

تراثنا الروحي

من بدايات التاريخ
إلى الأديان المعاصرة

سهيل بشروئي ومرداد مسعودي

سهيل بشروئي ومرداد مسعودي

تراثنا الروحي

من بدايات التاريخ
إلى الأديان المعاصرة

بالتعاون مع

مايكل درافيس وجيمس ماديو ومايكل روسو

ترجمة
محمد غنيم



هذا الكتاب مُجازٌ لممتلك الشخصية فقط. لا يمكن إعادة بيعه أو إعطاؤه لأشخاص آخرين. إذا كنت مهتماً بمشاركة هذا الكتاب مع شخص آخر، فالرجاء شراء نسخة إضافية لكل شخص. وإذا كنتَ تقرأ هذا الكتاب ولم تشتريه، أو إذا لم يُشتَر لاستخدامك الشخصي، فالرجاء شراء نسختك الخاصة. شكراً لك لاحترامك عمل المؤلف الشاق.

Suheil Bushrui and Mehrdad Massoudi, *The Spiritual Heritage of the Human Race* © Oxford, One World

© سهيل بشروئي ومرداد مسعودي، 2011

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الورقية الأولى، 2011

الطبعة الإلكترونية، 2011

ISBN-978-614-425-234-5

دار الساقى

بناية النور، شارع العويني، فردان، بيروت، ص.ب.: 5342/113، الرمز البريدي: 6114 - 2033

هاتف: 961 1 866442، فاكس: 961 1 866443

e-mail: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com

وضع هذا الكتاب أصلاً باللغة الإنجليزية وكان هدفه محاولة في رسم برنامج جديد لدراسة مادة الأديان في إطار ما يُعرف بـ «حوار الأديان وتآلفها» وخاصة في جامعات العالم الغربي كالولايات المتحدة وأوروبا، وقد فاز هذا الكتاب بأول جائزة علمية تمنحها الهيئة العالمية لتفاهم الأديان المعروفة بمحفل التفاهم الموجود في نيويورك، إذ اعتبرت الكتاب أبرز إسهام علمي في حقل الدراسات الخاصة بموضوع حوار الأديان وتآلفها.

كلمة المترجم

عندما أولاني الدكتور سهيل بشروني ثقته لترجمة هذا الكتاب القيم لم يراودني أي شعور بالتردد لأنه سبق لي أن فزت مرارا بثقته وائتمانه لي على ترجمة أعمال كثيرة طبعها ببلاغة تعبيره وصاغها بأسلوب أدبي راقٍ فيه تحدٍّ وامتناع على المترجم. لكنني ما كدت أفرغ من قراءة المقدمة حتى سارعت إلى تقليب أوراقه وتصفحها على عجل كي أستشف منها ما أنا مقدم عليه من عمل أقل ما يقال فيه إنه شاق عسير، إن لم يكن مستعصياً.

فـ «تراثنا الروحي» *The Spiritual Heritage of the Human Race* كتاب فريد لا من حيث ضمّه نخبة الأديان الأولى والآخرة الكبرى للإنسان وسعيه إلى فهم سر الكون ومعرفة كنه مبدعه والتقرب منه وحسب، بل ولأنه حوى هذا الكم الوفير من تراث الإنسان الديني وفلسفته الروحانية في كتاب واحد لم أعرّ على نظير له في خزانة الكتب العربية، وحتى الإنجليزية، بما فيها مكتبة الكونغرس الأميركي أكبر مكتبات العالم، ولأنه كتب بأسلوب من السرد التاريخي والعرض الفلسفي المقتضب، وكأنه ما قل ودل وفاءً بمتطلبات العصر المعلوماتي الحديث التي تقتضي الإيجاز.

ولما كان علمي وفهمي للدين مقتصرين على جوانب محدودة من ديني وأقل منها لدينين أو ثلاثة أخرى، فكُرت ملياً وطويلاً قبل اعتباري ذاتي مؤهلاً لهذه المهمة الكبرى ومستعداً لتحمل تبعه ما أترجم، ووجدت لزاماً عليّ أن أقوم بدور الدارس والباحث أيضاً للتمكن من استيعاب وفهم ظلال المعاني ومغازي التعابير التي كتبت بسرد تاريخي ونهج فلسفي، بأسلوب أدبي رفيع كي أنقلها بدقة وأمانة ووضوح قدر أقصى استطاعتي.

فالكتاب لا يبشر بدين ولا يفضل ديناً على دين ولا يدافع عن عقيدة وفلسفة على حساب أخرى، كما لا يحابي مذهباً أو طائفة أو أمة على غيرها ولا يعبر عن معتقدات أو أديان من شاركوا في تأليفه وترجمته. فما بين دفتيه مجرد سرد شارح باقتضاب لجوانب هامة من التاريخ والروايات والأساطير وما جاء في النصوص والكتب المقدسة ومما حملت الرسالات السماوية يضع بين يدي القارئ والدارس فصلاً تلقى إضاءة عاجلة على مسيرة الإنسان الروحانية منذ القدم.

ترددت في ذهني أصداء الأحاديث الكثيرة التي كان لي حظ الاستمتاع بها مع الدكتور بشروني وبعض معاونيه حول الترجمة وقواعدها وأصولها وأغراضها وعمّا يترجمه هو ويتحف به طلابه من آداب العرب وفلسفاتهم وعقائدهم، وعادت بي الذاكرة إلى أول عهدي بهذا الرجل الذي نذر حياته للعلم لا من أجل العلم فقط، بل ولينير به عقول أجيال من الشباب وليخرجوا من علمهم مؤمنين برسالة وحدة الإنسانية وسلام العالم.

كان لي حظ مقابلة الدكتور سهيل بشروني أول مرة في أواسط الستينيات من القرن الماضي عندما كان أستاذاً مرموقاً في الجامعة الأميركية ببيروت ومستشاراً ثقافياً لرئيس الجمهورية اللبنانية في وقت لاحق وحبّة في أعمال جبران خليل جبران وأمين الريحاني وغيرهما من أدباء العرب حديثهم وقديمهم، وأحد الرواد الأوائل للحوار والتوافق بين الأديان. كنت يومها مراسلاً لإحدى الإذاعات الدولية الكبرى في الشرق الأوسط مهتماً بالترجمة، ولا عجب، فأنا ابن أمة أغنت الفكر الغربي بما نقلت وترجمت من تراث فلسفي وأدبي وعلمي.

جمعتنا نشاطات إحياء ذكرى جبران والريحاني وحرصني على الاستئثار برأيه في مشروع لترجمة مجموعة من المنشورات الأدبية والاقتصادية الأميركية، فكان لي خير موجه، وظل إرشاده الذي جرّعني في جلسة واحدة الوحي الذي ألهمني في كل ما ترجمت من

أدب وفن واقتصاد وسياسة خلال ما يقرب من نصف قرن من الزمن.
نصحتني الدكتور بشروني بأن الترجمة ليست مجرد نقل أقوال أو أفكار أو آراء أو مبادئ من لغة إلى أخرى وحسب. فالترجمة في مفهومه هي التعبير الواضح الدقيق الأمين للفكرة المنقولة بقالب وأسلوب ومفهوم. فهمت منه أن الأمانة تقتضي التجرد والتعبير الصادق لما صاغ المؤلف من أفكار ودون أي انحياز سلباً كان أو إيجاباً. والدقة تعني نقل الحقيقة والواقعة دون زيادة أو نقصان. والأسلوب يجب أن يكون سليماً لغوياً مستساغاً سلساً سهلاً ممتنعاً. وفوق كل هذا على المترجم أن يكون منفتح العقل والضمير لا يستاء مما لا يوافقه ولا يعجبه، ولا يغتبط فرحاً لما يروقه ويرضيه. يكون موضوعياً في تناول ما بين يديه ... وهكذا كان بالنسبة لهذا الكتاب.
وأملني أن يشاركني القارئ هذه النظرة الموضوعية المنفتحة راجياً أن يجد في ما يقرأ استزادة من معرفة مسيرة الإنسان الروحانية عبر التاريخ.

محمد غنيم

تعريف بالكتاب

بقلم أليسون فان دايك

رئيسة

مجلس محفل التفاهم¹

تراثنا الروحي إنجاز استغرق عمراً كاملاً من العمل في الدرس والبحث وتدريس أديان الإنسان الكبرى. واتخذ واضعو هذا الكتاب تاريخ تطور الحضارة إطاراً سعوا من خلاله إلى تتبع تطوّر مواز هو «توق الإنسان إلى الارتقاء والسمو». فنحن أمام نظرة متعمقة باهرة في سعي الإنسان بحثاً عن الحقيقة المطلقة سواء عن طريق تنوع الشكل ووحدة الشوق المتطلّع إلى الربّانية. ولعل أحد المضامين التي يمكن استنتاجها من هذه المعالجة الملحمية أن الأديان نشأت وتطورت متوالدة بعضها من بعض عبر التاريخ. فمن الديانة الهندوسية القديمة، على سبيل المثال، نبتت البوذية واليانية والسيخية. ومن الدين اليهودي انبثقت المسيحية وظهر بعدها الإسلام. ونبتت من الفكر الديني الصيني القديم تعاليم لاو تزو وكونفوشيوس. ويخلق من هذا المنظور دفق وحراك قد يشبّه بنهر عظيم دائم التدفق من الفكر الديني. وإذ يعي القارئ أن كل دين من الأديان فريد بحد ذاته، يدرك أيضاً تراث الفكر الديني الواسع للأولين (الشعوب الأولى) منذ أقدم العصور حتى أديان اليوم الكبرى. فإن تراث الإنسانية الروحي يفتح أمامنا سبيلاً ندلف عبره إلى صميم كل دين من أديان العالم الكبرى من وجهة نظر علاقة كل منها بالآخر واستقلاله عن غيره أيضاً. ويقدم الكتاب بهذا الأسلوب إسهاماً فريداً في التفاهم بين الأديان.

ثمة درّة أخرى تكتسب من دراسة متشعبة كهذه للفكر الديني عبر العصور، هي اكتشاف شمولية الرموز وعموميتها. فصوّر مثل البن واليانغ (Yin and Yang) التي تعني السلب والإيجاب في الديانة الطاوية تنعكس في كثير من الديانات والعقائد كالثنوية (أو الاثنينية) وغير الثنوية (في البوذية)، والجوانب العديدة للإله ووحداية الحقيقة المطلقة (في الهندوسية). (الحياة في الطاوية اثنينية، أو ازدواجية، كل شيء له مقابل، كالليل يقابله النهار والمرأة يقابلها الرجل وفوق له تحت، وهكذا كل شيء في الطبيعة). وأنا أعتقد أن هذه الصور العامة مفيدة في التشجيع على نشوء مبدأ خلقي جديد للحوار بين الأديان وتحول النموذج المثالي بحيث يتقبل «الآخر». وهذا التحرك نحو انفتاح جديد يبذل الكراهية ويزيل الخوف والتعصب مهم بالنسبة لما يراه واضعو هذه الدراسة ضرورياً، لأن «تغيراً في تفكير الجنس البشري تحدّثه روح الجماعة العالمية يبعث الأمل بأن أنماط الماضي من دورات الصراع القبلي والدولي يمكن تجاوزها والترفع عنها²». ففي عام 2005 احتفل محفل التفاهم، وهو منظمة شعبية غير ربحية للتفاهم بين الأديان مركزها الولايات المتحدة، بمرور 45 عاماً على تأسيسه. وطلبنا من الفنانة الإنجليزية ثيتيس بلاك (Thetis Blacker) أن تصنع لنا راية تعبّر عن مفاهيم حركة التوافق بين الأديان. وبصفتي المديرة التنفيذية للمنظمة حظيت بمشاهدة العملية الرائعة لميلاد صورة عالمية توصلت بلاك إلى إبداع رسمها. وقد وصفت هي اللوحة التي رسمتها بكلماتها قائلة ما يلي:

الشجرة تحمل اثنتي عشرة ثمرة متعددة الألوان تتدلى من أفرع على شكل قلب.

وهي تمثل الأديان المختلفة، كل له عقيدته. هي مختلفة، لكنها متصلة هنا بانسجام.

أوراق الشجرة أوراق زيتونة ترمز إلى الأمل.

لها أربعة جذور تنبت من اتجاهات العالم الأربعة، بينما تتدفق أنهر أربعة بماء الحياة إلى كل أرجاء الأرض.

فوق الشجرة تحلق يمامة، رمز السلام والمحبة.

إنها تجلب البركة الإلهية على الجميع متحدين.

واستذكرتُ وأنا أقرأ عن الأديان العديدة التي يعرضها هذا الكتاب أحاديثي مع السيدة بلاكر وهي تصف العملية التي مرت بها من أحلام وإلهام سعيًا وراء العثور على تصوّر عام لهذه الرؤية. وضمن هذا الإطار أدهشني وصفها رمز «المايا» لشجرة العالم. فهو يقول «إن كل إقليم من أقاليم شجرة العالم الثلاثة، الجذور والجذع والأغصان، يعبر عن المناطق الكونية للعالم السفلي والعالم الأرضي والسموات. فشجرة العالم هي عمود الكون، أو المحور المركزي الذي يصل هذه الأقاليم ويمكنها من الاتصال في ما بينها»³. والنظائر العديدة لهذا واضحة في كل الأديان الأصلية تقريباً كشجرة «بودي» لبوذا و«القبالا» لليهودية وشجرة عيد الميلاد للمسيحية وغيرها. ولذا أعتقد أن رؤية التوافق بين الأديان تحمل رسالة تفرّد كل دين بتقاليده وقابلية الانسجام والتوافق بينها على السواء ترمز إليها يمامة السلام. ونحن اليوم بحاجة إلى هذه الصور لكي تبث فينا الوعي العام بوحدتنا قدر حاجتنا إلى تأكيد جديد على دراسة الأديان والحوار.

تلقي محفل التفاهم عام 2004 منحة باسم مؤسسة محفلنا جولييت هولистер لتخصيص جائزة تمنح باسم محفل ثقافة التفاهم بين الأديان. وبحثنا عن أستاذ أو معلم يجسّد مثل هذه الثقافة للأديان المتعددة وتعليمها والتي حاول محفلنا التمسك بها ويعززها عبر تاريخه الطويل. وسرعان ما تبادر إلى ذهننا اسم شخص واحد بمفره، وهو الدكتور سهيل بشروني مبتكر المساق التعليمي المتميز للأديان الذي يدرّس في المركز الجامعي لمعالجة الصراعات والتنمية الدولية في ماريلاند. ويأتي كتاب «تراث الإنسانية الروحي» ذروة تتوج عمل الدكتور بشروني في تعليمه الشامل الرائد الفعال للأديان. وأعتقد أن هذا الكتاب سيغير الأسلوب الذي تدرّس به الأديان في الجامعات. فبعرضه تاريخ الأديان مقابل خلفية تطور التراث الروحي للإنسانية نفحنا الدكتور سهيل بشروني والدكتور مرداد مسعودي عملاً بارعاً وفتحاً لنا نافذة فريدة على جوهر كل دين وعلاقته بمجمل السعي الإنساني للارتقاء والسمو في أن معاً.

1(1) Chair of the Board, Temple of Understanding, Leader in Cross-Cultural and Interfaith Education, New York, USA.

2. انظر المقدمة التالية للكتاب.

3 Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), 107.

تنويه

التراث الروحي للجنس البشري، هو عنوان الكتاب الصادر باللغة الإنجليزية تحت عنوان *The Spiritual Heritage of the Human Race* والذي ينشر الآن بترجمته باللغة العربية بعنوان **تراثنا الروحي**، جاء محصلة جهد مشروع طويل الأمد كان لي حظ بدئه في عام 1993 وإتمامه بتوجيه منّي وتحت إشرافي في جامعة ماريلاند. بدأ المشروع كمساق دراسي، حمل نفس العنوان، لطلبة جامعة ماريلاند المبرزين المدرجين في لائحة الشرف. وكان القصد منه تطوير منهاج الدراسات الدينية وتحديثه ليتلاءم مع عالم اليوم المعلوم المتكافل وينسجم مع حوار التوافق بين الأديان.

وكانت النية من البداية العمل على نشر كتاب ينطوي على منحى جديد جامع لدرس الدين وفهمه سواء من قبل طلاب العلم أو جمهور القراء العاديين. وشهدت السنوات الخمس عشرة الماضية مخطوطة الكتاب تخضع للمراجعة تلو المراجعة وتنمو متوسعة استجابة لملاحظات الطلاب ومشورة الزملاء ونصح ذوي الخبرة والعلماء من مختلف الأديان التي يعرضها الكتاب. ثم دخلت مخطوطة الكتاب طوراً هاماً من التغيير والتحول عندما انضم إلى المشروع في عام 2001 الدكتور مرداد مسعودي الذي بذل جهداً هاماً وأساسياً أسهم في تطور أسلوب الكتاب ومحتواه.

وهو إلى جانب عمله باحثاً بدوام كامل في وزارة الطاقة، وكونه أستاذاً مساعداً في دائرة هندسة الطب الأحيائي في جامعة كارنيغي - ملون في مدينة بتسبيرغ، ألف الدكتور مسعودي ونشر مقالات عديدة عن الروحانية والأديان الشرقية، كما ألقى العديد من المحاضرات ضمن مساق «التراث الروحي للجنس البشري» تناول فيها مواضيع شتى متصلة بأديان العالم وحوار التوافق بين الأديان وتعدديتها علاوة على العلم والروحانية. وأكثر ما تنصب مساهماته العديدة في هذا الكتاب، لا سيما في فصول الأديان التي نبعت أصلاً في الهند والصين، إضافة إلى المقدمة. وليس من المبالغة القول إنه قدّم عوناً كبيراً في إيجاد الأسباب المبررة لوضع هذا الكتاب ككل.

إن النظرة إلى كتاب **تراثنا الروحي** يجب أن تأخذ في اعتبارها أنه حصيلة جهد تعاوني. ولكن نصه الحالي النهائي الذي صدر في هذه الطبعة كان إلى حد كبير جهداً شخصياً شاركني فيه تلميذي السابق وزميلي الحالي جيمس مادايو. فقد ظل مادايو على مدى السنوات الثلاث الماضية محاضراً مشاركاً في مساق «التراث الروحي للجنس البشري» وقدّم إسهامات قيّمة تخللت الكتاب وساعدت في بلورة محتواه ومنهجيته. ثمة دور هام أيضاً أدّاه الدكتور مايكل روسو، المحاضر في كلية الفلسفة في جامعة جورج واشنطن، في وضع هذا الكتاب موضع التنفيذ العملي. فقد قدّم روسو إسهامات هامة عديدة في كثير من الفصول وكان محاضراً ضيفاً ضمن مساق التراث الروحي تناول في محاضراته الفلسفة الدينية اليونانية. وكان مايكل دريفيز، الباحث المساعد في الهيئة التعليمية في المركز الجامعي لمعالجة الصراعات والتنمية الدولية في جامعة ماريلاند من أوائل الذين أسهموا للمشروع، لا سيما بعمله محرراً للنص. وساعد بتحريره النص على ضمان استمرارية الأسلوب وانسجامه وتماسك المحتوى في الفصول المختلفة. ولا تفوتني الإشادة أيضاً بالطلبة الذين درسوا مساق «التراث الروحي للجنس البشري» والذين حقّ لهم عليّ الامتحان لهم لما أبدوا من اهتمام وتجاوب أثريا فهمنا وبرّاً كل جهودنا وما أنتجت من ثمرة.

وكان من حظ هذا الكتاب أن تكرّم الأستاذ محمد غنيم، عميد المترجمين في عالمنا العربي، فقبل مشكوراً مسؤولية ترجمة النص الإنجليزي الذي استحال على الكثيرين إلى اللغة العربية فأبدع وأجاد وتمكّن من نقل روح ونصّ الكتاب ببلاغة نادرة وأسلوب رصين.

ووافر التقدير لدار الساقى، وخاصة للأستاذ أندرىه كسبار الذى شجّع مشروع ترجمة الكتاب إلى العربية وللآنسة رانية المعلم لجهودها الجبار فى الإشراف على عملية طباعة الكتاب.

وأخيراً، وليس آخراً، أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى الأستاذ النابه غالب هاشم الذى نقّح النص ودقّق فى حيثياته وكان لنصائحه واقتراحاته أكبر الأثر فى إخراج الكتاب بصورته الحالية.

سهيل بشروئى

مقدمة ما هو الدين

الدينُ لله، من شاء الإله هدى لكل نفسٍ هوى في الدين داعيها
ما كان مختلف الأديان داعيةً إلى اختلاف البرايا أو تعاديها
الكتبُ والرُّسلُ والأديان قاطبةً خزائن الحكمة الكبرى لواعيها
محبةُ الله أصلُ في مرآستها وخشية الله أسُ في مبانيها

من قصيدة أحمد شوقي
بعنوان «عيد الدهر»

مع نمو التواصل والترابط بين المجتمعات في أرجاء العالم، تتزايد أهمية التساؤل حول كيفية تعاملنا مع الثقافات والأديان المتنوعة وتفهمنا لها. وكجزء من مجهود متزايد لتمكين كل الكائنات البشرية من العيش معاً في سلام ضمن مجتمع عالمي، أي بتقبل تنوعنا الثقافي مع احترام إنسانيتنا المشتركة، يعرض هذا الكتاب مسيرات دينية متنوعة أدت ببني الإنسان إلى بلوغ الصلة بالمقدس. وبإمكان المرء أن يرى عبر الحدود الثقافية، من خلال المنظور الذي تبناه هذا الكتاب، توقفاً عاماً إلى الارتقاء والسمو. وقد وجد هذا التوق أكمل وأتم تعبير عنه في مختلف الأزمنة والأمكنة ضمن موارث العالم الدينية والروحانية. وما التنوع الديني، بهذا المفهوم، في حقيقة الأمر سوى شكل من أشكال الوحدة وتشاطر الأمانى المشتركة أو السعي الديني.

وتعرض هذه المقدمة بحثاً لبعض الجوانب البارزة في الفكر الديني عبر العصور. وما الاعتبارات المعروضة هنا سوى منطلقات وبدائيات للتأمل. والقصد منها هو مساعدة القارئ لا في استيعاب وفهم تعقيدات تشعب الأديان وتنوعها وحسب، بل وتلك الأساسيات العامة والأهداف التي تشترك فيها الأديان.

من الخصائص الهامة المألوفة في كل أسلوب من أساليب الحياة الدينية تلك التي تعبر عن اهتمام عميق بما يمكن وصفه بأنه «التساؤلات الأساسية» المطلقة مثل «ما هي غاية الحياة؟» و«هل هناك إله أو حقيقة نهائية؟»، و«لماذا بعض الأفعال سليم خلقياً والآخر خطأ؟» تنبع هذه التساؤلات وتتبادر إلى الأذهان من مصادر عديدة بما فيها حاجة الإنسانية إلى معالجة بعض المشاكل الأساسية التي تتعلق بالقيم والمعنى والحقيقة والغرض. ويتأمل مثل هذه التساؤلات يتم فهم البقاء الحيوي البيولوجي والازدهار المادي ضمن إطار أوسع يُعنى في المقام الأول بأهمية حياتنا والكيفية التي نعيش ونحيا بها ككائنات بشرية. فقد ظلت الكائنات الإنسانية، بطبيعتها في كل الأزمنة والأماكن، مدفوعة بطبيعتها إلى طرح الأسئلة الأساسية المطلقة. وتجيب الشعوب المختلفة وفق ثقافتها المختلفة عن تلك الأسئلة بوسائل مختلفة (أو تتجاهلها كلياً).

تمثل المعتقدات الأساسية عن القيم و«الحقيقة النهائية المطلقة»، بغض النظر عن كيفية تكوينها، الأساس لمعتقد ما ونظرته إلى العالم. وبهذا المفهوم، لا تساعد مثل هذه المعتقدات على تحديد جوهر حياة الفرد وحسب، بل وكذلك نوعية العالم الذي نعيش فيه. فالمعتقدات الخاصة بالحياة والكون تؤثر في كيفية معاملة الناس بعضهم لبعض وفي البيئة وجميع الكائنات الحية، وما نقيمه كأفراد، وبدورنا كمجتمعات، وكيفية تفسيرنا المعاناة الإنسانية، وفي ما إذا كنا ننظر إلى التاريخ على أنه موجّه مسير نحو بلوغ نتيجة مقدرة سلفاً أم

لا، وبما نؤمن به عن طبيعة إنسانيتنا بالذات. وفي هذا يقول عالم اللاهوت بول تيليك (Paul Tillich) إن الدين له علاقة بالاهتمامات البشرية النهائية، وهو الأساس لمجمل القرار، أو بُعد العمق الذي يشكل اتجاهات حياتنا.1 ويتضمن هذا البعد للعمق في كثير من الحالات افتراضات غير مجربة أو مختبرة لتفكيرنا، وتؤدي هذه الافتراضات بدورها إلى تحديد نظرتنا ومعتقدنا. فهي، إذا جاز القول، المصفيات الملونة التي تلون رؤيتنا للأمور. ولذا فإن دراسة ذات مغزى لتراث الإنسانية الروحي تتطلب منا أن ندرس بأمانة صادقة أفكارنا الشخصية والأساسية واهتماماتنا القصوى في ضوء الصحة الدينية الكبرى والتعاليم الروحية المكنونة في تراث حكمة العالم. ظلت النظرات الدينية مرتبطة منذ زمن طويل بوعي قدسية الحياة وعمق أسرار الوجود. ولطالما عاش كثيرون من أسلافنا في رهبة ومهابة إزاء تلك الأسرار الغامضة. أما اليوم فيعتقد كثير من الناس أن المنجزات العلمية أصبحت تفسر تلك الألغاز الخفية. إلا أن الفيلسوف لودفيك ويتغنستاين (Ludwig Wittgenstein) يقول في هذا الصدد «إن الحقائق (التجريبية المبنية على الملاحظة والاختبار) تسهم كلها في تحديد المشكلة، لا في حلها. فهي ليست في كيفية وجود الأشياء في العالم الذي هو غامض، بل في أنها موجودة»2. وحتى من هذا المنظور، فإن وصفاً كاملاً للكيفية التي يتألف منها الكون المادي لا يقلل من سر الوجود وغموضه. وبمعنى آخر، فإن المعرفة التجريبية التي يتوصل إليها البحث العلمي تعمل على زيادة عجبنا واندهاشنا. فضخامة الكون الهائلة بحد ذاتها، ونظامه المدهش الذي يتجسد في دورات الطبيعة ظلاً مصدراً دائماً للدهشة ومثاراً لتساؤلات جديدة على الدوام. وكما قال الشاعر إدوين ماركهام:

ستستمر الآن وإلى الأبد الأساليب (الشعرية والعلمية) التي تتناول العالم، ما دام (للكائنات البشرية) عقول تستنار وقلوب تُستيقظ. صحيح أن الخيال الشعري يحتاج إلى الغموض كخلفية، لكن الغموض سيبقى دائماً. والعلم يزد من غموض الحياة: فكل عمل رياضي جديد يفتح مجالاً جديداً3. وبتعبير آخر فإن لغز الوجود لا يمكن أن يستنفذ وينتهي عن طريق تزايد المعلومات المتراكمة بالتجربة والاختبار. ولذا فإن حالة من التعجب والاندهاش حيال السر اللغز الذي سيحيط إلى الأبد بكل ما يمكننا معرفته، ستظل قائمة إلى جانب تطور المعرفة العلمية. والدين يعمل بدوره على إبقائنا واعين لهذا السر. وقد توصل العالم أبراهام هشل (Abraham Heschel) إلى استنتاج أن الشك نهج من أساليب التفكير «يتخطى المعرفة» و«لا ينتهي عندما تحصل المعرفة. فهو (ليس مجرد فضول، ولكنه) سلوك لا يتوقف أبداً»4. وعبر ألبرت أينشتاين، أشهر عالم في القرن العشرين، عن شعور مماثل عندما قال إن المعرفة متأصلة في الوعي «بشيء لا نستطيع أن ننفذ إليه، وبظواهر أعمق الأسباب، وأكثر الجمال تألقاً والتي يصل إليها تفكيرنا في أبسط أشكالها البدائية»5. وأكد أينشتاين أيضاً أن «المرء لا يستطيع إلا أن يعجب عندما يتأمل في سر الخلود، وسر الحياة، والتكوين الرائع للحقيقة.. فلا تفقد أبداً حب الاستطلاع المقدس»6. وحرى الإشارة، في ضوء ما تقدم من ملاحظات، إلى أن تبني وجهة نظر دينية ما، لا يتطلب التضحية بالمضاء الفكري أو الحد من التفكير المنطقي. وتقف حقيقة أن الدين كان حافزاً دافعاً لشخصيات في تاريخ العلوم، من أمثال فيثاغورس وأرسطو وفرانسيس بيكون وغاليليو غاليلي وإسحق نيوتن وألبرت أينشتاين، شاهداً على تلك الحقيقة.

يمكن النظر إلى سعي الإنسانية بحثاً عن المقدس على أنه توق داخلي إلى التكامل والسمو والاتحاد. وتعبّر هذه النزعة عن التطلع نحو الوصول إلى شيء أكثر كمالاً من أي شيء يمكن أن يوفره العالم الدنيوي المادي. وقد تمكن المفكر الهندي سري أوروبندو (Sri Aurobindo) من حصر نظرة الدين المتطلعة إلى أعلى، التي كثيراً ما تتعارض مع الاهتمامات الدنيوية للوجود المادي، وذلك عندما أكد قائلاً «..إن كمالنا الحقيقي لا يتم بوصف دوائر أكبر على السطح حيث بدأنا، بل بالسمو»7 وبهذا المفهوم، توحى أديان العالم بأن الرضاء النهائي لا يمكن إحرازه بإشباع الرغبات والأغراض المادية، بل يجب علينا أن نترفع ونسمو على هذه المقاصد والرغبات لكي نحقق صيغة أو مرتبة أعلى في الوجود.

وحقيقة أن الاهتمام بالمقدس كان صفة ملازمة للحياة البشرية منذ بداية التاريخ المدون توحى بقوة بأن الروحانية أساسية بالنسبة للطبيعة الإنسانية8. وقد عبّر عن هذه النقطة بوضوح المؤرخ الديني ولفريد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith) بقوله «.. هناك بُعد سام في الحياة البشرية، وعلى قدر ما يستطيعه تصوري، كان ذاك موجوداً دائماً منذ العصر الحجري. وكان معظم الكائنات البشرية التي وجدت على الأرض عبر القرون واعياً بذلك وعاش البشر حياتهم بشكل أكثر أو أقل حيوية أو أكثر أو أقل فاعلية بالنسبة لذلك»9. وقد أثبت علماء الآثار أن التعبير الديني كان جزءاً متمماً لكل ثقافة تقليدية عريقة معروفة. وتوصل إميل دركهايم، الذي يعتبره العديدون مؤسس علم الاجتماع الحديث، إلى أن الدين يلد «كل ما هو أساسي للمجتمع» بما في ذلك الاجتهادات الكبرى كالعلوم10.

وتدل الأبحاث الاجتماعية على أنه إذا تقاعست مؤسسة ما وأخفقت في أداء وظيفة هامة في المجتمع على المدى الطويل، فإنها تزول وتتلشى. أمّا أن الدين قد أدّى وظيفة أساسية في حياة بني الإنسان فالبرهان عليه قائم في استمرار وكيّة وجوده من عصور ما قبل التاريخ وحتى اليوم. وعلى الرغم من أن التحري العلمي الاجتماعي ربما يساعدنا في الاكتشاف، من الظاهر فقط، أن الدين يؤدي وظيفة أساسية، فإننا لا نفهم تماماً ماهية تلك الوظيفة إلا من خلال وجهة نظر دينية. وبتعبير آخر، إن أهداف الدين وأغراضه يجب أن لا تقترن بالتأثيرات الاجتماعية والنظرات الدينية إلى العالم والممارسات الدينية.

الحقيقة النهائية المطلقة

تعرف العلماء الدارسون على عناصر هامة تشترك فيها الديانات العالمية يمكن فهمها على أنها تكوّن المعتقدات والنظرة العامة إلى العالم التي يشار إليها أحياناً على أنها المعتقدات التقليدية (نظراً لأن التقاليد الثقافية التقليدية كانت دينية). ويمكن فهم النظرة العالمية العامة، التي تؤكد المنظور الديني، المرء من استيعاب الصورة العامة للحقيقة كما تعرضها الأديان. ومن الصفات البارزة للنظرة الدينية أو التقليدية للعالم الاعتقاد بأن السلطة المطلقة والخير يجتمعان في حقيقة نهائية سامية تتخطى العالم الدنيوي المادي، ولكنها لا تستثنيه أو تستبعده بالضرورة. ويوضح العالم جون هيك (John Hick) المفاهيم المختلفة للحقيقة المطلقة كما تعرضها الأديان على الوجه التالي:

يؤكد كل تراث من تقاليد الأديان الكبرى أنه بالإضافة إلى تجربة حياتنا الإنسانية العادية مع العالم الاجتماعي والطبيعي، هناك حقيقة أكبر وأسمى غير محدودة خارج نطاقنا أو في زواتنا بالنسبة لما أو لمن يكون فيه أسمى خيرنا. والحقيقة النهائية والنفيس النهائي هما واحد، وأن يهب الإنسان نفسه طائعاً وكيلاً لهذا «الواحد» هو خلاصنا النهائي وتحررنا وتنورنا وتماثنا. وعلاوة على ذلك فإن كل معتقد تقليدي يعي أن الحقيقة الإلهية تتخطى مدى مداركنا الدنيوية. فهي لا نهائية أبدية لا حدود لاغتنائها، تفوق مجال إدراكنا وخبرتنا المحدود. فدعونا إذاً نتجنب التسميات الخاصة التي تستخدم في تقاليد دينية معينة، ولكن لنستخدم تعبيراً منسجماً ومتوافقاً مع ما يؤمن به كل دين، كالحقيقة المطلقة أو الحق 11.

تستوعب أديان العالم الحقيقة المطلقة من خلال مفاهيم عامين، فإما بأسلوب إيماني (الأسلوب الإيجابي أو معرفة الله قطعاً) أو بالأسلوب اللا إيماني (الأسلوب السلبي، أو معرفة الله عن طريق ما ليس هو). ويضفي المفهوم الإيجابي على الحقيقة المطلقة صفات (ككونها الخالق الرحيم الفاعل في مجرى التاريخ). وأما المفهوم اللا إيماني فيرى الحقيقة المطلقة بدون أي سمات أو صفات شخصية كالمتعالى والكامل المطلق والأصل الإلهي أو السلطة (مثال ذلك العقائد التي تنادي بها «نيرغونا براهمن» أي الحقيقة السامية المطلقة أو «ساتشيتاناندا» أي الوجود المطلق الواعي في الديانة الهندية، و«سونياتا» أي الوجود المطلق اللامادي أو الفراغ في الديانة البوذية، و«طاو» المتعالى في الفلسفة الطاوية التقليدية، وهيئة أو شكل الخير في الفلسفة الأفلاطونية، أو العقل الإلهي الذي افترضته بداهة الفلسفة الأرسطوطاليسية). ومن الجدير بالذكر أن كلا الأسلوبين الشخصي وغير الشخصي في التفكير بالحقيقة المطلقة يمكن أن يكونا متكاملين، والواقع أن مفكرين مختلفين من أتباع دين بذاته قد أفاضوا البحث في هذا المجال وأكدوا وجهتي النظر ذاتيهما 12. وهكذا فإن بالإمكان فهم الأديان المختلفة كاستجابات متنوعة للحقيقة السامية اللامتناهية ذاتها.

وتميز الأديان العالمية بين الحقيقة المطلقة و«الحقيقة المكيّفة» – عالم المظاهر التي تستوعبها حواسنا العضوية المادية 13. وتُفهم الحقيقة المطلقة – الفكرة العامة بالنسبة للثنتين، الله (بالوصف الإيماني) والسامي (بالوصف غير الإيماني) – على أنها أكثر حقيقة من الحقيقة المكيّفة، بمعنى أن الحقيقة المكيّفة تعتمد على الحقيقة المطلقة وليس العكس. فالحقيقة المطلقة يمكن اعتبارها حقيقة لا حدود لقدرتها ولا نهاية لإمكاناتها، إذ إن الحقيقة المطلقة هي التي تكوّن الحقيقة المكيّفة وتحببها (لأنها نهائية واتكالية ومحدودة) 14. ويعتقد أن الحقيقة المطلقة تمتلك واقعاً وجوداً أكبر، أي إن لها قوة أعظم (كلية القدرة) ودواماً (أبدية) ووحدة (لا تنقسم) وحضوراً (دوام الوجود) وأهمية (مطلقة) وقيمة (أي إنها كاملة تامة) 15. وتمثل الحقيقة المطلقة قمة هرم القيم الدينية، فكل ما خلا من الأمور يجد مكانه وقيمه في النظام الأكبر للأشياء من خلال علاقته بالحقيقة المطلقة ونسبته إليها. ويمكن النظر إلى الإيمان بالحقيقة المطلقة على أنه

القيمة الموجّهة للحياة التي تميّز بين النظرات الروحانية، أو الدينية، والنظرات العلمانية للعالم. فالأخيرة تنفي وجود الحقيقة المطلقة أو ترى شيئاً لا يسمو بالمجتمع أو الإنسانية ويعتبرها هامة في نهاية المطاف¹⁶.

والأديان، بصفة عامة، تعتبر أن الحقيقة المطلقة متجسدة في مستويات هرمية تعرف أحياناً بالسلسلة الكبرى للوجود¹⁷. وقد قدم العالم هيوستون سميث في كتابه Forgotten Truth (الحقيقة المنسية)¹⁸ عرضاً شاملاً لوجهة النظر هذه التي تُعرف بالفلسفة الدائمة. ويقول سميث إن أديان العالم تضع علماً عاماً لطبائع الكائنات يتألف من أربعة مستويات هي: الأرضي (الحقيقة المنظورة أو المادية التي هي مجال العلم بالاختبار والتجربة)، والمتوسط (النطاق بين الوجود المادي واللامادي، وهو مستوى الأرواح والآسورات [كائنات إلهية عند الهنود قديماً] واليازاتات [آلهة الزردشت] والملائكة والأبالسة والأحلام)، والسماوي (مستوى الآلهة، أو الله، كما يتصوره الأسلوب الإيماني الإيجابي)، واللانهائي (والإله الأكبر، المطلق الذي لا يتغير وأساس كل الكائنات التي فوق إدراك البشر). ويسمو كل مستوى من مراتب الحقيقة فوق ما دونه لكنه يشمل أيضاً المستوى الذي تحته، وهكذا فإن اللامتناهي حاضر وموجود في كل مستويات الحقيقة بما في ذلك كل فرد منا وفي داخلنا¹⁹. وعلاوة على ذلك فإن مستويات الحقيقة تدل أيضاً على مراتب المعرفة، أي إن المستويات العليا للوجود توازي المراتب العليا للعلم والمعرفة. وبالمثل، يقول سميث إن أديان العالم تقول بوجود مستويات ذات طبقات ومراتب للمعرفة. وبتعبير آخر، إن وجود الإنسان لا ينظر إليه على أنه مجرد جسد مادي بل وإلى أنه أيضاً عقل ونفس وروح (تدل كل منها على مستوى مختلف من الوعي). ومن هذا المنظور، فالاعتقاد هو أن وعي الفرد وكنهه لا يفنيان بموت الجسد.

يمكن اعتبار النظرة العامة للكون التي جرى تبيانها في ما تقدم خريطة للأساس المشترك الذي يتشاطره تراث أديان العالم الكبرى، إلا أنه ينبغي أن لا يغيب عن البال أن الخريطة لا تشكل الأرض التي ترسم الخريطة ملامحها²⁰. لكن هناك استثناءات، كما هي الحال بالنسبة لأي تعميم. وعلى أية حال، فإن هذا النموذج يوضح جوانب هامة تساعد الدارس أو الباحث في الدين على فهم النظرة التقليدية الدينية لدين ما إلى الحياة. والمعتقدات الدينية، على وجه الإجمال، لا تنظر إلى الوجود على أنه بغير معنى وعشوائي، بل تراه شيئاً ذا معنى ومغزى وغامضاً في نهاية المطاف. وتفترض الأديان أن الناس ليسوا مجرد كائنات مجتمعية مادية أو تاريخية، ولكنها كائنات روحية. ومما له دلالة هامة على ذلك أن العلم التجريبي (القائم على التجربة) مشمول في النظرة التقليدية للكون لأنه يمثل نطاق المستوى الأرضي (أو المادي) للحقيقة²¹. ولذا فإن نظرة تقليدية دينية للعالم، بهذا المفهوم، نظرة متعددة الأبعاد، أي إنها متوافقة مع العلم التجريبي وتحيط بما هو أكثر من المادية. وقد لخص المفكر ألدوس هكسلي النظرة التقليدية إلى العالم التي تسمى أحياناً الحكمة الدائمة تلخيصاً مثيراً. فهو يقول إنها «.. الميتافيزيقا (المبدأ الماورائي) الذي يدرك حقيقة إلهية أساسية بالنسبة لعالم الأشياء والحيوات والعقول، إنها السيكلوجيا (علم النفس) التي تجد في النفس شيئاً مشابهاً، أوحى مطابقتها، للحقيقة الإلهية، إنها النظام الخُلقي الذي يضع خاتمة الإنسان النهائية في المعرفة بأساس الاتحاد الفطري والسمو لكل الكائنات²².

الدين هو السبيل إلى الحياة الروحية

يقول العالم الاسكتلندي نينيان سمارت (Ninian Smart) إن للأديان سبعة أبعاد. وهذه الأبعاد السبعة، طبقاً لما ينادي به سمارت، هي: البعد الخرافي الأسطوري (القصص المقدس لسير مؤسسي الأديان والأدب المقدس الذي يروي كيف كانت بداية الكون أصلاً)، والبعد العقائدي الفلسفي (العقيدة والتعاليم الدينية التي تحدد طبيعة الحقيقة ونوع الإنسانية وغرضها وهدفها النهائي)، والبعد الطقسي أو العملي (الطقوس المقدسة والصلوات والعبادات والحج والممارسات التأملية وغيرها)، والبعد الخُلقي أو القانوني (القوانين المعنوية والواجبات الأخلاقية وقواعد السلوك الشخصي التي تشكل مسيرة الحياة اليومية)، والحركة المنظمة أو الاجتماعية (الهياكل أو البنى الأساسية التي تديم الدين على مر الزمن كمجتمعات دينية المنظمة والجماعات والجمعيات التي تقيم الاحتفالات الدينية وتعدّد الاجتماعات وتؤدي العبادات الجماعية وغيرها) والبعد المادي والفني (المباني والمعابد ذات الصلة بالعبادة والمصلين، وبغير ذلك من جوانب الوعي الفني والمعماري الديني)، والبعد التجريبي (التجارب التحولية المرتبطة بالحضور القدسي)²³.

للبعد التجريبي في الدين أهمية خاصة لأن كل التقاليد الدينية الموروثة بدأت نتيجة تجربة نيرة قوية. فالتجارب الدينية بطبيعتها الفعلية صعبة الوصف ولعل وصفها مستحيل. ويصف بعض العلماء تلك التجارب بأنها «ربانية» بمعنى أنها تدل وتكشف عن الوجود

الإلهي²⁴. وتختلف لحظات الاستنارة هذه بالمقابل اختلافاً كبيراً عن تجارب مجريات الحياة اليومية التي يشار إليها أحياناً «بالدنيوية»²⁵. ويقول العالم هندريك فرون (Hendrick Vroon) في هذا الصدد «تتم خبرة (معرفة) الحقيقة الملموسة في التجربة الدينية من حيث علاقتها بالسمو (بغض النظر عما يمكن من تفسير إضافي)²⁶. ويمكن المرء أن يتخيل تجربة بوذا وهو جالس تحت شجرة البو (الآثاب، تين المعابد) حيث بلغ الاستنارة. وقد يحار المرء في التجارب الشديدة التي مر بها المسيح في عزلته أربعين يوماً في الصحراء، والحدث الغامر الذي مر به محمد فغيّر حياته معنوياً وفعلياً عندما تلقى الوحي في غار حراء، أو الظهورات القوية التي تجلت لبهاء الله أثناء حبسه في قبو بطهران. والمعتقد عموماً هو أن تلك الإنارات قد أبلغت من خبروها مرتبة أعلى من الوعي والصفاء مكنتهم من اكتساب بصيرة أعمق في الحقيقة²⁷. فقد تلقى بعض تلك الشخصيات الروحانية العظيمة وحيّاً من الله، بينما مرّ آخرون بتجارب الإنارة والإدراك الباطنية. وكيفما كان وصف تلك الصحوات الدينية، فإن التجارب، وما تبع من التعاليم التي حفزتها، ساعدت في تشكيل العالم كما يراه البشر. فقد غيرت الأديان الروحانية التي جاء بها أولئك الأنبياء والمعلمون مجرى التاريخ الإنساني بتغيير نوعية الوعي الإنساني وتنظيم المجتمعات والارتقاء بالمعايير الخلقية. وأصبحت التجارب والصحوات التي مر بها الأنبياء والرسل والمعلمون العظام، في كثير من الأحيان، القوة الدافعة للحضارات بكاملها ومصدر وحي وإلهام بالتالي للثقافات والفنون بما فيها الشعر والنحت والحرف اليدوية والموسيقى وهندسة المعمار.

تمثل الأبعاد السبعة التي حددها سمارت في تحليله جوانب مختلفة لنظام واحد متكامل. وبناءً على ذلك، فإن الدين أسلوب شامل للحياة يضم «الشخص الكلي واستخدام العقل والعاطفة والإرادة» وذلك طبقاً لتعريف عالم اللاهوت الألماني الأميركي يواكيم²⁸. وبناءً على ذلك، فإن أي بُعد منفرد لأي دين ليس غاية بحد ذاته. ويوفر كل دين من الأديان، يؤخذ برمته ككل، «سبيلاً» أو «طريقاً» يؤدي إلى بلوغ أسمى درجات الصلاح. والصلاح التام يمكن تعريفه بأنه الحياة الربّانية، أي الهدف النهائي لمبادئ الخلاص كما تصوغها على اختلافها الأديان، كالتنوير والانعقاد والخلاص والتحرر والإدراك. والنظرة إلى الدين كطريق أو سبيل متصلة في جوهر كل دين من الأديان. من قبيل المثال على ذلك أن الطرق الرئيسية (المارغا) المؤدية إلى الصلاح الأسمى في الديانة البوذية تشمل الجنانيك (Jnani) أي (بلوغ المعرفة أو المعرفة الميتافيزيقية الماورائية) والباكتيك (Bhaktic) أي «عبادة الرب والإخلاص له» والكارميك (Karmic) أي (الخدمة المنكرة للذات). والطريق، أو الطريقة في الديانة البوذية سبيل ذو ثمانية شعب حددها بوذا. وفي الديانات الأصلية في الصين يلتزم الطاويون حرفياً «بالطريق» (طاو) والكونفوشيون «بطريق السماء» (تّين طاو). والطريق في الديانة اليهودية الأصولية هو الالتزام المنتظم بالهالاخا، أي الشريعة اليهودية (التي تشمل طريق الأغادا الذاتي). ويتبع المسيحيون «الطريق» الذي بسطه يسوع المسيح بالمحبة الشاملة والإخلاص والخدمة والتضحية (مثال ذلك في أعمال الرسل 9:2 و14:24). والطريق أو الصراط في الإسلام يشمل أداء أركان الدين الخمسة والالتزام بالقانون السماوي، الشريعة (التي تشمل السبيل إلى الطريقة)²⁹.

يوفر السبيل أو الطريق الديني نمطاً بنوياً مروضاً على الانضباط للحياة. وترسم حدود نمط الحياة هذا القواعد والنواميس التي يلتزم بها كل دين من الأديان. ويوفر الطريق أسلوباً منظماً وخلقياً للحياة قائماً على أساس اكتساب الفضيلة (التي تقيم التوازن على ما يعرف بالبعد الأفقي للحياة الإنسانية). فممارسة الانضباط الروحاني، مع وجود الأساس الضروري لميزة الفضيلة، يفهم منها أنها تملك القدرة على تغيير الوعي (المرتبط بالتقدم على ما يسمّى البعد العمودي لحياة الإنسان). وقد أشار العالم جيمس دورلنجر (James Duerlinger) إلى أهمية العلاقة بين الانضباط الروحاني والحقيقة المطلقة على الوجه التالي:

.. يوجد الدين .. في سعي الإنسان المنظم للعيش حياة ربّانية، حياة يتمتع فيها دوماً بحالة دائمة الهناء من الوعي بالحقيقة المطلقة، الحقيقة التي تم استيعابها بشكل مختلف من الأديان المختلفة وحتى في الأديان نفسها، ولكنها تلك التي تسمو بالأشياء وترتقي بها كما تبدو أصلاً، وتحرره عندما يدركها من كل صنوف المعاناة. وما يبدو أن تلك الأديان متفقة على أنه مطلق نهائي في الحقيقة هو ما يختبره الإنسان في ذروة سعيه الروحاني وما هو أكثر دواماً مما كان قد اعتبره حقيقة. ولذلك، فإن الانضباط الروحاني يمكن تحديده على أنه نشاط يعتقد أنه يمكن أن يكون وسيلة فعالة لبلوغ الحياة الربّانية عند ممارسته بطريقة مناسبة وبانتظام. وعلاوة على ذلك، فإن من الضروري ممارسة مثل ذلك النشاط من أجل ولوج الحياة الربّانية إذا أريد أن تكون لها طبيعة روحانية. وهكذا فإنه حتى الصلاة والصوم والصدقات، وأشكال التأمل الشرقية وما شابه، ليست سلوكات انضباط روحاني إذا كانت تأديتها لأسباب علمانية³⁰.

طورت أديان العالم وجربت واستخدمت مجموعة كبيرة متنوعة من نظم الانضباط الروحاني (التي تسمى أحياناً «العلوم الباطنية» أو الداخلية)³¹. وهناك أوجه تشابه نوعية رئيسية بين تلك النظم. من ذلك مثلاً، أن الصلاة، بمختلف أشكالها وأساليبها، ممارسة روحانية سائدة الانتشار. والتأمل، سواء كان هدفه التركيز أو استقصاء طبيعة وماهية الحقيقة أو تهذيب الوعي والإدراك، هو أيضاً ممارسة متطورة واسعة الانتشار (أو التكنولوجيا الباطنية). كذلك يوجد في كل الأديان الإنشاد والترتيل بأشكال مختلفة بما فيها التردد المتكرر لاسم الله وتلاوة الكتب المقدسة أو العبارات المقدسة (التي تعرف بالمانترا باللغة السنسكريتية). والمعتقد أن الترتيل، أو الإنشاد، يمكن أن يوجه إدراك مؤديه ووعيه نحو الرب. وقد طورت أديان كثيرة ممارسات توجد تكاملاً بين الروح والعقل والجسد عن طريق الرياضات أو الحركات الجسدية (مثل الهاثا يوغا، والتاي تشي، أو الرقصات الدينية) وأساليب الشفاء التقليدية (القائمة على «نفسية» (سيكولوجية) الشخص المتكلم)، وأساليب استغلال الطاقات الداخلية. وتشمل الممارسات الدينية الأخرى الشائعة الانقطاع والعزلة، والوضوء أو التطهر، والصوم، والتأمل، ودراسة الكتب المقدسة.

1 Paul Tillich, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball (New York: Oxford University Press, reprint 1966).

2 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1961), 73 (emphasis in the original). Wittgenstein goes on to say, «We feel that even when all possible scientific questions have been answered, the problems of life remain completely untouched. Of course there are then no questions left [that can be answered in words], and this itself is the answer».

In this case, the mystical, that which cannot be put into words, «makes itself manifest».

ويمضي وينغشتاين إلى القول «نحن نشعر بأنه حتى عندما تتم الإجابة عن كل الأسئلة العلمية الممكنة فإن مشاكل الحياة تبقى كلياً بدون مساس. وبالطبع لا تبقى هنالك أسئلة (يمكن الإجابة عنها بالكلمات) وهذا يحد ذاته جواب».

وفي هذه الحالة فإن السر الغامض الذي لا يمكن التعبير عنه بالكلمات «يجعل نفسه ظاهراً».

3 Edwin Markham, «A Conversation with Edwin Markham: On the Poet As Teacher», in *The Arena*, New York, December 1902 (accessible at http://www.english.uiuc.edu/maps/poets/m_r/markham/interview.htm).

4 Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1957), 46 (emphasis added).

5 Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (New York: Crown Publishers, 1954), 11.

6 Albert Einstein, *The Quotable Einstein*, comp. and ed. A. Calaprice (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 199.

7 Sri Aurobindo, *The Life Divine* (Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram, reprint 2001), 760.

8 Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (New York: Oxford University Press, 1956), 265 – 66.

يرى المؤرخ أرنولد توينبي أن الدين هو القوة المنعشة التي تقف وراء كل الثقافات التقليدية المتناقلة. وقد توصل توينبي نتيجة لدراساته التاريخية إلى أن كل أديان العالم تشترك في أساس جوهري مشترك. واعتبر الاختلافات بأنها تراكمات غير أساسية تتعلق بالزمان والمكان والظروف الاجتماعية والثقافية. وقال توينبي إن «الأديان مؤسسات تاريخية وكانت تحقق الانتقال خلال فسخة الزمن، وفي كل لحظة من مسارها واجهت الظروف المحلية والمؤقتة للحياة البشرية. وهذه التراكمات العرضية هي الثمن الذي على الأساس الصالح الدائم الشامل لدين أرقى أن يدفعه لإيصال رسالته إلى أعضاء مجتمع معين في مرحلة معينة من تاريخ المجتمع... وإذا لم يتوافق جوهر الدين مع الظروف المحلية والمؤقتة، عن طريق التكيف معها، فإنه لن يصل إلى الجمهور إطلاقاً، لأن النصائح العامة والحقائق الثابتة في أي مجتمع إنساني مبسطة في أحد الأنماط الثقافية المحلية والمؤقتة»...

9 Wilfred Cantwell Smith, «Theology of the World's Religious History», in *Toward A Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler (New York: Orbis Books, 1987), 59.

10 «Religion has given birth to all that is essential in society....We have established the fact that the fundamental categories of thought, and consequently of science, are of religious origin....In summing up, then, it may be said that nearly all the great institutions have been born in religion». See Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Swain (Glencoe: Free Press, 1912), 48.

«لقد توصلنا إلى إثبات حقيقة أن أنواع الفكر الأساسية، وبالتالي العلم، لها أصل ديني.. وبإيجاز، يمكن القول بأن كل التقاليد الكبرى ولدت من الدين».

11 John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (London: MacMillan Press, 1985), 39.

12 In theistic religions the prevalent focus is on a personal conception of Ultimate Reality (sometimes exemplified by a Divine Messenger, Incarnation, or Avatar); however, it is also = acknowledged that God is Infinite, Transcendent, beyond human conception, and thus unknowable in essence. In general, the unknowable aspect of God, or the conception of Ultimate Reality as the Absolute or Transcendent, is emphasized by contemplatives and mystics who tend to lean toward abstract, non-dualistic thinking (for example, the Vedantists of the Hindu tradition, the mystics of Christianity, the Sufis of Islam, or the Kabbalists of the Jewish faith).

يسود التركيز في الديانات القائمة على الإيمان على المفهوم الشخصي للحقيقة المطلقة (التي تتمثل أحياناً من خلال رسول إلهي أو تجسد أو حلول). إلا أنه مدرك أيضاً أن الله لا متناه سام فائق لإدراك البشر. وهكذا فإن جوهره غير قابل للمعرفة. وبصفة عامة، يتأكد الجانب الذي لا يعلم له، أو مفهوم الحقيقة المطلقة، كمطلق أو سام عند المتأملين والمتصوفين الذين يميلون إلى المجرد والتفكير غير الثنائي (مثال ذلك الفيدانتيين، فلاسفة الديانة الهندوكية والروحانيون في المسيحية والصوفيون في الإسلام والقباليون في اليهودية).

13 Conditioned reality is referred to in different ways within the religious traditions. For example, Plato called it as the realm of «becoming», Taoists designate it as the «ten thousand things», Sufis «*al-dhahir*», and religions native to India denote it as *samsara* or *maya*:

يشار إلى الحقيقة المكيّة بأساليب مختلفة في التقاليد الدينية. فأفلاطون، على سبيل المثال، وصفها بأنها عالم «اللياقة». وحصرها الطاويون «ب عشرة آلاف شيء» والصوفيون «بالظاهر» وتعرّفها أديان الهند الأصلية بأنها سمسارا (التقمص) أو المايا (السحر).

14 Some religious perspectives, such as Mahayana Buddhist interpretations, do not view conditioned reality as ultimately distinguished from Unconditioned Reality. In such cases, enlightenment is required to see, to stay with Buddhist terminology, *samsara* (conditioned reality) as *Nirvana* (Unconditioned Reality). The distinction, although not ontological, nevertheless suggests an analogous dissimilarity, albeit the emphasis is placed on one's mode of perception

لا يعتبر بعض المفاهيم الدينية التفسيرات الماهانية في الديانة البوذية الحقيقة المكيّة بأنها تتميز في النهاية عن الحقيقة غير المكيّة. ولذا فمن الضروري في هذه الحالة النظر إلى التعبيرات البوذية والالتزام بها وهي سمسارا (الحقيقة المكيّة) ونيرفانا (الحقيقة غير المكيّة). ورغم أن التمييز ليس أنطولوجياً (علم طبائع الموجودات) فإنه يوحي بعدم التشابه المثلي مع أن التركيز منصب على صيغة استيعاب المرء.

15 Huston Smith, *Beyond the Postmodern Mind*, 3d ed. (Wheaton, Ill: The Theosophical Publishing House, 2003), 43-69.

16 Some scholars include ideologies such as Marxism, nationalism, and scientism in their presentation of religion-which is essentially a discussion of worldviews. Study of these secular ideologies is necessary to grasp the different viewpoints of the peoples of the world. Although these ideologies bear resemblances to religion (for example, in terms of organization, laws, symbols, etc.), this book does not treat them as «religions» in the traditional sense. Moreover, they are not representative of what has been termed here as the spiritual heritage of the human race. For a discussion of both religious and secular ideologies as worldviews see Ninian Smart, *Worldviews* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983).

يجمل بعض العلماء الأيديولوجيات كالماركسية والقومية والعلمانية في عرضهم للدين الذي هو أساساً بحث للنظرات إلى العالم. ودراسة هذه النظرات العلمانية ضرورية لاستيعاب وجهات النظر المختلفة لشعوب العالم. وعلى الرغم من شبه هذه الأيديولوجيات العقائدية بالدين (من حيث التنظيم والشرائع والرموز وغيرها) فإن هذا الكتاب لا يعاملها «كأديان» بالمعنى التقليدي. وهي علاوة على ذلك لا تعبر عما يسمّى هنا التراث الروحي للجنس البشري. للاطلاع على بحث للعقائد الدينية والعلمانية على السواء، انظر:

Ninian Smart, *Worldviews* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983).

17 Some modern thinkers refer to this view of existence as a «holarchy» or «actualization hierarchy», in part to distinguish it from so-called «dominator hierarchies» associated with the socio-political life (such as patriarchies). In this context, a holarchy indicates increasing orders of wholeness and integration. This implies the existence of «holons» which are wholes (or identities) at one level of being, but are really parts of a greater, more integrated and encompassing whole at a higher level of being. A holarchy is thus a «...series of concentric circles or nests, with each senior level transcending but including its juniors. This is a ranking, to be sure, but a ranking of increasing inclusiveness and embrace, with each senior level =

= including more and more of the world and its inhabitants, so that the upper and spiritual reaches of the spectrum of consciousness are absolutely all-inclusive and all-embracing». See Ken Wilber, *The Collected Works of Ken Wilber*, vol. 7 (Boston: Shambhala Publications, 2000), 448.

يسمّي بعض المفكرين المعاصرين هذه النظرة إلى الوجود بأنها «هولاركي» أو «تفعيل التسلسل الهرمي» وذلك في جزء منه لتمييزها عما يسمّى «تسلسل السلطات المسيطرة» المرتبط بالحياة الاجتماعية والسياسية (مثل البطركيات). والهولاركي في هذا المضمون تدل على زيادة نظم الشمولية (الكلية) والوحدة الاندماجية. وهذا يوحي بوجود «لهولونات» التي هي كليات (أو كائنات) على مستوى واحد من الوجود، ولكنها في الواقع أجزاء من كل أكبر أكثر اتحاداً واندماجاً وشمولاً على مستوى أعلى من الكينونة والوجود. وهكذا فإن الهولاركي عبارة عن «... سلسلة من الدوائر المرتبطة مركزياً أو مجموعات متداخلة يرتقي كل مستوى كبير فيها على ما دونه من المستويات (الدرجات) ولكنه يضمها. وهذا تصنيف للمراتب (الدرجات)، لكنه زيادة في التأكيد تصنيف متزايد الشمول والضم بحيث تضم المراتب (الدرجات) العليا أجزاء أكبر من العالم وسكانه بحيث إن الدرجات الأعلى والروحية في طيف الوعي تكون قطعاً شاملة كلياً وضامة كلياً. انظر:

Ken Wilber, *The Collected Works of Ken Wilber*, vol. 7 (Boston: Shambhala Publications, 2000), 448.

18(1) Huston Smith, *Forgotten Truth* (New York: Harper Collins, reprint 1992).

19(2) Ken Wilber, *The Collected Works of Ken Wilber*, vol.7 (Boston: Shambhala Publications, 2000), 453.

يوحي الفيلسوف كن ويلبر في تلخيصه الصورة العامة للوجود بأن «الحقيقة المتجسّدة .. تتألف من درجات مختلفة من المستويات تبدأ من أدناها وأكثرها كثافة وأقلها وعياً إلى أعلاها وأكثرها إبهاماً ووعياً في هذا التسلسل المتصل للوجود أو طيف الوعي هو ما يصفه الغرب «بالمادة» أو غير الواعي أو غير المدرك، وفي الطرف الآخر هناك «الروح» أو «الألوهية» أو «فائق الوعي» (وهو الذي يقال عنه إنه الأساس الذي يتخلّل = بشكل شامل كل التسلسل المتتابع..). وتتوزع مصنفة بين ذلك أبعاد الوجود الأخرى كل في مرتبته ودرجته الخاصة في الحقيقة (أفلاطون) الواقع (أرسطو) الشمول (هيجل) الوعي (أورويندو) الصفاء (ليبنيتس) الاحتضان (بلوتينوس) أو العلم (طبقاً لغاراب دورهي)».

20 Marco Pallis, Foreword in *A Treasury of Traditional Wisdom*, comp. Whitall N. Perry (New York: Harper and Row, 1983), 10.

يقول العالم ماركو باليس إن «... الرجوع إلى تراث الحكم التقليدي المختلف بالتناقل بينه هو بحد ذاته جني واكتساب «للمرونة الميتافيزيقية» للعقل التي يكون فيها مستعداً للتعرف على وجود الوحدة، أينما شاءت أن تكشف عن نفسها، ممتزجة مع التمييز الدقيق بالنسبة للأشكال، وخاصة تلك العوامل النوعية التي يقوم عليها المميز الذاتي لكل شكل. وكل ما يحتاج المرء أن يتذكره دائماً هو أن الأشكال التقليدية، بما فيها تلك التي تحمل الآن اسماً غير مستساغ هو العقائد (المذاهب)، هي المفاتيح التي تفتح أبواب «الحقيقة الموحدة»، ولكنها أيضاً (بما أن بإمكان المفاتيح أن تغلق الأبواب أيضاً كما تفتحها) يمكن أن تكون عراقيل في طريق أعمق معرفتها: وكل هذا يعتمد على كيفية تصوّر واستخدام المراحل المختلفة على هذا الطريق».

21 William S. Hatcher, *Logic and Logos* (Oxford: George Ronald, 1990), viii.

خلص العالم وليام هاتشر في تناوله العلاقة بين العلم والدين إلى القول «يمكننا القول إن العلم قائم على وصف «مصغّر» للحقيقة. ففي العلم، يكون للقانون العام للفعل ورد الفعل الكامن في بناء وهيكل كل شيء مثيل في الربط المنطقي بين الفرض والنتيجة في نظرياتنا.. أما الدين فيمثل وصفاً «مكبراً» (مغالياً) للحقيقة، وهو وصف يهدف إلى احتواء أكثر ما يمكن من الصفات الإنسانية. وعلى هذا الأساس، فإن الخطاب الديني مثقل بالمعاني المتعددة العميقة المبهمة».

22 Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, 4th ed. (New York: Harper & Brothers, 1945), vii.

23 The term «numinous» was coined by the scholar Rudolph Otto. See Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred* (Los Angeles: Harper Collins Press, 1996).

24 the chapter «Spiritual Traditions of the First Peoples» in this book for further discussion of Otto's thought. For a classic study of religious experience, see William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Random House, 1936).

25 The term «profane» is derived from the Latin words *pro* and *fanum* (meaning «outside the temple»).

26 Hendrik M. Vroon, «Can Religious Experience Be Shared? Introduction to the Theme 'Sharing Religious Experience'» in *On Sharing Religious Experience*, ed. Jerald D. Gort, Hendrik M. Vroon, Rein Fernhout, and Anton Wessels (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1992), 6.

27 Abraham Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1964), 20-29.

يقول العالم النفساني أبراهام ماسلو إن هذه الاختبارات والتجارب الدينية التأسيسية تمثل اللب الذاتي أو جوهر الدين. وقد وصف ماسلو تلك الاختبارات بأنها «تجارب الذروة». واعتبر أن لكل تجارب الذروة أساساً (جوهراً) مشتركاً، ولذلك فإن لكل أديان العالم أساساً مشتركاً.

28 Joachim Wach, ed. and introd. Joseph Kitagawa, *The Comparative Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 1958), 12.

29 For a discussion of religions as paths or ways see Leonard Swidler and Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Temple University Press, 2000), 8-10.

30 James Duerlinger, «Religion, Its Disciplines, and Their Relation to Ultimate Reality», in *Ultimate Reality and Spiritual Discipline*, ed. James Duerlinger (New York: Paragon House Publishers, 1984), 48.

31 Lama Anagarika Govinda, *Buddhist Reflections* (York Beach, ME: Samuel Wiser, 1991), 19.

يقول لاما غوفيندا: «الدين والعلم الصحيح يسعي كلاهما في سبيل معرفة الحقيقة ويمكنهما أن يسيرا جنباً إلى جنب دون أن يتعارض أحدهما مع الآخر أو يعوقه ويعرقله. وهذا لا يعني أن الاثنين يمكن أن يندمجا ويصبحا واحداً أو أن بياناتهما يجب أن تتفق دائماً. فخلافتاهما لا تقوم على أساس الأمور موضع اعتبارهما أو أهدافها بقدر ما تقوم على أسلوب اعتبارها والنظر فيها. فأسلوب البحث العلمي ينبعث من الداخل إلى الخارج. أما ذلك الذي للاستقصاء الروحي فينطلق من الخارج إلى الداخل. ولا يستطيع كل منهما أن يحقق النتائج القصوى إلا باتباع قوانينه الخاصة».

دراسة الدين

أنا أعتقد أن واجب كل مثقف، رجلاً كان أو امرأة، أن يقرأ كتب العالم المقدسة بود وتعاطف. وإذا نحن احترمنا أديان الآخرين كما نريد منهم أن يحترموا ديننا، فإن دراسة ودودة لديانات العالم واجب مقدس¹.

المهاتما غاندي

طبيعي أن تؤدي دراسة الدين إلى مصادفة العديد من المفاهيم والأفكار المتعلقة بالدين والروحانية. ومن المفيد للتكيف مع الدين وتفهمه البدء بعرض صورة عامة للكيفية التي كان الدين يدرس بها في الماضي. فهذا له أهمية خاصة بالنسبة للدين، والروحانيات بصفة عامة، نظراً لأن كثيراً من نظريات ومفاهيم الماضي المتعلقة بمعنى الدين وأصله قد تغلغت في الفكر المعاصر المتعلق بهذا الموضوع.

الدراسات التقليدية للدين

نشأت الدراسات الدينية أصلاً عند رجال الدين وممارسيه طبعاً، لا عند الأكاديميين. وعمل العلماء الطامحون إلى الدين كمرشدين مرجعيين في مجتمعاتهم الدينية. وكان لأراء أولئك المفكرين دور تشكيلي في رسم معالم أديانهم ككل. فقدموا في بعض الحالات تفاسير وتعليقات مفصلة عن الكتب المقدسة علاوة على تصنيفها. وتشمل قائمة هذا الصنف من العلماء، ولا تقتصر عليهم، الأركاريات (المعلمين) من رجال الدين الهندوس كشنكارا، وبوداغوسا وناغارجون في الديانة البوذية، وابن ميمون في اليهودية، وتوما الأكويني وميستر إكهارت في المسيحية، والغزالي وابن عربي في الإسلام. فقد عكف المفكرون التأمليون من أمثال هؤلاء على الدراسة المتبحرة في الكتب والنصوص المقدسة وميتافيزيقا الغيبيات الماورائية والخلقيات والاختبارات التجريبية العملية المباشرة للتحقق من المعتقدات العقائدية وإثباتها. وعمل هؤلاء الطامحون إلى دراسة الدين من الباطن بطريقة عامة، أي إنهم كانوا مدفوعين بحافز من اهتمامهم الروحاني وسعوا إلى تغيير وعيهم بالتوافق مع الحقيقة المطلقة.

ومثلما ما يسود الاعتقاد بأن على المرء أن يبلغ شبه ما يسعى إلى فهمه، فإن أولئك الذين يعكفون على الدراسة التقليدية للدين لا ينظرون إلى الدين كمفهوم تاريخي واجتماعي أو ثقافي مجرد، بل يرونه أسلوب حياة. وينبغي تذكر هذه الحقيقة لدى الإقبال على دراسة الدين كاجتهاد علمي. وقد أشار المفكر ريمون بانيكار في هذا المجال إلى أن «أولئك الذين يبلغون بُعداً دينياً في حياتهم الخاصة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يتجرأوا على الاضطلاع بالمهمة المضنية في محاولة فهم حقيقة الدين وأساسه. فدراسة الدين ليست تصنيف المعلومات الدينية، ولكنها دراسة البعد الديني للكائن الإنساني»². ولذا فهناك فارق هام لا بد من أخذه في الاعتبار بين رأي علمي مستقل في الدين، والنظرة التي يعتنقها ممارس الدين. فالمتدينون لا يسعون في سبيل المعرفة فقط، بل ويرجون التحول والتغير عن طريق الرياضة الروحية. ومن المؤكد أن لمعنى التعاليم الدينية مستويات كثيرة، ولذا فإن التواضع هو رائدنا في دراستنا هذه التي تقتصر على كتاب واحد.

تظل كتابات وتعاليم المفكرين التأمليين والفلاسفة المعاصرين والتقليديين جزءاً هاماً من التعبير الديني وتفسيراته ومتممة لها حتى يومنا هذا. غير أن هذا النمط من الدراسة الدينية يختلف عن «الدراسات الدينية» الأكاديمية. فالعلم الحديث «لدراسات المقارنة للدين» التي تسمى أحياناً «تاريخ الدين» أو «علم الدين» هو علم غربي الأصل، إذ تطور مجال هذه الدراسة خلال فترة التغيرات التي حصلت في أوروبا بدءاً بالقرن السادس عشر وانتهاءً بالقرن العشرين. وتبرز الدراسة التاريخية الموجزة التالية الأحداث الهامة التي

شكّلت الفكر الأوروبي عن الدين. غير أنه يجب أن لا يفهم أن هذا البحث درس شامل للحقائق والوقائع الثقافية المعقدة والفكر الفلسفي لتلك الفترة.

التطور التاريخي للدراسات الدينية

الإصلاح

كان القرن السادس عشر الميلادي شاهداً على قيام عدد من الحركات الإصلاحية التي نشأت من داخل المسيحية وعرفت بالإصلاح البروتستانتي. وشهد ذلك الإصلاح مناطق شاسعة من أوروبا تنفصل وتخرج عن سيطرة السلطة السياسية والدينية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وبينما ضمّ الإصلاح كثيراً من الحركات المختلفة، فقد عارض عموماً التفسيرات اللاهوتية الكاثوليكية والسلطة الكهنوتية بشكل لم يسبق له مثيل في العصور الوسطى (400-1400م). ورفضت تلك الحركات بصفة عامة السلطة البابوية وما رآته فساداً وإساءة استعمال للسلطة، كالتفتيش. والتفتيش، تعبير يرمز إلى أنواع من المحاكم الكاثوليكية التي وجدت من القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر بهدف القضاء على الهرطقة ومحاكمة الهرطقة على الوجهين، سواء الذين لهم آراء ووجهات نظر مسيحية مختلفة، والذين يعتقدون مفاهيم دينية أخرى. وبالمثل، كانت هناك حركات مدفوعة بحافز الإصلاح، كحركات الإصلاح البروتستانتي، قائمة أيضاً في داخل الكنيسة الكاثوليكية والتي سميت في ما بعد، وبشكل مفضل إلى حد ما، الإصلاح المضاد.

أدت هذه الفترة من التاريخ الأوروبي إلى صراعات وانشقاق في العالم المسيحي. وانقسمت المجتمعات إلى جماعات متنافسة يناصب بعضها بعضاً العداء. وبرزت من واقع الحرب في أوروبا تساؤلات جديدة عن الغرض من الدين في وقت أدّى فيه الاستكشاف خارج أوروبا إلى اتصال بمجتمعات مزدهرة في الهند والصين والأميركيتين، وكانت لها كلها أنظمة خلقية ومعتقدات دينية متطورة ليست من أصل يهودي - مسيحي. فحدثت تلك الاكتشافات بالمفكرين المسيحيين إلى التشكك بمركزية الدين والنظرة اليهودية - المسيحية إلى العالم وإلى دراسة التأثيرات والمعاني العميقة لتنوع الأديان.

التنوير الأوروبي

بدأت خلال القرن السابع عشر حركة ثقافية كبرى عرفت بالتنوير الأوروبي. واعتقد دعاة تلك الحركة أن الاستقصاء العقلاني المنطقي والملاحظة القائمة على التجربة عاملان حاسمان في اكتشاف الحقيقة. ومن هنا حلت التجربة والملاحظة والفكر من خلال الحقائق البديهية «البينة بذاتها» التي لا تحتاج إلى برهان، محل اللجوء والانقياد للسلطة الدينية. وكان من بين الشخصيات الهامة العديدة في تلك الفترة الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (Johan Locke 1632-1704) والعالم الإنجليزي إسحق نيوتن (1642-1727). ومما يلاحظ أن فلسفة لوك السياسية كان لها تأثير في السلوك تجاه التسامح والديموقراطية والحقوق الإنسانية التي أصبحت ذات شأن هام في القرون التي تلت. كذلك كانت نظرية نيوتن بحتمية الكون القائمة على قوانين الجاذبية والحركة وديناميكا الحركة المدارية مكوناً في تشكيل الفكر الأوروبي، إذ أدت النظرية النيوتنية إلى كشف غوامض الكون من عدة أوجه وأصبح الكثيرون من الناس يعتقدون بأنه تم حل لغز الكون وصار واضحاً تماماً. وحدثت هذه التغيرات في أوروبا بعد فترة قصيرة فقط من حبس الفيلسوف الإيطالي جوردانو برونو (Giordano Bruno 1548-1600) وحرقه بتهمة الهرطقة بسبب فرضيته القائلة بأن الكون لا نهائي ويحوي عوالم عديدة.

حدا التقبل العام لنظرية نيوتن بأن الكون نظام عرضي مغلق بكثير من الناس إلى استنتاج استحالة تدخل القدرة الإلهية أو المعجزات التي تعتبر جانباً رئيسياً من جوانب المنظور الديني اليهودي - المسيحي. وتطورت هذه النظرة، في جزء منها، نتيجة لأن نظرة نيوتن إلى الكون قالت بأن هناك قوانين لا تتغير هي التي تنظم الكون. وأسهمت تلك النظرية، إلى جانب مناصرة العقل بدل الوحي، إلى نشوء الربوبية (أو تأليه الطبيعة)، وهي نظرة دينية تقترض وجود إله واحد يمكن إدراكه عن طريق العقل دون حاجة إلى الوحي والتجلي. ويؤمن الربوبيون بأن الله لا يتدخل في نواميس الكون، ولكنه هو الذي خلق العالم وأطلق حركته بموجب «قوانين طبيعية». وكان مفهوم الربوبية الديني (تأليه الطبيعة) قد طُرِح قبل ظهور علم نيوتن وشاع بين كثير من المثقفين في تلك الفترة، بمن فيهم الفيلسوف

الفرنسي فولتير (1694-1778) وشخصيات بارزة من أوائل الأميركيين من أمثال بنجامين فرانكلين (1706-1790) وتوماس جفرسون (1743-1826). وطرحت الربوبية، بصفة عامة، عقيدة تقول بوجود دين عام شامل أو طبيعي. ويدل تعريف مبسّط لهذه النظرة على أنها لا تتضمن سوى معتقدات أساسية قليلة، منها خصوصاً، أن كائناً أعلى هو الذي خلق البشر ووهبهم الروح والنفس، وخلق العالم ووهبه القوانين الطبيعية. كذلك تؤمن الربوبية بوجود حياة أخرى إيجابية تعتمد على فعل الخير والصالح واجتناب الشرور. وينفي المفهوم الربوبي عموماً تقدم أي دين بمفرده من الأديان وأفضليته على غيره، ويروج لفكرة متسامحة تدعو إلى رباط الأخوة العالمية بين البشر. ومما يثير الاهتمام أن الربوبية وغيرها من المفاهيم الدينية التي ظهرت في تلك الفترة أشعلت جذوة الجدل والمناظرة حول طبيعة الحقيقة والدين، الأمر الذي لم يحدث إبان هيمنة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فاصطرح المفكرون الأوروبيون مع حقائق الأديان وواقعها ومع التنوع العقائدي، ولم تظهر بينها المواقف اللاهوتية المتباينة وحسب، بل ونشأت منها كذلك الفلسفات غير الدينية.

الواقعية الطبيعية والاختزالية

كان بين التغييرات التي طرأت في أوروبا عصر التنوير بروز شعور جديد من القلق بالنسبة للمعتقدات الدينية والحركات الفلسفية، بما فيها الشكوكية والتجريبية والمادية، التي بدأت تحتل محل النظرة التقليدية (أو الدينية) إلى العالم. واعتقد معظم مفكري تلك الفترة العالمين بأساليب العلم التجريبي الاختباري أن الكون آلية متشابكة معقدة يمكن فهمه بالمقاييس الكمية والقوانين الطبيعية. ويتجلى أساس هذه النظرة إلى العالم في أعمال الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596-1650). ومع أن ديكارت ليس مادياً، فقد افترض أن الخاصية الجوهرية لوجود المادة هي «التمدد». وذهب إلى القول بأن نوعيات أي شيء مادي (أي لونه وطعمه ودرجة حرارته) يمكن تفسيرها من خلال مواصفاتها التي يمكن قياسها كميّاً، أي بمعنى أدق، الحركة والحجم والشكل ووضع أجزائها بعضها بالنسبة إلى البعض. وقاد هذا الافتراض النظري ديكارت إلى تصور الآلية التي تدير العالم المادي، بما فيها تلك التي تدير جسم الإنسان والحيوان، على أنها آلة محض ميكانيكية. وأدت هذه الأفكار دوراً أساسياً في تكوين وتطور النظرة التي سادت أوروبا عصر التنوير. ونشأت إلى جانب هذه التغيرات في النظرة إلى العالم ترجمات وتفسيرات ناقدة للدين. من ذلك، على سبيل المثال، أن المفكر الفرنسي برنار دي فونتنيل (1657-1757) أوحى بأن القصص الديني كان محاولات خاطئة لتفسير الحدودات الطبيعية أو المادية. وأقبل مفكرون آخرون على دراسة الدين كمؤسسة محض تاريخية أو اجتماعية. وأوحى أحد العلماء بأن تغير صيغة فهم الدين كعنصر إنساني ثقافي، لا من داخل النظرة الدينية إلى العالم ذاتها، حدث في أعمال الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم³. فقد استبعد هيوم الميتافيزيقا الماورائية وقال إن الدين يمثل محاولة الإنسانية «للتغلب» على المجهول. حاول المنظّرون العلمانيون أن يحددوا، ضمن إطار نظرة عالمية طبيعية، الأصل الذي انبثق عنه الدين. وكان الدافع وراء هذا المنظور الرأي القائل بأن تاريخ البشرية كان تاريخاً «تقدماً» أو ارتقاءً. ويلاحظ أن النظرة إلى التاريخ كعملية تطور تقدمي فهمت في كثير من الحالات ضمن إطار فلسفة التطور لعالم الطبيعيات البريطاني تشارلز داروين (1809-1882) الذي خرج بنظرية التطور البيولوجي بواسطة «الانتقاء الطبيعي». إلا أنه يجب ملاحظة أن النظريات الدينية العامة التي ظهرت في تلك الفترة كانت مقتصرة إلى حد كبير على المضمون اليهودي - المسيحي. ولم يكن علماء الاجتماع الغربيون الذين كان معظمهم معادياً للمسيحية قد نفذوا إلى المعتقدات الدينية في آسيا وغيرها من المناطق وتعرفوا عليها.

وقد حاول علماء الاجتماع في تلك الفترة أن يفسروا الدين بأفكار عن التطور الثقافي، وسعوا خصوصاً، إلى تحديد أصل الدين في أسباب غير دينية. وقد استخدم هذا النهج عدد من المفكرين بمن فيهم الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (1798-1857) وصاحب النظريات السياسية الألماني كارل ماركس (1818-1883) وعالم وظائف الأعصاب النمساوي سيغموند فرويد (1856-1939) وعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم (1858-1917). وكان هؤلاء المفكرون الذين تقدم ذكرهم بين أكثر علماء الاجتماع نفوذاً وتأثيراً في القرن التاسع عشر. فقد تمخّضت أعمالهم عن ظهور مجالات دراسة أكاديمية كاملة، بما فيها علم النفس الحديث وعلم الاجتماع. وتشمل النظريات المنسوبة إليهم النظرية الإسقاطية (اختزال الدين إلى تصورات نفسية وهمية)، والنظرية الوظيفية (النظر إلى الدين على أنه لا صحة له تتعدى كونه مجرد مهمة وظيفية في تطور المجتمع وديمومته)، والنظرية التطورية (اختزال الدين إلى مرحلة من مراحل التطور البشري يتم تجاوزها)⁴. واعتقد آخرون من أصحاب النظريات من أمثال عالمي الأنثروبولوجيا

(أعراق وأصول الإنسان) الإنجليزي إدوارد ب. تايلر (1832-1917)، والاسكتلندي جيمس جورج فريزر (1854-1941) أن الدين ما هو إلا بقايا استنتاجات فكرية خاطئة «لفلاسفة متوحشين» بدائيين. وتناول تايلر وفريزر، اللذان كان لهما تأثير كبير في ما ظهر من علوم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) والدراسات المقارنة للدين، الدين من زاوية الافتراض بأن تفسيرات الظواهر القائمة على التجربة وحدها هي الصحيحة المعتمدة. وبناءً على ذلك، فإن الدين الذي يروق «الكائنات الروحية» (حسب تعبير تايلر) كان علماً بدائياً عند الناس الذين كانوا يُدعون متحضرين وأفل مع ظهور العلم الحديث.⁵

وَقَرَّ أصحاب النظريات التي تقدم بحثها تبصرة هامة في بعض نواحي الدين، وفي البعد الاجتماعي منها خاصة. إلا أن الفرضيات التي طرحتها تلك النظريات لم تمكن من إثبات صحة الدين بنحو قاطع. وهكذا فإن منهجية العمل والاستنتاجات التي استخلصها أصحاب النظريات من فرضياتهم فسرت الدين كما لو كان ظاهرة ثانوية مرافقة لظاهرة أخرى، أو نتيجة جانبية لسبب موجب غير ديني. ويحول هذا الرأي في الدين دون فهم معنى أي عقيدة دينية أو التبصر فيها ومعرفة كنهها. وشرح العالم الروماني ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) إشكالية هذا الأسلوب على هذا الوجه: «.. لا تُدرك أي ظاهرة دينية على أنها فعلاً كذلك إلا إذا تم استيعابها على مستواها، وهذا يعني أنها إذا دُرست كشئ ديني. أما محاولة إدراك جوهر ظاهرة كهذه عن طريق الفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والسيكولوجيا (علم النفس) وعلوم الاقتصاد والاجتماع واللغويات والآداب والفنون أو أي دراسة أخرى فباطلة. فهي تخطئ العنصر الفريد الذي لا يُنتقص (أو يختزل)، ألا وهو العنصر الرباني»⁶.

دراسات الأديان المقارنة

امتصت دراسات الأديان المقارنة الاتجاهات الاختزالية للدين ونسختها جزئياً. فقد كان الأسلوب المقارن خطوة هامة إلى الأمام في فهم الشبه والاختلاف بين الأديان، إذ وفّر هذا التقدم في ميدان الدين المقارن، الذي يعود أساس أصله إلى أعمال العالم ماكس مولر (1823-1900)، ووضع في المتناول سرداً مفصلاً للممارسات الدينية وترجمات عديدة للكتب والنصوص المقدسة والخرافات الدينية للعالم بشقيها القبلي والتاريخي. غير أن معظم الدراسات المبكرة التي جرت في هذا الميدان كانت متأثرة سلبياً بانحرافات متحيزة حالت دون تصوير أديان العالم تصويراً دقيقاً منصفاً. وكانت تلك التحيزات في بعض الحالات مستقاة من مفاهيم مادية دنيوية للعالم، كما تقدم بحثها، ومن التعصب العرقية أو التعصب اللاهوتي. وفي الحالة الأخيرة، نشأت الدراسات المقارنة ضمن إطار مسيحي أوروبي. وهكذا استقى هذا الأسلوب من ضروب الفكر المسيحي، كما يتضح في الكثير من الترجمات المبكرة للكتب المقدسة من آسيا، التي استخدمت تعابير ومفردات لاهوتية مسيحية لمفاهيم ومعتقدات غير مسيحية. واعتبرت الأديان غير المسيحية التي ترجمت في قالب مسيحي أنها دون مستوى المسيحية في معظم الحالات. وكان هناك بصفة عامة نقص وافتنار إلى القدرة أو الميل والرغبة لدى أصحاب العلم المقارن المبكرين للنفاد بصدق وعزيمة وتبصر إلى الممارسات التأملية ووجهات النظر الفلسفية خارج الإطار اليهودي المسيحي. ونزع العلماء بدلاً من ذلك إلى التركيز على البعدين الاجتماعي والطبقي للدين، فأدى هذا النهج غير المتوازن إلى الخروج باستنتاجات سطحية، ورسم صورة منقوصة للأديان بصفة عامة.

أدت المعلومات التي جمعها علماء التاريخ المقارن وعلماء دراسة الأعراق والباحثون دوراً هاماً في إبراز الحساسيات العصرية تجاه الفوارق بين الثقافات واللغات المتباينة. وألقى العلماء الضوء أيضاً على ما كان من افتقار إلى الاهتمام بدور المرأة في التاريخ الديني. وكشف البحث والدراسة في بعض الأحوال عمّا لحق بالمرأة من ظلم وإجحاف وغير ذلك من أمراض المجتمع وعلله التي اقترفت باسم الدين. وكملت تلك التحريات والمعالجات الأبحاث التي تعرفت على شمولية البنى الهيكلية الثقافية الأساسية ومناحي الفكر وأدركتها. وبين العلماء في ضوء هذه العوامل الموحدة المضامين المتكررة والرموز والنماذج الأصلية والمواضيع التي يحدث وجودها في الدين والميثولوجيا الخرافية والأدب المقدس عبر الأزمان والثقافات. وتدرس المعالجة الفلسفية الظواهرية للدين، التي تعتبر استقصاءً وصفيًا للوعي الديني، نوعية التجربة الدينية. وينظر بعض العلماء الذين يتخذون هذا المنحى إلى التجربة الدينية من حيث علاقاتها بالجوهر والأساس المشترك بين كل الأديان. ومثال ذلك أن عالم اللاهوت فريدريك شلايماشر (Friedrich Schleimacher) استخلص أنه «كلما ازداد المرء تعمقاً في فهم الدين، بدا له العالم الديني بأسره كلاً واحداً لا يتجزأ»⁷. ولم يزد وجود دراسات الدين المقارن الواعي بالتعدد الديني وحسب، بل وأوجد أيضاً فهماً أوضح للوحدة الكامنة التي يكون التنوع تعبيراً عنها.

الدراسات الدينية في عصر العولمة

يزداد اعتبار التنقّف في الدين ضرورة في هذا العصر من التقارب العالمي لإحراز فهم للعالم وشعوبه المتنوعة. ولذا يؤكد العالم نينيان سمارت أنه «لا بد لفهم تاريخ البشرية والحياة الإنسانية من فهم الدين، ويجب على المرء في العالم المعاصر أن يفهم عقائد الشعوب ودياناتها كي يستوعب معنى الحياة كما يُرى من منظورات تختلف اختلافاً كبيراً أحياناً عن منظورنا»⁸. وقد أدت الدراسة العلمية للدين المقارن إلى تقديم نظرة إلى أديان العالم لا تقوم على التعصب أو الانحياز الديني. وبما أن هذه الدراسة كانت أصلاً من نتائج بحث متقّص يتسم بروح الإنسانية الغربية، فإنها لم تتفوق على أصولها الغربية وتتجاوزها، ولكنها نبّهت الكثيرين إلى ثراء وتنوع المعتقدات الروحانية للعالم. وفي السعي لابتكار المفاهيم التي يمكن استخدامها لوصف ديانات مختلفة كل الاختلاف، كثر عدد العلماء الذين طوروا أساليب متعددة وحوارية لدراسة الدين توفر إطاراً لفهم الدين و«الأخر». وقد لاحظ العالم ولفرد كانتول سميث في هذا المجال قائلاً:

كان الشكل التقليدي للعلم في دراسة الغير (الأخر) عرضاً موضوعياً لا شخصياً لمجرد «It» «هو» (أو هي لشئ غير عاقل). وكان أول أكبر ابتكار في العصور المتأخرة هو شخصنة (إضفاء صبغة شخصية) الأديان موضع الدرس والتعليق، بحيث يجد المرء نقاشاً حول «هم». أما حالياً فإن المعلق يصبح معنياً (مشاركاً) شخصياً بحيث يصبح الوضع وضع «نحن» نتحدث عن «هم». والخطوة التالية هي حوار نتحدث فيه «نحن» مع «أنتم». وتكون ذروة العملية عندئذ هي أننا «نحن جميعاً» نتحدث بعضنا إلى بعض عن «إيانا»⁹.

وقد وُضع هذا الكتاب من منظور يدرك الحاجة الأساسية لإقامة تفاهم مشترك وأنماط حوارية فكرية بين الأديان.

روح عالمية مميزة

هدم التقدم التكنولوجي الذي رافق القرون القليلة الماضية الحاجز الذي قام بين أرجاء الأرض الواسعة. فغدت الشعوب النائية التي كانت ذات يوم مادة تغذي الأساطير متجاوزة الآن ومتزاملة على مقاعد الدراسة ومتشاركة في الأعمال التجارية. وحدثت تغيرات هائلة في السفر الدولي والهجرة والتجارة والاتصالات أعادت تحديد تعريف الواقع الاجتماعي للحياة الإنسانية. فلم يعد العالم يُستوعب كمزيج من ثقافات متجانسة أو قبائل منطوية على نفسها أو دول أممية، بل أصبح العالم اليوم، وبشكل ملحوظ، مجتمعاً واحداً متكافلاً. وقال العالم ماساو إيب (Masao Abe) في هذا الصدد «يجب استيعاب تعبير «العالم» الآن نوعياً لا كمياً، أي لا كأنه مجرد تجمع من أمم مختلفة، بل كمجتمع إنساني واحد يتشاطر حياة مشتركة ويشترك في نفس المصير. فالأمة لم تعد الوحدة الأساسية لفهم العالم، فالعالم ذاته هو الوحدة الأساسية»¹⁰. ويمكن فهم كل مجالات الحياة الإنسانية، من اقتصاد إلى بيئة، بشكل أفضل إذا تم تبني منظور عالمي جديد. وفي أساس هذا التحول النموذجي الحاجة إلى تنمية وعي قادر على توسيع أنماط القومية والعصبيات العرقية والفردية التي كانت في الماضي وتحويلها إلى مشهد كوكبي شامل، ومسؤولية قادرين على استدامة مجتمع عالمي فعالاً. ومن خلال تكوّن وظهور روح أو خصيصة عالمية مميزة، على المستويين الفردي والجماعي، يمكن تعزيز الفرصة المتاحة لضمان مستقبل سلمي دائم.

وصف العالم الهنغاري إرفين لازلو (Ervin Laszlo) - وهو من المنادين بنظرية النظم (وهي بالمعنى العام، دراسة الاختصاصات المختلفة التي تشترك في التنظيم ضمن إطار نظام نهائي) - وصف الوعي الكوكبي بأنه «المعرفة والشعور بالتكافل الحيوي والوحدة الأساسية للجنس البشري. وهو التبنّي الواعي للخلق والخاصية الروحية المميزة للذين يترتبان على ذلك». ويضيف لازلو أن «التطور (تطور الوعي الكوكبي) هو الأساس الحتمي لبقاء الإنسان على هذا الكوكب»¹¹. وبمعنى آخر، إن ما ينادي به لازلو هو أن الواجب في هذا العصر العالمي هو توسيع الهوية الشخصية إلى مستوى شمولي أساسي، يتطلب تربية وعي يضع في مقدمة تفكير المرء الوحدة الضرورية للإنسانية. وكان زعيم الحقوق المدنية الأميركي مارتين لوثر كينغ هو القائل «يجب على كل أمة أن تطور الآن ولائاً سائداً (له الأولوية على كل ولاء آخر) للجنس البشري ككل للحفاظ على أفضل ما في مجتمعاتها الفردية. وإن هذه الدعوة لإقامة رابطة عالمية ترفع اهتمامات ومصالح الجوار فوق مستوى عشيرة الفرد وعرقه وطبقته وأمته هي في الواقع دعوة إلى المحبة الكلية الشاملة غير

المشروطة للإنسانية بأسرها»¹². ويفترض مفهوم لازلو للوعي الكوكبي أن التكافل حقيقة واقعية أساسية في الحياة الإنسانية. فكل فعل، سواء أذاه فرد أو جماعة، يؤثر على كل شيء وكل فرد آخر. وبالمثل، قال الراهب البوذي ثيك ناث هان (Thich Nhat Hanh) إن الكائنات الحية لا يمكنها، ولا تستطيع، أن توجد وتعيش مستقلة بمعزل عن العالم من حولها. وبحسب تعبير ثيك ناث هان، نحن نكون في بيئتنا المحيطة¹³ فروح عالمية مميزة تدرك أن الكائنات الحية ليست جزراً معزولة قائمة كل منها بذاتها، وكذلك ليست الحكومات والصناعات والتكنولوجيا أو الأديان. وفي التكافل كتب أبراهام هيسكل، أحد المفكرين الدينيين البارزين في القرن العشرين أن أديان العالم.

لم تعد مكتفية ذاتياً، ولم تعد مستقلة ولا معزولة أكثر من عزلة الأفراد والشعوب. فالطاقات والتجارب والأفكار التي تظهر إلى الوجود خارج نطاق دين معين أو خارج حدود الأديان كلها، لا تزال تعترض كل دين وتؤثر فيه.. فليس هناك دين معزول كجزيرة. فكلنا متشاركون معاً ومتفاعلون. ولذا فإن الخيانة الروحية من قبل أي منا تؤثر في إيماننا جميعاً¹⁴.

أشار العلماء الدارسون للأديان إلى أنه، في عصر العولمة الذي يرويه فترة من التاريخ الإنساني تتميز بتلاقي شعوب العالم وتقاربها، «يجب على الأديان أن يلاقي واحداً الآخر من خلال تلاقي المركز بالمركز واكتشاف ما هو أكثر أصالة في كل منها، وإطلاق الطاقة الخلاقة من ثم نحو وعي للأديان أكثر تركيياً وتعقيداً»¹⁵. وتتطلب الحاجة إلى نظام وعي يستجيب سلمياً وإيجابياً للتنوع الديني في عالم مترابط متصل، القدرة على الترفع فوق الأثنية وعادات الجماعات والعمل في الوقت ذاته على تطوير أساليب حوارية للحياة تكون انعكاساً معبراً عن عصر من التكافل العالمي¹⁶.

يبعث التغيير الذي أحدثته روح الجماعة العالمية في تفكير الجنس البشري الأمل في أنه يمكن التفوق على أنماط الماضي من دورات الصراعات القبلية والدولية وتجاوزها. وبهذا المفهوم يجب أن تكون دراسة الأديان والحوار بين الأديان، وهما موضوعان أساسيان في هذا الكتاب، العلامة المميزة للمرحلة القادمة من تطور الإنسانية. فكما قال المهاتما غاندي، «لن يكون سلام دائم على الأرض إلا إذا تعلمنا أن لا نتسامح فقط مع أديان الآخرين، بل وأن نحترمها حتى كما لو كانت أدياننا»¹⁷. وسيعتمد تحقيق الاحترام والتفاهم المتبادلين بين أديان العالم في جزء كبير منه على إيجاد منهج تعليمي متعدد الثقافات. وأي منهاج تعليم جديد يجب أن يستلزم، خاصةً، وضع برنامج ديني شامل (متعدد الديانات) يشجع التعاون والمودة بدلاً من التنافس بين التقاليد الدينية المختلفة. فمن شأن أسلوب منهجي كهذا أن يمهّد السبيل أمام الوصول إلى نشوء مجتمعات تعددية متسامحة من النوع الضروري للبيئة العالمية اليوم.

القصرية، أو الخصوصية الدينية

لعل إحدى وسائل إبراز محاسن الاستجابة التعددية للتنوع وفضائلها هي تفحص وجهة نظر مضادة، ألا وهي القصرية الخصوصية (الاقتصار على حقوق حصرية لفئة بالذات). فالفرد القصري الديني يعتقد أن دينه هو الذي يجسّد الحقيقة المطلقة بتمامها وكمالها. ولذا فإن المؤمن باقتصار دين ما على الحقيقة واستثنائه وحده بها يستنتج أن الخير أو الصلاح الأسمى (النجاة والخلاص والاعتقاد وغيرها) ملك خاص تمتاز به جماعة أو طائفة معينة دون غيرها ولا يتوفر لأحد آخر إلا باتباع دين تلك الطائفة. ومن هذا المنظور يصار الحكم على الأديان الأخرى بأنها ليست كاملة، أو ناقصة ومضلّة، ودون المستوى، أو حتى أنها سبل لحياة الخطيئة. ووصفت عالمة ديانا إك (Diana Eck)، وهي من أساتذة الدين البارزين، الطاقة الدينامية المحركة للهوية الشخصية في النظرة القصرية إلى العالم كما يلي:

يؤكد القصري هويته في عالم تعددي معقد التركيب بالعودة إلى الأسس الثابتة لمعتقد الديني الخاص والهوية المميزة التي يوفرها ذلك الدين. وهذه الهوية هي، في جزء منها، ما يصفه أصحاب النظريات الاجتماعية «بالهوية المضادة» التي تنشأ عن هم غيرنا (ليسوا منا) وضدهم. فالقصرية أكثر من مجرد قناعة بالنسبة لما للرؤية الخاصة التي يملكها الفرد من قوة للتغيير، وإنما هي الاعتقاد بالنسبة لقطيعيتها وتقدمها المطلق على الآراء المنافسة. ولذا فإن القصرية قد تكون الأساس الأيديولوجي للانعزالية. والرد القصري على التنوع، سواء أكان لاهوتياً أم اجتماعياً أم سياسياً، هو أن يرسم بوضوح أكثر جلاءً الحدود والحواجز التي تفصلنا عنهم». وليس عجباً أن القصرية كانت إحدى أدوات العنصرية والتعصب العرقي¹⁸.

لا يرغب القصريون في إقامة حوار فعلي مع أولئك الذين هم خارج دائرة دينهم لأنهم يعتقدون أنه ما من شيء ذي أهمية بالغة يتعلمونه أو يكتشفونه عند من يسمّونهم «غير المؤمنين». لاحظ عالم اللاهوت هانز كونغ (Hans Küng) أن هذه النظرة الضيقة تمثل «حجة دفاعية لاهوتية نابغة من رأي ذاتي واهية تسبّب من المشاكل أكثر مما تحل».19 ويوقف عجز المرء عن احترام وجهة نظر غيره والتعلم منها، في عصر التعدد الثقافي والتنوع الديني، عقبة كأداء في طريق السعي في سبيل تفاهم متبادل وتعايش سلمي.

التعددية الدينية

يرجع عدد متزايد من المفكرين الدينيين إلى الموارد الداخلية المتوفرة في أديانهم الخاصة لتبيان الأنماط الشمولية العامة في الفكر الديني الذي يقبل الأديان الأخرى كأديان شرعية صحيحة تحويلية وذات مغزى20. وتدل دراسة كل دين من الأديان على اغتنائه بتراث من تقاليد التعاليم والاجتهادات التي توفر منظوراً يتعدّى النظرتين القصرية والحرفية21. وتقترن هذه التقاليد عادة بالعنصر الفلسفي والتأملي في كل دين. والواقع أن بعض العلماء لاحظوا أن أولئك الذين يقتربون من البعد الباطني في أديانهم، أي البعد الذي يجسّد الرسالة الروحانية في جوهر أديانهم، يكونون أقل حرصاً على إبراز الاختلافات والفوارق بين الأديان المختلفة22. وعلى العكس من ذلك فإنه إذا تمادي المتدينون، أتباع دين ما، في التركيز على الشكل الخارجي الظاهري للدين ولا ينفذون إلى باطن دخيلة رسالته التحويلية، فإن الخلافات بين الأديان تؤخذ عندئذ مبرراً للقصرية أو المنافسة التي تورث الانقسام23. ولقد شدد المعلمون من كل الأديان على أن السلوك الديني الأصيل يقوم على التواضع، فمحضوا الآخرين الحب الشامل وعطفوا عليهم وخدموهم. وقد يبدو من الخطر في عصر عالمي أن يدعي المؤمنون بدين بعينه التفوق والامتياز على الآخرين ويقيموا الحواجز بين الناس. فالتزام التواضع في ما يتعلق بالتقاليد الدينية على الأخص ضرورة من ضرورات عصر العولة. وكما قال المفكر حسن العسكري: «...من يدري أن الذي ندينه اليوم بسبب اختلاف معتقده سيكون غداً بين أولياء الله. فدعونا نترك كل الأمور التي هي موضع خلافنا ليوم آخر، وأما في ما يخص اليوم فاطلبوا العفو والسماح بعضكم من بعض، وعاملوا بعضكم بعضاً بصبر وتواضع. وإذا كان لنا أن نتحدث عن الله، فعلينا أن نسمع ونتكلم وكأننا في حضرته»24.

وتناول الدين من وجهة نظر تعددية توفر جواباً للتنوع الديني يمكن أن يساعد على ضمان مستقبل سلمي. إذ تستطيع أديان العالم أن تتعاون في العمل ضمن إطار تعددي للنهوض بالبشرية إلى مستوى القيم السامية والمثل التي يجد كل دين في سعيه لنشرها. وتحدد العالمة ديانا إك المبادئ الأساسية للنظرة التعددية على الوجه التالي:

أولاً، التعددية ليست وحدها الحقيقة المحضة لوجود التنوع، بل هي التفاعل النشط مع التعدد.

ثانياً، التعددية ليست، ببساطة، التسامح، ولكنها السعي للتفاهم أيضاً.

ثالثاً، التعددية هي ليست ببساطة، النسبية، ولكنها تفترض الالتزام الفعلي.

رابعاً، التعددية ليست التوفيقية (إزالة الاختلافات بين الأديان المختلفة)، ولكنها قائمة على احترام الاختلاف.

خامساً، التعددية تقوم على أساس الحوار بين الأديان.25

الإنسان المؤمن بالتعددية لا ينظر إلى التنوع الديني كسبب للتنافس أو الانعزال، ولكنه يعتبر التنوع فرصة لاكتساب فهم أوسع للواقع والحقيقة من خلال الحوار. والتعددي يكون متجذراً في انتمائه إلى دين معين، لكنه يبقى منفتحاً على إمكانية أن الأديان الأخرى طرق مشروعة وصحيحة لعيش حياة لها معنى ومغزى تؤدي إلى الصلاح الأسمى أو تنسجم معه.

وفي هذا المجال كتب الفيلسوف جون هيك هذا التعليق: «تجسّد أديان العالم الكبرى إجابات مختلفة عن الحقيقة والمطلق من خلال الأساليب الثقافية الرئيسية المتباينة من حيث كونها إنسانية، وعن أن تحوّل الوجود الإنساني من التمركز حول الذات إلى التمركز حول الحقيقة ظاهر الحدوث – وحادث فعلاً في كل منها – إلى نفس المدى والقدر الذي يستطيع الإنسان ملاحظته. ولذا فإنه ينبغي النظر إلى الأديان الكبرى على أنها «حيّزات» أو «سبل» لاهوتية بديلة متعددة الأبعاد للخلاص، يجد الرجال والنساء فيها الخلاص والانتعاق والتنوّر والتمام»26. فالأديان، من هذا المنظور، ليست «أشياء» مجردة. وبمعنى آخر، يجب عدم تحديد الأديان مادياً وكأنها مفاهيم ثابتة لها حدود صارمة ذات حصريّة متبادلة. (يلاحظ أن وجهة النظر هذه فكرة حديثة نسبياً من أصل غربي ولا تعتنقها الثقافات

الأخرى). فالأديان إذاً تقاليد تراكمية مرت بتغيرات من حيث الشكل والمضمون أثناء مسيرتها التاريخية²⁷. وعلى الرغم من أن أديان اليوم يشار إليها بأسمائها التقليدية مثل «اليهودية» أو «المسيحية» فإنها لم تعد كما كانت في حالتها الأصلية. فالمسارات الدينية للحياة التي تعرف اليوم «بالأديان» يمكن فهمها على أنها استجابات مختلفة للحقيقة المطلقة ذاتها، يقدم كل مسار روحاني منها للتواقين سبيلاً للانتقال من طريق التمحور الذاتي السلبي إلى أسلوب حياة إيجابي يتمحور حول الحقيقة. ويصف جون هيك هذا التحول بأنه «انفتاح إيجابي على الربانية (سواء أكان ذلك فوق إدراكنا أم في أعماق كياننا) يغيرنا تدريجاً ويسمى الخلاص أو الانعتاق أو التنور»²⁸. وبهذا المفهوم يكون «الدين» نعتاً وصفاً لا يمثل الإيمان بعقيدة بذاتها أو القناعة بفكر ما، بل بطريقة للحياة، أي بنوعية حياة الشخص بالنسبة إلى الارتقاء والسمو²⁹.

لا بد من التأكيد على أن النظرة التعددية إلى التنوع لا تنطوي على الإنكار العدمي النسبي، الذي هو منظور ينكر وجود أي حقيقة نهائية مطلقة. فالنظرة الدينية التعددية في الواقع تؤكد حتماً وجود حقيقة إلهية نهائية، معترفة في الوقت ذاته بأن مجمل الحقيقة النهائية تفوق الإدراك المحدود للعقل البشري³⁰. ومثلما قال الفيلسوف ريمون بانيكار «التعددية ليست مجرد تبرير للآراء، ولكنها الإدراك بأن الحقيقة أكثر من مجمل كل الآراء الممكنة»³¹. وعليه، فإن النظرة التعددية متوافقة تماماً مع «نسبية» المنظور الإنساني³². وتُفهم النسبية على أنها تعني أن القول بالحقيقة المطلقة هو عن الحقيقة المطلقة وليس قطعاً الحقيقة بحد ذاتها (تماماً كما يمكن أن تكون قصيدة عن شخص ما دون أن تكون الشخص ذاته). فالأفكار حول الحقيقة النهائية محدودة بمحدودية الإنسان، ولذا فهي طاقات معرفية عرضة للخطأ. وهكذا فإن الفهم الإنساني المنقوص غير الكامل لا يمكنه بتاتا أن يطرق كل السبل ويستنفد كل الوسائل المؤدية إلى كشف الحقيقة المطلقة وفهمها³³. وضمن هذا المفهوم تقول ديانا إيك بأن «التعددية ليست انفتاحاً أساسياً على أي شيء وكل شيء يستنزف المعنى من الخصوصية»، وإنما هو طبقاً لإيك «انفتاح أساسي على الحقيقة، على الله، يهدف إلى توسيع الفهم عن طريق الحوار»³⁴.

حركة الحوار بين الأديان وتألفها

الدين والسعي في سبيل السلام

يقف تاريخ البشرية شاهداً على الظلام والتشويش اللذين بذرهما أولئك الذين استولوا على رموز الدين وسيطروا على خطابه لأغراض شخصية أنانية. فأولئك الذين أكدوا أنهم هم وحدهم المالكون الوحيدون للحقيقة، هم الذين تقع عليهم المسؤولية الجسيمة للارتباك والفوضى اللذين يشكلان آفة فساد العالم³⁵. وهكذا فإن الاستعانة بالدين لاستحضاره في الصراعات الحديثة تتفق والسياسات التاريخية. فعلى الرغم من أن الدين أسيء استعماله عبر التاريخ واستغل كقوة حشد معبئة في الصراعات السياسية العرقية، فإن إسهام الدين في سبيل إقامة السلام وإحلاله ظل مغموطاً حقه ومقللاً من شأنه زمنياً طويلاً. وقد استخلص الكاردينال فرانسيس أرينزي (Arenze) رئيس المجلس البابوي للحوار بين الأديان قائلاً: «لم أقابل طيلة سبعة عشر عاماً من اشتغالي بالترويج لحوار الأديان شخصاً من أتباع أي دين لا يعتبر دينه مؤيداً للسلام»³⁶. و بما أن كل دين من الأديان ينطوي على نظرة عالمية تروج للسلام، فكلها يملك طاقة القيام بدور إيجابي في سبيل قضية السلام. ولذا فإنه عندما تتطلب الأخطار التي تواجه العالم، كالإرهاب الدولي وأسلحة الدمار الشامل وزيادة عدد السكان والفقر والأمراض وانحطاط البيئة وفساد المعايير الخلقية، عملاً منسقاً، يتحتم على أديان العالم أن تعمل متضافرة لضمان مستقبل سلمي دائم للإنسانية جمعاء. فالنظرة الروحانية المؤسسة على الفضيلة إلى العالم والمتأصلة في كل الأديان، إلى جانب اهتمام الأديان المشترك بالتعاطف والخدمة والسلام، توفر أساساً مكيناً يمكن للأديان أن تقيم تعاونها عليه بدلاً من التنافس على سبيل العمل من أجل السلام. فكما لاحظ عالم اللاهوت هانز كونغ، «السلام بين الأديان شرط مسبق للسلام بين الدول»³⁷.

شهد الاجتماع الأول لبرلمان أديان العالم الذي عقد في شيكاغو عام 1893 حدثاً كان بمثابة معلم بارز على طريق جهود إقامة تفاهم متبادل بين الأديان³⁸. فمما يذكر على الأخص أن ماكس مولر، مؤسس دراسات الأديان المقارنة ومدقق سلسلة من ترجمات النصوص الدينية بعنوان «كتب الشرق المقدسة» (Sacred Books of the East)، التي كان لها دور كبير في انفتاح الإدراك الأوروبي الأمريكي

على الوعي العالمي، أبدى اهتماماً ملحوظاً بالأهمية التاريخية لبرلمان الأديان. فقد أشار مولر في محاضرة ألقاها في أكسفورد عام 1894 إلى اجتماع البرلمان في شيكاغو ووصفه بأنه «واحد من أهم الأحداث في ذاكرة تاريخ العالم». ووصف أهمية الحدث على الشكل التالي:

لم يكن المقصود بالاجتماع .. شرح تفاصيل دين جديد، ولكنه أوجد حقيقة ذات أهمية بالغة، ألا وهي أن هناك ديناً عالمياً قديماً قائماً فعلاً، وأن أرفع الشخصيات الدينية وممثلي أديان العالم يمكنهم أن يلتقوا تجمعهم أخوة مشتركة، وأنهم قادرين على الإصغاء باحترام لما يعرف به كل دين عن نفسه، كلاً، بل يمكنهم أن ينضموا إلى صلاة مشتركة، وأن يتقبل واحد منهم يوماً ما البركة على يدي أسقف مسيحي، وفي يوم آخر من حاخام يهودي ومرة أخرى في يوم غيره من كاهن بوذي (دارمابالا). ثمة حقيقة أخرى تثبت بنحو حاسم ولآخر مرة وهي أن النقاط التي تختلف عليها الأديان الكبرى أقل عدداً بكثير، وبالتأكيد أقل أهمية بكثير، من النقاط المتفق عليها... فالذي يعرف ما هي عليه الطبيعة الإنسانية، كائناً من كان، لن يشعر بالدهشة لاعتبار كل فرد من الحاضرين في البرلمان الديني أن دينه هو الأفضل... ومع ذلك فإن هذا التفضيل لم يحل دون تقدير صادق لما بدا طيباً ورائعاً في الأديان الأخرى³⁹.

ويرى العلماء ومؤيدو حوار الأديان في برلمان أديان العالم ولادة حركة حديثة عصرية للتوافق بين الأديان. فقد حفز المشاركين من أتباع أديان العالم الكبرى في اجتماع شيكاغو عام 1893 شعور عام بالشمولية والانتماء العالمي يقرّ بأن الحقيقة ليست حكراً خاصاً على أي دين بعينه. ففي كلمته الافتتاحية للبرلمان العالمي أعرب سوامي فيفيكاناندا (Swami Vivekananda)، ممثل الديانة البوذية، عن أمله بأن تكون في ذلك اللقاء نهاية عدم التسامح الديني، إذ قال:

الطائفية والتعصب ووليدهما الرهيب، التزمت، طالما استحوذت على هذا العالم الجميل. فقد ملأت الأرض عنفاً وخضبتها مراراً وتكراراً بدماء البشر ودمرت حضارات ودفعت بشعوب بأسرها إلى اليأس. فلولا هذه الشياطين الرهيبة، لكان المجتمع الإنساني قد قطع شوطاً أبعد بكثير في تقدمه مما هو فيه الآن. لكن ساعتها (الشياطين) قد دنت، ولي وطيد الأمل بأن الجرس الذي قرع هذا الصباح تكريماً لهذا المؤتمر هو ناقوس الموت الذي دق لكل أشكال التعصب وكل أنواع الاضطهاد، سواء بالسيف أو القلم، وكل المشاعر غير المتسامحة بين أناس ماضين على الطريق نحو الهدف نفسه⁴⁰.

وقد فتحت المبادرات المتزايدة العدد بين الأديان، بما فيها مناسبات الصلوات الخاصة والجهد التعاوني لبناء المجتمع، سبلاً هامة لتنمية الصداقة والتعاون عبر الحدود والحواجز الدينية. وعلى وجه العموم، فقد صبت حركة الأديان الممثلة بالعديد من المنظمات غير الربحية اهتمامها في تسهيل المبادرات التثقيفية والحوارات بين الأديان بهدف تعزيز التفاهم المتبادل والتعرف على الأسس والأهداف المشتركة والقضاء على الجهل والتحيز⁴¹. وهكذا فمن الممكن فهم حركة الأديان ضمن إطار أوسع من سعي الإنسانية في سبيل السلام، وهو هدف غال تنشده كل الأديان.

ومما يُعدّ ضرورة لبناء السلام إدراك الطبيعة الشاملة للأخلاق الإنسانية والإقرار بها. وفي هذا الصدد قال أحد العلماء: «إن أساس أخلاقنا يكمن في التزامنا ككائنات إنسانية، كأفراد في مجتمعاتنا، بأن يمكن بعضنا بعضاً من النجاح كبشر ويساعد بعضنا بعضاً لبلوغه. وبما أن الجوهر الإنساني عام شامل، فإن متطلبات النجاح عامة والالتزامات بالعمل لمثل هذا النجاح عامة، ولذا فإن الأخلاق الإنسانية هي كذلك»⁴². فالاعتراف بشمولية القيم الدينية وعموميتها وبالمعايير الخلقية الدينية يمكن كل دين من الأديان من الانتعاش والازدهار عن طريق حماية أمن المجتمعات كلها. وقد جرى التأكيد على القيم المشتركة خلال المؤتمر العالمي للأديان والسلام الذي انعقد في كيوتو باليابان عام 1970. ففي كيوتو توصل ممثلو الأديان المختلفة إلى ما يلي:

عندما جلسنا لنواجه معاً مشاكل السلام الملحة، اكتشفنا أن الأمور التي توحدنا أهم بكثير من الأشياء التي تفرق بيننا. فقد اكتشفنا أننا نشترك في الآتي:

• قناعة بالوحدة الأساسية للأسرة الإنسانية، والمساواة والكرامة لكل أبناء البشر.

• شعور بقدسية الإنسان الفرد وضميره.

• شعور بقيمة المجتمع الإنساني.

• إدراك بأن القوة ليست على حق، وأن القوة الإنسانية ليست مكتفية ذاتياً وغير مطلقة.

• اعتقاد بأن المحبة والتعاطف ونكران الذات وقوة الإخلاص الذاتي وقوة الروح هي في نهاية المطاف أقوى من الكراهية والعداوة

والمصلحة الذاتية.

• شعور بالالتزام بالوقوف إلى جانب الفقراء والمظلومين وضد الأغنياء والظالمين.

• أمل وطيد بأن الخير سيسود في النهاية⁴³.

وتردّت أصداء آمال المؤتمر العالمي للدين والسلام في كيوتو في البرلمان العالمي للأديان عام 1993. فقد صدّق الاجتماع على اقتراح بعنوان «إعلان نحو نظام أخلاق عالمي»⁴⁴. وحدد هذا الإعلان الذي كان بمثابة فتح جديد «حداً أدنى من الإجماع الأساسي بالنسبة للقيم الإلزامية والمعايير غير القابلة للنقض والسلوكيات الخلقية الأساسية» المتأصلة في القيم والمبادئ الخلقية المشتركة للأديان والتراث الروحي لبني الإنسان⁴⁵. والقاعدة الأساسية التي يقوم عليها هذا الإعلان هي أنه «يجب معاملة كل كائن إنساني بطريقة إنسانية». وتنبثق عن هذا المبدأ أربعة توجيهات هي: الالتزام بثقافة عدم العنف واحترام الحياة، والالتزام بثقافة التضامن والنظام الاقتصادي العادل، والالتزام بثقافة التسامح وحياة الصدق والاستقامة، ثم الالتزام بتساوي الحقوق والشراكة بين الرجال والنساء. وفتح إعلان عام 1993 في الواقع الطريق أمام استمرار الحوار حول إرساء أساس خلقي للأديان المتنوعة والمجتمعات العالمية المتعددة الثقافات، وذلك على أساس من الكرامة والعدل والسلام والمودة. ففي مجتمع مثل هذا، وكما نصّت المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة»⁴⁶.

عصر الحوار

تحتاج المجتمعات المتعددة الثقافات التكافلية التعددية التي نشأت في بعض أنحاء العالم إلى الحوار لكي تنتعش وتزدهر. فبدون الحوار بين شعوب العالم لا يمكن التغلب على الجهل والتحيز ولن يتحقق التفاهم المتبادل. وخلاصة القول هي أنه لا يمكن أن يستتب السلام بغير التفاهم المتبادل. وقد نادى بعض العلماء بأن البقاء الإنساني يعتمد على قدرة الإنسانية على التحول والانتقال من الحوار الأحادي الذاتي القديم (المحدد بالقبائل المعزولة أو الدول الأممية) إلى عصر عالمي جديد وحوار متكافل يعتمد بعضه على بعض. وشرح هؤلاء العلماء هذه النقطة الحاسمة في تحول الحضارة البشرية على الوجه التالي:

اليوم يقبع دمار كارثة نووية أو بيئية أو غيرها على مسافة قصيرة من طريق الحوار الأحادي (المونولوج). ونستطيع بالكفاح وحده، للخروج من عقلية الحوار الأحادي المتمحور حول الذات والانتقال إلى الحوار مع «الآخرين» كما هم على سجيبتهم، لا كما رسمناهم في حوارنا الذاتي، أن نتفادى مثل هذه الكوارث الجائحة. وباختصار، علينا أن ننتقل من عصر الحديث الانفرادي إلى عصر الحوار⁴⁷. عندما يطبّق المبدأ القائل بأن علينا أن نعامل الآخرين كما نحب أن نعامل – وهو مبدأ أخلاقي يتردد بشكل ما أو بآخر في كل أديان العالم – على نطاق عام شامل يتبيّن بوضوح المبدأ الذي ينبغي له أن يوجه الحوارات المتبادلة بين الأديان والثقافات. فالقاعدة الذهبية، كميّار خلقي معترف به عالمياً، هي بمثابة عرف أخلاقي متأصل في كل الثقافات التقليدية العريقة. وفي ما يلي نماذج من القاعدة الذهبية كما صاغتها بعض الأديان والتقاليد الروحية الرئيسية للعالم (حسب الترتيب الأبجدي):

• في الدين الإسلامي: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

(الحديث الأربعون للنووي 13)

• في الدين البهائي: «إذا أنت نظرت بعين العدل، اختر لجارك ما تختاره لنفسك».

(لوح ابن الذئب «رسالة إلى ابن الذئب»)

• في الدين البوذي: «لا تؤذ الآخرين بأشكال تجدها أنت مؤذية لنفسك».

(أودانا - فارغا 5: 18)

• في العقيدة الزردشتية: «الطبع الجيد وحده هو الذي يتجنّب الفعل بالآخرين كل ما ليس طيباً بالنسبة له».

(دادستان إي دينك 94: 5)

• في عقيدة السيخ: «عامل الآخرين كما تعامل نفسك».

(آدي غرانث)

• في العقيدة الطاوية: «اعتبر مكاسب جارك مكسباً لك، وخسارة جارك خسارة لك».

(تاي شانغ كان ينغ بين)

• في العقيدة الكنفوشية: «لا تفعل بالآخرين ما لا تريد أن يفعلوه بك».

(المختارات 13. 15)

• في الدين المسيحي: «فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم».

(متى 7. 12)

• في العقيدة الهندوسية: «هذا هو مجمل الواجب: لا تفعل بالآخرين ما يسبب لك الألم إذا فعلوه بك».

(المهاباراتا 5: 1517)

• في العقيدة اليانية: «ينبغي على المرء أن يفكر في معاملة كل المخلوقات كما يُعامل هو».

(سوتراكريتانغا 1. 11. 33)

• في الدين اليهودي: «لا تفعل بجارك ما تكرهه أنت: هذا هو كل التوراة والباقي تفاصيل».

(التلمود، شبات 31 أ)

• في عقيدة المواطنين الأصليين لأميركا الشمالية: «احترام كل ما فيه حياة هو الأساس».

(قانون السلام الكبير)

إن نجاح أي حوار بين الأديان إنما يعتمد على تبني جوٍّ من الاحترام الحقيقي المتبادل، وهو سلوك يتخطى مجرد «التسامح»⁴⁹. وكان الشاعر يوهان ولفغانغ فون غوتيه (1749-1832) قد أصاب في قوله إن «التسامح يجب أن يكون في حقيقته سلوكاً عابراً فقط: إذ ينبغي أن يؤدي إلى التقدير. ففي التسامح إساءة إن لم يتحول إلى احترام الآخر وتقديره»⁵⁰. والحقيقة أنه لا يمكن أن يتم اللقاء ديني مفيد بروح من الفضاظة والشك أو التحيز. فلكي يكون حوار بين طرف وآخر ينبغي على كل طرف أن ينمي القدرة على النظر إلى الأمور من زوايا ومناظير مختلفة⁵¹. وفي هذا المجال يشرح العالم هيوستون سميث قائلاً «ينبغي لنا أن ننظر إلى أتباع (أديان غير ديننا) كرجال ونساء واجهوا مشاكل كثيرة الشبه بمشاكلنا... ولو طرحنا جانباً أفكارنا المسبقة عن تلك الأديان ورأينا أن كلاً منها قد تأسس على أيدي أناس كافحوا كي يروا ما يمد حياتهم بالعون والمغزى، ثم حاولنا عندئذ أن نرى ذاتنا دون تحيز كما رأوها – إذا فعلنا هذه الأمور فإن الستار الذي يفصل بيننا سيصبح شفافاً»⁵². فمن المهم جداً إذاً أن نتعامل مع الحوار بانفتاح وصدق وتواضع وشجاعة. ويمكن لحوار الأديان، إذا جرى في ظروف مؤاتية، أن يكون تجربة منطوية على التحول والتغيير، تجربة قد تسفر عن شعور بوحدة الطرف مع «الآخر»⁵³.

أي حوار بين الأديان ليس مناظرة ولا تبادلًا للتفاهات الجوفاء، وإنما هو لقاء لحوار أصيل ينبغي له أن يكون مدفوعاً بالرغبة في العلم والمعرفة. ولذا فإن نجاح أي حوار يجب أن لا يُحكم عليه من خلال ما إذا توصل إلى نوع ما من الاتفاق النهائي. فعملية الحوار إذا جرت بالشكل المناسب هي غاية بحد ذاتها يمكن أن تؤدي إلى التفاهم المتبادل بل وحتى إلى التغيير⁵⁴. والمفكر جون أ. بيوهرنز (Buehrens) يقول في هذا الصدد:

إن سر الحوار هو العبور ثم العودة. فنحن نعبر في محاولة تقييمية لفهم تجربة وكنه شخص أو دين آخر. وعندما نعود إلى ذاتنا، وهو ما يتحتم علينا أن نفعله بأسلوب ما أو بآخر، لا نعود تماماً كما كنا من قبل، فإن التجربة قد غيرتنا، وبطريقة ما تحولنا وتوسعنا. ولعل هذا النمط نموذج للتنمية الروحانية في عالمنا التعددي⁵⁵.

يمكن للحوارات بهذا المفهوم أن تتطور إلى ممارسة روحانية لأنها تثري سعيها وراء الحقيقة وتؤدي دوراً هاماً في توفير الوسائل التي يمكن أن نوسع من خلالها تصوّرنا للحقيقة⁵⁶. وتأكيداً لذلك فإن الحوار ليس سبيلاً فقط إلى معرفة المنظور الديني «للاخر»، بل وللمعرفة المتعمقة لدين المرء ذاته أيضاً. وبما أن المرء لا يستطيع النظر إلى نفسه أو دينه من موقف خارجي، فهناك حتماً نظرات وتبصرات ذاتية شفافة لا يمكن إدراكها بالتالي. وفي ضوء هذه الحقيقة يستخلص العالم ريمون بانيكار ما يلي:

الحوار هو سبيل إلى معرفة ذاتي ولتخليص وجهة نظري وفرضها عن الآراء الأخرى وعني لأنها متأصلة عميقاً في جذوري بحيث إنها تكون خافية عليّ كلياً. والطرف الآخر هو الذي يوقظ، عن طريق تلاقينا، هذا العمق الإنساني الكامن فيّ في محاولة تتجاوزنا معاً.

وهذه العملية تكون متبادلة في الحوار الأصيل. فالحوار لا يرى الآخر طارئاً خارجياً وعوناً عارضاً بل كعنصر شخصي لا يُستغنى عنه في سعينا لمعرفة الحقيقة لأنني لست فرداً مكتفياً ذاتياً ولا مستقلاً. والحوار بهذا المفهوم فعل ديني بحد ذاته لأنه يدرك علاقتي بالآخر وافتقاري الفردي وحاجتي إلى الخروج من ذاتي والسمو بنفسي كي أُخلص نفسي⁵⁷.

وأحد الأساليب، بالنسبة لكل مشارك في الحوار، هو أن لا يعرض وجهة نظره فقط، بل وأن يطرح المشاركون أيضاً المنظور (الذي فهموه) كما شرحه لهم الطرف «الآخر». فوجهة نظر «الآخر»، وهي نظرة ممثلة لمنظور يتناول الحقيقة من جوانب مجموعة مختلفة من الافتراضات، قادرة على أن توفر نظرة متعمقة لنظرة الفرد الخاصة إلى العالم. فنظرة متبصرة كهذه قد لا تُرى في الواقع أو تدرك من وجهة نظر الشخص المتكلم أو من تبادل الكلام مع الآخرين الذين يرددون ويؤيدون الأفكار المشابهة لأفكارهم. وبهذه الطريقة «يكون المشاركون في الحوار بمثابة مرايا» تستطيع، في الظروف المناسبة، أن تشكل حوافز لحس أكبر بمعرفة الذات⁵⁸.

لا بد عند المشاركة في الحوار، كي يؤدي إلى تحقيق اتصال إيجابي متين مع ممثل دين آخر، من توفر حالتين ذهنتين ضروريتين في هذه الحالة. وهاتان الحالتان الفكريتان هما «الانفتاح» و«الفضول» أو التساؤل، وكلاهما يتعارض مع الميل إلى التسميات والتصنيف والمقارنة والحكم. فكثيراً ما يحدث مثل هذا التصنيف والحكم على مستوى من الدقة والخفاء قلما يكون له أثر ملحوظ في مجال وعي المرء وإدراكه. وهذا الميل يمكن أن يتدخل ويؤثر في قدرة المرء على البقاء في حالة من الشعور بالهبة، وهي مزية عقلية حيوية لمن يأمل التعلّم، فضلاً عن المرور بالتجربة ومواجهة التغيير⁵⁹. فبدون الشعور بالفضول والرغبة يصبح العقل متصلباً ومنغلقاً على تجربة حقيقية. وقد لاحظ كل من زن ماستر وسوزوكي روشي قائلين إنه «إذا كان ذهنك فارغاً، فإنه يكون مستعداً دائماً لتقبل أي شيء، ومنفتحاً على كل شيء. ففي عقل المبتدئ إمكانات عديدة، أما في عقل الخبير فهناك قلة»⁶⁰. و«الخبير» في هذا السياق هو من يعتقد أنه يعرف كل ما يمكن معرفته عن موضوع ما، أي إنه الذي يتمسك بأرائه فيرفض المرونة ولا يترك مجالاً يذكر لإمكانية نمو أو ظهور أفكار ونظرات جديدة وتفهم. وإذا دخل أحد في حوار بأراء مستحكمة وعمد إلى الحكم فوراً على المشاركين الآخرين وتصنيفهم، فلا يحتمل أن يتعلم هذا الشخص شيئاً ويتجاوب تجاوباً خلاقاً، أو أن يكون على استعداد لتغيير أفكاره السابقة فعلاً.

ويلاحظ عالما الفيزياء ديفيد بوم وديفيد بيت (David Bohm and David Peat) أن «ما هو ضروري» في دينامية أي حوار ناجح «هو وجود روح الحوار التي هي باختصار القدرة على إبقاء عدد من وجهات النظر معلقة (في حالة مؤجلة) مع اهتمام أساسي بخلق معنى مشترك»⁶¹. فإذا لم يكن المرء قادراً على تعليق الحكم وتأجيله فإنه بذلك يشوه الواقع ويخلط بين التجربة الحاضرة والتجارب والاعتقادات السابقة، ويخفق من ثم في الفهم الكامل لجوانب ما يجري إيصاله والتعريف به في لحظة الحاضر. ووحده المشارك الذي يمسك عن الإدلاء برأيه ويستمع متنبهاً بدلاً من استحضار نقاط الخلاف القديمة أو نقاط التناقض المستقبلية، هو الذي يستطيع أن يسهم إسهاماً تاماً في حوار مثمر. فعدم قدرة المرء على تعليق وجهة نظره الخاصة وتأجيلها تحول دون العفوية ويمنع مشاركة «الآخر» بغير إصدار أحكام. ولذا فإن الميل إلى قيام حوار مثالي يتطلب نوعاً من تجرد المرء من أفكاره وانفصاله عن آرائه على الأقل.

أما الحوارات حول القضايا والمشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحساسة فقد تثير مشاعر وعواطف متنوعة تدور متجمعة في فلك أفكار وتصورات معينة، قد يجر بعضها نقاشاً وأموراً طال الخلاف حولها بين المجتمعات. وعندما تثار المواضيع التي تستثير الغضب والثأر أو ما شابه، فإن العقل يخلي الطريق أمام المشاعر المؤذية التي تشوه المفاهيم السائدة عن الحقيقة و«الآخر». أما أتباع الديانات المتقاربة الذين يتوقع لهم أن يجروا حوارات بأسلوب مريح فيمكنهم أن يكتشفوا أن قرابة علاقتهم بالذات هي التي تسبب المشاعر المتوقدة. وللمشاعر في الواقع دور هام في تشكيل الواقع الإنساني والتأثير في صيغ الاتصال. ولذا فليس من المنطقي توقع بقاء المشاركين في الحوار «منطقيين» أو عقلانيين فعلاً في كل الأوقات. فنحن في الواقع لا نستطيع أن نقدم دوماً أسباباً منطقية لأعمالنا واعتقاداتنا، كما أنه ليس من المناسب أو الممكن دائماً المطالبة بتوضيحات منطقية لحقائق إنسانية أساسية معينة كالمحبة. وعلى الرغم من أن أسلوباً منطقياً للحوار ينجح تماماً في المناقشات غير الشخصية، عندما يكون الحوار حول الدين أو أي اهتمام مطلق، فإن اقتصار اللجوء إلى المنطق العقلاني طريق أكيد إلى الخلاف. وقد أشار المهاتما غاندي إلى أن «مجرد اللجوء إلى العقل ليس حلاً عندما يتعلق الأمر بتعصبات في عمر الزمن وقائمة على أساس سلطة دينية مفترضة. فالعقل يجب أن تعززه المعاناة، فالمعاناة تفتح عيون الفهم»⁶². ولذلك ينبغي للحوارات أن تتم اللجوء إلى العقل بنوع من الشعور القلبي وخاصة القدرة على الحس بمعاناة الآخر.

ولكي يكون أي حوار بين الأديان فعالاً، لا بد له من تنظيم فائق العناية وبنية هيكلية واضحة حتى لا تختلط صنوف البحث، كالقضايا المبدئية والمؤسسية، وتتشابك. ويجب على أي حوار أن يسترشد ويهتدي بالقواعد المتفق عليها بعد درسها من الطرفين قبل بدء الحوار. فوجود شروط معينة للسلوك تضع حدوداً واضحة، يمكن أن يساعد على ضمان فعالية الحوار. وقد اقترح العالم ليونارد سويدلر، مؤسس مجلة «الدراسات المسكونية» والمعهد العالمي للحوار، الوصايا العشر التالية للحوار. وهي توفر إرشادات متينة للتواصل والسلوك في ظروف اللقاء بين الأديان. وفي ما يلي «قواعد الحوار» العشر التي وضعها سويدلر:

الوصية الأولى: إن الغرض الأساسي من الحوار هو التعلم، أي التغيير وتنمية إدراك الحقيقة وفهمها ثم العمل بموجب ذلك. فإن حقيقة معرفتي أنا بالذات، على أقل تقدير، بأن شريكتي في الحوار تعتقد «هذا» لا «ذاك» تغير من سلوكي نسبياً تجاهها، والتغير في سلوكي تجاهها تغير هام فيّ. ونحن ندخل في الحوار كي نتعلم ونتغير ونتطور، لا لكي نفرض التغيير على الطرف الآخر كما يأمل أن يفعل المشارك في مناظرة، وهو أمل يتحقق بنسبة معكوسة تبعاً لتكرار وشراسة المناظرة التي يتم الدخول فيها. ولأن كل مشاركة في الحوار، من الناحية الأخرى، تأتي بنية التعلم وتغيير نفسها، فإن شريك الحوار أيضاً سيتغير. وهكذا فإن هدف المناظرة، وكثيراً غيره، يتحققان بفعالية أشد من خلال الحوار.

الوصية الثانية: حوار الأديان والعقائد يجب أن يكون مشروعاً ذا وجهين، أي في داخل كل جماعة دينية أو عقائدية بذاتها وبين الفئات الدينية والعقائدية. فنظراً للطبيعة «التشاركية» لحوار الأديان، وبما أن الهدف الأساسي من الحوار هو أن يتعلم كل مشارك ويغير نفسه، من الضروري أيضاً أن لا يدخل كل مشارك في الحوار في حوار مع الشريك المقابل خارج خطه الديني فقط، أي اللوثيري مع الأنغليكاني، على سبيل المثال، بل وأيضاً مع شركائه في دينه، أي اللوثيري مع نظرائه اللوثيريين كي يشاركهم ثمار الحوار بين الأديان. فهكذا فقط يستطيع المجتمع بأسره في النهاية أن يتعلم ويتغير ثم يتوجه نحو تبصر أعمق وفهم للحقيقة.

الوصية الثالثة: يجب على كل مشارك أن يأتي إلى الحوار بكل صدق وإخلاص. وينبغي إيضاح اتجاه الاندفاع الديني الرئيسي والثانوي، وما هي التغيرات المحتملة في المستقبل وأين تواجه المشاركة صعوبات مع دينها إذا دعت الضرورة. فلا مكان للواجهات الزائفة في الحوار.

وبالمقابل، يجب على كل مشارك أن يفترض صدقاً وإخلاصاً مماثلين في الشركاء الآخرين. فغياب إخلاص النية لا يحول دون قيام الحوار وحسب، بل إن غياب افتراض إخلاص النية في الشريك الآخر سيؤدي إلى النتيجة ذاتها أيضاً. وباختصار: حيث لا ثقة، لا حوار.

الوصية الرابعة: يجب علينا في حوار الأديان والمعتقدات أن لا نقارن مثلنا بممارسات شريكنا، بل أن نقارن بدلاً من ذلك مثلنا بمثل شريكنا وممارساتنا بممارسات شريكنا.

الوصية الخامسة: على كل مشارك أن يحدد نفسه بنفسه ويعرفها. فاليهودي، على سبيل المثال، هو الوحيد الذي يستطيع أن يحدد ما الذي يعنيه أن يكون المرء يهودياً. أما البقية فلا تقدر أن تصف إلا المظهر الخارجي. وعلاوة على ذلك، فإنه نظراً لأن الحوار بسيط دينامي، كما سيعرف كل مشارك، فإنه سيتغير ويعمق من ثم تعريفه لذاته كيهودي ويوسعه ويعدله، مع حرصه على البقاء في حوار مستمر مع بني جنسه اليهود. ولذا فإنه يتحتم على كل مشارك في الحوار أن يحدد ما يعنيه كونه عضواً أصيلاً في دينه الخاص. وبالمقابل، فإن المشاركة الموصوفة يجب أن تكون قادرة على معرفة نفسها من الوصف والتفسير. فهذه هي القاعدة الذهبية بالنسبة للتفسيرات والشروح بين الأديان كما كرّر ذكرها ريموندو بانيكار «المبشر بحوار الأديان». ومن الطبيعي، من أجل التفاهم، أن تحاول كل مشاركة في الحوار التعبير لنفسها عما تفكر أنه معنى خطاب الشريك، وعلى الشريكة أن تكون قادرة على التعرف على نفسها من خلال ذلك التعبير. ويضيف إلى هذا، الداعية إلى «لاهوت عالمي» ولفريد كانتويل سميث، أن التعبير يجب أن يكون أيضاً قابلاً للتحقق والإثبات من قبل المراقبين الناقدين غير المعنيين بالمشاركة.

الوصية السادسة: يجب على كل مشارك أن يأتي إلى الحوار بدون افتراضات وأحكام صارمة ملزمة بالنسبة لمواقع ونقاط الاختلاف. فعلى كل مشارك، بدل ذلك، أن لا يستمع إلى الشريك الآخر بانفتاح وتعاطف وحسب، بل وكذلك بمحاولة الاتفاق مع شريك الحوار إلى المدى الممكن مع استمرار الالتزام بدينه، وإلى المدى الذي لا يمكن معه الاتفاق أبداً أكثر مما تم دون انتهاك نزاهته

الشخصية وكرامته، وحيث تكون هناك بالتأكيد نقطة خلاف حقيقي، غالباً ما يتضح أنها تختلف عن نقطة الخلاف التي جرى افتراضها خطأ مسبقاً.

الوصية السابعة: لا يجري الحوار إلا بين أُنْدَاد متساوين كما عبّر عن ذلك مجلس الفاتيكان الثاني. ويجب على الطرفين أن يتعلم أحدهما من الآخر. ولذا فإنه، على سبيل المثال، إذا نظر المسلم إلى الهندوسية على أنها دون المستوى أو إذا نظر الهندوسي إلى الإسلام بانتقاص، فلن يكون هناك حوار. أما إذا أُريدَ لحوار ديني أو عقائدي صحيح أن يقوم بين المسلمين والهندوس، فإن على الطرفين المسلم والهندوسي عندئذ أن يأتيا إلى الحوار أساساً ليتعلم كل منهما من الآخر، وعند ذلك فقط يكونان ندين متكافئين، «مساوياً لمساو». وتدل هذه القاعدة أيضاً على أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء اسمه حوار في اتجاه واحد. من قبيل المثال على ذلك أن النقاش اليهودي المسيحي بدأ في الستينيات من القرن العشرين وكان في الأساس مقدمة لحوار بين الدينين. ومفهوم أن اليهود جاؤوا إلى المحادثات بهدف واحد هو أن يُعلّموا المسيحيين، علماً بأن المسيحيين جاؤوا راغبين في التعلّم أساساً. أما إذا أُريدَ فعلاً بدء حوار ديني حقيقي بين المسيحيين واليهود، فلا بد لليهود أنئذ من أن يأتوا أصلاً كي يتعلموا. فعند ذلك فقط يكون هناك ندان متكافئان.

الوصية الثامنة: الحوار يمكن أن يكون على قاعدة الثقة المتبادلة فقط. فمع أن الحوار بين الأديان أو العقائد يجب أن يكون ضمن نوع من البُعد «التشاركي»، أي إنه ينبغي على المشاركين أن يكونوا أعضاءً معنيين من الفئة الدينية أو العقائدية المحاورّة كالماركسية والطاوية، مثلاً، لأنه صحيح أساساً أن الأشخاص فقط هم الذين يتحاورون. لكن الحوار بين الأشخاص لا يمكن أن يقوم إلا على الثقة الشخصية المتبادلة. ولذا فمن الحكمة أن لا تعالج أكثر المشاكل صعوبة في البداية، وأن تبدأ أولاً معالجة المشاكل التي يحتمل الالتقاء على أرضية مشتركة لها، الأمر الذي يضع الأساس للثقة الإنسانية. ثم يصبح ممكناً، مع تعمق هذه الثقة الشخصية وتوسيعها تدريجاً، التصدي للقضايا الشائكة. وكما في التعلّم، نتحرك وننتقل من المعلوم إلى المجهول، كذا الحال في الحوار حيث نمضي من المسائل التي طال التمسك بها عموماً – والتي ستحتاج إلى بعض الوقت لاكتشافها كلياً نظراً لجهلنا المتبادل الناجم عن قرون من الخصومة – إلى بحث المسائل التي عليها خلاف.

الوصية التاسعة: يجب أن يكون الأشخاص المعنيون بالحوار الديني أو العقائدي من النوع الناقد للذات، لأنفسهم وللمعتقدهم الديني أو العقائدي، إلى الحد الأدنى على الأقل. فالافتقار إلى مثل هذا النقد الذاتي يوحى بأن لدى دين الشخص أو معتقده كل الإجابات الصحيحة. وسلوك مثل هذا يجعل الحوار لا داعي له وحسب، بل وحتى مستحيلاً لأننا ندخل في الحوار أصلاً بقصد التعلّم، الأمر الذي يبدو مستحيلاً إذا افترضنا أنه لم تعترض ديننا أبداً أي عثرات وأن فيه كل الإجابات. وتأكيداً لذلك فإن على المرء في حوار الأديان أو العقائد أن يتخذ موقفاً متسمّاً بالنزاهة والقناعة بالنسبة للعقيدة الدينية أو العقائدية، لكن النزاهة والقناعة يجب أن تشملنا، ولا تستبعدنا، النقد الذاتي السليم. فبدونه لا يكون حوار، وفي الواقع لا تكون هناك نزاهة.

الوصية العاشرة: يتحتم على كل مشارك أن يحاول في نهاية المطاف أن يختبر تجربة دين شريكه أو عقيدته «من الباطن» لأن الدين أو العقيدة ليس مجرد شيء خاطر في الذهن، بل هو شيء نابع من الروح والقلب ومن «الكيان كله» سواء كان فردياً أو جماعياً. وفي هذا المجال يتحدث جون دَنَ (John Donne) عن «العبور» إلى تجربة دين الآخر أو عقيدته ثم العودة مستنيراً متوسّعاً ومتعمقاً⁶³.

إن «قواعد الحوار» التي وضعها سويدلر مفيدة لأنها تكفل هيمنة جو من التهذيب والاحترام يمكن في ظله تحقيق التعلّم والتواصل والتفاهم المتبادل. وأي حوار غير منظم ومنضبط وغير مهذب سرعان ما يتداعى ويصبح غير مريح أو ينقلب إلى جدل تنافسي عقيم. والميل نحو الحوار الديني في المجتمعات التعددية يوفر مثلاً إيجابياً للكيفية التي تتمكن بها المجتمعات أو الطوائف المختلفة من العمل في سبيل أهداف جماعية كالعدل والسلام والوحدة. فاستقصاء المثل والقيم المشتركة بين أديان العالم يمكن أن يؤدي في الواقع إلى خلق معايير خلقية عامة شاملة. ويقول الفيلسوف الهندي راداكريشنان إن هذه المعايير «تتفج وعي العالم المتنامي روحاً»⁶⁴. فبالعمل المتضامن فقط تستطيع الأديان المختلفة تنمية الاحترام المتبادل والرابطة والمحبة والثقة عبر الحدود والحواجر الدينية. وقيام مجتمع عالمي عادل يعتمد إلى حد كبير على تحقيق التوافق بين الأديان⁶⁵.

1 Mahatma Gandhi quoted in Diana Eck, *Encountering God*, 219.

2 Raimundo Panikkar, «The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality», in *Towards a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987), 138.

3 J. Samuel Preus, *Explaining Religion* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996).

4 Swidler and Mojzes, *The Study of Religion in the Global Age*, 96.

5 Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996).

6 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed, introd. by John Clifford Holt (Lincoln: University of Nebraska, reprint 1996), xvii.

7 Friedrich Schleimacher quoted in Gustav Mensching, *Tolerance and Truth in Religion*, trans. Hans-J. Klimkeit (University, AL: The University of Alabama Press, 1971), 160.

8 Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, 3d ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1984), 3.

9 Wilfred Cantwell Smith, «Comparative Religion-Whither and Why?» in *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. M. Eliade and J.M. Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1959), 34.

10 Masao Abe, «The End of World Religion», in *The Eastern Buddhist* 13 (1980), 38.

11 Ervin Laszlo, *You Can Change the World* (Shropshire, U.K.: Positive News Publishing, 2002), 80.

12 Martin Luther King Jr., *A Call to Conscience: The Landmark Speeches of Dr. Martin Luther King Jr.*, ed. by Clay Carson and Kris Shepard (New York: Warner Books, 2001), 160-61.

13 Thich Nhat Hanh, *Peace is Every Step* (New York: Bantam Books, 1991), 96.

«تعريف تعبير eb-retnI (يكون في) (أو الوجود في)، يجب أن يكون موجوداً في القاموس. فنحن يجب أن نكون في كل شيء آخر. فهذه الورقة كائنة (موجودة) لأن كل شيء آخر كائن (موجود)».

14 Abraham Joshua Heschel, «No Religion Is an Island», in *No Religion Is an Island*, ed. Harold Kasimow and Byron Sherwin (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 6.

15 Leonard Swidler and Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Temple University Press, 2000), 87.

16 Ashok K. Gangadean, «Awakening Global Consciousness» in *Kosmos-An Integral Approach to Global Awakening* 3 (Spring/Summer 2004).

17 M. K. Gandhi, introduction to Allama Sir Abdullah Al-Mamun Al-Suhrawardy, *The Sayings of Muhammad* (London: John Muray, 1941; reprint, Boston: Charles E. Tuttle Company, 1992), 7 (page citation is to the reprint edition).

18 Diana Eck, *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras* (Boston, MA: Beacon Press, 1993), 174. Diana Eck is the director of the Pluralism Project at Harvard University, an initiative dedicated to helping Americans to positively experience religious diversity. See <http://www.pluralism.org> for additional information and resources.

19 Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New Global Ethic* (New York: Crossroad Publishing, 1991), 78.

20 for example, *The Experience of Religious Diversity*, ed. John Hick and Hasan Askari (Aldershot, England: Gower Publishing Company, 1985).

21 يرى كثير من العلماء أن الدين يتألف من مستويين: مستوى الخاصة (صعب الفهم على العامة) والبسيط. المستوى البسيط أو الظاهري يربط حياة أتباع الدين بتوجه روحاني وهياكل ونظم قائمة على مبادئ خلقية ومشاركة في المجتمع والاحتفالات والطقوس والشعائر. ومن الناحية الأخرى فإن مستوى الخاصة، أو البعد الباطني يمثل المعرفة الميتافيزيقية الماورائية أو الحكمة عن طريق الممارسات الروحية (مثل الصلاة والتأمل وغيرهما) التي تحفظها سلالات الفكر المتوالية لكل دين. ويعتبر البعدان الخاص والبسيط (الظاهر والباطن) للدين من هذا المنظور مترادفين متبادلين وجانبيين هامين متساويين في المسار الديني.

22 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), 282.

كتب العالم الأستاذ سيد حسين نصر قائلاً: «إن الانتقال من الشكل (المظهر) إلى الجوهر، من الظاهر إلى الباطن، من الرمز إلى الحقيقة الرموزة سواء تعلق ذلك بالكون أو الإنسان أو الوحي، هو بحد ذاته نشاط غامض للخاصة ويعتمد على معرفة السر (الذي يعلمه الخاصة من الناس). ولذا فإن اصطلاح الدارس بالتعمق في درس الأديان الأخرى يتطلب التغلغل إلى أعماق وجود ذاته وفطنة ثاقبة نافذة قد تشبعت بالمقدس. فالمسكونية (العالمية) إذا فهمت على حقيقتها ينبغي لها أن تكون نشاطاً خاصاً إذا كان لها أن تتجنب أن تصبح أداة للنسبية البسيطة أو مزيد من جعلها طائفية».

23 Stephen Batchelor, *Alone with Others* (New York: Grove Press, 1983), 41.

لاحظ العالم ستيفن باتشيلور أن «التهديد المستمر لحيوية الدين هو الميل نحو رفع مفهومه الفكري وإطاره الرمزي إلى أقصى مستوى ثم حصر اهتمام المرء بالأشكال الهيكلية فقط بدلاً من المعنى الباطني الذي تدل عليه تلك المزايا الهيكلية».

24 Hasan Askari, «Within and Beyond the Experience of Religious Diversity», in *The Experience of Religious Diversity*, 218.

25 Diana Eck, *Encountering God*, 191, 192, 193, 196, 197. Also see Diana Eck, *A New Religious America* (New York: Harper Collins, 2001), 69-72.

26 John Hick, *Problems of Religious Diversity* (London: The Macmillan Press, 1985), 36-37.

27 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: New American Library, 1964).

28 Hick, *Problems of Religious Diversity*, 29.

29 For a discussion of «faith» and «cumulative tradition» see Smith, *The Meaning and End of Religion*.

30 John Hick, «Religious Diversity as Challenge and Promise», in *The Experience of Religious Diversity*, 19-20.

ربما تكون دراسة عرضها الفيلسوف إيمانويل كانت مفيدة في هذا السياق. فبالنسبة لكانت، «الظاهرة» (nonemonehp) تدل على شيء تجريبي لخبرة تخضع للحيز الزمني وأنواع المنطق. وبالمقابل فإن «الإدراك» أو الإلهام، يدل على شيء سام يفوق التجربة الحسية وغير قابل لمعرفته كشيء بحد ذاته. وعليه فإن «الإدراك» (nonemuoN) يدل على كيفية أن شيئاً ما (أو الحقيقة

المطلقة أو الحقيقة) هو بحد ذاته فعلاً (فوق الحيز الزمني واستيعابه الشخصي). وفي هذا الحال، فإن الحقيقة، كما يشار إليها بهذا المعنى المطلق، =

= سامية وفوق إدراك العقل البشري التام لها، ولذا فهي لا يمكن احتواؤها ضمن نظرة معينة بحد ذاتها إلى العالم على الرغم من أن من المؤكد أن التعبير عن الحقيقة يمكن وجوده في تلك النظرة إلى العالم. وقد أولى جون هيك اهتماماً خاصاً بما أدركه كانت من حيث أهميته لنظرة تعددية للأديان (وهو منظور شبيه بالفروع الفرانتية في الفلسفة الهندوسية). وأوحى هيك من هذه النظرة بأن «الأرباب شخوص إلهية تتم من خلالها خبرة المطلق كخبرة شخصية ضمن أفرع معينة من تاريخ الإنسانية. وتمثل المطلقات اللا إيمانية طرقاً أخرى تتم من خلالها خبرة المطلق من ضمن فروع أخرى للحياة الدينية. إلا أن المطلق، أو الحقيقة بحد ذاتها، فوق كل التصنيفات البشرية بحيث يجب وصفها للفكر البشري على أنها شخصية وغير شخصية على السواء».

31 Raimundo Panikkar, «The Myth of Pluralism: The Tower of Babel—A Meditation on Non-Violence», *Cross Currents* 29 (1979), 226.

32 See Marco Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), 7.

استنتج العالم ماركو باليس أن «أي حكم ليس كافياً إلى الحد الذي يدعي فيه ذلك الحكم أن الكل مطلق من وجهة نظر معينة اعتبرت أيضاً على أنها مطلق. فهذا خطأ «التصلب» في المبدأ، أي إساءة مط الصيغ النسبية ذات الصلة إلى الحد الذي يمكن مطها ومدما إليه. إلا أن الحكم يكون سليماً إلى الحد الذي يحكم فيه على ظاهرة حدودها النسبية معروفة أيضاً، وذلك انطلاقاً من معايير معترف بها حقاً أنها نسبية. وبهذا الافتراض يكون المرء واعياً منطيقاً لتلك الشروط، ويكون الحكم صحيحاً تماماً وإلى الحد الذي يوصف فيه بأنه «مطلق نسبياً» ضمن مضمونه الصحيح».

33 Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, 2d ed. (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1993), 18.

أشار العالم فريثيوف شون إلى أن «كل حقيقة متمثلة تتخذ بالضرورة شكلاً يعبر عنها، ويستحيل من الناحية الميتافيزيقية الماورائية أن يكون لأي شكل من الأشكال قيمة فريدة يمتلكها تميزه عن الأشكال الأخرى، لأن الشكل على وجه التحديد لا يمكن أن يكون فريداً وقصيراً، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون التعبير الوحيد الممكن لما يعبر عنه. فالشكل يوجي بمواصفات ومميزات محددة، والمحدد لا يمكن استيعابه كشكل (أو هيئة) «لنوع»، وبمعنى آخر، صنف يشتمل على مجموعة من الأشكال المتشابهة».

34 Diana Eck, *Encountering God*, 196.

35 أبدى البابا يوحنا بولس الثاني الذي شهد رئاسته للكنيسة الكاثوليكية مبادرات عديدة للحوار بين الأديان الملاحظة الأساسية التالية، وهي أن «هناك أساساً للحوار ونمو الوحدة، وهو نمو ينبغي له أن يتم بنفس المعدل الذي نستطيع فيه التغلب على انقساماتنا التي تتجم إلى درجة كبيرة عن فكرة أن طرفاً ما يستطيع احتكار الحقيقة». انظر:

John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope* (New York: Alfred A. Knopf, 1994), 147.

فالبابا يصف في هذه العبارة الحاجة إلى الحوار المسيحي المسيحي. غير أن ملاحظة البابا هذه إذا جرى تعميمها، من إطار الحوار المسيحي الداخلي إلى إطار التحوار بين الأديان فستكون لها أهمية بالغة في السلوك اللازم للسعي في سبيل الوحدة على النطاق العالمي.

36 Francis Cardinal Arinze, *Religions for Peace* (New York: Doubleday, 2002), xiii.

37 Hans Küng, «A New Paradigm for International Relations? Reflections on September 11, 2001», in *GHI Bulletin* 31 (Fall 2002), 15.

38 عاد برلمان أديان العالم، منذ مؤتمره في شيكاغو، إلى الاجتماع مرة أخرى عام 1993 ثم في كيب تاون عام 1999 وفي برشلونة عام 2004. ويعمل مجلس برلمان أديان العالم على التشجيع على التوافق بين الأديان والتعاون في الاجتهاد. يمكن الحصول على مزيد من المعلومات من موقع:

<http://www.cpwr.org/>

39 Max Müller, *The Essential Max Muller: On Language, Mythology, and Religion*, ed. Jon R. Stone (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 348.

40 Swami Vivekananda, *Vivekananda: The Yogas and Other Works*, ed. and introd. Swami Nikhilananda (New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, reprint 1996), 183.

41 تضم المنظمات المعنية بتوافق الأديان محفل التفاهم والجمعية الدولية لحرية الأديان والمجلس العالمي للأديان والسلام ومبادرة الأديان المتحدة ومؤتمر الأديان العالمي والمجلس العالمي للزعما الدينيين.

42 Donald J. Puchala, «The 1995 John W. Holmes Memorial Lecture» (available at <http://yale.edu/acuns/publications/95-Holmes-Lecture.html>]; accessed 1 May 2003). Puchala is summarizing the views of the modern philosopher Martha Nussbaum.

43 Homer A. Jack, ed., *Religion for Peace: Proceedings of the Kyoto Conference on Religion and Peace* (New Delhi: Gandhi Peace Foundation, 1973), ix.

44 the Parliament of World's Religions, *Declaration Toward a Global Ethic*, accessible at

http://www.cpwr.org/resource/global_ethic.htm.

45 المصدر نفسه.

46 the «Declaration of Human Rights», in *The United Nations and Human Rights* (New York: The United Nations, 1984), 242. Also see Article 18 of the «International Covenant on Civil and Political Rights»

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة 18 منه متوفران باللغة العربية في موقع الأمم المتحدة.

47 Leonard Swidler, John B. Cobb, Jr., Paul F. Knitter, Monica K. Hellwig, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue* (Philadelphia, PA: Trinity Press, 1990), i.

مركز Tanenbaum للتفاهم بين الأديان (available at http://www.tanenbaum.org/resources/golden_rule.awp; accessed 30 October 2003). The mission of the Tanenbaum Center is to diffuse violent action and

rheteric perpetrated in the name of religion. تتمثل رسالة المركز في نزع فتيل أعمال العنف التي ترتكب باسم الدين.

49 A. K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy* (Bedfont, Middlesex, England: Perennial Books Ltd., 1979), 52.

مثلاً أشار العالم كوماراسوامي «التسامح، إذًا، هو مجرد فضيلة سلبية تتطلب عدم التضحية بالكبرياء الروحية ولا تطوي على إبطال شعورنا بالتفوق. ويمكن الإشادة به ما دام يعني أننا

سنتجنب كراهية واضطهاد الآخرين الذين يختلفون، أو يبدو أنهم يختلفون عنا في العادات والمعتقدات. علاوة على ذلك، يمكننا التسامح من الإشفاق على أولئك الذين يختلفون عنا ولا بد من الإشفاق عليهم بالتالي... التسامح، إذا غولي فيه، يوحي باللامبالاة ويصبح غير قابل لتحمله.

50 Johann Wolfgang von Goethe, *Maxims and Reflections*, trans. E. Stopp (New York: Penguin Books, 1998), 116

اكتسب غوته كغيره من شعراء أوروبا في القرن التاسع عشر ثراءً روحانياً من اطلاعه على الكتابات الدينية خارج نطاق ثقافته الدينية الأصلية. ووجد الشاعر الألماني غوته في كتابات الفارسي المسلم حافظ (شمس الدين محمد حافظ الشيرازي) من القرن الرابع عشر صرحاً فوضه بأنه «توأمة». وقد أدى التبادل بين الشرق والغرب الذي وضح في ترجمة حافظ التي أوحى بها غوته إلى بداية تحول هام في الوعي الإنساني نحو منظور عالمي قادر على الارتقاء بأنماط الفكر الديني والفلسفي فوق القصرية والخصوصية الدينية والقومية.

51 Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberation Education* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 11.

قالت الفيلسوفة مارثا ناسبوم «إن أول خطوة لفهم العالم من وجهة نظر الطرف الآخر ضرورية لإصدار أي حكم مسؤول».

52 Huston Smith, *The World's Religions* (New York: HarperCollins, 1991), 11.

53 Thomas Merton in Marcus Braybrooke, *Pilgrimage of Hope: One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue* (New York: Crossroad, 1992), 113.

عرض توماس ميرتون الذي يعد من رواد المبادرات الحديثة للتفاهم بين الأديان في كلمة له في مؤتمر للحوار بين الأديان النظرة التالية: «إخواني الأعزاء، نحن الآن واحد فعلاً ولكننا نتصور أننا لسنا كذلك. وما علينا أن نستعيده هو وحدتنا الأصلية».

54 Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, ed. Steven Heine (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995), 5.

يقول الفيلسوف ماساو إيب إنه «يجب على الحوار بين الأديان أن يكون معنياً بالتغيير المتبادل بين الأديان موضع الحوار. فعندئذ، وأنداك فقط، سينفتح باب روحانية عميقة واسعة أمام كل دين من أديان العالم».

55 J.A. Buehrens and F. Church, *A Chosen Faith: An Introduction to Unitarian Universalism*, rev. ed. (Boston: Beacon Press, 1998), 101.

56 For an explication of dialogue as spiritual practice see John N. Ferrer, «Dialogical Inquiry as Spiritual Practice», *Tikkun* 18 (January/February 2003).

57 Raimon Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, 243.

58 Leonard Swidler and Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*, 166-67.

59 Abraham Heschel, *God in Search of Man* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1957), 74.

قال العالم أبراهام هيسكل إن «الرغبة هي أكثر من مجرد عاطفة، فهي وسيلة للفهم ونظرة متبصرة في معنى أكبر منا. فبداية الرغبة، أو الهيبة، هي الفضول والتساؤل... وما لا نستطيع فهمه بالتحليل نصبح واعين له من الرغبة».

60 S. Suzuki, *Zen Mind, Beginner's Mind* (New York: Weatherhill Publications, 1983), 21.

61 David Bohm and F. D. Peat, *Science, Order and Creativity* (London: Routledge, 1989), 241. David Bohm, *On Dialogue* (London: Routledge, 1996).

62 Mahatma Gandhi quoted in Glyn Richards, *The Philosophy of Gandhi* (Calcutta: Rupa Paperback, 1991), 51.

63 Leonard Swidler, «The Decalogue Dialogue: Ground Rules for Interreligious Studies», *Journal of Ecumenical Studies* 20:1 (Winter 1983; April 1984 revision): 1-4. Reprinted by permission of the *Journal of Ecumenical Studies*. For more information on the *Journal of Ecumenical Studies*, one of the premier academic journals on religion, including cross-cultural understanding and interreligious dialogue, see <http://ecumene.org/jes/>.

64 S. Radhakrishnan, *Eastern Religion and Western Thought* (New York: Oxford University Press, 1959), viii.

65 Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men* (New York: Harper & Row, 1972), 100.

يقول العالم ولفريد كانتول سميث «إن التطور البشري قد بلغ حداً يجب علينا عنده أن نقيم نوعاً من النظام العالمي وإلا هلكنا».

الفصل الأول

العقائد الروحية للشعوب الأولى

نظرتُ أمامي ورأيتُ الجبال بصخورها وقد اكتست بالغابات، ومن الجبال برقت متوهجة كل الألوان إلى أعلى نحو السماء. ثم وقفتُ على أعلى الجبال كلها وإذا في الأسفل تحتي يلتف طوق العالم كله. وبيننا أنا واقف هناك، رأيتُ أكثر مما أقدر أن أصف، ووعيتُ أكثر مما رأيتُ، لأنني كنت أشهد بطريقة قدسية أشكال كل الأشياء بالروح وشكل كل الأشكال كما يجب أن تعيش معاً ككائن واحد. ورأيتُ أن ذلك الطوق المقدس من شعبي كان واحداً من أطواق عديدة تكوّن دائرة واحدة واسعة كضوء النهار ونور النجوم، وفي الوسط نمت شجرة مزهرة لتظلّل جميع أبناء أم واحدة وأب واحد. ورأيتُ أن ذلك ربّاني¹.

بلاك إلك (الأيّل الأسود) من قبيلة أوغالا سو

تقديم

غالباً ما يشار إلى أديان اليوم الرئيسية على أنها «الأديان الكبرى» أو «أديان العالم». غير أن أديان العالم جديدة نسبياً في ضوء المعتقدات والتقاليد الروحية للشعوب الأولى المبكرة التي عاشت قبل عشرات آلاف السنين. و«الشعوب الأولى» تسمية عامة تستخدم عند الإشارة إلى أسلافنا البدائيين الأوّلين. وفي العديد من بقاع العالم، في الأمريكتين الشمالية والجنوبية وجزر المحيط الهادئ وأفريقيا وسيبيريا ونيوزيلاندا وأستراليا والمنطقة القطبية، ما زالت هناك مجتمعات محتفظة بأساليب الحياة والثقافات الشبيهة بتلك التي كانت للشعوب البدائية. وتصنّف المعتقدات والممارسات الدينية لتلك المجتمعات عادة على أنها «أديان قبلية»، لأنها ظهرت وتطورت عند جماعات صغيرة عرفت بالقبائل. ويميّز العلماء العقائد والتقاليد الشفاهية غير المكتوبة للمجتمعات القبلية عن «الأديان الحضارية» التي تطورت في دول المدن واستعملت شكلاً ما من أشكال اللغة المكتوبة. ومن الأمثلة على الأديان الحضارية ديانات مصر القديمة واليونان وديانات حضارتي المايا والأزتك قبل العصر الكولومبي في أميركا الوسطى.

ومن الجدير بالذكر أن أديان العالم تطورت ضمن أطر ومضامين تاريخية واجتماعية معينة. وكان نشر التعاليم الدينية وإيصالها يتم بواسطة استعمال المجاز والصور والزخارف والرموز ذات الصلة بالزمان والمكان. ومن هذا المنطلق ترتبط أديان العالم، سواء منها العقائد القبلية أو الأديان الحضارية، ارتباطاً وثيقاً بسالفاتها. فما من دين ينفصل انفصلاً تاماً عن كل الأشكال والنماذج التنظيمية وطقوس الاحتفالات والرموز الدينية والروايات الخرافية والمعتقدات والممارسات السالفة، إذ الصحيح هو أن الحركات الدينية ترث وتتشرب وتصلح الكثير من المعتقدات والممارسات المتأصلة في الأوساط الثقافية التي سبقت وجودها. ويوحى بعض العلماء بأن هذا لا يصدّق على التقاليد الدينية والاجتماعية فحسب، بل وكذلك على النفس الإنسانية بصفة عامة. ويلاحظ عالم النفس س. ج. يونغ (C.G. Jung) في هذا المجال أن «لفظة «بدائي» تعني «الأول» أو «الأصلي»، ولذا فإن صورة البدائي تشير إلى أول تطور مبكر للنفس (الروح والعقل). والإنسان يرث هذه الصور من ماضي أسلافه، وهو ماضٍ يشمل كل أسلافه من البشر»²، وهكذا يمكن إذاً تحديد كيف يكوّن أسلوب الحياة البدائي، من وجهات نظر عدة، أساس تراث الإنسانية الروحي.

إن مهمة بحث وشرح تفاصيل المعتقدات والطقوس والممارسات الدينية البدائية الوسيعة المتشابكة مهمة أكبر بكثير من أن يسعها ويحققها فصل واحد من كتاب. ولذا فإن البحث التالي هو مقارنة موضوعية هدفها شرح نظرة كثير من شعوب الدنيا الأولى إلى العالم.

ويفرّق هذا العرض في بعض الحالات بين نظرات الحداثة (النظرات المتجذّرة في ثورات الحداثة الغربية الفكرية والصناعية والتكنولوجية) وبين تلك النظرة الابتدائية إلى العالم. ومع الإقرار بأنه لا يوجد دين قبلي بدائي واحد بمفرده فإن هذا الفصل يولّف بين مجموعة كبيرة من موروث ومعتقدات الثقافات المختلفة.

الحداثة والموروث الديني القبلي

تمثل الشعوب القبلية المعاصرة أقرب حلقة في الصلة بأسلاف الإنسانية في ما قبل التاريخ. إلا أن الثقافات القبلية التي عاشت وبقيت تأثرت باتصالها بالمجتمعات العصرية ولو في ظروف معادية في كثير من الأحيان. ففي حالات عديدة أثّر الغزاة المستعمرون والصناعة الحديثة تأثيراً شديداً في أسلوب الحياة القبلية المعتمدة على الأرض والعيش المشترك ومزاولة المهن كالزراعة وصيد السمك والصيد البري. وبرز في قبائل معينة عرّافون ومتنبئون من ذوي الخصال القيادية وارتقوا إلى مرتبة الأنبياء برؤاهم وتعاليمهم في مواجهة التحديات الخارجية. وقدم هؤلاء المتنبئون وسائل جديدة للحفاظ على ديمومة التراث رداً على الحداثة واستيعاب المعنى والغرض الكامنين في عالم سريع التغير. ومن الأمثلة على الحركات الدينية التي ظهرت رداً على الحداثة حركة رقصة الشبح التي سادت بين سكان أميركا الشمالية الأصليين.

وكان لأديان العالم، وخاصة النشاط التبشيري المسيحي، تأثير أيضاً على التراث الديني التقليدي القبلي. وقد أدى هذا التأثير إلى نشوء حركات توفيقية متنوعة قامت بالتوليف بين جوانب أديان عالمية معينة وبين الممارسات القبلية التقليدية. وشملت تلك الحركات، حركات الدمج أو المزج عند قبائل أميركا الشمالية التي تأثرت بالمسيحية، الديانة البيوتية (Peyote) أو كنيسة الأميركيين الأصليين وديانة لونغهاوس Longhouse (البيت الطويل). وفي أفريقيا وغيرها من الأماكن تبنّى كثير من الشعوب القبلية، ولو ظاهرياً على الأقل، الديانات الحديثة فيما استمرت في الاحتفاظ بمعتقداتها وممارساتها التقليدية. وكان بين الحركات الدينية الجديدة في أفريقيا التي تأثرت بالمبشرين المسيحيين، ولكن بتعاليم خاصة مميزة وبأنبياء جدد في بعض الحالات، كنائس صهيون وكنيسة الناصرة المعمدانية التي تميّزت بتراث قبائل الزولو. أما الحركات الصغرى التي تأثرت بالحداثة والأديان الحديثة، ولكن مع بقاء ارتباطها الشديد بالطقوس القبلية، فقد ظهرت في أميركا الجنوبية ومالينيزيا وفيجي وجامايكا ونيوزيلندا وسيبيريا والهند وكوريا واليابان وفيتنام وبورما وإندونيسيا والفلبين وغيرها من الأماكن.

دراسة النظرة البدائية للعالم

نحن كأفراد مجتمعات مختلفة نولد في ثقافات لها مفاهيمها ونظراتها الخاصة للعالم. وبهذا المفهوم نرث افتراضات مسلماً بها متأصلة في تلك النظرات الكونية التي تؤثر في ما نعتقد أنه يكوّن المعرفة «فلسفة المعرفة» (الإبستمولوجيا) والحقيقة «علم الكائنات» (الأنثولوجيا). ولذا فإن دراسة المجتمعات القبلية والنظرات الدينية إلى العالم، بصفة عامة، لها أهمية خاصة لأنها تمكّن الدارسين من تصوّر أساليب مختلفة اختلافاً أساسياً لفهم الوجود. فعلى سبيل المثال، كان «الدين» كما يسمّى اليوم، خلافاً للعلمانية السائدة في المجتمعات العصرية، يتخلل كل جوانب حياة الشعوب البدائية، إذ لم يكن شيئاً له اسم واضح مميز كما لم ينسب إلى جانب ما أو يوضع في مرتبة معينة من جوانب الحياة، فقد كان مجرد الوجود على قيد الحياة «تديناً».

وقد افترض كثير من الدراسات الأوروبية والأميركية المبكرة التي عالجت الثقافات القبلية أن نظرة المجتمعات الصناعية، ذات التأثير القوي في العلوم القائمة على التجربة والبرهان، إلى العالم، كانت متفوقة أساساً على المعتقدات التقليدية بالنسبة للعالم. وقد جاء أفضل وصف للتحيز الذي أثر في الدراسات المبكرة المتعلقة بالشعوب القبلية في ما كتبه المؤرخ الديني الروماني الأصل ميرسيا إلياد الذي يُعدّ حجة في شؤون الأديان والمعتقدات القبلية. وهو يقول:

إن الصورة التي رسمها لنا القرن التاسع عشر «للمجتمعات الأدنى» مستوى كانت مشتقة عموماً من سلوك وضعيٍّ معارض للدين غير غيبي تبنّاه عدد من المستكشفين وعلماء الأجناس المحترمين الذين عالجوا موضوع «المتوحشين» من زاوية الإيديولوجية المعاصرة لكومت وداروين وسبنسر. فقد اكتشفوا عند «البدائيين» في كل مكان «وثنية» و«طفولية دينية» لأنهم، بكل بساطة، لم يقدروا على أن يروا أي شيء عداهما. لكن طفرة الفكر الماورائي الغيبي الأوروبي في أوائل القرن العشرين والنهضة الدينية والمكتسبات العديدة

المتنوعة من تعمق علم النفس والشعر والفيزياء الصُّغرى «الميكروفيزيقا» وحدها هي التي مكّنت من فهم الأفق الروحي «للبدائيين» وبنية رموزهم ووظيفة خرافاتهم ونضوج تصوّفهم³.

من المهم لمن يدرسون الدين أن يقاوموا الفكرة القائلة بأن تقدم التكنولوجيا والصناعة يدل على تقدم أيضاً في البصيرة الروحية والدينية. والواقع هو أن المآزق التي يعاني منها المجتمع «المتحضر» المعاصر، مثل الحروب والتنافس القومي والظلم والإجحاف والفقر والإساءة للبيئة، يمكن اعتبارها «همجية» أو «متوحشة» عند النظر إليها من زوايا مختلفة.

الله العليّ

من التعبيرات الشائعة لوصف المعتقدات والنظرات الدينية إلى العالم تعبيرا «الشرك» (الإيمان بعدة آلهة) و«التوحيد» (الإيمان بإله واحد). إلا أن هذين الوصفين يمكن أن يسببا من اللبس والتشويش أكثر مما يوفران من جلاء ووضوح، ومن التزمّت أكثر من التفهّم. ومثال ذلك أن العديد من الشعوب المعاصرة ينظر إلى نفسه وكأنه هو صاحب المفهوم الديني القائل «بالوحدانية» ويؤمن في الوقت ذاته بوجود الإنس والجن والملائكة. إلا أن المرء يجد معتقدات مماثلة كامنة في التقاليد والمعتقدات البدائية المصنّفة بأنها «شرك» على الرغم من أن معظم الأديان القبلية يقول بالإيمان بإله واحد مطلق. ومن الأمثلة على ذلك ما يستخلصه عالم اللاهوت الأفريقي بولاجي إيدو (E.Bolaji Idowu) في ما يلي:

لا أعرف مكاناً في أفريقيا لا يعود فيه المنتهى المطلق إلى غير الله ... وأنا أستنتج أن الدين لا يكون وصفه تاماً إلا بوصفه بأنه توحيدي. وأنا أعدّل هذا «التوحيد» بإضافة نعت هو «منتشر»، لأن لدينا هنا توحيداً فيه قوى أخرى تستمد من الإله مثل هذه الكينونة والسلطة اللتين يمكن اعتبارهما لأسباب عملية على أنهما تكادان أن تكونا غايات بحد ذاتها⁴.

يتجلى الوجود الإلهي عند القبائل الأفريقية من خلال الأرواح والقوى التي تسكن العالم. وهناك قول شائع في المناطق الجنوبية من غانا ونيجيريا مفاده أن «.. الشمس تسقط في المساء، لكنه (الله) باقٍ دائماً هناك»⁵. والإيمان بإله عليّ متسامٍ عند كثير من الشعوب القبلية الأفريقية إيمان ضمنّي مُضمّر. ويندر أن تكون الصلاة في بعض الحالات موجهة إلى الله المتعالي إلا إذا كان الشخص المعني يعاني من ظروف بالغة الصعوبة. وينبع الاعتقاد بوجود إله عال بعيد المنال، وخاصة بالنسبة لمفهوم القبائل الأفريقية، من الإيمان بأن الله ليس معنياً مباشرة بأمور الحياة البشرية وأحداثها. وقد جهل كثير من العلماء الأوائل والمراقبين الخارجيين أن هناك إيماناً قُبلياً سائداً بكائن واحد أعلى لأنهم لم يروا الناس يعبدون خالقاً أسمى مباشرة. ولا يُستحضر ذكر الكائن الأسمى في كثير من الحالات لأن تصريف الهموم الرئيسية للحياة وشؤونها اليومية منوط بالأرواح والآلهة الصغرى.

وقد عمل اختصاصي العلوم الإنسانية البريطاني إدوارد إيفانز بريتشارد خلال دراسته الميدانية في السودان على توثيق المعتقدات والطقوس الدينية لقبيلة النوير. ولاحظ إيفانز بريتشارد، الذي تعلّم لغة النوير، أن النوير يؤمنون بإله سام واحد يسمونه «كُوثْ نِهْيالي» (Kwoth nhiali) وبمجموعة من الأرواح التي تحتل مراتب أدنى من النفوذ والسيطرة. ويعتقد النوير بأن الله غير منظور لا يرى وأنه الخالق العليم واهب الحياة وحافظها. والعلاقة بين الله الواحد والأرواح، كأرواح الهواء، طبقاً لإيفانز بريتشارد هي كالتالي:

... أرواح الهواء، رغم ذلك، وكونها روحاً، هي أيضاً إله. إنها كثيرة لكنها واحدة يتجسّد الله فيها، بمعنى من المعاني، في كل منها. وقد كُوتْ انطباعاً بأن النوير بتقديمهم القرابين وإنشاد التراتيل لروح من أرواح الهواء لا يعتقدون أنهم يخاطبون الروح لا الله. فهم يخاطبون الله في هيئة روحية أو شكل روحي معيّن أو تجسّد ... وهم لا يرون تناقضاً هنا أو سبباً كي يروا تعارضاً. فالله ليس روح هواء بحد ذاتها، وإنما الروح هي هيئة لله. ولذا فالنوير لا يجدون صعوبة ولا يترددون في العبور والانتقال من أسلوب عام شامل لإدراك الله أو الروح إلى أسلوب محدد، والعكس صحيح⁶.

ونظراً لتنوع اللغات الأفريقية وتعددتها، تتنوّع تسميات الله العلي عند القبائل المختلفة. فهو عند الإيبو (نيجيريا في وقتنا الحاضر) تُشوكُو (Chukwu) وعند الزولو (جنوب أفريقيا حالياً) إنكوسي يزولو (Inkosi Yezulu) أو أمفلنغانغي (Umvelinqangi)، وعند اليروبا (في نيجيريا اليوم) أولوروو (Oloruw)، وعند البايل (زامبيا اليوم) ليزا (Leza)، وعند الدنكا (في السودان اليوم) فهو تِمَاوُكِل (Temaukel)، وعند اللُو (في كينيا الحاضر) نياسي (Nyasi)، أما عند المِنْدِه (سيراليون حالياً) فهو نُجُوو (Ngewo).

السر المبهم العظيم

تؤمن كل قبائل أميركا الشمالية الأصلية، عملياً، بإله عالٍ أو روح أعظم. وينظر بعض القبائل إلى الروح الأعظم كأساس كامن في الوحدة المتجسدة في تعدد الأشكال الروحية. وهذه الوحدة الربانية عند قبائل السهول الكبرى تعرف باسم «واكان تانكا» (Wakan-Tanka) أو «السر العظيم». وقد أوضح الرؤيوي المعاصر بلاك إلك (الأيمل الأسود) من قبيلة أوغالا (السُّو) ذلك بقوله: «... السلام .. يدخل إلى نفوس الناس عندما يدركون علاقتهم ووحدايتهم مع الكون وكل قواه، وعندما يعرفون أن واکان تانكا يسكن في مركز الكون، وأن هذا المركز هو في الواقع في كل مكان وهو في داخل كل واحد منا»⁷. ويتجسد واکان تانكا في سلسلة هرمية من الآلهة أو الكائنات الواكان. وقد أكد أحد أفراد قبيلة السوف في داكوتا أن «كل شيء في العالم له روح وأن تلك الروح هي واکان .. والأشياء كلها كأنها واحد»⁸. وهكذا فإنه يفهم أن الأرواح العديدة مجتمعة كلها في قوة إلهية واحدة متحدة.

العقائد الشفاهية والأساطير المروية

تختلف الأديان القبلية عن كثير من أديان العالم البارزة اليوم من حيث إنها ليست لها بدايات معروفة تُدرك وليس لها نصوص أو كتب موثوقة. فالحياة الدينية القبلية مؤسسة على التقاليد والمعتقدات المتجددة التي يستمر حفظها عن طريق انتقال التعاليم شفهيًا من جيل إلى جيل. والتقليد الشفاهي في حقيقته هو خزانة المحفوظات الثقافية للقبيلة وقيمها الروحانية، وهو النسيج الفعلي الذي يربط القبيلة ويشد بعضها إلى بعض. وبما أن الثقافات القبلية لم تضع أو تطور نظاماً كتابية، فقد كان التأكيد والاعتماد على العلاقة الإنسانية في عملية انتقال ونشر التعاليم المقدسة.

وفي الثقافات القبلية يتولى كبار (شيوخ) القبيلة، الذين يجسدون حكمة القبيلة ويتمتعون باحترام فائق وتكريم، عملية حفظ التعاليم المقدسة والأساطير المروية والحفاظ عليها. وكبار القبيلة هم، كما كانت الحال، الذين يقومون بأنفسهم، ككتب حية تعيش وتتنفس، بنقل تعاليم القبيلة لمن يخلفونهم عن طريق الكلمة المحكية وبوسائط أخرى خلاقة كالرقص والغناء والتمثيل. ويرتبط استعمال اللغة المحكية ارتباطاً وثيقاً عند كثير من الشعوب القبلية بنسمات الحياة أو النفس. وهكذا فإن استخدام الكلمات والحديث تستتبعه مسؤولية يعتقد أنها تمتلك قوى وتترتب عليها عواقب، وخاصة بالنسبة لتسميات الأشياء والناس.

والطبيعة الشفاهية للتعاليم القبلية هامة أيضاً بالمقارنة مع النصوص الكتابية لأن الخرافات الدينية لم تُجمع وتُصنف، ولذا فهي تخضع للتغيير في الشكل مع المحافظة على وظيفتها ومهمتها. ولذا فقد كان من الممكن أن تستجد رموز تسهل بقاء الصلة مع المقدس. وقد لاحظ جوزيف كامبل العالم الخبير بعلم دراسة الأساطير الذي أكد الطبيعة غير الكتابية المجازية للأساطير الدينية كما يلي:

... إن أول وأهم تأثير لرمز أسطوري حي هو إيقاظ طاقات الحياة وتوجيهها. فهو إشارة إطلاق الطاقة وإرشادها ... وهو يؤدي إلى مشاركة المرء في الحياة وفي أغراض مجموعة مجتمعية فاعلة... فعندما تثير الرموز الحيوية لأي فئة مجتمعية في كل أفرادها استجابات من هذا النوع، يربط بينهم حبل سحري ويوحدهم ككائن عضوي روحي واحد يعمل ويؤدي المهمة من خلال أعضاء هم، رغم انفصالهم حيّزياً، واحد في الكيان والمعتقد⁹.

والحالة هذه، الأساطير الدينية ليست «أكاذيب» أو ترهات، بل إنها توفر سبل استيعاب الحقائق التي تفوق الإدراك الإنساني كما توجد القيم والتوجه والمغزى، وكلها أمور لا تقاس أو تدرك بالتحليل الفكري وحده. وهكذا فإنه يمكن النظر إلى الأساطير الدينية على أنها خرائط تشتمل على المؤشرات المؤدية إلى طرق ذات معنى للحياة متأصلة في الوعي بالوجود الإلهي. وقد وصف العالم أناندا كوماراسوامي الأسطورة على النحو التالي:

الأسطورة هي الحقيقة التي قبل الحقيقة النهائية، ومنها كل التجارب انعكاس زمني. فالرواية الأسطورية ثابتة من حيث عدم الزمان وعدم المكان وصحيحة الآن في أي زمان أو أي مكان ... فالأسطورة تجسد أقرب السبل إلى الحقيقة المطلقة التي يمكن بيانها بالكلام¹⁰.

مثال ذلك أن قصص أصل البداية تعتبر حكايات أسطورية هامة لأنها تشكل إطاراً يمكن من خلاله اختبار الحقيقة ومعرفتها على أنها ذات مغزى وكون منظم لا فوضى عشوائية. ويندر أن تُعنى مثل تلك الروايات بالأحداث التاريخية، فهي تنسب تتابع الأحداث التاريخية برمته إلى أحداث أسطورية وقعت «في البدء»، في السرمدية. فهذه الأحداث الأولية مبادئ خالدة صارت متجسدة في تنظيم

وكينونة المكان (هنا) والزمان (الآن). وتصور بعض الأساطير نشوء الكون في مكان أو موقع معين (مثل شجرة أو عمود أو كهف أو جبل أو جزيرة) يصفه العلماء بأنه حيّز مقدس. وهذا الفضاء المقدس يمكن أن يُعدّ مركز الكون الذي يوفرّ التوجّه والتكيّف في عالم كان سيبدو بدون ذلك فاقد المعنى. وينظر إلى مثل هذا المركز على أنه محور الكون كله. فهو لا يدل على مجرد مكان عضوي أو شيء أو موقع وحسب، بل وعلى حقيقة ما ورائية، أي إنه محور العالم الذي يصل بين السماء والأرض والعالم السفلي.

يحتوي كثير من الأساطير المروية قصصاً عن عصر ذهبي مفقود (العصر الأول من عصور البشرية الأربعة)، وهو عبارة عن فترة أقرب ما تكون إلى أصل الأشياء كلها. والمعتقد أن الإنسانية تمتعت خلال تلك الحقبة الابتدائية بالخلود أو الحضرة الربّانية. ويدّعي الكثير من الأساطير أن تلك الحالة الفردوسية انتهت بكارثة من نوع ما حلت بالجنس البشري. ففي المنطقة الأفريقية التي تضم كلاً من نيجيريا وغانا وساحل العاج، تقول القصص إن الإنسانية أبعدت وعُزلت عن الخالق بسبب رغبة متغطسة في بلوغ مرتبة بالذات. فالفوغوسو (Vugusu) في أفريقيا يعتقدون بأن حرباء ذات قوى تشبه القوى الإلهية لعنت البشر وكتبت عليهم الحياة الدنيوية لأنهم رفضوا التعايش وتقاسم القوت معها. وتعتقد قبيلة الهوبي في أميركا الشمالية بأن عالمنا هو رابع عالم في نوعه، وقد دمر الخالق العوالم الثلاثة السابقة لأن سكانها نسوا أصلهم وابتلوا الأرض بالصراعات والحروب. وتحدث خرافة لقبيلة الهايدا في أميركا الشمالية أيضاً عن طوفان عظيم شتّت الناس في الأرض. وفي أميركا الشمالية كذلك تنتبأ أسطورة لقبيلة الشاين باليوم الذي تعيش فيه كل مخلوقات السر العظيم من بشر وحيوان معاً في سلام ملتزمة بالعيش على الغذاء النباتي.

زمن الأساطير والطقوس

المجتمعات الحديثة قائمة على مفهوم خطي متأصل للزمن يقول بأن الواقع الحقيقي سائر بنحو لا رجعة فيه في اتجاه واحد كالسهم يمرق من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل. غير أنه ليس في لغات معظم القبائل صيغ مماثلة للصيغ التي نسميها الماضي والحاضر والمستقبل. وفي هذا يقول العالم فريثيوف شون (Frithjof Schuon) ما يلي:

... التقاليد الدينية التي تعود أصولها إلى ما قبل التاريخ هي، من ناحية رمزية، وجدت من أجل «الفراغ» (الحيّز) لا «للزمن»، أي إنها رأت النور في حقبة أولية عندما كان الزمن جامداً ولكنه إيقاع نبض سعادة طوباوية ساكنة غامرة، وعندما كان الحيّز، أو التزامن (الآنية)، ما زال يتفوّق سائداً على تجربة الدوام (البقاء) والتغيير. ويجب على التقاليد الدينية التاريخية من جهة أخرى، أن تأخذ في الاعتبار تجربة «الزمن» كما يجب أن تنتبأ بعدم الثبات والانحلال نظراً لأنهما ولدا في فترات عندما صار الزمن كنهر سريع التدفق يزداد ابتلاعاً...11.

لم يكن الناس الأوائل غافلين غير واعين بالزمن كما يفهمه معظم الناس اليوم، فقد خبروا الدوام (الأمد ومدة البقاء) والتغيّر بالنسبة لما رأوه حقيقة مطلقة لا زمنية (أو الديمومة الأزلية). وبهذا المفهوم كانت الشعوب البدائية واعية مدركة «زمنين» أو صيغتين للتجربة الزمنية. فمن جهة، كانت هناك الأحداث التي تأتي وتذهب مع مرور الزمن (الوقت). ومن الجهة الأخرى كان هناك «الزمن المقدس» الذي يتحقق من خلال الطقوس والاحتفالات المشبعة بالأساطير. فالآن الأزلي للوقت المقدس حاضر دائماً وتتم المشاركة فيه عند ممارسة الطقوس والشعائر المقدسة. ونظر الناس الأوائل إلى الوقت، أو الزمن العادي، في ضوء الأزلية على أنه مجرد ظل لما هو واقع وحقيقة. ولذا فقد اعتُبر الزمن العادي ثانوياً دنيوياً وهامشي الحقيقة فقط.

أما المفاهيم الأخرى مثل الفردية فقد كانت غريبة عن القبائل. ويجوز القول إن كثيرين من الناس القبليين لا يعتبرون أنفسهم «حقيقة» كاملة أو أنهم حقيقيون في الواقع ما لم يكونوا مشاركين في أنماط أسطورية أصلية أو نماذج من السلوك التي نشأت «في البداية». فالأفعال الأولية التي حدثت في البداية مثل الأعمال البطولية التي سجلها السلف تقرر أنماط الحياة اليومية، وتنتقل هذه القصص وتحفظ من خلال تلك الأساطير¹². وتتنظم بهذه الطريقة أعمال الحياة اليومية في طقوس وشعائر مشبعة بالمعنى الكوني. ويقول العالم إيفان زوس في هذا ما يلي:

إن مركز التسامي في الفعل الرمزي هو جوهر الطقس الشعائري. فالطقس يتوسط بين الواقعي والمثالي، بين الجسدي والعقلي، والمادي والروحاني، فيعطي كلاً منها شكلاً هو شكل الآخر. و«المركزية» ... هي الفعل الحقيقي للطقس الذي تترجم الكينونة (الوجود)

من خلاله وتتحول إلى الصيرورة اللائقة (ما سيكون)... ويهدف كل فعل (طقس من الطقوس) في أعمق مستوياته إلى الاحتفاظ بديمومة النظام الإلهي واستمرار تجديد ذاته، وكل طقس يطبق بهذا المفهوم هو إثارة مطلق (إنكار للذات) 13. وتُعد الأعمال اليومية المعتادة كالصيد أفعالاً مقدّسة في كثير من الثقافات القبلية. فكل خطوة من خطوات عملية الصيد تستتبع شعيرة أو طقساً مستلهماً ومعتقداً في أحيان كثيرة. ولاحظ العالم هيوستن سميث في إشارة إلى الأبوجين، سكان أستراليا الأصليين قائلاً:

نميل إلى القول إن الأروناتا (Arunta) (رجال قبائل الأروناتا الأسترالية) عندما يخرجون للصيد يقلدون مآثر الصياد الأول الأصلي، لكن ذلك يميزهم عن أوائلهم إلى حد كبير. فمن الأفضل القول إنهم يتخذون قوالب أسلافهم الأصليين تماماً بحيث يصير كل منهم الصياد الأول، ولا يبقى هناك أي فارق مميز. وهذا ينطبق بالمثل على النشاطات الأخرى من صنع السلال إلى الجماع. ولا يشعر الأروناتا بأنهم أحياء فعلاً إلا عندما يمارسون أفعالهم طبقاً لنماذج بعض الأبطال الأوائل لأنهم بهذا الدور يكونون خالدين (غير فانيين) 14.

فعندما «يندمج» الشخص البدائي في الحدث الأسطوري أو يتحد مع الشخصية البطولية، يجسّد ذلك الشخص الأبدية أو يشارك فيها. ويُعتقد أن الأزل والكينونة، في تلك المناسبة، يكونان حاضرين في أداء ذلك الطقس.

عالم الأرواح

يكثر تفسير المقالات والبحوث الفلسفية المتعلقة بطبيعة الحقيقة المطلقة كشكل سائد هام من أشكال التعبير الديني (كما يجسّده فلاسفة اليونان القدماء الذين حفزهم الدافع الديني، على سبيل المثال). غير أن من المهم عند دراسة الشعوب القبلية إدراك ما أشار إليه العالم رودلف أوتو بقوله: «إن الدين ليس محتوى حصرياً ومشمولاً تماماً في أي سلسلة من الإثباتات «العقلانية»، ومن الجدير جداً محاولة جمع علاقة «اللحظات» الدينية المختلفة بعضها مع بعض بوضوح أمام العقل لكي تصبح طبيعتها أكثر ظهوراً» 15. و«اللحظات الدينية»، طبقاً لما يقوله أوتو، هي تجارب روحية دالة على وجود إله. والتجارب الروحانية هذه لا يمكن انتقاها، فهي تتجاوز حدود العقلانية وذات معنى ومغزى بنفسها وبحد ذاتها. وتتوافق التجارب الروحانية مع مجموعة من المشاعر المختلفة كالرعب والسعادة الغامرة التي يستحيل التعبير عنها والتي يجسّدها أوتو في عبارته باللغة اللاتينية (mysterium tremendum fascinas) أي «الشيء المجهول مهيّب وفاتن معاً». والتعرض لمثل هذه التجارب يعني لقاء المقدّس. ويقول العالم ميرسيا إلياد في هذا الصدد: المقدّس مساو لقوة ما (سلطان) وللحقيقة في المحصلة النهائية. فالمقدس مفعم بالكينونة (الوجود). والقوة المقدسة تعني الحقيقة والبقاء والفاعلية في الوقت نفسه... وهكذا فإن من السهل إدراك أن الإنسان المتدين يرغب جداً في أن «يكون»، وفي أن يشارك في الحقيقة وأن يتشبع بالقوة 16.

ولذا فإن من المهم في تناول وجهة النظر البدائية للكون فهم البعد التجريبي للدين وكيف تُعدّ التجارب الباعثة على الهيبة والانبهار أساسية في نظرة إلى العالم ترى الكون شيئاً تنعشه الأرواح ويعج بالحياة. ويصنّف العلماء هذه النظرة إلى العالم بتسميتها «الأرواحية» (أي الاعتقاد بأن لكل كائن وشيء من جماد ومادة روحاً).

الأرواحية، (Animism) باللغة الإنجليزية كلمة مستمدة من أصل لاتيني يعني «الروح» واستعملت أول مرة للدلالة على الإيمان بالكائنات الروحية. ويرتبط تعبير الأرواحية اليوم بالنظرة إلى العالم القائلة بأن لكل الأشياء روحاً، وفي بعض الحالات، بأن لكل الأشياء مجتمعة روحاً أو نفساً واحدة. ولعل أفضل ما يؤدي إلى فهم النظرة الأرواحية كاعتقاد ينادي بأن كل الأشياء حيّة هو ضمن هذا المفهوم، أنه ليس هناك جامد «مادة ميتة» أي «بدون روح» أو «بغير حاسة». بل إن المفهوم هو أن الأشياء كلها حية بجوهر روحي أو قوة (يشير إليها العلماء أحياناً بأنها نفس أو روح أو طاقة حيوية أو قوة روحية). ومن الأمثلة على ذلك أن الميلانيزيين، سكان جزر ميلانيزيا في المحيط الهادئ، يستعملون كلمة «مانا» (mana) للدلالة على القوة الإلهية المتأصلة في كل الأشياء. ويشير الكاهن الأنجليكاني وعالم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) الإنجليزي روبرت هنري كوردنغتون (1830-1922) الذي راد دراسة الديانة الميلانيزية إلى ما يلي: هناك (عند الميلانيزيين) إيمان بقوة ما، تختلف كلياً عن القوة المادية الطبيعية، وتعمل بكل الوسائل والأساليب من أجل الخير والشر... ومن المفيد جداً امتلاكها أو السيطرة عليها... وهي قوة أو سلطة غير مادية، وهي بأسلوب ما خارقة للطبيعة، لكنها تظهر نفسها

في قوة جسدية أو في أي نوع من قوة أو امتياز يمتلك الإنسان. وهذه «المانا» ليست ثابتة مستقرة في أي شيء ويمكن انتقالها بواسطة أي شيء. لكن الأرواح، سواء أكانت أرواحاً غير متجسدة أم كائنات فوق الطبيعة تملكها وتستطيع وهبها...17.

وبهذا المفهوم تؤمن الشعوب القبلية بأن القوة متأصلة فطرياً في الطبيعة، فأمواج البحار ونمو الزرع والمحاصيل وحرارة الشمس أو حركة الحيوان هي ظواهر تجسّد القوة الروحية التي لا يمكن انتقاصها وتحولها إلى مادة أو تعدّ نتيجة سببية لكون مقدّر محتوم. ويعتقد كثير من القبائل الأفريقية إيماناً بقوة روحية يسمونها «نياما» (nyama) على غرار المانا التي يؤمن بها المالينزيون. ويقول عالم الدين المعاصر جيفري بارندر (Geoffery Parrinder) في هذا الصدد:

يجد المرء بين غرب السودان وساحل غينيا أشكالاً مختلفة لهذه الكلمة التي تستعمل أحياناً كاسم لله وأحياناً لإنسان وأخرى لقوة حيوان، أو مرة أخرى لقوة سرّية في العقاقير. وكثيراً ما تُعدّ نياما طاقة غير شخصية غير واعية توجد في الناس والحيوانات والآلهة والطبيعة والأشياء. فنياما ليست المظهر الخارجي وإنما هي الجوهر الداخلي18.

والإيمان بقوة روحية مثل نياما موجود يتخلل المجتمعات القبلية تحت تسميات مختلفة. فسكان أميركا الشمالية الأصليون، على سبيل المثال، يؤمنون بروح أساسية أو قوة حيوية تبعث حياة في كل الأشياء. فعند قبيلة الإروكوي تسمّى قوة الحياة هذه أورندا (Orenda) وعند الداكوتا واكندا (Wakanda) ومانيتو (Manito) عند قبيلة ألغونكوين.

المحرمات (المحظورات)

وعلى أية حال فإن هذه القوة الروحية يمكن أن تكون خطرة، خاصة إذا كانت علاقة الفرد بالواقع غير متوازنة. ولذا فإن الشعوب القبلية عموماً حريصة على المحافظة على علاقة منسجمة متوافقة مع البيئة. وهذا يتطلب إيماناً أساسياً بتكافل وتبادل كل الأفعال بما في ذلك الأقوال والأفكار. ويمكن ضمان هذا التوازن، من منظور قبلي، عند الالتزام بفروض وقيود تطهيرية وسلوكية. فالأفعال التي من شأنها أن تخل بعلاقة الانسجام التوافقي بين كل الأشياء والأمور، وخاصة العلاقة بين المنظور الظاهر والخفي المستتر تُعدّ ضارة وربما تُعدّ محظورة محرمة. ويكفل تجنّب المحرمات وجود علاقة سليمة مع قوى الوجود الروحية ويحافظ من ثم على عافية القبيلة وخصوبتها ورخائها. فالنساء الحائضات في كثير من القبائل يعزلن عن مجتمع القبيلة لأن المعتقد أنهن يمتلكن قوى فائقة غير اعتيادية يمكن أن تشكل خطراً على الآخرين. وهناك محظورات أخرى شائعة تحفظ من عدم الطهارة والتلوث منها الاقتراب من أناس في نزاع الموت أو من الجثث.

أشكال الإدراك المقدسة

نظراً لإيمان الناس البدائيين بأن الواقع الحقيقي هو في الأساس روحي، فهم يستوعبون الظواهر بشكل مختلف تماماً عما يدركه معظم الناس العصريين. مثال ذلك أن شخصاً من العصر الحديث إذا نظر إلى شجرة أو حيوان فهو يراها عادة شيئين «ماديين» أو «عضويين». وقصف الرعود وعواصف الأمطار وزمجرة الرياح يراها الإنسان المعاصر أحداثاً «طبيعية» غالباً ما توحى بأمور يندر أن توصف بأنها «روحية». وتفسّر النظرة المادية إلى العالم، التي هي من صفات الحداثة، بالمعنى القائم على المعلومات التجريبية، وغالباً بالارتباط مع المفاهيم غير الشخصية مثل قانون الطبيعة والسببية والزمن الخطّي. إلا أن الشخص القبلي له شكل آخر من حالات الإدراك والاستيعاب. فهو يرى الأمور والأحداث «الطبيعية» تجسّد شيئاً روحياً غامضاً ربّانياً. ويلاحظ ميرسيا إلياد في هذا المجال قائلاً ما يلي:

يجد (الإنسان العصري) من الصعب تقبّل حقيقة أن القدسية بالنسبة لكثير من بني الإنسان يمكن أن تتجسّد في الحجارة والشجر، على سبيل المثال... لكن الحجر المقدس والشجرة المقدسة لا يُعبدان كمجرد حجر أو شجرة، فهما يعبدان تحديداً لأنهما هيروفيئات (أي التجسّدات الإلهية باللغة اليونانية) ولأنهما يدلان على شيء لم يعد حجراً، بل أصبح مقدساً و«شيئاً آخر».

...فبتجسيده المقدس يصير كل شيء شيئاً آخر، ولكنه مع ذلك يبقى «ذاته» لأنه يستمر في مشاركته في محيطه من الوسط الكوني. فحجر مقدس يبقى حجراً (أو بمعنى أدق من وجهة نظر دنيوية) لا يميزه ظاهرياً شيء عن الحجارة الأخرى. لكن الحجر بالنسبة لأولئك

الذين يكشف لهم عن قداسته يتحول واقعه الفعلي المباشر إلى حقيقة خارقة للطبيعة. وبمعنى آخر، فإن الطبيعة كلها، بالنسبة لذوي التجربة الدينية، قادرة على أن تكشف عن نفسها كمقدس كوني. والكون بأسره يمكن أن يصبح تجسداً ربانياً (هيروفيينا) 19.

يرى الناس البدائيون الأشياء من هذا المنظور من حيث علاقتها بجوهرها ويدركونها بديهياً على أنها كائن روحي. وبهذه الطريقة يمكن رؤية الأشجار والحجارة كرموز تجسد الروح. فعن الهنود الحمر، سكان السهول في أميركا الشمالية، كتب العالم جوزيف إيبس براون قائلاً: «.. لا يُعتقد أن الشكل المادي يمثل حقيقة أخرى أو عليا، بل إنه هو تلك الحقيقة مصورة. وهكذا فإن القوة أو النوعية التي يعبر عنها شكل معين قد تنتقل مباشرة إلى الشخص المتصل به» 20. فالرؤية الرمزية للطبيعة من هذا المنظور كحقيقة مقدسة هي، على السواء، حسية – أي رؤية الإله متجسدة في أشكال متعددة – وتفاعلية، ما يعني التفاعل مع تلك الأشكال النيرة واستيعاب القدرة الذاتية المتأصلة فيها.

عملية فعل القراءة هي عبارة عن مقارنة شبيهة تساعد على إيضاح «الرؤية الرمزية». فعندما يقرأ شخص ما قصيدة شعرية فإنه «يرى» الكلمات المطبوعة في الصفحة فقط (أي المظهر)، لكن المرء يتخيل المعنى أيضاً (أي الجوهر) الذي توحى به الكلمات كرموز. وبالمثل، فإن الناس البدائيين لا يميلون إلى رؤية الحقيقة أو الواقع على أنه حرفي، ولا يدركون الحقيقة على أنها «أكثر حقيقة» عندما ترد إلى الأجزاء المادية المكونة لها (كالخلايا والذرات، أو طبقاً للمقارنة التشبيهية أعلاه، أي الحروف التي تكون كلمات القصيدة). ويُعدّ المظهر المادي إلى حد ما، من خلال وجهة النظر هذه، رمزاً يمثل الحقيقة الروحية. ولا تتم هذه «الرؤية الرمزية» عن طريق التفكير الاستطرادي بل بنفاذ الرؤية من خلال المظهر إلى المصدر. ويصف فيلسوف الماورائيات الغيبية فريثيوف شون هذه الرؤية بقوله «إن رؤية (الفرد) الرمزي للكون إنما هي منظور مسبق عفوي يؤسس نفسه على الطبيعة الأساسية للظواهر – أو الشفافية الماورائية (للظواهر) 21». وبهذه الطريقة ترى شعوب قبلية معينة، منها على سبيل المثال قبائل السهول الكبرى في أميركا الشمالية، الطبيعة وكأنها الشفافية التي تنعكس منها الروح. وهكذا فإن الطبيعة تكون، عندما تُرى في ضوء مصدرها، تجربة ربّانية. غير أن من الجدير بالملاحظة أن هذه الطريقة في رؤية الحقيقة لم تعد عُرفاً متبعاً بين الشعوب القبلية الحالية، ولكنها تُعدّ متيسرة لذوي الرؤيا والعرافين، الشامان (الذين سيأتي بحث موضوعهم في ما بعد). وعلى أية حال فإن الطقوس المقدسة التي ترفدها الأساطير المروية والسعي في سبيل التبصر (الذي سيجري بحثه أدناه) هي وسائل تحفز فيها القبائل الإدراك المباشر للحضور الرباني في الطبيعة.

طقوس البلوغ والانتقال من مرحلة إلى أخرى

تُعدّ المراحل الانتقالية من حالة إلى حالة كما في الولادة والبلوغ والموت في المجتمع الحديث أحداثاً أو مناسبات شخصية خاصة مستقلة لا أهمية دينية لها ولا جماعية مشتركة. وقد أشار أحد العلماء إلى أن كثيراً من الناس في العالم الحديث الذي تتزايد فيه النزعة الفردية يصادفون ما يدعو إلى عدم الراحة والانزعاج لأن «.. أعداداً متزايدة من الأفراد تضطر إلى إتمام انتقالها وحيدة منفردة وبرموز خاصة» 22. غير أن الشعوب القبلية ترى هذه المراحل الانتقالية عتبات، أو مداخل، تؤدي إلى مراحل جديدة في الحياة. وهذه الانتقالات أو البدايات الاستهلاكية التدشينية متداخلة في الطقوس الاحتفالية المعترف بها في المجتمع المتأصلة في الأساطير الدينية ومعانيها. والموضوع الأساسي المتكرر في طقوس الانتقال هو موضوع الموت والولادة من جديد، التجدد. أي الموت من حالة وجود سابق، أو من مرحلة من مراحل الحياة، وولادة لوجود جديد، أو مرحلة جديدة في الحياة. ولا تقتصر مهمة هذا التدشين وطقوس الانتقال على كونها مجرد طقوس اجتماعية، بل دينية أيضاً وثقافية لأن التدشين وسيلة لتعريف الفرد بالقيم الروحانية.

ويرى أرنولد فان غينيب (Arnold Van Gennep) المختص بدراسة التراث العرقي أن الحياة تتكون إلى حد ما من مراحل متعاقبة (بدايات تدشينية أو استهلاكات) ولكل مرحلة طقوسها وشعائرها المواكبة 23. ويقول فان غينيب إن هناك ثلاث مراحل رئيسية من طقوس أو احتفالات التدشين التي تحدث بالتقدم المتوالي أو التتابع المطرد. ويضيف أن هذه المراحل الانتقالية هي مراحل تشكل عتبات أو مداخل 24 إلى مراحل النمو الفيزيولوجي والجسماني والسيكولوجي النفسي. والمرحلة الأولى هي الفترة التي ما قبل العتبة المدخل، المرتبطة بطقوس الفصل أو العزل، والمرحلة الثانية هي فترة العتبة المرتبطة بطقوس الانتقال. وأما المرحلة النهائية فهي مرحلة ما بعد فترة المدخل، وهي المرتبطة بعودة التكامل أو تجدد الاندماج. فخلال الانفصال أو العزل، أو المرحلة التي تسبق مرحلة العتبة المدخل، يكون الشخص المبتدئ، ذكراً كان أو أنثى، مغترباً عن المجتمع مبعداً من مكانته الاجتماعية ومعاييره السلوكية وأنماط الحياة اليومية. وتمثل

فترة العزل في واقع الحال موت الحالة القديمة للانتقال المدشن وطريقة وجوده. وبفصله الجذري عن المجتمع، يدخل المنتقل فترة عتبة انتقال لا تخوله أي مكانة اجتماعية. وتُعدّ فترة المدخل عالماً غامضاً خطراً من الحديّة المرتبطة بالموت. ولذا فإنها تعدّ فترة يكون فيها الاتصال بالمقدس أكثر تيسراً وخاصة عن طريق الرؤى والأحلام. وبعد أن يكمل المدشن تلك المحنة المضنية، جسداً وروحاً، يعاد ضمه إلى القبيلة ويُعترف له بمكانة جديدة، وحتى باسم جديد في بعض الحالات. وتمثل هذه المرحلة الولادة الرمزية للشخص المدشن المنتقل. ويعمل كثير من طقوس الانتقال والعبور هذه، كتلك الخاصة بسن البلوغ، على مساعدة الفرد في تخطي عتبات مداخل الانتقال والتحول وتعرّز في الوقت ذاته الروابط بين القبيلة ككل.

ولا ينطبق النموذج الذي عرضه فان غينيب، بالضرورة، على كل الطقوس والشعائر الخاصة بكل الثقافات القبلية، إلا أنه يبيّن اتجاهها أساسياً يظهر في كل الثقافات. ويسلط نموذج فان غينيب الضوء على الجوانب المختلفة للعادات والتقاليد الثقافية الحديثة ذات البنية الهيكلية المشابهة.

النضوج الروحاني من خلال التحرر من الأوهام

عرض العالم سام جيل (Sam Gill) بشكل موثّق أحد طقوس العبور والانتقال إلى الرشد يستخدم التخلص من الوهم استجابةً للنضوج الروحاني²⁵. وعرض جيل حالات من «التدشين (الدخول في التحول) بواسطة التحرر من الوهم» عند السكان الأصليين في أميركا الشمالية وعند الأفريقيين وسكان أستراليا الأصليين أيضاً. وتدل «عقيدة كاتشيننا» عند قبيلة هوبي الأميركية الأصلية، على الأخص، على الظاهرة التي وصفها جيل²⁶. إذ يتربى أبناء قبيلة الهوبي على الإيمان بالكائنات الروحية المعروفة بالكاتشينات. وهذه الكائنات الروحية هي في الواقع رجال من القبيلة يرتدون ثياباً مزركشة خاصة ويتقنعون بأقنعة معقدة التصميم والصنع ثم يأتون منحدرين من الجبال القريبة ويعرضون رقصات دينية ويؤدون طقوساً ذات أهمية رمزية. ويتعلم أطفال القبيلة أن الكاتشينات كائنات روحية فعلية وأنها مصدر ثقافة الهوبي وتراثهم ونماذج الفضائل الربانية والحافطة للقبيلة وخيرها. وعندما يبلغ الأطفال، الذين حجبوا بحرص وعناية عن معرفة الحياة الدينية للبالغين الكبار والمشاركة فيها، سنّ العاشرة تقريباً يتم تدشينهم وإدخالهم في «نظام عقيدة كاتشيننا». ويُعدّ هذا التدشين، أو الابتداء، الذي يمثل الانتقال إلى مرحلة بلوغ الرشد والدخول فيها، بمثابة ذروة الطفولة.

ولطقس التدشين والانتقال هذا في التراث الثقافي للهوبي، وهو تراث لا ينفصل عن ديانة الهوبي، أهمية كبيرة. فالمدشنون، من قبيل المثال، يُمنعون منعاً باتاً من الإفصاح أو الكشف عن أسرار التدشين للذين لم يدشنوا بعد (الانتقال إلى مرحلة البلوغ). ويستمر طقس التدشين والدخول في نظام عقيدة كاتشيننا، الذي يصادف ويزامن احتفالاً موسمياً هاماً، أكثر من أسبوع. ويتلقى الأطفال الخاضعون للتدشين في تلك الفترة دروساً روحانية، وحتى إنهم يتعرّضون للجلد في طقوس خاصة تأكيداً لهم على أهمية عدم الإفصاح إطلاقاً بأسرار التدشين. وعندما تبلغ احتفالات عملية التدشين ذروتها يسمح للأطفال بمشاهدة رقصة خاصة لم يشاهدوها أبداً من قبل، ثم يقاد الأطفال وسط توقع وشوق شديدين إلى «كيفا»، وهي عبارة عن غرفة معظمها تحت الأرض، حيث تؤدي رقصة احتفالية خاصة. وينظر الأطفال باندعاش ووقار بالغين وهم يشاهدون الكاتشينات يرقصون بدون أقنعة. ويكتشف الأطفال وهم في حالة من الذهول والاكتئاب أن الكاتشينات ليسوا كائنات روحية بل هم رجال من القبيلة من جيرانهم وأبائهم وإخوانهم وأعمامهم وأخوالهم. وينهار في تلك اللحظة من ذروة الاحتفال بدخول سن البلوغ، كل ما علق في أذهان الأطفال من تجسيد للحقيقة المتمثلة في الكاتشينات. ويشرح العالم سام جيل العوامل المحركة للتدشين عن طريق زوال الوهم الذي تُعدّ عقيدة الكاتشيننا إحدى حالاته على الوجه التالي:

تعرّز عملية التدشين (الدخول في مرحلة جديدة) برمتها الشعور بأن الحقيقة الدينية قد انحصرت بكاملها في أولئك الأشخاص والأدوات (الكاتشينات في هذه الحالة). ثم يتحلل الوهم في اللحظة الختامية على عتبة الدخول في حياة جديدة، إذ تحطم صدمة زوال الوهم كل ما كان قد جرى من قبل. فتجعل التجربة العودة إلى حالة الحياة السابقة مستحيلة. فقد تقوّضت النظرة الواقعية الساذجة للمدشن، إذ بينت الطقوس أن لا رجعة وأن الأشياء ليست كما تبدو وأن المفهوم الحرفي الأحادي البعد هو إيمان طفولي ينبغي للفرد أن يتطوّر ويتجاوزته وإلا فإنه يفقد الأمل في حياة غنية المعاني جديرة بالعيش. ومن المؤكد أن إجبار الفرد على ترك الفكرة المتأصلة عن الحقيقة، بهذه الطريقة، إنما هو تجربة الموت الفعلي للذات السابقة²⁷.

تعمل طقوس التدشين لاستهلال حياة جديدة بإزالة الوهم على تعميق الفكر الديني التأملية وتزويد الإدراك بالغيب وتحول نظرة المبتدئ عن الشكل إلى الجوهر. والواقع أن الأطفال يمرون بمرحلة كئيبة من زوال الوهم، يولد منها منظور روحاني متوسع، أي الموت والولادة الجديدة الرمزيان. ويقول سام جيل إن الشخص المدشن من قبيلة الهوبي يقف بعد إدراكه أن الكاتشينات ليست مخلوقات روحانية أمام الخيارات التالية:

قد يرى العالم لا معنى له، أو ربما يسعى إلى تحصيل فهم أكمل للعالم. وهذا نادراً ما يكون الخيار. فبتجربة زوال الوهم تبدأ العملية الإنسانية الثقافية التي نعرفها كدين لخلق العالم واكتشاف العالم. فهي تثير فضول الاستقصاء والتفكير والابتكار والعجب، ثم تحفز على تكوين فهم للعالم الديني في نهاية المطاف²⁸.

وهكذا فإن الطفل المدشن المنتقل إلى مرحلة جديدة يتحمل الألام المتزايدة للدخول في حياة دينية ناضجة تجر معها الدخول في عالم جديد من الإمكانيات الروحانية. ويصير المدشون ينظرون إلى معتقداتهم الحرفية السابقة التي ارتبطت بالحياة الطفولية غير التأملية على أنها مرحلة تطويرية إعدادية في عملية أشمل للنمو الروحاني. فبعد التدشين، يدخل الأطفال حياة الهوبي الدينية للكبار ويشاركون في احتفالات الكاتشين في المستقبل. وهكذا فإن الممارسة الدينية عند الهوبي لا تنتهي بدخول نظام الكاتشين بل تبدأ منه فعلياً. ويتاح لأولئك الذين ابتدأوا حياة الهوبي الجديدة السعي الديني المتعمق المتعلق بالتعاليم المقتصرة على الخاصة دون العامة من الناس. ومجمل القول هو أن الدخول إلى نظام ديانة الكاتشين عن طريق إزالة الوهم لا يؤدي إلى عدم التدين، بل يقود إلى حياة دينية أعمق.

نشدان التبصر والتماس الرؤيا

السعي في طلب التبصر والرؤيا من أهم طقوس الانتقال من مرحلة إلى أخرى من مراحل الحياة. وهو أساسي بالنسبة لكثير من الشعوب القبلية، وخاصة لأولئك الذين يُعرفون بالشامان (سيأتي ذكرهم لاحقاً). ويختلف معنى وطبيعة نشدان الرؤيا باختلاف القبائل. إلا أن هذا السعي يُعدّ عموماً واحداً من الطقوس الانتقالية الهامة للمراحل التي يمر بها الفتى الراشد المقبل على الدخول في الحياة الدينية الرسمية. ويتم مسعى نشدان الرؤيا عادة كجزء من التدشين للدخول إلى جماعة النخبة الخاصة ومن قبل الراشدين الطامحين إلى ذلك خلال فترات تشوقهم الروحاني. وباقتضاب، فإن نشدان الرؤيا سعي للتبصر الروحاني الذي يملك القدرة على منح القوة وإكساب الحياة الهدف والغرض. وتكون التجربة التي يخضع لها السعي في نشدان البصيرة بمثابة عماد من الدعم الروحي وقوة تستمر مدى حياة الفرد. ولنشذان الرؤيا أهمية خاصة عند سكان أميركا الشمالية الأصليين. ولذا يجري بحث تقاليد الأميركيين الأصليين وعاداتهم في الوصف العام الذي يلي لنشذان الرؤيا. فجوانب نشدان البصيرة والرؤيا عند الأميركيين الأصليين أصيلة في طبيعتها وتتجلى في التقاليد والثقافات الأخرى.

التماس البصيرة ليس أمراً متعجلاً يؤخذ اعتباطاً، والصحيح أنه يتطلب إرشاداً وتوجيهاً من الكبار وتدريباً إعدادياً، بما في ذلك القدرة على التمييز بين الرؤى والأحلام الروحانية الحقيقية والزائفة. فطلب الرؤيا تسبقه طقوس تحضيرية بينها طقس مكثف مجهود للنقاء التام، الغرض منه محو الشوائب وتعزيز الاتحاد المنسجم بين العالم الداخلي والعالم الخارجي وزيادة الوعي بالقدس. ويبدأ الطامح بعد تمام الطقوس التحضيرية عزلة انفرادية تشمل مواظبة منضبطة على الصلاة والتأمل. ويعمد الطامح، سواء كان ذكراً أو أنثى، خلال تلك العزلة إلى الصيام عن المأكول والمشرب موهجاً جل وعيه وتطلعه كلياً إلى بلوغ رؤيا روحانية أو حلم إلهامي أو اتصال بروح خيرة حافظة (وغالباً ما تتخذ تلك الأرواح هينات حيوانات). ويوضح هذا العالم جوزيف إيبس براون بقوله «إن المرء بعملية التماسه الرؤيا التي تشترك فيها التضحية الجسدية وأقصى درجات التواضع، يفتح ذاته بأكثر الوسائل مباشرة للاتصال بالأكناه الروحية التي تكمن في أشكال العالم المتجسد»²⁹. ولا ينتهي هذا الالتماس عادة حتى حدوث الرؤيا. ولذا فإن الطامح إلى ذلك قد يمضي في مسعاه في الواقع أياماً بدون طعام أو شراب ولا يلبس من الثياب إلا ما يكاد يستتر جسده على جبل أو في كهف في انتظار شهود الرؤيا أو الاتصال الروحي. ولا يحجم طالب أو طالبة الرؤيا عن قطع إصبع أو قطعة من لحم ذراعه يقدمها ضحية وقرباناً إذا شعر بأن ذلك ضروري للبرهان على الالتزام الشديد بمسعاه.

يعود الفرد بعد أن تتحقق له الرؤيا إلى القبيلة حيث يشركها في التجربة التي أحرزها. ويشكل التعبير عن رؤيا الفرد، إما بالكلمة أو الرقص أو الغناء أو بالحركات التمثيلية، خاتمة الفصل الروحاني الذي يسهم في حيوية القبيلة ودوامها ككل. ويستشار شيوخ القبيلة

وكبارها عند بعض القبائل في حل رموز تجربة الطامح للرؤيا وتفسيرها. ومن الأمثلة على ذلك أن شيخاً من قبيلة بروله (Brule) من شعب السو) من مواطني أميركا الشمالية الأصليين أراد أن يواسي شاباً اعتقد أن رؤياه ليست رؤيا صادقة، فقال له «إن الرؤيا تأتي هبة تولد من التواضع والحكمة والصبر. فإذا لم تتعلم شيئاً من التماسك الرؤيا سوى هذه، فإنك قد تعلمت الكثير فعلاً»³⁰.

الشامانات (الكهنة العرافون)

كانت هناك في الماضي البعيد ولا تزال في يومنا الحاضر، ممارسة دينية عند كثير من القبائل يطلق عليها لقب «الشامانية». والشامان، أو سامان، كلمة مستعارة من قبيلة التونغو في سيبيريا المعروفة بممارساتها الشامانية (الكهانة والعرافة). والشامانة مهنة مقدسة لا تتيسر إلا لقلّة من الناس أصحاب الوحي الذين يعرف واحد منهم بالشامان. ومع أن الشامانية ليست ديناً فهي عنصر متمم لكثير من الثقافات القبلية. ويعتبرها بعض المفكرين نموذجاً أولياً للصوفية. ويصف العالم ميرسيا إلياد الشامانية بأنها «وسيلة لبلوغ النشوة». ويقول «.. يختص الشامان بالغيوبة التي يعتقد أن روحه تغادر خلالها جسده وترتقي إلى السماء أو تنحدر إلى العالم السفلي»³¹. والواقع أن الاعتقاد يسود عادة عند الناس القبليين بأن للشامانات (الكهنة) القدرة أيضاً على مخاطبة الأرواح واستحضار حالات الغيوبة والنشوة والرؤى. والمعتقد أيضاً أن الشامانات يمكنهم أن يسافروا وينتقلوا إلى مستويات مختلفة من الواقع عن طريق رحلات النفس خارج الجسد. وبهذه الطريقة يعتبر الشامانات وسطاء بين عالم الواقع الفعلي والعالم الروحي.

لقد بين العلماء أن هناك نمطاً مشتركاً بين الشامانات. فكثيرون من الكهنة الشامانات مرّوا بأزمات في سني حياتهم المبكرة. وغالباً ما كان لتلك الأزمات علاقة بحالة نفسية شاذة أو حتى بنوبات جسدية. وإذا تغلب الفرد على الأزمة، وهو بفعله ذلك يحقق اكتساب القدرة على الرؤيا أو القدرة على الشفاء، يرجح أن يعترف به أبناء قبيلته كشامان. ولذا يعتبر كثير من العلماء الشامان بأنه يجسد الفكرة التي يسمونها «الشافي الجريح» (أو المداوي وهو عليل). وبهذا الاعتبار فإن الشامان، الذي مر بحالة من الارتباك والتشوش أو الانفصام النفسي وتحملها، إنما هو شخص يغوص في الأعماق الروحية للاشخصية للنفس والذات³². ويستطيع الشامان أو الشامانة شفاء نفسه عن طريق الصراع الروحاني وشدة المحنة ثم يحقق التكامل النفساني³³. وينطوي هذا العمل على سلسلة من التحديات والصراعات النفسية الداخلية التي تؤدي إلى تحوّل الوعي وإحراز القوى الروحية. وهكذا فإن الشامان والشامانة يستجلبان الموت الرمزي لحالة الكينونة السابقة ويستحضران الولادة الروحية في حالة جديدة. ويعود الشامان بعد هذه الولادة الرمزية الجديدة إلى المجتمع متمتعاً بقوى جديدة ومكانة اجتماعية مرموقة كي يساعد في شفاء الآخرين. وغالباً ما يعلن الشامانات من هذا الطراز أنهم إنما دعّتهم للاضطلاع بالرسالة الشامانية كائنات روحية أو بوعي داخلي ذاتي. ويسعى بعض طالبي الدخول في نظام الشامانية إما إلى اعتمادهم من قبل رابطة من كبار الشامانات أو يرثون المكانة عن أفراد أسرهم. ويترتب على الشامانات الذين يدخلون النظام عن طريق التلمذة والتدريب أن يمروا بتجارب عصيبة بالغة التعقيد أحياناً وبعملية نشدان الرؤيا.

يشتهر الشامانات الذين كثيراً ما يشار إليهم بأنهم «الأطباء السحرة» بقدرتهم على تحقيق الشفاء. وتعتمد أساليب الإشفاء وأنواع التشخيص في معلوماتها في مجتمع ما على النظرة السائدة إلى العالم في ذلك المجتمع. وقد طوّرت المجتمعات الحديثة أساليب فعالة جداً في إبراء علل الجسد. إلا أن الشامانات لا ينظرون إلى الجسد كأساس، بل يعتقدون بأن الواقع الروحي هو المبدأ المنظم للواقع المادي. وتنطوي هذه النظرة العامة إلى العالم على الإيمان بكيانات روحية مختلفة، بعضها ضار بالإنسانية، يعمل بالتالي على استنزاف طاقة الناس وحيويتهم أو يسبب إعاقات وعراقل للأشخاص. ولذا فكثيراً ما يلجأ الشامانات إلى وسائل درامية متنوعة مكثفة ويتدخلون مع العالم الروحي بالنيابة عن المرضى لطرد الأرواح التي تعوق المرضى وتمرضهم.

ملخص الفصل

قد يسأل سائل «ما صلة الأديان القبلية وتأثيرها بالحاضر؟» والجواب يكمن في صميم الحياة الدينية، أي في مفهوم القداسة. فالتقدم التكنولوجي لا يمكن مساواته بتقدم الوعي الروحاني وتطوره. فمن المهم، بدون خلق مثال نموذجي غير واقعي للثقافة القبلية، فهم مفهومهم للحقيقة كي ندقق البحث في ثقافتنا بالذات. ويبدو تبعاً لتقدم الصناعة والتكنولوجيا السريع وتوسعهما، أن مستقبل أسلوب الحياة القبلية كئيب قاتم. وعلى أية حال فإن الأديان القبلية تقليد حي. فمع ابتعاد البشرية عن التعايش مع البيئة باعتبارها

شيئاً مقدساً، صارت الطبيعة أقل استثماراً بالمعنى الديني. والواقع أن الرمز الديني «الأرض الأم» وطاقات التجدد تحت الأرضية الكامنة فيها والمرتبطة بها (المرتبطة أصلاً بالمؤنث) فقدت تدريجاً وقعتها الروحاني الباعث على الخشوع عند كثير من الشعوب المعاصرة. يقول العالم فرانسوا بتيبيير (Francois Petitpierre) «إن كل الناس البدائيين .. رأوا «الكثير» في «القليل»، بمعنى أن المشهد الطبيعي كان بالنسبة لهم انعكاساً للحقيقة العليا التي «حوت» الحقيقة المادية. وقد يقال إنهم أضافوا إلى الأخيرة (الحقيقة المادية العضوية) «بعداً روحياً» يغيب إدراكه عن الإنسان الحديث»³⁴. ونظراً لوجودهم في كون يحيا بالروح، فإن كثيراً من الشعوب القبلية يرى المقدس الرباني متجسداً من خلال الشمس والقمر والسماء والشجر والصخر والحجر والجبال. وقد أشار أحد العلماء إلى أن قوى العالم الروحية بالنسبة لكثير من سكان أفريقيا الأصليين يكتنفها العالم المنظور لدرجة أن القبائل الأفريقية مجبرة على «.. أن تأخذ في حسابها الأشياء الخفية (غير المنظورة) في المشهد الزائل»³⁵. وأما بالنسبة للأزمنة الحاضرة فإن إدراك خفايا الحياة وغوامضها – وبالتالي وعي الحقيقة الروحية – يتسرب ويسقط تدريجاً من حساب المجتمعات في غمرة سرعة وتيرتها وسيطرة المادة والشؤون الدنيوية عليها. ويزيد التفكير في العطاء الذي أسهمت به الثقافات القبلية وفهمها وعي قدسية كل ما في الحياة، وخاصة في الطبيعة، ويسهم بالتالي في إيجاد علاقة أكثر توازناً وانسجاماً مع البيئة. وقد قدم مواطن أميركي أصلي من أميركا الشمالية النصيحة التالية للمؤلف جاميك هايووتر (Jamake Highwater):

قال لي وأنا جالس على الأرض في غرفته المبنية من الطين والمكنوسة بعناية فائقة «يجب أن تتعلم أن تنظر إلى العالم مرتين. يجب عليك أن تثبت ناظريك معاً إلى الأمام كي يمكنك أن ترى كل قطرة مطر على العشب، وكي تستطيع أن ترى الدخان يتصاعد من كتيب النمل تحت أشعة الشمس. فيجب أن لا يفوت شيء عن ملاحظتك. لكن عليك أن تتعلم أن تنظر مرة أخرى وعيناك تقعان على حافة آخر المنظور. وأنت الآن ترى غباشاً إذا رغبت أن ترى الأشياء الباهتة - الرؤى، الضباب، والناس الضبابيين... الحيوانات التي تمر بسرعة أمامك في الظلام. يجب أن تتعلم أن تنظر إلى العالم مرتين إذا رغبت أن ترى كل ما يُرى فيه»³⁶.

مراجع التقاليد والموروث الروحاني للشعوب الأولى

كتب مقتبس منها أو مستشهد بها:

- Brown, Joseph Epes. *The Spiritual Legacy of the American Indian*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1982.
- _____. *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. New York: Viking Penguin Inc., 1971.
- _____. «The Spiritual Legacy of the American Indian», in *Studies in Comparative Religion* 14 (Winter-Spring 1980):18-33.
- _____. «Modes of Contemplation Through Actions: North American Indians», *Main Currents in Modern Thought* 30 (November-December 1973):58-63.
- Erdoes, Richard and Alfonso Ortiz, eds. *American Indian Myths and Legends*. New York: Pantheon Books, 1984.
- Evans-Pritchard, E.E. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Campbell, Joseph. *Myths to Live By*. New York: Bantam Books, 1973.
- Codrington, R. H. *The Melanesians: Studies in Anthropology and Folk Lore*. New York: Dover Publications, Inc., 1972.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and Profane*. Trans. Willard R. Trask. New York: Harcourt, Brace & World, 1959.
- _____. *Shamanism: Archaic Guide to Ecstasy*. Trans. Willard R. Trask. New York: Bollingen Foundation, 1964.
- _____. *Yoga: Immortality and Freedom*, Trans. Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.
- Gill, Sam. *Native American Religious Action: A Performance Approach to Religion*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1987.
- Hall, Calvin S. and Vernon J. Nordby. *A Primer of Jungian Psychology*. New York: New American Library, 1973.
- Highwater, Jamake. *The Primal Mind*. New York: Harper and Row, 1981.
- Idowu, Bolaji E. *African Traditional Religion*. New York: Orbis Books, 1973.
- Larsen, Stephen. *The Mythic Imagination*. New York: Bantam Books, 1990.
- Neihardt, John G. *Black Elk Speaks*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, reprint 1961.
- Otto, Rudolph. *The Idea of the Holy*. Oxford, UK: Oxford University Press, reprint 1958.

- Parrinder, Geoffrey. *African Traditional Religion*. Westport, CT: Greenwood Press, reprint 1976.
- Van Gennap, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press, reprint 1960.
- Schuon, Frithjof. *The Essential Writings of Frithjof Schuon*. Ed. Seyyed Hossein Nasr. New York: Amity House, 1986.
- _____. *The Feathered Sun*. Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1990.
- Scotton, Bruce W., Chinen, Allan B., and Battista, John R., eds. *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books, 1996.
- Smart, Ninian and Richard DHecht. *Sacred Texts: A Universal Anthology*. New York: Crossroad Publishing, reprint 2001.
- Smith, Huston. *The World's Religions*. New York: Harper Collins Publishers, reprint 1991.
- _____. *Forgotten Truth*. San Francisco: Harper Collins, reprint 1992.
- Zuesse, Evan. *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religion*. Athens, OH: Ohio University Press, 1979.

مطالعات إضافية:

- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.
- _____. *Primitive Mythology*. New York: Penguin Books, reprint 1987.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. Trans. Rosemary Sheed. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, reprint 1996.
- _____. *Rites and Symbols of Initiation*. New York: Harper and Row Publishers, 1965.
- Evans-Pritchard, E.E. *Theories of Primitive Religion*. London: Oxford University Press, 1965.
- Gill, Sam D. *Native American Religions*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1982.
- King, Noel. *African Cosmos: An Introduction to Religion in Africa*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1986.
- Levi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- Radin, Paul. *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications, reprint 1957.
- Zahan, Dominique. *The Religion, Spirituality, and Thought of Traditional Africa*. Chicago: University of Chicago Press, reprint 1979.
- 1 Black Elk quoted in J. G. Neihardt, *Black Elk Speaks* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, reprint 1961), 42-43.
- 2 C. G. Jung quoted in C. Hall and V. Nordby, *A Primer of Jungian Psychology* (New York: New American Library, 1973), 39.
- 3 Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, 2d ed., trans. Willard R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969) xii-xiv.
- 4 E. Bolaji Idowu, *African Traditional Religion* (New York: Orbis Books, 1973), 135.
- 5 Geoffrey Parrinder, *African Traditional Religion* (Westport, CT: Greenwood Press, 1976), 34.
- 6 E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 51- 52.
- 7 Black Elk quoted in Joseph Epes Brown, *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux* (New York: Viking Penguin, 1971), 115.
- 8 Ninian Smart and Richard D. Hecht, eds., *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology* (New York: Crossroad Publishing, reprint 2001), 349.
- 9 Joseph Campbell, *Myths to Live By* (New York: Bantam Books, reprint 1973), 89-90.
- 10 Ananda Coomaraswamy quoted in Joseph Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian* (New York: Crossroad, 1982), 84.
- 11 Frithjof Schuon, *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: Amity House, 1986), 181.
- 12 Mircea Eliade, *Sacred and Profane*, Chapter 2.
- 13 Evan Zuesse, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1979), 242.
- 14 Huston Smith, *The World's Religions* (New York: Harper Collins Publishers, 1991), 367.
- 15 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford: Oxford University Press, reprint 1958), 4.
- 16 Mircea Eliade, *The Sacred and Profane*, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace & World, 1959), 12-13.
- 17 R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore* (New York: Dover Publications, reprint 1972), 118-119 n1.
- 18 Parrinder, *African Traditional Religion*, 21-22 (emphasis added).
- 19 Eliade, *The Sacred and Profane*, 11-12.
- 20 Joseph Epes Brown, «The Spiritual Legacy of The American Indian», *Studies in Comparative Religion* 14 (Winter-Spring 1980): 27.
- 21 Frithjof Schuon, *The Feathered Sun* (Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1990), 6.

- 22 Solon T. Kimball, Introduction in Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago, IN: University of Chicago Press, reprint 1960), xvii-xviii.
- 23 Van Gennep, *Rites of Passage*.
- 24 The word «liminal» is etymologically derived from the Latin word limen meaning «threshold».
- 25 Sam Gill, *Native American Religious Action: A Performance Approach to Religion* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1987), 58-75.
- 26 انظر المصدر السابق نفسه للاطلاع على وصف مفصل وتجربة مباشرة لرقصات الكاتشينات والتدشين للإدخال في ديانة الكاتشين واحتفال «باوامو». الوصف التالي لمعتقدات الكاتشين وطقوسها قائم على دراسة البروفسور جيل.
- 27 المصدر السابق ص 69-70.
- 28 المصدر السابق نفسه ص 70.
- 29 Joseph Epes Brown, «Modes of Contemplation Through Actions: North American Indians», *Main Currents in Modern Thought* 30 (November/December): 62.
- 30(2) المصدر السابق نفسه.
- 31 Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Guide to Ecstasy*, trans. Willard R. Trask (New York: Bollingen Foundation, 1964), 5.
- 32 اللاشخصي، أو ما بعد الشخصي، شكل من الأشكال النفسية يدل على حالة من الوعي فوق المعتاد للفعل الشخصي أو الذاتي للنفس. انظر:
- Bruce W. Scotton, «Introduction and Definition of Transpersonal Psychology», in *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, ed. Bruce W. Scotton, Allan B. Chinen, and John R. Battista (New York: Basic Books, 1996), 4. Also see Robert Walsh, «Shamanism and Healing», in *ibid.*, 96-103.
- 33 Stephen Larsen, *The Mythic Imagination* (New York: Bantam Books, 1990), 95-118.
- 34 Francois Petitpierre quoted in Huston Smith, *Forgotten Truth* (San Francisco: Harper Collins, reprint 1992), 42.
- 35 Parrinder, 10.
- 36 Jamake Highwater, *The Primal Mind* (New York: Harper and Row, 1981), 75.

الفصل الثاني

الميراث الديني لمصر القديمة

لقد بُعثت الكلمة

إني الإله الواحد الوحيد أتيت إلى الوجود

إني الإله العظيم الذي أولد نفسه

إني رع الذي نهض في البدء وحكم ما قد صنع

الذي صاغ أسماء الآلهة ليوجدوا كآلهة

إني أنا هو في الصدارة بين الآلهة¹.

كتاب الموتى

تقديم

يعتمد الانتقال من النظام القبلي إلى حياة دول المدن في جزء كبير منه على القدرة على إنتاج كميات كبيرة من المواد الغذائية التي تمكن الناس من تحويل اهتمامهم والالتفات إلى نشاطات أخرى غير الزراعة والصيد. وقد مكّن الانتقال من نمط حياة البداوة إلى أسلوب تربية الحيوان وفلاحة الأرض مجتمعات كالشعب المصري من المحافظة على بقاء تجمعات سكانية في مواقع مستقرة دون الحاجة إلى الانتقال واقتفاء أثر قطعان الحيوان في هجرتها. ونشأت إلى جانب طراز حياة الدولة المدينة نظم التجارة والسفر والبيع والشراء واللغات المكتوبة. كذلك نشأت وتطورت أشكال وأساليب متقدمة للعلوم والرياضيات لتلبية احتياجات الزراعة والرّي. وتعبيراً عن أهمية تلك النشاطات أدّت الرموز الزراعية دوراً رئيسياً في الحياة الدينية للعديد من الشعوب، وأخصها الشعب المصري.

إن ثقافة مصر القديمة وحضارتها من أعظم ما للعالم من تراث. فمن بداياتها المتواضعة في وادي النيل نشأت وترعرعت تلك الحضارة وظلت مزدهرة على مدى نحو 3200 سنة. ولا تتوقف الآثار العظيمة التي ما تزال ماثلة في مصر، كالأهرام وأبي الهول، والتي يعترف العالم كله بعظمتها، عن بعث الإعجاب وإثارة الفضول والحيرة عند الناس. كان المصريون شعباً استثنائياً شديد الاهتمام بالحياة بعد الموت موهوباً بالقدرة على الإبداع في الابتكار والخيال. وأمدّ موقع مصر في وادي النيل سكانها بدرجة عالية من الأمان والسلامة، وعملت تلك البيئة بمثابة حاجز حمى أهل مصر وداراهم من التأثيرات الخارجية غير المرغوبة قرونًا طويلة.

وتزامن ظهور الدين في مصر مع قيام المملكة المصرية الموحدة في نحو عالم 3000 قبل الميلاد. وشكلت الأوساط السياسية والاجتماعية والدينية في مصر القديمة نظرة موحدة إلى العالم كان من شأنها المحافظة على دوام تطور حضارة عظيمة. والواقع أن المفهوم المصري لوجود «عالم» أو مجالات أخرى منفصلة للحياة لم يكن بعيداً عن مفهوم الإنسان المصري القديم. فلم تكن في ذلك الزمن في مصر كلمة لشيء اسمه «الدين»، لأن الدين كان يتخلل كل جوانب الحياة ومجالاتها. وقد اتحدت دول المدن المصرية لتكوّن دولة واحدة تخضع لحكم الفراعنة أو الملوك المتعاقبين. ولم يطرأ أي تحوّل أو تغيير جوهري على النظام الاجتماعي الديني لمصر إلا في أوائل تاريخ ما بعد الميلاد عندما اعتنقت مصر الدين المسيحي.

التعاطي مع الدين المصري: اللازماني مقابل الزماني

ما أسهل أن يتوه المرء في مسالك وتشعبات التاريخ المصري المتنوع الطويل. فقد كانت للمجتمعات المصرية ألتهتها الخاصة وعلومها وحساباتها لنشأة الكون التي اكتسب بعضها شهرة وطغى على ما سبقه من علوم الكون كلما تسنم الحكم فرعون جديد أو ظهرت أسرة فرعونية جديدة. غير أن هذه التبدلات لم تعبر عن تغير أساسي في نظرة المصريين الكامنة في الدين إلى العالم، إذ كان الدين متأصلاً برسوخ في مجال غير تاريخي لا زماني يدعى (تب زيبى) أي «الزمان الأول». ومن المهم فهم الخلفية اللامتغيرة للإيمان الديني المصري قبل محاولة درس التغيرات التاريخية الكبرى التي تعرض لها المجتمع المصري على مر الزمن.

كان الزمان الأول (Tep Zepi)، طبقاً للاعتقاد المصري، بمثابة العهد الذهبي لفترة تامة من النظام الكوني كرسستها عناية إلهية. وتناقلت الأساطير والخرافات الدينية أحداث تلك الحقبة الابتدائية (الأولية). وكانت خرافات الزمن الأول تلك المصدر الصحيح الموثوق في الثقافة المصرية. فقد فسرت أساطير الزمان الأول مصدر الوجود وأصل الآلهة وتأسيس الملوكية الربانية. وكانت تلك الأحداث كلها، برغم اختلاف تناقلها عبر مجموعة متنوعة من الأساطير، عائدة في جذورها إلى البداية الأبدية اللازماني التي كان يتكرر ويعاد حدوثها وتُتبع باعتبارها نموذجاً إلهياً. وقد تمحور أساس الممارسة والطقوس الدينية في مصر حول إعادة إقامة التوازن والنظام الموجودين في البداية، وكان ذاك تقليداً مقدساً يمارس ويستثمر بأهمية شاملة. فكما لاحظ العالم فريثيوف شون (Frithjof Schuon) بقوله إن «الامتثال للدين معناه التمسك بالإيمان بالأصل، ولهذا السبب بالذات ينبغي أن يكون مكانه في المركز (الوسط) وأن يكون مقره (سكانه) في النقاء البدائي وفي المبدأ العام»².

أساطير الزمن الأول

تلة البدء الأولى والأفعى

تقول الأسطورة المصرية إن الماء كان في البدء يغمر العالم كله. وكان هذا الغمر المائي الذي لا نهاية له ذا لون داكن مظلم خالياً من أي حياة. ومن ذلك الماء ظهر النظام والحياة وانبتق النور متخذين عادة هيئة مرتفع أو تلة بدائية³. إلا أنه بالإضافة إلى ما تمثله صورة الماء من هوى وحال شواش مختلطة للكون، فإنها تعبر أيضاً عن وحدة واحدة حيث تتحد كل الأضداد ولا تتخذ أشكالاً خاصة مميزة لها. ولذا يرى بعض العلماء أن ظهور الحياة من المياه الأولية يمثل ظهور الوعي وانبثاقه من اللاوعي.

ويقول بعض الأساطير المصرية القديمة بأن الشكل الذي ظهر كان بيضة أو زهرة لوتس أو أفعى لا تلة. ويعتقد أن الإله الذي خلق العالم قد ظهر فوق التلة أو كان هو نفسه التلة. وربط بعض الروايات بين الإله الذي خلق وبين الأفعى أو اللوتس. ويعلن أحد النصوص المنقوشة في أحد الأهرام على لسان الأفعى قائلاً:

لقد انتشرت في كل مكان مع كل

ما سيأتي إلى الوجود،

وعرفت لكوني الواحد الأحد ذا الجلال الروح الساكن في الداخل

أقدر الآلهة.

هو (الروح القاطنة في الداخل) كان الذي صنع الكون

فقد تزواج مع كفه وكانت لذة الانبعاث

وانطويت ملتقاً حول نفسي وتخصبت بتلافيفي

وكننت واحداً صنع لنفسه مكاناً في وسط تلافيفه.

وكلماته كانت ما جاء منطلقاً من فمه بالذات⁴.

ورغم أن المصريين استخدموا رموزاً أسطورية متنوعة ومختلفة فإن المغزى الأساسي الكامن في الأساطير غالباً ما يبقى واحداً، فالوجود فيها بدأ بظهور النور من الظلام، والنظام من فوضى الهيولى، وكلها ظهرت مترافقة بتدبير من عقل إلهي أو بأمر منه.

لاهوت ممفيس

ثمة تفسير آخر لأصل نشأة الوجود نجده في واحدة من أقدم نظريات نشأة الكون المصرية، والواقع أنها أقدم النظريات المعروفة في تاريخ الإنسانية، وهي نظرية ممفيس اللاهوتية. وتنسب هذه النظرية إلى ممفيس لأنها نشأت أصلاً في مدينة ممفيس القديمة. وفي لاهوت ممفيس أن الإله «بتاح» الذي يعرف أيضاً بأنه «رب الصدق» وكذلك رب الحرفيين والفنانين، هو خالق كل الوجود ومصدر كل الفرائض الأخلاقية في العالم. وكان الاعتقاد السائد هو أن بتاح خلق الكون بفكره الذي تكوّن في قلبه ثم تجسّد من خلال لسانه أو كلمته. وقد شملت تلك العملية خلق الآلهة الصغار الذين انتشروا باثني أنفسهم في العالم العضوي الديني. واعتُبر بتاح أيضاً أول ملك لمصر. فقد أعلن أحد العلماء قائلًا: «.. كان الكون كله ملكية وكان ملك العالم هو أول ملك لمصر»⁵. ويتكرر موضوع أهمية الملك الرباني المتأصل في الزمن الأول في الأساطير المصرية. وظل التفسير القائل بأن الخلق نبع من فكر (أو كلمة) إله واحد، هو بتاح، قائماً طيلة ألفي سنة قبل أن تظهر أفكار مماثلة في النصوص اليونانية والعبرية.

النظرية الهليوبولية في نشوء الكون

من أغلب النظريات التي سادت عن نشوء الكون تلك التي نشأت في هليوبوليس (مدينة الشمس) ثم انتشرت في باقي أرجاء مصر. وتشمل النظرية الهليوبولية لنشوء الكون مجموعة من تسعة آلهة هم أتوم وشو وتفنوت وسب ونوت وأوزيريس وإيزيس وسيت ونفتيس. وتعتبر نظرية النشوء الإله أتوم («الكامل») أنه هو الرب الخنثي (المالك صفات الذكورة والأنوثة) الخالق. وقد سوّي أتوم بالتلة التي ارتفعت من ماء البدء. كذلك ارتبط اسم أتوم برع إله الشمس حيث يشار إليه في كثير من الأحيان بأنه رع - أتوم. وهذا النوع من الوصل والربط بين أسماء الآلهة مألوف في الديانة المصرية. وبرز إلى الواجهة في نمط متكرر مفهوم خاص بالنسبة لظهور إله سام مفاده بأن الإله السامي يعرف عادة أنه إله الشمس رع. وبينما كان أتوم الإله الخفي السامي غير المعروف، كان رع الذي يتخذ شكل الشمس الإله ذا الشكل الظاهر المتجسّد. وتقول نظرية هليوبوليس في النشوء بأن أتوم خلق من ذاته كل الأبواب الأخرى. ومن خلال عملية التولد الذاتي جاء تفنوت (الرطوبة أو المطر) وشو (الهواء أو الجو) وأنجبا بدورهما نوت (السماء) وجب (الأرض). وفصلت شو بعد ذلك الاتحاد بين جب ونوت، وأنجبت نوت الجيل اللاحق من الآلهة، أو «أبناء نوت». وكان بين تلك الآلهة أوزيريس وإيزيس وسيت ونفتيس.

أسطورة أوزيريس

أسطورة أوزيريس التي تسمّى أحياناً آم أوزيريس وفرت الأساس الأسطوري الذي أنشأ مدخلاً للصلة بالعصر الذهبي السابق من خلال شخص فرعون. وجاء في الأسطورة أن أوزيريس كان أول ملك لمصر. وقد تميّز حكمه بملك بصفاء النظام والعدل وأصالتهما. تزوّج أوزيريس أخته إيزيس، وتأمّر أخوه سيت، الذي يمثل قوى التفكك والفوضى، على إطاحة ملك أوزيريس والنظام الذي أنشأه. واستطاع سيت بما دبّر من مؤامرة خداعية خبيثة أن يقتل أوزيريس ويتخلص من جثته بإلقائها في نهر النيل. لكن إيزيس بما أوتيت من قدرات وقوى سحرية استطاعت استرداد جثة أوزيريس، إلا أن سيت تحداها وقطّع الجثة إربا. فجمعت إيزيس أجزاء جسد أوزيريس وندبتها ثم دفنت أوزيريس بشكل لائق. وسحّرت إيزيس قواها السحرية لكي تحمل بحورس من أوزيريس الميت. وولدت إيزيس ابنها حورس وأخفته عن عمّه الشرير سيت. وعندما شب حورس عن الطوق ثار لمقتل أبيه بأن نازل سيت وهزمه في معركة. ولقي حورس الثناء والمديح من مجلس الكبار ثم نصّب ملكاً على مصر. وتميّزت مملكة حورس بعودة النظام ونهاية عهد سيت الفوضوي. غير أن سيت استطاع خلال المبارزة أن يقتلع إحدى عيني حورس. وكان أن حمل حورس عينه المقلوعة إلى أوزيريس الذي كان في حالة اللاوعي في العالم السفلي حيث كان أوزيريس روحاً لا شكل لها فصحا. وباتت عين حورس السليمة مقترنة بإله الشمس رع، وهذا كان دليلاً على الرابطة الوثيقة التي نشأت بين أوزيريس وعقيدة رع الدينية في فترات لاحقة.

أصبح أوزيريس «ملك العالم السفلي» وامتلك كل القوى التي يتميز بها إله ختوني (تحت أرضي) ومنها الخصوبة والتجدد والإنتاج الأرضية. وقد اقترن اسم فرعون، ملك مصر، بحورس واعتبر أنه هو. ويقول العالم جون ولسون إنه عندما ظن المصري القديم «أن الملك (فرعون) كان حورس لم يقصد أن الملك كان يقوم بدور حورس، وإنما عنى أن الملك كان بالفعل هو حورس وأن الإله كان حاضراً في

جسد الملك خلال فترة النشاط والفعل المعنية»⁶. ويقتزن فرعون بعد موته بأوزيريس في العالم السفلي. وبذلك يكون حورس (الملك الفرعون) قد رسّخ النظام الخلقي والاجتماعي والديني وأيّده فوق وجه الأرض، بينما عمل أوزيريس (الفرعون الميت) على المحافظة على خصوبة تربة الأرض وإنتاجيتها. وقد اقترن اسم أوزيريس بعد نهوضه وبعثه من الموت وصعوده إلى السماء برع وعرف بأنه إله الشمس. وساد الاعتقاد على هذا الأساس بأن فرعون كان إلهاً متقمصاً في هيئة ملك على الأرض. فالملك لا يموت فعلياً أبداً وإن ما يحدث له هو موت جسدي عضوي ينزل به إلى العالم السفلي حيث يستيقظ، ويقتزن عندئذ برع أو يعرف بأنه هورع الإله الأسمى. وظل تقليد التقمص والبعث مستمراً عند سلسلة الفراعنة المتوالية ونمطاً يتبع النهج الأسطوري لنموذج أوزيريس.

الفرعون ومعات

«معات» كلمة لا يمكن ترجمتها ترجمة دقيقة دون تجريدها جزئياً من معناها الأصلي. فمعات بالنسبة للمصريين تعني نظام الواقع العضوي (الفعلي الملموس) والواقع الميتافيزيقي الماورائي غير المنظور على السواء، علاوة على النظام الاجتماعي والسياسي والأخلاقي للمجتمع. فبمدلول معناها الخلقي، تشمل معات الحق والعدل والسلام. فقد قامت معات على نظام مبدئي أسسه الخالق (بغض النظر عن الاسم أو الشكل الذي اتخذه الخالق في أي أسطورة من الأساطير). وكانت معات حالة الكمال للدولة التي نشأت خلال الحكم الأسطوري لأوزيريس كملك على مصر.

وقد وعى المصريون جيداً من خلال الأساطير الدينية الخراب الذي نجم عن الإحجاف والفوضى. فقد غرق العالم في فوضى عندما انتهى النظام الفردوسي الناعم بعد مقتل أوزيريس على يد ست، غير أن فرعون الذي كان بالفعل حورس المتجسد (ابن أوزيريس) هو الذي استطاع المحافظة على النظام والرخاء من خلال حكمه الملكي الذي كان شبيهاً بكمال معات التي أقامها أوزيريس (الحق والعدالة والنظام). وقد اعتبر كثير من العلماء معات أنها جوهر كل الديانة المصرية. وقد استخلص العالم جان آسمان الخبير في التاريخ المصري ما يلي:

سعى (المصريون)، من وراء تحويلهم منظورهم التاريخي وعكسه إلى الوراء، إلى المحافظة بكل ما أوتوا من قدرة على تمام المعنى الأصلي ظاهراً للعيان ووضعه موضع التنفيذ من خلال النشاط المستمر... وكانت النتيجة أن الجميع شاركوا في النهاية في تحقيق معات... وهكذا فإنه يمكن تحديد المفهوم الديني المصري بالمعنى العام المطلق بأنه تحقيق معات التي يمكن تحديدها بدورها طبقاً للمفهوم المصري بالأعمال التالية:

المناداة بالعدالة للبشر

إرضاء الآلهة

تقديم القرابين للآلهة

وتقديم القرابين للموتى في المقابر⁷.

كان الفرعون بمثابة النموذج المثالي لكل المصريين. وفي ظل حكمه المكرس ربانياً يتمكن المجتمع المصري من الإسهام في – والبقاء على صلة وثيقة وانسجام مع – معات، وهو إطار يفهم على أنه التوازن الكوني.

ولمّا لم يكن هناك فصل بين الدين والحكم فقد كان الفرعون هو الكاهن الأعلى. وبما أنه إله متجسد، كان فرعون هو النقطة التي يشع منها النور الرباني اللانهائي على العالم المحدود. وقد بررت مملكة الزمن الأول الأسطورية سلطة فرعون، ولذا كان تحدي فرعون ومعارضته بمثابة تحدٍ للنظام، منطوق بذلك على الفوضى، ولا يؤدي إلا للخراب والدمار. ولذا كانت مخالفة الحكم الفرعوني أو الخروج عليه يعينان الانحراف عن النموذج المثالي الأصلي. وكان المعتقد أن هذا الطيش والزيف سبب يؤدي إلى الفوضى والانحلال.

التجدد من خلال الطقوس

من ألقاب فرعون كان «سيد الطقوس» الذي لا يوحى بسيادته العليا في هذه الشؤون وحسب، بل ويجزم بأنه السلطة الوحيدة التي لها حق ممارسة الطقوس الخاصة بالمعابد والاحتفالات. وكانت ممارسة الطقوس بمثابة ضمان الاستقرار والثبات ضد الانحطاط والتحول عن النظام الأصلي. وعملت الطقوس أيضاً على تركيز اهتمام النشاط الديني في إرضاء الآلهة منسجمة بذلك مع معات. فكان

احتفال سيد، وهو أحد أقدم الاحتفالات المعمول بها منذ زمن بعيد وله شعبية في مصر القديمة، يقام بعد ثلاثين سنة من حكم فرعون بقصد تجديد طاقة الملك وقوته كي يستمر في الحكم مع معات. غير أن أهم الطقوس كان تتويج فرعون جديد. اعتمد المصريون المفهوم الدوري للزمن بدلاً من النموذج الخطي (المستمر خطياً بتسلسل) السائد اليوم. وقد استند النموذج الدوري للزمن في أساسه إلى قدرة فرعون على تفعيل المملكة الأسطورية الوهمية وجعلها واقعاً. وكان كل فرعون جديد يستهل عهداً جديداً لمعات يشكله ويقولبه حسب النموذج الرباني الأساسي الأول. وخلص أحد العلماء في هذا المجال إلى القول: «..كان عهد حكم كل ملك جديد يمثل عند المصريين بداية جديدة، ولم يكن ذلك فلسفياً، بل عملياً... وهذا يعني أنه ربما كان هناك ميل سيكولوجي نفساني لاعتبار كل عهد جديد نقطة بداية أصل جديد: أي إن كل ملك كان في الأساس يعيد تشكيل أساطير الملك العامة ذاتها ضمن أحداث حاضر زمانه»⁸.

الزمن والدورات

سجل المصريون «الزمن» وقاسوه بأن حسبوا عدد الأيام التي تمضي منذ تنصيب الفرعون الحاكم الحالي على العرش. ويبدأ «الزمن» بداية جديدة عندما يُتَوَجَّ فرعون جديد. ويبدأ منذ ذلك الحين تسجيل التواريخ الجديدة. ولذا فإن المجتمع المصري يتألف من دورات زمنية تبدأ كل منها بتنصيب فرعون جديد، وهي دورات تتجدد باحتفالات على غرار احتفال رأس السنة الجديدة أو احتفال سيد. وكانت الفكرة من وراء هذا الأسلوب في التحديد الزمني هي تقليد الخطة الإلهية الأصلية عن طريق إقامة النظام والعدل (معات) من خلال قيادة فرعون القائمة على الوحي.

ووسعت نصوص فلسفية دينية مصرية معينة مفهوم الدورات الزمنية معتبرة أنه ينطبق أيضاً على الكون ككل. وقد ظهر هذا الاعتقاد في ما يسمّى «نصوص التوابيت». ويصور أحد تلك النصوص حواراً بين أوزيريس، الذي وضع في منزلة الإله «المنبعث» (المعاد إلى الظهور والحياة) وأتوم الذي اعتبر الإله «السامي». وفي ما يلي مقاطع من الحوار اختارها بتصرف وعلق عليها العالم رندل كلارك واستحضر فيها خاصة فكرة الدورات المصرية في النظرة إلى الخلق:

بكابة يرد أتوم بأنه يجب أن لا يُنسى، ففي يوم ما بعد ملايين السنين سينتهي التدبير الإلهي الحالي. وعندئذ تزول الخليفة ويعود كل شيء إلى الماء البدائي. وعندما تزول وتختفي كل الاختلافات فإنه (أتوم) وأوزيريس، الإلهين السامي والمنبعث المتجسدين، سيتحدان في الشكل الأصلي الابتدائي للحياة وهو الأفعى، الشكل الذي وجدت فيه الألوهية قبل ظهور الأرباب أو الناس. فالمصير النهائي عندئذ هو العودة إلى الاتحاد الابتدائي. وهنا نجد أن الفكر المصري قد وصل إلى مفهوم شبيه إلى حد كبير بذلك الذي للأوبنيشاد (في الفلسفة الدينية الهندوكية القديمة)⁹.

يوحي هذا النص الفلسفي البالغ التعقيد باعتقاد يقول بفكرة الخلق الدوري الذي تعود فيه كل الأشياء في النهاية إلى ماء البدء، ثم يبدو أن الخليفة تظهر مجدداً من خلال وعي إلهي مصوّر على هيئة أفعى.

المعتقدات الدينية

الآلهة

من الظواهر البارزة الملحوظة في الديانة المصرية التجسيديات التصويرية المتنوعة المنسوبة إلى آلهة الدين. والواقع أن الكتابات والنقوش المصرية الهيروغليفية القديمة تصويرية في طبيعتها. ولذا يقول بعض المفكرين إن صيغة المفهوم المصري كانت جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة التي بثتها وغذتها الخرافات وصورة حية من الرموز. وهكذا استوعب المصريون العالم وتصوروه بطريقة مختلفة كلياً عن الأسلوب التحليلي للتفكير العام عند المجتمعات العصرية. وفي هذا المجال يوضح الفيلسوف الأفلاطوني المحدث أفلوطين (270-205 م) الذي ولد في الإسكندرية بمصر قائلاً:

لم يعتمد الحكماء المصريون، في حال وصفهم للأشياء التي أرادوا تحديدها بحكمتهم، حروفاً مكتوبة تسجيل حججهم وتصف كتابات فرضياتهم أو تقلد أصواتاً ذات معنى أو أقوالاً تعبر عن البدهيات المسلم بها. بل كتبوا بالصور ونقشوا على جدران معابدهم صوراً تمثل كل حقيقة وواقع... وهكذا فإن في كل صورة معرفة أو حكمة تُدرك كلها دفعة واحدة لا بفكر استطرادي أو درس متأن¹⁰.

وقد شملت التجسيديات المصوّرة للآلهة أشكالاً حيوانية مثل ابن أوى (أنوبيس إله التحنيط) والعجل (أبيس إله ممفيس) والنسر (موت إله الكرنك) والصقر (حورس الإله الذي تجسد كفرعون). وقد تتخذ صور الآلهة أشكالاً آدمية أو مهجنة كأبي الهول، مع أن الأشكال التي اتخذت أجساداً إنسانية ورؤوساً حيوانية كانت هي الأكثر شيوعاً وليس العكس. وقد اقتضت الهيئة الأدمية بصفة عامة على الآلهة الذين ارتبطوا بالطبيعة بمن فيهم إله الأرض جب وإله السماء نوت وإله الشمس رع وإله القمر خنس وتوت. وقد اعتبر الإله توت راعي الحضارة، وساد الاعتقاد بأنه هو الذي وهب المصريين العلوم واللغة. وربط اليونان بين توت الذي وصف أحياناً بأنه «معلم أو كاتب الآلهة» وبين الإله اليوناني هرميس (الذي يعرف أيضاً باسم هرميس ذي البركات الثلاث، أو ثلاثي البركات)11.

كان من المعتقد أن الإله أوزيريس والإلهة إيزيس علما البشرية أساليب الزراعة والفلاحة. وأصبحت إيزيس، إلهة السحر، في فترات تاريخية لاحقة إلهة عامة. ودليل ذلك أن عبادة إيزيس انتشرت بين طائفة سرية عاشت في أرجاء الإمبراطورية الرومانية12. فقد جسدت الأم الأصل وقوى الأرض المتجددة. وارتبط أوزيريس بالزراعة (خاصة الشعير والذرة) وبقوى العالم السفلي، إذ أدّى «موت» الغلال في الشتاء ثم «نهوضه» وعودته إلى الحياة في الربيع دوراً متعدد الوجوه في الرمزية التي مثلتها رمزية أوزيريس الدينية، وكذلك كان تأثير ارتفاع فيضان نهر النيل وانحساره في كل عام. وقد ظل أوزيريس وإله الشمس رع أكثر الشخصيات الإلهية دواماً في كل الحكايات والأساطير المصرية.

صوّر الإله المصري رع، الذي غالباً ما اعتبر أنه الخالق وإله الشمس، في هيئة جسد إنسان ورأس صقر. واعتُبرت معات، إلهة التوازن الكوني في فترة مبكرة من التاريخ المصري، ابنة رع. وقد خصص لها معبد في الكرنك وتحررت في النهاية من هيئتها الإنسانية وأصبحت متحدة كلياً بالمبدأ المجرّد للنظام.

المعابد والكهنة

خصصت لكثير من الآلهة معابد ألحقت بها قطع من الأرض لضمان الخير والصلاح الدائمين لمكان العبادة. وفي المعابد كان القِيَمون عليها يؤدون طقوساً يومية على غرار تلك التي يؤديها فرعون تقريباً ويفتتحون مزار المعبد المقدس باسمه ويضعون المون القربانية أمام التماثيل. وكانت القرابين تقدم أيضاً أثناء طقوس العبادة وتنشد التراتيل المرفوعة إلى الإله الذي تصور التراتيل طبيعته. وكان كهنة المعابد، باستثناء ظهورهم في مواكب الاحتفالات، خصوصيين جداً بمعنى أنهم كانوا منفصلين ومنعزلين عن عامة الناس. وكان على عامة الناس أن يقنعوا بتساوير الآلهة وتماثيلهم وغيرها من رموزهم عندما تعرض خارج المعبد. وكان الكهنة ورجال الدين، الذين يتمتعون بما وهبوا من حكمة إلهية ويشركون بها المتعبدين، يلقون احتراماً خاصاً من الناس. وكذلك أبدى الناس احتراماً كبيراً للأموات الذين تميزت مدافنهم بالتماثيل أو النصب والقبور الفخمة التي تقام تكريماً لهم.

السحر

كانت لقوة السحر وسطوته عند قدماء المصريين أهمية بالغة، وكان يستند به باستحضار اسم إله ما والابتهاال لصورته أو تمثاله واستدكار تعاويذ معينة. وكانت الإلهة إيزيس هي المثال النموذجي لممارسة السحر. وقد استخدم السحر لتحقيق الطهر والخصوبة أو لشفاء المرضى. وكانت هناك تعاويذ ورُقَى متنوعة يستخدمها الطبيب للشفاء من الأمراض والعلل كلدغ العقارب. وكانت قوة السحر بمثابة نوع من الطاقة الكونية في تناول ومقدور أولئك الذين برعوا في استخدامها. وأشهر مجموعة معروفة من تلك الطقوس والتعاويذ السحرية المصرية القديمة يضمها كتاب الخروج، أو الظهور، في وضح النهار (المعروف أيضاً باسم كتاب الموتى)13. يتألف هذا الكتاب الشهير من «نصوص التوابيت» التي وضعت في مقابر الموتى. وتشمل تلك النصوص مجموعة متنوعة من التعاويذ والترايم الخاصة والصيغ الغامضة.

«الروح» والحياة الأخرى (بعد الممات)

يختلف العلماء حول التفاصيل الدقيقة للمعتقدات المصرية القديمة المتعلقة بالحياة الأخرى بعد الموت وتكوين الروح الإنسانية. وكانت هناك علاوة على ذلك وجهات نظر وآراء عديدة حول هذه المواضيع وفي أزمنة وأمكنة مختلفة في مصر القديمة. وتقول إحدى النظريات

بأن كل كائن بشري يتكوّن من جسد مادي (يسمّى خات) وستة جوانب أو مظاهر روحية أو نفسية (هي با وكا وخو وخايبيت وسِخْم ورن).

وأهم الصفات المميزة للجسد المادي أو العضوي عند قدماء المصريين كانت قابليته للتلف والبلى (ولهذا السبب وصف بأنه خات، ما يعني في الأساس أنه «شيء معرّض فطرياً للتلف والتلف»). فكانت لذلك أهمية خاصة لأنهم اعتقدوا أنه لا بد لضمان حياة الفرد الأخرى بعد الممات من الحيلولة دون تعفن الجسد وتحلله كلياً. وتم لهم تحقيق ذلك بواسطة عملية التحنيط الموميائي. فقد مكّن هذا الأسلوب المتقدم جداً في التحنيط وحفظ الجسد العضوي الجوانب الروحية للفرد (وخاصة با وكا) من التعرّف على الجسد بعد الموت العضوي والعودة إليه. 14 وإذا ما حدث ذلك فإن الميت يستطيع أن يعيد نفسه إلى الحياة في العالم التالي.

عرّفت «با» بأنها شخصية الشخص الميت، فجرى تصويرها في هيئة جسد بشري له رأساً طائر أو رأساً صقر. وهناك ما يوحي بأن با تتكوّن بعد الموت العضوي، غير أن العلماء يختلفون حول هذه النقطة. ومهما كانت الحال بالنسبة لتكوين با، فقد كان من المعتقد أن با تستطيع ولوج السماوات وتنضم إلى الآلهة من جديد بعد الموت، كما أنها تستطيع العودة إلى الجسد المومياء المحنط. غير أن عثور با على الجسد المادي كان يتطلب إرشاداً وتوجيهاً. ولذا تلقت الإرشاد من كا التي كانت شبيهة شبحاً بعيداً بما يعرف «بالملاك الحارس» واعتبرت متفوقة وأعلى منزلة من با والجسد المادي على السواء. وقد جرى تصوير كا على هيئة ذراعين مفتوحتين ممدودتين إلى أعلى واعتبرت الصنو أو المثل الروحي للشخص الذي يوجد بشكل أثري أو هالة إلى جانب الجسد المادي. وبما أن كا مرتبطة بالوعي الداخلي فهي مرسلّة من عند الرب الأسمى وهي جزء من جوهر الإله الأعلى.

أما وظيفة الأرواح الباقية أو مهمتها فيصعب كشف حقيقتها أيضاً. غير أنه يمكن وصفها باقتضاب على الوجه التالي: خو كانت كائناً شعاعياً غير ملموس يتخذ شكل الجسد المادي ويبدو أنه كان يماثل العقل والفطنة. ولما كان هذا الجزء الروحي، شأنه شأن كا، مهدداً بخطر حبسه في قبر، كانت تقال تعاويذ ورقى مختلفة لمنع ذلك من الحدوث. وعلى النقيض من خو (التي ترجمت أحياناً بأنها «المشعة» أو الساطعة) كانت خايبيت «الظل». وتليهما سخم، القوة، أو «القوة الحيوية». وبالإشارة إلى هذا المعنى وصف الإله رع في بعض الأحيان بأنه «سخم العظيم». وأخيراً هناك رن التي تدل على اسم الشخص. وكغيرهم من الشعوب القديمة، أولى المصريون اهتماماً خاصاً بديمومة الأسماء وخلودها. وقد اعتبرت الأسماء هامة أيضاً لأنه إذا استطاع الشخص لفظ اسم شيء ما لفظاً سليماً فإنه يستطيع السيطرة عليه. وكانت الرحلة التي تجري في العالم السفلي بعد الموت توصف أحياناً بأنها عبور عدة بوابات. وساد الاعتقاد بأنه كان على الشخص أن ينطق بأسماء الحراس الذين يقومون على حراسة تلك البوابات.

الفترة الأسرية المبكرة والمملكة القديمة

جرى العرف على تقسيم الفترة المبكرة من التاريخ المصري إلى قسمين هما فترة الأسر المبكرة (نحو 3000-2686 سنة قبل الميلاد) وفترة المملكة القديمة (2686-2125 ق.م.). وقد ظهر إلى حيز الوجود خلال فترة الأسر الفرعونية المبكرة نظام سياسي موحد تحت رعاية الملك مينا الذي أسّس منف، ممفيس، أول عاصمة لمصر العليا ومصر السفلى (الوجه القبلي والوجه البحري) الموحدين. ومثّل ارتقاء مينا إلى العرش ونتويجه بداية تقليد للتويج استمر طويلاً.

كان الفراعنة في فترة الأسر المبكرة يُدفنون في المقابر الملكية في أبيدوس. وكانت تلك المقابر مزينة بعناية فائقة وفن باذخ رائع. وقد دلت تلك المدافن الفخمة لفرعون والمملكة وكبار حاشيته على المكانة الخاصة التي تمتع بها فرعون ورهطه في النظام الاجتماعي المصري. وخُصّ فرعون بالطبع بأفضل وأفخر بقعة في المقبرة. وكانت تلك القبور في تلك الفترة تبنى بشكل مستطيل منخفض يكاد سطحه يقارب سطح الأرض عرف بالقبور المصاطب، واحدها مصطبة. وقد دفنت مع الفراعنة أشياء وأدوات كثيرة من ممتلكاتهم ومقتنياتهم التي تمتعوا بها في حياتهم وربما احتاجوا إليها في حياتهم الأخرى. ويبدو أن هذه العادة كانت متبعة ومعمولاً بها خلال فترة الأسرة الأولى، إذ تدل الأحافير والآثار على أن بعض أفراد حاشية البلاط الفرعوني والحيوانات الأليفة قتلوا ودفنوا مع الفرعون كي يرافقه ويقوموا على خدمته في حياته الأخرى بعد مماته. ثم عمدوا بعد تلك الفترة إلى استبدال الأشخاص الحقيقيين والحيوانات الفعلية بتمائيل صغيرة لدفنها.

حقق المصريون، مدفوعين بحمىة إخلاصهم ووفائهم، تقدماً لم يجاره مثيل في الهندسة المعمارية ومشاريع البناء الضخمة. فخلال فترة المملكة القديمة (2686 – 2125 ق.م.) أنفق المصريون كثيراً من الجهد والوقت في تشييد المقابر الفرعونية. والواقع أن هناك اعتقاداً بأن أول بناء حجري على مستوى ضخم شُيّد كجزء من مبنى المجمع الجنائزي للفرعون جوسر (2661 – 2648 ق.م.). ويُعرف ذلك المبنى بالهرم المدرّج، وهو نموذج أعلى بكثير وأكثر تعقيداً من القبر المعروف بالمصطبة الذي سبق الهرم وكان مقدمة له. وكانت تلك المجمعات معقدة التركيب متشعبة وغالباً ما اشتملت على ممرات ودهاليز وحجرات وقاعات تحت الأرض. وكان من أكبر معاوني جوسر مهندسو المعماري إمحوتب. وكان إمحوتب كاهناً رفيعاً في هليوبوليس (مدينة الشمس) وصار إلهاً في ما بعد، وغداً مكرماً بإقامة طقوس لعبادته. وقد اعتبرت هليوبوليس مبتكرة الهندسة المعمارية المصرية، كما كانت مقر الكتبة والأطباء. ونسب اليونان إلى إمحوتب بطلهم أسكليبيوس الذي تأله في ما بعد وصار بين الأرباب 15.

أمر الفرعون سنفرو (2613–2589 ق.م.) خلال فترة حكم الأسرة الرابعة في عهد المملكة القديمة بتنفيذ مشاريع للدولة ومشاريع للمجتمع لم يسبق لها مثيل. وموّل سنفرو بناء الهرم المنحني والهرم الأحمر في دهشور. وقد بني الهرم الأحمر ليكون مقبرة له. أما أكبر الأهرام وأشهرها فهو هرم الجيزة الأكبر الذي بناه خليفة سنفرو الملك خوفو (2589–2566 ق.م.) وذلك كجزء من مجمع مقبرته. وبني الفرعون خفرع (2558–2532 ق.م.) وهو ابن خوفو حارساً بالغ الضخامة على مقبرته على هيئة أسد رابض له رأس آدمي هو أبو الهول. وكان لتلك المجمعات من المدافن الباذخة طقوسها الملكية وأتباعها. وكانت الدولة هي التي تتكفل بنفقات وتكاليف الطقوس والقيّمين على المقابر بمن فيهم جماعة من الكهنة الذين يقدمون القرابين لفرعون الميت ويكرّمون الآلهة باسم فرعون نيابة عنه. وقد شاء الفراعنة لتلك الطقوس أن تستمر إلى الأبد. وقد أدهشت الأهرام التي بنيت خلال فترة الأسرة الرابعة مهندسي وعلماء اليوم. وما زالت أحجامها الهائلة ومقاييسها الحسابية الدقيقة وموازاتها مع أبراج نجوم سماوية معينة مصدراً لإثارة الجدل حول مصدرها وأصلها والغرض منها. إلا أن معظم العلماء على اقتناع بأن الأهرام في حقيقتها عبارة عن مقابر للفراعنة ذوي المكانة العليا والأهمية. وفي عهد الأسرة الخامسة في الدولة القديمة (2494–2345 ق.م.) أصبح إله الشمس رع، كما وصفه بعض العلماء، «رب الدولة». فقد بنيت المعابد تكريماً لرع في كل أنحاء مصر. وعرفت تلك المعابد بمعابد الشمس، وبنيت على طراز مفتوح لكي تكون الشمس منظورة منه. وأقيمت المسلات في تلك المعابد كرمز لإله الشمس رع. وعلى الرغم من أن رع اعتبر رب الآلهة الأعلى فقد ظلت عبادة الآلهة المحليين مستمرة في أرجاء مصر.

الفترة المتوسطة الأولى والدولة الوسطى

بدأت سيطرة الفراعنة تضعف في نهاية الدولة القديمة وصاروا يفقدون السلطة لمصلحة الحكام المحليين. وأدى تراجع سلطة الملوك الفراعنة إلى تقويض نظام المعتقدات الدينية في مصر برمتها، ونجم عن ذلك بداية فترة من الحكومات التي لا سلطة مركزية لها. وعرفت تلك الفترة بالفترة المتوسطة الأولى (2160–2055 ق.م.).

ومع أن أحداث تلك الفترة الانتقالية لا تزال موضع جدل وخلاف، فإن من المعلوم أن الازدهار قد تراجع فيها وعم الكساد مصر. وعلى الرغم مما بدا من أن انهيار النظام الفرعوني حدث في الفترة المتوسطة الأولى، فإن السلطة المركزية، بما فيها تجديد تأكيد مكانة فرعون كإله متجسّد، عادت إلى الظهور مجدداً في دولة المملكة الوسطى (2055–1650 ق.م.). واكتسبت الدولة الوسطى سيطرتها وبسطت هيمنتها من قاعدتها في مدينة طيبة.

الثورة الدينية للدولة الوسطى

يبيّن كثير من النصوص التي عثر عليها وتعود إلى الدولة الوسطى أنه نشأت فلسفة شكوكية دينية جديدة بين طبقة متنامية من المفكرين. فبدلاً من المفهوم المادي أو العضوي للحياة الأخرى بعد الممات، الذي كان من الدوافع وراء إيداع أشياء وأدوات مادية في مدافن الفراعنة، نشأت نظرة غير مادية أو ميتافيزيقية ماورائية. ودفع هذا السلوك الجديد إلى تطور نهج شخصي أكثر خصوصية نحو الأرباب بما فيه الاعتقاد بأن الاتصال المباشر بالآلهة عن طريق الصلوات أو الطقوس كان متاحاً للجميع. وكان فرعون وطائفة الكهنة

قبل ذلك هم وحدهم الوسطاء عند المملكة الربانية. واعتبر فرعون من ثم مسؤولاً عن أعماله. وهكذا فإنه مع أن فرعون ظل معتبراً إلهاً متجسداً لم يعد معصوماً في نظر الشعب وأصبح مسؤولاً يحاسب على أي كساد أو تراجع في الخير والرخاء أو فساد في الأخلاق. وأصبحت المميزات الدينية الجديدة التي صارت متاحة لجميع الناس تشمل توفر الحياة الأخرى لهم ووجود «الروح» الشخصية الفردية وحق التحنيط (وهو جانب هام لضمان الحياة الأخرى) وتأكيد جديد على يوم الدينونة بعد الممات. وفي عهد المملكة الوسطى ظهر أوزيريس إلى الواجهة وأصبحت أسطوريته أكثر المواضيع الدينية شعبية في مصر.

طقوس ديانة أوزيريس

أقيمت في زمن دولة المملكة الوسطى احتفالات سنوية تقديسية تكريماً للإله أوزيريس (أسرار أوزيريس) في مدينة أبيدوس. وأضحت حياة أوزيريس وموته وولادته من جديد (وهي طقوس دينية تميز بها في الماضي فرعون واقتصرت عليه وحده) المثال النموذجي للحياة الأخرى بعد الحياة الدنيا بالنسبة لعامة الناس جميعاً. ومع استمرار تنامي شعبية تقديس أوزيريس في أبيدوس، وعندما صار إله الشمس رع يعتبر هو أوزيريس انتشرت وعمت عبادة أوزيريس. وشملت طقوس الاحتفال بأوزيريس إعادة تمثيل درامية لأسطورة أوزيريس. وقد تشبعت تلك الدراما التمثيلية بالرموز الخرافية والتلميحات والمعاني الماورائية الغيبية والتأكيد على حياة أوزيريس وموته وبعثه، كما شملت موكباً يحمل تمثالاً لأوزيريس يطاف به على جمهور المتفرجين الذين يظهرون له الإجلال والتعظيم. ويقسم الموالمون المشاركون في طقوس الاحتفال إلى مجموعتين إحداهما «أتباع سيت» والأخرى «أتباع حورس» وذلك من أجل تمثيل المعركة الأسطورية بين الإلهين. وقد علق العالم مرسيا إلياد على هذا النمط المتكرر بقوله «تكرر المعركة بين مجموعتين من الممثلين الانتقال من العدم (الهبولى غير النظامية) إلى الكون (العالم المنظم) وتعيدان تفعيل نشأة الكون. ويصير الحدث الأسطوري حاضراً مرة أخرى»¹⁶. وشكلت تلك الاحتفالات رابطاً بالماضي يعود إلى الزمن الأول، ما مهد للمصريين المشاركة في ذلك الواقع الخرافي وعيشه في الزمن الحاضر.

يوم الدينونة (الأخرة)

برز الإيمان بفكرة الحياة الآخرة والحساب الأخير بعد موت الجسد خلال فترة المملكة الوسطى. وكان الحساب الأخير موضوعاً ذا أهمية خاصة في كتاب الخروج في وضوح النهار، أو كتاب الموتى (الذي يعود تاريخه إلى الدولة الوسطى ويشكل مزيجاً من المعتقدات الدينية القديمة والجديدة). ويقوم على حساب الموتى مجلس من اثنين وأربعين قاضياً ربانياً وإله أوزيريس في قاعة معاتي، أو معاتي. ويتحدث الميت في إجراءات محاكمته معبراً عن صلاحه واستقامته بالمعنى السلبي النافي منكرأ أنه عاش في الخطيئة. ويعرف هذا الإجراء بالاعتراف السلبي أو إعلان البراءة. ويسجل ذلك الاعتراف في بردية أني (نص هيروغليفي للكاتب أني):
لقد أتيت إليك يا ربي وأضحيت قريباً منك كي يمكنني أن أنظر محاسنك. إنني أعرفك وأعرف أسماء الاثنين والأربعين إلهاً الذين يوجدون معك في قاعة الإلهتين «ماعت» والذين يعيشون رقباء على الخطاة ويتغذون على دمائهم في اليوم الذي تحصي فيه حياة الإنسان في حضرة الإله.. بالحق قد أتيت إليك وأحضرت إليك «معاتي» وقد أهلكت من أجلك الشر. لم أفعل شراً لإنسان. لم أقهر أحداً من أفراد عائلتي. لم أرتكب الشر في موضع العدل والحق. لم يتناه إلى سمعي أنين البشر. لم أرتكب الشر قط¹⁷.
يوزن قلب المتوفى بعد إعلانه البراءة في كفة ميزان الحساب مقابل ريشة رمزاً للصدق أو معات. فإذا كان قلب الشخص الميت أثقل من الريشة لا يسمح له بدخول مملكة الآلهة.

المملكة الحديثة

انتقل زمام السلطة بعد سقوط المملكة الوسطى وانهارها إلى سلطان الغزاة الأجانب المعروفين بالهكسوس. وعرف ذلك العهد بالفترة الانتقالية الثانية (1650 – 1550 ق.م.). وكان من تأثير احتلال الهكسوس إنهاء العقليّة الانعزالية التي اعتادها المصريون. كذلك بدا أن الاحتلال كان له تأثير كبير على الفكرة القائلة بأن مصر هي مركز العالم وأن الشعب المصري شعب مختار ويتمتع بامتياز رباني. وأطيح حكم الهكسوس في نهاية المطاف وبدأت الدولة الحديثة (1550 – 1069 ق.م.).

اتحد الإله آمون (أو آمون - رع) إبان المملكة الحديثة بإله الشمس رع في ما عرف بعملية «التشمس» وصار يُعبد باعتباره الإله الأعلى أو خالق كل الآلهة الأخرى. واعتبر آمون، الذي كان يرمز إليه بالشمس، أنه رب العالم الذي يسطع على كل الشعوب لا على المصريين فقط. غير أن عبادة آلهة متعددة ظلت مستمرة ولم تتوقف إلا بعد فترة طويلة من الفترة الرومانية (انظر ما يلي). ومع زيادة المعابد وانتشار الطقوس التي تكرم آمون اكتسبت طبقة الكهنة نفوذاً وسلطةً واسعين على الطقوس والممارسات الدينية. إلا أن سلطة الكهنة تقلصت نتيجة للثورة الدينية التي قام بها الفرعون أمنحوتب الرابع الذي حوّل كل الاهتمام الديني نحو إله شامل واحد هو آتون.

ديانة العمارنة

حاول أمنحوتب الرابع (1352 - 1336 ق.م.) أن ينتزع من عقول المصريين فكرة الإيمان الديني بعدة آلهة ويرشدهم إلى الإيمان بإله واحد أكبر. فهزم الطوائف الدينية وألغى طقوسها وأغلق المعابد المختلفة أو دمرها وجرد طبقة الكهنة من سلطاتها. ثم غير أمنحوتب الرابع اسمه واتخذ اسم أخناتون (الذي يعني روح آتن أو آتون) وبدلت زوجته نفرتيتي اسمها إلى نفرنفرواتن (أي الجميل في الجمال هو آتن).

ثم نقلوا العاصمة إلى مدينة العمارنة وأنشأ ما عرف بديانة العمارنة. ويعبر أخناتون في ترنيته التالية إلى آتون عن حرارة إيمانه بإله واحد أحد كلي.

جَمِلاً تشرق أنت في أفق السماء، أنت (آتون) الحي خالق الحياة، تأتي من الأفق الشرقي تمنح جمالك لكل أرض. جميل الرؤيا، عظيم ومنير وأنت تعلو فوق كل أرض، تحتضن أشعتك البلاد للنهاية التي قدرتها...

ما أعظم أعمالك الخفية عن الأنظار! إله الواحد، ليس كمثله شيء خلقت الأرض وفق رغبتك، وحدك مع الناس والأنعام وكل ما على الأرض وكل ما يمشي على قدمين وما في الأعالي يطير بجناحيه، في البلاد الأجنبية خور وكوش (سوريا والنوبة) وأرض مصر، تعطي لكل مقامه وأنت تسد حاجتهم، لكل رزقه من الطعام، تعطي لكل مقامه وأنت تقدر الآجال. وألسنة مختلفة للتخاطب وكذلك أشكالهم وألوانهم مختلفة (هكذا) ميزت أهل البلاد 18.

على الرغم من أن الديانة المصرية الرسمية تركزت خلال فترة حياة أخناتون حول آتن، فإن الإيمان بإله واحد لم يستقطب أتباعاً على نطاق واسع بين الشعب. وسرعان ما تراجع دين العمارنة بعد موت أخناتون وارتد الناس عنه عائدين إلى هياكل الآلهة التقليدية.

وتميزت المملكة الحديثة أيضاً باسم الملك الفرعوني رمسيس الثاني (1290 - 1224 ق.م.) الذي يبدو أن مزامير أو ترانيم آمون كتبت في عصره. ومن المفاهيم الرئيسية التي تنطوي عليها ترانيم آمون أن الخالق غامض خفي متسام بعيد عن إدراك البشر والآلهة الأخرى. ومن المعتقد أيضاً أن حدثاً كبيراً ذا أهمية تاريخية وقع إبان الدولة الحديثة. وهو، طبقاً لما جاء في التوراة، أن موسى أنقذ الشعب اليهودي في نحو عام 1280 ق.م. من العبودية في مصر وقادهم في ما يعرف بالخروج.

أما الفترة التي تلت المملكة الحديثة فقد تميزت بعدم الاستقرار السياسي، ما ساعد على التعجيل بانحطاط الحضارة المصرية المستقلة. وقد عرفت تلك الفترة بالعصر المتأخر (664 - 332 ق.م.). فقد خضعت مصر في تلك الفترة لسلسلة من الحكام الأجانب بما فيها الإمبراطورية الفارسية التي ضمت مصر إليها كإقليم من أقاليمها. غير أن الفرس لم يلغوا الديانة المصرية وبيطلوها كما لم يلغوا نظام الحكم الفرعوني. وفي عام 332 قبل الميلاد فتح الإسكندر المقدوني الثالث (336-323 ق.م.) المعروف أيضاً باسم الإسكندر الأكبر مصر. وتدفق على مصر في تلك الفترة سيل كبير من الثقافة اليونانية.

العصر الهليني (الإغريقي)

انقسمت الإمبراطورية بعد موت الإسكندر إلى ثلاث ممالك رئيسية كانت قواعدها في مقدونيا وسوريا ومصر. وسيطر بطليموس الأول سوتر المقدوني على مصر وحكمها. وتقبل المصريون الحكام البطالسة كفرعنة، وعرف حكمهم لمصر بعصر البطالسة (332 - 30 ق.م.). شيدت في تلك الفترة مدن جديدة لاستيعاب الأعداد الكبيرة من المستوطنين، وخاصة القادمين من اليونان. غير أن الملاحظ أن الكيان الديني المحلي والبنية السياسية لمصر ظلا في معظمهما سليمين. وانتعشت مدينة الإسكندرية التي أسسها الإسكندر وأصبحت مركزاً هاماً للعلم في العالم. وضمت المدينة مكتبة الإسكندرية التي أدت حملة طموحة لجمع أهم الكتب والنصوص إلى جعل المكتبة

أشهر مركز ثقافي في عصره. وقد نشط الأفلاطونيون المحدثون وغيرهم من الفلاسفة اليونانيين في الإسكندرية التي أقامت فيها أيضاً جالية يهودية ضمت مجموعة من مشاهير العلماء من بينهم الفيلسوف فيلو الإسكندري (نحو 20 ق.م. – 50 بعد الميلاد). ويسود الاعتقاد لدى كثير من العلماء بأن الحاكم الثاني من أسرة البطالسة، بطليموس الثاني فيلادلفوس (282 – 246 ق.م.) هو الذي كلف مجموعة من علماء القدس اليهود بترجمة النصوص العبرية إلى اللغة اليونانية كي تضاف إلى مكتبة الإسكندرية. وقد عرفت تلك الترجمة بأنها نسخة العهد القديم. عرفت تلك الترجمة بالترجمة السبعونية واعتمدت تلك الترجمة خلال العهد المبكر للكنيسة المسيحية كصيغة مرجعية للعهد القديم. وظل ذلك النص معتبراً المرجع الرسمي المعتمد عند الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية حتى اليوم. وعلى وجه العموم، ظهر خلال العصر الهليني الإغريقي إدراك لعالمية وشمول الجنس البشري. ويبدو أن تلك النظرة إلى العالم نبعت من الوحدة القصيرة الأجل التي حققها الإسكندر بين «الشرق والغرب» في جسم سياسي واحد ومن انفتاحه على أنواع متنوعة من الثقافات المختلفة ومن تبنيه لبعض الممارسات السياسية اليونانية وتشجيعه على التزاوج بين الأعراق المختلفة. وكانت ظاهرة التوفيق الديني المنفتح، أي التوليف بين الأفكار الدينية المتنوعة من الثقافات المختلفة، شائعة جداً في ذلك العصر. فقد ربط اليونانيون المهاجرون إلى مصر بين الآلهة في الهياكل المصرية وأرباب وطنهم الأصلي (والعكس صحيح). ومن قبيل المثال على ذلك أن اليونانيين عرّفوا حورس على أنه مثل إلههم أبولو، وثوث على أنه مثل هرميس، وأمون رع على أنه الإله اليوناني زيوس¹⁹. وظهر إلى الوجود في مصر في القرن الرابع قبل الميلاد إله جديد باسم سيرابيس. ولعل عبادة سيرابيس نشأت بموجب مبادرة سياسية من بطليموس هدفها إيجاد إله مشترك بين المصريين واليونانيين. وقد جمع سيرابيس، الذي كان اسمه مركباً من اسمي الإلهين المصريين أوزيريس وأبيس، في صفاته مزيجاً من آلهة اليونان زيوس وديونيسوس وهادس في إله واحد اتخذ صورة زيوس. وانتشرت عبادة سيرابيس انتشاراً كبيراً في ممفيس والإسكندرية خصوصاً، وامتدت بالتالي إلى روما.

الفترة الرومانية

انتهت مملكة البطالسة عندما لحقت الهزيمة ببطليموس الخامس عشر (44 ق.م. – 30 م.) وشريكته في الملك أمه كليوباترا (69 – 30 ق.م.) على يد القوات الرومانية بقيادة أوكتافيوس الذي عرف أيضاً باسم القيصر أوغسطس (63 ق.م. – 14 م.). وبذلك بدأ العهد الروماني في مصر (30 ق.م. – 254 م.) الذي ظلت مصر خاضعة خلاله لحكم الأباطرة الرومان، ودخل إليها بالتالي الدين المسيحي. وحظيت المسيحية في بدايتها بالقبول الشعبي في الإسكندرية التي كانت شاهداً على مشاهير الفلاسفة الميتافيزيقيين (علماء الماورائيات وحقائق الوجود) من أمثال أوريجين (185 – 254 م.) وانتعشت إبان ذلك المجتمعات الغنوسية أو الغنوسطية (الصوفية المعرفية أو المعارفية) في مصر. وفي صحارى مصر بدأ أوائل المنتسكين المسيحيين حياة الرهينة في الأديرة²⁰. وفي عام 641 للميلاد فتح العرب المسلمون مصر وأدخلوا الدين الإسلامي إلى البلاد. وظل الإسلام هو دين الأغلبية السائدة في مصر حتى اليوم.

ملخص الفصل

اعتنق المصريون القدماء المثل العليا للسلام والعدل والنظام (معات) واعتبروها النور الذي يهتدون به في أخلاقهم العامة والخاصة. ونرى من خلال التراث الديني المصري تطور بعض السمات والمزايا الرئيسية التي ظهرت في الأديان اللاحقة، مثل السير على طريق التوحيد، وأهمية الروح بعد الممات، وتصور الدينونة والحساب بعد الموت، والاعتقاد بأن التزام ممارسة العبادة الدينية ضمان للنظام السياسي والاجتماعي والروحاني. وكان المعتقد أن الأشكال الأصلية لهذا النظام موجودة أزلياً في مملكة الزمان الابتدائي الأول. ومكنت اللاهوتية الخرافية التوهمة للمصريين القدماء من النظر إلى أحداث الزمن على أنها إعادة وتكرار للأحداث الابتدائية الأولية، فكانت طقوسهم مصممة باعتبارها إعادة تمثيل لتلك الأحداث الابتدائية. وكان المأمول أن تصل أحوال المجتمع المصري من خلال هذه الوسائل إلى بلوغ الكمال الذي للزمن الابتدائي. ولذا كانت الإنجازات العديدة لمصر القديمة متأصلة في معرفة تصوّرية متبصرة عميقة تنعكس في الرمزية الخرافية للمصريين وفي اللغة الهيروغليفية، اللتين كانتا بمثابة أدوات ميتافيزيقية بنوا بها جل ثقافتهم. ويخلص العالم المعاصر ر.ت. راندل كلارك أستاذ العلوم المصرية السابق إلى القول:

لم تكن الخرافات بالنسبة للمصريين مجرد مجموعة من النصوص، بل لغة. وهذا أمر أساسي. فهو يوضح لماذا كان بالإمكان تغيير أعمال الآلهة وتضخيمها أو حتى عودتها إلى الظهور مع شخصيات أخرى منافسة دون أن يكون في ذلك أي تناقض، إذ إنه لا ينبغي للخرافات أن تكون متساوقة ثابتة غير متناقضة. فهي تنتمي إلى نمط من التفكير ليس للاتساق الثابت فيه صلة بالمفهوم المنطقي. فالخرافة كانت وسيلة، ووسيلة وحيدة، قبل ظهور الفلسفة اليونانية العلمانية، للتعبير عن أفكار عن الكون أو عن حاجات النفس البشرية. ولهذا السبب جاءت الخرافة المصرية على هذه البساطة منافية للعقل وشديدة التعمق والأصالة في بعض الأحيان. إنها حلم، وغيبيات، وشعر، كلها مجتمعة.²¹

مراجع التراث الديني التقليدي لمصر القديمة

أعمال مقتبس منها أو مستشهد بها

- Budge, E.A. Wallis, trans. *The Book of the Dead*. Secaucus, NJ: University Books, Inc., 1960.
- Assmann, Jan. *The Search for God in Ancient Egypt*. Trans. David Lorton. New York: Cornell University Press, 2001.
- Clark, R. T. Rundle. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson, 1959.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and Profane*. Trans. Willard R. Trask. New York: Harcourt, Brace & World, 1959.
- Franfort, H. *Ancient Egyptian Religion*. New York: Columbia University Press, 1948.
- Frankfort, H., H.A. Frankfort, J.A. Wilson, T. Jacobsen, and W.A. Irwin, eds. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
- Hadot, Pierre. *Plotinus or The Simplicity of Vision*. Trans. Michael Chase. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Shaw, Ian, ed. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Smart, Ninian and Hecht, Richard D., ed. *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology*. New York: The Crossroads Publishing Company, 1990.
- Schuon, Frithjof. *The Essential Writings of Frithjof Schuon*. Ed. Seyyed Hossein Nasr. New York: Amity House, 1986.

مطالعات إضافية

- Boylan, Patrick. *Thoth: The Hermes of Egypt*. Chicago: Ares Publishers, Inc., reprint 1987.
- Breasted, James Henry. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.
- Budge, E. A. Wallis, trans. *The Egyptian Heaven and Hell*. Mineola, NY: Dover Publications, Inc., reprint 1996.
- Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas*, Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, reprint 1978.
- Lamy, Lucie. *Egyptian Mysteries*. London: Thames and Hudson, reprint 1997.
- Quirke, Stephen. *Ancient Egyptian Religion*. New York: Dover Publications, reprint 1995.
- Shafer, Byron E. *Religion in Ancient Egypt*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- 1 The Book of the Dead quoted in R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (London: Thames and Hudson, 1959), 79.
- (الترجمة العربية مقتبسة من كتاب الموتى ترجمة فيليب عطية لكتاب والس بدج عن الهيروغليفية)
- 2 Frithjof Schuon, *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: Amity House, 1986), 178.
- 3 إن صورة عالم مغطى بالماء في البدء موضوع دائم التردد، إذ هناك صور مشابهة في قصص الخلق عند المجتمعات اللاحقة. انظر مثلاً على ذلك في: The Rig-Veda 10.129, the Greek poet Homer (Iliad Book XIV, lines 200-203), the Torah/Bible (The Book of Genesis, Ch. I, v. 1-6), and The Enuma Elish (the Babylonian Creation Myth).
- 4 Pyramid Text, quoted in Clark, *Myth and Symbol*, 51.
- 5 H. Franfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York: Columbia University Press, 1948), 53.
- 6 John A. Wilson, «Egypt», in *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, H. Frankfort, H.A. Frankfort, J.A. Wilson, T. Jacobsen, and W.A. Irwin (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 64-65.
- 7 Jan Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, trans. David Lorton (New York: Cornell University Press, 2001), 4.
- 8 Ian Shaw quoted in *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. Ian Shaw (Oxford: Oxford University Press, 2000), 7-8.

10 انظر الفصل التالي من هذا الكتاب «المواريث الدينية عند قدماء اليونان» للاطلاع على شرح شامل لفلسفة أفلوطين اللاهوتية.

11 ترجم الفيلسوف مارسيلو فيشينو (1433-1499 م) وهو كاهن كاثوليكي، النصوص الهرميسية الصوفية المنسوبة إلى هرميس الثلاثي البركات الذي يُعدّ نبياً مساوياً للإله المصري توت والإله اليوناني هرميس من اليونانية إلى اللاتينية. وعلى الرغم من أن هرميس الثلاثي البركات اعتبر أنه موسى العصري فقد قيل في وقت لاحق إن الكتابات الموجودة المنسوبة إليه كتبت في نحو القرن الأول الميلادي. وقد ساعدت تلك الكتابات التنبؤية على غرس بذور حركة فلسفية غنية في داخل المسيحية خلال النهضة الإيطالية. وبادت تلك الحركة بالإيمان بلاهوت قديم، أو بالحكمة الدائمة التي تناقلها المعلمون العالميون المختلفون من أمثال النبي الفارسي زروستر (زردشت) وموسى وهرميس الثلاثي البركات وأورفيوس وفيثاغورس وأفلاطون، ثم أشهرهم، المسيح. وقد أُشير إلى هرميس الثلاثي البركات في التراث الديني الإسلامي على أنه «أبو الفلسفة» وارتبط اسمه بالنبى إدريس الذي عرف باسم أخنوخ في النصوص العبرية.

12 انظر الفصل التالي في هذا الكتاب تحت عنوان «المواريث الدينية عند قدماء اليونان» للاطلاع على بحث عن إيزيس في الفترة الإغريقية.

13 *The Book of the Dead*, trans. E.A. Wallis Budge (Secaucus, NJ: University Books, Inc., 1960).

14 يذكر بالمناسبة أن التحنيط كان باهظ التكاليف، ولذا لم يكن في مقدور الناس دائماً فاستعاضوا في الفترات اللاحقة بصور الأموات أو تماثيلهم بدلاً من الجثث المحنطة، وساد الاعتقاد بأن ذلك كان كافياً.

15 انظر الفصل التالي من هذا الكتاب بعنوان «المواريث الدينية لليونانيين القدماء» للاطلاع على مزيد من المعلومات.

16 Micrea Eliade, *The Sacred and Profane*, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace & World, 1959), 77.

17 The Papyrus of Ani (from a corpus popularly known as *The Book of the Dead*). See Ninian Smart and Richard D. Hecht, eds., *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology* (New York: The Crossroads Publishing Company, 1990), 37

من بردية أني المعروفة بـ *كتاب الموتى* أو *الخروج في وضوح النهار* (الترجمة العربية مقتبسة من كتاب الموتى الفرعوني ترجمة الدكتور فيليب عطية عن كتاب والس بدج المترجم عن بردية أني الهيروغليفية بالمتحف البريطاني).

18 من مزامير أخناتون، ترجمة شريف الصيغي عن الهيروغليفية.

19 للمزيد من المعرفة بآلهة اليونان ودياناتهم في العصر الإغريقي انظر الفصل التالي من هذا الكتاب «المواريث الدينية لليونان القديمة».

20 للاطلاع على المزيد عن حياة الرهبنة والغنوسية راجع الفصل الخاص «الدين المسيحي» من هذا الكتاب.

21 Clark, *Myth and Symbol*, 263.

الفصل الثالث

المواريث الدينية لليونانيين القدماء

يا من أساسك عميق في العالم
يا من عرشك عالٍ فوق العالم، كائناً من تكون، غير معلوم
وصعب تخمين سلسلة ما يكون
أو إيجاد الحجة لأفكارنا، فيا رب إليك أنت
أرفع تسبيحي، وأنا أشهد طريق السكون
الذي يجلب العدل قبل مسيرة النهاية
لكل ما فيه نفس ويموت.¹

يوروبيدس

تقديم

هناك اليوم أناس كثيرون قد يعتبرون أن العالم وشعوبه وأممه المتنوعة على اختلافها باتوا يشكلون حضارة واحدة - حضارة إنسانية. إلا أن كلمة «حضارة» كانت في الماضي صفة تنطبق في معظم الأحيان على إمبراطوريات ودول بحد ذاتها. ورسمت لفظة «حضارة»، بذلك المفهوم، حداً فاصلاً بين أسلوب الحياة التي عاشتها القبائل أو الأمم المرتحلة البدوية وطريقة الحياة «المتحضرة» أو المتمدنة التي عاشتها شعوب الحضارة أو مجتمعات دول المدن. وقد أدلى المؤرخ أرنولد توينبي بدلوه في وصف الحضارة فقال «إن التفسير الحرفي لكلمة «حضارة» يجب أن يعني السعي لبلوغ الثقافة التي بلغها مواطنو دول المدن اليونانية الرومانية (وهي حسب تعبيرى: الهلينية)². وكانت فكرة أو مفهوم الدولة المدينة (بولس Polis أي بمعنى city-state) أمراً أساسياً هاماً عند قدماء اليونان الإغريق. والواقع أن اليونانيين هم الذين أوجدوا الفكرة القائلة بأن الكائنات البشرية هي أساساً كائنات سياسية اجتماعية. وقد عبّر الفيلسوف أرسطوطاليس عن هذه الفكرة بقوله «إن الكائن الإنساني وجد بطبيعته مقصوداً أن يكون في (الدولة - المدينة أو دولة المدينة)»³. ولذا فقد كان الإنجاز الإنساني، طبقاً لهذه النظرة، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالاندماج والمشاركة في العمل الفاعل المباشر في مسيرات وعمليات المجتمع المنظم المكتفي ذاتياً. والواقع أن قدماء اليونان، وخاصة خلفاءهم الرومان، طوّروا مفهوماً أممياً فضفاضاً للمواطنة بحيث يضم أناساً عديدين متنوعين ولا يقتصر على جنس أو عرق واحد بمفرده. وتشمل المفاهيم والنظرات الهامة الأخرى التي وضعها المفكرون اليونان والرومان، وكان لها تأثير على تطور الثقافة الغربية، القانون الطبيعي والحقوق الإنسانية، ومبدأ الرابطة العالمية المشتركة (الكومنولث) على أساس أن الشعوب والأمم كلها شريكة في الإنسانية. وكانت الثقافة اليونانية في الحقيقة، في أحيان كثيرة، نموذجاً للمنجزات الثقافية والاجتماعية التي تحققت لأوروبا وأميركا. وقد خلص المؤرخ الديني ولفرد كانتول سميث من دراسته الأفكار الدينية اليونانية إلى القول:

... إن من المنطقي والمفيد اعتبار ... الدين اليوناني في الحضارة الغربية عقلياً ونموذجياً وإنسانياً ضمن الإطار العام للأديان الأخرى المختلفة. فليس مستهجناً أو بالياً (لكررة التكرار) أن يعاد تفسيره باعتباره أحد الأديان الرئيسية لكوكبنا»⁴.

لم تقتصر الثقافة اليونانية القديمة من الناحية الجغرافية على يونان اليوم الحديثة والجزر المجاورة فقط، ولكنها امتدت وغطت أيضاً أجزاءً من إيطاليا وتركيا المعاصرتين بالإضافة إلى أمكنة أخرى. وعلى الرغم من أنها عندما يجري الحديث عنها غالباً ما يشار إليها كبلد واحد مشترك، فإن اليونان القديمة لم تكن قط دولة موحدة سياسياً على مدى فترة طويلة من الزمن، بل إن اليونان الإغريق كانوا منقسمين إلى دول مدن قائمة بذاتها متنافسة كثيراً ما ناصب بعضها بعضاً العداء. وقد تشبّع خلفاء اليونان، كالرومان، بالكثير من نظرة اليونان إلى العالم، مثل ما تشرب اليونان بدورهم أفكاراً خارجية وصلتهم من الشعوب المجاورة ومن الديانات والتقاليد التي سبقتهم. والحقيقة هي أن الاعتقاد السائد هو أن الهنودأريين (شعب من أواسط آسيا) قد غزوا المنطقة التي تشكل اليونان اليوم وفتحوها في نحو القرن الثاني عشر قبل الميلاد، كما يعتقد أن الدُوريين (شعب يوناني قديم) هم الذين كانوا يحتلون المنطقة ويقطنونها في القرن الثاني عشر قبل الميلاد. وهكذا فإن الحضارات التي سبقت اليونان وثقافات الشعوب المجاورة في بلاد ما بين النهرين والمينويين الكريتيين والميسينيين والفينيقيين والفرس والمصريين كان لها تأثير في تطور الحضارة اليونانية.

الديانة الأولمبية

اتسمت الحضارة اليونانية القديمة بقواعد خلقية موحدة ومبادئ دينية مثالية كانت مقبولة، على الأقل وإلى حد ما، في المنطقة كلها. ويتبين التقاء معظم العالم اليوناني وثقافته المشتركة من خلال الأعمال الملحمية التي ظهرت في القرن الثامن قبل الميلاد للشاعرين هوميروس وهيسيود⁵. وقد نشأت وانتشرت أساطير الملاحم ونشأة الكون المنسوبة إلى هوميروس وهيسيود عبر أسلوب تقليدي شفوي انتهجه الشعراء والرواة المحترفون. إلا أنه على الرغم من أن الأعمال المنسوبة لهذين الشاعرين كانت بمثابة الدرة التي توجت التراث الشعري اليوناني الذي دام على مر الزمن، فإن إنجازاتهما لم تكن بمثابة وحي معصوم عن الشطط. فلطالما اختلف هوميروس وهيسيود في تفسيرهما وفي وصفهما الآلهة وسلسلة أنسابها. وكانت هناك أيضاً روايات أخرى، بما فيها مجموعة من التفسيرات الأورفيوسية (نسبة إلى أورفيوس) عن الآلهة لم تتفق أو تتطابق مع وقائع هوميروس وهيسيود. وكانت للدول المدن اليونانية في كثير من الأحيان أساطيرها الخاصة وتفسيراتها ومعتقداتها الدينية وطقوسها وتقاليدها التي اتسمت بطابع محلي ولبت توجهات محلية. فقد أدت الآلهة، راعية المدن وحافظتها، دوراً بارزاً أكبر من أدوار الآلهة الأخرى في الحياة الدينية للمدن، (مثال ذلك الإلهة أثينا التي حملت اسمها مدينة أثينا). وعلى الرغم من وجود تنوع كبير في المعتقدات الدينية، فقد كانت أساطير هوميروس وهيسيود – أساس الميثولوجيا الأولمبية (أو اللاهوت الأسطوري) – حجة موثوقة كمرجع سياسي وخلق في العالم اليوناني. كذلك كانت أعمال هوميروس وهيسيود منهاجا رسمياً للتعليم اليوناني، وأسهمت، لهذا السبب، في وضع المعايير الخلقية العامة والمواثيق الثقافية المألوفة عند اليونانيين جميعاً. ورأى العلماء أن نظرة هوميروس وهيسيود إلى العالم نشأت بناءً على أساس من معتقدات دينية أقدم كان اهتمامها الأكبر بالأرواح. وإذا صح هذا القول، فإن تدين هوميروس وهيسيود يمثل تطور الفكر اليوناني، وخاصة تأليه القوى الباطنية (النفسية) والخارجية (الطبيعية) وجعلها هيكلًا للآلهة كلها⁶.

عمد هيسيود في أعماله، ومنها خصوصاً «أعمال وأيام» إلى إصلاح وتعزيز أفكار اليونانيين من خلال تعاليمه الخلقية التي دعت إلى احترام الفضائل والمزايا الربانية للعدل والإنصاف والعمل الجاد والزمالة والصداقة والأمانة. إلا أن من الجدير بالذكر أن هيسيود وهوميروس وضعاً أعمالهما الكتابية ضمن إطار نظام مجتمع أبوي، ولذا جاءت أعمالهما مناصرة سافرة لتفوق الرجل وسيطرته. وعرض هيسيود أيضاً نصائحه حول أساليب جودة المحاصيل وجنيها. كما عرض في كتابه الثيوغونيا (مبحث أصل الآلهة) أصل وتحدّر أنساب الآلهة الخالدة التي تتحكم في شؤون الإنسانية وتتدبرها. وكان أول من جاء من الآلهة إلى الوجود، طبقاً لثيوغونيا هيسيود، هو الإله «كاوس» وهو عبارة عن هاوية سحيقة بدائية هيولية خاوية. ثم ظهرت في أوقات تالية الآلهة غايا (الأرض) وتارتاروس (العالم السفلي) وإيروس (الرغبة الجنسية). وتمكّن إيروس وغايا وتارتاروس بما أوتوا من قوة من تقاسم كاوس. وقد أنجبت تلك الآلهة الابتدائية الأولى جيلاً من التيتان (الجبابرة) الخالدين. وأنجب التيتان بدورهم الآلهة الذين عُرفوا بالأولبيين (آلهة الأولب). واستطاع الإله الأولبي القوي زيوس، بعد سلسلة من الحروب الطاحنة والطغيان والثورات، إطاحة أبيه التيتاني الطاغية الذي عرف باسم كرونوس والسيطرة على مملكة الآلهة.

تقول الأسطورة اليونانية إن زيوس حكم وأقام النظام وأصبح حاكم كل الآلهة والناس مع أن الحال لم تخلُ من قدر من التحدي والاعتراض والنميمة والأذى من أقاربه وأبنائه من الأسرة الإلهية. وغالباً ما صُوِّر الحاكم الرباني زيوس، إله السماء، على أنه قاض ينشر العدل قادر على التدخل في الشؤون الإنسانية. ويقول هيسيود:

عندما يجد الجد

يغلب العدل الأذى. ويتعلم الأحمق هذا بالأسلوب الصعب.

أما الذين يعيشون في الأذى والرذيلة

فيحكم عليهم زيوس الإله العريض الجبين، ابن كرونوس

بالعقاب العادل، والمدينة كلها، كثيراً ما تتحمل العقاب⁷.

وُصف زيوس بأنه ذو علم وقوة فائقين، إلا أن أحكامه كانت أحياناً عرضة للمفهوم المصيري المبهم والقدرية. من قبيل المثال على ذلك أن المؤرخ اليوناني هيرودتس سجل في القرن الخامس قبل الميلاد قائلاً «... حتى الإله ذاته لا مفر له من القدر المحتوم»⁸. ولم يكن زيوس وحيداً لا عائلة له. فقد كان له أخوان هما بوسايدون (إله البحار) وهاديس (إله العالم السفلي) وثلاث أخوات هن هستيا (ربة البيت والأسرة) وديميتر (ربة الحصاد) وهيرا (ربة الزواج). وقد ساندوه جميعاً وأيدوه في صراعه مع التيتان الجبابرة. وتزوج زيوس أخته هيرا التي صارت ملكة على الأولمبيين. وكُرِّس زواج زيوس وهيرا عرف الزواج في المجتمع اليوناني. غير أن زواج زيوس بهيرا لم يمنعه من اتخاذ زوجات أخريات من الآلهة والنساء الفانيات. ومما أثار غضب هيرا وغيرتها أن زيوس رزق بعدد من الأبناء الربانيين من غيرها. وتشمل قائمة آلهة وإلهات اليونان الهامين الشهيرين كلاً من أفروديت (إلهة الحب والجمال) وأبولو (إله الشمس الذي أصبح في ما بعد يمثل التنبؤ والنظام والفنون) وأريس (إله الحرب) وأرتميس (إلهة الحكمة والحرب والحرف) وهرميس (رسول زيوس الإلهي). وقد جعل آلهة الأولمب سكانهم في جبل أولمب، وهو جبل شاهق في أواسط اليونان اعتبروه عمود ارتكاز الكون الذي يصل بين الأرض ومملكة الآلهة.

أما الشاعر الكبير هوميروس، الذي قيل إنه كان ضريحاً، فيبدو أنه يجسّد فكرة «الأعمى البصير». وهو لكثرة ما يُنقل عنه ويُستشهد به في الأدب اليوناني القديم اعتبرته الروايات شاعر اليونان الأول وأعظم شعرائها. ولطالما أشير إلى أعمال هوميروس الرائعة على أنها الأساس الذي بني عليه تقليد الأدب الأوروبي. فما زالت الشخصيات والحكايات والصور والمواضيع التي ابتدعها هوميروس وضمتها أعماله، كغيرها من الأساطير اليونانية التي حفظها الشاعر الروماني أوفيد (43 قبل الميلاد – 17 بعد الميلاد)، مثاراً للخيال والتصور عند كثير من الغربيين المعاصرين⁹. وتمثل أعمال هوميروس الكتابية بصفة عامة نظاماً تعظيماً يقوم على أساس نوال شرف المجد والشهرة الذي كان إحرازه متيسراً بالبلاء والنصر في ساحة المعركة. ويتحدث هوميروس في ملحمتيه الشعريتين الإلياذة والأوديسة عن أحداث فترة زمنية أسطورية لحرب طروادة التي يعود تاريخها إلى نحو 1200 سنة قبل الميلاد. غير أن المؤرخين يتساءلون عما إن كانت حروب طروادة أحداثاً تاريخية وقعت فعلاً.

تصوّر أعمال هوميروس النّفس على أنها ظل أو خيال لا روح فيه يحملها الإله هرميس إلى العالم السفلي بعد الممات. وفي العالم السفلي الموحش يتولى الإله هاديس (وهاديس كان أيضاً الاسم الفعلي للعالم السفلي) رئاسة تلك الخيالات أو الأشباح. ونقول الأسطورة إن العالم السفلي عبارة عن مكان مظلم تحوطه خمسة أنهر، أهمها نهر ستايكس، ولا يمكن الوصول إليه إلا بدفع قطعة نقدية لكورون صاحب العبارة الأسطوري لعبور النهر. ولذا أصبح دفن الموتى مع قطعة نقدية عادة متبعة عند اليونان كي يستطيع موتاهم دفعها لكورون والعبور إلى العالم السفلي. وجاءت أوديسة هوميروس، التي أتت أقل رواية للتاريخ وانطباعاً به من الإلياذة، بمثابة مغامرة إرشادية توجيهية تروي قصة بطل، إذ تقص المغامرات والتغيرات التي خاضها وتحملها أوديسيوس في رحلة عودته إلى الوطن وإلى زوجته وابنه بعد حرب طروادة.

المعتقدات والممارسات الدينية

الفانون والمخلدون

صَوَّر هوميروس وقوع تفاعلات وتواصل بين الآلهة والبشر معتبراً أن الآلهة تمثلوا عن طريق التجسّد في هيئة بشر. وعلى الرغم من أن الشعراء تصوّروا الآلهة في هينات كانت بشرية على الأخص، فقد اعتبروا الآلهة خالدة تفوق البشر قدراً وقوة إلى حد خارق. وقد رثى هيرودتس لحال البشر بقوله «... حياة الإنسان كمثّل عجلة تدور ولا تسمح أبداً للناس أنفسهم بالاستمرار طويلاً في السعادة»¹⁰. وكان الإنسان الفاني، رجلاً كان أو امرأة، الذي يعتقد أنه كائن موجود على نفس المستوى والقدر الذي توجد عليه الآلهة، يُعدّ مغالياً في إظهار تعاليه ومفرطاً في تقدير قيمته وذاته. وأمن اليونانيون القدماء بأن الآلهة تقتص من أولئك الذين ينتهكون حرمة النظام، بمن فيهم الذين يظهرون التعالي والتكبر أو يقصّرون في تكريم الآلهة. فكثيراً ما عزوا أسباب الأمراض والأوبئة إلى إله غاضب لم يُطلب رضاه. ولذا كان المسافرون براً أو بحراً يستهلون رحلاتهم بالدعاء والابتهاال راجين الرعاية والحماية الإلهية. وكان على اليونان أن ينشدوا رضاء الآلهة أو الفوز بفضلهم عن طريق الصلوات وتقديم الذبائح والقربان والطقوس والتراويل. وكانت أحكام الطهر والنقاء أساسية عند اليونانيين، وخاصة قبل دخول المعابد وتقديم القربان للآلهة. واعتقدوا أن النجاسة معدية، وأشدّ عدواها شراً تلك التي تنتقل عن طريق ملامسة الميت. ولذا حرص اليونانيون على إيلاء دفن الموتى بعناية فائقة وأصول اهتماماً شديداً. ولذا حكم الكاتب المسرحي اليوناني سوفوكليس (نحو 496 – 406 ق.م.) من خلال تصوير شخصية أنتيغوني أن ممارسة تلك العادة كانت جزءاً من «... التقاليد العظيمة غير المدونة التي لا تتزعزع»¹¹. ولا شك في أن أحد تلك التقاليد الراسخة التي لا تتزعزع كان تقليد تكريم الآلهة، وخاصة عن طريق تقديم الحيوانات كذبائح قربانية، كما كان يمثل محور اهتمام المدينة الدولة في طقوسها الجماعية. وكانت تسبق عملية تقديم القربان الحيوانية للآلهة وتتبعها طقوس متشددة صارمة لضمان طهارة الطقس وفعاليته.

الدراما المسرحية اليونانية

دأب اليونانيون القدماء على تشريب حياتهم وإشباعها بالحضور الإلهي. وقد امتد الوعي بتلك الروحانية إلى كل مشارب حياتهم ومناحيها. ونتيجة لاعتقادهم بأن الإبداع والجمال ينالان الرضى عند الآلهة، أضفوا على خطبهم الفصيحة ومسرحياتهم الدرامية وعروضهم الموسيقية وألعابهم الرياضية (كالألعاب الأولمبية) طابعاً دينياً. وغالباً ما ارتبط عرض المسرحيات الدرامية، ومنها التراجيدية المأساوية والكوميديّة خاصة، بالاحتفالات الدينية وذلك بسبب الاعتقاد بأن مشاهدة المسرحيات تعمل على تطهير النفس أو النقاء. وقد ارتبط عرض المسرحيات التراجيدية التي تعبّر عن مشاعر الخوف والرغبة والإشفاق بالإله ديونيسوس خاصة، إذ كانت تُعرض في مواسم احتفالات تكريمه (سيأتي لاحقاً الحديث عن ديونيسوس). وعلى الرغم من أن بعض كتّاب المسرحية استخدموا الدراما متنفساً للسخرية من القيم والعادات التقليدية، فقد كانت المسرحيات بمثابة منبر للتعبير عن المشاعر الدينية. من قبيل المثال على ذلك أن أسخيلوس (525 – 456 ق.م.) أوحى في مسرحيته «أغاممنون» أن الإله يعلم الإنسانية ويرشدها من خلال المعاناة، وحتى العنف، إذ يقول:

ارفع صوتك بلا خوف أو وجل بالنشيد لزيوس المنتصر

فإنك لن تجانب الصدق والحقيقة:

فزيوس الذي أرشد الناس إلى التفكير

قد رسم بأن الحكمة

لا تتأتى إلا من معاناة الألم وحده.

ثم تنقطر إلى القلب أثناء الرقاد

أحزان الذكريات، ونرضى رغم مشيئتنا ونقبل

فمن الآلهة التي تجلس في جلال

النعمة الإلهية تأتي عنيقة¹².

التأملات الدينية السامية الصعبة، كتلك التي لأسخيلوس، حاضرة في كل المسرحيات اليونانية، إذ عمد كتّاب المسرحيات في أوج الحياة الفنية الإغريقية إلى لباس شخصياتهم في حوارهم الشعاري لباس النظرات والآراء الفلسفية والنفسية المتبصرة. وتُعدّ

المسرحيات اليونانية، ومنها مسرحيات أسخيلوس وسوفوكليس (نحو 496 - 406 ق.م.) بالذات من الروائع الكلاسيكية في الأدب الغربي.

العناية الإلهية والتنبؤ بالغيب

اعتقد اليونانيون بأنه كان هناك وحي مباح بين العالمين الأرضي والسمائي، وأنه متاح للإنسانية من خلال وساطة الشعراء الملهمين والأثبياء والمنجمين العرافين. ويقول الفيلسوف الروماني شيشرون (106 - 43 ق.م.) في هذا الصدد:

(التنبؤ بالغيب) اعتقاد قديم يعود إلى عصور الحماسة والبطولات. إلا أنه تأكد من بعد بإجماع رأي الشعب الروماني وكل شعب غيره أن عند البشر ملكة لا شك فيها هي القدرة على التنبؤ ومعرفة الغيب. وقد سمّاها اليونانيون «مانتيكه» أي القدرة على التنبؤ، أي العلم مسبقاً بأحداث المستقبل، وهو عمل رفيع ومفيد يرفع طبيعة القدرة الإنسانية إلى مستوى يكاد يقارب مرتبة القدرة الإلهية. وقد أضفنا في هذا المجال ومجالات كثيرة غيره تحسينات على ما توصل إليه اليونانيون وأطلقنا على كلمة «مانتيكه» اسماً مشتقاً من صفة الله وهو «ديفيناتيو» أي علم الغيب، بينما اشتق اليونان، طبقاً لتفسير أفلاطون، الاسم من كلمة تعني الحماسة الشديدة أو الهوس (مانيا) التي اشتق منها اسم مانتيكه). غير أن ما لا يمكن نكرانه هو أنه لم توجد أمة لا تؤمن بالقدرة على كشف المستقبل ولا تعترف بامتلاك أناس معينين القدرة على التنبؤ، وذلك بغض النظر عن كونها أكثر الشعوب علماً ومعرفة وتنوراً أو أكثرها همجية وجهلاً¹³.

يظهر الدليل على الإيمان «بموهبة التنبؤ» التي أشار إليها شيشرون من خلال المعابد، أو مهابط الوحي، اليونانية. ولعل أشهر تلك المهابط في اليونان القديمة مهبط الوحي الذي كان في دلفي. ومن اللوازم الأساسية بالنسبة لإدارة مهبط الوحي كانت «بيثيا» (Pythia) وهي الكاهنة وخادمة الإله أبولو. وكانت الكاهنة بيثيا تتركس نفسها لأبولو إله البراعة الفنية والتنبؤ وتعتبر «عروس» أبولو. وكان الزوار يقصدون مهبط وحي دلفي فرادى أو وفوداً جماعية طلباً للوحي من أبولو. وأمن الساعون في نشدان الوحي بأن بيثيا «ممسوسة»، خاضعة بروحها لأبولو، وهي بالتالي وسيطة إليه. فكان الزائر في معبد مهبط الوحي يطرح سؤاله على الكاهنة بيثيا فتدرد عليه وهي في شبه غيبوبة بجواب غامض «يدل» على السؤال ويبرزه أكثر مما يجب عنه إجابة واضحة. فيعتمد الخدم من الرجال إلى تسجيل أقوال الكاهنة التنبؤية ثم ينقحونها ويفسرونها. وقد أدّى مهبط الوحي في دلفي باعتباره محجة إغريقية عامة دوراً هاماً في حياة المجتمع اليوناني، وخاصة في عملية اتخاذ القرارات السياسية وفي زمن الحروب.

واعتنق اليونان صراحة فكرة الوجود الإلهي لا في الأماكن الدينية كمهابط الوحي والمعابد والمزارات أو المقامات المقدسة فقط بل وفي التجارب النوعية أو الكيفية. ففطرة مفاجئة من العلم والبصيرة أو الهلع، أو الإلهام أو الشهوة، كانت تنسب إلى إله ما، وخاصة إذا كان الشخص المعني خاضعاً لسيطرة تلك التجارب التي يعتقد معها أنه ممسوس، أو مسكون بروح إله بعينه يجسد تلك التجربة. ومع أنه يمكن فهم بعض التفسيرات الدنيوية للأحداث والتجارب الغريبة وتقبلها، فقد كان اليونانيون منفتحين يتقبلون إمكانية أن الأحداث الغريبة والدالة على الوجود الإلهي تمثل إشارات من العناية الإلهية. ولذا كان المنتبئون أو العرافون يمثلون طبقة هامة من الشخصيات الدينية في المجتمع اليوناني، لأنه كان من المعتقد أنهم يملكون القدرة على تفسير ظواهر معينة على أنها نذر أو بشائر. مثال ذلك أن المنتبئين كانوا يكشفون عن مشيئة الآلهة وإرادتها باستخدام نظم وطرائق مبهمة ومعقدة من خلال تفسير نمط ووجهة تحليق الطيور. كما كان هؤلاء العرافون المنتبئون يتفقدون بقايا القرابين من الذبائح الحيوانية ويتفحصونها ثم يخرجون بتفسيرات للجزم بأن العمل المنوي الشروع به، سواء أكان قراراً سياسياً أم مناورة عسكرية، يلقي مرضاة الآلهة. وفسر اليونان أيضاً مصادفات ذات مغزى أو حوادث متزامنة على أنها ذات أهمية دينية. وشملت أنواع أخرى من نذر السوء أو بشائر الشر الحركات الغريبة أو اللاإرادية كنويات الصرع.

وأولى اليونانيون أهمية دينية خاصة بالنوم والأحلام. فكانوا يفسرون بعض الأحلام وكأنها وحي إلهي، ولذا كانت تُدرس بعناية بحثاً عن مغزى أو معنى دفين. وشكلت الأحلام عماداً هاماً عند الطائفة التي تبعت الإله أسكليبيوس، وهي من طوائف الأقليات الدينية. فقد آمن أتباع أسكليبيوس ابن أبولو بأنه حذق في الشفاء من المرض وامتلك القدرة على إحياء الموتى. فإذا مرض أحدهم يقصدون معبد أسكليبيوس ويتوجهون إليه بالصلاة والدعاء. ثم يهجع المصلون بعد تأدية سلسلة من الطقوس والشعائر المضنية أحياناً إلى النوم في المعبد أملاً في أن يمنّ الإله بالشفاء أو يوحي بعلاج للمرض من خلال الأحلام.

الديانات السرية

صنّف العلماء آلهة اليونان أحياناً كثيرة في فئتين: هما الآلهة الأولمبيون الذين يسكنون السماوات في الأعالي، وآلهة الأرض، العالم السفلي (ثونيوي Cthonioi). وقد تمحورت الديانات السرية أو العقائد الانتقائية حول الآلهة التي تجسّد القوى الأرضية من أمثال هاديس وديميتر وبيرسيفون وديونيسوس. وغالباً ما اقترن هؤلاء الآلهة بأمور التجدد والخصوبة. وبناءً على ذلك كان المقصود من طقوس التكريس التدشينية الخاصة بهؤلاء الآلهة أن تؤدي إلى التحول والتغيير المساوي للتجدد الروحاني أو الولادة الروحانية. وقد أشار أرسطو إلى أن الشخص المدشن للدخول في الديانة لا يتعلم أو يجني شيئاً من العملية، ولكنه يختبر شيئاً ما يغير حالة وجوده أو كينونته¹⁴. وعلى النقيض من عملية تقديم القرابين والطقوس الأولمبية كانت التقاليد الأرضية (الثونية) عاطفية جداً، وغالباً ما كانت تعبر عن مشاعر الحزن أو الفرح بطريقة درامية. وقد أوجدت طوائف العبادات الانتقائية مثل الأسرار أو الطقوس الإلوسية (نسبة إلى مدينة إلوسيس) والحركات التي تلت إبان الفترة الهلينية الإغريقية والعهد الروماني طقوساً دينية رمزية لتحويل الوعي وتحريك العواطف المدركة للوجود الإلهي والخلاص من الخطيئة والتطهر من التلوث النفساني والاتحاد مع الإله. وقد كتب العالم ولتر بيركرت (Walter Burkert) في دراسته طقوس الطوائف الدينية اليونانية والرومانية السرية قائلاً:

...الديانات السرية القديمة... ليست طقوس البلوغ أو الرشد على مستوى قبلي. فهي لا تكون مجتمعات سرية تشدّ بعضها إلى بعض روابط مشتركة متينة... فالدخول فيها يتم دون تمييز للجنس أو السن، ولا يحدث لمن يدشنون (يدخلون) فيها أي تغيير ظاهر في أوضاعهم الخارجية. والتغيير في الوضع (أو الحال) من منظور المشارك المعني لا يؤثر في علاقته مع إلهه أو إلهته. فتابع المذهب الغيبي (أو اللا أدري) لا ينبغي له أن يعترف، من وجهة نظره الخارجية، بحدوث تغيير اجتماعي أكثر منه شخصياً، أي حالة فكرية تنبأت من خلال التجربة الإلهية¹⁵.

الطقوس السرية في إليوسيس

يعتقد بعض الدارسين أن الطقوس الإليوسية تأثرت بالأساطير المصرية التي أحاطت بالآلهة إيزيس وأصبحت أكثر طقوس التدشين والتكريس في الدين انتشاراً في اليونان القديمة. وكانت تلك الطقوس تقام سنوياً في ضواحي أثينا. وقد جرى تفسير تلك الطقوس من خلال التراتيل الدينية المرفوعة إلى الآلهة ديميتر. ويصف كثير من تلك الترانيم خطف الإله هاديس لبيرسيفون ابنة الإلهين زيوس وديميتر إلى العالم السفلي. ويقول بعض روايات الأسطورة إن ديميتر (أم الذرة) فجعت عندما علمت بفقد ابنتها وحققت على زيوس لأنه سمح لهاديس بأخذها. وتأسياً منها على ابنتها رفضت ديميتر أن تسمح للزرع بأن ينبت. ثم تنكرت ديميتر في هيئة عجوز شمطاء ولجأت إلى مدينة إليوسيس. وطلبت من أهالي إليوسيس عندما كشفت عن شخصيتها الحقيقية أن يبنوا لها معبداً ووعدتهم بأن تكشف بالمقابل عن طقوسها السرية. وفي نهاية المطاف، وبعد تدخل من زيوس سمح لبيرسيفون بالعودة إلى أمها والبقاء معها فترة من كل سنة. إلا أنها كانت مجبرة على تمضية باقي السنة مع هاديس زوجة له في العالم السفلي. وأطلعت ديميتر الإليوسيين في النهاية على طقوسها السرية وهبّتهم طقساً يمكن الإنسانية من السمو والارتقاء إلى مرتبتها المقدسة. إلا أنها ظلت تمنع الزرع من النمو طيلة الجزء من السنة الذي تمضيه بيرسيفون عند هاديس (فصل الشتاء).

كان على الساعين إلى الدخول في الطقوس السرية للدين في إليوسيس أن يخضعوا لعملية تدشين تتألف من مرحلتين، إذ كان على كل طامح أن يتعرف على الطقوس الصغرى ويمر بها قبل أن يعود في عام تالٍ كي يُدشن في المرحلة الثانية وهي الطقوس الكبرى. ولما كانت طقوس إليوسيس الدينية السرية ظاهرة هلينية عامة فقد استقطبت الساعين إلى اعتناقها من كل أنحاء العالم الإغريقي. ونادت الأديان السرية بصفة عامة بأن أولئك الذين لم «يدشنوا» فيها يستثنون من نعمة حياة إيجابية بعد الممات. ولذا فقد اعتمد نيل التحرر والخلاص أو حياة الفرح في الآخرة على التدشين الذي كان يتم أثناء احتفالات تستمر تسعة أيام. وقد ترتب على طالبي التدشين أن يخضعوا لبرنامج مضمّن يقتضي من المشارك أن يقضي ليلة في الرقص بدون نوم. والمعتقد أن سياق التدشين كان يشتمل على أداء درامي مثير بصرياً وعاطفياً لأسطورة ديميتر. ويعتقد بعض العلماء أن التشديد كان ينصب على نزول بيرسيفون إلى العالم السفلي (موتها) وعلى أحزان أمها ديميتر وعلى عودة بيرسيفون إلى أمها (وولادتها) مجدداً. ولذا كان يجب على الخاضعين للتدشين أن ينزلوا إلى كهف مظلم لا إضاءة فيه سوى المشاعل التي تنير الأشياء المقدسة التي قيل إنه جرت العادة على أن يكون بينها حبة قمح أو كوز

ذُرّة. وقد استخدمت طقوس الديانة الإليوسية رمزاً كالرموز الزراعية للدلالة على قوى الأرض وقدرتها على الإثمار والتجديد. وبمقارنة تلك الرموز وتطبيقها على النفس الإنسانية فإنها توحى باستمرار الحياة حتى بعد الموت الجسدي العضوي. ويبدو أن الغرض من تلك التعاليم هو مساعدة المدشن الذي يكرّس لدخوله في الدين على أن يحيا عيشة فرح ويتطلع إلى الموت من منظور متفائل. وعلى أية حال، فإن التعاليم الفعلية والأحداث الدرامية التي كان يمارسها الكاهن الأعلى في الديانة الإليوسية بقيت مجهولة. وديانة إليوسيس، شأنها شأن غيرها من الديانات السرية، كان لها قسّم صارم بالحفاظ على السرية. وقد جاء في الترنيمة الهومييرية لديميتر وصف للطقوس التي كشفت عنها ديميتر للإليوسيين على أنها «أمور مقدسة لا يجوز انتهاكها أو السؤال عنها أو النطق بها، وإلا فإن رهبة الإله الشديدة تنزل على القائل وتسكت صوته»¹⁶.

عقيدة ديونيسوس

كان ديونيسوس إلهاً أرضياً من آلهة العالم السفلي، إلهاً للخمر واللذة والجنون الماجن والخضرة. وكان له ارتباط وثيق أيضاً بالقوة الإنجابية وعضو التناسل الذكري. وغالباً ما يُفرّق تماماً بين النشاط الهائج الماجن المنسوب لديونيسوس (المبدأ الديونيسي) وبين النشاط المنظم العقلاني المتزن المنسوب للإله أبولو (المبدأ الأبولي). وكان ديونيسوس موضوع اهتمام عدد من مباحث أصل الآلهة وأنسابها التي اختلفت عن النص الذي وضعه هيسيود. وكان أحد تلك الأبحاث مبدأً أساسياً في الحركة الأورفية (سيأتي ذكرها في ما يلي). وكان أعضاء الطوائف الديونيسية (أو الطوائف الباخوسية) يسعون إلى الاتحاد مع الإله من خلال تجارب النشوة. فلقد كان المعتقد أن التجربة الانتشائية تمكن المرء من «الانفلات» اللحظي من ذاته. ولذا كان ممارسو تلك التجربة يأملون من عملهم ذاك أن يتخطوا الرشد العقلي ويدخلوا في تجربة «جنون» الثمالة التي للآلهة (وأخصهم ديونيسوس). وقد تمكن فيلسوف القرن التاسع عشر فريدريك نيتشه، الذي تأثر بالفكر اليوناني، من حصر جوهر هذه التجربة الديونيسية السرية على الوجه التالي:

لا يتأكد الاتحاد بين إنسان وإنسان، نتيجة للافتتان بالديونيسية وسحرها، وحسب، بل وإن الطبيعة التي تصبح مستبعدة مهمة عدائية أو مقهورة خاضعة، تعلن مجدداً وفاقها مع ابنها المسرف، الإنسان. وتغدق الأرض طواعية عطايها، وتأتي الوحوش الضارية من الصحراء والجبل مسالمة. وتمر الفهود والنمور من تحت نير عربة ديونيسوس المزينة بالزهور والأكاليل. حَوْلَ مقطوعة بتهوفن «ترنيمة للفرح» إلى لوحة مرسومة، وسرّح خيالك ودعه يستوعب الحشود وقد انحنت للغبار ممتلئة روعة ورهبة، فعندئذ تكون قادراً على فهم الديونيسية. فالعبد أصبح الآن حراً، والآن قد انهارت كل الحواجز العنيدة العدائية التي أقامتها الحاجة والنزوة أو «النمط الذي لا يستحي» بين الإنسان والإنسان. والآن وقد أتت بشارة الانسجام الشامل، لا يشعر كل واحد بأنه متحد ومتوافق وممتزج مع جاره وحسب، بل وكواحد معه، ويشعر كما لو تمزق وانزاح حجاب مايا (الوهم) وأصبح الآن مجرد خرق ممزقة مرفرفة أمام وحدة بدائية غامضة¹⁷.

وكان عبدة ديونيسوس غالباً ما يلجأون لبلوغ نشوة الهيجان العارمة للاستحواذ الإلهي عليهم إلى تعاظمي الخمر واستخدام الموسيقى والرقص أساليب لبلوغ تلك الحالة. ومن الجماعات الهامة التي اشتهرت بعبادة ديونيسوس كانت المينادات. وكانت المينادات (واحدتها مينادة) طائفة سرية كلها من النساء. وقد خلّد الكاتب المسرحي اليوناني يوروبيدس في مسرحيته باخي (رفيقات باخوس) سيرة النساء المينادات المتطرفات اللواتي قال إنهن تخلين عن أدوارهن الاجتماعية وذهبن إلى البرية كي يكرّم الإله ديونيسوس بالمجون والرقص وتمزيق الحيوانات بعنف وأكل لحومها نيئة. وكان لحم الحيوان النيء، وهو غالباً لحم ثور، مرتبطاً بالإله ديونيسوس، ولذا كان يؤكل بهذه الطريقة لإحراز الاتحاد السري المقدس مع الإله. أما تكريم ديونيسوس بطريقة أقل تطرفاً فيبدو أنه كان يعني التحرر من قيود التقاليد والتخلي عن عادات المجتمع.

الحركة الأورفية

يسود الاعتقاد بأن أورفيوس كان من منطقة ثراس وعاش في فترة سابقة لهوميروس. وقد جاء في إحدى التراجم أنه كان معلماً دينياً ومصلحاً متأثراً بعقيدة ديونيسوس، فأسس نظاماً دينياً جديداً عرف في ما بعد بالأورفية. غير أن العلماء والمؤرخين ما زالوا مختلفين حول طبيعة الأورفية، إذ قال البعض إن أورفيوس لم يكن شخصاً حقيقياً بالفعل وإنما كان شخصية أسطورية. وما زال شخص

أورفيوس غامضاً لم يتضح، كما لم تنجل العلاقة بين أورفيوس التاريخي (هذا إذا كان هناك أورفيوس) وبين الحركة الدينية التي سُميت باسمه. وتحدث الأساطير عن أورفيوس معتبرة أنه كان موسيقياً يتمتع بمزايا ربانية. وقد نسب إليه الفضل في تخفيف وحشية الأزمان السابقة بما فيها عادة أكل لحوم البشر وذلك بما حض عليه في تعاليمه الزراعية والدينية. وقد ظهر أورفيوس في كثير من صورته، سواء في الرسوم الفنية أو على الأدوات الخزفية، ومعه قيثارة أو كصانع معجزات. ويقال إن أورفيوس كان يمتلك القدرة على التنبؤ ويتمتع بالمقدرة على ترويض الحيوانات، بما في ذلك النزعة الحيوانية عند البشر، وذلك بواسطة موسيقاه السماوية. ويبدو أنه كان شاماناً (كاهناً ساحراً) وكثيراً ما وصف بأنه مؤسس طقوس «التدشين» الديني (أي التكريس والإدخال في الدين).

ودأب أتباع أورفيوس على اعتبار التعاليم المنسوبة إليه حياً وقبولها كذلك. وتبنت الجماعات التي أسسها أتباعه وحاشيته أول حركة أخوة دينية في اليونان. وقد نأت المجتمعات الأورفية بنفسها عن المد والجزر المعتادين للحكم والدولة. وامتنع الأورفيون عن أكل الحيوانات أو تقديمها قرابين. ثم أولوا طقوس التدشين، أو التكريس، أهمية بالغة مثل ما أولوا من أهمية لحياة الزهد القائمة على قواعد متشددة تكفل الطهر والنقاء. فقد تأثر الأورفيون بالنزعة الوجدية الانتشائية التي كانت للطوائف الديونيسية معتقدين أن تلك التجربة من الغشبية تمكن الروح من مفارقة الجسد هنيئات. واعتبر الأورفيون الروح حبيسة لا في «قبر» الجسد 18 وحسب، بل وفي «عجلة الحياة» حيث تصبر في انتظار الولادات من جديد بناءً على ما كسبت من استحقاق وجدارة في دورات الحياة الماضية.

تقول إحدى الأساطير الأورفية الأساسية إن ديونيسوس ولد من تزواج زيوس وبيرسيفون. فقد حوّل زيوس نفسه متخذاً هيئة أفعى ولقح ابنته بيرسيفون فحملت منه. ثم أعلن زيوس أن الابن ديونيسوس الذي سيولد من ذلك الاتحاد، ويعرف أيضاً باسم زاغريوس، سيكون وارث العرش والحاكم التالي على الآلهة والناس. لكن هذا الأمر أشعل الغيرة في قلوب بعض الآلهة القدماء المعروفين بالتيتان (الجبابرة) فخطفوا الطفل ديونيسوس ومزقوه إرباً توزّعوها وأكلوها. فثار زيوس غضباً لم يقتل ولده وصب صواعقه الرهيبة على التيتان فأحرقتهم وحولتهم إلى رماد. ثم حصلت أثينا على قلب ديونيسوس الذي عثرت عليه في كومة من الرماد فنفخت فيه من أنفاسها الإلهية الحياة من جديد. وابتلع زيوس القلب ثم لقح المرأة العادية الفانية سيميلي وأحبها كي يولد ديونيسوس من جديد من امرأة غير مخلّدة. وأسطورة بيرسيفون مثلها مثل قصة الإله المصري أوزيريس يجسّد فيها ديونيسوس الذي «ولد مرتين» فكرة الإله الذي يقاسي ويموت ثم يبعث حياً من الرماد. وتقول العقيدة الأورفية بأن البشرية نشأت من رماد الجبابرة (التيتان) الذي حوى كلاً من الشر المتأصل في التيتان وألوهية ديونيسوس الخيرة المتمثلة في عودة زيوس وتجسّده من جديد. ولذا فإن البشرية، من هذا المنظور، تنطوي منذ المولد على طبيعة ملوثة نتيجة للعنصر التيتاني الأصلي الذي طغى على الديونيسية، أو الجوهر والربانية، الكامنة فيها. ومن المعتقد أن الذين دخلوا في الديانة الأورفية سعوا إلى إعادة خلق المعاناة التي قاساها ديونيسوس سعياً للخلاص. ولذا سعى معتنقو الأورفية من خلال عيش حياة الزهد والتقشف إلى محاولة الوصول إلى تحوّل الوعي وتحرير الروح من الجسد، أي تفعيل الطبيعة الإلهية الكامنة وجعلها واقعاً في داخل النفس. وقد أمّل الأورفيون من هذا أن يتحولوا عبر التقمص أو التجسّد من خاطئين فانيين إلى آلهة.

الفيثاغوريون

كان فيثاغورس، ابن جزيرة ساموس (نحو 570 – 500 ق.م)، معلماً ذا شخصية فذة مؤثرة، استطاع أن يستقطب جمهرة كبيرة من الأتباع. وقد ظلت الحركة التي حملت اسمه تنتعش وتتجدد حياتها بالتقادم وعلى مر الزمن. وتقول الروايات إن فيثاغورس عندما غادر مسقط رأسه ساموس ليستقر في جنوب إيطاليا أسس نظاماً دينياً تناول بالبحث والدرس مجالات واسعة في الفلسفة والعلوم، وعلم تعليمياً شفهياً ولقي احتراماً كبيراً عند تلاميذه وتابعيه. ويبدو أن فيثاغورس ربما كان متأثراً بالتعاليم الأورفية والمثل الدينية الشرقية. ومن المعتقد أنه درس في مصر. ويكتنف شخصية فيثاغورس التاريخية غموض المعرفة التقليدية أكثر مما تكشف عنه وتثبت الوقائع التاريخية. غير أن ما لا شك فيه هو أن تأثير فيثاغورس كان عظيماً كتأثير أورفيوس، بغض النظر عن وضعه التاريخي كشخص حقيقي. وتقيم الحكايات القديمة الصلة بين فيثاغورس وغيره من معلمي الأديان وصانعي المعجزات من أمثال أباريس وأريستياس وهيرموتيموس وإبيمينيدس وفيريسيدس. وقد اشتهرت هذه الشخصيات (وهي تذكر بالشامانات، الكهنة العرافين في سيبيريا) بتمتعها بقوة روحية وقدرة على انطلاق الروح خارج الجسد وبالقدرة على شفاء الأمراض والتنبؤ، والظهور بعد الموت والإيمان بالتقمص

وبإدراكها المباشر للعالم الروحي والعزلة والصوم وسكنى الأرواح وغيرها من القدرات. ويوحى بعض القصص بأن فيثاغورس كان تجسيدا تقمصيا لشامان سابق لعله كان أورفيوس.

لم تصل إلينا أي مقالات أو أعمال مدونة خطها فيثاغورس (إذا افترضنا أنه فعلاً خط وكتب)، لكن كثيراً من النظرات والآراء الفلسفية الهامة المنسوبة إليه ينم عن علو منزلته وتأثيره. وهناك فارق كبير يميز بين ما علّمه فيثاغورس فعلاً وما يدعيه «الفيثاغوريون» الذين أسسوا الطوائف القائمة عن التعاليم المنسوبة لفيثاغورس. فقد أولى الفيثاغوريون اهتماماً كبيراً بدراسة الموسيقى والهندسة والفلك والرياضيات. وتوصلوا إلى نظريات متعمقة من دراستهم للتوافقيات (الهرمونيكا: علم تناغم الأصوات الموسيقية) وطبقوها من حيث علاقتها بالنسبة والتناسب. ويؤكد فيرنر هايسنبرغ (Werner Heisenberg) وهو من المعجبين بفيثاغورس ورائد فيزياء الكم ما يلي: .. يقال إن فيثاغورس هو الذي حقق الاكتشاف الشهير الهام القائل بأن الأوتار المتذبذبة وهي في توتر (شد) متساو تصدر أصواتاً (أنغاماً) متوافقة إذا كانت أطوالها ضمن نسبة عددية بسيطة. ومن المؤكد أن التركيب الرياضي، وخاصة النسبة العددية كمصدر للتوافق، كان واحداً من أهم الاكتشافات في تاريخ البشرية. فالتناغم التوافقي لوترين يصدر صوتاً جميلاً. غير أنه نظراً للانزعاج الذي يسببه تأثير الضرب الإيقاعي، تجد الأذن التنافر مزعجاً، لكنها تجد التناغم، انسجام التوافق، جميلاً. وهكذا فإن العلاقة الرياضية كانت أيضاً مصدراً للجمال¹⁹.

لقد جرى تعميم مبدأ التوافق الموسيقي الرياضي كمبدأ عام سعيًا للإحاطة بفكرة فيثاغورس عن الحياة الإنسانية السليمة، أي الحياة القائمة على التوازن والتوافق بين المتناقضات (وهي نظرة توصل إليها في ما بعد الفلاسفة اليونان، ويشار إليها عموماً بمبدأ الوسطية). ويقال إن قدرة فيثاغورس على ترجمة الموسيقى إلى بيانات رياضية جعلته يعتقد أن كل الأشياء والأمور عددية (رقمية) وأن العالم – الكون الذي يدرك على أنه منظم توافقيًا ونسبيًا – يمكن فهمه والتعبير عنه بواسطة الأعداد والأرقام في نهاية المطاف. وربط الفيثاغوريون بين السماوات والسلم الموسيقي. وشددوا أيضاً على أن العالم كان نتيجة جانبية للعلاقة بين المحدود واللامحدود (النهائي والالانهائي).

وَأمن الفيثاغوريون بأن الجسد مجرد وعاء مؤقت ومركب لرحلة الروح. وعلى هذا الأساس تمر الروح متحملة سلسلة من التجسيدات في عملية هجرة تقمصية حتى تحقق النقاء والطهر الكافي للاتحاد مع الإله. ومارس الفيثاغوريون تدريبات لترويض الذاكرة بالإضافة إلى الترويض الروحاني والتأمل. وكانت لهم محظورات ومحرمات كثيرة التزموا بتجنبها التزاماً صارماً في سلوكهم. وأمنوا بأن صلة قرابة أساسية تربط بين كل المخلوقات الحية والتزموا التزاماً شديداً بطعامهم النباتي المحض. وامتنع الفيثاغوريون عن التضحية بالحيوانات وتقديمها قرابين، وهي العادة التي كانت سائدة عند اليونان، الأمر الذي جعل اليونان التقليديين ينظرون إليهم نظرة دونية. وكانت الطريقة الفيثاغورية التي اعتنقتها جماعات سكنت المستوطنات اليونانية في إيطاليا لإدراك الحقيقة وفهمها، طريقة شمولية في طبيعتها وكرّموها الفلاسفة معتبرين إياها طريقة حياة. وأنشأ الفيثاغوريون مجتمعات صغيرة ونشطوا في السياسة وطوروا نظام التعليم الموحد. ونظروا إلى الرياضيات والهندسة والعلوم كأدوات مقدسة لاكتساب العلم والمعرفة الإلهية. وقد كان للفيثاغوريين تأثير كبير على الحركات الدينية والعلمية والفلكية والرياضية والفلسفية والتنجمية التي تلت²⁰. ويظهر تأثير الفيثاغوريين واضحاً في فلسفة أفلاطون الذي يعتقد أنه درس الفيثاغورية بجدية وتبحر. ولعل ما هو جدير بالملاحظة أن أبحاث العالم الإيطالي غاليليو غاليلي (1564 – 1642 م.) العلمية والفلكية عدّت في ذلك الوقت إحياءاً للفيثاغورية.

فلسفة ما قبل سقراط

كان اللجوء إلى استخدام الفلسفة كوسيلة لنفاذ البصيرة والمعرفة الإلهية واحداً من أهم الجوانب في تاريخ اليونان الديني والفكر الديني بصفة عامة. وقد كتب أحد العلماء في هذا يقول:

لا بد أن القول بأن الفلاسفة اليونانيين كانوا مفكرين «عقلانيين» لمن حاول التعاطف معهم يبدو أمراً مدعاة للسخرية. فالفلسفة اليونانية على نقيض ذلك، لأنها قائمة على الإيمان بأن الحقيقة إلهية وأن كل ما يلزم هو أن تدخل الروح، التي هي قريبة من الإله، في اتحاد معه. وكان هذا في الحقيقة جهداً لإرضاء ما نسميه الفطرة الدينية... (فالفلسفة اليونانية القديمة) تنطوي على معظم ما ينبغي أن نسميه الآن ديناً²¹.

اقترح كل من المفكر الروماني ماركوس تيرينتيوس فارو (27-116) (Marcus Terentius Varro ق.م.)، ومن بعده الفيلسوف الكاثوليكي سانت أوغسطين (354 - 430 م.) طريقة لتصنيف النظرات والآراء الدينية اليونانية القديمة المختلفة. وصنف كل من فارو وأوغسطين الديانة اليونانية في ثلاث فئات هي: اللاهوت الأسطوري، واللاهوت السياسي، واللاهوت الطبيعي²². وقد علق على هذا التصنيف الثلاثي العالم المعاصر فيرنر جيغر أو يجر (Werner Jaeger) بقوله: «كانت لللاهوت الأسطوري مملكته، وهي عالم الآلهة كما وصفه الشعراء، وشمل اللاهوت السياسي دين الدولة ومؤسساته ورجاله، وأما اللاهوت الطبيعي فكان ميداناً للفلاسفة - نظرية طبيعة الإله كما تتكشف في طبيعة الحقيقة»²³.

ويعتقد أن اللاهوت الطبيعي نشأ في إيونيا (إقليم في أناتوليا قديماً، تركيا اليوم). فقد عمل ثلاثة مفكرين هم طاليس وأناكسيماندر وأناكسامينيس على تطوير اللاهوت الطبيعي في مدينة مليتوس اليونانية في إقليم إيونيا خلال القرن السادس قبل الميلاد. فقد آمن هؤلاء الفلاسفة الإيونيون في فترة ما قبل سقراط بأن العالم مسيرٌ بنظام بارع ويخضع لقانون طبيعي كمبدأ مسيطر. وتعرّف المفكرون الإيونيون على مسبب أول للوجود - منه تأتي كل الكائنات وإليه تعود كل الأشياء - ثم أضفوا على هذا الكائن، أو السبب أو المبدأ، المعنى الإلهي. وكان المسبب الأول بالنسبة لطاليس هو الماء، ولأناكسيماندر كان الأزل اللامحدود، أي كان شيئاً لا يمكن الإحاطة به وحصره يحيط بكل شيء ويحكم كل شيء بموجب عدالة جزائية عقابية. أما بالنسبة لأناكسامينيس فكان الهواء هو الذي ينشأ منه كل شيء وفيه يزول ويتلاشى بموجب عملية تكثف وتحلل. ونظراً لحرص هؤلاء المفكرين على التوصل إلى وضع صيغة عقلانية للعالم الطبيعي فقد سُموا «الفيزيقيين» أي الطبيعيين، واستقبلوا بترحاب كأول فلاسفة ليونان.

ونتج عن مدرسة ميليسيا لللاهوت الطبيعي أن برز مفهوم موضوعي مجرد لا شخصاني مجهول للمبدأ الإلهي الكامن في الكون المادي كله. وقد عمد هذا المنحى إلى استخدام المنهج الجدلي والاستقصاء التجريبي والاختبار. فبدلاً من الإشارة إلى الموزيَّات والاستشهاد بهن (الإلهات التسع بنات زيوس اللواتي يمثلن الوحي)، خاطبت المدرسة الميليسية الحواس الإنسانية والقدرة العقلية. غير أن هذا النزوع العقلاني المتنامي لم يقنع اليونانيين القدماء ويدفعهم إلى رفض الآراء والنظرات الدينية أو الممارسات التقليدية، كالعرافة والوساطة والتنبؤ. فمن جهة، مثّلت الحركة العقلانية أقلية محدودة من المفكرين الذين تميزوا عن الأغلبية اليونانية التقليدية. ومن الجهة الأخرى، فإنه على الرغم من أن المنهجية العقلانية قد استخدمت أحياناً بدون الرأي الديني، أو حتى في معارضته، لم تنكر هذه المنهجية ذاتها الروحانية وترفضها. وكانت المنهجية الميليسية في واقع الأمر متممة لسعي الفلاسفة اليونانيين الدائم إلى كشف الوحدة الإلهية التي تربط بين التعددية الظاهرة لهذا الكون. وتعرف هذه المسألة أيضاً بمشكلة «الواحد والكثير».

تتعلق مشكلة «الواحد والكثير» الفلسفية بتصحيح التعددية الظاهرة في الوجود (أي الأشياء العديدة الظاهرة لحواسنا) بالتبصر البديهي أو الحس الروحاني بالقول بأن هناك واحداً واحداً يكمن في الوحدة. وعرض المفكرون الميليسيون الذين تقدم ذكرهم رأياً وصفاً بالأحدية المادية، أي إن كل الأشياء اشتقت من مادة (إلهية) أساسية (أو من اللامحدود، طبقاً لأناكسيماندر). وتبين فلسفة ما قبل سقراط كيف توسّعت الديانة اليونانية انطلاقاً من أصلها الأسطوري إلى درس واستقصاء الكينونة (علم الوجود). وكانت معضلة «الواحد والكثير» موضع اهتمام بالغ أيضاً لدى مفكرين آخرين في فترة ما قبل سقراط من أمثال هيراكليطوس (نحو 500 ق.م.) وبارمينيدس (نحو 475 ق.م.) وإمبيدوكليس (نحو 450 ق.م.). وخلافاً لما كان عليه المفكرون الميليسيون من رصانة واتزان علمي، كان المفكرون الثلاثة هيراكليطوس وبارمينيدس وإمبيدوكليس معلمين دينيين عرّافين وشعراء.

كان هيراكليطوس الإفسسي (نسبة إلى مدينة إفسس الإغريقية القديمة) شاعراً غامضاً إبهامياً غالباً ما وصف بأنه نبي. واتّسم معظم شعره بالأحاجي والألغاز المتناقضة ظاهرياً التي تكشف عن منحى جديد في رؤية الحقيقة وتدفع إلى إدراك المتناقضات وفهمها معاً في آن واحد. وأمن هيراكليطوس بأن كل شيء قد نُظم بإرادة «لوغوس»، أي بتدبير العقل الإلهي الشامل الذي يحكم الكون، أو «بالكلمة» الإلهية. وللوغوس عدة معانٍ يونانية منها الكلمة والعقل والشرح أو التعريف. أما طبيعة الحقيقة، كما يملئها العقل، لوغوس، فهي شدّ وتجاذب بين الأضداد. (وهي عملية توصف أحياناً «بالكفاح» أو «النار» أو «الحكمة» أو «العدل»). وكان بيت القصيد بالنسبة لهيراكليطوس هو أن وراء العملية المستمرة التي لا تنقطع للتبادل بين الأضداد المتناقضة مبدأ واحد (وهو بالذات اللوغوس) العقل. وما يبدو من حقيقة متغيرة باستمرار «حرباً» بين الأضداد هو في الواقع عملية متوافقة منسجمة، أي إن الأضداد يكمل بعضها بعضاً وهي نوع من الاستمرار الكوني في نهاية المطاف. من قبيل المثال على ذلك أن الوعي الإنساني الذي يعي أجزاءً فقط قد يفسّر

عنصرين من كُلِّ ما، أحدهما يشدُّ والآخر يدفع، على أنهما ضدان متعارضان. إلا أنه عندما يُنظر إليهما من المنظور الكلّي يتبيّن أن هذين الجزئين يكملان في الواقع بعضهما بعضاً ويمثّلان وحدة تبادلية.

والإدراك، في رأي هيراكليتوس، ينبغي له أن لا يشمل الأجزاء فقط، أو الجريان المتغير دوماً للأضداد، بل يجب أن يشمل أيضاً الوحدة الإلهية الكامنة التي تكوّنُها تلك الأضداد. والكيونة، أو الوجود، عند هيراكليتوس دائم التغيّر لكنه يبقى حقيقة موحدة وتعددية ظاهرة لكنها وحدة واحدة أساساً (ويعبر عنها أساساً، كما في الديانة الزردشتية، رمز النار. فالنار دائماً متغيرة لكنها تظل دائماً محافظة على وحدة متكاملة كنار). وينادي هيراكليتوس بأنه إذا أراد أحد أن يكتسب الحكمة والفضيلة فإن عليه أن يكتسب البصيرة في عملية التوحيد الكوني ويشكل حياته تبعاً لتلك المعرفة المتبحرة. وعلق أحد العلماء في تلخيصه ما أدركه هيراكليتوس بقوله «... لا بد من عملية تحليل وتوليف مزدوجة إذا أردنا أن نكتشف الأهمية الكاملة للعالم ولكاننا فيه. ويجب علينا أن ندرك كيف تسهم كل خاصية (ميزة) في عمل مقابلتها (ضدها) ولأداء الكون الفعال ككل. وقد يتطلب هذا فهم كيف أن الشيء ذاته تكون له خواص متناقضة من وجهات نظر مختلفة»²⁴.

اشتهر بارمينيدس الإلياني (نحو 475 ق.م.)، نسبة إلى مدينة إليا (فيليا الإيطالية اليوم)، أكثر ما اشتهر بشعره الشاماني عن العالم الخفي الذي يقول فيه إنه أُركب عربة وأخذ لمقابلة إحدى الإلهات. وقد خصّت الإلهة بارمينيدس بأن كشفت له عن «سبيل الحقيقة» (المخالف لطريق الرأي والاعتقاد). وسبيل الحقيقة هو الطريق إلى المعرفة والخلّاص، الذي يقضي بوجود كائن واحد أزلي لا يتبدل (أي هو الكائن). وبالمقابل، فإن طريق الرأي أو الاعتقاد المألوف عند البشر الفانين هو نظرة إلى العالم تشكلها الحواس. وطريق الرأي سبيل مضلل يقود المرء إلى الاعتقاد بتعدد الأشياء «الكثرة» التي تظهر إلى الوجود ثم تفنى وتتغير على الدوام. إلا أن من يسلك سبيل الحقيقة يترك عالم الحواس المضلل مفضلاً عليه سر الكيونة أو الوجود الذي يُدرك ويُستوعب بواسطة الإلهام العقلي. ويسمو سالك هذا السبيل مرتقياً من الظلام (الرأي) إلى النور (المعرفة) باكتسابه البصيرة الباطنية ومعرفة أن الحقيقة واحدة لا أجزاء متفرقة لها. وقد علق أحد العلماء المعاصرين على ذلك بقوله «... عني شعر بارمينيدس بتجربة داخلية فريدة وهي أن يقابل المرء بين عقله والكيونة وإدراك أنهما صنو وذات الشيء. ولذا فإن السبيل المؤدي إلى هذه التجربة المعرفية هو «طريق»، أي مَعبر روحي وليس مسلكاً منطقياً أو نهجاً تحليلياً»²⁵. فالتجربة المعرفية للكيونة أو الوجود عند بارمينيدس هي تجربة اختبارية دينية تحويلية يُنعم بها الإله.

وكان إمبيدوكليس (نحو 492-432 ق.م.) ابن مدينة أكراغاس في صقلية شاعراً مبدعاً وشخصية فذة مؤثرة، حتى بلغ الأمر ببعض تابعيه أن نظروا إليه نظرة تآليه. وافترض إمبيدوكليس أن هناك تعددية في ما هو كائن أو موجود. وقال بأن هناك أربعة عناصر أساسية (الهواء والتراب والنار والماء) اعتبرها آلهة. واعتقد أن كل الأشياء «الكثير» تتألف من هذه العناصر الأربعة. وقال إمبيدوكليس بأن المواد الجوهرية الأساسية خاضعة لسيطرة قوتين كونيتين متعارضتين هما المحبة والنزاع (ويرمز إليهما أيضاً كآلهة)، وأن كل التغيرات التي تجري في الكون، من منظور إمبيدوكليس، تملّحها قوة المحبة الجاذبة أو قوة النزاع الطاردة (المنفرة). وافترض إمبيدوكليس وجود دورات كونية تتبادل فيها المحبة (أو التوافق) والنزاع (أو الخلاف) السيطرة على كل الأشياء. وتبقى هذه الدورات في حركة دائمة من المراحل. فعندما تتم دورة المحبة ببلوغ ذروتها تصبح كل الأشياء موحدة بالمحبة التي توصف بالكرة الكونية. ثم ينتهي المطاف بالمحبة، التي توحد هذه الكرة، إلى الخضوع لنقيضها النزاع، وتبدأ الدورة من جديد. وتتبادل الوحدة والتعددية الدورات على هذا الأساس.

نظر إمبيدوكليس إلى روح أو نفس الإنسان وكأنها عالم صغير من العملية الكونية الدورية. وهكذا فإن روح الإنسان تتأرجح متذبذبة أيضاً بين المحبة والنزاع. وأوحى إمبيدوكليس، في ما يبدو أنه اقتباس من الأساطير الأورفية، بأن البشرية انحدرت جماعياً وسقطت من حالة أصلية من النعيم الفردوسي، ربما بسبب أكلها للحم، إلى دورة «عجلة الولادة». ونادى بأن الروح تبقى في حالة هجرة تقمصية في ممالك المعادن والحيوانات والبشر، وتستطيع أن تتحد مع المصدر الإلهي في نهاية المطاف. ومن منطلق نظريته إلى حياته الخاصة كحدث وقع في مرحلة من مراحل النزاع الكوني تحدث إمبيدوكليس بانفعال عاطفي عن الأسلاف القدماء الذين التزموا بالنباتية (عاشوا على الأطعمة النباتية). ويقول إن قرابة روحية قامت بين الإنسان والحيوان في ذلك «العصر الذهبي». كذلك تحدث عن شخص تنبؤي قديم يشبه إلهاً عاش بين البشر وكان ملماً بكل جوانب الحقيقة.

لا بد هنا من التأكيد أن العلماء ما زالوا منقسمين مختلفين حول جوانب كثيرة من مجالات الفلسفة ما قبل السقراطية، وخاصة أن مدونات ما قبل سقراط لم ينجح ويصلنا منها إلا نزر متفرق. غير أن من المعلوم أن فلاسفة عهد ما قبل سقراط يمثلون انعطافاً في الفكر الديني اليوناني. وعلى الرغم من أن الزعم بأن كل فلاسفة اليونان استبعدوا أنماط التفكير الأسطوري والشعري ونبذوها قول بعيد عن الصواب، فإن خيالهم الأسطوري ازداد انطباعاً بالفلسفة وصار الآلهة صوراً تشبيهية مجازية للقوى الإلهية المجردة، وهي نظرة وجدت شكلها الابتدائي كبذرة في لاهوت هيسود. ومن الواضح أن الموروث الديني اليوناني التقليدي انطوى على تنوع في الآراء والنظرات الدينية الفلسفية. وكثيراً ما شجع هذا التنوع وحفز على انتهاج مناح جديدة في التفكير بينما استمر المفكرون في زيادة البناء على ما سبق من نظريات²⁶. مثال ذلك أن فلسفة هيراكليتوس كان لها تأثير على أولئك الذين عرفوا بالرواقيين أو المشائين. وقد أسس زينون السييتيومى (335 – 264 ق.م.) (وهو غير زينون الإيلي) الفلسفة الرواقية وأنشأ لها مدرسة في أثينا. وامتد تأثير النظرة الرواقية إلى العالم إلى الفترة الرومانية، وحمل لواءها ونقلها إلى الأجيال اللاحقة المفكرون الرومان سينيكا (نحو 4 ق.م. – 65 م.) وإبيكتيتوس (نحو 55 – 135 م.) وماركوس أوريليوس (121 – 180 م.). ومثلت فلسفة ما قبل السقراطية الأساس للفيلسوفين اليونانيين الشهيرين أفلاطون وأرسطوطاليس.

هيرودوتس في مصر

من الإغريق اليونانيين القدامى ذوي الشأن الكبير والمكانة كان هيرودوتس (485 – 425 ق.م.) الذي يُعدّ في الغالب «أبا التاريخ». وجاء نهج هيرودوتس في كتابة التاريخ، الذي اشتهر برواية الغزو الفارسي لليونان، بأسلوب رومانسي غني بالخيال، ليشكل أسلوباً أدبياً مختلفاً، بما حوى من قصص مفعمة بالحياة واستطراد ممتع مسلّ، عن أسلوب هوميروس الشعري الملحمي. كان الشعراء الملحميون شعراء بطولة تقليديين يعتمدون على رواية القصائد الخيالية والقصص الأسطورية. وكان هدف الأساطير هو نقل المعرفة بالطرز البدائية أو الحقائق العامة المتعلقة بتجارب الناس الأولين وقضاياهم وطموحاتهم. وعلى النقيض من المؤرخين، لم يكن للزمن أو الأحداث التاريخية أي اعتبار أو حساب عند الشعراء الأسطوريين، إذ كان أسلوب هيرودوتس الكتابي، ومثله أسلوب ثوسيديديس الأثيني (نحو 460 – 404 ق.م.)، سجلاً حقيقياً مدوناً يسجل الأحداث ويستقصي أسبابها التاريخية. وقد زار هيرودوتس خلال اشتغاله بالتاريخ والكشف كثيراً من الأماكن والبلدان، بما فيها مصر. وأعلن بعد ذلك أن اليونانيين أخذوا عن مصر القديمة كثيراً من مبادئ دينهم. وأكد هيرودوتس أن الإغريق تعلموا أسماء الآلهة من المصريين²⁷.

الفلسفة في أثينا: سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس

سقراط

لا شك في أن سقراط الأثيني كان من بين أكثر الفلاسفة تأثيراً في الفلسفة الغربية كلها. واشتهر سقراط بابتكار الأسلوب الاستقصائي التحقيقي الذي يعرف الآن بالأسلوب السقراطي. والأسلوب السقراطي عبارة عن عملية تحرّ واستعلام وتحقيق يُبين من خلالها معنى أي مبدأ أو مفهوم مفترض معيّن ومغراه بجلاء، ثم يظهر إلى الوجود شكل دائم نهائي. فالتحري، أو الاستقصاء، في حوار أفلاطون (يوثيرو)، على سبيل المثال، هدف إلى التعريف الواضح المحدد بأن هناك «خصيصة واحدة مميزة» تشترك فيها وحدها كل أعمال الورع الديني. وغاية هذه العملية هي التوصل إلى تحديد وفهم جوهر النقوى وأساسها من أجل إقامة معيار مطلق، أو نموذج، يمكن بموجبه الحكم (السليم) على أفعال الفرد ومعرفة ما إذا كان تقياً ورعاً أم لا. ويستطيع المرء أن يتوصل من خلال هذا الأسلوب التوضيحي التدريجي إلى إدراك رؤية مجردة لجوهر الطهر والنقاء.

يتقدم الأسلوب السقراطي مقرباً من غايته بخطوات استطرادية منطقية يطرح فيها أسئلة (مثل «ما هي المعرفة؟» أو «ما هو العدل؟» أو «ما هي الفضيلة؟») ويحاول المشارك في النقاش من ثم أن يحدد ويوضح فهمه للمفهوم أو المبدأ موضع التساؤل. بالتالي وتُهدّب الإجابات التي خرج بها المشارك باستخدام أمثلة مضادة ومقارنتها بها. وكثيراً ما كشف سقراط باستخدامه هذا الأسلوب بطلان ادعاء محاوره المعرفة وأن معرفته لا تقوم على أساس. وقد أعلن سقراط بنفسه أنه لا يملك معرفة الخير بما يهدف الأسلوب

السقراطي إلى بلوغه والتوصل إليه. وسقراط، كغيره من المعلمين الروحانيين، لم يكتب شيئاً. ولذا فإن الصورة التي استوعبناها عن سقراط مستقاة من الصورة الإيجابية التي رسمها له أشهر تلاميذه أفلاطون، وخاصة في أعماله «حوار» و«دفاع» و«كريتو» (كريتو حوار ابتكره أفلاطون بين سقراط وصديقه كريتو حول العدل والإجفاف).

كان سقراط قد قارب السبعين من عمره عندما قُدم للمحاكمة في أثينا. وكانت التهمة الموجهة إليه هي أنه لا يؤمن بالآلهة دولة أثينا واختراع آلهة جدد وإفساد الشباب. وأدانت المحكمة ثم حكمت عليه بالإعدام. وألقى سقراط خلال محاكمته خطاباً شهيراً محرراً للمشاعر سجّله أفلاطون في مقالته التي عنوانها «الدفاع» أو «خطبة الدفاع». فقد أعلن سقراط في دفاعه أنه بممارسته أدب الفلسفة إنما كان يتصرف ولأجل ما تمليه دخيلة ضميره الرباني المنشأ، الذي وضعه فوق كل اعتبار دنيوي. وقال أفلاطون إن سقراط وصف هذا الصوت الضميري الداخلي بأنه «قدرة على التنبؤ» و«علامة إلهية» و«تجسّد روحي». وأعرب سقراط عن اعتقاده بأن ممارسته الفلسفة كانت تصرفاً سليماً خلقياً يعود بالنفع على المجتمع اليوناني بأسره. وفي النهاية فضّل سقراط الموت على تهمة أخف عقوبتها النفي وعلى عرض الهروب. ورفض التنازل عن اقتناعاته ومعتقداته الدينية أو إعلان الندم لنمط الحياة التي عاشها وأمن بأنها فاضلة ومطبعة لمشيشة الآلهة.

يستدل مما كتبه أفلاطون عن سيرة سقراط أنه لم يكن حاقداً على أبناء وطنه الأثينيين حتى بعد الحكم بإعدامه. بل دعا سقراط الأثينيين إلى إعادة النظر في معتقداتهم وتقييمها وناشدهم اللجوء إلى الحكمة واعتماد الصدق والأمانة، والسمو بأرواحهم فوق الأهواء والأمور الزائلة كالمال والسلطان. وكان المعيار النهائي للحكم على ما إذا كانت حياة إنسان ما سعيدة حقاً تستحق العيش هو ما إذا كانت منصفة عادلة وفاضلة. فقد اعتبر سقراط الفضيلة أفضل المزايا المستحبة بين كل المزايا والفضائل وأكثرها إيجابية. وكان له «أمل وطيد» بالنسبة لحياة إيجابية ما بعد الممات معتبراً الموت «نعمة». وبغض النظر عما تراه أغلبية الناس قال سقراط «... على المرء أن لا يرتكب خطأ حتى ولو اعتبر مخطئاً». 28 وكان سقراط واثقاً من أن الأعمال الخيرة الفاضلة تجلب الحسنه لا في الحياة الدنيا وحسب بل وفي الآخرة أيضاً. يقول سقراط «... الإنسان الطيب لا يناله الأذى سواء في الحياة أو الممات فلن .. تهمل الآلهة أمره وشأنه». 29

أفلاطون

أسس أفلاطون (نحو 427 – 347 ق.م.) مدرسة في أثينا سميت الأكاديمية. وعمد، بصفته معلماً، إلى تدريس تلاميذه وتدريبهم بموجب منهاج لتطوير الخلق وتنميته بواسطة التأمل الفلسفي. ولأفلاطون تأثير عظيم لا ينكر على الفلسفة الأوروبية. ولذا يخلص فيلسوف القرن العشرين ألفرد وايتهيد إلى القول: «إن أسلم وصف عام للتقليد الفلسفي الأوروبي هو أنه يتألف من سلسلة من الحواشي (الهوامش) لأفلاطون» 30. فلم يكن أفلاطون مفكراً منطقياً مفراطاً في ذكائه وحسب، بل كان عبقرياً أيضاً في خياله وتصوره، إذ تنطوي كتاباته على مزيج متآلف من أسلوب التفكير الأسطوري الشعري (اللاهوت الأسطوري) والإدراك العقلاني (اللاهوت الطبيعي). وتنطوي مقالات أفلاطون على استخدام الرموز والاستعارات المجازية والأساطير وغيرها من أدوات التعبير الأدبي كمطية للتعبير عن النظرات الفلسفية أو الدينية المتعمقة. ففيه قال الشاعر الإنكليزي بيرسي شيلي: «كان أفلاطون في الأصل شاعراً، فالصدق والروعة في خياله وعذوبة الجرس في لغته هي أشد ما يمكن بلوغه من انفعال» 31. وقد كتب أفلاطون أعماله في صيغة حوار غالباً ما كان فيه معلّمه سقراط الشخصية الرئيسية. لم يكن أفلاطون عقيدياً متشدداً في عقيدته، فلعله كان في الواقع أول فيلسوف يتعرض بنفسه لنقد أفكاره النظرية بالذات. وهكذا فإنه لم يطرح مبادئ تامة مسلماً بها، بل عمد إلى جر جمهوره إلى عملية تعلّم ومعرفة. وقد وصف الشاعر والفيلسوف الإنكليزي سامويل كولريدج هدف أفلاطون من هذه العملية بأنه «... لم يكن المساعدة على حشو العقل القابل للتأثر بشتى ضروب المعرفة... كما لو كانت نفس الإنسان مستودعاً أو قاعة للولائم، بل لوضعه في حالة من الصلة التي ينبغي لها أن تستثير القدرة الجنينية (البذرة الخالقة) التي لا تتوق إلى معرفة ما، بل تقدر على أن تأخذ لنفسها ما تستطيع امتلاكه ثم تؤتي ثمارها الخاصة» 32.

نقدت حواريات أفلاطون قصصاً منسوبة إلى هوميروس تصوّر الآلهة مالكين لخصائص وطبائع ليست فاضلة ومنطوية على الضغينة. وميّز أفلاطون نفسه عن الشعراء الملحميين بأن كوّن فلسفته اللاهوتية الخاصة التي افترضت وجود إله واحد أسمى غالباً ما وصفه بالخير والجميل. وقد تتبع الأديب فيرنر جيغر أصل كلمة «ثيولوجيا»، أي اللاهوت، ونسبها إلى أفلاطون، إذ قال:

التيولوجيا (اللاهوت) حالة، أو وضعية، عقلية على نحو يوناني متميز ولها صلة أحياناً بالأهمية الكبرى التي يوليها المفكرون اليونانيون للعقل (لوغوس)، لأن كلمة تيولوجيا تعني أسلوب مقاربة الإله أو الآلهة (ثيو) عن طريق العقل (لوغوس)... وكان أفلاطون أول من استعمل كلمة «تيولوجيا»، ومن الواضح أنه هو الذي ابتكر الفكرة. فقد استخدمها أول مرة في كتابه **الجمهورية** حيث رغب في وضع معايير وقواعد فلسفية للشعر... وهكذا عندما رسم أفلاطون «معالم التيولوجيا» في **الجمهورية** انبثق ابتكار الكلمة الجديدة من خلال الصراع بين التقليد الأسطوري والنهج الطبيعي (العقلاني) في تناول مسألة الإله. وتتبدى فلسفة أفلاطون، وهي التيولوجيا (اللاهوت) في هذا السياق، في أسمى مراتبها في عمليه: **الجمهورية والقوانين**. ومنذ ذلك الحين بلغ كل نهج فلسفي يوناني (باستثناء الفلسفة الشكوكية) أوجه في اللاهوت، ونحن نستطيع أن نميز بين تيولوجيا اللاهوت الأفلاطوني والأرسطوطاليسي والأبيقوري والرواقي والفيثاغوري المحدث والأفلاطوني المحدث³³.

ولذا وصفت الفلسفة اليونانية بأنها «فلسفة إلهية» وُصف أفلاطون أحياناً بأنه «فيلسوف ربّاني». والواقع هو أن كثيراً من المفاهيم الفلسفية التي وضعها المفكرون اليهود والمسيحيون والمسلمون في ما بعد نبعت أصلاً من التراث اليوناني. ويتجسّد توجه أفلاطون اللاهوتي (وإبداعه في الخيال الشعري) في المقطع التالي من حوار تمايوس:

أما بالنسبة لأكثر أشكال النفس (الروح) هيمنة فينا، فينبغي علينا أن ندرك أن السماء وهبتها لكل إنسان منا لتكون حارساً مرشداً – فهي الجزء الذي يسكن قمة أجسادنا ويرتقي بنا من الأرض نحو صلتنا السماوية كنبته جذورها ليست في الأرض بل في السماء... (وإذا المرء) استقر جنانه على محبة العلم والمعرفة والحكمة الصائبة، واستخدم ذلك الجزء منه قبل كل شيء فهو محتّم له أن تكون له أفكار خالدة إلهية، وإذا تمسك بالصدق، ولم يقصّر في امتلاك الخلود بأقصى ما تسمح به وتتسع الطبيعة الإنسانية، وبما أنه يعمل دوماً بورع على تعهد ذلك الجزء الإلهي ويصون الروح الحارسة التي تسكن فيه ويحفظها في حال جيدة، فإنه لا بد يكون سعيداً فوق كل شيء³⁴.

ويورد أفلاطون في مكان آخر من حوار تمايوس أسطورة تصف الله بأنه صانع بارع خير كريم كامل. والإله، طبقاً لتمايوس ليس كائناً متجسداً (أو جسماً له صفات البشر) بل هو عقل ربّاني، رشد عقلي مولّد (خلاق) يستخدم الرياضيات كي يحوّل الفوضى الهيولية السابقة إلى نظام. ويقول أفلاطون في حوارات أخرى إن كل فرد وُهب روحاً أبدية خالدة تتميز عن جسده وتختلف عنه. وتدّعي حواراته بصفة عامة أن الروح ليست مادية، وهي التي تشكل الشخصية الأساسية للفرد في النهاية. والروح، أو النفس، كما وصفها أفلاطون في كتابه بعنوان **فيدو** تشبه إلى حد كبير المفهومين الأورفي والفيثاغوري لها. ويوحى في حوارته بأن الفلسفة تساعد على تحرير الروح من الانتماء إلى الجسد لأن هدفها من الدرس هو الحكمة. ولذلك فإن اكتساب الحكمة من خلال تجسيد الشجاعة والاعتدال والإنصاف يطهر وينقي من الشوائب التي تنشأ من احتواء الروح وحبسها في داخل جسم مادي. فالروح تُعدّ كياناً بسيطاً (أي إنها ليست مادة أو مركّباً) ولذا فهي لا تخضع للتفكك أو التحلل إلى أجزاء. ويؤكد أفلاطون في عمله **مينو** قائلاً: «بما أن الروح خالدة، وولدت مراراً وشهدت كل الأشياء هنا وفي العالم السفلي، فلم يبق هناك شيء لم تعرفه. ولذا فليس مفاجئاً أبداً أن تتذكر الأمور التي علمتها من قبل سواء عن الفضيلة أو غيرها»³⁵. والرأي الذي توحى به هذه العبارة السابقة هو أن المعرفة كلها داخلية كامنة في النفس، أو الروح. ولذلك، فإن الشخص عندما «يحصل» ويكتسب معرفة يكون في الواقع، بمقتضى هذا المنظور، قد مر بعملية «تذكر» ليس إلا. ويرى أفلاطون أن الروح تنسى بالموت وهاك الجسد المعرفة التي اكتسبتها عن طريق الأشكال (الهيئات) الأزلية ثم تولد من جديد في العالم المادي. غير أن الإنسان يستطيع من خلال التهذيب الروحاني وممارسة الفلسفة (وهذا بالنسبة لأفلاطون هو محبة الحكمة والوعي بالإله) أن يتذكر ويستعيد المعرفة المنسية التي تم تعلّمها في الحياة السابقة ويتجنب التناسخ والتقمص بالتالي.

إن العالم المحسوس الذي يشكل ما ندركه ونستوعبه يكون دائماً في نظر أفلاطون في حالة من «الايكون» (الصيرورة) ويحتوي أساساً على صور ومشاهد انتقالية غير حقيقية. فالحواس الإنسانية المادية هي إذاً أدوات غير موثوقة ولا يعتمد عليها في استيعاب الحقيقة الواقعة كما هي بالفعل على حقيقتها. وقال أفلاطون بأن الأشياء المحسوسة المدركة هي مجرد انعكاسات أو أشباه للحقيقة المطلقة، وهي حقيقة تتألف ممّا يسمّى الأشكال. وبهذا المفهوم، يسهم كل كائن موجود بالاشتراك في شكل نموذجي ابتدائي أو فكرة تسكن في مجال أزلي عام مدرّك بالعقل. مثال ذلك أن كل فعل منصف يشترك في شكل أو نموذج أولي أبدي لا يتغير من العدل. ولذلك

فإن كل شيء جميل يشترك في شكل من الجمال. وهكذا ميّز أفلاطون بين الأشياء الجميلة والجمال ذاته (أي شكل الجمال). فقد اعتقد أن تلك الأشكال العامة أبدية لا تتبدل وتمثل حقيقة أكثر وجوداً وقيمة من الحقيقة التي تكشفها حواسنا العضوية المادية. تقصّى أفلاطون في حوار المسّمى سيمبوزيوم (المأدبة) قوى الإله إيروس (إله الحب ورفيق أفروديت الذي سماه الرومان كيوبيد). وعرض من خلال دراسته عدة آراء ووجهات نظر في الحب تناولت كل واحدة منها شخصية مختلفة. ويروي أفلاطون، عند بلوغ الحوار ذروته، قصة أسطورية عن الحب قال إنه سمعها من الكاهنة ديوتيميا. وتوضح الحكاية المجازية المستويات التدرجية المختلفة لطريق الحب الصاعد. وكلما تقدم الحب على هذا الطريق ينمو ويتسع من كونه شخصياً وخاصاً إلى العموم والشمول ثم يسمو إلى مراتب أعلى من مجالات التأمل كالشعر والعلوم والسياسة (دراسة القانون وأفضل تنظيم للمجتمع). ويصف أفلاطون بلوغ ذروة هذا الطريق بأنه الإدراك المفاجئ «لجوهر الجمال» أو «الجمال ذاته». ويبدأ الارتقاء نحو الجمال بالانجذاب إلى أمور الجسد ثم يتطور إلى انجذاب إلى مسائل العقل المبهمة المجردة. وفسر الفلاسفة اللاحقون، ومن بينهم الأفلاطونيون المحدثون والمسيحيون، حوار أفلاطون (المأدبة) بأنه استعارة مجازية ترمز إلى سبيل الروح إلى الله وادعاء بأن هناك مراتب وطبقات لحقائق الوجود.

أرسطوطاليس

كان أرسطوطاليس (384-322 ق.م.) أشهر تلاميذ أفلاطون المتميزين. أسّس أرسطوطاليس، الذي يعرف أيضاً بأرسطو، بعد وفاة أفلاطون مدرسة في أثينا سُمّيت ليسيوم (قاعة المحاضرات). ورغم مخالفة أرسطو لآراء ونظريات معينة طرحها أفلاطون، ومنها طبيعة الأشكال، فقد ظل وفيّاً لمعلمه يسلك منهجه، بل عمد إلى تهذيب كثير من أفكار أفلاطون ومفاهيمه. ففي رأي أرسطو أن «صالح الإنسان يصبح عملاً من نشاط الروح تبعاً للفضيلة، وإذا كان هناك أكثر من فضيلة واحدة فتبعاً لأفضلها وأكملها»³⁶. وعلى وجه التحديد، قال أرسطو إن السعادة بالنسبة للكائن الإنساني هي حياة يكون فيها الفكر المنطقي فاعلاً وفقاً للفضيلة أو الامتياز. وقد استنبط هذه النتيجة من اعتقاده بأن الفكر (أو العقل) المنطقي هو أكثر ما يميز الإنسانية من قدرات وأن «خير» أي أمر مفترض هو في استخدام طاقته المميزة بامتياز وفضيلة. وسيراً على نهج سقراط وأفلاطون اللذين جسّدوا الفلسفة كأسلوب حياة لا ينفصم عن اكتساب الفضيلة، أكد أرسطو أن الفيلسوف الحق لا يطرح مجرد نظريات عن الفضيلة وحسب، بل ويعيش بأسلوب يجعل منه إنساناً فاضلاً.

علاوة على نفاذ بصيرته وتبحره في الفلسفة الأخلاقية، احتل أرسطو مكانته بين أعظم علماء العصور القديمة. فقد ظلت أبحاثه ومنهجيته بمثابة المعيار القياسي الموثوق المعمول به عند الغرب قرناً بعد وفاته. فقد حقق أرسطو فتوحات لم يسبق لها مثيل في كثير من ميادين البحث وخاصة في علمي المنطق والأحياء (البيولوجيا). ومع ذلك فلم يكن اهتمامه أقل في ميدان اللاهوت. وفسر أرسطو شارحاً كل الظواهر الطبيعية بما فيها حركة الكواكب بأنها تتجه في سعيها إلى الله. وشرح فيرنر جيغر هذه النظرة تحديداً بقوله: «يفهم ... (أرسطو) من «ثيولوجيا» اللاهوت أنه الفرع الأساسي من علم الفلسفة الذي يسمّيه أيضاً «الفلسفة الأولى» أو «علم المبادئ الأولى»، وهو الفرع الذي اكتسب لاحقاً اسم «ما وراء الطبيعة» (الميتافيزيقا) أو «علم المبادئ الأولى» عند تلاميذه. واللاهوت بهذا المفهوم هو الغاية القصوى والأسمى لكل الدراسات الفلسفية للوجود»³⁷. ويضيف جيغر أن أرسطوطاليس استخدم لفظة «لاهوت» بطرق مختلفة. فاللاهوت كان بالنسبة لأرسطو أحياناً، وخاصة في المضمون أو السياق التاريخي، يعني لاهوت الشعراء الأسطوري، وهو ما انتقده. وعنّى في أحيان أخرى ما سمّى اللاهوت الطبيعي، أو الماورائي فوق الطبيعة، وهو ما عدّه أرسطو الأسلوب الأسمى للتفكير بالإله³⁸.

وصف أرسطو الله بأنه «نوس» (Nous)، أي العقل أو الفكر الإلهي، وقال في وصفه «... لا بد وأن يكون الفكر الذي يفكره الفكر الإلهي في ذاته (بما أنه أفضل الأشياء وأميزها)، وفكره هو فكر على فكر»³⁹. والله بالنسبة لأرسطو هو الحقيقة التامة الكاملة والمبدأ الأول لكل حركة ووجود. وهذا يعني أن كل تغير أو تبدل في الكون مردّه الأساسي في النهاية هو هذا المصدر اللامتغير. وعلى هذا الأساس يكون الإله خالداً أزلياً وهو «المحرّك الأساسي» أو «المحرّك الذي لا يُحرّك». والإله هو المسبب للتغيير ولكنه ثابت لا يتغير، مثله مثل باعث الحب الذي يتحرك ويؤثر في المحب. وعلى ذلك فإن الكون كله يتحرك بفعل محبة هذه الحقيقة الفعلية أو الكينونة الكاملة التي هي الله. واعتقد أرسطو أن أفضل عمل إنساني هو التأمل في الله. وكتب في هذا السياق يقول: «مهما كانت وسيلة اختيار الأشياء

الخيرة (الصالحة) بطبيعتها ونوالها، سواء أكانت خير الجسد أم الثروة أم الأصدقاء أم غيرها من الأمور الخيرة (الصالحة) وتعرز التأمل بالله على أفضل وجه، فهي أفضل الوسائل، وذلك هو المعيار الأفضل، وأي وسيلة أخرى للاختيار والنوال، سواء أكانت قاصرة أم زائدة عن حدها تمنعنا من خدمة الله والتفكر فيه، فهي سيئة».40

العصر الإغريقي (اليوناني الهليني)

استطاع الملك فيليب الثاني المقدوني (382 – 336 ق.م.)، بما سخر من دبلوماسية طموحة وقوة عسكرية، أن يوحد اليونانيين والمقدونيين الذين اعتبروا أنفسهم يونانيين بعد ذلك. وعُرف ذلك الاتحاد الذي صنعه الملك فيليب في وقت لاحق باتحاد كورنثيا. ولم تعد المدن اليونانية دولا أو كيانات سياسية مستقلة قائمة بذاتها بعد أن تمت السيطرة للملك فيليب عليها في عام 338 قبل الميلاد. وفي عام 336 قبل الميلاد ورث الإسكندر الثالث المقدوني، الذي سبق له أن تتلمذ على يدي أرسطو، عن أبيه فيليب الثاني جيشاً قوياً ومملكة شاسعة. وسرعان ما بدأ الإسكندر بشن أكبر حملات الفتح العسكري في التاريخ الذي اتسع ووصل في النهاية في امتداده شرقاً إلى الهند. وانتصر الإسكندر على كل من آسيا الصغرى وسوريا ولبنان ومصر وبابل وفارس وسيطر عليها. وفي مصر أنشأ مدينة الإسكندرية ولقي تكريماً وتوج ملكاً فرعوناً. والمعتقد أنه زار وكرم معبد الإله المصري أمون (الذي يعتبره اليونانيون زيوس). ومع أن المؤرخين يرون الإسكندر من وجهات نظر مختلفة، يُجمع العلماء كلهم على أن الإسكندر كان مدفوعاً برؤية طموحة لإقامة مملكة عالمية. ومثل حكم الإسكندر بداية العصر الإغريقي الهليني (323 – 146 ق.م.). وهو عصر غرست وانتشرت فيه الثقافة اليونانية بما فيها اللغة والمعايير التعليمية في الأراضي الشاسعة التي فتحها 41.

العصر الروماني

أسرار ديانة إيزيس

بحلول عام 146 قبل الميلاد كانت اليونان كلها ومقدونيا قد خضعت للسيطرة الرومانية. وأصبحت الإلهة المصرية في تلك الفترة الإلهة العامة السائدة عند كثير من اليونان والرومان. ولقيت إيزيس شعبية وانتشاراً عند النساء خاصة وامتدت عبادتها إلى إسبانيا، وعمد أتباع إيزيس إلى ممارسة طقوس دينية مختلفة بما فيها الاحتفالات الكبرى التي يشارك فيها أتباع الدين بأدوار في مسرحية درامية تمثل قصة أوزيريس وأحزان إيزيس. وفي القرن الثاني الميلادي وضع الكاتب الروماني لوسيوس أبوليوس روايته «الحمار الذهبي» (المعروفة أيضاً بعنوان التحول) كقصة رمزية عن التحول الروحي المتاح لعبدة إيزيس. وفيها يصور الكاتب إيزيس على أنها قطعاً الإلهة الكونية الشاملة، ويكتب معلناً على لسانها قولها:

أنا الطبيعة، الأم الشاملة، سيدة كل العناصر والابنة الأولية (البديئة) للزمن، وصاحبة السيادة على كل الأمور الروحية وملكة الموتى وملكة المخلدين أيضاً والتجلى الوحيد لكل الآلهة والإلهات ... عبادتي تتم بموجب وجوه (أساليب) كثيرة، وأنا معروفة بأسماء لا تحصى، ويرتجى عظمي ورضاي بكل أنواع الطقوس المختلفة، وفوق ذلك كله العالم كله يجلّني 42.

ويصف أبوليوس تدشينه ودخوله في ديانة إيزيس بأنه موت رمزي وميلاد روحي جديد. وبني لإيزيس معبد كبير في روما خلال حكم الإمبراطور كاليغولا (37 – 41 م.).

أفلوطين والمعتقدات الأفلاطونية المحدثه

حظيت الفلسفة الباطنية (البصيرة الروحانية) الأوروبية بإسهام كبير من أفلوطين (ويعرف أيضاً باسم أفلاطونيوس) (204 – 270 م.) الذي يُعد الأب المنشئ للعقيدة الأفلاطونية المحدثه. وضمت العقيدة الأفلاطونية المحدثه التي غالباً ما يشار إلى أنها «الديانة الأفلاطونية» معلمين روحانيين وفلسفيين من أمثال أفلوطين وبورفير (نحو 233 – 309 م.) وإيامبليكوس (نحو 242 – 327 م.) وآخر الأفلاطونيين المحدثين العظام بروكلوس (411 – 485 م.). وقد نظر الأفلاطونيون المحدثون إلى أفلاطون عموماً على أنه «السيد المعلم» وشرحوا أعماله وترجموها مؤكدين على مناهج معينة بالذات وأخصها نزعتة وميوله الباطنية المتبصرة روحانياً. وأيد الأفلاطونيون

المحدثون بصفة عامة ما أكدّه أفلاطون من أن الفلسفة نظام تحوّلِي يمكن أن يرتقي بالفرد ويضعه في «مرتبة الآلهة»⁴³ وأن الفلسفة هي في نهاية المطاف «تدريب على الموت والاحتضار»⁴⁴.

نشأ أفلوطين في مدينة الإسكندرية بمصر ثم انتقل إلى روما في ما بعد وأسس هناك مدرسة للفلسفة. وقد تتلمذ أفلوطين على أمونيوس ساكاس (نحو 175 – 242 م.) واعتبر نفسه مفسراً لأفلاطون ومعلقاً على أعماله. وفلسفة أفلوطين مثلها مثل فلسفة الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين، جاءت مزيجاً مركباً من الفكر الفلسفي اليوناني ومن فكر أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الرواقيين خاصة. ولقي أفلوطين تكريماً واحتراماً عند تلاميذه الذين نظروا إليه كزعيم روحي. وأما من ناحية عامة فقد اعتبر أعظم فيلسوف ميتافيزيقي ماورائي في الفلسفة الغربية برمتها. وادعى بورفيري، تلميذ أفلوطين، أن «... الله الذي ليس له شكل ولا هيئة ويفوق حدود العقل وكل ما هو مدرك، ظهر لهذا الرجل الرباني الملهم (أفلوطين) مرة تلو المرة كلما تعمق بنفسه نحو الإله الأول والسامي مندفعاً بفكره الخاص والأساليب التي وضعها أفلاطون في (حواره) المأدبة» حول المحبة⁴⁵. ويقول العالم إريك دودز إن لمدرسة بلوتينيوس الفلسفية هدفين هما: «... أولاً، أن تضع وصفاً عقلياً للحقيقة التي تدل عليها التجربة بالبداهة، وثانياً، أن تضع الفرد في حالة اتصال مباشر مع هذه الحقيقة»⁴⁶. ولذلك، فإن طريقة أفلوطين التي هي أساس المعتقد الأفلاطوني المحدث برمته سعي عقلائي في المعرفة بالله يهدف في أوج ذروته إلى تحقيق الاتحاد مع الإله من خلال التأمل الفلسفي. ويتألف عمل أفلوطين **الإنياذات** من مقالات رتبها وحققها تلميذه بورفيري (يعرف أيضاً باسم بورفيرْيوس). وما زالت إنياذاته تُعدّ أعظم الأعمال في التراث الفلسفي الأفلاطوني المحدث.

وصف أفلوطين الله بأنه «الواحد» المكثفي (مكتفٍ ذاتياً) أو أنه «الخير» الحقيقي. و«الواحد» في مفهوم بلوتينيوس ليس كائناً ذا حجم وحيز ما، وهو لا متغير أزلي، وهو في النهاية فوق أي وكل إدراك بشري. وتستند نظرة أفلوطين الماورائية الغيبية إلى ما يوصف بالثالوث الأَقنومي (أو طبقات الوجود الثلاث) حيث يتقدم «الواحد» على ما عداه باعتباره الحقيقة المطلقة ويُعرف بأنه الأَقنوم الأول (أو الحقيقة الكامنة في الأساس) ومنه ينبعث وينشأ كل شيء آخر. والأَقنوم الثاني هو العقل أو الفكر، والثالث هو الروح أو النفس. ويقول أفلوطين إن «الواحد» يطوي نفسه على داخل ذاته وينبعث منه العقل أو الفكر بغير عناء. فالأشكال، أو الهيئات، التي قال بها أفلاطون – أي الحقائق الابتدائية الأصلية التي لا تتغير – هي عند أفلوطين أفكار العقل الإلهي، الأَقنوم الثاني. فالأشكال، مثل العدل والجمال، هي بمعنى ما أفكار الإله. وعلاوة على نشوء الأشكال الأفلاطونية، تنبعث من العقل النفس (الروح) الكونية. وهذه الروح الكونية، الأَقنوم الثالث، هي القوة الخلاقة التي تشكل العالم المحسوس وتمد الأشياء كلها بطاقة الحياة. وتعمل الروح الكونية، أو روح العالم، على شخصنة ذاتها (أي جعل نفسها فردية) بطريقة غامضة وتصبح أرواحاً بشرية.

ويصف أفلوطين رحلة الروح الإنسانية وارتقاءها عبر الأَقانيم أو مراتب الحقيقة بأنها طريق الخلاص – الهروب من الوحيد إلى المتوحد. ويقول إريك دودز إن الرحلة الروحية التي تحدثت عنها فلسفة أفلوطين الأفلاطونية المحدثة تفترض أن «... مركز (محور) الإنسان ومركز الله متماثلان (متطابقان) وأن الفرد يجد الخلاص في سمو لا يكون عملية عقيمة في التجريد، وإنما هو تحول أو عودة إلى الله والانقلاب في الوقت نفسه إلى داخل أعماق الذات»⁴⁷. ويرى أفلوطين أن الروح الإنسانية لها جانب علوي رباني تقدر إذا جرى تفعيلها على التفكير في مراتب أسمى وتنفصل بذاتها من ثم عن العالم المادي وذلك عبر عملية من التطهر والنقاء الروحاني والتأملي. غير أن للروح جانباً أدنى أيضاً يمكن أن يجعلها تحبس نفسها في العالم المحسوس إذا هي لم تستثمر الفلسفة والزهد والورع. وعمد بعض الأفلاطونيين المحدثين في وقت لاحق إلى دمج العلوم الروحانية، كالسحر (الطقوس المستوحاة من الدين والأسرار السحرية التي كان المعتقد أنها تؤثر على التوافق الكوني وتستدعي حضور الأرواح) إلى جانب نمط زاهد متقشف من الحياة محوره تعاطي الفلسفة. ويسجل التاريخ أن الأفلاطونيين المحدثين من أمثال أفلوطين وبورفيري وبروكولوس حذوا حذو فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وكانوا نباتيين في مأكَلهم، كما كانوا حريصين جداً على واجباتهم الخلقية المتحتمة عليهم تجاه كل الكائنات الحية.

ظهور المسيحية

اعتنق الإمبراطور الروماني قسطنطين (306 – 337م.) المسيحية في نهاية المطاف، وانتهى في زمن حكمه اضطهاد السلطات الرومانية للمسيحيين. وأصبحت المسيحية في عهد الإمبراطور ثيودوسيوس (379 – 395م.) دين الدولة الرسمي في الإمبراطورية الرومانية، وصار بالتالي الدين الوحيد المقبول المعترف به. وانطلاقاً من عدائهم للديانات «الوثنية» قضت السلطات الرومانية المسيحية

تدرجاً على الأديان السرية (في روما ومصر واليونان) ونشرت الممارسة المسيحية عن طريق التحول الجبري إليها واعتناقها في المنطقة كلها. ودمرت في عهد حكم الإمبراطور جوستينيان (حكم 527 – 565 م.) آخر مدارس الفلسفة الأفلاطونية. فقد كانت الآراء اليونانية الخاصة بوجود العناية الإلهية والتنبؤ والعرافة (عن طريق الغشية النشوانية الشامانية ووساطة الكهنة والكلام التنبؤي والصلة عن طريق النشوة الوجدية والأحلام) مخالفة وتتعارض مع تعاليم الكنيسة المسيحية. ونظرت السلطات المسيحية إلى تلك الممارسات التقليدية والمعتقدات على أنها شيطانية (من عمل إبليس والشياطين) وذلك خلافاً لنظرة اليونانيين إليها على أنها روح حارسة (من عمل رباني أو من روح العالم). والواقع أن كلمة شيطان (ديمون demon) مشتقة من الكلمة اليونانية (دايمون daimon) التي تعني الروح الحارسة، إلا أن المعنى انقلب لسبب ما وأصبحت التسمية مرتبطة بإبليس أو الشيطان بدلاً من الآلهة. وأشار أحد العلماء إلى أنه خلافاً للمسيحية «... إن (فكرة) وجود شيطان مادي فعلاً غريبة كلياً عن الديانة اليونانية».48..

ملخص الفصل

استنبط اليونانيون القدماء وتعهدوا بالعناية والتطوير عدة أساليب وأنساق للفكر الديني كان لها إسهام عطاوي كبير في التعدد الديني الفريد في الثقافة اليونانية. وقد حازت الثقافة الحضارية اليونانية الرفيعة المهذبة إعجاب الكاتب المسرحي الألماني في القرن الثامن عشر فريديريك شيلر فكتب يقول: «لقد جمع اليونانيون بين الشباب الأول (فتوة) للخيال والتصور ورجولة (رشاد) العقل والفكر ووحداً بينهما في مظهر رائع للإنسانية من حيث الشكل الكامل الذي لا يقل عن المضمون معاً بأسلوب فلسفي خلاق حساس وفعال»49. وكان الوجود الإلهي المجرد في كثير من الوجوه والنواحي حاضراً عند اليونانيين الإغريق في حياتهم اليومية من خلال الكهانة والعرافة. وأمن اليونان بالشكل الجمالي والجسماني للإله، كما شاركوا في طقوس سرية خفية سهلت لهم خوض التجارب الدينية المتعمقة والاتصال المباشر مع الإله. ونظراً لوفرة الطرق والمناهج الدينية والفلسفية في اليونان القديمة فإنها لم تكن قصرية استثنائية مقصورة على أحد. فقد كان في مقدور اليوناني أن يشارك في تقدمية القرابين الطائفية لزيوس وأن يردد شعر هوميروس ويرويهِ، وأن يدرس الفلسفة اليونانية ويزور المعبد في دلفي ويشارك في طقوس التدشين والدخول في أسرار الديانة الإلوسية. وبمعنى آخر، لم تكن مشاركة اليوناني في أي نشاط أو انتماء لحركة ما سبباً لاستثنائه واستبعاده من غيرها (وذلك على الرغم من أنه كانت هناك أوقات وفي بعض الأمكنة، كما حدث في القرن الخامس، أصبح من الصعب خلالها تعاطي الفلسفة دون مخاطر التصادم مع السلطات الدينية).

غير أن أكثر ما يميز تركة اليونانيين التراثية يكمن في إنجازاتهم الفلسفية. والواقع هو أن اليونانيين القدماء كانوا العماد التي قامت عليها الفلسفة التقليدية الأوروبية بكاملها (واللاهوتية إلى حد ما). وعلق الشاعر وستين هيو أودن على ذلك بقوله: «لا أستطيع أن أفكر بوسيلة تدل على ما نحن مدينون به لليونان أفضل من جذب الانتباه إلى تمايز كل الأعمال الفكرية اليونانية الذي ربما كان خصيصة يونانية. فهم الذين علمونا أن لا نفكر كما يفعل دائماً كل بني الإنسان حين يفكرون، إذ علينا أن نفكر بتفكيرنا وأن نطرح أسئلة مثل «في ماذا أفكر؟»، «في ماذا يفكر هذا الشخص أو ذاك أو غيرهما من الناس؟» و«على ماذا نتفق أو لا نتفق ولماذا؟»50.

فقد مكنت اليونانيين مقدرة متوثبة على التبصر والتمييز من تحقيق إنجازات فائقة في الفلسفة وعلم النفس والعلوم واللاهوت، التي كانت كلها تشكل منهجاً واحداً من البحث والتقصي عرف باسم فيلوسوفيا، أي محبة الحكمة. لم يقتصر اهتمام كل فلاسفة اليونان الذين تحدثنا عنهم في هذا الفصل على مجال معين أو تخصصوا في ميدان بذاته من ميادين المعرفة، وإنما أوجدوا نظرة شمولية كلية إلى العالم. فالرياضيات والعلوم كانت بالنسبة للفيثاغوريين والأفلاطونيين، على سبيل المثال، سبلاً مقدسة لبلوغ التبصر الإلهي. وعلى الرغم من أن معظم المناحي الفلسفية اليونانية كانت دقيقة صارمة المنطق والعقلانية فقد انتهت في تأوُّجها إلى اللاهوت وحتى إلى النشوة الوجدية. وهكذا فإن الفلسفة اليونانية كانت، بصفة عامة، طريقة روحانية للحياة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالتسالية (هي أسلوب في بلوغ المعرفة الباطنية عن طريق التأمل والتساؤل) واكتساب الفضيلة. ثبت مراجع التراث الديني لليونان القديمة

أعمال مقتبس عنها أو مستشهد بها

Apuleis. *The Golden Ass*. Trans. by Robert Graves. New York: The Noonday Press, reprint 1992.

- Aristotle. *Great Books of the Western World: The Works of Aristotle*, Vols. 1 and 2, ed. Robert Maynard Hutchins. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.
- _____. *The Complete Works of Aristotle*. Vols. I and II, ed. Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- _____. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Trans. Joe Sachs. Newburyport, MA: Focus Publishing, 2002.
- Auden, W. H. *Forewards and Afterwords*. New York: Random House, 1973.
- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, reprint 1987.
- Coleridge, Samuel Taylor. *Spiritual Writings: Selected Poems and Prose*. London: HarperCollins, 1997.
- Cornford, Francis M. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, reprint 1997.
- Dodds, E. R. *Select Passages Illustrating Neoplatonism*. Chicago: Ares Publishing, reprint 1979.
- _____. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. London: Norton and Company, reprint 1970.
- Edwards, Mark. *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- Guthrie, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, reprint 1993.
- Hesiod. *Works and Days and Theogony*. Trans. Stanley Lombardo and introd. Robert Lambertson. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, reprint 1952.
- Leshner, James. *The Greek Philosophers: Selected Greek Texts from the Presocratics, Plato, and Aristotle, with Introduction, Notes, and Commentary*. London: Bristol Classical Press/Duckworth, 1998.
- Lombardo, Stanley. *Parmenides and Empedocles: The Fragments in Verse Translation*. San Francisco: Grey Fox Press, reprint 1982.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. Trans. Clifton P. Fadiman. New York: Dover Publication, reprint 1995.
- Oates, Whitney J. and Eugene O'Neill, eds. *The Complete Greek Drama*. Vols 1 and II. New York: Random House, 1938.
- Olson, Alan M. and Leroy S. Rouner, eds. *Transcendence and the Sacred*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- Ovid. *Metamorphoses*. Trans. A.D. Melville, introd. E.J. Kenney. Oxford: Oxford Press, reprint 1998.
- Plato. *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- _____. *The Collected Dialogues*. Eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.
- _____. *The Symposium of Plato: The Shelley Translation*. Trans. and intro. Percy Bysshe Shelley. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2002.
- Rayor, Diane. *The Homeric Hymns: A Translation, with Introduction and Notes*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History, Volume XII: Reconsiderations*. London: Oxford University Press, 1961.
- Wilber, Ken, ed. *Quantum Questions*. Boston: Shambhala, 1985.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, reprint 1979.

مطالعات إضافية

- Angus, S. *The Mystery Religions*. New York: Dover Publications, 1975.
- Dodds, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Boston: Beacon Press, 1957.
- Homer. *Odyssey*. Trans. Stanley Lombardo, intro. Sheila Murnaghan. Indianapolis: Hackett Publishing, 2000.
- _____. *Iliad*. Trans. Stanley Lombardo. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
- Kirk, G.S., J.E. Raven and Malcolm Schofield. *The Presocratic Philosophers: A Critical History With a Selection of Texts*. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Plotinus. *Great Books of the Western World: The Six Enneads*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.
- 1 Euripides, «The Trojan Women», lines 884-888, in *The Complete Greek Drama*, vol. 1, eds. Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, trans. Gilbert Murray (New York: Random House, 1938), 992.
- 2 Arnold Toynbee, *A Study of History*, vol. 12, *Reconsiderations* (London: Oxford University Press, 1961), 273.
- 3 Aristotle, «Nicomachean Ethics», line 1097b11, in *Aristotle: Nicomachean Ethics*, trans. Joe Sachs (Newburyport, MA: Focus Publishing).
- 4 Wilfred Cantwell Smith, «Philosophia as One of the Religious Traditions of Mankind», unpublished paper quoted in Huston Smith, «Western Philosophy as a Great Religion», in *Transcendence and the Sacred*, ed. Alan M. Olson and Leroy S. Rouner (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).
- 5 شك العلماء فعلاً وتساءلوا عن هاتين الشخصيتين من الناحية التاريخية. فهم لا يستبعدون إمكانية أن الأعمال المنسوبة إليهما هي مجموعة من أعمال عدة شعراء.
- 6 تبعاً لذلك أكد علماء النفس والميثولوجيا الذين يدرسون علم النفس المتعمق، الأهمية النفسانية للتفسيرات الرمزية والنمذجية الأصلية للأساطير والآلهة اليونانية. ويعتقد هؤلاء العلماء الباحثون أن

- رمزية الأساطير اليونانية، والأساطير بصفة عامة، يمكن أن توفر إلقاء نظرة متعمقة في القدرات الواعية وغير الواعية للنفس الإنسانية. كلمة نفس «سايك» مشتقة من الكلمة اليونانية «بسيكي» التي تعني الروح أو النفس.
- 7 Hesiod, «Works and Days», lines 252-278, in Hesiod, *Works and Days & Theogony*, trans. Stanley Lombardo, intro. Robert Lamberton (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), 30.
- 8 Herodotus, *Histories*, Bk. 1, line 91, in Herodotus, *The Histories*, trans. Aubrey De Sélincourt, introd. John Marincola (New York: Penguin Books, reprint 1996), 38.
- 9 Ovid, *Metamorphoses*, trans. A.D. Melville, introd. E.J. Kenney (Oxford: Oxford Press, reprint 1998).
- 10 Herodotus, *Histories*, Bk. 1, line 207, 81.
- 11 Sophocles, «Antigone», line 505, in Sophocles, *The Three Theban Plays*, trans. Robert Fagles (New York: Penguin Books, 1984), 82.
- 12 Aeschylus, *Agamemnon*, lines 174-183, in Aeschylus, ed. and introd. Richmond Lattimore, *Aeschylus I: Oresteia* (Chicago: University of Chicago Press: 1953), 40.
- 13 Marcus Tullius Cicero quoted in Robert Flaceliere, *Greek Oracles*, trans. Douglas Garman (London: Elek Books, 1965), 1.
- 14 Fragment 15 in *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 2392.
- 15 Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, MA: Harvard University Press, reprint 1987), 8.
- 16 *The Homeric Hymns*, trans. Diane Rayor (Berkeley: University of California Press, 2004), 33.
- 17 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, trans. Clifton P. Fadiman (New York: Dover Publication, reprint 1995), 4.
- 18 لعل مما يثير الاهتمام ملاحظة أن كلمة «جسد» (سوما) في لغة اليونان القديمة كانت قريبة جداً من الكلمة التي تعني «القبر» (سيما). والواقع أن أفلاطون بحث احتمال أن تكون كلمة سوما (الجسد) مشتقة من لفظة سيما (القبر) من قبل الشعراء الأورفيين. للتفاصيل انظر Plato's *Cratylus*, 400c. Further discussions can be found in W.K.C. Guthrie's *Orpheus and Greek Religion* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, reprint 1993), 156-157.
- 19 Werner Heisenberg quoted in *Quantum Questions*, ed. Ken Wilber (Boston: Shambhala, 1985), 57.
- 20 من الأمثلة على ذلك أن بعض العلماء يعتقد بأنه كان للمبادئ الفيثاغورية تأثير على القبالا، المذهب اليهودي الباطني.
- 21 John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato* (London: MacMillan & Co: reprint 1962), 12.
- 22 Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, reprinted 1952), 1-17.
- 23 Jaeger, *Theology*, 2.
- 24 James Lesher, *The Greek Philosophers: Selected Greek Texts from the Presocratics, Plato, and Aristotle, with Introduction, Notes, and Commentary* (London: Bristol Classical Press/Duckworth, 1998), 21-22.
- 25 Stanley Lombardo, *Parmenides and Empedocles: The Fragments in Verse Translation* (San Francisco: Grey Fox Press, reprint 1982), 4.
- 26 في حالة «الفيزيائيين» الميليبيين، كانت فلسفتهم هي الزخم الذي غذى نظرية الذرية المادية التي نادى بها ديمقريطوس (توفي نحو 370 ق.م.) الذي نادى بما نادى به ليوسيبيوس من قبله من أن كل الأشياء مؤلفة من جزيئات صغيرة أو «ذرات». وقد شرح فكرة المبدأ الذري اليوناني إبيكوروس (أبيقور) (341-270 ق.م.) والروماني لوكريتيوس (نحو 96-55 ق.م.). وكانت النظرية الذرية المقدمة السالفة للفيزياء الميكانيكية التي ازدهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.
- 27 تتبع هيروdotس أثر الإلهة ديميتر ونسبها إلى الإلهة المصرية إيزيس، وديونيسوس إلى أوزيريس، وزئوس إلى أمون رع. وقد ظل المفكرون اليونان عبر التاريخ يتحدثون عن المصريين كحكاماء، ويبدو أنهم فتنوا إعجاباً بالثقافة والحضارة المصريتين. ويعتقد أن كثيراً من فلاسفة اليونان، بمن فيهم طاليس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم قد زاروا مصر.
- 28 Plato, «Crito», line 49B, in Plato: *The Collected Dialogues*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press 1961), 34.
- 29 Plato, «Apology», line 41D, in Plato: *Complete Works*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing, 1997), 36.
- 30 Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, reprint 1979), 39.
- 31 Quoted in *The Symposium of Plato: The Shelley Translation*, ed. David K. O'Connor (Indiana: St. Augustine's Press, 2002), xliii.
- 32 Samuel Taylor Coleridge, introd. Robert Van de Weyer, *Spiritual Writings: Selected Proems and Prose* (London, HarperCollins, 1997), 88.
- 33 Werner Jaeger, *Theology*, 4.
- 34 Plato, «Timaeus» 90a-c, in Plato's *Cosmology: The Timaeus of Plato*, trans. Francis M. Cornford (Indianapolis: Hackett Publishing Company, reprint 1997), 353-345
- 35 Plato, «Meno», lines 81C-D, in Plato: *Complete Works*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing, 1997), 880.
- 36 Aristotle, «Nicomachean Ethics», line 1098a16, in *Great Books of the Western World: The Works of Aristotle*, vol. II, ed. Robert Maynard Hutchins (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 343.
- 37 Jaeger, *Theology*, 5.

- 39 Aristotle, «Metaphysics», line 1074b34, in *Great Books of the Western World: The Works of Aristotle*, vol. 1, ed. Robert Maynard Hutchins (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 605.
- 40 Aristotle, «Eudemian Ethics», line 1249b17, in *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, ed. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 1981.
- 41 أدى وجود التعددية الدينية في العالم اليوناني الروماني المصري، وخاصة في فترة التاريخ الميلادي المبكرة بعد الميلاد، إلى التشجيع على قيام نقاش حيوي بين الفلاسفة اليونانيين أتباع الديانات السرية واليهود والغنوسيين المعرفيين (أصحاب مذهب العرفان) والمسيحيين. وأدرك بعض المفكرين أن هناك أموراً مشتركة بين الفلسفة اليونانية والملة الإبراهيمية. وكان هذا الاتجاه واضحاً في أواخر القرن الثاني الميلادي عندما تساءل الأفلاطوني نوميونيوس المولود في سوريا قائلاً: «أليس أفلاطون إلا موسى في هيئة يونانية؟» وعلى النقيض من أسلوب التوفيق بين المعتقدات، هدف كثير من المقالات التي كتبت إلى تفنيد الأديان الأخرى ودحضها. إلا أنه على الرغم من تعارض وجهات النظر واختلافها برزت الفلسفة الأرسطوطاليسية باعتبارها العقيدة الفلسفية العلمية السائدة عند مفكري المسيحية اليهودية الأوروبيين والمفكرين الإسلاميين لعدة قرون. وعلى أية حال فقد ظلت الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ذات تأثير مستمر عند الباطنيين والشعراء.
- 42 Apuleius, *The Golden Ass (The Transformation of Lucius)*, trans. Robert Graves (New York: The Noonday Press, reprint 1992), 264-65.
- 43 Plato, «Republic», Book X, line 613A.
- 44 Plato, «Phaedo», line 64A.
- 45 *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*, trans. and introd. Mark Edwards (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), 44.
- 46 E. R. Dodds quoted in *Select Passages Illustrating Neoplatonism*, trans. and introd. E. R. Dodds (Chicago, IL: Ares Publishers, Inc., reprint 1979), 10.
- 47 Dodds, *Select Passages Illustrating Neoplatonism*, 15.
- 48 E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (London: Norton and Company, reprint 1970), 17.
- 49 Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Lectures*, trans. and introd. Elizabeth Wilkinson and L.A. Willoughby (Oxford: Oxford University Press, reprint 1982), 31.
- 50 W. H. Auden, *Forewords and Afterwords* (New York: Random House, 1973), 32.

الفصل الرابع

التراث الديني لأميركا الوسطى

حقاً، الأرض ليست مكان الحقيقة.
صحيح، على المرء أن يذهب إلى مكان آخر،
هناك، توجد السعادة.
أم يا ترى هل نحن عبثاً نأتي إلى الوجود على الأرض؟
حتماً، ثمة مكان آخر هو مقر للحياة ...
كلا، يا إلهي القريب (الكلّي الوجود)،
إنه هناك في البعيد حيث أولئك الذين يسكنون بيتك
هناك في قلب السماء، سأنشد لك معهم ترانيم.
إن قلبي صاعد يهفو إليك
وعيناى أثبتت نظرهما عليك
بقربك، بجانبك
يا واهب الحياة1.

حكيم من الأزتك تقديم

أميركا الوسطى تسمية تطلق على المناطق الواقعة بين الأمريكتين الشمالية والجنوبية وتشمل الطرف الجنوبي من أميركا الشمالية من أواسط المكسيك تقريباً إلى هندوراس جنوباً. ومن المعتقد أن جماعات من القنّاصين اللّمامين، أو الجامعين الذين يجمعون غذاءهم من الطبيعة، هاجروا إلى أميركا قبل 30,000 سنة قبل الميلاد عبر مضيق بيرنغ عندما كان ممراً يربط بين سيبيريا وألاسكا. ثم وصلوا في زحفهم جنوباً إلى حوض المكسيك قبل 20,000 سنة قبل الميلاد. وكانت لنظرة هؤلاء الناس القبليين إلى العالم الشامانية البدائية بطبيعتها القائمة على الاعتقاد بوجود عالم خفي محجوب، تأثير دائم على المعتقدات والأديان التي عرفت حضارات أميركا الوسطى2. وبدأت تظهر تدريجاً، مع بداية أنماط الحياة الزراعية والتطور المدني، دول المدن على مر السنين في الفترة ما بين عامي 6500 و2000 قبل الميلاد. وفي نحو عام 1500 قبل الميلاد كانت الحضارة الأولمكية (Olmec)، التي عرفت بأنها «الثقافة الأم» لأميركا الوسطى، قد أرست دعائم المجتمعات اللاحقة التي قطنت أميركا الوسطى. وانتعشت في المنطقة خلال السنوات الثلاثة آلاف التي تلت عدة تقاليد وديانات متنوعة أصيلة نشأت محلياً ما زال بعضها قائماً حتى اليوم (كتقاليد المايا التي ما زالت متبعة في شبه جزيرة يوكاتان).

يقسم العلماء تاريخ أميركا الوسطى الثقافي إلى ثلاث فترات على الأقل هي: فترة التكوين، أو ما قبل الفترة الكلاسيكية (نحو 2000 ق.م. – 250 م.) والفترة الكلاسيكية التقليدية (نحو 250 – 900 م.) وفترة ما بعد الكلاسيكية (900 – 1251 م.). ويتفق معظم العلماء على أن ثقافة أميركا الوسطى الرفيعة نشأت مستقلة بمعزل عن نمو الثقافات وتطور الحضارات في أجزاء العالم الأخرى. وعلى الرغم من أن تقاليد ومعتقدات أميركا الوسطى وغيرها من المناطق لم يكن لأي منها تأثير مباشر على الأخرى فإن هناك الكثير من التشابه بينها. مثال ذلك أن قصص الخليفة في كثير من الثقافات، بما فيها حكايات أميركا الوسطى كما ورد في أسطورة الخلق عند المايا في

بوبول فوه (Popol Vuh)، أي كتاب المَجْمَع، أو كتاب المجلس، التي تصف أصل العالم بأنه ظهر من الماء الأولي الابتدائي والظلام الهولي بتدبير من كائن إلهي. وتعبّر قصة الخلق عن جانب منغرس بتأصل في الحضارات الأولى للعالم، فمن الفطنة والمنطق المعقول أن يكون أصل العالم وأصل الحياة تدبر رباني.

ثمة سمة أخرى مشتركة تميّزت بها أديان أميركا الوسطى والأعراف الدينية للمناطق الأخرى من العالم وهي تعمّدها موازاة المعابد والصروح والنصب الهندسية واستقامتها مع الأجرام الفلكية التي ساد الاعتقاد بأنها ربانية. ويظهر المثال على هذا التقليد الديني مجسداً في كثير من معابد أميركا الوسطى وأهرامها (سيأتي ذكرها لاحقاً) وبالأهرام المصرية والنصب الصخري ستونهنج (stonehenge) الدائرة الصخرية الضخمة التي ما زالت قائمة حتى اليوم في إنكلترا حيث كان كبار الكهنة يمارسون الطقوس) عدا النصب الدينية في أمكنة أخرى. ومع أن تلك الممارسات والمعتقدات المشتركة ظهرت ونمت كل منها مستقلة عن الأخرى، فالظاهر أنها تعبّر عن توق فطري لتصوير العالم وتشكيله بحيث تنشعب فيه نشاطات الحياة الإنسانية بالمغزى الرباني وتمارس بشكل تنسجم فيه تلك النشاطات وتتوافق مع دورات الكون. والواقع أنه يمكن لس آثار تلك الروحانية الفطرية من خلال حقيقة بسيطة هي أن المعتقدات والممارسات الدينية ظهرت بشكل طبيعي في ثقافات كل الأزمنة والأمكنة.

وعلى أية حال فإن النزعات الروحانية تلك عبّرت عن ذاتها بطرق ووسائل مختلفة تبعاً للمناطق الجغرافية والأحوال والظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة كل الاختلاف عما كانت في زمن ما أو مكان بعينه. وهكذا مع أن مجتمعات أميركا الوسطى شاركت شعوباً نائية في كثير من المعتقدات والممارسات الأساسية فإنها عبّرت عن نظرتها إلى العالم من خلال الرمزية الدينية التي قولبتها حسب ظروفها واحتياجاتها الخاصة. ولذا فإن تفسير المعتقدات الدينية لشعوب أميركا الوسطى يتطلب حذقاً وإلماماً تامين بهذه الرمزية الفريدة ويفرض تحدياً تزيده صعوبة حقيقة أن الآثار والملاحم الأصلية لمعتقدات أميركا الوسطى الدينية تضاعلت وبهتت مع مرور الزمن. وهنا يجابه الدارس لتراث أميركا الوسطى الديني فيض من معتقدات وممارسات دينية لم يتسنّ فهمها فهماً تاماً واختلف العلماء في تفسيرها وتضاربت تفسيراتهم. ومهما كانت الحال، فإن بالإمكان إدراك الخطوط العريضة لنظرات أميركا الوسطى الدينية إلى العالم وتبينها. ويُلقي هذا الفصل نظرة عامة موجزة، القصد منها تعريف القارئ بالتقاليد والمعتقدات الدينية الهامة لسكان أميركا الوسطى في فترة التشكّل التكوينية (التي يمثلها الأولك) والفترة الكلاسيكية (التي تمثلها مدينة توتيهواكان Teotihuacan والمايا) وفترة ما بعد الكلاسيكية (ويمثلها التولتك Toltec والأزتك Aztek).

نظرة عامة على حضارات ما قبل الكولومبية في أميركا الوسطى

الأولك: آباء حضارة أميركا الوسطى

شهدت فترة التكوين (نحو 2000 ق. م. - 250 م.) في أميركا الوسطى مولد حضارة متقدمة قامت على تشييد مراكز وأمكنة الطقوس والاحتفالات وظهور كتابات هيروغليفية وصياغة نظم معقدة لحساب الزمن والتأريخ علاوة على شؤون كثيرة أخرى. ونبعت هذه المنجزات في معظمها من الحضارة الأولكية التي نهضت نحو عام 1500 قبل الميلاد في فيراكروز وتَبَاسكو على ساحل خليج المكسيك. ثم زحفت معتقدات الأولك وتقاليدهم، التي عرفت باسم «الثقافة الأم» لأميركا الوسطى، ممتدة غرباً لتكوّن بالتالي الأساس الذي قامت عليه مجتمعات أميركا الوسطى وأممها. وتضم آثار الأولك الباقية اليوم منحوتات ضخمة من حجر البازلت تمثل رؤوس حكام الأولك وألهتهم وتُعرف بالرؤوس الجبارة في سان لورينزو، وبقياء أهرام قديمة (أقدم نموذج معروف منها في لافنتا La Venta)، ورسوماً في الكهوف، ونقوشاً حجرية وغيرها من الآثار. وتكشف هذه البقايا الأثرية التي خلفها المجتمع الأولكي عن لمحة باهتة لصانعيها الذين ما زال يحجب التعرّف عليهم كثير من الشك والغموض اللذين نسجهما تقادم الزمن.

يتفق العلماء عموماً على أن الأولك طوروا نظاماً مصنفاً من الرموز والتعبير الرمزية الدينية، ما يعني أن الأيقونات أو التصاویر التي تمثل آلهة معينة أو جوانب خارقة من الكون كانت تعرض بطريقة موحدة. ولذا كانت النتيجة أن الأولك طوروا الكتابة الهيروغليفية كواسطة حافظوا بها على دينهم وثقافتهم ونقلوها إلى شعوب أخرى. يضاف إلى ذلك أن تلك الأيقنة ربما كانت الوسيط الفعال للاتصال الذي أوصل الكهنة الشامانات عن طريقه نظراتهم الدينية المتعمقة إلى الآخرين ومكّنوا المجتمع من استيعاب نظرة موحدة إلى العالم. وكان هذا التطور بحد ذاته عنصراً حاسماً في انتقال الأولك من حياة المجتمع القبلي الشفوي إلى حضارة الكتابة والعلم.

وعلى غرار الخطوط الهيروغليفية المصرية القديمة جاء كثير من أيقونات الأولك متضمناً مزيجاً غريباً من الأشكال الإنسانية والحيوانية. من الأمثلة المألوفة على ذلك شكل يظهر جزء منه في هيئة إنسان والجزء الآخر في شكل فهد. وقد عرف هذا الشكل «بالمستفهد»، ويعتقد بعض العلماء أن الصورة تمثل إله المطر الذي كان الإله السائد في معابد الأولك (ويبدو أنه تعبير عن طريقة حياتهم الزراعية). ويتكهن البعض أيضاً بأن تلك التراكيب في المزج بين أشكال الإنسان والحيوان إنما تعكس مضمون التجارب الشامانية المتعلقة بالعرافة والعالم المجهول أكثر مما تمثل آلهة معينة. فالمعتقد الذي كان هو أن الكهنة الشامانات يجسدون قوى حيوانية في تجاربهم. وعلاوة على الأشكال المهجنة للإنسان والحيوان يصور فن الأولك تركيبات كثيرة تمزج بين الأشكال الحيوانية. وعلى الرغم من وعي العلماء بوجود فن أيقونة عند الأولك وإدراكهم له، فإن الصور التي تمثلها تلك الأيقونة بحد ذاتها تفتح المجال أمام تفسيرات متضاربة. وبغض النظر عن تعقيدات التفسير فإن الترتيب المفصل المحكم للأشكال الطبيعية في تلك الصور قد يوحي بالوهية حلولية دنيوية (موجودة ضمن العالم الطبيعي) وعلوية (فائقة وراء العالم الطبيعي) في آن معاً. فمن جهة، السمو العلوي توجيه إلى الحد الذي تتمثل فيه الأشكال الحيوانية المهجنة التي لا وجود لها. ومن الجهة الأخرى فإن الحلول يُعبر عنه من خلال إعادة تركيب الأشكال الطبيعية التي هي الأدوات التي تتجسد وتظهر من خلالها الآلهة.

توتيهواكان (Teotihuacan): المكان الذي وُلدت فيه الآلهة

كان من بين الممارسات الثقافية الدينية التي ورثتها الأمم اللاحقة في أميركا الوسطى عن سالفها الأولك بناء مراكز الطقوس والمراسم الاحتفالية. فقد انتشر تشييد تلك المراكز في الفترة الكلاسيكية (نحو 250 – 900 م.)، إذ شهدت تلك الفترة نشوء مدن كبيرة ذات هياكل وأنظمة سياسية معقدة. وكثيراً ما ضُمَّت تلك المدن معابد بنيت على شكل أهرام ضخمة، ومراكز احتفالية كانت تسن فيها الشرائع وتصاغ النصوص الدينية ثم تعلن على الملأ، وفيها كانت تقام الطقوس. وكانت تلك النصب والصروح بمثابة المبدأ التنظيمي للمدينة من حيث تصميم الحيز المكاني والرمزية بشكل يعبر عن مركز الجاذبية الروحانية للأهالي.

قامت توتيهواكان في الفترة الكلاسيكية مثلاً نموذجياً للمركز الحضري. فالمدينة التي نشأت في المكسيك بلغت أوج تأثيرها ونفوذها في نحو عام 500 للميلاد وربما ضُمَّت 200,000 نسمة من السكان. وقد صُمِّمت مدينة توتيهواكان (والمدن المقدسة التي أنشأتها الثقافات الأخرى) بحيث تكون صورة كونية مصغرة للعالم، وتوفّق بشكل رمزي بين المجتمع الإنساني والكون ككل. مثال ذلك أن معالم المشهد الطبيعي كانت تتغير بحيث يشطر المدينة شارعان رئيسيان متقاطعان يقسمان المدينة إلى أربعة أرباع ترمز إلى اتجاهات العالم الأربعة (الشمال والجنوب والشرق والغرب)، وهي عناصر كانت لها أهمية خاصة في دراسات نشأة الكون منذ عهد الأولك على الأقل. وكان اختيار مواقع القصور والمسكن وأمكنة المراكز الاحتفالية يتم بعناية استراتيجية في أرباع المدينة. من أشهر المباني في توتيهواكان كان هرم الشمس وهرم القمر وهرم كويتزالكوتل (Quetzalcoatl) الأفعى ذات الريش. وقد بني هرم الشمس فوق مجموعة من كهوف الطقوس تحت الأرضية بحث يواجه مباشرة مجموعة نجوم الثريا عندما تظهر في الأفق في أواخر نيسان/أبريل (عندما يبدأ الموسم الزراعي). وما زال صف تلك الأهرام وموازاتها مع الأجرام الفلكية يثيران التكهّن والدهشة حتى اليوم.

هناك شخصية إلهية أخرى هامة تمثلت في توتيهواكان وهي تلالوك (Tlaloc) إله المطر الذي كان يُصور غالباً بعينين مستديرتين مقعرتين كالنظارات وأنياب كبيرة. وقد أصبحت لذلك الإله أهمية في ثقافات أميركا الوسطى اللاحقة كحضارة الأزتك (1325 – 1521 م.) الذين قدّموا القرابين لتلالوك في أيام معينة تعتبر أيام شؤم في تقويمهم السنوي. وعلاوة على تكريم الأزتك لآلهة توتيهواكان، علّقت حضارة الأزتك وحضارات أميركا الوسطى الأخرى أهمية تاريخية وأسطورية على المدينة ككل. فقد اكتسبت مدينة توتيهواكان اسمها من الأزتك بعد مرور مئات السنين على هجر سكانها الأصليين لها. والاسم في لغة الأزتك (Nahuatl ناهواتل) يعني «المكان الذي وُلدت فيه الآلهة» تديلاً على أسطورة الأزتك التي تعتبر توتيهواكان المكان الذي خلّقت منه الآلهة زمن العصر الحاضر، وربما كان المكان الذي خلّقت فيه الآلهة ذاتها. وهناك ترجمة أخرى لاسم المدينة بلغة الأزتك تعني «المكان الذي يصبح فيه المرء إلهاً». وربما ارتبطت هذه التسمية بواقع مدينة توتيهواكان التي كانت المقصد النهائي للحج الديني الذي كان يقوم به إليها كهنة الأزتك وحكامهم (بمن فيهم موتيكوهوزوما الثاني Motecuhzoma II الذي كان حاكم إمبراطورية الأزتك زمن الغزو الإسباني). وهكذا فإن توتيهواكان، علاوة على

كونها ذات أهمية جوهريّة لحضارات أميركا الوسطى الأخرى، فقد كانت بمثابة الأصل الإلهي والمقصد المقدس عند الأزتك. ومن الحضارات التي عاصرت حضارة سكان مدينة توتيهواكان وتأثرت تأثراً شديداً نتيجة الاتصال المباشر بهم كانت حضارة المايا.

المايا الكلاسيكية

مع أن حضارة المايا كانت قائمة قبل ألفي سنة، فقد بلغت ذروة انتعاشها وإبداعها في الفترة الكلاسيكية (نحو 250 – 900 م). من الناحية الجغرافية، انتشرت هذه الحضارة في المنطقة التي تشمل اليوم كلاً من غواتيمالا وشبه جزيرة يوكاتان (حيث لا يزال المايا الأصليون يعيشون هناك حتى اليوم). وكانت لسكان تلك المناطق التي قطنوها خلال الفترة الكلاسيكية عدة لغات مختلفة ينطقون بها، ولكنهم كانوا يشتركون في نظرة موحدة نوعاً ما إلى العالم. ويلجأ علماء اليوم إلى الحدس والتخمين بالنسبة لنظرة الفترة الكلاسيكية إلى العالم، وذلك من خلال الآثار الأصلية القليلة الباقية من تلك الفترة، وهي أطلال المباني الأثرية القديمة وبقايا أدوات وأشياء فنية أو حرفية محطمة يصعب تفسيرها، وروايات تناقلتها الأجيال شفاهياً عن معتقدات المايا وحُفظت بلغة المايا ثم نقلت إلى الأبجدية الرومانية بعد الفترة الكلاسيكية بزمان طويل، أي بعد الفتح الإسباني (من ذلك كتاب المُجمع أو بوبول فوه Popol Vuh) وأربع مخطوطات أصلية فقط بكتابة المايا الهيروغليفية (تعرف حالياً بمخطوطة دريسدن ومخطوطة مدريد، ومخطوطة باريس ومخطوطة غرولير).³

من بين العناصر التي يحتويها كتاب المجمع (الذي يعتبر أيضاً كتاب الخليقة) أسطورة المايا الخاصة بالخلق. وتبدأ قصة الخلق عند المايا، كما في كثير من الديانات الأخرى، بظلام هيوولي لا شكل ولا هيئة له يتألف من بحر وسماء. وتتولى الآلهة عملية الخلق من خلال أفكارها وكلماتها، وقيل إنه كلما خُلقت أشياء انتقلت من عتمة الظل إلى النور. ومن الجدير بالذكر أن خلق الكائنات البشرية ذو أهمية خاصة عند الآلهة. فهم يقولون «لن يكون هناك يوم مقدس ولا مديح بهيج تكريماً لعملنا وإبداع تصميمنا حتى يرتقي العمل الإنساني ويكتمل التصميم الإنساني»⁴. لم تنجح المحاولة الأولى لتصميم وابتكار الأدميين في إرضاء الآلهة فقالوا «لم تجر الأمور على ما يرام، فهم لم ينطقوا ... فلم يظهر أن أسمائنا قد نوديت. وبما أننا صانعوهم وناحتوهم، فهذا لن ينفع»⁵. وقالوا في وقت لاحق «إن مكافأتنا هي في الكلام»⁶. ويقول العالم دنيس تدلوك «إن ما أرادته (الآلهة) هو مخلوقات تمشي وتعمل وتتكلم بأسلوب فصيح موزون، تزور المعابد وتقدم القرابين وتتوجه إلى صانعيها كل باسمه، على أن يجري ذلك بموجب إيقاع تقويمي زمني»⁷.

ترجم العلماء جزءاً كبيراً من مخطوطات المايا الهيروغليفية وقرروا أنها تنطوي على معلومات فلكية وتنبؤات أو روايات تاريخية وتفاصيل تتعلق بتسلسل طقوس دينية معينة ومواقيتها في تقويم المايا الزمني المعقد. ورغم ذلك تبقى ترجمتها منقوصة. والحقيقة هي أن كل ثقافات أميركا الوسطى كان لها اهتمام شديد بالزمن وقياسه بموجب دورات تقويم زمني صعب الفهم. ففي عالم المايا كان مرور الوقت الزمني بحد ذاته صفة من صفات الآلهة «فهم يحملون (الزمن) على ظهورهم»⁸. ثم كان معلوماً أن اتجاهات الحيز الفضائي الخمسة في عالمهم (الاتجاهات الأربعة والمحور المركزي) محكومة بالزمن. ولذا فقد وُصف الزمن بأنه «طريق ذو خمسة اتجاهات»⁹. والواقع أن كل شؤون المايا واهتماماتهم كانت مرتبطة بالتقويم بطريق ما أو بأخرى. فالأمور الزراعية، من قبيل المثال، كانت لها أهمية كبيرة لأنها كانت تجري عبر تجدد حياة الكوكب (وخاصة الذرة الهندية الملونة والذرة) وأمدّت حضارة المايا بأسباب الحياة والازدهار. ولذلك تصوّر المايا الذرة مؤلهة في عدة أشكال واعتبروا الزراعة عملية مقدسة تمر بدورات من الولادة والموت والولادة من جديد، وهو اعتقاد انعكس في تقويمهم. وأما بالنسبة لطغيان الرموز والمواضيع الزراعية في أساطير المايا الميثولوجية فقد كتب العالم ديفيد كاراسكو قائلاً ما يلي:

يقدّم ذرّ بذور الكون وبزوغ فجره مثلاً نموذجياً لكل ما تلى من خلق وابتكار وتغيير. ففي أساطير المايا أن البذور تبذر في الأرض كي تطلع نباتات. والأجرام السماوية تبذر تحت الأرض ليشرق فجرها في ظهورها، والبشر يبذرون في أرحام الأمهات ليطلع فجرهم في الحياة، ويُبذر الموتى في العالم السفلي كي يشرقوا ومضات من النور في الظلام (أي النجوم)¹⁰.

لعل من أقوى الرموز الزراعية، التي استعملتها حضارة المايا وغيرها من شعوب أميركا الوسطى، تعبيراً كان شجرة العالم. فجذورها وجذعها وفروعها تعبّر رمزياً عن أقاليم الكون الثلاثة وهي العالم السفلي، والعالم الأرضي الدنيوي، والسموات. وشجرة العالم هي كناية عن عماد الكون أو المحور المركزي الذي يربط مناطق العالم هذه ويتيح الاتصال والتواصل بينها¹¹. وكان الإشراف على هذه الصلة الرابطة بين ممالك الكون إحدى المهمات التي يضطلع بها ملوك المايا. إلا أنه على الرغم من أن شعوب المايا تشاطرت نظرة

مشاركة إلى العالم، لم يتسنّ لحاكم سياسي واحد أن يحكم كل المايا، إذ كان عدد من حكام المايا يسيطر على مناطق مختلفة كلّ من قاعدة سلطته في المدن ومنها تيكال وباليينكوي وكوبان (Tikal, Palenque, Copan) (والواقع أن بعض تلك الأقاليم تحاربت في ما بينها). وقد تمتع ملوك المايا آنذاك بسلطات سياسية ودينية واسعة. وإظهاراً لتلك السلطة كانت زينتهم وملابسهم باذخة تتميز بارتداء الأزياء والأثواب الاحتفالية التي تزينها صور الآلهة والأرواح الحيوانية وشجرة العالم وغيرها من الرموز ذات الأهمية الكونية. واستعادة لذكرى أصولهم القائمة على العرافة والكهانة الشامانية كان ملوك المايا يعمدون إلى فصد أنفسهم وإسالة دمهم في طقوس خاصة، إذ كان من المعتقد أن الجروح الناجمة عن الفصد بأداة من السّيج (زجاج بركاني أسود) عادة تمكّن الملوك من اكتساب القوى الحيوانية والإلهية المصوّرة على أرديتهم. ولم يخل الأمر، علاوة على ذلك، من التضحية الإنسانية كقربان لتجديد الدورة الزراعية. ومما يثير الاهتمام أن الاعتقاد ساد بأن تلك الطقوس كانت تحفظ حياة الآلهة وتديمها وخاصة إله الشمس، وذلك من خلال سكب أقوى الأشياء المادية وأشدّها فاعلية، وهو الدم البشري، وتقديمه للآلهة. وكانت التضحية الإنسانية تقليداً متبعاً زمناً طويلاً خلال فترة ما قبل الكولومبية في أميركا الوسطى. وكان ضحايا تلك القرابين في الغالب (ولكن ليس دائماً) من محاربي الأعداء الذين يؤسرون في المعارك. وفي الفترة التي تلت فترة ما بعد الكلاسيكية (نحو 900 – 1521 م.) حاول توبلتزين كويتزالكوتل (Topiltzin Quetzalcoatl)، وهو أحد مشاهير حكام أميركا الوسطى ومعلم روحاني، أن ينهي ذلك التقليد ويتخلص منه ومن غيره من التقاليد والطقوس الدينية، وهي المحاولة التي ربما أدت إلى سقوطه.

توبلتزين كويتزالكوتل: ملك التولتك المحارب والكاهن

سمّي ملك التولتك، الملك المحارب الكاهن، توبلتزين كويتزالكوتل («أميرنا ذو الأفعى ذات الريش») بهذا الاسم نسبة إلى إله أميركا الوسطى القديم كويتزالكوتل. وجمعت حياة الملك توبلتزين جوانب أسطورية أصبحت في ما بعد نمطاً أسطورياً لروايات الكهنة المحاربين والفنانين. ويقال إن أمه حملت به عندما ابتلعت جوهرة ثمينة، وإنه خضع لتدريب نسكي روحاني مكثف سبع سنوات لإعداده للكهانة. إلا أنه على النقيض من تقليد المايا في تسنم السلطة عن طريق النسب الملكي، ارتقى توبلتزين كويتزالكوتل إلى السلطة كمحارب وكاهن. وحققت حضارة التولتك في زمن حكمه إنجازات فائقة في علم المعادن والمعرفة الطبية والفنون.

من بين الطقوس الروحانية التي مارسها توبلتزين كويتزالكوتل كان الصيام والاستحمام في ماء بارد كالثّلج والفصد. ويقال إنه أحرز عن طريق هذه الممارسة الاتصال مع أوميتيتول (Ometéotl) (الإله المزدوج أو إله الازدواجية الذي سيأتي ذكره لاحقاً) أعلى الآلهة وأسمائها في نظرة الأزتك إلى العالم. وقد قلّد الكهنة المحاربون الممارسات الروحية التي أنشأها توبلتزين كويتزالكوتل. وتوحي الدلائل بأن إقدام توبلتزين كويتزالكوتل على منع التضحية بالبشر أثار حفيظة أعدائه الذين تزعمهم ساحر مشعوذ اسمه تزكاتليبوكا (Tezcatlipoca) (أي المرأة المدخنة). وتمكن تزكاتليبوكا بأساليبه الخداعية من إسكار توبلتزين كويتزالكوتل الأمر الذي جعله يهدر شرفه وينتهك عهوداً طقسية معينة وهو مخمور. وتقول بعض الروايات إن ذلك أدى إلى نبذ توبلتزين كويتزالكوتل ونفيه من مجتمعه فذهب إلى شاطئ البحر حيث أوقد ناراً عظيمة وألقى بنفسه فيها، ومنها ارتفع قلبه إلى أعلى وصار نجم الصباح. وهناك وصف آخر في رواية وردت في مخطوطة فلورنس (جمعت المخطوطة بعد الغزو الإسباني على يد فراي برناردينو دي ساهاغون Fray Bernardino de Sahagun استناداً إلى شهادات رواة الأزتك). وتدعي رواية مخطوطة فلورنس أن توبلتزين كويتزالكوتل أدرك بعد استجابته وخضوعه لإغراء تزكاتليبوكا أن شرفه قد هدر فقرر بنفسه الهرب ندماً وطلباً للتوبة. وصادف أثناء هروبه إلى شاطئ البحر مغامرات عديدة مختلفة. ويوضح رواية ساهاغون المخبرون بالقصة ما حدث عندما وصل توبلتزين كويتزالكوتل إلى مقصده على الوجه التالي:

فعندما قضى الأمر، ولما ذهب ووصل إلى الشاطئ عمد على الفور إلى صنع مركب من الأفاعي. وبعدما انتهى من صنع القارب الطّوف، جلس عليه وكأنه مركبه. وفوراً ذهب. جرفه الماء وغاب. ولا أحد يدري كيف ذهب ووصل هناك إلى تلابالان (Tlapallan) «مقر النور والحكمة»¹².

كان للتركة التراثية التي خلفت عن توبلتزين كويتزالكوتل تأثير خاص على ديانة الأزتك التي ألّوه فيها ونسبوا إليه الفضل في ابتكار الفنون والعلوم. وهو باختصار، كان «جالب الحضارة». ويعتقد الأزتك أن التولتك خبروا نتيجة لتوجيهات توبلتزين كويتزالكوتل وإرشاده عسراً ذهبياً شهد وفرة طبيعية (من منتجات كالقطن والذرة والقرع) وإنجازات إنسانية (في الإبداع التكنولوجي والفني).

وتوضح إحدى روايات الأزتك قائلة إنه «ما من شيء يستعصي عليهم عندما هم (التولتك) يفعلونه13. وكانت مدينة تولا أو تولان عاصمة التولتك المزدهرة نموذجاً تطلع إليه الأزتك واستوحوه في عاصمتهم تنوكتيتلان (Tenochtitlan).

الأزتك: مؤسسو تنوكتيتلان

نشأت مدينة تنوكتيتلان في نحو عام 1325 للميلاد. ويعرف مؤسسوها الآن بالأزتك، رغم أن تسميتهم الأصح هي المكسيكا14. واسم الأزتك مشتق من كلمة «أزتلان» (Aztlan) اسم المكان الأصلي الذي جاء منه المكسيكا (معناه مكان طيور «مالك الحزين» أو البلشون). أما موقع ذلك المكان فليس معروفاً تماماً، لكنه يرجح أنه ربما كان بالقرب من المنطقة التي تعرف اليوم ببحيرة تشابالا في المكسيك أو في منطقة نهر كولورادو في الولايات المتحدة. وكان المكسيكا جماعة من سبعة مجتمعات قطنت تلك المنطقة لكنها رحلت عن موطنها وهجرته في ما بعد. ويزعم بعض الروايات أن الإله راعيها هويتزيليوبوكتلي (Huitzilopochtli) تنبأ بواسطة كهنته بالعثور على أرض موعودة. وبدأب شديد ومثابرة وصبر على مشقة الترحال ومصاعب البحث طيلة ثماني سنوات بلغ المكسيكا بحيرة تكسكوكو. وتقول الحكاية التقليدية إن المكسيكا وجدوا الإشارة التي أبلغهم هويتزيليوبوكتلي بأنه سيكشفها لهم عندما يصلون وجهتهم وهي نسر يقعي على نبتة من الصبار الشوكي. وأسّس المكسيكا من ثم عاصمتهم تنوكتيتلان في وسط منطقة البحيرة.

بنى الأزتك في تنوكتيتلان مبنى هويتيوكالي (Hueteocalli) أي «بيت الإله الكبير» الذي يعرف بالمعبد الأكبر. ويتألف المعبد الأكبر الذي يقع في مركز وسط مدينة تنوكتيتلان من هرم مزدوج يمثل مركز الكون. وبني على كل من قممتي الهرم مزار مقدس يمكن الوصول إليهما بدرجين منفصلين بنيا على سفح الهرم. وقد خصص المكان المقدس الشمالي لهويتزيليوبوكتلي (إله الشمس وإله الحرب) وخصص المعبد الجنوبي لتلالوك (إله الماء والمطر والخصوبة). وتعبّر ازدواجية التي يجسدها المعبد الأكبر عن الاعتقاد الشائع المتأصل في أميركا الوسطى بأن ازدواجية، أو الثنوية، موجودة في كل شيء. والواقع أن الأزتك افترضوا في لاهوتهم ونظرتهم الغيبية أن أومتيتول (الإله المزدوج أو إله الثنوية) هو إله الخلق والحقيقة المطلقة. ويرى بعض العلماء أن كل آلهة الأزتك، أو تقريباً كلهم، كانوا يعتبرون مظاهر أو وجوهاً لأومتيتول. فقد كان لآلهة الأزتك وجهان أو مظهر اثنيين يصحب كلاهما إله نظير ما يجعلهما عنصرين مكونين ضمن الثنويات الأكبر. وعلى هذا الأساس ساد الاعتقاد بأن ازدواجية الثنائية قد تخللت عالم الآلهة كله وبأن هذه الثنائية الكلية الوجود هي أومتيتول، أي الألوهية في كل الآلهة.

من قبيل المثال على ذلك أن العادة جرت على تصوّر كويتزالكوتل مزيجاً من طائر الكويتزال (طائر استوائي متعدد الألوان) والأفعى المجلجلة أو ذات الجرس اللذين يقال إنهما يقيمان في المنطقة المزدوجة السماء والأرض. ويوضح العالم إنريك فلورسكانو ذلك بقوله: الطير والأفعى كانا في أميركا الوسطى رمزاً يمثل إقليمين لهما أهمية متميزة بالنسبة للتفكير الديني والكوني وهما السماء والأرض... (كويتزالكوتل، الأفعى ذات الريش) هو تركيب مكوّن من الضدين. فهو يوحد بين القوى المدمرة والوالدة (الخلاقة) للأرض (الأفعى) وقوى الخصوبة والتدبير التي للسموات (الطير)15.

كانت لتزكاتلييوكا (المرأة المدخنة) الذي كانت له عدة تفاعلات مع كويتزالكوتل، علاقة أكثر وضوحاً بالازدواجية الثنوية، إذ كان تزكاتلييوكا، باعتباره إله الحكام والسحرة والمحاربين مصدر كل أشكال الصراعات والخلافات ومنبعها. ولذا كان مغرماً بخداع الكائنات البشرية ومحاكاتها. وقد فسّر أحد العلماء هذا السلوك بقوله إنه «أصبح لتلك «الخدع» علاقة بمحن التجارب التي يتنبأ من خلالها الفانون (البشر) بمصيرهم»16. وهكذا فإن تزكاتلييوكا كان يحول دون تقدم الإنسانية من جهة، لكنه كان مرشدها وهاديها على المستوى الأعظم من الجهة الأخرى. وهو بشكل أكثر تجريداً، كان يتميز بعدد من الأزواج الثنائية المتممة لخصائصه. وهناك مثالان على ذلك هما أن الثنائي الزوجي تلوكي - ناهواوي (Tloque - Nahuaaue) (الإله الكائن قريباً - الإله الداني) جعله السيد المولى الموجود في كل مكان، والزوج الثنائي يوهوالي - إيهيكاتل (Yohualli - Ehecatl) (الليل - الريح) جعله خفياً غير منظور وغير ملموس. وبهذا المفهوم كان تزكاتلييوكا يتألف من ثنائيات. وجرت العادة على تصوير الآلهة الثنوية المؤلفة من ثنائيات زوجية على هذا المنوال في هيئات نصف مجسمة كأن يصور إلهان ملتصقان بظهريهما. وعلاوة على ذلك كان تزكاتلييوكا (المرأة المدخنة) عنصراً أيضاً في ازدواجية ثنائية أكبر تجمعه مع نظيره تزكاتلانكستيا (Tezcatlanextia) (المرأة المنيرة). ويوجز العالم ميغيل ليون بورتيا نظرة الأزتك إلى الآلهة كأزواج ثنائية على الوجه التالي:

إن الآلهة كلهم بالنسبة للمعتقد الديني الشعبي هم أبناء أوميتيتوتل (Ometéotl). غير أن النصوص المكتوبة بلغة الناهواتل (من لغات الأزتك) والمخطوطات القديمة تكشف أيضاً عن أن التيتيو (الآلهة) الذين يظهرون في تفكير العلماء خنثويين جزئياً أو كلياً أحياناً (لهم أعضاء الذكورة والأنوثة) يعتبرون منصفين كغيرهم من ظهورات الإله الثنوي الأسمى. أليست الحقيقة النهائية هي أننا وأبنا، التي تهب الحياة في كل مكان وفي كل زمان، وهي في الواقع شكل جميل من أشكال مقاربة السر الغامض – ذلك السر الكامن وراء الريح والليل¹⁷؟

غير أن المسألة التي تدعو إلى الأسف الشديد هي أن الأشكال التي تناول بها الأزتك السر الغامض بما فيها من رمزية استوعبوا من خلالها معنى حياتهم ومغزاها والحكمة الثمينة التي تناقلتها الأجيال جيلاً بعد جيل عبر القرون، وطريقة الحياة الدينية التي كرموا بها آلهتهم، كلها تحطمت بوصول الغزاة الفاتحين الإسبان. ففي الثامن من تشرين الثاني/نوفمبر من العام 1519 م. وصل هرنان كورتيز بجنوده إلى عاصمة الأزتك تنوكيتلان. ولعل من السخرية أن حكام الأزتك آمنوا بأن كورتيز هو «حامل ثقافتهم» الخاصة توبلتزين كويتزاكوتل وقد عاد ليدمرهم. وكان توبلتزين كويتزاكوتل قد ولد في سنة تعرف بسنة سي أكتل، أي (قصة واحدة). وغادر تولا أو نفي منها بعد اثنتين وخمسين سنة عندما دار التقويم السنوي دورته وحالت سنة القصة الواحدة من جديد. وقد أقسم قبل مغادرته تولا بأن يعود. ولعل من تصاريح المقادير أن العام 1519 م. الذي وصل فيه كورتيز تصادف بعد قرون من الزمن مع سنة القصة الواحدة. ولم تكد تنقضي ثلاث سنوات حتى كانت إمبراطورية الأزتك العظيمة قد انهارت. ويصف ليون بورتيا سقوطها بقوله: «لقد بلغ (حكماء الأزتك) بمأساة حضارتهم المائتة ذروتها عندما مثلوا أمام كورتيز لأخر مرة، إذ هتفوا "إذا كان آلهتنا، كما قلت، قد ماتوا فمن الأحسن أن تتركنا نموت نحن أيضاً"»¹⁸.

ملخص الفصل

ظهر وازدهر عدد من الحضارات عبر الفترة التاريخية التي سبقت العصر الكولومبي في أميركا الوسطى. وكانت حضارة الأولك من عدة أوجه رائدة الحضارات التي تلت في أميركا الوسطى من أمثال حضارات المايا والتوتيهواكان والتولتك والأزتك. وكانت في صميم تلك الحضارات وجوهرها مجموعة كبيرة من النظرات الدينية إلى العالم ومن الممارسات والطقوس الروحانية. وقد ابتكرت شعوب أميركا الوسطى وطوّرت، بمعزل عن شعوب أفريقيا وآسيا وأوروبا وباستقلال تام عن منجزاتها، كتابة هيروغليفية متقدمة وتقويماً سنوياً معقداً وشيّدت نصباً وصروحاً هندسية رائعة. وأغنت هذه المظاهر الثلاثة من مظاهر ثقافة تلك الشعوب البعد الروحاني لحياتهم وعمقته. فقد يسّر تطور الكتابة الهيروغليفية لكهنة وحكماء أميركا الوسطى الحفاظ على حكمة أسلافهم وصونها في مخطوطات ملونة ونقوش في المعابد وغيرها من الأدوات الفنية والأثرية. وسهّلت الدورات الزمنية المتمثلة في التقويم السنوي لسكان أميركا الوسطى إمكانية تنظيم نشاطاتهم وفق أنماط التغير الملاحظ في الكون (بما في ذلك تغير الدورات الفلكية والزراعية). أما النصب والمنشآت الهندسية فقد تميزت بأهمية روحانية، وكانت قاعدة القوة والسلطة السياسية، إذ كانت ممارسة السلطة في عصور ما قبل العهد الكولومبي واجباً دينياً. ولذا كانت قواعد السلطة في الأساس مراكز للاحتفالات والطقوس الدينية بنيت في مراكز وسط المدن باعتبار أنها تمثل المحور المركزي للكون. وقد سعى سكان أميركا الوسطى بهذه الطريقة وبغيرها من الأساليب إلى إقامة العلاقة الرابطة بين حياتهم والآلهة.

من بين المواضيع الرئيسية التي تتخلل دراسات التوافق بين الأديان، وهذا الكتاب خاصة، أن الكثير من تراث الأديان يشترك في قيم روحانية متشابهة واهتمامات نهائية ويعتق نظرات متماثلة إلى العالم. غير أنه ورد في ما تقدم من هذا الفصل أن التعبير عن القيم الروحانية والاهتمامات النهائية والنظرات الدينية إلى العالم يتم بأشكال رمزية مختلفة تبعاً لاختلاف الموراث والتقاليد الدينية. وقد تكونت رمزية كل دين من الأديان وجرت قبولتها بحيث تتكيف وتتلاءم مع ظروف الحياة التي ينتعش فيها ويزدهر دين بذاته. وعلى هذا المنوال فإن استخدام الرموز كلغة معبرة فاعلة عند شعب من شعوب الأزمنة والأمكنة لإضفاء معنى ومغزى على حياتهم قد لا يصلح للغرض ذاته عند أمة زمان ومكان مختلفين. ولذا فإن محاولة الغزاة الإسبان لغرس دينهم بالقوة في قلوب الأزتك لم تنبت ولم تثمر. فقد مات آلهة الأزتك القدامى ولم يكن للآلهة الجدد أي معنى عندهم. ولا يسع المرء في هذه الحال إلا أن يأمل أن لا يتكرر أبداً مثل هذا الحدث وأن لا يشهد أي عصر من عصور المستقبل تحطيماً روحانياً كالذي تصوّره نبوءات المايا التالية:

في (الزمن المقبل)

ستتحني الرؤوس لكهنة أجاناب

مطأطنة لآلهة غرباء.

من يعيشوا

يعيشوا أنصاف رجال

رؤوسهم في المقاطر حبيسة.

الزمان سيكون زمان الشر

وقصف الرعود المستمر

زمان تتوحش فيه الحيوانات الأليفة

ويصير فيه الحكماء أغبياء

ويعمى الأنبياء...19

في هذا العصر

عصر القاهر

والمقهور

زمن السلب والخراب والبوار

تطرد إلى تحت الأرض الآلهة

ثم تندفن

في عقول شيوخ مسنين

مسهم الجنون20.

ثبت مراجع التراث الديني لشعوب أميركا الوسطى

مراجع وأعمال اقتبس عنها أو استشهد بها

Carrasco, David. *Religions of Mesoamerica: Cosmovision and Ceremonial Centers*. New York: Harper & Row, 1990.

Carrasco, David, ed. *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*. New York: Oxford University Press, 2001.

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. Willard R. Trask. Bolligen Series. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.

Florescano, Enrique. *The Myth of Quetzalcoatl*. Trans. Lysa Hochroth. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

León-Portilla, Miguel. ed. *Native Mesoamerican Spirituality*. New York: Paulist Press, 1980.

León-Portilla, Miguel. *Time and Reality in the Thought of the Maya*. 2d ed., enlarged. Trans. Charles L. Boilès, Fernando Horcasitas, and the Author. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.

León-Portilla, Miguel. *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. Trans. Jack Emory Davis. Norman: University of Oklahoma Press, reprint 1990.

León-Portilla, Miguel and Earl Shorris, eds. *In the Language of Kings: An Anthology of Mesoamerican Literature-Pre-Columbian to the Present*. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

Levenson, Jay A. ed. *Circa 1492: Art in the Age of Exploration*. New Haven: Yale University Press for the National Gallery of Art, 1991.

Sawyer -Lauçanno, Christopher, trans. *The Destruction of the Jaguar: Poems from the Books of Chilam Balam*. San Francisco: City Lights Books, 1987.

Tedlock, Dennis. *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. Rev. ed. New York: Simon & Schuster, 1996.

مطالعات إضافية

Christenson, Allen J. *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya*. New York: O Books, 2003.

Morley, Sylvanus Griswold. *An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs*. New York: Dover Publications Inc., reprint 1975.

- Schele, Linda and David Freidel. *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: William Morrow and Company, Inc., 1990.
- Thompson, J. Eric. S. *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press, 1970.
- 1 *Codex Matritensis*, quoted in Miguel León-Portilla, ed., *Native Mesoamerican Spirituality* (New York: Paulist Press, 1980), 186-87.
- 2 لمعرفة المزيد عن الشامان و الشامانية انظر فصل «التراث الديني للناس الأولين» من هذا الكتاب.
- 3 سُميت المخطوطات الثلاث الأولى نسبة للأماكن التي توجد فيه المخطوطات حالياً، أما المخطوطة الرابعة فسُميت غرولير نسبة إلى نادي غرولير الذي عرضت فيه أول مرة في مدينة نيويورك عام 1971. وعلى الرغم من أن مخطوطة غرولير تُعد في الغالب مخطوطة مايا، تجدر الإشارة إلى أن بعض العلماء من أمثال جي إريك تومسون جادلوا بأنها ليست مخطوطة مايا أصلية وقالوا إنها تزيف حديث.
- 4 Dennis Tedlock, *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of the Gods and Kings* (New York: Simon & Schuster, 1996), 65.
- 5 67 المرجع ذاته ص
- 6.69 المرجع ذاته ص
- 7.32 Ibid., المرجع ذاته ص
- 8 Miguel León-Portilla, *Time and Reality in the Thought of the Maya*, Second Edition, Enlarged (Norman: University of Oklahoma Press, 1988), 33.
- 9 Miguel León-Portilla and Earl Shorris, *In the Language of Kings: An Anthology of Mesoamerican Literature - Pre-Columbian to the Present* (New York: W. W. Norton & Company, 2001), 400.
- 10 David Carrasco, *Religions of Mesoamerica: Cosmovision and Ceremonial Centers* (New York: Harper & Row, 1990), 100.
- 11 تذكر صورة الكون بشكل يتألف من ثلاث مناطق يصل بينها محور مركزي تعبّر عنها صورة شجرة العالم بالعديد من نظريات نشأة الكون الشامانية الكهنوتية. لمعرفة المزيد انظر: Chapter 8 of Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask (Princeton, NJ: Bollingen Foundation, Princeton University Press, 1964).
- 12 *Florentine Codex*, book 3, chapter 14, quoted in León-Portilla, *Native Mesoamerican Spirituality*, 167.
- 13 *Florentine Codex*, book 3, chapter 3, 151.
- 14 رغم أن العلماء يقرون بأن اسم «الأزتک» ليس بديلاً مناسباً لاسم «مكسيكا» فقد جرى العرف على اعتماد التسمية الشائعة وهي الأزتک.
- 15 Enrique Florescano, *The Myth of Quetzalcoatl* (Trans. Lysa Hochroth. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999), 1.
- 16 Guilhem Olivier, «Tezcatlipoca», trans. Susan Romanosky, in *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, ed. David Carrasco (New York: Oxford University Press, 2001), vol. 3, 218.
- 17 Miguel León-Portilla, «The Aztec Gods- How Many?», in *Circa 1492: Art in the Age of Exploration*, ed. Jay A. Levenson (New Haven: Yale University Press for the National Gallery of Art, 1991), 508.
- 18 Miguel León-Portilla, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, trans. Jack Emory Davis (Norman: University of Oklahoma Press, reprint 1990), 183.
- 19 From *The Destruction of the Jaguar: Poems from the Books of Chilam Balam*, trans. Christopher Sawyer-Lauçanno (San Francisco: City Lights Books, 1987), 7-8.
- 20 (2) المصدر ذاته ص 19.

الفصل الخامس الديانة الهندوسية

يا حبذا لو يكون نطقي منسجماً مع عقلي، ويا ليت فكري يكون متفقاً مع كلامي.
يا براهما، أيها النير بذاته، أزل ستار الجهل من أمامي كي أرى النور.
اكشف لي جوهر النصوص المقدسة.
ليت الكتب المقدسة تكون متاحة لي أبداً.
يا حبذا لو أسعى ليلي ونهاري كي أعى ما أتعلم من الحكماء.
ليتنى أقول الصدق عن براهما.
ليتنى أقول الصدق دائماً.
وليته يحميني.
ليته يحمي معلمي 1.

أوم...سلام - سلام - سلام (ريغ فيدا)

تقديم

ظلت الهند، بحكم كونها مهداً لولادة كثير من الديانات، مثاراً لفتان سحري ومحجة روحانية لكثير من الناس من مختلف أنحاء العالم. ونظراً لأن الهند تتمتع بوحدة من أقدم الثقافات الحضارية على وجه البسيطة، فإن التراث الديني للهند يبقى ماثلاً وكأنه حيك في نسيج الممارسات الدينية العصرية. ويشكل هذا المزيج طيفاً متنوعاً غنياً من الممارسات والمعتقدات. وغالباً ما يدهش زوار الهند لمشهد ثقافة تنطوي على جملة متناقضات ظاهرة للعيان. وقد عاش أوكتايفيو باز (Octavio Paz) الحائز جائزة نوبل للأدب، في الهند سنوات طويلة وكتب في مذكراته قائلاً ما يلي:

إن أول ما فاجأني في الهند، مثل ما فاجأ الكثيرين غيري، هو التنوع الذي خلق التباين الحاد بين الحداثة والقدم، وبين الترف والفقر، وبين شهوانية الملذات والزهد التقشفي، وبين اللامبالاة والكفاءة الفاعلة، وبين اللطف والعنف وتعدد الطبقات الاجتماعية واللغات والآلهة والطقوس والعادات والأفكار والأنهار والصحارى والسهول والجبال والمدن والقرى، وبين الحياة الريفية والحياة الصناعية، تفصل بينها قرون من الزمان وهي متجاورة في المكان. إلا أن أروع مظهر للهند هو المظهر الذي لا يحددها ككيان سياسي أو اقتصادي بل كمظهر ديني. إنه التعايش بين الهندوسية والإسلام 2.

يرى كثير من العلماء أن الديانة الهندوسية واحدة من أقدم الديانات الباقية التي ما زالت حية تمارس اليوم في العالم. ولعل هذا التقليد الديني ككل، هو أصعب الأديان فهماً واستيعاباً كاملياً. فهو في غياب عقيدة محددة بعينها أو مؤسس معين بذاته يستعصي ترتيبه وتصنيفه بشكل محدد. ولذا فإن فصلاً واحداً في كتاب لا يفي جل ممارسات الديانة الهندوسية وطقوسها ونظم شرحها وترجمتها حقها. يصدق هذا القول على الديانة الهندوسية لأنها المصدر الذي نبعت منه ثلاثة من الموارث الروحانية وهي على وجه التحديد البوذية واليانية والسيخية. إلا أن الهندوسية، على النقيض من من ديانات أخرى كانت أصولاً لأديان ومعتقدات أخرى، ليست لها بداية تاريخية

ولا تؤكد الأحداث الدينية. والواقع أن أكثر الملاحم قداسة عند الهندوس والتي تحكي قصصاً يسود الاعتقاد بأنها حدثت في أزمان مختلفة من العصور أو الدورات الكونية، تورد حقائق ذات طبيعة أبدية أولية أصلية. ويُعبّر عن هذه الحقائق وإيصالها بواسطة الميثولوجيا الأسطورية بدلاً من السرد التاريخي لأمة معينة أو نبيّ بذاته.

قد لا يتعرف الكثيرون من أهل الهند على تعبير هندوس (Hindu) أو يدركونه. فهو اسم أطلقه قدماء الفرس على الأرض الشاسعة الواقعة في ما وراء وادي نهر الهندوس وكان أصلاً السند (Sindhu) وتحول إلى هندوس على مر الزمن ثم انتقلت كلمة هندوسية (Hinduism) إلى اللغة الإنجليزية عن طريق العلماء المعنيين من مفكرين مسلمين ورحّالة. ويشير أهل الهند الأصليون عموماً إلى ما قد يسميه الناس في خارج الهند «الديانة الهندوسية» باسم «ساناتانا دهارما» الذي يعني «الحقيقة الأزلية» أو باسم «فايديكا دهارما» الذي يعني «ديانة الفيدات» (النصوص الأساسية للديانة الهندوسية). ويميّز العلماء بين الهندوسية والبراهمية. فالبراهمية هي الديانة الهندية القديمة من أصل آري (هندي أوروبي) ومصدر مجموعة من التعاليم التي لا تشمل الفيدات الأصلية وحسب، بل تشمل أيضاً الملاحم المقدسة وتفسير الحكماء الهنود البارزين. وتفسح الديانة الهندية في هذه الحالة مجالاً واسعاً أمام المرونة الداخلية والتنوع. ولذا فإن من المألوف أن يوجد شخصان كلاهما هندوسي بنفس المقاييس والمعايير ولكن لكل منهما طرقه الخاصة في ممارسة دينه وهما على قدر متساوٍ من الصواب في ما يمارسان.

التعددية والنظرة الهندوسية إلى العالم

هناك سؤال أساسي لا بد من طرحه حول الديانة الهندوسية وهو أنها «كيف استطاعت استيعاب وامتصاص جماعات من اليهود والمسيحيين والزرذشتيين (المعروفين بالفرس، أو أولئك الذين قدموا من بلاد فارس) وغيرهم تاركة لكل جماعة منها مجال الانتعاش إلى جانب انتعاش تقاليدها ومناهجها الروحانية الخاصة؟» وللحقيقة، إن التاريخ شاهد على قدرة الديانة الهندوسية على تشرب الأفكار الدخيلة التي عبرت حدود الهند، جالبة بعضها الجيوش الغازية، وامتصاصها بشكل ديناميكي فاعل إيجابي. ومن قبيل سوق أمثلة قليلة على ذلك يجدر القول إن الثقافة والحياة الروحانية للهند استجابتا استجابة خلّاقة لاحتلال اليونانيين القدماء والمسلمين والأتراك والمغول ثم البريطانيين. كذلك وفّرت الهند ملاذاً آمناً تلجأ إليه الجماعات الهاربة من الاضطهاد، ومنها الزردشتية والتبتية والبوذية. وقد برهن الهندوس على القدرة على سبر أعماق تراثهم الديني الخاص حتى إلى المدى الذي يمكن معه مراجعة مفاهيمهم التقليدية وإعادة النظر فيها بغرض استيعاب المفاهيم الدينية الدخيلة وإضفاء معنى عليها ومغزى لها. وعلاوة على ذلك استوعبت الديانة الهندوسية الحركات الشكوكية والإصلاحية التي انبثقت عنها.

تُعدّ ريغ فيدا، إحدى الفيدات (الكتابات الهندوسية المقدسة) الأربع، بداية جيدة لفهم المبادئ الأساسية لجوهر الديانة الهندوسية. وقد أشار أحد العلماء إلى أن ريغ فيدا ترنيمة «.. لافتة للاهتمام خاصة بسبب رؤيتها الكونية والصورة التي ترسمها لكون نشأ من حالة بدائية لم تكن كائنة (موجودة) أو غير كائنة (عدم) وليست كوناً أو هيولى»³. وتشتمل النظرة القديمة للخلق التي تتطلب ثقافة فكرية عالية على المقطع التالي:

آنذاك، لم يكن حتى عدم ولا الوجود

لم يكن حينذاك لا هواء وليس بعده سماء.

فما الذي ضمّه؟ أين كان؟ وفي حفظ مَنْ؟

هل كان هناك ماء كوني لا وصول إلى قراره؟

آنذاك، لم يكن موت ولا خلود،

ولا كان حينذاك حس بليل أو نهار.

وتنفس الواحد الأحد بدون هواء وأدام بنفسه نفسه.

كان الواحد الأحد وحده ولم يكن غيره.

في البدء كان ظلام فقط، يلفّه ظلام.

كل ما كان ماء فقط بغير حدود.

وذاك الواحد الذي جاء لا يحده شيء إلى الوجود،
نهض في النهاية مولوداً من قوة الحرارة.
في البدء نزلت الرغبة
على تلك البذرة البدائية التي ولدها العقل.
الحكماء الكبار الذين نقبوا في أفئدتهم بحكمة،
يعلمون أن ما هو كائن هو لغير الكائن مثيل.
فهم قد مدوا بصيرتهم عبر الفراغ،
وعلموا ما هو فوق وما هو تحت.
قوى بذرة النشوء أنتجت قوى جبارة خصبة.
تحتها كانت القوة، وفوقها كانت النبضة.
لكن، وبعد، من يدري، ومن يستطيع القول
متى نشأ كل شيء وكيف الخلق كان؟
فالآلهة أنفسهم ظهروا بعد الخلق كلهم،
وهكذا من يدري متى فعلاً الوجود قام؟
من أين كان أصل كل الخليقة،
وهو، سواء هو الذي خلقها ونظمها أو لم يفعل،
هو الذي يشرف عليها كلها من أعلى سماء
هو العليم، أو ربما، حتى هو لا يعلم4.

يمكن تفسير السطر الأخير من هذه التسبيحة على أنه إنكار لعلم الإنسان وربما تبرؤ من كل معرفة ممكنة، إذ يبدو كأنه يشك في الإحاطة الإلهية. وهذا بحد ذاته يمكن النظر إليه باعتباره ضرباً من التعددية وعدم الحصرية الخصوصية التي ازدهرت كنوع من أشكال التعددية الدينية. فليس في مضمون أسطورة الخلق إيمان أو عقيدة راسخة بالنسبة للخلق. ولذا فقد أتاح هذه المرونة للديانة الهندوسية مجال التكيف والاستجابة للحركات الروحانية الأخرى بحيث أوجدت من داخلها تفاسير فلسفية مختلفة. ولذلك فإن انفتاح ريغ فيدا على الحقيقة المطلقة قد يفسر إلى حد ما لماذا كانت الهندوسية مؤهلة فعلاً كي تصبح الديانة الأم دون إثارة مناحرات بين أبنائها.

الكائن الأعلى

يختلف ويتنوع التعريف الهندوسي لطبيعة الله، الكائن الأعلى الأسمى. وفتح هذا التنوع في التعريف المجال أمام تنوع أشكال العبادة وأساليبها واختلاف النظرة إلى الإله، وكلها موضع احترام متساوٍ عند الهندوس، إذ تصوّر نصوص الفيدا مجموعة من الآلهة وتحدد لكل إله أو إلهة وظيفة خاصة في العالمين الأرضي والسمائي. هذا مع أن الهندوس يؤمنون بأن أصل كل شيء في الوجود، بما في ذلك الآلهة، مرده إلى مصدر واحد هو كائن أزلي وحيد. هذا الأساس، أو السلطة العليا، يسمّى براهمان (المطلق، الكائن الأسمى). والواقع أن كثيراً من الهندوس يعتبرون براهمان مرادفاً للحقيقة المطلقة، أي إنه الحقيقة ذاتها. وبما أن براهمان مبدأ وأساس مجرد يتخطى كل الأشكال ولا تحده هيئات أو صفات وهو بالتالي لا يدركه عقل بشري، فقد اختار الهندوس إيشتادييفا (Ishtadeva) الذي يتقبله العقل والشعور تجسيداً لبراهمان. ويتوجّه الهندوس بعبادتهم إلى إيشتادييفا مثالهم المختار كما لو أنه هو براهمان نفسه. ولذا فإن الإله الذي يختاره الهندوسي باعتباره إيشتادييفا يصبح بالنسبة له الهدف والمقصد الرئيسي لولائه وعبادته. ويعتمد المعلمون الروحيون (الغورو) في كثير من الأحيان إلى اقتراح إله معين أو إيشتادييفا يكون أفضل ما يناسب الميول والتوجهات الخاصة للمتعبّد5. وبهذا الأسلوب يمكن أن يوصى الغورو، باعتبارهم معلمين معترفاً بهم، نموذجاً معيناً يمثل براهمان (في هيئة إله بعينه) يعتقدون بأنه ييسر على أفضل ما يكون نمو الفرد وتطوره الروحاني وعلاقته بالإله، الكائن الأعلى.

ينطوي مفهوم إيشتاديفا هذا على اعتقاد فلسفي بأن هناك طريقتين للتفكير بالرّب وتصوره بصفات ومزايا محددة (يشار إليه على أنه ساغونا براهمان) وبغير خصائص ومزايا محددة (يسمى نيرغونا براهمان). الوصف الأول، ساغونا براهمان مطابق لإيشتاديفا، أي طريقة رؤية الإله المطلق النهائي في هيئة أو شكل محدد وبخصائص معينة. والثاني، نيرغونا براهمان، هو براهمان بالمفهوم اللانهائي المطلق غير المحدود الذي يسمو على أي تصور نهائي محدد للرب ويتجاوزه. وساغونا براهمان، أو الإله ذو الخصائص والمزايا، يتيح للطامح للرب أن يعبد الإله بأسلوب شخصي، أي بالعبادة والصلوات. بيد أن نيرغونا براهمان هو مقصد التفكير والتأمل عند فلاسفة الهندوس وهو الذي يلبي الحاجة الروحانية عند الهندوس الفلسفيين ولا يرضي بالضرورة حاجات الهندوس الذين يودون أن يعبروا عن ولائهم للرب من خلال علاقة أكثر خصوصية وشخصية. وبهذه الطريقة يُعدّ كل من ساغونا براهمان ونيرغونا براهمان مكملًا للآخر وليسا متناقضين، فكل طريقة من الطريقتين أسلوب مناسب مؤداه الصلة بالإله. ولذا فإن الديانة الهندوسية من هذا المنطلق سهلة التكيف من حيث إنه يمكن ممارستها كدين توحيدي أو شركي (متعدد الآلهة حيث تصور آلهة مختلفة تجسّدت أو تقمصات لخصائص براهمان ومزاياه). غير أن تحري الدقة يوجب وصف العلاقة التي لمعظم الهندوس بدينهم بأنها عبادة وحدانية مشوبة تقوم على عبادة إله واحد من خلال عدة آلهة.

التقمص، أو التناسخ، والكارما

يؤمن الهندوس بأن لكل كائن حي روحاً وبأن الشكل أو الجسد الذي تتقمص فيه كل روح، سواء كان ذلك الشكل نباتاً أو حيواناً أو إنساناً أو كائناً سماوياً، فإنه يتقرر تبعاً للأعمال التي يؤديها المرء في أدوار حياته السابقة، أي بموجب قانون «كارما»، وهو القانون الخلقى للفعل ورد الفعل. وقد وضع قانون كارما لأول مرة بشكله المخطوط في النصوص المقدسة المعروفة باسم أوبنشادات (Upanishads) (انظر ما يلي). وكارما تعني على وجه التحديد «النشاط، أو الفعل، الإرادي» وتوحي بأن هناك مسبباً للأفعال هو المسؤول عن دوافع الفعل وعواقبه بما في ذلك الأفكار والأقوال والأفعال والنوايا. ويعتقد الهندوس بأن كل روح تجني وتكسب ثمار كارما بالتراكم (اعتماداً على المضمون الذي تنتسب فيه كارما بالمعاني النفسية الضمنية، أي الرواسب، أو الجزيئات الخفية، التي تعلق بالروح وترتبطها بالمادية (الدنيوية) عبر ولادات كثيرة متجددة في حالة واقعية واعية، أو سامسارا (Samsara) التي تعني التقمص أو الولادة المتسلسلة. فإن كل شخص (أو روح) من هذا المنظور، يظل يولد مجدداً إلى ما لا نهاية في حالة واعية مكيفة أو مشروطة، من مادة حيّة حتى يحرز موكشا (Moksha) أو الحرية من عجلة الموت والحياة، أو عودة الولادة (سامسارا) بالوعي المجرد غير المتجسد غير المكيف غير المشروط. والواقع أن الوعي المجرد غير المشروط وعجلة عودة الولادة رديفان، أي إنهما أسلوبان لوصف حقيقة سامسارا. والدافع الأساسي الذي يعزز الروحانية الهندوسية هو السعي الجاد في سبيل موكشا، أي التوق إلى تحرير الذات من حالة الوعي الحي المشروطة. ووصف أحد العلماء هذا بقوله: «أن 'يحرر المرء ذاته' فعل مساوٍ لدفع مستوى آخر من الكينونة إلى الاستيلاء على شكل آخر من الكينونة أرفع من الحالة البشرية. وهذا يشبه القول بأنه، بالنسبة للهند، لا تترجم المعرفة بالماورائي (الغيبي) إلى تعابير عن الانقطاع والموت فحسب («بقطع» الحالة البشرية 'يموت' الفرد عن كل ما كان بشرياً) بل توحي بالضرورة أيضاً بنتيجة ذات طبيعة روحانية صوفية وهي الولادة مجدداً في وضعية (حالة) مجردة الوعي غير مكيفة غير مشروطة. وهذا هو التحرر، الحرية المطلقة»⁶.

دهارما والأخلاقيات الهندوسية

يكمن مبدأ الدهارما في جوهر السلوك الخلقى للهندوس وصميم نظامهم الاجتماعي. وتعبير «دهارما» له مستويات وظلال متنوعة من المعاني بحيث ليس له ترجمة واحدة محددة. فعلى المستوى الكوني تعبّر تسمية دهارما عن قانون الكون اللامتغير الذي يملئ على كل كائن في الوجود أن يتصرف ويسلك وفق القوانين التي تنطبق على طبيعته المحددة الخاصة. ويدل دهارما على القوى التي تُحرّز من خلال ممارسة ياجناس «yajnas» (أي طقوس الفيدات والقرايين) والطريقة الصحيحة للعيش والاستقامة والقانون والدين والواجب. ويستلزم الدهارما فضائل متعارفاً عليها عالمياً كالصدق وفعل الخير وضبط النفس وعدم العنف. وتمثل هذه المبادئ أساس الأخلاقيات

الهندوسية على النطاق العالمي الشامل. وعلاوة على هذه المزايا التي تلقى اعترافاً عاماً، تشتمل الأخلاقيات الهندوسية على واجبات ومسؤوليات متنوعة في مجالات الحياة الدينية والاجتماعية والأسرية. وهي طبقاً لسوامي نيخيلاناندا⁷:
على كل شخص (هندوسي) عادي وُهب وعياً اجتماعياً أن يسدد ديناً يبلغ ثلاثة أضعاف دينه للآلهة والريشيين والسلف. فدينه للآلهة يسدد من خلال العبادة والصلاة. ودينه للريشي (الحكماء العارفين القدامى الذين دُونوا الفيدات المقدسة) يسدد عن طريق الدرس المنتظم للنصوص المقدسة. أما دين السلف فيسدد بإنجاب الأبناء ضماناً لاستمرار الذرية. ويستطيع المرء، بما يؤتي من بركة الآلهة والريشيين والسلف، أن يمارس التهذيب الروحي وترويض النفس راضياً مسروراً كي يدرك الصلاح الأسمى (براهمان) الذي تجد فيه كل القيم الدنيوية تحقيق الكمال⁸.

هناك علاوة على الواجب المقدس الذي يضطلع به كل هندوسي كدين يبلغ ثلاثة أضعاف دينه للآلهة والريشيين والأسلاف مسؤوليات أخرى كتلك التي يلتزم بها تجاه الوالدين والمعلمين والقرين (الزوج أو الزوجة) والأبناء وغيرهم من المخلوقات، وهي مسؤوليات تُفهم على أنها واجبات مقدسة وجزء متم لا ينفصل عن الحياة الهندوسية.

الأهداف الأربعة للحياة

تسعى غالبية الهندوس الذين لا يختارون نهج حياة الزهد والتنسك إلى تحقيق أربعة أهداف مقبولة دينياً في الحياة. وتلك الأهداف الأربعة هي اللذة الحسية أو المتعة (كاما) والكسب المادي (آرثا) والواجب الخلقي (دهارما) ثم الهدف النهائي وهو التحرر والسمو على الواقع الواعي المكيف وتخطي دورة تكرار الولادة (موكشا). وتمثل هذه الأهداف من ناحية مثالية سلسلة الأهداف والأغراض المتعاقبة لدورة (مدة) حياة واحدة والتي تنضج بتدرج في الوقت الذي يدرك فيه الطامح إليها غرور هذه الدنيا وزهوها وينمي عن طريق التصميم والعزيمة الذاتية توقاً للرب (الله والحقيقة والواقع الواعي المجرد غير المكيف). وكما يتبين من الأهداف الأربعة للحياة تضم الروحانية الهندوسية الطيف الكامل للتجارب الإنسانية بما فيها المذات والجماليات وتكسب المال. والشرط الوحيد اللازم هو أن يصار السعي إلى تلك التجارب وفق دهارما، أو الاستقامة والصلاح، وأن لا ينظر إليها على أنها نهايات بحد ذاتها ولذاتها بل كأهداف متدرجة في الرحلة الروحانية. ومن المهم، لفهم الواجبات والمسؤوليات المقدسة لكل الهندوس وأهداف الحياة الهندوسية أيضاً فهماً تاماً، النظر إليها من مضمار المراحل الأربع المتعاقبة للحياة، أو الأشرامات.

مراحل الحياة الأربع

تحدد مراحل الحياة الأربع المتعاقبة (الأشرامات)، من ناحية تقليدية، فترات زمنية معترفاً بها ثقافياً للحياة. ويترتب على كل مرحلة منها نوع مختلف من المسؤوليات والأهداف. ومراحل الحياة الأربع هي براهमतشاريا، وغريهاستا، وفانابراستا، وسانياسا. وتختلف أطوال المرحلة الأولى، براهमतشاريا، من حيث الفترة الزمنية، لكنها تتراوح في الغالب بين سن الثامنة والخامسة والعشرين. وتبدأ مرحلة براهमतشاريا التي يتم فيها التحول والانتقال من الطفولة إلى الحياة الروحانية بحدث يسمّى أوبانايانا (الذي يعني «التقريب»). وأوبانايانا هي الولادة الثانية أو الولادة الروحانية التي تبدأ بها حياة الفتى أو الشاب الجديدة تحت رعاية غورو (معلم هندوسي) وإشرافه، إذ يدخل الشاب عندئذ الحياة الدينية ويتقبل الواجبات والمسؤوليات المترتبة على دهارما. تحدث هذه الولادة الرمزية عندما يقلد الغورو، المعلم، تلميذه خيطاً مقدساً «ياجنوباريتا». ويعيش الفرد تلك المرحلة كتلميذ يخضع فيها لتوجيه وإرشاد المعلم لنحو عقد من الزمن أو يزيد. وتكون العلاقة بين التلميذ والمعلم عبارة عن فترة تدريب روحاني. ويخدم التلميذ بصفته تلك أستاذه بينما يُقبل على تعلم اللغة السنسكريتية والملاحم المقدسة وغيرها من النصوص الماثورة. وغالباً ما تبلغ هذه المرحلة ذروتها عندما يعهد المعلم للتلميذ بواحد من أهم التعاليم الأخلاقية الأساسية والجوهرية في الديانة الهندوسية. وينص الدرس التعليمي التوجيهي التالي المقتبس من التايتريا أوبانيشاد (إحدى الأوبانيشادات القديمة) على ما يلي:

• قل الصدق. قم بواجبك. لا تهمل درس النصوص المقدسة. لا تقطع حبل الذرية. لا تحد عن الحق. لا تنحرف عن صراط الله. احتر

الجلال.

• اجعل أمك ربة لك، واجعل أباك رباً لك، واجعل معلمك رباً لك، واجعل ضيفك رباً لك أيضاً.

• لا تفعل من الأعمال إلا ما ليس فيه ملامة. أظهر الاحترام دوماً للعظماء.

• هب كل ما تعطيه للآخرين بمودة واحترام. يجب أن تكون العطايا كثيرة وتعطى بفرح وتواضع وعطف.

• إذا انتابك أي شك في أي وقت بالنسبة للسلوك السليم، اتبع سبيل ذوي الأرواح الكبرى الطاهرة من أصحاب الحكم السديد والإخلاص للحق.

• هكذا حافظ على سلوكك دوماً. هذا هو الحكم، هذا هو التعليم، وهذا هو أمر النصوص المقدسة⁹.

المرحلة الثانية في حياة الفرد الهندوسي التقليدية، الغريهاستا (Grihastha)، وهي التي تمثل الحياة العائلية والمهنية لرب الأسرة. وتتقضي مرحلة رعاية البيت تحمّل أعباء مسؤوليات العمل المهني والزواج وتربية الأطفال التي تُعدّ أموراً أساسية في النظام الاجتماعي المؤلف. ويُنظر إلى هذه الواجبات التي تواجبها ممارسات رب الأسرة الدينية اليومية، من دراسة للنصوص المقدسة وتكريم للسلف إلى عبادة الآلهة، على أنها أكثر من مجرد واجبات. فهي نظم من التهذيب الروحي الذي يستطيع المرء من خلاله تنمية الفضائل الربانية. وبهذه الطريقة لا تنفصل شؤون المهنة والمجتمع وحياة الأسرة عن الممارسة الروحانية. فكل ذلك شكل من أشكال التدريب الروحاني الذي يساعد المرء في السمو والترفع عن الرغبات الأثانية وفي الحرص على خير الآخرين. وعندما يبلغ أبناء رب الأسرة مرحلة الرشد، وهي بالضرورة عندما ينجبون له أحفاداً أو يخط شعهرم الشيب، يبدأ رب البيت بتدرج وببطء بالتقليل من نشاطه في الحياة الاجتماعية وحياة الأسرة ليزيد من انكبابه على دراسته النصوص ومزاولة التأمل وعبادة الله. وهذا يعني التخفف من المسؤوليات الدنيوية في سبيل السعي من أجل ما يعتبره الهندوس الأهم في النهاية، ألا وهو الممارسة الروحانية. وتنتهي المرحلة الثانية عندما ينسحب رب البيت وينزوي كلياً عن المجتمع ليدخل في مرحلة فانابراستا (Vanaprastha) التي غالباً ما تسمى مرحلة «ساكن الغابة». وساكن الغابة هو الشخص الذي يتخلى عن المجتمع مفضلاً العزلة للتمرس الروحاني العميق. أما المرحلة الثالثة فتتمثل الانتقال إلى الانعزال التام والتنسك وتنتهي بدخول المرحلة الرابعة سانياسا (Sannyasa). وترافق مرحلة سانياسا حياة رهبنة ونسك تقتضي التخلي عن كل الهوموم والرغبات الدنيوية. وتتصبّ حياة الشخص كلها في المرحلة الرابعة على بلوغ التحرر. فهكذا يعتبر الهندوس عدم الارتباط ونكران الرغبات الذاتية والانصباب على التأمل والانقطاع مزايا وفضائل روحانية ضرورية وبالغة الأهمية.

لا توجّه مراحل الحياة الأربع فترة حياة الفرد الهندوسي وتشكّلها وحسب، بل وترشد مجمل الثقافة الهندوسية. وزيادة في التأكيد فإن تلك المراحل تمهد سبيلاً يمكّن الفرد من خوض تجربة حياة كاملة من خلال قنوات النضوج الروحاني المتدرّج المتعارف عليها ثقافياً. فبينما يتقدّم المرء من مرحلة إلى أخرى متدرجاً في مراحل الحياة ينمّي الفضائل الروحانية ويعزز المزايا بما فيها عدم التعلق والارتباط، والتعاطف الشفوق، والكرم، وضبط النفس، والتوق إلى الله. وتؤدي تلك المراحل في نهاية المطاف إلى التخلي التام عن ملذات ومسؤوليات الواقع الحيّ المكيف على أمل بلوغ السعادة غير الزائلة من خلال إدراك الحقيقة وبلوغ موكشا (moksha). وتُتبع هذه المراحل عادة بترتيب تسلسلي. غير أن أولئك الذين أوتوا علماً ومعرفة فائقين انجذبوا إلى ممارسة أكثر التجارب الروحانية حدة وهم في سن مبكرة. فسيدهارتا غواتاما (Siddhartha Guatama) (المعروف تاريخياً بوذا)، على سبيل المثال، أصبح سانياسن (أي في المرحلة الرابعة) بينما كان رب أسرة. ثم إن شانكارا، وهو واحد من أعظم فلاسفة الهندوس (انظر ما يلي) نبذ الحياة الدنيوية وهو براهماشاريا (أي في المرحلة الأولى). وكل مرحلة من مراحل الحياة، مع ما يصاحبها من طقوس واجبات، هي بالنسبة للهندوسي العادي تقوم أمام خلفية دينية توفر الرموز والانتقالات التي تيسّر التطور الروحاني. وبهذه الطريقة تمكّن الممارسة الطقسية للدين، مستنيرة بمبدأ دهارما، من غرس التعاليم الدينية والقيم في كل مستوى من مستويات الحياة اليومية. وهكذا فإن الديانة الهندوسية، كأسلوب حياة، طريق ديني أو سادھانا (sadhana) يؤدي إلى تحقيق الذات والتحرر.

طرق التحرر الروحاني

في الديانة الهندوسية أربع طرق روحانية معترف بها على نحو شامل تعتمد كل منها على أساس الميول والاتجاهات الشخصية المختلفة والمنهجيات المختلفة للممارسة الروحانية. وهذه الطرق الأربع هي: (1) طريق العمل الإيثاري غير الأثاني كخدمة الإله أو كارما (يوغا، 2) طريق بلوغ المعرفة الماورائية (الغيبية) من خلال التأمل الفلسفي (التمييز بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي «وهمي») أو جنانا يوغا (3)، (jnana yoga) طريق العبادة والانقطاع للرب من خلال المحبة الربانية أو بهاكتي يوغا (bhakthi yoga)، و(4) طريق

كَلِّي شمولي يجمع بين جوانب اليوغا (الفلسفات الدينية) الثلاث كارما وبهاكتي وجنانا ويعرف أيضاً باسم راجا يوغا (في ما يلي مبحث لنظام راجا يوغا الفلسفي كما شرحه الحكيم باتانجالي). وتلبي هذه الطرق العامة ميول الناس المختلفين وتوفر لهم بالتالي وسائل معرفة الإله ونوال موكتشا.

ثمة سبيل هام آخر إلى الحقيقة في الديانة الهندوسية وهو تانترا (tantra). وكلمة تانترا تعني «ذلك الذي تُنشر به المعرفة». وتانترا عنصر هام في ديانة فاجرايانا (Vajrayana) البوذية السائدة في التبت وتتبدى في كثير من الممارسات الشعبية الهندوسية. ويتفق معظم العلماء على أن الممارسات البوذية والهندوسية التانترية المعرفية تستند إلى المعرفة التي حُفظت ونقلها الحكماء النساك في تجوالهم. وتميل تانترا إلى التشديد على علاقة المعلم (الغورو) بالتلميذ والتدشين للكريس في السلالة الروحانية وتلاوة المانترا (هي صيغ مقدسة شفاهية صارمة) وأساليب التصور التأملي والرمزية الجنسية المشبعة بالمعاني الكونية. ويوحّد ممارسو التانترا بصفة عامة بين أساليب التأمل وينتمون إلى آلهة معينة (كجانب من الحقيقة المطلقة النهائية) مثل شيفا، وذلك في سبيل اكتساب فائدة ما من القوة الكونية التي يمثلها الإله. وقد تطوّرت أشكال مختلفة لليوغا استناداً إلى مبادئ التانترا بهدف إيقاظ الطاقات النفسية الراكدة وتسخيرها. ومن أساليب الممارسة الشائعة على سبيل المثال، محاولة استدراج طاقة كونداليني (الطاقة التي يعتقد أنها كامنة ملتقة حول أسفل العمود الفقري) إلى أعلى العمود الفقري من خلال الشاكرات (shakras) (مراكز الطاقة) المختلفة إلى قمة الرأس. وهدف هذه الممارسات اليوغية الباطنية هو تحويل الطاقة الساكنة الداخلية وسيلةً للتطور الروحاني.

الكتابات الشروتية (Shruti) المقدسة

شروتيتي تدل على طبقة من نصوص الوحي التي تُعدّ أقدس النصوص في الديانة الهندوسية. وكلمة شروتيتي تعني «ذلك الذي ظهر بالوحي أو سُمع» وتشير إلى رؤى الوحي التي تبدّت سواء بالرؤية والسمع معاً للريشي، حكماء الهند القدامى الذين كانوا ينقطعون إلى تأملهم في الكهوف والغابات ويحرزون بلوغ الحقائق الأزلية. غير أن الريشي لا يُعدّون المؤلفين واضعي نصوص كتابات الشروتيتي المقدسة، وإنما هم الذين اكتشفوها من خلال رؤاهم الصوفية وإدراكهم. وقد جرى تناقل هذه الترانيم الموحى بها شفهاً ثم دوّنت وحفظت في النهاية على أيدي البراهمين (الكهنة). وتشتمل الفيدات المكتوبة التي غالباً ما تُعدّ أقدم الكتابات الدينية الموجودة، على فيدات ريغ وياجور وساما وأرتارفا. وتمثل المجموعة المدونة المسماة فيدات وحيّاً إلهياً أزلياً لا بداية له ولا نهاية. ولذا يرى الهندوس الوحي أدياً لا محصوراً في عدد محدود من الكتب أو مقصوراً على أي جنس أو دين أو معتقد.

يتخلل الفيدات الأربع أربعة صنوف من الكتابات هي: المانترا والبراهمانات والأرانياكات والأوبانيشادات. المانترا عبارة عن تراتيل ابتهالية ومدائح ربانية. البراهمانات تفسر سرّ قوة المانترا ضمن إطارها الأسطوري والطقسي. والأرانياكات تشرح الجوانب السرية والفلسفية للطقوس المختلفة التي يمارسها في الغالب أولئك المخلصون المعتزلون تحت إرشاد وتوجيه معلمهم. أما الأوبانيشادات التي تعتبر عموماً أنها أكثر الكتابات ضرورةً للديانة الهندوسية من حيث إنها تشرح المبادئ والمفاهيم كالعلاقة بين الذات (أتمان) والكائن الأسمى (براهمان). ويظهر في نهاية كل فيدا مقطع أوبانيشادي، وتسمّى عند الجمع بينها في مدونة واحدة أوبانيشادات.

أقدم الكتب بين الكتب الأربعة التي تشكل الفيدات هي فيدا ريغ. وهي تحتوي بصفة رئيسية على تراتيل أو ترانيم تمدح الديفات (الآلهة). وتضم فيدا ياجور بعض التراتيل الواردة في فيدا ريغ، كما تشتمل على تفاصيل إجرائية نظامية لأداء الياجنا (العبادة القربانية). تمارس إحدى هذه التقدّمات القربانية خلال منزلة معينة من المنازل القمرية. وهناك تقدمة أخرى هي تقدمة سوما القربانية القديمة (يقدم مقدمو هذه القرابين إلى الآلهة عشباً أو فطراً يظهر أنه يسبّب الهلوسة وذلك بأن يأكلوه). وتضم فيدا ساما في معظمها تراتيل وأناشيد من فيدا ريغ، إلا أن التراتيل نظمت وفق نغم إيقاعي. وجرى الاعتقاد بأن منشد التراتيل يصبح قادراً على بلوغ قوى روحانية من خلال ترتيله إذا امتلك موهبة الصوت ذي النغم الرنان. أما فيدا أرتارفا فهي معنية بالطقوس الخاصة بالأسرة أكثر من اختصاصها بالطقوس الجماعية، إذ تحتوي على مجموعة متنوعة من الابتهالات والأدعية ذات الصبغة الفلسفية والتراتيل الشافية واللغات والنصوص المراد بها طرد الأرواح الشريرة.

الأوبانيشادات

تدوّن الأوبانيشادات الجوهر الفلسفي للديانة الهندوسية وتمثّل كل منها الجزء الختامي في كل فيدا وتنطوي الأوبانيشادا والفيدا معاً على أعلى مراتب الحقائق الفلسفية الماثورة عن الريشي، علماء الغيب الفيديين. وكانت الأوبانيشادات بمثابة خزانة الوحي التي استلهمت منها كل طرائق الفلسفة الهندوسية اللاحقة. وقد لُخص العالم كاران سينغ النظرات الفيديّة الأساسيّة المتبصرة التي تتوفّر أكثر ما تتوفّر في الأوبانيشادات على الوجه التالي:

الأولى هي المبدأ البراهماني، الحقيقة التي لا تتغير ولا تموت وتسود الكون كله ... والنظرة المتبصرة الثانية لعلماء الغيب الفيديين تقول بأنه في الوقت الذي كان فيه براهمان طاغياً على خارج العالم المتغير كان العالم المتغير في داخل الإنسان نفسه قائماً مؤسساً على آتمان (الروح) التي لا تموت... وقد استطاع علماء الغيب، بإدراكهم وجود براهمان الذي لا يموت في الخارج وآتمان الذي لا يموت في الداخل، أن يحققوا طفرة هامة نحو التحقق من خلال بصيرتهم الروحية من أن آتمان وبراهمان هما في الأساس واحد... والعقيدة الرابعة في الهندوسية هي أن الهدف الأسمى في الحياة هو الإدراك الروحاني بحيث يصبح الفرد واعياً بوجود آتمان (الروح) التي لا تموت في داخل ذاته... أما المبدأ الخامس الذي يكمن في صميم أسلوب الحياة الهندوسية فهو الخاص بكارما، وهو مبدأ يشمل الفعل والعرضية (المصادفة) والقدر¹⁰.

وهكذا فإن الأوبانيشادات تتمحور حول البراهمان والآتمان. البراهمان هو الكائن الأعلى اللانهائي الأزلي. ويوصف براهمان بأنه الكائن الإلهي الخفي في جميع الكائنات والجوهر المتغلغل كلياً في كل كائن والشاهد المستتير بنفسه الذي يراقب الكل، وهو القوة الوحيدة المتحررة التي لا تخضع لأي مواصفات أو ميزات ممكنة. أما آتمان، فكلمة سنسكريتية تعني «النفس»، لكن المعنى تغير في ما بعد وأصبح «الروح» أو «مبدأ الحياة». وأهم ما تعلّمه الأوبانيشادات هو ربط آتمان أساساً ببراهمان. فطبيعة الفرد الأساسية طبقاً للأوبانيشادات هي البراهمان، أي أساس الوجود. وتعبّر عن هذه الحقيقة الصيغة القائلة «تات تغان آسي» أي (ذاك الكائن أنت) وهي الصيغة التي تمثّل ما اعتبره الفلاسفة الهندوس القدماء ذروة الرحلة الروحانية أي إدراك أن جوهر الفرد مماثل تماماً لجوهر الإله براهمان.

الكتابات السمريتية المقدّسة

الكتابات الشروتية (Shruti) يكملها نوع آخر من الكتابات المقدّسة يسمّى سمريتي (Smriti) التي تعني «المتذكّر». وتتألّف الكتابات الشروتية من الفيدات التي تعتبر النصوص الهندوسية المقدّسة الأساسيّة لأنها بلّغت بواسطة تجارب الوحي المباشر. السمريتي، أو الكتابات غير الفيديّة، في الناحية الأخرى تُعدّ ثانوية لأنها مجرد تذكّر لتجارب الوحي المباشر المدوّن في النصوص الشروتية أو تعليق إضافي عليها. وتميل الكتابات السمريتية إلى التركيز على دهارما، أي القانون الأخلاقي، وكثيراً ما تعالج قواعد السلوك. ولعل مانوسمрти (Manusmrti)، وترجمتها قوانين مانو، من أشهر الكتابات السمريتية. وتشرح قوانين مانو كثيراً من المبادئ والمفاهيم بما فيها الفلسفة الكامنة وراء أهداف الحياة الأربعة (الأرتات) ومراحل الحياة الأربع (الأشرامات) ونظام الطبقات الاجتماعيّة المنغلقة. وتضم النصوص المصنفة سمريتي بين ما تضم صنفين من الكتابات تسمّى بورانات (Puraanas) وتعني «لها أصل في الماضي البعيد» وإتيهاسات (Itihasas) أي الأدب الملحمي.

تكوّن البورانات أساس المعتقدات الشعبيّة أو الأسطورية الهندوسية العائدة إلى الخرافات والحكايات الأسطورية عن أشكال ربانية وكائنات إلهية. ومن أشهر تلك البورانات بورانا باغافاتا التي تصف حياة كريشنا المبكرة. وللبورانات صلة وثيقة بصنف آخر من الكتابات السمريتية المعروفة بأنها إتيهاسات أو الملاحم. ويعلق عليها أحد العلماء قائلاً: «الصنفان معاً (أي البورانات والإتيهاسات) يعرفان بالفيدا الخامسة (فيدا بانكامو). وغاية البورانات هي نشر المعرفة الدينية وتحفيز الورع الديني واستثارتها عند الجماهير من خلال الأساطير والقصص والخرافات ووقائع الأحداث الوطنية الكبرى»¹¹. وتضم الإتيهاسات، التي تعني «هكذا حدث» ملحمتين من ملاحم الهند الكبرى هما رامايانا، قصة رام، ومهابهاراتا، القصة العظمى لحرب البهاراتا (يصف الهندو أنفسهم بصفة عامة بأنهم «بهاراتا»). وتروي القصتان أن الإله فيشنو يتجسّد في هيئة إنسان: سُري رام في رامايانا، وسُري كريشنا في مهابهاراتا. وقد كان للكتابين تأثير عميق دائم على الحياة الروحانية للهند وخاصة على تصور وخيال أولئك الذين كانوا يُمنعون في الماضي من قراءة الفيدات نتيجة للقيود الطبقيّة الاجتماعيّة المفروضة عليهم. فقد كانت الفيدات في السابق حقاً مقصوراً على طبقة الكهنة (انظر في ما

يلي بحثاً عن نظام الطبقات). تشكل بهاغافاد - غيتا (Bhagavad - Gita)، وتعني «أنشودة الله» التي يعتبرها غير الهندوس إنجيل الهندوس، جزءاً من ملحمة مهابهاراتا. ومن قبيل الدقة في القول فإن بهاغافاد - غيتا ليست جزءاً من الشروتى. وبمعنى أدق ليست من الشروتى، أي أقدم النصوص الأساسية، الفيدات. غير أن الهندوس يتقبلون بهاغافاد - غيتا كوحى إلهي ويؤمن بممارسو الدين والعلماء على السواء بأنها تعبر عن الجوانب الأساسية في الديانة الهندوسية.

بهاغافاد غيتا

يستفاد مما تقدم أن هناك قصيدة اسمها بهاغافاد - غيتا (أنشودة الله) تحتل فصلاً قصيراً في ملحمة مهابهاراتا. وكان من شأن بهاغافاد أن أصبحت أكبر الأعمال الكتابية المقدسة تأثيراً في العالم. تبدأ القصيدة مع بداية معركة (أسطورية) بين أسرتين بينهما قرابة وهما البندافا (Pandavas) وأبناء عمومته الكورافا (Kauravas). وفي أوائل المعركة يمر أرجونا، وهو محارب من أسرة البندافا، بأزمة خلقية معنوية فيرفض مقاتلة أقرابه. وتتألف البهاغافاد - غيتا من حوار بين أرجونا وسائق عربته الحربية كريشنا الذي يحثه على خوض الحرب من أجل إعلاء دهارما. وكريشنا لم يكن معروفاً لأرجونا في بداية القصيدة بأنه إله متقمص في واحد من تجسّدات فيشنو (انظر في ما يلي مزيداً من بحث فيشنو والتجسّدات). ثم يدرك أرجونا بعد ذلك أن كريشنا تجسّد إلهي - «الشكل العام» و«اللانهاي» و«اللامحدود» - لكن أرجونا ينسى أحياناً خلال حوارهما أن كريشنا إله لأنه كإنسان لم يكن قادراً على المحافظة على دوام ألفه صلته الحميمة بالإله.

يحار أرجونا في أمره وتشوّشه معضلة عدم رغبته في الحرب فيلتفت إلى كريشنا طالباً النصيحة. وكان أول ما نصحه كريشنا به وعلمه أن حث أرجونا على خوض المعركة لأنه من طبقة المحاربين، ولذا يقع على كاهله واجب القتال. فإذا لم يحارب أرجونا فإنه لن يخسر مكانته وهيبته وحسب، بل سيخفق أيضاً في رفعة الخير الأعظم وهو هزيمة الكورافا الأشرار. وكلما استؤنف بينهما الحوار واستمر انتقل الحديث بين أرجونا وكريشنا إلى أبعد من التعليم المبدئي وتطوّر إلى التركيز على الواجب والشرف ثم إلى الحديث عن الغيب الماورائي فالحقيقة المطلقة، أي عن براهمان. ولكي يستوعب أرجونا حقيقة براهمان يكشف له كريشنا عن ثلاث طرق روحانية هي: طريق التقوى والإخلاص «بهاكتي يوغا» (bhakti yoga) وطريق العمل غير الأثاني الإيثاري «كارما يوغا» وطريق المعرفة «جنانيك يوغا» (jnanic yoga). فإذا جنى الإنسان الفضائل والمزايا الروحانية من خلال العمل اللا أناني لفائدة الغير والمعرفة والتقوى أو من خلال اتحاد متكامل لهذه الطرق في طريق واحد فإن الساعي إليها يمكنه نوال الحرية التي تتجاوز الأثانية والأثرة ويصبح واسطة الإله.

تحضّ بهاغافاد - غيتا على أن من واجب المرء أن يستقبل العالم بروح من عدم التعلق والارتباط وذلك بأن يتجنب الشهوة والغضب والجشع وأن يعيش حياة تقوم على خمس فضائل رئيسية هي: النقاء وضبط النفس والتجرّد والصدق وعدم العنف. وعلى الرغم من أن الفعل في هذا العالم يؤدي عادة إلى الثواب أو العقاب (بناءً على القانون الأخلاقي للفعل ورد الفعل، أي كارما) فإنه لا يقع قصاص عندما لا تكون هناك رغبة شخصية وعندما يمكن أن تكون الأعمال كلها مجردة من الرغبة الأثانية ولوجه الله. وبهذه الطريقة يلقي الإنسان التشجيع بأن يتفاعل مع العالم عن طريق العمل والفعل، ولكن عليه أن يبقى متجرّداً أيضاً من المنفعة وجني ثمار أعماله. وعندما يتحقّق للمرء ذلك، تصبح حياته تضحية «ياجنا» أو تقدمة متقانية في سبيل الإله. وبهاغافاد - غيتا، في النهاية، مزيج من الفكر الديني الهندوسي جُمع بعناية فائقة. وكان من نتيجة هذا النسيج الفلسفي المتنوع الذي حيّك في بهاغافاد - غيتا أن اصطنع خزانة ثرية من التفسيرات والتعليقات الرائعة لبعض أعظم المفكرين الهندوس. وتوحّد بهاغافاد - غيتا بين أساليب الفلسفة الهندوسية وتدلل على الطبيعة المتّمة للفلسفات واليوغات (الفلسفات الدينية) الهندوسية المختلفة ولا تنافسها أو تتعارض معها.

العصر البراهماني

يُرجع بعض العلماء أقدم ما دُوّن عن دين ينطوي على شبه كبير بالديانة الهندوسية إلى فترة ازدهار أقدم مدينتين من مدن حضارة وادي الهندوس (4000 - 2200 ق.م.) وهما موهنجودارو في السند وهارابا في البنجاب. وتمتد جذور الأساس التاريخي للديانة الهندوسية المعاصرة إلى التفاعل المبكر بين الديانات الدرافيدية (Dravid) الأصلية والديانة الآرية. وقد صوّرت الديانات الدرافيدية الإله

الأكبر باستعمالها عناصر من الطبيعة. وعلى النقيض منها تأسست الديانة الآرية التي قامت على نصوص الفيدات المقدسة وتصورت الإله على أنه مجسم وأصفت عليه شبيهاً إنسانياً. والمعتقد أن الشعب الآري قدم إلى شمال غرب الهند في أواسط الألف الثاني قبل الميلاد. وكان أولئك المستوطنون ينتمون إلى الجماعة العرقية التي انحدرت منها القبائل التي استوطنت بلاد فارس. وكلمة «آري» معناها «نبيل» أو «طيب». ويعتقد بعض العلماء أن الآريين تكلموا لغة انبثقت عنها اللغة السنسكريتية. والواقع هو أن الديانتين الهندوسية والزردشتية متصلتان من حيث أصلهما الآري المشترك. وهكذا فإن هناك كثيراً من الشبه بين الفيدات والمثل التي ورثها وأصلحها ثم وسع انتشارها زردشت (الذي عرف أيضاً بالنبي زاراثوسترا) في فارس 12. وكانت ممارسة الديانة الآرية في الهند، التي عرفت باسم «البراهمانية» وتختلف عن الممارسة الدينية الهندوسية اليوم، تقتضي أداء طقوس تقديم القرابين للآلهة الهندوآرية (ديفا) وسيلةً للحفاظ على النظام الكوني أو رتاً (rta).

في الفترة البراهمانية، كان الديفات، الآلهة الثلاثة والثلاثون، أو نحوهم، الذين صوّرتهم الفيدات، هم الذين تقدّم لهم القرابين (ياجنا). وكان المعتقد السائد فعلاً هو أن القرابين هي التي تُبقي الآلهة الديفا على قيد الحياة، وذلك مقابل ما تمنّ به الديفات من عطف على الإنسانية. وقد أقيمت طقوس تقديم القرابين وفق إرشادات صارمة نصت عليها الفيدات. ولذا كانت تُمارَس باتباع تلك الإرشادات بدقة متناهية لأن أي انحراف بسيط عن التوجيهات المنصوص عليها يمكن أن يسفر عن آثار أليمة. ويصف العالم الهندي داسغوبتا طقوس القرابين الياجنا بالقول: إنها «... تكشف عن حكمة خارقة للطبيعة بحيث لا يمكن أن يكون قد صنعها (ابتكرها) أي كائن وإنما وُجدت من تلقاء ذاتها. فقد ساد الاعتقاد بأن ترانيم الفيدا، مثلها مثل إرشادات التضحية بالقرابين، لم تكن من وضع أو تأليف أحد وإنما وُجدت منذ الأزل لتحدد مناهج معينة للإجراءات الطقسية من أجل بلوغ مزايا معينة وتحرم سلوك سبل أعمال محددة مكروهة» 13. وكان البراهمين من طبقة النخبة الكهنوتية العالمة بأصول الياجنا هم الذين يؤدون تلك الطقوس الأساسية. وهكذا احتل البراهمة أهم مكانة على الإطلاق في أداء المراسم الطقسية اللازمة لبقاء الكون ودوامه.

نظام الطبقات

يعتقد معظم العلماء أن أول مَنْ عمل بنظام الطبقات (فارنا) في الهند هم الآريون الذين استغلوا النظام الطبقي كي يحتفظوا لأنفسهم بمركز السيطرة الاجتماعية والسياسية على الدرافيديين. كان الآريون بيض البشرة نوعاً ما بينما كان الدرافيديون سمراً (فارنا تعني اللون). وقسّم نظام الطبقات الشعب إلى أربع درجات أو طبقات. فكانت أعلاها تلك التي تتألف من الكهنة ذوي الدرجة الرفيعة من العلم (البراهمين) يليهم المحاربون والحكّام (كشاتريا Khashatria) فالناس العاديون أهل الحرف والصناعة (فايشيا Vaishya)، وهي الطبقات التي سيطرت على الثقافة (فقد عُرف أبناء هذه الطبقات بالذين «ولدوا مرتين» لأنهم خضعوا لمراسم طقس أوبانايانا الذي يرمز إلى الولادة الثانية الروحية). أما الطبقة الرابعة (شودرا) فقد استبعدت من مراحل الحياة التقليدية وكلفت بمهمة أداء الأعمال الشاقة. وضمت الطبقة الرابعة طبقة أخرى أدنى سُميت «هاريجان» أو المنبوذين الذين لا يُسمّون. وسمّوا كذلك لما كانوا يقومون به من أعمال غير نظيفة وقذرة تركت لهم باعتبارهم طبقة اجتماعية دنيا منبوذة. وتمنع الهند المعاصرة نظام الطبقات وتعتبر النّبذ ومبدأ عدم المس مخالفاً للقانون. وقد ترجم المهاتما غاندي (1869 – 1948) الذي يعدّ أحد أعظم مصلحي الهند كلمة «هاريجان» بأنها تعني «عيال الله» بدلاً من «المنبوذين» في مبادرة منه لمحو الوصمة التي لحقت بالطبقات الدنيا. وعلى الرغم من أن الحكومة الهندية أجرت إصلاحات لدمج الطبقات الدنيا في المجتمع وتعليم أبنائها، فإن التمييز المحجف ما زال مستشرياً في ثقافة الهند اليوم.

كان نظام الطبقات الذي جاء وصفه أصلاً في الفيدات مصطبغاً بأهمية كونية خاصة. إذ كان المعتقد أن كل طبقة تمثل جزءاً من جسد «الذات أو الشخص الكوني» الأول (بوروشا). فالبراهمين كانوا هم الرأس، والكشاتريا الذراعين، والفايشيا الساقين، والشودرا كانون القدمين. وعلى هذا الأساس كان المجتمع كله جسداً واحداً إذا تأثر أو تداعى جزء من الجسد (أو الطبقة) تأثرت وتداعت لها كل الأجزاء. ولذا كان خير كل طبقة في مصلحة الطبقات الأخرى وخيرها. وكان نظام الطبقات أسلوباً ذا تأثير كبير فعال في توزيع المهام والأعمال. غير أن نظام الطبقات، في رأي بعض المفكرين الهنود، شأنه شأن الوعي المحدود بمادة حية، أو الواقع المكيف (سامسارا)، عرضة للفساد والتصلب. وينظر المفكرون الهندوس اليوم إلى إجحافات النظام الطبقي وقسوته على أنها انحطاط لنظام كان في الأصل عادلاً ومنصفاً في تصنيفه المجتمع على أساس الإفادة من مواهبه المختلفة. فالبعض ميّال، من خلال هذا المنظور، إلى

العلم الروحاني، والبعض الآخر نزاع إلى الشؤون العسكرية والسياسة، وغيرهم يتجه نحو التواصل والتجارة، والباقيون مؤهلون للعمل. فالنظام الطبقي في وضعه النموذجي إذاً وزّع الأدوار الاجتماعية على الناس وفق طاقاتهم ومواهبهم لا على أساس أوضاعهم الاجتماعية أو مكانتهم عند ولادتهم. بيد أن النظرة الهندوسية إلى العالم ترى أن طبيعة الإنسان التي يُجبل عليها يحددها قانون كارما. ولذا فإن من المناسب النظر إلى النظام الطبقي من خلال نظرة كارما وتجدد الولادة إلى العالم. وعلى هذا الأساس يكون النظام الطبقي جانباً، أو ناتجاً جانبياً، اجتماعياً لنظام كوني عادل. ولطالما جهد كثير من المفكرين الهندوس عبر القرون في معالجة العلاقة بين كارما والطبقات. وقد استنتج أحد الفلاسفة الهنود ما يلي:

الوراثة ليست أهم ما في حياتي، فهي تمنحني فرصتي أو تكون عقبتني فقط، وتشكل طينتي الجيدة أو السيئة، ولم يتبين لي بأي وسيلة من الوسائل أنني أستقي كل شيء وأنهله من ذلك المصدر. فإن أقصى ما يهم على الإطلاق هو ما أجعل أنا من وراثتي لا ما تجعله وراثتي مني. فماضي العالم وماضي الإنسانية وأسلافي موجودون في، لكنني ما زلت أنا نفسي الفنان الذي يرسم ذاتي وحياتي وأفعالي¹⁴.

فبغض النظر إذاً عن الطبقة التي تُعدّ جانباً من جوانب الواقع الواعي المكيف، يستطيع المرء أن يسعى في سبيل الواقع المجرد غير المكيف والمشروط، أو موكشا (منتهى الخير من وجهة النظر الهندوسية). والواقع أن بعض قديسي الهندوس كانوا من طبقات دنيا لكنهم لا قوا تكريماً حتى من البراهمين.

العصر (الكلاسيكي) المبكر

بدأ العصر الكلاسيكي الأصلي للديانة الهندوسية في نحو القرن السادس قبل الميلاد. فمع بزوغ فجر الفترة الكلاسيكية بدأ سيدهارتا غوتاما – الذي صار يعرف تاريخياً باسم بوذا – يعلم نهجاً روحانياً بديلاً. وفي نفس الوقت تقريباً، إن لم يكن قبله بقليل، بدأ ماهافيرا، صاحب الديانة اليانية، يعلم نهجاً آخر من سبل التحرر. وتحدث ماهافيرا، مثل ما تحدث بوذا ضد الإفراط في التضحية بالحيوانات كقرايين وعن نظام الطبقات الاجتماعي. ومن التعاليم اليانية المركزية مبدأ «أهيمسا» أو عدم العنف إطلاقاً ضد كل الكائنات الحية. وكان لهذا المبدأ تأثير عميق على روحانية الهند وصار محورياً أساسياً في فلسفة المهاتما غاندي على الأخص، وفي أسلوب عدم العنف الذي اتبعه في الثورة الاجتماعية. ويدل ظهور المناحي الروحانية البوذية واليانية المتزامن تقريباً على أنه كانت هناك تيارات أخرى من التعبير الديني في الهند بمعزل عن الديانات الأساسية التي جسّدت الكتابات الفيدية والبراهمانية والأوبانيشادية. ويفسر الإقبال على المعتقدات البوذية واليانية السبب الذي دفع البراهميين في تلك الفترة إلى محاولة الحفاظ على تراثهم الديني بالتكيف مع الحركات الدينية الشعبية وتقبلها. وهكذا طوّرت الديانة البراهمانية أسلوب استيعابها لطقوس ومعتقدات الديانتين البوذية واليانية والديانات القبلية المختلفة وامتصاصها. وأسفر هذا الدمج في النهاية عن نظام ضمّ كل ممارسة روحانية وطبقة اجتماعية ومجموعة كبيرة متنوعة من الآلهة والإلهات. وانطمست في نهاية المطاف الديفات الفيدية بظهور مجموعة مسيطرة من الآلهة الجدد مثل براهما وفيشنو وشيفا على الأخص.

براهما وفيشنو وشيفا

بنيت صيغة المعتقدات الهندوسية الشعبية العصرية وهيكلتها على أساس التمركز حول الأرباب الثلاثة «براهما» مظهر الإله الخالق (أو الباعث)، و«فيشنو» مظهر الإله المديم أو الحافظ، و«شيفا» الذي يبدّد (ينهي) الخلق. وعلى هذا الأساس يشكل براهما وفيشنو وشيفا ثالوثاً (تريمورتي) يمثل المظاهر الثلاثة الأساسية للكائن الأسمى. وقد انتشرت عبادة فيشنا وشيفا ورفاقهما في الهند خلال الفترة الكلاسيكية. واعتُبرت الآلهة الشعبية المحلية مظاهر لفيشنو وشيفا. ونتيجة لتضافر عبقرية الكهنة البراهمانيين وتآزرهم دُمجت المبادئ الآرية الأساسية القديمة وأضيفت أهميتها على الأهمية الجديدة لفيشنو وشيفا. وسُمّي المخلصون لعبادة شيفا بالشييفيين، فيما عرف عبدة فيشنا بالفيشنويين، والفارق الرئيسي بين الفشنويين والشييفيين هو أنه «... فيما أطلقت الفئة الأولى على الإله أسماء مثل هاري وفيشنو ونارايانا وكريشنا، سمّت الفئة الثانية الإله بأسماء مثل رودرا وسيفا (أو شيفا) وشانكارا ومهاديفا¹⁵.

جرت العادة على أن يُعبد فيشنو من خلال تجسّداته، ومنها تجسّدان لهما أهمية بالغة عند الهندوس وهما شري رام وشري كريشنا. وتصور بهاغافاد - غيتا كريشنا وكأنه تقمّص أو ظهور متجسّد لفيشنو. ففيشنو، طبقاً لبهاغافاد - غيتا، نزل إلى الأرض متجسّداً في هيئة الإنسان كريشنا:

من أجل حماية الخيرين (الطيبين)،

من أجل إهلاك الأشرار،

من أجل إقامة دهارما (الحقيقة)

أنا أولد في كل العصور 16.

يقول مبدأ التجسّد بأنه كلما ضعف مبدأ الصدق والاستقامة وتراجع، نزل فيشنو، حامي الخليقة وحافظها، إلى الأرض (أي يتقمص في هيئة دنيوية) كي يعيد الحقيقة «دهارما» إلى نصابها. وفسر المفكر الهندي شري أوروبينو في تعليقه على البهاغافاد - غيتا دور الإله المتجسد (في حالة كريشنا) وطبيعته على الوجه التالي: «التجسّد... ظهور مباشر في البشرية لكريشنا، الروح الإلهية، لتلك الحالة من الكينونة الإلهية، التي يدعى إليها أرجونا، الروح البشرية، من قبل المعلّم كي ينهض والتي إليها وحده يستطيع أن ينهض بالخروج من الجهل وحدود إنسانيته العادية. إنه التجسد الذي فوق ذلك الذي يجب علينا أن ننمّيه من أسفل، إنه نزول الإله المتمثل في تلك الولادة الربانية للكينونة الإنسانية التي يتحتم علينا نحن البشر الفانين أن نسلّكها، إنه المثال الرباني الجذاب الذي وهبه الله للإنسان في النوع والشكل والنموذج الكامل لوجودنا الإنساني» 17. ويعتقد معظم الهندوس أنه كانت هناك تجسّدات أخرى لفيشنو سبقت ظهور كريشنا. فالمعتقد أن ثمانية من تلك التجسّدات ظهرت وتطورت إلى كائنات أكثر تعقيداً بدءاً بهيئة سمكة وانتهاءً بصورة بشرٍ ملوك 18. غير أن أهم تجسّدات فيشنو هو تجسده السابع (شري رام) والثامن (شري كريشنا). ويعتقد بعض الهندوس أن التجسّد التاسع كان بوذا وهو سيدهارتا غوتاما الذي طهر الممارسات والطقوس الهندوسية من التضحية بالحيوانات كقرايين ومن التصرفات السلوكية الأخرى التي وجدها بغیضة. أما التجسد العاشر فلم يظهر بعد ومن المتوقع أن يكون «كالكي». وسيعمل الإله المتجسد كالكي على إنهاء العصر الحديث من الحروب والفوضى ويعيد الانسجام ويحقق دهارما. ولعل من الجدير الإشارة إلى أن بعض الهندوس يفسرون، من حيث المبدأ على الأقل، الظهورات في منشأ غير هندي وغير هندوسي على أنها تجسّدات ومنها المسيح عيسى.

العصر الوسيط

نشط في الفترة المبكرة من العصر الوسيط، الذي غالباً ما يعرف بعهد الفلسفة المدرسية، (نحو 300 إلى 1200 م.) الأتشاريا الكبار («المعلمون» من أمثال شانكارا ورامانوجا). وفي ذلك العصر الخصب العطاء من التاريخ الهندوسي بزغت وتبلورت الديانة الهندوسية العصرية متخذة شكلها الفلسفي. فالنهضة التي شهدتها العصر الوسيط كثمرة نتجت عن التحديات التي فرضتها الآراء التقليدية الأصولية للبوذيين واليانين تسببت أيضاً بإحياء هندوسي ذاتي داخلي. وكان أن انبثقت عن نزعة فلسفية جديدة ست مدارس فلسفية هندوسية رئيسية. وتعدّ تلك المدارس بمثابة النظام الفكري التقليدي القويم الذي يعني أنها قبلت الفيدات واعتمدتها. أما العقيدتان البوذية واليانية، اللتان، كما تقدم، ظهرت إبان الفترة الكلاسيكية فلا تعدّان النهج العقائدي القويم (الأرثوذكسي) المتعارف عليهما لأنهما رفضتا مكانة البراهمين وبعض القواعد المعينة التي اتبعوها، بما فيها نظام الطبقات والعادات الاجتماعية والطبيعة السلطوية للفيدات. وقد ألقى العالم رادهاكريشنان الرئيس الهندي الأسبق الضوء من منظور داخلي على موقع الفيدات ومكانتها (الكتابات المقدسة) في الديانة الهندوسية وحدده كما يلي: «إن قبول الفيدا .. لا يعني الموافقة التامة على كل مبادئ الفيدا ولا الاعتراف بأي اعتقاد بوجود إله. فذلك يعني فقط أن هناك محاولة جادة لكشف السر النهائي للوجود، لأن المدرسة (الهندوسية التقليدية القويمة)، بهذا المعنى ذاته، لا تقر حتى بأن الفيدا معصومة عن الخطأ» 19. ومدارس الهند الفلسفية التقليدية الست أو مدارس التفسير هي نيايا وفايشيكا وسامكيا وبورافا - ميماسا وفيدانتا ويوغا. ونظراً لما للمدرستين الأخيرتين فيدانتا ويوغا من أهمية كبرى فقد جرى بحثهما في ما يلي:

الفيدانتا

تشكل الأوبانيشادات، مع البهاغافاد - غيتا وبراهما سوترا (التي تضم الفلسفة الأوبانيشادية على شكل حكم وأقوال مأثورة) أساس نصوص الفلسفة الفيदानتية التي غالباً ما تُعدّ جوهر الديانة الهندوسية. ويشار إلى الأوبانيشادات في كثير من الأحيان على أنها فيدانتا (أي إنها «منتهى أو أوج الفيادات») لأنها تحوي الفصول الفلسفية التي تختتم بها كل فيدا. وكما يتضح من تحليل كلمة «أوبانيشادات» بموجب علم أصل الكلام (التي تعني «الجلوس قريباً مع تصميم») أن «... فيدانتا، معرفة ينبغي على المرء أن يتعلمها بالجلوس عند أقدام السيد (المعلم) بسلوك من الاستسلام ولكن مع تصميم حازم»²⁰. ويتبين من هذا المنظور أن الخطوات الثلاث التمهيدية التي تؤدي إلى بلوغ بصيرة الاستياء هي: سماع الحقيقة (من النصوص أو من معلم ضليع)، والتفكير في الحقيقة، والتأمل في الحقيقة. وعلى سبيل التحديد، تقوم فلسفة فيدانتا على المَهافاكيا (الكلمات العظيمة) الموجودة في الأوبانيشادات. والمَهافاكيات الأربع التي تمثل المعنى الضمني للفيدانتا، والتي يعتبرها الكثيرون جوهر الديانة الهندوسية كلها هي الآتية: الوعي هو براهمان أو **براجنانام براهما**²¹، وأنا براهمان أو **أهام براهما** **أسمي**²²، وأنت تكون أو **تات تفام** **آسي**²³، وهذا الأتمان هو براهمان أو **أيام آتما براهما**²⁴.

تتطوي فيدانتا على ثلاثة مبادئ أساسية هي: جيفاتما (الروح الفردية) وبراهمان (الكائن الأعلى) ومايا (الفهم الخاطئ التوهمي أو ستار الجهل). لكن في الفيدانتا أيضاً تفسيرات مختلفة للعلاقة بين الروح الفردية والكائن الأعلى. وقد توسع شانكارا، وهو أهم المفكرين بالنسبة للديانة الهندوسية كلها في تفسير العلاقة بين الروح والحقيقة المطلقة. ولكونه عالماً ميتافيزيقياً ماورائياً كبيراً، عمل شانكارا على قولبة الفلسفة الفيदानتية وعلم طريقة جنانا يوغا، أو السبيل إلى الإله، عن طريق المعرفة. وما زال كثيرون من الهندوس يمارسون فلسفة شانكارا وطريقته الروحانية المعروفة باسم **أدفايتا فيدانتا** حتى اليوم. يقول شانكارا إن «براهمان حقيقي. أما العالم فمظهر وهمي، والروح الفردية (جيفا) هي براهمان وحده وليس غيره»²⁵. فمن وجهة نظر شانكارا ليس في العالم شيء «حقيقي» بمعنى أنه يوجد بمعزل أو باستقلال عن براهمان، فكل شيء هو في الواقع مترابط منعكس على براهمان. وإرجاع السبب في الوجود المستقل إلى أي شيء هو فهم مغلوطة نتيجة أفيديا (الجهل). ولذلك، فإن فهم العالم من خلال هذا المنظور على أنه شيء غير براهمان (أي إن الأدوات والأمكنة والناس والأفكار وغيرهم لهم وجود مستقل عن براهمان) هو مايا (وهم).

يقول سوامي نكهيلانادا «إن مايا (الوهم) بشقيّ الجماعي والفردى يخفي الطبيعة الحقيقية لبراهمان. لذا يبدو براهمان اللامحدود والأبدى نتيجة لذلك وكأنه كائن نهائي يحده الزمان والمكان وقانون السببية. ويبدو براهمان، الذي لا خصائص له وليست له مميزات، بارتباطه مع مايا (الوهم) الكوني وكأنه "براهما ذو خصائص" (ساغونا براهمان). وهو يدعى عندئذ إسفارا «Ishtadeva» Isvara إشتاديفا أو الإله الشخصي⁽²⁶⁾». ويظهر الوهم مايا في العالم من خلال ثلاث غونات (أي صفات أو مزايا). والغونات (الصفات) الثلاث هي ساتفا (Sattva) (الأفكار النقية الكريمة) وراجاس (الأفكار الانفعالية المتوتبة) وتاماس (Tamas) (الأفكار الساكنة الجامدة)²⁷. ويصف شانكارا في كتابه Vivekachoodamani (فيفيكاشوداماني أو جوهرة تاج حُسن التمييز) الغونات الثلاث على الوجه التالي:

ساتفا الطاهرة مثل الماء النقي الصافي، لكنها بالاندماج مع راجاس وتاماس تمكّن من الانتقال إلى التقمص. ولكن عندما ينعكس نور الذات في ساتفا وحدها، يكشف عندئذ مثل ما تكشف الشمس العالم الدنيوي كله²⁸.

راجاس تملك قدرة التحويل vikshepasakti فيكشيبياساكتي. فالنشاط من طبيعتها الفعالة. ومنها نبع أصلاً تدفق النشاط الأولي. ومنها تنبع باستمرار التكيّفات العقلية كالتعلق والحزن.²⁹

أما قوة الحجب (الإخفاء) أفريتي، فهي القوة التي تتمتع بها تاماس التي تجعل الأمور تبدو على غير حقيقتها الواقعة. فهي تسبّب تكرار تحوّل الإنسان وتطلق قوة فيكشيبي، عملية التحويل (التقمص)³⁰.

الرحلة الروحية عند كثير من الهندوس عملية للتخلص من الجهل عن طريق أداء السدهانات (sadhanas) الثلاث الرئيسية للفيدانتا (الممارسات الروحانية لتحقيق الغايات) وهي: الاستماع والتفكير والتأمل. وزوال الجهل يعني التمييز بين الحقيقي وغير الحقيقي (الزائف)، الأزلي والزائل.

وقد ظهرت من خلال منظور الفيدانتا تفاسير أخرى للعلاقة بين الروح الفردية وبراهمان. ففي القرن الثاني عشر ابتكر القديس والفيلسوف الهندوسي رامانوجا (1017 - 1137م.) نهجاً باسم فيشيشثادفايتا Vishishtadvaita أو اللاتنائية المقيدة. ويتقبل نهج

فيشيشثادافايتا مبدأ أن الروح والإله في الأساس واحد، لكنه يعلم أيضاً أن الروح المنفردة تحتفظ بوعيها الذاتي. وطبقاً لمعتقد فيشيشثادافايتا يمكن للروح أن تحيا في علاقة أبدية مع الإله. وقد فتح نهج رامانوجا في اللاتنائية المقيدة المجال أمام ظهور شكل هندوسي من أشكال التأليه (الإيمان بإله واحد أو آلهة) كما أوجد أدبه الخاص بما فيه أعمال مثل فايشنافا سامهيتا (Vaishnava Samhitas) وشايفا أغنيا (Shaiva Agnias) وشاكتا تانترا (Shakta Tantras). وأسّس مادهافا (1199 – 1278م). في ما بعد مدرسة فايشنافا التي عارضت لاثنائية شانكارا واللاتنائية المقيدة لرامانوجا ونادت بمفهوم عُرف بمبدأ دافيتا (الثنائية أو الازدواجية). وطرح منحى دافيتا مبدأ بهيدا bheda أي الاختلاف أو التمييز الذي يقول بأن هناك فرقاً أو صفة مميزة موجودة بين الاثنين، الروح والإله، الروح وروح أخرى، الإله والمادة، الروح والمادة، شيء ما مادي وآخر مادي. ويستدل من خلال هذا المنظور على أن الإله والروح والمادة أزليون ولكنهم مختلفون من حيث الوجود والكيونة، لكن الإله يتخذ الأولوية والأسبقية من حيث إنه سبب الروح والمادة وخالقهما. وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن يكون هناك إطلاقاً أي اتحاد تام مع الإله (الخالق) ولكن الأرواح تبقى في علاقة أبدية مع الإله كما العلاقة بين المحب والمحبوب.

يوغا

كلمة «يوغا» السنسكريتية مشتقة من الأصل «يوج» أي يتحد. وكلمة يوغا باستعمالها الكلاسيكي التقليدي العام توحى معنى الممارسة الروحانية أو وسيلة بلوغ موكشا (التحرر). فبواسطة يوغا يحاول ممارسها «.. أن يوحد الروح ويتخلص من التششت والحركة اللا إرادية التي ينطبع عليها الوعي الدنيوي. وهذا 'التوحيد' بالنسبة لمدارس اليوغا 'التعبدية' (الصوفية) يسبق طبعاً الاتحاد الحقيقي، اتحاد الروح الإنسانية بالإله»³¹. ترتبط فلسفة يوغا (يوغا – دارسانا) الآن بيوغا سوترا، وهي مجموعة من 195 من الحكم والأمثال من تأليف الحكيم باتانجالي الذي عاش في القرن الثاني أو الثالث الميلادي، علماً بأن باتانجالي ليس مؤسس اليوغا بحد ذاتها، ولكنه نظم ورتّب المناهج الفلسفية السابقة وخاصة الآراء الميتافيزيقية الغيبية لمدرسة سامكهيا وصنّفها في طريقة روحانية (وعبادية) شاملة متكاملة سمّيت راجا يوغا. ويمارس الهندوس راجا يوغا باعتبارها إحدى سبل بلوغ موكشا (التحرر).

تقول النظرة الأساسية للعالم المقترنة براجا يوغا التي نادى بها باتانجالي إن البشرية غارقة في جهل يؤدي إلى المعاناة. وراجا يوغا توفر سبيل الحياة وأساليب الروحانية المتينة التي يراد بها تطوير الوعي وتهذيب قوى التمييز. فتنمية القوى التمييزية تمكّن ممارسها من تخليص أنفسهم من الجهل وتحرير الوعي الصافي من تشابكه المعقد مع الطبيعة. ويقول العالم ميرسيا إلياد في هذا الصدد ما يلي:

ينطلق تأمل اليوغا من نقطة التركيز على غرض واحد بذاته ولا فرق إذا كان شيئاً مادياً (كالفجوة بين الحاجب وطرف الأنف أو شيئاً منيراً أو غيره) أو فكرة (حقيقة غيبية ميتافيزيقية) أو إلهاً (إيشفارا). فالتركيز المستمر مع التصميم الذي يسمّى إيكاغراتا ekagrata (على نقطة معينة) يتم بتوحيد التدفق النفسي العقلي (سارفاتاتا sarvarthata، أي الاهتمام الموزع المتقطع المنتشر)... والنتيجة الفورية لإيكاغراتا بالتركيز على نقطة واحدة بعينها صفاء أني يلغي كل ما يصرف الانتباه ويوقف الحركات اللا إرادية، أو بتعبير أدق، الأمور التي تكوّن الوعي الدنيوي³².

يقوم أساس راجا يوغا على قاعدة أخلاقية حيوية لكل الممارسات التأملية لا سيما التهذيب الخلقي من خلال السلوك الملتزم. فإذا كان الفرد قادراً على العيش حياة معنوية خلقية وينصرف عن عالم الرغبات الحسية، فإنه يستطيع أن يتقدم على صراط راجا يوغا باتباع طريقة خاصة للتنفس ووضع جسدي معيّن وأساليب للتأمل. ويجب على ممارسي التأمل، طبقاً لما نصت عليه قواعد باتانجالي الخلقية (يوغا سوترا) أن يتمكنوا من إحراز ثماني فضائل هي: ياما (الانضباط) 33 ونياما (الممارسة أو الالتزام) 34 وأسانا (الوضع) وبراناياما (السيطرة على الطاقة بكبت التنفس) وبراتياهارا (انطواء الحواس) ودهافانا (التركيز) ودهايانا (التأمل) وسامادهي (الاستغراق التام).

الوجوه أو الجوانب الثمانية لراجا يوغا هي وجوه تبادلية توفر طريقة كلية شاملة للحياة. وهدف راجا يوغا هو بلوغ الوعي المجرد للامحدود لسامادهي (الاستغراق التام). ويقول سوامي براهافاناندا إن نظام راجا يوغا ينطوي على أرفع أشكال سامادهي وهو مرادف للتحرر النهائي بالاتحاد مع الإله:

هناك نوعان رئيسيان من سامادهي هما: سافيكالبا، وهو سامادهي الأدنى، ونيرفيكالبا، وهو النوع الأعلى. في النوع الأدنى من سامادهي يكون الشعور بـ «أنا» موجوداً كشعور متميز ولكنه ليس منفصلاً عن الإله حيث يُدرك الجانب الشخصي للإله. الرب الخالق، الرب الأب، الرب الأم، الرب الصديق، الرب المحبوب – فأَيُّ أو كل هذه الجوانب للإله يمكن إدراكها باكتمالها. ونيرفيكالبا هو النوع الأعلى من سامادهي حيث لا يبقى أي شعور بالأنا المنفصلة، وعند ذاك تتحقق وحدانية الذات مع الإله، اللاشخصي. وببلوغ هذه التجربة لا يكون هناك أنا ولا أنت ولا واحد ولا كثيرون³⁵.

اليوغا المعروفة على نطاق واسع، وخاصة في الغرب، هي هاتا يوغا. تركّز هاتا يوغا على أنانات أو أوضاع جسدية عدة (وهي جانب من الممارسة الكاملة المكوّنة من ثمانية أجزاء). ويستطيع المرء بالتدرب السليم على الأوضاع الجسدية لليوغا أن يحقق التوازن وسكون العقل والتركيز. إلا أن الجوانب السبعة الأخرى في نظام راجا يوغا الذي صمّمه باتانجالي هي عناصر حيوية هامة في طريقة روحانية متكاملة لا تتجزأ. والهدف المرغوب الوصول إليه من هذه الطريقة هو إزالة أستار الجهل الذي يعوق إدراك وحدة الفرد الأساسية مع براهمان.

الهند المغولية

سيطرت قوى إسلامية على الهند في العصر الوسيط المتأخر من تاريخها (1200 – 1700م). وأسّس الفاتحون المسلمون سلطنة دلهي عام 1206 للميلاد، ثم قامت بعد ذلك الأسرة المغولية القوية التي حكمت الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر. ونجم عن التقاء الثقافتين الإسلامية والهندية تبادل ديني ملهم واضطهاد للهندوس على أيدي السلطات المسلمة. وشهدت تلك الفترة، على وجه الخصوص، نهوض طريقة بهاكتي الروحانية التي تأثرت كثيراً بالصوفيّين المسلمين. وكان «كبير» (1440 – 1518م) من أبرز شخصيات التاريخ الهندي. وقد تأثر كبير بالطرق الصوفية وبهاكتي يوغا ونظم قصائد شعرية ملهمة تكرم المسلمين والهندوس معاً وتعتبرهم أبناء رب واحد. وكان لرسالة كبير الشمولية تأثير عظيم على مؤسس الديانة السيخية غورو نانك (1469 – 1538م). والواقع أن بعضاً من شعر كبير مشمول في النصوص السيخية المقدسة المعروفة بآدي غرانث³⁶. وأتاحت الفترة، التي كانت فيها الهند مغولية، المجال أمام ظهور شخصيات دينية أخرى مرموقة منها المتصوفتان الأنثيان لالسفاري (1317 – 1372م) وميراباي (1450 – 1512م).

العصر الحديث

دخلت الهند بنهاية الفترة المغولية عصراً مظلماً. ففي عام 1498 للميلاد وصل البحار البرتغالي فاسكو دي غاما إلى الهند. ولم يمض طويل وقت حتى جاء الأسطول البرتغالي غازياً الهند ثم أقام حكماً برتغالياً في مناطق ساحلية محددة. ولم يلبث الهولنديون والفرنسيون والبريطانيون أن شاركوا في الهجمة. غير أن استعمار الإمبراطورية البريطانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هو الذي كان له أكبر الأثر وأبعده على الهند. وفي هذا يخلص أحد علماء الهند إلى القول:

حين وصل البريطانيون إلى الهند كانت الموجة الهندوسية قد انحسرت وتراجعت إلى أدنى مستويات جزرها. فانتعشت كل أنواع الخرافات وممارسة الطقوس المقيّنة باسم الدين ... وعملت الأرامل بقسوة بالغة وتفشى قتل الأطفال الإناث بين بعض الطبقات الاجتماعية وجرت التضحية الجبرية أحياناً بالأرامل وتقديمن قرابين. وانطمست من ناحية لاهوتية أيضاً الحقائق الفيدانتية العظمى الكامنة في الفكر الهندوسي وحجبتها ظلال غابات نمت من المعتقدات الخرافية والانحطاط. ومع أن الوحي المستمد من القديسين المنشدين في العصر الوسيط كان ما يزال شائعاً فقد بدأ يخبو ويتلاشى أمام الاضطراب السياسي والفوضى الشاملة التي أعقبت انهيار السلطة المغولية³⁷.

قاست الهند من الكبت والقمع تحت الحكم الأجنبي، لكن البلاد شهدت مرحلة من النهضة الثقافية والدينية الرائعة. فقد ظهر أشخاص متبصرون من ذوي الرؤيا الروحانية تصدروا حركة رائدة للتغيير والإصلاح. وساعد تجدد الثقافة الهندية الذي أعاد للهندوسية عزتها وأنعشها على إلهام حركة الاستقلال الهندية. وفي عام 1947 نالت الهند استقلالها من الحكم البريطاني.

رام موهان روي

أطلق المفكر رام موهان روي (1772 – 1883م) حركة هندوسية لتجديد الذات والابتكار في العصر الحديث. كان روي عالماً كبيراً متبحراً في الدين وعلى دراية واسعة بالإسلام والمسيحية. آمن بأن الكثير من الجوانب الطقسية والشركية في الديانة الهندية كان تحريفاً خاطئاً للأصل من الديانة الهندوسية القديمة التي كان لا يزال محفوظاً في الأوبانيشادات. عام 1828 أسس روي جماعة براهمو ساماج، وهي جماعة هندوسية إصلاحية توحيدية، قام نظام معتقدها على الإيمان بوجود إله أزلي لا يحده شكل أو هيئة. وشن روي بدعوته الإصلاحية حملة ضد إجحاف نظام الطبقات الاجتماعية الذي تفشى في الحياة الهندية اليومية، كما شجب إساءة معاملة المرأة.

شري راماكريشنا وسوامي فيفيكاناندا

آمن القديس الهندوسي راماكريشنا (1834 – 1886م) بأن هناك مصدراً موحداً لكل الديانات. واجتذب شري راماكريشنا ببراءته الطفولية مع بساطته ومهابته القدسية الكثيرين من الساعين إلى معرفة الحقيقة وألهمهم. وعمل أولئك الذين التفوا حول راماكريشنا بدورهم على خلق حركة ناشطة متوثبة ساعدت على إحياء التقليد الديني الهندوسي. ومع أن راماكريشنا يمكن أن يعتبر أمياً بالمعايير العصرية (فهو لم يحصل إلا على تعليم أساسي فقط)، فإن تعاليمه التي غالباً ما كانت بلغة مبسطة يورد فيها الحكايات الرمزية انطوت على جوهر الروحانية الهندوسية. ويعتقد مريدو راماكريشنا والمعجبون به أنه لم يبلغ الحقيقة من مجرد بلوغه أعلى مراتب الوعي الذي تحدثت عنه الديانة الهندوسية وحسب، بل ومن ممارسته المسيحية والإسلامية (لا سيما الصوفية). وانطلاقاً من أساس تجارية الشخصية اعتقد راماكريشنا وفكر بأن كل الديانات تُعد سبلاً إلى الله. ويتألف معظم تعاليم شري راماكريشنا التي دونها تلاميذه من حوارات. نقل عنه أحد الموالين قوله: «قم بكل واجباتك، لكن خلّ ذهنك مع الله. عش مع الجميع – مع الزوجة والأبناء والأب والأم – واخدمهم. عاملهم كما لو كانوا أعزاء عليك، ولكن فلتعلم في صميم قلبك أنهم لا يخصّونك»³⁸. وعلم شري راماكريشنا أن كل إنسان قادر على إدراك الله. قال: «المسألة هي أن تحب الله مثلما تحب الأم طفلها، والزوجة الطاهرة زوجها، والإنسان الدنيوي ثروته. وحد بين قوى الحب الثلاث هذه، قوى الجاذبية الثلاث، وتوجّه بها كلها إلى الله. ومن المؤكد أنك عندئذ ستراه»³⁹.

من أهم تلاميذ شري راماكريشنا كان سوامي فيفيكاناندا (1863 – 1902 Swami Vivekananda م). قام سوامي فيفيكاناندا بتعزيز ونشر فكر معلمه شري راماكريشنا وشارك في المبادرات التي قام بها شري راماكريشنا في الهند وفي الخارج. واشتهر فيفيكاناندا في الغرب بالخطاب الذي ألقاه في مؤتمر الأديان في شيكاغو عام 1893 حيث مثل الديانة الهندوسية في المؤتمر. ثم إن محاضراته سلطت ضوءاً أثار جوهر الفلسفة الهندوسية كما جاء في الأوبانيشادات والفيدانتا. وكان لفيفيكاناندا دور بارز في إعادة إنعاش الفلسفة الهندوسية في داخل البلاد وأثار بعلمه كثيراً من علماء الغرب الذين استبعدوا الفلسفة الهندوسية من قبل واعتبروها بدائية. ولشري راماكريشنا وفيفيكاناندا اليوم أتباع كثيرون بين الهندوس والغربيين أيضاً. وزادت جماعاتهما الوعي بقضايا مثل تعدد الأديان وأكدت على خدمة الإنسانية من خلال التعليم والعمل الاجتماعي.

المهاتما غاندي

المهاتما غاندي (1869 – 1948م) المهندس الرئيسي لاستقلال الهند عن الإمبراطورية البريطانية. ولذا فهو يحتل مكانة رفيعة بين الشخصيات العظيمة في التاريخ الهندي. وكان له أيضاً عظيم التأثير في الممارسة العصرية للديانة الهندوسية. ولعل أكبر تأثير له كان تعليمه أहिंसा (عدم العنف). وكان غاندي إلى جانب ذلك مصلحاً اجتماعياً معلناً اتخاذ المواقف المتصلبة ضد نظام الطبقات الاجتماعية وخاصة المعاملة التي كان يتعرض لها المنبوذون (الذين لا يُسمّون) في أدنى الطبقات الاجتماعية. أما أسلوب حياة غاندي ومعيشته بمجمله، بما فيه أفكاره الاجتماعية، فكان تطبيقاً عملياً لمعتقداته الدينية. وغالباً ما يسود الاعتقاد بأن غاندي كان نموذجاً لطريقة اليوغا الكارمية – فحياته وتعاليمه تجسّدان العمل الإيثاري غير الأناني في سبيل الله دون اعتبار لثمرة ذلك العمل.

عزز إيمان غاندي الشديد بالعدل والمساواة الإنسانية البعد الأخلاقي للتجربة الهندوسية المعاصرة إلى حد كبير. فقد سُمّي مهاتما التي تعني «الروح العظيمة». فما من شك في أن تزعم غاندي لحركة استقلال الهند هو الذي حقق نصراً سياسياً كبيراً. لكن الأهم كان قدرته على رفعة القيم الدينية على نحو هائل. أكد غاندي قائلاً:

لا شيء اسمه «غاندية» ولا أريد أن أخلف طائفة لي من بعدي. فأنا لا أدعي أنني أنشأت مبدأً جديداً أو عقيدة. فكل ما فعلته هو، ببساطة، أنني حاولت أن أطبق بطريقتي الخاصة الحقائق الأبدية على حياتنا اليومية ومشاكلنا ... والآراء التي كوّنتها، والنتائج التي استخلصتها ليست نهائية قاطعة. فأنا قد أغيرها غداً، وليس عندي جديد أعلمه العالم. فالصواب وعدم العنف قديمان قدم الجبال. وكل ما فعلته هو أنني حاولت أن أجربهما معاً على أوسع مدى استطعت. في عملي ذاك أخطأت أحياناً وتعلمت من أخطائي. والحياة ومشاكلها أصبحت بالنسبة لي تجارب كثيرة في انتهاج الصدق وعدم العنف. كنت صادقاً بالغريزة، ولكن ليس بعدم العنف... والواقع أنني على درب مسعاهي من أجل الصواب الصادق اكتشفت عدم العنف⁴⁰.

يُعدّ غاندي واحداً من سلسلة أعظم «الإحيائيين» الهندوس في القرن العشرين. فقد ساعد مع آخرين غيره على خلق وعي زائد بالهوية الهندوسية. كما ساعد غاندي على توجيه النهضة الوطنية الهندوسية وضرب المثل الذي حفز على ما تبع من انتشار الديانة الهندوسية في العالم الغربي. وكان من بين الإحيائيين الكبار في القرن الماضي رابندرانات طاغور (1879-1941) وشري أوروبيندو (1872-1950) وشري رامانا مهارشي (1879-1950).

الطقوس والعبادات

بوجا

البوجا، أحد الطقوس أو العبادات الهندوسية المألوفة. ويمكن ممارسة هذا الطقس أو العبادة في المنزل أو المعبد. فمطلبه الوحيد هو أن يكون جسد المتعبد نظيفاً وأفكاره نقية. أما التطبيق الحرفي الدقيق للطقس فأقل أهمية من صفاء روح التعبد. عند إقامة مراسم بوجا يُرتّب عادة المذبح ويوضع في مكان معيّن وعليه صور الآلهة التي يريد المتعبدون أن يصلّوا لها ويقدموا ولاءهم لها. وفي المنزل يكون المذبح مكاناً مقدساً ترفع فيه صورة الإله في واحد أو أكثر من أشكاله وهيئاته. ولكل بيت إله المختار الذي يعرف باسم إشتاديفا الذي يوضع له تمثال يمثلّه على المذبح إلى جانب أصنام وتمائيل أو صور الآلهة الأخرى وأصحابها. وقد تكون بين تلك الآلهة صور الآلهين المتجسّدين فيشنو وغانيشا (إله الطالع الميمون مزيل كل العقبات والصعاب). ويتلو المتعبد الذي يمارس طقس بوجا مقتطفات من الأسفار المقدسة ويقدم الطعام والزهور للصنم.

هناك مفهوم خاطئ شائع عند غير الهندوس مفاده أن المصلين الذين يؤدون طقوس بوجا يعبدون الأصنام أو التماثيل. ولذا يقول معظم الهندوس إن هذا الاستنتاج الظني أبعد ما يكون عن الحقيقة. فالتماثيل، كما ورد سابقاً، لا تُعبد كآلهة وإنما تعامل باعتبارها تمثل قيماً أو صفات مميزة يملكها الإله. وبما أن لبلوغ الحقيقة سبلاً عدّة في الديانة الهندوسية، فإن مبدأ إشتاديفا يتيح لكل فرد أن يعبد الإله الذي يختار. وهكذا فإن كل فرد هندوسي يعبد الرب بطريقته الخاصة تاركاً لغيره الحرية في ما يعبد. غير أن لمعظم الهندوس إلهاً واحداً. فكل باقي الآلهة بالنسبة لهم هي ديفات (طبقة من الآلهة) لها قوى وسلطات روحية مستمدة من الكائن الأعلى. ولكن بما أن الديفات هي أيضاً من طبقة الآلهة وتؤدي وظائف معينة في النظام الكوني فهي أيضاً يمكن أن تُعبد. ولهذا السبب توجد تماثيل الديفات على مذابح بوجا إلى جانب تماثيل إشتاديفا.

تختلف مراسم طقوس بوجا في المعابد عنها في المنازل. فعلى الرغم من أن تماثيل أو أصنام الآلهة أو الإلهات ذاتها على المذابح أو الهياكل فإن الكهنة (البوجاري) هم الذين يهتمون بالتماثيل ويعتنون بها وفق جدول نظامي. فمُنذ الصباح الباكر حتى وقت متأخر من الليل يؤدي البوجارية طقوساً كإيقاظ الآلهة وإلباسها، وحتى الغناء لبعض الآلهة في أيام معينة. وفي احتفالات العبادة (البوجات) الكبيرة، على سبيل المثال، يؤدي القِيَمون التحية للآلهة ويسألونها عن رحلتها ويقدمون لها الطعام والماء كي تغتسل. ثم يقوم الكهنة القِيَمون بعدد من الخطوات الطقسية قبل أن يودعوها ويغادروا. وتسود كل الطقوس التي يؤديها الكاهن الأكبر روح من أشد التبجيل والإجلال. ولا يحق إلا لكاهن براهماني أن يؤدي الصلوات في عبادات البوجا الكبرى. وتقام هذه الطقوس في الأيام المقدسة وأثناء الاحتفالات الكبرى عندما يتجمع الناس في المعبد لإنشاد قصائد التراتيل الجماعية، أو البهاجانات، المرفوعة للإله. ولا يشمل هذا الإنشاد عادة الكهنة (البوجاري) الذين يصلّون للإله ويقدمون له القرابين بالنيابة عن أعضاء الطائفة.

البهاجانات

البهاجان شكل من أشكال العبادة التي يمكن أداؤها في أمكنة غير المعابد، إذ يتجمع الأصدقاء أو الأهل لإنشاد أغاني العبادة في مناسبات معينة أو للصلاة طلباً لبركات إله معين. كذلك يمكن أن يجتمع المتعبّدون من أجل أداء «كاثا» حيث تتلى مختارات من النصوص الهندوسية. ويفيد المتعبّدون من سماع الكلمات المقدسة المختارة من موضوع عام يختاره الشخص المضيف منظم الحدث. وهناك أساليب وطرائق أخرى غير بوجا وبهاجان وكاثا يؤدي بها الهندوس عباداتهم للإله. فقد يقومون برحلات خاصة أو حج إلى الأماكن المقدسة. والمعابد المخصصة للآلهة بذاتها أو الأماكن التاريخية المرتبطة بالقديسين من بين الأماكن التي يقصدها الهندوس في حجهم. من الأمثلة على ذلك أن كثيراً من الهندوس يزورون في حجهم أماكن مثل فاراناسي Varanassi أقدم الأماكن في الهند، أو الغانج، أقدم أنهار البلاد. ويؤمن الهندوس بأنهم باغتسالهم في نهر الغانج يتطهرون من كل خطاياهم.

سامسكارا

هناك أكثر من أربعين طقساً من طقوس التدشين أو الدخول في سامسكارا التي جاءت في الفيدات، ولا يمارس منها إلا ربعها. يجني المشارك في طقوس سامسكارا الوعي بالنعوية المقدسة للحياة وأهمية مكانة الفرد في العالم. فكل تغيير هام في مراحل حياة الشخص منذ مولده حتى مماته يحتفل به من خلال سامسكارا. وأول تلك الاحتفالات هو نامكارا، أو احتفال التسمية. ويعطى أبناء الطبقات الاجتماعية العليا الذكور الصغار خيطاً مقدساً، أو جانيو، يربطه حول معصمه ويحتفظ به طيلة حياته. ويتم ذلك في احتفال يسمى أوبانايانا، وهو طقس من طقوس سامسكارا يحدد بداية الحياة الروحانية للصبي. وهو يعطى الخيط، جانيو، أثناء تلاوته غاياثري Gayathri وهو عبارة عن نشيد يعلمه له أبوه وكاهن. ونشيد غاياثري أقدم الأناشيد أو القصائد الفيديّة وتدل تلاوته على أهمية هذا الحدث. ويأتي الزواج في المرتبة الثانية من حيث الأهمية في حياة الشخص طبقاً للفيدات. فالزواج وتكوين أسرة من الواجبات المقدسة. ويسمى احتفال الزواج فيفاها سامسكارا.

المفهوم الهندوسي للزمن

يقوم المفهوم الهندوسي للزمن على أساس تكرر الدورات. والوحدة الأساسية في الدورة تسمى يوغا «Yuga» (أي عصر أو فترة، وهي غير يوغا yoga التي تعني نهجاً فلسفياً). وهناك أربعة يوغات أو عصور تترى وفق النظام التالي: ساتيا، أو كريتا يوغا (العصر الذهبي) وتريتا يوغا (العصر الفضي) ودوابارا يوغا (العصر النحاسي) وكالي يوغا (العصر الأسود أو عصر الحديد). وتشكل كل دورة مؤلفة من أربع يوغات (عصور) ماها يوغا واحدة. وكل ألف ماها يوغا تؤلف يوماً واحداً في حياة براهما. وفي نهاية كل يوم من أيام براهما يغرق العالم في بارالايا (الطوفان العظيم). وعندما يبدأ يوم جديد من أيام براهما يبدأ شيرستي (الخلق من جديد) ومعه تبدأ اليوغات (العصور) والمها يوغات (العصور الألفية). والعصر الحالي يكون كالي يوغا من ضمن ثمانية وعشرين ماها يوغا. ويعتقد الهندوس أن تراجعاً تدريجياً سيطراً على الاستقامة والقيم الخلقية وقدرة الكائنات البشرية على بلوغ الازدهار الروحاني حتى تبدأ دورة جديدة.

ملخص الفصل

تنص ريغ فيدا (المجموعة الشعرية الهندوسية القديمة) على أن «الحقيقة واحدة، والحكماء يطلقون عليها أسماء مختلفة». ولعل هذا الحكم الفيدي يفتح السبيل أمام فهم التنوع الكبير الذي تنطوي عليه الديانة الهندوسية. فلبعض الهندوس تصوّر موضوعي لا شخصاني مجرد للإله فيما ينظر آخرون إلى الرب كإله شخصي. ثم هناك بعض آخر يعبد الكائن الأعلى من خلال آلهة صغرى. ويمكن في أساس هذا التنوع فهم فلسفي يقول بأن الحقيقة المطلقة (براهمان) تستعصي كلياً على أي تشخيص أو وصف محدد. غير أن بالإمكان عبادة براهمان من خلال إله أو مثال يقتدى (إيشتاديفا). ومن هذا المنطلق توفر الديانة الهندوسية وتقبل أشكالاً عديدة من العبادات والطرق المختلفة ووسائل اليوغا لبلوغ الحقيقة. وتفسر التعددية المتأصلة في الديانة الهندوسية جزئياً السبب الذي جعل منها أمّاً للديانات البوذية واليانية والسيخية. ومكنت التعددية أيضاً الديانة الهندوسية من إحياء نفسها وتكيفها كلما واجهت تحديات داخلية أو خارجية عبر التاريخ.

هناك ثلاثة مناهج تحدد المسار الروحاني في الديانة الهندوسية وتشمل طريق العبادة (بهاكتي يوغا) وطريق العمل المنكر للذات المؤثر للغير (كارميك يوغا) وطريق التمييز الفلسفي بين معرفة الحقيقة الدائمة وغير الحقيقة الزائلة (جنانا يوغا). ثمة طريقة رابعة تجمع بين الأساليب الروحانية المختلفة تسمى راجا يوغا. وعلق أحد العلماء الهندوس على ذلك بقوله: «في الهندوسية ينقذ العقل المتعبد الطامح من الوقوع في الخطأ أو الزلل الذي يمكن تجنبه، والعمل ينقّي صفاء القلب، والتأمل يوجد التركيز العقلي الجاد، والمحبة تهيه ما يحضه على التقدم، والإيمان يمدّه بالشجاعة ساعة الضعف، وبركة الإله تنعم عليه بثمره التحرر النهائية»⁴¹. وتتخلل الممارسة الروحانية الكلية الشاملة المتعددة الجوانب حياة الفرد الهندوسي كلها. ويقتضي هذا الأسلوب إيلاء اهتماماً بالمسؤوليات الخلقية والواجبات الاجتماعية طيلة حياته. وتتميز فترة الحياة بمراحل تقليدية تشمل طريقاً تدرجياً محدداً لبلوغ النضج الروحاني. وتنادي الديانة الهندوسية بأن الإنسانية تستطيع أن تجني ثمار الفضيلة الربانية من خلال ضبط النفس وبذل الجهد بحيث تستطيع في النهاية السمو على الواقع المحدود المكيف (دورة الحياة والموت). ويرى الكثيرون أن الديانة الهندوسية، كأسلوب حياة، تتمثل في تطبيق ثلاثة مبادئ أخلاقية رئيسية هي: الصدق (ساتيام) وضبط النفس (براهمانشاريا) وعدم العنف (أهيمسا). فبالنسبة للهندوس «إذا كان الله صدقاً حقاً (ساتيا)، فعدم العنف (أهيمسا) هو الطريق إلى معرفته. وكتب المهاتما غاندي قائلاً: 'إذا طُلب إلي أن أصف الديانة الهندوسية على وجه التحديد، فإنني سأقول، ببساطة، ابحثوا عن الحقيقة بوسائل من عدم العنف'»⁴².

ثبت مراجع الديانة الهندوسية

أعمال مقتبس عنها أو مستشهد بها

- Aurobindo, Sri. *The Essential Writings of Sri Aurobindo*, ed. P. Heehs. New Delhi: Oxford University Press, 1998.
- .Basham, A. L. *The Origins and Development of Classical Hinduism*. Boston: Beacon Press, 1989.
- Chinmayananda, Swami. *Talks on Shankara's Vivekachoodamani*. Bombay: Central Chinmaya Mission Trust, reprint 1993.
- _____. *Self-Unfoldment*. Percy, CA: Chinmaya Publications, 1994.
- .Dasgupta, S.N. *Hindu Mysticism*. Delhi: Motilal Banarsidass, reprint 1983.
- .Easwaran, Eknath, trans. *The Upanishads*. Petaluma, CA: Nilgiri Press, reprint 1988.
- Eliade, Mircea. *Yoga: Immortality and Freedom*, trans. Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.
- .Iyengar, B. K. S. *Light on the Yoga Sutras of Patanjali*. Thorsons Publishing, 2003.
- Klostermaier, K. L. *Hindu Writings: A Short Introduction to the Major Sources*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- .Mahadevan, T. M. P. *Outlines of Hinduism*. Bombay: Chetana Publications, reprint 1984.
- Nikhilananda, Swami, trans. *The Bhagavad Gita*. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, reprint 1987.
- _____. *Man in Search of Immortality: Testimonials from the Hindu Scriptures*. London: Allen & Unwin, 1968.
- _____. *Hinduism: Its Meaning for the Liberation of the Spirit*. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1968.
- .Paz, Octavio. *In light of India*. Orlando: Harcourt Brace and Company, 1998.

- .Prabhavananda, Swami. *The Spiritual Heritage of India*. Hollywood: Vedanta Press, reprint 1980 •
Religion in Practice. Hollywood, CA: Vedanta Press, reprint 1969 . _____ •
 .Radhakrishnan, S. *Indian Religions* Vol. II, 2d ed. London: George Allen & Unwin Ltd., 1971 •
 Ramakrishna, Sri. *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Abridged ed., trans. and intro. Swami Nikhilananda. •
 .New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, reprint 1988
 .Singh, Karan. *Essays on Hinduism*. Chattanooga: Insights Press, 1998 •

مطالعات إضافية

- .Brockington, J. L. *The Sacred Thread*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996 •
The Cultural Heritage of India, Vol. I: The Early Phases. Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of •
 .Culture, 1975
 .Dasgupta, S.N. *A History of Indian Philosophy*, Vols. 1_5. Delhi: Motilal Banarsidass, 1942 •
 .Embree, A. T., ed. *The Hindu Tradition*. New York: Random House, Inc., 1972 •
 .Feuerstein, George. *Teachings of Yoga*. Boston: Shambhala Publications, Inc., 1997 •
 Gandhi, M. K. *All Men are Brothers*. Comp. and ed. K. Kripalani. New York: Continuum Publishing •
 .Company, 1988
 .Hamilton, Sue. *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001 •
 .Knott, Kim. *Hinduism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1998 •
 Radhakrishnan, S. and C. A. Moore, eds. *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton •
 .University Press, 1957
 Sivananda, Swami. *All About Hinduism*. Shivanandagar, Himalayas, India: The Divine Life Society, •
 .1988
 .Torwesten, Hans. *Vedanta: Heart of Hinduism*. New York: Grove Press, Inc., 1991 •
 .Zimmer, H. *Philosophies of India*. Ed. Joseph Campbell. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969 •

1 Swami Prabhavananda, *The Spiritual Heritage of India* (Hollywood: Vedanta Press, reprint 1980), 21.

2 Octavio Paz, *In light of India* (Orlando, FL: Harcourt Brace and Company, 1998), 37.

3 A. L. Basham, *The Origins and Development of Classical Hinduism* (Boston: Beacon Press, 1989), 22-24.

4 *Rig Veda* 10.129, quoted in Basham, *Classical Hinduism*, 23.

5 شددت النصوص الهندوسية المقدسة منذ الأزمان القديمة على أهمية المعلمين. فقد أوردت المونداكا أوبانيشاد، على سبيل المثال، ميزتين أساسيتين مؤهلتين للغورو، المعلم، وهما: أن يكون شورتريا، أي عالماً بالنصوص المقدسة، وبراهمانستا، أي أن يكون متعمقاً ومتضلعاً في براهمان. أما تسمية غورو فإنها تعني «مبدد الظلمة». ولذا فإن كثيراً من مدارس الديانة الهندوسية وأشكال الممارسات الشعبية ترى وجود الغورو أمراً لا غنى عنه.

6 Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom 2nd Edition*, trans. Willard R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969) 4.

7 سوامي لقب تكريمي يطلق على معلمي الهندوس الروحانيين (imawS).

8 Swami Nikhilananda, *Hinduism: Its Meaning for the Liberation of the Spirit* (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1968), 69

9 «Taittiriya Upanishad», verse I.xi, quoted in Prabhavananda, *Spiritual Heritage*, 65.

10 Karan Singh, *Essays on Hinduism* (Chattanooga, TN: Insights Press, 1998), 4-6.

11 T. M. P. Mahadevan, *Outlines of Hinduism* (Bombay: Chetana Publications, reprint 1984), 35

12 See the chapter, in this book, entitled «The Zoroastrian Faith».

13 S.N. Dasgupta, *Hindu Mysticism* (Delhi: Motilal Banarsidass, reprint 1983), 7.

14 Sri Aurobindo, *The Essential Writings of Sri Aurobindo*, ed. P. Heehs (New Delhi: Oxford University Press, 1998), 254.

15 Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, 167.

16 *The Bhagavad Gita*, trans. Swami Nikhilananda (New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, reprint 1987), 49.

17 Sri Aurobindo, *The Message of the Gita*, ed. Anilbaran Roy (Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram, reprint 1999), 73.

18 في ما يلي ثمانية من تجسّدات فيشنو: ماتسيا، السمكة التي على ظهرها أنقذت البشرية كلها عندما داهمها الطوفان الكبير. كورما، السلحفاة العظيمة التي وهبت أمريتاً، رحيق الخلود، للديفات (الآلهة) كي تقدر على هزيمة أسورا (الأشرار الذين يسممون هواء الحياة). فاراها، الخنزير البري الذي أنقذ الأرض الأم، بهوميديفي، من الأرواح الشريرة. ناراسيمها، نصفه رجل ونصفه أسد وهو الذي أنقذ العالم من غضب الشيطان الشرير هيرانياكشيبو أخي هيرانياكشا. فامانا، القزم براهمان الذي ينقذ الصالحين من ملك الأسورا التافه. باراشوراما، ساكن الغابة الذي حمل فأساً حطمت كل الكشاتريا الأشرار والملك الشرير أرجونا. راما، الأمير الذي غلب الملك الشرير رافانا ملك لانكا. كريشنا، الملك الذي حذّر البندافات الخمسة من أبناء عمومتهم الأشرار الكورفا.

19 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, second ed. (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971), 20.

20 Swami Chinmayananda, *Self-Unfoldment* (Percy, CA: Chinmaya Publications, 1994), 154.

21 See Aitareya Upanishad, III, i.3.

22 See Brihadaranyaka Upanishad, I, iv.10.

23 See Chandogya Upanishad, xi – xv.

24 See Brihadaranyaka Upanishad, I.5.

25 Shankara quoted in Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, 141.

26 Swami Nikhilananda, *Man in Search of Immortality: Testimonials from the Hindu Scriptures* (London: Allen & Unwin, 1968), 71.

27 يوحى شري راما كريشنا القديس الهندوسي المعاصر بأن «... هناك ثلاث طبقات من المتدينين. الطبقة الدنيا تترك أن الإله في السماء. والطبقة الثانية من المؤمنين ترى الإله في داخل ذاته. أما الطبقة الأعلى فتري الإله في داخل ذاته وفي خارج ذاته. أما هو فلا يرى شيئاً غير الإله. ومن هذا المنظور فإن الطامح الذي لا يرى شيئاً سوى الإله يتحرر من تأثير الغونات. انظر Prabhavanda, *Religion in Practice*, 214

28 Shankara, «Vivekachoodamani», Verse 117, quoted in Swami Chinmayanda, *Talks on Shankara's Vivekachoodamani* (Bombay: Central Chinmaya Mission Trust, reprint 1993), 158.

29 Shankara, «Vivekachoodamani», Verse 111, quoted in Chinmayanda, *Talks*, 153.

30 Shankara, «Vivekachoodamani», Verse 113, quoted in Chinmayanda, *Talks*, 155.

31 Eliade, *Yoga*, 5.

32 المرجع ذاته ص 47

33 هناك خمس يامات (طرق للانضباط) (1) أشيما (عدم العنف وعدم الأذى الجسماني) (2) ساتيا (الصدق) (3) أستيا (عدم السرقة) (4) براهماتشارايا (التعفف وضبط النفس) (5) أباريغراها (التحرر من الجشع واكتساب المال).

34 هناك أيضاً خمس نيامات (التزامات) هي (1) ساوكا (النقاء أو الطهر) (2) سانتوسا (القناعة) (3) تاباس (الحماسة الدينية والتقشف) (4) سفادهيايا (دراسة المرء لذاته وللنصوص المقدسة) (5) إسفارابرايدهانا (تسليم النفس إلى الإله).

35 Swami Prabhavananda, *Religion in Practice* (Hollywood, CA: Vedanta Press, reprint 1969), 110-11.

36 See the chapter, in this book, entitled «The Sikh Faith».

37 Karan Singh, *Essays on Hinduism* (Chattanooga: Insights Press, 1998), 26.

38 Sri Ramakrishna, *Gospel of Sri Ramakrishna*, 127.

39 المصدر نفسه ص 130.

40 K. L. Klostermaier, *Hindu Writings: A Short Introduction to the Major Sources* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 138.

41 Swami Nikhilananda, *Hinduism*, 20- 21.

42 Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, 26.

الفصل السادس

التراث الديني البوذي

إن مَنْ خَبِرَ الخير والصّلاح ورغب في بلوغ حالة الصفاء (نيبانا) عليه أن يتصرف كالتالي: ينبغي عليه أن يكون مقتدراً مستقيماً كامل الاستقامة شريف الحديث نبيله، لطيفاً ومتواضعاً.

قانعاً سهل الإعالة قليل الواجبات، سبل معاشه بسيطة، هادئ الفكر كتوماً غير طائش ولا يتعلّق بالعائلات عن جشع. عليه أن لا يسعى في طلب أدنى شيء يغيّره به الناس ويلومونه. ليت كل الكائنات تكون سعيدة آمنة، وليت طويّتهم وقلوبهم صحيحة سليمة.

مهما كان الكائن الحي: ضعيفاً أو قوياً، طويلاً، بديناً أو متوسطاً، قصيراً صغير الحجم أو كبيره، دون استثناء، منظوراً أو غير منظور، وسواء الساكن في القريب أو البعيد وأولئك الذين ولدوا وسيولدون، ليت كل الكائنات تكون سعيدة. لا يخذل أحد الآخر، ولا يزدري أي شخص مهما وأينما كان. ولا يرغب أحد في الأذى للغير عن غضب أو سوء نية. حتى ولو كما تحمي أم طفلها مخاطرة بحياتها، فليفتح قلبه واسعاً بلا حدود ليتسع لكل الكائنات. لتكن أفكاره محبة لا متناهية تسود العالم كله، من فوقه ومن تحته وعلى امتداده دون عائق أو عقبة ودون حقد أو ضغينة. سواء وقف أو مشى أو جلس أو استلقى، فما دام مستيقظاً، عليه أن ينمي هذا الوعي الحريص. فهذا الذي يذكرونه بالقول إنه أكرم من يعيش هنا.

ذلك الذي لا يقع في شرك الأفكار الخاطئة، ويكون متحلياً بالفضائل موهوباً بالبصيرة، تاركاً التعلّق بالرغبات الحسية، لا يولد أبداً من جديد¹.

تقديم

ظهرت الروحانية الدينية البوذية أول ما ظهرت قبل نحو 2500 سنة في الهند. ويقيم أولئك الذين يعتبرون أنفسهم بوذيين ممارساتهم الروحية الدينية على أساس مستند إلى تعاليم سيدهارتا غوتاما، المعروف تاريخياً باسم بوذا. وقد أثبتت الديانة البوذية منذ نشأتها قدرتها على التكيف كي تمهّد السبيل وتسهّله أمام انتقال رسالتها وتفاعلها ضمن الثقافات المختلفة. فمع انتشار النهج البوذي من منبته الأول بالقرب من وادي الغانج إلى ربوع الهند كلها، فإلى البلاد الآسيوية المجاورة، تأقلمت الديانة البوذية وتكيّفت مع الثقافات الأخرى مبرهنة على استمرار وحدة جوهر معتقداتها الأساسية المستمدة من تعاليم بوذا. وهناك شكلان رئيسيان، أو نوعان، من الديانة البوذية هما تيرافادا (Theravada) «نهج السلف» أو «طريق الأقدمين» ومهايانا (Mahayana) «العربة الكبرى» أو «المركة الكبرى». ويسود نهج السلف (تيرافادا) من ديانة بوذا في سريلانكا وميانمار وتايلاند وكمبوديا ولاوس. أمّا الذين يعتنقون طريقة العربة الكبرى (مهايانا) فهم من سكان الصين وكوريا واليابان والتبت ومنغوليا ونيبال وبوتان وفيتنام. وقد اجتذبت الديانة البوذية بفرعها في العقود الأخيرة من الزمن أعداداً متزايدة من الأتباع في الغرب، لا سيما في أوروبا والولايات المتحدة. وحرص البوذيون أيضاً على الدخول في حوارات مثيرة للاهتمام ومثمرة مع العلماء وعلماء النفس.

كان للديانة البوذية تأثير كبير، هذا إذا لم يكن أكبر التأثير، على الحياة الروحانية والثقافية لآسيا. ولم ينحسر تأثير البوذية ويتراجع نفوذها إلا في القرن العشرين نتيجة لظهور الشيوعية والعقائد الأيديولوجية الأخرى (كما في الصين والتبت ومنغوليا وفيتنام وكوريا الشمالية). فقد تعرّض بعض الجماعات البوذية للاضطهاد على أيدي الحكومات الشيوعية. وكان ذاك الاضطهاد شديداً وخاصة في التبت التي كانت بلداً بوذاً تقليدياً غزته جمهورية الصين الشعبية عام 1950 وأخضعته لحكمها. وفي أعقاب فشل الثورة التي اندلعت ضد الصين عام 1959 غادر الراهب البوذي ورئيس الدولة الدالاي لاما التبت هارباً إلى منفاه في الهند حيث لحق به عدد كبير من البوذيين المنفيين من التبت. وقد انبثق عن اضطهاد بوذيي التبت ونفيهم التاريخي الماضي والعصري وعي عالمي بالأوضاع في التبت. ويعود تصاعد الاهتمام بالديانة البوذية، ولو جزئياً على الأقل، إلى تعاليم الدالاي لاما البليغة الداعية إلى الأخلاق الإيثارية والسلام والعدل (منح جائزة نوبل للسلام عام 1989).

الجواهر الثلاث

كلمة «بوذا» مشتقة من الكلمة السنسكريتية «بودهي» التي تعني «يستيقظ». وكلمة «بوذا» على هذا الأساس هي لقب يعني «المستيقظ» أو «الموقظ». وبوذا المستيقظ في ذلك العصر هو سيدهارتا غوتاما، الأمير الهندي الذي نبذ العيش الملكي وتخلّى عنه ليكرّس نفسه للممارسة الروحانية. وسيدهارتا ليس بوذا الوحيد. فهو واحد في سلسلة من الذين حملوا لقب بوذا ممن ظهوروا (وسيطهرون) في مسيرة التاريخ ليعلموا الناس طريق الحق والفضيلة والتنوّر بالتالي. ويشار إلى بوذا أحياناً باسم بهاغاوان (Bhagavan) التي تعني السيد في الكتابات البوذية المقدسة والأدب البوذي. وغالباً ما يُدعى بوذا في المهايانا «السيد بوذا». وعرف في بعض الحالات باسم تاتهاغاتا (Tathagata). ويقول في هذا العالم إدوارد كونز ما يلي:

المعنى الأصلي لكلمة «تاتهاغاتا» لم يعد معروفاً. غير أن التفسيرات المتأخرة تشرح أن اللفظة تتألف من كلمتين هما «تاتها» أي «هكذا» والفعل الماضي من «أغاتا» «يأتي» أو «أتى» (جاء) أو «غاتا» أي «ذهب». وبمعنى آخر يكون تاتهاغاتا هو الذي جاء أو ذهب مثل ما جاء غيره من التاتهاغاتات وذهبوا2.

البوذيون، عموماً، لا ينظرون إلى بوذا على أنه نبي أو مخلص يأتي ليبشر برسالة هبّطت عليه بالوحي. بل يعتبر المعلم الأسمى أو طبيباً تساعد تعاليمه الآخرين على التحرر وزوال معاناة العذاب والقلق للذين بلغهما هو. ولا يسعى البوذيون عادة إلى بلوغ جنة السماوات بعد هذه الحياة وإنما يسعون في سبيل التنور وهم في هذه الحياة. ولذا يمكن تفسير الممارسة الروحانية البوذية على أنها أسلوب لتكييف ممارستها من خلال عدة أساليب وإيصاله إلى صحوة، أو يقظة، في اللحظة الحاضرة. واليقظة في نهاية المطاف تعني بلوغ نيرفانا التي هي بمثابة التحرر من سامسارا (دورة عودة الولادة أو وجود محدود مكيف بمادة حية) التقمص أو التناسخ.

الجوانب التي لا بد منها ولا غنى عنها في الديانة البوذية هي الجواهر الثلاث أو ثلاثية الجواهر. والجواهر الدرية الثلاث هي بوذا والدهارما3 (تعاليم بوذا) وسانغها (الطائفة التي تمارس الديانة البوذية). والإيمان بكل هذه الجوانب البعدية الثلاثة واجب على معتنق البوذية. وكل البوذيين في هذه الحال يؤدون طقساً يسمّى تيسارانا، ويعني «اللجوء إلى الملاذات الثلاثة». وهي تشكل نظاماً روحانياً تاماً يمثل الأساس الفعلي للدين. واللجوء، بهذه الصيغة ممارسة تأسيسية، إن لم تكن أقل المتطلبات، بالنسبة لأي معتنق للبوذية. ويتلو البوذيون الملاذات الثلاثة يومياً وهي التالية:

أتوجّه إلى بوذا للملاذ.

أتوجّه إلى دهارما للملاذ.

أتوجّه إلى سانغها للملاذ.

الملاذ، أو المأمّن، الأول هو اعتراف ببوذا وثقة به كمنبع للحكمة ومثال لمن بلغ التنوّر والإشراق الروحاني. والملاجأ الثاني تذكرة للبوذيين بأنه على الرغم من أن معلّمهم الروحاني لم يعد موجوداً بجسده، فإن تعاليمه هي المرشد إلى نيرفانا. وأما الملاذ الثالث، سانغها، فيُفهم على أنه الرهبان والراهبات والناس العاديون الذين يتبعون دهارما ويلتزمون بها. ولكنه يعني أيضاً أي جماعة صغيرة من المؤيدين تابعي تعاليم بوذا. وبالإضافة إلى تلاوة الملاذات الثلاثة بدأب نظامي يتلو البوذيون الذين يعتنقون مبدأ المهايانا أيّمان بودهيساتفا الأربعة وهي:

أقسم أن أحرر كل الكائنات دونما عد
أقسم أن أجتث الشهوات العمياء التي ليس لها حد
أقسم أن أجتاز بوابات دهارما إلى مدى لا يحد
أقسم أن أبلغ طريقة بوذا العظيمة4

حياة بوذا

سيرة حياة بوذا أكثر من مجرد تاريخ مؤسس دين. فهي أيضاً دليل يرشد إلى نهج بوذا وطريقه. فقصّة حياة بوذا تعليمية مواظية من حيث إنها تقدم نموذجاً لحياة بوذا الروحانية. ويؤمن أتباع بوذا بأنه عاش حيوات عديدة سابقة لمولده من جديد متقمّصاً في شخص سيدهارتا غوتاما. وانتهت سلسلة ولادات سيدهارتا المتتابة في وقت ما بين عامي 626 و560 قبل الميلاد وذلك بمولده في أسرة من الأمراء كانت تقطن إمارة كابيلافاتسو (الموجودة في نيبال اليوم الواقعة إلى الشمال الشرقي من الهند). سمّي المولود الجديد سيدهارتا ومعناه «ذلك الذي بلغ غايته».

وقد تناسّب تعليم سيدهارتا الآداب والعلوم مع مكانته كسليل أسرة حاكمة عظيمة. غير أن الفتى امتلك، علاوة على تعليمه الرسمي وتربيته، فطنة وذكاءً فطريين ونزعة إلى الخير والاستقامة. وجاءت خطوة أخرى بزغ فيها نجم شهرة سيدهارتا وهي زواجه وهو في السادسة عشرة من عمره بأميرة من مملكة مجاورة. وبدا بمولد ابنه الذي سمّي راهولا أن سيدهارتا كان في صدد تكوين أسرة أرسقراطية. إلا أن حياته تبدّلت وتغيرت جذرياً بعد فترة قصيرة من مولد راهولا واتخذت مجرى جديداً عندما ما لم يعد سيدهارتا قانعاً بالقيام بدور الوريث المدلل لأسرة عظيمة. وذات يوم، مر سيدهارتا في أحد أسفاره بتجربة تحولية تعرف عند البوذيين «بالمشاهد الأربعة العابرة». فقد اكتشف بوذا بنفسه وبخو مباشر متسلسل وبالتتابع واقع الحياة المقيت المتجسد في شخص مكافح كبير السن، وفي إنسان مريض هدته كربة الألم، وفي مراسم دفن ميت خيم عليها الأسى والشجن. أما المشهد العابر الرابع الذي وقع عليه نظر سيدهارتا فكان منظر شرامانا، أو رجل زاهد مقدس، كان سائراً وهو في حالة من السكون والصفاء. خلف التوازن الذي شهده سيدهارتا بين المعاناة والقناعة أثراً عميقاً في نفس الأمير الشاب. وبعد فترة من التفكير العميق القلق، قرر سيدهارتا التخلي عن حياة السلطة والامتياز والهجرة بدلاً منها إلى حياة الشرامانات، حياة الزهد والتجوال والتنسك المتقشف. ومع أن نبذ سيدهارتا الحياة الدنيوية كان خطوة متطرفة مفاجئة فإنها لم تكن خياراً فريداً أو غير مألوف في ثقافة مجتمع ذلك الزمان والمكان. فقد كان الشرامانات مظهرًا مألوفاً سائداً في الحياة الروحانية للهند في تلك الفترة حين تمتعوا بالاحترام كمعلمين روحانيين. ثمة نوع آخر من أنواع الشرامانا المتنفذين ساد في أيام سيدهارتا وهو مهافيرا الديانة الليانية، أو الجانية. وكان الشرامانات طائفة من النساك المعلمين الجوالين ذوي القدرة والشخصية القوية، وكانوا مستقلين عن البراهميين، طبقة كهنة الديانة البراهمانية، وهي الديانة التي سبقت الديانة الهندوسية العصرية. ولذا فهم لم يكونوا مقيدين بتقاليد ونظم صارمة متشددة. وأوجد الشرامانات ديانة بديلة للبراهمانية وشكلوا خطراً على العادات والتقاليد السائدة، بما فيها نظام الطبقات الذي كان معمولاً به ومطبّقاً عن البراهميين.

أمضى سيدهارتا ست سنوات من حياته كشرامانا كرّس نفسه فيها للممارسة الروحانية المكثفة، وسعى في طلب العلم من مشاهير المعلمين في الديانة الهندية التي كانت قائمة آنذاك فتعلم عليهم وحذق في ممارسة عدة أساليب من مناهج التأمل وأتقنها. وقرر سيدهارتا وهو يخوض تجاربه الروحية أن ينهج حياة الزهد والنقشف الشديد والاقتراب بها من إماتة الجسد. وكانت تلك محاولة لكبت الشهوات الدنيوية والقضاء عليها مثلما ما كان يفعل شرامانات ذلك الزمن. فكان يصوم إلى أقصى درجات التحمل، حتى آلت به حاله إلى سوء التغذية والوهن الشديدين. وأدرك بعد ما أصابه من ضعف وهزال أن التطرف الشديد في نكران الذات لم يبلغ به درجة إدراك الحقيقة ولم يؤدّ به إلا إلى اعتلال صحته وضعف حدة ذكائه وفكره. فقر رأي سيدهارتا عندئذ على ترك حياة الزهد والتنسك مما جلب عليه هزء رفاقه النساك وسخريتهم. وذات يوم، بعد أن اقتات سيدهارتا واسترد العافية التي فقدتها في تقشفه، دخل غيضة من الشجر في بود غايا وجلس عند جذع شجرة بودهي (تعرف أيضاً بشجرة البو الشبيهة بالتين) ودخل في حالة من التأمل رافضاً التحرك حتى بلغ الإشراف الروحي، منتهى التنوير.

يقول بعض المعتقدات المتوارثة إن سيدهارتا تعرّض وهو سابع في تأمله تحت شجرة البوذهي لإغواء من الشيطان الشرير مارا. وقد جاء هذا الإغراء ليمثل صراع سيدهارتا الداخلي الأخير مع المحن والعذابات العقلية التي تسبّب الجهل والرغبة الجشعة (وهما سببان أساسيان في دوام دورة عودة الولادة سامسارا). غير أن مارا ورهطه من المرافقين (الذين يمثلون القيود والمحن التي تغلّ العقل) لم تقو على ردّه عن غايته. ولما لم تحرك خدع مارا وإغوائاته ساكناً في سيدهارتا، نزل سيدهارتا من علياء تأمله ولامس الأرض، فزُلزلت الأرض اعترافاً بفضيلة سيدهارتا وتميزه وفَرّقت مارا وجيشه المرافق. ولما حرر سيدهارتا ذاته من شرّ عذاباته العقلية وصل به تأمله إلى عمق أدخله في عالم اللاشكل واللاصورة إلى ما وراء الحدود التي تقتزن عادة بعالم الحيّز من مكان وزمان. وتقول الروايات المتوارثة إن سيدهارتا شهد خلال «فترات تهجده الليلي الثلاث» كل دورات حياته السابقة وحياة الآخرين السابقة وكيف تنهض تلك الحيوات على أساس قانون كارما الهام. ويضيف بعض تلك الروايات أن سيدهارتا نطق عند بلوغه إشراقة التنور الروحي بالعبارات التالية:

لقد مررت بعدة دورات من دورات الحياة والموت

وبحثت عبثاً عن باني هذا الجسد.

ثقيلاً حقاً، الولادة والموت مراراً وتكراراً. لكنني رأيتك الآن،

يا باني البيت، فلن تبني هذا البيت (الجسد) مرة أخرى.

دعائمه قد تكسّرت وقبته تحطّمت. إرادته الذاتية انطفأت،

فالنيرفانا قد بلغت5.

(دهامابادا، ص 153 – 154)

بقي سيدهارتا الذي عرف في ما بعد باسم بوذا «الموقّظ أو الساهر» معتكفاً في الغابة تسعة وأربعين يوماً بعدما تحقق له التنوّر وهو غير واثق من أن أحداً سيفهم أساساً ما أدركه هو من غاية. غير أنه قرر في النهاية، مدفوعاً بعاطفته وحنوّه، أن يعلم الآخرين ويهديهم إلى طريق التنوّر. وعلم بوذا درسه الأول في ما بات يعرف بحدث «إدارة عجلة دهارما». ونقل تلك التعاليم إلى رفاقه الروحانيين الزاهدين السابقين الذين سخرّوا منه في الماضي لتركه الصيام المفرط. علم بوذا الزهّاد المتسكين «الطريق الوسط» الذي يهدف إلى تحقيق التوازن بين التقشف والانغماس في الشهوات. وعلمهم بوذا أيضاً الحقائق النبيلة الأربع (سيرد ذكرها لاحقاً) التي تشكل أساس النظرة البوذية إلى العالم. وكان أن صار أولئك الزهّاد أول تلاميذ بوذا وكونوا من ثم أول سانغها (أي طائفة تتبّع الطريقة الروحانية التي علمها بوذا).

ظل بوذا يطوّف في البلاد طويلاً وعرضاً على مدى أكثر من أربعين سنة ينشر فيها تعاليمه. وبصفته معلماً، خاطب بوذا كل تلميذ بقدر مستواه الخاص من الفهم والإدراك، كطبيب يكيّف علاجه وفق ما تستدعيه حالة كل مريض على حدة. ويقول ما دُون عن بوذا إنه عاد إلى أهله كي يعلمهم ويرشدهم إلى طريق التحرر، وحتى إنه رسم ابنه راهباً. وحضّ بوذا تلاميذه على ترك الشؤون الدنيوية والتحول إلى الممارسة الروحانية قبل أي شيء آخر. وخلافاً لما هو سائد في المذهب البراهماني في الهند اليوم، أدخل بوذا في طائفته الروحانية كل الناس بغض النظر عن جنسهم وطبقتهم (النظام الذي يميز بين الطبقات ودرجاتها الاجتماعية). وسمّيت تعاليم بوذا، الطريق الثماني النبيل (أو الشريف) ذو المنعطفات الثمانية (اعتماداً على ترجمة للكلمة السنسكريتية «أريان») للدلالة على أن الشخص يصير شريفاً نبيلاً من خلال أعماله وممارساته الروحانية لا عن طريق الوراثة أو مكانته في المجتمع، إذ يقول بوذا في سوتا نيباتا (Sutta Nipata) رقم 620 ما يلي:

أنا لا أسمى رجلاً ما برهيمياً نسبة إلى أمه أو بسبب مولده. إن مجرد حق الرجل في أن يسمى بلقب «سيد» لا يعني أنه حر من الطبائع والروابط. فمن تحرر من روابط التعلق، ومن تحرر من الجشع شخص أسمى برهيمياً6.

لم يكن بوذا مبشراً برسالة دين جديد قائم على تجربته الشخصية في بلوغ إشراقة التنوّر الروحي وحسب، بل وكان مصلحاً ثورياً أيضاً للعرف الديني التقليدي القائم الذي مارسه شخصياً وخبره في تجربته كشرا مانا هائم جوال.

أسس بوذا جماعات روحانية تتألف من الرهبان والراهبات والأشخاص العاديين، كما أنشأ قوانين وقواعد نظامية للسلوك لكل مجموعة من التابعين. وعندما اقتربت نهاية حياة بوذا الحافلة أقبلت عليه مجموعة مريديه من أتباعه المخلصين لتلقي آخر توجيهه

وإرشاده. لم يختر بوذا خليفة له، بل أمر أتباعه بالعودة إلى تعاليمه (دهارما) للتوجيه والاسترشاد. وقد جاء التوجيه التالي في النص البوذي ديغها نكاي (Digha Nikaya) (سوتا رقم 16: 1.6).

وقال السيد لأناندا (تلميذه): 'قد يحدث أن تفكر يا أناندا أن تعاليم المعلم، الآن ولم يعد لنا معلم، قد انتهت'. يجب أن لا ينظر إلى الأمر بهذا الشكل يا أناندا فقد علمتك وأوضحت لك كما سيفعل لك دهما والعلم اللذان سيصيران معلمك بعد رحيلي.7 وجه بوذا بتعاليمه أتباعه نحو خبرة التجربة الشخصية وحمل المسؤولية لا إلى إقامة مؤسسة سلطوية كي تنتشر تعاليمه. فقد حث بوذا تابعيه، في ما نُقل عنه من آخر أقواله، على الوعي بعدم ديمومة هذه الحياة وزوالها والسعي إلى بلوغ التحرر فوق كل ما عداه. (ديغها نكاي 16: 7.6).

ثم قال السيد للرهبان: 'أيها الرهبان، أعلن لكم الآن أن: كل الأشياء المكيّفة (المركبة من مواد حية) هي ذات طبيعة متحللة (زائلة) فجِدُوا واجتهدوا دون كلل'8.

تاريخ البوذية المبكر ومذهب تيرافادا

حدث تطوّر هام في تاريخ الديانة البوذية إبان حكم الملك أشوكا من أسرة موريا الهندية الذي حكم من عام 260 حتى عام 232 قبل الميلاد، وذلك عندما أعلن اعتناقه تعاليم بوذا وولاه لها. وكان أشوكا، الذي كان له باع طويل ودور كبير في بسط سلطة أسرة موريا وتوسيع ملكها بقوة الغزو العنيف، قد أصيب بخيبة الأمل وزوال الوهم لما خبر من عنف الحروب وشدتها. وباكتشافه تعاليم بوذا كرّس أشوكا حياته لدهارما. فاعتنق مبدأ البوذية بعدم العنف (أهميسا) وأعلن أن السلام سيكون سبيله الوحيد إلى الفتح والحكم. فكان أن اعتنقت مملكة أشوكا كلها مذهب دهارما عندما أعلن أشوكا اتباعه تعاليم بوذا. ونجم عن ذلك أن دهارما انتشرت في جميع أنحاء الهند وامتد إلى سريلانكا وغيرها من الأماكن. وعلاوة على ما أولاه أشوكا من رعاية للمجتمع البوذي وما أحله من مكانة مهيبة، حظيت المؤسسات البوذية، بما فيها شبكة الأديرة، بتأييد عملي من سلطات الدولة. ثم أضاف أشوكا إلى ذلك التزامه الشخصي بطريقة بوذا بأن تولى هو شخصياً رعاية المستشفيات وملاجئ الحيوانات وأرسل المعلمين في وفادات إلى الأراضي الدانية والقاصية.

لم يكد يمضي قرن على رحيل بوذا حتى بدأت الاختلافات المتنوعة تدب بين جماعات الرهبان وتظهر في تفاسيرهم المختلفة لتعاليم بوذا ما فتح المجال أمام ظهور تيار جديد. فظهر مذهب تيرافادا (طريقة السلف) خلال القرن الثالث قبل الميلاد. فقد بدا في ذلك الوقت أن كبار الحكماء كانوا بحاجة إلى ترسيخ وصف مثالي موثوق لدهارما كي يستطيعوا الحفاظ على تعاليم بوذا. فالسمة المميزة لمذهب تيرافادا كانت الإيمان الراسخ بأنها المدرسة التي ظلت على الدوام تمثل التعاليم الأصلية لبوذا. وكان مذهب تيرافادا مقصوراً على الجماعات الرهبانية والتحرر الفردي. وهدف ممارسة تيرافادا الروحانية هو بلوغ مرتبة الأراهاتية. والأراهات، طبقاً للمنظور التيرافادي، هو الشخص الذي أتم فضائل بوذا ومزاياه وبلغ بذلك نيرفانا. ومن المعتقد في هذه الحالة أن الأراهات يكون قد تحرر كلياً من سامسارا، دورة التناسخ عند موته ولن يولد من جديد.

عقد تلاميذ بوذا بعد فترة قصيرة من وفاته اجتماعاً هاماً عُرف بالمجلس الأول في مدينة راجاغرا. وكان الغرض من الاجتماع توطيد الأسس المتعلقة بالعقيدة. وفي الاجتماع تلا تلميذا بوذا الرئيسيان أناندا وأوبالي تعاليم بوذا كما سمعاها من بوذا بنفسه. وشكلت روايتا أناندا وأوبالي لتعاليم بوذا في المجلس الأول الموروث الشفاهي لتعاليم بوذا. وكُتبت هذه التعاليم في ما بعد واعتبرت نصوصاً مقدسة موثوقة. فقد سجل رهبان نهج تيرافادا كتابة الأقوال الشفوية المقدسة المنقولة عن بوذا في نحو القرن الأول قبل الميلاد. وكتب الرهبان تلك التعاليم بلغتهم الأصلية المحلية بالي (Pali) وعرفت باسم قانون بالي. وكان حفظة متمرسون يحفظون تلك التعاليم غيباً عن ظهر قلب. ويجلّ البوذيون كلهم قانون بالي الذي يعتبر السفر الكهنوتي المقدس للديانة البوذية وأوثق ما يمثل التعاليم الحقيقية لبوذا. وبما أن قانون بالي يتألف من ثلاثة فصول تسمى أيضاً السّلة الثلاثية (Tripitaka). وهي فينايا بيتاكا (Vinaya Pitaka) التي تعني سلة النظام، عبارة عن شرح لقانون الرهبنة الديري وتكوين المجتمع البوذي، وسوتا بيتاكا (Sutta – Pitaka) سلة قانون بالي وتشتق اسمها من الكلمة السنسكريتية سوترا، أو سوتا التي تعني الخيط أو الكتاب المرشد بلغة بالي. وأهمية سوتا بيتاكا (سلة قانون بالي) بالنسبة للديانة البوذية غنية عن البيان. فهي في الواقع تُعدّ أساس دهامابادا (Dhammapada) التي هي عبارة عن مجموعة آيات تلقى احتراماً وتبجيلاً باعتبارها جوهر تعاليم بوذا. وكانت دهامابادا واسعة الانتشار وشعبية جداً عند الرهبان البوذيين الذين كانوا

يستعملونها كدليل مرجعي. وتُعدّ دهامابادا نصاً مقدساً عند كل البوذيين. وإضافة إلى ذلك تشتمل سوتا بيتاكا على تعليمات للتأمل وتقدم شرحاً مفصلاً للجوانب الاجتماعية والفلسفية والعملية لتعاليم بوذا. ويختتم قانون بالي بسلته الثالثة أبهيدهاما بيتاكا (Abhidhamma Pitaka) أي سلة التعاليم العليا، وهي مجموعة من الشروح التي تفسّر الفلسفة البوذية والخصائص السلوكية المنسوبة لبوذا.

عربة ماهايانا

مع اكتساب تعاليم بوذا انتشاراً وأنية ذات صلة بين جماعات الناس المتنوعة على مر الزمن تم تكيف دهارما تلبية للاحتياجات والمتطلبات الروحانية المختلفة. ويتبين من دراسة أنماط الميول الروحانية الهندوسية، أو الشخصيات، أن هناك ثلاثة أنواع من الطامحين من ذوي الميول الكارمية واليانية والبهاكتية. فالناس ذوو الطبيعة الكارمية ميالون إلى التركيز على أعمال تستحق التقدير والمكافأة في العالم، وينفتح ذوو الطبيعة اليانية أكثر من غيرهم على التفكير الفلسفي. أما ذوو الطبيعة البهاكتية فهم متعبدون ميالون إلى تفضيل العبادة. وقد أوجد المذهب البوذي المهاياني مناهج تلائم كل أنماط هؤلاء الناس دون المساس بالنظرة إلى العالم المتأصلة بشكل مترسخ في أساس تعاليم بوذا. وجهد البوذيون من طائفة الماهايانا في تبيان أن مبتكراتهم ليست سوى شروح وإيضاحات للتعاليم التي وجدت كبذور ونبتت من مذهب تيرافادا. وميّز ممارسو الماهايانا «العربة الكبرى» أو «العربة الأكبر» تاريخياً عن تلك التي سموها هنيانا (إشارة إلى تيرافادا) التي تعني «العربة الأصغر». وغالباً ما نظر معتنقو الماهايانية إلى مذهبهم على أنه متقدم على تيرافادا ومتفوق عليه. وظهرت في العقود الأخيرة حركة لا طائفية ناشطة أقر فيها العالمون بشؤون البوذية من كل المذاهب بأن كل فرع من فروع الديانة البوذية يؤدي إلى النيرفانا، السعادة القصوى نفسها.

ظهر مذهب الماهايانا في الديانة البوذية نحو عام 100 قبل الميلاد في ما بدا إحياءاً للمدارس البوذية السالفة كمدرسة ماهاسمغهيكا (Mahasamghika). ويدّعي الماهانيون أن مبادئهم العقيدية تمثل التعاليم الباطنية لبوذا التي تكشفت له من خلال سلسلة الموروث الشفاهي السري والأحلام ورؤى التأمل. ويقال، في هذه الحال، إن السوترات (النصوص المقدسة) التي كتبت بالسنسكريتية منقولة عن بوذا نفسه، وإن لم تكتب إلا في وقت متأخر. أما بالنسبة لمذهب تيرافادا فقد بلغ الأراهاات (الرهبان المنتورون) على مر الزمن مركز السلطة وحتى التفوق. ويبدو أن بعض هؤلاء الرهبان الأراهاات اعتبروا أنفسهم المفسرين الوحيدين لدهارما، وهو سلوك ربما جعلهم كأنهم نخبة. ولعل من أعظم ابتداعات المنظور الماهاياني كان تصوير المثل النموذجي لبودھيساتفا (الكائن المنتور) على أنه مختلف عن الرهبنة (التي كانت الهدف النهائي لمعتنقي تيرافادا) ويتفوق عليها. فطبقاً لنظرة ماهايانا، يبلغ بودھيساتفا (المنتور) نيرفانا لكنه يؤجل الانفلات من سامسارا (دورة التقمص وعودة الولادة)، وعلى النقيض من الأراهاات، يختار أن يولد من جديد كي يساعد الآخرين في بلوغ التحول. ويتعهد البودھيساتفا بعدم مغادرة الوجود السامساري حتى تتحرر الكائنات الواعية المكيفة جميعها. وهكذا يتسع دافع بودھيساتفا ليشمل تنوير كل الكائنات الواعية المحسّة لا مجرد تنوّر الشخص. ويتضح المثل الأعلى لبودھيساتفا بقوة في هذا القول الماهاياني:

أَيكون نعيم وكل ما هو حيّ يقاسي؟

أينبغي لك أن تنال الخلاص وحدك،

وتسمع العالم كله يكي؟⁹

يكون بعض البودھيساتفا طبقاً لنظرة الماهايانا كائنات سماوية أو آلهة من عوالم سامية من عوالم الوجود ويملكون القدرة على مساعدة الطامحين إلى بلوغ التنوير والوصول إلى غايتهم. ول هؤلاء البودھيساتفات، من الكائنات السماوية، الذين حققوا فضائل كبرى في دورات حياتهم السابقة القدرة على نقل حسناتهم وفضائلهم وتحويلها إلى الآخرين. وقد طورت المدرسة الماهايانية على هذا الأساس ممارسات وطقوساً للعبادة وصلوات موجهة للبودھيساتفات. من النصوص الكلاسيكية التقليدية التي تعرض بأسلوب جمالي مثال بودھيساتفا الأعلى كتاب «دليل إلى أسلوب حياة بودھيساتفا» من وضع شانتيديفا الراهب الذي عاش في القرن الثامن الميلادي في الهند¹⁰.

من المناحي المذهبية البوذية الأخرى التي تنضوي تحت مظلة المهايانا وتعرف على نطاق واسع في الغرب مذهب زن (Zen). وكلمة «زن» مشتقة من كلمة «تشن» الصينية وهي كلمة مشتقة أصلاً من كلمة «دهايانا» السنسكريتية التي تعني «التأمل». وتقول الأساطير إن بوديهيدهارما سافر إلى الصين في نحو عام 500 الميلادي. وبودهيدهارما (نحو 460 – 534 م) هو الأب الثامن والعشرون للديانة البوذية ويمكن تتبع تسلسل أصل نسبه إلى بوذا نفسه. وقد تحقق لبودهيدهارما التأثير والشهرة عند الطاويين والبوذيين الصينيين واعتبر الأب المؤسس لمذهب زن. ويروى أن إمبراطور الصين سأل بوديهيدهارما عن جوهر البوذية بعد أن أمضى تسع سنوات في التأمل مواجهاً جداراً. قال: «كل الأشياء خاوية، وليس هناك شيء مرغوب يستحق السعي في طلبه¹¹». ويقتدي ممارسو زن بمثال بوديهيدهارما في التأمل وسيلةً لبلوغ الصحة، أو اليقظة الروحانية. ويصير التأكد في زن بنحو خاص على التناقل بين المعلم والتلميذ. والواقع هو أن مذهب زن يعتبر أن تسلسل أصله يعود مباشرة إلى بوذا من خلال النقل من المعلمين إلى تلاميذهم. ولزن عدة أساليب مختلفة في التأمل. ومن الملامح الأساسية البارزة لمذهب زن، على سبيل المثال، استخدام تابعيه للكوانات. و«كوان» عبارة عن لغز عقلي أو عبارة متناقضة. وبما أن العبارة المتناقضة لا حل لها ولا يمكن استيعابها منطقياً، فإن التأمل يكتشف في نهاية المطاف عدم جدوى محاولة «حل» اللغز بالاستقصاء المنطقي التقليدي. ويتحقق لممارس الزنية من خلال هذه العملية أن العقلانية لن تؤدي إلى بلوغ التنوير أو الإشراق الروحاني، فيعتمد إلى إيجاد وسائل مختلفة للنظر إلى العالم يمكن أن تؤدي إلى بصيرة أهم. وهناك بالإضافة إلى كوان أسلوب آخر من الأساليب النموذجية لزن وهو زازن أي «التأمل جلوساً». وفيه يجلس المتأملون متربعين على «زافوات» (واحدتها زافو)، وهي عبارة عن وسائل تقليدية عند ممارسي زن وهم يرتدون أثواباً خاصة ويتمنطقون بأحرمة. ويولي ممارسو زازن أهمية خاصة بوضعية الجلوس التي يراقبها ويطبّقها بدقة متناهية الروشين، أو السيد معلم زن. والغاية الأساسية من التأمل الزازني هي ترك المجال للأفكار كي تنشأ وتتفرق متبددة دون التمسك بها أو الحكم عليها¹².

في نحو عام 650 للميلاد دخل معلمو نهج المهايانا البوذي أراضي التيبب لأول مرة. فخلال القرن السابع دعا ملك التيبب، ترايسونغ ديستين، الحكيم البوذي الهندي بادماسامبهافا كي ينشر التعاليم البوذية في مملكته. فقد نظر أهل التيبب إلى بادماسامبهافا الذي يعني اسمه أنه «ولد من زهرة اللوتس» نظرة إجلال معتبرين إياه حكيماً علوياً أسمى من الدنيويات ومعتقدين أنه بارك البلاد وجعل دهارما، طريق الفضيلة، يحل فيها. ويعتبر التيبتيون أعمال بادماسامبهافا الكتابية من الروائع الروحانية الكلاسيكية، ويُعتقد أنه أخفى أعمالاً أخرى اكتشفها حكماء التيبب في وقت ما في ما بعد. ولم يكد حين عام 1000 الميلادي حتى كانت البوذية هي الدين السائد في التيبب. وغالباً ما يُعدّ فرع التيبب من المذهب البوذي المهاياني عربة البوذية الخاصة المميزة المسماة ديانة فاجرايانا Vajrayana التي تعني «العربة الماسية». فديانة التيبب البوذية فريدة من حيث إنها تضم معظم الجوانب الباطنية للديانة البوذية التي نقلت عن أوائل البوذيين التانتريين الهنود. وخضعت ديانة التيبب البوذية لتأثير نزعات التيبتيين الإبداعية بما فيها الديانة الشامانية المحلية ديانة «بون». وقد أبدع التيبتيون أيضاً في أساليب التأمل التصوري. ولعل من أهم النصوص البوذية المهايانية التي وضعت لأول مرة في التيبب كان برادو تهودول (Brado Thodol) أي كتاب الموتى التيبتي. ويضم كتاب الموتى «برادو تهودول» تعاليم الحياة بعد الممات¹³. وتشتمل ديانة التيبب البوذية على أربعة مناهج أو مدارس هي ناينغما (Nyingma) وكاغيو (Kagyü) وساكنيا (Sakya) وجيلوك (Geluk)¹⁴.

النشوء المعتمد (المتكافل) والحقائق الشاملة الثلاث

من أهم المبادئ البوذية مبدأ باتيكاساموبادا (Paticcasamuppada) التي غالباً ما تترجم «النشوء المعتمد» أو النهوض المعتمد على غيره أو «التكافل». وقد جرى تلخيص هذا المبدأ المنسوب إلى بوذا نفسه كما يلي:

هذا الكائن الذي يكون،

من نشوء هذا الذي ينهض،

هذا غير الكائن الذي لا يكون،

من انتهاء هذا الذي ينتهي¹⁵.

لا يتفق المفهوم التكافلي العرضي للحقيقة، كما بينه مبدأ باتيكاسامويادا، مع البدء الأسطوري أو الخلق الرباني في تفسير الحقيقة. فهو لا يوحي بأن هناك مصدراً أو مبدأً أو إلهاً يوجه كل المجريات والأحداث، ولكنه لا يقول أيضاً بأن الحقيقة عرضية حدثت اتفاقاً. فبدلاً من هذا ينادي مبدأ باتيكاسامويادا البوذي بأن كل حدث ينشأ نتيجة لمسببات سابقة وظروف كامنة في مجموعة مركبة معقدة من الأحداث التي تعود إلى ما لا نهاية.

وتتضح طبيعة هذا التكافل للحقيقة المكيفة المحددة بالنسبة للبوذيين في ثلاث حقائق عامة شاملة وهي «أنيشا» و«أناتا» و«دوكها». وطبيعة الوجود طبقاً لأنيشا زائلة وعابرة. وأناتا تعني إنكار الذات بمعنى أن الذات تقتصر إلى الديمومة أي الأساس اللامتغير (كالروح). أما دوكها فإنها ترمز إلى الطبيعة غير المرضية غير المقنعة المتأصلة في الوجود.

إنكار الذات

«الذات» من وجهة النظر البوذية هي مجرد مفهوم (أو فكرة وهمية تنسب) لمجموعة من الكتل العضوية (الجسدية) والعقلية التي تتغير دوماً وليس لها وجود أساسي أو أزلي. والكتل الخمس (أو سكاندهات) التي تكون «الذات» هي مواد عضوية وحواس جسدية ومفاهيم وتكوينات عقلية ونتف من الوعي. ومن المهم تذكر أنه سادت في زمن بوذا وجهتا نظر متطرفتان. قالت إحدى النظرتين بأن الذات الشخصية والكون أزليان خالداً (ساساتافادا) بينما نادت وجهة النظر الثانية بأن كليهما غير مخلد. والمذهب الذي علمه بوذا كان وسطاً بين النقيضين. ولذا فإن البوذيين عندما يقولون إنه ليست هناك «ذات» فإنهم لا يعنون أنه ليس هناك شيء، أي عدم. والصحيح هو أن المعني بـ«أناتا» هو أنه ليس هناك كيان متأصل ودائم ومستقل يسمى الذات الشخصية. وعلى أية حال فإن تعاليم بوذا المعنية بإنكار الذات تتخطى الذات الشخصية أو (الأثانية). فالعالم، من منظور بوذي، هو أيضاً لا ذاتي، بمعنى أنه ليس له أساس مستقل لا متغير، بل هو متغير دوماً وغير ثابت وغير مادي أو ملموس، مثله مثل «ذات» أي شخص. والواقع أن الجهل بطبيعة الوجود، بما في ذلك الذات، مصيره «دوكها»، أي المعاناة، طبقاً للتعاليم البوذية.

مبدأ الفراغ أو الخلو

غالباً ما يتحدث البوذيون عن مستويين مختلفين للحقيقة. أحد هذين المستويين للحقيقة تقليدي، وهو موجود بالنسبة لأولئك الذين لم يدركوا الطبيعة الحقيقية لكل الأشياء. أما المستوى الثاني وهو الحقيقة المطلقة فيخص الحقيقة كما هي فعلاً. وتتخلل هذه النظرية المعرفية النظرة البوذية إلى العالم وكثيراً ما تسبب ارتباكاً وحيرة. فتجربة الحقيقة كما هي (نهائياً) تمكن المرء من رؤية الطبيعة النسبية للمستوى التقليدي، ولذا فإن التعاليم البوذية تعني أموراً مختلفة للناس المختلفين تبعاً لمدى تقدمهم في النهج الديني. ويقول مبدأ الفراغ، من وجهة نظر الحقيقة المطلقة بأن الحقيقة كلها فارغة أو خاوية (سنياتا)، بما في ذلك النيرفانا وتعاليم بوذا. فالحقيقة، طبقاً لمبدأ الخواء ليست مادية، بمعنى أنها لا توجد كشيء منفرد مستقل لا متغير وإنما هي خاوية خالية من الأساس ولا تبدو حقيقية إلا نتيجة للجهل والاستخدام اللغوي الذي يجعلها مادية. ولذا فإن استخدام المباني والتراكيب المضللة يدفع الناس من هذا المنطلق إلى وصف الأشياء والأدوات بأنها فعلاً موجودة وتنفوق سرعة زوال الأسباب والأحوال العابرة.

ويؤكد البوذيون أنه ليس هناك شيء له حقيقة ذاتية فعلية خاصة به بل إن الأشياء كلها تعتمد في وجودها على المسببات والأحوال. فالحقيقة كلها إذاً خاوية فارغة. ويصف البوذيون الماهايانيون نوعية الفراغ بأنها حالة جوهرية (تاتاهاتا) أو طبيعة بوذا (بودهاتا). وكل شيء طبقاً لهذه النظرة له طبيعة بوذا مستترة. وقد انتعشت هذه النظرة وأثمرت في مبدأ تاتاهاتا غاربها (Tathagatagarbha) الذي يقول بأن كل واحد منا يحتمل أن يكون بوذا، أي أن يمتلك بالخفاء المستتر وبنحو جنيني، أو ابتدائي، كل مزايا بوذا وخصائصه. ولذلك يمكن النظر إلى نيرفانا على أنها صحوة، أو يقظة جوهر ذاتنا الداخلي أو طبيعة بوذا فينا التي يحجبها الجهل. وهناك ما يؤكد أن النهج البوذي يمكن أن يزيل غشاوة الجهل التي تحجب عن كل فرد معرفة أنه حقاً بوذا. وإدراك المرء بالخبرة والتجربة طبيعة بوذا فيه هو تحول روحاني يمكن الشخص من التفاعل مع العالم بإشفاق وحكمة تامين. والبوذهيساتفا الذي يتوصل إلى إدراك الحقيقة المطلقة يعمل في عالم رؤيوي كالأحلام لمساعدة الآخرين. غير أن البوذهيساتفا يعي أنه ليس هناك «شخص» يساعد «الآخرين» في نهاية

المطاف. ومن أعظم مفكري المذهب الماهايانى كان ناغارجوناً. وناغارجوناً راهب هندي عاش في القرن الأول الميلادي هو مؤسس نهج مادهياماكا الفلسفي البوذي، أو الطريق الوسط. وماهياماكا أهم نهج فلسفي يمثل الديانة البوذية الماهايانية المعاصرة 16.

الحقائق النبيلة الأربع

كانت الحقائق الأربع النبيلة أول ما علم بوذا بعد تنوره وبلوغه الإشراق الروحي وهي أيضاً أهم تعاليمه. وتشكل تلك الحقائق الأربع الإطار الذي يحوط الديانة البوذية كلها، وهي مقبولة معترف بها عند كل الطوائف البوذية. وتمهد الحقائق النبيلة الأربع، بصفاتها أهم تعاليم بوذا، سبيلاً واضحاً إلى التنور. والأسلوب المنهجي الذي استخدمه بوذا في استقصاء الحقائق الأربع يماثل من حيث المبنى المنهجية التي يعالج بها الطبيب المريض. ويشتمل هذا الأسلوب بصفة عامة على الخطوات التالية: (1) تشخيص العلة. (2) معرفة أسباب العلة. (3) إزالة تلك الأسباب. (4) المعالجة الكلية للعلة. وهذه المنهجية منطقية ومعقولة وقابلة لعملية الاختبار بالتجربة.

الحقيقة النبيلة الأولى التي علمها بوذا كانت حقيقة العذابات أو الألم، فكل الكائنات، بالضرورة، تتحمل ألم المعاناة أو التجارب غير المرضية (دوكها). ويحدث الألم خلال الولادة والشيخوخة والمرض والوفاة. وتنشأ المعاناة عندما نرغب في أشياء ولا نقدر على نوالها، ونعاني أيضاً عندما نحصل على الأشياء التي نرغب فيها ونحاول الاحتفاظ بها أو نمر بتجربتها من جديد. وتدل حقيقة بوذا النبيلة الثانية على مصدر المعاناة وأصلها، وهي الرغبة (أو الجشع). وينطوي هذا الجشع أساساً على الالتفات والتحول المادي عن جهل إلى الذات الأنانية والتعلق بها. ويؤدي الإيمان بالذات الأنانية عموماً إلى الطمع في الآخرين والملاذات الحسية والأشياء المادية والشهرة وما شاكل. وبما أن كل الأشياء زائلة غير دائمة وغير مادية فإن الجشع والطمع بها يؤدي حتماً إلى المعاناة. والحقيقة النبيلة الثالثة هي توقف الألم وزوال المعاناة. والمرء قادر على التخلص من الألم (دوكها) بإزالة أسبابه، أي التخلص من الجشع والرغبة. و«الرغبة» في هذه الحال هي الرغبات الأنانية عموماً، بما فيها الرغبة في أن لا تكون رغبة أو شهوة. فإذا استطاع المرء التغلب على التعلق والتخلص منه ومن الرغبة، التي تعني أيضاً التعلق بالذات الأنانية، فإنه يتخلص من دوكها (المعاناة).

الحقيقة النبيلة الرابعة هي الطريقة المؤدية إلى توقف المعاناة. فهي تحدد أسلوباً تاماً وشاملاً للحياة يسهل التحول الروحاني وتوقف المعاناة والألم. فإذا كانت الحقائق النبيلة الثلاث الأولى قد حددت التشخيص، أي الحالة الشاملة للمعاناة، فالحقيقة الرابعة إذاً هي علاج علة المعاناة، أي الطريقة والممارسة الروحانية التي تؤدي إلى نيرفانا. وأما الطريقة النبيلة الثمانية فتشتمل على ثمانية معتقدات أساسية متبادلة العلاقة هي:

1. الفهم الصحيح. هذا يدل على الحاجة إلى إحراز فهم الحقائق الكونية الثلاث والحقائق النبيلة الأربع عن طريق التجربة. وهو يعني أيضاً أن على المرء أن يميز بواطن العالم وأوهامه والتأثير الضار للطمع والرغبات الأنانية. وعلى الفرد أن ينعم النظر في الواقع بعقلية مشفقة متحررة من التعلق.
2. التفكير الصحيح. هذا يتطلب فهماً واضحاً للنوايا الشخصية ويدرك الدوافع الحقيقية لأفكار الشخص ذاته وأفعاله. فالتفكير السليم يساعد على استبدال الدوافع السلبية بغيرها خيرة.
3. الكلام الصحيح. يوصي هذا المعتقد بالحديث المنظم المنضبط ورفض الباطل والنميمة والكلام التافه والأكاذيب وقسوة الكلام. فالحديث يجب أن يكون مصدراً للشفقة واللفظ لا سبباً للمعاناة.
4. الفعل الصحيح. الأفعال شأنها شأن الأقوال يجب أن تكون نافعة مفيدة ولا تكون مؤذية. فالعمل الصحيح ينطوي على خمسة مبادئ خلقية (لناس العاديين) سيأتي ذكرها لاحقاً.
5. وسائل العيش الصحيحة. تتطلب هذه الوسائل اتباع سبيل أهيمنسا (عدم العنف) عند اختيار أي مهنة. فمهنة البوذي يجب أن تكون متفقة تماماً مع المثل البوذية بالنسبة لما يخص النماء الروحاني ومعاملة الآخرين.
6. الجهد الصحيح. يستطيع المرء من خلال تعهده أمانيه وتطلعه إلى ممارسة دهارما أن ينمي ميوله باتجاه الأفكار والأقوال والأفعال الخيرة بدلاً من الحالات العقلية الضارة.
7. الوعي الصحيح. باعتبار الوعي الصحيح ميزة رئيسية من مميزات الطريقة الثمانية، فهو يتطلب تنمية وعي متنبه للحالات الجسدية والعقلية بما فيها الحواس والمشاعر والأفكار.

8. التركيز الصحيح. تعلّم هذه الخطوة أن المقوّمات الأساسية للتركيز والتبصّر تتأتى من خلال الممارسات التأملية. وفي النهاية، يبتصر السيف، الذي خلقته المعرفة الروحانية من بصيرة التأمل، الجهل والرغبات الأثانية من جذورها.

توفر الحقائق الأربع النبيلة مجتمعة سبيلاً إلى التغلب على محن العقل التي تنجم عن الأسباب الجذرية لعذابات المعاناة (والوجود في دورة سامسارا عموماً) وهي الجهل بطبيعة الوجود والتعلق بالذات وبالرغبات الأثانية والضعف. ومن قبيل التأكيد، إن النظرة البوذية إلى العالم لا توحى بأن «الحياة معاناة»، بل تقول بأن الألم واقع حقيقي بالنسبة لمن لم يستيقظوا كلياً. فالآلام أو المعاناة في هذه الحالة ليست أساسية متأصلة في الحياة نفسها، ولكنها محنة دخيلة تتأسس على الجهل والرغبة الأثانية. ولذا فإن التغلب على المعاناة ممكن. وبناءً على ذلك، فإن تعاليم بوذا متفائلة جداً من حيث مناداتها بأن لكل فرد القدرة على السمو وتجاوز الألم وبلوغ النيرفانا.

استنتج البعض من غير البوذيين أن النظرة البوذية إلى دوكةا (المعاناة) توحى بأن البوذيين متشائمون يرفضون مباحج الحياة. لكن البوذيين في الواقع لا يتجنبون الاستمتاع بالحياة، شرط أن تمثل تلك المتعة حياة دهارما، أي انتهاج قواعد السلوك الخلقي مع تنمية التركيز التأملي والحكمة والفضيلة. فالحياة القائمة على الإيمان بدهارما هي أكثر حياة إمتاعاً عند البوذيين على الرغم من أن المعاناة أمر حتمي لا مفر منه. ويعتقد بعض البوذيين بأن دهارما لا تقتصر على دين أو مذهب بذاته بل توجد حيث يقيم الصدق والفضيلة. ونقل عن بعض معلمي البوذية أنهم قالوا إنه عندما تصبح ممارسة دهارما ممتعة فإن ممارستها يكون متقدماً على طريق البوذية. وبما أن البوذيين يؤمنون بكارما وبالولادة مجدداً فإن كثيراً من البوذيين العاديين يعيشون كغيرهم في المجتمع لهم أعمالهم وعائلاتهم ويكرسون أنفسهم في الوقت ذاته للعمل الشفوق من أجل الآخرين. فبلوغ المرء فضيلة كارما الإيجابية يساعده، من المنظور البوذي، في بلوغ الغاية النهائية للنيرفانا في حياة أخرى في المستقبل.

الأخلاق

تحض التعاليم البوذية أتباع الدين العاديين على التمسك والالتزام بخمسة مبادئ أو قواعد هي:

- الامتناع عن إيذاء أي كائن حي.
- الامتناع عن أخذ ما لا يُعطى.
- الامتناع عن سوء السلوك الجنسي.
- الامتناع عن فاحش الكلام.

• الامتناع عن تناول المسكرات كالمخدرات والمشروبات الروحية التي تضعف العقل.

هذه القواعد الخمس هي لبّ أساس الحياة البوذية. ويعرف الالتزام بهذه المبادئ في سانغها (المجتمع الرهباني) بمثابة قطع العهود الخمسة (أو التعهد بالقواعد الخمس). وهذه القواعد هي مجموعة من الإرشادات التي توجه نحو ما يطمح إليه أفراد الناس. ويعمد ممارسو الديانة العاديون في كثير من الأحيان إلى تكملة هذه القواعد الخمس بمبادئ أخرى إضافية. أما بالنسبة لمن يعيشون حياة الرهبنة أو في مجتمعات الأديرة فإن هناك أكثر من مئتي مبدأ وقاعدة تحكم الجوانب المختلفة لحياة الراهب أو الراهبة اليومية. ولذا فإن أعضاء النظام الرهباني البوذي ملزمون بمستويات ومعايير سلوكية أعلى من الدرجات التي يلتزم بها الناس العاديون.

من أهم النصوص البوذية التي تعالج قضية الأخلاق دهامابادا (Dhammapada) ومعناها «طريق الفضيلة». ويلخص المقطع 183 منها رسالة بوذا في ثلاث نصائح بسيطة هي: تجنب الأعمال غير النافعة، والاستمرار في الالتزام بالقيام بالأعمال الإيجابية، وتهذيب صفاء العقل. وتحدد النصوص البوذية المتنوعة الأعمال النافعة والخيرة والأعمال غير النافعة السلبية. وتوصف الأفعال غير النافعة بأنها أغلال أو عوائق. فالقيود هي عادات سلبية تكبل العقل كالتعلق بالملكات والمقتنيات المادية التي تشد الناس إلى عالم المادة وتربطهم به. وهناك عشرة قيود أو عوائق وهي: (1) الوهم الذاتي، (2) الشك، (3) الانغماس في الطقوس التعبدية والمراسم (الخاطئة) (4) التعلق بالرغبات الحسية، (5) سوء النية، (6) التمسك بالشكليات، (7) التعلق بالاشكليات، (8) الغرور، (9) القلق، (10) الجهل. وباتباع الطريق الثماني يمكن كسر القيود العشرة وإحراز فضائل بوذا ومزاياه. والواقع أن من بين الزوايا التي يمكن النظر منها إلى أي بوذا، الزاوية التي يتبين منها أنه قد أتم إكمال مجموعة من الفضائل المناقبية. فمن الضروري طبقاً للنظرة البوذية إلى العالم أن يعيش المرء عدة حيوات كي يستطيع أن يجني الفضائل. والمزايا المناقبية الست المسماة باراميتات (التي غالباً ما تترجم بأنها تعني «الكمالات»)

كانت تُعدّ أصلاً أكثر الضرورات. وهذه الكمالات الستة هي الخير، أي الكرم، (دانا) والسلوك الخلقي (سيلا) والصبر (كُسانتي) والنشاط، أو الطاقة (فيريا) والتركيز (سامادهي) والبصيرة، أو الحكمة (براجنا). ومع نمو الديانة البوذية الماهانية نمت القائمة من ستة كمالات إلى عشرة وذلك من قبيل التأكيد على المثل البوذهيساتقية. وتضم المناقب الكمالية الإضافية الوسائل الماهرة (أوبايا - كوساليا) والعزم، أو التصميم (برانيدهانا) والمعرفة (جنانا).

ممارسة التأمل

تهذيب المزاي والأخلاق (سيلا) وتعهدها بالرعاية هما أساس ممارسة البوذية. إذ يعتمد البوذيون، مع وجود الأساس الخلقي المستقر، إلى ممارسة التأمل حرصاً على زيادة الشفقة والتراحم وتعميق التركيز والحكمة. وأهم الحالات العقلية التي يصير بلوغها عن طريق التأمل تسمى البراهما - فيهارات (Brahma - Viharas) الأربع، أو المقامات، أو المساكن، الأربعة الربانية. الأول هو ميتا (Metta) وهو إيلاء الكائنات كلها المحبة الشاملة والنية الحسنة. والمقام الثاني هو كارونا (Karuna) الشفقة والرحمة لكل الكائنات التي تقاسي وتتألم. والثالث هو موديتا (Mudita) أي الفرح المتعاطف أو مشاركة الآخرين السعادة. والرابع هو أوبيكها (Upekkha) أي الحفاظ على الاتزان والشجاعة رغم تقلبات الحياة. وتلقى هذه الحالات الأربع اهتماماً خاصاً عند البوذيين الماهانيين فيهبذونها من أجل تنمية الميل نحو بوذهيساتقا، التنوّر.

يهدف التأمل المعروف في الممارسة البوذية باسم ساماتها (samatha) إلى تقوية التركيز وتثبيت الانتباه المستقر وحيوية العقل¹⁸. وتُعرف ممارسة ساماتها أيضاً بأنها «التأمل الصافي». ولعل من أهم النصوص المؤثقة التي تعالج موضوع ساماتها وغيره من الممارسات التأملية الهامة ما جمعه الراهب التيرافادي (البوذي المحافظ) بودهاغوسا في موسوعته **طريق النقاء** التي كتبت في القرن الخامس الميلادي¹⁹. ويتحلل المرء أثناء ممارسته تأمل ساماتها مؤقتاً من شدائد الفكر ومحنة بتهدة العقل وتركيز الاهتمام في نقطة واحدة. ومن الممارسات المألوفة في ساماتها التحكم في التنفس الذي يركز على المشاعر الحسية المرافقة للتنفس أي المعدة والأنف وغيرهما. وقد تتطور الممارسة وتتقدم إلى مواضيع تأملية أكثر إبهاماً وغموضاً من تلك التي يشملها مجال الفكر والعقل. وتأمل ساماتها معمول به في كل المذاهب البوذية رغم اختلاف الأساليب. ويسود الاعتقاد عموماً بأن هناك ثمانية مستويات للتركيز الاستغراقي، أو الجانات، التي يمكن بلوغها من خلال ساماتها، وأعلىها هي تلك التي تقع في عالم المجال اللاشكلي وتتخطى الواقع أو الحقيقة الثنائية كلياً. والمعتقد أن المرء الذي يمارس ساماتها سيتمكن من أن ينمي من خلالها قدرات وقوى عقلية فائقة. غير أن بوذا حذر من أن هذه القدرات النفسية القوية كثيراً ما تكون ملهيات تصرف الانتباه عن طريق التنوير والإشراق الروحاني بدلاً من أن تكون أدوات نافعة للتخلص من المعاناة.

اكتشف بوذا أن حالات السعادة التي يمكن أن يؤدي إليها أعلى مستويات ممارسة ساماتها ليست نيرفانا على الرغم من أنها خالية ومتحررة من منغصات العقل ومحنة. فلكي يتم التخلص من المعاناة والألم كلياً لا بد من اجتثاث بلاوي العقل من أساسها وعدم الاكتفاء بمجرد منع مؤقت لها عن طريق التأمل. ولذا فإن الاعتقاد السائد عموماً هو أنه يجب على الفرد أن يمارس تأمل فيياسانا (Vipassana)، المعروف غالباً بأنه «التأمل البصيري»، كي يجتث أسباب العلل العقلية، وفي مقدمتها الجهل، ويقضي عليها من خلال بلوغ الحكمة النيرة²⁰. وتستفيد ممارسة ساماتها بهذا المعنى من تركيز انتباه مصقول التهذيب يمكن من إقامة توازن مستقر يستطيع المرء من خلاله أن يتحرى طبيعة الحقيقة عبر أساليب فيياسانا. وإذا أحرز المرء مستوى رفيعاً في ممارسة ساماتها فإن البصائر التي اكتسبها من فيياسانا تمكنه من بلوغ التحول. وهدف فيياسانا، عموماً، هو بلوغ الحكمة (براجنا) كي يدرك الحقيقة كما هي فعلاً.

ثمة أسلوب آخر مألوف من أساليب التأمل البوذية وهو ميتا (metta). ويكنّ هذا الأسلوب من الممارسة اللطف المحب الودود لكل الكائنات الواعية. فالتأملات التخيلية التي تهتم في الغالب بالتصور التخيلي لبوذا، أو مندالا (التصور البوذي للكون) هي أبرز أساليب التأمل عند بوذيي التبت. وتجدر الإشارة إلى أنه مهما كان الأسلوب الذي ينتهجه البوذي في التأمل فإن استغلال الوعي (ساتي) أمر أساسي. وتعاليم بوذا الأساسية عن الوعي والتنبه تسمى ساتيباتھانا سوتا (Satipatthana Sutta) وتعرف أيضاً «بتكوين الوعي».

وهناك أسس أربعة للوعي مألوفة في كل المذاهب البوذية وهي الوعي بجسد الفرد وأحاسيسه وحالاته العقلانية وأدواته العقلية.²¹

الولادة من جديد وكارما

هناك مفهومان بوذيان أساسيان وكلاهما جوهرى بالنسبة للديانة الهندية القائمة حالياً والتي تفاعل معها بوذا وأثر فيها، وهما تكرر الولادة (التقمص) وكارما. وكلمة كارما باستعمالها العام يمكن ترجمتها على أنها القانون الافتراضي للفعل ورد الفعل. وتحديداً، توحى «كارما» بأنها تعني الفعل الاختياري الذي تترتب عليه نتيجة أو عاقبة. واكتمال نتائج الأفعال الكارمية الاختيارية، أو نضوجها، هو «فيباكا» (Vipaka). وتقول النظرة البوذية بأن اللحظة الحاضرة تقرر لحظات المستقبل على أساس أفكارنا الشفاهية (الكلامية) والجسدية والعقلية والأفعال والنيّات. وتنشأ في اللحظة الحاضرة أسباب وحالات تحفز نضوج (فيباكا) الأفعال السابقة والأفكار والألفاظ والنيّات (كارما). وهذا قانون أزلني بالنسبة للواقع المكيف المحدود بمادة حية (سامسارا). لكن النظرة البوذية إلى الفعل الافتراضي ورد الفعل ليس قَدَرِيّاً لا إرادياً. فكل لحظة توفر الفرصة وتفتح المجال أمام توجيه مجرى المستقبل. والأساس هنا من هذا المنظور هو الإيقاظ والتنبيه باللحظة الحاضرة. وجاء في أحد نصوص التراث البوذي أن بوذا أجاب سائلاً عن حيوات مستقبله وماضيه بأن أوحى بأن أفضل طريق لمعرفة المرء بفترات الحياة التي عاشها في الماضي وسيعيشها في المستقبل هي أن ينظر إلى اللحظة الحاضرة (التي تقرر وتحدد طبقاً لحالات الماضي وهي بالتالي التي تقرر حالات المستقبل).

وإذا كان هناك «باق» من كارما ولم يثمر أو ينضج فإن الولادة من جديد تحدث استنفاداً لكارما. غير أنه لا توجد «نفس» أو «روح» دائمة لا تتغير وهي التي تتقمص، بل إن كارما هو الذي يقرر الحياة الثانية بأسلوب يشبه رمي حجر في بحيرة فيحدث موجة متأرجحة في دوائر باتجاه الخارج (بعيداً عن موقع الحجر). وكذا، فمثل اعتماد كل لحظة على سابقتها، كل حياة (الوعي التي يتكون في الرحم في ظروف سيكوساماتية (تفاعلية بين العقل والجسد)) معينة تعتمد على الموجات الكارمية لفترات الحياة السابقة. ويحدث بعد الموت، نتيجة الجهل، تسارع تسببه الرغبة الشديدة والجشع العقلي. ويقول أحد النصوص البوذية في هذا المجال «إنه هذا 'التعطش' (التوق الشديد، تانها) هو الذي ينتج عنه الوجود الجديد والحلول الجديد ... والذي يوجهه الطمع الشهواني ... والذي يجد بهجة جديدة الآن هنا والآن هناك ... وخصوصاً (1) العطش للملذات الحسية (كارما - تانها)، و(2) العطش للوجود والحلول (بهافا - تانها)، و(3) العطش لعدم الوجود (إبادة الذات، فيبهافا - تانها)». 22. ويعتقد معظم البوذيين بوجه عام أن هناك ستة أنواع من العوالم التي تحدث فيها الولادة من جديد، أو التقمص، وهي: عالم جهنم، وعالم الشبح الجائع، وعالم الحيوان، وأسورا أو عالم الجبار، وعالم الإنسان، والعالم السماوي. ويعتمد التقمص، أو الولادة ثانية، على استحقاق كارما (سجل الحساب) في الحيوانات السابقة. و«الآلهة» من هذا المنظور كائنات سماوية اكتسبت من الحيوانات العديدة السابقة استحقاقاً كارمياً عظيماً واستحققت تقمصها بولادتها الجديدة في المملكة السماوية. غير أن هذه الكائنات الربّانية تظل كالآدميين خاضعة للقانون الافتراضي الإرادي للفعل ورد الفعل، ولذلك فهؤلاء الآلهة غير معفيين ومستثنّين من الولادة من جديد في عوالم وأشكال أدنى. وينظر إلى عالم الإنسان نظرة تقدير واحترام كبيرين لأن الأفراد يستطيعون فيه بلوغ التثور، أو الإشراف الروحي. أما في العوالم الدنيا (كعالمي الشبح والحيوان) فإن الفرد معذب كثيراً لدرجة أنه لا يستطيع بلوغ الاستنارة، ويكون في العالم السماوي راضياً مطمئناً. ولذا فإن التقمص في عالم الإنسان نادر جداً وثمين وفرصة ينبغي أن لا تضيع سدى. وإزاء هذا النظام المعقد للولادة الجديدة والتقمص يعتقد البوذيون أن سيدهارتا غوتاما عاش حيوات كثيرة، وربما دهوراً، حتى أحرز صفة بوذا في النهاية.

النظرة اللا ألوهية في الديانة البوذية

يتقبل بعض الهندوس بوذا معتقدين أنه التجسد الإلهي التاسع لفيشنو في دورة وجوده. غير أن بوذا نفسه لم يدع ظاهرياً أنه تجسد إلهي. إلا أنه يبدو أن أتباع بوذا الأوائل ربما اعتبروه ضمناً أنه تجسد أو ظهور إلهي. والمثال على ذلك أن بعض البوذيين القدماء كانوا يشيرون إليه أحياناً باسم «الرب» أو «السيد». وهناك رأي سائد، لكنه قائم على خطأ، يقول بأن بوذا كان ملحداً منكرًا للألوهية. وقد ترددت في الهند إبان حياة بوذا آراء كثيرة عن وجود الله وطبيعته بما فيها تلك التي وردت في الأوبنشادات. ويقال إن بوذا لاذ بالصمت عندما سألته أتباعه عن الله وعن أمور غيبية ولم يجب عن السؤال. وقد فسّر البعض السكوت بأنه يعني أنه لو أجاب فإن أجوبته ستكون فوق مستوى فهم السائلين أو أنه اعتقد أن إجاباته ستسبب حيرة وارتباكاً أكثر مما تنفع وتفيد الجلاء. ويتفق كثير من العلماء على أن أجوبة بوذا ربما كانت ستأتي، لو أجاب، مختلفة تبعاً لمستوى فهم السائل.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه لم يرد في كل تعاليم بوذا، التي يضمها قانون «بالي» الذي يتألف من مجموعة من عدة مجلدات، ما يؤكد جازماً أو ينفي قاطعاً الوجود الإلهي. كان بإمكان بوذا أن يجيب ببساطة عن السؤال المتعلق بوجود إله لو أراد ذلك (من الواضح أن بوذا لم يكن متهيئاً أو متخوفاً من تحدي الوضع الراهن للديانة البراهمانية). لكن يبدو أن بوذا أراد لأتباعه أن يتجنبوا المفاهيم التجريدية والعقائد العويصة ويبلغوا إدراك عدم الثنائية أو الشُّرك (الوحدانية) عن طريق الخبرة والتجربة. إلا أن بوذا يتحدث في أحد أقواله المدونة عن الذي «لم يولد»، الأمر الذي يمثل جانباً إشكالياً في تعاليمه بالقياس إلى أقواله الأخرى المتعلقة بلاذاتية وعدم ديمومة (زوال) كل الأشياء. وجاء في قول بوذا هذا ما يلي:

هناك أيها الرهبان من لم يولد ولم يحل ولم يصنع (لم يُخلق) ولم يُركَّب...ولو لم يكن هناك الذي لم يولد... لما كان هنا عندئذ خلاص منظور من ذلك الذي وُلد وحلَّ وصُنِعَ وركَّب. ولكن بما أنه يوجد هذا الذي لم يولد ولم يحل ولم يصنع ولم يركَّب، فالخلاص إذاً ممكن من ذلك الذي ولد وصار وصنع وركَّب²³.

النيرفانا

النيرفانا تجربة تفوق الأساليب الثنوية للتفكير وتتخطى أنماط الفكر العادية. إنها نهاية المعاناة. وبما أن التجربة النيرفانية مستحيلة الإدراك في نهاية المطاف، لذا تحاول التعاليم البوذية تفادي شرحها بالمعنى الإدراكي المفهوم (وينظر إلى المفاهيم الإبهامية التجريدية على أنها عقبات أو كوسائل بدلاً من كونها غايات). فبدلاً من موضعة المفاهيم في العالم الخارجي (جعلها أشياء موضوعية) يميل البوذيون إلى التركيز على داخل العالم الوهمي مستهدفين التجارب التحويلية لما وراء الفردية والثنوية الازدواجية. وبما أن بلوغ النيرفانا هو الهدف الخلاصي النهائي للديانة البوذية التي تسعى كل جوانبها (كالممارسة الخلقية وتهذيب التركيز التأملي والبصيرة) إلى تسهيل ذلك، لأن البوذي يعمل ساعياً إلى تجاوز الفردية والتعلق والرغبات الأثانية التي هي الموانع الرئيسية لطبيعة بوذا في الفرد. ووصف بوذا بلوغ النيرفانا وكأنه إخماد نيران التعلق والرغبة والكراهية. ووصفت النيرفانا أيضاً بأنها أسمى النعم. والحقيقة أن بعض علماء البوذية أكدوا أنه ليس هناك فرق أنتولوجي (خاص بالوجود) فعلي بين واقع سامسارا (دورة الموت والتقمص) والنيرفانا، وقالوا إننا نحقق فقط في إدراك أن سامسارا مثل النيرفانا.

ممارسة العبادة

ينظر البوذيون إلى ممارسة التأمل في وضعية اللّوتس أو المترّبّع نظرة تقدير واحترام. وتختلف طرق العبادة الأخرى كالطقوس والمراسم في المعابد والتراويل تبعاً لاختلاف الثقافات المحلية. فممارسة العبادة عند الفرع البوذي التابع لتيرافادا (تعاليم القدماء والسلف) تبجل تمثال غوتاما بوذا، بينما تبجل طقوس تابعي نهج المهايانا تماثيل لبوذا آخرين وبودهيساتفات (الكائنات المستنيرة) أيضاً. ثم إن بوذيي طريقة تيرافادا يولون احتراماً كبيراً للأراहत، أو المؤمنين الاستثنائيين المخلصين الفائقين لبوذا، الذين بلغوا حالة التنوّر. وقيم كثير من البوذيين مزارات أو مقامات صغيرة في منازلهم يزيّنونها بالأيقونات والذخائر المقدسة. وتقام مزارات أكبر وأكثر زينة وإتقاناً في المعابد. وتبعاً للبلد والإقليم، غالباً ما يمثل المعبد البوذي المؤسسة المركزية في حياة المجتمع. وتضم المعابد الكبيرة مقامات مثل هذه ولكنها أكبر وأكثر زينة وإتقاناً وتعقيداً، ويتوفر عندها مكان يتسع للناس للتعبد والتأمل، كما تشتمل على أماكن لسكنى ومعيشة الرهبان والراهبات الذين يقيمون الطقوس ويتولون صيانة المنشآت. ويؤمن بعض البوذيين بأن التبرع بالمال أو تقديم الطعام أو غيرهما من الأشياء لمكان العبادة يعتبر كما لو أدى واحد منهم عملاً إيثارياً لخير الآخرين ويكسب فضائل أو حسنات كارمية يفيدون منها هم أنفسهم ويفيدون بها الآخرين. ومثال ذلك أنه عندما يولد طفل تضع الأم ذخيرة مقدسة أو أثراً في المعبد كي تكسب حسنة وفضيلة لوليدها.

يقصد البوذيون المعابد أو الهياكل المحلية المقدسة كي يمارسوا طقوساً تجدد تأكيد معتقداتهم الأساسية. فالمجتمع البوذي المتدين، أي سانغها، الذي يمارس طقوسه جماعياً ويعضد بعضه بعضاً روحياً يعتبر عنصراً حيوياً في الممارسة الدينية البوذية. ومشاهدة أيقونات بوذا ورموزه وتأملها تمثل تمسكاً بقوته كأساس مركزي في الحياة البوذية الروحانية. والاستماع إلى حديث يليق به راهب يمهّد الفرصة للتفكير في معنى تعاليم بوذا ومغازيها. وإلى جانب المشاركة في النشاطات التي يقيمها المعبد يؤدي بعض البوذيين شعائر

بوجا (أي إظهار الإجلال والتبجيل) في بيوتهم. وتمارس هذه الأشكال من العبادة المنزلية عادة يومياً في الصباح والمساء، وتشمل تلاوة الأناشيد الدينية (المانترات) أمام المزارات أو الهياكل والانحناء أو السجود أمام تماثيل بوذا. ويؤدي البوذيون الانحناء والسجود في الغالب ثلاث مرات رمزاً إلى الجواهر الثلاث: بوذا ودهارما وسانغها. ويعبر السجود عن احترام المظاهر الثلاثة لطريق التحرر. وكثيراً ما يفسر غير البوذيين هذا السجود على أنه عبادة للأصنام. ورداً على هذا الاستنتاج الخاطئ كتب الراهب السريلانكي بياداسي تيرا (Piyadassi Thera) المنتمي إلى نهج مدرسة تيرافادا ما يلي:

عندما يقدم البوذي زهوراً أو يضيء مصباحاً أمام صورة لبوذا أو أي شيء مقدس ويتفكر في مزايا بوذا السامية فهو لا يكون مصلحاً لأحد. فتلك ليست طقوساً أو مراسم أو شعائر عبادة. فالزهور التي سرعان ما تذبل وتزول واللهب الذي ينطفئ، تكلمه محدثاً عن عدم ديمومة الأشياء المكيفة (المكونة من مواد محددة). فالهيئة (الصورة أو التمثال) تمثل بالنسبة إليه أداة للتركيز والتأمل، واستدراة الإلهام في سعيه لتقليد مزايا السيد المعلم. والذين لا يفهمون معنى هذه التقدمة البسيطة يتعجلون استخلاص النتيجة القائلة: 'إنها عبادة أصنام'. والواقع هو أنه لا شيء أبعد من هذا عن الحقيقة²⁴.

الانحناء، مثله مثل الترتيل، جانب ومظهر متمم للممارسة البوذية. والتراتيل، أو الأناشيد، يمكن أن يكون لها غرض تعليمي توجيهي هو مساعدة ممارسي الديانة على حفظ الصلوات والتعاليم البوذية عن ظهر قلب. ثم إن الترتيل يمثل حلقة اتصال بالأسس الأولى للدين عندما لم تكن النصوص البوذية المكتوبة قد وجدت بعد. ووجدت البوذية أن الترتيل أو الإنشاد الجماعي، كما في الديانات الأخرى، هو وسيلة فعالة في تماسك الطائفة وتضامن المجتمع.

طقوس الموتى

على الرغم من أن لدور الرهبان البوذيين شأنًا في الطقوس والاحتفالات المختلفة باختلاف التقاليد المحلية للمجتمع، فإن دورهم، بصفة عامة، ليس أساسياً أو محورياً في طقوس الولادة والزواج والموت. غير أن وجود أعضاء نظام الرهبة البوذية ومشاركتهم في الطقوس والعادات المتبعة في مناسبات الموت ضروريان. فعملية عودة الولادة، أو التقمص، بعد الموت عند البوذيين تجعل لهذه المرحلة (الوفاة) من دورة الحياة أهمية خاصة، ولذا فهي عملية ينبغي أن يشرف عليها راهب درب مطلع. ويتطلع البوذيون بنهاية أجل الجسد العضوي إلى عبور مرحلة عودة الولادة المرتجاة، إذ تُعد هذه المرحلة التي ينظر إليها إيجابياً مرحلة تقدم لا تأخر على طريق بلوغ النيرفانا.

وعندما يحضر الرهبان البوذيون المرضى في حالة النزاع يساعدونهم على الراحة النفسية والاطمئنان الروحي. وتختلف الأعمال والشعائر المحددة لمثل تلك الأحوال تبعاً لاختلاف العادات والتقاليد. فرهبان التبت يتلون عادة نصوصاً من كتاب التبت للموتى ثم يشرفون على إحراق جثث الموتى. وتتطلب ممارسة طريقة «زن» سلسلة طويلة من الصلوات والطقوس التذكارية تستمر تسعة وأربعين يوماً تكريماً للميت. وتتكون تلك الصلوات والطقوس من التراتيل والأدعية لبوذا والصلوات من أجل الميت المفارق كي يتلقى خلفاً (يتقمص). وتقدم أسرة الميت هدايا للرهبان المشرفين كي يحظى قريبتهم المتوفى بثواب الحسنات التي اكتسبها. وبالمثل، تعمل أسرة الميت من الطائفة التي تتبع نهج مدرسة تيرافادا على تقديم وجبة طعام للرهبان الذين أتوا لحضور الوفاة. ويعمل الرهبان بدورهم على إراحة المريض وينشدون التراتيل ويحثون كل الحاضرين على أن يستذكروا للشخص في حالة النزاع أعماله الحسنة.

ملخص الفصل

تختلف الديانة البوذية عن الديانات الأخرى نوعاً ما من حيث إن أدياناً كثيرة تطرح معتقداتها بشكل مبادئ عقائدية لا بد من قبولها والإيمان بها. لكن البوذي لا يجابه بمجموعة من المعتقدات الثابتة. فالبوذي، ذكراً كان أو أنثى، يؤمر عادة بالنظر في تجاربه الشخصية واختبارها في ضوء تعاليم بوذا. ويجهد البوذيون في سعيهم إلى بلوغ التنوير ومثال بوذا في نهاية المطاف، وتكون حياته وتعاليمه لهم قدوة. وقد أوجد البوذيون وحكماء الهند القدماء علوماً باطنية متقدمة بما فيها أساليب تدريب العقل. لكن البوذية لا تقتصر على مجرد أن يعزل المرء نفسه منقطعاً إلى التأمل مع أن ذلك مظهر من مظاهر الدين. وإيضاحاً لهذه الحقيقة نورد أن بوذا نفسه عاد بعد بلوغه التنوير والإشراق الروحاني إلى مجتمعه مدفوعاً بعاطفته كي يعلم الآخرين. ويعيش كثير من البوذيين المعاصرين حياة عائلية عادية ويتخذون

لهم مهناً ويعملون في المجتمع ويسعون جادين في ممارستهم الروحانية لأن يكونوا حاضرين كلياً وفي كل لحظة وهم يعملون ويتعاطون مع كل الكائنات الواعية التي تشعر بتعاطف وشفقة.

والواقع أن تعاليم بوذا عملية أساساً، فهي تعي أسباب المعاناة والعذاب وتمهد السبيل أمام زوال تلك الأسباب الآن وعلى الفور. وتوجد التعاليم التي تشبع الحياة البوذية وترويضها وتوجهها في الحقيقة الرابعة، أي الطريق الثماني النبيل من الحقائق الأربع النبيلة. وتوجد الطريقة الثمانية النبيلة في كل المدارس أو المناهج البوذية التي يمكن أن تصنف على أنها غصون مختلفة متفرعة من الشجرة ذاتها. وتصنف الطريقة الثمانية النبيلة في مجموعة من ثلاث فئات رئيسية هي: سيلا، أو فضيلة الخلق (تتألف من الكلام الصحيح والعمل الصحيح والعيش الصحيح) وسامادهي، أو التركيز التأملي (يتألف من الجهد الصحيح والتركيز الصحيح والوعي الصحيح) وبراجنا، أو الحكمة (تتألف من الفكر الصحيح والفهم الصحيح). وهذه المفاهيم الثلاثة – الفضيلة والتأمل والحكمة – هي مبادئ متبادلة ييسر بعضها لبعض الدعم لطريقة واحدة شاملة للحياة. وهي لا تزال كما كانت دواءً للأدواء الثلاثة التي تمثل الأسباب الرئيسية في المعاناة والعذاب، وهي الجهل والجشع والبغضاء.

ثبت مراجع الديانة البوذية

أعمال مقتبسة أو مستشهد بها

- .Conze, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. New York: Harper & Row, reprint 1975
- .Easwaran, Eknath, trans. *The Dhammapada*. Petaluma, CA: Nilgiri Press, reprint 1987
- .Goldstein, Joseph. *Insight Meditation*. Boston: Shambhala Press, 1994
- .Gunaratana, Bhante G. *Mindfulness in Plain English*. Boston: Wisdom Publications, 1993
- .Ireland, John D., trans. *The Udāna*. Kandy. Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1990
- .Kapleau, Roshi P. *The Three Pillars of Zen*. New York: Anchor Books, 1980
- Kalupahana, David J. *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. New York: State University of New York Press, 1986
- Nanamoli, Bhikkhu, trans.: (The Path to Purification) *Vissudhimaga*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1991
- .Piyadassi, Thera. *The Buddha's Ancient Path*. Sri Lanka: BPS, reprint 1987
- .Rahula, W. *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press, Inc., 1974
- .Saddhatissa, H., trans. *The Sutta-Nipata*. London: Curzon Press Ltd., 1985
- Sogyal Rinpoche, trans. *The Tibetan Book of Living and Dying*, eds. Patrick Gaffney and Andrew Harvey. New York: HarperCollins, 1992
- .Wallace, B. Alan. *Tibetan Buddhism From the Ground Up*. Boston: Wisdom Publications, 1993
- Boundless Heart: The Four Immeasurables*. Ed. Zara Houshmand. New York: Snow Lion, _____, 1999
- Walshe, M., *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha*. trans. Digha-Nikaya. London: Wisdom Publications, 1987

مطالعات إضافية

- .Abe, M. *Zen and Western Thought*. Ed. W. R. La Fleur. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989

- Achaan Chah. *A Still Forest Pool*. Eds. J. Kornfield and P. Breiter. Wheaton, IL: Quest Publishing House, 1985.
- Buddhadāsa, Bhikkhu. *Mindfulness with Breathing: A Manual for Serious Beginners*. Trans. Santikaro Bhikkhu. Boston: Wisdom Publications, 1997.
- .Chodron, Thubten. *Open Heart, Clear Mind*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1991.
- .Dalai Lama, XIV. *The Meaning of Life from a Buddhist Perspective*. Boston: Wisdom Publications, 1992.
- .Dogen. *Moon in a Dewdrop*. Ed. K. Tanahashi. San Francisco: North Point Press, 1990.
- .Govinda, Lama A. *A Living Buddhism for the West*. Boston: Shambhala Publications, Inc., 1990.
- .Harvey, P. *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- .Morreale, D. ed. *The Complete Guide to Buddhist America*. Boston: Shambhala Publications, Inc., 1998.
- Nanamoli, Bhikkhu and Bhikkhu Bodhi, trans. *Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima Nikaya)*. Boston: Wisdom Publications, Inc., 1995.
- .Ross, N. W. *Buddhism: A Way of Life and Thought*. New York: Vintage Books, 1981.
- .Sangharakshita, Ven. *A Survey of Buddhism*. 7th ed. Scotland: Windhorse Publications, 1993.
- .Snelling, J. *The Buddhist Handbook*. London: Rider, 1987.
- .Suzuki, D. T. *An Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1964.
- 1 *The Sutta-Nipata*, trans. H. Saddhatissa (London: Curzon Press Ltd., 1985), 15 -16.
- 2 Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (New York: Harper & Row, Publishers, reprint 1975), 36.
- 3 كلمة «دهارما» لها عدة معاني يعتمد كل منها على سياق النص. ودهارما المشار إليها في تعبير الجواهر الثلاث يقصد بها تعاليم بوذا. وقد تعني في سياق نصوص أخرى القانون أو النظام الكوني أو الأخلاق أو الأجزاء الأساسية للوجود والحقيقة المطلقة (الحقيقة كما هي فعلاً).
- 4 Roshi P. Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (New York: Anchor Books, 1980), 177.
- 5 *The Dhammapada*, trans. Eknath Easwaran (Petaluma, CA: Nilgiri Press, reprint 1987), 116 -117.
- 6 *The Sutta-Nipata*, trans. H. Saddhatissa (London: Curzon Press Ltd., 1985), 72.
- 7 «Digha-Nikaya» in *Thus Have I Heard*, trans. M. Walshe (London: Wisdom Publications, 1987), 269-270.
- 8 المصدر نفسه ص 270.
- 9 Quoted by Edward Conze in *Encyclopedia of the World's Religions*, ed. R.C. Zaehner (New York: Barnes and Noble, reprint 1997), 302.
- 10 Śāntideva, *A Guide to the Bodhisattva Way of Life*, trans. Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace (Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1997).
- 11 Conze, *Buddhism*, 132.
- 12 Roshi Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (New York: Anchor Books, 1980).
- 13 *The Tibetan Book of Living and Dying*, trans. Sogyal Rinpoche, eds. Patrick Gaffney and Andrew Harvey (New York: HarperCollins, 1992).
- 14 For an introduction to the Tibetan tradition see B. Alan Wallace, *Tibetan Buddhism From the Ground Up* (Boston: Wisdom Publications, 1993).
- 15 *The Udāna*, trans. John D. Ireland (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1990), 13.
- 16 David J. Kalupahana, *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way* (New York: State University of New York Press, 1986).
- 17 for example, Piyadassi Thera, *The Buddha's Ancient Path* (Sri Lanka: BPS, reprint 1987).
- 18 For a discussion of *samatha meditation* see B. Alan Wallace, *Boundless Heart: The Four Immeasurables*, ed. Zara Houshmand (New York: Snow Lion, 1999), 31-84.
- 19 *Vissudhimaga* (The Path to Purification), trans. Bhikkhu Nanamoli (Kandi, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1991).
- 20 For example, see Joseph Goldstein, *Insight Meditation* (Boston: Shambhala Press, 1994).
- 21 For example, see Bhante G. Gunaratana, *Mindfulness in Plain English* (Boston: Wisdom Publications, 1993).
- 22 W. Rahula, *What the Buddha Taught* (New York: Grove Press, Inc., 1974), 29.

23 *The Long Discourses of the Buddha*, trans. Maurice Walshe (Boston: Wisdom Publications, reprint 1995), 29.

24 Piyadassi Thera, *Buddha's Ancient Path*, 32.

الفصل السابع

الديانة اليانية (أو الجانية)

ليت جدول الصداقة المقدس يتدفق أبداً في قلبي. ليت العالم ينعم بالرفاه، فتلك أمنيتي التي أهدها.
ليت قلبي يغني منتشياً أنشودة البهجة لرأى الفاضلين الأتقياء. ويا ليت حياتي تكون قرباناً أقدمه عند أقدامهم.
ليت قلبي ينزف لرأى التافهين والقسا والمارقين، وتنهمر دموع الإشفاق من عيني.
ليتنى أكون دائماً حاضراً هناك أري الطريق للتأهين على طريق الحياة. وليتنى أتحمل بصبر وأناة إذا لم يصغوا إليّ.

ليت روح الخير تعمر قلوبنا جميعاً. ليتنا نغني جميعاً في جوقة واحدة نشيد الوئام وانسجام الإنسانية الأبدي 1.
صلاة يانية

تقديم

لا توجد مجموعة واحدة من النصوص المقدسة تجمع بين الديانات التي نبتت من الهند وتوحد بينها. غير أن أعظم النصوص تأثيراً ومكانة في الهند هي تلك المعروفة باسم الفيدات. وتكوّن الفيدات نصوص قانون المبادئ المقدسة لمدارس المذاهب الهندوسية التقليدية الست. والديانة اليانية، شأنها شأن البوذية، لا تعترف بسلطة الفيدات كما يعترف بها الرهبان البراهمين. ولهذا السبب يصنّف العلماء اليانيون بأنهم طائفة لها دينها المميز، نشأت في المحيط الروحاني الثري للهند. وعلى الرغم من أن كثيراً من المبادئ اليانية الأساسية منسجم مع التعاليم الهندوسية ومتفق معها، فإن لليانية، مثل ما للديانة البوذية، إرثها الخاص من النصوص المقدسة. وتستمد الديانة اليانية، أو الجانية، اسمها من أصل سنسكريتي هو «جي jī» التي تعني «يفتح» أو «يقهر». واشتقاق كلمة جاينا، أو يائنا، يعني «أتباع الفاتحين أو القاهرين». والفاتحون القاهرون هم المعلمون الروحانيون الذين يجلبهم اليانيون لأنهم قهروا كل أشكال التعلق الدنيوي وحرروا بذلك أنفسهم من الوهم والضلال وبلغوا التنوير والإشراق الروحاني. والأشخاص الذين ينالون هذا التحرر ويعلمون غيرهم كيفية نواله يشار إليهم باسم تيرثانكارات (Tirthankaras) أو «صانعي الجداول»، ما يعني أنهم يخلقون جدولاً أو مخاضة كمخاضة النهر أي طريقاً عبر سامسارا، دورة الحياة والموت والولادة من جديد بالتقمص، وكل ما تجرّه من ألم ومعاناة ووهم مضلل.

يتصور اليانيون عالماً فيه ما لا يعد ولا يحصى من الكائنات الحبيسة في دورة عودة الولادة. وتتوفر للكائنات التي تولد من جديد كبشر فرصة غير مسبوقة للتزود من تعاليم التيرثانكارات (صانعي الجداول) وتعلم كيفية تنمية ضبط النفس وبلوغ التحرر. ويعتقد اليانيون أن المرحلة الحالية من الحياة شهدت وجود أربعة وعشرين تيرثانكاراً. ويعرف الأخير، الرابع والعشرون منهم، بأنه ماهافيرا (البطل العظيم). ومع أن ماهافيرا ليس مؤسس الدين الياني، فقد ورث اليانيون حكمة كل التيرثانكارات السابقين من خلال تعاليمه. ومما يدعو إلى الاهتمام هو أن ماهافيرا وبوذا الأول، سيدهارتا غوتاما، قد ظهرا في شمال الهند وفي الفترة الزمنية نفسها تقريباً. وقد رفض هذان المعلمان الدينيان مظاهر الديانة البراهمينية (التي سبقت ومهدت للديانة الهندوسية العصرية) بما في ذلك نظام الطبقات المتصلّب وسيطرة الفيدات والبراهمين وذبح الحيوانات بغرض تقديمها قرابين.

ماهافيرا لقب تكريمي أطلقه أتباع فاردهامانا جُناتبوتراي (Vardhamana Jnatputraby) عليه من قبيل التبجيل. ولد فاردهامانا عام 599 قبل الميلاد في كُنداغراما (Kundagrama) بالقرب من باتنا (المدينة المعاصرة في شمال شرق الهند). كان أبوه زعيماً وعضواً من طبقة المحاربين، فكان أن تمتع ابنه فاردهامانا بنعمة التربية والتعليم. ويعتقد اليانيون أن والد فاردهامانا ووالدته كانا من أتباع بارسفا (Parsva) التيرثانكارا الثالث والعشرين الذي يُعتقد أنه عاش قبل فاردهامانا بنحو 250 عاماً. وعندما بلغ فاردهامانا الثلاثين من عمره تخلّى عن الشهرة والثروة والسلطة التي ورثها، ونبذ الاهتمامات الدنيوية كي يهب نفسه وينقطع إلى التهذيب والعلوم الروحانية. اعتنق الأساليب المتطرفة للزهد والتقشف والتأمل والصيام ونذر الصمت. وجاء في التراث أن فاردهامانا استطاع بعد اثنتي عشرة سنة أن يقهر بلاوي العقل وعقله من أنانية وكبرياء وغضب ووهم، وبلغ التنور والإشراق الروحاني. وجاء في الكالباسوترا، أحد النصوص اليانية المقدسة ما يلي:

عندما صار الزاهد الجليل ماهافيرا يانياً وقديساً كان قد أصبح واحداً واحداً متحرراً عليمًا محيطاً بكل الأمور. عرف ورأى كل أحوال العالم والآلهة والإنس والجن: متى يأتون وإلى حيث يذهبون، وإذا كانوا يولدون بشراً أو حيوانات أو يصيرون آلهة أو كائنات في المَطهر، والآراء والأفكار التي تخطر في عقولهم، والمائل والأعمال والرغبات والأفعال الظاهرة والخفية لكل الكائنات الحية في العالم. هو القديس الذي لا يخفى عليه سر، علم ورأى كل أحوال الكائنات الحية في العالم وبما فكرت وتحدثت أو فعلت في كل هنية². طاف ماهافيرا الهند في السنوات الثلاثين التي تلت وتجول في أرجائها معلماً روحانياً. ومات وله من العمر ثلاثة وسبعون عاماً اختتمها ببلوغه موكشا، التحرر من دورة الموت والولادة من جديد. مبادئ الديانة اليانية

المظاهر المتعددة للحقيقة

الحقيقة ذات المظاهر أو الجوانب المتعددة، مبدأ من المبادئ التي تكوّن عماد الديانة اليانية. وهذه العقيدة شبيهة بما يعرف «بالطريق الوسط» في الفلسفة البوذية المهايانية كما شرحه المفكر البوذي ناغارجوناً في القرن الخامس الميلادي. فالحقيقة من المنظور الياني لها وجوه عدة تسمى أنكانتافادا (anekantavada)، ولذا لا يمكن وصف كيان أو كائن وصفاً كاملاً ما لم ينسب أو يعزى إليه ما يبدو خصائص قصرية مشتركة كلياً أو خصائص متناقضة. ويؤدي مبدأ تعدد الوجوه أو المظاهر إلى فكرة الإثبات المؤهل، أو المسلّم به (سيادافادا) الذي تؤهل بموجبه التعابير والأقوال بعبارة «من نواحٍ ما». وعلى هذا الأساس هناك سبعة إثباتات مسلّم بها يمكن قولها متزامنة في أن معاً رغم أنها تبدو متناقضة وهي:

من نواحٍ ما إنه كائن،

من نواحٍ ليس كائناً،

من نواحٍ ما إنه كائن وليس كائناً معاً،

من نواحٍ ما إنه لا يوصف،

من نواحٍ ما إنه كائن ولا يوصف،

من نواحٍ ما إنه ليس كائناً ولا يوصف،

من نواحٍ ما إنه كائن وليس كائناً ولا يوصف.

يشرح العالم هيرلال جاين هذا المبدأ على الوجه التالي:

رجل ما هو الأب، وليس الأب، وهو كلاهما – عبارات مدركة ومفهومة تماماً إذا كان المرء يفهم وجهة النظر التي تعبّر عنها العبارات. فهو من حيث علاقته بصبي معيّن هو الأب، ومن حيث علاقته بصبي آخر فهو ليس الأب، ومن حيث علاقته بالصبيين معاً هو الأب وليس الأب. وبما أنه لا يمكن التعبير عن الفكرتين بالكلمات في الوقت نفسه، يمكن اعتباره أنه لا يوصف (غير قابل للوصف)، ومع ذلك فهو الأب ولا يوصف، وهكذا دواليك³.

وبالنظر للعلاقات الكثيرة للرجل بأشياء أخرى كثيرة، فإن الرجل نفسه يمتلك خصائص تبدو متناقضة. وبالمثل، فلأن هناك وجهات نظر لا تحصى يمكن من خلالها وصف خصائص طبيعة «الحقيقة النهائية» المطلقة، وهناك بالمثل علاقات عديدة قد تكون للعارف العالم بغرض (الشيء المستهدف) المعرفة، فإنه لا يمكن الإحاطة بالحقيقة المطلقة إحاطة تامة بوصف واحد فقط يبقى متسقاً متماسكاً. ولذلك،

فإن الهوية الفعلية لأي كائن موجود تمتنع بالضرورة عن وصف للخصائص يعبر كلياً عما هو الكائن «حقيقة» ويتطلب بدلاً من ذلك تفسيرات بديلة.

تنجم عن إدراك الطبيعة المتعددة المظاهر للحقيقة نتيجة هامة هي تبني موقف منفتح قابل للتغيير حيال التعددية الدينية. فباستخدام سيادافادا، مبدأ إثبات التأهيل، يصبح من السهل الاعتراف بقيمة الديانات والنظرات البديلة إلى العالم والنظر إليها كأديان ونظرات متممة لا منافسة. وهذا يمكن المرء بالتالي من قبولها كلها كطرق مختلفة ولكنها أصيلة موثوقة بالنسبة لتوجيه حياة الفرد توجيهاً قديماً. ويقول أحد النصوص اليانية: «إن كل العقائد صحيحة في عوالمها الخاصة - ولكنها مخطئة إذا تعدت على نطاق غيرها من المبادئ وحاولت دحضها. فالإنسان الذي يعتنق وجهة النظر القائلة بالطبيعة التراكمية للحقيقة، لا يصف مطلقاً نظرة ما معينة بأنها صحيحة أو راءياً آخر معيناً بأنه خطأ».

كانت فكرة تعدد الجوانب أحد المبادئ اليانية التي كان لها تأثير كبير خاص على المهاتما غاندي - الذي ربما كان أشهر حكماء الهندوس في العصر الحديث - الذي نشأ في منطقة سادت فيها الديانة اليانية في الهند. وكتب غاندي عن الإخفاق في إدراك الحقيقة المتعددة الجوانب قائلاً: «إننا جميعاً نفكر بما هو غير قابل للتفكير، ونصف ما لا يوصف ساعين إلى معرفة ما لا يعرف، ولهذا السبب يتعثر حديثنا، فهو غير كافٍ، وحتى متناقض أحياناً... ولهذا السبب ندعو جميعاً بصوت واحد إلهاً واحداً بأسماء مختلفة، بأراماتما وإيشوارا وشيفا وفيشنو وراما والله وخودا ودادا هورموزدا ويهوه والرّب وغيرها من الأسماء التي لا نهاية لها».

جيفا وأجيفا: الحي وغير الحي (الجامد)

يشتمل الكون من وجهة النظر اليانية إلى العالم على عنصرين أساسيين متميزين هما الحي، أو الواعي المحسّ (جيفا jiva) وغير الحي، أو اللاواعي الجامد (أجيفا ajiva). يشتمل العنصر الذي من النوع الثاني على مكونات العالم المادي، أو الطبيعي. ويتألف الكون المادي من ذرات (بارامانات) وكتل الذرات (سكاندها) التي يشار إليها «بالتكتل الكبير» (ماهاسكاندها). وتبقى المكونات الذرية أو الجزيئية الكامنة في كل عمليات التغيير المادي، ثابتة لا تتغير ولا تُخلق وتدمر أبداً. وتؤدي حركة المكونات في الحيز إلى إعادة ترتيب ذاتي وتكوين كتل جديدة تنتج عنها تغيرات ظاهرية في العالم المادي.

أما صنف أو نوع «جيفا» (الأرواح الحية أو الكائنات الواعية المحسّة) فيشمل الكائنات البشرية والحيوانات والحشرات والنباتات وأشكال الحياة المجهرية، وحتى التراب والهواء والنار والماء، طبقاً لما يقوله العالم سوريندراناس داسغوبتا:

إن مبدأ الحياة مختلف ومتميز كلياً عن الجسد، ومن بالغ الخطأ الاعتقاد بأن الحياة هي من نتاج الجسد أو ملك له. فالجسد يبدو حياً نتيجة لعنصر الحياة هذا. وهذا العنصر هو الروح».

طور اليانيون نظرية معقدة للحياة قائمة على أساس تصنيف «الجيفات»، الأحياء، طبقاً لعدد القدرات أو الوظائف الحسية التي تملكها. فأعضاء أدنى طبقة من الجيفات (المتثلة في النباتات) لا تملك سوى وظيفة أو قدرة حسّية واحدة هي اللمس. وأعضاء الطبقة الأعلى التي تليها (المتثلة في الديدان) لها قدرتان حسيتان هما اللمس والذوق. وأما الكائنات الفقارية فتملك خمس حواس هي اللمس والذوق والبصر والسمع والشم. ثم تأتي أخيراً الطبقة العليا من الحيوانات، بما فيها الإنسان، التي تملك أعضاء الحواس الخمس مضافاً إليها عضو إحساس داخلي اسمه «ماناس» وهو ملكة الفكر المنطقي أو العقلي.

ويرتب هذا النظام التصنيفي الكائنات المحسّة الواعية على أساس وسائلها للوعي أو الإحساس بالعالم المادي. غير أن كل الكائنات الواعية المحسّة (كل الجيفات أو الأرواح الحية) متشابهة من حيث طبيعتها الأساسية، فكل منها لم يُخلق وهي موجودة أبداً مستقلة مالكة لعلم لا نهائي. ومع ذلك فإن الأرواح الحية تعجز عن إدراك طبيعتها لأنها كانت منذ «الزمن الذي لا بداية له» في حالة من الضلال والوهم الذي يصرفها ويبعدها عن الصفات المتأصلة في الروح. ومصدر هذا الضياع هو ارتباط الروح بجسد تحس من خلاله بالعالم المادي. وزيادة في الدقة، فإن تجربة الحس تؤدي إلى الشعور بالعواطف، كالغضب والجشع والشهوة والكبرياء والكراهية، التي تؤدي بالروح إلى استحقاق كارما. وكارما بدوره يغشّي رؤية الروح لنفسها ولطبيعة الحقيقة.

كارما وأوهام التقمص

تتشترك الديانات التي ظهرت أصلاً في الهند كلها تقريباً في الإيمان بكارما. ويفهم من كارما عموماً على أنه القانون الخلقي للفعل ورد الفعل، وخاصة الأفكار والأعمال والنيّات السابقة في الماضي والكلام، التي تحدّد حالة كينونة الفرد في المستقبل بما فيها ميوله ونزعاته وطبقته الاجتماعية وحتى العالم الذي يولد فيه (مثال ذلك عالم الآلهة الذي تقابله عوالم جهنم). ويأمر قانون كارما بأن تؤدّي أفكار الفرد وأعماله إما إلى حبس الروح في دورة الولادة والموت والولادة من جديد (المعروفة بسامسارا) أو تقود الروح إلى التحرر من سامسارا (أي إلى موكشا) والتخلص من كل بؤسها وأوهامها وضلالها. ومما يثير الاهتمام أن اليانين يعتبرون كارما مادة لها كيان. غير أن هذه المادة خفية ولا يمكن استيعابها أو إدراكها بالحواس، فهي تتراكم حول الروح وتسبّب لظناً أو بقاءً (ليسيات) تشوب الروح وتشوّش إدراكها. ويؤدي هذا التشوش إلى تشابك إدراك الروح مع الحقيقة المكيفة المحددة في جسد ويحد من وعيها للحقيقة غير المكيفة.

تلطّخ البقع الكارمية الروح، لكنها لا تفتك بها وتقضي عليها وإنما تمنع على الروح وعيها لطبيعتها النقية الكاملة. ويشبه هذا الوضع وجود دخان أمام مرآة. فالدخان تنعكس صورته في المرآة لكنه لا يغيّر طبيعة المرآة ذاتها. ويقول مقطع من النصوص اليانية إن تعبير «ليسيا» يعني «التغيير الذي تتعرض له الروح كما البلّورة عندما تعترّيها مادة سوداء»⁷. هناك بحث مستفيض لموضوع الليسيات في الكتاب الرابع والثلاثين من يان سوترا وعنوانه أوتارادهيايانا Uttaradhyayana (كتاب التعليمات اللاحقة). يقول هذا الكتاب إن أنواع الليسيات المختلفة لها ألوان مختلفة أيضاً تدل على المستويات المختلفة لتطور الروح ونمائها. وهي اللطخ الكارمية المنعكسة على الروح. أما بالنسبة لقانون كارما بحد ذاته فهناك طبقاً للسوترا اليانية ثمانية أنواع هي:

كارما (الفعل) الذي يحجب المعرفة الصحيحة،

كارما الذي يمنع الإيمان الصحيح،

كارما الذي يؤدي إلى اختبار المتعة والألم،

كارما الذي يقود إلى الضلال،

كارما الذي يحدد طول الحياة (التقمص)،

كارما الذي يحدد اسم أو فردية الروح المتجسدة،

كارما الذي يحدد «غوترا» الروح (سلف العائلة)،

كارما الذي يمنع الروح من دخول سبيل النعيم الأزلي⁸.

يُخلق كل شكل من أشكال كارما من الأهواء والانفعالات والرغبات التي تمس الروح وتعلق بها نتيجة تقمصها. وتسعى الروح إلى التخلص من شقاء التقمص وبؤسه بأن تعمل على إرضاء الشهوات ذاتها التي تسببت بخلق لطخ كارما التي شابتها، الأمر الذي يؤدي بالتالي إلى حبس الروح في سامسارا. وهكذا فإن كارما هو الفعل ورد الفعل كلاهما للرغبات التي تقيد الروح إلى وهم التقمص وضلاله. ويقول أوتارادهيايانا (كتاب التعليمات اللاحقة) «مثلما يأتي (طائر) الكركي من البيضة، تأتي البيضة من الكركي، وهكذا فهم يصفون الرغبة بأنها أصل الضلال، والضلال أصل الرغبة»⁹. ويتطلب السبيل الياني إلى موكشا (التحرر من دورة سامسارا) تطهير الروح وتنقيتها من كارما وذلك عن طريق ممارسات الزهد والتأمل. ويعتقد أن هذه الممارسات التنسكية تبعث في الجسد نوعاً من الحرارة تعرف باسم «تاباس» تحرق كارما. تقول سوترا «كما طير يكسوه الغبار ينفض عنه المسحوق الرمادي بهز نفسه، كذا البراهمانا الفاضل المتكشف الذي ينشد الكفّارة يمحق كارما»¹⁰.

الكون الذي لم يُخلق

تقول النظرة اليانية إلى العالم، كما تقدم تعريفها، بأن العالم يتألف من أرواح حية وذرات أو جزيئات مادية غير حية (جيفا jiva وأجيفا ajiva) وتوحي بأن هذه الكائنات كلها غير مخلوقة (أي إنها ليست من صنع خالق). ولذا فإن اليانين يعتقدون بأنه لم يكن هناك خلق ابتدائي: أي إنه على الرغم من أن الذرات قد تكوّن كتلاً جديدة، والأرواح ربما تنال التحرر من سامسارا، فإن كل شيء كان موجوداً دائماً ولم يخلق جديداً أبداً. وبما أنه لم يكن هناك خلق، فليس هناك من خالق. ونظرة الديانة اليانية، سيان ونظرات الديانات الأخرى التي نشأت في الهند، تفترض وجود دورات كونية تتألف من عصور مختلفة «يوغات» منها عصور متوسعة ممتدة وعصور

منقبضة منكمشة. ودورة الوجود هي الآن في عصر الانكماش، وليس هناك من بدايات ولا نهايات للامتداد والانكماش الدوري للكون. إلا أن اليانية تختلف عن الديانات الأخرى المولودة في الهند من حيث إنها لا تفترض وجود كائن أعلى كامن وراء العملية الدورية (كما الحال في الديانتين البراهمانية والهندوسية). فبالنسبة لليانيين لا يوجد «جيفا» أسمى وإنما توجد «جيفات» عديدة لا نهاية لها كل منها مقدس ويُبجل ويُجل على هذا الأساس. ولهذا السبب يتمسك اليانيون بشدة بوحدة من الممارسات الرئيسية في دينهم وهي أهيمسا (التي تترجم عادة بعدم العنف).

ممارسات الديانة اليانية

أهيمسا: عدم العنف وإجلال كل الكائنات الحية

تتفق العقيدة اليانية القائلة بأن كل كائن حي فيه روح كائن مقدس مع مبدأ أهيمسا (عدم العنف أو عدم الإيذاء) الياني. وتحض تعاليم أهيمسا على وجوب التخلص من العنف ما أمكن، رغم استحالة تجنب بعض أعمال العنف. وتدعو الطريقة اليانية كل ممارس أو ممارسة للديانة إلى وجوب تغيير العقل وتنقيته لإزالة كل الأفكار الضارة المؤذية والطبائع الباطنية (كالرغبة والثر والغيرة). كذلك تأمر اليانية معتنقيها بأن يتحكم في كلامه بدقة وحصافة (بتجنب الكذب والإساءة الكلامية) كي لا يكون في الكلام أي عنف. ويجب أن تفتقر الأقوال غير العنيفة بالأفعال اللاعنافية كي تكون أساساً لحياة شفوقة عطوفة. ولذا يلتزم اليانيون بنمط غذائي متشدد يقتصر على النبات. فهم يعتبرون قتل الحيوانات وأكلها ضرباً من العنف يستهين بالقدسية المتأصلة في الكائنات الأخرى، ولذا فهم يجدون ذلك بغيضاً. وهناك بين اليانيين من يغطون وجوههم بقماش أو نسيج كي لا يستنشقوا الكائنات المجهرية التي في الهواء ويؤذوها. ويتطلب الالتزام بأهيمسا من اليانيين تجنب الاشتغال ببعض المهن والحرف لأنها تسبب أذى أو ضرراً (أهيمسا) للكائنات الحية الأخرى. والدافع لهذه القيود المتأصلة في أهيمسا التي تمنع على اليانيين الإتيان بأعمال عنيفة أو الاشتغال بمهن فيها عنف، هو محبة إيجابية تامة غير مشروطة للعالم وكل ما فيه من شيء حي. وبهذه الطريقة، يُعد احترام قداسة كل الكائنات أساساً لنمط حياة خلو من العنف. كي تفيد الديانة اليانية من مبدأ أهيمسا (مثلما تفعل الديانة البوذية) أوجدت قانوناً أخلاقياً شاملاً وإرشادات معنوية. ويصنف القانون أعمال العنف في أربع فئات: (1) العرضية (غير المقصودة) (2) المهنية، (3) الوقائية الدفاعية، (4) المقصودة أو المتعمدة. تندرج في الفئة الأولى الإصابات التي تلحق بالكائنات الصغرى نتيجة نشاطات كالطهو والمشي والاستحمام. وتشمل الفئة الثانية أعمالاً مثل قتل الجندي للعدو في المعركة أو عمل مزارع يفلح الأرض. الفئة الثالثة تضم أفعال الدفاع عن النفس. أما الرابعة والأخيرة ففيها أبغض أشكال العنف وهو القتل المتعمد للكائنات الحية الأخرى. جاء في أكارانغاسوترا 4. 25 – 26 ما يلي:

يجب على المرء أن لا يجرح (يؤذي) أو يُخضع أو يستعبد أو يعذب أو يقتل أي حيوان أو كائن حي أو متعض (كائن عضوي حي) أو كائن محس. إن مبدأ العنف هذا نقي معصوم ثابت (لا يتغير) أبدي. فكما أن العذاب مؤلم لك كذلك هو مؤلم ومزعج ومروّع لكل الحيوانات والكائنات الحية والمتعضيات والكائنات المحسّة. 11

الجواهر الثلاث والعهود (النذور) الخمسة

تقول تاتفارثا سوترا إن الإيمان الصحيح والمعرفة الصحيحة والسلوك الصحيح وهي الجواهر الثلاث – هي السبيل إلى التحرر. فالإيمان الصحيح هو الإيمان بتعاليم التيرثانكارات الأربعة والعشرين (Tirthankaras) صانعي الجداول (المعابر) المعلمين الروحانيين من أمثال ماهافيرا). والمعرفة الصحيحة هي فهم تعاليمهم. والسلوك الصحيح هو ترجمة تعاليمهم وتحويلها إلى ممارسة فعلية. وكما ورد في ما تقدم، فإن أشكالاً مختلفة من الأوهام الكارمية تمنع الإيمان الصحيح والمعرفة الصحيحة وتحجبهما. ولذا فإن الالتزام بممارسة التعاليم والاستمرار في البقاء على طريق التحرر يتطلبان ضبطاً شديداً للنفس وتهذيباً لها.

فممارسة التعاليم اليانية تتطلب الالتزام بالعهود (النذور) الخمسة اقتداءً بـ ماهافيرا في «الاعتزال الأكبر». فعند اليانيين خمسة أوقات (لحظات) (Panch Kalyanakas) يعتبرونها ميمونة مباركة وهي الحمل والولادة والاعتزال (الزهد) والتنور والتحرر (الموت) آخراً. وقد وقع الحدث الرئيسي عندما تعهد ماهافيرا ونذر بأن يلزم نفسه بالعهود الخمسة وهي عدم العنف (أهيمسا)، وحياة خالية من

السرقه (أستيا)، والامتناع عن الجنس (براهماكاريا)، وعدم الارتباط أو التملك والاقتناء (أباريغراها). ويتلخص الدافع الذي حدا بمهافيرا كي يلزم نفسه بالعهد الخامس الأخير في المقطع التالي من الأوتارادهايانا إذ يقول: «الشقاء يتوقف عند غياب الوهم المضلل، والوهم المضلل يتوقف عند غياب الرغبة (الشهوة)، والرغبة تتوقف عند غياب الجشع، والجشع يتوقف عند غياب الممتلكات»¹². تقوم شؤون الحياة اليومية عند اليانيين على مبدأ البساطة. فالحياة البسيطة تجنب من يعيشها أعمال العنف والترف والانغماس في الشهوات وتملك الماديات الدنيوية. واقتداءً منهم بأثر ماهافيرا ومثله، لا يسعى اليانيون في طلب الشهرة وجمع الثروة أو بلوغ مراكز السلطة الدنيوية، وإنما يفضلون السعي بدلاً من ذلك في سبيل عيش حياة قائمة على التجارب والممارسات الروحانية والتقشف، كالصوم، وعلى ضبط النفس والتأمل. ومن مقومات الممارسة الروحانية اليومية عبادة التيرثانكارا وإبداء الإجلال والتبجيل للغورو (المعلمين الروحانيين) والتعلم منهم وعمل البر والإحسان كتقديم الطعام للمتسولين والفقراء وممارسة الالتزام بالعهود الخمسة. ويخصّ اليانيون بالاحترام والإجلال التحلي بفضائل العطف والشفقة والتواضع والعفو وتهذيبها. وأسلوب حياة الفرد الياني هو في النهاية السعي في سبيل بلوغ الزهد المثالي كممارسة روحانية قادرة في النهاية على تطهير الروح من سلبات كارما.

طقس الصيام

تشدد الديانة اليانية على ضبط النفس والتهديب الروحاني بالصيام بينما لا تشجع الديانة البوذية عليه، بل ويرى كثير من البوذيين الصيام ممارسة طوعية اختيارية وليست فرضاً جبرياً. وعلى النقيض منهم فإن الناس من جماعات اليانيين العاديين والزاهدين المستعطين (المتسولين) يعتبرون الصيام متمماً للنقاء والتطهر الروحاني، ولذا كثيراً ما يمتنعون عن تناول الطعام وشرب الماء. وهنا حريّ التذكير بأن اليانيين يعتقدون بأن تعلق الروح وارتباطها بالجسد يؤدي إلى الشهوة والرغبات، وتؤدي تلك الرغبات بدورها إلى تراكمات كارما، مصدر ضلال الروح. ومهمة طقس الصيام هي تخفيف ارتباط الروح وتعلقها بالجسد من خلال السيطرة على احتياجات الجسد وكبح الشهوات. ويبالغ البعض في صيامهم في بعض الحالات حتى الموت. ويعرف العالم المعاصر بادماناب جايني حالات الصيام المسموح به حتى الموت المسماة «ساليكهانا» (Sallekhana) بأربع حالات هي: «1. أوبسارغا (upsarga) كارثة لا مفر منها (مثل الوقوع في الأسر عند عدو) تجعل الالتزام بالعهود مستحيلاً، (2) دوربيكسا (durbhiksa) مجاعة كبرى لا يتاح فيها الحصول على طعام مستساغ هذا إذا كان الحصول عليه ممكناً بطريقة ملائمة، (3) جارا (jara) الشيخوخة التي يحددها البدء بالإصابة بالعمى أو عدم القدرة على المشي بدون مساعدة أو الخرف التي يحتمل أن تجعل الفرد يقصر عن الوفاء بعهوده وانضباطه، (4) نيبراتيكارا روجا (nihpratikara ruja) مرض مهلك الموت منه وشيك»¹³. وبما أن موت الجسد قضاء محتوم فالإينيون لا يخافونه. والواقع أن اليانيين بدلاً من تهيبهم الموت ابتكروا أساليب روحانية يستخدمونها في أحوال معينة لتيسير عملية الموت روحانياً.

ملخص الفصل

تستمد الديانة اليانية معتقداتها من سيرة حياة وتعاليم أربعة وعشرين تيرثانكارا، أو معلمين روحانيين خلقوا سبيلاً إلى التغلب على سامسارا (دورة الولادة والموت والولادة من جديد) والسمو عليها وتجاوزها. وكان ماهافيرا «البطل الأكبر» آخر هؤلاء المعلمين. ويتبع ممارس الديانة تعاليم ماهافيرا على أمل بلوغ موكشا، أو التحرر من دورة الولادة والموت فعودة الولادة في واقع مكيف محدد بجسد. ترى النظرة اليانية إلى الكون أن هناك أرواحاً (جيفات) عديدة لا نهائية وذرات جامدة لا حياة فيها وجدت منذ الزمن الذي لا بداية له. وتتقمص الأرواح في كتل من الذرات كالنبات وأجساد الحيوانات. ويتسبب هذا التقمص بخلق عواطف ومشاعر مختلفة تضلل الروح وتصرف انتباهها. وإذا اتخذ المرء الخطوات السليمة فسيكون بإمكانه إنهاء ضلال الروح وأوهامها ويبلغ تحقيق طبيعتها الحقّة فيحرز المعرفة التامة والإدراك الكامل والسعادة الدائمة. ويوجز هيرلال جاين ذلك بقوله:

يمكن تلخيص الفلسفة اليانية في جملة واحدة هي: إن الحي وغير الحي (الجماد) يولدان باتصالهما واتحادهما طاقات معينة تجلب الولادة والموت وتجارب مختلفة من الحياة. وبالإمكان وقف هذه الدورة والقضاء على الطاقة التي تولدت بانتهاج نظام انطباضي يؤدي إلى الخلاص.¹⁴

يتطلب اتخاذ الخطوات التي تؤدي إلى بلوغ تحقيق طبيعة الذات الحقيقية وجوب اتباع نظام من ضبط النفس والعيش حياة بالغة الرحمة والشفقة من عدم العنف والأمانة والبساطة والزهد ونبذ تملك المقتنيات. وعلى الرغم من أن الديانة اليانية ليست واسعة الانتشار من الناحية العددية (يتراوح عدد أتباعها بين ستة وعشرة ملايين نسمة) وقد كان للتعاليم اليانية تأثير كبير في حياة الهند الروحانية. فالديانة الهندوسية، على سبيل المثال، تشربت كثيراً من التعاليم اليانية وخاصة تعليم أهيمنسا (عدم العنف). وكان مبدأ أهيمنسا عنصراً أساسياً في فلسفة المهاتما غاندي، ولا يزال له دور هام اليوم في قضايا المجتمع كالقضايا التي تدافع عنها حركات حماية البيئة وحقوق الحيوان.

ثبت مراجع الديانة اليانية

أعمال مقتبس منها أو مستشهد بها

- Beversluis, Joel. *Sourcebook of the World's Religions*. Novato, CA: New World Library, 2000.
- *The Cultural Heritage of India*, Vol. 1. Calcutta: The Ramakrishna Mission, Institute of Culture, 1958.
- Gandhi, M.K. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*. Vol. 2 ed. Raghavan Iyer. Oxford: Clarendon Press, 1986- 1987.
- Muller, F. Max, Ed. *Sacred Books of the East*. Vol. XLV, Jaina Sutras, book 2. Delhi: Motilal Banarsidass, reprint 1980.
- Jaini, P. S. *The Jaina Path of Purification*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, reprint 1990.
- Smart, Ninian and Richard D. Hecht., eds. *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology*. New York: The Crossroads Publishing Company, 1990.
- Wilson, Andrew. *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*. New York: Pargon House, 1991.

مطالعات إضافية

- Altman, N. *The Nonviolent Revolution*. Dorset: Element Books, 1988.
- Bhattacharyya, N. N. *Jain Philosophy: Historical Outline*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1976.
- Chapple, C. K. *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. Albany: SUNY Press, 1993.
- Chitrabhanu, Gurudev Shree. *Realize What You Are: The Dynamics of Jain Meditation*. New York: Dodd, Mead, and Company, 1978.
- Chitrabhanu, Gurudev Shree. *Twelve Facets of Reality: The Jain Path to Freedom*. New York: Dodd, Mead, and Company, 1980.
- Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.
- Dundas, P. *The Jains*. London: Routledge, 1992.
- Kumar, Satish. *No Destination: A Resurgence Book*. Devon: Green Books, 1992.
- Prabhavananda, Swami. *The Spiritual Heritage of India*. Hollywood: Vendanta Press, 1979.
- Sushil Kumarji Maharaj, Acharya. *Song of the Soul*. Blairstown, NJ: Siddhachalam Publishers, 1987.
- Tatia, N., trans. *That Which Is: Tattvarth Sutra*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1994.

- .Tobias, M. *Life Force: The World of Jainism*. Berkeley, CA: Berkeley Humanities Press, 1991 •
- .Weeraperuma, S. *Major Religions of India*. Bombay: Chetana, 1985 •
- .Zaehner, R. C., ed. *Encyclopedia of the World's Religions*. New York: Barnes and Noble Books, 1997 •
- 1 Joel Beversluis, ed., *Sourcebook of the World's Religions* (Novato, CA: New World Library, 2000), 79.
- 2 Kalpasūtra quoted in Ninian Smart and Richard D. Hecht, eds., *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology* (New York: The Crossroads Publishing Company, 1990), 279.
- 3 Hiralal Jain, chapter in *The Cultural Heritage of India*, vol. 1 (Calcutta: The Ramakrishna Mission, Institute of Culture, 1958), 406.
- 4 Siddhasena Sanmatitarka 1.28, quoted in Andrew Wilson, ed., *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts* (New York: Paragon House, 1991), 39 -40.
- 5 M.K. Gandhi, *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, Raghavan Iyer, ed. (Clarendon: (Oxford University Press, 1986-1987), vol. 2, p. 20.
- 6 S. N. Dasgupta, chapter in *Cultural Heritage of India*, vol. 1 (Calcutta: The Ramakrishna Mission, Institute of Culture, 1958), 188.
- 7 From the Avakuri, in F. Max Muller, ed., *Sacred Books of the East*, vol. XLV, *Jaina Sutras*, book 2 (Delhi: Motilal Banarsidass, reprint 1980), 196, n2.
- 8 Uttaradhyayana XXXIII, *Jaina Sutras*, 192-93.
- 9 Uttaradhyayana XXXII.6, *ibid.*, 185.
- 10 Sutrakritanga Bk.I.2, Ch.1.15, *ibid.*, 252.
- 11 Quoted in Wilson, ed., *World Scripture*, 208.
- 12 Uttaradhyayana XXXII.8, in *Jaina Sutras*, 185.
- 13 P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, reprint 1990), 229.
- 14 Hiralal Jain, *Cultural Heritage of India*, 403.

الفصل الثامن

الديانة السيخية

هناك كائن واحد أحد أعلى هو الحقيقة الأزلية. هو الخالق بلا خوف أو وجل مجرد من البغضاء. إنه خالد لم يتجسّد أبداً، موجود من تلقاء ذاته، يُدرك من نعمائه من خلال الغورو (المعلم الروحاني)¹.

غورو ناناك

تقديم

تعرف الفقرة المذكورة أعلاه بأنها مول مانترا (Mul Mantra) أي «الصيغة الأساسية المقدسة» للديانة السيخية. وهي صيغة أو عبارة من أقوال الغورو ناناك (1469 – 1539م) يستهل بها كتاب السيخية المقدس، **آدي غرانث** (Adi Granth) **المختارات الأولى**. وهي عبارة تمثل نشيداً دينياً من قصيد أو نشيد أكبر يسمى جاجي (Japji) «التلاوة». يتلو أتباع السيخية الملتزمون هذا النشيد في فجر كل يوم. فهكذا يذكر أتباع الديانة السيخية أنفسهم في صبيحة كل يوم بالحقيقة الأبدية وبالغورو (المعلم) الذي يتقرب السيخون بواسطته من تلك الحقيقة. وكلمة «سيخ» مشتقة من اللغة السنسكريتية من كلمة سِكسيا (sikhsya) التي تعني «متعلم» أو «تلميذ»، ما يدل على أن السيخ ينذرون أنفسهم للتعليم وممارسة غورمات، مبادئ الغورو وتعاليمه الروحانية. ولا يعترف السيخ إلا بغورو واحد نهائي مطلق هو الله، المعلم الحق ساتوغورو (Satuguru). ويعترف السيخ بعشرة آخرين من الغورو البشر. وتجسد تعاليم هؤلاء الغورو كلمة الله. وقد انتقلت الزعامة الروحية السيخية بعد غورو ناناك من غورو إلى آخر حتى انتهت بالغورو غوبند سينغ (1666 – 1708م) (Gobind Singh) الذي عيّن **آدي غرانث**، كتاب **المختارات الأولى** خليفته الروحي².

غورو ناناك وأصول الديانة السيخية

ولد غورو ناناك (المعلم المرشد) عام 1469 للميلاد في إقليم البنجاب في شمال الهند لأسرة تعتنق الديانة الهندوسية المتوارثة، ولذا فالأرجح أنه نشأ وتربى أيضاً على الديانة الهندوسية. درس ناناك في المدرسة التقليدية آنذاك وتعلم فيها اللغات السنسكريتية والفارسية والعربية. تزوج وهو في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من عمره وأنجب ولدين في ما بعد. وعمل في شبابه محاسباً بمساعدة من أخ لزوجته، لكنه دأب على إحلال الروحانية المحل الأول في تفكيره على الدوام. فمنذ وقت مبكر من حياته امتلأ حسّه شغفاً روحانياً، فكان يمضي كثيراً من وقته في إنشاد التراتيل الدينية. وفي نحو عام 1490 للميلاد صادق ناناك موسيقياً مسلماً اسمه مارदानا الذي صار يصاحب غناء ناناك بعزف من ربابته ذات الأوتار الثلاثة التي تشبه الكمان إلى حد ما. وبقي ناناك ومارदानا صديقين مدى الحياة. ولم يكتفِ مارदानا بالسفر مع ناناك ومصاحبته بعزفه في إنشاده، بل أصبح أول تلاميذه.

ظل ناناك طيلة فترة حياته المبكرة على اتصال ومخالطة وثيقين بالعلماء والحكماء المسلمين والهندوس. وكان لتجاور الهندوسية والإسلام في إقليم البنجاب دور كبير في أصل الديانة السيخية وتطورها معاً. لكن ناناك رغم الكثير الذي تعلمه في باكورة حياته من الهندوسية والإسلام وما استلهمه منهما، شعر في ما بعد بخيبة أمل من ممارساتهما. و يبدو جلياً أن الديانة التي أسسها ناناك استمدت جذورها من تعاليم القديسين السانتات (sants) (النساك المستعطين) الذين نادوا بصلاة التعبد (بهاكتي). وتضم آدي

غرانث، المختارات الأولى تعاليم السانتات (النسك) من أمثال نامديف (Namdev) (المولود عام 1270م) ورافيداس (Ravidas) (نحو 1414 – 1526م) وكبير (المتوفى في 1518م). وكان لكبير أعظم تأثير في ما كان للثلاثة من تأثير في حركة المعلمين القديسين، وكان من أتباع راناند (نحو 1360 – 1470م) المصلح الديني الهندوسي، وتمتع باحترام الهندوس والمسلمين وإعجابهم على السواء. ورغم عدم ورود تفاصيل موثوقة عن حياته المبكرة، فقد برز كحكيم ديني صريح مجاهر بآرائه. وشدد كبير، كغيره من المعلمين القديسين، على المبادئ غير التقليدية ورفض نظام الطبقات الاجتماعية وعبادة التماثيل والأصنام والانهماك الشديد المفرط في الطقوس. فبدلاً من هذه المظاهر الخارجية اتخذ القديسون السانتات سبيلاً داخلياً باطنياً هو العبادة (بهاكتي).

تعود عقيدة العبادة (بهاكتي) في أصولها إلى الديانة الهندوسية التي تبرز وتتميز ثلاث طرق على الأقل للتححرر وهي: التحرر من خلال العمل (كارما يوغا) والتحرر عن طريق المعرفة (جنانا يوغا) والتحرر بواسطة العبادة (بهاكتي يوغا). وقد ورد وصف يميز ويجل الأساليب الثلاثة في القصيدة المقدسة الشهيرة بهاغافاد - غيتا. غير أن تعاليم القديسين والديانة السيخية التي نشأت منها فضلت طريقة العبادة (بهاكتي) على الطريقتين الأخريين. ولهذا السبب جاء معظم تعاليم غورو نانك منظوماً في قصائد مغناة متعبدة أنشدها بمصاحبة موسيقى ماردانا. وقد نظم نانك معظم تلك الأناشيد وكتب الباقي الشعراء الصوفيون والعباديون (البهاكتيون). والواقع هو أن الفرائض الخمس الأساسية التي يؤديها السيخ نبعت أصلاً من المنظور البهاكتي. وهي: غان، الغناء في مديح الله، ودان، أداء الصدقات دون محاباة أو تمييز، وأشان، التطهر ونقاء الذات بالاغتسال صباحاً، وسيوا، خدمة الإنسانية، وسمران، الترنيم والتأمل باسم الله ورفع الصلوات إلى الله.

نبعت ديانة السيخ، كما تقدم، من سياق ثلاثة تيارات دينية موجودة آنذاك وهي الهندوسية والإسلام والحركة النسكية القديسية. غير أن تعاليم نانك لم تأت كمجرد مزيج أو تركيب توليفي من تيارَي الهندوسية والإسلام ولا امتداداً للتيار الثالث، وإنما جاءت من تجربة تحويلية أصيلة أمره الله فيها أن ينشد القصائد في مديح الله. وجرياً على دأبه توجه نانك ذات صباح للاستحمام في النهر القريب من منزله، لكنه لم يعد كعادته بل اختفى ثلاثة أيام بلياليها، ما دفع ذويه على الاعتقاد بأنه غرق. لكنه عندما عاد في النهاية إلى بيته لزم الصمت ولم يبح بشيء عن سبب غيابه. وفي اليوم الرابع أعلن قائلاً: «لايوجد هندوسي ولا مسلم، ولذا فأني سبيل أنهج؟ سأتابع سبيل الله. فالله ليس هندوسياً ولا مسلماً، والسبيل الذي سأنهجه هو سبيل الله»³. وكانت هذه أول عبارة من تعاليم الغورو نانك. ثم انتقلت رسالتها من أول غورو (معلم) سيخي إلى آخرهم غورو غوبند سينغ (Gobind Singh) الذي أعلن قوله:

... الهندوس والمسلمون واحد.

الحقيقة ذاتها تنطبق على الخالق حافظ الجميع،

فاعلموا أن لا فرق بينهم.

الدير والمسجد الشيء ذاته،

وكذا عبادة الهندوس و صلاة المسلمين.

بنو الإنسان كلهم واحد⁴.

بعد فترة قصيرة من تجربته الروحانية تخلى غورو نانك عن ممتلكاته ومقتنياته للغير وبدأ سلسلة من الرحلات الطويلة ساعياً في سبيل نشر رسالته. ورافقه في ترحاله ماردانا الذي استمر في مصاحبة إنشاد نانك تراتيله بموسيقاه. جاب نانك أرجاء شبه القارة الهندية وقيل إنه بلغ في أسفاره مكة المكرمة. وكانت تلك الأسفار مصدر بعض الحكايات المنورة التي تدل على احترام غورو نانك لحكمة الأديان وإصراره في الوقت نفسه على أن الدين الحقيقي يسمو على المظاهر الخارجية لتلك الأديان. مثال ذلك أن نانك بدأ، في إحدى المناسبات، ينشد ترنيمة وهو وسط جمع من الهندوس الذين كانوا يستحمون في نهر الغانج المقدس. وعندما انجذب بعض الهندوس إلى إنشاد نانك ناداهم كاهن كان يرقب المشهد موبخاً: «يكاد الوقت ينتهي وأنتم لم تستحموا بعد. لا تدعوا هذه الفرصة تفوتكم كي لا تبقى خطاياكم عالقة لم تغسل». فرد غورو نانك عليه قائلاً: «كيف يغسل المرء خطاياَه بغسل الجسد؟ كيف يمكن تطهير القلب من شوائبه بـ (الغسل)؟» ثم أنشأ مغنياً يقول: «إنهم حقاً أطهار أولئك الذين يسكن الرب في قلوبهم»⁵. وتقول حكاية أخرى إن نانك عندما وصل في تجواله إلى مكة دب فيه النعاس فنام في المسجد وقدماه في اتجاه الكعبة أقدس المشاعر الإسلامية. وعندما زجره الناس لوضعه المسيء أجاب قائلاً: «أرجوكم وجهوا رجلي في اتجاه لا يوجد فيه الله»⁶.

سلسلة تتابع الغورو (المعلمين) السيخ وتطور الديانة السيخية

عاد المعلم الحكيم غورو نانك إلى البنجاب بعد سنوات عدة أمضاها في السفر والترحال واستمر في نشر تعاليمه حتى توفي في نحو عام 1539 للميلاد. وكان سيخ كثيرون قد توقعوا أن يعين نانك ابنه خلفاً له قبل رحيله. إلا أن نانك عينَ معتقاً جديداً للدين اسمه لهنا (Lehna) كي يرثه. وتروي الحكايات أن غورو نانك صادف وهو مسافر مع ابنه ولهنا شيئاً يشبه جثة ملفوفة بملاءة فسأل الذين معه من منهم يأكل ذاك الشيء المجهول فما كان من لهنا إلا أن أكد استعداداه لأن يفعل إذا كانت تلك رغبة غورو نانك. ورفع لهنا الملاءة فأنكشفت عن وعاء مليء بالطعام المقدس. لكن لهنا لم يشأ أن يتناول طعاماً قبل أن يأخذ نانك وابناه نصيبهم من الطعام. أصاب هذا التصرف النبيل وترأ من مشاعر غورو نانك فقال:

لقد منَّ عليك يا لهنا بالطعام المقدس لأنك ستشارك به الآخرين. فلو أن الناس أنفقوا الثروة التي ينعم الله بها عليهم على أنفسهم فقط أو اكتنزوها فإنها ستكون كجثة. أما إذا قرروا مشاركة الآخرين بها فإنها تصبح طعاماً مقدساً. وأنت عرفت السر. فأنت على شاكلتي. 7

عندها عينَ غورو نانك تلميذه لهنا الغورو (المعلم) الثاني للديانة السيخية، وغيّر اسمه وسمّاه الغورو أنغاد (ويعني الفرع) دلالة على أن الغورو الثاني لهنا لا ينفصل عن الغورو نانك.

وكما تقدّم، امتدت سلسلة تتابع الغورو من غورو نانك إلى الغورو العاشر المعلم غوبند سينغ الذي عينَ **آدي غرانث** (المختارات الأولى) الخليفة الروحانية له (لهذا السبب يشير السيخ إلى الكتاب المقدس باسم **غورو غرانث صاحب**). وقد تولى جمع المختارات (آدي غرانث) معلم السيخية الخامس غورو أرجان، وهو عمل لم يكن أقل أهمية من تعيين الغورو في تاريخ السيخ. فأبان فترة غورو أرجان كان السيخ في حاجة إلى منصوص أساسي محدد لدينهم، فلبى غورو أرجان تلك الرغبة وجمع الكتاب. ويحوي هذا الكتاب المقدس (آدي غرانث) أناشيد وقصائد غورو السيخ وكثيرين من علماء الهندوس والمسلمين وحكمائهم. وكان العمل الثاني المهم لغورو أرجان أنه بدأ نظام الضريبة العشرية (داسواند) التي نجم عنها دخل مool إنشاء مباني كثيرة بما فيها المعابد وبرك الماء. وفي تلك الفترة بُني المعبد الذهبي في أرميستار (على بعد 400 كيلومتر شمالي غربي دلهي)، الذي لا يزال يُعدّ أقدس بيوت العبادة عند السيخ. دخلت الديانة السيخية خلال زعامة الغورو العاشر غوبند سينغ مرحلة من الكفاح النضالي تصدياً لغزوات معادية شنتها ملوك الهندوس وجيوش المغول المسلمة. قُتل الغورو التاسع تيغ بهادور (1621 – 1675) (Tegh Bahadur)، وهو والد غورو غوبند سينغ، في دلهي بأمر من إمبراطور المغول أورانغ زيب واعتبر شهيداً. فعمل غوبند سينغ على إنشاء نظام عسكري وبدأ بتدريب طائفة السيخ. ونمت خلال تلك الفترة قوة السيخ اقتصادياً وسياسياً. وظهرت في تلك الفترة بين السيخ جماعة من العسكريين القديسين الطهورين عرفوا باسم خالصة. وعرف الذين دخلوا ذلك النظام وشدنوا فيه بلقب كاكار (الكافات الخمسة) وهي كيس (kes) (شعر الرأس واللحية المطلق غير المقصوص دلالة على الولاء للديانة السيخية)، وكانغا (kanga) (المشط الذي يثبت الشعر المصفور في مكانه)، وكاش (kachh) (السروال الطويل إلى الركبتين دلالة على الانضباط والعفة) وكارا (kara) (سوار حديدي دلالة على الولاء لغورو وأداء الأعمال الخيرة باليدين) وكيربان (kirpan) (سيف أو خنجر يدل على الجسارة والاعتماد على النفس والتمسك بالعدل).

أدخل غورو غوبند سينغ كتابات أبيه غورو تيغ باهادور في **آدي غرانث** وضمّها إلى **المختارات الأولى**. ثم أعلن قبل وقت قصير من وفاته أن السلطة الروحانية للديانة السيخية كامنة في الصيغة الموسعة للمختارات (آدي غرانث) التي تحتوي على نحو ستة آلاف نشيد. وتنسب تلك الترانيم الإنشادية إلى المعلمين الغورو على هذا الوجه: 974 لغورو نانك، 62 لغورو أنغاد، 907 لغورو أمار داس، 679 لغورو رام داس، 2218 لغورو أرجان ديف، و115 نشيداً لغورو تيغ باهادور. ويضم كتاب **آدي غرانث** أيضاً مقتطفات مقتبسة من النساك الهندوس والزهاد الصوفيين تتألف من 541 نشيداً من كبير. ونظم غورو غوبند سينغ عدداً كبيراً من الأبيات الشعرية باللغتين الفارسية والسنسكريتية علاوة على البنجابية. غير أنه لم يضم أيّاً من كتاباته إلى المختارات الأولى (آدي غرانث). وبعد وفاته قام سيخي اشتهر باسم بهاي ماني سينغ بضم كتابات غوبند سينغ، آخر الغورو في كتاب عرف بعنوان داسام.

حري التأكيد هنا أن التراث الديني السيخي يشدد على الأهمية الكبرى لدور الغورو. فقد جاء في **آدي غرانث** ما يلي:

قد تطلع آلاف الأقمار،

وقد تشرق آلاف الشمس،

لكن النور الساطع في الخارج،

يترك داخل العالم في ظلام،

لولا نور الغورو الحميد⁸.

لا يوحى هذا بأن السيخ يعبدون الغورو. فالسيخ يؤمنون بأن اسم الله يسمو على كل الأسماء وهو، كما ورد في مول مانترا، يعلو على كل الأشكال والهيئات، فالله لم يتقمص أو يتجسد أبداً. وعلى هذا الأساس فإن السيخ لا يؤمنون بأن الغورو (أو غيرهم من الأشخاص) تجسّدات أو مظاهر إلهية. يضاف إلى ذلك أنه رغم أن الغورو احترمو الفيدات (النصوص الهندوسية المقدسة) واستلهموها، واستوحوا من القرآن، رفضوا الثقة المطلقة بالكتابين واعتبروا أنهما يضمنان الحكمة المقدسة لا الوحي النهائي. ثم إن السيخ رفضوا نظام الطبقات الاجتماعية وعدم المساواة بين الجنسين وعبادة التماثيل والأصنام، وسعوا بدلاً من ذلك إلى إرشاد طالبي العلم من تلاميذهم وتوجيههم نحو دين داخلي باطني، كما جاء في **آدي غرانت**:

الدين لا يتمثل بأثواب مرقّعة وعصا (عكاز)،

ولا بتلطّيح الجسد بالرماد.

الدين لا يكون في أقراط كبيرة مدلاة من أذان مشقوقة

أو رؤوس حليقة أو النفخ في صدفة محارة.

العيش بغير ثلوث وسط الإغراءات الدنيوية هو اكتشاف سر الدين.

فهو لا يتألف من كلام أجوف: وهو دين من يعتبر الناس كلهم متساوين⁹.

ويقول مقطع شعري آخر من النصوص السيخية:

لم لا تذهب أنت للبحث عنه

في أجما غابة وحيدة؟

كعطر يغلف فوحه زهرة،

فالرب العلي يتخلل الكون كله،

لكن هياها للكون أن يحده...

ابحث عنه في ذات نفسك.

فحقاً، هو مقيم في كنهك¹⁰.

تعاليم الغورو

الأخلاق السيخية: أداء واجبات الفرد

من المظاهر الهامة للتعاليم السيخية مقدار ومدى ما تدمجه من أحوال الحياة اليومية وشؤونها في الممارسة الدينية وتوحيده معها. فعلى النقيض من المواريث الروحانية الهندية الأخرى التي تنادي بجعل الاعتزال والزهد ذروة الممارسة الروحانية، تقول الديانة السيخية بضرورة المشاركة والإسهام في الشؤون اليومية للحياة العادية. وقد شدد غورو نانك على هذا المبدأ بقوله: «الحقيقة أسمى من كل شيء، لكن الأسمى منها الحياة الحقّة الفعلية¹¹». ولذا يتحتم على السيخ أن يسهموا في العمل لخير المجتمع ومعالجة مشاكل حياة الأسرة وتحدياتها والمشاركة في الشؤون الدنيوية. فكما قال **غورو غرانت صاحب** (أي كتاب **آدي غرانت**): «من يعيش من التكبّب من عمل شاق، ثم يتصدق من بعضه للبر، يعرف السبيل إلى الله¹²».

بيد أن من الخطأ الاستنتاج أن العقيدة السيخية عقيدة «مادية» أو «دنيوية» من حيث ترتيب أولوياتها واهتمامها الأساسي. فقد آمن غورو نانك بما آمن به حكماء الهند الآخرون من أن العالم المادي الدنيوي وهم (مايا) وأن الله هو وحده هو الحقيقة النهائية. لكن نانك لم يعتقد أن العالم المادي محض وهم، فقد وصفه بأنه «مكان تترتب فيه على البشر واجبات»¹³ موحياً أن التقمص يؤدي وظيفة روحانية. ولذا فنحن نواجه في هذه الحياة على الأخص ازدواجية ثنوية، وعلينا أن ندرك ما له قيمة فيها وما ليس له. وواجبنا هو أن نجلّ

الأول ونقدّمه على التالي، وأداء ذلك الواجب جزء من بلوغ التحرر الروحاني. وهكذا فإن التأثير الأساسي للاستسلام لأوهام وضلال مايا، في مفهوم غورو نانك، ليس مجرد أن المرء يخفق في معرفة ما هو حقيقي، بل أن يخفق في تقدير ما يستحق التقدير فعلاً. ولذا نادى نانك بأن على المرء أن يواجه مسؤولياته في العالم المادي ويتحمّلها بجدية ولكن دون أن يتخلّى عن قيمه ويسمح لها بالابتعاد عن سبيل الله والانجذاب إلى مغريات الدنيا. ولذلك فإن الروح السيخية الخاصة التي تمثل الجماعة تتحدد غالباً من خلال إرشادات ثلاثة موجهة لعملهم وهي: (1) العمل بجد وكد لكسب رزق شريف، (2) أن يشارك المرء المحتاجين في ما يكسب، (3) أن يذكر الله بذكر اسمه.

طبيعة الله

هناك صفة واحدة معينة لطبيعة الله تتكرر في ما ينص عليه الميراث الديني السيخي بحسم نهائي مطلق يفوق كل ما عداها من صفات هي إيك أونكار (Ik Onkar) «الله أحد». ولهذه الصيغة من الوصف أهمية عظمى في الديانة السيخية. فهي أول عبارة في مولمانترا (الصيغة الأساسية المقدسة) التي اقتبسنا منها في بداية هذا الفصل، وفي آدي غرانث، كتاب الأناشيد. فكلمة إيك تعني الرقم «1». وأونكار (أو أومكارا أو أونكار أيضاً) المشتقة من أصل سنسكريتي هو أوم (Om) (كلمة مقدسة أحادية المقطع في الديانة الهندوسية) تعرّف الله بأنه الحقيقة النهائية المطلقة. وهكذا فإن إيك أونكار تشهد أن الله هو الحقيقة الإلهية الوحيدة بدلاً من تلك التي تقول بالعدم. يطلق على إيك أونكار تعريف بيج – مانترا، أي «الصيغة البذرة» باعتبارها البذرة التي ينبت منها الإدراك الكامل بالله.

تقول النظرة السيخية إلى العالم إن لله طبيعتين مجتمعتين: طبيعة ظاهرة مدركة، وطبيعة غير ظاهرة خفية. في الطبيعة الخفية غير الظاهرة ليس لله شكل أو هيئة (نيرانكار nirankar)، وليست له خصائص طبيعية أو صفات (نيرغونا nirguna). فهو كائن غير منظور (ألاخ) أزلي دائم (أكال بوراخ). والوسيلة التي يتجلّى من خلالها الله الظاهر وتتجسّد في خلقه الكون وتدبره هي رَجْع صدى صوت التيار الرباني (شاباد أو سابدا). وهذا التيار الصوتي هو كلمة الله أو اسمه (نام naam)، وهو:

... الرسالة ورسول الحق كلاهما، والوحي والموحى إليه بالحقيقة النهائية. إنه الغورو الأصلي (الأول) المنور. هو مَنْ نستطيع معرفته من الواحد الأحد الذي لا يُعلم، سائد الوجود كله وهو وراء الوجود¹⁴.

بكلمته (نام) يملئ الله أمره وإرادته (حُكام). ويكتسب الله بهذه الطريقة صفة ظاهرة هي مصدر كل الصفات ومنبعها (ساغونا). ويسمّى الله في هذه الهيئة الظاهرة بأسماء عدة كالمعلّم الحق (ساتغورو) والمعلم الأول (آديغورو) والعلم الرائع (فاهيغورو). وكان تاريخ السيخ قد مر خلال النصف الأول من القرن السابع عشر بمرحلة من الكفاح النضالي، فأضافوا خلالها إلى الله اسماً مجازياً رمزياً هو «الصُلب» (ساراب له) أي كله حديد، ورُمز إليه بسيف إلهي (بهاغوتي). وقد وصف غورو نانك عملية خلق الله للكون على الوجه التالي:

كان ظلام قبل بلايين السنين.

لم تكن أرض ولا سماء، ولا شيء سوى تدبير الله (حُكام).

لم يكن نهار، ولا شمس ولا قمر، كان الله يتأمل في فراغ.

لم يكن طعام ولا كلام، ولا هواء ولا ماء.

لم يكن أحد مخلوقاً ولا أحد ميتاً، ولم يأت أحد ولم يذهب أحد.

لم تكن قارات ولا عالم سفلي،

ولا سبعة بحار، ولا ماء في الأنهار.

لم تكن سماء ولا أي سلحفاة تحت الأرض.

بأمره (حُكام) خلق العالم.

شأنه مدبّر دونما سند.

خلق براهمان وفيشنو وسيفا.

وهو أيضاً خلق حب مايا.

قليلون فقط هم الذين باركهم بكلمته (نام أو شاباد).

لكنه يسهر على الجميع ويوجّههم.

نظم هذا العالم والعالم الآخر.

ثم تجلى في مظهره. هو وحده الغورو الحق واهب المعرفة.

يقول نانك، إن أولئك المخلصين هم الذين يعيشون في سعادة أزلية،

فهم مباركون سعداء بذكر اسم الله 15.

دفق تيار الصوت، أو الكلم، الرباني لا يوصف ولا يُدرك، فهو لا يُعرف إلا بالتجربة المباشرة، ولا تتأتى هذه التجربة إلا برضى من الغورو. فبتوجيه من الغورو وإرشاد منه يتدرب الفرد على ممارسة التكرار التأملي (نام سمران) أو تذكر الاسم الرباني (أو الكلمة). وقال غورو أمار داس في هذا السياق «السبيل إلى الله يكشفه الغورو، وهو ملتقى يتم بأمر الله. فالله يعلم السبيل الذي يهدينا إليه، وكلمته هي التي كشفت عن مشيئته (حكام) 16. وشبه غورو أرجان الكلمة الربانية بعصا رجل ضرير. فبالعصا يجد الضرير طريقه، وبالكلمة الربانية يجد المؤمن الطريق إلى الله 17.

التوجه إلى الله

يسعى الشيخ إلى إدراك معرفة الله من خلال التوافق والانسجام مع دفق الصوت الرباني. ويتطلب هذا العمل الخضوع والاستسلام لمشيئة الله (حكام)، وذوبان الأناية أو «الأنا» (هوماي). فال «أنا» أو الأناية عقبة تعترض سبيل التجربة الربانية وتعوقها. وينبغي للنزوات والميول نحو الاستجابة للرغبات وإرضائها أن تتنحى وتخلي السبيل أمام مشيئة الله. وفي هذا يقول غورو نانك في جابجي، كتاب الأناشيد، ما يلي:

معرفة (الله) مستحيلة بالطهارة الطقسية (النظافة البدنية) حتى ولو نظف المرء نفسه وظهرها مئة ألف مرة. والتفكير الصامت لن يكشفه له ولو استغرق المرء في أعماق التأملات. ولو جمع المرء ثروات واسعة فالجوع باقٍ والبراعة لا تنفع بعدئذ. فكيف الوصول إلى الحقيقة، وكيف يزاح الستار عن الزيف؟ كذا كتب نانك: استسلم لمشيئة الله وسر على صراطه 18.

ويقول غورو نانك في موقع آخر «يقهر الدنيا من يقهر الذات» 19. وهي فكرة مشابهة (ولكنها ربما لا تكون مطابقة) لفكرة كبت الشهوات ونبذها استجابة وخضوعاً لمشيئة الله في الإسلام والمسيحية.

يوصف الفرد معتنق الديانة السيخية الذي يسلم أمره لإرادة الله ويطيع تعاليم الغورو بأنه «غورموخ» أي ذلك الذي ولّى وجهه شطر الله والغورو. ومثل هذا الإنسان يكون الله وتعاليم الغورو دائماً في فكره وذاكره. وتختلف حالة هذا الشخص عن حال «مانموخ» الشخص الأناي. فمثل هذا الشخص، ذكراً كان أو أنثى، يتركز اهتمامه بنفسه ويدور حول ذاته دوماً ويظل غارقاً في أنايته. وتكون عاقبة ذلك أنه يضل ويبتعد عن سبيل التحرر الروحاني ويستسلم لـ «الخطايا الخمس» الشهوة والغضب والجشع والتعلق والتكبر.

يقتضي التحول عن طريق الأناية إلى جادة التوجه نحو وحدانية رب كل الوجود عبور مراحل مختلفة أو «عوامل» (خاندات). وقد وُصفت هذه العوامل الخاندات في جابجي بهذا الترتيب: أولاً، في عالم الواجب (دهارام خاند) يواجه المؤمن حاجة إلى الوعي والتفريق بين الطيب والخبيث والتصرف على هذا الأساس. ثانياً، في عالم المعرفة (جيان خاند) يحرز المؤمن فهماً للمعرفة الربانية. ثالثاً، في عالم الجمال (سارام خاند) يكتسب المؤمن حدساً ربانياً وحكمة حقيقية. رابعاً، في عالم النعمة الربانية (كرم خاند) يتحرر المؤمن من مايا ويستغرق في الاسم الرباني أو التيار الصوتي الإلهي. ويصبح الاسم الإلهي بهذه الطريقة مكنوناً في قلب المؤمن وفكره. ويوصف الفرد الذي يبلغ هذه المرحلة بأنه جيفاموكتا (jivamukta) أي الشخص الذي تحرر وهو على قيد الحياة. خامساً وأخيراً، في عالم الحقيقة (ساتش خاند) يتلاشى المؤمن ذائباً في الله الذي لا هيئة له ولا شكل. ويصف الشيخ هذه المرحلة الأخيرة من الاتحاد مع الرب بأنها عبور البوابة العاشرة (داسام دوار) 20. إذ يقول غورو الشيخ إن «البوابة العاشرة» فسحة روحانية يدخل منها المؤمن متحداً مع الوجدانية الربانية للحقيقة النهائية، الله.

ملخص الفصل

في العالم اليوم نحو أربعة عشر مليون نسمة ممن يعتنقون الديانة السيخية، يسكن معظمهم إقليم البنجاب المنقسم إلى شطرين يخضع أحدهما للهند والآخر لباكستان منذ أكثر من نصف قرن من الزمن. غير أن لطائفة السيخ وجوداً في كثير من أنحاء العالم.

وتوجد أكبر جالية منهم خارج الهند في بريطانيا. ولا يزال السيخ المعاصرون يحافظون على التقاليد والممارسات التي بدأها الغورو. من تلك التقاليد والعادات البارزة المطبخ المشترك (لانغار) الذي يعود ابتكاره إلى غورو نانك. وهو عبارة عن أمكنة يجتمع فيها السيخ لتناول وجبات الطعام النباتية المجانية جماعة بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية أو مركزهم الديني. ويتوافق هذا التقليد مع مبدأين جوهريين في الديانة السيخية أحدهما أنه يتحتم على السيخ أن يؤدوا مسؤولياتهم الاجتماعية ويسهموا في خير المجتمع، والآخر هو أن «المجتمع» ليس مقصوراً على طائفة اجتماعية أو دينية بعينها وإنما يتسع ليشمل الإنسانية كلها.

نشأت الديانة السيخية أصلاً في شمال الهند حيث كانت المنطقة تمر بحركة إصلاح ديني، يجاورها الإسلام والهندوسية. وأولت الطائفة السيخية منذ بدايتها احتراماً للأديان الأخرى واستوعبت كثيراً من حكماتها. وشددت السيخية في الوقت ذاته على أن الدين الحقيقي يسمو على الأسماء والتصورات التي أضفاها أي دين على الله الواحد الأحد الذي لا هيئة له ولا صورة. فاختلاف الصور يكون نتيجة للزمان والمكان، لكن الله أبدي أزلي مهيم على الخليقة كلها. وكانت التعاليم البوذية منذ نشأتها، بدءاً برسالة غورو نانك، فريدة من حيث إنها تحولت متخلية عن المظاهر والأشكال الخارجية لأي معتقد أو تراث ديني وسعت إلى الحقيقة الباطنية المتمثلة في كل الأديان.

علم غورو السيخ تلاميذهم أن لا يتقاعسوا عن أداء واجباتهم في الحياة اليومية، وحضوهم على أدائها بفاعلية عفيفة وكرامة، علماً بأن فضائل عالم الواجب وحسناته لا تمثل إتماماً لواجب الحياة الروحانية، وإنما هي أساس للارتقاء والسمو من خلال مراحل أو عوالم التقدم الروحاني. وأهم ما في هذا السمو الارتقائي عبر العوالم (الخانات) هو ذكر الله (نام سمران). والتحول الذي يرمز إليه هذا «السمو» أو الارتقاء هو أن يتوجه الفرد بوجهه إلى الله وتعاليم الغورو ويسلم أمره لمشية (حُكام) الله، ويترك من ورائه «أنانية الأنا (هوماي)». ويؤدي هذا التحول إلى عبور «البوابة العاشرة» إلى الوجدانية الربانية للحقيقة النهائية التي خلقت منها كل الأشكال والهيئات. فكما قال غورو نانك في جابجي «كما فجر النور يبرز من الظلام ثم يعود إليه، كذا ينبثق كل شيء عن الله، منشأه ومنتهاه»²¹.

ثبت مراجع الديانة السيخية

أعمال مقتبس عنها أو مستشهد بها

AjitSingh, Charanjit K., trans. *The Wisdom of Sikhism*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.

Aurobindo, Sri, trans. *The Bhagavad Gita and Its Message*. Twin Lakes, WI: Lotus Press, 1995.

Cole, W. O. and P. Singh Sambhi. *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul, reprint 1985.

Duggal, K. S. *Sikh Gurus: Their Lives and Teachings*. Honesdale, PA: The Himalayan International Institute, 1987.

McLeod, W. H. *Textual Sources for the Study of Sikhism*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Nesbitt, Eleanor M. «Sikhism». In *Encyclopedia of the World's Religions*, ed. R. C. Zaehner, 408- 37. New York: Barnes and Noble Books, 1997.

Puri, J. R. *Guru Nanak: His Mystic Teachings*. Punjab, India: Radha Soami Satsang Beas, 1982.

Singh, Kirpal. *Naam or Word*. Bowling Green, VA: Sawan Kirpal Publications, 1981.

Singh, N. G. K. *The Name of My Beloved: Verses of the Sikh Gurus*. New York: Harper San Francisco, 1995.

مطالعات إضافية

The Cultural Heritage of India. Vol. 4. Calcutta, India: The Ramakrishna Mission Institute of Calcutta, 1956.

Dass, Nirmal. *Songs of Kabir from the Adi Granth*. Albany, NY: SUNY Press, 1991.

_____. *Songs of the Saints from the Adi*. Albany, NY: SUNY Press, 2000.

Duggal, K. S. *The Sikh People: Yesterday and Today*. New Delhi: UBS Publishers' Distributors Ltd., 1995.

Sethi, V. K. Kabir: *The Weaver of God's Name*. Punjab, India: Radha Soami Satsang Beas, 1984.

Singh, Darshan. *The Secret of Secrets*. Bowling Green, VA: Sawan Kirpal Publications, 1983.

Singh, Kirpal. *Prayer: Its Nature and Technique*. Bowling Green, VA: Sawan Kirpal Publications, 1981.

_____. *Godman*. Anaheim, CA: Ruhani Satsang, 1989.

_____. *The Crown of Life*. Bowling Green, VA: Sawan Kirpal Publications, 1980.

Singh, Patwant. *The Sikhs*. London: John Murray Publishers Ltd., 1999.

1 *Japji* composed by Guru Nanak, trans. W. H. McLeod in *Textual Sources for the Study of Sikhism* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 86.

2 The ten Sikh Gurus are Guru Nanak Dev (1469 -1539 C.E.), Guru Angad Dev (1504-1552 C.E.), Guru Amar Das (1479-1574 C.E.), Guru Ram Das (1534-1581 C.E.), Guru Arjan Dev (1563-1606 C.E.), Guru Hargobind (1595-1644 C.E.), Guru Har Rai (1630-1661 C.E.), Guru Harkrishan (1656-1664 C.E.), Guru Tegh Bahadur (1621-1675 C.E.), and Guru Gobind Singh (1666-1708 C.E.).

3 Guru Nanak quoted in W.O Cole and P. Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge & Kegan Paul, reprint 1985), 145.

4 «Akal Ustat» by Guru Gobind Singh quoted in N.G.K. Singh, *The Name of My Beloved: Verses of the Sikh Gurus* (New York: Harper San Francisco, 1995), 8.

5 J. R. Puri, *Guru Nanak: His Mystic Teachings* (Punjab, India: Radha Soami Satsang Beas, 1982), 25.

6 المصدر ذاته ص32.

7 Guru Nanak quoted in K.S. Duggal, *Sikh Gurus: Their Lives and Teachings* (Honesdale, PA: The Himalayan International Institute, 1987), 31.

8 Adi Granth, p. 463, quoted in «Sikhism» by Eleanor M. Nesbitt, in *Encyclopedia of The Worlds Religions*, ed. C. Zacher (NY: Barnes & Noble Books, 1997), 419.

9 Adi Granth p. 730, quoted in Cole and Sambhi, *The Sikhs*.

10(1) قدّم هذه الترجمة الشعرية الحرة وغيرها من الإضافات في هذا الفصل الدكتور أمارجيت سينغ من جامعة مارييلاند.

This free verse translation, and other additions to this chapter, were generously provided to the authors by Dr. Amarjit Singh of the University of Maryland.

11 Adi Granth, p. 62, quoted in Singh, *My Beloved*, 9.

12 Translated by Charanjit K. AjitSingh in *The Wisdom of Sikhism* (Oxford: Oneworld Publications), 113.

13 McLeod, *Textual Sources*, 92.

14 Singh, *My Beloved*, 5.

15 Guru Nanak quoted in Duggal, *Sikh Gurus*, 24- 25.

16 From the Adi Granth, in McLeod, *Textual Sources*, 46.

17 Kirpal Singh, *Naam or Word* (Bowling Green, VA: Sawan Kirpal Publications, 1981), 36.

18 Translated by McLeod in *Textual Sources*, 86.

19 المصدر نفسه ص 91.

20 تصف البهافاد غيتا الجسد المادي بأنه «مدينة ذات تسعة أبواب» على أساس المعابر أو الممرات التسعة المؤدية إلى التحرُّر من الجسد. انظر:

Bhagavad Gita 5.13 in *The Bhagavad Gita and Its Message*, trans. by Sri Aurobindo (Twin Lakes, WI: Lotus Press, 1995), 93.

21 McLeod, *Textual Sources*, 57.

الفصل التاسع

الفصل التاسع تعاليم لاو تزو

أبصروا، كل الأشياء مهما طال ازدهارها
تعود إلى الجذور التي نبتت منها.
هذه العودة إلى الأساس اسمها السكينة،
والسكينة اسمها الاستسلام للقدّر،
وما يستسلم للقدّر يصبح جزءاً من كذا الحال على الدوام،
ومعرفة الكذا على الدوام معناها الاستنارة،
وعدم المعرفة معناها السير الأعمى إلى الكارثة.1

لاو تزو، في طاو تي تشينغ، الفصل 16

تقديم

لا يكاد يعرف شيء عن حياة لاو تزو. حتى اسمه تحيط به شكوك ومعرفة ليست مؤكدة. فكل ما عرف عنه واشتهر به على مر العصور هو لقب لاو تزو، الذي يعني «الرفيق القديم» أو «المعلم الأكبر القديم». غير أن التراث المتوارث يعتبره مؤسس الفلسفة الطاوية. يسود الاعتقاد بأن لاو تزو ولد في نحو عام 604 قبل الميلاد. إلا أن أقدم ذكر تاريخي مدون يتعلق بحياته لا يعود إلا لنحو خمسمئة سنة بعد التاريخ الذي يقال إنه ولد فيه. بدأ سو - ما تان (المتوفى سنة 110 ق.م) كتابة شيه تشي (Shih Chi) أو سجلات المؤرخ وأكملاه من بعده ابنه سو - ما تشين (145 - 90 ق.م)، وهو عبارة عن تاريخ شامل للصين كتب في نحو عام 100 ق.م. يقول كتاب سجلات المؤرخ (شيه تشي) إن لاو تزو كان من مواطني ولاية تشو في القسم الجنوبي من إقليم هونان اليوم وإنه عمل قيماً على محفوظات بلاط تشو. ولما بدأت تظهر بوادر انحطاط بلاط أسرة تشو الملكية رحل لاو تزو متوجهاً غرباً. وتقول الأسطورة إنه عندما بلغ ممر هان - كو طلب منه حارس البوابة أن يدون فلسفته. استجاب لاو تزو لرغبة حارس البوابة، وما تقصّت ثلاثة أيام إلا وخرج بكتاب طاو تي تشينغ (الطريق وقوته) وهو عبارة عن عمل يشتمل على واحد وثمانين فصلاً قصيراً تتألف من نحو خمسة آلاف حرف من الحروف الصينية. ثم اختفى ولم يعد له ذكر عند أحد. ولم يخلف وراءه سوى الخمسة آلاف حرف التي أودعها تلك الوثيقة دون أي تعليق أو تفسير أو أي تصنيف، كما لم يخلف أي أتباع.

هذه الحكاية الموجزة، لعلها كل ما عُلم من سيرته وما وجد من قصة حياة لاو تزو، وهي قصة ينحو المؤرخون عموماً إلى اعتبارها خيلاً أكثر منها واقعاً. كتب آرثر ويلبي العالم المطلع على تاريخ الصين وفلسفتها في ختام مقدمته لـ طاو تي تشينغ ما يلي:
قد يتساءل القارئ عند هذه النقطة لماذا بعد كل هذا الوقت (بعد مقدمة من تسع وتسعين صفحة) لم أقل شيئاً عن مؤلف هذا الكتاب (طاو تي تشينغ). السبب بسيط ولكنه مفحم. فليس هناك ما يقال. نحن لا نعرف ولا يحتمل أن نعرف، شيئاً إطلاقاً عن كاتب طاو تي تشينغ.2

رغم ما يظل شخصياً لاو تزو من شكوك، كان للتعاليم المنسوبة إليه تأثير على الحياة الفلسفية والثقافية للصين على مدى آلاف السنين. وقد حافظ على تأثير النفوذ الطاوي عدد من الحكماء الذين حملوا رسالته ونشروا الفلسفة التي صاغها لاو تزو. وكان أكبر هؤلاء الحكماء تأثيراً تشوانغ تزو الذي عاش خلال القرن الرابع قبل الميلاد. فقد شرح تشوانغ تزو تعاليم لاو تزو وعلق عليها في سلسلة من التحريات والبحوث الفلسفية التي عالج فيها مختلف المواضيع بما فيها اللغة والأدب والطقوس والمورانيات.

وبما أن هذه تكون أساس التراث الطاوي، يسלט هذا الفصل اهتمامه على النظرات المتعمقة للاو تزو. غير أن من الجدير الإشارة هنا إلى أن تعاليم لاو تزو تطورت على مر الزمن وتشعبت إلى مساقين هما الديانة الطاوية والنهج الفلسفي الطاوي، اللذان كان لكل منهما تأثيره الخاص العميق على غيره من الموراث الديني. ظهرت الديانة الطاوية في الصين في نحو القرن الثاني قبل الميلاد. ومن بين الأهداف الرئيسية لمعتنقي الطاوية التحرر من الموت. ومع أن الديانة الطاوية مستوحاة من تعاليم لاو تزو، فإن الطاوية تشتمل على جوانب ومظاهر لم ترثها مباشرة من المعلم المؤسس (مثل نظام الرهبان وهياكل الآلهة والطقوس المتنوعة). فعلى النقيض من ذلك، لم تكن لحكماء النهج الفلسفي الأصليين قواعد أو مبادئ موضوعة ومصنفة كما في البوذية والكنفوشية، على سبيل المثال. فعملوا بدلاً من ذلك على تكريس أنفسهم للتجربة الخاصة المباشرة للاتحاد التأملية الصوفي والتوافق المنسجم مع التدفق اللانهائي للأحداث. وكما يندرج هذا السبيل لجأوا إلى اعتماد المبدأ الصيني الموجود وهو «الطريق» (طاو أو داو) الذي يدل على أسلوب أو نهج، وأضافوا إليه فكرة الطريق (الطاو) الذي يمثل مبدأ ما ورائياً غامضاً يتم بموجبه التوافق والانسجام بين كل المتناقضات وتتوحد به كل المتعددات (يأتي بحث هذا لاحقاً).

لقد أدى التبصر الطاوي المتعمق في «الطريق»، أو السبيل، إلى التأثير في النهاية في التراثين الروحيين البوذي والكنفوشي، كما كانت تلك النظرات المتعمقة في كنه الطريق جزءاً متماً لتطور حركة «زن» (Zen) البوذية (في القرنين السابع والثامن للميلاد) وللحركة الكونفوشية المحدث (المجددة) في القرن الحادي عشر. وكان لتشديد الطاوية على تجاوز حدود اللغة وقيودها وتخطي التفكير المفاهيمي تأثير خاص على تعاليم البوذية الزنيّة³. مثال ذلك أن فاتحة **طاو تي تشينغ** (تلفظ أيضاً داو دي جنغ) تبرز أهمية هذا الجانب الأساسي في فلسفة لاو تزو، إذ تقول: «إن طاو (الطريق) الذي يمكن التحدث عنه ليس الطريق الأزلي، والاسم الذي يمكن تسميته ليس الاسم الأبدي»⁴. ثمة مقولة مشابهة توردها كتابات الحكيم الطاوي الكبير تشوانغ تزو الذي قال:

إن مصيدة السمك موجودة بسبب السمك. وعندما تحصل على السمك يمكنك نسيان المصيدة. وفخ الأرنب موجود بسبب الأرنب. ومتى حصلت على الأرنب، يمكنك نسيان الفخ. والكلمات توجد بسبب المعنى. وإذا تم لك المعنى، يمكنك نسيان الكلمات. فأين أجد رجلاً نسي الكلام كي أتكلّم معه⁵؟

حوّل نهج زن الفلسفي البوذي نسيان الكلمات وانقطاع التفكير المفاهيمي إلى مقومات مركزية للممارسة الروحانية الزنيّة. وقد لخص الراهب البوذي بوديهيدارما (عاش بين 460 – 534 م)، والذي وُصف بأنه الأب الصيني الأول للنهج الزني البوذي، جوهر التعاليم الزنية في الأسطر التالية:

التعليم الخارجي، معزول عن التراث.

لم يتأسس على الكلمات والحروف.

استهدف العقل الإنساني مباشرة.

ناظراً في طبيعة الفرد وبالغاً مرتبة بوذا⁶.

تطور الفلسفة الطاوية

يختلف التراث الروحاني الطاوي عن كثير غيره من العقائد الدينية الأخرى من حيث إن النص المركزي الذي تأسست عليه الطاوية (طاو تي تشينغ) لا يتضمن أي سرد تاريخي أو سيرة لأي فرد أو أسرة. بيد أن التراث الطاوي، شأنه شأن كل التراثات الروحانية والأديان والفلسفات، ظهر أثناء ظروف وأحداث معينة أخصّها عوامل كالمؤثرات الخارجية من أحوال اجتماعية وظروف سياسية وتعارض وجهات النظر والآراء (وخاصة الكونفوشية) وتأثير التراثات الروحانية القائمة، وكلها كان لها تأثير في تكوين الفلسفة الطاوية وصوغها.

الأحوال والظروف الاجتماعية والسياسية

غالباً ما تؤدي الأحوال الاجتماعية الواهنة التي تعاني ضعفاً روحانياً (كتلك التي تشمل رياء السلطات الدينية أو الفساد السياسي أو فقدان الحكمة التقليدية نتيجة سوء التعليم والحرب وعدم الاستقرار الاجتماعي) إلى حفز تغييرات اجتماعية أساسية بنحو مباشر أو غير مباشر وإلى تجديد التوق الديني، وتعمل على إحياء النشاط الفكري. والطاوية ظهرت في غمرة حالة من تلك الأحوال المتردية اجتماعياً. وكما أشرنا، ترك لاو تزو بلاط تشو، الذي كان يخدمه كواحد من موظفيه، مدفوعاً بالبوارد الدالة على انحطاط سياسي لا صلاح له. وبغض النظر عن الشكوك المحيطة بحياة لاو تزو، فإن تاريخ الصين، خلال القرون السابقة للتاريخ الميلادي، ابتلي بالحروب والصراعات بين الدول الصينية. ولذا فإن من الأرجح جداً أن **طاو تي تشينغ** كُتب في زمن تفسى فيه الاضطراب الاجتماعي والسياسي. وكان موقف لاو تزو من تلك الأحوال أن «الطبيعة» وحدها هي القادرة على استعادة النظام والحكم الصالح على المدى الطويل. فقد كتب لاو تزو في الفصل 29 من كتابه قائلاً:

هل تحسبون أنكم قادرون على أن تأخذوا بالعالم وتحسنوه؟
أنا لا أعتقد أن ذلك ممكن.

العالم مقدس.

لا تستطيعون تحسينه.

إذا حاولتم تحسينه، تجلبون عليه الخراب.

وإذا حاولتم امتلاكه (القبض عليه) فإنكم ستفقدونه⁷.

يوحي لاو تزو في ما تقدم هنا بأن النظام الدائم يهيمن من خلال اتباع «طريق الطبيعة» لا بصياغة القواعد المتشددة للتفاعل الاجتماعي ثم فرضها على عقول المواطنين وتصرفاتهم. وينأى هذا النهج بالطاوية ويبعدها عن تراث روحاني متمم هو الكونفوشية.

نظرات مختلفة

على الرغم من أن العقيدة الطاوية تكونت وتبلورت أثناء وجود فلسفات بديلة كثيرة وتجاورها مع نظرات عديدة إلى العالم، كانت نظيرتها العقيدة الكونفوشية أكثر العقائد والتراثات الروحانية المماثلة نفوذاً وتأثيراً إلى جانبها، علماً بأن الطاوية والكونفوشية تختلفان اختلافاً كبيراً في عدة أوجه. مثال ذلك أنهما تختلفان من حيث اهتمامهما الرئيسي، إذ تتناول الكونفوشية عموماً التوجيهات والإرشادات الخاصة بالتصرف والعيش حياة إحسان وفضيلة لخير المجتمع ككل، بينما تركز الطاوية من الناحية الأخرى على الإدراك الروحاني للفرد واستنارته الصوفية.

وشدد لاو تزو أيضاً على الفكرة القائلة بأن الاستنارة أو المعرفة التي يتم بلوغها عن انتهاج «الطريق» هي مصدر طبيعي للنظام الاجتماعي. ونادى بأن الحاجة إلى وضع قواعد للسلوك الاجتماعي لا تنشأ إلا عندما يفقد الناس صلتهم بالطريق ويضلّونه. وكتب لاو تزو في الفصل 18 من **طاو تي تشينغ** ما يلي:

عندما يُرفض طاو العظيم:

يبرز الخير والصلاح.

لما يعم التعليم والمعرفة:

يظهر المنافقون الكبار.

عند نسيان روابط العائلة:

ظهرت الطاعة وعاطفة البنين.

إذا سادت الفوضى البلاد:

ظهر الوطنيون الغيرون⁸.

هناك شيء طبيعي مفقود في كل مقطع من المقاطع الشعرية الثنائية أعلاه يحل محله شيء مصطنع متكلف. وتُعدّ النظم والقواعد التي صاغتها تعاليم كونفوشيوس، من وجهة النظر الطاوية، من الصنف الأخير.

غير أنه يجب التأكيد أنه على الرغم من أن الاختلافات بين الطاوية والكونفوشية أدت دوراً في تاريخ كل منهما، يجب عدم المبالغة في أهمية هذه الاختلافات. فمع وجود تناقضات حادة، تنسجم تعاليم التراثين في الغالب وتتوافق ويتم واحدتهما الآخر. وتبين العلاقة بين التراث الكونفوشي والتراث الطاوي كيف أن الصين كانت واحدة من الثقافات القليلة التي حافظت على التعايش السلمي بين الديانات المختلفة (البوذية أيضاً ازدهرت في الصين إلى جانب الكونفوشية والطاوية).

وفيما تصف كل من الكونفوشية والطاوية نفسها بأنها مغايرة للأخرى فإن العقيدتين الروحانيتين تكملان بعضهما بعضاً، وتشكلان معاً نظرة متكاملة ذات عدة أوجه للعالم. ولذا يمكن استيعاب اختلافهما على هذا الأساس على أنه رباط يشدهما معها ولا يبعد بينهما. والواقع هو أن المكوّنات الباطنية للفلسفة الطاوية والكونفوشية متشابكة. وعرض المفكر لوي أي - مينغ (Lui I - ming) مثلاً على ذلك في تعليق له في أواخر القرن الثامن عشر على أي تشينغ (I Ching)، وهو عمل قديم استوحاه كل من لاو تزو وكنفوشيوس واستمدا منه إلهامهما.

تأثير الأديان الموجودة

يسود الاعتقاد بأن مؤسسي أسرة تشاو في نحو عام 1100 قبل الميلاد هم الذين ألفوا أي تشينغ (كتاب التغيير). وكتاب «أي تشينغ» أثر بالتالي على كل ما لحق من ديانات الصين وفلسفتها. فهو من أقدم النصوص الموجودة التي لها علاقة بطاو ولم يطوها الزمن. ويعتقد أن نصوصاً قديمة أخرى عنت بطاو كتبت في وقت مبكر يعود إلى أسرة شانغ ين في نحو عام 1700 قبل الميلاد ولكنها ضاعت ولم يبق منها أثر. هناك بالإضافة إلى كتاب التغيير، أي تشينغ، ثلاثة نصوص باقية لها علاقة بأساس الطاوية، وهي طاو تي تشينغ، وتشوانغ تزو، وكتاب لييه - تزو. وتكشف هذه الأعمال الثلاثة عن نظرة أخلاقية وسياسية واجتماعية متبصرة وروحانية أيضاً على أهمية الحياة والوجود ككل. والمحور المركزي لهذا التبصر هو مبدأ طاو.

المعنى الحرفي لكلمة طاو (أو داو) هو الدرب أو السبيل أو الطريق. وقد تدل أيضاً على أسلوب يؤدي به الفعل أو العمل كالفن والأدب والعلم والمبدأ أو العقيدة. وهي رمز في اللغة الصينية يتألف من حرفين، أحدهما يعني «التقدم إلى الأمام» والآخر يعني «الرأس». والصورة التي يوحىها المعنيان لا تعبر عن معنى «طاو» ولكنها تمثل أساساً إيحائياً للتصور الذي يمكن من خلاله فهم المعنى الجوهرى لهذه الكلمة على أفضل وجه. ولذلك، فإن إحدى طرق قراءة الرمز «طاو» هي «القيادة والسبيل الذي تخلقه»⁹.

يلفت لاو تزو من خلال شعره الذي غالباً ما جاء متناقضاً في ظاهره، انتباهنا إلى «طاو» فائق سام لا يدرك أبداً، كامن خافٍ في كل الأشياء، وجوده محسوس في كل مكان ولكنه لا يُعثر عليه في أي مكان. ويتوسع أحد النصوص القديمة في شرح ذلك على الوجه التالي:

... (طاو) قريب جداً في المتناول، يقف إلى جانبنا فعلاً، ومع ذلك فهو غير ملموس، شيء السعي وراءه لا يناله. يبدو نائياً كأبعد حدود اللانهاية. ولكنه ليس غائباً، فنحن نفيده من سلطانه في كل يوم. فطاو (أي طريق الروح الحيوية) يملأ كل كياناتنا، لكن الإنسان ليس قادراً على اقتفاء أثره. يذهب، ولكنه لا يغادر. يأتي ولكنه لا يجيء هنا. إنه صامت لا تسمع منه همسة، لكننا نكتشف فجأة أنه هنا في العقل. إنه خافٍ مظلم لا يبدو له شكل ظاهر، لكنه يتدفق فينا نهراً عظيماً عندما نولد¹⁰.

إننا بالاستسلام لإشارة هذه الطريقة الخفية وسلوك الدرب الغامض الذي تخلقه، طبقاً لما يقول لاو تزو، نعود إلى المصدر الذي تنبت منه كل الأشياء ونجد التنوّ. فهذه العملية نعود إلى حالة «الكتلة غير المنحوتة» (يأتي لاحقاً مزيد من بحث هذا المفهوم).

طاو، الذي يتحدث عنه لاو تزو، فائق متسام في النهاية. ولأنه فائق سام فهو لا يدرك. ولأنه لا يدرك لا يوصف. لكن ما هي إذاً الفلسفة الطاوية؟ فإذا كان طاو فائقاً لا نهائياً لا يدرك ولا يوصف، فكيف يمكن للفلسفة الطاوية أن تكون شيئاً غير صمت يسكت إجلالاً أمام هذا السر الفائق؟

يقول نهج فلسفي صيني عريق إن هناك ثلاثة عوالم يوجد فيها طاو وهي عوالم السماء والأرض والبشرية. وقال أحد المعلقين القدماء شارحاً أن أي تشينغ وحد بين طاو السماء وطاو الأرض وطاو البشرية وجمعهم في فلسفة واحدة¹¹. وأوضح معلق قديم آخر طاو العوالم الثلاثة قائلاً: «قرر (الحكماء الأقدمون المقدسون) ما هو طاو السماء وسمّوه الظلام والنور. وقرروا ما هو طاو الأرض وسمّوه المتساهل والحازم. وقرروا ما هو طاو البشر وسمّوه المحبة والاستقامة»¹². والسماء والأرض والحياة الإنسانية، طبقاً لكتاب أي تشينغ

والشارحين لهذا العمل، متوازية بعضها مع بعض نظراً لأن الكينونات المستقلة تتكوّن في كلّ من هذه العوالم من خلال توحيد وتوازن المزايا المتناقضة (الظلام والنور، والتساهل والحزم، والمحبة والاستقامة). وفي كل عالم، طاو هو مبدأ التوحيد والتوازن الذي يوحد هذه المزايا في توازن ديناميكي دائم الحركة ودائم التغيّر.

تتطوي فلسفة لاو تزو على مظاهر وتجسّدات طاو تلك (في السماء والأرض وحياة الكائنات البشرية) وتتطلع إلى طاو غير ظاهر وغير متجسد مختفٍ وراءها. وقد كتب لاو تزو قائلاً: «أحوال البشر تكيفها الأحوال التي للأرض. وأحوال الأرض تكيفها تلك التي للسماء. وأحوال السماء تكيفها تلك التي لطاو الكائن بنفسه (غير المكيف أو المتجسد)»¹³. وهكذا فإن الفلسفة الطاوية تعالج الطاو القريب في الطبيعة (السماء والأرض) وطاو القريب في الحياة الإنسانية، وطاو كما هو في نفسه وذاته غير مكيف محدد بمادة أو متجسد. وبما أن لطاو أشكالاً مختلفة، فإن الفلسفة الطاوية أكثر من مجرد صمت تأملي تجاه الفائق السامي. فهي تشتمل أيضاً على مفاهيم ومبادئ يمكن للمرء أن ينفذ من خلالها إلى دخيلة طاو. وبالتأمل بهذه المفاهيم والمبادئ يتحد الحكيم المقدس الطاوي مع الحالة القريبة الوشيكية وينوب في صمت الكائن المتسامي فوق الوجود.

مفاهيم ومبادئ التراث الروحي الطاوي

ازدواجية ين – يانغ (السلب والإيجاب)

هناك مبدأ واحد بالذات يمثل محوراً مركزياً في مجمل الديانة والفلسفة الصينيتين وهو ازدواجية ين – يانغ. يعود هذا المبدأ في أصله إلى الديانة الصينية القديمة قبل أن تأتي الطاوية وتتبناه. ويرمز تعبيرا ين ويانغ إلى الظلام والنور على التوالي. ورمزهما الكتابي باللغة الصينية هو «الغائم المعتم» و«الرايات الملوّحة في الشمس»¹⁴. ويمثل ين ويانغ بصفة أعم ازدواجية، أو ثنائية، بين صفات أو مزايا متعارضة متبادلة، كازدواجية الذكر والأنثى والنور والظلام والموجب والسالب، وحتى فترات التاريخ المختلفة والآراء المتعارضة. يستخدم العالم جاي سي كوبر الفلسفة الطاوية والكونفوشية مثلاً إيضاحياً في تعليقه التالي:

كان ين ويانغ بحد ذاتهما قوتين من قوى الديانتين الصينيتين الأصليتين في حياة الناس ساعدتا في الحفاظ على التوازن. فقد زودتهم الطاوية بالعنصر الخلاق الفني الجمالي والغبيبي بينما كانت الكونفوشية العامل الذي يحكم نظامهم الاجتماعي وأخلاقهم وطقوسهم. فالطاوية قامت على الإيقاع المنتظم وتقلب التدفق المستمر، وعلى الطبيعي وغير الاعتيادي، وعلى حب حريّة التجرد من الأمور الدنيوية الذي يلد الشاعر والفنان والماورائي الميتافيزيقي والمتصوف، مع كل ما هو محب للضحك، مرح خالٍ من الهموم. وعُنت الكونفوشية بالنظام المستقر وبالإدارة الرسمية والتقليدية والعملية للشؤون الدنيوية. فكانت الأولى مثالية، والثانية واقعية، وأقامتا اتحاداً مثالياً توازن إحداهما الأخرى وتصحّحها حائلة دون تبسّط غير مقيّد (عدم الرسمية بدون ضوابط) من جهة أو الكلاسيكية الجافة المتصلبة من الناحية الأخرى¹⁵.

يتميز مبدأ ازدواجية ين – يانغ بأهمية خاصة من منطلق أن الفلسفة الصينية ترى أن كل شيء أو حالة أو وضع يتألف من عنصرين متناقضين متبادلي التعارض أو التقابل. ومع ذلك فإنهما نتيجة هذا التعارض بالذات يصبحان منسجمين متوافقين في كلّ متكامل، وتتحدّد خصائص كل منهما من خلال تفاعلها مع الآخر وتتألف متحدة في «شيء» مستقر نسبياً – شيء ما أو حالة أو وضع أو عهد تاريخي متحد في ذاته ومختلف عن الأشياء والأوضاع والحالات أو العهود التاريخية الأخرى. ويشكل هذا التمازج المشترك للخصائص المتناقضة عملية التفريق والتمييز التي تخلق «العشرة آلاف شيء» أي الكائنات أو الأمور أو الأشياء المنفردة المتعددة التي تكوّن عالم الظواهر (المُدرَك بالحواس). كتب لاو تزو: «وَلَدَ طاو الواحد، والواحد وَلَدَ بنجاح شيئين على التوالي، فثلاثة أشياء، حتى عشرة آلاف (أو أعداد لا نهاية لها). وهذه المخلوقات العشرة آلاف لا تستطيع أن تدير ظهرها لظل (أي لا تحدث ظلاً وراءها) دون أن تكون شمس على بطونها (أي أمامها، بمعنى أن كلاً منها اتحاد من خصائص متناقضة) وعلى هذا الامتزاج بين الأنفاس يعتمد الانسجام»¹⁶. فأَي كيان منعزل منفرد بذاته له استقرار نسبي يوفر مثل هذا الوجود المتمايز المختلف، وأي مزج يوازن الأضداد في كلّ موحد، يخضع في النهاية لتأثيرات أخرى وعدم ديمومته الخاصة ثم يمضي زائلاً يبتلعهُ تدفق سيل التغيّر اللامتناهي.

طاو وتي: الطريق وقوته

طاو، كما تقدّم بحثه، هو المبدأ والمنشأ السامي الذي يتجاوز كل ازدواجية ثنائية، وهو في الوقت نفسه المبدأ الأصل المائل (المصلت) الذي ينظم التفاعل بين ين ويانغ. وهذا يؤدي إلى مبدأ قديم آخر تبنته الديانة الطاوية وهو «تي» (القوة) 17. ويتألف رمز هذا التعبير من ثلاثة أجزاء «المضي إلى الأمام» و«المستقيم» و«القلب». ويمثل القوة الفطرية المتولدة طبيعياً التي يكتسبها المرء من الطريق. وهذه القوة ليست للسيطرة أو قهر الضد وهزيمته، بل هي قوة التوافق والانسجام مع الطريق التي تتجاوز بتوافقها التعارض وتتخطاه كلياً. تعتمد الكتابات الطاوية في كثير من الأحيان إلى استخدام التشبيهات الرمزية لتدفق الماء. فلكي يدرك المرء «تي» عليه أن «يتدفق» كالماء متكيفاً مع الأحوال دون أي مقاومة، ويستقر مسالماً في أخفض الأمكنة وأكثرها خفية وتواضعاً، إذ يصير المرء بسلوكه هذا الطريق متحداً بسلام مع الطبيعة ويجتذب الآخرين على الفور إلى الانسجام مع الطريق. يقول لاو تزو في الفصل 66:

كيف تفرض الأثوار الكبرى والبحور ملكها

على مئات الجداول الصغرى؟

بكونها أخفض منها،

هكذا حققت سلطانها.

وهكذا الحكيم،

كي يسمو على الناس ويكون فوقهم،

يجب أن يخاطب الناس وكأنه أخفض وأدنى منهم.

هكذا فقط يعلو الحكيم على الناس

دون أن ينسحق الناس بوزنه.

هكذا فقط يستطيع أن يوجههم

دون أن يقود الناس إلى الضرر.

حقاً، بهذه الطريقة، كل شيء تحت السماء يكون مسروراً

بأن يحضه ولا يجد إرشاده مزعجاً. وهو يفعل هذا بدون كفاح،

وبما أنه لا يكافح، فلن يباريه أحد 18.

وُو - وي: عدم اتخاذ عمل

تطوّرت عملية ممارسة الاستسلام لحركة «الطريق» الجارية إلى مبدأ طاوي فريد يسمّى وُو - وي. وكما أسلفنا في هذا البحث، فإن مفهوم طاو تي وازدواجية ين - يانغ كانا موضع بحث في الصين قبل زمن لاو تزو، وجرى تفسيرهما على عدة وجوه في تعاليم كونفوشيوس وغيره من الحكماء من أمثال مُو تَزُو وهُسُون تَزُو. أما وُو - وي فإسهام فريد قدّمه التراث الطاوي. وقد ترجم تعبير وُو - وي من اللغة الصينية إلى عدة معاني هي «عدم التدخل» و«إطلاق الأمور» و«الفاعلية المحضة» و«عدم اتخاذ عمل» و«لا عمل» (أي ترك الأعنة للأمور لتجري كيفما تشتهي). ولا يتطلب وجود تعارض ين - يانغ، طبقاً لهذا المبدأ، عدم العمل أو التصرف، بل يدعو إلى القبول، وعدم المقاومة بل إلى الرضوخ والإذعان. وقد كتب العالم الصيني المعاصر ليو (زياوغان Liu Xiaogan) ما يلي:

وُو - وي، على الأصح، مفهوم أو فكرة استخدمت لإبطال الفعل الإنساني أو تقييده. وُو - وي، بمعنى آخر، يعني إلغاء السلوك الإنساني أو تحديده، وخاصة النشاط الاجتماعي. وتحدد النظريات الطاوية عدة مراحل تدريجية لوو - وي. فهناك وُو - وي اللاتصرفي أو عدم فعل شيء، وُوو - وي اتخاذ أقل عمل ممكن، وُوو - وي اتخاذ العمل الفوري الآتي، وُوو - وي القابل للتأثير أو السلوك القابل للتكيف مع المجتمع، وُوو - وي المنتظر للتغير الآتي للأشياء، وُوو - وي المتخذ للعمل وفق الظروف الموضوعية وطبيعة الأشياء، أي التصرف طبيعياً 19.

يرى أناس كثيرون أن ممارسة مبدأ وُو - وي عُرفٌ غير مرغوب، لأنهم يعتقدون أن ممارسي هذا المبدأ يسعون إلى المعرفة الذاتية مهملين المسؤولية الجماعية في الإسهام بخير المجتمع ككل. لكن لاو تزو ينفى في كتاب طاو تي تشينغ أن يكون وُو - وي منطوياً على

مثل هذا النمط من اللا مسؤولية ويقول بعكس ذلك معتبراً أن وو – وي هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن للمرء أن يفيد من خلالها الآخرين ويخلق لهم منافع دائمة. وكتب قائلاً إن «الحكيم» ببلوغه معرفة الذات عن طريق وو – وي «يكون دائماً في أتم حالات خدمة الناس، وهو حتماً لا يدير ظهره للناس»²⁰.

لكن كيف يساعد الحكيم الناس الآخرين بعدم فعل شيء؟ إن الحكيم بانسحابه من عالم المتناقضات المتشعب، عالم ازدواجية ين – يانغ، يجزّ الآخرين فوراً نحو تجاوز التناقض. وعندما ينسحب الحكيم من الازدواجية تتبعه الكائنات الأخرى إلى الفراغ الذي يحدث، مثلما يتدفق الماء ليملاً الفراغ الذي يتركه رفع حجر من مكانه. وبمثل هذا التدفق ينتقل الناس فوراً إلى الانسجام والتوافق مع طاو. ويشرح الفصل الثاني من طاو تي تشينغ هذه الأفكار كالتالي:

لأن كل إنسان تحت السماء يدرك الجمال ويميّزه كجمال،
توجد فكرة القُبْح.

وبالمثل، إذا أدرك كل إنسان الفضيلة كفضيلة،
فإن ذلك يخلق مفاهيم جديدة للشر.

ولأن الكينونة (الوجود) وعدم الكينونة ينبت كل منهما من الآخر،
فإن الصعب والسهل، يكمل أحدهما الآخر.

والطويل والقصير يشكل كل منهما مقياساً للآخر،
والمرتفع والمنخفض يحدد أحدهما الآخر،

والمقدمة والمؤخرة تجعل كل منهما الأخرى تبعاً لها²¹.

وبمعنى آخر، يعزز الفعل، أو وجود خاصية مفترضة لين – يانغ، ضدّه المعارض دائماً ويرافقه، تماماً مثلما أن السفح الشمالي للجبل لا يمكن أن يكون سفحاً شمالياً بدون وجود سفح جنوبي للجبل، أو داخل للدائرة دون أن يكون للدائرة خارج. ولذا فإن أي فعل يتم أو يتخذ في هذا العالم يؤدي بالضرورة إلى ديمومة الضد المناقض. ويستطرد الفصل الثاني قائلاً:

لذا يعتمد الحكيم على نشاط بدون فعل.
يمارس تعليمًا بدون كلام.

لكن المخلوقات التي لا تحصي المستهدفة في عمله،
هو لا يتخلّى عنها.

فهو يتعهدها بالتربية، لكنه لا يدّعي امتلاكها.
ولنفس السبب الذي لا يلفت النظر إلى ما يفعله،

فهو لا يستبعد من ثمار ما فعل²².

اعتقد لاو تزو أن الحكام القدامي حكموا الدولة بفاعلية من خلال مثل هذا «اللا نشاط» أو اللاعمل. غير أن من الواضح أن لاو تزو لا يقصد أن «عدم اتخاذ عمل» يعني القعود جانباً وعدم القيام بأي عمل (رغم أن من المؤكد أن هذا شكل من أشكال وو – وي). فممارسة وو – وي تعني بمعناها البسيط «الاستسلام للقدّر» بالامتناع عن التصرف والقيام بعمل ككيان ما ضد أي كيان آخر ممثلاً لحركة طاو. وبما أن تلك الحركة تعلو وتتجاوز كل معارضة أو ضد، فإن الانسياب معها هو «الفعالية التامة». وبلوغ هذه الفاعلية، كما تقدّم ذكرها، نوعاً من الهيمنة أو السيطرة، بل القبول. فببلوغ هذه الفعالية لا يمتلك المرء طاو أو يحتويه بل يسلم نفسه لحركته. وقد أجاب الحكيم عن سؤال عما «إذا كان بالإمكان امتلاك الطريق» والاستحواذ عليه في كتاب ليّه – تزو بالقول:

‘جسدك ليس ملك...’ إنه الشكل الذي أقرضته لك السماء والأرض. وحياتك ليست ملكك، فهي التوافق المنسجم بين قواك الذي منحتك لك السماء والأرض مؤقتاً. طبيعتك ومصيرك ليسا ملكك، فهما السبيل الذي خطته لك السماء والأرض. وأبناؤك وأحفادك ليسوا ملكك، فالسما والأرض تقرضهم لك كي تطرحهم من جسدك كما تطرح الحشرة جلدها. ولذا فأنت تمضي مسافراً وأنت لا تدري إلى أين أنت ذاهب، وتقيم حيث لا تدري ما الذي يربطك، وتغذّي وأنت لا تدري كيف تفتت. أنت نفحة نفس من السماء والأرض تبقى في غدوّ ورواح، فكيف تستطيع امتلاكها؟²³.

وبهذا يكشف الطريق الطاوي عن تساوي متناقضٍ ظاهرياً بين «عدم فعل شيء» و«الفاعلية التامة». ويؤكد «فائدة ما ليس كائناً» كما يتضح في المقطع التالي من طاو تي تشينغ:

نضع ثلاثين برمقاً (عصا دولاب) ونصففها معاً ونسمّيها عجلة.
غير أنه على الفراغ (بين العصي) حيث لا يوجد شيء تعتمد فائدة العجلة.
وندير الطين كي نصنع وعاءً،
لكن على الفراغ (على سطح الطبق الدوّار) حيث لا يوجد شيء تعتمد فائدة الوعاء.
نخرق أمكنة للأبواب والنوافذ كي نصنع بيتاً،
وعلى تلك الفراغات حيث لا يوجد شيء تعتمد منفعة البيت.
وهكذا، فإننا كما نستفيد مما هو كائن،
علينا أن نفر بفائدة ما ليس كائناً²⁴.

الكتلة غير المنحوتة

لا يقتصر انطباق وو – وي على مجال النشاط الاجتماعي وحده، فهو ينطبق أيضاً على النشاطات الجسمانية والعضوية كالفنون العسكرية والرياضية ووظائف العقل. وبهذا الجانب من وو – وي نكون قد وصلنا إلى عتبة السكوت التبجيلي الإجلالي الذي تقدم بحته. فالعقل يؤدي نشاطات مثل التمييز بين الأشياء والتفريق بين شيء وآخر (بما في ذلك تمييز الفرد بين ذاته والأشياء الأخرى) برسم مميزات وفوارق فكرية أو مفاهيمية، واتخاذ أحكام مثل «هذا حقيقي» و«هذا زائف»، «هذا صحيح» و«هذا خطأ». وعندما تطبّق ممارسة وو – وي على هذه النشاطات لا يظل وعي الشخص مرتبطاً ومتداخلاً معها، ولكنه ينطلق حراً للاندماج مع الطريق. ومتى حدث ذلك لا يعود الشخص ينظر إلى عالم الظواهر من خلال نشاطات عقلية، وإنما يرى وحدة الوجود من وجهة نظر الصمت الباطني التام. ويوصف دخول هذه الحالة من السكوت الداخلي بأنه مثل «دخول قفص العصفور دون جعل العصفور ينطلق بالتغريد». ويرى العالم الأنكليزي، آرثر ويلي، خبير الفلسفات الصينية ومترجم الشعر الصيني، أن هذه العبارة تنطوي على تورية وتلاعب في الألفاظ. ويوضح أن كلمة فان (fan) في اللغة الصينية تعني شيئين «قفص العصفور» و«العودة»، بينما كلمة مينغ (ming) تعني أيضاً أمرين «الغناء» أو التغريد و«الاسم»²⁵. ولذا فإن الفرد بتطبيقه وو – وي بهذه الطريقة يعود إلى حالة الاتحاد التي تكمن في أساس التمييز بين الأشياء ممثلة بالتسمية أو التصنيف. وهذه الحالة الأساسية هي «الكتلة غير المنحوتة»، الوحدة الابتدائية الأولية لكل الوجود الكائن، الـ «هكذا دوماً».

ملخص الفصل

أهم نصوص الميراث الروحاني الطاوي هو كتاب طاو تي تشينغ، وهو عبارة عن مجموعة صغيرة من الأقوال والمقاطع الموجزة الغامضة التي تعرض لمعاً من عالم لا تنفذ إليه اللغة ولا تحدّه، هو حالة السمو لطاو الذي لا يوصف ولا يسمّى. لا يُعرف الكثير عن واضع طاو تي تشينغ، لكن المتوارث في الطاوية يقول إن اسمه لاو تزو «السيد الكبير القديم». استمدت الديانة التي أسسها لاو تزو إلهامها من عناصر الديانة والفلسفة الصينيتين مثل مبدأ ازدواجية يين – يانغ وطرق السماء والأرض والحياة الإنسانية. وصيغ بعض المفاهيم الطاوية على خلاف وجهات النظر والمفاهيم التي كانت قائمة آنذاك ومنها المنظور الكونفوشي الذي أكد على الأمور الطقسية والنظام الاجتماعي. ومن المهم بالنسبة لمبدأ ازدواجية يين – يانغ الذي يطغى على جلّ الديانة والفلسفة الصينيتين التشديد على أنه لا ينبغي الاستنتاج بالضرورة أن هناك صراعاً بين ضديّن متحاربين يكافح كل منهما للقضاء على الآخر. فالصحيح هو أن مبدأ يين – يانغ يعبر عن حقيقة أنه لا انفصام ولا انفصال بين القطبين المتعارضين، فهما معاً كل واحد متحد كالوجهين الأمامي والخلفي لشيء ما يلزم أحدهما الآخر ويرافقه بالضرورة ويؤلفان باتحادهما الشيء ككل. وتدل تعاليم لاو تزو على أن طاو هو المبدأ الواحد الذي يسمو على تنافر القطبين ويتجاوزه، وهو الذي يجمع بينهما معاً ويوازن بينهما في كلّ متوافق منسجم.

هذب التراث الروحي الطاوي ما ورثه من التأثيرات وصاغها في مفهوم فريد للوحدة المتسامية الفائقة لكل الوجود الكائن، وترك له تأثيراً في النهجين الدينيين البوذي الزني والكونفوشي المحدث. وعلاوة على العناصر الباطنية والغيبية للتعاليم الطاوية، فقد كان لها تأثير في المجال السياسي حيث تغلغت في المبادئ الخاصة بأساليب الحكم الفعال. ومحور النظرة الطاوية في هذا المجال الحكمي هو أن على الحاكم أن يكون كتوماً غامضاً كي يكون قادراً على قيادة الغير إلى الطريق. وقد تعارض هذا المبدأ مع النظرة الكونفوشية التي شددت على دور الحاكم وأبرزته كسيد معلم للطقوس والمراسم وتتبع طرق الحكماء الأقدمين. والواقع أن الطاوية والكونفوشية كانتا بمثابة قطبين متناظرين. وتحكي إحدى الروايات الأسطورية عن مناسبة قيل إن لاو تزو وكونفوشيوس التقيا فيها وتناقشا حول فلسفاتهما، ما حدا بكونفوشيوس إلى القول بعد ذلك:

أنا أعلم أن العصفور يستطيع أن يطير، أنا أعلم أن السمك يستطيع أن يسبح، أنا أعلم أن الحيوانات تستطيع أن تركض. المخلوقات التي تركض يمكن صيدها بالشباك، وتلك التي تسبح يمكن صيدها بشرك السلال، والتي تطير يمكن صيدها بالسهام. أما التين فيفوق حدود علمي، فهو يصعد إلى السماء على متن الغيوم والرياح. واليوم رأيت لاو تزو، وهو كالتين²⁶.

ثبت مراجع تعاليم لاو تزو

أعمال مقتبس عنها أو مستشهد بها

Broughton, Jeffrey L. *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*. Berkeley, CA: University of California Press, 1999.

Chan, Wing - Tsit, comp. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Cooper, J. C. *Taoism: The Way of the Mystic*. Northamptonshire, England: The Aquarian Press, reprint 1990.

Lao Tsu. *Tao Te Ching*. Trans. G. F. Feng and J. English. New York: Vintage Books, reprint, 1989.

Lao Tzu. *Tao Te Ching*. Trans. S. Addiss and S. Lombardo. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

Lieh Tzu. *The Book of Lieh-tzu*. Trans. A. C. Graham. New York: Columbia University Press, reprint 1990.

Ritsema, Rudolf and Stephen Karcher. *I Ching: The Classic Chinese Oracle of Change*. Rockport, MA: Element Books, 1994.

Sharma, Arvind, ed. *Our Religions*. New York: Harper Collins, 1995.

Smith, Huston. *The World's Religions*. New York: HarperCollins, 1991.

Waley, Arthur. *The Way and Its Power*. New York: Grove Weidenfeld, 1958.

Watson, Burton. *Chuang Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press, 1964.

Watts, Alan. *The Way of Zen*. New York: Vintage Books, 1957.

Wilhelm, Richard, trans. *The I Ching or Book of Changes: The Richard Wilhem Translation rendered into English By Cary F. Baynes*. 3d ed. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Chan, Wing-Tsit. *A Sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Chuang Tzu. *The Complete Works of Chuang Tzu*. Trans. B. Watson. New York: Columbia University Press, 1968.

Cleary, Thomas, trans. *The Essential Tao*. Edison, NJ: Castle Books, 1998.

Lao Tzu. *Tao Te Ching*. Trans. S. Mitchell. New York: Harper & Row, 1988.

Lin, Yutang. *The Wisdom of Lao-tse*. New York: Random Publishing House, reprint 1976.

_____. *The Importance of Living*. New York: William Morrow and Company, Inc., reprint 1965.

Liu, I. M. *Awakening to the Tao*. Trans. Thomas Cleary. Boston: Shambhala Publications, Inc., 1988.

Wei, H. *The Guiding Light of Lao Tzu*. Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1982.

1 Arthur Waley, trans., *The Way and its Power* (New York: Grove Weidenfeld, 1958), 162.

2 المصدر ذاته، ص 99.

3 كلمة زن Zen مشتقة أصلاً من التعبير السنسكريتي «دهايانا» الذي يعني «التأمل» أو الاستغراق.

4 Wing – Tsit Chan, trans., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), 139.

5 Burton Watson, trans., *Chuang Tzu: Basic Writings* (New York: Columbia University Press, 1964), 140.

6 Quoted in Alan Watts, *The Way of Zen* (New York: Vintage Books, 1957), 88. For further reading on Bodhidharma, see Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999).

7 From Chapter 29, *Tao Te Ching*, trans. G. F. Feng and J. English (New York: Vintage Books, reprint 1989), 31.

8 Stephen Addiss and Stanley Lombardo, trans., *Lao- Tzu: Tao Te Ching* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), 18.

9 Rudolf Ritsema and Stephen Karcher, *I Ching: The Classic Chinese Oracle of Change* (Rockport, MA: Element Books, 1994), 28.

10 Kuan Tzu quoted in Waley, *The Way and its Power*, 48-49.

11 *The I Ching or Book of Changes. The Richard Wilhelm Translation Rendered into English by Cary F. Baynes*, 3d ed., (Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series xix, 1967), 351-52.

12 المصدر نفسه 246.

13 From Chapter 25 in Waley, *The Way and Its Power*, 174.

14 Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*, lvi.

15 J. C. Cooper, *Taoism: The Way of the Mystic* (Northamptonshire, England: The Aquarian Press, reprint 1990), 35.

16 From Chapter 42, in Waley, *The Way and Its Power*, 195.

17 Ritsema and Karcher, *I Ching*, 29.

18 المصدر نفسه ص 224.

19 Liu Xiaogan, «Taoism», in *Our Religions*, ed. Arvind Sharma (New York: Harper Collins, 1995), 243.

20 From Chapter 27, in Waley, *The Way and Its Power*, 177.

21 المصدر نفسه ص 143.

22 المصدر نفسه ص 143.

23 Lieh Tzu, *The Book of Lieh - tzu*, trans. A. C. Graham (New York: Columbia University Press, reprint 1990), 29.

24 «Tao Te Ching», Chapter 11, quoted in Waley, *The Way and its Power*, 155.

25 المصدر نفسه ص 45.

الفصل العاشر

تعاليم كونفوشيوس

قال السيد المعلم: «شِنْ! يشتمل تعليمي على مبدأ عام واحد شامل». فردَّ تسِنْغ تزو قائلاً «نعم». وعندما غادر المعلم الغرفة سأل التلاميذ «ماذا عنى؟» أجاب تسِنْغ تزو قائلاً: «إنَّ تعليم سيدنا المعلم باختصار بسيط هو: إخلاص الضمير للذات ومراعاة الآخرين»¹.

مختارات كونفوشيوس، 15.6

تقديم

لم يتسنَّ لأحد تأثير على الثقافة الصينية أعظم مما تسنَّى لتأثير كونفوشيوس. إلا أنَّ كونفوشيوس نفسه أعلن أنه لم يأت بجديد في تعاليمه، إذ قال: «أنا نقلت ما علَّمته دون أن أبكر شيئاً من عندي. كنت أميناً على القدماء وأحببتهم»². أمَّن كونفوشيوس بأنَّ القدماء كانوا حكماء ربانيين لا تُجارى حكمتهم ولا يوازيهم أحد في الفضيلة، ولذا شعر بأنَّ همَّه الأساسي هو إحياء حكمة الأقدمين وإنعاش الفضيلة في نفسه وفي نفوس من عاصره من الناس. وعقد كونفوشيوس أملاً خاصاً على أن يوصل التعاليم التي ورثها إلى حكام الدولة كي يعملوا على إصلاح المجتمع وحكمه الصالح. وعمد كونفوشيوس، كجزء من مجهوده ذاك، إلى «إعادة إحياء» الحكمة القديمة بالدلالة على أنها ذات صلة وعلاقة بظروف زمانه وحاضره. وقال «إنَّ من يستطيع أن يبلغ معرفة الجديد من إعادة إحيائه القديم يصلح أن يكون معلماً»³. ونظراً لتمسكه بتجديد حكمة القدامى اكتسب كونفوشيوس لقب «المعلِّم الأول» للصين. ويوضح هيوستون سميث في كتابه **أديان العالم** قائلاً: «... لا لأنه لم يسبقه معلمون من قبله، بل لأنه يأتي في المقام الأول»⁴.

تقول معظم الروايات إنَّ كونفوشيوس (كونغ فو - تزو أو «كونغ المعلم») ولد في السنة الثانية والعشرين من حكم دوق هسيانغ (551 ق.م) في دولة لُو الصينية. والأرجح أنَّ أجداده كانوا أرسقراطيين في دولة سونغ لكنهم أجبروا على الرحيل والهجرة إلى لُو بسبب الظروف السياسية المعادية لهم في سونغ. كان والد كونفوشيوس جندياً في عسكر لُو ومات عندما كان كونفوشيوس صغير السن، فتعهدته أمه بالتربية والرعاية بنفسها. واضطرته مصاعب الحياة وضيقها في باكورة شبابه إلى اتخاذ أعمال وضيعة، مما كان له أثر في تعميق حسه وارتباطه بالناس العاديين.

تزوج كونفوشيوس وهو في الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة من عمره وأنجب ولداً وبناتاً. وشغل وهو في العشرينات من سنيه وظائف صغرى مختلفة في الحكومة لكنه حقق لنفسه شهرة كمعلِّم. فدرس تاريخ الحكومات القديمة وعمل في لُو مديراً لأهراء الدولة لخزن الحبوب، كما أشرف على حقول الدولة. ويقال إنَّ كونفوشيوس عندما بلغ الثلاثين كان قد أتقن الفنون الستة: إقامة الطقوس، والموسيقى، والرماية بالسهم، وقيادة العربات، وكتابة الخط، والحساب. وكان عارفاً أيضاً متضلعا بالآداب التقليدية الكلاسيكية كالشعر والتاريخ.

وتسنَّم كونفوشيوس في خمسيناته مناصب حكومية مرموقة حيث بدأ قاضياً وانتهى وزيراً للعدل. لكنه عندما أدرك أنَّ لُو لا نية ولا رغبة عند الوزراء الآخرين في تطبيق الإصلاحات الاجتماعية الضرورية استقال وترك الوزارة وهو في السادسة والخمسين من عمره قاصداً دولة أخرى يتسنَّى له فيها وضع أفكاره موضع التنفيذ. وجاب كونفوشيوس البلاد في السنوات الأربع عشرة التي تلت عارضاً ومناقشاً أفكاره مع التلاميذ والموظفين الحكوميين.

عندما أشرف كونفوشيوس على سنته السبعين في عام 484 قبل الميلاد، عاد إلى لو، ومات ابنه في السنة نفسها. وبعد سنتين توفي أعظم تلاميذه ين هوي. وفي عام 479 قبل الميلاد قضى المعلم الأكبر نحبه وله ثلاثة وسبعون عاماً من العمر بعد ثلاث سنوات من رحيل تلميذه ين هوي. وقال كونفوشيوس مرة مستذكراً ماضي حياته:

في الخامسة عشرة من عمري حصرت كل همي في التعليم. وفي الثلاثين كنت قد تأسست، وفي الأربعين لم أتردد. في الخمسين عرفت نظام السماء. في الستين أصغيت بتقبل، وفي السبعين تبعت هوى فؤادي ولكن دون أن أشط بعيداً⁵.

كان كونفوشيوس مصدر إلهام لتلاميذه الذين حملوا رسالته في ما بعد ونشروا تعاليمه التي تركت أثراً واضحاً في الحياة الثقافية والدينية والسياسية في مناطق شاسعة من آسيا. فما كاد يحل القرن الثاني قبل الميلاد حتى كانت فلسفة كونفوشيوس قد أصبحت دين الدولة في الصين. وبقيت الحال على ذلك المنوال حتى عام 1949 عندما ألغي دين الدولة مع قيام الحكم الشيوعي.

نصوص التراث الكونفوشي

تشتمل **وُو تشينغ** (*Wu Ching*) (الروائع الخمس الكلاسيكية) و**سُو شُو** (*Ssu Shu*) (الكتب الأربعة) على تعاليم كونفوشيوس، وتعرف مجتمعة باسم «روائع كونفوشيوس». والواقع أن مواد كثيرة من تلك الواردة في الروائع الخمس سابقة على كونفوشيوس وكانت موجودة قبله. وما فعله كونفوشيوس هو أن نَقَّح أعمالاً سابقة وشرحها وعلَّق عليها حرصاً على حفظها وصونها، وسعياً لإحياء الثقافة الصينية القديمة. والمعتقد أن كونفوشيوس نفسه لم يكتب إلا واحدة فقط من الروائع الخمس وهي **تَشُون تَشُو** (كتاب الأربعة والخرافة). والكتاب عبارة عن تدوين لتاريخ دولة لو بريعتها وخريفها من عام 776 حتى عام 442 قبل الميلاد. والكتب الروائع الكلاسيكية الأربعة الأخرى هي: **آي تشينغ** (كتاب التغيرات) الذي يضع فلسفة مفصلة للتغيير ويعرض نظاماً للتنبؤ على أساس مبدأ ين - يانغ، و**شُو تشينغ** (كتاب الأغاني) عن المحبة والطقوس والحياة العائلية والحكومة، و**لي تشينغ** (كتاب الطقوس) الذي يصف مراسم وطقوس احتفالات الصين القديمة.

وقد جُمعت الكتب الأربعة على أيدي الفلاسفة الكونفوشيين المحدثين في زمن أسرة سَنغ (960 - 1279 م). ويسجل اثنان من الكتب الأربعة أقوال كونفوشيوس وشروحاته عليها. ولعل الكتاب الرابع المسمَّى **لُون يُو** (المختارات) من الأقوال المجموعة هو أكثر الكتب الأربعة أثراً. فهو نخبه من أحاديث كونفوشيوس وأقواله التي جمعها تلاميذه بعد موته. كتاب **مِنغ تَزُو شُو** (كتاب منشويوس) وهو من عمل مِنغ تَزُو أو «منشيوس» (نحو 390 - 305 ق.م.) ثاني أهم شخصية في التراث الكونفوشي. ويشدد الكتاب على المبادئ الكونفوشية الخاصة بالطاعة والإحسان للوالدين واحترام السلف وحب الخير لبني الإنسان. وأما الكتابان الباقيان فهما مستخلصان من الروائع الخمس (من كتاب الطقوس لي تشي). وهما **تا هُسُوَاه** (*Ta Hsusah*) (التعلم العظيم) وهو أطروحة قصيرة عن تعلّم كيفية تطور الفرد إلى شخص متمتع بأسمى الصفات وإقامة النظام في المجتمع، وكتاب **تَشَنغ يَنغ** (مبدأ، أو مذهب الوسطية) الذي يشرح أهمية الاعتدال في تحقيق الوفاق والانسجام. ويكمل كل من الكتابين الآخر من حيث إن الأول يعالج المسائل الاجتماعية والسياسية، بينما يتقصّى الثاني الفلسفة والغيب.

كان لهذه المجموعة من الأدب الكونفوشي (الروائع الخمس والكتب الأربعة) تأثير عميق دائم في الثقافة الصينية. فقد كان لزاماً على التلاميذ قروناً طويلة أن يحفظوا عن ظهر قلب هذا الأدب، وشددت الحكومة في اختبارها المتقدمين بطلب التوظيف على امتحان معرفتهم بهذه الأعمال. وما زالت النصوص الكونفوشية، حتى اليوم، تؤدي دوراً حيوياً في التراث الروحاني الصيني والإنساني بصفة عامة.

الصّلاح والنظام الاجتماعي

تشتمل تعاليم كونفوشيوس على عدد من العناصر الأساسية كالإيمان بالقدر أو التدبير الإلهي (مِنغ) والإيمان بالأرواح، أو الأرباب الصغرى، والالتزام بطاعة الوالدين والإحسان لهما. وتخلل الديانة الصينية القديمة إيمان دام على مر الزمن بأن الكون له «حاكم أعلى» يدبره (سمي شانغ تي). وكان الإمبراطور، حرصاً منه على ديمومة الخير والرخاء في البلاد، يقيم في يوم الانقلاب الشتوي احتفالاً يضحي فيه وسط مراسم وطقوس باهرة بعجل بني اللون ضارب إلى الحمرة قبل أن يتلو لوحاً عُرف باسم «شانغ تي، الحاكم

الأعلى للسماء الإمبراطورية». كان تعبير «تُن» السماء، قد شاع استعماله في زمن كونفوشيوس كاسم يرمز إلى قوة سامية عليا ذات سلطة كلية الشمول تتدبر شؤون كل عناصر الوجود. وكان لهذا المفهوم دور هام جداً مثل جزءاً من فلسفة كونفوشيوس (مثال ذلك ما سيأتي بحثه لاحقاً في هذا الفصل بالنسبة لمشيئة السماء). وهكذا فإن السلوك الإنساني في فلسفة كونفوشيوس (الذي يقوم على مبدأ أن «معيار الإنسان هو الإنسان») يقابله ويوازنه الإيمان بقوة عليا متسامية فائقة. أما الأرباب الثانوية الصغرى التي تعرف باسم شين فقد ساد الاعتقاد بأنها تحكم المصائر الموضوعية المحلية، وكان التعرف عليها يتم من خلال أشياء الطبيعة ومشاهدها. وصُنفت هذه الآلهة الصغرى على مرّ الزمن في نوعين: خيرٍ وشرير. وآمن الصينيون القدماء، إلى جانب إيمانهم بالأرباب الصغرى، بوجود أرواح أسلافهم الراحلين. فكانت ممارسة عبادة الأجداد السالفين من أعمق التقاليد الموروثة تجذراً وتأسلاً في الديانة الصينية. وكان من شأن تلك العبادة أن عزّزت رابطة الأسرة والجماعة والمجتمع. وتخلّد تعاليم كونفوشيوس هذا التقليد بتشديدها على الطاعة والإحسان للوالدين واحترام السلف (سيأتي بحث هذا لاحقاً).

هناك صلة كامنة بين كل عناصر الفلسفة الكونفوشية وهي واجب تجسيد الإنسانية في الفرد. ويوضح توي مينغ، أحد أشهر الثقافات العارفين بالفكر الكونفوشي قائلًا: «إن المهمة الأساسية للتراث الكونفوشي هي تعلّم كيفية أن يصبح الفرد إنساناً. فالتركيز ليس على الإنسان بالمقارنة مع الطبيعة أو السماء، بل على الإنسان الذي يسعى إلى الانسجام مع الطبيعة والتبادلية (العلاقة المتبادلة) مع السماء»⁶.

تقول النظرة الكونفوشية بأن تجسّد الإنسانية في الفرد لا ينجم عنه مجرد الانسجام والتوافق مع السماء والطبيعة وحسب، بل يؤدي إلى نظام اجتماعي متوازن أيضاً. والسبب هو أن إنسانية الفرد وعلاقاته الاجتماعية متشابكة لا تنفصل. والواقع أن كلمة «إنسانية» جن (jen) بالذات تكتب بالصينية بالجمع بين حرفي، أو رمزي، «رجل» و«اثنين» لتعني أن الناس يعيشون معاً في جماعات مجتمعية، أو كما يقول وينغ – تسيت تشان (Wing – tsit Chan) العالم الحجة في الفلسفة الصينية، «الإنسان في المجتمع»⁷. لذلك، فإن بناء الإنسانية في الفرد وإنشاء النظام في الدولة تحديّان متصلان لا بد من التصدي لهما ومعالجتهما معاً. وإذا تحقق هذا الهدف تزدهر الثقافة ويتحد طريق الحياة الإنسانية مع طرق السماء والأرض⁸.

لعل ما يثير الاهتمام أن كونفوشيوس امتنع عن التصريح بتعريف محدّد لكلمة جن التي تترجم إلى المعنيين «الإنسانية» و«الصلاح». واكتفى بدلاً من ذلك، في أغلب الأحيان، ببحث المظاهر الخارجية دون أن يتطرق إلى اللب ويكشف عن باطنه وطبيعته الداخلية. وقال تلميذه تزو كونغ: «سمح لنا سيدنا المعلم بأن نستمع إلى آرائه حول الثقافة والعلامات الظاهرة للصلاح، أما طبيعة الإنسان وتدابير السماء فلم يقل لنا شيئاً عنها قط»⁹. وعندما كان كونفوشيوس يُسأل عمّا إن كان تلميذ أو حاكم معين صالحاً، كان يكتفي بذكر ميزة أو حسنة للشخص المعني ثم يخلص إلى القول «لكنني لا أعلم ما إذا كان صالحاً»¹⁰.

لم يكن همّ كونفوشيوس كمعلّم هو مجرد وضع صيغة تحدّد الصلاح أو الخير يقدمها لتلاميذه. والصحيح أن همّه كان شغل تلاميذه وإشراكهم في تهذيب خلقي يمهّد سبيل بلوغ الصلاح. وكان من شأن رفضه تحديد ماهية الصلاح صراحة وإصراره على بحث مظاهره الخارجية بدلاً من طبيعته الباطنية تحقيق هذا الهدف. فقد أثار رفضه في تلاميذه حافز الفضول ونبه فيهم رغبة صادقة في بحث طبيعة الخير وتحريها من ناحية، ومن الناحية الأخرى كان إصرار كونفوشيوس على بحث العلامات الظاهرة للصلاح (التي تتجسّد من خلال الثقافة والطقوس) مدفوعاً باعتقاده أن الإلمام التام بتلك السمات الخارجية الظاهرة يضع الأساس لتنمية مزايا الصلاح الداخلية وتطورها.

وقد أيّد ين هوي، أحد تلاميذ كونفوشيوس المفضلين، فعالية تعليم السيد المعلم وجدواه بقوله: كلما مددت بصري محدّقاً علوّاً نحو (الصلاح) ازداد هو ارتفاعاً. وكلما زدت تنقيبي متعمّقاً فيه إلى أسفل ازداد عمقاً وصلابة. أراه أمامي، فإذا به فجأة خلفي. والسيد المعلم يستميل المرء خطوة فخطوة ويجتذبه بمهارة. فقد وسّع أفقي بالثقافة وقيدني بالشعائر. فحتّى لو أردت التوقف (عن البحث عن الخير والصلاح ومزاولة بواده الظاهرة) لما استطعت¹¹.

مثل أسلوب السيد المعلم بحد ذاته رسالة أدركها وفهمها ين هوي، وهي أن على المرء أن يبحث عن معرفة ماهية الصلاح من خلال صراع ذاته الداخلي، وعن طريق التمكن التام من معرفة علائمه الظاهرة من خلال الممارسة الفعلية.

المظاهر الخارجية المتجسدة للصالح

رغم أن كونفوشيوس لم يحدد بجلاء كنه الصلاح فإن الخطوط العريضة التي تكاد تعرّفه بوضوح موجودة في صلب مجموعة الروائع الكونفوشية الكلاسيكية. يضاف إلى ذلك أن كونفوشيوس، حين شدد كثيراً على المزايا الخارجية الظاهرة للصالح، لم يكن واهماً بأن الصلاح ليس أكثر من مجرد ما تعبّر عنه تلك المظاهر الخارجية. فهو إذ شدد على الطقوس وقواعد السلوك، لم يفعل ذلك على حساب النهج الروحاني الباطني للحياة. ومثال ذلك أن كونفوشيوس قال متسائلاً «ما الذي يمكن أن يفعله الإنسان غير الصالح (وهو الذي لا يملك السلوك اللائق والمزايا الداخلية) بالطقوس¹²؟» وبمعنى آخر، إن أداء طقس ما يعتمد على سلوكيات داخلية أو باطنية موزاية (كالولاء والإيمان الخالص)، أي إن الطقوس لا تكون لها فاعلية روحانية ما لم يُحيها وينشطها سلوك داخلي مواز. وهكذا فإن أداء الطقس أو الشعيرة عندما تصاحبه السلوكيات الداخلية، يكون تهذيباً يمكن من التغيير والتحول الروحاني. وقال كونفوشيوس «من يخضع ويُسلم ذاته للطقوس يكن صالحاً¹³». ومن المهم التنويه أيضاً بأن كلمة لي (li) الصينية التي تعني «الطقس» أو الشعيرة لها أيضاً دلالات ومعانٍ ضمنية يصعب حصرها في كلمة واحدة بالذات. فكما يقول العالم الصيني لِن يوتانغ معلقاً على ترجمة الكلمة بالإنجليزية: «ولذا فإنه لا يمكن ترجمة كلمة لي الصينية بكلمة إنكليزية واحدة. فهي من ناحية تعني 'الطقس' أو 'اللياقة'، وبصفة أعم تعني 'الأخلاق الحميدة'، ومن وجهة فلسفية محضة فهي تعني نظاماً اجتماعياً مثالياً كل شيء فيه في موضعه الصحيح¹⁴».

جعل كونفوشيوس التعليم، علاوة على ممارسة الشعائر الطقسية، عنصراً متمماً لتنمية الخلق الحسن الصالح. وكان التعليم الذي حاز المرتبة الأولى من اهتمام كونفوشيوس هو التعليم الخلقي المعنوي الذي يغيّر سلوك التلاميذ وينمّي خلقهم. ورأى كونفوشيوس أن التعليم الأخلاقي عملية تستمر مدى الحياة وتسهم إسهاماً كبيراً في خير المجتمع والمساواة الأساسية في المجتمع ككل، متجاوزة بذلك نظام طبقات المجتمع، حيث قال: «حيث يكون العلم، لا تكون طبقات¹⁵». ثم إنه علّم منادياً بأن السعي في نشدان الحكمة ليس مجرد ممارسة فكرية، وإنما هو معرفة مكتسبة ينبغي استخدامها لاجتناء المزايا والفضائل الأساسية (كالإنسانية والإنصاف والمجاملة). وينحصر الوعي بحدود المعرفة الفكرية العقلية في الرمز الصيني هُسين (hsin) الذي غالباً ما يترجم بتعبير «العقل الباطن» أو «البصيرة» بحيث يعني الأمرين: «الوعي الفكري واليقظة الخلقية¹⁶». وزاد كونفوشيوس موصياً ناصحاً بقوله «... أن يعلم المرء ما يعلم، وأن يعلم ما لا يعلم، صفة مميزة لمن يعلم¹⁷». وهناك جانب آخر من جوانب العلم والمعرفة في نظر كونفوشيوس وهو حب العلم الذي قال فيه:

حبّ الخير بدون حبّ العلم ينحطّ إلى بلاهة. وحبّ الحكمة بغير حبّ للعلم ينحدر إلى افتقار تام للمبدأ. وحبّ الوفاء بالوعود دون شغف بالعلم ينحلّ إلى خسة. وحبّ الاستقامة بدون حبّ للعلم يتحول إلى قسوة. وحبّ الشجاعة بغير حبّ للعلم ينقلب إلى تهوّر¹⁸. وهكذا فإن التعليم وتنمية الخلق الصالح الحميد يسيران يداً بيد. ويصف كونفوشيوس التطور التدريجي للخلق الجيد بأنه «تراكم القوة الخلقية (ته 19 te). ويوضح قائلاً «إن المعنى 'تراكم القوة الخلقية' هو أن يعتبر المرء الولاء والإيمان الخالص دليله الهادي (أي كالسلوكيات الباطنية التي توجه أعماله الظاهرة الخارجية) وينطلق إلى أمكنة حيث يسود الصواب²⁰». فبأدائه الطقوس العريضة والتزامه بقواعد السلوك ينمّي المرء قوته المعنوية وخلق الحسن الصالح. ولذا أجاب كونفوشيوس عندما سئل عن سبيل الصالحين بقوله «إذا لم تسيروا في أثرهم، فإنكم لن تبلغوا دارهم²¹».

تشون - تزو (الإنسان الكامل) ومبدأ الوسطية

يفسّر «الخلق الحسن» في الديانة الكونفوشية أحياناً بأنه يعني قابلية التكيف التي تمكّن الفرد من التصرف وفق السلوك اللائق الذي يتناسب والوضع القائم أو الحالة الراهنة. ويتجسّد هذا المفهوم في صورة الشخص المثقف المتفوّق الكامل (تشون - تزو). والمعنى الحرفي لتعبير «تشون - تزو» هو «ابن حاكم». فابن الحاكم، باعتباره عضواً من الطبقة العليا يتوقع له أن يلتزم بالمعايير الخلقية والمعنوية السامية. ولذا فقد أصبح التعبير (الذي غالباً ما يُترجم بـ «الإنسان المتفوّق أو الأعلى») يعني بصفة عامة الشخص المثقف أو المهذب. ويتخلل موضوع مرونة تشون - تزو الداخلية وقابليته للتكيف كل كتاب أي تشينغ (كتاب التغيرات). والكتاب هو أحد النصوص الروائع الخمس الكلاسيكية للديانة الكونفوشية. والمعتقد أن كونفوشيوس نفسه هو الذي ألّف الشروح والتعليقات الخاصة

بهذا العمل. إلا أنه لا مجال للشك في ما يتمتع به كتاب **أي تشينغ** من احترام شديد. قال كونفوشيوس في أواخر حياته «.. زيدوني سنوات قليلة كي أتم دراسة **كتاب التغيرات** وأمل عندئذ أن أتجنب الوقوع في أخطاء كبيرة (أو الأخطاء في الأحكام)22». ترجم التعبير الصيني «أي» الوارد في عنوان هذا الكتاب الكلاسيكي على أنه يعني «التغيير» ولكن يمكن ترجمته أيضاً كي يعني «المرونة» أو التكيف. ويوضح العالمان رودلف ريتسيما وستيفن كارتشر قائلين إنه «على الرغم من أن تعبير «أي» غالباً ما يترجم إلى «تغيير» أو تغييرات، فالمعنى ليس تغييراً دورياً منتظماً – كتغيير الفصول، على سبيل المثال – ولا تغير شيء ما إلى آخر مثل تغير الماء إلى ثلج أو اليرقانة إلى فراشة23». فتعبير أي، طبقاً لتفسير ريتسيما وكارتشر، يعني تغييراً مفاجئاً لا يمكن التكهّن به ولا يُدرك. ولذا فهو يطرح إمكانية حدوث إشكال غير متوقع. والإنسان المتفوق الكامل، ذكراً كان أو أنثى، تمكنه مرونته الداخلية من الاستجابة والرد على مثل تلك التغيرات التي لا يمكن التكهّن بها بالطرق المناسبة ودون أي جهد.

يقول ريتشارد ولهم إنه في أساس فلسفة **أي تشينغ** تكمن فكرة أن «كل حالة لها لبوسها وتتطلب فعلاً مناسباً لها. وفي كل حالة توجد طريقة صحيحة وطريقة خاطئة للفعل24». وينطوي كتاب **أي تشينغ** على عدد لا يكاد يحصى من أوصاف الكيفية التي تعبر بها مرونة تكيف تشون تزو (الشخص المتفوق) الكامل عن نفسها في إتيان الفعل السليم. وعلى أية حال، فإن **أي تشينغ** ليس مجرد كتاب للتغيرات، فهو مصدر الوحي بالتغيرات. ولذا يصير الرجوع إلى مصدر الوحي للاستلهام والتبصر في معرفة النهج المثالي للتدبير والعمل عندما ينشأ وضع إشكالي. ويُستعان، في طلب حكمة مصدر الوحي، بأسلوب تنبؤي يشمل قذف أعواد ألفية (نبته لها ألف ورقة) أو نقود. واستناداً إلى الشكل الذي تحدثه الأعواد أو النقود بعد إلقيائها واستقرارها على الأرض (كما هي الحال في نثر الودع) يفسر الوضع طبقاً لترتيب معين من تقابل ين – يانغ وتعارضهما. ويكشف مصدر الوحي عن طريقة رؤية، أو تقييم، الوضع من منظور الشخص المتفوق ويبين سبيل العمل الذي يتخذه ذلك الإنسان المتفوق في مثل ذلك الوضع. ثم إنه بإضفاء الذاتية على «تصور» الشخص المتفوق واختيار نهج الفعل الذي يجسد مرونة الخلق الحسن، يغذي المرء قوة خلقه الداخلية وينمي مزايا حسن الأخلاق.

لعل أكثر ما يوضح الفكرة القائلة بأن فعل الإنسان الأعلى الكامل يكون دائماً ملائماً ومتناسباً مع الحالة الماثلة أو الوضع الراهن، هو صيغة «المذهب الوسطي». فهذا يفترض أن الخلق الحسن وسط بين أقصى الطرفين، الإفراط والعجز، أو التماذي والقصور. قال كونفوشيوس «إن (الشخص) المتفوق يجسد النهج الوسطي25». فطبقاً لكتاب الكونفوشية الكلاسيكية المحدثه تشنغ سنغ (Chung Sung) (المذهب الوسطي)، الشخص المتفوق، أو ذو الخلق الحسن هو ذاك الذي يتجنب الإفراط والتماذي من جهة والعجز والتقصير من الناحية الأخرى سالكاً سبيل التصرف باعتدال متبعاً «الطريق الوسط». وهكذا، فهو أو هي لا يسرف أو يتطرف ولا يتقاعس أو يعجز، وإنما يبدي تصرفاً متناسباً مع الوضع ويتعامل بنحو متوازن مع الوضع القائم26. ولنأخذ مثلاً فضيلة الشجاعة. فالشجاع في المواقف الخطرة لا يشله ولا يعجزه خوف، ولا يكون غير هيبأ أبداً إلى حد التهور والطيش وعدم الحيطة. فالأصح هو أن الشخص الشجاع يواجه الموقف بمقدار من الحيطة المتناسبة مع الوضع. وارتكاب الخطأ بتغليب الخوف المفرط جبن، والعجز نتيجة الخوف الذي يفتقر إلى الحذر والحيطة هو تهور طائش. وهكذا فإن الشخص صاحب الخلق القويم هو الذي يكون رد فعله متناسباً مع الأوضاع والحالات في شتى الوجوه. قال كونفوشيوس مادحاً هذا الأسلوب «كم هي سامية القوة الخلقية (ته) للطريق (الوسط)! وأما ندرة وجودها عند الناس العاديين فحقيقة معترف بها من زمان»27.

يقول كونفوشيوس إن سلوك السبيل الوسط يغرس في سالكه الفضائل الخمس للإنسان المدرك إدراكاً كاملاً. وهذه المزايا الخمس هي «... الاحترام والشهامة والصدق والفتنة والكرم28». واعتقد كونفوشيوس أن المرء يستطيع التصرف والفعل بالأسلوب المناسب (أي بالطريقة الوسط) في مواجهة أي ظرف أو حال أني، وذلك من خلال تمثله بالنموذج المثالي القديم لتشون تزو والرجوع إلى مصدر وحي التغيير. غير أن من الجدير الإشارة إلى أن الاعتدال الذي ينادي به المذهب الوسطي لا يوحى بالانضباط العاطفي والامتناع العشوائي دون تمييز، أو الحد من كل المشاعر الانفعالية. فالنهج الوسط، لا يشدد بصفة عامة على أن الموقف أو التصرف الوسط بين متناقضين أجدر بالاختيار من الطرفين المتقابلين. فالنقطة الوسط بين اللذة والألم هي عدم الإحساس، والوسط بين الضدين الفرح والأسى هو عدم الشعور. حرّي القول إذاً إن هذه الأضداد ليست في أقصى التطرف إذ لا هي مغالية ولا مقصورة (أي إنها ليس مثلاً على «أكثر الكثير» ولا «ما لا يكفي» أو أقل القليل من شيء أو أمر ما) ولذا فإن النقاط الوسط بينها لا تحبذها الطريقة الوسط. مثال ذلك أن كونفوشيوس عندما شاهد عرض «الخلافة» (وهي رقصة تصور بالحاكاة تصرفات إمبراطور أسطوري) لم يكن رد فعله لحظة مكبوتة أو

هادئة من المتعة المعتدلة. فقد غمر مشاعره جمال الرقص إلى حد قيل إنه ظل لا يشعر معه بالنكهة في مذاق أي طعام تناوله على مدى ثلاثة أشهر. وعلق كونفوشيوس على ذلك بقوله «لم أصور لنفسي أن مثل تلك الموسيقى يمكن أن توجد وتبلغ هذا المستوى من الكمال»²⁹. وبما أن المناسبة كانت عرضاً لم تعوزه البهجة والحيوية لم يكن رد فعل كونفوشيوس باهتاً أو لا انفعال فيه، فلم يكن وسطاً بين المتعة والألم لأنه جاء بدلاً من ذلك مشبوب العاطفة. ولذا يفترض أن رد فعله لم يكن أكثر أو أقل عاطفة وانفعلاً مما استدعاه العرض، وهو إذاً متوافق مع النهج الوسطي. ثمة مثال آخر يوضح النقطة ذاتها يتمثل في رد فعل كونفوشيوس تجاه موت تلميذه المفضل ين هوي:

عندما مات ين هوي انتحب السيد المعلم دونما تحفظ. فقال له أتباعه أيها المعلم، أنت تعول بدون تحفظ. قال، هل أفعل ذلك أنا؟ حسناً، إذا كان موت أي رجل يبرر حرية العويل، فهو لا شك هذا الرجل³⁰.
كان سلوك كونفوشيوس متطرفاً ولكن دون أن يكون مفرطاً زيادة عما استدعته الحال، وجاء تطرف رد الفعل متناسباً مع تطرف الوضع. السلوك العاطفي الحاد كهذا الذي نحن بصدد ليس غير مألوف عند المعلمين الروحانيين النابهين، فهو يعبر عن وعيهم بأن القدرة الكبرى تكون حاضرة تماماً ومتنبهة في كل لحظة وحررة كلياً بالتالي كي تستجيب من العمق الذاتي لكيان الفرد.

الطبيعة الجوهرية للصالح

يقول نهج تشنغ سنغ (المذهب الوسطي) إن «الإنسانية (جن jen) هي (الصفة المميزة) للإنسان، وأروع استخدام لها هو أن يكون محباً رؤوماً تجاه الأقارب»³¹. تُحدد هذه العاطفة بأنها «طاعة الوالدين» واحترام الجدود والسلف، إذ يقول تشنغ سنغ «إن أصحاب طاعة الوالدين هم أولئك الذي يحققون بحرص رغبات السلف ويؤدون واجباتهم بمهارة»³². يتضح من هذا أن طاعة الوالدين كما رآها كونفوشيوس تعريفاً للإنسانية ليست مجرد رقة أو لطف مشاعر أو عاطفة، وإنما طاعة الوالدين هي شكل من اللطف والعاطفة اللتين يصير التعبير عنهما بالعمل المتسم بالاحترام والمسؤولية والفطنة الذي يديم حكمة جدود المرء وفضائلهم. وإذا ساد هذا النوع من العمل وغلب فإن الثقافة والمجتمع سينتشان. ولهذا السبب يجعل كونفوشيوس الإخلاص للضمير ومراعاة الآخرين المبدئين الشاملين السائدين في مذهبه والخيطة الثقافية الذي يتخلل نسيج تعاليمه³³.

واتباع هذا الخيط في الجوانب الخارجية والداخلية للصالح يعود بنا إلى حيث بدأ بحث تعاليم كونفوشيوس، أي إلى الفكرة القائلة بأن إنسانية الفرد وعلاقاته بالمجتمع، سواء أكان رجلاً أم امرأة، متداخلة متشابكة لا انفكاك لها. وليس مفاجئاً في ضوء هذه النظرة أن نجد القاعدة الذهبية منغرسه في تعاليم كونفوشيوس الذي يقول «لا تفعل بالغير ما لا تود أن يفعلوه بك»³⁴. ويورد كتاب كونفوشيوس المعنون «التعلم العظيم» شرحاً متوسعاً للقاعدة الذهبية إذ يقول:

إن ما يبغضه امرؤ في من هم فوقه، لا ينبغي له أن يظهره في تعامله مع من هم دونه، وما يكرهه في من يتقدمونه، لا ينبغي له أن يظهره في سبقه لمن هم خلفه، وما لا يرغب في من هم خلفه، عليه أن لا يظهره في اتباعه من هم أمامه، وما لا يحبه في من إلى يمينه، يجب أن لا يظهره تجاه من هم إلى يساره، وما لا يؤده في الذين إلى يساره، يجب أن لا يظهره تجاه الذين هم إلى يمينه³⁵.

تحفز دراسة كونفوشيوس للطبيعة الإنسانية على التمسك بالقاعدة الذهبية والإخلاص لها، إذ يقول كونفوشيوس في تعاليم فلسفته إن جوهر كون الفرد إنساناً يكمن في المحافظة على استمرار علاقات محبة وود مع الآخرين. ولذا فإن أعضاء المجتمع متصلون بعضهم ببعض على هذا الأساس بنحو لا انفصام له من حيث الجوهر. والالتزام بالقاعدة الذهبية لا يعمل على استدامة خير المجتمع وصلاحه وحسب، بل ويحافظ على سلامة إنسانية الفرد الشخصية. فانتهاك إنسانية فرد آخر معناه تشويه الفرد لإنسانيته الخاصة.

النظام الاجتماعي وإرادة السماء

تعلق الديانة الكونفوشية أهمية خاصة على التوازن والنظام والانسجام المتوافق في المجتمع. والمجتمع بالنسبة لها قائم على خمسة أنواع من العلاقات الأساسية. فمما يجدر ذكره أن الحياة الأسرية هي جزء هام من عماد المجتمع ككل، وذلك نظراً لأن ثلاثاً من العلاقات المجتمعية الخمس تنحصر ضمن إطار الأسرة. وينص المذهب الوسطي في هذا الصدد على الآتي:

هناك خمسة أساليب عامة (للعلاقات الإنسانية)، أما الطريقة التي تمارس بها فهي ثلاث طرق. والأساليب الخمسة هي التي تحكم العلاقات بين الحاكم والوزير، وبين الأب وابنه، وبين الزوج والزوجة، وبين الأخ الأكبر والأخ الأصغر، والتعامل بين الأصدقاء. وهذه الأساليب الخمسة هي السبل العامة في العالم. وأما الحكمة والتواضع والشجاعة فهي الفضائل العامة الثلاث³⁶.

لا بد لإقامة مجتمع يعيش فيه أعضاؤه بتوافق ناجح، من أن تحكم ذلك المجتمع قوة مثال خلقي (القوة الخلقية «ته») لا القوة المادية أو البدنية. فقوة سلطة الحاكم الخلقية تنال التفويض السماوي (تُين مينغ). وتخول هذا المشيئة السماوية الإمبراطور (أو القائد) سلطة الحكم. وإذا قصر الإمبراطور وأخفق في التمسك بالأخلاق ورفعتها فإنه يكون عندئذ قد تخلى عن حقه في الحكم. ويوضح الكتاب القديم «كتاب التاريخ» هذا بالقول «ليس من السهل (الاحتفاظ) بالتفويض السماوي... وأولئك الذين فقدوا التفويض إنما فقدوه لأنهم لم يستطيعوا الممارسة والاستمرار في الحفاظ على الجلال والفضيلة المتألقة لأسلافهم³⁷». وعلى هذا الأساس، يكون الحكام الذين فقدوا التأييد السماوي عاجزين مقصرين في طاعة الوالدين والسلف. ويدل المذهب الوسطي على أهمية قوة خلق الحاكم بالقول «إن طريقة الحاكم، لهذا السبب، متأصلة في حياته الخاصة، والدليل عليها ظاهر من الناس العاديين (الأتباع)... ولذلك، فإن كل حركة يقوم بها تصبح طريقة للعالم، وكل عمل يقوم به يصبح نموذجاً للعالم، وكل قول ينطق به يصبح مثلاً للعالم³⁸». وبدون متانة الخلق لا يكون حكم فعال، وبغير قوة أخلاقية يكون الحكم عادياً عديم الجهد.

وهكذا فإن القوة الخلقية ليست لا زمة للحكم الفعال وحسب، بل هي كافية أيضاً للحكم الجيد، إذ قال كونفوشيوس «إذا استطاع رجل (الحاكم) أن يسيطر على نفسه (ويغلب عليها) يوماً واحداً ويعود إلى الصواب اللائق (أي طقس «لي») فسيعود كل ما تحت السماء إلى الإنسانية³⁹». والتركيز المنير الساطع الذي كان للأقدمين على الفضيلة هو، في نظر كونفوشيوس، الذي أوحى للناس بالفضيلة والصلاح. ودور الحاكم هو إظهار المناقبية الفاضلة في حياته الخاصة موحياً من ثم ببث تلك الميزة في شعبه أيضاً. وتثير إنسانية القدماء المتألقة هذه الإنسانية (جن) في كل كائن بشري. ومهمة الحاكم هي عرض الإنسانية للناس في أفضل حالاتها. وهو بفعله هذا يستدر من كل مواطن إدراكاً للإنسانية ينشأ منه مجتمع تام الانسجام والتوافق.

يقول كتاب «التعلم العظيم» إن الحكم الجيد الصالح له ثلاثة جوانب هي «إظهار السمة الواضحة للإنسانية، وحب الشعب، والالتزام بأعلى مراتب الخير والصلاح»⁴⁰. ثم يتطرق الكتاب إلى وصف الكيفية التي تؤدي بها العلاقة المتصفة بالحكمة إلى سلام العالم فيقول:

حرص الأقدمون الذين ودوا إظهار طبيعتهم الصريحة للعالم على أن يقيموا النظام في دولهم أولاً. وأولئك الذين رغبوا في تحقيق النظام في دولهم حرصوا على تنظيم أسرهم أولاً. والذين أرادوا تنظيم أسرهم كان عليهم أن ينظموا حياتهم الشخصية أولاً. والذين شاؤوا أن يهذبوا حياتهم الشخصية وجب عليهم أن يصلحوا أفكارهم أولاً. ومن رغبوا في صلاح تفكيرهم كان لا بد لهم من أن يخلصوا في إرادتهم. والذين أرادوا أن يجعلوا إرادتهم مخلصة عليهم أن يزدادوا معرفة. وزيادة المعرفة تكمن في البحث وتحري الأمور. وعندما يتم تحري الأمور تزداد المعرفة، وعندما تزداد المعرفة تصبح الإرادة خالصة، وعندما تصبح الإرادة مخلصة يصلح العقل والفكر، وعندما يصلح العقل تنهذب الحياة الخاصة، وعندما تنهذب الحياة الخاصة تنتظم الأسرة، وعندما تنتظم الأسرة تصبح الدولة منظمة، وعندما تكون الدولة منظمة يعم السلام أرجاء العالم⁴¹.

ملخص الفصل

شواغل الديانة الكونفوشية وشؤونها الأساسية هي بث الخير والصلاح، أو الإنسانية (جن) في الفرد، وإيجاد التوازن والنظام والانسجام في المجتمع ككل. وهذه الأهداف إما أن تتحقق معاً أو لا تتحقق بالمرّة. ومن المهم جداً لبلوغ هذه الأهداف تنمية الخلق الحسن الصالح. والخلق الحسن حالة دائمة من التوازن بين الأضداد المغالية في التطرف. وتُكسب هذه الميزة الفرد المرونة كي يتكيف مع ما لا يتوقع من الأمور والأحوال وبالشكل المناسب مع ما يستدعيه الحال أو الظرف. وتتمثل معايير ما يعتبر رداً واستجابة مناسبة مع الوضع القائم في شعائر وطقوس القدماء وفي أقوال مصدر الوحي، وصورة تشون تزو. ويتحقق للمرء الخلق الحسن بتدويع تلك الصور، أي جعلها في كنه ذاته، بحيث تقوده وتوجه أعماله. وعلى هذا كان اهتمام كونفوشيوس بالظواهر الخارجية للصلاح عنصراً في سعية لغرس الخلق الحسن القويم في تلاميذه.

يُوصف كونفوشيوس في الغالب بأنه معلّم الصين الأول، عدا عن أنه يحظى أيضاً بالإجلال كواحد من أعظم معلمي الإنسانية. ولكنه رغم ما بلغ من رفعة، كان كونفوشيوس إنساناً بالغ التواضع. وقد دلل على ذلك بوصفه نفسه كالتالي:

«هناك أربعة أمور في حياة الإنسان المعنوية لم أقدر على تنفيذ أي منها في حياتي. لم أخدم أبي كما أتوقع أن يخدمني ابني: ذلك لم أستطعه. أن أخدم حاكمي (ملكي) كما أتوقع أن يخدمني وكيله الذي هو دوني: ذلك لم أستطعه. أن أتصرف تجاه أخي الأكبر كما أتوقع أن يتصرف أخي الأصغر تجاهي: ذلك لم أستطعه. أن أكون أول من يتصرف بخلق تجاه أصدقائي كما أتوقع أن يسلك أصدقائي تجاهي: ذلك لم أستطعه»⁴².

نظر كونفوشيوس إلى مهمته في الحياة على أنها واجب إحياء تعاليم القدماء. فعلم تلاميذه أن حكمة القدماء يمكن أن توظف مثال الكائن الإنساني في كل منهم. ويقول كونفوشيوس إن كون الفرد إنساناً يستلزم إسهامه ومشاركته في المجتمع. وإظهار الجوهر الإنساني يتطلب التفاعل المسؤول القائم على الاحترام مع الآخرين. وكونفوشيوس يجسد هذا المبدأ في أعماله كمعلم. وهو يصف استعدادَه للتعليم بتساؤله:

هل أعتبر نفسي حاصلاً على الحكمة؟ بل أنا بعيد كلياً عنها. لكن، إذا جاءني فلاح بسيط وطرح عليّ بكل صدق وأمانة سؤالاً، فإنني على استعداد لأن أدرس المسألة وأنقّبها بكل إيجابياتها وسلبياتها حتى نهايتها⁴³.

وكونفوشيوس فوق كل هذا، لم يدّع أنه حكيم ربّاني. ما قاله عن نفسه هو أنه كان شغوفاً بالحكمة ومعلماً. وفي إجابته عن سؤال عن ذلك قال «أن أدعي كوني حكيماً ربّانياً أو حتى رجلاً صالحاً، فأمر أنا بعيد عنه كلياً. أما بذل جهد لا يكل وصبر لا يلين في تعليم الآخرين فتلك استحقاقات لا أتردد في ادّعاؤها»⁴⁴.

ثبت مراجع تعاليم كونفوشيوس

أعمال مقتبس عنها أو مستشهد بها

Chan, Wing-Tsit, comp. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Cleary, Thomas, trans. *The Essential Confucius*. Edison, NJ: Castle Books, 1992.

Doebelin, Alfred, trans. *Living Thoughts of Confucius*. Greenwich, CT: Fawcett Books, 1959.

The I Ching or Book of Changes. The Richard Wilhelm Translation Rendered into English by Cary F. Baynes, 3d ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Ritsema, Rudolf and Karcher, Stephen. *I Ching: The Classic Chinese Oracle of Change*. Rockport, MA: Element Books, 1994.

Smith, Huston. *The World's Religions*. New York: HarperCollins, 1991.

Soothil, William Edward, trans. *The Analects of Confucius*, 2d ed. New York: Paragon Book Reprint Corp., 1968.

Waley, Arthur, trans. *The Analects of Confucius*. New York: Vintage Book, 1938.

Wei-ming, Tu. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany, NY: SUNY Press, 1985.

Yutang, Lin. *The Wisdom of Confucius*. New York: The Modern Library, reprint 1966.

Bahm, A. J. *The Heart of Confucius*. Fremont, CA: Jain Publishing Company, reprint 1992.

Fingarette, H. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row, 1972.

Mencius (Meng Tzu). *Mencius*. Trans. D. Hilton. Washington, DC: Counterpoint, 1998.

_____. *Mencius*. Trans. D.C. Lau. New York: Penguin Books, reprint 1984.

Koller, John M. *Oriental Philosophies*. 2d ed. New York: Charles Scribner's Sons, reprint 1985.

Overmyer, D. L. *Religions of China*. New York: Harper, 1986.

Sharma, Arvind, ed. *Our Religions*. New York: Harper Collins, 1995.

1 William Edward Soothil, trans., *The Analects of Confucius*, 2d ed. (New York: Paragon Book Reprint Corp., 1968), 237.

2 «The Analects», VII.1, in *The Analects of Confucius*, trans. Arthur Waley (New York: Vintage Books, 1938), 123.

3 «The Analects», II.11, *ibid.*, 90.

4 Huston Smith, *The World's Religions* (New York: HarperCollins, 1991), 154.

5 «The Analects», 2:4, in Thomas Cleary, trans., *The Essential Confucius* (Edison, NJ: Castle Books, 1992), 115.

6 Tu Wei-ming, «Confucianism» in Arvind Sharma, ed., *Our Religions* (New York: Harper Collins, 1995), 141.

7 Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), 789.

8 *The Doctrine of the Mean*, chap. 22, trans. by Wing-Tsit Chan, in *Source Book*, pp. 107-108.

9 «The Analects», V.12, in Waley, *Analects*, 110. See also «Analects», XII.1-3.

10 for example, *Analects*, V.7.

11 «The Analects», IX.10, Waley, *Analects*, 140.

12 «The Analects», III.3, in *ibid.*, 94.

XII.1, 162 13 المصدر نفسه

14 Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius* (New York: The Modern Library, reprint 1966), 13-14.

15 Quoted in Cleary, *Essential Confucius*, 2.

16 Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany, NY: SUNY Press, 1985), 174.

17 المصدر نفسه 178.

18 «The Analects», XVII.8, in Waley, *Analects*, 211.

19 انظر بحث «القوة، القوة الخلقية» في الفصل عن لاو تزو في هذا الكتاب.

20 «The Analects», XII.10, in Waley, *Analects*, 165.

21 «The Analects», XI.20, in Cleary, *Essential Confucius*, 107.

22 Lin Yutang, *Wisdom of Confucius*, 163.

23 Rudolf Ritsema and Stephen Karcher, *I Ching: The Classic Chinese Oracle of Change* (Rockport, MA: Element Books, 1994), 9.

24 *The I Ching or Book of Changes*. The Richard Wilhelm Translation Rendered into English by Cary F. Baynes, 3d ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, Bollingen Series xix, 1967), liii.

25 From «The Doctrine of the Mean», in *The Living Thoughts of Confucius*, trans. Alfred Doeblin (Greenwich, CT: Fawcett Books, 1959), 65.

26 تجدر الملاحظة هنا أنه في الوقت الذي كان يعلم فيه كونفوشيوس المذهب الوسطي في الصين، كان مفكرو اليونان القديمة، من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، خاصة، يعلمون نهجاً مماثلاً. وبالمقابلة، فإن العالم النفسي والفيلسوف كارل ياسبرز وصف تلك الفترة، نتيجة لوفرة الحكمة وانتشارها آنذاك، بأنها «الفترة المحورية» أي نقطة التحول في تطور الحضارة. وعلاوة على ذلك، فكما كان للمذهب الوسطي تأثير على ورثة تعاليم كونفوشيوس في «الشرق» كان للنهج نفسه تأثير لورثة الصيغة اليونانية في «الغرب». لكن بينما كان تاريخاً تلك التعاليم أصلاً منفصلين من حيث الزمان والمكان، فإن مصدر نبعهما يسمو ويتجاوز هذا الانفصال نظراً لأن التعبير عن التوق الروحاني مشترك عند الإنسانية بأكملها.

- 27 «The Analects», VI.27, in Waley, *Analects*, 121-22. A parallel passage is found in *The Doctrine of the Mean*, Ch. 3 (translated by Wing-tsit Chan in *Source Book*, 99).
- 28 «The Analects», 17: 6, in Cleary, *Essential Confucius*, 4.
- 29 «The Analects», VII.13, in Waley, *The Analects*, 125.
- 30 «The Analects», XI.9, in *ibid.*, *The Analects*, 154-55.
- 31 *The Doctrine of the Mean*, Ch. 20, in Chan, *Source Book*, 104 (brackets in the original).
- 32 *The Doctrine of the Mean*, Ch.19, in Chan, *Source Book*, 103.
- 33 See the epigraph at the beginning of this chapter.
- 34 «The Analects», XII.2, in Waley, *Analects*, 162. See also *The Doctrine of the Mean*, Ch. 13, in Chan, *Source Book*, 101.
- 35 Chan, *Source Book*, 92.
- 36 From *The Doctrine of the Mean* in Chan, *Source Book*, 105.
- 37 Chan, *Source Book*, 7 (brackets in the original).
- 38 *Ibid.*, 111 (brackets in the original).
- 39 «The Analects», XII.1, in Chan, *Source Book*, 38.
- 40 Chan, *Source Book*, 86.
- 41 Chan, *Source Book*, 86.
- 42 Lin Yutang, *Wisdom of Confucius*, 110.
- 43 «The Analects», IX.7, in Waley, *Analects*, 140.
- 44 «The Analects», VII.33, *ibid.*, 130.

الفصل الحادي عشر

التراث الديني لأميركا الوسطى

صعب وصفه،

مستحيلة تسميته.

الإنسان، فقط يحسه،

الوجود الخفي لكامي¹.

المانيوشو

تقديم

الاسم «شنتو» كلمة تتألف من مقطعين، المقطع الأول «شين» المرادف لصفة «كامي» التي تعني المقدس، والمقطع الثاني «تو» المشتق من التعبير الصيني «تاو» أو «طاو» (الذي يعني الطريق، أو النهج، الذي تقدم شرحه في الفلسفة الدينية الصينية). وقد جرت عادة اليابانيين على أن يصفوا تراث الشنتو الديني بأنه كامي - نو - ميتشي، أي طريقة أو نهج كامي. ويرجع أول استخدام موثق تاريخياً لاسم شنتو إلى القرن السادس الميلادي بعد أن دخلت الديانة البوذية إلى اليابان. والظاهر أن التسمية استعملت لتمييز «طريقة كامي» عن «طريقة بوذا» (بوتسودو) والتفريق بينهما. فلم تكن هناك قبل انتشار تعاليم بوذا (دهارما بوذا) في اليابان تسمية محددة لما يعرف الآن بديانة «الشنتو». ولذا فقد استنبطت التسمية في غمرة تدفق الفكر الديني على اليابان من الخارج كأداة لتعريف الممارسات الدينية التي كانت سائدة قبل ذلك.

ويشير العلماء العصريون إلى أن الديانة التي تُعرف اليوم باسم الشنتوية تمثل تراثاً روحانياً تأثر بالحركات الدينية الأخرى، بما فيها الطاوية والكونفوشية والبوذية الماهانية، التي دخلت اليابان عن طريق الصين وكوريا. ولهذا السبب يتشكك بعض العلماء في المدى الذي يمكن معه اعتبار الشنتوية، الناتجة عن تراث ديني تراكمي، ديناً محلياً «أصيلاً» لليابان. وقد لاحظ أحد العلماء قائلاً «إن مزج العناصر اليابانية والخارجية وجعلها تراثاً دينياً عظيماً إسهام مميز للشنتو²». أما أن الديانة الشنتوية قد غيّرت أو حولت الديانات الأخرى أو أن الديانات الأخرى هي التي غيرتها وشكلتها، فأمر يتضح من قدرة الشنتوية على التعايش بسلام مع الحركات الدينية الأخرى. والواقع هو أن كون الشنتوية نزعة روحانية أكثر منها عقيدة لاهوتية أتاح للموارث الدينية الأخرى مجال الاختلاط والامتزاج أو التراكب مع ما يمكن اعتباره ميلاً منها واستعداداً لذلك. وقد وصف كبير الكهنة الراحل لمعبد تسوياكي الكبير يوكيتاتاكا ياماموتو النزعة الروحانية في التدين الشنتوي بأنها مماثلة لما سمّاه «كنّاغار3» التي تعني جزئياً «الوعي الآني بالمقدس الذي يمكن أن يوجد في أي ثقافة⁴». وأفاض يوكيتاتاكا ياماموتو في شرح المعنى الضمني لكنّاغارا التي وصفها بتعبير «المبدأ غير الحصري للخلاصية» (العقيدة القائلة بأن كل البشر سيتم خلاصهم في الحياة الأخرى) كما يلي:

تدلّ كنّاغارا بمعنى من المعاني على الأساس الروحاني الكامن في كل الأديان... فكنّاغارا لها علاقة بالروح وتحقيق التوافق بين روح الفرد ونشاطاته وانسجامهما مع الطبيعة الكبرى (دايشيزن).

وروح الطبيعة الكبرى يمكن أن تكون زهرة، وقد تكون جمال الجبال أو الثلج النقي الصافي أو المطر الناعم أو النسمة الطرية. فكنّاغارا تعني الانسجام مع الطبيعة ومشاركتها بهذه الأشكال الجمالية، وكذا الحال بالنسبة لأسمى تجارب الحياة. فعندما يستجيب الناس لجمال نظام الطبيعة الصامت المحرك للمشاعر يكونون واعين بكنّاغارا. وعندما يستجيبون بأسلوب مماثل باتباع السبل 'طبقاً' لكامي' يكونون ممارسين لكنّاغارا في حياتهم. فهم يعيشون طبقاً للمجرى الطبيعي للكون وسيفيدون ويتطورون بتصرفهم هذا⁵.

يلقي هذا الفصل الضوء على «طريقة كامي» ويشرحها بما في ذلك اعترافها بأن هناك كونا مقدساً والالتزام بعيش حياة متوافقة مع هذه القدسية. ومع أن هذا الفصل لا يعالج بالتفصيل والإسهاب النواحي الاجتماعية والتاريخية لمناهج الشنتوية ومدارسها المتعددة، فغايته، بدلاً من ذلك، هي تسليط الضوء على الملامح البارزة لنظرة الشنتو إلى العالم التي أثبتت استمراريته ودوامها على مر الزمن، وإلقاء نظرة متبصرة على كيفية فهم الشنتويين للوجود وتعاملهم مع الواقع. وبهذه الطريقة، يعمل هذا الفصل بنصيحة العالم الياباني موراوكا تسونيتسوغو الذي قال «...إذا أردنا التركيز على الخصائص الفردية المميزة لكل شكل من أشكال الشنتوية، فسيكون من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تحديد المميزات الخاصة للشنتوية ككل»⁶. وكبداية فإن هذا الفصل سيبحث التنوع الفريد للديانة اليابانية، وهو أمر بالغ الأهمية بالنسبة لكيفية فهم الدين في اليابان.

الدين في اليابان

تشارك أغلبية الشعب الياباني في ممارسات واحتفالات ذات طابع ديني. إلا أن أكثرهم لا يعلن انتماءه لدين (شوكيو) بذاته. وقد أصيب العلماء غير اليابانيين الذين درسوا أديان اليابان بالحيرة والارتباك في البداية عندما نفى معارفهم اليابانيون انتماءهم لأي «دين» معين رغم ممارستهم نشاطات وطقوساً دينية. وتتعلق هذه الظاهرة في جزء منها بالمعاني الضمنية لكلمة «دين» أو شوكيو باللغة اليابانية. وقد لاحظ العالم إيان ريدر في هذا الصدد قائلاً:

الكلمة اليابانية التي تستخدم غالباً في الدراسات وغيرها للدلالة على «الدين» هي كلمة «شوكيو»، وهي كلمة مؤلفة من رمزين من رموز الكتابة اليابانية، الأول هو «شو» الذي يعني طائفة أو ملة، و«كيو» الذي يعني تعليماً أو عقيدة. والكلمة مشتقة شاع استعمالها في القرن التاسع عشر نتيجة لاتصال اليابانيين بالغرب وبالبعثات التبشيرية المسيحية خاصة، وذلك للدلالة على مفهوم ونظرة للدين مألوفين في عالم اللاهوت المسيحي في القرن التاسع عشر ولكنهما لم يكن لهما وجود في اليابان في ذلك الوقت ككيان محدد قائم على الإيمان. وتعبير شوكيو، على هذا الأساس، يوحي، من حيث أصله على الأقل، بفصل ما هو شكل ديني وعزله عن الجوانب الاجتماعية والثقافية، وينطوي على مضامين توحى بالإيمان بنظام واحد أو حركة والالتزام بأيهما – وهو شيء لم يكن عنصراً مألوفاً في السلوك الديني الياباني من ناحية تقليدية – شيء ينزع إلى استثناء الكثير من الظواهر التي ينطوي عليها النهج الديني الياباني ويستبعداها. وعندما يرتبط «الدين» (أو شوكيو) بمسائل الإيمان فهو لا يستحضر في الذهن أفكاراً بالالتزام الضيق بتعليم معين يعبر ضمناً عن استبعاد غيره وإنكاره – وهو أمر يتعارض مع الطبيعة العامة المتممة للتراث الديني الياباني⁷.

تميل الهوية الدينية عند اليابانيين إلى أن تكون مائعة غير محددة. فتشكيل انتماء الفرد الديني وقبولته كمفهوم ضمن إطار موقف عقائدي مقرر مقابل وجهات النظر والآراء الدينية الأخرى أمر غريب عن التفكير الياباني. ففي اليابان، على غرار ما يتمثل في فلسفة ين – يانغ الصينية، نزعة إلى الرؤية التكميلية لما يسمى المتضادات أو المتناقضات، أي إن واحداً يكمل الآخر ولا يمثل ثنائية أو ازدواجية. فالصلة بين الأشياء، على هذا الأساس، لا تدرك طبقاً لفرضية المنطقين أو أي فرضية. ولذا فإنه لا ينظر إلى الأديان على أنها بالضرورة متبادلة الحصرية أو متبادلة الإنكار.

يشارك كثير من اليابانيين في ممارسة شعائر أكثر من دين واحد. ويتضح هذا من واقع الطريقة التي تلتقي بها الممارسات الدينية المختلفة في اليابان متقاربة بسلام بحيث يغني واحداً الآخر. من قبيل المثال على ذلك أن نظرة التراث الروحاني الشنتوي الإيجابية إلى الحياة في هذا العالم متوافقة ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتجربة اليابانية التي ترى القداسة في الطبيعة. ومع ذلك، فقد كان للاتجاه الديني الكونفوشي المحدث في الصين تأثير كبير في تشكيل اليابان على عدة أصعدة بما فيها السياسية والتعليم وبنية مؤسسات الخدمة المدنية. كذلك كان للمثل والمبادئ الطاوية، التي هي من أصل صيني أيضاً، كالاهتمام بأيام معينة ميمونة من أيام السنة، تأثير ظاهر في الثقافة الشعبية اليابانية. وتظهر تلك التأثيرات الطاوية النابعة من التقاليد الطاوية الدينية أو الشعبية جلية إلى جانب مسار النهج الشاماني الطويل الأمد في تاريخ اليابان الديني. ويصور هذا النهج الشاماني العالم كعالم متعدد الأبعاد تسكنه الأرواح

ويشتمل على ممارسات بينها عرافة التنبؤ وطرد الأرواح الشريرة.8 وعلى أية حال، فإن المبادئ الدينية البوذية المهايانية التي وردت على اليابان في القرن السادس الميلادي هي التي تسيطر على معظم الوسط الثقافي الياباني. فقد دخل التراث البوذي المهاياني، الذي نشأ أصلاً في الهند، إلى اليابان عن طريق الصين وكوريا، لكن الصيغة البوذية التي اتخذت شكلاً مميزاً لها في اليابان تُعدّ المحور المركزي للأسلوب الذي يعلّق عليه اليابانيون شؤونهم وهمومهم النهائية، وأخصّها الموت والحياة الأخرى. ولذا فإن محاولة رسم خطوط واضحة بين الديانات في اليابان، كما هو واضح في الثقافة اليابانية الشعبية، قد يجعلها تبدو خطوطاً مصطنعة. والسبب في هذه الحال هو أن الممارسة الدينية في اليابان هي أولاً ذات طابع محلي (مشاركة الفرد في معبد الشنتو المحلي) وتقليد عائلي ثانياً (الانتماء إلى نهج بوذي معين اعتماداً على التراث). وقد دوّن العالمان روبرت إلود وريتشارد بيلغريم ملاحظتهما على التعددية الدينية في اليابان قائلين ما يلي:

لعل أفضل وسيلة لدراسة الطرق (المناهج الدينية) المختلفة (كالشنتوية أو «طريق الآلهة» بوستودو أو «طريق البوذات» أونميودو أو الطاوية «طريق ين ويانغ» وجودو أو الكونفوشية «طريق السادة») باعتبارها خيوطاً في جديلة حبل أكبر هو «الدين الياباني» أو «الطريقة اليابانية»، وهو حبل يمتد من أزمان ما قبل التاريخ إلى يومنا هذا. غير أن هذا الحبل ليس موجوداً في كل مكان وهو ليس الحبل نفسه دائماً. فخيوط الحبل تتبدل وتتحوّل مع امتداد الحبل، والحبل نفسه مرّن متغير. ولكنه مع ذلك قابل للتعريف بأنه الطريقة اليابانية. والواقع أن البعض جادل بالقول إن هذا الحبل هو بحد ذاته الدين الأساسي في اليابان وإن الخيوط التي تكوّنه هي نظم عديدة مساندة للدين الأشمل المسمّى نيهوندو «طريقة اليابان». ومثل هذا الانجذاب إلى دين مدني مهيمن له ما يبرره عن جدارة، ولكن من السهل المبالغة في التشديد عليه لدرجة استبعاد أهميته الفريدة وخصوصية الطرق المميزة له كأساليب دينية خاصة للحياة⁹.

النظرة الشنتوية إلى العالم

لم تنشأ ديانة الشنتو نتيجة لتجارب أو خبرات زعيم ديني تاريخي مؤسس، وليست لها كتب أو نصوص يمكن اعتبارها وحيّاً معصوماً عن الخطأ. فالشنتوية تعود أصولها في الواقع إلى روحانية متعددة الجوانب مارسها الشعب الياباني منذ القدم، وتمثّل انتلافاً من المناحي المختلفة من التدين والعبادات التي شملت الأرواحية (الاعتقاد بأن الأرواح هي المنظمة للوجود) والشامانية (الإيمان بوجود عالم غيبي محجوب) وعبادة السلف والطقوس الزراعية. قد يكون للرسالة الروحانية الشنتوية طابع عالمي عام، لكنها كدين مؤسس متصلة برباط لا ينفصم بالشعب الياباني والأمة اليابانية – بما في ذلك التاريخ الفريد لليابان ومشهداها الطبيعي (المشعب في الغالب بالمزايا والمظاهر الربانية)¹⁰. وقد لاحظ أحد العلماء بقوله «إن هناك شعوراً واضحاً بأن كل ياباني، بغض النظر عن إيمانه وانتمائه الديني المعلن، يمكن القول في نهاية المطاف إنه شنتوي»¹¹. وهذه الوحدة الروحانية موجودة بين اليابانيين رغم أن اليابان نفسها عبارة عن مجموعة من الجزر المتباينة مثل جزر هوكايدو وهونشو وشيكوكو وكايوشو في الساحل الشرقي من آسيا في غرب المحيط الهادئ.

يعيش سكان الأرخبيل الياباني في محيط بيئي يتسم بالروعة والجلال بما يضم من غابات وجبال وبراكين وأنهار. وتتعرض البلاد لكثير من الأمطار، ولها تاريخ طويل في مواجهة الكوارث الطبيعية من زلازل وأعاصير. وكما كان للبيئة الصحراوية تأثير في النظرتين اليهودية والإسلامية إلى العالم، كان للمحيط البيئي الساحر للجزر اليابانية – التي وصفت بأنها فردوس أرضي – دور كبير مؤثر، ولا شك، في تكوين التدين الشنتوي. والحقيقة أن الروحانية الشنتوية لا تميل إلى النظر إلى أبعد من العالم الظاهري كي تتعرف على القداسة الصادقة للحقيقة – فهي تفترض أن القداسة الربانية كامنة في الطبيعة ومتأصلة فيها. فبدلاً من التطلع نحو حالة فردوسية مستقبلية أو بلوغ أوج تاريخي، توحى الشنتوية بأن اللحظة الحاضرة هي أفضل اللحظات الميمونة وأسعدها، فهي لحظة أبدية (ناكا – إيما). وتتقبل الشنتوية الكون كما هو ولا تسعى وراء الانطلاق والتحرر من هذا العالم. فهي تسعى بدلاً من ذلك إلى مثل ما قالت كاهنة الشنتو أكيكو كوباياشي بأن «الشنتوية أسلوب روحاني للتعامل مع الطبيعة، وهي دين... (فهي تعلم)... بلوغ ضبط النفس ونقاء النفس بالتالي وخلص بني البشر النهائي في الطبيعة ومن خلالها¹²». وعلى هذا الأساس فإن الوحي الرباني لا يوجد غالباً في الكتب والنصوص الشنتوية الدينية أو التاريخ، وإنما يوجد في الطبيعة.

من المهم جلاء ما يعنيه تعبيراً «الطبيعة» و«العالم الطبيعي» وما يمثلانه في المضمون الشنتوي. فالطبيعة، من منظور الشنتو، يمكن فهمها على أنها عالم مقدس – وهو منظور يعتبر الطبيعة عملية ربانية مقدسة. والطبيعة، أو الوجود، بهذا المفهوم، ليست محصلة مجرد

حدث عشوائي ولا ينظر إليها عموماً على أنها من تدبير خالق متعال. وتتشدد الشنتوية من خلال نظرتها إلى الطبيعة على أنها سلسلة من العمليات، على ضرورة الحفاظ على العلاقة التوافقية المنسجمة مع البيئة الروحانية، ألا وهي الكون. وتعتنق هذه النظرة مبدأ أن الأشياء كلها مترابطة وأن الحياة التي توجهها المبادئ الروحانية تؤدي إلى ضمان التعايش المشترك الخير بين الكائنات كلها، وأن الواقع الروحاني يستجيب لأعمال الإنسان وتصرفاته بما فيها الطقوس الدينية والأدعية.

لا بد من الإشارة إلى أن المنظور الشنتوي لا يقبل الحقيقة الأساسية القائلة بأن «العالم الطبيعي» هو مادة عضوية. فنظرة الشنتو إلى العالم نظرة روحية أرواحية، أي إنها ترى الحيوية الروحية والقوى المقدسة النابضة بالحياة تتخلل كل الأشياء. ويلاحظ العالم الياباني أويدا كينجي في هذا الصدد قائلاً:

لا توجد عند اليابانيين كلمة تدل على «المادة» المجردة بالمفهوم الغربي. وكما دلّ تعبير «مونو نو كي mono no ke» الذي يعني حرفياً «هالة الشيء» أو شبحه، فقد ساد الاعتقاد بأنه حتى كلمة مونو (شيء) تدل على كائن روحي (ريتيكي نا سونزاي). أعني أن الأشياء كلها استوعبت مدرّكة على أنها وجود روحي، ووُجدت ولها علاقة ذات تأثير متبادل على الكائنات البشرية، وأن تلك التي تملك قوى ذات رهبة ومهابة خاصة كانت تاما 13 (الروح) المقدسة كأنها كامى 14.

ينطوي تعبير «كامى» على قابلية الترجمة إلى معاني عدة منها القوى، والأرباب، والآلهة، والأرواح، والكائنات العليا، والمقدسات. وعلى هذا الأساس فإن التعبير كغيره من تعابير المثل والأفكار الدينية ذات الأصول الآسيوية أو الهندية – بما فيها المبادئ الدينية لطاو أو دهارما – قد لا يوجد تعبير بحد ذاته يدل على كامى تحديداً. فكامى، تنطوي من عدة وجوه على المعاني والدلالات التي تشير إليها المعاني السابقة لكن أياً منها لا تفرغ كامى من معناها ولا تنتمه، فكامى تفيد ضمناً بشيء غامض يتخطى كل المفاهيم كائنة ما كانت. العالم الشنتوي سوكيو أونو وصف الشنتويين بأنهم «... يدركون كامى بدهياً في أعماق وعيهم ويتواصلون مع كامى مباشرة دون أن يكونوا فكرة مفهومية أو لاهوتية 15». وهناك تعريف مؤقت لكامى ظل يحظى باحترام على مر الزمن عرضه المفكر الشنتوي موتوري نوريناغا (1801 – 1370) الذي يعتبره كثيرون أعظم مفكري الديانة الشنتوية. خلص نوريناغا إلى قول التالي:

كامى، عموماً، تدل في المقام الأول على كائنات السماوات والأرض الربانية التي تظهر في النصوص القديمة، والأرواح المقدسة أيضاً التي يوليها الشعب احترامه في الجينغا (المعبد)، وعلاوة على ذلك الكائنات الأخرى، التي لا تقتصر على الكائنات البشرية فقط، بل والكائنات الحية وغير الحية كالطيور والوحوش والأشجار والأعشاب والبحار والجبال وما شابه. وكل شكل من أشكال الكائنات مهما كان وما يمتلك من صفة فريدة بارزة توحى بالمهابة يمكن أن يسمّى كامى 16.

وإلى هذا، يمكننا أن نجد في (نصوص الشنتو القديمة) شواهد متكررة على أن الصخور وجذوع الأشجار وأوراق النباتات تتكلم. كل تلك كانت كامى. وليست روح البحر أو الجبال هي التي يشار إليها على أنها كامى. فالبحر ذاته والجبل ذاته هو كامى لأنه يمتلك خاصية توحى بالعجب والمهابة عند المشاهد 17.

علاقة الشنتوي بكامى هي، بصفة عامة، علاقة تجربة وخبرة ونوعية وليست قائمة أساس فلسفي أو على الإيمان بعقيدة، أي إن وجود كامى يكون بالإحساس به أو إدراكه في الطبيعة بدرجات مختلفة وفي أمكنة مختلفة 18. ولذا فإن أي شيء يملك نوعية أو ميزة غامضة دالة توحى بالمهابة والإعجاب يمكن تفسيرها على أنها كامى. وتدعي النصوص الميثولوجية الأسطورية لديانة الشنتو وجود عدد لا يحصى من كامى. غير أن الآلاف المؤلفة من كامى تعمل متضافرة معاً لتحقيق التوافق والانسجام الكوني. ولا يكون التأكيد بهذا المفهوم على وحدانية الإله الواحد بل على تعددية ألوهية تتدبر الانسجام وتحققه 19. ولذا فإن الطرق المتعددة التي يمكن أن ينتمي بها الشنتوي إلى كامى – وهي فكرة يمتنع تحديدها بدقة – لا شك عنصر هام في التسامح الديني العام المتأصل في الدين الشنتوي. ولأحظ أحد العلماء بالنسبة لهذه النقطة بالقول:

من... أسباب عدم قابلية كامى للتعريف أو التحديد أن ذلك، ببساطة، لا يهم. فبما أن أهم جانب (في الديانة الشنتوية) هو الاتصال المباشر مع المقدّس، أي التجربة العاطفية الفردية للمتعبّد التي تختلف في أي حال من الأحوال من شخص إلى آخر، لا حاجة فعلية هناك تستدعي الإصرار على وصف محدّد للإله المقدّس. وهكذا فإن مظهر كامى يمكن أن يختلف بتنوّع يتلاءم مع حاجات المتعبّد. فالزارعون يصلّون لكامى الذي يحمي المحاصيل ولكامى المحلي (الخاص بالموضع). والتجار والحرفيون لهم كامى يخصصونهم. ويوفر كامى السلف حماية من نوع شخصي جداً. فهم يُعبدون في مذبح الأسرة مقابل واجبهم في حماية البيت وساكنيه 20.

ليس الكامي كلهم خيرين طبيين إجمالاً من الناحية المعنوية الخلقية. فالكامي، من المنظور الإنساني، عرفوا بالتجربة أن فيهم الأشرار والأخيار. ويمكن تفهم هذه النظرة ضمن إطار طيف التجارب الإنسانية العريض التي خبرتها عندما عاشت في عالم غامض مستعص على التكهن والتنبؤ. ولذا فإن كامي الذين يوحون بالمهابة والعجب قد يراوحن بين غروب شمس ساحر وبين زلزال مدمر. وما يتصوره كثير من الناس «خيراً أو شراً» من النظر إلى الأمور بهذه الطريقة يعزى إلى عملية ربانية مقدسة تسمو في النهاية على الإدراك البشري وتتخطاه. وعلى الرغم من أن طاقات عالم الشنتو وقواه الخفية قد تكون مؤذية ضارة، فإن النظرة الشنتوية الشاملة إيجابية عموماً، وخاصة أن الشنتوية تقبل العالم كعالم مقدس مستمد من الكامي، وتستوعب الحياة الإنسانية فيه كنعمة تستحق الشكر والعرفان (كاشا). وتوحي الأبيات الشعرية التالية للإمبراطور الياباني غو - فوشيمي (حكم من 1298 إلى 1301م) بأن كل الأشكال الطبيعية هي أصلاً خيرة ونتيجة منبثقة عن كامي:

حتى ذلك الشكل، وحتى تلك النباتات

تامة الكمال،

وعقل الكامي،

كدأبه دائماً، مفعم بالحياة²¹.

تبدو أهمية التجربة النوعية المباشرة في الديانة الشنتوية - علاوة على الأفكار والأقوال - في الوظيفة الدينية التي توفرها الحواس الجمالية والطبيعية في الروحانية الشنتوية. وحدد العالم الشنتوي موتوري نوريناغا مبدأً جمالياً - مونو نو أوري - ظن أنه لا يمثل أسلوب الحياة المميز للشنتو فقط، بل يعبر كذلك عن الصفة المميزة للشعب الياباني. ومبدأ مونو نو أوري يتطلب طريقة تتعامل بحس مع العالم وتبقى متنبهة في الوقت ذاته لـ«الأهمية الحافزة أو المؤثرة²²» للأشياء أو الأحداث - توحى بالوعي بـ«التقمص العاطفي المشترك لكل الظواهر الطبيعية²³». وهكذا فإن الحس البدهي القادر على التأثر حتى البكاء لمنظر زهرة فائقة الجمال يمثل، في رأي موتوري، الطبيعة الروحانية الحقيقية غير المكبوتة للجنس الإنساني. ولا يأتي هذا الإدراك الحاد للجمال بدون اعتراف بطبيعته الزائلة في النهاية - والحقيقة هي أن الواقع الزوالي للجمال هو الذي يبدو أنه يزيد قيمته. ويقول موتوري إن قلب الإنسان عندما لا تخالطه شوائب الأدوار الاجتماعية أو المبادئ الخلقية، يكون أساساً «رقيقاً، رقة كلمات تنطقها امرأة أو طفل²⁴». يجسد هذا المثال الشنتوي ونمط الحياة الشاعرية التي يتطلبها النموذج الأنثوي الأصلي المختلف عن النماذج الأخرى للحياة كتلك التي يمثلها الراهب الزاهد أو العالم العقلاني أو المحارب الرصين.

فالحياة كلها، طبقاً لنمط الحياة الشنتوي النموذجي، تُعدّ تجربة روحانية. وهذه النظرة، كما ترى من منظور الشنتو، مستمدة من الحقيقة القائلة بأن الكائنات البشرية منحدره من كامي الربانيين، وهم بالتالي يملكون طبيعة ربانية أساسية. ويوضح العالم جين هيربرت أن بني الإنسان وكامي «يشتركون في دم واحد هو نفس الدم الإلهي الذي يسري في الحيوانات والنباتات والمعادن وغيرها من أشياء الطبيعة²⁵». والواقع أن بعض الناس من الكائنات الإنسانية يلقون إجلالاً كإجلال كامي بعد موتهم ويكرّمون مثلهم لدى نسلهم الذين يطيعون الوالدين والسلف. غير أن الوحدة الأساسية للجنس البشري وكامي لا تمنع البشرية غير الكاملة من التجاوز وانتهاك نهج الطبيعة (المرادف لنهج أو طريقة كامي). وتواجه الإنسانية في مثل تلك الحالات في غمرة منغصات الحياة اليومية عناصر ملوثة (تسومي) تتطلب التطهر والنقاء لاستعادة وتجديد طبيعة كامي الأساسية في الفرد. ولممارسات التطهر والنقاء هذه أهمية مركزية في حياة الشنتو الباطنية بما في ذلك الانضباط الروحي العائد إلى ميسوجي هارائي - أو الغطس التطهري في بحر أو نهر أو تحت شلال ماء بارد. ويصف أستاذ الفلسفة ستيوارت د. ب. بيكن ممارسة الشنتو لطقس ميسوجي هارائي تحت شلال متدفق على الوجه الآتي:

إن هناك أصالة حقة في عملية الوقوف تحت شلال والانغمار في الطبيعة نفسها. فأنت لا تعلم أين ينتهي وجودك العضوي (الجسدي) وأين يبدأ تدفق الشلال. فالطبيعة (دايشايزن) والعالم واحد في تلك اللحظة. فميسوجي تخلق الوعي وتشبع في الوقت ذاته نهم الجائع للشعور بالطبيعة واختبارها بأسلوب يطمئن ويؤكد أننا متجذرون في حياة الطبيعة وعملياتها. فنحن بوقوفنا تحت الشلال جزء من العملية في تلك اللحظة وعنصر لا يتميز عنها يعود إلى مصدر الحياة نفسها، الماء الحي²⁶.

تنعش عملية ميسوجي (الغمر بالماء) الجسد والعقل والروح وتعزز التجدد الروحي وتهدف إلى تحقيق ممارستها انسجامه وتوافقه مع ذاته ومع الطبيعة (أو مع العالمين الداخلي والخارجي). وهدف ممارسات الشنتو هو إزالة الشوائب الأثنية والعضوية الفيزيولوجية التي تحجب انبثاق طبيعة كامى الكامنة في الفرد وتآلقها.

النظرة القائلة بأن هناك طبيعة ربانية، أو مستنيرة، داخلية ملازمة للكائن البشري وموجودة دوماً في الكون، نظرة مركزية في تعاليم البوذية المهايانية التي غيرت الحضارة اليابانية وشكلتها كما فعلت في التبت، بنظامها الفلسفي المتطور والنظام الرهباني والمناهج الروحانية والفنون والآداب. وقال العلماء إن بوذا اعتبر في اليابان في بادئ الأمر كامى أجنبياً، غير أنه سرعان ما غرقت الممارسات الدينية اليابانية المتمحورة حول كامى المحليين الأصليين في خضم النظرة البوذية إلى العالم الأكثر إحاطة وفلسفة والتي قبلت على نحو شامل كامى حماة للبودهيساتفات أو ديفات (آلهة) بلغوا من خلال عيشهم حيوات عديدة ولادتهم في أعلى درجات الوجود الكارمي، أي العالم السماوي ولكن ما زال عليهم أن يبلغوا النيرفانا (أي التحرر من قانون سامسارا، أو الواقع المكيف المحدد بمادة). بيد أن هناك مناهج فكرية أخرى تنظر إلى كامى معينين على أنهم يمثلون الحقيقة النهائية ذاتها كما يفهم ضمناً من البوذات (الرمزيين) في التراث الروحاني المهاياني. وفي زمن متأخر بين القرنين السابع عشر والعشرين انطلقت حركة إحيائية شنتوية للعودة إلى اعتبار كامى مستقلين عن النظرة البوذية إلى العالم. ففي تلك الفترة انتقد المفكرون التقليديون المتعصبون لليابانية التعريفات التوفيقية التي تجمع بين الديانتين ونادوا بالشنتوية تراثاً روحانياً يابانياً فريداً. وعلى أية حال، فقد أثرت الديانتان، البوذية والشنتوية إحداهما الأخرى وأغنتها وما زالتا متعايشتين جنباً إلى جنب إلى اليوم، وكان لتعايشهما التوافقي الفضل في تكوين الثقافة والروحانية اليابانيتين.

تجدر الإشارة إلى أنه بغض النظر عن النقاش بين مناهج الفكر الشنتوي المتنافسة، فإن التعاليم البوذية المهايانية، شأنها شأن التراث الكونفوشي المحدث، كانت واسطة أساسية في التطور النضجي للشنتو. والحقيقة هي أن المبادئ النابعة من هاتين الديانتين تشربتها الشنتوية وطبقتها ضمن إطارها وامتد تأثيرها إلى الآراء الشنتوية اللاحقة التي تقترض جوهرًا كامياً (نسبة لكامى) نهائياً وطبيعة كامية داخلية²⁷. وتعتبر مقارنة الدوافع المهايانية بالنسبة لبعض أتباع الشنتوية للسير على طريق كامى سعياً نحو تحقيق الإمكانية الكامية في الفرد. وعلى الطامح لذلك أن يعيش من هذا المنطلق حياة تعبر عن سلفه المقدس – أي حياة صدق واستقامة. وقد علق المفكر الشنتوي تاتشييانا ميتسويوشي (1635 – 1703م) على هذا النوع من الحياة الخلقية بقوله:

إن ما هو مستقيم حقاً هو ذاك الذي ينبع من أعماق ذاتنا نتيجة للالتزام الصادق بمشيئة الكامى. وينبغي لهذه الأمانة أن تمارس حتى في أقل نشاطات الحياة أهمية. فالاحترام والطقوس لا أهمية لها بدون الصدق والأمانة.

تقويم العقل أمر هام في شؤون الحياة اليومية. فذلك يمكّننا من أن نستمد الرضى من فعل الأعمال الطيبة. وسيكون عملك بلا طائل إذا كان دافعك مجرد الرغبة في الحصول على ثواب من كامى. يجب أن نؤمن ببساطة بأن محبة الخير والعمل بأمانة شرط أساسي ليكون أحدنا إنساناً. يجب أن لا نكون مهملين ولو للحظة²⁸.

يسود الاعتقاد بأن المرء يستطيع من خلال اتباع نهج الشنتو الروحاني الحصول على «قلب باهر» أو «قلب نقي». والفرد الذي يكون له قلب نقي صاف يكون منسجماً متوافقاً مع الطبيعة، ومن هنا يوجهُ بدهياً وتلقائياً نحو سبيل الفعل السليم – وهو السبيل الذي يمثل إرادة كامى – في ظروف دائمة التغير. وبدلاً من الالتزام بالأوامر، فإن الأخلاق والسلوك يقررهما سير اللحظة. فالقيم الروحية الموجهة للحياة، كالأمانة والعرفان (كانشا) ونقاء العقل وإخلاص القلب (ماكوتو نو كوكورو)، هي في الواقع النسيج الفعلي للحياة الدينية.

تاريخ ظهور الشنتو

يقول العلماء إن جماعات من أعراق مختلفة ومتنوعة هاجرت إلى الأرخبيل الياباني في الماضي، وكان لتدفق هذا السيل المتنوع الأعراق دور هام في نشوء ديانة وثقافة متعددتى الوجوه في اليابان. وقد علق على ذلك المفكر جوزيف ج. سبيس بقوله إن «الجوانب الثقافية للتدين الياباني مشهورة بصعوبة تقييمها والتفريق بينها. والسبب واضح في حال الشنتو. وهو أن الشنتوية ليست مبدئياً ديانة مؤسسية. فهي دين متعدد الأشكال متشعب الانتشار²⁹... ويعزو العلماء الممارسات الدينية القديمة المتنوعة في اليابان، والتي انبثقت عنها الديانة الشنتوية الحديثة في جانب منها، إلى دمج علوم الفلك وأصل الكون الخارجية الدخيلة مع المعتقدات المحلية التي تطورت وتراكمت عبر التاريخ الياباني.

أدى تطور وسائل الرّي في نحو القرن الأول للميلاد إلى إحداث تحوّل في حياة اليابانيين القدماء الذين عاشوا حياة تفرّق معتمدين على الصيد وجمع الغذاء إلى نمط من الحياة العشائرية قائم على أساس زراعة الأرز. وأدت زراعة الأرز بدورها إلى زيادة عدد السكان وتطلبت تعاوناً منتظماً بين جماعات كبيرة من الناس. ولم تعمل الزراعة على تغيير البنية المجتمعية تغييراً ثورياً فقط، بل وغرست أيضاً شعوراً بالعرفان (كانشا) تجاه قوى الطبيعة واهبة الحياة والتقدير للحياة المتكافلة المعتمد بعضها على بعض. من قبيل المثال على ذلك أن زراعة الأرز تطلبت مجموعة من العوامل المختلفة المتداخلة، كالطقس والبذور والمواد والعمل، إذا كان لها أن تثمر الحبة التي تقيت وتحفظ الحياة والتي أصبحت عماد الغذاء في اليابان وأساس تجارتها. ولاحظ أويسوجي تشيساتو، الكاهن الأكبر في معبد سوسوا شنتو، أن «المزارعين يتحدثون أحياناً عن أن جذور نبتة الأرز (ني) لها 'نفس' (ني نو إيكي)... فالأرز حي يتنفس هناك في الحقل، وبما أن له خصائص وهب الحياة لتلك المجتمعات الأولى فقد اعتبر مقدساً وأن كاممي يقيم في داخله30». ومن الجدير بالذكر أن اليابانيين القدماء كرموا مواسم بذار الأرز وحصاده بطقوس مقدسة واحتفالات. والواقع أن هذه الاحتفالات القديمة ما زالت جزءاً هاماً من الطبيعة الأساسية والمجتمعية للروحانية الشنتوية المنتعشة حتى اليوم في معابد الشنتو (جينغا) المنتشرة في أنحاء اليابان. (سيأتي لاحقاً مزيد من الحديث عن معابد الشنتو). وتصف الكاهنة أكيكو كوباياشي تلك المواسم فتقول «تمتد الدورة السنوية للعمل والصلاة من أجل حصاد محصول وافر من بداية الزرع وإنبات البراعم ونمو سيقان الأرز حتى جني المحاصيل. ويمكن اعتبار الثقافة الدينية والعادات التي نسجت حول هذه الاحتفالات بزراعة الأرز على أنها أصل ديانة الشنتو31».

إذا كان بناء المجتمعات وممارسة الطقوس في اليابان القديمة يعودان في أصلهما إلى ظهور نمط من الحياة المعتمدة على الزراعة، فإن كاممي الغامضين الداعين إلى الانبهار والإعجاب هم الذين أمّدوا البيئة الدينية اليابانية القديمة بالتنوع بالعنصر الموحد لها. فقد أدى كاممي دوراً هاماً كـ «آلهة حارسين» حافظين (أوجي - غامي) أو كفاعلي خير حماة للعشائر والجماعات المنحدرة من الأتسال اليابانية (أوجي). فعشائر اليابان القديمة كانت الوحدات المجتمعية الأساسية ونوى المجتمع الياباني. وساهم الدور الاجتماعي والسياسي والموقع الجغرافي ونمط معيشة كل عشيرة وبقاؤها في تشكيل نظرتها إلى العالم. وقد برزت عشيرة بذاتها هي عشيرة ياماتو (وياماتو كان أيضاً اسم اليابان القديم) واكتسبت شهرة سياسية. ويوضح العالم جوزيف كيتاواغا الدينامية الاجتماعية الدينية المحركة للمجتمع العشائري الياباني القديم، بما فيه دور أسرة ياماتو على الشكل التالي:

لم تكن كل عشيرة (أوجي) مجرد وحدة اجتماعية واقتصادية وسياسية، وغالباً عسكرية وحسب، بل كانت أيضاً وحدة دينية متضامنة متمحورة حول السلف الحافظ كاممي (أوجي غامي) الذي يقوم على خدمته عادة زعيم العشيرة. وكان الاشتراك بنفس كاممي يُعدّ، من بعض النواحي، أهم من قرابة الدم. ففي حالة إخضاع عشيرة ما لأخرى فإن كاممي الحارس (أوجي - بيتو) للعشيرة الأولى (التي أخضعت) كان يدمج في الهيكل النظامي للأخرى، حيث يلقي هذا كاممي الذي كان للعشيرة الأولى إجلالاً أحياناً ككاممي مساعد للعشيرة الثانية. وكان من أشد الجماعات العشائرية بأساً وقوة العشيرة التي ادّعت أنها من نسل الشمس (وهي بالذات عشيرة ياماتو). وقد برزت أيضاً في الشؤون العسكرية. واستطاع زعماء هذه العشيرة (ياماتو) على مر الزمن تعزيز نفوذهم تدريجاً وسيطرتهم على زعماء العشائر الأخرى ثم حظوا من الصين باللقب الملوكي (تنّو، الذي يعني الملك السماوي) بدفعهم جزية للبلاط الإمبراطوري الصيني. وبدأوا يمارسون الامتيازات الملكية... بمنح الألقاب (كاباني) لزعماء العشيرة الآخرين البارزين ونفحهم البذرة المقدسة في احتفالات الربيع وإنشاء الأماكن المقدسة لكامي على اختلافهم وتنظيم الطقوس التي تقام لهم أيضاً32.

بصعود نجم عشيرة ياماتو التي تنحدر منها سلسلة طويلة من الأباطرة اليابانيين الذين يدعون الانتساب إليها، انضوت تحت جناح حكمها الإمبراطوري مختلف العشائر الأخرى. وبناءً على أمر من البلاط الإمبراطوري كُتبت النصوص الأسطورية «كوجيكي» أو «سجل الأحداث القديمة» و«نيهونشوكي» أو «الوقائع الزمنية لليابان». وتُعدّ هذه النصوص، إلى حد ما، سجلاً للأحداث الأسطورية التي وقعت في «عصر كاممي» وتمثل مزيجاً من التراث الأسطوري الشفاهي القديم (كما ترجم من خلال منظور عشيرة ياماتو). وقد كُتب النص الأول «كوجيكي» عام 682 للميلاد، ووضع الثاني «نيهونشوكي» في نحو عام 720 الميلادي. وعلى الرغم من أن النصين لا يتمتعان بالاعتراف بهما كمصدرين دينيين، فقد ظلا يمثلان عبر التاريخ الشنتوي معيناً للوحي والإلهام وحافزاً على ترجمات شنتوية متنوّعة أسهمت في تمهيد السبل الخلاقة لاستيعاب المعاني وإدراك المغزى في عالم متغيّر. وكانت لكوجيكي ونيهونشوكي أهمية أيضاً في إيجاد تراث ديني مشترك لأمة يابانية ناشئة.

لعل من الجدير بالملاحظة هنا أن الصين كانت المركز الثقافي لآسيا في تلك الفترة. وكما عبّت بلدان أوروبا إبان عصورها الوسطى من ينبوع تراث اليونان القديمة، استقت البلدان المجاورة للصين من معينها الذي كان نموذجاً ثقافياً وفكرياً هاماً لبلاد آسيا. ويتبين حضور الفكر الصيني، بما فيه فلسفة ين - يانغ عن الوجود ونظرية العناصر الخمسة (المعدن والخشب والماء والنار والطين) واضحاً في نصوص كوجيكي ونيهونشوكي. والواقع هو أن هذه النصوص كانت أول كتابين يخطآن باللغة اليابانية. وعلى الرغم من أن اللغة اليابانية المحكية لا تمت للصينية بصلة، فقد تطورت اللغة اليابانية المكتوبة بتدوين كلامها سماعياً بأحرف صينية. ولهذا السبب استخدمت صنوف الفكر الصيني في تسجيل التقاليد الدينية والروايات الأسطورية اليابانية الأصلية في كوجيكي ونيهونشوكي³³. ومن المهم لدرس كوجيكي ونيهونشوكي أن تؤخذ ملاحظة العالم بايرون إرهارت التالية في الاعتبار:

طالما اعتبر كوجيكي ونيهونغي (أو نيهونشوكي) المورد الأسطوري الذي استقت منه كل الديانات اليابانية اللاحقة (وخاصة الشنتوية). غير أن هذه الفكرة العامة ليست كافية. فهذان النصان يعبران في المقام الأول عن الدوافع السياسية والدينية لتوحيد اليابان. فقد جمعهما وصاغهما النخبة في البلاط (الإمبراطوري) ولم يعكسا بالضرورة ما تؤمن به البلاد على النطاق الشامل. وربما لم يكن هناك، في المقام الثاني، شيء اسمه الأسطورة التأسيسية للديانة اليابانية. فليس لليابانيين أسطورة (أو عقيدة) واحدة مقدسة ولا مجموعة من النصوص المقدسة³⁴.

وعلى أية حال، فإن كون كوجيكي ونيهونشوكي أقدم الكتابات الأسطورية في تراث الشنتو يجعل لهما قيمة كبرى في فهم كل من دين الشنتو وتاريخ اليابان. وتبين الأساطير التي تنطوي على شبهة بتلك التي لشعوب أوروبا القديمة السلتيّة والاسكندنافية والرومانية اليونانية أن الكون، لا سيما الجزر اليابانية، تحدار وخلف مقدس - فضاء مقدس - وأن الإنسانية، وأخصها الشعب الياباني، نسل رباني مقدس. ويسجل النصان أيضاً الأحداث الأسطورية للزمن المقدس - أي «العصر الكارمي». وتأتي تلك الأحداث بمثابة نماذج لأنماط السلوك والطقوس الشنتوية. وساد المفهوم بأن إعادة تمثيل تلك الأحداث الأسطورية لها تأثير على التجدد الشخصي والكوني. وقد علق جوزيف كيتاواغا على ذلك بأن «معنى ذلك هو أن الناس في عهد اليابان المبكر، شأنهم شأن نظرائهم من الشعوب الأخرى، افترضوا أن أسلافهم قد تعلموا كل المعرفة الضرورية والأساليب الخاصة بالسلوك الاجتماعي والشؤون العملية لعالم الكامي. وكان ذلك العالم بعيداً جداً ولكنه على علاقة قريبة بعالمهم بحيث إن نجاحهم أو إخفاقهم في أداء أعمالهم اليومية، فضلاً عن مغزى الحياة كلها، كان يفسّر بالمعنى الديني³⁵».

عصر الكامي

جاء في كوجيكي أنه ظهر أنياً وفي الوقت نفسه الذي كان فيه البدء طبقاً للأسطورة، ثلاثة من الكامي في ظلام الأثير الهولي البدائي. وكان الكامي الثلاثة الذين ظهروا بالتتابع هم «سيد مركز مهابة السماء (آمي - نو - ميناكوشي) وكامي محدث جلال السماء (تاكامي - موسوبي - نو - كامي) وكامي محدث القداسة (كامي - موسوبي - نو - كامي). أما الكامي الاثنان الأخيران اللذان يسميان أحياناً كامي الولادة والنمو فقد دخلت كلمة «موسوبي» في اسميهما. وشرح العالم فلويد هيات روس أن «كلمة موسوبي... جاءت من موسوبو التي تعني 'ينمو ويربط ويوثق'». وهذا ينطوي على فكرة وجود قوة كامنة في الطبيعة، وهي بمعنى آخر النشوء والتطور الخلاق³⁶». ورأى بعض المفسرين قوة النشوء، أو الحدث، هذه أنها عامل النمو والتطور الكامن في العالم بأسره. فبعد ظهور الكامي الخلاقين الثلاثة الأوائل الذين تقدم ذكرهم ظهر اثنان آخران من الكامي متزامنين من برعم من القصب نبت من طينة منجرفة مائعة كالزيت. أما الطبيعة المحددة للكامي الخمسة الذين يعتبرون مجتمعين كامي سهول السماء العالية (تاكاماها) وظهروا، ثم قيل إنهم اختفوا، وكيفية ظهورهم وأسبابه فأمور غير واضحة. وهذا الغموض هو في الواقع جزء لا يتجزأ من طبيعة المجريات الربانية ذاتها. لا ريب في أنه ليس في هذه الظاهرة عملية خلق واضحة. والأصح هو أن الكامي ينشأون بدون أصول سالفة وقواهم المولدة هي التي تحفز حركة خالقة نحو شيء أشد تعقيداً - وهو بالذات وجود غير محدود يتحول تدريجاً إلى عالم منتظم منسجم.

تصوّر نصوص كوجيكي تكوين الكون من خلال الظهور المتزامن لأزواج الكامي (المتقابلة أو المتعارضة). ويبدو أن هذه العملية تستلزم التوفيق بين الأضداد والربط بينها وتوحيدها - أي، ظاهرياً، القوى أو المبادئ التي هي منشأ الكون بحد ذاته. فبعد ظهور عشرة من هؤلاء الكامي (خمسة أزواج) ظهر اثنان من أهم الكامي هما «الذكر - الذي - يدعو» (إيزانغي - نو - ميكيتو) و«الأنثى -

التي - تغري» (إيزانامي - نو - ميكيتو) اللذان سيشار إليهما لاحقاً باسميهما اليابانيين المصغرين إيزاناغي وإيزانامي. وأمر الكامي السماوي زوج الكامي المقدسين بأن يخترأ الطينة (الأرض) المنجرفة ويبيسها، وأعطيا لذلك حربة مرصعة بالجواهر. وبينما هما واقفان على جسر سماوي عائم راحا يطعنان الحربة في الماء العكر تحتها ويحركانه. وعندما سحب الحربة تساقطت قطرات الماء الأجاجي من رأسيهما وكوّنت جزيرة. ولاحظا بعد هبوطهما إلى الجزيرة الفارق بين جسديهما وشعرا بالرغبة في الاتحاد. وكان بعد أن تلقيا النبوءة بتعليماتهما الصحيحة من الكامي السماوي أن تحابا واتصلا جسدياً وأنجبا جزر اليابان والكامي الذين يسكنونها (ككامي الريح وكامي البحر وكامي الجبل وكامي الشجر وغيرهم). وهكذا فإن الكامي ليسوا صوراً رمزية، وإنما هم بالفعل المظاهر والمشاهد الطبيعية.

أصبحت إيزانامي أثناء ولادتها كامي مولد النار بحروق جسيمة تسببت بموتها ونزولها إلى العالم السفلي (يومي - نو - كامي) مما يدل على أن الكامي كانوا يُعدّون «آلهة زائلين» تنقصهم الإحاطة التامة بالعلم والقدرة الكلية. وفي نوبة من الغضب والحزن الشديد على إيزانامي ذبح إيزاناغي الوليد كامي مولد النار وقطعه إرباً ثم نزل إلى العالم السفلي باحثاً عن إيزانامي. وعندما عثر عليها في العالم السفلي رجته إيزانامي أن لا ينظر إليها. غير أن إيزاناغي لم يستطع اصطباراً ورفض رجاء إيزانامي. وعندما وقعت عيناه عليها في النهاية رأى مشهداً شنيعاً. رأى جسداً ناخراً تفشى فيه الدود. شعرت إيزانامي بالخجل والعار لعمله، فأرسلت الأرواح في أثر إيزاناغي تطارده وهو يلوذ بالفرار طلباً للنجاة التي كاد لا يحرزها. وما كان من إيزانامي إلا أن أزاحت صخرة هائلة سدّت بها العتبة التي تفصل أرض الأحياء عن أرض الأموات وهددت بأن تقتل ألف كائن من الكائنات كل يوم إذا عاد. وللدلالة على أن تهديدها عبث لا يجدي رد إيزاناغي بأنه سيجعل ألفاً وخمسمئة كائن يولدون كل يوم. ويشير مفكرو الشنتو إلى أن هذا الحدث والحوار المتبادل هما الخلفية الميثولوجية الأسطورية لتقاؤل الشنتو الأساسي الذي يؤكد على الحياة، أي إنه على الرغم من أن الموت مقترن بالتلوّث والدنس فإن قوة الحياة أشد من سلطان الموت. ولعل هذا يلقي الضوء على سبب عدم وجود سوى النزر القليل من الفكر التأملّي المتحرّي في الديانة الشنتوية بالنسبة للموت والحياة بعد المات، وهو أن الحياة بالنسبة للشنتويين هي مركز الاهتمام في هذا العالم.

وإيزاناغي عرّض نفسه للدنس والتلوّث بمغامرته التي تخطى فيها حدود معايير الأمان والسلامة ودخل منطقة العالم السفلي الملوثة. وتحكي نصوص كوجيكي أن إيزاناغي استحم بعد عودته في نهر تاتشييانا لإزالة ما علق به من شوائب غير طاهرة (تسومي). واستحمام إيزاناغي الأسطوري هو المثال النموذجي لطقس التطهر أو الاستحمام التطهري المعروف باسم «ميسوغي» الذي يُعدّ ممارسة روحانية أساسية في التراث الديني الشنتوي الذي تقدّم بحثه. وعندما غسل إيزاناغي وجهه ظهر ثلاثة من الكامي. من عينه اليسرى ظهر كامي الشمس «أماتيراسو - أو - كامي» (سيشار إليه لاحقاً باسمه الياباني المختصر «أماتيراسو»)، ومن عينه اليمنى برز كامي القمر «تسوكي - يومي - نو - ميكوتو» ومن أنفه جاء كامي العواصف «سوسانو - نو - ميكوتو» (سيشار إليه لاحقاً باسمه الياباني المختصر «سوسانو»). وأهم هؤلاء الكامي الثلاثة هو سوسانو و«إلهة الشمس» أماتيراسو.

سوسانو، الكامي صاحب الحيل، ارتكب أعمالاً جامحة أثارت الفوضى والخراب وأهانت غيره من الكامي. فكان رد أماتيراسو على هذا السلوك الفوضوي أن أقامت مختبئة في مسكن يشبه الكهف. وبما أن أماتيراسو هي كامي الشمس فقد تسببت إقامتها في مسكن صخري باحتجاب النور وحلول الظلام على الكون كله - وهذه حكاية نجدها أيضاً في الأساطير الدينية للشعوب المجاورة. فتشاور كامي السماء في ما بينهم وقر رأيهم على أن يستدرجوا أماتيراسو بأن يشعلوا ناراً ويتلوا التعاويذ السحرية ويلوّحوا بالشجرة المقدسة (ساكاكي) وبالخرز وغير ذلك من الأدوات الرمزية. وكجزء من الجهد المستمر لإخراج أماتيراسو من عزلتها وعودتها أدّى كامي اسمه أمي - نو - أوزومي رقصة شامانية وسط ضحك الكامي الآخرين وتصفيقهم. أثارت الجلبة وضوضاء الرقص فضول أماتيراسو التي أطلت لتستكشف سبب ذلك الهزيع المرح. واستدرجت أماتيراسو للخروج من معزلها عندما تسمرت منبهة أمام صورتها المنعكسة في مرآة أمامها. وهكذا تجدد العالم وعاد نور الشمس واهب الحياة إلى سيرته السابقة. ويقول العلماء إن النشاطات التي مارسها الكامي لإغراء أماتيراسو وإخراجها من الكهف عبارة عن طقوس شامانية يابانية قديمة من نوع تعزيز طرد الأرواح والعرافة والغشية. والرقصة الهزلية التي رقصها أمي - نو - أوزومي هي بمثابة تمثيل لنموذج أصلي من النماذج المتنوعة للعروض الدينية والفنية اليابانية الراقصة المختلفة المعروفة باسم كاغورا. ولا يزال أداء مثل تلك الرقصات مألوفاً في البلاط الإمبراطوي وفي القرى والأوساط الشامانية وفي المسرحيات والتمثيلات والعروض الموسيقية في اليابان حتى اليوم.

جاء في كوجيكي بعد ذلك أنه لما تم إخضاع الكامي الجامحين ساكني العالم الأرضي، أوفدت أماتيراسو حفيدها نينيجي مزوداً بأمر رباني كي يحكم الجزر اليابانية. وأعطت أماتيراسو حفيدها نينيجي ثلاثة أشياء مقدسة هي عقد من الجواهر ومراة وسيف. وأمرته أماتيراسو قائلة «المرأة، احتفظ بها معك كزوجي، وابعدها كما كنت لو تعبد في حضوري»³⁷. والمرأة والجواهر والسيف هي في الحقيقة أدوات رمزية هامة أصبحت شعاراً إمبراطورياً لبلاط ياماتو ولا تزال حتى اليوم رمزاً للسلطة الإمبراطورية. وفسر مفكر الشنتوية كيتاباتاكي تشيكا فوسا، الذي عاش في القرن الثالث عشر المعنى الضمني للشعارات الإمبراطورية الثلاثة على الوجه التالي: المرأة لا تنطوي على شيء في ذاتها. فهي إذ تعكس كل المظاهر بصدر رحب غير أناني، لا يحدث أبداً أن يغيب المنظر منها عندما تكون الأشكال صائبة أو مخطئة أو خيرة أو شريرة. فميزتها تكمن في أنها تستجيب لتلك الأشكال كيفما تبدو. وهذه هي المصادر الأساسية للصواب والاستقامة. وميزة الجواهر تشمل اللطف والسلام والخير والطاعة، وهي المصادر الأساسية للشفقة. وميزة السيف تشمل القوة والحصانة والتصميم والحزم. وهذه هي المصادر الأساسية للحكمة. وما لم تجتمع هذه الخصال الثلاث في الناس، فصعب حقاً يكون وضع العالم³⁸.

تقول أساطير الشنتو إنه بعد سبع سنوات مقدسة ارتقى أول إمبراطور (أسطوري) لليابان اسمه جيمو تيمو (نحو 660 م) سدة الحكم وورث الأشياء الثلاثة المقدسة. وصار كل إمبراطور جديد بعد ذلك يورث الأدوات الثلاث في احتفال تتويجي اعتبر مصادقة على الميزة الخاصة والمكانة التي يتمتع بها الإمبراطور كسليل مباشر منحدر من أماتيراسو.

وصارت أماتيراسو الكامي الحارسة التي كانت تحمي أسرة ياماتو الكامي الرئيسية الأهم عند اليابان³⁹. وجاء في النص الأسطوري المقدس نيهونشوكي أن أماتيراسو أعلنت قائلة إن «إقليم إيسي، الذي تهب منه الرياح المقدسة تغسله الموجات المتعاقبة من الأرض الخالدة. وهو مكان جميل منعزل أود أن أقيم فيه هنا»⁴⁰. والواقع أن المعبد الذي بني في إيسي في مقاطعة ميمي هو أهم معابد الشنتو والحج إلى أرضه المقدسة مألوف في اليابان. وقام أحد الطامحين إلى الحج إليه في القرن الرابع عشر بزيارة المعبد ووصف تجربته على الوجه التالي:

لقد جرت عادتنا على أن لا نحضر أي قرابين إلى الإلهة ولا نحمل مسابح... وباختصار، ليس هناك شيء خاص نطلب بواسطته الشفاعة لأنفسنا من ربانيتها. فهذا تعبير صادق عن النقاء الباطني. فاغتسل المرء بماء البحر وتطهير الجسد من القذارة نقاء خارجي. وأما أن نكون أنقياء في العقل والجسد فتتحد روحنا مع الرب، وتتحقق بذلك الربانية في الإنسان ولا تبقى هناك رغبة غير مرضية – ولا تبقى فرصة لمزيد من الرجاء والصلاة للإلهة. هذا هو المعنى الباطني الحقيقي لعبادة إلهة الشمس في معبد إيسي. أما وقد أصبحت مستنيراً بما نؤرنى به كاهن معبد شنتو فقد انتابني شعور غامر من الفرحة التقي وانهمرت من عيني دموع العرفان⁴¹.

أنشئت آلاف المعابد الشنتوية التي تكرم كامي في الطبيعة (الظواهر الطبيعية)، وكامي المحسنين الخاصين واهبي الخير، وكامي الذين روت قصصهم الحكايات الأسطورية وغيرهم. ويلقى كثير من تلك المعابد الدعم والسند من الأسرة الإمبراطورية التي كانت قد أصدرت في القرن السادس الميلادي فتوى حددت فيها التفاصيل الخاصة بممارسة الطقوس والاحتفالات الشنتوية. وبهذا المفهوم اتخذت التقاليد والأعراف الروحانية الشعبية لليابان القديمة، التي ورثتها ما أصبحت تعرف مجتمعة باسم «الشنتوية» – بما فيها عبادة الكامي، والأرواحية (الاعتقاد بأن لكل شيء روحاً)، والاهتمام بالتطهر والنقاء، والشامانية، وإجلال الأجداد والسلف – منحى وشكلاً منظماً بنمو أعداد المعابد وزيادة الاحتفالات بتوجيه ورعاية إمبراطورين.

معبد شنتو (جنجا شنتو)

ساد في اليابان القديمة شعور بأن أماكن معينة ومظاهر من الطبيعة تبدي حيوية شديدة. وكان آنذاك اعتقاد بأن تلك الأماكن لها الإمكانية والنزعة لإظهار كامي فاعتبرت مقدسة وتميزت بإحاطتها بالحصى أو الحجارة أو الحبال لتحديد كمواقع مقدسة مقتردة روحياً. وبنيت المعابد على تلك البقع على مر الزمن ونشطت ممارسات الكهانة والعرافة والتنبؤ والطقوس. وقد أشار العالم جون نلسون في هذا المجال ملاحظاً ما يلي:

كانت (المعابد) بالنسبة للجماعات المبكرة مراكز تنتمي إليها وتلتقي على توحيد شؤونها الاجتماعية والإدارية والخلقية. فصار المكان (المعبد) هو الحقيقة المطلقة، «المحل المقدس» الذي وإن سما على العالم، فهو مع ذلك يجسد نفسه فيه. وهنا، حيث تنتصب شجرة في

الطرف الأخير كي ينزل منها الكامي ويمدّهم بالقوة الروحانية والطاعة، تحصل الرعاية على البركات والحماية لحاصيلها وقراها من خلال توسلات الكاهن الأكبر والشامانات وأدعيتهم⁴².

تضم اليابان حالياً أكثر من ثمانية آلاف معبد عاملة، لستمئة منها أطقمها الخاصة من هيئات الموظفين المتفرغين لخدمتها كل الوقت⁴³. فتلك المعابد ليست مجرد جسر يصل حاضر اليابان بماضيها التراثي وحسب، بل توفر لليابانيين الملاذ الآمن للتجدد الروحي والنقاء والصفاء في بلد يزداد تصنعاً. وينتمي معظم المعابد إلى جمعية معابد الشنتو (جينغا هونشو) التي تخصص لها الاعتمادات المالية وتتأكد من كفاءات الكهنة، علاوة على تولي المهام الأخرى التنظيمية. أما ما يجري في كثير من تلك المعابد من نشاطات ومناسبات فيصطبغ بالطابع والعادات المحلية مع الميل إلى حصر الاهتمام التعبدى بالكامي المحلي. وفسّر أويسوغي، الكاهن الأكبر في معبد سؤا في ناغازاكي عبادة الكامي المحليين ضمن سياق يقول بأنها «مفاتيح الوصول إلى مزيد من قوى أماتيراسو الشاملة⁴⁴». وجرت العادة أن يزور المتعبدون هذه المعابد للصلاة وطلب الحماية الربانية والتعبير عن الشكر والحمد على ما أُسبغ عليهم من نعم، والاشتراك في النشاطات الثقافية والاجتماعية للمجتمع الياباني وتلقّي النصح والمشورة والحصول على التعاويذ التي تحفظهم وتحميهم. ولزيارة المعابد عادة أهمية خاصة في المراحل الانتقالية في الحياة كالمرحلة التي تأتي بعد الولادة بفترة قصيرة وأثناء الطفولة (في سن الثالثة والخامسة والسابعة) وعند التقدم لامتحانات دخول المدارس، أو عند الزواج.

ويراعى في بناء المعابد ومحيطها أن تكون بسيطة عن عمد وذلك بقصد جعلها منسجمة متوافقة مع الطبيعة وامتداداً لها. ولذا تشتهر المعابد الحديثة بنمطها المعروف بطراز (توريئي) أي الممر الخشبي المقنطر الذي يجب على المتعبدين أن يمشوا منه كي يدخلوا إلى الدار المقدسة. ثم يمضي الزائر عند دخوله إلى حوض تطهيري يغسل بمائه وجهه وفمه رمزاً للتطهر ونقاء الذات الخارجية والباطنية. ومثلما يؤدي الزائر عبادته في منزله أمام مذبحه الخاص لكامي (كاميدانا) يواجه المتعبد المذبح ويصفق مرتين وينحني مرتين ثم يتلو صلاته أو يدعو راجياً المرضاة الربانية. أما الطقوس الاحتفالية فيتولاها أثناء الصلوات في المعبد كهنة خبيرون قد يشرفون أحياناً على مراسم التطهر والعبادة ويقدمون الأغذية قربان للكامي ويعزفون الموسيقى ويؤدون رقصات وصلوات دينية خاصة (نوريتو). ثم يبدأ بعد هذا الجو الطقسي الرسمي المنظم، الذي يركز على أداء حركات طقسية مرسومة بعناية، جو احتفالي فعلي. ويشار هنا إلى أن تناول طعام القربان واحتساء الساكي (نبيذ مستخرج من الأرز) يُعدّ قرباناً مقدساً يتواصل من خلاله المتعبد مع كامي.

ثمّة جانب هام من جوانب الانتماء والهوية المجتمعية لليابانيين يبرز من خلال الاحتفالات الشنتوية الغنية النابضة بالحياة المعروفة باسم ماتسوري. وقد تشمل تلك الاحتفالات، التي درج الاعتقاد بأنها تجتذب الكامي إلى الحضور وتسليهم، على نشاطات كتناول شراب الساكي وسباق الخيل ومصارعة السومو ورمية السهام والمواكب الاستعراضية. وربما تشمل الاحتفالات السنوية الهامة المرتبطة بالمواسم الزراعية على تسيير مواكب يحمل فيها المشاركون الأقوياء على أكتافهم محفّات الكامي (ميكوشي) في مشهد رائع وإن بدا فوضوياً يتجاوز أدوار المعايير والسلوك. ولأحظ العالم يانغاوا كينييتشي في هذا المجال قائلاً «... ينطوي (احتفال) الماتسوري على نقل حالات الوعي التي يتم تلقيها من خلال الحواس، وخاصة تجربة الرغبة (الشهوة) بالذات، إلى الانغماس وإطلاق العنان لها، أو استعمالها إلى أقصى حدودها دون أي بخل عليها أو تقييد لها بأي طريقة⁴⁵». وبهذا المفهوم يصير الإجهاد الجسماني والإثارة الحسية واستجماع الممارسات الشامانية تجربة يؤمل منها بلوغ حالة من النشوة التي يتم فيها الاتحاد مع الكامي. وتنسجم هذه الممارسات مع مبدأ الشنتوية الأساسي الذي يؤكد على الحياة في هذا العالم، بما فيه الخير الأساسي في الطبيعة والحواس الجسدية.

العهد الميجي واليابان الحديثة

يستدل مما تقدم بحثه أن الكائنات البشرية تُعدّ من وجهة نظر الشنتو كائنات مقدسة منحدر من الكامي. أما أباطرة اليابان فقد جرى العرف على أن ينظر إليهم على أنهم نسل مباشر منحدر من إلهة الشمس أماتيراسو. ولذا ساد الاعتقاد بأن الأباطرة يجسّدون طبيعة الكامي المولودة فيهم ولكن بدرجة أقوى وأفضل من تلك الموجودة في كل بني الإنسان. وهكذا اعتبر الإمبراطور بأنه أليق وأحق من يكون بقيادة الأمة وتوجيهها وفق إرادة الكامي ومشيتهم. واعتمد رخاء الأمة وازدهارها، بهذا المفهوم، على قدرة الإمبراطور وكفاءته الروحية كزعيم مقدس أو كاهن أعلى. ومع أنه كان هناك اهتمام دام طويلاً في اليابان نحو الجمع بين الحكم والمبادئ الخلقية

والروحانية فإن الإمبراطور لم يتمتع بسلطة سياسية أكثر من كونه رئيساً رمزياً للدولة في معظم فترات تاريخ اليابان. إلا أن مما يجدر ذكره أن الإمبراطور أصبح في أواخر القرن التاسع عشر، أي في عهد الميجي، المعروف أيضاً بعهد الحكم المستنير (1868 – 1912) محور الحركة القومية والحادثة وقطبها. لكن فشل النظام الإقطاعي (توكوغاوا) أدى إلى استعادة النظام الإمبراطوري إلى عهده السابق وعودة سياسة الدولة إلى الحكومة الدينية. ثم نظر المفكرون اليابانيون، بوحى من حركة الإنعاش العلمية الشنتوية، وما أدركوه من مطامع إمبريالية غربية، إلى الشنتوية كأساس تقوم عليه ثقافة اليابان وتضامنها الداخلي. وتبعت ذلك طفرة صناعية وعسكرية سريعة مدفوعة بشعارات، كشعار «بلد غني، وجيش قوي»، التي جعلت من الشنتوية هوية تصون الرباط الذي يشد إلى التراث العريق في غمرة موجة التغيير الاجتماعي. ورسمت بتحرير من الحكومة خطوط العداوة التي تفصل بين الديانتين الشنتوية والبوذية اللتين تعايشتا قرناً طويلاً عند الطوائف المندمجة دون أن تفصل بينهما خطوط واضحة. وصارت طقوس الشنتو وأساطيرها ورموزها هي الأساس الأصلي المحلي لثقافة اليابان، وتحولت من ثم إلى «شنتو الدولة» من خلال دائرة الشنتوية. وجرى تفسير الممارسات الشنتوية على أنها واجبات مدنية وأصبح الانتساب إلى «شنتو الدولة» مطلباً قانونياً دون اعتبار للانتماء أو النزعة الدينية. وأخضع الكهنة لسلطة الحكومة وأوامرها وأسكت المنشقون المخالفون. وصارت شنتوية الدولة المسيّسة منهاجاً عقائدياً يدرس في المدارس يركز على الإثنية العرقية اليابانية منذ العهد الميجي حتى المأساة التي تمثلت بالحرب العالمية الثانية. وقد أدى هذا النهج إلى خلق فئة أو «طائفة الإمبراطور» وكان من شأنه أيضاً خلق سوء فهم عالمي لروحانية الشنتو. ولم تلبث شنتوية الدولة أن ألغيت رسمياً بعد نهاية الحرب لتحل محلها حماية دستورية للحرية الدينية والفصل بين أموال الدولة والدين. أما من ناحية فعلية فقد ظل الجانبان متشابكين. وكان من شأن هذه العلاقة المعقدة، التي يراها البعض عنصراً متأصلاً في الثقافة اليابانية، أن أطلقت شرارة الجدل، الذي منه على سبيل المثال، أن الإمبراطور لا يزال من الناحية الفنية الكاهن الأعلى لكثير من المعابد الشنتوية التقليدية في اليابان.

ولعل ما يجدر بالملاحظة هو أن عدداً من الحركات الدينية الجديدة (شينكو شوكيو) ظهر في اليابان في أواخر القرن التاسع عشر بوحى من الزعماء الشامانيين. ومع أن هذه الحركات الدينية تتقبل افتراضات الشنتوية والبوذية في نظرتها إلى العالم إلى جانب ما يبدو على هذه الحركات من تأثير ناجم عن الاتصال بثقافة الغرب والمسيحية، فإنها تعتبر نفسها ديانات مستقلة (رغم أنها توصف أحياناً بأنها طوائف متفرعة عن الشنتو). وقد انتعش وانتشر كثير من هذه الديانات ولقي إقبلاً شعبياً كبيراً خلال فترة الأزمة الاجتماعية وخيبة الأمل التي أصابت البلاد في أعقاب الحرب العالمية الثانية. إلا أن هذه الحركات الدينية الجديدة ما زالت قوة هامة ضمن إطار التعددية الدينية في اليابان الحديثة. ومع أن البحث المتعمق لهذه الحركات يتجاوز نطاق هذا الفصل، فمجمع القول هو أن الكثير من تلك الحركات، هي عموماً حركات ذات طابع مسيحي وتوحيدي تتمحور حول القيادة الفاعلة والوحي والخلاص والنبوءة والنظام المركزي. وهي نابعة عموماً من التجارب وظهورات الوحي الأعجوبة لمؤسسيها (الذين يُعدّ بعضهم كامي أحياناً) وتميل إلى التجاوب مع واقع العصر الحديث. ومما يثير الاهتمام أن النساء أدّين دوراً هاماً كمؤسسات لبعض الأديان الجديدة، الأمر الذي يقف شاهداً على دور النساء التقليدي كشامانات (كاهنات عرافات) في اليابان القديمة. وتشمل الجوانب الأخرى التي تؤكد عليها الديانات الجديدة بلوغ القوى الروحانية ووسائل التطهر والنقاء الروحي والشفاء من خلال توجيه الطاقة الروحانية والاتحاد مع الكامي.

ملخص الفصل

تجسّد الديانة الشنتوية باعتبارها تراثاً تراكمياً تجمع على مر الزمن، الاستمرارية والتغيير معاً. فهي، من ناحية، حافظت على الأساس الروحاني الياباني، بجذوره المتأصلة في العرافة الشامانية وعبادة الكامي والطقوس الزراعية والاهتمام بالتطهر والنقاء، وتكيّفت سلبياً ودمجت المعتقدات الدينية الأجنبية والممارسات النابعة من الأعراف والتقاليد الدينية الطاوية والكونفوشية والبوذية المهايانية، من الناحية الأخرى. ومن الواضح، بصفة خاصة، أن الشنتوية لم ينشئها مؤسس معيّن وليست لها كتابات محددة يمكن اتخاذها كتباً أو نصوصاً لشرائع مقدسة، علماً بأن الروايات الأسطورية الواردة في سجلّي كوجيكي ونيهونشوكي مقبولة كتراث مقدس مرتبط بالتاريخ والهوية والقومية اليابانية. ولذا فإن ما يرشد الديانة الشنتوية من أساسها هو القيم الموجّهة للحياة من صدق خالص ونقاء ضمير وحمد شكور.

تفترض الديانة الشنتوية وجود عالم حيوي مقدس تتخلله مجموعة متعددة من الآلهة الكامية العاملين بتوافق وانسجام، ويتم إداكهم والتعرف عليهم في الغالب في الطبيعة وفي أي شيء يحمل على الإعجاب والانبهار. وقد أثار أسلوب ديانة الشنتو تجاه الطبيعة ومعاملتها لها انتباهاً واهتماماً لدى الحركات الحديثة الحريصة على البيئة التي ترى في البيئة مغزى ومعنى وقداسة. فالاتحاد مع الطبيعة وتجارب الكامية المختلفين المباشرة تمثل، بالإضافة إلى العقيدة اللاهوتية والمبادئ الخلقية، محوراً وأساساً للشؤون اليومية في حياة الشنتو الروحانية. ويقول أستاذ الدراسات الأسطورية الراحل جوزيف كامبل إن «... الشنتوية في أساسها ليست دين طقوس وشعائر وإنما هي (دين) مهابة وخشوع، أي إنها شعور حسّي قد تصدر أو لا تصدر عنه الكلمات المعبرة، لكنه يتجاوز الحالين. فهو ليس 'إدراكاً لمفهوم الروح' وإنما الشعور بوجودها الكلي هو الغاية الحقيقية للشنتوية»⁴⁶.

ثبت مراجع ديانة الشنتو

أعمال مقتبس منها أو مستشهد بها

- Beatrice M. Bodart-Bailey, «Religion and Society in the Shinto Perspective», *Journal of Dharma* 9 (January-March, 1984): 68_76.
- Campbell, Joseph. *Sake & Satori: Asian Journals-Japan*. Ed. David Kudler. Novato: California, New World Library, 2002.
- _____. *The Masks of God: Oriental Mythology*. New York: Penguin Books, reprint 1979.
- Chan, Wing-tsit and Isma'il Rāgī al Fārūqī, Joseph M. Kitagawa, P.T. Raju, eds. *Great Asian Religions: An Anthology*. London: Macmillan, 1969.
- Earhart, H. Byron. *Japanese Religion: Unity and Diversity*. 3d. ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1982.
- Ellwood, Robert. S. and Richard Pilgrim. *Japanese Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice – Hall, 1985.
- Grapard, Alan G. «Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religion», *History of Religions* 21 (February 1982): 195_221.
- Kitagawa, Joseph. *On Understanding Japanese Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- Akiko Kobayashi, «Shintoism: Nature's Own Religion», *Journal of Dharma* 26 (January-March 2001): 87_95.
- Matsumoto, Shigeru. *Motoori Norinaga*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- McFarland, H. Neill. *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan*. New York: The Macmillan Company, 1967.
- Nelson, John K. *A Year in the Life of a Shinto Shrine*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1996.
- _____. *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*. Honolulu: The University of Hawaii Press, 2000.
- Nobutake, Inoue, ed. *Kami*. Trans. Norman Havens. Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 1988.

Ono, Sokyō. *Shinto: The Kami Way*. 2d. ed. Rutland, VT: Charles E. Tuttle, 1962.

Philippi, Donald L., trans. *Kojiki*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1968.

Picken, Stuart D., ed. *Sourcebook in Shinto: Selected Documents*. Westport, CT: Praeger Publishers, 2004.

_____. *Shinto Meditations for Revering the Earth*. Berkeley, CA: Stone Bridge Press, 2002.

Reader, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

Ross, Floyd Hiatt. *Shinto: The Way of Japan*. Westport, CT: Greenwood Press, reprint 1983.

Tsunetsugo, Muraoka. *Studies in Shinto Thought*. Trans. Delmer M. Brown and James T. Araki. Tokyo: Ministry of Education, 1964.

Yamamoto, Yukitaka. *Kami no Michi: The Way of the Kami*. Stockton, CA: Tsubaki America Publications, 1987.

مطالعات إضافية

Aston, W.G., trans. *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. London: George Allen & Unwin, reprint 1956.

Blacker, Carmen. *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London: George Allen & Unwin, reprint 1986.

Bocking, Brian. *A Popular Dictionary of Shinto*. Chicago, Ill: NTC Publishing Group, reprint 1997.

Ellwood, Robert S. *An Invitation to Japanese Civilization*. Belmont, CA: Wadsworth, 1980.

Hori, Ichiro. *Folk Religion in Japan*. Chicago: Chicago University Press, 1968.

Picken, Stuart D. «Religiosity Irreligiosity in Japan: Aspects of *mu-shukyo*». *Japanese Religions* 11 (December 1979): 51_72.

_____. *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*. Westport, CT: Greenwood Press, 1994.

Smith, Robert J. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974.

1 The Man'yōshū quoted in *Great Asian Religions: An Anthology*, Wing-tsit Chan., Isma'il Rāgī al Fārūqī, Joseph M. Kitagawa, P.T. Raju eds. (London: The Macmillan Company, 1969), 239. The Man'yōshū.

مانيوشو (مجموعة أوراق لا تحصى) التي تعود إلى أواخر القرن السابع وإلى القرن الثامن الميلادي هي أقدم مختارات شعرية يابانية. وبعدها كثير من علماء الشنتوية أصدّق ما يمثل أصالة الروحانية اليابانية الصافية المجردة من التأثيرات الخارجية.

2 Byron H. Earhart, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, 3d ed (Belmont, CA: Wadsworth, 1982), 29.

3 يستخدم اسم «كَنّاغارا *aragannaK*» بما له من مدلولات ومعاني كاسم للديانة الشنتوية في اليابان. والتسمية تعني بصفة عامة الحركات والأعمال والمبادرات التي تعيّن نمط حياة منسجماً مع طريقة كامى المقدس.

«Glossary», in Stuart D. Picken, *Shinto Meditations for Revering the Earth* (Berkeley, CA: Stone Bridge Press, 2002).

4 Yukitataka Yamamoto, *Kami No Michi: The Way of the Kami* (Stockton, CA: Tsubaki America Publications, 1987), 73.

6 Muraoka Tsunetsugo, *Studies in Shinto Thought*, trans. Delmer M. Brown and James T. Araki (Japan: Ministry of Education, 1964), 11.

7 Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991), 13-14.

8 من البقايا الشامانية التي مثلت أساس الديانة اليابانية ولا تزال موجودة رهبان الجبال المعروفون باسم يامابوشي أو شوغيندو. ويامابوشي عبارة عن نظام رهبنة باطنية يستمد أصوله ووحيه من الممارسات الطاوية والشتوتوية والبوذية المهايانية. للاطلاع على مزيد من المعلومات عن طقوس شعائر يامابوشي يمكن الرجوع إلى:

Joseph Campbell, *Sake & Satori: Asian Journals-Japan*, ed. David Kudler (Novato: California, New World Library, 2002), 119-125.

9 Robert S. Ellwood and Richard Pilgrim, *Japanese Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985), 3.

10 من قبيل المثال على ذلك أن الجبال في اليابان، وخاصة جبل فوجي، ظلت تعتبر من ناحية تراثية أنها كامى (الأرواح). والواقع هو أن جبل فوجي يعد هدفاً أساسياً للولاء والعبادة عند بعض الطوائف الشنتوية (يأتي بعض هذا التأثير من الديانة البوذية المهايانية).

11 H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan* (New York: The Macmillan Company, 1967), 20.

12 Akiko Kobayashi, «Shintoism: Nature's Own Religion», *Journal of Dharma* 26 (January-March, 2001), 90.

من الجدير بالذكر أن أكيكو كوباياشي هي الكاهنة السابقة لمعبد ميئيجي شنتو في طوكيو والكاهنة الحالية لمعبد شنتو شاين في غوريو باليابان.

13 تاما، التي تعني الروح أو النفس تفهم على أنها القوة الحيوية المحركة في داخل الكائنات الحية والأشياء. والأرواح المتحررة من الجسد، وبعضها خير والبعض شرير، هي قوى ينبغي أن تعتبر على أنها مرتبطة بهنا والآن. وكان المعتقد أن هذه الكيانات الروحية تتأثر بالطقوس والممارسات الدينية وتخضع لها.

14 Ueda Kenji quoted in Norman Havens, «Immanent Legitimation: Reflections on the «Kami Concept», in Inoue Nobutaka, ed., *Kami*, trans. Norman Havens (Tokyo, Japan: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 1988), 233.

15 Sokyo Ono, *Shinto: The Kami Way* (Tokyo, Japan: Charles E. Tuttle Co., 1962), 8.

16 Motoori Norinaga quoted in Stuart D. Picken, *Sourcebook in Shinto: Selected Documents* (Westport, CT: Praeger Publishers, 2004), 200.

17 المصدر نفسه ص 201.

18 (2) استخدم كثير من العلماء التعبير الوصفي نومينوس (sonimun) الذي استنبطه العالم رودلف أوتو ويعني «الغامض الدال» أو الخارق فوق العادة كأداة ثمينة تمكن من معالجة التدين النوعي في الديانة الشنتوية.

19 عبارة «إرادة، أو مشيئة، كامى» لا يفهم منها من الناحية التقليدية أنها تدل على إرادة إله واحد مهيم على كل شيء ولكنها تدل على إجماع بين كامى ربانيين عديدين أو عمليات كونية. وحياة الإنسان، من وجهة نظر المفكرين الشنتويين، هي عالم مصغر من العالم المقدس وينبغي لها أن تكون على نمط الطريقة التوافقية الاستثنائية للتفاعل والحكم المتمثل في كامى الكثيرين. غير أن من الجدير الملاحظة أنه على الرغم من أن الديانة الشنتوية ليست، على وجه التحديد، ديناً توحيدياً، فإن هناك آراءً ووجهات نظر شنتوية، بما فيها تلك النابعة من مزيج من المناهج البوذية والكونفوشية، مشابهة للنظرات التوحيدية. وهناك خاصة مفكرون شنتويون من أمثال هيرانتي أسوتاني (1776 – 1843) ممن نادوا بالوحدة التالوثية لكامى متأثرين بالكاثوليكية وعبروا عن آراء وحدانية. ثم ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين أيضاً جماعات مشتقة من الديانة الشنتوية بزعامة قادة مؤثرين عرفت باسم «طائفة الشنتو» واعتُبر بعضها ديانات مستقلة موحدة.

20 Beatrice M. Bodart-Bailey, «Religion and Society in the Shinto Perspective», *Journal of Dharma* 9 (January-March, 1984), 72.

21 Emperor Go-Fushimi quoted in Picken, *Sourcebook*, 41.

22 Shigeru Matsumoto, *Motoori Norinaga* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), 45.

23 Floyd Hiatt Ross, *Shinto: The Way of Japan* (Westport, CT: Greenwood Press, reprint 1983), 126.

24 Motoori Norinaga quoted in Matsumoto, *Motoori Norinaga*, 50.

25 Jean Herbert quoted in Bodart -Bailey, «Religion and Society in the Shinto Perspective», *Journal of Dharma* 9, 70.

26 Picken, *Sourcebook*, 357.

يقول المعلم البوذي كوكاي المعروف أيضاً باسم كويو دايشي (774 – 835م) مؤسس نظام شينغون البوذي «إن كل الكائنات التي لها شكل وتملك عقلاً تملك بالضرورة طبيعة بوذا. وطبيعة (1) بوذا والجوهر يعمان عالم الجوهر ولا ينفصلان».

Kūkai quoted in Alan G. Grapard, «Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religion», *History of Religions* 21 (February, 1982), 203.

28 Tachibana Mitsuyoshi quoted in Picken, *Sourcebook*, 168-169.

29 Joseph J. Spae quoted in Ibid., 302.

30 Uesugi Chisato quoted in John K. Nelson, *A Year in the Life of a Shinto Shrine* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1996), 184.

31 Kobayashi, «Shintoism: Nature's Own Religion», *Journal of Dharma* 26, 89.

32 Joseph Kitawaga, *On Understanding Japanese Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), 50-51.

33 إن من الجدير بالاهتمام ملاحظة أنه قبل أول استخدام ياباني مدون لكلمة «شنتو» المشتقة من الصينية، استخدم التعبير في النص الثقافي المقدس عند الصين الذي عرف باسم أي تشينغ. وهناك تعبير «شين تاو» بالذات الذي اشتق منه اسم شنتو في مقطع في الشكل السداسي «كوان» (التفكر) ويدل على الطريق المقدس أو قانون السماء والأرض. انظر Muraoka Tsunetsugo, *Studies in Shinto*, 3

34 H. Byron Earhart, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, 3d ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 1982), 30.

35 Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, 142.

36 Floyd Hiatt Ross, *Shinto: The Way of Japan*, 20.

37 *Kojiki* Bk.1, Ch. 39, line 3 in *Kojiki*, trans. Donald L. Philippi (Japan, Tokyo: University of Tokyo Press, 1968), 140.

38 Kitabatake Chikafusa quoted in Muraoka Tsunetsugo, *Studies in Shinto Thought*, 39.

39 في الفترات اللاحقة التي سيطر فيها النهج الفكري الباطني أو التان تري (القائم على النصوص الهندوسية أو البوذية) للبوذية المايانية في اليابان – مثل ديانة شينغون – أصبحت أماتيراسو تعرف بأنها بوذا ماهافيروكانا تاغاغاتا (أو داينتشي نايوراي). وبوذا مهافيروكانا، كما هو متصور، هو بوذا الرمزي الذي يمثل جسد بوذا (دهارماكايا) أو الطبيعة اللامتغيرة للمظهر الكلي الذي ينطلق منه كل بوذا وبودهيساتفا. وبوذا مهافيروكانا هو المثال النموذجي للحقيقة التي تتجاوز الكلام ويمكن الوصول إليها من خلال الإشارات والأناشيد الدينية والطقوس التعبدية وبلوغها والاتصال بها مباشرة عن طريق تصورات الشخص الممارس للباطنية التان تريّة. ونظراً لارتباط أماتيراسو بشمس السماء الساطعة فقد كان من الطبيعي أن تعتبر هي بوذا مهافيروكانا الذي يعني اسمه في أصله السنسكريتي «المضيء» كالشمس.

40 *Great Asian Religions: An Anthology*, 240.

41 Saka Shibutsu quoted in Floyd Hiatt Ross, *Shinto: The Way of Japan*, 100.

42 Nelson, *A Year in the Life*, 45.

43 John K. Nelson, *Enduring Entities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000), 8.

44 Chief Priest Uesugi quoted in Nelson, *A Year in the Life*, 29.

45 Yanagawa Keiichi, «The Sensation of Matsuri», in Inoue Nobutaka, ed., *Matsuri: Festivals and Rite in Japanese Life: Contemporary Papers on Japanese Religion*, trans. Norman Havens (Tokyo, Japan: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 1988), 12.

46 Joseph Campbell, *The Masks of God: Oriental Mythology* (New York: Penguin Books, reprint 1979), 476.

الفصل الثاني عشر

التراث الديني الزردشتي

ليت في هذا العالم تنتصر الطاعة على العصيان،
وليت السلام ينتصر على النزاع،
وينتصر الكرم على البخل،
وليت المحبة تنتصر على المهانة،
وينتصر قول الحق على قول الزور،
وليت الصدق ينتصر على الكذب¹.

ياسنا 5.60

تقديم

يؤمن الزردشتيون (أو الزردشت أو الزروستريون) بأن زردشت أو زروستر كان نبياً ورسولاً ربانياً طَوَّر الثقافة البدائية وحولها إلى مجتمع روحاني نظامي منضبط قائم على أساس من المبادئ الخلقية. ينتشر الزردشتيون في مختلف أنحاء العالم لكن أغليبتهم تعيش في إيران والهند، وتقطن جاليات منهم في الولايات المتحدة وكندا والبلاد الأوروبية. وعلى الرغم من القلة النسبية لأعداد الزردشتيين في العالم اليوم، فإن التراث الديني الزردشتي كان له تأثير بالغ في تاريخ الأديان. ويرى العالم ميرسيا إلياد أن التراث الزردشتي كان له من سياقه الإيراني إسهامات هامة متنوعة في خلق الوعي الديني في الغرب. ومن الأمثلة التي يضربها إلياد على ذلك إعادته الفضل للديانة الزردشتية في «... شرح عدد من النظم الثنائية أو الاثنينية (الكونية والخلقية والدينية والثنائية)، وأسطورة المخلص، والتوسع في شرح الأخرويات (الموت والبعث والحساب)، وإعلان انتصار الخير والخلاص الشامل في النهاية، ومبدأ بعث الأجساد؛ وبعض الأساطير الغنوسطية (الصوفية المعرفية المسيحية)، على أرجح الاحتمالات، وأخيراً ميثولوجيا أساطير المجوس التي تناولها الأفلاطونيون المحدثون وباراسيلسوس أو جون دي بتوسع²».

النصوص الدينية

تتألف النصوص الدينية الزردشتية من مجموعة من الكتابات تعرف باسم أفيستا، أو أبيستاه، (وهو الاسم الذي عُرفت به اللغات الفارسية القديمة). ويُعدّ كتاب **الياسنا** الكتاب الأساس في مجموعة أفيستا وأهمها، وهو النص المقدس للطقوس. ويشتمل كتاب **الياسنا** على خمس غاثات (Gathas)، أي قصائد، أو أناشيد، هي أقدس ما في الديانة الزردشتية من كتابات. والغاثات الخمس هي: أهونافايتي (Ahunavaiti) أو غاثا حرية الاختيار (ياسنا 28 – 34) وأوشتافايتي (Ushtavaiti) أو غاثا البركة (ياسنا 43 – 46) وسبنتا مينيو (Spenta Mainyu) أو غاثا الروح القدس (ياسنا 47 – 50) وفوهوخاشاترا (Vohu Khashathra) أو السيادة (ياسنا 51) وفاهيشتواشتي (Vahishtoishiti) أو الرغبة الأسمى (ياسنا 53). ويقسم كل غاثا، أو نشيد من الأناشيد، إلى سبعة فصول. والغاثات المنسوبة إلى زردشت نفسه (باستثناء الأخيرة ياسنا 53) أناشيد بليغة باطنية التعبير لا يتيسر إدراكها للجميع وتمثل

جوهر الديانة الزردشتية. وعلى الرغم من أن الجزء الأكبر من الكتابات الفلسفية والدينية والروحانية أُلّفه الغزاة أو اندثر أثناء فترات الاضطهاد، بقي جزء هام من النصوص الزردشتية محفوظاً إلى اليوم. ومن الأمثلة على ما بقي من أجزاء الأفيستا تلك التي تضم «ياشت» التي تحتوي على الأدب الملحمي، و«فيغفداد» التي تحتوي على قوانين الطهارة والنقاء و«فيسباراد» التي تشتمل على الأدعية والابتهالات.

التاريخ

نشأت الديانة الزردشتية أصلاً في فارس القديمة، والظاهر أنها كانت دين البلاد إبان حكم الإمبراطور قورش الأكبر (المتوفى سنة 529 ق.م). أسس قورش الأسرة الأخمينية التي شهدت بلاد فارس في أوج عزها وشهرتها، فقد أنشأ قورش واحدة من أكبر وأقوى الإمبراطوريات في تاريخ الإنسانية. ورغم فتحه الأراضي الشاسعة والبلدان وبسطه سلطانه عليها، عُرف قورش بتأييده التسامح الثقافي وتعدد الأديان، إذ سمح قورش للبلدان التي فتحها بأن تحكم نفسها (كأقاليم) وبحرية العبادة، ولم يجبر شعوب البلدان وسكان الأقاليم التي أخضعها لسيطرته على التحول عن أديانها واعتناق الزردشتية. والواقع أن قورش حرر اليهود من أسرهم عندما فتح بابل وسمح لهم بالعودة إلى القدس. ولذا أشاد به كتاب اليهود المقدس كمسيح مخلص (أشعيا 45 - 1). وضمت الأسرة الأخمينية إليها الشعوب التي أحاطت بإيران اليوم كالميديين. اعتنق الميديون، أو المجوس، وهم قبيلة كهنوتية، المبادئ والمثل الزردشتية وأصبح لهم نفوذ وصولة في تطوّر الدين ونموّه.

ومن بين مشاهير الزردشتيين في الأسرة الأخمينية كان داريوس الأول (المتوفى سنة 486 ق.م) الذي أتاح المجال لتطور الإمبراطورية من خلال مشاريع البناء والإنشاءات الكبرى - بما في ذلك مكتبة مدينة بيرسيبوليس التي حوت النصوص الزردشتية المقدسة. وشنت الأسرة الأخمينية في ما بعد حملتين لغزو بلاد اليونان شهدت إحداها معركة ماراثون (492 ق.م) والأخرى شهدت واقعة سلاميس (480 ق.م)، إلا أن اتحاد اليونان وتضافر اليونانيين ضد الغزاة الفرس ودرج الحملتين. وفي عام 334 قبل الميلاد غزا الإسكندر المقدوني الثالث بلاد فارس وهزم الإمبراطورية وأنهى حكم الأسرة الأخمينية. ودمرت قوات الإسكندر في غزوها مدينة بيرسيبوليس وأتلفت معها الكثير من النصوص الزردشتية. لكن الإمبراطورية الفارسية عادت إلى النهوض في القرن الثاني قبل الميلاد وقامت إمبراطورية بارثيا وارتقت إلى السلطة في فارس. وعلى الرغم من أن الزردشتية لم تكن «دين الدولة» البارثية من المعتقد أن الإمبراطورية كانت متسامحة مع تعدد الأديان. ومما يجدر ذكره أن إمبراطورية بارثيا غزت وفتحت كلاً من سوريا والقدس وصارت القوة المهيمنة في الشرق الأدنى.

ثم نهض الساسانيون من مناطق إيران الجنوبية ليبسطوا حكمهم على إيران بعد أن تمكنوا من إطاحة الأسرة البارثية في القرن الثالث الميلادي، وعادت الكونفوشية لتصبح دين الدولة الرسمي تحت حكم أباطرة ساسان الجديد، ودامت تلك الحال من القرن الثالث الميلادي حتى السابع. وتعرّزت في تلك الفترة مجموعة من قوانين النصوص المقدسة، وبُذلت جهود لتوحيد المعتقدات التي تعتنقها الطوائف الزردشتية المختلفة وجعلها عقيدة الجميع. وظلت الزردشتية هي الديانة الرئيسية المهيمنة طيلة حكم الساسانيين. وعندما دبّ الضعف والوهن في الإمبراطورية الساسانية في القرن السابع غزا العرب بلاد فارس وفتحوها وأقاموا فيها الإسلام ديناً رسمياً للدولة. وتبع ذلك غزوات الترك والمغول التي رافقتها موجات من الاضطهاد الشديد الذي أدى إلى انكماش حجم الطائفة الزردشتية. ووقع الزردشتيون طيلة تاريخ فارس الإسلامية ضحية النفي العشوائي والنبد الاجتماعي والتحول الجبري عن دينهم إلى الإسلام، كما تعرّضوا لحملات من الإبادة الجماعية. ونتيجة لهذا العنف والاضطهاد هجر بعض الزردشتيين بلادهم الأصلية فارس وهربوا ملتجئين إلى الهند حيث لقّبوا بالبارسيين (أي الفارسيين الآتين من فارس). وتمتع البارسيون في الهند بالحرية الدينية ورخاء العيش وسط شعب يعتبر التنوع الروحاني ظاهرة طبيعية وجزءاً من ثقافته. وعاد الزردشتيون الإيرانيون للتمتع بقدر من الحريات الشخصية والدينية في عهد الأسرة البهلوية (1925 - 1979) في إيران الحديثة.

زردشت النبي: حياته ورسالته

لعل من غير اليسير التأريخ لحياة زردشت تأريخاً دقيقاً نظراً لعدم توفر ما يكفي من المعلومات الحقيقية المثبتة والوقائع التي تزامنت مع حياته. لقد ترددت في سيرته عدة تواريخ، لكنها كلها قابلة للنقض وعرضة للطعن في صحتها. إلا أن هناك إجماعاً عاماً بين العلماء على أن زردشت عاش في الفترة ما بين عامي 1400 و1200 قبل الميلاد في بلاد ما يعرف اليوم بإيران. ونشأ زردشت، وهو ابن مالك راضٍ فارسي، مبدئاً إمكانيات ثقافية وطاقت روحانية فائقة منذ طفولته. واشتهر عند بلوغه سن رشده بالزفة والطف والعطف على كبار السن والحيوانات. وشعر في يفاعته بدافع ورغبة قويين إلى التعمق في المعرفة الروحانية. وتروي الحكايات المتوارثة أن زردشت تخلى وهو في العشرين من سنه عن ملكية أراضٍ تكفل له عيش حياة مترفة راغبة ومضى ساعياً في طلب التنوير الروحاني. أقام في كهف ناءٍ في الجبال حيث أمضى عدة سنوات منقطعاً للصلوات ومكرساً أيامه للتأمل والاتحاد الروحي.

مع بلوغه الثلاثين من عمره تلقى زردشت أول رؤيا من سلسلة رؤى نبوته ووحيه. ومن خلال تلك الرؤى تناجى زردشت مع الرب (أهورا مازدا) وتفاعل مع قوى سلطانه (أهميسا سبنتا). وتعرّف زردشت عن طريق تلك الحوارات والتفاعلات إلى أهورا مازدا، أي «الرب الحكيم»، الكائن الأعلى. ووهب أهورا مازدا، الكائن الأعلى، زردشت لقبه الذي يعني «النور الذهبي» والذي لم يكن اسمه الأصلي الذي حمّله بعد مولده. وتقول بعض الروايات إن اسمه الأصلي الذي أطلق عليه كان «سبنتاما» نسبة إلى قبيلة أبيه. وفي الغائا، زردشت «... يشير إلى نفسه بأنه 'زاوتار' الكاهن الكفو الكامل، وهو المؤسس الوحيد لعقيدة دينية، وكان كاهناً ونبياً³. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار زردشت عرافاً متنبئاً وكاهناً درباً ومنشداً في التراث الهندي الآري (العائد في أصله إلى الفيدات الهندوسية). وكان وحيه عبارة عن أقوال تنبؤية، أي أناشيد مستوحاة من رؤاه.

كان شأن زردشت في إعلانه نبوته كالشأن المألوف عند الأنبياء الآخرين الذين لا تتم صحتهم الكاملة واستنارتهم كأنبياء إلا بعد فترة عصيبة من التساؤل والشك والصراع والتضحية يخرجون منها بتنوير تام ويقرن ليعلنوا واثقين عن رسالاتهم مؤمنين بها. وقد جاء في الغائا وصف التجربة التي مر بها زردشت على الوجه التالي:

لما تخيلتك واستوعبتك، يا أيها المازدا،

الأول والآخر،

الواحد الذي يُخصّ بالعبادة،

أباً للتفكير الخير الطيب،

خالق ناموس الحق والصواب الأزلي،

الرب القاضي حاكم أعمالنا في الحياة،

آنذاك، جعلت مكاناً لك في عيني⁴.

(ياسنا 31 – 8)

نذر زردشت نفسه كلياً، بعد ما كان له من وحي من سلطان أهورا مازدا وما أحرز من يقين من رؤاه وحواراته الربانية، لأداء رسالته المقدسة.

إصلاحات زردشت وانتشار رسالته الجديدة

تسنّى لنا بعض المعرفة بدين فارس القديم من خلال تعاليم زردشت والريغ فيدا – أحد كتب الهند المقدسة ذات الصلة بالثقافة الإيرانية. يشتمل ذلك الدين على نظام للحكم (رتّا) وصنفين من الآلهة هما الأسورات (أو الأهورات) والديفات. وكان الناس في البداية يعتبرون أهورا مازدا مجرد واحد من الأهورات العديدة. إلا أن زردشت طلع عليهم بتعاليمه التي تقول بأن أهورا مازدا، الله، هو الكائن السامي الأعلى. ووصف الديفات بأنها آلهة زائفة لا تجسد عبادتها سوى الشر. غير أن من اللافت للاهتمام أن الديفات اعتُبرت عند غير الزردشتيين في الهند هي المقدسة، بينما نُظر إلى الأسورات على أنها شريرة. وقد علّق شاعر الهند رابندرانات طاغور على ذلك بالقول:

الديانات ذات الطبيعة البدائية تحاول كلّها جعل الناس مقيدين بقواعد أحكام ظاهرية. ولقد كان زراثوسترا (زردشت) أعظم كل الأنبياء الرواد الذين بينوا للإنسان طريق الحرية، حرية الخيار الخلقي، الحرية من الطاعة العمياء لأمر بغير معنى، الحرية من تعدد

المعابد التي تجتذب عبادتنا وتصرفها بعيداً عن النقاء المخلص للعبادة⁵.

عملت تعاليم زردشت على خلق نمط جديد من الحياة لجماعات الرعاة التي قطنت الإقليم الشمالي من إيران. فقد استطاع زردشت، رغم ما ساد حياة المجتمع آنذاك من فوضى وتمزق مستمرين من غزوات السلب والنهب، التمييز ورسم الحد الفاصل بين الصواب والخطأ والحق والباطل. وعلى النقيض من الأشكال الدينية النخبوية التي كانت سائدة في تلك المنطقة، كرّس زردشت نفسه لتحقيق العدل والإنصاف للفقراء ومنع إساءة معاملة الحيوانات. وجاءت رسالته موجهة إلى الجنس البشري برمته وكانت في متناول كل من أراد وكان مستعداً للاستجابة لدعوتها التي تقول:

إن ما أسألك هو أن تبلغني الحق يا أهورا، الدين الأفضل للإنسانية كلها، الدين القائم على الحق الذي يجب أن يزدهر في كل ما لنا، الدين الذي ينظم أفعالنا ويقيم العدل من خلال أناشيد الطهر التام الرباني الذي يملك في أرغب رغباته اللبية الرغبة فيك يا مازدا⁶.

(ياسنا 10.44)

كانت رسالة زردشت كغيرها من رسالات النبوة عالمية الشمول رغم أنه خاطب بها مجتمع إيران في ذلك الزمان بوجه خاص. ولذا كانت تعاليمه غارقة في الثقافة التي «...عرفها هو نفسه، وكانت خيوط المادة التالية ظاهرة فيها وهي: الماشية ورعاية الماشية والعدل والإجراءات القانونية والقراة والصدقة وكرم الضيافة وطقوس العبادة الكهنوتية»⁷.

حضّر زردشت أتباعه على ترك أساليب العبادة التقليدية التي رآها لا تتفق وتعاليم الدين الجديد ومعتقداته. وكان من بين الطقوس التي ألغها ومحاهها زردشت كل أشكال التضحية بالحيوان كقرايين. غير أنه احتفظ ببعض الطقوس والشعائر القديمة ومنها احتفال النار. وخلافاً لما فسّره الكثيرون في الخارج فإن الزردشتيين لا يعبدون النار. فالنار التي ما زالت تستخدم في الطقوس والمعابد الزردشتية حتى اليوم عبارة عن «رمز» يمثل مزايا أهورا مازدا وصفاته كالقوة والنور والصفاء. لكن دعوة زردشت الجديدة لم تلق أحضاناً أو صدوراً مفتوحة حتى من قومه. فقد نُظر إلى إصلاحاته الجذرية على أنها تهديد وخطر على الديانات والكيانات السياسية القائمة. وكان أن بلغت تعاليم زردشت مسماع الأمير فيشتاسباً الحاكم المحلي في إقليم إيران الشرقي المعروف آنذاك بخوراميا. ودفع فيشتاسباً فضوله بتعاليم زردشت إلى مناقشته في سلسلة من الحوارات التي دامت على مدى سنتين اقتنع بنهايتها الأمير فيشتاسباً بصدق تعاليم زردشت.

وما كان من الأمير فيشتاسباً، المؤمن الجديد بتعاليم زردشت، إلا أن أصبح مخلصاً كلياً للدين الجديد الذي اعتنقه. وبدأ فيشتاسباً، مدفوعاً بالتزامه بإعلان الدين الجديد ونشره في كل أرجاء البلاد وما بعدها، بنشر الدين بين كبار أعوانه ومستشاريه ذوي النفوذ بحكم مناصبهم الرفيعة ومكانتهم. وطار صيت تعاليم زردشت وأعلنت رسالته في شتى أرجاء بلاد فارس والبلدان المجاورة، إلا أن المعارضة برزت للدين الجديد. واضطر أتباع زردشت ومناصروه في نهاية المطاف، وفي غمرة الصراع والخصومات، إلى خوض حربين دفاعاً عن دينهم الجديد. ووقع زردشت نفسه ضحية العنف في مدينة بلخ حيث قتلته جماعة غازية من جماعات النهب والسلب الأجنبية. وقتل زردشت وهو يؤدي طقساً من طقوس الدين الذي أعلنه وحمل رسالته، لكن تعاليمه عن دين أهورا مازدا نجت وعاشت بعد موته. وهكذا، وعلى الرغم من المعارضة الشديدة لدينه ورغم موته قبل الأوان، أتم زردشت رسالته وأقام ديناً جديداً ألهم الأعداد المتزايدة من أتباعه.

المعتقدات

علم زردشت تابعيه الإيمان بالكائن العالي الأسمى (أهورا مازدا) المتحد مع الحقيقة والنظام. واسم أهورا مازدا مشتق من دين فارس القديم. ويقول العالم المتبحر في شؤون الزردشتية فارهانغ مير «إن تعبير أهورا مازدا يدل على رب عالمي السماء والأرض. فكلية أهورا نابعة من جذر (أه) التي تعني يكون أو يوجد، ومازدا مشتقة من (مانا) التي تعني الحكمة والفتنة. وأهورا مازدا هو جوهر الكينونة والحكمة⁸». وقد وصف زردشت علاقته بأهورا مازدا بأنها علاقة قائمة على حرية الإرادة، أي إن زردشت تلقى دعوة أهورا مازدا واستجاب للدعوة بمحض اختياره.

تقول النصوص الزردشتية إن العالمين، العالم الغيبي غير المنظور (غيتيب) والعالم المادي الظاهر (مينوغ) خلقا عندما انبثقا من فكر أهورا مازدا. فقد خلص زردشت إلى القول في الغائات:

فكرة أهورا مازدا الأولى
توهجت شراراتٍ ومضاتٍ نور لا تحصى
ملأت كل السماوات.
هو نفسه، وبحكمته هو
هو خالق الحق الذي
يعزز فكره الأسمى.
أيا أهورا مازدا،
أنت الباقي كما أنت لا تتغير أبداً،
ألا عزّ سلطانك من خلال حقيقتك⁹.

(ياسنا 7.31)

«العالم الطبيعي» بالنسبة للزردشتيين عالم من خلق أهورا مازدا، ولذا فهم يرونه في جوهره عالماً طيباً خيراً وإن كان زائلاً. وهم يقدسون فيه، على الأخص، عناصره الأربعة من طين وهواء وماء ونار. والعالم المادي هو المكان الذي تتاح فيه للناس الصالحين الفرصة كي يؤديوا أعمالهم الخيرة الصالحة ويسهلوا انتعاش الحياة بكل أشكالها. والعالم المادي هو أيضاً الموضع الانتقالي الذي يستطيع فيه الأفراد من خلال ممارستهم الاعتدال ونوايا الخير والصلاح جني كنوز لا تقدّر بثمن من أبناء وأسر وفاكهة الطبيعة وعطائها وأفراح الروح التامة.

ويعتقد الزردشتيون أن الأميشا سبنتات فيوض ربانية لأهورا مازدا ويعتبرونها كيانات تابعة له. وتشمل هذه الكيانات «أشا» (النظام الكوني والحقيقة) و«فوهو مانا» («العقل السليم» و«كشائرا» (القدرة المقدسة) و«أرميتي» (الإخلاص والخير) والقوتين التوأمين «هاورفاتات» (حالة الرفاه والسعادة) و«أميريئات» (حالة الخلود والنعيم). ويقول بعض العلماء إن الأميشا سبنتات كانوا آلهة في الديانة الهندية الآرية. أما زردشت فقد نادى بأنها مزايا أهورا مازدا وصفاته. ويدرك الرب الأعلى من خلال هذا المنظور بمزاياه وصفاته التي تتجسّد وتظهر في العالم.

تقول التعاليم الزردشتية بوجود «ماينيويين» (عقليتين) متناقضتين هما «سبنتا ماينيو» (الروح المقدسة) و«أنرا ماينيو» (الروح الشريرة). وقد عرفت أنرا ماينيو الشريرة في أزمان لاحقة بأنها الشيطان و«الباطل» أو الكذب (دروج). وتأتي الغايات على وصف أنرا ماينيو بأنها توأم سبنتا ماينيو المقدسة. وبمعنى آخر، فقد جاءت هاتان الروحان (أو الذهنيّتان) إلى الوجود في آن معاً في اللحظة نفسها نتيجة لتدبير من الإرادة الربانية. وصارتا بعد تمام خلقهما خيراً وشرّاً بمحض اختيارهما. فالعقلية أنرا ماينيو جلبت على العالم الشر واضطلعت بدور الدليل المضلل. وفي الناحية الأخرى اختارت سبنتا الخير وجلبت إلى العالم بالتالي الفضيلة والصلاح وصارت دليلاً إلى الحق والصواب.

ويفهم في بعض الأحوال أن سبنتا ماينيو وأهورا مازدا واحد. وتُعدّ الروح المقدسة (سبنتا ماينيو) بموجب هذه النظرة العنصر الناشط الفعال في أهورا مازدا باعتبارهما متحدين يكوّنان فرداً واحداً. ويعلق العالم ميرسيا إلياد على ذلك بالقول:
النظرة اللاهوتية الزردشتية ليست ثنوية (اثنيّة) بالمعنى الدقيق، لأن أهورا مازدا ليس له ند في رب غريم ضده يجابهه. فالمجابهة اندلعت في البدء بين روحين، ثم إن الإيحاء من ناحية أخرى بالوحدة بين أهورا مازدا والروح المقدسة تكرر عدة مرات (انظر يانسا 3.43). وباختصار، الخير والشر، الروح المقدسة والشيطان المهلك ينشآن من أهورا مازدا. ولكن بما أن أنرا ماينيو اختار حرّاً الشر والأذى وظيفته له، فإن الإله الحكيم لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن ظهور الشر. وبالمقابل، فإن أهورا مازدا بوجوده الكلّي أدرك منذ البداية الخيار الذي ستتخذه الروح المدمّرة ولم يحاول منعها. وهذا ربما يعني أن الله يسمو على كل أنواع التناقضات ويترفع عنها، أو أن وجود الشر هو الشرط التمهيدي للحرية الإنسانية¹⁰.

يعتقد الزردشتيون أن الخيار الأولي القديم الذي واجهه سبنتا ماينيو وأنرا ماينيو، أي الخيار بين الخير والشر، يماثله خيار حرية الإرادة الذي يتمتع به البشر للاختيار بين الحق (أشا) والزيف (دروج) أو الصدق والكذب. وقد أمر زردشت البشرية في أناشيد الغايات بما يلي:

بفكرك الثاقب،
ميّز بين هاتين العقليتين التوأمين،
بين إنسان وإنسان، كل بذاته.
واستيقظ لتعلن هذه الحقيقة
قبل أن يدهمك القضاء الأخير.
الآن في البدء
كشفت العقليتان التوأمين عن نفسيهما
بالهيئة والقول والفعل. الحكمة الكريمة اختارت الصواب بين الاثنين،
أما الحمقاء الخسيسة فلم تفعل¹¹.

(ياسنا 30، 2-3)

الاختيار بين الخير والشر مشكلة إنسانية جوهرية عند الزردشتيين حلّها عند أهورا مازدا عن طريق سبنتا ماينيو. ولا تُحلّ هذه المعضلة إلا من خلال خيار الفرد نفسه أن يتبع الله وأن يؤدي، كمخلوق رباني خاص، العمل الرباني بتحقيق الصلاح والصواب. وهكذا بث زردشت بتعاليمه الدينية معنى وغرضاً جديدين في الحياة الإنسانية كانا غائبين عنها في فارس ما قبل الأديان القديمة. تقول التعاليم الزردشتية إنه يجب على كل فرد أن يواجه مصيره حسب ما يتقرر من خلال أعماله وتصرفاته في حياته. وتأمّر الغاثة بالتالي:

إن من يتشبّث بمتبعي الصواب،
سيكون النور سكناه.
أما أنتم،
أيها العابدون الباطل،
فحياة ظلام طويلة، وغذاء فاسد، وعويل مفجع –
إلى مثل هذا الوجود،
ضمائركم الشريرة،
ستودي بكم نتيجة أعمالكم¹².

(ياسنا 20.31)

شدّد زردشت على الخيارات التي نتخذها لأنها اختياراتنا الخاصة، ولذا فإن أعمالنا هي التي تملّي حالة وظروف وجودنا ثم مآل مصيرنا. وتقول الغاثة «... الأقوال والأفعال مثمرة، فالشر يعود على الشرير، والخير يجزي الصالح...»¹³. (ياسنا 5.43). ويفهم «الجزاء» من خلال مضمون الفعل ورد الفعل بأنه رد الفعل الطبيعي لحياة طهر ونقاء. فباختياره اتباع سبيل الله، أي جادة الصواب، يتعهد الفرد بالاضطلاع بمسؤولية تطهير العالم من الشر والقيام بدور فاعل في استعادة صلاح العالم. يؤمن الزردشتيون بالخلاص، الخلاص الذي يعتمد اعتماداً مباشراً على أفكار الأشخاص وأقوالهم وأفعالهم أثناء حياتهم في العالم المادي الدنيوي. وتعلن الغاثة القول:

ألا افهموا وعوا أيها البشر الزائلون
الأحكام التي أنشأ مازدا للسعادة
والشقاء.

ستكون هناك فترات طويلة من عذاب الآثمين،
والخلاص للمستقيمين

لكن من بعد ذلك

يعم نعيم السعادة الأبدية كل مكان¹⁴.

(ياسنا 11.30)

شرحت الكتابات التي كُتبت في فترة لاحقة للغايات المفاهيم التي لَمَحَ إليها زردشت في المقطع السابق عن «الخلاص» وتحول كل شيء إلى «نعيم». ويقال إن التفسيرات والتراجم الزردشتية اللاحقة التي تختلف نوعاً ما عما جاء في الأناشيد المنسوبة لزردشت، هي في الواقع التي كان لها تأثير كبير في الأديان الأخرى.

تقول المعتقدات الزردشتية بأن الفرد الذي يجسد الصلاح والخير في أعماله طوال حياته سيتمكن من عبور «جسر الفصل» أو العزل (جسر شنفات) بنجاح بعد الموت ويدخل الفردوس. وعلى النقيض، فإن الفرد الذي تنطبع أعماله على الشر فسيُقذف به من الجسر ويُلقى إلى الجحيم. والجسر عبارة عن استعارة ترمز إلى المحاسبة والحكم الذي تقررهِ الخيارات التي تشكل حياة الفرد. يوصف الجحيم بأنه «مستقر الكذب» والضلال، وهو مكان تكون فيه معاناة الروح وعذاب الجسد والظلام واليأس. وعلى خلافه يكون مستقر الصالحين «دار الغناء»، وهي عالم سماوي من النور والفرح والرضى الروحي. إلا أن بعض الزردشتيين يفسر تعاليم الجنة والجحيم على أنها مجازية ترمز إلى «عقليتين» أو مفهومين، ولا تعني مكانين فعليين.

يُتوقع من الزردشتيين أن يميزوا بين الحق والضلال وأن يكبحوا رغباتهم الشخصية ويؤدوا واجباتهم ومسؤولياتهم وأن يستخدموا مواردهم بحكمة وحرص وأن يساوا بين النساء والرجال وأن يعاملوا الحيوانات برفق إنساني. والمؤمن بالله الذي يجانب الخير والصلاح يصبح بفضل أعماله الصالحة «ساوشياناً» (مخلصاً مثلما كان زردشت نفسه). والساوشيان هو من يأخذ على عاتقه بجد ونشاط مسؤولية العيش حياة ملتزمة بالفكر السليم الصالح ويشارك من خلال الفكر والقول والفعل في تقويم العالم وإصلاحه -سُمي بعد ذلك «فراشوكيريتي». فالإنسانية تتمتع بمركز رفيع وهبته كرفيق في العمل من أجل رفعة الحق، وهي مهمة هدفها التحول الروحاني للحياة وتجديد الوجود واستعادة الكمال الأولي الأصلي. ويتساءل زردشت في الغايات بحرارة:

متى يغلب الصالحون الأشرار يا مازدا؟

فعدنئذ حقاً

سيصير تجدد الحياة البديع¹⁵.

(ياسنا 2.48)

جاء في التعاليم العقائدية الزردشتية التي ظهرت بعد زردشت أن العالم سيخضع لعملية إحياء أو تجديد تام (فراشوكيريتي) مع ظهور مخلص (ساوشيان) خاص يولد بأعجوبة من بذرة زردشت. وبأمر من هذا المخلص (الساوشيان) الخاص ستبعث أجساد الموتى حية من جديد وتتحد مع أرواحها ثم تتطهر من كل آثار الآثام والذنوب بغمرها بمعدن ذائب. ويتم بهذه الطريقة إخراج كل الآثمين من الجحيم ثم يدخلون مع الصالحين إلى الفردوس حيث يقيمون فيه إلى الأبد. ففي المعركة النهائية بين الخير والشر ينتصر الله في تدبيره ويتولى أمر الإشراف على إحياء الخليقة كلها وتجدها. الديانة الزردشتية على مر الزمن

بدل زردشت عبادة الأهورات (الكائنات الربانية) الهندية الآرية السائدة آنذاك وحولها إلى أميشا سبنتات - أي المزايا، أو الخصائص المفترضة (الحقائق الفعلية) لله. وعمل بذلك على تأدية رسالته ونشرها من خلال المضامين الدينية الموجودة آنذاك عاملاً في الوقت نفسه على زيادة الوعي بالزمان والمكان. وانبثقت الإصلاحات التي جاءت بها رسالة زردشت وانطوت على عمق فلسفي وتحضر عن وعي مباشر بالحقائق النهائية جاء بها دين جديد تطلب زيادة وعي الرعاة في إيران والمناطق المحيطة بها. ولم يكن مثل هذا التغيير في العادات والأعراف سهل التحقيق والمثال، وبدا أن تلاميذه وتابعيه تشربوا أثناء تكيفهم مع التعاليم الجديدة واستيعابها عناصر مختلفة من الديانات المحلية. مثال ذلك أن التراث الروحي الزردشتي تشرب إليه الهندي الآري المسيطر آنذاك «ميثرا» واستوعبه. وكان لميثرا دور تاريخي غامض نوعاً ما في الديانة الزردشتية. ويبدو أن ميثرا كان مقبولاً ومعتزلاً به في السياق الزردشتي كإله تابع ثانوي. غير أن ميثرا أصبح في فترة من الفترات معبوداً وذا إجلال كإله، له المكانة نفسها التي كانت للروح المقدسة «سبنتا مايينو» أو حتى أهورا مازدا. ثم امتدت شهرة ميثرا وتأثيره إلى خارج الطائفة الزردشتية ودخل في ديانات أخرى من ديانات روما والهند القديمة¹⁶. كما أن اللاهوت الزردشتي استوعب عدداً من الآلهة الهندية الآرية التي كانت لها شعبية في كثير من الديانات المحلية واعتبرها آلهة ثانوية «يازاتات».

ظل الدارسون للديانة الزردشتية يناقشون طويلاً بعد الفتح الإسلامي لفارس وحلول الإسلام محل الزردشتية (نحو عام 640م) كيف يفسرون أصل الشر كما شرحه زردشت في الغايات. وكان محور هذا النقاش مسألة العلاقة بين أهورا مازدا (الذي عرف أيضاً باسم أورمزد) وأنرا ماينيو (الذي كان يسمى أيضاً أهيرمان). فلم يعرف زردشت «الشر» (أو أنرا ماينيو) على أنه قوة مساوية لأهورا مازدا أو يمكن مقارنتها به بأي شكل من الأشكال. وعلاوة على ذلك، فإن كثيراً من الزردشتيين التزموا بعد رحيل زردشت بتفسير مترمّ للغايات مرتكز على التشديد على الاثنينية (أو الثنوية) بين الخير والشر. ويقول هذا النهج الفكري إن أهورا مازدا خلق عالمي المادة والروح كي يكونا بمثابة حائل وقائي يحجز بين عالم الخير وحيز الشر. وبمعنى آخر، توجد الكائنات البشرية في واقع يكون بين قوتين متضادتين متعاديتين. وعلى أساس هذا التفسير لا يوجد مبدأ أولي واحد، بل مبدآن هما مصدر خلق سماوي سمته النور، ومصدر خلق شرير صفته الظلام.

التحديات الداخلية

هناك مسائل معينة تتعلق بالمعتقدات الزردشتية ما فتئت موضع جدل حامٍ ومناظرة. وينشأ هذا الوضع في جزء منه من حيث إنه لا توجد وحدة في المعتقد بين كل الطوائف الزردشتية. وكانت هناك أيضاً عدة حركات تقويم وإحياء داخلية ظهرت في مجتمع الدين الزردشتي. من الأمثلة على ذلك أن تعاليم النبي الفارسي ماني (نحو 216-274 م) الذي عاش في القرن الثاني اتخذت صيغة لتكوين ديانة عرفت في الغرب بالمانشيانية نشأت قائمة على أساس من الزردشتية. ونادى مؤسسها ماني بنفسه كآخر (ليس الأخير) نبي في السلالة التي شملت كلاً من زردشت وبوذا والمسيح. وتبنّت تلك الديانة النظرة الاثنينية واعتبرت الوجود مؤلفاً من الأضداد، الخير والشر، والروح والمادة، والنور والظلام. وكان لتعاليم ماني تأثير عند كثير من الغنوسيين (أصحاب مذهب العرفان المسيحي) وغيرهم من المفكرين بمن فيهم سانت أوغسطين الكاثوليكي الذي ظل معتقاً تابعاً للديانة المانشيانية نحو عقد من الزمن. وعند عودة ماني إلى فارس من جولة في الهند استقبله الملك الساساني شابور الأول (توفي عام 272 م) استقبلاً حاراً. إلا أنه حوكم في ما بعد وأعدم. من بين حركات التعديل والتحدي التي واجهت الديانة الزردشتية الأصلية كانت الزرفانية والميثرائية والمزدكية. **الطقوس والممارسات**

لا تمارس العبادة في الديانة الزردشتية إلا في حالات الطهر والنقاء. فالنظافة والطهر شرط مسبق للصلاة وأداء الطقوس كلها، وهو شرط يُعدّ بصفة عامة جانباً أساسياً في الحياة اليومية للفرد الزردشتي. فعلى المصلّي أن يتوضّأ قبل أن يبدأ صلاته. وعليه أن يؤدي الصلاة خمس مرات في اليوم: مع شروق الشمس، وفي الظهر، وعند مغيب الشمس، وفي منتصف الليل، وفي الفجر. ويمكن أداء الصلاة في المعبد أو أي مكان طاهر نظيف أمام نار مقدسة. ويؤدي المصلّي صلاته واقفاً وهو يربط عُقداً ويفكّها في حبل مقدس يسمى «كوستي». وتوقد النار وتبقى مشتعلة دوماً في وعاء معدني أو على عمود حجري أو أي هيكل يشبه المذبح. ولنيران المعابد قداسة خاصة يؤخذ الأطفال لزيارتها ومشاهدتها لتنمية الشعور فيهم بإجلالها وتقديسها. ومع أن هناك طقوساً خاصة لا تمارس إلا في المعابد، فهناك طقوس أخرى تعرف بـ «الاحتفالات الخارجية» يمكن للمرء أن يمارسها في أي مكان نظيف قابل لأداء الطقوس الدينية.

للكائنات الروحية المسماة «يازات» أو ملائكة، أدوار متعددة في المعتقدات الزردشتية بما فيها دورها كحارسة حامية للأطفال والشباب. ففي طقس خاص يقام احتفالاً ببلوغ الطفل الزردشتي مرحلة معينة من السن يدخل في اتحاد مع يازتا يصبح منذ تلك اللحظة ملائكة الحارس الحامي. وتقدم المعابد العديدة المكرّسة لليازات الدليل على ما لوساطة الملائكة وشفاعتها من قيمة عند المؤمنين بالزردشتية. ويخضع الأطفال الذين يجري تدشينهم وإدخالهم في الدين لطقس خاص يعرف باسم «ارتداء القميص المقدّس» (سِدر بوشون). ويتم إخضاع الأطفال لهذا الطقس بين سن السابعة والخامسة عشرة تبعاً للعادات والتقاليد المحلية. وقبل إحضار الطفل الذي سيجري تدشينه إلى مكان أداء الطقوس يُطهر خارجياً بالاستحمام، وداخلياً بتناوله شراباً خاصاً. ويلبس الفتى أثناء المراسم قميصاً مقدساً (سودره) ثم يقدم له كاهن زردشتي الحبل المقدس (كوستي). ويتلقى عضو الطائفة الزردشتية الجديد بعد ذلك الهدايا من أفراد الأسرة والأصدقاء.

يتألف التقويم الزردشتي من اثني عشر شهراً يشتمل كل منها على ثلاثين يوماً. ولكي يتطابق عام التقويم مع السنة الشمسية المؤلفة من 365 يوماً تضاف خمسة أو ستة أيام إلى آخر شهر من السنة. وأهم الأعياد عند الزردشت هو اليوم المقدس، يوم النوروز، أي اليوم الجديد. ويتوقع الزردشت أن يتم انتصار أهورا مازدا النهائي في يوم النوروز.

تأثير التراث الديني الزردشتي

رغم أن الكثيرين من الناس المعاصرين لا يدركون أهمية التراث الديني الزردشتي في التاريخ الديني، فإن النظرة الزردشتية إلى العالم متداخلة وتمثل جانباً هاماً في نظرة كثير من الأديان المعاصرة إلى العالم، وإن يكن هذا التأثير غير مباشر. من الأمثلة على ذلك يُرجع المفكر المعاصر هارولد بلوم اتجاهات معينة في الوعي الديني الأميركي العصري إلى الديانة الزردشتية. فقد كتب بلوم أن زردشت «...يبدو أنه ابتكر مفهومنا الديني للرؤيا التنبؤية والعصر الألفي (العصر الذي سيملك فيه المسيح على الأرض)، وهي أفكار لم توجد قبله. وبشكل يدعو إلى الاستغراب أحياناً تنكسر أفكار زردشت الأصلية (كانكسار الأشعة وانعكاسها) لتظهر في التنبؤات الرؤيوية اليهودية المتأخرة وفي الغنوسطية المعرفية وفي المسيحية المبكرة، كما طفت وظهرت عند الطائفة الشيعية التي تسيطر على إيران حتى اليوم17». وكان للأفكار الزردشتية تأثير أيضاً على مناهج مختلفة من الباطنية والبوذية المهايانية. واستوعب أصحاب العلم والحكمة في فارس من أمثال العالم الصوفي الإسلامي شهاب الدين السهروردي (1154-1191 م) تعاليم زردشت عن النور والطهارة والنار، على الأخص، فتناولها في كتابه «الفلسفة الإشراقية». ولا تزال الثقافة التي انبثقت عن التراث الديني الزردشتي أثراً باقياً في المجتمع الإيراني المعاصر.

تمتع زردشت باحترام شديد عند قدماء اليونان واعتبروه حكيماً من أرفع الفلاسفة أو مجوسياً. وكان لنفوذه ومكانته، كما كان لقدماء المصريين، شهرة واحترام في العرف الفلسفي اليوناني. كذلك كان للديانة الزردشتية (أو أحد تفسيراتها المعدلة) تأثير على الشعب اليهودي أثناء أسره في بابل. فقد بين العلماء أنه كان هناك تأثير هام للمفهوم الزردشتي ونظرته إلى الملائكة في الدين اليهودي وملة إبراهيم. وتقول عالمة ماري بويس إن الديانة الزردشتية أدت إلى ظهور أول ما دُون من «...مبادئ يوم الحساب الفردي، والجنة والجحيم، وبعث الجسد في المستقبل، ويوم الدينونة الأخير والحياة الأبدية بعد عودة اتحاد الروح والجسد18». وفي الدين المسيحي صلة دينية مباشرة بين المسيحية والزردشتية تتمثل بالمجوس. والصلة هي التأثير الزردشتي على الكهنة المنجمين الذين تقول القصة التوراتية إن المجوس هم الذين تنبأوا بمولد المسيح واهتدوا إليه بالنجوم وحملوا إلى الطفل الوليد الهدايا من الذهب والبخور والمر (متى 2: 1-12). غير أن هذه الروابط، كغيرها من الصلات، ليست دليلاً على «تفوق» أي دين أو «اعتماد» دين على آخر. فالصحيح هو أن تلك الصلات تكشف عن الترابط والتداخل بين أديان العالم التي هي كلها مراحل في مسيرة التاريخ المتصلة.

ملخص الفصل

الرسالة التي جاء بها زردشت كانت من أقدم ما عرفت الإنسانية من تعاليم قائمة على أساس من الخلق والدين. والقواعد الخلقية عند الزردشتيين تتقدم على متطلبات الالتزام بتأدية الطقوس والمراسم الدينية. ففي اليا سنا 22.33 يحض زردشت على ما يلي:

جليّ هذا للإنسان الحكيم كما هو واضح للإنسان

المفكر بوعي،

فإن من يتمسك بالحق بكل ما في طاقته من قوة،

وإن من يتمسك بالصدق جهده في أقواله وأفعاله،

هو حقاً أئمن عونك يا مازدا أهورا19.

علم زردشت من الديانة الهندية الآرية التي كانت سائدة من قبل وجاء بنظام ديني جديد فيما عكف على إصلاح الممارسات الدينية القديمة. وبشرت رسالة زردشت الشاملة بإهلال عهد جديد من الوعي الخلقى الديني والمسؤولية الشخصية. ويلخص العالم الفارسي الكاهن الزردشتي فارهانغ مير جوهر الديانة الزردشتية كالتالي:

... تؤمن الزردشتية بخالق واحد حافظ للكون، وهو عليم بكل شيء، كلّ الوجود؛ قدير. هو الوحيد الذي يحق أن يُعبد. وهو ليست له بداية ولا نهاية، ثابت أزلي لا يتغير، وهو الذي لا يظهر إلا من خلال صفاته ومزاياءه، هو خالق الكون في فكره السليم (فهو مانا) ومشكّله في ضميره (داينا) ومجسّده من خلال روحه الخيرة (سبنتا ماينيو) وأطلق حركته بمشيئته (أشا) – القانون الأساسي للعدل والاستقامة، هو الذي خلق الإنسان شريكاً في عمله وملّكه القدرة على التفكير والتمييز بين الصواب والخطأ (الحق والباطل) والعمل من أجل تقدم العالم، وهو الذي أوحى بشريعته الأبدية للنبي زردشت في الغايات، وهو الذي بلّغ بقانون مغبّة الأعمال وحقيقة الحياة الآخرة ووعده السعادة الحقة (أوشتا) للصالحين²⁰.

ثبت مراجع الديانة الزردشتية

أعمال مستشهد بها

- Bloom, Harold. *Omens of Millennium*. New York: Riverhead Books, 1996.
- Boyce, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, reprint 1987.
- _____. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul, Inc., 1987.
- Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*. Trans. Thomas J. McCormack, New York: Dover Publications 1956.
- Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas. Vol. 1*. Trans. Willard R. Trask. Chicago: The University of Chicago Press, (1978),
- Mehr, Farhang. *The Zoroastrian Tradition*. Rockport, MA: Element Inc., 1991.
- Nanavutty, Piloo, trans. *The Gathas of Zarathushtra*. Middletown, NJ: Grantha Corporation, 1999.
- Tagore, Rabindranath. *The Religion of Man*. London: Unwin Hyman Limited, reprint 1988.
- Wilson, Andrew. *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts*. New York: Pargon House, 1991.

مطالعات إضافية

- Dhalla, M. N. *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, 1938.
- Duchesne, Guillemin J. *The Hymns of Zarathustra*. Boston: Charles E. Tuttle Company, Inc., 1992.
- Mehta, P. D. *Zarathustra: The Transcendental Vision*. Sheftesburg, Dorset, UK: Element Books, 1985.
- Nigosian, S. A. *The Zoroastrian Faith*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993.
- Randeria, J. D. *The Parsi Mind*. New Delhi: Munshiran Manoharlal Publishers Pvt Ltd., 1993.
- Razavi, M. A. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Surrey, UK: Curzon Press, 1997.

Rivetna, Roshan, ed. *The Legacy of Zarathustra: an Introduction to the Religion, History, and Culture of the Zarathushtis (Zoroastrians)*. FEZANA: 2002.

Taraposewala, I. J. S. *The Religion of Zarathustra*. Tehran: Sazman- e- Faravahar, 1980.

- 1 Yasna 60.5, quoted in Andrew Wilson, *World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts* (New York: Pargon House, 1991), 198.
- 2 Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, trans. Willard R. Trask (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 302.
- 3 Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge and Kegan Paul, Inc., 1987), 18.
- 4 Yasna 31- 8, quoted in Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition* (Rockport, MA: Element Inc., 1991), 25.
- 5 Rabindranath Tagore, *The Religion of Man* (London: Unwin Hyman Limited, reprint 1988), 47.
- 6 Yasna 44.10, in Tagore, *Religion of Man*, 50.
- 7 Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago: The University of Chicago Press, reprint 1987), 11-12.
- 8 Mehr, *Zoroastrian Tradition*, 26.
- 9 *The Gathas of Zarathushtra*, trans. Pilo Nanavutty (Middletown, NJ: Grantha Corporation, 1999), 84.
- 10 Eliade, *History of Religious Ideas*, 310.
- 11 *Gathas of Zarathushtra*, 78.
- 12 المصدر نفسه ص 87.
- 13 المصدر نفسه ص 110.
- 14 المصدر نفسه ص 80.
- 15 المصدر نفسه ص 137.
- 16 For a classic work on Mithraism see Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, trans. Thomas J. McCormack (New York: Dover Publications, 1956).
- 17 Harold Bloom, *Omens of Millennium* (New York: Riverhead Books, 1996), 29.
- 18 Boyce, *Zoroastrians*, 29.
- 19 Yasna 32.22, quoted in Tagore, *Religion of Man*, 52.
- 20 Mehr, *Zoroastrian Tradition*, 38.

الفصل الثالث عشر الدين اليهودي

«إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلَهُنَا رَبُّ وَاحِدٌ. فَتَحِبُّ الرَّبُّ إِلَهُكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ. وَلِتَكُنْ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ الَّتِي أَنَا أَوْصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ عَلَى قَلْبِكَ، وَقَصِّهَا عَلَى أَوْلَادِكَ، وَتَكَلَّمْ بِهَا حِينَ تَجْلِسُ فِي بَيْتِكَ، وَحِينَ تَمْشِي فِي الطَّرِيقِ، وَحِينَ تَنَامُ وَحِينَ تَقُومُ، وَارْبُطْهَا عَلَامَةً عَلَى يَدِكَ، وَلِتَكُنْ عَصَائِبَ بَيْنَ عَيْنَيْكَ، وَاكْتُبْهَا عَلَى قِوَابِ أَبْوَابِ بَيْتِكَ وَعَلَى أَبْوَابِكَ.

التوراة، التثنية 6: 4 - 9

تقديم

كان العبرانيون في الأصل، قبل أن ينحدر منهم الشعب اليهودي، قبيلة من الساميين الرَّحَّل. وعاشوا بين القبائل السامية الأخرى وتعايشوا معها، شأنهم في ذلك شأن السومريين في بلاد ما بين النهرين¹. وعبد العبرانيون الرعاة الذين عرفوا بالإسرائيليين (بني إسرائيل)، ربهم الأعلى مختلفين عن غيرهم من شعوب ما بين النهرين التي عبدت آلهة دنيوية مثل عشتار ومردوخ وبعل. وقد تأثرت العبادة التي تميّز بها الإسرائيليون الأوائل بعقليتهم كشعب بدواة صحراوي جَوَّال. فالرب في نظرهم كان يمكن أن يعبد في أي مكان، ولم يكن أداء الطقوس والواجبات الدينية مرتبطاً بمعابد ثابتة أو معالم أرضية. واستقر العبرانيون في نهاية المطاف بأرض كنعان (فلسطين) واتخذوا الزراعة أسلوباً لمعيشتهم. إلا أن إيمانهم بآله واحد أسمى للكون أصبح موضع احتكاك وتوتر مع من جاورهم من القبائل التي عبدت آلهة ما بين النهرين. ثم تطور وتكوّن مفهوم الإسرائيليين على مر الزمن من خلال اتصالهم واحتكاكهم السلبي وحتى خضوعهم للممالك القوية التي قامت في المنطقة، بما فيها ممالك المصريين والكنعانيين والفلسطينيين والآشوريين والبابليين والفرس واليونان والرومان. وكان رد العبرانيين دوماً على التحديات الاجتماعية والسياسية عبر تاريخهم في تلك الظروف والأحوال العدائية بما رافقها من اضطهاد ونفي وتهجير قسري رداً خلاقاً جدّد التزامهم بروحانيتهم وحفظ لهم ديانتهم.

لقد تأثر المفهوم اليهودي للرب بتعاليم الأنبياء أو الذين ينطقون بوحيه ووعظهم. فقد عمد الأنبياء، بدءاً بإبراهيم، إلى وعظ الإسرائيليين بالتعاليم الخلقية مع التشديد على أهمية العدل. وللأنبياء دور رئيسي في تاريخ الدين اليهودي. فقد تحدثوا من موقع سلطة عليا تقرّم حتى مراسيم وإرادة قادة عصرهم السياسيين وزعمائهم. فكانوا في بعض الأحيان نذير هلاك يحذرون الشعب اليهودي إذا شطّ وحاد عن محبة الله ونواميسه، وعملوا أحياناً أخرى على تعزيز إيمان الشعب العبراني، وخاصة في الأزمان العصيبة من معاناته أو كوارثه القومية. واعتقدوا أنهم كانوا في الواقع الواسطة التي تدخل الله عن طريقها في مجرى التاريخ.

واستعملت على مدى تاريخ الديانة اليهودية الطويل تعابير كثيرة لوصف الشعب اليهودي والمقومات الرئيسية لدينه. وقد أوضح العالم ديفيد آريل الخلفية التاريخية وأصل التسميات على الوجه التالي:

استعمل تعبير «اليهودية» أو «اليهودي» لأول مرة خلال الألف الأول للميلاد. فلم ترد في الإنجيل كلمة اليهودية (وصفاً للعرق والجنس) التي نعرفها اليوم. وأما الدين فيشار له بعدة ألفاظ متنوعة منها التعاليم (التوراة) والوصايا (ميتسفوت) والقوانين (حُكْم أو مِشْفاتيم). ويُسمّى اليهود في التوراة بالعبرانيين وإسرائيل. ويدل اسم العبرانيين على هجرة إبراهيم وعشيرته من بلاد دجلة والفرات

وعبورهم إلى أرض كنعان. أما اسم إسرائيل فكلمة معناها الحرفي «أنت جاهدت مع كائن إلهي»، وهو الاسم الذي كني به يعقوب عندما صارعه مخلوق مجهول في مكان أطلق عليه اسم فنوئيل «فقال له ما اسمك، فقال يعقوب. فقال لا يدعى اسمك في ما بعد يُعقوب بل إسرائيل لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت». (التكوين، 32: 27 - 28). وأصبح الشعب والأرض من بعد ذلك يسميان إسرائيل. وبعد تأسيس مملكة يهوذا في فترة الهيكل الأول، سُمي سكان المملكة «يهوديم» أي اليهود، وهكذا لم يمر طويل وقت حتى اكتسب الشعب اسمه، اليهود².

تعود بداية دين العبرانيين إلى إعلان النبي إبراهيم عهداً بين الله والعبرانيين بني إسرائيل. وقد جاء في النصوص المقدسة للدين اليهودي أنه «وَحَدَّثَ بَعْدَ هَذِهِ الْأُمُورِ أَنَّ اللَّهَ امْتَحَنَ إِبْرَاهِيمَ. فَقَالَ لَهُ يَا إِبْرَاهِيمُ. فَقَالَ هَآنَذَا». (التكوين، 22: 1). وتؤكد ميثاق العهد الذي جاء به إبراهيم عندما قرأ موسى النبي على مسامع بني إسرائيل من كتاب العهد فاستجابوا «فَقَالُوا كُلُّ مَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ نَفْعُلُ وَنَسْمَعُ لَهُ». (الخروج، 24: 7). وقد أعطى قبول العبرانيين العهد والالتزام بالولاء لله خالق كل شيء وذي السلطان الوحيد لمساعدتهم في الحياة غرضاً ومعنى. وأمر الله بدوره شعبه المختار بأن يلتزم حياة يميزها الخلق والإيمان والتضحية. والتاريخ، من منظور يهودي، مفعم بالغرض الرباني. فقد استقى اليهود الدروس الأخلاقية والروحانية من ظروفهم الاجتماعية والسياسية. وقد اقتضى بعض تلك الظروف والأحوال تدخلات ربانية لم تخلُ حتى من العقاب. وليس مفاجئاً أن بني إسرائيل، بما عُرف عنهم من حرص على تأكيد المعنى والمضمون الديني للتاريخ أنهم حافظوا بعناية على تاريخهم في سلسلة من كتبهم المقدسة، إذ تسجل كتبهم الدينية التطور التدريجي لعلاقتهم بالله، وتحولهم من جماعات قبلية متفرقة إلى شعب متلاحم تقوم هيكلية بنيته الاجتماعية وهويته على شرائع وقوانين ربانية.

التكوين

التكوين هو أول أسفار التناخ (التناخ أو التوراة العبرية يتألف من التوراة والأنبياء والكتب المقدسة) ويتضمن وصفاً للمعتقدات الهامة من مفهوم يهودي للعالم (وهي معتقدات أساسية أيضاً بالنسبة للدينين المسيحي والإسلامي). فما يعتبره المسيحيون «العهد القديم» هو من حيث الجوهر التناخ أو التوراة اليهودية ذاتها رغم اختلاف ترتيب النصوص. ويبدأ بعض ترجمات سفر التكوين بعبارة «في البدء» دلالة على أن ما يرويها يتناول زمناً يعود إلى ما قبل التاريخ أو إلى عهد بدائي فطري. ويتفق كثير من المفكرين والدارسين على أن الأمثال والقصص ذات الطبيعة الأسطورية، كتلك الواردة في سفر التكوين، ينبغي أن لا تؤخذ على أنها وقائع تاريخية. فالأدب الأسطوري من وجهة النظر هذه ينقل مستويات متعددة الطبقات من معاني وحكم القصص الإرشادية التراكمية ولا يورد حقائق فعلية. وقد ساعد سفر التكوين الشعب اليهودي في الاهتداء إلى إجابات ذات مغزى ومعنى للتساؤلات الأساسية حول الوجود لآلاف السنين. ويلقي سفر التكوين، باعتباره قصة الخلق، الضوء على الوعي الديني الإسرائيلي (أي الإيمان بالله واحد وخيار الإرادة والبصيرة والعناية الإلهية والقدر والنبوة والصلاة والتضحية) والوعي الاجتماعي (أي أهمية الإنجاب والتكاثر ونسب الوالدين والزواج ومراسم الدفن والعادات والتقاليد الغذائية والصحية) والوعي السياسي (أي الاهتمام بالعدل والشرعية والتجارة النزيهة والعمل والممالك والملكية).

الله، الخالق القوي القدير، دور جوهري في سفر التكوين. فسفر التكوين يقول: «فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ. وَكَانَتْ الْأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً، وَعَلَى وَجْهِ الْغَمْرِ ظُلْمَةٌ، وَرُوحُ اللَّهِ يَرِفُ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ» (التكوين، 1: 1 - 3) ثم فصل الله بعد ذلك النور عن الظلام والماء عن الماء (ليخلق السماء من فوق) وبسط اليابسة جاعلاً منها أرضاً. ويقول سفر التكوين إن الله رضي عما فعل إذ رأى «ذلك بأنه حسن». والطبيعة من منظور يهودي خلقُ أبدعه الله وأحسن صنعه. ويورد سفر التكوين أن الله خلق النهار والليل «وَقَالَ اللَّهُ: لِتَكُنْ أَنْوَارٌ فِي جِلْدِ السَّمَاءِ لِتَفْصِلَ بَيْنَ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ، وَتَكُونَ لآيَاتٍ وَأَوْقَاتٍ وَأَيَّامٍ وَسِنِينَ» (التكوين، 1: 14). والنظرة اليهودية إلى الوجود على هذا الأساس تنطوي على مفهوم خطي (أي طولي منتظم مستمر بعكس النظرة الدورية) للزمن، وهو مفهوم أزهى وتفتح عن تقليد تراشي غني ترفده الإنجازات والحن وأهمية أفعال الحاضر والأمل بالمستقبل. ويصف سفر التكوين كيف خلق الله الجنس البشري بعد أن خلق كل الحيوانات على كوكب الأرض بقوله:

وَقَالَ اللَّهُ: «نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَسْلُطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الْأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّابَّاتِ الَّتِي تَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ». خَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللَّهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ. وَبَارَكَهُمُ اللَّهُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَنْمِرُوا وَاكْثَرُوا وَاَمْلَأُوا الْأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ» (التكوين، 1: 26 – 28).

جاء في سفر التكوين أن بني البشر خلقوا معاً رجالاً ونساءً متساوين في صورة الله. وكما يقول المزمور 82: 6 «أَنَا قُلْتُ إِنَّكُمْ إِلَهَةٌ وَبَنُوا الْعَلِيِّ كُلُّكُمْ». وتصور التوراة بني البشر كأنهم مخلوقات الله الخاصة التي منحت سلطة السيطرة على الطبيعة والحيوان. ويورد الجزء الثاني من سفر التكوين حكاية أخرى مغايرة بالنسبة لخلق البشر، تقول تحديداً إن الله خلق آدم، أول إنسان، وأسكنه فردوس جنة عدن. ولكي لا يبقى آدم الرجل وحيداً خلق الله أول أنثى من ضلع آدم سُميت حواء «لِذَلِكَ يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِأَمْرَأَتِهِ وَيَكُونَانِ جَسَداً وَاحِداً». (التكوين، 2: 24). ومن هذا المنطلق، يُعدّ اتحاد المرأة والرجل عند اليهود علاقة مقدسة. ثم يصف الكتاب بعد ذلك كيف طرد آدم وحواء من الجنة فيقول إن حية خدعتهم وأغرتهما بتناول فاكهة الشجرة المحرمة مخالفين بذلك طاعة أمر الله. فبأكلهما تلك الفاكهة حصلوا على معرفة الخير والشر. وفيما يؤكد بعض الدارسين للتوراة أن معصية آدم وحواء أمر الله كانت السبب في طردهما من الجنة، يصرّ آخرون على أن السبب هو عدم تحملهما مسؤولية فعلتهما عندما مثلاً أمام الله لحاسبتهم عليها (فقد لام آدم حواء، ولامت حواء الأفعى). فعاقب الله آدم وحواء، الأب والأم الأولين للبشرية كلها، بأن طردهما من الجنة (وهذا ما فسّره البعض على أنه سقوط وانحدار من الاتحاد الوجداني إلى الثنائية الازدواجية) واضطرا إلى العيش حياة بشرية فانية. وتقول النصوص المقدسة إن الله، عقاباً منه لحواء، قضى بأن تخضع لسلطة آدم وأن تقاسي آلام الحمل والمخاض، وقضى بإجبار آدم على مزاولة العمل الشاق. وتصور قصة آدم وحواء، من ناحية تعليمية تربوية، الجنس البشري كله كأسرة واحدة.

ويضم سفر التكوين خزانة من المبادئ الدينية والخرافات والمواضيع والحكايات الرمزية التي شكّلت الوعي الديني للمعتقدات اليهودية والمسيحية والإسلامية. والتكوين، ككتاب مقدس، مشبع بالسر والغموض الإلهي بحيث إن كل قراءة له تسلط ضوءاً جديداً على مغزاه الروحاني. كذلك ينطوي سفر التكوين على حكايات أسطورية (ميثولوجية) من أمثال حكاية قابيل وهابيل، وبرج بابل، وقصة نوح والطوفان. ومما هو جدير بالإشارة إليه أن الحكايات التي تتحدث عن طوفان هائل كانت مألوفة في بلاد ما بين النهرين. ومن تلك الحكايات التي تثير اهتماماً خاصاً عند علماء الكتب المقدسة، قصة تعود إلى ما قبل العهد الكتابي البابلي قصة وردت في ملحمة غلغامش³. ويضم التكوين كذلك قصة إبراهيم وولديه أبوي الشعب اليهودي.

إبراهيم

عاش إبراهيم في مدينة أور في بلاد ما بين النهرين (في العراق اليوم) خلال القرن التاسع عشر قبل الميلاد. وفيما كان إبراهيم مسافراً من أور إلى مدينة أخرى تدعى حرّان أمره الله بأن يوجّه عشيرته إلى ناحية أخرى زاخرة بالنعم الروحانية. فدفع هذا التجلي الربّاني إبراهيم إلى رفض عبادات أسلافه والأصنام التي كانت الدين التقليدي لقومه، ونذر نفسه لخدمة الربّ العزيز القوي (الشدائي). ويصف سفر التكوين أمر الله لإبراهيم على الوجه التالي:

وَقَالَ الرَّبُّ لِإِبْرَاهِيمَ: «أَذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ. فَأَجْعَلَكَ أُمَّةً عَظِيمَةً وَأُبَارِكَكَ وَأَعْظَمَ اسْمُكَ، وَتَكُونُ بَرَكةً. وَأُبَارِكَ مُبَارِكَكَ، وَلَا عِنَكَ أَلْعَنُهُ. وَتَتَبَارَكَ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الْأَرْضِ». (التكوين 12: 1 – 3)

وبدأ إبراهيم يعظ الناس ويدعوهم إلى الدين الجديد مدفوعاً بحمية إيمانه بالله وعزمه الأكيد على نشر رسالة الدين الجديد. إلا أن تنكّر إبراهيم ورفضه التام لطقوس العبادة والمعتقدات المألوفة آنذاك لم يلقيا ترحيباً لدى بعض الأوساط المنتفذة في شعبه. ولم يوال إبراهيم ويتبعه سوى ابن أخيه لوط الذي أقبل على الدخول في الدين الجديد. ولما وجد إبراهيم نفسه منبوذاً من عشيرته، تبع أمر الله وأخذ امرأته سارة (ساراي) وارتحل طالباً العيش في أرض كنعان «أرض الميعاد» التي كانت حسب ما نصت الكتب المقدسة اليهودية أرض خير ونعم وفيرة: «لأنّ جميع الأرض الَّتِي أَنْتَ تَرَى لَكَ أُعْطِيهَا وَلِنَسْلِكَ إِلَى الْإَبَدِ. وَأَجْعَلَ نَسْلَكَ كَثَرًا فِي الْأَرْضِ، حَتَّى إِذَا اسْتَطَاعَ أَحَدٌ أَنْ يَعُدَّ تَرَابَ الْأَرْضِ فَنَسْلُكَ أَيْضًا يُعَدُّ». (التكوين، 13: 15 – 16).

وحار إبراهيم في أمر ربه وعهده بأن يهبه نسلًا كثيرًا لأنه لم ينجب ذرية، وكانت زوجته عجوزًا عاقراً لا قدرة لها على الحمل والإنجاب وهو مسنّ. ومع ذلك لم يتردد إبراهيم أو يضعف إيمانه المطلق بما وعد الله. وأجبرت ندرة الغذاء التي تسببت بها المجاعة إبراهيم وزوجه على الرحيل إلى مصر. وهناك في مصر شجعت سارة زوجها إبراهيم على الزواج بخادمتها المصرية هاجر لكي يكون له طفل في نهاية الأمر. ورضي إبراهيم وأخذ هاجر زوجة ثانية ما لبثت أن أنجبت له ولداً سمّياه إسماعيل. وينص سفر التكوين على أن الله تجلّى لإبراهيم وهو ابن تسع وتسعين سنة وجرى بينهما عهد:

«...أَنَا اللَّهُ الْقَدِيرُ. سِرْ أَمَامِي وَكُنْ كَامِلًا، ... أَمَّا أَنَا فَهَؤُذَا عَهْدِي مَعَكَ، وَتَكُونُ أَبًا لْجُمْهُورٍ مِنَ الْأُمَمِ، ... لِأَنِّي أَجْعَلُكَ أَبًا لْجُمْهُورٍ مِنَ الْأُمَمِ. وَأَثْمُرُكَ كَثِيرًا جَدًّا، وَأَجْعَلُكَ أُمًّا، وَمُلُوكُ مِنْكَ يَخْرُجُونَ. وَأَقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أَجْيَالِهِمْ، عَهْدًا أَبَدِيًّا، لَأَكُونَ إِلَهًا لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ. وَأَعْطِي لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ أَرْضَ غُرْبَتِكَ، كُلَّ أَرْضِ كَنْعَانَ مُلْكًا أَبَدِيًّا. وَأَكُونُ إِلَهُهُمْ». (التكوين، 17: 1 و 4 - 8).

ووعد الله إبراهيم بأن تلد له امرأته سارة التي كانت في الثانية والتسعين من عمرها ابناً. وسرعان ما فرح إبراهيم وسارة بابنهما الجديد وسمّياه إسحق (يعني الضحك بالعبرية). وتكرّر ظهور الرب لإبراهيم كي يطمئنه إلى أن ذريته ستظل تلقى رعاية الله وتنال حظها بوحى منه. ويمثل تكرار عهد الله لإبراهيم بالنسبة لليهود المتدينين ما عاهد الله عليه شعب اليهود، وضماناً لهم بأنهم سيفيدون إفادة فريدة من فضل العلي القدير. ويحتل إبراهيم مكانة دينية بالغة الأهمية عند اليهود والمسيحيين والمسلمين على السواء. وعلى الرغم من أن أيّاً من الأديان الثلاثة لم يتسم رسمياً باسم إبراهيم، فإن تأثير جوهر ملّة النبي ظاهر بشكل حيوي بارز في إلهامها وطاعة أمر الله.

قد ينفرد كل نبي من أنبياء اليهود بمزاياه الخاصة. لكن إبراهيم يميّزه وضعه الخاص كأب للشعب اليهودي. وقد امتحنه الله امتحاناً قاسياً عندما أمره بأن يضحي بولده إسحق قرباناً (التكوين، 22: 1 - 19). وفي رواية أخرى أن إبراهيم عارض الربّ واعترض على نيته في إهلاك البار مع الأثم في سدوم وعمورة (التكوين، 18: 25). وتدل هاتان الروايتان على أهمية المبادئ الدينية العميقة التي أنعشت النظرة اليهودية إلى الوجود وغدتها. فالحادثة الأولى تظهر البرهان على الاستعداد للتضحية، بينما يبيّن الحدث الثاني استعداداً لمعارضة ما يخالف ضمير المرء، حتى ولو كان أمراً إلهياً. أما من ناحية النسب وتسلسله (وهو ما يتردد كثيراً في الكتب العبرانية المقدسة) فإن لإبراهيم أهمية كبرى لأن اليهود يعيدون أصل نسبهم إلى ابن إبراهيم، إسحق، ومن بعد إسحق ابنه يعقوب (ثم إلى أبناء يعقوب الاثني عشر). وبعد أن أمضى يعقوب ليلة في مصارعة مخلوق ملائكي (التكوين، 32: 23 - 31) بورك وسمّي إسرائيل (ولذا كثيراً ما يوصف اليهود بالإسرائيليين) «وَقَالَ أَطْلِقْنِي لِأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ. فَقَالَ لَا أَطْلِقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي. فَقَالَ لَهُ مَا اسْمُكَ. فَقَالَ يَعْقُوبُ. فَقَالَ لَا يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدَ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلُ». (التكوين، 32: 26 - 28). وانفصل عن يعقوب يوسف، أحد أبنائه، وهو في سنّ مبكرة ليصبح في ما بعد مفسراً لأحلام فرعون مصر ورؤاه. ومع تبدل غير اعتيادي للأحداث هاجر يعقوب وأبنائه الآخرون إلى مصر والتمّ شملهم مع يوسف.

موسى

لقد كان لموسى، الذي يعني اسمه بالعبرية «الكليم»، دور وشخصية مركزيان وتحوليان في الدين اليهودي. فعندما كان موسى طفلاً عثرت عليه بنت فرعون مصر في سلة طافية على نهر النيل. وبما أنه لم يكن لابنة فرعون أبناء فقد احتضنت موسى واتخذته ابناً لها وسمّته موسى، وأدخلته في كنّف الأسرة الملكية كواحد منها وأنشأته كأمرير مصري. وقد وُلد هذا الظرف غير الاعتيادي نتيجة سلسلة من الأحداث. ففي القرن الرابع عشر قبل الميلاد خطر لفرعون أن جالية بني إسرائيل الكبيرة الخاضعة لحكمه كانت تهدد سلطانه بالخطر. فقرر خفض أعداد سكان مصر من الإسرائيليين بأن أمر بقتل كل طفل ذكر يولد لهم بإغراقه. وفي حرص يائس منها على إنقاذ وليدها عمدت أم موسى إلى وضعه في قفّة وخبأته بين أعواد القصب النابتة على ضفة النيل. إلا أن تيار ماء النهر الجاري جرف القفة وحملها إلى حيث اكتشفتها بنت فرعون. وتميّزت شخصية موسى، حتى قبل أن يبعثه الله نبياً مرسلاً إلى بني إسرائيل، كما تميزت شخصية إبراهيم من قبل، بخصال روحانية أصيلة. وتروي التوراة أن موسى دأب وهو يزداد رشداً وإدراكاً على محاولة مساعدة الإسرائيليين كلما أمكن في كفاحهم ضد القسوة والاضطهاد اللذين كانوا يلاقونهما على أيدي المصريين. وقد جُبلت طبيعة موسى على

الزعامة والقيادة، فامتلك ذكاءً فائقاً إلى جانب اندفاعه العاطفي الشديد ونزغته إلى العدل والإنصاف. وغادر موسى مصر في نهاية المطاف لكي يعيش راعياً في مدين، وهي منطقة كانت تشمل سيناء وجنوب إسرائيل وأجزاء من الأردن اليوم. وفي مدين تلقى موسى وحي الله ورسالته.

ولما بلغ موسى رشده ووعيه أوتي رسالته عندما تبدى له ملاك في وسط شجرة عُلُق ملتهبة بالنار على جبل سيناء (ويعرف أيضاً بجبل الله حوريب) وسمع من قلب الشجرة نداء الله بصوت عال يأمره بأن ينقذ بني إسرائيل ويحررهم من طغيان المصريين واستسخارهم ويخرج بهم إلى السلامة والأمان في أرض كنعان، طبقاً لما جاء في سفر الخروج:

«وَبَدَّاهُ الْمَلَكُ الرَّبُّ بِلَهَبِ نَارٍ مِنْ وَسْطِ عُلُقَةٍ. فَانْظَرَ وَإِذَا الْعُلُقَةُ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ، وَالْعُلُقَةُ لَمْ تَكُنْ تَحْتَرِقُ. فَقَالَ مُوسَى: «أَمِيلُ الْآنَ لِأَنْظُرَ هَذَا الْمُنْظَرُ الْعَظِيمَ. لِمَاذَا لَا تَحْتَرِقُ الْعُلُقَةُ؟». فَلَمَّا رَأَى الرَّبُّ أَنَّهُ مَالَ لِيَنْظُرَ، نَادَاهُ اللَّهُ مِنْ وَسْطِ الْعُلُقَةِ وَقَالَ: «مُوسَى، مُوسَى!». فَقَالَ: «هَآنَذَا». فَقَالَ: «لَا تَقْتَرِبْ إِلَى هُنَا. اخْلَعْ جِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ، لَأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ». ثُمَّ قَالَ: «أَنَا إِلَهُ أَبِيكَ، إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلَهُ إِسْحَاقَ وَإِلَهُ يَعْقُوبَ». فَغَطَّى مُوسَى وَجْهَهُ لِأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللَّهِ». (سفر الخروج، 3: 2 - 6).

وإطاعة منه للأمر الذي تلقاه من الله، كان على موسى أن يعود إلى مصر ويتغلب على عناد فرعون الغليظ القلب الذي يرفض إخلاء سبيل الإسرائيليين المستعبدين. وجاء في الكتب المقدسة أن فرعون لم يطلق سراح الإسرائيليين ويسمح لهم بالخروج من أرض مصر إلا بعد سلسلة من الأوبئة والكوارث التي أنزلها الله بأرضه. وهرب الإسرائيليون متعجلين الرحيل عن مصر يقودهم موسى. وعرفت تلك الهجرة الكبرى لبني إسرائيل من مصر بالخروج. وقاد موسى مسيرة حرية بني إسرائيل إلى سيناء التي أقام فيها سابقاً. ولما بلغوا مقصدهم أقام الله عهداً بينه وبين بني إسرائيل وأوحى إلى موسى بالشرائع الأخلاقية المعروفة بالوصايا العشر، ونقلها موسى إلى الإسرائيليين باعتبارها جزءاً من العهد. وواصل بنو إسرائيل مسيرتهم بقيادة موسى بعد أن تسلموا الوصايا. إلا أن عظم المعاناة التي قاساها الإسرائيليون أثناء خروجهم، قوّضت ما كان للعبيد السابقين من اعتماد ذاتي وزعزت ثقتهم بالنفس، ما استفزهم ودفعهم إلى التمرد على موسى لفترة قصيرة. فعقاباً منه لبني إسرائيل على غطرستهم وصلفهم أطال الله رحلتهم إلى أرض الميعاد. وعلى مر السنين والمرور بسلسلة من التجارب والاختبارات الروحانية والجسدية تعلّم جيل اليهود الجديد طاعة الشرائع وعهد الله لموسى. وأخيراً، وبعد أن شردوا في التيه أربعين سنة دخل اليهود أرض الميعاد، أرض كنعان. وكان موسى عندئذ قد مات.

وتحقق بواسطة موسى ما وعد الله إبراهيم، وكثرت وتعددت أنساله وصارت تقطن أرض الميعاد في سلام. ولم تؤدّ ثقافة وروحانية الحضارة اليهودية الجديدة إلى إنهاض اليهود أنفسهم وحسب، بل وارتقت على مر القرون بالحياة المعنوية والخلقية لثقافات أخرى وأنهضتها. ولم يحرر موسى بني إسرائيل وحسب من نير الاضطهاد بأداء المهمة التي أمره الله بها بقيادتهم إلى أرض كنعان، بل وأذن أيضاً ببداية حضارة مستندة إلى وحي إلهي.

التوراة

عُرف اليهود على مر العصور بأنهم كتابيون، أو أهل كتاب، نظراً لأن انكبابهم على دراسة كتبهم المقدسة يمثل جزءاً أساسياً من الحياة اليهودية. وكتاب الدين اليهودي الأساسي هو الكتاب العبري المسمى «التناخ». وكلمة «تناخ» العبرية هي اختصار مشتق من الحروف الأولى لثلاث كلمات هي التوراة (التي تعني الشريعة) ونبئيم (النبين) وكتوبيم (الكتابات) وهي خزانة الكتب والنصوص التي تكوّن مجتمعة التناخ. وتشتمل تلك النصوص والكتابات على مناح أدبية فنية مختلفة، ولذا ينبغي تفسيرها على هذا الأساس. فبعض الكتب الأسفار، على سبيل المثال، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطورات الاجتماعية والسياسية ويعرض شكلاً من أشكال التفسير التاريخي، بينما تنطوي أسفار أخرى على نمط شعري ملهم. وقد عمد واضعو النصوص العبرانية، ومعظمهم مجهولون، إلى استخدام الأمثال والحكايات والأقوال المأثورة والأساطير والأحاجي والقصص الرمزية والحكم والأناشيد وغيرها من أشكال التعبير للوصول إلى المغزى (وكلها يصعب على الترجمة والإحاطة بمعانيها).

وُضعت النصوص والكتب العبرانية المقدسة في الفترة ما بين القرنين الثامن والثاني قبل الميلاد. ويسود الاعتقاد لدى العلماء والدارسين بأنه جرى تنقيح مضمون تلك النصوص على مر الزمن. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن المسيحيين والمسلمين يؤكدون صحة رسالات الوحي الإلهي التي جاء بها أنبياء اليهود. والدين اليهودي في الواقع هو سلف الدينين المسيحي والإسلامي. ويرى كل من

الدينين المسيحي والإسلامي نفسه استمراراً لسلسلة الرسالات التي بدأت بخلق آدم وما تلى من ظهور أنبياء اليهود ورسلمهم. ويشار خاصة إلى أن المسيحيين يعتبرون التوراة العبرانية (وخاصة أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية) الأسفار الخمسة الأولى للإنجيل المسيحي، المعروفة أيضاً باسمها اليوناني «بنتاتوك». وعادة ما يعني اليهود في إشارتهم إلى التوراة كل كتبهم المقدسة، وهم بذلك يعترفون بالتوراة المكتوبة (التي ليست الأسفار الخمسة الأولى بل مجمل التناخ) والتوراة الشفاهية (الترجمات والتفسير المنقولة بالرواية للشريعة اليهودية التي كتبها في ما بعد الحاخامات أو المعلمون اليهود من ذوي الدربة والخبرة). والتوراة بالنسبة لليهود «..تجسد فائق لعملية استماع أزلية لوجود الله الأمر المسيطر»4.

يمكن إدراك مدى مركزية التوراة بالنسبة للممارسة اليهودية من خلال الأسلوب الذي تندمج وتتداخل فيه مع الحياة اليومية. فسفر التثنية من التوراة، على سبيل المثال، يشتمل على مقاطع تعرف باسم «شيماء» الوصايا. وتتلى هذه الوصايا بين وقت وآخر كتأكيد لإيمان اليهود بالله واحد. وأول ما يتعلمه أطفال اليهود هو كلمات هذا المقطع، وهي آخر كلمات يتلفظها اليهودي قبل انتقاله من العالم الأرضي وهي «اسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلَهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ. فَتَحَبُّ الرَّبَّ إِلَهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ». (التثنية، 6: 4 -

(5)

يسجل سفر التثنية الوصايا العشر التي تلقاها موسى في سيناء. وتتسامى الأهمية الخلقية والمعنوية للوصاية العشر وتلقى إجلالاً لدى المجتمع اليهودي. وتُعدّ الوصايا العشر، مثلاً، أساس التعاليم الأخلاقية المسيحية، كما أنها أساس لكثير من القوانين العصرية. والوصايا العشر التي أوحيت لموسى هي التالية:

لَا يَكُنْ لَكَ إِلَهَةٌ أُخْرَى أَمَامِي. لَا تَصْنَعْ لَكَ تِمْنًا لَا مَحْذُومًا صُورَةً مَا مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقَ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ أَسْفَلُ وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ. لَا تَسْجُدْ لَهُنَّ وَلَا تَعْبُدُهُنَّ، لِأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلَهَكَ إِلَهٌ غَيْرٌ، أَفْتَقِدُ ذُنُوبَ آبَاءٍ فِي الْبَنَاءِ وَفِي الْجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ مِنَ الَّذِينَ يُبْغِضُونَنِي، وَأَصْنَعُ إِحْسَانًا إِلَى أَلُوفٍ مِنْ مُجِبِّي وَحَافِظِي وَصَايَايَ. لَا تَنْطِقْ بِاسْمِ الرَّبِّ إِلَهَكَ بَاطِلًا، لِأَنَّ الرَّبَّ لَا يَبْرِي مَنْ نَطَقَ بِاسْمِهِ بَاطِلًا. احْفَظْ يَوْمَ السَّبْتِ لِتَقْدُسَهُ كَمَا أَوْصَاكَ الرَّبُّ إِلَهَكَ. سِتَّةَ أَيَّامٍ تَشْتَغَلُ وَتَعْمَلُ جَمِيعَ أَعْمَالِكَ، وَأَمَّا الْيَوْمُ السَّابِعُ فَسَبْتُ لِلرَّبِّ إِلَهَكَ، لَا تَعْمَلْ فِيهِ عَمَلًا مَا أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنَتُكَ وَعَبْدُكَ وَأَمَتُكَ وَثَوْرُكَ وَجِمَارُكَ وَكُلُّ بَهَائِمِكَ، وَنَزِيلُكَ الَّذِي فِي أَبْوَابِكَ لِكَيْ يَسْتَرِيحَ، عَبْدُكَ وَأَمَتُكَ مِثْلَكَ. وَاذْكُرْ أَنَّكَ كُنْتَ عَبْدًا فِي أَرْضِ مِصْرَ، فَأَخْرَجَكَ الرَّبُّ إِلَهَكَ مِنْ هُنَاكَ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَزِرَاعٍ مَمْدُودَةٍ. لِأَجْلِ ذَلِكَ أَوْصَاكَ الرَّبُّ إِلَهَكَ أَنْ تَحْفَظَ يَوْمَ السَّبْتِ. أَكْرِمِ أَبَاكَ وَأُمَّكَ كَمَا أَوْصَاكَ الرَّبُّ إِلَهَكَ، لِكَيْ تَطُولَ أَيَّامُكَ، وَلِكَيْ يَكُونَ لَكَ خَيْرٌ عَلَى الْأَرْضِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلَهَكَ. لَا تَقْتُلْ، وَلَا تَرْتِنْ، وَلَا تَسْرِقْ، وَلَا تَشْهَدْ عَلَى قَرِيبِكَ شَهَادَةً زُورٍ، وَلَا تَشْتَهْ امْرَأَةً قَرِيبِكَ، وَلَا تَشْتَهْ بَيْتَ قَرِيبِكَ وَلَا حَقْلَهُ وَلَا عَبْدَهُ وَلَا أَمَتَهُ وَلَا ثَوْرَهُ وَلَا جِمَارَهُ وَلَا كُلَّ مَا لِقَرِيبِكَ. (تثنية، 5: 7 - 21)

وتشتمل الشريعة اليهودية المعروفة أيضاً بالـ «هالاخا» التحريم والممارسات والطقوس والعادات. وتشكل الهالاخا حياة اليهود الملتزمين وتكون هيكلها. وهي تتألف من 613 وصية (متسفوت) أو فريضة، يتمسك بها اليهود المتدينون. أما غير اليهود فهم يؤمرون بأن يطيعوا سبع وصايا عامة لكسب مرضاة الله. وهذه الفرائض أو الشرائع السبع «نواهيده» أو شرائع نوح يحددها ديفيد أريل في كتابه ما الذي يؤمن به اليهود؟ (الصادر عام 1995 عن دار كتب سكوكين بنيويورك) على الوجه التالي: «.. 1) الاعتراف بسلطة القانون في المجتمع. 2) تحريم عبادة الأوثان، 3) والكفر بالله، 4) والقتل، 5) وممارسة الجنس غير الشرعية، 6) والسرقة، 7) أكل لحوم الحيوانات بانتزاع أعضائها منها وهي حية وجعلها طعاماً. ويقول العُرف اليهودي بأن من يلتزم بشرائع نوح السبع من غير اليهود ويطيعها يكون في عين الله مساوياً لليهود الملتزمين بالتوراة كلها»5. ومن الواضح أن مفهوم اليهود لكونهم «الشعب المختار» لا يدل على امتياز خاص بالتفوق مقصور على عرق معين أو سبط بذاته، بل إن الشعب المختار هو الذي يتعرض لدرجة من المسؤولية الخلقية والمحاسبة المعنوية أمام الله. وفي التراث التقليدي اليهودي أن الله عرض التوراة على الشعوب الأخرى ولم يتقبل حمل مسؤوليتها سوى الإسرائيليين.

التاريخ

الفترة الكتابية

تستند الدراسة التالية للحياة اليهودية خلال الفترة الكتابية أو التوراتية في الدرجة الأولى إلى ما ورد من رواية في التناخ (مجموعة نصوص التوراة) ذاتها. فبعد أن قضى موسى، خلفه يشوع في تولي زعامة اليهود وقيادتهم من بعده. ومَرَّ اليهود بتغيرات اجتماعية هامة منذ استقروا في أرض كنعان. فلم يعودوا مشردين جوالين في تيه البراري، واختار بنو إسرائيل حياة الاستقرار والعيش على الزراعة. فكان أن أنشأوا العديد من المعابد في المناطق لتكون مراكز للحياة الدينية اليهودية. وكانت تلك المعابد، بمعنى آخر، بديلاً من تابوت العهد، الوسيلة المتنقلة، التي ضمت الألواح التي نقشَت عليها شروط العهد. وقد حمل اليهود التابوت ونقلوه خلال رحلتهم التي دامت أربعين سنة إلى أرض الميعاد. ومع استقرارهم في أرض الميعاد وإنشاء أماكن العبادة ظهر نظام من الكهنة. وكان من المهمات التي أنيطت بأولئك الكهان رعاية تلك الأماكن المقدسة. وعلاوة على ذلك بدأ الكهنة وغيرهم من أصحاب العلم كتابة النصوص المقدسة محافظين بعملهم ذاك على الأدب اليهودي للأجيال.

لما وصل اليهود إلى أرض كنعان وحلّوا بها، ظلّوا على انقسامهم الداخلي القديم موزعين إلى اثني عشر سبطاً أو قبيلة. غير أن الشعب اليهودي، طبقاً لما جاء في الكتب المقدسة والأدلة التاريخية غير التوراتية القائمة بين عام 1200 وعام 1000 قبل الميلاد، أوجد المؤسسات التي عبّرت عن وحدته السياسية المتنامية، وهي وحدة أكملتْها وعززتها العقيدة الدينية ووحدة مجتمع بني إسرائيل. والمثال على ذلك أن كبار القوم الذين كان يطلق عليهم لقب «القضاة» كانوا يقودون القوات الإسرائيلية عندما تنزل إلى الميدان لمواجهة جيوش أجنبية. وأسّس اليهود على مر الزمن ملكية مركزها القدس العاصمة ونصّب داود (1040 - 970 ق.م.) أول ملك عليها. وقد ظل ينظر إلى الملك داود على مر العصور على أنه تجسيد للنموذج المثالي لاستقامة الحكم السليم المقرون بالإخلاص التام والولاء للشرائع الإلهية. وشهد حكم داود، ومن بعده ابنه وخليفته سليمان الحكيم، العصر الذهبي للحضارة الإسرائيلية. ويعرف الملك سليمان أكثر ما يعرف بحكمته (وقد وردت الكتابات المنسوبة إليه في قسم الكتابات من التناخ) وبأنه باني الهيكل الأول في القدس. وقد جاء وصف دقيق لعهد داود وسليمان المزدهر في فصول من الإنجيل كالزمير التي سجلت وحفظت أعمالهما وحتى أقوالهما الحرفية، طبقاً لبعض التفاسير. إلا أن الوحدة التي تحققت لبني إسرائيل في عهدي الملكين داود وسليمان لم تدم طويلاً.

فعلى أثر موت سليمان أدّت الخلافات السياسية بالإسرائيليين إلى الانقسام إلى مملكة شمالية بعشرة أسباط، أو قبائل، سُميت إسرائيل، ومملكة جنوبية بسبطين سميت يهوذا. ونشأ هذا الوضع لأن القبائل الشمالية أغضبها عبء الضرائب الثقيل وغيره من المظالم فطلبت من الملك الجديد رجوعاً، ابن الملك سليمان، أن يعفيها من الضرائب. إلا أن رجوعاً رفض باستعلاء وتكبّر أي تنازل، فما كان من القبائل المنشقة إلا أن انفصلت عن حكمه لتقيم مملكتها الخاصة.

نتجت عن هذه الفوضى السياسية ردة فعل تمثلت في تراجع الإيمان بالدين، فدعت سلسلة من العلماء الذين عرفوا في ما بعد بالأنبياء الكبار، الإسرائيليين إلى نبذ طرق الفساد والرجوع إلى حياة الطهر والنقاء التي أمر بها الله. وقلّد الأنبياء الذين ظهروا في مملكة يهوذا في الجنوب بنشر تعاليمهم نشاطات الأنبياء الذين ظهروا في مملكة إسرائيل في الشمال ورسالاتهم. وكان من بين أنبياء الجنوب أشعيا وإرميا وأشعيا الثاني. وحذا أنبياء الجنوب حذو هوشع فحذروا من أن إهمال العهد المقدس مع الله يعني دعوة تفتح المجال أمام الانحلال الداخلي والغزو الخارجي. وحدث بعد ذلك في عام 722 قبل الميلاد أن اكتسح الجيش الآشوري القوي الرهيب مملكة إسرائيل الشمالية ودمرها. ولكي يُحكم الآشوريون سيطرتهم على الأرض الجديدة التي استولوا عليها نفوا يهود الشمال وأخرجوهم منها وصارت أسباط الشمال العشرة تعرف من بعد «بأسباط إسرائيل المفقودة». وأدّى تعرض مملكة يهوذا في الجنوب في عهد النبي إرميا (في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد) للأخطار المستمرة إلى انهيارها التام في النهاية.

شدّت تعاليم إرميا على أهمية الخلق في حياة الفرد. فخلال فترة حكم الملك يوشيا (640 - 609 ق.م.) الطويل ليهوذا أصبحت مبادئ الأنبياء وتعاليمهم مقبولة لدى عدد كبير من علماء بني إسرائيل وزعاماتهم الدينية. وظهر بالفعل إجماع جديد بالنسبة للدين اليهودي. وقد اشتملت شريعة الإيمان على التالي: لا يجوز إدخال العقائد والطقوس الوثنية أو دمجها في الدين اليهودي، فالسلامة الشخصية والقومية والروحية إنما تأسست على الإخلاص للعهد المقدس مع الله، وبنو إسرائيل شعب اختاره الله ليخصه بنعمته وفضله. إلا أن تنبؤات الأنبياء وتعاليمهم، رغم ما كان لهم من تأثير ونفوذ في الأجيال اللاحقة، لم تنقذ الإسرائيليين من الخراب. ففي عام 586 قبل الميلاد استولى الغزاة البابليون على أرض مملكة يهوذا في الجنوب. وفي نهاية الغزو نهبت القدس العاصمة وسييت. ومع خراب المدينة دُمّر هيكل القدس، أقدس بيوت العبادة عند اليهود. ثم اقتيد شعب يهوذا بعد ذلك مكرهاً بالقوة وسيق إلى أرض العدو في بلاد ما

بين النهرين. وفي تلك الفترة التي عرفت «بالأسر البابلي» برزت روحانية دينية جديدة وظهر التزام تجاه الله وترسخ عند بني إسرائيل. وكما حدث في الماضي، ظهر الأنبياء والرسل بين الناس مبعوثين كي يحضّوهم على وضع آمالهم في الخلاص بين يدي الله الذي لا يحد سلطانه شيء.

وجاء في سفر إشعيا أن المعاناة التي حلتّ بالإسرائيليين كانت وسيلة استخدمها الله لتطهيرهم من خطاياهم. فبهذه الطريقة أفهم الله شعبه أنه يجب عليه البقاء مخلصاً أميناً يطيع الشرائع طاعة شديدة وأن لا يعتبر فضله بأنه تحصيل حاصل مسلم به. وقد مكّن اليهود هذا التفسير اللاهوتي لمحنهم من الحفاظ على هويتهم في الأسر وشدّهم إلى معتقداتهم الدينية وبث فيهم التّوق والحماسة لإحياء دينهم وقوميتهم على السواء، كي يجعلوهما جديرين بأن يخصهما الله بتدبيره. وبما أن اليهود المنفيين في بابل كانوا مجهزين روحانياً نتيجة نبوءة حزقيال لكي يعيدوا بناء أمتهم، فقد مروا بتجربة كبرى غيرت مصيرهم وأكدت لهم حقيقة سلطان الله وقوته ومحبه وبرّه وغفرانه. ففي سنة 539 قبل الميلاد هزم حاكم الإمبراطورية الفارسية قورش الكبير في المعركة جيش بابل. وسمح قورش بتعدد الأديان وتنوّعها في إمبراطوريته المتسعة. وانسجماً مع هذه السياسة أصدر قورش مرسوماً سمح بموجبه لليهود في الأسر البابلي بالعودة إلى موطنهم. وهكذا مُنح الإسرائيليون نوعاً من الحكم الذاتي في ما أصبح يعرف بإقليم اليهود (يهودا). وعاد قورش فأكد في وقت لاحق سياسته المتسامحة مع الأديان بأن سمح لليهود بإعادة بناء الهيكل في القدس. ولم تكن تلك الأحداث والتطورات بالنسبة لليهود العائدين من النفي سوى معجزة ثبتت فعلاً قدرة الله وعظمته.

فترة ما بعد النفي

كان همّ اليهود الأول ومحط اهتمامهم بعد رجوعهم من منفاهم إعادة بناء هيكل القدس. فأقاموا في بادئ الأمر مذبحاً في المكان الذي كان عليه الهيكل القديم. وقد حضّ النبي هاغاي (حجّي) أثناء فترة رسالته التي لم تدم طويلاً، الناس باستمرار على مضاعفة جهودهم لبناء هيكل جديد. وقام الشعب اليهودي الذي استعاد نشاطه وحيويته بإنشاء عدد من المعابد الصغرى بالإضافة إلى الهيكل الرئيسي في القدس. ولم تتجلّ الولادة الجديدة للدين اليهودي في عملية بناء المعابد وحسب، بل أيضاً في اتساع النظم الكهنوتية وانتعاش الدراسات الدينية وازدهار الآداب اليهودية.

وحافظت الإمبراطورية الفارسية في عهد حكم قورش وخلفائه، كلّما كان ذلك ممكناً عملياً، على سياسة حكم المناطق التي تحتلها بنحو غير مباشر، أي عن طريق حكام تعيّنهم. وتمشياً مع هذا الأسلوب الإمبراطوري في الحكم في عهد الإمبراطور داريوس الأول (522 - 486 ق.م.) فقد حكم إقليم اليهود الفارسي زوبابل الإسرائيلي المنحدر من الملك داود. وكانت حماية الدين والثقافة اليهوديين أمراً أساسياً بالنسبة للحفاظ على الهوية اليهودية نظراً إلى ثبوت استحالة استعادة الوحدة السياسية الإسرائيلية المستقلة. فعلى الرغم من تلهف اليهود الغيورين على قوميتهم في رغبتهم في العودة إلى إقامة مملكة يهودية مستقلة يحكمها نسل منحدر من الملك داود، بقيت الأراضي اليهودية راضخة لموجات متعاقبة من الغزاة الأجانب. فبعد أقول السلطان الفارسي جاء المستعمرون الإغريق، وبعد الإغريق جاء الرومان الذين ضموا البلاد اليهودية وحكموها كأقاليم تابعة لإمبراطوريتهم. ولما أطاح الإسكندر المقدوني بالإمبراطورية الفارسية وأقام سيطرته على أراضيها (بما فيها الأراضي اليهودية في نحو عام 331 ق.م.) انتشرت الثقافة الإغريقية، أو اليونانية. وهكذا ظل الإسرائيليون فترة طويلة (من نحو 331 إلى 142 ق.م.) عرضة لجاذبية الفكر والثقافة اليونانيين.

ولقد تكوّن الفكر الفلسفي اليهودي والفنون الإبداعية والقضاء والممارسات والطقوس الدينية بما كان لليونان في تلك المجالات إلى حد كبير. ومن الأمثلة على ذلك أن العلماء درسوا الكتب العبرانية المقدسة باستخدام الأساليب التي طوّرها المفكرون اليونان. وكان من بين أولئك الفلاسفة الذين تمتعوا بالاحترام فيلو الإسكندري (نحو 20 ق.م. - 50 م.) الذي كان له أيضاً أثر لاحق عند المفكرين المسيحيين والمسلمين. وحفظت الكنيسة المسيحية أعمال فيلو الذي عاصر المسيح بلغتها الأصلية اليونانية وكانت قوة دافعة رئيسية في الفلسفة الغربية حتى القرن السابع عشر. ودمج فيلو الذي تأثر بالرواقيين والأفلاطونيين خاصةً بين الفلسفة اليونانية والروحانية اليهودية. فصور الله على أنه المتعالي الذي يسمو ويستعصي على كل مفهوم أو تصوّر بشري، معتبراً العديد من جوانب النصوص اليهودية المقدسة على أنها رمزية ومجازية. وعلى الرغم من ظهور إبداع فلسفي يهودي، فإن التأثير اليوناني الشامل على الإسرائيليين هو أبعد ما يكون عن أنه كان طفيفاً. فطبقاً لما جاء في السفر المعروف بالمكابيين الأول، أصدر الحاكم السلوقي أنطيوخوس عام 167 قبل الميلاد سلسلة

من القوانين التي فرضت على اليهود ممارسة الطقوس الدينية اليونانية. وحتى هيكل القدس، أقدم دور العبادة اليهودية، أُجبر في ظل الاستعمار الثقافي على الالتزام بالطقوس الدينية الغربية.

التقليد (الرَبِيني) الحاخامي

لا غرابة في أن فترة السيطرة اليونانية على التاريخ اليهودي أدت إلى ردة فعل تجاه الأفكار والسيطرة والثقافة الأجنبية. فظهرت معارضة عنيفة للسلطة اليونانية الدينية والسياسية خلال الثورة المكابية على الحكم السلوقي في القرن الثاني قبل الميلاد. وقامت الثورة في البداية بقيادة يهودا المكابي في نحو عام 164 قبل الميلاد، وتمكن يهودا من إلحاق سلسلة من الهزائم العسكرية بالسلوقيين وحرر، مؤقتاً، هيكل القدس وطرد القِيمين عليه الغرباء. وقُتل يهودا بعد ذلك في إحدى المعارك، إلا أن الرجلين اللذين خلفاه، يونتان ومن بعده شمعون، واصلوا الثورة المكابية بمهارة ومناورة عسكرية ودبلوماسية. وفي نحو عام 142 قبل الميلاد قاد شمعون المكابيين إلى النصر عندما أُجبر السلوقيين على التراجع والانسحاب من القدس وأرغمهم على الاعتراف باستقلال يهودا. وفي الوقت الذي كان فيه المكابيون يقاتلون جيوش السلوقيين، كانت هناك ثورة فكرية موازية ضد الفكر اليوناني أخذت في التفاعل بين العلماء اليهود المحافظين الذين أسسوا حركة اجتماعية جديدة. وعمل قادة هذه الحركة الجديدة وهم الفَرِيسِيُّون (الزعماء الروحيون) وخلفاؤهم الحاخامات (المعلمون) على التمسك بالمعتقدات الأساسية اليهودية ودعوا إلى طاعة الشريعة اليهودية بإخلاص والالتزام بها في الحياة اليومية كواجب روحاني أساسي. ودعا آخرون من علماء اليهود المعروفين بالكتبة، أو المحامين، أيضاً، إلى العودة إلى الالتزام الصارم بالشرائع. وأولى هؤلاء العلماء المعتقدات اليهودية التي حوتها التوراة احترامها وإجلالها باعتبارها السبيل الوحيد للحفاظ على مرضاة الله والعهد معه. وكانت لتعزيز القيادة الروحية للمجتمع اليهودي أهمية خاصة لأن الاستقلال السياسي الذي أحرزه يهودا عام 142 قبل الميلاد لم يدم إلا أقل من قرن. فعلى الرغم من نظرة الشعب اليهودي خلال صراعه مع جيوش السلوقيين إلى الرومان نظرة راضية كحليف بعيد ولكن قوي للمكابيين، سقطت القدس عام 63 قبل الميلاد أمام الجيوش الرومانية بقيادة بومبي الكبير، وأصبحت الأراضي اليهودية جزءاً من إقليم سوريا الروماني.

لم تقبل العناصر الهامة في المجتمع اليهودي أبداً بالحكم الروماني وظلت يهودا معروفة كمرتع للعصيان ضد الرومان. وانتعشت الآمال المسيحية بين اليهود خلال تلك الفترة، وفي تلك الأجواء المتفجرة أيضاً حوكم وأعدم بأمر من الحاكم الروماني بيلاطس البنطي المعلم الجوّال المسمّى يسوع الناصري واعتبره البعض المسيح المنتظر. وفي تلك الفترة الزمنية أيضاً ظهر أشخاص آخرون ادّعى كل منهم أنه المسيح، وكان بينهم يهودا الجليلي وشمعون بار كوخبا. وقاد بار كوخبا ثورة ضد الرومان عام 135 للميلاد واعترف به الحاخام عكيفا، أحد مشاهير حكماء اليهود، على أنه المسيح. وظلت الحركات المسيحية قائمة بوجه عام تغذيها التطلعات والمطامح السياسية والدينية بما فيها استعادة المملكة اليهودية المستقلة وإقامة مملكة الربّ على الأرض. واعتقد بعض الطوائف اليهودية أن المسيح سيكون قساً، واعتقد آخرون بأنه سيكون ملكاً بينما آمن غيرهم بأنه سيكون نبياً يبشر بالآخرة. وجاء في كتاب الباحث دافيد أرييل ما الذي يؤمن به اليهود؟ في هذا المجال ما معناه:

كانت التوقعات الفعلية بمجيء المسيح أمراً أساسياً في فترة ما بعد اليهودية الكتابية (التوراتية). فقد كانت الفكرة متأصلة بعمق وقوة شديدين بحيث لم يكن هناك مناص من ظهورها بين حين وآخر كحركات مسيحية. ثم إنه كانت هناك نزعة قوية ضد الاعتقاد بأن المسيح قد أتى فعلاً. ولعل أكثر ما تعرف به المسيحية اليهودية هو أنها وعد غير قابل للوفاء وحلم لا يتحقق. ومن قبيل المفارقة أن اليهودية تولي هذا القدر الكبير من الاهتمام بأحوال المسيحية وظروفها ولكنها تكره أن تعلن قدوم المسيح. وعلى هذا فإن المسيحية اليهودية هي النظرية المسيحية وتاريخ المسحاء الدجالين وخيبات الأمل المسيحية في أن معاً6.

فخلال تاريخ الدين اليهودي الطويل أعلن أشخاص عديدون أن كلاً منهم هو المسيح. وكان بين هؤلاء موسى الكريتي (نسبة إلى كريث في القرن الخامس الميلادي) وسيرينوس السوري (القرن الثامن للميلاد) وأبو عيسى الأصفهاني (القرن الثامن للميلاد) ودأود الرُّويّ البغدادي (القرن الثاني عشر الميلادي) وأبو العافية المسيني (القرن الثالث عشر ميلادي) وأشر لمّين الإستيري (القرن الخامس عشر ميلادي) ودأود رويني (القرن السادس عشر) وسليمان ملخو (القرن السادس عشر7). وهناك حالة أخرى معروفة اشتهر بها شبتاي بن زئيفي الذي ادّعى أنه المسيح وسرت دعوته في الأراضي التي كانت خاضعة للإمبراطوية العثمانية في القرن السابع عشر.

واجه الحكم الروماني في يهودا في السنوات التي تلت إعدام يسوع (عيسى) تحدياً فعلياً من الزيلوت الذين كانوا مجموعة من اليهود المتعصبين الثائرين الذين استولوا عام 66 للميلاد على قلعة مسادا (مسعدة) الضخمة على رأس الجبل واعتصموا فيها متخذين منها قاعدة لعملياتهم (استمر احتلال الزيلوت لمسادا حتى عام 73 للميلاد عندما أجبرهم الحصار الروماني الشديد في نهاية الأمر على الانتحار الجماعي). وكان الاستيلاء على مسعدة واحتلالها جزءاً من انتفاضة عامة أرغمت الرومان الذين أضعفتهم الحروب الأهلية الداخلية على الجلاء عن القدس. إلا أن جيش الرومان عاد عام 70 للميلاد للأخذ بالثأر عندما وصلت قواته بقيادة تيتوس، ابن الإمبراطور فسباسيان، واستعادت القدس بعد حصار دموي. وإمعاناً منه في قمع أي احتمال للثورة في المستقبل سمح تيتوس لقواته بنهب القدس وأمر بهدم الهيكل وأصدر مرسوماً بالنفى الإجباري لليهود من يهودا. ومن هنا أُنذر سقوط القدس ببداية نقطة تحول مثير في تاريخ اليهود حدد معالم تطوّر الشعب اليهودي على مدى ألفي سنة تقريباً. فقد دُفع اليهود إلى شتات واسع أو إلى كتل من المجتمعات المبعثرة. وفي الشتات، كما كان في الأسر البابلي من قبل، أدّى القادة الروحانيون اليهود دوراً هاماً في التمسك بالهوية اليهودية والحفاظ عليها.

وترك تدمير الهيكل وما تبع من زوال النشاطات والاحتفالات الكهنوتية المعتادة التي كانت تقام هناك فراغاً في الحياة الدينية لبني إسرائيل. لكن سرعان ما ملئ ذلك الفراغ بالصلوات والعبادة في الكُنُس المحلية بإشراف من الحاخامات (الربانة أو المعلمين). ولذا أصبح نمط الحياة الدينية اليهودية القائمة على أساس الكنيس تعرف من ثم «بالتقليد الربيني». ولكي يوفر المعلمون الربانة دليلاً مرشداً لاتباع الدين وضعوا شرحاً كتابياً منصباً على التوراة. ولقيت تفسيرات وتحليلات الحاخامات الربانة الذين اعتبرت بصيرتهم وحكمتهم فائقة، قبولاً باعتبارها ذخيرة لأجيال المستقبل. ولذا فقد كُتبت أعمال الحاخامات بعناية ودقة وجمعت في كتاب كبير يعرف بالتلمود الذي يعني «التعلّم». وجمع التلمود صنفين من النصوص، الأول هو المشنا، وهي عبارة عن سلسلة من تحليلات الشرائع اليهودية الشفاهية التي حفظت عن طريق التناقل الشفوي، والصنف الثاني هو الجمارا، وهي عبارة عن مجموعة من التعليقات التفسيرية للمشنا. وهناك نسختان من التلمود، الأولى التلمود الفلسطيني (أو المقدسي). وقد كُتبت هذه النسخة في نحو عام 450 للميلاد. وأما النسخة الثانية من التلمود فهي التلمود البابلي الذي أنجز في نحو عام 550 للميلاد. والتلمود البابلي أكبر بكثير، وهو يُعدّ النص الأوثق.

وتشكل التطورات والأحداث التاريخية التي رافقت المشنا تسجيلاً يشرح الحياة الدينية لبني إسرائيل قبل الغزو الروماني وبعده. وتعود أصولها إلى أواخر القرن الأول قبل الميلاد. فقد أحييت الخلافات القانونية، التي لم يمكن حلها في تلك الفترة بالرجوع إلى مبادئ التوراة ونصوصها، على الخبراء في الشريعة اليهودية. وسُجلت بالتدريج قرارات أولئك المختصين القانونيين وجمعها الفريسيون. واكتسبت المشنا أهمية خاصة كدليل مرشد على أثر الغزو الروماني عام 70 الميلادي وما تبع من انهيار البنية الدينية والسياسية والاجتماعية اليهودية. ودأب الحاخامات في الشتات على الرجوع إلى المشنا في جهودهم لتقديم النصح والإرشاد الروحي لمجتمعاتهم وجالياتهم المحلية.

وبحلول عام 200 الميلادي كان الحاخامات قد وسعوا المشنا بطريقة منهجية واستخرجوا نصاً كتابياً شاملاً مفصلاً. واشتمل النص الكتابي على ستة فصول عامة تتناول كل جوانب الحياة التي ضمها التقليد الربيني بما في ذلك الطقوس الدينية وقوانين الأحوال والشرائع الشخصية والمدنية والحقوق الشخصية بالنسبة لكل طبقات المجتمع، والتقويم الديني والمسائل الاقتصادية والزراعية والسبت. وتعالج مبادئ التلمود وقوانينه وتوجيهاته الخلقية كل جانب من جوانب الحياة اليهودية. وهكذا فإن التلمود كان بمثابة الأساس الذي استند إليه حفظ المجتمع اليهودي وبقاؤه متلاحماً منذ بداية الشتات. ويجسّد التلمود نظرة عقيدية إيجابية إلى العالم على وجه الإجمال. فهو يصف عالماً يعمّه الخير مغموراً بنعم الله وخياراته المتاحة بحرية لكل أولئك الذين يتبعون تعاليم الله. ويحدد التلمود بالتفصيل الفعل أو التصرف المناسب الذي يجب اتخاذه في كل حال تجنباً للأذى وإحفاقاً للخير والصلاح.

العصور الوسطى

تبنّى الشعب اليهودي وكيف خلال فترة العصور الوسطى (من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر للميلاد) المفاهيم اللاهوتية والأساليب العلمية التي طوّرها أصلاً المفكرون اليونان والمسلمون. ثم عمل اليهود تدريجاً على خلق فلسفة جديدة للحياة والدين. وكان

من بين أعظم فلاسفتهم في تلك الفترة سعديا بن جوزيف (سعيد بن يوسف الفيومي) (882 – 942 م) واشتهر باسم سعديا غاؤون (و «غاون» لقب تكريمي يغدق على أصحاب المدارس اليهود الكبار). ولد سعيد بن يوسف في مصر ثم استقر به المقام في العراق. وكان من المؤيدين للفكر المنطقي والدين معاً وأنتج وفرة من الأعمال الرفيعة بما فيها «كتاب المبادئ والمعتقدات». ثمة شخصية أخرى هامة هي الحاخام سولومون بار إسحق المعروف بالراشي (1040 – 1105 م). واشتهر الراشي كأعظم المعلقين على التوراة والتلمود. وتقترن سيرة حياته بقصص من المعجزات وما زال كنيسه في غرب ألمانيا محجة لليهود حتى اليوم.

وكان من أهم فلاسفة العصور الوسطى اليهود موسى بن ميمون (1135 – 1204 م). ولد ابن ميمون في مدينة قرطبة بإسبانيا. لكن أسرته اضطرت، وهو في شبابه، إلى الفرار من البلاد هرباً من موجة من اضطهاد الساميين شنها المسلمون المتعصبون الموحدون (أسرة أصلها من المغرب حكمت شمال أفريقيا ومصر وأسست دولة في الأندلس). واستقر ابن ميمون بالقاهرة في نهاية المطاف وذاعت شهرته كعالم تلمودي وطبيب. واستقطر ابن ميمون، في إنجاز توليفي يدعو إلى الإعجاب، جوهر الدين اليهودي ولخصة في ثلاثة عشر مبدأ بسيطاً ولكنها متعمقة. ومع أن علماء اللاهوت دأبوا منذ ذلك الحين على إثارة الجدل في صحة تصنيفات ابن ميمون ودقتها وطبيعتها، فقد ظل فكره مؤثراً وتبنى اليهود في نهاية المطاف أفكاره معتبرين إياها مرجعية موثوقة. وتلخص مبادئه على الوجه التالي:

وجود الله الخالق

وحدة الله المطلقة

لا مادية الله

خلود الله

وجوب عبادة الله وحده

صحة تعاليم الأنبياء

رفعة نبوة موسى

التوراة هي وحي الله لموسى

ثبات التوراة وعدم قابليتها للتغيير

الله هو العليم

الثواب والعقاب تبعاً للأفعال

قدوم المسيح

قيامه الموتى

وكان من أوسع أعمال ابن ميمون الفلسفية شهرة وأكثرها تأثيراً كتابه **دلالة الحائرين**. فقد شرح ابن ميمون القرطبي في رائعته الفلسفية تلك معاني مختلف التعبيرات التوراتية (مميزاً بين المعاني الحرفية والروحانية الضمنية) مقدماً بذلك الدليل على وجود الله ومنادياً بأن الله هو الذي خلق الوجود (معارضاً بهذا المبدأ القائل بأزلية العالم) مفسراً المعجزات والنبوة والإرادة المخيرة والشرعية اليهودية. وقد تأثر ابن ميمون بدوره بفلسفة أرسطو ونتاج المفكرين المسلمين الذين شرحوا أعمال أرسطو وعلقوا عليها. ومن أهم جوانب عطاء ابن ميمون للفلسفة اليهودية، ولل فلسفة الغربية بوجه عام، جمعه وتوليفه بين الفكر المنطقي لأرسطو والمثاليات الدينية اليهودية. ويتقبل اليهود كلهم عمل ابن ميمون الكبير في القواعد القانونية Mishna التوراة كمرجع صحيح موثوق. وهو عمل تفسيري مصنف للتوراة الشفاهية ومنظم بنحو واضح وحاسم.

هناك مفكر يهودي بارز آخر من أصل إسباني هو بهيا بن باكودا (نحو 126 – 1340 م). وقد وضع ابن باكودا كتاباً ضمّنه بحثاً مؤثراً بعنوان **الهداية إلى فرائد القلوب**. وقال ابن باكودا في كتابه هذا بأن الطقوس اليومية وأداء الشعائر والأعمال ليست لها قيمة ذاتية روحانية متأصلة فيها. فقد آمن ابن باكودا بأن الأفعال لا تكون مشبعة بالقيمة الروحانية إلا إذا أدّيت تلك الأعمال بروح خالصة متفانية محبة لله. ودافع بشدة عن التجرد من الرغبات الدنيوية، وحياة التقشف والزهد، واختبار واع للأفكار والدوافع والأفعال، والتأمل الانفرادي، والتواصل مع الله. وعلى الرغم من أن كتاب **الهداية إلى فرائد القلوب** جاء بمثابة تحدٍّ كبير للقراء فقد لقي إقبلاً في عالم

متغير بسرعة في فترة النهضة الأوروبية. وشدد ابن باكوذا، كما فعل ابن ميمون، على علاقة الفرد المؤمن الشخصية مع الله كالبوثة أو مركز الاهتمام في الحياة الدينية.

ثمة شخصية ثالثة بارزة من شخصيات العصور الوسطى تمثلت في يهودا هاليافي (الشاعر الأندلسي المعروف باسم أبو حسن اللاوي (1080 - 1141 م). وهاليافي، مثله مثل ابن ميمون وابن باكوذا، كان إسباني الأصل، واعتُبر من أعظم شعراء اليهود. ونظر هاليافي إلى المعاناة التي قاساها بنو إسرائيل عبر التاريخ على أنها جزء غامض سرّي من محبة الله. فمن خلال سر المحبة هذا يتم التعويض والتوفيق بين ما يبدو من تناقض بين وضع الإسرائيليين كشعب مختار وحال اضطهادهم على مدى قرون طويلة. وقد عبّر شعر هاليافي عن تقليد قديم للتصوف اليهودي كان كغيره من تيارات التقاليد اليهودية التي تطورت على عدة مراحل.

ومما تجدر ملاحظته أن هجرة اليهود، طوعية كانت أو جبرية، أدت إلى تميز إقليمي أو مكاني واضح للروحانية اليهودية. فالأشكناز (يهود ألمانيا وشمال أوروبا) لقب يطلق على الإسرائيليين الذين عاشوا في حوض نهر الراين بألمانيا. وشمل الأشكناز في ما بعد الغالبية العظمى من أتباع الدين اليهودي في العالم. وشملت الأشكنازية يهود البلدان الممتدة من فرنسا إلى روسيا. والمنحدرون من هؤلاء اليهود هم غالبية اليهود القاطنين في إسرائيل والولايات المتحدة. وأما السفارد (السفارديم، يهود إسبانيا وجنوب أوروبا وشمال أفريقيا والشرق الأوسط) فهم أصلاً يهود إسبانيا الذين تفرقوا في ما بعد نتيجة الطرد والإبعاد عام 1492 للميلاد. وقد طوّر اليهود الأشكناز والسفارد ممارسات وأنماطاً ثقافية مميزة بني عليها أسلوب حياتهم. فلغة اليديش (خليط من الألمانية والعبرية يستعملها يهود أوروبا الوسطى والشرقية)، على سبيل المثال، هي اللغة السائدة بين الأشكناز، بينما كانت لغة اللادينو (مزيج من اللاتينية والعبرية) هي اللغة المستعملة عند كثير من السفارد. وعلى الرغم من نشوء توترات بين الأشكناز والسفارد، كان لحركات التضامن تأثير توافقي في العصر الحديث. وما زال التنوع الداخلي للدين اليهودي يثري نسيج الثقافة اليهودية المعاصرة.

باكوذا العصر الحديث

ظهرت حركة الزاهدين، أو المتّقين، (الحاسيدوت) التي كرّست نفسها لإصلاح المجتمع اليهودي وبث الحيوية فيه مجدداً، نابعة من خلال ظروف الاضطهاد وتجربة الرفض التي لاقاها اليهود في الشتات. وعلى النقيض من التقليد الربيني (الهاخامي) اللامركزي القائم على أساس كنيس كل مجتمع بذاته، كان الزاهدون (الحاسيدوت أو الحاسيديم) ملتفتين حول زعامة رجل عرف بالصالح (زاديك). وأمن أتباع الحركة الزاهدية، متأثرين بصوفية القبالة (التي سيأتي بحثها لاحقاً)، بأن شخصاً مباركاً كالصالح التّقي هذا له القدرة على تحقيق اتحاد روحي فريد مع الله ويمكن أن يكون الوسيط الذي تحل وتنتقل من خلاله بركات الله. وظهر الزاهدون المتّقون، أول ما ظهوراً، في أوروبا الشرقية بزعامة رجل يميّز بالحضرة وصفات الزعامة الروحانية اسمه إسرائيل (يسروئل) بن إليعازر (1700 - 1760 م) عُرف بلقب «بعل شيم توف» بالعبرية، أي صاحب الاسم الطيب. واجتذب بن أليعازر، بما امتلك من قدرات عجائبية وحالات من الطرح الروحاني والنشوة الدينية، جماعة من المريدين الذين انضموا إليه وشاركوه حياة الزهد والانقطاع والتأمل والصلاة.

ولد صاحب الاسم الطيب، الذي غالباً ما نُعت بلقب «بشت» اختصاراً من الكلمات الثلاث العبرية التي تشكل اسمه «بعل شيم توف» في أوكرانيا، ويُعدّ مؤسس العقيدة الزاهدية. ولم يقبل المحافظون المتمسكون بالتقاليد كثيراً من تفسيراته التي سجلها تلاميذه. لكن مع مرور الزمن واتساع حركة المتّقين في أوروبا الشرقية لقي بشت التكريم والاحترام كحكيم فعلاً. وتركز الممارسة الدينية عند الزاهدين المتّقين على الخلاص الفردي والتجربة الإلهية المباشرة. وطبقاً لعقيدة الزهد، استخلص بشت هذه النتيجة وهي أنه: «نقول إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب، ولا نقول إله إبراهيم وإسحق ويعقوب»، أي أن يقال لكم إن إسحق ويعقوب لم يعتمدا على عقيدة إبراهيم ولكنهما بحثا بنفسهما عن الله⁸. وكانت حياة الزاهدين حياة نقاء وتقوى، وولدت الحركة عدة شخصيات أسهمت في تجسيد هذا المبدأ والارتقاء به إلى درجة رفيعة. وحمل الزاهدون محبة حارة لله والإنسانية وبلغوا منازل عالية من الوعي على أمل الدخول في تجربة القرب المباشر من الوجود الإلهي في الخليقة كلها. فعملت حركة الزاهدين على بث نشاط تجديد التقوى الخالصة والنقاء عن طريق الصلوات والتأمل. والواقع أن كثيرين من المتدينين في الشعب اليهودي تبنوا أفكار المتّقين في الزهد والانقطاع للدين. غير أن الهاخامات التقليديين المحافظين رفضوا مبدأ التركيز الذي وضعه الزاهدون على الأشخاص الدينيين المباركين كوسطاء بين الله والناس.

وحذر كثير من الحاخامات من أن هذا المفهوم لعلاقة البشر بالله يجعل المجتمع اتكالياً معتمداً على زعيم روحاني واحد يمثل السلطة الوحيدة بفضل علاقته الوثيقة بالله.

وتمثل حركات الحاسيديم البعد السري الغامض للدين اليهودي الذي يدركه الخاصة دون العامة. فقد أوجدوا أساليب متقدمة من التطور الروحاني، وكانوا هم الواسطة التي يصل من خلالها جوهر الدين اليهودي إلى الجاليات والطوائف الدينية حول العالم. ومما تجدر ملاحظته أن المفهوم الزهدي كان له تأثير عند اثنين من أبرز المفكرين اليهود المحدثين هما مارتن بوبر (1878 - 1965 م) وأبراهام جوشوا هيسكل (1907 - 1972 م). وعلاوة على ذلك أنجبت طوائف الزاهدين (الحاسيديم) شخصيات روحية عديدة تميزت بالزعامة الدينية المؤثرة بمن في ذلك حاخام بريسلوف ناخمان (1772 - 1810 م)، وهو ابن حفيد الزعيم الروحي بعل شيم توف (صاحب الاسم الطيب)، والحاخام شنور زلمان (1745 - 1813 م) حاخام ليادي (مدينة في روسيا) مؤسس طائفة حباد حاسيديم ومؤلف قانون حباد المعروف باسم «تانيا»، والحاخام مناحم ماندل شنيرسون الذي يتمتع باحترام كبير. وهو ربّي (لقب تكريمي لكبار رجال الدين الحاسيديم يعني المعلم بلغة اليديش) من حركة حباد لوبافتش وله نشاط اجتماعي واسع في المجتمع المعاصر.

الدين اليهودي في العالم الحديث

أدت زيادة وتيرة المسيرة العلمية والبحث الفكري والعلمي التي حدثت في القرن السابع عشر إلى تحولات كبيرة في الحياة الأوروبية في القرن الثامن عشر الذي تلى. وهي فترة يسميها المؤرخون عصر التنوير أو العصر العقلاني. ومرت العقيدة الأرثوذكسية المتمسكة بالدين في ذلك الجو الحر الذي أتاحه عصر التنوير بعملية إحياء جديدة. فقد مكنت الحريات الجديدة من تعزيز القيم والأفكار والهوية التاريخية التي احتجبت في الظل وتأكيدها. وكان من بين التطورات العصرية، ولكن المخالفة، نهوض الحركة الإصلاحية التي جاءت بمفهوم جديد للحياة اليهودية يسعى إلى التوفيق بين الحداثة والدين. وسعت حركة الإصلاح إلى إيجاد توازن بين التغيير التقدمي والاستمرارية، وبين الاندماج والمساواة مع غير اليهود، والحفاظ على وعي واضح لليهود بيهوديتهم. وابتكرت الحركة الإصلاحية طقساً جديداً للعبادة مبنياً على طقوس العبادة في كنائس ألمانيا. وتخلّى اليهود الإصلاحيون عن هدف إنشاء وطن قومي لليهود في صهيون (أرض الميعاد) ورفضوا القوانين والشرائع التي تمنع الاختلاط بغير اليهود (الجنتايل). وبالإضافة إلى ظهور مبدأي الإصلاح والأرثوذكسية، عملت الحركة المحافظة (التي عرفت أحياناً باسم مازورتي «التقليدية») على التمسك بالعقيدة اليهودية التقليدية وكيفت في الوقت ذاته القوانين مع المتطلبات العصرية. ولقيت النظرة المحافظة هذه أسلوباً مقبولاً وذا معنى يحتضن به اليهود المعاصرون دينهم في العصر الحديث وفي بلدان كالولايات المتحدة خاصة. فهناك حركة إعادة البناء القائمة على أفكار مردخاي كابلان التي تعتبر الدين اليهودي كمجتمع دائم التطور والحركة (التشديد على الهوية اليهودية التاريخية بغض النظر عن ضرورة التدين). ويؤكد أتباع حركة إعادة البناء على وجهة نظر تقدمية أو تطويرية، الأمر الذي يميزهم عن الجوانب التقليدية في الممارسة الأرثوذكسية للدين.

إلا أن الحركتين الأرثوذكسية والإصلاحية الدينتين اليهوديتين طغت عليهما إلى حد ما الحركة الصهيونية في أوائل القرن العشرين. فقد ألهم أمل العودة إلى أرض الميعاد، صهيون، اليهود وحثم على المثابرة منذ بداية الشتات بعد خراب الهيكل الثاني على أيدي الرومان عام 70 للميلاد. فقد بدأ الحلم الصهيوني يتبلور ويتخذ شكلاً فعلياً عندما دعا الصحافي الهنغاري اليهودي ثيودور هيرتسل (1860 - 1904 م) في كتاباته إلى إنشاء دولة يهودية في فلسطين، مشجعاً اليهود على العمل في سبيل تحقيق ذلك الهدف. ولقيت أفكار هيرتسل صدى وقبولاً واسعاً لدى اليهود المتنفذين نظراً لأن التيارات الشديدة المعادية للسامية كانت واضحة في معظم البلدان الأوروبية في ذلك الوقت. فعودة اليهود إلى «وطنهم التاريخي» لم تكن في نظر هيرتسل مجرد هدف سياسي أو اجتماعي بل تحقيقاً لاعتقاد ديني بالمسيح المنتظر.

أدت نشاطات هيرتسل إلى عقد المؤتمر الصهيوني العالمي الأول في بازل بسويسرا عام 1897 للميلاد. وبعد ذلك بعشرين سنة، وفي خضم المناورات الدبلوماسية وصفقات الحرب العالمية الأولى، حدث تطور بالغ الأهمية عندما أعلن وزير الخارجية البريطانية آنذاك اللورد بلفور تأييد بريطانيا لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. وكانت فلسطين خاضعة في ذلك الوقت لحكم الإمبراطورية العثمانية التي كانت حليفاً لألمانيا الإمبراطورية عدوة بريطانيا في الحرب. كان إعلان «وعد بلفور» من وجهة نظر بريطانيا إجراءً مفيداً لها

القصد منه زعزعة الوضع الاستراتيجي للعدو. إلا أن الحركة الصهيونية وجدت في وعد بلفور اعترافاً رسمياً وإقراراً من بريطانيا القوة العظمى المسيطرة في العالم.

عندما اتضح بعد الحرب العالمية الثانية مدى وحجم محرقة الإبادة (الهولوكوست) التي ارتكبتها النازيون ضد اليهود وغيرهم من الجماعات، أصيب الناس بالهلع وشعروا بالعطف على الضحايا. وادعى الناشطون الصهاينة بعد الحرب، وكان بعضهم من الناجين من معسكرات الإبادة التي أدارها النازيون، أن لليهود حقاً معنوياً بوطن قومي في فلسطين. ولقي هذا الادعاء مناصرين له في المجتمعات الدولية، وخاصة في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. وانطلاقاً من هذا المفهوم أعلن قيام دولة إسرائيل رسمياً عام 1948. وهكذا كانت إبادة اليهود على أيدي النازيين وإنشاء دولة إسرائيل أهم حدثين بارزين في تاريخ اليهود في القرن العشرين.

العهد

إن فكرة العهد مع الله بالنسبة لليهود معتقد مقدس وركن أساسي من أركان الدين اليهودي. ويشبه عهد الله مع بني إسرائيل في وجوه معينة منه خصائص التعاقد القانوني العام ويشترك معها من حيث الالتزام المتبادل بتأدية المسؤوليات والواجبات. غير أن العهد فريد في نوعه لأنه كان قضاءً إلهياً لم تناقش نصوصه أو شروطه أو تراجع ضمن عملية مساومة وأخذ ورد، وإنما منح بمشيئة الله وحده. وتقول الكتب اليهودية المقدسة إن عهداً أبرمت بين الله وبني إسرائيل في أزمنة حرجة من تاريخ اليهود.

وجاء وصف أول عهد في سفر التكوين. فقد وعد الله نوحاً بأن ينجيه وآله من الطوفان الكبير وتعهده ألا يعيد الكرة على الأرض بكارثة أخرى إذ قال «لَا أَعُودُ أَلْعَنُ الْأَرْضَ أَيْضاً مِنْ أَجْلِ الْإِنْسَانِ، لِأَنَّ تَصَوُّرَ قَلْبِ الْإِنْسَانِ شَرِيرٌ مُنْذُ حَدَاتِهِ. وَلَا أَعُودُ أَيْضاً أُمِيتُ كُلَّ حَيٍّ كَمَا فَعَلْتُ». (التكوين، 8: 21). وفي عهد آخر وعد الله إبراهيم بأن يسكن ذريته في أرض الميعاد ويبني فيها مملكة عظيمة. ثمة عهد ثالث بلغه الله لموسى النبي عندما كان على رأس جبل سيناء بأن جعل بني إسرائيل شعبه المختار. وبعد ذلك بوقت قصير أوحى الله لموسى الشرائع المعروفة بالوصايا العشر (يصف سفر التثنية تلك الوصايا بأنها جزء أساسي من العهد بين الله وبني إسرائيل). يقول «فَاحْفَظُوا كُلَّ الْوَصَايَا الَّتِي أَنَا أُوصِيكُمْ بِهَا الْيَوْمَ لِكَيْ تَتَشَدَّدُوا وَتَدْخُلُوا الْأَرْضَ الَّتِي أَنْتُمْ عَابِرُونَ إِلَيْهَا لِتَمْلِكُوهَا، وَلِكَيْ تُطِيلُوا الْيَّامَ عَلَى الْأَرْضِ الَّتِي أَقْسَمَ الرَّبُّ لِبَنَائِكُمْ أَنْ يُعْطِيَهَا لَهُمْ وَلِنَسْلِهِمْ، أَرْضٌ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلًا» (التثنية، 11: 8 - 9). ويورد سفر الأخبار الأول وصفاً للعهد الرابع. ويقول إن الله ملك داود وسيجعل كل خلفائه من سلالته «وَعَلِمَ دَاوُدُ أَنَّ الرَّبَّ قَدْ أَثْبَتَهُ مَلِكًا عَلَى إِسْرَائِيلَ، لِأَنَّ مَمْلَكَتَهُ ارْتَفَعَتْ مُتَّصَاعَةً مِنْ أَجْلِ شَعْبِهِ إِسْرَائِيلَ» (الأخبار الأول، 14: 2). ويريد الله من تذكرته داود بأنه رفعه من راعي غنم متواضع ليملكه، وتذكير بني إسرائيل ضمناً أن يذكروا أن العظمة إنما تعتمد على سلطانه ومرضاته. إذ يذكره الله بقوله «أَنَا أَخَذْتُكَ مِنَ الْمَرْبِضِ، مِنْ وَرَاءِ الْغَنَمِ لِتَكُونَ رَئِيسًا عَلَى شَعْبِي إِسْرَائِيلَ، وَكُنْتُ مَعَكَ حِينَئِذَا تَوَجَّهْتَ، وَقَرَضْتُ جَمِيعَ أَعْدَائِكَ مِنْ أَمَامِكَ، وَعَمِلْتُ لَكَ اسْمًا كَاسْمِ الْعُظَمَاءِ الَّذِينَ فِي الْأَرْضِ. وَعَيْنْتُ مَكَانًا لِشَعْبِي إِسْرَائِيلَ وَغَرَسْتُهُ فَسَكَنَ فِي مَكَانِهِ». (أخبار الأول 17: 7 - 9).

الله الواحد

الإيمان بوجود إله واحد خالق ولا غيره ركن آخر من أركان الدين اليهودي. وتتمثل حقيقة الله وسلطانه وإرادته، من وجهة النظر اليهودية، في ما يشهدونه في أفعاله التي يقصد بها حماية شعبه المختار. فالله وحده هو الذي أرسل النبيين إبراهيم وموسى، وهو وحده الذي نجى بني إسرائيل من العبودية في مصر، والله وحده هو الذي مكّنهم من الوصول إلى أرض الميعاد ليقيموا حضارة مزدهرة استناداً إلى وصاياه الربانية. وهذه الأمور بالنسبة لليهود المتدينين ليست مجرد حوادث ومصادفات تاريخية، وإنما هي تدابير المشيئة الإلهية التي لا تبرهن على وجود الله وحسب، بل وعلى وجوده دوماً مع الشعب اليهودي ودوام توجيهه وإرشاده. وكثيراً ما تصوّر لغة التلمود الله بعبارات تشخص الذات الإلهية. منها أن الله أب لأبنائه، وهو يتأمل الكتب المقدسة، وهو يرتدي كساءً كهنوياً للصلاة، وهو يرعى المرضى وينزل الراحة والسكينة على الذين قضوا وماتوا. ويتردد اسم الأب خاصة كاستعارة مجازية ترمز إلى الله باستمرار في الكتب اليهودية المقدسة. ومع ذلك فإن نظام العقيدة اليهودية لا ينظر إلى الله كمخلوق من مخلوقات هذه الأرض، بل إن مفهومه لله هو أنه الأسمى الذي تفوق طبيعته وسلطانه الإدراك المحدود للإنسان الفاني. وهذه القدرة المحدودة للإدراك بالذات هي التي استلزمت تصوير الله وتجسيده بالاستعارات المجازية والرموز.

التصوف اليهودي

إن أهم جميع الحركات الباطنية أو الصوفية اليهودية وأبرزها وأكثرها تأثيراً هي الحركة المعروفة باسم «قبالا». وظهرت حركة قبالا أول ما ظهرت في فرنسا ثم اكتسبت نفوذاً كبيراً وتأثيراً في إسبانيا في القرن الثالث عشر. وكانت تلك الحركة عاكفة في ذلك الحين على إحياء التعاليم المنسوبة إلى موسى وحكماء العهود القديمة. وكانت كل الحروف والأرقام والكلمات التي حوتها الكتب اليهودية المقدسة بالنسبة لمعتنقي مذهب قبالا المعرفين بالقباليين (مقبليم) تنطوي على معاني خفية لا ينكشف سرها إلا بواسطة أساليب الحكمة الإلهية (مذهب فلسفي لمعرفة الله عن طريق التأمل). ويؤمن القباليون بأن اتباع مثل تلك الأساليب الباطنية لتفسير الكتب المقدسة يكشف السجاياء والصفات الجوهرية لله والكنه الداخلي لوحدة كل الوجود. ولهذا السبب توصف القبالا أيضاً «بالحكمة الخفية». ومعنى كلمة قبالا كما عرّفه البروفيسور دانييل ماط (أستاذ العلوم الروحانية اليهودية في معهد اتحاد الخريجين للعلوم اللاهوتية في بيركلي بكاليفورنيا) هو «التقبل» أو «ما تم قبله». فقبالا تدل، من ناحية، على التقليد أو الحكمة القديمة التي حفظت وجرى تناقلها من الماضي. ومن ناحية أخرى، تظهر الحكمة تلقائياً وعفوياً ودون سابق وبنحو مفاجئ للمتلقي إذا كان المتلقي متلقياً صادقاً فعلاً⁹. غير أن الصوفية اليهودية لم تبدأ بالقبالا. فالأنبياء كانوا باطنيين صوفيين من حيث إنهم جسّدوا النموذج المثالي الذي يطمح إليه المتصوفون. لكن النبي الذي ينطق باسم الله ونيابة عنه هو أكثر من مجرد صوفي.

يُعدّ كتاب **زوهار** ومعناه التآلق، أهم نصوص القبالا. ويعتقد أن الباطني الإسباني موسى بن شيم توف دي ليون ربما كان هو الذي ألفه في نحو عام 1280 للميلاد. وكتاب **زوهار** عبارة عن تحليل للتوراة كُتب باللغة الآرامية. ويعرض الكتاب شرحاً للعالمين السماوي والديني والعلاقة بين الله والبشر. ويشير صاحب كتاب **زوهار** إلى الله باسم «إين سوف» ويعني الذي لا حد له أو اللانهائي، ويصفه ككائن متسام وينبوع «السيفيروت» أو التجليات العشرة النورانية. وتضم التجليات (السيفيروت) مزايا وجوانب منها العدل والإدراك والحكمة والرفق والفطنة. وفيما السجاياء المتعلقة بالتجليات النورانية متجسّدة على المستوى المادي للوجود، فإن مصدرها إين سوف «الذي لا حد له» أو اللانهائي (الله) يستعصي فهمه على القدرات العقلية للإنسان الفاني. وقد أوجد مؤلف **زوهار** علماً لاهوتياً معقداً يتفاعل فيه العالم الروحي الذي لاين سوف (اللانهائي) والعالم المادي للكائنات البشرية ويتواصلان بنحو غامض عن طريق مستويات الوجود (مبدأ فلسفي لاهوتي يقول بأن الوجود يتألف من عدة مستويات أو طبقات أو أبعاد).

وتمهد القبالا لممارستها طريقاً يستطيع الفرد من خلاله أن يسري روحياً حتى يبلغ الحضرة الإلهية. ويمكن أن يؤدي هذا الاتصال بالإله، علاوة على ذلك، إلى إتاحة المجال أمام الشيكينا (الحضور الإلهي) كي ينتشر في العالم الديني ويهزم الشر. وقد وضع إحدى أهم النظريات القبالية التي كان لها تأثير دائم على الاتجاه الروحاني اليهودي الحديث إسحق بن سولومون لوريا (1534 - 1572 م) الذي تتلمذ على المعلم غزير العطاء موسى القرطبي (1522 - 1572 م). وتفترض النظرية الغامضة التي توصل إليها لوريا أن إين سوف (الذي لا نهاية له) أو الرب اللانهائي «استخرج ذاته من ذاته» في عملية انكماش كوني. وقد نتج عن تلك العملية الغامضة خلق فراغ كوني انبثق فيه النور الإلهي (عملية الخلق الفعلي). إلا أن الآنية (الأوعية) التي انبثق من خلالها نور إين سوف تكسّرت (في ما يعرف بتحطم الأوعية) وهو ما كان أصل الشر. ولما لم تستطع بعض الشرارات التي انطلقت من النور الإلهي العودة إلى مصدرها اللانهائي الذي انبثقت عنه انغمست في الدنيويات. وقد شرح الباحث دانييل ماط في كتابه **القبالا الأساسية: جوهر الباطنية اليهودية الصادر بالإنجليزية عام 1997** فلسفة لوريا ملاحظاً ما يلي:

إن واجب البشرية هو تحرير هذه الشرارات أو تعهدها كي تعاد إلى سيرتها الألوهية. وعملية «التيقوم» (الإصلاح أو التقويم) هذه تتم عن طريق عيش حياة قداسة. فكل الأعمال الإنسانية إما أن تعزز التيقوم أو تعوقه، معجّلة أو مؤخرة بذلك قدوم المخلص. فالمسيح المخلص يشكله إلى حد ما، نشاطنا الأخلاقي والروحاني. ويتردد صدى تعاليم لوريا في أحد الأقوال المتناقضة ظاهرياً لفرانس كافكا: «لن يأتي المخلص إلا عندما لا تعود هناك حاجة إليه، فسيأتي فقط في اليوم الذي يلي يوم قدومه»¹⁰.

ويرى لوريا أن على الإنسانية مسؤولية مسيحية حاسمة في إصلاح العالم وإعادته إلى وحدته الأصلية. ولذا فإن الإصلاح الكوني هو، من هذا المنظور، الهدف النهائي لكل الأفعال الإنسانية (وكذلك المعنى الضمني للتاريخ). وقد تشربت الروحانية اليهودية الحديثة مثالية التيقوم. فاليهود يعتقدون أن باستطاعتهم أن يقوموا بدور في إصلاح العالم عبر قنوات عديدة مختلفة بما فيها المبادرات الاجتماعية والبيئية والسياسية.

الطقوس والاحتفالات

أدت الطقوس في الدين اليهودي دوراً أساسياً في الحفاظ على التراث والتاريخ اللذين يؤدیان دوراً مركزياً في الثقافة والهوية اليهوديتين. فقد تمت المحافظة على الطقوس الدينية بتمسك ودقة شديدي الحرص على مدى آلاف السنين، وما زالت تلك الطقوس توجه حياة اليهود اليومية. ويصف المقطع التالي بعض الطقوس التقليدية الرئيسية. إلا أنه ينبغي أن يكون مفهوماً أن الممارسة الفعلية في أداء تلك الطقوس يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً.

المعبد (الكنيس)

عندما دُمّر هيكل القدس للمرة الثانية عام 70 للميلاد، كانت دور العبادة (الكنس) قد أصبحت قائمة في كثير من الأحياء في الأراضي اليهودية. وكانت تلك الدور تسمى «سيناغوغ» اشتقاقاً من لفظة يونانية. واصطُح عليها بالعبرية اسم «بيت كنيس»، أي دار الاجتماع. وطبقاً للأعراف والتقاليد اليهودية يستطيع عشرة أشخاص من الذكور البالغين أن يتفقوا وينشئوا كنيسهم الذي يسمى أيضاً مِنيان. وتؤم النساء المعابد كمشاهدات متفرجات لا كمشاركات فاعلات في طقوس العبادة. وعلى الرغم من السماح للنساء بالاستماع إلى الصلوات ومشاهدتها كانت تفصلهن عن الرجال في المعابد في الماضي حواجز مادية فعلية. أما في العصر الحديث فلم يعد تقليد الفصل بين الجنسين متبعاً إلا في معابد اليهود الأرثوذكس المتشددين حيث تجلس النساء والأطفال في طبقة علوية تتسنى لهم منها مشاهدة الطقوس التي تقام في الطبقة السفلية. وكان على رواد المعابد في الأزمنة القديمة أن يغسلوا أقدامهم قبل دخول الكنيس عند نافورة تخصص عادة لهذا الغرض. ثم يدخل المصلون من دون نعال ويظلون حفاة طيلة فترة المراسم. وبما أنه لم يكن هناك متسع لجلوس الجميع، كان البعض يظل واقفاً طيلة أداء الطقوس والصلوات. ولم يقتصر دور المعابد على الصلوات والعبادة وحسب، بل كانت لها أغراض أخرى إذ كانت المعابد، وما زالت، دوراً هامة للدراسة والتعليم. ففيها يتعلم الصغار شعائر دينهم وكيفية أدائها، ويلتقي العلماء على درس الكتب المقدسة وتبادل التفاسير والنقاش. فمنذ دُفع باليهود إلى الشتات ظلت المحافظة على الدين معتمدة على النصوص الكتابية. ولهذا السبب دأبت المعابد على تعليم القراءة والكتابة. ويعتمد يهود العصر الحديث الذين يعيشون في مجتمعات علمانية على المعابد في توفير دروس اللغة العبرية لأبنائهم وتعليمهم النصوص المقدسة. فالكنيس كان تاريخياً، وما زال اليوم، أساسياً بالنسبة للحياة الدينية والهوية الثقافية لليهود.

البيت (أو المنزل)

هناك مؤسسة أخرى لها دور هام إلى جانب الكنيس في الحفاظ على الثقافة وصيانة التراث اليهوديين، هي المنزل. ففي التقليد الأرثوذكسي يؤدي المصلي في صلاته اليومية طقساً يشمل وضع «التفيلين» وهو عبارة عن حجاب يتألف من علبتين صغيرتين مصنوعتين من جلد مسودّ يربطان إلى جسم المصلي بسير أو حزام من الجلد. وتحوي كل من العلبتين رقعة من الورق خطت عليها «الشيماء» التي هي تأكيد الإيمان كما جاء في التوراة «إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلَهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ. فَتَحَبُّ الرَّبَّ إِلَهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ» (التثنية، 6: 4 - 5). ويتطلب وضع الحجاب عدة خطوات، أولاً أن يعتمر المصلي «باليرموكة» وهي طاقية صغيرة تغطي أعلى الرأس، وثانياتها أن يسدل على كتفيه «التاليت»، وهو شال خاص بالصلاة يرمز إلى تذكير المصلي بطاعة الله. والخطوة الثالثة أن يربط أحد الحجابين على جبهته والآخر إلى عضد ذراعه اليسرى. ولا يخلو بيت أي عائلة متمسكة بمراعاة أصول الدين من رموز كثيرة تدل على المعتقدات الروحانية والدينية. وعلى الباب الرئيسي والأبواب الداخلية، باستثناء مداخل الحمامات، تثبت أوعية صغيرة تضم «الشيماء». ويسمى وعاء الشيماء هذا الذي يضم كلمات الرب «ميزوزا» وذلك طبقاً لما أمر الله اليهود بكتابة كلماته على أبواب بيوتهم: «واكتبها على قوائم أبواب بيتك وعلى أبوابك» (تثنية 6: 9). وكلمة «ميزوزا» العبرية، تعني عضادة، وهي رق مستطيل الشكل يصنع من المواد البلاستيكية أو النحاسية أو غيرها، تكتب عليه كلمات من الكتاب المقدس، وعلى الجانب الآخر من الرق تظهر كلمة «شداي»، أحد أسماء الرب. ويوضع الرق في شق صغير في عضادة الباب. والقصد من الميزوزا هو تذكير كل من يراها بأن الله دائم الوجود وبوجوب الثبات على طاعة شريعة الله.

طقوس البلوغ أو الانتقال

يقضي العرف اليهودي بأن أي طفل يولد لأُم يهودية يُعدّ يهودياً. فطبقاً للطقوس التي نصت عليها التوراة يُطلق على المولود الجديد الذكر اسمه بعد ثمانية أيام ويختن. وتأتي بعد ذلك مرحلة حاسمة من اجتياز الذكر وانتقاله من مرحلة إلى مرحلة أخرى عند بلوغه سن الثالثة عشرة. وهي مرحلة تعرف بـ «بار ميتسفا» ولإلانات في سن الثانية عشرة وتسمّى «بات ميتسفا». ويمر الولد أو البنت بمرحلة من الإعداد المكثف حتي ينتقلا إلى سن البلوغ في الاحتفال الذي يقام لهذا الغرض. وفي المرحلة الثانية بعد مرحلة بلوغ سن الرشد الرمزية هذه، يأتي الاحتفال بطقس هام آخر هو بلوغ مرحلة الزواج. ويُعدّ الاتحاد بالزواج سنة ذات أهمية خاصة في الدين اليهودي لأن الكتاب المقدس فرض على اليهود الإنجاب والتكاثر. ومن الاتحاد المقدس بين الرجل والمرأة تخلق أسرة جديدة يتأكد بها مقدم جيل جديد ليكون في خدمة مشيئة الله. ويتم عقد الزواج في الكنيس بإشراف حاخام وشاهدين على الأقل. وتتلى الصلوات والأدعية خلال مراسم الزواج وتقرأ وثيقة عقد الزواج جهاراً، ويضع العريس خاتماً حول إصبع العروس. ويُختتم الاحتفال بوضع كأس على الأرض ثم يوطأ عليها فتتحطم. ويرمز تحطم الكأس إلى تحطيم الهيكل في القدس على أيدي الرومان.

ومن أهم الطقوس الاحتفالية في الديانة اليهودية دفن الميت، إذ يدفن جسد اليهودي الميت في أسرع وقت ممكن بعد موته. وتعقب الموت فترة حداد يحيي فيها أصدقاؤه وأقاربه ذكرى الذي فارقهم. واليوم يشترط بعض اليهود في وصاياهم نقل جثثهم إلى إسرائيل لدفنها في أرض الميعاد. وتتجسّد الرابطة بين اليهود وإسرائيل في حالات أخرى برش تراب من الأرض المقدسة على تابوت الميت قبل دفنه.

التقويم

دأب العرف اليهودي في حساب الزمن على أن يؤرخ اليهود تقويمهم من بداية خلق العالم طبقاً لما جاء في سفر التكوين. ويُعدّ عام 3760 قبل الميلاد، على وجه التحديد، التاريخ الذي خُلِق فيه آدم، ولذا هو بداية التقويم (الذي يبدأ منه العد التقديمي للسنين مسبقاً بحرفي AM اختصاراً لعبارة Anno Mundi أي سنة العالم منذ بداية الخلق). والسنة اليهودية سنة قمرية يبدأ كل شهر منها مع مولد كل هلال جديد. ويحتفظ هذا التقويم القمري بتوافقه وتزامنه مع الفصول ودورة السنة الشمسية بزيادة شهر واحد في كل سنة كبيسة تحدث كل ثلاث سنوات تقريباً (أو بشكل أدق سبع مرات كل تسع عشرة سنة وذلك بناءً على حسابات مقررة سلفاً).

ويستهل اليهود تقويمهم في كل عام باحتفال سنوي يستمر يومين يسمونه «روش هשנה» أي رأس السنة. واحتفال رأس السنة الذي يصادف اليوم الأخير من شهر أيلول / سبتمبر واليوم الأول من تشرين الأول / أكتوبر، هو مناسبة احتفالية سارة ولكنها حدث روحاني عميق المعنى أيضاً، ففيه تستذكر الخطايا وتُطلب المغفرة من الله. ويتجمع المحتفلون برأس السنة في المعابد ملبّين دعوة بوق مصنوع من قرن كبش. ويصادف «يوم كيبور» أي يوم الكفارة، أو الغفران، بعد عشرة أيام من رأس السنة. ويوم كيبور هو اليوم الذي يكفر فيه اليهود عن خطاياهم، وهو لذلك يُعدّ أقدس المناسبات التي يحتفل بها في التقويم اليهودي. ويحيي اليهود بإجلال واحترام عندما يجتمعون في المعابد في يوم الكفارة ذكرى الاحتفال التاريخي لدخول الحاخام الأكبر الهيكل في القدس في يوم كيبور. وبعد خمسة أيام من إحياء يوم كيبور (الغفران) يحتفل اليهود «بالسوكوت» وهو عيد المظلة الذي يعرف أيضاً بعيد العُرش. وعيد العُرش وعيد الفصح (باسوفر) وعيد الأسابيع (شفوعوت) تسمّى احتفالات الحج ويرتبط كلّ منها بأصول زراعية ويشمل احتفالات تعبّر عن الشكر لوفرة محاصيل الحصاد والإحسان للأرض. والاحتفال بالسوكوت (العرش) إحياء مقدس لذكرى الخروج من مصر القديمة. ويحتفل بعيد «سيمحات تورا» عيد تنزيل التوراة في نهاية الاحتفال بعيد العرش. والاحتفال بهذا العيد هام لأنه احتفال بدورة تلاوة التوراة، ويتميز بمواكب الفرح والغناء والرقص.

حانوكاه (التكريس) احتفال يعرف أيضاً بعيد الأنوار ويقام بعد ثمانية أسابيع من عيد المظال (العرش). ويحيي اليهود في عيد الأنوار ذكرى استعادة المكابيين لهيكل القدس وإعادة تكريسه بعد احتلاله والخط من كرامته على أيدي السلوقيين في القرن الثاني قبل الميلاد. وأهم طقوس احتفالات الحانوكاه هو إشعال «المينورا» وهي عبارة عن شمعدان له ثمانية أفرع توضع في رأس كل منها شمعة أو شعلة تضاء بالتتابع، أي واحدة في كل يوم من أيام الاحتفال الثمانية.

عيد بوريم (أي الفرعة) والذي يسمّى أيضاً عيد المساخر، هو مناسبة لإحياء حدث جاء ذكره في سفر أستير. فقد ذكر في التوراة أن

حكام الإمبراطورية الفارسية الفاسدين تأمروا على ذبح اليهود. وكان هامان المسؤول عن مؤامرة المذبحة هو الذي حدد يوم التنفيذ الذي اختاره بالقرعة. إلا أن خطة هامان أحبطت بضرب من شجاعة البطلة أستير وفطنتها. ويتلى خلال احتفالات عيد بوريم سفر أستير في الكُتُس ويشارك المصلون بدور فعال في الاحتفال بالهتاف لأبطال القصة والصياح استنكاراً للمتآمرين كلما ذكرت أسماءهم.

وبحين بعد شهر من عيد بوريم (القرعة) عيد «باسوفر» الذي يسمّى أيضاً «بيساح» أي الفصح الذي يستمر الاحتفال به أسبوعاً كاملاً. وبيساح مناسبة للاحتفال بذكرى معجزة هروب اليهود من مصر بوحى رباني بقيادة موسى. وتبدأ احتفالات هذا العيد بإعداد وجبات خاصة تسمّى «سيدر» أي النظام. وخلال فترة السيدر يأكل اليهود فطيراً أو خبزاً غير مختمر يسمّى «ماتسا» بالعبرية. وتتلى خلال فترة العيد «الهغادا» وهي قصة عبودية اليهود وخروجهم من مصر كما جاءت في التوراة. وكما الأعياد الأخرى، تحتل طقوس السيدر مكانة هامة في النشاطات الاجتماعية اليهودية التي تؤكد على مركزية الأسرة وأهميتها.

شفوعوت، عيد الحصاد الذي يسمّى أيضاً عيد الأسابيع، يحتفل به بعد سبعة أسابيع من باسوفر (الفصح). ويقرأ المتعبدون في الكُتُس سفر أستير الذي تتحدث فيه التوراة عن الكيفية التي كان بها بنو إسرائيل في قديم الزمان يحصدون محاصيلهم. والغرض من هذا العيد هو الاحتفال بالوصايا العشر التي أهداها الله لبني إسرائيل بواسطة النبي موسى. ثم يبدأ اليهود بعد مضي شهر وأسبوع على عيد الحصاد فترة تستمر ثلاثة أسابيع يستذكرون فيها بأسى بالغ مناسبتى تدمير الهيكل في القدس على أيدي أعداء بني إسرائيل (البابليين عام 586 قبل الميلاد، والرومان عام 70 للميلاد).

ويُختتم تقويم الطقوس والاحتفالات بالأعياد اليهودية التقليدية بفترة تخصص للتوبة والتأمل الروحاني تستمر شهراً استعداداً لبداية دورة جديدة من العبادة تستهل بها السنة الجديدة. وقد زيدت إلى التقويم التقليدي للأعياد والاحتفالات في العصر الحديث مناسبات إضافية مقدسة، منها على سبيل المثال «يوم هاشواح» أي يوم المحرقة (الهولوكوست) الذي ابتداءً الاحتفال به بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة إحياءً لذكرى ملايين اليهود الذين قتلهم النازيون خلال الحرب وتآبينهم.

أما بالنسبة لدورة العبادة الأسبوعية فإن السبت هو يوم العبادة والراحة. ويبدأ بغروب شمس الجمعة وينتهي بغروب السبت. وتبدأ طقوس السبت عندما يضيء أحد أفراد العائلة، الأم عادة، شموعاً خاصة قبل غسق الجمعة مباشرة. ويُعدّ السبت اليوم الذي استراح فيه الرب بعد خلقه الكون. وتكرّم في السبت أيضاً ذكرى خروج بني إسرائيل من مصر. ويجتمع اليهود المتدينون يوم السبت بأفراد عائلاتهم للصلاة معاً وتلاوة النصوص المقدسة. وتحضّر وجبة خاصة تشمل نوعاً من الخبز يسمّى «تشالاً» وهو خبز مضفور يحتوي على البيض. وبالإضافة إلى الصلوات الخاصة وتلاوة النصوص المقدسة في المنازل تؤدي الصلوات الجماعية أيضاً في المعابد.

ملخص الفصل

استجاب العبرانيون اقتداءً بالنبي إبراهيم لدعوة الله وسعوا بصفتهم شعب الله المختار إلى ضرب المثل في الالتزام والتضحية وخدمة الدين والسلوك الخلقي. ففي بيئة تعددت فيها الآلهة المعبودة، أسّس إبراهيم، أبو العبرانيين، مفهوم وحدانية الله. ثم أدرك نسل إبراهيم، الذي التزم بتأكيد وحدانية الله وسلطانه أن الله هو خالق السماوات والأرض. وضمن الميثاق الذي تعاقد عليه الله وإبراهيم مصيراً خاصاً لليهود كمخلصين للإنسانية. ثم اختار الله نبي اليهود موسى الذي عاش قبل نحو 1300 عام من الميلاد لكي يتلقى الوصايا العشر التي أوحى بالشرائع التي عززت الوعي الخلقي والنظام الاجتماعي في ذلك العصر وما تلاه من عصور.

ومع التشديد على الأفعال، علاوة على العقيدة والتركيز على هذا العالم والحياة عليه بدلاً من الانشغال بالحياة بعد الموت، يسعى اليهود جهدهم إلى الإخلاص لله فوق كل شيء وقبلة. وهم كشعب تحمّلوا الكثير من الاضطهاد، يعون القيمة الروحانية للتضحية والمعاناة وعياً شديداً. وكثيراً ما فسّرت الظروف والأحوال الاجتماعية والسلبية التي خبروها على أنها محن تقود إلى التجدد الروحاني. وأظهر اليهود من خلال تأملهم وتساؤلهم حول مصيرهم وتعاليمهم المقدسة التزاماً بالبحث عن المغزى والحقيقة. وفي هذا السياق أعلن المفكر اليهودي المعاصر مارتن بوبر قائلاً «لا ينبغي للإنسان أن يسأل عن معنى حياته، بل يجب عليه أن يدرك أنه هو الذي يُسأل. فكل إنسان تختبره الحياة وهو الوحيد الذي يستطيع إجابة سؤال الحياة عن حياته هو». (من كتابه **الزهد والإنسان المعاصر**، 1958، 11). وهذا البحث عن المغزى أتاح ظهور تفسيرات جديدة للتراث من خلال أشكال عصرية من التعبير الديني. وهكذا فقد مر الدين اليهودي في الأزمنة المتأخرة بأفضل مراحل الخلاقة. فقد برزت مناحٍ مختلفة من التفسير بما فيها الأرثوذكسية التقليدية والمحافظة

والإصلاحية وإعادة البناء. وعلى الرغم من اختلاف الممارسات اليهودية وتغيرها فإن جوهر الدين كما أكدّه الحاخام هليل (القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول بعد الميلاد) يبقى دون تغيير. وجاء في التراث أن أحد غير المؤمنين بالدين سأل يوماً الحاخام شمّاي (50 قبل الميلاد إلى 30 بعد الميلاد) أن يشرح له التوراة وهو واقف على قدم واحدة. فغضب الحاخام من وقاحة السؤال وزجر الرجل وطرده. فما كان من الرجل إلا أن تصدى للحاخام هليل وطرح عليه سؤاله مرة أخرى. وعند ذلك، ولكي يحدد الشريعة اليهودية في جملة واحدة صاغ هليل أشهر أقواله وهو: «لا تفعل بالآخرين ما لا تريد أن يفعلوه بك. هذا هو كل التوراة، والباقي تفسير. والآن اذهب وادرس»¹². **مراجع الديانة اليهودية**

أعمال وكتب مقتبس منها

Ariel, David S. *What Do Jews Believe?* New York: Schocken Books, 1995.

Buber, Martin. *On Judaism*. Ed. N. N. Glatzer. New York: Schocken Books, reprint 1995.

_____. *Hasidism and Modern Man*. New York: Harper, 1958.

Heschel, Abraham Joshua. *Israel: An Echo of Eternity*. Woodstock, VT: Jewish Lights Publication, 1995.

Matt, Daniel C. *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. Edison, NJ: Castle Books, 1997.

Steinsaltz, Rabbi Adin. *The Essential Talmud*. New York: Basic Books, 1976.

Tanakh: The Holy Scriptures. New JPS Translation. Philadelphia, 1985.

مطالعات إضافية

Bachya ben Joseph ibn Paquda. *Duties of the Heart*. Hebrew-English edition, Vols. I and II, trans. D. Haberman. Nanuet, NY: Feldheim Publishers, 1999.

Borowitz, Eugene B. *Liberal Judaism*. New York: Union of American Hebrew Congregations (UAHC), 1984.

Cohn-Sherbok, Lavinia and Dan. *A Short History of Judaism*. Oxford: Oneworld Publications, 1994.

De Lange, N. R. M. *An Introduction to Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Green, Rabbi Arthur. *Seek My Face, Speak My Name: A Contemporary Jewish Theology*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 1994.

Heschel, Rabbi Abraham Joshua. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1955.

_____. *Man is Not Alone: A Philosophy of Religion*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1951.

Holtz, Barry W., ed. *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*. New York: Simon and Schuster, Inc., 1984.

Jacobs, Louis. *Jewish Values*. Hartford, CT: Hartmore House, Inc., 1969.

Kaplan, Mordecai M. *Judaism as a Civilization*. New York: Schocken, 1967.

Kaplan, Rabbi Aryeh. *The Light Beyond: Adventures in Hassidic Thought*. New York: Maznaim Publishing Corporation, 1981.

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Trans. by Schlomo Pines. Chicago: Chicago University Press, 1963.

Prager, D., and J. Telushkin. *The Nine Questions People Ask about Judaism*. New York: Simon and Schuster, 1981.

Schneerson, Rabbi M. M. *Toward A Meaningful Life*. Adapted by Simon Jacobson. New York: William Morrow and Company, Inc., 1995.

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Publishing House, 1941.

Soloman, Norman. *Judaism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Soloveitchik, Rabbi Joseph B. *Halakhic Man*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983.

Steinberg, Rabbi Milton. *Basic Judaism*. Orlando: Harcourt Brace & Company, 1975.

Telushkin, Joseph. *Jewish Wisdom*. New York: William Morrow, 1994.

Twerski, Rabbi Abraham J. *Wisdom Each Day*. Brooklyn, NY: Mesorah Publications, Ltd., 2000.

Wolpe, Rabbi David J. *Why Be Jewish?* New York: Henry Hold and Company, 1995.

1 للاطلاع على مزيد من البحث المتعمق للحياة الدينية والثقافية في بلاد ما بين النهرين القديمة، والذي يُعدُّ مهمًّا لفهم مضمون التدين اليهودي المبكر، يمكن الرجوع إلى كتاب الحياة اليومية في ميسوبوتاميا القديمة

:*Daily Life in Ancient Mesopotamia* مؤلفته Karen Rhea Nemet-Nejat (Westport, CN: Greenwood Press, 1998).

2(1) David Ariel, *What Do Jews Believe?* (New York: Schocken Books, 1995), 110.

3 انظر مقدمة ملحمة غلغامش

The Epic of Gilgamesh, Intro. and trans. By Maureen Gallery Kovacs (Stanford, CA: Stanford University Press, 1989).a

4 أنظر: كتاب دافيد آرييل ما الذي يؤمن به اليهود؟

What Do Jews Believe? (New York, Schocken Books, 1995, 136).

5 المصدر ذاته ص: 128.

6 المصدر ذاته ص: 237.

7 انظر كتاب أبراهام جوشوا هيشيل

Israel: An Echo of Eternity (Woodstock, VT: Jewish Lights Publication 1995).

أنظر: نقلت عن لسان مارتن بوير 8

On Judaism, Ed. N.N. Glatzer (New York: Schocken Books, reprint 1995), 81.

9 انظر Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism* (Edison, NJ: Castle Books, 1997), 1.

10 المصدر ذاته، ص 15.

11(1) Martin Buber, *Hasidism and Modern Man* (New York, Harper, 1958), 140.

12 من كتاب «التلمود الأساسي» *The Essential Talmud* للباحثين آدين ستانسلز، Basic Books نيويورك 1976 ص 26.

الفصل الرابع عشر

الدين المسيحي

أَبَانَا الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ، لِيَتَقَدَّسَ اسْمُكَ. لِيَأْتِ مَلَكُوتُكَ. لِيَتَكُنْ مَشِيئَتُكَ كَمَا فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ عَلَى الْأَرْضِ. خُذْنَا كَفَافَنَا أَعْطِنَا الْيَوْمَ. وَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا كَمَا نَغْفِرُ نَحْنُ أَيْضًا لِلْمُذْنِبِينَ إِلَيْنَا. وَلَا تَدْخُلْنَا فِي تَجَرِبَةٍ، لَكِنْ نَجِّنَا مِنَ الشَّرِّيرِ. لِأَنَّ لَكَ الْمُلْكَ، وَالْقُوَّةَ، وَالْمَجْدَ، إِلَى الْأَبَدِ. آمِينَ.

إنجيل متى: الإصحاح 6:5 – 13

تقديم

الدين المسيحي، أو المسيحية، نسبة إلى اسم يسوع (عيسى) الناصري عليه السلام الذي سمّاه أتباعه المسيح (أو خريستو). وخريستو هي الترجمة اليونانية للكلمة العبرية «الميسايا»، وترجمتها العربية المسيح، التي ترمز إلى البركة التي كان يتلقاها ملوك إسرائيل من كاهن اليهود الأكبر. والمسيح (ميسايا) أيضاً هو الوصف الذي أطلق على رسول الله المنتظر، أو المخلص، الذي سيحقق نبوءة الكتب اليهودية المقدسة ويقود الناس الذين يعتنقون الدين اليهودي إلى عهد مقدس. وقد أطلق اليونان والرومان نعت المسيحي على كل من اتبع المسيح. وقد أدّى ظهور المسيحية ونموها إلى تمهيد الطريق أمام الانقسامات التي ولدت الطوائف التي أدت بدورها إلى نشوء العديد من الكنائس المختلفة. إلا أنه على الرغم من تلك الانقسامات بين طوائف الدين الواحد، فإن هناك معتقدات مسيحية أساسية معيَّنة تسود وتتبع في كل الكنائس. واستناداً إلى هذه القاعدة العريضة من التوافق الديني المسيحي أكدت الحركات الكنسية المتنفذة على المعتقدات المشتركة والوحدة الروحية، وحتى على الوحدة المؤسسية. ومثال ذلك أن حركة دينية بارزة ظهرت في بريطانيا في أواسط القرن الثامن عشر بدأت السعي لتوحيد الكنائس البروتستانتية، وكل المسيحيين بالتالي. وبعد نصف قرن من ذلك الزمن، أي في أوائل القرن التاسع عشر، أُسس مجلس اتحاد الكنائس في الولايات المتحدة بغرض تحقيق هدف مماثل. وظل مجلس الكنائس (المسكوني) العالمي منذ عام 1948 ناشطاً فاعلاً في تأييده الحوار والتعاون بين مختلف الطوائف البروتستانتية. ثم أكدت الكنيسة الكاثوليكية بدورها بعد مجلس الفاتيكان الإصلاحي الثاني 1962 – 1965، على الأهمية المسكونية للكنيسة. وقد أقام البابا يوحنا بولس الثاني خبر طائفة الروم الكاثوليك من عام 1978 حتى عام 2005 حواراً مع الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية وأجرى مصالحة معها محققاً واحداً من أبرز معالم منجزات بابويته.

كانت الأراضي المقدسة عند مولد المسيح عليه السلام بلداً مضطربة تغلي بشعور من الغضب وعدم الرضى، إذ كانت جيوش الإمبراطورية الرومانية الآخذة في التوسع آنذاك قد استولت على مدينة القدس في السنة الثالثة والستين قبل الميلاد، أي قبل نحو ستين سنة من مولد المسيح. وقد ضُمَّت الأراضي اليهودية التي تم فتحها والاستيلاء عليها إلى الإمبراطورية الرومانية وصارت جزءاً من مقاطعة سوريا. وعيّنت الإمبراطورية الرومانية قائداً محلياً لحكم الأراضي اليهودية التي سمّاها الإمبراطور الروماني يهودا. وحاول الرومان تطبيق معاييرهم لأسلوب الحكم الإمبراطوري باختيار المؤسسات اليهودية القائمة وتكليفها بخدمة المصالح الرومانية. فعمد الرومان على هذا الأساس إلى دعم الملكية اليهودية في يهودا التي ظلت خاضعة لحكم سلسلة متعاقبة من الملوك من أسرة تدعى هيرود. إلا أنه على الرغم من مظهر السلطة اليهودية التي مثلها ملوك هيرود لم يتقبل كثير من اليهود الاحتلال الروماني ورفضوه.

كارهين. وقد اتخذ الامتعاظ الشديد من جند الرومان وموظفيهم والمتعاونين معهم من اليهود المحليين عدة أشكال، إذ انضم بعض اليهود إلى صفوف الوطنيين المتحمسين (الزِيلُوت) وهم طائفة من المتعصبين الذين قاوموا الرومان وحاربوهم بعنف. وعبر آخرون عن رفضهم الرومان بالتمسك بإيمانهم الديني والصلاة داعين ابتهاًلاً لقدم المسيح. وكان المسيح المتنبأ به بالنسبة للبعض معلماً روحياً عظيماً يبعث النشاط في حياة الديانة اليهودية ويجددها ويأتي ببركة مرضاة الرب. وآمن آخرون بأن المسيح جندي عظيم من جنود الله سيأتي ليقود حرباً مقدسة على الرومان البغيضين ويسترد استقلال المملكة اليهودية. وظهرت في انتظار قدوم المسيح طوائف كثيرة، وتبع بعض هذه الطوائف أشخاصاً ذوي تأثير ومهارة قيادية ادعى كل منهم أنه المسيح المنتظر. وكما تبين هذه الدراسة، شكلت بيئة الاحتلال الخطرة والفتنة والعصيان والفورات الدينية الخلفية التي عاش فيها المسيح سنوات حياته الثلاثين وأدى واجب رسالته القصيرة (التي لم تدم سوى ثلاث سنوات).

استمدت المعلومات التاريخية عن يهودا القرن الأول الميلادي من مصادر مختلفة بينها تاريخ الرومان والنصوص اليهودية والأدلة التي توفرها الأحافير الأثرية. وقد تضمنت كتابات يوسيفوس فلافيوس الذي عاش ما بين عامي 37 و95 للميلاد وصفاً لتاريخ العلاقات الرومانية اليهودية التي انطبعت على الحروب والصراعات في تلك الفترة. غير أن أهم المصادر المتوفرة عن المسيح هي الكتب الأربعة الأولى من إنجيل العهد الجديد المعروفة بأنجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا. وتسمى هذه الكتب التي تحوي مجتمعة سيرة حياة المسيح وموته وقيامته «البشارة» أو «غوسبل» التسمية اليونانية التي تعني «الأنباء الطيبة».

يسوع في الإنجيل

ورد في روايات الإنجيل أن كبير الملائكة جبرائيل زار مريم أم يسوع وبشرها بأن ابنها سيكون المسيح. تزوجت مريم بعد مولده بوقت قصير بيوسف النجار الجليلي. وعاش يسوع وأمه التي حملت به بمعجزة (إذ كانت مريم عذراء) ويوسف في الجليل. وتلقى يسوع تعليمه الديني الرسمي المعتاد الذي يتلقاه كل صغار اليهود، وكثيراً ما زار الكنيس المحلي مع يوسف. وقد لفتت حكمة يسوع وبصيرته وهو صبي انتباه كبار ومشاهير علماء اليهود، وما كاد يبلغ الثانية عشرة من عمره حتى زار يسوع الهيكل في القدس حيث حضر المناقشات الدينية وشارك فيها.

وانضم يسوع في مطلع شبابه إلى حركة كان يتزعمها يوحنا المعمدان الذي كان نبياً يعظ الناس في وادي الأردن وعلى ضفتي نهر الأردن. وأعلن يوحنا لأتباعه وحواريه المتزايدين أن المسيح آت قريباً، وأعد أتباعه لذلك الحدث بأن عمدهم في مياه نهر الأردن كعمل من أعمال الندم والتوبة. وذات يوم حضر يسوع نفسه قاصداً يوحنا كي يتعمد. ويؤمن المسيحيون بأن الروح القدس قد حلت على يسوع في لحظة التعميد. وبدأ بعد ذلك، وهو في الثلاثين من عمره، التبشير برسالته التي غيرت وجه العالم. وجاء طبقاً لما ورد في الأناجيل أن يوحنا أعلن إيمانه بأن يسوع هو المسيح الذي تنبأ هو بقدومه. وبعد فترة من تعميده يسوع ألقى الجنود الموالون للملك هيرودوس المتعاون مع الرومان القبض على يوحنا الذي اعتبر خطراً على استقرار المنطقة السياسي. وتآمرت زوجة هيرودس، واسمها هيرودياس، وابنتها سالومي، على إعدام يوحنا، وبالفعل نُفذ حكم إعدامه بأمر من الملك.

وتروي الكتب المقدسة كيف توجه يسوع إلى الصحراء بعد بدئه التبشير برسالته وأمضى فيها أربعين يوماً بلياليها حيث تعرض للآلام الجسدية من قسوة حياة الصحراء والصوم، ومراً باختبار روحي عظيم تحمل خلاله الكثير من المشاق وتغلب على سلسلة من الغوايات والإغراءات التي أوحى بها الشيطان. ويؤمن المسيحيون واليهود والمسلمون، ومن قبلهم الزروستريون (الزردشتيون)، بأن الشيطان يجسد الشر ويمثل المصدر الأساسي لمعاناة البشرية. وعاد يسوع بعد عزله الصحراوية ورياضته الروحية فيها لينشر تعاليمه. فعلم أتباعه أن مجيء «مملكة الرب» أصبح قريباً ودعاهم لإعداد أنفسهم لها بأن يستجيبوا لنداء رسالته والاعتراف بملكوته وبالعيش طبقاً لما يوصي به الله. وأمر الراغبين في نيل عفو الرب ومرضاته بالتحرر من الجشع ومن الانغماس في اللذات ومن الشهوات والغرور والأحقاد. فقد سعى إلى تحويل الناس إلى كائنات روحانية تحب كل البشرية حتى أعداءها. واجتذب يسوع حوله دائرة واسعة من المريدين المخلصين الذين ظهر منهم تلاميذه أو حواريوه الاثنا عشر. وانتظم هؤلاء التلاميذ في جماعة من التابعين الذين رافقوا يسوع في كل أسفاره وروحاته وغدواته حيث أمرهم بأن يندزوا كل حياتهم في خدمة الرب. واشتهر يسوع في المنطقة بأسرها بأنه يشفي المرضى ويصنع المعجزات نتيجة لتردد كثير من الحكايات عن شفائه الأمراض الجسدية والروحية. وبتواصله مع كل قطاعات المجتمع

وفئاته، بما فيها أكثر العناصر انحطاطاً ونبذاً كالعاهرات وجباة الضرائب والبرص، أكد يسوع العفو والتسامح متنبئاً بفجر نظام جديد.

نظر بعض السلطات الكهنوتية الرسمية القائمة في المنطقة إلى الحركة التي أحاطت بيسوع باهتمام وقلق بالغين. وكان أكثر ما أزعج بعض الكهنة وقادة المجتمع الأسلوب الجريء الذي رفض به يسوع المسيح العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة كالتصنيف المتشدد للمجتمع إلى فئات ودرجات، منها على سبيل المثال الأغنياء والفقراء. فقد جاهر يسوع بأن منبوذي المجتمع والمهمشين والفقراء هم المفضلون بين الطامحين إلى ملكوت الله، إذ قال: «ما أَعَسَرَ دُخُولُ ذَوِي الْأَمْوَالِ إِلَى مَلَكُوتِ اللَّهِ. لَأَنَّ دُخُولَ جَمَلٍ مِنْ ثَقَبِ إِبْرَةٍ أَيْسَرُ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ غَنِيٌّ إِلَى مَلَكُوتِ اللَّهِ». (إنجيل لوقا، الأصحاح 18: 25) واجتذب يسوع مريدين وأتباعاً له من مختلف طبقات الطيف الاجتماعي، واحتلت النساء مكانة مرموقة في الحركة الروحية للمسيح. وعلاوة على ذلك فإن يسوع نادى بعدم إدانة من استجابوا لدعوته من الخاطئين المعروفين كالعاهرات وجباة الضرائب البغيضين إذ أعلن قائلاً: «لا تَدِينُوا لِكَي لَا تُدَانُوا. لَأَنْكُمْ بِالْدَيْنُونَةِ الَّتِي بِهَا تَرِينُونَ تُدَانُونَ. وَبِالْكَيْلِ الَّذِي بِهِ تَكِيلُونَ يُكَالُ لَكُمْ». (إنجيل متى الأصحاح 7: 1 - 2). وعلى الرغم من التجريح والجدل الذي أثارته مثل هذه التصرفات على الصعيد الأشمل للمجتمع، استقبل المسيح وأتباعه كل الناس على اختلافهم بصدر رحبة مفتوحة ومحبة. ولعل من الأمثلة المؤثرة على ذلك ما حدث أثناء زيارة يسوع الهيكل في القدس عندما رفض التقاليد والممارسات السائدة، إذ عمد المسيح وقد استبد به الغضب لمراى الصرافين وهم يزاولون تجارتهم على أرض الهيكل إلى قلب موائدهم وطردهم من المكان. وفسّر المسيحيون مغزى هذه الحادثة في ما بعد على أنها عنت أن المسيح مرسل لكي يطهر الهيكل، بيت الله، ويظهر بالتالي المجتمع الديني على النطاق الأوسع.

ساور القلق الذي انتاب رجال الدين، السلطات المدنية أيضاً في يهودا ما كان يقوم به يسوع وتلاميذه من نشاطات، فتابعها الضباط والموظفون الذين كانوا يرصدون تحركاته وينقلونها للملك هيرودس ولاحظوا شعبيته المتنامية، فخشوا أن يشجع هذا المعلم الجوال رهطه على الانضمام إلى ثورة على هيرودس وضد الإمبراطور الروماني. وكان أي تحدٍّ لسلطة الملك هيرودس أو الرومان في ذلك الجو القمعي الهدام يقابل برد صارم. ثم أدى القلق من أعمال يسوع إلى اعتقاله في نهاية المطاف، ومحاكمته وصلبه كما تنبأ. يمثل صلب المسيح عليه السلام من وجهة نظر دينية عملاً في منتهى الأهمية بالنسبة للمسيحيين في كل أنحاء العالم. فهو لا يجسد عطف الله على البشرية ومحبة لها بالتضحية «بأبنة» في سبيلها وحسب، بل ويدل المسيحيين على طريق خلاص البشر، ثم إن حكاية استعداد المسيح للتضحية بذاته ما زالت تستحوذ على عقول الناس وقلوبهم في أرجاء المعمور. فتقبل يسوع لإعدامه وتعبيره عن المحبة والغفران لمضطهديه معلّم يمثل ذروة رسالته الدنيوية، إذ يؤمن المسيحيون بأن الله أحيا المسيح ورفعته بعد ثلاثة أيام من صلبه وموته ودفنه، بعمل بات يعرف بالقيامة. وهم يؤمنون بأنه ثبت بالقيامة أن أهمية المسيح الروحية أو حياته الأبدية لا نهاية لها وتؤكد طبيعته السماوية.

حركة يسوع المبكرة

تعددت الطوائف اليهودية إبان عهد المسيح فكان منها الفريسيون والصدقيون والزيلوت (المتعصبون وطنياً) والعيسويون. ولذا فقد اعتُبر ظهور حركة يسوع التي نادت بأن يسوع هو المسيح الموعود في الكتب العبرية المقدسة قيام حركة طائفية أخرى بين الطوائف العديدة. وقد قاوم المفكرون المسيحيون منذ البداية الفكرة القائلة بانتماء دينهم إلى الدين اليهودي وتمييزه عنه في أن معاً. وقد أدت الحكايات التي ترددت بعد صلب المسيح وأحاطت بالعثور على قبره خاوياً، وبمعجزة ظهوره إلى بدء حركة ناشطة يتزعمها تلاميذ المسيح أو حواريوه. ولعل من الأفضل لتتبع نشوء وتعزز حركة المسيح وتطورها دراسة اثنين من أهم المسيحيين الأوائل هما بطرس وبولس.

عاد بطرس مع تلاميذ المسيح الآخرين بعد صلبه إلى الجليل. وينبغي للمرء أن يتصور الارتباك والجزع اللذين أصابا تلاميذ المسيح بعد موته على الصليب. إلا أن خيبتهم لم تطل على أي حال. فبطرس الرسول، حدث له ما وقع مع مريم المجدلية من قبل، إذ تجسدت له رؤية يسوع الذي عاد إلى الحياة. وتروي الكتب المقدسة أن المسيح ظهر لعدد من تلاميذه ولم يعرفه بعضهم في البداية. فأكل معهم وبدأ كأنه آتٍ من العالم اللامادي إذ مشى وعبر من الأبواب المغلقة. وقد ورد في الأناجيل أنه بعد أربعين يوماً من أول ظهور له لمريم المجدلية

بعد صلبه، بارك المسيح تلاميذه وصعد إلى السماء. وتوجّه تلاميذه المبشرون بعد ذلك يقودهم بطرس قاصدين القدس ليُعدوا شعب إسرائيل للخلاص. وطبقاً لما جاء في العهد الجديد (إنجيل متى 16: 12 - 20) كان بطرس الرسول المفضل الذي اختاره المسيح بنفسه لكي يؤسس كنيسة جديدة: «أَنَا أَقُولُ لَكَ أَيُّضاً: أَنْتَ بُطْرُسُ، وَعَلَى هَذِهِ الصَّخْرَةِ أَبْنِي كَنِيسَتِي، وَأَبْوَابُ الْجَحِيمِ لَنْ تَقْوَى عَلَيْهَا. وَأَعْطَيْكَ مَفَاتِيحَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ، فَكُلُّ مَا تَرَبِّطُهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطاً فِي السَّمَاوَاتِ. وَكُلُّ مَا تَحُلُّهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مُحْلُولاً فِي السَّمَاوَاتِ» (متى، 16: 18 - 19). وطبقاً لما يصفه لوقا فقد وقع في القدس حدث جلل عندما كان المبشرون يحتفلون بعيد الخمسين (الحصاد اليهودي):

«وَلَمَّا حَضَرَ يَوْمَ الْخَمْسِينَ كَانَ الْجَمِيعُ مَعاً بِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ. وَصَارَ بَغْتَةً مِنَ السَّمَاءِ صَوْتُ كَمَا مِنْ هُبُوبِ رِيحٍ عَاصِفَةٍ وَمَلَأَ كُلَّ الْبَيْتِ حَيْثُ كَانُوا جَالِسِينَ. وَظَهَرَتْ لَهُمْ أَلْسِنَةٌ مُنْقَسِمَةٌ كَأَنَّهَا مِنْ نَارٍ وَاسْتَقَرَّتْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ. وَامْتَلَأَ الْجَمِيعُ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ وَابْتَدَأُوا يَتَكَلَّمُونَ بَأَلْسِنَةٍ أُخْرَى كَمَا أَعْطَاهُمُ الرُّوحُ أَنْ يَنْطِقُوا. (أعمال الرسل 2: 1 - 4)

يُصَوِّرُ هذا المشهد للمسيحيين الروح القدس وهو يكرّس الرسل الاثني عشر (حل متى محل يهوذا الذي خان المسيح ووشى به عند أولئك الذين اعتقلوه)، وحدثاً جاء بفجر الخلاص على أساس عهد جديد مع الله. وكان تأسيس الكنيسة، في اعتبار المسيحيين، عملاً إلهياً وليس من صنع الإنسان. وكان أتباع المسيح في القدس قد استمروا في البداية يشاركون في الحياة الروحية اليهودية التي انحصرت في المعابد. ثم تولى يعقوب قيادة الحركة المسيحية (ينبغي عدم الخلط بين يعقوب هذا، الأخ الأصغر ليسوع والتلميذ يعقوب ابن زبدي الذي استشهد نحو عام 46 للميلاد). وعلى الرغم من أنه لم يرد ذكر سمعان، الذي سُمِّي أحياناً «سمعان القانوني» إلا لماً في الكتب المقدسة فقد أصبح زعيم الجالية المسيحية في القدس. أما في الأماكن الأخرى فقد أخذ بولس (الذي سُمِّي شاؤول في ما بعد) والذي لم يكن معروفاً للرسل وأسرة المسيح، يبرز كداعية متحمّس لحركة المسيح.

وكان بولس، قبل أن يصبح نصيراً مخلصاً للمسيح، ينتمي إلى طائفة يهودية عرفت بالفريسيين. وعرف الفريسيون بتعصّبهم الشديد في تمسّكهم بممارسة الديانة اليهودية وتفسيرها. وعندما بدأت جماعات أتباع يسوع تنمو وتزداد شهرة أسهم بولس فعلاً في جهود محاولة القضاء على الحركة. إلا أنه ذات يوم وبينما هو في طريقه إلى دمشق في مهمة للاحقة المسيحيين في المدينة واعتقالهم وسوقهم «موثّقين إلى أورشليم» (القدس) باغتته رؤيا المسيح الحي (أعمال الرسل 9: 1 - 19) فأدت إلى تحوله الروحاني واعتناقه الدين الجديد. ولم يكن اهتمام بولس الذي لم يقابل المسيح إطلاقاً معنياً بيسوع التاريخ (أي يسوع الإنسان الذي من لحم ودم) بل بالمسيح الروح الذي صعد إلى السماء (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورينثوس 5: 16). وحمل بولس رسالة المسيح كما فهمها إلى الإغريق اليونانيين ولقي نجاحاً خاصاً عند أولئك الذين عُرفوا بـ «يخافون الله» (أو غير اليهود المتعاطفين مع النظرة اليهودية القائلة بوجود إله واحد للعالم، ولكنهم لم يتأثروا بالثقافة اليهودية ولم يمارسوا الشعائر الدينية اليهودية).

وكغيره من المسيحيين الأوائل الكثر توقّع بولس عودة المسيح وقيام مملكة الرب قريباً. ويبدو أنه كان يتوقع، في أوائل رسالته التبشيرية، على الأقل، أن المسيح سيعود ويقوم من بين الأموات ويقضي العالم حياته (رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي 4: 16 - 18). وكان بولس الذي آمن بأنه هو شخصياً وسيط لإرادة الله (رسالة بولس إلى أهل غلاطية 1: 2) متشدداً عنيداً في تبشيره بأن رسالة المسيح رسالة عامة شاملة وبأن الإيمان بقيامة المسيح هو معيار الخلاص بمشيئة الله. ولم يكن المسيحيون من وجهة نظره، التي غالباً ما تعرف بالنظرية اللاهوتية البولسية، بحاجة إلى اتباع الشريعة اليهودية لأن ذلك تحقق بالفعل على يد يسوع المسيح «ابن الله». ولذلك، فإن يسوع بشر بعهد جديد من الروح القدس أبطل وتمم في الوقت ذاته الشريعة اليهودية. إلا أن التفسير البولسي اختلف إلى حد ما مع الآراء والتفسيرات المسيحية المبكرة. وتُعدّ رسالة بولس إلى الغلاطيين التي ضمّها العهد الجديد من الإنجيل رسالة رسولية، ذات فائدة خاصة في التعرف على اختلاف التفسيرات في المساق الرئيسي للحركة المسيحية.

ظلت الكنيسة الأولى كما أسسها بولس في بيت المقدس وأشرف عليها من بعده يعقوب متمسكة بالطقوس والعادات اليهودية. ويشير العلماء والدارسون إلى أن الكنيسة كانت شبيهة بنظامها وممارسة طقوسها بما كان للجماعات العيسوية التي عاشت في الفترة نفسها (الطوائف الدينية والجماعات العرقية اليهودية كتلك التي كانت في قمران). وعكف أعضاء كنيسة بيت المقدس على البحث في النصوص العبرانية (أو العهد القديم)، ثم فسّروا بعض المقاطع على أنها نبوءات بشرت سلفاً بحياة المسيح. وكان أكثر الذين اعتنقوا المسيحية من أهل القدس - ومعظمهم اعتنقوها نتيجة لعمل بطرس التبشيري - من اليهود الذين يتكلمون الآرامية، وكانت غالبيتهم من أتباع يوحنا

المعمدان. وعلى النقيض من ذلك كان بولس يدعو الجماعات غير اليهودية (كأهل غلاطية وكورينثوس) ويحولها إلى اعتناق الدين المسيحي ولا يطالب معتققيها باتباع الشرائع اليهودية وممارستها (من ذلك على سبيل المثال الختان). ويبدو أن الختان، وهو طقس يهودي إلزامي تأسس كبرهان على ما تعاهد عليه النبي إبراهيم مع الله، ظل معمولاً به من الناحية الأخرى كطقس ضروري للدخول في المسيحية في القدس.

عقد أقطاب الطائفة المسيحية المقدسية الثلاثة، يعقوب وبولس ويوحنا، اجتماعاً عام 48 للميلاد عرف بالمجمع الرسولي. واستناداً إلى بولس (الغلاطيون 2: 7 - 10) تم التوصل إلى اتفاق يؤكد شرعية عمل بولس ولا سيما إدخاله غير اليهود في المسيحية المستقلة عن الشريعة اليهودية. إلا أن بطرس، طبقاً لبولس، لم يلتزم بالاتفاق الذي عُقد في المجمع الرسولي عندما ذهب إلى مدينة أنطاكية، الأمر الذي أدى إلى مجابهة بين بولس وبطرس (الغلاطيون 2: 11 - 14). غير أن بولس أكد سلطته وأنب بطرس. وكان هناك اختلاف ظاهر بين بولس وتفسيراته العمومية التي اجتذبت اليونان غير اليهود، وبين تفسيرات بطرس التي ظلت كغيرها من تفاسير الرسل متشبثة بالسياق اليهودي. وكان معظم الذين تحولوا إلى اعتناق ديانة يسوع من أولئك الذين اجتذبهم بولس ورفاقه (من أمثال برنابا). وكانت غالبية هؤلاء المعتنقين الجدد من الإغريق اليونانيين لا من اليهود. وعلى هذا الأساس تم في ذلك الوقت المبكر من الحركة اليسوعية تحديد اتجاهها المستقبلي لا كطائفة من طوائف الدين اليهودي بل كدين عام شامل يوفر الخلاص للجميع.

استطاع أتباع المسيح بعد صلبه التنقل والتجمع دون مضايقة نسبياً من السلطات الرومانية. غير أن تلك الحرية لم تدم طويلاً. فقد حمل الإمبراطور الروماني نيرون (حكم 54 - 68 للميلاد) المسيحيين، واليهود، على الأكثر، تبعة حريق كبير مروّع شب في روما عام 64 للميلاد. ونجمت عن التوتر المتزايد الذي تفاقم بين روما والجالية اليهودية نتيجة لسياسة نيرون في اضطهاد اليهود، ثورة قادها الزيلوت (اليهود المتعصبون). وانتهت الحرب اليهودية بين اليهود والرومان (من 66 إلى 73 م) بنهب القدس وتخريبها على أيدي جند الرومان بما في ذلك تدمير الهيكل اليهودي. وكانت تلك الأحداث بداية فترة مهمة في التاريخ المسيحي والتاريخ اليهودي على السواء، إذ يبدو أن الطائفة المسيحية في القدس اتخذت قراراً واعياً بالانفصال عن القومية اليهودية والبقاء على الحياد في الحرب اليهودية الرومانية. وعلى النقيض من ذلك شاركت الطوائف اليهودية الأخرى، كالعيسويين، في الحرب ضد روما. ويبدو أن مسيحيي القدس هربوا إلى مدينة بلأ اليونانية قبل سقوط القدس عام 70 للميلاد. وعلى أثر دمار القدس التي كانت مركز ثقافة العالم اليهودي وديانته دخلت المسيرة المسيحية عهداً جديداً مع انتقال مركزها إلى العالم الروماني اليوناني.

الغنوسيون (المعرفيون) والمارسيونيون

أفرخت الطفرة الروحية التي أطلققتها شخصية المسيح وتعاليمه حركات دينية في أنحاء المنطقة وبرزت معها، نتيجة لاختلاف وجهات النظر والآراء، مفاهيم متنوعة. وهذا التنوع في التفسير ليس مفاجئاً عند الأخذ في الاعتبار أن الأناجيل تصوّر حوارياً المسيح أنفسهم وكأنهم جاهدون في كدهم لإدراك معنى أمثاله ومغزى أقواله. وكما جاء في العهد الجديد، فقد أعلن المسيح نفسه قائلاً: «مِنْ أَجْلِ هَذَا أَكَلَمُهُمْ بِأَمْثَالٍ. لِأَنَّهُمْ مُبْصِرِينَ لَا يُبْصِرُونَ وَسَامِعِينَ لَا يَسْمَعُونَ وَلَا يَفْهَمُونَ» (متى 13: 13). وتجدر الإشارة هنا إلى أنه رغم ظهور كنيسة رئيسية مرتبطة بتلاميذ المسيح وأسرته فإن الحركة الأوسع من أتباع يسوع ضمت جماعات روحية كثيرة تأثرت بتعاليم المسيح. وكان الغنوسيون من بين الجماعات المسيحية المبكرة.

يختلف العلماء حول طبيعة الحركة الغنوسية التي نشأت قبل ظهور المسيح. غير أنه ما من شك في أن الغنوسيين (طائفة من المسيحيين الخوارج القدماء) تبنا تعاليم المسيح كمحور أساسي في نظرتهم إلى العالم. وتزعم الجماعات المسيحية التي تأثرت بالنظرة الغنوسية معلمون من أمثال باسيليدس وفالينتينوس اللذين عاشا في القرن الثاني الميلادي. فقد ادعى الغنوسيون أنهم الثقات الذين يمثلون تعاليم المسيح. فكانت لهم مدارسهم الخاصة ومجتمعاتهم الروحانية وأناجيلهم التي اختلفت عن العهد الجديد. وشدد الغنوسيون، اعتماداً على نظرتهم التي اعتبرت العالم المادي قيداً يكبل الروح، على معرفة الذات الخلاصية بدلاً من الخلاص عن طريق الدين. فاعتبروا التأمل في الباطن والذات والمعرفة أساس الروحانية مرددين بذلك صدى قول المسيح «... لِأَنَّ هَا مَلَكُوتُ اللَّهِ دَاخِلَكُمْ» (لوقا 17: 20 - 21). وانتشرت جماعات الغنوسيين حاملة فلسفاتها المعقدة الغنية بالرمزية والنظرة الكونية إلى مختلف أصقاع الإمبراطورية الرومانية امتداداً من الغال (منطقة تشمل بعض بلدان أوروبا) إلى الإسكندرية. إلا أن نظرة الكنيسة الرسمية السائدة

إلى الغنوسيين اعتبرتهم هراطقة. وهناك اليوم بقية ضئيلة من الحركة الغنوسية هي طائفة المنديين (المعروفة بالصابئة أو الصُّبَّة) التي تقطن جنوب العراق. ولعل مما يدعو إلى الاهتمام أن تلك الطائفة تقدّس يوحنا المعمدان الذي يحتل مكانة بارزة في كتبها ونصوصها المقدسة. ويعتقد بعض العلماء أن المنديين منحدرون في نسبهم من أصل تلاميذ يوحنا المعمدان (ولعلهم هم الصَّابئون الذين جاء ذكرهم في القرآن الكريم).

هناك طائفة مسيحية أخرى ظهرت في السنوات المبكرة للحركة المسيحية أسَّسها مارسيون (أسقف سينوب في شمال تركيا اليوم نحو عام 160 م). فقد رفض مارسيون ديانة العبرانيين برمّتها ولم يقبل إلا برسائل بولس وبعض رسائل لوقا فقط. ونمت جماعات أتباعه وازدهرت في سوريا وبلاد ما بين النهرين، وبدا أنه أصبح من المنافسين الرئيسيين للكنيسة الرسمية. ولذا بات أتباعه هدفاً للعديد من الهجمات الفكرية في كتابات العلماء. وقد أوحى أولئك العلماء بأن بعض جماعات المارسيونيين قد اعتنقوا الديانة المانية (المعروفة أيضاً بالمانشوية) التي أسَّسها الفارسي ماني (توفي 276 م). وقد نمت الديانة المانشوية بدورها وأصبحت حركة ذات نفوذ كبير وبدأت لفترة من الزمن وكأنها على وشك زعزعة الكنيسة الكاثوليكية واحتلال مكانتها.

المسيحية المبكرة في العالم الروماني الإغريقي

دامت سياسية عدم التسامح التي بدأها الإمبراطور نيرون ضد المسيحيين واليهود متفاوتة الشدة حتى حكم قسطنطين الكبير (288 – 337 م). واستشهد في عهد نيرون كل من يعقوب وبطرس وبولس. وكان إمبراطور روما في تلك الفترة قد تشبّع بالصفات الإلهية التي أغدقتها عليه الدعاية الرسمية وليست اكتساباً من اقتناع الناس. ورفض المسيحيون الذين كانوا يجتمعون في سراديب مقابر روما تقديم القرابين للإمبراطور (كحرق البخور) فكان ذلك إحدى وسائل السلطات الرومانية في التعرف إليهم. وبصفة عامة، كان المسيحيون الذين يعتقلون ويرتدون عن إيمانهم بالمسيح يتركون أحراراً. إلا أن المسيحيين، على وجه الإجمال، فضّلوا الاستشهاد على نبذ دينهم. وأصبح الاستشهاد موضع احترام وتقديس عند المسيحيين، وباتت قبورهم مزارات ومحجّات. ويُعدّ القديس أغناطيوس الأنطاكي (الذي تُوفي نحو عام 107 م) من أشهر شهداء تاريخ المسيحية المبكر وذلك، خصوصاً، بسبب الرسائل التي كتبها أثناء سجنه في انتظار إعدامه. فقد توسّل في إحدى رسائله إلى إخوانه المسيحيين في روما أن لا يتدخلوا باسمه ويحاولوا الحصول على عفو عنه. وقال إن استشهادَهُ هو ذروة منتهى حياته وتضحيتِهِ في سبيل الله وطريقه إلى يسوع المسيح:

«فأنا لا أريد أن أرضيكم رضاً بشرياً، بل أُرغب أن أرضي الله وحده. أخشى أن تظلمني محبتكم .. إنني أكتب إلى الكنائس كلّها لأعلن لها أنني أموت بمحض إرادتي من أجل المسيح، إذا أردتم أن تنعوني على الأقل، إنني أضرع إليكم راجياً أن تضعوا عاطفتكم جانباً لأنها لا تفيدني. اتركوني فريسة للوحوش. إنها هي التي توصلني سريعاً إلى الله. أنا قمح الله أطحن أضراس الوحوش لأخبز خبزاً نقياً للمسيح. أغروا الوحوش لتصير قبراً لي فلا تترك شيئاً من جسدي. اضرعوا إلى المسيح حتى يجعل من الوحوش واسطة لأكون قرباناً لله.. إنني أضرع لتتقض عليّ سريعاً. إنني سأغريها لتفترسني سريعاً.. أرجوكم أن تتركوني وشأني، إنني أعرف ما يوافقني، لقد ابتدأت أن أكون تلميذاً للمسيح»³.

تعرّض المسيحيون في مختلف مدن الإمبراطورية الرومانية بما فيها روما للإعدام في مهرجانات عامة كبرى، وأُحرقوا أحياناً كمشاعل بشرية، أو أُلقي بهم في حفر فريسة وطعماً للأسود. فكما لاحظ أحد العلماء «كان المسيحيون الأوائل ذوي روح ثورية ومبشّرين بيوم الدينونة والتحول القادم، فكان عليهم أن يكونوا مستعدين للاستشهاد في أي لحظة»⁴. وأما الاضطهاد فكان متقطعاً متفاوتاً. وانتشرت المجتمعات المسيحية واجتذبت إلى صفها أعداداً كبيرة من المتحولين إلى اعتناق دينها. ونُظر إلى المجتمعات المسيحية خلال القرن الثالث، وهي فترة تميّزت بالاضطراب في تاريخ الإمبراطورية الرومانية، على أنها تمثل خطراً حقيقياً يهدد السلطة الرومانية. ولذا أصبح التشدد في اضطهاد المسيحيين سياسة معمولاً بها في فترات حكم الأباطرة ديسيوس (249 – 251 م) وفالريان (253 – 260 م) وديوكلتيان (284 – 305 م).

وبما أن المسيح لم يعد عاجلاً كما توقع المسيحيون الأوائل وجدوا أن حركتهم باتت بحاجة إلى هيكل تنظيمي. فظهر من ثم النظام الإكليريكي، بما فيه الأساقفة والقساوسة والشمامسة. فتزعّم الكنائس وأدارها الأساقفة الذين تمتعوا بسلطة فعلية لدى الطائفة على اتساعها في مدينة ما أو إقليم معيّن. وأصبح الدخول في المسيحية يتم عن طريق التعميد. وأقيمت الصلوات والقدايس الدينية أسبوعياً

أيام الأحد حيث تنتهي بتناول القربان المقدس (إعادة تشخيص ترمز إلى الوجبة الجماعية المعروفة بالعشاء الأخير ليسوع وتلاميذه الاثني عشر). وباندماج المسيحيين في العالم الروماني اليوناني تحول العمل التبشيري من اليهود والكتب المقدسة العبرانية إلى غير اليهود أتباع الديانات اليونانية. وكان لكل من الديانات الرومانية واليونانية السائدة آنذاك نمطها الروحاني المختلف، بما في ذلك الجماعات السرية الإيزيسية والأورفية والميثرية (المطرية) والباخوسية. وشهدت تلك الفترة الغنية بأجوائها الفلسفية الثرية جماعات الفيثاغوريين والأرسطوطاليين والأفلاطونيين المحدثين (من أمثال أمونيوس ساكاس وبولتيانوس وبورفيرى) والمشائين (من أمثال سينيكا والإمبراطور ماركوس أوريليوس) والفيلسوف اليهودي فيلو الإسكندري (20 قبل الميلاد إلى 50 للميلاد) الذي شملت ترجماته للقصص الرمزي في الكتب العبرية المقدسة توضيحاً هاماً للمبدأ الفلسفي العقلاني اليوناني.

إلا أن بعض المفكرين المسيحيين من أمثال ترتوليان (نحو 160 – 225 م) أعلنوا أن كل أشكال الروحانيات اليونانية غريبة تماماً عن المسيحية. فقد رأى هؤلاء المسيحيون في الفلسفة والتدين اليونانيين ضرباً من الهرطقة، وذلك نظراً لأنهما لم يشاركا بالمسيح. بيد أن غيرهم من المفكرين المسيحيين التأمليين مثل كليمنت الإسكندري (150 – 215م) وجستين الشهيد (100 – 165م) وأوريجن (185 – 245م) اعتنقوا نظرة عامة أكثر شمولية، فقد نادوا بتوافق المسيحية مع الديانات الإغريقية بل وحتى القول بأنها استمرار لها. وكتب أحد المفكرين المسيحيين المحدثين في هذا الصدد قائلاً:

إن المسيحية، استناداً إلى يوسيبوس (أسقف قيسارية)، هي من قبيل المثال، إحياء لدين العهد الأبوي البطيركي.. وقد كتب القديس أوغسطين نفسه قائلاً «إن ما يسمّى اليوم الدين المسيحي كان موجوداً أيضاً عند الأقدمين ولم ينقطع وجوده أبداً منذ بداية أصل الجنس البشري حتى تجسّد المسيح ذاته في هيئة إنسان وبدأ الناس بوصف المسيحية بأنها الدين الصحيح الذي كان موجوداً أصلاً في ما سبق».

وكان في المسيحية من حيث الشكل والممارسة في تلك المراحل المبكرة الكثير مما يذكر ببدايات أو خفايا الأسرار الدينية القديمة كتلك التي في إليوسيس .. ويتحدث أوريجن عن كون الدين مفيداً للجماهير، ويضيف القول إن الأذكاء العارفين أكثر تقبلاً لله من غير الأذكاء غير العالمين. وهو يتكلم صراحة عن وجود مبادئ سرية يمكن تعليمها لمن يتم اختيارهم لذلك فقط. والشيء ذاته يقوله كلمنت الإسكندري، ويشير إلى تناقل مثل ذلك السر (أو التقليد الشفوي) كل من القديس سيريل الإسكندري، والقديس غريغوري أسقف نازيانزوس، وديونيسيوس قاضي أريوباغوس وكثيرين غيرهم. فعلى المرء، ما لم يحل دون ذلك تعصبه التلقائي، أن يعترف بأن المسيحية هي في الأساس دين تكريسي (بإدخال المرء في عضويته) ويشبه في كثير من الأوجه الديانات السرية التي شاعت في عالم ما قبل المسيحية⁵.

كوّن القديس جستين الشهيد وغيره من المفكرين المسيحيين الذين درسوا فلسفة عصرهم الإغريقية نظرة عامة شاملة بالنسبة للعالم المسيحي. وكان جستين، وهو معلم مسيحي متميز، قد تأثر بالمبدأ الفلسفي اليوناني المعروف بالتلقيح المنطقي العقلاني (أو إخصاب الحكمة العقلانية). ونظر إلى المنطق العقلاني (أو الكلم الأعلى) على أنه ثمرة ومنطق قوة الرب المعروفة بالحكمة التي تجسّدت بأسمى معانيها بالمسيح الابن. ورأى جستين أن أساليب الفكر اليوناني تشترك في الحكمة (عن طريق المنطق) وتشترك على هذا الأساس، ولو بنحو غير مباشر، بالمسيح منبع كل حكمة. فإذا ما كانت الكلمة هي مصدر كل الأشياء، فكل الأشياء (مع تفاوت درجاتها) تشترك عندئذ بالكلمة، بمن في ذلك الفلاسفة الوثنيون. وجاء في إنجيل يوحنا:

فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللَّهُ. هَذَا كَانَ فِي الْبَدْءِ عِنْدَ اللَّهِ. كُلُّ شَيْءٍ بِهِ كَانَ وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ. فِيهِ كَانَتْ الْحَيَوةُ وَالْحَيَوةُ كَانَتْ نُورَ النَّاسِ.

(يوحنا 1: 1-4)

قسطنطين والعقيدة النيقية

وقع أحد أهم الأحداث في تاريخ المسيحية في باكورة القرن الرابع الميلادي عندما توقفت الإمبراطورية الرومانية عن اضطهاد المسيحيين. ففي عام 312 للميلاد هزم الإمبراطور قسطنطين (حكم من 306 إلى 337 م) خصمه ماكسنطيوس واحتل روما بجيش كان في صفوفه كثير من المسيحيين. فعمد قسطنطين على الأثر إلى انتهاج سياسة إيجابية نحو المسيحيين (منها المرسوم الصادر عام 313

م بالنسبة للتسامح الديني والذي عرف بفتوى ميلانو). وبنى قسطنطين مدينة جديدة محل بيزنطة سمّاها القسطنطينية (إسطنبول حالياً) أصبحت مركز الدين المسيحي. وعقد أساقفة الكنيسة، بمساعدة من قسطنطين، مجلساً وضعوا فيه ملخصاً مرجعياً للعقائد المسيحية، وخاصةً ما يتعلق منها بمكانة يسوع المسيح وحياته. واعتُبر ذلك الملخص المعيار الذي يحدد العقيدة المسيحية. وعوقب كل الأساقفة الذين عارضوا النص النهائي المرجعي الذي سُمّي العقيدة النيقية (325 م) بالطرْد والنفي. واعتنق قسطنطين المسيحية وتعمّد قبل وقت قصير من وفاته.

تميّزت العقيدة النيقية بأهمية خاصة لأنها جاءت في وقت كان فيه في تلك الفترة فيض من التراجم والتفاسير المسيحية. ولم يكن قد برز فعلاً أي نظام لاهوتي واعتبر الصيغة الصحيحة للمعتقد المستقيم. ولذا لم يكن باستطاعة كنيسة تعاني التفرق والانقسام أن تحافظ على دوام وجودها. وفي عام 380 للميلاد أُعلنت المسيحية ديناً رسمياً للدولة في الإمبراطورية الرومانية بأمر من الإمبراطور ثيوديسيوس. واعتمدت من ثم بنود إضافية للعقيدة في الاجتماعات المسكونية كمجلس أفسس عام 431 للميلاد ومجلس خلقيدونيا عام 451. وعيّن المجلس الخلقيدوني أساقفة مدن الإمبراطورية الرومانية الرئيسية (بما فيها القسطنطينية وأنطاكية والإسكندرية والقدس وروما) بطاركة. وبطريك القسطنطينية اليوم هو الزعيم الروحي للكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، بينما يُعرف بطريك روما اليوم بالبابا رئيس الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

كان التحالف الذي نشأ بين المسيحيين وقسطنطين عام 312 للميلاد وصياغة العقيدة النيقية عام 325 حدثين بمثابة النبتة التي أثمرت التطور في الكنيسة. فقد استطاعت الكنيسة الكاثوليكية الناشئة أن تعزز حركة يسوع وتقويها بالتأكيد على العقيدة الصحيحة وتسلسل السلطة الإكليريكية والقول بأن ما عدا ذلك من ترجمات وتفسيرات هو مجرد هرطقة وبدع. وأدى انتشار الحركة المسيحية في الإمبراطورية الرومانية إلى القضاء على المدارس والمقامات المقدسة والمعابد الوثنية بتدميرها أو تنصيرها، وأصبحت الاحتفالات المسيحية بالفصح والميلاد أعياداً عامة تُقام علناً. وبدورة غير اعتيادية للأحداث أصبح ما بدأ طائفة دينية رؤيوية يهودية مضطهدة، العالم المسيحي، أو الإمبراطورية الروحية التي تسعى إلى خلاص الجنس البشري بأجمعه عن طريق إقامة مملكة الرب على الأرض.

المفكرون المسيحيون

بدأ في حوالى القرن الرابع إيفاد المبشرين في طول البلاد وعرضها بدعم من المسؤولين في الإمبراطورية الرومانية. ونجح المبشرون المسيحيون في تحويل الناس إلى اعتناق الدين المسيحي في أماكن كإثيوبيا وسوريا وشمال أفريقيا وآسيا الصغرى وما بين النهرين والهند وفارس وألمانيا وبريطانيا وأيرلندا. وكملّ توسع الكنيسة هذا في الخارج التطور الداخلي في فلسفة الكنيسة وممارساتها الروحانية. ويمكن تتبع تطور الكنيسة الداخلي من خلال أعمال الشخصيات المسيحية البارزة. فقد غربلت تلك الكتابات وكررت جوهر الدين المسيحي وتعاليمه وممارساته الروحية. وكان من أكثر المفكرين المسيحيين الأوائل تأثيراً أوغسطين الهبوي (نسبة إلى هيبو ريجيوس، ولاية عنابة اليوم في الجزائر) وعاش بين 354 و430 للميلاد وعرف في ما بعد بالقديس أوغسطين.

فبينما كان أوغسطين أسقفاً لهيبو (في شمال شرق الجزائر) كتب سلسلة من البحوث الهامة بينها الاعترافات والثالوث الأقدس ومدينة الله، وهي مقالات أحدثت أثرها في العقيدة الكاثوليكية وتعدّ نماذج تقليدية فذة في الفكر المسيحي. وكان القديس أوغسطين قبل اعتناقه المسيحية مانوياً من أتباع الديانة المانوية التي كان له إسهام فيها، كما أظهر ميلاً فلسفياً متأثراً إلى حدّ كبير بالفلسفة الأفلاطونية. وأخذ القديس أوغسطين على عاتقه بعد تجربة اعتناقه المسيحية (التي شرحها في كتابه الاعترافات) قضية الدفاع عن الدين المسيحي مقابل الديانات الوثنية والفلاسفة. وصارت نظريات القديس أوغسطين، الذي يعتبره البعض أبا الكنيسة الكاثوليكية، وأراؤه اللاهوتية كالإيمان بحرية الإرادة والخلّاص عن طريق الفضيلة هي أوجه تعاليم الكنيسة. وأضحى مفهومه عن أصل الخطيئة (طبيعة الخطأ المتأصلة في الإنسان بسبب خطيئة سقوط آدم) معتقداً أساسياً بالنسبة للمنظور الكاثوليكي العالمي. وكتب أوغسطين في كتابه دليل الإيمان والأمل والمحبة في نحو عام 420 للميلاد ما يلي:

إن ما سأقوله الآن قلته أيضاً مراراً وفي أماكن عدة من كتاباتي القصيرة وهو: هناك سببان لاقترافنا الخطيئة، فإما أننا لا نتبصر في ما يجب علينا عمله، أو لأننا لا نفعل ما نعلم أنه ينبغي علينا فعله: فأول هذين الشّرّين يتأتى عن الجهل، والثاني عن الضعف. فعلياً أن نحارب الاثنين، لكننا لن نفوز دون عون إلهي...6

ومع تطور الكنيسة المسيحية ظهرت حركة روحانية هامة عرفت بالموناستية (الوحدانية) أي الرهبانية. وكانت الرهبنة هي الانقطاع عن المجتمع والاعتكاف للتأمل والتركيز الروحاني. والقديس أنطون المصري (250 – 356) هو المثال الأول للتنسك. وتروي الحكايات أن القديس أنطون صنع معجزات مختلفة فخرج يعتكف في الصحراء كي يجني الفضيلة والطهر. وسرعان ما حذا الآخرون حذو أنطون وخرجوا إلى الصحراء طلباً للعزلة والوحدة. ثم أسس القديس باخوميوس عدة أديرة في أعلى النيل بمصر حيث عاش فيها المسيحيون معاً رهباناً. وفي عام 530 أسس الراهب بندكت النورسي (480 – 547)، متأثراً بعمل القديس باخوميوس، جماعة موناستية رهبانية عُرفت بالنظام البندكتي. وكان لبندكت (الذي طوّب قديساً في ما بعد) ولنظامه أثر كبير على تطوّر وممارسة الرهبنة المسيحية. فقد وضع بندكت الإرشادات التي تصف للربان وتحدد لهم كيفية عيشهم وعملهم وصلاتهم وخدمتهم للمجتمع. وتتألف توجيهاته المفصلة المعروفة باسم قاعدة القديس بندكت من ثلاثة وسبعين فصلاً، وتؤكد تعاليمه على الطاعة والتواضع والانضباط.

وينبغي للحياة في الأديرة، طبقاً لتعاليم بندكت، أن تكون حياة مشتركة أي أن يكون كل المتاع والمقتنيات ملكاً مشتركاً للجميع. ويشرف على تصريف الشؤون اليومية أباتي من كبار الربان المتمرّسين يُنتخب رئيساً للدير. ويحدّد القديس بندكت في تعاليمه صفات ومزايا الأبائي قائلًا: يجب على الأبائي أن يلتزم دوماً بتوصية الرسول (بولس في رسالته إلى تيموثاوس) التي يقول فيها: «وَبِحْ أَنْتَهْرُ عِظْ بِكُلِّ أَنَاةٍ وَتَعْلِيمٍ». (2 تيموثاوس 4: 2). وكان هدف بندكت أن يغذي نمطاً من الحياة التي تتيح الحرية المطلقة للتعبير عن المعتقدات المسيحية. واكتسب هو ورهبانه شهرة بخدمتهم الله والبشر بحرية وفي كل مكان. وعلاوة على ذلك أسهمت الأديرة التي أسسها نظام الرهبانية البندكتية إسهامات كبرى علمية وأدبية واقتصادية. ويعود الفضل للربان البندكتيين في تحقيق فتوحات هامة في الدراسات الدينية وأساليب البحث العلمي وتحسين الأساليب الزراعية. وعملت الأديرة الأخرى في العالم المسيحي بوحى من النظام البندكتي على وضع ثمار التقدم والمنجزات العصرية في متناول الناس الذين عاشوا في أطراف أوروبا ولم يفيدوا من الحضارة الرومانية.

ثمة شخصية أخرى هامة في تاريخ الكنيسة، هي القديس فرنسيس الأسيزي (1181 – 1226) مؤسس النظام الفرنسيسكاني. فبعد أن مر بتجربة التحول في حياته، اختار فرنسيس حياة الفقر والتقشف والانقطاع إلى خدمة البُرس والعناية بهم وبناء الكنائس ونشر كلمة الرسل بالوعظ والتعليم. وعُرف فرنسيس بأنه كان نصير البيئة وشفيعها، فقد تحدث كتاب منسوب إليه بعنوان **أزاهير القديس فرنسيس** عن الزهور والطيور والأنهر والطبيعة ككل وشبّع القارئ بإحساس الشكر لله على نعمه حيث يقول:

أخواتي الأطيّار الصغيرة، أنتن مديّنات بالكثير لله مبدعكن، فعليكن أن تحمدنه على الدوام وفي كل مكان، لأنّه وهبكن الحرية كي تحلّقن أينما تردن، ولأنّه كساكن بأردية مضاعفة مثني وثلاث ولون أثوابكن الجميلة، وجّهز لكن الغذاء دون حاجة منكن لكي تكددن في سبيله، وعلى تغريدكن الذي علمكن إياه الخالق، وعلى تكاثر أعدادكن وزيادة أنواعكن بنعمة من الله.. وأنّن مديّنات له أيضاً بمملكة الجو التي منحكن. ثم أنتن فوق كل هذا لا تزرعن ولا تحصدن، ولكن الله يطعمكن ويوفر لكنّ الأنهار والينابيع لكي تشربن. وجعل الجبال العالية والتلال والصخور والقمم ملجأ، والأشجار الباسقة لتبنين فيها أعشاشكن. ورغم أنكن لا تعرفن كيف تغزلن أو تخطن فقد ألبسكن الله وصغاركن الكساء الذي تحتجن. إذا فالخالق يحبكن كثيراً لأنّه أعطاككن كل هذه الطيبات. لذا، حذار، أخواتي الأطيّار الصغيرة، أن تكنّ جاحدات، بل اجهدن دائماً بحمد الله⁸.

ليس من قبيل المفاجأة أن يعتبر العديدون القديس فرنسيس القديس الشفيع لحركة البيئة. ونظراً لشهرته الذائعة بالطهر والنقاء أصبح موضوع كثير من الحكايات والأساطير وما زال من أكثر القديسين شعبية ومحبة في التاريخ المسيحي. ومن ناحية عامة، أكد القديس فرنسيس نمطاً بسيطاً من حياة التقشف والفقر للارتقاء والسمو الروحي بدلاً من التبحر في العلم.

العالم المسيحي

بعد قرون من تأسيس الربان الأوائل أديرتهم على تخوم أوروبا، أدى الالتزام بمد مسيرة المسيحية وتوسيع حدودها إلى شن سلسلة من الحملات العسكرية التي عرفت بالحروب الصليبية. وقد أطلقت عليها تلك التسمية اشتقاقاً من الكلمة اللاتينية «كروسياتا» التي تعني الصليب الذي كان شعار المشاركين في الحملات. وكان الصليبيون أناساً مؤمنين من الذين تجنّدهم الكنيسة أو السلطات العلمانية بأمر من الكنيسة للمشاركة في الحرب. وكان الغرض من الحملات الصليبية الأولى هو الدفاع عن أرض المسيحية ضد

الهجمات. وشُنَّت تلك الحروب الدفاعية أول ما شنت في القرن الحادي عشر وانحصرت في إسبانيا وصقلية اللتين هدهما خطر الجيوش الإسلامية. وأما الحملات الصليبية الداخلية فوقعَت في القرن الثالث عشر وكانت ضد الهراطقة (المسيحيين الذين عارضوا الكنيسة) وضد المرتدين (أي المسيحيين الذين انشقوا عن الكنيسة). إلا أن أشهر الحروب الصليبية كانت تلك التي شنت بهدف توسيع حدود العالم المسيحي في الأراضي التي يسيطر عليها المسلمون. وكان لتلك الحروب أثر إيجابي تطوُّري معيّن كزيادة الاتصال الثقافي والعلمي والتجاري بين الشرق والغرب. إلا أن الذكريات المرّة التي كانت التركة الرئيسية التي خلفتها الحروب الصليبية ما زالت وراء إدامة سوء التفاهم بين المسيحيين والمسلمين حتى هذه الأيام.

وقع في عام 1054 حدث هام في تاريخ الكنيسة. ففي تلك السنة شجب البابا الكاثوليكي الروماني علناً ليو التاسع بطريرك القسطنطينية الأرثوذكسي مكرّساً بذلك رسمياً الانشقاق أو الانقسام الذي كان قائماً في كنيسة المسيح. وكان الخلاف قد نشأ أصلاً خلال العقد الأول من القرن الخامس عندما ابتعد المسيحيون في الإمبراطورية الرومانية الشرقية (التي كان مركزها القسطنطينية) وتنصّلوا من شطر الكنيسة الغربي (الذي كان مركزه روما). واحتفظ كل فرع من فرعي الكنيسة منذ ذلك الحين بهيكله الخاص المستقل بما فيه مبادئه وعقائده وطقوسه وكهنته. وأصبح الشطر الغربي يُعرف بالكنيسة الكاثوليكية (العالمية أو الشاملة) والشرقي بالكنيسة الأرثوذكسية (أي الرأي المستقيم أو المعتقد الصحيح).

وظل الجدل اللاهوتي والخلاف الديني في داخل الكنيسة الكاثوليكية قائمين حتى بعد الانقسام والانفصال عن الكنيسة الشرقية. وحمي وطيس المجادلات والخلافات بين الكاثوليك في القرن الثالث عشر حتى إن البابا غريغوري التاسع أسّس المحكمة التي عُرفت بمحاكم التفتيش للتحقيق مع المنحرفين عن معتقدات الكنيسة وتقويمهم. وفضّلت محاكم التفتيش في البداية أسلوب الإقناع العقلائي، لكن متولّي أمر تلك المحاكم، الذين أطلق عليهم لقب المفتشين، لجأوا في ما بعد إلى أساليب العنف الوحشي بما فيه تعذيب الهراطقة والمرتدين وإعدامهم. وهكذا وقع التفتيش ذاته ضحية الفساد، وساءت سمعته نتيجة لإساءة استخدام السلطة واستعمال التعذيب والقمع ضد المنشقين الكاثوليك واليهود.

على الرغم من أن سلطات الكنيسة المركزية في روما حاولت أحياناً الحد من تجاوزات المفتشين البارزين بالذات، شعر الكثيرون من أتباع الكنيسة الكاثوليكية بعدم ارتياح وانزعاج شديد بالنسبة للتفتيش. وسبّبت ممارسات أخرى للكنيسة خلافات وجدلاً عبر القرون. من تلك، على سبيل المثال، بيع صكوك الغفران الذي حدا بالعديد من المتدينين إلى معارضة تسلسل السلطة الكنسية الكاثوليكية. واتخذ الغفران أشكالاً مختلفة، إلا أن «الغفران العام» أصبح مألوفاً في أواخر القرن الحادي عشر، إذ كان الفرد يُمنح غفراناً عاماً يعفيه من كل أشكال العقاب على خطاياها مقابل خدمة ما يؤدّيها، كالانضمام إلى الحملات الصليبية. وصارت صكوك الغفران العام في نهاية المطاف تباع بمبالغ محددة من المال، وأصبح بعض أعضاء الكهنوت «باعة» يخصّصون كل وقتهم فعلاً لغرض البيع، وراحوا يتجولون مسافرين من مدينة إلى مدينة يبيعون صكوك الغفران، ما جعل المصلحين من أمثال القس مارتن لوثر (1483 - 1546) يشعرون بالإهانة الشديدة. فأعلن مارتن لوثر عام 1517 معارضته الصريحة دون أي تحفظ لبيع الغفران الذي وصفه بأنه امتهان لروح تعاليم المسيح.

ولتعميم أثر نظرياته الخمس والتسعين التي هاجم فيها ممارسات الكنيسة ومبادئها بدأ لوثر حركة سرعان ما استقطبت ولاء المسيحيين في أنحاء ألمانيا والبلدان المجاورة، وهي الحركة التي عرفت في ما بعد بحركة الإصلاح البروتستانتيّة. وشهدت الكنيسة الكاثوليكية نتيجة لتأثير حركة الإصلاح انشقاقاً آخر كبيراً بين أولئك الذين بقوا على ولائهم للسلطات في روما وبين أتباع الكنائس البروتستانتيّة الجديدة المستقلة. وبانفصالهم عن روما لم يتمكن البروتستانت من إطفاء لهيب الخلافات التي شبت أخيراً، حتى في ما بينهم، فدبّ بينهم مزيد من الخلاف العقائدي ونشبت الخصومات الطائفية والتعصبات والاضطهادات التي اجتاحت أوروبا. واندلعت الحروب الدينية، أو التي انطوت على اعتبارات دينية، مهددة بالقضاء على الحضارة التي بنيت على أسس كنيسة موحدة. ووقع المسيحيون في شرك دوامة من الشقاق والخلافات التي أدت إلى تكريس الانقسام الطائفي وإلى مزيد من الانشقاق. وعلى الرغم من كثرة أعداد الكنائس البروتستانتيّة حتى يصعب التحدث عنها بالتفصيل في هذا المجال، فإن لفروعها الرئيسية (التي سيرد ذكرها في ما بعد) تأثيراً كبيراً على المجتمع المسيحي في جميع أنحاء العالم. ويقال إن الطوائف البروتستانتيّة المختلفة تضم اليوم مجتمعة نحو 500 مليون من أتباعها.

ولعل وصفاً موجزاً لبعض الكنائس الرئيسة يساعد في إيضاح أوضاع الأفرع المختلفة للدين المسيحي. فما يلي هو مجرد عرض إيضاحي وليس معالجة شاملة للموضوع.

الكنيسة الكاثوليكية الرومانية

يُعتبر الكاثوليك بطرس الرسول مؤسس الكنيسة الكاثوليكية (التي تسمى أحياناً أيضاً كنيسة روما). والكنيسة الكاثوليكية، من حيث العدد، هي أوسع الطوائف المسيحية انتشاراً جغرافياً في العالم. ويرأس الكنيسة الكاثوليكية أسقف روما، أي البابا (تسمية البابا أصلاً يونانية) الذي يُعدّ خليفة القديس بطرس. ويشرف البابا، بصفته أعلى رجال الدين الكاثوليك مركزاً، على النظام الكهنوتي العالمي الذي يضم الأساقفة والمطارنة والقسس والراهبان والراهبات. وينفرد البابا بين رجال الدين الكاثوليك بامتلاك ميزة خاصة وهي العصمة عن الخطأ عندما يتعلق الأمر بدعم مبدأ ديني أو خلقي. ويمارس البابا عصمته في التوجيه عندما يتعلق الأمر بالمبادئ فقط، ولا تنطبق ممارسة هذا الحق على الأمور غير المبدئية كالاقتصاد والسياسة. ويؤمن الكاثوليك بأن الروح القدس يسبغ العصمة على الكنيسة ككل. فبالإضافة إلى البابا، يستطيع المجلس المسكوني (وهو اجتماع يحضره البابا وكل الأساقفة) أن يستخدم ميزة العصمة بصفة جماعية. ويؤمن الكاثوليك بأن الله وحده هو المعصوم بمعنى العصمة التامة عن الخطأ، لكنهم يعتقدون أن المسيح قد خصّ الكنيسة بهذه الميزة وبأن رجال الكنيسة يمكنهم استخدام هذه الميزة بالمعنى المحدود.

وضع توما الاكويني (1225 – 1274 م) أساس الفلسفة الكاثوليكية. وبما أنه كان أهم المفكرين الفلسفيين في المذهب الكاثوليكي أُعلن في عام 1567 طبيب الكنيسة. فقد وفق الاكويني بين المعتقدات المسيحية والنظم العلمية والفلسفية التي سادت في عصره وأخصّها فلسفة أرسطو. واعتنق الاكويني، بصفة عامة، الفكرة القائلة بأن العقل والإيمان وجهان متساويان للمسيرة الروحية ذاتها (أي إن العقل جدير بأن يوضع في منزلة الإيمان). فقد آمن الاكويني بأن الوجود الإلهي يمكن إدراكه من خلال الطبيعة والفكر وحدهما، لكن الخلاص لا يمكن نواله إلا بالوحي. وتعالج مجمل كتاباته جوانب متعددة من الفلسفة والروحانية. ولما كان الاكويني أغزر مفكري العصور الوسطى عطاءً فقد اعتُبر نتاجه من روائع الفكر الغربي عند المسيحيين وغير المسيحيين على السواء.

على الرغم من أن الكنيسة مؤسسة قديمة العهد ويمكن تتبع نشأتها إلى بداية تكوّن المجتمع المسيحي، فقد حاولت دوماً التأقلم والتكيف مع التغيرات التي تطرأ على المجتمع. ففي أوائل ستينيات القرن العشرين، على سبيل المثال، عقدت الكنيسة مجمع الفاتيكان الثاني الذي أعاد تحديد مفهوم الكنيسة الكاثوليكية بشكل يعني أنها تتألف من مجتمع من المؤمنين بدلاً من نظام من الكهنة وجمهور العامة. وهذّب مجمع الفاتيكان الثاني أيضاً رسالة الكنيسة بشكل تعترف معه بالأحوال والأوضاع الاجتماعية العصرية. وعقد أساقفة الروم الكاثوليك في أميركا اللاتينية عام 1968 اجتماعاً في كولومبيا لدراسة آثار قرارات مجمع الفاتيكان الثاني. فقد أثار قلقهم بنحو خاص ما رأوه من استغلال العالم الصناعي لشعوب أميركا اللاتينية وأفريقيا. ونادى بعض الأساقفة بإدخال تعديل على النظام اللاهوتي بحيث يتخلّى عن النظريات المجردة لمصلحة الفعل الواقعي. فقد نظر المصلحون إلى النظام اللاهوتي كوسيلة لتحسين الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للشعوب الفقيرة المغلوبة على أمرها المنسية في العالم، وهو موقف قالوا إنه متأصل في حياة المسيح نفسه. وقد عرفت تلك الحركة الناشطة المثيرة للجدل بلاهوت التحرير⁹.

قدّمت الكنيسة الكاثوليكية، من خلال رهط كبير من المتنوّرين الروحانيين المرموقين الذين كُرموا وطُوبوا قديسين، إسهامات متميزة وهامة للعالم بأسره. فقد ضخّ القديسون رسالة الإنجيل ووسّعوها عن طريق تفسيراتهم وتعاليمهم، وبالتأثير الذي كان لنوعية حياتهم، إذ تطلق الكنيسة لقب «القديس» التكريمي على المسيحيين الاستثنائيين الخارقين للعادة بعد مماتهم. ويجسّد القديسون الجوهر الأساسي للمسيحية من حيث إن العديدين منهم ضربوا المثل وأوجدوا ما يرشد إلى ما ينبغي أن تكون عليه الحياة الروحانية. ويمكن الاطلاع على مثل واحد من أمثلة كثيرة في كتابات المتصوّف الإسباني القديس يوحنا الصليبي (1542 – 1591م). ففي أحد أعماله غير المشهورة بعنوان «أقوال النور والمحبة» عبّر القديس يوحنا الصليبي عن الكيفية التي يحيا بها الإنسان حياة روحانية من خلال المسيح وقال:

– بقدر ما تزداد ابتعاداً عن الأمور الدنيوية، تزداد قرباً من أمور السماء، ويزيدُ غُنى في الله.

– مَنْ يعرف أن يموت عن كلّ شيء، يَنلُ الحياة في كلّ شيء.

- جانب الشرِّ واصنع الخير، والتمس السلام.
- مَنْ يَتَذَمَّرُ أو يَأْتِ نَمِيمةً، ليس كاملاً، وحتى ليس مسيحياً صالحاً.
- المتواضع هو مَنْ يتوارى في عدمه الخاص ويعرف أن يستسلم لله.
- الوديع مَنْ عَرَفَ أن يتحمَّلَ القريب، ويتحمَّلَ ذاته.
- إن أُرِدَتْ أن تكون كاملاً، بِعِ إِرَادَتِكَ، وأعطِها للمساكين بالروح، وتعالِ الى المسيح بالوداعة والتواضع، واتَّبَعُهُ حتى الجلجلة والقبر.
- مَنْ وَثَّقَ بِنَفْسِهِ، هو شرٌّ من الشيطان.
- مَنْ لا يُحِبُّ قَرِيبَهُ، يَكْرَهُ الله.
- مَنْ يَعْمَلُ بفتور، هو قريبٌ من السقوط.
- مَنْ يهرب من التأمل يهرب من كلِّ ما هو صالح.
- ضَبِطُ اللسان خيرٌ من الصوم عن الخبز والماء.
- التألُّم لأجل الله أفضلُ من صنع المعجزات.
- آه! ما أسمى الخيور التي سنستمتعُ بها عند رؤيةِ الثالوث الأقدس!
- لا تُلْقِ شُبُهَةً على أخيك فتخسرَ نقاوة القلب.
- أما مِنْ حيثِ المَحَن، فكلِّمًا كُنُزْتُ، كان أفضل.
- ماذا يَعْرِف من لا يعرف أن يتألَّم لأجل المسيح¹⁰. (من نصائح يوحنا الصليب 170 - 186).

عمل القديس يوحنا الصليبي والقديسة تريزا (المعروفة بقديسة أفيلبا بإقليم كاستيليا في إسبانيا حيث ولدت عام 1515 وتوفيت في إلبا عام 1582م) على إصلاح النظام الكرمللي الذي يُعدّ واحداً من أكثر نظم الرهبانية الكاثوليكية نفوذاً وأشدّها احتراماً. وتضم قائمة الشخصيات الروحية الأخرى البارزة في الكنيسة الكاثوليكية القديس برنار (1091 - 1153م المعروف بقديس كليرفو بفرنسا حيث توفي) وجوليان (أو جوليانا نوريتش نسبة إلى مقاطعة نوريتش بإنكلترا حيث ولدت عام 1342 وتوفيت حوالي عام 1413) والقديس نيقولا من كويسا (فيلسوف ألماني 1401 - 1464م) والقديس فرنسيس (1567 - 1622م المسمّى القديس فرنسيس السالي نسبة إلى مسقط رأسه في قصر سال بإقليم سافوي الفرنسي).

الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية

الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية عبارة عن تجمّع من الكنائس المسيحية المستقلة ولكنها معتمدة، وبينها اعتراف متبادل في ما بينها. وتعود في أصول نسبها إلى تلاميذ المسيح وخاصة بولس. وتتألف الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية من نحو عشرين كنيسة بما فيها تلك التي أسّسها مجمع خلقيدون عام 451م ككنائس القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية والقدس، ثم كنائس أوروبا الشرقية وروسيا في وقت لاحق. وللكنيسة الأرثوذكسية الشرقية رابطة أيضاً مع الكنائس التي تأسست في اليابان والصين. ورغم الانقسام القائم بينها وبين الكنيسة الكاثوليكية تلتزم الكنيسة الأرثوذكسية بمجموعة مماثلة من العقائد والطقوس، مع أن لطقوسها شكلها الخاص المتميز. ومما يميّزها أن رجال الدين (الإكليروس) للطائفة الأرثوذكسية لا يعترفون بسلطة البابا الكاثوليكي، فلهم صاحب مقام كنسي رفيع هو بطريرك القسطنطينية. وخلافاً لما هو متبع في الكنيسة الكاثوليكية فإن رجال الدين الأرثوذكس محلل لهم الزواج. وقد قامت عدة محاولات للتقريب والتوفيق بين الكنيستين الأرثوذكسية والكاثوليكية بدون طائل، فلم تصادف أي من المحاولات النجاح. ومع ذلك فالحوار مستمر، وكان البابا يوحنا بولس الثاني حريصاً فعلاً في اهتمامه بتحسين العلاقة بين الطائفتين. وهناك بالإضافة إلى الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية التقليدية كنيسة شرقية أخرى أقدم. وتتألف تلك الطائفة الأرثوذكسية الشرقية من خمس كنائس مستقلة بما فيها الكنيسة الإثيوبية.

الكنائس البروتستانتية

تردّ كنيسة إنكلترا، المعروفة أيضاً بالكنيسة الأنغليكانية أصلها إلى بواكير الطائفة المسيحية السلتية التي ظهرت في الأطراف الشمالية للإمبراطورية الرومانية. فقد بلغت المسيحية الجزر البريطانية في القرن الرابع الميلادي بتأثير من الرومان ونفوذهم. إلا أن الجيوش الوثنية الغازية في القرن التالي (الخامس) محت الوجود المسيحي تقريباً من إنكلترا. ثم أوفد القديس أوغسطين في مهمة لإعادة تأسيس الكنيسة الكاثوليكية في بريطانيا فأقام إرسالية مسيحية في مدينة كانتربري في جنوب إنكلترا عام 597. واتخذ من تلك الإرسالية قاعدة تبشيرية ليعيد نشر المسيحية في إنكلترا ويجدد بناء الروابط مع السلطة الكنسية المركزية في روما. غير أن ملوك إنجلترا دأبوا في القرون التي تلت على الاصطدام من وقت إلى آخر مع سلطات الكنيسة بسبب الخلاف على العلاقة الملائمة بين السلطين الملكية والبابوية.

وعندما بدأت حركة الإصلاح البروتستانتي في تحدي سيادة البابا وتقوّه على القارة الأوروبية انحاز ملك إنكلترا القوي هنري الثامن (الذي حكم من 1509 حتى 1547) للدفاع عن الكنيسة الكاثوليكية. ثم كتب الملك هنري الذي سبق له أن تلقى تعليماً لاهوتياً مقالة عارض فيها تعاليم المصلح البروتستانتي مارتن لوثر. فما كان من البابا ليو العاشر إلا أن أغدق على هنري لقب «حامي الدين» اعترافاً بفضله. لكن هنري انفصل عن البابا في ما بعد وأعلن نفسه رئيساً لكنيسة إنكلترا المستقلة. ثم عمل هنري الثامن على تطبيق مجموعة من التدابير المعادية للكاثوليكية في مملكته، بما فيها مصادرة الممتلكات الكاثوليكية وسجن الزعامات الكاثوليكية البارزة وإعدامها. وعلى الرغم من أن هنري الثامن كرّس استقلال الكنيسة الأنغليكانية كمؤسسة عن الكنيسة الكاثوليكية فقد استمرت الكنيسة في اعتناق كثير من العقائد الأساسية ذاتها والالتزام بالطقوس الدينية نفسها. ويتولى رئاسة الكنيسة الأنغليكانية اليوم أسقف كانتربري. وأسقف كانتربري (أو رئيس الأساقفة) هو السلطة الإكليريكية العالمية العليا للكنيسة الأنغليكانية، لكنه لا يتمتع بنفس السلطة والصلاحيات التي يتمتع بها البابا في الكنيسة الكاثوليكية. وبعودة الكنيسة الأنغليكانية إلى أصولها كمؤسسة، عيّنت ملك بريطانيا رئيساً أو «محافظة أعلى» لها. ولعل من أبرز الشخصيات المعاصرة في الكنيسة الأنغليكانية الأسقف دزموند توتو أسقف كيب تاون في جنوب أفريقيا الذي حاز جائزة نوبل عام 1984.

أما الكنيسة اللوثرية فقد انبثقت عن النشاط الإصلاحي للقس الألماني مارتن لوثر الذي عرضنا جانباً من أفكاره في ما سبق من هذا الفصل. فقد أدت معارضته الشديدة للكنيسة الكاثوليكية إلى نشوء حركة عرفت باللوثرية وذلك رغم معارضته الشخصية ورفضه التسمية. وقد حظي الفرع اللوثرى للطائفة البروتستانتية بأشدّ تأييد له في شمال ألمانيا وفي شمال أوروبا. ويشدد اللوثريون، طبقاً لتعاليم لوثر، على أن دراسة الكتب المقدسة والخلاص عن طريق الإيمان هما السبيل إلى الغفران. ومع أن اللوثرين حافظوا على بعض الطقوس الكاثوليكية فقد أدخلوا تعديلات على جوانب هامة من المذهب الكاثوليكي (انظر البحث اللاحق عن القربان المقدس). وقد برز كثير من المسيحيين من ذوي النظرة اللوثرية المشهورين كقوة ذات تأثير كبير في تاريخ وتطور الفكر المسيحي. من أولئك، على سبيل المثال، القس اللوثرى الشاب ديتريك بونهوفر (1906 - 1945) الذي كان عنصراً فاعلاً في حركة سرية معارضة للنظام النازي في ألمانيا. وقد سجنه النازيون وأعدموه قبل فترة قصيرة من نهاية الحرب العالمية الثانية. وتطرق بونهوفر في كتابه **ثمن الرسالة** إلى بحث العلاقة بين المعاناة المسيحية ورسالة التبشير بالدين. وهو يقول في هذا الصدد:

إن الثبات على حمل الصليب ليس مأساة بحد ذاته، وإنما المأساة هي ألم المعاناة الذي هو ثمرة الولاء الخاص ليسوع المسيح. وهو عندما يأتي لا يكون مجرد مصادفة، بل ضرورة. فهو ليس من نوع الألم الذي يلزم هذه الحياة الفانية، وإنما هو الألم الذي يشكل جزءاً من الحياة المسيحية ذاتها. إنه ليس ألماً بحد ذاته، ولكنه ألم ورفض، وليس رفضاً ناتجاً عن أي سبب أو قناعة شخصية منا بل هو رفض من أجل المسيح. وإذا توقفت مسيحتنا عن النظر بجدية إلى اتباع المسيح والتبشير بالرسالة، وإذا نحن خففنا دور الكنيسة وجعلناها مجرد أداة لرفع المعنويات العاطفية بحيث لا تفرض أي مطالب مكلفة وتحقق في التمييز بين الوجود الطبيعي والوجود المسيحي، فلن يكون بوسعنا عندئذ إلا أن نعتبر الصليب مجرد كارثة عادية من الكوارث اليومية وتجربة من التجارب التي تبتلينا بها الحياة. فقد نسينا أن الصليب يعني الرفض والعار والألم¹¹.

عالج المفكر المسيحي بونهوفر المعروف بسعة اطلاعه ومعرفته كثيراً من المشاكل المتعلقة بالمسيحية العصرية كارتفاع موجة الإلحاد. وتشمل أعمال بونهوفر الكتابية المؤثرة كتابين أحدهما بعنوان **أخلاقيات** والآخر بعنوان **رسالة وأوراق من السجن**. وقد أصبح هذان الكتابان بمثابة القوة الدافعة للحركات المسيحية التقدمية الناشطة اجتماعياً.

وظهر، بالإضافة إلى مارتن لوثر، زعيم بروتستانتية بارز آخر هو العالم الديني الفرنسي جون كالفان (1509 – 1564). فقد كان في الأصل عالماً دارساً للقانون واللاهوت انتابته صحوة روحية دفعته إلى أن ينذر حياته لمهمة الإصلاح البروتستانتي. وعمل كالفان بما أوتي من خبرة بأساليب التحري والاستقصاء التي درسها كعالم على توثيق وتصنيف الكتابات البروتستانتية والفكر البروتستانتي. وكان معارضاً لسلطة البابا والنظام الكهنوتي الكاثوليكي، فاعتنق مبدأ المَقدَّر، أو المقرر سلفاً، وهو اعتقاد بأن الله يمنّ بميزة خاصة على أولئك الذين يعلم أنهم سيحققون الخلاص. وكان أن طردته السلطات الكاثوليكية والبروتستانتية. استقر به المقام في النهاية في جنيف بسويسرا حيث سعى إلى إقامة نظام حكم يستند في أساسه إلى الشرائع الدينية. وكان لمبدئه الذي عرف بالكالفانية نفوذ وتأثير كبيران على الحركة البروتستانتية في أوروبا كلها. والكنيسة البريسبتارية، أو المشيخية، هي إحدى الكنائس البروتستانتية الرئيسية التي قامت على أساس المعتقدات الكالفانية. والبريسبتاريون المشيخيون، شأنهم شأن اللوثرين، يشددون على أهمية الإنجيل كمرشد إلى الخلاص. وقد كتب عالم اللاهوت البروتستانتي المعاصر كيث وورد في هذا المجال يقول:

إن الكنيسة في مفهوم البروتستانت هي دوماً حصيلة إيمان شخصي. ويجب أن تخضع تعاليمها دائماً للوحي الإنجيلي، وأن يُحكم على طقوسها وممارساتها من خلال ما إذا كانت تغرس «ثمر الروح فهو محبةٌ فرحٌ سلامٌ طولٌ أناةٌ لطفٌ صلاحٌ إيمانٌ» (الغلاطيون 5: 22) في قلوب المؤمنين. فواضح أن صورة الكنيسة هذه مختلفة تماماً عن الصورة الكاثوليكية التقليدية المتميزة بمؤسساتها الكهنوتية السلطوية والمركزية المقدسة لدرجة أن بعض الناس يعتبرون الكاثوليكية والبروتستانتية دينين مختلفين¹².

انتشار المسيحية العالمي

تطوّر مسيحيو أوروبا عبر القرون وتحولوا إلى مجتمعات كثيرة التنوع وطوائف دينية شديدة الميل إلى النزاع أحياناً. إلا أن حدود الانتشار المسيحي لم تقتصر على أوروبا وبيت المقدس. فقد جاب المبشرون أرجاء الأرض وبلغوا أركانها كلها في أسفارهم برفقة المستكشفين الأوروبيين والتجار والمستعمرين جاعلين الكنيسة حركة عالمية فعلاً. ونتج عن انتشار الكنيسة المسيحية في العالم أن اتصلت بثقافات غير أوروبية كثيرة وأثرت فيها وتأثرت بدورها بتلك الثقافات. وأكثر ما يجسّد عملية التفاعل الثقافي ويمثلها التغلغل المسيحي في أفريقيا، إذ سعى المبشرون الكاثوليك والبروتستانت جهدهم في سبيل اجتذاب الأفارقة وتحويلهم وإدخالهم في دينهم، وحاول المبشرون الأوروبيون التوفيق بين العادات المسيحية والتقاليد الأفريقية في بعض الحالات. وعلاوة على ذلك عمد بعض معتنقي المسيحية الأفارقة إلى تأسيس كنائس خاصة مستقلة تتميز باستخدامها لموسيقى الأسلاف والرقص والرموز في طقوسها. ولذا فإن الخلف العصري الذي ورث الكنائس الأفريقية الأولى ما زال يعبر عن رسالة المسيح ضمن إطار روحاني وثقافي أفريقي. وجرّت على غرار عملية التفاعل والمزج الثقافي هذه عمليات مماثلة في بقاع كثيرة من العالم. وقد تعرضت الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية في أوروبا وأميركا الشمالية لتأثير من نوع آخر ربما كانت له أهمية أساسية كبرى على انتشارها الجغرافي وهو زيادة عدد رجال الدين الذين كانوا يوظفون من بلدان غير أوروبية وغير أميركية شمالية من العالم النامي.

المعتقدات

الترّم أتباع المسيح الأوائل الذين علموا ونشروا «الأنباء الطيبة» بأكثر من مجرد مشاركة الناس بتعاليم المسيح الخلقية والاجتماعية، فهم علاوة على ذلك تغيّروا وتطوّروا نتيجة لوجود المسيح الروحي، إذ تجسّدت المزايا الإلهية التي أظهرها المسيح في حياته من رحمة وشفقة وعفو وتواضع وتعاضمت وعمّ انتشارها بقيامته. وأصبح المسيح الذي قام وصعد وجوداً روحياً عالمياً من خلال الروح القدس غير مرتبط بزمان أو محدود بمكان. وغالباً ما يوصف وجود الروح القدس بأنه فرح المحبة الدائمة التي تملك القدرة على تحويل المؤمنين وتكوينهم وهداية وعيهم إلى حياة روحانية جديدة تتخطى حدود المادة والرغبات الذاتية. والحقيقة أن كثيراً من العارفين يرون أن رسالة الله التي تدعو إلى الشفقة والعطف والمحبة اللامتناهية والحاجة إلى تقاسم تلك المحبة ومشاركة الجميع فيها، هي جوهر رسالة المسيح. وقد أورد القديس بولس في النصوص المسيحية المقدسة أشمل تحديد عام للمحبة الإلهية للمسيح الذي بعث حياً وصعد كما يلي:

الْمَحَبَّةُ تَنَأَى وَتَرْفُقُ. الْمَحَبَّةُ لَا تَحْسِدُ. الْمَحَبَّةُ لَا تَتَفَاخَرُ وَلَا تَتَنَفَّخُ
وَلَا تُقْبِحُ وَلَا تَطْلُبُ مَا لِنَفْسِهَا وَلَا تَحْتَدُّ وَلَا تَظُنُّ السُّوءَ

وَلَا تَفْرَحْ بِالْإِثْمِ بَلْ تَفْرَحْ بِالْحَقِّ وَتَحْتَمِلْ كُلَّ شَيْءٍ وَتُصَدِّقْ كُلَّ شَيْءٍ
وَتَرْجُو كُلَّ شَيْءٍ وَتَصْبِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ.

(رسالة بولس الأولى إلى أهالي كورينثوس 13: 4 - 7)

من الجوانب الأساسية في تعاليم المسيح ملكوت السماوات. ولا يمكن الفوز بهذا الملكوت أو دخوله إلا عن طريق الروحانية. ولذلك، فإن الملكوت مجاز يعني العيش حياة روحانية. ويترتب على مثل تلك الحياة التحول عن الوعي الدنيوي والدنس إلى إدراك مملكة الرب الدائمة الوجود. وعلم المسيحيون أن الخلاص متاح لكل الناس بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية، وهو منظور شامل يتناقض مع النخبة التي سادت العديد من الديانات الإغريقية والرومانية. فقد فسّر المسيحيون رسالة المسيح على أنها عمّمت المواثيق بين الله والأنبياء اليهود وجعلتها عالمية شاملة متاحة لكل الخلق دون تمييز لأجناسهم أو أعراقهم. وتختلف المسيحية عن الدينين المنبثقين عن ملة إبراهيم، وهما اليهودية والإسلام في ثلاث عقائد أساسية مميزة وهي التجسد (الاعتقاد بأن الله متجسد في المسيح) والفداء (وهو فداء تضحية المسيح وصلبه لمغفرة خطايا البشر) والثالث (الاعتقاد بأن الألوهية متمثلة في ثلاثة وجوه هي الآب والابن والروح القدس).

تتطوي موعظة المسيح على الجبل الواردة في إنجيل متى على جوهر تعاليمه الخلقية. وهو لم يعرضها كمثال عليا وتصورات بعيدة المنال والتحقيق، بل كمرشد عملي لتسيير شؤون الحياة اليومية للفرد وفق المبادئ الروحانية. وموعظة الجبل من بين أهم النصوص المشهورة الواردة في الأناجيل. ومن أهم النقاط الواردة في تلك الموعظة ما يعرف بالقاعدة الذهبية وهي: «فَكُلُّ مَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمْ أَفْعَلُوا هَكَذَا أَنْتُمْ أَيْضاً بِهِمْ. لِأَنَّ هَذَا هُوَ النَّامُوسُ وَالْأَنْبِيَاءُ» (إنجيل متى 7: 12). وكانت المحبة التي نادى بها المسيح وانتشرت سريعاً بين أوائل تابعيه محبة لم تعرف حدوداً، إذ لم تكن محصورة باعتباريات مادية وأحوال اجتماعية أو تقاليد ثقافية. وأصبحت تلك المحبة بما جرى من تغيير داخلي وتحول ذاتي في النفس إلى حقيقة عملية يؤيدها كل المؤمنين.

لم يكن المسيح مجرد معلم دين فقط، بل كان مصلحاً أيضاً جاهر بآرائه ضد الفساد الذي استشرى في ذلك الزمن. وعلم نظاماً أساسياً من القيم المستوحاة من رؤيا ربانية للواقع. وشدد على عطف الله ورحمته، وعبر عن تلك العاطفة بمحبة شاملة لكل الناس حتى الخاطئين. وأكد المسيح في عدة مقاطع تعرف بالطوبيات في موعظته على الجبل أنه لا يمكن نوال بركات الله إلا بنبذ الحياة المادية الدنيوية واتباع سبيل الفضائل الروحانية للتواضع والوداعة والبر والرحمة، حيث قال:

طوبى للمساكين بالروح. لأن لهم ملكوت السموات. طوبى للحرّان لأنهم يتعرّضون. طوبى للودعاء. لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاش إلى البر. لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء. لأنهم يرحمون. طوبى للأنقياء القلب. لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام. لأنهم أبناء الله يدعون. طوبى للمطرودين من أجل البر. لأن لهم ملكوت السموات.

(إنجيل متى 5: 3-10)

طبيعة المسيح عيسى عليه السلام

دأب المسيحيون دوماً على مناقشة المسائل المتعلقة بطبيعة المسيح ورسالته وعلاقته بالله. وتمثل العقيدة النيقية (نسبة إلى المجمع المسكوني الذي عقد في نيقيا بآسيا الصغرى عام 325 م) أول ملخص موثوق للمعتقدات الأساسية للكنيسة المسيحية بما فيها مكانة المسيح. وينص الجزء الخاص بطبيعة المسيح في تلك العقيدة على ما يلي:

نؤمن بالله واحد أب قادر على كل شيء، خالق السماء والأرض، وكل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد المولود من الآب قبل كل الدهور، إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، ذو جوهر واحد مع الآب، هو الذي به كان كل شيء، الذي من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد بالروح القدس من مريم العذراء، وصار إنساناً¹³.

وصف المسيح في العقيدة النيقية بأنه متحد مع الله ومرتبطة ارتباطاً كلياً به. والمسيح في الوقت نفسه هو ابن الله، وكان الغرض من تجسده في هيئة إنسان أن يعلم البشرية ويهديها ويصلح أخطاءها ويضحي بنفسه في سبيل خلاص الإنسانية كلها. وتصف العقيدة النيقية الطبيعة الإلهية بأنها ثالث هو الرب الأب، ويسوع الابن، والروح القدس. وعناصر الثلاث هي المظاهر التي لا تنفصل لوجود إلهي واحد ولا يمكن إدراك عنصر من عناصره إلا ضمن إطار العنصرين الآخرين. ثمة جانب آخر من جوانب الدين التي تعالجها

العقيدة النيقية، وهو العلاقة بين الإنسانية والله. فالبشرية تعتبر فطرياً خاطئة ومذنبة وعاصية، والإنسانية كلها كافحت في الحياة مثقلة بأعباء الخطيئة وأوزارها مسببة الأذى والخراب. إلا أن خطايا الإنسانية تغتفر عن طريق الاعتراف بتضحية المسيح وبقبول تعاليمه، وينال المؤمنون بذلك الحياة الأبدية. فقد ضحى المسيح بنفسه في فعل من أفعال الغفران لخطايا البشرية، وبتضحية المسيح يتمكن أتباعه من دخول ملكوت السماء.

والمسيحيون جميعاً متحدون في إيمانهم بيسوع المسيح ومتفقون على احترامه وتقديسه. إلا أن المسيحيين المحدثين، شأنهم شأن أتباعه ومريديه الأوائل، يفسرون المسيح وتعاليمه تفسيراً مختلفاً. ولذا هناك اختلاف كبير وتنوع بين الطوائف المسيحية المختلفة في ما يخص مسائل الإيمان. وحتى في داخل الحركة الإنجيلية (الحركة البروتستانتية التي ظهرت في القرن الثامن عشر مؤكدة أن التحول إلى اعتناق الدين والإنجيل هو أساس الإيمان) فإن معنى المسيح فيه اختلاف. من قبيل المثال على ذلك أن جيم واليس، وهو ناشط اجتماعي حيوي ومؤسس جماعة سجونر (الإقامة المؤقتة)، يقول ما يلي:

عندما يهتدي شخص ما ويتحول إلى اتباع المسيح فهو أو هي لا يحصل تلقائياً على إذن بالعبور إلى البركة السماوية بل يُطالب بأن يحمل (رسالة) الصليب ويتبع طائعاً ذلك الذي أشبع الجوع وشفى المرضى، وكان صديقاً للناس رجالاً ونساءً من كل طينة، وأقرب ما يكون إلى الفقراء والمظلومين والضعفاء ومهيزي الجناح، وبارك صانعي السلام، ثم أعدم كمجرم سياسي مخرب. هذا هو مسيح العهد الجديد، لا غيره. وأما الوعظ بمسيح آخر، وخدمة مسيح غير ذلك وعبادة مسيح آخر فهي إجلال لصنم يجسد الجنس البشري ولا يجسد الله¹⁴.

وللتأكيد، فإن تفسير الكتب المقدسة يؤثر كثيراً في أسلوب عيش المسيحي حياته المسيحية مثلما يؤثر في سلوكياته تجاه الأديان الأخرى. وقد عمل علماء اللاهوت المسيحيون المعاصرون الذين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، جون هيك وريمون بنيكار و ديليو سي سميث وبول نتر وهانز كونغ، على وضع دراسات دينية مسيحية متعددة في طبيعتها. وقد مهدت تلك الأساليب الطريق أمام إيجاد مفاهيم ونظرات مسيحية عامة تتكيف وتتعاظم مع الأديان الأخرى وتحترمها.

الله جل جلاله

يؤمن المسيحيون بأن الله هو خالق الوجود الوحيد وهو السيد العليم القوي المتسامي. وهو يعتبر أنه «إله كائن» بمعنى أنه ليس قوة جامدة، بل هو أب حي لكل نفس وروح. وهو بحسب عقيدة الثالوث رب واحد لكنه يتجسد في ثلاثة مظاهر هي الأب والابن والروح القدس. وقد عرض مفكر الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية فيليب شيرارد نظرة متعمقة بالنسبة لنظرة المسيحية إلى الله، منها ما يلي:

إن رسالتها الأساسية هي أن الله عندما يُظهر نفسه يصبح «غير» ذاته ويجعل نفسه رمز ذاته دون أي تخلٍ عن جوهر حقيقته في ذلك الظهور. وهذا التعبير ذاته عن عدم الظهور في الظهور، والمطلق في الحادث الطارئ، والخلود في الزمن، والواحد في الكثير، هو الذي يتغلب على المفاهيم الثنائية للعلاقة بين الله والعالم. وهذا التغلب على مثل تلك المفاهيم له نظيره في تخطي الحواجز بين الغامض المبهم والبسيط الواضح¹⁵.

حاول الكثيرون من المسيحيين الباحثين في أسرار الدين إدراك كنه الله وحقيقته بانتهاج منحى فلسفي يعرف بعلم اللاهوت الأبوفاتي (Apophetic) أو باسمه اللاتيني (via negative) أي الطريق السلبي. وهو أسلوب يقول بأن أفضل طريق إلى الله هو الرفض أو النكران. وبمعنى آخر، يستطيع المرء أن يفترض ما ليس هو الله فقط، وليس ما هو الله (وذلك لأن الله في النهاية فوق مستوى إدراك البشر ولغتهم). ودخل هذا الأسلوب في الوعي بالله الفكر المسيحي المبكر عن طريق انتهاج سبيل الفلسفة الأفلاطونية المحدثه والفيلسوف اليهودي فيلو. وقد طوره خصيصاً، ليتناسب مع المضمون المسيحي، القديس غريغوري النيصي (نسبة إلى نيصا، نيفشهير في تركيا اليوم) (حوالي 330 - 395م) وسودو - ديونيسيوس (وهو اسم مستعار أطلقه العلماء على عالم لاهوت وفيلسوف مجهول في القرن الخامس). وكتب القديس غريغوري مشيراً في هذا الصدد قائلاً إن «بساطة الإيمان الحقيقي تفترض أن الله كائن ما هو، أي إنه يستحيل إدراكه بأي مفهوم أو معنى أو فكرة، أو بأي شكل آخر من أشكال الفهم والاستيعاب، ويبقى لا فوق مستوى الإدراك البشري وحسب، بل والملائكي وكل علم يسمو على الأمور الدنيوية، فلا يحوطه فكر ولا يحده قول، وفوق كل تعبير بالكلام، لكنه ليس له إلا اسم واحد قادر على التعبير عن طبيعته، طبيعته الصحيحة، وهو اسم فوق كل الأسماء»¹⁶. واستخدم الفيلسوف الكاثوليكي توما الأكويني

أيضاً النكران والرفض أسلوباً لإدراك الله وقال «إن أهم سبيل للتبصر في الجوهر الإلهي هو طريق الإنكار، لأن الجوهر الإلهي يسمو بعظمته على كل شكل من الأشكال التي بلغها علمنا.. إلا أننا نحرز بمعرفتنا لما ليس كائنًا بعض العلم به، وبقدر ما تكثر الأشياء التي نستطيع إنكارها ورفضها فيه، نزيد اقتراباً من معرفته»¹⁷.

الروح القدس

يؤمن المسيحيون بأن الروح القدس متأصل في الله. وقد ولد المسيح، المظهر الإنساني لله، لمريم بأعجوبة من قدرة الروح القدس. ويتمكن المؤمنون بالمسيحية عن طريق الروح القدس من اتباع نهج المسيح والحفاظ على علاقتهم بالله. ويعتقد مسيحيون صوفيون كثيرون أنه يمكن تحقيق الاتصال بالله بقوة الروح القدس. وقد أعلن عالم لاهوت القرن الثالث عشر الدومينيكاني مستر إكهارت (1260 – 1327م) الذي ربما كان أعظم مشاهير الصوفية الألمان العديدين في إحدى مواظله ما يلي:

يجب أن تعلموا أن هذا في الحقيقة شيء واحد، وأنه الشيء ذاته وهو أن تعرفوا الله، ويعرفكم الله، وأن تروا الله ويراكم. فبمعرفة الله ورؤيته، نعرف ونرى أنه يجعلنا نعرف ونرى. فكما أن الفضاء المنير لا يختلف عن حقيقة الإنارة لأنه منير، كذا نحن نعرف من كوننا معروفين ولأنه يجعلنا نعرف¹⁸.

وجدير بالملاحظة هنا أن السلطات الكنسية تقبل دوماً كثيراً من تعاليم إكهارت وغيره من المتصوفين المسيحيين. إلا أن الكنيسة عادت واعترفت بكثير من الشخصيات الروحية التي أسكتتها السلطات الكنسية وردت إليها اعتبارها وكرمتها واحترمتها.

الكتب المقدسة

يؤمن المسيحيون بأن الأناجيل والكتب المقدسة الأخرى التي تكوّن العهد الجديد متحدة مع ما يسمونه «العهد القديم»، التوراة (الكتب العبرانية) وأن كلتا المجموعتين كتب ونصوص مقدسة. وقد نشأت خلافات بين المسيحيين حول طبيعة الإنجيل على مر القرون. فلم يرد في الإنجيل من قريب أو بعيد نص صريح يعلن أن كلام الله معصوم عن الخطأ. وعلى أية حال، يؤمن بعض المسيحيين بأن الإنجيل وحي حرفي مباشر. ويتمسك البعض الآخر بأن في الإنجيل تعاليم من الوحي كما أن فيه صيغاً أدبية من تأليف البشر. إلا أنه في ضوء أهمية الإنجيل عند كل المسيحيين ينبغي أن يكون هناك إدراك بأن المسيحيين لا يتفقون جميعاً على ما هو «العهد القديم» وما هو «العهد الجديد». فالعهد القديم في إنجيل الروم الكاثوليك يضم كتباً يصفها المسيحيون الآخرون بأنها «أبوكريفا» أي الأشياء الخفية أو المشكوك في صحتها. أما الأناجيل البروتستانتية، ولا سيما نسخة الملك جيمس، فلا تضم تلك الأبوكريفا المشكوك فيها. وأما بالنسبة للعهد الجديد، فإن أناجيل الروم الكاثوليك والبروتستانت يضم كل منها سبعة وعشرين سفرًا، بينما يتضمن إنجيل الكنيسة السورية، المسمّاة ببشيتا، اثنين وعشرين سفرًا، وتعترف الكنيسة الإثيوبية بعهد جديد يشتمل على خمسة وثلاثين سفرًا. وتعبد الكنيسة السورية والإثيوبية نسبهما إلى القرن الرابع أو الخامس للميلاد. (البحث التالي يتناول العهد الجديد الذي يضم سبعة وعشرين سفرًا باعتباره المعتمد عند معظم الكنائس المسيحية).

الأناجيل عبارة عن سيرة منسوبة إلى القديسين متى ومرقس ولوقا ويوحنا تروي حياة المسيح وتدوّن تعاليمه. وليس مؤكداً أن هؤلاء القديسين هم فعلاً أصحاب النصوص المنسوبة إليهم ومؤلفوها أو أن مصدر تأليفها مجهول. فقد أضيفت تلك الأسماء الموثوقة وخصت بها الأناجيل على أيدي أشخاص غير معروفين في العهد المبكر للكنائس. ويتميز إنجيل القديس يوحنا عن غيره من الأناجيل من حيث إنه يشتمل على درس أعمق لمعنى حياة المسيح وتعاليمه. ويصور يوحنا المسيح على أنه كلمة الله، القوة الفائقة الروحية المبدعة التي صارت جسداً من لحم ودم.

ويضم العهد الجديد ثلاث عشرة رسالة يقال إن القديس بولس كتبها. ويعرض بولس ترجمة حيوية لسيرة المسيح وضعت الأساس لعلم اللاهوت المسيحي. إلا أن رسائل بولس نادراً ما تنقل عن المسيح أقوالاً مباشرة، ولعل السبب هو أن بولس لم يكن حاضراً أبداً يستمع للمسيح وهو يعظ، لكنه عرفه كالمسيح الذي قام (أو المسيح الروح) وذلك عن طريق الظهور والرؤيا. وقد كان لنظرة بولس، ولا سيما تأكيده على الخلاص من خلال الإيمان، تأثير كبير على المفكرين المسيحيين من أمثال القديس أوغسطين ومارتن لوتر وجون كالفان. وهناك بالإضافة إلى رسائل بولس رسائل أخرى تعرف بالرسائل الجامعة المنسوبة إلى يعقوب وبطرس ويوحنا ويهوذا.

يسمى السفر السابع والعشرون في العهد الجديد سفر الرؤيا. ويُعتقد أنه أُلّف نحو عام 90 للميلاد. وسفر الرؤيا عبارة عن نص تنبؤي يتألف من رؤيا تنبؤية تصف الصراع بين الخير والشر وانتصار الرب في النهاية. وسفر الرؤيا نص شعري معقد تغلب فيه اللغة الرمزية. ثم إن نظام الأرقام الموجود في سفر الرؤيا نظام بالغ التعقيد. فالرقم سبعة موضوع متكرر كما هي الحال في الكنائس السبع والأختام السبعة. ومن الواضح أن واضع سفر الرؤيا، باستشهاده المتكرر بالكتب المقدسة العبرانية، كان مشرباً بالكتابات السابقة عن الرؤيا. وعموماً، فإن سفر الرؤيا يبشر بعودة المسيح وإقامة مملكة الرب على الأرض. وبما أن أسلوب سفر الرؤيا ينطوي على كثير من التلميح والمدارة والألغاز فقد خضع لدورات من التفسير على مر القرون.

ونظراً لأن المسيح لم يكتب بنفسه أي نص فقد حفظت أقواله ومواعظه كسنة شفوية. والأرجح أن المسيح كان يبشر ويعظ باللغة الآرامية، علماً بأن تعاليم العهد الجديد كتبت باللغة اليونانية. ولذا فإن أقوال المسيح الأصلية التي لم تترجم بقيت غير معروفة. وقد كتبت تعاليم العهد الجديد في أوقات متباعدة تراوحت بين نحو أربعين ومئة سنة بعد وقوع الأحداث والمناسبات التي تصفها. وكان إنجيل يوحنا قد كتب آخر مرة في نحو عام 100 للميلاد. والواقع أن بعض العلماء يخلصون إلى استنتاج أن كل الأناجيل كتبها أناس لم يقابلوا المسيح إطلاقاً. وغالباً ما يعزى عدم مبادرة المجتمع المسيحي المبكر فوراً إلى وضع نصوص مكتوبة إلى إيمان أفراد ذلك المجتمع بعودة المسيح في وقت قريب. ولذا لم يشعروا بأن هناك حاجة لتدوين أي شيء، وعمدوا بدلاً من ذلك إلى إعداد أنفسهم لقيام مملكة الرب. وقد أشار العلماء إلى أن حكايات أناجيل مرقس ومتى وأعمال لوقا (ملخص الأناجيل المتوافقة) وضعت بأسلوب منسق بطريقة ما. ويبدو أن إنجيل مرقس بالذات، الذي كتب نحو عام 65 للميلاد كان الوثيقة المصدرية التي استند إليها واضعو إنجيل متى وأعمال لوقا (كتب الاثنان في نحو عام 90 م). ونظراً إلى توافق أجزاء من النصوص وتداخلها يستنتج كثير من الخبراء أن مؤلفي إنجيلي متى ولوقا قد استخدموا المصدر نفسه لإيراد أمثال المسيح وحكمه. وأطلق العلماء على ذلك المصدر حرفاً رمزياً هو «Q» وهو اختصار لكلمة «Quelle» الألمانية التي تعني «المصدر». إلا أن وجود تلك الوثيقة المصدر التي يشار إليها بأنها «Q» يبقى مجرد نظرية.

إن المعايير التي استخدمت لإثبات صحة كتب الشرائع الكنسية الواردة في العهد الجديد غامضة نوعاً ما. ولذا فإن سبب إدخال بعض الأناجيل والرسائل ضمن مجموعة الأسفار التي تعرف بالعهد الجديد، وسبب تشابه النصوص المتشابهة مع مبنى الوثيقة المفترضة «Q»، قد اكتشف في حفريات جرت في نجع حمّادي بأعالي النيل في مصر عام 1945 للميلاد. وضم ما عثر عليه في الأحفور كثيراً من أقوال المسيح التي يختلف بعضها عما ورد في العهد الجديد. وعُثر في تلك المجموعة من المعارف الغنوسية المخطوطة، التي سُميت في ما بعد مكتبة نجع حمادي، على إنجيل توما القبطي. ويحتوي هذا الإنجيل على أمثال المسيح وحكمه وأقواله البليغة. وقدّر العلماء أن إنجيل توما يعود إلى ما يتراوح بين عامي 60 و70 للميلاد. وخلافاً لكتب العهد الجديد، فإن إنجيل توما لا يروي تفاصيل سيرة حياة المسيح، فهو في معظمه أقوال روحانية. وفي ما يلي مثالان منها:

قال له تلاميذه: متى يأتي الملكوت؟

قال المسيح، لن يأتي بترقبه. لن يقال: «انظر، هو ذا هنا»، أو «انظروا، هو ذا هناك». ملكوت الآب بالحري مبسوط على الأرض والناس لا يرونه¹⁹.

عندما تعرفون أنفسكم، إذ ذاك ستعرفون، وتفهمون أنكم أنتم أبناء الآب الحي. لكنكم إذا لم تعرفوا أنفسكم، أقمتم في الفقر، وكنتم الفقراء²⁰.

الصلوات

إن من المؤلف، كما أسلفنا، أن ينفرد المسيحيون بصلواتهم كجزء من ممارساتهم الروحية اليومية. وتعدّ الصلاة وسيلة مباشرة للاتصال بالله وطريقاً للتقرب من الحقيقة الروحية السامية. والصلاة أيضاً عمل لتجديد الروح وتعزيز لقوة الإيمان. وشرح الراهب الكاثوليكي اللاتراني (نسبة إلى رهبنة لأثراب المشهورة بالصمت والتقشف في فرنسا) توماس ميرتون (1915 – 1968م)، وهو من المنادين المحدثين بالحوار بين الأديان، أهمية الصلاة كأسلوب عام للإدراك الروحاني. وكتب ميرتون في هذا المجال قائلاً «إن لكل التقاليد الدينية طرقها في دمج الحواس، كل في مرتبتها وعلى مستواها، وتوحيدها في أشكال أسمى من الصلاة. ولا يتحدث أعظم

الأدب الصوفي عن 'الجهل' وعن 'عدم المعرفة' وحسب، بل ويتحدث في الوقت ذاته تقريباً عن تفتّح فائق 'للحواس الروحية' والوعي الجمالي الذي يكمن في الاتحاد الأسمى المباشر 'الذي يفوق المعرفة' مع الله ويفسّره»²¹. فالصلاة هي أحد الأساليب الرئيسية التي يتخذها المسيحيون وسيلة لتوسيع مداركهم الروحية والتقرّب بها إلى الله. وتنسب إحدى الصلوات المسيحية الرئيسية التي عُرفت في ما بعد بصلاة الربّ إلى المسيح ذاته، وهي التي استُهلّ بها هذا الفصل.

ومع أن صلاة الرب وسيلة يستدرّ بها المؤمنون رحمة الله، فكثيراً ما يخاطب المسيحيون بصلواتهم المسيح ويوجّهونها له. يضاف إلى ذلك أن الكاثوليك يؤمنون بأن مريم، أم المسيح، والقديسين يستجيبون للصلوات ويتشفعون لهم. ووصف وليام جونستون، وهو قسيس معاصر من طائفة الجزويت التابعة للكنيسة الكاثوليكية الوسائل التي يتوجّه بها المسيحيون إلى المسيح من خلال الصلوات على الوجه التالي:

يمكن أن تفكروا بالمسيح

يمكن أن تصلوا للمسيح

يمكن أن تصلوا من خلال المسيح

يمكن أن تصلوا مع المسيح

يمكن أن تقلّدوا المسيح وتتبعوه

يمكن أن تجعلوا المسيح يصلي في داخلكم²².

وبالمثل، فإن كثيراً من أساليب التطور الروحاني عند أصحاب العقيدة الأرثوذكسية استمدّ من تعاليم آباء وقديسي الكنيسة الأوائل. وقد عُرفت تلك التعاليم باسم «فيلوكاليا»، ومعناها «محبة ما هو جميل». وهي مجموعة من الأحاديث والنصوص التي كتبت بين القرنين الرابع والخامس عشر للميلاد. وقد جمع الفيلوكاليا في القرن الثامن عشر الراهبان اليونانيان نيكوديموس، قديس جبل أثوس المقدس (1749-1809) وقديس كورينثيا، مكاريوس (1731-1803م). وفي القرن التاسع عشر حاول حاج روسي كان يحمل الإنجيل وترجمة روسية للفيلوكاليا أن يتعلم الممارسة الروحية للصلاة الدائمة، ودوّنت أخبار رحلات الحاج في الكتاب الروحي الكلاسيكي المعروف تحت عنوان **طريق حاج**. وتستند التعاليم الأساسية في هذا الكتاب إلى تأمل يعرف بصلاة يسوع: «أيها الرب يسوع المسيح، ابن الله، ارحمني»²³. ويتبع هذا التأمل المؤلف عند الراهبان الأرثوذكس في أديرة ماونت (جبل) أثوس ترديد مستمر لصلاة يسوع يرافقه أسلوب خاص للتنفس الذي يراد به انفتاح القلب على سر الله.

الاحتفالات الرئيسية

على الرغم من الاختلافات الطائفية والفوارق الثقافية، يحتفل معظم المسيحيين بمجموعة من المناسبات الأساسية التي تمثل الفترات الهامة في حياة المسيح. فالقدوم، أو المجيء، فترة تسبق ميلاد المسيح بأربعة أسابيع يستعد فيها المسيحيون للاحتفال بعيد ميلاد المسيح بالصلوات والقدايس الكنسية الخاصة. وتكون مناسبة أيضاً للتأمل والتفكير في القدوم الثاني المنتظر للمسيح. وكجزء من احتفالات القدوم يعمد المسيحيون على مختلف طوائفهم إلى الصيام وإضاءة الشموع أو طلب الغفران عن الخطايا عن طريق أفعال الندامة.

ويمثل عيد الميلاد، وهو ثاني أهم أيام الأعياد المسيحية المقدسة، ميلاد يسوع وتجسّد الإله في هيئة إنسان. ويحظى الاحتفال بعيد الميلاد باعتباره ميلاد يسوع، بأهمية خاصة عند كل المسيحيين. ومن الأمثلة على المظاهر الرمزية لأهمية هذا الحدث تبادل الهدايا كتذكارة بهدية الله الذي وهب يسوع كي يخلص كل الناس من خطاياهم.

الصوم الكبير، هو فترة صيام وتوبة لأربعين يوماً تشهدها كنيسة الأرثوذكس والروم الكاثوليك وبعض الطوائف البروتستانتية. ويمثل الصيام ونكران الذات اللذان يمارسهما المسيحيون خلال فترة الصيام الأيام الأربعين التي أمضاها المسيح وحيداً في البرية. ويتذكر المسيحيون خلال فترة الصيام بإجلال ومهابة التضحيات التي قدمها المسيح في سبيل الإنسانية ويبدلون جهداً خاصاً في التكفير عن الخطايا. والغرض من ممارسة الصيام هو التقرب من معايير القداسة والروحانية التي أرساها المسيح.

الفصح، الذي يدعى أحياناً عيد قيامة المسيح، كان أول، وما زال أهم احتفال مسيحي. والفصح مناسبة يحيي فيها المسيحيون ذكرى إحياء المسيح وقيامه من الموت، إذ يؤمن المسيحيون بأن يسوع المسيح قام من بين الأموات وأكد أن رسالته أبدية. ويلى عيد الصعود عيد الفصح بعد أربعين يوماً. ويذكر عيد الصعود بصعود المسيح إلى السماء بعد قيامته للالتحاق بأبيه. ويفسر المسيحيون صعود المسيح على أنه نهاية وجوده الجسدي على الأرض، مع أنهم يصرون على أن حضوره الروحي موجود دائماً وأبداً.

الاحتفالات المقدسة

الاحتفالات المقدسة، طبقاً للكنيسة الكاثوليكية، طقوس تمارس لمنفعة أتباع الكنيسة والإفادة من النعمة والرحمة الإلهية. وقد تطورت ممارسة تلك الطقوس مع تطور تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، لكنها تبقى مستمدة من الإنجيل. وتعترف كنيسة الروم الكاثوليك والأرثوذكس بسبعة احتفالات مقدسة وتحتفلان بها. وهي قداس القربان المقدس، والاعتراف والتوبة، وسيامة الكهنة، ومسح المرضى بالزيت، والتعميد، وتأكيد العمادة، والزواج. ويعترف معظم الكنائس البروتستانتية من بين كل هذه الاحتفالات المقدسة بالتعميد والقربان المقدس فقط اللذين أقرهما المسيح. وكتب في هذا المجال بول تيليك، الذي يعدّ من أكبر علماء اللاهوت البروتستانت نفوذاً وتأثيراً في القرن العشرين ما يلي:

الاحتفال المقدس إشارة حسية ظاهرة مرئية أنشأها الله كدواء حيث تعمل قدرة الله في الخفاء تحت غطاء ما هو منظور. والأفكار الأساسية هي: المشيئة الإلهية، والإشارة الظاهرة المنظورة، والدواء (الرمز العلاجي هام جداً) وقدرة الله الخفية الكامنة تحت غطاء الحقيقة المحسوسة. والاحتفال المقدس جائز ومشروع إذا كان له جوهر مادي وهيئة، أي الكلمات التي يقام بها، ونية الكاهن في أن يفعل ما تنوي الكنيسة فعله²⁴.

القربان المقدس، أو المناولة (المعروفة أصلاً باليوكاريست، كلمة يونانية معناها تقديم الشكر) أهم طقس ديني مسيحي. فالاحتفال بتناول القربان عبارة عن تجديد الرباط الروحي للمؤمن بالمسيح عن طريق إعادة تمثيل العشاء الأخير الذي اشترك المسيح في تناوله مع تلاميذه. والقربان المقدس يصبح من الناحية الروحية أكثر من مجرد عملية إعادة تمثيل، ويكون تجسيداً حياً لحقيقة العشاء الأخير. ويؤمن الكاثوليك بأن الخبز والنبذ اللذين يقدمان في طقوس المناولة يستحيلان عن طريق سر الإيمان، الذي يعرف أيضاً باستحالة المادة، إلى مادة لحم المسيح ودمه، رغم احتفاظهما بمظهرهما الأصلي. وعلى الرغم من أن البروتستانت لا يقبلون مبدأ الاستحالة المادية، فهم يعتبرون الخبز والنبذ رمزين قويين يجسدان الحقائق الروحية.

يتم إدخال التابعين الجدد في عضوية الكنائس المسيحية عن طريق الاحتفال المقدس بالتعميد (وهو أصلاً من الكلمة اليونانية بابتين، التي تعني الغمر). ويمكن أن تقام طقوس تعميد التابع الجديد على وجوه مختلفة كغمره كلياً بالماء في نهر أو بحيرة، أو بصب كمية من الماء على رأس الشخص المعمّد. وتمثل عملية التعميد دخول التابع إلى مملكة الرب. وتختلف الكنائس المختلفة في تحديدها العمر الذي ينبغي عنده إجراء مراسم العماد. فالكنيسة الكاثوليكية، على سبيل المثال، تشجع على التعميد في سن الطفولة حينما يكون ذلك ممكناً (أما المتحولون الجدد إلى الطائفة فيمكن تعميدهم في أي عمر أو مرحلة من حياتهم). وعلى النقيض من ذلك يجري كثير من الكنائس البروتستانتية، وخاصة الكنيسة المعمدانية، مراسم طقوس العماد للبالغين كي يكون التابعون مدركين ويختاروا عن وعي ما إذا كانوا يريدون دخول الكنيسة استجابة لدعوة المسيح. وتخصص الكنائس التي تعتمد تابعيها وهم أطفال، طقساً خاصاً للأحداث وفي سنّ المراهقة يعرف بالتبتيث. ويعلن الشبان في مراسم تبتيثهم التزامهم وولاءهم للكنيسة وتعاليمها.

فيما تتمسك الكنيسة الكاثوليكية بالزواج باعتباره مقدساً، يمثل الزواج عند الطائفة البروتستانتية الرابطة بين المسيح والكنيسة خاصة أن الكنيسة يشار إليها على أنها عروس المسيح. والزواج عند كثير من المسيحيين هو قبل كل شيء رمز لمحبة الله التامة غير المشروطة للإنسانية. إلا أن من الصعب التوصل إلى فهم تام لنظرة المسيحيين إلى الطلاق على أساس النصوص المقدسة. فالكتابات المنسوبة إلى متى وبولس تسمح بالطلاق في بعض الأحوال (في حالة الزنى). أما الكتابات المنسوبة إلى مرقس فتحرم الطلاق. ونتيجة لتلك الاختلافات تتخذ الكنائس المختلفة مواقف مختلفة من جواز الطلاق.

الحياة الأخرى والطقوس الجنائزية

تُعدّ الحياة الجسدية المادية في الوجود الدنيوي عند المسيحيين مجرد مقدمة للحياة الأبدية التي تأتي بعد تلك، إذ يجد المسيحيون في قيامة المسيح وصعوده دليلاً على أن الروح الإنسانية مخلدة. ويؤمن المسيحيون بأن روح كل شخص تخضع للحكم عليها بصفة فردية بموجب نمط الحياة الذي عاشته على المستوى الدنيوي، أي إن أولئك الذين اتبعوا نهج المسيح بالعفو ومسامحة الآخرين وعمل الخير يدخلون إلى ملكوت الرب السماوي. ونقيض ذلك أن أرواح فاعلي الشر يُلقى بها إلى الجحيم. وثمة فئة ثالثة من الأرواح تدخل ما يعرف بالمطهر، وهو مرحلة وسطية تُطهر خلالها الروح قبل السماح لها بدخول النعيم. وقد خلص العالم الروحاني المسيحي إيمانويل سويدنبورغ (1688-1722م) الذي كان عالماً سويدياً مرموقاً طوّر قدرة تخيلية رائعة وأثر في كثير من الناس كالشاعر الإنكليزي وليام بليك، إلى قول ما يلي:

إن الناس الذين يعلمون ما الذي يكونُ الجنة، يمكنهم أن يعلموا أيضاً أن غير اليهود يخلصون كالمسيحيين تماماً. فالجنة في داخلنا، ونحن ندخل الجنة إذا نحن ملكنا الجنة في دخیلتنا. فالجنة موجودة فينا لتعترف بالإله ولكي تهتدي وتنقاد بالإله. ومن المعترف به أن غير اليهود يعيشون حياة معنوية خلقية كما يعيش المسيحيون، وكثير منهم يعيش حياة أكثر خلقاً. ومن يعيش حياة خلقية من أجل الله يهتد بالله²⁵. **التقويم**

تعد السنوات في العرف المسيحي تبعاً لميلاد المسيح. فحتى عهد قريب، كان أي عام يقع قبل بدء التقويم الغربي يشار إليه بأنه قبل الميلاد (ق. م.) أي قبل ميلاد المسيح. وأي عام يقع بعد بداية التقويم الغربي يُعتبر بعد الميلاد (ب. م.) أي بعد ميلاد المسيح. وفي لغات أخرى غير العربية يستعمل أحياناً حرفاً A.D. من الاصطلاح اللاتيني Anno Domini أي «سنة الرب». إلا أن توجه المجتمع الغربي نحو العلمانية والمشاعر العصرية فضّل الابتعاد عن هذه التعابير ذات الطابع الديني المحض. ولذا اتفق على الإشارة إلى السنوات التي سبقت مولد المسيح بالأحرف B.C.E. وهي اختصار لعبارة Before the Common Era أي قبل التاريخ العام (ق. ت. ع.). أي فترة ما بعد ميلاد المسيح، فيشار إلى سنواتها بأنها من التاريخ العام (ت. ع.). وبما أن المسيحية ظهرت إبان نهضة الإمبراطورية الرومانية فقد تبع المجتمع المسيحي ومن بعده طائفة الكاثوليك التقويم اليولياني الذي وضعه في الأساس القائد العسكري ورجل الدولة الروماني يوليوس قيصر سنة 46 قبل التاريخ العام. وعلى الرغم من أن التقويم اليولياني قائم على النظام الشمسي، فإن الحسابات الفلكية في ذلك الزمن لم تكن دقيقة إلى حد كاف يحول دون فقدان تزامن حركات الشمس مع تعاقب الفصول. حتى إنه مع اعتبار سنة كبيسة من 366 يوماً وتحديد أيام السنة بـ $365 \frac{1}{4}$ يوم فقد أدى ذلك إلى خسارة عشرة أيام بحلول عام 1582 من التاريخ العام. فأصدر البابا غريغوريوس الثالث عشر نظاماً معدلاً لحساب التواريخ الذي سُمّي تكريماً له التقويم الغريغوري.

ملخص الفصل

تطورت العبادات المسيحية على مر الزمن وأصبحت المسيحية أكثر الأديان تنوعاً وانتشاراً (والأكثر من الناحية العددية) في العالم. وبما أنها دين نشأ من مضمون الديانة اليهودية فإنها تفسّر شخصية المسيح باعتباره المسيح المنتظر. وعاش المسيح في فترة حكم هيرودوس الكبير من العام السادس أو السابع قبل التاريخ العام إلى عام 36 من التاريخ العام (الميلادي) في منطقة من فلسطين العصر الحديث (التي ضمت الجليل ويهوذا). وعمّده يوحنا المعمدان الذي كان شخصية بارزة من المتنبيين اليهود. وبدأ المسيح يبشر علناً برسالته القصيرة الأمد بعدما أمر الملك هيرودوس بقطع رأس يوحنا المعمدان. واجتذب المسيح، بما أوتي من صفات المعلم المؤثر والشافعي من المرض، جماهير غفيرة اتخذ منها تلاميذه وحوارييه. ولم يعلن المسيح وجود ملكوت الرب في العالم وحسب، بل أعلن أيضاً مجيء ملكوت الله في المستقبل. وناهض المسيح في أحاديثه الفساد الديني والاجتماعي، ولم يكن مجرد مصلح ديني وحسب، ولكنه كان أيضاً معلماً لاهوتياً. وهو كمعلم متميز بعاطفة إنكار الذات شمل بمحبته كل الناس، بغض النظر عن أي حواجز اجتماعية. ورحب في كنفه بالناس المهملين والمنبوذين بمن فيهم النساء والمرضى والعاهرات والفقراء وجباة الضرائب.

في القدس، جاهر المسيح بآرائه ضد سلطات الهيكل وأعدم بأمر من الحاكم الروماني بونتيوس بيلاطوس. وقال أتباع المسيح إنه ظهر بعد موته. واستجابة لقيامته نهض أتباع المسيح وقد دبّت فيهم الحمية والنشاط من جديد ليبشروا بأنباء الرب. فقد أكدت القيامة للناس الطبيعة الإلهية للمسيح. فبالنسبة للمسيحيين، سما المسيح الذي قام على الزمان والمكان بحضور شامل تنبع من خلاله محبة الله للناس جميعاً. ويؤمن المسيحيون فعلاً بأن الله محبة. وهم يؤمنون بأن من الممكن تحويل جميع الناس وتغييرهم بالمحبة الإلهية فيترفعون

من ثم عن الرغبات الذاتية والمطامع الأثانية. وتتنظر الكنيسة المسيحية إلى المسيح على أنه مخلص رباني، ابن الرب الذي ضحّى بنفسه ليضمن خلاص كل البشرية. وعقيدة الثالوث أساسية مركزية عند معظم اللاهوتيات المسيحية التي تعلم أن الرب في جوهره واحد يتجلى في ثلاثة وجوه: الآب والابن والروح القدس. والمسيح تجسّد اللانهائي في النهائي والمثال النهائي للفضائل الربانية كالمحبة والشفقة والعفو والتواضع. وعلى الرغم من وجود ترجمات عديدة وأشكال كثيرة للمسيحية يبقى المسيح محوراً مركزياً هاماً للجميع. ثبت مراجع الدين المسيحي

أعمال مقتبس عنها أو مستشهد بها

- الكتاب المقدس (ترجمة عن اللغات الأصلية) طباعة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
- الكتاب المقدس (ترجمة فاندايك وسميث) العهد القديم والعهد الجديد.

Aquinas, Thomas. *An Aquinas Reader*. Ed. Mary Clark. New York: Doubleday, 1972.

Arnold, Eberhard. *The Early Christians*. 4th ed. Farmington, PA: The Plough Publishing House, 1997.

Holy Bible: *The King James Version*. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1984.

Bonhoeffer, Dietrich. *The Cost of Discipleship*. New York: Macmillan Publishing Co., reprint 1963.

Dole, George F., ed. *A Thoughtful Soul: Reflections from Swedenborg*. West Chester, PA: The Swedenborg Foundation, 1995.

Early Christian Writings. Trans. Maxwell Staniforth. Middlesex, England: Penguin Books Ltd., reprint 1982.

Eckhart, Meister. *Sermons and Treatises*. Vol. I, trans. and ed. M. Walshe. Dorset, UK: Element Books Limited, 1991.

Gutierrez, G. *A Theology of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998.

Hick, J. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Johnston, William. *Being in Love: A Practical Guide to Christian Prayer*. New York: Fordham University Press, 1999.

McBrien, R. P., ed. *The Harper Collins Encyclopedia of Catholicism*. New York: Harper Collins Publishers Inc., 1995.

Merton, Thomas. *Contemplative Prayer*. New York: Doubleday Dell Publishing Group, 1996.

The Nag Hammadi Library. Ed. James M. Robinson. New York: HarperCollins, 1990.

The Philokalia. Vol. I, trans. and ed. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, and K. Ware. London: Faber and Faber Limited, 1983.

Sherrard, Philip. *Christianity: Lineaments of a Sacred Tradition*. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1998.

- St. Augustine. *The Augustine Catechism*. Ed. J. E. Rotelle. Hyde Park, NY: New City Press, 1999.
- St. Benedict. *The Rule of Saint Benedict*. New York: Random House, Inc., 1998.
- St. Francis of Assisi. *Omnibus of Sources*. Ed. M. A. Habig. Chicago: Franciscan Herald Press, 1973.
- St. John of the Cross. *The Collected Works of St. John of the Cross*. Rev. ed., trans. K. Kavanaugh and O. Rodriguez. Washington, D.C.: ICS Publication, 1991.
- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*. Ed. Carl E. Burton. New York: Simon K. Schuster, Inc., 1968.
- Wallis, Jim. *Agenda for Biblical People*. New York: Harper and Row Publishers, 1976.
- Ward, Keith. *Christianity: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

مطالعات إضافية

- Borg, Marcus. *On Reading the Bible Again for the First Time*. New York: Harper Collins, 1992.
- Crossman, John Dominic. *Jesus: A Revolutionary Biography*. New York: Harper Collins, 1995.
- Edwards, David L. *Christianity: The First Two Thousand Years*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.
- Frend, W.H.C. *The Early Church*. Minneapolis, MN: Fortress Press, reprint 1991.
- Funk, Robert W. *Honest to Jesus*. New York: HarperCollins Publishers, 1996.
- Hick, J. and P.F. Knitter, eds. *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.
- King, Ursula. *Christian Mystics*. New York: Simon and Schuster Editions, 1998.
- Knitter, P. *No Other Names? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards World Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.
- Pelikan, Jaroslav. *Jesus Through the Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Romero, Oscar. *The Violence of Love*. Farmington, PA: The Plough Publishing House, 1998.
- Spong, John Shelby. *Why Christianity Must Change or Die*. New York: Harper Collins Publishers, Inc., 1999.
- Thurman, Howard. *Jesus and the Disinherited*. Boston: Beacon Press, 1996.
- Tutu, Desmond. *No Future Without Forgiveness*. New York: Random House Inc., 1999.
- Ware, T. *The Orthodox Church*. New York: Penguin Books USA Inc., 1997

¹ Some historians believe that Nero was responsible for starting the fire or for deliberately making it worse.

² «Gnosis» is the Greek word for «knowledge».

³ *Early Christian Writings*, trans. Maxwell Staniforth (Middlesex, England: Penguin Books Ltd., reprint 1982), 103-104.

- 4 E. Arnold, *The Early Christians*, 4th ed. (Farmington, PA: The Plough Publishing House, 1997), 20.
- 5 Philip Sherrard, *Christianity: Lineaments of a Sacred Tradition* (Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1998), 29.
- 6 St. Augustine, *The Augustine Catechism*, ed. J. E. Rotelle (Hyde Park, NY: New City Press, 1999), 103.
- 7 St. Benedict, *The Rule of Saint Benedict* (New York: Random House, Inc., 1998), 9-10.
- 8 St. Francis of Assisi, *Omnibus of Sources*, ed. M. A. Habig (Chicago: Franciscan Herald Press, 1973), 1336.
- 9 G. Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998).
- 10 St. John of the Cross, *The Collected Works of St. John of the Cross*, rev. ed., trans. K. Kavanaugh and O. Rodriguez (Washington, D.C.: ICS Publication, 1991), 97.
- 11 Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Macmillan Publishing Co., reprint 1963), 98.
- 12 Keith Ward, *Christianity: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 100.
- 13 The Nicene Creed quoted in *The Encyclopedia of Catholicism*, ed. Richard P. McBrien (New York, Harper Collins, 1995), 917.
- 14 Jim Wallis, *Agenda for Biblical People* (New York: Harper and Row Publishers, 1976), 32.
- 15 Philip Sherrard, *Christianity: Lineaments of the Sacred Tradition*, 31.
- 16 St. Gregory of Nyssa quoted in J. Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989), 238.
- 17 Thomas Aquinas, *An Aquinas Reader*, ed. by Mary Clark (New York: Doubleday, 1972), 139 (emphasis in the original).
- 18 Meister Eckhart, *Sermons and Treatises*, Vol. I, trans. and ed. M. Walshe (Dorset, UK: Element Books Limited, 1991), 63.
- 19 *The Nag Hammadi Library*, ed. James M. Robinson (New York: HarperCollins, 1990), 138.
- 20 المصدر نفسه 126.
- 21 Thomas Merton, *Contemplative Prayer* (New York: Doubleday Dell Publishing Group, 1996), 85.
- 22 William Johnston, *Being in Love: A Practical Guide to Christian Prayer* (New York: Fordham University Press, 1999), 76.
- 23 for example, *The Philokalia*, Vol. I, trans. and ed. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, and K. Ware (London: Faber and Faber Limited, 1983), 363.
- 24 Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, ed. Carl E. Burton (New York: Simon K. Schuster, Inc., 1968), 156.
- 25 Emmanuel Swedenborg, «Heaven and Hell», quoted in George F. Dole, ed., *A Thoughtful Soul: Reflections from Swedenborg* (West Chester, PA: The Swedenborg Foundation, 1995), 48.

الفصل الخامس عشر الدين الإسلامي

{الله الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (1) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (3) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)}

سورة الفاتحة (الآيات 1-7)

تقديم

الإسلام هو الدين الذي جاء به وأرسى دعائمه النبي محمد صلوات الله عليه. وكلمة «إسلام» تعني أن يُخضع الإنسان نفسه ويستسلم لمشیئة الله. وكلمة «مسلم» تعني الفرد الذي يسلم أمره لله. ولكي يدخل المرء في الإسلام ويعتقله لا بد له من أن يعلن إيمانه بتريد شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. والله هو الاسم المفضل عند المسلمين جميعاً لرب الكون. وقد زایل بعض الكتاب الغربيين الصواب فأخطأوا في نعتهم أتباع الدين الإسلامي «بالمحمديين». وهذه التسمية مضللة لأنها تدل على أن المؤمنين بالإسلام يعبدون محمداً، بينما يعتبر المسلمون محمداً عبد الله ورسوله، ولا يعبدون إلا الله.

إن معظم بلدان الشرق الأوسط بلدان إسلامية، وهو واقع ينسجم مع حقيقة أن الدين ظهر وتأسس في شبه الجزيرة العربية الواقعة في قلب المنطقة وصميمها. وغالباً ما يعتقد الغربيون مخطئين أن العرب كلهم مسلمون وأن المسلمين كلهم عرب. فالواقع هو أن شعوب الشرق الأوسط ليست كلها عرباً. فهي تضم مجتمعات وأعراقاً مختلفة ينطق بعضها بلغات غير عربية وينتمي البعض إلى ديانات أخرى غير الإسلام. ثم إن الإسلام ليس مقصوراً على الشرق الأوسط وحسب. فقد انتشر الإسلام منذ سنواته الأولى وامتد إلى خارج حدود الشرق الأوسط، فوصل أفريقيا أولاً ثم حط في بعض بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط وفي أواسط آسيا وشبه القارة الهندية وأوروبا والصين وإندونيسيا والفلبين، وبلغ الآن الأمريكتين. وبتعبير مبسط، كلمة «عربي» تعبّر عن ثقافة وعرق بينما تدل كلمة «مسلم» على تابع معتقل للدين.

التاريخ

النبي محمد (ص)

ولد محمد بن عبد الله في مكة من بلاد العرب سنة 570 من التاريخ العام (الميلادي)، وتوفي والداه وهو طفل صغير فتبناه في البداية جدّه عبد المطلب. وعندما مات عبد المطلب بعد ذلك بوقت قصير تولاه بالرعاية عمه أبو طالب. وكان لأبي طالب أبناء من صلبه فرحب بالفتى محمد في أسرته رغم أنه لم يكن ثرياً. وتميزت شخصية محمد (ص) في شبابه بصفات وفضائل روحانية استثنائية غير اعتيادية، وبإشفاق وعطف عميقين على المسنين والمرضى، وباللطف والرفق والورع والتواضع. وأكسبت محمداً هذه المزايا والصفات الاستثنائية تميزاً واحتراماً بين أقرانه الذين نشأ وبلغ سن الرشد معهم، وأظهر من الصدق ما جعله محط ثقة وأمانة حتى بات يعرف باسم الصادق الأمين.

تمحورت حياة محمد (ص) المبكرة حول الشؤون والمهمات العائلية وواجباته كفرد في قافلة عمه التجارية التي كانت تسافر مرتحلة بين مكة وبلاد الشام. وفي مرحلة من المراحل، عندما كان محمد (ص) في أوائل العشرينات من عمره، ونظراً لما عرف عنه مما تحلى به من شخصية متميزة وعمل جيد في قوافل التجارة، فقد أثار اهتمام أرملة غنية في أوسط العمر من مكة اسمها خديجة. فائتمنته خديجة ليكون وكيلها في التجارة. وزاد محمد (ص) أرباح خديجة سنة بعد سنة وهو يمارس عمله ومهامه بمهارة ونزاهة واستقامة. ثم تزوج خديجة وهو في الخامسة والعشرين من عمره وهي في الأربعين. وكانت خديجة قد ترمّلت مرتين وأنجبت قبل زواجها من محمد (ص). إلا أن هذا الوضع والظروف غير الاعتيادية لم يكن لها تأثير على الزواج الذي أثبت نجاحه وسعادته. وولد لمحمد (ص) وخديجة بنات وبنون، لكن البنين ماتوا أطفالاً، وأما البنات فكبرن وتزوجن. ولم يعيش من ذرية محمد (ص) سوى نسل ابنته فاطمة التي تزوجت علياً ابن عمه أبي طالب. وابنا فاطمة الحسن والحسين هما جدّا كل المنحدرين من آل النبي الكريم.

وتطورت طبيعة محمد (ص) الروحانية ونضجت مع تقدم سني عمره، حتى بلغ حداً أصبح معه قلقاً غير راضٍ عن المجتمع الإنساني لا يطبق اهتماماته الدنيوية، فكان ينسحب إلى البر متقرباً في الصحراء خارج مكة بين وقت وآخر ساعياً إلى استعادة الانسجام والطمأنينة في نفسه بأن يلجأ إلى غار حراء حيث يمضي أياماً وليالي منقطعاً إلى التأمل والصوم والتواصل الروحي تطهيراً لنفسه وفؤاده. وذات مرة من مرات انقطاعه وتعبده عندما كان قد بلغ الأربعين من عمره، فوجئ بنور ساطع يلغى ويغمره. ومن قلب ذلك النور ظهر له كبير الملائكة جبريل وأمره أن «اقرأ». ولما كان محمد أمياً لم يتلق أي تعليم في القراءة رد بوجل قائلاً «ما أنا بقارئ»، فكرر جبريل:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ،
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ،
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ،
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ،
عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ،

(سورة العلق، الآية 1-5)

وأطاع محمد (ص) وقرأ. تلا الكلمات التي أمر، واختفى الملاك. وتلقّى محمد (ص) دعوة الرسالة الإلهية من الله وشعر بثقل المهمة التي نزل بها عليه الوحي لأدائها في تلك الليلة. وتُعرف تلك الواقعة بليلة القدر، وكان فيها أول الوحي الإلهي الذي تتالى عليه. ثم عاد إلى مكة حيث أبلغ خديجة بما حدث وبما أصابه من روع.

بدأ محمد (ص) رغم ما انتابه من مخاوف، يجاهر بدعوته حاضاً الناس على الإيمان بأن الله واحد أحد، ودعا الناس إلى ترك عبادة الأوثان، وإلى عبادة الله وحده. فكانت زوجه خديجة أول من آمن بالدين الجديد، وتزايد عدد الذين تبعوه تدريجاً. ومع تزايد أعدادهم واجهتهم مناهضة متزايدة واضطهاد. وبحلول عام 622 للتاريخ العام الميلادي اضطر المسلمون إلى الرحيل عن مكة تحت ضغط ذوي السلطة والنفوذ فيها، فهربوا مهاجرين طلباً للسلامة والأمان في المدينة. لكن ما لحق بالمسلمين من الضغوط والعسف كان أعجز بكثير عن القضاء عليهم أو ردهم عن الدين الجديد، فقد تقوّت جماعة المسلمين وتعرّزت أوضاعهم أشد مما كانت بنصرة أهل المدينة لهم وبترحيبهم بهم والانضمام إليهم باتباع دينهم. فكان رحيلهم إلى المدينة الذي عرف بالهجرة نقطة تحوّل في مصير الدين الفتّي. ومن تلك الهجرة بدأ التقويم الإسلامي الهجري نسبة لها اعتباراً من عام 622 للميلاد. وأصبح التقويم الإسلامي يعرف بالتقويم الهجري ويرمز إلى سنيّه بالحرف هـ. (هجري) أو س. هـ. (سنة هجرية).

وتعززت مكانة محمد (ص) وعلا شأنه وتنامى عدد اتباع دينه باطراد خلال السنوات العشر التي تلت هجرته إلى المدينة. وكان معظم المسلمين عندما هبطوا المدينة أول مرة مشردين بلا مأوى، فقراء بغير متاع، إذ غادروا مكة متعجلين الهرب تاركين فيها ممتلكاتهم ومقتنياتهم. غير أن أهل المدينة استقبلوا المسلمين بترحاب واستضافوهم وأوهمهم إلى بيوتهم. إلا أن همّ محمد (ص) لم يكن متاع الدنيا وممتلكات المسلمين وإنما كان إيمانهم بالله. فعمد إلى تنظيمهم بإيجاد المؤسسات التي تخدم شؤونهم الروحية وتقضي حاجاتهم الاجتماعية. فأسّس محمد (ص) في المدينة أول مسجد للمسلمين يقيمون فيه صلواتهم ويمارسون عباداتهم، وحدد لهم عدد الصلوات ومواقيتها في النهار والليل. ووضع لهم دستوراً لا يزال أساساً تقوم عليه الحضارة الإسلامية، ويحدد مسؤوليات الفرد

وواجباته، ويضمن حقوق كل أفراد المجتمع الإسلامي دون أي تفرقة أو تمييز على أساس العرق أو الجنس أو الطبقة أو القبيلة. كما أمر بمعاملة غير المسلمين باحترام. فكان كل الناس عند محمد عبيد الله، وهم لذلك يستحقون المساواة في المعاملة. وتوحدت قبائل العرب كلها في نهاية المطاف تحت راية الرسول الكريم الروحانية وقيادته السياسية.

إدراكاً منهم أن الدين الجديد كان يجتذب أتباعاً ويعزز مكانته، أخذ أهل مكة يشنون غارات على المدينة ما لبثت أن تطورت إلى معارك كبيرة. وهاجم أهل مكة أيضاً الأسر المقيمة في مكة ولها قريب أو أقرباء مسلمون في المدينة واستولوا على ممتلكاتها. وتفاقت تلك الصراعات وبلغت حدّاً دفع النبي محمد في آخر الأمر إلى تجريد جيش قوامه عشرة آلاف مقاتل وسار على رأسه إلى مكة عام 630 للميلاد (8 للهجرة). وانتصر الجيش على أهل مكة وأديانهم الوثنية. وحطم محمد (ص) الأصنام، لكنه جرياً على خلقه الكريم عامل أهل مكة المهزومين بإشفاق وعفو. فما كان من أهل مكة إلا أن اعتنقوا جميعاً الإسلام وبايعوا محمداً على الولاء. وأعلن محمد (ص) مكة بعد أن تطهرت من الماديات الدنيوية والفساد وعبادة الأصنام، أقدس مدينة للمسلمين ومقصد حجهم.

عاد محمد (ص) إلى المدينة التي اتخذها عاصمة منذ عام 622 من التاريخ العام الميلادي بعدما فتح مكة واعتنق أهلها الإسلام. وبعد عشر سنوات، وعندما شعر محمد بأن حياته الدنيوية قد شارفت على النهاية، عاد مرة أخرى إلى مكة حاجاً يرافقه عدد كبير من تابعي دينه وأصحابه. وخلال تأديته مناسك الحج أعلن فيهم: «..إِنَّ رَبِّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كلكم لأدم وأدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربيّ فضلٌ على أعجميّ إلا بالتقوى...». وأوصى محمد المسلمين بالتأخي والتمسك بدينهم وعدم العودة عنه وطاعة ما أمر الله به في القرآن. وعاد محمد إلى المدينة واستمر في دعوته الناس إلى الإسلام والتمسك به، لكنه لم يطل به المقام حتى أصابه وثقل عليه المرض وتوفي. وبقي محمد (ص) عند المسلمين جميعاً عبد الله ورسوله وأهم شخصية في التاريخ.

الإسلام بعد النبي محمد (ص)

بعد وفاة محمد صلوات الله عليه، تولّى شأن المسلمين سلسلة من المؤمنين البارزين من أصحاب النبي وتعاقبوا على خلافته. وهم أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب @، على التوالي. وسعى بعض القبائل التي انضوت تحت راية محمد وتوحدت معه في حياته إلى العودة إلى استقلالها بعد مماته في أوائل خلافة أبي بكر (حوالي 632-634 م). وكان تمرد تلك القبائل ناجماً عن استيائها من نظام الجباية لبيت المال (الضرائب). إلا أن أبا بكر تمكن من إخضاع القبائل الثائرة بالقوة وأعادهها إلى حظيرة الاتحاد الذي أقامه محمد (ص). وعمل أبو بكر أيضاً على توسيع حوزة الإسلام فمد دولته إلى شرق الجزيرة العربية. وتبع أبا بكر بعد وفاته عمر بن الخطاب (نحو 634-644 م) الذي غالباً ما يُعدّ باني الإمبراطورية الإسلامية. وهو الذي أنشأ جيشاً عسكرياً من النخبة ليكون وسيلته إلى فتح البلدان والتوسع. وجنت الفتوحات الإسلامية في عهد عمر وبتوجيه منه فوائد مالية ومكتسبات عن طريق إنشاء الحاميات وجباية الضرائب. وأما «أهل الكتاب» من يهود ومسيحيين (النصارى) فقد مُنحوا الحماية والأمان. فقد حدث النبي محمد (ص) بأن اليهود والنصارى كانوا أتباع الوحي الإلهي القديم وكتبه، ولذا فإنهم يتمتعون بالحماية بموجب الشرائع الإسلامية.

وشنت الدولة الإسلامية إبان خلافة عمر حملات عسكرية موفقة أوصلت حكم الإسلام إلى دمشق ومصر وفارس. وعندما اغتيل عمر عام 644 تولى من بعده عثمان بن عفان الخلافة (644-655 م) فاستمر على نهجه وسياسته في التوسع في الفتوحات. ووقع أثناء خلافة عثمان، وبتوجيه منه وتحت إشرافه، حدث هام في تاريخ الإسلام، وهو جمع نص موثوق للقرآن الكريم. وجعل من جمع المصحف وما تبع من إتلاف ما لم يقدّم الدليل على أنه أصيل وصحيح ومن القرآن، للمسلمين كتاباً واحداً موحداً متيسراً للجميع، هو القرآن الكريم. إلا أن عثمان تعرّض للانتقاد على ما عُدّ محاباة للأقارب في الأمور المالية ولعدم اقتدائه أثر النبي وسنته. وقُتل عثمان وهو يتلو القرآن عام 655 م. فتابعه في الخلافة علي بن عم النبي أبي طالب وزوج فاطمة صغرى بنات الرسول.

تمتّع عليّ باحترام خاص عند الرسول الكريم واشتهر في العالم الإسلامي بورعه وتقواه وحفظه القرآن الكريم وفهمه. وكانت لأحاديثه وخطبه ورسائله أهمية بين الكتابات الإسلامية في ذلك العصر فحُفظت وجمعت في كتاب نهج البلاغة. وعندما تسلّم عليّ مقاليد الخلافة، كان الخلاف قد دب والانقسام أصاب المجتمع الإسلامي وتنافست كل فرقة على الفوز بالسيطرة والسلطة على الإمبراطورية المتسارعة الاتساع. ومن بين تلك الفرق كانت صفوة أهل مكة وخاصتها، لكن علياً هزمها. أما الخطر الأكبر فكان متمثلاً في داهية

السياسة والي الشام الذكي معاوية الذي أظهر تحديه لعلي. وكان الخليفة الثاني عمر قد عين معاوية والياً على الشام. فطالب معاوية علياً بإشهار قتلة عثمان وإلا اعتبره ضالماً معهم. وكان معاوية في واقع الحال يعد نفسه ليكون هو الخليفة. وفي واقعة صفين الشهيرة (657 م) رفع أفراد جيش معاوية الشامي نسخاً من القرآن على رؤوس سيوفهم وطالبوا بحل عن طريق التحكيم. ووافق علي، لكن نتيجة التحكيم جاءت في مصلحة معاوية. إلا أن فئة من أتباع علي الذين عارضوا غاضبين من التحكيم انفصلت عن علي وعُرفت من ثم بالخوارج. وفي عام 661 قُتل الخوارج علياً وهو في مسجد الكوفة (في عراق اليوم)، فدفن في النجف حيث يُعدّ مرقده هناك من الأضرحة الهامة.

أقام معاوية بعد موت علي الدولة الأموية ونصب نفسه أول خليفة عليها. وعُرف المسلمون الذين والوا الخلفاء الراشدين الأربعة واتبعوا سبيلهم ومن بعدهم كان ولاؤهم لدولة بني أمية (661-750 م) ومن بعدهم للدولة العباسية (750-1258 م) بأهل السنة (نسبة إلى اتباعهم سنة الرسول). إلا أن قلة لا بأس بها من المسلمين اعتقدت بأن الخلافة الصحيحة يجب أن تكون من حق نسل علي (ابن عم النبي محمد وزوج ابنته). وقالت هذه الفئة بأن ابني علي الحسن والحسين، الوحيدين من نسل الرسول الكريم، أحق بالخلافة. ومن هذا المنطلق رفض الحسين مبايعة يزيد الأول، ثاني الخلفاء الأمويين، الذي رأى أنه غير كفؤ وليس مؤهلاً لمنصب الخليفة. وقُتل الحسين ومن معه من أسرة النبي في معركة كربلاء (تُعدّ اليوم مدينة مقدسة في العراق) عام 680 للميلاد (61 للهجرة). فانفصل منذ تلك الواقعة أتباع أسرة علي وشيعتهم عن السنة وأصبحوا يعرفون بعد ذلك بالشيعة. ولم يكن ابتعاد الشيعة ونأيهم عن السنة بسبب الخلاف على الخلافة وحسب، بل كان مدفوعاً أيضاً بخلاف عقائدي هام وجوانب هامة في الممارسات العملية للإسلام. وعارض الخوارج، الذين انفصلوا عن علي لقبوله التحكيم في خلافه مع معاوية، شرعية علي ومعاوية على السواء في تولي الخلافة (أي إنهم رفضوا شرعية السنة والشيعة). وما زال وجود الخوارج مستمراً حتى اليوم رغم قلة عددهم، ويعدّون ثالث الطوائف الإسلامية بعد السنة والشيعة.

ويتهم المسلمون الشيعة الذين يمثلون ثانية الطوائف الإسلامية عدداً الخلافة السنية بالاستبداد ومحاولة منع تسلسل الخلافة والإمامة على وجههما الصحيح في ذرية النبي محمد (ص). ويعتقد الشيعة أن الأئمة، شأنهم شأن الخلفاء، قدّرت لهم المشيئة الإلهية الإمامة والسياسة والعصمة وملكتهم أسرار العلم بناءً على وراثة الخلافة أو الانتقال بالتواصل الذي يرجع إلى النبي محمد نفسه. والأئمة على هذا الأساس قادرون على توجيه مصائر الحضارة الإنسانية بإرشاد من الله. ويؤمن الشيعة بأن علياً كان الإمام الأول وتبعه في الإمامة ابنه الحسن والحسين. وفي رأي أصحاب العقيدة الإمامية الاثني عشرية، الذين يشكلون غالبية الشيعة، أن الإمام الثاني عشر محمداً المهدي قد غُيب بعد مولده. والاعتقاد السائد هو أن الإمام الثاني عشر المعروف بالمهدي المنتظر قد ذهب في غيبة روحانية وسيعود يوماً ما إلى الظهور كي يخلص الناس ويهديهم إلى الآخرة. ويستشهد هؤلاء بما ورد في الأحاديث عن النبي محمد (ص) أنه قال «لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض ظلماً وجوراً، فيخرج رجل من أهل بيتي فيملؤها قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً». والإمامة من خلال هذا المنظور هي لقب كل من الأئمة الاثني عشر الذين ورثوا الإمامة بتواصل ذرية النبي محمد (ص)، بدءاً بعلي وانتهاءً بمحمد المهدي. غير أن هناك وجهات نظر شيعية أخرى تختلف عن رأي الأغلبية الإمامية بالنسبة لخلافة الإمامة. من هذه الفرق: الزيدية أو الخمسية (نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين [نحو 80-122 هـ])، والإسماعيلية السبعية (تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق) التي جاءت منها الطائفة الدرزية. وهناك فرق أخرى شيعية منها الأصولية والشيخية والنصيرية (العلوية). وطوّرت هذه الفرق، القليلة التبع نسبياً، على مر الزمن أنواعاً هامة من العقائد والممارسات الدينية السرية.

في الفترة التي أعقبت الخلفاء الراشدين الأربعة وما سادها من فوضى واضطراب بعد مقتل علي، أسس معاوية بن أبي سفيان الدولة الأموية. وبسط بنو أمية من عاصمتهم دمشق حكمهم، في أوج عز دولتهم، على إمبراطورية امتدت من شمال أفريقيا إلى إسبانيا (الأندلس) فألى أواسط آسيا والهند. والواقع أن الإمبراطورية الأموية كادت تفتح أوروبا وتحكمها لولا هزيمتها على يد جيش الفرنجة في معركة تور أو بواتيه (732 م) في فرنسا. وقد سمّى المسلمون تلك الواقعة ببلاط الشهداء. ولم يمض طويل وقت على تلك الواقعة حتى تقوضت دولة بني أمية من داخلها وأطيحت لتقوم مقامها دولة أخرى هي دولة بني العباس. وازدهرت الآداب والفنون والثقافة وتحققت للعالم الإسلامي المنجزات الفكرية والعلمية في كنف الدولة الجديدة بمستوى لم يسبق له مثيل. وعمل رعاة الآداب والفنون من أصحاب السلطة المسلمين على تأسيس أول معاهد العلم العليا في بغداد والقاهرة وقرطبة، واجتذبت تلك المعاهد إليها العلماء والدارسين من بلدان وأقطار بعيدة. وازدهرت عاصمة الخلافة الإمبراطورية بغداد وأصبحت مركزاً لتحقيق الإنجازات التي لم تضاهها

إنجازات من قبل في مجالات الاجتهاد الجمالي والعلمي والفلسفي في الإسلام. فقد طوّر الأطباء المسلمون الأساليب والوسائل التي سارت بالطب بعيداً على طريق التقدم، وبنى العلماء المسلمون أول مرصد فلكي، وكان الجراحون المسلمون أول من شرّح جسم الإنسان.

وأفاد التعليم الإسلامي من الفلسفة اليونانية والحكمة الهندية على السواء. وأصبحت اللغة العربية، التي أجّلها الإسلام باعتبارها لغة الوحي، واحدة من لغات العلم والتعليم الرئيسة. وجعلت منها دقتها في التعبير اللغة والأداة النموذجية لاستيعاب ونقل المعرفة التراكمية في مجالات ثقافية متعددة واسعة. والحقيقة أن المسلمين حفظوا وصانوا أعمال فلاسفة الإغريق القدماء من أمثال أفلاطون وأرسطوطاليس، التي وضعت في ما بعد في متناول مسيحيي أوروبا في عهد النهضة عن طريق الترجمات العربية¹. ومن بين أبرز المفكرين المسلمين في تلك الفترة أبو يوسف يعقوب الكندي (المتوفى نحو 873 م) وأبو نصر محمد الفارابي (المتوفى سنة 950 م). ولعل ما هو جدير بالذكر أن أعمال الفلاسفة المتبحرين الواسعي المعرفة والاطلاع باللغة اللاتينية من أمثال ابن سينا (المتوفى سنة 1073 م) وابن رشد (المتوفى سنة 1198 م) تركوا أثراً دائماً في مجال العلم والمعرفة كانت له أهمية خاصة في المطارحات والمناظرات بين الديانات الإسلامية واليهودية والمسيحية.

التحديات التي واجهت الإسلام وسقوط الدولة العباسية

أحدثت بالإسلام والمسيحية سلسلة من الحروب والحملات التي شنتها أوروبا المسيحية وعُرفت بالحروب الصليبية (1095-1291 م) وكانت صراعاً خلف كثيراً من سوء الفهم والتناقضات بين الديانتين. غير أن تلك النزاعات مهّدت السبيل أمام تبادل محوري فكري بين الحضارتين، الإسلامية والمسيحية. وشهدت الحرب الصليبية عام 1192 حدثاً تاريخياً من أعمال إقامة السلام، وهو القصة الملحمية للهدنة الإنسانية التي انعقدت بين الشخصية الأسطورية، صلاح الدين الأيوبي وريكاردوس قلب الأسد.

ثمّة تحدٍّ آخر خطير واجه المسلمين نشأ عن بدء غزو المغول أواسط آسيا وآسيا الصغرى في نحو عام 1220 م. فأنهى المغول المنحدرون من ذرية جنكيزخان حكم آخر خلفاء بني عباس وخربوا كثيراً من الممالك الصغيرة التي انبثقت عن تفكك الدولة العباسية نتيجة للصراعات الداخلية. وكان من بين الممالك التي غزاها المغول وقهروها بوحشية الإمبراطورية السلجوقية في بلاد فارس، حيث كان حضور صوفي نشط ونهضة ثقافية فارسية ازدهرت بعد انفكاكها وتحررها من الهيمنة العربية، وخاصة الدولة العباسية. وعلاوة على فتحهم بلاد فارس، غزا المغول آسيا الوسطى والعراق وفلسطين. وعاث المغول بغزوهم خراباً في أراضي المنطقة الشرقية من العالم الإسلامي ودمروها. وامتد حكم المغول في النهاية إلى الأقاليم الشمالية الغربية من الهند حيث فرضوا سيطرتهم بضع مئات من السنين. وتغيرت بموجة المدّ المغولي خريطة العالم الإسلامي وأعيد رسمها مع ظهور أسر حاكمة جديدة. ففي فارس، على سبيل المثال، نشأت ممالك مختلفة، وأسست الأسرة الصفوية في فارس في القرن الخامس عشر الدولة الشيعية التي غيرت فارس (إيران اليوم) وحولتها إلى قوة رئيسية يُحسب لها حساب. إلا أن بني عثمان أسسوا في آسيا الصغرى الدولة العثمانية التي غدت أقوى الإمبراطوريات الإسلامية الحديثة. وامتد الحكم العثماني في الواقع إلى أواسط أوروبا، ودامت الإمبراطورية العثمانية عدة قرون قبل أن يصيبها التفكك والانحلال نتيجة للحرب العالمية الأولى.

وأما الإسلام، فقد انطلق من مهده في بلاد العرب منتشراً في أراضٍ وبلدان كالهند وباكستان والصين وأفغانستان وماليزيا وإندونيسيا (التي يشكل فيها المسلمون أغلبية السكان). وفي اتجاه الغرب بلغ الإسلام إسبانيا وحتى جنوب فرنسا وبلاد البلقان وأقاليم الدانوب في أوروبا الشرقية. وبعدما أشهر عديد من الشخصيات القيادية الأفريقية إسلامهم، دخل في الدين كثير من المناطق وقامت في أفريقيا ممالك إسلامية مختلفة. وللإسلام اليوم مجتمعات تمارس عباداته وشعائره في مختلف أنحاء العالم بما فيها الولايات المتحدة.

القانون الإلهي (الشريعة)

إن الدين الإسلامي متأصل في قانون سماوي هو الشريعة التي تبين الطريق وتوضحه للمسلمين وتسنّ كيفية انتهاجه. والشريعة تضبط شؤون المسلمين كلهم وتنظم حياتهم وتوجهها. وهناك مذاهب، وطوائف عدة منها السنة التي تشمل الحنفية والحنبلية والشافعية

والمالكية، وهناك الشيعة التي منها الاثنا عشرية الإمامية والإسماعيلية والزيدية، والإباضية، وتفسّر كل منها الشريعة وفق اجتهادها علاوة على اعتماد الشريعة على مصدرها الأساسي، وهو القرآن، كما تستمد أيضاً تفاسيرها من الأحاديث النبوية ومن الإجماع (أي ما تجمع عليه نخبة علماء المسلمين العارفين) ومن القياس (الاستنباط الفكري الفلسفي عن طريق التشبيه). ولا تقيم مدارس التفسير المختلفة نفس الوزن لمصادر الشريعة هذه. فالإجماع والقياس ليسا مقبولين كلياً عند كل المذاهب والطوائف، فالمذاهب المختلفة تؤكد على جوانب معينة في الاجتهاد والتفسير اعتماداً على أهم مصدر مرجعي لهما وهو القرآن. وهناك مذاهب لا تعمل بالقياس ولا تقبله مصدراً للتشريع. وللظروف والأحوال الاجتماعية المحلية والتقاليد والعادات دور أيضاً في التفسير. وما زالت المدارس الاجتهادية قائمة حتى اليوم، ولم يظهر بعد نمط واحد موحد. وقد رُوي عن النبي قوله في هذا الاختلاف «اختلاف أمتي رحمة» (حديث غير مسند ولا أصل له)2.

النصوص الإسلامية

القرآن الكريم

يؤمن المسلمون بأن القرآن الكريم كلام الله ووحيه الذي نزل به كبير ملائكته جبريل على محمد (ص). واستمع محمد إلى الوحي وتلاه بدوره على أصحابه. وخلال عهد ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان جُمعت الآيات التي حُفظت عن محمد بعد التحقق منها وتثبيتها في مصحف هو القرآن. ويؤمن المسلمون أيضاً بأن القرآن يختلف اختلافاً كبيراً عن الإنجيل من حيث إنه كلام الله المباشر الذي صين وحفظ في كتاب واحد، ولذا فإن القرآن الكريم معصوم عن الخطأ الذي تتعرض له كتب الرواية والنقل الشفهي أو الترجمة. ويعتقد المسلمون باستحالة ترجمة القرآن ترجمة تامة ومعبرة، لا لأن لغته العربية لغة ممتنعة وتنطوي على أسمى أشكال التعبير اللغوي وحسب، بل ولأنه كلام الله المنزل من عنده أيضاً. ولذا فإن نصوص الآيات القرآنية تفقد بالضرورة قدسيتها بترجمتها إلى لغة أخرى من عمل العقل البشري. ومن هنا فإن القرآن يُتلى دوماً وأبداً بلغته الأصل العربية، اللغة التي أنزل بها. وما ترجماته إلى اللغات الأخرى إلا مجرد «تفسيرات تأويلية». ويشتمل القرآن على 114 سورة تستهلها سورة الفاتحة (التي استهل بها هذا الفصل من الكتاب أيضاً)، التي غالباً ما تُعدّ فاتحة القرآن ورسالته الأساسية التي تتلى عشر مرات على الأقل في اليوم في الصلوات الخمس. ومن الجدير بالذكر أن ما يحويه القرآن الكريم هو الوحي الذي نزل على محمد (ص) وحفظه وتلاه على مدى اثنتين وعشرين سنة (610-632 م) وأن أفضل وسيلة لاستيعابه وفهمه هي إدراك مضمون الزمان والمكان الذي نزلت فيه آيات الوحي. ولا يخضع ترتيب سور القرآن لتسلسل زمني أو موضوعي، وإنما جرى تنظيمه وفق طول السور (فقد رتبت السور الطويلة بصفة عامة في البداية وتلتها الأقصر فالأقصر حتى النهاية). ويميّز كثير من العلماء بين الآيات المكيّة التي نزلت على محمد (ص) أثناء إقامته في مكة، والمدنية التي نزلت عليه وهو مقيم في المدينة. وطبقاً للروايات التقليدية، كتلك التي أوردها هشام بن عروة (المتوفى نحو 763 م)، يختص الوحي الذي نزل في مكة بأحداث مضت وأمم قضت وبعلاقة الله بخلقه من بني الإنسان. وأما الوحي المدني، فعلى النقيض من ذلك، إذ يركز على السلوكيات والخلقيات التي تنظم المجتمع وتبنيه. ويُستهل معظم السور، بصفة عامة، بإشارات ورموز تدل على زمان نزولها.

ليس القرآن سجلاً جامداً للماضي، وإنما هو كتاب تتكشف قيمته وصدقته باستمرار لتكوّن صلة وصل بين البشرية وربّها. وينظر المسلمون إلى القرآن على أنه معجزة، وبيان إلهي ينيّر الطريق أمام إدراك مشيئة الله وغايته في البشرية. والقرآن واضح وصريح في ترك الخيار للناس في إيمانهم بناءً على اقتناعهم ودوافعهم الدينية باعتبار أن الدين لا يفرض أبداً بالإكراه والقوة. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».

(سورة البقرة، آية 256)

واعتناق الإسلام، من الناحية التقليدية، يقوم على الإيمان وإشهار الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. غير أن الإسلام، شأنه شأن الأديان الأخرى، أعمق من كونه مجرد عقيدة، فهو أسلوب حياة. والقرآن يضرب المثل على ذلك بتقديمه وصفاً واضحاً يحدد ما يكون عليه الإنسان «الصالح» البار:

{ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ }.

(سورة البقرة، آية 177)

وباختصار، إن القرآن كنز غني طافح بالتعاليم التي فصلها الله. وهذه التعاليم هي لبّ لاعتقادات وجوهر الإيمان في الإسلام. فالهدي والإرشاد حاضران دائماً في القرآن، وما على قارئ القرآن إلا وجوب إتمام قراءته ودرسه. وأوصى الله في وحيه لمحمد (ص) في سورة الإسراء شبه ما أمر به النبي موسى في الوصايا العشر:

{ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا * رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا * وَآتَ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ نَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا * وَإِمَّا تَعْرِضْ عَنْهُمْ ابْتَغَاءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا * وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا * إِنْ رَبُّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا * وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا يَكُونُ نَحْسًا تُرْزَقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا * وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا }

(سورة الإسراء، آية 22-32)

الحديث

بما أن القرآن كلام الله ووحى منزل من عنده فهو أكرم كتب الإسلام وأقدسها. وللحديث المتواتر عن النبي محمد أيضاً احترامه وقدسيته كمرجع يستنار به ويهتدى في الشؤون الدينية والروحانية، وكذا السنّة، وهي الاقتداء بما فعل وتصرف الرسول. والحديث مثله كمثل ما نقل بالرواية الشفهية والتواتر، تعرّض جانبٌ منه للاختلاف على صحته. فدفع الجدل والنقاش علماء المسلمين الحجة المتبحرين إلى تدقيق أحاديث الرسول وجمعها. ومنهم على سبيل المثال، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (المتوفى سنة 870 م) الذي عمل على جمع وبحث واستقصاء وتمحيص ما نقل وروي عن الرسول من حديث في كل أرجاء العالم الإسلامي ثم صنّفه. وحذا حذو الإمام البخاري أمثاله من معاصريه الأئمة والعلماء وخرجوا بمجامع مكتوبة لأقوال النبي وأحاديثه. ويشار إلى تلك الكتب، بما فيها كتاب البخاري، بالكتب الستة الصحيحة. وتُعتمد هذه الكتب الستة كمرجع ومصدر للأحاديث الصحيحة عند المسلمين السنّة. ويعتمد الشيعة مجموعات غيرها من الحديث ولكن مع توافق الكثير من الأحاديث ذاتها عند الشيعة والسنّة. ومن أبرز الفوارق بين الشيعة والسنّة بالنسبة للحديث أن الشيعة يعتبرون أقوال الأئمة حديثاً تفسّر أقوال النبي وأحاديثه وتعاليمه. ويولي الصوفيون أقوال النبي المعروفة بالحديث الشريف مكانة من الاحترام والتبجيل، إلى جانب ما يكتنون من رفعة لما يُعرف بالأحاديث القدسية.

المعتقدات والممارسات الدينية

الله العليّ

إن أهم دعوة جاء بها محمد (ص) إلى المسلمين هي أن الله واحد أحد وأن لا يعبدوا إلا الله وحده. وحمل النبي رسالته في وقت كان فيه العرف السائد هو عبادة مجموعة كبيرة من الأصنام. فلم يكن عرب ما قبل الإسلام قد عرفوا مفهوم التوحيد، ولم يدركوه إلا بعد اتصالهم بالديانتين المسيحية واليهودية واطلاعهم عليهما. ولذا كان نبذ المعتقدات الوثنية والتحول عن عبادة الأصنام إلى عبادة ربّ واحد قوي عليم تحولاً أساسياً. وعبر هذا المعتقد الجديد عن وحدانية الألوهية في شهادة الإسلام الأساسية «أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». والله هو القوي العزيز المنفرد ولا قوة إلا بالله ولا شبيه له. فهو إذاً الله الذي حقّ على الخلق عبادته والإخلاص له. غير أن ما يستوجب الذكر هو أن كل سور القرآن تبدأ بالبسملة: «بسم الله الرحمن الرحيم». وقد أحصى أحد علماء الدين عدد ذكر «الرحمن الرحيم» في القرآن فوجده 192 مرّة مقابل 17 مرة لذكر غضب الله وانتقامه.

الله عند المسلمين هو منتهى الحقيقة، هو الواحد الظاهر والباطن، وهو المتعالي والواحد، وهو فوق كل إدراك بشري، لا يحوطه عقل ولا يحده علم، وهو إلى ذلك قريب من الإنسان الذي خلقه وعلم ما في نفسه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ». (سورة ق، آية 16). وقد وصف الإمام علي، ابن عم الرسول وأحد أصحابه المقربين، طبيعة الله على هذا الشكل:

{الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بَطَنَ خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ، وَدَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلَامُ الظُّهُورِ، وَامْتَنَعَ عَلَى عَيْنِ الْبَصِيرِ؛ فَلَا عَيْنٌ مَنْ لَمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ، وَلَا قَلْبٌ مَنْ أَثْبَتَهُ يُبْصِرُهُ، سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ، وَقَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ، فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعَدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَلَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ، لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ، فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ، عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُودِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الْمُشَبِّهُونَ بِهِ وَالْجَاذِبُونَ لَهُ عُلُوًّا كَبِيرًا4}!

إن معرفة الله تتأتى عند المسلمين وفلسفتهم من خلال أسمائه التي تدل على كنهه. فأسماء الله الحسنى التسعة والتسعون المستلهمة من القرآن والحديث حقائق يتجلى الله من خلالها ويعرف الناس به. وأسماء الله التي تقسم إلى قسمين أحدهما صفات الرحمة، والآخر الجلال والعظمة، إنما هي تجليات تمثل الوجود وكل ما في الوجود. ومن خلال هذا المنظور فإن الساعي لمعرفة الله ينجذب إلى الوحدة به من خلال إدراكه أسماء الله وخبرته بها.

والله، هو أعظم أسماء رب الكون لأنه يدل على الجوهر الذي لا يُعرف ولا يُدرك، وهو الإله. ولعل من الجدير بالذكر أن صفات الله ليست محصورة بأسمائه التسعة والتسعين وحسب، لكن المسلمين دأبوا في تقليدهم الديني على التمسك بأسماء الله هذه باعتبارها تمثل أجمل وأحسن الصفات الإلهية. ونورد في ما يلي أسماء الله الحسنى استناداً إلى ما أورده أبو حامد الغزالي في رسالته **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**:

الله، الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكيم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المحصي، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحي، القيوم، الواجد، الماجد، الواحد، الأحد، الصمد، القادر، المقتدر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، مالك الملك، ذو الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع، الضار، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور5.

يَحْضُ الإسلام على الإيمان بأن الله مالك الملك المهيمن على كل كبيرة وصغيرة في الوجود، مهما عظمت أو دقت، وببده تصريف كل الأمور. وهو بمعنى آخر الإيمان بمشيئة الله وقدرته والتسليم بالقضاء والقدر. فالله عالم بكل شيء وكل حادث، ومحيط بكل عمل في الخليقة، ومسيطر على كل ما في الوجود مهما بدا هاماً أو غير ذي بال للبشر. وعلى هذا الأساس، فليس هناك أمر أو شيء حادثاً صدفة أو من تلقاء ذاته وبمجرد عامل طبيعي. وحتى الموت نفسه هو من قضاء الله. غير أن الإيمان بالقضاء والقدر، مع ما يمدّه من وعي عميق عند المؤمنين بأن سلطان الله موجود دائماً وأبداً، لا يجيز الاعتقاد بأن الإنسان غير مسؤول عن أفعاله وتصرفاته. فحقيقة الأمر هي خلاف ذلك لأن الله وحده هو العالم بمصير كل فرد وقدره، ولذا فإن على الفرد أن يبذل ما في طاقته ويجهد ما وسعه لمرضاة الله وإتمام واجباته الروحية والاجتماعية. فأعماله وأفعاله هي التي يُحاسَبُ أو يجزى عليها. والمسلم إذا ما أدى واجباته يكون مطمئناً إلى أن كل ما يحدث له أو يحل به هو من قضاء الله وأمره وما عليه إلا أن يتقبله بالصبر والإيمان.

الذِّكْر

إن ذكر الله جانب من أهم جوانب الواجبات الإلهية في الإسلام. فذكر الله لا يجدد الرابطة الروحية بين الفرد المؤمن وربّه فحسب، بل يقوّيها ويعززها. وبقدر ما يزيد المرء من ذكر الله تزداد تلك الرابطة وتتعمق. وقد أمر الله المسلمين بذكره في كثير من الآيات القرآنية ودعاهم إلى الإكثار من ذكره: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} (سورة الأحزاب آية 41-42). كذلك فإن ذكر الله يجلب للمسلم الذي يكثر منه راحة البال والنفس. ووعد الله المسلمين الدائنين على ذكره ببث الطمأنينة في نفوسهم «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ». (الأحزاب آية 28). وأجاب شاعر الصوفية الشهير جلال الدين الرومي

عندما سئل عن النسيان، «.. هناك شيء واحد يجب أن لا ينسى أبداً في هذا الكون. فلا تقلق لو نسيت كل ما عداه ولم تنسه هو. أما إذا حدث وتذكرت ولم تنس أي شيء آخر، ولكنك نسيت ذلك الشيء الوحيد، فإنك تكون عندئذ لم تصنع ولم تكسب شيئاً أبداً6». (كتاب فيه ما فيه للرومي). ويصبح الذكر عملية تحويلية عندما يلجأ المسلم إلى التوسل بترديد ذكر اسم من أسماء الله التسعة والتسعين بإجلال واحترام عميقين سواء كان ذكره في سرّه أو علنه. وتتطوي هذه الأسماء التي تكشفتم لحمد (ص) بالوحي على قدسية فائقة ولها قدرة خلاقة تساعد المؤمن على التوصل إلى إدراك روحاني أبعد وعلى تقرب أكثر من الله والوصول إلى السكينة والسلام عن طريق التسليم له. ويذكر المسلمون الله وأسماءه في غدوهم ورواحهم يومياً إما بالتسبيح مستخدمين حبات السبحة أو بدونها.

أنبياء الله

جاء القرآن الكريم برسالة عالمية عامة شاملة تتقبل بكل جلاء الرسالات السابقة التي أوحيت إلى موسى وأنبياء العبرانيين والمسيح عيسى 0. وقد جاء في الأحاديث أن النبي محمداً (ص) ، قال إن الله بعث إلى البشرية 124,000 نبي كي يعلموها ويرشدوها إلى طريق الحق ذاته، طريق الإسلام، الذي يدعو إلى الإيمان بوحداية الله والاستسلام لمشيئته. ولا تدل صفة النبي في الإسلام على معنى التنبؤ واستقراء المستقبل. فكلما «نبي» تدل على مضمون أوسع يعني الشخص الذي يدل الآخرين ويهديهم إلى الحق. ويتّصف النبي بالطهارة والورع والقرب من الله. والنبي فوق كل ذلك رسول ربّاني، ويشترك الأنبياء والرسل في حمل رسالة الله طولاً وعرضاً في الناس لهدايتهم إلى طاعة التعاليم الإلهية. ويحضر القرآن في هذا السياق بقوله:

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا } (سورة النساء، آية 136)

ويورد القرآن أسماء عدد من الأنبياء السابقين لحمد (ص) وكانوا شخصيات بارزة في النصوص العبرانية والمسيحية من أمثال آدم ونوح وإبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب ويوسف وموسى وداود وسليمان ويحيى (يوحنا المعمدان) والمسيح عيسى. وينص القرآن على أن محمداً «خاتم النبيين» ما يعني أنه كان ذروة وخاتمة هذه المسيرة الطويلة من الرسل والأنبياء الذين بعثهم الله إلى الخليقة. ويعترف القرآن بجلاء بوجود من سبق من الرسل والأنبياء وبكتب الوحي وقدسيتها. والواقع أن القرآن يشير إلى أن الله بعث لكل أمة من الأمم رسولاً من عنده. كذلك ذكر القرآن الأديان الربانية السابقة كاليهودية والصابئة والنصرانية. ويشار إلى أتباع الديانات الثلاث باعتراف صريح بأنهم «أهل الكتاب». وعمد بعض المفكرين الإسلاميين إلى إطالة هذه القائمة بأن أضافوا ديانات أخرى عالمية (مستندين إلى الحديث القائل بأنه كان قبل ذلك 124,000 رسول). وأدرك الصوفيون شمولية رسالة القرآن وعموميتها وكثيراً ما نظموا شعراً مجدوا وأجلوا فيه شخصيات من أمثال إبراهيم وعيسى كنماذج مثالية تجسد الصفات والفضائل الإلهية. وقد أدرك العالم الصوفي محيي الدين بن عربي (1165 - 1240م) الذي يُعدّ كتابه **فصوص الحِكم** 7 من أهم المراجع الإسلامية الموثوقة، المعنى العميق لرسالة القرآن الشمولية العامة وعبر عنه شعراً كما يلي:

وقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ فرعى لغزلانٍ ، وديرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثانٍ ، وكعبةٌ طائفٌ وألواحُ تورا ، ومصحفُ قرآنٍ
أدين بدين الحبّ أنى توجّهتُ ركائبهُ ، فالحبُّ ديني وإيماني

الملائكة

وصف محمد (ص) الملائكة بأنها مخلوقات معصومة عن الخطيئة ولها تأثير في حياة البشر وإن كان وجودها مقتصرًا على العالم الروحي. والغاية الأساس من وجود الملائكة هي تنفيذ مشيئة الله وأمره في حياة البشر المادية وبعد مماتهم، إذ تقدم الملائكة حساباً عن روح كل إنسان بعد موته. وهناك فصيلة أخرى من المخلوقات ذكرها القرآن هم الجن الذين يختلف وجودهم عن وجود الملائكة من حيث إنه مقترن بالعالم المادي الدنيوي حيث يكون لهم اتصال مباشر بالمخلوقات البشرية. والجن، شأنهم شأن بني الإنسان، مخيرون يمتلكون الإرادة الحرة التي يمكن أن يستخدموها في الخير أو الشر.

يوم القيامة

في القرآن إشارات عديدة إلى خلق الجنس البشري وبعثه بعد موته ومحاسبة الله له يوم القيامة. وتنص تعاليم الإسلام على أن كل مخلوق يولد وهو يملك القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ وله الحرية في اختيار أيهما، وسيحمل تبعه خياره ويحاسب عليها يوم الاختبار الأعظم أمام الله. ويحاسب الله النفس بعد موت صاحبها فيجزى من عمل صالحاً ويعاقب من أساء وارتكب الشرور والمعاصي. ويعتقد بعض العلماء أن مبدأ الحساب هذا يوازنه ويعادله مبدأ آخر يعود في أصوله إلى ما قبل الإسلام يفترض وجود القدر. وقد تطور هذا المفهوم القدري مع الزمن إلى مبدأ يقول بأن المصير مقدر سلفاً. ويبدو أن مفهوم القدرية ليس مشتقاً من القرآن. فقد وصف القرآن القدر بأنه قضاء لمشيئة الله المتمثلة في أربع خصائص تنقرر للفرد قبل مولده وهي الزمن الذي سيعيش فيه ذلك المخلوق، وجنسه – ذكراً يكون أو أنثى، ومأكله ومشربه، ومدى سعادته وشقائه في الحياة.

ويولي القرآن الحياة بعد الموت والبعث يوم القيامة أهمية كبرى. وقد جاء في القرآن أن الله يحيي الموتى وبيعث كل روح في جسدها ويحاسب كل على عمله أمام الله فيكافأ أو يعاقب طبقاً لإخلاصه لتعاليم الله. فيجزى من أطاع أمر الله بإدخاله إلى الجنة المملوءة بالمسرات. وعلى هذا الأساس ينظر المؤمنون إلى الموت والحياة التي بعده نظرة إيجابية. ويعتقد المسلمون بأن الروح تمر بعد موت صاحبها بعدة مراحل وأولها البرزخ، وهي حالة من الانتظار غير محدودة الزمان والمكان حتى يأمر الله بيوم القيامة والبعث. وتحشد الأرواح التي اتحدت مع الأموات بعد بعثهم أمام الله الذي يقضي لكل نفس بما كسبت وما فعلت في حياتها الدنيا. وقول القرآن في هذا الصدد: { وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } (سورة النحل، الآية 93). ويتضح من هذا أن الله عالم بكل شيء، فهو العليم القوي. ولذلك فإن على الإنسان أن يتواضع في حياته وأن يجهد في العمل الصالح وأن يتجنب الحكم على الآخرين لأن الله هو أعلم العالمين.

الجهاد

أصبح الجهاد منذ عهد قريب موضع بحث ونقاش واسعين والتباس في كثير من الأحيان. فالجهاد يعني بذل الجهد والكد والنضال في سبيل الله. وفي الإسلام نوعان من الجهاد هما الجهاد الأكبر الذي يعني الصراع الروحي مع الشر الذي ينبت في داخل الإنسان، والجهاد الأصغر الذي يعني الدفاع عن الإسلام ضد قوى العدوان. وقد حدد محمد (ص) الجهاد الأصغر بالذات على أنه موقف دفاعي لا ينبغي له أن يضر الأبرياء أو يؤذيهم. كذلك لا يكون الجهاد لغرض تحويل الناس عن دينهم وإدخالهم في الإسلام، وكان القرآن صريحاً واضحاً في هذا السبيل إذ قال { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ } (سورة البقرة، آية 256)، أي إن تحويل الناس وإدخالهم في الدين بالقوة والإكراه ممنوع.

أركان الإسلام الخمسة

يرتكز أسلوب الحياة في الإسلام على ممارسات أساسية تعرف بالأركان الخمسة التي يُمثل كل منها وسيلة يجلّ كل منها الله ويعظمه ويظهر نفس المسلم. وغاية هذه الأركان الخمسة هي تعزيز الحياة الدينية للمؤمنين وتقويتها وتقريبهم من الله وتعميق فهمهم للفضائل الروحية وتوثيق الروابط التي تشد المسلمين بعضهم إلى بعض. والمسلمون إنما ينفعون أنفسهم وأمتهم بإجلال الله وابتغاء مرضاته. فالله يبقى أسمى من كل جهد بشري للتعبير عن الشكر له وحمده، ولا تقدر على بلوغ ملكه أي كلمات أو تعابير مهما بلغت من سمو وقدسية. وقد نص القرآن على كل ركن من الأركان الخمسة. وبما أن هذه الأركان من أمر الله فهي فرض واجب على كل المسلمين، ومن واجب كل مجتمع إسلامي ومسؤوليته أن ينشئ ويقيم المؤسسات اللازمة لأداء هذه الفرائض. ويؤدي المسلمون هذه الفرائض الواجبة بنفس الأسلوب الذي أداها به محمد.

الركن الأول هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. ويردد هذه الشهادة كل أولئك الذين يرغبون في طاعة الله والولاء له. فالشهادة ليست مجرد قول أو بيان يعلن فيه قائله هويته الدينية وانتماءه لدين جديد. فلها قوة روحانية خلقة تطهر النفس من الشرك والإخلاص أو الولاء لأي معبود آخر. ولذا فإن اعتناق الإسلام هو حقاً عملية تحول والتزام بحياة جديد متحررة.

الركن الثاني هو الصلاة التي فرض أداؤها على كل مسلم خمس مرات في اليوم، يقيمها في الفجر والظهر والعصر والمغرب

والعشاء. والغرض من الصلاة التي يتلو فيها المصلّي آيات من القرآن هو جعل ذكر الله في المقام الأول من وعي المسلم. فالصلاة تعزز الوعي بالوجود الكلي لله وتكبح قوى الملهي والمغريات التي تفرضها الحياة واهتماماتها العديدة. وتنعكس من خلال الصلاة حقيقة الله الفعلية وتعاليمه على تصرفات المرء وتوجّه أعماله وتلهمه، ممهدة أمامه سبيل الصواب وتنير طريق بلوغه الهدف. والصلاة لا تقتصر على تلاوة الآيات وأداء فرائضها وحسب، بل تشمل أيضاً الحركات الجسمانية من انحناء وركوع وسجود وقيام. وتعبّر هذه الحركات الجسمانية وما يرافقها من تلاوة ودعاء وذكر وابتهاال عن إخلاص المرء وتقانيه جسداً وروحاً في عبادة الله.

ويتجه المسلمون عند إقامتهم الصلاة بوجوههم نحو مكة المكرمة، أقدس بقاع الأرض في العالم الإسلامي. وعلى المصلّي أن يتوضّأ قبل أن يؤدي صلاته لضمان طهارة جسده وملبسه استعداداً للصلاة. والصلاة واجبة على كل مسلم وصل سنّ البلوغ، لكن تعليم المتطلبات والممارسات السابقة لها تبدأ في سن مبكرة عند بلوغ السابعة. ومع إمكان أداء الصلاة في أي بقعة نظيفة طاهرة سواء في المنزل أو مكان العمل أو العراء فإن صلاة الجماعة في المسجد مفضلة. ويقف المصلون في صلاة الجماعة في صفوف مستوية جنباً إلى جنب ثم يتبعون إمامهم في حركاتهم وركوعهم وسجودهم وقيامهم في انسجام وتزامن كجسد واحد. وتعزز هذه الممارسة الجماعية الوحدة الروحية والشعور بالمساواة بين يدي الله.

ويؤدي المسلمون في تاسع شهور السنة الهجرية، وهو شهر رمضان المبارك الذي نزل فيه القرآن الكريم على محمد (ص)، الركن الثالث من أركان الإسلام وهو صوم النهار من الفجر إلى الغروب والامتناع عن ممارسة العلاقات الجنسية. ويسعى المسلمون جهدهم في رمضان إلى تجنب شر الأفكار وفحش الكلام وسيئ الأعمال ويكظمون عواطفهم السلبية ويحبسون رغباتهم الدنية. ويولي المسلمون الفقراء اهتماماً خاصاً في رمضان. ويبدأ الصيام بعد وجبة السحور قبل الفجر وينتهي بالإفطار بعيد غروب الشمس. وللصيام هدف هو تعزيز ضبط النفس وسمو الوعي الروحاني وزيادة الإشفاق على الفقراء. ويشجع الصيام بجوعه وعطشه المسلمين على التحرر من قوى وطغيان الشهوات المتأصلة في الحياة الدنيوية المادية. ويستتوي الصيام الصائمين إلى العالم الروحي الذي وعد به القرآن. ويحس المسلمون في رمضان بشعور من السمو الروحاني، إذ يقيمون في كل ليلة من ليالي رمضان، سواء فردياً أو جماعياً، صلاة سادسة هي صلاة التراويح. ومع اقتراب نهاية رمضان تزداد وتيرة أداء الممارسات الدينية والعبادة. فعملاً بالسنة، واقتداءً بما كان يفعله الرسول الذي كان يختم تلاوة المصحف بكامله في رمضان، يعتمد كثير من المسلمين إلى اتباع نهجه إلى أقصى حد ممكن وتلاوة القرآن كاملاً في رمضان. وتتخلل رمضان ليلة خاصة تزداد فيها حرارة التقوى والورع إحياءً لليلة التي نزل فيها الوحي على محمد (ص) أول مرة وهي ليلة القدر التي تقع في الأيام العشرة الأواخر من رمضان وتأتي في ذروة شعائر رمضان.

يدرك الإسلام حاجة الفقراء ويقر بالضرورة الروحية للعطاء من أجلهم عن طريق الزكاة، الركن الرابع من أركان الإسلام. والزكاة بالمفهوم اللغوي غير العربي هي الضريبة المفروضة على المسلمين لإعالة الفقراء. وللزكاة، بالإضافة إلى إعانة الفقير وذي الحاجة، معنى أدق هو الصلاح والتطهر. فعطاء المرء وتصدّقه بنصيب من ماله للفقراء يزكي ما بقي له منه ويطهره ويحرر صاحبه من مفاتن الحياة الدنيا. ثم إن المؤمن بتضحيته في سبيل الآخرين كما أمر الله، ينأى بنفسه عن ذاته ويتقرب من الله. وللعطاء أثر قوي ومباشر على تطور المعطي وارتقائه الروحاني. والزكاة ليست بالضرورة صدقة أو تبرعاً مالياً مباشراً، إذ يمكن أن تكون على هيئة تبرعات غير مباشرة كإقامة أو بناء مؤسسات خدمة المجتمع من مساجد ومدارس ومستشفيات. كذلك يمكن أن تكون في هيئة تبرعات تعطى لأفراد يقدمون خدمات للمجتمع. وتعمل الزكاة بصفقتها واجباً أمر به الله على إعانة الفقراء وتعزيز الروحانية عن طريق التضحية، وتصور كرامة العاطي والمُعطى على السواء. ولا تولّد الزكاة أي شعور بالنقص أو التفوق لأن الله يحض على أن الثروة كلها ملك لله وأنه مصدر الغنى والثراء كله. والذين يتبرعون بهبات من أجل إعانة الفقراء إنما يفعلون ذلك نتيجة إدراك بأن مالهم هو مما رزق الله ومن فضله، وأن على السعداء واجب إكرام الآخرين ومساعدتهم. ثمة نوع ثانٍ من صنوف العطاء والتبرع للفقراء هو الصدقة التي تختلف عن الزكاة من حيث إنها محض طوعية. وتُعدّ الصدقة وسيلة تقديرية ومكافأة تعبيراً عن الشفقة والتعاطف. وفي الإسلام واجب مالي آخر هو الجزية. وهي ضريبة كانت تجبى في العصور الوسطى من غير المسلمين الذين أقادوا من نعم وفوائد الدولة الإسلامية كالخدمات الاجتماعية والأمن الداخلي والحماية من العدو الخارجي. ولم يكن لزاماً على الرجال من غير المسلمين أن يخدموا في الجندية كالرجال المسلمين، وكان المطلوب منهم دفع ضريبة الجزية.

الركن الخامس من أركان الإسلام هو حج مكة الذي يجب على المسلم أن يؤديه مرة واحدة على الأقل في حياته. والحج واجب مفروض على القادرين فقط { وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا } (سورة آل عمران آية 97) أي الذين يقدرّون على توفير رزق وعيش أسرهم أثناء حجهم. والحج مناسبة يعبر فيها المسلم عن إخلاصه وطاقته لله وخضوعه لمشيئته أكثر مما في عداها من الأوقات. فالحج ترك تام للمغريات الدنيوية وملهيات الحياة والانقطاع الكلي لعبادة الله والصلاة والدعاء وأداء شعائر الحج ومناسكه. والحج أيام معدودات تبدأ في الثامن من شهر ذي الحجة الهجري وتنتهي في الثالث عشر منه. ويتوافد الحجاج المسلمون على مكة من مختلف بقاع العالم مقتنفين أثر محمد (ص) في ما أثر عنه من تقاليد. وتشمل هذه التقاليد الإحرام الذي يخلع فيه الحاج ثيابه التقليدية وأزياءه المعتادة ويتلفع بأزر أو ثياب غير مخيطة رمزاً لتخليه عن الأمور الدنيوية المعتادة واتباعه سبيل الروحانية ونكران الذات وتعبيراً عن وحدة المسلمين وتساويهم وتواضعهم أمام الله.

والمحور الرئيسي في الحج هو الكعبة المشرفة، أقدس الأماكن وأطهرها عند المسلمين. والكعبة عبارة عن بناء مكعب شيد بأحجار ضخمة، وتكسى في كل عام بكساء جديد من النسيج الأسود المزين بآيات من القرآن الكريم مطرزة بخيوط الذهب. وقد ورد في القرآن أن الكعبة المشرفة بنيت أول ما بنيت على يد آدم ثم أعاد إبراهيم وولده إسماعيل بناءها، وكانت الكعبة أول بيت لعبادة الله. والكعبة هي الوجهة التي يتجه إليها المسلمون في صلواتهم الخمس اليومية أينما كانوا. وهي بذلك تجسد وحدة الاتجاه الروحي في حياة المسلمين. ويبدأ الحاج مناسكه بالطواف بالكعبة سبع مرات تعبيراً عن كل محبة وإخلاص. ويمضي الحجاج أوقاتاً في الصلوات والابتهاال قريباً من الكعبة قبل التوجه إلى جبل عرفة الذي يفيضون منه إلى منى ومزدلفة لقضاء أيام التشريق الثلاثة وختامها بنحر الأضحية لوجه الله وفداء رمزياً لنية إبراهيم بتضحية ولده { وَقَدْ نَآهَ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ } (سورة الصافات، آية 107). ويرسخ الحج معتقدات المسلم ويثبت إيمانه ويعمقه ويوسع نظره إلى الأمة الإسلامية على الصعيد العالمي، إذ يقصد الحج مسلمون من أمم وشعوب شتى تتكلم مئات اللغات المختلفة وتمثل ثقافات وحضارات عدة تأتي من مختلف أصقاع العالم إلى حيث تتحد كأمة واحدة ومجتمع واحد على أطر أرض وأقدسها.

التقليد الصوفي

القانون السماوي - الشريعة - يتممه نهج باطني لا يسلكه إلا قلة من الناس وهو «الطريقة». وتجمع الطريقة، التي تماثل في ممارستها الصوفية، بين ظاهر بساطة الشريعة وتكشفها والضوابط الباطنية التي تعمل على تحول الوعي وتهيئته لإدراك الوجود الإلهي. وإذا لا غنى عن الشريعة لكل مسلم لكونها جزءاً لا ينفصل عن حياته، فإن الطريقة تتألف من تهذيب وضوابط ونظم إضافية أوجدها المتقدمون في ممارساتهم لها.

إن النظرة الصوفية في جوهرها نظرة باطنية تميزها عن المدرسة التي تتمسك بحرفية تفسير القرآن ونصوص الشريعة. ويكنى الصوفي في بعض البلدان الإسلامية بلقب الفقير أو الدرويش الذي يجد في طلب التجربة والمعرفة الوثيقة بالله. وعلى الرغم من عدم وجود أسلوب معين بذاته يتبعه الصوفي، فإن الصوفيين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم حجاج مرتحلون يتقدمون في حجهم على درب «الطريقة» عبر مراحل ودرجات من النضوج الروحي وصولاً إلى الغاية النهائية، وهي الاتحاد مع الله. والتوق إلى الاتحاد مع الله، الأصل، الحق، هو محور القوة الدافعة للصوفي على طريقته. ويفسر هذا الطريق على أنه «فناء» الصفات البشرية الأثانية، والبقاء الدائم في حضرة الله. وغالباً ما يؤكد التقليد الصوفي على مبدئين هما «وحدة الوجود» و«الإنسان الكامل».

وهناك اختلاف حول أصل تسمية الصوفية ومصدر اشتقاقها. فثمة بعض يقول إنه نسبة إلى «الصوف» نظراً لما اشتهر عن أصحاب التصوف من ارتدائهم الصوف. وقال البعض الآخر إن كلمة صوفي أو صوفية جاءت أصلاً من «الصفاء». وبغض النظر عن مصدر التسمية وأصلها، فإن يكون المرء صوفياً يعني أنه يحيا نمطاً خاصاً من الحياة يسمو به إلى درجة رفيعة من الوعي والإدراك. وأثرت عن أصحاب المعرفة والحجة من أوائل علماء المسلمين أقوال متنوعة في تعريف الصوفية منها من قبيل المثال:

- قال عبد الله بن علي التميمي: سئل أبو محمد الجري عن التصوف، فقال: الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دن.
- سمعت عبد الرحمن بن يوسف الأصبهاني يقول: سمعت أبي يقول: سمعت أبا عبد الله محمد بن عمار الهمداني يقول: سمعت أ محمد المرعشي يقول: سئل شيخي عن التصوف، فقال: سمعت الجنيد وقد سئل عنه فقال: هو أن يملك الحق عنك، ويحييك به.

• سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول: سمعت عبد الرحمن بن محمد الفارسي يقول: سمعت أبا الفانك يقول: سمعت الحسين بن منصور، وقد سئل عن الصوفي، فقال: وحداني الذات لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً.

• وسمعت يقول: سمعت عبد الله بن محمد يقول: سمعت جعفر بن محمد بن نصير يقول: سمعت أبا علي الوراق يقول: سمعت أبا حمزة البغدادي يقول: علامة الصوفي الصادق: أن يفتقر بعد الغنى، ويذلّ بعد العز، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الصوفي الكاذب أن يستغني بالدنيا بعد الفقر، ويعز بعد الذلّ، ويشتهر بعد الخفاء.

• وسئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف، فقال: أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى به في الوقت.

• وقال محمد بن علي القصاب: التصوف: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام.

• وسئل سمنون عن التصوف فقال: أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء.

• وسئل رويم عن التصوف فقال: استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده.

(الرسالة القشيرية، ص 239)

قال بعض العلماء إن الحركة الصوفية المبكرة تعود في جذورها إلى أحاديث النبي محمد وتصرفاته. ولذا ينظر إلى النبي محمد (ص)، على هذا الأساس على أنه أول المتصوفين قاطبة. كذلك يسود الاعتقاد بأن الصوفيين الأوائل كانوا الصحابة الذين التفوا حول النبي فكانوا رفقة مخلصة انطبعت بمزايا الورع وتحلت بصفات النقاء والتواضع وحب الله. ومع نمو الإمبراطورية الإسلامية واتساعها تحول المجتمع الإسلامي من مجرد جماعة من الناس من أهل الصحراء البسطاء إلى دولة ذات حضارة مترفة مرفهة في ظل الخلافة. وربما نشأت الحركات أو الطرق الصوفية المنظمة في البداية في جزء منها بدافع التوق إلى انتهاج أسلوب الحياة الدينية البسيط الذي عاشه أوائل من تبعوا رسالة محمد.

سيطر اتجاهان بين الحركات والطرق الصوفية التقليدية هما الوجد والوعي. وأقام معظم الصوفيين الأوائل الذين اتبعوا نهج الوجد في خراسان من بلاد فارس (شرق إيران) وكان من أشهرهم أبو يزيد البسطامي (المتوفى نحو 875 م) الذي ذكر عنه أنه كان يدخل في حالات من الوجد والنشوة توصله إلى مراحل الاتحاد بالله. وقد أدى هذا النهج الصوفي الروحاني الذي ما زال متبعاً في إيران والهند، على سبيل المثال، إلى وجود حصيلة كبيرة من الشعر التقليدي الذي يفصح عن محبة الذات الإلهية. وأما في بلدان غرب العالم الإسلامي، ولا سيما العراق وسوريا ومصر وشمال أفريقيا، فنزع المتصوفة من أمثال الجنيد البغدادي (870 - 950 م) إلى الاعتدال في ما ظهر من تعابيرهم وكتاباتهم واشتهروا بمقالاتهم وبحوثهم الفلسفية البارة. وعلى مر الزمن أصبحت الصوفية مذمومة بما لها من أسلوب خاص للحياة يشدد على التجربة الخاصة المباشرة والتفسيرات الرمزية للقرآن الكريم، واستنكرتها السلطات السياسية والشرعية الإسلامية معتبرة أن ما تنادي به مجرد تأويل وبدع. ولم تعد الصوفية تلقى التسامح في مناطق معينة من العالم الإسلامي، بل إنها لم تسلم من الاضطهاد.

ثم تبدلت هذه النظرة السلبية التي نظرها سواد المسلمين للمتصوفين وتأثرت في انعكاسها إلى حد كبير بحياة الفيلسوف الصوفي الباطني أبو حامد الغزالي (المتوفى سنة 1111 م) وتعاليمه. وكان الغزالي الذي ولد في طوس بشمال شرق إيران معلماً بارزاً وأشهر عالم إسلامي في عصره. وعده الكثيرون أعظم حجة في الإسلام منذ زمن النبي الكريم. إلا أن الغزالي مر بأزمة شخصية كبرى خرج منها مستنتجاً أن معرفته العلمية الواسعة وما لقي من مديح وإطراء لا تعدل كلها التقرب من الله. ولذا قرر التخلي عن منصبه وترك التدريس في المدرسة النظامية ببغداد، والانقطاع إلى الزهد والتصوف لكي يكمل معرفته للممارسات المستظهرية، أي الشريعة، بمعرفته الممارسات الباطنية، أي الطريقة. وغاب الغزالي عشر سنوات معتكفاً في التأمل الروحاني العميق والترحال إلى دمشق وبيت المقدس ومكة ليعود بعدها إلى الحياة العامة وينكب على وضع أعماله الهامة المتمثلة في كتبه **إحياء علوم الدين** و**مشكاة المصابيح** و**تهافت الفلاسفة**. ووفرت هذه الكتب مجتمعة عرضاً منظماً موثقاً للعقيدة الصوفية. وبين الغزالي علاوة على ذلك كيف أن الطريقة الصوفية قائمة على ما جاء في القرآن وعلى سنة الرسول. ويستشهد كثير من الصوفيين على ذلك بهذه الآية:

{ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (سورة النور، آية 35)

وأصبح الغزالي بمثابة «سفير» مهمته تدريس ما استعصى واختص من أمور الإسلام وجوانبه. وقال بأن العقل وحده غير كافٍ لإدراك المعرفة بالدين وبأن الوحي والإيمان والتنوّر الباطني أساسية. وأيد الغزالي أهمية التجربة الصوفية الباطنية المباشرة ونادى بأن التحول الروحاني هو ذلك الذي ينعكس على الحياة اليومية من خلال السلوك الأخلاقي والمعنوي. وعملت كتابات الغزالي المرجعية الموثوقة على توضيح صورة الصوفية وترسيخها لدى المجتمع الإسلامي على النطاق الواسع.

والطرق الصوفية لها نظام تدرجي ذو مراتب أعلاها مرتبة السيد الشيخ الذي يصل إلى هذه المرتبة بعد أن يكون قد مر بجميع مراحل الطريقة وأتمّها. وهو في هذه الدرجة يستطيع أن يأخذ بيد كل مريد طامح إلى الطريقة ويوجهه فيها. ولضمان سير الأمور على أفضل وجه يكلف الشيخ أتباع الطريقة من ذوي الخبرة بمهمات استشارية وإدراية معينة. وتحافظ كل طريقة صوفية على قواعد وعادات مميزة بالإضافة إلى الأساليب المختلفة للصحة الدينية. إلا أن هناك إطاراً عاماً يجمع بين الصوفيين كلهم ويوحّدهم. ويشمل هذا الإطار بصفة عامة إطاعة الشريعة واتباع الطريقة تحت إشراف مدرس قادر للوصول إلى «الذوق» أي الحقيقة، حقيقة الوجود، ثم إلى حياة المعرفة في النهاية حيث يتحول إدراك المريد فيحيا حياة الحكمة والمعرفة التامة بالطبيعة الفعلية للحقيقة. ويشدد الصوفيون على ضرورة وجود المعلم وعلى الحاجة إلى تلقين الداخل في الطريقة وتدريبه. والتدريب الأولي للدخول في طريقة صوفية ما هو بمثابة الانتماء إلى نسب خاص أو سلسلة متناقلة تعود إلى النبي محمد (ص).

ويقتضي كل نهج صوفي إغراقاً في التدين والعبادة يفوق مظاهر التقشف ويتخطاها. ويتحلى الصوفيون بمزايا خلقية وسلوكية تشمل اللطف والكرم والأدب وبساطة العيش والتفكير والتأمل والاستذكار وذكر أسماء الله. ولعل أبرز إسهام قدمته العقيدة الصوفية للإسلام كان استخدام الفنون لتحقيق التحول الروحاني. فقد اشتهر الصوفيون بشعرهم الملهم وبالسمع، وهو أسلوب يشمل الموسيقى والغناء والانتشاء بأدائهما وسماعهما أو بالحركات الإيقاعية والرقص (كما في الطريقة الصوفية المولوية في حلقات الذكر التي ابتكرها جلال الدين الرومي) تقرباً من الله. وهي طريقة يرفضها كثير من علماء المسلمين ويعتبرونها بدعة مستهجنة. وتمارس كل هذه الأساليب التعبيرية كوسائل تعمل على انفتاح القلب وتحول الشخصية. وبرز من بين أصحاب التصوف بعض أعظم فقهاء المسلمين وأشهرهم وأبلغهم حكمة بمن فيهم الفيلسوف الصوفي الباطني محيي الدين بن عربي الذي لقّب بالشيخ الأكبر، وجلال الدين الرومي (1207 - 1273 م) وإحدى أشهر شاعرات بلاد العرب رابعة العدوية (713 - 801 م). وهناك صوفي هام آخر هو الفيلسوف شهاب الدين السهروردي (1154 - 91 م) الذي أنشأ المدرسة الإشراقية في فارس حيث جرى التوليف بين الفلسفة الإسلامية والتعاليم الصوفية لقدماء الفرس الزردشتيين واليونان. وكان بعض العلماء البارزين صوفيين ومن بينهم ابن سينا (980 - 1037 م). وكانت كتب ابن سينا ومؤلفاته في الطب وترجماته لكتابات أرسطوطاليس مراجع لأوروبا كلها في العصور الوسطى.

وشيدّ الصوفيون دوراً كثيرة للعبادة حول العالم واجتذب عطاؤهم الكتابي ونمط حياتهم ومعيشتهم كثيراً من الناس الذين استهواهم الإسلام وممارساته الروحية. واشتهر الصوفيون كذلك بأعمال الخير والبر التي خصوا بها مجتمعاتهم.

المناسبات الدينية والأعياد

إن أهم مناسبتين يحتفل بهما المسلمون هما عيد الفطر الذي يأتي ختاماً لشهر الصوم رمضان، وعيد الأضحى الذي يشهد ذروة الحج إلى مكة، ويحتفل فيه المسلمون بذبح الأضاحي.

يحل عيد الفطر في ختام الصيام وثبوت نهاية شهر رمضان بمولد هلال شهر شوال الذي يليه. ويخرج بعض المسلمين من منازلهم عند مساء اليومين الأخيرين من الشهر لرصد مولد الهلال الجديد وثبوت ظهوره. ويعلن مولد الهلال مقدم الشهر الجديد وبدء احتفال بالعيد يستمر ثلاثة أيام تكون فيها الأعمال العامة والخاصة والمدارس في عطلة. وجرت العادة أن يتطهر المسلمون بالاعتسالة في أول أيام العيد ويلبسوا الجديد من الثياب، ويخرجوا في الصباح المبكر إلى المساجد حيث ينضمون إلى جماهير المسلمين التي تحتشد لصلاة العيد. ويتبادل الناس في العيد الهدايا وبطاقات التهئة ويجودون بعطاياهم للفقراء، ويتوجّه كثير منهم إلى المقابر لزيارة قبور موتاهم. ويتميز أول أيام عيد الفطر بمأدب غداء حافلة في وسط النهار، وهي أول وجبة نهائية للمسلمين بعد انقطاع عنها طيلة شهر الصوم من الفجر إلى ما بعد مغيب الشمس.

أما عيد الأضحى فيعدُّ أهم المناسبات التي يحتفل بها المسلمون وفق التقويم الهجري. فالعيد هو ذروة مراسم الحج ويقع في العاشر من شهر ذي الحجة، بعد انقضاء أكثر من شهرين على نهاية رمضان. ويؤدي الحجاج خلال عيد الأضحى شعائر ومراسم حجهم، وبينها استذكار استجابة إبراهيم لمشيئة الله وعزمه على ذبح ابنه إسماعيل والتغلب على إغواء الشيطان له بأن يعصي، لكن الله أعفاه من التضحية بابنه {وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ} (سورة الصافات، آية 107). وهناك ست مناسبات أخرى يحتفل بها معظم المسلمين بالإضافة إلى عيدي الفطر والأضحى. هي ذكرى المولد النبوي وليلة القدر التي يُعتقد بأنها تقع في الليالي العشر الأخيرة من رمضان، وفضلها الله بأن أنزل فيها الوحي على النبي محمد أول مرة {لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ} (سورة القدر، آية 3 - 5). وقد جرت العادة أن يُحتفل بها ليلة السابع والعشرين من رمضان. وللمسلمين مناسبة أخرى هامة يحيونها وهي ليلة الإسراء والمعراج. ويروى أن منشأ الحادثة أن النبي محمداً كان يلقي وأتباعه معارضة شديدة ويتعرض لأذى قريش ويتحمل ضيمها فأكرمه الله بأن أسرى به في رحلة ليلية من مكة إلى القدس حيث عرج إلى السماء بمعجزة من الله. {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} (سورة الإسراء، آية 1). ويحيي المسلمون معجزة الإسراء والمعراج كبرهان على رسالة محمد السماوية.

ثمة ليلة أخرى يحتفل بها بعض المسلمين وهي ليلة النصف من شعبان التي تعرف بليلة البراءات وتصادف اكتمال القمر بداراً في منتصف الشهر الذي يسبق شهر رمضان. وينهج المسلمون في هذه الليلة سنة النبي محمد فيمضون جلّها في الصلاة والتهدج والذكر وتلاوة القرآن.

وعاشوراء يوم يصادف في العاشر من محرم، أول أشهر السنة الهجرية. وقد احتفل به الرسول الكريم وصامه وأمر بصيامه، وكان صيام عاشوراء أول صيام فرض على المسلمين قبل صيام رمضان. وكان لهذا اليوم احتفال خاص في الجاهلية، وكان اليهود يتخذونه أيضاً عيداً لهم. وروى البخاري أن النبي قدم يوماً على المدينة، فوجد اليهود صائمين يوم عاشوراء فقال لهم «ما هذا اليوم الذي تصومون؟» فقالوا «هذا يوم عظيم أنجى الله فيه موسى وقومه، وغرق فرعون وقومه، فصامه موسى شكراً، فنحن نصومه». فقال الرسول «فنحن أحق وأولى بموسى منكم»، فصامه وأمر بصيامه. ومن أسباب تكريم هذا اليوم عند المسلمين اعتقادهم بأنه اليوم الذي رست فيه سفينة نوح بعد الطوفان ونزل منها ومن اتبعوه وما حمل من بهيمة وأنعام ليعودوا إلى سيرة حياتهم على الأرض بعد أن أغرق الله الذين لم يستجيبوا لدعوة نوح. أما بالنسبة للمسلمين الشيعة، فإن عاشوراء تمثل استشهاد الحسين في وقعة كربلاء بالعراق. ويصوم بعض المسلمين أيام عاشوراء رغم أن صيامها لم يفرض عليهم. ويُعدّ شهر محرم بصفة عامة شهراً حراماً له قدسيته. فهو الشهر الذي ترك فيه النبي وصحبه مكة مهاجرين إلى المدينة حيث استقر وبدأ بتأسيس المجتمع وإنشاء الأمة الإسلامية.

ويجلّ المسلمون الشيعة علياً ابن عم النبي وصهره إجلالاً عظيماً ويكنّون له احتراماً يسمو على الدنيويات. ويعتقد الشيعة أن النبي اختار علياً خليفته، ولذلك فهو الإمام الأول حسب العقيدة الشيعية. ويحتفل الشيعة في السابع عشر من ذي الحجة بذكرى إعلان النبي محمد (ص) علياً خليفته. كذلك يحيي الشيعة ذكرى مولد علي واستشهاده، كما يحتفلون بمولد كل الأئمة الاثني عشر.

عندما يُرزق المسلم بمولود يستقبله كقادم جديد ويدخله كبير العائلة في أمة الإسلام بأن يردد في أذنه اليمنى الأذان عملاً بسنة الرسول. فقد نقل أبو داود والترمذي عن أبي رافع أنه قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن في أذن الحسن بن علي حين ولدته فاطمة». ويقصد من هذا التقليد أن يكون أول ما يسمعه الطفل الوليد هو اسم الله وذكر الله. ثم يعمد كبير الأسرة إلى الهمس في أذن الطفل اليسرى بالإقامة والأمر بالعبادة. وقد قال الإمام ابن القيم في تحفة الودود في أحكام المولود باستحباب التأذين في أذن المولود اليمنى، والإقامة في أذنه اليسرى. وشرح الحكمة في هذا العمل فقال: «سر التأذين - والله أعلم - أن يكون أول ما يقرع سمع الإنسان كلماته، أي الأذان، المتضمنة لكبرياء الرب وعظمته، والشهادة التي هي أول ما يدخل بها في الإسلام، فكان ذلك كالتلقين له شعار الإسلام عند دخوله إلى الدنيا، كما يُلقن كلمة التوحيد عند خروجه منها». ومن المراسم والطقوس المتبعة «التحنيك» بأن توضع في فم الوليد قطعة من السكر أو الحلوى أو يدلك حلقه بعسل أو بتمر. والتحنيك حسب ما أثار عن سنة النبي هو أن تُمضغ ثمرة حتى تلين، ثم تدلك بحنك الصبي. وقد روى أبو داود أن الرسول كان يؤتى بالصبيان فيدعو لهم بالبركة ويحنكهم. والغرض من هذا هو أن ينشأ الطفل على طابع حلوة المعشر والرقة والطاعة. ويختتم هذا التقليد بالدعاء للمولود وذويه.

ثم يأتي بعد ذلك الاحتفال بتسمية المولود، وهو غالباً ما يتم بعد سبعة أيام من الولادة ويحضره الأهل والأصدقاء ويعرف بالعقيقة. ويشمل الاحتفال نحر الذبائح وتناول بعض لحومها وتوزيع بعضه. ولا يشترط أن تكون العقيقة في اليوم السابع، إذ يجوز تأجيلها لمدة سنة كما نقل عن السلف أن «حكم العقيقة سنة، وهي ذبح شاتين عن المولود الذكر، وشاة عن المولودة الأنثى، في اليوم السابع من ولادته، أو في ما بعده من الأيام، وهي سنة في حق والد الطفل شكراً لله تعالى وتقرباً إليه ورجاء سلامة المولود وحلول البركة عليه، يأكل منها ويهدي ويتصدق، كالأضحية». والعقيقة طبقاً للتفسير هي الشعر الذي يولد به الطفل. ويشمل الاحتفال بالعقيقة قص ذلك الشعر والتبرع بوزنه ذهباً أو فضة. ومن الطقوس أيضاً ختان المولود إذا كان صبياً في اليوم السابع. ويجوز تأجيل الختان شهوراً أو حتى سنوات. وليست هذه الطقوس والمراسم عامة يمارسها كل المسلمين، فبعضها يقتصر على مجتمعات أو مذاهب إسلامية معينة.

وقد جرت العادة أن يفصل في المجتمعات الإسلامية بين الذكور والإناث وخاصة في المدارس ودور التعليم، وهناك جامعات خاصة بالبنات في بعض البلدان الإسلامية. وغاية العزل هي التمسك بمظاهر الحشمة ومبادئ العفة التي يحض عليها الإسلام. ولا يزال العرف السائد في الزواج في بعض المجتمعات الإسلامية أن لا يتم الاختيار مباشرة عن طريق الاتصال بين الزوجين شريكي حياة المستقبل، فهو في الغالب يتم عن طريق الوسيط أو الأهل. ويحفظ الإسلام للمرأة المتزوجة حقوقها الطبيعية الفطرية بمعزل وبشكل مستقل عن حقوق الزوج. فللزوجة حق الاحتفاظ بممتلكاتها ومالها وحق إدارتها والتصرف بها حسبما تشاء. وفيما لم يلزم الإسلام المرأة بالبقاء في بيتها أو يمنعها من العمل خارج البيت، فإن الزوج هو الذي يأذن لها بالعمل إذا رغبت الزوجة في عمل خارج المنزل. والزواج في الإسلام قائم على الاحترام المتبادل والمحبة ولطف المعاشرة والرفقة بين الزوجين.

وتكتفي الغالبية العظمى من رجال المسلمين بزوجة واحدة على الرغم من أن الإسلام يسمح للرجل بتعدد الزوجات. فقد أحل القرآن للرجل أن يتخذ أربع زوجات ولكن بشروط أهمها أن يعدل ويساوي بينهن. {.. فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا}. (سورة النساء، آية 3)

ويفسر بعض المسلمين هذه الشروط على أنها عسيرة التحقيق إن لم تكن شبه مستحيلة باعتبار طبيعة الإنسان غير الكاملة وعدم قدرته على العدل والإنصاف، ما يعني اكتفائه بزوجة واحدة.

وينص القرآن على أن مرد كل كل حي ومنتهاه إلى الله: {وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ * وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا * وَأَنَّهُ خَلَقَ الزُّوجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ * مِنْ نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ * وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ} (سورة النجم، آية 42 – 47).

وعندما يدنو أجل المسلم ويعرف أنه على وشك الموت يعود أهله وأصحابه فيطلب منهم العفو والسماح ويسأل الله المغفرة عما قد يكون ارتكب من المعاصي والذنوب. ويكون آخر ما ينطق به أول ما سمعه عند مولده وهو شهادة أن لا إله إلا الله. ويحرم المسلمون إحراق جثة الميت لأنهم يؤمنون بأن جسد الإنسان المادي يبعث حياً يوم القيامة {أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ} (سورة يس، الآية 77 – 79).

ويستعجل المسلمون دفن أمواتهم معتبرين أن إكرام الميت دفنه. ولإعداد الميت لمواراته في التراب أحكام في مقدمتها الغسل ثم الصلاة عليه، ويجوز إتمام ذلك في المسجد أو المنزل أو أي مكان مخصص لذلك. ولا يستخدم المسلمون التوابيت لدفن موتاهم، فهم يكفنون موتاهم في أكفان من قماش أبيض (ثلاثة أثواب للذكر وخمسة للأنثى) ولا يلبسونهم أي ثياب، ثم يدفنون الميت في لحد. ويتساوى المسلمون جميعاً في الموت ولا فرق بين غني وفقير مهما علت أو دنت منزلته الاجتماعية، فالمعاملة واحدة، والجنائز عادة بسيطة غير مكلفة، يُحمل الميت ويشيع فيها إلى قبره في الجبانة سيراً على الأقدام. غير أن بُعد المسافات في المدن جعل المسلمين يستخدمون السيارات لنقل الموتى إلى المقابر ولكن دون بذخ أو مواكب. ويوارى الجثمان تحت التراب باتجاه القبلة، أي باتجاه مكة. ويردد المشيعون عند القبر أدعية وآية من القرآن تقول: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ» (سورة طه، الآية 55). ولا يدوم حداد المسلمين على الميت أكثر من ثلاثة أيام. أما المرأة التي يموت عنها زوجها فإن حدادها يطول ويعرف بالعدة التي تدوم أربعة أشهر وعشرة أيام قبل أن يحق لها الزواج. ويتكفل أهل الميت بما قد يكون خلف من دين أو التزام مالي.

وبما أن أركان الإسلام الخمسة قد تداخلت مع حياة المسلمين وتغلغلت فيها، فقد دخل كثير من التعابير الدينية وخاصة ما ورد منها في القرآن لغة الناس اليومية وأصبح مألوفاً فيها كواجب مقدس لذكر الله في كل أن وعمل. وانتقل كثير من تلك التعابير التي دخلت لغة

العامّة إلى لغات أخرى في المجتمعات الإسلامية، وأكثر ما هو مألوف منها البسملة، قول «بسم الله» عند الشروع في أي عمل «والحمد لله» عند الانتهاء منه أو ذكر نعم الله.

التقويم

بدأ التقويم الإسلامي لحساب الزمن في سنة 622 ميلادية، وهي السنة التي صادفت عام هجرة النبي محمد من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة وبداية تأسيسه أمة الإسلام. ويستخدم التقويم الهجري النظام القمري لحساب أيامه وشهوره التي يتراوح عدد أيامها بين تسعة وعشرين وثلاثين يوماً تبعاً لנنازل القمر. والسنة الهجرية القمرية لا تكبس في حال من الأحوال لكي تتزامن مع تقويم السنة الهجرية، وإن كان يضاف أحياناً يوم في آخرها لجعل أيام آخر أشهرها ثلاثين. ولما كان عدد أيام السنة القمرية 354 يوماً، فإن مواعيدها ومواسمها لا تتفق مع السنة الشمسية التي تزيد عنها 11 يوماً. ولذا فإن المناسبات والأعياد الإسلامية التي يحتفل بها حسب التقويم الهجري لا يتصادف وقوعها في نفس المواعيد والتواريخ من السنة الشمسية وتتغير باستمرار. ولهذا التغير في مواعيد المناسبات والاحتفالات سنة وراء سنة أهمية خاصة بالنسبة لشهر الصيام رمضان، إذ يصادف وقوع رمضان أحياناً في موسم الصيف حين يكون نهار الأيام أطول وأحرّ ويكون الصيام فيه مشقة. ولكن رمضان يأتي أحياناً في الشتاء حيث النهار أقصر وأبرد وصيامه ليس فيه مشقة، أو في مواعيد وفصول أخرى يسببها فارق الزمان والمكان حيث النهار يطول كثيراً أو يقصر كما في الأماكن القريبة من المناطق القطبية. وهناك شهران علاوة على رمضان يكتسبان أهمية خاصة عند المسلمين وهما شهر محرم، أول أيام السنة الهجرية، وذو الحجة آخر شهورها الذي تؤدّى فيه مراسم الحج. ومع أن القمر له الدور الأساسي في تحديد مواعيد التقويم الهجري فإن مواقيت الصلاة اليومية وختام يوم الصيام تتحدد بموقع الشمس.

ملخص الفصل

يتركز الوعي الديني الإسلامي في الاعتقاد القائل بوحداية الله ويوم القيامة وابتعث الله الأنبياء والرسل ووجود الملائكة ويكتب الوحي السماوي. والوحي الذي نزل على النبي محمد (ص)، الذي يجسّد كل الفضائل الروحانية، كان، من وجهة النظر الإسلامية، خاتمة سلسلة من رسالات الأنبياء والرسل الذين دعوا جميعاً إلى دين أساسي تجددت الدعوة إلى رسالته مع كل رسول بعثه الله. وقد نادى أولئك الرسل بالاستقامة والعدل ووحداية الرب. ومع ما لمحمد (ص) من مكانة ومنزلة عند المسلمين كنبي فإن القرآن هو المعين الذي ينهل منه جميع المسلمين ويرجعون إليه في شؤون دينهم، فالقرآن في الإسلام هو المركز والأساس، فهو كلمة الله وتجلّ إلهي لا يجارى في قدسية إعجازه اللغوي العربي. وكان من تأثير الطفرة الروحانية التي أطلقها نزول الوحي بالقرآن أن حفزت وعجلت وحدة قبائل وجماعات بدوية متفرقة لتجعل منها أمة ذات حضارة وصاحبة إمبراطورية إسلامية مزدهرة.

والله للمسلمين هو الرحمن الرحيم خالق الكون وكل الوجود وهو الباعث والديان يوم القيامة والحشر. ويتخلل حياة المسلم اليومية التي تقوم وتنظم على أساس أركان دينه الخمسة ووعي بجلال الله ورحمته، والله معبود مطلق نهائي حق وليس من حقيقة سواه. وباختصار، فإن حياة المسلم كما تدل التسمية من الإسلام هي سلام داخلي تحقّقه النفس من خلال الخضوع والاستسلام لله. **ثبت مصا صدر**

ومراجع هذا البحث

مراجع عربية مقتبس عنها أو مستشهد بها

«القرآن الكريم» إضافة إلى عدد من المراجع المعروفة كـ «سيرة الرسول» (لابن هشام)، و«صحيح البخاري»، و«مقدمة ابن خلدون»، و«روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» (تفسير الألوسي)، و«نهج البلاغة» (للإمام علي بن أبي طالب)، و«فصوص الحكم» و«ترجمان الأشواق» (لابن عربي)، وكتاب «فيه وما فيه» (لجلال الدين الرومي)، و«الرسالة القشيرية» (لأبي القاسم القشيري).

مراجع متفرقة غير عربية

Schimmel, A. *Islam: An Introduction*. Albany, NY: SUNY Press, 1992.

Smith, Huston. *Islam: A Concise Introduction*. New York: HarperCollins, 2001.

Cragg, K., and R. M. Speight. *The House of Islam*. 3d ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1988.

Esack, Farid. *On Being a Muslim*. Oxford: Oneworld Publications, 1999.

Frager, Robert and James Fadiman. *Essential Sufism*. Edison, NJ: Castle Books, reprint 1998.

Lewis, Bernard. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993.

Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Rochester, VT: Inner Traditions International, Ltd., 1983.

Muzaffer, Ozak Al-Jerrahi. *Irshad: Wisdom of a Sufi Master*. Westport, CT: Pir Press, 1988.

Nasr, Seyyed Husayn. *Ideals and Realities of Islam*. 2d ed. London: Unwin Paperbacks, 1988.

_____. *Knowledge and the Sacred*. Albany, NY: SUNY Press, 1989.

_____. *Science and Civilization in Islam*. New York: Barnes & Noble Books, 1992.

Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*. London: Arkana, 1989.

Nurbakhsh, J. *In the Tavern of Ruin*. New York: Khanigahi Nimatullahi Publications, 1978.

1 من قبيل المثال على ذلك أن كثيراً من المفكرين الإسلاميين تأثروا جداً بالفلسفة اليونانية، وخاصة بأعمال أرسطو وأفلاطون والأفلاطونيين الجدد التي ترجمت إلى العربية على نطاق واسع وكان لها تأثير عميق في الفلسفة والصوفية الإسلاميتين. وغالباً ما عُدَّ محيي الدين بن عربي أعظم مفكر صوفي ميتافيزيقي ولذلك لُقِّبَ «بابن أفلاطون». وقد عرف العالم الإسلامي الأفلاطونية الجديدة عن طريق ما عرف خطأ باسم «لاهوتية أرسطو»، التي كانت في حقيقة أمرها مختارات من كتابات اثنين من الأفلاطونيين الجدد هما أفلوطين وبروكليس. وتمتع ابن رشد، وهو أندلسي وفيلسوف قومي عربي من قرطبة، باحترام شديد عند المفكرين اليهود والمسيحيين لما قدَّم من ترجمات لأعمال أرسطو. والواقع أن ابن رشد عرف بلقب «المعلق» بينما وصف أرسطو بلقب «المعلم». وأصبحت أطروحات ابن رشد ومقالاته الفلسفية التي تلقى الإجلال لعقلانياتها العلمية جزءاً متمماً للدراسات الفلسفية في أشهر الجامعات الأوروبية.

2 Hadith, quoted in A. Schimmel, *Islam: An Introduction* (Albany, NY: SUNY Press, 1992), 61.

3 Huston Smith, *Islam: A Concise Introduction* (New York: HarperCollins, 2001), 236.

4 كتاب نهج البلاغة للإمام علي ابن أبي طالب

Imam Ali ibn Abu Talib, *Nahjul Balagha: Peak of Eloquence*, 4th ed., trans. Sayed Ali Reza (New York: Tahrike Tarsile Qur'an Inc., reprint 2000), 181.

5 وردت أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون باللغة العربية مع ترجمة لها باللغة الإنكليزية في كتاب لروبرت سيد:

Robert Sade, the Ninety-Nine Names of God (Ibadan, Nigeria: Daystar Press, 1970).

6 هذه الإجابة للرومي وردت أيضاً في كتاب من ترجمة أ.ج. أربيري .

Jalaluddin Rumi, *Discourses fo Rumi*, trans. A.J. Arberry (Surrey, U.K.: Kurzon Press, 1993) 35.

7 هناك بحث عن ابن عربي وشعره في ترجمة إنكليزية لكتابه **فصوص الحكم** بعنوان:

Ibn Al'Arabi. *The Bezels of Wisdom*, trans. And introd. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980).

8 ترجمت مقتطفات من شعر محيي الدين بن عربي الصوفي في كتابه **ترجمان الأشواق** في كتاب صدر باللغة الإنكليزية بعنوان:

M.Ibn Al-Arabi, *Tarjuman Al- Ashwaq: A Collection of Mystical Odes*, ed. and trans.R. Nicholson (London: Theosophical Publishing House, Ltd., 1978) 67.

9 «The Qushayrian Treatise», quoted in C. W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala Publications, Inc., 1997), 23.

الفصل السادس عشر الدين البهائي

«أشهد يا إلهي بأنك خلقتني لعرفانك وعبادتك. أشهد في هذا الحين بعجزتي وقوتك وضعفي واقتدارك وفقري وغناك. لا إله إلا أنت المهيمن القيوم».

بهاء الله (الصلاة الصغرى)

تقديم

نشأ الدين البهائي في بلاد فارس (إيران) في منتصف القرن التاسع عشر. مؤسسه بهاء الله (1817 - 1892)، ويُعرف أتباع هذا الدين بالبهائيين ويؤمنون أن بهاء الله هو الأحدث بين رسل الله الكرام مثل إبراهيم وكرشنا وموسى وزردشت وبيوذا والمسيح ومحمد عليهم السلام. يعتقد البهائيون بأن بهاء الله هو الموعد المنتظر الذي جاء على لسان الرسل والأنبياء السابقين لتحقيق وعد الله بعصر يسوده السلام والطمأنينة لعموم الجنس البشري.

لقد أعلن بهاء الله أن الهدف الرئيس لرسالته هو تحقيق وحدة العالم الإنساني. ولذلك فإن ثلاثة أشكال من الوحدة تكمن في جوهر رسالته: الإيمان بوحداية الله وفردانيته وأنه خالق الكون ومبدعه ومصدر الإلهام لعالم الإمكان في كل الشؤون والمعتقدات، والثانية الإيمان بوحدة الجنس البشري قاطبة، والثالثة تقضي بأن جميع الأديان السماوية في العالم ومؤسسيها هم إلهيو المصدر ويعكسون للبشرية ديناً إلهياً واحداً في جوهره ويستمر متجدداً من عصر إلى عصر تبعاً لتطور البشرية ومدى استعدادها وقابلياتها. فقد كتب بهاء الله قائلاً:

«لم يكن مقصودي سوى إصلاح العالم وراحة الأمم، ولن يتحقق الخير والسلام والاطمئنان إلا بالاتحاد والاتفاق، ولن تشرق شمس الوحدة إلا بعد محن ورزايا نتيجة تجاهل نصائح القلم الأعلى».

سبق ظهور بهاء الله ظهور رسالة إلهية تمهيدية تمثلت بالدين البابي الذي بُعث به السيد علي محمد (1819 - 1850) الذي اتخذ لنفسه في ما بعد لقب «الباب»، وقد جاء لتمهيد الطريق وإعداد العالم لظهور رسول أعظم منه. ولذلك فإن البهائيين يعتبرون أن الباب أيضاً هو رسول سماوي جاء ليبشّر بظهور بهاء الله.

كانت تعاليم بهاء الله واضحة في حماية دينه من الفرقة وأتباعه من التشيع، فترك في كتاباته تعليماته الجلية في ما يخص خليفته من بعده، ونظاماً إدارياً يحقق لأتباعه لُحمتهم بعد صعوده من هذا العالم. فعين ابنه الأكبر عبد البهاء محوراً يتوجه إليه الجميع ومفسراً ومبيناً لتعاليمه وكتابات المقدسة، وذلك بموجب وصيته التي كتبها بخط يده وتُعدّ عهداً وميثاقاً أبرمه بهاء الله مع أتباعه، وهو عهد يقطع دابر كل خلاف واختلاف من أي نوع. بهذا الميثاق حافظ بهاء الله على وحدة أتباعه واتحاد مؤسسات جامعاته أينما كانت.

إن كتابات بهاء الله، التي يمكن جمعها بما لا يقل عن مئة مجلد، زاخرة بالنصائح والإرشادات التي تخبر أتباعه بالهدف من حياتهم وتضع أمامهم مسؤولياتهم كأفراد تجاه خالقهم وكأعضاء في المجتمع الإنساني. فأمرهم بضرورة التوجه بالدعاء والتأمل والصلاة وتلاوة آيات الله ثم بالصوم، ورفع العمل الذي يؤدي بإخلاص مساهمة في خدمة المجتمع إلى مرتبة العبادة، كما أمرهم بتبليغ أمر الله

وإحياء النفوس بكلماته. تناولت تعاليمه بالتفصيل مواضيع تتعلق بالحياة الاجتماعية وتطوير المؤسسات التي ستعمل ضمن سياق ظهور فجر الحضارة الإنسانية العالمية القادمة.

سيطرق هذا الفصل إلى جوانب هامة من تاريخ الدين البهائي ومبادئه الرئيسية وتعاليمه وعناصر من الإدارة البهائية والأحكام.

الباب

عاش الباب في زمن احتدمت فيه الآراء والتوقعات الدينية بقرب مجيء القائم - موعود الشيعة. من وسط تلك التكهانات برزت فرقة دينية دُعيت بـ «الشيخية» حيث كانت لها دراساتها المتعمقة في هذا المضمار. أسسها الشيخ أحمد الأحسائي (1753 - 1825)، وأخذ أعضاؤها يهيئون أنفسهم لمجيء القائم. بعد وفاة الشيخ أحمد ومن خلفه من بعده كانت وصيتهما للتلاميذ أن يتشتتوا في البلاد بحثاً عن القائم الموعود، فبدأ التلاميذ بالصلاة والدعاء بكل ابتهاج أن يسدّد الله خطاهم ويهديهم إليه. في الثالث والعشرين من شهر أيار/مايو 1844 شاعت القدرة الإلهية أن يتم لقاء بين شاب يدعى السيد علي محمد وأحد تلاميذ المدرسة الشيخية الملا حسين البشروئي الذي كان عاكفاً على البحث المستمر. في ذلك اللقاء، وبعد حديث مستفيض، أعلن الشاب التاجر أنه هو القائم الموعود متخذاً لنفسه لقب «الباب». وهكذا كان الملا حسين أول المؤمنين بالباب. وبهذا الكشف فُتحت صفحات فصل جديد في التاريخ الديني للبشرية.

ولد الباب في شيراز بإيران عام 1819 م من سلالة تنتمي للعترة النبوية الطاهرة من ذرية فاطمة. توفي والده بعد ولادته فكفله خاله وتعهّد بتربيته. بانث عليه منذ صباه علائم النجابة الفطرية والعلم والمعرفة والشخصية المميزة، وأحدث بهاؤه ونقاؤه وعفته ومجاملته وكرامته انطباعاً مؤثراً لدى كل من قابله وعرفه. بهذه الخصال الفريدة عُرفت شخصيته كتاجر وقور الجانب في مدينة بوشهر الواقعة على الخليج.

عندما أعلن الباب دعوته كان له من العمر خمسة وعشرون عاماً. في تلك الليلة التاريخية أوصى الملا حسين ألا يبوح بهذا الكشف بل يجب أن يبقى سراً، ذلك لأنه بفضل الإخلاص في البحث والدعاء والصلاة والروى والرؤية سيتعرف عليه سبعة عشر نفرًا آخرون من تلقاء أنفسهم ويدركون مقامه. وبالفعل كان له ما تنبأ، وبات يُعرف أول مريديه الثمانية عشر بـ «حروف الحي». وما إن اكتمل العدد حتى أمرهم أن ينتشروا في طول البلاد وعرضها للتبشير بالدعوة الجديدة. فأوكل للملا حسين مهمة خاصة تقضي بالتوجه شمالاً إلى طهران العاصمة لإيقاظ النفوس وإبلاغهم بالرسالة، وجاء في كلماته له: «... واطلب من القدرة الربانية أن توفّقك على أن تشاهد في تلك العاصمة عرش سلطنة الحق وتدخل في قصر المحبوب. ففي تلك المدينة سرٌّ لو انكشف تنقلب الأرض جنّةً علياً، وأتعشّم أنك سوف تشترك في ذلك الفضل وتعترف ببهائه».

بعد البحث نجح الملا حسين أخيراً في لقاء بهاء الله في طهران وقدم له رسالة كُلف بها يحملها من الباب، وفور الاطلاع عليها أقرّ بهاء الله بدعوة الباب وأصبح من أعظم المدافعين عنها والناشرين لنفحاتها.

مضت على رسالة الباب ست سنوات شهدت انتشاراً واسعاً بين مختلف الطبقات العامة والمتنقفة في أنحاء إيران، وفي الوقت نفسه شهدت أحداثاً دموية رهيبة جاءت في موجات من الاضطهاد والتعذيب والإعدام التي شملت الباب نفسه وكثيراً من أتباعه. كانت دعوة الباب في جوهرها تبشر الناس بظهور رسول من عند الله أعظم منه بكثير، وأشار إليه على أنه «مَنْ سيُظهره الله»، وأنه سيأتي بأحكام جديدة ورسالة إلهية جديدة من رحم الإسلام كما جاءت كل رسالة من رحم سابقتها. وهكذا انتشرت رسالته بسرعة، وانضوى تحت لوائها عشرات الألوف، الأمر الذي تنبّه إليه العلماء والقادة الدينيون آنذاك. فارتفعت أصواتهم بالاعتراض الشديد مما هيّج عامة الناس، فوقع الكثير من البابيين ضحية التعذيب والتنكيل والقتل الشنيع وصدر الأمر بحبس الباب في أقاصي البلاد. عانى الباب كثيراً على أيدي العلماء الذين وصفوه بالكفر والهرطقة وأنه بات شخصاً خطيراً. ومع أن السلطات كانت تأمل من نفيه إطفاء نور رسالته، إلا أن تعاليم الباب كانت تتغلغل عميقاً في قلوب أتباعه والكثيرين ممن انجذبوا إليها رغم الاضطهاد والقتل. وفي النهاية اقتيد الباب من سجنه إلى مدينة تبريز حيث أعدم بتألب السلطات الدينية والمدنية. أما حادثه استشهاده فقد اقترنت بما يمكن أن يكون معجزة، وهي مدوّة رسمياً في سجلات الحكومة الإيرانية. يُحيي البهائيون ذكرى يوم استشهاده سنوياً باعتباره يوماً مقدساً. وطبقاً للرواية التاريخية فإن الباب، في الليلة التي سبقت يوم استشهاده، تهلّل وجهه فرحاً وغبطة لكونه قد أنجز مهمته الإلهية. في صباح اليوم التالي، وبينما

كان يدلي لأحد أصحابه في السجن بأخر تعليماته، جاء الحراس لاقتياده إلى مكان إعدامه فأجابهم: «إلى أن أكون قد أتممت كل ما أريد قوله للسيد حسين حتى آخر كلمة لا تقدر قوة أرضية أن تمنعني. ولو اجتمع العالم كله جيشاً واحداً حولي لن يمنعني من إتمام ما أقصده من الأقوال إلى آخر كلمة3». إلا أن الحراس لم يستجيبوا لأمره واقتادوه مع مرافق له شاب إلى حيث علّقوهما بالحبال على جدار في ساحة ثكنة عسكرية بالمدينة على مرأى من آلاف الناس المتجمهرين والذين تجمعوا على أسطح المنازل لمشاهدة المشهد. سبعة وخمسون جندياً صوّبوا بنادقهم ثم أطلقوا النار، وما إن انقشع دخان البارود حتى وضح المشهد وانطلقت صيحة اندهاش مدوية: لقد اختفى الباب. ورأوا رفيقه الشاب ينتصب واقفاً في الساحة وحده ومن حوله قطع الحبال المتناثرة. عمّ الهياج، وبعد بحث محموم وجدوا الباب جالسا في زنزانة سجنه يكمل تعليماته التي قوطع فيها. وهنا امتنع قائد الكتيبة عن معاودة الكرة فأحضرت كتيبة أخرى نفذت العملية. وهكذا أعدم الباب ظهر يوم التاسع من شهر تموز/ يوليو عام 1850م.

أنزل الباب خلال تلك السنوات الست كثيراً من الآثار الكتابية وأهمها كتاب البيان باللغة الفارسية الذي ضمّ أحكام دينه وتعاليمه الأخلاقية. ويعتبر البهائيون تفسيره لسورة يوسف، التي وردت في القرآن الكريم، من أهم آثاره لأنها تكتنز بشائر ظهور بهاء الله. كما يؤمن البهائيون بأن رسالة الباب إنما هي فترة هامة ومميزة في التاريخ الديني حيث جاءت تمهيداً لظهور بهاء الله ولتنبيه العقول وإيقاظ النفوس ليوم الله في الرسالة الإلهية المرتقبة.

بهاء الله

اسمه ميرزا حسين علي، وُلد في طهران بإيران عام 1817 م في عائلة معروفة بالثروة والجاه والنبالة. منذ طفولته تميّز برجاجة العقل والحكمة غير العادية ووجد الجميع لديه العلم والمعرفة الواسعة. وكما كان للباب، لم يدخل مدرسة نظامية بل تلقى تعليمه الأولي حسبما كان متوفراً لأبناء الطبقات العالية في المجتمع الإيراني. بقدراته الفائقة ناب عن والده، وهو في السابعة من عمره، في قضية تتعلق بالملكية أقامها أحد خصومه في محكمة الشاه، وكان أن كسبها الطفل. تميزت فترة صباه بتكريس نفسه لخدمة الفقراء والمساكين حتى عُرف عنه أنه «أبو الفقراء». في ذلك الوقت عُرض عليه منصب رفيع في بلاط الشاه إلا أنه رفضه وفضل الاستمرار في خدمة المحتاجين.

بعد أن أقّر بهاء الله برسالة الباب وكّرّس جهده في نشرها والدفاع عنها، عانى طبعاً الكثير من أنواع الاضطهاد والمحن. فلم تكد تمضي سنتان على إعدام الباب حتى اجتاحت الدين الناشئ وأتباعه عواصف هوجاء. ففي نوبة من عدم الاتزان والاختلال العقلي وفورة الغضب والحزن على إعدام محبوبهما، أقدم شابان بابيان على محاولة اغتيال الشاه. ومع أن فعلتهما تتعارض تماماً وتعاليم الباب، بل وتتنافى وسلوك إخوانهم في الدين تنافياً كلياً، فقد قادت إلى موجة عارمة من اضطهاد البابيين في أنحاء البلاد، ولذلك أُلقي القبض على بهاء الله تجنّياً وأُجبر على السير حافي القدمين حاسر الرأس مغلولاً بالسلاسل من منزله الريفي خارج طهران تحت شمس الصيف المحرقة إلى أن وضعوه في قبو مظلم تحت الأرض في المدينة. اصطف على طول الطريق التي سلكها جمهرة من الغوغاء المتعصبين الذين راخوا يهزأون به ويسينون إليه. وحالما وصل إلى ذلك القبو المظلم الخالي من أي منفذ إلا من مدخله الضيق المليئة أرضه بالطين حتى الكاحل ويعج المكان بأنواع الحشرات والقوارض والروائح المنتنة وفيه وضع عدد كبير من القتلة واللصوص، وضعت قدماءه في مقطرة خشبية (قطعة مثقوبة لاحتجاز السجناء بتقييد أقدامهم وتعذيبهم)، وطوّق عنقه بسلاسل ثقيلة. في ذلك الجحر العفن أمضى بهاء الله أربعة أشهر كان دأبه خلالها الحفاظ على روح ومعنويات من هم برفقته في القبو من الأصحاب، وأخذ يعلمهم الأدعية والمناجاة. في هذا المكان الرهيب وساعات المحنة الشداد تلقت أسماع بهاء الله صوت الوحي برسالاته السماوية. وقد وصف تلك اللحظات في ما بعد بقوله:

« وفي ذات ليلة أصغيتُ إلى هذه الكلمة العليا في عالم الرؤيا من جميع الجهات: إنا ننصر بك وبقلبك. لا تحزن عما ورد عليك ولا تخف إنك من الأمنين، سوف يبعث الله كنوز الأرض وهم رجال ينصرونك بك وباسمك الذي به أحيا الله أفئدة العارفين4».

هذا وقد مضت على مولد رسالته، الذي كان في أحلك الظروف وأقساها في ذلك القبو الذي شهد دعوته السريّة، عشر سنوات قبل أن يجاهر بهاء الله بدعوته العلنية بأنه «مَن يُظهره الله». لم يعثر أولئك الذين أمروا بحبس بهاء الله دليلاً يثبت ضلوعه في المحاولة الطائشة

لقتل الشاه، وبمساعي سفير روسيا لدى بلاط الشاه مستخدماً نفوذه أُطلق سراح بهاء الله. فخرج بعد أن جرّده من ثروته وممتلكاته، وصدر الأمر بنفيه خارج إيران مع عائلته وأصحابه.

بعد رحلة شاقة محفوفة بالأهوال استغرقت ثلاثة أشهر عبر الجبال الشاهقة المكسوة بالثلوج في صقيع الشتاء القارس وصل بهاء الله ومن معه إلى بغداد عام 1853. وبوصوله ابتداءً أول فصل من فصول نفيه الأربعة التي حملته بعيداً لتتأى به عن وطنه حتى خاتمة حياته. في بغداد بدأ بهاء الله ببعث الحيوية في نفوس أفراد الجامعة من جديد بعدما تردّت معنوياتهم باستشهاد الباب ومحاولة اغتيال الشاه البغيضة وما تبع ذلك من عنف واضطهاد. إلا أن نجاحه في ما بذله من جهد وما حظي به من تقدير واحترام عظيمين لدى أتباعه المؤمنين وأهالي بغداد على السواء، أثار غيرة وحسد أخيه غير الشقيق ميرزا يحيى الذي أخذ يبعث فساداً بين الأتباع مع أنه كان من البابيين المشهورين. فمن حرصه ألا يكون طرفاً في نزاع أو شقاق بين البابيين، أثر بهاء الله الابتعاد عن بغداد وتوجه إلى جبال كردستان عام 1854 مفضياً معظم وقته في عزلة وانقطاع تامين إلى أن قرر بعد ذلك الإقامة في السليمانية التي اشتهرت بمركزها العلمي المرموق آنذاك. مكث فيها حتى عام 1856 حيث عاد إلى بغداد.

فور عودة بهاء الله لم يتركه العلماء الأكراد والمتصوّفون بل راحوا يزورونه في بغداد وشكل الذين فازوا بمحضره طليعة من العديد من القادة والزعماء ورجال الحكم والشخصيات البارزة. بدأ البابيون يتقاطرون أفواجاً من أنحاء إيران على بغداد لزيارته، وليعودوا بعد ذلك بقصص وروايات عن بهاء الله وعظمته ورفعته مقامه وما خطّه قلمه من نصائح وإرشادات. فتمكن بهاء الله أخيراً من أن يجدد في نفوس البابيين فضائل الأخلاق والقيم كما يجب وينبغي، وأن يجعل من سلوكهم ما يتفق وتعاليم الباب وفضائله. وهكذا عُزل الدين البابي عن أي نشاط سياسي وأكد نبذ العنف بكل أشكاله والحض على إطاعة الأحكام والالتزام بالقانون. وعلمهم بهاء الله أن شريعة المحبة هي السائدة بدل الكراهية، والتسامح محل الانتقام. فكان وجوده سبباً في تسامي أرواح من كانوا حوله فشعروا بالطمأنينة والسلام، وألهمهم بمثل وقيم كونية جامعة، وغرس في نفوسهم آمالاً جديدة بعالم أفضل. وما إن شاهد أعداء الدين البابي ارتفاع شأن الجامعة وعلو كعبها حتى كثفوا مساعيهم في التآمر على بهاء الله وإيذائه حتى إنهم تواطأوا على اغتياله، وأدّت مساعيهم في تشويه حقيقته والإساءة إلى صورة الجامعة البابية إلى نفيه من جديد. في هذه المرة أصدر السلطان عبد العزيز أمره بترحيل بهاء الله من بغداد إلى القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية العثمانية.

قبل أن ينطلق بهاء الله إلى منفاه الثاني، توجه مع عائلته وبعض أصحابه إلى حديقة خارج بغداد. ففي عام 1863، وفي تلك الحديقة الغناء بوجود العدد القليل من الأصحاب، أعلن بهاء الله دعوته علناً بأنه الظهور الإلهي الموعود «من يظهره الله» الذي بشر به الباب. أمضى بهاء الله وعائلته وأصحابه في تلك الحديقة التي عرفت بـ «حديقة الرضوان» اثني عشر يوماً. وعلى الأثر أخذ العديد من البابيين يتوافدون للمثول بمحضره والاستماع إلى كلماته وتعاليمه وإرشاداته. ومنذ ذلك الكشف أصبحوا يعرفون بـ «البهائيين».

في القسطنطينية استمرت مكائد أعداء الدين الجديد وأخذت تحاك ضد بهاء الله مختلف الافتراءات بسبب ما لمسوه من رفعة مقامه وازدهار رسالته. فلم تمض سوى أربعة أشهر تقريباً حتى صدر الأمر مرة أخرى بنفيه وأتباعه إلى مدينة أدرنة ليستقر به المقام هناك نحواً من أربع سنوات.

في أدرنة أخذ بهاء الله ينزل الألواح التي كشف فيها عن رسالته للملوك والحكام والرؤساء والسلطات الدينية وسائر قادة المجتمع. ففي أحد رسائله تلك يعلن بهاء الله قائلاً:

«يا معشر الملوك، إنا نراكم في كل سنة تزيدون مصارفكم وتحملونها على الرعية إن هذا إلا ظلم عظيم. اتّقوا زفريات المظلوم وعبراته ولا تحملوا الرعية فوق طاقتهم ولا تخربوهم لتعمير قصوركم، اختاروا لهم ما تختارونه لأنفسكم، كذلك نبيّن لكم ما ينفعكم إن كنتم من المتفرّسين. إنهم خزائنكم إياكم أن تحكموا عليهم بما لا حكم به الله وإياكم أن تسلموها بأيدي السارقين. بهم تحكمون وتأكلون وتغلبون وعليهم تستكبرون إن هذا إلا أمر عجيب ... أصلحوا ذات بينكم إذا لا تحتاجون إلى كثرة العساكر ومهماتهم إلا على قدر تحفظون به ممالككم وبلدانكم. إياكم أن تدعوا ما نصحتكم به من لدنّ عليم أمين. اتّحدوا يا معشر الملوك به تسكن أرياح الاختلاف بينكم وتستريح الرعية ومن حولكم إن كنتم من العارفين. إن قام أحد منكم على الآخر قوموا عليه إن هذا إلا عدل مبين».

في أدرنة تواصل ارتفاع شأن الدين ففرع السلطان نتيجة تحريض من كانوا حوله، فأمر بنفي بهاء الله مجدداً عام 1868 إلى مدينة السجن عكا بفلسطين التابعة للحكومة العثمانية والمعروفة برداء هوائها ومائها وسمعتها السيئة حيث كانت سجناً رهيباً للمنفيين. وُضع

بهاء الله وعائلته وبعض أصحابه في ثكنات القلعة المهجورة في ذلك الجو المميت بقصد التخلص من حياته، ومنعوا عنهم الزيارة والاختلاط مع أهل المدينة وغيرها. كان مكاناً موبوءاً تكثر فيه الحشرات والقوارض والرطوبة مع ارتفاع درجة الحرارة حيث أمضوا فيه عدة أشهر توفي خلالها ابن بهاء الله الأصغر ميرزا مهدي إثر سقوطه من فتحة في السقف وهو يتمشى مستغرقاً في تلاوة الدعاء. بعد سنتين نقل الجميع إلى أماكن أخرى في المدينة مع بقائهم سجناء داخل أسوار عكا.

لم يحلُ نفي بهاء الله وسجنه دون انتشار رسالته، ولم تتمكن كل المحاولات من إطفاء نور الله. فمن تقارير وروايات الزائرين وما سمعوه عن بهاء الله من مكانة رفيعة وعن تعاليم دينه على الدم في عروق الزعماء الدينيين في إيران من جديد وأهاجوا معهم ما استطاعوا من جمهور الناس، فهبوا بكل عنف وشرعوا في إيذاء البهائيين هناك واضطهادهم بكل قسوة. إلا أن بهاء الله في مناسبات عدة كان يطلب من أتباعه ضرورة التحلي بالصبر والاصطبار أمام كل أنواع الظلم والأذى. ففي إحدى رسائله الشهيرة يخاطبهم بقوله: «كن في النعمة منفقاً وفي فقدائها شاكراً وفي الحقوق أميناً وفي الوجه طلقاً والفقراء كنزاً وللأغنياء ناصحاً وللمنادي مجيباً وفي الوعد وفياً وفي الأمور منصفاً وفي الجمع صامتاً وفي القضاء عادلاً وللإنسان خاضعاً وفي الظلمة سراجاً وللمهموم فرجاً وللظمان بحراً وللمكروب ملجأً وللمظلوم ناصراً وعضداً وظهراً وفي الأعمال متقياً وللغريب وطناً وللمستجير حصناً وللضيرير بصراً ولمن ضلَّ صراطاً ولوجه الصدق جمالاً ولهيكل الأمانة طرازاً وليبيت الأخلاق عرشاً ولجسد العالم روحاً ولجنود العدل راية ولأفق الخير نوراً وللأرض الطيبة رذاذاً ولبحر العلم فلكاً ولسماء الكرم نجماً ولرأس الحكمة إكليلاً ولجبين الدهر بياضاً ولشجر الخشوع ثمرًا»⁶.

في السنوات الأخيرة من حياته زار بهاء الله مدينة حيفا أربع مرات وضرب خيمته على جبل الكرمل وأشار لعبد البهاء إلى المكان الذي يجب أن يُدفن فيه رفات الباب ليُشاد فوقه مقام فخم لائق. شهد عام 1892 خاتمة حياة بهاء الله الدنيوية مخلّفاً كنزاً من كتاباته المقدسة للبهائيين. ضمّن معظم أحكامه وتعاليمه في **الكتاب الأقدس** الذي نزل في عكا بينما وجّه من منفاه في أدرنة سلسلة من ألواحه إلى ملوك العالم ورؤسائه معلناً رسالته الداعية إلى الوحدة والاتحاد. وفي ثاني أهم كتبه **الإيقان**، الذي أنزل في بغداد قبل إعلان دعوته العلنية، نجد شرحاً مفصلاً لما جاء في الإنجيل والقرآن الكريم من معاني غامضة ورموز وأسرار إلهية، ويُعد كتاب **الكلمات المكنونة** أعظم ما خطّه قلمه الأعلى عن الفضائل والقيم الروحية والأخلاقية، ثم كتابه **الوديان السبعة** الذي يعدّ أهم ما كُتب في التصوّف والباطنية. وبالإجمال يبلغ ما جُمع من كتاباته المقدسة مئة مجلد موثقة. إن رسالة بهاء الله الفريدة، في المنظور البهائي، تُبرز جلياً وحدته الأساسية مع من سبقه من مؤسسي الأديان العظام ولا يمكن أن تتعارض معهم. إلا أن البهائيين مع ذلك يرون أن رسالة بهاء الله فيها من القوة والميزة ما يفوق سابقتها لأنها جاءت في يوم متقدم من تطور الإنسانية يمثل نضجها، وقد أصبحت فيه قادرة على احتمال سطوع شمس الحقيقة الإلهية في سمّت سمائها. وفي ذلك كتب بهاء الله: «إن الذي ظهر في هذا الأمر الأعزّ الأمتع لا يقوم معه شيء مما ظهر من قبل ولن ترى شبيهه القرون»⁷.

عبد البهاء

ترك بهاء الله لأتباعه تعليمات واضحة في مَنْ يتوجهون إليه من بعده، فعين في وصيته التي خطّها بيده ابنه الأكبر عباس أفندي مركزاً لعهد وميثاقه. كان عباس أفندي (1844 - 1921) منذ طفولته المرافق الدائم والمؤمن المخلص لوالده حيث قاسمه آلام النفي وقسوة الحبس وشدة الحرمان. اتخذ لنفسه لقب «عبد البهاء» أي (خادم البهاء). أسبغ بهاء الله على عبد البهاء مكانة رفيعة، فبينما لا يُعدّ مظهرًا إلهيًا، ينظر إليه البهائيون على أنه المثل الأعلى لتعاليم والده وقد وهب العصمة في توجيهاته طبقاً لما جاء في أحاديثه وكتاباته. وبفضل مكانته الفريدة عكس خلال سني حياته جوهر الرسالة البهائية وروحها.

ولد عبد البهاء في ليلة إعلان الباب دعوته، وعندما حبس والده في طهران كان في التاسعة من عمره فشاهد بعينه معاناة والده في ذلك السجن الرهيب ثم فقدان ثروة عائلته وممتلكاتها على يد السلطات الدينية، كما كان وعائلته هدفاً لإيذاء الغوغاء الذين نهبوا بيتهم ودمروه بالكامل وعاملوهم بالقسوة والوحشية. رافق عبد البهاء والده في جميع أماكن منفاه وظل له الرفيق المخلص الوفي، وخدمه وهو شاب يافع بكل طاقاته وكرّس حياته لخدمة الفقراء والمحرومين في المجتمع. مثل والده في مناسبات عدة، وسهر على راحته وكان له الخادم الأمين.

خلال فترة ولايته استطاع عبد البهاء أن يوسع نطاق الجامعة البهائية إلى حد كبير بزياراته لعدة بلدان في آسيا وأوروبا وأميركا الشمالية وإلى مصر. وكان قد لزم منطقة عكا سجيناً عدة سنوات بأمر من السلطان العثماني، إلا أنه نال حريته في النهاية عندما وقعت ثورة تركيا الفتاة عام 1908 وأطلق سراحه ضمن باقي السجناء السياسيين. بعد ذلك كان هدفه الأول، الذي عقد العزم على تنفيذه، زيارة عالم الغرب لإبلاغ رسالة والده ونشرها. فبين عامي 1911 - 1913 قام بسلسلة أسفاره التي بلغ فيها تعاليم الدين الجديد ومبادئه لأهل الغرب مبيناً لهم الحقائق الإلهية، فتحدث وخطب في مجامع ومؤسسات ومنابر دينية متعددة ومتنوعة وذلك في عواصم أوروبا المهمة وأمها المدن في الولايات المتحدة وكندا. تكلم في أغلبها عن تألف الأديان والحاجة إلى نبذ التعصبات بكل أشكالها. زار الأحياء الفقيرة في المدن التي أمها مبدياً اهتماماً كبيراً بالمظلومين والمحتاجين وتعاطفه القلبي معهم.

من أهم آثار عبد البهاء الكتابية «ألواح وصاياه» التي عيّن فيها حفيده الأكبر شوقي أفندي ولياً لأمر الدين البهائي من بعده ومبيناً ومفسراً للكتابات المقدسة، إلى جانب ما جاء فيها من تفصيل لمبادئ الإدارة التي وضعها بهاء الله لتنظيم شؤون الجامعة البهائية. ثم «ألواح الخطّة الإلهية» التي تضع نهجاً محكماً لنشر الكلمة الإلهية والعمل على انتشار أكبر عدد ممكن من أفراد الجامعة في أصقاع العالم. ويعتبر البهائيون أن عبد البهاء إحدى الشخصيات الرئيسة الثلاث في الدين البهائي (الباب وبهاء الله وعبد البهاء). لقد حافظ على وحدة الأتباع وحماهم من الانقسام والتشيع وقادهم نحو تطوير قدراتهم، وبسط أمامهم رؤية أوسع لتعاليم بهاء الله. شهدت ولايته نمو الدين البهائي من جامعة دينية صغيرة محصورة في مناطق قليلة في آسيا وأفريقيا إلى دين ناشط يهّب الحياة في خمس قارات محافظاً على نقائه ووحدته.

شوقي أفندي

رَفَّت روح عبد البهاء إلى بارئها عام 1921 وعيّن في وصيته حفيده شوقي أفندي ولياً للدين البهائي الذي كانت أولى مهماته تعزيز الدين بمزيد من تطوير آلياته الإدارية طبقاً لما حددته كتابات بهاء الله وعبد البهاء، وفي الوقت نفسه أصدر أول ترجمة موثوقة باللغة الإنجليزية لكثير من آثار بهاء الله الكتابية الرئيسة، مهدت الطريق أمام ترجمة النصوص البهائية إلى لغات أخرى عدة. عمل شوقي أفندي على إرساء قواعد مكيئة للاعتراف بالدين البهائي ديناً عالمياً مستقلاً، كما شرع في تطبيق النظام الإداري عملياً والالتزام بأحكام الشريعة البهائية تنفيذاً. وطبقاً للنصوص الإلهية التي وضعها بهاء الله وعبد البهاء، مستعيناً بالجامعة البهائية الأميركية نموذجاً لباقي الجامعات المركزية الأخرى، عمل على رعاية وتغذية وإنعاش وتطوير المؤسسات الإدارية المعروفة بالمحافل الروحانية المحلية والمركزية التي تعد قنوات لنشر تعاليم الدين والروح البهائية. وبإنشاء تلك المحافل الروحانية يكون قد أوجد الآليات الضرورية لما سيتبع ذلك من انتخاب ما أمر به بهاء الله في الكتاب الأقدس المرجع الأعلى للدين البهائي - بيت العدل الأعظم - الذي يُنتخب كل خمس سنوات في مؤتمر عالمي، وهو الذي يوجّه النشاطات الإدارية والروحية القائمة في الجامعات البهائية في أنحاء العالم ويعمل على إرشادها. عندما توفي شوقي أفندي عام 1957 كان للدين أساسه المتين في أنحاء العالم. فبالرغم مما مرّ به من الأزمات في فترات الاضطهاد المتفاوتة خاصة في إيران، والمصاعب والعقبات التي واجهت شوقي أفندي كولي للأمر، فإن ولايته قد تميّزت بتنامٍ سريع للدين واستحكام لأركانه. ويمارس بيت العدل الأعظم، الذي انتُخب أول مرة عام 1963، واجباته ومهامه كأعلى سلطة ومرجع ديني للجامعة البهائية في العالم وله مؤسساته المساعدة في المركز البهائي العالمي على جبل الكرمل في حيفا بإسرائيل.

مبادئ الدين البهائي

المظاهر الإلهية

مفهوم الوحي الإلهي هو أساس الدين البهائي، إذ يعتقد البهائيون أن الله سبحانه وتعالى يتجلى للعباد كتجلي الشمس في المرأة. فالله تعالى بمثابة الشمس الساطعة ورسله الكرام هم المرايا الصافية التي تعكس صفاته لمخلوقاته. هو الغيب المنيع الذي لا يُحدّ، وفوق إدراك الإنسان بعقله وروحه. وكما أن الشمس لا يمكن أن تقترب من الأرض كذلك الأمر مع الله الذي لا يمكن أن يكشف عن ذاته للجنس البشري لأن المطلق وغير المحدود لا يمكن إدراكه بالمحدود. لأجل هذا فإنه يكشف عن نفسه بواسطة رسله الكرام الذين هم خلقه وليسوا

من جوهره، إلا أنهم يعكسون صفاته ومزاياه من عظمة وقدرة وسلطان كما تعكس المرأة نور الشمس وحرارتها. فالمرأة إذاً ليست هي الشمس بل انعكاسها الكامل في كل ما تُبدي⁸.

ومع أن المظاهر الإلهية مجرد مخلوقات بشرية مقارنةً مع الله تعالى، إلا أنهم بالنسبة لأهل العالم يمثلون الله في ما يقولون، وهم الذين ينفذون إرادته ومشيبته. فالبهائيون يعتبرون أن الباب وبهاء الله مظهران من ظهور الأهمية كما كان لجميع الرسل السابقين، إلى جانب أن هناك العديد من المظاهر الإلهية قد طويت صفحاتهم وغابت أسماؤهم على مر العصور والدهور.

استمرار الوحي الإلهي والرسالات السماوية

في كتابه الإيقان وآثاره الكتابية الأخرى يبسط بهاء الله أمام البشرية رؤية واسعة عامة لتطور الحضارة الإنسانية والدور الذي يؤديه الدين الإلهي في تلك المسيرة، ويصرّح بأن جميع الحضارات كانت ثمار الكلمة الإلهية التي أُوحي بها لرسله الكرام. فالتاريخ شهد تكرار مجيء الرسل واحداً تلو الآخر وارتفاع كلمة الله وغلبتها ونشر دينه وتأسيس مجتمع إنساني قائم على قيم الدين وتعاليمه. وسجل التاريخ ما تبع ذلك من تطوّر المجتمع في مؤسساته وما أصابه من تقدم علمي وازدهار فني ونهضة اجتماعية إلى جانب صقل قدرات الفرد ومواهبه في شتى المجالات. ومع مرور الزمن تبتعد تلك الحضارة عن أصولها الروحية التي كانت سبباً في حيويتها وحياتها، وتتعامى البشرية عن الحقائق الروحية ليتزايد توجهها نحو أهداف مادية تتعبد في محرابها، وبذلك تنزل في مهاوي الفساد لتعصف بها المحن والرزايا التي صنعتها لنفسها بنفسها. عند ذلك لن يترك الله عباده يهيمنون في صحراء التيه والضياح فيبعث بمظهر إلهي جديد برسالة أكثر تقدماً تواكب ما حدث من تطور مادي، وتعمل على إبراء المجتمع الإنساني من عله وأمراضه. فتحدث عندها طفرة عظيمة في ميلاد حضارة جديدة تكمل مسيرة الإنسانية في الحياة الدنيا. هذا هو الناموس الإلهي للبشرية ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

يوضح بهاء الله أن جميع الرسل إنما هم معلمون ربانيون مقدسون مرسلون من لدن إله واحد، وكلهم يعلمون منهجاً روحانياً واحداً جوهره محبة الله ومحبة جميع الناس والتسابق في المبررات وشرف خدمة الإنسانية. فالأديان جميعاً إذاً متحدة في جوهرها ومنبعها ومقاصدها وأهدافها. وقد وضّح بهاء الله الفرق بين الأحكام المتغيرة في الدين وتلك الفضائل الروحية الثابتة فيه. فالأحكام والقوانين الاجتماعية لا بد أن تتغير بتغير احتياجات البشر اجتماعياً وروحياً من عصر إلى عصر، بينما تتجدد الحقائق الإلهية الأزلية والفضائل الأخلاقية في النفوس والأرواح وتبقى ثابتة في كل ديانة سماوية جديدة. فالأحكام والشرائع المتغيرة هي التي غالباً ما كانت السبب في إعراض العباد واعتراضهم وارتفاع أمواج سوء الفهم بين أصحاب الديانات. فتعاليم بهاء الله إنما تهدف إلى بعث الحقائق الإلهية الخالدة المودعة في الديانات العظيمة في العالم، والأخذ بيد المجتمع نحو الوحدة والاتحاد بدل الفرقة التي تنهش جسد الإنسانية بلا هوادة. فالوحدة الدينية قد وضّحها بهاء الله بقوله:

«تلك المبادئ والأحكام وهذه النظم العظيمة التي وضعت بيد القدرة والاقترار وتأسست بكل إحكام قد انبثقت من مصدر واحد، وكانت جميعها أشعة نور واحد. وما اختلافها إلا لإقتضاء الزمان الذي بُعثت فيه»⁹.

ويوضح أيضاً أن الوحي الإلهي والرسالات السماوية إنما هي عملية مستمرة متصلة لا انقطاع لها وتقود البشرية في سِفَر حضارة إنسانية دائمة التقدم. وكما أن البشرية قد انتقلت من مرحلة بدائية بتكوين القبيلة إلى مرحلة المدينة ثم الدولة وما يتطلبه الأمر من ولاءات ضرورية، فإن تلك الولاءات قد اتسعت الآن لتشمل عدداً أكبر من بني البشر. ويوضح بهاء الله جلياً أن المرحلة القادمة من التطور الاجتماعي إنما هي بناء حضارة عالمية يرى الناس فيها أنفسهم أفراد جنس واحد وسكان وطن واحد حدوده هذا الكوكب. في هذا الإطار تكون الأديان السماوية السابقة بمثابة النبضات التي دفعت البشرية إلى هذا التطور الاجتماعي المرتقب. وبناءً على ذلك، طبقاً للمفهوم البهائي، فإن الديانات السماوية جميعها كانت تكشف عن وجه دين إلهي واحد، وكل ديانة تؤدي دورها بالكامل وتهيئ الإنسانية لدورة جديدة برسول جديد وتشريع جديد ليكمل سِفَر التطور الاجتماعي والروحي لبني الإنسان.

فالهداية الإلهية إذاً لا تنتهي بالديانة البهائية، وظهور الباب وبهاء الله، فسيستبعهما فيض من كلام الله في العصور القادمة تبعاً لحاجات الإنسانية ومتطلباتها. فالله تعالى قد أرسل رسله من قبل وسيرسلهم من بعد وليس لكلماته من نفاذ.

وحدة العالم الإنساني

إن المبدأ الأساس في تعاليم بهاء الله يقول بأن عالم الإنسان واحد وأن عصر السلام والوحدة الذي وعدت به الأديان السماوية أصبح الآن في المتناول. وهكذا فإن كثيراً من تعاليم بهاء الله ونصائحه تتناول وحدة العالم الإنساني وتحضّ أهل العالم على ضرورة العروج في وعيهم وضمائرهم وتفكيرهم إلى معايير أرقى ونهج أسمى في السلوك الإنساني حيث قال: «كلكم أشمار شجرة واحدة وأوراق غصن واحد. عاشروا مع الأديان كلها بالروح والريحان ... إن نور الاتحاد من القوة بحيث ينير الآفاق كلها»¹⁰.

فجوهر مفهوم الوحدة الإنسانية هذا، طبقاً للتعاليم البهائية، ينحّي جانباً ذلك التعريف المعاصر الضيق لمعنى القومية ليحل محله ما أعلنه اليوم بهاء الله: «ليس الفخر لمن يحب الوطن بل لمن يحب العالم. ما الأرض إلاّ وطن واحد والناس سكّانه»¹¹. وتزخر الكتابات البهائية بالأمثلة من عالم الطبيعة توضيحاً لرؤية بهاء الله في الوحدة، وتبيّن أن الوحدة المنشودة لا يمكن أن تُفهم على أنها التماثل، بل تلك التي تحقق التناغم في التعدد والتنوّع وتقدره وتصونه ضمن العائلة الإنسانية. فيضرب عبد البهاء مثلاً في حديقتين إحدهما أزهارها ونباتاتها موحدة الشكل واللون وأخرى مختلفة في أشكالها وألوانها وأنواعها وعَبَقَ طيبها. والثانية تزداد رونقاً وجمالاً بتنوعها، وهذا هو الأفضل. ويخلص في ذلك إلى أن تنوع الأجناس والثقافات والتقاليد في عالم الإنسان يثري الإنسانية ويزيدها ألماً وجمالاً، ويجب أن يكون هذا مدعاة للتقدير ومبعثاً للاحترام لا مصدراً للتناحر والتناحر.

الصلح الأصغر والصلح الأكبر

ارتفع نداء الباب وبهاء الله للعالم بأن ظهورهما سيفتح عهداً جديداً في تاريخ البشرية التي ستعيش فيه في تناغم وانسجام وانتعاش. وقد صرح بهاء الله بأن عصر السلام هذا سوف يتحقق في مراحل من التطور أولاها تلك المرحلة الهامة التي تتميز بتأسيس الوحدة السياسية في العالم والتي دعاها بهاء الله بـ «الصلح الأصغر» الذي سيتحقق بإقامة برلمان عالمي. إلا أن الهدف النهائي الذي يتطلع إليه البهائيون هو ما سمّاه بهاء الله «الصلح الأكبر» الذي سيرى النور في المستقبل البعيد. فالصلح الأصغر، كما ورد في الكتابات البهائية، سيكون عبارة عن حضارة مشحونة بالنزاعات والصراعات التي تقودها قوى مادية التوجهات في أساسها لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية. أما الصلح الأكبر فإنه حضارة عالمية تلهمها الروحانية الحقّة في ظل محبة كونية شاملة، وتأتي ثمرة التوافق بين الدين والعلم والتوفيق بين الشؤون المادية والروحانية في توازن محمود، وعندها ستشهد الإنسانية حضارة جديدة وقد تغلّبت على نوازع التعصبات بأنواعها والترّهات بأشكالها. يقول بهاء الله في هذا الصدد:

يَا أَبْنَاءَ الْإِنْسَانِ:

هَلْ عَرَفْتُمْ لِمَ خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ وَاحِدٍ؛ لِئَلَّا يَفْتَحِرَ أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ. وَتَفَكَّرُوا فِي كُلِّ حِينٍ فِي خَلْقِ أَنْفُسِكُمْ؛ إِذَا يَنْبَغِي كَمَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ شَيْءٍ وَاحِدٍ أَنْ تَكُونُوا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ، بِحَيْثُ تَمْشُونَ عَلَى رِجْلٍ وَاحِدَةٍ، وَتَأْكُلُونَ مِنْ فَمٍ وَاحِدٍ، وَتَسْكُنُونَ فِي أَرْضٍ وَاحِدَةٍ. حَتَّى تَظْهَرَ مِنْ كَيْنُونَاتِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ وَأَفْعَالِكُمْ آيَاتُ التَّوْحِيدِ وَجَوَاهِرُ التَّجْرِيدِ¹²...

وعلى العموم فإن البهائيين ينظرون إلى عملية العولة، كما يتطلبها تطور الحضارة العالمية، على أنها نتيجة حتمية لدخول البشرية مرحلة نضجها عموماً. وقد وضّح شوقي أفندي، ولي أمر الدين البهائي، الشروط المسبقة لإنشاء نظام عالمي حيوي دعاه «رابطة الشعوب العالمية» بقوله:

«إن وحدة الجنس البشري كما رسمها بهاء الله تتضمن في مدلولها تأسيس رابطة شعوب عالمية تتحد فيها جميع الأمم والأجناس والعقائد والطبقات اتحاداً وثيقاً متمادياً، وفيها يُصان الاستقلال الذاتي للدول الأعضاء كما تُصان حريات الأفراد المكوّنين لها وإبداعهم ومبادراتهم. ورابطة الشعوب العالمية هذه يجب أن تتألف في حدود ما نستطيع أن نتصوره في الوقت الحاضر من هيئة تشريع عالمية يسيطر أعضاؤها على جميع منابع الأمم المكوّنة لها باعتبارهم أمناء على جميع الجنس البشري ويشرّعون القوانين اللازمة لتنظيم حياة جميع الأجناس والشعوب وسدّ احتياجاتها وتنظيم ارتباطاتها. وإن هيئة تنفيذية عالمية تسندها قوة دولية سوف تنفّذ القرارات التي تصدرها هيئة التشريع العالمية وتطبق القوانين التي تشرّعها وتحرس الوحدة الأساسية لرابطة الشعوب العالمية بمجموعها.

وإن محكمة دولية سوف تقاضي وتصدر قرارها النهائي الإلزامي في جميع المنازعات التي تنشأ بين العناصر المختلفة المكوّنة لهذا النظام العالمي، وسوف تبتكر وسيلة للاتصالات الدولية تحتضن جميع الكرة الأرضية وتكون متحررة من العوائق والقيود القومية وتقوم بوظائفها بسرعة رائعة وبانتظام تام. وستكون عاصمة عالمية المركز العصبي لحضارة عالمية والنقطة التي فيها تتجمع جميع القوى الموحدة للحياة ومنها يشع نشاط نفوذها الفعال. وإن لغة عالمية سوف ت اخترع أو تنتخب من بين اللغات الموجودة في العالم وتدرس في مدارس جميع الأمم المتحدة باعتبارها لغة مساعدة إلى جانب اللغة الأم، وإن خطأ عالمياً وأدباً عالمياً ونظاماً عالمياً موحداً للنقد والموازن والمكايل سوف يسهل اختلاط الأمم والأجناس ويجعله بسيطاً يسيراً. وفي مثل هذه الجامعة العالمية سوف يتفق الدين والعلم باعتبارهما القوتين المؤثرتين في الحياة البشرية وسوف يتعاونان ويتطوران بكل وفاق. ولن تعود الصحافة تحت نظام إداري مثل هذا النظام لتكون أداة تستغل استغلالاً سيئاً مضرراً لخدمة مصالح معينة شخصية أو عمومية وسوف تتحرر من نفوذ الحكومات المتناحرة والشعوب المتعادية وتمنح أقصى المدى في حرية التعبير عن الآراء المتنوعة والمعتقدات المتباينة. وسوف تنظم المنابع الاقتصادية في العالم وتستثمر منابع المواد الخام استثماراً كاملاً وترتب وتطور أسواقها وينظم توزيع منتجاتها تنظيمًا عادلاً.

ولن تعود منافسات القوميات وعداوتها ومؤامراتها بل تستبدل عداوة الأجناس وتعصباتها بالمحبة بين الأجناس وبالتفاهم والتعاون، وسوف تستأصل أسباب المشاحنات الدينية نهائياً، وتمحى الحواجز والقيود الاقتصادية محواً تاماً وتطمس آثار التمييز المتطرف بين الطبقات، وسوف يختفي الفقر المدقع الذي يرى في جهة واحدة كما يختفي في الجهة المقابلة الأخرى تراكم الملكية المفرط. وتلك الطاقات الهائلة التي تهدر وتبذر على الحروب سواء الحروب الاقتصادية أو السياسية سوف تتركس إلى غايات توسيع مدى الاختراعات البشرية، وإلى تطوير التكنولوجيا، وإلى زيادة القابليات الإنتاجية البشرية، وإلى استئصال المرض، وإلى توسيع البحوث العلمية، وإلى رفع مستويات الصحة البدنية، وإلى شحذ العقول البشرية وتنقيتها، وإلى استغلال منابع الكرة الأرضية التي لم تستغل أو التي لم تستكشف، وإلى إطالة الأعمار البشرية، وإلى ترقية أية وكالات تستطيع إنعاش الحياة الفكرية والخلقية والروحانية في عموم الجنس البشري.

وإن نظاماً فيدرالياً (اتحادياً) عالمياً يحكم جميع الأرض ويمارس سلطة لا يمكن تحديها على جميع منابعه الواسعة التي لا يمكن تصوورها ويوحد جميع المثل العليا للشرق والغرب ويجسدها ويكون متحرراً من لعنة الحرب وبلاياها ومنكباً على استثمار جميع الطاقات الموجودة على سطح الكرة الأرضية وفيه تكون القوة عبداً للعدل وتقوم حياته على الاعتراف الشامل بالله الأحد وعلى الولاء لدين إلهي عام - نعم إن مثل هذا النظام هو الهدف الذي تتقدم نحوه إنسانية تدفعها القوة الموحدة للحياة13».

من وجهة النظر البهائية فإن هذه الرؤية للمجتمع العالمي لا تستحضر صورةً لتماماً يرتفع شبحه في الأفق على نطاق عالمي واسع يستدعي نوعاً من الاستبداد والدكتاتورية، بل بالعكس فإن التنوع والتعدد في العالم يقدم للجميع دون استثناء أفضل الظروف والفرص لأن يحققوا أقصى طاقاتهم وقدراتهم من خلال ما يقدمونه من إبداعات فكرية مستقلة وتوجهات روحانية سامية ومواهب فنية تصنع الحُسْن والجمال.

ميثاق بهاء الله

تقوم في الدين البهائي رابطة مقدسة بين مظهر الله وأتباعه وهو ما يُعرف بـ «ميثاق بهاء الله»، وهو ميثاق بأبسط صوره يتكون من تعليمات بهاء الله ونصائحه لأتباعه كُتبه بخط يده في أواخر أيام حياته، وأمرهم فيه أن يتوجهوا من بعده إلى ابنه الأكبر عبد البهاء للهداية والإرشاد. وبذلك أصبح عبد البهاء ولياً للدين البهائي وهو الوحيد الذي أنيطت به صلاحية ومسؤولية تفسير النصوص والكتابات المقدسة لبهاء الله. هو ميثاق يُعد الأساس المتين الذي يقوم عليه تطوير دين الله في المستقبل، ولا يعتبره البهائيون مجرد اتفاقية مبرمة ملزمة، بل تلك القوة الروحية التي ستصون وحدة الجامعة البهائية وتحقق في النهاية وحدة العالم الإنساني قاطبة. لم يعين بهاء الله

خليفته المختار فحسب، بل جعله مركز عهده وميثاقه ومحوره. ليس في الدين البهائي نظام كهنة أو رجال دين من أي نوع، وبدل ذلك تقوم سلسلة من السلطة المباشرة ابتداءً من الباب إلى بهاء الله وعبد البهاء وشوقي أفندي وانتهاءً ببيت العدل الأعظم الذي تنتخبه انتخاباً ديمقراطياً المؤسسات المركزية القائمة في الجامعة البهائية في أنحاء العالم.

التعليم

يشدد الدين البهائي على التعليم بصفة خاصة ويعتبره عنصراً هاماً وأساسياً في تعاليمه. ولذلك يسعى البهائيون، بكل إمكاناتهم، في تعليم أبنائهم حتى أعلى المستويات، كما يروجون للتعليم ويحضون عليه ليشمل أفراد العالم كله دون استثناء. وإذا كان المورد المالي شحيحاً ومحدوداً وجب تعليم البنات والنساء بالدرجة الأولى، إذ عندما يتعلمن يصبحن مؤهلات لتعليم أبنائهن، وبذلك تمّحي أسباب الجهل الذي له دور أساس في إدامة أشكال الظلم والإجحاف وارتفاع صيحات التعصبات البغيضة ونشوب الحروب المدمرة بين الشعوب والأمم. وهناك جانب هام آخر يؤمن به البهائيون وهو المساواة بين الرجل والمرأة. فيقول عبد البهاء في هذا الصدد:

«كان العالم في العهود السالفة أسير سطوة الرجال تحكمه قسوتهم وتسلطهم على النساء بصلابة أجسامهم وقوة عقولهم وسيطرة شدّتهم، أما اليوم فقد اضطربت تلك الموازين وتغيّرت واتّجه العنف جهة الاضمحلال، لأنّ الذكاء والمهارة الفطرية والصفات الروحانية من المحبة والخدمة التي تتجلّى في النساء تجلياً عظيماً صارت تزداد سموّاً يوماً فيوماً. إذاً فهذا القرن البديع جعل شؤون الرجال كاملاً بفضائل النساء وكمالتهنّ. وإذا أردنا التعبير تعبيراً صحيحاً قلنا إنّ هذا القرن سيكون قرناً يتعادل فيه هذان العنصران: الرجل والمرأة تعادلاً أكثر، ويحصل بينهما توافق أشدّ»¹⁴.

إن فلسفة التعليم عند البهائية لا تهدف إلى تطوير العقل فحسب، بل إلى خلق التوافق بين العلم الفكري (العلوم، الدين، الفنون، التربية الجسمانية ... إلخ) والوعي الروحاني والحرف اليدوية. فالهدف الأسمى للتربية والتعليم البهائي هو الوصول إلى أعلى درجة من تفعيل الطاقات والقدرات الكامنة في حقيقة الإنسان. وفي هذا الصدد يخبر بهاء الله بقوله: «انظر الإنسان فهو بمثابة معدن يحوي أحجاراً كريمة تخرج بالتربية جواهره إلى عرصة الشهود وينتفع بها العالم الإنساني»¹⁵.

لقد علّم بهاء الله أن الدين والعلم متفقان ومنسجمان، وأن الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية لا يمكن أن تتعارضا بل من شأنهما أن تكمل كل منهما جوانب حقيقة واحدة. فالدين والعلم، كما جاء في الكتابات البهائية، أمران أساسيان في تطور البشرية وانتقالها إلى عصر التقدم والازدهار في جميع شؤونها، وهما أقدر قوتين في الوجود. وفي هذا الصدد يقول عبد البهاء: «ذلك لأن الدين هو أحد جناحي الإنسان، والعلم هو الجناح الآخر. والإنسان يطير بجناحين ولا يستطيع أن يطير بجناح واحد»¹⁶.

وفي مقام آخر يصرّح عبد البهاء بأنه ما دامت الحقيقة واحدة فلا يمكن لشيء ما أن يكون خطأ علمياً من جهة وسليماً دينياً من جهة أخرى. «فإن كانت المسائل الدينية مخالفة للعقل والعلم فإنها وهم من الأوهام، لأن ما يناقض العلم هو الجهل. ولو قلنا إن الدين ضد العقل فذاك يعني أن الدين جهل. فلا بد أن يكون الدين مطابقاً للعقل حتى يطمئن الإنسان إليه. فإن كانت هناك مسألة تخالف العقل فإن الإنسان لا يطمئن إليها أبداً ويكون متردداً دائماً»¹⁷.

ثمّة جانب آخر له أهميته في التعليم البهائي وهو مبدأ الاستقلال في تحري الحقيقة. فالشباب البهائي يُشجّعون بل ومدعوون للدراسة والبحث وتحري حقيقة كل شيء. يقول عبد البهاء:

«... فلو كانت كأس وجودنا طافحة بالأغراض الشخصية فلن يبقى فيها مجال لماء الحياة، وحينما نظن أننا على حق وغيرنا على باطل يصبح اعتقادنا هذا أعظم مانع في سبيل الاتحاد، وإذا كنا نبحت عن الحقيقة وجب علينا الاتحاد لأن الاتحاد هو أسّ الأساس والسبب في ذلك هو أن الحقيقة واحدة»¹⁸.

تهذيب الروح والحياة الأخرى

يفهم البهائيون أن علاقة البشرية بالحياة الدنيا تشبه علاقة الجنين برحم الأم في تلقيه الغذاء في تلك المرحلة. ويوضح عبد البهاء ذلك بقوله: «إن نشوء الإنسان ونموّه على الكرة الأرضية حتّى بلوغه هذا الكمال كان مطابقاً لنشوء الإنسان ونموّه في رحم الأم بالتدريج

وانتقاله من حال إلى حال ومن هيئة وصورة إلى هيئة وصورة أخرى، حيث إن ذلك تمّ بمقتضى النظام العام والقانون الإلهي الكلي¹⁹».

فالحياة بجميع مراحلها ومظاهرها، في الفرح أو الحزن، ما هي في المنظور البهائي إلا تهيئة الروح وتهذيبها لحياتها الأبدية في العالم الآخر. وكل جهد للفرد في تمثله بالصفات الإلهية والفضائل والقيم من قبيل المحبة والطهر والتواضع ونكران الذات والصدق والحكمة، إنما هو بمثابة صقل لمراة الروح. هذا هو التهذيب الروحي وتفعيل القدرات الروحية الكامنة في جوهر الإنسان، وهي عملية ترسم له الصراط الذي سيسلكه في تقربه إلى الله، وبها يُزال غبار النفس وعلائقها عن مراة الروح حتى تعكس النور الإلهي بالصفاء والنقاء. وفي هذا يعلن عبدالبهاء: «انظروا كيف أن نور الشمس يضيء العالم المادي، كذلك فإن نور الله يرسل أشعته المحيية إلى مملكة الروح²⁰». من هذا المنظور فإن جسد الإنسان الذي يتحلل ويفنى ينتمي إلى عالم يختلف تماماً عن عالم الروح الأبدي. فالروح عنصر أبدي غير مرئي ولا تحدّه حدود وليس مركباً ويختلف عن وعائه البشري - الجسد.

تذكرُ الكتابات البهائية أن هناك عوالم إلهية روحانية لا متناهية وغير محدودة وراء هذا العالم المادي، وأن الأرواح البشرية تمضي في ترقّيها عبر تلك العوالم مقتربة من الله تعالى بالتدرّج بفضلٍ من عنده، لذلك فإن عملية التقرب المتعاقبة تلك تفرض على الروح أن تتعرف على خصائصها وطاقتها وقواها الروحانية الكامنة فيها وهي لا تزال تعيش في هذا العالم الفاني أكثر من تعرّفها على طاقتها المادية الحيوانية في طبيعتها. فالحياة بنظر البهائي ليست محل ازدراء عليه أن يترفع عنها، بل يعتبرها وسيلة يتقبّلها بكل سرور ورضى بجميع تقلباتها لاكتساب الفضائل والقوى الروحية التي ستلزمه بالتقرب إلى الله في العوالم الأخرى.

الإدارة البهائية

تنتظم شؤون الدين البهائي وأتباعه بفضل نظام إداري جاء تفصيله في «الكتاب الأقدس» وفي ألواح وصايا عبد البهاء. فالإدارة البهائية تعمل في جناحين: مؤسسات منتخبة ومؤسسات يُعين أعضاؤها.

المؤسسات المنتخبة

في كل بلدة يصل عدد البهائيين البالغين فيها تسعة أو أكثر وجب تأسيس محفل روحاني محلي من تسعة أعضاء. فإذا تجاوز عدد البالغين تسعة يُنتخب سنوياً بالاقتراع السري. وعندما تتشكل محافل روحانية محلية كافية في قطر ما ينتخب البهائيون المقيمون في كل منطقة أو إقليم وكلاء عنهم يمثلونهم في مؤتمر مركزي يضم جميع الوكلاء في القطر، وفيه ينتخبون أعضاء المحفل الروحاني المركزي التسعة من بين جميع البهائيين في القطر. فبينما يدير المحفل الروحاني المحلي شؤون جامعته المحلية، يدير المحفل الروحاني المركزي شؤون الجامعة في كامل القطر. وأعضاء المحافل الروحانية المركزية في العالم يُعتبرون وكلاء يمثلون جميع البهائيين في العالم في مؤتمر عالمي يُعقد في المركز البهائي العالمي مرة كل خمس سنوات لانتخاب تسعة أفراد من بين بهائيي العالم وهم أعضاء بيت العدل الأعظم، الهيئة الإدارية العليا التي تُعنى بشؤون الجامعة البهائية في العالم. ليس في الانتخابات البهائية قوائم ترشيح ولا دعاية انتخابية. فعملية الانتخاب تتم بالاقتراع السري في جو روحاني مفعم بالدعاء والابتهاال أن يُلهم الناخب الخير والصلاح. والغاية من ذلك أن تتاح الفرصة لكل واحد أن يدلي بصوته بكامل الحرية الفردية ودون نقاش مسبق بعيداً عن أي تأثير، فينتخب هيئة تضم في نظره أكثر المؤمنين قدرة وكفاءة ونضوجاً روحانياً.

بيت العدل الأعظم والمحافل الروحانية بعيدة كل البعد عن مناقشة الأمور وبحثها في أجواء محمومة من المنافسة وتبادل الآراء، بل يجري ذلك في جو من المشورة الهادئة الهادفة. مشورة وضّحها عبد البهاء تقضي بأن يعرض كل عضو رأيه واضحاً كاملاً بكل صدق وصراحة بخصوص المسألة المطروحة فيما يبقى باقي الأعضاء منصتين بكل احترام وتجرد حتى يتمكنوا من اكتشاف الحكمة الكامنة وراء ذلك الرأي. ويُفضّل في الإدارة البهائية اتخاذ القرارات بالإجماع، أما إن تعذّر فبالأكثريّة. وبعد اتخاذ القرار لن تكون هناك معارضة أو موقف مخالف بل يعكف جميع الأعضاء على تأييد القرار ودعمه حفاظاً على الوحدة والاتحاد. وحتى لو كان القرار غير صائب أحياناً كما يقول عبد البهاء، فإطاعته في جو من الوحدة كفيلة بالاهتداء في النهاية إلى الصراط المستقيم بسرعة أكبر فيما لو نشب خلاف. أنشئت خلال ولاية عبد البهاء أولى المحافل الروحانية المحلية والمركزية في مناطق في الشرق الأوسط وفي الغرب. وفي

أوائل العشرينيات من القرن العشرين - مع بداية ولاية شوقي أفندي - أنشئت أولى المحافل الروحانية بنوعيتها بالانتخاب طبقاً للأصول التي وضعها بهاء الله وعبد البهاء. والآن نرى المحافل الروحانية المحلية والمركزية منتشرة في كل قطر في العالم تقريباً. انتُخب بيت العدل الأعظم لأول مرة عام 1963، ويقوم بمهامه التشريعية والقضائية وسن القوانين والتشريعات التي لم يرد لها نص في النصوص البهائية (وهي صلاحية منحه إياها بهاء الله في الكتاب الأقدس). ويشجّع البهائيون على الرجوع إلى محافلهم الروحانية المحلية طلباً للهداية والإرشاد في أمور تتعلق بجامعتهم أو بقضاياهم الخاصة. وما يتعذر حله في المستوى المحلي يُرفع للمحلل الروحاني المركزي ويجوز استئنافه لبيت العدل الأعظم.

يُعتبر البهائيون في العالم أن مدينتي حيفا وعكا، اللتين احتضنتا بهاء الله في أواخر سني حياته، هما مركزهم الإداري والروحي العالمي. وهكذا يضم المركز البهائي العالمي المراقدة المقدسة لمؤسسي الدين البهائي: الباب المبشر وبهاء الله المؤسس وعبد البهاء، مركز العهد والميثاق بالإضافة إلى مقر بيت العدل الأعظم على جبل الكرمل بحيفا.

المؤسسات المعينة

جاء تصميم جناح المؤسسات التي تتم بالتعيين لهدف رعاية الجامعة البهائية في كل الأنحاء وحمايتها ونموها وتطورها. وقد عُرف من اضطلعوا بهذه المهمة في التاريخ البهائي بأنهم «أيادي أمر الله». وهم من المؤمنين البارزين الذين عينهم ولي أمر الدين البهائي شوقي أفندي - وأولهم عينهم بهاء الله - ليؤدوا خدمات جليلة في نشر الدين البهائي والعمل على حفظه وصيانته. وبعد وفاة شوقي أفندي عام 1957 لم يجد بيت العدل الأعظم بين النصوص الإلهية ما يخوله تعيين أيادٍ لأمر الله، ولذلك لم يعين أيّاً منهم بعد ذلك. لذا عمد بيت العدل الأعظم، حرصاً منه على إبقاء تلك المهمة الحيوية، إلى إنشاء هيئات جديدة سميت «هيئات المشاورين القارية» حيث تخدم كل هيئة في منطقة محددة لها ويُعين أعضاؤها لدورة مدتها خمس سنوات قابلة للتجديد، ويعين المشاورون بدورهم معاونين لهم لمساعدتهم في القيام بواجباتهم في المستوى الإقليمي، كما يمكن للمعاونين أن يعينوا لهم مساعدين للغرض نفسه. هذه المؤسسة بجميع أعضائها تعمل لمساعدة المحافل الروحانية المحلية والمركزية في تصريف شؤونها وأداء وظائفها، ويخدمون بصفة مرشدين وناصحين للمحافل الروحانية وللأفراد البهائيين على السواء، كما يساعدون في تحديد الأهداف الجديدة التي يجب تبنيها من أجل تقدم الدين البهائي وترقي شؤونه. ينتمي أعضاء هذه المؤسسة إلى فئة «العلماء» في الدين البهائي، إلا أنهم كغيرهم خاضعون لسلطة المحافل الروحانية وبيت العدل الأعظم. وهكذا فإن المؤسسات المنتخبة ومؤسسة أيادي أمر الله قد قضى بتشكيلها بهاء الله في «الكتاب الأقدس» وعبد البهاء في «ألواح وصايا».

شعائر الدين البهائي

الصلاة

وضع الباب وبهاء الله وعبد البهاء الكثير من الأدعية والمناجاة والصلوات لمختلف الأهداف والمناسبات وأهمها الصلوات المفروضة كل يوم بتنزيل من قلم بهاء الله وهي ثلاثة: الطويلة والوسطى والصغرى. والبهائي حر في اختيار إحداها للصلاة يومياً. وأمر بهاء الله أتباعه بتلاوة آيات الله في كل صباح ومساءً، والعبرة ليست في طول مدة القراءة ولا في كميتها بقدر ما هو المهم تلك الروح التي تُؤدَّى بها وكيفيتها. وحثهم أيضاً على التفكير والتأمل في الكلمة الإلهية دون تحديد الأسلوب في ذلك بل هو متروك للفرد في اتباع ما يريد. يتوجه المصلي في الصلاة المفروضة إلى القبلة - ضريح بهاء الله في ضواحي عكا في الأرض الأقدس - وتؤدي فردياً بغاية الانقطاع والخضوع والخشوع إلا في صلاة الميت فيُصلى عليه جماعياً في صلاة خاصة. كانت الصلوات والأدعية في البداية باللغة العربية والفارسية إلا أنها اليوم مترجمة إلى العديد من اللغات الحية وتُقرأ بحوالى ثمانمئة لغة شملت أيضاً بعض النصوص والألواح المباركة.

الصيام والحج

يؤدي البهائيون فريضة صيامهم في شهر العلاء الذي يدوم تسعة عشر يوماً من الثاني من آذار وحتى العشرين منه، يمتنعون فيه عن المأكّل والمشرب من طلوع الشمس حتى غروبها، ويُعفى منه المريض والحامل والمرضع والمسافر والكهل الذي بلغ السبعين والطفل دون الخامسة عشرة. وتُوضّح الكتابات البهائية أن الهدف من الصيام إنما هو تطهير الروح وتنقيتها مما علق بها من شوائب الدنيا المادية وتقوية روابط الوصال مع الله سبحانه وتعالى. ويلى شهر الصيام مباشرة عيد النوروز الذي يحتفل به البهائيون أيضاً برأس السنة البهائية. فكما هي الحال مع الربيع الذي يتجدد فيه عالم الطبيعة، فإن الصيام يجدد الروح وينعشها ويطهرها ويقوّيها في استقبال عام جديد من العمل والخدمة والتطور الروحاني.

ولأداء فريضة الحج كما أمر بهاء الله على البهائي أن يزور بيت بهاء الله في بغداد أو بيت الباب في شيراز مرة واحدة على الأقل إذا استطاع. وبما أنه يتعذر زيارة هذين البيتين في الوقت الحاضر، يقتصر الحج على زيارة ضريح بهاء الله في عكا والمقام الأعلى للباب في حيفا.

الزواج

ينص الكتاب الأقدس على أن «تزوّجوا يا قوم ليظهر منكم مَنْ يذكّرني بين عبادي هذا من أمري عليكم اتخذه لأففسكم معيناً 21». وهكذا يشجع بهاء الله على الزواج ويؤكد أن الهدف الأساس منه تحقيق الوحدة بين أفراد العائلة والحفاظ على الجنس البشري. وعلم أن الرجل والمرأة يجب أن يتحدا روحياً وجسدياً حتى يكون اتحادهما أدياً. ولتعزيز الوحدة في العائلة وتقوية الروابط بينها اشترط في الزواج حصول العروسين على موافقة والديهما – مَنْ كان حياً منهما. ويتم الزفاف البهائي بالبساطة المتناهية وطقسه الوحيد أن يتلو العروسان أمام شاهدين مُعتمدين من المحفل الروحاني المحلي أية وردت في الكتاب الأقدس: «إنا كلُّ لله راضون» للعريس، و«إنا كلُّ لله راضيات 22» للعروس. ونهى بهاء الله عن الطلاق بكل شدة وسمح به في حالة بروز خلاف أدى إلى استحالة استمرار الحياة الزوجية ووصل الأمر بهما إلى الكراهية. يحق لأحد الزوجين طلب الطلاق ويترتب عليهما في هذه الحالة التشاور مع المحفل الروحاني المحلي وأن يتم انفصالهما تماماً مدة سنة كاملة لإفساح المجال أمام جهود إصلاح البين. ويقع الطلاق في نهاية المدة إذا لم يحصل الوفاق.

مشرق الأذكار

هو بيت العبادة عند البهائيين ويعني اسمه «مكان إشراق ذكر الله». وهو بناء مقبّب ذو تسعة أضلاع مخصص لعبادة الله والدعاء له. تلتحق به عدة مرافق ومنشآت مثل ملجأ للأيتام ومأوى للعجزة والمسنين ومستشفى وكلية للعلوم والمعارف وجامعة مفتوحة لكل أجناس العالم وأمه معبّرة بمجملها عن التوحد في عبادة الله والاتحاد في خدمة الإنسانية. وفي العالم اليوم سبعة مشارق أذكار واحد في كل من أميركا الشمالية وأوغندا وأستراليا وألمانيا وبنما وساموا الغربية والهند، والثامن يجري بناؤه في تشيلي. وبما أن معظم الجامعات البهائية المحلية ليس بمقدورها حالياً بناء بيوت للعبادة خاصة بها، فإنها تؤدي هذا الواجب في مبانيها الإدارية المملوكة والمستأجرة أو في البيوت الخاصة. إلا أنه سيكون لكل جامعة محلية مشرق الأذكار الخاص بها مستقبلاً. ويجسّد مشرق الأذكار التعاليم البهائية الداعية إلى السلام والوفاق والوحدة، وهو مفتوح لكل الطوائف والملل والأجناس والقوميات والثقافات من أجل الصلاة والتأمل في خشوع وتبّّل.

التقويم البهائي

أمر الباب في كتاباته باعتماد تقويم زمني جديد تتألف سنته من (19) شهراً وشهره من (19) يوماً. والأيام الأربعة الباقية للسنة الشمسية (خمس في السنة الكبيسة) سماها أيام «الهاء» أو الأيام الزائدة وتسبق شهر الصيام مباشرة حيث يستعدّ فيها البهائيون لهذا الشهر المبارك ويتبادلون الهدايا ويزورون أصدقاءهم وجيرانهم ويقدمون المساعدات الإنسانية ويظهرون كرم الضيافة. يحمل اسم كل شهر صفة من صفات الله وكذلك أيام الأسبوع السبعة. يجتمع البهائيون في اليوم الأول من كل شهر بهائي في اجتماع روحاني يدعى «الضيافة التسع عشرية» وتعتبر قلب النشاطات البهائية المحلية وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الروحاني وفيه تتلى الألواح والأدعية البهائية وبعض النصوص من الكتب المقدسة للديانات الأخرى وذلك من أجل شحن الروح وسموها، ثم القسم الإداري أو

المشورة الذي يجري فيه بحث شؤون الجامعة والتشاور فيها ورفع الاقتراحات الضرورية لمحفلهم الروحاني المحلي، ثم القسم الاجتماعي الذي تقدم فيه المرطبات وما تيسر من الضيافة ولو بالماء في جو من المحبة والألفة والاتحاد.

ملخص الفصل

بهاء الله هو مؤسس الدين البهائي. يمكن جمع ما أنزله من الآيات والكتابات في ما يعادل مئة مجلد وأهمها **الكتاب الأقدس** الذي ضمّنه الأحكام والشرائع، وكتاب **الإيقان**. أمضى آخر أربعين سنة من حياته سجيناً ومنفىً وهي الفترة التي أعلن فيها تعاليمه ونشرها في كتاباته. محور رسالته يقول بأن البشرية الآن وصلت مرحلة نضجها التي ستجني ثمارها أولاً في تحقيق الوحدة السياسية لتقود في النهاية إلى حضارة عالمية مستتيرة بالفضائل الروحانية. والمفهوم البهائي لتوالي ظهور الوحي الإلهي يقول بأن جميع الأديان السماوية تعدّ مراحل في تتابع الكشف عن حقيقة روحانية واحدة من لدن إله واحد، وهذا هو أساس المفهوم البهائي عن الوحدة. على هذا الأساس تقوم تعاليم بهاء الله في وحدانية الله وفردانيته ووحدة رسله ووحدة الجنس البشري. يكفل ميثاق بهاء الله وحدة الجامعة البهائية وصيانتها ويخدم أساساً لبعث الروحانية في جسد عالم الإنسان في النهاية. وتتمثل قيادة الجامعة البهائية في العالم بمؤسسات تعمل ضمن النظام الإداري الذي وضع أسسه بهاء الله وأبدع تفاصيله عبد البهاء. تقوم العبادات البهائية على الصلاة والدعاء والصيام والحج والاحتفال بالضيافة التسع عشرية واتباع الأوامر والأحكام التي أنزلها بهاء الله. واليوم ينتشر أتباع الدين البهائي في جميع أنحاء العالم.

وصف شوقي أفندي بإيجاز تلك الخصائص التي تميّز المبادئ والتعاليم التي يؤمن بها البهائيون بقوله مترجماً: «يقرّ الدين البهائي بوحدانية الله ووحدة رسله، ويطبّع في العقول والأذهان وحدة الأجناس قاطبة، ويعلن الحاجة الماسة إلى وحدة العالم الإنساني ... يحتمّ على أتباعه واجباً أساسياً في التحري عن الحقيقة بكل حرية دون قيد، وينبذ كل أنواع التعصبات والأوهام والترهات، ويعلن أن هدف الدين تقوية أواصر الولائم والانسجام، وينادي بضرورة اتفاق العلم والدين وأنهما في المقام الأول أقدر قوتين لضمان تقدّم المجتمع الإنساني وإشاعة الطمأنينة بين ظهرائه، ويعلّي بنحو لا لبس فيه مبدأ المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق والفرص والامتيازات، ويصرّ على التعليم الإجباري، ويدعو إلى محو أقصى غايات الفقر والغنى. ليس فيه رجال دين، وتمنع تعاليمه الرقّ والتنسك والتسوّل والرهبة، ويقضي بالزواج من واحدة، ويعتبر الطلاق مكروهاً، ويشدّد على إطاعة الفرد لحكومته، ويرفع كل عمل يؤدّي بروح الخدمة إلى مرتبة العبادة، ويدعو إلى وضع أو اختيار لغة عالمية مساعدة، ويضع الإطار العام للمؤسسات التي يجب أن تحقق السلام العالمي الدائم للجنس البشري»²³. ثبت مراجع الدين البهائي

الأعمال المقتبس عنها أو المستشهد بها

- **الكتاب الأقدس** حيفا، المركز البهائي العالمي، 1992.
- بهاء الله، **كتاب الإيقان**، الطبعة الثالثة، لندن، الائتمان البهائي للنشر، 1982.
- **منتخباتي أن آثار حضرة بهاء الله**، إعداد لجنة نشر الآثار الأممية باللغتين الفارسية والعربية، بلانغهاين، ألمانيا، الطبعة الأولى 1984.
- شوقي أفندي، **كتاب القرن البديع** من منشورات دار النشر البهائية بالبرازيل، 2002.
- بهاء الله، **الكلمات المكنونة**، من منشورات دار النشر البهائية في البرازيل، 1995.
- منتخبات من كتاب **بهاء الله والعصر الجديد**، (جون أسلمنت)، مؤسسة دار الريحاني، بيروت 1972.
- **خطب عبد البهاء في أوروبا وأميركا**، طبع المحفل الروحاني المركزي بشمال أفريقيا، أديس أبابا.
- **من مفاوضات عبد البهاء: محادثات على المائدة**، من منشورات دار النشر البهائية في بلجيكا، 1980.
- **النبيل الأعظم** (محمد الزرندي) «مطالع الأنوار»، ترجمه عن الإنكليزية عبد الجليل سعد، طبع دار البديع للطباعة والنشر في بيروت، لبنان، 2008.

Abdu'l-Bahá. *Paris Talks: Addresses given by 'Abdu'l-Bahá in Paris in 1911- 1912*. 10th ed. London: Bahá'í Publishing Trust, 1961.

\ *Some Answered Questions*. Trans. Laura Clifford Barney. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1981.

_____. *The Promulgation of Universal Peace*. 2 ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1982.

Bahá'u'lláh. *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*. London: Bahá'í Publishing Trust, 1949.

_____. *Epistle to the Son of the World*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1988.

_____. *The Hidden Words*. Centenary edition. London: Nightingale Books, 1992.

Effendi, Shoghi. *The Dawnbreakers*. London: Bahá'í Publishing Trust, 1953.

_____. *The World Order of Bahá'u'lláh*. 2d rev. ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1974.

Esslemont, J. E. *Bahá'u'lláh and the New Era*. 4th rev. ed. Wilmette, IL: The Bahá'í Publishing Trust, 1980.

مطالعات إضافية

'Abdu'l-Bahá. *Will and Testament of 'Abdu'l-Bahá*. 2d ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1971.

_____. *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Bahá*. Comp. Research Department of the Universal House of Justice. Haifa: Bahá'í World Centre, 1978.

The Báb. *Selections from the Writings of the Báb*. Haifa: Bahá'í World Centre, 1976.

Effendi, Shoghi. *God Passes By*. 3d ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1974.

_____. *The Advent of Divine Justice*. 3d ed. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1969.

Faraby, J. *All things Made New*. London: The Bahá'í Publishing Trust, 1974.

Hatcher, W.S., and J. D. Martin. *The Bahá'í Faith: The Emerging Global Religion*. New York: Harper and Row. Publishers Inc., 1985.

Taherzadeh, A., ed. *The Revelation of Bahá'u'lláh*. Vols. 1-4 . Oxford: George Ronald, 1986.

1 بهاء الله، الكتاب الأقدس (حيفا: المركز البهائي العالمي، 1992) 100-101.

2 بهاء الله، منتخباتي از آثار حضرة بهاء الله، إعداد لجنة نشر الآثار الأملية باللغتين الفارسية والعربية بلانغنهاين - ألمانيا، الطبعة الأولى، 1984، ص 183.

3 النبيل الأعظم (محمد الزرندي)، مطالع الأنوار ترجمه عن الإنكليزية عبد الجليل سعد، طبع في دار عبد البديع للطباعة والنشر في بيروت، لبنان، 2008 ص 77 - 78.

4 المصدر السابق نفسه .

5 شوقي أفندي، كتاب القرن البديع من منشورات دار النشر البهائية بالبرازيل، 2002 ، ص 128.

6 منتخباتي از آثار حضرت بهاء الله ، ص 162 - 163.

7 المصدر السابق نفسه، ص 181.

8 في:

- نقلًا عن كتاب شوقي أفندي. «The World Order of Bahullah» (Wilmette, IL, Bahai Publishing Trust, 1974), p. 176.
- 9 منتخباتي از آثار حضرت بهاء الله، ص 184.
- 10 المصدر السابق نفسه، ص 185.
- 11 المصدر السابق نفسه، ص 160.
- 12 بهاء الله، الكلمات المكنونة، من منشورات دار النشر البهائية في البرازيل، 1995، ص 32-33.
- 13 جون أسلمنت، منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد، مؤسسة دار الريحاني، بيروت، 1972، ص 278-280.
- 14 المصدر السابق نفسه، ص 166.
- 15 منتخباتي از آثار حضرة بهاء الله، ص 167.
- 16 عبد البهاء «خطب عبد البهاء في أوروبا وأميركا»، طبع المحفل الروحاني المركزي بشمال أفريقيا، أديس أبابا، ص 162.
- 17 المصدر السابق نفسه ص 316-317.
- 18 منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد، طبعة 1972 ص 221-222.
- 19 من مفاوضات عبد البهاء: محادثات على المائدة، من منشورات دار النشر البهائية في بلجيكا، 1980، ص 129.
- 20 «خطب عبد البهاء في أوروبا وأميركا»، ص 142.
- 21 الكتاب الأقدس ص 38.
- 22 المصدر السابق نفسه، ص 123.
- 23 Shoghi Effendi, *Guidance for Today and Tomorrow* (London: Bahai Publishing Trust, 1953), pp 3-4.

الإهداء

وفاءً لذكرى يوسف وحياة جراح
ولما شكّلاه من قدوة ومثل أعلى
في الإيمان بالله وفي التسامح
ونشر الألفة والاتحاد
بين البشر

حول الكتاب

نبذة عن الكتاب

نشأت الأديان وتطوّرت عبر الأزمان وتوالدت الثقافات الروحية وتوالت مع تتابع مؤسّسي الديانات والرسل عبر التاريخ. إن التراث الروحي للإنسانية يُدخلنا إلى صميم كل دين من الأديان الكبرى التي يعرضها هذا الكتاب من وجهة نظر علاقة كل منها بالآخر واستقلاله عن غيره أيضاً. ويظهر أن التفاهم بين الأديان يحمل رسالة تفرد كل دين بتقاليده وقابلية الانسجام والتوافق بينها على السواء. ونحن نحتاج اليوم إلى هذا الانفتاح الذي يبذد الكراهية ويزيل الخوف والتعصّب ويبعث فينا الوعي العام بوحدةنا. ويرى المؤلفان أن "تغيّراً في تفكير الجنس البشري تحدّثه روح الجماعة العالمية يبعث الأمل بأن أنماط الماضي من دورات الصراع القبلي والدولي يمكن تجاوزها والترفع عنها".

يقدم هذا الكتاب إسهاماً فريداً في التفاهم بين الأديان، ويفتح نافذة على جوهر كل دين وعلاقته بمجمل السعي الإنساني للارتقاء والسمو في أن معاً. وهو بمثابة برنامج جديد ونهج لتطور دراسة الأديان لا شك أنه سوف يكون حافزاً ومصدراً لتغيير الأسلوب الذي تدرّس به الأديان في الجامعات.

نبذة عن المؤلف

سهيل بشروئي، الرئيس المؤسّس للاتحاد العالمي للدراسات الجبرانية وأستاذ منبر جبران خليل جبران في مركز أبحاث التراث في جامعة ماريلاند في الولايات المتحدة الأميركية.

مرداد مسعودي، أستاذ مساعد في دائرة هندسة الطب الأحيائي بجامعة كارنيجي ملون في الولايات المتحدة.

كتب أخرى للمؤلف

كتب أخرى لسهيل بشروئي: "جبران الخالد"، "دين الله واحد: النظرة البهائية لمجتمع عالمي موحد"