

مبحث أول: الوعي الكوني.. فطرية الإيمان وبداهة العقل

يبقى وجود الخالق قضية فطرية يمكن للإنسان أن يهتدى إليها إذا ما تأمل الكون المخلوق، فنظر إلى السماء، أو رأى الجبال أو لاحظ المطر تقلعه السحاب النقال، أو شاهد لحظة ميلاد أم لوليدها ليس فقط بين البشر بل وحتى في مملكة الحيوان حيث تلمس في علاقة الأم بوليدها بين كل صنف من المخلوقات، العلاقة نفسها التي تنشأ وتنمو بين البشر وذلك لأنها علاقة فطرة كونية، بثها الصانع في صنعه وهذا هو الله الذي تلهج به ألسنة من لا يؤمنون به في لحظات صدق مع الذات عندما يحدث ما يجسد لهم قدرته السامية، قبل أن يستيقظ عقلهم المغرور متغلبا على الفطرة النقية فيعودون إلى الجدل حول وجود الله. بل وحتى نيتشه الذي يعلن إلحاده الصريح، وبياهى بكفره، ويتجرا بالإعلان عن "موت الله"، وعن اعتقاده بأن الجسد هو أصل الذات وأن الروح عرض لها، وبأن كلا من الجسد والروح فانيان، فإنه لا يملك نفسه. وقد هزته حقيقة الموت ومشاهده، فيهتف بلسان زرادشت الذي انفرد بنعى الله، معبرا عن توفقه للخلود، واعترافه بالأبد فيقول: "أواه، كيف لا أحن إلى الأبدية وأضطرم شوقا إلى خاتم الزواج، على دائرة الدوائر حيث يصبح الانتهاء ابتداءً. إننى لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أما لأبنائي، إلا المرأة التى أحبها لأننى أحبك أيتها الأبدية!.. إننى أحبك أيتها الأبدية"^(١). فأين هذه الهاتفة الرائعة تصدر فى أعماق روح تنطير من الزوال، من ابتسامة الملحد الصفراء.

أولا : الدين فطرة كونية

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

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

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

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

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

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

فلسفته. ومن ثم تبدو قدرته على البرهان في هذا السياق نوعاً من المبالغة الحميدة، في قضية نتصور أن الموقف الكانطي في كتاب "نقد العقل النظري" هو الأكثر عمقاً في تعرضه لها، لأنه الأكثر تعبيراً عن ضغوط النزعة الوضعية، إذ يعلى حقيقة الألوهية على التحديد التجريبي، ويبقيها في مستوى أعلى من إدراك العقل الخالص مع قضيتين حقيقتين أخرتين ربما تتبثقان عنها أو تتوقفان عليها. ففي مستهل هذا الكتاب يقول كانط "كتب على العقل الإنساني أن يتسم بهذه السمة المميزة وهي أنه — في جانب من جوانب علمه — منقل بأسئلة ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها" ويقصد بها أسئلة: "الله، والحرية، والخلود"، ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنها تجاوز حدود قدراته كلها، وإذا اضطّر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تجاوز حدوده، فهو بذلك "يطوح بنفسه في الظلام والمتناقضات"^(٨). وكأنما يريد كانط أن يقول بأن الحديث في الموضوعات الميتافيزيقية بهذا المعنى الخاص وهي "الله والحرية، والخلود" أمر ممكن لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظري أي العقل المجرد وحده، لأن هذا العقل له حدود لا يستطيع مجاوزتها، فإذا تجاوزها أصبح استخدامه في هذه الموضوعات "غير مشروع". وربما كان هذا الموقف الكانطي أكثر تعبير عن مفهوم "الوعي الذاتي" والذي هو نوع من "العقل المجمل" أعمق وأعرق في أصالة وجوده من "العقل البحث"، إذ وجد مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى، ورافقها طيلة مسيرها، وكشف عن ذلك الوعي الكوني المركب في طبيعة الإنسان، أي "الفطرة"، التي ربما كانت هي مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى المحيطة بالوجود.

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

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

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

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

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

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

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

وطبيعته وإنما لابد أن يُعرَف به.. وأن يُسْقاه جبراً حتى وإن لم يستسغه، بل
لغت نظرهم فقط إلى الحقائق الكونية الكبرى التي لا يمكن إدراكها أو فهمها
أو تقديرها من دون وجود الله الذي تصير وحدانيته وشموله وكماله مبادئ
لكل معرفة بالكون والطبيعة والإنسان.

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

الركن الأول الذي تدل عليه الشهادة هو وجود الذات الإلهية التي ليس ثمة
من آلهة سواها. ثم نجد لهذه الذات صفات كثيرة تتوحد في نسق واحد، هي
ما نطلق عليه أسماء الله الحسنى، وهذه المجموعة من الصفات هي الله على
نحو مطلق، وهي كذلك للإنسان على نحو نسبي، أي أن المسلم لابد أن يعمل
على الإقتراب من صفات الله، قدر ما يستطيع، وألا كانت شهادته باللفظ دون
المعنى.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً: الإسلام بداهة عقلية

إذا كان من البداهة أن يكون الدين متلائماً مع الفطرة الإنسانية، فمن المفترض أن يكون كذلك متوافقاً مع أحكام العقل خالياً من الأسرار والطقوس التي تلقي ظلاً من الأوهام على بدايات العقل أو ما يسمى بـ "مبادئ العقل الكلية". وكلما كان الدين عقيدة يقبلها العقل ويتمثلها الوجدان، كان أقرب إلي النفس وأدعى إلي اليقين، فالعقل لا يقبل ما يخالف الفطرة البشرية أو ينكسر

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

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

ويدعونا القرآن الكريم إلى التدبر في خلقه للسماوات سواء ذكرت السماء مفردة وكان المراد بها الجو المرتفع فوقنا، أو ذكرت السماوات مجموعة وكان المراد بها أجرامها العظيمة، وما بها من الكواكب التي لا يعترينا في جريانها أي خلل، فيقول في سورة يونس: "هو الذي جعل الشمس ضياء

والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب"، وفي سورة الأنعام يقول عز وجل: "والشمس والقمر حسباناً" أى أنه قدرهما منازل لتعلموا الأوقات من الأيام والليالي والشهور والسنين لمعرفة معاشكم وضبط أموركم ومعاملاتكم وما تريدون من التاريخ، وهو أصل من أصول الحياة والحضارة.^(٢٥) كما يدعونا القرآن إلى التأمل فى الأرض وما بها من كائنات شتى، فيقول جل وعلا فى سورة "الرعد" مستخدماً العقل فى صيغة وصفية حركية: "وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون (الرعد: ٤)". هذه الآية الكريمة تقدم مشهداً فى الأرض وقد انطوى على اختلاف كبير. تبدأ من عرضها لما فى الأرض من قطع متجاورات وما قوله متجاورات إلا بمقتضى اختلاف القطع. ويعطف مستتباً "جنات" ليبين نوعها مختلفاً فهى من أعناب وزرع ونخيل. والنخيل أيضاً مختلف فهو يشرب من ماء واحد، ومع ذلك فهى مختلفة لجهة الأكل. إن هذا الاختلاف هو مظهر من مظاهر الناموس الطبيعى للأرض وما عليها، ولكن الإنسان فى تأمله ذلك المشهد يستدل من خلال فهمه لهذا الاختلاف إلى حقيقة وجودية يستند إليها ويوظفها فى صيرورته الحياتية فكراً وسلوكاً اجتماعياً. وليس له ذلك إن لم تتوافر فيه الملكة القادرة على تأمين هذا الإجراء التأملى الذى يستنبط القوانين من المشاهد الطبيعية المحايدة ليتمكن من فهم القوانين الطبيعية والاعتبار منها^(٢٦).

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

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

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

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

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

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

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

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

الأحكام والتشريعات يعزز استنباطاً بأن النظر في العلاقات "تفكر" - حل شفرة - إنما يفضى إلى المعرفة / العلم - التعقل - الذى يقود بالضرورة إلى الطاعة والتسليم بالشكر والتقوى^(٢٨). ومن ثم يلح القرآن صراحة على اللواذ بالعقل واستنكار موقف أولئك الذين يرفضون رسالات الأنبياء دون تفكير "أفلا تعقلون" وهو تعبير يتكرر وروده في القرآن. فرفضهم وعدم تجاوبهم دليل على إهمالهم هذه الأداة الثمينة في الإنسان وبالتالي إصرارهم على الكفر "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير".

وبرغم أن القرآن يعد مسألة إمكان المعرفة بديهية لا تثار حولها شكوك السوفسطائيين المنكرين للحقائق الموضوعية، فإنه لا يحول دون المنهج الذى يزيّد الإيمان ويرفع درجة اليقين، وذلك بتمحيص أدوات المعرفة والشك فيها. ولعل هذا الاتجاه يظهر في ما ذكره القرآن مع بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما حدث مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام: "وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى. قال أو لم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبى" (البقرة: ٢٦٠). فلم يكن طلب إبراهيم عليه السلام نابعا عن شك أبدأ، لأنه نبي يراعاه الله. ولا يمكن أن يجعله فريسة للشك الذى يبدأ بالإنكار والإلحاد. ولكنها مسألة اليقين، كما قال سبحانه "وليكون من الموقنين". ومثل هذا التأكيد وطلب اليقين حصل لسيدنا موسى عليه السلام حينما طلب رؤية الله ليزداد إيماناً ويقيناً كما قال تعالى: "ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه. قال: رب أرنى أنظر إليك. قال: لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى. فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين" (الأعراف: ١٤٣). فقوله: "وأنا أول المؤمنين" تساوى قول إبراهيم عليه السلام: "ولكن ليطمئن قلبى"، وقوله تعالى: "وليكون من الموقنين"^(٢٩).

والقرآن الكريم يسعى إلى بلوغ اليقين فى نفس المؤمن، غير أن معنى اليقين في القرآن لا يقتصر على اليقين بالمعنى الفلسفى الذى هو البرهان العقلى أو اليقين الناشئ عن دليل برهانى، مرتب ترتيباً فلسفياً معيناً فحسب، ذلك أن الإنسان قد يحصل له اليقين بالتسليم والوعى الفطرى دون الحاجة إلى

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

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

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

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

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

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

الموامش

- ١ - نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٤٩م، ص ١٣.
- ٢ - جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م مرجع سابق، ص ٣٥.
- ٣- د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ٢٩٨.
- ٤ - جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ٣٦.
- ٥ - د. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون .. وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م، ص ٢٢٨.
- ٦ - جوزايا رويس، مصادر البصيرة الدينية، ترجمة أحمد الأنصارى، ومراجعة د. حسن حنفى، عدد ١٠٢٣ من سلسلة المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧، ص ٢٩.
- ٧ - ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، سلسلة نفائس الفلسفة الغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٥.
- ٨- ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، المرجع السابق، ص ١٢٥.
- ٩- عباس محمود العقاد، الله: كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، مرجع سابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.
- ١٠ - عباس محمود العقاد، الله: كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٨م، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.
- ١١ - فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث: الإتصال والتغير والأفكار، الجزء الثالث، ترجمة د. أحمد حمدي محمود الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ١٣٨ - ١٣٩.
- ١٢ - د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، ص ١٨٢.

- ١٣ - د. محمد عزيز الحبابي، الشخصية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٣٨، ٣٩، ٧٢.
- ١٤ - د. زكي نجيب محمود، أفكار ومواقف، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ٢٥٧ - ٢٦٠.
- ١٥ - محمد الغزالي، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الواحدة والعشرين، ٢٠٠٤، ص ٢٢٠.
- ١٦ - علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص ٤٢.
- ١٧ - كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، ترجمة د. محمد عناني، ود. فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٩٦.
- ١٨ - كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، المرجع نفسه، ص ٩٨-٩٩.
- 19 - Ali Shariati, Hajj, trans. Laleh Bakhtiar (Tehran, 1988), pp. 54-56.
- نقلا عن: كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ٣٧٥.
- ٢٠ - د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، دار الرشد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ١٠٥.
- ٢١ - جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٣٤.
- ٢٢ - د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٤٣، ٥٩.
- ٢٣ - سعد كموني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ١١٥.
- ٢٤ - د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، ص ٢٦٠.
- ٢٥ - د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المرجع نفسه، ص ٢٦١ - ٢٦٢.
- ٢٦ - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، مرجع سابق، ص ٢١٧.

- ٢٧ - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المرجع نفسه، ص ٢١٧.
- ٢٨ - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المرجع نفسه، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.
- ٢٩ - د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي ومكتبة المؤيد، الرياض الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ١٦٠-١٦١.
- ٣٠ - د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المرجع نفسه، ص ١٩٨ - ١٩٩.
- ٣١ - د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المرجع نفسه، ص ٢١٣ - ٢١٦.