

obeikandi.com



الجمعية الفلسفية المصرية
السنة التاسعة عشرة - العدد التاسع عشر
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

"علمية. سنوية. مُحَكَّمة"

محاوِر العدد:

أولاً: الفلسفة اليونانية

ثانياً: الفلسفة الإسلامية

ثالثاً: الفلسفة الحديثة

رابعاً: فلسفة الدين

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الدوريات
٢٠١٠/١٢٣١٨

الناشر

الزعيم للخدمات المكتبية والنشر

٢ ش البكرى - الدقى

٠١٢/٢٢١٥٦٢٥ - ٣٧٦١٦١٠٤

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة "منصور فهمي باشا" ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام "١٩٧٦"، بمبادرة من "إبراهيم بيومي مذكور".

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظراً لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة- حوض الأخماس -بوابة ٤- عمارة ١١- شقة ٤- الجيزة - مصر. تليكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠

بريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com

obeikandi.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

- ٧ • مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية
- ١١ أولًا: الفلسفة اليونانية
- ١٣ ١. الانتحال: قراءة في فكر حسن حنفي..... أ.رانيا البيجاوي
- ٤١ ثانيًا: الفلسفة الإسلامية
- ٤٣ ١. قواعد وآداب الجدل والمناظرة عند ابن حزم الأندلسي .. د.عادل أمين
- ١٠١ ٢. الموضوعية وجودها وحدودها لدى المستشرقين. د.السيد رزق الحجر
- ١٧١ ثالثًا: الفلسفة الحديثة
- ١٧٣ ١. موت الرب موت الأب: دراسة في الإلحاد الوجودي... أ.كريم الصياد
- ٢١٥ ٢. جدلية المعرفة "قراءة في مارتن بوبر" .. د.محمد هاشم عبد الله
- ٢٥٣ ٣. فكرة المجتمع عند كارل بوبر..... د.لخضر مذبح
- ٢٦٧ رابعًا: فلسفة الدين
- ٢٦٩ ١. المناهج النفسية في دراسة فلسفة الدين .. د.أحمد محمد جاد

obeikandi.com

مقدمة

هذا العدد التاسع عشر من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية يحتوى على سبعة أبحاث مقسمة كالعادة طبقاً للتقسيم الشائع لتاريخ الفلسفة إلى: يونانية، وإسلامية، وحديثة، أو طبقاً لفروع الفلسفة: الأخلاق، والسياسة، واللغة، والدين، والجمال أو الفن، والتاريخ، والعلم.

ففى الفلسفة اليونانية يأتى بحث "الانتحال، قراءة فى فكر حسن حنفى" وهى دراسة دقيقة وموضوعية تعرض الفصل الثالث من الجزء الأول "التدوين" من المجلد الأول "النقل" من كتاب "من النقل إلى الإبداع". وهى دراسة عارضة عرضاً موضوعياً لقضية الانتحال وهل هو تزيف أم قمة الإبداع. وتعرض أهم النصوص اليونانية المنتحلة لأفلاطون وأرسطو وأفلوطين عرضاً وصفيّاً دون تأويل أو افتراض عن دوافع الإبداع وآلياته من جيل جديد، ناشئ وواعد.

والثانى فى الفلسفة الإسلامية "قواعد وآداب الجدل والمناظرة عند ابن حزم الأندلسى". وهو موضوع جديد طاماً أغمض حقه فى تصور للفكر الإسلامى يقوم على أحادية الطرف والفرقة الناجية والتعصب للرأى الواحد. يبين أهمية الحوار مع الآخر بدقة وموضوعية متناهية. والأندلس ثقافة التنوع الحضارى. يجمع بين المنطق الجدلى والأخلاق وإن كانت تنقصه المقارنات مع الوافد اليونانى القديم أو الغربى الحديث فى علم الجدل، وإبراز المصادر، مؤلفات ابن حزم، وإعطائها الأولوية على المراجع. والمؤلف ينتمى إلى جيل وسط بين جيل الرواد وجيل الشباب مما يبين تواصل البحث العلمى فى الجامعات المصرية.

ويأتى البحث الثالث "الموضوعية، وجودها وحدودها فى الدراسات الإسلامية لدى المستشرقين" للربط بين الدراسات الإسلامية والدراسات الغربية فى صيغة الاستشراق

عندما كان الغربي، وما يزال، هو الدارس والتراث الإسلامى هو المدروس، وقيام الباحثين الإسلاميين باسترداد تراثهم من الأحكام الإسقاطية عليه تعبيراً عن اليقظة العلمية العربية المعاصرة. ويقوم بذلك جيل وسط من "الدرعميين" ورثة الإصلاح. ويقسم البحث الدراسات الاستشراقية طبقاً للعصور القديمة والوسطى والحديثة مع توثيق جيد بالرغم من أن الأهم والأكثر حضوراً هو استشراق القرن التاسع عشر الذى يعبر عن النزعة التاريخية، واستشراق القرن العشرين الذى يكشف عن رفض الآخر وسط معارك التحرر الوطنى.

وفى الفلسفة الحديثة والمعاصرة يأتى البحث الرابع "موت الرب وموت الأب". وهى دراسة فى الإلحاد الوجودى، نيتشه ودستويفسكى نمودجين. يتناول موضوعاً طاملاً تخرج الباحثون من تناوله نظراً لطبيعة المجتمعات والثقافات الإيمانية التى يعيشون فيها. وتتسع الفلسفة بحيث تشمل علم النفس والأدب لشرح عبارة نيتشه الشهيرة عن موت الإله أى السلطة والقهر اللذين يرمز لهما "سى السيد". والإلحاد له أسبابه الأخلاقية، العدل، والنفسية فى الأزمة، والوجودية فى الإحساس بالتناقض والعدمية. ويقوم بذلك جيل الشبان بفهم عميق وتحليل دقيق لأعمال الفلاسفة والأدباء، بدايات ما بعد الحداثة.

والبحث الخامس "جدلية المعرفة". وهى قراءة موضوعية وواضحة فى البعد الإبستمولوجى لفلسفة الحوار عند مارتين بوبر، للوقوف على كنهها والوصول إلى عنصر جوهرى يشكل العلاقة بين "الأنا والأنت" ألا وهو "فعل الاتصال". حوار بين الأنا والأنت من أجل الاتحاد فى الأنا "المطلق على نقيض الفكر الصهيونى المنعكس على الذات والرافض للحوار مع الآخر فى تصور لأنا مطلق عنصري عرقى لا يتعامل إلا مع شعب واحد. والباحث من الجيل الطموح لأن يترك أثراً على جيل قادم كما تلقى آثاراً من جيل سابق.

والبحث السادس "فكرة المجتمع المفتوح عند كارل بوير" دراسة للمفهوم فى تقابله مع "المجتمع المغلق". وقد نشأ فى مواجهة المجتمعات الاشتراكية ودفاعاً عن المجتمعات الرأسمالية. وكان يمكن إعادة توظيفه ضد نوع آخر من المجتمعات المغلقة وهو المجتمع التسلطى باسم الدين وباسم السياسة، باسم الله وباسم السلطان، من أجل نقل المجتمعات العربية من المحافظة إلى التقدم. وكان يمكن استعمال الوافد القديم كنماذج للتحليل بالإضافة إلى الوافد الغربى القديم. ويقوم بالبحث جيل جديد من المفكرين العرب فالفكر العربى واحد فى قضاياها ومناهجها.

والبحث السابع والأخير "المناهج النفسية فى دراسة الدين، دراسة نقدية مقارنة" فى أحد الميادين الفلسفية، فلسفة الدين خاصة علم النفس الدينى. وهو بحث كبير يعرض للتطور التاريخى لعلم النفس الدينى منذ نشأته حتى ممثليه المحدثين فرويد ويونج وكاميل وجيمس وغيرهم. ويستقرى سمات المنهج النفسى (السيكولوجى) أى بنيته وقواعده بعد نشأته وتطوره. وفى النهاية يعتمد على الموروث بعد الاعتماد المسهب على الوافد فى علم النفس الدينى فى الإسلام، ومفهوم الفطرة اعتماداً على المنهج النصى، الآيات القرآنية. فيبدو التعارض بين المصدرين، الوافد الغربى العقلانى التحليلى والموروث الإسلامى النصى النقلى. وينتمى الباحث إلى جيل الوسط الذى يتسم بالجرأة فى الخروج من الوسط الدرعى إلى الوسط العلمانى الخالص، والجمع بين التدريس فى السعودية والنقل الحديث عن الغرب بدقة وبروح علمية.

وعلى هذا النحو يقدم هذا العدد عدة بحوث متنوعة كمّاً وكيفاً، وعدة أجيال تدل على تواصل البحث الفلسفى فى الجامعات العربية من جيل الرواد إلى جيل المحدثين.

الجمعية الفلسفية المصرية

نوفمبر ٢٠١٠

obeikandi.com

أولاً: الفلسفة اليونانية

obeikandi.com

الانتحال

قراءة في فكر حسن حنفي

رانيا البيجاوي(*)

١. مقدمة

الانتحال أحد مراحل الإبداع في تاريخ الحضارات، فهو نوع من أنواع الإبداع الحضاري، فهناك الانتحال في الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، وهناك الانتحال في العهدين القديم والجديد، وهناك الانتحال في علم الكلام والتصوف نظرًا لما يسمح به هذين العلمين من إمكانيات لإبداع في الجدل بين الخصوم ورسائل إخوان الصفا حيث أن هنا رأى قائل بنسبة الرسالة الجامعة للحكيم المجريكي ولكن تم استبعاد هذا الفرض. بعض الباحثين يرون أن الكتاب الذي نشره المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٤٨ باسم (الرسالة الجامعة) ليس هو الرسالة الجامعة لأخوان الصفا بل هو للحكيم المجريكي وأنه حاول أن يقلد فيه أسلوب رسائل أخوان الصفا وأن هناك فرقًا ظاهرًا بين الأسلوبين، وأن الرسالة الجامعة هذه لا تعدو كونها ملخصًا للرسائل ولعل المجريكي أعطى رسالته هذه صفة (الجامعة) باعتبارها جامعة لخلاصة الرسائل ومن ثم إلتبست بالرسالة الجامعة التي نوه عنها الأخوان. وقد جاء في أولها "رسالة مجموعة من زيد رسائل جامعة الجامعة التي هي مختصرة من رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا ذوي السرائر وأهل البصائر بحمد الله وعونه"^(١). إذ من الواضح هنا أنها لا تعدو كونها في رأي واضعيها عرضًا لزيادة رسائل أخوان الصفا. ولا يختص الانتحال بالوافد فقط بل بالهجرة مثل وصايا لقمان المنسوجة على وصايا يعقوب لذريته ووصايا لقمان لابنه المذكورين في القرآن كوصايا عامة دون تفصيل، وكذلك الانتحال في الشعور الجاهلي وما زالت النظرية التي تثبت الصحة التاريخية للشعر الجاهلي أو الانتحال كله أو بعضه تعمل في إطار تصور عام للنص

(*) باحثة ماجستير، قسم الفلسفة، آداب القاهرة.

(١) حجاب، محمد فريد: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا، تقديم عز الدين فودة، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ١٩٨٢، ص ٤٠.

ساد في القرن الماضي عند أنصار النزعة التاريخية والمنهج التاريخي وهي "نظرية المطابقة بين النص والتاريخ مطابقة كاملة" وكذلك الانتقال في الرواية والقصص وقد كان الانتقال في الرواية والقصص وقد كان الانتقال هنا له أسباب عامة وخاصة. العامة وهي السياسة والدين والشعبوية. والخاصة وهي القصص والرواية. والمنهج الفني الترويفي مثل الدفاع عن الجاهلية الرقيقة المشاعر بالرغم من وئد البنات ويتجلى الانتقال في الموروث أيضًا في المؤلفات المنسوبة إلى كونفوشيوس فرغم ما نسب إلى كونفوشيوس من جهود في إعادة تحريره للكلاسيكيات وأيضًا تجاه واقعه المعاش فإنه تصبح مؤلفاته الثلاثة مثال الجدال الطويل وهي: (المنتخبات Lunyu - التعاليم الكبرى Tahsueh - عقيدة الوسط Chumgyung). وبصرف النظر عن المؤلف فإن المؤرخ (تشوهس) هو الذي أضفى على النص أهمية كبرى خلال الثمانمائة عام الأخيرة حيث قام بجمع التعاليم الكبرى مع المنتخبات وعقيدة الوسط، ودون لهم تعليقات هامة وبفضل جهوده احتلت هذه الكتب مكانة الكلاسيكيات داخل المجتمع الصيني من سنة ١٣١٣: ١٩٠٥ وأصبح ينظر إليهم باعتبارهم أساس اختبارات الخدمة المدنية. الانتقال هو خلق الذات نفسها موضوعها من داخلها والنسبة الخاطئة لعمل لغير صاحبة خطوة. على الانتقال أي انفصال النص عن المؤلف وتحوله إلى نص مستقل، يعزي إلى أي مؤلف فنسبة أثولوجيا أرسلطو طاليس إليه وهي ليست له بل إنها أجزاء من التاسوعات لأفلوطين والهدف من ذلك هو إكمال الناقص فلم تكن لدى أرسلطو إلهيات حقة تفسر طبيعة الوافد وعلاقته بالعالم. تم نسبة الأثولوجيا وإخراجها من أفلوطين إلى أرسلطو حتى يكتمل النسق الأرسطي في ذهن المؤرخين المسلمين أن بداية الانتقال هي فك الارتباط بين النص والمؤلف وإحدى الخطوات نحو الخلط بين المؤلفين مثل الخلط بين ديوجانس المتجرد وديوجانس الكلبي وتكون خطوة أخرى نحو الانتقال عندما لا يكتب مؤلف شيئًا مثل سقراط أو عندما يكتب كثيرًا مثل أفلاطون وأرسطو فعندما لا يكتب سقراط شيئًا يكثر الانتقال فكيف لا يكتب الفيلسوف وكيف لا يكتب المسيح؟؟ وعندما يكتب أفلاطون كثيرًا لماذا لا يستمر في الكتابة على نفس المنوال وعندما يكون النص مجهول المؤلف مثل "فقر الحكماء" يكثر فيه الانتقال لأنه نص مستقل ويتناول البحث عرض الانتقال بوصفه يدل على أعلى درجة من درجات الإبداع الحضاري من الوعي الجمعي المتراكم في أعماق الوعي الفردي وهو دليل على الخصوبة مثال ذلك التفاحة وصية سقراط

الشهيرة و "سر الأسرار" للمعلم الأول والرسائل المتبادلة بين أرسطو والإسكندر الأستاذ والتلميذ والاسكندر وأمه روفيه. فالعقل الشرقي لم يستطع أن يهضم الفلاسفة اليونانيين إلا بعد أن وضعت لهم انتحالا في أغلب الأمر أمثال وجمل وحكم قصيرة مثل الكلم الروحانية لابن هندو؛ لأن فهم الفلسفة اليونانية كان قد تم قبل ذلك بقرنين من الزمان ترجمة وتعليقا وشرحا وتلخيصا وعرضا وتأليفا. وقد تساهم أكثر من حضارة في إبداع واحد كما هو الحال في هرمس المصري اليوناني البابلي العبري الفارسي نموذج الحضارات القديمة كلها؛ لأنه يعبر عنها جميعا وقد يستمد الإبداع جزءا من مادته من مصادر داخلية ثم يبني عليها بالخيال مثل بعض روايات الحسن وإبراهيم بن أدهم وراء وصايا لقمان، فالإبداع لا يكون بالضرورة من مبدع واحد بل يكون من عدة مبدعين مشاركون في صنعة نموذج واحد أو بناء جديد على نموذج قديم مجموعة من الفلاحين لإنبات زرع مشترك. قد يكون الإبداع جماعيا وليس فرديا وقد يكون شخص مجهول المصدر كما قد يكون شخص معلوم المصدر.

الانتحال هو فهم روح النص ثم إبداع نص جديد مشابه في المعنى وإن لم يكن مشابها في اللفظ وهو أشبه بالقياس الفقهي على مستوى الحضارة فالمعنى هو العلة المشتركة بين النص الأصلي والفرع الإبداعي وبمجرد استنباط العلة من الأصل واقتناصها في الفرع يصدر الحكم وهو النص الإبداعي الجديد كصياغة ويسهل الإبداع عندما يكون الأصل حكمة أو مثلا مثل الشعر الجاهلي وأحاديث الرسول. وكثيرا ما يصاغ الانتحال على لسان الحيوانات عن فارس والهند كليلة ودمنة نمونجا أو مناليونان والرومان حكايات أيزوب نمونجا. وقد تكون قصص الحيوانات منقولة كعامل درامي لمضمون ديني، وقد تكون مؤلفة ولا فرق من حيث القيمة والأثر بين النص الأصلي والنص المنتحل فكلاهما يعبر عن روح واحدة وكلاهما أثر في الفكر وأسس تيارات متعددة بل تكون العديد والعديد من التلاميذ.

٢. بعض الأعمال الخاصة بالانتحال الأرسطي

أ. كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس

ونشير هنا إلى كتاب الربوبية وهو المعروف باسم "أثولوجيا أرسطاطاليس"^(١) الذي نسب على سبيل الخطأ لأرسطو وهو في الحقيقة مقتطفات من تاسوعات أفلوطين حيث قام بجمعها مؤلف سرياني مجهول. وقد ترجمه إلى العربية (عبد الملك بن ناعمة الحمصي) المتوفي سنة ٢٢٠ هجري - ٨٣٥ م وقد أصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندي (ونجد في هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديث ممزوجاً بتعاليم الأسكندر الأفروديسي وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو. ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلوطين وأفلاطون بالإضافة إلى مذهب الشراح من أمثال فورفوريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسميليقيوس والإسكندر الأفروديسي. ونشأت مشائبة إسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة^(٢).

(١) تفسير بعض أجزاء من كتاب "أثولوجيا" عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا: "بسم الله الرحمن الرحيم، بالعزیز الحکیم أتق وعلیه أتوکل الحمد لله رب العالمین، وصلواته علی نبیه محمد و آله أجمعین، وهو حسبنا ونعم الوکیل.

أ. ليس معنى أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تزرع إلى بدن ولا تلابسه، ثم صارت إليه فإن هذا الأمر قد بان استحالة في كتب، وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت؛ ولكن معناه أن النفس لما وجب لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرد الأمور العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة؛ بل وجد له في الطبع علاقة وميل مع البدن في أول الأمر.

ب. يريد أن يبين أن جوهر النفس الانسانية ليس جوهرًا ينال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحث يمكن أن يوجد الوجود الأكمل في أول ما يعرض له في الوجود كحال الجواهر العقلية الأول، بل هي جوهر يستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل عنه.

• شرح الفقرة: { كيف فارقت النفس العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الحسي الجسماني وصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت السكون والفساد. فتقول: أن هي جوهر عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار، كذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه}. عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ١٩٧٨، ص ٣٧.

(٢) أبوريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ج ٢، المواقف الفلسفية، ص ٣٠.

١- الفارابي وأثولوجيا أرسطوطاليس:

وقد استحكمت الأزمة عند الفارابي حيث أنه في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو يورد آراء لأرسطو نعارض آراء أخرى له ثم يحاول التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة زعمًا منه بأنه لا يعقل أن فيلسوفًا كبيرًا كأرسطو يناقض نفسه. والحقيقة أن الفارابي كان بين نصوص تلقاها من كتاب (أثولوجيا) والأولى نصوص حقيقية لأرسطو والثانية ليست له. ولم يكن الفارابي على علم بذلك فأخذ يحتال في تعسف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة ثم أنه يقرأ لأرسطو نقدًا شديدًا موجهًا لنظرية أفلاطون في المثل ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية في أثولوجيا المزعوم فيحتال للتوفيق بين الرأيين على ما بينهما من خلاف شديد (١).

٢- ابن سينا وأثولوجيا أرسطوطاليس:

نجد أن ابن سينا قد تنبأ لمشكلة كتاب أثولوجيا وقال في نص حاسم في رسالة إلى الكياني أبي جعفر (على ما في أثولوجيا من المطنع) وهذه العبارة ولو أنها تعبر عن الشك العميق في شبهة هذا الكتاب لأرسطو. إلا أن التيار القوي الذي خلقه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد في مصير المشائية الإسلامية بالصورة التي رسخت بها في أذهان المسلمين وحتى أن ابن سينا نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المشائين الإسلاميين فلخص لهم مبادئهم في (الشفاء) وفي (النجاة) وفي أجزاء من (الإشارات) على كره منه فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب المثقفين الإسلاميين.

وفي ضوء هذا الجو المليء بالمتناقضات لم يستطع العقل الإسلامي أن يبرز جوهره الخلاق في ميدان الفلسفة نقيًا مخلصًا فقد تعثر في مواطئ هذا الخليط المعوق للإنطلاق الفكري وبذل مجهودًا ضخماً في محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من أساره على يد المدرسة الإشراقية أو الأفلاطونية الإسلامية. ثم على يد ابن رشد وما كان أن ينتقل هذا التراث كله إلى العلم الغربي عن طريق الترجمة وظهر في أوروبا مدارس تتعصب لابن سينا

(١) المرجع السابق ص ٣١

وأخرى تشايع ابن رشد، واستمر تأثير فلسفة المسلمين في أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكارت وليبنيز وغيرهما.

إن قضية الانتحال هنا لا تتمثل أهميتها من حيث هي تاريخ وإثبات أن أفلاطون أو أرسطو ليس هو صاحب هذا العمل أو ذاك إنما أهميتها في دلالاتها على النقل بل الإبداع. فالحكماء ليسوا مؤرخين ولا باحثين نصيين بل هم مفكرين يفهمون النص ويتمثلونه ويعيدون بنائه. ما يهم هو فكر النص وليس مادة النص، روح النص وليس بدن النص، وسواء كانت أثولوجيا أرسطاطاليس من أرسطو أو من أفلوطين (ما بعد الطبيعة أو من التاسوعات) فهذا لا يغير من الأمر في شيء ما دام كل حكيم عنده إلهيات، وهذه هي إلهيات أرسطو بعد أن فقدت إلهياته من مؤلفاته، ليس الحكماء مؤرخون فلسفة لأو ناقدون نصوص بل هم فلاسفة. الغاية من الحكمة تمثل الثقافات الأجنبية من أين أتت؟ من أفلوطين أو من أرسطو.

المستشرقون وأتباعهم من العرب بإثارتهم هذه المسألة يريدون جعل الحكيم مؤرخًا والمفكر ناقدًا نصيًا والأمريكي كذلك. وإن كثرة الانتحال في الفلسفة اليونانية لا يمت عيبًا بل هو ميزة، أي إبداع نصوص تعبر عن روح الفيلسوف أو ما ينقصه ثم نسبتها إليه كعلم من الأعلام حتى يسهل تمثيلها وإعادة بنائها. مثل إبداع الإنجيل الرابع في البيئة الشرقية الغنوصية حيث تم نسبتها إلى يوحنا أقرب تلاميذ المسيح إليه. بل إن النسبة الخاطئة لأكثر دلالة على الفكر من النسبة الصحيحة وذلك مثل وصايا أرسطو إلى الإسكندر وكتاب التفاحة ووصايا أم الأسكندر إلى ابنها. لم تكن صدفة نسبة المقتطفات من التاسوعات لأفلوطين لأرسطو. إنما هي روح الحضارة العربية الإسلامية العامة التي وضعت النص في مكانه الصحيح لإكمال بنية الفلسفة كما وضعها الفيلسوف. حيث أن الفيلسوف هو الذي يكتب سواء كان حيًا أو ميتًا. والحضارة الجديدة تكتب نيابة عنه، إن كان قد مات فروحه مستمرة في روح الحضارة والتي تعيد إنتاج نصوصه كاملة غير منقوصة بصرف النظر عن مؤلفها الأول الذي مات أو الثاني الذي ما زال حيًا. وكلما استقل الفكر وأصبح له صدقة من داخله يتفق مع العقل والطبيعة أصبح حقيقة خرج التاريخ، وينسب لكل الحكماء من أجل التعظيم والإجلال. ولا ضير من نسبة القول الواحد إلى أكثر من حكيم ما

دام النص المنسوب على نفس قدر الحكيم المنسوب إليه. قد يكون الدافع على الانتحال هو إكمال أرسطو المنطقي الطبيعي الإلهي بأرسطو الأخلاقي.

صحيح أن له الأخلاق إلى تيقوماخوس والأخلاق إلى أذنيوس ولكن تظل الحكمة العملية في مجموع أعماله أقل من الحكمة النظرية. كما أن الحكمة الإلهية أقل بكثير من الحكمة المنطقية والحكمة الطبيعية لذلك تمت نسبة أئولوجيا أرسطاطاليس إليه وهو تلميذ أفلاطون^(١). وقد كانت غلطة سعيدة لولاها -فيما نعتقد- لم تظهر بما ظفرت به من مكانة وعناية، بل لأصبح مصيرها ذلك المصير البائس الذي لقيته مؤلفات أفلاطون الصحيحة على جلال قدرها ومساس رحمها بالروح العربية السحرية.

ب. مقالات الإسكندر الأفروديسي

أن المقالات العشر في نشرتنا هذه قد ضاع أصلها اليوناني ولم يبق غير الترجمة العربية ثم الأتينية أو العبرية المأخوذة عنها ولهذا فلا سبيل إلى البحث في هذا الجانب، إنما الشيء الذي يمكن أن يوضع موضع البحث هنا ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذ عن شرح الإسكندر خصوصًا في شرحه على "السماع الطبيعي"، و"الكون والفساد" فلا نستطيع أن نقرر شيئًا يقينًا عنها إنما نرجح أنها منفصلة عن هذا الشرح ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسي مفردة لأنها لم تجد مجالًا في داخل الشروح^(٢).

١. المقالة الأولى - رقم (١):

وهي (القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطوطاليس) وقد قام بنقلها من السرياني إلى العربية "إبراهيم بن عبد الله النصراني" الكاتب. ومن اليوناني إلى السرياني أبو زيد حنين بن إسحق.

ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو "إبراهيم بن عبد الله النصراني"؛ لأنه كان ينقل عن السرياني ولأنه لا يوجد -فيما ذكره ابن النديم والقفطي- لهذا الكتاب إلا ترجمتنا: نقل قديم ثم ترجمة إبراهيم بن عبد الله. ويذكر ابن النديم أنه يقال أن إسحق بن حنين نقله إلى

(١) أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثاني، المواقف الفلسفية، ص: ٣٤.

(٢) بدوي، عبدالرحمن: أرسطو عند العرب، ١٩٧٨، ص: ٥٩.

العربي وأوردها كذلك بصيغة الشك القفطي، ولهذا فإننا لا نستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق.

فإن ما ورد في مخطوطة الأورنانون من أن ترجمة الريبوطريقا هي عن السرياني ليميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل إبراهيم بن عبد الله. ولعل الجدير بالذكر أن هذه المقالة مهمة وكان لها أثرها في الفكر العربي ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها هو موسى بن ميمون في "دلالة الحائرين" وقد اتفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهي: "الفهرست، والقفطي، وابن أبي أصيبعة" ونرى فيما يلي باقي المقالات التي لا تقل أهمية عنها^(١).

٢. المقالة الثالثة-رقم (٣):

وهي (مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس في أن الصورة بل الجنس وأولوية طبيعية) أي أن الصورة قبل الجنس وأن الأجناس مركبة من الصورة وهو رأي تعرض له كذلك بالنقض أرسطو. ولا يذكر في ختامها أن هي لا المقامات الأخرى تحت أرقام (٤، ٥، ٦، ٧، ٨) ولا في استلامها اسم المترجم ولكن يرد في ختام المقالة رقم (٩) ما يلي:

هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي. ولا شك أن قوله هذه المقالات كلها ينصب على المقالات (٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩) أي كل التي لم يذكر فيها اسم المترجم. وعلى هذا فالمقالات (من ٣ إلى ٩) بما فيها الأخيرة هي كلها من ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي.

٣. المقالة الثامنة - رقم (٨)

(مقالة الإسكندر في إثبات الصورة الروحانية التي لا هيولة لها) وهي مقالة لا يشتر فيها لأى أرسطو وأقواله. ولكن يغلب عليها الطابع الأفلاطوني من ترجمة أبي عثمان الدمشقي. ولعلها تمثل دوراً متأخراً في فكر الأسكندر أو هي علي الأقل تمثل نهاية تطور المشائية في ذلك العصر بعد أن مزجت بعناصر أفلاطونية واضحة المعالم وذلك في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد.^(٢)

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٣ : ٦١.

٤. المقالة العاشرة - رقم (١٠)

(مقالة الأسكندر الأفروديسي في الفصول) ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي.
لا تقل أهمية عن المقالة رقم واحد من الناحية المذهبية والتاريخية وفيها أقوال تلفت النظر
بالنسبة إلي موقف الأسكندر من المشائين كقوله (فلما أستعملت في شرحي لذلك القول .
يشير إلي تفسيره لقول أرسطوطاليس في كتاب المقولات) ويرد في عنوان هذه المقالة أن في
حواشيها تعاليق لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متي بن يونس القنائي.

ويلوح أن ابا عمرو الطبري هذا كان تلميذًا متوافرًا علي العمل مع أبي بشر متي فقد ذكر بن
الزديم في كلامه عن كتاب (الحس والمحسوس) لأرسطو أنه لا يعرف لهذا الكتاب (نقل
يعول عليه ولا يذكر والذي ذكر أن شيئًا يسيرًا علقه الطبري عن أبي بشر متي بن يونس) فهو
إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليق وهذا هو ما جري له بالنسبة لرسالتنا هذه .
كل هذا ولم نتعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلي الأسكندر
الأفروديسي . فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها مفتوحًا للبحث المقبل ولم يكد أحد يتعرض لها
حتى الآن ممن كتبوا عن الأسكندر (١)

ج. وصية أرسطوطاليس إلي الإسكندر

هي أقرب إلي الإنتحال اليوناني منها إلي الإنتحال الاسلامي؛ لأنها تقوم علي الأخلاق
العقلية المثالية دون تدخل الدين المباشر ألا نادرًا . وهي تقوم علي النصيح بالرغم من حدود
النصائح . وتبدأ بنصيحة الملك قبل نصيحة الرعية . تغيير الحاكم قبل تغيير المحكومين.
والأخلاق طريق الساسة وأسلوب الحكم مثل: زهد الحاكم والسيطرة على انفعالاته مثل
الغضب والغيظ والرغبة في الانتقام والشهوات. وتطالب بمجالسة الحاكم للعلماء واطلاعه على
كتب الحكمة. وتحذره من الكذب وتدعو إلى سرعة إئتلاف القلوب وإصلاح الوزراء والأعوان
قبل إصلاح الأحوال. وتجنب العقوبات الرادعة حتى لا ينفر القلوب. فأهم صفة للحاكم هي
الرحمة مع العدل جمعًا بين الأشاعة والمعتزلة، وبالرغم من ذكر أوميروس في النص مما يدل

(١) المرجع نفسه، ص ٥٣ : ٦١

على الجذر اليوناني في الانتحال إلا أن الدين يظهر مشيرًا إلى البيئة الثقافية الإسلامية للإنتحال الثاني.

وصية أرسطو إلى الإسكندر مثل وصايا الله للبشر. فإن الله تعالى ذكره لم يرض لنفسه من الناس إلا بمثل ما رضى لهم به مثل: الترحم والتصدق والجود. فالأخلاق العقلية هي نفسها الأخلاق الدينية وما يأمر به العقل يأمر به الوحي وكلاهما الطريق لإحترام الذات ورضوان الخالق تقوم الوصية على الجمع بين الدنيا والدين. فقد تأتي الدنيا بلا دين وهو الخسران المبين أى تأتي ثم تدبر ولا يقوم كلاهما إلا بالعمل الجاد والمثابرة وتأدية الأمانة؛ فالفعل الإنساني هو الذي يقيم الدنيا والدين. والكدح في الأرض والسعي فيها لذلك وجب الاجتهاد ومشورة العلماء. والعدل ميزان الله عز وجل في أرضه وبه يؤخذ حق الضعيف من القوي. فمن مال هذا الميزان في يده عم الجهل والظلم وإعتر بالله أشد الغرور. وتنتهى الوصية بسؤال الله عز وجل الذي إختار العدل لنفسه وأمر بالقيام عليه واستعماله في خلقه أن يهتم الإسكندر ويجعله من أهله والقوام به في عبادة وبلادة.

د. رسالة أرسطوطاليس للإسكندر في السياسة

هى رسالة في الأخلاق كأساس للسياسة. تحلل إنفعالات النفس مثل: التعجب والسرور كمدخل لتطبيق السنة أي القانون صبا لمعاني الوافد في لغة الموروث. وتعتمد على أمثلة من فارس وملوكها مثل دارا. وتذكر بابل ويضرب المثل بلوقرغس وتطبيقه السنن في مملكته. فإقامة السنن صلاح للعالم. وهى أولى من استتباب الدول بالحروب. وتحتاج السنن إلى من يديرها. إذ لا يكتفى الناس بتطبيقها طواعية وتلك وظيفه الإمام بتعبير الفقهاء وشرط الرئيس أن يكون بإختيار الناس إجماعًا وليس اغتصابًا للملك، وإلا انتقلت الرياسات من ملك لملك ومن مدينة إلى مدينة كما هو الحال في بلاد أسيا وبلاد أور. فقد حكم ملك أشور -حيث- أهل الشام وسوريا ثم خلفه حاكم من فارس. فالشرق موعظة للغرب واليونان درس في الديمقراطية للفرس ولا تصلح المدن إلا بصلاح الرؤساء فالناس على دين ملوكهم ومن سمات الملك الكمال ليس في الشجاعة والعدل وأصناف الفضائل فحسب، بل في القوة والعدة أيضًا جمعًا بين العدل والقوة كما هو الحال في شروط الإمام عند الفقهاء وإلا إنهار الملك. كما أنها في مدن لقديمونة

وأثينا ببلاد اليونان. وللملك أعوان من أهل الصلاح ويملكهم بالعدل لا بالمال. يعمل لصالح الناس بالعدل وحسن السيرة. (إن العدول لا يخافون الله) وهنا يتم تعشيق الوافد في الموروث وتبدأ أليات أبداع في نقطة مشتركة هي العدل. أساس الملك في الوافد، والعدل مخافة الله في الموروث. ويدعو أرسطو للإسكندر بأن يسعده الله ويمكن له في الأرض. والعدل محمود عنه الحكماء والأنبياء. وينال الملك طيب الذكر بحسن السيرة والبلاء في الحروب وعمران المدائن تلك فضائل اليونانيين وأفضل ذكر حمية القلوب وتلك فضيلة المسلمين. وينهى أرسطو الرسالة مودعاً (والسلام إليك وعليك) (١).

هـ مواعظ الإسكندر:

وهي مواعظ في صيغة نواذر وحوارات طبقاً للأنواع الأدبية في الشرق القديم. تبدأ بحوار أرسطو والإسكندر ثم ينضم إليهما أفلاطون وسقراط من اليونان، وبرزجمهر وكسرى من فارس، وداود من الأنبياء. يأتي رسول أرسو إلى الإسكندر ويصف حالة بعد سؤال الملك عنه فهو جد في الاجتهاد لا تغمض عينه ولا يهدد بلسانه. أنار قلوب الرعية بعد مغادرة الإسكندر فاتحاً إلى بلاد فارس وأزاد فيها الحكمة وأمات الجهالة. لباسه الظاهر يدل على الزهد في الدنيا ولباسه الباطن الفكر الطويل والتعجب الدائم من غرور أهل الدنيا بها ووثوق أهل التجربة بها. وأشد عجباً صراعاها والعائدون إليها والفرحون بعناها على عكس الحكيم الذي لا يفقد شيئاً لأنه لا يملك إلا ما لا يمكن فقده وهو الحكمة.

الرحمة لكل إنسان والإحسان إليه بعد أن غادر الإسكندر البلاد انقلب الناس من علم إلى جهل ومن عزة إلى جهل إلى ذل. ضعفت العقول وضمرت النفوس (وتلك الأيام نداولها بين الناس) وقاوم العلماء هذه الحالة من الانهيار، ولكن الناس لا يرغبون فيما يريد العلماء والعلماء لا يقبلون ما يريده الناس فحزن الإسكندر على حال الناس. وتنتهي الموعظة بنادرة ثانية فبعد أن فتح الإسكندر مدينة سكن أحد أولاد الملوك المقابر وحاول أن يميز بين عظام الملوك وعظام العبيد فوجدها سواء. فأراد الإسكندر أن يكافئه على حكمته فطلب الحكيم حياة لا موت بعدها وشباب لا هرم معه وغنى لا فقر فيه وسرور لا مكروه فيه فاعتذر الإسكندر

(١) حنفي، حسن: من النقل إلى الإبداع، الجزء الثان النقل، ص ٣٤٢: ٣٤٣

وأطلق الحكيم لبحث عن مراده عند أحد سواه إعترافاً بعجزه. وتنتهي المواعظ بأقوال متفرقة لأفلاطون عن الحكمة ولسقراط عن السيطرة على الشهوات ولبرز جهمر عن الرذائل فيظهر البعد الديني على استحياء في قول أفلاطون بأن الظالم والضعيف لا يجد نصيراً له إلا الله وتمويل برز جهمر على القضاء والقدر ودعوة داود إلى الآخرة^(١).

و. كتاب سر الأسرار

هو من تأليف يوحنا بن البطريق (٢٠٥-٢١٠هـ) المنسوب إلى أرسطو فإنه نموذج آخر من نماذج الانتحال الموغل في التصور الديني للعالم الإسلامي. وللكتاب روايتان مغربية ومشرقية، الأولى شائعة عند يهود أسبانيا، والثانية بها إضافات سحرية وعلمية وطبيعية.

شرحه روجر بيكون بتوسع الغرب في التصرف في ترجمته حذفاً وإضافة وتختلف مخطوطات الكتاب طبقاً لقوانين الرواية من حيث تطورها ابتداءً من نواة النص الأولى وكلها تكشف عن الانتحال كابداع حضاري ينسب إلى أرسطو ويوجه إلى أحد ملوك اليمن وبعض إلى كسرى أنوشروان ووزير برز جهمري في السياسة، بل إن صاحبه المزعوم —وهو أرسطو— قد اختلف في موته بين ميتة طبيعية وبين رفعه إلى السماء في عمود من نور ولقد اهتم أرسطو بالحلال كنسبة، والسياسات المرضية والعلوم الإلهية ولهذا عده العديد في عداد الأنبياء. وفيه كثير من تاريخ اليونانيين ولقد أوحى الله إليه (أن أسميك ملكاً أقرب منك إلى أن أسميك إنساناً) فقد يكون أرسطو نبياً بعثه الله إلى اليونان (وما من أمة إلا خلا فيها نذير) (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك).

أما المؤلف الحقيقي يوحنا بن البطريق فقد أرسله الخليفة المأمون في بعثة إلى السريان لتعلم السريانية كما فعل محمد على في مصر في القرن الماضي ويوصف البطريق بأنه المتطلب وله كتب معتبرة في فن المفردات وعلم الطب وغيرها وقد كان مسيحياً. ولزيد من التشويق والإخراج المسرحي تبين المقدمة كيف تم العثور على الكتاب بعد التنقيب وأعمال الحيلة في هيكल الشمس وكيف تمت ترجمته من اليوناني إلى اللاتيني ثم إلى العربي، لبيان مدى الجهد فيالحصول عليه. لم يدع هيكلًا من الهياكل التي أودع فيها الفلاسفة أسرارها إلا وذهب إليه، ولا

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣٤٦.

عظيم من عظماء الرهبان الذين عرفوها وظن أن مطلبه عندهم إلا قصده حتى وصل إلى هيكل أسقلابيوس الذي بناه لنفسه فظفر بناسك متعبد مترهب ذي علم بارع وفهم ثاقب. فتلطّف معه وأعمل الحيلة حتى أباح له الإطلاع على مصاحف الهيكل المودعة فيه فوجد المطلوب وكأن الغاية تبرر الوسيلة. وهو السر الذي عرفه الحكماء الثمانية الذين عرفوا العلوم الخفية التي عرفها أفنوخ بالوحي. وهو هرمس الأكبر الذي يسميه الروح أبهجمير وهو إدريس عليه السلام، وإليه تنسب كل حكمة علوية.

وهرمس مثلث العظمة وهو صاحب الحكمة اللدنية، ولزید من إضفاء الجوالسحري توضع حروف أبجدية مرتبة ترتيباً عمودياً توحى بسر الأسرار وأحياناً تعطى بعض العبارات السحرية مثل: ثمانية وتسعة والتسعة تغلب الثمانية، الثمانية والثمانية والمطلوب يغلب الطالب باب تسعة، تسعة وتسعة الطالب يغلب المطلوب. وأحياناً تضاف حروف سريانية مسيحية لإضفاء جو مسيحي عام على المخطوط وقد ترجمه من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي يحيى بن البطريق الترجمان رحمة الله تعالى. وأحياناً يذكر من اللسان اليوناني إلى اللسان الرومي ثم من اللسان الرومي إلى اللسان العربي ولا حول ولا قوة إلا بالله. ويبدأ الانتحال باليونان كتاريخ، والقصد الإسلام كحضارة اليونان وسيلة والحضارة الإسلامية غاية^(١).

س. كتاب الطلسمات لأرسطوطاليس

إن هذا الكتاب لأرسطوطاليس الفيلسوف وهو الموسوم بكتاب الأسرار ترجمة إسحق بن حنين، وهو كتاب منحول، صغير الحجم لا يتجاوز صفحتين والدليل عليه الموضوع نفسه الذي يكشف عن بيئة الإنتحال وليس بيئة أرسطو بالإضافة إلى الحديث عن الله عز وجل. ونهايته الإيمانية (والله جل وعز واهب منحه وولي حكمه لا إله إلا هو الكبير المتعال)^(٢).

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣٤٨.

(٢) حنفي، حسن: من النقل إلى الإبداع ص ٣٥٦ نقلاً عن شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية: بدوى

٣. بعض الأعمال المنتحلة المأخوذة عن أبرقليس

أ. كتاب الإيضاح في الخير المحض^(١)

هو واحد من الكتب المنحولة التي نسبت إلى أرسطو ولم تكن له، وهذا الكتاب له قصة طويلة حيث نشأت عن خلط عند اللاتينيين ومنهم عند الباحثين في فلسفة العصور الوسطى ممن اعتمدوا خصوصاً على أصول لاتينية دون الأصول العربية. وقد أدرك اللاتينيون في حدود سنة ١٢٧٠م - ٦٦٩هـ

إن كتاب الخير المحض عبارة عن جمل قصار مستخلصة من كتاب عناصر الثاؤلوجيا لأبرقلس ومعنى هذا الآتي:
أ. أنهم أدركوا أنه ليس لأرسطو.

ب. أنه ليس مؤلفاً من رسالة لأرسطو وأقوال لابن سينا والغزالي والفارابي جمعها على هذا النحو من يدعي داود اليهودي. ولا بد أن يكون القديس البرتي نفسه قد أدرك بفضل إشارة نوما الأكوييني هذه أن ما رواه مما أوردناه خاصاً بكتاب الخير المحض وهم في وهم. على أنه يلوح أن البرتس أنما كتب رسالة في (علل الكون ونشؤه) قبل سنة ١٢٤٤ حسبما انتهى توما الأكوييني لأصل كتاب الخير المحض إلا أنه عد رسمياً كتاباً مكملًا لكتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة) ولما طبعت مؤلفات أرسطو مترجمة إلى الأتينية ظل الكتاب يطبع من ضمنها على أنه لأرسطو حتى أوائل القرن السابع عشر. ويبقى السؤال هنا من الذي وضع التلخيص المستخلص من كتاب عناصر الثاؤلوجيا لبرقلس؟
والحقيقة أن الفروض لحل هذه المسألة تتناول ثلاث أشخاص:

١. ابن داود اليهودي.
٢. أبو نصر الفارابي.
٣. مؤلف قبل العصر الإسلامي. وقد كثر الجدل حول مدى صحة كل هذه الفروض^(٢).

(١) بدوي، عبد الرحمن: الأفلطونية المحدثة عند العرب، ١٩٧٧، ص ٤٤: ٤٥.

(٢) نفس المرجع السابق.

وقد قام الأب (مانويل ألويسو اليسوعي الأسباني) فنشر أربعة أبحاث حول هذا الموضوع في مجلة الأندلس كالاتي:

١. البحث الأول:

وهو بعنوان (تعليقات على المترجمين الطليطلين دومنجو جونديسلقو وخوان هسبانو سنة ١٩٤٣). يصور الأب ألويسو كيفية نسبة كتاب (الخير المحض) كما وقعت في العصور الوسطى هكذا نسب الكتاب أولاً إلى أرسطو طاليس بناء على ما في الترجمة العربية وما نقله ابن سبعين. ولما ترجم كتاب عناصر الثأولوجيا لأبرقلس أدركو مصدر كتاب الخير المحض واستحالة نسبة هذا الأثر الأفلاطوني المحدث إلى أرسطو. لكن بن سينا في إلهيات (الشفاء) يتحدث عن تلخيص الفارابي ودون تعمق دراسة النص الذي يشير إليه ابن سينا عد الفارابي مؤلف كتاب الخير المحض ويبدو أن أيجيديوس الروماني Gillesde Rome كان أول شاهد على نسبته إلى الفارابي.

٢. البحث الثاني:

وهو باسم (كتاب العلل) = (الخير المحض) سنة ١٩٤٤ يحاول الأب ألويسو أن ينفي هذه النسبة إلى الفارابي على الرغم من كونها وردت في عدة مخطوطات لاتينية منها: مخطوط باريس بالمكتبة الأهلية برقمي (٨٨٠٢-١٦٠٨٢) لاتيني مخطوط أكسفورد بودلي لاتيني برقم (٢٩١) لندن المتحف البريطاني برقم D.XIV 12 وكذلك فيما ورد بخط نسخ متأخرين في المخطوطات التالية: باريس لاتيني بأرقام (٦٣١٨، ١٦٠٨٤، ٦٣١٩) مدريد المكتبة الأهلية، مخطوط رقم ٤٨٩. وهو من أجل هذا يقارن بين بعض الآراء والاصطلاحات الواردة في مؤلفات الفارابي وبين نظائرها في (الخير المحض) ويبين اختلافهما. ونر في كتابنا هذا (الخير المحض) الأتي:

لقد ورد لفظ الخير المحض مرة (ص ١١ س ٤ من هذا الكتاب) إذ قال (كل عقل إنما ثباته وقوامه في الخير المحض، وهي العلة الأولى إذاً فالعبارة (الخير المحض) هنا للدلالة على الله الواحد الأول كانت مألوفة في الفلسفة الإسلامية في أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس الهجري وإذا تأملنا في الباب ١٩ من الخير المحض نجده يذكر اعبارة الأخيرة الأول مرتين في سطرين متوالين (ص ٢٠ س ١٥، ص ٢١ س ١) حيث يكون: (وأما الخير الأول فإنه

يفيـض الخـيرات علـى الأـشياء كلـها فيضاً واحداً إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وانيته. والخير الأول إنما صار يفيض الخيرات على الأشياء كلها بنوع واحد...). فكما وقع هذا الكتاب عند الاتينيين فسمى باسم (الخير المحض) كما سمي باسم (في العلل) لأنه بحث في العلل كذلك يظن أنه وقع له في العالم الاسلامي فكان يسمى أولاً (كتاب الخير الأول) ثم سمي (الايضاح في الخير المحض) ونستنتج من ذلك:

- ١- أن كتاب الخير المحض هو بعينه كتاب الخير الأول الذي ذكره بن النديم في الفهرست.
- ٢- أن الاسم الأول لهذا الكتاب هو الخير الأول ثم أصبح فيما بعد الخير المحض، وكلا اللفظين موجود في صلب الكتاب نفسه ومن هنا يفهم تعديل العنوان^(١)

٣. البحث الثالث:

بعنوان (كتاب العلل الأول والثواني والفيض الصادر عنها) سنة ١٩٤٤ وهو لا يمس موضوعنا هنا إلا مساً خفيفاً.

٤. البحث الرابع:

بعنوان (الأصول المكتوبة لخير المحض ١٩٤٥) أي المصادر المكتوبة التي استقى منها هذا الكتاب وهي: "العناصر الثأولوجيا لأبرقلس" و "رسالة أرسطو في مبادئ الكل" ويعرض لأقوال بن سينا في "النجاة". ويعرج على الفارابي فيبين أوجه التشابه بين ما أورده الفارابي في كتاب (السياسات المدنية) وبين ما ورد في (الخير المحض) وبين الأخير وبين ما في "عيون المسائل" للفارابي. ثم انتقل إلى ابن سينا فعقد المقارنة بين ما ورد في المقالة التاسعة من إلهيات "الشفاء" وبين الأراء الواردة في (الخير المحض) وينتهي بالإشارة إلى كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي وهو إنما يستهدف من هذا البحث إلى بيان أن الفارابي لا يمكن أن يكون مؤلف كتاب الخير المحض وأن العرب لم يعرفوا كتاب عناصر الثأولوجيا لبرقلس قبل كتاب الخير المحض.

كذلك نرى أنه بمجرد قراءة القديس توما الأكويني لترجمة كتاب الخير المحض. وجد أنه مأخوذ عن كتاب عناصر الثأولوجيا لأبرقلس^(٢).

(١) بدوي، عبدالرحمن: الأفلاطونية المحدثّة عند العرب، ١٩٧٧، ص ١٠: ١٣.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٤.

ب. مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية

وهي مسائل ثمان في أمور طبيعية نسبت إلى فرقليس ولا ندري من هو هل أبرقليس؟ ولكن تم البحث في كتبه وخصوصاً كتاب العناصر الطبيعية فلم نجد شيئاً من ذلك في هذا الكتاب سوى أنه يتكون من مقالتين وهما:

المقالة الأولى: تبدأ بتعريفات خاصة بالأشياء المتصلة والمتماسمة والمتتالية وبدء الحركة وبدء المكان والسكون ويتلو ذلك واحد وثلاثون قضية كلها تتصل بالحركة والاتصال والتتالي مشفوعة ببراهينها.

المقالة الثانية: تبدأ بتعريفات خاصة بالأجسام وبالحركة في المكان ويتلو ذلك واحد وعشرون قضية. (ومسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية مأخوذة أيضاً من نفس المخطوطة التي أخذت عنها أبرقليس في قدم العالم أي المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالظاهرية بدمشق)^(١). ويرى بردنهيغر: أن مؤلف الرسالة لابد وأن يكون عربياً شرقياً ويرى أنه من الواجب أن تنسب إلى كاتب مسلم ذى إطلاع على العلوم اليونانية. ويرى فليشر: أن مضمون الكتاب يدل على كاتب مسيحي مطلع على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والمناوية أو البنو صوفيا الشرقية عامة والأسلوب واللغة يؤيدان ذلك^(٢). ولا ندري أيهما أقرب للصواب.

٤. بعض الأعمال الخاصة بالانتحال الأفلاطوني

أ. كتاب "معادلة النفس" لأفلاطون:

هذا الكتاب منحول نحلته "النسخ" لأفلاطون، ونحلة سائرهما لهرمس. وقد ذكر بردنهيغر أنه يوجد لكتاب خمس مخطوطات إلى جانب مخطوطتي ليبتسخ والفاتيكان. والكتاب يرد بعدة عناوين:

١. ففي "ر" هكذا: رسالة هرمس الحكيم الفاضل.
٢. ففي "ع" هكذا: رسالة هرمس المثلث بالحكمة.
٣. ففي "ص" هكذا: رسالة هرمس الحكيم الفاضل.

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣٩.

٤. ففي "و" هكذا: كتاب رسالة الحكيم هرمس المثلث بالحكمة ويختلف عنها فيما يلي: في أربعة عشر فصلاً "رسالة منسوبة إلى هرمس الحكيم في معاينة النفس وزجرها عن الأمور السفلية، وحضها على طلب ما يلائمها ويشاكلها من الأمور العلوية، وقصوها عما يؤذيها ويوبقها، وحثها على ما فيه استقامتها وصلاحها. وواضح الدلائل والبراهين على ما شرحه من ذلك ولم يقتصر على سير المعنى، بل أغرق في كشفه لكل أحد بغير قصد تفسير ولا تمييق لفظ، بل بما يقوم في العقول والأفكار ويقبله كل ذي لب صحيح. إذ كان ذلك يردع عن الانحطاط في شغب هذه الدنيا الغانية، والتمسك بحبال غرتها، ويرشد إلى أعمال الخير ويخص على الاكثار منه وما يقرب من خالقها ويزلف لديه ويسكن نعيمه الذي لا زوال له ولا انقضاء لمدته. نفع الله به قارئه، وألهمه طاعته، ووفقه لمرضاته، بمنه وخفى لطفه، والشكر لله كثيراً مستمراً^(١)

٥. المخطوط "ل" هكذا: كتاب معادلة النفس لأفلاطون.

٦. المخطوط "ك" هكذا: رسالة أرسطاطاليس الحكيم الفاضل ويدعي زجر النفس.

ويرجح بردنهيوفر نسبتها إلى هرمس؛ لأن أغلبية المخطوطات تشير إلى ذلك، ولأن المخطوطة "ر" أقدمها. بينما "ل" الذي ينسبها إلى أفلاطون هو أحدثها، ويضيف إلى هذا دليلين هما:

الدليل الأول: ما ذكره حاجي خليفة (ح ٣ ص ٥٤٠ تحت رقم ٦٨٤٦) "زجر النفس لهرمس الهرامسة، مختصر على فصول، أوله "الحمد لمفيض العقل.. إلخ".

الدليل الثاني: ما أشار إليه السمعاني في "المكتبة الشرقية للكيمنته الفاتيكانية" (111.1. P283. N. 23). وهو أن أبا البركات يشير في كتاب "مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة" إلى هذا فيقول "الفاضل هرمس الحكيم له رسالة يخاطب فيها النفس تشتمل على حكم فلسفية وعظات روحانية ومقاييس عقلية، أبوابها أربعة عشر، وتسمى رسالة المعاني"^(٢). ويرى بردنهيوفر: أن مؤلف الرسالة لابد وأن يكون عربياً شرقياً، ويرى أنه من

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣٩.

الواجب أن تنسب إلى كاتب مسلم ذى إطلاع على العلوم اليونانية. ويرى فيشر: أن مضمون الكتاب يدل على كاتب مسيحي مطلع على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والمأثوية أو البينوصوفيا الشرقية عامة والأسلوب واللغة يؤيدان ذلك. ولا ندري أيهما أقرب إلى الصواب فما يهم فى الانتحال هو نسبة النص الابداعي يوناني أو إسلامي لأحد الحكماء العظماء السابقين الذى يتفق معه فى الروح، بصرف النظر عن الاسم أفلاطون أو هرمس. ربما تم الانتحال فى مصر قبل منتصف القرن السابع الهجري؛ فالانتحال ليس مواكبًا فقط للترجمة والشرح والتأليف بل مستمر باستمرار التأليف الفلسفي خاصة الاشراقي. ولا يهم شخص المؤلف عربي، شرقي، مسلم، يهودي، مسيحي،..... لأن روح الحضارة تضم كل هذه العناصر.

قد يكون الانتحال جماعيًا وليس فرديًا، ولا يعنى نقد المسيحية أن المؤلف ليس مسيحيًا فكثيرًا ما ينقد الحكماء دياناتهم. وقد لا يكون مسلمًا بالضرورة لأن الحديث عن الطلاق ووجود آثار لعلم الكلام ثقافة عامة عند الجميع. والمخطوط نفسه يشمل عديد من المنتحلات للعهد القديم ولسقراط والإسكندر وكلها تدخل فى نوع أدبي واحد هو الوصايا. فالانتحال يبدأ من التاريخ ولا ينتهى فيه، يبدأ بجسد الحضارة وينتهى فى روحها. يتداخل التاريخ والحضارة، والصحيح والمنتحل، والفرد والجماعة، والنقل والإبداع وتعرض مقدمة الرسالة الموضوع والقصد مع الثناء على أفلاطون لاتفاقه مع روح الحضارة الاسلامية، رفع النفس من الأمور السفلية إلى الأمور العلوية وحثها على الاستقامة والصلاح بإسلوب واضح وسهل للجميع اعترافًا بنعم الله وشكر المنعم. وهى مقدمة تدل على أن المنتحل يريد أن يقدم عمله الابداعي قبل تأليفه، يتميز معه المؤلف يتوحد مع عمله، والمنتحل يتغاير معه^(١).

ب. كتاب الروابيع

وهذا الكتاب أيضًا منسوب إلى أفلاطون وهو كتاب منحول قطعًا، وهو علم الصنعة الكيمياء القديمة التي يراد تحويل المعادن الخسيسة من جهاز بختار لثابت بن قره. ولهذا يتوجه ثابت بن قره إلى أحمد بن الحسين ليكتشف غوامض ما ورد فى كتاب أفلاطون فيتمنع أحمد ثم ما يلبث أن يليي رغبة ثابت.

(١) حنفى، حسن: من النقل إلى الإبداع، الجزء الثاني النقل، ص

وصاحب الكتاب يورد فيه أسماء كلها خيالية فيزعم أن أفلاطون تلميذًا يسمى أومانيطس (ص١٢٢). وأن له كتابًا يسمى "ديالغون" وفيه مقالات يشير هنا إلى السابعة منه (ص١٢١) كما يذكر تلميذًا آخر باسم "علمون" والاسم مأخوذ من محاورات أفلاطون ولكنه ينسب إليه هنا كلامًا في علوم الصنعة (ص١٥٣) كما يورد ذكر أهل لوزيا وهم جماعة من حجازي اليونانيين (١٧٧) ويورد لهم آراء في النتن والتلفظ.. إلخ. وكل هذا يدل على أن واضع الكتاب لم يكن بارعًا حتى في تزييف عمله؛ لأنه كان بصد ما هو أهم وهو استنباط الذهب، كما تستنبت النباتات. ومن الذين تناولوه بالبحث (برتلو) فيرى أن الكتاب "كتاب يهودي". أما تشيتنشتيند فذكر مخطوطي الكتاب (ليدن برقم ١٤٣١، ومنشوق برقم ٦٤٩) وأنه شرحه أبو العباس أحمد بن الحسين، على هيئة حوار مع ثابت بن قرة، وقال أن هذا الشارح مجهول واسمه شبيه باسم "عيسى بن صهر بخت" مترجم جالينوس. واسم سبخت (سوبرس سبخت). وفي نهاية المقاليتين الثانية والثالثة وفي أول الرابعة يذكر اسم أسبطوميناس المترجم ويرى كراوس أن اسم ثابت وإن كان مشكوكًا فيه فإنه يدعو إلى الظن بأن أمثال هذه الكنب المنسوبة إلى أفلاطون كانت منتشرة في دائرة الحرائن في بغداد (١).

ج. محاورات أفلاطون

لقد كتب أفلاطون مؤلفاته على شكل محاورات. وقصد من ذلك أن يمثل سقراط تمثيلًا حيًا خالصًا وهو تخليد ذكرى سقراط. والسبب الثاني أن أفلاطون كان يؤمن كما كان أستاذه يؤمن بأن اكتشاف الحقيقة لا يتم إلا عن طريق الحوار، وبأن المنهج الجدلي هو المنهج الوحيد الذي يؤدي إلى اكتشاف حقائق الأشياء. أما ترتيب المحاورات فإننا نشاهد دائمًا أن شمة شخصية رئيسية يدور حولها كل الحوار، وهذه الشخصية الرئيسية هي "سقراط". وفي مثل هذه المحاورات لا تكون مهمة أفلاطون حينئذ إلا مهمة الممثل الذي يصنع على المسرح شخصية سقراط دون أن يكون غرضه من ذلك أن ينسب إلى سقراط أشياء لم يقل بها.

١. محاورة فلايوس: إن هذه المحاورة يدور الحوار فيها كله عن سقراط. أي أن سقراط هو المدير الحقيقي لجميع الحوار، مع أننا نعلم قطعًا أن الآراء التي ترد في هذه المحاورة كلها

(١) بدوى، عبدالرحمن: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ١٩٧٧، الكويت، ص٢٤؛

أراء أفلاطون نفسه. ويرى البعض أن السبب الذي دفع أفلاطون إلى جعل سقراط الشخصية الرئيسية في هذه المحاورة هو أن موضوعها أخلاقى والبحوث الأخلاقية تمثلها شخصية سقراط.

٢. محاورة السوفسطائي أو محاورة بارمنيدس: وهنا يلاحظ أن سقراط كان أحياناً الشخصية الرئيسة وأحياناً أخرى كان الشخصية الثانوية كما هي الحال في السوفسطائي والسياسي. والشخصية الرئيسية في هاتين المحاورتين هي شخصية الغريب الأيلي^(١).

٣. محاورة تيتانوس: نجد أن الشخصية الرئيسية هي شخصية تيتانوس.

٤. محاورة النواميس: نجد أن سقراط لا يبدو مطلقاً وإنما يذكر فقط كشخصية رئيسية من يسمى باسم "الغريب الأثيني"، ويحتمل أن يكون المقصود بهذه الشخصية الغريب الأثيني هو سقراط حين أنه من أثينا. إن سقراط يبدو في كثير من المحاورات باعتباره القائم لكثير من الأشياء التي لا يمكن مطلقاً أن يتصور أنه قال بها، والتي لابد من نسبتها إلى أفلاطون. وإذا كان أفلاطون يعني في كثير من الأحيان أن يحدد المكان تحديداً دقيقاً، فليس ذلك في أغلب الظن إلا ليموه على القاريء فيلقل في روعه أن هذا الذي يذكره في حقيقة تاريخية، فنرى فيه (فيدون) مثلاً أن الجزء الخاص بموت سقراط قد وضعه أفلاطون وضعاً تاريخياً وجعله مقدمة كلامه فيما بعد. إلا أن براهين خلود النفس لا يمكن أن تعزى إلا إلى أفلاطون. هذا وقد وجدت بعض الأخطاء التاريخية في كثير من المحاورات؛ إذ نرى إشارات نت جانب سقراط إلى حوادث لم تحدث إلا بعد وفاته بمدة طويلة، فلا يمكن مطلقاً أن يتصور أن هذه الأخبار أخبار تاريخية، وبالتالي لا يمكن أن ينظر إلى محاورات أفلاطون باعتبارها صورة تاريخية حقيقية لما حدث بالفعل بالنسبة إلى سقراط. إنما كان سقراط في الواقع كبطل من أبطال الروايات، استخدمه أفلاطون كوسيلة لكي يصوغ المحاورات على المنهج الذي اكتشفه أنه الوحيد المؤدي إلى إكتشاف الحقيقة هو "المنهج الجدلي".

(١) بدوى، عبد الرحمن: أفلاطون خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الإنبايع، الكويت، ١٩٧٩، ص ٨١: ٨٢.

ومن هنا لا نستطيع أن ننسب إلى سقراط إلا أشياء ضئيلة مما ذكره أفلاطون منسوباً إليه. وكما تقدم السن أو تأخر تاريخ النحاورات كان ما يمكن نسبته إلى سقراط أضال وأقل.^(١)

د. كتاب العهود اليونانية

وهو كتاب منتحل على أفلاطون من تأليف أحمد بن يوسف إبراهيم الذي عاش في مصر (٢٥٤/ ٢٧٠هـ). فالانتحال بدأ في القرن الثالث موازياً لتأليف مما يدل على أنه تأليف مقصود كنوع أدبي مقصود جديد لإكمال الناقص في الوافد أو تسهيل تمثيله بإعادة عرضه داخل الموروث. وبلغته وتصوراتهِ وربما على صلة بالواقع الاجتماعي والسياسي لعصر الحكم المطلق العباسي أو البيزنطي الأموي، أو الخلافة الراشدة الأموية، أو الإيراني الثوري الذي انتسب إليه أبو جعفر المنصور. ولا يعني الانتحال هنا الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، بل يعني وضع فلسفة على لسان القدماء وبنفس الروح، تسهياً لتمثل الوافد وقبول الموروث لها، وإكمال للوافد على العقل إضافة الشرع إلى العقل. لقد كان للفكر السياسي مصدران فارسي وبينى. والانتحال هو تأليف مقصود على لسان القدماء، يونان وفرنس، أفلاطون وأرسطو والاسكندر، أو زرادشت وكسرى وهوشنج. وبدل عنوان الكتاب على أن السياسة أخلاق، عهد ووصية كما هو الحال في عهود الأنبياء ووصايا لقمان. وهو مستخلص من كتاب السياسة، أي يهدف إلى معنى وليس إلى لفظ يعبر عن الروح، وليس نقلاً للعبارة. فليس فيه اقتباس حرفى واحد من أفلاطون بل هو تعبير عن أفلاطون الشرقي. روح الحضارة القديمة الجامعة للشرق والغرب. ويتضمن ثلاثة عهود منتحلة لصالح اليونان: العهد الأول/ من أدريانوس إلى ولي العهد، أي عهد الملك إلى ولده حيث تحول اليونان إلى مسلمين موحدين لله مصدقين بالصحف المنزلة قبل موسى والخلافة عندهم وليست شورى. أما الفرس فتقضى الأخلاق عندهم عدم زلهم في مقابل مدح اليونان. فمن مزاياهم حسن السيرة، وراجحة الرأي، ومملك الأهواء^(٢). العهد الثاني/ من وزير إلى ابنه وفيه بيان تعظيم اليونانيين للوزارة وانتخاب

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٨٥: ٨٦.

(٢) حنفي، حسن: من النقل إلى الإبداع: الجزء الثاني، النقل، ص ٣١٣: ٣١٤.

من صلح لها من سائر الناس تتبع الموالي. واجتماع الناس في الهيكل للانتخاب مثل توليه أبى بكر القائم على الدستور وكله نصائح للعمل بالدين موجهة للملوك وليس للناس لاسترداد حقوقهم وتصنيف أخلاق الملوك في أربع صفات كل منهما لها أربع احتمالات، مما يدل على أهمية التقسيم العقلي. العهد الثالث/ من رجل من رجال الطبقة الثالثة إلى ابنه. أى عهد العامي إلى والده حيث كان اليونان يصنفون الناس ثلاث طبقات: الملوك والوزراء والعامية. وهو عهد إيمان وتقوى وأن الله مطلع على كل شيء، على خائنة الأعين وما تخفى الصدور. تجب لله الطاعة حتى يحصل الإنسان على الثواب في الدنيا والآخرة. والموضوع: إسلامي مثل الدعوة إلى المساواة بين الأغنياء والفقراء، والمصطلحات شرعية مثل الله والشرعية.

الموقف: فقهى مثل عدم الدخول في النزاع والشجار بين الصحابة وأهل السلف وطبقة العلماء. الرؤية: إسلامية، تأسيس السياسة على الأخلاق. الأخلاق: إسلامية ضد الزهد والرياء والنفاق، والعلاقة بين الإنسان والله بين الراعي والرعية، وفضل العبد وتطبيق الشريعة والاستنصار في الملة. وشكر الله على نعمه، والثقة به والخوف من غضبه وتجنب البخل مراعاة أحكام الدين. والتوكل الإسلامي واضح من العنوان (العهود) والبدائيات والنهايات الإيمانية في البسملات والحمدلات والصلوات على الرسول، والدعوة إلى الانتفاع بالقرآن وكأنه تأليف إسلامي صرف. ومعظم المنتحلات تبدأ بأفعال القول قال (أفلاطون) مرة واحدة في البداية دون حرج، أي لم يقل بلسانه ولكن بروحه ليس بشخصه ولكن بفلسفته^(١).

هـ رسالة في آراء الحكماء اليونانيين

بطبيعة الحال يتصدر أفلاطون النص المنتحل ثم فيثاغورس ثم سقراط وأرسطو ثم نكسقراطيس. وحتى يكون الإنتحال موثقاً تتم الإحالة إلى طيماوس التي يتحدث فيها أفلاطون عن خلق العالم أو قدم الزمان أي الطبيعيات في أقواله عن النفس والصور الروحانية. ويحتاج الانتحال إلى نموذج سابق يتم الانتحال طبقاً له حتى يرتبط الابداع بالتاريخ. وهذا هو الفرق بين الانتحال والابداع، فالانتحال له نقطة بداية في التاريخ سقراط أو أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين، في حين أن الإبداع يعتمد على العقل الخالص المتحد مع الأشياء في رؤية

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣١٥: ٣١٦.

واحدة. ففي كتاب النواميس يتصدر أفلاطون ثم مارينون ثم أسقليبيوس ثم أميريس وفيثاغورس وانبادوقليس وأرنيس الحكيم. فأفلاطون يوضع في سياقه التاريخي الإشرافي دون أرسطو والطبائعيين. لذلك كثر ذكر اليونانيين، بل لا ينسى الشرق وتذكر الهند موطن الإشراف^(١).

و. رسالة أفلاطون إلى فورفوريوس

في رسالة أفلاطون إلى فورفوريوس ما يدل على الانتحال. فما بين المرسل والمرسل إليه ما يزيد على ستمائة عام. ألا أن الجامع بينهما أن أفلاطون تلميذ أرسطو وفورفوريوس تلميذ أفلوطين وكلاهما إشرافي. أفلاطون هو الذي دون سيرة أستاذه سقراط، وفورفوريوس هو الذي هذب تاسوعات أستاذه أفلوطين. ولا يذكر إلا الإشرافيون في الأغلب الأعم. ولا تذكر أفعال القول ولا اسم المرسل مرة واحدة. ديوجينيس وأثاخوس وهرمس الحكيم وسقراط.

س. وصية أفلاطون الحكيم

لا يذكر اسم أفلاطون أو أفعال القول، فالانتحال الخالص لا يحتاج إلى تعشيق. ولا يهم عنصر التاريخ في الانتحال. فأفلاطون يرد على فورفوريوس في سؤاله عن حقيقة نفى الهم وإثبات الرؤيا، وهما لا يعيشان في نفس العصر. وقد يذكر أرسطو وحده تأكيداً على العلاقة الحميمة بين المعلم والتلميذ. وقد تذكر الأقوال دون أسئلة...^(٢).

ح. وصية أفلاطون في تأديب الأحداث

هذه الوصية من ترجمة اسحق بن حنين. فقد يكون إنتحالا يونانياً قبل أن يعاد انتحاله إسلامياً. في الانتحال اليوناني: تحليل طبقي للتربية، للطبقة الوسطى لا العليا ولا الدنيا. فالقيم من صنعها، قيم القانون والنظام، أما الغني والفقير فالطبقة العليا والطبقة الدنيا فإنهما يتجاوزان القيم إلى الثروة أو البقاء وفي مقدمتها العلم من أجل المهنة والعدل من أجل الحكم واتقان العمل من أجل الانتاج. في الانتحال الإسلامي: الحلف على ذلك بالله، والقسم

(١) المرجع السابق، نقلاً عن كتاب النواميس لأفلاطون، ص ١٩٧: ٢٣٤.

(٢) بدوي، عبد الرحمن: أفلاطون في الإسلام، ص ٢٤٤: ٢٤٦.

عليه ثم زيادة فضيلة الحكمة وهى التشبه بالله عز وجل فهو المعلم للحكمة والمرشد إلى الأفعال الجميلة الفاضلة الموفق لها ويزداد عليها تطهير النفس من إنفعالاتها مثل: الحسد الذي يفرق بين الناس ويباعد القلوب، والاستسلام لله وللعقلاء الكاملين الذين يستحقون الرئاسة بأفعالهم^(١).

٥. بعض المنتحلات الصغرى

أ. رسالة الكندي "رسالة في الحيلة لدفع الأحران"

نجد هنا أنه قد ورد الشك في نسبة رسالة الكندي "رسالة في الحيلة لدفع الأحران" له. حيث أنها رسالة إشراقية غربية على أرسطى، أرسطو في الظاهر وأفلوطين في الباطن. نوع أدبي مثل وصايا لقمان لابنه وليس بالضرورة وصايا أرسطو إلى الإسكندر، ومثل نداء فيثاغورس إلى الله متحدثاً باسم الكندي إلى معاصريه. والسبب في الشك في نسبتها إليه الطابع الاستشراقي لها والأسلوب العربي السلس على غير أسلوب الكندي الذي لم يستقر بعد، وغياب المصطلحات الفلسفية وعدم وجود إحالات للحكماء، بل فقط بعض المنتحلات مثل "الرواييع" و"معادلة النفس" و"سر الأسرار" و"التفاحة". واللغة التقويمية التى تدعو إلى تجاوز الأحران وليست التقريرية المعروفة عند الكندي وغياب المقدمات والتقسيمات والاحالات إلى باقى الرسائل. والاحالة إلى حكايات الاسكندر وسقراط وسينكا مثل وصايا أرسطو إلى الآسكندرية ووصية الاسكندر. وعدم الإحالة إلى أقواله الطبيعية وهى نقطة البداية عنده، مدح منهج الكندي الذي يبدأ بالمصادر والمؤلف لا يمدح نفسه^(٢).

ب. الرسالة الذهبية للإسكندر

وأيضاً هذه الرسالة من المنتحلات فهى تحت على طاعة الله عز وجل ولا يسجد إلا لباريء الكل، وتصف قورش وفازن بالإلهي. وتحمد الله الذى جعل أرسطو أهلاً لما أتاه الله من العلم

(١) حنفى، حسن: من النقل إلى الإبداع، مرجع سابق، صـ٣.

(٢) المرجع السابق: صـ٣٠٦ - ٣٠٧ نقلًا عن عبدالرحمن بنوي، القول في النفس، صـ٢٧٧: ٢٨٠.

ويسأل الله تعالى النصر والتوفيق^(١). تعبر عن الروح الإسلامية الأخلاقية الإنسانية والاتجاه الصوفي العام، الزهد في الدنيا وهو نفس اتجاه فيثاغورس. ويرى البعض أنه قد يكون لها أصل يوناني. وأحياناً تبدو العبارات الإسلامية وكأنها زيادة من النساخ لوجودها في بعض المخطوطات دون الأخرى في إبداع جماعي يشارك فيه المؤلف الأول والمبدع الثاني والقاري، وأيضاً الناسخ. حيث تدفعهم جميعاً روح الحضارة وتوجههم نحو مثال واحد مشترك فأول ما يوحى به فيثاغورس بعد تقوى الله بتبجيل الذين لا يحل بهم الموت من الله تعالى وأوليائه وإكرامهم بما توجبه الشريعة ووثوق اليمين، والعمل بما توجبه الشريعة ومعرفة تدبير الله تعالى وأوليائه من أجل الوصول إلى جوار الله وكرامته. وكما تنتحل النصوص تنتحل القائع في الوافد والموروث على حد سواء مثل حرق الاسكندر كتب المجوسية، وهدم بيوت النيران وقتل الموابده والهرابذه، ونقل كتب النجوم والطب والفلسفة إلى اليونان. فهذا ليس من عمل تلاميذ أرسطو ولا الموحدين ولا الفلاسفة^(٢). فالمنتحل الجاهل أراد أن يعظم الاسكندر فحبه فحقره، خاصة وأن الانتحال قد يكون عملاً جماعياً يساهم فيه الحكماء والجهلاء معاً. الخاصة والعامة على حد سواء. ومن الموروث حريق مكتبة الاسكندرية عندما دخل عمرو بن العاص مصر. فالمنتحل أراد أن يضر بالدين الجديد عن جهل أو حمية. وقد يكون النص منتحلاً عند اليونان ويزداد الانتحال في الترجمة العربية مثل: "الوصية الذهبية لفيثاغورس".

ج. الوصية الذهبية لفيثاغورس

إنها تمثل انتحالا على انتحال. الانتحال الأول في الثقافة اليونانية ذو طابع أخلاقي، لذلك كان جالينوس يقرؤها في كل يوم غوة وعشية. والانتحال الثاني في الثقافة الإسلامية ولكل ثقافة أهدافها. ولما كان فيثاغورس في الثقافة الإسلامية مؤسس الفلسفة الاشراقية كان المتحول أيضاً إشراقياً.

(١) حنفى، حسن: من النقل إلى الابداع، ص٣٠٧، نقلاً عن الشهرزوري- ص٤١١ وصايا فيثاغورس الذهبية.

(٢) حنفى، حسن: المرجع السابق، ص٣٠٧، نقلاً عن المبشرين فالك ص٢٣٣.

يوصى فيثاغورس بتقوى الله عز وجل، وبتبجيل الذين لا يحل بهم الموت من الله وأوليائه وإكرامهم بما توجهه الشريعة وتوق اليمين. والابتداء بالابتهاال إلى الرب من أجل الوقوف على كنه ما يجرى عليه الأمر في تدبير الله عز وجل وأوليائه.

الله هو الأب الواهب للحياه إذا كان في الناس جنس إلهي فالطبيعة الإلهية تقوده إلى الوقوف على كل واحد من الأشياء. وفي النهاية تختم الوصية بحمد الله حق حمده. ويظهر البعد الديني الجديد في الثقافة الاسلامية منذ البداية ويستمر في الوسط والنهاية. فيتغلب الموروث على الوافد وتدخل المثاليات العقلية في الإيمانيات القلبية بسهولة ويسر. وتلك المثاليات العقلية مثل "ضبط النفس، كتم الغضب، والسيطرة على الانفعالات، والإحجام عن القبائح، والإعراض عن الجاهلية، والكسب لا يكون إلا حلالا، والقصد في الطعام والشراب صحة للأبدان. محاسبة النفس ضرورة للترقي نحو الكمال، ويقظة العين تطهير النفس. كل ذلك في أسلوب عربي رصين يوحى بأن الوصية تأليف وليست ترجمة. إبداع وليست نقلًا. تعبيرًا عن الثقافة الاسلامية وتصويرًا لأوضاع المجتمعات الاسلامية بعد إعادة توظيفها وإنتاجها من الوافد إلى الموروث^(١).

٦. الخاتمة

في حقيقة الأمر، أننا قبل سيرنا في البحث لم نكن على دراية كاملة بموضوع الانتحال من حيث أنه موضوع يمكن أن يقبل نوعين من الاحتمالات كالتالي:

١. أن الانتحال إبداع حضاري

٢. أنه إنتزاع للملكية الغير

ولكن أثناء سيرنا في موضوع البحث تم اكتشاف الآتي: أن قضية الانتحال ليست جديدة، فقد عرفها المؤرخين القدماء في الفلسفة والشعر وليس المطلوب عمل ثبت بالنصوص المترجمة كما يفعل المؤرخون القدماء والاستشراق الحديث، بل تحليل النصوص المترجمة لمعرفة كيفية النقل الحضاري وإخضاعه لدقيق. فالانتحال هو إبداع حضاري لا مجال

(١) حنفى، حسن: مرجع سابق، ص ٣٠٨

للتشكك فيه، حيث أن الهدف من الانتحال هو إكمال الناقص في بعض النصوص، ومن ثم يمكن تتبع المراحل من النقل إلى الإبداع على نحو الآتي:

١. البداية بالنقل الحرفي من النص الأصلي.
 ٢. التلخيص للمعنى بألفاظ مستقلة وإيضاح الأفكار.
 ٣. إكمال المعنى وإبداع نص جديد في نفس روح النص الأول من أجل إكمال الرؤية اعتماداً على نصوص متفرقة أخرى لنفس المؤلف أو لمؤلف آخر غيره من الحضارة المنقول منها، أو الحضارة المنقول إليها، أو بالاستقلال التام عن أية نصوص والاعتماد على الإبداع الذاتي الخالص.
 ٤. إكمال النص بآية قرآنية أو حديث نبوي كختام عام وإعلان ختامي Finale تبين أن الوسائل قد تم استعماله، أن الغاية قد تحققت. وتطبيقاً للمراحل الأربعة السابقة نجد أن كتاب ما بعد الطبيعة لعبد الطيف البغدادي عدة فصول. الفصل العشرون مقتبس من "إيضاح الخير" لأيرقلس. أم الفصول من الواحد والعشرون حتى الرابع والعشرون فكلها في أثولوجيا وهو علم الرَبَوِيَّة. الفصل الواحد والعشرون ليس تخليصاً بل عرضاً عاماً ممزوجاً بأراء أرسطية وأفلوطينية مثل "المدينة الفاضلة" للفارابي، و"الإشارات والتنبيهات" و"الشفاء" لابن سينا. فالهمم الموضوع وليس الشخص. الكل وليس الجزء.
- نجد أن الانتحال قد تم تطبيقه بالفعل في عصرنا الحالي في العديد من المجالات الإسلامية والاجتماعية والسياسية التي تجسدها لنا بعض الأعمال الفنية ففي مجال الموسيقى مثلاً نجد أن الفنان (سمير سرور) و (عمر خورشيد) الذين قاموا بإعادة صياغة العديد من الألحان للعديد من المطربين، ولكن بصيغة جديدة. وهذا أيضاً نوع من أنواع الإبداع الحضاري.

ثانيًا: الفلسفة الإسلامية

obeikandi.com

قواعد وآداب الجدل والمناظرة عند الإمام ابن حزم الأندلسي

عادل أمين حافظ(*)

١. مقدمة

الحمد لله رب العالمين المتفضل بهدايته ونعمه، والصلاة والسلام على عبده ورسوله سيدنا مُحَمَّدٍ خاتم المرسلين وإمام المهتدين وخير خلقه أجمعين، والرضا علي آل بيته وصحبه أجمعين، ثم أما بعد :

فإنه لا ينفك عصر من العصور عن وجود الطاعنين أو المتشككين في عقائد الشرع ومبادئه، مما يتطلب الوقوف بحزم في وجه ما يثيرونه من شبهات وافتراءات، وتفنيدها بالحجج والبراهين؛ لرد كيدهم؛ إذ "لا غيظ أغيظ على الكفار والمبطلين من هتك أقوالهم بالحجة الصادقة، وقد تهزم العساكر الكبار والحجة الصحيحة لا تغلب أبداً، فهي أدعى إلى الحق وأنصر للدين من السلاح الشاكي والأعداد الجمة" (١).

وتلك مهمة جليلة تحقق هدفين في آن واحد: أحدهما جدال كلٍّ متربص للإسلام وأهله، ودحض شبهاته. والآخر ترسيخ الحق الذي جاء به الشرع الحنيف في نفوس أتباعه، "وهذا متوجه إلى العلماء بالمعروف وبالنكر؛ لأنه لا يجوز أن يدعوا إلى الخير إلا من علمه، ولا يمكن أن يأمر بالمعروف إلا من عرفه، ولا يقدر على إنكار النكر إلا من يميزه" (٢).

كذلك فإنه كثيراً ما تدفع الاختلافات في الرؤى - حول مسائل الدين والدنيا - علماء الأمة وذوى الاختصاص في كل فن، إلى الدخول في مناظرات فيما بينهم، يهدف كل فريق منهم إلى البرهنة على صواب رأيه وصحة مذهبه، ومحاولة إقناع الآخرين بذلك، وهو أمر لا ضير فيه،

(*) . مدرس بقسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم. القاهرة

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جـ ١/ ص ٢٨، مراجعة وتحقيق/ لجنة بإشراف الناشر، دار الحديث، القاهرة، ط ١٩٩٢/٢ م.

(٢) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٥ / ١١٨.

لاسيما إذا التزم كلٌ منهم قواعد الجدال التي تحكم مساراته، وتوجه تلاقي الأفكار خلاله، فضلا عن التزام جملة من الآداب التي من شأنها الارتقاء بالنفس فوق مستوى الخلافات، والانحياز التام إلى الحق دون النظر إلى أية اعتبارات أخرى، وهي سمة الجدال المحمود، والمناظرة الفاضلة كما سيتضح من خلال هذه الدراسة.

وفى المقابل لا ينفك هذا الجدال وتلك المناظرة، عن وجود فريق آخر يتشبث برأيه، ولا ينصاع إلى الحق بعد ظهوره والبرهنة عليه، يدفعه إلى ذلك نفسٌ مريضة وعقلٌ مشوش بالأكاذيب، فضلا عن عدم التزام بقواعد الجدال وآداب المناظرة، فعندئذ لا يلبس أن يتخذ - ذلك الفريق - من الجدال وسيلة لإطالة أمد الجدال والمناظرة، وهي سمة الجدال المذموم.

وسوف تكشف الدراسة - بعون الله تعالى - عن هذين النوعين من الجدال، وسمات كلٍ منهما، من خلال إلقاء الضوء على قواعد وآداب الجدال والمناظرة التي ينبغي الالتزام بها، وذلك من خلال واحد من علماء الإسلام، اتخذ من الجدال منهجا له - في معظم مؤلفاته - لجدال من حاد عن الحق وتلبس بالباطل - من وجهة نظره - من المسلمين وغير المسلمين. وهو الإمام ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، وقد قيل عن منهجه في الجدال: "وأولُ وصف لمنهجه أنه في الجملة كان مخلصا في طلبه الحق ولا يبغى الغلب المجرد. ولا الاستطالة بلسانه أو قلمه. أو اجتياز المجالس والسيطرة عليها. إنما كان يقصد طلب الحق في نظره وتحرير القول في دين الله" (١).

وهو ما ستكشف عنه الدراسة من خلال وجود جوانب تطبيقية عند الإمام ابن حزم لتلك القواعد والآداب التي نظر لها، والتي كان لها - من وجهة نظره - الأثر المباشر في إنجاح مهمته، وهو ما يعني تقديم أنموذج تطبيقي يستفيد به كلٌ من يتصدر لجدال كل خارج على قواعد الإسلام وآدابه.

(١) الشيخ محمد أبو زهرة، ابن حزم: حياته وعصره - وآراؤه وفقهه، ص ١٦٣، الناشر دار ابن حزم، القاهرة،

٢. التمهيد- الجدل: مفهومه وأقسامه.

أ. المسألة الأولى : مفهوم الجدل والمناظرة والفرق بينهما

أولاً: مفهوم الجدل:

(أ) في اللغة:

وردت مادة (جدل، ومشتقاتها) في كتب اللغة - قديماً وحديثاً- على معان منها ^(١):

- ١ - الغلبة والظهور على الخصم: يقال جادَلْتُ الرجل فجَدَلْتَه جَدَلًا أي غلبته في الجدل.
- ٢ - الإحكام والإتقان: يقال: جَدَلْتُ الحَبْلَ أَجْدَلُهُ جَدَلًا إذا شددت قِبلَه وَقَتْلْتَه قَتْلًا مُحْكَمًا، ومنه قيل لزمام الناقة الجَدِيل.
- ٣ - اللدد في الخصومة والقدرة عليها: يقال: جَدَلَ الرجل (جَدَلًا) فهو (جَدِلٌ) من باب تعب إذا اشتدت خصومته. والجَدَلُ : اللُدُّ في الخصومة والقدرةُ عليها، وقد جادله مجادلةً وجِدَالًا أي خاصمه.
- ٤ - قوى الحجة وبصير بمواضع الحق: يقالُ : فُلَانٌ جَدِلٌ، قَوِيٌّ الْحُجَّةِ، وَثِيْقُ الْحُجَّةِ، سَدِيدُ الْبُرْهَانِ، حَاضِرُ الدَّلِيلِ، حَسَنُ الاسْتِدْلَالِ، بَصِيرٌ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ، بَصِيرٌ بِاسْتِنْبَاطِ الْأَدِلَّةِ، وَإِنَّهُ لَمِنْ مَسْأَهِيرِ الْجَدَلِيِّينَ.

والملاحظ أنه لا تعارض بين هذه المعاني جميعاً، لاسيما إذا كان الجدل في الحق وبالحق وللحق؛ فإن الإحكام والإتقان في اختيار الأدلة وحسن استخدامها على القضايا موضع الجدل والمناظرة، غالباً ما تؤدي إلى الغلبة والظهور على الخصم.

(ب) في الاصطلاح:

يعرف الجدل في الاصطلاح بأنه "دفع العبد خصمه عن إفساد قوله بحجة قاصداً به تصحيح كلامه" ^(٢). وعند الإمام ابن حزم: "الجدل والجدال إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما

(١) انظر بتصريف: لسان العرب لابن منظور (مادة جدل)، م ١/ج ٧/ص ٥٦٩، تحقيق/عبد الله علي الكبير وآخرين، ط/دار المعارف، القاهرة. تاج العروس من جواهر القاموس لمرتضى الزبيدي، ج ٢٨/ص ١٩١: ١٩٧، تحقيق/د/محمود محمد الطناحي، سلسلة التراث العربي، تصدرها وزارة الإعلام بالكويت، ١٩٩٣م. المصباح المنير لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري (كتاب الجيم) ص ٦٠، ط/دار الحديث، القاهرة، ط ١/٢٠٠٠هـ. نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد لإبراهيم اليازجي، ج ١/٣٠٦: ٣٠٨. المعجم الوسيط ج ١/١٣٤.

(٢) زكريا الأنصاري، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، ص ٧٣، تحقيق/د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ١/١٤١١هـ.

يقدر أنه حجته، وقد يكون كلاهما مبطلا، وقد يكون أحدهما محقا والآخر مبطلا إما في لفظه، وإما في مراده، أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معا محقين في ألفاظهما ومعانيهما^(١). وهذا يعني أن الجدل يكون بين طرفين، يختلفان حول مسألة ما، فيتناظران حولها، يجتهد كل منهما في نصرة رأيه، بتقديم كل الأدلة التي تلزم ذلك.

ثانياً: مفهوم المناظرة:

(أ) في اللغة:

وردت مادة (نظر) في اللغة على معان منها^(٢):

١- النظر إلى الشيء وتأمله: يقال: النَّظَرُ وَالنَّظَرَانُ بفتحتين تأمل الشيء بالعين وقد تَطَرَّ إلى الشيء، ويقال للعين النَّاطِرَةُ، والفعل منه يكون لازماً، قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة ٢٢-٢٣).

٢- الانتظار: يقال: تَطَرَّه يَنْظُرُهُ بالضم تَطَرَّاً، واستَنْظَرَهُ استمهله، وتَنْظَرُهُ تَنْظَرًا انتظره في مهلة، والفعل منه يكون متعدياً.

٣- التأخير: يقال: النَّظَرَةُ بكسر الظاء: التأخير، وأنظَرَهُ: أخره.

٤- النظير والمثيل: يقال: نَظِيرُ الشيء مثله والنَّظِيرُ بوزن التبرلغة فيه كالنديد والد.

٥- المناظرة: يقال: نَاطِرُهُ من المُنَاطِرَةِ.

(ب) في الاصطلاح:

المناظرة اصطلاحاً، قيل فيها: "المناظرة تردد الكلام بين الشخصين يقصد كل منهما تصحيح قوله، وإبطال قول صاحبه؛ ليظهر الحق"^(٣). أو أنها: "النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشئين إظهاراً للصواب"^(٤).

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ ص ٤٥.

(٢) انظر بتصرف: مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، ص ٦٨٨ تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت ١٩٩٥م.

(٣) الأمدى، شرح الولدية في آداب البحث والمناظرة ص ٧.

(٤) الجرجاني (علي بن محمد بن علي)، التعريفات، ص ٢٩٨، تحقيق/ إبراهيم الإبياري، ط/ دار الريان للتراث، القاهرة، بدون تاريخ. أبو البقاء الكفومي، الكليات، ص ١٣٦٩، تحقيق/ عدنان درويش، محمد المصري، الناشر/ مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٨م.

الصلة بين الجدل والمناظرة:

إذا كان هناك من ذهب إلى أن الجدل دون مقام المناظرة^(١)؛ إذ إن كلا من المجادلين يريد حفظ مقالته وهدم مقال صاحبه، سواء كان حقا أو باطلا. أما المناظران فكل منهما يريد إظهار الحق^(٢).

فهناك من رأى أنه لا فرق بينهما في المعنى، وإن كان ثمة فرق بينهما في اللغة؛ وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر^(٣).

وأما الإمام ابن حزم فالراجح عنده إعطاء الجدل معنى أوسع وأشمل، فهو يشمل تبادل النظر لطلب الحق، وهو الجدل المحمود. كما يشمل التلبيس والتمويه، وهو الجدل المذموم^(٤).

وبناء عليه فإن الجدل والمناظرة كلاهما يكون بين طرفين، لكل واحد منهما رأى مغاير للآخر في قضية ما، فيتناظران حولها، فيقدم كل منهما الأدلة على صدق رأيه وإبطال رأى وأدلة الآخر. وقد يكون أحدهما محققاً والآخر مبطلا، أو يكونان معا مبطلين.

ب. المسألة الثانية: أقسام الجدل

قد تبين من خلال تعريف الجدل لغة واصطلاحاً، أنه بمعنى المغالبة بهدف ظهور أحد المتجادلين على الآخر وتفنيد الدعاوى التي يتمسك بها. وعليه يمكن تقسيم الجدل إلى قسمين باعتبار الغاية التي يسعى إلى تحقيقها كل من المتجادلين وكذلك من خلال الأدلة والحجج التي يستندون إليها.

الأول: الجدل المحمود:

وهو ما كان يهدف صاحبه إلى إقرار الحق وتفنيد كل الدعاوى والشبهات التي تقف في طريقه، وذلك باستخدام أدلة وحجج يقينية؛ تكون ملزمة للغير بتصديقها وإقرار بها. والمناظرة

(١) انظر: كتاب الكليات لأبي البقاء الكفومي، ص ١٦٧٠.

(٢) انظر بتصرف: شرح الأمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة ص ٧.

(٣) انظر: الكافية في الجدل للجويني، ص ١٧-١٨، وضع حواشيه: خليل المنصور، منشورات دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١٩٩٩م. النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ج ١ / ص ٧٠٧، تحقيق/ طاهر أحمد

الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٩٧٩م.

(٤) انظر بتصرف: ابن حزم: حياته وعصره - وآراؤه وفقهه للشيخ محمد أبو زهرة، ص ١٦٠.

المحمودة التي تكون للتفقه واستخراج الدلائل على المسائل، أو ما كان على معنى الاجتهاد في طلب السلامة وإصابة العدل، مع ضرورة الالتزام بأدب الجدل والمناظرة. ولعل ما يؤيد وجوده دليل العقل والنقل معا، وذلك على النحو التالي:

الدليل العقلي:

إن الإقرار بوجود المتريصين للإسلام وأهله فضلا عن وجود المتبدعة في كل فن أو علم، أمر لا يُنكر؛ ومن ثم وَجَبَ على المخلصين من علمائه التصدي بحزم لهؤلاء وأولئك وتفنيد دعاويهم ودحض شبهاتهم، خدمة للحق وأهله، إذ إن التخاذل عن القيام بذلك مدعاة لسيطرة الباطل وأهله، وإذا نكص العلماء عن القيام بدورهم فمن يَقُمُ بذلك سواهم؟ يضاف إلى ذلك تسليح الأنبياء - صلوات الله تعالى عليهم - بالجدل في الدعوة إلى عبادة رب العالمين، لاسيما عندما تشتد الخصومة لهم ولدعوتهم، ويتمسك المعاندون بأدلة واهية. وعندئذ لا يمكن وصف ذلك الجدل إلا بالمحمود.

الدليل النقلي:

تختلف أساليب القرآن الكريم باختلاف الوقائع والأحوال، ومنها أسلوب الجدل بالتالي هي أحسن لتأليف القلوب، وما يصاحب ذلك من آيات باهرات، تُبْهِتُ الفاسق، وتكسر طوق المعاند، والمكاب، وتزيد المؤمن إيمانا راسخا.

وفي القرآن الكريم منهج مقارعة الحجة بالحجة، وشحذ هم العلماء من أجل عدم التراخي في مواجهة قوى الباطل، مع ضرورة التسليح بكل الأدلة والحجج التي من شأنها إحقاق الحق وإزهاق الباطل.

والمتتبع لآيات القرآن الكريم يلحظ ورود لفظ الجدل في تسعة وعشرين موضعا، كلها في سياق الذم إلا في أربعة مواضع:

الأول: قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل ١٢٥).

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَحَسْبُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت ٤٦).

الثالث: قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة: ١).

الرابع: قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (هود: ٣٢).

ثانيًا: الجدل المذموم:

ويكون الجدل مذمومًا إذا قصد به صاحبه الملاحاة وتأجيج نار العداوة في النفوس، وإيغار القلوب، والتعنّت، أو كانت مجادلته بغير علم أو بالباطل، أو قصد بالمناظرة رضاء الناس، والعجب، والخيلاء، وحب المدح والثناء، وإشاعة الذكر في البلدان، وطلب الرئاسة. وعليه فإن ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من ذم للجدال فهو محمول على هذه الوجوه، فقد ذم الله تعالى في القرآن الكريم ثلاثة أنواع من الجدل والمجادلة:

النوع الأول: ذم الجدل وصاحب المجادلة بالباطل ليدحض به الحق، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ يُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا﴾ (الكهف: ٥٦)، وقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْرَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (غافر: ٥).

النوع الثاني: ذم الجدل والمجادلة بغير علم ولا برهان، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ (لقمان: ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ (الحج: ٨)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ﴾ (الحج: ٣)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (غافر: ٥٦)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر: ٣٥).

النوع الثالث: ذم الجدل والمجادلة في الحق بعد ظهوره، وذلك في قوله تعالى: ﴿يُجَادِلُوكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ (الأنفال: ٦).

وأما في السنة النبوية الشريفة وما ورد فيها من ذم للجدل والنهي عنه، كقول النبي ﷺ: (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ثم تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (الزخرف: ٥٨)^(١)، فلا ينبغي أن يحمل النهي على عمومته في كل مجادل، بل هو خاص فيمن يجادل بغير الحق ولغير الحق.

وقد أشار علماء الإسلام - عند تقسيم الجدل - إلى ذلك الجدل المذموم بأنواعه الثلاثة الوارد ذكرها في القرآن الكريم، وكذا في السنة النبوية، يؤكد ذلك قول الإمام ابن حزم: "وجه الجدل المذموم فيمن يحاج بعد ظهور الحق، وهذه صفة المعاند للحق الأبى من قبول الحجة بعد ظهورها، وهذا مذموم عند كل ذي عقل"^(٢).

كذلك يشير الإمام أبو المعالي الجويني إلى المعني نفسه قائلا: "فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليُبَسَّ الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به تعرّف ولا تقرب؛ أو للممارة وطلب الجاه والتقدم إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها"^(٣).

وبناء على ما سبق يتبين لنا أن الجدل منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، وأن وصفه بهذا أو ذاك يتوقف في المقام الأول على الهدف المنشود من ورائه، والأدلة المستخدمة لتحقيق ذلك الهدف، فإن كان الهدف منه الانتصار لقضية صادقة، واستُخدمت الأدلة والبراهين على ذلك، سواء اقتنع بها الخصم أم لا، فهو جدل محمود. وما كان بخلاف ذلك، فهو جدل مذموم.

٣. المبحث الأول: مكانة الجدل في حياة الإمام ابن حزم الأندلسي

ليس غريبا أن ينشط الجدل في بلدان الإسلام الكبرى كالعراق والشام ومصر بين علماء المسلمين من جهة وطوائف من الدهرية والثنوية، فضلا عن النصارى من جهة أخرى، يدفعهم إلى ذلك روح الإسلام السمحة التي وفّرت الأمن والأمان لكل من عاش في كنفه، وكذا الرغبة الملحة من

(١) الإمام الترمذي، الجامع الصحيح (كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب سورة الزخرف) جده /

٣٧٨، تحقيق: /أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١ / ص ٢١.

(٣) الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص ١٩.

جانب علماء الإسلام في تصحيح ما أفسدته خيالات ووساوس هؤلاء وأولئك في مسائل العقيدة، لاسيما عقيدة الإلوهية. وقد تسابقت إلي ذلك الفرق الإسلامية، علي اختلاف مذاهبهم، تجمعهم روح وثابة لنصرة العقيدة الإسلامية؛ إذ حمل علماؤها - كل حسب منهجه - لواء الجدل في مواجهة قوى الباطل، علي الرغم من وجود من بالغ في الدور الذي قامت به فرقته إلي الحد الذي صرَّح بأنها دون غيرها من انفراد بذلك. يؤكد أحد علماء المعتزلة قائلا: "وهل أحد علي الأرض ردَّ علي أهل الدهر... سوى المعتزلة كإبراهيم^(١) وأبي الهذيل^(٢) ومعمَّر^(٣) والأسواري^(٤) وأشباههم؟ وهل يعرف أحد صحَّ التوحيد وثبَّت القديم جل ذكره واحدا في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألَّف فيه الكتب ورد فيه علي أصناف الملحد من الدهرية والثنوية سواهم؟"^(٥). وإن كان هذا القول يبخس حق العلماء من الفرق الأخرى التي لها نصيب في الرد

(١) إبراهيم بن سيار النُّظَّام أحد فرسان أهل النظر والكلام علي مذهب المعتزلة (ت ٢٣١هـ). د/محمد عبد الهادي أبو ريدة، من شيوخ المعتزلة: إبراهيم بن سيار النظام، وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص ٥١، دار النديم، القاهرة، ط ٢/ ١٩٨٩م.

(٢) محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول أبو الهذيل العلاف مولى عبد القيس شيخ المعتزلة، سنة خمس وثلاثين ومائة، ومات سنة خمس وثلاثين ومائتين، قعر مائة عام. امتدحه المأمون قائلا: أظنُّ أبو الهذيل علي الكلام - كإظلال الغمام علي الأنام. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي) ج ٣ / ٣٦٦، دار الكتب العلمية، بيروت. المنية والأمل في شرح الملل والنحل لأحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني، ص ٣٨، تحقيق/د: محمد جواد مشكور، الناشر مؤسسة الكتاب الثقافية، دمشق ١٩٨٨م. الوافي بالوفيات للصفدي، ج ٢ / ١٤٩.

(٣) معمَّر بن عباد السلمي بالتشديد معتزلي من أهل البصرة ثم سكن بغداد وناظر النظام مات سنة خمس عشرة ومائتين، من طبقة النظام وهي الطبقة السادسة من طبقات شيوخ المعتزلة. انظر: لسان الميزان لابن حجر، ج ٦ / ٧١، دائرة المعارف النظامية، الهند، الناشر/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٣/ ١٩٨٦م. المنية والأمل في شرح الملل والنحل لأحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني، ص ٣٨.

(٤) عمرو بن فائد، أبو علي الأسواري التميمي: معتزلي، من أهل البصرة، من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. قال ابن حجر: مات بعد المائتين ببسیر. انظر: المنية والأمل في شرح الملل والنحل لأحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني، ص ٣٨. الأعلام للزركلي، ج ٥ / ٨٣، الناشر/ دار العلم للملايين، ط ١٥/ ٢٠٠٢ م.

(٥) الخياط المعتزلي، كتاب الانتصار، ص ١٧، تحقيق/د: نبيرج، ط/ دار قابس، بيروت، ١٩٨٦م. وانظر: التبيين والرد علي أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين محمد الملقبي ص ٣٢، تحقيق/د: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١/ ١٩٩٢. يرفض ابن حزم ادعاءهم ذلك، بل ويتعجب منه قائلا: "إن فيهم لعجبا إذ يقولون إن الله تعالى لم يعط أحدا من خلقه إلا ما أعطى سائرهم فهلا إن كانوا صادقين ساوى جميعهم إبراهيم النظام وأبا لهذيل العلاف وبشر بن المعتمر والجبائي في دقة نظرهم وقوتهم علي الجدل إذ كلهم فيما منحهم الله عز و جل من ذلك سواء فإذا لا شك في عجزهم عن بلوغ ذلك". الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٣ / ٧٢.

علي كل المخالفين لعقيدة الإسلام، إلا أنه يتضمن ما نود تأكيده وهو نشاط حركة الجدل في البيئة الإسلامية، لاسيما وقد بلغت الذروة في الأندلس لكثرة اليهود والنصارى فيها، لاسيما وقد دأب اليهود علي إثارة الشبهات حول الدين الإسلامي، وإلقاء العقبات أمام أتباعه لأداء شعائره.

وقد حفظت لنا كتب التاريخ وغيرها عددًا من المناظرات التي جرت بين علماء المسلمين من جانب وعلماء اليهود والنصارى من جانب آخر. منها ما كان في صورة رسائل جدلية قصيرة: كالرد على اليهود للرقيلي. والرد على النصارى لأبي القاسم العتبي. ومنها ما كان من الكتب الطوال التي كتبها علماء الإسلام في الأندلس ككتاب الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام للإمام القرطبي. وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الأندلسي، وهو من الكتب التي تمثل نموذجًا صادقًا لتلك المناظرات، ومدى إخلاص علماء الإسلام لنصرة الحق وأهله.

وإن الناظر في شخصية الإمام ابن حزم الجدلية يجد أنه قد توافرت على تكوينها مجموعة من المؤثرات، يأتي في مقدمتها علوم الأوائل لاسيما المنطق الأرسطي منها، الذي وقف من خلاله على طرق البرهان، فأفاد منها في مناظراته وحياته الجدلية؛ مما تنامي لديه "الشعور بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة، بل إن المنطق منها يمكن خاصة يمكن أن يتخذ معيارًا لتقويم الآراء الشريعة وتصحيحها، وكان اتجاهه إلى مجادلة أهل المذاهب والنحل الأخرى يفرض عليه أن يتدرع بقوة منطقية في المناظرة والجدل. وهاتان الغيأتان كانتا من أبرز العوامل التي حدثت به إلى التأليف في المنطق ليثبت عدم التنافي بينه وبين الشريعة وليعزز به موقفه العقلي إزاء الخصوم ويضع فيه القواعد الصحيحة للجدل والمناظرة" (١).

يضاف إلى ذلك وقوفه على مختلف الأساليب النقلية من الكتاب والسنة في جدال قوَى الباطل، وهو ما أكسبه ملكة الجدل والمناظرة لكل المخالفين له في العقيدة والمذهب، يؤكد ذلك تراثه الحافل بمناقشاته الجدلية مع اليهود والنصارى من جانب، ومناظراته المتنوعة من فقهية

(١) إحسان عباس، مقدمة تحقيق رسالة التقريب لحد المنطق (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ص ٣٤.

وكلامية من جانب آخر؛ كما يشهد بذلك طائفةٌ من مؤرخي الفكر الإسلامي الذين أدرجوا اسمه في عداد أهل الجدل.

وأخيرا ما حباه الله تعالى بذكاء وذاكرة نادرين، شهد له بذلك كثير من العلماء الذين بهرتهم تواليفه العديدة والمتنوعة، فكانت مثالا صادقا علي ذلك، يشير إليه قولُ أحدهم: "كان ابنُ حزم أجمعَ أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان، ووفور حظه من البلاغة والشعر، ومعرفته بالسنن والآثار والأخبار"^(١). وهو ما يؤكد أحد تلامذته قائلا: "كان أبو محمد حافظا للحديث وفقهه، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة، متفننا في علوم جمّة، عاملا بعلمه. ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين، وكان له في الأدب والشعر نفس واسع وباع طويل ما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره كثير جمعته على حروف المعجم"^(٢).

شهادة المؤرخين له:

حظي الإمام ابن حزم بثقة كل من أرّخ لحياته وفكره - قديما وحديثا - فكان ذلك اعتراف منهم بتفوقه في ميادين العلم، يشهد له بذلك غزارة إنتاجه، فقيل عنه: "كان أبو محمد حامل فنونٍ من حديثٍ وفقهٍ وجدلٍ ونسبٍ وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة"^(٣).

وفي المفاضلة بينه وبين غيره لم ير مثيلا له في الذكاء والحفظ، زهد في الوزارة والمال ومال إلى رتبة العلم ورأها فوق كل رتبة، قيل عنه: إن كل العلماء عيال عليه^(٤). نحن إذا أمام شخص، كما يقول أحد علمائنا المعاصرين: "لم يكن عاديا في إطلاعه واستيعابه وحفظه، وإنما كان شخصية فذة في قدرته علي الفهم، والتعلم والتحصيل"^(٥).

(١) انظر: قول صاعد: تذكرة الحفاظ للذهبي، م ٢/ ٣ - ج ٣ / ص ٢٢٨، تحقيق/ الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/ ١٩٩٨م.

(٢) انظر قول تلميذه الحميدي في تذكرة الحفاظ للذهبي، م ٢/ ٣ - ج ٣ / ص ٢٢٨.

(٣) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج ٢/ ص ٣٢.

(٤) انظر بتصرف: نفح الطيب للمقري التلمساني، ج ٣ / ص ١٩٢، ٢٣٨ تحقيق د/ إحسان عباس، دار صادر - بيروت ١٩٦٨م.

(٥) د/ زكريا إبراهيم، ابن حزم الأندلسي (سلسلة أعلام العرب، العدد ٥٦) ص ٧٩، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط ١/ ١٩٦٦م.

وهو ما كان يدركه تماما مفاخرا بما حباه الله تعالى به من ملكات فاقت أقرانه، يؤكد ذلك شعره الذي يعكس إحساسه وافتخاره بذاته ؛ إذ يقول ^(١) :

أنسا الشمس في جو العلوم منيرة ... ولكن عيبي أن مطلعي الغرب
ولو أنني من جانب الشرق طالع ... لجد على ما ضاع من ذكرى النهب
ولاشك أن شعره وإن كان يعكس افتخاره بنفسه، إلا أننا نلمس فيه - أيضا - إحساسا بالألم والحسرة على عدم تقدير الناس له، لا لشيء سوى بعده عن مركز الخلافة جهة الشرق، حيث ازدهار العلم ومدى الحفاوة التي كان يحظى بها العلماء هناك من قبل الخلفاء والأمراء ورجال الدولة. ولعل ذلك يكون قد ترك أثرا في نفسه؛ فراح " يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه، وبذل بأسراره، واستنادا على العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ (آل عمران ١٨٧) فلم يك يلفظ صدعه بما عنده بتعريض ولا برقه بتدريج، بل يصك معارضه صك الجندل، وينشقه متلقمه إنشاق الخردل، فنفر عنه القلوب، وتوقع به الندوب، حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فمالوا على بغضه ورد أقواله، فأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه" ^(٢) .
وقد انعكس العداء لشخصه على مؤلفاته التي قيل عنها إنها بلغت الأربعمئة؛ فأحرقت بإشبيلية، ولكن ذلك لم يضعف الإمام ابن حزم، ولم ينثنه عما عزم عليه من جدال مخالفه، بل زاده تمسكا بأفكاره، وإصرارا على جدال مخالفه، فأنشد متحديا منتقديه ^(٣) :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا ... الذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركابي ... وينزل إن أنزل ويدفن في قبري
كما يشير إلى بقاء أفكاره بينهم وإن ارتحل عنهم بجسده، وهو ما يؤكد ثقته التامة بها، ولعل التعبير عنها بروحه ما يدل على ثباته عليها دون تردد، فيقول:

لئن أصبحت مرتحلا بشخصي ... فروحي عندكم أبدا مقيم

(١) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م٤/ص ١١٤، تحقيق/محمد عبد الله عنان، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١/١٩٧٧م.

(٢) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج٢/ص ٣٢.

(٣) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة م٤/ص ١١٦.

مناظرة أهل البدع

يعد جدال أهل الباطل ومثيري الفتن في كل زمان ومكان جهادا باللسان والبيان، وهو قسيم الجهاد بالسلاح والسنان، وقد وعد الله تعالى القائمين عليه بالنصر، لاسيما إذا التزم صاحبه تقوى الله، وكان له من العلم ما يؤهله لخوض غمار تلك المعركة بالحجة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَوْمٍ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ (غافر: ٥١)، وقال تعالى: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠).

وفي السنة النبوية جاء الأمر بجهاد المشركين بكل ما أوتى المسلمون من قوة، ومنها قوة البيان وسلطان الحجة، وهو ما يؤكد قول النبي ﷺ: (جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم)^(١). يشير إلي ذلك ابن حزم في تعليقه على هذا الحديث قائلا: "وهذا حديث في غاية الصحة وفيه الأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والنفقة في سبيل الله"^(٢). وليس هذا فحسب بل وصل به الحال إلى إعلاء شأن الجهاد بالكلمة على الجهاد بالسيف مستشهدا على ذلك بقوله تعالى: ﴿بَلْ تَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١٨). فيقول معلقا على الآية الكريمة: "ولا شك في أن هذا إنما هو بالحجة؛ لأن السيف مرة لنا ومرة علينا، وليس كذلك البرهان، بل هولنا أبدا، ودماغ لقول مخالفينا، ومزهق له أبدا. ورب قوة باليد قد دمغت بالباطل حقا كثيرا فأزهقته... وقد قتل أنبياء كثير وما غلبت حجتهم قط"^(٣).

دوافع الجدل والمناظرة:

لاشك أن الدافع إلى الجدل والمناظرة يتمثل في عدد من الأمور من بينها:

- ١- كونه وسيلة من وسائل الدعوة، يؤكد قول ابن حزم: "من جادل في طلب حق له فقد دعا إلى سبيل ربه تعالى، وسعى في إظهار الحق والمنع من الباطل، وهكذا كل من جادل في حق لغيره أول الله تعالى"^(٤).

(١) سنن النسائي الكبرى (كتاب الجهاد، باب جوب الجهاد)، ج ٣/ص ٦، تحقيق/د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/١٩٩١م.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ص ٢٩.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ص ٢٨.

(٤) ابن حزم، المحلى، ج ٧/ص ١٩٦، تحقيق/محمد منير الدمشقي، ط/إدارة الطباعة المنيرية بمصر، ط ١/١٣٥٢هـ.

٢- الدُّبُّ عن حياض الدين وصيانة العقيدة في نفوس أتباعه- لاسيما العوام - من شبهات وتلبسات أعدائه.

٣- صيانة المجتمع وأهله من شرور البدعة والمبتدعة، لاسيما البدع التي تلقى قبولاً واستحساناً لدى بعض الناس، ومحاولة صرف المبتدعة وأهل الباطل إلى الحق، وتلك مسئولية تقع على عاتق العلماء تجاه مجتمعاتهم. يؤكد ذلك ابن حزم قائلاً: "فُرِضَ علينا إتباع المناظرة؛ لنصرف أهل الباطل إلى الحق وأن نطلب الصواب بالاستدلال فيما اختلف فيه المختلفون" (١).

وبناء على ما سبق تتضح أهمية الجدل بالحجة لصيانة الدين والدنيا من دعاوي قوى الباطل. وأنه إن كان ثمة نهى عنه ورد بلسان الشرع، فلم يكن مطلقاً، بل هو مقيد بأمرين: الأول: إذا كان المجادل ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيكون فسادُه أكثر من إصلاحه؛ وعندئذ يتعدى ضرره لغيره.

الثاني: إذا كان الجدل للمراء (٢). ولأجل صرف الناس عنه وحماية المجتمع من أصحابه، جاء الشرع بصيغتي التهيب والترغيب: فالتهيب بما ينتظر صاحبه من عذاب الله تعالى، ورد فيه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ثَانِي عَظُمَ لَهُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (الحج، الآيتان: ٨-٩). وأما الترغيب فقد وعد النبي ﷺ تارك المراء ببيت في الجنة؛ قال ﷺ: ((أَنَا رَعِيمٌ يَبْنِي فِي رِصِّ الْجَنَّةِ لِمَن تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا وَيَبْنِي فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ لِمَن تَرَكَ الْكُذِبَ وَإِنْ كَانَ مَارِحًا وَيَبْنِي فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ لِمَن حَسَنَ حُلُقَهُ)) (٣).

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج١ - ص ٢٤.

(٢) يطلق المراء في لغة العرب على معان عدة، منها:

١ - الشك، تقول: امترى في الشيء: تعني شك فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (البقرة ١٤٧).

٢ - مخالفة الغير والتلوي عليه أو عدم الوضوح معه، تقول: ماري فلان فلانا، أي خالفه وتلوى عليه، أو لم يكن واضحاً معه.

٣ - المناظرة والجدل، تقول: ماري فلان فلانا، أي ناظره وجادله، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا﴾ (الكهف: ٢٢).

٤ - استخراج الشيء من مكمنه، تقول: امترى الشيء، أي استخرجه من مكمنه، وامترى الناقة، أي حلبها واستخرج اللبن من ضرعها.

٥- التزين والتجمل، تقول: تمرى بالشيء، أي تجمل وتزين. انظر: لسان العرب لابن منظور (مادة: مرا) ج١ - ص ٢٧٥.

(٣) السنن لأبي داود (كتاب الأدب، باب في حسن الخلق) ج٢ - ٦٦٨، تحقيق/ محمد محي الدين عبد الحميد، ط/ دار الفكر، بيروت.

يؤكد ذلك قول الإمام ابن حزم: "والمذموم وجهان: أحدهما من جادل بغير علم. والثاني من جادل ناصراً للباطل بشغب وتسميه بعد ظهور الحق إليه...وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرِفُونَ﴾ (غافر: ٦٩)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ (الحج: ٣)...وقوله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْزُرُكَ تَقْلُبُهُمْ فِي الْبِلَادِ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (غافر: الآيتان: ٤-٥). فبيّن تعالى كما ترى أن الجدل المحرم هو الجدل الذي يجادل به لينصر الباطل ويبطل الحق بغير علم" (١).

وخلاصة القول أن النهي عن الجدل خاص من جانب بكل مَنْ لا يلتزم قواعده ويتحلى بآدابه. ومن جانب آخر خاص بكل من لا يكون في مجادلته مصلحة راجحة، أو فيه مفسدة راجحة، وهي أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال. وأما جنس المجادلة والمناظرة؛ ففيه محمود ومذموم، ومفسدة ومصلحة، وحق وباطل. وأن موقف الشرع من أهل البدع موقف مبني على قصد جلب المصالح الشرعية ودرء المفسدات، وليس الهجر هو المنهج الثابت له في جميع الأحوال، وهو ما التزمه السلف الصالح من علماء الأمة. يؤكد ذلك الإمام ابن تيمية بقوله: "وأما جنس النظر والمناظرة، فهذا لم ينة عنه السلف مطلقاً، بل هذا - إن كان حقاً - يكون مأموراً به تارة، ومنهياً عنه أخرى، كغيره من أنواع الكلام الصدق، فقد يُنهى عن الكلام الذي لا يفهمه المستمع، أو الذي يضر المستمع، وعن المناظرات التي تورث شبهات وأهواء، فلا تفيد علماً ولا ديناً" (٢).

الحاجة إلى الجدل المحمود:

يصرح الإمام ابن حزم بأن الحاجة إلى الجدل فرضتها أمور منها: فساد الرأي وانتشار الضلال بين نفر من المسلمين ممن يكونون عرضة لذوى الأهواء الفاسدة والأفكار الضالة، وهو ما استدعى تدخلا من العلماء المخلصين لدحض افتراءات هؤلاء وصيانة الأمة من ضلالاتهم ورأب الصدع

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ص ٢٦-٢٧.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٨٤/٧ تحقيق: د/محمد رشاد سالم، ط/جامعة الإمام محمد بن سعود بالسعودية، ط ٢/١٩٩١ م.

الذي أحدثوه في الأمة الإسلامية. ومن هنا رأيناه يكشف عن السبب والغاية الذين أُلجَّأ إلى الدخول في جدال مثيري الفتن والضلال من البيئة الإسلامية وخارجها، مستندلا على صحة مسعاه من الكتاب والسنة؛ إذ يقول: "فإذا كان ذلك كذلك، فلولا ما فشا من ضلالة من ضل بهذا السؤال الفاسد لكان الإعراض عن الكلام فيه واجباً، والإقبال على سؤال ما يلزم المرء أولى، ولكن فرض النصيحة للمسلمين واجب، فلزمنا بيان ما سألوا عنه من ذلك لوجهين :

أحدهما: تبين أن هذا السؤال الذي مؤهوا به، وإنكار هذا المنكر الذي شَعَّبُوا به، قال الله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف ﴾ (آل عمران آية ١٠٤).

والوجه الثاني : تحذير مَنْ عسى أن يجوز عليه هذا الباطل، فلعله ينجو من ضلالتة وحيرته، قال رسول الله ﷺ : (الدين النصيحة، قيل : لمن يا رسول الله ؟ قال : لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)^(١) أو كما قال عليه السلام^(٢). وتلك صفة العالم المخلص لدينه الصادق مع نفسه وغيره، الذي أُلجَّأ الدفاع عن الدين إلى التسلح بسلاح الجدل، وقد قيل في بيان صفته: "صفة هذا العالم العاقل الذي فقهه الله في الدين، ونفعه بالعلم، أن لا يجادل، ولا يماري، ولا يغالب بالعلم إلا من يستحق أن يغلبه بالعلم الشافي، وذلك يحتاج في وقت من الأوقات إلى مناظرة أحد من أهل الزيغ؛ ليدفع بحقه باطلاً مَنْ خَالَفَ الحقَّ، وخرج عن جماعة المسلمين، فتكون غلبته لأهل الزيغ تعود بركة على المسلمين"^(٣).

أدلة ابن حزم على مشروعية الجدل لاسيما الجدل المحمود:

توجه الإمام ابن حزم إلى الطائفة التي ذمت الجدل والمجادلين واصفا إياهم بالجهل وعدم التمييز بين الجدل المحمود الذي حض عليه الشرع الحنيف والتزمه الأجلاء من كبار الصحابة والتابعين وغيرهم من علمائه المخلصين، وبين الجدل المذموم الذي ذمه العقل والنقل. وعاب

(١) الحديث (قال ﷺ الدين النصيحة قلنا لمن ؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم) الإمام مسلم، صحيح مسلم (باب بيان أن الدين النصيحة)، ج ١/ص ٧٤، تحقيق/محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢) ابن حزم، الرسالة الباهرة، ص ٤.

(٣) الأجرى، أخلاق العلماء، ص ٣٧، قدم له وعلق عليه/ممدوح حسن محمد، الناشر/مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

عليهم قصور النظر وتعميم الحكم حينما توقفوا فقط عند أدلة الشرع التي تحرم الجدل المذموم؛ فجعلوها عامة للجدل بنوعيه المحمود والمذموم^(١).

وقد استند في ذلك إلى أدلة عقلية وأخرى نقلية، تثبت من جانب مشروعية الجدل لاسيما المحمود منه، ومن جانب آخر تثبت خطأ تلك الطائفة والأدلة هي:

أولاً: الأدلة العقلية:

(أ) دليل مبني على صورة قياس شرطي منفصل، قسمته محصورة في أربعة أقسام: وهي أن طريق معرفة الحق إما في التقليد، وإما في الإيهام، وإما في ترك طلبه، وإما في الجدل. فإذا بطلت الأقسام الثلاثة الأولى، تعيّن الرابع وهو الجدل، ولاشك أنه جدل محمود مادام طريقاً لمعرفة الحق.

يؤكد ذلك قول الإمام ابن حزم: "ومثال ذلك أن يقول أحد الخصمين: الجدل مكروه، فيقول الآخر: فإذا هو مكروه فبأي شيء يوصل عندك إلى معرفة الحق مما اختلف فيه من هو عندك رضا من أهل ملتك هات ما عندك ودع الجدل الآن جانبا. وهذا يرجع إلى ما قلناه قبل من وجود أقسام تبطل كلها إلا واحدا، فيصح ذلك الواحد، فإن الخصم حينئذ لا بد له من أن يذكر التقليد أو الإيهام أو ترك طلب الحق. وكل هذه الوجوه باطل فاسد فإذا بطلت صحّ الجدل".^(٢)

(ب) دليل مبني على أمر مسلم به عند الجميع، وهو أن كل دعوى بلا بينة أو حجة، فهي باطلة.

ممالا شك فيه أن كل دعوى بلا بينة أو حجة، هي دعوى باطلة، يتصف أصحابها بالجهل وقلب الحقائق، يؤكد ذلك أمران:

الأول: ادعائهم أن الدين الإسلامي لا يحض علي التسلح بسلاح العقل، وأن قضاياه لا تؤخذ بالبرهان. وهو إفك وافتراء، ينم عن نفوس مريضة دأبت علي قلب الحقائق، وقد تعدى إفكهم فكان عوناً لكل طاعن في الدين. يصف الإمام ابن حزم حال هؤلاء قائلًا: "أتوا بالأفيكة التي تقشعر منها الذوائب وهي أن أطلقوا أن الدين لا يؤخذ بحجة فأقروا عيون الملحدين، وشهدوا أن

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جـ ١/ ٢١: ٢٣.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ ص ٣٣١-٣٣٢.

الدين لا يثبت إلا بالدعوى والغلبة. وهذا خلاف قوله عز وجل: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة ١١١). وقوله تعالى: ﴿فَانفُذُوا لَنَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ (الرحمن ٣٣). هذا قول الله عز وجل^(١).

الثانية: إصدار الدعوى بلا بينة أو دليل. وهو أمر يشين صاحبه، ويصمه بالسفه، فيصير أهلاً لازدراء الآخرين. ويحمل الإمام ابن حزم على هؤلاء ذمهم لعلوم الأوائل وكتبهم دونما اطلاع عليها؛ فيأتى علي دعواهم مفنداً إياها، من خلال حديثه مع أحد هؤلاء قائلًا له: "أخبرنا عن هذه الكتب من المنطق وإقليدس والمجسطي: أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعتها؟ فإن كنت طالعتها، فلم تنكر على من طالعتها كما طالعتها أنت؟ وهلاً أنكرت ذلك على نفسك؟ وأخبرنا ما الإلحاد الذي وجدت فيها، إن كنت وقفت على مواضعه منها؟ وإن كنت لم تطالعتها، فكيف تنكر ما لا يعرف؟ أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ (آل عمران: ٦٦) وقوله تعالى: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ (النور ١٥)... واعلم أن صورتك عندنا أنك جمعت ثلاثة أشياء: قلة الدين، وضعف العقل، وقلة التمييز والتحصيل^(٢).

وخلاصة القول: فإنه تسقط - بأدلة العقول الصريحة - كل الدعوى المناهضة لمنهج الجدل، لاسيما المحمود منه؛ فضلا عن افتقار أصحابها إلى ما يؤيد ما ذهبوا إليه، وأنه إن كانت لديهم ثمة أدلة، فهي تترد عليهم؛ لتثبت فساد تلك الدعوى. يؤكد قول الإمام ابن حزم: "وبالجملة فلا أضعف ممن يروم إبطال الجدل بالجدال، ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج، ويتكلف فساد المناظرة بالمناظرة؛ لأنه مقرر على نفسه أنه يأتي بالباطل؛ لأن حجته هي بعض الحجج التي يريد إبطال جملتها، وهذه طريق لا يركبها إلا جاهل ضعيف أو معاند سخيف^(٣)".

ثانيا: الأدلة النقلية:

(أ) القرآن الكريم: لقد وقف الإمام ابن حزم من خلال القرآن الكريم على الكثير من الآيات

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١/ص ١٨٧.

(٢) ابن حزم، رسالة في الرد على الهاتف من بعد (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ٣ / ١٢٢، الفصل،

ج ١/ص ١٨٧.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ص ٣٠.

التي تحض على الجدل والمناظرة لاسيما ما كان منه لنصرة الحق، مما يبرهن علي خطأ النفاة بإطلاق للجدل والمناظرة، وخروجهم على منطق العقل والنقل، لاسيما وقد أكدت الآيات أن الجدل والمناظرة منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله تعالى^(١). يؤكد ذلك قوله: "قال عز وجل ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام ٨٣)". وقد أمرنا تعالى في نص القرآن بإتباع ملة إبراهيم ﷺ وخبرنا تعالى أن من ملة إبراهيم الحاجة والمناظرة، فمرة للملك، ومرة لقومه، والاستدلال كما أخبرنا تعالى عنه. ففرض علينا إتباع المناظرة؛ لنصرف أهل الباطل إلى الحق وأن نطلب الصواب بالاستدلال فيما اختلف فيه المختلفون. قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران ٦٨) فنحن المتبعون لإبراهيم ﷺ في الحاجة والمناظرة فنحن أولى الناس به وسائر الناس مأمورون بذلك. قال الله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران ٩٥) ومن ملته المناظرة كما ذكرنا فمن نهى عن المناظرة والحجة فليعلم أنه عاص لله عز وجل ومخالف لملة إبراهيم ومحمد - صلى الله عليهما-^(٢).

ويقول متعجبا ممن نهى عن الجدل: "فليت شعري من نهاهم عنه والله عز وجل يقول في كتابه المنزل على نبيه المرسل صلى الله عليه وسلم. وجادلهم بالتي هي أحسن. وأخبر تعالى عن قوم نوح أنهم قالوا. يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا. وقد نص تعالى في غير موضع من كتابه على أصول البراهين وقد نبهنا عليها في غير ما موضع من كتابنا"^(٣).

ولم يكتف ابن حزم بسرد كل الآيات التي تحض على الجدل في الحق ومقاومة قوى الشر، بل يتتبع - كذلك - الآيات التي يرى أنها ترينا كيفية جدال ومناظرة الباطل وأهله ودحض وتفنيده شبهاتهم وافتراءاتهم، فيقول: "وقد علمنا عز وجل الحجة على الدهرية في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد ٨)، وقوله تعالى ﴿وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (الجن ٢٨)، وعلمنا الحجة على

(١) انظر: دعوة الرسل إلى الله تعالى لمحمد أحمد العدوي، ص ٣٧٨: ٣٨٣، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٧م.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ص ٢٤، ويذهب ابن عبد البر إلى تأكيد المعنى نفسه، انظر: جامع بيان العلم وفضله، ص ١٩٣.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١/ص ١٨٧.

التنوية بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء ٢٢)، وعلى النصارى وعلى جميع الملل. وقد بينا ذلك في كتابنا المرسوم بكتاب الفصل ورأينا فيه عظيم ما أفادنا الله تعالى في ذلك من الحكمة والعلم بالمحاجة وإظهار البرهان بغاية الإيجاز والاختصار^(١).

(ب) السنة النبوية الشريفة: استند ابن حزم في ذلك إلى ما رواه أبو هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: (احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدّره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فقال النبي ﷺ: فحج آدم موسى فحج آدم موسى)^(٢).

فيقول معلقا على الحديث: "فموسى ﷺ وضع الملامة في غير موضعها، فصار محجوجا؛ وذلك لأنه لام آدم ﷺ على أمر لم يفعله، وهو خروج الناس من الجنة، وإنما هو فعل الله عز وجل، ولو أن موسى لام آدم على خطيئته الموجبة لذلك لكان واضعا للملامة موضعها، ولكن آدم محجوجا وليس أحد ملوما إلا على ما يفعله لا على ما تولد من فعله، ولا مما فعله غيره. والكافر إنما يلام على الفعل، لا على دخول النار، والقاتل إنما يلام على فعله، لا على موت مقتوله ولا على أخذ القصاص منه. فعلمنا رسول الله ﷺ في هذا الحديث كما ترى كيف نسأل عند المحاجة، وبين لنا ﷺ أن المحاجة جائزة"^(٣). وأن ما جاء به النبي ﷺ "في ذلك الكفاية والغناء عن قول كل قائل بعده"^(٤).

(ج) إجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم: سار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على هدى نبيهم ﷺ، فكانوا أول من التزم بنهجه ﷺ في إحقاق الحق وإبطال الباطل، متخذين من الجدل المحمود وسيلة لرده المتدعة وتفنيده شبهاتهم. وقد استند ابن حزم إلى جدالهم مع كل من شذ عن نهج الشرع الحنيف؛ لتأكيد مشروعية الجدل، فيقول: "وقد تحاج المهاجرون والأنصار وسائر الصحابة رضوان الله عليهم، وحاج ابن عباس الخوارج بأمر علي ؓ وما أنكروا قط أحد من الصحابة الجدل في طلب الحق فلا معنى لقول من جاء بعدهم"^(٥).

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ص ٢٨.

(٢) صحيح مسلم (٤٦-كتاب القدر، ٢-باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام)، ج ٤ / ص ٢٠٤٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ص ٢٩.

(٤) ابن حزم، الفصل، ج ١/ص ١٨٧، الناشر/مكتبة الخانجي - القاهرة.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١ / ص ٣٠، الفصل، ج ١/ص ١٨٧.

كما يورد ابن عبد البر الأمثلة على اقتداء السلف الصالح من الصحابة والتابعين وعلماء الأمة بذلك قائلاً: "وتجادل أصحاب رسول الله ﷺ يوم السقيفة وتدافعوا وتقرروا وتناظروا حتى صار الحق في أهله، وتناظروا بعد مبايعة أبي بكر في أهل الردة... وناظر علي عليه السلام الخوارج حتى انصرفوا، وناظرهم ابن عباس عليه السلام... وأما تناظر العلماء وتجادلهم في مسائل الأحكام من الصحابة والتابعين ومن بعدهم أكثر من أن تحصى" (١).

الجدال الذي يدعوا إليه ابن حزم:

وبناء على ما سبق يمكن القول: إن الإمام ابن حزم قد التزم منهج الجدال المحمود في مواجهة قوى الباطل، طلباً لنصرة الحق وأعوانه بسلطان الحجة والبرهان. وقد حشد لذلك الكثير من الأدلة العقلية والنقلية على حد سواء، كما حمل علي أولئك الذين ذموا الجدل والمناظرة، واصفاً إياهم بالجهل وافتقارهم إلى الأدلة على دعواهم، وأنهم بذلك يرومون قلب الحقائق؛ مما يخرج بهم على منطق العقل والشرع. يؤكد ذلك تصريحه بالجدال الذي يرتضيه ويدعو إليه، قائلاً: "والجدال الذي ندعو إليه هو طلب الحق ونصره، وإزهاق الباطل وتبينه. فمن ذم طلب الحق وأنكرهم الباطل فقد ألد. وهو من أهل الباطل حقاً" (٢).

٣. المبحث الثاني: قواعد الجدل والمناظرة عند الإمام ابن حزم الأندلسي

يعكس الجدل والمناظرة حواراً بين طرفين، يتمسك كل منهما برأي مخالف للآخر حول مسألة أو قضية ما، ويحاول كل واحد منهما نصر رأيه على الآخر، من خلال تقديم كل ما لديه من أدلة تثبت صواب رأيه من جهة وخطأ رأي خصمه من جانب آخر. وبناء على حالة كل واحد منهما ومدى الالتزام بقواعد وآداب الجدل والمناظرة، فضلاً عما لديهما من أدلة وبراهين على صواب رأي كل منهما، يمكن وصف المجادلة والمناظرة بالفاضلة وغير الفاضلة في مفهوم الإمام ابن حزم، وذلك على النحو التالي:

(١) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله (جزءان في مجلد واحد)، ج ٢/ص ١٢٥-١٢٦، ١٣١، دار الفكر، بيروت.

(٢) ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج ١/ص ٣٠.

أولاً: المناظرة الفاضلة:

تكون المناظرة فاضلة، إذا كان أحد طرفيها يناصر قضية موقناً بصدقها، وهي صادقة في الواقع، ولديه من البراهين والأدلة على ذلك، ملتزماً بقواعد المناظرة وآدابها، وفي المقابل لديه خصم ينشد الحق، ليأخذ به أنى وجهه.

فلاشك أن مناظرة كهذه تنطوي على خير مضمون، وهي التي دعا إليها الشرع الحنيف، يؤكد ذلك الإمام ابن حزم قائلًا: "من حكم الجدل أن لا يكون إلا بين اثنين طالبي حقيقة ومريدي بيان، إما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع... والثاني لم يقف على بيان الحقيقة فهو يطلب الحقيقة والوقوف عليها. فإذا اتفق أن يكون المتناظران هكذا فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة، يوشك أن تنجلي عن خير مضمون وأجر موفور، وهي التي أمر الله تعالى بها؛ إذ يقول: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)... ولم يذم قط هذه المناظرة إلا سخيّفٌ جاهلٌ مذمومٌ مفسدٌ على الناس، قد جعل هذا النفار ستارةً دون جهله، فلم يقنع بأن حَرَمَ نفسه الخيرَ حتى سعى في أن يحرمه سواه" (١).

يلي هذه المناظرة في الفضل مناظرةٌ أخرى يكون أحدُ طرفيها بخلاف الآخر في حكم القضية موضوع المناظرة، فبينما يكون أحدهما موقناً بصدقها - وهي صادقة حقاً - ولديه من الأدلة ما يؤيد ذلك. والآخر لا يعتقد بها، بل لديه الاعتقاد بنقيضها. فما يكون من الطرف الأول إلا محاولة إقناع الآخر بما لديه من أدلة على صدق دعواه، يشير الإمام ابن حزم إلى هذا النوع من المناظرة وحال طرفيها قائلًا: "يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع لا بإيهام نفسه ولا بأمر أقنعه به، ويكون الآخر متوهمًا أنه على حق متمنياً لنفسه ما لم يحصل له، وكالعامة في الظلمة خادعا لنفسه مغالطا لعقله، أو مغرورا كالحالم لا يدري أنه نائم حتى ينتبه. فهذا الذي ذكرنا أنه على يقين من أمره ببرهان قاطع يريد أن يوصل إلى مناظره من الحقيقة مثل ما عند منها، ويحاول أن يحل شك هذا الغالط المخالف له أو المغالض، ويفضح سرّه في المغالطة ويدفع سرّه" (٢).

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ ٣٢٦.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ ٣٢٥-٣٢٦.

ثانيًا: المناظرة غير الفاضلة:

وتكون المناظرة غير فاضلة إذا كان كل واحد من طرفيها معتقدًا بصدق قضية، تكون كاذبة في الواقع، وليس لديه من الأدلة عليها سوى التشغيب والمغالطة. فمثل هذه المناظرة لا تنطوي على خير البتة، بل تكون مدعاة لنشر الأباطيل. لاسيما بين العوام وغير ذوي التخصص. وقد أشار إليها ابن حزم بقوله: "وأما إذا كان المتناظران معا غالطين أو مغالطين، أو كان أحدهما جاهلًا طالبًا، والثاني غالطًا أو مغالطًا، فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب، ويعظم النصب، ويكثر الصخب، وينشد الغضب، ويوشك أن تشتد مضرتها. وأما المنفعة فلا منفعة؛ وربما كان الجاهل فيها مسارعًا إلى قبول ما قرع سمعه دون برهان صحيح؛ فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله" (١).

وأما تلك المناظرة تمجها الأسماع والعقول الصريحة، فضلا عن نهي الشرع الحنيف عنها والتحذير منها، فقد ورد في الحديث الشريف (٢) قول الرسول ﷺ: (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (الزخرف ٥٨).

قواعد وآداب الجدل والمناظرة:

كما سبقت الإشارة إلى أن وصف الجدل بالمحمود والمناظرة بالفاضلة مرهون بما يتوفر فيهما من قواعد وآداب، وقد كان ابن حزم حريصًا كل الحرص على الإشارة إليهما في ثنايا كتبه، عندما تدعو الحاجة إلي ذلك، فجاءت متناثرة في كتبه، لاسيما ما كان منها خاصًا بالجدل والمناظرة: كالتقريب، والفصل، والإحكام.

وما يعيننا الآن سرد هذه القواعد وتلك الآداب كما يراها ابن حزم.

قواعد الجدل والمناظرة:

إذا كان الجدل والمناظرة ينتظم في صورة حوار بين طرفين، يكون تارة أحدهما سائلًا والآخر مجيبًا، وتارة يكون العكس، فمن ثم اقتضى ذلك توفر شروط في السؤال الذي يوجهه أحدهما للآخر، وأخرى في الإجابة عليه.

(١) ابن حزم، المصدر السابق، ج ٤/ ٣٢٦.

(٢) الإمام الترمذي، الجامع الصحيح، (كتاب التفسير، باب سورة الزخرف)، ج ٥ / ٣٧٨، تحقيق: أحمد محمد

شاكور وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

البدء في المناظرة:

ينبغي للفاضل أن يُحَيَّرَ خصمه فيمن يبدأ بالسؤال، وألا يدخل معه في نزاع على مَنْ يبدأ بالسؤال؛ فذلك دال على نقص في العلم وضعف في الحجة، فضلا عن عدم ثقة بالنفس أو بصحة المسألة أو القضية موضوع المناظرة. يقول ابن حزم في ذلك: "فإن تنازعا الكلام أو تنازعا التكليم، مثل: أن يقول كلُّ واحد منهما: أنا أسأل. أو يقول كل واحد منهما للآخر: أنت السائل. فهذا عجزٌ من كليهما وقلةُ ثقة، إما بالقوة على نصر القول الذي يريد بيانه، وإما بصحة القول بنفسه؛ فإن كان من قلة ثقة بقوة نصره فليوسع في العلم ولا يتعرض للمناظرة حتى يقوى وهو كالجبان لا يحضر القتال فيوهن طائفته؛ فإن كان من قلة ثقته بصحة القول فهذا ملوم جدا في الإقامة على قول لا يثق بصحته، وواجب عليهما بالجملة الاتفاق على أمر يفتتحان به الكلام"^(١).

طريقة ابن حزم في بدء المناظرة:

يحكى لنا عن طريقته في الجدل والمناظرة بما يعكس قدرته وتمكنه فيها، فيقول: "وأما نحن فطريقتنا في ذلك تخيير الخصم أن يكون سائلا أو مسئولا فأيهما تخير أجبناه إليه، فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل، لأن هذا العمل هو أكثر قصد الضعفاء وعمدة مرغوبهم، وهم يضعفون إذا سئلوا، فنختار حسم أعذارهم وتوفيتهم أقصى مطالبهم التي يظنون أنهم فيها أقوى ليكون ذلك أبلغ في قطع معالقيهم. ثم إنه إن بدا له في ذلك واختار أن نسأله أجبناه إلى ذلك أيضا، إلا أننا لا نقضي بذلك على غيرنا لأنه ليس واجبا، فمن تخير أن يكون سائلا وأذن له خصمه من ذلك فله أن يسأل وليس له أن يتحكم فيترك ذلك وينتقل إلى أن يكون مسئولا؛ فإن فعل فهذا عجز أو خرق في حكم المناظرة، ونحن نختار للفاضل أن لا يضايق في ذلك رغبة منا في إظهار الحق، وقلة سرور بالغلبة الظاهرة. وهكذا نحب لكل من اتبع طريقتنا"^(٢). ولا شك أن كلامه يعكس اعتداده بنفسه، ورغبته في أن يقتدي به غيره، لاسيما تلامذته ومن كان علي مذهبه.

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ ٣٢٦.

(٢) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٤/ ٣٢٧-٣٢٨.

طريقة عرض السؤال وطريقة الإجابة:

تتنوع طريقة السؤال بحسب طبيعة القضية التي يُسأل عنها، وكيفية الجواب عليها، إلي طريقتين:

١- طريقة الاتصال: وهي التي يقول عنها الإمام ابن حزم: "واعلم أن السائل إذا قال لخصمه: ما قولك في كذا؟ فالجواب مفوض إلى المسئول يجيب بما يشاء"^(١).

٢- طريقة الانفصال أو التقسيم: وهي التي يقول عنها ابن حزم: "وأما إذا قال له: أمر كذا أحق؟ هو فلا بد من أن يجيب إما بنعم أو بلا، كسائل سأل فقال: ما تقول في الأرض أكرية أم لا؟، فلا بد له من نعم أو لا. أو لو قال له: ما تقول في لحوم الحمر الأهلية أحلال أم لا؟ فكذاك أيضا، أو قال له هل الخلاء موجود أو لا؟ فلا بد من نعم أو لا. وكذلك إذا سأل السائل بتقسيم فقال: ما قولك في كذا وكذا: أكذا أو كذا؟، مثل قوله: ما تقول في الورد أبارد أم حار أم معتدل أو ما تقول في كسب الحجام أمستحب أم حرام أم مكروه؟"^(٢).

والسؤال الذي يتضمن تقسيما، يكون علي ثلاثة أوجه فيما يذكره ابن حزم^(٣) علي النحو

التالي:

(أ) أن تكون الأقسام مستوفاة:

فإن كانت الأقسام مستوفاة فلا بد للمسئول من التزام أحد تلك الأقسام. وإلا فهو منقطع بالحقيقة.

(ب) أن تكون الأقسام غير مستوفاة:

وإن كانت غير مستوفاة فالسائل جاهل أو معاند، فإن ظهر انقطاع الخصم: فالتقدمون يقولون: ليس على السائل بيان الحقيقة. وأما ابن حزم فيرى: أن بيان الحقيقة يكون علي السائل متى عجز المسئول عن ذلك؛ معللا ذلك بأن من أبطل حكما ما فعله أن يبين قوله، فإذا أن يدخل في مثل ما أبطل، وإما أن يجلي الحيرة. مستشهدا علي ذلك بأن الله تعالى قد أخذ الميثاق علي العلماء أن يبنيوا ما علموه ولا يكتُمونه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا

(١) ابن حزم، المصدر السابق، ج٤/ ٣٢٩.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤/ ٣٢٩-٣٣٠.

(٣) انظر بتصرف: المصدر السابق، ج٤/ ٢٥٠، ٣٣٠.

الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوهُ فَتَنَبَّؤُهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَّسَ مَا يَشْتَرُونَ» (آل عمران ١٨٧).

(ج) أن تكون الأقسام مستوفاة مع زيادة قسم فاسد فيها:

وإذا استوفى الخصم الأقسام ولكنه زاد فيها قسما فاسدا، فليس للآخر أن يدع ما هما فيه، ويأخذ في الاحتجاج في بيان القسم الزائد الذي زاد لكن يقول له: زدت قسما فاسدا وهو كذا، وإنما ذكرته لك لئلا تجور عليّ، فيكون سكوتي عنه، عند من لا ينصف، مثل إقراره به.

وأما عن القواعد الواجب التقيد بها عند إجراء المناظرة عند ابن حزم، فهي على النحو التالي:

أولا: الشروط الواجب توافرها في السؤال وصاحبه:

يولى ابن حزم للسؤال الذي تدور عليه المناظرة أهمية قصوى؛ إذ يرى أن من أخطأ موضع السؤال كان محجوجا، ولا تقع على المسئول عنه أية ملامة أو مسئولية؛ مستدلا على ذلك بالحديث الشريف الذي ورد فيه محاجة آدم موسى عليهما السلام، فيقول: "وقد علمنا رسول الله ﷺ وضع السؤال موضعه، وكيفية المحاجة، في الحديث الذي ذكر محاجة آدم موسى صلى الله عليهما وسلم... فموسى ﷺ وضع الملامة في غير موضعها فصار محجوجا؛ وذلك لأنه لآدم ﷺ على أمر لم يفعله وهو خروج الناس من الجنة، وإنما هو فعل الله عز وجل، ولو أن موسى لآدم ﷺ على خطيئته الموجبة لذلك، لكان واضعا للملامة موضعها، وكان آدم محجوجا... فعلمنا رسول الله ﷺ في هذا الحديث كما ترى كيف نسأل عند المحاجة وبين لنا ﷺ أن المحاجة جائزة، وأن من أخطأ موضع السؤال كان محجوجا، وظهر بذلك قول الله عز وجل: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة ١٥١)" (١).

ولعل هذا هو الذي دفع ابن حزم إلى تخصيص باب من أبواب كتابه (التقريب لحد المنطق)؛ لبيان أقسام السؤال، جاء فيه: "باب أقسام السؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقى إليه بالدلائل الراجعة إلى الأوائل (٢)". اعلم أنه لا يوصل إلى معرفة حقيقة بالاستدلال إلا بالبحث،

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ ص ٢٩.

(٢) يقصد بالأوائل: البديهيات من المعلومات، وهي أمور فطرية وليست مكتسبة. يقول ابن حزم عنها: "إنها ضرورات أوقعها الله في النفس ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات ولا يصح شيء إلا بالرد إليها" فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط" (ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ١ / ص ١٣).

والبحث يكون عن فكر واحد، ويكون عن تذكر من اثنين، فإما من معلم إلى متعلم وإما من متناظرين مختلفين باحثين؛ وهذا الوجه هو آخر ما نتوصل به إلى بيان الحقائق لكثرة التقصي فيه وأنه لا يبقى بعد توفيته حقه بقية أصلاً.^(١)

وهذه الشروط هي :

(أ) وضوح السؤال ودقته:

مما لاشك فيه أن الاضطراب في السؤال وعدم التحقق منه، يؤدي بالضرورة إلى اضطراب في الإجابة. وعندئذ، يكون الاضطراب في الإجابة راجعاً إلى فساد السؤال، وبلاد صاحبه أولاً، ويصير محجوباً به. ومن ثم اهتم ابن حزم بجعل وضوح السؤال ودقته قاعدة مهمة لإنجاح الجدل والمناظرة وتحقيق الهدف المرجو منها يؤكد ذلك قائلاً: "إن السؤال إذا حُقِّقَ بلفظ يفهم السائلُ منه مرادَ نفسه، ويفهم المسئولُ مرادَ السائل عنه، فهو سؤالٌ صحيحٌ، والجواب عنه لازمٌ، ومن أجاب عنه بأن هذا سؤال فاسد وأنه محال، فإنما هو جاهلٌ بالجواب، منقطع، متسللٌ عنه. وأما السؤال الذي يُفسد بعضه بعضاً، وينقض آخره أوله، فهو سؤالٌ فاسدٌ لم يُحَقِّقْ بعد، وما لم يحقق السؤال عنه فلم يسأل عنه، وما لم يسأل عنه فلا يلزم عنه جواب على مثله، فهاتان قضيتان جامعتان وكافيتان في هذا المعنى"^(٢). ويؤكد المعنى في موضع آخر، فيقول: "وكل سؤالٍ أفسد حكمَ نفسه فهو فاسد"^(٣).

ولبيان أهمية وضوح السؤال وخلوه عن أي نقص أو اضطراب أو تناقض، نرى ابن حزم يلزم نفسه به رغبة منه في التزام الآخرين بذلك، يؤكد ما كاهه عن نفسه قائلاً: "إننا نزيد في السؤال بياناً ولا ندع للمتخير معنى يتخير فيه"^(٤).

(ب) أن يكون السؤال سؤال المتعلم:

قد يصدر السؤال عن شخص يجهل إجابته ويطمئن لإجابة من وجَّه إليه، وربما صدر عن شخص لا يطمئن لمذهب خصمه، فيكون سؤاله عندئذ لا يقصد الإجابة عنه بقدر ما هو محاولة

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ص ٣٢٠.

(٢) ابن حزم، الفصل، جـ ٢/ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٥/ص ٨٥.

(٤) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٤/ص ١٧٦.

بيان تهافت مذهبه، ويعد هذا لب الجدل والمناظرة، ولا ضير في ذلك مادام الهدف منه إثبات الحق.

أما إذا صدر السؤال عن شخص لا يجهل الإجابة عنه، ولم يكن في موقف مناظرة، فيعد هذا فضولا من صاحبه، ومنقصة فيه، وهو ما حذر منه ابن حزم داعيا كل من يتوجه بسؤال غيره، لاسيما في عدم وجود مناظرة بينه وبين غيره، أن يكون سؤاله سؤال من يطلب العلم، ويحدد صفته قائلا: "وصفة سؤال المتعلم هو أن تسال عن ما لا تدري لا عن ما تدري، فإن السؤال عما تدريه سخف وقلة عقل وشغل لكلامك وقطع لزمانك بما لا فائدة فيه لا لك ولا لغيرك، وربما أدى إلى اكتساب العداوات. وهو يعد عين الفضول. فيجب عليك أن لا تكون فضوليا، فإنها صفة سوء" (١).

(ج) لا يجوز الانتقال من مسألة إلى أخرى إلا بعد استيفاء جميع أركانها.

معلوم أن الانتقال من مسألة إلى أخرى مرهون باستيفاء جميع أركان المسألة الأولى، ودليل ذلك إقرار المتناظرين بما تم التوصل إليه. وإلا كان الانتقال قبل ذلك جهل من صاحبه، ودليل على انقطاعه، يؤكد قول الإمام ابن حزم: "واعلم أن من ترك ما هو فيه مع خصمه من المناظرة وخرج إلى مسألة أخرى فجاهل مشغب منقطع" (٢).

ثانياً: الشروط الواجب توافرها في الإجابة وصاحبها

سبقت الإشارة إلى أن حالة السؤال وصفته تنعكس بدورها على الإجابة وصاحبها، وهو ما نبه عليه ابن حزم، كذلك فإنه يولى الإجابة عن السؤال المطروح في المناظرة أهمية قصوى؛ إذ إنها تعكس تمكن أو عدم تمكن صاحبها، ومن ثم يضع عدداً من الشروط والقواعد التي ينبغي أن تتوفر فيها، ومنها:

(١) التحقق من كلام الخصم وعدم الغفلة عنه:

من المعلوم أنه لكي تؤدي المناظرة دورها ويحقق كل طرف فيها الغاية المرجوة منها، ينبغي إنصات كل طرف للآخر، والفهم الجيد لأقواله وأدلته، فكثيراً ما يتناظر اثنان ويطول بينهما

(١) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١/ص ٤١١-٤١٢.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤/ص ٣٣٠.

الجدال، دون الوصول معا إلى نتيجة مقنعة، فإذا فتشت عن السبب؛ وجدته في عدم فهم كل منهما للآخر، ولذا كان من قواعد الجدال والمناظرة ضرورة التحقق من كلام الخصم وعدم الغفلة عنه، وهو ما شدد عليه ابن حزم قائلا: "وَحَقَّقْ كُلَّ مَا تَسْمَعُهُ مِنْ خَصْمِكَ وَلَا تَتَغَفَلْهُ، وَأَقْلَهُ إِنْ أَخْطَأَ، وَلَا تَدْعُ مُشْكَلا إِلَّا وَقَفْتَهُ عَلَيْهِ، فَإِذَا اسْتَقَرَّ الْبَيَانُ سَلِيمًا مِنَ النِّقْصِ وَالْإِشْكَالِ فَأُجِبْ حِينَئِذٍ" (١).

يؤيد هذا ما جاء في وصية أب لابنه: "لا ترد على أحد جوابا حتى تفهم كلامه؛ فإن ذلك يصرفك عن جواب كلامه إلى غيره، ويؤكد الجهل عليك، ولكن افهم عنه، فإذا فهمته فأجبه، ولا تتعجل بالجواب قبل الاستفهام، ولا تستح أن تستفهم إذا لم تفهم؛ فإن الجواب قبل الفهم حمق، وإذا جهلت قبل أن تسأل فاسأل فيبدوك، واستفهامك أحمد بك، وخير لك من السكوت على العي" (٢).

(ب) لا يجب تصوير ما لا سبيل إلى تصويره أو ما لا صورة له أصلا:

ليس من شأن العقل القيام بتصوير ما لا سبيل إلى تصويره، أو تكليفه بتصوير ما لا صورة له أصلا، فهذا فوق مدارك العقول، ومن رحمة الخالق عز وجل بخلقه أنه لم يكلفهم فوق ما يطيقون، قال تعالى: ﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (٣) وقد جعل الإمام ابن حزم ذلك قاعدة من قواعد الجدال وشرطا من شروط إنجاح المناظرة، فيقول: "واعلم أنه ليس على المرء أكثر من نصر الحق وتبيينه، ثم ليس عليه أن يصور للحواس أو في النفوس ما لا سبيل إلى تصويره وما لا صورة له أصلا، كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر ولا عرض ولا جسم ولا في زمان ولا في مكان ولا حاملا ولا محمولا، فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك، فهذا لا يلزم؛ وهذا كأعمى كلف بصيرا أن يصور له الألوان، فهذا ما لا سبيل إليه، وهذا تكليف فاسد" (٤).

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤/ص ٣٣٤.

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ج٢ / ٢٠٧.

(٣) (المؤمنون ٦٢).

(٤) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤/ص ٣٣٤.

(ج) أن تعكس الإجابة أو المراجعة علم صاحبها:

لاشك أن ما يدور داخل دائرة الجدل والمناظرة، من حوار ومناقشة يعكس مدي ما يتمتع به كل طرف فيها من علم، وما يتحلي به من آداب، ولذا يجب أن تتسم إجابة ومراجعة كل طرف للآخر بالدقة والموضوعية وأن تكون موثقة بالأدلة، وأن تخلو من التكرار للكلام الطرف الآخر، وهو ما يؤكد ابن حزم في نصيحته لطرفي الجدل والمناظرة، قائلاً: "أن تراجع مراجعة العالم، وصفة ذلك أن تعارض جوابه بما ينقضه نقضاً بيئاً، فإن لم يكن ذلك عندك ولم يكن عندك إلا تكرار قولك أو المعارضة بما لا يراه خصمك معارضة، فأمسك لأنك لا تحصل بتكرار ذلك على أجر زائد ولا على تعليم، بل على الغيظ لك ولخصمك والعداوة التي ربما أدت إلى المضرات" (١).

(د) ضرورة استيفاء كل عناصر المسألة (موضع الجدل والمناظرة).

ينبغي على المجيب إلى الجدل والمناظرة عدم الانتقال من المسألة (موضع الجدل والمناظرة) إلى مسألة أخرى قبل استيفاء كل عناصرها، وتوضيحها توضيحاً لا يبقى معه أدنى ريب، وعلامة ذلك سكون نفس الخصم والإقرار بما جاء عليها. يؤكد قول ابن حزم: "وتحفظ من الخروج من مسألة إلى مسألة قبل تمام الأولى وبيانها فهذا من فعال أهل الجهل" (٢).

(هـ) التزام الموضوعية:

إن التحلي بالموضوعية هو سمة العلماء، وقاعدة أصيلة من قواعد الجدل والمناظرة التي لا بد منها، ولكي تتحقق في الجدل والمناظرة، ينبغي أن يحرر محل النزاع ولا يخرج عن محل الخلاف، وأن يقبل كل طرف على الآخر طالبا الحقيقة لا غير، فلا يقبل منه شيئاً بلا برهان، وكذلك لا يرفض ما لديه بلا برهان، بعيداً عن أية أهواء شخصية أو مذهبية، وهو ما حذر منه ابن حزم، سواء تمت المناظرة وجهاً لوجه بين طرفين، أم تمت من خلال الكتابة والتأليف، فنراه يقول: "فإياك أن تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة قبل أن تتيقن بطلانه ببرهان قاطع. وأيضاً فلا تقبل عليه إقبال المصدق به المستحسن إياه قبل علمك بصحته ببرهان قاطع فتظلم في كلا الوجهين نفسك وتبعد عن إدراك الحقيقة، ولكن أقبل عليه سالم القلب عن النزاع عنه والنزوع إليه، لكن إقبال من يريد حظ نفسه في فهم ما سمع ورأى؛ ليزيد به علماً وقبوله إن

(١) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ١/ص ٤١٢.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ص ٣٣٤.

كان حسناً أو رده إن كان خطأ، فمضمون لك، إذا فعلت ذلك، الأجر الجزيل والحمد الكثير والفضل العميم" (١).

(و) ألا يطول الكلام بين طرفي المناظرة، وألا يكون مختصراً يقصر عن البيان.

مادامت الحقيقة هي الغاية المنشودة من المناظرة - لاسيما الفاضلة منها - فلا بد من الوصول إليها من أقصر الطرق، شريطة أن يتسم الكلام بين طرفيها بالإيجاز غير المخل أو الإطناب غير الممل، يؤكد قول ابن حزم: "وأن لا يطول المتكلم منهما بما لا فائدة فيه، وأن يفضيا إلى الاختصار الذي لا يقصر عن البيان الموعب" (٢).

(ز) لا جدال بلا حجة وبرهان :

لما كان الجدال والمناظرة يدور بين طرفين كل منهما يسعى لتأكيد صواب رأيه وإقناع الطرف الآخر به، استدعى ذلك البرهنة عليه وجمع كل الأدلة لذلك؛ إذ لا يصدق قول بلا حجة وبرهان، وهو أمر يؤكد منطلق العقل والنقل، وهو ما ذهب إليه ابن حزم، مؤكداً إجماع أهل العلم واللغة على ذلك، ومستعرضاً بعض آيات القرآن الكريم في هذا الشأن، ومنها قوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (يونس ٦٨)، فقال: "ففي هذه الآية بيان أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة، والسلطان ههنا بلا اختلاف من أهل العلم واللغة هو الحجة، وإن من لم يأت على قوله بحجة فهو مبطل بنص حكم الله عز وجل، وأنه مفتر على الله تعالى وكاذب عليه عز وجل بنص الآية، لا تأويل ولا تبديل، وأنه لا يفلح إذا قال قوله لا يقيم على صحتها حجة قاطعة" (٣). وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ (العنكبوت ٦٨)، فقال: "في هذه الآية كفاية في إيجاب ألا يصدق أحد بما لم تقم عليه حجة، وألا يأتي ما قامت عليه الحجة، فمن أظلم ممن عرف ما ذكرنا وأخذ بوسواس يقوم في نفسه، أو بخبر لم يقم على وجوب تصديقه برهان" (٤). "وقال تعالى ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة ١١١)،

(١) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ١/ ٤١٢-٤١٣.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ٤ / ٣٢٦.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١/ ص ٢٣.

(٤) ابن حزم، المصدر السابق، ج ١/ ص ٢٥.

فأوجب تعالى أن من كان صادقا في دعواه فعليه أن يأتي بالبرهان وإن لم يأت بالبرهان فهو كاذب مبطل أو جاهل، وقال تعالى: ﴿هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَآ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَآ لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَتَعَلَّمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران ٦٦) فلم يوجب تعالى المحاجة إلا بعلم ومنع منها بغير علم" (١).

وعليه فمن ادّعى قولاً بلا دليل فهو مفتر على الله عز وجل الكذب، وقوله عندئذ ساقط لا يؤبه به. إذ إن البرهان فيحصل بين الحق والمبطل، يؤكد قول ابن حزم: "فبأي شيء يعرف المحقق منهما من المبطل: هل يجوز أن يعرف ذلك إلا بدلائل غير كلامهما؟ فهذا كلام العزيز الجبار الخالق البارئ قد نصصناه في إتباع البرهان وتكذيب قول من لا حجة في يديه، وهو الذي لا يسع مسلماً خلافه" (٢).

يضاف إلى ذلك كون البرهان فيصلاً بين الجدال المحمود والجدال المذموم كما أكدته آيات القرآن الكريم، وأشار إليه ابن حزم قائلاً: "فلما وجدنا الله تعالى قد أمر في الآيات التي ذكرنا بالحجاج والمناظرة ولم يوجب قبول شيء إلا ببرهان، وجب علينا تطلب الحجاج المذموم على ما قدمناه فوجدناه قد قال: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ (الكهف ٥٦)، فذم تعالى كما ترى الجدال بغير حجة والجدال في الباطل، وأبطل تعالى بذلك قول المجانين كل مفتون ملقن حجة، وبين تعالى أن المفتون هو الذي لا يلحق حجة، وأن الحق هو الملحق حجة على الحقيقة وهم أهل الحق، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْعًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر ٣)، فقد جمعت هذه الآيات بيان الجدال المذموم، والجدال المحمود الواجب" (٣).

(ح) المطالبة بتقديم البرهان دون النظر إلى أية اعتبارات أخرى.

لا ينبغي لأحد أن يغتر بشخص مصدق عنده، يأتيه بأشياء، فلا يطالبه بالدليل عليها؛ لأن ذلك يعد منقصة فيه، يخرج به عن قواعد العلم والمعرفة، يؤكد قول ابن حزم: "إياك والاعتراض بكثرة صواب الواحد فتقبل له قوله واحدة بلا برهان، فقد يخطئ في خلال صوابه في ما هو أئين وأوضح من كثير مما أصاب فيه" (٤).

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جـ ١/ص ٢٥.

(٢) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ١/ص ٢٧، ١٠١.

(٣) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ١/ص ٢٦.

(٤) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ص ٣٣٩.

(ط) لا يضر الحقّ التقصيرُ في إقامة البرهان عليه.

كثيراً ما يكون لدى الشخص مجموعة من الحقائق، لكنه قد يعجز عن سوق الأدلة والبرهنة عليها، أو بعضها، فلا ينبغي أن يتخذ ذلك العجز ذريعة من خصمه، فيكثر طعنه في تلك الحقائق، متجاهلاً أن العجز عن نصرته الحقائق بالبراهين الساطعة أمر يعيب صاحبها لا هي. يؤكد قول ابن حزم: "إن قصر مَقْصَرٍ عن إقامة البرهان على حق يعتقده، فذلك لا يضرُ الحقَّ شيئاً. ولا يفرح بهذا من خصمه إلا الذي يفرح بالأمانى وهو الأحمق المضروب به المثل" (١).

(ى) لا يجوز تصحيح الشيء بمثله مع جواز إبطاله بنفسه:

معلوم أن العقل ينتقل من المعلوم إلى المجهول، وليس العكس، فإذا كان الشيء مجهولاً تعذر الاستدلال عليه بمثله؛ لأن مثله عندئذ يكون مجهولاً، ولا يمكن الاستدلال على مجهول بمجهول. وإنما الصواب أن يستشهد على مجهول بمتيقن، فإذا كان الشيء مجهولاً فليس متيقناً عند الذي هو عنده مجهول، وأنت هاهنا تروم أن تبين المجهول بنفسه التي هي ذلك المجهول بعينه" (٢).

كذلك لا يجوز تصحيح الشيء بنفسه؛ يشير إليه قول ابن حزم: "إن الخبر لا يعلم صحته بنفسه ولا يتميز حقه من كذبه وواجبه من غير واجبه إلا بدليل من غيره" (٣).

ويؤكد المعنى نفسه قائلاً: "واعلم أنه لا يجوز أن يُصحَّح الشيء بنفسه البتة، وجائز أن يبطل بنفسه، ولا تظن أن الأوائل التي منها يؤخذ البرهان صَحَّحتْ بأنفسها فتخطى، بل تلك أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صحتها، وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة صحتها. ولا تظن - أيضاً - أن إبطال الشيء بنفسه تصحيح له فتخطى، ولم يبطل بنفسه من أجل أنه صحح إبطاله به فكان حينئذ يكون مصححاً مبطلاً وذلك محال، لكن لما أبطل بنفسه أيقناً أنه باطل؛ لأن الحق الصحيح لا يبطل أصلاً، ولأنه نقض حكمه، فكل ما انتقض فباطل" (٤).

(١) ابن حزم، التقرير لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ص ٣٣٦.

(٢) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٤/ص ٢٩٤.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جـ ١/ص ٣٠.

(٤) ابن حزم، التقرير لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ص ٣٣٣.

(ك) لا يجوز معارضة الخطأ بالخطأ^(١):

معلوم أن الخطأ لا يقوم دليلاً على شيء؛ إذ هو مخالف للواقع، ومن ثم لا ينبغي أن يعارض بخطأ مثله، بل يعارض بالحق الذي يدحضه، وهو ما يؤكد قول ابن حزم: "وَأَعْلَمُ أَنَّ مِنَ الْخَطَاءِ مَعَارِضَةَ الْخَطَاءِ بِالْخَطَاءِ فِي الْمَنَازِرَةِ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ السَّائِلُ لِلْمَسْئُولِ: أَنْتَ تَقُولُ كَذَا أَوْ لَمْ تَقُلْ كَذَا، فَيَقُولُ الْمَجِيبُ: وَأَنْتَ تَقُولُ أَيْضاً كَذَا أَوْ لَأَنْكَ أَنْتَ أَيْضاً تَقُولُ كَذَا، فَيَأْتِيهِ بِمِثْلِ مَا أَنْكَرَ هُوَ عَلَيْهِ أَوْ أَشْنَعَ، فَهَذَا كُلُّهُ خَطَاءٌ فَاحِشٌ وَعَارٌ عَظِيمٌ وَاقْتِدَاءٌ بِالْخَطَاءِ"^(٢).

(ل) الحق لا يضاد الحق:

معلوم أن الحق ثابت لا يتغير، ولا يتعارض مع حق مثله. كذلك فإن الحكم بكذب الجزء دليل على كذب الكل، وعليه إذا كانت بعض براهين الجدل كاذبة، كان جدالاً باطلاً، وهو ما يؤكد قول ابن حزم: "كل طريق من الجدل أبطل بعضه بعضاً وكذب بعضه بعضاً وتناقض وتفسد، فهو كله فاسد باطل. والحق لا يعارض الحق أبداً، ولا يقوم دليل على صحة ضدين في معنى واحد أبداً"^(٣). وقد علل ابن حزم ذلك - وإن كان بديهياً - بقوله: "لأن معنى المضاد أن يبطل أحد المعنيين الآخر، والشئ إذا أبطله الحق فقد بطل، والباطل لا يكون حقاً في حال كونه باطلاً. وإذا أبطل بعض الشئ بعضاً فواجب أن يكون كله باطلاً لما قلنا من أن الحق لا يبطل بعضه بعضاً"^(٤).

(١) يجوز ذلك عند ابن حزم في مكانين اثنين فقط: أحدهما أن يكون القول الذي اعترض به المجيب قولاً صحيحاً ينتج ما يقول هو، فهذا وجه فاضل وقطع للسائل. وذلك كمعتزلي قال لآخر لم قلت إن الله تعالى خالق الشر؟ فقال: لأنك تقول معي إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه، والشر عرض، فأنه تعالى خالق الشر. فهذه معارضة صحيحة إلا أن ظاهر لفظها غير محكم؛ لأنه في الظاهر إنما جعل علة قوله بما يقول، قول خصمه بما يقول، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال. وهذا خطأ وإنما الصواب أن يقول: لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجوهر والعرض ثم يمضي في مسأله. والوجه الثاني هو أن يكون السائل مشغباً يقصد التشنيع والإغراء والتوبيخ ولا يقصد طلب حقيقة، فهذا واجب أن يكسر غريبه ويرد عيبه بمثل هذا فقط ولا يناظر بأكثر من ذلك. التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم) ج٢؛ ص ٣٣٣-٣٣٢.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٢؛ ص ٣٣٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٦؛ ص ١٩٦.

(٤) ابن حزم، المصدر السابق، ج٦؛ ص ١٩٥.

(م) ضرورة الاهتمام بالجوهر وعدم الانخداع بالمظهر:

كثيرا ما تكون المظاهر زائفة، ينخدع بها ذوو العقول الضيقة والنفوس المريضة، الذين يتوقفون عندها غير مباليين بجوهر الأشياء وحقائقها، وهو أمر معيب لكل من يتمسك به لاسيما الذين ينشدون الحق بجدهم، ولذا كان الواجب الاهتمام بحقائق الأشياء وعدم التوقف عند ظواهرها، وكذلك عدم التوقف عند اتهامات الآخرين، وهو ما يؤكد ابن حزم ناصحا أحد إخوانه؛ قائلا له: "ولتكن رغبتك في أن تكون محقا عالما عاقلا غالبا في الحقيقة، وإن سميت مبطلا جاهلا أحمق مغلوبا، أكثر من رغبتك في أن تسمى محقا عالما عاقلا غالبا وأنت في الحقيقة مبطل جاهل أحمق مغلوب؛ بل لا ترغب في هذا أصلا وعاده واكرهه جدا... وكذلك أن توصف بالفسق وأنت فاضل خير من أن توصف بالفضل وأنت فاسق" (١).

(ن) ضرورة الالتزام بكل ما تطالب به خصمك:

لكي تسير المناظرة نحو تحقيق الهدف المرجو منها، ينبغي ضرورة التزام كل طرف بما يطالب به الطرف الآخر، وهو ما يحقق العدل الذي يجلب الاحترام المتبادل بين طرفيها، يؤكد ذلك ابن حزم قائلا: "وكما تطالب خصمك بذلك فالتزم له سواء بسواء" (٢).

ومن مظاهر ذلك الالتزام:

١- وضوح السؤال وخلوه عن النقص والإشكال.

٢- ألا يدخل في المناظرة ما ليس فيها.

٣- تأمل المقدمات والنتائج؛ إذ إن صحة النتائج مترتبة على صحة المقدمات.

يؤكد ذلك قول ابن حزم للمناظر: "وبيّن سؤالك سليماً من النقص والإشكال. وإياك وإدخال ما ليس من المناظرة فهذا من فعل أهل المجون، أو من يريد أن يطيل الكلام حتى ينسى آخره أوله لينسى غلطه وسقطه. وتأمل مقدماته ومقدماتك وعكسك وعكسه ونتائجه، فلا ترض لنفسك من خصمك ولا من نفسك لخصمك إلا بالحق الواضح" (٣).

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ص ٣٣٤.

(٣) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٤/ص ٣٣٤.

(ص) لا تكون المناظرة إلا مع الأمن:

لاشك أن توفير الجو الملائم لعقد المناظرة من حيث الأمن والأمان أمر بالغ الأهمية، إذ يتيح لطرفيها الإقبال عليها دونما أية تهديدات، وهو ما يفسح المجال أمام كل منهما لإظهار دعواه والبرهنة عليها. وهو ما لا يدع لأحد عندئذ التعلل بشيء، كأن يتعلل بأنه "في حراسة الروح علي شغل من حراسة المذهب ونصرة الدين" (١).

ويبدو أن تمسك ابن حزم بهذه القاعدة - وإن كان يراعى بها الشعور العام لطرفي المناظرة - قد لاقى قبولا وارتياحا في نفسه لاسيما في شيخوخته، بعد سنوات الصدام في فترات الشباب، وما جرَّ عليه من ويلات جراء اندفاعاته غير المحسوبة - بعض الشيء - في الكثير من مناظرة كل من خالف معتقده أو مذهبه. ولكن ذلك لم يمنعه من أن يحفظ لأصحاب العزائم فضلهم في مناظرة غيرهم، فأتنى عليهم؛ لما يقومون به من خدمات جليلة تحفظ للدين هيئته وقديسيته في نفوس أتباعه، فضلا عن تفنيد شبهات المتربصين به من أعدائه، غير مبالين بما يتهددهم من أخطار، لا شيء سوى إعلاء لكلمة الحق والرغبة في ثواب الله تعالى، يؤكد ذلك قوله: "فلسنا نتكلم مع المخاوف، وإنما المناظرة مع الأمن، إلا من بذل نفسه لله تعالى وعرف ما يطلب وما يبذل في ذلك، فله الفوز إن أراد نصر الإسلام أو الحق فيما اختلف فيه المسلمون فقط. ولا أرى أن ينزل المسلم العاقل عن نفسه التي لا شيء موجود في وقته من الخلق أعز عليه منها، ولا أوجب حرمة إلا فيما فوزها الأبدى فقط، فالعاقل لا يرى لنفسه ثمنا إلا الجنة" (٢).

محاذير يجب الحذر منها في طريق الجدل والمناظرة:

ثمة محاذير يجب أخذ الحيطة والحذر منها في طريق الجدل والمناظرة، منها ما يتعلق بالخصم. ومنها ما يتعلق بالقضية موضع الجدل والمناظرة. ومنها ما يرتبط بشخص المناظر. وبيان ذلك علي النحو التالي:

(أ) المحاذير المتعلقة بالخصم:

ثمة أصناف من الناس لا تحسن مناظرتهم، ولا تجدي مجادلتهم، ومن هؤلاء :

(١) الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص ٣١٩.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤/ ٣٢٨.

١- من جُبِلَ على المعارضة والمخالفة والصياح وعدم الانصياع للحق متى لاح له، ومن ثم يرى ابن حزم الحذر من الدخول في مناظرته، والبحث عن بدائل أخرى لصرفه عن ضلاله إما بالوعظ أو بالزجر أو بالقَدْع^(١)، فإن لم يُجِدْ شيئاً معه، فالواجب تجنبه كما يتجنب المجنون، فإن أذاه أكثر من أذى المجانين، يؤكد قول ابن حزم: " واحذر مكالة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة أو الصياح والمغالبة، فلا تتعن به ولو أمكنت صرفه عن ضلاله بالوعظ لكان حسناً. فإن لم يكن فبالزجر والقَدْع، فإن كان ممتنع الجانب فليجتنب كما يجتنب المجنون فأذاه أكثر من أذى كثير من المجانين"^(٢).

وهناك من العلماء من بالغ في وصف مَن هذا حاله، فألحقه بعالم الحمير، إذ يقول: "إذا رأيت إنساناً قد جُبِلَ على الخلاف، إن قلت : لا، قال: نعم، وإن قلت: نعم، قال: لا، فألحقه بعالم الحمير، فإن دأب الحمار إن أدنيتَه بَعُدَ، وإن أبعدته قَرُبَ"^(٣).

٢- من يتحلّى بالراء^(٤) واللجاج : سبقت الإشارة إلي أن الجدال المذموم الذي نهى الشرع الحنيف عنه وحذر منه، هو الذي يقود صاحبه إلى المراء واللجاج؛ لما فيهما من التمويه بالباطل وإزكاء نار الفتنة، فضلاً عن وقوع صاحبهما في الضلال. وقد التزم ابن حزم نهج الشرع في التحذير منهما، يؤكد هذا قوله: "وهذا هو الضلال حقا وهو أن يحملهم اللجاج والعمي في لزوم أصل قد ظهر فسادُه وتقليد من لا خير فيه من أسلافهم"^(٥).

٣- من يتصف بعدم الإنصاف وسوء الفهم. فهذا الشخص ينبغي الحذر منه، وعدم الدخول في مناظرته؛ لذلك إضاعة للوقت بلا طائل، يؤكد قول ابن حزم: " واحذر كلَّ من لا ينصف، وكلَّ

(١) القَدْعُ : كَفُّكَ إنساناً عن الشيء بيدك أو بلسانك أو برأيك فَيَنْقَدِرْ لمكانك قال: (قِيَامًا تَقْدَعُ الذَّبَانَ عَنْهَا ... بأذناب كأجتيحة النُشُور)

(الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، جـ ١/ ١٤٤، تحقيق/ د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠م.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ ص ٣٤٠.

(٣) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، م ٢/ ص ٤٤٥، تحقيق/ محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ١/ ١٩٩٤م.

(٤) المراء: هو الاستمرار في الجدل بعد ظهور الحق مكابرة. وعن الإمام مالك قوله: (المراء يقسي القلوب ويورث الضغائن). انظر: إحياء علوم الدين للغزالي جـ ٣/ ١٧٦.

(٥) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ ٣/ ص ٢٩.

من لا يفهم، ولا تكلم إلا من ترجو إنصافه وفهمه، وأنفق الزمان، الذي يمضي ضياعا في مكالمه من لا يفهم ولا ينصف، فيما هو أعود عليك تعيش غائما للفضائل سالما من المغالط. وهذا حظان جليلان جدا. واجعل بَدَلَ كلامه حمدَ الله عز وجل على السلامة من مثل حاله" (١).

٤- الحذر من سؤال المتعنت والمكابرة: قد ينحرف الجدل عن مقصده الأسمى في نصرة الحق عند البعض، إلى اتخاذه وسيلة لمجرد الغلبة والانتصار عند البعض الآخر، وهو بذلك يكون أجدر بوصفه بالجدال المذموم، الذي يأباه العقل والنقل معا؛ لاسيما إذا كان صاحبه موصوفا بالمتعنت والمكابرة وعدم الانصياع للحق متى لاح له. وقد جاء تحذير ابن حزم من مخالطة من هذا وصفه، مؤكدا أن الحكم ببطلان الشيء والغضب من صاحبه ينبغي أن يكون مؤسسا علي البرهان المؤدي إلي اليقين، دون النظر إلي اعتبارات وأهواء شخصية؛ فيقول: "وياك وسؤال المتعنت ومراجعة المكابر الذي يطلب الغلبة بغير علم، فهما خلقا سوء دليلان على قلة الدين وكثرة الفضول وضعف العقل وقوة السخف، وحسبنا الله ونعم الوكيل. وإذا ورد عليك خطاب بلسان أو هجمت على كلام في كتاب، فإياك أن تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة قبل أن تتيقن بطلانه ببرهان قاطع" (٢). وإلى المعنى نفسه يذهب الإمام الجويني قائلا: "وعليك ألا تفتاح بالمناظرة من تعلمه متعنتا؛ لأن كلام المتعنت ومن لا يقصد مرضاة الله في تعرف الحق والحقيقة بما تقوله، يورث المباهاة والضجرو حزن القلب وتعدى حدود الله" (٣).

٥- الحذر من المتبجح بقدرته في الجدل إلي الحد الذي يدعي معه - زورا وبهتانا - قدرته علي قلب الحقائق وذلك بجعل الباطل حقا، والحق باطلا، فذلك عمل المشاغبين والسوفسطائيين الذين كانوا يفاخرون بتأييد الرأي الواحد ونقيضه في آن واحد (٤)، وقد استخدموا لتحقيق هذا الهدف الخطابة الطنانة التي تعتمد علي زخرف القول واختراع الحجج الزائفة أكثر من اعتمادها علي العقل (٥)، وهكذا حال المشاغب في كل فن أو علم، ولخطورته وعدم انصياعه للحق توالى تحذيرات العلماء - قديما وحديثا - من مغبة الدخول معه في جدال أو

(١) ابن حزم، التقریب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ص ٣٤١.

(٢) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١ / ٤١٢.

(٣) الجويني، الكافية في الجدل، ص ٣٢٠.

(٤) انظر بتصرف: تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ/يوسف كرم، ص ٤٥.

(٥) د/محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١٣، دار المعارف، القاهرة، ط ١٩٦٨م.

مناظرة، واصفين إياه بالجهل والحمق، يؤكد قول الإمام ابن حزم: "وإياك والالتفات إلى من يتبجح بقدرته في الجدل فيبلغ به الجهل والنوك"^(١) إلى أن يقول: إني قادر على أن أجعل الحق باطلاً والباطل حقاً، فلا تصدق مثل هؤلاء الكذابين، فإنهم سفلة أرذال أهل كذب وشر ومخرقة. واعلم أنه لا سبيل إلى ذلك لأحد ولا هو في قوة مخلوق أصلاً"^(٢).

(ب) المحاذير المتعلقة بالقضية موضوع الجدل والمناظرة.

شمة محاذير تتعلق بالقضية موضوع الجدل والمناظرة، أشار إليها ابن حزم وحذر منها، ومنها:

١ - ضرورة الحزم من الكلام في أي علم من العلوم قبل التبحر فيه:

سبقنا الإشارة عند تقسيم الجدل إلى وجود قسم منه يسمى بالجدل المذموم، وهو ذلك الجدل الذي يتصف صاحبه بالجهل وعدم العلم، فإذا جادل، جادل بلا حجة أو برهان، فكان هذا الصنف من المجادلين ممن ذمهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ (الحج: ٣). وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ (الحج: ٨، لقمان: جزء الآية ٢٠).

وبناء عليه يحذر ابن حزم من الدخول في الجدل والمناظرة بلا علم أو دليل، فذلك أدعى لوصف صاحبه بالحمق، وستكون أقواله - عندئذ - حجةً عليه لا له، ولن يجنى من ذلك سوى استهجان الناس له، لاسيما خصمه، فنراه يقول: "وإياك والكلام في علم من العلوم حتى تتبحر فيه إلا على سبيل الاستفهام والتزيد إلا ما أحسنت منه فقط"^(٣).

وقد وجد تحذير الإمام ابن حزم صده لدى طائفة من العلماء؛ حدوا حذوه، من هؤلاء الإمام الغزالي الذي ألزم نفسه بذلك أولاً، ففي صدامه مع بعض الفلاسفة، رأى ألا يناظر أحداً منهم وإظهار تهافته^(٤)، قبل التبحر في علومهم، إلى الحد الذي يمكنه من مقارعة الحجة بالحجة، يؤكد ذلك عند بيان السبب الذي دعاه إلى تأليف كتابه (مقاصد الفلاسفة)؛ فيقول: "...أما بعد

(١) النوك بالضم والفتح : الحمق. الفيروز آبادي، القاموس المحيط ص ١٢٣٤، ط/دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) ابن حزم، التقریب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤ / ص ٣٣٨.

(٣) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٤ / ص ٣٤١.

(٤) لم يكن الإمام الغزالي عدواً للفلسفة، يؤكد ذلك كتابه (تهافت الفلاسفة) بعنوان الكتاب ومضمونه يظهر أولاً: تهافت الفلاسفة وليس تهافت الفلسفة. ثانياً: تهافت البعض وليس الكل من الفلاسفة الذين قالوا: يقدم العالم، وإنكار علم الله تعالى للجزئيات. وإنكار البعث الجسماني.

فإني التمسست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدتهم؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها، محال؛ بل هورمى في العماية والضلال" (١).

٢- ألا تتعلق القضية أو السؤال (موضوع المناظرة) بأمـر محال:

المحال: ما اقتضى الفساد من كل جهة كاجتماع الحركة والسكون في جسم واحد وفي وقت واحد (٢) فإذا تعلق السؤال به كان محالا، كأن يتعلق بأمر لا وجود له، أو بما له وجود، لكن السؤال عنه يصبح محالا ما لم ترد الإجابة عنه عن طريق الوحي المعصوم؛ لأنه فوق إدراك العقول. وعندئذ يكون ذلك السؤال مضيعة للوقت، ومن ثم يرى ابن حزم ضرورة تجنب مثل هذا السؤال لاسيما في الجدل والمناظرة؛ ولذا ينصح كلا المتناظرين من ترك "المسائل التي هي محالية السؤال، فلا أجوبة لها بالمقابلة؛ لأنك إن قابلت المحال كنت محيلا" (٣). ويضرب المثال على ذلك فيقول: "لو سألت سائل: هل يحيط علم الله بذاته أم لا يحيط؟ قيل له: لا تسل عما لا يتناهى بصفة الإحاطة فليس لك جواب، أ رأيت لو قلت: أيحيط المحيط بما لا يحاط به؟ ألم يكن محالا؟ كما لو قلت: هل لما لا حد له حد؟ وهل لما لا نهاية له نهاية؟ وهل يخلو الذهب أن يكون أسود أو أخضر؟ قلنا: لا يقع عليه واحدة من هاتين الحالتين، فكذلك بمن سأل عن متقابلين في المخلوقات ليس واحد منهما فيه، نفيا جميعا. ومن سأل عن الخالق تعالى عز وجل بما يقع على المخلوقات من الصفة، ومن جهة الضد والند، ومن جهة الكم والكيف" (٤).

(ج) المحاذير المتعلقة بشخص المناظر:

ثمة محاذير تتعلق بشخص المناظر، ينبغي الحذر منها، ومنها:

١- الغرور: يؤكد قول ابن حزم: "إياك والامتداح بما تحسن، وأترك ذلك فهو من غيرك فيك أحسن" (٥).

(١) الإمام الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣١ تحقيق/د/سليمان دنيا، ط/دار المعارف بمصر ١٩٦١م.

(٢) المعجم الوسيط (باب الحاء) جـ ١/ ص ٢١٠.

(٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤/ ص ٣٨٦.

(٤) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٤/ ص ٣٨٦.

(٥) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٤/ ص ٣٤١.

٢- العناد، لاسيما في الباطل؛ إذ يصف ابن حزم المعاندة والمكابرة - ممن يعلم الحق يقينا ويكابره علي خلافه - بالعار الذي يشين صاحبه، فيقول: "والمعاندة والمكابرة عار وإثم وسخف"^(١)، ويأتي تحذير ابن حزم من آفة العناد لما لمسه وشاهده في مناظري عصره ممن يعلم الحق يقينا ويأبى قبوله عنادا وكبرا، فيقول: "وأما العناد فقد شاهدناه من كل ما رأيناه في المناظرة في الدين وفي المعاملات في الدنيا أكثر من أن يحصى ممن يعلم الحق يقينا ويكابره على خلافه ونعوذ بالله من الخذلان ونسأله الهدى والعصمة"^(٢).

والجدال المذموم ما كان عن عناد ومكابرة يؤديان إلى إنكار الحق الواضح والإصرار على الباطل وهو من صفات الكفار المعاندين الذين يستحقون العذاب لعنادهم وكفرهم. قال تعالى: ﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُولًا﴾ (سورة الكهف الآية ٥٦). وقال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (سورة الآية غافر الآية ٥).

٣- الفضول: يقول ابن حزم: "من اشتغل بطلب الفضول وما لا يعنيه أو شك أن يضيع الحق وما يعنيه"^(٣). ولذا ينبغي للمرء أن يتحلى بترك الفضول، لاسيما أثناء إجراء أية مناظرة، فذلك أدعى لجلب احترام الناس له.

وللفضول صور عديدة منها: أن يتدخل المرء في مناظرة ليس طرفا فيها. أو الجواب عن الخصم دون رغبته. أو الجواب عن من لم يسأله. فكل ذلك من شأنه أن يجر عليه الملامة، وربما ازدراء الناس له. يؤكد ذلك ابن حزم قائلا: "واحذر من أن تجيب نفسك عن خصمك مثل أن تقول له: إن قلت كذا ألزمتك كذا، فلعله لا يقول ذلك فتخزي... وتحفظ من أن تجيب من لم يسألك فتحصل على الخزي؛ وأقل ذلك أن يعرض عنك، فكيف إن قال لك: لم أسألك. ولا تتكلم على لسان مناظر

(١) ابن حزم، التكريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ٤/ص ٣٢٩، الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥/ص ٧٤.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥/ص ٧٤.

(٣) ابن حزم، رسالة في حكم من قال: إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين (رسائل ابن حزم) ج ٣/ص ٢٢٩.

غيرك حتى يدع الكلام ويبيح لك مناظره أن تكلمه، فأقل ما في هذا أن يقول لك: أنا غني عن نصرتك، ويقول له خصمه: أنا أقوىك به مباركا لك فيه فتخزى جدا" (١).

٤. المبحث الثالث: آداب الجدل والمناظرة عند الإمام ابن حزم الأندلسي

إذا كان التأصيل العلمي والمنهجي في الجدل والمناظرة ذا أهمية كبيرة، فإن الجانب السلوكي والتربوي له لا يقل أهمية عنه؛ إذ إن الممارسة الناضجة والتحلي بالآداب، يعكسان الأثر الحي الصادق للعلم الصحيح والمناظرة الفاضلة التي طالما اجتهد معظم علماء الإسلام في تطبيقها، والدعوة إليها بغية إحقاق الحق، وإبطال الباطل.

ولاشك أن الأدب يزين كل شيء يدخل فيه، والتزامه يزين صاحبه، وهو أمر دعا إليه الشرع الحنيف، وتسابق العلماء إلى تأكيده والحض عليه، لاسيما إذا تعلق الأمر بمسائل خلافية تكون مدعاة للجدال والمناظرة، فمن هنا وجب التزام الأدب كل تجاه الآخر، والارتقاء فوق مواطن الخلاف والإحساس بالمسؤولية، بهدف بلوغ الهدف المنشود. يقول الإمام الجويني في ذلك: "وأحسن شيء في الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل؛ فإن الأدب في كل شيء حليته؛ فالأدب في الجدل يزين صاحبه، وترك الأدب فيه يزيى به ويشينه" (٢).

وقد حرص العلماء - قديما وحديثا - على وضع عدد من الآداب التي ينبغي الالتزام بها قبل وأثناء وبعد المناظرة، وهو ما يكسبها المشروعية والاحترام، ويجعل نتائجها وما تفضي إليه مقبولة لدى الجميع، لاسيما أطرافها وكل من شهدها أو سمع بها. "وقد شبه صاحب أدب الجدل قبل هذا النظر والكلام بالنخل يُؤَبَّرُ ويقوم عليه، فينال من ثمرته ما لا ينال عند ترك ذلك" (٣).

ويعد الإمام ابن حزم واحدا من هؤلاء العلماء، فكما كان حريصا على وضع عدد من القواعد للجدل والمناظرة، كذلك كان حريصا على وضع عدد من الآداب التي ينبغي أن يتحلّى بها أطراف المناظرة.

(١) ابن حزم، التقریب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤ / ٣٤٠-٣٤١.

(٢) الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص ٣٢٤.

(٣) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، م ٢/جـ ٧/ص ٩٩ تحقيق/عادل بن يوسف العزازي، ط/دار ابن الجوزي بالسعودية، ط ١/١٩٩٦م.

وكثيرا ما يشير إلى أن آداب الجدل والمناظرة قد وقف عليها من خلال آيات القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل ١٢٥). ولعل التصريح بكلمة (أحسن) في الآية الكريمة تتضمن كل ما ينبغي أن يتحلى به الداعي إلى سبيل ربه من خصال الخير، لاسيما وقت الجدل والمناظرة، فيكون نتاج ذلك ظهور الحق على الباطل، وجعل الحق مقبولا في العقل. يؤكد ذلك ابن حزم - في تعليقه على هذه الآية الكريمة - قائلا: "فكان تعالى قد أوجب الجدل في هذه الآية، وعلم فيها تعالى جميع آداب الجدل كلها: من الرفق، والبيان، والتزام الحق، والرجوع إلى ما أوجبه الحجة القاطعة"^(١). وقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت ٤٦)، فأمر عز وجل كما ترى بإيجاب المناظرة في رفق وبالإنصاف في الجدل وترك التعسف والبذاء والاستطالة إلا على من بدأ بشيء من ذلك فيعارض حينئذ بما ينبغي"^(٢). ويمكن تصنيف تلك الآداب في ثلاثة محاور:

المحور الأول: الآداب التي ينبغي التحلي بها قبل إجراء المناظرة ومنها:

(١) لزوم التقوى وإخلاص النية لله تعالى.

من المعلوم أن من شروط العبادة إخلاص النية لله سبحانه وتعالى، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة ٥). وفي السنة النبوية عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (إنما الأعمال بالنيات)^(٣).

ومن مظاهر الإخلاص وصدق النية عند النظر في كل العلوم: نظرية كانت أو عملية، نصرته الحق وإنكار الباطل، لاسيما ما كان عن طريق الجدل والمناظرة. يؤكد ذلك أحد العلماء

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ج ١ / ص ٢٢.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ج ١ / ص ٢٣-٢٤.

(٣) صحيح البخاري، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ ج ١ / ص ٣ تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط ١٩٨٧/٣ م.

بقوله: "وحق المناظرة أن يراد بها الله عز وجل" (١). وحرصا من الإمام ابن حزم على التزام ذلك الأدب والتحلي به لاسيما من طلاب العلم، يتوجه بنصيحته إلي أحدهم قائلا: "واعلم أن نظرك في العلوم على نية إدراك الحقائق في إنكار الباطل ونصر الحق وتعليمه للناس وهدى الجاهل ومعرفة ما تدين به خالقك عز وجل؛ لئلا تعبد على جهل فتخطئ أكثر مما تصيب، من ملة الله تعالى ونحلة الحق، والمذهب المصيب في أداء ما تعبدك به تعالى، ونفك الناس في أديانهم وأبدانهم وتديير أمورهم وإنفاذ أحكامهم وسياستهم، وتبصير من يتولى شيئا من ذلك وتعديل طبعه ونصيحته في ذلك، بالحق وتفهمه وتقبيح القبيح لديه، أفضل عند الله من كل نافلة تتقرب بها إلى الله عز وجل وأعظم أجرا وأعود عليك من كل مال تتكسبه بعد ما لا قوام لجسمك وعيالك إلا به" (٢).

فإن فقد العلم إخلاص النية، انتقل من أفضل الطاعات إلى أخطأ المخالفات، ولا شئ يحط من العلم مثل: الرياء؛ وعليه جاءت تحذيرات العلماء من مغبة عدم إخلاص النية في طالب العلم؛ يشير إلي ذلك الإمام ابن حزم من خلال نصيحة يوجهها لكل طالب العلم، قائلا له: "إذا حضرت مجلس علم، فلا يكن حضورك إلا حضور مستزيد علما وأجرا لا حضور مستغن بما عندك طالب عثرة تشنعها أو غريبة تشيعها، فهذه أفعال الأردال الذين لا يفلحون في العالم أبدا. فإذا حضرتها على هذه النية، فقد حصلت خيرا على كل حال، فإن لم تحضرها على هذه النية فجلوسك في منزلك أروح لبديك وأكرم لخلقك وأسلم لدينك" (٣).

وينبغي - قياسا على ذلك - النظر إلي كل عمل يتقرب به صاحبه إلى الله تعالى، كالذي يجادل لإقرار حق وإبطال باطل، فيلزم نفسه إخلاص النية لله تعالى، بتطهيرها من كل ما يشوبها من آفات كحب الظهور، والتفوق على الأقران، وجعله سلما لأغراض وأغراض، من جاه،

(١) انظر: قول المزني في كتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ج ٢/ص ١٣٢.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ٤ / ص ٣٤٥. النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، ص ٤٨-٤٩، تحقيق/أحمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/١٩٨٥م. وقد طبع تحت عنوان: النبذ في أحكام الفقه الظاهري في مصر سنة ١٩٤٠ بتحقيق الشيخ زاهد الكوثري، ثم طبع تحت عنوان: النبذ في أصول الفقه الظاهري بتحقيق/محمد صبحي حسن حلق، دار ابن حزم، بيروت، ط ٢/١٩٩٩م. والعناوين الثلاثة لمؤلف واحد، فلا اختلاف بينها في المضمون.

(٣) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ١ / ص ٤١١.

أو مال، أو تعظيم، أو سمعة، أو طلب محمّدة، فإن هذه وأمثالها إذا شابّت النية، أفستّها، وذهبت بركة العمل الذي يؤديه، ولهذا يتعين حماية النية من شوب الإرادة لغير الله تعالى. يؤكد قول الخطيب البغدادي (ت ٤٦٢هـ) في ذكر أدب الجدل: "ينبغي للمجادل، أن يقدم تقوى الله تعالى؛ لقوله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ﴾ (التغابن ١٦)... ويخلص النية في جداله، بأن يبتغي به وجه الله تعالى... وليكن قصده في نظره إيضاح الحق، وتثبيتته دون المغالبة للخصم" (١). ويقول الإمام الجويني في المعني نفسه: "والمحافظة على تقوى الله في نظره يغنيه عن كثير من النصيحة، ويبلغه إلى أسهل الطرق في الهداية إلى الحق" (٢).

(ب) الاستضاءة بهدي الشرع والتحلي بآدابه.

مما لاشك فيه أن الاستضاءة بهدي الشرع والتحلي بآدابه يعد ثمرة من ثمرات التقوى وإخلاص النية لله تعالى، يقع علي عاتق صاحبه عبء الدعوة إلى طريق الحق، لاسيما من التزم منهج الجدل بالحق وفي الحق وللحق، غير معني بما يلاقه من عنت ومشقة، متخذاً من قواعد الشرع ومبادئه دليلاً وهادياً، يهتدي به في طريقه، لاسيما إذا فسدت الضمائر والأنفس وصار التمييز بين الصالح والطالح منها أمراً عسيراً؛ "لذلك فإن الجدل العقلي الذي يأمر به الله لا بد أن يرتبط بالحقائق، ولا يمكن أن يحظى بها الفكر الذاتي بدون الاستعانة بالهدي الإلهي، وإلا وقع في المتشابهات وانزلق بعقله إلى هوة الضلالات" (٣). ومن هنا تأتي نصيحة ابن حزم لكل من سلك طريق الدعوة إلى الله تعالى بضرورة التزام نهج الشرع الحنيف، فيقول: "فمن خاف إن سلك طريق النصيحة أن يقع في طريق النميّة، ولم يثق لنفاذ تمييزه ومضاء تقديره فيما يرده من أمور دنياه ومعاملة أهل زمانه، فليجعل دينه دليلاً وسراجاً يستضيء به، فحيثما سلك به سلك وحيثما أوقفه وقف، وكفيلاً له بالنظر وزعيماً بالإصابة وضامناً للفالج" (٤) والخلاص (٥).

(١) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه م ٢/٧-ص ٤٧: ٤٩.

(٢) الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص ٣٢٥.

(٣) د/حسن الشرقاوي، الجدل في القرآن، الناشر/ منشأة المعارف بالإسكندرية، ط ١/ ١٩٨٦م.

(٤) الفالج: الظفر والفوز. وقد فلع الرجل على خصمه يفلج فلجاً. الفلج بالضم. وأفلج الله حجتة: قومها وأظهرها. انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لإسماعيل بن حماد الجوهري، ج ١ / ٣٣٥، تحقيق/ أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤/ ١٩٨٧ م.

(٥) ابن حزم، طوق الحمامة (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ١ / ص ١٧٩.

ومن مظاهر التحلي بآداب الشرع:

١- ضرورة التحلي بالصدق:

لاشك أن من انتصر للحق بجذاله، يلزمه التحلي بالصدق؛ لأنه يفرض عليه أن يكون عادلاً فيلزم نفسه أولاً بكل ما يطالب به خصمه، منصفاً لخصمه إذا لاح الحق في دعواه. يؤكد ذلك ابنُ حزم في بيان فضيلة الصدق، وكيف أنه مركب من فضيلتي العدل والنجدة؛ فيقول: "الصدق مركب من العدل والنجدة". وفي المقابل نراه يحمل على رذيلة الكذب، محذراً منها، لاسيما من تصدر للدعوة إلى طريق الحق، مطالباً إياه بضرورة التحري مما ينقل، وهو في سبيل التنفير من رذيلة الكذب، يراه أصلاً لكل الرذائل، بل جنساً لها وهي أنواع له تندرج تحته؛ يؤكد ذلك قوله: "لا تجب إلا عن كلام صح عندك عن قائله. لا شيء أقبح من الكذب، وما ظنك بعيب يكون الكفر نوعاً من أنواعه. فكل كفر كذب. فالكذب جنس والكفر نوع تحته" (١).

والملاحظ أن ابن حزم كان محققاً فيما ذهب إليه من أن الكذب هو أصل كل المساوئ صغيرة كانت أو كبيرة، يؤكد حديث النبي ﷺ الذي جاء فيه أن الإيمان والكذب لا يجتمعان: (قيل لرسول الله ﷺ أياكون المؤمن جباناً؟ فقال: نعم. فقيل له أياكون المؤمن بخيلاً؟ فقال: نعم. فقيل له أياكون المؤمن كذاباً؟ فقال: لا) (٢). وهذا إن دلَّ فإنما يدل على أن رذيلة الكذب عنها تصدر كل الشرور والمساوئ، ومنها الكفر الذي هو ضد الإيمان، فلا يجتمع في قلب العبد الإيمان والكذب البتة.

٢- تجنب الوشاية والنميمة والكذب.

وهي قاعدة مبنية على ما قبلها وأدب يجب الالتزام به لاسيما من تصدر لجدال قوى الباطل، فمن فقد العمل بها لم يكن أهلاً لنصرة الحق، وجلب عليه بغض الناس له، فضلاً عن استحقاق العقاب في الآخرة. ومن ثم وجب تجنب كل من كان هذا وصفه؛ يؤكد ابن حزم محذراً من مخالطة الوشاة والنمامين واصفاً إياهم بأقبح الأوصاف، ولعله بذلك يعكس ما أصابه منهم طوال حياته، فيقول: "وما في جميع الناس شر من الوشاة، وهم النمامون، وإن النميمة لطبع يدل

(١) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج ١ / ٣٨١.

(٢) الإمام مالك، الموطأ (باب ما جاء في الصدق والكذب)، ج ٢ / ٩٩٠ تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

على نبت الأصل، ورداءة الفرع، وفساد الطبع، وخبت النشأة، ولابد لصاحبه من الكذب؛ والنميمة فرع من فروع الكذب ونوع من أنواعه، وكل نام كذاب، وما أحببت كذاباً قط، وإنني لأسامح في إخاء كل ذي عيب وإن كان عظيمًا، وإكل أمره إلى خالقه عز وجل، وأخذ ما ظهر من أخلاقه حاشا من أعلمه يكذب، فهو عندي ماحٍ لكل محاسنه؛ وذلك لأن كل ذنب فهو يتوب عنه صاحبه، وكل ذام فقد يمكن الاستتار به والتوبة منه، حاشا الكذب فلا سبيل إلى الرجعة عنه ولا إلى كتمانته حيث كان. وما رأيت قط ولا أخبرني من رأى كذاباً ترك الكذب ولم يعد إليه، ولا بدأت قط بقطيعة ذي معرفة إلا أن أطلع له على الكذب، فحينئذ أكون أنا القاصد إلى مجانبته والمتعرض لتاركته، وهي سمة ما رأيتها قط في أحد إلا وهو مزنون إليه بشر في نفسه، مغموز عليه لعاهة سوء في ذاته، نعود بالله من الخذلان" (١).

٣- حب العدل وأهله وإيثاره على الظلم وأهله:

من يتتبع حديث الإمام ابن حزم عن فضيلة العدل يلاحظ عددا من الأمور من بينها:

- أنه يجعل فضيلة العدل من أفضل نعم الله علي العبد، لاسيما إذا كان مطبوعا عليها، وهو ما يعكس أفضلية الصدق عليها؛ لأن العدل - عنده - جزء منها.

- أن تحليه بهذه الفضيلة أعانه علي كل خير في الدنيا والآخرة، وقمع كل ما لاح له من رذائل.

- أن تحليه بهذه الفضيلة لم يكن عن كسب منه، بل هو مطبوع عليها، وهو ما جعله بعيدا كل البعد - كما يقول - عن معرفة شيء من الرذائل. وهو ما يعد مبالغة منه، لاسيما إذا أراد بذلك العصمة. يؤكد ذلك قوله: "أفضل نعم الله على العبد أن يطبعه على العدل وحبه وعلى الحق وإيثاره، فما استعنت على قمع هذه الطوائج الفاسدة وعلى كل خير في الدين والدنيا إلا بما في قوتي من ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى. وأما من طُبع على الجور واستسهاه، وعلى الظلم واستخفافه، فليبيئس من أن يصلح نفسه أو يُقَوِّمَ طباعه أبداً، وليعلم أنه لا يفلح في دين ولا في خلق محمود. وأما الزهو والحسد والكذب والخيانة فلم أعرفها بطبعي قط، وكأنني لا حمد لي في تركها لمنافرة جبلتي إياها، والحمد لله رب العالمين" (٢).

(١) ابن حزم، طوق الحمامة (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١ - ١٧٣.

(٢) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١ - ص ٣٥٧-٣٥٨.

(ج) التجرد في طلب الحق :

لاشك أن مَنْ وقع أسيرا لهواه، صدّه عن رؤية الحق فضلا عن قبوله، وقد ذمّه الشرع الحنيف، وحذر منه في كثير من آي القرآن الكريم^(١)، ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُونُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء ١٣٥)، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يُسْتَجِيبُ لَكُمْ هَؤُلَاءِ هُمُ الَّذِينَ أَصْلُ مِنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَبْغِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (القصص ٥٠).

وفي التحذير منه، لم يستثنِ الشرع أحداً، لا سيما أصحاب الأمر والنهي الذين تسند إليهم مصالح البلاد والعباد؛ وما ذاك إلا لكونه داءً خطيراً يعمى بصيرة الإنسان ويحيد به عن اتباع الحق، فيتعدي ضرره ليصيب المجتمع بأسره، فضلا عن استحقاق صاحبه العذاب الشديد في الآخرة. قال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص ٢٦) وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَفَلَهُ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاءً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجن ٢٣).

وتنعكس آفة الهوى على مَنْ كان طرفاً في جدال أو مناظرة، فلا تكون لديه قواعد مطردة، أو موازين منضبطة، يعتمد عليها في البحث عن الحق، بل يدور مع هواه حيث دار، وعندئذ لا يمكن الوصول معه إلى حق يذكر. ومن هنا تطلّب الأمر التحلي بالتجرد في طلب الحق والعمل بمقتضاه. يؤكد ذلك ابن حزم قائلا: "لا يدرك الحق من طريق البرهان إلا من صفى عقله ونفسه من الشواغل، ونظر من الأقوال كلها نظراً واحداً، واستوتت عنده جميع الأقوال، ثم نظر فيها طالبا لما شهدت البراهين الراجعة رجوعاً صحيحاً غيره موهو ضرورياً إلى مقدمات مأخوذة من أوائل العقل والحواس، غير مسامح في شيء من ذلك"^(٢). ومن مقتضيات التجرد في طلب الحق:

(١) الأعراف، الآية ١٧٦، الكهف، الآية ٢٨، طه، الآية ١٦، الفرقان، الآية ٤٣، النجم، الآية ٣، النازعات، الآية ٤٠.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٥/ ص ٧٤، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي)

١- طلب الحق والأخذ به أئى وُجِد.

ينبغي أن يكون كل طرف من طرفي الجدل والمناظرة طالبا للحق أئى وُجِد، مثله في ذلك: "كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينا لا خصما ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق" (١).

وقد درج السلفُ الصالح من علمائنا على التحلي بهذا الخلق الكريم، فالإمام الشافعي يؤكد ذلك بقوله: "ما كلمت أحدا قط إلا أحببت أن يوفق ويسدد ويعان، ويكون عليه رعاية من الله وحفظ، وما كلمت أحدا قط إلا ولم أبال بئِنَّ اللهُ الحقُّ على لساني أو لسانه... وقال: ما ناظرت أحدا إلا على النصيحة... وقال: والله ما ناظرت أحدا فأحببت أن يخطئ" (٢). ويقول ابن حزم ناصحا ومحذرا في آن واحد: "ولا تستوحش مع الحق إلى أحد، فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه" (٣). ويذهب الإمام ابن تيمية - في طلب الحق والأخذ به دون النظر إلي مَنْ ظهر علي يديه - أبعد من هذا، فيقول: "والله قد أمرنا ألا نقول عليه إلا الحق، وألا نقول عليه إلا بعلم، أمرنا بالعدل والقسط، فلا يجوز لنا إذا قال يهودي أو نصراني فضلاً عن الرافضي قولاً فيه حق أن نتركه، أو نرده كله، بل لا نرد إلا ما فيه من الباطل دون ما فيه من الحق" (٤).

٢- الإقرار بماله وما عليه من الحجج والأدلة والبراهين.

إن التحلي بالموضوعية أدب رفيع يُعلَى من شأن صاحبه، لاسيما من كان في جداله معترفا بما له وما عليه، مقرا لخصمه بما يلوح له من صدق دعواه وقوة أدلته. فلا يجوز أن يُحجب شيئا من الأدلة التي تدعم قول خصمه، فهي صفة ذميمة تعكس اتصاف صاحبها بقلّة الإنصاف والورع. ولاشك أن نزاهة كل طرف في الجدل وموضوعيته محورٌ أساسي من محاور المنهج العلمي، وهي التي يُعبّر عنها حديثا: بالأمانة العلمية. يؤكد ذلك ابنُ حزم قائلا: "ولا سبيل إلى أن يقال لأحد فيما ليس مدركا بأول العقل والحواس لِمَ تدر هذا ؟ لكن حتى يثبت عنده بالدلائل ثم حينئذ يلزمه الإقرار بموجبها؛ فعلى من أراد إلزامه الإقرار بأمر ما أن يبينه له ويثبتته

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ج١- ٤٤٤ ط/دار المعرفة، بيروت .

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، ج١ / ٣٦٣ .

(٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ٣٣٦.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج٢/ ٣٤٢، تحقيق/د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١ / ١٤٠٦ هـ.

لديه، إذ الواجب أن لا يصدق أحد بشيء لم يقم عليه دليل وأن يصدق به إذا قام عليه الدليل" (١).

(د) عدم ازدراء الخصم أو التشهير به أو تتبع أخطائه :

وهو أدب يلزم كل طرف تجاه الآخر، فلا أقل من الاحترام الذي يجمع بين المتناظرين، وإن اختلفا حول المسألة التي يتناظران حولها، وهو ما يكسبهما احترام نفسيهما قبل احترام الآخرين. ومن هنا جاءت عبارة الإمام ابن حزم تحذر من مغبة ازدراء الخصم أو التشهير به أو تتبع أخطائه؛ فذلك من فعل الأحمق الذي لا يتورع عن فعل ما من شأنه أن يجعل الخلاف حول مسألة ما سببا في تأجيج نار العداوة مع خصمه، فيكون سببا - أيضا - في عدم انصياع الخصم له وإن كان الحق معه، يؤكد قوله: "ولا تحقر أحدا حتى تعرف ما عنده، فربما فجأك منه ما لم تحسب، وليس ذلك إلا من فعل أهل النوك الذين لا يحصلون" (٢).

ويؤكد الإمام الجويني المعنى نفسه قائلا: "ولا يستحقر أحدهما صاحبه بما يقع له من الخطأ في مذهب أو دلالة أو غير ذلك؛ فإنه إذا اغتر بخطئه ربما أصاب فيما لا خروج له عنه" (٣). وقال الشاعر (٤):

لا يستخفن الفتى بعدوه أبدا، وإن كان العدو ضئيلا
إن القذى يؤذي العيون أقه ولربما جرح البعوض الفिला

المحور الثاني: الآداب التي ينبغي التحلي بها أثناء المناظرة. ومنه :

(أ) حسن الاستماع.

مما لا شك فيه أن الاستماع الجيد للخصم أدب يزين صاحبه، لاسيما من كان طرفا في جدال أو مناظرة؛ لما له من فوائد عديدة، منها:

١- الفهم الجيد لآراء وحجج الخصم؛ مما يتيح الرد المناسب عليها.

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ٣٢١.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤ / ص ٣٤١.

(٣) الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص ٣٢٥.

(٤) أبو الفتح علي بن محمد البستي الكاتب، انظر: الثعالبي، خاص الخاص، ص ١٩٨، قدم له/ حسن الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢- إشعار الخصم بجدية المناظرة وأهميتها.

٣- احترام الخصم، وهو ما يقابله بمثله.

ومن مظاهر حسن الاستماع: التزام الهدوء، والإقبال على الخصم بالوجه، وعدم مقاطعته أثناء كلامه، كما "يحذر رفع الصوت جهرا زائدا على مقدار الحاجة؛ فإنه يورث الحدة والضجر"^(١). وقد عبّر عن ذلك أحد العلماء في نصيحة لأحد تلامذته جاء فيها: "تعلّم حسن الاستماع كما تتعلّم حسن الكلام. ومن حسن الاستماع إمهال المتكلم حتى ينقضي حديثه، وقلة التلفت إلى الجواب، والإقبال بالوجه والنظر إلى المتكلم، والوعي لما يقول"^(٢).
(ب) التزام العدل.

لما كان العدل رأس كل فضيلة، اقتضى ذلك أن يتحلّى به كلٌّ من دخل في مناظرة مع خصمه، فإن العدل - في مفهوم الإمام ابن حزم - "يقتضي أن لا يميل لقول على قول إلا ببرهان واضح، ويقتضي له أيضا أن لا يشتغل بالأدنى ويترك الأفضل، فإنه إن فعل هكذا أوشك أن يظفر بما فيه الفوز في الدارين"^(٣).
(ج) الرفق وترك التعسف والبذاء:

ينبغي أن يتحلّى طرفا المناظرة بالرفق وترك التعسف والبذاء؛ التزاما بهدى الشرع الحنيف، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٦)، وهو ما أكدّه ابن حزم في تعليقه على هذه الآية الكريمة قائلا: "أمر عز وجل كما ترى بإيجاب المناظرة في رفق، وبالإنصاف في الجدل، وترك التعسف والبذاء والاستطالة إلا على من بدأ بشيء من ذلك فيعارض حينئذ بما ينبغي"^(٤).

(١) الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص ٣١٨.

(٢) ابن المقفع، الأدب الكبير ص ١٠٩-١١٠، دراسة وتحقيق/د: فهمي سعد، طانيوس فرنسيس، الناشر/عالم الكتب، بيروت، ط ١/٩٩٨م.

(٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج: ٤ / ص ٣٤٧.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج: ١ / ص ٢٣-٢٤.

المحور الثالث: الآداب التي ينبغي التحلي بها بعد انتهاء المناظرة. ومنها:

(أ) التحلي بالتواضع :

لا شك أن الإعجاب بالنفس والغرور يدفعان الإنسان إلى استخدام كافة الأساليب والوسائل ليحتفظ بما ارتضاه لنفسه من هذه الأمراض والآفات، ويصدانه عن التزام الحق واحترام أهله، وهو ما يجعلان الجدل والمناظرة يخرجان عن الوجهة الصحيحة، وينحرفان إلى طريق المراء والجدال بالباطل، وهو ما صنعه إبليس عندما أُمِرَ مع الملائكة بالسجود لآدم ﷺ، فامتنع، يدفعه إلى ذلك الكبر، وهو ما سجله القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤).

كذلك أشار القرآن الكريم إلى آفة الكبر وما تصنعه في نفس المجادل، فتدفعه إلى الجدل بغير علم ولا حجة، فضلا عن كونها تصده عن التزام طريق الحق، وعن الانصياع إلى براهينه، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُورِهِمْ إِلَّا كِبْرًا مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ﴾ (غافر: ٥٦).

ومن ثم شدد ابن حزم على ضرورة التحلي بالتواضع في الجدل والمناظرة اقتداء بهدى الشرع الحنيف، وأن يكون ذلك التواضع سمة مشتركة بين طرفي الجدل. يؤكد ذلك قوله: "واعلم أن كثيرا من أهل الحرص على العلم يجدون في القراءة والإكباب على الدرس والطلب ثم لا يرزقون منه حظًا، فليعلم ذو العلم أنه لو كان بالإكباب وحده لكان غيره فوقه، فصح أنه موهبة من الله تعالى، فأى مكان للعجب ها هنا ما هذا إلا موضع تواضع وشكر لله تعالى واستزادة من نعمه واستعاذة من سلبها" (١).

ورغبة منه في وضع علاج لمداواة النفوس وزوال الكبر منها، يري أنه قد يتم من خلال الشخص نفسه، وذلك بعمل مناظرة داخلية بين عقله ونفسه، عندما يقوم العقل بتذكير النفس بعيوبها الكثيرة، فلا يبقى لهل فضل يذكر على غيرها، فيورثها ذلك تواضعا. وابن حزم كان صادقا مع نفسه ومع غيره حينما اعترف بأنه كان بداخله عجب شديد بنفسه، فدأوى نفسه بهذه الطريقة، فيحكي لنا قيامه بهذه المناظرة الداخلية، قائلا: "ومنها (يقصد: ومن عيوب نفسه) عجب

(١) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١/ص ٣٨٨.

شديد: فناظر عقلي نفسي بما يعرفه من عيوبها حتى ذهب كله ولم يبق له والحمد لله أثر، بل كلفت نفسي احتقار قدرها جملة واستعمال التواضع^(١).

(ب) التحلي بالإنصاف.

لا شك أن التحلي بالإنصاف أدب رفيع يعلى من شأن صاحبه، ولعل هذا هو السرفي اهتمام الإسلام به والدعوة إليه، وذلك من خلال الكتاب والسنة:

ففي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعَرَضُوا فَلِإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء ١٣٥).

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقُومَ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة ٨).

وفي السنة النبوية ما رواه البرزاري في مسنده من حديث عمار بن ياسر عن النبي ﷺ: (ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسك، وبذل السلام للعالم والإنفاق من الإقتار)^(٢).

وقد التزم العلماء هدي الكتاب والسنة فجعلوه واحداً من الآداب التي ينبغي أن يتحلى بها طرفا المناظرة، فلا يطالب به طرف دون آخر، بل هو واجب على كل منهما، إذ هو غاية العدل فيها، يؤكد ذلك ابن حزم قائلا: "الإنصاف الذي هو غاية العدل في المناظرة وهو أنه من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله... وكذلك نقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن، فنقول مجدين مقرين إن وجدنا ما هو أهدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه"^(٣).

ومن الإنصاف ألا يحتكر الإنسان الحق لنفسه دون خصمه؛ لأن ذلك أدعي لصرفه عن قبول الحق وإن لاح علي يد خصمه، بل لابد أن يعترف بأن الحق ليس حكرا عليه وحده، وهو ما أقرب به

(١) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ١/ص ٣٥٤.

(٢) انظر: حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (عدد الأجزاء ١٤)، جـ ١٢ /ص ٢٩١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢/ ١٤١٥هـ.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جـ ١/ص ٢٣.

ابن حزم، الأمر الذي يعكس تحليله بالإنصاف تجاه خصمه، يؤكد ذلك قوله: "وقد يمكن أن يكون الحق بأيدي خصومنا" (١).

ولكي يُعوّد المرء نفسه على الإنصاف عليه أن يضع نفسه مكان خصمه؛ فعندئذ لن يرضى له إلا بما ترضى به نفسه، من التماس العذر له إن أخطأ، والابتعاد عن إساءة الظن به، والحذر من مواطن الظلم والاعتساف. يؤكد قول ابن حزم: "من أراد الإنصاف فليتوهم نفسه مكان خصمه، فإنه يلوح له وجه تعسّفه" (٢).

ومقابل فضيلة الإنصاف رذيلة اللجاج، وقد حذر منه ابن حزم في بيان الفرق بينهما قائلاً: "والفرق بينهما أن اللجاج هو ما كان على الباطل أو ما فعله الفاعل نصراً لما نشب فيه، وقد لاح له فسادُه أو لم يلح له صوابه ولا فسادُه. وهذا مذموم، وضده الإنصاف" (٣). "ومن الباطل أن تنوب معصية الله تعالى عن طاعته، وأن يجزى الظلم عن العدل، وأن يقوم الباطل مقام الحق، وأن يغنى العدوان عن الإنصاف" (٤).

وللإنصاف مظاهره التي تؤكد، ومنها:

١- أمانة النقل والحكاية، يؤكد الإمام الجويني بقوله: "وعليهما أن ينصفا في حكاية كل واحد منهما كلام صاحبه من غير زيادة ولا نقصان" (٥).

٢- تقصّي حجج الخصم، يؤكد قول ابن حزم: "فلا بد لك من إنصاف خصمك وتقصّي حججه وإلا كنت ظالماً، وتحفّظ أن تُقولَ حَصَمَكَ ما لم يقل فتكذب" (٦).

٣- الاعتراف بصواب قول الخصم وإن غفل عنه: قد يظهر الحق على يد الخصم، ولكنه - لسبب ما - غفل عنه، وعندئذ يتوجب على المناظر الاعتراف له بذلك وعدم التدرع بغفلته عنه، يؤكد قول ابن حزم: "ولا تقنع بغفلة خصمك بل انظر في كل ما يمكن أن يصح به قوله، فإن وجدت

(١) ابن حزم، الأصول والفروع، ج١/ص٩٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٨٤م.

(٢) ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج١/ص٤٠١.

(٣) ابن حزم، المستدر السابق، ج١/ص٣٧٨.

(٤) ابن حزم، المحلى، ج١/ص١١٢.

(٥) الإمام الجويني، الكافية في الجدل، ص٣٢٥.

(٦) ابن حزم، التريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤/ص٣٣٦.

حقاً ببرهان فارجع إليه ولا تتردد، ولا ترض لنفسك ببقاء آيبا من قبول الحق. وإن وجدت تمويهاً فبينه ولا تغتر بذهاب خصمك عنه، فلعل غيره من أهل مقالته يتفطن لما غاب عنه" (١).

٤- السماح للخصم بإتمام كلامه دون تدخل أو مقاطعة: إن إعطاء الفرصة للخصم بإتمام كلامه تعود بالنفع في المقام الأول علي المناظر؛ لأنه يحقق له أمرين: أحدهما، يعكس تحليه بالإنصاف لخصمه. والآخر، يعطيه الفرصة في التثبت من أدلة خصمه إلي الحد الذي يمكنه من تنفيذها. ولأهميته نرى ابن حزم يشدد علي ضرورة التزامه في الجدل والمناظرة وتحلي طرفيهما به كل تجاه الآخر؛ فيقول: "وَألا يقطع أحدهما كلامَ صاحبه حتى يُتِمَّهُ" (٢).

٥- للخصم الحق في طلب الإقالة (٣) وله ذلك، كما أن له أيضاً الحق في استبدال حجة صحيحة بحجة فاسدة. يؤكد قول ابن حزم: "فإن أخطأ أحدهما ثم أراد الإقالة فذلك له، وواجب على الآخر أن يقبله لأن المرء ليس قوله جزءاً منه، ولكنه واجب عليه ترك الخطأ إذا عرف أنه خطأ، فالمانع من الإقالة ظالم مشغب جاهل. وكذلك إن رأى حجته فاسدة فأراد تركها وأخذ غيرها فذلك له، وهو محسن في ذلك، وليس في ذلك انقطاع في القول المناظر عنه؛ والمانع من ذلك جاهل ضيق الباع من العلم متغفل لخصمه وذلك قبيح جداً" (٤).

ويخبرنا الإمام ابن حزم بحكاية تعكس تحليه بالإنصاف تجاه خصمه بعد انتهاء مناظرة جرت بينهما، كان الظفر فيها حليفا لابن حزم، ولكنه بعد مراجعة أدلته وأدلة خصمه وجد الحق في جانب خصمه، فما كان منه إلا الاعتراف الموثق بتفوق خصمه عليه؛ فيقول: "وأخبرك بحكاية لولا رجائنا في أن يسهل بها الإنصاف على من لعله ينافره ما ذكرناه، وهي: أني ناظرت رجلاً من أصحابنا في مسألة فَعَلَوْتُه فيها لبكوء كان في لسانه، وانفصل المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء، فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهاناً صحيحاً يُبَيِّنُ بطلانَ قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحدُ أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرفته

(١) ابن حزم، المصدر السابق، جـ ٤/ ص ٣٣٦.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤ / ٣٢٦.

(٣) وأما الإقالة فقد صح عن رسول الله ﷺ الحض عليها فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (من أقال مسلماً أقاله الله عثرته يوم القيامة) (السنن لابن ماجه، جـ ٢ / ص ٧٤١، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي ط/ دار الفكر، بيروت. انظر: المحلى لابن حزم، جـ ٩ / ص ٣).

(٤) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤ / ٣٢٦-٣٢٧.

بذلك، ثم رأني قد علّمت على المكان من الكتاب، فقال لي ما تريد فقلت: أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان وإعلامه بأنه الحق وأني كنت المبطل وأني راجع إلى قوله. فهجم عليه من ذلك أمر مبهت وقال لي: وتسمح نفسك بهذا! فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد" (١).

٦- إفساح المجال أمام الخصم لنصرة قوله واحترام رغبته في ذلك: ينبغي علي المناظر احترام رغبة الخصم في نصرته قوله، وإفساح المجال له لإثبات ذلك إن استطاع إليه سبيلا، وليعلم أن لكل شخص الحق في ذلك، يؤكد قول ابن حزم: "واقنع من خصمك بالجد على أن ينصر قوله ولا تطالبه بالإقرار بالغلبة فليس ذلك من فعال أهل القوة. وهذا باب لا ينتج إلا العداوة وأن يوصف بلؤم الظفر" (٢).

٧- إعطاء كل ذي حق حقه، ومنه الاعتراف بالعلم والفضل لأصحابهما، فصاحب هذا الاعتراف أهل للاتصاف بالعدل والإنصاف، يؤكد قول ابن حزم: "واعترف لمن هو أعلم منك فهو أزين لك، ولا تبخسه حقه فلن يُنْقِصَه تَنَقُّصُكَ إِيَّاه بل هو نقصٌ فيك" (٣).

(ج) ترك التشنيع والتمويه:

معلوم أن عدم الانصياع للحق والإقرار به يشين صاحبه، يؤكد قول ابن حزم: "فمن تمادى بعد هذا الجواب الكافي فإنما غرضه التشنيع فقط والتمويه، وهذان من دلائل العجز عن المناظرة والانقطاع" (٤).

طريقة تحصيل هذه الشروط والتحلي بتلك الآداب:

يحصّر الإمام ابن حزم الطريقة التي من خلالها يمكن للمرء تحصيل هذه الشروط وتلك الآداب، في خصلة واحدة ألا وهي ترويض النفس على عدم المبالاة بالدخ أو الذم، وليكن همُّ صاحبها الأول وشغلُه الشاغل طلب الحق لا سواه، فبذلك يحقق الخير لنفسه، وهو يؤكد ذلك بقوله: "واعلم أنه لا

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) ج٤، ص/ ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٢) ابن حزم، المصدر السابق، ج٤، ص/ ٣٣٩.

(٣) ابن حزم، المصدر السابق، ج٤، ص/ ٣٤١.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٢، ص/ ١٣٩.

يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة وهي أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو ذمهم إياه، ولكن يجعل وكده طلب الحق لنفسه فقط" (١).

٥. الخاتمة

بعد هذه الدراسة لقواعد وآداب الجدل والمناظرة عند ابن حزم الأندلسي يمكن الخروج بعدد من النتائج، من بينها:

أولاً: أن الجدل ينقسم بحسب حال طرفيه، وموضوعه والأدلة المستخدمة في البرهنة عليه، وكذا الهدف المنشود منه، إلي قسمين: أحدهما محمود والآخر مذموم.

ثانياً: أن نهى الشرع وعلمائه عن الجدل، لم يكن علي إطلاقه بل كان خاصاً بالمذموم منه.

ثالثاً: أن ابن حزم قد التزم نهج الشرع في النهي عن الجدل المذموم دون المحمود منه.

رابعاً: أنه قد أوجب منهج الجدل المحمود؛ لأن ذلك الجدل من قبيل إقامة حجة الله تعالى. ومن قبيل تبليغ رسالات الرسل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

خامساً: أن العلة وراء اهتمام ابن حزم بالجدل المحمود كونه - لديه - وسيلة من وسائل الدعوة إلي الله تعالى.

سادساً: أن الجدل، لاسيما المحمود منه، لن يتأتى تحقيق الهدف المنشود منه إلا بإتباع قواعده والتزام آدابه.

سابعاً: أن ابن حزم كان حريصاً علي التأكيد أن قواعد الجدل وآدابه قد وقف عليها من خلال الكتاب والسنة، وكذلك منطق العقل.

ثامناً: أنه كان علي وعي بعيوب النفس، وما تمثله من تهديد لطرفي الجدل، فتخرجهما عن إطار الجدل المحمود إلي المذموم.

تاسعاً: أن إشارات المتكررة لالتزامه بقواعد الجدل والتخلق بآدابه في جداله مع خصومه،

تعكس من جانب اعتدائه بنفسه، ومن جانب آخر حرصه علي أن يقدم أنموذج تطبيقي

لمن يحذو حذوه في جدال المخالفين والمتشككين لأصول الشرع ومبادئه.

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (رسائل ابن حزم الأندلسي) جـ ٤ / ص ٣٤١.

عاشراً: أن جملة القواعد والآداب التي أشار إليها ابن حزم تقدم صورة مثالية ومشرقة لعلماء الإسلام في جدالهم مع المخالفين لهم، وهو ما يؤكد لزومهم لنهج الشرع الحنيف الذي ألزمهم التحلي بالعدل لاسيما مع أعدائهم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة ٨).

الموضوعية وجودها وحدودها

فى الدراسات الإسلامية لدى المستشرقين

السيد رزق الحجر(*)

١. مقدمة

الحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون،
والصلاة والسلام على من أمره ربه: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا
تَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا
اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديهم وتبعهم بأحسان إلى يوم الدين.

وبعد،،،

فإن عناية الغربيين بدراسة الإسلام – عقيدة وشريعة ولغة وحضارة وتاريخاً قد بدأت منذ
أمد بعيد يعتد فى الماضى إلى حوالى ألف عام. وقد عُرفت مجموعات العلماء والباحثين الذين
تخصصوا فى هذه الدراسة باسم "المستشرقين" كما أطلق على العمل الذى اضطلعوا به فى هذا
السبيل اسم "الاستشراق" ويراد به التخصص فى دراسة الشرق: دياناته ولغاته وعاداته
وتقاليده وآدابه وتاريخه وجغرافيته وكل ما ينتمى إلى حضارته، وإن كان التوسع فى مفهوم
الاستشراق على هذا النحو قد تم فى فترة متأخرة عن تلك التى شهدت بدايته إذ أن بدايته
كانت فى الأصل متجهة إلى دراسة الإسلام ومصدره ونبيه ﷺ، كما كانت متجهة كذلك إلى
دراسة لغة القرآن الكريم، اللغة العربية وآدابها.

وليس من هدف هذا البحث التوقف طويلاً عند التاريخ للاستشراق كظاهرة لها بواعثها
وأهدافها ورجالها ووسائلها، فذلك مسائل قد استغرقت الكثير من أعمال الباحثين، وكتب فيها
ما لا حاجة لنا بعده إلى مزيد، إنما الهدف الأساسى هنا هو تتبع كتابات المستشرقين وبحوثهم

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة.

فى محاولة لتبين ما إذا كانت هذه البحوث تلتزم - حقيقة - طريق لدراسة الموضوعية الذى كثيرا ما أعلن المستشرقين التزامهم به، أو أنها تتخلى عن هذا الطريق كلية أو فى معظم الأحوال، أو فى بعضها.

ولسنا نطمح - بل ولا نستطيع - فى هذا البحث أن نعرض على ميزان الموضوعية العلمية كل كتابات المستشرقين، لكننا سنحاول أن نتناول بالتحليل والمقارنة نماذج مما خلفه هؤلاء خلال التاريخ الطويل للحركة الاستشراقية، لا سيما تلك النماذج التى يمتدح بعض الباحثين من المسلمين أصحابها ويستشهدون بهم على توفر الموضوعية والروح العلمية فى النتائج الاستشراقية.

أما تناول كل أو جل كتابات المستشرقين ومحاكمتها بحاكم الموضوعية فإنه أمر - مع ضرورته الملحة للمسلمين - لا يستطيع النهوض له فرد أو بضعة أفراد، ولا يمكن الوفاء به إلا إذا نهضت له مؤسسات علمية - وهى كثيرة فى عالمنا الإسلامى - يتقاسم أعضاؤها من المتخصصين - أشخاص المستشرقين ويتخصص كل منهم فى عدد من هؤلاء أو فى فترة زمنية محددة من تاريخ الاستشراق يحصى نتائجها ويعكف عليه تحليلًا ونقدًا وتقييمًا، وبدون ذلك سوف تظل البحوث التى تتخذ الاستشراق موضوعًا لها مجرد محاولات فردية لا غاية لها ولا ضابط، وقد تسقط فى النهاية فى نفس المزالق التى تعاب على المستشرقين وفى مقدمتها التعميم والتكرار والتناقض والحماس الذى قد يجنب صاحبه طريق الحق.

ولقد حدد هذا البحث لنفسه موضوعًا واحدًا من موضوعات الاستشراق المتعددة والمتداخلة كذلك، وهى البحث عن الموضوعية فى نتائج المستشرقين.

وحتى لا يضل البحث طريقه فى شعاب الاستشراق ودروبه الكثيرة فإنه سوف يضرب صفحا عن عدد كثير من الموضوعات التى تدخل فى نطاق الاستشراق فلن يتعرض - مثلاً - لتحليل أسباب هذه الظاهرة وبواعثها، ولن يقصد إلى بيان وسائلها وغاياتها وأهدافها، ولن يستطرد كذلك فى تراجم رجالها، وفوق ذلك لن يجعل ضمن أهدافه الأساسيه إبراز الردود التى تكشف زيف الصورة التى رسخها المستشرقون عن الإسلام فى وجدان الرجل الأوروبى عبر أجيال طويلة. والبحث إذ يُخرج من خطته هذه الموضوعات فإنه لا يفعل ذلك عن اعتقاد بعدم أهميتها، وإنما لأن باحثين أجلاء - من جهة - نهضوا لها وكشفوا الكثير من معالمها وأن كانوا -

فى جملتهم - قد تناولوها مجتمعه برغم استحقاق كل منها لدراسة مستقلة به، وحرصا منه - من جهة ثانية - على أن يظل جهده متحركا داخل الاطار الذى رسمه لنفسه وهو التعرف على أبرز خصائص الفكر الاستشراقى فى هذه المرحلة، والكشف عن آثارها الخطيرة فى المراحل التالية إلى يومنا هذا، ثم العثور على جواب صحيح لهذا السؤال: هل كان رجال الاستشراق فى دراساتهم للإسلام ومصدره ورسوله وتاريخه... الخ ملتزمين طريق الموضوعية العلمية؟

وسوف تقتضينا محاولة الجواب على هذا السؤال تقسيم البحث - تمثيلا مع الادوار - التى مربها الاستشراق - بعد التمهيد التالى لهذه المقدمة إلى أربعة مباحث، أولها بعنوان "الموضوعية والاستشراق فى طوره الأول".

وهذا المبحث محاولة للإجابة على السؤال السابق منذ ظهر الاستشراق عمليا وحتى نهاية ما عرف فى التاريخ الأوروبى باسم العصور الوسطى. ونظرا لطول الفترة التى تناولها هذا المبحث، ولاشتمالها على الكثير من الركائز والمعطيات التى برزت فى الفترات التى أعقبتها، حتى أنه يمكن رد الكثير من الدعاوى والسمات التى ظهرت فيما بعد فى الاستشراق إلى معطيات هذه الفترة وخلفياتها الدينية والاجتماعية - أقول نظرا لذلك فإن هذا المبحث سوف يستغرق القسم الأول من هذه الدراسة.

وثانى هذه المباحث سيعرض - تحت عنوان "حدود الموضوعية ومغزاها فى الدراسات الاستشراقية منذ النهضة الأوروبية - نفس السؤال السابق على الدراسات الاستشراقية التى خلفها مفكرو عصر النهضة وما تلاه من عصور إلى نهاية القرن الثامن عشر. أما موضوع المبحث الثالث فهو "موضوعية المستشرقين فى القرنين الأخيرين" وأخيرا يأتى المبحث الرابع كتطبيق وبرهان على صحة الأحكام الحقائق التى توصل إليها البحث تحت عنوان "المستشرقون والفكر الإسلامى" ويقصد هذا المبحث إلى تبين موقف المستشرقين على اختلاف عصورهم فى جانب من الجوانب الإسلاميه التى تناولوها فى بحوثهم وهو جانب الثقافة الإسلاميه أو الفكر الإسلامى.

هذا ولا يغيب عن بالنا أن النظرة إلى الاستشراق مقسما إلى مراحل على النحو الذى سبق فيها شئ من التجاوز لأن طبيعة الاستشراق - كطبيعة كل حركة فكرية - لا تخضع أطوارها لتحديد زمنى حاسم، وفى مثل هذا الحال يكون التحديد الزمنى قائما على أساس السمة الغالبة التى يتميز بها عن غيره كل طور من هذه الأطوار.

٢. تمهيد: المسلمون ودراساتهم للاستشراق

لعله من المناسب أن نشير - بين يدي موضوعنا - بإيجاز إلى طبيعة الدراسات الإسلامية التي تناولت موضوع الاستشراق وما قد يكون في بعضها من قصور من وجهة نظرنا.

وفي هذا المقام يجب علينا أن نعترف أن الخطة التي يسير عليها المسلمون المهتمون بدراسة موضوع الاستشراق لم تحاول بعد أن تقترب من تلك الخطة التي على أساسها كان هذا النتاج الغزير للمستشرقين. ولا يقصد بذلك أن خطة المسلمين في دراساتهم يعوزها المنهج السليم للبحث أو تنقصها وسائله أو أدواته كما قد تصور ذلك البعض، وإنما المراد هنا أن هذا الكم الضخم من النتاج الاستشراقي قد تحوّل نتيجة تعاون وثيق بين هيئات متعددة تضم داخلها مجموع المستشرقين في شتى البلاد الأوروبية، وهذه الهيئات غالباً ما ترسم لهؤلاء الباحثين خطة يسرون وفقها وأهدافا يسعون لتحقيقها بحيث لا يتضارب نتائجهم ولا يتكرر، فهذا مستشرق أو مجموعة من المستشرقين تخصصوا في الدراسات القرآنية، وهذا فريق آخر ركز جهوده في دراسة السنة النبوية، وفريق ثالث تخصص في التاريخ الإسلامي أو الحضارة أو اللغة أو التصوف... الخ وفضلاً عن ذلك عملت هذه الهيئات على توفير الدعم المادي والأدبي وكل ما يسهل سبيل البحث للمستشرقين وهذا في الحقيقة هو الفارق الأساسي بين الظروف التي في ظلها يعمل المستشرقون والظرف التي تحيط بدراسة الحركة الاستشراقية ونتائجها لدى المسلمين حيث أنه لا يبعد كثيراً عن الصواب وصف دراسات المسلمين لهذا الموضوع بأنها حتى الآن محاولات فردية لا تسير وفق ضوابط محددة ولا تتجه لغاية متفق عليها. وهو الأمر الذي يعرضها في بعض الحالات لنفس المآخذ التي تؤخذ على الكثير من المستشرقين، وفي مقدمتها التعميم والتكرار والتضارب والتعبير الانفعالي الحماسي، وكلها أمور قد تبعد بالبحث عن طريق الحقيقة، وتفقده القدرة على الإقناع.

والواقع الذي يبدو جلياً لكل من يطالع ما كتبه المسلمون حول موضوع الاستشراق أن معظم كتاباتهم تتوزع بين اتجاهين متباعدين:

أحدهما: اتجاه معجب بالاستشراق، مفرط في الثقة بالمستشرقين والثناء عليهم والتمجيد المطلق لجهودهم، ويعتبر الدكتور طه حسين في طليعة أصحاب هذا الاتجاه "حيث يقول في مقدمة كتابه "الأدب الجاهلي": وكيف تتصور استأذاً للأدب العربي لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج (المستشرقون) من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا، تاريخ الشرق وأدبه

ولغاته المختلفة، وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم حتى يتاح لنا أن ننهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وتاريخنا وآدابنا..^(١)

وأخطر من ذلك دلالة على الثقة المفرطة بنماذج الحياة والتفكير الغربيين ما ذكره طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" إذ يلح فيه على أننا إذا كنا نريد الاستقلال العقلي والنفسي، الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، فلا بد لنا من تحصيل وسائله ولا يمكننا ذلك إلا بأن نتعلم كما يتعلم الأوروبي وأن نشعر "كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي، ونصرف الحياة كما يصرفها"^(٢) وهكذا يصبح التجديد في الفكر الإسلامي الحديث في رقعة الشرق الأدنى – من وجهة نظر الأستاذ الدكتور طه حسين – "محاولة لا احتياط فيها لمتابعة التفكير الأوروبي، في اتجاهه، وفي أحكامه، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة وفي مدارسه."^(٣)

وإذا أردنا نموذجاً واحداً – حتى لا نطيل في هذا المقام – لهذه المتابعة المطلقة لأساليب التفكير الغربي في فكر الدكتور / طه حسين فسوف نجده في المقارنه بين كلامه عن النبي وعن القرآن الكريم وكلام المستشرق الانجليزي "جب" في ذات الموضوع، فالأول يصرح في ذلك بأنه "ليس من اليسير، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً كله على العرب، فلو كان كذلك لما فهموه ولما دعوه، ولا آمن به بعضهم، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر، وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية وفيه رد على اليهود، وفيه رد على الصابئة والمجوس، وهو لا يرد على يهود فلسطين ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم.. وإنما يرد على فرق من الغرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه"^(٤) وهكذا يستمر الدكتور طه حسين في عرض تصويره الذي ينتهي إلى ما يفيد أن القرآن الكريم "دين محلي" لا

(١) نقلا عن الدكتور – مصطفى السباعي – الاستشراق المستشرقون الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م ص ٨، ٧.

(٢) انظر الدكتور / محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص ١٥٧-١٦٣.

(٣) السابق ص ١٦٣.

(٤) السابق ص ١٨٦.

أنساني عالمي، قيمته وخطره في هذه المحلية وحدها، قال به صاحبه متأثراً بحياته التي عاشها وعاش فيها، ولذلك يعبر تعبيراً صادقاً عن هذه الحياة أما أنه يمثل غير الحياة العربية. أو يرسم هدفاً عاماً للإنسانية في ذاتها، فليس ذلك بحق^(١) "وتلك هي نفس الفكرة التي عبر عنها المستشرق الانجليزي "جب" في كتابه "المذهب المحمدي" حين قال: "أن محمداً ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية (عنه) المحيطة به من جهة. ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقاً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه والدائرة في المكان الذي نشأ فيه"^(٢) وكذلك حين قال: "وانطباع هذا الماضي الممتاز (لمكه) يمكن أن نقف على أثره واضحاً في كل أدوار حياة محمد.. وبتعبير انساني: أن محمداً نجح لأنه كان واحداً من المكين"، "وواضح من دعوة محمد الصارخة إلى مكافحة الظلم الاجتماعي أن هذه الناحية كانت سبباً من الأسباب العميقة لثورته الداخلية (النفسية).." ^(٣).

وينتهي "جب" من أفكاره تلك إلى تزيين القول بأن القرآن هو تعبير عن محمد صادر منه^(٤).

فالمشابهة هنا واضحة بين أفكار الكاتين العربي المسلم والانجليزي، ولم يكن القصد من الإشارة إلى ذلك سوى بيان نموذج للاتجاه المناصر والمتابع للاستشراق على طول الطريق والذي يمكن أن نعد من رجاله كذلك الأستاذ / أحمد أمين والأستاذ الدكتور على حسن عبد القادر^(٥). الاتجاه الثاني: ويقف ضد الاستشراق والمستشرقين على طول الطريق، فلا يرى في الاستشراق احرياً شنها الغرب النصراني على الإسلام والمسلمين جزاء ما جاهد هؤلاء لرفع راية الإسلام على ربوع الأرض وما أتاحوا للضالين والحيارى والمظلومين من إيمان وهداية وعدالة، وقد كان بين هؤلاء شعوب لم ينسى الغرب أبداً أنها كانت من رعايا الكنسية. وأصحاب هذا الاتجاه يعجزون في بعض الحالات – برغم أنهم الاكثرون وأنهم يتبنون في الأغلب موقفاً صحيحاً – يعجزون عن اقناع القارئ بما يسعون لاحقاقه، أما لأنهم يصطنعون

(١) السابق ص ١٨٧ .

(٢) السابق ص ١٧٨ .

(٣) السابق ص ١٧٩ .

(٤) انظر الأستاذ / طيباوى : المستشرقون الناطقون بالانجليزية ، ملحق بكتاب الدكتور البهي السابق ص ٤٨٤ .

(٥) انظر د. مصطفى السباعي – الاستشراق والمستشرقون ص ٨ .

لغة خطابية وعظمية تستطيع إشارة المشاعر وتحريك العواطف أكثر مما تستوقف العقول وتثير فيها التأمل والتدبر، وأما لأنهم يطلقون أحكاما قد تكون صحيحة فى ذاتها لكنها يعوزها الدليل، وفى الحالتين تفقد بحوثهم الكثير من آثارها المرجوة.

وإذا كنا لا نريد أن نتعرض فى بحثنا الاشخاص بأعيانهم فقد نقع بسبب الحرص على هذه الرغبة فيما نؤاخذ غيرنا عليه اذ سيبقى ما قلناه هنا مجرد أحكام لا دليل عليها، فلا مفر لنا اذن من سوق بعض الأمثلة التى تبرهن على صحة هذه الأحكام فالتعميم والخطابية معا يظهران فى مثل قول القائل: "وجمهرة المستشرقين مستأجرون لاهانة الإسلام وتشويه محاسنه والافتراء عليه"^(١) وكذلك فى قول القائل: "ومهما اختلفت نحل المستشرقين واتجاهاتهم فهم يهدفون جميعا إلى هدف واحد وهو الإسلام والاجهاز عليه، والمستشرقون جميعا يتفقون فى عدائهم للإسلام مع تجاهلهم لحقيقته، والمستشرق جبل على الطعن فى الإسلام بحسب تفكيره العدائى الموروث منذ عصر الحروب الصليبية، والساكت منهم على المفتريات الموجهة إلى الإسلام والطعن فيه أشد سوءا من غيره لأن فى سكوته اقرارا لصحة ما يزعمه الآخرون، اذ الساكت على الحق شيطان أخرس"^(٢) فاطلاق هذه الاوصاف على جميع المستشرقون ان صح بالنسبة لمرحلة من مراحل الاستشراق لا يصح بالنسبة لكل مراحل وأن صح بالنسبة لبعض المستشرقين لا يصح بالنسبة لهم جميعا، فاطلاق الحكم اذن على هذا النحو ليس الا من قبيل الخطابية الخالية من أى مضمون؟ وإذا قرأ القارئ مثل هذا الكلام ثم قرأ معه قول أحد المستشرقين: "ان محمدا ﷺ، كان مسئولا عن العقيدة الإسلامية ومبادئها الرئيسية الأدبية والأخلاقية، وبالإضافة إلى ذلك فقد لعب دورا قياديا فى الهدى للدين الجديد وتأسيس الفروض الدينية فى الإسلام، وهو الذى أنزل عليه القرآن (الكتاب الإسلامى المقدس) وهو مجموعة من الآيات ذات البصيرة النافذة التى أوحيت إليه مباشرة من قبل الله. ومعظم هذه الأقوال دونت وسجلت خلال حياة محمد ﷺ ثم انها جمعت بشكل رسمى موثوق به بعد وفاته وبفتره وجيزه، ولذلك فأن القرآن يمثل الأفكار

(١) د. عدنان وزان : الاستشراق والمستشرقون .. العدد رقم "٢٤" من سلسلة "دعوة الحق" التى تصدر عن رابطة العالم الإسلامى ص ١٩ والمؤلف ينقل هنا عن فضيلة الشيخ محمد الغزالى من كتابه "دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين" .

(٢) السابق ص ١٨ .

والتعاليم التي أوحاها الله للرسول ﷺ^(١) أو قول مستشرق آخر يقرر فيه تشديد الإسلام في حث أتباعه على انتهاز أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة في الدعوة لهذا الدين وتجنب أساليب العنف والقسوة في ذلك على عكس ما شاع لدى الغربيين^(٢) ويستشهد في موضع آخر على عالمية الدين الإسلامي فيجمع الكثير من الآيات القرآنية التي تفيد هذا المعنى^(٣) أو قول ثالث ينفي عن النبي ﷺ ما زعمه الكثيرون من المستشرقين من أنه ﷺ كان يصاب بنوبات صرع، فيرد هذا المستشرق ذلك قائلا: "وكانت مهمة محمد ﷺ هائلة، كانت مهمة ليس في ميسور دجال تحدوه دوافع أنانية (وهو الوصف الذي رمى به بعض الكتاب الغربيين المبكرين الرسول العربي) أن يرجو النجاح في تحقيقها بمجهوده الشخصي، والزعم القائل بأن فترات تلقيه الوحي كانت في الواقع نوبات صرع، خاطئ على نحو جلي، ذلك بان من يتعرض لمثل هذه النوبات لا يمكن أن يكون مالكا وعيه ومنطقه إلى حد القدرة على النطق بمثل المقاطع المعقدة والعميقة، من وجهة النظر الفكرية، التي تقع على كثير منها في القرآن (الكريم)"^(٤).

ويستمر هذا المستشرق في دفع تهمة الصرع عن نبي الإسلام ﷺ فيقول: "أن الأخلاص الذي تكشف عنه محمد في أداء رسالته، وما كان لاتباعه من ايمان كامل فيما أنزل عليه من وحي، واختبار الاجيال والقرون، كل أولئك يجعل من غير المعقول اتهام محمد بأيما ضرب من الخداع المتعمد، ولم يعرف التاريخ قط أى تلفيق ديني متعمد - حتى ولو كان صاحبه دجالا عبقريا - استطاع أن يعمر طويلا، والإسلام لم يعمر حتى الان ما ينوف على ألف وثلاثمائة سنة وحسب، بل انه لا يزال يكتسب في كل عام اتبعا جديدا، وصفحات التاريخ لا تقدم إلينا مثالا واحدا على محتمل كان لرسالته الفضل في خلق امبراطورية من امبراطوريات العالم وحضارة من أكثر الحضارات نبلا"^(٥).

(١) د. مايكل هارت : المائة الأوائل بترجمة خالد أسعد عيسى وأحمد غمان سبانو ، دار قتيبة ، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٤هـ ص ٢٣ .

(٢) انظر توماس ارنولد : الدعوة إلى الإسلام ترجمة د. حسن إبراهيم حسن ، د. عبد المجيد عابدين . طبع النهضة المصرية سنة ١٩٧٠م ص ٢٩ .

(٣) السابق ص ٤٨ وما بعدها .

(٤) روم لاندو : الإسلام والعرب ، ترجمة منير البعلبكي ، الطبعة الثانية ، بيروت سنة ١٩٧٧م ص ٣٣ .

(٥) السابق ص ٣٣ ، ٣٤ .

ولسنا نريد في هذا المدخل أن نطيل بذكر هذه الأمثلة، فسوف يأتي الحديث المفصل عنها في موضعه، لكن القصد من الإشارة إليها إنما هو فحسب بيان ما يمكن أن يتعرض له القارئ - ونقصد القارئ غير المتخصص في هذا المجال - من حيرة وتشكك عندما يقرأ مثل هذا الكلام مقرونا إلى ما أشرنا إليه من قبل لبعض الكتاب المسلمين الذين يطلقون الوصف على جميع المستشرقين بأنهم - جميعهم - مجبولون على الطعن في الإسلام، أو مستأجرون لاهانة الإسلام، أو متفقون جميعا على عدائهم للإسلام إلى آخر مثل هذه الأحكام العامة التي لا يصح للباحث إطلاقها - إذا أراد أن يكون محقا - إلا بعد عملية استقراء كاملة لجميع المستشرقين وأعمالهم دون أن يهمل منهم واحدا، ولا نعتقد أن مثل هذا العمل قد نهض له أى فرد أو مجموعة من الباحثين المسلمين حتى الآن، حتى لو تم مثل هذا العمل الاستقرائي الكامل فأن الحكم العام أو الكلى يبقى - مع ذلك - معرضا للنقص أو النقص بحالة واحده قد تظهر مخالفة له.

وإذا كانت الأحكام العامة التي يطلقها بعض الكتاب المسلمين دون أن يدعموها بالأدلة التي تقنع القارئ بصحتها مما يضر بالحقيقة فإن التضارب في الأحكام بين بعض هؤلاء يعتبر هو الآخر عقبة تقف في طريق الوصول إلى الحقيقة، وهي عقبة تدع القارئ في حيرة بين هذه الأحكام المتعارضة.

وأمثلة هذا التعارض متعددة في كتابات المسلمين، فعلى سبيل المثال نرى بعض هذه الكتابات تقدم بعض المستشرقين كأمثلة بارزة للتعصب والحد على الإسلام والمسلمين بينما نرى في هؤلاء المستشرقين أنفسهم - في بحوث أخرى - أمثلة للمستشرقين الموضوعيين المتجربين الذين لا يهدفون إلا لكشف الحقيقة الخالصة. ولناخذ "ماسينيون" كمثال لهذه الظاهرة - ظاهرة الأحكام المتضاربة في الدراسات الإسلامية - فهو في نظر البعض - كالعلامة الكبير الدكتور محمد البهى، مثلا - مصنف تحت عنوان "المتطرفون من المستشرقين" وهو "مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شئون شمال أفريقيا، والراعى الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر"^(١) وهذه الصفات والاعمال تجعل هذا المستشرق في نظر القارئ -

(١) د. محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، الطبعة العاشرة ، مكتبة وهبه بمصر ص ٤٥٠ .

بحق - قريب الشبه إلى حد كبير بمستشفى العصور الوسطى الذين جمعوا بين الاستشراق والتبشير تحقيقاً لأهداف الكنسية.

وبينما نرى "ماسينيون" هنا بهذه الصورة، نراه عند باحث آخر من المسلمين هو الأستاذ / الدكتور محمد غلاب فى صورة مخالفة تماماً إذ يعد عنده ضمن "المستشرقين المتواضعين العارفين قدر أنفسهم والذين يمثلون العلماء الحقيقيين" بل أنه يعتبر فى نظره من الباحثين النموذجيين كما يوضح ذلك قوله "ومن هؤلاء الباحثين النموذجيين الاستاذان المعاصران لويس ماسينيون ولويس جارديه" (١).

و"لويس ماسينيون" حين يصف القرآن الكريم بأنه "نظام عالمى واقعى موحى.." يعتبر - فى رأى الأستاذ الدكتور غلاب - ضمن بعض ادعاء المستشرقين من نزهاتهم المخلصين (٢) "مع أن النص الذى أورده لماسينيون وتضمن الأوصاف السابقة للقرآن الكريم لا يعبر عن رأى "ماسينيون" ذاته وإنما يعبر عن وجهه نظر المؤمنين به كما صرح هو بذلك، فالقرآن - كما يقول "نظام عالمى واقعى موحى، فهو ينظم تطبيق كل حادثة من أحداث الوجود وشرحها وتقديرها أنه - بالنسبة إلى جميع المؤمنين - بمثابة ذاكرة قد أعدت أتم الأعداد.. والقرآن هو الذى يقوم بدور تبسيط مشكلة منهج الحياة أمام المؤمنين" (٣).

وحتى "جولدزيهر" الذى اشتهر بعدائه الشديد للإسلام نراه محل اختلاف بين بعض الباحثين المسلمين، فهو عند الكثيرين (٤) من أشد المستشرقين عداً للإسلام وقد دأب هو و"مرجليوث" وغيرهما "فى مؤلفاتهم ودراساتهم المسمومة عن الإسلام.. على الزعم بأن القرآن من كلام محمد وأنه بدل فيه وغير تمثلياً مع ظروف دعوته واختلاف أحواله وبيئته" (٥) "والوحى الألهى للرسول الكريم - فى نظر جولدزيهر - مرده إلى مصدرين: خارجى وداخلى كما يوضح ذلك قوله: "فتبشير النبى العربى ليس الا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينيه عرفها بفعل

(١) د. محمد غلاب : نظرات استشراقية فى الإسلام طبعه دار الكاتب .

(٢) السابق ص ٣٠ .

(٣) السابق ص ٣١ .

(٤) من أمثال الشيخ أبى زهره والشيخ محمد الغزالى ، والدكتور البهى وغيرهم .

(٥) أحمد محمد جمال : مفتريات على الإسلام الطبعة الرابعة ، رابطة العالم الإسلامى سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

ص ٢٤ .

اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية التي تأثر بها تأثراً عميقاً والتي رآها جذيرة بأن توقظ فى بنى وطنه عاطفة دينية صادقة، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الاجنبية كانت فى وجدانه ضرورة لا قرار لون من الحياة فى اتجاه يريده الله. لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل على أعماق نفسه وأدركها باجاء قوة التأثيرات الخارجية فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيا الهيا"^(١) لكن جولدزهر- مع ذلك - يدخل - فى نظر أحد الباحثين^(٢) - ضمن أولئك المستشرقين "الادقاء الذين اتسعت ثقافتهم وغزرا اطلاعهم وعكفوا على الدراسة والتحليل فى شيء غير يسير من الاخلاص للعلم والتوافر على البحث قاصدين وجه المعرفة وحده لا التعصب ولا التحيز، فإذا ما ضلوا سواء السبيل وانحرفوا عن جادة الصواب كان ذلك من جانبهم غفلة أو جهلا ولم يكونوا فيه باغين ولا عادين ثم فلا اثم عليهم، بل لا لوم ولا تثريب"^(٣). "ولقد اعتمد هذا المفكر الجليل فى حكمه هذا على ما قدمه جولدزهر من دراسات حول التصوف الإسلامى "فقد خصص للتصوف دراستين هامتين جدريتين بالتقدير فضلا على ذلك الفصل القيم الذى عنى فيه بدراسة التصوف والزهد من كتابه"^(٤) رغم ان هذا الباحث الكبير قد نبهنا فى نفس هذا الموضع على الدوافع التي حدثت بالمستشرقين إلى العناية بالتصوف الإسلامى وأنها دوافع لا صلة لها بالموضوعية والامانة العلمية اذ كانت أولى نظراتهم فيه أو أول أهدافهم من بحوثهم حول هذا لموضوع - كما يقول - "هى محاولة اثبات ارتباطه بغيره من تصوفات الاديان الأخرى السابقة على الإسلام كالمسيحية أو المجوسية أو المانوية أو البوذية أو المذاهب الهندية القديمة، والتدليل على أنه مأخوذ منها أو متأثر بها إلى حد يفقده ذاتيه ويبعد به قدر المستطاع عن الكتاب والسنة الإسلاميين"^(٥) "أقول أنه بالرغم من تنبيه باحثنا إلى حقيقة البواعث التي دفعت جولدزهر" - وكثيرين غيره - إلى العناية بدراسة التصوف الإسلامى مع تأكيده على أن هذه البواعث مقطوعة الصلة تماما عن التجرد والامانة العلمية،

(١) نقلا عن مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية ط المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم جـ ١

من مقال للدكتور التهامى نقره بعنوان : القرآن والمستشرقون ص ٣١ .

(٢) هو الأستاذ الجليل الدكتور محمد غلاب .

(٣) ٥ د محمد غلاب . نظرات استشرقيه فى الإسلام ص ٢١ .

(٤) السابق ص ٢٣ .

(٥) السابق ص ٢٢ .

كما يدل على ذلك كلامه هنا - فقد رأى فى "جولدزيهـر" رأيا مخالفا لما عليه الاكثرون من المسلمين وأبدى اعجابه الكبير بحديث "جولدزيهـر" و"ماسينيون" والمستشرق الهولندى "سنوك هورخروفهـ" عن التصوف الإسلامى ويقولهم أن التصوف قد جعل الإسلام ديناً دولياً وعاماً. وهما هو يعلق على نصوصهم التى تضمنت هذا المعنى بقوله "ولا ريب أن فى هذا التصريح برفعة الإسلام ودوليته واشتماله على التوحيد الطبيعى للبشرية، شهادة من جانب أولئك المستشرقين الأعلام تقطع قول كل خطيب" كما أنها شهادة لهم أنفسهم بالنزاهة والبراءة من التعصب كفيلة باسكات المتحاملين الذين يدفعهم التعصب وضيق الأفق إلى الطعن على كل الاستشراق.. لسنا ندري ما منشأ هذا الحق على أولئك الأعلام النزهاء دون برهان ولا دليل، بل دون أدنى مسوغ يستندون إليه، اللهم الا أن يكن هو التظاهر بالدفاع عن الإسلام بحق وبغير حق" (١).

ولا نريد أن نعلق على هذه الحملة الكبيرة - التى لم نشأ أن نسردها بتمامها - على كل من رموا هؤلاء المذكورين بالتعصب الا ببعض الأسئلة نتوجه بها إلى الأستاذ الدكتور غلاب وهى:

هل كان الإسلام حقاً بحاجة - لإثبات عالميته أو دوليته - إلى شهادة هؤلاء الإعلام النزهاء كما يصفهم؟ هل اكتسب الإسلام صفة العالمية والدولية بفضل التصوف كما يقولون؟ وإذا سلمنا جدلاً أن التصوف له على الإسلام هذا الفضل الكبير، أفلا يدفع ذلك إلى الوقوع فيما أراد هؤلاء المستشرقون استدراجنا إلى التسليم به، وهو الاقرار بأن عالمية الإسلام قد تحققت له من عوامل خارجة عنه لا من طبيعته الذاتية؟ وبيان ذلك ليس بالأمر العسير، فهؤلاء المستشرقون قد اتفقوا على أن التصوف هو الذى اكتسب الإسلام صفة العالمية، وهم كذلك قد اتفقوا - كما كشفت عن ذلك دراساتهم للتصوف الإسلامى، وكما قرر ذلك الأستاذ الدكتور "غلاب" نفسه - على رد التصوف فى وجوده إلى مصادر خارجة عن الإسلام "كالمسيحية أو المجوسية أو المانوية أو البوذية أو المذاهب الهندية القديمة، والتدليل على أنه مأخوذ منها أو متأثر بها إلى حد يفقده ذاتيته ويبعد به قدر المستطاع عن الكتاب والسنة الإسلاميين.. (٢)

(١) السابق ص ١٩ .

(٢) السابق ص ٢٢ .

فإذا كان التصوف هو الذى منح الإسلام صفة العالمية، وكان هذا مستمداً من مصادر خارجة عن الإسلام غريبة عنه، فإن ذلك يؤدى منطقياً - إلى التسليم بأن صفة العالمية لم تكن أصيلة فى طبيعة الإسلام ولا نابعة من ذاته، ولا نظن إطلاقاً أن باحثنا يسلم بهذه النتيجة.

وأخيراً، فهل كان المستشرق الهولندى سنوك هرجرونيه "حقاً من أولئك الإعلام النزهاء البراء من التعصب كما يقول؟ وما رأى استاذنا فى وصف باحث آخر له بأنه كان سنداً للاستعمار الهولندى فى بلاد المسلمين وبأنه أنكر" ولح فى انكار الدور السياسى للقرآن والسنة، لأن خطته الكبرى كانت تدور على ربط المستعمرات الهولندية فى "اندونيسيا" بروابط ثقافية (أوروبية) بهولندا، فتسلب هذه الوحدة كل خلاف دينى من أهميته السياسية والاجتماعية، وقصد "سنوك هورخرونيه" ابدال الإسلام بثقافة أوروبية^(١) وعندها تسهل التبعية السياسية والدينية^(٢) "وتلك هى الحقيقة التى قررها حتى بعض اتباع هذا المستشرق من المستشرقين الهولنديين، وهذا أحدهم (فرانك شرودر) يقول: "حتى لو اعترفنا أن "سنوك هورخرونيه" كان يكن الاحترام للإسلام فإن سياسته الإسلامية كانت تعنى رفض محتوى الإسلام السياسى وابداله كما أراد "سنوك هورخرونيه" بقوانين العادات، كما جاء فى تقرير "آجى" المشهور "السىء الصيت الذى قدمه "سنوك" للحكومة الهولندية للتبرير الخلقى للحرب الدموية" وهى الحرب التى ذهب ضحيتها مائة ألف أو يزيد من سكان اقليم "آجى" وكان هدفها احتلال "هولندا" لهذا الاقليم، لأن احتلاله - كما جاء فى تقرير "سنوك خرونيه" - سوف يزيل من الوسط الإسلامى كراهية كل شيء غير اسلامى، ومن ثم فإن سكانه سوف يقبلون بما يملى عليهم من المفاهيم الأوروبية التى ترفع من شأنهم، لأن العقيدة الإسلامية تحت على كراهية الكافر لتعصبها"^(٣).

(١) يقصد الكاتب احلال الثقافة الأوروبية محل الإسلام وأن كانت عبارته لا تفيد هذا المعنى لأن الباء فى مثل هذا التركيب تدخل - كما يعرف علماء اللغة العربية - على المبدل منه أو المتروك .

(٢) د قاسم السامرائى : الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، الطبعة الأولى ، منشورات دار الرفاعى سنة ١٣٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ١٠٩ .

(٣) السابق ص ١١١ .

أن الأمثلة على الأحكام المتضاربة لدى دارسى الاستشراق من المسلمين كثيرة، والاستطراد فى بيانها يبعد بالبحث عن الهدف المحدد له، لذلك نكتفى بما تقدم من نماذج، اذ سوف نقف فى البحث الثانى من هذه الدراسة على الكثير منها، لكننا قبل أن نترك هذا الموضوع ينبغى أن نشير إلى السبب فى وجود مثل هذه الظواهر - التكرار، والتعميم، والتضارب فى الاحكام - فى دراسة المسلمين للاستشراق، وهى ظواهر تعاب على الكثيرين من المستشرقين فى دراساتهم الإسلامية كما سنرى ذلك فيما بعد.

لماذا يكون أحد المستشرقين فى نظر البعض منا محايدا نزيها ويكون هو نفسه فى نظر بعض آخر حاقدا متعصبا ضد الإسلام والمسلمين؟ ولماذا يطلق البعض منا حكمه على المستشرقين جميعهم بعدم الموضوعية والامانة العلمية، بينما يرى الآخرون - كما تثبت الدراسات الدقيقة - أن بعض المستشرقين يصدق عليه وصف الموضوعية والتجرد والنزاهة العلمية؟

ان سبب ذلك - فى تصورى - هو تقصير بعض الدراسات فى استقراء كل حيثيات الحكم الصحيح، فالبعض من باحثينا يكتفى بالوقوف على نتاج أو بعض نتاج عدد من المستشرقين المعروفين بالعداء للإسلام والمسلمين ثم ينطلق من ذلك إلى حكم عام عليهم جميعا بأنهم حاقدون ينفثون السموم ضد الإسلام والمسلمين. وعلى العكس من هؤلاء نرى البعض يقرأ نصا أو عدة نصوص لأحد المستشرقين أو حتى مقدمة كتاب لأحدهم فيقف فيها على أحكام حقيقية بالنسبة للإسلام أو القرآن أو الحضارة الإسلامية وآثارها فينطلق من هذه النصوص - على عجل - إلى وصف صاحبها بالنزاهة أو الدقة أو الموضوعية دون أن يفتن إلى أن جل دراسات هذا المستشرق قد تكون ناقضة لما وصفه به، ودون أن يكلف نفسه عناء الرجوع إلى مصادر هذه النصوص وقراءتها كاملة. والنتيجة أن الأحكام تأتى فى الحالتين منقوضة بما يخالفها.

وهكذا يقع التضارب بين الباحثين لأن بعضهم وقف على ما لم يقف عليه الآخرون وبعضهم فصر فى التعرف على ما كان لزاما عليه أن يعرف قبل إصدار حكمه، وكل ذلك مرجعه - إذا شئنا الصراحة - إلى التساهل وعدم الصبر على متطلبات البحث العلمى.

٣. القسم الأول: النتاج الاستشراقى فى العصور الوسطى

أ. ملامح النشاط الاستشراقى فى طوره الأول

أشرنا فى مقدمة هذا البحث إلى أن تقسيم الاستشراق إلى أطوار أو مراحل ينطوى على شئ من التجاوز لأن طبيعة الاستشراق - كطبيعة أية حركة فكرية - لا يمكن إخضاع أطوارها للتحديد الزمنى الدقيق، وعلى ذلك فإن التحديد، الذى يرسمه هذا البحث للأدوار التى مربها الاستشراق فى سيره التاريخى إنما يقوم على اساس السمات التى تغلب على كل دور منها والتى تمنحه نوعا من التميز عن غيره.

وفى الصفحات التالية نتناول أول هذه الأطوار وأخطرها أثرا فى تاريخ الحركة الاستشراقية كلها إلى عصرنا هذا كما سنبين ذلك فيما بعد فتتعرف على سمات هذا الطور ومعاله لنقف من ذلك على الخلفية أو الظروف التى فى ظلها تشكلت أول صوره عن الإسلام وأهله وهى الصورة التى استقرت فى أذهان الباحثين الغربيين الذين توجهوا إلى دراسة الإسلام وعن طريقهم ترسخت فى ذهن كل غربى فى شكل حقائق مسلمة لا تقبل النقض، وظلت آثارها منقوشه بشكل ظاهر كثيرا - أو قليلا - فى عقول الأوروبيين جيلا بعد جيل حتى أن البحوث والدراسات الموضوعية لم تقدر بعد - كما يقول "مونتجمرى وات" - على اجتثاثها كليا^(١) ولنترك الخوض الآن فى تفاصيل هذه الصورة وظلالها لتبين قبل ذلك معالم الاستشراق وسماته فى هذا الطور من تاريخه وهو الطور الذى يمتد من البداية العملية للنشاط الاستشراقى - على خلاف فى التحديد الزمنى لهذه البدايه - إلى نهاية ما يعرف فى التاريخ الأوروبى بالعصور الوسطى، وسواء كان القرن العاشر الميلادى هو بداية هذه الفترة - وهو بداية الحركة الاستشراقية عموما - أو كان القرن الحادى عشر أو الثانى عشر هو البداية الحقيقية لذلك^(٢)،

(١) انظر د. عرفان عبد الحميد : المستشرقون والإسلام ، الطبعة الثالثة ، المكتب الإسلامى سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ص ٤ ، ٥ .

(٢) لمعرفة تفاصيل الخلاف فى ذلك انظر ، الدكتور مصطفى السباعى : الاستشراق والمستشرقون .. ص ١٣ ، ١٤ والدكتور محمود زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى : الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ص ١٨ وما بعدها والدكتور قاسم السامرائى : الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ص ١٩ وما بعدها .

فإن الذى يعيننا بالدرجة الأولى هو نتاج تلك الفترة واستحقاقه أو عدم استحقاقه لصفة الموضوعية.

ولما كان التراث الاستشراقى نتاجا عقليا (أو يفترض أنه كذلك) كان مما يعيننا على استجلاء سماته وخصائصه أن نتعرف على طبيعة العقلية التى أنتجته، إذ لا ينفك أى فكر فى سماته عن سمات العقول التى تولد عنها هذا الفكر، كما لا يستقل عن الروح التى عاصرت مولده.

ب. طبيعة العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى:

يبرز فى عقلية الأوروبيين فى العصور الوسطى عدد من الخصائص فى مقدمتها أنها عقلية ساذجة، وأن شئت فقل بدائية، وليس هذا وصفا نخترعه لها من عند أنفسنا، وإنما هو خلاصة دراسة فاحصة قام بها باحث أوروبى معاصر استحق أن يوصف فى مطالع الأريعنات من قرننا هذا بأنه "مؤرخ هولندا الشهير" وقد كشف هذا الباحث عن مظاهر تلك السذاجة والبدائية فى العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى فيما تتسم به من ضعف، وسطحية فى التفكير، وميل إلى اصدار الاحكام العامة دون تردد، والوقوع فى الاحكام الخاطئة بشكل يتكرر كثيرا.

وهذا هو المؤرخ الهولندى المشار إليه "يوهان هويزنجا" يقرر تلك السمات للعقلية الأوروبية الوسيطة فيقول: "وكثيرا ما يبدو لنا أن عقلية العصور الوسطى المتدهورة تظهر من السطحية والضعف ما لا يصدق عقل، فهى تتجاهل التركيب المركب للأشياء بطريقة مذهلة حقا، وهى تنطلق إلى التعميمات بغير تردد معتمدة على دليل واحد، وتعرضها لاصدار الحكم الخاطئ بشكل مفرط، لا حد له. لذا فإن عدم الدقة وسرعة التصديق والطيش، وعدم الاتساق المنطقى من الملامح الشائعة فى الاستدلال العقلى فى العصور الوسطى، ولا شك أن هذه العيوب جميعا تكمن فى اعتمادها الجوهرى على "الصورية" فلتفسير موقف أو حادثه، يكفى دافع واحد وإذا كان هناك اختيار، وقع على أعم الدوافع، أو أشدها مباشرة، أو أغلظها^(١).

(١) اضمحلال العصور الوسطى ، دراسة لنماذج الحياة والفكر والفن بفرنسا والأراضى المنخفضة ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٨م ص ٢٢٨ .

وإذا كان "هوينجنا" يختار نماذجه الاستدلالية على هذه الصفات العقلية لأهل أوروبا آنذاك، من خلال الحياة والفكر والفن الأوروبي، فإن الباحث فيما خلفه المستشرقون في هذه الفترة خاصا بالإسلام والمسلمين يستطيع بسهولة أن يعثر على الكثير من النماذج والاحكام التي تدل هي الأخرى على صحة ما ذهب إليه "هوينجنا" من ضعف وسطحية وبدائيه في العقلية الأوروبية والتفكير الأوروبي وطرائقه في العصور الوسطى، وفي هذه الحالة يجد الباحث أمامه بابا جديدا لدحض دعاوى المستشرقين ورد مفترياتهم على الإسلام وأهله لا اعتمادا على بيان زيفها من حيث الواقع وحقائق التاريخ فحسب وإنما اعتمادا على أساس داخلي يتعلق بطبيعة العقلية التي انتجت تلك الدعاوى ورددت تلك المفتريات.

وهل هناك أدل على ضعف تلك العقلية وسذاجتها وعقم تفكيرها من أن يعلن احد من وصفوا بأنهم أعلم المؤلفين المسؤولين عن الأدب في تلك الفترة^(١) في جرأة وفحش - أنه لا يعتمد في كتاباته عن الإسلام على أية مصادرة مكتوبه، وأنه يشير فقط إلى آراء العامة، ولا يوجد لديه أية وسيلة للتمييز بين الخطأ والصواب، ثم يبرر كتاباته غير العلمية عن الإسلام ونبيه ﷺ بقوله: "لا جناح على المرء اذا ذكر بالسوء من يفوق خبثه كل سوء يمكن أن يتصوره المرء"^(٢) وهكذا يجد القارئ نفسه أمام نوع من التعميمات التي يقرر صاحبها أنه ليس لديه عليها أى دليل، بل أنه لا يحتاج فى اصدار مثل هذه التعميمات إلى أى دليل، وهل هذا، إلا الكذب يتعمده صاحبه ويقصد إليه قصدا ويصر عليه اصرارا".

لقد حاول "هوينجنا" أن يتلمس ادلته على ضعف العقلية الأوروبية وسذاجة تفكيرها في العصور الوسطى في نماذج "الحياة والفكر والفن الأوروبي، كما يتضح ذلك في قوله مثلا عن طريقته في إصدار أحكامهم "فلتفسير موقف أو حادثة يكفى دافع واحد، وإذا كان هناك اختيار وقع على أعم الدوافع، أو أشدها مباشرة، أو أغلظها، مثل ذلك أن الاحساس الحربى البرجندى لم يكن يرى إلا أساسا وحيدا دفع دوق برجنديا إلى تدبير مصرع دوق أورليان، فإنه

(١) هو "جيبير النوجنتى" المتوفى سنة ١١٢٤م .

(٢) انظر الدكتور محمود زقروق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى ، الكتاب الخاص فى سلسلة "كتاب الامه" الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٥هـ ص ٢٢ وانظر الدكتور عبد الجليل شلبى : صور استشراقيه الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار الشروق سنة ١٤٠٦هـ ص ٢٩ .

أراد الانتقام للزنا (المزعم) بين الملكة وبين أورليان^(١). وكان الناس فى كل خصومة يغفلون جميع ملامح القضية، عدا ملامح قليلة كانوا يبالغون فى أهميتها كما يروق لهم، وبذلك يكون تقديم احدى الحقائق فى عقول تلك الحقبة مماثلا على الدوام لرسم خشبى بدائى له خطوط قوية وبسيطة وخطوط دوائية واضحة المعالم جدا^(٢).

أقول: لقد حاول "هويرنجا" أن يتلمس أدلة أحكامه على تلك العقلية فى نماذج "الحياة والفكر والفن" الأوروبية، ولو أنه التفت إلى تحصيل هذه الأدلة من خلال نماذج المستشرقين ومعارفهم وأحكامهم آنذاك لتحصل له الجم الغفير من الالة التى تدعم رأيه وتؤكد - بما لا يدع مجالا للشك - صحة هذا الرأى. وإن كان هو قد أشار إلى ذلك اشارة ضمنية حين قرر أن اصدار التعميمات على أساس التأمل الخاطئ يتجلى بوضوح فى كل صفحة كتبت فى مؤلفات ذلك الزمان، وحين وصف أبناء العصور الوسطى جميعا بأنهم كانوا "يعيشون فى أزمة عقلية مستمرة، فلم يكونوا يستغنون لحظة واحدة عن أحكام خاطئة من أغلظ نوع"^(٣).

ولا شك أن عقلية هذه طبيعتها لا يمكن أن تعنى بمراعاة الدقة والأمانة العلمية فيما تصدر من أحكام، ويتجلى انعدام الدقة إذا نظرنا - كما يقول "هويرنجا" إلى تلك العادة الشائعة والدائمة من المبالغة المضحكة فى عدد قتلى الأعداء فى المعارك، ويورد "شاستلان" اسماء خمسة نبلاء من أتباع الدوق قتلوا فى واقعة "جافر" فى مقابل عشرين أو ثلاثين ألفا من ثوار غنت"^(٤).

ان تحليل العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى على هذا النحو وتبين هذه الطبيعة الخاصة لها يفسر لنا الكثير من الوان المبالغات والتهويل التى اتسمت بها أحكام مستشرقى هذه الفترة على الإسلام والقرآن الكريم ونبينا محمد ﷺ.

وقد تضمن الفكر الاستشراقى فى العصور الوسطى الكثير من ضروب المبالغة والتهويل، من ذلك مثلا ما كتبه أحد قساوسة قرطبة ويدعى "الجوس قرطبه" "وجاء فيه" أن

(١) ابقينا على عبارة المؤلف بنصها كما فى الترجمة العربية ، لكننا ننبه إلى أن تكرار لفظه "بين" فى مثل هذا التعبير من الأخطاء اللغوية الشائعة .

(٢) اضمحلال العصور الوسطى ص ٢٢٩ .

(٣) السابق ص ٢٢٩ .

(٤) السابق ص ٢٣٠ .

النبي محمد ﷺ كان يخبر أصحابه انه بعد ثلاثة أيام من موته سيرفع إلى السماء فلما مات بقى دون دفن حتى يرفع جسده، ولكنه لم يرفع حتى تعفن جسده وأخذت الكلاب تنهش منه^(١). ألا ينم ذلك عن سخف العقل وقصده إلى الكذب.

ومن الأمثلة لتي تؤكد كذلك ما ذكره "هويزنجا" عن الأوروبيين فى هذه الفترة وهو أنهم لم يكونوا يستغنون لحظة واحدة عن أحكام خاطئة من أغلظ نوع، ما تضمنته قصيدة "رولان" وهى - كما يقول الدكتور غلاب - أهم منتجات العصور الوسيطة الغربية فى الأدب التسجيلي، من أن فرسان "شارلمان" قد اسقطوا الاصنام الإسلامية، وأن العرب يعبدون ثالوثا مؤلفا من "محمد" و"أبولون" و"تيرفاجان" ونحو ذلك ما يعتبر ضلالا لم يذكر التاريخ ضلالا اسقط منه وهو ضلال يعزوه الأستاذ الدكتور / غلاب إلى الجهل وسوء النية معا^(٢)، ونضيف إليه سببا ثالثا يرجع إلى طبيعة العقل الأوروبى ذاته فى هذه الفترة وهى أنه عقل لديه ميل شديد لاختراع الأكاذيب وإصدار الأحكام الخاطئة كما أن لديه القدرة بل الرغبة فى تصديقها كذلك، وتلك هى الحقيقة التى صورها لنا "يوهان هويزنجا" فى قوله: "وأخيرا، ماذا عسانا نقول عن الخفة العجيبة التى يتسم بها المؤلفون قرب نهاية العصور الوسطى، تلك الخفة التى تبدولنا كأنما هى انعدام مطلق للقوى العقلية؟ إذ يبدولنا أحيانا أنهم يقنعون بأن يقدموا لقراءهم مجموعة مسلسل من الصور غير الواضحة وأنهم لا يشعرون مطلقا بأية حاجة إلى التفكير الجاد العميق حقا.. وهم لا يميزون بين الجوهرى الأساسى، والاتفاقي العارض، وانعدام الدقة لديهم أليم مستوجب للثناء"^(٣).

أما القدرة أو القابلية للاعتقاد فى صدق أى حكم لدى الأوروبيين آنذاك فقد أكدها "هويزنجا" فى قوله ونشير هنا إلى أن ما اتصفوا به من سرعة التصديق الساذجة.. والافتقار إلى روح النقد بلغ من الشيوع ومعرفة الناس به أن لم يعد فى حاجة إلى ضرب الأمثلة عليه.. ومن أيسر الأمور على عقلية يسيطر عليها، كما حدث لعقلية العصور الوسطى المضمحلة، خيال ناشط ومثالية ساذجة، ووجدان قوى، ان تعتقد فى صدق كل مفهوم يعرض نفسه على العقل.

(١) الدكتور عبد الجليل شلبى : صور استشرافية ص ٢٧ .

(٢) انظر الدكتور غلاب : نظرات استشرافية فى الإسلام ص ٩ والدكتور محمود زقزوق : الاستشراق .. ص ٦٢ .

(٣) اضمحلال العصور الوسطى ص ٢٣٠ .

حتى إذا حدث أن حصلت فكرة على اسم وشكل افترض صدقها، وإذا هي تنزلق بشكل ما وتنخرط في مجموعة الأشكال الروحية، وتشتبك فيما لها من قابلية التصديق^(١).

وقد أشار أحد الثقاة من المتخصصين في تاريخ العصور الوسطى وهو "جورج كولتون" - أشار إلى هذه الصفة من صفات العقلية الأوروبية في العصور الوسطى، أعنى القابلية للاعتقاد في صدق أى حكم حين بين أن الكنيسة الرومانية قد تسلطت على عقول الأفراد ومقدراتهم، وأن نظرة أهل هذه العصور إلى الحياة كانت "نظرة ضيقة في نطاق المسيحية التي كانت تدعو إلى التفكير في العالم الآخر، فكان الفرد يقبل كل شيء دون فهم أو ادراك أو مناقشة، وخضع لآراء الكنيسة وتعاليمها خضوعاً أعمى، وأصبح يصدق كل ما يقال له من الخزعبلات والخرافات..^(٢) وما دام العقل الأوروبى في هذه العصور يقبل كل شيء دون فهم أو ادراك أو مناقشة ويصدق كل ما يقال له من الخزعبلات والخرافات، فلا عجب إذن أن يصدق ما أثير حول الإسلام آنذاك من خرافات وافتراءات مثل طعنهم على محمد ﷺ بأنه دجال، مدع، ملفق، وعلى المسلمين بأنهم قوم همج، لصوص، سفاكوا دماء، يحثهم دينهم على الملمات الجسدية ويبعدهم عن كل سمو روحى وخلقى، وكذلك طعنهم على الإسلام بأنه يبيح زواج المرأة الواحدة من عدة رجال معا، إلى آخر هذه الخرافات الساقطة التي تبلغ في سخفها حدا تهبط فيه عن أى مستوى للجدل والمناقشة^(٣).

ومن العادات التي تؤكد انعدام الدقة العقلية والأمانة في عقلية الأوروبيين في هذا الزمان ما ذكره أشهر مؤرخى الحضارة من الأوروبيين وهو "ول ديورانت" من ولعهم آنذاك بالكذب فكانوا يكذبون على أبنائهم وأزواجهم وطوائفهم وأعدائهم وأصدقائهم وحكوماتهم وربهم، كان الرجل في العصور الوسطى مولعا أشد الولع بتزوير الوثائق، يزور الاناجيل غير الصحيحة ويزور

(١) السابق ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) جورج كولتون : عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة ، ترجمة وتعليق الدكتور جوزيف نسيم يوسف، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية سنة ١٩٨٣م ص ١٧ مقدمة المترجم وانظر ص ٥١ ، ص ٢٥٧ .

(٣) انظر زوم لاندو : الإسلام والعرب ، ترجمة منير البعلبكي ، الطبعة الثانية ، بيروت سنة ١٩٧٧م ص ٣٣ والدكتور مصطفى السباعي : الاستشراق والمستشرقون ص ١٦ والدكتور محمد غلاب : نظرات استشرافية

الأوامر البابوية ليتخذها سلاحاً في السياسة الدينية وكان الرهبان الأوفياء يزورون العهود ليكسبوا بها منحا لاديرتهم من الملوك.

ولقد زور "لافرانك" رئيس أساقفة "كانتربرى" كما تقول المحكمة البابوية عهداً يثبت به قدم كرسية الدينى، وزور المدرسون عهوداً يخلعون بها على بعض الكليات فى "كيمبردج" أقدمية زائفة^(١) فإذا كانوا كذلك فى شئونهم الخاصة، وفيما بينهم وبين أنفسهم، وإذا كان كذلك من هم فى أعلى المستويات منهم لا سيما الرهبان ورجال الدين عموماً. فهل يتوقع باحث أن ينصف هؤلاء ديناً جديداً لم ترتفع نظرتهم إليه إلى أكثر من أنه عدو يقتل الإنجيل ويجتذب إليه الكثيرين من رعايا الكنيسة النصرانية..

قد يتصور أن الضعف العقلى وانعدام الدقة والأمانة والولع بالكذب أمور تخص العوام والسوقة فى المجتمع الأوروبى فى هذه العصور، لكن الكثير مما نقله مؤرخو الأوروبيين أنفسهم يدل على أن هذه كانت صفات قائمه بأكثر طبقات هذا المجتمع ثقافة وهم رجال الدين، بل أن البعض من المؤرخين قد اكتشفوا الكثير من هذه الصفات كذلك فى ملوك هذه الفترة من تاريخ أوروبا، فهذا "ديوارنت" يتحدث عن أكثر الملوك آنذاك شهرة وهو الملك "لويس التاسع" قائلاً: "وكانت سذاجته تصل فى بعض الأحيان إلى حد الجهالة أو السذاجة اللتين يستحق عليهما أشد اللوم، ودليلنا على ذلك ما ارتكبه من خطأ شنيع، إذ تورط فى الحروب الصليبية والمعارك الخاسرة فى مصر وتونس" وقد دفعه إيمانه الدينى القوى التشبيه بإيمان الأطفال إلى درجة من عدم التسامح الدينى ساعدت على انشاء محكمة التفتيش فى فرنسا..^(٢)

ويرد "كولتون" هذا الحال من التخلف إلى ذلك الاعتقاد الذى سيطر على كثير من كبار المفكرين، ومؤاده: أن أول واجب للإنسان وآخره هو أن يعد نفسه للحياة الأبدية يقول: "ولا يمكن أرجاع النقص الأليم فى الوعى التاريخى، والملاحظة العلمية أو التجريبية فى علم الطبيعة والتاريخ الطبيعى خلال الأمد الطويل، إلى صعوبة التدوين والمحافظة على الوثائق والمستندات فور كتابتها، ومقارنتها عن طريق المبادلة المستمرة الحرة بين طلاب العلم، إنما يرجع ذلك فى

(١) قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الجزء الخامس من المجلد الرابع ص ١٨٧ .

(٢) السابق ، جـ ٤ مجلد ٤ ص ٢٣١ .

معظمه إلى هذا الاتجاه الذهني المسيطر على كثير من كبار المفكرين، فى العالم الآخر، ومؤادة انه فيما يتعلق بهذه الحياة الدنيا يجب أن نتخلى عن الأمل الطويل، والأفكار الواسعه، ذلك أن أول واجب للإنسان وآخره هو أن يعد نفسه للحياة الأبدية^(١) وينفى "كولتون" عن راهب العصور الوسطى صفة العالم الكلاسيكى بقوله: "أما رؤيا الكاردينال "نيومان" التى تراءى له فيها راهب العصور الوسطى على أنه عالم كلاسيكى، فيغلب عليها عنصر الخيال إلى حد بعيد..^(٢)

أن الحديث عن طبيعة العقل الأوروبى فى العصور الوسطى يطول ويتشعب، ونحسب أن ماعرفناه من سمات هذا العقل وعاداته وطرائقه فى التفكير كاف فى تبين أحد الأسس التى انطلق منها الفكر الأوروبى عموماً- والفكر الاستشراقى جزء منه - فى هذه العصور، وإذا كان الفكر مرآة العقل المنتج له، وحاملاً لسماته، فإنه يصح لنا أن نقرر أن من الخصائص البارزة فى الفكر الاستشراقى البدائية والسذاجة والسطحية، والتعميم المبني على التأمل الخاطئ أو المبالغة والتهويل أو الكذب المتعمد والتدليس المقصود. وهذه الصفات تجعلنا نقول - مع الباحث الكبير الأستاذ محمد أسد - عن تلك الفترة عن التاريخ الأوروبى، أنها تمثل "الطفولة المبكرة للمدنية الغربية"^(٣) وعلى ذلك فإن المستشرق المعاصر حين يرضى لنفسه أن يعيد ترديد شئ من دعاوى العصور الوسطى فى تأليفه ويسوق البراهين على صحتها فإنما يرضى - بقصد أو بغير قصد أن يهوى بعقله من عصر الفضاء والذرة إلى عهود الطفولة المبكرة للمدنية الأوروبية.

ليس معنى ذلك أننا سوف نبني حكماً بغياب الموضوعية عن النتائج الاستشراقى لهذه الفترة على أساس هذه الطبيعة العقلية لأصحابه وحدها فأن مرض العقل أو ضعفه لا ينهض وحده مبرراً لتلك الهجمة الشرسة الزائفة على الدين الإسلامى فى تلك العصور الغابرة وأن كان يشكل أساساً لا غنى عنه إذا أريد تفسيرها تفسيراً صحيحاً، فلا نظن احداً يشك فى أن العقل الضعيف لا ينتج عظاماً الأفكار.

ج. الاستشراق والروح العدائى المتعصب:

تكشف الكتابات الاستشراقية عن روح عدائى متأصل، وعصبية مقبته ضد الإسلام والمسلمين وسوف نبرهن على شيوع هذه السمة فى الفكر الاستشراقى فى العصور الوسطى من

(١) عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة ص ٥٧ .

(٢) السابق ص ٥٤ .

(٣) الطريق إلى مكة ترجمة عفيف البعلبكي ، الطبعة الأولى ، بيروت سنة ١٩٥٦م ٢٠ .

خلال التعرف على أمرين أساسيين، أحدهما: طبيعة القائمين على النشاط الاستشراقي وما تنم عنه كتاباتهم من عداوة ظاهرة وعصبية عمياء، والثانى: ما أثاره هؤلاء من حرب شاملة ضد الإسلام والمسلمين، وفيما يلى نتناول هاتين النقطتين على هذا الترتيب.

أولاً: الاستشراق وحقيقة القائمين عليه فى هذه الفترة:

لم يعد خافيا على كل من له صلة بهذا الموضوع أو علم عام بتاريخ التفكير الأوروبى أن القائمين على النشاط الاستشراقى والمشتغلين به كانوا من طبقة رجال الدين. أو بتعبير أدق، رجال الكنيسة من باباوات وقساوسة ورهبان، وقد كان لدى هؤلاء من أسباب العداوة للإسلام والمسلمين ما وصل بها إلى ذروتها وهى الحرب الشاملة ضد الإسلام وأتباعه. وتأتى الفتوح والانتصارات الإسلامية الكبرى فى مقدمة هذه الأسباب، إذ تمكن الإسلام، فى أقل وقت عرفه التاريخ لمثل هذه الفتوح، من بسط سلطانه على كثير من الممالك النصرانية، حيث اعتنقه الكثير منها، وبعد حوالى مائة عام من وفاة النبى ﷺ "وصل أتباعه غربا إلى أسبانيا، وشرقا إلى أن عبروا نهر السند، فما لبثوا أن وجدوا انفسهم سادة على امبراطورية أعظم من امبراطورية روما فى أوج قوتها.. (١)" وقد أفزع ذلك أهل أوروبا عامه ورجال الكنيسة على وجه الخصوص، إذ بدأ لهؤلاء أن المسلمين سوف يجتاحون جميع أوروبا النصرانية، كما قد عبر عن ذلك أحد معاصريهم بقوله: "ولبرهة من الزمن كان يبدو وكأن العرب سوف يجتاحون جميع أوروبا المسيحية، ولكن وفى عام ٧٣٢م وفى معركة "تورز" انكسر الجيش الإسلامى الذى كان قد تقدم ووصل إلى أواسط فرنسا على يد جيش الفرنجة، وبالرغم من ذلك فانه، وفى قرن شحيح من القتال استطاعت هذه القبائل البدوية التى كانت تلهمها كلمات الرسول ﷺ أن تظفر بتأسيس امبراطورية تمتد من حدود الصين حتى المحيط الأطلسى، وهى أعظم امبراطورية شهدها العالم حتى ذلك الوقت. وحيثما كانت تصل الفتوحات كان يتبعها اعتناق عدد كبير من الناس للدين الجديد على أوسع نطاق (٢).

وقد كان فى تحول الكثير من الممالك النصرانية إلى الإسلام انتقاص من سلطة الكنيسة ورجالها، وهى السلطة التى كانت تسعى آنذاك جاهدة لتدعيمها، فكان تهديد الإسلام لهذه

(١) توماس ارنولد : الدعوة إلى الإسلام .. النهضة المصرية سنة ١٩٧٠م ص ٢٦ .

(٢) الدكتور مايكل هارت : المائة الأوائل - ص ٢٢ ، وانظر الدعوة إلى الإسلام ص ٦٣ وما بعدها .

السلطة الكنسية وما تستتبعه من امتيازات لرجال الكنيسة في العصور الوسطى سببا كافيا لاتارة موجة عاتية من العداء لهذا الدين ظهرت جلية في كتاباتهم عنه من جهة، وفي سعيهم لاشعال نار الحروب الصليبية ضد المسلمين من جهة اخرى.

وقد انعكس هذا الاحساس - الاحساس بالصراع بين الاسلام والنصرانية - في فكر مستشرق معاصر هو هامتلون جب "حين تحدث عن الإسلام قائلا: "أما الإسلام فإنه بعد أن أقام نظاما سياسيا شمل جميع المناطق المنشقة (يقصد المنشقة عن المذهب الكاثوليكي) واجه مهمة أخرى هي ادخال هذه المناطق في نظام ثقافي ديني مشترك قائم على مفهومه العالمى الشامل، فكان عليه من أجل تحقيق هذا الهدف أن يقاوم تأثير المفهوم العالمى السابق (أى المسيحية) فى غربى آسيا والنصف الجنوبى من حوض البحر الأبيض المتوسط ويضعفه إلى أقصى حد ممكن (١).

هناك سبب آخر لهذا العداء يكمن فى مبادئ العقيدة الإسلامية، اذ تنكر هذه العقيدة الأسس التى تقوم عليها الديانة النصرانية وهى التثليث، والصلب، والفداء وهى عمد النصرانية الواقعية وأركانها (٢)، ولأخذ لبيان الفارق الجوهرى بين الإسلام والنصرانية مع شيء من التجاوز - كلام "ديورانت" فى ذلك وفيه يذكر أن "الأديان السماوية الثلاثة التى أعانت على تكوين عقلية الناس فى العصور الوسطى مجمعة كلها على أن هذه العقلية الكونية هى الله الواحد ذو الجلال، غير أن المسيحية قد أضافت إلى هذه العقيدة أن الله الواحد يظهر فى ثلاثة أقانيم مختلفة. أما اليهودية والإسلام فترى أن هذا الاعتقاد ليس إلا شركا مقنعا" (٣) فرفض الإسلام لفكرة التثليث يعتبر فارقا جوهريا بينه وبين النصرانية، كما أن إنكاره لفكرتى الصلب والفداء فوارق جوهريه أخرى بين الدينين وإن لم يشر "ديورانت" إلى ذلك، كذلك فإن تسويته بين مفهوم "الإله" فى الإسلام واليهودية محل نظر ليس هذا مقامه.

(١) دراسات فى حضارة الإسلام ترجمة الدكتور احسان عباس والدكتور محمد نجم والدكتور محمود زايد ، الطبعة الثالثة ، دار العلم للملايين ، بيروت سنة ١٩٧٩م ص٥٠.

(٢) انظر الدكتور / أحمد محمد جمال : مفتريات على الإسلام الطبعة الرابعة ، رابطة العالم الإسلامى سنة ١٤٠٥هـ ص١٢ ونقصد هنا بالنصرانية الواقعية : النصرانية كما يفهمونها لا كما كانت عليه فى الحقيقة قين ما أصابها من تحريف .

(٣) قصة الحضارة الجزء الثانى من المجلد الرابع ص٥٣ .

ولسنا بحاجة لتأكيد أن القائمين على الاستشراق والمشتغلين به كانوا من رجال الكنيسة أكثر من أن تلقى نظرة سريعة على تراجم أشهر المستشرقين الذين عرفهم ذلك الطور من أطوار الاستشراق، وسوف نرى أن في مقدمة هؤلاء "جيريردى أورلياك وقد كان ينتمى إلى الرهبانية البندكتية، كما انتخب حَبْرًا أعظم باسم "سلفستر الثانى (١٩٩٩ - ١٠٠٣م) فكان أول بابا فرنسى، ومنهم "ديكويل" وهوراهب فرنسى لمع اسمه فى عام ١١٢٥م و"دلرأوف باث" (١٠٧٠ - ١١٣٥م) وقد انخرط فى سلك الرهبانية البندكتية، ولعل من أشهرهم "بطرس المكرم" (١٠٩٤ - ١١٥٦م) وهو كذلك فرنسى من الرهبانية البندكتية، ومثله جيراردى كريمونا" (١١١٤ - ١١٨٧م) و"مىخائيل إسكوت" (١١٧٥ - ١٢٣٦م) و"توماس الإكوينى" (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) وقد كانوا جميعا من الرهبان البندكتيين، كما كان "ألبرت الأكبر" (١٢٠٦ - ١٢٨٠م) و"رايموندو مارتينى" (١٢٣٠ - ١٢٨٤م) من الرهبانية الدومينيكية، أما "روجر بيكون" (١٢١٤ - ١٢٩٢م) و"ريموند لل" (١٢٣٥ - ١٣١٤م) وهما أكثر المستشرقين شهرة فى هذه الفترة - فقد كانا من الرهبان الفرنسيسكانيين.

وهكذا نصل فى تتبع أسماء من سجلوا فى عداد المستشرقين إلى نهاية العصور الوسطى دون أن نعتز على واحد من مستشرقىها بعيدا عن دائرة الكنيسة النصرانية، وإذا كانت الكنيسة قد وقفت منذ البداية موقفا عدائيا ضد الإسلام، فإن ذلك يعنى أن ما كتبه عنه رجالها كان بالضرورة أثرا من آثار تلك الروح الكَنَسِيَّة العدائية المتعصبة، الأمر الذى يجعلنا نحكم مطمئنين بأن الروح العدائى المتعصب يعتبر إحدى السمات المميزة للاستشراق فى العصور الوسطى.

ثانيًا: الحروب الصليبية:

إذا كان رجال الكنيسة هم الذين نهضوا للدور التأسيسى للحركة الاستشراقية وكان هؤلاء بطبيعة واجباتهم الأساسية دعاة لتنصير غير النصارى - كما سنعرض ذلك فيما بعد - فإن هؤلاء الرجال هم أنفسهم الذين حملوا عبء الدعوة للحرب العسكرية الشاملة ضد الإسلام والمسلمين، ولم يهدأ لهم بال حتى أشعلوا أوراها، وتلك هى الحرب المعروفة فى التاريخ باسم "الحروب الصليبية"، وقد كانت هذه الحرب تعبيراً عملياً عن الحقد النصرانى فى ذروته - وخاصة من نصارى أوروبا - على الإسلام وأهله. يؤكد ذلك ما صرح به "مايكل هارت" وهو أن الدعوة لهذه الحروب لوقام بها أى داعية آخر من أصحاب السلطة الزمنية - بعيدا عن الكنيسة

– لما صادفت دعوته أى نجاح" ولم تكن الحروب الصليبية لتحدث لولا تحريض البابا "إريان الثانى".. والحقيقة أنه لوقام الإمبراطور الألماني بإعلان الحروب الصليبية لما تبعه أى شخصية من شخصيات أوروبا الغربية، ولكن الشخص الوحيد الذى كان مؤهلاً لأن يتبعه جميع الملوك والأمراء فى أوروبا هو شخصية البابا^(١).

من الكنيسة ورجالها إذن بدأت العداوة للإسلام، ومنها بدأت الحروب الفكرية الاستشراقية المشوهة للدين الحنيف، ومنها كذلك انطلقت الحرب العسكرية ضد الإسلام والمسلمين.

وبعيداً عن تفاصيل هذه الحروب ووقائعها الدامية – وهى الأمور التى تعنى المؤرخ بالدرجة الأولى – نود أن نؤكد هنا على حقيقة مهمة، وهى أن المسلمين منذ تسلموا بيت المقدس فى عام (١٥هـ – ٦٣٨م) كانوا حريصين – كما هو شأنهم مع جميع البلاد التى دخلت فى حوزتهم – على سلامة النصارى وحماية كنائسهم وصلبانهم، وكان عمر بن الخطاب ؓ، يعبر عن روح الإسلام وتعاليمه حين أعطى أهل "إيلياء" (بيت المقدس) أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، ونص فى عهده لهم على أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صلبهم، ولا شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم.

وقد اعترف بهذه الحقيقة الكثير من المستشرقين، فهذا "روم لاندو" يتحدث عن عمر بن الخطاب ؓ إبان تسلمه لبيت المقدس من يد الروم، فيصف سياسة الرحمة التى انتهجها عمر بأنها تكشف عن حكمة ويعد نظراً، ويبين أنه قد بذل قصارى جهده للحيلولة دون التعرض للكنائس النصرانية، وللمحافظة على سلامة كنيسة القيامة "حتى إذا أبدى الخليفة رغبته فى زيارة المقام السامى، حان موعد الصلاة الإسلامية، فما كان منه إلا أن مضى إلى خارج الكنيسة حتى باب الشهداء، وصلى هناك، خشية أن يطالب أتباعه المتحمسون بتلك الكنيسة بوصفها مكاناً أدى فيه عمر فريضة الصلاة، وكان النبی محمد ﷺ نفسه قد قال إن النصارى واليهود على السواء أهل كتاب، وإن على المسلمين أن يجيزوا لهم الاحتفاظ ببيوت عبادتهم، ولا يتعرضوا لها بأذى، وعلى نقیض الإمبراطورية النصرانية التى حاولت أن تفرض المسيحية على جميع رعاياها فرضاً، اعترف العرب بالاقليات الدينية، وقبلوا بوجودها..^(٢)

(١) الدكتور / ماييل هارت : المائة الأوائل ص ١٦١ .

(٢) روم لاندو : الإسلام والعرب ص ١١٩ .

وإذا تأملنا معاملة المسلمين لأهل الكتاب جميعا منذ أول عهد بالإسلام وحتى إعلان هذه الحرب فسوف نجد أنها لا تخرج عن هذه الروح التي أبدتها الخليفة الثاني ؑ، وهى الروح التي أمر بها القرآن الكريم وأكدتها السنة المطهرة^(١).

لكننا - على الجانب الآخر - نجد من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) موقفا عدائيا ظاهرا ضد الإسلام وأهله منذ ظهر هذا الدين، كما سجل ذلك القرآن الكريم، وكما حفظته كذلك كتب التاريخ، وقد تجلت مظاهر هذا العداء بشكل بارز - خلال الفترة التي تتناولها تلك الدراسة - فى مظهرين، أحدهما: ما كتبه المستشرقون عن الإسلام وأهله وحضارته فى هذه الفترة، وثانيهما: هذه الحروب المعروفة بـ "الصلبية" والتي كانت بداية سلسلة طويلة من الصراع النصرانى المسلح ضد الإسلام والمسلمين، وهى سلسلة لم تأت بعد آخر حلقاتها.

قد يطيب لبعض الباحثين أن يتحدث - فى تقديمه للحروب الصليبية - عن اضطهاد المسلمين للنصارى إبان حكم "السلجقة" لكن حديثهم هذا مردود بحقائق التاريخ كما قد اعترف بذلك العديد من المؤرخين الأوروبيين أنفسهم إذ "قرروا فى صراحة تامة أن السلجقة لم يغيروا شيئا من أوضاع المسيحيين فى الشرق، وأن المسيحيين الذين خضعوا لحكم السلجقة صاروا أسعد حالا من إخوانهم الذين عاشوا فى قلب الإمبراطورية البيزنطية ذاتها، وأن ما اعترى المسيحيين فى الشام وآسيا الصغرى من متاعب فى ذلك العصر، إنما كان مَرَدُّه الصراع بين السلجقة والبيزنطيين، لأنه لا يوجد أى دليل على قيام السلجقة باضطهاد المسيحيين الخاضعين لهم"^(٢).

ليس من صواب الرأى كذلك - فى نظرنا - أن يحاول البعض الانتقاص من الروح الإسلامى النبيل فى معاملة النصارى فى البلدان الإسلامية اعتمادا على ما قيل من عسف الخليفة الفاطمى (الحاكم بأمر الله) وظلمه لنصارى القدس، لأن البحث النزيه لا يرضى أن

(١) فى القرآن الكريم كثير من الآيات التي تؤكد هذه المعانى، من أمثلتها قول الله عز وجل: [فلذلك فادع واستقم كما أمرت، ولا تتبع أهواءهم، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب، وأمرت لا عدل بينكم، الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا واليه المصير] (الشورى ١٥)، هذا يعبر فعلا عما جاء فى السنة النبوية من أحاديث توصى المسلمين خيرا بأهل الذمة.

(٢) الدكتور سعيد عاشور: تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب. طبع بيروت، النهضة العربية ١٩٧٢م ص

يهدم - اعتمادا على بعض الحوادث الفردية - مبادئ أساسية، قررها الإسلام في معاملة المسلمين لأهل الكتاب صراحة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وسار عليها المسلمون جيلا بعد جيل، ولا ينقض هذه المبادئ، ولا ينتقص من قيمتها أن يخالفها أفراد قلائل من حكام المسلمين. وهكذا لا يصح - كما يقول أحد كبار المؤرخين الأوروبيين - أن تتخذ حالات الاضطهاد الفردية هذه بأي حال "سببا حقيقيا للحركة الصليبية، لأن المسيحيين بوجه عام تمتعوا بقسط وافر من الحرية الدينية وغير الدينية في ظل الحكم الإسلامي، فلم يسمح لهم فقط بالاحتفاظ بكنائسهم القديمة، وإنما سمح لهم أيضا بتشديد كنائس وأديرة جديدة، جمعوا في مكتباتها كتباً دينية متنوعة في اللاهوت.. (١)

أما استدلال البعض على اضطهاد المسلمين للنصارى على أساس ما تحمله هؤلاء من ظلم في عهد الخليفة الفاطمي (الحاكم بأمر الله) فليس مستلماً، لأن هذا الخليفة - كما يقرر "روم لاندو" - كان صاحب مزاج غير سوى، ولذلك فإنه بعد فترة من حكمه قد "قلب سياسته رأساً على عقب، فقرب النصارى واليهود، وأنشأ يضطهد المسلمين" (٢) فالأمر هنا ليس أمر اضطهاد من المسلمين للنصارى، ولكنه أمر حاكم مختل المزاج، مئى به المسلمون والنصارى معا، وأصاب ظلمه الفريقين على حد سواء.

ولو كان الأمر - كما يقال - أمر اضطهاد من المسلمين للنصارى، فبماذا نفسّر هذا الموقف الذى يسجله التاريخ للمسلمين، بعد أن صادر الحاكم بأمر الله ممتلكات الكنيسة، وأصدر أمره بهدم كنيسة القيامة، وهو أن المسلمين قد هبوا - كما يقول الأستاذ العقيقى - يعاونون النصارى على إعادة بناء الكنيسة، ويأذنون لتجار "مالفى" بتشديد مستوصف لمرضى الحجاج والفقراء داخل أسوار القدس سنة ١٠٤٨ (٣).

أن الحقيقة هى - على عكس ما أشيع، كما قد تنبه إلى ذلك أحد مفكرى الغرب - أن المسلمين هم الذين عانوا في كثير من الأحوال من ظلم النصارى، يقول "توماس أرنولد" في ذلك:

(١) السابق ص ٢٠ .

(٢) روم لاندو : الإسلام والعرب ص ١٢٠ .

(٣) انظر "المستشرقون" الطبعة الرابعة ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠م ج١ ص ٥٦ .

"ويظهر أن أمثال سوراة الاضطهاد هذه، قد أثارها فى بعض الحالات هؤلاء المسيحيون الذين شغلوا مناصب عالية فى خدمة الحكومة، من جراء إساءة استعمال سطاتهم، فأثاروا على أنفسهم - بظلمهم المسلمين، شعورا قويا من الاستياء، وقد قيل إنهم استغلوا مناصبهم العالية فى سلب أموال المؤمنين ومضايقتهم، ومعاملتهم بشيء كثير من الغلظة والقحة، وتجريدهم من أراضيتهم وأموالهم، وقد تقدم المسلمون بالشكوى إلى الخليفة "المنصور" (٧٥٤-٧٧٥م) ١٣٦- ١٥٨هـ، والمهدى (٧٧٥-٧٨٥م) ١٥٨-١٦٩هـ، والمأمون (٨١٣-٨٣٣م) ١٩٨-٢١٨هـ والمتوكل (٨٤٧-٨٦٤م) ٢٣٢-٢٤٧هـ والمقتدر (٩٠٨-٩٣٢م) ٢٩٥-٣٢٠هـ، وإلى كثير من خلفائهم، كما تعرضوا أيضا لبُعض كثير من المسلمين باستخدامهم عيونا للدولة العباسية ومطاردة اشياع البيت الأموى الذى أقصى عن الحكم، وفى عصر متأخراتهم المسيحيون فى زمن الحروب الصليبية باتصالهم بالصليبيين اتصالا ينطوى على الخيانة، فجلبوا على أنفسهم قيودا شديدة الحرج، ليس من العدل أن نصفها بأنها اضطهاد ديني^(١).

وإذا كان الهدف المباشر لهذه الحملات التى اتخذت الصليب شعارا لها هو بيت المقدس - كما يقال - فكيف نفسر ما فعلته طليعة هذه الحروب (الحملة الأولى سنة ١٠٩٦-١٠٩٩م) بالقسطنطينيين حيث نهبت كنائسها وقصورها وبيوتها^(٢) وكيف نفسر عدول رابعة هذه الحملات عن مهاجمة مصر أو فلسطين والاتجاه إلى مهاجمة مدينة "زارا" الواقعه على بحر الأدرياتيك"، ولو أن هؤلاء الصليبيين قد هبوا بالحق لحرب مقدسة أرادها الله - كما زعموا - لما دخلوا فى حرب ضد أخوانهم فى الدين، ولما ارتكبوا ضدهم أشنع الجرائم^(٣).

ولقد صور "روم لاندو" جرائمهم فى هذه الحرب بقوله: "وهكذا لم يجد الصليبي نفسه مضطرا إلى مقاتلة أخيه النصراني الذى لم ينزل به أيما أذى فحسب، بل لقد أغرى فوق ذلك بأن ينهب روم القسطنطينية ويفتك بهم، وليس بين جرائم التاريخ جريمة ارتكبت لمجرد الرغبة فى التدمير أشنع من غزو القسطنطينية عام ١٢٠٤م، وكرة أخرى كشف اللاتين عن وجههم الحقيقي"^(٤).

(١) الدعوة إلى الإسلام ص ٩٧ .

(٢) انظر العقيقى : المستشرقون ٥٦/١ .

(٣) انظر روم لاندو : الإسلام والعرب ص ١٢٢ والدكتور سعيد عاشور : تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب ص ٢٣ .

(٤) روم لاندو : الإسلام والعرب ص ٢٧ .

وإذا كانت هذه الحرب تنفيذا لإرادة الرب - برغمهم - فكيف يمكن كذلك تفسير محاولتهم للتحالف مع المغول الوثنيين الذين لم يفرق سيفهم بين مسلم ونصراني، وقد "كان خليقا بالنصارى أن يتحالفوا مع المسلمين النزاعين إلى الوفاء بالمعاهدات لكي يدفعوا عن الإنسانية بلاء المغول. والواقع أنه كان في ميسورهم أن ينهجوا هذا النهج، ومع ذلك فنحن نجد أن ما حدث كان هو العكس تقريبا، فقد وجه زعيم العالم المسيحي البابا "إنوسنت الرابع" بغثتين إلى منغوليا، وكان "القديس لويس" الوريث قد أبى على نحو موصول أن يتفاوض مع المسلمين بأية حال، ومع ذلك، فإنه لم يجد أية غضاضة على معتقداته الدينية أن يوجه موفدين دومينيكيين لمفاوضة المغول الوثنيين" (١).

وأخيرا كيف نفسر مجزرتهم في بيت المقدس بعد فتحها عام ١٠٩٩م ونهبهم كذلك مدينة الإسكندرية عام ١٣٦٥م، والذي كان - كما يقول "روم لاندو" آخر مظهر من مظاهر سفالة الغزاة ولؤمهم.. والواقع أن المجازر التي رافقت ذلك العمل لا يضارعها شيء غير مجازر القدس عام ١٠٩٩م، والقسطنطينية عام ١٢٠٤م، وفي ذلك برهان قاطع على أن كراستين لم يخفف إلا قليلا من أعمال اللا تسامح التي قام بها الصليبيون باسم الله.. (٢).

لقد أطلت بعض الشيء في هذه النقطة لأبين أن كتابات المستشرقين المعادية للإسلام في هذا الطور المبكر من أطوار الاستشراق، لم تكن مقطوعة الصلة عن تلك الحروب الصليبية المحمومة، إذ إن أصحاب هذه الكتابات المسمومة هم أنفسهم مشعلون نار هذا الحروب، إنهم في الحالين رجال الكنيسة، والباعث الذي دفعهم لهذه الكتابات هو نفسه الذي حركهم لإشعال هذه الحروب، إنه القضاء على هذا الدين الجديد الذي ينقص كل يوم من سلطانهم بما يجذب إليه ويعتفقه من رعيته، وبما تستسلم له من أراضيهم. وفي ظل البابوية والكنيسة، كان يتحرك الملوك والأمراء ورجال السياسة، وكانت حركتهم لأغراض ودوافع تخصهم أنفسهم، ولم يكن

(١) روم لاندو : الإسلام والعرب ص ١٣٠ .

(٢) السابق ص ١٣١ . ويلاحظ أن "رنسيان" قد صور تدمير المدينة البيزنطية (القسطنطينية) باسم المسيح بأنه أعظم مأساة وقعت في العصور الوسطى . (انظر تاريخ الحروب الصليبية ص ١٤) بينما سوى "لاندو" بين هذه المآسي الثلاث من حيث هولها وقطاعتها وتدميرها ، ولمعرفة المأساة التي عاشها المسلمون في القدس عندما دخلها الصليبيون ، انظر ما يميز به تساويتهم عن ذلك بكل البهجة والشماتة في " قصة الحضارة" تأليف "دل ديورانت" . الجزء الرابع من المجلد الرابع ص ٢٥ .

يجهل هذه الحقيقة سوى تلك الجموع الغوغائية التى أثرت فيها خطبة الباب "إريانيوس الثانى" وخذعهم وعده لهم "بالفوز ببركة الكنيسة، وبالفجران الكامل لخطاياهم مكافأة أزلية لهم على نضالهم^(١).

لم يكن حب المسيح عليه السلام، أو طاعة الله وإعلاء كلمته إذن أول الدوافع التى حركت رجال الكنيسة، وأمرأى نصارى الغرب وملوكهم وعامتهم لخوض هذه الحروب، وليس أدل على ذلك من حالة السقوط الدينى التى تردت فيها الكنيسة فى تلك الأزمان وكذا جمهور الأوربيين، وهى الحالة التى يصعب معها قبول القول بأن طاعة الله وتنفيذ إرادته كانت السبب فى هذه الحروب كما ادعى ذلك رجال الكنيسة، وهذا أحد مفكرى الأوربيين يصور تلك الحالة الدينية للأوربيين آنذاك بقوله: "وربما لم يكن بين جميع التناقضات التى تتبدى فى الحياة الدينية لتلك الفترة ما هو أفسس على الفهم من الاحتقار الصريح لرجال الدين "ويعلل هذا الاحتقار أو معظمه بما "تجلى فى الطبقات العليا من رجال الدين من نزعات دنيوية، وفى درجاتهم السفلى من فساد.. فلم يكل الناس قط من الاستماع إلى التنديد برذائل رجال الدين، وكان من المؤكد أن كل واعظ يندد بطبقة رجال الدين، لابد أن يقابل بالتهليل والاستحسان^(٢)" وينقل قبل موضع آخر ما عبر به "ديشان" عن تحسره على ذلك الوضع وهو الأبيات التى يقول فيها:

فى الأزمان الخالية كان الناس

على خلق رقيق فى الكنيسة

فهم جاثون على ركبهم ذلة وخضوعاً

إلى جوار الهيكل

حاسرين الرؤوس بتواضع

ولكنهم الآن شأن البهائم^(٣)

(١) السابق ص ١٢٢ وانظر الدكتور / مايكل هارت : المائة الأوائل ص ١٥٩ ١٦٠ والدكتور سعيد عاشور :

تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب فى العصور الوسطى ص ٣٣ ، و"ول ديورانت : قمة الحضارة الجزء الرابع من المجلد الرابع ص ١٥".

(٢) يوهان هويزنجا : اضمحلال العصور الوسطى .. ص ١٧٤ .

(٣) السابق ص ١٥٦ .

كذلك تحدث "بريفالت" عن حال الكنيسة فى تلك العصور، وبين ما صارت إليه بعد أن دخلها "التوتونيون" الذين اعتبروا فتوحاتهم "فرصا لعريدة السكر والظلم الفظيع" وذكر أن هؤلاء حينما تنصروا غيروا الصوامع إلى مَحالٍّ للسكر والعريدة، وأن الصوامع كانت فى القرن الثامن والتاسع والعاشر، تصدى ليلا بضجيج العريدة والسكر^(١).

ويذكر المؤرخون أن الكنيسة الغربية كانت عاجزة عن إنقاذ أوروبا من الحمأة التى تردت فيها خلال هذه القرون، لأنها "تعرضت هى الأخرى لموجة جارفة من الانحلال والذبول.. فجرف التيار الإقطاعى عن رجال الدين، وتصعد سلطان البابوية، وانحط المستوى الخلقى لرجال الكنيسة.."^(٢)

فإذا كان الأمر على ما أوضحنا، فإنه يتبين أن الخوف على مكانة الكنيسة وسلطة البابا من ذلك الخطر الماثل فى الإسلام، كان المحرك الأول وراء هذه الحروب. وقد كان توطيد سلطة البابوية، ومد نفوذ الكنيسة الغربية على الكنيسة الشرقية حلما راود عددا من باباوات "روما" فى هذه الفترة، فضلا عن أملهم فى أن يحسم لصالحهم ذلك الصراع العنيف الذى دار بينهم وبين السلطة العلمانية، "وهو الصراع الذى نطلق عليه، النزاع بين البابوية والإمبراطورية فى العصور الوسطى، وقد بدأت أولى حلقات هذا النزاع سنة ١٠٧٦م، أى قبل الحملة الصليبية الأولى بنحو عشرين عاما، واستمر بعد ذلك سنوات طويلة، وفيه حشدت كل من البابوية والإمبراطورية جميع قواها، ومكانياتها للتغلب على الطرف الآخر"^(٣) "وقد أكد ذلك "روم لاندو" فى قوله: "وكان الباب غريغوريوس السابع، قد فكر فعليا - يحدوه حلم بإنشاء كنيسة كلية خاضعة لسلطان البابوية - فى تنظم حملة لانقاذ الإمبراطورية الشرقية منذ عام ١٠٧١م..^(٤) وقد ذكر "ديورانت" أن هذا النزاع بين الإمبراطورية والبابوية كان "لا يزال على أشده حين رأس البابا "إريان" مجلس "بياسنزا" فى مارس من عام ١٠٩٥م، وأيد البابا فى هذا المجلس استغاثة

(١) انظر . أثر الثقافة الإسلامية فى تكوين الإنسانية ص ٤١ ، ٤٢ والكتاب المذكور هو أبواب مختارة من كتاب "تكوين الإنسانية" للأستاذ روبرت بريفالت ، ترجمها السيد أبو النصر أحمد الحسينى، طبع دار الكتب الحديثة، مصر سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .

(٢) الدكتور سعيد عاشور : تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب : ص ٨ .

(٣) السابق ص ١٠ .

(٤) الإسلام والعرب ص ١٢١ .

"الكسيوس" .. ولقد كان يحلم بإعادة الكنيسة الشرقية إلى حظيرة الحكم البابوى، ويرى بعين الخيال عالما مسيحيا، عظيم القوة متحدا تحت حكم البابوات الدينى، و"رومة" تعود حاضرة للعالم، وكان هذا تفكيراً أملتة رغبة فى الحكم لا تعلو عليها رغبة..^(١) كل هذه الظروف تؤكد لنا أن الغاية التى أعلنت للحروب الصليبية لم تكن فى الحقيقة إلا ستارا يخفى خلفه الحفاظ على سلطان الكنيسة وتدعيم هذا السلطان وتوسيع نطاقه.

وإذا كان البابا فى سبيل هذا الغرض قد دخل فى صراع مرير مع السلطة العلمانية وجند لذلك جميع الإمكانيات المتاحة لديه، وكان كذلك يحلم ببسط سلطانه على الكنيسة الشرقية، أفلا يكون مستعداً من أجل هذا الغرض نفسه - لخوض حرب ضروس ضد الإسلام والمسلمين ذرءاً لذلك الخطر الذى لم يكن فحسب يتهدد سلطانه وطموحاته، وإنما يتهدد - فى نظره - كيان النصرانية كله..

ومرة أخرى يتضح لنا أن الحروب الصليبية كانت تهدف أصلاً إلى القضاء على الإسلام، ذلك الخطر الذى بات يهدد سلطة البابوية وأحلامها، وينتقص منها كل يوم، وكان هذا الهدف نفسه هو ما قصدت إليه كتابات المستشرقين حول الإسلام فى هذه الفترة، ولم يكن المستشرقون - آنذاك - إلا رجال الكنيسة، الأمر الذى يكشف لنا أن السيف والقلم كانا سلاحين فى يد واحدة، وأنها كانت تعمل بكليتهما لهدف واحد.

الاستشراق والطابع التنصيرى:

من السمات التى يتميز بها الفكر الاستشراقى كذلك فى هذه الفترة - فترة العصور الوسطى - ذلك الطابع التنصيرى الذى يبرز فى كل جوانبه وأهدافه، والحق أن أى باحث - بالغاً ما بلغ من الدقة - لا يستطيع أن يضع خطأ فاصلاً بين الاستشراق والتنصير فى هذه الفترة، إذ سيؤديه بحثه إلى اكتشاف ما بين الاثنين من علاقة عضوية لا تقبل الانفكاك - على الأقل إلى مطالع العصر الحديث - وهذا سعطينا دليلاً آخر على أن الفكر الغربى، فى تصويره للإسلام، قد ظل لقرون عديدة بعيدة عن الموضوعية، مجافياً لكل ما يستحق أن يوصف بالروح العلمى فى البحث.

(١) قصة الحضارة جـ ٤ من المجلد الرابع ص ١٤، وانظر العقيقى : المستشرقون ٥٦/١ .

ومن السهل على كل من يراجع تاريخ الاستشراق والتنصير، أن يتبين قوة الرباط بينهما، بل أنه يكفي لذلك أن نراجع تراجم المستشرقين الذين برزوا في الاستشراق خلال العصور الوسطى - وهى الفترة التى يتناولها هذا القسم من دراستنا للاستشراق - لنرى أنهم كانوا جميعا دعاة للنصرانية، وأن كل خطوة كانوا يخطونها لتدعيم الاستشراق، كانت لا تجد لها الا مبررا واحدا هو انجاح عملية التنصير.

فإذا كان المستشرق والمبشر يجتمعان - فى هذه الفترة على الأقل - فى شخص واحد - كما سنتبين ذلك، وكان هدفه محددا سلفا، وهو - كما صرح به الكثيرون منهم - "طعن الإسلام بسيف الكتاب المقدس"، فإنه يكون قد اختار - مسبقا - لبحوثه ودراساته أى وصف آخر إلا وصف الموضوعية، لأن الموضوعية تتنافى مع التعصب والأفكار السابقة أيا كان نوعها وباعثها، فان العالم - كما يقول "ديورانت" - "وإن كان مواطنا فى بلده، يحبه لما يربطه من صلات وثيقة، يحس أيضا بأنه مواطن فى بلد العقل، الذى لا يعرف عداوات ولا حدودا، وهو لا يكاد يكون خليقا باسمه، إذا ما حمل معه فى أثناء دراسته أهواء سياسية، أو نزعات عنصرية، أو عداوات دينية.." ^(١) فأى وصف يناسب مستشرقى العصور الوسطى وقد اجتمعت فيهم كل هذه الإهواء والنزعات والعداوات التى أشار إليها "ديورانت".

وتدلنا تراجم المستشرقين والنصرين على صحة ما ذكرنا من قبل، وهو أن المستشرق والمبشر قد اجتمعا - آنذاك - فى شخص واحد، بل إنه لمن الصحيح أن نقرر أن جميع المستشرقين فى العصور الوسطى إنما كانوا يقومون بدورهم كمستشرقين تلبية لواجبهم الأسمى كمبشرين. إن من أقدم من دونت أسماءهم فى سجل الاستشراق فى هذه الفترة "جيرير دى أورلياك (٩٣٨-١٠٠٣م)، قد تلقى علومه فى الأندلس" حتى أصبح أوسع علماء عصره ثقافة بالعربية والرياضيات والفلك، ولما ارتحل إلى روما سما على أقرانه وانتخب حبرا أعظم باسم "سلفستر الثانى" (٩٩٩-١٠٠٣م) فكان أول بابا فرنسى ^(٢).

(١) قصة الحضارة : الجزء الثانى من المجلد الرابع ص ٣٨٨ .

(٢) الأستاذ العقيدى : المستشرقون ج ١ ص ١١٠ .

ولقد كان من أبرز أعماله فى مجال الاستشراق، أمره بإنشاء مدرستين عربيتين، إحداهما فى مقر خلافته "روما"، والثانية فى وطنه "رايمس" ثم أضيف إليهما مدرسة ثالثة، هى مدرسة "شارتر".

فأى هدف يمكن أن يتجه إليه سعى أحد باباوات روما وجهوده فى ميدان الاستشراق، والواجب الأساسى لوظيفته فى خدمة الكنيسة والتبشير بدينها؟ وهل يشك أحد فى أن الاستشراق فى مثل هذه الحالة، قد كان وسيلة ضرورية لخدمة أهداف التنصير؟

وإذا تركنا "جيردى أورلياك" أو البابا سلفستر الثانى، وتجاوزنا كذلك - قصداً إلى الاختصار - عن بعض الشخصيات التى عدت بين المستشرقين فى هذه الفترة من أمثال قسطنطين الإفريقى المتوفى سنة ١٠٨٧م، و"دى سانتالا"، و"ديكويل" الذى لمع اسمه عام ١١٢٥م، و"أدلى أوف باث" (١٠٧٠ - ١١٣٥م) وكلهم ممن انخرطوا فى سلك الرهبانية (١) - إذا تجاوزنا عن هؤلاء، فسوف نلتقى بشخصية من أبرز الشخصيات المعروفة بين المستشرقين فى القرن الثانى عشر الميلادى، وهى شخصية صاحب القداسة "بطرس" أو "بطرس المكرم" - كما يسمونه - (١٠٩٤ - ١١٥٦م)، وقد عين من قبل الرهبانية البندكتية رئيساً لديرها فى "كلونى" عام ١١٢٣م، وقام بنشاط كبير فى تصنيف الكتب فى الرد على علماء الجدل المسلمين "وكان راعياً لأول ترجمة لاتينية للقرآن الكريم، كما كان هو نفسه صاحب جدلية طائشة ضد الإسلام" (٢).

وإذا كانت جهوده، من تأليف حول موضوعات إسلامية وترجمة لعلوم المسلمين، تضيفه إلى قائمة المستشرقين، فإن أهدافه من وراء ذلك كله - كما صرح هو بها - تجعله بالدرجة الأولى مبشراً يتخذ الاستشراق وسيلة لخدمة أهداف التنصير، فهو إذ يبرر أمره بترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية يقول - فيما يحكى عنه "ساذرن" - : "إن القرآن منبع الزندقات، وسبب الحركات الهدامة التى تهدد كيان المسيحية، فإذا أريد القضاء عليه، فلا بد من دراسته، والدعوة إلى أنه كتاب تعارض وتضارب وتناقض، وأن ما فيه يرفضه العقل" (٣).

(١) لمعرفة تراجم هؤلاء : انظر ، الأستاذ العقيدى : المستشرقون ج ١ ص ١١٠ ، ١١١ .

(٢) الأستاذ طيباوى : المستشرقون الناطقون بالإنجليزية .. ملحق بكتاب الفكر الإسلامى الحديث للدكتور محمد البهى ص ٤٧٦ ، وانظر : المستشرقون للأستاذ نجيب العقيدى ج ١ ص ١١٢ .

(٣) نقلاً عن الدكتور عرفان عبد الحميد : المستشرقون والإسلام ص ١٢ .

وهو كذلك حين يبرر جهوده فى ترجمة علوم المسلمين، يصرح بأنه "إذا كان هذا العمل يبدو من النوافل الزائدة.. فإننى أرد بأن فى بلاد ملك عظيم، تكون بعض الأشياء للدفاع، وبعضها للزينة، وبعضها لكليهما معا.. وكذلك الحال مع هذا العمل، فإذا لم يكن بالإمكان تنصير المسلمين به، فمن حق العالم على الأقل أن يساند إخوانه الضعفاء فى الكنيسة الذين يسهل افتضاحهم بأشياء صغيرة" (١).

ولم يكن دور "بطرس" هذا ليتوقف عند حدود الدعوة إلى النصرانية، والسعى لإدخال العالم فى إنجيل المسيح – كما يقول – وإنما تجاوز ذلك إلى تأليب الأوروبيين لشن غاراتهم الكبرى على المسلمين، وهى الغارة التى عرفت باسم الحروب الصليبية، فحين عقد مجمع "كليرمون" عام ١٠٩٥م برئاسة إريانيوس الثانى وهو كلونى فرنسى، ودعا فيه بطرس الناسك إلى الحروب الصليبية، فأقره المجمع عليها، وأعدت فى سبيلها ثمانى حملات (٢) ويروى "ديورانتي" قصة مؤداها أن بطرس هذا "قد حمل إلى أريان الثانى من "سمعان" بطريق "أورشليم" رسالة تصف بالتفصيل ما يعانى به المسيحيون فيها من اضطهاد، وتستغيث به لينقذهم" (٣). وأكثر من هذا، لم يكتف بطرس بدور المحرض على حرب المسلمين، بل قاد بنفسه جيشا قوامه اثنا عشر ألفا، وسار بهم إلى الأراضى المقدسة متعجلا حرب المسلمين، إذ كان أريان الثانى "قد حدد بدء الرحيل شهر أغسطس من عام ١٠٩٦م، ولكن الفلاحين القلقين الذين كانوا أوائل المتطوعين، لم يستطيعوا الانتظار إلى هذا الموعد، فسار جحفل منهم عدته نحو اثنى عشر ألفا.. وبدأ رحلته من فرنسا فى شهر مارس، بقيادة بطرس الناسك، وولتر المفلس.." (٤).

وهكذا كشف بطرس الناسك عما يعتمل فى نفوس طائفة الرهبان البندكتيين وغيرهم من طوائف النصرى، من عمق الكراهية للإسلام، والرغبة الجارفة فى القضاء عليه فى كل مكان سواء فى الشرق الإسلامى أو فى الأندلس. وليس أدل على هذه الحقيقة من أن دير "كلونى"، الذى ضم طائفة الرهبان البندكتيين، والذى وقف رئيسه بطرس الناسك فى مجمع "كليرمون"

(١) الدكتور زقزوق : الاستشراق .. ص ٢٥ .

(٢) العقيدى: المستشرقون ج ١ ص ٥٦ .

(٣) قصة الحضارة ، المجلد الرابع ، الجزء الرابع ، ص ١٢ .

(٤) السابق ص ١٩ .

يحرص على حرب صليبية ضد المسلمين في فلسطين والشرق الإسلامي، هذا الدير نفسه كان مركزا للحركة التي عرفت باسم حركة التوبة والتكفير عن الذنوب، ومنه "انطلقت حركة تغيير النصرانية الإسبانية بكل كتبها وطقوسها، وجعلها نصرانية كاثوليكية رومية صرفة، وذلك لأن هؤلاء الرهبان رأوا أن النصرانية الإسبانية أصابها الفساد لاكتسابها الكثير من الإسلام؛ ولذلك بدأوا حروبهم الصليبية ضد نصرانية أسبانيا. وبالتالي إسلامها..^(١) وفي هذا الصدد، تمكن القائمون على هذا الدير من تكوين جيش لحرب المسلمين في الأندلس، وقد نجح هذا الجيش في الاستيلاء على "طليطلة" قبل عشر سنوات فقط من وصول أول حملة صليبية إلى الأراضي المقدسة في فلسطين"^(٢) وهكذا كان العداء النصراني للإسلام يمتد إلى رقعة كلها في الشرق والغرب.

وعلى درب بطرس الناسك، سار من جاءوا بعده من رجال نسبوا إلى الاستشراق، مع أن الاستشراق لم يكن في الحقيقة غير مجرد وسيلة لا غنى عنها لاستكمال هويتهم الحقيقية كمبشرين، إن صحت هذه التسمية.

من هؤلاء الرجال الذين لمعت أسماءهم في العصور الوسطى، "ألبرت الكبير" و"توماس الأكويني"، و"ريموند مارتيني" و"روجر بيكون" و"ريموندل"، و"الأسقف جويستيفاني" وغيرهم ويؤدي تتبع أعمال هؤلاء وجهودهم إلى نفس النتيجة التي رأيناها من قبل، وهي أن الاستشراق لم يكن لينفك عن التنصير خلال هذه الحقبة على الأقل، وإن كان التنصير هو الجانب الأظهر في شخصيات من نسبوا آنذاك إلى الاستشراق، فقد كان "ألبرت الكبير" (١٢٠٦-١٢٨٠م) من الرهبان الدومينيكيين، كما عين أسقفا على "ريجنزبرج" سنة ١٢٦٠م.

كذلك كان توماس الأكويني ضمن من تلقوا تعليمهم في دير "مونت كاسينو" للرهبان البندكتيين، ثم قرر الانخراط في سلك الرهبان الدومينيكيين في عام ١٢٢٤م، وقد تتلمذ لألبرت الكبير حيث قيل: لولا ألبرت ما وجد توماس. وقد ظل الإكويني يحاضر في مدرسة البلاط البابوي زهاء عشر سنوات، وساعد الكنيسة في تحقيق رغبتها في القضاء على الرشدية التي

(١) الدكتور قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي للنشر والطباعة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م ص ٢١.

(٢) السابق ص ٣٢.

انتشرت في باريس "فراح يناضل أبناء الكنيسة وقد انقسموا إلى فريقين على جبهتين، فيدافع عن أرسطو لا حباً له، بل خشية من ابن رشد.. حتى انتصر على الرُّشدية انتصاراً أدى إلى تحريمها سنة ١٢٧٠م"^(١) وكان عنيفاً في حربه لفلسفة ابن رشد، مع أنه قد انتحل آراءه ونظرياته، ونسبها إلى نفسه كما أثبت ذلك أحد الباحثين المحققين^(٢) ومع أنه كذلك كان "التلميذ الأول لابن رشد، الشارح الأكبر لأرسطو، ومنه تعلم - كما يقول "رينان" فن شرح فلسفة أرسطو بعد أن كان مجهولاً قبله"^(٣).

وقد سرى هذا الحقد الدفين ابن رشد وفلسفته "في جميع المدرسة الدومينيكية وخاصة عند "ريموند مارتيني" و "ريموندل" الذين رأيا في فلسفة ابن رشد دين الإسلام الخالص"^(٤). وقد كان "مارتيني (١٢٣٠ - ١٢٨٤م) كما كان الإكويني" من الرهبان الدومينيكية، وفي طليعة العشرين راهباً الذين اتقنوا العربية منهم"^(٥) ويدل أبرز مؤلفاته من عنوانه (خنجر الإيمان) عن دوره كمكافح في سبيل الكنيسة ومحارب للإسلام، بل إنه من أجل إتقان هذا الدور تعلم العربية وألف الكتب في الدفاع عن النصرانية والطمع على الإسلام، وأجهد نفسه داعياً للتنصير في أسبانيا وشمال أفريقيا، وقد صور له خياله الجامح أنه قادر على أن يتحدى القرآن الكريم في فصاحته، وعلى أن يعارضه فيأتي بشيء من مثله، فجاء ما قاله في ذلك مثيراً للهزء والسخرية والرتاء، وهذا نموذج لما تفتقت عنه عبقرية ذلك الراهب، وما ولده حقه على الإسلام، يقول فيه: "بسم الله الغفور الرحيم، أعارض من آخر اسمه الدال وأوله الميم، بلسان فصيح عربي مبدن، لا يمنعني منه سيف ولا سكين، إذ قال لي بلسان الإلهام سيد المرسلين: قل المعجزة لا شريك فيها لرب العالمين وفي الفصاحة يشترك كثير كثيرين، يغلب فيها أحياناً الصالح الطالح والكافر المؤمن.. فقل يا من اسمه رمند ولقبه مارتين (ريموند مارتين): أه لقوم يقبل الباطل والخرافات كأنها اليقين، وإن كنتم في شك مما ألهمنا إليه عبدنا يا معاشر المسلمين، فأتوا بحل

(١) العقيقي: المستشرقون ج ١ ص ١١٨.

(٢) هو أستاذنا المرحوم الدكتور / محمود قاسم، وذلك في كتابه: ابن رشد، الفيلسوف المفترى عليه.

(٣) الدكتور قاسم السامرائي: الاستشراق، ص ٨٨.

(٤) السابق، ص ٨٩.

(٥) العقيقي: المستشرقون، ج ١، ص ١١٩.

هذه الحجة، ويمثل هذه السورة، وادعوا لذلك إخوانكم من الجن إن كنتم مهتدين^(١) ولا نظن أحداً ممن لهم علم بالعربية، نحوها وبلاغتها، إلا ويرثى لهذا المسكين الذى صور له خياله المريض أنه بهذه الألفاظ السقيمة والأساليب الركيكة قد ألجم جماعة الإسلام.

إذا تركنا توماس الإكويني وريموند ما رتبني وقد استجلينا فى شخصية كل منهما صفة المستشرق والمبشر معاً، فإننا نلتقى بشخصيتين يعتبران من أبرز شخصيات هذه الفترة، وهما "روجر بيكون" (١٢١٤-١٢٩٤م) و"ريموندل" (١٢٣٥-١٣١٦) وهما من الرهبانية الفرنسيسكانية. وقد كان لكليهما أكبر الأثر على الاستشراق والتنصير معاً، كما يكشف عن ذلك - بالنسبة للدراسات الاستشراقية لديهما - ما خلفاه من آثار فى التأليف والترجمة^(٢) أما بالنسبة لجهود كل منهما فى مجال التنصير، فإن ما بذلاه فى هذا السبيل يدل بوضوح على أن التنصير كان الغاية الأساسية، والمحرك الأول لكل عمل قاما به، فحين يتحمس "بيكون" لتعلم لغات المسلمين، تكون خدمة التنصير وحدها هى المثير لهذا الحماس، وقد صور "بريفالت هذا الخماس الشديد لتعلم اللغة العربية وعلوم المسلمين فى قوله: "فروجر بيكون لم يكن إلا رسول علوم المسلمين ومناهجهم لأوروبا المسيحية، وهولم ين مطلقاً فى إقرار أن الطريق الوحيد لمعاصريه إلى العلم الحقيقى هو تعلم العربية، وتعلم العلوم العربية"^(٣) و"بيكون" حين يدعو قومه لدراسة الإسلام وعلوم المسلمين، ويصفها لهم بأنها الطريق الوحيد إلى العلم الحقيقى، فإن هدفه لا يكون الرغبة فى الوصول إلى فهم موضوعى عن الإسلام، وتصحيح تصوراتهم عنه، وإنما يكون هدفه الرد على هذا الدين ودحضه توسلاً إلى الهدف الأساسى وهو توسيع رقعة العالم المسيحي، ومع أن "بيكون" قد أعلى ذلك صراحة، فإننا نصادف من الباحثين العرب من يفهم قصد "بيكون" خيراً من فهمه، فالأستاذ العقيقى يذكر فى هذا الصدد أن دعوة "بيكون" إلى تشجيع تدريس اللغات الشرقية فى جامعات أوروبا، إنما كانت "لأغراض علمية صرف"^(٤).

(١) الدكتور قاسم السامرائى: الاستشراق بين الموضوعية والاقتناعية، ص ٩.

(٢) للوقوف على هذه الآثار انظر: العقيقى: المستشرقون، ج ١، ص ١٢٠، و"بريقالت": أثر الثقافة الإسلامية فى تكوين الإنسانية، ص ١٥٢.

(٣) أثر الثقافة الإسلامية فى تكوين الإنسانية، ص ١٥٣.

(٤) المستشرقون، ج ١، ص ١١٨.

والعجيب أن ما يذهب إليه هذا الفكر العربى - أو المستشرق كما أحب هو لنفسه - يتعارض مع ما حكاه عن "بيكون" أحد المستشرقين الأوروبيين، وهو "ساذرن" الذى يصفه بأنه "كان يرى أن التنصير هو الطريقة الوحيدة التى يمكن بها توسيع رقعة العالم المسيحى، ولا بد - فى رأيه - من توفر شروط ثلاثة لبلوغ هذا الغرض، أحدها: معرفة اللغات الضرورية، وثانيها: دراسة أنواع الكفر وتميز بعضها من بعضها الآخر، ثالثها: دراسة الحجج المضادة حتى يمكن دحضها"^(١).

هذا، وقد ضمن "بيكون" أهدافه من تعلم لغات المسلمين رسالة وجهها إلى البابا مبيئاً أهمية تعلم لغات المسلمين لغرض التنصير، وكذلك أهمية "دراسة أحوال من يراد ردتهم لتسهيل معرفة المسارب التى منها يمكن النفاذ إلى عقيدة المسلمين لهدمها وتقويضها"^(٢).

وإذا كان "روجر بيكون" لم يعيش حتى يشهد نتيجة المساعى الكثيرة التى بذلها لتحقيق خطته فى حرب الإسلام والمسلمين عن طريق تعلم لغاتهم، ودراسة أحوالهم، وعقيدتهم، فإن "ريموندل" (١٢٣٥-١٣١٤م) قد حمل بعده عبء هذه الخطة و"بذل قصارى جهده لإثارة اهتمام الكنيسة والملوك بتعليم اللغات الشرقية فى جامعات أوروبا"^(٣) حتى كللت مساعيه بالنجاح حين أقر البابا "كليمنى الخامس" فى مؤتمر فيينا "إنشاء الكراسى للعبرية والعربية والكلدانية، فى أربع الجامعات الرئيسية بأوروبا، وهى: باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وطمنكه، ثم فى جامعة خامسة بالبلاط البابوى"^(٤).

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن أهداف "لل" من كل جهوده فى هذا السبيل، إنما كان تحقيق أهداف التنصير، أو بتعبير "رودى بارت" "إقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام واجتذابهم إلى الدين النصرانى"^(٥).

(١) الدكتور محمود زقزوق : الاستشراق ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) الدكتور عرفان عبد الحميد : المستشرقون والإسلام ، ص ١٣ .

(٣) الاستاذ العقيقى : المستشرقون ، ج ١ ، ص ١٢٢ .

(٤) السابق : نفس الموضع .

(٥) الدكتور محمود زقزوق : الاستشراق ، ص ٨٨ .

وحين تحقق حلم "ريموندل" ومن قبله "بيكون" بإنشاء الكراسى للغات الإسلامية فى الجامعات الأوروبية، ظن "لل" أن الوقت بذلك قد حان لإخضاع المسلمين عن طريق التنصير، وأنه بإقرار هذه الخطة قد زالت - كما يقول يوهان فوك - العقبة الكبيرة التى تقف فى طريق تحويل الإنسانية كلها إلى العقيدة الكاثوليكية^(١).

لقد سعى "لل" سعيًا حثيثًا - كما رأينا - إلى إدخال لغة المسلمين إلى أشهر الجامعات الأوروبية لهدف كان منذ البداية عدائيًا تخريبيًا، كما قرر ذلك الكثير من الباحثين^(٢) كما قام بنفسه منصرًا فى بلاد المسلمين، كذلك وضع "لل" خطة عمل للتنصير بين المسلمين، لا زالت إلى وقتنا الحالى دليلاً لجميع العاملين فى هذا الميدان، إذ أثر - كما يقول زويمر - التبشير بالمحبة والعلم بدلاً من أسلحة الصليبيين: التعصب والسيف لأن نصارى القرن الثالث عشر - على رأيه - ما كانوا يحبون المسلمين، بل لم يفهموا دينهم، كما دعا إلى إنشاء مدارس تبشيرية، وإعداد رجال مديرين لهذا الغرض^(٣).

وفضلاً عن كل ما سبق، لم يكن "ريموندل" - كما صوره زويمر "داعية للتبشير بالمحبة والعلم، بدلاً من أسلحة الصليبية: التعصب والسيف"، وإنما كان فى الحقيقة داعيًا ملحاحًا لحرب المسلمين، إذ أتحف البابا فى عام ١٢٩٥ "بمذكرة عن الإجراء المطلوب لقتال المسلمين، ثم أصدر فى سنة ١٣٠٥ كتابه الذى حوى بالتفصيل أفكاره وعرض منهجًا يصح ممارسته من الناحية العلمية. إذ ينبغى على المبشرين الذين نالوا حظًا كبيرًا من التعليم أن يبذلوا كل جهد للظفر بالمسلمين، وسائر الكنائس المسيحية المنشقة والمحددة، على أنه لا بد فى الوقت ذاته من إعداد حملة مسلحة، وينبغى أن يتولى قيادتها ملك محارب^(٤)" وأشار "لل" إلى ضرورة توحيد الطوائف الدينية الحربية تحت قيادة من يتولى أمر هذه الحملة، واقترح لهذه الحملة أن تقوم بطرد المسلمين من إسبانيا، ثم تعبر أفريقيا، وتتحرك على امتداد الساحل، إلى تونس، ثم إلى

(١) السابق: نفس الموضوع .

(٢) انظر: الأستاذ طيباوى : المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ، ص ٤٧٦ ، و"رنسيما" تاريخ الحروب الصليبية ، ج ٣ ، ص ٧٢٤ .

(٣) انظر: الدكتور السامرائى : الاستشراق ، ص ٩٣ ، و"رنسيما" تاريخ الحروب الصليبية ج ٣ ص ٧٢٤ .

(٤) رنسيما : تاريخ الحروب الصليبية ، ج ٣ ، ص ٧٢٤ .

مصر، كما أوصى بحملة بحرية تستولى على "مالطة" و "رودس" ومرفأيهما، ثم آثر بعد ذلك أن تأخذ الحملة البرية وجهتها إلى القسطنطينية فتزعمها من اليونانيين، ثم تمضى فى سيرها عبر بلاد الأناضول. وقد قدم "ريموندل" نصائحه فى كل ما يهم هذه الحملة من حيث التنظيم والمؤن الغذائية، والمواد الحربية، والنصائح التى يجب أن يتزود بها المبشرون الذين يرافقونها.

وكان "لول" بخلته تلك - فى نظر "رنسيما" - نادر الذكاء واسع الخبرة، على الرغم من أنه - فى رأيه - قد اتسم بالتعصب الكريه فيما يتعلق بمشاعره تجاه المسيحيين الشرقيين^(١).

وقد عبر "لول" عن أمنية عزيزة عليه، وهى أنه يمكن ضم الخوارج النساطرة، وأن ينتصر "الثار" على المسلمين، وبين أن ذلك لو تم لأمكن القضاء على جميع المسلمين بسهولة^(٢).

تلك هى الروح التى سيطرت على الفكر الغربى كله خلال العصور الوسطى، وهذه هى المشاعر التى شكلت الأساس الحقيقى لإقبال من أقبل آنذاك من مفكرى الغرب على دراسة الإسلام، ولغاته، وتاريخه، وحضارته، ومهما حاول باحث أن يتلمس فى نتائج هذه الفترة شيئاً مخالفاً لهذه الروح لدى غير من ذكرنا من مفكرى الغرب، فإنه سوف يجد محاولته تتحطم فى كل مرة على صخرة الحقد الكريه، والتعصب المقيت، والتخطيط المتعمد لتشويه صورة الإسلام والمسلمين، والرغبة الجامحة فى القضاء عليهم.

ولسنا نشك - ولا نظن أن أحداً يشك - بعد ما عرفنا، أن أية دراسة تكون مدفوعة بمثل هذه الروح، لا يمكن، ولا يحق لها، أن تدعى لنفسها حقاً فى وصف الموضوعية والروح العلمية.

والآن.. وقد وقفنا على السمات التى تميز النتاج الاستشراقى، وتعرفنا على الخلفيات السياسية والدينية والحضارية التى أحاطت به فى أول أطواره، نريد أن نقوم بمحاولة أخرى للبحث عن الموضوعية من خلال ما أثير عن مستشرقى العصور الوسطى من آراء ودراسات، وذلك هو موضوع المبحث التالى.

(١) انظر : السابق ، ص ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ويلاحظ أن "رنسيما" - وهو مستشرق معاصر - ينفر من تعصب "لول" الكريه فيما يتعلق بمشاعره تجاه المسيحيين الشرقيين ، دون أدنى إشارة منه إلى تعصبه البغيض ضد المسلمين ورغبته الجامحة فى تدميرهم .

(٢) انظر : الدكتور قاسم السامرائى : الاستشراق ، ص ٩٣ .

د. الفكر الاستشراقي ومكانه من الموضوعية:

مما لا شك فيه - بعد ما تقدم - أن أى جهد يبذل للبحث عن الموضوعية فى كتابات المستشرقين خلال العصور الوسطى، سيكون عديم الجدوى، فالناظر فى هذه الكتابات لن يصادف إلا الإساءة المتعمدة إلى الإسلام، والتضليل المقصود فى فهمه، فقد كان هم الكتاب آنذاك - وهم كما رأينا من رجال الكنيسة - مقصوراً على نشر الافتراءات والأكاذيب حول الإسلام ونبيه ﷺ، قصداً إلى دحر هذا الدين من جهة، وتعمية لحقيقته على المواطن الأوروبى من جهة أخرى، فالإسلام آنذاك، كان يمثل - كما يقول "ساذرن" - مشكلة بعيدة المدى بالنسبة إلى العالم النصرانى فى أوروبا على المستويات كافة فباعتباره مشكلة عملية، استدعى الأمر اتخاذ إجراءات معينة، كالصليبية، والدعوة إلى النصرانية، والتبادل التجارى، وباعتباره مشكلة لاهوتية، تطلب - بإلحاح - عديداً من الإجابات على عديد من الأسئلة فى هذا الصدد، وذلك يقتضى معرفة الحقائق التى لم يكن من السهل معرفتها، وهنا ظهرت مشكلة تاريخية صار من المتعذر حلها، كما ندر إمكانية تناولها دون معرفة أدبية ولغوية يصعب اكتسابها، وصارت المشكلة أكثر تعقيداً بسبب السرية والتعصب والرغبة القوية فى عدم معرفتها خشية الدنس" (١).

وهكذا كان الإسلام فى نظرهم مشكلة، ولكنه مشكلة لا يراد فهمها، ولا توجد لديهم أية رغبة فى مواجهتها على حقيقتها مواجهة علمية "خشية الدنس" والشيء الخبيث أو الدنس لا يوصف إلا بأشنع الصفات، ومن هنا كان الإسلام فى رأيهم "من عمل الشيطان، وكان القرآن الكريم نسيجاً من السخافات، وكان محمد ﷺ دعياً كذاباً، ومحتالاً، وعدواً للمسيح، أما المسلمون فهم ليسوا سوى نوع من المتوحشين، لا يكاد يحظى بميزة إنسانية" (٢).

وقد حوت انشودة "رولاند" الشيء الكثير من هذه الشناعات، ففيها وصف المسلمين بأنهم يعبدون ثالوثاً مؤلفاً من "محمد (ﷺ)" و "أبولون" و "تيرفاجان" وأنهم كذلك عباد أصنام (٣).

(١) الدكتور محمود زقزوق : الاستشراق ، ص ٢١ .

(٢) الأستاذ طيباوى : المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ، دراسة ترجمها الأستاذ فتحى عثمان ونشرت ملحقاً بكتاب الدكتور محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث ، ص ٤٧٥ .

(٣) انظر: الدكتور محمد غلاب : نظرات استشراقية ، ص ٩ ، والدكتور محمود زقزوق : الاستشراق : ص

وقد تضمنت قصيدة "أورشليم وصف دقيقاً لتمثال زعم أنه صنع للنبي (ﷺ) من الذهب والفضة الخالصين، وأن قاعدته تمثال فيل أصعد النبي فوقه" (١).

ومما صور به الرسول ﷺ كذلك فى كتابات هذه الفترة أنه كان كرديناً لا طمع فى كرسى البابوية، فلما خابت آماله، انشق على الكنيسة، وادعى النبوة، ووصف كذلك بأنه لص، وقاتل، وزير نساء وكافر، وساحر ودجال، إلى غير ذلك من الصفات التى لم يوصف إنسان بأشنع منها، أما الإسلام فقد صورته تلك الكتابات بأنه قوة خبيثة شريرة، وأنه مزيج مشوه تجمع من أصول نصرانية ويهودية تلقاها الرسول ﷺ من أساتذته، أحبار اليهود ورجال النصارى وقسسهم، وأنه كذلك - كما أعلن بطرس الناسك - منبع الزندقات، وأن خبث هذا الدين فى رأيه - يفوق كل خبيث يمكن أن يتصور المرء.

والقرآن الكريم - عند مستشرقى هذه الفترة - ليس إلا كتاب تناقض وتضارب وتعارض، يهدم بعضه بعضاً، ولا ينسجم فى أفكاره، وكل ما فيه مخالف للعقل، عائق للفكر" (٢). وبمثل هذا النوع من الأحكام المجافية للموضوع العلمية، والتى لم تصدر إلا عن هوى وعصية، المجافية للموضوعية العلمية، والتى لم تصدر إلا عن هوى وعصية، امتلأت مؤلفات الكتاب الغربيين فى تلك الفترة، وهى أحكام لا يزال بعضها يتردد فى الكتابات الاستشراقية حتى يومنا هذا، كما سنرى ذلك فيما بعد.

وإذا قارنا بين هذه الأفكار وما كتبه من قبل عن الإسلام نصارى الشرق فى الدولة البيزنطية، لتبين لنا أن هؤلاء الآخرين كانوا النموذج الذى حذا حذوه الغربيون، إذ نهجوا فى حديثهم عن الإسلام نفس النهج، ونسجوا على نفس المنوال، فهذا - مثلاً - "ثيوفانيز المعترف" أول مؤرخ بيزنطى (توفى سنة ٧١٨م) يصنف كتابه "حياة النبی" (ﷺ) - وهو الكتاب الذى قدر له، كما يقول "فون جرونباوم" أن يكون مرجعاً مهماً لمن تلاه من الكتاب - فماذا يقول فيه؟.. إنه يقول: "فى هذه السنة (عام العالم ٦١٢٢ من بدء الخليقة، المقابل عام ٦٣٢م) توفى محمد (ﷺ) حاكم العرب ونبيهم، بعد أن عين قريبه أباً بكر (ﷺ) خليفة له، وفى نفس الوقت كان

(١) انظر غلاب : نظرات استشرافية ، ص ١٠ .

(٢) للوقوف على كثير من هذه الافتراءات انظر الدكتور غلاب : نظرات استشرافية ، ص ٩ ، ١٠ ، والدكتور عرفان عبد الحميد : المستشرقون والإسلام ، ص ٦ وما بعدها، والدكتور زقزوق : الاستشراق ، ص ١٠ .

الخوف مستوليا على الجميع، وعند بدءة ظهوره، ظن العبرانيون الضالون أنه المسيح الذى كانوا يتوقعون ظهوره، لذلك انضم إليه بعض كبارهم، وتقبلوا دينه، وهجروا دين موسى الذى كلم الله جهره، والذين فعلوا ذلك كانت عدتهم عشرة، وقد لازموه حتى لقي نهايته، ثم عدلوا عن رأيهم عندما رأوه يأكل لحم الجمل، إذ أدركوا أنه ليس ما ظنوه أولا، فتحيروا ولم يعرفوا ماذا يصنعون، وخاف التعساء من الارتداد عن دينه، فرمونا نحن المسيحيين بتهم السلوك غير المشروع، وواصلوا مناصرتة^(١).

وهكذا يجد القارئ نفسه أمام نوع من الأحكام مוגل فى الافتراء، ظاهر التناقض والسطحية، عار عن أى سند من تاريخ أو رواية، ولو كان الأمر على غير ذلك لدلنا هذا القسيس المحنق على المصادر التى استقى منها تلك الترهات، فهل عين النبی ﷺ قريبه أبا بكر - كما يزعم - خليفة له؟ وهل كان أبو بكر ﷺ أقرب إلى النبی ﷺ من على بن أبى طالب كرم الله وجهه، وهو ابن عمه الذى حماه من بطش قريش، وهو كذلك زوج ابنته؟ وإذا كان قد حدث هذا، ففيم كان اختلاف المسلمين - مهاجرين وأنصارا - فى يوم اجتماع السقيفة، وهو الاجتماع الذى قدم فيه المسلمون أروع مثل لتطبيق مبدأ الشورى الإسلامى فى اختيار الحاكم، حيث عرض كل فريق من المهاجرين والأنصار فى هذا "المؤتمر"، بكامل حريته، وجهة نظره كاملة، وشرح الأسباب التى تظهر أحقيته بالخلافة، ولم تنعقد الخلافة لأبى بكر ﷺ، إلا بعد أن بايعه سائر المهاجرين والأنصار، فهل كانت تخفى على "ثيوفانيز" هذا أخبار ذلك المؤتمر الذى انتهى إلى اتفاق عام على بيعه الصديق ﷺ؟ وهل كان أهل الكتاب، ولا سيما اليهود، بعيدين عن هذا المؤتمر الذى تردد صده فى جنبات المدينة، وقد كانوا يقاسمون المسلمين سكنها؟ فكيف، وهم ألد أعداء الإسلام، لم يسجل أى منهم مثل هذا الافتراء الذى يزعمه "ثيوفانيز"؟ أم أن الحقيقة أن "ثيوفانيز" كان يسير على نفس الخطة التى تكشفت من بعد عند خلفه، وهى الكتابة عن الإسلام دون الرجوع إلى أية مصادر؟ كما قد اعترف بذلك "جيبير النوجنتى" إذ صرح "بأنه لا يعتمد فى كتاباته عن الإسلام على أية مصادر مكتوبة" وأنه لا يوجد لديه أية وسيلة للتمييز بين الخطأ والصواب^(٢).

(١) جرونيباوم : حضارة الإسلام ، ترجمة الأستاذ عبد العزيز توفيق جاويد ، نشره مكتبة مصر ١٩٥٦م ص

(٢) الدكتور محمود زقزوق : الاستشراق .. ص ٢٢ .

ولنستمع إلى "ثيوفانيز" في موضع آخر، يواصل أكاذيبه المتعمدة، فيقول عن النبي ﷺ أنه "قد اختلط في فلسطين باليهود والمسيحيين، وبواسطتهم حصل على بعض الكتب المنزلة، وأصيب كذلك بمرض عصبى.. فلما أن علمت زوجته بأمره، حز فى نفسها أنها، وهى العريقة الأصل، قد أصبحت اليوم مرتبطه بإنسان لا يتقصر أمره على أنه فقير، بل هو أيضا مريض (كذا...) فراح يهدئها بقوله: إنى تلم بى رؤية ملك من الملائكة اسمه جبريل، ولما كنت لا أقوى على تحمل مرآه، فانى تخور قواى، وأقع على الأرض، وكان يقيم بتلك النواحي راهب كان قد نفى لكفره، واتخذته صديقا، فأخبرته خديجة بكل شيء، كما أبلغته باسم الملاك، وأراد هذا الراهب أن يقنعها تماما، فقال لها: لقد قال الصديق، فما ذلك الملاك إلا الناموس الذى ينزل على النبيين كافة، حتى إذا قبلت خديجة أقوال الراهب الزائف وصدقته، أعلنت لنساء عشيرتها الاخباريات أن زوجها نبي، وهكذا انتشر الخبر.. فبلغ أولا أبا بكر الذى جعله فيما بعد خليفة من بعده، وانتهى الأمر بأن استطاعت شيعته (أو قل فرقته المارقه) (كذا..) أن تحصل بالقوة (أو كما قال ثيوفانيز بالحرب) على السيادة على منطقة يثرب"^(١).

لقد تضمن هذا النص عددا من المطاعن التى ساقها كاتبها عارية عن أى دليل أو سند تاريخى، وإذا كانت تلك هى طريقة العصور الوسطى التى كان أبناؤها يعيشون كما يقول هويزنجا - "فى أزمة عقلية مستمرة، فلم يكونوا يستغنون لحظة واحدة عن أحكام خاطئة من أغلظ نوع"^(٢) وإذا شاء عقلهم "معرفة طبيعة شيء أو سببه، فإنه لا ينظر فيه لتحليل تركيبه، ولا يتعقبه للبحث عن أصله ومصدره، ولكنه يرفع بصره إلى السماء حيث يلتمع ذلك الشيء كفكرة.." ^(٣) - أقول إذا كانت هذه هى طريقة العصور الوسطى وطبيعتها فى إطلاق الأحكام دونما تحليل لها، أو بحث عن أصلها ومصدرها، فإنه يكون مؤسفا حقا أن يعاود المستشرقون فى العصور الحديثة ترديد نفس هذه الأحكام فى مؤلفاتهم. وسوف نرى فيما بعد أن الكثير من المطاعن والأحكام التى تضمنها كلام "ثيوفانيز" قد وجدت لها مكانا فى دراسات بعض المستشرقين المحدثين، فالقول بأن محمد ﷺ قد أخذ ديانته ومعارفه عن اليهود والنصارى، وأنه

(١) جوستاف جرونبيوم : حضارة الإسلام ... ص ٦٧ .

(٢) اضمحلال العصور الوسطى .. ص ٢٢٩ .

(٣) السابق ص ٢٠٩ .

كان يعاني من مرض عصبى أو نفسى، وأنه تعلم على راهب مطرود من الكنيسة، وأنه صلى الله عليه وسلم كان من فرقة مارقة، وأنه نشر دينه بالحرب، كل ذلك وغيره مما هو نتاج العصور الوسطى وعقليتها البدائية السانجة - كما وصفها - هويزنجا - ما زال يتردد فى الفكر الاستشراقى إلى عصرنا هذا. وهذا موضوع سنعرض لتفاصيله فى القسم الثانى من هذه الدراسة.

وعلى درب "ثيوفانيز" ومن بعده، كتب "نيكيتاس" البيزنطى كذلك محاولا أن يثبت خطأ بعض المعارف الواردة فى القرآن الكريم، لا بوساطة النقد التاريخى - كما يقول "جرونيباوم" - بل بمقارنة نص من القرآن (الكريم) بما ورد فى الكتاب المقدس، فينكر مثلاً أن يكون إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام قد قاما ببناء الكعبة كما أخبر بذلك القرآن الكريم، لا اعتماداً على سند تاريخى، وإضا على أساس أن مؤرخ سفر التكوين الشديد التدقيق - كما يقول - "لا يذكر أى شيء مطلقاً عن إقامة ذلك الأب الكبير لهذا البيت"^(١).

كذلك ينكر "نيكيتاس" الطريقة التى روى بها القرآن الكريم قصة أهل الكهف وينتقد النبى ﷺ بشده، لإقدامه على قص القصة، ولروايته إياها - كما يزعم - بتلك الطريقة الغامضة، ويذكر أنه ﷺ تظاهر بتجاهل التفاصيل. وأنه قد ذكر هذه القصة لسببين أحدهما: إظهار العلم بكثير من الكتب المنزلة، وثانيهما: رغبته فى استخدام المعجزة التى منحوها لمصلحة تعاليمه^(٢).

إن الهدف من إيراد مثل هذه الدعاوى ليس هو الرد عليها، وبيان تهافتها، فذلك أمر قد نهض له الكثير من الباحثين، إنما المراد من ذلك التأكيد على أمرين، أحدهما: افتقار البحوث والتأليف، فى هذه الفترة للموضوعية، وكل مقومات الروح العلمية، وثانيهما: أن الرؤية الغربية للإسلام فى العصور الوسطى، "قد استمدت موادها الأولية من مصادر تاريخية بيزنطية شرقية، وإسبانيا لاتينية، مع ما أضيف إليها من خبرات مباشرة تولدت خلال الحروب الصليبية"^(٣).

ومما يؤكد هذه الحقيقة، أن واحداً من مشاهير الكتاب الغربيين فى هذه الفترة، وهو "بطرس لومبارد المتوفى سنة ١١٦٠م قد ألف كتاباً سماه "الجمال" وجمع فيه كل ما شجر فى

(١) جرونيباوم : حضارة الإسلام ... ص ٣٠ .

(٢) للنووقف على الكثير من مثل هذه المزاعم أنظر ، جرونيباوم : حضارة الإسلام ... ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٣) الدكتور عرفان عبد الحميد : المستشرقون والإسلام ص ٥ .

زمنه من مجادلات، فإذا علما أنه قد "كان لديه ترجمة يستعملها لما كتبه القديس يوحنا الدمشقي"^(١). وعلمنا كذلك أن هذا الأخير، كان يتناول الإسلام على أنه فرقة نصرانية مارقة ويتحدث عن محمد ﷺ باعتباره أنه متنبئ ظهر بين العرب، فى أيام الامبراطور هرقل " وأنه اطلع على كتب العهد القديم والجديد، ثم ما لبث بعد أن اتصل براهب من أتباع "أريوس" أن أسس نحلته، وقد استطاع بالتظاهر بالتقوى أن يكتسب قلوب قومه، ثم أخبرهم بعد ذلك أن كتابا مقدسا قد أنزل إليه من السماء.. وقدم إليهم الفرائض المضحكة التى وضعها فى ذلك الكتاب قائلا: أنها شريعتهم المقدسة"^(٢).

إذا علما كل ذلك، ازداد يقيننا – من جهة – بأن نصارى الشرق، سواء فى ذلك من عاشوا بين المسلمين، وفى دولتهم، ومن كانوا تابعين للدولة البيزنطية، هم الذين وضعوا الأساس الأول لتصورات الغربيين، ومواقفهم من الإسلام.

فإذا أضفنا إلى ذلك، أن مثل هذه الكتب، المشوهة لحقائق الإسلام، والتى استمدت أفكارها عنه مما كتبه نصارى الشرق، قد ظلت متداولة بين الغربيين – كما يقول "اوليرى" – حتى القرن السابع عشر^(٣)، فإنه يتبين لنا من جهة ثانية أن ما تعرض له الإسلام من مطاعن وافتراءات، لم يكن سمة خاصة بتلك المرحلة المبكرة من تاريخ الاستشراق، وإنما أخذ شكل اعتقادات ثابتة وحقائق مسلمة، ظل الأوروبيون يتوارثونها جيلا بعد جيل، ويتضح كذلك – من جهة ثالثة – أن نتاج الغربيين فى هذه الفترة، قد جاء – فيما يتعلق بالإسلام والمسلمين – خاليا تماما عن كل ما يمكن وصفه بالموضوعية.

ومن الغريب أن بعض الباحثين قد أداهم اجتهادهم إلى تصور بغض مظاهر الموضوعية فى كتابات أو مواقف بعض المستشرقين فى هذه الفترة، ومن هؤلاء على سبيل المثال، الدكتور محمود زقزوق الذى يقول فى ذلك: "ويمكن القول بصفة عامة بأنه قد كان هناك فى هذه الفترة المبكرة للاستشراق اتجاهان مختلفان فيما يتعلق بالأهداف والمواقف إزاء الإسلام، أما الاتجاه

(١) اوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ .. ص ٢٨٣ .

(٢) جرونيباوم : حضارة اسلام ... ص ٦٥ ، ٦٦ وقارن بين كلام يوحنا هذا وكلام "ثيوفانيز" السابق وكذا ما سبق من أقوال بعض مستشرقى العصور الوسطى لترى كيف انتقلت نفس الأفكار والإدعاءات من نصارى العرب إلى نصارى بيزنطة ثم إلى نصارى الغرب .

(٣) أنظر ، أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ .. ص ٢٨٣ .

الأول، فقد كان اتجاهها لاهوتيا متطرفا.. وأما الاتجاه الثانى، فقد كان نسبيا بالمقارنة إلى الاتجاه الأول، أقرب إلى الموضوعية والعلمية، ونظر إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة..^(١)

ومثار الغرابة من هذا القول أن صاحبه قد بناه على أساس ما قام به "بطرس" الموقر، رئيس رهبان دير "كلونى" والمتوفى سنة ١١٥٦، وهو تشكيل "جماعة من المترجمين فى أسبانيا يعملون كفريق واحد، من أجل الحصول على معرفة علمية، وموضوعية عن الدين الإسلامى"^(٢).

وكما يبدو لنا، فإن هذا القول يتضمن – دونما حاجة إلى اعمال فكر – نقض ما ذهب إليه صاحبه، من أن هذه الفترة شهدت ظهور اتجاه أقرب إلى الموضوعية والعلمية، لأنه هو نفسه يقرر أن الهدف مما قام به "بطرس" هذا وفريقه من المترجمين إنما هو "الحصول على معرفة علمية موضوعية عن الدين الإسلامى" فكأن هؤلاء بنص كلامه، قد كانوا – على أشد الاحتمالات تفاؤلا – طلاب معرفة بهذا الدين، والفارق كبير بين شخص أو أشخاص يريدون المعرفة، وآخرين يمكن وصفهم بالموضوعية، الأولون يندرجون فى شريحة "المتعلمين" والآخرين لا يكونون إلا من العلماء، فالموضوعية فى الحقيقة وصف لعالم بالنظر إلى أحكامه وموافقه، وليست سلوكا لطالب علم، فما رآه الأستاذ الدكتور ليس كذلك فى رأينا. ولعله أدرك هذه الحقيقة، إذ عاد فقرر أن هذه الموضوعية التى كان يبحث عنها "بطرس" الموقر "لم تكن موضوعية بالمعنى الصحيح، وإنما يمكن أن تعد (موضوعية موجهة إن صح التعبير)"^(٣) مع أننا لا نعلم للموضوعية تنوعا بين (موضوعية بالمعنى الصحيح) و (موضوعية موجهة)، فالموضوعية إما أن تكون بالمعنى الصحيح، أو لا تكون موضوعية على الإطلاق، كذلك لا يمكن الفصل فى عمل ما بين موضوعيته والهدف منه، فإذا كان الهدف معروف سلفا أنه غير علمى – كما هو واضح فى أعمال "بطرس" وآرائه – فإن الموضوعية تنتفى عن العمل النابع عنه.

فإذا علمنا أن بطرس هذا كان قد حكم مسبقا على الإسلام بأنه "هرطقة نصرانية" وأنه كان يقصد من وراء جهوده فى الترجمة "أن يساند إخوانه الضعفاء فى الكنيسة الذين يسهل افتضاحهم بأشياء صغيرة"^(٤)، وأنه حين طلب من "روبرت أوف كيتون" ترجمة القرآن الكريم،

(١) الاستشراق والخلفية الفكرية ... ص ٢٦ .

(٢) السابق ص ٢٤ .

(٣) السابق ص ٢٥ .

(٤) السابق ، نفس الموضوع .

برر ذلك - كما يقول "ساذرن" بأن القرآن "منبع الزندقات، وسبب الحركات الهدامة التى تهدد كيان المسيحية، فإذا أريد القضاء عليه، فلا بد من دراسته، والدعوة إلى انه كتاب تعارض وتضارب وتناقض، وأن ما فيه يرفضه العقل"^(١).

إذا علمنا ذلك وعلمنا أيضا أن "روبرت كيتون" وأمثاله، قد ساعدوا على تحقيق هذا الهدف، بما قدموه للقرآن الكريم من ترجمات بدت فيها الإساءة المتعمدة، والتحريف المقصود، حيث أهملت هذه الترجمات ألفاظ "إسلام" ومسلمين و "أسلم" وتسليم ونحوها، او حرفتها؟ فأعطت كلمة "مسلمين" - مثلا - معنى "الاسماعيليين" أو "السرسان". وهكذا حذف هؤلاء من القرآن الكريم "ما شاءوا، وأدخلوا فى الترجمة ما شاءوا عمدا، فجانبوا الأمانة، ولحققتهم الخيانة.. واعتمد المدافعون عن النصرانية على هذا القرآن وعلى أمثاله من الترجمات الممسوخة، وفسروها كما شاء لهم هواهم، فكان "بطرس" المحترم، وبيدر، وباسكال، وريكولدو بخاصة، واللاتين بعامه قد سمحوا لأنفسهم أن يفهموا القرآن بطريقة ترضيهم هم، فكانوا يفضلون تفسيرهم للقرآن على تفسير المسلمين له، ويرفضون تفسير المسلمين كما يقول "دانيال"..^(٢)

إذا علمنا كل هذا، كان لنا أن نجزم بأن هذا العمل الذى قام به "بطرس" وأصحابه، لا يصح أن يوصف بالموضوعية، ولا يصح أن يؤخذ بالتالى دليلا على ظهور اتجاه موضوعى لدى الغربيين فى هذه الفترة، ولا على أن هؤلاء قد نظروا إلى الإسلام "بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة.

إن مثل هذه النظرة الأخيرة إلى الإسلام كانت أبعد ما يكون عن عقل الأوربيين آنذاك، كيف وما زال الكثيرون منهم - حتى فى هذا القرن - يلحون على نفى كل صلة للإسلام والعرب بهذه العلوم، ولا تبعد نظرتهم للعرب والمسلمين عن مجرد كونهم قنطرة عبرت عليها هذه العلوم إليهم من أسلافهم الإغريق والرومان^(٣) وقد عبر "اوليرى" عن هذا المعنى فى قوله: "إن ما نسليه

(١) الدكتور عرفان عبد الحميد : المستشرقون والإسلام ص ١٢ .

(٢) الدكتور قاسم السامرائى : الاستشراق .. ص ٦٣ .

(٣) لقد ألح "رينان" ومن بعده "ليون جوتييه" وغيرهم على بيان ضعف العقلية العربية وعجزها عن انتاج أى فكر فلسفى ، كما قد بين ذلك الأستاذان : الدكتور = مصطفى عبد الرزاق فى كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، والدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه : فى الفلسفة الإسلامية . وأنظر ، كتاب "جوتييه" مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية . وأنظر كذلك مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية ، الذى أصدرته المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم سنة ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م ، الجزء الأول، الفصل السادس "الفلسفة" ص ٣٠٧ وما بعدها .

القرن الوسطى ليحتل مكانا هاما فى تطور أحوالنا الثقافية، التى هى مدينة بكثير للثقافة المنقولة التى جاءت من الهيلينية القديمة خلال أوساط سريانية وعبرية وعربية" (١).

فالفلسفة والعلم ونحوها من فروع الثقافة الإسلامية، لم تكن - فى رأيه - "من عمل العبر إلا فى حالات قليلة جدا" (٢) "أما فى الطب فإن المنهج الهندى كما يجب ان نذكر، قد جئ به إلى جند نيسابور، ثم أضيف إلى المنهج الإغريقى، ولكن الأخير كان واضح التغلب" (٣)، ويعود "أوليرى" إلى تأكيد هذه الفكرة بالنسبة لعلوم الفلسفة والطب، فيذكر أن علم الطب "يأتى بعد الفلسفة الحقيقية من حيث كونه تراثا تسلمه العالم العربى من الهيلينية" (٤) "أما الكيمياء العربية، فإنها فى رأيه "تعيد عرض ما قام به الكيميائيون الإغريق فى الاسكندرية" (٥).

ليس من هدفنا هنا أن نناقش مثل هذه الدعاوى التى أسس عليها "أوليرى" كتابه المذكور، والتى سبقه إليها أمثال "رينان" و "جوتيه"، فذلك أمر ستعرض له - بإذن الله - فى القسم الثانى من هذه الدراسة، لكن الذى نقصد إليه هنا، هو بيان أن هذه الروح التى تنكر على العرب والمسلمين كل أصالة وابتكار فى الفلسفة والعلوم المختلفة - إذا كانت تحتل مكانا بارزا فى الفكر الاستشراقى فى العصور الحديثة، فإنها لا يمكن أن تكون فى العصور الوسطى قد نظرت إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة.

إن الأمر - كما تثبت كتاباتهم آنذاك - يبدو على عكس ذلك تماما، فإن نظرة هؤلاء للإسلام قد أسست - كما يقول "رودى بارت" على "أن هذا الدين المعادى للنصرانية، لا يمكن أن يكون فيه خير" (٦).

وعلى هذا، فإن عنايتهم الزائدة بترجمة كتب العلوم الطبيعية والطب والفلسفة ونحوها، إنما كان باعثها اعتقادهم بأنها علوم أسلافهم اليونان والرومان، وأنها مقطوعة الصلة تماما بهذا

(١) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ٢١، صدر فى لندن سنة ١٩٢٢م، وترجمه الأستاذ : الدكتور تمام حسان سنة ١٩٦١م.

(٢) السابق : ص ١١٨.

(٣) السابق : ص ١٢٤.

(٤) السابق : ص ١٣١.

(٥) السابق : نفس الموضوع.

(٦) الدكتور: زقزوق : الاستشراق ص ٢٥.

الدين الجديد. وقد أوضح ذلك "مكسيم رودنسون" فى قوله عن تلك الفترة: "ولا يصادف المرء موقفا موضوعيا، إلا فى مجال مختلف لا يمت إلى الدين الإسلامى إلا بصلة بعيدة، وأعنى العلم بأوسع معانيه"^(١).

فاحتفاء الغربيين - آنذاك - بعلوم الطبيعية والفلسفة ونوها - ترجمة ودرسا وتحصييا - قد قام على أساس أنها مجال مختلف عن الإسلام، ولا يمت إليه إلا بصلة بعيدة^(٢). إذ أن هذا الدين المعادى للنصرانية لا يمكن، فى رأيهم، أن يكون فيه خير، وأن خبث هذا الدين - كما صرح بذلك جيبير النوجنتى - يفوق كل سوء يمكن أن يتصوره المرء^(٣)، وهم كذلك قد أباحوا لأنفسهم أن ينسبوا إلى الإسلام كل ما يمكن أن شوه صورته فى نظر مواطنيهم، دونما حاجة إلى الرجوع إلى أية مصادر مكتوبة، كما قد اعترف بذلك "جيبير النوجنتى"^(٤).

ولقد كان "النوجنتى هذا" (ت ١١٢٤م) باعترافاته تلك، نموذجا حقيقيا لطبيعة المفكر الأوروبى فى العصور الوسطى، ومعبرا بشكل واضح عن جميع السمات التى ميزت العقلية الأوروبية آنذاك، وهى السطحية، والضعف، والطيش، وعدم الدقة وسرعة التصديق، وإصدار التعميمات على أساس التأمل الخاطئ، كما سبق بيان ذلك.

والنتيجة التى تخلص إليها مما سبق، هى أن اقبال مستشرقى العصور الوسطى على علوم المسلمين ومصنفاتهم فى الطبيعيات والطب والفلسفة ونحوها، لا يدل بحال على ظهور اتجاه موضوعى فى الدراسات الاستشراقية فى هذه الفترة، ولا يقوم على نظرتهم للإسلام باعتباره مهد هذه العلوم.

وليس مما يصح الاستدلال به فى هذا المجال كذلك، ما ذكره الأستاذ نجيب العقيقى فى تأكيد الموضوعية لدى غالبية المستشرقين ومحاولة إقامة الدليل على ذلك، إذ يقرر أن غالبيتهم قد "اتخذت الاستشراق علما قائما بذاته، وجوزيت عليه بما جوزى العلماء قديما من ضرفى أكثر

(١) السابق : ص ٢٣ .

(٢) وهذه الصلة - كما تشهد بذلك أقوالهم - لا تعدو أن المسلمين قد ساهموا فى حفظ هذه العلوم حتى نقلت إليهم

(٣) أنظر الدكتور زقزوق : ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٤) السابق : نفس الموضع .

الأحيان، فميخائيل اسكوت، نالته ريبة من ترجمة ابن رشد، وروجر بيكون سجن باعتماده على الفلسفة الشرقية" (١).

والحق أن مثل هذا القول منه ينطوى على الكثير من التمويه ولو أنه صدر عن شخص قليل العلم بالاستشراق والمستشرقين، وبالظروف التي عاشتها أوروبا فى هذه الفترة، لجاز لنا أن نلتمس له الأعذار، لكن صاحبه يعلم يقينا أن شغف أمثال "اسكوت" و "بيكون" وغيرهما، بالفلسفة الإسلامية، لا يدل على أن مواقف هؤلاء من الإسلام والمسلمين كانت تتسم بالحيدة والنزاهة، والروح العلمى، لاسيما إذا علمنا أن الاشتغال بالفلسفة كان يواجهه من جمهور المسلمين موقفا، أقل ما يوصف به أنه موقف رفض ونفور، وهو موقف يعلمه الأستاذ العقيقى يقينا ويسجله فى مؤلفه القيم "المستشرقون" وفى ذلك يقول عند حديثه عن "الأندلس" أما الفلسفة والمنطقة والفلك والكيمياء والرياضيات، فقد كانت أحب العلوم إلى الخاصة والمجددين، وأقبحها لدى العامة والرجعيين (٢). وكان الخلفاء من علمائها فريقين: فريق يقربهم ويجزل عطاءهم، ويوليهم كبار المناصب، وفريق وهو الأكبر ينكبهم بإحراق كتبهم واستصفاء أموال، ورجمهم، فيهربون منه إمساكا على حياتهم، وكان فقهاء الأندلس المالكيون حريبا على تلك العلوم.. فاحرقت على يدهم كتب خليل بن عبد الملك، وأحياء العلوم للغزالي، ومعظم كتب ابن رشد (٣).

صحيح أن من ذكرهم الأستاذ العقيقى، قد قاموا بجهود كبيرة فى مجال دراسة العلوم الإسلامية، وترجمتها، فإن ميخائيل اسكوت" قد أشرف على مكتب الترجمة الذى أنشأه "فردريك الثانى" فى صقلية (١٢٢٠-١٢٣٦م)، وهو المكتب الذى بلغت منقولاته من المراجع اليونانية والعربية إلى اللاتينية ثلاثمائة مجلد فى الفلسفة والطبيعيات والرياضيات والكيمياء والطب والحجامة، كما أوفد على رأس بعثته من قبل الامبرطور فردريك الثانى إلى جامعات إيطاليا وباريس واكسفورد، حاملا إليها مؤلفات ابن رشد، وشروحه على مقولات أرسطو وايساغوجى.

(١) المستشرق، ج ٣ ص ٦٠٤.

(٢) يعلم الأستاذ العقيقى أن وصف الرجعيين هذا يطلق كثيرا فى كتب المستشرقين على غير معناه الأسمى، وها هو ينزل مثلهم فى إطلاقه على أهل السنة من المحدثين ورجال الفقه لاسيما فقهاء المالكية.

(٣) المستشرقون ج ١ ص ٨٢.

وصحيح كذلك أن روجر بيكون - ومثله توماس الاكوينى والبرت الكبير - قد اعتمد على فلسفة ابن شينا، وبلغ من إعجابه أن وصفه بأنه أكبر عميد للفلسفة بعد أرسطو، كما كان شديد الإعجاب بالكندى إلى حد أن جعله فى كتابه "المرئيات" مع ابن الهيثم، فى مستوى بطليموس (١).

نعم، كل ذلك صحيح، ولو أردنا أن نحصى أسماء المفكرين الغربيين الذين اشتغلوا آنذاك بالفلسفة الإسلامية، لتطلب منا ذلك العديد من الصفحات، لكنه لن يدل فى النهاية على ما أراد الأستاذ العقيقى الاستدلال عليه. ولو أنه عنى بإبراز الحقيقة، لبين لقارئه فى هذا المقام السبب الحقيقى وراء الأذى الذى جوزى به من ذكرهم، كما جوزى به غيرهم من مستشرقى هذه الفترة.

وإذا كان هذا المستشرق "العربى" لم يشأ أن يكشف هنا عن السبب الحقيقى لما أصاب هؤلاء المستشرقين من الأذى، فإن الكثيرين من الغربيين، قد نبهوا إليه وأكدوه، فهذا "أوليرى" يقرر ان الرشدية قد انتشرت من مقرها الحقيقى، وهو جامعة بولونيا وجامعة بدوا "ومن هذين المركزين، انتشر نفوذ ابن رشد، فشمّل شمال شرق إيطاليا جميعه، وظل حتى القرن السابع عشر، وكان ذلك بشيرا بالمذهب العقلى، والاحساس المضاد للكنيسة فى أيام النهضة (٢).

فالسبب إذن فى إيذاء من أودى، واضطهاد من اضطهد من المستشرقين، ليس كونهم تبناوا أحكاما علمية، وآراء موضوعية، فيما يتعلق بنظرتهم للإسلام والمسلمين، بل كونهم تبناوا أفكارا فلسفية تناقض الأفكار التى تبنتها الكنيسة قرونا طويلة، وهو الأمر الذى لم يكن - كما يقول - المؤرخ "لى" -: "اشعارا بثورة عقلية تنبئ بالتمرد، ولكنها كانت مصدرا ثمثرا لمصاعب فى المستقبل، إذ أنها بذرت بذور البحث، والاستهانة بالكنيسة (٣) فعلى أساس هذه الأفكار الجديدة بدأ المفكر الاوروبى "يتعقل، ويناقش، ويسأل، وينتقد مواضيع كان ممنوعا عليه مناقشتها.. فبدأ الاجلال الأعمى الذى استمر قرونا طوالا لأحكام الكنيسة وسلطانها يتزعزع (٤).

(١) أنظر ، العقيقى : المستشرقون ج ١ ص ٨٧ ، ٧٩ ، ١٠٠ ، ١٠٦ .

(٢) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ .. ص ٧٤ .

(٣) أنظر الدكتور / السامرانى : الاستشراق .. ص ٧٧ .

(٤) السابق ص ٧٧ .

وكان على الكنيسة لى تحافظ على سلطانها أن تقف فى وجه تلك الأفكار والمذاهب الفلسفية الجديدة، وأن تقاومها بكل الوسائل الممكنة، فأخذت "تصم كل من يحاول الخروج على تعاليمها بالهرطقة وتوقع عليه قرار الحرمان وكان على رأس هؤلاء الفيلسوف "ابيلارد" نفسه وتلميذه "بطرس اللباردى"، وساعد ذلك على ظهور حركات الهرطقة ومحاكم التفتيش وما ترتب عليها من آثار مفجعة من حيث المحاكمة وإحراق من أدا تهم الكنيسة"^(١).

وقد أكد جورج كولتون هذه الحقيقة فى كتابه "عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة" وأورد لنا العديد من الأمثلة لأشخاص تعرضوا لاضطهاد الكنيسة بسبب ميلهم للفلسفات الجديدة المضادة لها، ومن ذلك قوله: "لم يكن من السهل أن تتفق آراء أرسطو وفلسفته مع المسيحية فى كثير من النواحي، وكان أقل من ذلك رغبة فى التفاهم أولئك الذين قاموا بترجمة تأليف والتعليق عليها واخصهم ابن رشد الذى كان أكثرهم شعبية فى باريس، ومن ثم حرم مجلس "سينز" دراسة أعمال أرسطو فى الجامعة.. وكرر المندوب البابوى هذا التحريم سنة ١٢١٥م، وفى سنة ١٢٣١م جدد البابا التحريم مرة أخرى"^(٢).

لكن هذه القرارات التى تحرم الفلسفة، لم تنجح فى الحيلولة بينها وغزو مدارس باريس، بل وأقرارها ضمن مناهج التعليم، رغم صلابه الكنيسة وقسوتها فى مواجهة المشتغلين بها، فقد "أدين" أمورى دى بين.. ويحتمل أنه أحرق سنة ١٢٠٧م بسبب آرائه الداعية إلى وحدة الوجود، وتم كذلك حرق كتابات داود دى دينانت "وفى نفس الوقت أدين جمع من الطلبة بإعدامهم بواسطة الخازوق أو بإيداعهم السجن المؤبد، وقد أدين فى سنة ١٢٧٧م اثنان أو ثلاثة من خيرة المدرسين الباريسيين الممتازين، ويحتمل أنه حكم عليهم بالسجن مدى الحياة، وأحد أولئك المدرسين هو "سيجرى دى برابانت"^(٣).

ولا نريد ان نسترسل مع "كولتون" فى سرد أسماء من أحرقوا أو سجنوا مدى الحياة بسبب اشتغالهم بالفلسفة، فهذا أمر قد سجله تاريخ العصور الوسطى الأوروبية بتفاصيل أدق وأكثر شمرا مما يسمح به المقام هنا، ولا نظن أن هناك من ينكر ذلك أو يمارس فيه، وقد كانت كل

(١) الدكتور / جوزيف نسيم يوسف فى مقدمته لكتاب "كولتون" عالم العصور الوسطى .. ص ١٩

(٢) عالم العصور الوسطى .. ص ٢٣١ .

(٣) السابق ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

هذه الأحداث المفجعة ناتجة أصلا عن الصراع بين الكنيسة وخصومها الذين بذروا بذور البحث الحر، وخاضوا فى مواضيع كانت قد حرمت الخوض فيها، فزعموا من سلطانها والانصياع الأعمى لأحكامها.

وإذا كانت الكنيسة فى هذه الفترة قد عانت من ذلك الصراع مع هذا اللون الجديد من الفكر، فإنها فى نفس الفترة قد قاست من نوع آخر من الصراع، وكان هذا الأخير صراعا على السلطة، وهو الصراع المعروف فى التاريخ باسم الصراع بين الكنيسة والامبراطورية.

وفى ضوء هذا الصراع، يمكن تفسير ما حسبه البعض من باحثينا تعاطفا مع الإسلام، أو ميلا لأهله من جانب "شخصيات أوروبية مستنيرة لها وزنها... ومن بين هؤلاء القلائل الذين كانوا - فيما يقول أحد الباحثين^(١) - "يتبنون إزاء الإسلام موقفا أقرب إلى الاعتدال، نجد "فردريك الثانى" حاكم صقلية، الذى أصبح امبراطورا لألمانيا سنة ١٢١٥م".

وقد سبق إلى وصف هذا الامبراطور بالميل إلى المسلمين، والحب لهم عدد من مؤرخى المسلمين، ومنهم القاضى جمال الدين بن واصل، الذى يصفه بأنه كان عالما محبا للحكمة والمنطق والطب، مائلا للمسلمين، لأن مقامه فى الأصل ومرباه، بلاد صقلية، وغالب أهلها من المسلمين. كذلك وصفه المقرئى بالعلم والتبحر فى علوم الهندسة والحساب والرياضيات، وذكر أنه كان بينه وبين الملك الكامل مراسلات علمية^(٢).

والحق أن من يقرأ تاريخ هذا الامبراطور ويقف على طبيعة حياته، ويستجلى مشاعره، ويتعرف على طموحاته وآماله، سوف يتبين أنه شخصية لم تعرف الحب لشيء آخر غير ذاتها، ولا الميل إلا لما يخدم أهدافها، شخصية يمكن أن تعارض الكنيسة وتعاديها، بل تعاوى النصرانية كلها، وتنتهك أحكامها وقوانينها إذا بدت لها هذه عقبة فى طريق أحلامها، ويمكن أن تظهر الميل للمسلمين، والانعطاف إليهم، والإعجاب بهم وحضارتهم عندما ترى ذلك محققا لهدفها المنشود، ولا مانع لديها من أن تقلب لهم ظهر المجن حين يبدو لها أن ذلك هو الوسيلة الأجدى فى تمهيد الطريق إلى غاياتها.

(١) هو الدكتور محمود حمدي زقزوق فى كتابه : الاستشراق .. ص ٢٦ ..

(٢) أنظر الدكتور : سعيد عاشور : الحركة الصليبية .. الطبعة الرابعة ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٢م ج ٢

وليست هذه أحكام تطلقها جزافا على هذا الامبراطور، وإنما تتبعها بما يدل على صحتها، مما سطره عنه الباحثون من بنى جنسه، وما سجلته عن حياته كتب التاريخ، وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى جوانب ثلاثة من حياة هذا الرجل، وجميعها يؤكد ما ذكرنا عنه.

الجانب الأول: ويتعلق بطبيعته وصفاته: وفي هذا الجانب يذكر المستشرق "رنسيमान" أنه "برغم ألمعيته وعبقريته، لم يكن مقبولا، إذ اشتهر بالقسوة والاثرة والمكر، لا يعتبر صديقا يصح الوثوق به، فإذا كان عدوا فلا يرحم ولا يغفر"^(١) ويكشف "رنسيमान" عن جانب من أخلاقه حين يقرر أن "ما انغمس فيه من المبادئ الشهوانية بجميع أنواعها، تعتبر صدمة، حتى عند المستويات المنحلة في الشرق الفرنجي"^(٢) وهل هناك أدل على ذلك أكثر من ذلك الشجار الذي وقع بين الامبراطور، وصهره الملك يوحنا بسبب ما علمه الأخير من "ابنته الباكية، أن زوجها راود إحدى بنات عمها عن نفسها"^(٣).

كذلك كان القدر ونكت العهود خلقا بارزا في شخصية فردريك الثاني، فقد غدر بصهره الملك يوحنا، وأخلف وعدا كان قد وعده إياه عند الزواج من ابنته "يولندا" وهو أن يظل وصيا على عرش مملكة بيت المقدس حتى وفاته، فقد انتهز الامبراطور أول فرصة وافته، ليعلن أنه لم يعد مطلقا بأن يظل يوحنا وصيا على عرش مملكة بيت المقدس، بل أنه أمر عساكره أن ينتزعوا من "يوحنا" المال الذي أوصى له به الملك "فيليب أغسطس" لينفقه لمصلحة بيت المقدس، وأكثر من ذلك ما كان من غدر الامبراطور بزوجه "يولندا" فبعد أن أنجبت له ولدا - يكون صاحب الحق الشرعي في مملكة الصليبيين بالشام - أرسلها إلى حريمه الذي اتخذته في "بالرم" وتركها تعيش في عزلة حتى ماتت ولما يمضى على زواجها منه أكثر من ثلاثة أعوام^(٤).

ولا يتسع المقام لذكر كل ما رواه المؤرخون من ألوان الغدر التي ارتكبها هذا الامبراطور بأقرب المقربين إليه، فلتركها لتتعرف على الجوانب الأخرى في شخصية ذلك الرجل الذي ظن به الميل للمسلمين والحب لهم^(٥).

(١) ستيفن رنسيمان : تاريخ الحروب الصليبية ، المجلد الثاني ص ٣١٢ .

(٢) السابق ، نفس الموضوع .

(٣) السابق ص ٣١٣ .

(٤) أنظر "رنسيمان" تاريخ الحروب الصليبية ، المجلد الثالث ، ص ٣١٠ ، ٣١٤ ، والدكتور سعيد عاشور : الحركة الصليبية .. ج ٢ ص ٩٥٨ وما بعدها .

(٥) لمعرفة المزيد من قصص القدر التي ارتكبها ، أنظر "ديورانت" قصة الحضارة الجزء الرابع من المجلد الرابع ص ٢٩٤ ، "رنسيمان" تاريخ الحروب الصليبية ، المجلد الثالث ص ٣٢٢ .

الجانب الثانى: ويتصل بطموحات وأهدافه، وفى هذا الجانب نجد أنفسنا أمام رجل لا نهاية لطموحه إلا بانتزاع سلطان الكنيسة والباب كلفة، ووضع هذا السلطان فى قبضته، كائنة ما تكون وسيلته لتحقيق هذه الغاية، وفى سبيل ذلك دخل فى صراع مرير مع الكنيسة والبابوية، وكان هو بطل الدور الثالث من أدوار الصراع الذى نشب فى هذه الفترة بين البابوية والامبراطورية المقدسة، وكان "السبب الحقيقى الذى يكمن وراء ذلك النزاع فى جميع أدواره هو مبدأ السمو والتنافس بين السلطتين الكنيسة والعلمانية حول سيادة العالم، فأيهما اسمى البابا أم الامبراطور؟ وأيها يجب أن يكون له الكلمة الأولى فى العالم الغربى - السلطة الكنسية أم السلطة الزمنية؟ (١).

وقد عبر رنسيمان عن هذا الطموح حين ذكر أن الامبراطور فردريك الثانى قد "اعتبر نفسه خليفة الله على الأرض.. لم يسمح لنفسه أن يخضع لما يمليه أسقف من الأساقفة ولو كان أسقف روما ذاتها" (٢). وحين أكد أن فردريك قد "جعل من نفسه ملكا مستبدا على نحو ما ألفه الرومان والبيزنطيون، فكان مصدر القوة والقانون، وولى الله فى أرضه" (٣).

الجانب الثالث: من الجوانب التى تبرز فى شخصية "فردريك الثانى" هو موقفه من الدين بشكل عام، ومن الدين الاسلامى على وجه الخصوص، وفى هذا الجانب يكشف لنا ما كتبه المؤرخون الأوروبيون عن رجل لا يأبه بالديانات السماوية جميعها، فهو كما صوره معاصروه "مفكر حر، اعتبر كل الديانات متشابهة من حيث كونها لا تساوى شيئا، وقد نسبوا إليه مقالة قال فيها: ان العالم قد أصابه الأذى من مدعين ثلاثة هم: موسى، وعيسى، ومحمد (٤).

وبالنسبة لعقيدته النصرانية، يذكر "رنسيمان" أن فردريك الثانى "كان يميل إلى إثارة معاصريه بما يلجأ إليه من تعليقات فاضحة عن الديانة والأخلاق.. وأنه لم يسمح لنفسه أن يخضع لما يمليه عليه أسقف من الأساقفة، ولو كان أسقف روما ذاتها.. (٥)

(١) د . سعيد عاشور : الحركة الصليبية ج ٢ ص ٩٥٠

(٢) تاريخ الحروب الصليبية ج ٣ ص ٣١٢ .

(٣) السابق ج ٣ ص ٣٢١ .

(٤) أولبرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ٢٨٥ .

(٥) تاريخ الحروب الصليبية ج ٣ ص ٣١٢ ، ٣١٣ .

أما بالنسبة للدين الإسلامي، فقد شاع بين بعض الباحثين من الغربيين والمسلمين الاعتقاد بأنه كان ميالا إليه، ومتعاطفا مع أهله، محبا لهم، لكن هذا الاعتقاد يتهاوى - فى نظرنا - تماما حين نسمع من فردريك هذا عبارات التهكم والسخرية بالإسلام والمسلمين بعد أن وصل إلى هدفه المنشود بخداعه ودهائه ومكره، وتظاهره بحب المسلمين والولاء لهم، إذ تمكن بمثل هذه الوسائل من امتلاك الأماكن المقدسة، وإعادةتها إلى العالم النصرانى دون أن يحتاج فى ذلك إلى توجيه ضربة واحدة، أو إراقة قطرة دم^(١) وحين وصل إلى هدفه هذا ظهرت عواطفه الحقيقية نحو الإسلام والمسلمين فيما تفوه به من عبارات يحمل بعضها التهكم والسخرية بالمسلمين، ويذكرنا بعضها بتلك العبارات التى قالها بعده بعدة قرون، الجنرال "غورو"، إذ قال هذا الأخير عندما وقف أمام قبر صلاح الدين الأيوبي، بعد نجاح الغرب فى استعمار الكثير من البلاد الإسلامية: "ها، قد عدنا يا صلاح الدين" وهكذا فإن الجنرال "غورو" الذى كان مشربا بنزعة اكليريكية وروح عسكرية غالية، ذهب إلى الشام (بعد أن نالت فرنسا الانتداب على سوريا ولبنان فى سنة ١٩٢٠م) ليتابع ما تقتضيه هذه السياسة التى ساعده على تنفيذها جهاز الدولة فى فرنسا.. وحقق لنفسه حلما كبيرا، وهو دخول "المدينة المقدسة" فى موكب النصر الذى لم يبلغه أجداده، ولذلك فإنه لم يتمالك من إظهار ما تطوى عليه نفسه من "الحمية الصليبية"، عندما وقف على ضريح صلاح الدين، وقال أمام تلك التجاعيد الراقدة فى خلود الأبد: ها نحن صلاح الدين"^(٢).

إن هذا الموقف الذى وقفه الجنرال "غورو" يشبه تماما ذلك الموقف الذى وقفه من قلبه بسبعمئة عام الامبراطور فردريك الثانى، ففى ١٨ فبراير من سنة ١٢٢٩م وقع فردريك الثانى مع السلطان الكامل معاهدة الصلح، وبمقتضى هذه المعاهدة، اتفق الطرفان على الصلح لمدة عشر سنوات، على أن تكون بيت المقدس للصليبيين، وكذلك بيت لحم والناصرية، فضلا عن تبينين وصيدا بأكملها، أما بيت المقدس، منها فى أيدي المسلمين منطقة المعبد بما تحتوى عليه من قبة الصخرة والمسجد الأقصى، وللمسلمين الحق فى التردد إليها وحرية العبادة، وإقامة شعائر الإسلام من الأذان الصلاة^(٣).

(١) أنظر السابق ص ٣٣١ والدكتور سعيد عاشور : الحركة الصليبية ج ٢ ص ٩٦٧ .

(٢) نجيب الأرمنازى : سوريا من الإحتلال إلى الجلاء ، طبع دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٧٣ ص ١٩ ، وأنظر التعليقات الواردة بالهامش من نفس الموضع - وأنظر مجلة العربى ، الكويت عدد أغسطس ١٩٧٦ العدد رقم ٢١٣ مقال أحمد بهاء الدين تحت عنوان "نحن نعيش الحرب الصليبية العاشرة" ص ١١ .

(٣) أنظر الدكتور سعيد عاشور : الحركة الصليبية ج ٢ ص ٩٦٧، "رنسيمان" تاريخ الحروب الصليبية ج ٣ ص ٣٣٠.

وبعد أن تم للإمبراطور بدهائه تحقيق هذا الهدف الكبير الذى "عجزت عنه جهود" ريتشارد" قلب الأسد، بإمكانياته الضخمة، مع ملاحظة أن فردريك حصل على بيت المقدس، دون أن يدخل معركة، أو يخسر رجلا واحدا" (١) - أقول أنه بعد أن تم له ذلك، بدت مشاعره نحو الإسلام والمسلمين على حقيقتها، وأخذ يتفوه بعبارات لا تصدر إلا عن صليبي يسخر من المسلمين ويتهم بهم، فهو بعد أن تسلم بيت المقدس ذهب يطوف بقية الصخرة، وعندما شاهد ما نقشه صلاح الدين من كتابة حول القبة، تسجل تطهير البناء من الملحدين، تراه يسأل فى ابتسامة ساخرة: من يكون هؤلاء الملحدون !! وحين يلحظ أسياحا بأعلى النوافذ، فيسأل عنها من بحاشيته من المسلمين، فيخبرونه بأن هذه الأسياخ إنما تثبت لقرء العصفير حينئذ يأتى تعليق فردريك على ذلك بقوله: "والآن قد بعث الله لكم الخنازير، وبذلك يستخدم - كما يقول رنسيمان - اللفظ الدارج الذى يطلقه المسلمون على المسيحيين (٢) .

فهل هناك فارق فى المعنى بين عبارته تلك وعبرة "غورو" السابقة؟ وهل يصح لنا بعد ذلك أن نصدق ما يشاع عن فردريك من حب وميل للإسلام والمسلمين؟

لقد نسى فردريك فى نشوة نصر زائفا أثر الصدمة القوية التى أصابته حين خرج من بلاده محروما من الكنيسة مغضوبا عليه من البابوية معتمدا على وعد السلطان الكامل له بإعطائه بيت المقدس لإصلاح مركزه فى الغرب الأوروبى ثم فوجئ بتغير فى موقف الكامل وتبدل الظروف التى دفعت الكامل إلى إعطاء مثل هذا الوعد، ولقد كان إصرار الكامل على موقفه الجديد - لو استقر عليه - ضربه قاضيه لكل آمال الامبراطور وأحلامه ومستقبل عرشه فى الغرب الأوروبى ومصير المعركة بينه وبين البابوية، لذلك لجأ الامبراطور إلى سلاح الحيلة "والاستعطاف والتذلل للسلطان الكامل حتى يحكى أنه كان يبكى فى بعض مراحل المفاوضات، ويفسر هذا الشعور رساله أرسلها فردريك الثانى إلى السلطان الكامل الأيوبي ليقول فيها: أنا مملوكك وعتيقك، وليس لى عما تأمره وخروج، وأنت تعلم أنى أكبر ملوك البحر، وقد علم البابا والملوك باهتمامى وطلوعى فإن رجعت خائبا انكسرت حرمتى بينهم..

(١) الدكتور / سعيد عاشور : الحركة الصليبية ج ٢ ص ٩٦٧ .

(٢) تاريخ الحروب الصليبية ج ٣ ص ٣٣٥ .

وهذا القدس فهى أهل اعتقادهم وضجرهم، والمسلمين قد اخربوها فليس لها دخل طائل، فإن رأى السلطان أن ينعم على بقبضة البلد والزبارة فبكون صدفه منه ويرتفع رأسى بين ملوك البحر" (١). نسى فردريك الثانى كل هذا ليقف أمام نقش صلاح الدين وبخاطب المسلمين بكل تبجح الصليبى وشحاته الآن قد بعث الله لكم الخنازير.

وليس غربيا أن يكتشف المسلمون الذين عاصروه - لكن بعد فوات الأوان - حقيقة هذا الغارنى الصليبى الذى خيب مظهره - كما يقول رنسيما - ظنهم ورجاءهم "واقلقهم ما رده من ملاحظات عن دينه وعقيدته، إذا أنهم وأبوا على احترام المسيحى الصادق بينما أثار مخاوفهم الفرنجى الذى أحط من قدر المسيحية ووجه تحيات ساذجه إلى الإسلام ولعلمهم سمعوا ما ذاع عنه فى العالم من اشارته إلى أن موسى والمسيح ومحمد ليسوا إلا أدعياء، وكيفما كان الأمر بدأ فردريك على أنه رجل مجرد من الدين على أن فخر الدين العالم المستنير (٢). وقع فريسة لسحر فردريك وجاذبيته.. غير أن الورعين من المسلمين سواء، نظروا شذرا إلى كل الحادث (٣)، فالرغبة السافرة بالطبيعة البشرية لا تظفر مطلقا بقلوب الناس (٤).

وقد أشارت الأعمال والتصرفات التى قام بها الامبراطور فيما بعد، دهشة المسلمين والنصارى على السواء "ما جعل المؤرخ "العينى" يتشكل فى صدق عقيدته، ويقول عنه: أنه كان دهريا يتلاعب بالنصرانية" (٥) ويمكننا - بناء على ما سبق - أن نضيف إلى القول السابق، أنه كان كذلك يتلاعب بالمسلمين، وأن نؤكد كذلك قناعتنا بأنه مما يبعد عن الصواب أن يتصور البعض أن هذه الفترة قد شهدت شخصيات أوروبية، بارزة ومستنيرة، مالت إلى الإسلام، ووقفت منه ومن أهله مواقف معتدلة أو أقرب إلى الاعتدال، فها قد سقط أمامنا أشهر نموذج لهذه الشخصيات المزعومة، بعيدا عن الموضوعية والاعتدال، أو عن القرب منهما.

هذا، ويمكننا أن نجعل خلاصة ما انتهينا إليه حول هذا الموضوع فيما يلى:

(١) سعيد عاشور : الحركة الصليبية ص ٩٩٥ وما بعدها .

(٢) وهو مبعوث السلطان الكامل فى المفاوضات مع فردريك .

(٣) يقصد حادث تنازل الكامل لفردريك عن بيت المقدس .

(٤) رنسيما .. تاريخ الحروب الصليبية ٣/ ٣٣٥ .

(٥) الدكتور سعيد عاشور : الحركة الصليبية ٢/ ٩٧٠ .

أولاً: أن اشتغال مفكرى الغرب فى العصور الوسطى بالفلسفة والعلوم المنقولة عن المسلمين، لم يكن مؤسسا أبدا على نظرة هؤلاء للإسلام باعتباره مهد هذه العلوم، كما ظن ذلك بعض الباحثين، وإنما كان أساسه، البحث عما ينفعهم فى حياتهم، وعما ينفعهم كذلك فى مواجعتهم للإسلام.

ثانياً: أن اشتغالهم بهذه العلوم لم يكن مراداً به على الإطلاق تحصيل تصور صحيح عن الإسلام والمسلمين، وإعلان هذا التصور بين مواطنيهم حتى يصح للبعض أن يصف موقفهم بالموضوعية والنزاهة العلمية، وهذا هو ما قرره المستشرق الفرنسى "مكسيم رودنسون" فى قوله: "وبالطبع، أن ما كانوا يبحثون عنه فى المخطوطات العربية، لم يكن إطلاقاً تصور الإسلام أو (ما هى حقيقة الإسلام) ولا العالم الإسلامى، بل إن هدفهم كان البحث عن معرفة الطبيعة والعلوم التى ينتفعون بها كالطب والصيدلة والفلسفة والجبر والحساب وفنون الحرب، وما إلى ذلك، ومن ثم ما ينفعهم فى الرد على الإسلام" (١).

وحتى قصدهم إلى الفائدة والمنفعة الخاصة بهم من هذه العلوم، كان بينهم من يعارضه بشدة، لا لشيء إلا لأنه هدف يتوصل إليه من علوم تنسب إلى المسلمين. فهذا "بتاراك" يمقت مقتاً شديداً "كل علم ينسب (لأولاد إسماعيل) حتى أنه لم يرد أن يشفى بنصائح الطب العربى، ولا التى تحمل أسماء عربية، وقال لأحد أصدقائه: أرجو منك فيما هو خاص بى، ألا تعتمد على عربك، وأن تعدهم كأنهم لم يكونوا، فأنا أمقت هؤلاء القوم.. فلا يمكننى أن أتصور من هو أكثر منهم تخنثاً وارتخاءً وهجراً.. ولا أكاد أحمل على الاعتقاد بإمكان صدور ما هو صالح عن العرب" (٢).

ثالثاً: أن ولع بعضهم بالفلسفة الإسلامية لا ينهض دليلاً على أنهم تبنوا موقفاً موضوعياً بالنسبة للإسلام والمسلمين، لاسيما ونحن نعلم - كما سبقنا الإشارة إلى ذلك - أن الاشتغال بالفلسفة فى مجتمع المسلمين لم يكن - على الأقل - أمر مقبولا لدى جمهورهم من الفقهاء والمحدثين، ومن ساروا على طريق السلف.

(١) الدكتور قاسم السامرنى : الاستشراق .. ص ٧٨ .

(٢) نقلاً عن الدكتور قاسم السامرنى : الاستشراق .. ص ٧٩ .

نعم، قد يمكن وصف موقف المستشرقين من العلوم الإسلامية أو المنقولة عن المسلمين بالموضوعية، لكن من الزاوية التي تخصهم هم، أعنى بحسب نظرتهم إلى تلك العلوم، واعتبارها الطريق إلى التطور، والسير في اتجاه النهضة، أما من الزاوية التي تخص الإسلام والمسلمين، فلم يصادفنا دليل واحد أكيد يمكن الاعتماد عليه في القول بظهور اتجاهات موضوعية بين مستشرقى تلك الفترة.

رابعاً: أن اضطهاد من اضطهد من هؤلاء المستشرقين، وتشريد من شرد، وإحراق من أحرق، لم يكن سببه أن هؤلاء قد توصلوا إلى تصور صحيح للإسلام، وأعلنوه لمواطنيهم بنزاهة وتجرد، وإنما كان سببه أنهم تخطوا أسوار حمى مقدس، وانتهكوا حرمانه، وهتكوا أسراره، حين حاولوا تمزيق قناع لبسته الكنيسة قروناً عديدة فأصابهم ما أصابهم بسبب ما أثاروه من مشاعر وأفكار تعارض أفكار الكنيسة.

خامساً: أنه من غير الصحيح - في نظرنا - أن يتصور البعض أن هذه الفترة قد شهدت رجلاً من الغربيين البارزين الذين مالوا إلى الإسلام ووقفوا منه مواقف معتدلة وأن يتخذوا من فردريك الثاني إمبراطور ألمانيا نموذجاً بارزاً لهؤلاء الرجال، فقد سقط هذا النموذج البارز لهؤلاء الرجال المزعومين أمامنا بعيداً عن الموضوعية والاعتدال، أو القرب منهما.

وبعد... فقد طال الحديث - إلى حد ما - عن هذه الفترة، فترة العصور الوسطى، وإنما كان ذلك لسبب مهم، وهو أن جميع الصيغ والتصورات التي تشكلت خلالها عن الإسلام والمسلمين، وكذلك جميع المطاعن والانتقادات التي وجهها المستشرقون لهذا الدين، ولأتباعه، قد تمكنت من الحياة - على نحو ما - خلال عصر النهضة الأوروبية وما أعقبه من عصور. وكل تصور، أو اتجاه، أو طعن، أو تخطيط معاد للإسلام سوف نصادفه خلال هذه العصور، فإنه يمكن العثور بسهولة على جذوره وأصوله ثابتة مستقرة على أرض العصور الوسطى، كما سنوضح ذلك - بعون الله تعالى - في القسم الثاني من هذه الدراسة..

٤. خاتمة

والآن.. وقد انتهينا من القسم الأول من تلك الدراسة التى تهدف إلى تبين حقيقة الفكر الاستشراقى ومكانه من الموضوعية، نوجز أهم النتائج التى توصلنا إليها فى النقاط التالية:-
أولاً: كشفت النظرة السريعة التى ألقيناها على الدراسات التى قام بها المسلمون للاستشراق والمستشرقين على العموم، أنها رغم كثرتها، لم تصل بعد من حيث الاستيعاب والشمول والإحاطة بجميع الجوانب - إلى المستوى الذى يتناسب وخطورة هذا الموضوع، ونحسب أنها لن تبلغ هذا المستوى، إلا إذا تبنتها هيئات علمية كالجامعات - مثلاً - أو رابطة العالم الإسلامى، أو جامعة الدول العربية، أو مراكز البحوث المنتشرة فى الكثير من البلاد الإسلامية، بحيث تسعى هذه الهيئات إلى تفريغ اعداد من الباحثين المتخصصين فى شتى الجوانب التى تناولها المستشرقون فى دراساتهم، ليقوموا بدراستها، كل فى مجال تخصصه، مع حرص هذه الهيئات على أن توفر لهؤلاء الباحثين كل ما تتطلبه هذه الدراسة، وأن ترسم لها هدفا واضحا يسعون لتحقيقه - فرادى أو جماعات - بحيث لا تتضارب جهودهم، ولا تنزلق إلى مآهات التعميم والتكرار والتضارب الذى وقفنا على نماذجه خلال هذه الدراسة.

ثانياً: أن هذه الدراسات التى قام بها المسلمون للفكر الاستشراقى - بالإضافة إلى ما وقع فيه بعضها من مزالق، كالنعميم والتعارض والتكرار - غالبا ما تشير إشارات عابرة إلى تلك الفترة التى تناولها بحثنا، وهى فترة العصور الوسطى، لتصعد من هذه الإشارات مباشرة، إلى الحديث من الاستشراق والمستشرقين فى التاريخ الحديث والمعاصر، وذلك يؤدى - فى نظرنا - إلى إهمال المقدمات الأساسية والخلفيات الأصلية التى تساعد معرفتها على إصدار أحكام صحيحة على جميع التصورات والآراء التى تبناها المستشرقون خلال العصور اللاحقة لهذه الفترة، إذ أن ما أعلنه المستشرقون المحدثون من آراء، وما وجهوه للإسلام من مطاعن وانتقادات، إنما يرجع، فى معظمه، كما تبين لنا من خلال هذه الدراسة، إلى تلك الفترة التى تعرف فى التاريخ الأوروبى باسم العصور الوسطى، لذلك كان التركيز من جانبنا فى هذه الدراسة على تبين سمات هذه الفترة، ليس فقط من الناحية الدينية والظروف التاريخية والسياسة التى عاشتها أوروبا خلالها، وإنما كذلك من الناحية العقلية التى تعطى بعدا له أهميته فى تفسير آراء الغربيين آنذاك.

ولما كنا نعتقد فى صحة القول بأن "الأشكال النوعية المحددة للمفكر فى أحد الحقب، ينبغى ألا تدرس فقط على ما تكشف عن نفسها فى التأملات اللاهوتية والفلسفية، ولا فى

تصورات العقائد، ولكن تدرس كذلك على ما تبدو في الحكمة العملية، والحياة اليومية^(١) "ونعتقد كذلك" أن الطابع الحق لروح أحد العصور يتكشف في طريقته في النظر إلى الأشياء والتأفهة والعادية، والتعبير عنها، أكثر مما يتجلى في الاظهارات العليا لمجالات الفلسفة والعلوم^(٢) "لما كنا نعتقد بصدق ذلك، كان تركيزنا على التعرف على الكثير من تفاصيل الحياة اليومية لدى الأوروبيين في العصور الوسطى، وطريقة نظرهم إلى الحياة وأشياءها العادية، حيث تجلت لنا من خلال ذلك كله المثالية البدائية التي تكمن في قراره كل نشاط عقلي، واتضحت أمامنا صورة العقلية الأوروبية في العصور الوسطى، وبرزت لنا أهم سماتها، وهى السطحية، والضعف، وسرعة التصديق الساذجة، والميل إلى المبالغة، والخيال النشط الذي يعتقد في صدق كل مفهوم يعرض نفسه على العقل، والافتقار إلى روح النقد، والانطلاق إلى التعميمات بغير تردد.

ولاشك أن هذه سمات يمكن من خلالها إعطاء تفسير صحيح لما شاع لدى الأوروبيين عن الإسلام في العصور الوسطى، كما انها تفيد كذلك في التعرف على إحدى سمات النتاج الاستشراقى في هذه الفترة؟ إذ الفكر مرآة للعقل الذى انتجه.

ثالثاً: وإذا كانت السطحية والساذجة البدائية، تمثل إحدى خصائص الفكر الأوروبى في هذه الفترة عموماً، والفكر الاستشراقى على وجه الخصوص، فإن الروح العدائى المتعصب، والطابع التنصيرى الغالب، يمثل كذلك سمتان بارزتان من سمات النتاج الاستشراقى في العصور الوسطى، وقد استجلينا هذه السمات عن طريق التعرف على حقيقة القائمين على النشاط الاستشراقى في هذه الفترة، وذلك من خلال وظائفهم الكنيسة، ودورهم كدعاة للنصرانية، أو مبشرين كما يطلق عليهم، وكذلك من خلال تزعمهم الدعوة إلى حرب شاملة ضد الإسلام والمسلمين، وهى الحرب المشهورة باسم "الحروب الصليبية".

رابعاً: أن محاولة البحث عن الموضوعية في دراسات المستشرقين وكتاباتهم في هذه الفترة، هى - كما ظهر لنا - محاولة لا جدوى من ورائها، وتلك نتيجة لم نتوغل إليها فحسب من خلال التعرف على جميع الظروف والخلفيات التى أحاطت بالاستشراق منذ مولده، وإنما كذلك من خلال البحوث والدراسات التى خلفتها هذه الفترة من التاريخ الأوروبى.

(١) هويزنجا : اضمحلال العصور الوسطى ص ٢٢١ .

(٢) رنسيما .. تاريخ الحروب الصليبية ٣/ ٣٣٥ .

ولما كان البعض من مفكرى المسلمين قد اتخذ من إقبال بعض المستشرقين فى العصور الوسطى، على علوم المسلمين ومصنفاتهم فى الطبيعة والطب والفلسفة - ترجمة ودرسا - دليلا على ظهور اتجاه موضوعى، فى الدراسات الاستشراقية خلال هذه العصور، فقد تتبعنا الأسباب الحقيقية لهذا الإقبال من جانبهم على تلك العلوم التى نبغ فيها المسلمون، وانتهينا إلى أن هذا العمل من جانبهم لا يدل بحال على ظهور هذا الاتجاه الموضوعى المظنون، ولا يقوم على أساس نظرتهم للإسلام باعتباره مهد العلوم الطبيعية والطب كما قد ظن البعض ذلك.

خامسًا: أن بعض المفكرين قد حاول كذلك أن يتخذ من ظروف الحياة الأوروبية فى العصور الوسطى، وما شهدته من صراع مرير بين الكنيسة وخصومها، وما أدى إليه هذا الصراع من مآس خطيرة، تمثلت فى اضطهاد بعض الغربيين من المشتغلين بالفكر الإسلامى وتعذيبهم، إلى حد السجن مدى الحياة، أو الأعدام حرقا أو بواسطة الخازوق - أراد أن يتخذ من هذه الظروف دليلا على موضوعية المستشرقين، وتوفر الروح العلمي فيهم، لكننا على قدر سعينا بحثًا عن الموضوعية فى نتاج هذه الفترة، لم نصادف دليلا واحدا يقنعنا بصحة مثل هذا الرأى.

سادسًا: انه ليس من المسلم به كذلك - فيما نرى - ما قرره البعض من أن هذه الفترة، قد شهدت شخصيات أوروبية مستنيرة، مالت إلى الإسلام، وتعاطفت معه، ووقفت منه مواقف معتدلة، إذ تبين لنا أن المثل البارز لهذه الشخصيات المشار إليها، وهو الامبراطور فردريك الثانى، كان أبعد ما يكون عن الموضوعية والاعتدال، ولم يكن - كما استقصينا ذلك من تاريخه - غير رجل يسعى بكل الوسائل الممكنة، لتحقيق أهدافه وبلوغ آماله، حتى وإن كان من هذه الوسائل، أن يحط من قدر النصرانية، وأن يوجه - كما يقول "رنسيما" - تحيات سانجه إلى الإسلام.

ومحصلة ذلك كله أن الفكر الاستشراقى خلال العصور الوسطى لا يصدق عليه - بحسب ما علمنا - وصف الموضوعية، والروح العلمى النزيه وإذا كان عنوان دراستنا هذه يشير إلى البحث عن الموضوعية لدى المستشرقين من حيث وجودها أولا، ثم من حيث مغزاها وحدودها ثانيا، فانا فى هذه الفترة، لم نجد داعيا للبحث عن حدود الموضوعية، إذ هى مرتبطة بوجود الموضوعية أصلا، وقد ظهر لنا أنه - على حسب علمنا - لا وجود فى هذه الحقبة.

ثم بعون الله تعالى القسم الأول، ويليهِ القسم الثانى بمشيئة الله تعالى وتوفيقه.

أهم المراجع "مرتبة بحسب المؤلف"

- آدم ميتز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده المجلد الثانى، نشرة دار الكاتب العربى.
- آرنولد (سيرتوماس) الدعوة إلى الإسلام، ترجمة الدكتور حسن إبراهيم حسن، والدكتور عبد المجيد عابدين، وإسماعيل النحراوى، ط ٣ - النهضة المصرية سنة ١٩٧٠م.
- إبراهيم مذكور (الدكتور): فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦م (جزءان).
- أحمد عبد الوهاب: حقيقة التبشير بين الماضى والحاضر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبه سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- أحمد محمد جمال (الدكتور): مفتريات على الإسلام، الطبعة الرابعة، رابطة العالم الإسلامى سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- أولبرى (ديلاى): الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، صدر فى لندن سنة ١٩١٢م وترجمة الدكتور تمام حسان سنة ١٩٦١م.
- باييه (ألبيير): دفاع عن العلم، ترجمة الدكتور عثمان أمين، دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٦.
- بريفالت (روبرت): أثر الثقافة الإسلامية فى تكوين الإنسانية وهو فصول مختارة قام بترجمتها السيد أبو النصر أحمد الحسينى من كتاب بريفالت (تكوين الإنسانية) ط، دار الكتب الحديثة مصر سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.
- البهى (الدكتور محمد): الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، الطبعة العاشرة، مكتبة وهبه، مصر.
- جاك بيرك: العرب. تاريخ ومستقبل، ترجمة خيرى حماد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧١م.
- جب (هامتلون) حضارة الإسلام: ترجمة احسان عباس وآخرين، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩م.

- جرانت (أ - ج) وهارولد تمبرلى: أوروبا فى القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة بهاء فهمى، نشر مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٧م.
- جرونيباوم (جوستاف. أ. فون): حضارة الإسلام، ترجمة الأستاذ عبد العزيز توفيق جاويد، والأستاذ عبد الحميد العبادى، العدد الثانى من سلسلة الألف كتاب التى أشرفت عليها وزارة التربية والتعليم بمصر، مكتبة مصر ١٩٥٦م.
- جوانفيل (جان سيردى): مذكرات جوانفيل: القديس لويس، حياته وحملاته على مصر والشام، ترجمة الدكتور حسن حبش، الطبعة الأولى، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨م.
- جلال يحيى (الدكتور): عصر النهضة والعالم الحديث، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٩م.
- حسن ضياء الدين عتر (الدكتور): وحى الله: العدد رقم ٢٨ من سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامى، رجب سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م.
- ديوارنت (ول): قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، المجلد الرابع (أربعة أجزاء) نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر على نفقة الإدارة الثقافية فى جامعة الدول العربية سنة ١٩٧٥م.
- رنسيमान (استيفن): تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة الدكتور السيد الباز العريى، الطبعة الثانية، دار الثقافة، بيروت سنة ١٩٨٠م.
- سعيد عاشور (الدكتور) تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب فى العصور الوسطى الجزء الأول دار النهضة المصرية سنة ١٩٧٦م.
- سعيد عاشور: الحركة الصليبية، صفحة مشرقة فى تاريخ الجهاد العربى فى العصور الوسطى الطبعة الرابعة، مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٨٢م.
- (م. م): الفكر الإسلامى: منابعه وآثاره ترجمة الدكتور أحمد شلبى، نشر الانجلو المصرية سنة ١٩٦٢م.
- طيباوى (أ. ل): المستشرقون الناطقون بالانجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، دراسة نشرت بمجلة "العالم الإسلامى" عدد يوليو سنة ١٩٦٢م وترجمها الأستاذ فتحى عثمان، ثم نشرت ملحقة بكتاب الدكتور محمد البهى (الفكر الإسلامى).

-عبد الجليل شلبى (الدكتور): صور استشرافية، الطبعة الثانية القاهرة دار الشروق سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

-عبد الكريم عثمان (الدكتور): معالم الثقافة الإسلامية، الطبعة الثالثة، مؤسسة الأنوار للنشر والتوزيع سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

-عدنان وزان (الدكتور): الاستشراق والمستشرقون وجهة نظر العدد رقم (٢٤) من سلسلة "دعوة الحق" رابطة العالم الإسلامى، عدد ربيع أول سنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

-عرفان عبد الحميد (الدكتور): المستشرقون والإسلام، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامى سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

-العقيقى (نجيب): المستشرقون (ثلاثة أجزاء) الطبعة الرابعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠م.

-الغزالى (الشيخ محمد): دفاع عن العقيدة والشرعية ضد مطاعن المستشرقين...

-غلاب (الدكتور محمد): نظرات استشرافية فى الإسلام، دار الكاتب العربى بالقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربى.

-قنواتى ولويس غرديه: فلسفة الفكر الدينى... ترجمة صبحى الصالح وفريد جبر، الجزء الثالث، دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩م.

-كولتون (جورج جوردون): عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة ترجمة جوزيف نسيم يوسف، نشر مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية سنة ١٩٨٣م.

-مايكل هارت (الدكتور): المائة الأوائل، ترجمة خالد أسعد عيسى، وأحمد غسان سبانو، الطبعة الثالثة، دار قتيبه سنة ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

-مجموعة من المستشرقين الذين أسلموا: لماذا أسلمنا ترجمة الشيخ قاسم بن حمد الثانى.....

-مجموعة من الباحثين: مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية (مجلدان) نشرة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مطبعة مكتب التربية العربى لدول الخليج سنة ١٤٠٥-١٩٨٥م.

-محمد أسد: الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٥٦م.

-محمد جمال (الدكتور): مفتريات على الإسلام، الطبعة الرابعة، رابطة العالم الإسلامى سنة ١٤٠٥هـ

- محمد قطب: واقعنا المعاصر، مؤسسة المدينة للصحافة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧-١٩٨٧م.
- محمد محمد حسين (الدكتور): الإسلام والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- مصطفى خالد، وعمر فروخ (الدكتوران): التبشير والاستعمار فى البلاد العربية الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٣م.
- مصطفى السباعي (الدكتور): الاستشراق والمستشرقون.. المكتب الإسلامى، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- محمود حمدي زقزوق (الدكتور): الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- محمود قاسم (الدكتور): ابن رشد، الفيلسوف المفتى عليه...
- هويزنجا (يوهان): اضمحلال العصور الوسطى، دراسة لنماذج الحياة والفكر والفن بفرنسا والأراضى المنخفضة، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٨م.
- لاندو (روم): الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين سنة ١٩٧٧م.
- لوثرروب استودارد: حاضر العالم الإسلامى، ترجمة عجاج نويهض، المجلد الأول والثانى، الطبعة الرابعة، دار الفكر سنة ١٣٩٤-١٩٧٣م.
- لين بول (استانلى): الدول الإسلامية، ترجمة من التركية محمد صبحى فرزات مطبعة الملاح بدمشق سنة ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

* * *

ثالثًا: الفلسفة الحديثة

obeikandi.com

موت الربّ وموت الأب

دراسة في الإلحاد الوجودي (نيتشه ودوستوفسكي نموذجين)

كريم الصياد (*)

"سيكون هناك آخرون، وسيكون هناك أناس أفضل منه، ولكن سيجيء أيضًا أناس مثله، وأمثاله هم الذين سيؤكدون أنفسهم أولاً، ثم سيجيء دور من هم أفضل" .. إيفان كارامازوف
"كن سيدهم تكن المطاع بينهم، ومن يتجاسر أكثر يكن على صواب في رأيهم، ومن يجروا أن يزدرى كل شيء يصير المشرع بينهم، ومن يتحد فله معظم الحق، المرء أعمى إن لم يره هذا بوضوح" .. راسكولنيكوف

"أستحلفك بحبي لك وأملى فيك، ألا ترفع عنك البطل الكامن في أعماقك، إذ إن عليك أن تحقق أسمى أمانيك" .. فريدريك نيتشه

١. مقدمة

يتعرض هذا البحث لنقطة غاية في الدقة والأهمية، وذلك فيما يتعلق بالفلسفة الوجودية عموماً، وفيما يتعلق بكل من نيتشه Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) ودوستوفسكي F. Dostoevsky (١٨٢١-١٨٨١) على وجه الخصوص، ألا وهي مسألة الإلحاد الوجودي متمثلة تارة في موت الإله عند نيتشه، وتارة أخرى في موت الأب عند دوستوفسكي.

وترجع الصعوبة الأساسية في هذا المجال إلى صعوبة التعامل مع النموذجين المختارين للبحث. فكل منهما ليس مفكراً نسقياً، نيتشه ثائر على النسقية من الأساس، ودوستوفسكي أديب لا مفكر منظم، غير أنهما قد سجلا رد فعل صارخاً على تطورات المجتمع الأوروبي آنذاك - أي في القرن التاسع عشر - سواء في غريه (نيتشه) أو شرقه (دوستوفسكي).

ولهذا السبب لن يتبع هذا البحث أسلوب عرض المقدمات صعوداً إلى النتائج بالشكل التقليدي خاصة في المبحثين الثاني والثالث، بل سيلجأ إلى القراءة التبادلية بين نموذجي

(*) . معيد بقسم الفلسفة-كلية الآداب-جامعة القاهرة

الوجودية موضوع البحث، أي قراءة دوستوفسكي لنييتشه (المبحث الثاني) وقراءة نييتشه لدوستوفسكي (المبحث الثالث)، حيث تتحول الأفكار عند نييتشه إلى شخص عند دوستوفسكي.

بيد أن ذلك يستتبع ضرورة بلورة قضية الإلحاد الوجودي أولاً في المبحث الأول، من أجل سهولة تتبعها عند كل من المفكرين. فماذا يعنى الإلحاد الوجودي؟

* *

٢. المبحث الأول: الإلحاد الوجودي

نعنى بالإلحاد الوجودي – والذي سنتطرق إليه حالاً – ذلك النوع المتميز من الإلحاد بما يفرقه عن الإلحاد الطبيعي العلمي أو الوضعي من جهة، وعن الإلحاد الأيديولوجي من جهة أخرى.

فإذا كان الإلحاد الوضعي لا يعترف بوجود إله على المستوى الطبيعي، وذلك لافتقارنا إلى الأدلة المادية الحاسمة على وجوده، وإذا كان الإلحاد الأيديولوجي لا يعترف بوجود إله من أجل إصلاح أوضاع اجتماعية وسياسية يزيد بها الإيمان بالإله استفحاً واستمراراً، فإن الإلحاد الوجودي – لدى الوجوديين الملحدين – إنما يقوم على رفض الاعتراف بسلطة الإله من أجل الحفاظ على الحرية الإنسانية، وعلى خطورة القرار، ومحاولة منع الإنسان من التشيؤ في مواجهة الأوامر الإلهية المطلقة، وهو في هذا يحاول أن يؤكد على أصالة الدوافع الأخلاقية بوصفها دوافع إنسانية بحتة.

إذن فالإلحاد الوضعي نتيجة أسفرت عنها مقدمات منهجية علمية، بينما لا يتأسس الإلحاد الأيديولوجي على مقدمات، بل على نتائج، فهو إلحاد غائي يجد سببه فيما يُفترض أن يسفر عنه عملياً، أما موضع الإلحاد الوجودي من المقدمات والنتائج فهو متوسط، وسببه هو عين نتيجته، وكلاهما هو عين ماهيته، ونعنى بذلك: أن الوجودي الملحد لا يؤسس إلحاده على مقدمات واقعية صادقة، ولا يهدف إلى نتيجة يُرجى تحققها واقعياً، بل أنه يجد أساس تمرده في فعل التمرد ذاته الذي يؤكد على الاستقلال، يدل على الاستقلال أولاً بما هو مقدمة للتمرد، ويؤدى إلى الاستقلال ثانياً بما هو نتيجة له.

والنتيجة النهائية لهذه المقارنة أن الإلحاد الوضعي يقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا بما

فيها مفهوم "الإله"، كما هو الحال لدى كارناب مثلًا Carnap^(١)، بينما يقوم الإلحاد الأيديولوجي على محاولة إدراك هدف عملي سياسى أو اجتماعى بوصف الميتافيزيقا أو الدين بنية فوقية Superstructure كما نجد عند ماركس مثلًا^(٢)، أما الإلحاد الوجودي فهو إلحاد أخلاقى قيمي، إلحاد أكسيولوجى وليس أنطولوجيًا أو أيديولوجيًا.

ومن أجل دراسة هذه القضية، لابد أن ينقسم هذا المبحث إلى شق سلبى وشق إيجابى، فالفصل الأول يعالج جانب الإلحاد الأخلاقى ذاته بما هو سلب للإيمان اللا أخلاقى، بينما يعالج المبحث الثانى جانب الأخلاق الإلحادية التى يفترض إمكان قيامها على الأقل كشرط لسلب الأخلاق الإيمانية.

(أ). الإلحاد الأخلاقى

معنى الإلحاد الأخلاقى هو الإلحاد من أجل الموقف الأخلاقى، ذلك الموقف الذى لا يكون أخلاقيًا إلا مع توافر شروط معينة، وغنى عن الذكر أن هذه الشروط لا تتحقق أبدًا – من وجهة نظر الإلحاد الأخلاقى – في الموقف الإيمانى.

بشكل أكثر مباشرة وارتباطًا بالتقديم السابق لهذا المبحث، أقول: إن الإلحاد الأخلاقى هو الإلحاد الوجودي عند الوجوديين الملاحدة، وهو الذى يتحدد عن طريق الإشارات الشامل للفلسفة الوجودية ككل، أى ما يميزها عن باقى الفلسفات في النقطتين التاليتين:

- النظر إلى الذات الإنسانية الفاعلة الفردية المتعينة باعتبارها الموضوع الأساسى للمبحث الفلسفى^(٣).

(١) "ياخذ كارناب في تحليل الكلمات الميتافيزيقية، ويكتشف أنها خالية من المعنى، ومن أمثال هذه الكلمات: مبدأ الوجود والماهية-والله" محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ط٢) ص ٢٤٠.

(٢) "الفلسفة أو الميتافيزيقا رغم كونها مجردة، فإنها لا تكف عن أن تكون مرتبطة بالواقع، ذلك أن... الطبقة التى تخلق الأيدولوجيا تستخدم الميتافيزيقا سلاحًا تستعين به في تخدير أذهان الناس" المرجع نفسه، ص ٢٦٥.
انظر أيضًا: "كان الإقطاع يخوض معركة موته ضد البرجوازية التى كانت آنذاك ثورية، ولم تكن فكرة حرية المعتقد والحرية الدينية إلا إيذانًا بسيطرة حرية المزاحمة في مجال المعرفة" كارل ماركس وفريدريك إنجلز: البيان الشيوعى، ترجمة العفيف الأخضر (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٨، ط١) ص ٤٦.

(٣) "هذا الأسلوب في التفكير... هو فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع.. الذات التى تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزًا للشعور والوجدان" جون ماكورى "الوجودية" (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢، بدون رقم الطبعة) ص ١٢.
انظر كذلك "الوجودية إذن... اتجاه عام لتحليل الوضع الإنسانى" د. يمنى طريف الخولى، الوجودية الدينية (دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥، ط٢) ص ٤٢.

- معالجة الذات الفردية على أساس التمييز بين الوجود Existence والماهية Essence بشرط أسبقية الأول (أى الوجود) (١).

إن الإلحاد الوجودي إذن هو عدم اعتراف بسلطة الإله باسم صون هذين المبدئين، وهو ما يصل بنا إلى نقطتين أخريين:

الأولى: كيف يميز هذا الإشراف الإلحاد الوجودي بما هو إلحاد أخلاقى عن الإلحاد الوضعي والأيدىولوجى؟

والثانية: كيف يؤدى الموقف المناقض (أى: الإيمانى) إلى إخلال بالإشراف السابق؟ والإجابة عن السؤال الأول أننا نلاحظ كيف يصير الإلحاد الأخلاقى إنكاراً لسلطة الإله، وليس لوجوده، هو محاولة للتمرد، ومحاولة لتحمل المسؤولية مهما بلغت خطورتها، بل وعلى أخطار وجه لها، حتى لو كان الثمن هو الخطيئة والقلق (٢) وهو يتحدى السلطة بمجرد أن يبدأ فى مناقشتها، وحين يناقشها فإنما يعترف بوجودها على المستوى الأونطولوجى ضمناً (٣)، ذلك أنه - كما أسلفنا - إلحاد قيمي لا أنطولوجى (٤).

بهذا يكون الإلحاد الأخلاقى محاولة للحفاظ على إمكانية ارتكاب الخطأ، واعتبار هذه الإمكانية شرطاً لإمكانية فعل الصواب أيضاً، بل واعتبار الخطأ جزءاً ضرورياً من الخبرة الفاعلة الشعورية والقادرة على التشريع لنفسها بنفسها، أى: الخبرة الأوتونومية Autonomic. وبهذا أيضاً يقتصر الإلحاد الوضعي والأيدىولوجى على إنكار الوجود، وعدم خوض مناقشة مع السلطة وإلا كان هذا نفياً للنفى، وهو فارق جوهرى كما نرى.

(١) يقول سارتر معبراً عن هذه الرؤية إن وجود الإنسان يسبق ماهيته" جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص

١٣. وأنظر كذلك د. يمنى طريف الخولى: المرجع السابق، ص ٥٠.

(٢) "التمرد الميتافيزيقى يحتج على عدم اكتمال الحياة الإنسانية كما يتمثل فى الموت... فى الشر... يرفض بالتبعية الاعتراف بالسلطة التى تفرض عليه أن يعيش فى هذه الوضعية، وإذن لا يكون المتمرد الميتافيزيقى منكراً لوجود الله، ولكنه يعترف بوجوده ويعتبره أصل الموت والشر" "البير كامى: المتمرد، ترجمة عبد المنعم الحنفى (الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، بدون رقم الطبعة) ص ٣٢.

(٣) "إن العبد يحتج ضد سيده، وهو باحتجائه يؤكد وجود هذا السيد... وبفس الطريقة يؤكد وجود السلطة التى يعلن تمرده عليها باستمرار مناقشتها" المرجع السابق، والموضع نفسه.

(٤) "التمرد ليس بنفى خالص... لكننا نجد قيماً يتمرد باسمها" المرجع السابق، ص ٣١.

أما الإجابة عن السؤال الثاني: فهي أننا نلاحظ أن جوهر هذا الموقف الأخلاقي هو التوتر الدائم في حالة شد وجذب لا تنتهى، وهو توتر خلاق مبدع يتوقف دائماً عند الجديد والمتفرد، وهو على وجه التحديد: القلق الوجودي بكل ما يحمل من آلام وآمال.

إن الموقف الدينى لا يرتضى ذلك القلق الأوتونومى حلاً لمشكلة الوجود الإنسانى، بل يتجه إلى ضرورة القضاء عليه بحسم الإجابة عن أسئلته^(١)، كذلك فهناك مذاهب أوتونومية أخرى لا تعترف لا بوجود القلق ولا بأهميته كمذاهب اللذة والمنفعة العامة مثلاً^(٢) لذا يعاني الإلحاد الأخلاقي من مواجهة لـ (القلق الدينى) والـ (قلق العلمانى) كليهما.

إن حسم موقف القلق بالإيمان والطمأنينة يبدو لا أخلاقياً بالمرة من وجهة نظر الوجوديين الملاحدة، إذ يقضى على الوجود الأصيل، الوجود الذى يمتلك فيه الموجود نفسه وقدرته على تحديد ماهيته، الوجود الذى يتميز بالخصوصية Mineness، وهى فكرة قام عليها مفهوم النبذ السارترى، أى نبذ الله للإنسان وغياب المشرع القبلى، وفتح باب الممكنات بلا محتوى محدد^(٣)، فقط هناك شرطان صوريان: الإبداع والتفرد من جهة، والمسئولية الهائلة من جهة أخرى^(٤)، وبهذا يصبح الموقف الأخلاقي أقرب إلى الإبداع من الاتباع، أقرب إلى موقف الفنان الذى يبدع دون أن يحتذى حذو نموذج إرشادى ما، وهذا هو عين كونه أخلاقياً.

وعلى الجانب المناقض يقف الوجوديون المؤمنون، مثلهم مثل كيركجور في فكرته عن الإيقاف الغائى للأخلاق، والتى يمثل لها بموقف إبراهيم النبى حين أطاع الأمر الإلهى بذبح ابنه رغم أن ذلك خطيئة، إن كيركجور لا يجد غضاضة في التوفيق بين الذاتية والفردية وبين هذا

(١) مثال ذلك موقف تيليش "الإيمان بالعناية الإلهية يقهر القلق الأونطيقى، والإيمان بالغفران يقهر القلق الأخلاقى، والإيمان بالرب.. يقهر القلق الروحى" معنى طريف الخولى: مرجع سبق ذكره، ص ١٢٠، ١٢١.

(٢) "إن الفيلسوف الوجودى يعارض بشدة نوع الأخلاق العلمانية التى تود تحية الله بأقل جهد ممكن" جان بول سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا نيمان (دار بيروت، لبنان، ١٩٥٤، بدون رقم طباعة)، ص ٢٣.

(٣) جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٨، ص ٣٠٠.

(٤) العبارة الأخيرة في كتاب د. عبد الرحمن بدوى عن الأخلاق الوجودية "ولئن جاز للوجودية أن تستخدم فعل الأمر لقاللت: أفعل ما شئت مادام جيداً" عبد الرحمن بدوى: هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ (مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣، دون رقم الطبعة) ص ٢٤٨.

الإيقاف، إذ يرى أن طاعة إبراهيم لربه كانت تحقيقاً لذاتية إبراهيم الذى قرر أن يكون (المطيع لله) بل ويتخذ هذا الموقف تحديداً مثلاً لتوضيح فكرته (١).

والتناقض بدهى بين الذاتية والإيقاف الغائى، لأن تحقيق الإيقاف لمرة واحدة بهذا الشكل الكامل يلتهم كل حدود الذاتية، لأنه يقضى على إمكانية الاختيار والقرار فيما بعد. والأخطر من ذلك، أن السلطة الإلهية لا تتجلى للبشر مباشرة، وإنما من خلال نصوص لا تمر إلى الجمهور إلا بعد أن تحدد النخبة معناها وهدفها، مما يعنى أن الإيقاف الغائى قد يصبح بسهولة في ظل الحضارة الثيوقراطية Theonomic أو الهيتيرونومية Heteronomic تأسيساً للقمع السياسى والمعرفى.

وطريق الفرار من هذه المعضلة إما لأعلى أن لأسفل، أى أما أن يتأنسّن الإله (كما المسيح)، أو يتأله الإنسان (كما نجد نيتشه وراسكولنيكوف وإيفان كارامازوف)، كما سنرى (٢).

ب. الأخلاق الإلحادية

هذا هو الجانب الإيجابى من هذا البحث، ولسنا نعنى بعنوانه: الأخلاق الإلحادية بإطلاق، ولكن نعنى به، الأخلاق الإلحادية بالمعنى الوجودى للإلحاد كما وضحناه سالفاً، ولكن على أية حال، فإن الأخلاق الوجودية الملحدة لن تقوم أبداً إلا حينما يمكن قيام أخلاق إبداعية تنطلق دون نموذج إرشادى، والأخلاق الإبداعية بدورها لن تنطلق إلا من قاعدة الأخلاق العلمانية الأوتونومية، ولهذا فإننا نصل إلى الترتيب التالى للقضايا السالفة:

- ١- هل يمكن قيام أخلاق علمانية أوتونومية؟
- ٢- وإن أمكن، فهل يمكن قيام أخلاق إبداعية؟
- ٣- وإن أمكن، فهل يمكن قيام أخلاق وجودية إلحادية؟

إن المسألة الأساسية في العلمانية هى الأخلاق، والمسألة الأساسية في الأخلاق العلمانية تتمحور حول معضلتين أخلاقيتين أساسيتين:

(١). جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٣: ٣٠٥.
(٢) "يتسع مذهب كل من سارتر ونيتشه، بحيث يفسح مكاناً رحيباً.. لهذا الغائب الأزلسى (أى: الله) فوظيفة الله شاعرة بموته وإنكار وجوده، ولكن على الإنسان أن يشغلها بنفسه" د. صلاح قنصوة: نظرية القيمة في الفكر المعاصر (دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، بدون رقم الطبعة) ص ١٧٣.

الأولى: عدم وجود إتفاق موضوعى على معيار خلقى موضوعى في حالة غياب الأمر الأخلاقي الديني.

الثانية: عدم وجود تسويغ موضوعى للإلزام الأخلاقي في الحالة نفسها.

ولسنا في حاجة للإطالة في الرد على النقد الأول في حدود الوجودية الإلحادية إذ إننا استبقناه بالتأكيد على أن أصالة الفعل الخلقى إنما تنبع من إبداعيته وفردانيته، والموضوعية هي الصورة السالبة لكل هذا، ونضيف إلى ذلك أن الأخلاق الدوجماتيقية لا يمكن تأسيسها إلا على اعتقاد دوجماتيقى في وجود الإله وطبيعته، الأمر الذى يقضى على المعقولية المنشودة في مجال الأخلاق الموضوعية^(١) والذى يقضى عليه انتفاء موضوعية وجود مثل هذا الاعتقاد الدوجماتيقى بشكل عام.

نعم، لسنا في حاجة لأكثر من ذلك في حدود الوجودية الإلحادية، ولكننا إذا طرحنا السؤال بشكل عام ليمس كل علمانى سواء كان وجوديًا أم غير ذلك، فنحن نحتاج إلى مزيد من التوسع في النقطة السابقة.

تقوم الأخلاق الموضوعية الدينية على أساس وجود الله وخيريته وعنايته وقدرته الشاملة، فإذا اختل أى ركن من هذه الأركان الأربعة تهاوت، فلا فائدة من وجود إله شرير، أو خير لا يعتنى بالبشر، أو مكترث بالبشر وهو عاجز وإذن تقوم الأخلاق الدينية على أساس الثقة المطلقة بهذه الصفات.

ولكن أتى للبشر أن يعرفوا معنى الخيرية قبل أى معرفة بالأخلاق والخير؟ وهو استفهام غرضه البلاغى النفى، لابد للبشر من معرفة الخير أولاً قبل الإيمان بهذا الركن من أركان الأخلاق الدينية^(٢). ولكن مادام البشر عارفين للخير، فما حاجتهم للتشريع الإلهي فوق البشرى؟

(1) W.T. Stace: in www.philosophy.lander.edu/intro/stace.html.

(٢) "أعتقد أنكم لا يمكنكم حيازة أى مفهوم متسق، لو أن لمثل هذا المفهوم وجودًا، عن الله حسب ما يريد التقليد اليهودى والمسيحى والإسلامى... دون أن يكون لديكم بعض الفهم السابق للأخلاق على الأقل".

- J.P. Moreland and Kai Nielsen: Does God Exist ? (Prometheus books, Buffalo, New York, USA, 1990. no ed. No.) pp. 98-99.

- انظر كذلك "إذا لم يوجد معيار خلقى سابق على المشيئة الإلهية لم يعد لدينا مقياس لما هو خلقى، .. فنحن نعلم أنه خير كلى يتضمن بالضرورة أن الله يفعل ما هو خير ومعنى ذلك أن المعيار النهائى للخير مستقل عن مشيئته" عادل ضاهر نقلًا عن عاطف أحمد: "الإسلام والعلمنة" (دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٤، ط١) ص ١٩٤.

وبهذا المنطق يمكن الرد على تيليش حين أراد القضاء على شتى أنواع القلق عن طريق الإيمان بالله والغفران والعناية، بل إن الإيمان بأخلاق تعتمد على العناية الإلهية يحول البشر إلى أطفال غير ناضجين، ويقضى بالتالي على فرض الخيرية^(١)، أما الإيقاف الغائي للأخلاق عند كيركجور فهو يصور الإله في صورة متناقضة قد تدفع بالمؤمن إلى الارتداد ذاته.

أما النقد الثاني فهو أكثر خطورة وتعقيداً، فالأخلاق الدينية بما تتضمنه من استحقاق للثواب والعقاب أكثر قدرة على ردع المجرم، وعلى دفع البشر إلى العمل الخير، ولكن... أليس يؤدي هذا إلى تصاغر النفوس وتحجر الضمائر والعقول؟ أليس ذلك ما كان يدعو ياسبرن (سكينة العالم الثقافي المسيحي البرجوازي الذي أفسد حريته وأضاع الاتصال المباشر بأصله)^(٢) وأبعد وأخطر من هذا، ألا يمكن أن يكون هذا النمط من الأخلاق بداية لعصور وسطى جديدة وتاريخ جديد لحروب صليبية (أو هلالية) إذ يقضى على الضمير الفردي لحساب الضمير الجمعي والسلطة المعرفية المركزية؟

الواقع أن الأخلاق الدينية بالفعل أكثر قدرة على الإلزام مع قدر من التحفظ، لكنها قد تؤدي إلى مخاطر تفوق هذه القدرة، في حين تركز الأخلاق العلمانية على إمكانية التشريع البشري الذي هو نسبي بطبعه، ولهذا فهو يسمح بمساحة أكثر اتساعاً للفردية، وحساب الذات، وبناء على منطق حساب الذات يمكن تصحيح الأخطاء ذاتياً ومرحلياً، والنسق الناجح هو الذي يستطيع أن يتوازن داخلياً دون الحاجة إلى تدخل خارجي، في الطبيعة، وفي المجتمع، وفي النفس البشرية.

والتحفظ المذكور أعلاه: أننا نلاحظ أن الأخلاق الدينية تُقارَن بالأخلاق العلمانية في النقاشات المعتادة من الزاوية الصورية البحتة (الموضوعية، الإلزام)، في حين تنتفي أساسيات المقارنة عند طرح المحتوى الأمري: (لاتزن، لا تشرب الخمر..)، فقد تكون هذه الأفعال غير مجرّمة من وجهة نظر العلماني، ولا قيمة عندئذ لقدرة الدين على الإلزام مهما بلغت، لاحظ كذلك أن الأخلاق الدينية فقط (أكثر قدرة) على الإلزام، لكنها غير (مطلقة القدرات)، ولاحظ

(١) "إن الأخلاق الدينية... بضغطها على الاهتمام والعناية تقوم بتحويلنا إلى أطفال "Infantalizes us".
- J. P. Moreland and Kai Nielsen, op. cit., p. 102.

(٢) جون ماكوري، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٩.

ثالثًا أن هذه المقارنة تتم في ظل ظروف دينية في الغالب حتى في العالم الغربي، مما يجعل الأخلاق العلمانية هامشًا ضيقًا أو فرضًا تخيليًا، ولكن حينما نتصور عالمًا ملحدًا أو مؤمنًا لكنه لا يدين بشرع محدد (أو امرؤ نواه)، عندئذ يصبح من السهل علينا تصور الوجود العيني الموضوعي للأخلاق اللا دينية والزاميتها، حيث ذلك هو الاختيار الوحيد.

وعندما نتحدث عن الأخلاق العلمانية بدون تحديد، فإننا نتحدث عن إمكانية هذا التشريع ومدى نجاحه حين التطبيق، ولا ريب في أن الشك في هذا الأساس يقوم لحساب الأخلاق الدينية وذلك بتجاهل مثالب الأخيرة، ولكن إذا ركزنا على مثالب الأخلاق الدينية وبالتالي ازدادنا ثقة بما يمكن أن تقدمه لنا الأخلاق العلمانية، فإن هذا يفتح المبحث لأخلاق الإبداع في مقابل أخلاق الاتباع، فهل يمكن قيام أخلاق إبداعية؟

هذه هي المسألة الثانية في هذا المبحث، وليست المشكلة هنا في إمكانية كون الأخلاق إبداعًا، بل في إمكانية كون الإبداع أخلاقًا، فيمكن للإنسان أن يبدع سلوكًا على غير مثال، ولكن كيف يصمد هذا السلوك للأهواء وعوائق الحياة؟ هذا هو السؤال.

وبالمنهج السابق نفسه، الذى هو أقرب لقياس الخُلف، سوف نركز هنا على النماذج المختلفة للأخلاق الاتباعية لبيان مثالبها، والحقيقة أننا استفدنا هنا من بردياتيف خاصة الذى قسم أنماط الأخلاق الاتباعية إلى نمطين أساسيين:

١. أخلاق القانون التى تجعل من السلوك الخير مجرد إطاعة لبعض القواعد.
 ٢. أخلاق الخلاص الفردى أو الحرية التى تجعل الإنسان الفرد غاية قصوى في ذاته^(١).
- ويهاجم بردياتيف هذين النمطين بناء على أن كلاً منهما يتسبب في عبودية الإنسان للقانون، فالأول يستعبده لصالح أمر علوى، والثانى يستعبده لرغباته الشخصية أو الجمعية^(٢) وجدير بالذكر هنا أن بردياتيف يمثل بالأول لنموذج الأخلاق الدينية التقليدية، والثانى لنموذج أخلاق العقل العملى الكنطى ونظريات اللذة العلمانية غير الوجودية، وهو بهذا يقترب جدًا من

(١) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، (مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة) ص ١٠٦.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

سارتر^(١) في موقفه الذي بادرنا بالحديث عنه فيما سبق.

وفى مقابل ذلك يقترح برديائيف ما أسماه بأخلاق الإبداع Creativeness وبموجبها يجب أن يعمل الفاعل الخلقى على غير مثال سابق وبدون تقليد، بل عليه أن يعمل طبقاً لضميره الفردى الخاص، ويركز برديائيف هنا على نقطتين رئيسيتين:

الأولى: أن تعتبر الشخصية العينية الفردية هي القيمة العليا للحياة.

الثانية: ليس المهم الغاية التي يسعى إليها النشاط الخلقى الإبداعي، بل مقدار طاقته الإبداعية^(٢).

إن أخلاق الإبداع إذن أكثر جدوى، ويمكن لها أن تكتسب قدرتها الإلزامية من الضمير الفردى، حاجة الأفراد إلى تحقيق الذات Self-realisation ، حتى حينما يتطلب ذلك التضحية بالذات Self-sacrifice.

وهنا يصير الطريق مفتوحاً أمام إمكانية قيام أخلاق وجودية إلحادية بما هي علمانية وإبداعية معاً، ولكن لابد من أساس ما لهذه الأخلاق، ليس للإلزام بمحتوى ما، ولكن بغية تمييزها عن الأنماط الأخرى المغايرة، وبحيث لا يتجاوز هذا الأساس الإشراف الشامل للوجودية. والحقيقة أن أغلب فلاسفة الوجودية ليست لهم مؤلفات موقوفة على هذه القضية، بل إن بعضهم صرح بعدم إمكانية قيام أخلاق وجودية قطعياً^(٣)، ولكن الحقيقة أيضاً أن في الوجودية قدرة خارقة على تركيز الشعور بالمسؤولية الفادحة وبالضمير الطاغى على النفس الفردية، والواقع أن الوجودية ليست فقط فلسفة تسمح بقيام أخلاق، بل هي فلسفة أخلاقية

(١) انظر كذلك: "الأخلاق تواجه إشكالية حدها سارتر على هذا النحو: إذا كانت الغاية معطاة فإنها تصبح واقعة وليست قيمة، وإذا لم تكن معطاة فإنها محايدة وموضوع نزوة، وهذا فهم خاطئ، يجب أن تكون الغاية مراده، إذن لكى توجد، ... ينبغي إذن ألا نبحث عنها، ولكن علينا أن نبتدعها ونريدها". ج. ب. سارتر: كراسات لتأسيس أخلاق، نقلاً عن: مراد وهبة، مستقبل الأخلاق (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٤، ط١) ص ١١١، ١١٢.

(٢) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية: مرجع سبق ذكره، ص ١٠٦-١٠٧.

(٣) "صفوة القول عندها هو أنه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية وأن محاولات الفلاسفة الوجوديين في هذا الباب تودن بتوكيد هذا الرأي". د. عبد الرحمن بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٣.

أساساً، وهى ليست فقط فلسفة أخلاقية، بل هى الفلسفة الأخلاقية بالألف واللام، وقد رأينا كيف أنكرت الوجودية سلطة الإله ذاته من أجل الحرص على الموقف الخلقى النقى والأصيل. الوجودية فلسفة مبنية على دراسة الخبرة المعيشة العينية الإنسانية، وهى لهذا قادرة على النقد الفردى الذاتى لذات الفرد، وذلك حين يصل إلى لحظة الوعى الوجودى أى: لحظة وعيه بوجوده السابق على ماهيته وبحريته الكاملة الشاملة.

عندئذ يمكن للوجودية أن تؤسس أخلاقها بناء على خبرتين هامتين:

الأولى هى خبرة الوقوف أمام الله موقفًا مستقلاً، وهى خبرة عنيفة وقاسية لا قبل للبشر بها، ولكن خوضها يجعل الإنسان مسئولاً أمام نفسه وأمام الله (وإن كان لا يعترف بسلطته عليه).

وكلما شعر بخطورة موقفه وتملكه الخوف من أن يهوى بلا قرار في أخراه، كلما ازداد تشبثاً بالفعل المسئول وطاعة الضمير الحر، أما إذا كان الوجودى ملحدًا إلحادًا لا وجوديًا، أى كان منكراً لوجود الله (وهذا جائز) فلن يخشى عندئذ السقوط في الآخرة وتبقى إذن الخبرة الثانية. أما الخبرة الثانية فهى خبرة الألم، ونحن نعلم كيف كانت للألم مكانة كبيرة في الفكر الوجودى بل إن هذا الألم هو القادر على إنباء الوعى الذاتى^(١) وتوثيق خبراتنا بالآخرين سعيًا إلى تخفيف آلامنا نحن، وهذا يشترط التعاطف، أى: التخفيف المتبادل، والشعور بالآخر إلى جانب الأنا، ويبدولنا أن الخطأ الأساسى الذى وقعت فيه الوجودية الملحدة هو إصرارها على أن الجحيم هو الآخرون، رغم المكانة العظيمة التى كانت للألم في الدين المسيحى خاصة في فكرة الفداء Redemption، ورغم الإمكانات اللافتة لهذه الفكرة لتحمل مشاق الحياة، والإحساس بالمسئولية، وتمجيد الألم البشرى على عظمه وسموه.

لنا وقفة أخرى مع خبرة الألم حين نلتقى مع نيتشه وراسكولنيكوف ودمترى كارامازوف،

(١) "لا يمكن أن يقوم وجود بشرى بدون وى ذاتى أو شعور بالذات، ولكننا ما نكاد نتحدث عن الشعور بالذات حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى التفكير في الألم: لأن الواقع أن وجودنا يظل ملتصقًا بالوجود الخارجى أو وجود الأشياء، إلى أن نتألم فنشعر عندئذ أن وجودنا لم يعد مختلطاً في غمار الأشياء، ومعنى هذا أن الألم هو الذى يكشف لنا عن وجودنا الفردى في حدة قاسية... الألم من شأنه أن يردنا إلى ذاتنا ويحتبسنا في وجودنا الفردى... ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الألم هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى تجربة الوحدة على حقيقتها" زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٥.

حيث يمثل نيتشه الألم الذى يحقق التجاوز، وهو الوظيفة الأولى لالألم، ويمثل دوستوفسكي الوظيفة الثانية له، ألا وهى التعاطف، كما سنرى.

٣. المبحث الثانى: موت الرب

"لست أنت القاتل، تذكر هذا طوال حياتك، هل تسمع؟ لقد أهرني الله بأنه أقول لك هذا الكلام..." ألبوشا كارامازوف^(١).
"إنه لأمر جد مستغرب، ألما يسمع هذا الشيخ فى غابة أه الإله قد مات" فريدريك نيتشه^(٢).

* * * * *

فى هذا المبحث نقوم بتتبع فكرة الإلحاد الوجودى سألقة الذكر عند نيتشه، مع أننا لن نسمع هنا صوت نيتشه فحسب، بل صوت دوستوفسكي أيضاً، وربما ساعد على هذه الازدواجية ما نفتقسه من أقوال كل منها فى بداية المبحث وبداية كل مبحث، حتى لقد يندمج الصوتان ليصيرا صوتاً واحداً فى هارمونية تامة رغم أن ثمرة هذه الازدواجية لن تتضح إلا فى المبحث الثالث.

ينقسم هذا المبحث إلى خمسة فقرات تتناول كل منها فكرة محددة، فالفقرة الأولى تناقش نشأة نيتشه وأثرها فى فكره، ثم ننتقل إلى الفقرة الثانية وهى الأكثر أهمية حيث نناقش مقولة موت الإله، ثم ننتقل إلى نظرية العود الأبدى، لنصل إلى نظرية القيم، وذلك لكى نختم بفكرة نيتشه عن الألم.

وقد قُسمت الفقرات طبقاً لمراحل تتبع فكرة الإلحاد الوجودى، فالنشأة تطرح تصوراً عن علاقة نيتشه بالأب والرب معاً من زوايا مختلفات، ومقولة موت الإله هى المحور ولب القضية، أما العود الأبدى فهى فيزيقا الوجود اليتيم بلا إله، فى حين أن نظرية القيم (أخلاق السادة وأخلاق العبيد) هى الأكسيولوجيا المؤسسة على هذه الفيزيكا، وتبقى خبرة الألم فى الخاتمة لتعيد التوازن إلى نظرية القيم، وكما ختمنا بها المبحث الأول نختم بها المبحث الثانى، وسنختم بها المبحث الثالث أيضاً.

(١) فيدور دوستوفسكى: الأخوة كارامازوف، ترجمة سامى الدروبي، المجلد الثانى (دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفيتى، ١٩٩٨، دون رقم الطبعة) ص ٥٥٤.
(٢) فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس (منشورات المكتب العالمى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة) ص ٢٩.

لا أريد أن استبق الحديث في المبحث الثالث، ولكن ليكن في الاعتبار أن قسمة المباحث تلك هي ذاتها قسمة المبحث الثالث بعد تحويل البعد التجريدي للطرح الفلسفى إلى بعد درامى في الطرح الأدبى، وهو ما لم يكن غائباً عن ذهن نيتشه نفسه كما سنرى في الفقرة الثانية من هذا المبحث.

أ. النشأة

"الأمر.. الذى أردت الإلماح إليه هو أنك كنت أنت نفسك تتمنى موت أهلك" سمردياكوف^(١).

"من الممكنة أن يفخر المرء بسلالة من الأجداد، سلالة غير منقطعة وحتى الأب، لكنه ليس بالسلالة ذاتها ولذا أنها لأه لكل واحد سلالته.. " فردريك نيتشه^(٢).

* * * * *

نشأ نيتشه في أسرة تجمع بين أصول متعارضة سلافية وجرمانية، عن طريق الأب والأم على الترتيب، وقد رأى بعض الباحثين أن ثمرة ذلك الجمع كانت طبيعته المتمردة القلقة على المستوى الشخصى من جهة^(٣)، وعلى المستوى الفكرى من جهة أخرى، وربما كانت الثمرة هي فلسفة الصراع، ذلك الذى لا ينتهى إلا بفناء طرف واستمرار طرف آخر، ذا ما كان يشعر به نيتشه على المستوى الأسرى الأصغر، وعلى المستوى الحياتى والكونى العالى الأكبر^(٤).

والملاحظ هنا أن نيتشه اهتم كثيراً بأمر الوراثة، سواء البيولوجية منها (حيث ورث عن والديه المرض)^(٥) أو الفكرية، وقد ظل يعتبر أن حياته قد ارتبطت بحياة

(١) ف. دوستوفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢: مصدر سبق ذكره، ص ٥٧٨.

(٢) ف. نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة: محمد عظيمة (دون أى بيانات عن النشر أو الطبع، مكتبة طلعت حرب، القاهرة) ص ٤٨.

(٣) "أن أخطر تزواج لهو تزواج بين وراثتين متعارضتين أصليتين قويتين والفرد الذى يشاء له القدر أن يكون نقطة تقاطع بين هذين الخطين الوراثيين فرد قضى عليه بالعذاب الأبدى في حياته وفى فكرة د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه (مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة) ص ٣٥.

(٤) "ماذا تعنى الحياة ؟ الحياة تعنى أن ترمى بعيداً عنك وبلا توقف شيئاً ما ينزع إلى الموت، الحياة تعنى أن تكون فقط وبلا رحمة على كل ما هو عتيق وضعيف فينا وليس فينا أيضاً" نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص ١٣٣.

(٥) "لو أن مذهب نيتشه هذا طبق قبل ميلاده، ما كان له هو أن يظهر في الوجود بدماغه الجبار وبسم الداء الذى جال من دمهما (أى: والديه) الملوث في دمه" نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مقدمة المترجم، ص ٨.

أبيه لسبب غامض مجهول، لكننا هي عود أبدى لنفس الروح، والحقيقة أنه كان يعتبر أن للوراثة البيولوجية والعقلية بل والمهنية أيضًا دورًا لا ريب فيه في تحديد المسار الفكرى وأسلوب العرض^(١)، والملاحظات السابقة هي ما قد يشككنا في طبيعة نيتشه المتمردة بالمعنى الذى نعرضه هنا، فاهتمامه بالوراثة وحرصه أحيانًا على فهم دورها في تحديد شخصيته وميوله قد يدفع بعض الباحثين إلى التأكيد على نزوعه العرقى الأرستقراطى أو ربما القومى أيضًا.

ولكن إن أنعمنا النظر إلى هذه الملاحظات، وعندما نتخلى عن محاولة التأكيد على علاقة نيتشه بالفكر النازى والقومى (كما حاول تأكيدها د. بدوى مثلاً) فقد نصل إلى تصور مناقض تمامًا يقوم على القطيعة المعرفية والنفسية بدلاً من التواصل الوراثى، وأول ما نبني به هذا التصور هو ملاحظة ذلك التناقض الفاقع بين كون نيتشه ملحدًا وكون والده قسًا بروتستانتيًا، صحيح أن نيتشه قد أقرب بعض التأثير بأساليب القساوسة البروتستانت لديه، وهو ما يظهر في أسلوب العرض اللانسقى لأبحاثه الفكرية، ذلك الأسلوب الذى اقتصر على تقديم أفكاره في ومضات هي أشبه بالآيات أو الوعظ^(٢)، لكن هذا لا يجعلنا نغفل المحتوى، إذ اقتصر هذا التأثير على الشكل فحسب، أما الانتماء العرقى والاعتزاز بالوراثة وعلاقته بالنازية: فينكره انتماء نيتشه نفسه للوجودية القائلة بأسبقية الوجود على الماهية وهو ما يهدم أى أساس

(١) "ابن المحامى سيكون بالضرورة محاميًا.. ويستطيع الإنسان أن يعرف أبناء القساوسة البروتستانت والمعلمين من لهجة التوكيد الساذجة التى يتحدثون بها.. أما اليهودى فعلى العكس من هذا، أبعد الناس عن أن يعود اعتقاد الناس فيما يقول نظرًا للدائرة التى يعمل فيها شعبه وماضى هذا الشعب" ف. نيتشه، نقلًا عن عبد الرحمن بدوى: نيتشه، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣.

(٢) "في ملاحظته لهدفه، لم يبين نيتشه أى نسق فلسفى، فمن وجهة نظره لا يمكن لمثل هذا النسق أن يكون حقيقياً، يمكنه (فقط) أن يكون نصف حقيقة في أفضل حالاته ليعكس الماكياج السيكولوجى للإنسان الذى هيكله".

- F. Nietzsche: Thus spoke zarathustra, Tr. By R. J. Hollingdale, (Penguin books, Harmondworth, Middlesex, uk, 1961, no ed. No.) the introduction of the translator, p. 11.

- وأنظر كذلك "أنت تسأل لماذا، وما أنا ممن يحق عليهم أن يسألوا، ما أنا ابن الأمس وقد مر زمن طويل على إدراكي أسباب ما رأيت.. يكفيني عناء أن أحفظ هذه الآراء نفسها" ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ١٤٣.

لأى نزعة عرقية، كما تنكرها كراهية نيتشه للقومية^(١)، وعدم ترحيبه بالنزعة البروسية، وكلنا يعلم أن بروسيا كانت حجر أساس الرايخ الثالث^(٢).

وربما كان الأقرب إلى المنطق والحرى بالاعتقاد أن نفهم كيف كان نيتشه عدوًا للوراثة البيولوجية التي أورتته المرض، والوراثة الثقافية التي أورثت المجتمع المسيحية، بحيث نصل إلى بيت القصيد هنا، أى عدائه للسلف البيولوجي (الأب) وعدائه للسلف الأنطولوجي (الرب) وكلاهما شكل للإلحاد الوجودي (أو الأخلاقي) كوجهي العملة.

تظهر علاقة العدا للـسلف البيولوجي بالإلحاد الوجودي في ثورة نيتشه الأخلاقية على النمط الخلقى السائد، فالسلطة الخلقية سلطة بطريركية Patriarchal أساسًا، إذ تقوم الأسرة بدور المعلم الخلقى الأول ويقوم الأب (في المجتمع الأبوي) بدور الرقيب على الأسرة وعلى الضمير الفردي للطفل أيضًا، أى يقوم بدور الإله إذا اتسع المنطق، ولعلنا واجدون في نشأة نيتشه في الوسط النسوى ما دفعه منذ صغره إلى تحدى السلطة الأخلاقية بوجهيها الأبوي والإلهي، فالوسط النسوى أقل مركزية وتسلمًا نسبيًا، ومن هذه الجهة يمكن تأويل فلسفة نيتشه لتكون ثورة نسوية ضد المجتمع الأبوي^(٣).

لا نستطيع أن نتحدث هنا عن كراهية نيتشه للأب، فقد أراح هذا الأخير واستراح بوفاته وابنه في الخامسة من عمره، ولا عن تمرده على المجتمع الذكوري إذ ثار نيتشه على المرأة

(١) "عندما تحركت العائلة نحو ناومبرج كان نيتشه محاصرًا بالأشياء الأربعة التي شد ما أشماز منها فيما بعد

ألا وهى: الشفقة، والقومية، والبرجوازية الريفية، والنساء المتعطّسات". -F. Nietzsche, op. cit., p. 16.

(٢) "إن روح بروسيا القرن التاسع عشر كانت في معظم النولحى غريبة عن نيتشه... وعندما انتشرت النزعة البروسية Prussianism إلى ألمانيا كلها، كان لا يلوح بالراية لها".

Ibid., Loc. Cit.

(٣) انظر "وقد نشأ نشأته الأولى في وسط ناعم، محاطًا بالنسوة، لأن أباه قد مات وهو في سن الخامسة.. فكانت تربيته تربية رخوة مانعة.. لم تجد الأب الذى يصوغها في قالب منظمة محدودة الجوانب قوية الأطراف، فهربت من عالم الواقع إلى عالم اللانهاية..". د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨.

-انظر كذلك: "اشتملت العائلة على النساء كليا: أمه وأخته وجدته وخالتين.."

F. Nietzsche, op. cit., p. 15.

كما ثار على اليهود والعبيد والمسيحيين، ولكن نستطيع فقط أن نتحدث عن ثورة نيتشه على (الأب) أى: الأب - الإله، وعلى المجتمع المحافظ ريبب هذا الأب، وذلك فيما يلى من فقرات.

ب. مقولة موت الإله

"إذا لم يكن في وسعك أن تغيب، فنلزم في أمور فرحة، قص على نمان وشائعات"^(١).
إيفاه كارامازوف.

"حيه يموت الآلهة، يموتوه دائماً عدة أنواع من الموت"^(٢) ف. نيتشه.

رغم أهمية هذه الفقرة، إلا أن العرض فيها سيكون مختصراً ومركزاً طبقاً لما قمنا به من تحديد للمفاهيم في فقرات البحث السابقة، وتعرض هنا لمعنى وغاية مقولة نيتشه الشهيرة، وذلك من خلال عرض عدة معان لها لنصل إلى نتيجة نهائية، والحقيقة أننا نجد هذه المعانى تصطف رأسياً من أعلى إلى أسفل (أو من أسفل إلى أعلى) كبرج بابل المعتدل والعكوس، وصولاً في النهاية القصوى إلى تحقيق الإلحاد الخلقى والتشريع الإنسانى، بحيث تعد تلك المعانى مراحل تاريخية ونظرية متتالية تمهد كل منها إلى ما بعدها.

أول ما نجده عند النظر إلى تلك المقولة لأول وهلة، هو مدلول تلك الملاحظة الثاقبة التى سجلها دولوز^(٣)، وهو الطابع الدرامى للقضية، بحيث لم تعد تُبنى على مقدمات وتؤدي إلى نتائج على المستوى المنطقى، بل على مستوى الحدث، الجديد في هذه المقولة هو توافر عنصر الحدث، فهى تدل أولاً على وجود الله والاعتراف به، ثم خضوعه للصيرورة وغيابه ثم تحفيز السامع أو القارئ للتوصل إلى نتيجة هذه الأحداث في حدث تالى.

والواقع أن هناك عدة أنواع من الموت فعلاً طبقاً للمراحل الخمس التى سجلها دولوز، انتقالاً إلى المعنى الذى سجله هيدجر وصلاح قنصوة وغيرهما، وانتهاء بالتقرير الذى سجله كامى عن هذه الوقائع تمهيداً للأخلاق الإلحادية أو الإلحاد الوجودي موضوع هذا البحث.

المرحلة الأولى: هى المرحلة الأولى كذلك في مراحل الوعى اليهودى - المسيحى Judaeo-Christian، وهى التى مات فيها المسيح على الصليب، والهدف الأخلاقى منها هو إخفاء علاقة

(١) ف. دوستوفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٦٢٥.

(٢) ف. نيتشه نقلاً عن: جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع، ٢٠٠١، ط٢) ص ١٩٥.

(٣) جيل دولوز: المرجع السابق، الموضع نفسه.

السببية من الحقد اليهودى إلى الحب المسيحى واستبدال علاقة التضاد بين العهد القديم والجديد بها، فوصل الوعى في هذه المرحلة إلى حقيقة استقلال العهد الجديد عن العهد القديم وعدم اقتصار الدين على الشعب اليهودى، ذلك لأن الحقد مفهوم (محلى) والمحبة مفهوم معولم بطبيعته، وبالتالي صار مفهوم الرب كوزموبوليتيًا^(١).

المرحلة الثانية: بعد عولة مفهوم الرب في المحبة، وفى جدة العهد بعد الصلب، يحدث الارتكاس Atavism، أى العودة إلى الأصل، إلى الخير الذى ظهر مرة واحدة في الماضى الزمانى (تاريخ حياة المسيح في الإنجيل) والماضى القيمى (الضمير الخلقى للمسيحيين) ويكوّن الخير نموذجًا في الماضى صارت الحياة الخلقية للعالم المسيحى هى ذلك الارتكاس في الماضى، وذلك النموذج الثابت في الضمير، في حين ينظر نيتشه إلى التفوق Superiority في المستقبل، وموت الرب هنا هو أساس ذلك الارتداد، لأنه نهاية للنموذج الإرشادى في الماضى وحفظه في الذاكرة، وتطبيقه في التاريخ، الموت هنا دليل الكمال^(٢).

المرحلة الثالثة: هى التى يتم تحديد صورة ذلك الإرتكاس فيها بتأويل القديس بولس لصلب المسيح، فيتراكم الإرتكاس على هيئة الدّين (بفتح الدال) فنحن مدينون للمسيح الذى كفر عن خطايانا بدمه، وكما ضحى هو ودفع حياته ثمنا لنا، فلا ثمن يعدل ذلك سوى حياتنا كلها، وعندئذ تتحول المحبة إلى (إحساس بالخطأ)^(٣).

المرحلة الرابعة: وهى خارج نطاق الوعى اليهودى المسيحى، هى مرحلة الوعى الأوروبى العلمانى، وفيها يقتل الإنسان المسيح مرة أخرى، وذلك بخروج الدولة من عباءة الكنيسة بعد عصر النهضة^(٤).

المرحلة الخامسة: هى مرحلة الوعى البوذى (وربما يقصد دولوز بها وعى نيتشه نفسه) فموت المسيح دليل على بوذيته، وعلى عدم مقاومته الشر، استسلامه للشر بما هو طبيعة دون أى تأويل فوق طبيعى^(٥).

(١) جيل دولوز، المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٣) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٥) "إننا نرى إلى أين يريد نيتشه الوصول: كان المسيح نقىض ما صنع منه القديس بولس، كان المسيح الحقيقى على غرار بوذا، بوذا على أرض غير هندية، كان متقدمًا جدًا بالنسبة لعصره، وفى بيئته كان يعلم الحياة الإرتكاسية كيف تموت بهدوء وتتطفئ بسلبية.. لم يكن المسيح يهوديًا ولا مسيحيًا، بل كان بوذيًا، أقرب إلى الدلاى لاما من البابا.." جيل دولوز، المرجع السابق، ص ٢٠٠.

المرحلة السادسة: هى المرحلة التى سجلها هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) فقد لاحظ أن مقولة موت الرب تعنى أنه كان موجودًا أولاً، وأنه ترك مكانه الفوق-مَحْسُوسَ ثانيًا، وأن هذا المكان ما يزال فارغًا حتى هذه اللحظة ثالثًا، وأن على أحد أن يحتل ذلك الفراغ رابعًا^(١)، وهى نفس الملاحظة التى أقرها قنصوة^(٢).

المرحلة السابعة: وهى المرحلة النهائية، ولا يمكن أن تليها مراحل أخرى، فهى مرحلة احتلال ذلك الفراغ سابق الذكر، وتنقسم إلى شقين: سلبى وإيجابى فيما يلى:

الشق السلبى: هى تقرير كامى عن ثورة نيتشه التى يراها الأعظم في تاريخ الذكاء بعد ثورة ماركس^(٣)، وهو يسجل لنيتشه عددًا من الإنجازات غير المسبوقة، أولها هو تعريض الرب نفسه للأحكام الخلقية ومناقشته بموجبها^(٤)، وهو ما يجعله مسئولاً عن الشر والنقص والتناهى في العالم (سيحاول نيتشه فيما بعد التغلب على هذه النواقص بنظرية العود الأبدى) وهو ما يحررنا من الخطيئة الأصلية، ومن الإحساس بالخطأ^(٥).

وثانيًا هو الربط بين نقد السقراطية ونقد المسيحية، وليس المشترك بينهما هو الرب، بل الأب، السلطة الخلقية هى المشترك الذى استفز نقد نيتشه^(٦).

وثالثًا: هو الربط بين نقد المسيحية ونقد الاشتراكية، والمشارك بينهما هو غائية التاريخ وتناهى إلى نقطة محددة في المستقبل، وهو ما قامت نظرية العود الأبدى للقضاء عليه كتصور عام، فهذه الغائية تفترض السلطة الخلقية ذاتها بشكل موضوعى ودوجماتيقي^(٧).

أما الشق الإيجابى: فهو الأخلاق الإلحادية ذاتها، بما هى علمانية وإبداعية ووجودية، وهى موضوع المبحث السابق.

(١) م. هيدجر: نقلًا عن دولوز، المرجع السابق، ص ١٩٤.

(٢) صلاح قنصوة: نظرية القيمة في الفكر المعاصر (دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١، دون رقم الطبعة) ص ١٧٣.

(٣) ألبير كامى: المتمرد، ترجمة عبد المنعم الحنفى (الدار المصرية، القاهرة ١٩٦٤، دون رقم الطبعة) ص ٧٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٧) المرجع نفسه، ص ٧١.

ج. العود الأبدي (إمبريولوجيا الكون)

Eternal Recurrence (Embryology of the Universe)

"أنت تدهش لأنك تقيس الزمان بمقاييس زمانك، والواقع أنه هذه الأرض لعلها عرفت الوجود بلايين المرات قبل وجودها الحالي"^(١) السيد الروسي.

"كل امرئ قد عاش إنما هو خال، ولسوف يليه البحر هو جديد على الشاطئ"^(٢). ف. نيتشه.

* * * * *

لا شك أن فكرة العود الأبدي فعلاً تثير الدهشة عندما تأتي من مفكر ذي أساس وضعي مثل نيتشه، وذلك في الشروح التقليدية لفلسفته، وباعتباره ملحدًا وضعيًا، أما حسب نظرية الإلحاد الوجودي الأخلاقي فإن هذه الفكرة لا تبدو أجنبية على فكرة إلى هذا الحد، ولكن فلنبحث أولاً التأويل الوضعي لها ونحص ما فيه من حق إن وجد.

يختلف التأويل الوضعي لهذه النظرية عن الوجودي في أنه يعتبرها نتيجة لمقدمات علمية^(٣)، بينما يعتبرها التأويل الوجودي (في هذا البحث) مقدمة تستهدف نتائج معينة تخدم بشكل مباشر وغير مباشر الأخلاق الإلحادية.

يعتبر التأويل الوضعي أن قول نيتشه بهذه النظرية كان محاولة للقضاء على اللا علمية في التفكير الأسطوري وكان نتيجة لأخذه بالمنهج العلمي الآلي الكلاسيكي الذي كان يعتمد مبدأ السببية العام Causation ومبدأ إطراد الطبيعة Uniformity of Nature وصولاً إلى الحتمية Determinism ورفض التفسيرات اللاهوتية والغائية لظواهر الكون.

والواقع أن هذا لو كان صحيحاً لحاول نيتشه أن يسوق الأدلة التجريبية على صحة نظريته أولاً قبل أن ينادى بها فيما يشبه التجليات الصوفية، صحيح أنه حاول البرهنة عليها، لكنه لم يقدّر بذلك عن طريق الاستقراء الكلاسيكي، وإنما عن طريق استنباطات تذكرنا بتاريخ

(١) ف. دوستوفسكي: الأخوة كارازوف، م، ٢، ص ٦٤٢.

(٢) ف. نيتشه، نقلاً عن ألبير كامى: المتمرد، مرجع سبق ذكره، ص ٧٥.

(٣) لنا أن نعد فكرة العود الأبدي من النتائج الرئيسية للمذهب الآلي، بل هي نتيجته الفلسفية الكبرى... فالعالم في رأى هذا المذهب آلة عمياء، من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لا متناهية" فواد زكريا: نيتشه (دار المعارف، القاهرة، ط٣، بدون تاريخ) ص ١٤١.

وما يدل أكثر على عدم صحة ذلك التأويل هو وعده الذي لم ينفذ بتكريس عشر سنوات لدراسة العلوم الطبيعية من أجل إثبات العود الأبدى، وهذا يعنى أن هذه النظرية كانت وظلت مجرد فرض ينتظر (أو لا يحتاج) الدليل التجريبي، وهو (لا يحتاج) لأنه يواجه فرض -أي: تناهي العالم وغائيته- بلا دليل تجريبي هو الآخر. إن نيتشه مطلقاً لم يكن مفكراً تجريبياً أو عقلياً أو حتى نسقياً.

الأساس الوحيد إذن لهذه الفكرة هو إكمال البناء الخلقى الإلحادي، والذي لن يكتمل (بمعناه الوجودي) إلا بنفى كل غائية وكل تناهٍ عن هذا العالم من جهة (٢)، ومن جهة أخرى بسيطرة الإنسان على الزمن (٣).

يضمن نيتشه بالعود الأبدى تحقيق الهدف الأول، فأساس فرض الغائية هو الإحساس بتناهي الكون وتوقف التاريخ مع الشعور بضرورة وجود علة ما فوق طبيعية لجعل ذلك التوقف ذا جدوى، كالحساب الأخرى مثلاً، ولكن العود الأبدى يوفق بين التناهي واللانهاية من خلال مفهوم السنة الكبرى، وبالتالي يخلخل وجهة فرض الغائية.

وأما الهدف الثاني (أي سيطرة الإنسان على الزمن) فهو لا يقل أهمية، لأن الكون سواء كان غير متناه أم كان متناهياً فإن ذلك لن ينفذ الإنسان من اليأس والنكوص والإرتكاس الخلقى، نظراً لإحساس الإنسان بأنه ضحية للزمن، ولكن العود الأبدى يتغلب على هذا الإحساس ويعيد للإنسان ثقته بنفسه وقدراته، فإنجازات البشرية البطولية لن تزول، بل سوف

(١) حاول نيتشه تقديم البرهان على هذه النظرية كالآتي: "فقال إن مجموع القوى الموجودة في الكون ثابت محدد، وذلك لأن المسألة لا تتعدى ثلاثة فروض: فإما أن يكون هذا المجموع يزيد، وإما أن ينقص، وإما أن يكون ثابتاً، والفرض الأول غير صحيح، لأنه إن كان يتزايد فمن أين تبيته هذه الزيادة؟ وليس الفرض الثاني باقلاً تهافتاً وبطلاناً... لأنه إذا كان... يتناقص فلا بد أن تكون قوى الكون كلها قد استنفذت وقوى الكون... لم يبق إذن... إلا التسليم بأن مجموع القوى الكونية ثابت محدود... ولما كان الزمان لا نهائياً... فلا بد أن تأتي لحظة من لحظاته... فيها يعود تركيب ما سبق وجوده من قبل"، عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) المقصود هنا هو الغائية الموضوعية كما في الأخلاق الدينية.

(٣) فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص ١٤٤.

تعود مرة جديدة كل دورة جديدة بحذافيرها، عندئذ يصير الكون ملتئمًا تمامًا على الإنسان - كالبشرة- دون أية علل خارجية.

صحيح أن الإنسان قد يعاني من انتفاء غائية للكون، ولكنه سيجد الغاية فيه وليس له^(١)، ويحيث تحافظ هذه الغائية الجديدة على إشرائط الوجودية، فهي غائية فردانية يسبق فيها الوجود الماهية باستمرار، وهي صورية بلا محتوى، لا يحددها سوى الفرد، وبذلك يصل نيتشه إلى إنسان مستقل الإرادة قوى النفس، وإلى إمبريولوجيا (علم أجنة) كونية فيها كل شيء في حالة صيرورة Becoming، لا شيء سابق التحديد، لا ماهية سابقة الوجود، لا شيء يضيع في مجرى الزمن، لا حقيقة ثابتة، لا سؤال مجاب.

إنما كل شيء في هذه الإمبريولوجيا في طور التكوين والتخليق، كأنما الكون في حالة الحياة الرحمية Intra-Uterine Life بلا ولادة، وعندما نقرأ عن هذا الكون في كتاب للعلم أو الفلسفة فإننا ننظر إليه كما ننظر إلى جنين يسبح في قارورة مليئة بالفورمالين، مجرد صورة ثابتة مقطعة من أبدية لا متناهية.

د. نظرية القيم

"إذا لم يوجد الإله إلا نعاثي، فالفضيلة إذ ذاك باطل لا جدوى منه ولا داعي إليه"^(٢).
سمردياكوف.
"أما المساواة أمام الإله فما لنا وما لها مادام الإله قد مات... فأعرضوا عنه العامة أيها الرجال المراقوه"^(٣). ف. نيتشه.

* * * * *

يناقش هذا البحث ذلك النموذج الأخلاقي الذي تقدم به نيتشه بعد نقده للعقائد التقليدية والقيم الشائعة، وهذه المناقشة إنما تتم في حدود تتبع المعالم الأساسية للأخلاق الإلحادية بما هي علمانية وإبداعية ووجودية، وحسب التحديد سابق الذكر في البحث الأول لهذه المعالم. وهذا النموذج لا يلعب دور النموذج الإرشادي، وإلا سقط نيتشه في الأخلاق الاتباعية، بل

(١) "يمكن أن تكون هناك غايات (في) الحياة حتى لو لم تكن هناك غاية (لـ) الحياة". J. P. Moreland and Kai Nielsen: Does God Exist ? (Prometheus books, Buffalo, New York, USA, 1990, no ed. No.) p. 104.

(٢) ف. دوستوفسكي: الأخوة كارامازوف، م ٢، ص ٦١٤.

(٣) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ٢٨٨.

هو النموذج المنفتح على كافة النماذج الأخرى، التى مادامت مختلفة بعضها عن بعض فإنها متنافسة، ومادامت متنافسة فالبقاء فيها للأقوى والأرقى، وهو النموذج القيمى النيتشوى على التحديد.

إن نموذج نيتشه إذن هو الصورة العامة جداً بحيث لا يوجد ما هو أعم منها في مجال الأخلاق الإبداعية، فطبيعة الإبداع هى المنافسة والغلبة مهما اختلف محتوى هذه الصورة، هو الصورة النهائية التى لا تطور بعدها أو فوقها أو وراءها في الأخلاق الإلحادية.

وعلى هذا النموذج عندئذ أن يكون علمانياً، وإبداعياً، ووجودياً، فمن الزاوية الأولى لا شك في كونه علمانياً إذ نقد نيتشه الأساس الدينى للأخلاق في مقولة موت الرب وأخلاق الارتكاس كما رأينا في الفقرة الثانية من هذا البحث، غير أنه يقدم نقداً أعمق عندما يكشف عن الصراع الدائم بين القوى خلف المعايير الخلقية التقليدية وهو نقده للكهنة واليهود^(١).

وأبعد من هذا يكشف نيتشه عن الأساس الدينى لمفهوم الذات المحايدة^(٢)، فهذا المفهوم أتاح للضعفاء ورافضى المنافسة أن يعتبروا أنفسهم على الحياء الإيجابى، وهذا كذب كما يصرح نيتشه على الذات وعلى الآخرين، لأن لذلك الحياء أساساً أعمق هو العجز.

أما من الزاوية الثانية، فإن مذهب نيتشه الخلقى هو المذهب الإبداعى بالألف واللام، بل إنه يرى أن هدف العلوم هو معاونة الفيلسوف على أداء مهمته، ومهمة الفيلسوف هى تحديد القيم^(٣)، وليست الدعوة إليها، وقد جرى العرف على النظر إلى التنافس عند نيتشه ليس في إطار الإبداع العام الذى يظهر في هذا البحث، بل في إطار الحرب والاستعمار، خاصة بعد الربط المعتمد بين فلسفته وبين النازية والتحركات القومية عموماً، ولكن هل يقتصر التنافس على

(١) "إن الأحكام القيمية لدى الأرستقراطية المقاتلة تعتمد على بنية جسمية قوية، على صحة غامرة.. وبشكل عام كل ما يقتضى حيوية شديدة البأس.. أما طريقة التقدير لدى الشريحة الكهنوتية العليا فتقوم على شروط أولية أخرى، بشئ الأمور بالنسبة لها أمور الحرب، من الواضح أن الكهنة أسوأ الأعداء، لماذا إذن ؟ لأنهم أعجز الخلق". ف. نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسى (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٣) ص ٢٩.

(٢) "هذا النوع من البشر يشعر بالحاجة إلى الإيمان بالذات الحياضية التى وهبت حرية الاختيار.. ولعل الذات (أو النفس) قد ظلت تشكل حتى الآن ذلك الجزء من العقيدة الدينية الذى لم يزعه مزرع" المصدر السابق، ص ٤١.

(٣) "على جميع العلوم أن تسرع من الآن فصاعداً بتهيئة الشروط التى تخدم مهمة الفيلسوف المقبل: هذه المهمة تقوم.. على حل مشكلة التقييم، على تحديد القيم ومراتبها" المصدر السابق، ص ٤٩.

المجال السياسي العسكري؟ ألا يتعداه إلى مجال العلم والفن والاقتصاد وشتى جوانب الحضارة؟

لم يكتف نيتشه بإقرار حقيقة التنافس الإبداعي، بل تعداه إلى إدانة التقليد، واعتباره أساساً للمقدس وجموداً للطبيعة البشرية المتجددة بطبعها^(١)، وهو يعترف بخطورة المهمة الإبداعية وعسرها في مواجهة كل مبدأ وكل عبارة بل وكل كلمة^(٢)، لكنه يؤكد أن الأهم هو الإبداع وليس معرفة الحقيقة، وأن عملية التسمية في حد ذاتها عملية خلق لأشياء جديدة^(٣).

ومن الزاوية الثالثة، فقد حققت الأخلاق النيتشوية شروط الأخلاق الوجودية، فهي صورة للمنافسة والإبداع والصراع الدنيوي دون محتوى محدد من جهة، ودون عبارات موضوعية ووصايا أخلاقية جمعية معينة من جهة أخرى، وقد تم لنيتشه التوصل إلى هذا بسبب حرصه الواضح على نقد الأخلاق الماهوية (أى التى تقر بماهية إنسانية سابقة على الوجود)^(٤)، وهو في هذا يعكس العلاقة الأفلاطونية بين الوجود والقيمة، فبينما قام أفلاطون بتأسيس الأنطولوجيا، على الأكسيولوجيا (في مثال الخير ومثال الجمال...) يقوم نيتشه بعديل الأوضاع وتأسيس الأكسيولوجيا على الأنطولوجيا، وهو يرى أن خطأ الفلاسفة من قبله هو أنهم يؤمنون بما يسمى الإنسان الطبيعي كصورة قبلية دون أن يحاولوا تجاوزه إلى ما هو أعلى، وهى صورة زائفة، كونتها الأديان، والظروف الاجتماعية، دون أن يفهموا أن الإنسان نتاج للصيرورة وخاضع لها^(٥).

(١) "جميع الحقوق تعود أساساً إلى التقليد، والتقليد إلى إتفاق قديم ثم اكتفينا بنتائج الإتفاق المبرم وتكاسلنا في تجديده... ومن حينها صار التقليد ضغطاً، أى منذ توقف عن احتواء المميزات التى من أجلها أبرم الإتفاق أساساً" ف. نيتشه: ما وراء الخير والشر، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣.

(٢) "خطر اللغة على حرية الذهن: كل كلمة رأى مسبق" المصدر السابق، ص ٨٤.

(٣) "يكلفنى... ولا يزال جهوداً كبيرة: إدراك أن الأهم وبشكل لا يوصف هو أن تعرف كيف تسمى الأشياء أكثر من أن تعرف ما هى" المصدر السابق، ص ١٤١.

(٤) "النتيجة التى ينتهى إليها نيتشه تكرر وجود أى خير ماهوى... ثم أعلن فيما بعد أنه لا توجد وقائع أخلاقية، ولكن يوجد تأويل أخلاقى للوقائع".

R. J. Hollingdale: Nietzsche (Routledge and Kegan Paul, London, UK, 1973, no ed. No.) p. 142.

(٥) "يشارك الفلاسفة جميعاً في عيب أنهم ينطلقون من الإنسان الحالى... غير أن جميع ما يقوله الفيلسوف عن الإنسان ليس في العمق إلا شهادة عن الإنسان في حيز زمانى محدود جداً..." المصدر السابق، ص ١٠.

أما بنقده لمفهوم الحقيقة، فإن نيتشه يسحب البساط تماماً من أسفل أقدام المثاليين، إن نيتشه لا يؤمن مبدئياً بقيمة ما للحقيقة، لأن كل حقيقة هي كذب وخطأ في مجرى السبيلة والضرورة الدائمة، وهى لذلك لا تستحق جهد البحث عنها، فقط علينا أن نجتهد في إبداعها لا غير^(١).

هـ الألم والبطولة

"إن شبابي سينتصر على كل شيء، أنا واثق من هذا، سينتصر على خيبة الأمل وعلى مشاعر الضيق بالحياة"^(٢). إيفان كارامازوف.
"لقد كفانا أن نكون أناساً يصلون، فعلينا أن نصبح أناساً يباركون"^(٣). ف. نيتشه.

* * * * *

قلنا فيما سلف أن للألم مكانة كبرى في التفكير الوجودي، وأنه أحد خبرتين أساسيتين لتأسيس أخلاق وجودية، وذلك بماله من إمكانية رد الذات إلى قوقعتها الخاصة تارة، ووضع الذات في موضع الآخر تارة أخرى، وذلك بالتبادل، وهو أساس أخلاق الموقف، دون أية محاولات لتقرير أخلاق موضوعية كلية ذات مضمون محدد، وهنا نناقش وظيفة أخرى للألم في فلسفة نيتشه. فالألم يرتبط عند نيتشه بنموذج الإنسان الأعلى E. Superman, G. Übermensch والبطولة وإرادة القوة، ولا يكاد يفصل عن هذه الأفكار، فالألم لازم لتكوين البطل، وكلما اشتدت الآلام كلما قويت الروح وتدفقت قوى النفس، وإرادة القوة لا تظهر إلا بواسطة الكفاح، والكفاح تلزمه المقاومة، والمقاومة هى سبب الألم والعناء^(٤)، وكلما سعى الإنسان إلى القوة، كلما حرص على الاصطدام بأعلى السدود وأقسى الجدران، فإما أن يعبر فيصير حلقة تطور جديدة في تاريخ

(١) "يقول لنا من يعتبرون أنفسهم علماء: إن الجهد الذى نضيقه من أجل الحقيقة يحدد بدقة قيمة الحقيقة! هذه الأخلاق البلهاء هى نتاج فكرة أن الحقائق ليست.. إلا أدوات.. ربما قد نكون عملنا عليها بشجاعة لحد التعب" المصدر السابق، ص ٨١.

(٢) ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م ١، ص ٤٨٧.

(٣) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ٣٥١.

(٤) "إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات ونحو الألم، وفى جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم" ف. نيتشه نقلاً عن

د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

الإنسانية، وإما أن يهلك فيصير حلقة مندثرة قديمة لا نفع من بقائها^(١).

ولا يرى نيتشه الألم لهذا شيئاً سلبياً على الإطلاق، فليس غرض الحياة هو اللذة (ولنلاحظ هنا كيف يحقق نيتشه هدف من أهداف الأخلاق الدينية بطريق مخالف) بل الغرض هو العلو والتجاوز المستمر، أو فلنقل الغرض هو لذة استمرار الإرادة ولذة قوتها وحفزها، وليس لذة إرضائها.

هذا العنصر التراجيدي شديد الوضوح في فلسفة نيتشه وتعاليمه، وقد يظهر بشكل آخر في فكرة الاستسلام للقدر^(٢)، (وهي الفكرة الرئيسية في التراجيديا اليونانية) والقدر هنا بمعنى الطبيعة التي حاول نيتشه إخضاع التاريخ عن طريق الامتثال لها وليس القدر الإلهي في الأديان^(٣)، هو طبيعة التطور الحيوي، التي تبقى فقط على الأقوى وتهمل الأضعف ليذبل ويموت، وذلك على المستوى الكوني والاجتماعي والفردى، فإذا هلك نيتشه نفسه، فلا يملك إلا الاعتراف بالقدر - الطبيعة، وسداد حكمه.

ونستطيع أن نفرق بين نوعين من الألم لدى نيتشه، الأول هو الألم الخارجى، وهو الذى يصنع البطل وينتج عن محاولة التعالي والتجاوز وعن الاصطدام بمآسى الحياة، وهو ألم خلاق يستحق كل تمجيد وتقديس، بل هو معنى الوجود ككل^(٤).

أما المعنى الثانى للألم فهو الألم الداخلى، ألم الإحساس بالخطأ في الضمير المسيحى، وألم الحقد في الضمير اليهودى، وهو معنى مزيف لا صلة له بطبيعة الحياة التطورية، وهو بالأحرى عدو لإرادة القوة وإرادة الحياة^(٥).

هنا نصل إلا ما سبقنا به في نهاية المبحث الأول، أى: الوظيفة الأولى للألم، وهى التى نجدها

(١) كى تجنى من الوجود أعظم الثمار وتتم بما فيه، عش في خطر" المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(٢) تنتهى تجربة نيتشه بإقرار القدر وتقديسه، وكلما كان القدر معاكساً كلما كان أحق بالإعجاب" ألبير كامى:

المتنرد، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٣) "بينما يرى ماركس أن يخضع الطبيعة كى يطبع التاريخ.. يرى نيتشه أن يطبع الطبيعة كى يخضع

التاريخ" المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤) "ما هو معنى الألم؟ إن معنى الوجود يتوقف عليه بكامله، إن للوجود معنى بمقدار ما للألم من معنى فى

الوجود"، ف. نيتشه، نقلاً عن جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٥) جيل دولوز، المرجع السابق، ص ١٦٧.

بوضوح لدى نيتشه، هي وظيفة التجاوز، أى (التعالى) على الزوائد والأطراف الذائبة في سبيل تنقيح الأقوى في الحياة والمجتمع وحتى على مستوى الفرد، وبقيت لنا الوظيفة الثانية لخبرة الألم وهي (التعاطف) الذي يكمل التجاوز، ذلك الذي نجده-بعد مراحل من المخاض الطويل- عند دوستوفسكي.

٤. المبحث الثالث: موت الأب

"هل أنت مستعد لارتكاب جريمة القتل؟" (١). ف. نيتشه.
"إذا كانت الأفكار التي أعجب عنها هي أفكارك أنت أيضًا، فلا يسعني إلا أن أعتمر بهذا التوافق بيننا" (٢). السيد الروسي.

* * * * *

تتم هنا قراءة دوستوفسكي بعيني نيتشه في ضوء ما تحدثنا عنه في الفقرات السابقة، أى تتبع فكرة الإلحاد الوجودي، ولكن على وجهها الثاني وهو قتل الأب، إذ كان الوجه الأول هو موت الرب، وذلك للتخلص من سيطرة السلطة الخلقية.

هذا التتبع لن يكون مجردًا كما كان عند نيتشه، بل سيتم من خلال دراسة أفكار أبطال دوستوفسكي أنفسهم، وذلك بتحويل الصراع الدرامي إلى صراع فكري واستخلاص النتائج، وهذه العملية كما ذكرنا تحول القضايا المجردة عند نيتشه إلى قضايا درامية عند دوستوفسكي. يبدأ هذا المبحث بدراسة عن نشأة دوستوفسكي وأثرها في فكره، ثم ننتقل إلى الفقرة الثانية والمتعلقة بإيفان وأليوشا كارامازوف وهي التي توازي الفقرة الخاصة بمقولة موت الإله عند نيتشه، بينما نعالج في الفقرة الثالثة شخصية (السيد الروسي) التي توازي وتجسد العود لأبدى، أما في الفقرة الرابعة فإننا نحلل القيم من خلال شخصيتي راسكولنيكوف وسفديريجايلوف، من أجل أن نختم بتحليل خبرة الألم عند كل من راسكولنيكوف ودمتري كارامازوف وذلك في الفقرة الخامسة.

(١) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس (منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم الطبعة) ص ٨٢.

(٢) ف. دوستوفسكي: الأخوة كارامازوف، ترجمة: سامي السدوي، م ٢ (دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٨، دون رقم الطبعة) ص ٦٢٧.

أ. النشأة

"ليس هذا شكلاً جديداً للخير والشر؟" (١). ف. نيتشه.
"كاه أبونا فيدور بافلوفيتش رجلاً فاسقاً، ولكنه كاه بفكره تفكيراً سليماً" (٢). إيفان
كارامازوف.

* * * * *

نحاول في هذه الفقرة توضيح العناصر السلطوية والتحريرية في نشأة دوستوفسكي كما
حاولنا مع نيتشه فيما سبق، وما نلاحظه أولاً هو ذلك العامل المشترك بين المفكرين في النشأة
الدينية، فقد تربى دوستوفسكي هو الآخر في وسط ديني (٣)، لكنه كان وسطاً أبوياً على عكس
نيتشه، ثم التحق بالمدرسة العسكرية وأمضى فيها خمس سنوات (٤).

لم تكن علاقة دوستوفسكي بأبيه سوية على الإطلاق، فقد كان أباً سكيراً عريذاً، يهجر
أطفاله لأوقات طويلة ويعاملهم بقسوة، ويبحث أسفل أسرة بناته عن عشاق مخبئين (٥)،
فكان من الطبيعي أن يكرهه الابن ويتمنى موته الذي وقع فعلاً وقتلاً على أيدي فلاحيه في عام
١٨٣٩م (٦)، ليصير فيما بعد أشهر أب في تاريخ الأدب والفلسفة.

علينا هنا أن نلاحظ كيف تضافرت السلطات الثلاث الأساسية لتوقع دوستوفسكي في
شبابها منذ سنى الطفولة: السلطة الدينية في تربية أرثوذكسية صارمة، والسلطة السياسية في
المدرسة العسكرية، والسلطة الأبوية في يد ذلك الأب القاسي العرييد.

ليس جديداً ملاحظة علاقة أبي دوستوفسكي بشخصية فيدور كارامازوف، وكيف كان قتل
الأخير رمزاً للرغبة في قتل الأول، ولكن المؤكد أن مقتل الأول في عالم الواقع قد ترك أثراً لا يمحى
في شخصية دوستوفسكي ليعبر عنه في آخر رواياته، ومن الثابت أن مرض الصرع قد أصاب
دوستوفسكي بعد وفاة والده فعلاً، ويرى فرويد أن ذلك المرض كان شكلاً من أشكال العقاب
الذاتي نتيجة الإحساس بالخطأ (٧).

(١) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ٩٥.

(٢) ف. دوستوفسكي: الأخوة كارامازوف، م ٢، ص ٥٣٤.

(٣) جليل كمال الدين: دراسات أدبية (المكتبة العالمية، بغداد، ١٩٨٥، ط ١) ص ١٢٧.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) E.H. Carr: Dostoevsky, (George Allen and unwin Ltd., UK, 1949. and Ed.) p. 22.

(٦) Ibid., Loc. cit.

(٧) س. فرويد: دوستوفسكي وجريمة قتل الأب: في: علم نفس الإبداع، ترجمة، د. شاكر عبد الحميد (دار
غريب للطباعة، والنشر، والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ أو رقم الطبعة) ص ٤٢، ٤٣.

على أن فرويد يتوصل إلى بيت القصيد حين يؤكد على تحول علاقة الأنا - الأب إلى علاقة الأنا - الأنا الأعلى^(١)، مما يجعل للأب حضوراً حياً ودائماً حتى بعد الوفاة متمثلاً في السلطة الخلقية والسياسية والدينية، وهو ما يعنى أن الرغبة في قتل الأب تنسحب على قتل جميع أشكال السلطة، وهو فى موضع آخر يؤكد على جوهرية جريمة قتل الأب على المستوى الأنثروبولوجي كله^(٢). وكما نرى، لا يمكن أن تقتصر رغبة دوستوفسكي على مجرد قتل الأب، بل هو أقرب ما يكون إلى مقولة موت الرب مثلما كان نيتشه ثائراً على الأب - الإله، ويتضح هذا في تعاطفه مع نمط القاتل - الإنسان (دمترى كارامازوف) حين سجد له الراهب زوسىما إذ أدرك أنه سيقوم بالجريمة^(٣)، مما يفتح المبحث لمناقشة فكرة الإلحاد الوجودي لديه من خلال شخصه، كما سيلي.

ب. إيفان وأليوشا كارامازوف

"إما تلغوا مقدساتكم، وإما أه تلغوا أنفسكم"^(٤). ف. نيتشه.
 "إنني أقبل العقاب لا على قتله، بل على أنني أردت أن أقتله"^(٥). دمترى كارامازوف.

* * * * *

نتعرض في هذا المبحث إلى الشخصيتين الرئيسيتين في الأخوة كارامازوف، فالرواية حزمة من الأفكار والكلمات والأعصاب معلقة بين الإيمان والإلحاد من الطرفين، وما يستتبع هذين الطرفين من نتائج خلقية ونفسية واجتماعية هائلة، لذا كان هذان الطرفان على المستوى الدرامي إيفان Ivan ممثل الإلحاد، وأليوشا Alyosha ممثل الإيمان، والحقيقة أن الفكر ينضج

(١) توجز القول أن العلاقة بين الذات وموضوع الأب، أثناء احتفاظها بمحتواها تتحول إلى علاقة بين الأنا والأنا الأعلى* المصدر السابق، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

وأنظر: "إن عملية مثل إزالة الأب الأول بواسطة عصابة الأخوة لابد أن تترك آثاراً لا يمكن استئصالها على تاريخ الجنس البشرى وكلما عبرت عن ذاتها في أشكال وبدائل أكثر تنوعاً، كلما قلت القدرة على تذكرها"، في:

- S. Freud: Totem and Taboo. Tr. By A.A. Brill, (Penguin Books, Harmondsworth, Middle Sex, uk, 1938, no. ed. No.) p. 237.

(٣) ف. دوستوفسكي: الأخوة كارامازوف: م ١، ص ١٦٥، ١٦٦.

(٤) ف. نيتشه: ما وراء الخير والشر ترجمة: محمد عزيمة (دون أى بيانات عن الطبع أو النشر، مكتبة طلعت حرب، القاهرة) ص ١٧٨.

(٥) ف. دوستوفسكي: الأخوة كارامازوف، م ٢، ص ٣٦٧.

حتى على اسم الشخصية وهى عادة أثيرة لدى دوستوفسكي لإظهار طابع الشخصية بدءاً من ورود اسمها، فأليوشا هو التديلل الروسى لاسم الكسى، وهو ما يلفت النظر إلى شخصية (الكسى حبيب الله) التى تحدثت عنها السير الدينية في العصور الوسطى^(١).

تتميز شخصية أليوشا إذن بالتدين والورع، لكن مع قدر واضح من الاعتدال والواقعية رغم إيمانه بالمعجزات، وقد أظهر ميلاً حاداً نحو الرهينة منذ مراهقته وشبابه وتعلقه بشدة بالراهب الروسى زوسىما Zosima حتى إن أقدم ذكرياته هى وجه أمه وأيقونة وشمعة مضيئة، وهو صموت كإي فان، لكنه صموت بسبب الهم الداخلى الذى ما أنفك يؤرقه، وهو محب للبشر إلى درجة عجزه عن الإدانة^(٢) وهذه هى أهم ملامح الشخصية، والتى ستتضح فيما بعد عندما يعجز عن إدانة أخيه دمترى رغم توافر كل الأدلة المادية على إدانته^(٣)، ولكن أليوشا برغم ميوله الدينية يظهر أحياناً ميولاً تجاه الشك واللا أدريّة^(٤)، مما يدل القارئ على أن إيمان أليوشا ليس تقليدياً، ولا هو مستند على الأسباب الكافية، بل هو أقرب إلى الإيمان الإرادى.

أما شخصية إي فان فهى شخصية صادمة عنيفة، ليس فقط لكونه ملحدًا، بل أيضاً لأنه - إذا اعتبرنا أليوشا بطل الرواية - سوف يعد شرير القصة Villain^(٥)، وهو صموت كإليوشا لكن لأسباب أخرى تتعلق بالزهو والكبرياء، وهو واسع الثقافة، يبهز الآخرين بقوة عقله مثلما يبهزهم أليوشا بتسامحه وحيائه، ومثلما يعد التدين أهم ملامح أليوشا فإن الإلحاد هو أهم ملامح إي فان^(٦).

الواقع أنه كان على الشخصيتين أن تصطدما ويعنف في لحظة ما، وتظهر هذه اللحظة مبكراً نسبياً في الجزء الثانى، ومنها يتضح إلحاد إي فان للمرة الأولى بشكل مفصل، لذلك فهى أهم أحداث المجلد الأول.

والواقع أيضاً أن ما يظهر من حديث إي فان الطويل لأخيه وبوضوح ساطع، أن إلحاد

(١) يورى سليزنيوف، مقدمة المجلد الأول من الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٣٦٧.

(٢) ف. دوستوفسكي: الأخوة كارامازوف، م١، ص ٤٩-٥١.

(٣) المصدر السابق، م٢، ص ٥٥١.

(٤) المصدر السابق، م١، ص ٤٦٩ (مناقشة أليوشا وإليزا) انظر كذلك المصدر نفسه، م٢، ص ٣١ (حادثة تعفن جثة زوسىما).

(5) E.H. Carr, Dostoevsky, p. 285.

- وال Villain اصطلاح نقدى أنبى وسينمائى يعنى الشرير في الدراما.

(٦) ف. دوستوفسكي: المصدر السابق، م١، ص ٤٣-٤٥.

إيقان كان إلحادًا وجوديًا على الأصالة، لأنه لا ينكر وجود الله ذاته، وإنما ينكر سلطته^(١)، ينكرها لأنها لم تدفع عنا الشر والنقص، وهو لا ينكر هذه السلطة في شكلها المجرد فقط، بل ينكرها في أشكالها الثلاثة المتعينة: الأب، والرب، والقيصر، أى السلطة الخلقية الأسرية، والسلطة الدينية، والسلطة السياسية، والأمثلة على ذلك هى حادثة الطفلة حبيسة دورة المياه (الأسرة)، وحادثة طغيان الأتراك في بلغاريا (الدولة) ثم تمرد إيقان ذاته باسم هذا وذاك في (أسطورة المفتش الأكبر)^(٢).

ويقوم إيقان بالاستدلال على انعدام العناية الإلهية مُركزًا خاصة على معاناة الطفل، إذ إنه البشرى الوحيد الذى هو بلا خطيئة يُعاقب عليها، وينفى إيقان كل مبررات تعذيبه ويصر على أن في معاناته تتجلى الفوضى الكونية الأخلاقية والتى بموجبها يرفض الاعتراف بالتناسق الكونى^(٣).

وفى تحليله لشخص إيقان المتمرد، لاحظ كامى نفس الملمح في طبيعة إلحاده، هو أقرب إلى التمرد منه إلى الإنكار، وهو محاولة لعدل الأوضاع، وقطع العلاقة المسيحية بين العذاب والحقيقة^(٤).

لكن إيقان بعد هذا الرفض المتفجري يصل إلى طريق مسدود، أو إلى لا شيء على الإطلاق، فهو إذ ينكر كل سلطة خلقية فوق مستوى الإنسان الفرد، يقر مع ذلك بأن هذا التمرد لا يجعل مخرجًا أمام الإنسان سوى الأنانية وحدها، وربما كان كل شيء مباحًا أيضًا^(٥).

(١) "إننى لا أجد الرب يا أليوشا وإنما أقتصر على أن أعيد إليه بطاقتى بكثير من الاحترام"، المصدر السابق، ص ٥٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٢ وص ٥٠٥، أسطورة المفتش الأكبر، ص ٥٢٢.

(٣) "إذا كانت آلام الأطفال أمرًا لا غنى عنه لإكمال مقدار الألم الذى سيكون فدية للحقيقة، فإننى أعلن جازمًا أن الحقيقة لا تستحق أن يدفع ثمنها باهظًا إلى هذا الحد... إننى لا أريد الانسجام بل أرفضه حبًا للإنسانية" المصدر السابق، ص ٥١٩.

(٤) أليير كامى: المتمرد، ترجمة: عبد المنعم الحفنى (الدار المصرية، القاهرة ١٩٦٤، بدون رقم الطبعة) ص ٥٨-٥٧.

(٥) "أعلن صراحة (أى: إيقان) أثناء مناقشة جرت بين الحضور أنه ما من شيء فى هذا العالم يمكن أن يجبر البشر أن يحبوا بعضهم بعضًا... وسيكون كل شيء مباحًا... إلى نقيض ما سلم به الدين من قبل، فإذا بالأنانية.. لا تصبح مباحة للإنسان فحسب، بل تصبح كذلك ضرورية". ف. دوستوفسكى، المصدر السابق، ص ١٥٤.

ماذا كان موقف أليوشا أمام تمرد أخيه؟ كان موقفه الصمت البليغ، ولم يظهر انفعالاً سوى الأسف والحزن، ولهذا دلالة سنوضحها فيما بعد.

أما الآن فعلينا تتبع المصير الدرامي للشخصيتين المتباينتين، فباختصار استمر إيڤان على أفكاره يعتنقها بصلابة حتى مقتل أبيه، عند هذه الحادثة بدأ الانحدار المتسارع لشخصيته لحساب صعود شخصية دمترى موضوع الفقرة الخامسة، كان ما يؤرق إيڤان فعلاً هو ما أرق دوستوفسكي نفسه طيلة حياته: هل إذا تمنى المرء موت أبيه ثم قُتل أبوه يكون مشاركاً في الجريمة؟^(١) هذا هو السؤال المفصل في شخصية إيڤان، وقد أوصله عذاب الضمير إلى لوثة عقلية راحت تتزايد خاصة بعد أن بدأ السيد الروسي زيارته^(٢)، ووصلت إلى قمته عندما اعترف له سمردياكوف بأنه لم يقتل الأب إلا بإيعاز من فلسفته هو، ثم وصل إيڤان إلى مرحلة الجنون ثم الاحتضار قرب انتهاء الرواية^(٣).

وأما أليوشا فقد ظل متمسكاً بآرائه الدينية المعتدلة (والغامضة مع ذلك) حتى النهاية ممارساً دوراً في محاولة إصلاح العلاقات بين بقية أفراد أسرته وبعضهم بلا جدوى، وينتهي إلى وعظ الأطفال على مقبرة طفل منادياً بالفكرة التي سنتناولها في الفقرة الخامسة تحت عنوان "الفداء البشري".

تسجل علاقة إيڤان وأليوشا على أحسن تقدير جدلاً لا ينقطع في نفس دوستوفسكي بين الإيمان والإلحاد الخُلقيين، وليس من السهل الخروج بنتيجة حاسمة من هذا الجدل لتحديد موقف دوستوفسكي نفسه، فقد يرى البعض أن إيڤان أقرب إلى طبيعته من أليوشا نظراً لمواقف دوستوفسكي الشكية عموماً^(٤)، وقد يكون لهذا الاعتقاد ما يبرره بسبب غموض أفكار

(١) المصدر السابق، م٢، ص ٥٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٦١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٠٨.

(٤) "من الجدير بالملاحظة أن إيڤان بطريقة معينة هو دوستوفسكي نفسه يؤدي دوره على راحته هنا أكثر مما هو في دور أليوشا" ألبير كامى، المتمرّد، ص ٥٩.

وأنظر "ربما هو وعى كليل.. ذلك الذى قاد المدرسة الهامة من النقاد الروس الذين كان لهم تابعون ألمان وإنجليز، إلى الاعتقاد في أن دوستوفسكى ظل إلى نهاية حياته شكاكاً، وأن إيڤان وليس أليوشا أو دمترى

هو المرأة الحقيقية لمؤلفه". E.H. Carr: Dostoevsky, op. cit., p. 287.

أليوشا وصمته حتى أمام المؤلف ذاته، ولكن هذه النتيجة تتحرك في مساحة شائكة حقًا إذ يعوق التوصل إليها ذلك المصير المقبض الذى انتهى إليه إي قان، بالإضافة إلى التقائه بالسيد الروسى.

ولكن يظل الموقف الإلحادى لإي قان في هذه الرواية هو الأكثر نسقية ووضوحًا، وهو كما رأينا إلحاد وجودي لا ريب فيه ولا مرا، وهذا الإلحاد يصل إلى تحقيقه العينى لحظة مقتل الأب أى مقتل الأنا العليا Super-Ego وبهذا الاعتبار يصير مقتل الأب (والذى حرص عليه إي قان عن غير عمد) شكلاً من الإلحاد الوجودي الأخلاقي تحديداً.

ج. السيد الروسى

"إه اكتشاف خفايا الإنسا له صعب الأمور وأصعب الأمور أه بكتشف الإنسا نفسه". ف. نيتشه.
"أنا أيضًا أنا له ومع ذلك أحيا، أنا حرف (ه) في معادلة غير ذات حدود، أنا شبح". السيد الروسى.

* * * * *

في العادة يتم تجاوز هذه الشخصية لدى النقاد والمفكرين ممن بحثوا أفكار دوستوفسكي عن الإيمان والإلحاد، برغم كونها شخصية لا تقل أهمية عن أبناء كارامازوف أنفسهم، وتحدث هنا من الناحية الفلسفية، أما من الناحية الأدبية فهي ألمع شخصيات الرواية وأكثرها إثارة. هذا السيد الروسى هو الشيطان بكل بساطة، وهو الذى تعود أن يزور غرفة إي قان بعد مقتل الأب ليتسامرا كل ليلة حول مسائل الوجود والقيمة والحياة الأخرى... إلخ، وإلى اللحظة الأخيرة في الرواية لا نستطيع الحكم عليه إذا ما كان له وجود حقيقى، أم هو مجرد هلوسة ضمير مثقل.

وهذا الشيطان يتميز بفلسفة تقترب من فلسفة نيتشه كثيرًا إلى درجة تثير التساؤل، فهو يتحدث عما يسميه بالتحول الجيولوجي^(١) أي تحول الجنس البشرى من الناحية القيمية

(١) "لا حاجة للتخطيط في رأى، وإنما يكفى أن نطرد من أذهان البشر فكرة الإله... فمتى نبذت الإنسانية الإيمان بالله دفعة واحدة... فإن المفاهيم القديمة عن الكون ستختفى من تلقاء نفسها... وسيشعر الإنسان بعزة عظيمة وكبرياء جبارة تحركه وتحمله، لأنه يكون قد أصبح إلهًا إنسانًا" ف. دوستوفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٦٥٢.

بشكل جذري بعد أن يتم إلغاء مقولة الإله من أذهانهم، ليصير كل شيء مباحًا، ويصير الإنسان إلهاً لا يخضع لقانون، وذلك بفضل إرادته المتحدة مع علمه، وعندئذ سيقبل الإنسان الموت في كبرياء ويكف عن الشكوى بسبب القدر، وسيحب الإنسان أخاه الإنسان حباً مبرراً من المنفعة، صحيح أن ذلك الحب لن يدوم سوى لحظات معدودات، لكن سيزداد قيمة بازدياد ندرته. وهو يؤمن كذلك بفكرة العود الأبدي التي تخدم معتقداته السابقة بالبداية^(١) وبشكل قريب للغاية مما نجده لدى نيتشه.

ومن الصعوبة بمكان فض ذلك الاشتباك بين أفكار نيتشه وإي فان من جهة، وأفكار الشيطان من جهة أخرى، فضلاً عن استبيان أفكار دوستوفسكي في هذه النصوص ذاتها، ولكن من المستبعد على الأقل أن يقول دوستوفسكي بمفهوم الإنسان-الإله، وذلك أنه يستخدم في اللغة الروسية بالمعنى المضاد للمسيح Antichrist^(٢)، أو المسيح الدجال. وربما كان أهم ما يتفق فيه نيتشه ودوستوفسكي-بالإضافة إلى الموقف الأخلاقي ونظرية العود الأبدي- في هذه النقطة هو إيمانهما بحرية الإنسان شاسعة المدى، مما يجعلها حرية تراجيدية^(٣).

د. راسكولنيكوف وسقذريجايلوف

"إله المبدع، فساء، والمحبة العظمى تتعالى فوق إشفاقها"^(٤) ف. نيتشه.
"مه كاه قوى النفس والعقل فذلك هو سيدهم ومه كاه يملك جرأة كنية فذلك هو الذى له الغلبة عليهم"^(٥) راسكولنيكوف.

* * * * *

(١) "والواقع أن هذه الأرض لعلها قد عرفت الوجود بلايين المرات قبل وجودها الحالى، وهى فى كل مرة شاخت وتغطيت بالتلج وتشققت فى كل اتجاه ثم تحللت وارتدت إلى عناصرها الأولى فساد ملكوت المياه من جديد ثم ظهرت مذنب جديد قشمش جديدة ولدت بدورها أرضاً.. ذلك ضجر قاتل بغير حياء" ف. دوستوفسكى: الأخوة كارامازوف، م ٢، ٦٤٢.

(٢) نيقولا برديانيف: رؤية دوستوفسكى للعالم، ترجمة: فؤاد كامل (إدارة الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام بغداد، ١٩٨٦، ط ١) ص ٥٠.

(٣) "ولقد شاهدنا الطريق وهو ينشق إلى اثنين طريق إلى الإله - الإنسان أى المسيح، وطريق إلى الإنسان - الإله أى إلى الإنسان الأعلى" المرجع السابق، ص ٥٢.

(٤) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ٢٧١.

(٥) ف. دوستوفسكى: الجريمة والعقاب، م ٢، ترجمة: سامى الدروبي (دار رادوجا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٩، دون رقم الطبعة، ص ٢٥٤).

نتحول هنا لدراسة موضوع هام بين نيتشه ودوستوفسكي ألا وهو القيم، وبالطبع فإن أهم مشخّص عند دوستوفسكي للقيم النيتشوية هو راسكولنيكوف Raskolnikov وكالعادة فتحليل الاسم يساعدنا عند دوستوفسكي على فض مغاليق الشخصية، إن راسكولنيكوف اسم مشتق من كلمة (راسكولنيك) ومعناها: المنشق، أى الرافض لقوانين مجتمعه^(١)، وهى تنقلنا مباشرة، ورأساً إلى نظرية القيم.

عرض المؤلف لنظرية القيم عند راسكولنيكوف بشكل شبه نسقى في تعليقه على ذلك المقال الذى قام بنشره في إحدى الصحف عن سيكولوجيا الإجرام^(٢)، حيث رأى أن الناس ينقسمون بالطبيعة إلى فئتين، الأولى هى فئة العاديين، وهؤلاء لا نفع منهم سوى كونهم مادة للتناسل والتضخم الكمي للبشرية، والثانية هى فئة الخارقين، وهم الموهوبون الذين يقولون قولاً جديداً ويمارسون دورهم في التحول الكيفى للبشرية، تتميز الفئة الأولى بالفكر المحافظ والتبعية وتعيش في الطاعة، بينما تمتاز الفئة الثانية بقدرتها على كسر القانون وحققها في ذلك لإحداث حركة تقدم تتمتع بها البشرية كلها حتى ولو اضطرت للتضحية ببعض البشر في سبيل سعادة الإنسانية كلها.

ولسنا نحتاج هنا إلى مزيد من التدقيق لتتبع الخيط النيتشوى الذى يبدوراًهياً بين هذه السطور، وذلك في قسمة البشر إلى سادة وعبيد، وفى وصف قيم وأخلاق كل من الطبقتين، وقد يزداد الأمر وضوحاً إذا ضمنا إلى كل هذا اعتقاد راسكولنيكوف في قصور العناية الإلهية وتمرده عليها إذا يحدث سونيا Sonya باحتمالات أن تسلك أختها الأصغر مسلكها في العيش غير الشريف بسبب الفقر، ويؤكد على أن الله سمح بذلك لغتبات أخريات من قبل حين ترفض هى ذلك بقوة^(٣).

ولكن راسكولنيكوف ليس هو النموذج النيتشوى الوحيد في هذا العمل، هناك نموذج أكثر وضوحاً ولعائناً وهو سفيدريجايلوف Svidrigailov، تلك الشخصية العجيبة التى تظهر فجأة في

(١) ف. دوستوفسكي: الجريمة والعقاب، م ٢، ترجمة: سامى الدروبي (دار رادوجا، موسكو، الاتحاد السوفيتي،

١٩٨٩، دون رقم الطبعة، ص ٢٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٤، ٤٨٥.

(٣) المصدر السابق، م ٢، ص ٨١.

نهاية المجلد الأول، وبشكل أشبه بهيئة ظهور الشيطان لإيثار أن كارامازوف، وربما لعبت دوراً قريباً إلى حد ما من دور الشيطان، وقد ظل دور هذه الشخصية غامضاً على المستويين الأدبي والفكري لدرجة أن كار Carr اعتبرها بمثابة دمية خرجت من صندوق ثم تقرر إعادةتها إلى علبتها فانتحرت في النهاية، ويرى كار أن انتحاره كان غامضاً وبلا أثر يُذكر^(١)، ويبدو أن دوستوفسكي وجد أن النتائج المحتملة لمذهب راسكولنيكوف في القيمة يجب أن يتحملها شخصان لا واحد، وذلك للمقارنة بين المصيرين المختلفين، لهذا فربما كان دور سفيدريجاييلوف أقرب إلى الدوبلير الذي تقرر أن يؤدي ذلك المشهد الصعب، مشهد الانتحار النهائي، وهو يشير إلى أن القيم النيتشوية تلك - في رأى دوستوفسكي - لا بد وأن تنتهى إلى أحد طريقين، إما إلى الفشل والتراجع (راسكولنيكوف) وإما إلى التمداد والاستمرار الذى لا بد وأن ينتهى بعد اكتمال مشروع الأنا حتى النهاية إلى الانتحار (سفيدريجاييلوف).

على أية حال يدرك كار أن السؤال الأساسى في الجريمة والعقاب سؤال قيمى أساساً، إنه السؤال عن سبب فشل راسكولنيكوف، هل فشل بسبب ضعفه فقط؟ أم بسبب ماهية روحية ما في النوع البشرى تلك التى جعلت من المستحيل أن يجد اكتفاءً قصياً في وضعية الإنسان الأعلى اللا أخلاقي؟^(٢) ويظل السؤال بلا إجابة، إن بحوث دوستوفسكي الأخلاقية لا بد وأن تنتهى إلى تلك الحيرة وذلك التوتر بين الله والشيطان، وهو ما يلاحظه برديائيف عندما يحاول تحقيق دوستوفسكي في تاريخ الفكر الأوربي، فيقارن بين ثلاثة تصورات للإنسان لدى كل من دانتى وشكسبير ودوستوفسكي، فيرى أن دانتى قد تصور الإنسان في العصر الوسيط، حيث وضع الإنسان موضعاً وسطاً بين العالم السفلى وبين الملكوت السماوى، فلم يكن الإنسان آنذاك سوى عنصر متموضع في هذه المعادلة المحايدة والصارمة، أما شكسبير فقد عبر عن طبيعة إنسان عصر النهضة والمذاهب الهيومانية حيث صور الإنسان كمخلوق مركزى لأسماء فوق ولا إله ولا شيطان، ولكن عندما نضبت قوى الإنسان الداخلية -والتي كانت قد جعلته يستقل بنفسه في عصر النهضة- بسبب عدم حل مشكلة المصير الإنسانى، عاد الله والشيطان للظهور في الوعى والفكر والأدب، وهى المرحلة الثالثة التى يصورها دوستوفسكي محاولاً أن يعبر بالإنسان

(1) E.H. Carr, Dostocvsky, p. 197.

(2) Ibid., p. 193.

من الجحيم إلى المظهر^(١).

وفى سبيل ذلك يحاول دوستوفسكي أن يزن العلاقة الخلاقة المتبادلة بين الله والإنسان، لم يحاول - في رأى برديايف - المبحث بينهما واستبدال الإنسان الأعلى بالإنسان مثل نيتشه، بل كان باحثاً دؤبياً عن ضبط مناسب لتلك العلاقة^(٢).

وفى سبيل ذلك أيضاً تحرك أبطال دوستوفسكي في تأكيد متمرد للذات ينتهى دائماً (وهى ملاحظة واقعية بالفعل) بالفشل والسقوط والخواء^(٣) ومنهم راسكولنيكوف الذى كان مصيره إلى المظهر في النهاية موضوع المبحث التالى.

هـ راسكولنيكوف ودمترى كارامازوف

"للآلم وحده دينونه بأسمى وأرفع اللحظات، إنهم الأبطال ورسد الألم الكبار، رسد ألم الإنسانية"^(٤) ف. نيتشه.
"تنبئس أخيراً مه ظلمات وجوده نفس أحيائها الألم وطهرها ونقاها وأسبغ عليها حلة النبذ والكرم"^(٥) دمترى كارامازوف.

* * * * *

تعرض هنا كما أسلفنا في المبحث السابق للجانب الأخير لخبرة الألم أو الوظيفة الثانية لها، وقلنا أن خبرة الألم خبرة شديدة الأهمية في الفلسفة الوجودية عموماً ولدى نيتشه ودوستوفسكي خصوصاً، وهى تظهر لدى نيتشه على وجه (التعالى) أى التعالى على ما هو أضعف في سبيل تنقيح ما هو أقوى باستمرار، كهدف لأخلاق الوجودية، كما أشرنا إلى أنها تظهر على وجه (التعاطف) عند دوستوفسكي أى التواصل مع الآخر وتخفيف الآلام المتبادل. ذلك أن خبرة الألم مثلما تعلمنا كيف نرتد إلى أنفسنا ونعكف على فهمها وتحليلها والدوران حولها، فإنها أيضاً تدفعنا دفعاً للخروج إلى الوجود المشترك بين الدوات المختلفات، كمحاولة

(١) ن. برديايف: رؤية دوستوفسكى للعالم، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣ - ٢٦.

(٢) د. حسن يوسف: فلسفة الدين عند برديايف (دار الكلمة، ٢٠٠٠، ط ١) ص ٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٧١.

(٤) ف. نيتشه: ما وراء الخير والشر، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢.

(٥) ف. دوستوفسكى: الأخوة كارامازوف، م ٢، ص ٥٣٢.

لتخفيف ذلك الألم، وهو ما يظهر في حياتنا اليومية في فعل الشكوى والمصارحة والرغبة الملحة في الانكشاف أمام آخر بعينه على حقيقة النفس، بل ورغبة الإنسان في السرد (الحكى) Narration عموماً، وحتى بعض الظواهر الأخرى كالاستماع إلى الغيبة والنميمة وما إلى ذلك.

ليست خبرة الألم إذن خبرة عازلة فحسب، كما حاول الوجوديون في القرن العشرين تصويرها، لكنها قوة خلاقة عظيمة بل أكثر قوى النفس البشرية وخبراتها ثراءً.

ينتهي راسكولنيكوف بالاعتراف على نفسه دون ضغط أو إكراه، اللهم إلا ضغط ضميره الشخصي^(١) وبهذا يتأهب للمحاكمة التي انتهت بالحكم عليه بالحبس ثمانى سنين مع الأشغال^(٢) وبالتالي تم ترحيله إلى سيبيريا، ورغم أن كل هذا يحدث في خاتمة الرواية، إلا أنها نقطة تحول لمسارها كأنما هي بداية لجزء جديد لم يكتب، ذلك أن البطل يبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة المطهر.

وفى المعتقل يظهر راسكولنيكوف عدم اكتراث بسونيا رغم أنها رحلت معه إلى المنفى بإرادتها، أى أن البطل هنا غير قادر على الحب^(٣) ثم يصاب بالمرض بسبب سوء حالته النفسية وجرح كبريائه وتزداد معاملته لسونيا سوءاً، ويزداد إحساساً بالخواء ولا جدوى الحياة حتى بعد قضاء المدة، وساءت علاقته برفاقه السجناء^(٤)، وتحت تأثير الألم المستمر بدأ الشعور بالحب والحياة والأمل مرة أخرى "كان راسكولنيكوف ما يزال يجهل أن هذه الحياة الجديدة لن توهب له بغير تضحية، وأن عليه أن يدفع ثمنها غالياً، ... ولكن هنا تبدأ قصة أخرى، قصة إنسان تجدد شيئاً بعد شيء، قصة انبعاثه"^(٥)، هكذا يربط دوستويفسكي بين الألم والبعث، وتنتهى القصة نهاية مسيحية.

على أن نموذج دمترى Dmitri أكثر وضوحاً، رغم أن لم يعتقل حتى انتهاء أحداث الرواية، لكنه كان واثقاً أن بداخله إنساناً يريد أن يبعث حياً من الموات والخطيئة، حتى ينبجس هذا

(١) ف. دوستويفسكى: الجريمة والعقاب، م ٢، ص ٤٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٨٠.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٨٨، ٤٨٩.

الإنسان من أعماقه التى طهرها الألم الطويل، ويتذكر دمترى حلم الصبى الذى رآه عند التحقيق معه بشأن مقتل أبيه، فتخطر له فكرة الفداء البشرى أى أن على البشر جميعاً أن يتألموا في سبيل الأطفال لكيلا يتألموا بدورهم (وهو تصوّر أخلاقي سيكولوجي ملتئم أي من دون حاجة لمرجعية ميتافيزيقية كما نلاحظ)، والملاحظ هنا هو أنه يرد ضمناً على نقد إي فان للنظام الكونى اللا أخلاقى^(١)، ثم ينتهى دمترى إلى التصريح بأن الإله الذى كفر به البشر فوق الأرض، سيعبده السجناء في المناجم تحت الأرض^(٢) لدرجة تردهه في قبول خطة الهرب التى أعدها أخوه إي فان.

وذلك البعث هو العنصر المشترك بين حالتى راسكولنكوف ودمتري في المظهر، وفى الحالتين تكون خبرة الألم هى المخرج الحقيقى من اللا أخلاقية، وإن كان دمتري يمتلك نظرية محددة هى ذلك الفداء البشرى كما أوضحناها، وتكون نقطة البدء هى العمل من أجل مستقبل البراءة الإنسانية المكتسبة التى تحل محل الخطيئة الفطرية.

(١) ف. دوستوفسكى: الأخوة كارامازوف، م ٢، ص ٥٣٠، ٥٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٣٢.

٥. خاتمة البحث

حاولنا في هذا البحث تحديد المقصود بالإلحاد الوجودي وتمييزه عن أنواع الإلحاد الأخرى، مع تحليل شقي هذه القضية أي: الإلحاد الأخلاقي والأخلاق الإلحادية، من أجل حصار المفهوم سلبيًا وإيجابيًا.

ثم انتقلنا إلى مفهوم موت الرب، وحاولنا بيان أن معنى المقولة ليس إنكارًا للوجود بقدر ما هو إنكار للسلطة، أي بقدر ما هو إلحاد وجودي، وذلك عند نيته.

وأخيرًا حللنا مفهوم موت الأب، من أجل إيضاح ماله من جوانب أخلاقية وعقائدية ونفسية عميقة، تضرب بجذورها مباشرة في الأخلاق الوجودية، وذلك عند دوستوفسكي. ولا ريب أننا واجدنا قدرًا ما من الاختلاف بين موقف كل من المفكرين من القضية موضوع البحث، غير أن أوجه الاتفاق بينهما أكثر لفتًا للانتباه وأكثر تكاملًا في النواحي الأخلاقية خاصة.

* * * * *

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

١ - مصادر دوستوفسكي:

- (١) دوستوفسكي، فيدور ميخائيلوفيتش، الأخوة كارامازوف، ترجمة: سامى الدروبي، دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٨، دون رقم الطبعة.
- (٢) دوستوفسكي، فيدور ميخائيلوفيتش، الجريمة والعقاب، ترجمة: سامى الدروبي، دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٩، دون رقم الطبعة.

٢ - مصادر نيتشه:

أ- المصادر العربية:

- (١) نيتشه، فريدريك فلهم، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ط ٢.
- (٢) نيتشه، فريدريك فلهم، ما وراء الخير والشر، ترجمة: محمد عزيمة، دون بيانات عن الطبع والنشر، مكتبة طلعت حرب، القاهرة.
- (٣) نيتشه، فريدريك فلهم، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيلكس فارس، منشورات المكتب العالمى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة.

ب- المصادر الأجنبية:

- (1) Nietzsche, F.W., Thus Spoke Zarathustra, Tr. By R.J. Hollingdale, Penguin books, Harmondsworth, middle sex, UK, 1961, no ed. No.

ثانياً: المراجع:

أ- المراجع العربية:

- (١) إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، وبدون رقم الطبعة.
- (٢) أحمد، عاطف، الإسلام والعلمنة، دار مصر المحروسة، القاهرة ٢٠٠٤، ط ١.
- (٣) بدوى، عبد الرحمن، نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة.

- (٤) بدوى، عبد الرحمن، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣، بدون رقم الطبعة.
- (٥) برديائيف، نيقولا، رؤية دوستويفسكي للعالم، ترجمة: فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٦، ط١.
- (٦) الخولى، منى طريف، الوجودية الدينية، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٥، ط٢.
- (٧) دولون، جيل نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ط٢.
- (٨) رجب، محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ط٢.
- (٩) زكريا، فؤاد، نيتشه، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ط٣.
- (١٠) سارتر، جان بول، الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا ميان، دار بيروت، لبنان، ١٩٥٤، بدون رقم الطبعة.
- (١١) فرويد، سيجموند، دستويفسكى وجريمة قتل الأب، ترجمة: شاكرب عبد الحميد، في علم نفس الإبداع، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة.
- (١٢) قنصوة، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١، بدون رقم الطبعة.
- (١٣) كامى، ألبير، المتمرد، ترجمة: عبد المنعم الحفنى، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، بدون رقم الطبعة.
- (١٤) كمال الدين، جليل، دراسات أدبية، المكتبة العالمية، بغداد، ١٩٨٥، ط١.
- (١٥) ماركس، كارل وإنجلز، فريدريك، البيان الشيوعى، ترجمة: العفيف الأخضر، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨، ط١.
- (١٦) ماكورى، جون الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مراجعة فؤاد زكريا سلسلة الم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢، بدون رقم الطبعة.
- (١٧) وهبة، مراد، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٤٤، ط١.
- (١٨) يوسف، حسن، فلسفة الدين عند برديائيف، دار الكلمة، ٢٠٠٠، ط١.

ب- المراجع الأجنبية:

- (1) Carr, E.H., Dostoevsky, George Allen & Unwin, LTD, UK, 1949, 2nd ed.
- (2) Freud, S., Totem and Taboo, tr. By A.A. Brill. Penguin, books Harmondworth, Middle sex, UK, 1983, no ed. No.
- (3) Hollingdale, R.J., Nietzsche, Routledge & Kegan Paul, London, UK, 1973, no. ed. No.
- (4) Moreland, J.P. and Nielsen, K., Does God Exist?, Prometheus Books, Bufflo, New York, USA, no ed. No.

ثالثاً: شبكة المعلومات الدولية:

http://philosophy.lander.edu/intro/stace_test.html.

جدلية المعرفة

"قراءة في البعد الإستمولوجي لفلسفة الحوار عند مارتن بوبر"

محمد هاشم عبدالله (*)

"ليس ثمة "أنا" يملك إدراكها بذاتها، بل فقط الأنا الموجودة في الكلمة الأولية "الأنا والأنت" والأنا الموجودة في الكلمة الأولية "الأنا والهو".

مارتن بوبر، الأنا والأنت^(١)

أولاً: التمهيد

(أ) مارتن بوبر (١٨٧٨-١٩٦٥) (حياته وأعماله ومصادر فلسفته)

يُعتبر مارتن بوبر^(٢) أحد أهم الفلاسفة الوجوديين والروحانيين الإنسانيين اليهود في القرن العشرين. ولد في الثامن من فبراير ١٨٧٨ في فيينا، عاصمة النمسا، وتوفي في الثالث عشر من يونيو ١٩٦٥ في القدس عن عمر يناهز التسعين عاماً. وينتمي بوبر في الحقيقة إلى أسرة يهودية تقليدية. أمضى معظم سني طفولته في منزل جدّه لأبيه "سالومون" الذي لقّنه مبادئ التقاليد اليهودية وأدبياتها في مدينة لفوف في أوكرانيا. وفي عام ١٨٩٢، عاد مارتن بوبر إلى منزل والده في بلدة ليمبر الألمانية. وهناك، مرّ بحالة أزمة دينية جعلته يقطع صلاته مع اليهودية التقليدية وينصرف إلى قراءة الفلسفة، فقرأ في تلك الفترة كانط وكيركجور ونيتشه الذين أثروا فيه تأثيراً عميقاً، مما دفعه إلى التوجه إلى فيينا، حيث درس الفلسفة وتاريخ الفن والفيلولوجيا (علوم اللغة)^(٣). وفي عام ١٨٩٨، انتسب إلى الحركة الصهيونية. لكن منهجه في هذه الحركة كان، منذ البداية، مخالفاً لمنهج ثيودور هرتزل القومي، الداعي أساساً إلى إنشاء دولة لليهود في

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بكلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة المنصورة

(١) انظر في المصادر (بوبر) مارتن ، "الأنا والأنت" ، الترجمة الانجليزية، ص:٤.

(٢) يعني اسمه بالعبرية "مردخاي".

(3) (Schmidt) G. G. , (Buber) Martin 's Formative Years. From German culture to Jewish renewal, 1897 - 1909, University of Alabama Press, Tuscaloosa: 1996, pp 17-23

فلسطين؛ فقد كان فهم بوبر للصهيونية يتصف بتوجه اجتماعي وروحي بالأساس. وفي عام ١٨٩٩، تعرّف بوبر إلى باولا فينكلر التي أصبحت زوجته فيما بعد. وفي عام ١٩٠٢، أصبح بوبر المحرّر الرئيسي لأسبوعية العالم Die Welt الناطقة بلسان الحركة الصهيونية.^(١)

أمّا في عام ١٩٠٣، فقد انخرط في حركة الحصيدية (وتعني "الأتقياء") التي كانت أقرب إلى توجهاته الروحية والفلسفية، مما جعله يتخلّى عن معظم نشاطاته السياسية الصهيونية وينصرف إلى نشر مفاهيمه وتوجهاته الفلسفية الصوفية. وفي العام ١٩٠٤، نشر أطروحة بعنوان مساهمة في تاريخ مسألة التفرد Beiträge zur Geschichte des Individuationsprobleme حول "يعقوب بوهمه" و"نيكولاولوس كوسانوس". وفي عام ١٩٠٦، نشر مجموعة قصصية بعنوان "قصص الرياني نحن Die Geschichten des Rabbi Nachman، وكانت في مجملها حصيدية التوجه. ثم في عام ١٩٠٨، نشر مجموعة قصصية ثانية بعنوان "حكاية بعل شيم توف" Die Legende des Baalschem، التي كانت هي الأخرى حصيدية التوجه ومن أبدع ما كتب. وفي الفترة ما بين عامي ١٩١٠ و١٩١٤، انصرف إلى دراسة الأساطير، والتي كتب فيها العديد من النصوص.^(٢)

في عام ١٩١٦، انتقل "مارتن بوبر" من برلين إلى هيبنهايم، حيث أسهم في تأسيس "اللجنة الوطنية اليهودية" Jewish National Commission وأصبح رئيس تحرير مجلة اليهودي Der Jude التي بقي على رأسها حتى العام ١٩٢٤. كما تعاون مع "فرانتز روزنتسفايج" في إنشاء "المكتب المركزي للتعليم اليهودي". وفي عام ١٩٢٣، صدر كتابه الفلسفي الأشهر الأنا والأنت Ich und Du. ثم، بالتعاون مع روزنتسفايج، باشر في العام نفسه ترجمة التوراة العبرية إلى اللغة الألمانية. وما بين عامي ١٩٢٦ و١٩٢٨، ساهم في تحرير مجلة الخليقة Die Kreatur الفصلية.^(٣)

في عام ١٩٣٠، أصبح بوبر أستاذ شرف في جامعة فرانكفورت على الماين. لكنه سرعان ما استقال من منصبه في عام ١٩٣٣ احتجاجاً على وصول هتلر والنازيين إلى الحكم. وقامت

(1) ibid , p. 23

(2) (Friedman) Maurice , (Buber) Martin 's Life and Work : The Early Years, 1878-1923, Dutton, New York: 1981, p. 9-11

(3) (Cohn) Margot , 1980, (Buber) Martin . A Bibliography of His Writings. 1897-1978. Compiled by (Cohn) Margot and Raphael Buber. Magnes Press, Jerusalem: p. 18.

السلطات النازية بعد ذلك بمنعه من التدريس في المؤسسات العامة، فقام بتأسيس "المكتب المركزي للتعليم اليهودي للراشدين" الذي حضرته السلطات النازية أيضاً. (١)

وفي عام ١٩٣٨، هاجر من ألمانيا إلى فلسطين، حيث أقام في القدس وأصبح فيها أستاذاً للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في الجامعة العبرية. وفي فلسطين، إلى جانب نشاطاته وكتاباته كفيلسوف وكحسيدي، وقد ساهم بوبر بنشاط في مناقشة المسائل المطروحة على الأرض. وعلى رأس تلك المسائل كان موضوع إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين؛ فانضم إلى مجموعة مجلة إيهود Ihud ("الوحدة") التي كانت تدعو إلى إقامة دولة تجمع بين اليهود والعرب، الأمر الذي كان ينسجم مع فهمه الروحي للصهيونية. وقد عبّر عن توجهه هذا في كتابه "دروب في اليوتوبيا" Paths in Utopia الذي دعا فيه إلى دولة قائمة على التحاور والتعايش، لا على الفصل. (٢)

بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ بوبر بإلقاء محاضرات في أوروبا والولايات المتحدة. ونال العديد من الجوائز التقديرية على أعماله ومواقفه الداعية إلى السلام. وتوفي في القدس في عام ١٩٦٥.

يبقى أن نشير إلى المصادر التي استقى منها بوبر فلسفته، وهي تتمثل في كل من "التراث الحصيدي" من جهة و"فلاسفة أوروبا الكبار" (إيمانويل كانط، ولودفيج فويرباخ، وسرن كيركجور، وفردريك نيتشة) من جهة أخرى، فقد كان بوبر دارساً ومترجماً ومفسراً للتراث الحصيدي - وهو ما يمكن أن نعتبره المقابل اليهودي للصوفية في الإسلام، وهو ينظر إلى ذلك التراث الحصيدي بوصفه مصدراً للتجديد الثقافي لليهودية، وكثيراً ما يستشهد بأمثلة من هذا التراث الحصيدي، أمثلة تشدد على عوامل المجتمع والحياة الشخصية والمعنى في الأنشطة المشتركة (مثل المعنى الذي ينشأ عن علاقة العامل بأدواته). ويرى بوبر أن الحصيديّة المثلى تشدد على العيش في ظل وجود الله غير المشروط، حيث لا يوجد فصل واضح بين الممارسات اليومية

(1) (Smith) M. K. , 'Buber) Martin on education', The Encyclopedia of Informal Education, (2000, 2009)

<http://www.infed.org/thinkers/et-buber.htm>.

(2) (Cohn) Margot , op cit. P. 20.

والتجربة الدينية. وقد كان لهذا تأثير كبير على فلسفة الأنثروبولوجيا عند بوبر، والتي تعتبر أساس الوجود البشري بوصفه وجوداً حوارياً.

أما عن تأثيره بكبار الفلاسفة مثل كانط، فنجد أن واحدة من أهم أفكار بوبر عن علاقة "الأنا والهو"، وهي علاقة تعد تقريباً عكس علاقة "الأنا والأنت"، فإذا كنا في علاقة "الأنا والأنت" يواجه اثنين من البشر بعضهما البعض، في حين أنه في علاقة "الأنا والهو" لا يجتمع الكائنان معاً في الواقع. بل إن "الأنا" تواجه وتعديل فكرة ما، أو تصور ما عن الكائن الذي في حضرتها وتتعامل مع ذلك الكائن بوصفه موضوعاً. وتعتبر جميع تلك الموضوعات مجرد تمثيلات عقلية من خلق العقل الذي يحافظ على استمراريتها. ويستند بوبر في هذا جزئياً على نظرية كانط عن "عالم الظواهر"^(١) "Phenomenon"، حيث تسكن الظواهر في العقل الإدراكي لدى الأنا، بوصفها تمثيلات فقط. ومن ثم تكون علاقة "الأنا والهو" عند بوبر هي علاقة حوارية بين الذات و نفسها "Monologue"؛ وليست حواراً ثنائياً "Dialogue". هكذا يستمد بوبر واحدة من أبرز أفكاره (كما سنرى فيما بعد) من نظرية المعرفة عند كانط، حيث كانت هذه الأخيرة تمثل نقلة نوعية في تطور الاستمولوجيا الحديثة.

وقد تأثر بوبر أيضاً بفلسفة فويرباخ، وعلى وجه الخصوص بالموضوع الأساسي في كتابه "جوهر المسيحية"، حيث يطور فويرباخ في القسم الأول من كتابه فكرته عما يسميه الجوهر الحقيقي أو الأنثروبولوجي للدين، حيث يتناول الله في جوانبه المتعددة باعتباره "كائن من الفهم" أو "كائناً أخلاقياً أو قانوناً" أو محبة خالصة. وهو ذات المفهوم الذي يظهر في كتابات بوبر عن الدين وبالمثل في فلسفته الأنثروبولوجية.

أما ثالث المؤثرات الهامة في فلسفة بوبر فيتمثل في كيركجور حيث يعرض بوبر في كتابه "بين إنسان وإنسان" أن الوجود هو اللقاء بين الأنا والأنت وبين الأنا والهو^(٢)، حيث كانت فلسفة كيركجور محل اهتمام واسع بين المفكرين اليهود الذين تبنا ما يطلق عليه "فلسفة

(١) اتخذ مصطلح "الظاهرة" (بمعنى "ما يمكن الوصول إليه بالحواس") معناه الفلسفي الحديث عندما استخدمه كانط كنقيض لمصطلح "الشئ في ذاته" noumenon ، وقد تأثر كانط بليبنز في هذا الجانب من فلسفته.

(2) (Buber) Martin , Between Man and Man, Trans. into English by Ronald Gregor-Smith, Routledge, 2002, pp 250-251.

الحوار" مثل "بوبر" و"فردناند إينر" و"فرانك روزنفايخ"، إذ تضرب "فلسفة الحوار" و"الفلسفة الوجودية" بجذورهما في مفهوم كيركجور عن "الفردية"، كما تأثر بوبر أيضاً بفكر كيركجور عن "الذاتية" باعتبارها أحداً فرداً مرادفاً للحقيقة.

ومن المصادر التي أثرت بقدر غير قليل في فكر بوبر أيضاً فريدريك نيتشه، فقد كان بوبر مبهوراً بنيتشه حيث امتدحه معتبراً إياه شخصية بطولية وكافح بشده لكي يُدخل "منظور نيتشه" في الشئون الصهيونية، كما نشر في أول منشورات المنظمة الصهيونية العالمية قصيدة بعنوان «زرادشت» تلخص كتاب نيتشه الأشهر "هكذا تكلم زرادشت" داعياً العالم اليهودي إلى إحياء تراثه الأدبي والفني والأكاديمي.^(١)

(ب) فلسفة بوبر

يمكن أن نقول إجمالاً أن الفكرة الرئيسية التي شملت فلسفة "بوبر" والتي عبّر عنها في أهم أعماله، "الأناوالأنت"، كانت فكرة حوارية ووجودية؛ وهذا على الرغم من أن هذا الكتاب يتطرق إلى العديد من الموضوعات الهامة الأخرى، كالوعي الديني، والحدائق، ومفهوم الشر، والتربية، والقيم، وتأويل الكتاب المقدس؛ ففي مؤلفه "الأناوالأنت"، يعرض بوبر مفهومه عن الوجود الإنساني، المستوحى جزئياً من فويرباخ^(٢) وكيركجور^(٣)، معمقاً هذا المفهوم من خلال شرحه لثنائية "الأنا والأنت" و"الأنا والهو" المعبّرة عن مختلف أشكال الوعي والتفاعل والوجود التي يتعامل الفرد من خلالها مع الآخرين، سواء كانوا بشراً أو أي شيء آخر، فمن خلال هذا الثنائي الفلسفي (أي "الأنا والأنت")، يتطرق بوبر إلى المنظور المعقد لوجود الإنسان أي لـ"وجوديته". فالشخص، كما يعبر عنه بوبر، يتفاعل (interacts) دوماً، ويطرق شتى، مع العالم المحيط؛ لذا فإن "الأناوالأنت" هي تلك العلاقة التي تؤكد على ما هو متبادل و"كلي" holistic بين كائنين: أي أنها مقارنة عملية تنطلق من واقع أن الكائنات تلتقي عملياً خلال وجودها الفعلي والموضوعي

(1) (Golomb) Jacob (Ed.), Nietzsche and Jewish Culture, Routledge, London, 1997, pp 235-236.

(٢) راجع في ذلك نحديثاً كتاب فويرباخ "جوهر المسيحية The Essence of Christianity".

(٣) لاسيما كتاب كيركجور "الأوحد Single One".

دون أيّ إعداد مسبق فيما يخص تلك العلاقة التي لا دور فيها حتى للخيال؛ وهو ما يجعلها، بحسب بوبر، واقعية وتفتقد لأيّ بنيان ذهني لأنها تعبّر عن المواجهة اللامتناهية والكونية بين "الأناوالأنت". وهذه العلاقة، على الرغم من عدم إمكان البرهان عليها كحدث (بمعنى عدم إمكانية قياسها)، إلا أنها واقعية، ومن الممكن إدراكها حسياً، كما في الحياة اليومية مثل حال العلاقة بين عاشقين، أو بين مُشاهد وهرة، أو كاتب وشجرة، أو مسافرين في قطار، حيث تكون علاقة "الأناوالأنت" عملياً تعبيراً عن التلاقي والحوار والتفاعل. وأيضاً وخاصةً – وهو الأهم في كلّ ما سبق – هو أن بوبر ربط علاقة "الأناوالأنت" هذه بعلاقة الإنسان بالخالق، لأن الطريق الأوحّد لتفاعل الإنسان مع الألوهية هو من خلال تفاعله مع ذاته من خلال الآخر^(١) ولا شك أن ما عرضه بوبر عن تلك العلاقة في كتابه "الأناوالأنت" قد أحدث في اللاهوت ثورة على الموقف الواقعي العلمي أشبه ما تكون بثورة كوبرنيكوس^(٢).

ونود أن نشير هنا إلى أن علاقة "الأناوالهو" مختلفة، وفق منظور بوبر، عن علاقة "الأناوالأنت": ففي علاقة "الأناوالأنت" يلتقي الكائنان، بينما في علاقة "الأناوالهو" فإنهما قد لا يلتقيان في هذه اللحظة الراهنة. وبالتالي، فإن علاقة "الأناوالهو" إنما تواجه علاقة "الأناوالأنت" كمفهوم أو كفكرة. فهذه وليدة العقل والخيال وما ينجم عنهما من مفاهيم؛ وهذا ما ينفي عن علاقة "الأناوالهو"، بحسب بوبر، صفتها الحوارية المتبادلة dialogue ليُجعل منها مجرد خطاب أحادي إلى الذات monologue. وهكذا تتأرجح حياة الإنسان، بحسب بوبر، بين هذين المفهومين، أي "الأناوالأنت" و"الأناوالهو"، – وهي العلاقة السائدة حالياً في عالمنا التي هي أساس جميع مشكلاته ومسبّباتها.

وهكذا فإننا نجد في جميع أعمال بوبر توتراً وجدية روحيين، مقترنين باتساع أفق يسعى باستمرار إلى ربط هذه الكثافة الروحية بالحياة ذاتها، ولا تقبل حصرها في ميدان واحد للفكر أو في فكر منقطع عن الحياة. وهكذا يمكننا القول بأن الأمر الأكثر إثارة هنا يظل متمثلاً في كون بوبر قد انجز مهمته الفذة التي تتمثل في الجمع بين هذا الاتساع والكثافة في وحدة متكاملة لا

(1) (Avnon) Dan, Martin Buber . The Hidden Dialogue, Rowman & Littlefield Publ. New York, 1998, P. 24

(2) (Bloch) Jochanan & (Gordon) Chaim, Martin Buber . Bilanz seines Denkens, Freiburg i.Br., 1983, p. 42

تتجزأ من الحياة والفكر، وقد فعل هذا دون التضحية بالتعقيد والتناقض الملموسين في الوجود على نحو ما يراه هو. وعلى الرغم من أن كتابات بوبر تعتبر غير عادية في نطاقها وتنوعها، وتتشعب لتتناول موضوعات في مجالات الدين والأساطير والفلسفة وعلم الاجتماع والسياسة والتربية وعلم النفس والفن والأدب، إلا أن فلسفة بوبر تحتفظ بوحدة مركزية تنسم بها كل أعماله الناضجة.^(١)

وقد كان لفكر بوبر أثر كبير على عدد غير قليل من الكتاب والمفكرين البارزين في ميادين كثيرة ومختلفة، إلا أنه يبدو أن هذا الفكر كان مقدراً له أن يكون ذا تأثير أكبر وعلى نحو مطرد كلما ازدادت آثاره وضوحاً. والأكثر من ذلك هو أن تأثير بوبر كشخص كان على نفس قدر تأثير فكره. وربما هذا كان الاجتماع بين عظمة الشخص وعظمة الفكر هو ما جعل بوبر واحداً من الشخصيات النادرة في زمننا هذا، فالسمة المميزة لكل من شخصية بوبر وأعماله، حسبما يذكر المربي الألماني كارل ويلكر، هي 'وعي بالمسؤولية في أكبر صورة يمكن تخيلها'^(٢). يقول عنه ويلكر في مجلة "الطرائق الجديدة" التي كانت تصدر في زيورخ:

كلما تعرفت عليه أكثر، ليس فقط من خلال أعماله، بل أيضاً وجهاً لوجه، تولد لدي شعور أقوى بأن شخصيته كلها لا تتسامح مع أي حالة من عدم الصدق أو الغموض. وثمة شيء هنا يدفع المرء لاقتفاء أعماق أثار الأشياء.... فمن يكون على هذه الشاكلة لا بد وأنه قد اختبر أعماق جواهر الحياة.... لا بد أنه عاش وعانى.... ولا بد أن يكون قد شاركنا كل حياتنا ومعاناتنا. ولا بد أن يكون قد تمسك بموقفه وجهاً لوجه مع اليأس.... إن مارتن بوبر ينتمي إلى أقوى تجديد ليس فقط لشعب ولكن للبشرية جمعاء.^(٣)

(ج) بوبر والصهيونية

منذ عشرينيات القرن الماضي وبوبر يدعو إلى دولة ثنائية القومية، ويهيب باليهود إلى الإعلان عن رغبتهم في التعايش في سلام وتآخٍ مع العرب، بحيث تتطور هذه الأرض المشتركة بينهما إلى وطن يكون بوسع كلا الشعبين فيه أن يفتحا على أبعادهما كاملة. من هذا المنطلق،

(1) (Friedman) Maurice, Martin Buber's Life and Work, op cit, p. 15

(2) (Wilker) Karl, Martin Buber, 'Neue Wege, Zurich, XVII, No. 4 April 1923, p. 183

(3) ibid, p. 183 f.

كان فهم بوبر للصهيونية يرفض تحويلها إلى مجرد قومية، بما ينجم عن هذا الفهم من إقامة دولة يسيطر فيها اليهود على العرب. فمن منظوره، كان يجب على الصهيونية التوصل إلى تسوية يتعايش فيها اليهود مع العرب، ولو أدى ذلك إلى بقاء اليهود أقلية في هذا الوطن المشترك. فنراه، منذ عام ١٩٢٥، ينخرط في حركة Brit Shalom السلمية الداعية إلى إقامة دولة ثنائية القومية. لذا، ومن منطلق إيمانه العميق بأنه سيأتي يوم يعيش فيه العرب واليهود في سلام جنباً إلى جنب، نراه، منذ قيام دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨ وحتى وفاته في عام ١٩٦٥، يدعو إلى انخراط إسرائيل في فدرالية شرق أوسطية واسعة والتخلي بهذا عن مفهوم الدولة القومية الضيق.^(١)

ثانياً: إشكالية البحث

على الرغم من أن بوبر لا يقدم تعريفاً صريحاً للمعرفة، إلا أن مناقشاته لمصطلحات من قبيل "الحقيقة"، أو "واقع العلاقة"، أو "القيم"، أو "الحوار"، توحى للباحث بفحوى معتقد بوبر عن "ماهية المعرفة"، فبوبر يميز بين فعل "التعلم" وفعل "المعرفة"، وهو يرى أن "التعلم" هو "طابع الصيرورة" الخاص بفعل المعرفة.^(٢) بالإضافة إلى ذلك فإنه يقسم المعرفة إلى نوعين: "معرفة الذات"، و"معرفة الحقيقة الواقعة"، فهو يرى أن أي شخص بحاجة إلى استكشاف وتجربة كل خطوة وبحاجة إلى أن يطلأ عالم العلاقة الذي يتسم بالحوار الخالص. وتقوم "نظرية المعرفة" عند بوبر على "الواقع الأولي للعلاقة"^(٣)؛ "فالحقائق"، حسبما يرى بوبر، "يتم الكشف عنها من خلال علاقات العلم / المعرفة knowing، والمحبة، والاعتقاد وغيرها من العلاقات في الحياة اليومية، أي أن الحقائق يتم الكشف عنها من خلال معايير علائقية، وليست معايير موضوعية".^(٤)

وعلى الرغم من الطابع الديني الذي يصبغ فلسفة بوبر في إطارها العام إلا أنه يرى أن هناك فرقاً كبيراً بين المعرفة الموضوعية والاعتقاد (Belief)؛ ففي عملية اكتشاف الحقيقة، لا بد

(1) (Avnon) Dan, Martin Buber . Op. Cit. P. 16

(2) (Murphy) Daniel , Martin Buber 's Philosophy of Education, Dublin: Irish Academic Press, 1988, p. 104.

(3) Ibid. p. 95.

(4) Idem

من وجود "حوار خالص"، وهو ما يتطلب "الحرية" و"تحرر الشخصية". كما يؤكد بوبر أيضاً على أن البشر لا يجب أن ينسوا سيادة المنطق في عملية المعرفة، ويرى أنه لا بد لنا أن ننظر إلى المنطق على أنه "نظرة حقيقية في عمق الحياة".^(١)

ويطرح هذا البحث، ويحاول أن يجيب على، إشكالية مهمة وملتبسة في الآن ذاته وهي : كيف صاغ مارتن بوبر فلسفة في " المعرفة " في ظل الجوانب المتداخلة مع فلسفة الحوار؟، وما هي أطوار هذه المعرفة أو بالأحرى ما هي أشكال العلاقة التي تنطوي عليها حوارية الحياة؟ وهل للحدس دور في المعرفة؟ كما يطرح عدداً من الأسئلة الفرعية التي تتصل اتصالاً مباشراً بالسؤال الرئيسية للبحث وهي :

■ ما هي المعرفة كما توصل إليها بوبر؟

■ ما الذي يميز، في نظرة المعرفة عن الاعتقاد؟

■ وما الفرق بين المعرفة والخطأ؟

بالإضافة إلى ذلك يتطرق البحث إلى جانب وثيق الصلة بنظرية بوبر عن المعرفة، ألا وهو "موضوع التعلم"، إذ يطرح التساؤل الهام عن ما هو التعلم؟ وكيف يمكن اكتساب المهارات والمعارف؟ ويلقي البحث الضوء على العلاقة الوثيقة بالتعلم عند بوبر ونظريته في التعليم في ضوء فلسفة "الأنا والأنت" التي تشغل كافة جوانب فلسفته .

ثالثاً: نظرية المعرفة عند بوبر

(أ) طبيعة التفكير – طبيعة حوارية

"ليس لدي أي نزوع نحو المذهبية، إلا أنني بطبيعة الحال وبالضرورة رجل متفلسف"^(٢)، تلك هي المقولة التي يصف بها بوبر شخصه وفلسفته، فبوبر يرى أن التعارض الحقيقي ليس قائماً بين الفلسفة والدين . كما يبدو للوهلة الأولى . وإنما هو قائم بين فلسفة ترى المطلق في الكليات ومن ثم تأخذ الواقع إلى ما هو منهجي ومجرد، وفلسفة تُعنى بربط المطلق بالجزئيات

(1) (Politzer) Heinz , Martin Buber : Humanist and Teacher (The Adolf D. Klarman Memorial Collection, 1956), 24., 16-7

(٢) في رسالة من بوبر إلى موريس فريدمان في ١١ أغسطس ١٩٥١. أنظر :

- (Friedman) Maurice, Martin Buber: The Life of Dialogue, New York, Routledge, 2002, p. 189.

ومن ثم تعود بالإنسان ثانية إلى الواقع العيني المعاش، أي إلى اللقاء الواقعي المباشر مع تلك الكائنات القريبة من الإنسان.^(١) ويكرر بوبر في كتاباته أن الحقيقة الإنسانية هي مشاركة في الكينونة Being وليست التماثل بين أحد الفرضيات وما تشير إليه تلك الفرضية. وأنه لا يسعنا الادعاء بأن تلك الحقيقة صحيحة على وجه العموم إلا أنه من الممكن إيجاد أمثلة عليها ورموز تشير إليها في حياتنا الواقعية.

إن أي علاقة حياتية حقيقية بين البشر، وبين الكائن المقدس (الله)، هي حقيقة إنسانية، ولا يوجد لدى الإنسان حقيقة أخرى غيرها، فالحقيقة المطلقة واحدة، إلا أن الإنسان لا يحصل عليها إلا عند دخولها في العلاقات الحياتية الاجتماعية الخاصة بالإنسان مثل انكسار الضوء في المنشور.^(٢)

في التفكير الوجودي ضمن الإنسان كلمته بحياته، ويجازف بحياته من أجل فكره. ولا يمكن للإنسان الإيمان بالحقيقة باعتبارها مستقلة عنه والدخول في علاقة واقعية معها إلا من خلال المسؤولية الشخصية. "وذلك الذي يفكر "بطريقة وجودية" يجعل طبيعة الإنسان المطلقة جزءاً من علاقته بالعالم. فهو يتعهد بالالتزام بالحقيقة ويثبت ذلك بأن يكون هو نفسه صادقاً."^(٣)

ولا يخفى على أحد أهمية هذا الفكر الذي جاء به بوبر بالنسبة لبعض المجالات مثل علم الأخلاق والدين، إلا أن هؤلاء لا يدركون الأهمية الكبيرة لذلك الفكر بالنسبة للإبستمولوجيا، أو نظرية المعرفة؛ كذلك ينتقده الكثيرون استناداً إلى أنماط أخرى من الإبستمولوجيا متضاربة دون أن يدركوا أنهم يفعلوا ذلك. وترجع أهمية نظرية بوبر للمعرفة إلى أنها تعبر عن حاجة يحس بها الكثيرون في هذا العصور وفي بها أيضاً، وتتمثل تلك الحاجة في الرغبة في التوصل إلى وصف للطريقة التي نعرف من خلالها أنفسنا والعالم : وصف يتميز بأنه أقرب من غيره إلى الواقع البشري. لقد ظهر العديد من الكتاب الآخرين الذين حاولوا الوفاء بتلك الحاجة بطريقة

(1) M. Buber, Eclipse of God, Studies in the Relation between Religion and Philosophy, Harper & Brothers, New York: 1952, pp. 53-63.

(2) (Buber)M., 'Remarks on Goethe's Concept of Humanity,' Goethe and the Modern Age, ed. By Arnold Bergstraesser, Henry Regnery Co., Chicago, 1950, p.232 f.

(3) (Buber) M., Between Man and Man, 'The Question to the Single One,' p. 81 f.; Images of Good and Evil, p. 55 f.

مشابهة؛ ويُعد ذلك شهادة بأهمية التوجه العام الذي ينتهجه بوبر في فكره؛ شهادة لا تقل أهمية عن العدد المتزايد على نحو سريع من المفكرين الذين تأثروا ببوبر تأثراً مباشراً أو غير مباشر^(١). وهناك أيضاً من توصلوا إلى فلسفة حوارية - أو فلسفة "الأنا والأنت" - بمنأى عن بوبر ودون أن يؤثروا فيه^(٢)، ففكر جابرييل مارسيل . الكاثوليكي الوجودي الفرنسي، على سبيل المثال، يشبه فكر بوبر على نحو لافت للنظر حتى في المصطلحات الخاصة به، إلا أنه لم يتأثر بكتاب بوبر "الأنا والأنت" عندما ألف «يوميات ميتافيزيقية Journal Métaphysique» حسبما قاله مارسيل نفسه لبوبر عند لقائهما في باريس في عام ١٩٥٠^(٣). ومن ناحية أخرى نجد أنه من غير المفهوم أن يتحدث بوشنسكي عن استخدام مارسيل لفلسفة "الأنا والأنت" على أنها فلسفة يختص بها مارسيل دون غيره 'eigenartig' دون أن يذكر بوبر أو فردناند ايبور، اللذين كان لكل منهما مؤلفاته بالألمانية عن الموضوع قبل أول مؤلفات مارسيل عن "الأنا والأنت" ببضعة أعوام.^(٤)

(١) من بين الذين تأثروا ببوبر، وعلى وجه الخصوص، في نظرية المعرفة الخاصة بهم جاستون باشلار، وجون بايلي، ولودفيج فينقانتجر، وإيميل برونر، وكارل هايم، وهيرمان فون كيسيرلنج، وإلى حد ما نيقولا بيردائف ودوروثي إيمت. راجع في ذلك مثلاً:

- (Baillie) John, Our Knowledge of God, New York: Scribners, 1939, pp. 161, 201-216.
- Gaston Bachelard, 'Preface' to Je et Tu trans. from Ich und Du by Geneviève Bianquis, Aubier Montaigne, 1958, pp. 7-15.
- (Brunner) Emil, Christianity and Civilisation, Gifford Lectures of 1947, First Part: Foundations, London: Nisbet & Co., 1948, chap. iii -- 'The Problem of Truth'
- (Berdyaev) Nicholas, Solitude and Society, trans. by (Reavey) George, London: Geoffrey Bles, 1938, 'Third Meditation, The Ego, Solitude and Society,' especially pp. 67-85.

(٢) من بين الآخرين الذين توصلوا إلى صيغ من الفلسفة الحوارية: فيردناند ايبور، وإيبرهارد جريسباخ، وكارل ياسبرز، وجبرييل مارسيل، وإيجين روزنستوك هسي، وفرانز روزنفيج، وماكس شير (٣) (Friedman) Maurice, Martin Buber: The Life of Dialogue, op. cit. P. 191.

(٤) راجع في ذلك: إ. إم. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢ (العدد ١٦٥ من سلسلة عالم المعرفة) الفصل التاسع عشر.

(ب) نظرية عن التعلم

التعلم بالنسبة لبوبر هو أولاً وقبل كل شيء مركب من استكشاف العالم العلائقي وإعادة اكتشاف التقاليد والقيم عبر اختبار العالم المتغير كما هو. التعلم هو في الواقع "البحث عن المعنى" أو كما جاء في تعريف بوبر للتعليم "هو انتقاء للعالم الفعال من جانب أحد الأشخاص".^(١) وبالإضافة إلى ذلك يعني التعلم بالنسبة لبوبر "الحصول على أحكام قيمة".^(٢) في رحلة "صنع المعنى" هذه، يتعلم الطفل وهو يواجه العالم، ويحاول أن يتعامل مع واقعه بصيرة نقدية، ومن خلال فعل الانتقاء يكتشف في جميع الحقائق التي يلاقيها ما يحمل له مغزى.^(٣) وهذا هو السبب في أن بوبر يطالب، بالإضافة إلى الدور المؤثر للمعلم في عملية التعليم والتعلم، بقدر كبير من الحرية للمتعلم في "انتقائه للعالم الفعال". إن بوبر يطالب، على حد تعبير مورفي Murphy، بأن تتوفر الفرصة للمتعلم لأن "يختار واقعة اختياراً حراً، ولأن يغامر بحرية في أعماق المجهول وغير المكتشف، ولأن يتحمل المسؤولية الكاملة عن اكتسابه للمعرفة".^(٤)

والتعلم ليس مجرد عملية تفكير نقدي واختيار شخصي بل إنه عملية "تعميق الوعي بالذات والإدراك الذاتي من خلال عمليات البحث والفهم المنضبطين، وعملية التعميق هذه تميز فعل الارتباط بالعالم في صورة حوارية".^(٥) فالطفل في تعلمه كيف يعرف، يتعلم أن يصبح مدرك شخصيته وواعياً بوجوده في العلاقة. ولكن بوبر كان يدرك أن "الخبرة الاستكشافية في التعلم تكفي... حيث لا بد أن يكون التعليم ناتجاً عن وعي وعن إرادة".^(٦)

ويرى بوبر أنه في نهاية المطاف، يتم اكتساب المهارات والمعارف من خلال الحوار. وفي هذا السياق يبسط كوهين نظرية بوبر في التعلم قائلاً:

قلب التعلم هو الخطاب: حوار السؤال والإجابة الذي فيه كلا الجانبين يسأل

وكلا الجانبين يجيب؛ حوار الدراسة المشتركة من قبل المعلم والتلميذ في الإنسان،

(1) Buber, Between man and man, Op. Cit, p. 129.

(2) F. H. Hilliard, "A re-examination of Buber's address on education" British Journal of Educational Studies, 21(1), 1973, p. 47.

(3) (Murphy) D., Martin Buber 's philosophy of Education, Op. Cit. P. 104.

(4) ibid, p. 106.

(5) ibid, p. 105.

(6)(Hilliard) F. H., Op. Cit., P. 46

والطبيعة والفن والمجتمع؛ حوار الصداقة الحقيقية، التي فيها فترات الصمت لا تقل حوارية عن الخطاب المنطوق. (١)

والعلاقات هي التي توفر السياق للحوار. وبناء على رأي بوهر الأنثروبولوجي عن الطبيعة البشرية (حيث يصف البشر بأنهم بفطرتهم يدخلون في علاقات، ويتحابون، ويتبادلون المودة، بدلا من أن تغلبهم الأنانية وإرضاء الذات والإبداع الفردي، أو أن يكونوا مجرد مخلوقات ذات توجه اجتماعي)، ما يبني الوجود الإنساني هو شبكة من العلاقات المختلفة (الشخصية والجمالية والاجتماعية، وعلاقة التعلم والمعرفة، الخ) التي "تحيي، وتعمق، وتحقق" نمو الفرد. (٢)

وفي الحوار يعتبر التواصل ركنا محورياً، ومن ثم تصبح اللغة وسيلة قوية خلال عمليات صنع المعنى. ويوضح "مورفي" ذلك معلقاً على فكرة بوهر بأن "التحدث والإنصات الأصيل هو أمر ضروري لكل تواصل حقيقي، ولكل تعلم فعال حقاً، وفي نهاية المطاف هو أمر ضروري للسعي وراء الحقيقة بكامله" (٣).

(ج) المعرفة بالعلاقة (صورة جديدة لنظرية المعرفة)

كانت الابستمولوجيا في شكلها التقليدي تستند دوماً إلى حقيقة جامعة مانعة، وهي حقيقة العلاقة بين "الذات" و"الموضوع". فإذا تساءلنا عن كيفية معرفة الذات للموضوع نكون قد توصلنا إلى صورة مختصرة عن جوهر نظرية المعرفة من أفلاطون حتى برجسون؛ حيث يمكن النظر إلى جميع الاختلافات بين المدارس الفلسفية الكثيرة على أنها أشكال مختلفة لتلك الفكرة؛ فأولاً، هناك تفاوت في التأكيد على ما إذا كانت الذات هي الأكثر حضوراً أم الموضوع، كما هو الحال في المذاهب: العقلانية والتجريبية، والمثالية والمادية، والشخصانية، ومذهب الوضعية المنطقية. وثانياً، هناك اختلافات حول طبيعة الذات والتي اتخذت صوراً كثيرة منها أنها الوعي الخالص، أو الرغبة في الحياة، أو الرغبة في السلطة، أو أنها المراقب العلمي، أو

(1) (Cohen) A., The question of values and value education in the philosophy of (Buber) Martin . Teacher College Record, 80. 4, Teachers College, Columbia University, 1979, p. 759.

(2) Murphy, op. cit., p. 92.

(3) Ibid., p. 106

العارف الحدسي. وثالثاً، هناك اختلافات حول طبيعة الموضوع: هل هو واقع مادي، أم فكر في عقل الإله أو الإنسان، أم مادة روحانية كما في وحدة الوجود، أم كائن روحاني مطلق وأبدي، أم أنه مجرد شيء لا يمكننا معرفته بذاته وإنما نُسقط عليه مقولات أفكارنا المنظمة والمتعلقة بالمكان، والزمان، والسببية؟ وأخيراً، هناك اختلافات حول علاقة الذات بالموضوع: فهل يُعرف الموضوع من خلال الاستنتاج الجدلي أو التحليلي، أم بواسطة المنهج العلمي، أم عبر التبصر الظاهرياتي في الجوهر، أم من خلال أحد أشكال الحدس المباشر؟

إن فلسفة "الأناوالأنت" التي وضعها بوبر تتجاهل كل تلك الفروق من أجل إقامة علاقة "الأناوالأنت" بصفتها طريقة أخرى للمعرفة تختلف اختلافاً كلياً عن غيرها؛ وأيضاً بصفتها علاقة تنبثق منها علاقة "الأنا والهو"، أو العلاقة بين "الذات" و"الموضوع". ويتفق بوبر مع كانط في أنه لا يمكننا معرفة أي موضوع بذاته بمعزل عن علاقته بذات تعرفه. وتمكن بوبر في ذات الوقت من تفادي الأخطاء التي وقع فيها أنصار المثالية الذين ينقلون الواقع إلى الذات العارفة، وديكارت الذي يختزل الذات إلى الوعي المنعزل، وكانط الذي يؤكد أننا لا نستطيع معرفة الواقع وإنما فقط تمثلاتنا له عبر مقولات فكرنا الخاصة.

وعلى الرغم من أن آخرين قد اكتشفوا علاقة "الأناوالأنت" على نحو مستقل عن بوبر – بل إن بعضهم اكتشفها قبل بوبر، فإن بوبر هو الذي أعطاها شكلها المتميز، وكان هو أيضاً الذي أوضح الاختلاف بين علاقة "الأناوالأنت" وعلاقة "الأنا والهو" وتمكن من عرض النتائج المترتبة على ذلك الاختلاف بطريقة منهجية وافية. وقد تحدث اللاهوتي الألماني كارل هايم عن ذلك الاختلاف بين "الأناوالأنت" و"الأناوالهو" على أنه "أحد الاكتشافات الهامة في عصرنا"، وأنه بمثابة "ثورة كوبرنيقية" بالنسبة للفكر الحديث. ويقول هايم أيضاً أنه عندما يصل ذلك المفهوم إلى كامل وضوحه لابد أن يؤدي إلى "بداية جديدة أخرى للفكر الأوروبي توجه انتباهنا إلى ما هو أبعد من إسهامات ديكارت في الفلسفة الحديثة".^(١)

(1) (Heim) Karl, Ontologie und Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge, XI (1930), p. 333.

(د) "الأنا والأنت"

تنطوي فلسفة "الأنا والأنت" التي جاء بها بوبر على رؤية عن معرفتنا بذواتنا والذوات الأخرى والعالم الخارجي وهي رؤية تختلف عن أي من نظريات الذات والموضوع التقليدية، حيث أن بوبر في فرضيته الأساسية يقول: "عندما أصبح أنا"، أقول "أنت"، وينتج عن تلك الفرضية أن اعتقادنا في واقعية العالم الخارجي ينبع من علاقتنا بالذوات الأخرى. وقد كان لتلك الرؤية أنصار كثر، من بينهم هينريتش جاكوبي، ولودفيج فويرباخ، وفيرديناند ابور وجابريل مارسيل، وكارل لويس وماكس شيلر، وغيرهم الكثير. ويرجع مغزى ذلك المفهوم الاجتماعي إلى أنه يُعد اتجاهًا معاكسًا تمامًا للاتجاه الفكري السابق الذي كان يرى أن أصل العلاقة بين الأشخاص، هي العلاقة بين "الذات العارفة" و"العالم الخارجي". ووفقًا لطريقة التفكير القديمة والتي لا تزال شائعة نجد أننا نعرف العالم الحسي الخارجي مباشرة، ولا نعرف الذوات الأخرى إلا من خلال وسيط وعن طريق القياس. ومن ثم يُعتقد أن الطفل يعرف الأشياء المادية مباشرة عن طريق الحواس، وأنه يصل إلى معرفة عن الآخرين بصفتهم أشخاصاً من خلال ابتساماتهم وإيماءاتهم (المرتبطة أصلاً برغبته في استخدامها).

وهذه النظريات تتجاهل حقيقة أن "الأنا" لا تصبح "أنا" والذات لا تصبح ذاتاً إلا من خلال اللقاء مع "الأنت"، فالطفل المتوحش الذي تربى مع الذئاب يمتلك جسداً وعقلاً بشريين في الأصل، إلا أنه ليس بشرياً؛ فهو لا يتمتع بوجود تلك المسافة بينه وبين العالم والذوات الأخرى والتي تُعد مطلباً ضرورياً لدخوله في علاقة مع "الأنت" وتحوله إلى "أنا". والطفل الذي يعرف الآخرين بصفتهم أشخاصاً يقوم بذلك من خلال لقاءه مع أشخاص ومن خلال قدرته الفطرية على أن يصبح "أنا" من خلال اللقاء (هذا هو ما يعنيه بوبر عندما يتحدث عن "الأنت" الموروثة والبدئية). إن السبب الوحيد في تمكن الطفل من استنتاج أفعال الآخرين هو أن اللقاء بين "الأنا والأنت" يسبق وعي الطفل بذاته على أنها "أنا".^(١)

(١) راجع في ذلك:

- Buber, I and Thou, trans. by Ronald Gregor Smith, 2nd edition, with Postscript by the Author added, Charles Scribner's Sons, New York: 1958, p. 27,
- (Farmer) Herbert H., The World and God, Nisbet & Co., London: 1935, pp. 13-19;
- (Heim) Karl, God Transcendent Foundation for a Christian Metaphysic, Edgar Primrose Dickie, Kessinger Publishing, Montana, 2007, pp. 91-101.
- (Paul) Leslie Allen, The Meaning of Human Existence, J. P. Lippincott Co., Philadelphia & New York: 1950, pp.130-140.

وبعد ذلك يصبح الطفل - استنادا إلى علاقته بالآخرين - على علم بالعالم الخارجي، أي أنه يحصل من خلال علاقاته الاجتماعية على تلك المقولات التي تمكنه من رؤية العالم على أنه سلسلة متصلة ومنظمة من الموضوعات المعروفة السلبية. وهذه هي العملية التي وصفها بوير على أنها انتقال الطفل من علاقة "الأنا والأنت" إلى علاقة "الأنا والهو" بالناس والأشياء. فالطفل يحدد ماهية الواقع الموضوعي بالنسبة له عن طريق المقارنة المستمرة بين إدراكاته وإدراكات الآخرين. وكثيرا ما يكون هذا الحوار مع الآخرين حوارا فنيا خالصا، وهو ينتمي بذلك إلى مجال "الأنا والهو"؛ إلا أن الاقتناع الراسخ الذي ينشأ عن ذلك الحوار يعتمد بالكامل على الواقع السابق الخاص باللقاء مع "الأنت".

إلا أن إشارة بوير إلى واقع معرفة "الأنا والأنت" السابق لا تعني أنه يتحدث عن ازدواجية مثل تلك التي يوحى بها نيقولا بيرديايف عندما يرفض عالم "التموضع الاجتماعي" Social Objectification ويفضل عليه "الذاتية الوجودية"، وتلك التي يوحى بها فردناند ابزر عندما أحال التفكير الرياضي إلى عالم "الأنا" المنعزلة المجردة (Icheinsamkeit).^(١) ويرى بوير أن "الأنا والأنت" و"الأنا والهو" يتناوبان في إطار علاقة متكاملة. ونجد من ناحية أخرى أنه من الأهمية بمكان عدم إغفال حقيقة أنه على الرغم من أن عالم الـ"هو" عبارة عن عالم اجتماعي مصدره عالم الـ"أنت" فإن عالم الـ"هو" كثيرا ما يجعل من نفسه الواقع النهائي. ونتيجة لذلك تتحول اجتماعية هذا العالم بصفة عامة إلى "حوار فني"، ويؤخذ ما هو اجتماعي على أنه "كل" عضوي موضوعي" أو أنه التواصل والتفاعل المجرد بين البشر الذين يمكنهم في واقع الأمر من الارتباط ببعضهم البعض بصفة الـ"هو" في أغلب الأحيان. وهنا يتضح أن مصطلحات بوير أكثر وضوحا من تعبير هيدجر "الوجود هو التجمعية" (Dasein ist Mitsein)، وكذلك من فهم مارسيل للمعرفة بصفقتها الموضوع الغائب في الحوار بين المتكلم والمخاطب. حيث أن كلا من هذين المفكرين يميل إلى الخلط بين الطبيعة الاجتماعية الخاصة "بالأنا والأنت"، وتلك الخاصة "بالأنا" والـ"هو"، وبين واقعية الحوار الحقيقي والتجمعية غير المباشرة للعلاقات الاجتماعية

(١) راجع كتاب نيقولا بيرديايف "الوحدة والمجتمع":

- (Berdyayev) Nicholas, Solitude and Society, trans. by George Reavey, Geoffrey Bles, London, 1938.

العادية.^(١) لقد ذهب إدراج الرياح محاولات "لويث" Löwith، "وهايم" Heim، و"كلبيرج" وآخرين للجمع بين أنطولوجيا هيدجر وعلاقة "الأناوالأنت"، ويرجع السبب إلى الفارق الأساسي بين هذه الأنطولوجيا وتلك الأنطولوجيا التي تمثل الأساس لفلسفة حوارية كاملة. وقد اتضح ذلك على نحو متزايد عندما صاغ بوبر أنطولوجياه في الفصلين "ما هو الإنسان؟"^(٢) و"المسافة والعلاقة".^(٣)

إن علاقة "الأناوالأنت" هي عملية معرفة مباشرة لا تمنح الإنسان المعرفة حول "الأنا" التي أمامه ولا حول "الذات" بصفته كيان موضوعي ينفصل عن تلك العلاقة. وإنما الذي يفعل ذلك هو "اللقاء المتبادل الفعلي في زخم الحياة بين كائن وآخر".^(٤) وعلى الرغم من أن هذه المعرفة الحوارية مباشرة، فإنها لا تتم دون وساطة على الإطلاق، حيث أن العلاقة تكون مباشرة ليس فقط من خلال وساطة الحواس (اللقاء المادي بين الأشخاص الحقيقيين على سبيل المثال) ولكن أيضا عن طريق وساطة "الكلمة"، أي وساطة تلك الأساليب الفنية ومجالات التواصل الرمزي مثل اللغة والموسيقى والفن والطقوس، والتي تمكن البشر على الدوام من الدخول في علاقة مع القريدين منهم. ويمكن المطابقة بين "الكلمة" ومعرفة "الذات-الموضوع"، و"الأنا-هو" وتبقى في ذات الوقت غير مباشرة ورمزية، إلا أنها تعتبر هي ذاتها وسيلة المعرفة الخاصة بـ"الأناوالأنت" وهي المعبرة عنها أيضا عندما تتحول إلى حوار حقيقي.

هكذا تكون معرفة "الذات-الموضوع" أو "الأنا-هو" في جوهرها ما هي إلا النتاج الموضوعي والمفصل للقاء الحقيقي الذي يتم بين الإنسان والأنت الخاصة به في مجالات الطبيعة.

(١) راجع في ذلك:

- Marcel, Journal Métaphysique, Librairie Gallimard, Paris, 1927. Second Part pp. 136-144;
- (Heim) Karl, Glaube und Denken, Vol. I of Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzuge einer Christlichen Lebensanschauung, Furche-Verlag, Berlin, 1931. pp. 342-349

(2) Buber, Between Man and Man, pp. 163-181

(٣) راجع نقد بوبر لهيدجر في:

- Between Man and Man, 'What Is Man?' pp. 163-181
- Eclipse of God, 'Religion and Modern Thinking, pp. 94-104.]

(4) Eclipse of God, p. 46.

والعلاقات الاجتماعية، والفن، وهي بذلك المعنى توفر تلك المقولات المنتظمة من الأفكار التي تُعد هي والحوار ضرورات أساسية للوجود البشري. إلا أن ذلك المعنى يشمل أيضاً إمكانية أن تكون تلك المعرفة - شأنها شأن "الكلمة" الموضوعية غير المباشرة - رمزاً لحوار حقيقي. ولا تتوقف تلك "المعرفة" عن الإشارة إلى الوجود نحو واقع عملية المعرفة الحوارية المباشرة بل تتحول بدلاً من ذلك إلى عائق يقف في طريقه إلا عند نسيان الطبيعة الرمزية للمعرفة الخاصة "بالذات والموضوع" أو بقائها دون الكشف عنها (وهو ما يحدث في الأعم الأغلب). وعندما تتحول "الأنا والهو" إلى عائق يقف في طريق العودة إلى "الأنا والأنت" تبدو وكأنها الواقع ذاته: فهي تؤكد على أن الواقع في جوهره ذو طبيعة تشبه طبيعة المنطق المجرد أو الفئة الموضوعية، وأنه يمكن النظر إليه على أنه شيء خارجي وموضوعي تماماً وواضح التحديد.

عندما يحدث ذلك تذهب طي النسيان الطبيعة الحقيقية للمعرفة بصفاتها تواصل، أي بصفاتها "الكلمة" التي تنتج عن العلاقة بين كائنين موجودين ومنفصلين. كما تعتبر "الكلمات" - في رأي بوبر- كيانات مستقلة عن الحوار بين البشر بعضهم البعض واللقاء بين الإنسان والطبيعة، ويتم فهمها على حالين: فإما أن تكون تعبيراً عن أفكار عامة موجودة في حد ذاتها، أو مسميات لواقع تجريبي موضوعي في الأغلب الأعم. وتُميل الطريقة الثانية إلى فصل "الموضوع" عن "الذات"، وإلى تبسيط الكلمات لتصبح مجرد "دلالات"، وإقصاء "المضامين" جميعها وكل ما لا يمكن التأكد منه بالتجربة" إلى عالم الانفعالات الذاتية أو "الحقيقة الشعورية". أما الطريقة الأولى فتحتفظ بالطبيعة الرمزية الحقيقية "للكلمة" بصفاتها أكثر من مجرد علامة تقليدية وشيء يشير إلى نظام حقيقي للوجود؛ إلا أنها تسيء فهم طبيعة الرمز وتنظر إليه على أنه يعطي معرفة غير مباشرة عن أحد الموضوعات وليس على أنه يقيم علاقة بين أحد الكائنات الموجودة وآخر. لقد أوضحت دوروثي إيميت أن عمليات القياس العقلانية هي قياس بين العلاقات وليس بين موضوع مألوف ومعروف في حد ذاته وموضوع آخر مجرد أو مجهول،^(١) فالرمز ليس وسيطاً مادياً لمعرفة واقع عام من نوع ما. وإن لم يكن معروفاً مباشرة. على الرغم من أن تلك هي

(1) (Emmet) Dorothy M., The Nature of Metaphysical Thinking, Macmillan & Co. Ltd., London, 1949, pp. 224-227;

الطريقة التي تناوله بها معظم الذين كتبوا عن الرمزية بداية من أفلاطون وأفلوطين وحتى يوربان، وكوماراسوامي، ويونج.^(١) والرمز في الحقيقة هو صورة خيالية أو تخيلية لواقع مادي. وهو قبل أي شيء نتاج لقاء حقيقي بين كائنين موجودين وجوداً حقيقياً؛ وعندما يصبح الرمز مجرداً وعاماً يذهب ذلك اللقاء إلى طي النسيان.

هناك فارق بين فهم بوبر للرمز والفهم الذي توصل إليه دعاة الوضعية المنطقية الحديثة الذين يرفضون أيضاً الكليات الأفلاطونية، ويمكن رؤية ذلك الفارق بكل وضوح في استخدام بوبر للمصطلح "علامات" / "signs". إن بوبر - كما رأينا - يصور الفعل الأخلاقي الكلي في ضوء "الوعي" بـ "العلامات" والاستجابة لها، "فالعلامات" ما هي إلا كل ما نقابله، إلا أنه ينظر إليها على أنها شيء يخاطبنا بالفعل، وليس على أنها ظواهر موضوعية. وعادةً ما يتم تعريف "العلامة" على أنها رمز تقليدي أو اعتباطي يمكن للجميع من خلاله استنباط نفس المعنى من أحد الأشياء، وهذا هو المعنى الذي يلصقه أنصار الوضعية المنطقية بـ "الرمز"، وينطبق ذلك على حد سواء على الإشارات الضوئية الحمراء، والرموز الجبرية، والتنبؤ بأحداث مستقبلية من خلال أوراق الشاي أو النجوم. إلا أن بوبر - على النقيض - يعني بـ "العلامة" شيئاً لا يحمل إحياءاً للجميع وإنما يقتصر إحياءه فقط على الشخص الذي يرى أن ذلك الشيء "يوحي" له بشيء ما. علاوةً على ذلك يمكن لنفس الشيء أن "يوحي" بأشياء مختلفة لأناس مختلفين، ولن يوحي بشيء على الإطلاق لمن يعتمد على كونه "ملاحظاً". وهكذا نجد أن هذا "الإحياء" ما هو إلا علاقة "الأنا بالأنث" سواء أكانت تلك العلاقة هي العلاقة الكاملة والمتبادلة بين البشر، أو العلاقة الأقل كمالاً وغير المتبادلة مع الطبيعة أو في الإبداع والتقييم الفني. إن آليات الدفاع الموروثة بداخلنا تحميها من النظر إلى العلامات على أنها تخاطبنا فعلاً. و"الوعي" هو الانفتاح الذي ينحي جانباً هذا المظهر الخارجي المكتمل ويفضل عليه الحضور الحقيقي، أي الاستعداد

(١) راجع في ذلك:

- (Urban) Wilbur Marshal, Language and Reality, Macmillan Co. New York: 1939.
- Ananda K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, 1995.
- (Jung) Carl G., Modern Man in Search of a Soul [1932], Psychology and Religion [1938]; The Integration of the Personality [1940]; The Secret of the Golden Flower [1931].

لرؤية كل حدث جديد على أنه شيء فريد وغير متوقع، على الرغم من كل نقاط التشابه بينه و ما حدث من قبل. (١)

(هـ) "الأنا والهو"

لكي يفهم الشخص وظيفة الرمز والواقع الخاص بعلاقة "الأنا والهو" - ذلك الواقع غير المستقل وغير المباشر- لابد عليه أن يفهم الدلالة الكاملة لهذا الحضور، وما يحدث في الماضي يتم تنظيمه من خلال الوظيفة التجريدية "للأنا-هو" في شكل عالم المقولات، مقولات المكان والزمان، والسبب والنتيجة. (٢) وعادة ما ننظر إلى هذه المقولات على أنها الواقع ذاته إلا أن الحقيقة هي أنها مجرد صور رمزية لما صار فعلا. بل إن تنبؤاتنا بالمستقبل تنتمي في حقيقة الأمر إلى عالم الماضي، حيث أنها أحكام عامة تستند إلى افتراض الوحدة، والاستمرارية، والسبب والنتيجة، والتشابه بين المستقبل والماضي. وحتى لو صحت تلك التنبؤات إلى حد ما فإن ذلك لا يدل على أننا نمتلك معرفة حقيقية عن المستقبل، حيث أننا لا نعرف هذا "المستقبل" إلا بعد أن يصبح "ماضيا"، أي عندما يتم تسجيله في مقولات عالم المعرفة الخاص بنا.

(1) Buber, Between Man and Man, 'Dialogue,' pp. 10-13, The Education of Character,' p. 113 f.

(٢) وقد استغل كارل هايم الفارق الذي وضعه بوبر بين علاقة "الأنا والأنثى" الحاضرة وعلاقة "الأنا والهو" الماضية كأساس لفلسفة الأبعاد الخاصة به ككل وبالتالي لعلم اللاهوت الخاص به أيضا. لقد أوضح طريقة سريان الحاضر إلى الماضي وأوضح من خلال ذلك الطريقة التي يمكن من خلالها أن تتحول الأشياء الماضية إلى واقع حاضر مرة أخرى. إلا أنه أساء فهم الدلالة الكاملة للفارق الذي وضعه بوبر عندما طابق بين "الحاضر" و"الأنا" وبين "الماضي" و"الهو"، ويستند جانب مهم من نظرية المعرفة الخاصة به إلى هذه المطابقة. ولا يمكن المطابقة بين "الحضور الواقعي" و"الأنا" حيث أن "الأنا" غير موجودة في حد ذاتها، فهي لا توجد إلا في إطار علاقة مع "الأنثى" أو "الهو". وعلاوة على ذلك ليس للحضور وجود في "الأنا" وإنما بين "الأنا والأنثى". ونجد من ناحية أخرى أن علاقة "الأنا والهو" تكون ماضيا على الدوام، ودائما ما تكون "ما صار بالفعل"، ومعنى ذلك أن "الأنا" في علاقة "الأنا والهو" هي جزء من الماضي تماما مثل "الموضوع" الذي نعرفه. راجع في ذلك:

- (Heim) Karl , God Transcendent Foundation for a Christian Metaphysic, Edgar Primrose Dickie, Kessinger Publishing, Montana, 2008. chap. III, pp. 200-278.
- -----, Glaube und Denken, Vol. I of Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzuge einer Christlichen Lebensanschauung, Furche-Verlag, Berlin, 1931. (chaps. IV-V).

إن حضور علاقة "الأناوالأنت" هو الذي يوضح على أكمل وجه الاستحالة المنطقية لانتقاد معرفة "الأناوالأنت" استناداً إلى أي نظام يتعلق "بالأنا والهو". وعلى الرغم من أن علم النفس، على سبيل المثال، يمكنه أن يوضح لنا أن العديد من العلاقات الإنسانية التي نظن أنها أصيلة ما هي إلا عمليات إسقاط من الماضي ومن ثم من "الأنا والهو"، فإنه لا يمكنه التشكك حول الواقع الأساسي لعلاقة "الأناوالأنت"، ولا وضع أي معايير خارجية وصحيحة "موضوعياً" للتمييز بين علاقات "الأناوالأنت" وعلاقات "الأنا والهو". والسبب في عدم إمكانية ذلك هو أن ذلك العلم نفسه ما هو إلا نظام معرفي مرتب، وهكذا فإنه لا يدرس الظواهر الخاصة به إلا بعد أن تأخذ مكانها بالفعل في مقولات عملية المعرفة البشرية. كذلك يستثني ذلك العلم معرفة "الأناوالأنت" المباشرة والحاضرة فعلاً، وذلك على قدر الطبيعة العلمية لذلك العلم. وعندما تصل عملية المعرفة تلك إلى أوج تطورها بـ "رؤية الآخر" أو جعل الآخر حاضراً (وهو ما يحدث مراراً وتكراراً بكل تأكيد في العلاج النفسي الفعال) تكون هي ذاتها أفضل معيار للواقع الخاص بعلاقة "الأناوالأنت".

أيضاً يهدف حضور علاقة "الأناوالأنت" بالقضاء على محاولة مذهب "الوضعية المنطقية" للتقليل من شأن الأخلاق، والدين، والشعر وإنزالهم إلى مرتبة العواطف الذاتية دون أن يكون لهم قيمة معرفية حقيقية. ويعد ذلك في نظر فلسفة الحوار البويرية ما هو إلا محاولة من جانب معرفة "الذات-الموضوع" (أو "الأنا-هو") لنبذ الواقع الوجودي الخاص بمعرفة "الأناوالأنت" والتي تستمد وجودها منها. ومعنى ذلك أنها أى الوضعية المنطقية تحكم على الحاضر كـ "شيء من خلال الماضي" وكأنه لا وجود لواقع الحاضر إلا عندما يصبح ذلك الواقع ماضياً وبالتالي يكون في الإمكان تناوله في مقولات أفكارنا. ويعني ذلك أيضاً أنها تجرد الذات العارفة من وجودها كشخص له علاقات مع الآخرين ثم تحاول تأسيس معرفة "موضوعية" وغير شخصية تتجرد حتى من هذه "الذات العارفة".

ويعد نزوع الكثير من المفكرين إلى المطابقة بين وراثة التقاليد والأشكال التي تقولبت التقاليد فيها مثلاً آخر للتأكيد على أهمية الفارق بين حضور ما يصير فعلاً الآن والحالة الماضية

لما صار بالفعل،^(١) فهم يستندون إلى قياس بيولوجي مضلل في نظرتهن إلى المجتمع، أو العائلة، أو الكنيسة، أو القانون على أنها كائن حي، وفي نظرتهن إلى الأفراد الذين عاشوا في الماضي ويعيشون في الحاضر وسيعيشون في المستقبل على أنهم خلايا في هذا الكائن. إلا أن تلك الطريقة في التفكير تعد صورة مشوهة من الطريقة الحقيقية التي يتم من خلالها وراثة التقاليد، وهي على وجه التحديد وراثة تتم من خلال قيام الفرد بتملك ذلك الجانب من التقاليد الذي يبدوله على أنه "الأنث". والأكثر من ذلك هو الحقيقة القائلة بأن ذلك يعد صورة مشوهة تختفي وراء المظهر الخادع الذي يضيفه ذلك القياس البيولوجي على الحضور والدينامية. والواقع أن هذا القياس - شأنه شأن التطبيقات الاجتماعية لنظرية التطور - ينتمي قلباً وقالباً إلى الماضي وإلى المقولات الثابتة للسبب والنتيجة، أي أنه ينتمي إلى طريقة "الأنا والهو" (أو الذات والموضوع) في المعرفة. إن التناقض بين حضور "الأنا والأنث" والحالة الماضية "للأنا والهو" يمدنا أيضاً بطريقة لفهم أكثر الجوانب في فلسفة "الأنا والأنث" عند بوبر تسبباً في سوء الفهم وتعرضاً للانتقاد في الأغلب الأعم، ألا وهو تأكيده على واقع علاقة "الأنا والأنث" بالطبيعة. ويستشهد جون كلبيرج بهذا الجانب من فكر بوبر كدليل على أن بوبر لا يزال يفترض وجود وحدة روحانية أو فنية تنفي في الواقع "آخريّة" "الأنث الحقيقية". أما هيرمان ليفن جولشميت فقد استخدم هذا الجانب لإثبات أنه على الرغم من أن بوبر يتحدث عن الحوار فإن الحقيقة هي أنه لم ينس المناجاة الروحانية التي تُسقط الأنث على أشياء يتضح أنه من المستحيل أن تكون هي "الأنث"^(٢). إلا أن الشيء الذي يتجاهله من انتقدوا بوبر بسبب تلك النقطة هو أن السبب في أن الموضوعات عبارة عن الـ"هو" وليس "الأنث" بالنسبة لنا هو أنه قد تم تسجيلها بالفعل في عالم "الذات-الموضوع" الذي ينتمي للماضي. فنحن نعتقد أننا نعرف الموضوعات "الحقيقية" مع أننا لا نعرفها في العادة إلا بطريقة نظرية وغير مباشرة من خلال مقولات "الأنا والهو". وبالتالي نجد أنه من العسير علينا فهم المعنى

(١) راجع على سبيل المثال:

- (Eliot) T. S., Notes Towards the Definition Of Culture, Harcourt Brace, New York, 1951, ch. I.

(2) (Goldschmidt) Hermann Levin-, Hermann Cohen und (Buber) Martin , Ein Jahrhundert Ringen um jüdische Wirklichkeit, Geneva: Editions Migdal, 1946, pp. 72-76

الذي يقصده بوبر عندما يقول أن كل الأشياء "تقول" لنا شيء ما^(١). وبالمثل نجد أن نزوعنا إلى الربط بين "الشخص" والفرد البشري ذو العقل والجسد مجرداً من علاقته مع "الأنت" هو السبب في أننا نخفل حقيقة أنه لا يكون "شخصاً" إلا عندما يكون دخوله في مثل تلك العلاقة أمراً محتملاً أو واقعاً وأن مصطلح "شخصي" ينطبق على العلاقة نفسها مثلما ينطبق على أفراد تلك العلاقة. وهكذا لا يسعنا إلا الظن في أن بوبر يؤمن "بالروحانية" أو "الإسقاط الروحي" عندما يتحدث عن وجود علاقة بين "الأنا والأنت"، ومخلوقات غير بشرية: إلا أنه لا يمكن لنا تصور إمكانية وجود مثل تلك العلاقة إلا مع كيانات لها عقول وأجساد تشبه عقولنا وأجسادنا، وتمتلك بالإضافة إلى ذلك الوعي أو "الشعور" المصاحب "للأنا".

لكن حاضرة اللقاء تشمل كل تلك الأشياء التي نراها في تفردنا ومن أجل ذاتها ولا ننظر إليها على أنها قد خضعت بالفعل لعملية ترشيح من خلال مقولاتنا العقلية بغرض المعرفة أو الاستخدام، ففي تلك الحاضرة لا يكون صحيحاً أن الكائنات القريبة منا لا تستطيع - بمعنى ما- أن تتحرك لتقابلنا كما نقابلها، وإن كان من الواضح أن ذلك صحيح في عالم "ما قد صار" الخاص بالذات النشطة والموضوع السلبي. ذلك لأن تلك تعد كائنات موجودة وجوداً حقيقياً ولهذا نستطيع أن نشعر بأثر واقعها النشط حتى ولو لم يكن بإمكاننا معرفة طبيعة نواتها أو وصف ذلك الأثر بمعزل عن علاقتنا به. وهذا "الأثر" ليس من النوع الذي يمكن لأي ذات أن تلاحظه ملاحظة موضوعية، حيث أن نشاط الموضوع يظهر لعملية الملاحظة الموضوعية في واقع الأمر على أنه جزء من تسلسل سببي لا يكون فيه الموضوع شيء نشط فعلاً بحد ذاته. وإنما هو "تأثير" العلاقة في اللحظة الحالية بين الأنا البشرية والكائن غير البشري الموجود والذي أصبح هو "الأنت" الحقيقية بالنسبة لتلك "الأنا". وهذا الأثر يُبرز التفرد الحقيقي الوحيد، حيث أن ذلك الفارق الذي يظل قائماً إلى الأبد بين الموضوعات، والذي نطلق عليه أحياناً. على وجه التعميم. "التفرد" ما هو إلا نتاج عملية المقارنة التي نجريها بين موضوع وموضوع آخر، وهو غير موجود في الموضوع نفسه.

(1) Buber, Between Man and Man, op cit. 'Dialogue,' p. 14 f

وعلى الرغم من أن الأشياء الطبيعية يمكن أن "توحي" لنا بشيء ويكون بينها وبيننا علاقة "شخصية" بهذا المعنى، فإنها لا تتمتع بالاستمرارية، أو الاستقلالية، أو الشعور الحي والشعور بالذات اللذين يتألف منهما الشخص. فالشجرة يمكنها أن "توحي" لي بشيء ما وتصبح "الأنت" الخاصة بي، إلا أنني لا يمكن أن أكون "الأنت" خاصتها. ونجد نفس استحالة التبادلية هذه في الأعمال الأدبية والفنية التي تصبح الأنت بالنسبة لنا، ولكننا نجد بواسطة القياس أن ذلك يشير إلى أنه ما دامت القصيدة هي "كلمة" الشاعر فإن "الشجرة" يمكن أن تكون هي "كلمة" الكينونة Being التي أمامنا، كينونة تزيد على كونها بشرية لكنها لا تقل عن كونها "شخصية".^(١) إلا أن ذلك لا يشير إلى افتراضات أحادية monistic أو روحانية بوجود الوحدة بين "الذات" و"الموضوع". إن تلك الرؤية وحدها – على النقيض تماماً – تسمح للكائنات غير البشرية الموجودة بأن يكون لها "آخرتها" بصفاتها أكثر من مجرد تلك الموضوعات السلبية التي تنتمي لمقولات أفكارنا والأدوات السلبية التي نستخدمها وفق إرادتنا.

هكذا يكون الإبداع والتقييم الفني – شأنهما شأن علاقة "الأناء والأنت" بالطبيعة – عبارة عن أشكال معدلة للحوار ولا يمكن بطبيعتهما أن يكونا متبادلين. فالفنان – أو "المتفرج" كما يدعوه بوبر – لا يكون منكباً على تحليل وملاحظة سمات العمل الفني كما هو الحال مع المراقب، وإنما هو يرى الموضوع بحرية "وينتظر في هدوء ما سيظهر أمامه"، فهو يدرك وجود كائن معين بدلا من مجموعة من السمات، ويستجيب استجابة أصيلة لهذا الكائن. وتظهر تلك الاستجابة على أنها إبداع شكلي وليس إجابة يستخدم فيها الشخص كيانه الشخصي للرد على الكائن الذي يخاطبه. ومع ذلك فإنها تحتفظ بالبنية، والحاضرة، والتفرد، التي تميز علاقة "الأناء والأنت" الحقيقية عن علاقة "الأناء والهو".^(٢)

ونجد أن بوبر يشدد في آخر كتاباته تشديداً أكبر – كما لم يفعل من قبل – على الفارق بين معرفتنا "بالأشخاص الآخرين" ومعرفتنا "بالأشياء". فنحن نشترك مع الأشياء جميعها في القدرة على أن نكون "موضوعات للملاحظة"، إلا أن الإنسان يمتاز من خلال ما يجري في الخفاء

(1) Buber, Between Man and Man, 'Dialogue,' p. 14 f, p. 170

(2) Ibid., pp. 8 ff., p. 25

داخل كيانه بقدرته على وضع حدود لا يمكن تجاؤها لذلك التحول. ولا يمكن إدراك الإنسان على أنه كل له وجود إلا من خلال النظر إليه على أنه شريك، فإدراك شيء ما أو كائن ما يعني بصفة عامة أن تكون لك خبرة مادية به ككل متكامل، ولكن دون اختزال جوانب التجريد فيه. لكن الإنسان يختلف في تصنيفه عن كل الأشياء وعن كل الكائنات غير البشرية، فمع أنه يمكن النظر إلى الإنسان على أنه كائن ضمن كائنات أخرى - بل وحتى شيء ضمن أشياء أخرى - إلا أنه لا يمكن فهمه بحق ما لم نضع في الاعتبار نعمة الروح التي يختص بها وحده دون جميع الأشياء والكائنات الأخرى. ولكن من غير الممكن فهم تلك الروح في عزلة عن غيرها، وإنما يمكن فهمها على أنها تعد بلا شك جزءاً فاعلاً في الكيان الشخصي لهذا الكائن الحي، أي الروح التي تحدد ملامح وجود الشخص. وهكذا فإن الوعي بوجود أحد البشر يعنى على وجه الخصوص إدراك كليته كشخص تحدد الروح ملامح وجوده: أي إدراك بؤرة الطاقة التي تجعل كل تعبيراته، وأفعاله، وتوجهاته تقسم بالتوحد الواضح. وهذا الوعي مستحيل مادامت أنظر إلى "الآخر" على أنه "موضوع" منفصل أتأمله وألاحظه، حيث أنه بذلك لن يكشف لي عن كليته وبؤرتها. فذلك الوعي لا يصبح ممكناً إلا عندما أدخل في علاقة أولية مع الآخر، وعندما يصبح الآخر حاضراً بالنسبة لي. ولهذا السبب نجد أن بوبر يصف الوعي بهذا المعنى على أنه التصور الشخصي للآخر^(١)، أي جعل شخص الآخر حاضراً.^(٢)

(و) المعرفة والحدس

لا يعني الاعتراف بالنتائج المترتبة على علاقة "الأنا والأنت" بالنسبة للاستومولوجيا رفض تلك الأساليب الموضوعية بالغة الأهمية والفائدة التي أنتجتها العلوم الاجتماعية، فهذه العلوم لا يمكن أن تستغني عن التوضع objectification ما دامت تلك العلوم لا تتناول إلا الموضوعات. إلا أنه من الممكن أن تكتشف تلك العلوم أن مكتشفات العلم ذاتها ما هي إلا نتاج "الحدس" العلمي الصحيح أو بالأحرى نتاج "المجابهة". والتوضع يتبع ذلك الاكتشاف بالضرورة إلا أنه لا

(١) التعبير الألماني الذي يستخدمه بوبر هو (Personale Vergegenwärtigung) وهو يعني بالعربية "اليقظة الشخصية"، بمعنى أن الوعي البشري يتلخص في تيقظ "الأنا" وتبنيها إلى وجود الـ"هو" أو الموضوع.

(2) Buber, The Knowledge of Man, op. cit., 'Elements of the Interhuman,' p. 109 f. 171

يمكن أن يأخذ محله. ^(١) ولهذا فإنه من الضروري أن نتخلص من ميلنا إلى النظر إلى علاقة "الذات-الموضوع" على أنها بذاتها "الواقعة الأولى". وعندما نتخلص من هذا التوضع الزائف سيكون بإمكان الدراسات الإنسانية دمج عمليتي المعرفة من نوع "الأناوالأنت" ونوع "الذات-الموضوع". وهو ما يعني ضمناً الاعتراف بأن معرفة "الذات-الموضوع" لا تقوم بوظيفتها الحقيقية إلا عندما تظل محتفظة بطبيعتها الرمزية التي تشير مرة أخرى إلى عملية المعرفة الحوارية التي نشأت منها. وقد أشار بوبر نفسه إلى طريقة تحقيق هذا الاندماج في معالجته للأنثروبولوجيا الفلسفية، وعلم النفس، والتربية، والأخلاق، والفلسفة الاجتماعية، والأساطير، والتاريخ.

ويشير والتر بلمينفيلد في كتابه "الأنثروبولوجيا الفلسفية عند مارتين بوبر والفلسفة الأنثروبولوجية" ^(٢) المأخوذ عن فلسفة بوبر إلى أن أنثروبولوجيا بوبر تستند حتماً إلى علم النفس التجريبي، وتسلسل هرمي للقيم يتسم بكونه علمي وموضوعي لكي نعتبره صحيحاً ونتقبله، أي لابد أن يستند إلى ابستمولوجيا "ذات وموضوع" خالصة. ^(٣) وهو بذلك لم يتمكن من إدراك علاقة التكامل بين أنثروبولوجيا بوبر وابستمولوجيا "الأناوالأنت" التي وضعها. وعلى الرغم من أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لا يمكن أن تحل محل تلك المباحث العلمية المختصة بدراسة الإنسان، فإن تلك المباحث لا يمكنها أيضاً أن تنفصل انفصلاً تاماً عنها. وإذا كان الغرض الأساسي من دراسة الإنسان يتحدد عن طريق صورة الإنسان بوصفه المخلوق الذي لا يصير إلا إلى الشكل الذي يستطيع الوصول إليه من خلال مواجهة الواقع بكامل كيانه، فإن الفروع المتخصصة لتلك الدراسة لابد أن تشمل أيضاً فهماً للإنسان على هذا النحو، ليس فقط على أنه "موضوع"، ولكن أيضاً - كبداية - على أنه "الأنت".

ويمكن هنا الاعتراض بأن اهتمام بوبر بكلية الإنسان يحكم مسبقاً على النتائج التي من المفترض الوصول إليها، أو أن تلك الطريقة ليست "خالية من القيمة". ومن المحتمل أن تتوطد

(١) من رسالة من بوبر إلى موريس فريدمان بتاريخ ٤ ديسمبر ١٩٥٢. راجع في ذلك:

- (Friedman) Maurice S., Martin Buber ; The Life of Dialogue, op cit. p.172.

(٢) الكتاب صادر باللغة الأسبانية ويحمل عنوان:

- Blumenfeld, Walter, 1951, La antropologia filosofica de (Buber) Martin y la filosofia antropologica; un ensayo, Lima.

(3) (Friedman) Maurice S., Martin Buber ; The Life of Dialogue, op cit, p.172.

تلك الاعتراضات في عقول أصحابها بسبب الموصفات التي حددها بوبر للمتخصص في علم الإنسان الفلسفي: فلا بد أن يكون فرداً يتشكك في وجود الإنسان كإنسان، ولا بد أن يكون قد جرب التوتر الناتج عن العزلة، ولا بد أن يكتشف جوهر الإنسان ليس كمراقب علمي منفصل قدر الإمكان عن الموضوع الذي يقوم بمراقبته، بل كمشارك يتمكن فيما بعد من توفير المسافة بينه وبين موضوع البحث الخاص به والتي ستمكنه من صياغة النتائج المتبصرة التي حصل عليها. (١)

إن المكانة الكبيرة التي يتمتع بها المنهج العلمي قد أدت بالبعض إلى التغاضي عن حقيقة أن العلم لا يدرس الإنسان ككل متكامل وإنما يدرس جوانب معينة منه، ويدرسه بصفته جزءاً من عالم الطبيعة. والمنهج العلمي هو أكمل صورة من صور طريقة "الأنا والهو" أو "الذات-الموضوع" في المعرفة، ويستخدم ذلك المنهج طرقاً معينة في استخلاص الحقائق من الواقع المادي وتجاهل الفارق الحتمي بين من يقومون بالملاحظة تجاهلاً عاماً؛ وهذه الطرق تنزل "بالأنا" إلى أقصى حد وصولاً إلى مرتبة "الذات العارفة" المجردة، وتنزل "بالهو" إلى أقصى حد وصولاً إلى مرتبة الموضوع السليبي المجرد للتفكير. ولهذه الأسباب بعينها لا يكون المنهج العلمي مؤهلاً لاكتشاف كُليّة الإنسان. فيمكن لذلك المنهج مقارنة البشر بعضهم ببعض، والإنسان بالحيوانات؛ إلا أن مثل تلك المقارنة والمقابلة لا يمكن أن ينشأ عنهما سوى نطاق - يتسع ويتقلص - من نقاط التشابه والاختلاف. وبالتالي فإن هذا النطاق يمكن أن يكون ذا نفع في تصنيف البشر والحيوانات كموضوعات مختلفة تتواجد في عالم من الموضوعات، إلا أنه لا يكون ذا نفع في اكتشاف تفرد الإنسان كإنسان.

إن مصدر معظم الاعتراضات على منهج بوبر في معرفة "هوية الإنسان" هو المعتقد القائل بأنه لا توجد طريقة أخرى للمعرفة سوى طريقة "الذات-الموضوع" أو "الأنا والهو" وبالتالي فإن أي معرفة يدخل فيها الإنسان ككل لابد أن تكون مركباً رديئاً من "الموضوعية" و"الذاتية" تتسبب العاطفة الذاتية الموجودة فيه في إفساد قوة المنطق التي يمكن أن تكون موضوعية عندما لا توجد تلك العاطفة. والواقع هو أن معرفة "الأنا والأنثى" هي وحدها التي تجعل في الإمكان إدراك كلية الإنسان. "فالأنا والأنثى" فقط هي التي ترى هذه الكلية بوصفها الإنسان ككل

(1) Buber. Between Man and Man, 'What is Man?', pp. 124 f., 132 f., 180 f., 199 f

وعلاقته التي لا تستند إلى المنطق مع الأشياء التي أمامه وليس بوصفها مجموعا من الأجزاء التي نطلق على بعضها صفة "موضوعي" ومن ثم يتمحور حول الشيء "موضوع المعرفة" وعلى بعضها الآخر "ذاتي" ومن ثم يتمحور حول القائم بعملية المعرفة. فنحن نرى مثلا أن روائيا كبيرا وملاحظا نفسانيا عظيما مثل بروست لا يقدم لنا في أعماله الرؤية المستبصرة حول جوهر الإنسان التي نجدها في روايات دوستوفسكي وشعر ويليام بليك، فالعالم الذي يرسمه لنا بروست يتكون من العواطف الذاتية والملاحظات الموضوعية، أما دوستوفسكي وبلبك فقد شاركا مشاركة تامة منذ البداية فيما تعرضا له، ولم يبلغا المسافة التي مكنتهما من الدخول في علاقة فنية معه والتعبير عنه بطريقة رمزية وفنية إلا في مرحلة لاحقة من أعمالهما.^(١)

ويرى بوبر أن ملاحظة المجال الاجتماعي ككل، وتحديد المقولات التي لها السيطرة داخله، ومعرفة العلاقات بينه وبين مجالات الحياة الأخرى، وفهم معنى الوجود والحدوث الاجتماعيين هي مهام فلسفية وستظل كذلك. إلا أن الفلسفة لا وجود لها دون أن يكون المتفلسف على استعداد لاتخاذ القرارات -استنادا إلى الحقيقة المعروفة - التي تحدد ما إذا كانت فكرة ما صحيحة أم خاطئة، أو ما إذا كان فعل ما حسنا أم سيئا. وهكذا نجد أن المعالجة الفلسفية للظروف والأحداث الاجتماعية تشمل التقييم، أي النقد . والتفكير الاجتماعي الحي لا يتأتى للشخص إلا عندما يعيش بالفعل مع البشر، وعندما لا يكون غريبا على البنى الجماعية لذلك التفكير أو يكون خارج التحركات الجماعية، حيث أنه بدون وجود ارتباط اجتماعي حقيقي لا تكون هناك خبرة اجتماعية حقيقية، وبدون تلك الخبرة لا وجود للفكر الاجتماعي الحقيقي.^(٢)

ولكل هذا تبقى المعرفة عمل يتميز بإنكار الذات، فمن المؤكد أن القائم بعملية المعرفة لابد عليه أن يلج بكيانه ككل إلى ما يعرفه، ولابد أن يضيف إلى عملية المعرفة الخبرة الكاملة الناتجة عن ارتباطه بالموقف. إلا أنه لابد أن يحرر نفسه من تأثير ذلك الارتباط على قدر استطاعته من خلال تركيز قواه الروحانية تركيزا هو الأشد من نوعه. وإذا حدث ذلك يكون في غير حاجة إلى أن يشغل باله بمدى تأثر معرفته رغما عنه بعضويته في مجموعة ما. ويقوم الفكر الاجتماعي

(1) (Birenbaum) Harvey, Between Blake and Nietzsche; the Reality of Culture, associated university presses, New Jersey, 1992. pp.1-12

(2) (Buber) Martin , Pointing the Way, 'The Demand of the Spirit and Historical Reality', p. 180.

استنادا إلى المعرفة التي اكتسبها بتلك الطريقة بالتقييم والاختيار، والانتقاد والمطالبة، دون خرق قوانين علمه. (١)

ويجب هنا ألا نخلط بين مشاركة العارف في الموقف الذي يعرفه ومفهوم برجسون عن الحدس المطلق الذي يعطي الإنسان معرفة متجانسة عن العالم دون أن ينفصل عنه، فبرجسون لا يجرد الشعور الذاتي عن شخص الإنسان ككل، ولا المفاهيم الثابتة عن القوة الدافعة للزمن كما فعل الميتافيزيقيون الأوائل الذين ينتقدهم؛ إلا أنه لا يرى الفارق أو البعد الحقيقي بين "الأنا والأنت". وهو يرى أن المعرفة الميتافيزيقية تتأتى عن طريق الاتجاه نحو الداخل: فالمفكر عندما يتبين عملية الديومة داخله يكون قادرا على الخروج بحدس حول الواقع المطلق في الأشياء الأخرى. (٢)

ويرى بوبر أن الحدس لا يُنحي جانبا الازدواجية القائمة بين المُشاهد والمُشاهد، فالمُشاهد يضع نفسه مكان المُشاهد ويحس بحياته الخاصة، وأحاسيسه ودوافعه من الداخل. ويمكن تفسير قدرته على القيام بذلك من خلال التوحد العميق بين الاثنين، إلا أن ذلك لا يضعف حقيقة الازدواجية. بل إن انقسام التوحد الأصلي - على النقيض - هو الذي يُعدّ لعملية الخروج بالحدس، إلا أن الحدس الذي يمكننا من وضع أنفسنا داخل شخص آخر يمكن أن يقلل ذلك الفارق، لكنه لا يمكن أن ينهي التوتر القائم بين صورة الشخص في أعيننا والشخص الموجود في الواقع. ويمكن الخروج بفهم حقيقي من خلال التوتر القائم بين صورة الشخص والشخص الموجود في الواقع كما يحدث خلال المحادثة عندما يكون التوتر بين ما تعنيه الكلمة التي استخدمها بالنسبة لي وما تعنيه لن أحداثه توترا مثمرا في حد ذاته ويؤدي إلى فهم شخصي أعمق. إن اللقاء المثمر بين شخصين يحدث تقدما من "الصورة" إلى "الكيان". وهكذا لا تكون "الأنت" التي أقابلها عبارة عن كلية من المفاهيم كما كانت من قبل، ولا موضوعا للمعرفة، وإنما جوهر أحس به أثناء العطاء والأخذ.

إن الفكر يعمل حيثما نعرف، أي نقوم بفعل المعرفة، حتى نتصرف وفقا لهدف معين؛ والغريزة تعمل حيثما نتصرف وفقا لهدف معين دون أن تحتاج إلى المعرفة؛ والحدس يعمل

(1) Ibid. p 181

(2) (Bergson) Henri, An Introduction to Metaphysics, trans. by T. E. Hulme, The Liberal Arts Press, New York, 1949, pp. 25-41.

حيثما يصبح كياننا بأكمله كيان واحد أثناء عملية المعرفة. والفكر يفصلنا عن العالم ويساعدنا على استقلاله ؛ والغريزة تصلنا بالعالم ولكن ليس كأشخاص؛ والحدس يربطنا بالعالم المواجه لنا كأشخاص دون أن يتمكن من التوحيد بيننا وبين ذلك العالم. والرؤية التي يمنحنا إياها الحدس هي رؤية محدودة - شأنها شأن كل ادراكاتنا- إلا أن تلك الرؤية تمدنا بلمحة مفصلة عن الأعماق الخفية.^(١) ذلك هو ما يقوله بوبر في كتابه "تحديد الطريق".

إلا أن ابستمولوجيا بوبر تشهد تطوراً مهماً للغاية في الفصل الرابع "الإنسان وصورته" من كتابه "معرفة الإنسان"، وهو التطور الذي يمكن أن نوجزه على النحو التالي:

إن علاقتنا بالطبيعة أساسها عدد لا متناهي من الصلات بين أنشطتنا تجاه أحد الأشياء وادراكاتنا لأحد الأشياء، حتى أن صور الوهم والأحلام والهذيان تستمد مادتها من هذا الأساس؛ وحديثنا وتفكيرنا يضريان بجذورهما فيه ولا يمكن أن ينفصلا عنه دون أن يفقدا الرابطة التي تربطهما بالحياة؛ بل إنه لابد لعلم الرياضيات أن يتحول إلى شيء مادي على الدوام في علاقته مع تلك الأسس. والشيء الذي نوجه أنشطتنا نحوه وندركه يكون محسوساً على الدوام. وحتى لو كنت أنا نفسي موضع نشاطي الذي يدرك وإدراكي المسبب للنشاط فلا بد لي من أن استغل إلى حد ما صفتي المادية الموجودة في الإدراك الخاص بي. وينطبق نفس الشيء على أي "أنت" أخرى يكون بينها وبينني تواصل حقيقي: فيمكنني فهم تلك "الأنت". كشريك لي في التواصل، أي باعتبارها "الأنت" خاصتي. وهي في كامل استقلاليتها دون إلغاء وجودها المحسوس. إلا أن ذلك لا يحدث مع كل ما نتعامل معه على أنه موضوع لا يمكن لي أن أعزله "الأنت". ولا يمكنني تقديم ذلك كله في كامل استقلاليتها إلا عن طريق تحريره من صورته المحسوسة. وما يتبقى منه يكون مجرداً من كل الخواص التي كانت تميزه عند لقائي معه. فهو يكون موجوداً ولكن ليس بصفته أحد الأشياء التي يمكن تمثيلها. فكل ما نعرفه عنه أنه موجود وأنه يقابلنا. إلا أنه لا يوجد في العالم الحسي سمة واحدة لا تنشأ من هذا اللقاء. بل إن العالم الحسي نفسه ينشأ من تعامل الكائنات مع بعضها البعض.^(٢)

(1) Buber, *Pointing the Way*, Collected Essays, ed. and trans. by (Friedman) Maurice S., Harper & Brothers, New York: 1956, pp. 81-86.

(٢) راجع:

- Buber, *The Knowledge of Man*, ch. 4 'Man and His Image Work', trans. by (Friedman) Maurice et al, Harper & Row. 2nd Edition New York, 1966.

رابعاً: الخاتمة

بعد أن استعرضنا ملامح " فلسفة الحوار " عند "مارتن بوبر"، وتبين لنا إلى أى مدى كان للوحدة التي ميزت فكر بوبر أثرها في "الابستمولوجيا البوبرية"، إن جاز لنا استخدام تلك اللفظة الفنية في وصف نظرية المعرفة عنده ، فانه يمكننا أن نوجز أهم النتائج التي يمكن استخلاصها مما سبق في النقاط التالية:

(١) يرى بوبر أن الشخص يتفاعل دوماً وبمختلف الطرق مع العالم المحيط، فتنشأ علاقة "الأناوالأنت" كما تنشأ علاقة "الأنا والهو"، إلا أن علاقة "الأنا والهو" مختلفة عن علاقة "الأناوالأنت": ففي علاقة "الأناوالأنت" يلتقي الكائنات، بينما في علاقة "الأنا والهو" فإنهما قد لا يلتقيان في هذه اللحظة الراهنة.

(٢) يميز بوبر بين فعل "التعلم" وفعل "المعرفة"، وهو يرى أن "التعلم" هو "طابع الصيرورة الخاص بفعل المعرفة". بالإضافة إلى ذلك يقسم المعارف إلى نوعين: معرفة الذات ومعرفة الحقيقة الواقعة، من خلال وطء عالم العلاقة الذي يتسم بالحوار الخالص. وهكذا أتى بوبر بنظرية في التعلم ترتبط ارتباطاً أصيلاً بفلسفة الحوار حيث يقصر اكتساب الطفل للمعرفة على علاقته بالآخرين، حيث يعي من خلالهم العالم الخارجي، أي يحصل من خلال علاقاته الاجتماعية على تلك المقولات التي تمكنه من رؤية العالم على أنه سلسلة متصلة ومنظمة من الموضوعات المعروفة والسلبية. والتعلم ليس مجرد عملية من التفكير النقدي والانتقاء الشخصي ، بل إنه عملية تنطوي على تعميق وعي الذات وإدراكات تلك الذات من خلال عمليات من البحث والفهم ميزت عملية الاتصال بالعالم عبر الحوار.

(٣) يبني بوبر نظريته في المعرفة على مفهوم العلاقة؛ "فالعلاقات، من محبة ومعرفة وتعلم واعتقاد، هي التي تكشف لنا عن الحقائق، كما أن ما يميز العلاقة هنا هو سيادة المعايير العلائقية لا المعايير الموضوعية.

(٤) لم يكن بوبر الوحيد الذي توصل إلى فلسفة حوارية بني عليها جل "مذهب الفلسفي" فقد توصل آخرون غيره لصيغ من فلسفة الحوار ربما تقترب من الصيغة التي توصل هو إليها إلا أن هؤلاء توصلوا إلى فلسفة عن "الأناوالأنت" بعيدا عن بوبر ودون أن يؤثروا عليه ومنهم: فيردناند ايبور، وكارل ياسبرز، وجبريل مارسيل، وفرانز روزنفيج، وماكس شيلر. وهو يرى أنه في الحوار يكون "الاتصال" هو العنصر المحوري ومن ثم تصبح اللغة وسيلة قوية خلال

عمليات صنع المعنى، ولذلك يكون البحث عن الحقيقة مهمة لابد وأن تنطوي على اتصال حقيقي أي تحدث وسماع يتسم بالأصالة. إذن فالمعرفة تتصل باللغة اتصالاً وثيقاً لاسيما لغة الحوار في رحلة التفاعل السابقة الإشارة إليها.

(٥) كانت نظرية المعرفة في شكلها التقليدي تستند دوماً إلى حقيقة جامعة مانعة، وهي حقيقة العلاقة بين "الذات والموضوع". إلا أن فلسفة "الأناوالأنت" التي جاء بها بوبر تتجاهل كل تلك الفروق من أجل إقامة العلاقة بين "الأنا" و"الأنت" بصفتهما طريقة أخرى للمعرفة تختلف اختلافاً كلياً عن غيرها من الطرق؛ وأيضاً بصفتهما علاقة تنبثق منها علاقة "الأنا و الهو"، أي العلاقة بين "الذات والموضوع".

(٦) إن العلاقة بين "الأناوالأنت" هي عملية معرفة مباشرة لا تمنح الإنسان المعرفة حول "الأنا" التي أمامه ولا حول "الذات" بصفتهما كيان "موضوعي" ينفصل عن تلك العلاقة. وإنما الذي يفعل ذلك هو "اللقاء المتبادل" حقاً في زخم الحياة بين كائن وآخر. وعلى الرغم من أن هذه المعرفة الحوارية مباشرة، إلا أنها لا تتم دون وساطة على الإطلاق، حيث أن العلاقة تكون مباشرة ليس فقط من خلال وساطة الحواس (اللقاء المادي بين الأشخاص الحقيقيين على سبيل المثال) ولكن أيضاً عن طريق وساطة "الكلمة". إن معرفة الذات بالموضوع أو علاقة "الأنا و الهو" في جوهرها ما هي إلا النتاج الموضوعي والمفصل للقاء الحقيقي الذي يتم بين الإنسان والأنت الخاصة به في مجالات الطبيعة، والعلاقات الاجتماعية، والفن. وهي بذلك المعنى توفر تلك الفئات المنتظمة من الأفكار التي تُعد هي والحوار ضرورات أساسية للوجود البشري.

(٧) إن الإبداع والتقييم الفني – شأنهما شأن علاقة "الأنا والأنت" – عبارة عن أشكال معدلة للحوار ولا يمكن بطبيعتهما أن يكونا متبادلين. فالفنان – أو "المتفرج" كما يدعوه بوبر – لا يكون منكباً على تحليل وملاحظة سمات العمل الفني كما هو الحال مع المراقب، وإنما يرى الموضوع بحرية "وينتظر في هدوء ما سيظهر أمامه"، فهو يدرك وجود كائن معين بدلاً من مجموعة من السمات، ويستجيب استجابة أصيلة لهذا الكائن. ومن ثم تظهر تلك الاستجابة على أنها إبداع شكلي.

(٨) يفرق بوبر في آخر كتاباته بين معرفتنا بالأشخاص الآخرين ومعرفتنا بالأشياء؛ فيرى أننا نشترك مع الأشياء جميعها في القدرة على أن نكون موضوعاً للملاحظة، إلا أن الإنسان

يمتاز من خلال ما يجري في الخفاء داخل كيانه بقدرته على وضع حدود لا يمكن تجاوزها لتلك التحول ولا يمكن إدراك الإنسان على أنه كل له وجود إلا من خلال النظر إليه على أنه شريك.

(٩) هناك حركة من "الأنا والأنت" إلى "الأنا والهو" بل وحتى من "الأنا والهو" إلى "الأنا والأنت"، وفي بعض الأحيان يميل المرء إلى الاعتقاد بأن هذه الحركات متساوية القوة. إلا أن الإيمان بالخلاص من الشر يعني الإيمان بأن الحركة من "الأنا والأنت" إلى "الأنا والهو"، أو بالأحرى اختراق "الأنا والهو" من جانب "الأنا والأنت" هي الحركة الأساسية في المعرفة. ويعتبر هذا إيماناً يتولد من علاقة "الأنا والأنت" ذاتها: إنه الثقة في علاقتنا مع "الأنت" السرمدية، في التوحد المطلق للعالم مع الله.

(١٠) الاعتراف بالنتائج المترتبة على علاقة "الأنا والأنت" بالنسبة لنظرية المعرفة لا يعني رفض تلك الأساليب الموضوعية الهامة والمفيدة التي أوجدتها العلوم الاجتماعية. وهذا هو ما يؤكد عليه بوبر نفسه عندما يشير إلى طريقة تحقيق هذا الاندماج في تناوله للأنثروبولوجيا الفلسفية، وعلم النفس، والتربية، والأخلاق، والفلسفة الاجتماعية، والأساطير، والتاريخ.

(١١) مصدر معظم الاعتراضات التي ثارت على منهج بوبر في معرفة هوية الإنسان هو الاعتقاد القائل بأنه لا توجد طريقة أخرى للمعرفة سوى طريقة "الذات والموضوع" - أو "الأنا والهو" - ، وبالتالي فإن أي معرفة يدخل فيها الإنسان ككل لابد أن تكون مركبة رديئة من "الموضوعية" و "الذاتية" تتسبب العاطفة الذاتية الموجودة فيه في إفساد قوة المنطق التي تتسم بالموضوعية في ظروف أخرى.

(١٢) على الرغم من كل ذلك فإن المعرفة تبقى عمل يتميز بإنكار الذات. فمن المؤكد أن القائم بعملية المعرفة لابد عليه أن يلج بكيانه ككل إلى ما يعرفه، ولابد أن يضيف إلى عملية المعرفة الخبرة الكاملة الناتجة عن ارتباطه بالموقف.

(١٣) خلافاً للتركيز التقليدي على "العقل" بوصفه خاصية مميزة للإنسان، تركز أفكار بوبر على فكرة الإنسانية ككل، حيث لا يمكن فهم العقل البشري إلا في ضوء علاقته باللا عقل البشري.

(١٤) بناء على كل ما سبق، يتضح لنا في الختام أن بوبر يؤمن بأن الإنسان يكتسب المهارات والمعارف من خلال "الحوار". "فقلب التعليم" هو "الخطاب" الناشئ عن حوار السؤال والأجابة الذي تنطوي عليه علاقتي "الأنا والأنت" و "الأنا والهو".

* * * * *

أعمال بویر المترجمة إلى اللغة الانجليزية:

- (1) -----, A Believing Humanism: My Testament, trans. by M. Friedman, New Simon and Schuster, York: 1965
- (2) -----, Between Man and Man, Translated by Ronald Gregor Smith, Kegan Paul, London: 1947. (Includes: 'Dialogue,' 'The Question to the Single One,' 'Education,' 'The Education of Character,' and 'What Is Man?').
- (3) -----, Eclipse of God, Studies in the Relation between Religion and Philosophy, Harper & Brothers, New York: 1952.
- (4) -----, I and Thou, trans. by Ronald Gregor Smith, 2nd edition, with Postscript by the Author added, Charles Scribner's Sons, New York: 1958.
- (5) -----, Pointing the Way, Collected Essays, ed. and trans. by Maurice S. Friedman, Harper & Brothers, New York: 1957.
- (6) -----, The Knowledge of Man, trans. by (Friedman) Maurice et al, Harper & Row, 2nd Edition New York, 1966.
- (7) -----, The Origin and Meaning of Hasidism, transl. M. Friedman, Horizon Press, New York: 1960.
- (8) -----, The Origin and Meaning of Hasidism, Vol. II of Hasidism and the Way of Man, ed. and trans. by (Friedman) Maurice, Horizon Press, New York: 1960
- (9) -----, The Way of Man, According to the Teachings of Hasidism, Routledge & Kegan Paul, London: 1950.
- (10) -----, Two Types of Faith, trans. by Norman P. Goldhawk, Routledge & Kegan Paul, London: 1951.

- (11) -----, 'Remarks on Goethe's Concept of Humanity,' Goethe and the Modern Age, ed. By Arnold Bergstraesser, Henry Regnery Co., Chicago: 1950.

ب- المراجع

١- مراجع باللغات الأجنبية:

- (12) (Cohen) A., The question of values and value education in the philosophy of Martin Buber, Teacher College Record, 80. 4, Teachers College, Columbia University, 1979.
- (13) (Coomaraswamy) Ananda K., Hinduism and Buddhism, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1995.
- (14) (Jung) Carl G., Modern Man in Search of a Soul, Modern Man In Search of A Soul, Trans. by W. S. Dell and Cary F. Baynes, Harcourt Brace, Jonavich, 1932.
- (15) -----, Psychology and Religion, Yale University Press, New Haven, 1938.
- (16) -----, The Integration of the Personality, Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London, 1940.
- (17) -----, trans. by Richard Wilhelm, The Secret of the Golden Flower, Kegan Paul, Trench, London, Trubner 1931.
- (18) (Avnon) Dan, Martin Buber, The Hidden Dialogue, Rowman & Littlefield Publ. New York, 1998.
- (19) (Murphy) Daniel, Martin Buber's Philosophy of Education, Irish Academic Press, Dublin, 1988.
- (20) (Emmet) Dorothy M., The Nature of Metaphysical Thinking, Macmillan & Co. Ltd., London, 1949.
- (21) (Emmet) Dorothy Mary, The Nature of Metaphysical Thinking, Macmillan & co. ltd., London, 1945.

- (22) (Brunner) Emil. Christianity and Civilisation. Gifford Lectures of 1947. First Part: Foundations. Nisbet & Co., London, 1948.
- (23) (Hilliard) F. H., A re-examination of Buber's address on education. British Journal of Educational Studies, 21(1), 1973, (pp. 40-49).
- (24) (Ebner) Ferdinand. Das Wort und die geistigen Realitäten; Pneumatologische Fragmente. Brenner-Verlag, Innsbruck, 1921.
- (25) (Marcel) Gabriel. Being and Having. Translated from Etre et Avoir by Katherine Farrer. Dacre Press, Westminster, 1949.
- (26) -----, Journal Metaphysique. Librairie Gallimard, Paris, 1927. Second Part, pp. 135-303.
- (27) (Bachelard) Gaston. 'Preface' to Je et Tu trans. from Ich und Du by Geneviève Bianquis. Aubier Montaigne, Paris, 1958.
- (28) (Schmidt) G. G. , Martin Buber's Formative Years. From German culture to Jewish renewal, 1897 - 1909. University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1996. (pp 17-23)
- (29) (Birenbaum) Harvey. Between Blake and Nietzsche; the Reality of Culture. associated university presses, New Jersey, 1992.
- (30) (Politzer) Heinz. Martin Buber: humanist and teacher. The Adolf D. Klarmann Memorial Collection, 24, 1956.
- (31) (Farmer) Herbert H., The World and God. Study of Prayers, Providence, and Miracle in Christian Experience. Nisbet & Co., London, 1935.
- (32) (Bergson) Henri. An Introduction to Metaphysics, trans. by T. E. Hulme, The Liberal Arts Press, New York, 1949.
- (33) (Goldschmidt) Hermann Levin-. Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um jüdische Wirklichkeit. Editions Migdal, Geneva, 1946.

- (34) (Golomb) Jacob (Ed.), Nietzsche and Jewish Culture, Routledge, London, 1997.
- (35) (Baillie) John, Our Knowledge of God, Scribners, New York, 1939.
- (36) (Bloch) Jochanan & Chaim Gordon, Martin Buber, Bilanz seines Denkens, i.Br., Freiburg, 1983.
- (37) (Heim) Karl, God Transcendent Foundation for a Christian Metaphysic, Edgar Primrose Dickie, Kessinger Publishing, Montana, 2008.
- (38) -----, Glaube und Denken, Vol. I of Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzuge einer Christlichen Lebensanschauung, Furche-Verlag, Berlin, 1931.
- (39) -----, Ontologie und Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge XI, 1930.
- (40) (Jaspers) Karl, The Perennial Scope of Philosophy, trans. by Ralph Manheim, Routledge & Kegan Paul, London, 1950.
- (41) (Lowith) Karl, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen; Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, Drei Masken Verlag, Munich, 1928.
- (42) (Wilker) Karl, 'Martin Buber,' Neue Wege, Zurich, XVII, No. 4, April 1923.
- (43) (Paul) Leslie Allen, The Meaning of Human Existence, J. P. Lippincott Co., Philadelphia & New York, 1950.
- (44) (Friedman) Maurice, Martin Buber's Life and Work: The Early Years, 1878-1923, Dutton, New York, 1981.
- (45) (Smith) M. K., 'Martin Buber on education', The Encyclopedia of Informal Education, (2000, 2009) <http://www.infed.org/thinkers/et-buber.htm>.

- (46) (Cohn) Margot. Martin Buber. A Bibliography of His Writings. 1897-1978. Compiled by Margot Cohn and Raphael Buber. Magnes Press, Jerusalem, 1980.
- (47) (Friedman) Maurice, Martin Buber: The Life of Dialogue. Routledge, New York, 2002.
- (48) -----, Martin Buber's life and work: the early years, 1878-1923. Dutton, New York, 1981.
- (49) (Berdyayev) Nicholas. Solitude and Society, trans. by George Reavey, Geoffrey Bles, London, 1938.
- (50) (Huessy) Rosenstock-, Angewandte Seelenkunde and Das Atem der Geistes. Wurzburg; Wekbund-Verlag, 1950.
- (51) (Eliot) T. S., Notes Towards the Definition Of Culture, Harcourt Brace, New York, 1951.
- (52) (Goldschmidt) Hermann Levin-, Hermann Cohen und Martin Buber, Ein Jahrhundert Ringen um jüdische Wirklichkeit, Editions Migdal, Geneva, 1946.
- (53) (Berdyayev) Nicholas. Solitude and Society, trans. by George Reavey, Geoffrey Bles, London, 1938.
- (54) (Ricaeur) Paul, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du Mystere et Philosophie du Paradoxe. Editions du Temps Present, Paris, 1947. (especially Part II, chap. ii, "Le "toi" et la "communication")
- (55) (Marshal) Wilbur Urban, Language and Reality, Macmillan co. New York, 1939.

٢- مراجع باللغة العربية

- (٥٦) بوشنسكي (إ. إم)، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢ (العدد ١٦٥ من سلسلة عالم المعرفة).
- (٥٧) (حنفي) حسن، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩٠

فكرة المجتمع المفتوح عند كارل بوير

لخضر مذبوح^(*)

أولا : كارل بوير وخطاب الحداثة :

لما كانت فكره الحداثة وثيقة الصلة بالتاريخ، ويتاريخ الأفكار التي تحدده وتهيمن عليه، يجدر بنا أولا حتى نبرز بوضوح حداثية أفكار بوير العلمية والسياسية أن نتعرض بشيء من الإعجاز المفيد لمكانة التاريخ في قلب المواجهة مابين نمطين من الفلسفات : فلسفة تهيمن خصوصا، على البلدان الأنجلوسكسونية، والأخرى تهيمن على القارة أو ما يصطلح على تسميتهما المدرسة الأنجلوسكسونية والمدرسة القارية.

فالفلسفة الأنجلوسكسونية، فلسفة عقلانية، نجد فيها الفكر العلمي والتقني، هما في نفس الوقت الموضوع الرئيسي للدراسة، وأفضل الأمثلة تتبع، والتاريخ في هذه الفلسفة علم هامشي فهو في حدود الآداب.^(١)

أما الفلسفة الثانية فهي على العكس وعلى الخصوص الفرنسية، فالتاريخ يمنح بديلا للفلاسفة الذين يريدون أن يبقوا مستقلين عن العمل الذي تنجزه العلوم الدقيقة.

ونحن نعلم أن الفلسفة على سبيل المثال في فرنسا هي في جزء منها تاريخ للفلسفة، الإبستمولوجيا تاريخ للعلوم، وأن نجوم الأنتلجنسيا الفرنسية اليوم هم غالبا، اختصاصيون في الوصف التاريخي أو الأنثروبولوجي وزيادة على هذا فإن عددا معتبرا من مقالات الفلسفة العامة التي تصدر اليوم، تهدف سواء إلى التنبؤ بمستقبل الإنسانية، مثلما حدث في الفترة التي ازدهرت فيها الماركسية، قصد استخلاص دلالة حداثتنا وأزمته الحالية.^(٢)

(*) . قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة منتوري قسنطينة.

(1). voir : Michel Meyer : La philosophie Anglosaxone PUF , 1er edition , 1994

(2). voir : Karl Popper , Et la Science d'aujourd'hui , colloque de Cerisy , Aubier , 1989.

إن وجود هذا التعارض بين هذين النمطين من التفكير الفلسفي، يستطيع أن يبرر فحص انتقادات بوير المفصلة - الذي يعتبر من أشد المدافعين عن النمط الأول - الموجهة لما يسمى بالتاريخانية historicisme ، التي تحتل مناقشتها ونقدها جزءا هاما في فلسفته كما سنرى.

يقول بوير: " إنني أخربقايما التنوير، أي أنني عقلاني أو من بالحقيقة، وأومن بالعقل البشري (...) وحين أقول إنني أخربقايما التنوير أقصد أن رجل التنوير يتحدث بأبسط ما يستطيع من استخدام اللغة، حديثا يتسم بالوضوح والبساطة، والقوة مثل أستاذنا العظيم برتراند راسل، لأن الهدف من بساطة اللغة هو التنوير لا التسلط " (١).

بهذه العبارات يوجز بوير خطابه الحداثي الذي طوره في مسعى فلسفي سمّاه " العقلانية النقدية " التي رآها استكمالا وتطويرا لخطاب الأنوار، خاصة في صيغته الإنسانية المؤسسة على العقل والإيمان بالإنسان، وهي فلسفة تتسم بنظرة تفاؤلية مؤسسة على فكرة التقدم والتطور الخلاق، سعيا لتحقيق حرية الإنسان واعتناقه ورفاهيته وإعداده لتقبل مشاكل الحياة ومواجهتها مواجهة عقلانية واقعية (٢).

فبوير يعتبر فيلسوفا ثوريا بتخميناته العلمية الجسورة التي ضمّنها كتابه " منطق الكشف العلمي "، وفيلسوفا إصلاحيا اجتماعيا حذرا، إن لم نقل محافظا في مؤلفاته السياسية " عقم المذهب التاريخي " " المجتمع المفتوح وأعداؤه ". فكتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه يعتبر مفتاحا لمحاولته الجمع بين الديمقراطية والعلم، كمسعى لتأطير حداثتنا المعاصرة، على أسس إنسانية تتجاوز خطاب الأنوار، ومن المفيد بصفة خاصة أن الدفاع الليبرالي البويري عن المجتمع الغربي وثيق الصلة بتصوراته الإستمولوجية (٣).

(1).Karl Popper, In Search of A Better World, Routeledge, London and New York, 2000, pp. 206-207.

(2).Karl popper , La théorie de la connaissance et le problème de la paix , in : Toute vie est résolution de problèmes , Actes Sud , 1997 , P P 123-137

(3).Jacques.G. Ruelland : De l'épistémologie à la politique, Philosophie d'aujourd'hui, P U F , 1991.

وحدائية فكرة المجتمع المفتوح تنبثق من قيمة يشترك فيها مع الخطابات الحدائية الأخرى، وهي التخلي عن كل اليقينيّات، وتجاوز ما هو قائم، لكنه لا يقع في العدمية النيتشوية والهيديغريّة، ولا في التوتاليتارية الهيجلية الماركسية، فهي تقترب وتعرف من الروح الكانطية أكثر، فهو يدعو إلى إبستمولوجيا بدون ذات عارفة^(١).

إن الحد الفاصل بين قسمي فلسفة بوبر العلم والسياسة، يمكن الوقوف عليه، من خلال مقالته التي نشرها سنة ١٩٤٠ بعنوان: "ما هو الجدل؟" التي قدّم فيها ثلاثيته الجدلية التي سمّاها منهج المحاولة واستبعاد الخطأ، التي قدّم فيها جملة من الانتقادات على الجدل الهيجلي، مجردا من التغييرات التي أضافها ماركس إليه، انطلاقا من نقده للمنهج الماهوي essentialiste، الذي يعتمد هيجل بقوله: "كل معقول واقعي، وكل واقعي معقول" فمطابقة هيجل بين الفكرة والواقع، وتحطيمه لمبدأ عدم التناقض دفع بوبر إلى اعتبار جدله جدلا مغلقا، واقترح الاحتفاظ بفكرة الجدلية، مفتوحة على التحسين والتعديل والتفنيد والتكذيب بواسطة النقد والتجربة، عكس الحتمية الهيجلية الماركسية المغلقة، حسب المخطط التالي:



حيث أن:

P1 : ظهور المشكلة ١.

TT : محاولة نظرية لحل المشكلة.

EE : محاولة استبعاد الخطأ من النظرية المحاولة.

P2 : مشكلة ٢ متولدة عن هذا الحل.

وهكذا سيرورة العلم، فالعلم يبدأ بمشكلات، وينتهي إلى مشكلات^(٢)، ولهذا اعتمد

فكرة محورية في فلسفته هي فكرة التفتح d'ouverture، بمعنى العلم العلمي، الإبستمولوجي والسياسي، كقيمة علمية وأخلاقية تحكم مؤسسات المجتمع المفتوح

(١) Karl Popper, La connaissance objective, traduction Française édition Complexe, 3 eme édition, 1985, P P 119-165.

(2) Karl Popper, Conjectures and refutations, Harper tarch books. New York & London, 1965, P P 312-330.

وأفراده، وكمبدأ ينظم حياتهم ويوجه أعمالهم، يقول كارل بوبر: "إن المبدأ القائل بأن كل شيء متفتح على النقد. (الذي يكون بموجبه حتى هذا المبدأ في ذاته ليس مستثنى من التفتح على النقد) يقود إلى حل بسيط لمشكلة مصادر المعرفة كما أوضحناها في موضع آخر، هذه المصادر هي كل "المصادر" العقل، الخيال، الملاحظة، وكل ما يمكن ويسمح باستعماله، لكن ليس لواحد منها أي سلطة" (١).

ولهذا نجده في أعماله العلمية ينحومنا تطوريا، ينقد الاتجاهات الوضعية المعاصرة، ويتفتح على الميتافيزيقا، وفي السياسة يهاجم النزعات الكمالية والجمالية والطوباوية (٢). لأنها حسب رأيه نبوءات زائفة يقدمها أصحابها على أساس أنها علم، وخطأ أصحابها وتبعاته أعظم وأخطر من أخطاء العلماء الذين يتعاملون مع المادة، فإنهم بسعيهم إقامة الجنة على الأرض بنبوءاتهم سيحولون حياة الناس إلى جحيم لا يطاق، وشواهد التاريخ على ذلك قائمة كالنازية والفاشية والشيوعية والاستالينية. فالحادثة عند بوبر ليست خطابا مهولا ومهووسا يلعن الواقع والعالم أو مطالبة بتغييره كلية أو الفرار منه، إنها عملية تعهد للمعقولية في المسيرة العلمية والسياسية والاجتماعية، وهكذا نراه ينقد جنبا إلى جنب دعاة الأنساق الدوغماتية المغلقة في العلم كالتجريبيين المناطقة، أو المتعاملون المزيّفون وأصحاب النبوءات التاريخية كأفلاطون وهيغل والرومنسيون كنيثشه وهيذر، يقول بوبر: "لأن قلت في هذا الكتاب كلمات قاسية حول بعض العظماء من قادة الفكر البشري، فدافعي إلى ذلك، كما أتمنى، ليس الخط من أقدارهم، إنه ينبعث من قناعاتي أننا إذا أردنا لحضارتنا البقاء، يجب علينا أن نتخلى عن عادة الإذعان للرجال العظماء، لأن الرجال العظماء يمكن أن يرتكبوا أخطاء فادحة" (٣). ومن جملة هؤلاء العظماء أفلاطون وهيغل وماركس، الذين اعتبرهم أعداء الديمقراطية التي يعتبرها كثرشل النظام السياسي الأقل سوءا، لأنها تشكل في نسق تفكيره السياسي التطوري نظام المجتمع

(1).Ibid , P P 4-31

(2).Karl Popper. The open society and its enemies , Volume 1 . Routledge & Kegan , 1966 , P P 157-168.

(3).Ibid . P P 169-201

المفتوح، المنبثق عن النظام القبلي المؤسس على النظرية العضوية البيولوجية للدولة كما صاغها أفلاطون، أول منظر اجتماعي للفكر السياسي التوتاليتاري، الذي سار على نهجه هيغل وماركس، باعتبارهم التاريخ علما وحتميات صارمة، واعتقادا منهم أن بعقرياتهم ونبوءاتهم يمكنهم تأويله وتفسيره، سواء بالاستناد على مفهوم العناية الإلهية أو تحقيق المطلق في التاريخ كما هو الشأن عند هيغل، أو إحداث ثورة عمالية بالنسبة لماركس، وتأتي فلسفة كارل بوبر على نقض هذه الفلسفات، فلسفة واقعية حذرة، تحذر من التغيير الثوري العنيف.

لهذا ساهم في النقاش حول علمية *scientificité* العلوم الاجتماعية، وحذر من المزام التي تدعي تماثلية بنيوية *similarité structurelle* ما بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية، وبالتالي فإن القيام بتعميمات وتنبؤات في العلوم الاجتماعية، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية، مبني على فهم خاطئ للظاهرة الاجتماعية، وتفردتها وتميزها عن الظاهرة الطبيعية، يقول بوبر: "لقد أقنعتني دراسة حذرة لهذه المشكلة، أن تنبؤات من هذا النوع تتجاوز إمكانيات المنهج العلمي، المستقبل تابع لنا، ونحن من جهتنا لا نتبع أي ضرورة تاريخية، رغم التأكيدات المعاكسة لبعض المذاهب الاجتماعية المنتشرة الآن" (1).

إن أكبر خصم في العمق لبوبر هو القرن التاسع عشر في مجمله، القرن الرومنسي واللاعقلاني، الذي اتخذ عبادة الأمة شعارا له، القرن الذي يستمد أصالته الفكرية في زعمه اكتشاف التاريخ، أي زعمه أيضا أنه فهم أيضا، ليس فقط الحياة الاجتماعية، لكن النفسية والأخلاقية، إنها تتغير تاريخيا، وأن التاريخ قوة تتجه نحو هدف خاص به، يوظف فيه الأفراد كوسائل، وأن المستقبل الموعود للإنسانية هو مستقبل الانعتاق الكلي، الذي يفترض تجاوزا راديكاليا للقيم الخاصة بمجتمع ديمقراطي وعقلاني في حالة أزمة وتوتر طبعيا.

ولفهم الستالينية، يكفي قراءة كتاب "الصفرو واللانهاية" لكويستلر، لرؤية كيف أن الماركسيين آمنوا أن كل أخلاق ذاتية ستزول، مادام قد بين العلم أن التاريخ

(1).Ibid , P P 3-4.

سيذيب الأفراد داخل المجموع، ولفهم الفاشيات، يجب تذكر كم كانوا كثيرين المذهبيون في نهاية القرن التاسع عشر من نيتشه إلى شبنغلر الذين تنبؤوا بنهاية عالم منحن وظهور إنسان جديد، منبعت متخلص من أخلاق بائدة. و ضد أو هام القرن التاسع عشر، يقوم بوير بعودة واعية إلى فلسفة الأنوار، العقلانية، الأخلاقية، الكونية، مؤمنا بتقدم لا يستند على فكرة المصير le destin (التي تشكل محورا اهتمام هيغل، نيتشه، هيدغر، ماركس) لكنه يستند على جهود البشر.

إن الاتجاهات الرومنسية، بحث عن أصلها بوير في ماضي الفلسفة. إنها مذاهب تاريخانية، تلك المذاهب التي تقول أن التغير التاريخي يتم في اتجاه معين، وأنه يتعلق بعودة أبدية دورية، تركب مع حركة انحطاط في داخل الدورة، كما يعتقد بذلك الهندوس والإغريق. أو على العكس، تعاقب نحو تعظيم وتقديس ديني، كما آمن بذلك المؤمنون بعودة المسيح، والتعظيم الأول من هذا النوع كان يهوديا، لكنهم الفلاسفة الإغريق الكبار حسب بوير هم الذين منحوا أول مثال منظر للتاريخانية. فمثل أفلاطون وأشباحتها هي تبرير فلسفي استعمله لمعالجة التوتر الحضاري tension civilisationnelle والتوعك malaise الاجتماعي السياسي الذي عاصره بالاستناد على نظرية الثبات، ومحاربتة للتغير، باعتباره أن التغير يتجه دوما نحو تدهور للمثال الأصلي الأول، وهكذا، فالمجتمع القبلي يقابل في عالم المثل، إن أي تغيير له يعتبر ابتعاد عن الأصل عن المثال أي تدهورا. وهكذا فتحليل هيغل وماركس وشبنغلر وتوينبي ليس تحليل علميا: " دور العلوم هو دائما التنبؤ أو إعطاء تنبؤات يومية انطلاقا من أسس موثوقة، أما دور العلوم الاجتماعية، فهو إنتاج تنبؤات تاريخية مؤسسة على قوانين تتبجح أنها استخرجتها" (١).

وهكذا ينكر بوير إمكانية أن تكون هناك قوانين عندما يتعلق الأمر بمسار فريد مثلما هو الحال بالنسبة لتاريخ الإنسانية (٢) ويبقى مصرا على القول أن الكون مفتوح وأن المستقبل مفتوح أيضا (٣)، إن الأفكار الجديدة التي طورها بوير في سنوات

(1). Ibid . P P

(2). Ibid . introduction.

(3). Karl Popper , L'univers irrésolu , et l'avenir est ouvert

١٩٦٠ - ١٩٧٠ تثبت أصالة الابستمولوجيا التطورية البويرية المتفتحة التي لم تكن ممكنة فقط مع القابلية للتكذيب، إن الجديد في أفكار بوير المتأخرة، هو الاهتمام الذي منحه للبيولوجيا وفروعها التابعة العلمية، ورفضه عزل نفسه مثل باحثين آخرين (التجريبيون المناطقة على سبيل المثال) في ميدان الفيزياء النظرية باعتبارها نموذجاً وحيداً للعلمية scientificité، وأهمية فكرة المجتمع المفتوح، كفكرة حديثة تؤيدها مجربات الأحداث المعاصرة التي واكبتها ورافقتها، فالكسوف السياسي للشيوعية قاد إلى انقلاب على المستوى الثقافي، الذي تأثر بالأفكار التي طورها بوير، في وقت لم يكن أحد بتصور وقتها النتيجة التي آلت إليها الشيوعية اليوم، ومهما كانت انتقادات بوير قاسية ضد التاريخانية، فإنه لم يمنح شيئاً واحداً إذ يعترف أنه يلبي حاجة لا يمكن حذفها، وهو صياغة تأويل عام للتاريخ، الذي يطبع المراحل الكبرى ويستخرج منها المعنى، ويحدد مرحلة في علاقتها بماضي الإنسانية، ويعطي بوير المثال بنفسه، ويقترح تأويله الخاص المعروف جيداً: انتقال الإنسانية من المجتمع القبلي المغلق الثباتي، الذي تهيمن عليه ذهنية سحرية إلى المجتمع المفتوح الفردي، التقدمي، المتميز بالروح النقدي. الذي يواجه فيه أفرادهم مصائرهم بأنفسهم، بمسؤولية وحرية^(١). وهذا الانتقال الذي بدأه اليونان في القرن الخامس الميلادي، الذي سببه تطور التجارة والذي سرّع وتيرته الغرب الحديث، هو انتقال إيجابي. فنحن هنا إزاء نظرية تفاعلية للتقدم، تتعارض بصراحة مع كل النظريات التي تنظر للانحطاط الكثيرة الانتشار هذه الأيام^(٢)، سواء كانت من إلهام نتشوي، أو هيدغري، أو مسيحي، أو ذات طبيعة إثنية أو إيكولوجية.

فكرة المجتمع المفتوح فكرة تعارض الذين يحنون للمجتمعات التقليدية (أفلاطون مجتمع القبيلة، هيغل سيطرة الجنس الأري، ماركس المشاعية البدائية)، ويعارض الأنبياء المزيفين لهذا القرن الذين يحلمون بمجتمع متناغم وشفاف هم

(1) Karl Popper, The open society and its enemies, Op Cit, P P 173-182

(2) كما يشهد على ذلك إغراق الناشرين العرب للسوق بالمؤلفات التي تتجه في هذا المعنى، كشينغلر وفوكوياما هذه الأيام، والكتب التي تنتبأ دينياً بانهيار العالم وانحطاطه.

مهندسوه. وبدفاعه عن المجتمع المفتوح، فإن بوير يقول على العكس، يجب علينا أن نستعلم العيش في اللااكتمال، وعدم الرضا، والأزمة، وما يعترف به بالفعل، هو أن المجتمع المفتوح يخلق في نفس الوقت، التقدم والتوعك، ويعزل الناس، ويحملهم ثقل مسؤوليات جديدة، وعند الأزمة والتوعك يحلم بعض أفرادها بالعودة إلى البراءة المفقودة، في المجتمع المغلق، ويسعون لتخطيط مستقبل مجتمعات تجد فيه الطبيعة الإنسانية كمالها. لكن هذه الأحلام خطيرة جدا، ولن تؤدي في غالب الأحيان إلا إلى أشكال من البربرية. وهي معاكسة للتوجه الإنساني الذي هو بالنتيجة العقلانية والمعرفة، وضياغ الوعي البري. فيجب القبول إذن أن نخوض بحثا ممتدا لا منتهيا بالنسبة للمعرفة أو بالنسبة للتقدم الاجتماعي أيضا، والاستحقاق الهام لفلسفة بوير في التاريخ هو أن تتخلى عن الحلم بالكمال. (١)

ثانياً: المجتمع المفتوح وقيمه :

مفهوم المجتمع المفتوح كمقابل للمجتمع المغلق، استعاره بوير من الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون واستعمله في كتابه " المجتمع المفتوح وأعداؤه " بمعنى آخر، وهو الكتاب الذي اتخذ قرار كتابته في اليوم الذي تلقى فيه خبر دخول جيوش "هتلر" إلى النمسا؛ بقول عنه بوير: " إنه دفاع عن الديمقراطية، في مرحلة لم يعد لها فيها أنصار كثيرون مقتنعون بها، كان كل الذين يكتبون تقريرا، أو الذين كنت على اتصال بهم، يتنبؤون بنهاية الديمقراطية، وانتصار فاشية اليمين أو انتصار فاشية اليسار، ولم يكن على شفاه الكب إلا نقاط ضعف الديمقراطية " (٢).

وليس مفهوم المجتمع المفتوح عند بوير شكلا لنظام سياسي أو لحكومة، بقدر ما هو شكل للتعايش الانساني، الذي تكون فيه حرية الأفراد والملاعنف وحماية الأقليات، وحماية الضعفاء، هي قيم أساسية (٣)، تلك القيم التي يعتبرها بوير أصبحت تحصيل حاصل في المجتمعات الغربية.

(1).Karl Popper , The open society and its enemies , Op Cit , P P 167-168

(2).- Karl Popper, La quête inachevée, traduction Française Calman- Levy , 1981 , P P 155-164.
Et surtout :

Karl Popper. l' avenir est ouvert , Symposium de Vienne , 1983 , P 165.

(٣).Karl Popper , La leçon de ce siècle , édition 10/18 , France , 1992 , P P 95-124

وعن فكرة المجتمع المفتوح، وقيمتها الأساسية الحرية، يعتبر بوبر أن مسارها طويل، إذ وجدت فكرة الحرية لأول مرة بأوريا لدى هوميروس، عندما يتحدث هكتور مع أندروماك عن اليوم الذي ستسقط فيه طروادة وعن اليوم الذي يفقد فيه الطرواديون حريتهم، يتحدث عن "يوم الحرية" وعن "يوم العبودية" ^(١).

كانت كتب هوميروس أول الكتب بأوريا، لقد كتبت لأول مرة سنة ٥٥٠ ق م بأثينا، ووزعت في نسخ، استجلب لها بيزيستراس عبدا متعلما، اشتراهم وكلفهم بنسخ ملحمتي هوميروس "الأوديسا والإلياذة" في لفائف من البردي، الذي اشتراه من مصر، مدخلا بذلك المادة الضرورية للكتابة، وبسرعة فائقة نشرت كتب أخرى بدورها، يقول بوبر: "لا يجب أن ننسى أبدا أنه بدون سوق للكتاب لا يمكن أن يكون هناك نشر" ^(٢)، وهكذا تطورت الآداب في أثينا، وتبعها المدن الأخرى، وغدت أثينا ديمقراطية، بعدما أصبحت ملاحم هوميروس إنجيل وأبجدية الإغريق، تعلمت أثينا القراءة، ونقلت ونشرت كتباً، ومباشرة من بعد أخذت أثينا قيادة القبائل الإغريقية في حرب التحرير ضد الفرس، وهكذا باختصار كان ميلاد فكرة الحرية بأوريا والحضارة الأوربية حسب بوبر.

ويحس نقدي علمي ثاقب لبنية المجتمع الإغريقي القديم الذي تمثل صورتيه؛ المغلقة والمفتوحة، قبيلتين هما إسبرطة وأثينا، فالمعجزة اليونانية، بدأت في القرن السادس ق م، وتبلورت وتجسدت في نظام حكم أثينا الديمقراطي سياسيا وثقافيا وعلميا، على يد شلة يسميهم كارل بوبر "الجيل العظيم"، الذي قطع جيل الوصال بالمجتمع المغلق، وهو جيل رواده لا يجمعهم إطار مرجعي واحد، ولا مشرب ثقافي واحد، لكنهم يؤمنون جميعا بالعقل الانساني ومحدوديته وأهميته، ويحكمون إليه في التقريب بين خلافاتهم، لأنهم يؤمنون أنهم نتائج المواجهات والمناقشات، حتى ولولم تكن ثمرة فيما بينهم، يقول كارل بوبر: "ما أريد قوله، يمكن تلخيصه في الأطروحة

(١).Karl Popper , l' avenir est ouvert , O p cit , P P 166-167.

(٢).Ibid , P P 167-168.

التي تقول أن حضارتنا الغربية هي نتيجة الصراع أو المواجهة بين الثقافات المختلفة، وبالنتيجة، نتيجة للمواجهة بين الأطر المرجعية" (١).

وبوبريذهب أبعد من التحليل الغربي - مركزي occidentocentrisme، وإن قال بالمعزة اليونانية وشروط انبثاقها الداخلية، ويضيف إليها عوامل خارجية، ثقافية حضارية، كانت عاملا أساسيا فيها: "هناك تسليم واسع بأن حضارتنا التي تحت أحسن مظاهرها التي يمكن أن توصف (...) أنها اكتسبت كثيرا من السمات، مثل الأبجدية والمسيحية، ليس فقط من خلال الصراعات ما بين الرومان والإغريق، لكن أيضا من خلال المواجهات مع اليهود والفينيقيين وحضارات أخرى في الشرق الأوسط، وأيضاً من خلال الصراعات الناجمة عن الغزوات الجرمانية والإسلامية" (٢).

وبوبريؤكد أن المعزة الإغريقية مهما استطعنا تفسيرها قد كانت ناجمة عن صراع الثقافات، فالفلاسفة الأوائل في المستعمرات الأيونية بآسيا الصغرى وجنوب إيطاليا، كانت في مواجهة مع الحضارات الكبرى الشرقية، ودخلت معها في صراعات، سواء في الغرب، أين كانوا يلتقون بالصقليين وبالقرطاجيين والإيطاليين، مثل توسكان، يقول بوبر: "إن أثر الصراع الثقافي على الفلسفة ينبع من الشهادات المتوفرة لدينا عن طاليس، وهو واضح في حالة هيرقليطس، لكن الطريقة التي قاد بها الناس إلى التفكير بطريقة نقدية ظهرت بقوة في زينوفان" (٣).

وهكذا فالدور الذي لعبه صراع الثقافات في ميلاد العلم الإغريقي، الرياضيات والفلك، معروف جيداً ويمكن حتى تخصيص الطريقة التي بموجبها كانت الصراعات المختلفة خصبة. يعتبر بوبر أن أفكار الغربيين عن الحرية والديمقراطية والتسامح، وأيضاً أفكار المعرفة والعلم والعقلانية، تعود جميعاً إلى هذه البدايات. ويرى أن فكرة العقلانية هي أهم فكرة من ضمن هذه الأفكار جميعاً. وعملية الصراع الثقافي، تساعد عند تطبيقها على مشكلة فهم عالمنا، وهكذا ميلاد العلم، والعقلانية ذات الدعامتين المتساويتين تقريباً، الأولى هي: الإبداع الشعري، وهي واقع سرد قصص أو صنع

(1) Karl Popper in :Karl Popper , et la science d'aujourd'hui , Op Cit,P 18

(2)Ibid , P P 18-19

(3).Ibid , P P 20-21

أساطير: اختراع حكايات تفسر العالم، هذه من أجل البداية، التي تبقى دائما ربما مشتركة وثنية، يحس الناس أنهم في قبضة قوى مجهولة، ويحاولون فهم وتفسير العالم، والحياة الإنسانية، والموت، باختلافهم حكايات أو أساطير حول هذه القوى^(١).

إن هذه الدعامة الأولى التي يمكن أن توجد ربما كذلك أقدم من اللغة الإنسانية ذاتها، هي مهمة، وتبدو كونية: كل القبائل، كل الشعوب، لها حكايات تفسيرية هي في غالب الأحيان في صورة حكايات خيالية، ويبدو حسب بوير أن اختلاف الحكايات التفسيرية هي واحدة من الوظائف الأساسية للغة الإنسانية.

الدعامة الثانية ذات تاريخ حديث نسبيا، ويبدو أنها إغريقية على وجه مخصوص، وأنها ظهرت مع تأسيس الكتابة باليونان، لقد وجدت مع أنكسيمندريس، ثاني فيلسوف أيوني، إنها اختراع النقد، النقاش النقدي للأساطير المختلفة التفسيرية، بغية تحسينها عن وعي. وأول أسطورة مؤسسة، كانت أسطورة هوزيود " ميلاد الآلهة"، التي يعتبرها بوير قصة متوحشة للأصل البشري، وأعمال وشور الآلهة، وماء طاليس وقوله: "إن الأرض فوق الماء، تسبح فوقه مثل السفينة"، فنقده تلميذه وصديقه أنكسيمندريس "لا يوجد شيء يحمل الأرض في الهواء وعوض هذا فالأرض تبقى ساكنة" إن نقد أنكسيمندريس لطاليس، وبناء أسطورة جديدة، لم يكن ليقود لشيء، لولم يستمر في هذا التقليد، فقد كان لكل جيل أسطوره، وهكذا يعتبر طاليس وأنكسيمندريس أول مؤسسين لتقليد مدرسي جديد: التقليد النقدي la tradition critique.

وهكذا فالمجتمع المفتوح مشروع تطوري، الثابت فيه قيمة الحرية والإيمان بالعقل الإنساني، مجتمع تغذيه وتنميه عقول واعية في المجتمع المتعدد المتنوع المختلف المشارب والآراء، الذي يسعى أفراد متميزون فيه في كل جيل وأمة، يسميهم بوير الجيل العظيم، لازدهاره كما هو الشأن بجيل طاليس، أنكسيمندريس وزينوفان وسقراط وديمقريطس وبروتاغوراس وثيوسيديس وبركليس وهيرودوتس وهوزيود، أي التقاء العلم والفلسفة والفن والسياسة في بؤرة متوترة دائمة من الصراع الثقافي العلمي،

(1).Ibid , P P 21-22

والاجتماعي السياسي، ومحاولة تسيير هذا الصراع وإدارته على قاعدة العقلية، التي تعتمد مدرسة النقاش النقدي البناء، من أمثال ديمقريطس الذي يقول : "لأن أجد تفسيراً سببياً واحداً، أفضل عندي من أن أكون ملكاً على فارس" ^(١)، فنحن مدينون له بملاحظة العالم الحقيقي، والإنسان المتفتح، إذ يقول : "كل واحد من الناس عالم صغير في نفسه، يجب علينا مساعدة المظلومين، لنكون أخياراً علينا ألا نظلم وألا نريد أن نظلم، الأعمال الجميلة لا الأقوال الجميلة هي التي تؤخذ بعين الاعتبار، فقر الديمقراطية أفضل من رفاهية الأرستقراطية أو الملكية، مثلما أن الحرية أفضل من العبودية، الرجل الحكيم ينتمي إلى كل البلدان، العالم كله سكن لنفسه العظيمة" ^(٢).

وسقراط الفيلسوف المتواضع، مؤسس الأخلاق والعقلانية، لقوله : "أعرف نفسيك بنفسك" وأنه لا يعرف شيئاً، قد حارب الرضا الذاتي والغرور العلمي، والتهور الأخلاقي، وألح أن الإنسان ليس مجرد جسد من لحم، فالإنسان توجد فيه شرارة إلهية هي عقله.

ويركليس، السياسي المتفتح، يقول : "نظامنا السياسي لا ينافس الدساتير الموجودة بالقوة في أي مكان آخر، نحن لا نحتدي بجيراننا، لكن نحاول أن نكون مثلاً يحتذى، إدارتنا ترعى الأقلية، ولهذا سميت ديمقراطية، القوانين تساوي بين الجميع في النزاعات الخاصة، لكننا لا نتجاهل المطالبة بالامتياز، عندما يميز المواطن بنفسه في خدمة الدولة، أفضل من غيره، ليس كموضوع حظوة، لكن كمكافأة للاستحقاق. الفقر ليس عائقاً (...) الحرية التي ننعم بها تمتد إلى حياتنا العادية، نحن لا نرتاب في بعضنا البعض، ولا نتضايق من جيراننا إن هو اختار طريقاً خاصاً به، لكن هذه الحرية لا تجعلنا خارجين عن سيطرة القانون" ^(٣).

إذن شروط انبثاق المجتمع المفتوح وازدهاره، تتمثل في إقامة مؤسسات علمية وثقافية واجتماعية وسياسية، تعتمد على قاعدة النقاش النقدي، التي يعمل بها علماء وفلاسفة وفنانون وساسة مجتمعين، وهذا التقليد روعي بإحكام في مسار تطور

(1).Karl Popper , The open society and its enemies , Op Cit , P P 185-186

(2).Ibid , P P 186-187

(3).Ibid , P 186

الحضارة الغربية (ماعدا فترة العصور الوسطى الأوربية)، فالديمقراطيات الغربية الحديثة عرفت أمثال هؤلاء العظماء، وكان لها جيلها العظيم أيضا، كغاليليو وكبلر ونيوتن وأينشتاين وديكارت ولايبنتز ولوك ولوثر وكانط وجونستبوارت ميل ومولير وشكسبير، وقادة سياسيون ديمقراطيون، كجورج واشنطن وتشرشل وديغول.

ولطالما عانى بوير من تهمة الليبرالية والوضعية، خاصة من لدن جماعة فرانكفورت، الذين تعاملوا مع فكره كما لو كان امتدادا لفكر أعضاء " حلقة فيينا"، نموذجاً للفكر الليبرالي، ونقاشاته الحادة مع أورنو، التي قسمت الحاضرين في "توينجن" إلى قسمين، إذ هاجم بوير أدورنو باعتباره حاول استغلال هيغل وإعادة بعث أفكاره، التي يعتبرها بوير أفكاراً عنصرية، معادية للحرية وللإنسانية، وأدورنو يتهم بوير أنه يحاول بفلسفته الليبرالية المحافظة، الدفاع عن النظام الرأسمالي القائم، وأن منهجه الإصلاحى التدريجى، يخدم هذا الهدف، ورد عليه بوير أن المجتمع المفتوح ليس فكرة ليبرالية، فهو مفتوح على التطور، وعلى الإصلاح التدريجى، والشئ الوحيد الذي يتمسك به بوير كقيمة ثابتة لا تتغير في أسس هذا المجتمع هما فكرتان، فكرة الحرية وفكرة الديمقراطية، اللتين رأى أن بقاءهما وازدهارهما لا يكون ممكناً إلا في مجتمع مفتوح ديمقراطي

وفي مؤتمر توينجن (١٩٦١) اتهم Hans Albert هابرماس وزملاءه من أعضاء مدرسة فرانكفورت، بجهله أن قانون حكم القيمة لا يمكن اشتقاقه من أحكام الواقع. وحسب تيديسكو، فإن التصادم بين بوير ومدرسة فرانكفورت، ناجم عن الاختلاف في تصور الوضع الإيديولوجي، بالفعل، في الوقت الذي يعتق أدورنو وأتباعه أن التعرف على المشاكل وحلّها، يتطلب تبصراً أو لنقل تأويلاً للمسار الحاضر للتاريخ، فإن مؤلف المجتمع المفتوح يعتبر هذا وهماً، بل ضاراً، كل تأكيد على أن الإمساك باتجاه ثابت للأفعال الإنسانية.

ويبقى مصرًا على فكرة المجتمع المفتوح كفكرة مجردة، يفكر حسب قوله أعضاؤه
بعقولهم لا بدمائهم إشارة منه للنظم القائمة على القبيلة وتوابعها، الأمة والقومية
إلخ^(١).

* * * * *

(1). See : Roberta Corvi , An introduction to the thought of Karl Popper , Routledge & Kegan ,
1997 , P 147.

رابعًا: فلسفة الدين

obeikandi.com

المناهج السيكلوجية في دراسة الدين

"دراسة نقدية مقارنة"

أحمد محمد جاد(*)

١. تمهيد:

علم النفس الديني أحد فروع علم النفس الذي يقوم على دراسة الدين، مثله في ذلك مثل علم النفس التربوي أو علم النفس الرياضي. والحقيقة أن علم النفس الديني على الحافة أو المحيط الخارجي للاتجاه الأساسي في علم النفس. وعلى الأرجح فإن دارسي علم النفس الديني في الجامعات البريطانية يعملون في أقسام الدراسات الدينية أو اللاهوت، والأمر نفسه في الولايات المتحدة الأمريكية، وإن كان على نحو أقل، إضافة إلى الدارسين لعلم النفس فيها أكثر من بريطانيا. كذلك فإن عدد الدارسين لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر بالمقارنة بما هو موجود في الجامعات البريطانية. ويتجه الأمريكيون إلى أن يكونوا أكثر تديناً من البريطانيين، كما ينظر إلى أمريكا على أنها المكان الأول الذي شهد نشأة علم النفس الديني، فالبرامج الأكاديمية على مستوى الجامعات والمؤسسات البحثية والمؤسسات الدينية أكثر من نظيرتها في بريطانيا^(١). وعلى الجملة فعلم النفس الديني ليس له مكانة مركزية في الجامعات الأوروبية^(٢). ومن المعروف أن هذا العلم ينظر إليه الآن على أنه من العلوم التي تملك سلطة معرفية على دوائر صنع القرار ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فحسب، ولكن في العالم الغربي على جهة العموم.

وسوف يحاول هذا البحث أن يعرض للنظريات السيكلوجية التي تتناول الدين والتجربة الدينية، على أساس أنها تقدم رؤية شاملة ومتطورة للدين، سواء كانت نظرية أم تجريبية، وما يترتب على ذلك من تعريفات متعددة للدين، سواء كانت وظيفية أم أساسية أم جوهرية، وذلك

(*) أ.د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", Edited by, Peter Connolly, Continuum, New York, 2004, p. 135.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, Edinburgh University Press Ltd, 2006, p. 90.

من أجل محاولة الفهم الجوهرى للدين بالقدر الذي تسمح به العلوم الاجتماعية الحديثة، ومدى فائدتها في الدراسة العلمية للدين. ومن الملاحظ في هذه المناهج السيكلولوجية أنها تركز على الفرد أو الشخص فحسب في مقابل المجتمع الذي تركز عليه الدراسة الاجتماعية للدين، وبالتالي يأتي التركيز على الدين الفردي أو الشخصي، إن صح استخدام هذا التعبير، أكثر من التركيز على الدين المؤسسي، وبالتالي لا ينظر إلى الدين، على النحو الموجود في علم الاجتماع الديني، على أنه ظاهرة اجتماعية، بل ينظر إليه على أنه تجربة فردية شخصية، على الرغم من أن بعض الاتجاهات الحديثة قد تأثرت على نحو أو آخر بالعلوم الاجتماعية الأخرى، وخاصة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا في دراسة التجربة الدينية الفردية والاجتماعية، مما يعكس الدور الذي تقوم به العلوم الاجتماعية في دراسة التجربة الدينية أو الدين عمومًا.

والسؤال الأساسي الذي يطرحه هذا البحث: هل نجحت نظريات علم النفس الديني على تنوع اتجاهاتها ومناهجها، بعد أن استبعدت الدين تمامًا أو وضعت العقل أو التجربة محل المقدس، في أن تقدم تفسيرًا علميًا صحيحًا للدين والتجربة الدينية والسلوك الديني؟ وما هو موقف الاتجاهات الدينية واللاهوتية من التفسيرات السيكلولوجية للدين؟ وما هو التعريف الخاص بالدين في مدارس علم النفس الديني؟ وهل حل التحليل النفسي محل الدين في الدراسات النفسية المعاصرة، وكذلك السيكلولوجيا التجريبية والإنسانية والمعرفية؟

والإشكالية الأساسية في هذا البحث تتمثل في أن علم النفس الديني يعاني أزمة خطيرة في منهجه وآلياته التي يستخدمه في دراسة الدين، وبالتالي لم ينجح في تفسير نشأة الدين وتفسير التجربة الدينية، والدوافع النفسية والسلوك الإنساني، وأساليب بناء الشخصية السوية، والسلوك الخارجي، وذلك يعود إلى تجاهل دور الوحي السماوي في دراسة هذه الموضوعات من قبل مدارس علم النفس، وبالتالي النظر السلبية للدين، على اعتبار أنه عصاب جماعي، ينبغي التخلص منه أو في أحسن الأحوال نتيجة اللاشعور الجمعي، أي أنه من داخل النفس الإنسانية، ومن هذه الزاوية يكون الدين صنعة إنسانية، ومن الواضح هنا أن نظرية المعرفة المادية أو الطبيعية التي تتجاهل دور الوحي السماوي، هي أساس جوهرى لهذه الرؤية الخاصة بالدين في علم النفس.

لقد كانت الآلية المهيمنة في علم النفس في جانب كبير منها، هي المنظومة المادية، التي تركز على التماثل والتوحيد بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي دراسة الإنسان وفقًا لمناهج العلوم

الطبيعية، على أساس أن الإنسان والطبيعة كلٌ مكتف بذاته، وبالتالي التمرکز حول الإنسان الذي ينتهي بالتمرکز حول الطبيعة، على أساس أن الإنسان جزء من هذه الطبيعة المادية، تلك الطبيعة المكتفية بذاتها في التفسير، دون حاجة إلى إلى مبدأ أعلى منها يعمل على تفسيرها، تلك الطبيعة التي تفسر ذاتها بذاتها من خلال القوانين الكامنة فيها، فالعالم يفسر بالقوانين المادية الصارمة، وليس هناك حاجة إلى القول بأن هناك موجودات روحية تفسر بها وراء الطبيعة، كما أنه وفقاً لهذه الرؤية العلمية الميكانيكية للطبيعة ليس هناك ما يمكن أن يسمى بغائية العالم الطبيعي، على العكس تماماً من الرؤية الدينية للعالم، وبالتالي يدرس الإنسان باعتباره جزءاً من الطبيعة المادية، وليس كائناً متفرداً عنها له خصوصياته التي يتفرد بها، وبالتالي يمكن تفسيره في ضوء تلك القوانين الحتمية التي تحكم العالم الطبيعي نفسه، على أساس أن الطبيعة تحتوي الإنسان في داخلها، كما أنها ليست بحاجة إلى مبدأ من خارجها يعمل على تفسيرها، وهنا لا تكون حاجة إلى الدين أو الوحي أو الغيبيات في التفسير، فالطبيعة تستوعب كل شيء بما في ذلك الإنسان.

وعلى هذا الأساس الذي أنشأته العلوم الطبيعية، ليس للإنسان وجود خاص به، فالقوانين الطبيعية تطبق على الطبيعية مثلما تطبق على الإنسان، وفقاً للنظام الميكانيكي الذي يحكم العالم، فهناك تماثل بين قوانين العقل والمادة، فهناك قانون واحد يحكم الإنسان والطبيعة معاً، وبالتالي تدرس الظاهرة الإنسانية مثل دراسة الظاهرة الطبيعية، فليس هناك فرق بين الإنسان والطبيعة، فالهدف في علم النفس الكشف عن القوانين الكونية التي تحكم السلوك الإنساني، وهنا لا يكون هناك مجال للحديث عن علم نفس يهودي أو مسيحي أو إسلامي، وما وراء الطبيعة عبارة عن وهم اخترعه الإنسان أو عصاب جماعي أو نتيجة للاشعور الجمعي، وبالتالي يكون التركيز في دراسة الإنسان من وجهة نظر علم النفس الديني على ما هو خارجي فحسب، ما هو مشترك بين الإنسان والحيوان، بما يترتب على ذلك من اختزال للإنسان وبسط لهيمنة الطبيعة عليه، على أساس أن منهج دراسة العلوم الطبيعية هو بعينه منهج دراسة العلوم الإنسانية، وبالتالي تهيمن النظرة الميكانيكية المادية على الطبيعة والإنسان. تلك هي الأزمة الأساسية التي تعاني منها العلوم الإنسانية ومن بينها علم النفس الديني على جهة الخصوص.

وإذا كانت السيكلولوجيا الغربية سلبية تجاه الدين، بعد أن أفرغته من جانبه الروحي، واقتصرت في دراسته على السلوك الخارجي، في محاولة منها لتأسيس علم النفس الديني على

منهاج العلوم الطبيعية، وبالتالي أهملت أهمية الروح أو النفس في دراسة الإنسان، على العكس من مدرسة التحليل النفسي، على الرغم من أن بعض هذه الاتجاهات أدرك أهمية الحاجة إلى الدين، بمفهومه الغربي، باعتباره من الحاجات الإنسانية للإنسان، فإن الحاجة هنا ضرورية لتأسيس علم نفس إسلامي، يعتمد على دراسة النفس بكل جوانبها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتراث علماء المسلمين على تعدد اتجاهاتهم، ثم المعرفة الحقيقية بالتراث الغربي في مجال علم النفس، وبعد ذلك نقد هذه النظريات الغربية التي تعبر عن أيولوجية مذهبية في دراسة الدين، خاصة أن دراسة الإسلام من زاوية علم النفس لدى رواده في الغرب لم تتم، فالتركيز كان على دراسة اليهودية والمسيحية.

ولقد أسست السيكولوجية العلمية في الغرب في القرن التاسع عشر مستقلة عن الفلسفة، واللاهوت، والبيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والأدب، والطب، والأمراض العصبية، وإن كانت تتعاون مع هذه المجالات العلمية كلها، ولقد كان الهدف منها أن تصبح علمية في دقة نتائجها، مثل العلوم الطبيعية، التي يحل فيها القانون الكوني محل التأملات الميتافيزيقية، والحكمة الشعبية أو الفولكلورية^(١). ومن هنا وجدت تلك النظرية الآلية عند المدرسة السلوكية التي تغفل جانباً أساسياً في الإنسان، وهو الجانب الروحي فيه.

وعلم النفس على النحو الموجود به في الجامعات الأمريكية يتناول ثلاثة مجالات أساسية: ١. الحقول العلمية الأساسية. ٢. الحقول العلمية التطورية. ٣. والحقول العلمية التطبيقية. وما يميز هذه المجالات الثلاثة هو النماذج المختلفة المستخدمة فيها؛ ففي مجال العلوم الأساسية فإن موضوع الدراسة هو الفرد في الأنظمة الفرعية، فيما يتصل، على سبيل المثال، بعمليات تعلم السلوك الفردي بالتحكم التجريبي أو الإحصائي. وفي المجالات التطورية يأتي التركيز على سيكولوجيا الطفل والنضج النفسي له، والتعلم، والذكاء، والفهم، والشخصية، والسلوك الاجتماعي، على سبيل المثال. وفي المجالات العلمية التطبيقية تأتي القوانين العلمية في الأنظمة الفعالة في المدرسة، سيكولوجيا التعليم، وفي المستشفى، السيكلوجيا العيادية، وفي المؤسسات العسكرية والصناعية وشركات الهندسة ووكالات الإعلان^(٢).

(1) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, Cambridge University Press, 2003, p. 4..

(2) See, John J. Sullivan, "Two Psychologies and the Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 1, No. 2. (Spring, 1962), pp. 156-157.

ومن الملاحظ هنا أن دراسة العقائد الدينية لم تدمج في الدراسة الأكاديمية السيكولوجية، وأن علم النفس الديني قد تم تجاهله لفترة من الزمن في البحث السيكولوجي^(١). وتتشكل البنية العامة لعلم النفس الديني داخل البنية العامة لعلم النفس على جهة العموم، والتي تتمثل في السلوك الديني، والتقنيات المتطورة في دراسة السلوك، تدخل بصفة عامة في فحص السلوك الديني من خلال المجالات الشخصية أو الاجتماعية أو المتطورة التي لا تستخدم السيكولوجيا بشكل تام، وهنا يأتي التركيز على أن دراسة سلوك أي فرد، يأتي من التركيب بين كل عناصر الأنظمة الفرعية، مثل الإدراك والتعلم والشخصية والذكاء، وفي التطور المخصوص الطفل والبالغ وكبار السن، والبنية المخصوصة وبنية العمل، وكل هذه المجالات تستخدم في دراسة السلوك الديني^(٢).

ومن الجدير بالذكر أن المحلل النفسي ليس لاهوتيًا ولا فيلسوفًا، ولكن بوصفه طبيبًا للروح، فإنه يهتم بنفس المشكلات التي تهتم بها الفلسفة واللاهوت: ألا وهي روح الإنسان وعلاجها. ومعنى ذلك أن هناك صنفين من العلماء لديهما مهمة الاهتمام بالروح: هم القساوسة والمحللون النفسانيون، مما يؤدي إلى السؤال عن حدود العلاقة بينهما: هل يحاول أحدهما أن يأخذ مكان الآخر؟ وهل التعارض بينهما امر ضروري؟ أو هل يعملان معًا، ويكمل كل واحد منهما عمل الآخر؟ وهناك من أكد على وجهة النظر الأولى من رجال الكنيسة والمحللين النفسانيين. على حين أن فرويد في "مستقبل وهم" وشين Sheen يؤكدان على التعارض بينهما، أما ك. ج. يونج C. G. Yung ورابي ليبمان Rabbi Lieberman فإنهما يقدمان محاولات للتوفيق بين الدين والتحليل النفسي^(٣).

ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك نقصًا في الصرامة العلمية لدى علماء النفس الديني، كما أن هناك على جهة العموم نوعًا من العداء بين علم النفس والدين، كما أن هناك نوعًا من الصراع

(1) See, Wayne Proudfoot and Phillip Shaver, "Attribution Theory and the Psychology of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 14, No. 4 (Dec., 1975), p. 317.

(2) See, John J. Sullivan, "Two Psychologies and the Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", p. 158.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، بدون تاريخ، ص ١٢،

في اهتماماتهم؛ مما يجعلهم مختلفين عن غيرهم من علماء النفس، ولقد أضحى ذلك واضحاً منذ أن نشر جيمس ليوبا James Leuba دراسته عام ١٩١٦ عن الاعتقادات الدينية لدى العلماء؛ إذ أوضحت نتائج البحث أن علماء النفس أقل تديناً من العلماء الآخرين، كما أن توجهاتهم أكثر شكية من العلماء الآخرين. والبحث عن سبب هذه المسألة لدى علماء النفس اللادينيين أو الشكيين بالمقارنة بغيرهم من العلماء الذين يدرسون الظاهرة الدينية أمرٌ معقدٌ، ومع ذلك فإن هناك العديد من الأسباب التي تبدو أكثر وضوحاً من غيرها عند البحث عن أسباب هذه الظاهرة. فالشخص المتدين، في الحد الأدنى للتدين، يؤمن بحقيقة وراء العالم التجريبي المحسوس أو أبعاد الوجود وراء الحس، ويعبر عن ذلك بعبارات بعضها أكثر شهرةً من الآخر، مثل المقدس، والروحاني، والمتعالي، وما فوق الطبيعة. وعلى العكس من ذلك فإن الشخص غير المتدين لا يؤمن بمثل هذه الأبعاد أو على الأقل لديه نزعة شكية أو لا أدريّة تجاهها، ومن هنا فإن علماء النفس المتدينين وغير المتدينين لديهما افتراضات مختلفة في دراسة الدين^(١).

وعلى أية حال فلقد لوحظ أن العلماء في الغرب أقل تديناً من الدارسين للآداب، وأن علماء النفس أقل تديناً من علماء الفيزياء أو الكيمياء^(٢)، فبالنسبة للاعتقاد في الله تعالى وجد أن نسبة المؤرخين تمثل ٤٨٪، وعلماء الاجتماع ٤٦٪، وعلماء الفيزياء ٤٤٪، وعلماء البيولوجيا ٣١٪، وعلماء النفس ٢٤٪. وبالنسبة للأخلاقية وجد أن النسبة بين المؤرخين ٥٢٪، وعلماء الاجتماع ٥٥٪، وعلماء الفيزياء ٥١٪، وعلماء البيولوجيا ٣٧٪، وعلماء النفس ٢٠٪^(٣).

وعلماء النفس اللادينيين يريدون تفسير الظاهرة الدينية دون إحالة إلى الحقيقة فوق التجريبية، بينما علماء النفس المتدينين يريدون أن تكون الإمكانية مفتوحة، ومثل هذه الحقيقة عاملاً أساسياً معروفاً. وهما معاً يقران أنهما ليسا في موقف يسمح لهما بالموافقة أو بعدمها على الحقيقة الإلهية، ولكن قناعاتهم الشخصية لها تأثير، لا يمكن تجنبه في السبل التي يأخذون بها في جمع المعلومات وفي تفسيرها، وبعضهم لا يجعل هذه المسألة في عبارات الهوية الدينية، ولكن في

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 136, Claude Ragan. H. Newton Malony, Benjamin Beit-Hallahmi, "Psychologists and Religion: Professional Factors and Personal Belief", in "Review of Religious Research", Vol. 21, No. 2 (Spring, 1980), pp. 208-217.

(2) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, London, 1958, p. 169.

(3) Ibid, p. 46.

عبارات البحث العلمي ومصطلحاته، وبدلاً من الاختلاف في فهم الظاهرة الدينية بالإحالة إلى الانتساب الديني لعلماء النفس، فإن المسألة تقدم على أنها مستويات متعددة في الالتزام بمبدأ الاقتصاد، والذي يتمثل في أنه عندما يكون هناك تفسيران أو أكثر للظاهرة، يمكن لهما أن يقدموا تفسيراً شاملاً لها، فإن الأبسط منهما يكون مفضلاً. ويبدو بعض علماء النفس أنهم ضد الدين بصراحة أكثر من الآخرين الذين لديهم تأييد للجانب الديني. وعلى أية حال فليس هناك وسيلة سهلة لتحديد أي التفسيرين أبسط، وعلماء النفس لديهم القدرة على الإدعاء بالاقتصاد لأنواع مختلفة جداً من التفسير^(١). ومن الجدير بالذكر هنا أن دراسة علم النفس للدين تأتي من خلال ما يسمى بالنموذج الخارجي في فهم الظاهرة الدينية، وذلك باستخدام مفاهيم علمانية وغريبة عن موضوع الدين في دراسته^(٢). وبالتالي فهي ليست دراسة لاهوتية له أو فلسفية.

والسؤال الأساسي هنا، والذي يأتي نتيجة للدراسة الخارجية للدين أو التجربة الدينية: إذا لم يكن الدين من عند الله تعالى، فلماذا يؤمن الناس به؟ وما هي المنافع السيكولوجية أو الأضرار التي تأتي من دراسة الدين بهذه المنهجية الاختزالية^(٣)؟

ومن الواضح هنا أن التحليل النفسي لا يمكن أن يكون علماً، فهو مجموعة من المعارف الغنية العميقة التي يتوصل إليها بأسلوب الحدس^(٤)، كما أن وقائع التحليل النفسي ليست جديرة بالثقة، وبالتالي ليست علمية^(٥). ولعل هذا هو الدافع الذي أدى بعلماء النفس المعاصرين إلى استخدام مناهج العلوم الطبيعية في علم النفس، وهي محاولة لقبت المعارضة من جانب أنصار علم النفس التحليلي، وهو أمر يشير إلى أن علمية علم النفس ما زالت تحت الآن محل جدل بين علماء النفس الغربيين.

وهذا يشير إلى مدى تغلغل الاعتقاد في مزج الدين بالتحليل النفسي في مجال الشعائر الكهنوتية، وهذا يأتي من المحلل النفساني يمكن له أن يدرس الروح، وإن كان لا يقبل عقائد

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 136.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, pp. 90-91.

(3) Ibid, p. 91.

(٤) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ترجمة وتعليق د. محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٥٦.

(٥) السابق، ص ٦١.

الدين؛ إذ يدرس الإنسان عبر الدين وعبر نسق الرمز غير الدينية، موضحاً أن المسألة ليست في عودة الإنسان إلى الدين أو الإيمان بالله تعالى، وإنما في أن يعيش الإنسان في الحب، ويفكر في الحقيقة، فإذا كان يفعل ذلك كانت نسق الرمز ثانوية، وإذا لم يفعل لم تكن لها أهمية^(١).

إن أغلب تفسيرات الظاهرة النفسية معقدة، فالسيكولوجي المتدين ربما يُقنع بالبرهنة على أن هناك نقطة معينة في أي تفسير للظاهرة الدينية، تصبح أكثر اقتصاداً للاعتراف بالدين، على أساس أنه سبب بدلاً من الاستمرار في البحث عن الميكانيكية السيكلوجية التي تفسر أنه كيف يمكن للشخص الذي يملك الخبرة أن يفكر أن السبب في ذلك هو الاتصال بالواقع فوق التجريبي أو الحقيقة التي تتعالى على العالم التجريبي. على العكس من ذلك فإن اللا ديني يتجه إلى البرهنة على أن هذه التفسيرات التي تشمل العالم فوق التجريبي دائماً تكون أقل اقتصاداً من تلك التفسيرات المتضمنة فيما يتجاوز العالم التجريبي المحسوس، والتي تكون عاملاً إضافياً لدى هؤلاء السيكلوجيين. ومن هنا فإن التفسير بالإحالة إلى العالم فوق الطبيعي ليس تفسيراً تاماً، وإنما هو استبدال مبسط لما هو غير معروف بآخر^(٢).

ويحاول إريك فروم أن يميز في دراسة الدين بين جوانبه المتعددة، موضحاً من وجهة نظره، ما يمكن أن يشكل علم النفس أو التحليل النفسي تهديداً له، وهو في ذلك برؤيته الأساسي في التركيز على ما يسميه الجانب الإنساني في الدين، أو بعبارة أدق الدين الإنساني، الذي يستبعد عالم الغيب أو الميتافيزيقيا من مفهوم الدين، وذلك فيما يلي:

١. الجانب التجريبي، وهو يشمل عنده العاطفة الدينية والعبادة، فالموقف المشترك هنا بين مؤسسي الأديان الشرقية والغربية، هو الاهتمام بروح الإنسان، واتاحة الفرصة له لإظهار قدراته على الحب والتفكير، ولا يهدد التحليل النفسي في رأيه هذا الهدف، كما أنه يستطيع أن يسهم بنصيب كبير في تحقيقه، كما أن هذا الجانب لا يهدده أي علم آخر، فلا يمكن تصور أن أي كشف في للعلوم الطبيعية، يمكن أن يصبح تهديداً للشعور بالدين، بل الأمر على العكس من ذلك^(٣).

(١) انظر، إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، بدون تاريخ، ص ١٤.

(2) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 136-137.

(٣) انظر، إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٩١.

٢- ويتمثل الثاني في الجانب العلمي السحري، ذلك أن الإنسان صاغ نظرياته في الطبيعة معترفًا بقصور فهمه لها، كما أنه اصطنع شعائر معينة للتغلب عليها أصبحت جزءًا من دينه، وهذا الجانب من الدين، يسمى الجانب العلمي السحري، وهذا يشترك مع العلم في وظيفة فهم الطبيعة، ويقدر ما كانت معرفة الإنسان بالطبيعة ضئيلة فإن هذا الجانب من الدين مهم في تفكيره، فإذا أصابته الدهشة من حركة الكواكب ونمو الأشجار، وحدوث الفيضانات، استطاع أن يضع افتراضات تفسر هذه الحوادث متمثلًا بتجربته الإنسانية، وافترض أن ثمة آلهة وشياطين، وعندما كانت القوى المنتجة التي ينبغي للإنسان أن ينشئها في الزراعة وصناعة السلع لم تطور بعد، كان عليه أن يصلي للآلهة طلبًا للمعونة، ومن الممكن أن يستخلص من تاريخ الدين مستوى العلم والتطور التقني التي تم الوصول إليها في مختلف المراحل التاريخية. ومن هنا فإن الإنسان اتجه إلى الآلهة في الحاجات التي لا يستطيع أن يوفرها لنفسه، أما الحاجات التي لم يكن يصلي من أجلها فهي الحاجات التي كان في مقدوره إشباعها، وكلما ازداد الإنسان فهمًا للطبيعة وسيطرة عليها، كان أقل احتياجًا لاستخدام الدين كتفسير علمي.

ولقد جعل الدين الغربي نفسه في معارضة التطور التقدمي للمعرفة البشرية، ومع التقدم العلمي زادت حدة الصراع بين العلم والدين. وعلى أية حال فكلما قطع التقدم العلمي أشواطًا إلى الأمام، كانت الحاجة أقل إلى تكليف الدين بمهمة ليست دينية إلا في حدود تاريخية^(١).

٣. والجانب الثالث هو الشعائري، فهناك اهتمام خاص بالشعائر الدينية، فلقد لاحظ علماء التحليل النفسي، بعد أن وجدوا بعض المرضى يمارسون طقوسًا، لا تمت بصلة إلى تفكيرهم أو إلى سلوكهم الديني، ومع ذلك تبدو مشابهة للأشكال الدينية، وهذا يأتي نتيجة لمؤثرات شديدة لا تتضح بذاتها للمريض، ولكنه يتغلب عليها من وراء ظهره على هيئة ذلك الطقس، ففي حالة من حالات الاغتسال القهري، يكتشف أن طقس الاغتسال هو محاولة للتخلص من شعور عام بالذنب، وهذا الشعور يأتي نتيجة لدوافع هدامة لا يشعر المريض بها، والتحليل النفس يحاول أن يفهم الجذور النفسية للحاجة إلى الطقوس، والتمييز بين الطقوس القهرية اللامعقولة وبين الطقوس التي هي تعبيرات عن ولاء مشترك للمثل العليا^(٢).

(١) السابق، ص ٩٤-٩٦.

(٢) السابق، ٩٧-١٠٠.

٤. والجانب الرابع يتصل بدلالة الألفاظ وتطورها، فالدين يتحدث بلغة تختلف عن اللغة التي تستخدم في الحياة اليومية، أي أنه يتحدث بلغة رمزية، وجوهر اللغة الرمزية هو أن التجارب الباطنة، تجارب الفكر والشعور، يتم التعبير عنها وكأنها تجارب حسية، وهذه تشبه لغة الأحلام التي لا تختلف عن اللغة التي تستخدمها الأساطير والفكر الديني، فاللغة الرمزية هي اللغة الوحيدة التي عرفها الجنس البشري، ويتألف سوء الفهم من النظر إلى اللغة الرمزية على أنها حوادث واقعية في عالم الأشياء بدلًا من اعتبارها تعبيرًا رمزيًا عن تجربة الروح^(١).

وفي هذا المفهوم بكامله لا ينسى أريك فروم أن يستبعد الله تعالى من المقومات الأساسية للدين الصحيح، فهنا يدرس الدين في علم النفس الديني بعيدًا عن قضية الألوهية: "إن تركيز المناقشة الدينية على قبول رمز الإله أو إنكاره يسد الطريق على فهم المشكلة الدينية، ويحول دون تنمية ذلك الموقف الإنساني الذي يمكن أن نسماه موقفًا دينيًا بالمعنى الإنساني لهذه الكلمة^(٢)". وهنا تأتي الدعوة عند فروم إلى دين لا يحمل الخصائص الأساسية للدين، وذلك بأن يحل التحليل النفسي من زاوية فرويدية عنده محل الدين الإلهي.

وهو نفس الأمر الذي أشار إليه فرويدي آخر: "سرعان ما يكشف مجرد النقد الموضوعي للدين أنه غير منزل... وأنه لا يستند إلى أي حقيقة يمكن التحقق منها، وبالعكس تسمح لنا كل القرائن بأن الدين وعقائده هي من صنع الإنسان، وأن تطور الأديان التاريخي هو انعكاس مباشر أو غير مباشر لتطور الحضارات^(٣)". ومن الواضح أن هذه الرؤية تكشف عن الموقف المادي الطبيعي في رؤية أصل الدين في التحليل النفسي.

وهناك أسلوب آخر في تناول هذه المسألة يتمثل في التمييز بين سيكولوجيا الدين والسيكولوجية الدينية. فعلم النفس الديني يشير إلى المناهج السيكولوجية المستخدمة، وإلى معلومات دراسة الاعتقادات الدينية، وانخربات والسلوك والبيئات، على حين أن السيكولوجيا الدينية تشير إلى استخدام المناهج السيكولوجية والمعلومات من أجل إثراء الاعتقادات الدينية

(١) السابق، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢) السابق، ص ١٠٣.

(٣) إدغار بيش، فكر فرويد، ترجمة جوزف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،

الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١١١.

أو تعريفها والخبرات والسلوك والبيئات، وهذا التمييز صحيح ومفيد في نفس الوقت، ولكن على أية حال لا يعرض حلًا كاملاً، فهناك حد منطقة غامض مبهم لا يمكن تجنبه بين المجالين أو النشاطين. فهناك اتجاه لدى السيكلوجيين أن الوجهة الثابتة على نحو متواصل دون تجاوز غير صحيح. والعديد من المتدينين ينظرون إلى أن أي محاولة لاستخدام علم النفس في دراسة الدين، دون إدراك للسمة المتميزة الفريدة للدين، على أساس أنها غير مرشدة بصفة أساسية. ومن هذا المنظور فإن السيكلوجيا الدينية تفهم لدى العديد على أنها نصيرة للدين، كما أنها تدرك على أنها تستلزم مكانة متميزة للدين، بالبحث عن التفسيرات السيكلوجية التي تكون وراء منظار العلوم التجريبية، ومن هنا فمن وجهة نظر السيكلوجيين اللادينيين فإن الأعمال التي تصنف داخل فئة سيكلوجيا الدين، ربما ترى بالفعل على أنها سيكلوجيا دينية متخفية، تبحث عن أثر البحوث السيكلوجية على تفرد الظاهرة الدينية، دون أن تقدم رؤى سيكلوجية فيها. وهنا تم تقسيم الناس المتدينين إلى فئة داخلية جوهرية أو حقيقية، وأخرى خارجية والتي سوف ينظر إليها بعض علماء النفس على أنها سيكلوجيا دينية متنكرة على أساس أنها سيكلوجيا الدين^(١). وبالتالي يأتي التأكيد في دراسة السلوك الديني على أن معرفة السيكلوجي بإثبات وجود الله تعالى مماثلة لمعرفة اللاهوتي بنظريات التعلم، فالسيكلوجيا لدى هؤلاء ليست لاهوتية أو بحثاً في اللاهوت^(٢).

وهذه المسألة لا يمكن تجنبها بالإدعاء بأن علم النفس لا يدور حول الحقيقة أو الصدق، كما حاول ذلك بعض الكتاب، ولدى الدراسات السيكلوجية للظاهرة الدينية ما هو كامن في دراسة الأثر العميق على اعتقادات وممارسات الناس المتدينين. وبالتالي سوف يستمررون في النظر إليها على أنها خطر بوساطة العديد من المتدينين على أساس أنها وسيلة لكشف حججهم على يد عدد من السيكلوجيين، مما سوف يؤدي بالمتدينين الذين لديهم تدريب سيكلوجي إلى حماية استراتيجياتهم، وذلك بحجب الدين عن الفحص السيكلوجي. وبالمثل فإن السيكلوجيين الذين لديهم عداوة مع الدين، ربما يحدث لهم تطور عبر إدراكهم للفشل في إدراك

(1) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 92, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 137.

(2) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 1.

المنافع الحقيقية التي يحصل عليها الناس من الدين، أي من قبولهم لما هو وراء العالم التجريبي على أنه حقيقي وواقعي^(١).

وعلى الجملة فإن مجال علم النفس الديني جدلي، ويتلمس لا محالة على نحو حقيقي أو غير حقيقي في الاعتقادات الدينية، كما أنه يقدم تفسيرات مختلفة للظاهرة الدينية، تختلف على نحو جذري مما يمكن تقديمه إذا نظر إلى الأعمال المقدمة في علم النفس الديني على أنها خرائط للخبرة الدينية، فحينئذ يظهر أنها غير منسجمة، فبعض هذه الخرائط مسطحة والآخر كروي، وبعضها تكون الأولوية للشكل والآخر تكون الأولوية فيها للحجم^(٢). وعلى الجملة فإن علم النفس الديني يدرك أنه لا وجود للإنسان بغير حاجة دينية، حاجة إلى أن يكون له إطار التوجيه، وموضوع العبادة^(٣). ولكن السؤال الأساسي هنا: ما هو مفهوم الدين عند علماء النفس على اختلاف اتجاهاتهم الدينية واللا دينية، بالمفهوم الغربي للدين؟ وهذا هو موضوع النقطة التالية من البحث.

٢. مفهوم الدين في علم النفس الديني.

ومن الواضح هنا أن أهداف الدراسات السيكولوجية للدين متعددة ومتنوعة، والتي يمكن تحديد اتجاهاتها الأساسية على النحو التالي:

١- هناك مجموعة من علماء النفس الديني يهدفون إلى تأكيد الدين والدفاع عنه بأسلوب اعتذاري في وصف الحاجة النفسية الحتمية له، وإن لم يتمكنوا من البرهنة على ذلك، وذلك يكون بالمناقشة السوفسطائية، وغالبًا ما تكون البرهنة عليه ساذجة من خلال القول بأن الصحة العقلية وثبات العلاقات يعودان إلى الارتباط بالدين، سواء في ذلك الدين المفضل لدى الكاتب أو أي دين آخر أو أية تقوى دينية، ومواقف هؤلاء غامضة ومبهمه^(٤).

٢- وهناك مجموعة أخرى من علماء النفس الديني على أنه تجربة خاصة ذاتية وموضوعية وعامة، يعملون على تزويدها بالفهم النفسي أو الوصف أو التفسيرات الفائقة الجيدة، وهنا يأتي

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 137-138.

(2) Ibid.

(3) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٨.

(4) See, Paul W. Pruyser, "Where Do We Go from Here? Scenarios for the Psychology of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 26, No. 2. (Jun., 1987), p. 174.

التركيز على الجانب الصوفي أو الباطني الروحي لتحقيق هذا الهدف، وبالتالي يأتي البحث عما هو أسطوري لا يمكن وصفه أحياناً بأسلوب غير عادي للوصول إلى سرية المقدس في كتاباتهم، وبعض هذه الدراسات في التجارب الصوفية، تذهب إلى ما هو أبعد من الوصف والتفسير، وتدافع بوضوح عن التجارب الخارقة وما وراء هذه التجارب، وليس مهماً لديها أن تكون هذه التجارب مقنعة، وكذلك الغاية منها وكلفتها الروحية المحتملة^(١).

٣- ومن علماء النفس الديني من يركز على ما هو شاذ وغريب ونادر على نحو جدلي أو الممارسة الطائفية أو حالات الهلوسة التي يرون فيها الآخرين على أنهم شاذين أو غير عاديين، وبالتالي العمل على جلبهم إلى العمليات الطبيعية والتكيفية، ليس لجعلهم مفهومين فحسب، ولكن لجعلهم كذلك جديرين بالقبول والاحترام، وهم يشكلون هنا جزءاً من تلك الظاهرة التي تعمل عليها دراسات أخرى لنفس الظاهرة، والتي تهدف إلى توضيح ماهية الأمراض^(٢).

٤- ومنهم من يهدف إلى عرض الدين ككل على أساس عودته مرة ثانية للظهور بعد غياب طويل، أو باعتباره خطأ تاريخياً وضع في غير موضعه، وذلك بالتركيز على أصوله القديمة، وممارساته التاريخية المستمرة خطأً، وأنماطه البدائية في التفكير والممارسة، والأساطير غير المعقولة فيه، وهو ما يستند إليه دعاة الوضعية والعقلانية والتطورية المفرطة^(٣).

٥- وهناك من علماء النفس الديني على النقيض من ذلك الذين يركزون في كتاباتهم على الجذور النفسية للدين في أمنيّات صور الطفولة القديمة أو الدفاع عن الميكانيكية في تلك الاستمرارية بين الرجل القديم والرجل الحديث والطفل والبالغ، وهو عمل على الرغم من إحاطته، فإنه في الغالب يكون تلفيقياً في الرؤية السيكلوجية للعالم^(٤).

٦- وثمة نوع نادر من السيكلوجيا الدينية يبحث في استخدام الأجهزة الفعالة والمفهومية لعلم النفس على نحو محدد مثل المقاربة السريرية والتجريبية والاجتماعية في دراسة ظاهرة أو أكثر في الدين، وذلك لمعرفة المدى الذي يمكن أن تؤدي إليه في فهم الدين بالحد الأدنى من التحيز لما هو شخصي، وهذا الموضوع يعزّز لدى البعض بأن الدين ظل لفترة طويلة بمثابة التابو

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 174-175.

(3) Ibid, p. 175.

(4) Ibid.

الذي لا يقترب منه الفحص العلمي، ولقد جاء الوقت لتحطيم هذا التابو، كما أنه لدى البعض منهم فإن غنى الظاهرة الدينية يدفعهم إلى الفحص الفكري لها^(١).

٧- وأخيرًا فلدى البعض منهم وجهة نظر مختلطة تتصل بموقف أو آخر، وتحاول أن تعطي التقدير والاحترام للدين التاريخي وقوته وأثره على الأفراد والمجتمعات، وثرأ أشكاله بروح موضوعية، ولكن ليس هناك من تحليل علمي يدعمها^(٢).

وعلى الجملة فإن المواقف هنا متنوعة بين علماء النفس الديني من الدين، فهناك من يرى أن الدين يسبب الأمراض الذهنية، وهناك من يرى أنه يمنع الأمراض الذهنية، وأن الدين عامل مساعد في العلاج النفسي، ومن يرى أن الدين جزء من الثقافة التي تتأثر بالعوامل الاجتماعية، ويرثها كل جيل عن الذي سبقه، ومن يرى أنه نتيجة للإحباط أو استجابة له، أو أنه مرتبط بالغريزة الجنسية^(٣). وهناك أيضًا من زاوية المنهج المعرفي في دراسة العقل الإنساني والسلوك الإنساني، والذي تدمج فيه الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا، تحديد للدين لا يستند على مفهوم الإله أو الآلهة، على الرغم من أن ذلك المفهوم واسع الانتشار في الدراسة المقارنة للدين، فإنه مفهوم غير محدد، يعكس الإنحياز إلى اليهودية والمسيحية معًا، ولا يمكن أيضًا استبداله بمفاهيم بديلة مثل الموجودات الإنسانية الفائقة للطبيعة، على أساس أن ذلك مفهوم غير محدد، ومن هنا يأتي الاقتراح بأن الدين عبارة عن لقاء حدسي بين الفاعلين^(٤). وعلماء النفس في الغرب على جهة العموم يقررون أنه لا حاجة أكثر إلى فرضية الله تعالى في مهمتهم المحددة^(٥).

وهناك من علماء النفس من يميز بين نوعين من الدين: النوع الأول، يسميه "الدين التسلطي". والثاني، يسميه "الدين الإنساني". فالدين بصفة عامة اعتراف الإنسان بقوة عليا غير منظورة، تتحكم في مصيره، ولها عليه حق الطاعة والتبجيل والعبادة^(٦).

ويحاول أريك فروم أن يقيم ذلك التمييز على أساس دراسة السياق أو البيئة الاجتماعية التي يظهر فيها الدين، فما يفكر فيه الناس، وما يشعرون به يضرب بجذوره في شخصياتهم التي

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, pp. 117-171.

(4) See, Ilkka Pysiäinen, How Religion Works, Toward a New Cognitive Science of Religion, Leiden, Netherland, 2003, p, 7, pp. 22-23.

(5) See, Edward L. Schaub, "The Psychology of Religion in America during the Past Quarter-Century", in "The Journal of Religion, Vol. 6, No. 2 (Mar., 1926), p. 127..

(٦) انظر، أريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٣٦.

تصاغ وفق الصورة الكلية التي يعيشون فيه، أو بعبارة أدق التركيب الاجتماعي والسياسي، ففي المجتمعات التي تحكمها أقلية قوية تسيطر على الجماهير، يمتلئ الفرد بالخوف، ويصبح عاجزاً عن القوة والاستقلال، وتكون تجربته الدينية في هذه الحالة تسلطية، سواء عبد إلهاً مرهوب الجانب أو زعيماً يتصوره على هذا النحو، فلن يختلف الأمر كثيراً. ومن ناحية أخرى حين يشعر الفرد بالحرية والمسئولية عن مصيره أو بين الأقليات المتطلعة إلى الحرية والاستقلال نشأت التجربة الدينية وتطورت، وبالجمله فهناك ترابط بين البناء الاجتماعي وضروب الخبرة الدينية^(١).

والدين التسلطي هنا، حسب مفهوم إريك فروم، هو أن هذه القوة العليا التي تقع خارج نفس الإنسان، بسبب السيطرة التي تمارسها، هي جديرة بالطاعة والتبجيل والعبادة، فسبب العبادة والتبجيل هنا، لا يكمن في صفات الإله الأخلاقية في الحب والعدل، وغنما في أن لها السيطرة، أي السلطان على الإنسان، كما أيضاً أن للقوة العليا الحق في إرغام الإنسان على عبادتها، وإن التقصير في التبجيل والطاعة، يعد إثمًا. والعنصر الجوهري في هذا الدين التسلطي وفي التجربة الدينية، هو الاستسلام لقوة تعلو الإنسان، والفضيلة الأساسية في هذا الدين هي الطاعة، والخطيئة الكبرى هي العصيان، كما يتصور الإله على أنه شامل القدرة محيط علماً بكل شيء، فكذلك يتصور الإنسان على أنه عاجز تافه الشأن، ولا يشعر بالقوة إلا بمقدار ما يكتسب من فضل الله تعالى ومعونته عن طريق الاستسلام التام، وفي فعل الاستسلام يفقد استقلاله وتكامله بوصفه فرداً، ولكنه يكتسب الشعور بأن قوة مهيمنة تحميه، بحيث يصبح جزءاً منها^(٢).

وهذه التجربة هي جوهر الأديان التسلطية كلها، سواء صيغت بلغة علمانية أو لاهوتية، والإله في هذا الدين التسلطي رمز للقوة والجبروت، وهو الأعلى لأن له القوة الأعلى، والإنسان إلى جواره لا حول له ولا قوة، والدين التسلطي العلماني أو الديني يتبع هذا المبدأ ذاته، فهنا يصبح الفوهرر أو أبو الشعب المحبوب أو الجنس أو الوطن الاشتراكي موضوعاً للعبادة، وتصبح حياة الفرد تافهة، وتتألف قيمة الإنسان من إنكاره لقيمته وقوته^(٣).

(١) السابق، ص ٥٠.

(٢) السابق، ص ٣٦-٣٧.

(٣) السابق، ص ٣٧.

أما الدين الإنساني فيدور حول الإنسان وقوته، فعلى الإنسان أن ينمي قدرة عقله؛ كي يفهم نفسه وعلاقته مع الناس وموضعه في الكون، كما عليه أن يعرف الحقيقة فيما يتعلق بحدوده وإمكانياته على السواء، وعليه أن ينمي قدراته على حب الآخرين كما يحب نفسه، وأن يخوض تجربة التضامن مع الكائنات الحية جميعاً، ولا بد أن تكون له مبادئ ومعايير ترشده إلى هذه الغاية، والتجربة الدينية في هذا النوع من الدين، هي تجربة الاتحاد بالكل القائمة على ارتباط الإنسان بالعالم ارتباطاً يدرك بالفكر والحب، وهدف الإنسان في الدين الإنساني هو أن يحقق أكبر قدر من القوة لا أكبر قدر من العجز، والفضيلة هي تحقيق الذات لا الطاعة^(١).

وبقدر ما تكون، على النحو الذي يراه أريك فروم، الأديان السماوية تأليهية، يكون الإنسان رمزاً على قوى الإنسان الخاصة التي يحاول تحقيقها في الحياة، ولا يكون رمزاً على القوة والتسلط على الإنسان، ومن أمثلة الأديان الإنسانية البوذية المبكرة والطاوية وتعاليم المسيح عليه السلام، وسقراط وأسيبنوزا، وبعض الاتجاهات في اليهودية والمسيحية، وخاصة التصوف، ودين العقل الذي نادى به الثورة الفرنسية، ويتضح من هذا أن التمييز بين الدين التسلطي والدين الإنساني يتقاطع مع التمييز بين التألهي وغير التألهي، والبوذية المبكرة من أفضل الأمثلة على الأديان الإنسانية، فبوذا أدرك حقيقة الوجود الإنساني، وهو لا يتحدث باسم قوة فائقة للطبيعة، بل باسم العقل^(٢).

وفي حين أن الإله في الدين الإنساني صورة لذات الإنسان العليا، ورمز على ما يمكن أن يكون عليه الإنسان، فإن الإله في الدين التسلطي هو المالك الوحيد لما كان يملكه الإنسان أصلاً، أي العقل والحب، وكلما كان الإله أكمل كان الإنسان أنقص، فهو يسقط أفضل ما عنده على الإله، ومن ثم يفقر نفسه، وهكذا يملك الإله الآن كل الحب، وكل الحكمة، وكل العدل، والإنسان ليس لديه هذه الصفات، إنه فقير خاوي الوفاض، فقد بدأ بشعور الضالة، ولكنه أصبح الآن عاجزاً تماماً، لا حول له ولا قوة، وأسقط قواه كلها على الإله. وإذا كان الإنسان قد أسقط أثنى قدراته على الإله، فإنه علاقته بقواه الشخصية أصبحت منفصلة عنه، وأصبح مغترباً عن نفسه، ولقد فقد الإنسان نفسه تماماً، وفي عبادته يحاول أن يتصل بذلك الشطر من نفسه الذي فقدته عن

(١) السابق، ص ٣٨.

(٢) السابق، ص ٣٨-٣٩.

طريق الإسقاط، وهو يتوسل إلى الإله، بعد أن أعطاه كل ما يملك، لكي يعيد إليه بعض ما كان يملكه أصلاً^(١). وبالتالي فإن الموقف هنا يتمثل في طرح مسلمة تتمثل في القول "بأن الدين ومعتقداته ومحرماته ورمزيته، لا يفعل سوى التعبير على المستوى النفسي عن الجزع والقلق اللذين تولدهما عقد الفرد"^(٢).

وهذا الاغتراب الديني، على النحو الذي يراه صاحب الديني الإنساني، لا يجعل الإنسان معتمداً على الإله اعتماداً ذليلاً فحسب، بل يجعله شريراً أيضاً، إذ يصيح الإنسان بلا ثقة في إخوانه البشر وفي نفسه بلا تجربة لحبه الخاص، وقوة عقله الخاصة، ونتيجة لهذا الانفصال بين المقدس والديني، ويتصرف الإنسان في مناشطه الدنيوية بلا حب، وفي ذلك القطاع من حياته الذي يدخره للدين، يشعر بأنه خاطيء، ويحاول أن يستعيد شيئاً من إنسانيته الضائعة بأن يكون على صلة بالإله، وكذلك يحاول في الوقت ذاته أن يكتسب المغفرة بالإلحاح على عجزه وتفاهته، وبالتالي يصير الإنسان عاجزاً عن استرداد نفسه^(٣).

ومن زاوية تطويرية كان لها أثرها الكبير على موقف التحليل النفسي من نشأة الدين، يركز سيريل بيرت على أن علم النفس يحاول أن ينفذ إلى البواكير الأولى للدين، من خلال سلوك المتوحشين الفكري وفي أوهام الطفل الصغير، على أساس أن ذلك أساس أو مقدمة للعبادات الراقية عند الكبير المتحضر^(٤).

وهنا يأتي التركيز على ما يسمى بالإحساس الديني، باعتباره أول شكل للدين، أكثر مما يطلب في المذاهب الدينية، فالدين مدين بميلاده إلى غرائز عامة غامضة، يشترك فيها الجنس البشري كله، مثل غرائز الخوف، والعجب، والخضوع، والإعجاب بشيء خارجي، أي ما يمكن أن يسمى بالروع أو التقى. وهذا المعنى يغمر الشعور قبل أن يكون هناك رأي واضح عما فوق الطبيعة أو فوق الإنسان بأمد طويل^(٥).

(١) السابق، ص ٤٨-٤٩.

(٢) إدغار بيش، فكر فرويد، ص ١١٢.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٤٩-٥٠.

(٤) انظر، سيريل بيرت، علم النفس الديني، ترجمة سمير عبده، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ص ٩.

(٥) السابق، ص ١١.

وأيضًا عند التحول من الهمجي إلى الطفل، يُربط بين الدين وتجربة الطفولة عند الطفل، فهناك نفس الانفعالات المنبعثة، فالطفل الصغير يحس رهبة مباشرة نحو أبيه وأمه، على نحو يشبه موقف الكبير نحو ربه، وهكذا يتصور الهمجي ذلك الرجل الكبير الذي يعبد على صورة الرجل الكبير، إضافة إلى ذلك فعندما تدرس الحياة الأخلاقية عند الطفل، يُرى مشغولًا بثالوث من الأشخاص أبويه ونفسه، ومما يبدو أنه ذو مغزى أن الكثير من الأديان والأساطير تتركز حول مجموعة ثلاثية من الأشخاص، تشتمل في العادة على أب، وأم، وابن^(١).

فالطفل يتجه بفطرته إلى أبيه وأمه ابتغاء الأمن والراحة والوقاية، وهو ميال إلى أن ينسب لأحدهما أو كليهما المعرفة الكاملة والخير الكامل والقدرة على الخلق، وعلى التدبير، وهذه هي نفس الصفات التي ينسبها المتدين لأربابه الأعلين. وهو وإن كان يميل إلى هذا الرأي في نشأة الدين، فإنه يرى أن النتيجة التي وصل إليها أصحاب ذلك الرأي ليسوا فيها على صواب، وذلك في افتراضهم أن الدين بقية من بقايا تفكير الطفولة أو الهمجية، وبالتالي القول بأن الأديان أثر خرافي، لا يجدر بالكبير المستنير الإبقاء عليه، مقررًا أن ذلك خطأ النشويين^(٢).

وهو يقرر أن الكشف عن تطور الشعور الديني، ليس يلزم عنه أن عالم النفس قد حط من شأن الدين أو أبطله أو فسره بما يذهب بقيمته، وحتى لو صح أن الموقف الديني موقف طفولة، فمن الجائز جدًا أن يكون هذا أحسن موقف^(٣). ومن الواضح هنا ذلك الأساس المادي الذي يركز عليه مفهوم الدين في مدرسة التحليل النفسي، ذلك المفهوم الذي نزع عن الدين السمة الأساسية المميزة له، وهي سمة الألوهية.

٣. التطور التاريخي للمناهج السيكلوجية.

دراسة الدين من وجهة نظر علم النفس قديمة في الغالب قدم علم النفس نفسه، وعلماء النفس المعاصرين غير مجمعين تمامًا على النظر إلى Wilhelm Wundt على أنه الشخص الذي أدخل السيكلوجيا إلى مجال العلم بتأسيسه المعمل السيكلوجي في جامعة ليبزيج Leipzig عام ١٨٧٩. وفي عام ١٩٧٩ ربما أقرت الجمعية النفسية الأمريكية ذلك الرأي عندما منحت الميدالية

(١) السابق، ص ١٣.

(٢) السابق، ص ١٤.

(٣) السابق.

الفضية من جانب واحد لاسم Wilhelm Wundt. وبعبارة أخرى فإن عصر علم النفس العلمي، ربما يكون قد بدأ بالفعل مع وليم جيمس الشخصية البارزة في علم النفس الديني الذي يستحق هذا الشرف. ولقد عمل وليم جيمس في جامعة هارفارد عام ١٨٧٢ في الفسيولوجيا، وقدم أول مقرر أكاديمي في الفسيولوجيا بعد ذلك بأربع سنوات، وأسس أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة، ومن هنا ينظر إليه باعتباره مؤسس السيكولوجيا العلمية^(١).

وهناك عاملان أساسيان كانا ضد الاعتراف بأهمية عمل جيمس: الأول، إن معمله لم يكن مجهزاً بالفعل للفحص السيكولوجي. وثانيهما، إنه عندما أسس هذا المعمل لم يكن يعمل في قسم السيكولوجيا. وبالإضافة إلى ذلك فإن دراسة السيكولوجيا كانت متضمنة في قسم الفلسفة، ولم ينتقل جيمس إلى قسم الفلسفة إلا بعد تعيينه أستاذًا مساعدًا للفلسفة عام ١٨٨٠. وعلى نحو موجز فإن العمل التجريبي الذي قام به جيمس في السيكولوجيا، نظر إليه على أنه بحث في الفسيولوجيا^(٢).

وفي عام ١٨٩١ نشر جيمس رائعته العلمية أسس علم النفس The Principles of Psychology، وبعد ذلك في عام ١٩٠٢ نشر أنحاء من التجربة الدينية The Varieties of Religious Experience، وهذان الكتابان أعظم إسهاماته في السيكولوجيا في كتاباته المتأخرة في السيكولوجيا مثل البراجماتزم Pragmatism والتي كانت غالبًا فلسفية في توجهها على نحو تام. وبالفعل فإنه في الوقت الذي يريد فيه علماء النفس الابتعاد عن الارتباط بالفلسفة، فإن جيمس استمر نسبيًا في عمله الأكاديمي أستاذًا للفلسفة في هارفارد حتى تقاعده عام ١٩٠٧، مما يساعد على فهم السبب في أن درسه ومعمله لم ينظر إليهما على جهة العموم على أنهما بداية الدراسة العلمية للسيكولوجيا^(٣).

(1) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science. pp. 31-32, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 138-139, Jacob A. Belzen, " The Historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research", in " Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 36, No. 3 (Sep., 1997), p. 360.

(2) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 139.

(3) See. Sonu Shamdasani. Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, p. 5. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 139.

وفي نفس الوقت الذي أراد فيه علم النفس الاستقلال عن الفلسفة، فإن هناك عددًا من الأكاديميين أراد استقلال الدين عن اللاهوت، فماكس مولر F. Max Müller في كتابه Introduction to the Science of Religion (١٨٧٣) وكتابه Natural Religion (١٨٨٩)، وتايلر E. B. Tylor في كتابه Primitive Culture (١٨٧١) قد ساعدوا على وجود مناخ يبدو أنه مناسب لنشأة منهجية جديدة في دراسة الدين. ولقد سيطر الأكاديميون الأوربيون على الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية واللغوية للدين، وإن كان هناك قسم قليل من الدراسات مثل دراسة Francis Galton عن الفحص الإحصائي في فعالية الصلاة (١٨٦٩، ١٨٧٢) والذي كان أمريكيًا، كما كان من رواد الفحص السيكلوجي^(١).

وعلى أية حال فإن الصورة الأساسية غالبًا كانت مقصورة على المفكرين الأمريكيين عند G. S. Hall، و E. D. Starbuck، و J. H. Leuba، و William James، وأقل شهرة عند E. S. Ames، و G. A. Coe، و J. B. Pratt. ولقد أسس G. S. Hall أول مدرسة للسيكلوجيا الدينية في جامعة كلارك Clark University والتي أصبح رئيسها في الفترة من ١٨٨٨ إلى ١٩٢٠، كما أنه دعا فرويد ويونج إلى أمريكا عام ١٩٠٩، وكان تخصصه في التربية الدينية والأخلاقية للأطفال، وهو الموضوع الذي كان يحاضر فيه خلال عام ١٨٨٠، كما أنه أسس أول مجلة علمية في هذا التخصص، وهي المجلة الأمريكية للسيكلوجيا والتربية الدينية The American Journal of Religious Psychology and Education والتي نشرت في أشكال متعددة ما بين عام ١٩٠٤، وعام ١٩١٥^(٢).

وبشكل ما فإن Hall قد حجب بوساطة اثنين من تلاميذه أحدهما هو E. D. Starbuck والآخر هو J. H. Leuba. والأول منهما كان متخصصًا في السيكلوجيا الدينية، وقد وصف عمله بأنه مقارنة نموذجية لدراسة Clark، وقد تمثل عمله الأساسي في التوفيق بين الدين والعلم. وعلى العكس من ذلك فإن Leuba كان لديه نقد كبير للبنى الدينية للخبرة والرياء الديني^(٣). كما أنه

(1) See. Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 139.

(2) See, Ralph W. Hood, Jr., "American Psychology of Religion and the 'Journal for the Scientific Study of Religion'", in "Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 39, No.4, 50th Anniversary Issue: Moving Forward by Looking Back: A Half-Century of the SSSR, RRA. and Social Scientific Research on Religion. (Dec., 2000), pp. 531-543, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 139-140. Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, p. 9.

(3) See. Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 140.

حدد الدين على أساس أنه اعتقاد في النفس وقوى الموجودات البشرية الفائقة للطبيعة^(١).

أما E. D. Starbuck فهو معروف بعمله في سيكولوجيا الدين The Psychology of Religion (١٨٩٩) الذي يعد أول دراسة في التحول الديني، ولقد بدأ عمله هذا في هارفارد تحت إشراف وليم جيمس على الرغم من أنه أتم عمله في Clark تحت إشراف G. S. Hall. وفي هذه الدراسة برهن، من بين الأشياء التي برهن عليها، على أن التحول الديني عند البروتستانت يكون غالبًا ظاهرة مرتبطة بسن المراهقة، كما أن هذا التحول الديني يكون مفاجئًا، ومن عندهم خبرة التحول يتجهون للعودة إلى الظرف السابق أكثر من أولئك الذين تحولوا على نحو تدريجي، وتحولهم يكون بدافع الخوف، أي الخوف من الخطيئة أو اللعنة الأزلية غالبًا من أولئك الذين تحولوا بالتدريج، كما أنه كان يتمنى أن يكون عمله مفيدًا للمعلمين الدينيين^(٢).

كما أن Leuba فحص ظاهرة التحول الديني، وكان بالفعل أول أكاديمي سيكولوجي ينشر دراسة حول هذا الموضوع A Study in the Psychology of Religious Phenomena (١٨٩٦) ولقد تناول في عمله المشهور العلاقة بين الوظيفة والاعتقادات الدينية والخبرة الصوفية، كما أنه اكتشف أن العلماء المشهورين يتجهون إلى أن يكونوا أقل تدينًا من أتباعهم غير المشهورين، ومن بين العلماء عموماً، فإن علماء النفس أقل تدينًا من أي مجموعة أخرى، وفي دراسته الكلاسيكية عن التصوف The Psychology of Religious Mysticism (١٩٢٦) يخلص إلى أن التجربة الصوفية تخدم روحياً في أسلوب العلاج النفسي على نحو جوهري، بما يعني في النهاية أن الممارسة الصوفية ثانوية بالنسبة لنهاج العلاج النفسي الحديثة^(٣).

وأخيراً، ولكن ليس بالتأكيد أقل، فإن من علماء النفس الرواد في أمريكا وليم جيمس الذي كانت مساهمته في علم النفس في كتابيه The Principles of Psychology و The Varieties of Religious Experience، والسمة الأساسية في هذين العملين التداخل القليل بينهما، ففي

-
- (1) See, William K. Wright, "A Psychological Definition of Religion" in "The American Journal of Theology, Vol. 16, No. 3 (Jul., 1912), p. 387.
 - (2) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 140, William K. Wright, "A Psychological Definition of Religion" in "The American Journal of Theology, p. 396.
 - (3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 140, William K. Wright, "A Psychological Definition of Religion" in "The American Journal of Theology, p. 396.

الأسس هناك إشارات ضعيفة إلى التجارب الدينية حتى عندما تقدم مادة علمية لتوضيح بعض الموضوعات، مثل "الامتلاك". وبالمثل أيضًا في "الأنحاء" فهو فلسفي إلى حد كبير باعتباره نصًا سيكولوجيًا، كما أن النظريات السيكلوجية نادرًا ما تستخدم على نحو مباشر لتوضيح التجارب الدينية، والرابطة الأساسية بين الاثنين ربما تتمثل في تأكيد جيمس على العمليات الذهنية لما دون الشعور أو ما تحت الشعور على أساس أنه الواسطة الأساسية التي تظهر من خلالها الحقائق الدينية في التجربة. وهنا يتفق جيمس على نحو واضح مع أفكار يونج، فجيمس مثل يونج غير حاسم حول حقيقة تعالي ما دون الوعي، كما أنه صنف على أنه فوق طبيعي بدلًا من أن يصنف على أنه طبيعي^(١).

ويمكن القول بأن مساهمة جيمس في سيكولوجيا الدين تتحدد من خلال أمرين: الأول، تعريف الدين واستخدامه. والثاني، التجربة الدينية. ومثل غيره من علماء علم النفس الديني يرتكز جيمس في تعريفه للدين على التجربة الفردية، ومن هنا فإن الدين لديه: المشاعر، والأفعال، والتجارب للأشخاص على نحو فردي في عزلتهم، إلى الحد الذي يدركون فيه أنهم في علاقة فيما يفكرون فيه أنه مقدس أو إلهي. هذا التعريف يقدم الأساس الجوهرية في تحديد هوية الظاهرة المخصوصة باعتبارها دينية، إذ تكون دينية إذا اشتملت على موقف تكون فيه على علاقة مع ما هو مقدس أو إلهي. كما أن هذا التعريف لا يحدد أن المقدس أو المتعالي فعليًا موجود، أو بالفعل لا يحدد أي نوع مخصص للمتعالي. ومن هنا فعلى الرغم من أن تعريف جيمس محدود، إذ لا يشمل أي ظاهرة اجتماعية أو سيكولوجية تنقص هذه الوجهة، فإنه يشمل بدرجة عالية مدى المواد التي يمكن شملها وتقوم بها أو تنجزها. والعناصر التي اشتمل عليها تعريف جيمس مشهورة جدًا، ولكنها خارج المناقشة السيكلوجية، وعلى سبيل المثال التكوين الوظيفي لهذا التعريف الذي طوره باتسون Batson وفينتيس Ventis^(٢).

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 141, Edwin D. Starbuck, "The Varieties of Religious Experience", in "The Biblical World", Vol. 24, No. 2. (Aug., 1904), pp. 100-111.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 91, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, the Johns Hopkins University Press, London, 2003, p. 100, Ralph W. Hood, Jr., "American Psychology of Religion and the 'Journal for the Scientific Study of Religion'", in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 39, No.4, 50th Anniversary Issue: Moving Forward by Looking Back: A Half-Century of the SSSR, RRA, and Social Scientific Research on Religion. (Dec., 2000), pp. 532-533.

وتعريف جيمس أيضًا ذو دلالة مهمة في أنه يتحرك بعيدًا عن رؤية الدين على أنه نشأ عن أساس جوهرى، فعلى نحو لا يشبه فرويد أو يونج في السيكلوجيا أو أوتوفي اللاهوت، فإنه يرى أن الدين ليس له مصدر واحد في النفس البشرية، فليس هناك عاطفة دينية أو قدرة عقلية. والدين بالتالي ليس فذًا فريدًا وجوهريًا، على النحو الذي فهمه العديد من الفلاسفة واللاهوتيين، هذه الرؤية للدين على أنه نشأ من أجزاء مختلفة من النفس، سوف تتطور على نحو أبعد من ذلك في أعمال جوردون اللبورت Gordon Allport^(١).

ويقرر وليم جيمس أنه ليس هناك عاطفة دينية مفردة مميزة عقليًا على نحو تام مدرك، وعلى الأحرى فهو يأخذ العاطفة الدينية على أنها قاعدة لتعيين الاستجابات الفعالة للموضوعات الدينية المحددة، مثل الآلهة والموجودات الأخرى الفائقة للطبيعة في الاعتقاد الدينى، فالحالات الحاسمة للعقل عنده تصنع الشعور، بالإضافة إلى نوع معين للموضوع. والعواطف الدينية بالطبع مميزة سيكلوجيا بكاملها عن العواطف الحاسمة الأخرى، ولكن ليس هناك أساس لافتراض أن مجرد العاطفة الدينية باعتبارها عنصرًا ذهنيًا مميزًا مؤثرة في كل تجربة دينية بلا استثناء. وبينما ينكر جيمس وجود العاطفة الدينية المميزة الفريدة في ذاتها، فإنه يقبل وجود هذه العواطف الفريدة في العواطف الطبيعية مثل الحب الطبيعي والخوف الطبيعي ولكن هاتين أيضًا مثل سابقتها مشكوك فيهما على نحو كامل، مما يؤدي عند جيمس إلى رفض كل الحقائق السيكلوجية بكاملها من أي نوع مثل الحب والخوف والكرهية وغير ذلك داخل العقل^(٢).

وبالإضافة إلى الأساس الجوهرى للتعريف فإن جيمس يبرهن أيضًا على وجهة وظيفية. فجيمس يرى أن الدين له وظيفة إيجابية في أنه يجعل مواقف الحياة التي لا تحتل محتملة. كما أنه يسمح بفعل تلك الأشياء التي يحتاج إليها الناس في أن يقوموا بها، باعتبارهم أفرادًا، وباعتبارهم أفرادًا في المجتمع. وعلى الرغم من اختلاف النظريات السيكلوجية التي تفحص مجالات التطور المختلفة للوظيفية، فإن الوجهة الوظيفية يبدو أن لها أساسًا متماسك منسجم. وشكل الوظيفية عند جيمس يركز بدرجة عالية على الوظيفة السيكلوجية، مع انتباه قليل أو

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 100-101.

(2) See, W. Richard Comstock, "A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies", in "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 49, No. 4 (Dec., 1981), p. 627.

عدم انتباهه إلى الوظائف التي يقوم بها الدين في علاقته بالمجتمع^(١).

كذلك ناقش جيمس بتفصيل ما طبيعة الخبرة الدينية، التي كانت واحدة من موضوعاته الأساسية في كتابه *The Varieties of Religious Experience*. ومناقشته للخبرة الدينية ووظيفتها في الدين تتحرك في شكل أكثر جوهرية للبرهنة مما هو في مناقشته العامة للدين. والموقف الجوهري يتضح في عمومية نمودجه للخبرة الصوفية أو الدينية، فلقد أشار إلى أن كل التجارب الدينية تشتمل على عناصر أربعة: أنها لا توصف، وسلطوية، ومحدودة المدة، وصوفية سلبية أو غير فعالة أو مستترة. وتأخذ هذه المناقشة نمودجاً محدداً للتجربة الصوفية وامتدادها، من منظور معين، إلى كل التجارب الدينية. ومن الملاحظ هنا أن التجربة التي وصفها مؤسسة على الذات، وعلى ما هو خارجها، ولا تعتمد على المتعالي الآخر. والانتقال إلى المناقشة الجوهرية ليس خاصاً بالبرهنة السيكلوجية، ومن الأرجح أنها تنبع من طبيعة التخصص العلمي. ولو أن السيكلوجيا الإنسانية موحدة، فإن ذلك يعني أن كل البشر لديهم عين النفس، وحينئذ فإن المستوى الدال للأساليب الإنسانية يجب أن يكون موحداً، ومن الواضح أن هذا يمنح الموجودات البشرية نفس الأساس البيولوجي لأنفسهم، الذي لا يكون مقبولاً للدرجة التي يحدد بها الأساس البيولوجي السيكلوجيا^(٢). والملاحظ هنا أن الفهم الوظيفي للدين في غرض السيكلوجية الوظيفية يركز على نحو دقيق على الموقف الذاتي للمشاركين في الأديان، وليس تأكيداً على الوظيفة الفعلية للدين في المجتمع، على النحو الذي يحدده الملاحظ أو المراقب الموضوعي^(٣).

أيضاً فإن جيمس يشترك مع الدراسات المتأخرة في الإنسانيات وسيكلوجيا التحول الشخصي، ومثل ماسلو Maslow وغيره من السيكلوجيين الإنسانيين، لم يأخذ بموضوع الخبرة العادية للمؤمن، ولكن من الناس الذين لديهم إنجازات في الحياة الدينية، وغالباً ما تكون تجاربهم ذات جانب واحد فيها من الغلو الكثير، كما أنه اهتم بالإمكانية البشرية في الخبرة الدينية أكثر مما هو موجود في الحياة اليومية. ومثل غيره من الذين اهتموا بالتحول الشخصي، فإن جيمس أسس توازياً بين التحول الديني والعلاجي، وعلى الرغم من غرضه في هذا الأمر، فإنه

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 101.

(2) Ibid.

(3) See, William K. Wright, "A Psychological Definition of Religion" in "The American Journal of Theology, p 386.

ميز ما سماه دين الصحة العقلية، دين الفطرة السابقة والمولود مرة واحدة الذي تكون سمته الأساسية التفاؤل عن الولادة الجديدة المتجددة روحياً وأخلاقياً، والهدف الاساسي في كل واحدة منهما جوهرى على التساوي، وفي كثير من الحالات يكون اعتباطياً، سواء صنف على أنه فردي كما هو الحال في المولود أولاً أو المولود ثانياً، والهدف هنا يتمثل مع الوجود الحقيقي للشخص مع الجزء الأعلى الحقيقي لنفسه، وهذا التماثل هو ما سماه وليم جيمس الاتحاد الداخلي، وما سماه يونج بعمليات التفرد، وما سماه آخرون بتكامل الشخصية^(١).

وعلى الرغم من أن أعمال جيمس نظر إليها على أنها نتاج للعصر الذي كتبت فيه، فإنها قد نالت القليل من الموافقة عليها اليوم، وعلى سبيل المثال، رؤيته الصوفية. وعلى أية حال فإن كتابه أنحاء من التجربة الدينية عبارة عن نص كلاسيكي في سيكولوجيا الدين، له مكانته الخاصة به في مرحلة مبكرة، وسوف يظل كتاباً ذا قيمة للجميع الذين يهتمون بهذا المجال العلمي، كما أنه يمثل مرحلة متميزة على درجة عالية في موضوع التطور، وهذه المرحلة الحادة المفاجئة نسبياً نتيجة لمجموعة من الأسباب، فمنذ حوالي عام ١٩١٥ إلى حوالي عام ١٩٣٠ توقف علم النفس الديني غالباً عن أن يكون مجالاً علمياً غير معروف، كما كان هناك مرحلة زاول تدريجي أوقفها عدد قليل من المطبوعات المشهورة مثل كتاب J. H. Leuba: The Psychology of Religious Mysticism، وكتاب J. B. Pratt: The Religious Consciousness، وهذا التدهور كان بسبب مجموعة من التغييرات التي أخذت مكانها داخل الدوائر السيكلوجية والدينية^(٢). وعلى الجانب الديني فإن اللاهوت التحرري قد استبدل بما هو أكثر موضوعية، والذي أوقف من قبل وظيفة الوحي الكتابي ومكانته، وكان عدائياً تجاه المقاربة النموذجية في علم النفس الديني. وعلى مستوى علم النفس فإن الأشياء الخلفية أيضاً قد تغيرت، فالتحليل النفسي والسلوكية أصبحا قوتين مسيطرتين داخل علم النفس الأمريكي، وكلاهما كان عدو للدين، وبالتالي فمن حوالي عام ١٩٣٠ إلى حوالي عام ١٩٦٠ أصبح علم النفس الديني مهماً ضعيفاً على محيط علم النفس. ومنذ مرحلة مبكرة من الستينيات كانت هناك، على أية حال، إشارات تدل

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 141-142. Jeffrey C. Miller, The Transcendent Function, Jung's Model of Psychological Growth, through Dialogue with the Unconscious, STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, 2004, p. 5.

(2) Ibid. p. 142.

على إعادة الاهتمام بعلم النفس الديني، وخصوصًا بين علماء السيكولوجيا الاجتماعية وغيرهم، وبالذات في موضوعات مثل حالات الشعور المتغيرة، والتغيرات السيكولوجية المصاحبة للممارسة الدينية، وسيكولوجيا الأساطير والرموز، والعلاقة بين التدين والصحة الذهنية، كما أن السيكولوجيا الدينية أضحت مزدهرة في اتجاهات متنوعة، وربما كان التعبير الأكثر شهرة لها في التحول السيكولوجي، وكل واحد من هذه التطورات تجذر في أفكار مختلفة حول سمة السيكولوجيا، وخاصة بالنظر إلى غرضها ومنهجيتها^(١). ومن الملاحظ هنا أن السيكولوجيا السلوكية لا تدرس الاعتقادات أو التجارب سواء كانت دينية أن دنيوية. على حين أن مدرسة التحليل النفسي سارت في اتجاه فرويد في النظر إلى الدين على أنه عصاب جماعي وتعبير عن الاعتماد الطفولي. أما يونج فقد ركز اهتمامه على الرموز الدينية، ولكن لم يكن العمل مؤثرًا في السيكولوجيا الأكاديمية^(٢).

فهنا يأتي التركيز على الكشف عن العموميات الإمبريقية أو القوانين التي تحكم الاعتقادات الدينية أو السلوك والتجارب الدينية معًا، وذلك بالكشف عن النظريات أو الآليات التي تفسر هذه القوانين، واعتقادات السيكولوجي لا يمكن لها أن تؤثر في اكتشافاته إلا إذا كان خائفًا مخادعًا، وبالتالي فليس يمكن أن يكون هناك نوع خاص من السيكولوجيا، يعرف باسم السيكولوجيا المسيحية، ذلك أن هناك نوعين مختلفين من الأسئلة، فالسيكولوجي أو عالم الاجتماع يهتم فحسب بالأسباب أو الشروط الإمبريقية للظاهرة الدينية، ولا يهتم بأسئلة تتصل بما إذا كانت تلك الاعتقادات حقيقية وصحيحة أو أن التجارب الدينية صالحة ومشروعة، أو أن الشعائر الدينية مفيدة، فتلك مهمة اللاهوتي^(٣). ومن الواضح أن هذه الوجهة تستخدم تلك المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية في دراسة السيكولوجيا الدينية.

٤. السمات الأساسية للمناهج السيكولوجية.

إن المجالات العلمية للعلوم الاجتماعية نادرًا ما يمكن توحيدها أو دمجها، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وهنا يأتي الحديث عن الفروع العلمية عندما يكون هناك حديث عن

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 143.

(2) See, Wayne Proudfoot and Phillip Shaver, "Attribution Theory and the Psychology of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", pp. 317-318.

(3) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 1.

التخصصات البحثية في الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء، فبعض الفيزيائيين يهتمون بالذرة أو بعمليات ما دون الذرة، والآخرين يهتمون بالكونيات، وآخرون يهتمون بالكهرباء المغناطيسية وما إلى ذلك من فروع العلوم الطبيعية. ومع ذلك فإن هناك اتفاقاً جوهرياً حول طبيعة العالم الفيزيائي موضوع الدراسة، وهذا الشيء غير ممكن في علوم مثل علم النفس، وبالتالي فإن علم النفس لا يمكن أن يعرض أساساً في شكل فروع أو مجالات علمية، ولكن في شكل مدارس تختلف على نحو جذري في رؤيتها، هذا الاختلاف الذي قد يصل إلى حد الصراع حول طبيعة النفس الإنسانية، والأسلوب الأمثل في دراستها^(١).

والأسلوب الوحيد الذي تصنف به هذه المدارس، إنما يكون في علاقة كل واحدة منها بالآخرى، وذلك من خلال التركيز على المناهج التي تستخدمها في الحصول على المعلومات، واختبار النظريات التي تنتجها وفحصها. وفي العلوم الاجتماعية فإن كلمة "صعب أو قليل أو نادر غالباً ما تستخدم لتحديد سمات تلك المقاربات المنهجية، التي تبحث عن الاقتراب من صرامة العلوم الطبيعية في عبارات صياغة النظرية والاختبارات. والتحليل التجريبي والرياضي يستخدمان في قلب هذه المقاربات. وعلى النقيض من ذلك فإن هذه المقاربات تركز على ملاحظة الناس في نظامهم الطبيعي أو صلتهم بأنشطتهم المتعددة أو في حديث بعضهم مع البعض الآخر، من أجل أن تحدد سماتهم على أساس لين، وأحياناً تستخدم مصطلحات الكمي والكيفي للإشارة إلى هذه الاختلافات^(٢). ومن هنا ينظر البعض إلى هذا المنهج التجريبي المستخدم في علم النفس إلى أنه صاحب الفضل الأول في جعل علم النفس علماً من العلوم المعتمدة^(٣)، وهو اتجاه له من يعارضه من علماء النفس المعاصرين^(٤).

ومن الملاحظ هنا تعدد مناهج علم النفس الديني بتعدد المدارس ذاتها، والتي تكاد تبلغ المئات من المدارس، وذلك بتصنيف هذه المدارس في مجموعات:

١- السيكولوجيا على أساس أنها مجال علمي صارم تتضمن العديد من المجالات العلمية الفرعية، على سبيل المثال، علم النفس التجريبي، وعلم النفس السريري، وعلم النفس الاجتماعي، والعلاج النفسي.

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 143.

(2) Ibid. pp. 143-144.

(٣) انظر، سيريل بيرت، علم النفس الديني، ص ٤٢.

(٤) انظر، إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١١.

٢. العلاج النفسي أو العلاج بالتحليل النفسي، باعتباره مجالاً فرعياً للسلوكيات بأقسامها الأربعة، وهو ينقسم إلى العلاج النفسي المعرفي، والعلاج النفسي السلوكي، والعلاج النفسي الإنساني، وهذا يهتم بصفة خاصة بالسلوكيات الدينية، وفيه يكون التداخل بين علماء النفس الذين يدرسون الدين والمؤمنين بالدين^(١).

وعلى أية حال فإن الهدف الكمي للرؤية السلوكية هو سيكولوجية السلوكيات، والسلوكية، والسيكولوجية المعرفية، ثم الانتقال إلى ما هو أكثر من ذلك، أي إلى المركز الأساسي، وهو السلوكيات الاجتماعية، ذلك كله على أساس صعب. وعلى نحو هش أيضاً فإن الهدف الكيفي تتعدد المدارس السلوكية المتصلة به، وذلك من خلال النظريات المشهورة، مثل نظرية التحليل النفسي عند فرويد، والسيكولوجية التحليلية عند يونج، وعلاقات الموضوع السلوكية، وعلاقات سيكولوجية الموضوع، إضافة إلى السلوكيات النفسية، والوجود، والتحول الشخصي السلوكي، وهذه التقاليد اللينة داخل السلوكيات غالباً ما تكون جذورها في العلاج النفسي، مجال السلوكيات التطبيقية، عندما تكون المدارس المختلفة منتجة ومتكثرة، ولقد أشارت إحدى الدراسات الحديثة إلى وجود ما يزيد على ٢٥٠ اختلافًا، كل واحد منها يدعي تميزه في نظرياته وآلياته، والعديد منها موجود في أشكال مختلفة داخل التقاليد الدينية^(٢).

وعلى أية حال، فإن هذا التخطيط لفردات الرؤية السلوكية ليس تاماً، فالباحثون في دراسة ظاهرة الوسيط، على سبيل المثال، غالباً ما يتبعون تفسيراتهم باستخدام واسع لمناهج المعلومات الكيفية، التي تنبع من التقارير الذاتية للوسيط، والتي توظف مع المعلومات السلوكية، لتنتج فكرة رائعة مفاجئة عن الموجة الدماغية، ومعدل سرعة ضربات القلب، واستجابة الجلد للمثيرات الخارجية وما إلى ذلك، إضافة إلى النتائج الإحصائية التي تأخذ من القياسات الإحصائية والاستبيانات، وحتى خلفية التوجيه مثل مناهج الباحث المتعددة، والتي لا يمكن تجنب تأثيرها على الآليات التي تكون مهيمنة، وعلى النتائج التي ينظر إليها على أنها مهمة^(٣).

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 144.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 92.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 144.

وعلى أية حال، فينبغي أن لا ينظر إلى علماء النفس من خلال هذا الهدف اللين لهذه الرؤية التي تبرهن على الاهتمام بالدين، ولا أن علماء النفس يلحقون بالدين قيمة إيجابية، فالدراسات العصبية والنفسية والسلوكية للتجربة الدينية تباشر هذا الأمر، وتتولى العناية به، وغالبًا ما توضحه تمامًا وتلقي الضوء عليه. وعلى الرغم من أن هذا حقيقي، فإن هذا الفحص نادر نسبيًا. وبالمثل فإن معظم علماء النفس الذين يعارضون السيكلوجيا الدينية يبدوون بحوثهم من هذا الهدف اللين الناعم لهذه الرؤية، وهنا يأتي بعض النقد من أصحاب الأصوات الرنانة، ومن المرجح أن سيجموند فرويد أشهرهم. ومثل هذه المقاربة تدافع عن الرؤية الناعمة الصلبة للمدارس السيكلوجية أو المنظورات السيكلوجية، على أساس أنها مبادئ أولية منظمة، ويأتي هنا التقويم الإيجابي أو السلبي للدين لدى علماء النفس في هذه المدارس على أنه أمر ثانوي^(١).

ومن الملاحظ هنا أن علم النفس الأمريكي يستخدم في مرحلته المبكرة المناهج الكيفية والكمية، بمعنى أنه يستخدم دراسة الحالة الفردية والاستبيان المرتكز على دراسات الشعوب، وذلك بمقياس متساو تقريبًا. ونفس الشيء أيضًا في أوروبا حيث تستخدم التحقيقات الإحصائية لدى كُتاب مثل Francis Galton، ويفهم الإدراك السيكلوجي غالبًا للاهتمام بالظاهرة الدينية في دوائر العلاج، وهناك مشهورون فاحصون أورييون مثل السويسري Theodore Flournoy والفرنسي Pierre Janet^(٢).

ويشبه فلورنوي Flournoy زميله وليم جيمس في اهتمامه العميق بظاهرة التوسط، على الرغم من الالتزام بموقف الحياد في النظر إلى الوجودات الروحانية في مقاربتة التي تنتجه إلى أن تكون طبيعية، بمعنى أنه يوضح التجارب الروحية بالنظر إلى العوامل النفسية فحسب، وأن ذلك ممكن له أن يقوم به، وفي دراسته المشهورة عن التوسط والوجودات الروحية من الهند إلى كوكب المريخ From India to the Planet Mars أوضح باتساق أن موضوع تجربة الأرواح، أرواح

(1) Ibid. pp. 144-145.

(2) See, Ulrike Popp-Baier, THE QUEST FOR OBJECTIVITY IN PSYCHOLOGY OF RELIGION: DO WE NEED THE IDEOLOGICAL SURROUND MODEL AND CHRISTIAN TRANSLATIONS OF SCALES? in , " Archive for the Psychology of Religion", Volume 28, Edited by Jacob A. Belzen, Leslie J. Francis, Ralph W. Hood, Jr., LEIDEN, 2006, pp. 103-113. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion". p. 145. Walter M. Horton, " The Origin and Psychological Function of Religion According to Pierre Janet", in, " The American Journal of Psychology", Vol. 35. No. 1 (Jan., 1924), pp. 16-52.

الأشخاص الموتى أو خارج الحياة الأرضية، وذكرهم وحياتهم السابقة في مصطلحات علم النفس المحضة من خلال مفاهيمه في العمليات الذهنية اللاشعورية^(١).

وهناك أيضًا جانيت Janet الذي يشبه إلى حد كبير معاصره سيجموند فرويد، ومثل المنظرين المشهورين فقد درس وطور إطارًا مفهوميًا لفهم سيكولوجيا العصاب والوسواس والهستيريا، وربما كانت أكثر مساهماته في سيكولوجيا الدين متمثلة في مفهوم التفكك، الذي وضع في مفهوم التفكك الجديد عند أرنست هيلجارد Ernest Hilgard واستخدمه في دراسة التجربة الدينية عدد من علماء النفس مثل John F. Schumaker، وكان فحصه الأساسي في دراسة هذا المجال حالة مريضة في المستشفى، تعرض ظهورًا دوريًا لما يسمى بالندوب، آثار المسامير التي ظهرت على جسد المسيح عليه السلام عند صلبه في التقليد النصراني، وتجربة مدى الحياة الصوفية التي تمتد من فقدان العقل إلى العمل الشيطاني أو السحر والشعوذة، وهذه الحالة سماها عدم القدرة على مواجهة المخاوف التي تكون غير سوية، أو نوع من مرض الوسواس القهري الذي صنف الآن تحت مرض التفكك^(٢).

٥. الدين والتحليل النفسي عند فرويد.

وفي الوقت الذي كان فيه جانيت يدرس المرضى الذهنيين في باريس، كان أحد معاصريه الشباب في فيينا يلاحظ العلاقة بين الظروف النفسية غير العادية والدين، وهو فرويد الذي كان عنوان الورقة الأولى له أفعال الوسواس والممارسة الدينية Obsessive acts and religious practices (١٩٠٧) ركز فيها بصفة أساسية على النشاط الوسواسي والتكرارية الموجودة لدى الأشخاص الذين يعانون من الوسواس والتكرارية، والسمة التكرارية للشعائر الدينية، وكلاهما كما يدعي فرويد، يعرض طلسمًا أو تعويذة تحمي بطبيعتها على نحو جوهري، ومن هنا فإن الدين لديه يفهم على أنه عصاب وسواس كوني، وعصاب وسواس باعتباره نظامًا دينيًا خاصًا^(٣).

(1) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, p. 4, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 145.

(2) Ibid, pp. 145-146.

(3) Ibid, p. 146.

بعد سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) واحداً من أشهر مفكري الدين في القرن العشرين، وعلى الرغم من أن كثيراً من أتباعه رفضوا تفاصيل محددة في تحليله، فإن وظيفة اللاشعور والتقييم النقدي للدين، على أساس أنه وهم استمرا قي فهم الدين. ولقد طور فرويد نظريته في كتابين متصلين، أحدهما بعنوان "الطوطم والتابو" Totem and Taboo (١٩٥٠)، والذي طبع عام ١٩١٣. والثاني بعنوان "مستقبل وهم" The Future Illusion (١٩٦١)، والذي طبع عام ١٩٢٧^(١).

ولقد تناول كتاب "الطوطم" ظاهرتين متصلتين: طبيعة الطوطمية التي ناقشها على أنها أقدم شكل للدين. و"التابو" النظام الموضوع للحظر والخطر. وعلى الرغم من أن الأقسام الأربعة قد طُبعت مستقلة، فإنها كانت معاً برهنة ممتدة لما يحاول فرويد أن يوضحه من علاقات بين الطوطميات، وبالتالي الدين وعقدة أوديب والتابو، وامتداد ذلك إلى عمل الشعائر الدينية أو الأفعال العصبية^(٢)، مركزاً في ذلك كله على ما يسميه: "أولوية العقل"^(٣).

ولقد أوضح فرويد أهمية التحليل النفسي في دراسة الدين قائلاً: "وإني لأعلق أهمية كبرى على مشاركاتي في سيكولوجيا الدين، تلك التي استهلكت عام ١٩٠٧ بعقد تشابه ملحوظ بين عصاب الوسوسة وبين الطقوس والشعائر الدينية، وقبل أن أفهم الصلات العميقة وصفت عصاب الوسوسة بأنه دين خاص مشوه والدين بمثابة عصاب وسواس عام"^(٤)، وهو يشير إلى استفادته من عمل يونج في الربط بين منتجات العصائين النفسيين وبين منتجات الشعوب البدائية^(٥). ومن الواضح هنا أنه جاهل بالخصائص الأساسية للدين^(٦).

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 44.

(2) Ibid.

(٣) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طراييشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩، ص ٦٦.

(٤) حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ، ص ٩٨ - ١٠١.

(٥) السابق، ص ١٠١.

(٦) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ترجمة وتعليق د. محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ١٣٢.

ولقد بدأ فرويد عمله في النقاش بمدخل عن التشابه بين الشعوب البدائية والعصائبيين
موضحاً: "أن الفرع من الاتصال بالمحارم أبرز لدى الأجناس البدائية منه لدى المتمدينة، وأنه
أدى إلى اتخاذ إجراءات خاصة للوقاية منه، فحصت الصلات بين نواهي التابو... وبين الأزواج
العاطفي، فاكتشفت في التصور البدائي للكون الذي ينسب الإرادة للجملادات مبدأ المغالاة في
تقدير أهمية الواقع النفسي، مبدأ "القدرة المطلقة للأفكار"، الذي يوجد بدوره في أساس السحر،
وبدأت في مقارنته نقطة نقطة بعصاب الوسواس المتسلط^(١)". ومن هنا يصل فرويد إلى تلك
النتيجة أن: "الدين هو عصاب البشرية الوسواسي العام، وبأنه ينبثق مثله، مثل عصاب
الطفل، عن عقدة أوديب، عن علاقات الطفل بالأب^(٢)". وبالتالي فإنه سوف "يتم العزوف عن
الدين عبر سيرورة النمو المحتومة التي لا راد لها^(٣)".

ومن الواضح أن فرويد قد قبل مفهوم التطور اللاخطي، فهو يرى أن الممارسات الموجودة في
مجتمعات اليوم، يمكن أن تستخدم للإشارة إلى أساليب التفكير وممارساته التي كانت موجودة
عند الأسلاف منذ آلاف السنين^(٤). وعلى حد تعبير فرويد نفسه: "ما زال إنسان ما قبل التاريخ
بصفة ما معاصراً لنا^(٥)". وهذا تأتي لديه المقارنة بين سيكولوجيا الشعوب البدائية وعلم نفس
العصائبيين، وذلك على أساس أن هناك أناساً اليوم، ما زالوا قريبين جداً من البدائيين، وهم
الخلف المباشر والممثل للسابقين، وبالتالي يمكن الحكم على ما يسمى بالشعوب المتوحشة
ونصف المتوحشة، والتي لها أهمية خاصة فيما يتصل بالحياة الروحية للمعاصرين^(٦). وتبدأ
البرهنة عند فرويد بالمماثلة بين البدائيين والعصائبيين، وهنا يأتي التركيز لديه على الطوطمية
على أساس أنها البداية الأولى لنشأة الدين الساذج^(٧)، "ولكن أكثر ما اجتذبتني الطوطمية، أول
أساليب النظام، أسلوب اتحدت فيه بدايات النظام الاجتماعي بدين ساذج وسيطرة صارمة

(١) حياتي والتحليل النفسي، ص ١٠١.

(٢) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٦٠.

(٣) السابق.

(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 44.

(٥) الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص

٢٢.

(٦) السابق.

(7) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 44.

لعدد ضئيل من نواهي التابو، في ذلك النظام المقدس هو دائماً حيوان، تدعي القبيلة أنها انحدرت منه، ومن الدلائل كثير يثبت أن كل جنس من الأجناس أياً كانت درجة رقيه، قد مر لا محالة بطور الطوطمية^(١).

ومن خلال نظرية التطور فإن فرويد يقرر أن المرحلة الطفولية والخبرة العصابية لعقدة أوديب، يمكن أن يفهما على أنهما خلاصة لمرحلة التطور في المجتمع، وفي كتابه "الطوطم والتابو" يبدأ فرويد بموضوعين متصلين من وجهة نظره: الطوطمية وسفاح القربى، وذلك على أساس أن الطوطمية لديه هي الشكل الأولي الأكثر وضوحاً للتنظيم الاجتماعي للعشيرة أو الجماعة الاجتماعية المحددة، وغالباً ما يكون حيواناً مخصوصاً، ويؤكد فرويد هنا على أمرين فيما يتصل بالطوطمية: الأول نظام المنع أو النهي المتصل بموضوع الطوطم. والثاني وظيفة أو دور الزواج خارج العشيرة، بمعنى حظر العلاقات الجنسية بين أعضاء نفس العشيرة، وهو يوضح أن الزواج من خارج العشيرة هو وسيلة لمنع سفاح القربى، وهو منع لأي شكل للعلاقات الجنسية، ليس فحسب بين الرجل وأمه وأخواته، ولكن بين الرجل وأي أنثى أخرى من عشيرته^(٢).

ونظام الطوطم هنا عند فرويد يتمثل في أن كل عشيرة تسمى باسم طوطم، وهو في العادة كما يحدده فرويد حيوان يؤكل لحمه، مسالم أو خطر، وفي النادر شجرة أو قوة طبيعية، مطر أو ماء ذو علاقة خصوصية مع كامل العشيرة، فالطوطم هو أولاً الأب الأول للعشيرة، ومن ثم الروح الحامية لها، والمعين الذي يرسل لها الوحي، والذي إذا كان خطراً يعرف أبناءه ويصونهم من أجل ذلك يخضع أبناء الطوطم لالتزام مقدس، رادع ذاتياً، يقضي بأن لا يقتلوا طوطمهم^(٣). والانتماء للطوطم هو الأساس؛ إذ أنه يوضع فوق كل من الانتماء القبلي، ويتغلب على قرابة الدم^(٤). وفي كل مكان تقريباً يسود، عند فرويد، قانون الطوطم، الذي يتمثل في أن أتباع نفس الطوطم لا يجوز أن تنشأ بينهم علاقات جنسية، وبالتالي لا يجوز أن يتزاوجوا، وهذا التزاوج الخارجي

(١) حياتي والتحليل النفسي، ص ١٠١.

(٢) الطوطم والتابو، ص ٢٣ وما بعدها.

See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 45.

(٣) انظر، الطوطم والتابو، ص ٢٣.

(٤) السابق، ص ٢٤.

المرتبط بالطوطم^(١). وهذا التزاوج الخارجي المرتبط بالطوطم يجعل من المستحيل على الرجل أن يمارس الجنس مع أية امرأة من عشيرته، وهنا يأتي دور الطوطم كأب يعتبر على درجة كبيرة من الجدية، فجميع من ينحدرون من أصل الطوطم يعتبرون أقرباء بالدم، أي أسرة واحدة، وهذه الأسرة تقف أبعد درجات القرابة عائلاً أمام الاتصال الجنسي^(٢).

ويخلص فرويد إلى أن تهيب سفاح القرى، هو شيمة طفولية متميزة، وأنه يتماثل مع الحياة النفسية للعصايي، هذا العصايي الذي يمثل بصورة ما صورة من الطفولية النفسية^(٣)، وفي النهاية يصل إلى المساواة بين الطفولة والعصايي والبدائي الوحشي^(٤). وهنا يأتي حديثه عن التابو، على اعتبار أنه أقدم شكل للقانون، على أساس أن التابو هو في الأصل الخوف، الذي صار مع الزمن موضوعياً، وقد فرض نفسه كعادة، وأخيراً كقانون^(٥)، ويبرهن فرويد على أنه عند دراسة التابو من ناحية الجزء اللاشعوري من الحياة النفسية للفرد، على أن ذلك يعني مرض التابو لدى العصبيين، فمريض الإكراه لديه، كما هو الحال عند التابو، حظر اللمس، ذلك الخوف من اللمس قد يكون من اللمس المباشر أو اللمس المجازي، إذ أن كلا منهما يوجه الأفكار إلى المحظور^(٦). وتتمثل المشابهة بين العادات التابوية وأعراض العصاب الإكراهي فيما يلي:

.عدم تبرير الأوامر.

.تحسينها بواسطة اضطراب جواني.

.في قابليتها للاندزياج وفي خطر العدوى عن طريقها.

.في التسبب بتصرفات طقوسية، وبفروض تأتي من المحظورات^(٧).

وهنا يأتي فرويد إلى توضيح أن أساس التابو هو فعل محظور، يوجد ميل شديد إليه في اللاشعور^(٨)، وبالتالي أتباع تعليمات التابو هو نفسه تنازل عن شيء كان المرء يرغب فيه

(١) السابق، ص ٢٥.

(٢) السابق، ص ٢٧.

(٣) السابق، ص ٣٩.

(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 45.

(٥) انظر، الطوطم والتابو، ص ٤٧.

(٦) السابق، ص ٥٠.

(٧) السابق، ص ٥١.

(٨) السابق، ص ٥٥.

بشدة، فالتخلي عن تنازل ما يحل محله تنازل في موضع آخر^(١). ومن خلال المماثلة بين التابو والحظر الإكراهي يصل فرويد إلى النتيجة التالية: التابو هو حظر عميق في القدم مفروض من الخارج، وموجه ضد أقوى شهوات البشر، واللذة في انتهاكه تستمر في لا شعورهم، والبشر الذين يخضعون للتابو لديهم موقف ازدواجي تجاه موضوع التابو، وتعود القوة السحرية المنسوبة إلى التابو إلى القدرة على إغواء البشر، وهي تسلك سلوك العدوى، لأن المثال معد، ولأن الشهوات المحظورة تنزاح في اللاشعور إلى أشياء أخرى، وبما أن التكفير عن الانتهاك يتم بالتنازل، فإن هذا يبرهن على أن أتباع التابو يقوم في أساسه على التنازل^(٢). وينظر فرويد إلى الطوطمية على أنها "أول صورة ظهر بها الدين، كانت تلك الصورة العجيبة التي تُسمى بالطوطمية، أي عبادة الحيوانات، وفي أثرها ظهرت أولى المبادئ الأخلاقية التي تسمى بالتابو^(٣)".

والجهاز النفسي عند فرويد يأتي من دراسة التطور الفردي للوجود للإنساني، وهو يقسم هذا الجهاز إلى أقسام ثلاثة، تتضح من خلالها ماهية التحليل النفسي عنده، وذلك على النحو التالي: الأول، *الهو*؛ وهو ذلك المجهول الذي يعلم من خلال تأثيراته، وهو يعني الماضي ويتمثل تراث السابقين، ذلك الجزء الذي يحوي كل ما هو موروث، وما هو موجود منذ الولادة، وما هو ثابت في تركيب البدن، وهو يحوي الغرائز التي تنبعث من البدن، كما يحوي العمليات النفسية المكبوتة التي فصلتها المقاومة عن الأنا، ففي *الهو* إذن جزء فطري وجزء مكتسب، ويطيع *الهو* مبدأ اللذة، وهو لا يراعي المنطق أو الأخلاق أو الواقع. واللاشعور هو الكيفية الوحيدة التي تسود في *الهو*^(٤)، وعلى الجملة فهو يتضمن كل ما "هو موروث، كل ما يظهر عند الميلاد، كل ما هو مثبت في الجبل، لذا فهو يتألف أولاً وقبل كل شيء من الميول الغريزية التي تصدر عن التنظيم الجسمي،

(١) السابق، ص ٥٧.

(٢) السابق، ص ٥٧.

(٣) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، ترجمة عزت راجح، مراجعة محمد فتحي، القاهرة، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص ١٥١.

(٤) انظر، د. محمد عثمان نجاتي، مقدمة ترجمة كتاب الأنا والهو لسيجموند فرويد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، ص ١٦، د. فيصل عباس، التحليل النفسي والمقاربات الفرويدية، المقاربة العيادية، دار الفكر العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٣.

وتجد ههنا أول تعبير نفسي عن ذاتها في صور نجهلها^(١). "وقوة الهو هنا تعبر عن " الغاية الحقيقية لحياة الكائن العضوي، وتنحصر هذه الغاية في إشباع حاجاته الفطرية، ولا يمكن وصف الهو بأنه يستهدف المحافظة على الحياة ولا اتقاء الأخطار باستخدام القلق^(٢)". واللاشعور هنا هو الكيفية الوحيدة المهيمنة في الهو، فالهو واللاشعور متصلان اتصالاً وثيقاً^(٣)".

والثاني، الأنا ego وهو ينشأ من تأثير العالم الخارجي على الهو، وهو يتوسط الهو والعالم الخارجي، فالأنا هو " ذلك القسم من الهو الذي تعدل نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثيراً مباشراً بواسطة جهاز الإدراك الحسي. الشعور. وفضلاً عن ذلك فإن الأنا يقوم بنقل تأثير العالم الخارجي إلى الهو وما فيه من نزعات، ويحاول أن يضع مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة الذي يسيطر على الهو... ويمثل الأنا ما نسميه بالحكمة وسلامة العقل على خلاف الهو الذي يحوي كل الانفعالات^(٤)". وهو يسيطر على " الحركات الإرادية نتيجة للعلاقة السابقة التكوين بين الإدراك الحسي والفعل العضلي، كما يقوم بمهمة حفظ الذات، وهو يؤدي هذه المهمة بأن يتعلم معالجة المثيرات الخارجية، فيدخر خبرات تتعلق بها (في الذاكرة) ويتفادى المثيرات المفرطة في القوة (الهرب) ويستقبل المثيرات المعتدلة (بالتكيف) وهو يتعلم أخيراً تعديل العالم الخارجي تعديلاً يعود عليه بالنفع (النشاط)، ففي الداخل تجاه الهو يكتسب السيادة على مطالب الدوافع الغريزية، بأن يقرر ما إذا كان يجب السماح لها بالإشباع أو إرجاء هذا الإشباع لأحيان وظروف موافية في العالم الخارجي أو قمع تنبيهاتها أصلاً، وهو في أفعاله خاضع لاعتبار التوترات التي تحدثها المنبهات القائمة فيه الواردة عليه، فيستشعر ارتفاعها ألماً وانخفاضها لذة... والأنا يسعى وراء اللذة ويتجنب الألم، والزيادة المترتبة أو المتوقعة في الألم يستجاب لها بنذير القلق وبالمناسبة التي تحدث فيها سواء كانت تتهدده من خارج أو من داخل تسمى خطراً. وبين الحين والحين يفقد الأنا صلته بالعالم الخارجي، ويعود إلى حالة النوم، حيث يحدث

(١) سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، تقديم د. محمد عثمان نجاتي، ترجمة سامي محمد علي وعبد

السلام القفاش، مراجعة مصطفى زيوار، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٠، ص ٢٦.

(٢) السابق، ص ٢٩.

(٣) السابق، ص ٤٩.

(٤) سيجموند فرويد، الأنا والهو لسيجموند فرويد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، ص ٤٢-٤٣.

في تنظيمه تغيرات بعيدة المدى، ويمكن أن نستنتج من حالة النوم إن هذا التنظيم ما هو إلا توزيع معين للطاقة النفسية^(١).

٣. الثالث، الأنا الأعلى Super ego وهو راسب من راسب فترة الطفولة، " التي يعيش فيها الإنسان معتمدًا على والديه، تتكون في الأنا منظمة خاصة يمتد فيها تأثير الوالدين... الأنا الأعلى، وبقدر ما ينفصل هذا الأنا الأعلى عن الأنا ويعارضه، فهو يكون قوة ثالثة ينبغي على الأنا أن يعمل لها حسابها، ومن ثمة يكون الأنا مصيبًا في فعله إذا أشبع مطالب الهو والأنا الأعلى والواقع في نفس الآن... ويمكن بلا استثناء تفهم العلاقة بين الأنا والأنا الأعلى بالرجوع إلى علاقة الطفل بوالديه، ولا يقتصر تأثير الوالدين بطبيعة الحال على طبيعة الوالدين فحسب، بل إن من خلاهما ليظهر التأثير المتأصل للتقاليد العائلية والعنصرية والقومية، كما تدخل فيه مطالب البيئة الاجتماعية التي يمثلانها، وعلى النحو نفسه يتلقى الأنا الأعلى للطفل إبان تطوره الفردي إضافات جديدة من خلفاء الوالدين ومن يقوم مقامهما في الأطوار اللاحقة كالمعلمين والشخصيات البارزة في الحياة العامة، والمثل العليا الموقرة في المجتمع، ومن البين أن الهو والأنا الأعلى على تباينهما الأساسي يتفقان في أنهما يمثلان الماضي، فالهو يمثل آثار الوراثة، ويمثل الأنا الأعلى في جوهره ما أخذ عن الآخرين، أما الأنا فمحدد في المحل الأول بما يخبره بالذات، أي الأحداث العرضية الفعلية^(٢). وعلى الجملة فهي التي تجسد الواجبات والمحظورات ذات المنشأ الأخلاقي والثقافي والاجتماعي والعائلي التاريخي^(٣).

والأنا الأعلى يقوم بمجموعة من الوظائف، "فهو يراقب الأنا ويصدر إليه الأوامر، ويقوم اعوجاجه، ويتهدده بالقصاص تمامًا كالوالدين اللذين حل محلهما، وهي تؤدي وظائفها القضائية بمثابة ضميرنا، وما يسترعي النظر أن الأنا الأعلى يُظهر في أغلب الأحيان قسوة لا نجد لها أصلًا عند الوالدين في الواقع، فهو لا يكتفي بحاسبة الأنا على أفعاله فحسب بل

(١) سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ص ٢٦ - ٢٧، وقارن سيجموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، القاهرة، ص ٣١.

(٢) سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ٧١.

يحاسبه على خواطره ومقاصده التي لم تنفذ والتي يبذو أنه على علم بها^(١). "ومن هنا فإن الأنا" مخلوق ضعيف يقوم بخدمة أسياد ثلاثة، وهو مهدد تبعاً لذلك بثلاثة أخطار مختلفة: من العالم الخارجي، ومن ليبو الهو، ومن قسوة الأنا الأعلى... ومثل الأنا مثل المواطن لمنطقة تقع على الحدود، فهو يحاول أن يتوسط بين العالم وبين الهو، وأن يجعل الهو يسلم بمقتضيات العالم، وأن يقوم بوساطة النشاط العضلي بتعديل العالم للملاءمة رغبات الهو... وهو ليس فقط حليفاً للهو، وإنما هو أيضاً عبد مستسلم يطلب حب سيده، وهو يحاول أن يظل على صلات طيبة مع الهو كلما كان ذلك ممكناً... وإن مكانه في وضع متوسط بين الهو والواقع ليغريه في أغلب الأوقات لكي يصبح منافقاً ونهاراً للفرص وكاذباً^(٢). وعلى أية حال فإن الأنا الأعلى يقوم "بوظيفة الوقاية والحفظ، وهي نفس الوظيفة التي كان يقوم بها الأب في الأيام الأولى ثم العناية الإلهية أو القضاء والقدر فيما بعد^(٣)". وعلى الجملة فإن الأنا الأعلى يعمل على "مراقبة الذات، وإقامة المثل العليا، والضمير الخلقى^(٤)".

ومن الملاحظ هنا أن التحليل النفسي للدين يركز على الدراسة السيكولوجية التي نشأت عن نظرية العقل في الفلسفة اليونانية القديمة عند أرسطو المرتبطة بالطب التجريبي، وبالتالي فإن تفسير الأمراض الذهنية نتيجة لتطور نظرية العقل عند أرسطو، والسمة الأرسطية عند فرويد تتمثل في أن العقل يقوم بإنجاز الأفعال والإرادة والمقارنة والقصد إلى الفعل، وامتداد هذه النظرية في تفسير بعض حالات الهستيريا على الأقل في أنها تعود إلى الأفكار النشطة في العقل، ولكن خارج الوعي. والسمة المميزة هنا في التحليل النفسي أن العقل يتكون من النظامين معاً، والاختلاف بينهما إنما يكون في اختلاف خصائصهما ومحتوياتهما: الوعي واللاوعي. ويرى فرويد أن الأمراض النفسية تعود إلى دفاع الوعي في مواجهة إكراهات اللاوعي، والكبت تعبير عن هذا الدفاع، فمن اللاوعي تأتي الأمنيات، وإذا لم تكن مقبولة من الوعي تتحول إلى الأحلام والأعراض وزلات اللسان، وتدخل هذه الأشكال بصفة ميكانيكية في اللاوعي من دافع اللاوعي

(١) سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ص ١١٦.

(٢) السابق، ص ٨٩ - ٩٠.

(٣) السابق ص ٩٢.

(٤) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، ص ٦١.

الذي يسيطر عليها ويتحكم فيها، ومصدر هذه الإندفاع من اللاوعي يأتي من العوامل الغريزية. وهنا يأتي المصدر الداروني، ومن التجارب المبكرة في الطفولة^(١).

ويربط فرويد ربطاً وثيقاً بين الأنا الأعلى وعقدة أوديب، فليس "الأنا الأعلى مجرد أثر خلفته اختيارات الموضوع المبكرة التي قام بها الهولولكنه يمثل أيضاً رد فعل قوى هذه الاختيارات، وليس علاقته بالأنا قاصرة فقط على أتباع هذا القانون: ينبغي عليك أن تكون كذا وكذا مثل أبيك، ولكنها تشمل أيضاً: لا يجب عليك أن تكون كذا وكذا مثل أبيك، أي لا يجب عليك أن تفعل كل ما يفعل. وينشأ هذا الازدواج في علاقة الأنا المثالي من قيامه بمهمة كبت عقدة أوديب، وفي الحقيقة فإن الأنا المثالي يدين بوجوده إلى هذا الحادث الثوري^(٢)". فالأنا المثالي أو الأنا الأعلى هو "الذي يمثل علاقتنا بوالدينا، وقد عرفنا هذه الكائنات السامية عندما كنا صغاراً، وقد أعجبنا بها وخشيناها، ثم بعد ذلك تمثّلناها في أنفسنا^(٣)". فالأنا المثالي "وريث عقدة أوديب، ولذلك فهو أيضاً نتيجة أقوى الدوافع وأهم التقلبات اللبديّة في الهول، وبتكوين هذا الأنا المثالي يقوم الأنا بالتغلب على عقدة أوديب، كما يقوم في نفس الوقت بوضع نفسه تحت سلطة الهول، فبينما يقوم الأنا على الأخص بتمثيل العالم الخارجي، أي الواقع. يقوم الأنا الأعلى على العكس من ذلك بتمثيل العالم الداخلي أي الهول^(٤)". وكلما اشتدت عقدة أوديب، "وكلما كان كبتها يتم بسهولة تحت تأثير السلطة والتعاليم الدينيّة والتعليم والقراءة، كانت سيطرة الأنا الأعلى على الأنا فيها بعد أشد، وتظهر هذه السيطرة في صورة الضمير أو الإحساس اللاشعوري بالذنب^(٥)".

ومن هذا الأنا المثالي تنشأ الأديان والأخلاق، "إن الأنا المثالي إنما يكون من جميع الوجوه ما ينتظر من طبيعة الإنسان السامية، فمن حيث أنه بديل لشوقه نحو الأب فهو يحوي على الأصل الذي نشأت منه جميع الأديان، وأن حكم النفس بأن الأنا قد فشل في تحقيق ما هو

(1) See, John J. Sullivan, "Two Psychologies and the Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", p. 158.

(2) سيجموند فرويد، الأنا والهول، ص ٥٧ - ٥٨.

(3) السابق، ص ٦٠.

(4) السابق.

(5) السابق، ص ٥٨.

مثالي عنده، إنما يحدث الإحساس بعدم الجدارة، وهو الذي يثبت به المتدين شوقه، وعندما يكبر الطفل تنتقل سلطة الأب إلى المدرسين وإلى الأشخاص الآخرين ذوي النفوذ، وتظل سلطة أوامرهم ونواهيهم باقية في الأنا المثالي، وهي تستمر تزاوُل رقابتها الخلقية في صورة الضمير^(١). وعلى الجملة فإن "الدين والأخلاق والشعور الاجتماعي، وهي العناصر الأساسية لما هو أسمى ما في الإنسان، غنما كانت في الأصل شيئاً واحداً، وقد اكتسب هذه الأشياء من ... عقدة الأب أثناء نشوء النوع الإنساني، فاكْتَسَب الدين والوازع الخلقي عن العملية الحقيقية للتغلب على عقدة أوديب نفسها، واكتسب الشعور الاجتماعي عن ضرورة التغلب على المنافسة التي ظلت حينذاك باقية بين أعضاء الجيل الناشئ"^(٢). ومن الملاحظ هنا تأكيد فرويد على الطبيعة الشريرة للإنسان^(٣).

ومن الواضح هنا أن عمل فرويد يتمثل بصفة أساسية في نقد الدين، وهو يركز على السمة المعرفية للدين، إذ أن الدين لا يركز عنده على ما هو حقيقي أو واقعي، وإنما ينشأ على أنه حل للمخاوف، وذلك حل فاسد على نحو غير محدود، فالدين يقوم على الرغبة في التحقيق والامتلاء، وهذا وهم عند فرويد، وهنا تأتي المماثلة على المستوى الفردي النفسي بالخيالات التي يوجدها العصايبون؛ لكي يقدموا حلًا لمشكلاتهم النفسية. وهو هنا يخلص إلى نتيجة أن المجتمع يمكن أن يكون بدون دين، ومن الواجب عنده أن يكون كذلك، فالعلم يمكن أن يقدم أي شيء يمكن للدين أن يقدمه^(٤). وعلى الجملة فإن "الدين لم يعد له اليوم على البشر ما كان له من التأثير في الماضي، وهو لم يعد له مثل ذلك التأثير، لا لأن الوعود التي أعطاها للبشر قد بهتت وخبت سطوعاً، وإنما لأن هذه الوعود تبدو الآن أقل مدعاة للإيمان"^(٥). وعلى الجملة، فإن الدين "يضر بلغة التكيف والانتخاب... إذ يفرض على الجميع وعلى نسق واحد طرقه الخاصة للوصول إلى السعادة والفوز بالمناعة ضد الألم، وتقوم خطته على تخفيض قيمة الحياة وعلى تشويه قيمة

(١) السابق، ص ٦١.

(٢) السابق، ص ٦١، وقارن أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ١١٤.

(٣) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ١٠٣.

(٤) See, Seth D. Kunin. Religion, the Modern Theories, p. 50.

(٥) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥٣.

العالم الواقعي تشويهاً بالغا، وهذا منهج يتخذ مسلماته زجر العقل وتخويفه، وبهذا الثمن يفلح الدين بإلباسه اتباعه بالقوة ثوب طفالة نفسية، ويرزجهم جميعاً إلى هذيان جماعي، يفلح في وقاية عدد من الكائنات الإنسانية من عصاب فردي... وقد لا يفي الدين هو ذاته بوعده^(١)، والسبب في ذلك يعود إلى "تعزز الروح العلمية لدى الشرائع العليا من المجتمع الإنساني، ولعلها ليست العلة الوحيدة، فقد أعمل العقل رويداً رويداً معول الهدم والتفتيت في قوة ثبوتية الوثائق الدينية، وأماطت العلوم الطبيعية اللثام عما تنطوي عليه من أخطاء، وسلطت مناهج الدراسات المقارنة الضوء على التشابه المحتوم القائم بين الأفكار الدينية التي نجلها ونوقرها وبين الإبداعات الفكرية للعصور والشعوب البدائية^(٢)". وبالتالي تأتي الدعوة عند فرويد إلى دين جديد هو دين التحليل النفسي، الذي لا يملك شيئاً من خصائص الدين.

وهذه النظريات واجهت معارضة ونقداً في مرحلة مبكرة من القرن العشرين، فلقد أخذ فرويد نظريات التطور الأحادي الخطي من مورجان Morgan وتيلور Tylor، وهذان يفترضان أن تطور الثقافات يتم عبر خط حتمي واحد للتطور، ينتهي بالغرب الصناعي الحديث في بريطانيا في العصر الفيكتوري أو في الولايات المتحدة. ولقد برهن الأنثروبولوجيون منذ عصر فرانز بواز Franz Boas على أن هذه الوجهة في التطور الثقافي أو الحضاري يعارضها الدليل العرقي، إذ أنه من الممكن البرهنة على أن كل ثقافة لها مسارها التاريخي الخاص بها، ويحدد التطور التاريخي بكل من القدرة الإبداعية المشروطة والاختيارات المصنوعة عبر التاريخ، فشكل الثقافة يحدد بانتشار الأفكار، كما يحدد بتطورها الداخلي، وتتضمن البرهنة ضد التطور الثقافي الأحادي الوجهة جمع تلك المعلومات التي تؤكد على أن المجتمعات الحديثة مماثلة على نحو مباشر لتلك المجتمعات التي كانت في الماضي، وقد أخذت هذه المجتمعات وقتاً طويلاً في التحول والتغير، حتى لو كان هذا التحول لا علاقة له بالتكنولوجيا، ومن الملاحظ هنا أن نموذج فرويد في التطور فيه إشكالية كبيرة، بسبب مركزيته العرقية، والتي تزعم أن برهنتها من وجهة نظر علمية موضوعية في الحكم التي تخضع لها كل المجتمعات الأخرى^(٣).

(١) سيجموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥٣.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 51.

إن هذه النظرية في الثقافة أو نظرية التلخيص أو الاستعادة السيكلوجية، تلك النظرية التي ترى أن الإنسان يعيد تاريخ النوع، وأن الإنسان كفرد يتطور تدريجياً، مثل تطور النوع الإنساني مع الوقت، قد واجهت أيضاً معارضة ونقداً، فلو أن التطور ذي الاتجاه الخطي الواحد لا يمكن الدفاع عنه، فإن فهم التطور السيكلوجي للأطفال ضرورة، على أنه خلاصة مضبوطة تماماً لنفس مراحل التطورات الثقافية أمر لا يمكن الدفاع عنه أيضاً. وعلى الجملة فإن مفهوم التلخيص أو الاستعادة، حتى الاستعادة المحددة ثقافياً، هو مفهوم إشكالي على درجة عالية. وفي حالة التطور الحتمي، فلو أن التلخيص موجود، وهو ما لا يوافق عليه معظم علماء البيولوجيا، فحينئذ على الأقل تشترط الجينات ميكانيكية حتمية لتوضيح كيفية حدوث ذلك وسببه. وفي حالة الثقافة وانعكاس ذلك على علم النفس، فليس هناك وجود لمثل هذه الميكانيكية، يمكن أن تقود إلى الاستعادة أو التلخيص على النحو الذي وصفه ووظفه فرويد في برهنته^(١).

ومن الملاحظ أيضاً أن إعادة البناء التاريخي في " الطوطم والتابو" على درجة عالية من النقص، فلقد اعتمد فرويد في برهنته على القبيلة البدائية في بعض المناحي على دارون، وليس هناك أي دليل من الانثروبولوجيا الوصفية أو الأركولوجيا يدعمها، فهي في مجملها تركز على مجموعة من الافتراضات عن كل المجتمعات البشرية القديمة، ومن ذلك على سبيل المثال، أن هذه المجتمعات كان المعتمد في النسب فيها ناحية الأم، وأن فيها هيمنة للذكور البالغين على الإناث البالغات والأحداث الذكور أو غير البالغين من الذكور، وهذا كله لا يمكن أن يكون دعماً لهذه النظرية. فأول هذه الافتراضات يركز على حاجة فرويد لفهم أن النساء جميعاً مجموعة باعتبارهن أمهات أو أخوات، وبالتالي يكون مرتكزاً على منطق عام منتشر والثاني، يركز على المشابهة الفرضية المحضة بين المجتمعات الإنسانية القديمة وسلوك بعض الحيوانات الرئيسة التي تشمل الإنسان وغيره، وهذه المماثلة ضعيفة أيضاً^(٢). وعلى الجملة فإن نظرية فرويد عند الاثنوغرافيين لا تعتبر مؤسسة أساساً علمياً^(٣).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(٣) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ١٠٤.

كما تستلزم هذه النظرية أن جريمة القتل الأولى: إما أن تتكرر في كل المجتمعات الإنسانية أو أن ينحدر الجميع من هذا المجتمع الواحد، وليس هناك برهنة على أي واحد من هذين الأمرين، وما تقدمه الأركولوجيا والبلويوتولوجيا من أدلة يقوض مصداقية كل هذه الإمكانيات. وحتى على فرض وقوع هذه الأحداث، فإن النظرية بحاجة إلى أن تحول إلى كل من الفرد والمجتمع. وبالفعل فإنه فيما يتصل بنظرية التلخيص أو الاستعادة فإنه لا وجود لمثل هذه الميكانيكية، فالتحول الجيني يمكن له أن يفسر فحسب السمات الموروثة، ولكن لا يمكن له أن يفسر تحول هذه السمات^(١). والأمثلة في البرهنة الإثنوغرافية الموظفة في " الطوطم والتابو"، فمن خلال متابعته لعمل دوركهيم Durkheim وروبيرتسون سميث Robertson Smith فإن فرويد يؤكد على أن الطوطمية الشكل الأقدم للدين، وأساس تطور كل المجتمعات، كما يؤكد على ميثاق القرين موجود على نحو متساو في كل مكان في جميع الأوقات، وهذه الافتراضات كلها ليس عليها أي برهان. ولقد أشار A. L. Kroeber في نقده المبكر "للطوطم والتابو" إلى أن شكل القرين على النحو الذي وصفه روبرتسون سميث محدود جغرافياً وعلى نحو دائم، وليس واسع الانتشار على النحو الذي أشار إليه فرويد^(٢). كما أوضح غالين أن كتاب الطوطم والتابو المؤلف الأكثر هزلة عند فرويد، كما أنه لم يؤدي إلى أي تأثير إيجابي في تطور العلوم الإنسانية^(٣).

ويوظف فرويد استناداً على نظريته في التلخيص أو الاستعادة Recapitulation خفة اليد التي تشير إلى المساواة بين الخبرات الفردية المتصلة بالحالات السيكلولوجية والأبنية الاجتماعية. هذا الاستخدام للتدخين والمرأة يسمح له بأن يقوم بعقد مشابهة بين الدين والعصاب، وبين الشعيرة الدينية والشعائر الاستحواذية غير السوية. ولو أن مفهوم التلخيص أو الاستعادة حذف أو ألغي فإنه لا يكون في هذه الحالة أي دليل كامل يمكن له أن يربط هذه الظاهرة التي تشير إلى مستويات مختلفة. وعلى أية حال فإن نظرية فرويد بحاجة إلى عقل مجتمعي ومرآة للوعي لما هو فردي. والفكر الصوفي أو الديكارتي يعيده إلى عالم الدين وبالتالي إلى الوهم، والتأمل في مكان وطبيعة العقل المجتمعي واللاشعور الجمعي يطرح مشكلات نظرية لا يمكن تجاوزها^(٤).

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 51-52.

(2) Ibid, p, 52.

(٣) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربي، ص ١٤٥.

(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 52.

إن مناقشة " الطوطم والتابو " وامتداد ذلك إلى " مستقبل وهم " يتركز على عقدة أوديب Oedipus Complex على أساس أنها المحرك لكل من المجتمع والدين من ناحية، والنفس أو العقل وتطوره من ناحية أخرى. وتحليل فرويد يشير إلى أن كل الأفراد والمجتمعات يشتركون في هذه التعقيد النفسي أو السيكولوجي المخصوص، وبالتالي فإن فرويد يؤكد على أن هذه الوحدة السيكولوجية للبشرية كلها، ولو أن هذه المقدمة مقبولة، فإنه لا بد من فهم هذه الحالات السيكولوجية على أنها بيولوجية أكثر منها حتمية ثقافية، وبرهنة فرويد تعارض الوضع الجيني لهذه التعقيدات، على النحو الذي عرضت به في فرضية الحدث التاريخي الذي يوضح حضورها وسيطرتها^(١).

وحتى لو قبلت مقدمة عقدة أوديب على أنها حقيقية في السياق الأوربي الغربي، فإنه لا يمكن التأكيد على أنها بالضرورة لا بد أن تكون موجودة في البيئات المجتمعية الأخرى، وفرويد يؤكد أن كونيتها مجرد فرضية، ولم يتمكن من البرهنة عليها باستخدام المعلومات الإمبريقية الجيدة. والمعلومات الإثنوغرافية المأخوذة من مجتمعات لها أشكال مختلفة من التنظيم الاجتماعي عند الآخرين، على سبيل المثال تلك المجتمعات التي لا يكون فيها للأب أي دور في تنشئة الأطفال أو أن يكون له دور ضئيل، فإن هذه المجتمعات تشير إلى أن عقدة أوديب ليست كونية. وبدلاً من ذلك فإنها محدودة بتلك المجتمعات، لو أنها كانت موجودة بالفعل، والتي تكون مشابهة لتلك المجتمعات التي يعيش الأوربيون فيها، ولا يكون لها وجود على الأرجح في المجتمعات الأخرى، التي لها تنظيمات مختلفة، ومن هنا فليس من المرجح القول بأن الدين يعود بأصله إلى حدث فردي أو حالة نفسية^(٢). وهنا فإن فرويد يعتمد على ما هو خاص، ويفسره وفقاً لمقولاته السالفة عن الدين، ثم يتنقل بعد ذلك مما هو خاص إلى التعميم على الدين بصفة عامة؛ مما دفع البعض إلى القول بأن " التحليل النفسي ليس علماً^(٣) "، وبالتالي كانت الدعوة إلى " إعادة التحليل النفسي إلى مكانه، ومهاجمة القدسية التي نالها^(٤) ".

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 52-53.

(٣) انظر، د. برسيغال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٦٠ .

(٤) السابق، ص ٣٣ .

ومن الملاحظ هنا أن لجوء فرويد إلى مسألة قتل الأب والندم على ذلك، لا يشكل أساساً منهجياً في شرح نشأة الأخلاق^(١)، إضافة إلى أن القول بأن الأخلاق نتيجة الشعور بالذنب والندم وعقدة أوديب يؤدي في النهاية إلى صعوبات وتناقضات منهجية وأخلاقية، فلماذا تشرب الأخوة الذين قتلوا الأب فجأة شعور الندم والذنب؟ أليس السبب سوى أنهم مجرمون خرقوا ضوابط السلوك الاجتماعية الثابتة في المجتمع البدائي؟ ولكم من المعروف أنه حتى في هذا المستوى الأرفع من تنظيم الحياة الاجتماعية لا يمتلك كل مجرم وعياً أخلاقياً، ولا يتحسس الندم للفعل الذي قام به، كما أن هذا الأمر لا يخص الواجبات الأخلاقية في المجتمع البدائي بقدر ما يخص التنظيم الاجتماعي وطران العلاقات بين البشر من ناحية والإنسان والطبيعة المحيطة به من ناحية أخرى، فهذا لا يدل على وجود المبادئ الأخلاقية بقدر ما يقوم على أساس التحديدات الاجتماعية اللازمة في المجتمع البدائي^(٢).

وعلى الجملة فإن نموذج فرويد في تعريف الدين يتمثل في أن الدين وجهة جوهرية في الطبيعة الإنسانية، ولو كان الموقف أكثر تجريداً فإنه يشير إلى العمليات المعرفية واللاشعور الذي يمكن الناس من كيفية التعامل مع خبراتهم وتحديدها، على أساس أنهم موجودات بشرية، دون افتراض مسبق لأساليب مخصوصة في فعل هذا وإنجازه. ومن هنا فإن هذه الفرضية يمكن لها أن تكون أداة مفيدة في التحليل، تعكس الوحدة السيكلوجية للبشرية كلها، ولكنها تسمح أيضاً بوجود خصوصيات فردية يوجدها البشر بأنفسهم في السياقات الثقافية المختلفة، ومن هنا تؤدي العناصر السيكلوجية دوراً مهماً في تحديد مفهوم الدين، ولكن في تحليلها لا بد أن تكون أكثر دقة ومهارة، وأن يكون لها أساس إمبريقي أكثر مما قدمه فرويد^(٣).

ومن الملاحظ هنا أن التحليل النفسي للدين عند فرويد هو بديل عن الدين لمن لا دين لهم، ومع ذلك يتوقعون إلى اليقين الذي لن يجده إلا في الدين^(٤).

وعلى أية حال فإن فرويد في دراسته لأنواع العصاب، يكتشف أنه يدرس الدين، وكان فرويد هو الذي رأى العلاقة بين العصاب والدين، ولكنه حين قصر الدين على أنه العصاب الجماعي

(١) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ١٠٤.

(٢) السابق.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, . p, 53.

(٤) انظر، د. برسيغال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ١٢٩.

لطفولة الجنس البشري، كان من الممكن عكس هذا القول؛ إذ يمكن أن يفسر العصاب على أنه شكل خاص من أشكال الدين، أو على نحو أكثر تخصيصًا نكوصًا إلى الأشكال البدائية للدين، يتصارع مع النماذج الرسمية المعترف بها من الفكر الديني^(١).

ولقد اتضح التقويم السلبي للدين عند فرويد في كتاباته المتأخرة في هذا الموضوع. وفي التقاليد الوضعية عند الفيلسوف الفرنسي أوجست كومت، الذي وضع مصطلح علم الاجتماع، تأكيد على أن الإنسانية قد دخلت إلى المرحلة الثالثة من تطورها العقلي: المرحلة الأولى هي المرحلة اللاهوتية، والتي فهم العالم فيها في عبارات الآلهة والأرواح والشياطين. والمرحلة الثانية، هي المرحلة الميتافيزيقية التي فهم العالم فيها في مصطلحات التجريدات الفلسفية مثل الجوهر والعرض. والمرحلة الثالثة، هي المرحلة العلمية أو الوضعية التي يفهم العالم فيها في ضوء الأسس العلمية. ونظامه في التحليل النفسي أخذ به فرويد على أساس أنه المساهمة الكبرى في الرؤية العلمية. ولقد برهن فرويد في كتابه مستقبل وهم The Future Illusion على أن البشرية بحاجة إلى أن تأخذ بالمرحلة الثالثة^(٢). وهنا يقرر فرويد على نحو واضح " أن ندع الله بعيدًا عن المسألة كلها، وأن نقر بصدق وصراحة بالأصل البشري البحت لجميع مؤسسات الثقافة وتعاليم الحضارة، وما إن يسقط عن هذه القوانين والشرائع ادعاؤها لنفسها منشأ مقدسًا، حتى نتحرر كذلك من تشجنها وثباتها غير القابل للتبديل... إلى تحسينها^(٣)".

والتحليل النفسي، مثل غيره من مدارس العلاج النفسي التي تعمل مجتمعة تحت الديناميكية السيكلولوجية، كما هو الحال عند يونج في Analytical Psychology، والفرد أدلير Alfred Adler في Individual Psychology، يرى أن العقل أو النفس ليس متماثلًا في الشكل أو الوظيفة، ولكنه منقسم إلى أنظمة فرعية متنوعة، وأكثرها أهمية موجود في برنامج فرويد، ويتمثل ذلك في الوعي أو الشعور الذي يعني الإدراك. واللاوعي الذي يكون مكبوتًا من قبل الوعي، وليس متاحًا بصورة طبيعية له، وعلى الرغم من أن الأنظمة الفرعية للوعي لا يمكن الدخول إليها، فإنها تؤدي دورًا أساسيًا في نشاط النفس، والأكثر أهمية أنها من الممكن أن تدخل في صراع مع العقل الواعي.

(١) انظر، أريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٣٠.

(2) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 146.

(٣) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥٨.

كما أنها تمتلك وجودًا شبه مستقل، وعمليات اللاشعور من النادر أن لا تؤثر على إدراكات الشخص وسلوكه على نحو عميق^(١).

والنموذج الجيد لمثل هذه التأثيرات من الممكن أن يرى فيما يسميه المحللون النفسيون "الإسقاط". فوفقًا لفكرة التحليل النفسي، فإن ما يكون في الطفولة يصنع انطباعًا قويًا على العقول في مرحلتها المتأخرة، ولو أن إنسانًا قابل إنسانًا يثير ذاكرته، بأسلوب ما لعنى الآخر، ولأهمية الآخر، فحينئذ فإن مواقف الصورة الداخلية للآخر، تكون إسقاطًا على الشخص الجديد، والسلوك في علاقته بالشخص الآخر يصبح حينئذ مرضيًا بواسطة الإسقاط، بسبب أنه لا يمكن التعامل معه فحسب، ولكن أيضًا بسبب أن هذا الشخص من الماضي، الذي ربما لا يزال حيًا، والذي يراكب أو يراكم شيئًا فوق آخر^(٢).

وفي الأعوام التي طور فيها فرويد نظامه في التحليل النفسي، بدأ في ملاحظة نوع من الأشياء التي تكون أكثر ضغطًا على مرضاه، والتي تتصل بما سماه "الإغواء الجنسي في الطفولة"، مما أدى به في بعض بحوثه المبكرة إلى الإشارة إلى أن أصول العصاب المرضية نتيجة لذلك الإغواء الجنسي للطفل، ومثل هذه البرهنة رفضت من قبل أسرار المرضى، وأيضًا جلبت إليه العداء والخصومة من زملائه الأطباء ومجتمع فينا الراقي عمومًا. وعلى نحو موجز فبعد أن اكتشف ردود الأفعال على نظريته، بدأ العمل فيما سماه التحليل البطولي النفسي، وهو الذي أدى به إلى أن يقوم بالعديد من التعديلات على نظريته^(٣). وعلى الجملة فإن نظريته عن الإغواء الأبوي قد رفضت في فينا عام ١٨٩٦^(٤).

ومن أول ما أدخله إلى فكرة الطفولية الجنسية: إن الفترة من الميلاد إلى حوالي العام الخامس للطفل، تشهد نموًا جنسيًا عاليًا، ومن الخامسة وما بعدها، وفقًا لهذه النظرية، فإن الطفل يدخل في مرحلة الكمون، تلك المرحلة التي يكون النمو الجنسي فيها متوقف مؤقتًا إلى الانفجار الهرموني الذي يحدث في مرحلة البلوغ. والعنصر الأكثر أهمية في هذه النظرية، هو ما سماه فرويد "عقدة أوديب" الذي أخذه من أسطورة أوديب اليونانية، الذي قتل أبيه وتزوج أمه.

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 146-147.

(2) Ibid, p. 147.

(3) Ibid.

(٤) انظر، د. برسيغال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٥٠.

والفكرة المركزية هنا هي على النحو التالي: في مرحلة نشأة الطفولة الجنسية، فإن الطفل الذكر يصبح أكثر إدراكاً للعلاقات الجنسية لأسرته، ويبدأ في الرغبة في أمه لنفسه، ويشعر، على أية حال، أنها تظهر تفضيلها لأبيه، وهنا يقرر الطفل إزاحة أبيه من المشهد. وبالنسبة للولد الصغير فإن الأب على أية حال يظهر على أنه كلي العلم وكلي القدرة، وهنا تكون تلك الصلة المزدوجة مع اكتشافه للأعضاء التناسلية الأنثوية، والتي هي ببساطة تضعف نسخته لنفسه، وتؤدي به إلى الخوف من الأعضاء التناسلية لأبيه، ونتيجة لذلك فإن الولد يتخلى عن أمه، ويأخذ بسبيل الطاعة لأبيه، وذلك بتطور الأنا الفائقة، والتي تتركب من الأنا أو الشخصية النموذجية والوعي، والتي تأخذ شكلاً داخلياً للقواعد أو الأنظمة والمتطلبات الأبوية^(١). وهو يربط بين الله تعالى والأب، فالله تعالى عنده هو الأب: "إن الإله الخالق يدعى صراحة بالأب، ولقد قال التحليل النفسي كلمته فيه، إذ استخلص أنه الأب حقاً، يكسوه ذلك الجلال الذي يبدو به في عين الطفل الصغير، أي أن الإنسان المتدين يتصور خلق الكون على غرار تصويره لخلقه هو"^(٢). وبالتالي فالدين لديه ليس له أصل إلهي: "إننا لا نتناقض مع الدين إلا حين يدعي أنه ذو أصل إلهي"^(٣). هذه المسألة باعتبارها أساس الدين، يؤكد عليها فرويد كثيراً، ولا يمل من تكرارها، فهو يربط ربطاً قوياً بين الدين ومرحلة الطفولة "فالليبيدو يتبع طريق الحاجات النرجسية، وينجذب إلى كل المواضيع التي تكفل تربيته، هكذا تصبح الأم التي تربي أو تسد الجوع الموضوع الأول للحب، وفضلاً عن ذلك الحامية الأولى من جميع الأخطار التي تهدد الطفل في العالم الخارجي، الحامية الأولى من القلق والحصر، وسرعان ما يحل محل الأم في هذا الدور الأب الأشد قوة وبأساً، ويبقى هذا الدور وفقاً على الأب على امتداد الطفولة، بيد أن العلاقة بالأب مشوبة بازدواجية خاصة، فالأب يشكل بذاته خطراً، وربما بسبب العلاقة البدائية بالأم، وعليه نراه يوحى بالمهابة والخوف، بقدر ما يوحى بالحنين والإعجاب، وإمارات هذه الازدواجية تترك عميق بصمتها على الأديان كافة، وحين يتبين الطفل وهو يشب ويتزعزع وأنه مقضي عليه بأن يبقى أبدياً حياته طفلاً، ولم يكن في مقدوره أن يستغني عن الحماية من القوى العليا والمجهولة، يضيف عندئذ على

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 147-148.

(2) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، ص ١٤٨.

(3) السابق، ص ١٥٣.

هذه القوى قسّمت وجه الأب، وابتدع لنفسه آلهة، آلهة يخشى جانبها، ويسعى إلى أن يحظى بعطفها، ويعزو إليها في الوقت نفسه مهمة حمايته، هكذا يتفق حنين الطفل إلى الأب مع ما يحس به من حاجة إلى حماية بحكم الضعف البشري، كما أن رد فعل الطفل الدفاعي حيال شعور الضيق، يتفق ورد فعل الراشد حيال الشعور بالضيق الذي يخالجه بدوره، والذي يتولد عنه الدين وسماته المميزة^(١). ومن الملاحظ هنا كما يقول أحد نقاد فرويد أنه: "اختار الرواية التي تستطيع التأقلم مع الفكرة التي كونها سلفاً، وهكذا كون فكرته عن الطبيعة البشرية من خلال اعتبارات أنثروبولوجية متنازع فيها"^(٢).

فالدين نموذج بدئي طفلي، يأتي نتيجة للآزمات التي يواجهها الطفل في مرحلته الأولى، وتستمر معه بعد ذلك نتيجة استمرار الأزمة التي يمر بها، يقول فرويد: "سبق لنا أن وجدنا أنفسنا في ضائقة مماثلة، حين كنا أطفالاً صغاراً في مواجهة أهاليّنا، وكانت لنا دواعينا لنخشى هؤلاء ولاسيما والدنا، وإن كنا متأكدين في الوقت نفسه من حمايته من الأخطار التي تهددنا يومئذٍ، هكذا وجد الإنسان نفسه منقاداً إلى التقريب بين هذين الوضعين... كذلك لا يجعل الإنسان من القوى الطبيعية كائنات إنسانية، يسعد أن يقيم معها علاقات شبيهة بتلك العلاقات التي يقيمها مع أقرانه، فهذا لا يتفق وما تحدثه في نفسه من وقع ساحق، ولكنه يضيء عليها صفات الأب ويحولها إلى آلهة... ومع مر الأزمان تراكمت الملاحظات الأولية عن نظامية ظواهر الطبيعة وقانونيّتها، فجردت القوى الطبيعية من سماتها وقسماته الإنسانية، لكن الضائقة البشرية تبقى كما هي، ويبقى معها الحنين إلى الأب والآلهة"^(٣). وهنا تحتفظ الآلهة بالوظائف الثلاثية لها: "تعزيم قوي الطبيعة، مصالحتنا مع قسوة الأقدار، كما تتجلى في الموت بصفة خاصة، وأخيراً تعويضنا عن الآلام والأوجاع والحرمانات التي تفرضها حياة المتمدنين المشتركة على الإنسان"^(٤). ولقد أراد الإنسان أن يضع حدّاً لخوفه من الطبيعة، فأسقط ماهيته الخاصة على العالم الخارجي، وأن ينظر إلى جميع الأحداث التي يلاحظها وكأنها من

(١) انظر، سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٣٢-٣٣.

(٢) انظر، د. برسيغال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٨٥.

(٣) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٢٤-٢٥.

(٤) السابق، ص ٢٥.

صنيع كائنات مشابهة له في واقع الأمر، وذلك هو منهجه الأوحـد في الفهم^(١)، والحنين إلى الأب هو في جذر الحاجة الدينية، فالله تعالى: "هو أب موقر معظـم"^(٢)، ثم حدث الانتقال من الإله الحيواني الذي لم يعد كافيًا على مر العصور إلى الإله الإنساني^(٣). وعلى الجملة فإن الدين "محاولة للتحكم في العالم المادي الذي نعيش فيه عن طريق عالم الرغبات الذي خلقناه في أنفسنا نتيجة لضروريات بيولوجية ونفسية، غير أنه لا يفلح في هذه المحاولة، فتعاليمه مدموغة بطابع الأزمنة التي نشأت فيها؛ وهي عهود الطفولة البشرية وجهلها. كما أن ما يعد به من تعزية ومؤاساة غير خليق بالثقة، إذ تعلمنا الخبرة أن العالم ليس دار حضانة للأطفال. أما الأوامر الأخلاقية التي يحاول الدين أن ينفث فيها من روحه ففي حاجة إلى دعامة أخرى بدلاً منه، لأن المجتمع الإنساني لا يستطيع أن يستغني عنها، ومن الخطر أن تربط إطاعتها بالعقيدة الدينية، إننا إن حاولنا أن نحدد للدين مكانه في تاريخ تطور الإنسانية لم يبد أنه كسب خالد، بقدر ما يبدو أنه نظير للمرض النفسي الذي لا بد أن يجتازه المتحضر، وهو يتطور من الطفولة إلى سن النضج^(٤)". وبالتالي فمصدر الدين هو العجز الإنساني والحنين إلى الأب، والندم على قتله.

وفيما يتصل بظواهر الطبيعة فإنها تحدث من تلقاء نفسها لضرورات داخلية، والآلهة سادة الطبيعة، وفي وسعهم أن يتركوها وشأنها، وإن كانوا يتدخلون فيها فيما يسمى المعجزة، أما فيما يتصل بالأقدار فإن فرويد يرى أنه لا سبيل إلى درء ضائقة الجنس البشري وحيرته، وهنا يكتشف بالتحديد عجز الآلهة، فطرقهم يصعب سبرها، وهناك إشارات بأن "المويرا" يسمون مقامًا على الآلهة، وأن الآلهة يخضعون للقدر. وهنا فلا تكون للآلهة إلا المهمة الثالثة التي تتصل بالجوانب الأخلاقية، وفي هذه الحالة تصبح مهمة الآلهة تدارك عيوب الحضارة ونواقصها والأضرار أو الخسائر التي تسببها، وبالتالي ينسب أصل إلهي إلى أنظمة الحضارة^(٥). ومن هنا يأتي تكون الدين والحضارة، فالحضارة أنتجت الدين، ونسبت نفسها إليه، وبالتالي "فإن الحياة في هذه الدنيا تعمل في خدمة تدير سام أعلى... وكل ما يحدث في هذه الدنيا ينبغي أن

(١) السابق، ص ٣٠.

(٢) السابق، ص ٣١.

(٣) السابق، ص ٣٢.

(٤) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، القاهرة، ص ١٥٣.

(٥) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٢٦.

يعد تنفيذًا لمقاصد عقل يسمو على جميع عقولنا، عقل يدبر جميع الأمور على أحسن وجه... وعلى كل منها تظهر عناية إلهية رفيقة... وحتى الموت... هو بداية ضرب جديد من الوجود، مرحلة على طريق تطور أسمى وأرفع^(١).

وهنا يربط فرويد مرة أخرى بين الدين والفرقة الأبوية في تاريخ الحضارة، فهناك "النواة الأبوية المستترة، لكن الماثلة في جميع الوجوه الإلهية، وكان ذلك في واقع الأمر عودة إلى البدايات التاريخية لفكرة الله، وقد أصبح الإله الآن واحدًا واحدًا، فقد بات من الإمكان أن تتلبس علاقات الإنسان به صميمية علاقات الابن بالأب وقوتها، ومن بذل في سبيل الأب بقدر ما بذل، لا بد أن تساوره الرغبة في أن يلقي على ذلك نواياه، كأن يكون على الأقل الابن الوحيد الأثير لدى الأب أي الشعب المختار، وفي لاحق الأزمان أدعت أمريكا الوريعة بدورها أنها أرض الله الوحيدة^(٢)". فالأفكار الدينية هي من إبداع الحضارة، والحضارة هي التي تصنعها، وهي التي تضعها في متناول المشاركين فيها. كما أن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق، إضافة إلى الرغبة الملحة في تصحيح نواقض الثقافة، تلك النواقض التي تترك وقعًا أليماً في النفس^(٣). ومن هنا يتوقع فرويد التخلي عن الدين مع الحتمية المؤكدة لسياق النمو^(٤).

هذه الأفكار الدينية التي أنتجت الحضارة عند فرويد، صورها الإنسان لنفسه باعتبارها وحيًا منزلاً، وذلك بذاته جزء من النظام الديني، مما دفع الناس أن يسقطوا من الاعتبار كل التطور التاريخي المعروف لتلك الأفكار وتبدلاتها بحسب اختلاف العصور واختلاف الحضارات^(٥).

ولقد أشار العديد من الكتاب إلى أن فرويد في مرحلة متأخرة طور ما سماه "عقدة إلكترا" في البنات، والتي تركز على قصة إلكترا اليونانية التي تأمرت على قتل أمها انتقاماً لقتل أبيها الملك. وعلى نحو مؤكد فلقد كان فرويد متردد في هذا الموضوع، وفي مقالة له عن "تحولات البلوغ" Transformations of puberty (١٩٠٥) على سبيل المثال، أشار إلى سيادة عقدة أوديب، وأن أي

(١) السابق، ص ٢٧.

(٢) السابق، ص ٢٧-٢٨.

(٣) السابق، ص ٢٩-٣٠.

(٤) انظر، إدغار بيش، فكر فرويد، ص ١٢٤.

(٥) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٣٠.

شخص يفشل في مواجهتها، فسوف يكون ضحية للعصاب. وعلى أية حال ففي عام ١٩٣١ غيّر فرويد رأيه حول هذا الموضوع، قرر فرويد أن عقدة أوديب للأطفال الذكور فقط، وأنه على حق في رفضه لعقدة إلكترا^(١).

وعلى الجملة، فإن فرويد في "مستقبل وهم" يرى أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية داخل نفسه، وينشأ الدين في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني، عندما لم يكن في إمكان الإنسان أن يستخدم عقله بعد في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، ولا يجد مفرًا من كبتها أو التحايل عليها مستعينًا بقوى عاطفية أخرى، وهكذا فبدلاً من التعامل معها بواسطة العقل، يتعامل معها بعواطف مضادة، بقوى وجدانية أخرى تكون وظيفتها هي الكبت أو التحكم فيما يعجز عنه عقلاً. وفي هذه العملية ينمي الإنسان ما يسميه فرويد اسم "الوهم"، وهذا الوهم تؤخذ مادته من تجربته الفردية الخاصة عندما كان طفلاً، إذ يتذكر الإنسان - حين يواجه قوى لا يستطيع السيطرة عليها أو فهمها - يتذكر الإنسان، ويعود إلى الوراثة إلى تجربة مربها وهو طفل، حينما كان يشعر أن أبيه يحميه، ذلك الأب الذي يعتقد أنه أوتي حكمة عالية وقوة، وهو يستطيع أن يكسب حب أبيه وحمايته بإطاعة أوامره وتجنب نواهيه، وبالتالي يكون الدين عند فرويد تكراراً لتجربة الطفل، ويتعامل الإنسان مع القوى المهددة له بنفس الطريقة التي تعلم بها وهو طفل أن يتعامل مع شعوره بعدم الأمان، وذلك بالاعتماد على والدٍ يُعجب به ويخاف منه، ويقارن فرويد بين الدين وعصاب الانحصار عند الأطفال، والدين عنده عصاب جماعي تسببه ظروف مماثلة للظروف التي تحدث عصاب الطفولة^(٢).

وفي الحقيقة فإن يونج هو الذي صاغ عقدة إلكترا عام ١٩١٣، وبعد فشلها في التعامل معاً بعد فترة قصيرة من العمل العلمي، فربما لم يكن فرويد رافضاً إلى حد كبير فكرة النسخة الأنثوية لعقدة أوديب، على أساس الرفض التأسيسي لعبارة عقدة إلكترا^(٣). وفي الحقيقة فإن يونج هو الذي صاغ عقدة إلكترا عام ١٩٢٣، وبسبب الفشل بينه وفرويد في التعامل بينهما بعد فترة

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 148.

(2) انظر، أريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١٦.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 148.

قصيرة، فربما لم يكن فرويد رافضاً إلى حد كبير لفكرة النسخة الأنتوية لعقدة أوديب، على أساس الرفض المؤسس لمصطلح عقدة إلكترا. وسواءً فهم ذلك على أنه كوني أو أنه يخص الرجل فحسب، فإن فكرة عقدة أوديب نظر إليها فرويد والعديد من السيكلوجيين على أنها حجر الزاوية في النظرية كلها، وبالفعل فإن فرويد يؤكد أن إدراك عقدة أوديب هي الفكرة التي تميز أنصار التحليل النفسي عن خصومه^(١).

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن عقدة أوديب هي المفتاح الأساسي في تفسيره للظاهرة الدينية، فالشعائر الدينية بسماتها الموسوسة الاستحواذية تحمي البشر من العصاب، وذلك بواسطة حمايتهم من القوة الكامنة المكبوتة للربغة الأوديبية. ولقد أوضح فرويد في كتاباته المتأخرة العلاقة بين الدين وعقدة أوديب في اتجاهين مختلفين: الأول، في ارتباطها بأصل الأنواع البشرية، التفسير النشئوي النوعي. والثاني، في ارتباطها بما هو فردي، التفسير النشئوي الفردي. وفي هذا التفسير النشئوي الفردي يحاول فرويد تتبع أثر عقدة أوديب، أو على نحو أكثر دقة الطوطمية، التي ينظر إليها على أنها تمهيد للدين، وذلك بالعودة إلى الحدث الفعلي أو إلى العديد من الأحداث الفعلية الكبرى لنفس النوع، والتي تأخذ مكانها عند الأسلاف، وتصبح إنسانية فحسب^(٢).

والهدف الأساسي عند فرويد هو أن يتغلب الإنسان على هذا التثبيت الطفولي، وعلى الإنسان أن يعلم نفسه لمواجهة هذا التثبيت الواقع، فإذا علم أنه لا يستطيع الاعتماد على شيء إلا على قواه الخاصة، فسيتعلم كيف يستخدمها استخداماً صحيحاً، والإنسان الحر هو الذي يستطيع أن يستخدم قوة عقله دون وهم، ومن الأمور الدالة في هذا السياق ما ذكره فرويد من أن الشعور بالعجز مضاد للشعور الديني، وهنا فالكثير من اللاهوتيين ويونج يرون أن الشعور بالاعتماد والعجز هو لب التجربة الدينية، ومن هنا كان رأي فرويد مهماً وعبراً عن تصوره للتجربة الدينية، أعني تجربة الاستقلال ووعي الإنسان بقواه الخاصة^(٣).

(1) See. Jeffrey C. Miller. THE TRANSCENDENT FUNCTION, Jung's Model of Psychological Growth, through Dialogue with the Unconscious, p.10, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", 2004, p. 148.

(2) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 149.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي ، ص ١٨.

إن التدين يأتي من شعور الإنسان بتفاهته وعجزه عن مواجهة الكون، على الرغم من أن فرويد يرى أن "جوهر التدين لا يقوم على ذلك الشعور، وإنما على الأحرى على المسعى الذي يعقبه ويتفرع منه، أي رد فعل الإنسان على ذلك الشعور في محاولة لاتقائه والتحصن ضده. أما من لا يتوغل أبعد من ذلك، أما من يسلم بالدور الضئيل الذي يلعبه الإنسان في فسيح الكون، فهو بالأحرى لا متدين بأصدق معاني الكلمة^(١)" ومن الضروري الإشارة هنا أن فرويد يرى أن ملاحظاته "في الحق عن طراز واحد من الدين، هو دين الشعوب الغربية"^(٢).

وهنا يستخدم فرويد ما قدمه دارون في أصل الأنواع عن القرد ووليم روبرتسون في عمله عن الطوطمية والقرايين، يعيد بناء هذه الأحداث في التاريخ الأقدم للبشرية، في ذلك الوقت الذي كان الناس يعيشون فيه في مجموعات صغيرة نسبياً، تكون السيطرة فيها للذكور على الإناث، وذرية الذكور عندما تركوا حماية أمهاتهم، وطردوا من الجماعة أو أخضعوا لهيمنة الذكور، آبائهم، بدأ بعض الذكور غير المسيطرين العيش في جماعات، وأن يتعاونوا فيما بينهم، وتكن هؤلاء من قتل الرجل القوي الذي يسيطر على الإناث، وقد انتشر الصراع بين مجموعات الذكور، وانتهى الأمر إلى أن يشتركوا في الإناث فيما بينهم. وفي مرحلة متأخرة أصبحت الاحتفالات بقتل الرجل المسيطر مؤسسة، وأصبحت رمزية لدى أولئك الذين شاركوا في قتل الأب، وذلك مثل ما هو موجود في المسيحية، مما يؤدي إلى القول لديه بأن المسيح عليه السلام يماثل الأب في الأساس، اضحى ذلك أساسي لقاتل أبيه، وبالإضافة إلى ذلك فإن كل واحد منهم أراد أن تكون الإناث له، ذلك هو ما أسس تطور الحضارة الإنسانية ونشأتها عند فرويد^(٣). فالطوطمية لها صلات حميمة بالأديان اللاحقة التي تظهر فيها آلهة، وتتحول فيها الطوطمية إلى حيوانات الآلهة المقدسة^(٤). ومن الملاحظ هنا أن فرويد في هذه اللوحة التي يتخيل على أساس افتراضها نشأة الأديان يدرج عنصراً من اليهودية ولاسيما المسيحية، وهو عنصر الخطيئة الأزلية الأصلية، قتل الأب والندم على هذه الفعلة التي يعبر عنها بالتكفير الطوطمي وأكل الإله، وهما النموذجان الأصليان لمشاعر الذنب التي تطال جميع بني آدم في المسيحية^(٥).

(١) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٤٥.

(٢) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، ص ١٥٤.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 149-150.

(٤) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٣٢.

(٥) انظر، إدغار بيش، فكر فرويد، ص ١١٥.

لقد أراد فرويد أن يوضح أن الطوطمية التي نظر إليها باعتبارها الشكل الاقدم للدين والتنظيم الاجتماعي، لها سمتان أساسيتان: الأولى، الحظر ضد العشيرة، فالجنس يأخذ مكانه بين الناس الذين ينتمون إلى عشائر مختلفة الطوطم، وبالتالي فإن الرجال لا تكون لهم علاقات جنسية مع أمهاتهم أو أخواتهم. والثانية، الاحتفال النظامي الذي يقتل فيه الطوطم، ويأتي عليه رجال العشيرة، والأفراد يمنعون من قتل حيوان الطوطم، ومن هنا فإن الاحتفال وسيلة لجمع أفراد العشيرة معاً^(١). ومن الملاحظ هنا أن فرويد لم يلحظ إلا جانباً واحداً من المسألة، وهو الجانب السلبي، فالمنع من الشيء قد يكون دليلاً على فساده وخبثه، وليس دليلاً على قداسته، كما أن له جانباً إيجابياً لم يلحظ عند فرويد يتمثل في الأهمية الخلقية والإنسانية له.

ولو أن الأب بديل للطوطم، على النحو الذي أوضحه فرويد، فإن البدائيين الذين يعيشون في النظام الطوطمي، ويصفون الطوطم على أنه السلف المشترك، والأب الأول فإن نموذجاً جديداً سوف ينشأ. ومن هنا فإن عقدة أوديب نبعت من الأذى الخارجي أو الجراحة الأصلية العرضية والتي أدمجت في التراث البيولوجي للموجودات البشرية، قدمت دافعاً قوياً لنشأة الفكر الديني والسلوك^(٢).

وفي حالة التفسير النشئوي الفردي الذي قدمه بصفة أساسية في كتابه "مستقبل وهم" (١٩٢٧) فإن فرويد وصف الدين على أنه استجابة لضغوط الحياة التي تحتاج إلى أن تكون مفهومة في سياق عقدة أوديب، فالدين نشأ من حاجة الإنسان في أن يجعل عجزه ممكناً، واحد سبل تحقيق هذا الإمكان يحدث عندما يجعل الإنسان قوى الطبيعية إنسانية؛ من أجل أن يقيم علاقة معها، وهنا يأتي ميلاد الآلهة، والتوحيد استمرار مبسط لهذه العملية، على حين أن صورة الأب الإسقاطية تحز كلية العلم والقدرة تستولي على السلوك ويصبح الخضوع لها تاماً. هذا الانتقال، والمذاهب المتنوعة التي تنبع منه، كما يقول فرويد أوهايم، الامتلاء الأقدم والأقوى وأمنيات البشرية، والأوهام ليست بالضرورة باطلة على أية حال، ولكن الأوهام التي تقدم ما هو حقيقي ليس من السهولة الوصول إليها^(٣). ومن هنا فإنه لا واقعية التصور الألوهي يثبتها

(1) See. Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 149-150.

(2) Ibid. p. 150.

(3) Ibid.

عرض هذا التصور، بوصفه وهمًا قائمًا على رغبات الإنسان^(١).

والموجودات البشرية عندما تشعر بالعجز، فإنها تتجه إلى وضع خطة مقدمة للعمل، فالولد الصغير يحل صراع أوديب بقبوله السلطة الأبوية والاندماج في الأنا العليا. والبالغون يحلون شعورهم بالعجز بالخضوع لله تعالى: إسقاط صورة الأب على الكون على نحو واسع، والمشكلة في هذا الحل، ليس في أنه يركز على الوهم فحسب، ولكنه أيضًا يمنع النضج النفسي والعاطفي، مما يقوي الاستعادة الفردية لنماذج الطفولة^(٢). كما أنه يشير إلى ذلك التشابه " بين أفعال العصاة التسلمية وبين الشعائر التي يدلل بها المؤمن على وعيه وتقواه"^(٣).

وبعد أن يوضح فرويد أن الدين وهم، يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ يقرر أن الدين خطر، لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة تحالف معها على مر التاريخ، وفضلاً عن ذلك فإن ما يقوم به الدين من تعليم الناس الاعتقاد في وهم، ومنع التفكير النقدي يجعله مسئولاً عما أصاب العقل من املاق أيضًا فإن الدين عند فرويد يضع الأخلاقية على أسس مهزوزة اشد الاهتزاز فإذا كانت صحة المعايير الأخلاقية تستند على كونها اوامر من الله تعالى، فإن مستقبل الأخلاق ينهض او يتداعى مع الاعتقاد في الله تعالى، ولما كان فرويد يفترض أن الاعتقاد الديني في طريقه إلى الانحلال، فإنه مرغم على افتراض أن الارتباط المستمر بين الدين والأخلاق، سوف يؤدي إلى تحطيم القيم الأخلاقية^(٤). فهنا يرفض فرويد الدين باسم الأخلاق، ويضرب مثالاً على ذلك بحظر القتل في الدين والحضارة الحديثة: " لا نصارح الآخرين بهذا الأساس العقلاني لتحضير القتل، وإنما نؤكد لهم أن الله هو الذي قرره، ونحن نسمح لأنفسنا بأن نتكهن بنياته ونحمي مقاصده، ونجد أنه هو الآخر لا يريد أن يفني البشر بعضهم بعضاً، ونحن بعملنا هذا نلبس التحضير الحضاري رداء من الأبهة والعظمة، ولكننا نجازف بالتالي بأن يكون التقيد به مرهوناً بالإيمان بالله. وأما إذا اكتفينا أخيراً بإقامة التحضير الحضاري على دوافع

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١٦، ١٧.

(2) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 151.

(٣) سيجموند فرويد، إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ص ٤٨.

(٤) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١٧.

اجتماعية... نكون أيضًا قد جعلناه بمنأى عن هذا الخطر^(١)." وعلى الجملة فلديه لا يمكن القول بأن الأخلاق من جوهر ديني^(٢).

وعلى الجملة فإن المذاهب الدينية عند فرويد جميعها "أوهام، ولا سبيل إلى إقامة البرهان عليها، ولا يرغم إنسان على أن يعدها صحيحة، وعلى أن يؤمن بها، وبعض هذه المذاهب بعيدة الاحتمال وصعبة التصديق للغاية ومتناقضة أشد التناقض^(٣)".

إن الدين هنا عند فرويد بفرضية الإحباط التي وضعها وهم بالسعادة، ويأتي استجابة للإحباطات الطبيعية التي لا يمكن التحكم فيها، إضافة إلى قواها المدمرة من العالم الخارجي، وكبت الرغبات الجنسية والعوانية والأنا بقوة الحضارة، التي يساعدها الأنا الأعلى، وهنا تأتي عنده استجابة لهذه الإحباطات العودة إلى مرحلة الطفولة، والتي تتمثل في الاعتماد على حماية الأب، ومنها ينشأ الأب السماوي، إضافة إلى عقدة أوديب، ومحبة الأب والخوف منه في آن واحد، وهنا مجموعة من الأمور لا بد من الإشارة إليها:

١. لو أن الله تعالى إسقاط لصورة الأب، فإن الله تعالى لا بد أن يدرك حينئذ على أنه كينونة تشبه الأب، وأن الله تعالى يفكر ويعمل مثل الأب، ومن الملاحظ أن هناك العديد من الناس لا يشبه الله تعالى الوجود البشري عندهم نهائياً، ففي دراسة Leuba على تسع مائة طالب وجد أن ٧٪ لديهم صورة الله تعالى على أنه موجود بشري حقيقي، و ٢٧٪ منهم على أنه رمز للموجودات البشرية، وأكثر من النصف ليس لديهم صورة عن الله تعالى نهائياً. وعلى أية حال فإن ٨٢٪ من النساء و ٥٦٪ من الرجال يرون أن الله تعالى شخص، ومن الممكن القول إن أكثر من ٧٠٪ يرون أن الله تعالى من الممكن التفكير فيه كشخص، حتى وإن كان لدى بعضهم ليس له صورة. وهنا كما يشير أحد الدارسين مسألة صعبة، ففكرة الناس عن الله تعالى لا بد أن تصاغ بصفة أساسية على نتيجة للتعلم الاجتماعي، وبالتالي لا بد من العودة إلى الاختلافات الفردية بين الجماعات المتساوية في التعليم الاجتماعي، غير أن هذه الاختلافات بين الجماعات المتساوية تكون اختصاراً حاسماً. فلو أن صورة الله تعالى إسقاط لصورة الأب، فحينئذ فكرة

(١) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥٧.

(٢) انظر، إدغار بيش، فكر فرويد، ص ١٣٣.

(٣) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٤٣.

الفرد تجاه الله تعالى وموقفه منه، سوف يشبه فكرته وموقفه تجاه أبيه، وهذا يمكن اختباره، ولكنه صعب بسبب أن أفكار اللاوعي ومواقفه تكون شاملة، وهذا يمكن الحصول عليه بالتحليل النفسي أو مناهج الإسقاط. وهناك دراسة تؤكد أن الأطفال فيما بين ثلاث سنوات إلى ست سنوات يتجهون إلى التفكير في الله تعالى على أنه يشبه أبيهم، وهذا كله مما لا يدعم نظرية فرويد (١).

٢. ولو أن الشخص في مواجهة الاحباط بحاجة إلى حماية الأب، فإنه لا يوجد صورة بالفعل للأب، لو أن هناك حماية حقيقية له من الأب؛ فالأطفال الذين يتركون منازلهم مبكرًا أو يموت الأب مبكرًا، لا بد لهم من تطوير اعتقاداتهم الدينية، وهذا يفسر التحول الذي يأخذ مكانه بعد تركهم البيت، وهنا هل يجب على الأطفال الذين لا أب لهم أن يكونوا ملحدين؟، وليس واضحًا من كتابات فرويد ما إذا كانت الحاجة إلى الأب نتيجة للعمليات الاجتماعية أو أنها بيولوجية (٢).

٣- إن الأطفال تأتي الحماية لهم من جهة الأم أيضًا، بالإضافة إلى الأب، وحينئذ فلماذا لا تكون هناك الآلهة المؤنثة أو الأثني أو كل دائرة الأسرة إسقاط على الطبيعة. وفي المجتمع الغربي فإن الله تعالى مذكر من الناحية التقليدية، على الرغم من أن الفكر الكاثوليكي يركز على مريم العذراء عليها السلام. وفي نظرية فرويد فإن الأطفال يركزون على الجنس المعاكس للوالدين، وهذا معناه أن النساء أكثر تدينًا من الرجال، إذ أنه في هذه الحالة صورة مريم عليها السلام صورة الأم (٣).

٤. إن جزءًا من عقدة أوديب يفسر لم يخاف الرجال من الله تعالى، ولكنه لا يوضح لم يخاف النساء من الله تعالى المذكر، والرجال الذين لم يتمكنوا من حل عقدة أوديب، يكون الخوف لديهم من الله تعالى أكثر، ولكن ليس من الضروري أن يكونوا أكثر تدينًا، وهنا أيضًا فلا بد للرجال أن يدركوا الله تعالى في صورة العقاب أكثر من النساء، على أساس أن الرجال أكثر إدراكًا للسلطة من النساء، وبالتالي لا بد أن تدرك الله تعالى في هذا الأسلوب، وبالتالي فإن هذه النظرية لا يمكن أن تكون مثمرة تجريبيًا (٤).

(1) See, Michael Argyle. Religious Behaviour, p. 163.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p. 164.

ومن الواضح في هذا كله استبعاد المصدر الإلهي للدين عند فرويد، وربما كان هناك تأثير من فلسفة فيورباخ عليه، الذي قرر أن الدين عبارة عن اغتراب إنساني، يسقط الإنسان فيه رغباته وأمانيه على موجود خارجي يسمى الله تعالى^(١). وهنا ظهر الصراع بين اللاهوت وعلم النفس الديني في الغرب، على أساس أن السيكلوجيا بهذا المفهوم لا يمكن لها أن تساعد اللاهوت. كما أن تناولها للدين والتجربة الدينية من زاوية ضيقة، لم تتمكن فيها من الفهم الحقيقي للدين والتجربة الدينية الجوانية^(٢).

ومن الواضح هنا أن التحليل النفسي للدين عند فرويد ومدرسته لم ينجح في دراسة الدين دراسة علمية صحيحة، فالرؤية المادية هنا التي ركزت على حالات المرضى النفسيين، أبعدت أهم مقوم من مقومات الدين، وهو الله تعالى، وحولت الدين إلى شكل من أشكال العصاب الجماعي وصورة من العادات الإنسانية المتوارثة التي قد تتمثل في الأزياء القومية أو الدساتير الوطنية أو التقاليد الاجتماعية التي درج القوم على احترامها وتبجيلها، فيما يسمى بالدين الإنساني أو الأهلي المدني، الذي تحل فيه هذه العادات الاجتماعية محل الدين، وهكذا تتحول العلمانية والماركسية إلى دين.

٦. كارل جوستاف يونج Carl Gustav Jung.

على الرغم من أن التحليل النفسي عند يونج أقل شهرة من النظرية السيكلوجية عند فرويد، فإن يونج (١٨٧٥-١٩٦١) كان له أثر عميق على بعض الاتجاهات الحديثة داخل الدين، وذلك على جهة الخصوص في حركة العصر الجديد، التي أخذ فيها الكثير من المؤلفين من مناقشة يونج في النفس، والأسطورة، والدين. وعلى أية حال فإن هناك أمرين أساسيين في نظريته عن الدين: الأول، وذلك على نحو يختلف مع فرويد، الذي نقد الدين بحدة، ورأى أن الدين يتحرك على نحو نام متطور بعيداً عن الدين، فإن يونج يرى الدين على أنه إيجابي على نحو جوهري.

والثاني، إن مفهوم يونج للا شعور الجمعي، وإلى حد ما اللغة الصوفية المستخدمة في العلاقة به، والتي تتناسب تماماً مع التقاليد الصوفية الشرقية، ملائم لدى العديد داخل حركة العصر الجديد، كما أن العناصر الموجودة في مناقشة يونج، تبدو على أنها متشابهة مع المقاربة

(1) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 90.

(2) See, David Barnard, " Abraham Heschel's Attitude toward Religion and Psychology", in " The Journal of Religion", Vol. 63, No. 1. (Jan., 1983), pp. 26-43.

التجريبية اللاهوتية عند أوتو Otto. ولقد كان في مناقشته في عصره يقترح تجربة الوحدة التامة الكاملة التي تشير إلى كل من الفرد والمجتمع^(١). وتعني كلمة النفس عنده المجموعة الكلية أو الوحدة الكلية للعمليات النفسية الواعية وغيرها الواعية، فهي مجرد تركيب وظيفي محدود أوسع شمولاً مما تعنيه كلمة الروح، وتشارك الأنا في كل من الوعي واللاوعي^(٢).

ومن الملاحظ إلى أن كل ما كتب أو قيل عن يونج والدين، واكتشافه للبعد الديني ضمن النفس، لم يعرف حتى الآن بشكل كامل، فالنتائج العملية للعلاج لا تزال حتى الآن محل جدل، واهتمامه بالموضوعات الدينية وولائه للمسيحية، على الرغم من نقده لها، موقف محير لذي العديد من الناس. ولقد أثار يونج العديد من الأسئلة المتصلة بالسيكولوجيا والدين، فهما مرتبطان بقوة عنده، تلك الأسئلة التي يمكن الإجابة عنها في ضوء شخصية يونج المعقدة، فلقد كان نشاطه يسير في اتجاهين متعارضين: الأول، الانفتاح على نحو ملحوظ إلى التجارب الروحية الخارقة للطبيعة البديهية أو الحدسية، من مرحلة الطفولة في الأحلام والرؤى وانعكاساتها الدينية، وإدراكه لأهميتها، فحلم واحد ورؤية واحدة لهما أهميتهما في التأثير على يونج وتطوره العقلي والعاطفي، إذ كان مقتنعاً بأن مثل هذه التوضيحات أو التجليات جاءت من الله تعالى، لكي يجعل لها معنى، فهذه التجربة الروحية البديهية تنقل البصيرة الواحدة إلى بُعد آخر، وتؤثر في الوجود بكامله، وفي مرحلة مبكرة من حياته فإن الله تعالى أحد أعظم التجارب الروحية الخارقة للطبيعة، فتفكيره يدور حول الله تعالى مثلما تدور الكواكب، وأن الله تعالى جذبه إليه على نحو لا يقاوم، وهو يرى أنه يرتكب ذنباً كبيراً إذا قاوم هذه القوة أو عارضها، هذا فيما يتصل بالجانب الحدسي الفطري الديني لديه. والثاني، يتصل بالجانب العلمي؛ إذ كان يرى أن المطلوب منه على نحو دائم المعرفة والفهم قبل أن يعمم اكتشافاته السيكلوجية، ولذا فقد كان مدركاً لمشاعر القلق داخل نفسه، وربما كان هذا سبب شعوره بالعزلة والوحدة، والكثير من سوء الفهم بين نفسه والآخرين^(٣).

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 53.

(٢) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ترجمة ندره اليازجي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ١٧.

(3) See, Vera von der Heydt, "JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", Edited by Joel Ryce-Menuhin, London and New York, by Routledge, First published in 1994, pp. 7-8.

وهو هنا يحاول أن يميز بين الوجود "الذاتي" و"الموضوعي"، ويبدو أن يونج يقصد أن الشيء الموضوعي أكثر صحة وصدقاً من مجرد الشيء الذاتي، ويعتمد معياره للاختلافات بين الذاتي والموضوعي، على ما إذا كانت الفكرة تطرأ لشخص واحد فحسب، أو أنها ما يقره مجتمع ما^(١).

وهنا لا بد من التأكيد على أن يونج في دراسته للدين يركز كثيراً على الموروث المسيحي، وإن كان يستعين في كثير من الأحيان بالموروث الشرقي الغنوصي الذي رأى فيه علاجاً للأمراض الروحية التي يعاني منها الغرب. ومن هنا يذهب إلى أن الثقافة الأوربية قد مرت بمراحل ثلاث: ديني، وعلمي، ونفساني. وهذه كلها عبارة عن استجابات للحقيقة اللاشعورية الكلية، ففي العصر الوسيط كانت الغلبة للطابع الدين، وفحص الناس للاشعور كان يتم من خلال صور دينية: الله تعالى (نموذج الأب)، الكنيسة والسيدة العذراء (نموذج الأم)، والمسيح عليه السلام (نموذج الذات). وفي عصر النهضة ساد العلم الذي قمع اللاشعور الجمعي والحقيقة الدينية. وفي الوقت الحاضر الذي تميز بالكشف عن أهمية اللاشعور، يعود العلم والدين مرة أخرى إلى الوفاق مرة أخرى^(٢).

إن مناقشة فهم يونج لوظيفة الدين، يستدعي ضرورة التعرف على التوجهات الأساسية لديه في تحليل النفس الإنسانية، ومثل فرويد فإن يونج يرى أن النفس على نحو جوهري ديناميكية، مع اختلاف العناصر المتصلة من كل واحد منها بأساليب مختلفة. وأيضاً يميز يونج، مثل فرويد، بين الوعي الفردي واللاوعي، ويضيف مستوى آخر يتجاوز ما هو فردي، وهو اللاشعور الجمعي^(٣). وإذا ما اتجه الوعي إلى خارج الذات اتجه اللاوعي إلى داخل الذات، والعكس صحيح^(٤).

ويتكون الشعور من عنصرين أساسيين: الأنا والشخصية. وتتطور الأنا عبر الحياة في علاقة لها باللاشعور، وهي مصدر فهم العالم. والشخصية هنا عبارة عن قناع للعلاقة المتبادلة مع

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٠.

(٢) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، بدون تاريخ، ص

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 54.

(٤) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ترجمة ندره اليازجي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٣٣.

الآخرين، وهذه تكون محددة وبيئية إلى حد بعيد، واللاشعور هنا عبارة عن مخزن لكل وجهات الأنا التي يريد الإنسان أن يتجاهلها^(١). إن الشخص معناه القناع الذي يرتديه الممثلون للدلالة على الدور الذي يقومون به، والشخص هنا قناع للنفس الجماعية، قناع يتظاهر بالفردية، ويجعل الآخرين والمرء نفسه يعتقدون أنه فرد، على حين أنه لا يفعل شيئاً غير القيام بدور من خلاله تتكلم النفس الجماعية. وعند تحليل الشخص ينزع القناع، وما بدا أنه فردي هو جمعي في العمق، وهي ليست شيئاً حقيقياً، وإنما هي مصالح بين الفرد والمجتمع. فالشخص ما هو إلا مظهر خارجي، حقيقة ذات بعدين^(٢). ونفس البدائي جماعية بشكل أساسي ولا واعية تماماً بالجزء الأعظم منها، فالبدائي يتماثل تماماً مع النفس الجماعية^(٣). والقناع هنا يخفي جزءاً من النفس الجماعية، ويعطي في الوقت ذاته وهماً بالفردية، فالنفس الجماعية تعبر عن نفسها من خلال الكائن الفردي^(٤).

ويميز يونج في الشعور بين مراحل ثلاث: الأولى، الشعور الذي يتكون من التعرف أو المعرفة، وهو حالة من الفوضى أو العماء، والثانية، هي نشوء العقدة الأنثوية، وهي مرحلة الأحادية. والثالثة، تتكون من معرفة الإنسان لنفسه بحالته المنقسمة، وهي مرحلة الثنائية أو الازدواجية^(٥). وهنا يأتي التمييز بين ثلاث مستويات نفسية: الشعور أو الوعي، واللاشعور الشخصي، واللاشعور الجمعي. ويتكون اللاشعور الشخصي من جميع المحتويات التي تسربت إلى الوعي أو الشعور، ومن محتويات بعضها انطباعات من الحواس. واللاشعور الجمعي ليس فردياً، ولكنه يشمل جميع الناس، وربما جميع الحيوانات الحية، وهو الأساس الحقيقي للنفس الفردية، وهذا يتكون من موضوعات ميتولوجية أو صور بدائية^(٦). واللاشعور هنا "جماع

(1) See, Jeffrey C. Miller, THE TRANSCENDENT FUNCTION, Jung's Model of Psychological Growth, through Dialogue with the Unconscious, pp. 14-16. ,Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 54, ANDREW SAMUELS, JUNG AND THE POST-JUNGIANs, London and New York, Routledge, 1999, p. 46.

(٢) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص ١٣٣ — ١٣٤.

(٣) انظر، جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى ١٩٩٧،

ص ٤٩ — ٥٠.

(٤) السابق، ص ٦٢.

(٥) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص ١٤.

(٦) السابق، ص ٥٠.

الظواهرات النفسية التي تفتقر إلى صورة الوعي، وهذه المحتويات النفسية جديرة بأن تسمى دون شعورية^(١)، ومعنى ذلك أن اللاشعور "وعاء يحتوي على جميع الذكريات الضائعة وعلى جميع المحتويات التي ما زالت أضعف من أن ترقى إلى الوعي"^(٢). ويمثل الوعي هنا جزيرة صغيرة على محيط اللاوعي الواسع اللامحدود الذي يشمل على العالم كله^(٣).

ويتميز اللاشعور الجمعي سلبيًا عن اللاشعور الشخصي، "من حيث إن الخافية الجامعة غير مدينة بوجودها كالخافية الشخصية للخبرة الشخصية، وليست بالتالي كسبًا شخصيًا. وبينما تكون الخافية الشخصية أساسًا من محتويات كانت شعورية في وقت ما، ثم ما لبثت أن اختفت عن الوعي بعامل النسيان أو الكبت، فإن محتويات الخافية الجامعة لم تكن قط في الوعي، وتبعًا لذلك ليست من مكتسبات الفرد، بل هي مدينة بوجودها حصراً للوراثة، وبينما يتألف معظم الخافية الشخصية من عقد... تتألف محتويات الخافية الجامعة من ضاوح بدئية^(٤)". ويتألف اللاوعي الشخصي من مادة منسية مكبوتة محسوسة ومدركة على نحو لا واع تنتمي إلى كل الأنواع، مع العلم أن اللاوعي في واقعه يحيط بالوعي من كل الجوانب^(٥).

واللاشعور الجمعي هنا مستوى مهم في علاقته بالدين، فهو مخزن أو مستودع بدلًا من أن يكون وجودات مجردة، تسمى ضاوح بدئية. وهذه النماذج ميراث عام لكل البشرية، كما أنها أساسية للفرد في تطوره تجاه النضج، كما أن هذا اللاشعور الجمعي لا ينمو فرديًا، ويتكون من أشكال سابقة الوجود، تلك التي لا تصبح واعية إلا على نحو ثانوي^(٦). وهذه الوجهة لها وظيفة أساسية عند يونج في كل من الدين والتحليل النفسي، فاللاشعور الجمعي للإنسانية بأكملها مصدر الإلهام الديني المشترك، كما أنه الأساس الجوهرى لكل الأديان^(٧). ومفهوم النموذج البدئي يشير إلى أشكال محددة من النفس تبدو ماثلة في كل زمان ومكان، ويسمىها البحث

(١) السابق، ص ٦٧.

(٢) السابق.

(٣) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ١٨.

(٤) البنية النفسية عند الإنسان، ص ٧٧.

(٥) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٤٦.

(٦) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص ٧٨.

(7) See. Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 54.

الميثولوجي محاور، وتنطبق في مفهوم البدائين على مفهوم الصورة الجمعية أو مقولات التخيل، أو الأفكار الابتدائية أو البدئية^(١). ويحتوي اللاوعي الجمعي الأثر الروحي الكامل لتطور البشرية المولود في البنية الدماغية العائدة لكل فرد^(٢).

ويحتفظ اللاوعي هنا بعناصر أخرى غير المكتسبات البسيطة للحياة الشخصية، ويمكن أن يرد الأمر هنا إلى اكتساب شخصي من خلال ما يسمى بالتذكر الخفي، أي بالذكرى اللاواعية، وهنا يأتي المثال الذي يقدمه يونج عن التصور القديم لله تعالى، وذلك من خلال إحدى الحالات التي يقدمها للتحليل النفسي، وتعبّر عن صورة جماعية، يقول يونج: "يتعلق الأمر، سواء مع تذكر خفي أو بدونه، بصورة لله أصيلة وموغة في البدائية نمت في لاوعي كائن معاصر حيث مارست فعالية حية، فعالية تحرض بشدة من وجهة نظر تاريخ الأديان، على التفكير ولا أميز في هذه الصورة شيئاً شخصياً، إنها صورة جماعية تماماً، نعرف وجودها الإثني منذ أمد بعيد ونحن مجبرون أن نقول في أنفسنا أن صورة الله هذه، والتي تمتلك وجوداً تاريخياً وانتشاراً عالمياً، قد عدلتها النفس في عملها الطبيعي وأعادت تشكيلها"^(٣). ومن الملاحظ هنا التمييز بين اللاوعي الفردي والجماعي، فالنموذج الأول لحالة اللاوعي يربطه مع التجربة الفردية لشخص واحد، والثاني مع التجربة الجماعية التي تخص كل الأعراق والشعوب، وهذا اللاوعي الجماعي ظهر من التركيب الوراثي للماضي البشري، ويشكل خزاناً تتركز في قعره النماذج الأصلية التي تشكل نوعاً من المخططات الرمزية والعناصر الشكلية^(٤). وهنا يقدم النمط البدئي ذاته على أنه النومين. الخارق للطبيعة، الروح المقدس. أي أنه يظهر وكأنه تجربة ذات أهمية جوهرية، وأن يكسو ذاته بالرموز الوافية، الأمر الذي ليس هو دائماً كما يبدو للإنسان، فإنه يستحوذ على الفرد بطريقة مروعة محدثاً وضعاً لكنيونة منفعة جداً، قد لا تخضع عواقبها للقياس^(٥).

ومفهوم ذلك أن يونج يفسر اللاشعور بوصفه تصوراً دينياً، فهو يرى أن اللاشعور لا يمكن أن يكون مجرد شطر من العقل الفردي، بل إنه قوة تند عن سيطرة الإنسان، وتؤثر على عقله،

(١) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص ٧٧-٨٧.

(٢) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٤٩.

(٣) انظر، جدلية الأنا واللاوعي، ص ٢٧ - ٢٨.

(٤) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ١٩٠.

(٥) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٥٩.

ومعنى ذلك أنه بالنظر إلى طبيعة العقل اللاواعي، يكون تأثير اللاشعور على الإنسان ظاهرة دينية أساسية، ويلزم عن ذلك أن العقيدة الدينية والحلم كلاهما ظاهرة دينية، لأن كليهما تعبيران عن استيلاء قوة خارجية على الإنسان، وهذا يؤدي إلى القول بأن الجنون في منطق التفكير عند يونج، يسمى ظاهرة دينية بلا منازع^(١).

ومن الملاحظ هنا أنه في الوقت الذي يرى فيه فرويد أن اللاشعور هو ما فيه من جوهر سيء يتنافى مع مطالب الحضارة ومع الأنا العليا، على حين أن يونج يرى أن اللاشعور مصدر للوحي، ورمزاً لما تسميه التجربة الدينية الإله نفسه، وبالتالي فالخضوع لأوامر اللاشعور هو في ذاته ظاهرة دينية^(٢).

والنماذج البدئية هنا هي المادة التي يعد منها الدين والأحلام والأساطير، وكل نموذج بدئي له صلة بنشأة موقف سيكولوجي، وبالتالي فإن علاقة الفرد بها وباللاشعور الجمعي على نحو كلي توصف على أنها سفر، وهو الأمر الذي أخذ به يونج في تفسير الأسطورة. وهذه النماذج البدئية متضمنة في أشكال شخصية متعددة مثل العجوز الحكيم، والطفل السماوي أو في التذنين القاتل، والآلهة أكثر النماذج البدئية أهمية، والتي تفهم على أنها صورة للنفس، على الرغم من أن لها صورة موضوعية حقيقة خارج الذات^(٣). وتكون الأنماط البدئية متماثلة مع ما دعاه أفلاطون المثال، ولئن كان مثال أفلاطون نمطاً يتميز بكمال أسمى بمعناه النير، لكم النمط البدئي عند يونج يتميز بأنه ثنائي القطب، ينتظم فيه الجانب المظلم مع الجانب المضيء^(٤).

وإذا كان شعور الإنسان محدوداً، فإن محتوياته النفسية تكون متعددة على أساس أنها ظهورات شبه خارجية أما في هيئة أرواح أو قوى سحرية مسقط على أناس أحياء، وفي مرحلة أعلى من التطور، حيث توجد فكرة الروح، لا تظل تسقط جميع الصور، وإذا حدث مثل هذا الإسقاط يتكلم حتى الشجر والحجر. وهذه الأرواح ينظر إليها على أنها مظاهر عقد نفسية، وهي استمرار مباشر لخبرة الإنسان البدائي للقوة الخطرة التي تتمتع بها أرواح السلف. وفي كل

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢١-٢٢.

(٢) السابق، ص ٨٨.

(٣) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 93, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 54.

(٤) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٠.

الأحوال لا يخضع اللاشعور لمقاصد الذات الواعية بالضرورة، فقد تكون من نظام أعلى منها، وفي الأغلب مصدر إلهام أو تحذير أو معلومات فائقة للطبيعة. وهذا المحتوى يمكن أن يفسر بأنه جزئيًا عقدة مستقلة لم تتكامل في الشعور تمامًا^(١). وتحتوي الأحلام على صور "وبني وتتابعات أفكار لم تتشكل أبدًا بمساعدة كبيرة من القصديات الواعية، إنها تنشأ تلقائيًا بدون أن تساهم بها الأنا. الشخصية الواعية، وهي بالتالي تشكل وتعبّر عن فعالية نفسية منفصلة من مبادرة وعسف الوعي، لذلك يكون الحلم نتاجًا طبيعيًا للنفس، إنه انبثاق ممنوح على درجة عليا من الموضوعية^(٢)".

واللاشعور هنا ليس مجرد انعكاس رجعي أورد فعل، بل هو فعالية منتجة مستقلة، له عالم اختيار قائم بذاته، وواقعه الخاص به، وهو يؤثر في الناس ويتأثر بهم، وإذا كانت الأشياء المادية هي التي تكون هذا العالم، فإن العوامل النفسية هي التي تشكل العالم الآخر، والموضوعية النفسية التي تتمثل في الاعتقاد بالوجود الحسي لعالم الأرواح، فالروح حقيقة نفسية، والبدائيون على علم بوجود الأرواح، ويميزون بين نفوسهم والأرواح التي يشعرون أنها غريبة عنهم، إذ الأرواح لديهم موضوعات إدراك خارجي، على حين أن نفوسهم ليست موضوعًا للإدراك الحسي، وبعد الموت تصبح النفس روحًا، تبقى حية بعد موت الإنسان، كذلك فإن الاتصالات الآتية من عالم الغيب، يمكن اعتبارها فعاليات شظايا النفس^(٣). والأمر هنا متصل بنموذج بدئي، ومعنى ذلك أن اللاوعي لا يحتفظ بمواد شخصية فقط، وإنما بعوامل لا شخصية أيضًا، هي عوامل جماعية على شكل مجموعات موروثية ونماذج بدئية، مما يؤدي إلى الحديث عن لا وعي جماعي^(٤). وهذا اللاوعي الجماعي متماثل بين الأعراق والشعوب، مما يجعل العقل الإنساني جماعي وعالمي، وهذا يتضح في التماثل الهائل للأشكال والمواضيع الأسطورية المحلية في ظل المناخات الأكثر تنوعًا^(٥). وتشكل الأنماط البدئية المضمون الحقيقي لللاوعي الجمعي^(٦).

(١) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) انظر، ك. غ. يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، ص ١٨.

(٣) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٤) انظر، جدلية الأنا واللاوعي، ص ٢٨.

(٥) السابق، ص ٤٦ - ٤٧.

(٦) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٥.

وهنا يأتي التركيز على أن اللاشعور الجمعي مشترك بين النوع البشري، ولا يكون من مجرد محتويات قابلة للصيرورة في الشعور، بل من استعدادات كامنة للقيام بردود أفعال معينة متماثلة، وبذلك تكون حقيقة الشعور الجمعي مجرد تعبير عن وحدة البنية العقلية، بصرف النظر عن الفروق العرقية، وهذا ما يفسر الشبه، وأحياناً الوحدة بين مختلف الموضوعات الرئيسية التي انطلوت عليها الأساطير والرموز وإمكانية الكائنات البشرية للتفاهم فيما بينها^(١). وفي نظر يونج تمثل الأنماط البدئية، إذا ما أخذت بكليتها، مجموع الاحتمالات أو الإمكانيات الكامنة للنفس الإنسانية، فهي مستودع واسع للمعرفة السلفية التي تتحدث عن العلاقات العميقة بين الله تعالى والإنسان والكون، وإن فتح هذا المستودع الكامن في نفس الإنسان وإيقاظه، لينبعث إلى حياة جديدة وليتحد مع الوعي، أمر يعني إنقاذ الفرد من عزله وضمه إلى العملية الكونية الكبرى^(٢).

والاشتراك موجود بين البشر جميعاً في غريزتي التخيل والفعل، فكل تخيل أو فعل شعوري يتطور على أساس من الصور البدئية غير الشعورية، وذلك عندما يبلغ الوعي أو الشعور درجة عالية من الوضوح، أي عندما يعتمد على الغريزة أكثر من الاعتماد على الدرجة الواعية، وعندما تحكمها العاطفة أكثر من الاستنتاج العقلي، ومن هنا يميل الإنسان الذي يقوده اللاشعور أكثر مما يقوده الخيار الواعي إلى محافظة نفسية. أما الوعي أو الشعور الذي يأتي نتيجة لتمثل غير المألوف، فيميل إلى الاستقلال والثورة على الآلهة القديمة، التي هي الصور البدئية العاملة في اللاشعور التي ما برحت تستبعد الوعي^(٣). والأنماط البدئية صور ذاتية للغرائز وعمليات نفسية محولة إلى صور أو أنماط بدئية للسلوك الإنساني^(٤).

وعلى الجملة فإن الرموز والأساطير والأفكار تنتقل من جيل إلى جيل عبر اللاشعور الجمعي، الذي ينظر إليه على أنه مصدر الإبداع، والدين هنا نتيجة لهذا اللاشعور الجمعي المشترك للبشرية كلها. وهذا اللاشعور الجمعي يتجلى فيما دعاه يونج النماذج البدئية التي هي مراكز

(١) انظر، ريتشارد ويلهم و ك. غ. يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٥.

(٢) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٦.

(٣) انظر، ريتشارد ويلهم و ك. غ. يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٤) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٣.

للاشعور تنظم السلوك الغريزي والمخيلة، وكما أنها عامل أساسي في التطور الداخلي، ومتوارثة وتمتلك على الإنسان حياته على نحو كامل، كما أنها مصدر الإبداع، ومن أقوى هذه النماذج نموذج الوالدين، أو ما يسمى بالصورة الأبوية^(١)، إضافة إلى صورة النفس التي تعرف عند يونج باسم القرين animus عند المرأة أو قرينة animus عند الرجل، وهي تعمل على إدراج صورة الجنس المقابل للفرد في النفس الواعية، بالدرجة التي يتميز بها الفرد عن والديه، والقرينة هنا عبارة عن هيئة المرأة التي تقوم بدور جوهري في أحلام الكائن الذكر، وذلك أن الرجل قد عبر في أساطيره عن فكرة مبدأ مذكرو وآخر مؤنث في جسم واحد. وكذلك يمثل القرين الهيئة المذكرة لنفسية المرأة، وبعبارة أخرى المظهر العقلاني للنفسية المؤنثة، وهاتان تظهران معاً في الأحلام، ومن هنا فإن كل ما هو في النفس كامن غير متعين في اللاشعور، ينسبه الإنسان إلى غيره من البشر يسقطه عليه، كأنه ظل له، فصورة النفس هنا عبارة عن قناع، كما سبق أن أشار هذا البحث، وتقوم بدور الوسيط بين الأنا والعالم الخارجي^(٢)، والنمط البدئي بوصفه ينبوع الرئيسي لكل التجارب البشرية، يكمن في اللاوعي^(٣).

ومن هنا فإن الدين عند يونج مرتبط إلى حد كبير بتلك العمليات التي تحدث داخل اللاشعور الجمعي، ووظيفتها في التطور الفردي في الأساطير والآلهة والأبطال، التي توجد في الخارج في السرديات الدينية كلها انعكاساً للنماذج البدئية التي تعمل في التوجيه إلى ما هو فردي عبر رحلتها في النضج، ومن هنا فإن الدين عند يونج هو جزء أو انعكاس للعمليات الديناميكية للنفس، والسبل المتعددة التي تنعكس بها هذه الوظائف في التفاعل المتبادل مع بعضها البعض الآخر. وعلى الرغم من متابعتها لتفكير أوتو فإنه هناك بعض الغموض في موقفه، فإنه يرى أن الطبيعة الجوهريّة للدين هي الخبرة التي تتمثل فيما هو مقدس أو خارق للطبيعة، والتي تكون فوق السيطرة أو التحكم، فإن يونج يختلف عن ربما في هذا الجزء فحسب؛ إذ يرى أن هذا المقدس داخلي بدلاً من أن يكون خارجياً^(٤). وهناك أسباب دعت ديانات العالم إلى أن تجعل

(١) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، ص ١٧٢.

(٢) السابق.

(٣) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٦.

(٤) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 55, Jeffrey C. Miller, THE TRANSCENDENT FUNCTION, Jung's Model of Psychological Growth, through Dialogue with the Unconscious, p. 63.

من الصور والخبرات الدينية جزءاً أساسياً لتقاليدها، وعلى الرغم من طلائها بالعقيدة وتجريدها من صورتها الأصلية، لكنها ما زالت فاعلة في النفس، وما زال معناها الوفير فاعلاً بقوة، وبخاصة حيث يظل الإيمان الديني فاعلاً بقوة. وينطبق هذا القول على الإله الذي يموت ويبعث كما ينطبق على الحبل بلا دنس في المسيحية، وحجاب مايا عند الهندوس، أو صلاة المسلمين المتجهين إلى مكة، ولا تفقد هذه الصورة الدينية قدرتها السحرية، وتترك الإنسان وحيداً تحت رحمة الشر الخارجي والداخلي إلا عندما يجمد الإيمان وتتحجر العقيدة ليصبحا شكلين فارغين، تلك هي الحالة العامة السائدة في العالم الغربي، الذي تبني العقل المنطقي والمدنية المتفوقة بتقنيتهما^(١).

فجوهر التجربة الدينية عند يونج هو خضوع الإنسان لقوى أعلى منه، فالدين هو الملاحظة الدقيقة المتنوعة لما سماه رودلف أوتوبيراعة الخارق للطبيعة أي وجود دينامي أو أثر لا يسببه فعل جزافي من أفعال الإرادة، بل على العكس هذا الوجود يمسك ويتحكم في الذات الإنسانية التي هي دائماً ضحيته^(٢).

وعندما يتحدث يونج عن الله تعالى على أنه النمط البدئي، فهو يشير إلى النمط في النفس، لأن كلمة النمط تشتق من Tunos وهكذا يقتضي النمط ضمناً أو يفترض مقدماً دافعاً، أي خاتماً، هذا الختم الموجود في النفس هو الذي يسعى علم النفس إلى ما إذا كان يقبل أو لا يقبل على نحو معقول تسميته صورة الله تعالى. وعلى أية حال تتضمن الروح في ذاتها القدرة على إقامة علاقة مع الله تعالى، أي تماثل وانسجام، ولولا هذا التماثل لما قامت هذه العلاقة، وهذا التماثل هو النمط الأصلي للصورة الإلهية^(٣).

وميل التفكك والانحلال كامن في النفس البشرية التي تنقسم فيها الأجزاء بعضها عن البعض الآخر، ولولم يكن ذلك موجوداً: "لما كانت الأرواح والآلهة قد جاءت إلى الوجود، وهذا هو السبب في أن زماننا خال من الألوهة إلى أبعد حد، وأنه زمان دنيوي، لأننا نفتقر إلى معرفة النفس الخافية، ونتبع ديانة الواعية دون سواها. إن ديانتنا الحقيقية هي ديانة توحيد الواعية

(١) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٨.

(٢) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢١.

(٣) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٢٠٨.

أو توحيد ألوهة الواعية^(١). وإنكار وجود أجزاء للنفس تتمتع بالاستقلال، يؤدي إلى خطر قاتل: " نعتقد أن بإمكاننا نقد الحقائق الدينية عقلياً... وننسى تماماً أن السبب الذي جعل البشرية تعتقد بالشيطان أمر لا علاقة له البتة بالعوامل الخارجية، بل يرجع إلى الإدراك البسيط الذي تحدثه الجمل المتشظية المستقلة، هذا الأثر لا يبطله نقد اسمه نقداً عقلياً ولا أن نصفه بالخطأ. الأثر حاضراً دائماً في الجماعة، والجماعة المستقلة فاعلة دائماً، لأن البنية الأساسية للخافية لا تمسها تقلبات الواعية العابرة^(٢)."

ومن هنا فإن الإيمان عند يونج نعمة إلهية، فهو طريق مكشوف للخلاص، وتعد آراؤه حصائل معرفة واعية سابقة، تعبر عن ذاتها لأن لا الوعي يعترف بأنها الدلائل أو المثلثات لوقائع نفسية كونية، ولهذا السبب يكون الإيمان كافياً إن وجد هذا الإيمان^(٣).

وعلى الرغم من أن هناك تمييزاً قوياً بين فرويد ويونج في الدين ومكانته في المجتمع، فهناك سمات مشتركة بينهما، وأكثرها أهمية تلك التي تشير إلى أن أساس الدين في اللاشعور، فلقد رأى فرويد أن الدين نشأ من اللاشعور الفردي، ونظر إليه على نحو سلبي، موضحاً ضرورة الأخذ بالرؤية العقلانية. على حين أن يونج يرى أن الدين نشأ من اللاشعور الجمعي، وهو جزء أساسي لنضج النفس البشرية، كما أن له وظيفة إيجابية في المجتمع. كما أنهما يشتركان أيضاً في مفهوم وحدة النفس البشرية، وهو مفهوم مهم جداً لكل المقاربات اللاحمكية في الدين والمجتمع^(٤).

أيضاً فإن يونج يشترك في المشابهة النظرية مع فرويد، وذلك في مفهوم التلخيص أو الاستعادة، هذا المفهوم المتضمن إلى حد كبير في مناقشته لمفهوم الأسطورة ووظيفتها في المجتمع البدائي. ويصف يونج أسلوب خبرة الشعوب البدائية على أنها مخصوصة وإشكالية، متبعاً في ذلك ما يقرره ليفي بروهل Le'vy-Bruhl من أن عقلية الشعوب البدائية مختلفة عن العقلية المعاصرة، وعلى حين أن الفكر الحديث يفهم على أنه عقلاني في جوهره، فإن الفكر البدائي ما

(١) ريتشارد ويلهم و ك. غ. يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ص ١٢٨.

(٢) السابق، ص ١٢٩.

(٣) انغلر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٢٠٨.

(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 55.

قبل العقلاني، والفكر الجمعي البدائي يفهم على أنه وجداني عاطفي إلى حد بعيد، دونما اختلاف بين الذات والموضوع، فالطبيعة كلها ذاتية وشخصية^(١).

ويتفق يونج مع فين Vein في أن الفكر البدائي على نحو جوهري هو من اللاوعي أو اللاشعور، فكل الخبرات لا بد أن تدرك على أنها لا شعورية بدلاً من أن تفهم على أنها عقلانية عبر التفكير وهنا يؤكد على أنه لا يوجد تمييز بين عقل الشعور وعقل اللاشعور، وفي مناقشته للدين الشرقي، والذي أشار إلى أنه لا يميز بين العقل والمادة، كما أنه يقرر أن الشعوب البدائية تعيش في عالم لا تمييز فيه بين الأحلام والخبرة الحسية، ويستخدم نظرية التلخيص في تحليله لأطفال مجتمعات أوربا الغربية، حيث أشار إلى إدراكات الطفولة وخبرتها مختلفة عن البالغين، ذلك أن الأطفال مثل الشعوب البدائية، لا يمكن لهم التمييز بين خبرات الشعور واللاشعور، ومن هنا فإن جزءاً من تطور الأطفال يتماثل مع البالغين، الذين يشكلون الأشكال الأقدم للمجتمع، وتمتد هذه المناقشة أيضاً، كما هو الحال عند فرويد، إلى مناقشة العصائيين^(٢). ومن الواضح هنا كما يشير أحد الباحثين عمق تأثير يونج بالفكر الشرقي، وخصوصاً الهندي والصيني^(٣).

وهناك إشارة مهمة عند يونج في استخدامه وتقييمه للدين في علاقته بالحدثة أكثر مما هو عند فرويد، فعلى الرغم من تسوية يونج بين الأطفال والبدائين وخبرة العصائيين، فإن هذه التسوية ليست سلبية، فالبدائية إيجابية على نحو دقيق؛ بسبب أنها مرتبطة باللاشعور الجمعي على نحو تام، ومن هنا فإن الوعي يربط النماذج البدائية بالأساطير، والحدثة سلبية في محاولتها تجاهل اللاشعور الجمعي، وهنا يقدم يونج تقييماً إيجابياً للدين. إن الدين والتحليل النفسي مكانهما عند يونج في اللاشعور الجمعي، وهما معاً يفتحان إمكانية الصحة العقلية والبدنية، التي ازداد غيابها في الحياة الحديثة، وبالتالي فإن الدين سلمي عند فرويد، بسبب أنه متصل باللاشعور، على حين أنه عند يونج إيجابي لأنه أيضاً متصل باللاشعور^(٤). ومن هنا فإن الدين عند يونج متأصل في الحياة البشرية، ولا يمكن تفسيره بالمركب الأبوي أو تطور العلاقات

(1) Ibid, pp, 55-56.

(2) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, p. 23, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 56-57.

(3) See, J.J. Clarke, JUNG AND EASTERN THOUGHT A dialogue with the Orient, London , First published 1994, by Routledge, p. 38, pp. 57-79..

(4) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 93, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 57.

وعلى أية حال فإن نظرية يونج إشكالية في العديد من جوانبها المتماثلة مع نظرية فرويد، فنظرية التلخيص وما يتصل بالتطور الثقافي الأحادي الاتجاه، وهما نظريتان مركزتان في فكر يونج. كما أن تمييز يونج بين الفكر البدائي والفكر الحديث مبني على هذه الافتراضية السابقة، كما أنه يضيف مشكلات من عند يونج نفسه، فهذا التمييز اعتمد على ما قدمته الدراسات الأنثروبولوجية، وليس هناك من دراسات تدعم هذا التمييز، كما أن الدليل الإمبريقي يبرهن على أن كل المجتمعات لديها أشكالها العقلانية والقدرة على التفاعل العقلاني مع بيئاتها، وليس هناك من دليل يدعم أن هناك مجتمعات تعمل على مستوى اللاشعور، وبدلاً من ذلك فإن هناك فيما يبدو أعمالاً مشتركة عبر الشعور واللاشعور، والعقلي واللاعقلي في كل أشكال المجتمع الإنساني^(١).

أيضاً فإن اللاشعور والنماذج البدئية إشكالية في العديد من مستوياتهما، فاللاشعور الجمعي قابل للمناقشة في كل من وظيفته المنطقية والإمبريقية أو الإثنوغرافية: فالمكان هنا مشكلة منطقية أساسية في اتصاله باللاشعور الجمعي: هل يقع داخل الوجود الفردي البشري أم داخله؟ وإذا كان اللاشعور متجذر داخل ما هو فردي، ومع ذلك يشترك بنفس الأسلوب فيه جميع الأفراد، فإنه بحاجة إلى أن يكون جزءاً من الموهبة الجينية التي تجعل البشر بشراً، وكل الموجودات البشرية بحاجة إلى الاشتراك في هذه البنية الجينية أو الطبيعية من تلك التي نشأ منها اللاشعور الجمعي^(٢).

إن الطبيعة الجينية أو الفطرية للوعي الجمعي فيها العديد من المشكلات، وذلك على مستويين: الأول، لو أن هذه الطبيعة الفطرية تشتمل على بعض العناصر المكتسبة، على النحو الذي أشار إليه يونج، فحينئذ ليس هناك ميكانيكية جينية فطرية، يمكن أن تحول من جيل إلى الجيل الذي يليه، فصفات هذا التحول الجيني الموروث لا يمكن أن تكون سمات مكتسبة. وثانياً، لو أن اللاشعور الجمعي ليس فيه صفات مكتسبة، فإن هناك مشكلة موجودة مستمرة في صلته بالرموز التي تمثل هذه النماذج البدئية، والتي تشترك فيها الثقافات المتنوعة، وعلى الأرجح فإن

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 57.

(2) Ibid.

هذا الموروث الجيني أو الطبيعي هو الذي ينقل مستوى هذه المادة المعرفية، وعلى الأرجح فهذا المحتوى الثقافي مكتسب بدلًا من أن يكون موروثًا^(١).

ولو أن هذا الوعي الجمعي لا أساس له في الطبيعة الموروثة، فإنه لا بد أن ينبع من مصدر خارجي إلى الفرد. ولو أنه، على النحو الذي أشار إليه يونج، ظاهرة كونية إنسانية، فحينئذ لا يمكن له أن يكمن في التكوينات الثقافية، على أساس أن الثقافات حول العالم متنوعة إلى حد كبير جدًا. وعلى اعتبار أنه ظاهرة كونية مستقلة عن الثقافة، فإن يونج يقترح كينونة صوفية بنوع ما، والتي يمكن أن تكون مستقلة عن كل الأفراد والمجتمعات، وتكون موجودة بنفس الأسلوب، دون اعتبار للزمان أو المكان. ومثل هذه الكينونة الصوفية تتحرك خارج دائرة العلمية الاجتماعية والدراسة السيكلوجية وتدخل في عالم اللاهوت^(٢).

وبالعودة إلى النموذج العلمي فإن الوعي الجمعي لو كان موجودًا، فلا بد أن يكون في التفاعل المتبادل بين المجتمع المحدد والأفراد داخل هذا المجتمع. ولو أن الأمر كذلك فإن الوعي الجمعي يكون نسبيًا للثقافة المحددة أو المجتمع في وقت وزمان محددين مخصوصين. وبدلًا من أن يكون الوعي الجمعي كونيًا، فإن هذا الوعي الجمعي سوف يكون ثقافة معينة محددة ويتغير عبر الزمان والمكان، مثلما تتغير المجتمعات والأفراد. وهنا لا يمكن أن يكون كينونة صوفية داخل أو خارج الأفراد، ولكنه يجب أن يكون شيئًا ما يكون في التفاعل المتبادل للأفراد عبر عملية الثقافة. وبالمثل أيضًا فإن عملية النضج ليست إلى حد كبير ظاهرة متكاملة مركزية وحدية، ولكنها تصبح على التساوي نسبية مع كل مجتمع لديه فهمه للنضج^(٣).

وهناك أيضًا لدي يونج ما يتصل بالمشكلة الإثنوغرافية أو الإمبريقية مع اللاوعي الجمعي، فاللاوعي الجمعي ومحتواه المحدد، النماذج البدئية، على أساس أنهما ظاهرة كونية، أمر لا يمكن البرهنة عليه من خلال المعلومات الإثنوغرافية. وإذا أمكن فحسب تلمس علاقتها بالتمام والنضج، فإن المجتمعات المختلفة لديها نماذج مختلفة جدًا للتطور، مما يعني أن البشر وحدهم الذين يحددون النضج البشري، ومن هنا لا يمكن أن تكون وجهة نظر يونج غير مقبولة ككل على أولئك الذين يعيشون في سياقات اجتماعية مختلفة. إن التمام والنضج بناءان ثقافيان، ولا

(1) Ibid, p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

يمكن فهمهما على نحو صحيح باعتبارهما مجردات أو ملخصات خارجية لهذا السياق الثقافي (١).

أيضاً فإن النماذج البدئية إشكالية على مستويات متعددة، والاعتراضات على استخداماتها تأتي على مستويين: النظري والإثنوغرافي. فلو أن النماذج البدئية فُحصت منظوراً إليها من جهة استخدامها، باعتبارها وصفاً تحليلياً، فإنها سوف تبدو في كثير من الأحيان بسيطة جداً أو واسعة. وهي تظهر على أن لها هذا الاستخدام الواسع الذي يخدم قليلاً بالفعل، أو لا يكون هناك غرضاً تحليلياً. وعلى الرغم من أن هذا الاتساع قد يكون مرضياً بالنظر إلى كونيتها النظرية، فهو يختزل كل أسطورة وبنية دينية لتقرر بالضبط نفس الشيء. وهي تتجاهل إمكانية أن الثقافات المختلفة في السياق والمختلفة في الموضوعات أو المسائل يمكن أن تكون ذات دلالة مهمة. وبعض هذه النماذج البدئية الأخرى، بينما تكون صغيرة في مداها وضيقة، قريب جداً إلى البنية البيولوجية الإنسانية، مما لا تحتاج معه إلى تفسير خارجي، مما يعني أنها موجودة على نحو مستقل عن اللاوعي الجمعي (٢). ومن المعروف هنا أن اللاهوتيين المسيحيين قد نظروا إلى أفكار يونج على أنها تتعارض مع العقيدة المسيحية التي لم يأخذها في الحسبان، ولقد تعرضت أفكاره للهجوم باعتبارها مهددة للإيمان المسيحي (٣).

والمشكلة الثانية عند يونج إثنوغرافية، فتحليل يونج على النحو الموجود عند فرويد، يؤكد أن الرموز لها معنى ثابت نسبياً، وبالتالي فلو أن الرموز لها معنى محدد في ثقافة محددة، فمن المؤكد أن هذا المعنى سوف يكون موجوداً إذا كان الرمز موجوداً. ونظرية يونج في النماذج البدئية تعتمد على هذه الفرضية في الشكل الدائر المنتشر لهذه الحجة التي تدعم حضور نفس الرمز في ثقافة مختلفة على أنها دليل وجود النموذج البدئي. والمعلومات الإثنوغرافية تبرهن على أن هذه الرموز وتفسيراتها ثقافة عالية محددة وذات دلالات متنوعة حتى داخل الثقافات، وبالتالي فإن رؤية هذه الرموز على أنها نماذج كونية نموذجية، ليس له من دعم إثنوغرافي، فيما عدا ما يقرره فرويد من أنه يمكن معرفة ما يعنيه الرمز على نحو حقيقي (٤).

(1) Ibid, p. 59.

(2) Ibid.

(3) See, Vera von der Heydt, "JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", Edited by Joel Ryce-Menuhin. London and New York, by Routledge, First published in 1994, p. 15.

(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 59.

وليس مستحيلًا أن يكون يونج على صواب في أن النماذج البدئية والوعي الجمعي موجودان، وأن ذلك من الممكن أن يكون وجودهما فحسب في مستوى محدد للثقافة والمجتمع، فالمجتمعات توجد كينونات رمزية معقدة، تقوم بوظيفة النموذج البدئي، والأفراد في المجتمع يستخدمون هذه الكينونات للتعبير عن المواقف المختلفة لأنفسهم. وعبر عملية الثقافة فمن المحتمل أن الأفراد داخل المجتمعات يشتركون في الوعي الجمعي على نحو محدود، الذي يكون المخزن الجمعي للاشتراك في هذه الكينونات الرمزية، ومفتاح تلك العملية هو الثقافة المحددة المعينة، والتي تعتمد على التحول الثقافي في وجودها^(١).

ومن المعروف أن يونج أكثر أصدقاء فرويد شهرة، لم يشاركه هذا التقييم السلبي للدين، وبدلاً من ذلك نظر إلى الدين على أنه وسيلة لقنوات التواصل الرمزي بين عقل اللاوعي وعقل الوعي، كما أنه يقرر أن الرؤية الدينية ضرورية للوجود النفسي السوي في النصف الثاني من الحياة، مما يتضح معه أنه معارض على نحو تام لرؤية فرويد. والحقيقة أن الأمر ليس كذلك: إن فكر فرويد في التحليل النفسي هو شيء ما يمكن أن يستبدل بالدين في خطاب التطور، وفكر يونج في التحليل النفسي يفعل نفس الشيء بالنسبة للدين، فالتحليل النفسي يقوم بنفس الشيء الذي يقوم به الدين، وبعض الناس يفعل ذلك على نحو أفضل. ومن هنا فإنهما معاً ينظران إلى الدين من وجهة النظر الوظيفية، وعلى أنهما معاً بديلان للدين؛ فالنظامان يتجهان إلى نفس الموضوعات التي يتجه عليها الدين، ويحلان تلك المشكلات بأسلوب جديد وأفضل. والتحليل النفسي والسيكولوجيا التحليلية نظامان للدinاميكية السيكلولوجية، فكلاهما تفكير في النفس الإنسانية على أنها منسجمة أو غير منسجمة بدرجات مختلفة، ومن هذه القاعدة العامة فإنها تعمل في اتجاهات مختلفة. وعند فرويد فإن الوعي شأن شخصي على نحو صارم موجود في الحياة الفردية مدى الحياة، وهو مملوء بمادة النفس المكبوتة. وعند يونج إضافة إلى اللاوعي الشخصي هناك ما هو أكثر أهمية، وهو اللاوعي الجمعي، وهذه التوجهات موجودة في أشكال مختلفة وأوقات مختلفة عبر التاريخ الإنساني^(٢).

ويحاول يونج أن يدرس الدين بعيداً عن أي اعتبارات ميتافيزيقية أو فلسفية، ويصف موقفه

(1) Ibid, pp. 59-60.

(2) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 151.

هنا بأنه "ظاهراتي"، أي أنه يعنى بالحقائق، فهو يتناول حقيقة الواقعة لا الحكم، بمعنى أن المسألة تكون صادقة من الناحية النفسية، ما دامت موجودة، وهذا الموقف على الرغم من أنه يبدو على السطح مؤيداً للدين أكثر من فرويد، إلا أنه في جوهره معارض للأديان اليهودية والمسيحية والبودية، فهذه الأديان تعد طموح الإنسان إلى الحقيقة واحداً من فضائل الأديان الرئيسية وواجباته، وتصر على عقائدها سواء وصلت إليها بالوحي أو بقوة العقل وحده خاضعة لمعيار الصدق^(١).

ولقد مكّنه اهتمامه بالعمليات النفسية من أن يميز بين المحتويات الشخصية واللاشخصية للوعي من خلال تجاربه مع مرضاه، وقارن ذلك بالمواضيع الأسطورية، وعندما تأكد من اكتشاف اللاوعي الذي لم يفحص من قبل، وضعه في اللاوعي الشخصي أو الجمعي أو الحقيقة الداخلية المتضمنة للتجربة الشخصية، والمنطقة الداخلية الواسعة لنشوء الإنسان التي تحتوي على النماذج البدئية الأصلية، وردود الأفعال النموذجية بالنسبة للمواقف الإنسانية الكونية، التي عندما تنشط، تجرب بنفس أسلوب غرائز الوجود الإنسان، والتي يولد بها الإنسان كاملة، مع كل ترتيباتها السيكلوجية، وعلى التأثيرات السلوكية والبيئية بكل أنواعها، ومركز هذه الكلية يسميه يونج الذات. هذا النموذج البدئي الأصلي، هو النواة الدينامية التي يتطور منها اللاوعي، ومركزه الأنا مصدر كل الإبداعات، وفيه تكون صورة الله تعالى، والفكر والرمزية الدينية والشعور يظهران وينفذون من خلاله عبر اللاوعي. وقد اكتشف يونج أن هذا هو المجال الحقيقي للسيكولوجيا، وليس مجرد الافتراضات الميتافيزيقية. وبسبب أن الذات محور هذه الكلية، فإنها تحتوي أيضاً على الميل الشريرة التي في قلب الإنسان وفي الخالق الذي خلق قلب الإنسان، ومن الواضح هنا أنه اختار مصطلح "الذات" عن قصد من المفهوم الهندوسي للبراهمان وآتمان للتأكيد على نتائج فكرة الكلية لديه، فالبرهمان هو الذات التي لا يمكن معرفتها الخالق المتعالي للكون، والذات أيضاً مثل آتمان، مجموع ومركز الوجود الإنساني المحدود الذي يمكن أن يختبر، ويشمل براهمان وآتمان على كل التعارضات على نحو واضح، وكل حالات الغموض في الحياة، والخير والشر، والنور والظلمة. وهو يرى أن اللاهوت المسيحي لن يكون مقنعاً في هذه الزاوية^(٢).

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٠.

(2) See, Vera von der Heydt, "JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", pp. 12-13.

ولقد وصل يونج إلى هذه الرؤية الأساسية من ملاحظاته على الذهانين، وخصوصًا الشيزوفينا في زيورخ (١٩٠٠ - ١٩٠٩)، إذ تعلم أن بعض الأفكار والصور التي تنشأ في عقل الذهانين، لا يمكن لها أن تأتي من تجربة الوعي، وبدلاً من ذلك فإنه يجب أن تنشأ من تجربة اللاوعي والهيمنة الكاملة من اللاوعي على العقل تؤدي إلى الجنون، ولكن الهيمنة الجزئية تقدم إمكانية للنمو النفسي. وبالفعل فإن فكرة يونج عن النمو النفسي متجذرة في فكرة تكامل عقل الوعي مع اللاوعي، ونموذج يونج في هذه العقول أكثر ثراءً وتعقيداً من فرويد^(١). ويونج هو أول محلل نفسي يفهم أن الأسطورة والدين ما هي إلا تعبيرات عن استبصارات عميقة^(٢).

ومن الجدير بالذكر أن السمة الأساسية في تفسير النفس من هذه الوجهة هي القول بشخصانية عملياتها، وهذا حقيقي بصفة جزئية في النماذج البدئية الأولى للوعي الجمعي، مثل الرجل العجوز الحكيم، والأم الكبرى، و animus و anima والبطل إلى آخره. وعند مستوى الوعي فإن الشخصية تكون قناعاً "أنت" التي تقدم إلى المجتمع، والناس غالباً لديهم عدد من الشخصيات للأدوار الاجتماعية المختلفة والمواقف المتنوعة، وأحياناً يمكن لها أن تعمل في مستوى اللاوعي. وعلى النحو الذي أشار إليه Joseph Campbell فإن هذه الأقنعة تكون عميقة وأعمق وأكثر عمقاً مما هو معروف. وأيضاً على مستوى الوعي فإن هنا "الأنا" وهي مركز الوعي^(٣).

وتجربة الخبرة بالكل لها سمة التمام والأزلية، ولكن السؤال: هل هذه التجربة للذات أم لله تعالى؟ أن يونج لا يقدم إجابة مباشرة عن هذا السؤال، وإن كان قد أوضح أنه لا يصنع أية عبارات تجاه الله تعالى؛ لأن ذلك اهتمام اللاهوتيين، فهو يعرف فحسب عن صورة الله تعالى في النفس. وإمبريقية تجربة الذات لا يمكن أن تتميز عن تجربة صورة الله تعالى، فالذات تشمل الأنا، وكما تتغير الأنا فإن الذات تتغير، فالتغير كلي، وصورة الله تعالى تتغير، والله تعالى ليس كذلك، فالله تعالى وراء الله تعالى^(٤). وقد تعرضت هذه المواقف للنقد من قبل اللاهوت

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 151-152.

(٢) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١٥.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 152.

(4) See, Vera von der Heydt, "JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 13.

إن "الأنا" يدرك حقيقة الذات والعالم الداخلي، وجهوده تتمثل في إعادة ربط هذا كله بالدين، ووظيفة الدين التوفيق بين الذات والأنا وجعلهما متعاونين معًا، وعلى الرغم من أن الذات أعظم من الأنا، فإنها بحاجة إلى الأنا، لكي تظهر نفسها في هذا الاتجاه الأخير عبر الأنا، الذي يستطيع فيه الكل الفردي أن يرى تحقق فعله، وكذلك مطالب الرغبات والاستعدادات، هذا الكل الملزم يسميه يونج "الروح". ولقد أشار إلى جذرين في اللاتينية لكلمة الدين: أحدهما، الملاحظ بعناية. وثانيهما، إعادة الضم لشيء ما، وكلاهما يشير إلى النشاط الداخلي. ومن الملاحظ أن يونج منجذب إلى الفكر الشرقي في أن تحرير النفس وتنويرها يتحقق بالجهد الشخصي الداخلي فحسب. وفي التقليد الغربي المفتوح فإن رغبة الاتحاد بالله تعالى وأمنية الافتداء بالمسيح عليه السلام موحدة بنعمة التجربة في المكان الأعمق من النفس، المكان الجوهرى لله تعالى، النموذج البدئي الأصلي لصورة الله تعالى. وكلمة الدين في استخدامها العامي تشير إلى مذهب الفرد الذي يشترك فيه مع غيره، والعقيدة هنا تعبير نظامي يثري التعاليم العقائدية الثابتة وأشكال العبادة والشعائر والطقوس الخارجية، فالعقيدة إطار مهم وذوقية إيجابية، عندما تحافظ على الإيمان الحي، وتخدم باستمرار اتصالها باللاوعي، وكما يمكن لها أن تقوم بحماية الأنا من الحزن والخطر، أو عندما يكون ضعيفًا في مقاومة هجوم التجربة المباشرة^(٢).

وفي اهتمام يونج بالتقاليد اليهودية المسيحية لم يركز على الكتابات المقدسة فيهما، ولكن على الأهمية السيكولوجية والمنافع التي تأتي من مذهبهما وممارساتهما، على النحو الذي نشأت به كل واحدة منهما في أصولها الأولى، وما تضمنته كل واحدة منهما من تأثيرات عبر القرون، فلقد تناول موضوع العدالة الإلهية، والتثليث، والكريستولوجيا، والاعتراف، والقداس والشعائر الأخرى، ومريم العذراء عليها السلام التي نظر إليها على أنها لها أهمية خاصة في تطور السيكولوجيا الجمعية للثقافة الأوروبية، وفي هذا كله لا يشير يونج إلى المادة الكتابية، فهو لا

(1) See, Leon Schlamm, "THE HOLY: A MEETING-POINT BETWEEN ANALYTICAL PSYCHOLOGY AND RELIGION", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 25 .

(2) See, Vera von der Heydt, "JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 14.

يعطي أي أهمية خاصة للكتاب المقدس، على أنه سيكولوجي يجد أن حقائق النفس الإنسانية الرمزية معبر عنها في كل الأدب الديني^(١).

وعندما تكون العقيدة مجرد صيغ فارغة فإنها تقف في طريق التطور الوحي، بالإضافة إلى أنها تسبب الألم الكبير، وهذا ما يدركه يونج فحسب. والتعلق الميكانيكي بالموروث الديني المتكيف يعرقل هذا التطور أيضًا، وسوف تصبح العقيدة حينئذ ملجأً للأفراد الذين يتجنبون المسؤولية الفردية والتدخل الشخصي، وتقاوم الوعي والنضج، وتكون العقيدة السلبية بعيدًا عن الدين. والصلة بين الدين والمذهب هي العقيدة، والتعبيرات العقائدية تهتم بطبيعة الله تعالى، وهي العلامات التي تحدد العلاقات مع الله تعالى. ويقيم يونج هذه العقيدة باعتبارها نتيجة تجربة داخلية، ولعنايته بصياغتها أعطاه سمة الشخصية المثالية أو العليا مساوية للحقيقة التامة. كما أنه تحدث عن جمال العقيدة، موضحًا أن الحمقى هم الذين يهاجمونه هوورمزيتهم الدينية، وليس المحبين للنفس، معتبرًا أن العقيدة تعبر عن كل الأشياء في الروح، التي يمكن للموجودات أن تختبرها وتحس بها، ومن هنا ينقد يونج رجال الدين الذين اتهمهم بأن تعليمهم الداخلي ودعوتهم للحقائق الداخلية تأتي في شكل الحقائق الخرسانية الخارجية^(٢).

وفي المستوى التالي هناك اللاوعي الشخصي الذي يحتوي على كل ما يريد الإنسان نسيانه أو لا يتمنى أن يسمح به لنفسه، أو لأي شخص آخر، ويفضل أن يراه على أنه غير حقيقي، ووفقًا ليونج فإن لدى الإنسان خوف عميق من مكمن الرعب، اللاوعي الشخصي، وهو يُسمى محتويات اللاوعي الشخصي بالظل، وفي هذه الصورة يواجه الإنسان الغموض من وجهة نظر يونج، وهذا الظل مثل الأنا يتطور في الحياة الحاضرة، وهو من نفس نوع الأنا، ويمكن النظر إليه من جانبين في النفس الشخصية: الوعي واللاوعي، ويصف يونج هذا الظل على أنه نموذج بدئي، وهذه النماذج البدئية مكانها في اللاوعي الجمعي، ولو أن هذا الظل نموذجًا فإنه لا يمكن أن يكون مساويًا للوعي الشخصي الذي هو عند يونج الجانب الشخصي الخاص لحياة النفس، وهنا فإن سبيل التكامل النفسي يبدأ مع استكشاف اللاوعي وصفاته ظله، وعبر هذا يمكن الدخول إلى اللاوعي الكلي^(٣).

(1) See, Steven Kings, "Jung's Hermeneutics of Scripture", in "The Journal of Religion", Vol. 77, No. 2 (Apr., 1997), pp. 235-236..

(2) See, Vera von der Heydt, "JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 14.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 152.

ومحتويات اللاوعي الجمعي غير محددة، فهي نماذج أو أشكال تعطى بشكل فردي، عندما تظهر في الوعي في سياق مجتمع مخصوص، وهو يصفها على النحو التالي: كل ما هو فردي أو جزئي متأثر بهذه النماذج البدئية، وإذا أرادت أن تصل إلى مستوى النضج النفسي فإنها تلتقي وتتكامل في انسجام مع عقل الوعي أو الشعور، الذي يسميه يونج الذات، أي الشخص كله. والوسائل التي يصل بها ما هو فردي إلى التكامل النفسي، يسميها يونج "عملية التفرد"، وهي التي تكون عند يونج بديلاً عملياً للدين التقليدي المتعارف عليه للأب، الدين الذي لم يتمكن من قبوله أبداً، سوى أن يترك غائباً لعدم اكتماله. ولقد أشار في كتاباته المتأخرة إلى معنى فقدان على الرغم من تحديده لهويته بأنه مسيحي بروتستانتي، فإنه أحياناً يتخلى عما يكون غالباً مفقوداً في الكاثوليكية الرومانية الماضية، ومع ذلك فلم يتمكن من ذلك التحول، كما لا يبدو أنه ميل إليه^(١). وهنا فإن الظروف الشخصية التي مربها يونج في حياته كان لها تأثيرها على موقفه من الدين^(٢).

ولقد قام مجموعة من البروتستانت والبروتستانت السابقين في أيام يونج بتوجيه الاهتمام إلى حكمة الشرق، ولقد كان يونج بالفعل تلميذاً لحكمة الهند والصين في التفكير، على الرغم من أنه لم يشعر بأنه ملائم للماء الفراغ الذي تركه انحطاط المسيحية أو ذبولها^(٣).

والدين عند يونج لا يمكن تحديده فيما يُسمى بالعقيدة أو المذهب، على الرغم من أن هذه قد تكون مفيدة، إذ من الأفضل عنده فهم الدين على أنه تجربة أو موقف. وفي التجربة هناك لقاء مع المقدس أو الخارق للطبيعة، وهو المصطلح الذي أخذه من رودلف أوتو، الذي يسيطر على الموضوع الإنساني، والذي يكون ضحية بدلاً من أن يكون موجداً. والخارق للطبيعة هو تجربة موضوع مستقل عن إرادته، وهو يصف تجربة الذهان بنفس العبارات، باعتبارها تنازلاً لا إرادياً ينفجر لاقتحام اللاوعي (الخارق للطبيعة). وفي هذا اللقاء يمكن ملاحظة الوظيفة المفيدة للعقيدة،

(1) See, ANDREW SAMUELS, JUNG AND THE POST-JUNGIANs, London and New York, Routledge, 1999, p.81, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 153.

(2) See, Vera von der Heydt, " JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology", in " JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", pp. 9-10.

(3) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 153.

فالعقيدة هنا تقدم بديلاً رمزياً للتجربة الحالية، وتصنع حاجزاً بين عقل الوعي والقوة الساحقة لللاوعي (١).

وفي هذه النقطة فإن يونج يصاحب جزئياً أوتو، فلدى أوتو الخارق للطبيعة أو المقدس هو الآخر كله، وهو نظام مختلف الوجود وناطولوجيا مستقلة تماماً. وعند يونج فإن الخارق للطبيعة، الذي هو اللاوعي الجمعي، والذي كان يسمى الله تعالى قديماً، على الرغم من تجربته باعتباره "الآخر الكلي" هو في الحقيقة جزء من كل وجود إنساني. والآلهة تشخص محتويات اللاوعي، والإله تشخيص لللاوعي الجمعي، هذا كله إسقاطات شخصية للنفس على الكون على نحو واسع. ومثل فرويد فإن يونج يرى أن تطور اللاوعي بحاجة إلى أن تنسحب كل الإسقاطات التي تُوضع اليد عليها، وكل شيء مقدس أو أية سمة محلية خارجية، وهذا يجب عودته إلى النفس، ومن هنا فإن الحياة الدينية داخلية في جوهرها (٢). ويفهم يونج في هذا السياق الإنسانية على أنها صورة الله تعالى، وبالتالي فإن السيكلوجيا لديه إنسانية وطبيعية لصورة الله تعالى في الكل (٣).

وفي أثناء صلاته بفرويد كانت لديه قناعة بوجود البعد الديني داخل النفس، تلك التي أصبحت نقطة الخلاف بينه وبين فرويد، إذ كان فرويد يرى، على النحو الذي أشار إليه هذا البحث من قبل، أن الدين عصاب جماعي مرتبط بالطفولة الجنسية ورغبات سفاح القربى، والله تعالى ببساطة امتداد للوالدين الشخصيين، وكان يرى أن مثل هذا التحليل كاف في تحرير الفرد من هذه الأوهام، ومن هنا فإن الموضوعات الدينية ليس هناك حاجة إلى تحليلها، ويمكن ترك أجزائها المختلفة سليمة دون مساس. ومثل هذا التحليل عند يونج يعوق تطور الشخصية الكلية، على أساس أن هذه الاعتقادات غير المحللة والمواقف الدينية للشخص عصابية، وسوف تبقى في مرحلة الطفولة المشوهة. ويونج يرى أن الطفولة ليست مرحلة معزولة على نحو حاد،

(1) See, Leon Schlamm, "THE HOLY: A MEETING-POINT BETWEEN ANALYTICAL PSYCHOLOGY AND RELIGION", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 21, Peter Connolly, Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 154.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 154.

(3) See, John P. Dourley "IN THE SHADOW OF THE MONOTHEISMS: JUNG'S CONVERSATIONS WITH BUBER AND WHITE", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 126.

ولكنها في مجملها رد فعل للإنسان على حياة لا يمكن تحملها، بما يترتب على ذلك من عدم التطور الطبيعي للإنسان؛ ولذا من الضروري لديه أن يدخل الجانب الروحي والديني للأفراد إضافة إلى الجوانب البيولوجية والجسدية في العلاج النفسي، وأي كبت في واحد منها يجعل المشكلة معقدة: إن فرويد يؤكد الضرر الذي يأتي من النتائج المريعة للقمع الجنسي، على حين أن يونج يؤكد الضرر الذي يأتي من إهمال الإندفاع الديني^(١).

وفي المراحل الأولية لا بد أن يدرك أن كل ما يسمى إدراكات، هو في الحقيقة "إسقاطات". ويقدم الظل مثالاً جيداً على ذلك، فالكثير مما يمكن ملاحظتها منها كيف يمكن بسهولة فحسب أن تنسب فيها صفات سيئة للآخرين، وأن تُنكر هذه الصفات بالنسبة إلى الذات، وذلك على الرغم من إدراك هذه الصفات جزء من البنية العقلية أو الجسدية؟ إن إدراك هذه الإسقاطات في حالة اللقاء مع الظل الذاتي، هي أول المراحل في الرحلة السيكلوجية بكاملها والرحلة الدينية أيضاً. وهنا سوف يكون العديد من اللقاءات مع تجليات اللاوعي مع النماذج البدئية، وهذه الرحلة ذاتها ممثلة في مستوى اللاوعي بالنموذج البدئي لمطلب البطل، وكل هذه اللقاءات لها غرض واحد: أن يتقدم الأنا أو اللاوعي لمقابلة النماذج البدئية والاندماج معها في النفس. وهذه النماذج البدئية ليس كل واحد منها بمستقل عن الآخر، ولكن هناك ارتباط داخلي بينها، فاكتشاف الوعي الجمعي بالتالي لقاء أولي مع كل النماذج البدئية التي يمكن لها أن تنسحب، وبالتالي تكون خطرة، ولذا فإن الرحلة يجب أن تفهم على أنها مطلب البطل^(٢). وهنا يلاحظ تأثير الغنوص الكبير على كتابات يونج^(٣). ولقد اتهمه Buber بأن السيكلوجيا عنده شكل سوفسطائي للاختزالية المعروفة بالنفسية المشبعة إلى حد كبير بالروح الغنوصية، التي تربط بقوة بين المقدس والإنساني، ذلك الغنوص الذي يقرر عدم قدرة الإنسان العقلية على معرفة الأسرار الدينية^(٤).

(1) See, Vera von der Heydt, "JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 11.

(2) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 154-155.

(3) See, Murray Stein, "THE DREAM OF WHOLENESS", in, "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", pp. 36-37.

(4) See, John P. Dourley, "IN THE SHADOW OF THE MONOTHEISMS: JUNG'S CONVERSATIONS WITH BUBER AND WHITE", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 129.

وفي نهاية هذا المطلب توضع تجربة الذات ككل في التكامل النفسي أو التوفيق مع المقدس أو الخارق للطبيعة، وهنا فإن مواقف الوعي واللاوعي مع وظائف النفس تكون منسجمة، ومفهوم يونج للذات متناسق، فالوعي واللاوعي بينهما توازن متساو، وهذا النموذج المتساويعي التحليل النفسي، وبالتالي فإن النفس النموذجية فيها توازن بين الانطواء الذاتي والانبساط، والرموز الدينية المتناسقة مثل التثليث المسيحي يتم وصفها وتناولها ككل، وذلك بإضافة عامل رابع: العامل النسوي أو الأنثوي. وحينئذ فإن الدين عند يونج بصفة أساسية سيكولوجي في طبيعته، فالبطل والأبطال والبطلات يقدمون مرشدًا، وأحيانًا لا يكون الأمر كذلك، في الرحلة السيكلوجية، والدنيويين يقدمون بديلًا رمزيًا، يوجه الخبرة للخارق للطبيعة التي تحافظ على ثباتهم النفسي، بينما في نفس الوقت تصلهم بالمستوى العميق للمعنى داخل أنفسهم^(١). فالدين هنا في كتابات يونج الناضجة عبارة عن استسلام فردي للتجربة الروحية الخارقة للطبيعة واعتماده عليها، تلك التجربة التي يكون مصدرها اللاوعي، وبصفة عامة فقد كان يونج شكليًا تجاه التعبيرات العقائدية والادعاءات الميتافيزيقية للتقاليد الدينية، وفي هذا الأسلوب ركز على القيمة العملية للتجارب الخارقة للطبيعة في التطوير النفسي، على حين وضع بين أقواس في الخارج أي تأمل حول موضوعية الإحالة إلى مثل هذه التجارب، وبهذا الأسلوب أراد يونج أن يوضح نفسه باعتباره فينومينولوجيًا للتجارب الخارقة للطبيعة^(٢).

والسؤال الآن: هل يونج أقرب إلى الدين من فرويد؟ يشير أحد الباحثين إلى أن هذا الافتراض تبسيط مفرط مضلل. ففرويد يرى أن هدف التطور الإنساني تحقيق المثل العليا: المعرفة والحب الأخوي، وتخفيف الآلام والاستقلال والمسؤولية، وهذه المثل العليا تؤلف اللبالب الأخلاقي للأديان العظمى جميعًا، تلك الأديان التي تقوم عليها الحضارة الشرقية والغربية، وتعاليم كونفوشيوس ولاوتسي وبوذا وكافة الأنبياء عليهم السلام، وإن كانت هناك بعض الفروق في التركيز على أشياء بعينها في هذه التكاليف، ولكن هناك اتفاقًا جوهريًا بينهم على هدف التطور الإنساني، وعلى المعايير التي ينبغي أن يهتدي بها الإنسان، ويتحدث فرويد باسم الجوهر الأخلاقي للدين،

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 155.

(2) See, Leon Schlamm, "THE HOLY: A MEETING-POINT BETWEEN ANALYTICAL PSYCHOLOGY AND RELIGION", in "JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam", p. 20

وينتقد في الدين الجوانب الإلهية الفائقة للطبيعة؛ لأنها تحول دون التحقيق الكامل لهذه الأهداف الأخلاقية، ويفسر التصورات الإلهية الفائقة على الطبيعة على أنها مراحل في تطور الفكر الإنساني، كانت ضرورية ذات يوم وباعثة على التقدم، ولكنها لم تعد الآن ضرورية، بل هي في الواقع حائل دون مزيد من النمو، وعلى هذا فإن القول بأن فرويد ضد الدين قول مضلل، اللهم إلا إذا حددنا تحديدًا قاطعًا نوع الدين أو مظاهر الدين التي يوجه إليها نقده والمظاهر التي يؤيدها^(١). وعلى الجملة فإن دور الدين في العصر الحديث عند فرويد قد انتهى، " فقد حكم المجتمعات البشرية طوال ألاف السنين وأتيح له الوقت الكافي لإظهار ما هو قادر على تحقيقه، ولو حالفه التوفيق في أسباب السعادة لغالبية البشر... لكن ماذا نرى بدلًا عن ذلك؟ شمة عدد هائل من الناس مستأوون ومتدمرون من الحضارة^(٢)."

أما عند يونج فإن الخبرة الدينية تتسم بضرب من الخبرة العاطفية، هي الخضوع لقوة أعلى سواء سمي ذلك باسم الإله أو اللاشعور، وليس من شك في أن هذا تحديد صادق لنمط معين من الخبرة الدينية، فهي في الأديان المسيحية تعد لب تعاليم لوثر أو كالفن، على حين أنها تتناقض مع نمط آخر من الخبرة الدينية التي تمثلها البوذية على سبيل المثال، وأيا كان الأمر يناقضه بطابعه النسبي في نظرية الحقيقة البوذية واليهودية والمسيحية، ففي هذه الأديان الثلاثة يعد التزام الإنسان بالبحث في الحقيقة مسلمة متكاملة^(٣).

وعلى الجملة فإن فرويد يعارض الدين باسم الأخلاق، وهو موقف يمكن القول عنه بأنه ديني، على حين يهبط يونج بالدين فيحيله إلى ظاهرة نفسية، ويرفع اللاشعور في الوقت نفسه فيجعله ظاهرة دينية^(٤). ومن المعروف أن نظرية النماذج البدئية الأصلية ذاتها عند يونج قد تعرضت للنقد^(٥).

٧. جوزيف كامبيل وإشكالية اللاوعي الجمعي.

أما جوزيف كامبيل Joseph Campbell (١٩٠٤-١٩٨٧) فإنه على الرغم من أنه لم يكن لديه تفكير في أن يكون تابعًا ليونج في العديد من أفكاره المتصلة بالأسطورة والدين، فإن هناك العديد

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٢-٢٣.

(٢) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥١-٥٢.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٣.

(٤) السابق، ص ٢٣-٢٤.

(5) See, ANDREW SAMUELS, JUNG AND THE POST-JUNGIANs, pp. 26-29..

من آرائه التي تشير إلى تأثير يونج عليه، فأعماله تشتمل على تنوعات مختلفة مأخوذة من يونج، وفي أماكن أخرى يقوم بعمل تلخيص لأفكاره في مواضع مختارة، ومن هنا ففي بعض الحالات يقبل رؤية يونج في أن اللاوعي موروث، وفي بعض الحالات يتابع رؤية فرويد، ومع ذلك فإن دراسته تنسجم مع مفهوم يونج لشكل ما من الوعي الجمعي والنماذج البدئية. وتثير أعماله بعض المشكلات اللازمة في الأساس ليونج والمتضمنة في كتاباته، وعلى جهة الخصوص التصوف الشرقي، وتأكيد على الوحدة الروحية التي تعد أحد الموضوعات المتضمنة في أعمال جوزيف كامبيل، وعلى الرغم من أنه يشبه يونج، فإنه يرى ذلك على أنه عمليات داخلية، وهنا يتحرك تجاه العالم اللاهوتي بدلاً من الدراسة التحليلية للدين والأسطورة، كما أنه يؤكد على أن أساس التجربة الدينية يؤدي به إلى أن يفسر غالباً الأسطورة والدين معاً على أنهما تعبير مفرد عن التجربة^(١).

وفي الوقت الذي كانت فيه أعمال جوزيف كامبيل على نحو يشبه كثيراً العلاج النفسي بدلاً من التحليل الأكاديمي، وتبدو هذه الوجهة في واحد من أوسع كتبه قراءة The Hero With Thousand Faces (١٩٦٨)، وله فيه هدفان مستقلان: الأول، تفسير التشابهات المهمة ذات الدلالة بين الأنظمة الأسطورية المختلفة. والثاني، أن يأخذ القارئ في رحلة اكتشاف ذاتي، حيث يشبه البطل، يدرك فيها الوحدة الجوهرية للذات والكون^(٢).

وهذه الرحلة بصفة أساسية رمزية مع الأسطورة التي فحصها باعتبارها مكونة للدين، بالإضافة إلى كونها تطوراً فردياً، والنماذج البدئية التي فحصها مؤشراً واسعاً لتلك الرحلة، التي رأى يونج أنها خطوات في تطور النفس، وهي تعكس الرحلة الفردية لإدراك الذات، والتي تكون ملازمة للإدراك الروحي، فوحدة النفس تعكس وحدة الكون^(٣).

واستخدام جوزيف كامبيل للنماذج البدئية أوسع من يونج، وفي بعض الحالات لا يمكن أن تُخبر القصة بدونها، وتشتمل هذه النماذج البدئية على عقبات الرحلة أو المساعدة الفائقة

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 60, Joseph M. Felser, "Was Joseph Campbell a Postmodernist?", in "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 64, No. 2 (Summer, 1996), p. 403.

(2) See, Joseph M. Felser, "Was Joseph Campbell a Postmodernist?", in "Journal of the American Academy of Religion", p. 407, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 60.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 60.

للطبيعية، والتي تمتد غالبًا لتشمل أي عنصر أسطوري، كما أن هذه النماذج البدئية تشتمل على ما لا يكون مؤثرًا أو بلا استخدام فعال، وذلك في كل ما يكون قصصًا أو لا يكون، وعلى أساس شمولية هذه النماذج البدئية جرف بقاربه كل أساطير العالم التي تتفق مع برهنته، والتي تكون فيها العناصر الأخرى متشابهة على نحو كلي^(١).

وبعض هذه المواقف أو الوجهات موجودة في "العالم البحري"، وبدلاً من سياقية المادة فإنه يقترح بأن ذروة الأسطورة كلها هي تحرير تدفق الحياة في داخل العالم، وهذه الطاقة تأتي من المركز الرمز "للبحرية الكونية"، وهنا عمد إلى اختيار مصادره على مدى واسع من البوذية إلى سكان أمريكا الأصليين لدعم هذا المحتوى، والمفتاح الأساسي لبرهنته هو ذلك الارتباط بين الأساطير، فما ينسب مرة إلى أسطورة ينسب إلى جميع الأساطير، والمواد التي قدمها نموذجاً لهذا الموضوع متنوعة جداً، ويمكن أن تشتمل على معظم القصة كلها، ومتابعة منه ليونج فإن يشير إلى أن هذه العناصر الفريدة ليست فحسب عناصر سردية مشتركة، ولكنها موجودة في كل أسطورة أيضاً؛ لأنها تعكس موقف اللاوعي اجمعي الذي هو نموذج بدئي، وباعتباره كذلك فهو متصل بتطور النفس، وهذه الحركة تبدأ من الأنا المتمركز حول الذات إلى التحول الشخصي. وعلى نحو لا يشبه مناقشة يونج فإن جوزيف كامبيل يأخذ هذه البرهنة إلى مستوى أبعد، إذ يشير إلى كل من العنصر السردى والنموذج البدئى باعتبارهما يعكسان جزئياً الرحلة الروحية، والنموذج البدئى هنا يمثل إدراك الوحدة المتعالية، وبرهنته هنا تتضمن لاهوتاً خافياً مصبوب في صورة معاصره، يتشابه مع إلياد Eliade الذي يأخذ بالمنهج الفينومينولوجي^(٢). وفي بعض الأحيان يتبع أوتو^(٣).

وربما بسبب عدم وجود دافع قوي لديه لتأسيس مدرسة في علم النفس، فإن يونج لم يكن مشهوراً مثل فرويد في دوائر العلاج النفسي، وعندما زار الرجلان الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٠٩ كان يونج في مرحلته الوسطى في التحليل النفسي، وجاء الاهتمام بالتحليل النفسي الذي أصبح مشهوراً في الأعوام التالية، وبعد الحرب العالمية الثانية أصبح التحليل النفسي الشكل

(1) Ibid, pp. 60-61.

(2) See. Joseph M. Felser, "Was Joseph Campbell a Postmodernist?", in "Journal of the American Academy of Religion", p. 405.

(3) See. Seth D. Kunin. Religion. the Modern Theories, p. 61.

الأساسي للعلاج النفسي في أمريكا، وبمضي الوقت أخذت السلوكية تأخذ مكانها لدى العديد من المفكرين الأكاديميين، وفي الخمسينيات فإن هذين الاتجاهين: السلوكية والتحليل النفسي كانا القوتين الأساسيتين في الولايات المتحدة، وبدرجة أقل في بريطانيا، وفي نهاية هذه الحقبة بدأت القوة الثالثة في النشأة في السيكولوجيا الأمريكية: السيكولوجيا الإنسانية^(١).

٨. السيكولوجيا الإنسانية ونظرية الحاجات الأساسية

ولقد كان من أشهر الممثلين لهذه الحركة إبراهيم ماسلو Abraham H. Maslow والمعالج النفسي كارل روجرز Carl Rogers ولقد أرادا معاً أنسنة السيكولوجيا، إذ أخذ السلوكيون معظم الوقت في دراسة الحيوانات، لفهم الصحة النفسية، إضافة إلى المرضى، التفسيرات السيكولوجية التي تركز على العمل العيادي مع الناس الذين يعانون من مشكلات عاطفية أو ذهنية، ولقد بدأت هذه التطورات مع الفلسفة الوجودية والعلاج الوجودي، إضافة إلى الإدراك الحماسي من نشأة ما يعرف بلقاء الثقافة، مما ساعد هذه الحركة على الانتشار كثيراً، وعلى نحو مؤثر في المجتمع الأمريكي^(٢). ومن الملاحظ هنا أن ماسلو Maslow يشترك مع جيمس في مقاربتة للسيكولوجيا الإنسانية وسيكولوجيا الدين، وإن كان هذا لا يعني أن نموذجيه مشابه لجيمس، وعلى الأحرى فإن عمله ينسجم مع السيكولوجيا التأملية، التي تطور فهمًا شاملاً للعقل الإنساني والدوافع، ومقاربتة تتمثل في أول الأمر على أنها سيكولوجيا إنسانية، وفي آخره على أنها سيكولوجيا التحول الشخصي^(٣).

والمقاربة التي تدرس الدوافع المتضمنة في السلوك الإنساني تركز في جانب منها على الحاجات، فجوهر النظرية على النحو الذي عبر عنه كل من Cattell، وGuilford، وMaslow أن الفعل مدفوع بالحاجات أو الميول التي تكافح من أجل أنواع مخصوصة من الأهداف. وجوهر الشخصية في هذه المقاربة يركز على تراتبية هذه الحاجات المتنوعة، والتي تأتي من الشعور والقصد والأهداف، إضافة إلى السلوك الموضوعي الملاحظ، وقد أشار كل من Dunlap، وFarmer، وHorton، وMcDougall إلى مجموعة من الحاجات المقترحة نظرياً، والتي تكون مرضية عبر

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 155.

(2) Ibid, p. 156.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 101.

السلوك الديني، وليس هناك من إجماع على عدد هذه الحاجات المقترضة أو طبيعتها، وبسبب أنه لا يوجد أي دليل إمبيرقي يتماهى معها من جهة المواد الدينية الموجهة والسلوك، فإن صلاحية هذه الحاجات وفوائدها غير مؤكدة^(١).

والنقطة الأساسية في التفكير الإنساني عند ماسلو ترتكز على فكرته في تراتبية الحاجات، تلك الفكرة التي عبر عنها للمرة الأولى عام ١٩٤٣، وقامت على افتراض أن البشر لديهم ميل فطري للسعادة وأن يكونوا أخلاقيين، وكلهم بحاجة إلى الظروف الجيدة، ومن أجل دعم هذه الوجهة طور نظرية الدوافع التي تركز على مفاهيم النمو والعز والتطور والإنتاج، ولقد ناقش، على النحو الذي قام به كثيرون قبله، الدافع الأساسي للفعل الإنساني، مقررًا أنه العمل على إزالة عدم أسباب الراحة أو تخفيف التوتر، ولذا فلو أن الناس شعروا بالتعب أو الجوع فإنهم يلجأون إلى أنشطة لتخفيف عدم الراحة الذي سببته هذه المشاعر، وهذا يسمى بدافع العز وبعض الأنشطة الإنسانية تبدو أنها بدافع عدم الحاجة أو العز مثل الهوايات والألعاب، وهناك أيضًا بعض أنواع مساعدة السلوك التي تعد أمثلة على الأنشطة التي تكون خارج نظام الحاجة، ولتوضيح هذه الأنشطة يقترح ماسلو فكرة إنتاج الدافع. وعلى أية حال فهو يقرر أن هذا يكون فحسب عندما تكون حاجات العز مرضية لحاجات الإنتاج التي تنشأ، واستخدام ذلك واضح، فلو أراد الناس أن يصبحوا سعداء وأخلاقيين ولديهم الملء من الشباب، فإنه لا بد من التأكد من أن حاجات العز الأساسية مثل الأمن والجوع والعطش مرضية مُشجعة. وهنا فحسب يمكن القول بأنهم سوف يظهرون تلقائيًا دافعهم لتحقيق إمكانياتهم الكاملة^(٢).

هذه المقاربة في فهم الحاجات الإنسانية تقود ماسلو إلى دراسة الناس الأصحاء والسعداء، الذين يستطيعون تقديم بعض العلامات لأي شخص يعطى الظروف الصحيحة. هؤلاء الناس يسميهم ماسلو المحققين الذاتيين. وفي مقالته عن التحقيق الذاتي وما بعده Self-actualizing and beyond يوضح ماسلو اختلاف الناس في التحقيق الذاتي بأساليب مختلفة، لأن التحقيق الذاتي وجود حقيقي للذات وكل شخص مختلف، وأيضًا فإن التحقيق الذاتي ليس شأنًا لمرة

(1) See, Sam C. Webb, "An Exploratory Investigation of Some Needs Met Through Religious Behavior", in "Journal for the Scientific Study of Religion", Vol. 5, No. 1. (Autumn, 1965), p. 51.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 95, Peter Connolly, Psychological Approaches, in "Approaches to the Study of Religion", p. 153.

واحدة بدلاً من أن يكون عملية مستمرة من التحسين والتحويل والتكيف^(١).

وتشمل سمات ذروة التجارب العديد من العناصر التي يجب أن تُفهم بأسلوب ديني، ولقد أحصى قائمة بخمسة وعشرين عنصراً، وسوف يُشار إلى عدد قليل منها على نحو يوضح برهنته. فالسمة المهمة للعديد من التجارب الدينية يتمثل في معنى الوحدة، وذلك بإدراك أن كل وجهة في هذا العالم مرتبطة بغيرها بأسلوب داخلي، يكونان به معاً وحدة واحدة. وأيضاً فإن التجربة يلزمها الامتلاء بالمعنى، والقيمة مثل ذلك بالنسبة إلى الوظيفة الدينية المتكاملة. والسمة الثانية لهذه التجارب الشعور بأن هذه التجربة فريدة ومتميزة بالفعل، فالتجربة تتحرك من معنى المقولة أو الفئة والحكم إلى أن يكون كل واحد منهما متميز ومهم بالفعل. وذروة التجارب تشمل أيضاً معنى الانعزال عن الإنسان، ويكون مكان العالم في تعبيرات ما هو خارج عن حاجات الإنسان، كما أنها تدرك كينونتها باعتبارها غاية في ذاتها. والمثال الأخير هنا يتمثل في إدراك القيمة، فهي التي توجد الشعور بأن العالم غني ككل متكامل داخلياً، حتى الشر الذي يجلب إلى بالمعنى الكامل المتصل بالوحدات الكلية للقيمة^(٢). وذروة التجربة هنا تتمثل في أنها تجربة فريدة^(٣).

وهذه العناصر التي ذكرها ماسلو متماثلة في العديد من المناقشات مع التجربة الصوفية، والسمة المهمة في برهنته تتمثل في تلك العملية الطبيعية التي على الرغم من أنها يمكن أن تُفهم باعتبارها دينية فإنها لا تعتمد على أي شيء خارج العلاقة بين السيكلوجيا الفردية والعالم. وعلى الرغم من هذا العنصر الطبيعي، فإن برهنة ماسلو تقدم فهماً جوهرياً لذروة التجارب والدين. وتحليله هنا يختار تلك العناصر التي يرى أهميتها وشموليتها على أساس أنها غير مناسبة لتلك العناصر التي تقع تلك الفئة. وتحليل ماسلو للدين الحقيقي على أنه ينشأ من نموذج معين من التجربة الفردية، يبدو أنه مخصص بوظيفة أو موقع ثقافي، تنسجم مع الرؤية العامة للدين في نهاية القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، والتي تتمثل في رؤية

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 156.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 104

(3) See, S. Daniel Breslaue, 'Abraham Maslow's Category of Peak-Experience and the Theological Critique of Religion' in 'Review of Religious Research', Vol. 18, No. 1 (Autumn, 1976), p. 60.

الدين بمدى أوسع من اللاهوت على النحو الذي مثله بوبير Buber وأوتو Otto الفينومينولوجيا عند إلياد Eliade. وهو يعكس الأهمية المخصصة لماسلو وفهمه للدين وتجربته له، ولا يكون مفيداً امتداده إلى ما بعد ثقافة العصر ومكانه^(١).

واحد أشياء تحقيق ذوات الناس الذين درسهم بصفة عامة، هو الميل إلى ما سماه ذروة التجربة، وهذا يتماثل مع التجربة الصوفية، ويعطي مدخلاً للوجود المعرفي، تلك هي حالة الإدراك الحسي التي تكون الظاهرة فيها مدركة على نحو مترابط في وحدتها، وفيها تصل الحقائق والقيم إلى قمة التجربة ذاتها كلها عابرة وسريعة الزوال، واندمجت فيها، ولكنها تعرض لمحات للهدف. وفي مدة التجربة فإن الناس، كما يرى ماسلو، يصبحون متحققين بالفعل. وقبل موته فحسب تحرك ماسلو بعيداً عن هذا الموقف بدرجة ما. وفي مقالته نظرية Theory Z ميز ماسلو بين نوعين من التحقيق الذاتي: ١. الناس الذين لا خبرة لهم، أو لديهم خبرة قليلة، بالمتعالي (ذروة التجربة). ٢. أولئك الذين لهم تجربة متعالية مركزية ومهمة^(٢).

وهناك مجموعة أخرى حددها ماسلو في نظريته تتمثل في الناس الذين ليس لديهم تحقيق ذاتي، ولكن لديهم ذروة التجربة، ولقد حدد ماسلو هؤلاء الناس على نحو مهم في عبارات تراتبية الإمكانات البشرية، ويحدد ماسلو أماكن هذه الدرى بين المحققين الذاتيين الذين لديهم ذروة التجربة، والذين ليس لديهم ذلك. وهذه المجموعة الأخيرة توصف على أنها المحققين الذاتيين فحسب، صحة المحققين الذاتيين، وأكثر دلالة من ذلك أن هؤلاء المتحققين الذاتيين بالفعل يعيشون واقع الحاجات والعوز والحاجات الإدراكية، وهذا يؤدي بدوره إلى إعادة التعريف الجوهري الأساسي. وفي عمل ماسلو المبكر فإن الشخص المتحقق نفسياً، يعيش في واقع الوجود المعرفي والحاجات المنتجة. والآن فإن الصحة النفسية والمحقق الذاتي النفسي يتطلبان أن يكونا أقل تطوراً في عبارات التطور الشخصي من اللاتحقق الذاتي النفسي (بلوغ الذروة) أو التعالي. وبعبارة موجزة فإن حدوث التحقيق الذاتي الفعلي، ليس إلى حد بعيد الذروة الطبيعية للتطور الإنساني، والآن فإن الهدف أن يكون متعاليًا، ومن الأفضل أن يكون تعالي التحقيق النفسي من اللاتحقق الذاتي، ولكن هما معاً يمثلان حالات عالية من تلك التي انجزت فحسب

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 104.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 156-157.

بصحة المحقق الذاتي النفسي (١)

وهناك سمات ثلاث لذروة التجربة: ١- طبيعتها الموحدة التي تثبت إدراك الذات والعالم والإنسان والطبيعة. ٢- معارضة للأشكال المنظمة، وقابلة للقمع بالروتين. ٣- حاجتها أن تكون على اتصال غير مباشر فحسب عبر خطاب المستمعين (٢).

وقبل موته فإن ماسلو أعطى أهمية كبرى لذروة الخبرة من التكامل المملوء بملاحقة الحاجات الناشئة، وهذا التحول من المحتمل أنه يعكس تفكيره المتطور مع نشأة مجال سيكولوجيا التحول الشخصي، والتي وضع في قلبها مفهوم الحالات المتغيرة للوعي، وفكرة ذروة التجربة، التي وضعت على نحو مؤكد في قلب تناول ماسلو للدين. وفي كتابه Religions, Values and Peak Experiences ركز على نقد كل من العلم والدين المؤسسي، على اعتبار أن كل واحد منهما يركز على جانب واحد، مما يؤدي إلى المرض أو الباثولوجي، وقيمة العلم بدون قيد خطرة؛ بسبب أنه من الممكن أن يكون ضد الإنسانية، وبالمثل فإن الفكر الذي يكون ضد الدين، يمكن أن يصبح بسهولة اعتباطي وسلطوي، وبالتالي يدعم الشر اليومي. والسبب الأساسي للفساد الحديث للدين عنده، يتمثل في أن الأديان المؤسسة تتجه بالناس الذين لم يبلغوا الذروة إلى الإسراع، وهم بعيدون عن تجارب الذروة. ولدى ماسلو فإن العقلانية في أي تنظيم ديني تتمثل في تواصل المعرفة حول تجارب الذروة والحفاظ عليها، لمن لم يبلغوا هذه الذروة، ولو أن إحراز هذه المهمة وقعت في يد من لم يصلوا إلى الذروة، فإن المشروع محكوم عليه بالفشل (٣).

ومن وجهة نظر ماسلو فإن ذروة التجربة تعطي الدين دعماً إمبريقياً، وأن الدين من الممكن النظر إليه باعتباره عرضاً للاتصال بذروة التجربة لمن لم يتمكنوا من الوصول إليها، على أساس أن هدف الدين الوصول إلى هذه الذروة، والمعيار الأساسي هنا في كفاية الحاجات الإنسانية في تجربة المتعالي التي يتحدث عنها ماسلو هو معيار الحكم على الدين، فأى دين لا بد أن يتحقق فيه هذا الإشباع الوجداني، وذروة التجربة مواكبة للوجود، وتثبت الذات على نحو حروتام.

(1) Ibid.

(2) See, S. Daniel Breslaue, 'Abraham Maslow's Category of Peak-Experience and the Theological Critique of Religion' in 'Review of Religious Research', p. 55, Roger A. Straus, "The Social-Psychology of Religious Experience: A Naturalistic Approach", in "Sociological Analysis", Vol. 42, No. 1 (Spring, 1981), p. 59.

(3) See, Peter Connolly, 'Psychological Approaches', in "Approaches to the Study of Religion", p. 157.

وفيهما يدرك العالم على أنه مثالي كامن ومنسجم مع ذاته ومع الأفراد ومنتجات الروح الإنسانية من العلم والفن والثقافة والدين، وهذه كلها تدرك على أنها موحدة في الإطار الكلي للطبيعة والتجربة الواسعة للحياة في مجملها، ومعنى ذلك أن تجربة الوحدة والتماسك الملازمة للكينونة التامة والهدف الشخصي يقعان في أصل ذروة التجربة^(١).

ومن هنا فتتظيم الأشكال الدينية يحمل في داخله حياء الحقيقة الدينية الكامنة، كما أن ذروة التجربة الدينية محررة وثابتة ذاتية وترباق للتحيز الشخصي والتفكير الضيق، هذا الضيق ربما يكون كافياً ومشجعاً، والأديان في أكثر الأحيان تخسر التعالي في سبيل هذا التشجيع^(٢). وفي الحقيقة فإن ذروة التجربة المشاركة الخاصة في تغيير إدراك العالم والخطر المهدد له بالأشكال المنظمة، وهنا يجب واضحاً أنه قابل للاتصال بصفة جوهرية، فهي ليست تجربة خاصة تقريباً، ولكنها أيضاً نقص في الوصول إلى التجربة يمكن له أن يكون رمزياً وشعائرياً في أشكال حاسمة صلبة، لأن معنى ذروة التجربة لا يمكن أن يكون خارجياً عاماً، ومشكلة الخطاب الديني تصبح مسألة محددة بالنظر إليها^(٣).

ولقد دافع ماسلو عن برنامجه في جلب أفضل العلم والدين معاً، من أجل إيجاد عالم أوسع ومناهج أكبر، العلم الذي يمكن له أن يدرس القيم ويعلم الإنسانية إياها. والإطار لثقل هذا العلم المتسع، يمكن أن تقدمه السيكولوجيا الإنسانية. وفي سنواته المتأخرة وجد ماسلو تفكك السيكولوجيا الإنسانية، وتعرضها لكبح غير دقيق، وفي عام ١٩٦٧ قدم محاضرة عن أقصى ما يمكن للطبيعة البشرية أن تصل إليه، وفيها أشار إلى هذه القوة الرابعة في السيكولوجيا الأمريكية، والتي سماها: سيكولوجيا التحول الشخصي، وفي عام ١٩٦٨ أصبح العنوان المفضل لها سيكولوجيا التحول الإنساني، وهذه الحركة لم تكسب إدراكاً أو تأييداً من السيكولوجيين لها، فبعضهم نظر إليها على أنها دينية أكثر منها مقاربة سيكولوجية. وعلى أية حال فإن أي دراسة للعلاقة بين السيكولوجيا والدين، لا يمكن لها أن تتجاهل هذه الحركة^(٤).

(1) See, S. Daniel Breslauer, 'Abraham Maslow's Category of Peak-Experience and the Theological Critique of Religion' in 'Review of Religious Research', p. 54.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 55.

(4) See, Peter Connolly, 'Psychological Approaches', in "Approaches to the Study of Religion", pp. 158-159.

وعلى أية حال فإن الفهم الأفضل والأوضح لرؤيته في السيكلوجيا، وعلى نحو أدق في علاقة السيكلوجيا بالدين، يتمثل في كتابه Religions, Values, and Peak- Experiences (١٩٦٤) ففي هذا الكتاب حدد طبيعة الدين في علاقته بالعلم وأخيرًا أساسه في ذروة التجربة^(١).

ولقد أوضح أن كلاً من العلم والدين يفهمان في طريق ضيق محدود. وهذا الشكل الضيق للتعريف يتمثل في رؤية أن العلم والدين يسيران في مجالين مختلفين من الفهم، وهذا التقسيم بينهما له آثار سلبية عليهما معاً. والعلم على نحو مقنع جداً سوف يصبح أكثر ميكانيكية، وتفكيره في القيم والروحانيات سوف يكون خارج متنه وفهمه. وهذه الرؤية الضيقة للقيم لا يمكن أن تكون مدروسة من الناحية الإمبريقية. وبالمثل، ومع ذلك فإن الاتجاه المعارض موجود في الدين. فالدين يُقلع عن عالم الحقيقة الإمبريقية، وغالبًا ما يعارض المنهج العلمي ونتائجه، وليس هناك في هاتين المقاربتين الموجودتين ما يمكن تأييده ودعمه. وهنا يشير ماسلو إلى ذلك الانعزال على أنه مرض ثنائية اللون، فكلهما يجب إعادة تعريفهما وأن يجلبا معاً^(٢).

فالدين في شكله الثنائي يُفهم باعتباره إشكالية خاصة. فبالغاء الوجهة الإمبريقية والطبيعية للتجربة الإنسانية، فإن الدين محكوم عليه بالركود، وأن يصبح غير عقلاني على نحو متزايد. وثنائية لون الدين لا يمكن أن تكتشف، ولا يمكن أن تحسن أو أن تختبر بذاتها، وعلى الأحرى فإنها تدعي التمام والكمال والنهائية. وهذا النموذج للدين يحدد كل سماته بطريق جزئي متمثل، وبالتالي فإن الإيمان يصبح إيماناً أعمى، ومن هنا فإن ثنائية لون الدين محافظة وسلطوية^(٣).

ولقد أشار إلى أن هذه المسألة التي تتناول الدين، لا ينبغي أن تترك للدين، ولكن العلم على النحو المكون به حاليًا، لا يرغب في تناولها، وهنا اقترح أن الحل يكمن في نشر العلم بقوته الواسعة ومناهجه، ذلك العلم الذي يمكن له أن يدرس القيم ويعلم الإنسانية إياها، وعلى الرغم من أن العلماء سوف لا يتفقون مع اللاهوت المؤسسي للأديان، فإنه يجب عليهم أن لا يتجنبوا الإجابة عن الأسئلة التي يوجهها اللاهوتيون. وعلى نحو لا يشبه هؤلاء العلماء الذين يرون أن الناس الذين يوجهون أسئلة روحية غير طبيعيين، فإن ماسلو يرى أن هؤلاء الناس الذين لا يهتمون بهم أنهم غير طبيعيين^(٤).

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 101-102.

(2) Ibid, p. 102.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

وبرهنة ماسلو تعتمد على عودة الروحانية والقيم إلى العلم، لأنه حاول أن يؤسس لهذه الأشياء بجعل التجربة الروحية داخل السيكولوجيا الإنسانية، وقد ربط المفاهيم التقليدية للخبرة الدينية أساس الأديان الموحى بها بمفهومه عن ذروة التجربة^(١).

وذروة التجربة أو تجربة المتعالي ليست ظاهرة فائقة للطبيعة، وعلى الأحري هي كاملة طبيعيًا، وبالتالي مفتوحة للتحليل بواسطة السيكولوجيين والعلماء. والحجة التي طورها ماسلو، والتي ترى أن كل التجارب الدينية على أنها ظاهرة إنسانية مركزية متكاملة، لها أساس جوهري: إن التجربة الدينية الممتدة أو ذروة التجربة متماثلة في جوهرها، ودائمًا لديها نفس الشيء، وكل الأديان متماثلة في جوهرها، ودائمًا لديها نفس الشيء^(٢).

وليس فحسب أنها تشترك في الأساس الضمني لجوهر التجربة، ولكنها أخيرًا بسبب أن ذلك الأساس يؤدي إلى تطور القيم، فإنها أيضًا يجب أن تشترك في بناء نظام للقيم أيضًا. وأي شيء مخصوص بالتجربة الدينية، ويرتكز على التأكيد على هوية هذه التجارب، ينشأ من سياق أو بيئة محلية ليس مناسبًا أو مهمًا، ومن هنا فإن التجربة من الممكن أن تكون متضمنة في مدى واسع من الأشكال توحيدية و ضد التوحيدية، فالشكل ليس مهمًا^(٣).

ولقد قدم ماسلو نموذجًا متطورًا للأديان، يلمس النماذج المختلفة للناس، ويتحرك خطوة أكثر قربًا إلى موقع الذروات في النموذج المتطور للسيكولوجيا الإنسانية. وأساس الدين عند النبي، ذلك الذي لديه تجربة المتعالي التي تسمح له أن يفهم الإله، والعالم، والذات أو النفس خصوصًا. وعلى أية حال فإن الأديان مؤسسة ومنتشرة بوساطة نموذج أو نط مختلف جدًا للشخص. وهذا الشخص القانوني الشرعي، ليس لديه إدراك وراء المادة، كما أنه محافظ ومؤسسي، وبهذا الشكل من القيادة فإن الوحي الأصلي يُفقد على نحو متزايد، وتصبح الأديان شكلًا من الوثنية، ويفقد أساسه التجريبي الجوهري، ويناقش ماسلو على نحو مشابه لتحليل فيبر Weber لتطور البنئ الدينية، بالانتقال من الشكل الكاريزمي للقيادة إلى الشكل البيروقراطي لها^(٤).

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 102-103.

(3) Ibid, p. 103.

(4) Ibid.

وهذه المناقشة للقيادة تشير إلى أن النماذج المحددة للشخصانية سوف تكون ذروة التجارب، وهو يشير إلى أنه في الوقت الذي يمكن لكل الناس الحصول على ذروة التجربة، فإن بعض الناس ينكرونها ويخافون منها. وهؤلاء الذين لم يبلغوا الذروة يتجهون إلى أن يكونوا مُغشين بالعقلانية والمادية يرون ذروة التجارب على أنها خبل وجنون (١).

ونموذج ماسلو في تطور الشخصانية يركز على الصحة الشخصانية باعتبارها مميزة عن النظريات الأخرى التي تركز على الجانب المرضي، وهنا يشير إلى أن هذه العملية التي تؤدي أخيراً إلى الذرى، هي عملية التحقق الذاتي. ووظيفة التنظيم المجتمعي، على سبيل المثال الأسرة أو التربية، أن تساعد التطور الطبيعي، لكي يختزل أية مجالات للقلق، وبإزالة القلق فإن الفرد لديه فضاء للنمو وللتحقق الذاتي، وأخيراً فإن عملية التحقق الذاتي كبنوة حقيقية واحدة، ويؤدي التحقق الذاتي أخيراً إلى ذروة التجربة (٢).

٩. المقاربات الكيفية والداخلي والخارجي في دراسة الدين.

وعلى أية حال فمن الواضح أن هذه المقاربات في سيكولوجيا الدين تمثل الكيفية اللينة في الطيف السيكلوجي، على النحو الذي أخذت به إلهامها النظري من الخبرة الشخصية والعمل العبادي، وليس على نحو دائم من كتابات الفلاسفة والنظريات المختبرة في سياق العلاج النفسي، وورش عمل التطور الشخصي والتجارب الفردية، واستقراء الحالات المتغيرة للوعي. والسيكولوجيا الاجتماعية وظفت أيضاً العديد من المناهج الكيفية، ولكن غالباً ما تزودها باستراتيجيات كيفية أكثر صرامة. وهذا الحد المميز للسيكولوجيا الاجتماعية ينبع جزئياً من التاريخ، فبعض السيكلوجيين الاجتماعيين تدريبوا في أقسام علم الاجتماع وعملوا فيها، وآخرون تدريبوا في أقسام السيكلوجيا وعملوا فيها، والمناهج تتجه إلى ما قبل السيطرة بين الأسبق والكيفي بين المتأخر (٣).

وتشمل المناهج الكيفية ليس فحسب التجارب، وهي المثال في السيكلوجيا الاجتماعية، ولكن أيضاً المقياس السيكلوجي (مقياس العقل) وعادة إدارة الاستبيانات النموذجية لتمثيل

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 159.

عينة السكان المستهدفين، ونتائج فحص القياس السيكولوجي عمومًا يعبر عنها في عبارات العلاقات المتبادلة التي تختلف تمامًا عن علاقات السبب والمسبب التي يبحث عنها التجريبيون، وتقرير ذلك ان أحد هذين الحدثين أو العمليتين أو السمتين بينهما علاقة متبادلة، لا يعني أن أحدهما سبب للآخر، وربما يكون الأمر كذلك، ولكن على الأرجح أن كليهما معًا مسبب لعامل ثالث^(١).

والعلاقات المتبادلة تعني ببساطة أن عاملين أو أكثر مختلفان، وعلى سبيل المثال فإن التحيز والقطعية بينهما علاقة وضعية متبادلة، ولكن القليل من الناس يدعي أن أحدهما سبب للآخر. واحد الأشياء المهمة لفهم هذه العلاقة المتبادلة أن قوة هذه العلاقة المتبادلة أكثر أهمية من اتجاهها. ويمكن قياس العلاقات المتبادلة على حساب من 1^- إلى 1^+ والنقاط القريبة إلى العلامة النهائية المتطرفة تشير إلى ارتباط قوي أو علاقة قوية، بينما النقاط القريبة من نقطة المركز صفر تشير إلى ارتباط ضعيف. والارتباطات القوية تشير إلى علاقة بين العوامل على الأرجح تكون اتفاقًا أو مصادفة، بينما الارتباطات الضعيفة تشير إلى علاقة ضعيفة أو لا دلالة لها بين العوامل. ومن هنا فإن العلاقة المتبادلة الإيجابية 0.2^+ تقدم معلومات أقل أهمية من العلاقة المتبادلة السلبية 0.8^- . والعلاقات المتبادلة الإيجابية تشير إلى أن العوامل في نفس الاتجاه، بمعنى أنه إذا حدثت زيادة في أحد العوامل، فإن ذلك يؤدي إلى زيادة في العامل الآخر. والعلاقات المتبادلة السلبية تشير إلى أن العوامل المتغيرة في اتجاهات مختلفة، بمعنى إذا زاد واحد نقص الآخر^(٢).

والدراسات الاجتماعية النفسية للدين مغمورة بالعلاقات المتبادلة، وهذا جزئيًا بسبب صعوبة تصميم التجارب لاختبار الفروض المناسبة، وبسبب أيضًا أن العديد من علماء النفس الاجتماعي يحيطون دراساتهم للدين بالعديد من الجوانب الشخصية الأخلاقية حول جوانب السلوك التي لها صلة بالموضوع. ومما تجب الإشارة إليه أن معظم التحقيقات السيكولوجية للظاهرة الدينية يقوم بها علماء النفس الاجتماعيون. وفيما بين عام ١٩٥٠ وعام ١٩٧٤ تقريبًا، فإن حوالي ٧٠٪ من المطبوعات في علم النفس الديني، تنسب إلى علماء النفس الاجتماعيين.

(1) Ibid, pp. 159-160.

(2) Ibid, p. 160.

وعلم النفس الاجتماعي للدين مجال علمي واسع، وهو لا يهدف إلى أن ينتج صوراً فردية تلتزم برؤية الدين والسيكولوجيا، وتؤسس مدرسة جديدة تقدم موجراً لأهم الأفكار التي يمكن أن تكون مؤثرة، فهذا الجزء يهتم فحسب بالمبادئ الثلاثة للمناهج التي يستخدمها السيكلوجيون الاجتماعيون في دراساتهم للتجربة الدينية، والملاحظات، والعلاقات المتبادلة^(١).

والدراسات التجريبية للدين تتجه إلى أن تكون فرعاً للدراسات النفسية الاجتماعية الأخرى، وهنا يأتي في هذا البروتوكول التجريبي فحص موضوع واحد، وبعد ذلك تكييف دراسة الأبعاد الدينية له، وربما يكون المثال على ذلك يتمثل في زيادة ألم الصدمات الكهربائية للشخص البريء الساذج كجزء من تجربة تقييم أثر العقاب على التعلم، وذلك عن طريق اختبار ذلك على عينات مختلفة من الطلاب في مراحل تعليمية مختلفة، من أجل التعرف على الأثر الذي تسهم به هذه الصدمات الكهربائية على المتعلمين والأساتذة^(٢).

لقد كان الهدف الأساسي هنا تعليم الناس كيفية مقاومة السلطة، والبحث عما يمكن للدين أن يقدمه في هذا الصدد. والفرض الذي قدمه هنا كل من Bock و Warren أن الاعتدال الديني على الأرجح يتمثل في رفض الأوامر المؤذية من أي شكل أو رمز للسلطة من الناس المتطرفين دينياً أو غير المتدينين. والسبب الذي أدى بهما إلى صياغة مثل هذا الفرض، على هذا النحو، اعتباطي تماماً؛ فلقد ارتكزا على فرضية أن المعتدلين دينياً أكثر توازناً من المجموعتين الآخرين. وعلى العكس فقد اوضحت دراسة كل من Brown و Lowe أن المتطرفين دينياً وغير المتدينين أكثر عصياناً ورفضاً من المعتدلين دينياً^(٣).

والسؤال هنا: كيف يمكن أن تفسر هذه النتائج؟ إنه لا تفسر Bock ولا Warren في عبارات Gordon Allport في المقياس الداخلي والخارجي للتقوى الدينية، ولا ما اقترحه R. L. Gorsuch من أن المعتدلين لديهم قدرة أقل في الاستقلال في أخذ القرار من المجموعتين الآخرين. وفي الحقيقة فإن هذا كله ليس فيه ما يخبر بأي شيء، فهما ببساطة أعادا تقديم معلومات قديمة

(1) See, BERNICE MARTIN, "Berger's anthropological theology", in "Peter Berger and the Study of Religion", Edited by Linda Woodhead with Paul Heelas and David Martin, London and New York, First published 2001, by Routledge. P. 160, Peter Connolly, Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 160.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 161.

(3) Ibid, p. 162.

في عبارات مختلفة الأنواع والفئات، وعلى الأرجح أن كل من حاولوا توضيح سلوك الجماعات المتمردة بعبارات نفس الدوافع والميول باعتبار أنها متشابهة، والجماعات التي تسلك سلوكاً حسناً بنفس الأسلوب لأسباب مختلفة. وفكرة أن التمرد الشديد أو العالي تعود إلى القدرة المستقلة على صناعة القرار، ربما يكون حقيقياً للجماعة غير الدينية، ولكن على الأرجح لا يكون عادلاً لدوافع المتطرفين الدينيين (١).

ولقد اشارت بحوث Milgram الذي تناول موضوع " معلم الشعائر في العهد القديم" في مدرسة أساسية للإلهيات، والذي قام بتعريضه لصدمة كهربائية، وبعد تلك التجربة وصل إلى أن أفضل أسلوب لمقاومة السلطة الإنسانية هو الإيمان بأن الله تعالى له السلطة التامة النهائية، ومما لاحظته أن الرجل عند طلب من الاستمرار أو التوقف، أنه لم يكن يدافع عن صناعة القرار المستقل، ولقد كان خضوعه لسلطة أخرى، وصورة السلطة هنا هي الصورة الدنيوية. وهنا يأتي السؤال: ما الذي كان يمكن أن يحدث لو أن المختبر في هذا الفحص رجل دين (٢).

وأحد الموضوعات التجريبية في الموضوعات الدينية، والذي تطور البحث فيها منذ فترة مبكرة، الشخص اللا ديني عند كل من John Darley و Daniel Batson في دراستهما عن " السامري الطيب"، ولقد بحثا في هذه الدراسة العلاقة بين الميول او العوامل الشخصية وعوامل المأزق والأنشطة الجارية، وقد شارك في الاستبيان أربعون طالباً من كلية برنستون اللاهوتية. وأشارت نتائج هذه الدراسة إلى أنه بينما أدت الميول الشخصية دوراً جزئياً في تحديد السلوك الإنساني، فإنها عادة أقل شهرة في المواقف الأخرى، كما أنها توضح على النحو الذي تقرره السيكولوجيا الاجتماعية الدينية أن الرجال المتدينين كجماعة لديهم ميل أكثر إلى القطعية، وأكثر الناس ميلاً إلى عدم التسامح والتحيز كما أنهم أكثر عرقية وعنصرية من الشعب الأمريكي في جملته (٣).

وفي عام ١٩٥٩ نشر Gordon Allport عن الدين والتحيز، وقد اشار فيها إلى السؤال التالي: ما الذي يجعل الناس المتدينين يتجهون إلى أن يكونوا أكثر تحيزاً من غير المتدينين، بينما في نفس الوقت فإن أكثر المدافعين عن المساواة والأخوة عبر القرون، كانت لديهم دوافع دينية؟ لقد ركز في

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 163.

(3) Ibid, pp. 163-164.

مقارنته على نوعين مختلفين من الدوافع الموجهة دينيًا لحرية المدافعين: مذهبهم العقدي لدينهم ورؤيتهم للإنسانية التي تنبع منها تجربتهم المبكرة. وفي دراسته أشار إلى فرضين تاريخيين لحالتين: الأولى، إن المسيح عليه السلام جاء إلى العالم ليخلص كل البشر: الأسود والبني والأبيض، ولكن الكريه الذي سوف يحدث لو أن الرجل الأبيض يجب أن ينتقل إلى الجوار أو الجيرة؛ فالطفل لديه حاجات سيكولوجية تتصل بحالة الأمن، ودونية المكانة، والشكية، واسلوب حياته المقصور عليه، مع استثناء أي حضور قد يأتي من خارج الجماعة التي تهدد راحته. والثانية، تكون بالنظر إلى التعليم الديني، فإن عقل الطفل، كما هو في أية حالة أخرى، يتجه في مرحلة مبكرة إلى ما هو مفضل مستحسن عنده، الذي يسلمه للعطف والرعاية والمعروف الذي يجعله الله تعالى، وكذلك تعاليم الوحي والاختيار. وبعبارة الطفل فإن هناك وصفًا للمنافع في الصدق والأمن داخل البيت، وهو ليس بحاجة إلى النظر إلى الناس على أنهم يهددون وجوده، كما أنه ليس بحاجة إلى أن يستخدم الدين تعويذة^(١).

ولقد اجاب عن مسألته الأساسية بأن الخبرة الأولية المبكرة داخل الأسرة مهمة جدًا لهذين النوعين معًا. وبعبارة أخرى فإن نوع دين الشخص الأساسي الذي يستخدمه محدد بصفة نهائية في العوامل الشخصية التي تعود إلى مرحلة الطفولة، ومن الواضح أنه يذهب إلى التمييز بين الاشكال الخارجية للدين والأشكال الداخلية له^(٢). ومن الواضح أنه اتخذ اتجاهًا مختلفًا تمامًا عن اتجاه ماسلو، وذلك بالتركيز على الدين الخارجي والدين الداخلي، والقياس النفسي الذي أعد لفحص العلاقة المتبادلة بين هذين الشكلين للدين، وذلك في كتابه Individual and His Religion (١٩٥١)، ففي هذا الكتاب قدم نموذجًا متطورًا للدين، ركز فيه على المقارنة بين النضج والأشكال غير الناضجة للدين^(٣).

(1) See, Ralph W. Hood, Jr., "American Psychology of Religion and the "Journal for the Scientific Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 39, No.4, 50th Anniversary Issue: Moving Forward by Looking Back: A Half-Century of the SSSR, RRA, and Social Scientific Research on Religion. (Dec., 2000), p. 536, Peter Connolly, Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 165, Brian Laythe; Deborah Finkel; Lee A. Kirkpatrick, "Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism: A Multiple-Regression Approach", in "Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 40, No. 1. (Mar., 2001), p. 1, p. 8.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 165.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 104.

وهنا في بداية هذا الكتاب يضع أساس تعريف الدين، يرفض فيه بصفة جوهرية ذلك الموقف الموجود عند فرويد ويونج وماسلو، وعمله يركز على الذاتية الفردية للدين باعتبارها على النقيض من الأشكال المؤسسية التي درستها العلوم الاجتماعية، موضحاً أن هذا الشكل للدين هو الذي كان موجوداً وسوف يظل موجوداً حتى لو كان الدين المؤسسي في سبيله للذبول. وعلى الرغم من أن هذا الاستبدال لهذه العناصر المهمة للدين مثبت داخل السيكلوجيا الفردية، فإن البورت Allport يؤكد أنه لم ينشأ من تجربة جوهرية أو الوظيفة السيكلوجية^(١).

ويشير البورت، بعد مراجعة حججه في تفضيل الخبرة الدينية الفردية أو البذرية، متابِعاً في ذلك وليم جيمس، من أن الدين لا ينشأ من عاطفة فردية أو تجربة ذاتية. والعواطف المختلفة المتنوعة يمكن أن تنسجم معاً للتركيز على موضوع الدين، فهي تركز على صنع العاطفة الدينية المخصصة بدلاً من التركيز على العاطفة المخصصة المستخدمة. وبالإضافة إلى رفض البورت لتمييز العاطفة الدينية أو خصوصيتها، فإنه يرفض أيضاً إمكانية خصوصية المحتوى الديني. وعلى الرغم من نقص العاطفة المحددة أو المحتوى على المستوى الواسع، فإن البورت يخلص إلى أن الفرد يوجد بنية الشكل الخاص به^(٢).

والدين باعتباره ظاهرة بنيوية ذات دلالة فردي في جوهره، وسيكلوجيا الدين على أساس أنها سيكلوجيا تحليلية يجب أن تركز على الفردية الذاتية بدلاً من تركيزها على الشكل المؤسسي للدين. كما أنه يرفض أن يكون للدين مصدر عام مشترك أو أصل داخل النفس، ويرى أن النظريات التي وضعت الدين داخل أو ضمن اللاوعي، مثل فرويد، صعب اختبارها، وحتى لو كانت صحيحة في ضيقة جداً في بؤرة تركيزها وتفكيرها، ويبرهن على أن الدين الشخصي والذاتي خليط من عناصر الوعي واللاوعي. ومن الواضح أن الأشكال الجوهرية المبسطة هي مفتاح رؤيته لعناصر الدين^(٣).

والسؤال الأساسي هنا: إذا كان الدين لا يمكن أن يحدد بأشكاله المؤسسية، ولا يشتمل على أي محتوى جوهري أو عاطفة، فما هو الدين إذن؟ يبدو أن الدين الفردي متصل بقوة بالنضج، ويُحدد بخمسة عناصر أساسية: الحاجات الجسدية، والمزاج أو الطبع، والاهتمامات نفسية

(1) Ibid, pp. 104-105.

(2) Ibid, p. 105.

(3) Ibid.

المنشأ، وملاحقة التفسير العقلي، والثقافة المحيطة. وفيما يتصل بالأمر الأول، الحاجات الجسدية، فإن أفضل ما يوصف به على أساس أنه الحاجات والرغبات، هذه الرغبات أو الأماني تشمل الحاجة إلى حل مشكلات الخوف والموت. ومن الناحية الإيجابية فإن الدين يستجيب إلى رغبة الحب، وأي رغبة أو حاجة يمكن أن تكون أساساً للأفعال الدينية أو المشاعر، واختلاف الرغبات ينعكس على اختلاف الأفكار حول طبيعة الإلهي أو المقدس، وبالتالي، على سبيل المثال، استجابات القدرة الكلية للإله لحاجة النظام والأمن. والمزاج عامل مهم في تحديد التعبير الفردي للدين الشخصي، فالناس باختلاف أمزجتهم سوف يقدمون تعبيرات مختلفة للإلهي أو المقدس. والاهتمامات ذات المنشأ النفسي أو الرغبات مختلفة عن الحاجات الجسدية، بمعنى أنها خارجية ومتموضعة. وبالتالي فلو أن الإنسان لديه رغبة في المعرفة، على سبيل المثال، فإنه يوضع المعرفة خارج نفسه، ويبحث عن الحقيقة، وعلى اعتبار أنه ناضج، فإن هذه الموضوعات تصبح أكثر تجريدًا، وبالتالي فإن المعرفة تشمل بصفة أولية جسدًا أو هيكلًا صغيرًا للحقائق، وعبر النضج تصبح مقولة أو فئة من خلالها يمكن الحكم على الحقائق المخصوصة وتقييمها. ومفهوم الإله يمكن أن يكون نموذجًا لموضوعية الذات، وهو الذي يحفظ جزئيًا القيم الأخرى للذاتية. والوجهة التالية للبرهنة تتمثل في "ملاحقة المعنى"، ويشير البورت إلى أن العناصر كلها عاطفية على نحو جوهري، ولكن الدين أيضًا له جانب عقلي. وبعد أن تمتلئ كل الرغبات وتتحقق، فإن هناك سؤالًا جوهريًا لا يزال موجودًا: ماذا عن كل هذا على أية حال؟ والدين هنا استجابة لهذا السؤال، فهو البحث والإجابة معًا، فالثقافة والانسجام أو التكيف العنصران اللذان يلخصان هذا الجزء من البرهنة. ولا يتفق البورت بقوة مع مفهوم الانسجام أو التكيف الثقافي، وبرهنته على هذه المسألة تشكك في الحجج الاجتماعية في الوظيفة المتأخرة. وبالتالي فهو يرى أنه لو كان الناس يرون أن الدين كان أدوات للمجتمع الصحيح الشرعي فإنهم سوف يتخلون عن الدين، فالناس متدينون، وفقًا لرأيه، لأسباب شخصية بدلًا من الأسباب الخاصة بالتكيف والانسجام. وعلى الرغم من هذا التحذير فإنه وافق على أن الثقافة أداة مهمة في تحديد الكيفية التي يعبر بها الناس عن خصوصياتهم، ودوافعهم الدينية، وجوانب حياتهم الداخلية، ومن الواضح هنا أن هذا النموذج في عناصره الأربعة الأولى يشترك مع النموذج الوظيفي عند ماسلو^(١). هذا التركيز على الوظيفية في علم النفس الديني يجعله أكثر تجريبية

(1) Ibid, pp. 105-106.

وأصالة وأهمية مما كان موجودًا من قبل لدى الكتاب السابقين في نفس الموضوع، فالدين تجربة حقيقية للوعي الذاتي للأفراد، عبر الزمالة مع جيرانهما، يكرسون أنفسهم فيها للمجتمع، وعبادته في منزل الروح، ويبحثون عن إدراك أكثر بزيادة معرفة النفس، والإحساس بالأخلاق والجمال والمعرفة والقيم الاجتماعية^(١).

وبجانب هذه التوجهات الوظيفية في تحليله، فإن هناك أيضًا عنصرًا جوهريًا، ولو كان على المستوى الفردي، ويعطي مواقف أو اتجاهات فردية متنوعة: لو حددت العاطفة الدينية الناضجة على أنها مزاج أو ميل، ومركبة عبر التجربة للاستجابة لما هو مفضل أو إيجابي بأساليب معتادة للموضوعات المفهومية والمبادئ التي ينظر إليها الفرد على أن لها أهمية قصوى في حياته، وأن ينظر إليها على أنها متحركة في طبيعة الأشياء على نحو دائم أو مركزي. وهناك سمتان أساسيتان في هذا التعريف عنصر الوجهة غير المحددة أهميتها الجوهرية، وعنصر الديمومة. وعلى نحو لا يشبه التعريفات الأساسية الأخرى، فإن طبيعة ومحتويات هذه المقولات متروكة لما هو فردي^(٢).

والعنصر الأخير في طبيعة الدين عند البورت ينقله قريبًا جدًا للنموذج الجوهري، فمناقشاته في هذا الصدد تنشئ معيارًا كونيًا للنضج الدين، يتخلص فيه من أي مظهر فردي أو نسبي في مناقشته السابقة؛ إذ يرى أن مقارنة النضج الديني تشمل ستة عناصر مختلفة: الديناميكية، والقيادة إلى الأخلاق المتينة المطردة، والشمولية، والتكامل، والاستكشاف أو التعلم^(٣).

وهذا التحليل له أهميته من ناحيتين: الأولى، إنه استخدم ثلاثة نماذج مختلفة: الوظيفية، والأساسية، والجوهرية، لكي يبرهن على صعوبة تعريف الدين، خصوصًا إذا أراد الإنسان أن يختبر شيئًا ما على أنه سريع الزوال مثل الدين الشخصي، كما أن يوضح أيضًا دور السياق الثقافي في تحديد التعريفات المستخدمة. والعنصر الأخير في مناقشته، على سبيل المثال، مع النماذج الأكثر جوهرية، محدد على نحو كبير بالثقافة الفرعية (الأكاديمية الأمريكية) في فهم الدين، وتقدم أساسًا جوهريًا يتمركز حول العرقية في تطور الأديان. والثاني، مناقشة الدين على

(1) See, Edward L. Schaub, "The Psychology of Religion in America during the Past Quarter-Century", in "The Journal of Religion", p. 129.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 106-107.

(3) Ibid, p 107.

أنه نشأ عن أساس ما تأملي، أصبح أساساً لحساب القياس النفسي للتقوى وشكل المدى الواسع للمناقشة داخل السيكولوجيا وخارجها^(١).

وهذه العناصر المكونة للدين عنده تدخل في ذلك التمييز بين الداخلي والخارجي في الدين، وهو أمر له أهميته الكبرى والمشهورة في أعمال البورت. وبصفة أساسية فإن النضج الديني يُعادل الدين الداخلي، الذي يُرى على أنه تعبير إيجابي سيكولوجي للقيم الدينية. والدين الخارجي مرتبط بعدم نضج الدين والعاطفة الدينية التي يعبر عنها معظم الناس، ويتضمنه معظم أشكال الدين المؤسسي. وهذا الشكل للدين الشخصي متمركز حول ذاته مع مفهوم للمقدس أو الإلهي تفضله مصالح الشخص واهتماماته، كما أن هذا الشكل من الدين مؤيد بالذات أو بالجماعة، وهو شكل من التقييم الذاتي، والدين بهذا المعنى يخدم الغايات الإنسانية على الأحرى من أن يكون كينونة أو غاية في ذاته. ويربط البورت هذا الشكل من الدين بالتحيز والتعصب والأصولية. والمسألة الأساسية هنا تتمثل في عدم الماثلة الداخلية والدين الناضج الذي تكون الذات فيه ممتدة، على حين أن الدين الخارجي يكون تركيزه على الذات باعتبارها ذاتاً. هذا التمييز بين النماذج المختلفة للدين والمظاهر الأخرى للسلوك الاجتماعي، على سبيل المثال، التحيز، يصبح مجالاً مهماً في تحليل القياس النفسي، أي المنهج الإحصائي في التحليل الذي يبحث عن العلاقات المتبادلة بين الأنظمة المختلفة للمعلومات. وبعيداً عن صحة أو مشروعية هذين الشكلين للدين، فإن استخدامهما في تحليل القياس النفسي إشكالياً مثل علاقتهما بالأشكال الأخرى للسلوك. هذا التمييز موروث من التمرکز العرقي، كما أنه يأخذ شكل النموذج المخصوص للدين الذي يُنظر إليه على أنه مهم وله قيمة في سياق اجتماعي مخصص، هذا النموذج مُقدم على أنه كينونة حقيقية للدين، بينما يرفض في نفس الوقت النماذج الأخرى باعتبارها غير ناضجة أو غير حقيقية^(٢).

هذا التمايز يستخدمه البورت للإشارة إلى تعقد نضج الدين، وعدم نضج الدين يركز على مظهر واحد أو تجربة واحدة، ونضج الدين يستخدم عدداً من العناصر المعقدة المتصلة والمركبة، كما أن التمايز يشمل في داخله القدرة على النقد والانعكاسية. والعنصر الديناميكي يشير إلى

(1) Ibid, pp. 108.

(2) Ibid, pp. 108-109.

حقيقة أن نضج الدين ليس خادمًا لرغبات البشر، ولكنه سيدهم ومعلمهم، فهو ليس مصلحة ذاتية على نحو مباشر، والتعصب في الدين سمة على عدم نضج الدين، فهو محدد بالرغبات، والوعي، واللاوعي، ويعكس عدم القدرة الانعكاسية أو النقدية. ويشير البورت إلى أن المتانة والانسجام والتماسك لها دلالة أخرى مهمة، فهذه المتانة أو الانسجام ينشأ من النضج، الرؤية الدينية الناضجة. والدين الناضج شامل أيضًا في رؤيته، فهو يقدم الأساس من تعقد الحياة وتشوشها وفوضيتها ما يمكن أن تكون به منظمة على نحو شامل، وجزئيًا فإن هذا النموذج الشمولي يمكن الدين من أن يعطي الحياة معناها وقيمتها، ويستخدم البورت هذا النظام الشامل أداة يعارض بها تلك الشمولية الموجودة في عدد من الأيديولوجيات العلمانية، على سبيل المثال الشيوعية، باعتبارها أديانًا. كما أنه يشير إلى أنها على الرغم من أنها تتضمن عددًا من عناصر الدين، فإنها عادة فشلت في احترام هذه الوجهة، فعلى الرغم من أن هذه الأيديولوجيات تشمل على الكثير من تجارب الناس، فإن هناك دائمًا مجالات تترك الناس فيها، ويمكن للدين أن يقدم معنى لهذه المجالات بدون تخلف. والوجهة التكاملية تلمس العديد من الوجهات الأخرى؛ إذ تشير إلى الحاجة إلى نموذج أو بنية. وكل هذه العناصر المعقدة لا بد أن تكون منسجمة معًا، بأسلوب نموذجي منسجم ثابت. والعنصر الأخير "السمة الاستكشافية" والتي تشير إلى أن الدين الناضج عناصره كلها تجريبية وغير نهائية. فالأفراد لديهم الإرادة في أن يختبروا اعتقاداتهم، وأن يغيروها إذا كان ذلك ضروريًا، والدين يفهم هنا على أنه عمل افتراضي^(١).

ومن الملاحظ هنا أن النموذج المسيطر على البورت Allport هو النموذج ثنائي القطبية والتوجيه النبوي، ويتمثل هذا النموذج في مقولتين متعارضتين للدين أو تعبيران مختلفان لأي ظاهرة دينية، والأمثلة على ذلك النموذج لديه تتمثل في تمييزه بين الدين الداخلي والدين الخارجي، والتمييز بين الدين الإلزامي والدين الإرادي. وهذا النموذج مستخدم عند Allen و Spilka في تمييزهما بين الدين الإلزامي والدين الإرادي، وكذلك عند Fromm الذي درس الاستبداد وهياكل الدين الإنساني، كما أنه مستخدم عند كل من Kings و Hunt ، على حين أن الحديث في الدراسة التحليلية يقرر بوضوح في العامل الأصولي - الإنساني. في حين أن كلًا من

(1) Ibid, p. 107.

Janowitz و Bettelheim الدليل الحالي على الثبات والاستقرار في القناعات الدينية. ويميز Woodruff بين نظامي القيم العليا والقيم الأدنى، وقدم Lenski دراسته المهمة عن الدين في المدينة الغربية الوسيطة التمييز بين التوجيه الإقناعي والتوجيه التقوي الديني. وحدد كل من Hites و Allen الدين على أنه علاقة شخصية مع الإله أو الآلهة في مقابل التأكيد على الممارسات والشعائر الدينية. كما أن Adorno et al. ميز بين الدين الذي يكون إيمانًا إقناعيًا خارجيًا والدين الحيادي الذي يكون حياديًا داخليًا^(١).

ويدرك كل من Spilka و Allen أن هناك ثلاثة اختلافات حتى لو كانت متناقضة في المحتوى الظاهر للتمييز ثنائي القطبية، ولكن في اقتراحهما يتمنيان في ما هو إلزامي وما هو إرادي أن المفاهيم ثنائية القطبية يمكن دمجها عبر المخطط التصوري الذي يركز على الفرد وينظم نظام اعتقاده. والاختلافات الأسلوبية إنما تكون في السلوك بدلاً التمييز في محتوى الاعتقاد أو السلوك الديني مما قد يكشف عن وظائف مميزة. وهما يميزان الاختلافات الأسلوبية في الإلزام والإرادة في الدين على أساس خمس سمات معرفية، على سبيل المثال: المحتوى، والوضوح، والتعقيد، والمرونة والأهمية. ويستنتجان من ذلك أن الأسلوب الإلزامي المعرفي علاقة تجريدية في عبارات المحتوى، والتمييز، والبصيرة، والتمييز في عبارات التعقيد، والصراحة المفتوحة في عبارات المرونة، وما يكون وثيقاً ملائماً في عبارات الأهمية. والأسلوب المعرفي فيما هو إرادي هو أسلوب موضوعي محسوس من ناحية المحتوى وغامض من ناحية الوضوح، واحتكاري الثنائية من ناحية التعقيد، وبنائي صارم ولا يسهل الوصول إليه من ناحية المرونة، ومحاييد غير متصل من ناحية الأهمية. وفي كل حالة فإن الأسلوب الإلزامي مفضل على الأسلوب الإرادي^(٢).

وعلى أية حال فإن السخرية مزدوجة في هذه النتيجة من ناحية الأسلوب الإدراكي، فالنموذج ثنائي القطبية لديهما يركز على التشابه الأكثر بالنسبة إلى الأسلوب الإرادي المرغوب فيه، وعلى سبيل المثال من ناحية التعقيد فإن الأسلوب الإرادي ثنائي، وهو يعكس إلى استخدام المقولات المتفرعة، ويفكر فيه من ناحية العكس تماماً، وتبدو اللغة التي يركز عليها

(1) See, Donald Capps, "Research Models and Pedagogical Paradigms in Psychology of Religion", in "Review of Religious Research", Vol. 21, No. 2. (Spring, 1980), pp. 219-220.

(2) Ibid.

النموذج ثنائية الأفكار والأحكام القيمية. وعلى النقيض من ذلك فإن الأسلوب الإلزامي يتميز من ناحية التعقيد بأن يتجه إلى تكوين عدد واسع نسبيًا من المقولات أو العناصر، كما أنه يميز ويحدد الأجزاء المختلفة والسمات والصفات والوظائف، وتتجه الأفكار فيه إلى أن تكون متعددة بدلا من أن تكون بسيطة وكونية. وتأخذ المقولات الدينية شكل مجموعة من العناقيد المتميزة، وهنا ربما تدرك العضلة، فهو وأتباعه يشيرون بعد ذلك إلى الالتزام الإرادي باعتباره مقارنة ثنائية، ويتحركون تجاه النموذج المتعدد الأبعاد، في الوقت الذي لا يتخلون فيه عن السمة المميزة للنماذج ثنائية القطبية^(١).

ليس فحسب هذه الثنائية ولكن أيضًا الميل المشترك إلى تفضيل شكل من التقوى الدينية على غيره معتبرين أنه الحقيقي والأصيل أو الناضج، على حين أن غيره خادع أو مزور، وهذا الميل إلى تفضيل شكل معين للدين عامل مهم في الصلة بين النموذج البحثي والنماذج التربوية، إذ أنه يشير إلى أن النماذج البحثية ليست مجرد موضوعية تراكيب علمية، ولكن على الأحرى تتضمن الأخلاق والتحيزات الدينية. وفي مقارنة لطائفة الكنيسة والدراسات الداخلية والخارجية أوضح Dittes أن الموقف الأخلاقي للنماذج ثنائية القطبية جوهري نبوي، مثل التقليد النبوي في العديد من التقاليد الدينية المختلفة، أنه يعكس جذرًا وأحدًا للانعزال بعيدًا الإكراه الديني غير المتغرب، وعلى سبيل المثال فقد أشار البورت Allport إلى أن الاستجابات الدينية لدى الطفل على ما يبدو للمرة الأولى ليست دينية تمامًا، ولكنها ذات سمة اجتماعية بأكملها. وهذا واحد من النماذج العديدة ليل النموذج الثنائي ليس فحسب إلى التناقض مع نمودجي التوجيه الديني المتعدد الأبعاد والنهاية المفتوحة فحسب، ولكن أيضًا في تفضيل الدين الشخصي أو الداخلي. أما الدين الاجتماعي أو الخارجي فإنه محكوم عليه في أفضل الأحوال بأنه تحضيري للدين الشخصي، وفي الأسوأ بأنه مزور وباطل^(٢).

هذا التمييز أداة يعزل بها الدين الحقيقي عن العامل الديني الذي يوجد في العلاقة المتبادلة القوية مع التحيز واللاتسامح وما يشبه ذلك. ولقد بدأ العديد من الأكاديميين في بناء مقاييس نفسية للتمييز: الغنم (الكفاح من أجل المساواة والأخوة) عن الماعز (التحيز وعدم التسامح)

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 220-221.

وقد طور هذا الحساب على ما هو معروف في عام ١٩٦٠، وعام ١٩٦٤، وعام ١٩٦٧. ولسوء الحظ فإن درجة الثقة في كل هذه الحسابات كانت ضعيفة، بسبب أن قدرتها على التمييز بين الفئات الداخلية والخارجية كانت محدودة، فبعض الناس يتم حساب نقاطهم عالية على حساب ومنخفضة على آخر، وفي بعض الحالات يكون الحصول على نقاط عالية أو منخفضة على الحسابين معاً، مما أدى ببعض الكتاب إلى اقتراح أن يكون هناك بعدان مستقلان للقياس، وأن النتائج يجب أن تقاس على حساب متعامد، أي ٩٠ درجة. كما أدى ذلك إلى وجود مقولتين جديدتين: المؤيد الديني غير المتجانس، وأصحابه تكون نقاطهم عالية على المقياسين. والمعارض الدين غير المتجانس، وأصحابه تكون نقاطهم منخفضة على المقياسين. وعلى الرغم من ضعف النتائج التي تم الحصول عليها من هذين المقياسين، فإنهما استخدما أكثر من أي مقياس آخر للتقوى الدينية أو التدين، ومن هنا كان التأكيد على مكانتهما التي لم تكن مستحقة لهما^(١).

ولقد نشأ نتيجة عدم كفاية النموذج ثنائي القطبية على النحو الذي أشار إليه كل من Allen Spilka من أن هناك اختلافات أو حتى تناقضات في المحتوى الظاهر في التمييزات التي يعطيها للنموذج ثنائي القطبية، وقد أعطت هذه الاختلافات لمن تبع منهجها مفاتيح للعمل على دمج هذا النموذج في مخطط آخر أكثر شمولية من النموذج ثنائي القطبية، والتي تمثلت في النموذج المتعدد الأبعاد، وقد أشار Dittes إلى أن عدم التجانس الواضح في النموذج ثنائي القطبية، يؤدي من الناحية العلمية والمنطقية إلى ضرورة التخلي عن المفهوم ذي البعد الواحد وتطوير إطارات جديدة متعددة الأبعاد في علم النفس الديني، يتضمن التنقيحات الاجتماعية للمخطط المتعدد الأبعاد، وذلك عند كل من Glock و Fukuyama ولقد أوصى Scobie على سبيل المثال بتنقيح بُعد المعرفة في نموذج Glock المتعدد الأبعاد والتي تشمل الأبعاد الدينية للاعتقاد والممارسة والتجربة والفعالية، والنوع الأكثر شيوعاً في البحث المتعدد الأبعاد في علم النفس الديني، تلك الدراسات التي توظف تقنيات عامل التحليل لتحديد الأبعاد المختلفة للاعتقاد الديني والموقف والسلوك^(٢).

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 166.

(2) See, Donald Capps, "Research Models and Pedagogical Paradigms in Psychology of Religion", in "Review of Religious Research", p. 221.

وقد قام Hites بدراسة للاستجابات لدى المبتدئين من طلاب الجامعة وكبار السن في برمنجهام، شملت سبع وثلاثين مادة دينية، ووجد أن هناك ثلاثة عوامل تضمنت أربع مواد أو أكثر، كان تركيب العامل فيها متماثلًا، وهي على النحو التالي: ١. وظيفة الدين وكيفية ظهوره. ٢. القبول الحرفي وغير الحرفي للتوراة. ٣. والخلود وعلاقة الإنسان بالعالم الطبيعي، ومن حسابه للتغير فيما بين المبتدئين من طلاب الجامعة وكبار السن في هذه الأبعاد الثلاثة، وصل إلى أن هناك حركة نحو منظور ديني أكثر ليبرالية. ومثل هذا الاكتشاف ربما يظهر لتبرير التمييز ثنائي القطبية التوجيه الديني المحافظ في مقابل التوجيه الديني الليبرالي، ولكن في الحقيقة فإن العامل الثالث يسجل تغييرًا أقل بكثير من العاملين الآخرين، مما يشير إلى أن هذه الحركة ليست موحدة. وهكذا فإن النموذج المتعدد الأبعاد من الممكن أن يحدد على أنه نموذج أكثر تعقيدًا أو تمييزًا للتغير في التوجيه الديني للطلاب. ومثل النموذج ثنائي القطبية فإن النموذج المتعدد الأبعاد له منظور ديني، يسمى بالكهنوتي؛ بسبب ميله إلى رؤية الأبعاد المختلفة للدين باعتبارها أجزاء لاستقرار النظام الاجتماعي وثباته أو البنية الشخصية^(١).

ولقد وضع هذا التحيز الكهنوتي Geertz عندما أشار إلى أن الدين يجب أن يبنى أو يفسر من ناحية الأنظمة الاجتماعية المتاحة للدلالة على الاعتقادات والشعائر والموضوعات ذات المغزى، والتي تنظم السلوك الخارجي وتوجهه، ومن هذه الناحية فإنه يرفض بوضوح النموذج ثنائي القطبية مفضلًا عليه النموذج متعدد الأبعاد، فليس النظر هنا إلى ما هو كوني أو تمييزي يقسم الظاهرة الدينية عن الظاهرة غير الدينية بالمقياس الديكارتي، ولكن من أجل نظام للمفاهيم يقدم خلاصة للتشابهات غير الدقيقة، والتي تكون تشابهات حقيقية توظف في النماذج المتعدد الأبعاد، وتميل إلى الاشتراك في القناعة الدينية العامة، التي تكون فيها أنماط الاعتقاد الديني متماسكة وذات معنى تعطي النظام والثبات للسلوك الخارجي لحياة الإنسان. وعلى العكس من النموذج ثنائي القطبية، فإن النموذج المتعدد الأبعاد ليس ناقدًا لحقيقة أن الاعتقادات الدينية والميول ربما تكون مشوبة بما هو اجتماعي أو شخصي، لأنها تدرك تعقد نماذج الاعتقادات والميول الذي يتمثل في الثقافة التي تؤدي دورًا في ثبات المجتمع وحياة الأفراد والجماعات، وهو ما يسمى بالتوجيه الكهنوتي، بسبب أنه في أغلب التقاليد يأخذ رؤية مشابهة

(1) Ibid, pp. 221-222.

للوظيفة الاجتماعية والشخصية للدين (١)

والمقاربة الثالثة التي يستخدمها علماء النفس الاجتماعي، تتمثل في الملاحظة من أجل جمع المعلومات واختبار النظريات بأسلوب طبيعي. والمثال الجيد لهذا الاستخدام عند Festinger و Riecken و Schachter. واحد أكثر النظريات شهرة في السيكولوجيا الاجتماعية في الستينيات والسبعينيات هي نظرية Leon Festinger في نظريته عن التنافر المعرفي cognitive dissonance وعلى نحو أساسي فقد نشر عمله الرئيسي في الموضوع عام ١٩٥٧، فإنه تعاون مع Riecken و Schachter لدراسة الجماعات الدينية الذين تحولوا على نحو نشط إلى دين جديد، على الرغم من فشل النبوة التي يؤمنون بها، وقد افترض مع زملائه أن النشاط التحولي ينشأ من الرغبة في اختزال التنافر المعرفي غير المريح بالنسبة لهم، وليس من الثقة في أن عقائد المجموعة حقيقية (٢).

وفي نظرية Festinger فإن الإدراك ملهم بمعنى الاعتقادات والآراء والمعرفة وما إلى ذلك، يمكن له أن يكون منسجماً أو متنافراً. والتنافر المعرفي ينتج من القلق أو المشقة، مما يدفع الناس إلى اختزال المشقة بتغيير الاعتقادات، وإضافة معلومات جديدة إلى النظام المعرفي؛ من أجل اختزال الأهمية المشهورة للنظام الآخر، أو تجاهل نظام الإدراكات في علاقة قلق، والبحث عن أعضاء جدد مثال للاستراتيجية الثانية، ولكن تحت الظروف التي تدافع فيها هذه الجماعة عن استراتيجيتها دون غيرها، ولقد أشار Festinger وزملاؤه إلى خمس ظروف يمكن أن ينسب إليها هذا التحول بعد قلق النبوة: ١. لا بد أن يكون هناك اقتناع وإيمان. ٢. إنه لا بد أن يكون هناك التزام بهذا الاقتناع أو الإيمان. ٣. وهذا الإيمان لا بد أن يكون مسئولاً عن المشقة. ٤. وهذه المشقة لا بد من حدوثها. ٥. والدعم الاجتماعي الذي يجب أن يكون تالياً ومتاحاً لهذه المشقة (٣).

ومن حسن حظ هذه المجموعة أشارت تقارير الصحف إلى أن هناك جماعة تنسجم مع هذه الشروط، وقد نشر هذا التقرير عام ١٩٥٤، وكان اسم النبوة مدينة شمال أمريكا North

-
- (1) Ibid, p. 222, Ilkka Pysiätien, How Religion Works, Toward a New Cognitive Science of Religion, p, 7, pp. 25-52.
 - (2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 166, A First Look at Communication Theory, by Em Griffin, the leading college text in the field of communication theory, (all editions published by McGraw-Hill), pp. 206-214.
 - (3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 167-168.

American city ، وكانت الفكرة الأساسية أن أعضاء هذه المجموعة سوف يتحقق لهم الخلاص، وقد التحقت هذه المجموعة البحثية بهذه الجماعة باعتبار أنهم مشاركون، ووجدوا أن هذه الجماعة تفي بالفعل بهذه الشروط الخمسة. وبعد أن فشلت نبوة هذه الجماعة على نحو حقيقي، بدأ أعضاؤها في البحث عن مشاركين أو أعضاء جدد، على الرغم من تبني الاستراتيجية الأولى وترك الجماعة. وهنا فإن منهج الملاحظة قد استخدم إلى حد بعيد ليس لجمع المعلومات باعتبار ذلك بحثاً فينومينولوجياً فحسب، ولأن لفحص النظرية واختبارها^(١).

ولقد أشار سيريل بيرت إلى أن التحول الديني يحدث في الغالب في أوائل البلوغ، وأكثر ما يحدث عند الإناث بين سن الثالثة عشرة والسادسة عشرة، وعند الذكور فيما بين الخامسة عشرة، وهو الوقت الذي تنضج فيه الغريزة الجنسية، كما أن التحول الديني يشبه إلى حد كبير الوقوع في الحب، ومن هنا رأى الباحثون أن التحول الديني نتيجة ورد فعل معاً لانفعالات الحب الجنسي. وهناك تطابق آخر بين أوائل النزعات الجنسية والتحويلات الدينية في مرحلة البلوغ، فلقد أوضح علماء النفس أن بعض الميول الانفعالية، قد تكبت كبثاً لا شعورياً، ومع ذلك تظل تنمو حتى المستوى الشعوري للعقل، ومن الجائز أن يحدث ذلك للميول الدينية^(٢).

ومعنى ذلك أن الشخص المتحول لم يكن قبل تحوله غير عابئ بالدين، كما يظن، بل على العكس كان يحس بالدين إحساساً قوياً^(٣)، ولكنه لا يلبث أن يعود مرة ثانية إلى وجهة نظره الأساسية في الدين، والتي أشار إليها هذا البحث من قبل، فالدين يستمد من التقاليد التي تقبل مثلما يقبل الزبي الوطني واللسان القومي، بلا تفكير كثير، ومن غير باعث مقرر صريح، ثم تأتي الشكوك بعد ذلك، والبراهين والحجج كلها تكاد تكون تبريراً متأخراً، أي علماً تلتمس لآراء اتخذت من قبل، وهذه العلل تلصق إلصاقاً بتلك الآراء التي قبلت. والتقاليد دائمة التغير، وبقاء المعتقدات، على الرغم من الحروب التي تقام للحفاظ على المذهب الأصلي، رهن بمناسبتها لمزاج معتنقيها، وهذه المعتقدات تخضع في هدوء للتعديل والتشكيل، حتى تناسب لا المعرفة التي تتزايد كل يوم فحسب، ولكن الرغائب والآمال والأنواق والميول، والمثل الأخلاقية للعصر والجماعة^(٤).

(1) Ibid, p. 168.

(٢) انظر، سيريل بيرت، علم النفس الديني، ص ١٨-١٩.

(٣) السابق، ص ٢٠.

(٤) السابق، ص ١٦.

والمنظور الأخير أقل انسجامًا مما سبق، وهو يشمل كل دراسات الظاهرة الدينية، التي تم تبني المقاربة التجريبية الكيفية فيها أو تحليل الظاهرة الدينية في عبارات ومصطلحات المعلومات المتغيرة التي تم الحصول عليها بهذه المناهج، ولقد شرع علماء النفس في هذه الدراسات بدون مدرسة تؤدي إلى حركة، وقد أنشأت هذه الدراسات ما هو أقل بكثير من الجمع المفقود للتأملات والملاحظات، التي ينتظر لها أن تضعها في نظرية أو مركب عقلي، وهذه النظرية لم تنتظر كثيرًا، فلدى البعض كان المفتاح المكون لها بالفعل في مكانه^(١).

١٠. السلوكية والدين.

أما السلوكيون الذين سيطروا على السيكولوجيا الأمريكية لما يزيد على ثلاث حقب فقد كان اهتمامهم بالدين قليلًا، ولقد أخذوا وقتًا طويلًا في توضيح السبب في ضعف الاهتمام بالدين خلال هذه الأعوام. وقد أوضح B. F. Skinner أحد أشهر السلوكيين في هذه الفترة أن السلوك الديني مشروط بالضبط بنفس نمط أشكال السلوك الأخرى. ومن أجل معرفة ما يسميه السلوكيون بالإشراف فإن هناك مجموعة من الأمور التي ينبغي أن توضح، إن هناك نوعين من "الإشراف" عادة ما يتم التمييز بينهما: الإشراف الكلاسيكي. والإشراف الفعال. والأول منهما يرتبط بأعمال السيكولوجي الروسي I. P. Pavlov الذي لاحظ عند دراسته للنظام العدائي عند الكلاب أن الحيوانات التي ينزل منها اللعاب علامة على مجيء الطعام أو من يحضر لها الطعام عندما لا يكون هناك طعام، موضحًا أن هذا علامة على الطعام. ولقد كانت خبرة Pavlov قليلة واكتشف لو أن الكلاب تعرض عليها بعض المثيرات مثل الجرس قبل التغذية فحسب، فإن استجابة اللعاب يمكن أن تكون منبهًا بدلًا من الأكل، فالطعام يتبعه هنا المنبه أو المثير، ولولم يكن الأمر كذلك فإن عمومية هذا النموذج الارتباطي والسلوك جوهري، فيما يكونه الشرط الكلاسيكي. وفي الخطاب العادي للأحداث فإن المنبه من السلوك يتجه إلى أن يتبعه أنواع من الاستجابات من الكائن العضوي الحي، فاللعاب هنا استجابة للطعام أو رغبة عصبية عالية وعنيفة تكون نموذجًا، وهذه المنبهات والاستجابات غير شرطية. والمنبهات الإشرافية هنا هي

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 168.

تلك التي تصبح مرتبطة بالمنبهات غير الإشرافية، وغالبًا ما تكون دائمة، مثل رنين الجرس، وحينئذ يظهر الطعام، والتي يمكن أن يستنتج منها نفس الاستجابة، والتي تعرف بالاستجابة الإشرافية، والتي نتج عنها المنبه غير المشروط^(١).

ومن الواضح هنا أن تحويل السلوك يمكن حدوثه بتدريب بسيط باثنين من المنبهات، والشخص الذي أراد أن يخبر بمكانته الرفيعة التي يبالغ فيها من خلال القوس والنبال، عندما يلتقي الاثنان معًا، وعندما يضرب القوس بنجاح، يرى أنه الأفضل والأقوى نفوذًا بتفوقه في استخدام العصا. وتشبه الأعمال الإشرافية الفعالة ذلك، فيما عدا تلك الحالة التي يكون السلوك فيها قبل المنبه؛ فالسلوك المرغوب فيه منحة وجائزة وغير المرغوب فيه يعني العقاب، ومثل هذه الجائزة أو مثل هذا العقاب أمر معروف في الدوائر السلوكية، على أنه تعزيز وتقوية، والوجود السابق تعزيز إيجابي والمتأخر سلبي. ولدى Skinner إذا أراد شخص أن يعرف السبب في عمل الناس بأساليب دينية أو الذين يحملون عقائد دينية ببساطة، فلا بد أن ينظر إلى النموذج الإشرافي الكلاسيكي والفعال اللذين يعرضهما الشخص^(٢). ومن الملاحظ هنا ذلك التأثير الداروني على المدرسة السلوكية، فيما يتصل بالتفاعل المتبادل مع البيئة^(٣).

ويشير أحد الباحثين إلى أن هذا المنهج في تناوله لمشكلات العقل سوفسطائي، مثل فهم السلوكيين للغة والأدب والفن والدين، فلا شيء لديهم يثير دهشة كبيرة، كما أن بحوث التحليل النفسي عندهم متأثرة بالأدب أكثر من العلم، وفي أسوأ الأحوال فهي تجمع بين الأدب الفقير والعلم السيئ^(٤).

وبعد الحرب في بريطانيا، دمجت النظرية الإشرافية مع دراسات الفزيولوجيا من أجل تقديم منظور جديد للدين، فبعد العمل مع الجنود الذين عانوا حرب العصاب أثناء الحرب العالمية الثانية، التقى الطبيب النفسي William Sargant، الذي نشأ في أسرة ميثودية قوية، ببعض كتابات بافلوف Pavlov المتأخرة عن الانعكاس الإرادي الشرطي والطب النفسي، وفي كتاب Battle for the Mind أوضح Sargant عبر تفسيرات متعددة الكيفية التي يمكن للضغط

(1) Ibid, pp. 168-169.

(2) Ibid, p. 169.

(3) See, John J. Sullivan, "Two Psychologies and the Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", p. 158.

(4) Ibid, p. 161.

بها أن تكون مؤثرة على الإشراف. وترى الضغوط الفردية العالية على نحو دائم في نماذج السلوك الإشرافي الحديثة المستأصلة في مثل هذا الكشف العرضي، كما أن هؤلاء يصبحون أكثر استجابة لمصدر الإشراف الجديد، والسبب في ذلك عند بافلوف Pavlov المواقف الضغطية التي تحمل المخ فوق ما يحتمل، وبالتالي يحطم المخ الحماية ذاتها، وهذا هو ما سماه التقمص المكبوت أو الانتقال المكبوت، والذي يعرض بدرجات مختلفة الكثافة: الأول، الاستجابة العاطفية المسطحة، قوية وضعيفة، وتثير نفس الاستجابة من المستوى. والثانية، وتكون أكثر كثافة، وتثير لعباً ضعيفاً يثير استجابة الآخر. والثالثة، وهي النماذج الإشرافية السابقة للسلوك، وغالباً ما تكون الوحيدة العكسية: الطعام غير المتشابه يصبح متشابهاً، والشخص المتشابه يصبح مختلفاً^(١).

وهذه المرحلة الثالثة يسميها بافلوف مرحلة التناقض الظاهري المغالي فيه، والتي تشير إلى العديد من السمات العادية المرتبطة بالهستيريا وشروط التنويم المغناطيسي. وعلى جهة الخصوص فإن ما هو فردي يصبح إحياء ونموذجاً، كما يصبح نماذج جديدة للسلوك يمكن تأسيسها. وتجربة بافلوف للكلاب في هذا الشرط في العمل، عندما كان مغموراً بالمياه، وماتت بعض الكلاب، وما بقي منها حيّاً توجه للاستجابة على نحو ضعيف إلى الماء بمستوى من الخوف أكثر من الحياة التي يهددها هذا الموقف. ولقد تحقق من أن الجنود الذين قام بعلاجهم حدث لهم التقمص الكبتي، ولا يستطيعون توضيح التجربة المؤلة من عقولهم؛ ويسبب علاجه النفسي التفرغي عمل على إعادة تعريض الجنود لتجربة الأذى مرة أخرى، بمساعدة الأدوية المكثفة والإحياء على تحويلين بحالة التقمص الكبتي، وقد سمح هذا للنماذج الإشرافية بأن تعلن أنه يمكن التخلي عنها أو التخلص منها أثناء الأذى، وبعد فترة من الراحة وجد أن حالة المرضى اوضحت ذاوتهم أنفسهم مرة أخرى، وبعبارة أخرى فإن نماذجهم السابقة للإشراف أعيد تأسيسها مرة أخرى. والصلة بين هذه المادة والدين تأتي على ما يبدو على نحو غير مقصود، وذلك عندما نظري في مجلات John Wesley إذ تحقق على نحو واضح من أن استراتيجيته عظته، كانت أسلوباً مؤثراً إلى درجة عالية في إعادة الإشراف، وبالتالي الناس الإشرافيين. فموعظة نار

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 169-170.

الجحيم وموعظة الكبريت أوجدتا حالة من الضغط الحاد على المستمعين، وزيادة في الإيحاء، وهنا كان الهرب هو الحل المقدم: التحول باعتباره نقطة البداية، والذي يكون الإشراف فيه معكوساً^(١).

وهنا يمكن تلخيص الاختلافات بين السلوكية المعاصرة والتحليل النفسي المعاصر، وما يتضمن ذلك من الدراسة العلمية للسلوك الديني والتجربة الدينية، وهذا التمييز يكون فيما بين سلوك الملاحظة العلمية والاستدلال التجريبي الذي يوضع لتجربة الشخص تحت الملاحظة، وتعقد التجربة الدينية يجعل الدراسة العلمية لها مشكلة في تعدد الاستدلالات وفحص الفروض وإعادة بناء حياة الشخص على أسس متنوعة في نظرية العمليات العقلية. ومن الجدير بالذكر هنا أن عالم الأفكار والتقاليد الفكرية التي يعيش فيها الإنسان لا يمكن اختزالها في حاجاته الجسدية والاجتماعية، على أنها مصادر الدوافع والبواعث، والفشل في فهم الوظائف النفسية البسيطة. وأخيراً فمن الواضح أن الأفكار الدينية نشطة وفعالة في تنظيم السلوك الديني والأفكار الدينية. ومشكلة السيكلوجيين هنا تتمثل في الفهم الصحيح لمفهوم التنظيم والحذر من المجالات الدينية التي تستخدم السيكلوجيا باستخدام مفهوم السيكلوجيا المستخدمة في دراسة الدين، والتي تعمل على إلغاء السمة المميزة للمذهب الديني والتجربة الدينية^(٢).

ومن الواضح هنا أن الإنسان في المدرسة السلوكية مثل الآلة، التي تخضع لمثير معين فتنتج استجابة معينة، وبالتالي تهمل تماماً الجوانب الجوانبية أو الدوافع الداخلية في فهم السلوك الخارجي، وعلى رأسها العامل الديني أو الروحي، على أساس أن هذا العامل لا يمكن دراسته بمناهج العلوم الطبيعية التي تقوم على الفرض والملاحظة والتجربة والقياس والإحصاء، وربما كانت الطبيعة المادية لعلم النفس عند السلوكية أحد الأسباب الأساسية وراء هذا الموقف الذي يتمثل في النظر إلى الإنسان، وقد أفرغ تماماً من بعد أساسي فيه، وهو البعد الروحي أو الديني، مما يشير إلى فشل هذه النظريات في أن تقدم تفسيراً علمياً صحيحاً للسلوك الديني المعقد.

وعلى الجملة فإن هذا النوع من البحث السيكلوجي لا يقدم شيئاً حول حقيقة صدق الظاهرة الدينية أو صلاحيتها أو أهميتها، ومن ناحية أخرى فإن نتائج هذه البحوث وثيقة

(1) Ibid, p. 170.

(2) See, John J. Sullivan, "Two Psychologies and the Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion", p. 164..

الصلة بالظاهرة الدينية، فهي تقدم المعلومات عن الظروف التي يصبح الناس فيها متدينين، والذين يشجعون الدين يستخدمون هذه الظروف، في حين أن الآخرين يمكن لهم أن يقوموا بالعكس، كما أنها تكشف عن تأثير الدين نفسه على الأبعاد الأخرى للسلوك، وكيف أن الأحياء الديني يؤدي إلى ازدياد الأمراض الذهنية، بينما يقلل الكحول، ورد فعل رجال الكنيسة تجاه الكنيسة والتحيز في الموضوعات العرقية. إضافة إلى التعرف على القوانين الإمبريقية التي تحكم السلوك الديني، والتي ترتبط بالتغيرات الكمية والكيفية في الأنشطة الدينية مع العمر والتشجيع القوي للنساء في بعض الجماعات الدينية^(١).

إن وصفة التحول الناجح أو وسيلته كانت، إذن، إيجاد حالة التنويم عبر اختزال الضغوط وأيقاظ العواطف أو بعض الوسائل الأخرى، مقترحًا النماذج البديلة للاعتقاد والسلوك، وما يتبع ذلك من خبرة التذكر النظامي. وانتهيار الميثودية في العصور الحديثة يعود عند Sargant إلى تخليها عن هذه الوصفة. وعلى أية حال فهي لم تُفقد تمامًا في العالم المسيحي. والعمل الذي تقوم به الكاريزما الحديثة والجماعات الإنجيلية، تدرك تمامًا عند Sargant باعتبارها نشاطًا ضد برنامج نزع النحل، وهنا يشار إلى عمل Sargant بأنه الفعالية اليدوية^(٢).

وهذا كان بالفعل في كتابه Battle for the mind ولكن التفاصيل الكثيرة كانت في كتابه The Mind Possessed إذ مد تحليله للخبرة الدينية لكي تشمل ظواهر مثل نشوة الشعائر وامتلاك الروح، كما أنه اعترف بان الكشف عن الضغوط يكون بمنهج واحد فحسب، وهو منهج جلب حالة الإحياء القوي أو الغشبية. والعديد من التقاليد تشجع تجربة الغشبية الروحية عبر الرقص الإيقاعي، وفي حالة الامتلاك عبر التفكك. وعلى الرغم من أنه لم يعترف بجهود Pierre Janet مباشرة، فمن الواضح أن مفهوم التفكك كان في ذهنه عندما كتب عن هذه الظواهر^(٣).

وفي الدراسات الحديثة توضيح لعموميات Sargant بالعديد من السبل، فعلى سبيل المثال لدى Stephen Gilligan الذي ناقش حالة الغشبية التي تصل إلى ذروتها بالعديد من السبل، مثل

(1) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 3.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 171, Michael Argyle, Religious Behaviour, pp. 47-48.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 171, Walter M. Horton, " The Origin and Psychological Function of Religion According to Pierre Janet", in, " The American Journal of Psychology", Vol. 35, No. 1 (Jan., 1924), pp. 16-52.

الحركات الإيقاعية مثل الرقص، والجري، والتنفس، والتمارين الرياضية. والغناء والترانيم مثل التأمل والصلاة والشعائر الجماعية والترانيم في الأحداث الرياضية. والانهماك الانتباهي في الصورة والفكرة والتليفزيون وتوازن الأعضاء عبر عمليات الاسترخاء. والعقاقير مثل الكحول والفاييوم. والحركات الإيقاعية^(١).

وفي الحقيقة فإن العديد من الممارسات دائماً ما تستخدم في السياقات الدينية، وتظهر لدى أي شخص مهتم بتاريخ الأديان. والسيكولوجي العبادي John Schumaker نسج ذلك كله مع مواد أخرى متصلة بها، وسمى ذلك كله النظرية الموحدة للدين، التنويم المغناطيسي وأمراض النفس. ولقد اقترح أن الدين وكل أشكال تشويه الواقع، تنشأ على أنها استجابة مباشرة للإمكانات الواسعة معرفياً للموجودات البشرية، وامتلاك هذه الإمكانيات يأتي عبر تغييرين أساسيين في الأسلوب الذي تدرك به الموجودات البشرية العالم، ففي المقام الأول هناك تطوري التفكير في الجنس البشري. وفي المقام الثاني هناك حاجة إلى إدراك نظام العالم، وذلك نتيجة للتحويل المعرفي الذي أدى إليه الأمر الأول^(٢).

ولقد كان البدء هنا بنظام الحقيقة على المستوى الثقافي الذي يمثله الدين، ولدى Schumaker فإن الذروة في تشويه تقاليد الحقيقة هي تلك التي تهدف إلى الحفاظ على تقاليد الموت والغناء واللاتكون والتشوش في الوضع الحرج، يضطر الإنسان معه للدفاع عن نفسه بضراوة، وهنا يأتي استخدام عبارات اللاهوتي John Bowker رخصة الحماقة والجنون. والأمراض النفسية أيضاً تمثل مرحلة تشويش الحقيقة، ولكن بدون رخصة، بمعنى أنه ليس على مستوى العقوبات الثقافية والفرد، وبالتالي فهي عنده أقل نجاحاً بكثير من الدين^(٣).

ومجموعة التشويهات تعرف بأنها معرض الدين في معظم تجلياتها، هي تقنية الاختزال وحالة الغشية (التفكك) مركبة مع تشويهات الحقيقة الإيحائية. وعادة فإن تقنيات الاختزال التي تستخدم في السياق، تسهل الإيحاءات الذاتية للمواد المتعلمة مسبقاً، على سبيل المثال حالة التأمل أو الإيحاءات المختلفة من قائد أو أكثر، كما هو في حالة الرقص والقرايين والأنواع

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 171-172.

(2) Ibid, p. 172.

(3) Ibid.

الأخرى للأنشطة الجماعية. وعلى الرغم من أن الشعائر الجماعية والفردية قد تبدو مختلفة على السطح فإنه يمكن الاستفادة منها في القدرة التفكيرية للعقل، وهنا يمكن التصديق بأن هناك شيئاً واحداً مع العقل، وشيء آخر مختلف تماماً مع آخر، وهذا التفكك هو ما سماه Festinger التفكك المعرفي، وهو ما سوف يكون إشكالياً على نحو مؤكد إلى حد ما (١).

وغشية التفكك عند Schumaker تعرض عدداً من الصلات مع ما سماه Julian Jaynes ذي المجلسين، ووفقاً Jaynes فإن تجربة الوعي عند الموجودات البشرية ظاهرة حديثة نسبياً، والثقافات القديمة مثل الإلياذة اليونانية والفيدا الهندية ليست وعياً بالمعنى الذي يدرك به العالم المعاصر الوعي اليوم. وبدلاً من ذلك فإن الوعي يفهم على نحو مختلف عن الأفكار المنتشرة عنه في الغالب، فهو يميز الوعي عما يسميه الارتكاسية أو الاستجابية للحوافز البيئية، وعندما يكون هناك وعي بشيء ما فإنه يدرك على نحو مباشر، ومع ذلك فإن هناك الكثير مما لا يدرك. وعازف البيانو عندما يعزف على البيانو لا يكون واعياً بعزفه، وعلى الأرجح فهو يقع في الأخطاء إن كان واعياً، وذلك على الرغم من أنه يستخدم وعيه الانتباهي؛ ليتعلم القطع الموسيقية التي سوف يعزفها فيما بعد، دون وعي لفعله (٢).

وبالمثل فإن الوعي ليس نقيضاً للوعي، بمعنى أنه وجود معطل أو فاقد للوعي، وهو لا يستلزم وجوداً مدركاً، ولكنه يستلزم نوعاً خاصاً من الأسلوب، فالوعي لا يستلزم الحديث أو الكتابة أو الاستماع أو القراءة، كما أنه ليس نسخة من التجربة، كما يعتقد غالب الناس، وليس كرسياً للعقل. وعلى الأحرى فإن الوعي فعالية بدلاً من أن يكون وظيفة، ويعمل بأسلوب المماثلة. والعقل الواعي هنا فضاء تماثلي للعالم، والأفعال الذهنية مماثلة للأفعال الجسدية (٣).

ويأخذ الوعي تأكيدات التي يتطور بها، عندما يكون البشر أنواعاً متميزة، فهو يظهر أولاً وفقاً Jaynes نحو نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد سابقاً لمعظم الموجودات ذات المجلسين، والقرارات تصنع ليس بتخيل ما يفعل أو على الأرجح ما يكون نتيجة للفعل، ولكن بصوت السلطة الكاملة على الفرد، صوت الإله. وإرادة الإله وفقاً Jaynes تمثل جمهور المستمعين أو النظارة لقيم المجتمع والأنظمة إلى آخره. وعلى الرجح فإن مخزن ذلك في الفص الصدغي الأيمن للقشرة الخارجية

(1) Ibid. p. 173.

(2) Ibid.

(3) Ibid. pp. 173-174.

للمخ، ويتصل بالكلام والمراكز الأساسية الشاملة في الجزء الأيسر السمعي، وذلك في منطقة
الصوار الأمامية. وخبرة السمع مثل الصوت إلى حد بعيد، فهي الخبرة الكلية والسلطة الأمرة التي
يكون السلوك مبدؤها على نحو تلقائي: إن تسمع بالفعل تكن مطيعاً^(١).

هذا النموذج للوظيفة الذهنية نتيجة لتطور اللغة على النحو الذي اقترحه Jaynes ، والذي
أخذ مكانه بين حوالي ٧٠٠٠٠ قبل الميلاد و ٨٠٠٠ قبل الميلاد. وعملية المجلسين بدأت في النشأة
نحو نهاية هذه المرحلة، وسيطرة التجربة الإنسانية حتى ظهور الوعي، وهذه التغيرات ليست
وراثية، فيما عدا أن المخ البشري يعرض للدانة التي تسمح لوظيفته بأن تتغير باعتبارها نتيجة
الاستجابة للتجربة، وبالأذات تجربة الطفولة^(٢).

ومثلما نشأ الوعي فالأمر مثل ذلك في الدين، إذ هو محاولة لحفظ أو إعادة تأسيس الاتصال
بالآلهة مصدر السلطة والإرشاد. والوعي مع فضاء العقل يتماثل مع " الأنا" والسرد الشخصي،
ويعرض مثل هذا الاتصال، وبالتالي يوظف الدين المناهج من أجل أن يحل محل الوعي في إعادة
تأسيس المجلسين. والتنويم المغناطيسي منهج أساسي لإنجاز مثل هذا الاحلال أو التفكك. وفي
هذه النقطة يتفق مع Schumaker في أن الوعي يجعل الإنسان في اعتلال من حيث يشعر بأنه
بحاجة للهروب. ومن ناحية أخرى عند Jaynes يدرك الشعور بالضيق، بمعنى النظام الذي يريد
استعادته^(٣).

وعلى الأحرى فإن تفسيرات كل من Jaynes و Schumaker تأملية، ولكنها تتصل ببعض
الاتجاهات المهمة مع البحث المحكم في مجال علم نفس الاعصاب، ولقد درس Michael
Persinger أستاذ علم النفس في جامعة Laurentian بكندا التجربة الدينية في العشرين عاماً
الأخيرة، واكتشافه المهم يتمثل في أن التجربة الدينية على علاقة قوية متبادلة مع الفعالية
المختصرة للفصوص الصدغية للمخ، وتحفيز هذه الفصوص الصدغية، يمكن أن ينتج التجارب
الذاتية المكثفة المليئة بالمعنى، والعمق، والإقناع، وقوى التفكير الموضوعي، والتبديل الإدراكي
الحسي، وغالباً فإن هذه التجربة تعلن عن سمتها الدينية، ومن هنا استخدم كثيراً عبارة " تجربة
الله تعالى"، وذلك للإشارة إلى الطبيعة العامة للتجربة التي يشجعها تحفيز الفص الصدغي:

(1) Ibid. p. 174.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

فالكاثوليك على الأرجح يدركون مريم عليها السلام، والبروتستانت عيسى عليه السلام، والإسلام الله تعالى. وعلى الرغم من أن هذا الفهم أكثر نموذجية فإنها أقل رؤية، وعلى نحو دقيق فإنها المعنى الأكثر حضورًا، ومع ذلك يفهم بالذوات على أنه فائق للطبيعة^(١).

وبالفعل فإن ملاحظات Persinger تشير إلى أن هذه الرؤية ليست هي الطريق الثانوي الأكثر شيوعًا للخبرة في الله تعالى، فهذا الشرف يمتد إلى خبرة سماع الله تعالى. وبصرف النظر عن التحفيزات الكهربائية التي استخدمها وزملاؤه، فإن فصوص صدغ المخ عادة ما تبدأ بنقص الأوكسجين، ونقص السكر في الدم، وتقليل تدفق الدم، وهذه الظروف تنتج المقام المؤقت في أعلى ذروة له، والمستوى الأقل من التنفس (اليوجا) والصوم والضغط بأنواعها المتعددة، وفقدان المحبوب، والقلق حول الموت. وهناك أيضًا مراحل الحياة البشرية عندما يكون فص صدغ المخ في حالته الأكثر استمرارية: المراهقة وكبر العمر، وهو ما أشار إليه أيضًا من قبل كل من Starbuck و Jung عن فص صدغ المخ^(٢).

وعلى أية حال فقد حاول أن يبرهن على أن التجربة الدينية لها أساس سيكولوجي أو كيميائي قوي، وهذه المقاربة ترتبط بمحاولة تفسير الوجهات الثقافية والشخصية باستخدام النموذج التطوري أو البيولوجي، على أساس أنه نموذج تجريبي ثقافي، ولقد أشار Persinger إلى أن التجارب الدينية يمكن أن تتصل مباشرة بالحالات الكيميائية المخصوصة وتأثيراتها على الفص الدائم، وهذه الحالات البيولوجية المحددة في منبهات الفص تسبب للأفراد القناعات والتجارب المرتبطة بالحالة الصوفية الروحية، وهذه التجارب بسبب محتواها الديني تُفسر باعتبارها خبرات بالإلهي أو المقدس، وتُفهم وتُفسر باستخدام الرموز الدينية المتاحة، وعلى الرغم من أن برهنته مقنعة لتلك العملية التي تحدث في المخ، وتؤدي إلى التجربة الدينية، فإنها تفسيرات جزئية فحسب، وما يكون مهمًا في التجربة الدينية الذهاب إلى ما هو أبعد من حقيقة التجربة. أيضًا فإن هناك اهتمامًا بالسبب أن أناسًا محددين في أنظمة اجتماعية محددة لديهم التجارب، والسبب في أن أناسًا يأخذون أشكالًا مختلفة في أنظمة اجتماعية مختلفة، والكيفية

(1) See, Ilkka Pysiättien, How Religion Works, Toward a New Cognitive Science of Religion, p. 7, pp. 120-121, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 175.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 175.

التي يعطون بها المحتوى الثقافي المحدد لديهم، وكيفية استخدام ذلك من جهة الفرد والمجتمع. ومن الواضح توجهه هنا إلى المسألة البيولوجية، على حين أن الآخرين من أمثال باتسون Batson وفينتنيس Ventis اتخذوا التحليل النفسي، كما أن النماذج الانثروبولوجية والاجتماعية أخذت مكانها في التوجهات النظرية للتجربة، ووضعت في السياق الاجتماعي^(١).

وما يستلزمه كل من فصوص الصدغ والنظارة المعلنين مكون أساسي في تجربة الله تعالى التي درسها Persinger مقترحاً روابط ذات دلالة مع أفكار Jaynes، وبالفعل فإنه أدرك هذه التماثلات. كما أن هناك ارتباطاً بين هذا البحث عند Schumaker و Sargant في إدراك Persinger للضغوط على أنها منبه له دلالة في خبرة التفكك التي تسمح للعمليات المنتجة في نصف المخ الأيمن أن تفيض على الأيسر. وبعبارة أخرى فإن الضغوط يمكن أن تحل محل عملية الوعي، والتي تسمح بدورها لعملية اللاوعي بأن تصبح أكثر بروزاً، وبطبيعة الحال العلاقة المضبوطة بين الأيسر والأيمن في المخ: العقل الواعي والعقل اللاوعي وتجربة التفكك، وهذه كلها لا تزال محل جدل في دوائر علم النفس العصبي. وما هو واضح هنا أنه على الرغم من أن حدود هذا النموذج التفسيري القوية، سوف تصبح مخططاً تهديداً، فإن هذا لن يكون لفترة طويلة قبل أن تعترف به كل البحوث في مجال سيكولوجيا الدين^(٢).

١١. تعقيب عام.

مما تجب الإشارة إليه في هذا الصدد، هو تنوع المنظورات داخل سيكولوجيا الدين، ورؤية الاختلافات والمجادلات وأوجه النقاش المتنوعة داخل الاتجاهات الأساسية فيه، ومع ذلك فيبدو أنه ليس من الدقة القول بأن السمة الأساسية لهذا العلم محل جدل ونقاش؛ والسبب في ذلك يعود بصفة جزئية إلى أن التفاعل المتبادل بين المدافعين عن منظورات مختلفة محدود تماماً؛ فدراسات التحليل النفسي للدين تتجه في أغلب الأحوال إلى الثقة في مواد التحليل النفسي والاعتماد عليها. ودراسات السيكولوجيا الاجتماعية تركز على البحث داخل علم النفس الاجتماعي. ودراسات التحول الشخصي تركز على تحقيقات التحول الشخصي إلى آخره.

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 114-115, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 172.

(2) See, Ilkka Pysiäinen, How Religion Works, Toward a New Cognitive Science of Religion, p. 7, pp. 124-125, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 175-176.

والنقاش هنا يكون على الأخرى بين المنظورات المتقاطعة؛ فالتحليل السيكلولوجي نادراً ما ينقد السيكلولوجيا الاجتماعية، والسيكلولوجيا الاجتماعية نادراً ما تنقد التحليل النفسي. وبعبارة أخرى فإن نقص التفاعل المتبادل بين المنظورات المتقاطعة والطبيعة المعزولة كثيراً للبحث في سيكلولوجيا الدين يشيران إلى غياب النظريات العامة في هذا المجال العلمي. ولقد لاحظ هذه الحقيقة James Dittes عندما أشار عام ١٩٦٩ إلى أن نقص التطور المدعم للنظرية، يعود بصفة أساسية إلى أن المطبوعات ليست في تقدم على النحو الذي كانت عليه في المرحلة الأقدم من ذلك. وفي عام ١٩٨٥ أعاد كل من Spika و Hood و Gorsuch ما سبق أن قاله Dittes^(١).

والنقاش داخل هذه الموضوعات أو المنظورات مهم للبحث عن رؤية متكاملة وعامة لهذا المجال العلمي، ليس على الأقل تجاهل التفسيرات الخاطئة للدليل أو ثباتها، ذلك أن التطور في الدراسة العلمية للدين من الممكن حدوثه، وعلى أية حال فهناك نموذجان داخل هذا المنظور، لا بد من التفكير فيهما. وفي نفس الوقت فإن دراسة الأبعاد السيكلولوجية للدين، أنشأت أسئلة عامة حول ما يسمى بالاستجابة المتعددة المنظور، وهذا الأمر حقيقي خصوصاً إذا كانت هناك رغبة في فهم العلاقة بين البعد الديني للحياة ووجهات النظر المهمة في تجربة الوجود الإنساني، مثل التحكم الاجتماعي، والتطور الشخصي، والصحة الذهنية. وفي مثل هذه الحالات تسهم في جعل مجموعة المقالات والبحوث في مثل هذا الموضوع قليلة في الوقت الحاضر، وكذلك متباعدة فيما بينها، ولكن باعتبارها متعددة فإن هناك رغبة من الدارسين في أن يأتي للذهاب إلى ما وراء تخومها وحدودها، من أجل أن ينشئ من هذه المنظورات نظريات عامة للسيكلولوجيا الدينية، تقوم على تجميع العمل ودمجه من كل المنظورات، وتقدم إسهامات قوية في النظر إلى أعمال البعض، من خلال أسباب قوية، غير مرشدة، واحد هذه الموضوعات هي الصلة بين الدين والصحة الذهنية^(٢).

إن نظرية عقدة أوديب تقع في صلب التحليل النفسي عند فرويد، وبعض من مارسوا التحليل النفسي قللوا من أهمية هذا العنصر ضمن نظرياتهم، ولكن البعض الآخر استمر في النظر إليه على أنه أساسي وجوهري. وعند فرويد فإن أي تفسير أو فهم لأصول الدين في النفس

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 176

(2) Ibid, p. 177.

البشرية، لا بد أن يأخذ في اعتباره كيفية نشأة عقدة أوديب وتناولها في حياة الموجودات البشرية. وعلى الرغم من أن هناك رفضاً لتفسير الدين بعقدة أوديب، فإن ذلك لا يعني أن تفسير فرويد للدوافع التي تولد الدين باطل كلياً، فتأكيده على توجهات الحماية والأمانى الممتلئة في الدين، في كتابه "مستقبل وهم" على الأرجح قد وضع في المكان الخطأ. وبالفعل فإن الكتاب الذين لا خلفية لهم بالتحليل النفسي يؤكدون على أهمية هذا العامل، ولكن بدون إشارة إلى عقدة أوديب. وربما تكون هذه العقدة عامل في تطور بعض الأفراد، ويكون فهمها عاملاً مساعداً عند البحث عن معنى لعقائدهم وسلوكهم، وليس باعتبارها عاملاً أساسياً يتضمن كل أشكال الدين التي تكون مرفوضة^(١). وعلى أية حال فإن فرويد يدرك أن معارضيهِ سوف يقولون: "سقط القناع، إنه يقود إلى نفي الإله وكل مثل أعلى أخلاقي"^(٢).

وإعادة بناء أصول الطوطمية والثقافة الدينية عند فرويد، واجهت معارضة من قبل العديد من الكتاب، وذلك من خلال القول بعدم ملائمة نماذج المجتمعات البشرية القديمة في رسم حدود الطوطمية من زاوية الحديث عن سفاح القرى أو الغوريلا. ولقد كان فرويد نفسه مدركاً لنقد روبرتسون سميث، عندما كتب الطوطم والتابو عام ١٩١٣، وأكثر من ذلك عام ١٩٣٩ عندما كتب "موسى والتوحيد". ومع ذلك ففي عمله الأخير يرفض الإشارة إلى أوجه النقص في تفسيرات روبرتسون سميث، ولدى العديد من الكتاب فإن فرويد لم يرد تعديل نظريته في ضوء الأدلة المتناقضة، والتي وصفت عمله بأنه غير علمي^(٣).

إضافة إلى ذلك فإن الأسلوب القطعي الذي تمسك به في أفكاره في أن عقدة أوديب انتقلت إلى الأجيال بواسطة الآلية الميكانيكية، وأنها ظاهرة كونية لقي من قبل العلماء الشك، حتى ولو أن فرويد يريد أن يبدأ عمله بداية علمية بدعمه بعوامل التحليل النفسي الأخرى المتحولة من العلم الذي لم ينضج بعد إلى الأنظمة الميتافيزيقية، وبالنظر إلى الموروث البيولوجي لعقدة أوديب^(٤).

(1) Ibid.

(٢) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥١.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 177.

(4) Ibid, pp. 177-178.

والرفض المبكر لعقدة أوديب على أنها ظاهرة كونية، جاء من الأنثروبولوجي Bronislaw Malinowski الذي أشار إلى أنه لا دليل على وجود عقدة أوديب عند سكان جزر Trobriand، فأخ الأم وزوج الأم يؤديان نفس الدور الذي يقوم به الأب في المجتمعات الأوربية، وأن سكان هذه الجزر محروون من الكبت الجنسي، وبالتالي فإن عقدة أوديب لا بد من تعديلها، وحتى التحليل النفسي لديه شكوك حول كونية هذه الظاهرة. ولم يجد الرئيس الأول لفرع جمعية التحليل النفسي الدولية H. Kosawa دليلاً واحداً عليها بين اليابانيين، وأيضاً نقد السيكلوجيان الأمريكيان Eric Fromm و Karen Horney فرويد في فشله في إدراك البعد الثقافي لعقدة أوديب، ولقد برهننا أيضاً على أن عقدة أوديب ليست كونية فحسب، ولكنها أيضاً ليست طبيعية، وبدلاً من ذلك فإن حضورها يشير إلى أن هناك خطأ ما في الأسرة^(١).

وعلى أية حال فإن المسألة التي يواجهها السيكلوجيون، ليست فيما إذا كانت عقدة أوديب كونية، ولكن في دور التجربة غير العصبية للشخص في مرحلة الطفولة، وبالتالي النظر في ما إذا كان لها تأثير على الرؤية الدينية للشخص ومواقفه. والسؤال الآن: لماذا اتجه فرويد إلى القول بأن الدين بكامله متجذر في عقدة أوديب، وببساطة إنكار دور أي عامل آخر، مثل أن الشعور بالضخم الأوقيانوسي، يمكن أن يؤدي إلى نشأة ظاهرة الدين؟

وفي دراسته المثيرة للجدل أشار Jeffrey Masson في كتابه The Assault on Truth إلى أن نظريات فرويد في الطفولة الجنسية وعقدة أوديب نتيجة فشله العصبي، ولقد وجد فرويد الاستجابة المبدعة التي تتمثل في خيانة مرضاه، وهذا يمثل من وجهة نظره اعتداء على الحقيقة، فلقد أخذ فرويد على نحو أولي بالأعراض العصبية التي يعرضها المرضى لديه، والتي سببها الإيذاء الجنسي في الطفولة. فقط عندما رفضت مؤسسة فينا الطبية ونبلاء المجتمع آراءه ورفضت ذلك منه، اكتشف الطفولة الجنسية وعقدة أوديب وحضورهما باعتبارهما مرحلة في تطور البشرية، وإذا كانت حجج Masson مقبولة، فإن هاتين السمتين للطفولة بناءً على خيالان لعقل فرويد نفسه، الذي رغب في تقديم تفسير فرعي للظروف التي رفضته الجمعية فيها أو رفضت التفكير

(1) See, Edmund Leach; I. C. Jarvie; Edwin Ardener; J. H. M. Beattie; Ernest Gellner; K. S. Mathur, "Frazer and Malinowski: A CA Discussion [and Comments and Reply]", in "Current Anthropology", Vol. 7, No. 5. (Dec., 1966), pp. 560-576, p. 566-567, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", pp. 178-179.

والتأمل فيها^(١). وهذا ما يؤكد أحد الباحثين من أن أفكار فرويد في التحليل النفسي نتيجة لمسيرة حياته، وما عاناه فيها وخاصة في الصغر^(٢).

وعلى أية حال فإن الإجماع الحديث، مهما كان نقده، يتمثل في أن عقدة أوديب مقبولة أكثر بالنسبة لمجتمع فرويد من نظريته في الإغواء. ولقد تعرض لاختيار النبذ والطرده من المجتمع أو أن يغير رأيه، وقد اختار وفقاً لما يقوله Masson سبيل المقاومة على الأقل. وعلى الرغم من أن رفض عمله المبكر كان تجربة مؤلمة له، فإنه على نحو عملي معقول وظف مفاهيم التحليل النفسي في عبارات الكبت والقمع في دراسة أسباب العصاب، من أجل تطوير نظريات جديدة^(٣).

ومن هذه الزاوية فإن التفسير النفسي لفرويد في أصول عقدة أوديب والدين، يمكن أن يرى فيما يسمى في اصطلاح التحليل النفسي: عودة الكبت، ومن الملاحظ في التفسير الأولي أنه يحاول تتبع آثار عقدة أوديب بالعودة إلى الأحداث الفعلية، وعلى نحو مماثل تتبع آثار العصاب بالعودة إلى الأحداث الفعلية في مرحلة الطفولة، ومن المهم أن فرويد يتمسك بموقفه، وليس من غير الممكن بالتالي الالتزام بنظرية التحليل العرقي النشوي في إعادة إثبات اللاوعي في الرؤية الأقدم له، والتي تضع أصول العصاب في الأحداث الفعلية بدلاً من الخيالية، أيضاً فإن نظرية فرويد هنا منتج للتحليل الذاتي لفرويد، وبالتالي يمكن أن تكون نموذجاً لما سماه وجهة كونية العصاب بتحويله إلى نظرية فلسفية^(٤).

وهذه كما يشير أحد الباحثين تأملات فحسب، ولكنها تقدم بعض التفسيرات لحقيقة موقف فرويد، الذي يرى اتباع العلم أن أوهامه، على خلاف الديني منها، غير قابلة للتصحيح، والمقاومة هنا كانت راديكالية للتضحية بهذه النظرية المثيرة للنزاع حول أصول العصاب والدين. ولقد كانت هناك صعوبة في ما إذا كان من غير الممكن له أن يحكم نظريته حول الطفولية الجنسية وعصاب أوديب للعودة إلى التفسير المتجذر في الأحداث الفعلية، والتفسير النشوي العرقي الذي

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 179.

(٢) انظر، د. برسيغال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٣٠.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 180.

(4) Ibid.

يدفع بأسباب العصاب للعودة إلى مرحلة ما قبل التاريخ، وبالتالي العمل على تخليص مرضاه مما تتضمنه هذه الصدمة المؤلمة، بينما يحفظ بالفعل السبب الأول، ومن خلال هذا التفسير يمكن النظر إلى ما قدمه على أنه أسطورة فرويد الشخصية، ومنهجه النفسي في التعامل مع الخداع الذي مارسه على نفسه، وإذا كان الأمر كذلك فمن المرجح أن القول بأن الدين منتج صراع عقدة أوديب سطحي على نحو جذري^(١). والغريب هنا أن هذه الأفكار كان لها تأثيرها الضخم والمحرف على حركة التحليل النفسي في الولايات المتحدة^(٢).

ولقد لوحظ أن Allport بين الاشكال الداخلية للدين والأشكال الخارجية له، وهو الأمر الذي وظفه على نحو واسع، واكتسب منزلة لا يستحقها، وبالفعل فإن هذا التمييز أوجد حرارة أكثر من الضوء الذي نتج عنه، وفيه من الغموض ما هو أكثر من الوضوح، هذا الغموض الشديد الوضوح في نمودجه للشخصية الدينية، وأساس هذا النموذج الذي يركب فيه أعمال غيره مع الصياغات المتعددة لمفهوم الداخلي والخارجي، وأن الحياة الدينية لكل شخص هي في النموذج الخارجي، وحينئذ فإن الطبائع النقية الدينية تمر عبر الحالات الداخلية إلى أن تصعد أخيراً إلى مرحلة الاستقلالية^(٣).

وبالتأكيد فإن هناك جانباً جمالياً في هذا النموذج، ولكنه أقل من غيره، وعلى سبيل المثال فإن التمييز بين الداخلي والخارجي، يتجاهل مقولات Allport في العناصر الديني غير المتجانس و المعارض الدين غير المتجانس. وعموماً فهو يدمج مقولات الأكاديميين الآخرين، دونما تحديد لعوامل الإسهام الخاصة بكل منهم في عامل التحليل من أجل تحديد ما قاموا به في الحقيقة، فكل المقاييس نفس الشيء. وعلى الأقل فإن هذا النموذج مبتسر، والبحث لا يدعمه، وقد اتجه بعض الأكاديميين إلى تأسيس نموذج للمفاهيم الداخلية والخارجية، والمعلومات التي نشأت عن العمل تركز على أسس فقيرة نظرياً، وتقدم إسهاماً قليلاً في الفهم السيكولوجي للدين^(٤).

وقد أوضح كل من L. B. Brown و J. E. Dittes أن الميول الداخلية والخارجية، تشبه على الأرجح انتشار سمات الشخصية من الميول الدينية، وهذا ينسجم مع النتائج التي وصل إليها

(1) Ibid.

(2) انظر، د. بريسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٣٣.

(3) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 180.

(4) Ibid, p. 181.

Allport. وفي عام ١٩٧١ فحص كل من Richard Hunt و Morton King الأعمال الكبرى في المفاهيم الداخلية والخارجية، ووصلوا، من بين النتائج التي وصلوا إليها، إلى أنه على الرغم من أن النتائج تمنع توظيف الداخلي والخارجي، على أساس أنهما محور فردي، وتعزلهما وتصوغ قياسين أو حسابين مستقلين على نحو واضح، فإنها لم تنتج عاملين مستقلين على نحو واضح. وفي نفس الوقت فليس هناك نسخة للقياس الداخلي تنتج العامل الداخلي المتماسك. وعلى القياس الخارجي فإن العامل المتماسك هو الذي يظهر فحسب من المفردات الست على القياس الخارجي عند Feagin، وهو ما يسميه كل من King و Hunt المفردات الأداة الأنانية^(١).

وأحدى النتائج الأساسية عند كل من King و Hunt هي العامل المقبول لتعريف التقوى الدينية الخارجية، الذي ينبع من المفردات الست عند Feagin، وهو أن العامل الداخلي بعداً دينياً مفرداً، يجب التخلي عنه، باعتباره عنواناً للمحتويات أو وصفاً لها، وبالإضافة إلى ذلك على يشبه كل من Brown و Dittes يعتبرون أن المواد الداخلية والخارجية، تشير إلى انتشار أنواع شخصية، بدلاً من نوع ما من البعد الديني الذي يتعذر تحويله إلى وضع سوي للحياة. ولقد كانت توصياتهما في أن علماء نفس الدين يجب عليهم أن يتخلوا عن محاولة تحديد العوامل الدينية التي يتعذر تحويلها، ويركزون انتباههم على المركز العام الشائع للدراسة النفسية الاجتماعية للدين، الناس المؤثرين في اعتقادات الآخرين والسلوك تقريباً^(٢).

وفي عام ١٩٩٠ نشر كل من R.W. Hood و L. A. Kirkpatrick مقالة تسير في نفس الخطوط الجوهرية لكل من King و Hunt، وقد أشارا إلى عدم صلاحية القياس الداخلي والخارجي، إضافة إلى الغموض المفهومي المحيط بهما، وشجعا علماء علم النفس الديني إلى أن يتنقلوا إلى ما وراء بساطة إطار الخارجي والداخلي إلى مقاربات عقلية نظرية، وإلى قياسات سيكولوجية أكثر عقلانية، وهذا ما سمي فيما بعد بالتخلي عن البحث الداخلي والخارجي، وهو سقوط في مجال الصم، على النحو الذي أوصى به كل من King و Hunt منذ نحو عشرين عاماً من قبل. وما سوف يحدث على الأقل أن المزيد من قدرات علماء علم النفس الديني سوف تجري في أثر هذا النداء المتصل بهذا العمل إلى قدرة أقل من زملائهم. وأخيراً فإن ما يستلزمه البحث الداخلي

(1) Ibid.

(2) Ibid.

والخارجي سوف يحدد المستوى الثاني لعلماء علم النفس الديني (١).

وهنا سوف يحدث انتقال إلى نموذج جديد للبحث في علم النفس الديني يتمثل في النموذج المفتوح النهايات أو الأسئلة غير المحدودة والتوجيه الصوفي أو الروحي، وقد وجد هذا النموذج عند Yinger الذي استخدم الأسئلة غير المحدودة التي تنقضي الأفكار والمشاعر حول موضوعات الاهتمام الأساسية والجوهرية، وقد حدد ذلك على النحو التالي: ما هو السؤال الأساسي والدائم لدى البشرية؟ وغرض هذا السؤال جعل الناس يفكرون خارج الفهم التقليدي للدين المؤسسي وأنظمة الاعتقاد، وأن يتقصوا مشاعرهم الدينية الأساسية، وهذا النمط لأسباب متماثلة استخدمه العديد من علماء النفس من أمثال Pratt و Starbuck اللذين قدما استبيانات تتضمن سلسلة من الأسئلة غير المحدودة، والتي صممت لتقصي الاهتمامات الأساسية لدى الأفراد، كما أن ماسلو استخدم المقاربة غير المحدودة في دراسته لذروة التجارب في الحياة، ولحظات السعادة والنشوة، والتي تأتي من الحب أو من الاستماع إلى الموسيقى أو من صورة أو من كتاب أو من اللحظات المبدعة العظيمة، ثم يخبره الشخص بعد ذلك عن شعوره في هذه اللحظات الحاسمة، وكيفية شعوره بأسلوب مختلف عما يشعر به في أوقات أخرى، وكيف يكون شخصاً مختلفاً بشكل ما من الأشكال، كما أنه استخدم شكلاً معدلاً من نموذج الأسئلة غير المحدودة في دراسة معتقدات الأطفال الدينية، على سبيل المثال، لمعرفة ما هو تلقائي عما هو مكتسب من وجهة النظر الدينية، ومن الواضح هنا أنه يعمل بنفس الأسلوب الذي يعمل به النموذج ثنائي القطبية، ولكن هناك اختلافاً أساسياً بينهما، يدرك من التعارض بين التجارب الدينية المكتسبة والتجارب الدينية التلقائية في حين أن النموذج الديني للأسئلة المفتوحة أو غير المحددة، يريد تجاوز الأفكار الدينية المتحولة إلى استقصاء البصائر الدينية العليا، أو تلك التي تكون أكثر كونية (٢).

وهذا التأكيد على تعالي الصياغات المتحولة اجتماعياً للاعتقاد الديني والممارسات الدينية موضح على سبيل المثال عند Yinger فالأنظمة التي تكون وراء ما هو تجريبي أو محسوس

(1) See, Lee A. Kirkpatrick, "PRECIS: ATTACHMENT, EVOLUTION: AND THE PSYCHOLOGY OF RELIGION", in, "Archive for the Psychology of Religion", Volume 28. Edited by Jacob A. Belzen, Leslie J. Francis, Ralph W. Hood, Jr., LEIDEN, 2006, pp. 3-46, Peter Connolly, Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 183.

(2) See, Donald Capps, "Research Models and Pedagogical Paradigms in Psychology of Religion", in "Review of Religious Research", pp. 222-223.

للاعتقاد والشعائر الدينية موجودة في كل مكان تقريباً، ولولم تكن كونية فإن الناس يرتبطون بها، ويعملون على دعم صلتهم بهذه التجارب الممتدة إلى كافة جوانب حياة الإنسان، والتي تعتمد على التراكيب الثانوية المشتركة، ومثل هذه المقاربة غير المحدودة تعكس توجهاً دينياً آخر، ففي حين أن Yinger نفسه لا يبحث عن مصدر أو أساس لهذه التجارب العابرة للثقافات، فإن علماء النفس الديني من جيمس وحتى الآن يميلون إلى نسبة ذلك إلى السمة الروحية في الحياة الدينية، فهي النافذة التي ينظر من خلالها العقل إلى العالم بمضمونه الممتد والشامل، كذلك فإن علماء النفس لديهم قناعة بأن الاستجابة التلقائية والاهتمام الأساسي مستوجوهري للإدراك الديني من الاستجابات التي تعكس المفاهيم الاجتماعية المتحولة، وهو في حد ذاته تعبير عن رؤية صوفية روحية، وهذا التوجه الصوفي لدى الأطفال الذي أشار إليه Elkind موجود عند Yinger الذي قرر أن العديد من الردود أو الاستجابات المعبرة عن الاعتقاد في التجارب اليومية وراءها نوع آخر من الحقيقة التي تعيد تعريف التجربة، ومثل هذا التعبير عنده يتجه إلى أن يكون غير مذهبي، مما يعطي التجربة منحى صوفي روعي في التوجيه المفتوح النهاية أو نموذج الأسئلة غير المحدودة^(١).

وعلى مستويات متعددة في حدود سيكولوجيا الدين فإن العلاقة بين السيكولوجيا غير السوية والدين، قد تم تلمسها، فلدى فرويد الدين مرض بصفة أساسية، فهو عصاب كبت كوني، ويونج نظر إليه على أنه الوجود السوي بصفة جوهرية، إما بسبب أنه يقدم الإطار لمعنى اللقاء مع الوعي الجمعي أو لأنه يحفظ هذا اللقاء ويصد المواجهة، وفي نفس الوقت يقدم للناس البديل الرمزي للخبرة الفعلية. وعند Maslow فإن أكثر الأنواع الصوفية للتجارب الدينية مختبرة فيه على نحو واسع وصحية في المجتمع، على مستوى التحقق الفعلي. ومع ذلك فإن السيكولوجيا الاجتماعية المبرهنة على نحو منسجم، تشير إلى الروابط القوية بين الدمج الديني ومدى الأثر الشخصي، وهو ما يكون دالاً على فقر الصحة الذهنية: القطعية، والسلطوية، والتحيز، والعرقية إلى آخر ذلك. وهنا يكون السؤال: ما الذي ينبغي فعله تجاه ذلك^(٢)؟

(1) Ibid, p. 223.

(2) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 183.

والأمر الأول الذي يجب ملاحظته هنا، هو أن هذه التقديرات المختلفة إلى حد كبير جداً في تقييم الدين في علاقته بالصحة الذهنية مستمرة في إطار ما كتب في هذا التخصص العلمي، والعديد من الدراسات تحدد صلة قوية بين الكينونة الدينية وكينونة المرض الذهني، وهناك أيضاً عدد من الدراسات تشير إلى أنه ليس هناك روابط قوية بين الحياة الدينية والصحة الذهنية والأمراض العقلية. والأمر الثاني، إن الباحثين في هذه الدراسات يستخدمون تعريفات مختلفة للكينونة الدينية، وتعريفات مختلفة أيضاً للصحة الذهنية والأمراض الذهنية. وأخيراً فمن الملاحظ هنا أن هذه الدراسات تعاني من نقص في المنهجية والمفاهيم، ونفس الأمر من الممكن أن يقال أيضاً على تلك الدراسات التي تقوم بعمليات الدراسة النقدية، وهذا تتجه إما إلى أن تكون وصفية مهيمنة أو أن تعتمد بكاملها على مقولات مشكوك في بناء رموزها ونماذجها^(١).

إن الواجهة التي تقدم تبسيطاً وصفيّاً أكثر مما ينبغي، وتحليلاً غير كافٍ للعلاقة بين التدين والصحة الذهنية، يمكن أن تكون موجودة حتى في أفضل الأعمال عن السيكلوجيا الدينية. وعلى سبيل المثال في عمل Spilka et al بعنوان *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* وحتى في عمل John Schumaker الذي طور نظرية قوية برهن عليها في العلاقة بين الدين والصحة الذهنية في محاولة لاستخلاص نموذج متماسك في مقالاته، مفضلاً ذلك على أن يختصر على نحو مبسط مقارباتهم ونتائجهم، وعندما يحاول الدارسون أن يجعلوا لهذه الدراسات معنى، حتى يتمكنوا من فهم توجهاتها، فإنهم يلاحظون على نحو متشابه أن التنوعات كثيرة في تعريفات الدين والصحة الذهنية، فبعض الكتاب يحاول استخلاص زاوية متنوعة سهلة بوضع التعريفات في فئات مختلفة، وأهمية مثل هذا الاجراء تعتمد على المقياس الواسع في صحة المقولات^(٢).

وفي دراسة من أهم هذه الدراسات النقدية المهمة لهذه المواد عند كل من Batson و Ventis هناك تمييز بين سبعة مفاهيم مختلفة للصحة الذهنية، وثلاثة مناهج مختلفة للكينونة الدينية. والمفاهيم السبعة على النحو التالي: ١- غياب المرض الذهني أو العقلي. ٢- والسلوك الاجتماعي الملائم. ٣- والتحرر من القلق والشعور بالذنب. ٤- والتحكم والجدارة الشخصية. ٥- القبول الذاتي

(1) Ibid, pp. 183-184.

(2) Ibid, p. 184.

أو التحقق الذاتي. ٦. وحدة الشخصية. ٧. العقل المتفتح والمرونة. وهذه المقولات عناوين أساسية، تجمع معًا مفاهيم متعددة للصحة الذهنية عند كل Batson و Ventis في المجال العلمي، وبالتالي . على الرغم من تحذير Schumaker من أخطار تدمير العديد من تنوعات الصحة الذهنية في مجموعة محدودة من المقولات المعرفة، فإنهما قدما أول محاولة معقولة لاستخلاص النتائج من الدراسات المتنوعة في الدين والصحة النفسية^(١). ومن الواضح هنا أن كلاً منهما يستخدم المنهج التجريبي على نحو أكثر؛ إذ قدما برهنة نظرية ودعمًا تجريبيًا^(٢).

والمقولات المقترحة عند كل من Batson و Ventis تكون عندما تفهم الصحة الذهنية على أنها: ١. علاقة متبادلة إيجابية مع الكينونة الدينية، فيما عدا رجال الدين والراهبات، وعلى نحو خاص المنعزلين في الدير الذين يعرضون علاقة متبادلة سلبية. والمفسرون لهذه العبارة الأخيرة اكتشفوا أن هناك اتجاهًا إلى اقتراح أنه ينبع من موقف الناس للنزوع نحو الاعتلال الذهني أن يبحثوا عن النداء الباطني الديني، ولو كان هذا صحيحًا، فإنه يشير إلى نقص جدي في غريزة اجراءات مثل هذه الوظائف، ولذا . بسبب أن كل هذه الدراسات فيها علاقات متبادلة، فيبدو على أية حال أنه نوع من التهور بالنسبة للسلوكيين أن يلزموا أنفسهم بأي معنى واسع للمعلومات المقدمة لهم، والتي تصبح متاحة، وذلك عندما تحدد الصحة الذهنية في ضوء النقطة الرابعة والخامسة والسابعة، وذلك في تعبيرات أن العلاقات المتبادلة مع الدين سلبية، والناس المتدينين لا يعرضون صحة ذهنية عالية. والتعريفات الثاني والثالث والسادس تشير إلى أنه لا توجد علاقات واضحة بين الدين والصحة الذهنية. وعلى أية حال فإن ما لم يحاول أن يقوم به هؤلاء المؤلفون هو تقييم هذه المفاهيم المختلفة للصحة الذهنية، وذلك على الأرجح بسبب حجج الإقناع التي تدعم ارتفاع واحد أو أكثر على الآخرين، في ضوء المعرفة الحالية، غير متاحة. وبعض الوظائف المتصلة بهذه العوامل، مع ذلك، هي متطلب مسبق لأي حكم تعريفي محدد حول الدين والصحة الذهنية^(٣).

وعلى الجملة فإن مصدر التجربة الدينية وطبيعتها مسألة مستمرة في دراسة الدين، وبالتالي

(1) Ibid.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 112-113.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 184-185.

فإنها تفحص في سياق العديد من المقاربات النظرية السيكلولوجية، كما هو الحال عند يونج وماسلو، كما أنها تفحص باستخدام مقاربات أكثر إمبيريقية، وأحد هذه المقاربات يتمثل في عمل كل من دانيال باتسون Daniel Batson ولاري فينتيس Larry Ventis اللذين قدما برهنة نظرية ودعمًا تجريبيًا لها، ولقد ركزا على أن التجارب الدينية والاختيارات مشروطين ومتأثرين اجتماعيًا، وعلى الرغم من أن الاختيار الديني قد يظهر على أنه حر، فإنهما حددها بالسياق الاجتماعي. ولعل من المفيد الإشارة هنا إلى تعريفهما الوظيفي للدين: عندما يتوصل الأفراد إلى استحواذ شخصي على الأسئلة التي يواجهونها بسبب التأكيد على التماثل مع الآخرين في الحياة والموت، وهذه الأسئلة تعرف بأنها أسئلة وجودية^(١).

وتشترك عناصر هذا التعريف الوظيفي مع ما قدمه كل من مالينوسكي Malinowski وبيتر برجر Peter Berger، وليس من الغريب أن كليهما يتحرك في هذا الاتجاه، على أساس أن تحليلهما للخبرة الدينية يشترك مع العديد من الافتراضات المسبقة للتحليل الاجتماعي للدين. والاختلاف المهم هنا بين الصياغة السيكلولوجية للوظيفية والأشكال الأخرى لها، يتمثل في التأكيد التام على ما هو فردي. وعلى الرغم من أن مالينوسكي يؤكد على ما هو فردي، فإنه يدرك بوضوح الوجهات الاجتماعية للخبرة الدينية، فكلاهما في تعبيرات البناء والوظيفة^(٢).

ويشير كل من باتسون Batson و فينتيس Ventis إلى أن الأفعال والاختيارات تحدد بالتفاعل الاجتماعي المتبادل الذي يشبه عناصر الدراما، فالفردي لديه مخطط مسبق يحدد أفعاله، وهنا يأتي التركيز على ثلاثة عناصر متصلة، تؤدي دورًا في تحديد السلوك والتفكير والشعور، والوظائف الاجتماعية للمعايير، ومرجعية الجماعات: أولها، أثر المكانة أو الوظيفة على السلوك. وثانيها، المعايير التي غالبًا ما تكون غير مقررّة. وثالثها، مرجعية الجماعات التي تقدم الضغط للتكيف والتناغم. وكل من الأسئلة الدينية وغير الدينية متساوية في تحديدهما للخطة الموجودة مسبقًا^(٣).

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 112-113.

(2) See, Gary Dorrien, Berger: Theology and Sociology, in "Peter Berger and the Study of Religion", Edited by Linda Woodhead with Paul Heelas and David Martin, London and New York, First published 2001, by Routledge. pp. 33-34, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, 2003, p. 113.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 113.

وهذه العناصر تساعد على فهم التجربة الدينية في العديد من المستويات المترابطة، فالتجارب المدركة باعتبارها دينية غالباً ما تكون أحداثاً عاطفية عالية تقع خارج معايير التجربة المعتادة، ونموذج هذه التجربة يتمثل في أن العواطف التي يشعر بها الأفراد تحدد بما هو مخطط مسبقاً، وفي جزء من هذه الأحداث تصبح مليئة بالمعنى عبر عملية التفسير، وغالباً ما تنشأ هذه التفسيرات من الجماعة المرجعية. كما أن هذه العناصر تشير أيضاً إلى مدى العوامل الاجتماعية التي تحدد نوع التجربة الموجودة عند الأفراد وأسلوب تفسيرها، وتشمل هذه العوامل العرق، والجنس، والطبقة. وهي تقدم تحذيراً ضد تأثيرات الرؤية الاجتماعية باعتبارها عاملاً فريداً مقصوراً على فرد أو جماعة. وعلى سبيل المثال فإن نفس الفرد يمكن أن تدرك باعتبارها مستشهدةً بها بجانب العوامل الاجتماعية التي تؤكدتها الدراسة^(١).

ولقد ناقشنا كيفية انتقال الأفراد الذين لديهم تجارب دينية إلى شكل أكثر وظيفية في البرهان وأسباب ذلك، وحددنا النتيجة السيكولوجية بالعودة إلى ما أشار إليه وليم جيمس في تناول المشكلات الشخصية باعتبارها أساس التجربة الدينية، والأساس الجوهرية لهذه النتيجة يتمثل في الأزمة الوجودية، هذه الأزمة التي تؤدي إلى الاختفاء والاستسلام الذاتي التام، الذي يكون عنصراً ضرورياً في ترك الأسلوب القديم في الكينونة والتفكير، وهنا تأتي المرحلتان الأخيرتان: رؤية جديدة وحياة جديدة. فالتجربة الدينية تخدم الحاجة الوظيفية الفردية، وتحل الأزمة الوجودية عبر إعادة بناء أساليب التفكير والحياة، ولكن ذلك على أساس أنهما بناءات ثقافية^(٢).

وهناك موضوع آخر له دلالة مهمة يتصل بفكرة الكينونة الدينية: هل تعني ببساطة الاعتقاد في الإله أو العالم الفائق للطبيعة نوعاً ما، على النحو الذي أكد عليه بعض الدارسين. أو على نحو أكثر يتمثل في الدمج والتتبع مع الجماعة الدينية التي لديها نوع مؤكد من التجربة؟ وفي محاولة الإجابة عن هذه المسألة فإن كلا من Ventis و Batson يلجأ إلى التمييز بين الداخلي والخارجي، مزوداً ذلك بمفهوم للدين على أنه مطلب التكيف والتوجيه، ومن خلال هذا الاجراء اكتشفا أن التكيف الخارجي على علاقة سلبية بالنقاط الثانية والثالثة والرابعة والسابعة، وليس على

(1) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 49, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 113-114.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 114.

علاقة متبادلة بأي طريقة واضحة بالتعريفات الأخرى. والتكيف الداخلي على علاقة إيجابية بالنقطتين الثالثة والرابعة، ولكن العلاقات المتبادلة مع التعريفات الأخرى غامضة. وبشروط معينة اقترحنا أن مطلب التكيف على علاقة إيجابية متبادلة مع التعريفات الرابع والخامس والسابع. والعلاقات المتبادلة مع التعريفات الأخرى غامضة^(١).

وعلى نحو موجز فحتى لو أن هذه التكيفات الثلاثة مقبولة باعتبارها اختلافات حقيقية بين الناس المتدينين في نماذج علاقاتهم بالصحة الذهنية، فهي بعيدة عن الوضوح. ولو أن صلاحية هذه القياسات في هذه التقسيمات تركز على ما تأتي به المناقشة النقدية للمفاهيم الداخلية والخارجية التي يُرى أنها ملائمة، فحينئذ فيما عدا بعض الأسس الأخرى للتقسيم إلى فئات، فإن أمر هذه التقسيمات يكون وشيكاً متيسراً. وهنا تأتي العودة إلى العامل الديني المتشابه، ولو أن هذه هي الحالة، فحينئذ يشير تحليل كل من Batson و Ventis إلى أن الكينونة الدينية يمكن لها أن تحجب الناس عن أغلب أشكال القلق الذهني، ربما لأنها تتصل بالتنظيم الديني أو الجماعة، وغالباً ما تقدم إدراكاً قوياً للمجتمع والهوية، إضافة إلى أنها مؤثر على ما تنظر إليه الثقافة المعاصرة الصحة الذهنية المثلى: الانسجام الشخصي، والقبول الذاتي، والذهن المتفتح والمرونة، والتي لا تظهر على أنها عامة بين ما هو ديني^(٢).

ومع ذلك فإن هذه المطالبة ذاتها في غاية البساطة، فلقد أشار بحث Timberlawn الذي كتب Robin Skynner عن الصحة الذهنية للأسر، وما يتضمنه هذا البحث أنه بدلاً من تناول الدين على أنه عامل أولي مع التقسيمات المهمة الأخرى الأصغر، فإن الأمر يمكن أن يكون أكثر تطوراً لو تم تناوله فحسب على أنه أسلوب واحد يتجلى فيه نظام قيم المتعالي، والبحث هنا سوف يركز على أية حال حينئذ على الناس الذين لديهم نظام قيم المتعالي، وعلى أهمية تشجيعها بمختلف الأنظمة. والناس الذين لديهم أنظمة تشجع عموماً القيم المرتبطة بالصحة الذهنية، ويمكن مقارنتهم بالآخرين الذين تشجع أنظمتهم القيم الأخرى، مثل التشويه الذاتي، والغباء، واللامرونة على سبيل المثال^(٣).

(1) See, Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 185.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 186.

ومن الواضح هنا أن كلاً من باتسون Batson وفينتيس Ventis في دراستهما في The Religious Experience (١٩٨٢) قد تابعا نموذج البورت المتطور وبعض الموضوعات المتصلة باستخداماته المنهجية، ولقد اقترحا أن الصياغة الأصلية الموجودة عند البورت ليست إمبيريقية تقبل الفحص مثل التمييز في ذاته الذي يعد ذاتياً بدرجة عالية، ومن أجل أن تعطى النظرية أساساً إمبيريقياً فإن البورت وزملاءه طوروا الاستبيانات لتحديد مقولتي التقوى والتدين. والعلاقات المتبادلة في العديد من الدراسات لا تدعم التمييز الذي أشار إليه البورت، والحسابات أو القياسات الأكثر تعقيداً والتي تشير إلى تمييز البورت أضافت تميزات أخرى أو تنوعات عديدة، ومن هنا اقترحا أن نموذج النضج المتصل بالدين الداخلي يحتوي على نموذجين: غايات التكيف. والثاني مطلب التكيف. وقد أدى ذلك إلى وجود أبعاد ثلاثة للتحليل الإمبيريقى، ووصلا من خلال مناقشاتهما إلى ملاحظة في غاية الأهمية، ومعظم هذه التحليلات تتركز على نموذج البورت الذي يؤكد أن الدين الداخلي معادل للدين الداخلي، وأن الدين الخارجي هو الدين الباطل^(١).

ويأتي الدعم بصفة جزئية لمقاربة العلاقة بين الدين والصحة النفسية من العمل العلمي الحديث، فلقد أشار John Schumaker من بين أول الأشياء التي أشار إليها إلى أنه على الأقل هناك معيار واحد مرتبط بصفة مستمرة بالصحة الذهنية، وهو الإدراك الحاد لفهوم الحقيقة أو الواقع على أنه الأكثر شهرة بين الضغوط في الصحة النفسية. وهذا الأمر الأخير على النقيض من افتراضات عدد من الكتاب في الصحة النفسية، ويعرض مقدرة إيجابية للانخداع الذاتي، وخصوصاً في عبارات إدراك الغرور والتملق للذات، والوهم في امتداد السيطرة والتحكم في حياة الآخرين، وتفاؤل غير حقيقي حول المستقبل، ولا يعني هذا أنهم لا يدركون الحقيقة بدقة، فهم يدركون ذلك، ولكن هذه الإدراكات أقل بروزاً عندهم من المكتئبين، والناس الأصحاء يبدو أنهم يستطيعون توظيف هذه المفاهيم بدقة ووضوح في العالم على نحو متساو^(٢).

والسبب في أن هذه الإمكانية أو القدرة لم تساعد الناس على ترقية الصحة الذهنية وفقاً لما يشير إليه Schumaker أن الإدراك القوي للحقيقة يجعل من الممكن تطوير الملكات المعرفية التي

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 109.

(2) See. Peter Connolly, "Psychological Approaches", in "Approaches to the Study of Religion", p. 186.

يمكن أن تكون ضعيفة، وبالتالي تحتاج الموجودات البشرية إلى نوع ما من التوازن الذي يقدم فهمًا دقيقًا للوجود، وهذا ما اقترحه Schumaker في قدرة الاعتلال الحقيقي وسعته، والدين منهج تقليدي تستخدمه الثقافات لتشويه الحقيقة بأسلوب نافع، بتشجيع المعاني والقيم على سبيل المثال، وهو ينجح في هذا بسبب قدرة المخ على التفكير، والقدرة على أن تستمر برامج ذهنية مختلفة على التساوي^(١).

وتشويه الحقيقة، على أية حال، ليس مفيدًا دائمًا، فالأمراض النفسية ليست ضعيفة فحسب؛ بسبب أنها تنبع مما هو فردي بدلًا من التحريفات الثقافية للحقيقة، ومحتوى أو سمة هذه التحريفات مهم وله دلالة، والأفراد يمكن لهم أن يوجدوا أوهاما سلبية، وكذلك الثقافات، مثلما يمكن لهم أن ينتجوا ما هو إيجابي، وهو يعترف بهذا، ولكنه ينتهي، على أساس التوازن، إلى أن الدين عمومًا من الممكن أن يكون مفيدًا للصحة السيكلولوجية. ويمكن أن يكون هناك بديل في نظام القيم المتعالية في الدين هنا، وإن يُقبل حكمها، ليس على الأقل بسبب أنه يمكن إدراك نظام هذه القيم، وهنا من الممكن تقديم ما حدده بعض الكتاب عن التكامل الحاسم للصحة السيكلولوجية: ذلك الإدراك الذي يجعل للحياة معنى، وفي هذه الحالة فإن المهمة الأساسية لعلماء نفس الدين في المستقبل سوف تتمثل في تحديد نظام القيم المتعالية، التي تكون مؤثرة في ترقية الصحة النفسية، كما هو معروف في صورة الدين: بثمارهم تعرفونهم^(٢).

وهناك بعض الدراسات الحديثة التي نتاج مثمر في دراسة الدين، ولقد حدد دانيال مكلنتوش Daniel McIntosh الخطوط الأساسية لواحد من أهم هذه الاتجاهات أهمية، وذلك في نظرية المشروع في الدين كمشروع أو برنامج يتضمن العلاقة بين الدين والمواجهة أو المنافسة، ولقد أشار مكلنتوش إلى أن الدين يمكن أن يُرى باعتباره مشروعًا معرفيًا، ذلك النموذج الذي يفسر ما هو الدين من الناحية السيكلولوجية، والكيفية التي يعمل بها الدين أو الوظائف التي يقوم بها الدين^(٣).

والمشروع المعرفي نموذج ذهني لمجال ما من المعرفة، وهو عرض منظم عضوي لهذا المجال، يشمل بوضوح تحديد العلاقات بين العناصر المختلفة المتضمنة في المعرفة المهيمنة أو المسيطرة.

(1) Ibid, p. 187.

(2) Ibid.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 109.

والناحية المهمة في هذا المشروع تتمثل في التجريبية المتطورة، والتي يبنّيها الأفراد في علاقاتهم ببيئاتهم مستخدمين المواجهة أو اللقاء والتجارب الأخرى لتحويلها وتطويرها على نحو محدد. والبشر يستخدمون العديد من المشروعات المختلفة لمجالات مختلفة من المعرفة، على سبيل المثال، الذات، والناس الآخرون أو الموضوعات الأخرى، ويعرض مكلنتوش التوضيح التالي لما يمكن أن يكون شبيهاً لمشروع الله تعالى: إن مشروع الله تعالى يمكن أن يشمل، على سبيل المثال، الافتراض حول الطبيعة الفيزيائية لله تعالى، وإرادة الله تعالى وأغراضه، ومناهج الله تعالى في التأثير، والعلاقات المتبادلة بين تلك الاعتقادات. ومشروع الله تعالى، مثل كل المشروعات الأخرى، يمكن أن يتغير أو يطور استجابة لتجربة جديدة أو معرفة^(١). فهنا يأتي التأكيد على أن ما يفكر فيه الإنسان، ويشعر به، وينفعل له، ويدركه على المستوى الشعوري، هو الذي يشكل تصورات الحياة، ويصوغ عقائده وقيمه، ويوجه تصرفاته السوية والشاذة، فالتفكير هنا له دور أساسي في توجيه سلوك الإنسان^(٢).

وعلى الرغم من أن هذا المشروع بعيد عن المجال المحدد للمعرفة، فإن مكلنتوش يشير إلى أن هناك مشروعات على مستوى أعلى من التجريد، والتي تشتمل على اختيار مشروعات أكثر تحديداً مثل مشروع الدين، إذ من الممكن أن يشمل مشروع الله تعالى بالإضافة إلى موضوعات أخرى، على سبيل المثال: الموت والخطيئة والخير أو الشر، وعلى الرغم من أن المستوى العالي شامل ومجرد، فإن مشروعات التجريد يمكن أن تفهم على أنها تعمل أكثر في نفس الاتجاه باعتبارها مشروعاً محدداً^(٣).

وعلى الرغم من أن هذا المشروع موضوع للتغيير على نحو مستمر، فإن هذه المشروعات تتغير في اتجاه محدد، والبنية الأساسية للمشروع ثابتة نسبياً. وعلى الرغم من أن المعلومات الجديدة والخبرات تتجه إلى الاستقرار والثبات، فإن هذه المعلومات أو التجارب مُتَكَيِّفة محورة للمشروع بدلاً من الطرق الأخرى التي تكون حولها. ومحتوى المشروع يتغير من خلال التحويل، فإن المشروع يظل كما هو دون تغيير، وفي الغالب يكون التأكيد عليه على الرغم من المعلومات الجديدة^(٤).

(1) Ibid, pp. 109-110.

(٢) انظر، د. مالك بدري، التفكير من المشاهدة إلى الشهود، دراسة نفسية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥، ص ٣٣.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 110.

(4) Ibid.

وهذا النموذج يشترك مع بعض الاهتمامات النظرية لعمل بيتر بيرجير Peter Berger، فالمقاربتان معًا تركزان على كيفية إدراك البشر للعالم من حولهم، وكيفية بنائه. فمشروع النظرية يناقش ما يُجلب إلى الموقف المحدد أو التجربة المخصوصة لتحديد ادراكات الناس، ويشير علماء النفس إلى أن هذا المشروع يحدد ما يدرك وكيفية إدراكه، فالبشر يدركون شيئًا ما يكون لهم عنه مشروع، وبسبب أن هذا المشروع تنظيمي بصفة أولية، فإنه يحدد كيف تكون علاقة البشر بموضوع الإدراك بالنسبة إلى الموضوعات المعرفية الأخرى. وأحد الوظائف الجوهرية للموضوع أنه يسمح للعقل بأن يذهب إلى ما وراء الإدراك أو التجربة، وعلى أساس هذا النموذج فإن الفرد يستطيع أن يملأ الفراغات، وهذه العناصر على جهة الخصوص مناسبة ووثيقة الصلة بالمشروع الديني، وهي تسمح للناس المتدينين أن يدركوا العالم بأسلوب ينسجم مع هذا المشروع، وأكثر من ذلك بأن ينظموا معلومات الخبرة ويفسرونها بأسلوب مليء بالمعنى الديني، وهو أسلوب مختلف تمامًا عن أسلوب شخص آخر بدون هذا المشروع الديني، كما أن هذا المشروع يسمح لهم بوضع افتراضاتهم عن التجربة التي لا تعود مباشرة إلى الإدراك^(١). وهنا يؤكد بيتر بيرجير على أن أسس اللاهوت لا بد أن موضوعية وليست نفسية^(٢).

وأحد الموضوعات المهمة فيما يتضمنه مشروع نموذج مكلنتوش بالنسبة للدين، يكون في كل ما يستخدمه الدين، وما الذي لا يستخدمه. وهنا فإن العديد من الأكاديميين مثل الفينومينولوجيين يرون أن الدين شكل فريد متميز للمعرفة والتجربة، يحتاج إلى منهجية محددة ونظريات معينة لدراسته. ويشير تحليل مكلنتوش إلى أن الدين نظام معرفي يشبه أي نظام معرفي آخر، على سبيل المثال، مثل الفيزياء، ويمكن فهمه باستخدام النماذج الموسعة. كما أنه أوضح أن الدين ليس فريدًا متميزًا. وعلى الأقل ففي ضوء عبارات المحتوى والبنية، فإن الدين من الممكن تحديده في أسلوب جوهري، وليس هناك من سبب معقول في أن لا يكون هناك مشروع ديني ثقافي، يحور محتواه على نحو ثابت بالأفراد، ويرتكز على خبراتهم بالحياة^(٣).

والقسم الثاني من تحليل مكلنتوش يتجه على نحو أكثر تحديدًا إلى التحليل الوظيفي للدين، باعتباره مشروعًا للتكيف مع تجربة الألم، والمدى الذي يشغله هذا الموضوع، يلمس مباشرة

(1) Ibid.

(2) See, BERNICE MARTIN, "Berger's anthropological theology", in "Peter Berger and the Study of Religion", P. 161.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 110-111.

مجموعة من الموضوعات التي تتناول الدين على وجه مخصوص، مثل العمليات الشعائرية، والتي تشمل أيضًا نقاط التحول في الحياة مثل الميلاد والزواج والموت، إضافة إلى الأشكال الأخرى لتجربة الألم، والمشروع الديني لا يفهم على أنه أسلوب مفرد لكل هذه الأحداث، ولكن على نحو أكثر أهمية تركيب للتكيف معه^(١).

ولقد طور مكلنتوش مجالين عبر مشروع الدين، يمكن لهما أن يساعدا في عملية التكيف: العملية المعرفية واكتشاف المعنى. ويشير الجانب العملي المعرفي إلى قدرة المشروع على تبسيط التعامل مع المعلومات أو التجربة، فلو كان هناك مشروع موجود مسبقًا، فإنه من الممكن أن ينسجم بسرعة مع المعلومات والعمليات التي تدخل فيه، وبالتالي فإن التكيف مع التجربة يمكن أن يحدث أسرع، كلما كان التكامل المعرفي أسرع، كما أن هناك حاجة إلى التفسير أو المعنى باعتباره عملية ميكانيكية للتكيف في غاية الأهمية. ومن الواضح هنا أن مفهوم المشروع الديني متصل بهذه العملية، كما أنه يمكن للأحداث أن تنسجم مع النظام النموذجي الموجود مسبقًا، وبالتالي يعطي هذه الأحداث المعنى، وربما القيمة^(٢).

كما أن مكلنتوش يشير إلى أهمية هذا النموذج في فهم التحول والتبشير، والنموذج مبني على مفهوم التغير عبر التعديل والتحويل، وبالتالي فهو يساعد على تقييم أثر الأحداث على الأنظمة الدينية، كما أنه يفحص دور الأحداث المؤلة التي تؤدي دورًا مهمًا في مشروع التحول باعتبارها جزءًا من عمليات التحول، وأخيرًا يسهل تحليل خطاب التبشير باعتباره منهجًا أو محاولات لتحول المشروع الديني^(٣).

وبيتر هيلل Peter Hill في Toward an Attitude Process Model of Religious Experience يستخدم النظرية السيكلوجية المعرفية في مجال التجربة الدينية، ومفتاح هذه المقاربة يتمثل في مفهوم "الموقف"، ولا يفهم من التركيز على هذه الوجهة أنها متعارضة مع النماذج الأخرى، ولكن على الأحرى فإن هذا النموذج الأخير مكمل لها، وعلى سبيل المثال من الممكن أن يكون عنصرًا في المشروع الديني. والسمة المهمة في هذا الموقف هي وظيفته في بعض المقولات، وخاصة في تقييم بعض أبعاد الخير والشر، ومن هنا فإن الموقف جوهرى في التقييم المرتبط بالموضوع المخصوص، وتتصل قوة الارتباط بين العنصرين بإمكانية فهم القيم. وبالإضافة إلى ذلك فإن التحكم

(1) Ibid, p. 111.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

والعمليات الأوتوماتيكية سمة وثيقة الصلة بالموقف. ومن الأمور التي ينبغي التركيز عليها أن بعض العمليات المعرفية تتطلب يقظة الوعي أو التحكم بينما بعضها الآخر يحدث أوتوماتيكياً دون يقظة أو توجيه أو تحكم^(١). وهنا تأتي العودة إلى الوسائل العقلية والداخلية التي يستخدمها الإنسان في تصنيف وتحليل الموضوعات التي يستقيها من بيئته، ويستخدمها في التخطيط للوصول إلى غاياته، وهذا الاتجاه له أهميته في إظهار قيمة التفكير من الناحية العلمية والدينية، وهذا التصور أكثر واقعية من النظرة السلوكية، لأنه استرد لعلم النفس عقله وشعوره^(٢).

وأحد فرعي هذه الأوتوماتيكية والتحكم يمكن له أن يرتبط بقوة بالأسس المختلفة للتقوى الدينية، وبالتالي فإن الفرد بدرجة عالية من التواصل الديني، يمكن أن تكون لديه استجابة أوتوماتيكية إلى المنبه الديني المخصوص، في حين أن الفرد الذي يكون مستواه ضعيفاً في التواصل الديني، فإن استجابته تكون متحكم مسيطرة موجهة، وتحتاج إلى درجة أعلى من الوعي الفكري أو الجهد. وتحذير هيلل في مواجهة هذه السمات قبل النضج للعمليات الأوتوماتيكية باعتبارها تفكيراً أقل من الناحية الخارجية من شكل نضج الاعتقاد الديني. كما أنه يشير إلى أن هذه السمات الشخصية تركز على الغموض بين العمليات الأوتوماتيكية أو المتحكم فيها ومحتوى تلك العمليات^(٣).

ويوضح هيلل أن هناك سمات ثلاث أساسية لنظرية "الموقف": أهمية الموقف، وإمكانية فهم الموقف، والتمييز بين القوة الأوتوماتيكية والمسيطرة للموقف، والتي تقدم نموذجاً إجرائياً مفيداً لدراسة التجربة الدينية، وكل واحد من هذه العناصر يمكن أن يستخدم في صلته بالنماذج النظرية الأخرى لفحص طبيعة التجربة الدينية ووظيفتها. والمجال المخصوص لهذا التضمن المهم موجود عند النظر إلى الالتزام الديني، وهذه المجالات الثلاث يمكن أن تستخدم لمفهومية الالتزام، كما يمكن لها أن تقدم تفسيراً معرفياً لهذا الالتزام بفحص وظيفة العملية الأوتوماتيكية والمسيطرة^(٤).

(1) Ibid, pp. 111-112.

(٢) انظر، د. مالك بدري، التفكير من المشاهدة إلى الشهود، دراسة نفسية إسلامية، ص ٢٤ - ٢٥.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 112.

(4) Ibid.

وهذه المقاربة مفيدة أيضًا في فهم مرونة أنظمة الاعتقاد، ويشير هيلل إلى أن المواقف الأوتوماتيكية أقل عرضة للتغير أو المعارضة من المواقف المتحكم فيها، وبالتالي هذا التفرع أو التعارض في فهم سرديات التحول والأشكال الأخرى للتبشير. كما أوضح أن المواقف الأوتوماتيكية علاقتها متبادلة بالسلوك على نحو أكثر انسجامًا ومتانة من المواقف المتحكمة المسيطرة، ومرة أخرى ينشئ الأسئلة المهمة حول طبيعة الاعتقاد من جهة الموقف والفعل. وفي بعض الحالات فإن الأفعال ربما لا تكون عكسًا لمواقف الفاعلين أو الممثلين، ذلك تحد للافتراض المشترك لأهمية الفعل في علاقته بالفكر^(١).

ومن الواضح هنا أن كل المناهج السيكلوجية في دراسة الدين، قديمة كانت أو جديدة، لم تفلح في دراسة الدين دراسة صحيحة، وبالتالي كانت الدعوة إلى منهج متكامل من المجالات المختلفة لدراسة الدين، تشمل محتوى الاعتقادات الدينية، وتعتمد على ما هو إنساني جامع، وعلى التطورية، وعلم نفس التدين، وعلم الوراثة العرقية، وآليات العقل، إضافة إلى السيكلوجيا الاجتماعية التي تتناول العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات المختلفة في إلزامها الديني^(٢). كما يلاحظ أن هذه المناهج، حتى وإن حاولت أن تتحلى بالموضوعية العلمية من خلال استخدام مناهج البحث في العلوم الطبيعية، وبصفة خاصة استخدام الطريقة الكمية، أيديولوجية غير حيادية، وليس فيها الحياد الموضوعي^(٣).

ولعل هذا الفشل الذي منيت به هذه النظريات الغربية في مجال دراسة الدين، وعدم قدرتها على التفسير الصحيح للدين في صلته بالله تعالى والإنسان والعالم، يدعو إلى ضرورة النظر في كل أسس علم النفس الديني في الغرب، ومحاولة البحث عن أسس جديدة لهذا العلم تبعد به عن نظرة العلوم المادية في الغرب التي لم تنجح في أن تفسر الدين والسلوك الديني والتجربة الدينية تفسيرًا صحيحًا، بعد أن أحلت العقل المادي محل المقدس، ونظرت إلى الدين على أنه نتاج للمجتمع البشري أو الثقافة البشرية، أو للنفس البشرية المغترية عن العلم والعقل، أو التركيز على

(1) Ibid.

(2) See, Benjamin Beit-Hallahmi, "FROM LOVE TO EVOLUTION: HISTORICAL TURNING POINT IN THE PSYCHOLOGY OF RELIGION", in " ' Archive for the Psychology of Religion", p. 60.

(3) See, Ulrike Popp-Baier, THE QUEST FOR OBJECTIVITY IN PSYCHOLOGY OF RELIGION: DO WE NEED THE IDEOLOGICAL SURROUND MODEL AND CHRISTIAN TRANSLATIONS OF SCALES?", in " ' Archive for the Psychology of Religion", pp. 96-98.

أنه نتيجة للاشعور الجمعي، وبالتالي أبعدت الدين تمامًا عن مصدره الإلهي. لعل هذا كله يدعو إلى ضرورة إعادة تأسيس هذا العلم من جديد على أساس نظرية المعرفة الإسلامية، وبعبارة أخرى أسلمة هذه العلوم بإعادتها إلى منبعها الحقيقي.

١١. علم النفس الديني في الإسلام.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى الحاجة في غاية الأهمية إلى تأسيس العلوم الاجتماعية والإنسانية على أسس إسلامية، بمعنى إعادة صياغة هذه العلوم صياغة إسلامية، على أسس القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وما أنتجه العقل المسلم من خلال تفاعله مع هذين المصدرين عبر تاريخه الطويل، وذلك على أساس أن العقل المسلم لم يعرف على مدى تاريخه الطويل ذلك التناقض الذي عرفته العلوم الاجتماعية في الغرب من تناقض بين المسيحية والعقل والعلوم التجريبية، وهو الأمر الذي دفع تلك العقل الغربي المعاصر إلى أن يحل العقل والعلم محل المقدس في العقل الغربي المعاصر، وأن يُرى ذلك التعارض بين ما يسمى بالرؤية الدينية للعالم والرؤية العلمية للعالم، والدعوة إلى تحل الثانية محل الأولى. ففي نظام العلوم الاجتماعية أو ما يمكن أن يسمى بأسلمة العلوم الاجتماعية تتم قراءة الكون المنظور في إطار الوحي المقروء. وبالتالي فإن أسس علم النفس الديني في الغرب هي التي تقرأ في ضوء الإسلام، وليس قراءة الإسلام في ضوء أسس علم النفس الغربي، وذلك على أساس أن الرؤية الغربية لعلم النفس تقوم على رؤية مختلفة تمامًا لرؤية علم النفس في الإسلام، تلك الرؤية التي لا يمكن استعارتها أو نقلها إلى الرؤية الإسلامية لعلم النفس.

والملاحظ أن دراسة العلوم الاجتماعية والإنسانية في العالم الإسلامي، منذ بداية إنشاء الجامعات الحديثة فيه على النمط الغربي، كانت على أساس الرؤية الغربية لهذه العلوم، وربما يعود ذلك إلى حالة التخلف الحضاري التي عاشها، ولا يزال العالم الإسلامي. وبسبب أيضًا أن أساتذة علم النفس الذين أسسوا هذا العلم في مراحل الأولى في الجامعات الإسلامية والعربية تلقوا تعليمهم في دراسته على أسس غربية، ومن المعروف أن دراسة هذا العلم في الغرب متأثرة إلى حد بعيد بالبيئة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية للغرب، تلك البيئة التي أراححت المقدس وأحلت محله المادي أو الدنيوي، ولعل هذا ما وجده البحث واضحًا في دراسة الدين في الغرب من وجهة نظر علم النفس، وبالتالي فهو نموذج معرفي محلي، وليس نموذجًا

كونيًا عالميًا، كما يدعي أصحابه، على أساس الرؤية المركزية الأوربية للذات، والتي تنبع منها رؤية الآخرين أيضًا، وهي رؤية تختلف تمامًا عن الرؤية الإسلامية.

وعلى الجملة فإن "إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها، بمعنى أسلمتها، أي إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها، وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وأن يقوم من جديد ما انتهى إليه من استنتاجات، وأن يعاد تحديد الأهداف... على أن يتم كل ذلك بحيث يجعل تلك العلوم تثري التصور الإسلامي، وتخدم قضية الإسلام، وأعني بها وحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة، ووحدة الإنسانية، ووحدة الحياة والطبيعة والغائية للخلق، وتسخير الكون للإنسان وعبودية الإنسان منه، أن تحل محل هذه التصورات الغربية، وأن يتحدد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها"^(١). وذلك كله على أساس أن الرؤية الإسلامية لعلم النفس عقلية وعلمية في آن واحد معًا.

إن الدين مرتبط بنشأة الإنسان ذاته، وليس هناك من دليل يشير إلى أنها تأخرت عن نشأة الإنسان، قال تعالى "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ"^(٢). وقال تعالى: "وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ"^(٣). وقال تعالى: "وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَّنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ"^(٤)، وهذا كله مرتبط برباط وثيق بمفهوم وحدانية الله تعالى، ومفهوم خلافة الإنسان في الأرض ومفهوم الدين.

إن الدين فطرة مغروزة في النفس الإنسانية، وكذلك الإقرار بوجود الله تعالى، يقول ابن تيمية: "إن معرفته في الفطرة أثبت وأقوى، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى، بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريد أنه ملزوم له، وخواطر العباد لا نهاية لها،

(١) د. إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، جامعة الكويت، دار البحوث العلمية بالكويت، ١٩٨٣، ص ٣٣.

(٢) سورة الأعراف ١٧٢ - ١٧٣.

(٣) سورة لقمان ٢٥.

(٤) سورة العنكبوت ٦٣.

وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم لا ينحصر، بل إقرار القلوب به لا يحتاج إلى وسط وطريق، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات^(١). "إن محاولة التنكر لهذه الفطرة نقص في العلم وقصر في النظر في فهم تلك النزعة التي هي بنت الغريزة والجبلة، ومقاومة لطبائع الأشياء، وتبديل لفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها^(٢). وهذه الفطرة هي التي أخبر الله تعالى عنها في قوله تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"^(٣)، وأخبر عنها الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"^(٤)، وبالجمل فوجود الله تعالى مغرور في النفس الإنسانية، ويدل على ذلك وجوه منها:

١. إن الفطرة، التي يؤكد ابن تيمية أن المقصود بها هو الإسلام^(٥)، فيها قوة موجبة لحب الله تعالى والذل له وإخلاص الدين له، وإنها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من العوارض، يوضح ذلك أن كل حركة إرادية، فإن الموجب لها قوة في المرید، فإذا كان الإنسان يحب الله تعالى ويعبده ويخلص له، كان فيه قوة تقتضى ذلك، إذ أن الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا نفس الحي المرید الفاعل، ولا يشترط في إرادته إلا مجرد الشعور بالمراد، فما في النفوس من قوة المحبة، إذا شعرت به يقتضى حبه، وهذا موجود في محبة الطعام والشراب، وإذا كان الأمر كذلك وقد ثبت أن في النفس قوة المحبة لله تعالى والذل له، وإخلاص الدين له، وإن فيها قوة الشعور به، لزم قطعاً وجود المحبة والذل فيها، لوجود سبب فطري موجب لذلك، وإذا كانت المحبة جبليّة فطرية، فشرطها وهو المعرفة جبل فطري أيضاً، فلا بد أن تكون في الفطرة محبة الخالق تعالى مع الإقرار به^(٦).

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨ / ٣٨.

(٢) د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، بدون تاريخ، ص ٨٨.

(٣) سورة الروم ٣٠.

(٤) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ٤ / ٣١٦ - ٣١٨. ١١.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ٨ / ٣٧١.

(٦) السابق، ٨ / ٤٥٠، وقارن أ.د. محمد السيد الجليلند: مقدمة تحقيق دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، دار الأنصار القاهرة، ط ١، سنة ١٩٧٨م، ج ١ / ٦٧ - ٧٤.

٢- إن النفس مفطورة، إذا لم يحدث ما يمنعها في ذلك، على محبة الله تعالى والإقرار به، بمعنى أن ذلك موجب فطرتها، وبمقتضاها يجب حصوله فيها، فمحصل معرفة الله في النفس لا يقف على وجود شرط، بل ذكر ما يمنع موجبها، حيث قال: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، فكل مولود ولد على محبة الله وطاعته، وهذا هو أصل الحنفية السمحة^(١)."

٣- إن في فطرة الإنسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع، ومعرفته والإيمان به هو الحق، وبالتالي فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضى معرفة الصانع والإيمان به كاستجابة لما هي مركوزة عليه من طلب الحق ومحبة النافع^(٢).

٤- إن النفس لابد أن يكون لها مطلوب مراد بحكم فطرتها على اعتبار أن ذلك من لوازم ذاتها، إذ لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة، وبالتالي فلا بد لكل مريد من مراد، إما لذاته وإما لغيره، والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، وإلا أدى ذلك إلى التسلسل، وهو باطل، وإذا كان لابد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الله الذي يألوه القلب، فإذا لا بد لكل عبد من إله. وكل مولود ولد على محبة الإله، ومحبهه مستلزمة لمعرفته، فعلم أن كل مولود ولد على معرفة الله والإقرار به^(٣).

وإذا لم تكن الفطرة وحدها مستقلة بمعرفة الله والإقرار بوجوده، ففي هذه الحالة تحتاج إلى سبب خارجي يعينها كالتهليل، فإن الله قد بعث الرسل لدعوة الناس إلى موجب الفطرة من معرفته وتوحيده، وإنه لو لم يكن هناك مانع يمنعها لاستجابت لله ورسوله لما فيها مما يقتضى ذلك، إذ هي تولد وفي طبيعتها ما يدفع إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها، فدل ذلك على أن فطرة الإنسان مركوزة على معرفة الحق والإقرار به^(٤).

٦- إن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق إذا حصل لها معلم من خارج ففيها قوة تقتضى العلم والإرادة، وإن كان مجرد التعليم لا يوجب العلم والإرادة، لذلك يشترك الناس في سماع القرآن الكريم، ويتفاوتون في آثاره عليهم، وهذا يدل على أن في النفس قوة ترجح الدين الحق

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨ / ٤٥١.

(٢) السابق، ٨ / ٤٥١.

(٣) السابق، ٨ / ٤٦٤.

(٤) السابق، ٨ / ٤٦١.

على غيره، وحينئذ فالمخاطب إنما عنده تنبيهها على ما لا تعلمه لتعلمه، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره، وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضى تذكيرها وتنبيهها واعتبار الإنسان ذلك من نفسه، يوجب علمه بذلك، فإن ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه، فعلم أن الفطرة . إذا لم تحصل لها ما يفسدها . يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك^(١).

٧- إنه إذا قبل لابد من وجود سبب منفصل أو معلم من الخارج، فإن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل والنافع على الضار، وهذا دليل على أنها مفطورة على معرفة الله تعالى والإقرار به. إذ ليس في الفطرة ذاتها ما يمنع ذلك^(٢).

وفي الجملة، فإن الفطرة تقتضى معرفة الله تعالى وذلك هو أصل الحنفية السمحة: " أن الحنفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها، والحب لله والخضوع له والإخلاص له هو أصل الأعمال الحنفية، وذلك مستلزم للإقرار والمعرفة، ولازم اللازم لازم، وملزوم الملزوم ملزوم، فعلم أن الفطرة ملزومة لهذه الأحوال، وهذه الأحوال لازمة لها^(٣)."

ويربط ابن تيمية ربطاً وثيقاً بين المعرفة الفطرية التي يدرك العبد بها خالقه، دون الحاجة إلى سبب خارجي منفصل، وبين آية الميثاق التي أقر الخلق فيها بربوبية الله تعالى وتوحيده في عالم الذر، قال، تعالى " وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ "^(٤)، فأصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في جميع قلوب الإنس والجن، وإنه من لوازم خلقهم، ضروري فيهم^(٥).

إن الإيمان يعد أهم الأسس التي يقوم عليها علم النفس الديني في الإسلام، بل إنه يعد الأساس الذي يقوم عليه الإسلام كله، فكراً وعبادة وتشريعاً، فالإيمان هو الذي يكون الأساس

(١) السابق، ٨ / ٤٦٢.

(٢) السابق، ٨ / ٤٦٣.

(٣) السابق، ٨ / ٤٥١.

(٤) سورة الأعراف ١٧٢ - ١٧٣.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ٨ / ٤٨٢.

الفكري لعقلية المسلم، والأساس النفسي لسلوكه، ومنه كذلك تنبثق نظرته إلى الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وإذا كان الإيمان هو الأساس الذي يقوم عليه بناء النظام الإسلامي كله، فإنه يعتبر دون شك الأساس الأول الذي يركز عليه علم النفس الديني في الإسلام^(١).

وبالجملة فإن الأساس الاعتقادي هو إيمان المسلم بوجود إله خالق للكون وإليه مرجع الأمور كلها، يتصف سبحانه بصفات الجلال والكمال، وإيمانه بأنه مخلوق لله تعالى الذي جعله خليفة في الأرض، وهده طريقه، وسخر له الكون، وأرسل له الرسل ليرشدوا العلاقة بينه وبين هذا الكون، ويؤمن المسلم كذلك بأن ما جاء به الرسل واجب الإتيان؛ لأنه شرع يحقق لمتبعه السعادة والأمن في الدنيا والآخرة، كذلك يؤمن المسلم بأن العمل في الدنيا له ما بعده، أعني يؤمن بيوم حساب يثاب الناس فيه ويعاقبون، وفق عدل الله تعالى في حسابهم على ما قدموا^(٢).

وهنا أركان ثلاثة يجب علينا الإشارة إليها:

الركن الأول، الإيمان بوجود الله تعالى الذي خلق الكون والإنسان، والموت والحياة، وهو يعلم كل شيء في الماضي والحاضر والمستقبل، حتى أنه يعلم ما يدور في خلجات الأنفس من النيات الخيرة والشريرة، قال تعالى: "يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ"^(٣). وقال تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ مَأْثُورًا بِهٖ نَفْسُهُ وَتَحَنُّنٌ إِلَيْهِ مِنْ خَبْلٍ وَرِيدٍ"^(٤).

ومما لا شك فيه أن الإيمان الذي يقوم على المعرفة الكاملة بالله وصفاته وعظمته، يجعل الإنسان يحس إحساساً عميقاً بصلته بالله تعالى، ويقوى شعوره بها، فيستحضرها في نفسه دائماً، وهذه الصلة لها جوانب ومعان متعددة منها:

أ - إنه اعتراف بأن الله هو الخالق للإنسان والكون، والمبدع للسنن الكونية وللأسباب والمسببات، وينطوي هذا الاعتراف على الشعور بأنه في قبضة الله وفي ملكه، وأن كل ما يجري من سنن وأسباب هو بيد الله وإرادته، فينشأ من ذلك اعتماده على الله والتوكل عليه، وتحرره من عبوديته لأحد سواه، وإذا سأل، سأل الله، وإذا استعان، استعان بالله.

(١) انظر، د. عبد المقصود عبد الغني، النظرية الخلقية في الإسلام، دراسة مقارنة، دار الثقافة العربية، ١٩٩١، ص ٧٤.

(٢) انظر، د. أبو اليزيد العجمي، الأخلاق بين العقل والنقل، ص ١٩٨.

(٣) سورة غافر، آية ٤٠.

(٤) سورة ق، آية ١٦.

ب . الاعتراف بعظيم قدرة الله وعظيم سلطانه، وينطوي هذا الاعتراف على تعظيم الله وإكباره وتقديسه، والشعور بالخضوع له، والخشوع والخشية، والالتجاء إليه، والطاعة لأمره، والرضي بحكمه وقضائه.

ج . الاعتراف بنعم الله على الإنسان، ومقابلة ذلك بحمد الله وشكره على نعمه التي أسبغها على العبد.

د . الشعور والترقب لرحمة الله المبسوطة لمخلوقاته، والممنوحة لعباده، ورجاء نوالها، والشعور أيضًا بمسئوليته أمام الله خالقه، ومالك أمره، والحاكم عليه وعلى مصيره. إن هذه المعاني والمشاعر كلها تنطوي في معنى واحد هو العبودية، فالإخلاص في عبودية الإنسان لله، والتحرر من العبودية لسواه، وإفراذه بالألوهية، واستشعار هذه المعاني استشعارًا مستمرًا هو جوهر صلة الإنسان بربه (١).

والركن الثاني، إن الله تعالى منذ أن خلق الإنسان في هذا الكوكب عرفه بنفسه، وعرفه طريق الخير والشر، والحق والباطل برسالات أوحى بها إلى من اختارهم من الناس كما شاء. قال تعالى: " سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٢) "، وقال تعالى: " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٣) "، وبناء على ذلك كلفهم باتباع الحق والخير، واجتناب الباطل والشر، كما بين واجبات الإنسان نحو خالقه ونحو المخلوقات الأخرى من الأنس وغير الأنس، وبين المحرمات التي يجب اجتنابها، وكل ذلك تبع للفرقة بين الحق والباطل من جهة، والفرقة بين الخير والشر من جهة أخرى (٤).

والركن الثالث، وجود الحياة بعد الموت، وهذه الحياة: إما نعيم وإما جحيم. فالأولى يكافأ بها من اتبع الحق وفعل الخير، واجتنب الشر والمحرمات في هذه الدنيا. والثانية يجازى بها من اتبع الباطل وفعل الشر، فالنعيم لمن استقام في هذه الحياة، والجحيم لمن انحرف فيها، وهذه وتلك تكون بعد حساب دقيق يقوم به الخالق العليم، يحاسب كل إنسان بما عمل من خير أو شر، صغيرًا كان عمله أم كبيرًا. قال تعالى: " إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ

(١) انظر، د. عبد المقصود عبد الغني، النظرية الخلقية في الإسلام، دراسة مقارنة، ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) سورة الأعلى، آية ١ - ٣.

(٣) سورة الشورى، آية ٥٢.

(٤) انظر، مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص ٨٣-٨٤.

شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ^(١)، وقال تعالى: "وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا" ^(٢)، وقال تعالى: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" ^(٣).

والإنسان هنا خليفة الله تعالى في الأرض، قال تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" ^(٤)، والإنسان في القرآن الكريم هو الذي يحمل الأمانة، قال تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" ^(٥). وهذا المفهوم لخلافة الإنسان على الأرض يتصل بالقدرة الإلهية الشاملة التي تهيم على هذا العالم، قال تعالى: "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ * ثُمَّ رَدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ * قُلْ مَنْ يُجْبِيكُمْ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُوهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * قُلِ اللَّهُ يُجْبِيكُمْ مِّنْهَا وَمِمَّنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ" ^(٦)، وهذا يرتبط بعبودية البشرية لله تعالى، كما أنه يتصل بمفهوم الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها، قال الله تعالى: "يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِمَّنْكُمْ مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ * يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ" ^(٧).

وتبعث البشرية كلها في الآخرة، قال تعالى: "رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ * فَأَمُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ النَّعَائِنِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا

(١) سورة يس، آية ١٢.

(٢) سورة الإسراء، آية ١٣.

(٣) سورة الزلزلة، آية ٧ - ٨.

(٤) سورة البقرة ٣٠..

(٥) سورة الأحزاب ٧٢.

(٦) سورة الأنعام ٦١-٦٤.

(٧) سورة التغابن ١ - ٤.

يُكَفِّرُ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلُهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ *
وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُسَمَّى الْمَصِيرُ" (١). وهنا لا يمكن
أن يفهم مفهوم الفطرة بدون الدين الذي هو عند الله تعالى الإسلام، قال تعالى: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ
اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ
بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنَ وَقُلْ
لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ
بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ" (٢).

إن الدين هنا هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، هذا إذا نظر إلى الدين من
حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين. أما إذا نظر إليه من حيث هو حقيقة خارجية، فهو جملة
النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة، وجملة القواعد العملية التي ترسم طرق
عبادتها (٣). إن الإسلام في لغة القرآن ليس اسمًا لدين خاص، وإنما هو اسم للدين المشترك الذي
هتف به كل الأنبياء، وانتسب إليه كل أتباع الأنبياء، فهو شعار عام يدور في القرآن على السنة
الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصر النبوة المحمدية، ثم نرى القرآن الكريم
يجمع هذه القضايا كلها، ثم يوجهها إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم، مبينًا أنه لم يشترع لهم
دينًا جديدًا، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم، قال تعالى: "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا
وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ
عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ" (٤)، وقال
تعالى: "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ *
رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ
الرَّحِيمُ" (٥)، وقال تعالى: "وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ
فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ
مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ

(١) سورة التغاين ٧-١٠.

(٢) سورة آل عمران ١٩-٢٠.

(٣) د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث مهددة لدراسة تاريخ الأديان، ص ٤٩-٥٠.

(٤) سورة الشورى، آية ١٣.

(٥) سورة البقرة، آية ١٢٧-١٢٨.

مُسْلِمُونَ" ^(١) . ولقد أوضح ابن تيمية أن الدين الذي اتفقوا عليه هو الأصول، وهذا يتضمن ما يلي:

١. إنه شرع لنا الدين المشترك، وهو الإسلام والإيمان العام، والدين المختص بنا وهو الإسلام والإيمان الخاص.

٢. وإنه أمرنا بإقامة هذا الدين المشترك والمختص بنا، ونهانا عن التفرقة فيه.

٣. وإنه أمر المرسلين بإقامة هذا الدين المشترك ونهانا عن التفرق فيه ^(٢) .

ومفهوم الدين يرتبط بإرسال الرسل، عليهم الصلاة والسلام، لهداية البشر، قال تعالى: "ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى * قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى" ^(٣) . وهنا نجد في القرآن الكريم ما يشير إلى أن الإسلام بمعناه الخاص، هو الدين المعتمد المقبول عند الله تعالى، قال تعالى: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ" ^(٤) ، وقال تعالى: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ" ^(٥) . فدين الأنبياء واحد وإن تنوعت شرائعهم فالإسلام دين الأنبياء جميعاً ^(٦) .

ولقد أرسل الله تعالى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى البشر جميعاً، قال تعالى: "وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ" ^(٧) ، وقوله تعالى: "وَأِنْ يَكْذِبُوا فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ" ^(٨) . وقال تعالى: "رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ

(١) سورة البقرة، آية ١٣٢-١٣٣.

(٢) انظر، الفتاوى ١٤/١.

(٣) سورة طه، آية ١٢٢-١٢٦.

(٤) سورة آل عمران، آية ١٩.

(٥) سورة آل عمران، آية ٨٥.

(٦) انظر، ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق د. ناصر عبد الكريم، بدون

تاريخ، ٨٣٨/٢ وما بعدها، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، ١٠٤/٢-١٠٧.

(٧) سورة النحل، آية ٣٦.

(٨) سورة فاطر، آية ٤.

وَمُنْذِرِينَ لِّثَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا" (١)، ومعنى هذا أن الله تعالى لا يعذب الناس إلا بعد أن يرسل إليهم الرسول، قال تعالى "مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا" (٢)، وعلى الرغم من أن الله تعالى قد أرسل رسولاً إلى كل أمة، فإنه تعالى لم يشتر إليهم جميعاً في القرآن الكريم، قال تعالى: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِنَّا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ" (٣)، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم للبشرية كافة، قال تعالى: "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ" (٤) ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم هي النبوة الخاتمة، وهي المهيمنة على كل الرسالات السابقة، قال تعالى: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ" (٥).

وتهدف الدراسة الإسلامية لعلم النفس إلى الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الإنسان، أي الكشف عن القوانين التي تنظم سلوك الإنسان في الحياة وفق مشيئة الله تعالى، والتعرف على المنهج الأمثل لحياته وفق هذه السنن الإلهية، مما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة السوية، مما يسبب له القلق والشقاء والمرض، مما يجعل القدرة على معرفة الإنسان أكثر فعالية في إرشاده وتوجيهه وتعديل سلوكه، وتنظيم حياته (٦).

(١) سورة النساء، آية ١٦٥.

(٢) سورة الإسراء، آية ١٥.

(٣) سورة غافر، آية ٧٨.

(٤) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

(٥) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٦) انظر، د. محمد عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى،

ولقد اهتم القرآن الكريم بمسألة التفكير والتأمل والنظر في الكون، هذا التأمل يملأ العقل والقلب بالإحساس بجلال الله تعالى وعظمته، ويعمل على صياغة أسلوب حياة المسلم وفقاً للمنهج القرآني في السلوك المعرفي، كما أن التأمل في هذا الكون يشكل دليلاً أساسياً على إثبات خالق هذا الكون جل وعلا، قال تعالى: "وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَاهُ بِهَ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ * وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ * وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ^(١)"، وقال تعالى: "أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَاشِئًا نَحْسِفَ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ^(٢)"، وقال تعالى: "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ^(٣)"، وقال تعالى: "أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ * وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ نَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لِّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ * وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ * وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ^(٤)".

كما دعا القرآن الكريم الإنسان إلى التفكير في نفسه، قال تعالى: "وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ^(٥)"، وقال تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ^(٦)"، وقال تعالى: "وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا * وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها * وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا * وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا * وَالسَّمَاءُ وَمَا

(١) سورة النحل، آية ٦٥ - ٦٩.

(٢) سورة سبأ، آية ٩.

(٣) سورة الغاشية، آية ١٧ - ٢٠.

(٤) سورة الأنبياء، آية ٣٠ - ٣٣.

(٥) سورة الجاثية، آية ٤.

(٦) سورة المؤمنون، آية ١٢ - ١٤.

بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاها * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ^(١)."

ولقد أولى العلماء المسلمون التفكير مكانة مهمة في دراسة النفس الإنسانية وصلة ذلك بالله تعالى، وأهميته بالنسبة للصحة النفسية من وجهة النظر الإسلامية، ولقد أولى العلماء المسلمون التفكير مكانة مهمة في دراسة النفس الإنسانية وصلة ذلك بالله تعالى، وأهميته بالنسبة للصحة النفسية من وجهة النظر الإسلامية، فابن القيم يركز على أهمية الخواطر والأفكار باعتبارهما أساس العمل أو الدافع إليه سواء كان خيراً أو شراً، فالفكر أو الخاطر يتبعه العمل، ومن هنا فإن تغيير هذه الخواطر الضارة يؤدي بالضرورة إلى تغيير السلوك، قبل أن تتحول هذه الأفكار إلى عادة وسلوك نمطي، ومن هنا فالإنسان يجب عليه مراقبة خواطره وأفكاره، " أصل الخير والشر من قبل الفكر، فإن الفكر مبدأ الإرادة والطلب في الزهد والترك والحب والبغض، وأنفع الفكر الفكر في مصالح المعاد وفي طرق اجتلابها، وفي دفع مفسد المعاد وفي طرق اجتنابها... ويليهما أربعة: فكر في مصالح الدنيا وطرق تحصيلها. وفكر في مفسد الدنيا وطرق الاحتراز منه. ورأس القسم الأول الفكر في آلاء الله ونعمه وأمره ونهيهِ وطرق العلم به وبأسماؤه وصفاته من كتابه وسنة نبيه، وهذا الفكر يثمر لصاحبه المحبة والمعرفة، فإذا فكر في الآخرة وشرفها ودوامها، وفي الدنيا وحسنها وفنائها، أثمر ذلك الرغبة في الآخرة وشرفها ودوامها. وفي الدنيا وخسرتها وفنائها، أثمر ذلك الرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا ^(٢)."

ومن المعلوم أن ما يفكر فيه الإنسان، وينفعل به، ويدركه على المستوى الشعوري هو الذي يسيطر على سلوكه الخارجي، وبعبارة أخرى فإن السلوك الخارجي نتيجة لذلك الإدراك الجواني الروحي الداخلي، وبالتالي فعلى الإنسان أن يراقب على نحو مستمر تلك الخواطر والأفكار الداخلية التي توجه سلوكه الخارجي، فالفكر يتبعه العمل، فإذا كانت الخواطر سوية فإن العمل يكون سوية، وإذا لم تكن الخواطر سوية كان العمل الخارجي غير سوي، فالفكر أداة أساسية لتغيير السلوك الخارجي، وهو أمر في غاية الأهمية في علاج السلوك الإنساني.

ومن المعروف أن العلاج النفسي السلوكي يعتبر من أحدث التصورات في مجال العلاج السلوكي، وهو يستند على افتراض أساسي يؤكد على أهمية العمليات العقلية أو الترميزية في تنمية السلوك المرضي وتعديله، ومن الأساليب المستخدمة هنا أسلوب إعادة البنية المعرفية

(١) سورة الشمس، آية ١ - ٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، الفوائد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ ص ٢٣٦.

وأسلوب الخطأ في التفسير^(١).

ومن هنا كان التأكيد على أن الخواطر والأفكار أصل الأفعال الإنسانية سواء كانت حسنة أو قبيحة، وبإمكان الإنسان أن يتجنب الفعل القبيح إذا تمكن بداية من إبعاد الخاطر الذي يؤدي إليه.

والتفكير عند الإنسان هو ما يميزه عن الحيوان، مما جعله أهلاً للعبادة وتحمل سائر التكاليف الشرعية، بما يجعله الخليفة في الأرض، قال تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"^(٢).

وهنا لا بد من العمل على اكتشاف حركة السنن الكونية أو القوانين الكونية في القرآن الكريم، التي وضعها الله تعالى للإنسان والعالم، والتي تحكم حركة الإنسان والمجتمع، والسلوك الداخلي والخارجي للنفس البشرية، وهذه السنن ثابتة، قال تعالى: "سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ حَلَّتْ مِن قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا"^(٣). وهذه السنن لا تتغير ولا تتبدل، قال تعالى: "اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا"^(٤)، وقال تعالى: "لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُعْزِرُوا مَا بَأْنَفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ"^(٥)، وهذه السنن هي القوانين التي تحكم الحياة الإنسانية في مختلف جوانبها، قال تعالى: "مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"^(٦)، وقال تعالى: "الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَبِّهِمْ كَفَرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا

(١) انظر، مدح مختار على، العلاج السلوكي كآلية احتواء وعلاج الاضطرابات النفسية المصاحبة لمرض السكر في ضوء متغيرات الشخصية، رسالة دكتوراه بكلية الآداب — جامعة طنطا، ٢٠٠١، ص ٣٧.

(٢) سورة البقرة، آية ٣٠.

(٣) سورة الفتح، آية ٢٣.

(٤) سورة فاطر، آية ٤٣.

(٥) سورة الرعد آية ١١.

(٦) سورة فاطر، آية ٢.

اتَّبِعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ^(١)، ويتمثل عمل العقل المسلم في إدراك هذه السنن الكونية التي تحكم شروط النهضة والسقوط الحضاري، قال تعالى: "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ"^(٢).

وترتكز الدراسة الإسلامية لعلم النفس على وحدة النفس البشرية، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا"^(٣)، وقال تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"^(٤)، وقال تعالى: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"^(٥)، وقال تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ * وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ"^(٦).

ولقد أكد القرآن الكريم على الطبيعة المزدوجة في خلق الإنسان من جسد وروح، قال تعالى: "إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ"^(٧)، كما تناول القرآن الكريم الصراع بين هذين الجانبين في الإنسان، قال تعالى: "فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا

(١) سورة محمد، آية ١ - ٣.

(٢) سورة فصلت، آية ٥٣.

(٣) سورة النساء، آية ١.

(٤) سورة الروم، آية ٢١.

(٥) سورة التوبة، آية ٧١.

(٦) سورة الحجر، آية ٢٦ - ٣٣.

(٧) سورة ص، آية ٧١ - ٧١.

إِلَّا الصَّابِرُونَ^(١)، وقال تعالى: "وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًَا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ^(٢)"، وقال تعالى: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ^(٣)"، كما أشار إلى الأسلوب الأمثل لحل هذا الصراع، قال تعالى: "وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ^(٤)"، وقال تعالى: "وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا * إِنَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا^(٥)"، وقال تعالى: "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا^(٦)"، كما أشار إلى أن النفس مستعدة للخير والشر معًا، فهناك النفس اللوامة، قال تعالى: "وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ^(٧)"، والنفس المطمئنة، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ^(٨)"، والنفس الأمارة بالسوء، قال تعالى: "وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ^(٩)"، ولقد راعى القرآن الكريم كل الجوانب المتصلة بالطبيعة الإنسانية المعقدة عند دراسته للإنسان ككل.

ولقد تناول القرآن الكريم الدوافع الفسيولوجية مثل الجوع، قال تعالى: "وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ^(١٠)"، والتملك: "رُئِنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ^(١١)"، وقال تعالى: "وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا^(١٢)"، وقال

(١) سورة القصص، آية ٢٩ - ٨٠.

(٢) سورة الجمعة، آية ١١.

(٣) سورة البلد، آية ٤.

(٤) سورة البلد، آية ١٠.

(٥) سورة الكهف، آية ٢٩ - ٣٠.

(٦) سورة الإنسان، آية ٣.

(٧) سورة القيامة، آية ٢.

(٨) سورة الفجر، آية ٢٧.

(٩) سورة يوسف، آية ٥٣.

(١٠) سورة النحل، آية ١١٢.

(١١) سورة آل عمران، آية ١٤.

(١٢) سورة الفجر، آية ٢٠.

تعالى: "الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا"^(١). كما تناول القرآن الكريم الدافع الجنسي، قال تعالى: "وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَيَنْعَمَتِ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ"^(٢)، وقال تعالى: "فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ"^(٣)، ودافع الأمومة، قال تعالى: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ"^(٤)، وقال تعالى: "وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ"^(٥)، ودافع العدوان، قال تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"^(٦)، وقال تعالى: "فَارْزُقْنَاهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"^(٧)، ودافع التنافس، قال تعالى: "وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"^(٨)، ودافع التدين، قال تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"^(٩)، وقال تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ"^(١٠).

كما أشار القرآن الكريم إلى ما يعرف باسم الدوافع اللاشعورية، نجد هذا في قوله تعالى: "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْعَانَهُمْ * وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ

(١) سورة الكهف، آية ٤٦..

(٢) سورة النحل، آية ٧٢.

(٣) سورة الشورى، آية ١١.

(٤) سورة لقمان، آية ١٤.

(٥) سورة القصص، آية ١٠.

(٦) سورة البقرة، آية ٣٠.

(٧) سورة البقرة، آية ٣٦.

(٨) سورة البقرة، آية ١٤٨.

(٩) سورة الروم، آية ٣٠.

(١٠) سورة الأعراف، آية ١٧٢.

بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ^(١)، وإلى الصراع بين هذه الدوافع، قال تعالى: "قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى اثْنًا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأَمْرًا لِمُسْلِمٍ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ^(٢)"، وقال تعالى: "إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ^(٣)".

كما أن القرآن الكريم يدعو إلى تنظيم العلاقة بين هذه الدوافع، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ^(٤)"، وقال تعالى: "يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ تَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ^(٥)"، وقال تعالى: "وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضَضْنَ مِنْ أَنْبَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْبِرَايَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلَ الَّذِينَ لَمْ يَطْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * وَلْيَسْتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْزِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ حَيْرًا وَآتَوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحْصِيًّا لَّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ^(٦)"، وقال تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى

(١) سورة محمد، آية ٢٩ - ٣٠.

(٢) سورة الأنعام، آية ٧١.

(٣) سورة التوبة، آية ٤٥.

(٤) سورة البقرة، آية ١٧٢.

(٥) سورة الأعراف، آية ٣١ - ٣٢.

(٦) سورة النور، آية ٣١ - ٣٣.

أَلَّا تَعُولُوا^(١)."

وتناول القرآن الكريم ضرورة التوازن بين هذه الدوافع، قال تعالى: "وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا^(٢)"، وقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ^(٣)".

وأشار القرآن الكريم إلى ضرورة ضبط هذه الدوافع بكافة أنواعها، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ^(٤)"، وقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي تَارِجِهِمْ فَتُكْوَىٰ بِهَا حِبَاهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ^(٥)"، وقال تعالى: "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاتُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ^(٦)".

كما تناول القرآن الكريم انحراف الدوافع، قال تعالى: "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ * إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ^(٧)"، وقال تعالى: "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ * وَتَدْرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رُبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ^(٨)".

وترتبط الدوافع بالانفعالات ارتباطًا وثيقًا، فلقد تناولهما القرآن الكريم بما يتسق مع طبيعة النفس البشرية، فأشار إلى انفعال الخوف، قال تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ

(١) سورة النساء، آية ٣.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٥٨.

(٣) سورة المجادلة، آية ٩.

(٤) سورة المائدة، آية ٨٧.

(٥) سورة التوبة، آية ٣٤ - ٣٥.

(٦) سورة آل عمران، آية ١٨٠.

(٧) سورة الأعراف، آية ٨٠ - ٨١.

(٨) سورة الشعراء، آية ١٦٥ - ١٦٦.

قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ رَأَوْنَهُمْ إِيْمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ^(١)، وقال تعالى: "إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّلُمَاتِ * هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زَلَالًا شَدِيدًا^(٢)"، وقال تعالى: "فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ * يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمُّهُ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِيهِ وَنَبِيِّهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُعْنِيهِ^(٣)".

كما أشار القرآن الكريم إلى انفعال الغضب، قال تعالى: "وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعْلَيْتُمْ أَمْرِي كُفُّوا أَلْيَافَكُمْ وَأَلْقُوا الْأَلْوَابَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ^(٤)"، وقال تعالى: "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سَوَابِهِ يُعْجِبُ الرُّعَاةَ لِغَضِيظِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا^(٥)".

كما تناول انفعال الحب، قال تعالى: "وَالَّذِينَ أَحْبَبَّ الْخَيْرَ لِشَدِيدٍ^(٦)"، وقال تعالى: "وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَن هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شَعْنُ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^(٧)"، وقال تعالى: "رَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ^(٨)". وانفعال الفرح، قال تعالى: "اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ

(١) سورة الأنفال، آية ٢.

(٢) سورة الأحزاب، آية ١٠ - ١١.

(٣) سورة عيس، آية ٣٣ - ٣٧.

(٤) سورة الأعراف، آية ١٥٠.

(٥) سورة الفتح، آية ٢٩.

(٦) سورة العاديات، آية ٨.

(٧) سورة الحشر، آية ٩.

(٨) سورة آل عمران، آية ١٤.

الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ^(١)، وقال تعالى: "قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ"^(٢)، وانفعال الكره، قال تعالى: "إِنْ تَمَسَسَكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ"^(٣)، وقال تعالى: "وَمَا مَتَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ"^(٤)، وانفعال الغيرة، قال تعالى: "إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ"^(٥)، وانفعال الحسد، قال تعالى: "فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ"^(٦)، وقال تعالى: "وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ"^(٧)، وانفعال الحزن، قال تعالى: "فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَي تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلَنَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ"^(٨)، وانفعال الندم، قال تعالى: "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ"^(٩)، وانفعال الخجل، قال تعالى: "فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ"^(١٠)، وانفعال الخزي، قال تعالى: "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لَنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخُرْبِيِّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ"^(١١)، وانفعال الكبر، قال تعالى: "وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا"^(١٢).

(١) سورة الرعد، آية ٢٦.

(٢) سورة يونس، آية ٥٨.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٢٠.

(٤) سورة التوبة، آية ٥٤.

(٥) سورة يوسف، آية ٨ - ٩.

(٦) سورة القصص، آية ٧٩.

(٧) سورة الفلق، آية ٥.

(٨) سورة القصص، آية ١٣.

(٩) سورة البقرة، آية ٣٧.

(١٠) سورة القصص، آية ٢٥.

(١١) سورة فصلت، آية ١٦.

(١٢) سورة الإسراء، آية ٣٧.

كما أشار القرآن الكريم إلى تلك التغيرات البدنية المصاحبة للانفعالات، قال تعالى: "وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ" ^(١)، وقال تعالى: "وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجِرَةُ" ^(٢)، وقال تعالى: "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ * لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ" ^(٣)، وقال تعالى: "اللَّهُ تَزَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَّثَانِي تَفْشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ لَبِئْسَ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ" ^(٤). وكذلك تناول السيطرة على هذه الانفعالات، قال تعالى: "وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا دُحْظٌ عَظِيمٌ * وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" ^(٥)، وقال تعالى: "وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ" ^(٦). ومن الواضح هنا أن تناول القرآن الكريم لهذه الدوافع والانفعالات يتسق مع طبيعة الإنسان التي خلقه الله تعالى عليها.

ومن الجدير بالذكر أن الأمر بحاجة إلى المزيد من جهود الباحثين المسلمين المعاصرين في دراسة التصور الإسلامي أو الرؤية الإسلامية لعلم النفس الإسلامي، وذلك من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وما أنجزه العقل المسلم عبر تفاعله مع هذين المصدرين، وذلك من أجل إعادة قراءة التراث الغربي في إطار النصوص الإسلامية، وإحلال الرؤية الإسلامية محل الرؤية الغربية، إضافة إلى الدراسة النقدية لهذا التراث الغربي الذي هيمن على منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، بغية التحرر من سيطرة هذا النموذج المهيمن، إضافة إلى الاستفادة من تلك الجوانب الإيجابية في منظومة هذه العلوم التي تنسجم مع الرؤية الإسلامية لعلم النفس.

* * * * *

(١) سورة الزخرف، آية ١٧.

(٢) سورة عبس، آية ٤٠ — ٤٢.

(٣) سورة الغاشية، آية ٨ — ١٠.

(٤) سورة الزمر، آية ٢٣.

(٥) سورة فصلت، آية ٣٤ — ٣٦.

(٦) سورة الشورى، آية ٤٣.

تنويه

تلفت مجلة "الجمعية الفلسفية المصرية" عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافقتها بالأبحاث:

- الآراء الواردة في المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها فى المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.
- إرسال "سيرة ذاتية" مختصرة تشمل الاسم كاملاً، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.
- إرسال المادة على قرص كمبيوتر "C.D"، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند. وألا تزيد عن ٤٥ صفحة (٦,٠٠٠ كلمة).
- الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.
- الأولوية فى النشر لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها فى أعمال -غير مشروعة- تلحق ضرراً مادياً أو أدبياً، سيتم إسقاط عضويته فى الحال تبعاً لللائحة النظام الأساسية للجمعيات.
- يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

مع خالص الشكر،،،