لأن الحقيقة تستحق أن تُبحث بإنصاف

الحقيقة بميزان واحد

خريطة الأديان والمعتقدات لكل باحثٍ عن الحقيقة بموضوعية

أديان | أنبياء | نصوص | فلسفات | شك | إلحاد



هاشم حسين الخصاونة

الحقيقة بميزان واحد

خريطة الأديان والمعتقدات لكل باحثٍ عن الحقيقة بموضوعية

هاشم حسين علي الخصاونة

الطبعة الأولى — 2026

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2026/9/5458)

بيانات الفهرسة الأولية للكتاب:

عنوان الكتاب	الحقيقة في ميزان واحد
تأليف	الخصاونة، هاشم حسين علي
بيانات النشر	عمان: هاشم حسين علي الخصاونة ، 2026
الوصف المادي	752 صفحة
رقم التصنيف	215
الواصفات	/الوعظ والإرشاد//التربية الإسلامية//الدعوة الإسلامية/
الطبعة	الطبعة الأولى

(ردمك) ISBN 978-9923-0-2809-4

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

لا يجوز نسخ أيّ جزء من هذا الكتاب أو تخزينه أو نقله بأيّ وسيلة دون إذنٍ خطّيٍّ مسبق من المؤلّف.

فكرة الكتاب في سطرين: كتاب لا يقول للقارئ ماذا يعتقد، بل يضع أمامه خريطةً واسعة لما اعتقده البشر عبر التاريخ — أديانًا وأنبياء ونصوصًا وفلسفات وشكًّا وإلحادًا — ثم يعطيه أدوات التفكير والمقارنة، ويترك له القرار.

وللمؤلف اعتقادٌ معلن، يجده القارئ في «كلمة المؤلف» التي تختم الكتاب بعد الملاحق ومواده المرجعية؛ أخّرها عمدًا لتُقرأ الخريطةُ قبل أن يُقرأ صاحبُها.

ولا يخِفْك حجمُه: *تحت عنوان كل فصلٍ ومبحث ملخصٌ في ثلاثة أسطر. اقرأ الملخصات وحدها أولًا — نصف ساعة — تخرج بخريطة الكتاب كلها، ثم انزل إلى ما يعنيك منه بأي ترتيب شئت.*

قائمة المحتويات

إلى كلّ باحثٍ صادقٍ عن الحقيقة 11

مقدمة الكتاب: إلى الحائر الصادق 12

قبل أن تبدأ: كل بلسانه 16

الجزء الأول: السؤال 23

الفصل 1: هل الإنسان مفطورٌ على التألّه؟ (الإنسان والبحث عن الإله) .. 24

الفصل 2: الإنسان بين الإيمان والشك 38

الفصل 3: هل صنع الجهل الخرافة — وأين يقف الدين منها؟ 45

الجزء الثاني: أدوات الحائر 53

الفصل 4: كيف نفكر في الحقيقة؟ 55

الفصل 5: الانحيازات التي تُعمي الباحث 62

الفصل 6: بأي ميزان نقارن؟ 68

الجزء الثالث: الخريطة 79

الفصل 7: ما الدين؟ وكيف درسه البشر؟ 80

مبحث 7.1: «سماوي» و«وضعي»: منشأ التقسيم، وحدوده، وخرائط بديلة للأديان ... 87

الفصل 8: خريطة تاريخ الأديان والمعتقدات 92

الفصل 9: «الإله» — ماذا يعني البشر حين يستعملون هذه الكلمة؟.... 110

مبحث 9.1: واحد أم كثير؟ — التوحيد والتعدد في ميزان التاريخ والعقل، ومعنى «لم يلد ولم يولد» 126

الفصل 10: معتقدات التأثير الخفي — السحر والعين والبركة والتوفيق 133

مبحث 10.1: الملائكة والكائنات السماوية عبر الأديان والحضارات 153

الفصل 11: الدعوة والتبشير - كيف تخاطب الأديان غير أتباعها؟..... 162

مبحث 11.1: لماذا تنتشر الأديان وتبقى وتنقسم؟ - ثلاثة مسارات اجتماعية 178

الجزء الرابع: الرسل والوسطاء 197

الفصل 12: رسل وأنبياء ومصلحون في ذاكرة الشعوب 198

مبحث 12.1: لمن أُرسل الأنبياء، ولأي زمان؟ — الخصوصية والعالمية في الرسالات عبر الأديان 225

الفصل 13: ظاهرة ادعاء النبوة — كيف نقرؤها؟ 233

الفصل 14: المعجزات والخوارق — حين ينقطع المألوف 240

الجزء الخامس: النصوص..... 253

الفصل 15: خريطة النصوص المقدسة عبر الحضارات..... 254

مبحث 15.1: الجدول الجامع للنصوص المؤسسة — اثنا عشر محورًا بميزان معلن . 260

مبحث 15.2: الدين واللغات — أصل الكلام، وتعدد الألسنة، وحدود «اللغة الأولى» 269

الفصل 16: كيف وصلتنا النصوص؟..... 276

مبحث 16.1: آليات الجمع والكتابة والحفظ - مقارنة في طرق انتقال النصوص 286

الجزء السادس: الوجه الآخر 299

الفصل 17: تاريخ الشك والإلحاد واللادينية عبر الحضارات (الوجه الآخر) 300

الجزء السابع: ميدان الأدلة 325

الفصل 18: هل على وجود الله دليل؟ (أدلة المرحلة الأولى) 326

مبحث 18.1: كيف يعرض المؤمن حجته؟ — أصول الحوار مع غير المؤمن..... 342

مبحث 18.2: كيف يعرض غير المؤمن حجته؟ — أصول الحوار مع المؤمن..... 352

الفصل 19: بمَ يستدل كل دين على نفسه؟ (أدلة المرحلة الثانية) 367

مبحث 19.1: الإعجاز البياني للقرآن — الحجة ومناقشتها 370

مبحث 19.2: بقية وجوه الإعجاز — الغيبي والتشريعي والعددي 376

مبحث 19.3: «الإعجاز العلمي» والإشارات السابقة للعلم — عبر الكتب المقدسة كلها 383

مبحث 19.4: دليل النبوءات والبشارات — المرآتان المتقابلتان 394

مبحث 19.5: أدلة الشهادة والتواتر والثمرة — الثلاثي الاجتماعي-التاريخي 402

مبحث 19.6: أيُّ كتابٍ يمكن أن يكون حقًّا كلامَ الله؟ 410

الجزء الثامن: الأسئلة الكبرى 419

مبحث تمهيدي للفصل 20: القضاءُ والقدرُ عبر الأديان والحضارات — من يكتب

المصير، وأين تقف حريةُ الإنسان؟ 420

الفصل 20: مشكلة الشر..... 431

الفصل 21: الشيطان وقوى الشر — المرآة المظلمة 438

مبحث 21.1: إبليسُ القرآن — هل له حضور في الأديان والحضارات الأخرى؟ 452

الفصل 22: هل الأخلاق تحتاج إلى الله؟..... 459

مبحث 22.1: الحلال والحرام عبر الأديان — خريطةُ المحرَّمات الكبرى وأنظمتُها .. 467

مبحث 22.2: نظامُ حياةٍ شامل أم طريقُ روح؟ — خريطة «الشمول التشريعي» عبر الأديان..... 473

مبحث 22.3: الدينُ والسلطان — خريطةُ العلاقة بين الأديان والحكم عبر التاريخ إلى اليوم..... 478

مبحث 22.4: الأديانُ والحروب — كيف أثّرت وكيف تأثّرت، وهل نشر السيفُ الدينَ، وكيف تنحسر الأديان؟..... 485

الفصل 23: العلم والدين — خصمان أم جاران؟ 492

مبحث 23.1: «العلم لا يجد الله في المختبر» — حدود المنهج التجريبي 496

مبحث 23.2: الفيزياء والدين — العلم الذي يقف على حافة الميتافيزيقا 503

مبحث 23.3: الفلك والدين — السماء التي بدأ عندها كل شيء 508

مبحث 23.4: نشأة الكون في الأديان الكبرى — قصص الخلق أمام الانفجار العظيم 512

مبحث 23.5: نشأة الإنسان عبر الأديان والثقافات — آدم وحواء، والأصلُ الواحد، وسؤالُ التطور 518

مبحث 23.6: داروينُ والأديان — كيف غيّرت النظريةُ تفكيرَ الناس، وكيف تصدّى لها رجالُ الدين، ومن وافقها ومن نقضها، وما أقوى ما لها وما عليها..... 526

مبحث 23.7: الطوفانُ عبر الأديان والحضارات — قصةُ نوح: هل يعرفها الجميع، وماذا تعني معرفتُهم لها؟..... 535

مبحث 23.8: علوم الدماغ والطب النفسي والدين — العلم يدخل رأس المؤمن 543
مبحث 23.9: الفلسفةُ والدين — خصمان أم جاران؟ 549

الفصل 24: الموت وما بعده 559

مبحث تمهيدي أول للفصل 24: الروح والجسد عبر الأديان والحضارات — «ما أنا؟» قبل «إلى أين أمضي؟» 560
مبحث تمهيدي ثانٍ للفصل 24: يوم القيامة (اليوم الآخر) عبر الأديان والثقافات 566
مبحث ملحق بفصل عصر السرعة: مستقبلُ الأديان — من يصمد ومن يزول، ومن يتغير ومن يثبت، ومن يزيد ومن ينقص؟ 587

الجزء التاسع: القرار والطريق 595

الفصل 25: خيارات الحائر 596

الفصل 26: قبول الآخر — أخلاق الطريق 600

مبحث 26.1: قبول الآخر والتعددية وحرية الاعتقاد عبر الأديان والحضارات — المسح التاريخي الكبير 608

الفصل 27: العيش مع السؤال (خاتمة الكتاب) 618

الملاحق 621

ملحق أ: مقارنة الأديان العشرة الكبرى التي مرت على الكوكب 622
ملحق ب — فهرس الشخصيات بحسب التصنيف الوصفي 630
ملحق ج — مسرد المصطلحات 639
ملحق د — قراءات إضافية متوازنة 643
ملحق هـ — مصادر هذا الكتاب وتوثيقه 648

ملحق و — الدعاوى الكبرى على سلّم الفحص السباعي 650
ملحق ز — الأديانُ بالأرقام: بياناتُ 2010 و2020 656
ملحق ح — خلاصة الكتاب في صفحات: المقارنة المبسطة 660
ملحق ط — قائمة المراجع 666

إلى كلّ باحثٍ صادقٍ عن الحقيقة

تنحَّ قليلًا عن الأفكار الجاهزة، وعن العقول التي أَلِفت أجوبتها، وعن المعتقدات التي ورثناها قبل أن نمتحنها بأنفسنا.

امنح نفسك فرصةً صادقة للسؤال والبحث والتأمل؛ ثم اختر عن وعيٍ وقناعة، لا عن عادةٍ ووراثة.

لا تخشَ السؤال؛ فالحقيقة لا يضيرها أن تُسأل. ولا تجعل ما ألفتَه حجابًا بينك وبين ما تبحث عنه.

فكّر بعقلك، وابحث بصدق، واختر بحرية؛ ثم وسّع للآخر مكانًا، واحترم حقه في أن يسلك طريقه كما اخترتَ أنت طريقك.

قال لي أبي يومًا:

«ما تؤمن بصحته، وما تربّيتَ على أنه الحق — قد لا يكون صحيحًا على الإطلاق.»

من تلك الجملة بدأ هذا الكتاب.

مقدمة الكتاب: إلى الحائر الصادق

هذا الكتاب لك: لمن يؤرقه السؤال ولا يرضيه التلقين. لعلّك وُلدتَ في دينٍ ورثته كما ورثت اسمك، ثم طرق قلبَك يومًا سؤالٌ لم يستأذن: لماذا هذا الدين دون سواه؟ ولعلّك فقدت يقينًا قديمًا، فوجدت نفسك في عراءٍ لم تختره. وربما كنت مؤمنًا مطمئنًا يريد أن يعرف ما يؤمن به جيرانه، أو منكرًا يريد أن يرى ما ينكره في أقوى صوره لا في أضعفها. وربما كنت أبًا أو أمًّا يسألكما ابنُكما ما لم تُسألا من قبل. لهؤلاء جميعًا كُتب هذا الكتاب — ولمن يقف بينهم على الطريق.

لماذا كُتب؟ لأن رفوف الكتب مزدحمة بمن يريد أن يختار عنك: داعيةٌ يدعوك إلى طريقه، ومبشّرٌ يجذبك إلى طريق آخر، وناقدٌ يريدك خارج الطرق كلها. وكلُّ فريق يعرض بضاعته في أحسن صورها، ويعرض بضاعة خصمه في أسوئها. أما الكتاب الذي يبسط أمامك الخريطة كاملة، ويضع الميزان في يدك، ثم يتنحّى — فقليل. وهذا ما نحاوله هنا: ألّا نقول لك ماذا تختار، بل أن نجعلك أقدر على الاختيار.

وما الذي ستجده فيه؟ رحلةٌ في تسعة أجزاء وسبعة وعشرين فصلًا وما يزيد على ثلاثين مبحثًا وتسعة ملاحق. وقبل الرحلة بابٌ قصير نصمت فيه ونترك ثلاثة عشر تقليدًا يعرّف كلٌّ منها بنفسه بلسان مؤمنٍ به؛ لتعرف أولًا كيف يبدو المعتقد من داخله قبل أن تراه في الميزان.

نبدأ من السؤال نفسه: لماذا يتديّن الإنسان، وكيف يعيش بين الإيمان والشك، وأين يقف الدين من الخرافة؟ ثم نسلّمك أدوات الحائر — وهي قلب الكتاب — لتعرف كيف تفكر، وأي انحيازات قد تعميك، وبأي معايير تقارن. وبعدها نبسط الخريطة: تاريخ الأديان، وتصوّرات الإله والغيب، وكيف تعرض التقاليد نفسها وماذا يقول بعضها عن بعض.

ثم ننتقل إلى الرسل والوسطاء، ودعاوى النبوة والمعجزات؛ فإلى النصوص المقدسة ولغاتها وطرائق انتقالها. ونفرد وجهًا كاملًا للشك والإلحاد واللادينية، قبل دخول ميدان الأدلة بمرحلتيه: أدلة وجود الله، ثم أدلة الأديان على نفسها — على ميزانٍ معلن لا يتغير بين خصمٍ وآخر.

وفي الأجزاء الأخيرة نواجه الأسئلة الكبرى: القدر والشر، والأخلاق، والدين والسلطان والحرب، والعلم من نشأة الكون والإنسان إلى داروين والطوفان والدماغ، ثم الموت وما بعده ومستقبل الدين. وننتهي إلى القرار والطريق: خياراتك، وعلاقتك بمن خالفك، وكيف تعيش مع سؤالك. أما الملاحق فتجمع البطاقات والجداول والمصطلحات والمصادر والدعاوى الكبرى والأرقام والخلاصة والمراجع.

وما ميثاقه؟ خمسة عهودٍ قطعناها على أنفسنا في كل صفحة، نجعلها حارسًا من الأحكام المسبقة، والتعميمات المتسرعة، والقناعات المطلقة التي تغلق باب الفحص. نذكرها هنا لتحاسبنا عليها:

1. **الحياد الوصفي:** نعرض كل معتقد كما يفهمه أصحابه وبأقوى صوره، ونعرض نقده كما يقدمه نقاده وبأقوى صوره — فالحجة التي تُهزم يجب أن تُهزم في أحسن ثيابها لا في أسمالها. والكتاب لا يرجّح بين الأديان بصوته: كل ترجيحٍ تقرؤه فيه منسوبٌ إلى أصحابه («يرى مؤيدوه... ويعترض خصومه...»)، وما كان رأيًا للمؤلف فهو محصورٌ في فقرات «كلمة المؤلف» المعلنة — وآخرها كلمةٌ تختم الكتاب بعد الملاحق والمواد المرجعية، يعلن فيها المؤلف عقيدته بصريح العبارة — معلنةً لا حاكمةً على المتن.
2. **التمييز الدائم** بين أربع طبقات يخلطها الناس: النص الديني، والتاريخ الموثق، والرواية المتنازع عليها، والأسطورة.
3. **فتح الأسئلة لا فرض الإجابات:** كل فصل ينتهي بسؤال مفتوح، والحسم لك وحدك.

4. **الأمانة في حدود المعرفة**: نقول «لا نعرف» حيث لا نعرف، ونقول «غالب الحضارات» حيث لا نملك أن نقول «كلها»، وننبهك كلما كان مصدرنا عن قومٍ كتبَ خصومهم.

5. **احترامك واحترام كل المعتقدين**: لا تخويف ولا ترغيب ولا سخرية من معتقد أحد ولا من تركه إياه.

وبأي منهج؟ حين نعرض دعوى — إيمانيةً أو لادينية — نسير على سلّم واحد من سبع درجات: الدعوى، فأقوى دليل لها، فأقوى اعتراض عليها، فأقوى جواب، فما ثبت، وما لم يثبت، ثم سؤال الحائر. وستجد هذا السلّم مبسوطًا في الفصل الرابع، ومطبّقًا على الدعاوى الكبرى في ملحق (و). وقبل المقارنة نعلن هدفها ونطاقها ومعاييرها، ثم نلزم أنفسنا بها: فلا نطلب من دينٍ توثيقًا صارمًا ونقبل من آخر تجربةً روحية وحدها، ولا نخلط بين ما يقوله النص وما وقع في التاريخ وما بقي موضع نزاع.

وممّ صُنع؟ من عدةٍ تجاوزت مئة مصدر بالعربية والإنجليزية: أمهاتُ التراث الإسلامي، ونصوصُ الأديان المؤسسة وشروحُ أهلها، ودراساتُ مقارنة الأديان الحديثة، وفلسفةُ الدين من ضفتيها، وأدبياتُ الدفاع والنقد من الملل كلها، ومسوحُ الدين العالمية بأرقامها. وقد أثبتنا لكل فصلٍ مصادرَه، وأدرجنا الأرقام والتواريخ والنسب في سجل تدقيقٍ مستقل يُستكمل قبل الطباعة؛ لأن كتابًا يقدّم نفسه ميزانًا لا يحق له أن يتساهل مع خطأٍ صغير.

وكيف يُقرأ؟ رُتّبت أجزاؤه رحلةً يفضي بعضها إلى بعض، غير أن كل فصل كُتب ليقوم بنفسه أيضًا. فإن ألحّ عليك سؤالٌ بعينه، فاذهب إلى فصله مباشرة؛ وستجد في داخله ما يصله بسائر الفصول. ومن ضاق وقته فليبدأ بأدوات الحائر، ثم بوابة الفصل التاسع عشر وملحق الدعاوى الكبرى؛ ففيها خلاصة المنهج. لا تقرأ هذا الكتاب لتنتهي منه، بل لتبدأ به.

ولا يخِفْك حجمُه: تحت عنوان كل فصلٍ ومبحثٍ ملخصٌ موجز يعرّفك بسؤاله وأبرز ما فيه. اقرأ الملخصات أولًا لتتكوّن في ذهنك خريطة الكتاب، ثم انتقل إلى ما يعنيك بأي ترتيب شئت؛ فهذا الكتاب مرجعٌ تعود إليه بقدر ما هو رحلةٌ تقطعها.

كلمة أخيرة: لن نعدك بأن تخرج وقد حسمت أمرك؛ فليس هذا وعدًا يملكه كتاب أمين. لكننا نرجو أن تخرج وأنت تعرف الخريطة والأدلة وبعض ما يحركك أنت. فإذا اخترتَ بعد ذلك، كان اختيارك اختيارَ من رأى الطرق وقارن بينها، لا اختيارَ من لم يُرَ إلا طريقًا واحدًا. وتلك أشرف هدية يستطيع كتابٌ أن يقدمها لحائرٍ صادق.

وتنبيهٌ قبل أن تبدأ: لكاتب هذا الكتاب اعتقادٌ لا يخفيه، وقد أعلنه بصريح العبارة في «كلمة المؤلف» التي تختم الكتاب بعد الملاحق والمواد المرجعية. فمن أحب أن يعرف رفيقه قبل الرحلة فليقرأها أولًا؛ ومن أحب أن يزن الخريطة قبل أن يزن صاحبها — وهو ما نرجوه — فليؤخّرها إلى آخر الكتاب.

قبل أن تبدأ: كل بلسانه

ثلاث عشرة شهادة بضمير المتكلم، في نحو مئة كلمة لكل تقليد؛ لتعرف ماذا يؤمن أهله، وكيف يرون دينهم، ولماذا يجدون فيه الحق والمعنى.

ملخص: قبل التحليل والمقارنة والوزن، يستحق كل دين أن يعرّف بنفسه في أقوى صورة يراها أهله. هنا يصمت صوت الكتاب، ويتحدث كل تقليد بضمير المتكلم؛ لا ليقنعك، بل لتبدأ الرحلة وأنت ترى العالم من داخل أبوابه.

لماذا نبدأ هكذا؟ لأن كثيرًا مما نعرفه عن أديان الآخرين وصل إلينا من خصومها أو من كتب المقارنة، لا من أهلها. فالمسلم قد يعرف المسيحية من الردود عليها، والمسيحي قد يعرف الإسلام من أدبيات التبشير، وكلاهما قد يختصر البوذية في صفحة موسوعية. سيقارن هذا الكتاب ويزن ويفحص، لكنه لن يفعل قبل أن يسمع كل طرف بلسانه. فقاعدته الأولى: اعرف المعتقد من أهله؛ وهذه الصفحات تطبيقها الأول.

كيف تُقرأ هذه الشهادات؟ ليست أقوالًا منقولة حرفيًّا عن أشخاص بأعيانهم، ولا أحكامًا يتبناها الكتاب، بل محاولة إنصاف: أن نصوغ لكل تقليد ما قد يقوله مؤمن متعلّم محب لدينه، لو طُلب منه أن يبيّن في نحو مئة كلمة لماذا يبدو له طريقه حقًّا وجميلًا. لذلك تتحدث كل شهادة بثقة، من غير اعتذار ولا مقارنة ولا نقد؛ فذلك كله سيأتي في موضعه. واقرأها مجتمعة لا منفردة، لأن قوة هذا الباب في أن ترى لكل بيت داخلًا معمورًا قد لا يظهر لمن يقف خارجه.

اليهودية — بلسان يهودي مؤمن

أنا لست فردًا يبحث عن خلاصه، بل حلقةٌ في عهدٍ لم أوقّعه وحدي. وقف آبائي عند سيناء، ووقفتُ معهم — هكذا نقول في كل عيد فصح: كأنني أنا خرجتُ من مصر. الله واحدٌ لا صورة له ولا شريك، وقد اختارنا لا لفضلٍ فينا بل لحملِ أمانة: أن نعيش شريعتَه في التفاصيل الصغيرة، فأُقدّس المائدة والسبت والكلمة. لا أنتظر خلاصًا فرديًّا بقدر ما أعمل لإصلاح العالم — تيكون عولام. وأسئلتي إلى الله جزءٌ من إيماني لا نقضٌ له؛ فاسمُ أمّتي نفسه يعني: مَن يصارع الله. أنا شاهدٌ، وذاكرةٌ، وانتظار.

المسيحية — بلسان مسيحي مؤمن

عرفتُ أن الله ليس فكرةً بعيدة، بل شخصٌ أحبّني أولًا. لم يكتفِ بأن يرسل رسالة؛ جاء بنفسه، وُلد في مذود، ومشى بيننا، ومات على صليبٍ ليس لخطيئةٍ اقترفها بل لخطيئةٍ اقترفتُها أنا. هذه هي النعمة: أنني لا أستطيع أن أستحقّ محبته بعملي، فوهبها لي مجانًا، وكل ما عليّ أن أقبلها. وحين قام من الموت فتح بابًا لم يُغلق بعدُ. لذلك لا أعبد إلهًا لا يعرف الألم — إلهي ذاق الألم كله. وأعرف أنني أفشل كل يوم، ثم أعود، فأجده ينتظرني كما ينتظر الأبُ ابنَه الضال على الطريق.

الإسلام — بلسان مسلم مؤمن

أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله. ليس بيني وبين ربي كاهن ولا وسيط؛ أدعوه فيسمع، وأخطئ فأتوب فيغفر. رسالته الأخيرة محفوظة بلفظها، أقرؤها بلغتها التي نزلت بها، ويردد آياتها مسلمون في مشارق الأرض ومغاربها. وديني ليس جانبًا من حياتي، بل منهجها: في الوضوء والصلاة، وفي البيع والزواج وحق الجار. أؤمن بالأنبياء جميعًا، من آدم إلى عيسى، لا أفرّق

بين أحد منهم. وأحيا بين الرجاء والخوف: أرجو رحمة وسعت كل شيء، وأخشى يومًا توزن فيه ذرة الخير وذرة الشر.

الهندوسية — بلسان هندوسي مؤمن

الحقيقة واحدة، والحكماء يسمّونها بأسماء كثيرة. وما تراه آلهة متعددة ليس إلا وجوهًا لمطلق واحد لا يحدّه اسم: البراهمان. ولست هذا الجسد ولا هذا الاسم؛ ففي أعماقي آتمن لا يولد ولا يموت، وغايتي أن أدرك أنه ليس منفصلًا عن البراهمان. ولا يُفرض عليّ طريق واحد: فمن غلب عليه القلب فليحب، ومن غلب عليه العقل فليعرف، ومن غلب عليه العمل فليعمل من غير تعلّق بالثمرة. أفعالي تصوغ مصيري بقانون لا يحابي أحدًا، هو الكارما، ولي من الأعمار ما يكفي للتعلّم. ديني ليس عقيدة أوقّعها، بل حياة ورثتها عبر آلاف السنين.

البوذية — بلسان بوذي مؤمن

لا أسألك أن تصدقني؛ بل أن تجرّب. رأيت حقيقة بسيطة: في الحياة معاناة، وتشتد معاناتي كلما تشبثت بما لا يدوم؛ بالأشياء والناس، وبفكرة «أنا» ثابتة لا ثبات لها. فإذا خف التعلق خفت المعاناة. لذلك أسلك طريقًا ذا ثمانية فروع: في رؤيتي وقصدي، وكلامي وعملي، ورزقي وجهدي، ويقظتي وتأملي. لا أنتظر إلهًا ينقذني ولا أجعل إنكاره قضيتي؛ فسؤالي أقرب: كيف أخمد هذا الظمأ الذي يحرقني الآن؟ وأقصى ما أرجوه ليس نعيمًا يوهب لي، بل صحو أبلغه، وانعتاق من دورة الميلاد والموت.

السيخية — بلسان سيخي مؤمن

إله واحد، خالق بلا خوف ولا عداوة، لا يولد ولا يموت؛ هكذا يفتتح كتابنا. ولا أطلبه في غابة أو صومعة، بل أطلبه وأنا أعمل بيدي، وأقتسم رزقي مع غيري، وأذكر اسمه. وتلك أصول طريقي الثلاثة: عمل صادق، ومشاركة، وذكر. لا كهنوت عندي ولا طبقات؛ فمن دخل معبدنا جلس على الأرض وأكل من مطبخنا المشترك، أميرًا كان أو فقيرًا. وكتابي المقدس هو معلمي الحي، يضم أشعار حكمائنا وأشعار قديسين من أديان أخرى. وأحمل على جسدي علامات تذكّرني بأنني، إن رأيت ظلمًا، لا أملك أن أمر صامتًا.

الجاينية — بلسان جايني مؤمن

كلُّ نفسٍ فيها نورٌ يريد أن يتحرر، وأثقلُ ما يُطفئه العنف. فالقاعدةُ عندي أشدُّ ممّا يتصوّره غيري: لا أؤذي إنسانًا ولا حيوانًا ولا حشرةً إن استطعت، وأصفّي الماء قبل شربه، وأمشي متمهّلًا. ولا أُشهر الحقيقةَ المطلقة في وجه أحد، فما من نظرةٍ واحدة تحيط بالحقيقة: الفيلُ نفسُه غيرُ ما يلمسه كل أعمى منّا — فتواضعُ المعرفة عندي عقيدةٌ لا مجاملة. لا أنتظر إلهًا يعتقني؛ الطريقُ عملي: أن أخفّف عن نفسي حملَ فعلي حتى تصعد خفيفةً. حياتي كلها تدريبٌ على أن أُقلّل الأذى في العالم.

الزرادشتية — بلسان زرادشتي مؤمن

الكونُ ساحةُ اختيارٍ لا مسرحُ عبث. هناك نورٌ وهناك ظلمة، والفارقُ بينهما ليس نظريًّا بل يمرّ من قلبي كل يوم. إلهي أهورا مزدا حكيمٌ خيّرٌ لا شرّ فيه، والشرُّ ليس منه بل ضدّه — وأنا مجنَّدٌ في هذه المعركة بثلاث كلمات أحفظها منذ الطفولة: فكرٌ حسن، وقولٌ حسن، وفعلٌ حسن. أحفظ النار في معبدي لا لأعبدها، بل

لأنها أنقى ما أعرف رمزًا للطهر. ولا أزهد في الدنيا ولا أهرب منها؛ فالعمرانُ والزراعةُ والصدقُ في المعاملة عبادة. وأعلم أن النور سينتصر آخر الأمر — وأن نصيبي منه بقدر ما أضفتُ إليه.

التقليد الصيني — بلسان كونفوشي طاوي مؤمن

لا أبدأ من السماء بل من البيت. صلاحُ العالم يبدأ حين يصلح الابنُ مع أبيه، والأخُ مع أخيه، والحاكمُ مع رعيته؛ فإذا استقامت العلاقاتُ استقام كل شيء. وأتعلّم من القدماء لا لأنهم قدماء، بل لأن الأدب والطقس والموسيقى تصنع الإنسان صنعًا. ومع ذلك أعرف حدّ التكلّف: فالطاو الذي يُقال ليس الطاو الأبدي، وأحكمُ ما أفعله أحيانًا ألّا أفعل — أن أجري كالماء، ليّنًا يغلب الصلب. أُكرم أسلافي فأشعر أنني حلقةٌ في سلسلة لا فردٌ عابر. ولا أشغل نفسي كثيرًا بما بعد الموت؛ فمن لم يُحسن خدمة الأحياء فكيف يخدم الأرواح؟

الشنتو — بلسان شنتوي مؤمن

المقدَّس ليس بعيدًا في سماء؛ إنه هنا: في الجبل، والشجرة العتيقة، والشلال، والحقل الذي يُطعمنا. هذه هي الكامي، وليست آلهةً تحكم بقدر ما هي حضورٌ يستحق الاحترام. لذلك أمرّ تحت البوابة الحمراء فأغسل يديّ وفمي قبل الدخول — لا لأنني مذنب، بل لأن النقاء حالةٌ تُستعاد كما يُستعاد الصفاء بعد الغبار. ولا أطلب في الغالب خلاصًا من هذا العالم؛ أطلب انسجامًا معه: مواسمَ تمرّ بسلام، وبيتًا هادئًا، ومحصولًا طيبًا. أُكرم أسلافي، وأحتفل بالربيع، وأشعر أن جزيرتي نفسها حيّة. ديني قليل الكلام، كثير الطقس والامتنان.

البهائية — بلسان بهائي مؤمن

الله أعظم من أن يُدرك، لكنه لم يتركنا؛ أرسل عبر التاريخ مربّين متعاقبين — إبراهيم وموسى وعيسى ومحمدًا وكريشنا وبوذا — كلٌّ منهم علّم البشرية ما تحتمله في زمانها. فالأديان ليست متناقضة بل فصولٌ في كتابٍ واحد، وقد جاء فصلُنا: أن تبلغ الإنسانية رشدَها فتصير أمةً واحدة. لذلك أعتقد أن الأرض وطنٌ واحد، وأن البشر أوراقُ شجرةٍ واحدة، وأن التعصّب — دينيًّا كان أو قوميًّا — هو الداء. لا كهنوت عندي؛ نجتمع ونتشاور ونصنع قرارَنا معًا. وأومن أن الدين إن خالف العلم صار خرافة.

التقاليد الأصلية — بلسان أرواحي مؤمن

أرضي ليست ملكًا لي؛ أنا الذي أنتمي إليها. الجبلُ الذي وُلدتُ عنده جدّي، والنهرُ قريبي، والحيوانُ الذي أصطاده يهبني نفسه إن احترمتُه وشكرتُه — فإن أسأتُ الأدب انصرف عني الصيدُ وأصابنا القحط. لا كتاب لي، لكن لي أغانٍ وأسلافٌ يتكلمون في المنام، ووسيطٌ يعرف كيف يسافر إلى حيث لا نستطيع فيصلح ما أفسدناه. لا أفصل ديني عن حياتي لأنه ليس عندي كلمة تعني «الدين» أصلًا: الزراعةُ صلاة، والولادةُ طقس، والموتُ انتقالٌ إلى الجهة الأخرى من القرية. أخافُ شيئًا واحدًا: أن يُنسى الاسمُ والأغنية.

اللادينية — بلسان لاديني مقتنع

(نُثبتها إتمامًا للميزان الواحد: فالكتاب الذي يسمع كل تقليد بلسانه يسمع كذلك من لا يتّبع تقليدًا.)

لستُ غاضبًا من الله؛ لا أجد سببًا كافيًا لأعتقد أنه موجود. وليس هذا موقفَ

استعلاء بل موقفُ حذر: أُصدّق بقدر الدليل، وأقول «لا أعرف» حين لا أعرف — وهذه أصعب من اليقين لا أسهل. أرى في الكون نظامًا لا يحتاج إلى قاصدٍ لأفهمه، وأرى في التاريخ آلافَ الآلهة ماتت واحدًا واحدًا. وأخلاقي ليست بلا أساس: لا أُؤذي لأنني أعرف معنى الأذى، لا لأنني أنتظر ثوابًا أو أخاف عقابًا. وحياةٌ واحدة لا تكرار لها تجعل هذه اللحظة أثمنَ لا أرخص. أنا هنا مرةً واحدة، فليكن ما أتركه خيرًا.

وقبل أن تمضي: مررت الآن بثلاثة عشر بابًا، لكل منها عالم معمور من الداخل، ولكل منها منطقه الذي يقنع من يسكنه. احتفظ بهذا الشعور؛ فستحتاج إليه كلما وُضع دين على الميزان، كي تتذكر أن وراء كل خانة في كل جدول إنسانًا يرى فيها الحق والمعنى. أما السؤال الأعمق — لماذا بدا صوت منها أقرب إلى قلبك: ألقوة دليله، أم لأثر النشأة والميل فيك؟ — فهو سؤال الكتاب كله، وسنعود إليه.

الجزء الأول: السؤال

لماذا يبحث الإنسان أصلًا؟

الفصل 1: هل الإنسان مفطورٌ على التألّه؟ (الإنسان والبحث عن الإله)

الظاهرة، وتفسيراتها الأربعة، وما تثبته وما لا تثبته

ملخص الفصل: أينما امتدت آثار الإنسان، أقام لغير المنظور بيوتًا أفخم من بيته. فما الذي يفسر هذا النزوع العابر للأزمنة والثقافات؟ يرسم الفصل مدى الظاهرة، ثم يعرض أربعة تفسيرات كبرى تتنافس عليها: الفطرة، والتفسير النفسي، والاجتماعي، والمعرفي التطوري؛ لكل منها أقوى حججه وأقوى الاعتراضات عليه.

أولًا: المشهد — أعجب ظاهرة في تاريخ نوعنا

لو هبط زائر من كوكب آخر ليدرس البشر، لما أدهشه أنهم يأكلون وينامون ويتقاتلون؛ فذلك شأن الأحياء. غير أن مشهدًا آخر سيستوقفه، ولا نعرف له نظيرًا واضحًا عند كائن سواهم:

في كل زمان وقارة ومناخ، وفي كل مرحلة حضارية بقيت لنا آثارها تقريبًا — من الكهف إلى ناطحة السحاب — رفع الإنسان بصره إلى ما وراء المنظور، وبنى له بيوتًا أفخم من بيته، وقدّم إليه أنفس ما يملك، وعاش ومات على ذكره.

فلنقف أولًا أمام اتساع المشهد؛ إذ لا يُقدّر السؤال حق قدره قبل أن نرى حجم الظاهرة.

في العمق الزمني: تسبق أقدم آثار السلوك الرمزي والجنائزي عند الإنسان الكتابة والزراعة والمدن. ففي قبور يعود عمرها إلى عشرات آلاف السنين، وُضع الموتى بعناية، ومعهم أدوات

وزينة وأصباغ؛ كأن دافنيهم لم يطمئنوا إلى أن القصة تنتهي عند التراب. ثم جاءت مفاجأة غوبكلي تبه في جنوب تركيا: مجمّع من الأعمدة الحجرية الضخمة المنحوتة، شيّده صيادون وجامعو ثمار قبل نحو أحد عشر ألفًا وخمسمئة سنة، أي قبل شيوع الزراعة والاستقرار.

وفي الاتساع الجغرافي: أنشأت حضارات لم يلتق بعضها بعضًا منظومات متشابهة في بنيتها العامة: معبودًا وطقسًا وقربانًا، وكاهنًا أو وسيطًا، وقصةً عن أصل العالم، وجوابًا عن مصير الموتى. تختلف الأسماء والوجوه، ويبقى الهيكل العام على نحو يثير الدهشة.

ثانيًا: خريطة المعبودات — تنوّعٌ مذهل في اتجاه واحد

وتعدّد أصناف المعبودات نفسه نصف المسألة؛ فلنرتّب الخريطة ترتيبًا يكشف بنيتها:

عبدوا الإله الواحد: التوحيد الخالص الذي تمثله الأديان الإبراهيمية — إله واحد خالق مفارق لخلقه لا شريك له — ومعه ومضات توحيدية خارج هذه الدائرة: ثورة أخناتون على آلهة مصر لصالح آتون وحده في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، و«الحنفاء» في جزيرة العرب قبل الإسلام، وأهورا مزدا في قراءاتٍ للزرادشتية، و«تنغري» إله السماء الأعلى عند المغول والترك — يعرفونه ويعظمونه ولا يتبعون له شريعة مكتوبة، كما وصفتهم مصادر الرحالة (ابن فضلان، ثم رهبان القرن الثالث عشر).

وعبدوا آلهة متعددة لكل أمرٍ إله: مجامع الآلهة الكبرى — أنليل وإنكي وعشتار في الرافدين، وزيوس وأبولو وأثينا في اليونان، وأودين وثور عند الجرمان، وثلاثمئة وثلاثون مليون معبود في الحساب الهندوسي الشعبي — تقسيمٌ للألوهة على شؤون الحياة: إله للمطر وإلهة للخصب وإله للحرب وإله للموتى، وكأن الإنسان أسقط على السماء نظام الدولة الذي يعرفه في الأرض... أو — بقراءة المؤمن — كأنّ نور التوحيد الأول انكسر في زجاج البشر فتوزع ألوانًا.

وعبدوا الشمس والظواهر الطبيعية: رع وشمش وسوريا وأماتيراسو — الشمس تحديدًا كادت تُعبد في كل مكان، ومعها القمر والرعد والنهر والبحر والجبل والنار. وليس هذا عجيبًا: فهذه أعظم القوى التي رآها القديم تهبه الحياة وتملك أن تسلبه إياها.

وعبدوا الحيوانات أو قدّسوها: الثور المقدس أبيس، والتماسيح والقطط في مصر، والبقر في الهند، والطواطم الحيوانية عند شعوب أمريكا وأفريقيا وأستراليا — وغالبًا لم يكن الحيوان نفسه هو المعبود النهائي بل رمزًا لقوة تسكنه أو تتجلى فيه، وهذا تنبيه منهجي مهم: كثير مما نسميه «عبادة أصنام وحيوانات» كان أصحابه يقولون إنهم يعبدون ما وراءها («ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» — كما حكى القرآن عن مشركي العرب أنفسهم).

وقدّسوا بشرًا أو ألهوهم: عُدّ فراعنة مصر أبناءً لرع، وأُلّه أباطرة رومان بمراسيم مجلس الشيوخ بعد موتهم — وبعضهم في حياته —، ونُسب إمبراطور اليابان إلى إلهة الشمس حتى منتصف القرن العشرين. كما أحاطت أنماط من التدين الشعبي الأولياء والقديسين بدرجات عالية من التبجيل؛ وأنتج العصر الحديث صورًا من تقديس الزعماء وشخصنة السلطة، رأى بعض الباحثين فيها وظائف تشبه بعض وظائف التقديس الديني.

وعبدوا الأصنام: التماثيل والأنصاب من هُبل واللات والعزى إلى أوثان كل قارة — وينطبق عليها التنبيه السابق: بين من عبد الحجر ذاته ومن جعله بيتًا للمعنى.

وتعبّد بعضهم من غير إيمان بإله خالق: فمدارس بوذية كاملة لا تقر بإله خالق، ومع ذلك أنشأت معابد وطقوسًا ورهبانًا وصلوات، وقدّمت الزهور أمام تماثيل بوذا. يدل ذلك على أن النزعة التعبدية قد تظهر حتى حين يغيب مفهوم الخالق الشخصي؛ لكن وصف هذه الممارسات بأنها «عبادة بلا إله» يظل تقريبًا يحتاج إلى مراعاة تفسير أصحابها.

انظر إلى الخريطة مجتمعة: تنوّع يكاد لا يُحصى في موضوع التقديس، وثبات واسع في فعل التعبّد. اشتركت معظم المجتمعات المعروفة تاريخيًا في صور من التدين أو التقديس،

واختلفت اختلافًا عميقًا في موضوعها ومضمونها. وهنا يقع لب سؤال الفصل: ماذا يعني أن تتشابه الاتجاهات وتختلف العناوين؟

ثالثًا: وماذا عن اليوم؟ الأرقام الحديثة

قد يبدو أن هذا كله ماض طواه العلم، لكن الأرقام الحديثة تقول غير ذلك.

فبحسب أوسع مسح ديموغرافي للأديان في العالم (مركز بيو للأبحاث، تقرير 2025 عن معطيات 2020، المبني على أكثر من 2700 تعداد ومسح): نحو 76% من سكان الأرض منتسبون إلى دين — المسيحيون نحو 28.8% (2.3 مليار)، والمسلمون نحو 25.6% (ملياران، وهم — بحسب معطيات هذا التقرير عن العقد 2010–2020 — الأسرع نموًا: زادوا 347 مليونًا في عقد واحد، أكثر من زيادة بقية الأديان مجتمعة)، والهندوس نحو 15%، والبوذيون نحو 4%، مع بقية الأديان.

وفي المقابل، بلغ «اللامنتسبون» إلى أي دين نحو 1.9 مليار إنسان (زادوا 270 مليونًا في عقد) — وهي ظاهرة القرن التي لا يصح إنكارها ولا تهويلها. لكن التدقيق فيها يحمل مفاجأة تخدم سؤالنا: فالمسوح تُظهر أن كثيرًا من هؤلاء «اللامنتسبين» ليسوا ملاحدة، بل يؤمن قطاع واسع منهم بالله أو بقوة عليا أو بروحانية ما وإن هجروا الأديان المنظمة. أي أن الانصراف الحديث هو غالبًا انصراف عن «المؤسسة الدينية» أكثر منه عن «النزوع الديني» نفسه — الذي يعود فيتسرب حتى إلى العلمانيين في صور جديدة: روحانيات الطاقة، والتأمل، و«الكون الذي يرسل إشارات»، وتقديس القضايا والأشخاص. حتى في أكثر المجتمعات علمنة، يرى باحثون في هذه الصور ما يشبه — وظيفيًّا — بعض ما كان المعبد يقدّمه.

فالظاهرة ليست أثرًا تاريخيًّا فحسب؛ إنها حاضرة أمامنا، تنحسر بعض صورها التقليدية في مكان، وتظهر بصور جديدة في مكان آخر.

رابعًا: صياغة السؤال بدقة قبل الجواب

إلى هنا يكاد المؤمن والملحد يتفقان: الظاهرة واسعة وعميقة، عابرة للحضارات، وعصية على الزوال. حتى كبار نقاد الدين لم ينكروا حضورها، بل حاولوا تفسير إصرار الإنسان على إعادة إنتاج المقدس في كل جيل.

الخلاف كله في التفسير. فسؤال الفصل — هل الإنسان مفطور على التأله؟ — يسأل عن منشأ هذا النزوع: أهو بوصلة مغروسة تشير إلى حقيقة وراء العالم؟ أم صدى لحاجات نفسية واجتماعية؟ أم أثر جانبي لطريقة عمل أدمغتنا؟

أمامنا أربعة تفسيرات كبرى تتنافس على الظاهرة. سنعرض كل واحد منها في أقوى صوره، ثم نضع إلى جواره أقوى ما يُعترض به عليه.

التفسير الأول: الفطرة — «بوصلة مغروسة تشير إلى صانعها»

هذا جواب الأديان نفسها، وأصرحه في التراث الإسلامي: «فأقم وجهك للدين حنيفًا فطرت الله التي فطر الناس عليها» (الروم 30)، وفي الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة». فالإنسان — بهذا التصور — لا «يتعلم» التوجه إلى خالقه كما يتعلم الحساب؛ بل يولد وفي أعماقه نزوعٌ مركوز إليه، كما يولد الرضيع وفيه نزوع إلى ثدي لم يره بعد. والأديانُ عند أصحاب هذا القول لا تزرع النزعة بل توجهها، والشرك لا ينفيها بل يشهد لها منحرفةً: فالذي عبد الشمس أصاب في البحث عن معبود وأخطأ العنوان.

وليست الفكرة إسلامية وحدها: فاللاهوت المسيحي عرفها باسم «حس الألوهة» (sensus divinitatis) الذي قرره كالفن وأحياه فلاسفة الدين المعاصرون كألفن بلانتينغا؛ والرواقيون واليونان قبلهم احتجوا بما سُمي لاحقًا «حجة الإجماع العام»: قال شيشرون ما معناه إنه ما

من أمة بلغت من التوحش حدًّا أنستها أن للكون إلهًا — فاتفاق الأمم على أصل الاعتقاد مع تباعدها دليلُ أن مصدره الطبيعة المشتركة لا التواطؤ.

وقد لقيتَ في هذا الكتاب أبلغ المعبرين المعاصرين عن هذا الموقف: مصطفى محمود الذي انتهى بعد رحلته إلى أن الفطرة «بوصلة لا تخطئ»، حتى قال قولته الحادة إن العقل الذي يطلب برهانًا على وجود الله «فقد التعقل» — فالله عنده كالنور: به تُرى الأشياء ولا يُرى بغيره.

وأقوى ما يسند هذا التفسير اليوم — من حيث لا يُتوقع — شهادةُ علم النفس المعرفي نفسه: فقد تراكمت في العقود الأخيرة أبحاث «العلم المعرفي للدين» على نتيجة واسعة القبول بين الباحثين (ومعظمهم غير متدينين): أن الطفل البشري لا يأتي صفحة بيضاء محايدة تجاه الدين، بل يأتي **مهيّأً** له تهيئة عجيبة: يميل تلقائيًا إلى التفسير الغائي («الجبال موجودة لكي...» — حتى أطفال البيوت العلمانية)، ويعزو الأحداث إلى فاعل قاصد، ويتقبل فكرة كائن عالم غير مرئي تقبلًا يسبق التلقين — حتى وصف باحثون كبار في هذا الحقل الأطفالَ بأنهم «مؤمنون بالفطرة» بالمعنى المعرفي: مستعدون للاعتقاد استعدادًا مبنيًّا في العتاد. فإذا صح هذا، فقد اقترب المختبر من نصف دعوى الفطرة: أن الاستعداد للاعتقاد سابقٌ على التلقين — مع التنبيه أن هذه الدراسات تصف ميولًا معرفية، ولا تقول شيئًا عن صدق موضوعها، وأن قراءتها لا تزال محل نقاش بين الباحثين أنفسهم.

وأقوى ما يُورد على هذا التفسير: 1. أن غرس النزوع شيء وصدق موضوعه شيء آخر — فكوننا «مهيّئين للاعتقاد» قد يفسَّر بأن صانعًا هيّأنا لمعرفته (وهذا ما يقوله بلانتينغا)، وقد يفسَّر بأن التطور هيّأنا لأوهام نافعة (وهذا ما يقوله الفريق المقابل، وسيأتي). فالمعطى واحد والقراءتان متعاكستان. 2. إن كانت البوصلة واحدة مغروسة، فلماذا تشتت المعبودون هذا التشتت الهائل الذي رسمناه في الخريطة؟ يجيب أصحاب الفطرة: البوصلة تحدد الاتجاه لا العنوان التفصيلي، والانحراف طارئ على أصل سليم — بل ذهب مؤرخ أديان كبير هو الأب فيلهلم شميت إلى نظرية «التوحيد الأول»: أن أقدم طبقات المعتقد عند أعرق الشعوب البدائية تعرف «إلهًا سماويًا أعلى» ثم تراكمت فوقه الوسائط والأرباب — ورأى فيها المؤمنون صدى «فطرة» و«دين الأنبياء

الأول»؛ لكن يجب الصدق: نظرية شميت هذه محل جدل أكاديمي طويل، وتقابلها النظرية التطورية القديمة (تايلور وفريزر) التي ترى المسار معكوسًا: من الأرواحية إلى تعدد الآلهة إلى التوحيد. والحسم التاريخي عسير لأن أقدم المراحل بلا كتابة أصلًا. 3. والاعتراض الثالث: الفطرة — لو سلّمنا بها — تثبت «تدينًا عامًا» ولا ترجح دينًا بعينه؛ فعابد الشمس وعابد الواحد كلاهما «يستجيب للبوصلة». وهذا صحيح ويقرّ به المحققون من المؤمنين أنفسهم: دليل الفطرة عندهم يؤسس المرحلة الأولى (أن للوجود إلهًا يُطلب) ويُترك تعيين الدين للمرحلة الثانية بأدلتها — وهو عين التقسيم الذي بنينا عليه هذا الكتاب.

تجربة فكرية تراثية تختم القسم — «حي بن يقظان»: قبل نحو ثمانية قرون من أسئلة اليوم، أجرى الفيلسوف الأندلسي ابنُ طفيل (ت 581هـ) على الورق التجربةَ التي يتمناها الباحثون ولا يملكونها في المختبر: طفلٌ ينشأ **وحيدًا تمامًا** في جزيرة خالية، ترضعه ظبية، لا لغةَ ولا مجتمعَ ولا وحي — فماذا يبلغ عقلُه وحده؟ يرسم ابنُ طفيل صعودَه درجةً درجة: من تشريح الظبية الميتة بحثًا عن «الشيء» الذي غادرها، إلى استقراء الطبيعة، إلى إدراك حدوث العالم أو افتقاره، إلى **واجب الوجود** — فيبلغ حيٌّ التوحيدَ والعرفانَ بالعقل والتأمل المحضين.

ثم يلتقي «أبسال» القادمَ من جزيرة أهل الدين فيكتشفان **تطابقَ** ما بلغه العقلُ المعزول مع ما جاء به الوحي — تلك أطروحة القصة الكبرى (توأمةُ الحكمة والشريعة) — ثم يفشلان في إصلاح جمهور المتدينين الظاهريين فيعودان إلى الجزيرة: خاتمةٌ واقعيةُ المرارة عن حدود الفلسفة مع الجمهور. **وقيمة التجربة لفصلنا مزدوجة بميزانها**: هي أبلغ تصوير تراثي لأطروحة «الفطرة والعقل يهتديان» (ولها صداها في مبحث «أهل الفترة» ومَن لم تبلغهم الدعوة).

وهي — بإنصاف — **تجربةٌ أدبية لا مخبرية**: كتبها مؤمنٌ بنتيجتها سلفًا، فلا «تثبت» أن المعزول الواقعي يبلغ التوحيد (والحالات الواقعية للأطفال المعزولين مأساوية النتائج معرفيًا) — لكنها تُظهر شيئًا مهمًا بذاته: أن سؤال هذا الفصل («أيهتدي الإنسان بفطرته؟») سؤالٌ أصيل في قلب التراث الإسلامي نفسه لا وافدٌ حديث. **ولطرافة التاريخ**: تُرجمت القصة إلى اللاتينية (1671) فالإنجليزية، وقرأها روادُ التنوير والتجريبية الأوروبية، ويرى دارسون أثرَها في

أدب «الجزيرة والعزلة» كله بعدها — فكانت من أوائل الكتب العربية التي غزت العقل الأوروبي الحديث؛ وما زالت تُستلهم إلى اليوم (وفي مصادر هذا الكتاب روايةُ «حُرّ بن يقظان» المعاصرة لأمين الزاوي — عينةَ استحضارٍ روائي حي للرمز).

التفسير الثاني: النفسي — «إسقاط الحاجة على السماء»

يقول هذا التفسير: انظر إلى وضع الإنسان: كائن ضعيف في كون ساحق، يعرف — وحده بين الأحياء — أنه سيموت، وتفجعه الطبيعة بلا إنذار، ويظلمه أخوه بلا حساب. فماذا تتوقع من كائن هذا حاله؟ أن يخترع أبًا سماويًا يحميه، وعدالة مؤجلة تنصفه، وحياة ثانية تعزّيه. الدين — بهذا المنظار — ليس اكتشافًا لحقيقة بل **إسقاطًا لحاجة**: قال فويرباخ إن الإنسان خلق الإله على صورة أمانيه، وبنى فرويد في «مستقبل وهم» أطروحته الشهيرة: الدين وهمٌ تنسجه الرغبة، امتدادٌ لصورة الأب الحامي من طفولة النوع البشري، وسيتخفف منه الإنسان كلما نضج.

قوة هذا التفسير أنه يلمس شيئًا لا ينكره كثيرون من الطرفين: للدين وظائف نفسية واسعة — المواساة، والمعنى، ومقاومة رعب الفناء — والناس يتشبثون به في المحن أكثر (قيل بحق: لا ملحد في خندق تحت القصف). وهو يفسر بعض خريطتنا بأناقة: لماذا عُبدت الشمسُ الواهبة والنهرُ المطعِم؟ لأن الإنسان يؤلّه ما يحتاج.

وأقوى ما يُورد عليه: 1. **المغالطة التكوينية** — وهي أهم درس منهجي في هذا الفصل كله، فاحفظه: تفسير **منشأ** الاعتقاد نفسيًا لا يحكم على **صدقه** شيئًا. فلو ثبت أن الطفل يؤمن بوجود أمه جزئيًا لحاجته إليها، لما كان ذلك دليلًا على أن أمه وهم. الحاجة إلى الشيء لا تنفي وجوده — بل قد تكون (كما رأينا في حجة الظمأ) قرينة عليه: فظمؤنا إلى الماء لم يخلق الماء، لكنه دلّ عليه. القراءتان — «نحتاجه فاخترعناه» و«نحتاجه لأننا خُلقنا له» — تتقاسمان المعطى النفسي نفسه. 2. **السيف ذو الحدين**: لعبة التحليل النفسي تُلعب في الاتجاهين.

فكما قيل «آمنتَ حاجةً إلى أب»، يقال «كفرتَ رغبةً في التحرر من أب» — وقد قرأنا في هذا الكتاب اعتراف مصطفى محمود بأن إلحاد شبابه كان «زهوًا بعقله» لا بحثًا، وقرأنا في المقابل تحذيرنا من تعميم ذلك على كل ملحد. القاعدة العادلة: الدوافع النفسية موجودة عند الفريقين، وهي تفسر أشخاصًا ولا تحسم قضايا؛ ومن أراد الحقيقة حاكم الأدلة لا نوايا أصحابها. 3. التفسير النفسي يتعثر أمام جوانب من الظاهرة لا تشبه «الأماني»: فأي أمنية في إلهٍ يحاسب ويحرّم ويكلف الصعب ويطلب النفس والمال؟ لو صنعت الرغبةُ الدينَ لصنعته بلا جحيم ولا تكاليف. يرد الفرويديون بأن الحاجة إلى النظام والأب الصارم أيضًا حاجة — فيتضح أن النظرية صارت تفسر الشيء وضده، وما يفسر كل شيء لا يفسر شيئًا.

التفسير الثالث: الاجتماعي — «المجتمع يعبد نفسه»

من زاوية ثالثة نظر إميل دوركهايم — أبو علم الاجتماع الديني — فرأى أن جوهر الدين ليس عقيدة فرد بل **فعل جماعة**: الطقس الذي يجمع، والمقدس الذي يوحّد، والمحرّم الذي يرسم حدود القبيلة. وذهب إلى أطروحته الجريئة: حين تعبد الجماعة إلهها فهي — من حيث لا تدري — تعبد قوتها الجمعية ذاتها؛ فالدين «المجتمع وقد تعالى على أفراده». ومن هذه المدرسة تناسلت التفسيرات الوظيفية: الدين أداة تماسك، وضبط أخلاقي (وقد قرأنا عند كريتياس اليوناني قبل الميلاد بذرتها الساخرة: الآلهة اختراعُ ساسةٍ أذكياء ليخاف الناسُ رقيبًا لا يُرى)، وتقنين للزواج والموت والملكية، وترياق ضد تفكك الجماعات.

قوته: يفسر ببراعة الوجهَ الاجتماعي الضخم للظاهرة — لماذا الدين جماعي الطابع في الغالب؟ ولماذا تتطابق حدود الملل مع حدود الجماعات؟ ولماذا يشتد التدين حين تُهدَّد الهوية؟ — وتؤيده اليوم دراسات تجريبية عن أثر «الآلهة الكبرى الرقيبة» في توسيع دوائر التعاون بين الغرباء، حتى ذهب باحثون إلى أن الحضارات الواسعة ما كانت لتقوم بلا آلهة تراقب الجميع.

وأقوى ما يُورد عليه: 1. هو تفسير لوظيفة الدين لا لمنشئه ولا لصدقه — فكون الدواء يجمع المرضى في مستشفى لا يعني أن المرض وهم. والمغالطة التكوينية تحضر هنا أيضًا: نفعُ الاعتقاد اجتماعيًا لا يثبته ولا ينفيه. 2. يتعثر أمام أعتى شواهد الظاهرة: **المتدين ضد مجتمعه**. فلو كان الدين عبادة الجماعة لنفسها، فما تفسير الأنبياء والنساك والمصلحين الذين واجهوا مجتمعاتهم باسم إلههم ودفعوا الثمن؟ إبراهيم يحطم أصنام قومه، والأنبياء يُطردون ويُقتلون، والرهبان يهجرون المجتمع كله إلى الصحراء — هؤلاء عاشوا دينهم **ضد** القوة الجمعية لا صدىً لها. وأضف إليهم مرآتهم: الملحد الذي يخالف مجتمعًا متدينًا بأسره — فالفرد الخارج عن السرب من الجهتين — في نظر المعترضين — شاهدٌ على أن في المسألة شيئًا أعمق من ضغط الجماعة.

التفسير الرابع: المعرفي-التطوري — «أثرٌ جانبي لعقل صُمم للنجاة»

(أحدث صياغات هذا التفسير وأوسعها انتشارًا في «لماذا نؤمن بآلهة: دليل موجز لعلم الإيمان» — ج. أندرسون طومسون، بتقديم ريتشارد دوكنز: جردٌ لعشرين آليةً دماغية «معدَّة سلفًا» يرى أن الإيمان يركب عليها — والتقديم نفسه يعلن معسكر الكتاب، فيُقرأ بوصفه مرافعة الطرف التطوري في أتمّ صياغاتها، ويُوزن بميزان هذا الفصل: التفسير يفسر القابلية ولا يحسم الصدق.)

وهذا أحدث التفسيرات وأكثرها حضورًا في الأكاديميا اليوم، وخلاصته: أدمغتنا تطورت للبقاء لا للحقيقة المجردة، وفي عتادها أنظمة نفعت أسلافنا ثم أنتجت — كأثر جانبي — قابلية الاعتقاد الديني. أبرز هذه الأنظمة:

كاشف الفاعلية مفرط الحساسية: حين تسمع حفيفًا في العشب، الأسلمُ أن تفترض «فاعلًا» (مفترسًا؟ عدوًا؟) وتخطئ ألف مرة، من أن تفترض «الريح» وتصيب إلا مرة تكون فيها وجبةً

لأسد. فورثنا عقلًا يرى القصد والفاعل في كل حركة — ومنه، بحسب النظرية، رأينا وراء الرعد غاضبًا ووراء المطر جوادًا.

نظرية العقل والنزعة الغائية: نحن مبرمجون على قراءة النوايا وافتراض الغايات («لماذا هذا هنا؟») — وهي النزعة التي رصدها الباحثون طاغية عند الأطفال — فامتدت من قراءة نوايا البشر إلى قراءة «نية» الكون.

اقتصاد الأفكار العالقة: بيّن باحثون كالأنثروبولوجي باسكال بوايبه أن الأفكار الدينية الناجحة لها وصفة إدراكية مميزة: مألوفة في معظمها مع خرقٍ محدود للحدس (شخصٌ... لكنه يعلم كل شيء؛ إنسانٌ... لكنه لا يموت) — فهي أكثر الأفكار قابلية للانتشار والرسوخ في الذاكرة، كأنها مفصّلة على مقاس آلية انتقال الأفكار بيننا.

ثم يختلف أصحاب هذا الاتجاه فيما بينهم: أهو أثر جانبي محض، أم صار الدين نفسه **تكيّفًا** انتُخب لنفعه (تعاون الجماعات تحت عين الآلهة الرقيبة)؟ — لكن الخلاصة عندهم واحدة: النزوع الديني «طبيعي» بالمعنى البيولوجي: مغروس في العتاد.

قوته: أدق ما أُنتج في تفسير **آلية** القابلية الدينية، وهو يفسر تفاصيل من خريطتنا كانت عصية: لماذا الفاعلون الخارقون في غالب الثقافات «أشخاص» ذوو نوايا؟ ولماذا تلتصق الأفكار الدينية وتعبر الأجيال بهذه القوة؟

وأقوى ما يُورد عليه — وبعضه من داخل الحقل نفسه: 1. لاحظتَ شيئًا؟ هذا التفسير يبدأ من حيث انتهى دليل الفطرة: كلاهما يقرّ أن الاستعداد الديني **مغروس في تكويننا** — والخلاف كله في قراءة الغرس: تصميمُ صانعٍ أرادنا أن نعرفه، أم مصادفةُ نجاةٍ أورثتنا أوهامًا لاصقة؟ وهنا يرفع المؤمن اعتراضه الأعمق: بأي حق تُسمى النتيجة «وهمًا» سلفًا؟ إن العين نتاج تطوري أيضًا ولا يقول أحد إن الضوء وهم لأن جهاز إدراكه تطوّر.

فلعل «كاشف الفاعلية» — ككل جهاز إدراك — نشأ لأن هناك فاعلًا يُدرَك. فيجيب الملحد: قياس فاسد، فالعين تُختبر بالتقاء إدراكها مع القياس المستقل، وكاشف الفاعلية مثبَتُ الخطأ في حالات لا تحصى (نرى وجوهًا في الغيوم وقصدًا في المصادفات). فيعود المؤمن: إثبات خطئه أحيانًا لا يثبت خطأه دائمًا، وإلا لسقطت العين أيضًا بأوهام البصر... وهكذا ترى النقاش حيًّا محتدمًا — وقد بلغ ذروته الفلسفية في «حجة بلانتينغا التطورية ضد الطبيعية» التي تقلب الطاولة: إن كان عقلي نتاج نجاةٍ عمياء لا تعبأ بالحقيقة، فلماذا أثق به حين ينتج... المذهبَ الطبيعي نفسه؟ 2. والاعتراض المنهجي المعتاد يسري هنا بأشدّ وطأته: هذا كله — على دقته — تفسيرٌ لِـ«كيف نعتقد» لا حكمٌ على «هل المعتقَد حق». والمنصفون من رواد الحقل أنفسهم يصرّحون بذلك: العلم المعرفي للدين محايدٌ منطقيًا تجاه وجود الله؛ يستطيع المؤمن أن يقرأه وصفًا للأدوات التي ركّبها الله فينا لمعرفته، ويستطيع الملحد أن يقرأه تشريحًا لماكينة الوهم — والكتاب المفتوح أمامهما واحد.

خامسًا: الميزان — ماذا يثبت شيوعُ التألّه بين البشر وماذا لا يثبت؟

نصل الآن إلى بيت القصيد، فنزن ما سبق بدقة الباحث لا بحماسة الخطيب.

ما لا تثبته الظاهرة:

لا تكفي كثرةُ المؤمنين وحدها لإثبات صدقِ معتقدٍ بعينه — فالاحتجاج بالأغلبية مغالطة معروفة، وقد أطبقت أغلبياتٌ عبر التاريخ على أخطاء علمية جسيمة ثم تبين بطلانها. ثم إن «المؤمنين» ليسوا كتلة واحدة يحتج بعددها: فعابد الشمس شاهدٌ ضد عابد الأصنام، والموحد ضدهما — وإجماعهم على «الاتجاه» يتفتت عند أول سؤال عن «العنوان». فمن أراد أن يقول «أكثر البشر مسلمون/مسيحيون/مؤمنون بإلهي أنا، إذن ديني حق» فقد جاوز ما يحتمله الدليل.

وما تثبته الظاهرة:

1. تُظهر أن النزوع الديني **ليس شذوذًا ولا حادثة محلية**: ويعترض أنصار تفسير الفطرة بأن تفسير الدين بالاختراع السياسي وحده (كريتياس وورثته) لا يبدو كافيًا لتفسير اتساع الظاهرة وتنوع نشأتها في قاراتٍ لم يتصل بعضها ببعض؛ ويقرّون في الوقت نفسه بأن السلطات والكهنوت استثمروا النزعة الدينية كثيرًا — ويرون أن الاستثمار يفترض وجود ما يُستثمر. ويجيب أصحاب التفسير السياسي بأن الحاجة إلى الضبط الاجتماعي حاجةٌ عامة، فلا عجب أن تُنتج أدواتٍ متشابهة في أماكن متباعدة.

2. وتُرجّح — بشهادة علم الإدراك الديني كما رأينا — أن الإنسان **مهيّأ للاعتقاد الديني تهيئةً في تكوينه**: فتشير دراسات في هذا الحقل إلى أن لدى الإنسان استعداداتٍ معرفية قد تجعل بعض أنماط الاعتقاد الديني طبيعيةً وسهلة الاكتساب؛ أما دلالة ذلك الفلسفية — أهي «فطرة» بالمعنى الديني أم أثرٌ جانبي — فتبقى محل خلاف. فجواب السؤال بشقه الوصفي «نعم» بقدر ما تحتمله هذه الدراسات، والجواب بشقه الدلالي هو المعركة.

3. وتثبت أن على كل مذهب **عبء تفسير**: فالملحد الذي كان يظن نفسه معفيًّا («أنا فقط لا أصدق قصصكم») يقف أمام هذا الجبل الأنثروبولوجي مطالَبًا بتفسير: لماذا كان أكثر نوعِنا — إن صح مذهبك — غارقًا في وهم واحد عميق إلى هذا الحد، حتى بنى عليه حضاراته وفنونه وأخلاقه؟ وعنده أجوبته التي عرضناها، ولها ثمنها. والمؤمن مطالب بتفسيره المقابل: لماذا — إن كانت البوصلة من صانع واحد — تاه بها أكثر السائرين عن عنوانه؟ وعنده أجوبته (التدرج، والتحريف، والامتحان، والوسائط)، ولها ثمنها.

والخلاصة التي تليق بالحائر الصادق هي أن شيوع النزوع إلى التأله حقيقة وصفية واسعة؛ أما دلالتها فهي موضع النزاع.

يقرأ المؤمن هذا النزوع كما يقرأ الظمآن ظمأه: علامة على ماء في الوجود؛ فما غُرس العطش عبثًا، وما اتجهت سهام أكثر البشرية إلى السماء، على اختلاف زواياها، إلا لأن هناك ما يجذبها. ويقرأه الملحد كما يقرأ الطبيب عرضًا: أثرًا في تركيب الرامي، لا دليلًا على هدف في السماء؛ فاتجاه السهام يخبرنا عن الأقواس، لا عن وجود الصيد.

ولا يستطيع هذا الفصل وحده أن يفصل بين القراءتين. فالفطرة خيط واحد في حبل القناعة؛ أما بقية الخيوط — براهين الوجود، ومشكلة الشر، وشهادة النصوص، وموازين المقارنة — فستأتي في مواضعها.

لكن اخرج من الفصل بيقين صغير ثمين: حين تجد في صدرك حنينًا غامضًا إلى ما فوقك — في ليل مرض أو تحت سماء مرصعة — فلست مريضًا ولا ساذجًا ولا وحيدًا. إنك تشعر بواحد من أقدم مشاعر الإنسان وأوسعها. ويبقى السؤال الذي يصحبك: ماذا يعني هذا الحنين؟

الفصل 2: الإنسان بين الإيمان والشك

سلم المواقف من اليقين إلى الإنكار، ومراتب الدعاوى وأعباؤها، وأنواع الشك، وشرعية السؤال، والفرق بين السائل والمعاند — وكيف تعيش أثناء البحث.

ملخص الفصل: لست مضطرًّا إلى الاختيار بين يقين أعمى وشك يهدم كل شيء. يرسم الفصل سبع منازل بين الإيمان والإنكار، ويميّز الشك الذي يدفع إلى البحث من الشك الذي يشلّه، ثم يقترح أخلاقًا عملية لمن لم يحسم موقفه بعد.

مدخل: الثنائية الكاذبة

يظن كثيرون أن الناس فريقان: مؤمنون وشاكون. لكنها خريطة ناقصة؛ فهي تمحو المنطقة الواسعة التي يقف فيها الحائر، وتوهمه أن تردده عيب أو مرض ينبغي التعجل في التخلص منه. ويشهد تاريخ الفكر بأن الإيمان والشك ليسا خانتين مغلقتين، بل درجات على سلّم واحد، قد يتنقل الإنسان بينها في عمره، بل في يومه. وربما كان الضد الحقيقي للاهتمام الديني هو اللامبالاة، لا الشك؛ فالشاك يسأل لأنه معني بالسؤال، واللامبالي لا يسأل أصلًا. لذلك يرسم هذا الفصل درجات الموقف، ويميّز أنواع الشك، وينظر في مكان السؤال داخل تقاليد دينية عدة، ثم يجيب عن سؤال عملي قلما يُسأل: كيف يعيش الإنسان في أثناء البحث؟

أولا: سلم المواقف — سبع منازل لا منزلتان

خذ السؤال في أبسط صوره: «هل لهذا الكون إله؟» ثم انظر كم موقفًا يمكن أن يقع بين «نعم» القاطعة و«لا» القاطعة.

1. اليقين المطمئن: إيمان لا يطرقه سؤال؛ إما لأن صاحبه خبر ما يغنيه عنه، وإما لأنه لم يلتق السؤال بعد. وقد فرّق التراث الإسلامي بين إيمان العارف وإيمان المقلد، وتناظر علماء العقيدة في صحة إيمان من لم ينظر قط، كما سيأتي في مبحث «قدر الجغرافيا» في الفصل الخامس.

2. الإيمان الراجح مع بقاء الأسئلة: مؤمن يرى إيمانه ترجيحًا قويًّا لا يقينًا لا يتطرق إليه احتمال، ويحمل أسئلته داخل الإيمان لا خارجه. وهو حال كثير من المؤمنين المفكرين، مثل الغزالي بعد «المنقذ»، وهانز كونغ بعد النقد، ومصطفى محمود بعد الرحلة.

3. الحيرة الباحثة: موقف من علّق الحكم لأنه ما زال يبحث. إنها حركة لا سكون، ومن يقف فيها مسافر لا مقيم. وقيمتها مرهونة بأن تبقى بحثًا صادقًا، لا ذريعة دائمة إلى تعطيل النظر.

4. اللاأدرية: موقف من يرى أن السؤال يتجاوز أدوات المعرفة المتاحة. وقد صاغ عالم الأحياء توماس هكسلي المصطلح سنة 1869 ليصف موقفه. وهي لاأدرية مؤقتة تقول: «لا أعلم بعد»، أو مبدئية تقول: «لا يمكن أن نعلم أصلًا».

5. اللامبالاة: لا يجزم صاحبها ولا يبحث؛ فقد أسقط السؤال من حسابه وانصرف إلى شؤونه. وهي من أصعب المواقف على الحوار، لأن البرهان لا يوقظ سؤالًا لم يعد حاضرًا.

6. الإلحاد الترجيحي: ترجيح عدم وجود إله من غير ادعاء القطع. وهذا موقف شائع بين فلاسفة الإلحاد الذين يصوغون حججهم بلغة الاحتمال والترجيح.

7. الإلحاد الجازم: القطع بعدم وجود إله. وهو أندر مما يوحي به الخطاب الشعبي، لأن النفي الكلي يحمل عبئًا استدلاليًّا ثقيلًا. وقاعدة السلّم أن المواقف الأشد قطعًا تتحمل أعباء أكبر من مواقف الترجيح أو تعليق الحكم.

ثانيا: سلم الدعاوى الثلاث — وأعباؤها على الضفتين

لكل منزلة عبؤها، ويمكن رد الدعاوى على الضفتين إلى ثلاث مراتب. الدعوى الدنيا: «أدلة الطرف الآخر لا تكفيني»؛ وعبؤها نقد تلك الأدلة، وتنتهي إلى تعليق الحكم لا إلى الإثبات أو النفي. والدعوى الوسطى: «الأرجح أن الله موجود» أو «الأرجح أنه غير موجود»؛ وهنا يلزم دليل إيجابي يرجح أحد الاحتمالين. أما الدعوى العليا فهي القطع بالوجود أو العدم، وعبؤها الأثقل في الحالتين. ومن أكثر مغالطات هذا الباب شيوعًا أن يبدأ المرء بالدعوى الدنيا، ثم يقفز في الخاتمة إلى العليا: ينقد أدلة خصمه ثم يعلن أن موقفه ثبت يقينًا. فاعرف موضعك على السلّم، ولا تجعل خاتمتك أوسع من دليلك.

ثالثا: أصناف الشك — ليس الشك شيئا واحدا

1. الشك المنهجي: شك يُتخذ أداة للوصول، لا مقامًا للإقامة؛ مثل شك الغزالي في الحواس والعقل قبل أن يستعيد يقينه، وشك ديكارت الذي هدم ليعيد البناء على «أنا أفكر»، وتجربة حي بن يقظان التي تبدأ المعرفة من الصفر. وسيعود الفصل الرابع إلى هؤلاء بوصفهم «ثلاثة شكوا ليصلوا».

2. شك الأزمة: يولد من صدمة، كموت أو ظلم أو خذلان على يد متدينين. وهو جرح في القلب قبل أن يكون اعتراضًا في العقل؛ لذلك قد يحتاج إلى إنصات ومواساة قبل البرهان.

3. شك التراكم: يبدأ بأسئلة صغيرة لم تجد جوابًا، ثم تتجمع حتى تصبح شكًّا كبيرًا. وهو واسع في عصر الإنترنت، حيث قد تصل الشبهة أسرع من جوابها.

4. شك التمرد: رفض للدين لأنه اقترن في التجربة بسلطة الأب أو الجماعة أو المؤسسة الخانقة. إنه يبدأ شكًّا في الوكلاء، وقد يتحول إلى حكم على الأصل نفسه؛ مع أن فساد الوكيل لا يحسم حقيقة ما يدّعي تمثيله.

5. الشك الاجتماعي: أن يشك المرء لأن محيطه يشك، كما قد يؤمن لأن محيطه يؤمن؛ وهما وجهان لأثر الجغرافيا والجماعة. والتشخيص هنا نصف العلاج: شك الأزمة يحتاج إلى مواساة قبل الحجة، وشك التراكم إلى ترتيب قبل الجواب، وشك التمرد إلى فصل الأصل عن ممثليه، والشك المنهجي إلى البرهان. وللضفة الأخرى شكوكها أيضًا؛ فكما يراجع المؤمن إيمانه، قد يراجع المنكر إنكاره في المرض أو الفقد أو أمام الجمال. الشك ليس ملكًا لفريق واحد.

رابعا: شرعية السؤال — ماذا قالت التقاليد نفسها في السائل؟

أشد ما يخيف الحائر أن يظن أن دينه يجرّم سؤاله. لكن نصوصًا مركزية في تقاليد عدة تعرض صورة أكثر اتساعًا. ففي التناخ يحتج أيوب على ما أصابه، ويسأل حبقوق: «حتى متى يا رب أدعو وأنت لا تسمع؟»، وتبقى أسفار الشكوى جزءًا من الكتاب المقدس. وفي القرآن يسأل إبراهيم: «رب أرني كيف تحيي الموتى»، وحين يُسأل: «أولم تؤمن؟» يجيب: «بلى ولكن ليطمئن قلبي»، فيأتيه الجواب لا التعنيف. ويطلب موسى الرؤية كذلك.

وتسأل الملائكة: «أتجعل فيها من يفسد فيها؟». وفي الحديث يشكو بعض الصحابة خواطر يستعظمون النطق بها، فيقال لهم: «ذاك صريح الإيمان»؛ وقد فهم الشراح نفور القلب من الوسوسة علامة على رفضها، لا إقرارًا بها. وفي المسيحية يشك توما في القيامة، فلا يُطرد، بل يُدعى إلى أن يرى ويلمس.

ويقول أبو الصبي المريض في الإنجيل: «أؤمن يا سيد، فأعن عدم إيماني»، ويصف يوحنا الصليبي «ليل الروح المظلم» طورًا من أطوار الطريق. وفي البوذية تدعو تعاليم كالاما إلى الفحص وعدم الاكتفاء بالموروث أو بسلطة المعلم، وتجعل بعض تقاليد الزن «الشك الكبير» بابًا إلى الاستنارة. وفي الفلسفة الإسلامية بنى الغزالي كتاب يقينه على تجربة شك عميقة. لا تعني هذه الأمثلة أن التقاليد تمدح كل شك؛ لكنها تبيّن أن كثيرًا منها يفرّق بين السؤال الصادق والعناد، وبين طلب الاطمئنان والإعراض عن الجواب.

خامسا: السائل والمعاند — أين الحد؟

إذن ليس السؤال وحده هو المشكلة. ويمكن تمييز السائل من المعاند بثلاث علامات تقريبية: الاستعداد للجواب، والاطراد في تطبيق المعيار، والحركة في البحث. فالسائل يريد جوابًا ويقبل النظر فيه؛ ويختبر دينه والبدائل بالميزان نفسه؛ ثم يقرأ ويسأل ويجرب. أما من يجعل السؤال سلاحًا لا أداة معرفة، أو يشدد المعيار على خصمه ويعفي نفسه، فقد غادر البحث إلى الخصومة.

والمعاند يقيم عند سؤاله ويفاخر بالإقامة، بينما الحيرة منزلة في الطريق لا دارًا نهائية. وتقدم سير مصطفى محمود وهانز كونغ مثالين، من بيئتين مختلفتين، على إيمان عبر الشك ولم يجهله. وما قاله كل واحد عن دوافعه وصف لتجربته الشخصية، لا حكم على كل شاك. وقيمة شهادتيهما أنهما كتبتا بضمير المتكلم، فيجد القارئ تجربة إنسانية لا محاضرة عليه.

سادسا: كيف تعيش أثناء البحث؟ — أخلاق المنزلة الوسطى

هذا من أهم أقسام الفصل وأقلها حضورًا في الكتب؛ فالكتابات تخاطب المؤمن أو الملحد، وقلما تخاطب من يقف بينهما. وهذه سبع وصايا عملية للباحث:

1. لا تتعجل الإعلان قبل الفحص: فالإعلان المبكر قد يحول المراجعة إلى خسارة اجتماعية، ويقيد حرية البحث.

2. لا تقطع الجسور: أهلك وجماعتك ليسوا بالضرورة خصوم بحثك، وقد تكون خسارة الصلة بهم أفدح من خسارة مناظرة.

3. احتفظ بما تحتاجه من العادات من غير ادعاء: من كان يصلي ثم شك، لا يلزمه أن يترك الصلاة كي يكون صادقًا. قد تبقى العادة الروحية مرساة أثناء البحث، ما دام لا يزعم يقينًا لا يملكه.

4. رتب أسئلتك: ابدأ بسؤال وجود الخالق قبل سؤال تعيين الدين؛ فكثير من الحيرة فوضى في الترتيب، لا عجز عن الجواب.

5. اقرأ من الضفتين في أقوى صورهما: لا تعرف دينك من خصومه وحدهم، ولا تعرف الإلحاد من وعاظ الدين وحدهم. من يهزم أضعف صورة لخصمه لم يهزم حجته.

6. أعط البحث زمنه: التحولات الكبرى في سير أوغسطين والغزالي وتولستوي استغرقت سنين، لا ليلة واحدة. وقد يكون القرار المفاجئ ثمرة أسئلة نضجت طويلًا في الخفاء.

7. أبق أخلاقك ثابتة بينما تتحرك عقيدتك: من يطلب الحق وهو يظلم أو يكذب أو يقسو يهدم بحثه بيده. والنواة الأخلاقية المشتركة أرض تقف عليها بينما تعيد بناء السقف.

الميزان على السلم — وسؤال الفصل

الدعوى الشائعة: «الشك خطيئة، والسؤال باب الكفر». وأقوى ما يسندها أن الشك المتمادي هدم إيمان أناس فعلًا، وأن التقاليد حذرت من الجدل العقيم. ويعترض عليها بأن نصوص التقاليد نفسها عرضت سائلين مثل أيوب وإبراهيم وتوما، وفرقت بين السؤال والعناد. ويبقى الجواب أن هذا الحد دقيق وقد يُساء استعماله. ما ثبت في الفصل أن الشك درجات لا خانة واحدة، وأن عبء الدليل يتوزع على الضفتين، وأن للسؤال الصادق أخلاقًا تحكمه. وما لم يثبت أن الشك يقود حتمًا إلى الإيمان أو إلى الإلحاد؛ فقد قاد باحثين إلى الوجهتين. ويبقى سؤال الفصل: أيهما أخطر على الحقيقة — أن تسأل فتقلق، أم ألا تسأل فتطمئن؟

> **إحالات الفصل:** قدر الجغرافيا وإيمان المقلد والانحيازات في الفصل 5؛ وثلاثة شكّوا ليصلوا (الغزالي وديكارت وحي بن يقظان) في الفصل 4؛ وسلّم الدعاوى وعبء الإثبات في الفصل 4 وبوابة الفصل 19.

الفصل 3: هل صنع الجهل الخرافة — وأين يقف الدين منها؟

فحص «أطروحة الفجوات»: موضع صدقها وحدودها، ودور الدين في مقاومة الخرافة أو تكريسها، وأثر هذه المعركة في الدين نفسه.

ملخص الفصل: هل نشأت الأديان من الجهل، وهل ألغى العلم الحاجة إليها؟ يفحص الفصل أطروحة «إله الفجوات» في أقوى صورها، ويمنحها ما يثبت لها قبل أن يبيّن حدودها، ثم يسأل: كيف أسهم الدين في الخرافة أو قاومها، وكيف أعادت هذه المواجهة تشكيل الخطاب الديني؟

مدخل: الأطروحة بأقوى صورها

قبل الحكم على فكرة، ينبغي عرضها في أقوى صورة يقول بها أصحابها. وأطروحة هذا الفصل قديمة واضحة: رأى لوكريتيوس أن الخوف كان من منابع الاعتقاد بالآلهة؛ فالإنسان الذي جهل سبب البرق أسكن السحاب إلهًا غاضبًا، والذي خاف الرعد والوباء قدم القرابين. ثم صاغ عصر التنوير الفكرة في معادلة أوسع: الجهل بالأسباب الطبيعية يولد تفسيرًا غيبيًّا، وكلما تقدم العلم خطوة تراجع هذا التفسير خطوة. مات إله الرعد حين فُهمت الكهرباء، وإله الوباء حين كُشفت الجرثومة؛ وهكذا ينكمش الغيب في الفجوات الباقية من خريطة المعرفة. ومن هنا جاء اسم «إله الفجوات».

فهل تصح هذه الأطروحة؟ الجواب مركب، والأفضل أن نمضي إليه خطوة خطوة.

أولا: نصيب الأطروحة من الصدق — ونعطيه كاملا غير منقوص

ليس من الأمانة إنكار أن جانبًا من التدين التاريخي استُخدم تفسيرًا بدائيًّا للطبيعة، وأن هذا الجانب تراجع فعلًا أمام العلم:

1. تراجعت آلهة الظواهر: لم يعد البرق يحتاج إلى إندرا أو ثور أو حدد حين صار فرق جهد كهربائي، وصار الطقس خرائط ضغط وحركة هواء. والكسوف الذي قُرعت له الطبول لإخافة التنين صار موعدًا يُحسب قبل وقوعه بزمن طويل.
2. وتراجع طب الأرواح: أفسحت تفسيرات الصرع بالمس والطاعون بالغضب الإلهي أو تسميم الآبار مكانها للجرثومة واللقاح. ولم يعد من الجاد أن تُقدّم التميمة على المصل بوصفها تفسيرًا أو علاجًا قابلًا للاختبار.
3. وتلخص مانعة الصواعق عبرة الباب: اعتُقد زمنًا أن قرع أجراس الكنائس يدفع الصواعق، وكان قارعوها في العواصف عرضة للهلاك لأن الأبراج العالية المبتلة تجذب البرق. ثم جاء قضيب فرانكلين المعدني المؤرض، وبعد تردد اعتلى أبراج الكنائس نفسها. حين يُستخدم التفسير الديني بديلًا مباشرًا عن تفسير آلية طبيعية قابلة للفحص، يتراجع أمام الدليل التجريبي. لكن هذا، في ذاته، لا يحكم على الدين خارج ذلك المجال.

للأطروحة إذن نصيب من الصدق في هذا المدى. لكن تعميمها على الدين كله — بوصفه فجوة جهل ستُسد — دعوى أخرى تحتاج إلى فحص مستقل.

ثانيا: أين تتهاوى الأطروحة الكلية؟ — خمسة اعتراضات

1. هل يؤيد التاريخ معادلة «علم أكثر = خرافة أقل»؟

لو كانت الخرافة ثمرة نقص المعلومات وحده، لتراجعت باطراد كلما تراكمت المعرفة. لكن التاريخ أكثر تعقيدًا: بلغت محاكمات الساحرات ذروتها في عصر النهضة وبدايات الثورة العلمية، واشتغل كبلر بالتنجيم إلى جانب اكتشافه قوانين المدارات. وفي عصرنا، تزدهر نظريات المؤامرة والأرض المسطحة ومقولات «الطاقة» وقانون الجذب بين مؤمنين وغير مؤمنين. فالجهل يسهل الخرافة، لكنه لا يفسرها وحده.

وتتغذى الخرافة أيضًا على القلق، والرغبة في السيطرة، والحاجة إلى تفسير ما يصيب الفرد تحديدًا. وهذه حاجات لا يسدها وحده مقال في الفيزياء؛ لذلك يبقى العلم ضروريًّا لمقاومة الخرافة، لكنه ليس لقاحًا كاملًا ضدها.

2. الخلط القاتل بين سؤالي «كيف» و«لماذا»

الفجوات التي سدها العلم فجوات في الآليات: كيف يحدث البرق، وكيف ينتقل الوباء. أما أسئلة مثل: لماذا يوجد شيء أصلًا؟ وهل للوجود غاية؟ وما قيمة الإنسان؟ وماذا بعد الموت؟ فتنتمي إلى مستوى فلسفي آخر. ليس معنى ذلك أن العلم قاصر، بل أن منهجه يفسر ما يجري داخل العالم وفق أدواته، ولا يحسم وحده كل سؤال عن معنى العالم وقيمته. لذلك لا يلزم من تفسير الرعد أن يكون المعنى قابلًا للتفسير بالطريقة نفسها.

3. الدين الكبير لم يولد أصلا في ورشة تفسير الطبيعة

راجع ما سبق: لم يقدم موسى نظرية في الأرصاد، بل عهدًا وشريعة؛ وواجه أنبياء إسرائيل الملوك بأسئلة العدل؛ ورفض بوذا الانشغال بأسئلة كونية رأى أنها لا تعالج المعاناة؛ ووجّه القرآن النظر إلى الأخلاق والمعاد وإلى آيات الكون المتأملة. وفي ما سُمّي العصر المحوري، انتقل جانب كبير من الخطاب الديني من تفسير الظواهر إلى أسئلة المعنى والقيمة. ولهذا يرى المعترضون على أطروحة الفجوات أن الدين في صوره الناضجة لا يقوم أصلًا بوظيفة بديلة عن الفيزياء.

4. المؤمنون المحققون أنفسهم رفضوا «إله الفجوات» — وقصتهم التحذيرية محفوظة

أشهر عبرة في الباب قصة نيوتن ولابلاس. لاحظ نيوتن اضطرابات في مدارات الكواكب لم تحلها حساباته، فتصور تدخلًا إلهيًّا دوريًّا لتصحيح النظام. وبعد نحو قرن قدم لابلاس رياضيات أدق، واستغنى نموذجه عن ذلك التدخل، وقال حين سُئل عن موضع الله فيه: «لم أحتج إلى تلك الفرضية». لم يكن ما سقط حكمًا على وجود الله، بل تفسيرًا عُلّق على نقص حسابي. ومن هنا حذر لاهوتيون، ومنهم بونهوفر، من إسكان الله في حدود الجهل حيث يتراجع كلما اتسعت المعرفة.

وبديل ذلك، عند هذا الاتجاه، أن يُبحث عن الدلالة الدينية في انتظام القانون لا في ثقوبه، وفي قابلية الكون للفهم لا في عجزنا المؤقت عن فهمه. فحجة الضبط الدقيق، مثلًا، تُبنى على معطيات العلم كما يقرأها أصحابها، لا على منطقة مجهولة منه. وهنا ينتقل السؤال من «ما الذي لم نفسره؟» إلى «لماذا يقوم الكون على نظام قابل للفهم أصلًا؟».

5. ولو صحت نسخة الفجوات كليا، لبقي سؤالها الارتدادي

وحتى لو سلمنا جدلًا بأن بعض التدين نشأ من محاولة تفسير المجهول، فلا يلزم من منشأ الفكرة الحكم على صدق موضوعها. فالكيمياء خرجت تاريخيًّا من رحم الخيمياء، ولم تصبح الذرة وهمًا لأن أسلاف البحث عنها سعوا وراء حجر الفلاسفة. هذا هو التحذير من المغالطة التكوينية: افحص الدعوى بأدلتها، لا بسيرة نشأتها وحدها.

ثالثا: السؤال الثاني — كيف «ساهم الدين» في الخرافة؟ الميزانان معا

هنا ينبغي إمساك الميزان بكفتين؛ فكلمة «الدين» قد تشير إلى نصوص مؤسسة، أو مؤسسات ورجال، أو تدين شعبي. ولكل مستوى سجل مختلف.

في سجل الإدانة: احتكرت مؤسسات دينية التفسير وضيقت على السؤال، واستثمر رجال دين الخوف في بيع الغفران أو التمائم والحجب، وتسربت مرويات شعبية إلى كتب الشرح حتى احتاج علماء من داخل التقاليد إلى غربلتها. كما استُخدم الغيب أحيانًا ستارًا للعجز: يُسمى فشل العلاج قدرًا، وفشل الحاكم ابتلاء، فتُعطل المساءلة وتُدفن المسؤولية. هذه صور أسهم فيها التدين المؤسسي أو الشعبي في تكريس الخرافة.

وفي سجل المقاومة: حاربت تقاليد توحيدية الكهانة والعرافة والطيرة ووسطاء الغيب، ورفعت نصوص مؤسسة قيمة البرهان وانتقدت تقليد الآباء بلا علم. كما احتضنت مؤسسات دينية أنشطة علمية في مراحل مختلفة: حفظت الأديرة مخطوطات، ومولت الحضارة الإسلامية مراصد وبيمارستانات وحركة ترجمة، ونشأت جامعات أوروبية مبكرة في محيط كنسي، ورأى علماء مؤمنون في بحثهم كشفًا عن انتظام الصنعة. لذلك لا يستقيم قول «الدين صنع الخرافة» بإطلاق، ولا قول «الدين بريء منها» بإطلاق. الأدق أن النص والمؤسسة والتدين الشعبي تفاعلت بطرائق مختلفة، وأن المصلحين داخل الأديان خاضوا هذه المعركة أيضًا.

رابعا: السؤال الثالث — وماذا فعلت هذه المعركة بالدين نفسه؟

كان لأطروحة الفجوات أثر عميق في الدين الحديث، ويمكن تتبعه في ثلاث استجابات عامة:

موجة الانسحاب: أعاد قطاع من اللاهوت الليبرالي تفسير المعجزات والخلق بلغة رمزية، وحصر الدين أحيانًا في الشعور والقيم بدل الدعاوى عن الواقع. ورأى منتقدوه أن هذا المسار قد يفرغ الدين من مضمونه الغيبي حتى يثير سؤال الحاجة إليه أصلًا.

وموجة التحصن المضاد: ظهرت صور حديثة من الأصولية اتسمت بحرفية متوترة ورفض واسع لما بدا علمًا وافدًا، مع أن التقاليد الكلاسيكية عرفت مساحات أرحب من التأويل في مواضع كثيرة. وفي السياق العربي، سعى خطاب «الإعجاز العلمي» إلى نقل الدين من موقف الدفاع إلى إثبات السبق؛ فحقق مكاسب دعوية، لكنه حمل مخاطرة ربط النص بنظريات متغيرة.

وموجة ثالثة سماها أصحابها لاهوت ما بعد الفجوات: تقبل ما يكشفه العلم من آليات، وتضع الدعوى الدينية في أسئلة الوجود والقانون والمعنى والقيمة والوحي. قوتها أنها لا تراهن على ثغرة قد تُسد، لكن خصومها يعترضون من جهتين: يراها بعض غير المؤمنين انسحابًا إلى منطقة يصعب فحصها، ويراها بعض المتدينين تفريطًا في ظاهر النص أمام النظريات السائدة. والقارئ مدعو إلى وزن المواقف الثلاثة بمعيار واحد.

الميزان الختامي: عدة الحائر — وتحذير مزدوج

اخرج من هذا الفصل بأربع خلاصات:

1. الخرافة عدو مشترك للعلم وللتدين المنضبط. فالطبيب الذي يكافح دجل العلاج، والفقيه الذي يغربل المرويات، والعالم الذي يفند الأبراج يعملون، من زوايا مختلفة، على حماية العقل والإنسان.

2. إن كنت مؤمنًا، فاحذر بناء اليقين على ما عجز العلم عن تفسيره؛ لأن أول اكتشاف قد يردم تلك الفجوة. والأثبت أن يقوم الإيمان على ما يراه أدلة إيجابية، لا على جهل مؤقت.

3. وإن كنت منكرًا، فاحذر الوعد المقابل بأن العلم سيجيب حتمًا عن كل سؤال، بما فيه المعنى والقيمة. فهذا أيضًا رهان على مستقبل لم يأت، لا برهان حاضر. الصدق المنهجي مطلوب من الضفتين.

4. هل يذيب تقدم المعرفة الدين؟ تشير المعطيات إلى أنه يضعف ما قام منه مقام التفسير العلمي، لكنه لا يحسم وحده ما قام على أسئلة الوجود والمعنى والقيمة. ماتت آلهة الرعد بوصفها تفسيرًا للبرق، وبقي سؤال وجود الكون وقوانينه ومعناه. فاسأل نفسك: هل يقوم دينك — أو إلحادك — على فجوة تنتظر أن تُسد، أم على حجة تبقى بعد اتساع المعرفة؟

الجزء الثاني: أدوات الحائر

البوصلة — قلب الكتاب

مدخل: لماذا الأدوات قبل الخريطة؟

هذا هو الجزء الذي من أجله كُتب الكتاب كله؛ ولذلك وضعناه في قلب الرحلة، لا في ذيلها.

بعد صفحات قليلة ستنفتح أمامك خريطة هائلة: آلاف الأديان، ومئات الشخصيات التي قالت إنها تحمل رسالة، وعشرات النصوص المقدسة، وتيارات كاملة من الشك واللاإيمان، ثم ميدان الأدلة والأسئلة الكبرى. ومن يدخل هذه الخريطة بلا أدوات يوشك أن يخرج بأحد أمرين: انبهار يمحو الفروق فيسوّي بين كل شيء، أو ارتباك يدفعه إلى التشبث بأول جواب يلقاه وإغلاق الباب. وليس واحد من هذين بحثًا.

لذلك نضع بين يديك، قبل أن تخطو، ثلاث أدوات: كيف تفكر في دعوى عن الحقيقة أيًّا كان مصدرها، وما الانحيازات التي تعمل في ذهنك قبل أن تفتح أي كتاب، وبأي ميزان تقارن بين دعاوى تتنافس على عقلك وقلبك. فإذا حملت هذه الأدوات ودخلت الخريطة، قرأت ما بعدها قراءة من يملك ميزانه. وسترى أن فصول الكتاب كلها تعود إلى هذا الجزء: فما من دعوى نفحصها إلا وفيها تطبيق لقاعدة منه، وما من ميزان نستعمله إلا وأصله هنا.

لا يجيب هذا الجزء عن سؤالك نيابة عنك، بل يحاول ما هو أصعب وأنفع: أن يمنحك أدوات البحث بنفسك. والفرق بين من تُلقن له الإجابة ومن يبلغها ببحثه، كالفرق بين من يُحمل نائمًا إلى قمة الجبل ومن يصعد إليها بقدميه؛ كلاهما بلغ القمة، لكن واحدًا منهما فقط يعرف الطريق.

وتنبيه للقارئ: ستجد في هذه الفصول الثلاثة أمثلة وإحالات إلى فصول لاحقة لم تقرأها بعد؛ فالأداة تُعرض هنا مجردة، ثم تراها هناك وهي تعمل. فلا تقلق إن مر بك اسم أو ملف لم يُفصل بعد؛ سيأتي في موضعه، وستعود إلى هذا الجزء كلما احتجت إلى تذكير نفسك بميزانك. وفي ختامه تجد «حقيبة الحائر الجامعة»: قواعد الكتاب كلها في صفحة واحدة، لتحملها معك في بقية الطريق.

الفصل 4: كيف نفكر في الحقيقة؟

ملخص الفصل: قبل أن تبحث عن جواب، اسأل: هل أملك منهجًا أزن به ما يصلني من أجوبة؟ يعرّفك هذا الفصل بأنواع الأدلة وحدودها ودرجات اليقين، ثم يضع بين يديك الأداة التي يقوم عليها الكتاب كله: «سلّم الفحص السباعي»، وهو سبع درجات تُطبّق على كل دعوى دينية أو لادينية.

البحث يحتاج منهجًا قبل أن يحتاج إجابة

من يخرج بحثًا عن كنز بلا خريطة ولا بوصلة قد يمشي طويلًا، ثم يعود إلى النقطة التي بدأ منها.

وكذلك الباحث عن الحقيقة الكبرى: إن لم يسأل أولًا «كيف أعرف؟ وما الذي أعده دليلًا، ولماذا؟» تقلب بين الآراء بتقلب آخر كتاب قرأه أو آخر متحدث استماله.

لذلك لا يبدأ السؤال المنهجي الأول بقولنا: هل الله موجود؟

بل بقولنا: ما الذي يسوّغ لي قبول أي دعوى أو رفضها أصلًا؟

أنواع الأدلة

حين يتأمل الإنسان طرق المعرفة، يرى أن الأدلة التي يحتكم إليها البشر ليست نوعًا واحدًا، وأن قوة الدليل تتبدل بحسب السؤال الذي نريد الإجابة عنه.

هناك الدليل العقلي: استدلال ينتقل من مقدمات إلى نتيجة وفق قواعد المنطق، كما في الحجج الفلسفية على وجود الله أو نفيه. قوته أنه يكشف ما يلزم عن مقدماته، وحده أن النتيجة لا تكون أقوى من تلك المقدمات؛ فإذا نوزع في إحداها، وجب بحثها قبل التسليم بما بُني عليها.

وهناك الدليل التجريبي: ما يعتمد الملاحظة والقياس والاختبار وقابلية التكرار. وهو أقوى أدوات العلم في دراسة العالم الطبيعي، لكنه لا يحيط وحده بكل سؤال ميتافيزيقي؛ فالله في تصور المؤمن ليس جسمًا داخل الكون يوضع تحت المجهر، كما أن عدم العثور على شيء بتجربة محددة لا يساوي دائمًا البرهنة على استحالة وجوده. ومع ذلك قد تؤثر المعطيات العلمية، بطريق غير مباشر، في بعض الحجج الدينية أو اللادينية.

وهناك الدليل التاريخي: الوثائق والآثار وشهادات المعاصرين وسلاسل النقل، مع نقد مصادرها ومقارنتها. وهو أساس أسئلة من قبيل: هل وقع هذا الحدث؟ ومتى ظهر هذا النص؟ وكيف وصل إلينا؟ لكنه يقرر، بقدر ما تسمح به الشواهد، ما يُرجح أنه حدث؛ ولا يحسم وحده الدلالة الدينية أو الفلسفية لذلك الحدث.

وهناك الشهادة: أن تقبل خبرًا لأن ناقله موثوق أو لأن طرقًا مستقلة تتضافر عليه. ومعظم معرفتنا اليومية والتاريخية قائم عليها؛ فأنت تعرف بلادًا وأحداثًا لم تشهدها بنفسك. غير أن وزن الشهادة يتأثر بصدق الناقل، واستقلال المصادر، وإمكان التحقق، وحجم الدعوى. ومن هنا اشتهرت عبارة «الدعاوى الاستثنائية تحتاج إلى أدلة استثنائية»، واعترض عليها من رأى أن وصف الدعوى بالاستثنائية قد يخفي حكمًا مسبقًا. وهذا خلاف حقيقي ينبغي التصريح به.

وهناك، أخيرًا، التجربة الشخصية: السكينة، أو استجابة الدعاء كما يفهمها صاحبها، أو الإحساس بحضور يتجاوز المألوف. وهي قد تكون شديدة الأثر في صاحبها، لكنها محدودة القدرة على إلزام غيره؛ لأن أتباع تقاليد متعارضة يروون تجارب متشابهة، ولأن تفسير التجربة غير وقوعها.

والباحث الحكيم لا يلغي طريقًا لمجرد أنه لا يجيب عن كل شيء؛ بل يسأل كل دليل عمّا يستطيع إثباته، ويقف به عند حدوده.

ثلاثة رجال شكّوا ليصلوا

في التراث الإنساني ثلاث تجارب في الشك المنهجي تستحق تأمل الحائر؛ فهي تبيّن أن الشك ليس بالضرورة نهاية الطريق، بل قد يكون بدايته.

الأولى تجربة أبي حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري، وقد رواها في «المنقذ من الضلال». كان في ذروة مكانته العلمية حين داهمه شك جذري: لماذا يثق بحواسه وهي تخدعه أحيانًا؟ ولماذا يثق بعقله، ولعل وراء العقل قوة تكشف قصوره كما كشف العقل قصور الحواس؟ زال عنه اليقين نحو شهرين، ووصف حاله بأنها داء عضال لا يعالجه ترتيب الأدلة، لأن أصول الاستدلال نفسها صارت موضع سؤال. ثم خرج من أزمته، وفحص مذاهب عصره: المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية، قبل أن يستقر حيث استقر.

والمهم هنا ليس النتيجة التي انتهى إليها الغزالي، بل طريقة الرحلة: مؤمن من أعمق مفكري عصره مر بشك قاس، ولم يعامله بوصفه عارًا، بل بوصفه مرحلة في طلب اليقين.

والثانية تجربة رينيه ديكارت في القرن السابع عشر. قرر أن يعلّق التسليم بمعتقداته، وألا يقبل منها إلا ما يصمد أمام الشك المنهجي، حتى بلغ حقيقة رأى أنه لا يستطيع الشك فيها: ما دام يشك فهو يفكر، وما دام يفكر فهو موجود. ومن هذه النقطة شرع يبني فلسفته وحججه على وجود الله.

وسواء اقتنعنا ببنائه أم لم نقتنع، فالدرس المنهجي واضح: الشك المنظم قد يكون أداة بناء، أما الشك الذي لا يرضى بأي معيار للإثبات فليس طريقًا إلى نتيجة.

والثالثة ليست سيرة رجل، بل تجربة فكرية صاغها الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل في قصة «حي بن يقظان»: طفل ينشأ وحيدًا في جزيرة معزولة، بلا لغة ولا مجتمع ولا دين موروث، وترعاه ظبية. ثم يبدأ التأمل والملاحظة: يُشرّح جسد الحيوان بحثًا عن سر الحياة، ويرقب السماء، ويسأل عن أصل الأشياء، حتى يصل بعقله وحده، في بناء القصة، إلى صانع للكون.

كتب ابن طفيل قصته لغرض فلسفي مخصوص، لكن الحائر اليوم يستطيع أن يستعير منها سؤالًا اختباريًّا: لو نشأت في عزلة عن كل موروث، فإلى أي موقف كان سيقودني تأملي؟ لا يملك أحد جوابًا قاطعًا، لأن الإنسان لا يفكر خارج اللغة والثقافة تمامًا؛ غير أن السؤال يظل نافعًا في التمييز بين ما تعتقده بعد فحص، وما ألفته لأنك وجدت الناس عليه.

اليقين والترجيح

تبقى نقطة أخيرة، وهي من أهم ما يحتاج الحائر إلى إدراكه: ليست درجات اليقين في جميع المسائل سواء.

في البرهان الرياضي نبلغ يقينًا داخل المسلّمات والتعريفات المحددة؛ فمجموع زوايا المثلث يساوي 180 درجة في الهندسة الإقليدية، بينما تتغير النتيجة إذا تغير النظام الهندسي.

أما في أعظم أسئلة الحياة، كالوجود والمعنى والمصير، فنادرًا ما يبلغ البشر، مؤمنهم ومنكرهم، يقينًا من النوع الرياضي. والأغلب أن يوازن الإنسان الأدلة والاعتراضات، فيترجح لديه موقف، ثم يعيش بمقتضى ما ترجح مع بقاء مساحة للأسئلة.

وليس هذا عيبًا في الإنسان ولا في القضية، بل وصف لطبيعة الاستدلال خارج البرهان الصوري المباشر.

فنحن نتخذ بعض أخطر قرارات حياتنا، كالزواج والمهنة والهجرة، على أساس ترجيح معقول لا برهان رياضي، ولا نستطيع تعليق الحياة كلها حتى يكتمل يقين لا يُتاح عادة في مثل هذه القرارات.

ومن هنا قد يبدو قول القائل: «لن أحدد موقفي من الإيمان حتى أحصل على دليل قاطع مئة في المئة» غاية في الحذر، لكنه يطلب معيارًا أشد مما نطبقه في كثير من القضايا المصيرية. والمطلوب ليس خفض معيار الدليل، بل ملاءمته لطبيعة السؤال.

والسؤال الأصدق هو: إلى أين تميل كفة الأدلة عندي بعد بحث أمين، وما مقدار الثقة الذي تسوغه هذه الأدلة حقًّا؟

الأداة الجامعة: سلّم الفحص السباعي — المنهج العام لهذا الكتاب في فحص أي دعوى

يمكن جمع ما مر في هذا الفصل، من أنواع الأدلة والشك المنهجي والتفريق بين اليقين والترجيح، في سلّم من سبع درجات يصلح لفحص أي دعوى دينية أو لادينية. وهو المنهج العام الذي يسير عليه الكتاب كلما عرض دعوى، ونوصيك أن تحمله معك في كل نقاش:

الدعوى ← أقوى دليل لها ← أقوى اعتراض عليها ← أقوى جواب عن الاعتراض ← ما الذي ثبت؟ ← ما الذي لم يثبت؟ ← سؤال الحائر.

1. الدعوى: حررها بدقة قبل مناقشتها؛ فنصف الجدل نزاع بين صياغتين لا بين حقيقتين. فقول «للكون خالق» غير قول «الإسلام حق»، وقول «للأديان عوامل بشرية في نشأتها» غير قول «لا إله». اسأل: ما المدعى تحديدًا؟ وهل يُعرض بوصفه يقينًا أم ترجيحًا أم احتمالًا؟

2. أقوى دليل لها: لا أشهر الأدلة ولا أسهلها، ولا ما يردده عامة أصحاب الدعوى، بل أقواها عند أعمق المدافعين عنها، في صيغته المحكمة لا المبتذلة. فبرهان الحدوث، مثلًا، يبدأ بقول «كل ما بدأ وجوده فله سبب»، لا بقول «كل موجود له موجِد». ومن عرض أضعف أدلة خصمه، غش نفسه قبل قارئه.

3. أقوى اعتراض عليها: طبّق القاعدة نفسها في الاتجاه الآخر؛ اعرض أقوى ما عند أعمق المعترضين، لا خصمًا من قش يسهل إسقاطه. فمن هزم أضعف خصومه لم ينتصر.

4. أقوى جواب عن الاعتراض: لا ينتهي الحوار بمجرد إيراد النقد؛ فلأصحاب الدعوى أجوبة عن أقوى الاعتراضات. وحذف هذه الدرجة من أشهر حيل الخطاب الإلحادي والدعوي معًا: يوقف كل منهما المشهد عند اللقطة التي تخدمه.

5. ما الذي ثبت؟ بعد عرض الدعوى ودليلها واعتراضها وجوابها، حدّد القدر الذي تسوغه الحجة فعلًا؛ وهو كثيرًا ما يكون أقل مما يدعيه المدافع، وأكثر مما يقر به المعترض.

6. ما الذي لم يثبت؟ وهذه من أشرف درجات الأمانة: أن تسمّي ما بقي مفتوحًا بلا تمويه، فلا تحول الترجيح إلى يقين، ولا اليقين إلى مجرد رأي، ولا غياب الدليل إلى دليل على الغياب من غير مسوغ.

7. سؤال الحائر: ما السؤال الذي يبقى بعد هذا كله؟ فالفحص الأمين لا ينتهي دائمًا بحكم يُملى، بل قد ينتهي بسؤال أو خطوة بحث يحملها القارئ معه. ولهذا تختم فصول الكتاب بسؤال الحائر.

ولماذا هذا الترتيب؟ لأن كل درجة تحمي من خطأ بعينه: الأولى من النزاع حول دعوى لم تُحرر، والثانية والثالثة من رجل القش، والرابعة من إيقاف الحوار عند الاعتراض، والخامسة والسادسة من تضخيم النتيجة أو تبخيسها، والسابعة من وهم اكتمال البحث. وأكثر الجدل الديني الذي تسمعه يقف عند الدرجة الثانية أو الثالثة: دليل يُلقى أو اعتراض يُلقى، ثم ينفض المجلس.

مثال مصغر على السلّم، وسيأتي تفصيله في ميدان الأدلة. الدعوى: للكون علة مفارقة له. أقوى دليل: كل ما بدأ وجوده يحتاج إلى سبب أو تفسير، وتشير نماذج كونية معتبرة إلى بداية للكون المرصود؛ فإذا كان الكون قد بدأ، فسببه لا يكون جزءًا منه. أقوى اعتراض: بداية الكون المرصود ليست بالضرورة بداية الوجود كله، وتطبيق السببية خارج الكون محل نزاع، وقد تكون هناك حالة طبيعية أسبق. أقوى جواب: النماذج الطبيعية المقترحة لا تلغي سؤال التفسير بل تنقله، وما يوصف أحيانًا بحدوث كمي «بلا سبب» يجري داخل إطار من قوانين وحقول، لا من عدم مطلق. ما ثبت: أن سؤال «لماذا يوجد شيء أصلًا؟» لم تُبطله الفيزياء، وأن القول بعلة مفارقة تصور فلسفي قابل للدفاع. ما لم يثبت: أن هذا البرهان وحده يثبت إلهًا شخصيًّا بكل صفاته، أو يُلزم كل عاقل إلزامًا قاطعًا. سؤال الحائر: إذا قبلت علة أولى، فما الجسر بينها وبين إله يُعبد؟

وستجد في الملحق (و) الدعاوى الكبرى التي مر بها الكتاب مرتبة على هذا السلّم، بطاقة بعد بطاقة؛ فتلك حصيلة الكتاب بلغة منهج واحد.

الفصل 5: الانحيازات التي تُعمي الباحث

ملخص الفصل: أخطر ما يواجه الباحث عن الحقيقة ليس خصمه، بل انحيازاته هو. يكشف هذا الفصل ثلاثة أفخاخ تعمل في الذهن من غير استئذان: انحياز التأكيد الذي ينتقي ما يوافقنا، وقرعة الجغرافيا التي تسهم في تشكيل معتقدنا قبل أن نختاره، وانحيازات القلب التي قد تُلبس الرغبة أو الخوف ثوب البرهان. ثم يضع للقارئ وسائل عملية لاختبار نفسه.

أخطر عدو للباحث ليس خصمه

قد يظن الحائر أن معركته كلها مع الحجج المخالفة.

لكن أخطر ما يواجهه قد لا يكون حجة خصمه، بل الطريقة التي يقرأ بها الحجج كلها.

فالعقل البشري ليس مرآة صافية تعكس الأدلة كما هي؛ إنه يشبه أحيانًا محاميًا بارعًا يدافع عما تعلق به القلب من قبل. وقد صاغ مؤلف هذه السطور المعنى في وصاياه لأبنائه «من الحَجْر»، قبل أن يعرف اسمه في علم النفس المعرفي: «لا أحد يرى الأمر أبيض أو أسود؛ فبينه وبين الأمر ألوان من نفسه وبيئته تلوّنه قبل أن يراه». وهذا الفصل شرح لتلك الألوان. وقد كشف علم النفس المعرفي آليات كثيرة نخدع بها أنفسنا؛ ومعرفتها لا تلغيها، لكنها أول الطريق إلى الحد من سلطانها.

انحياز التأكيد

أشهر هذه الآليات انحياز التأكيد: أن نبحث عما يؤيد رأينا، ونمنحه وزنًا أكبر، بينما نتغافل عما يخالفه أو نفسره بأشد المعايير صرامة.

قد يقرأ المؤمن كتب المؤمنين وحدها، ويتابع دعاة الإيمان، ويرى في كل حدث جميل آية تؤيد موقفه؛ فيزداد يقينًا من غير أن يختبر البدائل بجدية.

وقد يقرأ المنكر كتب المنكرين وحدها، ويتابع نقاد الأديان، ويرى في كل مأساة شاهدًا حاسمًا؛ فيزداد يقينًا بالطريقة نفسها.

وكلاهما قد يسمي ما فعله «بحثًا»، مع أنه لم يجمع إلا الشواهد التي تعزز موقفه القائم.

والعلاج سهل الوصف عسير الممارسة: اقرأ أقوى ما كتبه مخالفوك، لا أضعفه؛ واسمع الإلحاد من أعمق المدافعين عنه، والإيمان من أقوى حججه، لا من نماذج يسهل السخرية منها. واكتب قبل البحث ما الدليل الذي يمكن أن يغير رأيك؛ فإن لم تستطع تسمية شيء، فلعل موقفك تحصّن ضد الفحص. ثم لخّص حجة خصمك بصيغة يرضى هو عنها قبل أن تجيب. فمن هزم أضعف خصومه لم ينتصر.

وللانحياز صورة نصية أشد خفاء، تظهر حين يتقاسم المتخاصمون كتابًا واحدًا. وقد رصدها فخر الدين الرازي، من داخل سجال الفرق، بقوله: «كل واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة». أي إن خريطة «الصريح الذي يُبنى عليه» و«المؤول الذي يُصرف عن ظاهره» قد تُرسم في الذهن قبل فتح الكتاب، فيقرأ كل فريق النص من خلال مذهبه وهو يظن أنه يقرأه بلا وسيط. والعلاج هو اختبار الاتساق: هل تقبل أن يستعمل مخالفك في نصوصك قواعد التأويل نفسها التي تستعملها في نصوصه؟ إن ضقت بذلك، فقد ضبطت الانحياز متلبسًا، وهنا تظهر قاعدة «المعيار الواحد» في ميدان التفسير.

قدر الجغرافيا

وهناك حقيقة يعرفها دارسو الأديان، وتستحق أن يواجهها كل حائر بشجاعة:

الأسرة والمكان اللذان يولد فيهما الإنسان من أقوى المؤشرات على الدين أو الموقف الذي سينشأ عليه.

فمن يولد في باكستان يغلب أن ينشأ مسلمًا، ومن يولد في البرازيل مسيحيًّا، ومن يولد في الهند هندوسيًّا، ومن ينشأ في بيت علماني بأوروبا يغلب أن يكون لادينيًّا. وهذه أمثلة على اتجاه عام، لا أحكام على كل فرد.

فماذا يعني ذلك؟

ينبغي أن ندقق؛ لأن الاستنتاج المتسرع يخطئ في الاتجاهين.

لا تكفي هذه الحقيقة وحدها لإثبات بطلان الأديان؛ فمن الممكن منطقيًّا أن يكون أحدها حقًّا، وإن كان أكثر الناس يتلقون معتقداتهم عبر الأسرة والمجتمع. وانتشار تصور علمي خاطئ في مجتمعات كثيرة لا يبطل التصور الصحيح عند من قام عليه الدليل. فمنشأ الاعتقاد غير الحكم على صدقه.

لكنها تكشف أمرًا بالغ الأهمية: اعتقادك الموروث، أيًّا كان، وصل إليك بآلية الولادة والتنشئة، وهي آلية كان يمكن أن توصلك إلى اعتقاد مختلف لو نشأت في بيت آخر. وهذه الآلية وحدها لا تميز الحق من الباطل؛ لذلك لا يجوز أن تتحول الألفة إلى دليل.

ومن هنا ظهر ما يمكن تسميته «اختبار الغريب»: أن تفحص معتقدك الموروث بالصرامة نفسها التي تفحص بها معتقدات الآخرين. فأنت تسأل عن أدلة دين غيرك وتاريخه واتساقه، بينما قد تكتفي في موروثك بالألفة والثقة بالبيئة. والإنصاف أن يكون الميزان واحدًا، مع الإقرار بأن أحدًا لا يستطيع الخروج من تاريخه خروجًا كاملًا.

ولهذا الاختبار نظير عريق داخل التراث الإسلامي نفسه. فقد ناقش علماء الكلام «إيمان المقلد»، أي من آمن تبعًا لبيئته من غير معرفة بدليل، واختلفوا في حكمه: فمنهم من صحح إيمانه لموافقته الحق، ومنهم من صححه مع تأثيم القادر على النظر إذا تركه، ومنهم من اشترط أن يكون اعتقاده جازمًا، ومنهم من لم يكتف بالتقليد أصلًا. كما فرقوا بين الحكم الدنيوي الظاهر على من نشأ مسلمًا، وبين مقام النظر والاستدلال والنجاة. ولذلك فالسؤال «هل يكفيك ميراثك؟» ليس سهمًا حديثًا رُمي من خارج أسوار الإيمان؛ بل سؤال دار في متون العقيدة وشروحها، ومنها شروح «جوهرة التوحيد»، قبل قرون.

وهذا الاختبار ذو حدين: فاللاديني الذي نشأ في بيئة لادينية تلقى موقفه، أول الأمر، بالآلية نفسها، وعليه أن يفحصه بالصرامة ذاتها. لا يبرهن اختلاف الجغرافيا على صدق الإيمان أو الإلحاد، بل يسحب من الموروثين معًا امتياز البداهة.

انحيازات القلب

وليست الانحيازات كلها معرفية؛ فمنها ما هو وجداني واجتماعي، ومنها ما يعمل في المؤمن والمنكر على السواء.

هناك الخوف من الخسارة الاجتماعية: قد يمنع الإنسان من مراجعة قناعته خوفه من أسرته ومجتمعه، أو من فقد مكانته في جماعة دينية أو لادينية. وهذا خوف مفهوم إنسانيًّا، لكن على الباحث أن يميز بين سؤال «ما الحق؟» وسؤال «ما الموقف الأقل كلفة اجتماعية؟». قد نتمنى أن تتفق الإجابتان، لكنهما لا تتطابقان دائمًا.

وهناك اتخاذ الراحة النفسية معيارًا للصدق: فقد يتمسك إنسان بالإيمان لأن تصور الموت بلا آخرة لا يُحتمل عنده، وقد يميل آخر إلى الإلحاد لأن فكرة الحساب والمسؤولية المطلقة تثقل

عليه، أو لأن تجربة مؤلمة مع متدينين نفّرته من كل ما يمثلونه. وفي الحالتين يبقى السؤال: هل كون الفكرة مريحة أو مزعجة دليل على صدقها أو كذبها؟

الجواب: لا. فقد تكون الحقيقة مريحة وقد تكون قاسية؛ والواقع لا يتشكل بالتصويت وفق رغباتنا.

وهناك تعميم التجربة السيئة: فمن ظُلم باسم الدين قد يحاكم الدين كله بجريرة ظالمه، ومن رأى ملحدًا فاسدًا قد يحاكم الإلحاد كله بسلوك ذلك الشخص. والإنصاف أن تُفحص الأفكار بأدلتها، ويُحاسب الأشخاص على أفعالهم، وألا يُستعمل فساد الإنسان برهانًا آليًّا على صدق الفكرة أو بطلانها.

رهان باسكال وإرادة الاعتقاد

وفي ختام الفصل، نقف عند فكرتين شهيرتين تقعان على الحد الفاصل بين الدليل والمصلحة العملية.

عرض الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال ما اشتهر باسم «الرهان». وخلاصته المبسطة: إذا عجز البرهان عن حسم المسألة، وكانت إمكانات الربح والخسارة غير متكافئة، فقد يكون الإيمان هو الخيار العملي الأرجح؛ فوجود الله يجعل ما يمكن ربحه أو خسارته بالغًا، بينما يرى الرهان أن كلفة الإيمان المحدودة لا تقارن بذلك. فالمقصود هنا حساب القرار تحت عدم اليقين، لا برهان مباشر على وجود الله.

وُجهت إلى الرهان اعتراضات قوية: على أي تصور للإله نراهن بين تصورات دينية متعددة؟ وهل كلفة الإيمان ضئيلة حقًّا في كل حال؟ وهل يقبل الإله إيمانًا نشأ من حساب المنفعة لا من الاقتناع؟ ثم هل يستطيع الإنسان أن يقرر الاعتقاد كما يقرر شراء سلعة؟

ويرد المدافعون عن باسكال بأن الرهان لم يُطرح بديلًا من الأدلة، بل دافعًا إلى عدم اللامبالاة وأخذ السؤال بجدية، وبأن ممارسة حياة دينية قد تتيح خبرة لا يفتحها الجدل النظري وحده. ويبقى نجاح هذا الرد تابعًا لما يراه القارئ في الاعتراضات السابقة.

ومن زاوية قريبة لا مطابقة، دافع الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس عن حق «طبيعتنا الوجدانية» في ترجيح بعض الخيارات حين تكون حية ومصيرية ومفروضة، ولا يستطيع الدليل العقلي وحده حسمها في الوقت المتاح. فتعليق الحكم قد يكون هو نفسه قرارًا يضيّع فرصة لا تتكرر. ولم يجعل جيمس الرغبة دليلًا على الحقيقة، بل ناقش كيف نتصرف حين لا يكفي الدليل للحسم ولا يمكن تأجيل الحياة.

ولسنا هنا في مقام الترجيح بين هذه المواقف، لكن الحائر يخرج منها بدرس مهم: قرار الاعتقاد لا يجري في فراغ حسابي؛ يشارك فيه العقل والقلب والسيرة والكلفة العملية. والوعي بهذه العناصر أدعى إلى ضبطها من إنكار وجودها، لكنه لا يحولها من تلقاء نفسه إلى أدلة.

سؤال الحائر: ما الانحياز الأقرب إلى العمل فيك الآن؟ وما الدليل الذي، لو ظهر، يمكن أن يغير رأيك؟ وهل تطلب من خصمك ما لا تطلبه من نفسك؟

الفصل ٥: بأي ميزان نقارن؟

ملخص الفصل: كيف تقارن دينًا بدين، أو دينًا بموقف لاديني، من غير أن تُعِدّ النتيجة سلفًا؟ يضع هذا الفصل ستة موازين معلنة: الاتساق الداخلي، وموافقة الواقع، وسلامة النقل التاريخي، والقوة التفسيرية، والثمرة الأخلاقية والإنسانية، والتجربة الحية. وتُطبّق هذه الموازين على الجميع بلا استثناء، مع بيان مجال كل واحد وحدوده ووزنه.

لا بد من معايير

لنفترض أن الحائر تنبّه إلى انحيازاته، ثم جلس أمام الخريطة الكبرى: أديان توحيدية، وأديان متعددة الآلهة، وطرق روحية، ومواقف لادينية.

كيف يقارن؟

لا يملك أحد معادلة تُدخل فيها المقدمات فتخرج لك الحقيقة آليًّا. غير أن الخبرة الفلسفية والتاريخية أفرزت معايير مشتركة يستعين بها أصحاب المواقف المختلفة عند فحص الدعاوى الكبرى. وسنعرضها واحدًا واحدًا، لا بوصفها أصواتًا متساوية تُجمع حسابيًّا، بل أدوات لكل منها مجال وحدود؛ لأن إخفاء الحدود ضرب من الغش المنهجي.

المعيار الأول: الاتساق الداخلي

أول ما يُفحص في أي منظومة: هل تتناقض دعاواها الأساسية بعضها مع بعض؟

فالمنظومة التي تثبت قضية وتنفيها في الوقت نفسه، ومن الجهة نفسها، تقع في تناقض حقيقي. وهذا معيار استبعادي قوي: الاتساق لا يثبت الصدق، لأن الرواية المتخيلة قد تكون متسقة، لكنه يكشف خللًا في دعوى لا يمكن أن تكون صادقةً على الصورة التي عُرضت بها.

وحدّ هذا المعيار أن التناقض لا يُحكم به من التشابه اللفظي أو القراءة العاجلة. فقد يزول الإشكال بتحرير المصطلح، أو تمييز السياق، أو فهم جنس النص. لذلك ينبغي أن نسمع أقوى جمع يقدمه أهل المذهب، ثم نسأل: هل حلّ الإشكال حقًّا، أم أضاف استثناءات مرتجلة كلما ظهر اعتراض؟ فالإنصاف لا يعني قبول كل تأويل، كما أن النقد لا يبيح تجاهل التأويل المعقول.

المعيار الثاني: مطابقة الواقع

إذا قدمت المنظومة دعوى عن العالم أو التاريخ أمكن سؤالها: هل توافق ما نعرفه بأدلة راسخة، أم تصادمه؟

وهنا يلزم التمييز بين نص الدعوى، وتفسير أتباعها، ودرجة ثبوت المعرفة التي نقارنها بها. فالتعارض مع مشاهدة متكررة أو نتيجة علمية راسخة ليس كالتوتر مع فرضية ما تزال موضع بحث؛ كما أن وصف شيء بأنه «نظرية علمية» لا يعني أنه ظن عابر. وليس كل قول ميتافيزيقي قابلًا للاختبار المخبري، لكن ما يرتب أثرًا مشاهدًا يفتح نفسه للفحص بقدر ذلك الأثر. وكثير من النزاع يقع بين تفسير بشري للنص وقراءة بشرية للبيانات، لا بين «الدين» و«العلم» في كتلتيهما المجردتين.

المعيار الثالث: سلامة النقل التاريخي

كل دعوى تقوم على حدث أو نص تاريخي تُسأل أولًا: كيف وصلت إلينا؟

متى دُوّنت المصادر؟ وما قربها من الحدث؟ ومن شهوده أو ناقلوه؟ وهل تتعدد طرق النقل وتتقاطع استقلالًا، أم تعود في حقيقتها إلى أصل واحد؟ وما أقدم المخطوطات والشواهد؟

وما مقدار الاختلاف بينها؟ وما جنس النص ومقصد مؤلفه؟ وكيف يقيّم البحث التاريخي والنقد النصي هذه المعطيات؟ وتختلف أسماء الأدوات بين التقاليد؛ فمصطلحات مثل التواتر والآحاد تنتمي إلى علوم إسلامية مخصوصة، ولدى غيرها مناهج موازية لا يلزم أن تُصب في القالب نفسه.

وهذا ميدان تختلف فيه الأديان اختلافًا حقيقيًّا قابلًا للدراسة، وقد عرضنا خريطته في الجزء الخامس. وهو من أخصب ميادين بحث الحائر؛ لأنه يتعامل مع مخطوطات وشهادات وطبقات تأليف ومسارات نقل يمكن فحصها، لا مع الانطباع وحده.

وحدّه أن سلامة النقل تثبت، في أحسن أحوالها، أن نصًّا أو خبرًا وصلنا بدرجة معينة من الثقة؛ ولا تثبت وحدها صدق مضمونه، ولا وقوع كل ما يرويه، فضلًا عن مصدره الإلهي. وفي المقابل، لا يكون كل اختلاف نصي مساويًا لتحريف جوهر الرسالة؛ بل يُوزن موضع الاختلاف وحجمه وأثره في الدعوى المركزية. فسلامة النقل شرط للفحص، لا خاتمة البرهان.

المعيار الرابع: القوة التفسيرية

يميل العقل، في العلم والفلسفة معًا، إلى التصور الذي يفسر ظواهر أكثر، بعمق واتساق أكبرين، ومن غير افتراضات زائدة أو حلول تُستدعى عند الحاجة فحسب. وهذه هي القوة التفسيرية: سعة الشرح وجودته، لا كثرة الأجوبة وحدها.

ويحسن بالحائر أن يضع أمام كل رؤية مكتملة للعالم قائمة الظواهر الكبرى، ثم يسأل: ماذا تفسر؟ وكيف؟ وما الذي تتركه بلا جواب؟ فالإلحاد، من حيث هو نفي لوجود الآلهة، ليس وحده نظرية كاملة في الكون والإنسان؛ والمقارنة الأدق تكون بين رؤى أوسع، كالتصورات الطبيعية أو الإلهية أو الدينية غير الإلهية.

لماذا يوجد شيء بدلًا من لا شيء؟ ولماذا ينتظم الكون في قوانين قابلة للفهم؟ وما الوعي، وكيف نشأ؟ وما أساس الإلزام الأخلاقي إن كان له أساس موضوعي؟ ولماذا يتكرر طلب المعنى والمقدس في الحضارات؟ وكيف نفسر الشر والألم والخفاء الإلهي وتباين الخبرات الدينية؟

لكل رؤية مواضع قوة وكلفة. فالتصور الطبيعي يدرج الظواهر في شبكة من الأسباب غير الشخصية، ولا يحتاج إلى التوفيق بين الشر وعناية إله كامل؛ لكنه يُسأل عن أصل الوجود والقوانين والوعي والقيمة. والتصور الإلهي يقدم إطارًا قصديًّا جامعًا للوجود والنظام والمعنى؛ لكنه يُسأل عن الشر والخفاء وتعدد الأديان، وعن الطريق من تفسير عام إلى صدق وحي بعينه. وللرؤى الدينية غير الإلهية موازينها وتكاليفها كذلك. والمقارنة الأمينة تكون بين أقوى الصور الكاملة: أيها يفسر أكثر، ويفترض أقل، ويترك ديونًا تفسيرية أخف؟

المعيار الخامس: الثمرة الأخلاقية والإنسانية

تقول حكمة قديمة: «من ثمارهم تعرفونهم». فالمنظومة لا تعيش في الكتب وحدها؛ ويصح أن تُسأل عما تصنعه بالنفس والجماعة حين تتحول إلى ممارسة ومؤسسة.

غير أن هذا المعيار من أشد المعايير التباسًا، ولا يستقيم إلا بضوابط.

أولها أن نفرق بين النص، وتفسيره المعتمد، والمؤسسة، والتطبيق التاريخي، وسلوك الأفراد، والظروف المحيطة بهم. فلا نضع المثال الأعلى الذي يرويه فريق عن نفسه قبالة أسوأ صفحات خصمه، ولا نحمل فكرة كل خطيئة ارتكبها منتسب إليها. ومع ذلك، إذا تكرر الأثر عبر الأزمنة والبيئات، أو كان متصلًا بتعليم صريح وآلية مؤسسية، ازدادت دلالته ولم يعد من الإنصاف صرفه إلى «سوء التطبيق» دائمًا.

وثانيها أن الثمرة الحسنة تدل أولًا على نفع الفكرة، والنفع غير الصدق؛ فقد ينفع الوهم، وقد تؤلم الحقيقة. ثم إن وصف الثمرة بأنها «حسنة» يفترض معيارًا أخلاقيًّا سابقًا، فينبغي إعلانه

بدل تهريبه إلى المقارنة. لذلك تكون الثمار قرائن مساندة، وقد تكشف التناقض بين المبدأ والممارسة، لكنها لا تنفرد بالحكم على صدق الدعوى الميتافيزيقية.

المعيار السادس: التجربة الحية

وأخيرًا، ثمة باب لا يُفتح بالقراءة من بعيد وحدها: الاقتراب من التجربة الحية.

فيجالس الحائر أهل كل موقف في حياتهم، لا في مناظراتهم وحدها؛ ويقرأ نصوصهم كما تُقرأ بينهم، ويرى عبادتهم أو ممارستهم، بإذن واحترام، ويصغي إلى المؤمن العميق وهو يواجه الفقد، وإلى اللاديني الجاد وهو يبني المعنى والمسؤولية، وإلى كل صاحب طريق وهو يصف العالم من داخله.

فبعض المعرفة خبرة من منظور المتكلم، لا تفي بها التقارير الخارجية وحدها. والمعايشة قد تصحح صورة مشوهة، وتكشف معنى لا يظهر في التعريفات؛ لكنها لا تُسقط حق النقد ولا تُلزم الباحث أن يتبنى ما يفهمه.

وحدّ هذا المعيار واضح: يروي أتباع تقاليد متعارضة تجارب عميقة وصادقة، وقد تتشابه الخبرة وتختلف تفسيراتها. لذلك تعد التجربة معطًى ينبغي تفسيره، لا حكمًا نهائيًّا؛ فلا تُرفض آليًّا لأنها ذاتية، ولا تُقبل آليًّا لأنها مؤثرة. ويُسأل عن ظروفها، واستمرار أثرها، وبدائل تفسيرها، وما تضيفه إلى الأدلة الأخرى.

قاعدة الميزان الكلي

والخلاصة المنهجية لهذا الفصل أن المقارنة العادلة تحتاج ميزانًا كليًّا معلنًا، لا انطباعًا سريعًا ولا معيارًا يُستدعى بعد ظهور النتيجة.

لا يحسم معيار واحد كل مسألة، لكن المعايير ليست أصواتًا متساوية أيضًا. فقد يكون التناقض الصريح قادحًا حاسمًا في دعوى بعينها، وقد ينسف ضعف النقل دعوى تاريخية تقوم عليه، بينما تبقى الثمرة أو التجربة قرينة ألين. كما قد تتداخل الأدلة، فلا يصح عدّ الدليل الواحد مرات متعددة لمجرد ظهوره تحت عناوين مختلفة.

والحكمة أن تُجمع القرائن في حجة تراكمية، مع إعلان أوزانها قبل الحكم، وتطبيق الشروط نفسها على الجميع، وتسجيل ما يؤيد كل موقف وما يعارضه وما بقي مجهولًا، ثم تقدير مقدار الثقة بدل ادعاء يقين لا تسمح به الأدلة. فالقناعات الراسخة تشبه حبلًا مجدولًا من خيوط مستقلة نسبيًّا، لا كومة خيوط من أصل واحد. وسؤال الحائر عند نهاية الفصل: هل اخترت ميزانك قبل أن تعرف النتيجة، وهل تقبل أن يُمدّ الميزان نفسه على موقفك وموقف خصمك؟

حقيبة الحائر الجامعة — قواعد الكتاب في خريطة واحدة

سلم فحص واحد وخمس وعشرون قاعدة تحكم هذا الكتاب: جُمعت هنا مع الإحالة إلى مواضع تطبيقها، لتحملها معك وتعود إليها كلما اشتبك الطريق.

ملخص: لو أردت أن تحمل أدوات هذا الكتاب معك في خريطة موجزة، فهذه هي: سلم واحد للفحص، وخمس وعشرون قاعدة تضبط الوصف والمقارنة والحوار، وتمنع تبديل الميزان في أثناء الطريق.

لم تُبتكر هذه القواعد في هذا الموضع؛ بل استُخلصت من الرحلة وجُمعت لأنك ستحتاج إليها مرارًا. وفوقها جميعًا **(0) سلم الفحص السباعي**: الدعوى ← أقوى دليل لها ← أقوى اعتراض عليها ← أقوى جواب عن الاعتراض ← ما الذي ثبت؟ ← ما الذي لم يثبت؟ ← سؤال الحائر. راجع الفصل 4 وتطبيقه على الدعاوى الكبرى في ملحق و. **قواعد المنهج الأم:**

(1) الميثاق الخماسي: اعرض كل موقف في أقوى صورة يقرها أهله، ثم قدم أقوى نقد له؛ وميّز دائمًا بين النص والتاريخ والرواية والأسطورة؛ وافتح الأسئلة من غير فرض الجواب؛ واعترف بحدود المعرفة؛ واحترم أصحاب المعتقدات جميعًا (المقدمة).

(2) المعيار الواحد: كل ميزان تزن به دين غيرك أو موقفه يلزمك أن تزن به دينك وموقفك. فلا تطلب توثيقًا صارمًا من طرف، ثم تكتفي بتجربة روحية عند طرف آخر، ولا تبدل القاعدة بعد ظهور النتيجة (الفصل 6، وبوابة الفصل 19 باستبيانها العشري، ومبحثا فقه الحوار).

(3) اعرف المعتقد من أهله: لا تحكم على دين من كتب خصومه، ولا من أسوأ نماذج أتباعه. ابدأ بأقوى عرض داخلي، ثم انتقل إلى النقد؛ فمن هزم أضعف خصومه لم ينتصر (الفصلان 6 و18).

(4) زجاج المصادر والرواة: كلما عرفت قومًا من خلال خصومهم، رأيتهم عبر زجاج ملون. لا ترفض الخبر لذلك، لكن احسب لون المصدر ومصلحته وقربه من الوقائع (الفصلان 12 و17).

(5) المرحلتان: «هل يوجد إله؟» ملف، و«أي الأديان أصدق؟» ملف آخر. قد يتصلان، لكن أدلة أحدهما لا تغني آليًّا عن أدلة الآخر؛ ومن خلط المرحلتين أفسد المقارنة (الفصلان 18 و19).

قواعد قراءة الظاهرة:

(6) تفسير النشأة لا يحسم الصدق: تفسير كيف نشأ الاعتقاد أو لماذا يقبله الناس لا يثبت مضمونه ولا ينفيه؛ فكشف آلية العطش لا يثبت وجود الماء ولا ينفيه، والقاعدة تقطع في الاتجاهين (الفصل 1).

(7) الإخلاص غير الصدق: صدق القائل وإخلاصه لا يكفيان لإثبات دعواه، وسوء سلوك المعترض لا يبطل حجته. افحص الحجج، ولا تجعل الحكم على السرائر بديلًا منها (الفصلان 13 و18).

(8) سلامة النقل شرط لا برهان: صحة وصول النص أو الخبر تتيح فحص مضمونه، لكنها لا تثبت وحدها صدق ذلك المضمون ولا مصدره الإلهي (الفصل 16).

(9) التواتر ينقل الخبر ولا يفسره: يقوي التواتر ثبوت النقل، وقد يقوي ثبوت أصل الواقعة بحسب شروطه؛ لكنه لا يحسم وحده معناها أو سببها أو تفسيرها العقدي (الفصل 19).

(10) الثمرة تسند ولا تؤسس: نفع الفكرة قرينة لا برهان على صدقها؛ فقد ينفع الوهم، وقد تؤلم الحقيقة. وافصل بين أثر الفكرة والحكم على دعواها الميتافيزيقية (الفصلان 19 و22).

(11) سلوك الأتباع قرينة مضبوطة: سوء الأتباع لا يبطل الفكرة وحده، وحسنهم لا يثبتها؛ لكن الأثر المتكرر المتصل بتعليم صريح أو بنية مؤسسية يستحق أن يدخل في الميزان (الفصول 22 و26 ومبحث الدين والسلطان).

(12) الموقع يلون فقه السلطة: قبل أن تقوّم لاهوتًا أو فقهًا سياسيًّا، اسأل: من كتبه؟ ولمن؟ ومن أي موقع من السلطة؟ فالموقع لا يلغي النص، لكنه يؤثر في اختياره وتأويله وتنزيله (مبحث الدين والسلطان).

(13) الشعائر تفرق والأخلاق تقرب: تختلف التقاليد في الشعائر والتفاصيل أكثر مما تختلف في أصول أخلاقية كثيرة، من غير أن يعني ذلك تطابق أخلاقها أو زوال الفروق بينها (مبحث الحلال والحرام).

(14) الوصف غير التقويم: لا تقبل حكمًا قيميًّا متنكرًا في صيغة وصف. فإذا قيل إن منظومة «أشمل» أو «أكمل»، فاسأل فورًا: بأي معيار؟ (مبحث الشمول التشريعي).

قواعد فحص الدعاوى:

(15) إله الفجوات: الحجة التي تُبنى على ما يجهله العلم اليوم تضعف إذا سُدت الثغرة غدًا. فلا تجعل المجهول العلمي وحده أساسًا للإيمان أو الإنكار (الفصل 3).

(16) للعلم الطبيعي مجال وحدود: يدرس العلم ما يمكن رصده واختباره؛ فلا يثبت وحده ميتافيزيقا شاملة ولا ينفيها. ومع ذلك، تظل كل دعوى ترتب أثرًا مشاهدًا مفتوحة للفحص بقدر ذلك الأثر (الفصل 23).

(17) الحبل المجدول: تتكون القناعات الكبرى من قرائن متضافرة مستقلة نسبيًّا؛ فلا تختزل الموقف في أقوى خيط له، ولا تظن أن قطع خيط واحد يقطع الحبل كله (الفصل 18).

(18) عبء الإثبات بقدر الدعوى: كل دعوى جازمة تحمل عبئًا يناسب قوتها، إثباتًا كانت أو نفيًا. أما عدم الاقتناع بدعوى فليس هو نفسه الجزم بنقيضها، وتعليق الحكم موقف معرفي مشروع حين لا تكفي الأدلة (الفصلان 2 و4).

(19) قاعدة الرازي في اتساق التأويل: لا تجعل ما يوافق مذهبك محكمًا، وما يوافق خصمك متشابهًا، لمجرد الموافقة والمخالفة. اختبر قواعد تأويلك: هل تقبل تطبيقها على نصوصك ونصوص خصمك معًا؟ (الفصل 5).

(20) قرعة الجغرافيا واختبار الغريب: تكشف الجغرافيا أثر النشأة، ولا تحكم وحدها على الصدق. افحص موروثك بالصرامة التي تفحص بها موروث غيرك، واسحب من الألفة امتياز الدليل (الفصل 5).

(21) خطر احتكار السلطة للعقيدة: يشتد الاضطهاد حين تحتكر سلطة رأيًا واحدًا وتمنع مراجعته، سواء كان هذا الرأي دينيًّا أم لادينيًّا. افصل نقد العقيدة عن نقد آليات الإكراه (الفصل 26).

(22) الجدول يحصي والأدلة تزن: كثرة المدعين لا تبطل دعوى ولا تثبتها. استخدم الجداول لرؤية الخريطة، ثم انتقل إلى جودة الأدلة واتساق التفسير (الفصل 12 وملحق ب).

قواعد الطريق:

(23) السؤال غير العناد: ميّز بين من يسأل طلبًا للفهم ومن يرفض كل جواب سلفًا. لا تحاكم الباحث الصادق بحكم المعاند، ولا تجعل مجرد صيغة السؤال دليلًا على النية (الفصل 2).

(24) الحوار باب يفتح من الجهتين: من دخل الحوار يريد أن يُقنع، وهو غير مستعد لأن يقتنع إذا ظهر الدليل، لم يحاور؛ بل ألقى خطبة أمام مرآة (مبحثا فقه الحوار).

(25) يقين ما بعد الخريطة: اليقين الذي واجه أقوى البدائل أرسخ من يقين لم ير إلا طريقه. وهذا الكتاب يعدك بمعرفة الطرق وأدوات وزنها، لا باختيار الوجهة نيابة عنك (الفصل 27).

إذا استوعبت هذه القواعد الخمس والعشرين، فقد حملت أدوات الكتاب معك؛ وما يلي هذا الباب تطبيق لها على خريطة واسعة من المعتقدات والنصوص والتجارب.

الجزء الثالث: الخريطة

ماذا اعتقد البشر؟ وكيف نعرف ذلك؟
وكيف يعرضون معتقدهم علينا؟

الفصل 7: ما الدين؟ وكيف درسه البشر؟

معضلة التعريف، والدارسون من الداخل والخارج، وخريطة أجناس الكتابة عن الأديان: عُدة تمييز ترافقك في كل مكتبة

ملخص الفصل: قبل أن تفتح كتابًا «عن الأديان»، اسأل: من كتبه، ومن أي موقع ينظر؟ يمنحك هذا الفصل خريطة تميّز بها الوصف من التقويم، والبحث من الدعوة، والشهادة من البرهان؛ فتقرأ كل كتاب بحسب جنسه ووظيفته.

مدخل: سؤالان قبل الرحلة

أنت مقبل على جولة في أديان الأرض؛ ومن الحكمة أن تتوقف قبلها عند سؤالين. أولهما: ما «الدين» الذي نتحدث عنه؟ وسيتبين أن هذا السؤال، على بداهته الظاهرة، شديد المراوغة. وثانيهما: كيف درس البشر الأديان؟ فقد كتب فيها مؤمنون من داخل تقاليدهم، وباحثون من خارجها، ودعاة وخصوم وأصحاب نظريات مؤامرة. وستَرِث هذه المكتبة كلها؛ فإن لم تعرف أجناسها، قرأت كتاب خصومة على أنه وصف محايد، أو كتيب دعوة على أنه بحث. وفي هذا الفصل عُدة السؤالين.

أولًا: ما الدين؟ — السؤال البديهي الذي أعيا المعرّفين

جرّب أن تضع للدين تعريفًا يجمع أفراده ويستبعد ما ليس منه، وسرعان ما يظهر المأزق. فإن قلت: «هو الاعتقاد بإله»، خرجت تقاليد لا تجعل الإيمان بإله خالق محورًا لها، كما في صور

رئيسة من البوذية، وتعقد الحكم على اليانية والكونفوشية. وإن قلت مع إدوارد تايلور: «الاعتقاد بكائنات روحية»، اتسع التعريف، لكنه لم يستوعب بسهولة التصورات غير الشخصانية للواقع الأقصى، مثل البراهمان في بعض المدارس أو الطاو. وإن جعلت الدين علاقة بالمقدس، كما عند رودلف أوتو وميرتشا إلياده، أمسكت بجانب مهم من الخبرة الدينية، لكن الحدود ظلت رخوة؛ إذ قد تُحاط الأعلام والقبور والرموز السياسية بهالة من القداسة. أما التعريفات الوظيفية، كربط إميل دوركهايم الدين بتماسك الجماعة، أو وصف كليفورد غيرتز له بأنه نسق من الرموز يمنح الوجود نظامًا ومعنى، فقد تُدخل في المجال ظواهر قومية وسياسية وثقافية تؤدي بعض وظائف الدين. وهذه الصعوبة ليست عيبًا في التعريف وحده؛ بل تكشف تركيب الظاهرة نفسها.

لذلك لا يقوم الدرس المعاصر على تعريف واحد متفق عليه، بل يستعين بمقاربات متكاملة. أولها «الشبه العائلي»، وهو تعبير مستعار من فتغنشتاين: فالدين عائلة من الظواهر تتقاطع بينها سمات كثيرة، من غير أن توجد سمة واحدة لازمة في جميع أفرادها. يشبه الأمر أفراد أسرة تظهر الملامح بينهم في صور متفاوتة، لا نسخة واحدة مكررة.

وثانيها مقاربة «الأبعاد»: بدل البحث عن حد صارم، نفحص مجموعة من الجوانب، ومن أشهر النماذج أبعاد نينيان سمارت السبعة: العقدي أو الفلسفي، والطقسي، والأخلاقي أو القانوني، والسردي أو الأسطوري، والخبروي أو الوجداني، والاجتماعي أو المؤسسي، والمادي من معابد ورموز وأمكنة. لا تتحول هذه القائمة إلى اختبار آلي؛ لكنها تساعد على المقارنة من غير أن تحشر التقاليد كلها في قالب واحد. وتفيد معها أسئلة الرؤية الكونية عند وليام أ. يونغ: ما معنى الإنسان؟ ما مشكلته الأساسية وسببها؟ ما الغاية؟ وما سبيل بلوغها؟ وكيف يُتصور الواقع والمقدس؟ وهي قريبة من محاور المقارنة المبسطة في ملحق ح. ثم تبقى تعريفات التقاليد لنفسها ضرورية: فلفظ «الدين» في القرآن يتصل بالجزاء والطاعة والملة، ويستعمل للحق والباطل؛ و«الدارما» في السياقات الهندية قد تدل على النظام والواجب وطريق العيش، فلا تطابق كلمة «دين» تمامًا؛ وحتى أصل الكلمة اللاتينية religio مختلف فيه. فالألفاظ تحمل تاريخ حضاراتها، والترجمة غير المتنبهة قد تخلط خرائط متباينة.

ثانيًا: دارسو الدين من الداخل — أجناس التقليد العريقة

قبل تشكل الدراسة الأكاديمية الحديثة للأديان بقرون، أنتجت التقاليد الدينية علومًا واسعة لفهم العقيدة والدفاع عنها. فعلم الكلام واللاهوت النظامي يرتبان معتقدات تقليد معين ويبحثان عن حججها من داخل أفقه الإيماني. أما فلسفة الدين فتفحص مفاهيم مثل الإله والوحي والمعجزة والشر، وتحلل الحجج المؤيدة والمعارضة؛ وقد يكتب فيها مؤمن أو غير مؤمن. وتدرس الأديان أكاديميًا بوصفها ظواهر تاريخية واجتماعية ونصية، مع تعليق الحكم في صدقها تعليقًا منهجيًا ما دام البحث وصفيًا أو تفسيريًا. تتداخل هذه الحقول، لكنها لا تتطابق؛ والوعي بحدود كل واحد منها يمنع أن نطلب من الوصف ما لا يقدمه، أو نعرض الدفاع العقدي في ثوب وصف محايد.

ويمثل علم الملل والنحل واحدًا من أقدم الأجناس المنهجية في التراث الإسلامي لوصف الفرق والأديان ومناقشتها. يمتد من «مقالات الإسلاميين» للأشعري في فرق المسلمين، إلى «الفصل» لابن حزم بطابعه الجدلي، ثم «الملل والنحل» للشهرستاني (ت 548هـ)، الذي أعلن في مقدمته حرصه على عرض مقالات الفرق من غير تعصب لها أو عليها. لم تكن هذه المؤلفات محايدة بالمفهوم الأكاديمي الحديث، لكنها حفظت مادة واسعة، وكشفت قدرة مبكرة على التصنيف والمقارنة والتمييز بين العرض والحكم.

ويبرز أبو الريحان البيروني (ت 440هـ) في «تحقيق ما للهند» مثالًا ناضجًا على الاقتراب من أهل التقليد قبل الحكم عليهم. تعلم السنسكريتية، واتصل بعلماء الهند، ونقل كثيرًا من مذاهبهم وعلومهم من مصادرها، مع بقاء موقعه العقدي والنقدي ظاهرًا. وفي عمله ميل واضح إلى فصل العرض عن المناقشة، وإلى المقارنة بعد استيفاء الوصف؛ وهو قريب من قاعدتنا: «اعرف المعتقد من أهله». وفي العصر الحديث ظهر أيضًا حقل «مقارنة الأديان» في كليات الشريعة وأصول الدين، جامعًا أدوات البحث الأكاديمي إلى غاية عقدية أو تعليمية معلنة. وتمييز هذا اللون من الدراسة الوصفية التي تعلق الحكم منهجيًا ضروري؛ لأن تشابه الأدوات لا يعني تطابق المقاصد.

ثالثًا: دارسو الدين من الخارج — قصة علم الأديان الحديث

وفي القرن التاسع عشر تبلورت في الجامعات الأوروبية دراسة الدين بوصفه ظاهرة إنسانية قابلة للمقارنة التاريخية واللغوية والاجتماعية، لا بوصفه قضية دفاع أو رد فحسب. واشتهر ماكس مولر، ناشر عدد من نصوص الشرق ومترجمها، بقوله: «من يعرف دينًا واحدًا لا يعرف دينًا»؛ فالمقارنة عنده شرط لاكتشاف ما لا تراه الألفة. ثم تعاقبت مدارس كبرى: المدرسة التطورية المبكرة عند تايلور وفريزر، التي رتبت الدين في خط صاعد من الأرواحية والسحر إلى العلم، وقد تجاوز البحث المعاصر بساطة هذا الخط؛ والمدرسة الاجتماعية عند دوركهايم، التي أبرزت وظيفة الدين في بناء الجماعة؛ والمدرسة النفسية، من نقد فرويد للدين بوصفه إشباعًا للرغبة، إلى اهتمام يونغ ووليام جيمس بالتجربة الدينية بوصفها معطى نفسيًا وإنسانيًا يستحق الفهم.

وجاءت فينومينولوجيا الدين لتدرس المقدس والرمز والأسطورة كما تظهر في خبرة المؤمنين، ووسعت الأنثروبولوجيا الميدانية دائرة الفهم بالعيش مع الجماعات وملاحظة الدين في الحياة اليومية، لا في النصوص وحدها. ثم أضافت المقاربات المعرفية والتطورية أسئلة عن الذهن والذاكرة وانتقال المعتقدات. تكشف كل مقاربة طبقة من الظاهرة، لكن بعض ممثليها مال إلى اختزال الدين فيها كلها. لذلك نأخذ ما تكشفه الآلية، ولا نجعل وصف النشأة أو الوظيفة حكمًا آليًا على صدق المعتقد أو بطلانه؛ فذلك سؤال آخر له أدلته.

رابعًا: خريطة الأجناس — عُدة التمييز الكبرى (تطبيقٌ عملي مباشر)

والآن إلى أداة عملية تحملها معك: حين تمد يدك إلى كتاب ورقي أو رقمي «عن الأديان»، حاول أن تعرف جنسه قبل أن تحاكم مضمونه. ويمكن جمع أكثر الأجناس تداولًا في عشرة أنواع، لكل منها وظيفة وطريقة في القراءة:

1. **نصوص التقليد نفسه**: الكتب المقدسة وشروحها الداخلية. وهي المصدر الأول لمعرفة ما تقوله النصوص وكيف يفهمها أهلها، وتُقرأ وفق قواعد نقد النصوص وتاريخ التفسير.

2. **العرض الداخلي التعليمي**: يشرح أهل التقليد عقيدتهم لجمهورهم. وهو مدخل أصيل إلى فهم الدين كما يراه أتباعه، من غير أن يكون وحده وصفًا كاملًا لتاريخه أو تنوعه.

3. **الدفاعيات**: تنصر الدين بالحجة وتجيب عن الاعتراضات. تقرؤها لتعرف أقوى ما يقوله المدافعون عن تقليدهم، مع الانتباه إلى أن عرض الخصوم فيها قد يكون انتقائيًا أو مختصرًا.

4. **العرض الدعوي المقارن**: يعرض أديان الآخرين لإظهار رجحان دين الكاتب. ومن علاماته إبراز قوة الذات وضعف الآخر، والاعتماد في وصف الآخر على مصادر خصومه، وبدء المقارنة بنتيجة محسومة. يفيد في فهم حجة الكاتب، ولا يكفي وحده لفهم من يصفهم.

5. **الحوار التمثيلي**: يكتب مؤلف واحد صوتي الحوار ثم يجعل أحدهما ينتصر. وقد يكون أدبًا تعليميًا نافعًا، لكنه ليس مناظرة حقيقية؛ ففي المناظرة يختار كل طرف حجته وصياغتها بنفسه.

6. **الجدل المضاد**: يركز على نقض دين الآخر. قد يجمع اعتراضات مهمة ومعلومات صحيحة، لكن بنيته تشجع على انتقاء الأسوأ وتعميم الشاذ. يُستفاد منه في حصر الاعتراضات، ثم تُراجع دعاواه في المصادر الأصلية والبحوث المتخصصة.

7. **أدبيات التحذير**: غايتها تحصين الجماعة من «خطر الآخر»، لا تقديم صورة متوازنة عنه. ومن فروعها كتب الرد على الافتراءات وجمع الشبهات؛ وهي نافعة في رصد الخطاب المتداول، لكنها قد تجمع اتجاهات مختلفة في كتلة واحدة، أو تعرض الاعتراض في أضعف صوره. وينبغي هنا التفريق بين تشخيص المؤامرة المفترضة، ونقد البنى التي تصل المعرفة بالسلطة، كما فعل إدوارد سعيد في «الاستشراق».

8. عدسة المؤامرة: تفسر تاريخ الأديان بخطة خفية واحدة تحرك الوقائع كلها. ومن علاماتها: تفسير شامل لا يقبل الاستثناء، وأدلة سرية يتعذر فحصها، وتحويل كل نقد إلى شاهد جديد على النظرية، وإحالات دائرية بين المصادر، والتمسك بوثائق ثبت تزويرها، مثل «بروتوكولات حكماء صهيون». تُدرس هذه الكتابات بوصفها ظاهرة في التفكير والخطاب، لا بوصفها مصدرًا موثوقًا للوقائع.

9. شهادات التحول: تروي رحلة شخص إلى دين أو خروجه منه. وهي مادة غنية لفهم التجربة والهوية والتحول، لكنها تشهد مباشرة على صاحبها، ولا تكفي وحدها لإثبات صدق المذهب أو بطلانه؛ فالإخلاص غير الصدق.

10. البحث الأكاديمي الوصفي: من علاماته تعليق الحكم العقدي منهجيًا، والاعتماد على مصادر قابلة للتتبع، وإظهار الخلاف داخل كل تقليد وبين الباحثين، والتصريح بحدود المعرفة. وهو أساس مهم لرسم الخرائط، لكنه ليس معصومًا؛ فاختيار الأسئلة والمناهج والمصطلحات قد يحمل انحيازات ظاهرة أو خفية.

وافحص أي كتاب في دقيقة بخمسة أسئلة: من الكاتب، وما موقعه من الدين الذي يكتب عنه: من أهله أم خصومه أم دارسيه؟ ولمن يكتب: لأهله تعليمًا أو تحصينًا، أم للآخر دعوة، أم للحقل بحثًا؟ ومن أين أخذ معلوماته عن «الآخر»: من مصادر ذلك الآخر أم من كتب خصومه؟ وهل يعرض أقوى حجج مخالفيه أم أسهلها ردًا؟ وأخيرًا: هل يميز بين وصف الوقائع والحكم عليها، أم يخلطهما حتى لا تعرف أين انتهى الخبر وبدأت الخطبة؟

خامسًا: وأين يقف هذا الكتاب من الخريطة؟ — شفافيةٌ واجبة

من يعلمك فحص الكتب يلزمه أن يقبل الفحص نفسه. هذا الكتاب محاولة تجمع بين رسم خريطة وصفية للأديان والمواقف، وبين الانتقال بعد ذلك إلى فحص الأدلة والموازنة بينها.

وهو يستعير من البحث الأكاديمي قواعده الأساسية: الرجوع إلى مصادر كل تقليد، وتقديم الوصف على الحكم، وعرض المواقف في أقوى صورها الممكنة. لكنه لا يقف عند الوصف؛ بل يدخل، في مواضع معلنة، ساحة التقويم الفلسفي والتاريخي. لذلك لا يدعي حيادًا بلا ذات، ولا يطلب منك أن تستثنيه من النقد. سيعلن المؤلف اعتقاده وخلفيته في «كلمة المؤلف» التي تختم الكتاب، كما أن الاستعانة بأداة ذكية في الصياغة تحت إشرافه جزء من ظروف التأليف ينبغي للقارئ معرفته. فطبّق على هذا الكتاب الأسئلة الخمسة كما تطبقها على غيره.

خاتمة: السؤال المفتوح

رأينا أن الدين لا ينحصر بسهولة في تعريف واحد، وأن الشبه العائلي والأبعاد يوفران خريطة عمل لا حكمًا نهائيًا. ثم تتبعنا طرائق دراسته من داخل التقاليد ومن خارجها، وميزنا أجناس الكتب التي تتحدث عنه. ويبقى السؤال مفتوحًا: هل يمكن فهم دين من خارجه؟ يقول أهل الداخل إن من لم يذق لم يعرف؛ فالصلاة الموصوفة ليست الصلاة المؤداة. ويقول أهل الخارج إن المسافة شرط للرؤية؛ فالغريق لا يصف البحر كله. والأقرب إلى منهج هذا الكتاب أن نحتاج الحركتين معًا: نقترب حتى نسمع أهل التقليد بألفاظهم، ثم نبتعد بالقدر الذي يسمح بالمقارنة والنقد. قرب يحفظ الأمانة، ومسافة تحفظ الميزان. فإذا أمسكت بعد اليوم كتابًا عن دين، فاسأل أولًا: ما الذي أحمله؟ وبأي عين كُتب؟ وما الذي يستطيع أن يثبته؟ عندئذ تصبح المكتبة خريطة يمكن السير فيها، لا متاهة تتشابه أبوابها.

> **إحالات الفصل:** تفسيرات نشأة التدين ومدارسها في الفصل 1؛ وقاعدة «اعرف المعتقد من أهله» في فصول الخريطة؛ وأثر عدسة الخصوم في الفصل 17.

مبحث 7.1: «سماوي» و«وضعي»: منشأ التقسيم، وحدوده، وخرائط بديلة للأديان

من أين جاءت التسمية؟ ومتى تكون بيانًا لعقيدة، ومتى تتنكر في صورة وصف محايد؟ ولماذا يجوز جمع اليهودية والمسيحية والإسلام في إطار مقارن، ولا يجوز اختزال سائر الأديان في سلة واحدة؟

ملخص المبحث: شاع في الكتابة العربية تقسيم الأديان إلى «سماوية» و«وضعية». وهو تقسيم مفهوم داخل التصور الإسلامي لمصادر الأديان، لكنه يصبح حكمًا مسبقًا إذا قُدم بوصفه تصنيفًا محايدًا. يوضح هذا المبحث وظيفته وحدوده، ثم يقترح خريطة وصفية أكثر مرونة.

أولًا: التقسيم الذي تربّى عليه القارئ العربي

في كثير من الكتب العربية المدرسية والدعوية في مقارنة الأديان يظهر تقسيم ثنائي مألوف: أديان سماوية أو منزلة، وفي مقدمتها اليهودية والمسيحية والإسلام؛ وأديان وضعية، أي منسوبة إلى وضع البشر، تضم ما عداها. وقد شاع هذا الاستعمال في المقررات والمؤلفات العربية الحديثة حتى بدا كأنه تقسيم بديهي. أما جذره العقدي فأقدم: فالقرآن يخص «أهل الكتاب» بخطاب وأحكام، ويقرر نزول التوراة والإنجيل: «إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ»، و«وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ». ومن داخل العقيدة الإسلامية تتصل رسالات الأنبياء بمصدر إلهي واحد، ويأتي الإسلام خاتمًا لها ومهيمنًا على ما سبقه. بهذا المعنى يرسم التقسيم خريطة الوحي كما يعتقدها المسلم؛ وهذه وظيفته الأصلية التي ينبغي التصريح بها.

ثانيًا: الميزان المنهجي — ماذا يصف التقسيم وماذا يحكم؟

لكن الفصل السابق علمنا أن نسأل عن كل تصنيف: هل يصف الظاهرة، أم يحكم عليها؟ وتقسيم «سماوي/وضعي» يحمل حكمًا عقديًا في اسمه؛ فتسمية تقليد ما «وضعيًا» تعني أن مصدره بشري، مع أن مصدر الدين هو موضع النزاع نفسه. وتقدم تقاليد هندوسية نصوص الفيدا بوصفها «شروتي»، أي مسموعًا أو متلقى وغير منسوب إلى مؤلف بشري؛ ويروي الزرادشتيون تلقي زرادشت الحكمة من أهورا مزدا؛ ويرى السيخ في كلام المعلمين المنقول في «غورو غرانث صاحب» سلطانًا روحيًا وكلامًا موصولًا بالحق. تختلف هذه التصورات عن مفهوم الوحي في الأديان الإبراهيمية، لكنها تمنع الباحث من افتراض بشرية المصدر في عنوان التصنيف قبل فحص الدعوى.

وتنسب أديان وحركات حديثة بعض نصوصها أو خبراتها إلى كشف متعال أو إلهام، في حين لا تجعل تقاليد أخرى مفهوم «النزول من السماء» محورًا لها أصلًا. لذلك لا يصح القول إن كل دين «سماوي عند أهله» بالمعنى نفسه؛ الأصح أن التقاليد تختلف في تصورها لمصدر المعرفة الدينية. كما أن الاعتراف بسماوية كتاب ما يتبدل باختلاف الموقع العقدي: فما يثبته المؤمن وحيًا قد يدرسه غيره نصًا تاريخيًا. ومن ثم يكون التقسيم مشروعًا حين يقدم بوصفه بيانًا للعقيدة الإسلامية، لكنه يصادر على نتيجة البحث إذا قدم للحائر نقطة بداية محايدة. ولهذا ينسب هذا الكتاب مصطلحي «سماوي» و«وضعي» إلى السياق العقدي الذي يستعملهما، ويستخدم في الوصف المقارن تصنيفات تقوم على السمات والتاريخ، لا على حكم سابق في المصدر.

ثالثًا: لماذا تُدرس الديانات الثلاث معًا؟ أوجه القرابة وحدودها

إذا علقنا مؤقتًا الحكم في المصدر، بقيت بين اليهودية والمسيحية والإسلام قرابات تاريخية ونصية ولاهوتية تبرر دراستها معًا. لكن كلمة «عائلة» هنا أداة مقارنة، لا دعوى بأن الأديان الثلاثة متطابقة أو أنها تطورت في خط بسيط. ويمكن تلخيص أبرز وجوه القرابة في ستة محاور:

1. **المرجع الإبراهيمي:** يحتل إبراهيم مكانة كبرى في التقاليد الثلاثة، وإن اختلف معنى الانتساب إليه ودوره في كل منها. ومن هنا شاع حديثًا مصطلح «الأديان الإبراهيمية»، ولا سيما في الدراسات المقارنة والحوار بين الأديان. وهو مصطلح نافع لإبراز الصلات، لكنه ليس بريئًا من النقد؛ فقد يوحي بوحدة أوسع مما يسمح به التاريخ واللاهوت.

2. **الإيمان بإله خالق:** تتجه التقاليد الثلاثة إلى إله واحد خالق ومتجاوز للعالم ومتصل بالإنسان، مع خلافات عميقة في معنى وحدانيته وصفاته وعلاقته بالعالم.

3. **مركزية الوحي والنبوة والكتاب:** تتشكل ذاكرة كل تقليد حول خطاب إلهي، ورسل أو أنبياء، ونصوص مقدسة ذات سلطان؛ لكن مفهوم الوحي وتكوين الكتاب ومقام النبي يختلف من دين إلى آخر.

4. **الزمن ذو الاتجاه العام:** تسود في هذه التقاليد، على اختلاف مدارسها، قصة تبدأ بالخلق وتتجه إلى غاية ودينونة أو خلاص، بخلاف التصورات الدورية البارزة في تقاليد هندية. وليس الفرق مطلقًا؛ ففي كل جانب تنوع وتأويلات.

5. **العهد والأمر الأخلاقي:** يرتبط السلوك بإرادة الله ووصيته ومسؤولية الإنسان أمامه، وإن اختلفت منزلة الشريعة والنعمة والناموس اختلافًا كبيرًا بين اليهودية والمسيحية والإسلام.

6. **الجوار التاريخي والنصي:** نشأت التقاليد الثلاثة في غرب آسيا وشرق المتوسط، وتداخلت نصوصها وشخصياتها وجدالاتها عبر لغات سامية وبيئات متجاورة. وكثيرًا ما قرأ اللاحق نفسه

في علاقة تصديق أو تأويل أو تصحيح لما سبقه. هذه القرابات حقيقة وصفية، أما تفسيرها فمتعدد: يراها المؤمن امتدادًا لوحي واحد، ويدرسها المؤرخ بوصفها تفاعلًا طويلًا بين تقاليد متجاورة ومتوارثة.

رابعًا: وهل يصح جمعُ «الباقي» في سلةٍ واحدة؟ — نقدُ فئة «الوضعي»

أما الطرف الثاني من التقسيم، أي «الأديان الوضعية»، فهو أضعف من الناحية التصنيفية؛ لأنه يجمع تقاليد شديدة التباين في فئة لا يربطها إلا نفي صفة عنها. فما القرابة التي تجعل الفيدانتا الهندية، والشنتو اليابانية، والكونفوشية، وديانات الشعوب الأصلية جنسًا واحدًا؟ يشبه الأمر جمع جميع اللغات غير العربية في «لغة» واحدة. وقد تفيد عبارة «غير إبراهيمية» أحيانًا في مقام محدد، لكنها لا تنشئ عائلة متجانسة؛ فهي تحدد موقع الأشياء من مركز اختاره المصنف، ولا تصف بنيتها الذاتية. ولهذا ينبغي أن نعرف دائمًا ما السؤال الذي صُمم التصنيف للإجابة عنه.

ولأغراض هذا الكتاب نستعمل خريطة عمل أوسع: تقاليد إبراهيمية؛ وتقاليد هندية أو دارمية، منها الهندوسية والبوذية والجاينية والسيخية، مع تفاوت حضور مفاهيم الدارما والكارما والسمسارا والانعتاق فيها؛ وتقاليد صينية تشكلت حول الطاو والكونفوشية والممارسات الشعبية؛ وأديان إثنية ومحلية مرتبطة بجماعات وأراض وذاكرات مخصوصة؛ وتقاليد إيرانية وثنوية وغنوصية؛ ثم حركات دينية حديثة. ليست هذه ستة صناديق محكمة ولا تصنيفًا أكاديميًا وحيدًا؛ فالحدود تتداخل، وبعض الأديان يتصل بأكثر من عائلة، والتدين المعيش قد يجمع انتماءات وممارسات متعددة. لكنها خريطة أنفع من الثنائية حين يكون السؤال عن القرابة التاريخية والبنيوية. وحتى تقسيم «شرقي/غربي» يظل نسبيًا؛ فالمسيحية والإسلام شرقيّا النشأة، وانتشارهما عالمي. والقاعدة أن التصنيفات أدوات: تُقوَّم بقدر ما تكشفه للسؤال المطروح، وبقدر ما تعترف بما تحجبه.

خاتمة: ما الذي نحمله من هذا المبحث؟

نخرج بثلاث خلاصات. أولًا: تقسيم «سماوي/وضعي» مفهوم داخل التصور الإسلامي لمصدر الأديان، وينبغي أن يقدم بهذه الصفة. ثانيًا: يتحول إلى حكم مسبق إذا عُرض بوصفه وصفًا محايدًا؛ لأن التقاليد تختلف أصلًا في معنى الوحي والكشف ومصدر المعرفة الدينية. ثالثًا: يمكن دراسة اليهودية والمسيحية والإسلام معًا بسبب قرابات تاريخية ونصية ولاهوتية، مع حفظ الفروق العميقة بينها؛ أما بقية الأديان فلا تؤلف عائلة واحدة لمجرد أنها ليست إبراهيمية. فإذا افتتح كتاب تقسيمه بثنائية «سماوي ووضعي»، فاسأل: هل يشرح عقيدة كاتبه، أم يزعم أنه يرسم خريطة مشتركة للجميع؟ بهذا السؤال تستفيد من التصنيف من غير أن تسلمه نتيجة البحث قبل أن يبدأ.

> **إحالات المبحث:** خريطة أجناس الكتابة وأسئلة الفحص في الفصل 7؛ ومفاهيم الوحي و«شروتي» في الفصل 16؛ وعلاقة كل تقليد بما سبقه في مبحث البشارات وفصل «ماذا قالت الأديان؟».

الفصل 8: خريطة تاريخ الأديان والمعتقدات

رحلة في سبع عشرة محطة: من الشواهد السابقة للكتابة إلى أديان العصر الحديث، بخريطة زمنية تقرّب المشهد ولا تختزله

ملخص الفصل: يرسم هذا الفصل مسارًا موجزًا لتاريخ الأديان في سبع عشرة محطة، من القبور والفنون السابقة للكتابة إلى الحركات الدينية الحديثة. ليست الرحلة سردًا لكل ما اعتقده البشر، بل خريطة أولية تُظهر الاستمرار والتحول والتداخل، وتختتم بملاحظات تساعد على قراءة المشهد كله.

مدخل: كيف تقرأ هذه الخريطة؟

هذا الفصل هو الجولة التاريخية الكبرى في الجزء الثالث: مسح انتقائي لما نعرفه عن المعتقدات والمؤسسات الدينية عبر حضارات متباعدة، من أقدم الشواهد الجنائزية إلى الأديان التي ظهرت في العصر الحديث. وقبل أن نتحرك، نحتاج إلى خمس قواعد للقراءة:

الأولى: هذه خريطة لا موسوعة. نرسم لكل محطة ملامحها الأهم للمقارنة، ثم نحيل التفاصيل إلى الفصول المتخصصة: مفهوم الإله في الفصل 9، والانتشار في الفصل 11، والشخصيات في الفصل 12، والنصوص في الفصلين 15 و16، والشيطان في الفصل 21، والآخرة في الفصل 24، وبطاقات الأديان الكبرى في الملحق أ. وظيفة هذا الفصل أن يربط تلك الملفات في مسار زمني واحد.

الثانية: العائلات الدينية أدوات تنظيم. سنستعين بخريطة العمل التي عرضها المبحث السابق: التقاليد الإبراهيمية، والهندية أو الدارمية، والصينية، والإثنية والمحلية، والإيرانية والثنوية والغنوصية، ثم الحركات الحديثة. ولا يعني ذلك أن كل تقليد ينغلق في صندوق واحد أو أن هذه الخريطة هي التصنيف الأكاديمي الوحيد.

الثالثة: الترتيب تقريبي. المحطات مرتبة زمنيًا وجغرافيًا لتيسير القراءة، لا لأن الأديان ظهرت في طوابير منفصلة. فقد تعاصرت وتجاورت وتبادلت الأفكار والطقوس، كما تغير كل تقليد في داخله عبر القرون.

الرابعة: طبقات الدليل مختلفة. تتكون معرفتنا من آثار ونقوش، ونصوص مقدسة، ووثائق تاريخية، وروايات متأخرة، وشهادات داخلية أو خصومية. لا تُمنح هذه المواد الدرجة نفسها من الثقة، وسنصرح بمواضع النقص والخلاف كلما أمكن.

الخامسة: التواريخ والأسماء حدودها رخوة. فكثير من التواريخ القديمة نطاقات تقديرية لا أيام ميلاد مؤكدة، وأسماء مثل «الهندوسية» و«الشامانية» تجمع ظواهر متباينة. أما أعداد الأتباع المعاصرة فتقديرات ديموغرافية تتغير باختلاف التعريف والمصدر، وقد فُصلت في الفصل الأول.

المحطة الأولى: ما قبل التاريخ — الدين قبل الكتابة

قبل الكتابة لا تصلنا عقائد مصاغة، بل آثار تحتاج إلى تفسير. فقد دُفن بعض الموتى منذ عصور سحيقة مع أدوات أو زينة أو أصباغ، وربما دل ذلك على طقوس أو تصورات عن الموت والهوية؛ لكنه لا يثبت وحده اعتقادًا محددًا في حياة أخرى. كما تحمل كهوف مثل لاسكو وألتاميرا رسومًا مدهشة، وقد اقترح الباحثون لها وظائف طقسية وتعليمية واجتماعية، من غير اتفاق يحسم معناها. وفي غوبكلي تبه، قبل نحو أحد عشر ألف عام، أقامت جماعات من العصر الحجري الحديث منشآت حجرية ضخمة ذات رموز حيوانية؛ وهي شاهد قوي على

قدرة التجمع والطقس قبل اكتمال المدن، لكن وصف الموقع بأنه «أول معبد» يظل تفسيرًا لا حقيقة نهائية. لذلك لا نعيد بناء دين واحد لمرحلة ما قبل التاريخ، ولا نقيسه مباشرة على أديان الشعوب المعاصرة؛ بل نسجل قرائن على الدفن والرمز والتجمع، ثم نترك مساحة لما لا تستطيع الآثار أن تقوله.

المحطة الثانية: الرافدان — أقدم لاهوت مكتوب

في سومر وأكد وبابل وآشور وصلتنا بعض أقدم المدونات الدينية الواسعة: تراتيل وقوائم آلهة وصلوات وأساطير ونصوص عرافة. كان مجمع الآلهة مرتبطًا بالمدينة والملك والنظام الكوني، ولم يبق ثابتًا؛ فقد صعدت آلهة وهبطت مكانتها مع تغير المراكز السياسية. وفي «إينوما إيليش» يهزم مردوخ تيامات ويقيم الكون من جسدها، ثم يُخلق البشر من دم قينغو ليحملوا أعمالًا كانت تثقل الآلهة؛ والنص نفسه يمجد صعود بابل وإلهها. وكانت المعابد مؤسسات دينية واقتصادية، أما الزقورات فمصاطب مدرجة ارتبطت بالمعابد، مع بقاء معناها الدقيق موضع بحث. ومن الرافدين وصلتنا ملحمة جلجامش وتأملها في الموت، ورواية طوفان أوتنابشتيم، وشرائع مدونة من أور نمو إلى حمورابي. ويظهر حمورابي على مسلته أمام شمش، إله الشمس والعدل، في مشهد يمنح القانون سندًا مقدسًا. أما العالم السفلي في نصوص كثيرة فقاتم وقليل التمييز الأخلاقي؛ لكنه ليس تصورًا واحدًا ثابتًا في جميع العصور والمدن.

المحطة الثالثة: مصر — ماعت والدينونة وأخناتون

على ضفاف النيل تطورت تقاليد دينية موثقة امتدت نحو ثلاثة آلاف عام، وتبدلت معها الآلهة والطقوس ومكانة الملك. ومن مفاتيحها «ماعت»: الحق والنظام والعدل، مبدأً كونيًا وشخصية إلهية، وحفظها من واجبات الفرعون والمجتمع. ومن مفاتيحها أيضًا أوزيريس، سيد عالم الموتى وقاضيهم. وتصور نصوص جنائزية وزن القلب أمام ريشة ماعت وإقرار الميت

ببراءته من أفعال مذمومة؛ وهي من أقدم الشواهد الباقية على صلة المصير الأخروي بالسلوك. وفي القرن الرابع عشر قبل الميلاد جعل أخناتون عبادة آتون مركز الدين الملكي، وضيّق على عبادات أخرى. هل كان ذلك توحيدًا كاملًا، أم عبادة حصرية لإله واحد، أم إصلاحًا سياسيًا ولاهوتيًا خاصًا بالقصر؟ ما زال الوصف موضع نقاش. وقد تراجعت التجربة بعد موته، وعادت المؤسسات التقليدية، فبقيت فترة العمارنة مثالًا على سرعة التحول الديني وإمكان ارتداده.

المحطة الرابعة: إيران — زرادشت وانشقاق الكون أخلاقيًّا

في العالم الإيراني ظهر زرادشت في تاريخ مختلف عليه، يقع عند الباحثين بين أواخر الألفية الثانية والقرون الأولى من الألفية الأولى قبل الميلاد. وتضع «الغاثات» أهورا مزدا، الرب الحكيم، في مركز عالم أخلاقي يقوم على «أشا»، أي الحق والنظام، في مقابل الكذب والفوضى. وتعرض النصوص روحين أو مبدأين متعارضين، كريمًا وخبيثًا، مع مركزية اختيار الإنسان بين الفكر والقول والعمل الحسن ونقائضها. ثم تطورت التصورات الزرادشتية عبر القرون، فاشتد حضور الصراع بين أهورا مزدا وأنغرا ماينيو، والدينونة، وتجدد العالم في آخر الزمان. وقد ناقش الباحثون أثر الأفكار الإيرانية في اليهودية والمسيحية اللاحقتين، لكن مقدار التأثير ومساراته لا تزال موضع خلاف. وما زالت الزرادشتية حية بين جماعات في إيران والهند والمهجر. وفي القرن الثالث الميلادي صاغ ماني دينًا عالمي الطموح جمع عناصر إيرانية ومسيحية وبوذية في ثنائية صارمة بين النور والظلمة. انتشرت المانوية من البحر المتوسط إلى آسيا الوسطى والصين، ثم انحسرت تحت ضغط الاضطهاد وتغير الدول والمجتمعات، وبقيت معرفتنا بها مزيجًا من نصوص أتباعها وكتابات خصومها.

المحطة الخامسة: الهند — تقاليد كثيرة في فضاء واحد

أنتجت شبه القارة الهندية طيفًا واسعًا من النصوص والطقوس والمدارس. تبدأ طبقات الفيدا في الألف الثانية قبل الميلاد، ثم تظهر في الأوبانيشاد، منذ النصف الأول من الألف الأولى قبل الميلاد، أسئلة جديدة عن الذات والواقع والتحرر. برز «البراهمان» اسمًا للحقيقة القصوى أو الأساس الكوني، و«الآتمن» للذات أو النفس العميقة؛ وذهبت بعض النصوص والمدارس إلى وحدة بينهما، بينما فسرت مدارس أخرى العلاقة تفسيرًا مختلفًا.

وتبلورت مفاهيم السمسارا، أي تكرر الميلاد والموت؛ والكارما، أي أثر الفعل في المصير؛ والموكشا، أي التحرر، بطرائق مختلفة داخل التقاليد الهندية. أما «الهندوسية» فاسم جامع لتقاليد متعددة، فيها طريق العمل والطقس، وطريق المعرفة، وطريق التعبد لإله شخصي مثل فيشنو أو شيفا أو الإلهة. ولذلك تجتمع تحتها رؤى توحيدية وتعددية ولا ثنائية، ولا يصح اختزالها في عقيدة واحدة. وفي البيئة الهندية نفسها تشكلت الجاينية، ويرتبط تاريخها بمهافيرا في القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد. تنكر الجاينية إلهًا خالقًا للعالم، وتجعل تحرير النفس من رباط الكارما غايتها، وتمنح اللاعنف منزلة قصوى تمتد إلى الكائنات الدقيقة. وهي تقليد مستقل ذو تاريخ طويل، لا مجرد فرع خرج من «جسم» هندوسي ثابت لم يكن قد تشكل بعد بصورته اللاحقة.

المحطة السادسة: البوذية — الطريق الذي عبر القارات

في البيئة الشرمانية بشمال الهند ظهر سدهارتا غوتاما، البوذا التاريخي، في القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد على الأرجح. وتروي السير الدينية المتأخرة قصة حياته أميرًا رأى الشيخوخة والمرض والموت، ثم ترك الترف وجرب التقشف قبل أن يبلغ الاستنارة؛ وهي قصة تؤدي وظيفة تعليمية، ولا تُقرأ كلها كسجل معاصر. وتلخص التعاليم البوذية في الحقائق الأربع: وجود «دوكها»، أي المعاناة أو عدم الإشباع الملازم للوجود المشروط؛ ونشأتها من التعلق والظمأ

والجهل؛ وإمكان انطفائها؛ والطريق الثماني المؤدي إلى ذلك. ولا تجعل البوذية الخلاص متعلقًا بإله خالق، كما تنقض فكرة النفس الدائمة من خلال تعليم «اللاذات». نشأت الحركة في حوار ونقد مع البيئة الفيدية ومع حركات الزهد الأخرى، ثم بنت جماعة رهبانية ومؤسسات وطقوسًا خاصة. وتفرعت إلى تقاليد كبرى: التيرافادا في سريلانكا وجنوب شرق آسيا؛ والماهايانا التي وسعت مثال البوديساتف وكونًا تعبديًا غنيًا في شرق آسيا؛ والفاجرايانا في التبت ومناطق أخرى. وانتشرت عبر الرهبان والتجار والترجمة ورعاية الملوك، ثم تراجعت في معظم الهند لأسباب سياسية ومؤسسية ودينية متشابكة. وهكذا كانت البوذية مثالًا مبكرًا لدين عبر اللغات والقارات من غير أن يفقد تعدده الداخلي.

المحطة السابعة: الصين واليابان — تعاليم متداخلة وطقوس محلية

في الصين لم تُرسم بين الدين والفلسفة والطقس حدود تشبه حدود الملل الحصرية. فقد تعايشت الكونفوشية والطاوية والبوذية، وتنافست أحيانًا وتداخلت أحيانًا أخرى، تحت اسم «التعاليم الثلاثة». جعلت الكونفوشية تهذيب الإنسان، وبر الوالدين، وتنظيم الأسرة والدولة في قلب مشروعها، وربطت الفضيلة بنظام «السماء» من غير أن تقتصر على نظرية لاهوتية واحدة. أما الطاوية فترجع إلى نصوص ومدارس وطرق دينية متعددة؛ يجمع جانبًا منها طلب الانسجام مع «الطاو»، أي الطريق الذي تنتظم به الموجودات، ثم نشأت لها مؤسسات كهنوتية ونصوص وطقوس شفاء وتأمل وسعي إلى طول العمر. ودخلت البوذية الصين منذ القرون الأولى للميلاد، فتُرجمت نصوصها وتشكلت لها مدارس صينية، مثل تيانتاي وتشان، في حوار طويل مع البيئتين الكونفوشية والطاوية.

ولم تُغنِ هذه التعاليم عن الدين الشعبي: تبجيل الأسلاف، وآلهة البيوت والمدن، وطقوس المواسم وطلب الحماية. وكانت الحدود بين هذه الطبقات رخوة؛ فقد يلجأ الشخص نفسه إلى طقس كونفوشي في مقام، وإلى معبد بوذي أو كاهن طاوي في مقام آخر. وفي اليابان

تشكلت الشنتو من عبادات «الكامي»، وهي قوى أو ذوات مقدسة ترتبط بالطبيعة والأسلاف والأماكن، وتقوم طقوسها على التطهر والتقدمة والاحتفال. ولم يكن لها مؤسس واحد أو عقيدة جامعة، كما ظلت علاقتها بالبوذية وثيقة قرونًا طويلة: امتزجتا في المعابد والمخيلة والطقوس، ثم سعت الدولة الحديثة إلى الفصل بينهما. وما يزال كثير من اليابانيين يشاركون في ممارسات من التقليدين بدرجات تختلف باختلاف الأسرة والمنطقة والمناسبة.

المحطة الثامنة: اليونان وروما — من آلهة المدينة إلى لاهوت الفلاسفة

ارتبط الدين اليوناني بالمدينة والأسرة والتقويم العام أكثر مما ارتبط بإقرار عقيدة واحدة. عُبدت آلهة الأولمب بصفات بشرية وقوى متباينة، وأقيمت لها القرابين والمواكب والأعياد، وإلى جوار الدين المدني ظهرت طقوس الأسرار، مثل أسرار إلوسيس، ومراكز النبوءة مثل دلفي. وفي هذا الوسط لم يكتف الفلاسفة بتكرار الموروث الشعري؛ فنقد إكسينوفانس تصوير الآلهة على صورة البشر، وبحث أفلاطون وأرسطو وغيرهما في العلة والنظام والعقل. ولم يصنع ذلك «دينًا فلسفيًا» واحدًا، لكنه وفر مفردات ستؤثر لاحقًا في مفكرين يهود ومسيحيين ومسلمين حين صاغوا مسائل الخلق والصفات والعناية. أما روما فاستوعبت آلهة وتقاليد كثيرة وربطت العبادة بالنظام المدني وازدهار الدولة، ثم اتسعت في العصر الإمبراطوري لعبادات وافدة ولتعظيم الإمبراطور بطرائق متفاوتة بين الأقاليم. كان هذا التعدد واسعًا لكنه لم يكن حرية دينية بالمفهوم الحديث؛ فقد تنشأ المواجهة حين تُرى جماعة ما رافضة للواجبات العامة أو مهددة للنظام. وفي هذا السياق تعرّض المسيحيون لضغوط واضطهادات متقطعة قبل أن تتغير مكانتهم جذريًا في القرن الرابع.

المحطة التاسعة: معتقدات السهوب — تنغري والأرواح ووسطاء الطقس

لا تمثل معتقدات السهوب الأوراسية ديانة واحدة ذات نص وعقيدة موحدة، بل طيفًا من التقاليد لدى جماعات تركية ومغولية وغيرها. احتلت «السماء» أو تنغري منزلة عليا في كثير منها، وارتبطت شرعية الخاقان أو الخان برضاها، إلى جانب تبجيل الأرض والماء والأسلاف وقوى الطبيعة. ويستعمل الباحثون كلمة «الشامانية» بحذر لوصف بعض الوسطاء الذين أدوا أدوارًا في العلاج والعرافة والتواصل الطقسي مع الأرواح؛ فهي تسمية جامعة لا اسمًا محليًا لعقيدة واحدة. وعندما أسس المغول إمبراطوريتهم في القرن الثالث عشر، جمع بلاطهم رجال دين بوذيين وطاويين ومسيحيين ومسلمين، ومنح فئات منهم امتيازات، في سياسة أقرب إلى التعدد الديني الإمبراطوري منها إلى المساواة الحديثة. ثم اعتنقت سلالات وقبائل مغولية وتركية أديانًا مختلفة بحسب الإقليم والتحالفات: فانتشر الإسلام في جهات غربية ووسطى، وترسخت البوذية التبتية في جهات شرقية، مع بقاء عناصر من الموروث السابق داخل الممارسات الجديدة. لذلك تكشف هذه المحطة عن دين متحرك مع القبيلة والدولة، لا عن منظومة ثابتة ذابت دفعة واحدة.

المحطة العاشرة: الجزيرة العربية قبيل الإسلام — تعدد ديني ومصادر متفاوتة

كانت الجزيرة العربية قبيل الإسلام فضاءً دينيًا متنوعًا، ولا تصلنا مناطقه كلها بالمقدار نفسه من الدليل. فالنقوش والآثار المعاصرة أوفر في الجنوب والشمال وبعض الواحات، بينما تعتمد صورة الحجاز بدرجة أكبر على القرآن والشعر والروايات الإسلامية اللاحقة؛ لذلك ينبغي ألا تُجمع الجزيرة كلها في مشهد واحد. عرفت مناطق وقبائل عبادات محلية لآلهة مثل اللات والعزى ومناة، وأقيمت شعائر حج ونذور وذبائح عند حُرُم متعددة. وتذكر المصادر الإسلامية أصنامًا في مكة وحول الكعبة، لكن تفاصيل عددها وترتيبها تأتي غالبًا من روايات متأخرة.

وفي المقابل، شهدت القرون السابقة للإسلام اتساع اليهودية والمسيحية وصيغ مختلفة من التوحيد، ولا سيما في حمير ونجران وأطراف الشام والخليج وواحات من الحجاز. ويعرض القرآن خصوم الدعوة في مكة مقرين بالله خالقًا، مع اتخاذهم شفعاء ووسائط، وهي صورة لا تختزل كل عرب ذلك العصر. وفي هذه البيئة المتصلة بتجارة الإقليم وصراعاته الدينية والسياسية بدأت دعوة محمد ﷺ في مطلع القرن السابع، فكان الإسلام تحولًا داخل عالم متنوع لا ظهورًا في فراغ.

المحطة الحادية عشرة: اليهودية — العهد والنص والتحول بعد الهيكل

تكوّنت اليهودية عبر تاريخ طويل من الذاكرة الدينية والتحولات السياسية والنصوص المتراكمة. يمثل الخروج وسيناء والعهد قلب روايتها المؤسسة، مع بقاء التفاصيل التاريخية والأثرية لبعض المراحل موضع نقاش. وتعرض أسفارها انتقال بني إسرائيل من حياة القبائل إلى الملك والهيكل، ثم صراع الأنبياء مع عبادة آلهة أخرى وتأكيد عبادة إله إسرائيل وحده. وعندما دمر البابليون أورشليم والهيكل الأول سنة 586 أو 587 قبل الميلاد ونُفي قسم من أهل يهوذا، واجه المجتمع سؤال البقاء من دون ملك وهيكل. وفي العهد الفارسي عاد بعض المنفيين وأعيد بناء الهيكل، بينما اكتسب النص والشريعة والهوية الجماعية مكانة متزايدة داخل الوطن والشتات. ولم يقع هذا التحول في لحظة واحدة، بل تبلور على امتداد قرون وتيارات متعددة في عصر الهيكل الثاني.

بعد أن دمر الرومان الهيكل الثاني سنة 70 للميلاد، ثم أخمدوا ثورة بار كوخبا في القرن التالي، تغيرت مراكز الحياة اليهودية من جديد. ولم تولد اليهودية الحاخامية مكتملة يوم الخراب، بل نمت تدريجيًا من تراث الفريسيين والحكماء، ثم دُوّنت المشناه وتكوّن التلمودان وتوسعت تقاليد التفسير والفتوى. وأصبحت المجامع والصلاة والدراسة وممارسة الشريعة أدوات رئيسة لحفظ الجماعات المتباعدة، مع استمرار تنوع يهودي داخلي واسع. وفي العصر الحديث

ظهرت اتجاهات أرثوذكسية وإصلاحية ومحافظة وغيرها، كما أثارت الصهيونية وقيام دولة إسرائيل نقاشات دينية وسياسية متباينة داخل اليهودية وخارجها. وإلى جوار اليهودية الربانية بقي السامريون جماعة إسرائيلية صغيرة ذات توراتها الخاصة، تقدس جبل جرزيم وتختلف في بعض التقويم والشعائر. تكشف هذه القصة أن بقاء التقليد لم يعتمد على النص وحده، بل على مؤسسات التعليم والعبادة والأسرة والقدرة المستمرة على إعادة تفسير الموروث.

المحطة الثانية عشرة: المسيحية — من حركة يهودية إلى تقليد عالمي

نشأت المسيحية في القرن الأول للميلاد داخل العالم اليهودي في فلسطين الرومانية، حول يسوع الناصري وتعليمه عن ملكوت الله. وتجمع المصادر المسيحية، وتؤيدها إشارات رومانية ويهودية لاحقة، على أنه صُلب في عهد الوالي بيلاطس البنطي. أما إيمان تلاميذه بقيامته من الموت فكان الحدث الإيماني الذي أعاد جمعهم وأطلق دعوتهم. حمل بولس وغيره الرسالة إلى غير اليهود، ودارت في الجماعة الأولى مناقشات حادة حول الشريعة والختان وحدود الانتماء. ثم انتشرت الكنائس عبر مدن الإمبراطورية بوسائط الدعوة وشبكات السفر والرسائل، مع تعرض المسيحيين لاضطهادات متفاوتة ومحدودة زمنًا ومكانًا، لا لحملة واحدة متصلة. وفي القرن الرابع مُنحت المسيحية وضعًا قانونيًا في عهد قسطنطين، ثم تبنى أباطرة لاحقون المسيحية النيقية ودعموها حتى غدت دين الدولة الرسمي في عهد ثيودوسيوس الأول.

صاغت المجامع الكبرى، من نيقية والقسطنطينية إلى أفسس وخلقيدونية، تعبيرات عقائدية عن الثالوث وشخص المسيح، لكنها لم تُنه الخلاف؛ فقد تشكلت خارج الصيغة الخلقيدونية كنائس المشرق والكنائس الأرثوذكسية المشرقية، ولكل منها لغته اللاهوتية وتاريخه، ولا يصح اختزالها في أسماء خصومية قديمة. كما أن التباعد بين كنيسة روما وكنائس القسطنطينية والشرق تراكم قرونًا من الخلاف اللغوي والسياسي والطقسي والسلطوي، وكانت أحداث سنة 1054 علامة مهمة فيه لا لحظة انفصال وحيدة. وفي القرن السادس عشر أطلقت حركات الإصلاح

البروتستانتي تحولات جديدة حول سلطة الكتاب والتبرير وتنظيم الكنيسة، ثم تفرعت إلى تقاليد كثيرة. ومع التوسع الاستعماري والهجرات والإرساليات صارت المسيحية تقليدًا عالميًا متعدد اللغات والكنائس، وانتقل جانب متزايد من ثقلها السكاني في العصر الحديث إلى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ولهذا لا تُقرأ المسيحية بوصفها خطًا أوروبيًا واحدًا، بل شبكة تاريخية من الكنائس والعقائد والممارسات المتجاورة والمتنافسة.

المحطة الثالثة عشرة: الإسلام — الوحي والجماعة وتعدد المذاهب

بحسب الرواية الإسلامية، بدأ محمد ﷺ نحو سنة 610 للميلاد يتلقى القرآن وحيًا من الله بواسطة جبريل، فدعا في مكة إلى توحيد الله ونبذ الأصنام والإيمان بالبعث والحساب. وبعد سنوات من المعارضة هاجر مع أتباعه إلى يثرب سنة 622، وهي الهجرة التي اتُّخذت مبدأً للتقويم الهجري، ونشأت في المدينة جماعة ذات تنظيم ديني وسياسي. ثم دخل مكة، وتوفي سنة 632 بعد أن امتدت دعوته في معظم الجزيرة. وفي العقود التالية اتسعت الدولة التي قادها خلفاؤه خارج الجزيرة بسرعة، فتغيرت الخريطة السياسية والدينية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وجُمع القرآن وتناقلته الجماعة حفظًا وكتابة، وتُبحث تفاصيل تاريخه النصي في الفصل 16. أما الخلاف السني الشيعي فنشأ أولًا من سؤال القيادة بعد النبي، ثم راكم عبر القرون تصورات مختلفة للإمامة والسلطة والفقه والذاكرة الدينية؛ وإلى جانبهما استمر التقليد الإباضي بجذوره المبكرة. وداخل هذه البيوت تطورت مذاهب فقه ومدارس كلام وطرائق صوفية ومؤسسات علمية متباينة. لذلك لا يختزل الإسلام في انقسام واحد، بل هو تقليد عالمي تشترك جماعاته في القرآن والنبوة والعبادات الكبرى، وتختلف في فهم التاريخ والسلطة وبعض أصول الاعتقاد والتشريع.

المحطة الرابعة عشرة: السيخية — طريق مستقل في أرض البنجاب

ظهرت السيخية في البنجاب أواخر القرن الخامس عشر مع غورو ناناك، ثم تشكلت جماعتها عبر تسعة معلمين خلفوه. تؤكد تعاليمها الإيمان بخالق واحد، وذكر الاسم الإلهي، والعمل الصادق، وخدمة الناس، وتقاسم الرزق، وترفض التمييز الطبقي والتدين الشكلي. نشأت في بيئة كان فيها المسلمون والهندوس وغيرهم متجاورين، واستعملت ألفاظًا وصورًا مألوفة في ذلك العالم؛ لكن وصفها بأنها مجرد مزج بين الإسلام والهندوسية يطمس استقلال نصوصها ومؤسساتها وفهم أتباعها لأنفسهم. ويجسد «اللنغار»، وهو المطبخ الجماعي المفتوح، مبدأ المساواة والخدمة. وفي ظل صراعات سياسية واضطهادات متتابعة أسس غورو غوبند سنغ جماعة الخالصة سنة 1699، فاقترنت الهوية الدينية أيضًا بانضباط جماعي ورموز ظاهرة. وبعد المعلم العاشر عُدّ «غورو غرانث صاحب» المرجع الحي والنهائي للجماعة؛ وهو يضم أناشيد لمعلمي السيخ ولأصوات روحية من خلفيات مختلفة. وهكذا توازن السيخية بين العبادة والعمل والأسرة والجماعة، ولها مركز تاريخي في البنجاب وحضور واسع في المهجر.

المحطة الخامسة عشرة: أفريقيا — تقاليد محلية وديانات عابرة للأطلسي

ليس في أفريقيا دين تقليدي واحد، ولا يصح رد آلاف الشعوب واللغات إلى هيكل ثابت. ومع ذلك تتكرر في تقاليد كثيرة، بدرجات وصور مختلفة، صلات بين العالم المرئي وقوى أو ذوات روحية، وتبجيل للأسلاف، وطقوس عبور، وعرافة وعلاج، وربط بين السلطة والنظام الأخلاقي والخصب. ففي تقاليد اليوروبا مثلًا تحتل الأوريشا مكانة مركزية، بينما تختلف البنى والأسماء في مجتمعات الأكان والكونغو والدينكا وغيرها. وقد يكون للإله الأعلى حضور مباشر في العبادة عند جماعة وأبعد أثرًا عند أخرى، فلا تصلح قاعدة واحدة للجميع. كما أن المسيحية أفريقية الحضور منذ قرونها الأولى في مصر وشمال القارة وإثيوبيا، وانتشر الإسلام

عبر شمال أفريقيا وطرق التجارة والسواحل منذ وقت مبكر؛ ثم تفاعلت الديانتان مع اللغات والمؤسسات والتصورات المحلية بطرائق تراوحت بين الرفض والتجاور وإعادة التفسير. وفي الأمريكتين حمل المستعبَدون من غرب أفريقيا ووسطها تقاليدهم إلى بيئات جديدة، فنشأت ديانات مثل الفودو الهايتي واللوكومي أو السانتيريا الكوبية والكاندومبليه البرازيلية من تلاقٍ معقد بين موروثات أفريقية ومسيحية ومحلية. وهي ديانات كاملة في ذاتها، لا بقايا مشوهة ولا مجرد أقنعة للتخفي.

المحطة السادسة عشرة: الشعوب الأصلية — الأرض والذاكرة وتعدد العوالم

قبل الغزو الأوروبي ازدهرت في الأمريكتين حضارات ذات تقاويم وطقوس ومؤسسات دينية معقدة. جمع المايا بين الرصد الفلكي والحساب الزمني والسلطة الملكية والشعائر، وربط المكسيك أو الأزتك استمرار الكون بدورات من العطاء والقرابين، ومنها التضحية البشرية التي تثبتها الشواهد مع بقاء حجمها ودلالاتها موضع نقاش. وفي جبال الأنديز أقام الإنكا دولة ارتبط فيها حكم السلالة بالشمس وبمقدسات المكان والأسلاف. لكن ما وصلنا ليس سجلًا متوازنًا: فالنقوش والآثار والروايات المحلية تقف إلى جانب نصوص كتبها الغزاة والمبشرون، وبعضها بالغ أو أساء الفهم. لذلك تُقرأ هذه التقاليد من مصادر متعددة، ولا تُختزل في أكثر طقوسها إثارة للعين الأوروبية.

وفي أمريكا الشمالية لا توجد «ديانة هندية» واحدة؛ فقد بنت كل أمة تقاليدها بلغتها وتاريخها وبيئتها، من طقوس الحقول والغابات إلى رؤى السهول ومجتمعات الشفاء والاحتفال. وتظهر عبارات مثل «الروح العظمى» في تقاليد وترجمات محددة، ولا يجوز تعميمها على الجميع. وفي أوقيانوسيا تتنوع عوالم الآلهة والأسلاف والملاحة والقرابة، وقد دخلت كلمتا «مانا» و«تابو» اللغات الأوروبية من سياقات بولينيزية وميلانيزية، لكن معناهما يختلف من مجتمع إلى آخر. أما شعوب أستراليا الأصلية فهي جماعات كثيرة ذات لغات وقوانين مقدسة متباينة؛ وترتبط

تقاليد «الحلم» أو مسارات الأغاني بين الأسلاف والأرض والطقس والمعرفة، فلا تكون الأرض خلفية للحكاية بل جزءًا من القانون والهوية. ومع ذلك لا يمثل «الحلم» عقيدة واحدة متطابقة في القارة كلها، ولا يغني المصطلح المترجم عن الأسماء المحلية.

وفي القطب الشمالي طورت جماعات الإنويت وجيرانها أخلاقًا وطقوسًا ملائمة لعالم الصيد والبحر والبرد، وفي بعض روايات الإنويت تظهر سيدة البحر بأسماء وصور مختلفة، وترتبط وفرة الحيوان باحترام المحرمات وإصلاح العلاقات. وأدى بعض المختصين أدوارًا في العلاج والوساطة الطقسية، لكن أسماء هذه الأدوار ومعانيها محلية ولا تُختزل كلها في كلمة «شامان». وفي الأمازون تتجاور مئات الشعوب، وتظهر في بعضها نباتات ذات استعمال طقسي، وعلاقات روحية بالحيوان والغابة، ومختصون في العلاج والتواصل مع العوالم غير المرئية. وقد صاغ الأنثروبولوجيون مفاهيم مثل «المنظورية» لشرح تصورات لدى جماعات معينة ترى الكائنات ذواتًا اجتماعية من مواقع جسدية مختلفة؛ وهي أداة تفسير نافعة، لا عقيدة أمازونية عامة.

تعرضت هذه التقاليد للأوبئة والتهجير والتنصير القسري والمدارس الداخلية ومصادرة الأرض، وضاع كثير من لغاتها وموادها المقدسة. لكنها لم تنقرض ببساطة؛ فقد واصلت جماعات كثيرة شعائرها سرًا أو أعادت تفسيرها داخل أديان وافدة، ثم قادت في العصر الحديث حركات لإحياء اللغة والطقس واسترداد الأرض والرفات والمقتنيات المقدسة. ومن ثم لا ينبغي أن تُعرض الشعوب الأصلية كذكرى من الماضي، بل كجماعات حية تملك حق تفسير تراثها وتحديد ما يجوز نشره منه.

وبدل البحث عن جوهر واحد يجمع أديان الشعوب الأصلية، تساعدنا خمس قواعد على قراءتها من غير اختزال:

الأولى: ابدأ بالاسم المحلي والجماعة المحددة، ولا تجعل مصطلحات مثل «الإحيائية» و«الشامانية» أسماءً لعقيدة عالمية واحدة.

الثانية: انتقال المعرفة شفهيًا أو بالطقس لا يعني غياب الفكر المنظم؛ فالأغنية والنسب والمسار الأرضي قد تؤدي وظائف يؤديها النص المكتوب في تقاليد أخرى.

الثالثة: تتداخل القرابة والاقتصاد والقانون والعبادة في مجتمعات كثيرة، لكن درجة هذا التداخل وصورته تختلفان، ولا يصح القول إن جميع اللغات تفتقر إلى مفهوم للدين.

الرابعة: للأرض والحيوان والأسلاف منزلة مركزية في تقاليد عديدة، غير أن طبيعة العلاقة بها قد تكون قرابة أو عهدًا أو تبادلًا أو عبادة، ولا تُرد إلى صيغة واحدة.

الخامسة: مصادرنا غير متكافئة؛ فكثير منها كتبه مبشرون أو إداريون أو باحثون من خارج الجماعة. لذلك تُقدَّم أصوات أصحاب التقاليد الأحياء، ويُحترم حقهم في تصحيح السجل أو حجب المعرفة المقدسة التي لا يرون نشرها.

المحطة السابعة عشرة: الحركات الدينية الحديثة واللاانتماء

لم يتوقف ظهور الحركات الدينية في العصر الحديث، لكن وصف حركة ما بأنها «جديدة» نسبي؛ فقد تصبح عبر الزمن مؤسسة عالمية، كما قد تبدو جديدة في بلد وقديمة في موطنها. في إيران القرن التاسع عشر خرجت البهائية من السياق البابي، وجعلت بهاء الله واحدًا من «مظاهر الله»، وربطت بين تتابع الوحي ووحدة البشر والأديان. وفي الولايات المتحدة نشر جوزيف سميث «كتاب مورمون» سنة 1830، ونشأت كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة بكتبها ومؤسساتها وفهمها لاستعادة المسيحية الأولى. ومن البيئة البروتستانتية الحديثة ظهرت أيضًا حركات مثل السبتية وشهود يهوه، لكل منها تاريخ وعقائد وتنظيم يميزها. ولا يجمع هذه الجماعات أنها نسخة واحدة من الدين القديم، بل أنها أعادت بناء السلطة والنص والجماعة استجابةً لأسئلة عصرها.

وفي الهند البريطانية تأسست الجماعة الأحمدية حول ميرزا غلام أحمد في أواخر القرن التاسع عشر؛ ويراه أتباعها المسيح الموعود والمهدي، بينما ترفض غالبية المسلمين فهمها لمقامه وتعده مناقضًا لختم النبوة، فانقسمت حولها المواقف الدينية والقانونية والسياسية. كما شهد القرنان الأخيران انتقال اليوغا والتأمل ومعلمين آسيويين إلى الغرب، وظهور شبكات رخوة تُسمى «العصر الجديد» تمزج العلاج والروحانية والباطنية والاستهلاك. وبموازاة ذلك اتسع اللاانتماء الديني وأصبح فئة ديموغرافية كبرى، لكنه لا يساوي الإلحاد وحده؛ فهو يضم ملحدين ولاأدريين وأشخاصًا يقولون إنهم بلا دين مع احتفاظ بعضهم بمعتقدات أو ممارسات روحية. وهكذا لا ينتهي تاريخ الأديان عند المؤسسات القديمة، بل يستمر في حركات جديدة وفي طرق جديدة للابتعاد عن الانتماء الديني نفسه.

خاتمة الفصل: ما الذي تكشفه الخريطة؟

إذا نظرنا إلى المحطات السبع عشرة معًا، أمكن ترتيبها — لأغراض هذا الكتاب — في ست عائلات عمل: الإبراهيمية، والهندية أو الدارمية، والصينية، والإثنية والمحلية، والإيرانية والثنوية والغنوصية، ثم الحركات الحديثة. غير أن الحدود بينها تتقاطع: فالسيخية نشأت في فضاء هندي واتخذت لنفسها طريقًا مستقلًا، والبوذية طورت خلاصًا لا يعتمد على إله خالق، وتقاليد السهوب جمعت منزلة السماء العليا بعالم واسع من الأرواح والطقوس. ولهذا فالعائلات ليست أنسابًا نقية ولا مراتب قيمة، بل أدوات لترتيب المشهد. وكلما قاومت حالةٌ صندوقها، ذكّرتنا بأن الواقع أوسع من الخريطة.

وتخرج من الجولة خمس ملاحظات تساعد على مواصلة القراءة:

الأولى — أسئلة تتكرر، وأجوبة تختلف: في مجتمعات كثيرة تظهر أسئلة الأصل والموت والمعنى والنظام والشر، وتظهر طقوس وجماعات ووسطاء ونصوص أو تقاليد ناقلة. لكن العناصر لا تجتمع دائمًا في بناء واحد، ولا تحمل المعنى نفسه. وقد يقرأ المؤمن هذا التكرر

أثرًا لفطرة أو وحي، ويقرأه الباحث الاجتماعي ثمرة حاجات بشرية مشتركة؛ والخريطة وحدها لا تحسم بين القراءتين.

الثانية — التفاعل لا يلغي الاستقلال: انتقلت أفكار ورموز ونصوص عبر التجارة والهجرة والترجمة والحرب، من الرافدين وإيران إلى حوض المتوسط، ومن الهند إلى شرق آسيا، ومن أفريقيا إلى الأطلسي. ومع ذلك لا يكفي التشابه وحده لإثبات الاقتباس، كما لا يكفي التأثر لنفي أصالة التقليد المتأثر. المطلوب في كل حالة تحديد الطريق والزمن والوسيط، ثم التمييز بين المادة المنقولة والمعنى الجديد الذي اكتسبته.

الثالثة — للزمن الديني أكثر من نحو: تمنح تقاليد إبراهيمية كثيرة التاريخ اتجاهًا من الخلق إلى الدينونة، بينما تتصور مدارس هندية الزمن في دورات من الميلاد والموت والتحرر، وتركز تقاليد صينية ومحلية على حفظ التناغم وتجدد العالم في الحاضر. وهذه أنماط نافعة للمقارنة لا قوالب مطلقة؛ ففي داخل كل عائلة تصورات متعددة للزمن والخلاص والمصير.

الرابعة — البقاء تحول لا تجمد: لا تبقى التقاليد بالنص وحده، ولا تفنى لمجرد سقوط دولة. يسهم في بقائها التعليم والأسرة والطقس واللغة والمؤسسة والقدرة على الانتقال إلى بيئات جديدة، وقد تستمر عناصر من دين قديم داخل فن أو عادة أو دين لاحق. لذلك يصعب رسم خط حاد بين «حي» و«منقرض»؛ فالبقاء قد يكون جماعة متصلة، وقد يكون أثرًا أعيد تفسيره، وقد يكون إحياءً حديثًا لهوية قديمة.

الخامسة — الخريطة ليست حكمًا: معرفة ما اعتقده البشر، ومتى وأين، لا تثبت صحة معتقد ولا بطلانه. فالأقدم ليس أصح لمجرد قدمه، والأحدث ليس أنضج لمجرد حداثته، وكثرة الأتباع ليست برهانًا، وندرتهم ليست دحضًا. وظيفة التاريخ هنا أن يمنع الجهل والتبسيط، ثم يسلّم السؤال إلى أدوات تحليل الادعاء والدليل والمقارنة.

ويبقى السؤال المفتوح: هل نقرأ هذا التاريخ سجلًا لبحث البشر عن حقيقة تتجاوزهم، أم سجلًا لصياغتهم عوالم مقدسة تستجيب لخوفهم ورجائهم ونظامهم الاجتماعي؟ هل تكفي إحدى

القراءتين، أم أن التاريخ يحمل تفاعلًا أعقد بين التجربة والتأويل والسلطة والوحي كما تفهمه التقاليد؟ لن يجيب تعداد الأديان عن ذلك. لكنه يمنحنا شرط الإجابة النزيهة: أن نعرف كل دعوى في سياقها، ثم نزنها بأداة واحدة لا تتبدل بتبدل صاحبها. ومن هنا تنتقل الخريطة إلى الفصول التالية: من وصف ما اعتقده البشر إلى تحليل ما قصدوه بالإله، ثم إلى سؤال الأدلة.

الفصل 9: «الإله» — ماذا يعني البشر حين يستعملون هذه الكلمة؟

مفهوم الإله عبر الأديان والحضارات: معانيه، ونشأته، ومسارات تحوله

ملخص الفصل: حين يقول البشر «الإله»، لا يلزم أن يقصدوا حقيقة واحدة بالصفات نفسها. يقدم الفصل ستة محاور للمقارنة، ثم يجول في تقاليد وحضارات متعددة ليرى كيف تراوحت دلالة المقدس الأعلى بين إله شخصي يُدعى، ومبدأ كوني يُدرَك، وطرق خلاص لا تفترض خالقًا أصلًا.

مدخل: كلمة واحدة ومعانٍ متباعدة

حين يقول المسلم «الله»، ويتحدث الفيدنتي عن «براهمان»، والطاوي عن «الداو»، والفيلسوف عن «العلة الأولى» — هل تشير هذه الألفاظ إلى حقيقة واحدة رآها الناس من زوايا مختلفة، أم إلى تصورات متباينة جمعها المترجم تحت كلمة واحدة؟

ليس هذا سؤالًا لغويًا هامشيًا؛ فكثير من الجدل بين المؤمنين واللادينيين، وبين أتباع الأديان أنفسهم، يبدأ قبل الاتفاق على موضوعه. قد ينقد أحدهم صورة شعبية لإله شبيه بالبشر، بينما يدافع الآخر عن وجود مطلق منزَّه عن الصورة؛ وقد يفترض مؤمن أن أسماء الأمم كلها ترجمات لاسمه، فيطمس اختلافات حقيقية في الخلق والإرادة والأخلاق والعلاقة بالعالم. لذلك ينبغي تحديد المعنى قبل إقامة الحجة أو توجيه النقد.

فقبل أن نسأل: «هل الإله موجود؟» — وهو سؤال فصل الأدلة — يلزم أن نسأل: أيُّ تصور للإله نبحث؟ وما الصفات التي ينسبها إليه أصحابه؟ يتحرك هذا الفصل في ثلاث مراحل: تحليل المعاني، ثم عرض أبرز تفسيرات النشأة، ثم تتبع بعض مسارات التحول التاريخي.

الحركة الأولى: ماذا يعنون بالإله؟ — محاور للمقارنة ثم جولة تاريخية

أولًا: ستة محاور لتحليل تصورات الألوهة

بدل أن نغرق في مئات الأسماء، نستعمل ستة أسئلة بوصفها أدوات تقريب لا قوالب نهائية. وقد يجمع التقليد الواحد أكثر من جواب، أو يختلف جوابه باختلاف المدرسة والنص والعصر:

1. واحد أم كثير؟ — بين التعدد والتوحيد طيف واسع: مجامع من آلهة متخصصة، وإله أعلى بين آلهة، وعبادة حصرية لإله مع عدم إنكار سواه، ثم توحيد ينفي وجود أي إله آخر. ويستعمل الدارسون مصطلحات مثل «الهينوثية» و«وحدانية العبادة» للتمييز بين بعض هذه الدرجات، مع اختلافهم في الحدود الدقيقة بينها.

2. أهو ذو إرادة وعلاقة، أم حقيقة غير شخصية؟ — في بعض التصورات يسمع الإله ويأمر ويحب ويغضب ويستجيب؛ وفي أخرى يكون المطلق أصل الوجود أو نظامه أو حقيقته القصوى، فلا يُخاطب كما يُخاطب الشخص بل يُعرف أو يُعاش أو يُنسجم معه. وبين الطرفين مذاهب تجمع لغة الإرادة بلغة المطلق.

3. أمفارق هو أم محايث؟ — قد يُفهم الإله متعاليًا على العالم غير حالّ فيه، أو حاضرًا في الموجودات وقائمًا بها، أو جامعًا بين التعالي والحضور. ولا تساوي المحايثة دائمًا وحدة الوجود، كما لا يعني التنزيه بالضرورة الانفصال أو الغياب.

4. ما علاقته بأصل العالم؟ — تتحدث تقاليد عن خلق من عدم، وأخرى عن تشكيل مادة أو ترتيب عماء سابق، وأخرى عن صدور العالم أو تجليه، بينما ترى البوذية والجاينية — بطرائق مختلفة — كونًا لا يحتاج تفسيره الديني إلى إله خالق. وحتى داخل العائلة الدينية الواحدة تتعدد التفاصيل الفلسفية.

5. أفاعل في العالم أم بعيد عنه؟ — قد يسمع الدعاء ويرسل الوحي ويتدخل في التاريخ، أو يسن النظام الكوني من غير عناية جزئية كما في بعض صور الربوبية، أو يحتل منزلة عليا مع توجه الممارسة اليومية إلى آلهة وأرواح ووسطاء أقرب.

6. ما علاقته بالأخلاق؟ — قد يكون مصدر الخير والحكم والجزاء، أو ضامنًا لنظام كوني واجتماعي، أو قوة تُطلب حمايتها بالطقس والقربان. وليس صحيحًا أن المجتمعات التعددية خلت من الأخلاق الدينية؛ وإنما اختلفت طرائق وصل الفضيلة والعدالة بالآلهة والملك والقانون والعرف.

سترافقنا هذه المحاور في الجولة الآتية، وتفيد لاحقًا في فصل الأدلة؛ لأن حجةً قد ترجح وجود علة أولى من غير أن تثبت وحدها أن هذه العلة تسمع الدعاء، وقد تدعم نظامًا أخلاقيًا من غير أن تحسم أهو شخص أم مبدأ. دقة السؤال جزء من دقة الجواب.

ولتطبيق هذه المحاور، ضع نصوصًا متقاربة جنبًا إلى جنب، ثم اسأل عمّا يجمعها وعمّا لا تحسمه. في التثنية (6:4) إعلانٌ لإفراد الرب، ويستعيده إنجيل مرقس (12:29)، وتؤكد سورة الإخلاص أحدية الله وتنزهه عن الولادة والكفء. هذا تقارب يستحق الدراسة، لكنه لا يجعل معاني الألوهة متطابقة تلقائيًا. فـ«التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية»، في الفقرات 252 إلى

255، يميز بين وحدة الجوهر وتعدد الأقانيم، وينفي أن يكون الثالوث ثلاثة آلهة. لا يلزم من عرض هذا التفسير قبوله، لكن نقده يقتضي مناقشة هذا التمييز، لا استبداله بتصور يرفضه أصحابه.

وثمة فرق بين سؤالين: هل يوافق تصورٌ ما تعريفَ الإله في دين معين؟ وهل توجد حجة تُلزم من لم يقبل ذلك الدين بصحة التعريف؟ يستطيع المسلم اتخاذ سورة الإخلاص معيارًا لبيان ما يوافق اعتقاده وما يخالفه؛ أما تقديم المعيار نفسه برهانًا مستقلًا في المقارنة فيحتاج إلى بيان مسوّغاته. وينطبق الأمر على من يتخذ عقيدة مسيحية أو تصورًا فلسفيًا منطلقًا للحكم على سائر التصورات. افهم التعريف من داخل تقليده أولًا، ثم افحص حجته؛ فلا تجعل الاختلاف عنه وحده دليلًا على البطلان، ولا تمنع صاحبه من الدفاع عنه بأدلة يمكن مناقشتها.

ثانيًا: جولة تاريخية — كيف تنوع معنى الإله؟

1. التقاليد الشفهية والمحلية: عوالم متعددة لا نموذج واحد

تكشف تقاليد مجتمعات أفريقية وأسترالية وآسيوية وأمريكية عن تنوع لا يصح رده إلى مرحلة واحدة من تاريخ الدين. ففي بعضها إله أعلى أو سماء ذات منزلة سامية، وفي بعضها أسلاف مؤسسون أو كائنات مرتبطة بالأرض والماء والحيوان، وفي بعضها مجامع من قوى وذوات روحية تتوزع بينها العبادة والقرابة والرهبة. وقد صاغ مؤرخو الأديان نموذج «الإله الأعلى البعيد» لوصف حالات تقل فيها عبادته اليومية قياسًا إلى أرواح أو آلهة أقرب؛ لكنه نموذج مقارن، لا قانونًا عامًا ولا وصفًا كاملًا لأي مجتمع.

وعليه لا يوجد جواب واحد عن معنى الإله في هذه التقاليد. فقد يكون خالقًا حاضرًا في الطقس، أو أصلًا بعيدًا، أو اسمًا لقوة مقدسة لا تنفصل عن المكان والجماعة. كما أن كثيرًا من المدونات وصلت عبر مبشرين وإداريين وباحثين من خارج المجتمعات، ثم أعيد

تفسير المصطلحات المحلية في قوالب أوروبية. لذلك تُقدَّم الأسماء والشروح التي يعتمدها أصحاب التقليد أنفسهم، ويُحذر من تحويل التشابه الجزئي إلى دعوى عن «توحيد أول» أو «تعدد بدائي» قبل فحص كل حالة.

2. بلاد الرافدين: مجامع الآلهة وخدمة النظام الكوني

في نصوص سومر وأكاد وبابل تظهر الآلهة كائنات ذات إرادة وحاجات وعلاقات: أنو مرتبط بالسماء، وإنليل بالسلطة والعاصفة، وإنكي أو إيا بالحكمة والمياه، وإنانا أو عشتار بالحب والحرب. وترتبط المدن بآلهة راعية، فينعكس تغير ميزان السلطة على ترتيب المجمع الإلهي؛ فملحمة «إنوما إيليش» تجعل صعود مردوخ إلى السيادة جزءًا من تثبيت مكانة بابل. غير أن النصوص الأسطورية والطقسية والقانونية لا تؤلف عقيدة واحدة متجانسة، بل سجلًا طويلًا تبدلت فيه الصور والمراتب.

وتجعل أساطير مثل «أتراحاسيس» خلق البشر وسيلة لتخفيف عمل الآلهة والعناية بمعابدها وقرابينها؛ وفي روايات أخرى يُخلق الإنسان من مادة ممزوجة بدم إله مقتول. لكن اختزال الدين الرافدي كله في إطعام آلهة متقلبة يضيع جانبًا آخر: فالعدل والقسم والملك والقانون نُسبت كذلك إلى نظام تؤيده الآلهة. فصورة الإنسان خادمًا للآلهة أساسية في عدد من النصوص، من غير أن تكون الأخلاق غائبة عن الحياة الدينية.

3. مصر القديمة: تعدد مرن ونظام «ماعت» وتجربة آتون

مثلت الآلهة المصرية القديمة قوى وعلاقات متعددة في الكون والمجتمع: رع للشمس، وأوزيريس للموت والتجدد، وإيزيس للأمومة والحماية، وحورس للملكية. وكانت الأسماء والهيئات قابلة للتركيب، كما في آمون-رع، من غير أن يعني ذلك ذوبان جميع الآلهة في

عقيدة واحدة ثابتة. واحتل مفهوم «ماعت» — الحق والعدل والانتظام — منزلة مركزية؛ فالملك والآلهة يحفظونها، ويُوزن قلب الميت في ضوئها. وفي القرن الرابع عشر قبل الميلاد رفع أخناتون عبادة آتون وجعلها محور الدين الرسمي، وقيّد عبادة آلهة أخرى. ويختلف الباحثون: أكان ذلك توحيدًا كاملًا، أم حصرًا للعبادة الرسمية في معبود واحد، أم لاهوتًا ملكيًا لا ينفصل عن شخص الفرعون؟ الثابت أنها تجربة قصيرة عميقة الأثر، وأن النظام السابق عاد بعد موته.

4. إيران القديمة: أهورا مزدا والصراع بين الحق والباطل

تجعل الأناشيد المنسوبة إلى زرادشت أهورا مزدا، «الرب الحكيم»، محور العبادة ومصدر الحق والنظام، وتقابل طريق «أشا» — الصدق والاستقامة — بطريق الخداع والفساد. وتطورت في التقليد الزرادشتي تصورات متنوعة للعلاقة بين الروح الخيّرة وأنغرا ماينيو، ثم برزت في مراحل لاحقة صورة كونية أوضح للصراع بين الخير والشر ونهايته بتجدد العالم. لذلك يختلف تصنيف الزرادشتية بين توحيد ذي ثنائية أخلاقية وثنائية كونية، كما يختلف الباحثون في تاريخ زرادشت وفي مقدار تأثير الأفكار الإيرانية في تصورات القيامة والملائكة والشيطان لدى جيرانها.

5. اليونان: من آلهة المدينة إلى المبدأ الأول

تصور ملاحم هوميروس الآلهة على هيئة بشرية مكبرة: قوية وخالدة، لكنها تدخل في الخصومة والرغبة والتحيز. ولم يقبل جميع اليونانيين هذه الصورة من غير نقد؛ فقد اعترض كسينوفانيس على نسبة أفعال البشر المعيبة إلى الآلهة، ولاحظ أن الجماعات تتخيل آلهتها على صورها. ومن هنا فتح التفكير الفلسفي مسارًا آخر يسأل عن الكمال والوحدة والعلة، لا عن أنساب الآلهة ومغامراتها.

تحدث كسينوفانيس عن إله واحد أعظم لا يشبه البشر جسمًا ولا فكرًا. ثم جعل أفلاطون الخير في قمة نظام المعقولات، وصاغ أرسطو مفهوم المحرك الذي لا يتحرك بوصفه فعلًا وكمالًا محضين، ورأى أفلوطين أن الوجود يفيض عن «الواحد». وهذه التصورات ليست مذهبًا يونانيًا واحدًا، لكنها صنعت ما سُمّي لاحقًا «إله الفلاسفة»: حقيقة أولى يُستدل عليها بالعقل. ومنذئذ ظهر سؤال دائم: كيف تتصل العلة الكاملة التي يبرهن عليها الفيلسوف بالإله الذي يخاطبه العابد ويرجوه؟

6. الهند: تعدد المدارس وصور المطلق والإله الشخصي

تضم التقاليد الهندية إجابات شديدة التنوع عن الألوهة؛ لذلك ينبغي الحديث عن مدارس ونصوص وممارسات، لا عن عقيدة هندوسية واحدة:

تتوجه تراتيل الفيدا إلى آلهة مثل إندرا وأغني وفارونا، وقد تمنح المعبود في سياق الترنيمة منزلة عليا من غير أن تنفي سائر الآلهة. وتلمح عبارة ريجفيدية مشهورة إلى أن الحقيقة واحدة وإن تعددت تسمياتها. ثم جعلت نصوص الأوبانيشاد «براهمان» اسمًا للحقيقة القصوى، وبحثت علاقته بـ«أتمان»، الذات العميقة؛ وفسرت مدرسة أدفايتا فيدانتا هذه العلاقة بوحدة غير ثنائية، بينما حافظت مدارس أخرى على تمايزات حقيقية. وفي تقاليد «البهاكتي» يتجه الحب والعبادة إلى إله شخصي، مثل فيشنو في تجسداته، أو شيفا، أو الإلهة. أما التمييز بين براهمان «بلا صفات» و«بصفات» فيتيح لبعض المدارس الجمع بين المطلق المتعالي والإله المقصود بالعبادة. ومن ثم قد تبدو الإجابات متعارضة، لكنها تنتمي إلى تقاليد مختلفة داخل فضاء ديني مشترك.

7. البوذية والجاينية: الخلاص من غير خالق

لا تجعل البوذية والجاينية الإيمان بإله خالق أساسًا للخلاص. ففي عوالم بوذية كثيرة توجد «ديفات» وكائنات سماوية، لكنها فانية داخل دورة الوجود ولا تملك تحرير الإنسان من المعاناة. وتركز التعاليم البوذية على منشأ المعاناة وطريق انطفائها، وتعرض عن أسئلة ميتافيزيقية تراها غير نافعة لهذا الغرض؛ أما «النيرفانا» فلا يصح اختزالها في إله أو مكان وراء العالم. وترى الجاينية الكون غير مخلوق وأزليًا، وتكرم «الجينات» بوصفهم معلمين محررين لا خالقين. وهكذا تبرهن التجربتان على أن الدين قد يبني أخلاقًا ونسكًا وطقوسًا ونظرية خلاص من غير عقيدة في خالق شخصي.

8. الصين: السماء والداو ومجامع الآلهة

عرفت نصوص أسرة شانغ «شانغ دي» ربًا أعلى تُطلب معرفته بالعرافة، ثم اكتسب مفهوم «تيان» — السماء — مكانة مركزية في عهد تشو، ولا سيما في فكرة «تفويض السماء» الذي يربط شرعية الحاكم بأدائه الأخلاقي. ولم يكن الانتقال من شانغ دي إلى تيان بسيطًا ولا نهائيًا؛ فقد ظلت اللغة الدينية والسياسية تتبدل بين معنى شخصي ومعنى أقرب إلى النظام الكوني. وفي «داوديجنغ» يدل الداو على الأصل والطريق الذي لا تحيط به الأسماء، بينما طورت الطاوية الدينية لاحقًا نصوصًا وطقوسًا ومجامع من الآلهة. وركز كونفوشيوس على تهذيب الإنسان والطقس والنظام الاجتماعي مع بقاء السماء في أفقه الأخلاقي. لذلك لا تختزل الصين في «مقدس غير شخصي»؛ فقد تجاورت فيها الفلسفة الكونية وعبادة الأسلاف والديانات المنظمة والآلهة المحلية.

9. إسرائيل القديمة واليهودية: العهد والتوحيد والأخلاق

تربط نصوص إسرائيل بين عبادة إله واحد والعهد والشريعة والذاكرة التاريخية. فالإله لا يُعرض مجرد قوة طبيعية، بل ربًا يأمر بالعدل، ويحاكم الملك والشعب، ويجعل رعاية الضعيف جزءًا من الوفاء بالعهد. كما يحظر التقليد الكتابي صنع صورة للإله، ويتجنب اليهود نطق الاسم الرباعي في القراءة، فيستعيضون عنه بـ«أدوناي». وقد أسهم هذا الجمع بين الوحدانية والأخلاق والتنزيه والذاكرة في تشكيل اليهودية، ثم انتقل بأشكال مختلفة إلى المسيحية والإسلام.

أما تاريخ اكتمال التوحيد فيُقرأ بطريقتين رئيسيتين. ترى القراءة الدينية اليهودية — ويشاركها المسلمون في أصل الفكرة — أن توحيد إبراهيم وموسى سابق، وأن عبادة غير الله انحراف داخل تاريخ الجماعة. ويرى اتجاه واسع في البحث التاريخي أن النصوص تحفظ مسارًا من أولوية إله إسرائيل وعبادته الحصرية إلى التصريح بأن لا إله سواه، ولا سيما في نصوص زمن السبي وما بعده. ويجيب أصحاب القراءة الدينية بأن العبارات التي تذكر «آلهة» أخرى قد تكون لغة تحدٍّ أو وصفًا لمعتقد الخصوم لا إقرارًا بحقيقتها. لا يحسم هذا الفصل النزاع، بل يميز بين إيمان التقليد وإعادة البناء التاريخية.

10. المسيحية: التجسد والثالوث داخل إيمان توحيدي

نشأت المسيحية داخل التوحيد اليهودي، ثم جعلت شخص يسوع وقيامته محور فهمها لله والخلاص. ووفق عقيدتها المعيارية صار «الكلمة» جسدًا في يسوع المسيح، وعمل الله فيه لمصالحة البشر. ولتفسير عبادة الآب والابن والروح القدس مع التمسك بأن الله واحد، صاغت المجامع — ولا سيما نيقية سنة 325 والقسطنطينية سنة 381 — لغة «جوهر واحد وثلاثة أقانيم». لا تقصد الكنائس الكبرى بذلك ثلاثة آلهة، ولا ثلاثة أسماء لفاعل واحد، بل تمايزًا حقيقيًا داخل الوحدة الإلهية؛ غير أن المدارس المسيحية تختلف في شرح هذه اللغة. ويرى

اليهود والمسلمون أن التجسد والثالوث لا ينسجمان مع التنزيه والتوحيد كما يفهمانهما، فصار الخلاف متعلقًا بتعريف الوحدة الإلهية نفسها، لا بمجرد اختلاف الأسماء.

11. الإسلام: التنزيه والقرب وتعدد مدارس الصفات

يقدم القرآن دعوة الإسلام بوصفها امتدادًا لتوحيد الأنبياء وتصحيحًا لما يراه غلوًا أو شركًا: الله واحد أحد، لا والد له ولا ولد، ولا صورة تحيط به ولا شبيه. لذلك يحتل نفي الشريك منزلة مركزية في العقيدة والعبادة، ويُعد الشرك أعظم نقض للتوحيد.

ويجمع الخطاب القرآني بين هذا التنزيه وبين لغة القرب والعناية: لله الأسماء الحسنى، وهو السميع البصير، يجيب الدعاء ويعلم السر، مع تقرير أن «ليس كمثله شيء». ومن كيفية الجمع بين الصفات والتنزيه نشأت مناقشات كلامية واسعة؛ فأكد المعتزلة وحدة الذات ونزّهوا الصفات عن أن تكون ذواتًا قديمة مستقلة، وأثبت أهل الحديث ما ورد من غير تكييف، وطورت الأشعرية والماتريدية صيغًا تجمع الإثبات بالتنزيه مع تفاوت في التأويل والتفويض. أما التصوف فركز على تزكية النفس ومعرفة الله وذوق القرب، وتنوعت لغته من المحبة والعبودية إلى نظريات في التجلي ووحدة الوجود أثارت جدلًا داخل الإسلام. فمعنى الله هنا واحد في أصل التوحيد، متعدد في طرائق شرح الصفات والقرب.

12. التجربة الروحية عبر التقاليد: تشابه اللغة واختلاف التأويل

تظهر في تقاليد متعددة لغات للصمت والحب والفناء وتجاوز المفهوم: في بعض مدارس الأوبانيشاد والفيدانتا، والتصوف الإسلامي، والعرفان المسيحي، والقبّالاه اليهودية، والطاوية. وقد رأى أصحاب «الحكمة الخالدة» في هذا التشابه أثرًا لجوهر روحي واحد، بينما يرى نقادهم أن التجارب لا تنفصل عن اللغة والعقيدة والتدريب؛ فالمتصوف المسلم لا يفسر خبرته كما

يفسرها راهب مسيحي أو ممارس فيدنتي. الأنسب إذن أن نثبت التشابه في بعض الأوصاف، ثم نسأل عن الاختلاف في موضوع التجربة ومعناها وثمارها، من غير أن نجعل التشابه برهانًا على الوحدة أو الاختلاف برهانًا على الانفصال التام.

الحركة الثانية: كيف نشأ مفهوم الإله؟ — نماذج تفسيرية لا قصة واحدة

عرض فصل الفطرة أبرز تفسيرات النزوع الديني عمومًا، أما سؤالنا هنا فأخص: كيف تشكلت تصورات الآلهة والمطلق؟ لا تملك الدراسات تاريخًا مشاهدًا للبدايات السابقة للكتابة، ولذلك تقدم نماذج تفسيرية تستند إلى الأسطورة واللغة والطقس والمقارنة الإثنوغرافية. وفيما يأتي خمسة نماذج مؤثرة؛ قد يتداخل بعضها مع بعض، ولا يلزم أن يكون أحدها مفتاحًا وحيدًا لجميع التقاليد.

1. من الأرواح إلى الآلهة — افترض إدوارد تايلور وغيره من التطوريين الأوائل أن خبرات الحلم والموت أسهمت في تصور النفس، ثم عُممت الروح على الطبيعة، ونشأت من ذلك الأرواحية، فتطورت بعض الأرواح إلى آلهة ثم إلى إله أعلى. كان هذا النموذج محاولة مبكرة لصوغ تاريخ طبيعي للدين، لكنه تعرض لنقد شديد بسبب خطيته، واعتماده على تقارير غير مباشرة، وترتيبه الثقافات في سلّم واحد. وبقيت «الأرواحية» مفهومًا مفيدًا لوصف علاقات دينية بالطبيعة والكائنات، لا برهانًا ثابتًا على أول خطوة في تاريخ الدين.

2. التوحيد الأول — قلب فيلهلم شميت المسار السابق؛ فرأى في حضور «إله أعلى» لدى عدد من المجتمعات الشفهية أثرًا لتصور توحيدي قديم غطته لاحقًا الآلهة والأرواح والوسطاء. وجد بعض المؤمنين في النظرية ما يوافق فكرة الفطرة والوحي الأول، لكن منتقديها اعترضوا على انتقاء الشواهد وعلى صعوبة تأريخ طبقات المعتقد الشفهي: فوجود إله أعلى لا يساوي

دائمًا توحيدًا حصريًا، ولا يثبت وحده أنه أقدم عناصر التقليد. لذلك تظل النظرية احتمالًا تاريخيًا ولا تصلح حكمًا عامًا على جميع البدايات.

3. تشخيص قوى الطبيعة — يسهل فهم ارتباط آلهة كثيرة بالشمس والمطر والنهر والخصب؛ فالقوى التي تمنح الحياة وتهددها تُخاطب وتُمثل وتدخل في الطقس والأسطورة، كما في رع وشمش وإندرا. يفسر هذا النموذج جانبًا واسعًا من تاريخ الأديان، لكنه لا يفسر بمفرده عبادة الأسلاف، ولا الإله الأخلاقي المتعالي، ولا المفاهيم الفلسفية للمطلق. كما أن ربط إله بظاهرة طبيعية لا يعني دائمًا أنه مجرد تجسيد لها؛ فقد تتسع شخصيته ووظائفه عبر الزمن.

4. تأليه البشر — تنسب «اليوهيميرية»، نسبة إلى يوهيميروس، بعض الآلهة إلى ملوك وأبطال رفعتهم الذاكرة والطقوس بعد موتهم. وتؤيد التاريخَ الجزئيَّ لهذه الفكرة أمثلةٌ مثل تأليه إمحوتب في مصر، وعبادات الأبطال في اليونان، والعبادة الإمبراطورية في روما. لكنها تشرح فئة من الشخصيات المقدسة، لا أصل مفهوم الإله كله؛ فقد يكون الحاكم المؤلَّه قد دخل نظامًا دينيًا قائمًا بدل أن ينشئه من الصفر.

5. الإسقاط الإنساني — رأى فويرباخ أن الإنسان يعزل أفضل صفاته وأمانيه عن ذاته ثم ينسبها إلى كائن كامل: من محدودية القدرة يتخيل القدير، ومن نقص المعرفة العليم. ووسع مفكرون لاحقون التفسير بإدخال الخوف والرغبة والحاجة إلى الأب أو النظام الاجتماعي. تكشف النظرية بمهارة أثر الثقافة والنفس في صور الآلهة، ولا سيما حين تحمل ملامح أصحابها؛ لكنها تواجه حدَّ «المغالطة التكوينية»: تفسير منشأ الاعتقاد لا يثبت صدقه ولا بطلانه. كما يلزمها أن تفسر لماذا تنتج المخيلة أحيانًا إلهًا يحاكم الرغبات بدل أن يحققها، أو مطلقًا منزّهًا عن الصورة البشرية.

والخلاصة أن الأدلة ترجح تاريخًا متعدد العوامل: خبرة الموت والحلم، والبيئة، والسلطة، والذاكرة، والحاجة النفسية، والتأمل الفلسفي، والاتصال بين الثقافات. يستطيع التفسير الطبيعي أن يجمع هذه العوامل من غير افتراض وحي، ويستطيع المؤمن أن يراها أوعية بشرية لفطرة أو

وحي خضعا للفهم والتحريف والتصحيح. عند هذه النقطة نغادر الوصف إلى التأويل؛ ومن الأمانة ألا يُقدَّم أيٌّ من التأويلين كأنه نتيجة مباشرة للآثار وحدها.

الحركة الثالثة: كيف تحولت التصورات؟ — خمسة اتجاهات غير خطية

إذا تأملنا تاريخًا يمتد آلاف السنين ظهرت اتجاهات متكررة في بعض الحضارات. لكنها ليست مراحل حتمية تمر بها جميع الأديان بالترتيب نفسه؛ فقد تتجاور داخل المجتمع الواحد، وتتراجع ثم تعود، ويظل القديم حيًا إلى جوار الجديد. وبهذا التحفظ يمكن تتبع خمسة اتجاهات كبرى:

الاتجاه الأول: من المقدس المحلي إلى الأفق الكوني — مع بقاء المحلي

ارتبطت آلهة كثيرة بمدينة أو قبيلة أو أرض، ثم اتسعت وظائف بعضها مع اتساع الممالك وشبكات الاتصال: ارتفعت منزلة مردوخ مع بابل، واجتمعت في مصر ألقاب وصور مثل آمون-رع، واتخذت الديانات الإمبراطورية صيغًا تعبر الحدود. وفي تاريخ إسرائيل يربط اتجاه بحثي بين السبي البابلي وازدياد التصريح بكون إله إسرائيل رب العالم كله، بينما ترى القراءة الدينية أن كونيته أصل سابق كشفته النصوص ولم تنشئه السياسة. ثم حملت المسيحية والإسلام دعوات توحيدية عابرة للشعوب. غير أن العلاقة بين الدين والسلطة ليست قانونًا بسيطًا: فقد تحفظ الجماعات إلهًا محليًا تحت إمبراطورية واسعة، وقد تنشأ رؤية كونية خارج مشروع سياسي. لذا تكشف السياسة قناةً من قنوات التحول، لا علته الوحيدة.

الاتجاه الثاني: ازدياد مركزية الأخلاق — ونقاش «العصر المحوري»

سمى كارل ياسبرز القرون الممتدة تقريبًا من القرن الثامن إلى الثاني قبل الميلاد «العصر المحوري»، إذ شهدت الصين والهند وإيران واليونان وإسرائيل تحولات فكرية ودينية عميقة: نقدًا للطقس المجرد، وتشديدًا على الفضيلة والعدل والمسؤولية، وبحثًا عن خلاص أو حكمة تتجاوز الجماعة المحلية. ويظل المفهوم مثمرًا لكنه محل نقاش؛ فالتزامن تقريبي، والاتصال بين المناطق لم يكن معدومًا، كما عرفت أديان أقدم الأخلاق وعرفت التقاليد اللاحقة القربان والطقس. لذلك لا يصح القول إن آلهة الأقدمين لم تطلب إلا القرابين، بل الأدق أن الأخلاق غدت في تقاليد معينة أكثر صراحة ومركزية. يفسر المؤرخون ذلك بتحولات المدن والكتابة والدولة والتبادل، وقد يقرأه المؤمن ضمن تاريخ الهداية؛ أما إثبات الوحي أو نفيه فلا ينهض به التزامن وحده.

الاتجاه الثالث: من الصورة الحسية إلى التنزيه — من غير مسار أحادي

شهدت تقاليد متعددة نقدًا للصورة الحسية وتشديدًا على ما يتجاوز التمثيل: حظرُ الصور في صور من اليهودية والإسلام، والحديث عن إله لا يحيط به اسم أو وصف، واللاهوت السلبي لدى فلاسفة ومتصوفة مسيحيين ومسلمين ويهود، ومفاهيم للمطلق تتجاوز التشخيص في الهند والصين. لكن التاريخ لم يتحرك من التمثال إلى التجريد في خط واحد؛ فقد ازدهرت الأيقونة والتجسد والرمز والقصص التعبدية إلى جوار التنزيه، وأدى كل منها وظيفة مختلفة. فالسؤال المستمر ليس انتصار العقل على قلب العابد، بل كيفية الجمع بين حقيقة لا تحيط بها صورة ولغة تتيح للإنسان العبادة والعلاقة.

الاتجاه الرابع: التوتر بين إله البرهان وإله العبادة

في تقاليد توحيدية وفلسفية كثيرة ظهر توتر — لا انشطار كامل — بين خطاب يبحث عن العلة الأولى وواجب الوجود والكمال المطلق، وخطاب يتوجه إلى إله قريب يُدعى ويُحب ويغفر. وحاول علم الكلام واللاهوت والتصوف وصل الخطابين بطرائق شتى. يفيد هذا التمييز عند قراءة براهين الوجود: فالحجة الكونية، إن نجحت، قد تثبت علةً أولى أو موجودًا واجبًا، لكنها لا تثبت وحدها جميع صفات إله تقليد بعينه ولا أنه يوحي ويجيب الدعاء. الانتقال من النتيجة الفلسفية إلى العقيدة الدينية يحتاج مقدمات وأدلة إضافية، كما أن تجربة العبادة لا تحل تلقائيًا مسائل الميتافيزيقا.

الاتجاه الخامس: التغير التاريخي نفسه — معطى واحد وتأويلات متعددة

تتبدل تصورات البشر عن الإله عبر التاريخ: تتسع بعض الصفات أو تضيق، وتتغير لغة القرب والتعالي، وتظهر مدارس تعيد تفسير النصوص والطقوس. أما وصف هذا التبدل كله بأنه «ترقٍّ» من الأدنى إلى الأعلى فحكم قيمي لا حقيقة تاريخية محايدة؛ إذ قد يراه قوم تنقيةً ويراه آخرون فقدًا أو انحرافًا.

تقول القراءة الطبيعية: إن قابلية صورة الإله للتغير مع المجتمع دليل على أن البشر يصوغونها بحسب حاجاتهم ومعارفهم وبنى سلطتهم؛ فدراسة التاريخ تكشف آثار صانعي الفكرة في الفكرة نفسها. ولا يلزم أصحاب هذه القراءة أن يفترضوا سلمًا واحدًا من «البدائي» إلى «المتحضر»، بل يكفيهم تفسير التنوع والتحول بعوامل بشرية قابلة للبحث.

وتقول القراءة الإيمانية: المتغير هو فهم البشر وتعبيرهم، لا الحقيقة الإلهية ذاتها. فتطور معرفة الإنسان بالكون لا يجعل الكون اختراعًا، وكذلك قد تعكس تحولات اللاهوت تدرجًا في الوحي أو تصحيحًا أو اجتهادًا أو انحرافًا، بحسب التقليد. وهذه القراءة لا تُعفى من عبء التمييز: ما معيارها في نسبة تحول إلى الوحي وآخر إلى الثقافة؟ كما أن القراءة الطبيعية مطالبة بألا تحول تفسير الظروف إلى نفي ميتافيزيقي لا تنتجه الظروف وحدها.

لا يحسم هذا الفصل بين القراءتين، لكنه يخرج بثلاث أدوات: خريطة تمنع افتراض أن جميع المتكلمين يقصدون شيئًا واحدًا بلفظ «الله»؛ ومحاور ستة لتحليل أي تصور من حيث الوحدة والشخصية والتعالي والخلق والفعل والأخلاق؛ وتنبيه منهجي لفصول الأدلة المقبلة: لا يكفي أن نسأل «هل يوجد إله؟»، بل ينبغي أن نسأل أيَّ تصور تؤيده الحجة، وأيَّ صفات تظل محتاجة إلى برهان مستقل.

للمقارنة مع هذا المسار، تقدم كتب كارين أرمسترونغ — ومنها «تاريخ الإله» و«قضية الله» — سردًا واسعًا لتحول الحديث عن الله في اليهودية والمسيحية والإسلام، مع امتدادات إلى تقاليد أخرى. وهي نافعة بوصفها قراءة تركيبية مؤثرة، لا مرجعًا محايدًا نهائيًا؛ إذ تمنح الممارسة والرمز والتجربة الصوفية منزلة خاصة، وتعرض أطروحةً ينبغي أن تُقارن بأعمال تاريخية وفلسفية أخرى.

مبحث 9.1: واحد أم كثير؟ — التوحيد والتعدد في ميزان التاريخ والعقل، ومعنى «لم يلد ولم يولد»

تاريخ التوحيد والتعدد، وأبرز الحجج العقلية، وخريطة معاني البنوة الإلهية عبر الأديان

ملخص المبحث: لا تخبرنا البدايات السابقة للكتابة بيقين هل بدأ البشر موحدين أم متعددين، لكن التاريخ يكشف درجات متعددة بين الطرفين. يميز المبحث بين هذه الدرجات، ويفحص حجج وحدانية الإله واعتراضات أنصار التعدد، ثم يوضح أن عبارة «ابن الله» حملت معاني متباعدة لا يصح جمعها في معنى واحد.

تمهيد: سؤال واحد ومعانٍ متعددة

يشق خريطة الألوهة سؤال ظاهر البساطة: أواحد هو أم كثير؟ لكن «الواحد» قد يعني إلهًا أعلى بين آلهة، أو معبودًا واحدًا تُحصر فيه العبادة، أو إلهًا لا موجود إلهي سواه؛ كما أن «الكثرة» قد تعني آلهة مستقلة أو تجليات لمبدأ أعلى. لذلك يبدأ المبحث بالتاريخ وتمييز المصطلحات، ثم ينتقل إلى الحجج العقلية، وينتهي بأكثر الفروع حساسية بين الإسلام والمسيحية: ما المقصود بالبنوة الإلهية؟

أولًا: التاريخ — هل بدأ البشر موحدين أم متعددين؟

عرض الفصل الأول نظريتين متقابلتين: رسم التطوريون الأوائل مسارًا من الأرواحية إلى تعدد الآلهة ثم التوحيد، بينما رأى فيلهلم شميت في حضور «إله أعلى» لدى بعض المجتمعات الشفهية أثرًا لتوحيد قديم غطته الوسائط. ولا تستطيع الآثار حسم نقطة البداية، لأن المراحل الأقدم من الكتابة لا تترك لنا عقائد مصوغة يمكن تأريخها. وما تثبته النصوص اللاحقة هو طيف من المواقف: تعدد صريح؛ و«هينوثية» تمنح إلهًا منزلة عليا من غير نفي غيره؛ و«وحدانية عبادة» تُلزم الجماعة بمعبود واحد؛ ثم توحيد حصري ينفي وجود أي إله آخر. وتظل تسمية بعض النصوص القديمة بإحدى هذه الدرجات موضع تفسير، فلا تكفي عبارة منفردة لإعادة بناء عقيدة عصر كامل.

وتكشف المحطات التاريخية تعدد المسارات لا سلّمًا واحدًا. جعل أخناتون آتون محور الدين الرسمي في القرن الرابع عشر قبل الميلاد وضيّق عبادات أخرى، لكن الباحثين يختلفون في وصف تجربته: أتوحيد هي، أم حصر للعبادة الملكية، أم لاهوت شمسي ارتبط بالفرعون؟ وفي إسرائيل القديمة تقرأ دراسات كثيرة النصوص بوصفها انتقالًا من أولوية إله إسرائيل وعبادته الحصرية إلى التصريح بأنه لا إله سواه، ولا سيما في نصوص السبي وما بعده؛ بينما ترى القراءة الدينية أن توحيد إبراهيم وموسى أصل سابق وأن النصوص تحفظ صراعًا مع الانحراف عنه. وفي الزرادشتية يظل تصنيف العلاقة بين أهورا مزدا وقوى الخير والشر محل نقاش. أما كسينوفانيس وأرسطو فمثّلا طريقًا فلسفيًا إلى الوحدة والكمال والعلة الأولى، لا صيغة دينية واحدة. ثم رسخت اليهودية والمسيحية والإسلام صورًا مختلفة من التوحيد، كما طورت مدارس هندية تصورات لإله أعلى أو مطلق واحد داخل بيئة دينية متعددة الأشكال.

وخلاصة التاريخ أن التوحيد والتعدد لم يتحركا في اتجاه واحد لا رجعة فيه؛ فقد تتجاور الوحدة والكثرة داخل التقليد نفسه، وقد يُعاد تفسير الآلهة وكلاءَ أو تجليات لمبدأ أعلى، كما قد تبقى الممارسات المحلية حية داخل دين توحيدي. يستطيع المؤمن أن يقرأ بعض هذه التحولات عودةً إلى الفطرة أو أثرًا للوحي، ويستطيع الباحث الطبيعي أن يفسرها بالفلسفة والدولة والكتابة

والاتصال بين الثقافات. أما التاريخ وحده فلا يثبت أن التوحيد أصدق لأنه انتشر، ولا أن التعدد أصدق لأنه أقدم في بعض الشواهد.

ثانيًا: الميدان العقلي — ماذا تثبت حجج الوحدة؟

أبرز حجج وحدانية الإله

1. برهان التمانع — ينطلق من قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، وصاغه المتكلمون بافتراض إلهين كاملَي القدرة والسيادة. فإن تعارضت إرادتاهما ولم تنفذ إحداهما ظهر العجز، وإن نُسب إليهما فعلان متناقضان استحال اجتماعهما، وإن كانت سيادتهما محدودة لم يكن أيٌّ منهما الإله المطلق المقصود. قوة الحجة أنها تربط مفهوم الإله الكامل بوحدة السيادة؛ وحدها أنها لا تنفي وجود كائنات قوية محدودة يسميها تقليد آخر «آلهة»، بل تنفي تعدد الآلهة المطلقة المتساوية.

2. حجة وحدة النظام الكوني — يكشف الكون انتظامًا مشتركًا وقوانين قابلة للتطبيق من المختبر إلى الأجرام البعيدة، فيرى الموحد في وحدة النظام قرينة على وحدة مصدره. والحجة ترجع من وحدة الأثر إلى وحدة التدبير، لكنها لا تبلغ وحدها حد البرهان القاطع؛ فقد يقال إن عدة فاعلين تعاونوا، أو إن القوانين لا تحتاج إلى فاعل شخصي أصلًا. لذلك تسند وحدة الكون التوحيد داخل حزمة من المقدمات، ولا تستبعد كل بديل بمجردها.

3. حجة الكمال — إذا كان الإله كاملًا على الإطلاق، فبم يتميز إله كامل آخر عنه؟ إن تمايزا بصفة كمال فقد أحدهما ما للآخر، وإن لم يتمايزا بدا الحديث عن اثنين بلا فرق حقيقي. غير أن الحجة تعتمد على تعريف الألوهة بأنها امتلاك جميع الكمالات، وعلى القول إن الفروق الفردية بين كائنين إلهيين لا يمكن أن تكون بلا نقص. وقد ناقش الفلاسفة هاتين المقدمتين؛ لذا فهي حجة قوية داخل مفهوم «الكمال المطلق»، لا نتيجة يقبلها كل تصور للتعدد.

4. حجة السيادة والعبادة — يرى الموحد أن الالتزام الديني النهائي لا يستقيم إذا توزع بين ذوات لكل منها سلطة مستقلة؛ فما يستحق العبادة غير المشروطة ينبغي أن يكون المرجع الأعلى الذي لا يعلوه مرجع. ويجيب أنصار التعدد بأن العبادة قد تتوزع بحسب الوظائف والروابط من غير أن يطالب كل إله بالسيادة المطلقة. وهكذا تعيد الحجة النزاع إلى تعريف الإله: أهو موضوع الولاء النهائي، أم اسم لجنس من الكائنات المقدسة متفاوتة الرتب؟

أقوى اعتبارات التعدد واعتراضاته

1. تنوع العالم وتنازعه — قد يبدو عالم تتدافع فيه قوى البناء والهدم والخير والشر أقرب إلى تعدد الإرادات من تدبير فاعل واحد كامل الحكمة. لكن هذا الاعتبار لا يثبت وحده آلهة متعددة؛ فهو يدخل أيضًا في مشكلة الشر بوصفها اعتراضًا على بعض صور التوحيد، ويمكن تفسير التنازع بقوانين طبيعية أو بحرية المخلوقات.

2. القرب والتخصص — تتيح الآلهة المتخصصة لغة مباشرة لحاجات الزراعة والولادة والبحر والحرب، وتفسر استمرار الوسطاء والقديسين والأولياء في التدين الشعبي. غير أن الحاجة إلى وسائط لا تساوي برهانًا على استقلالها الإلهي، ويجيب الموحد بأن الواحد يمكن أن يكون قريبًا مع وحدانيته.

3. إمكان التعاون — لا تلزم كثرة الفاعلين بالفوضى منطقيًا؛ فقد تتوافق إراداتهم أو تنتظم تحت قانون. ويرد الموحد بأن هذا يثبت وحدة التدبير لا وحدة العدد، وأن السؤال ينتقل إلى مصدر الاتفاق والقانون. وبذلك تضعف هذه الاعتبارات دعوى أن النظام لا يمكن إلا أن يصدر عن واحد، لكنها لا تقدم بمفردها دليلًا مستقلًا على وجود آلهة كثيرة.

حصيلة الموازنة — ما ترجحه الحجج وما تتركه مفتوحًا

لا تُحسم المسألة بعدد أتباع مذهب، ولا بسبق تاريخي، ولا بمجرد شيوع لغة الوحدة أو الكثرة.

تقدّم حجج التمانع والكمال والسيادة، داخل تعريف مخصوص للألوهة بوصفها مطلقة القدرة والكمال ومرجع الولاء النهائي، مبررات متماسكة لتفضيل الواحد. أما انتظام الكون فيعضد وحدة النظام أكثر مما يحسم عدد الفاعلين. وتثير تصورات التعدد أسئلةً عن تنوع الخبرة الدينية والشر والقرب التعبدي، لكنها تواجه بدورها سؤالًا عن إمكان تعدد ذوات مطلقة من غير حد أو تعارض. لذلك لا يخرج هذا المبحث بحكم على جميع تصورات الألوهة؛ بل يبيّن أن الترجيح الوحداني يقوى كلما اشترطنا الإطلاق والكمال والسيادة، وأنه لا يكفي وحده لإثبات صفات أخرى، أو لتعيين دين مخصوص، أو لنفي إمكان كائنات روحية محدودة.

ثالثًا: «لم يلد ولم يولد» — خريطة معاني البنوة الإلهية

نصل هنا إلى أحد أشد الخلافات حساسية بين الأديان الحية: هل لله ابن؟ ولا يصح بدء النقاش قبل تحديد معنى «البنوة»، لأن اللفظ استُعمل في التاريخ الديني استعمالات متباعدة. ويمكن تمييز أربعة استعمالات بارزة:

1. البنوة النَّسَبية في الأسطورة — تصور مرويات متعددة آلهة تتزاوج وتلد، كما في أنساب آلهة اليونان والأسرة المقدسة أوزيريس وإيزيس وحورس في مصر. وينسب القرآن إلى مشركين من العرب قولهم ببنات لله، فيرده وينكر تفضيلهم الذكور لأنفسهم ونسبتهم الإناث إليه. في هذا الاستعمال تُفهم القرابة على مثال الأسرة البشرية، وإن حملت الأسطورة أحيانًا رموزًا كونية وسياسية تتجاوز ظاهر النسب.

2. البنوة المجازية أو العهدية — تستعمل نصوص الكتاب المقدس لغة الأبوة والبنوة للاصطفاء والقرب والعهد: فإسرائيل يُدعى ابنًا، والملك الداودي يُخاطب في مزمور

التتويج: «أنت ابني»، ويُسمى الأبرار أبناء الله. لا تعني هذه المواضع ولادة جسدية ولا مساواة كل من حمل اللقب بالله، بل رابطة دينية أو منزلة شرفية يحددها السياق.

3. قول «عزير ابن الله» — يذكر القرآن هذا القول منسوبًا إلى اليهود. ولا تعرفه العقيدة اليهودية الحاخامية المعيارية، كما لا تقدمه المصادر اليهودية الباقية اعتقادًا عامًا؛ لذلك اختلف المفسرون والباحثون: أهو قول جماعة محلية لم تصلنا نصوصها، أم تعبير عن صورة من التعظيم فُهمت في سياق جدلي؟ لا تتيح الشواهد المتاحة تعميمه على اليهودية، والموقف الأدق إثبات النص القرآني مع التصريح بأن إعادة بناء خلفيته التاريخية محل نقاش.

4. البنوة العقدية المسيحية — تنفي المسيحية المعيارية الولادة الجسدية والتناسل، وتقول إن الابن «مولود غير مخلوق، مساوٍ للآب في الجوهر»؛ أي إن علاقة الآب والابن أزلية داخل الإله الواحد، لا حادثة في الزمن ولا ثمرة صاحبة. وفي العقيدة النيقاوية يكون الابن هو الكلمة الأزلي، إلهًا حقًا من إله حق، ثم يتجسد من مريم بحسب الناسوت. ويشرح اللاهوت المسيحي الثالوث بأنه جوهر إلهي واحد وثلاثة أقانيم متمايزة بالعلاقات، لا ثلاثة آلهة ولا أقنعة لفاعل واحد. ومن ثم تختلف هذه البنوة جذريًا عن النسب الأسطوري وعن البنوة المجازية العامة.

أما النقد الإسلامي فيتناول الفكرة بعد فهمها على صورتها المسيحية، لا على أنها زواج أو إنجاب جسدي. فسورة الإخلاص تقرر: «لم يلد ولم يولد»، ويرى علم الكلام الإسلامي أن الأحدية والصمدية لا تقبلان أقانيم أزلية متمايزة، ولو قيل بوحدة الجوهر؛ لأن الصفات الإلهية عنده لا تقوم ذواتًا أو أشخاصًا متميزين داخل الله. ويجيب اللاهوت المسيحي بأن التمايز الأقنومي لا يقسم الجوهر ولا يعدد الآلهة، وأن «الولادة» و«الكلمة» لغة وحي تُفهم على نحو يليق بالله، كما تحتاج ألفاظ دينية أخرى إلى تنزيه عن المعنى الجسدي. وهكذا يقع الخلاف الحقيقي في تصور الوحدة الإلهية: أهي ذات واحدة بلا تمايز أقنومي، أم جوهر واحد تقوم فيه علاقات الآب والابن والروح القدس؟ لا يحل هذا المبحث النزاع، لكنه يزيل

كاريكاتير «الزواج والإنجاب» ويضع كل عقيدة في عبارتها التي يقر بها أصحابها، تمهيدًا للمقارنة التفصيلية اللاحقة.

خاتمة المبحث: أسئلة أدق قبل إصدار الحكم

خرجنا بثلاث نتائج منهجية. أولًا، لا يثبت التاريخ نقطة بداية واحدة للدين، بل يعرض طيفًا من التعدد إلى التوحيد الحصري. ثانيًا، تبدو حجج الوحدة أقوى داخل تصور الإله المطلق الذي يجمع القدرة والكمال والسيادة، من غير أن تستنفد سائر تصورات الألوهة أو تثبت وحدها سائر العقائد الدينية. ثالثًا، «ابن الله» ليس عبارة ذات معنى واحد: قد تدل على نسب أسطوري، أو اصطفاء مجازي، أو قول تاريخي مختلف في خلفيته، أو علاقة أقنومية أزلية في اللاهوت المسيحي. لذلك ينبغي أن يبدأ الحوار بسؤالين: أي توحيد تقصد؟ وأي بنوة تنفي أو تثبت؟ عندئذ ينتقل الخلاف من تبادل الصور المبسطة إلى مناقشة التعريفات والأدلة.

> **إحالات المبحث:** خريطة تصورات الألوهة ومحاور تحليلها في متن هذا الفصل؛ ونظريات نشأة الدين و«التوحيد الأول» في الفصل الأول؛ ومشكلة الشر في الفصل العشرين؛ والمقارنات التفصيلية لعقيدة الثالوث والتنزيه في مواضعها اللاحقة.

الفصل 10: معتقدات التأثير الخفي — السحر والعين والبركة والتوفيق

بين العقيدة المدوَّنة والتدين المعيش: مفاهيم عبر الحضارات، ومواقف دينية، وحدود التفسير العلمي

ملخص الفصل: إلى جانب العقائد الكبرى، تعيش في مجتمعات كثيرة تصورات عن قوى خفية قريبة من تفاصيل المرض والرزق والحماية والنجاح. يتتبع الفصل السحر والعين والبركة والتوفيق عبر التاريخ، ويميز بين النص الديني وتأويله والممارسة الشعبية، ثم يسأل: ما الذي تصفه العلوم الإنسانية؟ وما الذي يستطيع الاختبار التجريبي إثباته أو نفيه؟

مدخل: بين العقيدة المدوَّنة والتدين المعيش

لا يعيش الدين في كتب العقائد وحدها؛ فهو يظهر أيضًا في العادات والرموز وطرائق تفسير المصادفة والمرض والنجاح. وقد تتفق هذه الممارسات مع تعليم المؤسسة الدينية، أو تعيد تأويله، أو تستعير عناصر أقدم منه. لذلك يفيد أن نميز، من غير فصل حاد، بين مستويين يتداخلان:

مستوى العقيدة المدوَّنة، حيث تُبحث الأسئلة الكبرى: الله والوحي والآخرة والمعنى والأخلاق؛ وهو ما شغل الفصول السابقة.

ومستوى التدين المعيش، حيث يسأل الإنسان: لماذا أصابني المرض؟ وكيف أحمي أسرتي؟ وهل وراء تعثر الرزق أو تتابع المصائب سبب خفي؟ وبأي دعاء أو رمز أو شخص أو مكان ألتمس الطمأنينة والبركة؟

في هذا المستوى تتجاور مفاهيم السحر والعين والبركة والتوفيق والحظ والفأل والطِّيَرة. ليست منظومة واحدة، ولا تحمل المعاني نفسها في جميع الثقافات؛ فقد يكون بعضها جزءًا من عقيدة دينية معترف بها، وبعضها عرفًا شعبيًا تعارضه المؤسسة، وبعضها لغة مجازية للرجاء أو الخوف. وسنسميها هنا، اصطلاحًا، «معتقدات التأثير الخفي»: أي التصورات التي تربط أحداث الحياة بقوى أو علل لا تُرى مباشرة.

سنفتح أربعة ملفات، مع مراعاة ثلاثة فواصل ضرورية: بين وصف معتقد وتصديقه، وبين الدين الرسمي والممارسة الشعبية، وبين الدعوى الميتافيزيقية والدعوى التي تقبل الاختبار. ثم نسأل عن البنية المشتركة، وعن مواقف الأديان، وعن الأدوات التي يحتاج إليها الحائر كي يوازن بين الاحترام الثقافي والتثبت العقلي.

الملف الأول: السحر — دعوى التأثير بوسائط خفية

المفهوم وحدوده

يُستعمل لفظ «السحر» استعمالات متباينة: فقد يدل على طقس يُراد به إحداث نفع أو ضرر بوسائط خفية، أو على عرافة واستحضار، أو على خداع بصري وشعوذة، وقد يطلقه خصوم جماعة على طقوس لا تسميها هي سحرًا أصلًا. لذلك لا يوجد تعريف محايد يجمع كل الحالات بلا نزاع. ومن أشهر التصنيفات التاريخية ما اقترحه جيمس فريزر في «الغصن الذهبي»: سحر التشابه، حيث يُظن أن محاكاة الأثر تحدثه؛ وسحر الاتصال، حيث يُظن أن

ما لامس الشخص يبقى مؤثرًا فيه. كان هذا التصنيف واسع الأثر، لكنه ليس قانونين خالدين ولا وصفًا كاملًا لكل ثقافة. كما أن الفصل بين «ساحر يُشغِّل قوة» و«متدين يتضرع إلى إرادة حرة» يضيء بعض الحالات، ولا يرسم حدًا ثابتًا بينها جميعًا.

جولة تاريخية مقارنة

بلاد الرافدين: ضمت المعابد والقصور مختصين بطقوس الوقاية والتطهير إلى جانب العرافين والمعالجين. وتعد سلسلة «مَقْلو»؛ أي «الحرق»، من أهم النصوص المعروفة في مقاومة السحر: كانت تماثيل رمزية تُحرق مع تلاوات يُراد بها إبطال أذى منسوب إلى ساحر. وفي شريعة حمورابي تظهر تهمة السحر بوصفها جريمة جسيمة، ويُحتكم في بعض صورها إلى اختبار النهر. تكشف هذه الشواهد أن المجتمع قد يجرّم نوعًا من الممارسة، وهو يستخدم في الوقت نفسه طقوسًا مشروعة للحماية منها.

مصر القديمة: كان «حِكا» اسمًا لقوة أو فاعلية مقدسة حاضرة في الخلق والشفاء والحماية والعبور إلى العالم الآخر. ولم يكن الفصل الحديث بين الدين والطب والسحر قائمًا بالصورة نفسها؛ فالتلاوة والتميمة والوصفة العلاجية قد تجتمع في ممارسة واحدة. لذلك يصح وصف «حِكا» بأنه جزء من النظام الديني والكوني المصري، ولا يصح اختزاله في الشعوذة أو مساواته بكل ما نسميه اليوم سحرًا.

التوراة واليهودية: تحرّم نصوص توراتية العرافة واستحضار الموتى وأنماطًا من السحر، وترد فيها عقوبات شديدة في سياق صيانة العبادة من ممارسات الشعوب المجاورة. وتعرض قصة شاول وعرّافة عين دور ملكًا يخالف النهي الذي أقره. أما تاريخ اليهودية اللاحق فليس خطًا واحدًا: ناقش الحاخامات التمائم والأحلام والتنجيم والرقى بمواقف متفاوتة، وظهرت تقاليد صوفية وعملية في بعض البيئات، إلى جانب أصوات عقلانية ناقدة. ومن ثم لا تكفي ثنائية «الدين ضد الشعب» لوصف هذا التاريخ المركب.

اليونان وروما: عرفت المدن طقوسًا عامة مشروعة، كما عرفت ممارسات خاصة مثيرة للريبة أو خاضعة للقانون. ومن أشهر آثارها ألواح اللعن: صفائح صغيرة، غالبًا من الرصاص، تُكتب فيها طلبات لتقييد خصم في محاكمة أو تجارة أو علاقة عاطفية، ثم توضع في قبر أو بئر أو موضع يُظن اتصاله بالعالم السفلي. وهي تكشف كيف دخلت الرغبات والمنافسات اليومية في لغة دينية وطقسية، من غير أن تمثل وحدها الدين الكلاسيكي كله.

الإسلام: يذكر القرآن السحر في سياقات متعددة، منها قصة موسى مع سحرة فرعون، وقصة هاروت وماروت، والاستعاذة من «النفاثات في العقد». ويحرم الفقه تعلم السحر أو ممارسته حين يقوم على الشرك أو الإضرار أو الخداع، ويجيز الرقية المنضبطة بالدعاء والقرآن مع اختلاف في بعض التفاصيل. أما طبيعة أثر السحر فموضع بحث قديم: أثبت جمهور من العلماء إمكان أثره بإذن الله، بينما رد آخرون جانبًا منه إلى التخييل والحيلة والسموم أو ضيقوا دائرة ما يثبت له. وفي المجتمعات المسلمة ظلت الأحجبة وادعاءات فك السحر حاضرة بدرجات متفاوتة، مع إنكار العلماء خصوصًا ما اقترن بالدجل أو الاستعانة المحرمة. فالمشهد يجمع نصوصًا، وتأويلات فقهية، وممارسات شعبية؛ ولا يصح دمجها في موقف واحد.

أوروبا المسيحية: لم يثبت موقف واحد عبر القرون. فقد تعاملت نصوص كنسية مبكرة ووسيطة مع بعض روايات الطيران الليلي بوصفها أوهامًا، ثم اشتدت في أواخر العصور الوسطى وبدايات العصر الحديث تصورات السحر الشيطاني، وأسهمت كتب مثل «مطرقة الساحرات» في ترسيخها. وبين القرنين الخامس عشر والثامن عشر شهدت مناطق أوروبية موجات من الاتهام والمحاكمة أُعدم فيها آلاف كثيرة، وكانت النساء أكثر المتهمين في معظم الأقاليم، مع تفاوت واسع بين الأزمنة والبلدان. وتكشف السجلات أيضًا شك القضاة في بعض الدعاوى وتبرئة بعض المتهمين. والدرس الأوضح أن اتهام البشر بقوة خفية، حين يتحول إلى يقين قانوني بلا بينة سليمة، قد يصنع عنفًا لا تعيده البراءة إلى ضحاياه.

الأزاندي ودرس الأنثروبولوجيا: أبرز إدوارد إيفانز-بريتشارد أن الاعتقاد بالسحر عند الأزاندي لا يلغي المعرفة بالأسباب المادية. فإذا انهار مخزن نخر النمل الأبيض أعمدته، أمكن قبول

هذا السبب مع طرح سؤال آخر: لماذا وقع الانهيار في هذه اللحظة وعلى هؤلاء الأشخاص؟ داخل ذلك العالم الثقافي يقدم السحر تفسيرًا للجانب الشخصي والاجتماعي من المصادفة، وتدخل العرافة ووسائل الحماية في شبكة مترابطة من القرارات والعلاقات. لا يثبت وصف هذا الاتساق صدق القوى المفترضة، لكنه يمنع اختزال أصحاب الاعتقاد في الجهل أو الجنون، وينبه إلى أن البشر جميعًا يميلون إلى البحث عن قصد وراء المصائب المتتابعة.

والحداثة لم تُنه هذه التصورات؛ فقد ظهرت حركات دينية جديدة، مثل الويكا وبعض أشكال الوثنية الحديثة، واستمرت أسواق العرافة والتمائم وفك السحر في مجتمعات شتى. كما استعادت بعض الخطابات المعاصرة المعنى نفسه بألفاظ «الطاقة» و«الذبذبات» و«قانون الجذب». غير أن تشابه اللغة لا يجعل هذه التيارات عقيدة واحدة، ولا يجعل كل ممارسة روحية ادعاءً سحريًا بالمعنى نفسه.

مدى الانتشار، وأصوات الإنكار، وما يستطيع العلم قوله

هل عرفته جميع المجتمعات؟ تكشف المقارنة التاريخية انتشارًا بالغ الاتساع لممارسات يصنفها الباحثون أو خصومها ضمن السحر، من تعاويذ الأثارفا فيدا وبعض التقاليد الصينية والشامانية إلى الرقى والتمائم الأوروبية. لكن قول «لا مجتمع بلا سحر» أوسع من الأدلة المتاحة، كما أن وضع الطب والدعاء والعرافة والفنغ شوي في سلة واحدة قد يمحو الفروق التي يفهم بها أصحابها ممارساتهم. وقد ربط برونيسلاف مالينوفسكي، في دراسته لجزر تروبرياند، ازدياد الطقوس بمواطن الخطر وعدم اليقين، ولا سيما في الملاحة؛ وهي ملاحظة مؤثرة تساعد على تفسير بعض الحالات، من غير أن تكون علة وحيدة لكل اعتقاد أو طقس.

ومن أنكره؟ الأدق ألا نقابل «الأديان المثبتة» بـ«العلم النافي» مقابلة بسيطة. فداخل كل تقليد تقريبًا خلاف على التعريف: ما المعجزة؟ وما الدعاء؟ وما السحر المحرم؟ وهل الأثر حقيقي

أم تخييل أو خداع؟ كما أن الاعتراف بأن النص يتحدث عن السحر لا يلزم كل قارئ بالتفسير نفسه لطبيعة أثره. ويمكن تمييز ثلاثة مسارات نقدية:

1. نقد ديني ولاهوتي من الداخل: اختلف علماء مسلمون في مدى حقيقة السحر وكيفية أثره، مع اتفاق واسع على تحريم الممارسة المؤذية أو الشركية. وفي المسيحية عُدّت بعض الدعاوى أوهامًا في أزمنة، ثم قُبلت دعاوى أخرى وجرى تجريمها في أزمنة مختلفة. وفي الكونفوشية نزوع معروف إلى قلة الاشتغال بالعجائب، بينما تتناول تقاليد بوذية قدرات غير عادية مع التحذير من التعلق بها أو استعراضها. هذه أمثلة على تنوع داخلي، لا أحكام نهائية تختزل كل دين.

2. نقد فلسفي: رفض ماديون وطبيعيون قديمون وحديثون العلل الخارقة أصلًا، بينما قبل فلاسفة آخرون عالمًا روحيًا لكنهم شككوا في ادعاءات السحرة أو حملوها على النفس والخيال والخداع. لذلك لم يكن الفلاسفة جبهة واحدة، ولم يكن إنكار السحر ملازمًا دائمًا لإنكار كل غيب.

3. نقد قانوني وتجريبي حديث: أسهم تغير معايير الإثبات، وتراجع قبول الاعتراف المنتزع والتهمة القائمة على السمعة، وتطور تفسير المرض والطقس الطبيعي، في انحسار المحاكمات الأوروبية. لم يكن ذلك ثمرة سبب واحد ولا لحظة انتصار مفاجئ للعقل، بل تحولًا طويلًا في القانون والدين والعلم والدولة. والمبدأ الذي بقي جديرًا بالحفظ هو أن دعوى الإيذاء الخفي لا تبرر اتهام شخص أو معاقبته من غير دليل قابل للفحص.

وما الذي تقوله العلوم؟ تصف الأنثروبولوجيا كيف تعمل مفاهيم السحر داخل ثقافة ما، وكيف تنظم الخوف والخصومة والقرار؛ لكنها لا تحكم بمجرد الوصف بصدق السبب الخارق. واقترح فريزر نمطَي التشابه والاتصال، وربط مالينوفسكي بعض الطقوس بالقلق وعدم اليقين، ودرس إيفانز-بريتشارد اتساق شبكة الاعتقاد عند الأزاندي. وهذه نماذج تاريخية مؤثرة خضعت للنقد والتطوير، وليست «أربعة قوانين» استقر عليها علم واحد.

أما علم النفس والطب فيبينان أن التوقع والسياق والتعلم قد تؤثر في إدراك الألم وبعض الأعراض والاستجابات الجسدية؛ وهذا هو مجال تأثيرَي البلاسيبو والنوسيبو. ولا يعني ذلك أن التوقع يشفي كل مرض أو أن الخوف يفسر كل وفاة مفاجئة، ولا أنه يثبت آلية سحرية. ويكشف تاريخ العلم صلات معقدة بين الخيمياء والكيمياء القديمة: فقد امتزجت التجربة المادية بالفلسفة واللاهوت والرمز، وأسهمت خبرات عملية في تراث الكيمياء، ثم تمايزت المناهج والمفاهيم تدريجيًا. والعلاقة بين التنجيم والفلك معقدة كذلك، فلا يصح اختصارها في أن «السحر أنجب العلم». أما الاختبارات المضبوطة فلا تقدم دليلًا موثوقًا متكررًا على أن الطقوس السحرية تُحدث الأثر الخارق المنسوب إليها. وهذه نتيجة تخص الدعاوى القابلة للقياس؛ لا تفصل وحدها في كل قضية ميتافيزيقية، لكنها تلزمنا عمليًا بألا نستبدل التشخيص والعلاج الموثوقين بدجال، وألا نتهم إنسانًا بالسحر، وأن نطلب دليلًا يتناسب مع جسامة الادعاء.

الملف الثاني: العين والحسد — اعتقاد واسع بين النص والتجربة الاجتماعية

المفهوم والفروق

الحسد شعورٌ يتمنى صاحبه زوال نعمة غيره، وقد يدفعه إلى قول أو فعل مؤذٍ. أما «العين» أو «الإصابة بالعين» فهي اعتقادٌ سببي: أن نظرةً يصحبها حسد، أو حتى إعجاب شديد في بعض الروايات، قد تُلحق بالإنسان أو الحيوان أو المال ضررًا لا يفسره التماس المباشر. وتفرّق تقاليد كثيرة بين عائنٍ يتعمد الأذى وآخر تصدر عنه العين من غير قصد. لذلك فالمفهومان متصلان، لكنهما ليسا مترادفين؛ فإدانة الحسد أخلاقيًا لا تعني، في ذاتها، إثبات أثرٍ خفي للنظرة.

جولة تاريخية وثقافية

تشهد نصوص وتمائم من الشرق الأدنى القديم والعالمين اليوناني والروماني على خوفٍ قديم من النظر المؤذي. وعُرف في اليونانية باسم قريب من «باسكانيا»، وارتبط في روما برموز واقية يندرج بعضها تحت اسم «فاسكينوم». أما عين حورس المصرية، أو «الودجات»، فكانت رمزًا للاستعادة والحماية والسلامة؛ وهي قريبة وظيفيًا من الرموز الواقية، لكن لا يصح مساواتها تلقائيًا بالخرزة الزرقاء الحديثة أو اختزال معناها في دفع العين وحده. وفي الموروث اليهودي قد تدل عبارة «العين الشريرة» على الحسد أو الشح، كما أخذت في بعض الأدبيات الحاخامية والشعبية معنى الأثر الضار. وعرفت مجتمعات مسيحية، ولا سيما في حوض المتوسط، عاداتٍ وصلوات وإشارات للوقاية، من غير أن يشكل ذلك عقيدةً مسيحية موحدة. وفي الإسلام يرد الحديث الصحيح «العين حق»، وترد الرقية منها في السنة؛ أما قوله تعالى: «ومن شر حاسد إذا حسد» فيتناول شر الحسد، وربط بعض المفسرين بين العين وبين وصية يعقوب لبنيه أن يدخلوا من أبواب متفرقة، وهو تفسيرٌ موروث لا منطوق الآية الوحيد.

وتنوعت وسائل الوقاية بتنوع البيئات: خرزة العين الزرقاء في تركيا واليونان ومناطق مجاورة، والكف أو «الخمسة» في مجتمعات مسلمة ويهودية ومسيحية من شمال أفريقيا والمشرق، والقرن المرجاني أو الأحمر في جنوب إيطاليا، إلى جانب أدعية وعبارات تردّ الفضل إلى الله أو تتجنب المدح المطلق. وفي بعض البيئات تُخفى تفاصيل الرزق والمولود والسفر اتقاءً للحسد، بينما تتحول الرموز نفسها في بيئات أخرى إلى زينة أو علامة هوية لا تستلزم اعتقادًا حرفيًا. كما ترفض سلطات دينية كثيرة التمائم التي ترى فيها تعلقًا بغير الله أو ممارسةً لا أصل لها، فيبقى الفرق قائمًا بين النص الديني والعرف الشعبي.

البعد الاجتماعي والنفسي

اقترح عالم الأنثروبولوجيا جورج فوستر، في دراسته لبعض المجتمعات الفلاحية، مفهوم «الخير المحدود»: حين يتصور الناس أن الثروة والصحة والمكانة موارد شحيحة وثابتة، قد يبدو صعود فردٍ كأنه جاء على حساب غيره، فيشتد الخوف من الحسد. يساعد هذا النموذج على فهم أعراف التواضع وإخفاء النعمة وتبادل المجاملات الواقية، لكنه تعرض للنقد حين عُمم على مجتمعات بأكملها أو جُعل تفسيرًا وحيدًا. وقد يؤدي الاعتقاد بالعين وظائف متعارضة: يحدّ من التباهي ويحمي الخصوصية أحيانًا، لكنه قد يغذي الريبة والاتهام والقلق، أو يحوّل تفاوتًا اقتصاديًا ومشكلةً صحية إلى خصومة مع شخص بعينه. وفي عصر الشبكات الاجتماعية عاد السؤال بصورة جديدة: ما الذي نعرضه من حياتنا، ولمن، وبأي كلفة نفسية واجتماعية؟

مدى الانتشار، وتنوع المواقف، وحدود التفسير العلمي

هل عرفته جميع المجتمعات؟ الاعتقاد بالعين واسعٌ لكنه غير متطابق ولا شامل. يبرز تاريخيًا في حوض المتوسط والشرق الأوسط وأجزاء من شمال أفريقيا وشرقها وجنوب آسيا وآسيا الوسطى، وانتقل إلى أنحاء من أمريكا اللاتينية وتحوّل فيها إلى صيغ محلية مثل «مال دي أوخو». وتوجد في مناطق أخرى تصورات قريبة للنظر المؤذي أو للحسد، لكنها قد تندمج في السحر أو الأرواح أو القرابة ولا تحمل الاسم أو البنية نفسيهما. لذلك لا يصح رسم «وطن» صلب للعين ولا إعلان غيابها عن قارات كاملة؛ فالمقارنة تتوقف على تعريف الباحث وعلى ما إذا كان يسجل شعور الحسد، أو قوة النظرة، أو طقوس الوقاية. وكذلك لا تتخذ الأديان الإبراهيمية موقفًا واحدًا: فاللغة الكتابية قد تستخدم «العين الشريرة» للحسد والشح، ثم توسعها تقاليد لاحقة؛ والمسيحية تجمع بين إدانة الحسد واستمرار عادات شعبية متفاوتة؛ أما الإسلام فيملك الصياغة النصية الأصرح في الحديث، مع اختلاف العلماء في تفسير كيفية الأثر وحدوده، وفي مشروعية بعض وسائل الوقاية. وقد حمل بعض المتكلمين والفلاسفة بعض

الروايات على أسباب نفسية أو طبيعية، أو ضيقوا ما يقبلونه منها؛ فلا ينبغي اختزال الخلاف في ثنائية «نص مقابل عقل».

وما الذي يستطيع العلم قوله؟ يمكن للاختبار التجريبي أن يبحث الدعوى القابلة للقياس: هل تُحدث نظرةٌ، من غير تماس أو وسيط معروف، ضررًا يتكرر على نحو يتجاوز المصادفة؟ لا توجد آلية فيزيائية مثبتة ولا أدلة تجريبية موثوقة متكررة تثبت هذا الأثر. وفي المقابل، توثق علوم النفس والطب آثار التوقع السلبي والتعلم والسياق فيما يسمى «النوسيبو»؛ فقد يزيد الخوف بعض الخبرات والأعراض، مثل الألم والغثيان والحكة، من غير أن يعني ذلك أن كل مرض نفسي المنشأ أو أن المريض يتوهم معاناته. كما يفسر الانتباه الانتقائي والانحياز التأكيدي لماذا نتذكر المصيبة التي أعقبت مديحًا ونغفل مرات كثيرة لم يعقبها شيء. وهكذا يكون للاعتقاد بالعين أثر نفسي واجتماعي قابل للرصد، من غير أن يثبت ذلك السبب الغيبي المنسوب إليها أو ينفي كل دعوى ميتافيزيقية بمجرده. والقاعدة العملية الآمنة: يبدأ المرض بفحصٍ طبي، ولا يُتهم إنسان لمجرد نظرة أو مصادفة، ولا تُستبدل الرعاية الموثوقة بطقسٍ أو بمن يستغل الخوف طلبًا للمال.

الملف الثالث: البركة — الخير المنسوب إلى شخص أو زمان أو مكان

المفهوم وحدوده

تتسع كلمة «البركة» لمعانٍ متقاربة لا لمعنى واحد: فضلٌ من الله، ونماءٌ في الخير، ودعاءٌ به، وخصوصيةٌ دينية تُنسب إلى شخص أو زمان أو مكان أو شيء. وقد تُفهم في بعض الممارسات كأثرٍ يمتد بالمجاورة أو اللمس، بينما تفهمها تقاليد أخرى بوصفها عطاءً إلهيًا أو معنى تعبديًا لا مادةً مستقلة تنتقل بذاتها. لذلك لا يصح البدء من صورة «الشحنة الخفية» ثم إسقاطها

على كل دين. وحتى «مانا»، وهي كلمة من لغات شعوب المحيط الهادئ تصف صورًا من القوة والهيبة والفاعلية، ليست اسمًا أنثروبولوجيًا جامعًا لكل ما سماه البشر بركة؛ فلها سياقات محلية متعددة لا تختزل في طاقة سارية.

جولة دينية وتاريخية مقارنة

في العبرية الكتابية تدل «بِراخاه» على البركة الإلهية وعلى القول الذي يطلبها أو يعلنها. وتمنح قصص الآباء البركةَ وزنًا حاسمًا في الهوية والميراث والمصير؛ غير أن قوتها السردية لا تكفي وحدها لإثبات أنها صُورت دائمًا كمادة تنتقل. وفي المسيحية حضرت البركة في الصلاة والعبادة والأسرار، ونمت في التقليدين الكاثوليكي والأرثوذكسي ممارسات تكريم ذخائر القديسين والحج إليها، إيمانًا بأن القرب منها يصل المؤمن بالقداسة والشفاعة. وأسهمت هذه الممارسات في تشكيل كنائس وطرق حج واقتصادات محلية، ثم انتقد مصلحو البروتستانت صورًا كثيرة منها، ولا سيما ما ارتبط بالتجارة والادعاءات غير الموثوقة؛ ومع ذلك لا يصح اختزال المسيحية كلها في موقف واحد من الذخائر. وفي الإسلام البركة من الله، ووصف القرآن كتابًا وأمكنةً وأزمنةً بأنها مباركة، وروت أحاديث صحيحة تبرك الصحابة بآثارٍ حسية للنبي ﷺ في حياته، مثل ماء وضوئه وشعره. ثم وقع خلاف طويل في مدى امتداد ذلك إلى غيره من الصالحين وإلى آثارهم وقبورهم: فأجازه علماء وممارسون بضوابط متفاوتة، ومنعه آخرون أو ضيقوه اتقاء الغلو والشرك. إنه خلاف في الوسائط والحدود، لا خلافٌ بسيط بين «دين» و«لا دين».

ويعين كتاب ماري دوغلاس «الطهر والخطر» على فهم كيف ترسم المجتمعات حدود الطاهر والنجس، وكيف تحمي تصنيفاتها بالطقوس والمحظورات. لكنه لا يثبت أن القداسة والنجاسة مادتان فيزيائيتان، ولا يجعل كل صور البركة نسخةً من آلية واحدة. وفي الحياة غير الدينية يحتفظ الناس بقلم جدّ، أو قميص لاعب، أو شيءٍ مسّه مشهور، ويشعرون أن لصاحبه حضورًا فيه. تسمي بعض بحوث علم النفس هذا الميل «العدوى النفسية» أو الرمزية، لكن قيمة المقتنى

قد تنشأ كذلك من الذكرى والأصالة والندرة والقصة والسوق؛ فالتشابه مع التبرك يضيء جانبًا من التجربة ولا يمحو الفروق بينها.

مدى الانتشار، والخلافات الداخلية، وما يستطيع العلم قوله

هل عرفته جميع المجتمعات؟ توجد تصورات قريبة في ثقافات كثيرة، لكنها لا تتطابق. فـ«مانا» في بعض مجتمعات المحيط الهادئ ترتبط بالقوة والسلطة والمكانة والفاعلية ضمن نظم محلية؛ و«براساد» في تقاليد هندوسية هو طعام أو عطاء قُدّم للإله ثم يتلقاه العابد فضلًا؛ وتُحفظ ذخائر بوذية في أبنية كـ«الستوبا» وتغدو مقصدًا للتوقير والحج واكتساب الاستحقاق؛ وللبركة في اليهودية والمسيحية والإسلام لغاتٌ ولاهوت وممارسات مختلفة. يجمع هذه الأمثلة طلب الخير أو القرب من المقدس أو تثبيت الذاكرة والسلطة، لكنها لا تقول بالضرورة إن «طاقة» واحدة تنتقل بالطريقة نفسها. والمقارنة الدقيقة تبدأ من أوجه الشبه في الوظيفة، ثم تحفظ لكل تقليد تفسيره الخاص.

ومن أنكرها؟ الأدق أن نسأل: من ضيّق وسائلها أو أعاد تعريفها؟ فالبركة في اليهودية الحاخامية ليست أقل حضورًا لمجرد أن صيغ الدعاء والثناء بارزة فيها، والبروتستانتية نفسها تيارات متعددة لا موقف واحدًا، والإسلام عرف طيفًا واسعًا بين الإجازة والمنع والتفصيل. وقد قاومت حركات إصلاحية في أديان شتى ما رأته غلوًا في الأشخاص أو الأشياء، مع إبقائها معنى النعمة أو الفضل الإلهي. وهكذا يدور جانب كبير من النزاع حول السؤال: هل تعمل البركة بواسطة الدعاء وحده، أم تتصل بأشخاص وأمكنة وأشياء، وما الضابط الذي يمنع الاستغلال أو تحويل الوسيلة إلى غاية؟ أما العلم فيختبر ما يمكن تحديده وقياسه: أثر الطقس والتوقع والجماعة في الشعور والسلوك وبعض الأعراض، أو أثر قصة المقتنى وأصالته في قيمته، أو دعوى شفاء يمكن توثيقها ومقارنتها. وقد تؤثر استجابة السياق والتوقع في بعض الأعراض، لكنها لا تفسر كل تحسن ولا تثبت سببًا خارقًا. وفي لورد، مثلًا، قد تصف لجنة طبية حالةً بأنها غير مفسرة وفق المعرفة المتاحة، بينما يبقى إعلان المعجزة حكمًا دينيًا منفصلًا؛ فغياب التفسير الحالي

ليس برهانًا علميًا على تفسير بعينه. ولا يستطيع المختبر أن يحسم معنى ميتافيزيقيًا عامًا ما لم يتحول إلى دعوى قابلة للاختبار. والقاعدة العملية: يجوز أن تمنح الممارسة الروحية صاحبها رجاءً ومعنى، لكن لا ينبغي أن تحل محل التشخيص والعلاج، ولا أن تكون بابًا للابتزاز أو الادعاء المضمون بالشفاء.

الملف الرابع: التوفيق والحظ والفأل — بين العناية والمصادفة

المفهوم والفروق

تلتقي في هذا الملف كلماتٌ تفسر تيسير الأمور أو تعثرها، لكنها لا تؤدي معنى واحدًا. فالتوفيق في الاستعمال الديني إعانةٌ وتسديد نحو الخير أو الصواب؛ والحظ اسمٌ لما يصيب الإنسان من نتائج مواتية أو غير مواتية من غير أن يعرف لها قصدًا شخصيًا؛ والنصيب قد يعني الحصة المقدرة أو ما آل إليه المرء؛ أما الفأل فهو قراءة علامةٍ أو كلمة على وجه الرجاء. ويضيع الفرق حين تُعامل هذه الألفاظ كلها كأنها قوة خفية واحدة تحرّك الوقائع.

في الإسلام يُنسب التوفيق إلى الله: إعانة العبد وتهيئة أسباب الخير له، مع بقاء الخلاف الكلامي في كيفية اجتماع الإرادة الإلهية وفعل الإنسان؛ ويقابله الخذلان بمعنى الحرمان من المعونة أو التسديد. ويجاوره مفهوم «العناية الإلهية» في المسيحية، ومفهوم «هشغاحاه» في الفكر اليهودي؛ وكلاهما يتناول رعاية الله للعالم وتدبيره، مع اختلاف المدارس في مدى العناية العامة والخاصة، وفي صلتها بالحرية والشر والأسباب الطبيعية. فالمشترك هو نسبة مجرى العالم إلى حكمة إلهية، لا القول إن كل نجاح مكافأة مباشرة أو إن كل تعثر عقوبة.

وفي المقابل جسّدت «فورتونا» الرومانية تقلّب المصائر، واشتهرت عجلتها التي ترفع قومًا وتخفض آخرين. وترتبط كلمة «مَزَل» العبرية تاريخيًا بالكوكبة أو التأثير الفلكي، ثم اتسع استعمالها للحظ؛ ومنه التهنئة «مَزَل طوف». وقد أسهمت تقاليد التنجيم في بلاد الرافدين والعالم القديم في ربط الأحوال البشرية بحركات السماء. أما «الفنغ شوي» الصيني فليس اسمًا للحظ وحده، بل ممارسة لاختيار المواقع والاتجاهات الملائمة للمدن والبيوت والقبور وفق تصورات عن تناغم المكان ومسارات «تشي». والكارما، في تقاليد هندية وبوذية وجينية متعددة، مبدأٌ أخلاقي سببي يربط الفعل بعاقبته عبر أزمنة أو حيوات؛ لذلك لا تختزل في «فاتورة» آلية، ولا تساوي الحظ العشوائي، كما تختلف مدارسها في الحرية والنية والنعمة والتحرر.

ومع قلق المستقبل ظهرت صور كثيرة من العرافة وقراءة العلامات: من فحص الأحشاء والنجوم والقرعة إلى سؤال العرّافين وقراءة الفنجان. وهي واسعة الانتشار تاريخيًا، لكنها ليست ممارسة واحدة ولا يلزم أن تكون قد ظهرت بالصورة نفسها في كل مجتمع. وقد قيّدت أديان وفلسفات كثيرة ادعاء معرفة الغيب بوسائط بشرية. وفي الإسلام حُرمت الكهانة والتنجيم والطيرة، وجاء استحباب الفأل الحسن بمعنى الكلمة الطيبة التي تبعث الرجاء من غير أن تكشف غيبًا أو تُلزم قرارًا. والاستخارة دعاء بطلب الخير والتيسير عند التردد، لا وسيلةً لمعرفة المستقبل ولا بديلًا من المشورة وجمع المعلومات؛ فهي تهذب القلق من غير أن تعفي صاحب القرار من النظر والعمل.

مدى الانتشار، ومواقف الرفض، وما يستطيع العلم قوله

هل عرفته جميع المجتمعات؟ يكاد الانشغال بالمصادفة والمصير وعدم اليقين يكون إنسانيًا عامًا، لكن لغاته ليست متطابقة: فقد يُفهم الحدث بوصفه حظًا، أو قدرًا، أو عناية، أو ثمرة عمل، أو نتيجة أسباب لم تُعرف بعد. ولذلك لا يصح الجزم بأن كل لغة تملك نظيرًا مطابقًا لكلمة «الحظ»، أو أن كل حضارة عرفت التنجيم والعرافة بصيغة واحدة. كما لم يكن الرفض موقفًا موحدًا: فالتوحيد لم ينكر وقوع ما نسميه مصادفة في خبرتنا، بل رفض منح النجوم

والعلامات استقلالًا في التأثير أو علمًا مضمونًا بالغيب. والرواقية لم تستبدل الحظ بعقل علمي حديث، بل رأت الكون محكومًا بنظام سببي وعناية عقلية، وجعلت الأفعال البشرية نفسها جزءًا من هذا النظام. أما نظرية الاحتمال، التي تبلورت رياضيًا في العصر الحديث وأسهم في تأسيسها باسكال وفيرما وغيرهما، فتعطينا أدوات لوصف عدم اليقين وحساب تكرار النتائج؛ وهي لا تقرر وحدها هل العشوائية جهلٌ بالأسباب أم خاصيةٌ أصيلة في بعض الظواهر.

1. لم تثبت الاختبارات المنضبطة أن خرائط الميلاد تقدم وصفًا أو تنبؤًا موثوقًا يتجاوز المصادفة. ومن أشهر الأمثلة اختبار شون كارلسون المزدوج التعمية المنشور في «نيتشر» سنة 1985؛ وهو دراسة بارزة ضمن سجل أوسع، لا تجربة منفردة تغني عن مراجعة الأدلة كلها.

2. قد يؤثر الاعتقاد بالحظ في السلوك من خلال الثقة والتوقع والانتباه للمكاسب والخسائر والاستعداد للمجازفة. وقد يوسع التفاؤل السعي إلى الفرص، كما قد يدفع التشاؤم إلى الانسحاب؛ لكن هذه آثار نفسية وسلوكية محتملة، لا دليلًا على وجود قوة اسمها الحظ، ولا قاعدةً تضمن أن من يظن نفسه محظوظًا سينجح.

3. في الإحصاء لا يكون «الحظ» عاملًا يضاف إلى المعادلة، بل وصفًا يوميًا للتباين والنتائج التي نمذجها بالاحتمال. ويقع العقل في أوهام معروفة، مثل وهم السيطرة ومغالطة المقامر: فيحسب أن سلسلة النتائج الماضية تغير احتمال حدث مستقل. أما «اليد الساخنة» في الرياضة فمسألة أدق؛ فقد راجعت بحوث أحدث طرق القياس القديمة، ووجدت أن تتابع النجاح قد يكون حقيقيًا في بعض سياقات المهارة، فلا يجوز نقله بلا تمييز إلى القرعة والروليت وغيرها من الأحداث المستقلة.

4. أما التوفيق والعناية بمعناهما الإيماني فدعويان ميتافيزيقيتان لا يحسمهما المختبر بصورتهما العامة. يستطيع العلم فحص التنبؤ المحدد، وتقدير الاحتمالات، ودراسة أثر التوقع والقرار، لكنه لا يستخرج من النتيجة وحدها قصدًا إلهيًا ولا ينفيه. لذلك قد يصف العالِم آلية الحدث وتوزيعه، ويراه المؤمن داخل معنى أوسع؛ ولا يجوز جعل

النجاح وحده برهان رضا، أو الفشل وحده علامة خذلان، أو استخدام الغيب لإهمال الأسباب والمشورة والمسؤولية.

ملف تكميلي: الجن والكائنات غير المرئية — بين النص والتجربة

المفهوم والمقارنة: في التصور الإسلامي الجن خلقٌ عاقل غير مرئي للإنسان في حالته المعتادة، مغاير للملائكة والبشر، وفيه المؤمن والكافر والمكلَّف؛ وقد أفرد القرآن سورةً باسمهم. لكن لفظ «الجن» لا يصلح مظلةً لكل كائن غير مرئي تخيلته الثقافات. فال«دايمون» اليوناني كان قد يدل على كائن أو قوة وسيطة نافعة أو ضارة، ثم اكتسبت كلمة «ديمون» في المسيحية معنى أضيق يغلب عليه الشر؛ و«الشيديم» و«الروحوت» في بعض الأدبيات اليهودية الحاخامية فئات لها سياقاتها الخاصة؛ و«الديو» في الزرادشتية كائنات معادية مرتبطة بمنظومة الخير والشر، مع أن اللفظ القريب «ديفا» في الهند يدل على آلهة في تقاليد أخرى. وكذلك لا تتطابق الياكشا والراكشاسا الهندية، واليوكاي اليابانية، والغوي الصينية، والجنيات والإلف الأوروبية. تكشف المقارنة انتشار الحاجة إلى ملء العالم غير المرئي بفاعلين، لكنها لا تثبت أن الجميع وصف الكائن نفسه أو آمن بالبنية العقدية ذاتها.

مواقف الإثبات والتأويل: يثبت القرآن وجود الجن وتكليفهم، كما تتحدث نصوص مسيحية عن الشياطين والأرواح النجسة، وتضم نصوص يهودية وروايات حاخامية حديثًا عن أرواح وشياطين؛ غير أن هذه الفئات ليست مترادفات كاملة. وداخل كل تقليد تعددت طرائق الفهم: من القراءة الحرفية، إلى التأويل الرمزي لبعض الروايات، إلى الفصل بين إثبات الكائن الغيبي وبين نسبة مرض أو سلوك بعينه إليه. وفي الفكر الإسلامي خصوصًا لم يكن الخلاف في درجة واحدة؛ فقد أثبت جمهور العلماء وجود الجن، بينما اختلفوا في حدود قدرتهم على التأثير في الإنسان وفي تفسير «المس»، وأنكر بعض المتكلمين والأطباء إمكان التلبس الجسدي أو

ردّ كثيرًا من حالاته إلى علل بدنية ونفسية. كما ظهرت تأويلات حديثة تحاول وصل بعض الألفاظ الدينية بظواهر طبيعية؛ وهي اجتهادات لا ينبغي عرضها كأنها إجماع أو حقيقة علمية.

وما الذي يستطيع العلم قوله؟ يستطيع الطب فحص الأعراض والآليات القابلة للرصد، لكنه لا يحسم وجود فئة غيبية عامة ما لم تقترن بدعوى محددة قابلة للاختبار. فالصرع اضطراب عصبي، والهلوسات قد ترافق حالات نفسية أو عصبية أو دوائية متعددة، والاضطرابات التفارقية قد تُظهر تغيرًا في الوعي والهوية والذاكرة، وشلل النوم يفسر خبرة العجز مع الإحساس بحضور كائن أو ضغط على الصدر عند الانتقال بين النوم واليقظة. ولا يعني ذلك أن كل خبرة دينية مرض، أو أن كل من يستعمل لغة «المس» مصاب باضطراب واحد؛ فالطب النفسي الثقافي يميز بين طقس أو خبرة مقبولة داخل الجماعة، وبين حالة لا إرادية تسبب ضيقًا أو عجزًا وتحتاج إلى علاج. وقد تؤدي طقوس كالزار أو الرقية وظائف دينية واجتماعية وتمنح بعض الناس معنىً ومساندة، لكن ذلك لا يثبت سببًا خارقًا، ولا يجعلها بديلًا مثبتًا للعلاج الطبي. والقاعدة الآمنة أن تُفحص النوبات والهلوسات والتغيرات السلوكية طبيًا ونفسيًا أولًا، مع احترام معتقد المريض وإمكان الاستعانة بمرشد ديني موثوق إذا رغب، بشرط ألا تتوقف الرعاية وألا يُستعمل ضرب أو حرق أو تقييد أو ابتزاز. وهكذا ينفصل سؤال الإيمان بوجود الجن عن سؤال نسبة كل ظاهرة إليهم؛ والثاني مجال تتراجع فيه النسبة كلما ظهر تفسير موثق، من غير أن يفرض المختبر حكمًا نهائيًا في الأول.

البنية الجامعة: لماذا تتكرر هذه المنظومات؟

إذا جمعنا الملفات الأربعة، وجدنا أنها تحاول الإجابة عن ثلاثة أسئلة إنسانية ملحّة:

1. سؤال «لماذا وقع هذا لي الآن؟»: في المثال الذي درسه إيفانز-بريتشارد، عرف الأزاندي أن النمل الأبيض يضعف دعائم مخازن الحبوب، لكن ذلك لم يجب عندهم عن

سؤال آخر: لماذا انهار المخزن في هذه اللحظة وعلى هؤلاء الأشخاص؟ هنا تعمل تفسيرات السحر والعين والقسمة بوصفها أجوبة عن التخصيص والمعنى، لا بدائل دائمًا من تفسير الآلية المادية. ويصف علم النفس المعرفي ميل الإنسان إلى التقاط الفاعل والقصد في الوقائع الملتبسة؛ غير أن هذا الميل فرضية تفسيرية لا يثبت وحده صحة اعتقاد بعينه أو بطلانه.

2. سؤال القلق حين تضيق السيطرة: لاحظ مالينوفسكي في جزر تروبرياند أن الطقوس كانت أوضح في صيد البحر المفتوح، حيث الخطر وتقلب النتيجة، منها في صيد البحيرة الأكثر أمنًا وقابلية للتوقع. وصارت ملاحظته مثالًا كلاسيكيًا للعلاقة بين الطقس وعدم اليقين، لا قانونًا عامًا يخلو من الاستثناء. ويمكن رؤية نزعات شبيهة في البيئات التي ترتفع فيها المخاطرة ويقل فيها التحكم: لدى بعض البحارة والمقاتلين والرياضيين والفنانين والطلاب؛ فالطقس قد يمنح شعورًا بالنظام، وإن لم يغيّر الاحتمالات الفعلية.

3. سؤال إدارة التفاوت: قد تضبط معتقدات العين حدود إظهار النعمة، وتمنح البركة لغةً للرجاء والمشاركة، وتخفف القسمة قسوة الفوارق في وعي أصحابها. لكن اتهامات السحر قد تتحول إلى أداة لتصفية الخصومات وصناعة كبش فداء؛ وقد خلّفت المحاكمات الأوروبية قديمًا، والاعتداءات المرتبطة بهذه الاتهامات في مجتمعات معاصرة، ضحايا كثيرين. تكشف هذه الوظائف الاجتماعية كيف تعمل المعتقدات داخل الجماعة، لكنها لا تكفي وحدها للحكم على صدقها الميتافيزيقي أو بطلانه.

مواقف الأديان الكبرى: بين ضبط الممارسة واستمرارها

لم تتعامل التقاليد التوحيدية مع هذه الممارسات على وتيرة واحدة، لكنها وضعت في نصوصها ومؤسساتها حدودًا بين الغيب المشروع وما عدّته سحرًا أو عرافة أو شركًا. ففي الإسلام حُرّمت الكهانة والطيرة والاستقسام والتمائم الشركية، وردّت النصوص النفع والضر إلى مشيئة الله، وقدمت الاستخارة والتوكل والرقية المشروعة بدائل من طلب الخبر أو الحماية لدى الوسطاء.

وعرفت اليهودية والمسيحية بدورهما نصوصًا تحظر ضروبًا من السحر والعرافة، ثم اختلف التطبيق باختلاف العصور والتيارات. ومع ذلك ظلت الحدود بين الدين الشعبي والممارسة الرسمية متحركة؛ فما يراه تيارٌ دعاءً أو تبركًا قد يراه آخر خرافةً أو تعديًا على التوحيد. لذلك فالأدق وصف التاريخ بأنه تفاوض متكرر بين النص والتأويل والعادة، لا حرب انتهت بانتصار طرف نهائي.

ولم تُنهِ العلمنة جميع صور التفكير السحري؛ فقد بقيت الأبراج وطقوس الحظ، وظهرت خطابات حديثة عن «الطاقة» و«الاهتزازات» و«قانون الجذب» تستعير أحيانًا ألفاظ العلم من غير أن تلتزم بمنهجه. ولا يعني التشابه في الوظيفة تطابق هذه الممارسات أو تساويها، لكنه يبين أن الحاجة إلى المعنى والسيطرة النفسية قد تعيد إنتاج أنماط قديمة في قوالب جديدة.

الميزان: عُدّة الحائر في النظر إلى الغيب

يمكن قراءة هذه الظواهر من زاويتين متقابلتين. يفسرها الناقد من خلال الارتباط الزائف، وانتقاء الوقائع المؤيدة، والحاجة إلى المعنى والضبط الاجتماعي؛ وقد يرى أن بعض صور الاعتقاد الديني امتداد للآليات النفسية نفسها. أما المؤمن الموحِّد فيرى أن التوحيد ميّز بين الوحي ودعاوى الوسطاء، وأبطل الكهانة والطالع، ورد القوى إلى مشيئة إله واحد، وأن اشتراك دعاوى مختلفة في وصف «الغيب» لا يجعل أدلتها متساوية. ولا تحسم الوظيفة النفسية صحة الاعتقاد، كما لا يكفي الانتساب إلى الدين لإثبات دعوى بعينها؛ والفصل بين الموقفين يكون بفحص الأدلة والمصادر والقدرة التفسيرية لكل دعوى.

ومن هذا الاختلاف تخرج بأربع قواعد عملية:

1. لا تجعل «الغيب» صنفًا واحدًا: ميّز بين دعوى وحي تُفحص بموازين النقل والتاريخ والاتساق والأدلة التي سبقت في الكتاب، وخبرة دينية شخصية لا تتعدى صاحبها

بسهولة، وممارسة اجتماعية يمكن دراسة وظيفتها، وادعاء تجريبي ينبغي أن يقبل الاختبار. جمع هذه الطبقات في حكم واحد، تصديقًا أو إنكارًا، يعفي العقل من المقارنة الدقيقة.

2. افحص بنية الدعوى قبل الانبهار بلغتها: إذا وعدت منظومة بالتحكم في الحظ لقاء رسوم متجددة، وفسرت كل فشل بنقص إيمان العميل أو بقوة مضادة لا يمكن التحقق منها، ومنعت أتباعها من طلب تفسير مستقل، فهذه علامات استغلال وصناعة للقلق، سواء تحدثت بلسان البخور أم بمصطلحات مقتبسة من الفيزياء.

3. افهم الوظيفة من غير أن تسلّم بالآلية: قد تمنح التميمة صاحبها طمأنينة، ويمنح الطقس الجماعة تماسكًا أو لغةً مشتركة للمحنة؛ وهذه آثار تستحق الفهم، لكنها لا تثبت أن الآلية الغيبية المعلنة صحيحة. ونقد الادعاء لا يقتضي احتقار صاحبه، بل يقتضي التمييز بين حاجته الإنسانية والدليل الذي يسنده.

4. راقب ميلك الشخصي إلى وصل المصادفات: قد يقول المؤمن والملحد معًا «ليست صدفة»، أو يتفاءلان بثوب أو رقم أو موعد. وجود هذا الميل لا يبطل كل استدلال ولا يثبت كل إشارة؛ لكنه يدعو إلى السؤال: ما الشاهد المستقل؟ وهل كانت النتيجة ستُذكر لو جاءت مخالفة؟ وهل يمكن اختبار التفسير أو نقضه؟ تدريب العقل على هذه الأسئلة في الوقائع الصغيرة يهيئه لوزن القضايا الكبرى.

سؤال الحائر: حين تفرز غيب دينك من الممارسات التي تراكمت حوله، أين ترسم الحد بينهما؟ وما دليلك: النص، أم التأويل، أم العادة، أم الخبرة الشخصية؟

مبحث 10.1: الملائكة والكائنات السماوية عبر الأديان والحضارات

من حراس الرافدين المجنحين إلى رسل الوحي: جولة مقارنة في الأسماء والوظائف والحدود

ملخص المبحث: تتحدث التقاليد الإبراهيمية عن ملائكة يخدمون أمر الله ولا يُعبدون، بينما تعرف ديانات أخرى آلهةً صغرى أو أرواحًا حارسة وكائنات سماوية تؤدي بعض الوظائف المشابهة. يرسم هذا المبحث خريطة مقارنة لهذه التصورات، مع التمييز بين التشابه الوظيفي والهوية العقدية، وبين ما تقوله النصوص وما أضافته التفاسير اللاحقة.

مدخل: كيف ظهرت وظيفة الرسول السماوي؟

حين تتحدث الأديان عن إله متعالٍ وعن بشر يتلقون أمره، يبرز سؤال الوساطة: من يحمل الرسالة، ويحرس، ويكتب الأعمال، أو يرافق الأرواح؟ في التقاليد الإبراهيمية تؤدي الملائكة هذه الوظائف بوصفها مخلوقات خادمة لله. أما خارجها فنجد آلهةً رسلًا، وأرواحًا حارسة، وكائناتٍ سماوية لا يصح جمعها كلها تحت اسم واحد. لذلك لا تسأل هذه الجولة: «من سبق إلى اختراع الملاك؟»، بل تسأل: أين تتشابه الوظائف، وأين تختلف الطبيعة ومكانة العبادة؟ فهذا التمييز يمنعنا من تحويل كل جناح أو حارس سماوي إلى ملاك بالمعنى الإبراهيمي.

أولًا: الجذور القديمة - رسل الشرق القديم وحراسه

الرافدان: عرفت مدن بلاد الرافدين منصب «السوكّال»، أي التابع أو الوزير الرسول في البلاط الإلهي؛ ومن أشهر أمثلته نينشوبور، رسول إنانا وموضع ثقتها. كما أقامت الدولة الآشورية عند بوابات القصور تماثيل «اللاماسو»، وهي كائنات مركبة ذات رأس إنسان وجسم ثور أو أسد وأجنحة، وظيفتها الحماية وإظهار الهيبة. تشبه هذه الصور بعض الكائنات التوراتية الحارسة في الوظيفة والرمز، لكن اللاماسو ليست «ملائكة بابلية» بالمعنى الدقيق. وقد اقتُرحت صلات لغوية وتصويرية بين ألفاظ رافدية ولفظ «كروبيم»، غير أن تفاصيل الاشتقاق وطريق الانتقال موضع نقاش؛ والأحوط إثبات مجال ثقافي مشترك، لا نسب مباشر محسوم.

ومصر: امتلأ العالم الديني المصري بآلهة وكائنات حارسة ووسطاء، وظهرت الأجنحة علامةً للحماية في صور مثل إيزيس ونفتيس وهما تحميان الميت. كما تصف نصوص العالم الآخر حرّاسًا لبواباته وقوىً تختبر العابر أو تدفع عنه الخطر. غير أن هذه الموجودات تنتمي إلى مجمع ديني متعدد المستويات، وفيه آلهة تُعبد وكائنات أدنى منها؛ لذلك تفيد المقارنة في فهم وظيفة الحراسة والوساطة، لا في مساواتها بالملائكة في العقائد التوحيدية.

والزرادشتية: تقدم مثالًا أقرب إلى المقارنة، لكنه يظل مختلفًا في بنيته الخاصة. فـ«الأميشا سبنتا» ستة موجودات أو صفات إلهية خيّرة مشخصة ترتبط بأهورا مزدا وبجوانب من الخلق؛ وتعرضها طبقات التقليد ضمن سباعية بطرائق متعددة. ودونها «اليازاتا»، أي الكائنات الجديرة بالتبجيل أو العبادة في الاصطلاح الزرادشتي، ومن بينها «سراوشا» المرتبط بالإصغاء والطاعة والطقس وحماية النفس ومرافقتها إلى الحكم. قد تذكّر بعض وظائفه بوظائف رسل الوحي وحماة الأرواح في أديان أخرى، لكن وصفه بأنه نظير مطابق لجبريل يتجاوز ما تسمح به المقارنة.

وترتبط «الفَرَوَشي» في التراث الزرادشتي بالحماية وبهوية الفرد والجماعة، وتُفهم في بعض النصوص بوصفها جانبًا سابقًا أو باقيًا من الشخص، لا مجرد «ملاك حارس». أما صلة الفكر الإيراني بتطور الملائكية اليهودية فمسألة تاريخية جادة لا نتيجة محسومة: فقد ازدهرت الأسماء

والرتب الملائكية في اليهودية بعد السبي وفي العصرين الفارسي والهلنستي، ويرجح باحثون أثر الاحتكاك الثقافي، بينما يؤكد آخرون نمو عناصر توراتية أقدم وتأثيرات بابلية داخلية. وتقول رواية حاخامية إن أسماء الملائكة «صعدت معهم من بابل»؛ وهي شاهد على ذاكرة الانتقال الثقافي، لا برهان منفرد على مصدر فارسي محدد.

ثانيًا: اليهودية - من الرسول إلى الأسماء

تعني الكلمة العبرية «ملآخ» رسولًا، وقد تطلق على رسول بشري أو سماوي بحسب السياق؛ فالوظيفة تسبق الوصف التفصيلي للطبيعة. ويظهر «ملاك الرب» في مواضع بهوية ملتبسة، ينقل كلام الله ثم يتكلم السرد عنه أحيانًا على نحو يقترب من الحضور الإلهي، وهو ما فتح بابًا واسعًا للتفسير. وفي قصة يعقوب تصف سفر التكوين خصمه أولًا بأنه «رجل»، ثم يربط سفر هوشع الحادثة بملاك؛ أما قصة بلعام فتذكر «ملاك الرب» صراحة. وتعرض النصوص أيضًا الكروبيم في عدن وعلى تابوت العهد وفي مشاهد العرش، والسرافيم ذوي الأجنحة الست في رؤيا إشعيا. وفي رؤيا حزقيال تظهر الكائنات الحية والعجلات المملوءة عيونًا؛ ثم ضمها التقليد اللاحق إلى تصنيفات الملائكة وسمى العجلات «أوفانيم»، مع أن الرؤيا الأصلية لا تقدم جدول رتب ملائكية مكتملًا.

ويبرز في سفر دانيال تحول مهم نحو الملائكة ذوي الأسماء والوظائف المميزة: جبرائيل مفسر الرؤى، وميخائيل أحد الرؤساء وحامي شعب إسرائيل، ومعهما «أمراء» سماويون مرتبطون بالأمم. ثم وسعت كتابات الهيكل الثاني هذا العالم، ولا سيما «كتاب الساهرين» في أخنوخ الأول، الذي قرأ قصة «بني الله وبنات الناس» في التكوين بوصفها تمردًا لملائكة هبطوا إلى الأرض. أثرت هذه الرواية في تصورات مسيحية لاحقة عن الملائكة الساقطين، لكنها لم تصبح تفسيرًا واحدًا ملزمًا في اليهودية، كما أن أخنوخ الأول ليس جزءًا من قانون الأسفار لدى معظم التقاليد اليهودية والمسيحية. وهكذا تتضح حركة التطور من رسل بلا أسماء ثابتة إلى عالم سماوي أكثر تنظيمًا، من غير أن يلزم منها مصدر واحد أو خط تطور بسيط.

ثالثًا: المسيحية - البشارة والمراتب والسقوط

ورثت المسيحية صورًا وأسماء من الموروث اليهودي، ثم أعادت قراءتها في ضوء سيرة المسيح وتعاليم الكنيسة. ففي إنجيل لوقا يبشر جبرائيل زكريا ثم مريم، ويرتل «جند من السماء» عند الميلاد؛ وتظهر الملائكة في خدمة المسيح بعد التجربة، وعند القبر في روايات القيامة، بينما يصور سفر الرؤيا ميخائيل وملائكته يقاتلون التنين. وتحتل فكرة الملاك الحارس مكانة بارزة في الكاثوليكية والأرثوذكسية وبعض البيئات المسيحية الأخرى، لكنها لا تعرض بالدرجة نفسها في جميع الطوائف؛ ويقرر التعليم الكاثوليكي أن حياة المؤمن تحيط بها عناية الملائكة وشفاعتهم، مستندًا إلى نصوص منها قول المسيح عن الصغار: «ملائكتهم في السماوات يرون وجه أبي الذي في السماوات». وفي أواخر القرن الخامس أو أوائل السادس جمع الكاتب المعروف بديونيسيوس المنحول الأسماء الكتابية في تسع رتب ضمن ثلاث ثلاثيات: السرافيم والكروبيم والعروش؛ ثم السيادات والقوات والسلاطين؛ ثم الرئاسات ورؤساء الملائكة والملائكة، مع اختلاف الترجمات العربية في مقابلات بعض الأسماء. وقد أثر هذا البناء اللاهوتي في فكر العصور الوسطى وفنها، لكنه ليس قائمة مكتملة وردت في نص كتابي واحد. أما سقوط الملائكة فتبلور من جمع إشارات كتابية وتفسيرية؛ وفي التعليم الكاثوليكي يفهم الشيطان والشياطين بوصفهم ملائكة خلقوا صالحين ثم رفضوا الله اختيارًا نهائيًا. وفي شأن التكريم، تميز الكاثوليكية والأرثوذكسية بين طلب شفاعة الملائكة وبين العبادة التي لا تصرف إلا لله، بينما تتحفظ تقاليد بروتستانتية على توجيه الطلب إليهم؛ وتتفق التقاليد المسيحية على رفض عبادة الملائكة، كما في التحذير الوارد في رسالة كولوسي.

رابعًا: الإسلام - عباد مكرمون ووظائف متعددة

جعل الإسلام الإيمان بالملائكة أحد أركان الإيمان الستة، وقرنه القرآن بالإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر؛ فالملائكة جزء أصيل من بنية الاعتقاد، لا هامشًا قصصيًا. ويصفهم القرآن بأنهم «عباد مكرمون» لا يسبقون الله بالقول ويعملون بأمره، ويقول عن خزنة النار إنهم

«لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»؛ ومن هذه النصوص ونظائرها قرر جمهور علماء العقيدة عصمتهم من المعصية، مع بقاء نقاشات تفسيرية قديمة في بعض التفاصيل. أما كونهم خلقوا من نور فثابت في حديث صحيح مسلم، لا في نص القرآن. ويرفض القرآن نسبتهم إلى الأنوثة أو اتخاذهم بنات لله، من غير أن يفصل طبيعتهم بلغة الجنس البشري. ويسمي القرآن جبريل وميكال ومالكًا خازن النار، ويتحدث عن ملك الموت والكرام الكاتبين وخزنة جهنم وحملة العرش، كما فسرت «المعقبات» في سورة الرعد غالبًا بملائكة الحفظ. ويعرف جمهور المفسرين جبريل بـ«روح القدس» و«الروح الأمين». أما اسم إسرافيل، واسما منكر ونكير، وتفاصيل وظائف عدد من الملائكة فتأتي من الحديث والتفسير؛ ومن المهم التمييز بين الاسم القرآني والتفصيل الذي حفظته السنة أو صاغه الشرح العقدي. وفي مسألة السقوط يختلف البناء الإسلامي السائد عن التصور المسيحي: فالقرآن يصرح بأن إبليس «كان من الجن»، ولذلك لا يعده جمهور المسلمين ملاكًا سقط من مرتبته. وقد نقلت بعض التفاسير القديمة أقوالًا أخرى في أصله أو في موقعه بين الملائكة، لكنها لا تغير العبارة القرآنية ولا الموقف العقدي الغالب.

وأما هاروت وماروت فتذكرهما آية البقرة في سياق تعليم السحر على سبيل الابتلاء، مع تحذيرهما المتعلم: «إنما نحن فتنة فلا تكفر». ولا تروي الآية قصة سقوطهما أو ارتكابهما خطيئة؛ أما الروايات التي توسعت في ذلك فقد وردت في بعض كتب التفسير، واختلف العلماء في قبولها. وهكذا يحافظ النص القرآني على وظيفتهما بوصفهما موضع اختبار، من غير أن يقدم منهما مثالًا صريحًا لملاكين خائنين.

خامسًا: خارج الإبراهيميات - تشابه واختلاف

الهندوسية: تدل كلمة «ديفا» على إله أو كائن إلهي، ولذلك لا يصح نقلها آليًا إلى معنى «ملاك». وتختلف مكانة الديفات باختلاف المدارس والنصوص: فقد تكون موضوعًا للعبادة والتقرب، أو مظهرًا لقوة كونية، أو كائنًا يعمل داخل نظام أشمل للوجود. وتعرف المرويات

كذلك أجناسًا سماوية مثل «الغاندهارفا» المرتبطين بالموسيقى و«الأبسارا» المرتبطات بالجمال والرقص، ورسل ياما الذين يرافقون الموتى أو يقبضونهم في بعض الروايات. تتقاطع هذه الوظائف مع وظائف تنسبها أديان أخرى إلى الملائكة، لكن الهوية العقدية مختلفة: فالتشابه هنا في العمل والصورة، لا في منزلة الكائن أو علاقته بالمطلق.

والبوذية: انتقلت إليها لفظة «ديفا»، لكن الديفات فيها كائنات سماوية طويلة العمر تظل داخل السمسارا، خاضعة للكارما والزوال؛ وقد تبدي توقيرًا لبوذا أو تحرس الدارما، غير أنها ليست آلهة خالقة ولا تمنح التحرر النهائي بمجرد عبادتها. وتظهر في الفن والطقس فئات حارسة، منها الملوك السماويون الأربعة، من غير أن يعني ذلك أن كل ديفا يؤدي وظيفة الملاك. أما الديانات الصينية فتمزج طبقات شعبية وداوية وبوذية لا تختزل في لاهوت واحد. ومن صورها المؤثرة تشبيه العالم السماوي بإدارة واسعة: إمبراطور اليشم في بعض المرويات، وآلهة المدن والمنازل والوظائف، وإله المطبخ الذي يرفع تقريرًا عن الأسرة قبيل السنة الجديدة في تقاليد شعبية. وقد تدخل شخصيات تاريخية عالم التقديس والحماية بعد موتها. تفيد هذه الصورة في مقارنة وظائف الرقابة والحراسة والوساطة، لكنها تصف آلهة وأرواحًا ضمن سياقاتها الخاصة، لا «ملائكة صينية» بالمعنى الإبراهيمي.

سادسًا: خلاصة المقارنة

التقليد	طبيعة الكائنات وتنظيمها	الوظائف ومكانتها في العبادة
الرافدان	رسل إلهيون وكائنات حارسة؛ فئات مختلفة لا رتبة ملائكية واحدة.	الرسالة والحراسة والحماية، ضمن عالم ديني متعدد الآلهة.
الزرادشتية	أميشا سبنتا ويازاتا؛ مراتب وكيانات نورانية خاصة بالتقليد.	الطقس والحماية ورعاية الخلق ومرافقة الأرواح؛ وتحظى بالتبجيل في الديانة.
اليهودية	«ملآخ» يعني رسولًا؛ وتوسعت الأسماء والرتب في النصوص المتأخرة.	الرسالة والحراسة وخدمة العرش؛ والعبادة لله وحده.
المسيحية	أرواح خادمة؛ ونظام من تسع رتب في البناء الديونيسي اللاحق، مع تقليد الملائكة الساقطين.	البشارة والحراسة والصراع الروحي؛ والعبادة لله، أما التكريم فيختلف طائفيًا.
الإسلام	مخلوقات غيبية لها أسماء قرآنية وتفاصيل في السنة والتفسير؛ ويقول جمهور المتكلمين بعصمتها .	الوحي والكتابة والحفظ والقبض والخزانة وحمل العرش؛ والإيمان بها ركن، والعبادة لله وحده.
الهندوسية	ديفات وأجناس سماوية متعددة؛ آلهة أو كائنات إلهية، لا طبقة ملائكية واحدة.	تدبير قوى الكون والحماية والموسيقى وغيرها؛ ويتوجه إليها التعبد في تقاليد كثيرة.
البوذية	ديفات وحراس سماويون داخل السمسارا، خاضعون للكارما والزوال.	الحراسة وتأييد الدارما؛ ليسوا آلهة خالقة ولا يمنحون الخلاص النهائي.
الديانات الصينية	آلهة وأرواح في أنساق شعبية وداوية وبوذية؛ وصورة البيروقراطية السماوية شائعة.	التقارير والحماية والمطر ورعاية المدن والبيوت؛ والطقوس تختلف بحسب التقليد.

سابعًا: ماذا تكشف المقارنة؟

1. الوظيفة قبل الطبيعة: تعني «ملآخ» العبرية و«أنجيلوس» اليونانية الرسول، أما اشتقاق «مَلَك» العربية ففيه أكثر من توجيه، وإن ربطه كثير من اللغويين بالألوكة، أي الرسالة. وتدل هذه الألفاظ على مركزية الإبلا غ في التصور الإبراهيمي، لكنها لا تثبت وحدها وحدة الأصل التاريخي، ولا تكشف طبيعة الكائن الغيبية.

2. من الإشارات المتفرقة إلى الأنظمة الواسعة: تزداد تفاصيل الأسماء والرتب والوظائف في مراحل متأخرة من عدد من التقاليد، لكنها لا تسير جميعًا في خط واحد. وقد تعكس صورة البلاط أو الإدارة السماوية لغة المجتمع الذي صاغها؛ فيقرأها الباحث بوصفها أثرًا للبيئة السياسية والثقافية، بينما يراها المؤمن تقريبًا لعالم غيبي بلغة البشر. كلا التفسيرين ممكن في المقارنة، ولا يحسم أحدهما صدق العقيدة بمجرد التشابه الشكلي.

3. العبادة معيار داخلي لا تعريف كوني: في الأديان التوحيدية يفصل توجيه العبادة بين الخالق والمخلوق، ولذلك تشدد نصوصها على أن قرب الملائكة من الله لا يجعلهم شركاء له. أما في تقاليد أخرى، مثل الهندوسية أو الديانات الصينية، فتختلف فئات الألوهة والتبجيل والوساطة من داخل منظومتها نفسها. ومن ثم لا يصح تعريف كل كائن خادم بأنه ملاك، ولا وصف كل كائن معبود بأنه «ملاك تحول إلى إله»؛ فالمقارنة الدقيقة تحترم أسماء التقاليد قبل أن تقيس الوظائف المشتركة بينها.

4. السقوط واختلاف تصور الشر: يرى التعليم المسيحي التقليدي أن الشيطان والشياطين ملائكة خلقوا صالحين ثم رفضوا الله، بينما يقرر البناء الإسلامي الغالب أن إبليس من الجن وأن الملائكة لا يمثلون جنسًا متمردًا. يؤثر هذا الاختلاف في طريقة رسم العلاقة بين الحرية والشر والعالم السماوي، لكنه لا يختصر وحده كل تصور للمسيحية أو الإسلام عن أصل الشر ومسؤولية الإنسان.

5. المرونة الوجدانية والثقافية: تمنح صورة الملاك الحارس أو الرسول السماوي كثيرًا من المؤمنين معنى للقرب والعناية في عالم واسع. وفي الثقافة الحديثة أعيد تقديم الملائكة في الأدب والفن والسينما وبعض تيارات الروحانية خارج أطرهم العقدية الأصلية. يدل هذا الانتقال على مرونة الرمز وقدرته على اكتساب معان جديدة، لا على بقاء مفهوم واحد ثابت في جميع الأزمنة والبيئات.

خاتمة: ما الذي تثبته المقارنة وما الذي لا تثبته؟

عبر التقاليد التي مررنا بها تتكرر وظائف الرسالة والحراسة والكتابة ومرافقة الموتى، لكن الكائنات التي تؤديها ليست من طبيعة واحدة ولا تحتل المنزلة نفسها. يمكن للمؤمن أن يرى في هذا التكرر أثرًا لحقيقة غيبية انعكست في ثقافات متعددة، ويمكن للناقد أن يراه استجابة بشرية مشتركة لأسئلة الخوف والوحدة والنظام الأخلاقي؛ ولا تحسم المقارنة وحدها بين القراءتين. وما تستطيع فعله هو تدريب القارئ على الفصل بين أربعة مستويات: النص المؤسس، والبناء العقدي اللاحق، والتدين الشعبي، وإعادة الاستخدام الحديثة. بعد ذلك يصبح السؤال أدق: ما الدليل الذي يقدمه كل تقليد؟ وما الذي ينتمي إلى أصله، وما الذي أضافه التاريخ؟ بذلك نحمل سؤال الغيب بلا إنكار متعجل، ولا تصديق لكل صورة مألوفة.

> **إحالات المبحث:** انظر موضوع الوسطاء في التدين الشعبي ضمن مباحث البركة والحسد والتمائم؛ والملائكة الساقطين والجن وإبليس في الفصل 21؛ والديفا وتنوع مفهوم الألوهة في الفصل 9.

الفصل 11: الدعوة والتبشير - كيف تخاطب الأديان غير أتباعها؟

من يدعو إلى دينه، ومن لا يدعو، ولماذا؟ وما الوسائل المشروعة وحدودها الأخلاقية؟

ملخص الفصل: لا تقف الأديان على مسافة واحدة من نشر معتقدها؛ فمنها ما يرى رسالته موجهة إلى البشر جميعًا، ومنها ما يرتبط بجماعة أو نسب أو أرض، وبين الطرفين درجات كثيرة. يرسم هذا الفصل خريطة للدعوة والتبشير، ويفصل بين عرض المعتقد بحرية، وانتشاره بقوة المجتمع أو الدولة، والإكراه الذي ينقض حرية الاختيار.

مدخل: لماذا تدعوك بعض الأديان وتسكت أخرى؟

يلحظ القارئ في خريطة الأديان تفاوتًا لافتًا: جماعات تنشئ المؤسسات والمنابر وتترجم كتبها لتبلغ غير أتباعها، وأخرى تعرّف بنفسها من غير أن تجعل التحول إليها غاية، وثالثة لا تقبل الداخل إليها إلا بشروط دقيقة، بل قد تقصر الانتماء على المولودين فيها. وليس هذا التفاوت دليلًا مباشرًا على قوة الحجة أو ضعفها؛ إنه نتيجة تصور كل تقليد لرسالته، وللخلاص، وللعلاقة بين الدين والجماعة.

لهذا يمس الموضوع طالب الحقيقة من جهتين: فهو متلق محتمل لدعوات متعددة، ويحتاج إلى فهم لغتها ووسائلها كي يسمعها بوعي؛ وقد يرغب هو نفسه في دخول جماعة دينية، فيكتشف أن معنى الانتماء وشروطه يختلفان جذريًا من تقليد إلى آخر. والسؤال الأدق ليس:

من يطرق الباب أكثر؟ بل: ماذا يعرض، وبأي دليل، وبأي وسيلة، وهل تبقى للمدعو حرية القبول والرفض؟

يفيدنا تقسيم تقريبي لا حكم نهائي: أديان ذات نزعة عالمية دعوية، ترى خطابها صالحًا للناس جميعًا وتسعى إلى نشره، مثل المسيحية والإسلام والبوذية في صور تاريخية واسعة والبهائية حديثًا؛ وأديان قومية أو إثنية يرتبط الانتماء إليها غالبًا بشعب أو أرض أو نسب، مثل اليهودية الحاخامية والشنتو وكثير من أديان الشعوب الأصلية؛ وجماعات وراثية مغلقة لا تقبل التحول إليها في صورتها المعاصرة، مثل الدروز واليزيدية والمندائية. وبين هذه الأنماط حالات وسطى وتحولات تاريخية كثيرة؛ فالتقليد الواحد قد ينفتح في زمن وينغلق في آخر، وقد تختلف جماعاته في قبول المهتدين. لذلك نستعمل التصنيف بوصفه خريطة للأسئلة، لا صندوقًا يحبس الوقائع.

أما المصطلحات فتحتاج إلى ضبط: «الدعوة» هي اللفظة الأشيع في السياق الإسلامي، و«التبشير» و«الإرسالية» أشيع في السياق المسيحي، ولكل تقليد لغته الخاصة في نشر تعاليمه. وقد تحمل كلمة «الاستتباع الديني» أو proselytism في بعض الاستعمالات الحديثة معنى سلبيًا حين تقترن بالإلحاح أو استغلال الضعف. وسنستعمل «الدعوة والتبشير» هنا بمعنى وصفي محايد: تعريف غير الأتباع بالمعتقد وحثهم على قبوله، مع التمييز الصريح بين العرض الحر والضغط والإكراه.

أولًا: المسيحية - من جماعة محلية إلى رسالة عالمية

تقوم النزعة التبشيرية في المسيحية على نصوص مؤسسة، وأشهرها خاتمة إنجيل متى التي تأمر التلاميذ بأن يذهبوا إلى الأمم ويجعلوا منهم تلاميذ ويعمدوهم. غير أن طريق العالمية لم يخل من نقاش في الجيل الأول: هل يلزم المؤمنون من غير اليهود بالختان وبأحكام الشريعة

اليهودية؟ تعرض أعمال الرسل هذا الخلاف ثم قرار اجتماع أورشليم عدم تحميل المؤمنين من الأمم الختان. وأسهم بولس، برحلاته ورسائله وتأسيسه جماعات بين غير اليهود، إسهامًا حاسمًا في انتقال المسيحية من محيطها اليهودي الأول إلى فضاء أوسع.

ويمكن تتبع الانتشار المسيحي في ثلاث حركات متداخلة. في القرون الأولى انتقلت المسيحية عبر المدن والبيوت وشبكات القرابة والتجارة والدعاة الجوالين، وتعرض أتباعها لموجات متفاوتة من الاضطهاد، لا لاضطهاد واحد متصل في كل زمان ومكان. ثم جاء الاعتراف القانوني في عهد قسطنطين، وتنامى امتياز الكنيسة حتى غدت المسيحية النيقية دين الدولة في عهد ثيودوسيوس؛ فاختلط الوعظ الرهباني وتحول الحكام والشعوب أحيانًا بسلطة الدولة، ووقع القسر في بعض الوقائع، ومنها حملات شارلمان على السكسون. ومن القرن السادس عشر اتسعت الإرساليات الكاثوليكية ثم البروتستانتية مع الملاحة الأوروبية، فوصلت إلى الأمريكتين وآسيا وأفريقيا والمحيطات.

ويقتضي الإنصاف التوقف عند صلة التبشير بالاستعمار. فقد تشابكت الإرساليات في مواضع كثيرة مع طرق الإمبراطوريات وتمويلها ومدارسها ومستشفياتها ومطابعها، واستفادت أحيانًا من الحماية السياسية، بل عبّر بعض رجالها عن أهداف تخدم النفوذ. وفي المقابل لم تكن العلاقة واحدة في كل مكان: تحرك كثير من المبشرين بدافع ديني صادق، وقدمت مؤسساتهم تعليمًا وعلاجًا وطباعة، ونشأت داخلها أحيانًا أصوات دافعت عن السكان المحليين أو خاصمت سياسات المستعمر. كما لم يكن المتلقون مجرد مادة خام؛ فقد أعاد المسيحيون المحليون تفسير الدين وبناء كنائسهم بلغاتهم ومصالحهم.

ومن ثم لا تكفي معادلة «مبشر يساوي مستعمرًا»، كما لا يصح إنكار التشابك التاريخي بين الرسالة والإمبراطورية. والفحص الأدق يسأل في كل حالة: من موّل العمل؟ ومن حماه؟ وهل كانت الخدمة مشروطة بالاستماع أو التحول؟ وما مساحة الاختيار المتاحة للناس؟ وكيف تصرف المبشر حين تعارضت مصلحة السكان مع مصلحة السلطة؟ بهذه الأسئلة ننتقل من شعار شامل إلى حكم يستند إلى الوقائع.

أما اليوم فقد تغيرت الخريطة السكانية للمسيحية بوضوح: صار القسم الأكبر من المسيحيين يعيش في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وتجاوزت أفريقيا جنوب الصحراء أوروبا في عدد المسيحيين وفق تقديرات عام 2020. وتظهر إرساليات عابرة للاتجاه القديم، فتبعث كنائس أفريقية وآسيوية ولاتينية خدامًا إلى أوروبا وأمريكا الشمالية، إلى جانب استمرار المؤسسات الغربية. ويختلف طريق الانضمام باختلاف الكنائس؛ فالإيمان المعلن والمعمودية عنصران مركزيان، وقد تسبقهما دراسة أو فترة إعداد بحسب الطائفة والسن والظروف.

ثانيًا: الإسلام - الدعوة بين النص والتاريخ

الدعوة في الإسلام أصل قرآني ظاهر: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»، مع تقرير أن وظيفة الرسول البلاغ، وأن الرسالة موجهة إلى الناس، والنص على أنه «لا إكراه في الدين». ومن هنا رأى كثير من الفقهاء أن الدعوة واجب على الأمة يقوم به من يكفي، مع اختلافهم في تفاصيلها وشروطها. وباب الانتماء من حيث الأصل العقدي مفتوح للناس جميعًا، والشهادتان مركز الدخول في الإسلام، وإن أحاطت بهما في بعض البيئات إجراءات تعليمية أو قانونية لا تمثل طقسًا كهنوتيًا لازمًا في ذاته.

ويثير تاريخ الإسلام سؤالًا متكررًا: ما صلة الفتوحات العسكرية بانتشار الدين؟ لا يجيب التاريخ عنه بكلمة واحدة، لأن توسع الدولة والتحول إلى الإسلام عمليتان متصلتان لكنهما غير متطابقتين.

فقد أقامت الفتوحات خلال القرن الأول الهجري سلطانًا سياسيًا واسعًا، وأنشأت نظامًا قانونيًا واجتماعيًا امتاز فيه المسلمون بمكانة الجماعة الحاكمة، وفُرضت الجزية على فئات من غير المسلمين. ويمكن لهذه البنية، مع فرص الوظيفة والاندماج والزواج واللغة، أن تصنع حوافز وضغوطًا نحو التحول من غير إكراه مباشر على كل فرد. كما عرف التاريخ الإسلامي، مثل

تواريخ إمبراطوريات دينية أخرى، وقائع متفاوتة من التضييق أو الإكراه لا يصح محوها ولا تعميمها على العصور والأقاليم كلها.

وفي المقابل تكشف الوقائع أن السيطرة السياسية لم تُحوّل السكان فورًا إلى الإسلام: بقيت جماعات مسيحية ويهودية وزرادشتية قرونًا تحت الحكم الإسلامي، وكان التحول في مصر والشام وغيرهما تدريجيًا ومتفاوت السرعة. كما انتشر الإسلام في جنوب شرقي آسيا وداخل أفريقيا وعلى سواحل المحيط الهندي عبر التجارة والهجرة والعلماء والطرق الصوفية وتحالفات الحكام المحليين، لا عبر نموذج الفتح العربي المبكر وحده. وهذه الشواهد تنقض صورة الإكراه الشامل، لكنها لا تجعل كل تحول فردي حرًا من كل ضغط اجتماعي أو اقتصادي.

وللتحكيم نحتاج إلى أربعة فواصل: أن نميز بين اتساع الدولة وازدياد المسلمين؛ وأن ندرس كل إقليم وزمن بدل جمع أربعة عشر قرنًا في حكم واحد؛ وأن نفصل بين الإكراه القانوني المباشر والحوافز أو الضغوط البنيوية؛ وأن نقبل بتعدد دوافع التحول، من الاقتناع الديني إلى القرابة والمصلحة واللغة والحراك الاجتماعي. فلا بقاء الأقليات وحده يثبت حرية كاملة، ولا وقوع الفتح وحده يثبت أن الناس دخلوا بالسيف.

وفي العصر الحديث صارت الدعوة مجالًا مؤسسيًا واسعًا: وزارات وجمعيات ومراكز تعليم وحوار، وحركات جوالة مثل جماعة التبليغ، وترجمات لمعاني القرآن، وقنوات ومنصات رقمية، وبرامج لإعداد الدعاة. وبجوار حق المسلم في عرض معتقده يظل سؤال حرية السامع حاضرًا، بما فيه حقه في الرفض أو تغيير الاعتقاد. ومن هنا يتصل موضوع الدعوة بالجدل الفقهي والحقوقي حول الردة وحرية الخروج من الدين؛ وسنعود إلى حججه وتطوراته في الفصل المخصص لحرية الاعتقاد، مكتفين هنا بالتأكيد أن أخلاق الدعوة لا تكتمل ما لم يكن الدخول والامتناع والخروج بعيدًا عن الإكراه والعقوبة الدنيوية على مجرد الاعتقاد.

ثالثًا: اليهودية - باب موجود بلا دعوة عامة

تختلف اليهودية الحاخامية عن الأديان ذات الرسالة التبشيرية العامة: فهي لا تجعل استقطاب غير اليهود غايةً دينية، لكنها لا تسد باب التهوّد. وفي المسار التقليدي يُسأل طالب التهوّد عن دوافعه ويُعرَّف بتكاليف الحياة اليهودية وبما عرفه اليهود من اضطهاد، اختبارًا لجدية اختياره لا إذلالًا له. ثم يمر عادةً بفترة تعلم ومشاركة في حياة الجماعة، ويعرض أمره على محكمة دينية، ويغتسل اغتسالًا طقسيًا، ويُختن الذكر أو تؤخذ منه قطرة دم رمزية إن كان مختونًا. غير أن هذه المتطلبات، ودرجة التشديد أو الترحيب، تختلف بين الأرثوذكسية والمحافظة والإصلاحية وغيرها؛ لذلك فالصورة الشائعة عن رد الطالب «ثلاث مرات» ليست قاعدةً موحدة تطبقها اليهودية كلها. الباب موجود، لكن شكله واتساعه تحددهما الجماعة التي تستقبل الداخل.

ولماذا يغيب التبشير العام؟ يعود ذلك جزئيًا إلى بنية العهد في الفكر اليهودي: فالانتماء إلى شعب إسرائيل يحمل التزامات دينية وجماعية مخصوصة، ولا يفترض أن يصير البشر جميعًا يهودًا. وفي بعض التصورات الحاخامية تكفي غير اليهود حياة أخلاقية قوامها «وصايا بني نوح» ليكونوا من صالحي الأمم، من غير أن يدخلوا في مجموع الالتزامات اليهودية. ولا ينبغي إسقاط لفظ «الخلاص» المسيحي بحمولته نفسها على كل هذه التصورات؛ فاليهودية متعددة المدارس، وتصوراتها للعالم الآتي والعلاقة بالأمم ليست صيغةً واحدة. ويضاف إلى العامل اللاهوتي تاريخ طويل عاش فيه اليهود أقليةً تخضع لقيود السلطات المسيحية والإسلامية، فصار الحذر من الدعوة أيضًا وسيلة بقاء.

ولا يخلو التاريخ من وقائع تعقّد هذه الصورة. يروي يوسيفوس أن يوحنا هركانوس، بعد إخضاع الأدوميين في القرن الثاني قبل الميلاد، ألزمهم الختان واتباع شرائع اليهود إن أرادوا البقاء في أرضهم؛ ولذلك توصف الواقعة كثيرًا بأنها تهويد قسري، مع بقاء النقاش في طبيعتها ومدى اندماج الأدوميين. وعرفت العصور القديمة أفرادًا وأسرًا حاكمة دخلت اليهودية، مثل أسرة أديابنة، كما تنسب مصادر وسيطة التهوّد إلى نخبة الخزر، وإن ظل حجمه وأثره محل خلاف. أما جاذبية المجامع القديمة لغير اليهود ومدى وجود نشاط تبشيري منظم فمسألة يناقشها

المؤرخون، فلا يصح تحويلها إلى «مرحلة تبشيرية» محسومة. وفي العصر الحديث تتوجه حركات مثل حباد أساسًا إلى اليهود البعيدين عن الممارسة، بينما ترحب جماعات ليبرالية بطالبي التهوّد الصادقين من غير أن تنشئ، في الغالب، تبشيرًا عالميًا على مثال الأديان الدعوية.

رابعًا: الجماعات الوراثية - حين يصبح الانتماء نسبًا

وفي موضع أبعد من غياب التبشير نجد جماعات دينية إثنية تجعل العضوية موروثة بالميلاد، ولا تعرف في صورتها السائدة طريقًا معتادًا لدخول الغريب. وليس معنى ذلك أنها تعادي الخارج بالضرورة؛ فقد يكون إغلاق الحدود ثمرة تصور لاهوتي، أو نظام قرابة وزواج، أو ذاكرة اضطهاد، أو خوف جماعة صغيرة من الذوبان. وتختلف صلابة هذه الحدود باختلاف الزمان والمكان، كما تنشأ حولها نقاشات داخلية لا تظهرها عبارة «دين مغلق» وحدها.

الدروز (الموحدون): مرت الدعوة في نشأة المذهب بمرحلة علنية قصيرة، ثم أُعلن إغلاقها سنة 1043م تقريبًا، واستقر الانتماء منذ ذلك الحين على الولادة في الجماعة لا على التحول إليها. وتحتل عقيدة تقمص الأرواح مكانة مركزية في تصورهم للإنسان والجماعة، غير أن ربطها وحدها بإغلاق باب الدخول تبسيط لعوامل دينية وتاريخية متداخلة. كما تنقسم الجماعة من جهة المعرفة الدينية إلى «العقّال» المطلعين على مراتب من التعاليم، وعموم المؤمنين الذين لا يطلعون على النصوص الباطنية بالطريقة نفسها. أما الزواج من خارج الجماعة والخروج منها فمسألتان شديدتا الحساسية اجتماعيًا، وتتفاوت الممارسة بشأنهما بين البيئات والأسر؛ والأدق وصف حدود الانتماء بأنها شديدة الإحكام، لا إطلاق أحكام مطلقة على كل فرد وكل مجتمع درزي.

اليزيدية: جماعة دينية إثنية يقوم الانتماء إليها، في التقليد السائد، على الولادة، ولا تملك طقسًا معتمدًا لإدخال الغريب فيها على مثال الأديان المفتوحة للتحول. وتنتظم داخلها فئات

دينية واجتماعية موروثة، أبرزها الشيوخ والأبيار والمريدون، وتحكم الزواجَ قواعد داخلية صارمة. وقد عمّق تاريخ الاضطهاد، ولا سيما كارثة سنجار، الشعور بأن صون الحدود صونٌ لبقاء الجماعة؛ ومع الهجرة والشتات ظهرت أسئلة جديدة حول الزواج والهوية وعودة الناجين، من غير أن تزول السمة الوراثية العامة. والمندائيون كذلك جماعة دينية إثنية متزاوجة في داخلها تقليديًا، لا تمارس الدعوة ولا تقبل التحول إليها في صورتها الموروثة. ويجلّون يحيى المعمدان من غير أن يعدّوه مؤسس دينهم، ويؤدي الاغتسال المتكرر في الماء الجاري دورًا محوريًا في عبادتهم؛ ولذلك لا يجوز اختزالهم في عبارة «أتباع يحيى المعمدان» ولا تصوير حدودهم كعادة اجتماعية مجردة.

وبارسيّو الهند الزرادشتيون: تكشف حالتهم كيف تصوغ الهجرة والأقلية والمؤسسات حدود الانتماء. فالبحث في مدى نزعة الزرادشتية القديمة إلى نشر الدين، وفي علاقة الدولة الساسانية بالتحول إليه، لا يفضي إلى حكم واحد: تشير الشواهد إلى الدعوة أو الضغط في بعض الأزمنة، وإلى التسامح والارتباط القومي في أزمنة أخرى. وبعد استقرار الزرادشتيين المهاجرين في الهند تشكلت لدى البارسيين هوية جماعية وراثية شديدة المحافظة، ورسخت مؤسسات كثيرة رفض قبول المتحولين، كما أثار الزواج من خارج الجماعة ومكانة الأبناء نزاعات قانونية ودينية متواصلة. ولا يجمع الزرادشتيون اليوم على موقف واحد؛ فبعض المحافظين، ولا سيما في الهند، يغلق الباب، بينما تقبل جماعات إصلاحية وفي إيران والشتات بعض الداخلين وفق شروط مختلفة. وهكذا لا ترد الحالات الأربع إلى علة واحدة: قد يكون الحد لاهوتيًا، أو قرابيًا، أو قانونيًا، أو درعًا صنعته ذاكرة الاضطهاد والخوف الديموغرافي؛ وغالبًا تتضافر هذه العوامل بدل أن ينفرد واحد منها بالتفسير.

خامسًا: الهندوسية - من هوية موروثة إلى حركات عالمية

لا تقدم الهندوسية، بتقاليدها الكثيرة، نموذجًا واحدًا للانتماء. ففي مجتمعات واسعة منها ارتبطت الهوية الدينية تاريخيًا بالأسرة والطبقة والجماعة المحلية والطقوس أكثر من ارتباطها بإعلان عقيدة أو بطقس موحد للدخول؛ ولذلك لم يكن سؤال «كيف أعتنق الهندوسية؟» مركزيًا كما هو في الأديان التبشيرية. وعرفت بعض البيئات، ولا سيما بين جماعات عليا، محاذير تتصل بعبور البحر وفقدان الطهارة، لكنها لم تكن قانونًا هندوسيًا واحدًا في كل الأزمنة. كما شجعت تيارات فلسفية وتعبدية متعددة رؤيةً رحبة للطرق المؤدية إلى الحقيقة، غير أن التعددية ليست موقف الهندوس جميعًا، ولا تعني أن المذاهب والآلهة والتقاليد عندهم شيء واحد. فالأدق أن نقول إن البنية التقليدية لم تحتج عادةً إلى تحويل العالم كله إلى عضوية دينية موحدة.

غير أن القرنين الأخيرين أعادا تشكيل المشهد. ففي سياق الاستعمار والتنافس مع الإرساليات المسيحية والدعوة الإسلامية، طورت حركة آريا ساماج، التي تأسست سنة 1875، طقس «شُدّي» أو التطهير لإعادة من تحولوا عن الهندوسية، ثم اتسع استعماله لدى بعض أتباعها حتى شمل إدخال غير الهندوس؛ ولم يكن معناه ولا تطبيقه واحدًا في كل مرحلة. وفي سنة 1893 قدم فيفيكاناندا في برلمان أديان العالم بشيكاغو صيغة عالمية للفيدانتا واليوغا، فأسهم بقوة في خطاب هندوسي موجه إلى الجمهور الغربي. ثم نشأت في القرن العشرين حركات عابرة للقارات، مثل جمعية وعي كريشنا «إيسكون» وحركات التأمل ومدارس الغورو، تعرض ممارسات أو عقائد هندوسية لجمهور عالمي وتقبل المنضمين. وهكذا تضم الهندوسية المعاصرة معًا هويات موروثة شديدة الارتباط بالجماعة، ومسارات روحية مفتوحة للداخلين؛ فلا يصح حبسها في خانة «غير الدعوية» ولا وصفها كلها بالتبشير.

سادسًا: البوذية - رسالة عابرة للحدود منذ زمن مبكر

تعد البوذية من أقدم التقاليد التي خرجت مبكرًا من بيئتها الأولى وخاطبت الإنسان بوصفه كائنًا يعاني ويطلب التحرر. وتحفظ النصوص البوذية المبكرة وصيةً للرهبان بأن يسيروا لنفع الكثيرين وسعادتهم ورحمة العالم، وهي صورة مؤسسة لنشاط التعليم والترحال. وقد فتحت الجماعة الرهبانية أبوابها لأناس من مراتب اجتماعية مختلفة، من غير أن يعني ذلك أن المجتمعات البوذية ألغت الطبقات والتراتبات حيثما قامت. وفي القرن الثالث قبل الميلاد منح الإمبراطور أشوكا هذا الانتشار سندًا سياسيًا بالغ الأثر بعد حرب كالينغا؛ لكن الحذر واجب بين أنواع المصادر: فنقوشه تتحدث عن نشر «الدارما» بوصفها سياسة أخلاقية عامة، وتذكر وصول صيتها إلى مناطق وملوك خارج سلطانه، ولا تطابق هذه اللغة دائمًا مفهوم الإرسالية البوذية المذهبية. أما الروايات السريلانكية اللاحقة فتنسب إلى الراهب ماهيندا، الذي تعده ابن أشوكا، نقل البوذية إلى الجزيرة. والجمع بين النقوش والروايات يكشف توسعًا حقيقيًا، لكنه لا يجيز وصف حملة واحدة بأنها «أول إرسالية موثقة في التاريخ» بلا تحفظ.

وانتشرت البوذية عبر شبكة طويلة من الرهبان والتجار والمترجمين والحجاج، وبفضل رعاية ملوك ودول محلية: إلى سريلانكا وجنوب شرقي آسيا، وعلى طرق آسيا الوسطى إلى الصين وكوريا واليابان، ثم إلى التبت ومنغوليا. ولم يكن توسعها نسخة من فتوحات عسكرية متصلة، لكن ذلك لا يجعل تاريخ المجتمعات البوذية خاليًا من صراعات الدولة والعنف الديني؛ فالفرق ضروري بين انتشار التعليم وبين تصرف كل سلطة انتسبت إليه. وفي كل موطن ترجمت البوذية مصطلحاتها وتفاعلت مع تقاليد قائمة: مع الفكر الصيني وشعائره، ومع الكامي في اليابان، ومع تقاليد التبت المحلية. وهذا التفاعل ليس ذوبانًا كاملًا ولا بقاءً بلا تغير، بل «توطين» يعيد صياغة الدين والبيئة معًا. وفي الغرب المعاصر انتشرت مدارس بوذية ومراكز تأمل، كما انفصلت «اليقظة الذهنية» أحيانًا عن سياقها الديني وصارت أداة علاج أو تدريب؛ ولذلك ينبغي التمييز بين الدخول في تقليد بوذي، واستعارة ممارسة منه، وتسويق نسخة مبتسرة لا تسمي مصدرها.

سابعًا: أديان الجماعة والأرض - انتماء لا يبدأ دائمًا بعقيدة

وثمة تقاليد لا يكون الانتماء فيها قرارًا عقديًا منفصلًا عن الحياة، بل علاقةً بالمكان والأسرة والأسلاف والطقس. فالشنتو في اليابان يقوم على شعائر الكامي والمزارات والمواسم، ولا يعرف في صورته الغالبة مأموريةً لتحويل العالم ولا طقسًا لازمًا للدخول؛ ومع ذلك يستطيع غير الياباني المشاركة في شعائره، وتوجد مزارات وجماعات خارج اليابان، فلا يصح جعله دين دم مغلقًا. أما أديان الشعوب الأصلية في أفريقيا والأمريكتين وأوقيانوسيا فشديدة التنوع، ويجمع كثيرًا منها ارتباط الممارسة بالأرض والقرابة وذاكرة الجماعة، لكن لا يجوز نسب عقيدة واحدة في «صحة دين الجار» إليها جميعًا أو الحديث عنها ككتلة ثابتة لم تتغير. والكونفوشية والطاوية تكشفان بدورهما ضيق نموذج العضوية الغربية: فالكونفوشية تراث أخلاق وتعليم وطقوس اجتماعية، والطاوية تضم فلسفات ومؤسسات كهنوتية ومجتمعات وطرائق تلقين، وقد تتجاوران مع البوذية والممارسات الشعبية في حياة الشخص الواحد. لهذا تعسر أرقام «الأتباع»؛ لا لأن كل صيني يمارس التقاليد الثلاثة، بل لأن حدود الهوية والممارسة لا تتطابق دائمًا مع بطاقة انتماء واحدة.

ثامنًا: من المانوية إلى الحركات الحديثة واللادينية

المانوية مثال بارز على دين صُمم للانتشار ثم كاد يختفي. فقد قدم ماني، في القرن الثالث الميلادي، رسالته بوصفها اكتمالًا لسلسلة من الحكماء والرسل، وربطها خصوصًا ببوذا وزرادشت والمسيح. ألّف كتبًا، ونظم جماعةً من «المصطفين» و«السامعين»، وأرسل تلاميذه، وتكيف المبشرون مع لغات الشعوب ومفاهيمها؛ فانتشرت المانوية غربًا في الإمبراطورية الرومانية - وكان أوغسطينوس من سامعيها نحو تسع سنوات - وشرقًا عبر إيران وآسيا الوسطى إلى الصين. وفي سنة 762 أو 763 اعتنقها خاقان الأويغور، فحظيت برعاية دولة ثم فقدتها مع تحول موازين القوة. وأسهمت الملاحقات المتكررة، إلى جانب منافسة أديان راسخة وتبدل الدول

وطرق التجارة، في انحسارها، وإن بقيت آثارها ونصوصها أطول مما توحي به عبارة «انقرضت تمامًا». والدرس واضح: حسن التنظيم وسرعة الانتشار لا يكفيان وحدهما لضمان البقاء.

أما أديان القرون الأخيرة فقد نشأت في عالم أشد اتصالًا، فبنت التعليم الديني والتنقل العالمي في مؤسساتها منذ وقت مبكر. ترى البهائية رسالتها موجهة إلى وحدة البشر، وتنشر تعاليمها في بلدان كثيرة، مع تمييزها بين «التعليم» المشروع والضغط لاستمالة الفرد. وفي كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة يحتل العمل الإرسالي مكانة مركزية؛ ويخدم كثير من الشبان والشابات فترات محددة في بعثات تعليمية أو خدمية، لا بصيغة واحدة لكل الأعضاء والظروف. ويجعل شهود يهوه التبشير العلني ومن منزل إلى منزل جزءًا ظاهرًا من ممارستهم الجماعية. أما الجماعة الأحمدية، التي يعرف أتباعها أنفسهم مسلمين بينما ترفض غالبية المؤسسات الإسلامية تصورها للنبوة، فقد أنشأت شبكات واسعة للترجمة والإرسال وبناء المساجد خارج جنوب آسيا. وتبين هذه الأمثلة أن العولمة لم تخلق الرسالة العالمية من العدم، لكنها زودتها بوسائل تنظيم واتصال لم تعرفها العصور السابقة.

والظاهرة أوسع من الأديان: فقد استعارت حركات لادينية أحيانًا لغة الرسالة وأدواتها. صاغ أوغست كونت في القرن التاسع عشر «ديانة الإنسانية» بطقوس وتقويم أخلاقي، وشنت الدولة السوفييتية عبر مؤسساتها حملات منظمة لنشر الإلحاد، ثم ظهرت في العقود الأخيرة موجة «الإلحاد الجديد» وحملات إعلانية وجمعيات إنسانوية تدافع عن رؤيتها وتساعد الخارجين من الأديان. وليس كل تعريف بالفكرة تبشيرًا، ولا كل نشاط لاديني دينًا مستترًا؛ إنما تكشف المقارنة أن البشر، متدينين وغير متدينين، يميلون إلى نشر ما يرونه حقيقة نافعة أو خلاصًا من الوهم. وهذه الحماسة تخبرنا عن قوة الاقتناع وعن أدوات الحركة، لا عن صدق الفكرة أو بطلانها.

تاسعًا: التحليل المقارن - لماذا تدعو جماعة ولا تدعو أخرى؟

يمكن جمع خيوط الجولة في أربعة عوامل تساعد طالب الحقيقة على الفهم، من غير أن تتحول إلى قوانين حتمية أو أحكام قيمة. فقد يجتمع عاملان ويفترق ثالث، وقد تتغير سياسة التقليد نفسه بين عصر وآخر، أو تختلف طوائفه في الزمن الواحد.

1. العامل اللاهوتي: يقوى دافع الدعوة عادةً حين تجتمع ثلاثة أمور: أن تُفهم الرسالة على أنها موجهة إلى البشر جميعًا، وأن يُربط خير الإنسان في الدنيا أو الآخرة بقبولها، وأن يوجد أمر أو مثال مؤسس يدعو إلى البلاغ. لكن هذه العناصر درجات لا مفاتيح تشغيل آلية؛ فقد تكون الرسالة عالمية من غير حصرية صارمة، وقد يكون التقليد ذا هوية جماعية ويظل باب التحول إليه مفتوحًا، وقد تُقرأ النصوص المؤسسة بطرائق مختلفة. لذلك تفسر العقيدة جانبًا من الحماسة أو الفتور، ولا تثبت وحدها صدق الدعوى ولا حسن وسائل نشرها.

2. العامل الاجتماعي والتاريخي: قد تدفع ذاكرة الاضطهاد، وصغر العدد، والزواج الداخلي، والقلق من الذوبان جماعةً إلى إحكام حدودها؛ وقد تمنح الكثرة والأمن والموارد جماعةً أخرى ثقةً في الانفتاح. غير أن العلاقة ليست قاعدة مطردة: فقد تكون أقلية صغيرة شديدة الدعوة، وقد تستغني أغلبية كبيرة عن التبشير، وقد ينشأ الإغلاق من لاهوت أو قانون أو نظام قرابة لا من الخوف وحده. فالحجم والأمن والشتات والديموغرافيا عوامل تضيء الحالة، ولا تختصرها.

3. قنوات الانتشار: تنتقل الأديان عبر القدوة والعلاقات الشخصية، والتعليم والمناظرة، والهجرة والتجارة والترجمة والحج، والزواج والأسرة، والتصوف أو التدريب الروحي، والمدارس والمستشفيات والأوقاف والخدمات، ثم الإعلام الحديث والمنصات الرقمية. ولا تحمل القناة حكمها الأخلاقي في اسمها؛ فقد تكون المدرسة خدمةً غير مشروطة، وقد تتحول إلى موضع ضغط، وقد يكون الزواج لقاءً حرًا أو أداة إكراه، وقد تنقل التجارة فكرةً بلا خطة تبشيرية أصلًا. والسؤال الحاسم في كل قناة: ما مقدار حرية المتلقي؟ وما الذي عُرض عليه، وبأي شفافية؟

4. السلطة السياسية: تستطيع الدولة أن توسع مدى دين من غير أن تجبر كل فرد على اعتناقه، حين تمنحه الشرعية والموارد والتعليم والمكانة؛ وتستطيع أيضًا أن تميّز ضد غيره أو تفرض التحول أو تمنع الخروج. لذلك ينبغي الفصل بين رعاية قسطنطين للمسيحية، وسياسة أشوكا الأخلاقية وصلته بالبوذية، وتحولات الملوك والشعوب، وبين وقائع القسر المحددة في كل عصر. كما ينبغي الفصل بين النصوص والتاريخ المؤسسي: ففي القرآن نفي الإكراه في الدين، وفي الأناجيل دعوة إلى الكرازة لا أمرًا بجيش، وفي نقش أشوكا الثاني عشر حث على ضبط اللسان وعدم ازدراء تقاليد الآخرين؛ ومع ذلك لا تعفي هذه النصوص أتباعها من مساءلة ما صنعته الدول والجماعات باسمها.

وتوضح عبارة «الناس على دين ملوكهم» جانبًا من التحولات الجماعية، لا التاريخ كله. فقد ارتبط تنصير روس كييف بقرار الأمير فلاديمير، وتبعت جماعات من السهوب اختيارات حكامها، وربط صلح أوغسبورغ في أوروبا سنة 1555 مذهب الإقليم بمذهب أميره. غير أن الناس لم يكونوا دائمًا أجسادًا صامتة تتبع الرأس؛ فقد قاوموا، أو فاوضوا، أو مزجوا الجديد بالموروث، أو احتفظوا بممارسات قديمة تحت اسم جديد. ولهذا لا تخبرنا خريطة الأعداد وحدها كم دخلوا عن اقتناع، وكم ورثوا قرارًا سياسيًا، وكم أعادوا تشكيل الدين بعد وصوله.

عاشرًا: أخلاق الدعوة اليوم - حق في الإقناع وحدود تحمي الإنسان

تنتهي الجولة إلى توتر معاصر بين حقين متلازمين: حق الإنسان في أن يشرح معتقده ويحاول إقناع غيره، وحق المخاطَب في أن يختار أو يرفض أو يغير اعتقاده بلا إكراه. تنص المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حرية الفكر والوجدان والدين، وتشمل تغيير الدين وإظهاره بالتعليم والممارسة والشعائر. ويميز القانون الدولي بين حرية الاعتقاد والاختيار في باطن الإنسان، التي لا يجوز إكراهه عليها، وبين إظهار المعتقد، الذي لا يقيَّد إلا بقانون

ولضرورة تحمي السلامة أو النظام أو الصحة أو حقوق الآخرين. وفي الواقع تقيد دول كثيرة التحول أو التبشير أو الزواج بين الأديان أو تسجيل الهوية الدينية بصور مختلفة، كما تفرض ولايات هندية عدة إجراءات وعقوبات تحت عنوان منع التحويل بالقوة أو الاحتيال أو الإغراء، ويخشى منتقدوها اتساع الألفاظ واستعمالها ضد الأقليات. فلا يصح اختزال المشكلة في دين أو منطقة واحدة.

ولا يحل منع الدعوة السلمية مشكلة الإكراه؛ فالقانون المنصف يعاقب الفعل المؤذي المحدد، لا مجرد محاولة الإقناع. ويمكن اختبار أخلاق أي دعوة بستة أسئلة: هل تعرّف نفسها وممولها وغايتها بوضوح؟ هل تنقل معتقد المخالف كما يصفه أهله لا كما يسهل هدمه؟ هل تترك للإنسان وقتًا ومساحةً للرفض؟ هل تمتنع عن استغلال الطفل أو المريض أو الجائع أو اللاجئ ومن يعتمد على الداعي في رزقه أو علاجه؟ هل تبقى المعونة والخدمة حقًا غير مشروط بالاستماع أو التحول؟ وهل يقبل الداعي لغيره الحرية نفسها التي يطلبها لنفسه، بما فيها حق أتباعه في المغادرة؟ بهذه المعايير نفرق بين الحجة والابتزاز، وبين الخدمة والعوض المستتر، وبين الشهادة الصادقة واستغلال الضعف.

خاتمة: كيف يقرأ طالب الحقيقة الدعوات؟

يخرج طالب الحقيقة من هذا الفصل بأربع أدوات؛ فهو، بحكم موقعه، مخاطَب محتمل لدعوات كثيرة.

أولها: أن يفهم منطق الداعي قبل أن يحكم عليه؛ فقد تكون حماسته نتيجة طبيعية لاعتقاده أن الرسالة نافعة أو منقذة، لكنها لا تصبح بذلك دليلًا على صحتها. وثانيها: أن يفهم صمت الجماعات غير الدعوية من داخل بنيتها؛ فقد لا ترى البشرية محتاجةً إلى عضويتها، أو قد تجعل الانتماء نسبًا وجماعة، أو تكون قد أغلقت حدودها تحت ضغط التاريخ. وليس الصمت

ضعف حجة، كما أن كثرة الطارقين ليست قوة حجة. وثالثها: أن يقرأ أعداد الأتباع وخرائط الانتشار بوصفها حصيلة اقتناع وولادة وهجرة وتعليم ودولة واقتصاد وقسر بدرجات متفاوتة، لا استفتاءً نزيهًا أجراه التاريخ على صدق العقائد. ورابعها: أن يميز بين الدعوة والدليل؛ فالقصة والوعد والقدوة أدوات مشروعة للتعريف، لكن الفحص يحتاج بعد ذلك إلى بينة قابلة للمقارنة.

وحين يسمع دعوى دينية أو لادينية، يسأل: ما القضية التي يطلب مني تصديقها؟ وما دليلها المستقل عن جاذبية المتحدث وعدد أتباعه؟ وهل عرض أقوى اعتراض عليها بأمانة؟ ثم يعرض الجواب على الموازين التي سبقت في فصل «بأي ميزان نقارن؟».

ويبقى سؤال أخير: هل يدل السعي إلى نشر الاعتقاد على ثقة أصحابه به، أم يدل الاكتفاء بالجماعة على رسوخ لا يحتاج إلى العدد؟ يمكن قراءة كل موقف بأكثر من وجه؛ فقد تصدر الدعوة عن ثقة أو خوف على مصير الآخر، وقد يصدر الصمت عن طمأنينة أو عن انغلاق. لذلك فليست الدعوة ولا الامتناع عنها برهانًا على الحقيقة. البرهان هو ما يبقى بعد أن تهدأ الحماسة، ويزول الضغط، ويقف القارئ أمام الفكرة ودليلها بحرية.

> **إحالات الفصل:** حرية الاعتقاد والردة وخريطتها الحقوقية في الفصل 26؛ والتحول الديني الجماعي في الفصل 5؛ ودليل التواتر والانتشار ضمن أدلة الأديان الذاتية في الفصل 19؛ وموازين المقارنة في الفصل 3.

مبحث 11.1: لماذا تنتشر الأديان وتبقى وتنقسم؟ - ثلاثة مسارات اجتماعية

تسعة عوامل للانتشار، وسبعة شروط تساعد على البقاء، وسبع آليات للانقسام - وما تثبته هذه المؤشرات اجتماعيًا وما لا تثبته عقديًا

ملخص المبحث: يفصل هذا المبحث بين ثلاثة أسئلة كثيرًا ما تختلط: كيف يتسع دين جغرافيًا وعدديًا؟ وكيف يحافظ على جماعته عبر القرون؟ وكيف ينشأ داخله التنوع والانقسام؟ ويعرض عوامل متكررة لا قوانين حتمية؛ فهي تفسر جانبًا من التاريخ، ولا تحكم بصدق عقيدة أو بطلانها.

مدخل: ثلاثة أسئلة ينبغي ألا تختلط بسؤال الحقيقة

يميل الجدل الشعبي إلى تفسير نجاح الدين بصدقه، وتعثره ببطلانه، ثم يعكس الميزان عند الحديث عن دين المخالف. غير أن الوقائع أكثر تعقيدًا: فقد اتسعت المانوية من البحر المتوسط إلى الصين ثم انحسرت، وحافظت اليهودية على استمرارية طويلة مع بقاء هويتها الجماعية أوضح من نزعتها إلى الانتشار، وعرفت الأديان الكبرى كلها تنوعًا داخليًا بدرجات مختلفة. لذلك فأسئلة الانتشار والبقاء والانقسام أسئلة وصفية في علم الاجتماع والتاريخ؛ أما سؤال الحقيقة فيحتاج إلى أدلة أخرى. وفصل المستويين يحمي القارئ من مغالطتين متقابلتين: «كثرتنا دليل» و«فرقتهم دليل».

أولًا: لماذا ينتشر دين أكثر من غيره؟ - تسعة عوامل متداخلة

1. التوجه الدعوي: يزداد احتمال الانتشار حين يفهم أتباع التقليد رسالته على أنها موجهة إلى البشر جميعًا، وحين توجد مؤسسات أو قدوات تشجع البلاغ. أما التقاليد التي تربط الانتماء بالنسب أو القوم أو الأرض فتتوسع عادةً ببطء أكبر. وهذه مقارنة في الميل العام لا في الأبواب المغلقة؛ فاليهودية والهندوسية والزرادشتية والشنتو عرفت مواقف وطرائق متعددة تجاه الداخلين إليها عبر التاريخ.

2. وضوح عتبة الانتماء وكلفتها: لا يكفي أن يكون الدخول «سهلًا»؛ بل ينبغي أن تكون شروطه مفهومة وقابلة للتطبيق في بيئات مختلفة. في الإسلام علامة دخول لفظية واضحة تتبعها التزامات دينية وأخلاقية، وفي المسيحية المبكرة ساعد إعفاء المؤمنين من الأمم من الختان ومعظم أحكام الشريعة اليهودية - كما تصف أعمال الرسل 15 - على اتساع الجماعة خارج محيطها الأول. وفي المقابل قد تحد قيود النسب أو الطبقة أو الطقس المطول من التوسع، مع أنها قد تقوي تماسك الجماعة.

3. الرعاية السياسية والقانونية: تستطيع الدولة أن تمنح دينًا الشرعية والموارد والتعليم وشبكة المؤسسات، وأن ترفع كلفة الانتماء إلى منافسيه أو تخفضها. وتظهر صور مختلفة لذلك في رعاية قسطنطين للمسيحية، وصلة أشوكا بالبوذية، وتحولات بعض الخانات والملوك. لكن رعاية الحاكم لا تعني أن كل فرد تحول فورًا أو عن اقتناع؛ فالسياسة تهيئ المجال وتغير الحوافز، ثم تتدخل الأسرة والمدينة والطقس والذاكرة في تشكيل النتيجة.

4. طرق الحركة والاتصال: تسافر الأفكار مع التجار والحجاج والمهاجرين والجنود والطلاب. أسهم طريق الحرير في انتقال البوذية، وحملت شبكات المحيط الهندي والصحراء الكبرى الإسلام إلى مناطق لم تفتحها جيوش إسلامية، واستفادت المسيحية المبكرة من مدن الإمبراطورية الرومانية وطرقها ولغاتها المشتركة. فالطريق لا ينشر عقيدة وحده، لكنه يخلق لقاءات متكررة يمكن أن تتحول إلى جماعات مستقرة.

5. اللغة والترجمة: اتجهت المسيحية منذ قرونها الأولى إلى نقل نصوصها وشعائرها إلى لغات متعددة، فساعدها ذلك على التجذر محليًا. وحافظ الإسلام على مركزية العربية في تلاوة القرآن والعبادة، مع ترجمة معانيه وشرحها بلغات الشعوب، فجمع بين رابطة لغوية عابرة للقوميات وقدرة واسعة على التوطين. ولا يوجد نموذج واحد ناجح دائمًا؛ فالترجمة توسع الوصول، واللغة المقدسة قد تقوي الوحدة والهوية، ولكل منهما كلفة وفائدة.

6. الديموغرافيا: قد يتغير وزن الجماعة من غير موجة تحول كبيرة، بفعل الخصوبة والبنية العمرية والوفيات والهجرة والاحتفاظ بأبناء الجماعة. قدم رودني ستارك في «صعود المسيحية» نموذجًا افتراضيًا يفترض نموًا يقارب 40% كل عقد ليبين أن جماعة صغيرة قد تصبح كبيرة خلال قرون؛ وهو تمرين حسابي تفسيري، لا تعدادًا مباشرًا للمسيحيين الأوائل، وقد نوقشت فرضياته. أما تقديرات مركز بيو للفترة 2010-2020 فتظهر أن الإسلام كان أسرع المجموعات الدينية الكبرى نموًا، ويرتبط ذلك خصوصًا بصغر متوسط العمر وارتفاع الخصوبة نسبيًا؛ ولا ينبغي الخلط بين نمو السكان وعدد المتحولين.

7. الشبكات الاجتماعية: كثير من التحولات الدينية يمر عبر صديق أو قريب أو زميل قبل أن يمر عبر كتاب أو مناظرة. فالثقة تفتح باب الاستماع، والجماعة توفر معنىً وانتماءً ومساندة، ثم تأتي الحجة والعبادة والخبرة الشخصية بدرجات مختلفة. لذلك لا يصح القول إن الناس يتحولون «بالعلاقات لا بالأفكار»، بل الأدق أن العلاقات كثيرًا ما تحدد من يسمع الفكرة، وكيف يختبرها، وهل يجد جماعة يعيشها معها.

8. الأزمات والرعاية: تصف مصادر مسيحية مبكرة، ولا سيما ما نُقل عن ديونيسيوس الإسكندري وقبريانوس، عناية مسيحيين بالمرضى في زمن الوباء. واستعمل ستارك هذه الشهادات لاقتراح أن أخلاق الرعاية رفعت فرص النجاة وجذبت المتعاطفين. غير أن المصادر ذات غرض وعظي وجدلي، ولا تتيح قياس حجم السلوك أو أثره الديموغرافي بدقة، كما لا يصح تعميم صورة هروب غير المسيحيين جميعًا. الأثبت أن الخدمة في

الكارثة قد تمنح الجماعة ثقةً وسمعةً وشبكات جديدة، لا أن وباءً بعينه يفسر وحده صعود دين.

9. الانفتاح المؤسسي وتراجع المنافسين: تتسع فرصة الدين حين تضعف مؤسسات قديمة، أو تنهار دولة، أو تتغير طرق التعليم والمدينة، أو يظهر جمهور لا تلبي النظم القائمة حاجاته. لكن وصف ذلك بـ«الفراغ» قد يضلل؛ فالمجتمعات لا تكون بلا معتقد، بل تعيد ترتيب معانيها ومؤسساتها. وقد يتزامن سقوط هان مع اتساع البوذية في الصين، أو إنهاك قوى إقليمية مع صعود قوة دينية وسياسية جديدة، من غير أن تكون المصادفة الزمنية سببًا منفردًا.

وخلاصة هذا القسم أن الانتشار نتيجة تفاعل بين العقيدة والتنظيم والسياسة والطرق واللغة والديموغرافيا والشبكات والظروف التاريخية. ولا يعمل عامل منفرد بالطريقة نفسها في كل مكان، كما قد تنتشر أديان متعارضة بالعوامل ذاتها. لذلك يخبرنا الاتساع عن قدرة تقليد على الحركة والتكاثر والتكيف في شروط معينة، ولا يخبرنا وحده أن دعواه صحيحة.

ثانيًا: لماذا يبقى دين أكثر من غيره؟ - شروط تساعد على الاستمرار

لا توجد وصفة تضمن البقاء، لكن المقارنة التاريخية تكشف سبعة شروط ترفع احتماله حين تتساند:

1. ذاكرة قابلة للنقل: قد تكون نصًا محفوظًا، أو تقليدًا شفهيًا منضبطًا، أو طبقة من المعلمين والمؤسسات. المهم ألا ينقطع تعليم الجيل التالي. وفقد أجزاء كبيرة من تراث جماعة قد يضعف قدرتها على التجدد، لكنه لا يفسر انحسارها وحده؛ فبعض التقاليد عاشت طويلًا بالطقس والذاكرة قبل تدوينها الكامل.

2. ممارسات وحدود يومية: الصلاة والطعام والأعياد واللباس والزواج والتعليم تصنع هوية تُعاش ولا تقتصر على فكرة. وقد أسهمت هذه الممارسات في بقاء اليهودية والسيخية والبارسيين وجماعات أخرى في أوضاع الأقلية، لكنها قد تتحول أيضًا إلى عبء إذا انقطعت عن المعنى أو صارت كلفتها أعلى من قدرة الأتباع.

3. التكيف مع حفظ قدر من الاستمرار: ينتقل الدين إلى لغة ومجتمع جديدين حين يميز بين ما يعده أصلًا ثابتًا وما يسمح بتغيره. وقد اتخذت البوذية أشكالًا صينية وتبتية ويابانية مختلفة، كما استوعبت تقاليد هندوسية محلية عناصر واسعة. غير أن التكيف غير المحدود قد يذيب الهوية، والجمود غير المحدود قد يعزلها؛ والبقاء غالبًا تفاوض بين الطرفين.

4. تنظيم قادر على تحمل الصدمات: قد تحمي اللامركزية الدين من سقوط عاصمة أو قيادة واحدة، كما قد تحميه مركزية متينة تحفظ التعليم والموارد وتدير الخلاف. ولا يصح أن «الوسط يهلك»؛ فبين النموذجين درجات كثيرة. السؤال الأدق: هل يملك التنظيم بدائل للقيادة والتمويل والتعليم إذا تعرض مركزه للأزمة؟

5. تنوع الموارد وعدم الارتهان الكامل للدولة: قد تمنح الدولة دينًا قوة كبيرة، لكنها تجعل مصيره معرضًا لتبدل الحكم إذا لم تكن له جذور اجتماعية مستقلة. وقد أسهم سقوط الإمبراطوريات في انحسار ديانات رسمية، ومنها الزرادشتية بعد الساسانيين، لكن الانحسار كان مسارًا طويلًا تدخلت فيه السياسة والاقتصاد والهجرة والتحول، لا نتيجة فورية لسقوط دولة واحدة.

6. التجدد الديموغرافي والاحتفاظ بالأبناء: يمكن للخصوبة والزواج الداخلي وقوة التنشئة أن تعوض قلة الداخلين، كما يظهر في جماعات مثل الأميش والحريديم. لكن العدد وحده لا يكفي؛ فإذا ضعفت قدرة الجماعة على نقل هويتها أو ارتفعت المغادرة، فقد يتراجع أثر الخصوبة بمرور الزمن.

7. القدرة على تفسير النص والخبرة من جديد: تبقى التقاليد حين تملك أدوات تعليم وتأويل تسمح لها بالإجابة عن أسئلة العصور من غير أن تفقد كل صلة بأصولها. وكثرة التأويل قد تولد خلافًا، لكنها تمنح أيضًا إمكان التجدد؛ أما حصر الحياة الدينية في جواب تاريخي واحد فقد يضيق مجالها حين يتغير السؤال.

ويقابل ذلك أربعة مسارات كبرى للانحسار: قمع طويل أو تهجير لا يجد الناجون معه ملاذًا؛ وانقطاع مؤسسات التعليم والنقل؛ وخسارة ديموغرافية لا تعوضها ولادات أو دخول جديد؛ وعجز عن التكيف أو بناء موارد مستقلة. وقد تجتمع بعض هذه العوامل في المانوية والميثرائية والكاثارية وغيرها، لكن تاريخ كل حالة يحتاج إلى تفسير خاص. كما أن الهجرة أنقذت جماعات في ظروف معينة - مثل انتقال زرادشتيين إلى الهند - من غير أن تكون الأرض الجديدة ضمانًا كافيًا وحدها.

ثالثًا: لماذا ينقسم الدين الواحد؟ - سبع آليات متكررة

الآلية الأولى - الخلاف على الخلافة والسلطة: يظهر مبكرًا في بعض التقاليد سؤال من يفسر الرسالة أو يقود الجماعة بعد المؤسس. كان لنزاع الخلافة أثر مركزي في تشكل السنة والشيعة، ووقعت نزاعات خلافة في السيخية والمورمونية والبهائية، بينما لا تبدأ كل الانقسامات من هذا الباب. والآلية الثانية - تعدد القراءة ومصادر السلطة: يتسع الخلاف كلما تعددت دلالات النصوص أو اختلف الناس في وزن النص والتقليد والعقل والقيادة؛ ومن هنا منازعات الصفات والقدر والفقه في الإسلام، وطبيعة المسيح وسلطة الكنيسة في المسيحية، ومسائل الرهبنة والفلسفة والخلاص في البوذية. والآلية الثالثة - شكل المؤسسة: قد تقلل المركزية عدد الانشقاقات العلنية لأنها تملك جهة تفصل في النزاع، لكنها قد تدفع المعترضين إلى خروج كبير إذا تعذر الإصلاح من الداخل. وقد تسمح اللامركزية بتنوع متعايش، لكنها تزيد عدد الهيئات المستقلة. لذلك لا يساوي عدد المؤسسات عدد العقائد؛ فرقم «عشرات الآلاف من

الطوائف المسيحية» في بعض قواعد البيانات يحصي هيئات مستقلة بحسب البلد والتنظيم، ولا يعني عشرات الآلاف من العقائد المتباينة.

الآلية الرابعة - تداخل العقيدة مع السياسة واللغة والهوية: لا تكون الخلافات التاريخية «سياسية فقط» ولا «لاهوتية فقط». ففي انقسامات ما بعد خلقيدونية سنة 451، وفي التباعد الذي رمزه انشقاق الشرق والغرب سنة 1054، تشابكت الصياغة العقدية مع اللغة والسلطة والذاكرة والإقليم. وينطبق مبدأ التشابك نفسه على حالات في الإسلام واليهودية وغيرها، مع اختلاف وزن كل عنصر. والآلية الخامسة - الإصلاح وبناء الحدود: قد ينجح المصلح داخل المؤسسة، وقد يخرج أو يُخرج فتتكون جماعة جديدة. حدث ذلك في الإصلاح البروتستانتي، وفي حركات إسلامية وهندوسية حديثة، لكن ليس كل إصلاح طائفة مستقلة، ولا كل طائفة ثمرة مصلح واحد.

الآلية السادسة - الكاريزما والتوقع الخلاصي: قد تنشأ حركة حول قائد ذي دعوى روحية أو مهدوية، ثم تبقى بعده إذا تحولت الجاذبية الشخصية إلى نص وطقس وتنظيم. وتظهر أمثلة متنوعة في البهائية والأحمدية والمورمونية وحركات مسيانية يهودية، من غير أن يترك كل مدعٍ فرعًا باقيًا. والآلية السابعة - الانقسام المتكرر: ما إن تصبح الجماعة مؤسسة حتى تخضع بدورها لخلافات السلطة والتفسير والهوية. لذلك تفرعت تقاليد شيعية وإسماعيلية وبروتستانتية وبوذية على مراحل. أما «الفرق الثماني عشرة» في البوذية فهي صيغة تقليدية تختلف القوائم والتواريخ وراءها، وحديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة حاضر في التراث الإسلامي مع اختلاف الباحثين في طرقه ودلالته. فالأعداد هنا جزء من ذاكرة الانقسام، لا إحصاء محايدًا يكفي وحده لرسم الخريطة.

الجدول: بدايات التمايز الداخلي في ستة تقاليد - مع التنبيه إلى اختلاف التواريخ والتسميات

الدين	بداية التمايز ومحوره	ما استقر لاحقًا
اليهودية	انفصال السامريين واليهود عبر مسار طويل مختلف في تأريخه؛ ثم تعدد جماعات الهيكل الثاني حول الهيكل والكهنوت والنص والتقليد الشفهي.	غيّر زوال الهيكل الخريطة، وتشكلت اليهودية الربانية؛ أما الأرثوذكسية والمحافظة والإصلاحية فاتجاهات حديثة لا فروع مباشرة من انقسام قديم واحد.
المسيحية	توتر مبكر بين المؤمنين اليهود والأمميين حول الشريعة؛ ثم نزاعات في طبيعة المسيح ومصادر السلطة الكنسية عبر المجامع والقرون.	ترسخت الانقسامات بالمجامع واللغات والدول والذاكرة الطقسية؛ وتضم الخريطة اليوم الكاثوليكية والأرثوذكسية والكنائس الشرقية والبروتستانتية.
الإسلام	بدأ الخلاف على القيادة بعد وفاة النبي، ثم دخلت فيه مسائل الإمامة والتأويل والفقه وتبلورت الهويات عبر سنوات وقرون.	رسخته الدولة والذاكرة والحديث والتعليم والمؤسسات؛ والخريطة الكبرى سنة وشيعة وإباضية، وداخل كل منها مدارس متعددة.
البوذية	ينسب التقليد أول انقسام كبير إلى خلافات مبكرة في السانغا حول الانضباط والسلطة؛ لكن تأريخ الحدث وتفاصيله محل نقاش.	تعددت السلالات القانونية والمدارس والنصوص، ثم برزت ثيرافادا وماهايانا وفاجرايانا؛ وليست هذه مجرد فروع مباشرة من انقسام واحد.
الهندوسية	لا لحظة انقسام مركزية؛ بل تعدد قديم ومتراكم في المعبود والممارسة والفلسفة وسلطة النص.	حفظ غياب المركز الواحد مجالًا لشبكات معابد ومعلمين وتقاليد محلية؛ ومن العائلات الكبرى الفيشنوية والشيفية والشاكتية ومدارس فلسفية متنوعة.
السيخية	ظهرت نزاعات في خلافة بعض الغورو، ثم اختلافات في القيادة والانتساب والانضباط الجماعي عبر عقود وقرون.	حسم ختم سلسلة الغورو بالكتاب جانبًا من الخلاف، ثم تشكلت الخالصة ومؤسسات الجماعة؛ وبقي تيار خالصي غالب وجماعات أصغر متفاوتة الصلة.

الميزان الختامي - ماذا تثبت الظواهر الثلاث؟

قد يستدل المؤمن بانتشار دينه أو بقائه على أن فيه قوة داخلية وجوابًا عن حاجات بشرية حقيقية، وقد يرى في الانقسام علامة على قصور البشر عن حفظ الوحدة. وهذه ملاحظات جديرة بالفحص، لكنها لا تكفي وحدها؛ فالقدرة على الانتشار تقيس النجاح في بيئة تاريخية، والبقاء يقيس الاستمرار، والانقسام يصف إدارة الاختلاف، ولا يساوي أي منها صدق القضية الميتافيزيقية.

ما يثبته هذا المبحث هو أن الانتشار والبقاء والانقسام تنشأ من تفاعل عوامل مشتركة بين الأديان، وأن بدايات التمايز قد تجمع السلطة والتفسير والهوية، وأن التنوع الداخلي ملازم لكثير من التقاليد الحية. وما لا يثبته هو أن الدين الأكثر عددًا أصدق، أو أن الأقدم أبقى لأنه حق، أو أن الأكثر انقسامًا أبطل. وإذا احتج المؤمن بحفظ نصه أو تماسك عقيدته وسط هذا التاريخ، وجب فحص الحفظ والعقيدة بدليلهما المباشر. والسؤال العملي لطالب الحقيقة ليس: «أي جماعة أكبر أو أقل فروعًا؟»، بل: «ما الدعوى التي تختلف عليها هذه الفروع؟ وما أدلتها؟ وهل يمس الخلاف أصل الدين أم طريقته في التنظيم والتفسير؟»

> **إحالات المبحث:** أنماط الدعوة وقنوات الانتشار في متن الفصل 11؛ والسيف والتحول والانحسار في مبحث الحروب؛ ودليل الانتشار والتواتر بميزانه في الفصل 19؛ وحفظ النصوص وانتقالها في الفصل 16.

فصل مكمل للجزء الثالث: كيف رأت الأديانُ بعضُها بعضًا؟

خريطة للأحكام العقدية المتبادلة: مصادرها وطبقاتها وأنماطها، وكيف يزن الباحث شهادةَ كل تقليد في غيره

ملخص الفصل: لا يكتفي كل دين بعرض نفسه، بل يحدد كذلك موقع التقاليد الأخرى من الحق والوحي والخلاص. يعرض هذا الفصل نماذج من اليهودية والمسيحية والإسلام وتقاليد الهند وإيران وشرق آسيا، ثم يميز بين خمسة أنماط تحليلية متكررة. والمقصود فهم منطق هذه الأحكام، لا اتخاذ كلام الخصم وصفًا محايدًا لمن يخالفه.

مدخل: الباحث بين شهادات متعارضة

عرفنا في فصل الدعوة كيف يقدم كل تقليد نفسه للناس؛ وهنا نسأل السؤال المتمم: كيف ينظر إلى غيره؟ قد يصف دينٌ معبودَ غيره بأنه قوة مضلة، ويرفض آخرُ نبوةَ من جاء بعده، ويمنح ثالثٌ منافسه منزلةً جزئية داخل قصته الخاصة. وليست هذه الأحكام مجرد عبارات سجالية؛ فهي تكشف تصور التقليد للوحي والنجاة وحدود الجماعة ومصادر السلطة. ومن ثم تفيد الباحث في ثلاثة أمور: أن يفهم الدين من خلال حدوده مع غيره، وألا يتعلم معتقدًا من خصمه وحده، وأن يرى تعارض الشهادات قبل الانتقال إلى فحص الأدلة.

ومنهج الفصل أن يميز بين أربع طبقات قد تختلف داخل التقليد الواحد: النص المؤسس، والتفسير أو اللاهوت المعياري، والاجتهادات المتعددة، والخطاب الشعبي أو السجالي. كما يفصل بين الحكم العقدي في الاعتقاد وبين الحكم المدني في حقوق صاحبه؛ فقد يرفض

المرء عقيدة الآخر مع إقرار حريته وكرامته، وقد ترفع لغة التسامح من غير أن تزول صور التمييز في الواقع. موضوعنا هنا هو الخريطة العقدية، أما التاريخ المدني والاجتماعي فله موضعه الآخر في الكتاب.

أولًا: اليهودية وغيرها - عهد إسرائيل ومكان الأمم

تقوم تصورات يهودية حاخامية كثيرة على التمييز بين عهد إسرائيل وواجباته وبين الأمم. وفي هذا الإطار تبلورت «وصايا نوح» بوصفها طريقًا أخلاقيًا عامًا لغير اليهود، فلا يكون التهود شرطًا لازمًا لكل إنسان كي يعد صالحًا في العالم الآتي. غير أن اليهودية ليست صوتًا واحدًا؛ فصياغة هذه الحدود وتطبيقها وموقع غير اليهود منها اختلفت بين العصور والمدارس. أما عبادة الآلهة الأخرى فقد رفضتها نصوص التوراة والأنبياء رفضًا صريحًا، ولا سيما داخل جماعة العهد وأرضها.

وفي النظر إلى المسيحية والإسلام تظهر الفروق بوضوح. فالمسيحية، في المعيار اليهودي التقليدي، لم تحقق بعدُ العلامات المنتظرة للماشيح: ملك من نسل داود يجمع الشتات ويقيم العدل والسلام ويرد مركز العبادة. كما أن التجسد والثالوث لا يوافقان مفهوم الوحدانية اليهودي؛ ومع ذلك اختلف فقهاء اليهود في توصيف اعتقاد غير اليهود، ولا يصح اختزال الموقف كله في حكم واحد. أما ابن ميمون فرأى الإسلام توحيدًا خالصًا، مع رفضه نبوة محمد ﷺ ونسخ شريعة موسى. وفي «مشنه توراة» قرأ انتشار المسيحية والإسلام - مع خطئهما في نظره - بوصفه تمهيدًا تاريخيًا لامتلاء العالم بذكر التوراة والمسيح المنتظر. هنا يمنح التقليدُ خصمَه وظيفةً داخل تصوره هو، من غير أن يقر بصحة دعواه.

ثانيًا: المسيحية وغيرها - بين الامتداد والمراجعة

نشأت المسيحية داخل بيئة يهودية ثم صارت دينًا واسعًا قبل ظهور الإسلام؛ لذلك تشكل خطابها عن الآخرين في اتجاهين مختلفين: صلة مع الأصل اليهودي، ومواجهة لاحقة مع دين يقر بالمسيح ويعيد تعريفه. كما جمعت نصوصها ولاهوتها بين تأكيد خصوصية الخلاص في المسيح وبين الاعتراف بعناصر من الحق والخير خارج حدود الكنيسة، واختلف وزن الاتجاهين تاريخيًا بين الطوائف واللاهوتيين.

عن اليهودية: يستخدم بولس صورة أغصان من الأمم طُعمت في زيتونة إسرائيل، ويحذرها من الافتخار على الأصل، ويؤكد أن الله لم يرفض شعبه. ومع ذلك شاع في تاريخ مسيحي طويل «لاهوت الاستبدال»، أي تصور الكنيسة بوصفها وارثة العهد على نحو يلغي الدلالة الدينية المستمرة لليهودية، واقترن ذلك أحيانًا بتهمة جماعية في صلب المسيح وبممارسات اضطهاد. وفي سنة 1965 قررت وثيقة «في زماننا» (نوسترا أيتاته) أن آلام المسيح لا تنسب إلى اليهود جميعًا آنذاك ولا إلى يهود اليوم، ورفضت تقديمهم شعبًا مرفوضًا أو ملعونًا، وأدانت معاداة السامية. وقد فتحت هذه المراجعة مجالًا واسعًا للاهوتات مسيحية حديثة تعيد التفكير في علاقة الكنيسة بإسرائيل، من غير أن تتطابق أجوبتها.

عن الديانات غير الكتابية: في العهد الجديد نصوص تصف ذبائح الأمم بأنها للشياطين، وهو خط استندت إليه قراءات صدامية لاحقة. وفي المقابل تحدث يوستينوس الشهيد عن «بذور الكلمة» الحاضرة لدى من عاشوا بحسب العقل قبل المسيح. وتجمع «نوسترا أيتاته» بين الاتجاهين على نحو جديد: فالكنيسة لا ترفض ما تراه حقًا ومقدسًا في الديانات الأخرى، لكنها تظل تعلن اكتمال الحق الديني في المسيح. وبمصطلحات فلسفة الدين المعاصرة يقترب هذا من «الشمولية»: الاعتراف بحقيقة جزئية عند الآخر مع بقاء المرجعية النهائية للتقليد نفسه.

عن الإسلام: يعد يوحنا الدمشقي من أقدم أصحاب الردود المسيحية الباقية عليه، وقد وضع حديثه عن «الإسماعيليين» في خاتمة كتابه عن الهرطقات؛ وترقم هذه القطعة في الطبعات مئة

أو مئة وواحد. وهي وثيقة مبكرة مهمة في تاريخ الجدل، لا وصفًا محايدًا للعقيدة الإسلامية، كما أن بعض تفاصيل سيرة يوحنا وعمله في الإدارة الأموية محل نقاش. وفي العصور الوسطى تراكمت صور جدلية وأدبية مشوهة، ثم اتجه خطاب كنسي حديث إلى لغة أدق. فـ«نوسترا أيتاته» تنظر بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد، وتذكر توقيرهم عيسى نبيًا ومريم العذراء وانتظارهم الحساب؛ لكنها لا تقر بنبوة محمد ﷺ ولا بالقرآن وحيًا. إنه احترام ديني ومدني لا اندماج عقدي.

ثالثًا: الإسلام وغيره - الوحي السابق بين التصديق والنقد

يقدم القرآن رسالة الأنبياء بوصفها دعوة واحدة إلى عبادة الله والاستسلام له، ويصل الإسلام بنفسه بإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم، لا بوصفه قطيعة مع أصل رسالاتهم. ومن هذا التصور تنشأ خريطة مركبة للآخر: تصديق بأصل وحي سابق، ونقد لما يعده القرآن انحرافًا في الاعتقاد أو الفهم، وتمييز بين جماعات وأشخاص داخل الاسم الديني الواحد. وقد توسعت مدارس التفسير والكلام والفقه في شرح هذه الخريطة، ولم تتفق في جميع تفاصيلها.

أهل الكتاب، ولا سيما اليهود والنصارى: يثبت القرآن للتوراة والإنجيل أصلًا منزلًا فيه هدى ونور، ويأمر بالإيمان بالرسل من غير تفريق في أصل الرسالة. وفي الوقت نفسه ينتقد أقوالًا وممارسات، منها التثليث وتأليه المسيح أو بنوته، وينسب إلى جماعة من اليهود قولها إن عزيرًا ابن الله. لذلك لا يصح اختزال الموقف في تصديق مطلق ولا في تكذيب مطلق؛ إنه تصديق للأصل كما يقدمه القرآن، مع نقد عقائدي وتاريخي لما يراه من تبدل أو غلو.

وتحتاج مسألة «التحريف» إلى ضبط خاص. فالقرآن يتحدث عن تحريف الكلم عن مواضعه، والكتمان واللبس والنسيان، ثم اختلف المفسرون والمتكلمون في مدى تعلق ذلك باللفظ أو المعنى، وببعض النصوص أو مجموعها. وفي الجدل الإسلامي المسيحي الحديث اتسع الملف، ولا سيما في مناقشات «إظهار الحق» للكيرانوي و«ميزان الحق» لفاندر. ويجيب باحثون

يهود ومسيحيون بالاستناد إلى تاريخ المخطوطات وتنوع القراءات. ولا يحسم هذا الفصل النزاع؛ فمكانه الطبيعي باب انتقال النصوص وحفظها، حيث تفحص الدعاوى شاهدًا شاهدًا.

وفي الخطاب القرآني نفسه ما يمنع جمع أهل الكتاب في حكم بشري واحد: «ليسوا سواء»، وفيه ذكر قرب بعض النصارى مودةً، والأمر بالجدال بالتي هي أحسن، والدعوة إلى كلمة سواء. ومن هنا نشأت لأهل الكتاب أحكام فقهية مميزة في الطعام والزواج والعقود والعلاقات السياسية، مع اختلاف المذاهب والظروف التاريخية في تفاصيلها. ويبقى الحكم العقدي على القول غير الحكم على كل شخص ينتسب إليه، كما أن التقرير الفقهي التاريخي لا يساوي نظام المواطنة الحديث.

أما ما وراء اليهود والنصارى، فيذكر القرآن الصابئة والمجوس ضمن جماعات يفصل الله بينها يوم القيامة. وتعامل الفقهاء مع المجوس وبعض الجماعات الأخرى بطرائق متعددة في الجزية والعقود، ثم واجهت الدول الإسلامية في آسيا تقاليد لم تدخل بسهولة في التصنيفات الأولى، فظهرت حلول فقهية وإدارية متنوعة لا يجوز ردها إلى قاعدة واحدة. وإلى جانب ذلك وسع بعض المتكلمين باب الرجاء لمن لم تبلغه الرسالة على وجه تقوم به الحجة، مستندين إلى مثل قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولًا». وهكذا يظل تقويم العقيدة، والوصف القانوني، ومصير الشخص عند الله مسائل متمايزة.

رابعًا: الهند وإيران وشرق آسيا - الاحتواء وإعادة الترتيب

تكشف تقاليد آسيا نمطًا لا يكتفي برفض المنافس، بل يعيد وضعه داخل كون رمزي أوسع؛ غير أن هذا الاحتواء قد يكون تكريمًا في قراءة وتقليلًا من استقلال الآخر في قراءة ثانية.

في بعض النصوص والتيارات الفيشنافية أُدرج بوذا ضمن تجسدات فيشنو، لكن دلالة هذا الإدراج ليست واحدة. فدراسات نصوص البورانا تكشف طيفًا متنوعًا: روايات تجعل ظهوره

وسيلة لإضلال خصوم الآلهة عن الفيدا، وأخرى تربطه بوقف الذبائح أو بالرحمة، وقراءات هندوسية حديثة تحتفي به معلمًا عظيمًا. لذلك لا يصح جعل «بوذا التجسد التاسع» عقيدة هندوسية موحدة أو ذات معنى واحد. وفي المقابل لم تنكر النصوص البوذية المبكرة وجود الديفات والبراهماوات، لكنها وضعتها داخل دورة الولادة والموت، لا خارجها؛ فهي أرفع من البشر في بعض الوجوه، لكنها ليست خالقة للعالم ولا ملاذًا نهائيًا من المعاناة.

وانتقدت نصوص بوذية مبكرة دعاوى بعض البراهمة في المعرفة والامتياز بالميلاد، كما نقدت الذبائح الحيوانية ومسالك رأت أنها لا تقود إلى التحرر. ومع ذلك فـ«البوذية عن الهندوسية» عبارة تختصر قرونًا من الجدل والتأثير المتبادل، ولا يجوز أن تنسب موقف نص أو مدرسة إلى جميع البوذيين. والخلاصة أن الطرفين استطاعا الاعتراف بشخصيات وكائنات من عالم الآخر مع إعادة تعريف منزلتها ووظيفتها.

وفي المقارنة الهندية الإيرانية تظهر مفارقة لغوية لافتة، لكن تفسيرها يحتاج إلى حذر. فكلمتا «ديفا» الفيدية و«دائيفا» الأفستية ترجعان إلى أصل هندوإيراني مشترك كان يدل على الإله؛ ثم صارت الدائيفا في التقليد الزرادشتي آلهة مرفوضة أو شياطين، بينما بقيت الديفا اسمًا للآلهة في الهند. وكذلك يرتبط «أهورا» الإيراني بـ«أسورا» السنسكريتية، مع مسارات دلالية متباينة ومعقدة. تكشف هذه التحولات افتراق نظامين دينيين من تراث لغوي مشترك، لكنها لا تثبت وحدها أن جماعتين تاريخيتين تعمدت كل منهما تحويل جميع آلهة الأخرى إلى شياطين.

وفي الصين واليابان تعاقب الجدل والدمج. فقد نسبت نصوص طاوية جدلية إلى لاوتسي رحلةً غربًا و«تحويل البرابرة»، بما يجعل البوذية فرعًا متأخرًا من حكمة صينية؛ ولم تكن هذه الرواية موضع قبول عام. وفي اليابان فسرت نظرية «هونجي سويجاكو» كثيرًا من الكامي بوصفها تجليات محلية لبوذات وبوديساتفات، فنشأت قرون من التداخل بين الشنتو والبوذية. ثم فرضت حكومة ميجي منذ 1868 سياسة الفصل بينهما، وتبعها في مواضع اعتداء على مؤسسات بوذية. وهذه الحالة تبين أن الدمج والفصل قد تصنعهما العقيدة والممارسة والسلطة معًا.

خامسًا: خمسة أنماط تحليلية - لا قوانين حتمية

إذا انتقلنا من الحالات إلى المقارنة أمكن تمييز خمسة أنماط تتكرر بدرجات مختلفة. وهي أدوات قراءة قد تجتمع في التقليد الواحد وتتغير بتغير العصر والمدرسة، وليست صناديق نهائية توضع فيها الأديان كلها.

1. الشيطنة: تفسير معبود الآخر أو شعائره بوصفها فعل قوى مضلة، لا مجرد خطأ بشري. يظهر هذا في نصوص وجدالات متعددة، من الدائيفا الزرادشتية إلى وصف بعض الذبائح الوثنية في رسالة بولس. وهو أشد الأنماط إغلاقًا لباب الفهم، لأن الخلاف ينتقل فيه من مناقشة قول إلى الاشتباه في مصدره الروحي.

2. الاستيعاب: الاعتراف بعنصر من دين الآخر مع إدخاله في قصة التقليد الحاكم؛ مثل قراءة بوذا تجسدًا لفيشنو، أو الكامي تجلياتٍ بوذية، أو اعتبار حكماء الأمم أصحاب نصيب من «بذور الكلمة»، أو وصل الإسلام دعوة الأنبياء جميعًا بالاستسلام لله. قد يكون هذا النمط جسرًا للاعتراف، وقد يشعر الآخر بأنه يفقد حقه في تعريف نفسه. لذلك ينبغي التمييز بين حسن القصد ودقة الوصف.

3. الإتمام أو النسخ أو التدرج: يرى التقليد اللاحق نفسه مصححًا أو متممًا لما سبقه، كما في صور مسيحية لعلاقة العهدين، وفي التصور الإسلامي لخاتمية الرسالة، وفي الرؤية البهائية لتدرج الوحي. ويرفض السابق عادةً دعوى اللاحق لأنه يقيسها بوحيه وسلطته المستقرة. غير أن الصيغ داخل كل دين متعددة؛ فلا تُنسب صيغة استبدالية واحدة إلى جميع أتباعه.

4. دعوى التبدل أو سوء النقل: يقر صاحبها بأن للآخر أصلًا معتبرًا، ثم يقول إن النص أو التأويل أو الممارسة ابتعدت عنه. تظهر بوضوح في سجالات المسلمين حول الكتب السابقة، ولها نظائر داخل أديان مختلفة حين تتهم جماعةٌ أخرى بتغيير النص أو التقليد. وميزتها أنها تنقل جزءًا من الخلاف إلى سؤال تاريخي قابل للفحص: ما أقدم الشواهد؟ وكيف انتقل النص؟ وما مقدار الاختلاف ودلالته؟

5. التجاور من غير نظرية شاملة: بعض التقاليد المحلية أو القومية لم تنشئ لاهوتًا مفصلًا لكل دين بعيد؛ فدين الجماعة ينظم علاقتها بأرضها وأسلافها وطقوسها، ويظل دين الآخرين شأنًا موازيًا. وقد يسمح ذلك بالتعايش العملي، لكنه لا يساوي بالضرورة موقفًا فلسفيًا من صدق جميع الأديان.

وتجمع هذه الأنماط قاعدة بسيطة: كل تقليد يقرأ غيره من داخل معاييره؛ فاليهودية تختبر دعوى المسيح بمفهومها للماشيح، والمسيحية تقيس النبوة اللاحقة بمركزية المسيح، والإسلام يزن العقائد بالتوحيد وخاتمية الوحي، والبوذية تقيّم المعبودات بقدرتها على إنهاء المعاناة. هذا طبيعي داخل الإيمان، لكنه يعني أن شهادة الدين في خصمه شهادة ذات موقع، لا وصفًا محايدًا. ولهذا يحتاج الباحث إلى عرض كل دعوى من مصادر أصحابها، ثم إلى معايير مقارنة مستقلة ما أمكن.

سادسًا: «الإبراهيمية» - تصنيف وحوار ودعوى دمج

استعمل الكتاب وصف «الأديان الإبراهيمية»، وينبغي التمييز بين ثلاثة استعمالات. الأول تصنيفي في الدراسات المقارنة، يجمع اليهودية والمسيحية والإسلام بسبب انتسابها إلى إبراهيم وتشابك تاريخها ونصوصها، من غير أن يقرر أنها عقيدة واحدة. والثاني حواري ومدني، يسعى إلى التعاون والعيش المشترك مع بقاء كل دين مستقلًا؛ ومن أمثلته «وثيقة الأخوة الإنسانية» ومجمع «بيت العائلة الإبراهيمية» الذي يضم مسجدًا وكنيسة وكنيسًا منفصلة. والثالث أطروحات فلسفية أو روحية تريد بناء لاهوت تعددي أو تركيب يتجاوز الحدود الموروثة. وهذه الأطروحات موجودة بصيغ شتى، لكنها لا تكون بمجرد ذلك «دينًا إبراهيميًا» واحدًا ذا نص ومؤسسة وأتباع متفقين.

ينطلق دعاة الحوار من أن المشترك الأخلاقي والإنساني قادر على خفض العنف وبناء الثقة، بينما يحذر منتقدو الدمج العقدي من تسوية اختلافات تمس صلب الإيمان: وحدانية الله

والثالوث، وهوية المسيح، والنبوة والخاتمية، والعهد والشريعة. ولا يلزم من الحوار قبول صحة العقائد جميعًا، كما لا يلزم من ثبات الهوية الدينية رفض التعاون. والخطأ المنهجي هو مساواة كل مبادرة مشتركة بمحاولة إنشاء دين رابع، أو مساواة كل اعتراض عقدي برفض السلام.

وميزان الباحث هنا أن يسأل عن الوثيقة والمؤسسة والفعل المحدد: أهو تصنيف علمي، أم تعاون مدني، أم صلاة مشتركة، أم دعوى صريحة إلى عقيدة جديدة؟ لا يحسم الاسم الجواب. فجمع اللغات في عائلة واحدة لا يجعلها لغة واحدة، وبناء ثلاثة دور عبادة متجاورة لا يدمج عباداتها. الاعتراف بالفروق قد يكون شرطًا لحوار صادق، لأن الاحترام لا يحتاج إلى محو هوية من نحاوره.

خاتمة: كيف يزن الباحث أحكام الأديان المتبادلة؟

يخرج الباحث بثلاث قواعد. الأولى: اعرف المعتقد من مصادر أهله قبل قراءة نقد خصومه؛ فالنصوص الجدلية كثيرًا ما تختار أضعف الصور أو تعيد بناء الآخر في مفاهيمها. والثانية: ميز طبقات الحكم داخل الدين الواحد: نصًا مؤسسًا، وتفسيرًا معياريًا، ومدارس متنافسة، وخطابًا شعبيًا؛ فمراجعات مثل «نوسترا أيتاته» تبين أن الصياغة الرسمية نفسها قد تتغير. والثالثة: افصل بين نقد الاعتقاد وحقوق الإنسان؛ فلا يقتضي اختلاف العقائد إهانة أصحابها أو الانتقاص من حريتهم وكرامتهم.

ويبقى السؤال الأثقل: ماذا يترتب على تعارض هذه الأحكام؟ يرى بعض اللادينيين أن تبادل النفي يضعف الثقة بالدعاوى الدينية كلها، ويرى مؤمنون أن مجرد التعارض لا يبطل كل الأقوال، بل يوجب فحص كل دعوى بدليلها. والمنطق لا يسمح بالقفز إلى النتيجتين: لا يمكن أن تكون القضايا المتناقضة صحيحة بالمعنى نفسه، لكن خطأ بعضها لا يثبت تلقائيًا خطأ الجميع ولا صدق واحد بعينه. لذلك لا تحسم شهادة الخصم القضية؛ إنما تحدد موضع النزاع، ثم يبدأ عمل الأدلة: تعريف الدعوى، وفحص مصادرها، ومقارنتها بالبدائل من غير معيار مزدوج.

إحالات الفصل: عرض الأديان لنفسها ومسارات الدعوة في الفصل 11؛ وأجناس الكتابة عن الملل في الفصل 7؛ وحفظ النصوص ودعاوى التحريف في الفصل 16؛ وتعارض الدعاوى وطرائق وزنها في الفصل 19.

الجزء الرابع: الرسل والوسطاء

من قال إنه جاء برسالة؟ وكيف نقرأ دعواه؟

الفصل 12: رسل وأنبياء ومصلحون في ذاكرة الشعوب

خريطة مقارنة لشخصيات الرسالة والرؤيا والإصلاح عبر الحضارات والأزمان (الفصل 12 وملحق ب)

ملخص الفصل: عرفت المجتمعات رسلًا وأنبياء وأصحاب رؤى ومؤسسي حركات ومصلحين، كما حفظت شخصيات مقدسة أو ملحمية يصعب تأريخها. يجمع الفصل نماذج ممثلة من تقاليد متعددة، ويفصل بين ما تقوله المصادر الدينية، وما يرجحه البحث التاريخي، وكيف تلقى الناس كل شخصية. والخريطة أداة للسؤال والمقارنة، لا حكمًا مسبقًا بالصدق أو الكذب.

مدخل: كيف نقرأ خريطةً تجمع مقامات مختلفة؟

في معظم الحضارات ظهر من نسب إلى نفسه رسالةً أو رؤيا، ومن نسب أتباعه إليه مقامًا غيبيًا، ومن دعا إلى إصلاح الدين أو المجتمع من غير دعوى نبوة. وبعض هذه الشخصيات موثق في مصادر متقاربة من عصره، وبعضها لا نعرفه إلا من نصوص جماعته، وبعضها يعيش في الملحمة والذاكرة المقدسة أكثر مما يعيش في السجل التاريخي. لذلك لا تكفي خانة واحدة لتعريف الجميع، ولا يجوز أن تتحول التسمية إلى حكم خفي.

يضع الفصل هذه الشخصيات في خريطة واحدة لأن بينها سؤالًا مشتركًا: كيف تتكون سلطة من يقول «جئتكم برسالة» أو «رأيت» أو «هذا طريق الإصلاح»؟ ولا يعني الجمع مساواةً في

المقام أو الأثر أو الأدلة. فكل حالة تُقرأ من داخل تقليدها أولًا، ثم تُفحص مصادرها وسياقها ونتائجها بمعيار واحد؛ أما الكوارث التاريخية فتُذكر بوصفها نتائج وأحداثًا، لا اختصارًا للحكم على كل دعوى غيبية.

مفتاح التصنيف الوصفي

الرمز	معناه
ن	نبوة/رسالة: تنسب الشخصية إلى نفسها، أو ينسب إليها تقليدها، تلقي رسالة من الله أو الإله الأعلى. الرمز يصف الدعوى ولا يحكم بصدقها.
و	وحي/رؤيا: تنسب إليها تجربة كشف أو رؤيا أو اتصال بعالم غيبي، بحسب قولها أو رواية أتباعها.
مؤ	مؤسس: أقام دينًا أو طريقًا أو جماعة ذات هوية مستقلة، سواء جمع ذلك إلى دعوى غيبية أم لا.
م	مصلح/مفكر: جدّد في تقليد أو مجتمع قائم، ولم يجعل تأسيس نبوة جديدة أساس مشروعه.
د	دعوى محل نزاع: صار مقام الشخصية الغيبي موضع خلاف مركزي في تلقيها؛ وهو وصف لتاريخ النزاع لا حكم بالتكذيب.
أ	شخصية مقدسة أو ملحمية، أو تاريخيتها وتفاصيل سيرتها غير محسومة؛ ولا ينفي الرمز أصلًا تاريخيًا محتملًا.

تحكم الجداول خمس قواعد:

1. الرموز وصفية ومتراكبة؛ فهي تدل على نوع الدعوى أو الدور، لا على صحة العقيدة.
2. نميز بين دعوى الشخصية عن نفسها، وما ينسبه إليها أتباعها، ووصف خصومها أو المؤرخين لها.

3. التواريخ درجات: تاريخ موثق، أو تقدير تقريبي، أو زمن تقليدي، أو شخصية لا يمكن تأريخها؛ وقد صرّحنا بالدرجة حيث يلزم.

4. رمز «د» يعني أن مقام الشخصية صار موضع نزاع مركزي في تلقيها التاريخي، لا أنها كاذبة بحكم الجدول؛ فقبول الأكثرية ورفضها ليسا برهانًا.

5. القائمة ممثلة لا حصرية، ومصادرها مزيج من النصوص المؤسسة والسير المبكرة والدراسات التاريخية النقدية؛ لذلك يُرد كل تفصيل إلى جنسه ومصدره.

القسم الأول: السلسلة الإبراهيمية المشتركة

(شخصيات تتقاسمها التقاليد الإبراهيمية بدرجات وصور مختلفة، مرتبةً وفق التسلسل الديني الموروث)

الاسم	الإطار الزمني	المكان في الرواية	الرمز	الدور والأثر
آدم	الزمن الأول بحسب التقاليد	—	ن/أ	أبو البشر في اليهودية والمسيحية والإسلام، ونبي في الإسلام؛ وجوده وزمنه من مسائل الإيمان لا من الوقائع القابلة للتأريخ المباشر.
إدريس (أخنوخ)	قبل الطوفان بحسب التقليد	—	ن/أ	شخصية مرفوعة المقام في القرآن، وأخنوخ من آباء ما قبل الطوفان في التكوين؛ ربطه بهرمس تأويل متأخر.

الاسم	الإطار الزمني	المكان في الرواية	الرمز	الدور والأثر
نوح	قبل التاريخ المدون بحسب التقليد	الرافدان في قراءات لاحقة	ن/أ	نبي الطوفان في التقاليد الإبراهيمية؛ وتشابه قصته روايات رافدية أقدم لا يحسم وحده طبيعة العلاقة بينها.
هود	زمن غابر بحسب القرآن	الأحقاف	ن	رسول إلى عاد في القرآن؛ ولا يملك البحث التاريخي مادة مستقلة تسمح بتأريخه.
صالح	زمن غابر بحسب القرآن	الحِجر/ديار ثمود	ن	رسول إلى ثمود في القرآن، وترتبط قصته بآية الناقة؛ لا يساوي ذكر ثمود تاريخيًا إثبات تفاصيل القصة.
إبراهيم	الألف الثانية ق.م في التأريخ التقليدي	بلاد الرافدين وحرّان وكنعان	ن	الأب المؤسس في الذاكرة اليهودية والمسيحية والإسلامية؛ أما سيرته وتاريخها فلا تؤيدهما وثائق معاصرة مستقلة .
لوط	معاصر إبراهيم بحسب التقليد	مدن السهل قرب البحر الميت	ن	قريب إبراهيم ورسول في الإسلام؛ تختلف التقاليد في صياغة قصته ودلالاتها.
إسماعيل	بعد إبراهيم بحسب التقليد	كنعان ثم مكة في الرواية الإسلامية	ن	ابن إبراهيم؛ تربطه الرواية الإسلامية بمكة وبناء الكعبة، وتجعله تقاليد أنسابية في صلة بالعرب.
إسحاق ويعقوب (إسرائيل)	بعد إبراهيم بحسب التقليد	كنعان	ن	من آباء بني إسرائيل في التقاليد الإبراهيمية، ويرتبط يعقوب بالأسباط الاثني عشر.
يوسف	بعد يعقوب بحسب التقليد	كنعان ومصر	ن	بطل قصة الرؤى والانتقال إلى مصر؛ نبي في الإسلام وشخصية مركزية في سفر التكوين.

الاسم	الإطار الزمني	المكان في الرواية	الرمز	الدور والأثر
أيوب	غير محدد	أرض عوص في السفر	ن	مثال الصبر والابتلاء في التقاليد، ونبي في الإسلام؛ يناقش سفره الألم والعدل الإلهي ضمن أدب حكمي له نظائر أقدم في الرافدين.
شعيب	قبل موسى بحسب الترتيب القرآني	مدين	ن	رسول قرآني يدعو إلى التوحيد والعدل في الكيل والميزان؛ مقارنته بيثرون قول تفسيري لا تطابقًا نصيًا محسومًا.
موسى	القرن 13 ق.م في أشهر محاولات التأريخ؛ والخروج نفسه محل خلاف	مصر وسيناء	ن	الشخصية المركزية في الخروج وإعطاء التوراة بحسب التقاليد؛ محور في تشكل شريعة إسرائيل وذاكرتها، وكليم الله في الإسلام.
هارون	معاصر موسى بحسب التقليد	مصر وسيناء	ن	أخو موسى ومعينه؛ ينسب إليه التناخ أصل الكهنوت الهاروني، ويعده القرآن نبيًا.
يوشع بن نون	بعد موسى بحسب التقليد	كنعان	ن بحسب بعض التقاليد	خليفة موسى وقائد دخول الأرض في التناخ؛ لا يذكره القرآن باسمه، وعدّه بعض علماء المسلمين نبيًا.
داود	نحو القرن 10 ق.م	أورشليم	ن/ملك	ملك في التناخ ونبي في الإسلام؛ تنسب إليه المزامير تقليديًا وينسب إليه القرآن الزبور.
سليمان	نحو القرن 10 ق.م	أورشليم	ن/ملك	ملك في التناخ ونبي في الإسلام؛ يرتبط بالهيكل والحكمة، وتوسعت حوله الآداب والأساطير اللاحقة.

الاسم	الإطار الزمني	المكان في الرواية	الرمز	الدور والأثر
إلياس (إيليا)	القرن 9 ق.م في إطار الرواية	مملكة إسرائيل الشمالية	ن	نبي مناهض لعبادة البعل؛ تصف رواية الملوك صعوده في العاصفة، وتطورت حول عودته تقاليد لاحقة.
اليسع (إليشع)	بعد إيليا في إطار الرواية	إسرائيل الشمالية	ن	تلميذ إيليا وخليفته في سفر الملوك، ونبي مذكور في القرآن.
يونس (يونان)	القرن 8 ق.م زمن الإطار القصصي	إسرائيل ونينوى	ن	ترتبط قصته بدعوة نينوى وتوبتها وبالحوت؛ أما بناء السفر وتاريخه فموضوع بحث مستقل.
ذو الكفل	غير محدد	العراق في روايات لاحقة	ن عند كثيرين	شخصية قرآنية من الصالحين؛ اختلف المسلمون في نبوته وهويته، وربطه بعضهم بحزقيال بلا دليل حاسم.
زكريا	أواخر القرن 1 ق.م تقريبًا في إطار القصة	أورشليم	ن	كافل مريم وأبو يحيى في القرآن، وأبو يوحنا في إنجيل لوقا؛ غير زكريا بن برخيا صاحب السفر.
يحيى (يوحنا المعمدان)	ت نحو 28–30م	اليهودية وفلسطين والأردن	ن	داعية إلى التوبة ومعمّد يسوع في الأناجيل، ونبي في الإسلام؛ يذكر يوسيفوس قتله بأمر هيرودس أنتيباس.
عيسى (يسوع المسيح)	نحو 4 ق.م – 33/30م	الجليل وأورشليم	بحسب التقليد: نبي ومسيح في الإسلام؛ المسيح المتجسد في المسيحية؛ وتُرفض مسيحانيته في اليهودية الحاخامية	شخصية يهودية من القرن الأول نشأت حولها المسيحية، وله منزلة كبرى في الإسلام؛ اختلاف مقامه مثال واضح على ضرورة نسبة الوصف إلى صاحبه.

الاسم	الإطار الزمني	المكان في الرواية	الرمز	الدور والأثر
محمد ﷺ	نحو 571/570– 632م	مكة والمدينة	ن/مؤ	خاتم النبيين عند المسلمين، والمتلقي للقرآن ومؤسس الجماعة الإسلامية؛ تدعم وجوده مصادر إسلامية وشواهد قريبة من عصره، مع بقاء تفاصيل السيرة مجالًا للنقد التاريخي.

القسم الثاني: أنبياء التناخ في اليهودية والمسيحية

(يرد معظمهم في التناخ، ولا يذكرهم القرآن بأسمائهم؛ ولا يلزم من عدم التسمية حكمٌ على مقامهم في التصور الإسلامي)

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور
صموئيل	القرن 11 ق.م في إطار الرواية	شيلوه والرامة	ن	نبي وقاضٍ في التناخ؛ يرتبط بالانتقال إلى الملكية ومسح شاول وداود.
ناثان وجاد	القرن 10 ق.م في إطار الرواية	أورشليم	ن	نبيا بلاط داود؛ وتبرز قصة ناثان وظيفة النبوة في محاسبة الملك داخل السرد.
إشعياء	القرن 8 ق.م	أورشليم	ن	نبي ذو أثر أدبي ولاهوتي واسع؛ اختلفت القراءات اليهودية والمسيحية في هوية «العبد» في مقاطع السفر.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور
إرميا	القرنان 7–6 ق.م	أورشليم	ن	حذّر من الخراب وعارض السياسة السائدة وتعرض للسجن بحسب السفر المنسوب إليه.
حزقيال	القرن 6 ق.م	بابل في زمن السبي	ن/و	نبي المنفى وصاحب رؤى المركبة والهيكل الجديد.
دانيال	القرن 6 ق.م زمن الرواية؛ وأواسط القرن 2 ق.م في التأريخ النقدي لأجزاء السفر	بابل في الرواية	ن/و بحسب القانون الديني	صاحب رؤى الممالك؛ يرد في قسم «الكتابات» في التناخ العبري، ويُعد نبيًا في تقاليد مسيحية وإسلامية.
الأنبياء الاثنا عشر: من هوشع إلى ملاخي	القرون 8–5 ق.م تقريبًا	إسرائيل ويهوذا وما بعد السبي	ن	مجموعة أسفار قصيرة متعددة الأزمنة والموضوعات؛ يبرز فيها نقد الظلم والعبادة الشكلية والفساد السياسي.
النبيات: مريم أخت موسى، ودبورة، وحُلدة	بحسب أطر الروايات	سيناء وإسرائيل ويهوذا	ن	تعترف نصوص التناخ بنساء نبيات؛ ودبورة قاضية وقائدة في سفر القضاة.

القسم الثالث: إيران

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
زرادشت (زردشت)	متنازع عليه؛ يرجح كثير من الباحثين زمنًا أقدم من القرن 6 ق.م	شرق إيران أو آسيا الوسطى	ن/مؤ	ينسب التقليد إليه إصلاح عبادة أهورا مزدا، وترتبط به الغاثات؛ موطنه وتاريخه وبعض تفاصيل سيرته محل خلاف، كما أن اتجاه التأثير بين الزرادشتية والأديان المجاورة لا يحسم بعبارة واحدة.
ماني	216– 277/274م	بابل والعالم الساساني	و/مؤ/د	قدم نفسه رسولًا في سلسلة تضم بوذا وزرادشت ويسوع، وبنى ديانة عالمية انتشرت من المتوسط إلى الصين؛ ثم انحسرت بفعل الاضطهاد والتحولات السياسية والاجتماعية.
مزدك	نشط أواخر القرن 5 ومطلع 6م	فارس الساسانية	م/د	ارتبط بحركة دينية واجتماعية داخل البيئة المزدية؛ كثير من أخبار الاشتراك في الأموال والنساء جاء من خصوم متأخرين، ولذلك تُقرأ بحذر.
الباب (علي محمد الشيرازي)	1819– 1850م	شيراز وتبريز	و/مؤ/د	بدأ بدعوى «البابية» وتطورت ألقابه ودعاواه في كتاباته؛ أسس الحركة البابية وأُعدم في تبريز، وصارت حركته تمهيدًا تاريخيًا للبهائية.
بهاء الله (حسين علي النوري)	1817– 1892م	إيران ثم بغداد وأدرنة وعكا	و/مؤ/د	مؤسس البهائية؛ يراه أتباعه «مظهرًا إلهيًا» ضمن تتابع الوحي، بينما ترفض التقاليد الإسلامية هذا المقام. هنا يصف الرمز موضع النزاع ولا يحسمه.

القسم الرابع: الهند — الوحي المسموع والتجسد والاستنارة والإصلاح

(تختلف هنا بنية الوساطة: نص مسموع أزلي، أو تجسد إلهي، أو استنارة، أو إصلاح فلسفي وروحي)

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
ريشيو الفيدا	الألف الثانية ق.م في طبقات الفيدا المبكرة	شمال غربي الهند	و/أ	حكماء تنسب إليهم التراتيل الفيدية بوصفهم «رائين» أو سامعين للشروتي؛ وهو تصور للوحي يختلف عن رسالة إله شخصي إلى نبي.
ياجنافالكيا وحكماء الأوبانيشاد	نحو القرنين 8–5 ق.م	شمال الهند	م/و	طوروا أسئلة البراهمان والأتمان والتحرر، مع استمرار صلتهم بالتراث الفيدي والطقس لا قطيعة بسيطة معه.
راما	زمن ملحمي	أيوديا في الملحمة	أ	بطل الرامايانا ونموذج للملك والواجب؛ يعد تجسدًا لفيشنو في تقاليد فيشنافية، ولا تثبت المصادر المستقلة تفاصيل سيرته تاريخيًا.
كريشنا	زمن ملحمي	ماثورا ودواركا في التقاليد	أ	شخصية إلهية مركزية ومعلم البهاغافاد غيتا؛ تتعدد تصورات مقامه بين المدارس، ولا يمكن تحويل الزمن الملحمي إلى تاريخ مباشر.
مهاوير (مهافيرا)	القرن 5 ق.م تقريبًا في تقديرات حديثة؛ وللتقليد تواريخ أقدم	بيهار	مؤ	التيرثنكارا الرابع والعشرون في الجاينية ومنظم جماعتها التاريخية؛ لا تقوم دعوته على رسالة من إله خالق، بل على التحرر بالزهد واللاعنف والمعرفة.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
بوذا (سدهارتا غوتاما)	ت نحو 400 ق.م في ترجيحات حديثة؛ والتواريخ التقليدية أقدم	شمال شرقي الهند	مؤ	بنى تعليمه على الاستنارة وفهم المعاناة وطريق إنهائها، لا على وحي من خالق. وخطاب الكالاما يدعو إلى فحص ما يقود إلى الضرر أو الخير ومراعاة حكم الحكماء، لا إلى الاكتفاء بما يوافق الرأي الشخصي.
آدي شنكارا	نحو القرن 8م	جنوب الهند ثم مراكز متعددة	م	مفسر محوري للفيدانتا اللا ثنائية؛ جمع الاحتجاج بالنصوص الأوبانيشادية إلى الجدل العقلي، فلا يصح وصف مشروعه بأنه «عقل خالص».
رامانوجا	نحو 1017–1137م	تاميل نادو	م	من أبرز منظري الفيدانتا المؤهلة، وربط المعرفة الفلسفية بالتعبد والمحبة والتسليم.
كبير	القرن 15م	بنارس وشمال الهند	م	شاعر وناسج انتقد التعصب والطقوس الفارغة في بيئتي الهندوس والمسلمين؛ تحفظ تقاليد متعددة شعره وتختلف في رسم سيرته وهويته.
غورو ناناك	1469–1539م	البنجاب	و/مؤ	مؤسس التقليد السيخي وأول الغورو؛ تروي السير المتأخرة خبر اختفائه وقول «لا هندوسي ولا مسلم»، ويقوم تعليمه على عبادة الإله الواحد والذكر والعمل والخدمة.
دايانندا سرسواتي	1824–1883م	الهند	م	مؤسس آريا ساماج وداعية «العودة إلى الفيدا»؛ تبنى إصلاحات دينية واجتماعية وقراءة توحيدية للتراث الفيدي.
راماكريشنا وفيفيكاناندا	1836–1886م / 1863–1902م	البنغال ثم المجال العالمي	و/م	سجل تلامذة راماكريشنا تجاربه التعبدية عبر مسالك متعددة، وقدم فيفيكاناندا الفيدانتا إلى جمهور عالمي، ولا سيما منذ مؤتمر شيكاغو 1893.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
غاندي	1869–1948م	الهند وجنوب أفريقيا	م	قائد وفيلسوف أخلاقي استند إلى الساتياغراها واللاعنف ومصادر دينية متعددة؛ لم يدع نبوة، واغتاله قومي هندوسي سنة 1948.

القسم الخامس: الصين واليابان وكوريا

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
كونفوشيوس	551–479 ق.م	ولاية لو	م	قدم نفسه ناقلًا محبًا للقدماء، وركز على التهذيب والطقس والحكم؛ لكنه تحدث أيضًا عن «السماء» وتكليفها، فلا تختزل فلسفته في أخلاق بلا غيب.
لاو تسي	تاريخيته وزمنه محل نقاش	الصين	أ/مؤ	تنسب إليه تقاليد لاحقة «داو ده جينغ» ومقام المؤسس؛ تكون النص على طبقات، واتخذ لاو تسي منزلة إلهية في تيارات طاوية دينية.
موزي	نحو 470–391 ق.م	الصين	م	دعا إلى العناية الشاملة والاقتصاد في الطقوس واحتج بإرادة السماء والأرواح؛ كان منافسًا فكريًا للكونفوشية المبكرة.
تشوانغ تسي	القرن 4 ق.م	الصين	م	اسم يرتبط بنص طاوي متعدد الطبقات يمزج الحكاية والمفارقة والتأمل في اللغة والطبيعة والحرية.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
هونغ شيوتشيوان	1814– 1864م	جنوب الصين	و/مؤ/د	أعاد تفسير رؤى أعقبت مرضًا بوصفه الأخ الأصغر ليسوع، وقاد مملكة تايبينغ. أودت الحرب والمجاعات والأوبئة الملازمة لها بعشرات الملايين وفق تقديرات متفاوتة؛ ولا تنسب الخسائر إلى رؤياه وحدها.
كامي الشنتو والأباطرة الملحميون	زمن أسطوري وملحمي	اليابان	أ	الشنتو تقليد بلا مؤسس واحد؛ وتجمع نصوصه آلهة وقوى وأجدادًا وسردًا إمبراطوريًا لا يساوي سجلًا تاريخيًا مباشرًا.
ناكاياما ميكي	1798– 1887م	نارا، اليابان	و/مؤ	مؤسسة التنريكيو؛ يروي التقليد أن «الله الوالد» اتخذها وسيطة، وتكونت حول تعليمها إحدى الديانات اليابانية الجديدة.
تشوي جيه-وو (سو-اون)	1824– 1864م	كوريا	و/مؤ	روى لقاءً بالرب السماوي وأسس الدونغهاك، أي «التعلم الشرقي»، في سياق مقاومة النفوذ الأجنبي والاضطراب الاجتماعي؛ أعدمته الدولة.
صن ميونغ مون	1920– 2012م	كوريا ثم المجال العالمي	و/مؤ/د	قال إن يسوع كلفه إتمام مهمة غير مكتملة، وأسّس حركة التوحيد؛ لا تقبل الكنائس المسيحية التاريخية دعواه المسيحانية.
نغو فان تشيو ومؤسسو كاو داي	منذ 1926م	فيتنام	و/مؤ	نشأت الكاودائية من جلسات وساطة روحية وجمعت عناصر بوذية وطاوية وكونفوشية ومسيحية وشخصيات ثقافية ضمن تصور توفيقي خاص.

القسم السادس: مصر وبلاد الرافدين القديمة

(تظهر الوساطة هنا في الملك والحكيم والسلطة الشعائرية، لا في قالب نبوي واحد)

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
إمحوتب	نحو القرن 27 ق.م	مصر	م ثم أُلّه لاحقًا	مسؤول ومهندس وحكيم ارتبط بهرم زوسر؛ تطورت عبادته بعد قرون بوصفه إلهًا للشفاء والحكمة، وهو مثال على تحول الذاكرة حول شخصية تاريخية.
أخناتون (أمنحتب الرابع)	نحو 1353–1336 ق.م	طيبة ثم أخيتاتون	مؤ/ملك	رفع عبادة آتون إلى مركز الدين الملكي وقمع عبادة آمون في مراحل من حكمه. ويختلف الباحثون في وصف الأتونية توحيدًا أو حصرًا للعبادة؛ كما تدل الآثار المنزلية على استمرار الاهتمام بآلهة أخرى.
حمورابي	نحو 1792–1750 ق.م	بابل	ملك ذو شرعية دينية	تظهره المسلة أمام شمش، إله العدل، وهو يتلقى شارات السلطة. والنص مجموعة أحكام قضائية لا «قانونًا» بالمعنى الحديث، فلا يلزم من الصورة أن شمش أملى المواد حرفيًا.
أدابا، وزيوسودرا/ أوتنابشتم	زمن أسطوري	بلاد الرافدين	أ	حكماء وأبطال في آداب الخلق والطوفان والموت؛ تفيد مقارنتهم بالشخصيات الإبراهيمية في رصد التشابه والاختلاف، لا في إثبات التطابق.

القسم السابع: اليونان وروما — الحكيم والرؤيا ومؤسسة العرافة

(تتجاور الفلسفة والتجربة الدينية والعرافة المؤسسية، ولا يصح ردها إلى معنى واحد للوحي)

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
أورفيوس	زمن أسطوري	تراقيا واليونان	أ/مؤ	مغن وحكيم ملحمي نسبت إليه نصوص وطقوس أورفية في النفس والتطهر والمصير؛ أما حجم أثر الأورفية في أفلاطون فموضع نقاش.
فيثاغورس	نحو 570–495 ق.م	ساموس وجنوب إيطاليا	مؤ	أسس جماعة فلسفية ذات نظام حياة وطقوس ومحظورات، وتراكمت حوله أخبار الخوارق وتذكر الحيوات السابقة؛ يصعب فصل التاريخي من الأسطوري في سيرته.
إمبيدوكليس	نحو 494–434 ق.م	صقلية	م/و	فيلسوف وشاعر جمع نظرية العناصر إلى خطاب تطهر وتناسخ؛ وفي قصيدته «التطهيرات» صورة ذاتية رفيعة المقام لا تكفي وحدها لحكم بسيط بأنه ادعى الألوهية.
سقراط	470–399 ق.م	أثينا	م/و	لم يترك كتابًا؛ تنقل عنه مصادر تلامذته صوتًا أو علامة إلهية تنهاه. حوكم بتهم منها عدم توقير آلهة المدينة وإدخال قوى جديدة، وأُعدم بعد محاكمة سياسية ودينية معقدة.
بيثيا دلفي	قرون متعاقبة	دلفي	وظيفة وحي مؤسسية	كاهنة تتعاقب على منصب العرافة في معبد أبولون، وكانت المدن والأفراد يستشيرونها؛ وهي مثال على الوسيط بوصفه مؤسسة لا مؤسسًا دينيًا.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
أبولونيوس التياني	القرن 1م	كبادوكيا والبحر المتوسط	م/و	حكيم فيثاغوري جوال نسبت إليه سيرة فيلوستراتوس المتأخرة معجزات؛ قارنه هيروكليس بالمسيح في جدل متأخر فرد عليه يوسابيوس، فلا تنسب المقارنة إلى أبولونيوس نفسه .
أفلوطين	204–270م	مصر وروما	مؤ فكر	مؤسس الأفلاطونية المحدثة وصاحب نظرية الواحد والفيض والعودة؛ أثرت مدرسته مباشرة وغير مباشرة في فكر يهودي ومسيحي وإسلامي لاحق.

القسم الثامن: الجزيرة العربية — أصوات

ما قبل الإسلام ودعاوى عصر الردة

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
زيد بن عمرو، وقس بن ساعدة، وورقة بن نوفل	القرن 6 ومطلع 7م	مكة وأنحاء الجزيرة	م	تجمعهم الذاكرة الإسلامية المتأخرة في سياق البحث عن التوحيد، لكنهم ليسوا فئة واحدة: زيد أشهر من وصف بالحنفية، وورقة مرتبط بالمسيحية، وقس واعظ تنسب إليه روايات أدبية تحتاج إلى نقد أسانيدها.
أمية بن أبي الصلت	ت نحو 626م	الطائف	م	شاعر ذو موضوعات توحيدية وأخروية؛ وأخبار طمعه في النبوة من روايات إسلامية لاحقة ينبغي فصلها عن شعره الثابت.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
مسيلمة بن حبيب الحنفي	ت 633/632م	اليمامة	ن/مؤ/د	ادعى النبوة وأقام حركة في بني حنيفة، وقُتل في حرب اليمامة. والنصوص القصيرة المنسوبة إليه وصلت غالبًا عبر خصوم متأخرين، فلا يصح اتخاذها وحدها صورة كاملة لدعوته.
الأسود العنسي	ت 632م	اليمن	ن/د	تنسب إليه المصادر الإسلامية دعوى النبوة والسيطرة على صنعاء في أواخر حياة النبي محمد ﷺ؛ أخبار حركته قصيرة ومروية من منظور خصومه.
سجاح بنت الحارث	القرن 7م	شمال شرقي الجزيرة والعراق	ن/د	تنسب إليها الروايات دعوى النبوة وقيادة أتباع من تميم؛ وتختلف الأخبار في تحالفها أو زواجها من مسيلمة، ثم تذكر إسلامها لاحقًا.
طليحة الأسدي	القرن 7م	نجد والعراق	ن/د ثم عاد إلى الإسلام	ادعى النبوة في حروب الردة، ثم عاد إلى الإسلام وشارك في الفتوح. وتختلف الروايات في موضع موته وتفاصيل سيرته الأخيرة.

القسم التاسع: العالم الإسلامي اللاحق — تجديد وتصوف ودعاوى مهدوية ونبوية

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
المختار الثقفي	ت 687م	الكوفة	م/د	قاد حركة للثأر من قتلة الحسين باسم محمد بن الحنفية؛ نسبت إليه مصادر خصومه دعاوى غيبية، وتبلورت تيارات كيسانية في البيئة التي أعقبت حركته، لا منه وحده على نحو مباشر.
الحلاج	858–922م	فارس وبغداد	و؛ لا دعوى نبوة	صوفي ارتبط اسمه بعبارة «أنا الحق» وتأويلات الفناء والمحبة؛ انتهت محاكمته الطويلة بالإعدام، وتداخل فيها الديني والسياسي.
ابن عربي	1165–1240م	مرسية ودمشق	و؛ لا نبوة تشريعية	صوفي وفيلسوف تحدث عن المبشرات والكشف مع إقراره بختم النبوة التشريعية. و«وحدة الوجود» تسمية اشتهرت لاحقًا، واختلف الباحثون والأتباع في دقتها على مذهبه.
محمد أحمد المهدي	1844–1885م	السودان	م/و/د	أعلن أنه المهدي المنتظر لا نبيًا، وقاد حركة أسقطت الحكم التركي المصري وأقامت دولة؛ تكشف حالته اقتران الاعتقاد المهدوي بالتعبئة السياسية والعسكرية.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
ميرزا غلام أحمد	1835–1908م	قاديان، البنجاب	و/مؤ/د	أسس الأحمدية وقدم نفسه المسيح الموعود والمهدي. تختلف فروع الأحمدية في شرح لغة النبوة لديه، بينما يرفض جمهور السنة والشيعة أي قراءة تثبت نبوة بعد محمد ﷺ.
أعلام التجديد الإسلامي	القرون 11–20م	مراكز متعددة	م	يضم هذا العنوان شخصيات متباينة مثل الغزالي وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب والأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والنورسي؛ جمعهم طلب الإصلاح من داخل الإسلام، واختلفت مناهجهم ونتائجهم اختلافًا كبيرًا.

القسم العاشر: أفريقيا — حركات نبوية ومسيحيات مستقلة ووساطة تقليدية

(شهدت أفريقيا الحديثة طيفًا واسعًا من الحركات المسيحية المستقلة، وتداخلت فيها الرؤيا الدينية والإصلاح المحلي ومقاومة الحكم الاستعماري)

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
كيمبا فيتا (دونا بياتريس)	1684–1706م	مملكة الكونغو	و/مؤ/د	قالت إن القديس أنطونيوس يتكلم فيها، وأعادت تمثيل الجغرافيا المسيحية بلغة كونغولية ودعت إلى وحدة المملكة؛ حاكمتها سلطات كونغولية بمشاركة رجال دين كاثوليك وأُحرقت بتهمة الهرطقة.
نتسيكانا	نحو 1780–1821م	بلاد الخوسا	م/و	قائد ديني خوسي ارتبط تحوله بالمسيحية واتصاله بعالم الإرساليات؛ صاغ ترانيم وتعليمًا مسيحيًا في قالب لغوي وثقافي محلي، ولا يصح عرضه كأنه لم يعرف المبشرين قط.
نونغكاوسي	نحو 1841–1898م	بلاد الخوسا	و	نقلت سنة 1856 نبوءة بعودة الأسلاف وتجدد الماشية إذا ذبحت القطعان وتُركت الزراعة. شارك الزعماء والجماعات في صنع الحركة، ووقعت في سياق مرض الماشية والحرب والضغط الاستعماري؛ فأدت إلى مجاعة وانهيار واسع، ولا تختزل المأساة في فتاة واحدة.
وليام واد هاريس	نحو 1860–1929م	ليبيريا وساحل العاج	و/م	واعظ قال إن الملاك جبريل كلفه، وقاد بين 1913 و1914 حركة تعميد واسعة؛ تقديرات أعداد من استجابوا له تقريبية ومنقولة من سجلات كنسية وإرسالية.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
سيمون كيمبانغو	1887– 1951م	الكونغو البلجيكي	و/مؤ	بدأ سنة 1921 وعظًا وشفاءً لفترة قصيرة، ثم حكمت عليه السلطة الاستعمارية بالسجن المؤبد ومات في الحبس. نمت من حركته كنيسة كيمبانغوية مستقلة، فلا يصح القول إن السجن «صنع نبوته» وحده.
إشعياء شمبي	نحو 1865– 1935م	بلاد الزولو	و/مؤ	مؤسس كنيسة الناصريين المعمدانية؛ جمع التبشير المسيحي إلى نظم عبادة وهوية زولوية، ويصفه أتباعه وخصومه بعبارات مختلفة .
الوسطاء التقليديون	عبر العصور	مجتمعات أفريقية متعددة	وظيفة وساطة	العرافون والمعالجون ووسطاء الأسلاف فئات متنوعة داخل أديان محلية متعددة؛ يربطهم الدور الاجتماعي والطقسي، لا عقيدة أفريقية واحدة ولا نبوة فردية بالمعنى الإبراهيمي.

القسم الحادي عشر: الأمريكتان — تقاليد

أصلية وحركات دينية حديثة

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
كيتزالكواتل/ كوكولكان	زمن أسطوري مع تداخل بشخصية تولتكية محتملة	وسط المكسيك ويوكاتان	أ	إله وثعبان مريش وبطل ثقافي في تقاليد متعددة. أما قصة أن الأزتك انتظروا عودته فتعتمد مصادر ما بعد الغزو ولا يثبت لها أصل سابق سنة 1519 على نحو قاطع.
ديغاناويدا «صانع السلام» وهياواثا	التأريخ غير محسوم	منطقة البحيرات العظمى	م/أ	شخصيتان في التقليد الشفهي لاتحاد هاودينوسوني؛ ترتبط بهما «شريعة السلام الكبرى» وتأسيس رابطة أمم، ولا يسهل تحويل الزمن الشفهي إلى تاريخ محدد.
هاندسم ليك	1735–1815م	أمة السينيكا	و/مؤ	قال إنه تلقى رؤى عقب مرض شديد، وصاغ «الرسالة الحسنة» لإصلاح الحياة الدينية والاجتماعية ومقاومة الخمر والتفكك؛ ولا يزال تعليمه حاضرًا في مجتمعات هاودينوسوني.
تينسكواتاوا «نبي الشاوني»	1775–1836م	وادي أوهايو	و/م	قاد حركة إحياء ديني واجتماعي رفضت الخمر وبعض أنماط التبعية للمستوطنين؛ ارتبط مشروعه بتحالف أخيه تيكومسيه وانكسر نفوذه بعد صراعات عسكرية.
ووفوكا	نحو 1856–1932م	نيفادا	و	روى رؤيا سنة 1889 وبشر بتجدد العالم وعودة الموتى، وانتشرت رقصة الأشباح بصيغ مختلفة. كان تعليمه الأصلي يميل إلى السلم، ولا يصح جعله سببًا مباشرًا لمذبحة الركبة الجريحة سنة 1890.

الاسم	الزمن	المكان	الرمز	الدور والأثر
جوزيف سميث	1805–1844م	نيويورك وإلينوي	و/مؤ/د	قال إن الملاك موروني دله على ألواح ترجم منها كتاب مورمون، وأسّس حركة قديسي الأيام الأخيرة؛ قتلته جماعة مسلحة في كارثيج، ونمت الحركة بعده إلى كنائس عالمية.
إلين هوايت	1827–1915م	الولايات المتحدة	و/مؤ	شخصية مؤسسة في السبتيين؛ نسب أتباعها إليها عددًا كبيرًا من الرؤى، وأسهمت كتاباتها في تشكيل لاهوت الحركة ومؤسساتها الصحية والتعليمية.
ماري بيكر إدي	1821–1910م	نيو إنغلاند	مؤ	مؤسسة «العلم المسيحي»؛ ربطت الشفاء بالصلاة وفهم الواقع الروحي، لا بمجرد «قوة التفكير»، وجعلت كتابها تفسيرًا مرجعيًا للكتاب المقدس.
تشارلز راسل وجوزف رذرفورد	1852–1916م / 1869–1942م	بنسلفانيا ونيويورك	م/مؤ	بدأ راسل حركة طلبة الكتاب، وأعاد رذرفورد تنظيمها تحت اسم شهود يهوه؛ تقوم سلطتها على تفسير الكتاب المقدس وقيادة المؤسسة، لا على كتاب وحي جديد.
جيم جونز	1931–1978م	الولايات المتحدة وغيانا	مؤ/د	أسس «معبد الشعوب» وحكم جماعته بسلطة متزايدة القسر؛ انتهت جونستاون سنة 1978 بقتل عضو في الكونغرس وبموت أكثر من تسعمئة شخص في واقعة توصف بدقة بأنها قتل جماعي وانتحار جماعي قسري.
ديفيد كوريش	1959–1993م	واكو، تكساس	مؤ/د	قاد فرع الداووديين وقدم تفسيرًا لنفسه داخل رموز سفر الرؤيا و«الختوم السبعة»؛ انتهى حصار 1993 بحريق ومقتل عشرات، وما زالت مسؤوليات النهاية موضع تحقيق وجدال.
رون هوبارد	1911–1986م	الولايات المتحدة	مؤ	انتقل من «الديانيتكس» إلى تأسيس السيانتولوجيا بوصفها طريقًا روحيًا ذا لغة تقنية؛ وتختلف الدول والباحثون في تصنيفها القانوني والاجتماعي.

(تنبيه: يرد هنا مؤسسو حركات انتهت إلى عنف جماعي إلى جانب شخصيات أخرى لأن موضوع الفصل هو أنماط السلطة الدينية؛ ولا يعني الاشتراك في جدول واحد تماثلًا أخلاقيًا أو تاريخيًا.)

القسم الثاني عشر: مصلحون ومفكرون لم يجعلوا دعوى النبوة أساسًا لمشروعهم

(تختلف صلاتهم بالتجربة الدينية، لكن مشروعهم المعلن قام على التعليم أو الاجتهاد أو الفلسفة أو العمل الاجتماعي، لا على تأسيس نبوة جديدة)

الاسم	الزمن	الساحة التي عمل فيها	خلاصة الجهد
كونفوشيوس	القرنان 6–5 ق.م	الفكر والمجتمع الصيني	التربية والفضيلة والطقس والحكم المنضبط؛ مع حضور مفهوم السماء لا ادعاء نبوة جديدة.
سقراط	القرن 5 ق.م	الأخلاق الأثينية	الفحص والحوار ومحاسبة النفس؛ نعرفه من مصادر تلامذته وخصومه.
شنكارا	القرن 8م تقريبًا	الفيدانتا والهندوسية	تفسير نصي وجدلي أعاد بناء اللاثنائية ورسخ شبكة تعليمية منسوبة إليه.
الغزالي	القرنان 11–12م	الفكر الإسلامي	نقد بعض الفلاسفة، وتجديد علوم الدين، وربط الفقه والأخلاق والتصوف بعد أزمة فكرية وصفها في سيرته.

الاسم	الزمن	الساحة التي عمل فيها	خلاصة الجهد
موسى بن ميمون	القرن 12م	اليهودية والفلسفة	تقنين الشريعة ومحاولة التوفيق بين النص والعقل في «دلالة الحائرين»، مع أثر واسع وخلافات حادة.
توما الأكويني	القرن 13م	اللاهوت المسيحي اللاتيني	بناء تركيب بين اللاهوت والفلسفة الأرسطية؛ لم يكن مجرد «مصالحة» بلا نقد أو حدود.
مارتن لوثر	1483–1546م	المسيحية الغربية	فاعل رئيس في الإصلاح البروتستانتي؛ أكد التبرير بالإيمان وسلطة الكتاب، ضمن حركة أوروبية شارك فيها مصلحون وسلطات وظروف متعددة.
غورو أمار داس ودايانندا سرسواتي	القرن 16م / 19م	السيخية والهندوسية	الأول نظم جماعة السيخ ووسع مؤسساتها؛ والثاني أسس آريا ساماج ودعا إلى قراءة إصلاحية للفيدا. الجمع هنا للمقارنة لا لوحدة المشروع.
محمد عبده	1849–1905م	الإسلام الحديث	تجديد التعليم والفتوى والتفسير، ومحاولة صياغة علاقة جديدة بين العقل والوحي والدولة الحديثة.
غاندي	1869–1948م	الهند والسياسة الأخلاقية	حوّل اللاعنف والساتياغراها إلى ممارسة جماهيرية، مع جذور هندوسية وجاينية ومسيحية وفكرية متعددة.
مارتن لوثر كينغ	1929–1968م	المسيحية الأمريكية والحقوق المدنية	وصل لاهوت المحبة واللاعنف بالعمل الجماهيري ضد الفصل العنصري، واغتيل سنة 1968.

تكشف السير أن الإصلاح قد يكلّف صاحبه السجن أو النفي أو الحرمان أو القتل، كما وقع لسقراط والحلاج وكيمبانغو وغاندي ومارتن لوثر كينغ، مع اختلاف الأزمنة والأسباب والسلطات. ولا تنتج من هذه الأمثلة قاعدة حتمية عن «المجتمع» أو «المصلح»؛ لكنها تذكّر بأن منازعة السلطة الدينية أو السياسية قد تحمل ثمنًا بالغًا، سواء استند صاحبها إلى رؤيا أم إلى حجة أخلاقية.

خاتمة الفصل: خمس ملاحظات تقترحها الخريطة

1. تتغير صورة الوساطة بتغير التقليد: ففي الأديان الإبراهيمية تبرز الرسالة والنبوة، وفي تقاليد هندية نجد الشروتي والأفاتار والاستنارة، وفي الصين يظهر الحكيم المعلم مع حضور «السماء» والطقس، وفي الشنتو لا مؤسس واحد، وفي مجتمعات كثيرة تؤدي العرافة أو الوساطة مع الأسلاف وظيفةً مستمرة. لذلك يكون السؤال المقارن الأدق: كيف تصور كل تقليد مصدر المعرفة الدينية، ومن يملك حق إعلانها؟

2. لم تتوقف الدعاوى الدينية الجديدة بانتهاء العصور القديمة. فقد ظهرت البابية والبهائية والأحمدية وحركة قديسي الأيام الأخيرة وتايبينغ وغيرها داخل بيئات سبق أن رسمت حدودًا للوحي والنبوة. قبلت جماعات هذه الدعاوى ورفضتها تقاليد أسبق، ونمت بعض الحركات وصغر بعضها أو اندثر. وهذا يجعل فحص المصدر والمضمون والقرائن مسألةً معاصرة، لا فصلًا من تاريخ منقضٍ.

3. النجاح الاجتماعي لا يثبت الصدق، والفشل لا يثبت الكذب. فالانتشار والانحسار يتأثران بالحجة، لكنهما يتأثران أيضًا بالدولة والحرب والهجرة والتنظيم واللغة والاقتصاد والصدفة. لذلك ينبغي الفصل بين سؤالين: كيف نجحت الحركة أو فشلت؟ وما الدليل على دعواها؟ وقد يتقاطع الجوابان من غير أن يتطابقا.

4. كلفة الدعوى قرينة على الجدية، لا حكم نهائي على الحقيقة. فقد تحمل أصحاب دعاوى متعارضة السجن أو النفي أو الموت، وقد يكون الباذل صادق النية وهو مخطئ في التفسير. وتفيد التضحية في استبعاد بعض صور الاحتيال النفعي، لكنها لا تفصل وحدها بين معتقدات متناقضة؛ ولهذا يحتاج «دليل الاستشهاد» إلى قرائن مستقلة.

5. تنوعت الخلفيات الاجتماعية تنوعًا يمنع الصورة الواحدة: في الجداول ملوك وأمراء وكهنة وكتبة وفلاحون وحرفيون ورعاة ومعلمون، وفيها من جاء من المركز ومن نهض من الهامش. وقد تساعد المكانة الاجتماعية في تفسير الوسائل والجمهور وشروط الاستجابة، لكنها لا تثبت مصدر الدعوى ولا تنفيه. المعطى التاريخي يشرح السياق؛ أما الحكم العقدي والفلسفي فيحتاج إلى أدلته الخاصة.

سؤال القارئ: بين من قالوا «أُرسلت» أو «رأيت» أو «هذا طريق الإصلاح»، ما المعايير التي ستطبقها؟ وهل تُعملها بالقوة نفسها في الشخصية التي ورثت الثقة بها، وفي الشخصية التي ورثت رفضها؟

مبحث 12.1: لمن أُرسل الأنبياء، ولأي زمان؟ — الخصوصية والعالمية في الرسالات عبر الأديان

أكان الأنبياء لأقوام بعينها أم للناس كافة؟ وهل الوحي المؤسس مختوم، أم يتجدد، أم تستمر بعض مواهبه؟ جولة في أجوبة التقاليد، ثم جدول مقارن، فأنماط عامة، فمسألة من لم تبلغه الدعوة، وأخيرًا ميزان للسؤال.

ملخص المبحث: لا يجيب كل دين عن سؤال «لمن؟» وسؤال «إلى متى؟» بالمصطلحات نفسها. فبعض التقاليد يربط العهد بجماعة مخصوصة، وبعضها يعلن رسالة عالمية، وبعضها لا يعرف النبوة الإبراهيمية أصلًا. يرسم المبحث هذه الخريطة، ويميز بين النص المؤسس، والتفسير المذهبي، والممارسة التاريخية، من غير أن يجعل الوصف حكمًا على الصدق.

مدخل: سؤالان ينبغي فصلهما

يُطرح الأمر أحيانًا كأنه سؤال واحد، وهو في الحقيقة سؤالان: لمن يتوجه الخطاب الديني — إلى قوم أو عهد بعينه، أم إلى البشر كافة؟ وما بنيته في الزمن — أهو وحي مؤسس اكتمل، أم ظهور يتجدد، أم تعليم محفوظ مع استمرار أشكال من الإلهام؟ ولا تستعمل التقاليد ألفاظ «النبي» و«الوحي» و«الختم» استعمالًا واحدًا؛ لذلك لا يجوز إدخالها قسرًا في قالب إبراهيمي. ومن السؤالين ينشأ ثالث يمس العدل والمصير: ماذا عمن لم تصله الدعوة، أو لم تصله في صورة يستطيع فهمها؟

أولًا: الجولة — كيف تصوغ التقاليد أجوبتها؟

الإسلام — عموم الإنذار، وعالمية الرسالة الخاتمة: يقرر القرآن أنه بعث في كل أمة رسولًا، وأن من الرسل من لم يقصصهم، ويعرض رسلًا خاطبوا أقوامًا معينين بلغاتهم. ثم يصف محمدًا ﷺ بأنه مرسل إلى الناس كافة، ويسميه «خاتم النبيين»؛ ويؤكد الحديث الصحيح الفرق بين بعثة الأنبياء إلى أقوامهم وبعثته إلى الناس عامة. ومن هنا يجمع التصور الإسلامي السائد بين شمول أصل الهداية للأمم، وتنوع الشرائع، وعالمية الرسالة المحمدية وختم النبوة بها. وهذه عقيدة داخلية واضحة؛ أما تعيين رسل الأمم الذين لم تسمهم النصوص فباب احتمال لا باب توثيق تاريخي. اليهودية — عهد خاص وأفق أخلاقي أوسع: مركز التوراة هو عهد الله مع إسرائيل، وأكثر النبوة الكتابية مرتبط بمحاسبة إسرائيل ويهوذا وتوجيههما، مع خطابات عن أمم أخرى وقصة يونان المرسل إلى نينوى. وفي الأدب الحاخامي صيغت «وصايا بني نوح» واجبات للبشرية، وقيل إن للصالحين من الأمم نصيبًا في العالم الآتي. ولا يلزم من خصوص العهد منع دخول اليهودية؛ فالتحول معروف، لكنه لم يتخذ في أكثر العصور صورة تكليف تبشيري عام.

وتقول مصادر حاخامية إن النبوة بالمعنى الكلاسيكي انقطعت بعد الأنبياء المتأخرين، مع بقاء انتظار العصر المسياني واختلاف القراءات في ما يعود فيه من روح أو نبوة. المسيحية — من رسالة داخل إسرائيل إلى تكليف عالمي: تحفظ الأناجيل أقوالًا تقصر مهمة يسوع وتلاميذه أولًا على «خراف بيت إسرائيل»، وتحفظ في ختام متى أمرًا بتلمذة جميع الأمم. يقرأ اللاهوت المسيحي هذا التسلسل في ضوء تاريخ الخلاص: إسرائيل أولًا ثم الأمم؛ ويناقش البحث التاريخي كيفية اتساع الحركة في القرن الأول ودور الجماعات الرسولية وبولس ومجمع أورشليم، من غير أن يختزل التحول في فاعل واحد. وتذهب كنائس كثيرة إلى اكتمال الوحي العلني أو التأسيسي في المسيح والشهادة الرسولية، بينما تختلف في استمرار النبوة أو المواهب الروحية، ولا تجعلها — في الغالب — وحيًا يؤسس إنجيلًا جديدًا. الهندوسية — تقاليد متعددة لا نبي واحد لها: لا مؤسس جامع ولا سلطة عقدية واحدة. تُعد الفيدا «شروتي» سمعها أو أبصرها الريشي، وتبرز فكرة الأفاتار خصوصًا في التيارات الفيشنافية؛ وفي الغيتا يظهر كرشنا حين

يضمحل الدارما. لكن الأفاتار ليس نبيًا بالمعنى الإبراهيمي، كما تختلف المدارس في معنى الدارما، وطرق التحرر، ومدى انفتاح الجماعة على الداخلين الجدد.

البوذية — تعليم للاستنارة لا رسالة من خالق: يقدم بوذا الدارما طريقًا لفهم المعاناة وإنهائها، وتروي النصوص المبكرة توجيه الرهبان إلى الارتحال «لخير الكثيرين». كما تذكر بوذوات ماضين وبوذا مستقبلًا هو ميتريا، يظهر حين يندرس التعليم؛ فالتجدد هنا اكتشاف للطريق لا نزول شريعة من إله. وتختلف المدارس في إمكان بلوغ الجميع وطرقه، ولا تعني دورة الولادات ضمان التحرر تلقائيًا. الزرادشتية — خطاب أخلاقي واسع وجماعات تاريخية محدودة: تدعو الغاثات إلى الاختيار بين الحق والكذب، وتضم العقيدة أفقًا أخرويًا ومنقذًا مستقبلًا؛ أما قبول المتحولين فمسألة اختلفت فيها الجماعات، واشتهر كثير من البارسيين بالانغلاق النسبي. المانوية — رسالة عالمية نهائية في تصورها: قدم ماني نفسه رسولًا جامعًا لتراث سابق، وبنى حركة تبشيرية متعددة اللغات امتدت من المتوسط إلى الصين، وعد أتباعه وحيه خاتمًا لسلسلة الرسل. البهائية — وحي تدريجي له آجال: ترى الأديان الكبرى مراحل في تربية البشرية وبهاء الله «مظهرًا إلهيًا» لعصره، وتنتظر مظاهر لاحقة، مع نص على ألا يظهر مظهر جديد قبل مضي ألف سنة على الأقل. أما التقاليد الأصلية أو الإثنية فشديدة التنوع: يرتبط كثير منها بالأرض والقرابة والأسلاف والطقس، وقد تقبل التبني أو المبادلة أو الانتساب بشروط؛ لذلك لا يصح وصفها جميعًا بأنها مغلقة أو بأنها بلا وساطة غيبية.

ثانيًا: جدول مقارن بمعيار واحد — مع إبقاء الفروق

التقليد	نطاق الخطاب	البنية الزمنية	من لم تبلغه الدعوة	طريق الانتشار
إسلام	رسل لأمم شتى؛ ومحمد ﷺ للناس كافة	ختم النبوة بمحمد؛ مع بقاء الاجتهاد والتجديد غير النبوي	أصل عدم العذاب قبل الرسول؛ وتفاصيل قيام الحجة وأهل الفترة مختلف فيها	دعوة وتعليم بلا كهنوت أسراري
يهودية	عهد إسرائيل؛ ووصايا نوحية للبشر في التصور الحاخامي	انقطاع النبوة الكلاسيكية تقليديًا؛ مع انتظار مسياني	للصالحين من الأمم نصيب في العالم الآتي في مصادر حاخامية	استمرار الجماعة؛ والتحول ممكن بلا تبشير عام غالبًا
مسيحية	إسرائيل أولًا، ثم جميع الأمم	اكتمال الوحي التأسيسي في المسيح والشهادة الرسولية؛ والخلاف في المواهب	مواقف متعددة؛ والكاثوليكية تقر إمكان الخلاص للجاهل بلا ذنب بشروطها	إرسالية وتبشير وكنائس
تقاليد هندوسية	لا جواب واحد؛ دعاوى كونية وهويات اجتماعية ومدرسية متعددة	شروتي قديمة؛ وأفاتارات دورية خصوصًا في الفيشنافية؛ واستمرار الغورو	تصورات متنوعة للكارما والولادة والتحرر؛ لا ضمان آليًا عامًا	تعليم وسلالة ومعبد وحركات حديثة
بوذية	الدارما لمن يقدر على سلوك الطريق؛ لا رسالة من خالق	بوذوات ماضون وميتريا مستقبلًا؛ وتعليم قائم إلى أن يندرس	كارما وإعادة ميلاد وطرق تحرير مختلفة؛ ولا قول واحدًا بحتمية النجاة للجميع	رهبنة وتعليم وترجمة ورعاية حكام

التقليد	نطاق الخطاب	البنية الزمنية	من لم تبلغه الدعوة	طريق الانتشار
زرادشتية	خطاب الغاثات ذو أفق أخلاقي واسع؛ وجماعات تاريخية محدودة	زرادشت مؤسس؛ ومنقذ آت وتجدد أخروي	حساب أخروي وتجديد نهائي بتفاصيل مذهبية	انتقال جماعي تاريخيًا؛ والتحول محل خلاف معاصر
مانوية	رسالة عالمية متعددة اللغات	ماني رسول أخير في تصور أتباعه	خلاص كوني بتحرير النور وفق عقيدتها	إرساليات منظمة وترجمة واسعة
بهائية	البشرية كلها	وحي تدريجي؛ ومظهر لاحق بعد ألف سنة على الأقل	يُربط الحكم بعدل الله ورحمته وتدرج الهداية	دعوة عالمية وتنظيم جماعي
تقاليد أصلية/ إثنية	غالبًا جماعة وأرض وقرابة؛ مع تنوع شديد	أسلاف وطقوس ووسطاء ورؤى بصور مختلفة	قد لا تنطبق فئة «عدم بلوغ الرسالة» أصلًا	ولادة أو تبنٍّ أو مبادلة أو تنشئة، بحسب التقليد

ثالثًا: أنماط عامة — بحدودها

1. العالمية والخصوصية ليستا مرحلتين بسيطتين على سلم واحد. فقد عرفت ديانات قديمة آلهة أو نظمًا مرتبطة بمدينة أو شعب، وعرفت أيضًا آفاقًا كونية وإمبراطوريات تحمل عباداتها خارج الموطن. ويساعد مفهوم «العصر المحوري» على ملاحظة تحولات كبرى في الألف الأول قبل الميلاد، لكنه فرضية تفسيرية مختلف فيها، لا تاريخ ميلاد وحيدًا للدين العالمي. والأدق أن العالمي والمحلي تعايشا داخل التقليد الواحد وتبادلا التأثير عبر التجارة والدولة والهجرة والترجمة.

2. يمكن، على سبيل التقريب، تمييز ثلاث بنيات زمنية: ختم الوحي المؤسس، كما في الإسلام؛ واكتمال مرجعي مع اختلاف في استمرار المواهب، كما في المسيحية؛

وتعاقب مظاهر أو بوذوات أو أفاتارات في تقاليد أخرى، مع اختلاف المعاني جذريًا. أما اليهودية فتجمع انقطاع النبوة الكلاسيكية في التصور الحاخامي إلى انتظار مسياني، والزرادشتية تجمع رسالة زرادشت إلى رجاء منقذ آت. ولهذا فهذه الأنماط أدوات للفهم، لا صناديق محكمة.

3. لا تعد الجماعة خصوصيتها نقصًا بالضرورة. فالعهد في اليهودية تكليف لإسرائيل ضمن تصور يقر بواجبات أخلاقية للأمم؛ وبعض التقاليد المرتبطة بالأرض ترى الهوية الدينية نسيجًا من القرابة والذاكرة والطقس، لا رأيًا قابلًا للنقل وحده. وفي المقابل، قد تفهم الجماعات العالمية نشر رسالتها واجب رحمة أو شهادة. والمقارنة العادلة تصف منطق كل موقف قبل تقويم نتائجه.

4. تتكرر فكرة وحدة الحق وتعدد طرائق ظهوره، لكن بصيغ غير متطابقة: وحدة أصل دعوة الأنبياء في الإسلام، و«بذور الكلمة» في بعض اللاهوت المسيحي، وتعدد أسماء الواحد في قراءة مشهورة للريغ فيدا، والوحي التدريجي في البهائية. التشابه مفيد للمقارنة، لكنه لا يلغي الفروق في معنى الإله والوحي والخلاص، ولا يثبت أن كل تقليد يقول الشيء نفسه.

رابعًا: السؤال الأخلاقي — ماذا عمن لم تبلغه الدعوة؟

يشتد السؤال حين تعلن رسالة ما أنها عامة: ما حكم من عاش قبلها، أو بعيدًا عنها، أو عرفها من صورة مشوهة؟ في الإسلام يستند النقاش إلى قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولًا». واتفق المتكلمون على عدل الله، لكنهم اختلفوا في تنزيله: ما حد قيام الحجة؟ وما منزلة العقل والفطرة؟ وهل يمتحن بعض أهل الفترة في الآخرة؟ فالامتحان الأخروي قول معروف لا إجماع، كما أن المعذورية وتفاصيلها لا تصاغ عند جميع المدارس بصيغة واحدة. وفي المسيحية تتعدد الإجابات بين الحصرية والشمولية والرجاء الأوسع. وتقرر الكاثوليكية في «نور الأمم» 16 إمكان خلاص من يجهل الإنجيل والكنيسة من غير ذنب منه، إذا طلب الله

بإخلاص واستجاب للنعمة بحسب ضميره؛ أما اصطلاح كارل رانر «المسيحي المجهول» فتفسير لاهوتي مؤثر، لا نص المجمع نفسه ولا موقف جميع المسيحيين.

وفي مصادر يهودية حاخامية أن للصالحين من الأمم نصيبًا في العالم الآتي، لأن العهد الخاص لا يجعل كل البشر مطالبين بجميع وصايا إسرائيل؛ ومع ذلك تتنوع تصورات الآخرة والخلاص داخل اليهودية. وتفسر التقاليد الهندية والبوذية المصير غالبًا بالكارما وإعادة الميلاد وطرق التحرر، لكن هذا لا يعني أن كل فرد سيبلغ التحرر حتمًا أو بالتصور نفسه؛ فالمدارس تختلف، وبعضها يوسع الرجاء بالخلاص وبعضها يشدد شروطه. والخلاصة أن كل نسق عالمي يواجه بطريقته سؤال العدالة وتفاوت فرص المعرفة، فيما يعترض الناقد بأن تفاوت البلاغ نفسه يحتاج إلى تفسير، ويجيب المؤمنون بالرحمة أو الحجة الملائمة أو فرص التعلم المتعاقبة. ولا يحسم مجرد وجود الجواب صدقه؛ إنما يبين اتساقه الداخلي أو موضع ضعفه.

الميزان على السلم — اختبار دعوى العموم

نأخذ الدعوى الإسلامية حالة اختبار لأنها تجمع ثلاثة عناصر صريحة: بعثة رسول في كل أمة، ورسالة محمدية للناس كافة، وختم النبوة. أقوى ما يسندها داخل النص هو وضوح هذه العناصر واتساقها؛ ويشهد التاريخ بأن الجماعة الإسلامية فهمت رسالتها عالمية منذ عهدها المبكر ثم حملتها خارج موطنها الأول. وأقوى اعتراض تاريخي أن الأنبياء المسمين في القرآن والكتاب المقدس يتركزون في الشرق الأدنى، وأن دعوى الرسل غير المسمين لا تتيح دائمًا تعيينهم أو فحص أخبارهم. والجواب الإسلامي أن النص نفسه يصرح بعدم قص جميع الرسل، وأن الحساب يتبع قيام الحجة لا مجرد الجغرافيا؛ وقد احتمل بعض المسلمين أن يكون في حكماء الأمم بقايا هداية نبوية، من غير جزم بأسماء.

ويبقى رد المعترض قائمًا: الاحتمال يرفع الاستبعاد، لكنه لا يثبت هوية رسول بعينه. وما تستطيع المقارنة تقريره هنا أقل من الحكم العقدي وأدق منه: النص الإسلامي يعلن العموم

والختم بوضوح؛ والتقاليد الأخرى تبني الخصوصية والعالمية والزمن بمفاهيم مختلفة؛ وكل دعوى شاملة مطالبة بأن تفسر تفاوت وصولها إلى البشر. أما صدق دعوى بعينها فيحتاج إلى فحص مستقل لمصدرها ونصها وشواهدها. وسؤال القارئ: إذا قيل إن لكل أمة هداية لم تحفظ أسماء حملتها، فما العلامات التي تميز النبي المجهول من الحكيم أو المصلح؟ وهل تطبق تلك العلامات بالقوة نفسها على الموروث القريب والغريب؟

إحالات المبحث: خريطة شخصيات الرسالة والرؤيا في الفصل 12 وملحق ب؛ وحدود النبوة والادعاء في الفصل 13؛ والدعوة وأنماط الانتشار في الفصل 11؛ ومسألة الإخفاء الإلهي ضمن مناقشة الأدلة والاعتراضات.

الفصل 13: ظاهرة ادعاء النبوة — كيف نقرؤها؟

خريطة تاريخية للدعاوى النبوية وما يجاورها، وطرائق تفسيرها، ومواقف الأديان منها، ومعايير منضبطة لفحصها

ملخص الفصل: قبل الحكم على دعوى نبوية، ينبغي التمييز بين أربعة أمور: ما قاله صاحبها عن نفسه، وما نسبه إليه أتباعه، والسياق الذي ظهرت فيه، والأدلة التي يمكن فحصها. يرسم الفصل خريطةً تاريخية مختصرة، ويعرض تفسيرات محتملة ومواقف دينية مختلفة، ثم يقدم أدوات للمقارنة لا حكمًا مسبقًا على كل حالة.

مدخل: ظاهرة تتطلب فحصًا لا اختزالًا

تكررت في عصور وبيئات كثيرة دعاوى من قبيل: «أوحي إليّ» أو «أُرسلت إلى الناس». قاد بعض أصحابها حركات باقية، وانطفأ بعضهم في جيله، واختلف البشر في تقويمهم اختلافًا عميقًا. وتضع الظاهرة المؤمن بنبي أمام سؤال التمييز بين دعواه وسائر الدعاوى، كما تضع الناقد أمام سؤال اجتماعي وتاريخي: لماذا تتكرر هذه الصورة، ولماذا تنجح بعض الحركات في البقاء؟ لذلك تصلح الظاهرة ميدانًا تطبيقيًا لمنهج الكتاب: وصف الوقائع أولًا، ثم عرض التفسيرات، ثم وزن الأدلة بمعيار واحد.

وتحرير المصطلح لازم: نستعمل «ادعاء النبوة» هنا بمعناه الوصفي، أي إعلان شخص أنه يتلقى وحيًا أو يحمل رسالة من مصدر متعالٍ؛ ولا تتضمن الكلمة وحدها حكمًا بالصدق أو الكذب. كما ينبغي ألا ننسب الدعوى إلى شخص لم يعلنها صراحةً لمجرد أن أتباعه رفعوا

منزلته بعد موته. ويركز الفصل على الدعاوى المتأخرة أو المتنازع فيها بوصفها حالات مقارنة، أما تقويم النبوات المؤسسة فيعود في مواضعه من الكتاب.

أولًا: خريطة تاريخية مختصرة — دعاوى وسياقات متباينة

في محيط الإسلام الأول، تذكر المصادر مسيلمة في اليمامة، والأسود العنسي في اليمن، وسجاح التميمية، وطليحة الأسدي. وقد وصل كثير من أخبارهم في روايات دوّنها خصومهم أو المنتصرون عليهم؛ ولذلك ينبغي التمييز بين ثبوت أصل الدعوى وبين التفاصيل القصصية وتفسير الدوافع. أما طليحة فقد عاد إلى الإسلام وشارك في الفتوح، لكن عودته لا تكفي وحدها لإثبات أن دعواه الأولى كانت حيلة سياسية محضة. وتذكر مصادر لاحقة المختار الثقفي وغيره في سياقات اختلط فيها الديني بالسياسي، مع خلاف في طبيعة ما ادعاه كل شخص فعلًا.

وفي اليهودية، تقول صيغة حاخامية مشهورة إن روح النبوة فارقت إسرائيل بعد حجّي وزكريا وملاخي، مع بقاء «بات كول» في بعض الروايات؛ غير أن هذا التصور لم يمنع ظهور حركات مسيانية ورؤيوية. ومن أبرزها حركة شبتاي تسفي في القرن السابع عشر: اتسعت دعوته في جماعات يهودية عديدة، ثم اعتُقل واعتنق الإسلام سنة 1666 تحت ضغط السلطة العثمانية. انفض كثيرون عنه، بينما أعاد آخرون تفسير تحوله، ونشأت من بعض أتباعه جماعة الدونمة. وفي المسيحية المبكرة ظهرت المونتانية في آسيا الصغرى في القرن الثاني، وارتبطت بنبوءات مونتانوس وبريسكلا ومكسيميلا؛ واختلفت الكنائس في قبولها، ثم انضم ترتليان إلى الحركة نحو سنة 207. وفي القرن التاسع عشر أعلن جوزيف سميث تلقيه إرشادًا ملائكيًا وترجمة ألواح ذهبية، ونشأت عن دعواه كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة؛ ويشير تقريرها الرسمي لعام 2025 إلى نحو 17.9 مليون عضو. يفسر هذا الرقم القدرة المؤسسية على البقاء والانتشار، لا صدق الدعوى أو بطلانها.

وفي إيران القرن التاسع عشر ظهرت دعوة الباب في بيئة شيعية مفعمة بانتظار القائم. وبعد إعدامه سنة 1850 تفرقت جماعته، ثم أعلن بهاء الله رسالته وتبلور الدين البهائي. ويرى البهائيون ذلك امتدادًا للوحي التدريجي، في حين يرفضه التصور الإسلامي السائد لمخالفته ختم النبوة؛ ومن ثم لا يصح اختزال المرحلتين في دعوى واحدة أو إغفال التحول التاريخي بينهما.

وفي الهند أسس ميرزا غلام أحمد الجماعة الأحمدية، وقدم نفسه مجددًا ومسيحًا موعودًا ومهديًا؛ وتستعمل الكتابات الأحمدية في وصف منزلته تعبيرات مثل «نبي تابع» أو «غير مشرع»، مع اختلاف داخلي في بعض التفصيلات. وترفض غالبية المؤسسات الإسلامية هذا التأويل وترى فيه تعارضًا مع ختم النبوة. وفي الولايات المتحدة انتقل رشاد خليفة من البحث في «العدد 19» إلى إعلان نفسه «رسول الميثاق»، ثم اغتيل سنة 1990؛ ولا يثبت العنف الذي وقع عليه دعواه ولا ينفيها. وإلى جانب هذه الصور الصريحة تنتشر في الأدب الروحي الحديث كتب تزعم تلقي رسائل أو حوارات إلهية، مثل «محادثات مع الله»، من غير شريعة جديدة أو جماعة عهد. والأدق وصفها بأدب الإلهام أو «التلقي الروحي» قبل مساواتها بالنبوة الكلاسيكية؛ كما أن رواجها التجاري ليس معيارًا كافيًا في ذاته.

ثانيًا: عدسات التفسير — فرضيات لا تشخيصات جاهزة

يخطئ من يضع جميع الحالات في خانة واحدة؛ فالدوافع والتجارب قد تتداخل، ولا يُعرف الباطن من الرواية وحدها. ومن الفرضيات الممكنة: (1) الاحتيال الواعي طلبًا للسلطة أو المال أو المكانة، وهو احتمال يحتاج في كل حالة إلى وثائق وسلوك قابلين للإثبات؛ و(2) عوامل نفسية أو عصبية قد تصاحب رؤى أو أصواتًا أو يقينًا استثنائيًا. غير أن التشخيص عن بعد، ولا سيما لشخصيات تاريخية، غير منضبط؛ كما أن وجود تجربة نفسية لا يحسم وحده معناها الديني.

1. صدق ذاتي مع خطأ في التأويل: قد يمر الإنسان بتجربة باطنية قوية ثم يفسرها وحيًا، ولا يلزم من إخلاصه صحة تفسيره. (4) أثر السياق الاجتماعي والسياسي: قد تكثر الدعاوى في أزمنة الانهيار أو الاحتلال أو توقع الخلاص، لأن اللغة الدينية تمنح الأزمة معنى وقيادة؛ لكن التشابه الزمني لا يثبت أن كل دعوى مجرد استجابة سياسية. (5) نمو الدعوى تدريجيًا: قد يبدأ الشخص مصلحًا أو صاحب كشف، ثم تتسع منزلته في كلامه أو في خطاب أتباعه. ولا يجوز نسبة هذا المسار إلى حالة بعينها إلا بعد ترتيب النصوص زمنيًا، والتمييز بين قول المؤسس وإضافات الجماعة.

ثالثًا: مواقف الأديان — بنى مختلفة لقبول الدعوى أو ردها

وقبل سؤال قبول نبي جديد يسبق سؤال إمكان النبوة والحاجة إليها. ناقش المتكلمون المسلمون اعتراضات من رأوا أن العقل يغني عن الرسول، ونسبت كتب الجدل بعض هذه الحجج إلى «البراهمة». غير أن هذا الاسم في الأدبيات الكلامية قد يكون عنوانًا جدليًا أو صورةً نمطية، ولا يطابق بالضرورة جماعات البراهمة التاريخية في الهند. كما نُسب نقد النبوة إلى ابن الراوندي في كتاب «الزمرد»، وأكثر ما وصل عنه نقله خصومه؛ لذلك يلزم الحذر في إعادة بناء موقفه. ومحور الحجة، بصرف النظر عن الأسماء، واضح: هل يكفي العقل لمعرفة الخير والواجب والمصير، أم يحتاج البشر إلى خبر صادق ووحي؟

الإسلام: ختم النبوة أصل حاكم — يصف القرآن محمدًا ﷺ بأنه «خاتم النبيين»، وتقرر السنة «لا نبي بعدي». ولذلك ترفض العقيدة الإسلامية السائدة كل دعوى نبوية لاحقة بوصفها مناقضة لأصل ثبت لديها سلفًا؛ فالرد هنا نتيجة داخلية لبنية الاعتقاد، لا فحصًا يبدأ من احتمال مفتوح. وقد رفع هذا الأصل كلفة قبول الدعاوى اللاحقة، لكنه لم يمنع ظهور حركات نبوية أو شبه نبوية ولا انقسامات باقية؛ ومن ثم فالأدق الحديث عن حاجز عقدي قوي، لا مناعة تاريخية كاملة.

وقد اتجه بعض الادعاء في البيئات الإسلامية إلى أبواب مجاورة، مثل المهدية والولاية والكشف. ومن أمثلته محمد أحمد المهدي في السودان؛ وفي حادثة الحرم سنة 1979 لم يدّع جهيمان العتيبي أنه المهدي، بل أعلن أن صهره محمد بن عبد الله القحطاني هو المهدي المنتظر. وفي اليهودية يقترن التصور الحاخامي لانقطاع النبوة بانتظار المسيّا، وترد في التلمود أقوال ترفع منزلة الحكيم، منها قول في بابا بترا 12أ إن الحكيم أفضل من النبي؛ لكنه قول في سياق نقاش متشعب، لا تعريف جامع لليهودية كلها. وفي المسيحية تجمع كنائس كثيرة بين اكتمال الوحي التأسيسي واستمرار مواهب روحية تخضع للتمييز. ويقدم «الديداخي» مثالًا مبكرًا: فالرسول الجائل الذي يطيل الإقامة أكثر من يوم أو يومين موضع ريبة، ومن يطلب مالًا لنفسه باسم الروح يُعرف بسلوكه؛ ولا يصح دمج القاعدتين أو جعلهما حكمًا واحدًا على كل نبي مقيم.

رابعًا: معايير الفحص — لكل معيار مجال وحدود

راكمت التقاليد والفلسفات خبرةً في فحص الدعاوى، لكن معاييرها ليست من نوع واحد: بعضها داخلي يفترض صحة عهد أو نص سابق، وبعضها تاريخي يمكن تطبيقه بين التقاليد، وبعضها قرينة أخلاقية لا برهانًا منفردًا. ومن أهمها:

1. تحقق التنبؤ: يجعل تثنية 18 إخفاق الكلام المنسوب إلى الرب علامةً على أنه لم يصدر عنه. ولكي يكون الاختبار ذا قيمة ينبغي أن يكون التنبؤ موثقًا قبل الحدث، محددًا بما يكفي، ذا أجل معلوم، وألا يكون تحققه من صنع المؤمنين به. والإخفاق الصريح قرينة قوية، أما الكلام المجمل أو المشروط فيحتاج إلى تحليل نصه وسياقه قبل الحكم.

2. المضمون والعهد السابق: يقرر تثنية 13 أن تحقق آية لا يبيح اتباع من يدعو إلى آلهة أخرى؛ فالخارق وحده لا يوثق الرسالة، ويظل المضمون حاكمًا داخل عهد بني إسرائيل. وهذا معيار متماسك داخل التقليد الذي يقبل ذلك العهد، لكنه لا يكفي وحده لإقناع من ينازع أصل النص أو تفسيره. وعبر التقاليد يلزم ضمه إلى أدلة تاريخية وعقلية مستقلة.

3. السيرة والثمرة: تفيد أخلاق صاحب الدعوى، وطريقته في المال والسلطة، وآثار حركته في كشف التناقض والاستغلال. غير أن حسن السيرة لا يجعل الاعتقاد صحيحًا تلقائيًا، وسوء بعض الأتباع لا يبطل كل ما يقوله المؤسس. وطلب المال أو الامتياز لنفسه علامة إنذار تحتاج إلى سياق، لا معادلة آلية؛ كما أن الزهد والمشقة قد يدلان على الإخلاص ولا يثبتان مصدر الوحي.

4. معايير المتكلمين المسلمين: بحثت مدارس كلامية في اقتران دعوى النبوة بمعجزة تدل على التصديق، وتناولت التحدي وسلامة الدلالة وعدم المعارضة، مع اختلاف في الصياغة والتفصيل. ثم يعمل أصل ختم النبوة في الإسلام معيارًا سابقًا على فحص أي دعوى لاحقة. وهذه منظومة متماسكة داخل أصولها، أما المقارنة الخارجية فتسأل أيضًا عن ثبوت المعجزة تاريخيًا وعن صلاحية الاستدلال بها.

5. الاتساق مع الوحي السابق: يزن كل تقليد الدعوى الجديدة بما ثبت لديه من نصوص وأصول. وهذا مشروع داخليًا، لكنه قد يصبح مصادرة على المطلوب في الحوار بين الأديان إذا كان الخلاف واقعًا في حجية الأصل نفسه أو تفسيره. والخروج من الدور لا يكون بإلغاء الموروث، بل ببيان سبب الثقة به، ثم فحص الدعوى اللاحقة بأدلة مشتركة قدر الإمكان: توثيق النص، وتسلسل الشهادة، والتنبؤات المحددة، والسيرة، والقدرة التفسيرية، والبدائل المنافسة.

خامسًا: حين تخفق النبوءة — استجابات متعددة لا قانون واحد

تتيح النبوءات المخفقة دراسة ما تفعله الجماعات حين تصطدم دعوى محددة بالواقع. فقد تتفكك الجماعة، أو تنقسم، أو تعيد تحديد الموعد، أو تجعل التحقق روحيًا، أو تعيد تفسير الحدث كله. واشتهرت دراسة فستنغر وزملائه في كتاب «عندما تفشل النبوءة» بفكرة أن بعض المؤمنين قد يزيدون نشاطهم التبشيري لتخفيف التنافر المعرفي، لكنها قامت على حالة مخصوصة، وأظهرت أبحاث لاحقة أن النتيجة تتوقف على شروط عديدة وليست قانونًا عامًا.

والمقياس الدقيق هو: هل وقع إخفاق واضح لدعوى محددة قابلة للاختبار، ثم صيغ تأويل لم يكن ظاهرًا قبل الإخفاق؟ أم كانت الواقعة محنةً لا تناقض الدعوى أصلًا؟ الثبات وحده لا يثبت الصدق، كما أنه ليس دليل مرض أو خداع.

خاتمة: عُدة القارئ أمام أي دعوى

يمكن فحص أي دعوى وحي بستة أسئلة: ماذا ادعى صاحبها فعلًا، وماذا أضاف أتباعه؟ ما أقدم المصادر وأقربها إلى الحدث؟ هل تحتوي الدعوى تنبؤًا سابقًا محددًا قابلًا للاختبار؟ كيف تتعامل مع النصوص والأصول التي تزعم امتدادها أو نسخها؟ ماذا تكشف السيرة والمال والسلطة، من غير تحويل القرائن الأخلاقية إلى برهان آلي؟ وكيف استجابت الجماعة للاعتراض والإخفاق؟ ويبقى سؤال مفهومي: هل كل خطاب عن «رسالة من الله» نبوة بالمعنى نفسه، أم ينبغي التمييز بين الوحي المؤسس، والإلهام الشخصي، والأدب الروحي؟ وقد تدل الكلفة التي يتحملها المدعي على صدق إخلاصه، لا على صدق مصدره؛ كما أن النجاح والثراء لا يثبتان الرسالة، ولا يبطلانها وحدهما. والميزان العادل هو أن نطبق الأسئلة نفسها على الدعوى القريبة من معتقدنا والبعيدة عنه، ثم نعلن مواضع اليقين والاحتمال والجهل بوضوح.

> **إحالات الفصل:** النبوة المؤسسة وشخصياتها في الفصل 12؛ وفحص أدلة الدعاوى الكبرى في الفصل 19، ولا سيما مبحث البشارات والدور في الاستدلال؛ والخارق ودلالته في الفصل 14.

الفصل 14: المعجزات والخوارق
— حين ينقطع المألوف

مفهوم المعجزة، وخريطتها في التقاليد، وحدود دلالتها، وكيف نزن خبر الخارق قبل أن نجعله برهانًا

ملخص الفصل: إذا رُوي أن بحرًا انشق أو مريضًا شُفي بكلمة، فالسؤال ليس: أيمكن أن يدهشنا الخبر؟ بل: ماذا ادعى النص، ومتى دُوّن، ومن شهده، وما البدائل الممكنة؟ يميز الفصل بين المعجزة والآية والكرامة والسحر، ويقارن حضور الخارق في التقاليد، ثم يختبر قيمته دليلًا من غير افتراض صدقه أو استحالته سلفًا.

مدخل: أقوى أوراق الدعوى وأثقلها إثباتًا

حين يعلن شخص أنه رسول من الله، يطلب السامعون في كثير من التقاليد علامةً تميز دعواه من كلام البشر. ومن أشهر صور العلامة في الأديان الإبراهيمية حدثٌ يتجاوز المألوف: عصًا تصير حيّة، أو مريض يبرأ، أو نار لا تحرق. لكن وجود القصة في النص لا يساوي ثبوت الحدث في التاريخ، كما أن غرابة الحدث لا تحدد وحدها فاعله أو غايته؛ ومن هنا يبدأ الفحص.

والاستدلال بالمعجزة ذو صورة شرطية: إذا ثبت أن حدثًا لا يقدر عليه البشر وقع مرتبطًا بدعوى رسالة، ولم يكن له تفسير منافس معقول، أمكن أن يُفهم تصديقًا إلهيًا لصاحب الدعوى. وكل

حلقة في هذه السلسلة تحتاج إلى برهان: ثبوت الواقعة، وطبيعة الخارق، وصلته بالمدعي، وصلاحية الانتقال منه إلى مصدر إلهي.

لهذا احتلت المعجزات موقعًا مركزيًا في الدفاع الديني ونقده، وفي التمييز بين النبي والساحر والقديس والمخادع. وسيميز الفصل بين سؤال الإمكان الفلسفي وسؤال الإثبات التاريخي وسؤال الدلالة العقدية؛ فربما أمكن الحدث ولم يثبت، وربما ثبت أمر غير مألوف واختلف الناس في تفسيره.

أولًا: تحرير المفهوم — ألفاظ متجاورة لا مترادفات

تبلور لفظ «المعجزة» اصطلاحًا فنيًا في علم الكلام الإسلامي، وإن كانت مادة العجز أقدم من ذلك. ومن أشهر تعريفاتها: أمر خارق للعادة يظهره الله على يد مدعي النبوة تصديقًا له، ويقترن في بعض الصياغات بالتحدي والسلامة من المعارضة. وتختلف المدارس في دقائق التعريف وفي معنى «العادة» و«الخارق»؛ لذلك فليس كل غريب معجزة، ولا يكفي العجز الشخصي عن التفسير لإثبات مصدر فوق طبيعي. وقد ميّز المتكلمون بينها وبين صور أخرى:

1. الكرامة: أمر غير معتاد يُنسب إلى ولي صالح من غير دعوى نبوة ولا تحدٍّ، ويُفهم داخل التقليد بوصفه فضلًا لا تشريعًا جديدًا.
2. السحر والشعوذة: أفعال تُنسب، بحسب التصور الديني أو الثقافي، إلى قوى خفية أو حيل أو تخييل؛ ولا يدل مجرد إطلاق الاسم على أن الواقعة ثبتت أو أن تفسيرًا بعينه صح.
3. الاستدراج: مفهوم ديني يفسر ما قد يظهر على يد فاسق أو كاذب من نجاح أو أمر عجيب بأنه امتحان يزيد صاحبه اغترارًا، لا علامة رضا أو تصديق.

أما النصوص الأقدم فتستعمل ألفاظًا أوسع، أبرزها «الآية» في العربية، و«أوت» في العبرية، و«سيميون» في اليونانية، وكلها تدور على العلامة. تنظر كلمة «المعجزة» إلى عجز المخاطَب عن الإتيان بالمثل، بينما تنظر «الآية» إلى وظيفة الحدث أو الشيء بوصفه دالًا. ولا يستعمل القرآن لفظ «المعجزة» اسمًا اصطلاحيًا، بل يستعمل «الآية» للخوارق ولعلامات الكون والوحي؛ وهذه السعة تمنع مساواة كل آية بخرق لقانون طبيعي.

وتساعدنا قبل الجولة ثلاثة أسئلة:

1. هل يصف النص انقطاعًا لنظام الطبيعة، أم حدثًا نادرًا وقع عبر أسباب طبيعية أو أسباب لا نعرفها؟

2. هل تُفهم القدرة علامة تفويض إلهي، أم ثمرة تدريب روحي، أم موهبةً لا تدل بذاتها على صدق عقيدة؟

3. هل يمدح التقليد إظهار الخارق، أم يقيده بحاجة ورحمة، أم يحذر من تحويله إلى استعراض؟

ثانيًا: جولة مقارنة — ماذا تروي النصوص والتقاليد؟

1. الشرق الأدنى القديم: الدين والطب والعرافة قبل انفصال التخصصات

في مصر وبلاد الرافدين ارتبطت التعاويذ والعرافة والطب والطقس بمؤسسات الكهنة والكتبة، ولم تكن الحدود الحديثة بين الدين والعلم والسحر قائمة بالصورة نفسها. وفي هذا العالم

تدور مواجهة موسى وسحرة فرعون. يروي سفر الخروج أن السحرة أظهروا أفعالًا مشابهة في البداية، ثم ابتلعت عصا هارون عصيهم؛ أما سجود السحرة وإعلان إيمانهم فهو من بناء القصة القرآنية. والجمع بين الروايتين في مشهد واحد يطمس اختلاف النصين. وتشترك الروايتان في جعل المواجهة امتحانًا علنيًا بين الدعوى ومهارة أهل البلاط، لكن وزنها التاريخي يظل تابعًا لثبوت النص والحدث، لا لقوة المشهد الأدبية وحدها.

2. التناخ: الخارق في قصة العهد والنجاة

تأتي خوارق التوراة في الغالب ضمن قصة جماعية: الضربات في مصر، وعبور البحر، والمن والسلوى، والماء في البرية، وعبور الأردن، وسقوط أسوار أريحا. وتستدعي الوصايا خروج إسرائيل من مصر أساسًا للعبادة والهوية. وفي سفر الملوك الأول ترد مواجهة إيليا وأنبياء البعل على جبل الكرمل: مذبحان ودعاءان، ثم تنزل النار على قربان إيليا. يعرضها النص حكمًا بين عبادتين؛ أما تحويلها إلى «تجربة» بالمعنى العلمي الحديث فيتجاهل اختلاف الغرض الأدبي وشروط التكرار والضبط.

3. العهد الجديد: علامات الملكوت ورفض الاستعراض

تضم الأناجيل روايات شفاء البرص والعمى والشلل، وإخراج الشياطين، وتكثير الطعام، وتهدئة العاصفة، والمشي على الماء، وإقامة الموتى. وتحتل قيامة يسوع المكان المركزي في الإيمان المسيحي؛ فقد ربط بولس في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس بطلان الإيمان ببطلان القيامة. وفي الوقت نفسه ترفض نصوص إنجيلية طلب الآية بقصد الامتحان أو الاستعراض، وتعرض بعض المعجزات أعمال رحمة وعلامات على اقتراب ملكوت الله. لذلك لا يقدم العهد الجديد الخارق عرضًا للقوة فقط، بل يربطه بالهوية والرسالة، مع اختلاف الباحثين في تاريخية كل رواية وطبيعتها الأدبية.

4. القرآن: الآية بين الوحي والكون والخارق

يثبت القرآن خوارق لأنبياء سابقين، منها عصا موسى ويده، وناقة صالح، وكون النار بردًا على إبراهيم، وإبراء عيسى الأكمه والأبرص وإحياء الموتى «بإذن الله». وعندما تطالب قريش بآيات مخصوصة — كتفجير الينبوع أو إسقاط السماء — يرد القرآن بأن الآيات بيد الله، ويذكر أن تكذيب الأولين أعقب الآيات. وليس الرد نفيًا مطلقًا لكل خارق، بل إعادة لتحديد من يملك اختيار الآية وما وظيفتها. وتظهر في الخطاب القرآني ثلاثة مجالات متمايزة ينبغي ألا ندمجها:

الأول: آيات الكون المألوفة — خلق السماوات، وتعاقب الليل والنهار، والمطر، ونشأة الإنسان. لا يسميها النص خرقًا للطبيعة، بل علامات دائمة تستدعي النظر والاستدلال.

الثاني: الوحي القرآني نفسه، وما يتضمنه من تحدٍ بالإتيان بمثله أو بسورة من مثله. ويعده الخطاب الإسلامي دليلًا باقيًا يمكن فحص نصه، بينما ينازع النقاد في معيار التحدي وكيفية الحكم عليه؛ وقد عولج ذلك في مبحث الإعجاز. وإلى جانبه تروي السنة والسيرة خوارق حسية، منها تكثير الطعام ونبع الماء وحنين الجذع، ويستدل كثير من المفسرين بآية القمر على الانشقاق، وتختلف المناهج الحديثة في قراءة بعض هذه الأخبار. لذلك فالموقف الإسلامي الموروث لا يحصر معجزات محمد ﷺ في النص، وإن جعل القرآن معجزته المركزية.

5. تقاليد هندية: القوى الروحية ليست برهان نبوة

في بعض تقاليد اليوغا والهندوسية تُبحث «السِّدِّهي» بوصفها قدرات تنشأ عن التركيز والتدريب الروحي. ويعرض الكتاب الثالث من «يوغا سوترا» قدرات متعددة، وتشتهر في أدبيات لاحقة قائمة «السِّدِّهيات الثماني»؛ فلا ينبغي نسبة تصنيف واحد إلى الهند كلها أو إلى باتانجالي وحده بصورته المتأخرة. كما يحذر النص من اتخاذ هذه القدرات غاية، إذ قد تكون عائقًا عن التحرر. وفي قصص الأفاتارات، مثل رفع كرشنا جبل غوفاردانا، يعمل الخارق داخل سردية التجسد الإلهي، لا بوصفه شهادة لنبي بالمعنى الإبراهيمي.

6. البوذية: قبول القوى والتحفظ من عرضها

لا تؤيد أقدم النصوص البوذية الحكاية الشائعة التي ينسب فيها إلى بوذا قوله إن عبور النهر مشيًا لا يساوي إلا أجرة قارب؛ فالأولى حذفها ما لم يثبت مصدرها. أما «كيفاتا سوتا» فيميز بين معجزة القدرة، ومعجزة كشف خواطر الآخرين، و«معجزة التعليم»، ويرفض جعل الاستعراض وسيلةً لاجتذاب العامة ويقدم التعليم بوصفه الأوثق. وفي الوقت نفسه تقر النصوص البوذية بقوى «إدّهي» وترويها، ثم توسعت السير والتقاليد اللاحقة في أخبار خوارق بوذا والأرهات. فالصورة الأدق ليست زهدًا مطلقًا في الخارق، بل قبولًا مقيدًا وتحذيرًا من اتخاذه معيارًا للتحرر أو أداة للدعاية.

7. اليونان وروما: شفاءات المعابد وخوارق الحكماء والأباطرة

عرف العالم اليوناني الروماني معابد أسكليبيوس التي كان المرضى يبيتون فيها طلبًا للرؤيا والشفاء، وحفظت نقوشُها روايات عن حالات شفاء. كما نُسبت الخوارق إلى فيثاغورس وأبولونيوس التياني، واستُعملت المقارنة بين أبولونيوس ويسوع في سجالات متأخرة. ويروي تاكيتوس وسويتونيوس أن فسبازيان في الإسكندرية مسح عيني رجل كفيف ولمس رجلًا ذا علة في يده أو ساقه، ثم شاع شفاؤهما. ويذكر تاكيتوس أن الأطباء رأوا في الحالتين قابليةً محتملة للعلاج؛ ولذلك فالخبر مهم بوصفه شهادة قديمة على توظيف الشفاء في شرعية الإمبراطور، لا بوصفه واقعةً حُسم تفسيرها.

8. تقاليد شامانية وشفهية: الخارق ضمن وظيفة المعالج والوسيط

تصف دراسات مجتمعات مختلفة أشخاصًا يقومون بالشفاء والعرافة والاتصال بعالم الأرواح أو الرحلة الروحية ضمن أدوار مكتسبة أو موروثة. لكن «الشامانية» اسم مقارن واسع يضم

تقاليد لا تتطابق، ولا يصح جعل الخارق فيها «خبزًا يوميًا» أو افتراض أن جميع أفراد المجتمع يفهمونه بالطريقة نفسها. والفرق المهم هنا أن القدرة قد تكون جزءًا من وظيفة دينية متكررة، لا حدثًا يؤسس دينًا جديدًا.

9. ما بعد التأسيس: كرامات وقديسون وإجراءات تحقيق

لا يؤدي اكتمال الوحي المؤسس في تقاليد كثيرة إلى انتهاء أخبار الخوارق. ففي الإسلام تثبت مدارس سنية وصوفية كرامات الأولياء مع التشديد على ألا تنشئ شريعة ولا تجعل صاحبها فوق التكليف، بينما يتحفظ مسلمون آخرون على كثير من روايات المناقب. وفي الكنيسة الكاثوليكية تمر دعاوى الشفاء المرتبطة بالتطويب والتقديس بمراحل طبية ولاهوتية وقانونية؛ ولا تعني عبارة «غير مفسر طبيًا» وحدها أن اللجنة الطبية أعلنت معجزة، فالاعتراف الديني قرار لاحق. وفي لورد يعمل مكتب الملاحظات الطبية منذ 1883؛ وتذكر بيانات المزار الحديثة أنه درس أكثر من سبعة آلاف ملف، واعترفت الكنيسة باثنتين وسبعين حالة بوصفها معجزات حتى سنة 2025؛ أما واقعة فاطيما سنة 1917 فتستند إلى شهادات صحفية وشخصية متعددة: وصف كثيرون تغيرات في مظهر الشمس وألوانها، بينما لم ير آخرون شيئًا غير معتاد، ولا يوجد سجل فلكي يدل على حركة الشمس نفسها. لذلك يبقى الخلاف في ما وقع وفي تفسير التجربة: علامة دينية، أم ظاهرة جوية أو بصرية، أم أثر توقع جماعي، أم مزيج من ذلك.

ثالثًا: تطور الفهم — من انتظام الطبيعة إلى نقد الشهادة

لم يفهم اللاهوتيون المعجزة دائمًا بوصفها فوضى تقتحم عالمًا مستقلًا عن الله. رأى أوغسطينوس أن الحدث العجيب لا يقع ضد الطبيعة في ذاتها، بل ضد ما نعرفه نحن من نظامها؛ فالجهل بالأسباب لا يحول الواقعة تلقائيًا إلى خرق. أما توما الأكويني فعرّف المعجزة بما يجاوز قدرة

الطبيعة المعهودة، ورتب مراتبها بحسب مقدار التجاوز: ما تعجز الطبيعة عن فعله أصلًا، وما تقدر على جنسه لا على محله، وما يقع على غير ترتيبها أو سرعتها المعتادة. وبذلك صار السؤال أدق من مجرد الدهشة: أي نظام نتحدث عنه، وبأي معنى تجاوزه الحدث؟

وفي الفلسفة الإسلامية ناقش الغزالي، في المسألة السابعة عشرة من «تهافت الفلاسفة»، دعوى الضرورة بين ما نسميه سببًا ومسببًا: اقتران النار باحتراق القطن مطرد في خبرتنا، لكنه لا يثبت عنده أن النار فاعل مستقل لا يمكن تخلف أثره؛ فالعادة نفسها واقعة تحت القدرة الإلهية. ورد ابن رشد في «تهافت التهافت» مدافعًا عن ثبات طبائع الأشياء وفاعلية الأسباب، ومحذرًا من أن إبطال المعرفة بالأسباب يهدد إمكان العلم والتعريف. ومع ذلك لا يصح اختزال أحدهما في إنكار العلم والآخر في إنكار المعجزة؛ فالخلاف بينهما أدق، ويدور حول طبيعة السببية، وعمل الأسباب الثانوية، وكيف يجتمع انتظام العالم مع القدرة الإلهية. كما لا يصح مساواة الغزالي بهيوم: كلاهما انتقد الانتقال من التعاقب المشاهد إلى ضرورة ميتافيزيقية، لكن الغزالي فعل ذلك داخل لاهوت القدرة، بينما جعله هيوم جزءًا من نظرية تجريبية في المعرفة والعادة الذهنية.

ومع الفلسفة الحديثة برزت ثلاثة مسارات كبرى في إعادة قراءة المعجزة:

المسار الأول عند سبينوزا: قوانين الطبيعة هي، في فلسفته، تعبير عن النظام الإلهي الثابت، فلا يقع شيء مناقض لها. وما يسمى معجزةً هو حادث يجهل الراوي أو الجمهور سببه الطبيعي، لا استثناء يوقف الله فيه نظامه. ولا يقتصر اعتراضه على الاستحالة؛ فهو يرى أيضًا أن الجهل بسبب حادث ما لا يمنحنا معرفة أوضح بالله، وأن فهم انتظام الطبيعة أدل عنده من التعجب مما لا نفهمه. يعترض المؤمن بأن هذا التصور يفترض ابتداءً أن الفعل الإلهي لا يكون إلا داخل شبكة مغلقة من الأسباب؛ ويجيب السبينوزي بأن فصل قدرة الله عن الطبيعة هو أصل الالتباس.

المسار الثاني عند هيوم: نقل مركز البحث من إمكان المعجزة في ذاتها إلى معقولية تصديق الخبر عنها. فالشهادة تستمد قوتها من خبرتنا بصدق البشر وضبطهم، وقوانين الطبيعة تستمد

قوتها من الخبرة المطردة؛ والعاقل يوازن الدليلين، ولا يقبل الخبر إلا إذا كان كذبه أو خطؤه أشد غرابة من الواقعة التي يثبتها. ثم أضاف أسبابًا عملية للارتياب: الميل إلى العجيب، وحماسة الجماعات، وبعد الروايات عن مواضع الفحص، وتعارض الخوارق التي تستعملها تقاليد مختلفة لتأييد دعاوى لا تجتمع. ومع ذلك ترك، من حيث المبدأ، إمكان أن تبلغ شهادة واسعة متماسكة قوةً تثبت حدثًا شديد الغرابة؛ لكنه لم يجد في السجل الديني الذي فحصه مثالًا يحقق هذا الشرط.

أثار هذا الميزان ردودًا متباينة. قال بعض المدافعين إن وصف الخبرة بأنها «موحدة» ضد المعجزات لا يجوز قبل فحص التقارير نفسها، وإلا صار الاستبعاد دائريًا. وقال آخرون إن الحدث الفريد لا يبطل التاريخ لمجرد أنه غير متكرر؛ فالمؤرخ لا يطلب تكرار المعركة أو الاغتيال، بل يطلب قرائن مستقلة متلاقية. ويرد الناقد بأن تفرد الحدث شيء ومخالفته لما استقر من انتظام الطبيعة شيء آخر، وأن مقدار الدليل المطلوب يرتفع كلما ارتفع الادعاء. ومن هنا انتقل الجدل الحديث من شعار «نصدق» أو «نستحيل» إلى سؤال أضبط: ما الاحتمال السابق للحدث، وما قوة الشهادة، وما البدائل التي تفسرها؟

تدخل في وزن الشهادة عناصر كثيرة: قرب التدوين من الواقعة، واستقلال الشهود، وتوافقهم من غير تطابق مصطنع، ووجود خصوم قادرين على الاعتراض، واستمرار الأدلة المادية، واحتمالات الوهم والتأويل والمصلحة. أما استعداد الشاهد للموت فيثبت غالبًا صدقه النفسي واستعداده للتضحية، ولا يثبت وحده صحة ما اعتقده؛ كما أن نشأة جماعة حول رواية تدل على أثرها التاريخي، لا على حقيقة تفاصيلها تلقائيًا. وبالمثل لا تتساقط كل خوارق الأديان لمجرد تعددها: بعضها لا يناقض بعضًا، وبعضها يؤيد دعاوى متعارضة، وفي الحالين لا يغني الجمع ولا التعارض عن فحص كل ملف على حدة.

المسار الثالث هو التأويل: حاول بعض المؤمنين تفسير الروايات بأسباب طبيعية من غير إلغاء معناها الديني، كقراءة عبور البحر في ضوء الرياح والمد والجزر، أو فهم بعض الضربات ضمن أوبئة وكوارث مترابطة. وذهب رودلف بولتمان، في مشروع «نزع الأسطرة»، إلى أن الصورة الكونية

القديمة تحمل نداءً وجوديًا ينبغي تأويله بدل إلزام الإنسان الحديث بعالمها التصويري كله. واعترض التقليديون بأن التأويل إذا أفرغ الحدث المؤسس من وقوعه لم يبق من العقيدة إلا رمز أخلاقي؛ لكن أنصار التأويل يفرقون بين حقيقة الرسالة والقالب التاريخي الذي صيغت فيه. وهنا يظهر أن الخلاف ليس على واقعة منفردة فقط، بل على معنى اللغة الدينية ذاتها.

رابعًا: الأثر — كيف عملت روايات الخارق في التاريخ؟

ارتبطت بعض الوقائع المؤسِّسة بهوية تقاليد كبرى ارتباطًا وثيقًا: الخروج في الذاكرة اليهودية، وقيامة يسوع في المسيحية، والوحي القرآني في الإسلام. لكن القول إن إثبات واقعة واحدة يثبت الدين كله، أو أن نقدها يهدم كل ما فيه، تعميم زائد؛ فكل تقليد شبكة من نصوص وعقائد وتجارب ومؤسسات، وإن بقيت بعض العقد أشد مركزية من غيرها. لذلك تتركز المناقشات الحديثة على هذه الوقائع، لا لأنها الأدلة الوحيدة، بل لأن أثرها البنيوي كبير.

وحركت روايات الخارق جماعات وأعادت رسم الولاءات: من نار الكرمل في سفر الملوك، إلى سجود سحرة فرعون في القرآن، إلى شفاءات القديسين وكرامات الأولياء وحكايات المعلمين في تقاليد أخرى. وكانت القصة العجيبة أيسر انتقالًا من البرهان المجرد، فعملت في الوعظ والرحلات والتبشير وتكوين الذاكرة الجمعية. غير أن القدرة على تحريك الجمهور تقيس قوة الرواية الاجتماعية، لا صدقها التاريخي؛ وقد تخدم الرواية الصادقة والأسطورة والدعاية بالفاعلية النفسية نفسها.

كما خدمت الخوارقُ شرعية العروش. فقد مارس ملوك في فرنسا وإنجلترا قرونًا طقس «اللمسة الملكية»، إذ كان المصابون بداء الخنازير، وهو التهاب سلّي في العقد اللمفاوية، يقصدون الملك طلبًا للشفاء. وتفاوتت أعداد المشاركين والروايات عن النتائج، وكانت للمرض نفسه حالات تحسن عفوي؛ لذلك يدرس المؤرخون الطقس شاهدًا على الملكية المقدسة وتداخل

الدين والطب والسياسة، لا سجلًا طبيًا يثبت قدرة علاجية. وما تزال السياسة الحديثة تستثمر الصور والادعاءات الخارقة، وإن تغيرت أدواتها.

وولدت الحاجة إلى التمييز بين المعجزة والسحر والوهم والاحتيال أدوات للفحص داخل التقاليد نفسها: شروط المتكلمين لاقتران الخارق بدعوى النبوة، ونقد المحدثين للأخبار، وضوابط تمييز الكرامة، وإجراءات الكنيسة في فحص دعاوى الشفاء، واللجان الطبية في لورد. لا تجعل هذه الإجراءات الحكم معصومًا، لكنها تكشف أن التمحيص لم يكن دائمًا هجومًا خارجيًا على الإيمان؛ فقد نشأ أيضًا من حاجة المؤمنين إلى حماية المقدس من المبالغة والاستغلال.

خامسًا: الميزان — ما قيمة المعجزة بوصفها دليلًا؟

يمكن وزن أي دعوى خارقة عبر خمس مراحل مترابطة:

1. افصل الإمكان عن الوقوع: لا يثبت إمكان تدخل إلهي أن واقعة بعينها حدثت، كما لا يثبت العثور على تفسير طبيعي لحادثة واحدة استحالة كل خارق. السؤال الفلسفي هو: هل العالم مغلق سببيًا بالضرورة؟ والسؤال التاريخي هو: ما الذي وقع هنا؟ ولا يجوز أن يستعير أحد السؤالين جواب الآخر.

2. حدّد نوع الدليل قبل وزنه: النص القريب من الحدث غير الحكاية المتأخرة، والشهادة المستقلة غير النقل عن مصدر واحد، والأثر المادي غير الذاكرة الشفهية، والشفاء غير الموثق غير الملف الطبي المتتابع. وليس «المؤسس» مرادفًا للصحيح ولا «المتأخر» مرادفًا للباطل، لكن الفارق الزمني وطريق النقل يغيران درجة الثقة.

3. اختبر التفسيرات المنافسة: الخطأ، والوهم، والتضخيم، والرمز الأدبي، والتزامن النادر، والتحسن العفوي، والخداع، والسبب الطبيعي غير المكتشف، والفعل الإلهي — كلها فروض لا تتساوى، لكنها لا تُحذف لمجرد ملاءمتها أو نفورنا منها. وانتشار

روايات الخارق في الثقافات يثبت عالمية الميل إلى تفسير العجيب دينيًا، ولا يثبت وحده أن كل الروايات باطلة أو أن إحداها صحيحة.

4. افحص السياق والدلالة: حتى إذا ثبت حدث غير مألوف، لا يخبرنا الحدث وحده من أحدثه ولا أي عقيدة يؤيد. نحتاج إلى صلته الواضحة بالدعوى، وتوقيت وقوعه، ومضمون الرسالة، واتساقها الأخلاقي والعقلي، وإمكان وجود تفسير مضاد. والسياق الصالح يقوي الاستدلال، لكنه لا يحول الثمرة الحسنة وحدها إلى برهان على المصدر فوق الطبيعي.

5. اسأل عن قابلية الفحص اليوم: جعلت الكاميرات والسجلات الطبية وأجهزة القياس توثيق الحوادث أسهل، ولذلك يحق للناقد أن يسأل لماذا لا تظهر الخوارق العامة الكبرى بوضوح يناسب هذا العصر. ويجيب المؤمن بأن معجزات التحدي مرتبطة بزمن الرسالات، وأن الفعل الإلهي ليس عرضًا متاحًا عند الطلب، وأن بعض الدلائل المدعاة نصية أو وجودية لا تلتقطها الكاميرا. لكن هذا الجواب لا يعفي الدعاوى المعاصرة القابلة للقياس من التوثيق؛ فكلما أمكن الفحص وجب أن يرتفع معيار الإثبات.

ولا تحسم الكاميرا وحدها سؤال المعنى. فقد يوثق التسجيل حدثًا نادرًا ويبقى الخلاف في سببه ودلالته، وقد يكشف خدعةً أو خطأً كانا يبدوان خارقين. كذلك لا يصح رد التصديق أو التكذيب دائمًا إلى صفاء القلب أو عناده؛ فالناس يختلفون في مقدماتهم وفي ثقتهم بالمصادر وفي مقدار الدليل الذي يرونه كافيًا. الإنصاف أن يُطلب من المؤمن أكثر من الدهشة، ومن الناقد أكثر من الاستبعاد المسبق.

تبقى المعجزة إذن دليلًا ممكنًا لا دليلًا ذاتيًّا مكتملًا: قوتها تساوي قوة إثبات الواقعة، ووضوح صلتها بالدعوى، وضعف التفسيرات المنافسة. فإذا اختلت حلقة صارت القصة باعثًا على التأمل أو عنصرًا في ذاكرة الجماعة، لا حجة ملزمة للمخالف. وإذا تظاهرت الحلقات بقي الخلاف مشروعًا في مقدار ما تثبته: حدثًا نادرًا، أم عنايةً خاصة، أم تصديقًا إلهيًا لرسالة كاملة. وهذا هو الميزان الواحد: لا امتياز لرواية لأنها روايتنا، ولا إسقاط لها لأنها عجيبة.

الجزء الخامس: النصوص

ماذا تركوا مكتوبًا؟ وكيف وصلنا؟

الفصل 15: خريطة النصوص المقدسة عبر الحضارات

جولةٌ في أجناس الكتب المقدسة ورفوفها وطبقاتها: ما الذي يُعَدُّ نصًّا مؤسِّسًا، ومن أين يستمد سلطته، وكيف وصل إلينا؟

خلاصة الفصل: لا تكفي مقارنةُ عبارةٍ بعبارة؛ فقبل أن نزن مضمون النصوص ينبغي أن نعرف نوع الدعوى التي يحملها كل نص، وحدود مجموعته المعتمدة، وتاريخ نقله، والطبقات التي تراكمت حوله. هذه خريطةٌ أولى للمكتبة، لا حكمٌ على صدق كتاب أو بطلانه.

مدخل: مكتبةٌ لا تضم كتبًا من جنس واحد

تخيَّل أنك دخلت مكتبةً هائلة تمتد رفوفها عبر الحضارات. في أحد الأركان أناشيدُ حُفظت بالصوت قرونًا قبل أن تُكتب، وفي آخر شريعةٌ تُتلى في العبادة، وبجوارهما حِكَمُ معلم، وسِيَر قديسين، وشروحٌ صارت عند أتباعها جزءًا من طريقة فهم الأصل. تبدو كلها «كتبًا مقدسة»، لكن هذه التسمية الواحدة تخفي فروقًا حاسمة في المنشأ والوظيفة والسلطة.

يرسم هذا الفصل خريطةً بثلاث حركات: يميّز أولًا بين أنواع الادعاء بالنص؛ ثم يجول على رفوف الحضارات؛ ثم يفصل بين النص المؤسِّس، والتفسير الملزم أو المرجعي، وما ينشأ حولهما من روايات وعادات. والغاية أن نقارن الأشياء المتشابهة حقًّا، فلا نضع وحيًا مدّعى في كفة وحكايةً شعبية متأخرة في الكفة الأخرى.

أولًا: التمييز البنيوي — بأي معنى يكون الكتاب مقدسًا؟

ليست النصوص المقدسة سواءً في تعريفها لنفسها. وقد يجتمع في التقليد الواحد أكثر من نوع، كما تختلف المدارس داخل الدين في ترتيب السلطات. لذلك فالأنواع الآتية أدواتٌ للمقارنة، لا صناديق مغلقة:

1. نصوصٌ تتصل بدعوى الوحي أو الكلام الإلهي: يُقرأ القرآن في الاعتقاد الإسلامي كلامَ اللّٰه المنزل بلسان عربي؛ وتُنسَب التوراة في التصور اليهودي التقليدي إلى وحي سيناء وتعليم موسى، مع تنوع المواقف اليهودية الحديثة من التأليف والتاريخ؛ وتحمل الأفستا أقوالًا وصلواتٍ مقدسة ترتبط بزرادشت وبنقل الكهنة؛ وتُعَدُّ الفيدا في مدارس هندوسية أرثوذكسية «شروتي» — أي المسموع — ويُقال إنها غير بشرية التأليف. يجمع هذه الأمثلة تعالي مصدر السلطة في نظر المؤمن، لا تطابق معنى الوحي فيها.

2. تعاليمُ معلم أو حكيم اكتسبت سلطةً دينية: تُنسب خطبٌ بوذية كثيرة إلى تعليم بوذا، وهو معلمٌ مستنير لا إلهٌ خالق يملي كتابًا؛ وجُمعت الأقوال المنسوبة إلى كونفوشيوس على أيدي تلاميذ وتقاليد لاحقة؛ ونُسب «داو ده جينغ» تقليديًّا إلى لاوتسه، مع بقاء تاريخ تكوينه موضع بحث. القداسة هنا قد تنبع من حكمة المعلم، أو من الطريق الذي كشفه، أو من مكان النص في حياة الجماعة.

3. تراثٌ شفهي ذو منزلة مؤسسة: لا يعني غياب المخطوط غيابَ الضبط. فقد حفظت مدارس الفيدا نصوصها بطرائق صوتية دقيقة، وحملت جماعات أصلية كثيرة أنسابها وقصص الخلق وطقوسها في الذاكرة والأداء. ومع ذلك يظل النقل الشفهي متنوعًا: منه ما تحرسه مؤسسة وتعليم صارم، ومنه ما يعيش بالصياغة المتجددة في كل أداء.

4. أدبٌ ديني نشأ حول الأصل: شروحٌ، وسِيَر، ومواعظ، وقصص مناقب، وأحكام، وصلوات، وأناشيد. قد يكون أثر هذه المواد في التدين اليومي أوسع من أثر النص

المؤسِّس نفسه، لكنها لا تحمل بالضرورة درجته من السلطة. والخطأ الشائع أن ننسب إلى «الدين» كل ما رُوي باسمه من غير سؤال عن زمنه ومصدره ومكانته.

ثانيًا: جولةٌ على الرفوف — من ألواح الطين إلى الذاكرة الحية

الرف الأقدم — مصر وبلاد الرافدين: حفظت الألواح السومرية والأكدية تراتيل وأساطير وصلوات ونصوص عرافة وحكمة؛ ومن أشهرها «إنوما إيليش» و«ملحمة جلجامش». وفي مصر نُقشت «متون الأهرام» في مقابر ملكية من الدولة القديمة، ثم اتسع خطاب العالم الآخر في «متون التوابيت» ومواد «كتاب الخروج إلى النهار» المعروف حديثًا بكتاب الموتى. لم تكن هذه الأعمال «كتاب دين» واحدًا، بل مدونات متعددة الوظائف والسياقات.

لم يكن جمعُ العقيدة كلها بين غلافين قاعدةً عامة في العالم القديم؛ فالهوية الدينية قد تحملها المعابد والطقوس والكهنة والتقاليد المتفرقة. وإلى جانب النصوص الجنائزية ظهرت حكمةٌ عملية، مثل «تعاليم بتاح حتب» المنسوبة إلى حكيم من الدولة القديمة وإن كانت نسخها الباقية أحدث، و«تعاليم أمنموبي»، وقصة أحيقار الآرامية. وتشابه بعض الحكم بين مصر والعالم العبري يفتح باب المقارنة، لكنه لا يثبت طريق الاقتباس وحده.

الرف الإيراني — الأفستا والمانوية: لا تمثل الأفستا الباقية كامل التراث الزرادشتي القديم؛ وتشير إعادة بناء الكتب المفقودة من الملخصات والاقتباسات البهلوية إلى أن الموجود جزءٌ من مجموعة أوسع، وقد قُدِّر بنحو الربع في بعض الدراسات، وهو تقدير تقريبي لا رقم متفق عليه. أما ماني فحرص على تأليف كتبه وتثبيت رسالته كتابةً، ولم نعد نعرفه من ردود خصومه وحدها: فقد كشفت اكتشافات آسيا الوسطى ومصر منذ مطلع القرن العشرين شذرات ومدونات مانوية أصلية بلغات عدة.

الرف الهندي — الهندوسية والبوذية والسيخية: تميّز تقاليد هندوسية بين «الشروتي»، وفي مقدمتها الفيدا والأوبانيشاد، و«السمريتي» التي تضم أجناسًا واسعة مثل الملاحم وكتب

القانون؛ و«البهاغافاد غيتا» جزء من «المهابهاراتا». أما البوذية فليست لها مجموعة عالمية واحدة: دُوِّنت المجموعة البالية لتقليد الثيرافادا في سريلانكا نحو القرن الأول قبل الميلاد، وإلى جانبها مجموعات صينية وتبتية ونصوص مهايانية كثيرة. وفي السيخية صار «غورو غرانث صاحب» المرجع الأعلى والغورو الدائم في حياة الجماعة، وهو ديوانٌ يضم أصواتًا سيخية وغير سيخية داخل بنية تعبدية واحدة.

الرف الصيني — النصوص الكلاسيكية والسلطة المؤسسية: لم تُقدَّم «الكتب الخمسة» و«الكتب الأربعة» بوصفها وحيًا من إله خالق، لكن الكلاسيكيات الكونفوشية صاغت التعليم والأخلاق والحكم. ومنذ نشوء نظام الامتحانات الإمبراطورية في النصف الأول من القرن السابع حتى إلغائه سنة 1905، ظلت دراسة هذه الكلاسيكيات محورًا رئيسًا، وإن تغير المنهج وتبدلت النصوص المفضلة عبر العصور. تكشف هذه الحال أن للنص سلطةً حضارية عميقة من غير أن يكون كتابَ وحي.

الرف الإبراهيمي — مكتباتٌ داخل المكتبة: التناخ مجموعةٌ من التوراة والأنبياء والكتابات، استقر ترتيبها وحدودها عبر تاريخ طويل، ولم تكن مخطوطًا واحدًا بالضرورة؛ وفي قلب التصور اليهودي التقليدي يقف وحي سيناء، إلى جانب التوراة الشفهية وتراث التفسير. وللسامريين نصهم للتوراة، كما أدت الترجمة السبعينية اليونانية دورًا تكوينيًّا في يهودية العصر الهلنستي وفي المسيحية الأولى. والعهد الجديد مجموعة من سبعة وعشرين سفرًا من القرن الأول الميلادي: بعضها يصرح باسم صاحبه، وبعضها مجهول أو مختلف في نسبته، وقد تدرج الاعتراف بقائمته. ويقدّم القرآن نفسه تنزيلًا عربيًّا على محمد خلال نحو ثلاثة وعشرين عامًا بحسب الرواية الإسلامية. ثم ظهرت في عصور لاحقة كتب مؤسسة أو شديدة المركزية عند جماعات مثل قديسي الأيام الأخيرة والبهائيين، فضلًا عن مدونات خاصة عند الدروز والمندائيين؛ ولكل مجموعة دعواها وتاريخ تداولها وحدود إتاحتها.

الرف الذي لا يستقر في خزانة — التقاليد الشفهية: تحمل شعوب كثيرة معرفة المقدس في الحكاية والإنشاد والرقص وخرائط المكان. والنص هنا حدثٌ يُؤدَّى، لا كلماتٌ منفصلة عن

الصوت والجسد والجماعة. قد يكون تدوينه وسيلة حفظ نافعة، لكنه قد يجمّد صيغةً واحدة ويقتطعها من سياقها؛ لذلك ينبغي توثيق الراوي واللغة والمناسبة وطريقة الأداء، لا الكلمات وحدها.

ثالثًا: ثلاث طبقات — الأصل، والتفسير، وما يعيشه الناس

ولكيلا تختلط المقارنة، يمكن تصور التراث في ثلاث طبقات متداخلة. ليست الحدود بينها دائمًا حادة، وقد يمنح بعض التقاليد التفسيرَ سلطةً تكاد تقارب الأصل؛ لكن التمييز يظل ضروريًّا:

الطبقة الأولى — النص المؤسِّس أو المجموعة المعيارية: هي المادة التي تعود إليها الجماعة لتعرّف قصتها وتعاليمها وعبادتها. ولا يعني وصفها بـ«المعيارية» أن حدودها اتفقت عليها جميع الطوائف؛ فالاختلاف في قوائم العهد القديم، وفي مجموعات البوذية، مثالان على أن سؤال «ما الكتاب؟» يسبق أحيانًا سؤال «ماذا يقول؟».

الطبقة الثانية — التفسير والسلطة التعليمية: في اليهودية الربانية تتكون التوراة الشفهية من تقاليد قانونية وتفسيرية واسعة، ويجمع التلمود المشناه والجمارا في صيغتين رئيسيتين: الأورشليمية والبابلية، مع غلبة مرجعية الثاني. وفي المسيحية آباء الكنيسة والمجامع والتقاليد التفسيرية؛ وفي الإسلام التفسير والحديث وأصول الفقه والفقه، ولكل علم درجته ومنهجه؛ وفي الهندوسية شروح ومدارس و«شاسترات» متعددة. ليست هذه المواد مجرد هوامش، ولا هي دائمًا مساويةً للنص المؤسِّس.

الطبقة الثالثة — المرويات المتداولة والتدين المعيش: قصص الوعاظ، وحكايات المعجزات، وعادات المواسم، والتصورات الشعبية عن الغيب. قد تستند إلى نص أو شرح معتبر، وقد تكون تأويلًا محليًّا أو مادةً عابرة بين الثقافات. ومن أمثلتها ما سماه علماء مسلمون «الإسرائيليات»

في القصص والتفسير؛ وقد شاع في الكتابات الإسلامية التفريق بين ما يوافق أصول الإسلام، وما يخالفها، وما يُتوقف فيه، لكن تطبيق هذا التقسيم وتاريخه أوسع من صيغة مدرسية واحدة.

ولم تكن الجماعات الدينية غافلةً دائمًا عن هذا التراكم؛ فقد نشأت داخلها آليات للنقد والفرز: نقد الأسانيد والمتون ومراتب الأخبار في علوم الحديث، والبحث في نسب الكتب ودرجاتها في تقاليد مسيحية ويهودية، وضبط التلاوة والحفظ في مدارس هندية، ومراجعة النقول والشروح في بيئات أخرى. هذه مناهج دقيقة متفاوتة الغايات والنتائج؛ ولا يجعل وجودها كل مروي صحيحًا، كما لا يصح محوها لصالح صورةٍ ساذجة عن إيمان بلا فحص.

والسؤال العملي عند كل اقتباس هو: من أي طبقة جاء؟ أهو من النص المؤسِّس، أم من تفسير ذي سلطة محددة، أم من رواية متأخرة أو ممارسة محلية؟ ثم: هل يمثل التقليد كله، أم مدرسةً أو عصرًا أو جماعة بعينها؟ بهذا وحده نمنع قصةً هامشية من أن تتنكر في هيئة عقيدة جامعة.

خلاصة: مكتبةٌ متعددة الأجناس

«النص المقدس» اسمٌ لعائلات مختلفة من القول والذاكرة والسلطة: فمنه ما يعلن أنه وحي، ومنه ما يحفظ تعليم معلم، ومنه ما تشكل عبر جماعة، ومنه ما لا يعيش إلا في الأداء. وإنصاف المقارنة يبدأ من احترام هذا الاختلاف، ثم إخضاع الجميع للأسئلة نفسها: ما الدعوى؟ ما حدود النص؟ كيف نُقل؟ ومن الذي منحه سلطته؟ وبعد هذه الجولة ينتقل المبحث التالي إلى جدولٍ مقارن للنصوص المؤسسة، ثم يفحص الفصل الآتي ما يحدث بعد وجود النص: كيف يُجمع، وتُرسم حدوده، وتُنسب كتبه، وتُترجم ألفاظه، وتدخل القراءة البشرية في فهمه؟

> **إحالات داخلية:** انظر الفصل 8 في نشأة الأديان وانتشارها، والفصل 16 في النقد النصي وصناعة القانون، والفصل 17 في الترجمة واللغة المقدسة، والفصل 24 في معيار الوثوق بالنص، وملحق المراجع في مصادر كل تقليد وطبعاته.

مبحث 15.1: الجدول الجامع للنصوص المؤسسة — اثنا عشر محورًا بميزان معلن

اللغة والحجم والزمن ومفهوم السلطة، ثم البنية والأجناس والأسلوب والشمول والترابط والحجاج والقيمة البلاغية؛ مع إحالة ملف النقل والحفظ إلى موضعه المتخصص

ملخص المبحث: لا تتنافس النصوص المؤسسة في جنس واحد؛ فمنها كتاب محدود، ومنها مكتبة، ومنها ديوان إنشاد، ومنها مجموعة تكونت عبر قرون. لذلك يضعها هذا المبحث على محاور معلنة، ويفصل الرقم التقريبي عن دعوى المؤمن وعن وصف المؤرخ، ثم يبين ما تجوز مقارنته وما لا يجوز.

مدخل: لماذا نحتاج إلى جدول واحد — ولماذا لا يكفي وحده؟

فرّق متن الفصل 15 بين أجناس النصوص المقدسة، وسيبحث الفصل 16 في طرق وصولها وحفظها. ويبقى أن تُرى الفروق مجتمعةً في صورة واحدة، بدل أن ننتقل من شعار إلى شعار كلما انتقلنا من تقليد إلى آخر. والمحاور هنا نوعان: أوصاف يمكن تقريبها بالعدد والزمن والبنية، وأحكام لا تصح إلا داخل اللغة والجنس ودعوى النص. لذلك لا يحوّل الجدول الاختلافات إلى سباق؛ بل يمنع المقارنة من أن تبدأ بميزان خفي. والأرقام تقريبية، تتغير باختلاف الطبعة وطريقة العد وحدود المجموعة.

الجدول الأول: المادة — اللغة والحجم والزمن ومفهوم السلطة

النص	اللغة والخط	الحجم	التاريخ التقريبي	الأمد	النقل والتأليف	مفهوم السلطة
الريغ فيدا	سنسكريتية فيدية	1,028 نشيدًا؛ نحو 10,500 بيت	نحو 1500–1200 ق.م	أجيال	ريشي ومدارس حفظ	شروتي «مسموع» غير بشري التأليف
الأوبانيشاد القديمة	سنسكريتية	10–13 رئيسًا؛ والمجموعة أوسع	نحو 700–300 ق.م للأقدم	قرون	حكماء ومدارس	شروتي متعددة المضامين
البهاغافاد غيتا	سنسكريتية	700 بيت داخل «المهابهاراتا»	نحو القرن 2 ق.م–2م	غير محسوم	فياسا تقليديًّا	قول كرشنا؛ سمريتي عالية المنزلة
التيبيتاكا البالية	بالية	ثلاث سلال؛ المجلدات بحسب الطبعة	مواد أقدم؛ تدوين بسريلانكا في القرن 1 ق.م	أجيال	رهبان ورواة	تعاليم بوذا؛ قانون الثيرافادا
الأفستا الباقية	أفستية قديمة وحديثة	بقايا قانون أوسع؛ الغاثات 17 قسمًا	الغاثات نحو مطلع الألف 1 ق.م	قرون	زرادشت ثم الكهنة	نص مقدس؛ تقدير «الربع» تقريبي
داو ده جينغ	صينية كلاسيكية	نحو 5,000 حرف	شواهد من أواخر القرن 4 ق.م	تجميع غير محسوم	لاوتسه تقليديًّا	حكمة مؤسسة، لا وحي إلهي

النص	اللغة والخط	الحجم	التاريخ التقريبي	الأمد	النقل والتأليف	مفهوم السلطة
المحاورات	صينية كلاسيكية	نحو 16,000 حرف	طبقات من القرنين 5–3 ق.م	أجيال	تلاميذ ومدارس	أقوال معلم وسلطة أخلاقية
التناخ	عبرية؛ وأجزاء آرامية	نحو 305 آلاف كلمة؛ 24 سفرًا	تكوين واستقرار متدرجان عبر قرون	قرون	تقليديًّا: موسى وأنبياء؛ تاريخيًّا: مصادر ومحررون	التوراة في المركز؛ وتصورات الإلهام متنوعة
العهد الجديد	يونانية كوينية	نحو 138 ألف كلمة؛ 27 سفرًا	نحو 50–110م	نحو 60 سنة	نسب تقليدية؛ وبعض الكتب مجهول أو مختلف فيه	إلهام كتّاب بشر؛ والمسيح «الكلمة»
القرآن	عربية	نحو 77 ألف كلمة؛ 114 سورة؛ والآيات بحسب العد	610–632م بحسب السيرة	نحو 23 سنة	محمد متلقٍّ ومبلّغ؛ وجبريل الواسطة الغالبة	كلام الله بلفظه ومعناه؛ متعبد بتلاوته
غورو غرانث صاحب	غورموكهي؛ مزيج لغوي	1,430 أنغ؛ 5,894 نشيدًا	جمع 1604؛ تثبيت مطلع القرن 18	نحو قرنين	ستة غورو + بهاغات وبهات	«الشبد غورو»؛ الغورو الدائم
كتاب المورمون	إنجليزية؛ وأصل مزعوم «مصري مصلح»	نحو 270 ألف كلمة	نشر 1830؛ والسجل الأقدم جزء من الدعوى	ترجمة ونشر قصيران	جوزيف سميث مترجمًا	ترجمة موحاة ضمن وحي مستمر

الجدول الثاني: الشكل والوظيفة — البنية والأجناس والأسلوب والشمول والحجاج

(أ) البنية والأجناس والأسلوب والشمول

النص	البنية والترتيب	الأجناس داخله	الأسلوب الغالب	نطاق الموضوعات
الريغ فيدا/ الفيدا	مجموعات وأناشيد مرتبة بطرائق طقسية ومدرسية	ترانيم وصيغ طقسية وتأملات	شعر طقسي كثيف	الآلهة والطقس والكون؛ وتأتي الفلسفة والقانون في طبقات هندية أخرى
الأوبانيشاد	نصوص مستقلة متفاوتة، يغلب عليها الحوار	حوار فلسفي وقصة رمزية وتأمل	نثر وشعر تأمليان	الذات والمطلق والمعرفة والتحرر، مع اختلاف بين النصوص
الغيتا	حوار متصل في 18 فصلًا داخل ملحمة	حوار ملحمي وفلسفي ووعظي	شعر في وزن الشلوكا	الواجب والعمل والمعرفة والتعبد وسبل التحرر
التيبيتاكا	ثلاث سلال: الانضباط الرهباني والخطب والتحليل المدرسي	قواعد وخطب وقصص وتحليل وتصنيف	نثر تعليمي كثير الصيغ المتكررة	طريق التحرر والرهبنة والنفس والأخلاق؛ لا قانون دولة
الأفستا	مجموعات طقسية وأناشيد ومواد قانونية باقية من قانون أوسع	أناشيد وصلوات وطقوس وأحكام طهارة	شعر قديم عسير ونثر طقسي	الاختيار الأخلاقي والعبادة والطهارة والكون والأخرويات
داو ده جينغ	81 فصلًا قصيرًا في الصيغة المتلقاة	حكم ومفارقات وتأملات	قول مكثف وإيحائي	الحكم والحياة والطبيعة والفعل غير المتكلف

النص	البنية والترتيب	الأجناس داخله	الأسلوب الغالب	نطاق الموضوعات
المحاورات	أقوال وحوارات قصيرة في عشرين كتابًا	حكم وحوار ولقطات سيرية	نثر موجز	الأخلاق والتربية والطقس والحكم والعلاقات
التناخ	مكتبة: توراة وأنبياء وكتابات	سرد وشريعة وشعر وحكمة ونبوءة ورؤيا وميراثٍ وغزل	متعدد بتعدد الكتب والعصور	عهد وشريعة وتاريخ وعبادة وحكمة وهوية جماعة
العهد الجديد	أناجيل ثم أعمال ورسائل ورؤيا في الترتيب الشائع	أناجيل وسرد تاريخي ورسائل ورؤيا	يونانية كوينية بمستويات أدبية متفاوتة	المسيح والخلاص والأخلاق والكنيسة؛ وتنظيم الجماعة لا شريعة دولة شاملة
القرآن	114 سورة ليست مرتبة زمنيًّا؛ يغلب ترتيب الطوال قبل القصار	خطاب وعظي وجدلي وتشريعي وقصصي ودعائي متداخل	خطاب عربي إيقاعي متميز، ليس شعرًا موزونًا ولا نثرًا اعتياديًّا	العقيدة والعبادة والأخلاق والأسرة والمعاملات والجماعة والآخرة
غورو غرانث صاحب	مرتب أساسًا بحسب المقامات الموسيقية ثم الأشكال والمؤلفين	أناشيد وصلوات وأقوال تعبدية	شعر غنائي معد للإنشاد	التوحيد والذكر والأخلاق والمساواة والتحرر؛ وترد الأحكام الجماعية في مصادر سيخية أخرى

(ب) الترابط والخطاب الحجاجي والقيمة الأسلوبية

النص	نوع الترابط	الخطاب الحجاجي	القيمة الأسلوبية: منظور داخلي ونقدي
الريغ فيدا/ الفيدا	وحدة طقسية وصوتية داخل مجموعات، لا حبكة كتاب واحد	الغالب تسبيح ودعاء لا مناظرة	يقدّس التقليد دقة الصوت والأداء؛ ويواجه القارئ الحديث لغة قديمة ومعاني موضع خلاف
الأوبانيشاد	روابط موضوعية متكررة داخل مجموعة متعددة الأصوات	سؤال وجواب ومحاورة بين معلم وتلميذ	يرى أتباعها ذروة في الكشف الفلسفي؛ ويرى الباحثون تعددًا لا يختزل بسهولة في مذهب واحد
الغيتا	وحدة حوار وموقف درامي، مع جمع مسارات دينية مختلفة	كرشنا يجيب اعتراضات أرجونا ويعيد صياغة المعضلة	تُقرأ خلاصةً عملية لطرق هندية كبرى؛ ويقرأها باحثون أيضًا نصًّا توفيقيًّا مركبًا
التيبيتاكا	ترابط قانون ومدرسة، مع تكرار صيغ يحفظ النقل الشفهي	حوارات واعتراضات وأمثال وتحليل	يثمّن التقليد دقة التعليم؛ وقد يثقل التكرار القراءة المتصلة خارج سياقه الشفهي
الأفستا	ترابط طقسي وعقدي ضمن مجموعة نصية وصلت ناقصة	في الغاثات مناجاة وسؤال واحتجاج أخلاقي	للغاثات منزلة شعرية وروحية كبرى؛ ويجعل قدم اللغة ونقص النقل تفسيرها شديد الصعوبة
داو ده جينغ	وحدة نبرة ومفاهيم أكثر من تسلسل برهاني	يعتمد المفارقة والإيحاء أكثر من المناظرة	يُمدح بكثافته وقابليته لإعادة القراءة؛ ويتيح إيجازه ترجمات وتأويلات متباعدة
المحاورات	وحدة شخصية المعلم والقيم داخل تجميع أقوال	حوارات قصيرة وتصحيح للسائل	قوته في الإيجاز والمشهد الأخلاقي؛ وتختلف طبقات الكتاب في الأسلوب والنبرة

النص	نوع الترابط	الخطاب الحجاجي	القيمة الأسلوبية: منظور داخلي ونقدي
التناخ	وحدات مترابطة داخل مكتبة متعددة العصور؛ وتجمعها سرديات العهد والجماعة	قوي في النبوة والحكمة والجدل مع الله والإنسان	تعد العبرية التوراتية والمزامير من قمم أدب التقليد؛ ويكشف تعدد الطبقات فروقًا في الأسلوب والتصور
العهد الجديد	أربع روايات ليسوع ورسائل ظرفية يجمعها الإيمان المسيحي المبكر	حجاج متصل خصوصًا في الرسائل، إلى جانب السرد والأمثال	تتفاوت يونانيته من البسيط إلى المصقول؛ وتُقرأ قوته في الشهادة والشخص والرسالة، مع بقاء فروق الروايات موضع بحث
القرآن	وحدة صوت وخطاب مع تكرار وصيغ متقابلة؛ وبنية السور موضع دراسات متعددة	يحاور المخالف ويكثر من السؤال والقياس والتحدي والأمر بـ«قل»	الإعجاز والبلاغة دعوى مركزية في تلقيه العربي؛ ويبحث النقد في بنية السور والغريب والقراءات وحدود ما تنقله الترجمة
غورو غرانث صاحب	وحدة نغم وروح عبر مؤلفين ولغات متعددة	الغالب الذكر والوعظ، مع نقد للمظاهر والتمييز الديني	يكتمل أثره في الإنشاد ضمن الراغ؛ ويجعل تنوعه اللغوي الترجمة والتفسير عملًا تخصصيًّا

أما النقل والحفظ — الجمع، وأقدم الشواهد، وعدد النسخ، وخطوط الانتقال، وحجم الفروق، ودرجة الاستقرار، ودور الحفظ الشفهي، وإمكان الاستعادة — فملف مستقل يعالجه الفصل 16. ولا تختزل نتائجه في ترتيب واحد: قد يمتاز تقليد بكثرة الشهود، وآخر بقوة الأداء الشفهي، وثالث بقرب الشواهد، بينما تبقى في كل حالة أسئلة مختلفة عن تاريخ النص وحدود القانون وطرق الضبط.

ما يكشفه الجدولان — ست ملاحظات وحدودها

1. الحجم وصفٌ لا حجة: قد يكون النص القصير شديد الأثر، وقد تكون المجموعة الضخمة مكتبةً من أجناس وعصور. ويفيد الحجم في فهم طريقة القراءة والحفظ وكثافة الموضوعات، لكنه لا يقيس الصدق ولا العمق ولا مقدار التشريع من غير تعريفٍ مستقل لهذه المفاهيم.

2. مفهوم السلطة يؤثر في كل ما يأتي بعده: إذا عُدَّ اللفظ كلامًا إلهيًّا تعاظمت العناية بصوته وتلاوته؛ وإذا عُدَّ شهادةً بشرية ملهمة اتسعت مساحة الترجمة والنقد التاريخي؛ وإذا كانت القداسة في الأداء بقي الضبط الصوتي مركزيًّا. لكن هذه الصلات ليست آلية: فكل جماعة طورت داخل تصورها مدارس في التفسير والترجمة والحفظ.

3. المقارنة البلاغية عابرة اللغات محدودة بطبيعتها: العربية القرآنية واليونانية الكوينية والسنسكريتية الفيدية والصينية الكلاسيكية أنظمة مختلفة، ولكل منها تاريخ من التلقي. والكوينية لغة مشتركة واسعة الاستعمال، لكنها تضم مستويات أدبية متفاوتة؛ كما أن وصف القرآن بالبلاغة أو الفيدا بكمال الصوت دعوى تُفحص أولًا داخل تقليد اللغة والأداء، ثم تُسأل الترجمة عما حفظته وما فقدته.

4. الترابط يتبدل مع وحدة التأليف والجنس وحدود المجموعة: المكتبات التي تضم كتبًا متعددة لا تُطلب منها وحدةُ رسالة قصيرة، والنصوص الحكمية لا تبني حجتها كرسالة جدلية، والتكرار في التراث الشفهي قد يكون أداة حفظ لا عيب تحرير. لذلك يصف الجدول نوع الوحدة والحجاج، ولا يرتب النصوص من «الأكثر» إلى «الأقل» ترتيبًا مطلقًا.

5. وفي القرآن خاصةً يتصل سؤال الترابط بطبيعة الخطاب: يرى بعض القراء انتقال الموضوعات دليلًا على بنية غير خطية، ويقرأه المفسرون ودارسو النظم في ضوء المناسبة والوحدة الموضوعية وشبكة التكرار. لا يُحسم الخلاف بالذوق، بل بتحديد الوحدة المدروسة: السورة، أو المقطع، أو المصحف كله، وببيان معيار الصلة بينها.

6. الشمول وظيفة لا رتبة: فبعض النصوص يضم أحكام عبادة ومعاملات وحياة جماعية، وبعضها يركز على الخلاص أو التأمل أو الرهبنة أو الأخلاق. وما لا يرد في النص قد تتولاه تقاليد تفسيرية وقانونية لاحقة. ومن ثم لا يكون اتساع الموضوعات فضيلةً مطلقة، ولا التركيز نقصًا مطلقًا؛ بل يُسأل كل نص عما يدعي أنه جاء ليفعله.

الميزان على السلّم — وسؤال المبحث

الدعوى الشائعة: «كتابنا أبلغ وأشمل وأمتن ترابطًا». أقوى دليل لها هو خبرة أهل اللغة وامتداد أثر النص في العبادة والفكر والحياة. وأقوى اعتراض أن الفصاحة والترابط والشمول لا تُعرَّف بالطريقة نفسها عبر اللغات والأجناس. وأقوى جواب أن المقارنة لا تستحيل إذا أُعلن معيارها: تُضبط الأرقام وحدود القانون أولًا، ثم يُقارن الأداء بدعوى النص ووظيفته، وتُعرض شهادة الداخل إلى جانب النقد الخارجي. وما ثبت أن هذه النصوص أجناس مختلفة، وأن مفهوم سلطتها يوجه قراءتها وحفظها. وما لم يثبت أن جدولًا واحدًا يستطيع ترتيبها في البلاغة أو الحقيقة ترتيبًا نهائيًّا. وسؤال الحائر: أيُّ محورٍ يهمك فعلًا، وهل اخترت له معيارًا تقبل تطبيقه على كتابك وكتب الآخرين؟

> **إحالات المبحث:** خريطة الأجناس والرفوف في متن الفصل 15؛ ومفاهيم الوحي وتاريخ القانون والنقل في الفصل 16؛ والترجمة واللغة المقدسة في الفصل 17؛ والإعجاز البياني في الفصل 19.

مبحث 15.2: الدين واللغات — أصل الكلام، وتعدد الألسنة، وحدود «اللغة الأولى»

ثلاثة أسئلة متمايزة: كيف نشأت القدرة على اللغة؟ وكيف تتفرع اللغات؟ ومتى يكتسب لسانٌ ما منزلةً مقدسة؟ — روايات التقاليد، ثم المقارنة، ثم حدود علم اللسان

ملخص المبحث: تتقاطع في هذا الباب ثلاثة أسئلة لا ينبغي خلطها: نشأة القدرة البشرية على الكلام، وتاريخ تفرع اللغات، ومكانة لغة الوحي والعبادة. يعرض المبحث روايات دينية وأساطير في اختراع الكتابة وتعدد الألسنة، ثم يوازن بينها وبين ما يستطيع علم اللغة التاريخي والوراثة والأحافير قوله — وما تعجز هذه الأدلة عن حسمه.

مدخل: لماذا تحضر اللغة في قلب التجربة الدينية؟

يحضر الكلام في قلب كثير من الأديان: نص يُتلى، ودعاء يُقال، واسم للإله يُنطق، وتعليم ينتقل بين الأجيال. ومن هنا تتولد أسئلة متقاربة في ظاهرها مختلفة في حقيقتها: من أين جاءت قدرة الإنسان على اللغة؟ ولماذا تتعدد الألسنة؟ وهل تكتسب لغة النص قداسةً من ذاتها، أم من وظيفتها في الوحي والطقس؟ والتمييز بين هذه الأسئلة يحمي المقارنة من تحويل الأسطورة أو العقيدة إلى تقرير لساني، كما يحمي العلم من ادعاء ما لا تبلغه أدواته.

أولًا: الجولة — كيف تصورت التقاليدُ الكلامَ والكتابةَ وتعددَ الألسنة؟

في سفر التكوين يسمّي آدم الحيوانات، ثم تروي قصة برج بابل أن البشر كانوا «لسانًا واحدًا»، وأن ألسنتهم بُلبِلت وتفرقوا بعد مشروع البرج. أما القول بأن العبرية كانت لغة آدم أو «لسان القدس» فمما نما في تقاليد يهودية لاحقة، واتخذت حروفها منزلة رمزية عميقة في بعض مسالك القبّالاه؛ وليس تصريحًا في قصة الخلق نفسها. وفي القرآن يأتي «تعليم آدم الأسماء» من غير تعيين لغة، فنشأ في التراث الكلامي واللغوي خلاف التوقيف والاصطلاح: أبدأُ اللغة بتعليم إلهي، أم بمواضعة بشرية، أم اجتمع فيها الأمران؟ وعرض ابن جني الأقوال في «الخصائص» ولم يختزل المسألة في جواب بسيط. أما اختلاف الألسنة فيرد في القرآن آيةً من آيات الخلق، لا قصةً تاريخية موازيةً لبابل. ومن فرط التخمين غير القابل للاختبار امتنعت الجمعية اللسانية الباريسية سنة 1866 عن قبول بحوث في أصل اللغة؛ وكان ذلك قرارًا منهجيًّا في عصرها، لا حكمًا نهائيًّا على إمكان دراسة تطور القدرة اللغوية بأدلة أحدث.

ولا يذكر القرآن برج بابل، ولا يحدد لغة آدم، ولا يصرح بأن لغة بعينها إلهية في ذاتها؛ وقاعدته في خطاب الرسل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ». ومع ذلك اكتسبت العربية منزلةً تعبدية خاصة لأن القرآن يُتلقى في الإسلام نصًّا عربيًّا، بينما تؤدي الترجمات وظيفة بيان المعنى ولا تحل محل التلاوة. وفي المسيحية تُقرأ العنصرة كثيرًا بوصفها مقابلةً لبلبلة بابل: لا يزول اختلاف اللغات، لكن الرسالة تُسمع عبره. ووصلت أسفار العهد الجديد باليونانية الكوينية الواسعة الاستعمال، ثم صارت الترجمة منذ وقت مبكر جزءًا من انتشار المسيحية؛ مع احتفاظ اليونانية والسريانية واللاتينية بمنازل طقسية متفاوتة، من غير أن يكون تاريخ اللغات الكنسية خطًّا واحدًا كسره حدث منفرد. وفي تقاليد هندوسية، ولا سيما في النظر إلى الفيدا، تتقدم دقة الصوت والأداء، وتظهر «فاك» مجسدةً للكلام في الريغ فيدا، وترى مدارس أن الفيدا غير بشرية التأليف. وأسهم علم الأصوات والنحو الهندي، الذي بلغت تقاليده ذروة مبكرة في عمل بانيني، في ضبط السنسكريتية والإنشاد؛ لكن ذلك لا يجعل كل هندوسي يتبنى نظرية واحدة في أزلية اللغة، ولا يجعل كل ترجمة خيانة. أما العبارة البالية «ساكايا نيروتّيا» في

الفينايا، التي تُترجم أحيانًا «كلٌّ بلهجته»، فدلالتها موضع نقاش: أتعني اللهجات المحلية، أم طريقة التعبير، أم لغة التعليم الموروثة؟ والمتفق عليه أن التراث البوذي انتقل مبكرًا بين لغات كثيرة ولم يُحصر تاريخيًّا في لسان واحد.

وفي مصر وبلاد الرافدين ارتبطت الكتابة بآلهة ورعاة للكتبة، مثل تحوت ونابو، وهو باب يخص اختراع الخط وسلطته بقدر ما يخص أصل الكلام. ويضم «إنمركار وسيد أراتّا» مقطعًا سومريًّا عن وحدة اللسان أو تبدله؛ غير أن قراءة المقطع وتركيبه ودلالته موضع خلاف بين الباحثين، فلا يصح عرضه نسخةً محسومة من بابل أقدم من التوراة. وفي الصين تنسب الأسطورة اختراع الحروف إلى كانغجي، فتتعلق القداسة الثقافية بالعلامة المكتوبة أكثر من تعلقها بلغة سماوية واحدة. ويروي هيرودوت قصة بسامتيك الذي عزل طفلين ليتعرف «أقدم اللغات»؛ وهي حكاية عن شغف القدماء بالسؤال، لا تجربة صالحة ولا دليلًا على أن الفريجية أصل الألسنة.

ثانيًا: جدول المقارنة — بمصطلحات واحدة وحدود معلنة

التقليد	تصور الكلام أو الكتابة	معنى تعدد الألسنة	موضع القداسة اللغوية	ممارسة الترجمة
اليهودية	آدم يسمّي في التكوين؛ والعبرية لغة آدم في تقاليد لاحقة	بابل: بلبلة وتفرق بعد مشروع البرج	العبرية «لسان القدس» في تقاليد؛ والآرامية حاضرة في النص والعبادة	ترجمات قديمة كالسبعينية والترجوم؛ وتختلف منزلتها عن الأصل العبري
المسيحية	ترث رواية التكوين؛ والعنصرة خطاب بلغات متعددة	بابل والعنصرة تُقرآن غالبًا في تقابل لاهوتي	لا لغة إلهية واحدة؛ لليونانية والسريانية واللاتينية وغيرها منازل طقسية	الترجمة مبكرة ومركزية، مع بقاء لغات أصلية وليتورجية

التقليد	تصور الكلام أو الكتابة	معنى تعدد الألسنة	موضع القداسة اللغوية	ممارسة الترجمة
الإسلام	تعليم آدم الأسماء؛ وخلاف التوقيف والاصطلاح	اختلاف الألسنة آية؛ ولا يروي القرآن منشأً تاريخيًّا لتعددها	العربية لغة القرآن والتلاوة، لا لغة الله المنصوص عليها	تُترجم المعاني ويظل النص المتعبد بتلاوته عربيًّا
تقاليد هندوسية	فاك وتجليات الكلام؛ والفيدا غير بشرية التأليف في مدارس	لا رواية جامعة واحدة لتشعب اللغات	السنسكريتية الفيدية والصوت الصحيح في طقوس ومدارس محددة	ترجمات وشروح واسعة؛ ويظل الأداء الصوتي حاسمًا في التلاوة الفيدية
تقاليد بوذية	لا نظرية خلق لغوي مركزية؛ وعبارة الفينايا موضع تفسير	لا قصة جامعة تجعل التعدد عقوبة	تختلف لغة القانون باختلاف التقليد: بالية وسنسكريتية وصينية وتبتية	الترجمة أساس تاريخي لانتشار التعاليم
الزرادشتية	الأفستية لغة نص وطقس، لا قصة منشأ للغة	لا تفسير مركزي جامع	تُحفظ الأفستية في التلاوة بعد انقطاعها عن التخاطب	ترجمات وشروح بهلوية، ثم لغات حديثة
مصر وبلاد الرافدين	تحوت ونابو يرعيان الكتابة والكتبة	مقطع إنمركار عن اللسان مختلف في تفسيره	للخط والصيغ الطقسية سلطة رمزية	تعددت اللغات والخطوط؛ ولا سياسة دينية واحدة
الصين	كانغجي مخترع الحروف في الأسطورة	لا قصة دينية جامعة لتشعب اللغات	للكتابة الكلاسيكية والحرف منزلة ثقافية وطقسية	تاريخ واسع للترجمة، ولا سيما للنصوص البوذية

ثالثًا: أربعة أنماط تكشفها المقارنة

1. ينبغي الفصل بين أصل الكلام واختراع الكتابة: تسمية آدم وتعليم الأسماء يتصلان باللغة والمعرفة؛ وتحوت ونابو وكانغجي يتصلون في المقام الأول بالخط والكتابة؛ وقداسة الصوت الفيدي تتصل بالأداء الطقسي. جمعُ هذه الصور مفيد للمقارنة، لكنه لا يجعلها أجوبةً عن سؤال علمي واحد.

2. لا يحمل تعدد الألسنة معنى دينيًّا واحدًا: قصة بابل تربطه بالحكم على مشروع بشري وبالتفرق؛ والقرآن يذكر اختلاف الألسنة آيةً من آيات الخلق من غير أن يروي منشأها التاريخي؛ والعنصرة تُقرأ مسيحيًّا علامةً على إمكان التواصل عبر الاختلاف. وهذه قراءات لاهوتية للمعنى، لا نماذج لسانية لآلية التفرع.

3. القداسة اللغوية درجات لا حالة واحدة: قد تكون في لفظ النص، أو في صحة الأداء، أو في لغة الطقس، أو في خطٍّ ذي منزلة ثقافية. وقد تكتسب لغةٌ قانونية أو ليتورجية سلطةً تاريخية من طول الاستعمال، من غير أن يقرر النص المؤسس أنها لغة الله أو اللغة الأولى. لذلك يلزم التفريق بين العقيدة المعلنة والوظيفة التعبدية والمكانة الاجتماعية.

4. الترجمة طيفٌ لا ثنائية: تقاليد واسعة الترجمة تحتفظ أحيانًا بلغة المصدر في الطقس والتعليم، وتقاليد تجعل الأصل اللغوي معيارًا للتلاوة تنتج مع ذلك ترجماتٍ وشروحًا كثيرة. وتؤثر سياسة الترجمة في الانتشار وتكوين الجماعات، لكنها لا تحدد وحدها وحدة الدين أو تعدده.

رابعًا: ما يستطيع علم اللسان قوله — وما لا يستطيع

نشأة القدرة اللغوية ليست هي تاريخ لغة بعينها. فالأحافير وتشريح جهاز النطق وعلم الأعصاب والجينات تقدم قرائن غير مباشرة على تطور الكلام والتعلم الصوتي، لكنها لا تحفظ جملةً ولا

نحوًا. وجين FOXP2 واحد من شبكة جينية واسعة؛ ارتبطت طفراته باضطرابات في الكلام واللغة، وتوجد صيغته البشرية المميزة أيضًا لدى النياندرتال، فلا يصلح ساعةً تؤرخ ظهور اللغة ولا «جينًا للغة» بمفرده. كما أن الأصل الإفريقي للسكان الحديثين ووحدة النوع لا يثبتان أن جميع الجماعات تكلمت في لحظة واحدة لسانًا واحدًا؛ فمسألة البداية الواحدة أو البدايات المتعددة للأنظمة اللغوية لا تزال أوسع من الدليل المباشر. أما تعدد اللغات المشهود فيفسره علم اللغة التاريخي بالتغير المتراكم والانقسام والاحتكاك والاقتراض والتحول الاجتماعي، من غير حاجة إلى حادث واحد جامع. وهذه الآليات لا تثبت قصة بابل ولا تنفيها ميتافيزيقيًّا؛ لكنها تجعلها، بوصفها واقعة تاريخية محددة، محتاجةً إلى دليل مستقل.

ويستعيد المنهج المقارن لغاتٍ أمًّا افتراضية من انتظام المراسلات الصوتية والصرفية، كما في الهندوأوروبية الأم؛ غير أن قوة الاستعادة تتناقص كلما ازداد العمق الزمني، ولا يوجد «سقف» رقمي صارم يصلح لكل عائلة. لذلك تبقى مقترحات النوستراتية والقرابة العالمية و«لغة العالم الأولى» خلافيةً لا إجماع عليها. وأقدم الشواهد المكتوبة المعروفة لا تكشف أقدم لغة منطوقة: فالسومرية والمصرية موثقتان منذ أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، لكن ظهورهما في الكتابة لا يجعلهما أصلًا لما قبلهما. والسومرية — في حدود المعرفة الحالية — لغة معزولة، والعربية والعبرية فرعان من الأسرة السامية لا أمٌّ وبنت. أما «النحو الكلي» في المدرسة التشومسكية فهو فرضية عن البنية الذهنية المشتركة للإنسان، وله صيغ ونقود ومنافسون؛ وليس أثرًا معجميًّا من لغة أولى، ولا برهانًا مستقلًّا على لسان آدم. وقد أرّخ أمبرتو إيكو لبحث أوروبا الطويل عن «اللغة الكاملة»، وهو تاريخ يبين كيف تختلط الرغبة اللاهوتية بالهوية القومية إذا غاب معيار الإثبات.

الميزان على السلّم — وسؤال المبحث

الدعوى المتداولة: «كان للبشر لسان أول، ثم تعددت الألسنة». أقوى ما يسند إمكانها أن البشر الأوائل كانوا جماعات محدودة تشترك في قدرة لغوية واحدة، وأن اللغات المعروفة تنحدر في أسر وعلاقات تاريخية. وأقوى اعتراض أن الإمكان السكاني لا يثبت لسانًا واحدًا،

وأن المنهج المقارن لا يصل إلى زمن الإنسان الأول، ولا توجد آثار مستقلة تعيّن لغة آدم أو تثبت واقعة بابل. وأقوى جواب ديني أن المقصود قد يكون تعليم القدرة أو الأسماء لا توريث قاموس بعينه؛ وأن القرآن، بخلاف قصة بابل في التكوين، لا يعيّن لغةً أولى ولا يقدم سردًا لحدث تشعب اللغات.

ما ثبت أن القدرة على اللغة خاصية بشرية مشتركة ذات جذور حيوية وثقافية عميقة، وأن اللغات تتغير وتتفرع وتتلاقى بآليات يمكن رصدها، وأن أقدم كتابة ليست أقدم كلام، وأن لا لغة حية ثبت أنها أمُّ اللغات كلها. وما لم يثبت أن البشر نطقوا لسانًا واحدًا بعينه، أو أن العبرية أو العربية أو السنسكريتية هي ذلك اللسان، أو أن قصة بابل سجل تاريخي يمكن التحقق منه بأدوات اللسانيات. أما وصف اختلاف الألسنة بأنه آية أو ابتلاء أو ثمرة تاريخ اجتماعي فقراءةٌ لمعنى التنوع بعد وقوعه، لا بديل عن وصف آلياته. وسؤال الحائر: حين تسمع لغةً لا تفهمها، هل تراها نقصًا عن لغتك، أم طريقًا آخر صاغ به بشرٌ مثلُك عالمهم — وهل تطبق هذا الميزان على لغتك المقدسة كما تطبقه على لغات الآخرين؟

إحالات المبحث: لغات النصوص ومحدودية المقارنة البلاغية في المبحث السابق؛ ومفهوم الوحي وقاعدة «بلسان قومه» في الفصل 16؛ والترجمة واللغة المقدسة في الفصل 17؛ والإعجاز البياني والعربية في الفصل 19.

الفصل 16: كيف وصلتنا النصوص؟

مفاهيم الوحي أولًا، ثم ثلاث حالات تحت المجهر: التناخ والعهد الجديد والقرآن — روايةُ كل تقليد، والشواهدُ الباقية، وحدودُ الاستنتاج

ملخص الفصل: لا تتشابه النصوص المقدسة في دعوى المصدر أو في معنى الحفظ، ولذلك يبدأ الفحص بتحديد دعوى كل تقليد، ثم يوازن بينها بالشواهد التاريخية والمخطوطية نفسها. والغاية ليست منح نصٍّ حصانةً مسبقة ولا محاكمته بمعيار نص آخر، بل التمييز بين العقيدة، وتاريخ التدوين، وما يمكن إثباته من وصول النص.

مدخل: قبل فحص المضمون، كيف نتحقق من الوصول؟

للنص المقدس عند المؤمن منزلةٌ تتجاوز منزلة الوثيقة التاريخية؛ فهو وعاءُ الوحي وذاكرةُ الجماعة ولسانُ عبادتها. غير أن هذه المنزلة لا تُسقط السؤال التاريخي، بل تزيده أهمية: ما الذي يدّعيه النص أو تقليده عن مصدره؟ من دوّنه وجمعه؟ ما أقدم الشواهد الباقية؟ وما مقدار ما تكشفه عن المراحل التي سبقتها؟ فسلامة الوصول لا تثبت وحدها صدق المضمون، لكنها شرطٌ لازم قبل وزن ما وصل.

يسير الفصل في كل حالة على ترتيب واحد: يعرض رواية التقليد من مصادره، ثم يصف الشواهد المادية وتاريخ النص، ثم يذكر مواضع الاتفاق والخلاف بين الباحثين. وحيث لا تكفي الأدلة للحسم يُقال ذلك صراحة؛ فلا تتحول الرواية الإيمانية إلى واقعة مستقلة بمجرد شيوعها، ولا يتحول الاحتمال النقدي إلى يقين لمجرد مخالفته للموروث.

أولًا: مفاهيم الوحي — حدّد الدعوى قبل أن تختبرها

تختلف التقاليد في تصور الوحي والقداسة والنقل، بل تتعدد التصورات داخل التقليد الواحد. لذلك لا يكفي السؤال: «هل حُفظ الكتاب؟» قبل بيان المراد بالكتاب، وبالحفظ، وبالمستوى الذي تُنسب إليه العصمة.

في الإسلام السني والشيعي السائد يُعد القرآن كلام الله المنزل بلفظه العربي، ويُفصل بين نصه وبين ترجمة معانيه؛ ومن ثم تحتل سلامة اللفظ والرسم والقراءة منزلةً مركزية، مع بقاء الخلاف في تفسير الأحرف والقراءات. وفي المسيحية تُجمع الكنائس الكبرى على إلهام الأسفار، لكنها لا تفسر الإلهام تفسيرًا واحدًا: فثمة من يؤكد العصمة أو الصحة في الأصول، وثمة من يشدد على عمل الروح عبر مؤلفين بشريين وتقاليد تحريرية. ولا يساوي الإلهام عند أكثر هذه التصورات إملاءً آليًّا، كما لا يعني أن اللفظ غير ذي شأن.

وفي اليهودية ينسب التقليد الرباني التوراة إلى موسى ويربط بقية أسفار التناخ بأنبياء وكتبة ومجالس حفظ، بينما تقبل تيارات يهودية حديثة صورًا متعددة من التكوين التاريخي والتحرير. أما «الشروتي» في تقاليد هندوسية فتُعد نصوصًا «مسموعة» وغير بشرية التأليف، مع اختلاف المدارس في علاقتها بالإله وفي معنى أزليتها؛ وقد صانتها طرائق إنشاد دقيقة قبل تدوينها. والنصوص البوذية لا تدّعي في أصلها وحيًا من إله خالق، بل تنسب أقوالًا وتعاليم إلى بوذا وتلامذته ضمن قوانين تشكلت واختلفت بين المدارس. فهذه دعاوى غير متطابقة، ولا يصح ضغطها في نموذج واحد.

والقاعدة الأولى إذن مزدوجة: يُختبر كل تقليد أولًا في ضوء دعواه المعلنة، ثم تُقارن الدعاوى نفسها بمعايير مشتركة: قرب الشواهد من زمن التكوين، وتعدد خطوط النقل، وطبيعة الفروق، ووضوح المراحل التي استقر فيها النص. بذلك لا يُعفى نصٌّ من الفحص، ولا يُلزم بما لم يدّعه أصحابه.

ثانيًا: الحالة الأولى — التناخ: النص المعياري وشهودٌ أقدم متعددة

تنسب الرواية اليهودية التقليدية التوراة المكتوبة إلى موسى، وتربط حفظ بقية الأسفار بالأنبياء والكتبة؛ أما دور عزرا و«الكنيس العظيم» في تثبيت مجموعة الأسفار فتفاصيله من التراث الرباني وتاريخيته موضع بحث. ومن نحو القرنين السادس إلى العاشر للميلاد رسخ الماسوريون ضبط النص العبري بالحركات والنغم والهوامش الإحصائية وقواعد النسخ. وتمثل مخطوطة حلب، من القرن العاشر وقد فُقدت منها أوراق، ومخطوطة لينينغراد الكاملة المؤرخة بسنة 1009/1008م شاهدين رئيسين للنص الماسوري في صورته الناضجة، لا بداية تاريخ النص العبري كله.

وتكشف المراحل الأقدم ثلاثةُ خطوط كبرى للمقارنة: التوراة السامرية، والترجمات القديمة وفي مقدمتها السبعينية التي أُنجزت أسفارها على مراحل، ومخطوطات البحر الميت من القرون السابقة للميلاد والأولى بعده. وفي هذه الشواهد قراءات قريبة من النص الماسوري، وأخرى توافق السامري أو الأصل العبري المفترض وراء السبعينية، وقراءات لا تنتمي بوضوح إلى واحد منها. أما لفافة إشعيا الكبرى فتوافق النص الماسوري في البنية العامة والمضمون على نحو وثيق، لكنها ليست نسخةً مطابقة؛ ففيها فروق إملائية ولغوية وقراءات نصية ينبغي ألا تُمحى باسم التشابه ولا تُهوَّل باسم الاختلاف.

ويقدم سفر إرميا مثالًا أوضح على تعدد الصيغ القديمة: فالنسخة اليونانية أقصر من الماسورية بنحو السبع تقريبًا ويختلف ترتيب بعض موادها، وتؤيد شذرات عبرية من قمران وجود صيغة عبرية قريبة من هذا النمط. والنتيجة التي تسمح بها الأدلة ليست «ضياع النص كله» ولا «تطابقه حرفًا منذ البداية»، بل تاريخٌ فيه تعددٌ نصي في بعض الأسفار، ثم غلبةُ صيغة معيارية نُقلت بعد استقرارها بعناية كبيرة.

ويتناول نقدُ التكوين سؤالًا آخر غير اختلاف النسخ: كيف نشأت الأسفار نفسها؟ لفت مفسرون يهود، ومنهم ابن عزرا، إلى مواضع يصعب تفسيرها على نسبة كل التوراة إلى قلم

موسى؛ ثم صاغ سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة» سنة 1670 قراءةً تاريخية موسعة. أما البحث الحديث فلا يقف عند الصورة الكلاسيكية البسيطة لفرضية المصادر الوثائقية، بل يضم نماذج متنافسة في المصادر والملحقات والتحرير وتاريخ كل سفر. ترفض قراءات محافظة كثيرًا من هذه النتائج، وتستوعبها قراءات يهودية ومسيحية أخرى داخل مفهوم للوحي يعمل عبر التاريخ. وما يثبت هنا هو وجود قرائن تحرير وتعدد نماذج تفسيرها، لا إجماعٌ على خريطة واحدة لكل طبقة وقلم.

ثالثًا: الحالة الثانية — العهد الجديد: وفرة الشواهد واتساع علم النقد

لا تنسب الأناجيل إلى المسيح تأليف كتاب، وإنما تعرض أقواله وأفعاله كما حفظتها جماعاتٌ ودوّنها مؤلفون في القرن الأول. ولهذا يبدأ تاريخ النص المسيحي بمرحلة تبشير وذاكرة شفوية، ثم برسائل وكتب تداولتها الكنائس.

تُعد رسائل بولس غير المتنازع في نسبتها أقدم ما بقي من كتابات العهد الجديد، ويرجع أكثرها إلى خمسينيات القرن الأول. ويؤرخ كثير من الباحثين الأناجيل الأربعة بين نحو 70 ونهاية القرن، مع بقاء التواريخ تقريبية ومحل نقاش. لا تسمّي متون الأناجيل الأربعة مؤلفيها صراحة، أما العناوين والنسب التقليدية فتشهد لها تقاليد مبكرة يبرز فيها بابياس، كما نقله يوسابيوس، وإيريناوس في أواخر القرن الثاني؛ ويتفاوت الباحثون في تقدير قيمة هذه الشهادات. وتكوّنت قائمة الأسفار المعتمدة تدريجيًّا: رسالة أثناسيوس الفصحية سنة 367م تقدم أول قائمة باقية تطابق الأسفار السبعة والعشرين في القانون الشائع اليوم، لكن حدود القانون لم تتوحد في جميع الكنائس في لحظة واحدة.

أما النقل فله مادةٌ أغزر من مادة أكثر مؤلفات العصور القديمة: آلاف الشهود اليونانية، من قصاصات بردية إلى مصاحف كاملة نسبيًّا، فضلًا عن الترجمات القديمة واقتباسات الآباء.

ولا يصح تثبيت رقم واحد بلا تاريخ، لأن فهرس معهد مونستر نفسه يتغير مع اكتشاف الأجزاء وجمع المتفرق وحذف الإدخالات المكررة. كما أن تأريخ البرديات بالخط يعطي نطاقًا احتماليًّا لا سنةً قاطعة؛ فبردية ريلاندز P52، التي شاع تأريخها قرب 125م، تُوضع اليوم في نطاق أوسع داخل القرن الثاني وربما بعده. أما السينائية والفاتيكانية فمن كبار شهود القرن الرابع.

تولد كثرة الشهود كثرةً في الفروق المحصاة؛ وعدُّها يتبدل بحسب تعريف «الفرق» وكيفية جمع القراءات. أكثرها هجاءٌ وصيغ صرفية وترتيب كلمات لا يغير المعنى، لكن بعضها يمس جملًا أو مقاطع كاملة. ومن أشهر المواضع التي لا تعدها الطبعات النقدية جزءًا من أقدم نص يمكن استعادته: خاتمة مرقس الطويلة (16: 9-20)، وقصة المرأة الزانية (يوحنا 7: 53-8: 11)، والفاصلة اليوحنائية في الصيغة المتأخرة من 1يوحنا 5: 7-8. والقول إن هذه المواضع لا تنشئ وحدها عقيدةً مركزية قول دفاعي واسع، لكنه لا يلغي أهميتها في تاريخ القراءة والوعظ والترجمة.

وتتيح مقارنة الشهود المستقلة تعيين كثير من أخطاء النسخ والزيادات والترجيح بين القراءات بدرجات متفاوتة من الثقة. ويستعمل النقد المعاصر أحيانًا عبارة «النص الابتدائي» بدل الزعم بالوصول الآلي إلى كل حرف من النسخة المؤلفة الأولى؛ لأن تاريخ بعض الأسفار قد يضم تحريرًا مبكرًا لا تحفظه مخطوطة واحدة. لذلك يجتمع حكمان بلا تناقض: مضمون العهد الجديد ونصه في معظم المواضع ثابتان على نطاق واسع، وتبقى مواضع حقيقية لا يمكن فيها الجزم بلفظ واحد. أما أثر ذلك لاهوتيًّا فيعتمد على تصور الوحي، ولا تحسمه إحصائية الفروق وحدها.

رابعًا: الحالة الثالثة — القرآن: الرواية الإسلامية والشاهد المخطوطي المبكر

يرى المسلمون أن القرآن كلام الله المنزل بالعربية، ويستدلون بقوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» على وعدٍ إلهي بحفظه. وهذه دعوى لاهوتية في أصلها؛ ويبحث المؤرخ

سؤالًا أضيق: متى يظهر النص في الشواهد؟ وما علاقته بالرسم العثماني والقراءات الموروثة؟ ولا يلزم من ثبوت الاستقرار المبكر وحده إثباتُ التفسير العقدي للآية، كما لا يلزم من وجود تنوعٍ مقيد سقوطُ مفهوم الحفظ قبل تحرير المقصود به.

بحسب الروايات الإسلامية، اجتمع للقرآن الحفظُ الشفوي والكتابةُ في حياة النبي ﷺ، وشارك كتبةٌ في تدوين الوحي على مواد متفرقة. وتروي أخبار الجمع أن أبا بكر كلّف زيد بن ثابت بجمعه بعد وقعة اليمامة، ثم حفظت الصحف عند أبي بكر فعمر فحفصة. وتذكر المصادر إجراءات للتحقق من المكتوب والحفظ، لكن تفاصيل الشروط وصياغتها لا تُقرأ كلها على أنها سجل إداري معاصر؛ فهي روايات مبكرة نسبيًّا تحتاج، مثل غيرها، إلى المقارنة بين طرقها ومتونها.

ثم تروي المصادر أن عثمان بن عفان، في منتصف القرن الأول الهجري، أرسل مصاحف معيارية إلى الأمصار وأمر بإزالة ما يخالفها لوقف النزاع في القراءة. يراها التقليد السني توحيدًا على نص تلقاه جيل الصحابة، ويستشهد بموافقة عامة وبالرسم الذي انتشرت منه المصاحف. ويسأل البحث التاريخي عن طبيعة مصاحف الأفراد وفروقها، وعن مقدار ما كان الرسم المبكر غير المنقوط يثبته أو يتركه للأداء. وإحراق نسخٍ مخالفة جزء من الرواية نفسها؛ فهو دليل على عملية معيارية حاسمة، لكنه لا يبين وحده محتوى كل ما أزيل ولا يثبت بمفرده أنه كان قرآنًا مغايرًا في جوهره.

وينبغي التمييز بين «الأحرف» الواردة في الحديث، والرسم العثماني، والقراءات التي قننتها مدارس الإقراء في القرون اللاحقة. فالقراءات السبع ارتبط تقنينها بابن مجاهد في القرن الرابع الهجري، ثم استقر في التقليد السني قبولُ عشر قراءات بشروط معروفة في السند والعربية وموافقة الرسم. وكثير من فروقها صوتي أو صرفي أو لهجي، وبعضها يغير الدلالة الجزئية من غير أن ينشئ قرآنًا آخر. ويسمح الرسم غير المنقوط بأكثر من وجه، لكن ليس كل وجه نتيجةً تلقائية له ولا يلزم أن الكتبة صمموه ابتداءً ليستوعب جميع القراءات اللاحقة. وهي قراءات

متلقاة داخل التقليد، ومع ذلك تظل — للمؤرخ — جزءًا من تاريخ النص ينبغي وصفه لا استبعاده من المقارنة.

أما الشواهد المادية، فتقربنا من القرن الأول ولا تجيب وحدها عن كل تفصيل في روايات الجمع:

1. رقوق برمنغهام ورقتان تضمان أجزاءً من السور 18-20. أعطى التأريخ بالكربون لجلد الرق نطاق 568-645م باحتمال 95.4%؛ وهذا تاريخ موت الحيوان الذي صُنع منه الرق، لا تاريخ الحبر نفسه. ويضعها الخط الحجازي في البيئة المبكرة، ويوافق نصها الرسم المتداول في مضمونه، مع خصائص إملائية وندرة للنقط وغياب الحركات. فهي شاهد بالغ القِدم، لكنها عينة صغيرة لا مصحفٌ كامل ولا شهادة منفردة على جميع مراحل الجمع.
2. وتضم مجموعات صنعاء وباريس وسان بطرسبرغ وتوبنغن وغيرها أوراقًا ومصاحف مبكرة يدرسها الباحثون بالخط والكربون وتركيب الرق والحبر. ويظهر معظم ما نُشر منها قربًا كبيرًا من النص العثماني في الكلمات والترتيب داخل السور، مع فروق في الرسم والإملاء والتقسيم وأحيانًا في القراءة. وتدل هذه المادة مجتمعةً على انتشار نموذج نصي قريب من الرسم المعروف في وقت مبكر، لكنها لا تعين أسماء النساخ ولا تاريخ كل نسخة بيقين، ولا تنقل إلينا وحدها وجوه الأداء الشفوي.
3. ويتميز طِرس صنعاء 01 DAM-27.1 لأن تحته نصًّا ممحوًّا كُتب فوقه نص آخر. تحمل الطبقة السفلى ترتيبًا مختلفًا لبعض السور وقراءات وزيادات ونقصًا في مواضع محدودة، يذكّر بعضُها بما حفظته المصادر الإسلامية من قراءات غير قانونية ومصاحف منسوبة إلى صحابة. يرجح المختصون قِدمها الشديد، لكن نتائج الكربون لبعض العينات ومقدار تمثيل الأوراق المنشورة للمصحف كله وتفسير علاقتها بالتوحيد العثماني مسائل ما تزال قيد البحث. وهي دليل على تنوع سابق

أو موازٍ للمعيار، لا برهانٌ بمفردها على تاريخ بديل كامل ولا مادة يجوز اختزالها في «أخطاء هجائية».

وقد دفعت المخطوطات المبكرة كثيرًا من الباحثين إلى مراجعة الفرضيات التنقيحية التي أخرت تبلور القرآن إلى العصر العباسي أو جعلت الرواية الإسلامية كلها إنشاءً متأخرًا. لم يختف الخلاف: فما يزال البحث يناقش تاريخ النموذج العثماني، وعدد نسخه الأولى، ونشأة الضبط، وعلاقة الأخبار الأدبية بالمادة الباقية. لكن عبء الإثبات صار أثقل على كل فرضية تفترض غياب نص قرآني واسع الاستقرار في القرن الأول.

وخلاصة الحالة القرآنية أن الشواهد المادية تؤيد استقرارًا مبكرًا جدًّا لهيكل النص والرسم قياسًا بكثير من نصوص العصور القديمة، وأن الرواية الإسلامية تحفظ ذاكرةً واضحة لمرحلة جمعٍ ومعيارية لا يصح تجاهلها. وفي المقابل لا تجعل المخطوطات كل تفصيل روائي ثابتًا، ولا تمحو القراءات أو مصاحف الأفراد أو طبقة صنعاء السفلى. الأدق أن يقال: لدينا تقارب قوي بين أغلب الشواهد المبكرة والنص العثماني، مع نافذة محدودة لكنها حقيقية على تنوع المرحلة السابقة أو المصاحبة لتثبيته.

خامسًا: النقد من داخل التقاليد — الحفظ والفحص معًا

لم يبدأ فحص النصوص دائمًا من خارج الإيمان. فالماسوريون سجّلوا قراءات وهوامش لصون النص العبري، وناقش علماء يهود فروق النسخ والترجمات. وفي المسيحية قارن أوريجانوس النصوص في «السداسية»، ونبّه جيروم وغيره إلى اختلاف النساخ والترجمات، ثم نشأ النقد النصي الحديث في مؤسسات وكنائس وجامعات شارك فيها مؤمنون وغير مؤمنين. وجود النقد داخل التقليد لا يضمن نتيجةً بعينها، لكنه يبطل تصوير كل سؤال نصي على أنه خصومة مع الدين.

وفي الحضارة الإسلامية نشأت علوم واسعة للإسناد والرجال والعلل، وعلوم مستقلة لرسم المصحف وضبطه وعدّ آياته وقراءاته. ويختلف نقل القرآن عن أكثر أخبار الحديث في أن علماء المسلمين يصفونه بالتلقي العام والتعبد الجماعي، لكن القراءات نفسها رُويت بأسانيد ودرستها كتب الطبقات والاختيار. لذلك لا يصح فصل المجالين فصلًا تامًّا ولا دمجهما: يشتركان في ثقافة الإسناد والتحقق، ويختلفان في طبيعة المادة ودرجة الانتشار ووظيفة الأداء.

سادسًا: قواعد الحائر الست — أدواتٌ لا أحكام مسبقة

1. حدّد دعوى كل تقليد قبل اختباره، ثم قارن الدعاوى بمعايير مشتركة. 2. افصل بين سلامة النقل وصدق المضمون؛ فقد يُنقل الباطل بإتقان، وقد يصل الحق عبر طريق مضطرب. 3. صنّف الفروق: إملاءً، وصوتًا، وترتيبًا، ومعنىً، وزيادةً أو نقصًا؛ فالعدد المجرد يضلل. 4. لا تجعل أقدم مخطوطة قاضيًا وحيدًا؛ فالترجيح يقوم على نسب الشهود وانتشارها وسياقها، لا على العمر وحده. 5. لا تثبت سنةً أو عددًا إلا مع نطاقه وطريقة حسابه ومصدره. 6. اقرأ رواية أهل التقليد ونقد خصومهم، ثم اختبر الطرفين بالشواهد المستقلة؛ فالقرب من النص يمنح معرفةً وقد يمنح انحيازًا، وكذلك البعد عنه.

خاتمة: ماذا يثبت تاريخ النص، وماذا يترك مفتوحًا؟

تكشف الحالات الثلاث طرائق مختلفة: نصٌّ عبري استقرت صيغته الماسورية بعد تاريخ أقدم متعدد الشهود؛ وعهدٌ جديد واسع الانتشار تسمح كثرة نسخه بإعادة بناء معظم نصه مع بقاء مواضع خلاف؛ وقرآنٌ يشهد له رسمٌ مبكر وتقليد شفوي وكتابي متداخل، مع أسئلة قائمة عن مرحلة التوحيد والقراءات وبعض الشواهد السابقة عليه. لا تختزل واحدةٌ منها في شعار «محفوظ بلا فرق» أو «محرّف لأن فيه فروقًا»؛ فالسؤال العلمي هو: ما نوع الفرق، ومتى ظهر، وكم يغير من النص، وما مقدار الثقة في تفسيره؟

ثم يعود الخلاف اللاهوتي: يرى المسلم في الوعد بالحفظ والاستقرار المبكر علامةً لدعوى القرآن؛ ويرى المسيحي أن الوحي عمل عبر شهود ونسّاخ من غير أن تتوقف رسالته على تطابق النسخ؛ ويرى اليهودي في النص الماسوري امتدادًا لعهدٍ ذي تاريخ مركب؛ ويرى الناقد أن انتظام النص أو تعدده لا يثبت المصدر الإلهي. لا يحسم الرق هذه التأويلات، لكنه يضبط ادعاءات الطريق. وتُستكمل الخريطة في الفصل 15، وآليات الجمع في مبحث 16.1، والحفظ والتواتر في الفصل 19.

مبحث 16.1: آليات الجمع والكتابة والحفظ - مقارنة في طرق انتقال النصوص

من النسخة الأولى إلى النص المتلقى: كيف تعمل الكتابة والذاكرة والمؤسسة، وما الذي تستطيع الشواهد إثباته؟

ملخص المبحث: لا يكفي أن يقال إن نصًّا حُفظ أو تغير؛ بل ينبغي أن نعرف كيف انتقل، ومن حمله، ومتى استقرت صيغته، وأي فروق بقيت بين شواهده. يقارن هذا المبحث آليات النقل في التناخ والعهد الجديد والقرآن، ثم يوسع النظر إلى الفيدا والأفستا والتيبيتاكا، من غير أن يحوّل معايير مختلفة إلى ترتيب نهائي واحد.

أولًا: أين النسخة الأولى - وماذا يعني غيابها؟

يسأل القارئ: أين النسخة التي كتبها صاحب النص أو أملاها؟ لا نملك في كثير من التراث القديم نسخةً يمكن إثبات أنها خرجت من يد المؤلف نفسه؛ فقد أتلف الاستعمال والرطوبة والحروب مواد الكتابة، وحلّت النسخ الجديدة محل البالية. لكن بعض النصوص نشأ شفهيًّا، وبعضها تكون عبر طبقات، فلا يكون له أصل واحد بالمعنى الذي نفترضه لكتاب حديث. غياب النسخة الأولى لا يثبت التغيير ولا ينفيه. والسؤال الأجدى هو: ما أقدم صورة نستطيع الوصول إليها، وما المسافة بينها وبين نشأة النص، وكيف نعبر هذه المسافة بالشواهد لا بالتخمين؟

ثانيًا: كيف عملت آليات النقل في التقاليد الثلاثة؟

التناخ: عناية الناسخ وتعدد الشواهد

طورت التقاليد اليهودية قواعد دقيقة لنسخ أسفار التوراة واستعمالها الطقسي، ثم حفظ الماسوريون تفاصيل القراءة والضبط والمواضع غير المعتادة في هوامش النسخ وجداولها. وهذه العناية تفسر قدرًا مهمًّا من ثبات النص الماسوري في تاريخه الموثق. غير أن قواعد الناسخ الطقسي وملاحظات الماسورة ليست نظامًا واحدًا ظهر كاملًا في عصر واحد؛ فلا يصح إرجاع كل تفصيل متأخر منها إلى زمن نشأة الأسفار. كما أن الجنيزة موضع حفظ للنصوص التي خرجت من الاستعمال توقيرًا لها، وليست اسمًا لإعدام النسخ المخالفة.

وتمنح مخطوطات البحر الميت هذه الصورة عمقًا أقدم: فيها نصوص قريبة من الماسوري، وأخرى توافق بعض قراءات السبعينية أو التوراة السامرية، وشواهد لا تنحصر في هذه التصنيفات. فإشعيا الكبير قريب في مجمله من النص المتلقى، لكنه ليس مطابقًا له حرفًا بحرف. لذلك نميز بين استقرار تقليد نصي بعينه وبين تاريخ السفر قبل غلبة ذلك التقليد. وتبقى أخبار اكتشاف سفر الشريعة أو فقده جزءًا من الرواية التي ندرسها؛ لا تتحول وحدها إلى سجل مادي متصل لكل مراحل النص، ولا تجعل القرون السابقة فراغًا لا نعرف عنه شيئًا.

العهد الجديد: انتشار النسخ ومقارنة الشهود

انتقلت رسائل العهد الجديد وأناجيله بين جماعات متباعدة، ولم تخضع نسخها المبكرة كلها لمركز واحد. تفاوتت مهارة النساخ، وتداولت الكنائس النصوص في اليونانية وفي ترجمات قديمة، ثم اتسعت أعمال النسخ والتصحيح داخل مؤسسات أكثر استقرارًا. خلّف هذا الانتشار

فروقًا كثيرة، لكنه خلّف أيضًا شهودًا متنوعين يمكن مقابلتهم. وليس كل اختلاف خطأً مؤثرًا، كما أن كثرة النسخ المتأخرة لا تعادل تلقائيًّا كثرةَ الشهادات المبكرة المستقلة.

تساعد مقارنة المخطوطات والترجمات والاقتباسات على ترجيح قراءات أقدم وكشف توسعات لاحقة؛ ومن أمثلتها المعروفة خاتمة مرقس الطويلة وقصة المرأة المتهمة بالزنا. والانتشار الواسع يصعّب فرض تعديل موحد على جميع النسخ، لكنه لا يجعل التغيير مستحيلًا ولا يضمن استقلال كل شاهد. أما تسميات «الإسكندري» و«الغربي» و«البيزنطي» فخرائط تقريبية للعلاقات النصية، لا سلاسل نقية منفصلة دائمًا. قوة هذا التراث في وفرة مادة المقارنة، وحدّه أن إعادة البناء تظل ترجيحًا يتفاوت من موضع إلى آخر.

القرآن: تداخل الكتابة والتلقي وتوحيد الرسم

تروي المصادر الإسلامية كتابة القرآن وحفظه في حياة النبي محمد ﷺ، ثم جمعه في عهد أبي بكر وتوحيد المصاحف في عهد عثمان. وتؤيد المخطوطات المبكرة انتشار هيكل نصي قريب جدًّا من الرسم العثماني في القرن الأول الهجري. لكن هذين النوعين من الدليل يؤديان وظيفتين مختلفتين: فالأخبار تصف الأشخاص والإجراءات، والمخطوطات تشهد لما بقي من النص؛ ولا تثبت الواحدة منهما تلقائيًّا كل تفاصيل الأخرى. ويظل تساند الحفظ والكتابة والتلاوة العامة عنصرًا مهمًّا في فهم الاستقرار، من غير أن نفترض أن حجم مؤسسات الإقراء المتأخرة كان قائمًا منذ البداية بالصورة نفسها.

وتنتمي أخبار معارضة جبريل والعرضة الأخيرة إلى رواية التقليد عن ضمان التلقي النبوي. أما المؤرخ فيختبر ما يمكن اختباره من أثر الجمع والتوحيد في الشواهد الباقية، ويميز بين تثبيت الرسم وبين تقنين القراءات وتطور النقط والحركات. فهذه مراحل متصلة لا حدث واحد أُنجز فيه كل شيء. كذلك لا تصح مقابلة توحيد المصحف بتاريخ إقرار أسفار العهد الجديد وحده؛

فالأول يتعلق أساسًا بصيغة نص متلقى، والثاني بحدود مجموعة من الكتب. لكل منهما تاريخ نصي وتاريخ قانوني ينبغي فصلهما قبل المقارنة.

وتواصل مدارس الإقراء تعليم القرآن بالمشافهة والحفظ والعرض على المقرئ، مع أسانيد وإجازات وتدوين لوجوه القراءة والرسم. وتعين التلاوة في الصلاة وخارجها على كشف السهو وإدامة الألفة بالنص؛ مع التنبيه إلى أن الصلوات الخمس ليست كلها جهرية، وأن تكرار التلاوة لا يعني سماع المصحف كله في كل مجلس. هذه آليات قوية للصيانة، لكنها لا تحتاج إلى تجربة خيالية عن إحراق المصاحف، ولا إلى إحصاء عالمي للحفاظ لا نملك توثيقه. كما أن بقاء القراءات المعتمدة يمنع اختزال الحفظ في تطابق أداء واحد عند جميع القراء.

ثالثًا: أربعة أبواب للتغير النصي - والتمييز بين الوقاية والكشف

يستعمل الجدل لفظ «التحريف» أحيانًا لكل فرق، مع أن الفرق قد ينشأ من سهو، أو اصطلاح إملائي، أو تنوع في الأداء، أو تحرير مقصود. وللدراسة أوصاف أضيق وأوضح. والأبواب الآتية أدوات تحليل، لا قائمة اتهام: نسأل عند كل باب كيف يُحدّ من وقوع التغير، وكيف يُكتشف إن وقع، وما الدليل على ذلك في الحالة المعينة.

السهو: قد يسقط الناسخ حرفًا أو يكرر عبارة، وقد يخطئ الحافظ في موضع متشابه. وتقلل المقابلة والتصحيح وقواعد النسخ وتعدد المتلقين من هذه الأخطاء، من غير أن تجعل البشر معصومين منها. ويُختبر أثر الآلية بفحص النسخ والتصحيحات وأخبار الأداء، لا بمجرد وصفها بأنها محكمة. كما ينبغي فصل خطأ ناسخ منفرد عن قراءة استقر تداولها في مدرسة أو جماعة.

السقوط أو الفقد: قد يضيع جزء من نسخة، وقد ينقطع نقل كتاب أو فرع كامل. وتزيد كثرة النسخ وتوزعها واستمرار الحفظ من فرص البقاء، لكن بقاء النص المعتمد لا يثبت بقاء كل

ما كان متداولًا قبله. لذلك نفرق بين فقد مادي أصاب شاهدًا واحدًا، وفقد نص لا نعرفه إلا من اقتباس، واستبعاد مادة من قانون الجماعة؛ فهذه وقائع مختلفة تحتاج إلى أدلة مختلفة.

الإضافة أو التوسع: قد تنتقل حاشية إلى المتن، أو تلحق بالنص رواية أو صيغة تفسيرية، وقد يكون الاختلاف أقدم من مرحلة النسخ التي نملكها. تساعد الشواهد المستقلة والتأريخ ومقارنة الأسلوب على تمييز هذه الحالات. وقد تقاوم التلاوة العامة إضافةً متأخرة إلى نص واسع التداول، لكنها لا تغنينا عن فحص الشواهد ولا تحسم وحدها ما جرى في مرحلة التكوين الأولى.

التنقيح المقصود: قد يصحح ناسخ ما يراه خطأً، أو يوافق بين موضعين، أو تفرض مؤسسة صيغة معيارية. لا يدل القصد وحده على الخداع؛ فقد يكون التصحيح معلنًا وتبرره الجماعة بوصفه استعادةً للصواب. والمركزية تسهّل توحيد النص وتضييق التعدد اللاحق، بينما يحفظ الانتشار غير المركزي أحيانًا قراءات يصعب ردها إلى نموذج واحد. لذلك لا يمنح أي النظامين حصانة مطلقة: ندرس قرار التوحيد وأثره، ونبحث عما بقي قبله وبعده، ولا نستنتج من غلبة صيغة أن سواها لم يوجد.

رابعًا: مقارنة البنى - ما الذي تفعله كل آلية؟

المحور	التناخ	العهد الجديد	القرآن
نشأة النص وتدوينه	تكونت الأسفار عبر أزمنة؛ ونسبة التوراة إلى موسى جزء من التقليد	كتب متعددة من القرن الأول ومطلع الثاني؛ لا كتاب أملاه يسوع	تدوين في العهد النبوي بحسب الأخبار؛ وشواهد مخطوطية مبكرة
تكوين القانون	تثبيت مجموعات الأسفار تدريجيًّا، مع اختلاف بعض حدودها	اعتماد مجموعة الأسفار عبر تداول ونقاش كنسي	حدود المصحف مرتبطة بروايات الجمع؛ لا تماثل مسار مكتبة متعددة المؤلفين

المحور	التناخ	العهد الجديد	القرآن
النسخ والتصحيح	قواعد طقسية للنسخ وملاحظات ماسورية دقيقة	نساخ متفاوتو المهارة؛ وتصحيح ومقابلة داخل شبكات واسعة	مصاحف معيارية، ثم علوم رسم وضبط وتصحيح
التلقي الشفهي	قراءة وتعليم وترتيل؛ لا يطابق مفهوم التوراة الشفوية نص التناخ	قراءة وتعليم وليتورجيا؛ ولا يلزم منها حفظ المجموعة كلها	حفظ ومشافهة وعرض وإجازة؛ تتعدد وجوه الأداء المعتمدة
أثر العبادة	تجدد القراءة الجماعية الألفة بالنص وبأدائه	تثبت القراءات الكنسية حضور المقاطع المختارة	تعزز التلاوة المتكررة الحفظ والتصحيح، من غير عصمة كل قارئ
المعيارية	غلبة الماسوري ثم تدوين تفاصيل ضبطه	غلبة صيغ في أقاليم وعصور مختلفة؛ ولا توحيد مبكر شامل	توحيد مبكر للرسم، ثم تقنين القراءات وتطور الضبط
التعدد الباقي	شهود عبرية وسامرية ويونانية، تختلف علاقتها بحسب السفر	فروق نسخ وترجمة؛ وعلاقات متشابكة بين الشهود	فروق رسم وإملاء وقراءة؛ وشاهد صنعاء السفلي خارج النمط الغالب
الكشف عن التغير	مقارنة المخطوطات القديمة والترجمات والتقاليد النصية	مقارنة واسعة للمخطوطات والترجمات والاقتباسات	مقارنة الرقوق والمصاحف والقراءات وأخبار الجمع
لغة النص	عبرية كتابية وأجزاء آرامية؛ محفوظة في الدراسة والطقس	يونانية كوينية مع تقاليد ترجمة وعبادة بلغات متعددة	عربية متداولة في التلاوة والتعليم، مع تطور الاستعمال عبر الزمن
حدود الاستدلال	ثبات الماسوري لا يحسم وحده كل تاريخ الأسفار قبله	وفرة الشهود لا تعطي يقينًا متساويًا في كل موضع	استقرار الرسم لا يثبت وحده كل تفصيل في أخبار الجمع والأداء

خامسًا: ثمانية معايير - وما ينبغي ضبطه قبل استعمالها

تصف المقارنة السابقة آليات العمل. أما المعايير الآتية فتساعد على وزن الشواهد نفسها، بشرط ألا نجمعها في درجة واحدة بلا تبرير. فبعضها يقيس قِدم المادة، وبعضها يقيس استقلالها أو مقدار ما يمكن استعادته منها. وقبل تطبيقها نفرق بين نشأة الخطاب، وتدوينه، وتكوين قانون الكتب، وتثبيت نص معياري، وضبط أدائه؛ إذ لا تعني هذه المراحل الشيء نفسه.

1. أقدم شاهد: هل هو نقش مقتبس، أم قصاصة، أم سفر كامل، أم مجموعة كاملة؟ وما أساس تأريخه؟

2. المسافة الزمنية: من أي نقطة نبدأ الحساب؛ من القول المنسوب إلى المؤسس، أم من تأليف الكتاب، أم من آخر تحرير له؟

3. حجم المادة الباقية: كم شاهدًا نملك، وكم نصًّا يحفظ كل شاهد؟ لا تُعدّ الأوراق والنسخ الكاملة وحدات متساوية.

4. استقلال خطوط النقل: هل الشهود نسخ عن نموذج واحد، أم تحمل تاريخًا مختلفًا يمكن أن يصحح بعضها بعضًا؟

5. طبيعة الفروق: هل تتصل بالإملاء والصوت، أم باللفظ والمعنى، أم بترتيب المقاطع وزيادتها ونقصها؟

6. زمن الاستقرار ونطاقه: متى غلبت صيغة معينة، وأين؟ وهل نتحدث عن الرسم، أم الضبط، أم قانون الكتب؟

7. التلقي الشفهي: كيف يُعلَّم النص ويُراجَع، وما تاريخ المؤسسة التي نعرفها، وما الشواهد على ممارستها الأقدم؟

8. إمكان الاستعادة: إلى أي صورة يمكن الوصول عند اختلاف الشهود، وبأي درجة من الثقة؟ وما الذي يبقى خارج قدرتنا؟ والجدولان التاليان خريطة نوعية مختصرة؛ لا يحلان محل دراسة كل مخطوط، ولا يقدمان إحصاءً نهائيًّا أو نسبةً موحدة للحفظ.

(أ) التناخ والعهد الجديد والقرآن

المعيار	التناخ	العهد الجديد	القرآن
1. أقدم الشواهد	مخطوطات قمران من القرون الأخيرة ق.م والقرن الأول م؛ أكثرها أجزاء، وإشعيا الكبير شبه كامل	برديات مبكرة جزئية، ثم مجلدات كبرى من القرن الرابع؛ تختلف درجة اكتمالها	رقوق حجازية مبكرة؛ وبرمنغهام ورقتان، وتأريخ 568-645م لجلد الرق لا للحبر
2. الفجوة الزمنية	تتغير بحسب السفر والطبقة المؤلفة؛ لا تاريخ واحد يصلح لبدء الحساب	تختلف بحسب تاريخ تأليف كل كتاب وتأريخ الشاهد وحجمه	قصيرة نسبيًّا للشواهد المبكرة؛ ولا تُحسب من نطاق الكربون وحده
3. المادة الباقية	شذرات قديمة ونسخ ماسورية وسيطة؛ وتضاف الشواهد السامرية والترجمات	آلاف الشهود اليونانية المسجلة، معظمها متأخر، إلى جانب الترجمات والاقتباسات	رقوق ومصاحف مبكرة مفهرسة ومجموعات لاحقة واسعة؛ ولا تساوي الورقة مصحفًا
4. خطوط النقل	تقاليد متقاربة ومتباينة؛ لا تختزل في عدد ثابت من السلاسل المستقلة	شبكات نسخ متفرعة ومتداخلة؛ يُختبر استقلالها بالمقابلة	معظم الشواهد قريبة من نموذج عثماني؛ والتلقي الشفهي والكتابي متداخلان
5. طبيعة الفروق	إملاء وألفاظ وترتيب وزيادة ونقص؛ يتفاوت حجمها كثيرًا بين الأسفار	أكثر الفروق صغير، وبعضها لفظي أو مقطعي مؤثر؛ والعد المجرد لا يزنها	فروق إملائية وأدائية ولفظية؛ وطبقة صنعاء السفلى تكشف تنوعًا أوسع من الرسم الغالب
6. الاستقرار	تاريخ تدريجي للمتن والقانون؛ وتدوين ماسوري للضبط في العصور الوسطى	قانون الكتب غير تاريخ نصها؛ وقد غلبت صيغ مختلفة قبل الطبعات النقدية	استقرار مبكر للرسم العثماني؛ وتقنين القراءات والضبط له تاريخ لاحق

المعيار	التناخ	العهد الجديد	القرآن
7. الشفهية	تقليد حي للقراءة والترتيل والتعليم؛ لا يثبت وحده تفاصيل البدايات	أداء كنسي وتعليم شفهي؛ وليس نظامًا واحدًا لحفظ الأسفار كلها	مؤسسات حية للحفظ والمشافهة والإجازة؛ ودراسة تاريخها لازمة لتقدير قِدم كل ممارسة
8. الاستعادة	ترجيح القراءات بحسب السفر؛ وقد نواجه صيغًا أدبية أقدم لا أصلًا واحدًا	إعادة بناء نص أقدم بدرجات متفاوتة من الثقة، مع مواضع يبقى فيها الخلاف	الرسم المعياري واضح بدرجة عالية؛ وما قبله يُدرس بشواهد محدودة وأخبار مختلفة القيمة

(ب) الفيدا والأفستا والتيبيتاكا البالية

المعيار	الفيدا، ولا سيما الريغ فيدا	الأفستا	التيبيتاكا البالية
1. أقدم الشواهد	المخطوطات الباقية متأخرة عن زمن نشأة التراتيل؛ والأداء الشفهي شاهد من نوع آخر	أقدم المخطوطات الباقية من القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وتختلف بحسب النص	مقتطفات ونقوش أقدم من معظم المجموعات المخطوطة؛ ولا تمثل قانونًا كاملًا
2. الفجوة الزمنية	طويلة بين النشأة وأقدم المخطوطات؛ ولا تقاس منفصلة عن تاريخ مدارس الحفظ	طويلة بين طبقات النص القديمة والتدوين والشواهد الباقية؛ والتأريخ محل نقاش	تنسب الرواية التدوين في سريلانكا إلى القرن الأول ق.م؛ والمادة الباقية أحدث
3. المادة الباقية	نسخ متأخرة وتقاليد أداء مدرسية؛ متفاوتة التمثيل بين فروع الفيدا	مجموعات مخطوطية متفاوتة، وليست كل نسخها شهودًا مستقلة	نسخ وطبعات إقليمية كثيرة؛ ويختلف عددها واكتمالها بحسب المجموعة والفهرس
4. خطوط النقل	فروع مدرسية «شاخا»؛ بقي بعضها وانقطع بعض، فلا يساوي الفرع الباقي التراث كله	فروع مخطوطية هندية وإيرانية، مع أصول مشتركة بحسب المجموعة	تقليد بالي إقليمي متعدد؛ والآغاما نظائر من مدارس أخرى لا نسخ من التيبيتاكا نفسها

المعيار	الفيدا، ولا سيما الريغ فيدا	الأفستا	التيبيتاكا البالية
5. طبيعة الفروق	ضبط صوتي دقيق داخل المدرسة؛ وفروق بين الفروع وحدود ما بقي منها	فروق كتابية وصوتية ومشكلات نقل وتفسير؛ فلا يوصف الباقي بأنه خالٍ من الاختلاف	فروق بين نسخ البالي، وأوسع منها بين النصوص الموازية في تقاليد بوذية أخرى
6. الاستقرار	تثبيت شفهي مدرسي مبكر؛ وليس تاريخًا واحدًا لجميع الفيدا وطبقاتها	تدوين ومعيارية في العصر الساساني، ثم تاريخ طويل للنسخ الباقية	تكون القانون ونقله وشرحه عمليات متدرجة، لا لحظة واحدة أغلقت كل اختلاف
7. الشفهية	تدريب دقيق على النبر وتسلسل الألفاظ وطرائق تلاوتها؛ وبعض فروعه انقطع	تعليم كهنوتي وطقسي طويل؛ وتداخل بين الأداء والكتابة	رهبان ومنشدون يتخصصون في أقسام النص؛ مع حفظ وتلاوة مستمرين
8. الاستعادة	يمكن ضبط النص المدرسي الباقي؛ ولا يمكن استعادة جميع الفروع المفقودة	تعين المقابلة واللسانيات على الترجيح؛ ولا تستعيدان وحدهما كل ما فُقد	تفيد النسخ والنظائر في تمييز الطبقات؛ ولا تعطينا تسجيلًا حرفيًّا مباشرًا لقول بوذا

كيف نقرأ الجدولين؟ نرى في القرآن اجتماع شواهد مبكرة على رسم واسع الاستقرار مع تقليد حي للحفظ والأداء، وفي العهد الجديد وفرةً كبيرة من المادة التي تسمح بالمقارنة، وفي التناخ إمكان تتبع نصوص عبر مراحل قديمة ومتعددة قبل غلبة الماسوري. ويذكّرنا المثال الفيدي بأن تأخر المخطوطات لا يساوي تلقائيًّا ضعف الذاكرة المؤسسية، كما تذكّرنا الأفستا بأن دقة نقل ما بقي لا تعوّض النصوص التي انقطع نقلها.

لكن الجدولين لا يثبتان أن أحد النصوص «أقل اختلافًا» من جميع غيره بنسبة قابلة للحساب؛ فالمجموعات متفاوتة الحجم والعمر، وطرائق العد والتصنيف غير موحدة. ولا تكون كثرة الاختلافات عيبًا مطلقًا إذا كانت نتيجة كثرة الشهود، ولا قلة الاختلافات فضيلة مطلقة إذا

كانت نتيجة ضياع الشهود المخالفة. لا بد من تفسير العدد في ضوء تاريخ نقله. والنتيجة العادلة قد تمنح كل حالة قوةً في جانب، وتترك لها سؤالًا مفتوحًا في جانب آخر.

سادسًا: أين تبرز قوة النقل القرآني - وما حدود الاستنتاج؟

يمكن إبراز خصائص النقل القرآني من غير أن نُلزم القارئ بحكم عقدي أو ندّعي ترتيبًا أكاديميًّا متفقًا عليه للنصوص المقدسة. فإذا حددنا السؤال بثبات الرسم المتداول وقرب شواهده من عصر النشأة، ظهرت قوة الحالة القرآنية بوضوح. وإذا نقلنا السؤال إلى تفاصيل الجمع أو وجوه الأداء أو صورة النص قبل التوحيد، احتجنا إلى أدلة أخرى ودرجات أدق من الترجيح.

موضع القوة هو تقارب معظم المخطوطات المبكرة المنشورة مع الهيكل النصي العثماني، واستمرار القراءة بالعربية، وتداخل المصحف المكتوب مع تقاليد التلاوة والتعليم والحفظ. وهذه معطيات جادة، لا مجرد شهادات اعتزاز من داخل الدين. غير أن «معظم الشواهد» لا تعني كل شاهد، و«استقرار الرسم» لا يعني انعدام فروق القراءة أو النسخ، ووجود مؤسسة حفظ اليوم لا يثبت وحده كل حلقة من تاريخها. قوة الدليل تظهر حين نقول بدقة ما يثبته، لا حين نحمّله ما يزيد عليه.

كذلك لا ينقسم الباحثون إلى فريق يقبل الرواية التقليدية كاملة وفريق يؤخر القرآن كله إلى زمن متأخر؛ فبينهما مواقف كثيرة. قد يقبل باحث نشأةً مبكرة للنموذج النصي، ويناقش في الوقت نفسه تاريخ جمعه أو علاقة القراءات بالرسم. وقد يثق بقدر كبير من الأخبار، مع تمييز الرواية القوية من الضعيفة. عرض هذه المساحة أصدق من دعوى إجماع شامل، وأفيد للقارئ من تصوير كل اعتراض على أنه إنكار لقِدم القرآن.

وتضبط هذا الاستنتاج ثلاثة حدود:

الأول: سلامة النقل وصدق المصدر سؤالان مختلفان. ثبات النص يرفع الثقة بما ندرسه، لكنه لا يثبت وحده أنه وحي إلهي؛ كما أن اختلافًا نصيًّا لا يبطل تلقائيًّا كل مضمونه. ففحص الطريق يمهّد لفحص الدعوى ولا يقوم مقامه.

الثاني: تتفاوت تصورات الحفظ والإلهام بين الأديان وداخل الدين الواحد. فلا ننسب إلى جميعها دعوى حفظ كل حرف، ولا ننفيها عن كل من عدا المسلمين. نختبر ما يقوله أصحاب كل تصور، ونقارن موضوعات متماثلة: الرسم بالرسم، والأداء بالأداء؛ لا رسم كتاب بصدق رسالة كتاب آخر.

الثالث: تبقى أسئلة قائمة عن صلة المخطوطات، وطبقة صنعاء السفلى، وتاريخ الضبط وتقنين القراءات. وقد تؤيد نتيجة مادية جانبًا من الرواية دون سائر جوانبها. فلا نغلق هذه الملفات باسم الدفاع، ولا نضخمها حتى يبدو كل معلوم مجهولًا.

وخلاصة المبحث: اسأل «أي نص أقارن، وفي أي مرحلة؟»، ثم «ما الذي حفظته آليات نقله، وما الذي أتحقق منه بالشواهد؟». بذلك ترى قوة كل طريق وحدوده. أما سؤال «أي هذه النصوص كلام الله؟» فلا تختار لك المخطوطات جوابه؛ إنها تضبط مادته، ويبقى الحكم رهين مجموع الأدلة وميزانك أنت.

> **إحالات المبحث:** الفصول 15 و16 و19، ومبحث 15.1؛ ومصادر المخطوطات والقراءات والتلقي الشفهي في دليل المصادر آخر الكتاب.

الجزء السادس: الوجه الآخر

الشك والإنكار ونقد الموروث الديني

الفصل 17: تاريخ الشك والإلحاد واللادينية عبر الحضارات (الوجه الآخر)

بين الإنكار وتعليق الحكم ونقد الموروث: ماذا قالوا، وكيف استقبلتهم مجتمعاتهم؟

ملخص الفصل: يكتمل رسم الخريطة بالنظر في تاريخ الشك والإلحاد واللادينية، وفي المواقف التي نقدت الموروث من غير أن تنكر كل إيمان. نتتبع حجج أصحابها وظروف ظهورها وكيف استقبلتها مجتمعاتهم، بالإنصاف نفسه الذي نطلبه عند عرض الأديان، مع التمييز بين ما قاله الشخص عن نفسه وما نسبه إليه خصومه.

مدخل: لماذا نؤرخ للشك والإنكار؟

قطعنا في الأجزاء السابقة رحلة طويلة في عوالم المؤمنين: تصوراتهم للإله، ورسلهم، ونصوصهم. لكن خريطة البشر لا تكتمل بهذا وحده؛ فقد حفظت لنا حضارات متعددة أصواتًا أنكرت الآلهة، وأخرى علّقت الحكم، وثالثة آمنت بخالق ورفضت دعاوى الوحي أو سلطة المؤسسة الدينية. وبين هذه المواقف مسافات لا يصح محوها. وكما يستحق انتشار التدين أن يُدرس، يستحق الشك والإنكار أن يُفهما في سياقهما. ومن يريد أن يختار على بيّنة يحتاج إلى معرفة هذا الجانب من الخريطة، لا كما يشوّهه خصومه ولا كما يمجّده أنصاره، بل بقدر ما تتيحه الشواهد.

وقبل أن نبدأ، ثمة تنبيه منهجي: لا تصلنا أصوات القدماء بالطريقة نفسها. فبعض نصوص أبيقور باقٍ، أما كثير مما نعرفه عن الشارفاكا وابن الراوندي فمحفوظ في اقتباسات خصومهم وردودهم. وقد يختصر الناقل الحجة أو ينتزعها من سياقها أو ينسب إلى مذهب ما لا يقول به جميع أتباعه. ولا يعني ذلك ردّ شهادته جملة؛ بل قراءتها مع غيرها، والتمييز بين النص المباشر والنقل الجدلي والخبر المتأخر. سنصرّح بمواضع هذا النقص، ولن نملأ صمت المصادر بيقين لا نملكه.

أولًا: تحرير المصطلحات - مواقف متمايزة وحدود متداخلة

ليس كل من خالف الاعتقاد السائد ملحدًا، وليس كل من شكّ قد استقر على إنكار. ولئلا تختلط الأسماء، نميز هنا بين استعمالات شائعة، مع التنبه إلى أن أصحابها قد يعرّفون أنفسهم على نحو مختلف:

1. **الملحد:** يُقصد به، في استعمال فلسفي شائع، من يرى أن إلهًا أو آلهة لا وجود لها. ويُستعمل اللفظ أيضًا بمعنى أوسع لمن لا يحمل اعتقادًا بوجودها، من غير أن يجزم بالنفي. لذلك ينبغي أن نعرف أي المعنيين يقصده المتحدث قبل مناقشة موقفه.
2. **اللاأدري:** من يعلّق الحكم في وجود الإله، أو يرى أن معرفتنا لا تكفي لحسمه؛ وقد يذهب بعضهم إلى أن الحسم متعذر أصلًا. صاغ توماس هكسلي المصطلح الإنجليزي سنة 1869، لكن تعليق الحكم أقدم من التسمية. ولأن اللاأدرية تتصل بحدود المعرفة، فقد تجتمع، بحسب الاستعمال، مع ميل إلى الإيمان أو إلى عدمه.

3. **الربوبي:** من يستدل بالعقل أو بالطبيعة على خالق، ولا يجعل الوحي الديني الخاص أساسًا لازمًا لمعرفته. وتختلف مواقف الربوبيين من العناية والمعجزات والجزاء؛ فلا يلزم من الاسم أنهم ينكرونها جميعًا. وقد عُرف بهذا الاتجاه عدد من مفكري التنوير الذين يخطئ من يضمهم إلى الملاحدة لمجرد نقدهم الكنائس.

4. **اللاديني:** وصف واسع لمن لا ينتسب إلى دين أو لا يتبنى هوية دينية. ولا يحدد الاسم وحده موقفه من الإله أو الروحانيات؛ فقد يكون ملحدًا أو لاأدريًا أو مؤمنًا غير منتسب إلى مؤسسة دينية.

5. **المتشكك والباحث:** الشك قد يكون منهجًا لاختبار الدعاوى، وقد يكون موقفًا من مسألة بعينها؛ أما الحيرة فتجربة يعيشها الباحث، لا مذهبًا واحدًا له أتباع متطابقون. وقد يشك المؤمن والملحد على السواء. وهذه الأوصاف أدوات للفهم، لا خانات مغلقة نفرضها على الناس أو ننقلها إلى الماضي بلا احتراز.

وللتصنيف نفسه تاريخ. ففي الكتاب العاشر من «القوانين» يميز أفلاطون ثلاثة مواقف يراها منافية للاعتقاد الذي يدافع عنه: إنكار وجود الآلهة، والإقرار بوجودها مع نفي عنايتها بالبشر، والإقرار بها وبعنايتها مع الاعتقاد بإمكان استرضائها بالقرابين لتتجاوز عن الظلم. لا يطابق هذا تقسيمنا الحديث إلى مؤمن وملحد؛ فالموقفان الأخيران يثبتان آلهة، لكنهما يدخلان عنده في باب الانحراف الديني. وتكشف المقارنة أن النزاع لم يكن دائمًا على وجود الإله وحده، بل على صفاته وما يُنتظر منه أيضًا. (القوانين، الكتاب العاشر، المقطع 885، الفقرتان ب وج).

وكثيرًا ما استُعملت تهمة الإلحاد لإخراج المخالف من الجماعة، لا لوصف إنكاره كل إله. فاتُّهم سقراط بعدم الاعتراف بآلهة المدينة، مع أن دفاعه كما يرويه أفلاطون مشبع بالإحالة إلى الإله. ويصور نص «استشهاد بوليكاربوس» تبادل تهمة الإلحاد بين المسيحيين وخصومهم: يوجّهها هؤلاء إلى المسيحيين لرفض عباداتهم، ويردها بوليكاربوس عليهم من داخل إيمانه. وفي بيئات أخرى اتسع معنى الزندقة حتى اختلط فيه الخلاف العقدي بالصراع السياسي.

لذلك نسأل كلما صادفنا هذه الأسماء: من أطلقها؟ وعلى من؟ وهل تصف قولًا ثابتًا، أم تؤدي وظيفة في الخصومة؟

ثانيًا: الهند القديمة - الشارفاكا والتقاليد المادية

ليس الإنكار الديني اختراعًا أوروبيًا حديثًا. ففي نصوص الهند القديمة شواهد على مواقف مادية تنفي بقاء الإنسان بعد الموت. وينسب النص البوذي «سامانيابالا سوتا» إلى أجيتا كيساكامبالي، الذي يقدمه معاصرًا لبوذا، القول بأن الإنسان مؤلف من عناصر تتفرق عند موته، فلا تبقى له حياة أخرى. وهذا نقل بوذي عن مخالف، لا كتاب باقٍ من تأليف أجيتا. أما الشارفاكا واللوكاياتا، وهما اسمان ارتبطا لاحقًا بالمادية الهندية، فتاريخ تشكلهما ودلالة الاسمين عبر العصور موضع بحث؛ ولا يكفي التشابه لإثبات سلسلة متصلة تبدأ بأجيتا. وتُنسب أصول هذا التراث إلى بريهاسباتي، وهي نسبة لا تمنحنا سيرة تاريخية موثقة لمؤسس واحد.

في الصورة التي تحفظها كتب الجدل، تعطي الشارفاكا الحس مكانة مركزية، وترفض اتخاذ الفيدا حجة ملزمة، وتنكر الروح المنفصلة والجزاء بعد الموت. ويُفسَّر الوعي فيها بوصفه ناشئًا عن تركيب العناصر، كما تنشأ خاصية جديدة من اجتماع مواد لا تظهر فيها منفردة. لكن القول إنها ترفض كل استدلال يحتاج إلى تقييد؛ فبعض النقول يجيز الاستدلال في شؤون الحياة، ويعترض على الانتقال منه إلى يقين بعالم غير مشهود. وتُنسب إليها عناية باللذة الدنيوية ونقد لمنافع الكهنة من القرابين. ولا تكفي هذه النقول لبناء صورة أخلاقية واحدة لجميع أصحابها، أو لتبني تصوير خصومهم لهم بوصفهم طلاب شهوة بلا ضابط.

وتوحي هذه الحجج باعتراض معرفي على طرق إثبات الغيب، وبنقد اجتماعي لسلطة الكهنة؛ غير أن استنتاج الدوافع من نصوص الخصوم يظل محدودًا. ومن جهة أخرى، يرد التساؤل في قلب التراث المقدس نفسه: ففي أنشودة الخلق في «الريغ فيدا» يسأل الشاعر عن أصل الوجود،

ثم يترك في خاتمتها احتمالًا مثيرًا للتأمل: أَيَعلم الناظر من أعلى السماء كيف نشأ الخلق، أم لعله لا يعلم؟ لا يثبت هذا أن الأنشودة نص إلحادي أو أنها أصل الشارفاكا؛ لكنه يذكّرنا بأن النص الديني قد يحمل سؤالًا مفتوحًا، لا جوابًا مغلقًا فحسب. (الريغ فيدا، 10.129).

كيف استقبلهم محيطهم؟ نعرف أنهم كانوا طرفًا في الجدل، وأن مصنفات عرض المذاهب أفردت لهم مكانًا؛ ومنها «سارفادارشانا سامغراها»، المنسوب إلى مادهافا في القرن الرابع عشر، الذي يبدأ بمذهبهم ليرد عليه. وفي تصنيف برهمي شائع يدخلون في «ناستيكا»، أي المذاهب التي لا تقر بحجية الفيدا؛ وهو وصف لا يساوي الإلحاد الحديث في كل استعمالاته. أما الجزم بأنهم لم يُضطهدوا، أو بأن كتبهم ضاعت لأن أحدًا لم ينسخها، فيتجاوز ما نعرفه. حضور المذهب في المناظرة دليل على معرفته، لا شهادة بتسامح المجتمع كله معه؛ وضياع النصوص واقع يحتاج إلى تفسير، لا تفسير جاهز في ذاته.

ثالثًا: اليونان وروما - التفسير الطبيعي ونقد صور الآلهة

وفي العالم اليوناني ظهر مسار آخر للتفسير الطبيعي. بحث مفكرو أيونيا عن مبادئ تفسر الظواهر، من غير أن يعني ذلك أنهم أنكروا الآلهة أو قطعوا صلتهم بالموروث الديني. ثم نقد كسينوفانيس، في القرن السادس قبل الميلاد، إسقاط البشر صورهم على آلهتهم: فلو استطاعت الخيل والثيران الرسم، لجعلت آلهتها شبيهة بها. لكنه لم يكن منكرًا للألوهية؛ ففي شذراته حديث عن إله أعظم لا يشبه البشر في الجسد أو الفكر. وقد قُرئت هذه الشذرات بوصفها خطوة نحو التوحيد، مع بقاء خلاف في دلالتها الدقيقة. فالنقد هنا موجّه إلى صورة الإله، ولا يلزم منه إنكار وجوده.

وتعددت بعد ذلك وجوه الاعتراض وحدود التسامح معه. يُنقل عن بروتاغوراس أنه لا يستطيع الجزم بوجود الآلهة أو عدمه، لغموض المسألة وقصر حياة الإنسان؛ أما أخبار إحراق كتبه

ونفيه فترد في روايات متأخرة مختلف في ثبوتها. وارتبط اسم دياغوراس الميلوسي بتهمة انتهاك المقدسات وملاحقته في أثينا. وتروي المصادر محاكمة أنكساغوراس بسبب آرائه الطبيعية، ومنها تفسير الشمس جسمًا ملتهبًا، مع اختلافها في تفاصيل القضية وتاريخها. والأثبت من هذه الأخبار محاكمة سقراط وإعدامه سنة 399 ق.م: فقد تناول الاتهام إفساد الشباب وعدم الاعتراف بآلهة المدينة وإدخال أمور إلهية جديدة. لا يصح إذن اختزال هذه الوقائع في اضطهاد «ملاحدة» بالمعنى الحديث، ولا إنكار ما تكشفه من خطر الخلاف على المقدس.

وطوّر أبيقور (341-270 ق.م) فلسفة ذرية سبقه إليها ديمقريطس، وجعل طمأنينة الإنسان غاية أساسية للتفلسف. وهو لا ينكر الآلهة في نصوصه الباقية، بل يصفها بالسعادة وعدم الفساد، ويرفض إخضاع حياة البشر للخوف من غضبها وتدخلها. وفي «رسالته إلى مينويكيوس» يربط الخوف من الموت بوهم معاناة الإنسان بعد انعدام إحساسه: فالموت، في حجته، ليس تجربة مؤلمة يعيشها الميت. يمكن الاعتراض على هذا التصور، لكن عرضه على أنه مجرد إنكار غاضب يضيّع منطقه. كما أن رغبة المؤمن أو المنكر في الطمأنينة لا تثبت وحدها صدق معتقده ولا بطلانه؛ فالدافع النفسي شيء، وقوة الحجة شيء آخر.

وتُنسب إلى أبيقور صياغة شهيرة لمشكلة الشر: إذا كان الإله يريد إزالة الشر ولا يقدر، فكيف تكون قدرته كاملة؟ وإذا كان يقدر ولا يريد، فكيف يكون كامل الخير؟ وإذا اجتمعت القدرة والإرادة، فلماذا يبقى الشر؟ يورد لاكتانتيوس هذه الحجة وينسبها إليه في الفصل الثالث عشر من «في غضب الله»، ثم يرد عليها. لكنها ليست اقتباسًا من كتاب باقٍ لأبيقور، والصياغة الشائعة اليوم لا تطابق ألفاظ النقل في كل تفصيل. لذلك نعرض مضمون الحجة مع بيان طريق وصولها، ونؤجل مناقشة مقدماتها وأجوبتها إلى فصل مشكلة الشر.

وفي روما عرض لوكريتيوس المذهب الأبيقوري في قصيدته «في طبيعة الأشياء»، مفسرًا العالم بالذرات والفراغ من غير تدبير إلهي. وفي كتابها الأول استحضر قصة التضحية بابنة أغاممنون ليبين ما قد يدفع إليه الخوف الديني من أذى؛ وهو توظيف أدبي لأسطورة، لا توثيق لحادثة أثبتها بنفسه. أما شيشرون، في «في طبيعة الآلهة»، فوزّع المواقف بين شخصيات تتحاور؛

ومن بينها كوتّا، الذي ينتقد حجج المذاهب الأخرى من موقع الشك الأكاديمي. ولا ينبغي نسبة كل قول في الحوار إلى مؤلفه. وتتيح هذه الصيغة للقارئ أن يسمع الاعتراض والجواب، بدل أن يتلقى خلاصة طرف واحد.

هل كان هؤلاء مقبولين؟ لا جواب واحدًا يصلح لمدن اليونان وروما وعصورها كلها. فمحاكمة سقراط شاهد على إمكان معاقبة الخلاف الديني، بينما تشهد حياة المدارس الأبيقورية وانتشار نصوصها على وجود مساحات للتعليم والجدل. أما أخبار النفي وإحراق الكتب فلكل منها سندها الذي يجب فحصه، ولا يجوز جمع المختلف في ثبوته في قائمة واحدة من الوقائع المقطوع بها. وقد تداخل الديني والسياسي في بعض الخصومات؛ لكن هذا التداخل يحتاج إلى بيان في كل حالة، لا إلى قاعدة تعفي المؤرخ من البحث.

رابعًا: الصين - أولوية الحياة الإنسانية والتفسير الطبيعي

تدعونا النصوص الصينية إلى الحذر من نقل تصنيفاتنا إليها كما هي. ففي «المحاورات» يوجّه كونفوشيوس سؤال تلميذه عن الأرواح والموت إلى العناية بالبشر وفهم الحياة أولًا. لا يلزم من هذا نفي الأرواح؛ فالكتاب نفسه يمنح الطقوس والأسلاف والسماء مكانة ظاهرة. الأدق أن نرى فيه ترتيبًا للأولويات: إصلاح السلوك والعلاقات الإنسانية قبل التوسع في القول عما وراء الخبرة. وقد يجد القارئ في ذلك شبهًا باللاأدرية العملية، بشرط أن يدرك أنه تقريب حديث، لا اسم اختاره كونفوشيوس لنفسه. (المحاورات، 11.12).

وعند شون تسي، في القرن الثالث قبل الميلاد، تتضح قراءة طبيعية لعمل السماء. ففي فصل «الحديث عن السماء» يرفض اعتبار نزول المطر بعد الاستسقاء برهانًا على استجابة غيبية، ويفهم الطقوس من حيث دورها في تهذيب المشاعر وتنظيم الاجتماع. فهو لا يلغي الطقس، بل يغير تفسير فاعليته. وبعده، في القرن الأول الميلادي، نقد وانغ تشونغ في «لون هِنگ»،

المعروف أيضًا باسم «الموازين»، جملة من تصورات الفأل والكوارث والتدخل السماوي. وهذه اتجاهات متميزة داخل تراث واسع، لا عقيدة مشتركة لكل الصينيين ولا نسخة مبكرة مطابقة للإلحاد المعاصر.

وماذا عن قبول هذه الآراء؟ إن بقاءها في التراث الصيني ودخولها في نقاشاته يثبتان وجود مجال للتفكير فيها، لكنهما لا يكفيان للحكم على تاريخ الصين كله بالتسامح، أو لنفي القمع الديني والفكري عنه. كما أن اختلاف مؤسسات الضبط عن محاكم التفتيش الأوروبية لا يعني غياب الضبط. ولا نستطيع اختزال المواقف الصينية المعاصرة من الدين في قول لكونفوشيوس أو شون تسي؛ فبين القديم والحديث تحولات سياسية واجتماعية كبرى. قيمة هذه الشواهد أضيق وأوضح: لقد أمكن نقد التفسير الغيبي، والإبقاء على الطقس، وتقديم الشأن الإنساني، في تراكيب لا تختصرها ثنائية الإيمان والإلحاد.

خامسًا: العالم الإسلامي - الشك ونقد النبوة

حفظ التراث الإسلامي نقاشات واسعة في الخلق والبعث والنبوة، إلى جانب نقد التقليد وسلطة رجال الدين. غير أن أصحاب هذه الآراء لا ينتظمون في مذهب واحد، ولا يصح جمعهم تحت اسم الإلحاد بمعناه الحديث. فمنهم من نُسب إليه إنكار الصانع، ومنهم من أقر بالخالق واعترض على النبوة، ومنهم من اختلف مع المتكلمين في تفسير العقيدة، أو صاغ شكوكه شعرًا. ولفهم هذه الخريطة، نحتاج إلى قراءة الأقوال في سياقها، والتمييز بين وصف المرء لنفسه والتهمة التي أطلقها عليه غيره.

الدهرية: يورد القرآن مقالة منكري البعث: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (الجاثية: 24). وارتبط اسم الدهرية في كتب الكلام بتصورات تجعل العالم قائمًا بنفسه، أو تنفي الخلق والبعث، مع اختلاف نطاق المصطلح بين المؤلفين. ففي «المنقذ

من الضلال» يصف الغزالي الدهريين بأنهم ينكرون الصانع ويرون العالم موجودًا أبدًا بلا خالق، ويميزهم من فئات فلسفية أخرى. لذلك لا يكفي القول بقِدم العالم وحده لإلحاق صاحبه بهم؛ إذ قال بعض الفلاسفة بقِدمه مع إثبات علة إلهية لوجوده. كما أن الآية لا تثبت وجود مدرسة منظمة تحمل هذا الاسم في عصر نزولها.

الزندقة: ارتبط اللفظ في استعمالات مبكرة بالمانوية والثنوية، ثم اتسع حتى شمل اتهامات مختلفة في الاعتقاد والسلوك، وقد استُخدم في خصومات سياسية أيضًا. وفي عهد الخليفة العباسي المهدي اشتدت ملاحقة المتهمين بها، وتذكر أخبار الطبري القتل وموظفًا يُسمّى «صاحب الزنادقة». ولا تعني وحدة التهمة أن المتهمين اعتنقوا مذهبًا واحدًا، أو أن كل اتهام ثبت على صاحبه. وقبل ذلك قُتل ابن المقفع، ناقل «كليلة ودمنة» إلى العربية، في عهد المنصور؛ وتبرز في أخبار مقتله خصومته مع والي البصرة سفيان بن معاوية وصلته بصراع داخل البيت العباسي. أما مقدار أثر تهمة الزندقة في مقتله فموضع بحث، فلا نجعلها السبب الوحيد ولا نفترض أنها مجرد ذريعة في كل قضية. وتحتاج النصوص المنسوبة إليه في نقد الدين أو معارضة القرآن إلى فحص مستقل للنسبة؛ فلا تُستخرج عقيدته من خبر مقتله وحده.

ابن الراوندي: متكلم من القرن الثالث الهجري ارتبط بالمعتزلة ثم خاصمهم، ونُسبت إليه مؤلفات تعترض على النبوة والمعجزات وحجية النص الديني، أشهرها «الزُّمُرُّد». لم تصلنا هذه المؤلفات كاملة مستقلة؛ وإنما بقيت منها شذرات في الردود وكتب المقالات. ويُعد «الانتصار» للخياط مصدرًا مهمًا لخصومته مع المعتزلة، لكنه ليس سجلًا محايدًا لجميع آرائه. وقد اختلف الباحثون في قراءة ما نُقل عنه: أهو تعبير عن إنكار يتبناه، أم احتجاج جدلي يعرض آراء الآخرين ويمتحن براهين المتكلمين؟ وتذكر بعض الأخبار أنه رد على كتب سابقة له. اختلاف الشواهد لا يبيح اختيار الصورة التي توافق ميل القارئ؛ والأدق أن نعرض الاعتراضات المنسوبة إليه، مع بيان طريق نقلها وحدود ما نعرفه عن موقفه الشخصي.

أبو بكر الرازي: الطبيب والفيلسوف صاحب «الحاوي» و«الطب الروحاني»، الذي عاش في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ينقل عنه أبو حاتم الرازي، الداعية الإسماعيلي، في «أعلام

النبوة» اعتراضًا مؤداه أن العقل موهبة مشتركة بين البشر، وأن تخصيص بعضهم بالوحي يحتاج إلى تبرير، ولا سيما مع ما يقع بين الأتباع من نزاع. لكن هذا النقل صادر عن مناظر يرد عليه، وليس نصًا مستقلًا وصلنا بقلم أبي بكر. وبين الباحثين خلاف في مدى دقته: فمنهم من يراه شاهدًا على رفض النبوة، ومنهم من يرجح نقدًا أضيق لسلطة دينية أو للتقليد، مستندًا إلى شواهد أخرى. وفي مؤلفاته الباقية إقرار بالخالق وعناية بتهذيب النفس؛ وهو ما يمنع وصفه بمنكر الله، لكنه لا يحسم وحده موقفه من النبوة. فإثبات الخالق وقبول الوحي مسألتان متمايزتان، ينبغي ألا نخلط بينهما.

أبو العلاء المعري (ت 449هـ): شاعر المعرّة الضرير، ومن أكثر الأصوات صعوبة على التصنيف. ففي «اللزوميات» نقد حاد لتنازع الملل والتقليد والرياء، وفي شعره كذلك إقرار بالخالق وتسبيح وتساؤل عن مصير الإنسان. وقد قرأه بعضهم منكرًا للأديان، ورآه آخرون مؤمنًا قلقًا أو ناقدًا لتدين الناس. ولا يغني بيت منفرد، مهما اشتهر، عن النظر في مجموع شعره ورسائله، مع مراعاة المجاز والسخرية واختلاف المقامات. أما مكانته الاجتماعية فلا تختصرها تهمة الإلحاد: فقد عاش طويلًا في بلدته، وأخذ عنه طلاب العلم، وحفظت كتب التراجم أخبار تعظيمه ورثائه إلى جانب الطعن في معتقده. وهذا التفاوت في استقباله جدير بالتأمل؛ لكنه لا يجعل حياته برهانًا على تسامح مطلق، كما لا تجعلنا خصوماته نصف عصره كله بالقمع. الأدق أن نرى كيف اجتمعت للشاعر مكانة أدبية رفيعة وقراءات دينية متعارضة.

ومع المعري يُذكر عمر الخيام، الرياضي والفلكي الذي نُسبت إليه رباعيات تسائل الموت والجزاء وتسخر من ادعاء اليقين. غير أن نسبة كثير من هذه الرباعيات موضع خلاف؛ فقد اتسعت المجموعات المنسوبة إليه بمرور الزمن، ولا تتساوى نصوصها في قِدم الشاهد وقوة النسبة. وتكشف رسائله الفلسفية صورة لا تختزلها رباعية شائعة: فهو يناقش الخالق والوجود والنفس في سياق الفلسفة الإسلامية. لذلك نميز بين الخيام التاريخي، والنصوص التي يمكن توثيقها له، والصورة الأدبية التي صنعتها القراءات والترجمات اللاحقة. فشهرة القول باسمه لا تكفي لإثبات أنه قوله، ولا أن ظاهره يلخص اعتقاده.

وإلى جانب نقد النبوة والشعر المتسائل، جرى خلاف داخل الفلسفة وعلم الكلام حول صفات الله وصلته بالعالم. فالفارابي وابن سينا يثبتان مبدأ إلهيًا للوجود، ويبرز عند ابن سينا مفهوم «واجب الوجود». لكن تصورهما لصدور العالم وعلم الله والمعاد أثار اعتراض الغزالي. وفي خاتمة «تهافت الفلاسفة» حكم بالكفر في ثلاث مقالات: قِدم العالم، وما عدّه نفيًا لإحاطة العلم الإلهي بالجزئيات الحادثة، وإنكار بعث الأجساد. وليس عرض ابن سينا للعلم الإلهي مجرد قول بأن الله يجهل التفاصيل؛ فهو يحاول إثبات علم لا يتغير بتغير الحوادث، والخلاف في كفاية هذا التصور ودلالته. ثم ناقش ابن رشد اعتراضات الغزالي في «تهافت التهافت»، مع مخالفته ابن سينا في مواضع أيضًا. هذه خصومة حول البرهان والتأويل وحدود الاعتقاد، لا مواجهة بسيطة بين مؤمنين وملاحدة، ولا بين عقل بلا دين ودين بلا عقل.

وتحفظ «جذوة المقتبس» للحميدي، في ترجمة أبي عمر أحمد بن محمد بن سعدي، خبرًا عن مجالس كلام ببغداد حضرها ابن سعدي في القرن الرابع الهجري. ويصف الراوي اجتماع أصحاب ملل ومذاهب مختلفة، بينهم من يسميهم دهريين وزنادقة، على الاحتجاج بالعقل من غير إلزام الخصم بكتاب لا يؤمن به. وقد روى الخبر مستنكرًا، وذكر أنه انصرف عن هذه المجالس. فإذا أخذنا الرواية بوصفها شهادة على مجالس بعينها، أمكن أن نرى فيها محاولة لوضع قاعدة مشتركة للنقاش؛ أما تعميمها على بغداد كلها أو اتخاذها دليلًا على حرية متاحة للجميع فيتجاوز دلالتها. كما تفصلها أجيال عن ملاحقات عهد المهدي. وهكذا تتجاور في تاريخ واسع شواهد المناظرة والتضييق، من غير أن تقع كلها في زمن واحد أو تخضع لتفسير واحد.

سادسًا: أوروبا الوسيطة وبدايات الحداثة

في أوروبا اللاتينية الوسيطة، ارتبط الانتماء الديني بالنظام الاجتماعي والسياسي، وكان الخروج على العقيدة المعتمدة قد يعرّض صاحبه للملاحقة. لكن القوانين والمحاكم والعقوبات لم

تكن واحدة في كل بلد وقرن، ولا كانت كل تهمة بالهرطقة إنكارًا لله. وتحفظ سجلات المحاكم والمواعظ أخبار اعتراضات على عقائد وطقوس، وأقوال تنكر بقاء النفس أو الحياة الآخرة. هذه الشواهد تنفي صورة مجتمع لا يعرف الشك، لكنها لا تكفي لقياس انتشاره أو إثبات مذهب إلحادي متكامل لكل من نُسبت إليه. وبين صوت المتهم وصياغة المحقق مسافة ينبغي مراعاتها. لذلك لا تدل ندرةُ التصريح على غياب الشك، كما لا تبيح افتراض أن الصامتين كانوا منكرين في الخفاء.

ولم يكن الانتقال إلى عصر النهضة بداية تسامح مطّرد. فجوردانو برونو أُحرق في روما سنة 1600 بعد محاكمة بتهمة الهرطقة. تداخلت في قضيته مسائل لاهوتية، منها الثالوث والتجسد، مع تصوره للكون وتعدد العوالم؛ أما القائمة النهائية للمقالات الثماني التي طُلب منه الرجوع عنها فلم تصلنا. لذلك لا يصح حصر سبب إعدامه في تبنّي نظرية فلكية، ولا تحويل غموض بعض التفاصيل إلى تبرئة للاضطهاد. ولم يكن برونو منكرًا لكل تصور إلهي؛ بل جعل للكون صلة بمبدأ إلهي ضمن فلسفته. ففهم أفكاره شيء، والحكم على قتله بسببها شيء آخر.

وفي تولوز أُعدم لوتشيليو فانيني سنة 1619 بتهم شملت الإلحاد والتجديف؛ غير أن الحكم القضائي لا يغني عن قراءة مؤلفاته لفهم موقفه. ثم شهدت أمستردام صورة أخرى من العقوبة: ففي 1656 أصدرت الجماعة اليهودية البرتغالية حِرمًا على باروخ سبينوزا، يقضي بإبعاده وقطع الصلة به، من غير أن يفصّل النص جميع آرائه موضع الاعتراض. وسيطوّر سبينوزا فلسفة لا تفصل الله عن الطبيعة، وترفض تصوره خالقًا متعاليًا يختار بين عوالم ممكنة. ولهذا عُدّ مذهبه عند بعض قارئيه وحدة وجود، وعند آخرين إلحادًا؛ والتسمية وحدها لا تشرح الحجة. وفي «رسالة في اللاهوت والسياسة»، التي نشرها بلا اسم سنة 1670، دعا إلى فهم النصوص من لغتها وسياقها وتاريخها، ودافع عن حرية التفكير والتعبير بوصفها متفقة مع سلام الدولة، مع تقييد ما يراه تحريضًا على تقويض سلطتها. وأثار الكتاب اعتراضات منذ ظهوره، ثم حظرته سلطات هولندا سنة 1674. فليس الحظر فوريًا، ولا الحِرم طردًا من جميع الملل. ونعود إلى موقع وحدة الوجود بين التوحيد والإلحاد في فصل العائلات الكبرى.

وتكشف حكاية «المحتالين الثلاثة» جانبًا آخر من تاريخ الشك: تداولت أوساط أوروبية قرونًا خبر كتاب يطعن في موسى وعيسى ومحمد ويعدّ الأديان المرتبطة بهم اختراعًا بشريًا. لكن تداول الخبر لا يثبت وجود كتاب وسيط محدد بهذا العنوان، ولا صحة نسبته إلى كل من أُلصق به. وظهرت لاحقًا نصوص مختلفة ارتبطت بالعنوان، منها رسالة فرنسية طُبعت سنة 1719؛ فلا ينبغي جمع هذه النصوص في كتاب واحد ذي تاريخ متصل. إننا هنا أمام تاريخين متداخلين: تاريخ الاعتراض على الدين، وتاريخ الخوف من هذا الاعتراض أو توظيف تهمته. والتمييز بينهما يحفظ للنص دلالته، وللإشاعة حدودها.

سابعًا: التنوير واتساع الجدل الديني

في القرنين السابع عشر والثامن عشر اتسع الجدل الأوروبي حول الدين وسلطته. وأسهمت في ذلك عوامل متداخلة: إرث الحروب الدينية، وتزايد المعرفة بأديان الشعوب وعاداتها، ونمو العلوم الطبيعية. ولم يكن العلم الجديد إعلانًا للإلحاد؛ فنيوتن، مثلًا، رأى في انتظام الكون دليلًا على خالقه. ثم أعاد زلزال لشبونة سنة 1755 سؤال الشر إلى قلب النقاش: كيف تُفهم كارثة تصيب الأبرياء في عالم يُنسب إلى إله حكيم رحيم؟ وفي قصيدته عن الكارثة اعترض فولتير على التفاؤل الذي يهوّن آلام الناس باسم خير شامل. لم تُنتج هذه التحولات جوابًا واحدًا، لكنها وسّعت مجال السؤال، وأعادت النظر في أجوبة موروثة.

ومن هذا الجدل برزت مواقف متباينة، لا درجات متتابعة في طريق واحد إلى الإلحاد:

طرح بيير بايل احتمالًا يزعزع حكمًا شائعًا: يمكن لمجتمع من الملاحدة أن يحيا حياة منظمة وفاضلة. لم يكن مقصوده أن كل ملحد فاضل، بل أن غياب الإيمان لا يستلزم فساد السلوك؛ فالتربية والعادة والطباع تؤثر في الأفعال، ولا تطابق المعتقداتُ المعلنة أفعالَ أصحابها دائمًا.

وهذه حجة في إمكان الأخلاق من دون إيمان، لا برهان على إلحاد بايل نفسه، الذي اختلف الباحثون في تفسير موقفه. ونعود إلى المسألة في فصل «هل الأخلاق تحتاج إلى الله؟».

وقدّم ديفيد هيوم في «محاورات في الدين الطبيعي» نقدًا فلسفيًا مؤثرًا لأدلة وجود الله، ولا سيما الاستدلال من نظام الكون على صفات صانعه. وتوزعت الحجج والاعتراضات على ثلاث شخصيات؛ لذلك لا يصح أن نجعل كل عبارة فيها رأيًا مباشرًا للمؤلف. أما تاريخ النشر فيكشف جانبًا من قيود العصر: عدل هيوم عن نشر المحاورات في حياته بعد نصائح أصدقائه، لكنه حرص على ترتيب نشرها بعد وفاته، فأخرجها ابن أخيه سنة 1779. فالتأخير موثّق، أما اختزاله في عجز شخصي أو خوف واحد معلوم فليس دقيقًا. وسنعرض حجج الكتاب في فصل أدلة وجود الله.

أما البارون دولباخ فدافع في «نظام الطبيعة» (1770) عن مادية إلحادية تفسّر العالم بالمادة والحركة وتسلسل الأسباب. ونشر الكتاب باسم ميرابو، الكاتب المتوفى، في حين كان صالونه الباريسي يضم مفكرين وزوارًا متباييني المواقف؛ فلا يصح تصويره جمعية سرية متجانسة. وسُجن ديدرو، أحد محرري الموسوعة، سنة 1749 عقب نشر «رسالة عن العميان»، في سياق ملاحقة كتاباته المناوئة للعقائد السائدة. تكشف هذه الوقائع أن انتشار الأفكار لم يلغِ مخاطر نشرها، لكنها لا تجعل التخفي سمة لازمة لكل مفكر أو لكل كتاب في عصر التنوير.

ولم يكن التنوير مذهبًا دينيًا واحدًا. فقد جاورت الماديةَ والإلحادَ نزعاتٌ ربوبية ترى إمكان معرفة الخالق بالعقل والطبيعة، واتجاهات دينية تمنح الضمير والوجدان مكانة أوسع، ومحاولات للتوفيق بين المسيحية والعقل. ففولتير، على شدة نقده للتعصب والسلطة الكنسية، دافع عن الإيمان بخالق وعارض الإلحاد؛ ولا يختزل ذلك جميع مواقفه ولا مواقف معاصريه. والأدق من عدّ «أكثر» أعلام العصر ربوبيين أن نقرأ كل مفكر في نصوصه وتحولات رأيه. فالاعتراض على مؤسسة دينية، أو نقد الوحي والمعجزات، أو إنكار وجود الله، مواقف ينبغي التمييز بينها.

وأظهرت الثورة الفرنسية تعقّد العلاقة بين هذه الأفكار والسلطة. ففي سنة 1793 اتسعت حملات نزع الطابع المسيحي عن الحياة العامة، وأُغلقت كنائس وتعرّض رجال دين للملاحقة، وأقيم احتفال للعقل في نوتردام. لكن الثوريين لم يتفقوا على الإلحاد: عارض روبسبير هذا الاتجاه، ودافع عن عبادة «الكائن الأسمى»، وأقيم احتفالها سنة 1794. ولا تختزل هذه التحولات الثورة كلها، ولا تُفسَّر أعمال العنف فيها بعامل ديني واحد؛ فقد تداخلت العقيدة مع الحرب والصراع السياسي. لكنها تضع أمامنا سؤالًا لا يخص المؤمن أو الملحد وحده: ماذا يبقى من حرية الضمير حين تجعل السلطةُ تصورَها للدين أو للعقل معيارًا يُفرض على الناس؟

ثامنًا: القرن التاسع عشر — تفسيرات جديدة للدين

في القرن التاسع عشر اتسع سؤال الدين في الفكر الأوروبي: لم يعد الجدل مقصورًا على أدلة وجود الله، بل تناول أيضًا نشأة الاعتقاد ووظيفته في حياة الإنسان والمجتمع. فإذا أمكن تفسير الدين بأسباب بشرية، فهل يكفي ذلك لنفي مصدره الإلهي؟ هذا سؤال آخر، ينبغي ألا نخلطه بسؤال النشأة. وقد تنوعت مقاربات العصر؛ فمنها ما بحث في صورة الإنسان عن نفسه، ومنها ما نظر إلى المجتمع وأوضاعه، ومنها ما غيّر فهم الطبيعة أو أعاد طرح سؤال القيم.

فويرباخ: رأى في «جوهر المسيحية» (1841) أن الإنسان ينسب إلى الله صفاتٍ يعدّها كمالًا، كالعقل والمحبة والإرادة، بعد أن يحررها من حدود الفرد ونقصه. ثم يتعامل مع هذه الصفات كما لو كانت حقيقة مستقلة عنه. فالدين، في قراءته، يكشف ماهية الإنسان، وإن عرضها في صورة إلهية؛ وما يبدو معرفةً بالله هو معرفة بالإنسان لم يتعرف فيها الإنسان إلى نفسه بعد. وهذه أطروحة فلسفية في تفسير الاعتقاد، لا واقعة تاريخية تفسر وحدها أديان البشر جميعًا، ولا حكمًا يُغني عن فحص أدلتها.

ماركس: نقل النقد إلى أحوال المجتمع. ففي مقدمة «نقد فلسفة الحق عند هيغل» (1844) رأى في الدين تعبيرًا عن معاناة حقيقية واحتجاجًا عليها في آن واحد، ووصفه بأنه «أفيون الشعب». لذلك لا تُفهم العبارة جيدًا إذا عُزلت عن حديثه عن ألم المقهورين وما يجدونه من عزاء. لكنه لم يكن يدافع عن صدق الدين؛ فقد عدّ عزاءه وهميًا، وربط نقده بتغيير الأوضاع التي تجعل الناس محتاجين إليه. فليس المعنى مجرد ازدراء المؤمنين، ولا مجرد تعاطف معهم: إنه نقد للدين وللعالم الاجتماعي الذي يمنحه هذه الوظيفة معًا.

داروين: قدّم «أصل الأنواع» (1859) تفسيرًا واسعًا لتغير الأحياء وتكيفها بالانتخاب الطبيعي؛ وسبقه عرض مشترك لأفكار داروين وألفرد راسل والاس سنة 1858. ولم يكن الكتاب رسالة في إنكار الله، لكنه غيّر النقاش حول الاستدلال من تكيف الكائنات على تصميمها المباشر. فوجود آلية طبيعية يختلف عن القول الفلسفي إن الطبيعة لا خالق لها، كما لا يثبت بذاته أن وراءها خالقًا. أما موقف داروين الشخصي فكان متقلبًا بحسب وصفه: كتب إلى جون فورداييس في 7 مايو 1879 أن اللاأدرية أقرب وصف لحاله غالبًا، لا دائمًا، وأنه لم يكن ملحدًا بمعنى الجزم بإنكار وجود الله. وذكر في الرسالة نفسها إمكان الجمع بين الإيمان بالخالق وقبول التطور. لذلك ينبغي أن نميز بين النظرية العلمية، وتأويلاتها الفلسفية، واعتقاد صاحبها. ونعود إلى أثرها في دليل النظم في فصل الأدلة.

نيتشه: لا تستوفي عبارة «الله مات» معناها إذا قُرئت شعارًا منفصلًا. ففي المقطع 125 من «العلم المرح» يحمل رجل يوصف بالمجنون فانوسًا في وضح النهار، ويخاطب قومًا لا يؤمنون بالله، كأنهم لم يدركوا بعد تبعات غياب الإيمان الذي ساند قيمهم. ثم يبين المقطع 343 أن الأمر يتعلق بتراجع الثقة بالإله المسيحي وما قد يترتب عليه في الأخلاق الأوروبية؛ ويرى فيه أيضًا أفقًا جديدًا للفلاسفة والأرواح الحرة. تجمع الصورة، إذن، بين جسامة التحول وإمكان التحرر، فلا تختزل في شماتة بالإيمان، ولا تُقلب إلى دعوة مستترة للعودة إليه. والسؤال الذي تفتحه هو: كيف تُفهم القيم وتُعاد مساءلتها حين يفقد أساسها الموروث سلطته؟ وهو سؤال أثّر في اتجاهات فلسفية لاحقة، من غير أن تكون كلها امتدادًا واحدًا لنيتشه.

واتسع الحضور العلني لهذه المواقف أيضًا. صاغ توماس هكسلي لفظ «اللاأدري» سنة 1869 ليصف موقفًا لا يدّعي امتلاك معرفة لم يجد لها دليلًا كافيًا. وفي بريطانيا انتُخب تشارلز برادلو، المعروف بإلحاده، لعضوية مجلس العموم سنة 1880، لكنه واجه نزاعًا طويلًا حول حقه في التعهد بدل اليمين، ثم حول السماح له بأداء اليمين نفسها. وأصر ناخبوه على إعادة انتخابه حتى تمكن من شغل مقعده بعد أداء اليمين سنة 1886؛ ثم أُقر سنة 1888 قانون يجيز التعهد بدل القسم. كانت القضية اختبارًا لحقوق التمثيل وحرية الضمير، لا مناظرة في صحة الإلحاد. وفي الولايات المتحدة عرض روبرت إنغرسول نقده للدين في محاضرات وكتابات علنية، منها «لماذا أنا لاأدري؟». ومن جهة أخرى، وضع أوغست كونت «ديانة الإنسانية»، بطقوس وتقويم يكرّم شخصيات من ميادين متعددة، لا العلماء وحدهم. وتتيح هذه التجربة بحث إمكان استمرار بعض الوظائف الاجتماعية للشعائر من دون الإيمان بإله؛ لكنها لا تثبت حاجة كل لاديني إلى بديل ديني. وسنعود إليها في فصل تفسيرات التدين.

تاسعًا: القرن العشرون — الفكر والسلطة وحرية الضمير

لم يكن اللادين في القرن العشرين تيارًا واحدًا. فقد اتسع حضوره في الفلسفة والنقاش العام، ونشأت له جمعيات مدنية، بينما تبنّت دول شيوعية سياسات معادية للدين. ويقتضي الإنصاف أن نميز بين هذه المسارات: فالحجة الفلسفية غير البرنامج السياسي، وكلاهما غير ممارسة السلطة.

كان برتراند راسل من أبرز أصوات النقد الديني، ومن أشهر نصوصه محاضرة «لماذا لست مسيحيًا؟» (1927). وفي مقالة كتبها سنة 1952 بعنوان «هل يوجد إله؟» ضرب مثال إبريق شاي صغير يدور حول الشمس ولا ترصده المناظير: عجز الآخرين عن نفي وجوده لا يجعل ادعاءه جديرًا بالتصديق. والمقصود مساءلة عبء الإثبات، لا تقديم برهان مستقل على عدم وجود الله؛ ونفصّل ذلك في فصل كيف نفكر في الحقيقة. أما جان بول سارتر فربط إلحاده بتصور

للإنسان والحرية: الإنسان، في قراءته، لا يأتي إلى العالم بماهية مرسومة سلفًا، بل تتحدد صورته بما يختاره ويفعله؛ وهذا معنى قوله إن «الوجود يسبق الماهية». وفي «الوجودية مذهب إنساني» لا يجعل غياب المرجع الإلهي إعفاءً من المسؤولية، بل تشديدًا لها: على الإنسان أن يختار من غير أن يجد قيمًا جاهزة ترفع عنه تبعة الاختيار. وحتى افتراض وجود الله لا يلغي، في حجته الختامية، هذه المسؤولية. هذه أطروحة سارتر، لا نتيجة يتفق عليها جميع اللادينيين.

أما ألبير كامو فواجه، في «أسطورة سيزيف» (1942)، ما سمّاه العبث: التوتر بين توق الإنسان إلى المعنى والوضوح، وعالم لا يمنحه الجواب الذي يطلبه. ولم يجعل ذلك دعوة إلى الاستسلام؛ فسيزيف، المحكوم بدفع صخرته مرارًا، يغدو صورة للوعي بالمصير ومواصلة الحياة رغم قسوته. وفي خطاب نوبل سنة 1957 شدّد كامو على رفض العدمية والسعي إلى الحقيقة والحرية. فلا يصح اختزال هذا الموقف في القول إن الحياة بلا قيمة، ولا تحويله إلى يقين ديني مستتر؛ إنه محاولة للإجابة عن سؤال العيش من دون الاتكاء على خلاص متعالٍ.

وفي ميدان السلطة، شهد الاتحاد السوفييتي حملات اضطهاد ديني شملت مصادرة الممتلكات وإغلاق دور العبادة، وقتل رجال دين ومؤمنين أو إرسالهم إلى معسكرات العمل، مع نشر الإلحاد في التعليم والدعاية. لكن السياسة لم تسر على وتيرة واحدة؛ فقد خفّت القيود على الكنيسة الأرثوذكسية بعد الغزو الألماني سنة 1941، ثم تجددت حملات الإغلاق في عهد خروتشوف. وفي الصين تعرّض المتدينون للقمع ومُنعت أنشطة دينية خلال الثورة الثقافية (1966–1976)؛ وأقرت وثيقة الحزب الشيوعي رقم 19، الصادرة سنة 1982، بوقوع المنع القسري والاضطهاد. هذه وقائع في تاريخ أنظمة محددة، لا وصف لكل مجتمع لاديني.

واتخذت ألبانيا مسارًا أشد صراحة: حُظرت الحياة الدينية المنظمة سنة 1967، ثم نص دستور 1976 على عدم اعتراف الدولة بأي دين ودعم الدعاية الإلحادية، وحظر التنظيمات والأنشطة الدينية في المادتين 37 و55. والدرس الذي نستخلصه ليس أن الإيمان أو الإلحاد يقود حتمًا إلى القمع، بل أن فرض الاعتقاد أو إنكاره بالقوة انتهاك لحرية الضمير. ولا يكفي اسم العقيدة

لتفسير الاضطهاد؛ إذ ينبغي فحص دورها في التبرير، إلى جانب مؤسسات الحكم ووسائل الإكراه وحدود المحاسبة.

وفي المقابل، اتخذت اللادينية صورًا مدنية سلمية. ففي أمستردام سنة 1952 تأسس الاتحاد الإنساني والأخلاقي الدولي، وأقر إعلانًا يؤكد كرامة الإنسان والحرية الشخصية والمسؤولية الاجتماعية، ويرفض إخضاع الفرد لمشروعات شمولية. وهذا شاهد على اتجاه إنسانوي منظم، لا تعبير عن كل لاديني. وتكشف المقارنة بين هذه المسارات أن رفض الدين لا يحدد وحده الموقف من حقوق الآخرين؛ فالمعيار هنا هو ما يدافع عنه المرء من حريات، وما يقبله أو يرفضه من إكراه.

عاشرًا: الإلحاد الجديد والعصر الرقمي — المشهد المعاصر

في مطلع الألفية الثالثة برزت موجة في نقد الدين عُرفت باسم «الإلحاد الجديد». ومن أشهر كتبها «نهاية الإيمان» لسام هاريس (2004)، و«وهم الإله» لريتشارد دوكينز (2006)، و«كسر التعويذة» لدانيال دينيت (2006)، و«الإله ليس عظيمًا» لكريستوفر هيتشنز (2007). ولم تكن مدرسة فلسفية متجانسة؛ إذ اختلفت اهتمامات كتّابها بين نقد أدلة الاعتقاد، ومناقشة صلة الدين بالعنف، ودراسة نشأة التدين دراسة طبيعية. واشتركوا في الدعوة إلى إخضاع الدين للنقد العلني، من دون منحه حصانة لمكانته المقدسة عند أتباعه. وأثار أسلوب هذا النقد اعتراضات من داخل الوسط اللاديني نفسه؛ فناقش جوليان باجيني، مثلًا، أثر النبرة الحادة في الحوار وفي صورة الإلحاد لدى الجمهور. وليس في هذا الخلاف ما يغني عن قراءة الحجج: حدّة العبارة لا تُبطل دليلًا صحيحًا، وهدوؤها لا يصحّح دليلًا ضعيفًا. والأعدل أن نقرأ كل كاتب في نصه، وألا نجعل الصوت الأعلى ممثلًا لجميع المؤمنين أو غير المؤمنين.

وللنقاش العربي شواهده الحديثة أيضًا؛ منها رسالة إسماعيل أدهم «لماذا أنا ملحد؟»، المنشورة في الإسكندرية سنة 1937. ثم وسّع الإنترنت إمكان الوصول إلى الآراء الدينية واللادينية وتبادل الأسئلة بشأنها، من غير أن يضمن للمشاركين الأمان من الوصم أو الملاحقة. ويقتضي تقدير حجم الظاهرة عناية بالمصطلحات: فوصف المرء نفسه بأنه «غير متدين» لا يساوي قوله إنه لا ينتسب إلى دين، وكلاهما لا يستلزم إنكار وجود الله. لذلك لا يجوز تحويل نتائج استطلاعات التدين إلى إحصاء للملحدين. وقد أظهرت مقارنة الباروميتر العربي بين استطلاعات عامي 2018 و2019 واستطلاعات عامي 2021 و2022 تراجع نسبة من يصفون أنفسهم بأنهم غير متدينين في معظم البلدان التي شملتها المقارنة؛ فلا يصح افتراض اتجاه واحد ثابت. أما عالميًا، فقد قدّر مركز بيو، في تقرير صدر سنة 2025، عدد غير المنتسبين إلى دين بنحو 1.9 مليار في سنة 2020؛ وهذا تاريخ البيانات المقدّرة، لا سنة نشر التقرير. ولا تعني هذه الفئة انعدام كل اعتقاد روحي أو غيبي لدى أفرادها. وتفصيل التصنيفات والإحصاءات في الفصل الأول؛ والعبرة هنا بقراءة السؤال والعينة وسنة القياس قبل تفسير الرقم، مع مراعاة أن حساسية الموضوع قد تؤثر في الاستعداد للتصريح بالموقف.

حادي عشر: الدوافع — كيف يفسّر أصحابها مواقفهم؟

بعد هذه الجولة، نستطيع ترتيب أبرز الأسباب التي يستند إليها بعض اللادينيين في شرح مواقفهم. وهذه محاور متداخلة، لا أصناف مغلقة ولا إحصاء للدوافع. وينبغي أن نميز منذ البداية بين الحجة التي يقدّمها المرء لتسويغ رأيه، والتجربة التي دفعته إلى السؤال أو أثّرت في مسار بحثه؛ فقد يلتقي الأمران، لكن أحدهما لا يقوم مقام الآخر.

1. دوافع معرفية: يرى بعضهم أن أدلة وجود الله لم تبلغ عنده حد الإقناع، أو أن تعارض الدعاوى الدينية يجعل ترجيح إحداها عسيرًا. ويستند آخرون إلى نجاح التفسيرات الطبيعية في مجالات كان يُحتج فيها بتدخل غيبي مباشر. وهنا يلزم التفريق بين تفسير آلية ظاهرة ما

والحكم على وجود الله؛ فالأول لا يحسم الثاني وحده، وإن غيّر طريقة الاستدلال عليه. سنفحص هذه الحجج واعتراضاتها في فصول الأدلة والمقارنة، من غير أن نعدّ عدم اقتناع شخص بدليل حكمًا نهائيًا على قوته.

2. دوافع أخلاقية ووجدانية: في مقدمتها سؤال الشر والألم: كيف ينسجم ما في العالم من معاناة مع الاعتقاد بإله كامل العلم والقدرة والرحمة؟ ويضاف إليه الاعتراض على حروب أو مظالم ارتُكبت باسم الدين، أو على نصوص وأحكام يراها المعترض منافية للعدل. وهذه أسئلة مختلفة، وإن اجتمعت في تجربة واحدة؛ فنقد سلوك مؤسسة لا يساوي إبطال كل معتقداتها، كما أن نسبة حكم إلى دين تستلزم التثبت من النص وتأويله. لكن هذا التمييز لا يعفينا من مواجهة الاعتراض الأخلاقي في أقوى صوره، وهو ما نفعله في فصل مشكلة الشر وغيره من مواضعه.

3. دوافع متصلة بالحرية والاستقلال: يصف بعضهم ابتعاده عن الدين بأنه رفض لسلطة تفرض عليه ما يعتقد، أو دفاع عن حقه في السؤال والاختيار. وقد رأينا عند سارتر ارتباط الحرية بمسؤولية الإنسان عن أفعاله. غير أن طلب استقلال الضمير ليس حكرًا على اللاديني؛ فقد يدافع عنه مؤمن أيضًا. ولذلك نسأل في كل حالة: أيرفض صاحبها أصل الاعتقاد، أم طريقة فرضه، أم سلطة تتحدث باسمه؟ فالخلط بين هذه المواقف يحجب ما بينها من فروق.

4. دوافع وتجارب وجودية: قد يعيش المرء فقدان الإيمان بوصفه خسارة للعزاء واليقين والانتماء، وقد يراه آخر تحررًا من خوف أو صراع، وقد تجتمع المشاعر المتعارضة في الشخص نفسه. ولا يثبت الألم صدق الموقف، كما لا تثبت الراحة بطلانه. والأقرب إلى الإنصاف أن نسمع وصف صاحب التجربة، ثم نفحص حجته مستقلة عن تقديرنا لما كسبه أو فقده نفسيًا.

أما تفسير الموقف من خارجه، فيحتاج إلى حذر مضاعف. فمن نقّاد اللادينية من يردّها إلى الإعجاب بالعقل، أو رفض التكاليف، أو أثر تجربة مؤلمة، أو تقليد البيئة. وقد يتبنّى صاحب التجربة نفسه تفسيرًا من هذا القبيل؛ ففي افتتاح «رحلتي من الشك إلى الإيمان»، وهو يستعيد

جدله المبكر، يقول مصطفى محمود: «لقد رفضت عبادة الله لأني استغرقت في عبادة نفسي». هذه قراءته اللاحقة لمرحلة من حياته؛ تُفهم في سياقها، ولا تتحول إلى تشخيص لكل من شك أو لم يؤمن. وشهادة المرء على نفسه لا تجيز لنا أن نتكلم بلسان غيره.

والميزان نفسه يلزم في الاتجاه المقابل: لا يصح اختزال إيمان الناس جميعًا في الخوف أو الحاجة إلى العزاء، ولا اختزال اللاإيمان في الكبر أو الرغبة في الانفلات. قد تساعد دراسة الدوافع في فهم تشكّل موقف ما أو التنبه إلى انحياز يصاحبه، لكنها لا تغني عن اختبار مضمونه. فقد يصل المرء إلى رأي صحيح بدافع ضعيف، ويتمسك برأي خاطئ عن إخلاص. وقاعدة الكتاب واحدة هنا: نفحص الأدلة والاعتراضات، ولا نجعل الظن بالسرائر بديلًا من البرهان.

ثاني عشر: هل كانوا مقبولين؟ — خلاصة ميزان المقبولية

لو رسمنا خطًّا زمنيًّا لمعاملة المجتمعات لمنكريها لخرجنا بصورة معقدة تأبى التبسيطين معًا («تاريخ اضطهاد أسود متصل» أو «تسامح غالب مع استثناءات»):

6. **أثينا:** أعدمت سقراط، واحتضنت في عصور لاحقة مدارس أبيقور؛ أما أخبار النفي وإحراق الكتب فلا تتساوى في ثبوتها.
7. **الهند:** حفظت كتب الجدل أخبار الشارفاكا، وضاع كثير من نصوصهم؛ ولا تتيح الشواهد الجزم بغياب اضطهادهم أو بسبب واحد لضياع كتبهم.
8. **الصين:** بقيت في تراثها اتجاهات تقدم التفسير الطبيعي والشأن الإنساني؛ ولا يعني ذلك أن أصحابها ملاحدة بالمعنى الحديث، أو أن تاريخها خلا من القمع.

9. **العالم الإسلامي الوسيط:** شهد ملاحقات للمتهمين بالزندقة، وحفظ أخبار مجالس متعددة الملل ومكانة أدبية رفيعة للمعري؛ وهي شواهد متباينة الأزمنة والظروف، لا صورة واحدة من التسامح أو القمع.

10. **أوروبا الوسيطة وبدايات الحداثة:** تحفظ المصادر شواهد شك وملاحقة، لكن تهمة الهرطقة لا تعني دائمًا إنكار الله، ولا تتيح الحالات المذكورة ترتيب الحضارات كلها على مقياس واحد للتسامح.

11. **التنوير:** اتسع فيه الجدل الديني من غير أن تزول قيود النشر؛ صدرت محاورات هيوم بعد وفاته، وظهر «نظام الطبيعة» لدولباخ باسم غير اسمه. ولم يكن مفكرو العصر على موقف واحد من الإيمان.

12. **القرن التاسع عشر:** اتسع فيه الحضور العلني للادينيين، وصارت بعض قضاياهم معارك حقوق مدنية؛ فقضية برادلو في بريطانيا تكشف استمرار القيود وإمكان تغييرها، لا انتصارًا متزامنًا لحرية الضمير في العالم كله.

13. **القرن العشرون:** تبنّت دول شيوعية سياسات معادية للدين، وتعرض المؤمنون في بعضها لاضطهاد واسع. وفي الوقت نفسه نشطت اتجاهات لادينية مدنية تدافع عن حرية الضمير؛ فلا يجوز أن تُنسب سياسة تلك الدول إلى كل من لا يؤمن بدين.

14. **المشهد المعاصر:** تتفاوت الحماية القانونية وواقع الممارسة تفاوتًا واسعًا. ويوثق تقرير «حرية الفكر 2025» قوانين تعاقب على الردة أو التجديف، وتصل بعض عقوباتها المنصوص عليها إلى الإعدام؛ مع ضرورة التمييز بين نص القانون وتطبيقه، وبين الاعتقاد والتعبير عنه. وفي المقابل، تؤكد المعايير الدولية لحرية الضمير حق الإنسان في تبنّي اعتقاد ديني أو غير ديني أو تغييره، لكن وجود الضمان القانوني لا يكفي وحده لإثبات زوال التمييز. كذلك ينبغي التفريق بين الملاحقة والعنف، وبين النقد الفكري أو الشعور بالتهميش الثقافي؛ فلا توضع هذه الخبرات المختلفة في منزلة واحدة. وتفصيل ذلك في فصل قبول الآخر.

وتقترح هذه الجولة خلاصة حذرة: لا تُفسَّر سعة التسامح أو شدة القمع باسم الدين أو المذهب وحده. فمضمون الأفكار وتأويلها مهمان، وكذلك توزيع السلطة وحدودها وما يملكه المخالف من حماية. وحين تحتكر سلطة ما تعريف الحقيقة وحق العقاب عليها، تصبح حرية الضمير عرضة للخطر، سواء أرفعت راية دينية أم لادينية. وليس توازن القوى ضمانًا كافيًا وحده، لكنه يتيح مقاومة التعسف متى ساندته حقوق نافذة ومؤسسات مستقلة. وتلك أرض مشتركة ممكنة: أن ندافع عن حق الإنسان في الاعتقاد أو عدمه، من غير أن نطالَب بتصديق ما يعتقده.

خاتمة: ماذا يثبت هذا النهر الطويل — وماذا لا يثبت؟

في ختام الفصل الأول ميّزنا بين انتشار التدين وصدق دين بعينه. والميزان نفسه يقتضي أن نميز هنا بين قدم الشك وصحة الإلحاد. فشيوع موقف أو استمراره لا يثبت صدقه وحده، وندرة موقف لا تثبت بطلانه. وقد كشفت هذه الجولة تنوع الأسئلة التي حملها الناس إلى أديانهم، وتنوع الأجوبة التي انتهوا إليها؛ لكنها لم تحسم بعد قوة تلك الأجوبة. العبرة ليست بعدد الأتباع ولا بذكاء أشهرهم، بل بما يستطيع الدليل أن يثبته، وبما يصمد أمام الاعتراض.

ويخرج القارئ من هذا الفصل بأدوات للقراءة قبل أن يخرج بحكم: يعرف أن الشك ليس تجربة حديثة تخص عصره وحده؛ وأن الإلحاد واللاأدرية والربوبية ونقد المؤسسة الدينية مواقف ينبغي التمييز بينها؛ وأن أخبار القدماء لا تُقرأ من غير سؤال عن مصدرها وما بقي من نصوص أصحابها. ويعرف أيضًا أن اختلاف الدوافع لا يبيح التسرع في اتهام النيات، وأن الإنصاف في عرض موقف لا يلزمه بتبنّيه.

والآن ننتقل من تاريخ المواقف إلى فحص حججها: ما الذي تدّعي أدلة وجود الله إثباته؟ وما أقوى الاعتراضات عليها؟ وأين ينتهي البرهان ويبدأ الترجيح أو التوقف؟ لا يطلب منك الجزء

القادم أن تنسى ما قرأت عن البشر، بل أن تفصل، ما استطعت، بين صورتك عن صاحب الرأي وحكمك على رأيه. احتفظ بالسؤال مفتوحًا، وامنح كل حجة من العناية ما تمنحه لنقيضها.

إحالات الفصل: تفصيل أدلة وجود الله واعتراضاتها في الفصل 18؛ ومشكلة الشر في الفصل 20؛ وقاعدة تكافؤ التفسير النفسي في الفصل 5 (الانحيازات).

الجزء السابع: ميدان الأدلة

قلب المعركة العقلية — على مرحلتيها

الفصل 18: هل على وجود الله دليل؟ (أدلة المرحلة الأولى)

الحجج الكبرى: مقدماتها، واعتراضاتها، وحدود نتائجها

ملخص الفصل: كيف يستدل المؤمن على وجود الله، وكيف يفحص المعترض أدلته؟ نعرض ستة مسالك: الحدوث، والنظم والضبط الدقيق، والفطرة، والأخلاق، والرغبة، والتجربة الدينية. ونتتبع في كل مسلك مقدماته ونتيجته، وأبرز الاعتراضات عليه والردود عليها، مع التمييز بين ما يُطرح برهانًا ملزمًا وما يُقدَّم قرينةً مرجِّحة أو خبرةً شخصية. وهذه مسالك مختارة، لا حصر لجميع حجج فلسفة الدين.

تمهيد: سؤال الوجود وسؤال الوحي

نبدأ بتمييز يعين على ترتيب البحث. فالسؤال «أي دين أختار؟» يتصل بسؤالين، لكل منهما دعواه وأدلته. وليس هذا الترتيب وصفًا ملزمًا لطريق كل إنسان إلى الاعتقاد؛ إنه طريقة لتنظيم المناقشة وتحديد ما نريد إثباته أو الاعتراض عليه:

السؤال الأول: هل يوجد إله خالق لهذا الكون؟ وما الصفات التي تسوّغ الأدلة نسبتها إليه؟ **والسؤال الثاني:** إذا صح وجوده، فهل أوحى إلى البشر؟ وكيف نفحص الدعاوى التي تنسب إليه رسالة أو كتابًا أو شريعة؟

يفيد هذا التمييز في تجنب انتقال لا تسوّغه الحجة: فإبطال دعوى نبوّة بعينها، أو كشف خطأ في سلوك متدين، لا يكفي وحده لنفي وجود خالق. وبالمثل، فإن الاستدلال على وجود خالق لا يثبت تلقائيًا صدق دين محدد أو صحة نص مقدس. لكن السؤالين ليسا منفصلين تمامًا؛ فاعتراض يتناول إمكان وجود إله كامل القدرة والرحمة، مثلًا، يتصل بأصل هذا التصور عن الإله، لا بتفصيل ديني معزول. لذلك نسأل دائمًا: ما الدعوى التي يتناولها الدليل، وما حدود النتيجة التي تترتب عليه؟ يركّز هذا الفصل على سؤال الوجود، ثم ننتقل في الفصل التاسع عشر إلى أدلة الدعاوى الدينية الخاصة.

وسنعرض الحجج بصياغة واضحة تحفظ مقصود أصحابها، ثم نبيّن أبرز الاعتراضات والردود. وليس المقصود أن تتساوى النتائج سلفًا، بل أن تخضع لمعيار واحد: هل المقدمات مقبولة؟ وهل تؤدي إلى النتيجة فعلًا؟ وهل تثبت كل ما يُنسب إليها، أم تحتاج إلى حجج متممة؟ وسننبه إلى مواضع الخلاف بين أنصار الحجة أنفسهم، وبين المعترضين عليها أيضًا. أما الترجيح، فيبقى للقارئ بعد أن تتضح له أسباب القبول والتوقف والرفض.

وقبل ذلك، كيف تعرض النصوص الدينية حججها؟ في القرآن، مثلًا، نجد دعوة إلى النظر في الخلق: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (الغاشية، الآية 17)؛ وسؤالًا عن أصل الوجود: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (الطور، الآية 35)؛ وتذكيرًا بما يحدث للإنسان عند الشدة: «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ» (من سورة الإسراء، الآية 67). تعرض هذه الأمثلة المعنى في صورة سؤال أو مشهد أو تذكير بالتجربة، لا في قالب واحد. ويمكن للقارئ أن يتتبع ما يتضمنه كل مثال من استدلال، من غير أن يفترض أن الإيجاز يغني عن فحصه، أو أن مخاطبة الوجدان تنفي عنه كل مضمون عقلي.

وفي صحيح البخاري، برقم 4854، يروي جبير بن مطعم أنه سمع النبي يقرأ سورة الطور في صلاة المغرب، ويصف أثر سماع الآيات من الخامسة والثلاثين إلى السابعة والثلاثين بقوله: «كاد قلبي أن يطير». وفي رواية أخرى برقم 4023 يصف ذلك بأنه أول ما استقر الإيمان في قلبه. هذا خبر عن أثر النص في سامعه؛ وليس وصف التأثر وحده تحليلًا للحجة التي تأثّر

بها. وكذلك فإن الاستدلال بمضمون نص يختلف عن الاحتجاج بسلطته المقدسة: يمكن مناقشة مقدمات حجة واردة فيه مع من لا يؤمن بمصدره الإلهي، ما دامت تلك المقدمات لا تفترض سلفًا ما يراد إثباته. بهذا التمييز نبدأ قراءة البراهين: نفهم العبارة في سياقها، ثم نسأل عما يلزم عنها.

البرهان الأول: برهان الحدوث — «لكل حادثٍ مُحدِث»

صيغة الحجة: كل ما بدأ وجوده فله سبب؛ والكون بدأ وجوده؛ إذن للكون سبب. هذه صيغة موجزة لبرهان الحدوث، يدافع عنها في الجدل المعاصر، مثلًا، وليام لين كريغ. وإذا صحت المقدمتان لزمت النتيجة، لكن إثباتهما هو موضع البحث. والنتيجة المباشرة هي وجود سبب للكون؛ أما أنه سبب أول لا بداية له، أو أنه واحد عالم مريد، فتحتاج إلى استدلالات متممة. ويُراد بالبدء هنا أن للوجود أولًا، لا أن تكون قد سبقته مدة خالية منه؛ إذ قد يكون السؤال عن بداية الزمن نفسه.

وماذا أضاف علم الكون؟ يصف نموذج الانفجار العظيم تطور الكون من حالة مبكرة شديدة الحرارة والكثافة، ويقدّر عمره بنحو 13.8 مليار سنة ضمن النموذج الكوني القياسي. لكن هذا لا يساوي، بمفرده، إثبات أن كل وجود فيزيائي بدأ من عدم محض. وتشير ناسا في عرضها لتاريخ الكون إلى أن ما سبق التضخم الكوني وما أطلقه ما زالا غير محسومين. ويستأنس بعض المدافعين عن الحدوث بالسهم الحراري للزمن: لماذا لم يبلغ كون أزلي حالة اتزان؟ غير أن قوة هذا السؤال تتوقف على افتراضات عن الكون وتاريخه وحدود إنتروبيته، أي المقياس الفيزيائي المرتبط بتوزع حالاته المجهرية. فلا يكفي القول إن النجوم كانت ستنطفئ لإبطال كل تصور لماضٍ بلا بداية.

أبرز الاعتراضات:

1. **«ومن خلق الله؟»** يوجَّه السؤال أحيانًا إلى صيغة تقول إن كل موجود يحتاج إلى سبب. لكن الصيغة المعروضة أضيق: فهي تتحدث عما بدأ وجوده. ولذلك يصبح الاعتراض الأدق: ما الذي يبرر القول إن سبب الكون لم يبدأ؟ وإذا أمكن وجود شيء بلا بداية، فما الدليل على استبعاد أن يكون الوجود الفيزيائي نفسه كذلك؟
2. **هل ثبت أن الكون بدأ؟** يميز المعترض بين بداية المرحلة الكونية التي يصفها النموذج وبين بداية الوجود الفيزيائي كله. وهناك نماذج تبحث إمكان امتداد أسبق، لكنها ليست وقائع مثبتة لمجرد إمكان صوغها رياضيًا. وفي الجانب الفلسفي، يستدل أنصار الحدوث باستحالة تسلسل أحداث الماضي بلا أول؛ ويرد نقادهم بأن هذه الاستحالة نفسها تحتاج إلى إثبات. فالسلسلة المفترضة بلا بداية لا تبدأ من نقطة في «اللانهاية» ثم تعبر منها إلى الحاضر.
3. **هل تشمل السببية أصل الكون؟** خبرتنا المعتادة تتناول تغير أشياء داخل العالم؛ فهل تكفي لتقرير أن العالم نفسه يحتاج إلى سبب؟ ويزداد السؤال دقة إذا كان الزمن جزءًا مما يراد تفسيره: ما معنى السبب إن لم يكن هناك زمن سابق؟ يناقش ويس موريستون هذه النقطة في نقده لكريغ. وتُستدعى فيزياء الكم أيضًا، لكن عدم القدرة على التنبؤ بنتيجة مفردة لا يساوي، بمجرده، إثبات وقوعها بلا أي شروط فيزيائية.

أبرز الردود وحدودها:

1. **على سؤال سبب الإله:** يجيب المدافع بأن مبدأ الحجة لا يشمل موجودًا لم يبدأ؛ فلا يلزمه أن يجعل لكل سبب سببًا إلى غير نهاية. لكن تعريف الإله بأنه بلا بداية ليس وحده برهانًا على وجوده، ولا يغني عن بيان لماذا ينتهي التفسير إليه. وهنا ينبغي تمييز الحدوث عن الإمكان والوجوب: الأول يبحث في بداية الوجود، والثاني في افتقار الموجود إلى غيره ولو افترضنا أنه لم يبدأ. و«واجب الوجود» في هذا

المسلك هو ما لا يمكن ألا يوجد، لا مجرد موجود قديم. وقد تتكامل الحجتان عند أصحابها، لكن إحداهما لا تختصر مقدمات الأخرى.

2. **على احتمال ماضٍ أسبق:** يرى المدافعون أن مجرد اقتراح نموذج بديل لا يكفي لترجيحه، ويستندون إلى نتائج تقيد امتداد بعض النماذج إلى الماضي. ومن أشهرها مبرهنة بورد وغوث وفيلينكين المنشورة عام 2003: إذا كان متوسط التمدد موجبًا على المسارات المعنية، فإنها لا تمتد داخل الوصف الزمكاني إلى ماضٍ غير محدود. هذه نتيجة مشروطة، لا حكم على كل نموذج ممكن. ويخلص الباحثون إلى أن التضخم وحده لا يقدم وصفًا كاملًا للحد الماضي، وأن وصفه يحتاج إلى فيزياء أخرى. لذلك يمكن مناقشة دلالتها لصالح البداية، لكن لا يصح عرضها وحدها برهانًا على الخلق من عدم أو على وجود خالق. وفي المقابل، لا يكفي قصورها عن ذلك لإثبات أزلية الكون.

3. **على اعتراض السببية والكم:** يقول المدافع إن احتياج ما يبدأ إلى سبب مبدأ عقلي، لا مجرد تعميم من مشاهدات؛ وعلى المعترض أن يبين لماذا لا يصح عند أصل الكون. ويرد المعترض بأن قوة هذا المبدأ في الخبرة اليومية لا تجعل امتداده إلى أصل الزمن أمرًا بديهيًا. أما «الفراغ الكمومي» في نظرية الحقول فحالة فيزيائية لها خصائص، لا عدم محض؛ فلا يصح الانتقال من الحديث عنه إلى أن شيئًا نشأ من انتفاء كل شيء. ويبقى سؤال تفسير القوانين أو الحقول مشروعًا، لكنه يحتاج إلى حجة تخصه؛ فعدم اكتمال تفسير طبيعي لا يثبت تلقائيًا تفسيرًا إلهيًا، كما أن إمكان تفسير طبيعي لا يثبت تحققه.

حصيلة النظر: تتوزع المناقشة على ثلاث مسائل: هل للكون بداية؟ وهل يلزم أن يكون لبدايته سبب؟ وما الصفات التي يمكن نسبتها إلى ذلك السبب؟ تتداخل هنا معطيات الفيزياء مع تحليل مفاهيم الزمن والسبب والوجود، ولا يقوم أحدهما مقام الآخر. من يقبل المقدمات يرى في الحجة طريقًا إلى إثبات سبب للكون؛ ومن يتوقف عندها لا يكون قد أثبت نقيض النتيجة. وفي الحالين، يظل الانتقال إلى دين معين بحثًا آخر له أدلته.

البرهان الثاني: برهان النظم والضبط الدقيق — «أثرُ الصنعة يدل على الصانع»

صورة الحجة: حين تتآزر أجزاء كثيرة لأداء وظيفة، يميل الإنسان إلى البحث عن قصد وراء انتظامها. ومن هنا جاء مثال الساعة عند وليام بيلي في «اللاهوت الطبيعي»: من يعثر على ساعة ويفحص ترابط أجزائها يستدل على صانعها، ولو لم يره. وينقل بيلي هذا النظر إلى أعضاء الكائنات الحية وملاءمتها لوظائفها. لكن ينبغي التمييز بين مسلكين: الاستدلال من التكيف الحيوي، والاستدلال من الشروط الكونية التي تسمح بالحياة أصلًا. يتقاطع المسلكان في سؤال القصد، وتختلف مقدماتهما والاعتراضات عليهما. كما أن تشبيه الطبيعة بالمصنوع يقرّب الفكرة، ولا يعفينا من فحص مدى صحة المقارنة.

ما المقصود بالضبط الدقيق؟ تبحث دراسات فيزيائية كيف تتأثر إمكانات نشوء النجوم والكيمياء المعقدة بتغير بعض الثوابت والشروط الكونية. وقد تقيد هذه المتطلبات القيم المسموح بها، لكن لا يصح القول إن كل تغير ضئيل في أي ثابت يمنع كل حياة ممكنة؛ فالنتيجة تتوقف على ما نغيّره وما نبقيه ثابتًا، وعلى نوع البنى التي نعدها لازمة للحياة. يعرض لوك بارنز وفريد آدامز هذه المسائل بتقديرات مختلفة لاتساع النطاقات الملائمة. أما الانتقال منها إلى القصد فخطوة فلسفية: يرى روبن كولنز أن كونًا يسمح بالحياة أرجح توقعًا إذا افترضنا خالقًا يريدها، مقارنة بفرضية كون واحد تأخذ ثوابته قيمها من غير قصد. وهذه موازنة تحتاج إلى تبرير تقديراتها، لا نتيجة يفرضها لفظ «الضبط» نفسه؛ فالاسم لا يعني أننا رصدنا من يضبط.

أبرز الاعتراضات:

1. **التطور والتكيف الحيوي:** قدّم داروين في «أصل الأنواع» تفسيرًا لتراكم التكيفات بالانتخاب الطبيعي، وناقش إمكان نشوء أعضاء معقدة، كالعين، عبر تدرجات نافعة. وتوضح الوراثة الحديثة كيف يمكن لصفات موروثة تساعد على البقاء والتكاثر أن تنتشر عبر الأجيال. فهذا ليس تجميعًا عشوائيًا للأجزاء في محاولة

واحدة، ولا عملية تستهدف صورة نهائية مرسومة سلفًا. ومن ثم لا يكفي حساب احتمال اجتماع عضو كامل دفعة واحدة لنفي التفسير التطوري. وكذلك فإن وصف المادة الوراثية بأنها «شيفرة» لا يحسم وحده أنها رسالة من مرسِل؛ إذ تبقى المقارنة نفسها بحاجة إلى حجة.

2. **الاحتمالات والانتقاء الرصدي:** ضيق نطاق ملائم للحياة لا يحدد احتمال وقوعه قبل بيان مجال القيم الممكنة وطريقة توزيع احتمالاتها، وما إذا كانت مستقلة. وينبه آدامز إلى أن هذه المعطيات ليست معلومة على نحو مكتمل. ثم إننا لا نستطيع رصد الكون إلا من موضع يسمح بوجودنا؛ وهذا قيد يجب إدخاله في المقارنة. وتقترح بعض نماذج الأكوان المتعددة أن تتنوع القيم بين مناطق كونية كثيرة، فتوجد الحياة حيث تسمح الظروف بها. لكن القيد الرصدي وحده لا يثبت تعدد الأكوان، كما أن كثرتها وحدها لا تغني عن تحديد النموذج واحتمالاته.

3. **ما يبدو خللًا أو قسوة:** إذا عُدّ حسن الملاءمة دليلًا على حكمة الصانع ورحمته، فكيف تُوزن الأمراض والافتراس والمعاناة في الاستدلال نفسه؟ يعرض هيوم هذا الاعتراض في «محاورات في الدين الطبيعي»، ويميز بين افتراض إله كامل ثم البحث عن حكمة خفية، وبين محاولة استنتاج ذلك الكمال من العالم المشاهد. لذلك لا تتساوى دعوى أن الكون يسمح بالحياة مع دعوى أنه يضمن لها الراحة أو السلامة؛ ولا يصح إثبات الثانية بالأدلة التي تسند الأولى وحدها.

4. **ومن صمّم المصمم؟** إذا كان كل تعقيد منظم يحتاج إلى تفسير، فلماذا يستثنى العقل الذي يُفترض أنه نظّم الكون؟ الاعتراض هنا لا يقتصر على السؤال عن بداية المصمم، بل يسأل عما أضافه افتراضه إلى التفسير: هل جعل الظاهرة أوضح، أم نقل الغموض إلى موجود آخر؟ وتزداد صعوبة المقارنة حين نستدل من العقول التي نعرفها إلى عقل لا يشبهها في طبيعته.

أبرز الردود وحدودها:

1. **على التفسير التطوري:** يجيب مؤمنون بأن وصف الآلية الطبيعية لا ينفي عندهم القصد الإلهي، وقد يرون التطور وسيلة من وسائل الخلق. ويضيف آخرون أن تفسير تنوع الحياة لا يجيب وحده عن منشئها الأول أو عن القوانين التي أتاحت وجودها. هذا تمييز مهم بين الأسئلة، لكنه لا يثبت أن كل سؤال باقٍ يستلزم تدخلًا مباشرًا؛ فنشأة الحياة لها أبحاثها وأدلتها. وبالمقابل، فإن نجاح تفسير تطوري لتكيف معين يضعف الحاجة إلى تدخل خاص لتفسيره، لكنه لا يحسم بمفرده السؤال الأوسع عن وجود الله. فالتوافق مع اعتقاد ليس هو إقامة الدليل عليه.
2. **على الاحتمالات والأكوان المتعددة:** يرى المدافع أن غياب قياس كامل للاحتمالات لا يمنع كل ترجيح، إذا صرّح الباحث بافتراضاته وبيّن أثر تغييرها. ويطالب أيضًا بأدلة تسند النموذج الكوني البديل وبشرح القوانين التي تجعله منتجًا لظروف ملائمة للحياة. لكن الطرف الآخر يطلب المعيار نفسه لفرضية القصد: لماذا نتوقع من الخالق المفترض هذا النوع من العوالم؟ ويعرض آلان غوث في بحثه عن التضخم المستمر آليات تقود إلى مناطق كونية متعددة، مع صعوبات تحديد الاحتمالات. لذلك لا يصح وصفها بأنها مجرد حيلة لتجنب الإيمان، ولا عدّها حقيقة أثبتها الرصد. وكثرة العوالم التي ينتجها نموذج لا تعني وحدها كثرة افتراضاته؛ فالمقارنة تتناول بساطة القوانين وقدرتها التفسيرية. كما لا يلزم من التعدد نفي الخالق، وهو ما يناقشه دون بيج من داخل إيمانه المسيحي.
3. **على الخلل والمعاناة:** يجيب المدافع بأن بعض ما يبدو نقصًا قد يكون مرتبطًا بمنافع أخرى أو بقيود نظام أوسع، وأن معرفتنا المحدودة لا تكشف كل العواقب. ويرد المعترض بأن إمكان وجود حكمة خفية غير إثباتها، وأن التفسير ينبغي أن يواجه ما يؤيده وما يعارضه معًا. ويتوقف وزن الاعتراض على النتيجة المراد إثباتها: فدعوى وجود قصد ما أضيق من دعوى خالق كامل القدرة والرحمة. وتبقى مشكلة الشر بحثًا لازمًا لهذه الصفات، لا سؤالًا تُسقطه الإحالة إلى فصل آخر.

4. **على سؤال المصمم:** يرد المدافع بأن التفسير المقبول لا يشترط حل جميع الأسئلة عن صاحبه؛ فقد نستدل على فعل إنسان قبل أن نعرف كيف نشأ أو تعلم. ويضيف بعضهم أن الإله، في تصوره، ليس جسمًا مؤلفًا من أجزاء، فلا يلزم أن يقاس تعقيده بتعقيد آلة. لكن صلاحية نقل مثال الصانع البشري إلى أصل الكون تظل موضع بحث، وكذلك القول ببساطة الإله أو وجوب وجوده؛ فهذه تحتاج إلى حجج متممة. وحصيلة هذا المسلك تتحدد بمقدار ما تسنده الأدلة من ترجيح القصد على بدائل محددة، بعد فحص المقدمات؛ ولا تكفي وحدها لتعيين دين بعينه.

البرهان الثالث: دليل الفطرة — «المعرفة المركوزة»

صورة الحجة: يرى أصحاب دليل الفطرة أن الإيمان بالله قد يبدأ من شعور تلقائي بالافتقار إليه، لا من سلسلة استدلالات. ويستشهدون بشيوع التدين وباللجوء إلى الله في الشدائد. وفي العرض الإسلامي يحضر قوله تعالى: «فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين» [العنكبوت: 65]. وهذا شاهد على التصور القرآني، لا مسح لسلوك كل مؤمن وملحد. كذلك لا تحمل الفطرة معنى واحدًا عند المفسرين؛ فالقرطبي، عند تفسير آية الروم 30، يعرض أقوالًا منها الإسلام ومنها الاستعداد لمعرفته وقبوله. لذلك ينبغي التمييز بين قولين: إن الإنسان مهيأ للاعتقاد الديني، وإن هذا الاستعداد يمنحه معرفة صحيحة بالله؛ فالثاني يحتاج إلى بيان لا يوفره الأول وحده. وقد يتخذ المدافع انتشار التدين قرينة تعضدها أدلة أخرى، لكن شيوع الاعتقاد لا يكفي لإثبات صدقه. ويعرض مصطفى محمود رؤية صوفية في «رحلتي من الشك إلى الإيمان»، فيقول: «أما العقل الذي يطلب برهاناً على وجود الله فهو عقل فقد التعقل». وتعبّر العبارة عن تصور يجعل الإيمان بالله سابقًا على الاستدلال؛ ولا نوردها حكمًا على عقل من يسأل أو يطلب الدليل.

الاعتقاد الأساسي عند بلانتينغا: يطرح ألفن بلانتينغا، في سياق فلسفي مسيحي، سؤالًا قريبًا لكنه مختلف: هل يلزم أن يستند كل اعتقاد معقول إلى حجة مستنبطة من اعتقادات أخرى؟ يرى أن بعض اعتقاداتنا، كذكرياتنا المباشرة، قد تكون مسوّغة من غير هذا الاستدلال، وأن الإيمان بالله يمكن أن يكون كذلك في ظروف مناسبة. فوصفه بأنه «اعتقاد أساسي» لا يعني أنه بديهي للجميع، أو أن مجرد الشعور به يجعله صحيحًا. ويؤكد بلانتينغا أن الاعتقاد الأساسي ليس محصنًا من الاعتراض والمراجعة. والمقصود دفاع عن إمكان معقولية الإيمان من غير برهان استدلالي لدى صاحبه، لا برهان على وجود الله يلزم غيره، ولا مساواة تامة بين هذا التصور ومعاني الفطرة في التراث الإسلامي.

أبرز الاعتراضات: كيف نميز استعدادًا يكشف حقيقة عن ميل تصوغه التربية والخبرة؟ تقترح دراسات في علم الإدراك تفسيرات طبيعية لنشأة الأفكار الدينية وانتقالها. ويعرض ويل جيرفيه وزملاؤه نموذجًا يجمع ميول الذهن والتعلم الثقافي: فما يسهل على الإنسان تصوره وتذكره لا يلزم أن يصدقه، وللمحيط الاجتماعي دور في ترجيح المعتقدات التي يلتزم بها. وليس هذا تفسيرًا واحدًا متفقًا عليه لكل أشكال التدين. ثم يواجه الدليل اختلاف الاعتقادات ووجود من لا يجدون في أنفسهم هذا الشعور: إذا كان الوجدان يوصل إلى تصورات متعارضة، فما معيار ترجيح أحدها؟ وإذا دل على نزوع عام إلى المقدس، فكيف ننتقل منه إلى إله بصفات محددة أو إلى دين بعينه؟ ووجود اللاأدري والملحد يقتضي فحص دعوى العموم، لا افتراض أنهما يخفيان إيمانًا لا يقرّان به.

أبرز الردود وحدودها: يجيب المدافع بأن معرفة منشأ الاعتقاد لا تكفي للحكم عليه؛ فقد يتعلم المرء حقيقة من أسرته، وقد تدفعه حاجة نفسية إلى بحث ينتهي إلى أدلة صحيحة. لكن هذا لا يجعل كل نقد لمنشأ الاعتقاد «مغالطة التكوين»: فإذا دل البحث على أن الآلية التي نعتمد عليها كثيرة الخطأ في هذا المجال، فقد يضعف مبرر الثقة بها، وإن لم يثبت كذب كل ما تنتجه. يناقش جوناثان جونغ وأكو فيسالا هذا الفرق بين تفسير الاعتقاد والطعن في مسوّغاته. وعلى اختلاف الناس، يجيب بعض المؤمنين بأن الاستعداد الفطري قد تنميه التربية أو تحجبه؛ ويبقى عليهم بيان ما يسند هذا التفسير وكيف يميزونه من بدائله. والخلاصة:

شيوع الاعتقاد، وقوة الشعور به، وصدق موضوعه مسائل متمايزة؛ نفحص الصلة بينها، ولا نجعل صدق المؤمن في تجربته دليلًا كافيًا على صحة تفسيرها، ولا نجعل التفسير الطبيعي وحده حكمًا ببطلانها.

البرهان الرابع: البرهان الأخلاقي — «لو لم يكن مشرِّع لما كان إلزام»

صورة الحجة: هل يكون الظلم خطأً ولو أقرّه مجتمع بأسره؟ ينطلق البرهان الأخلاقي، في إحدى صيغه المعاصرة عند وليام لين كريغ، من وجود قيم وواجبات أخلاقية موضوعية لا تتوقف على قبول البشر لها، ثم يربط وجودها بالله. ويمكن تلخيص استدلاله هكذا: لو لم يوجد الله، لما وجدت قيم وواجبات موضوعية؛ لكنها موجودة، إذن فالله موجود. والمقصود بالقيمة ما يجعل شيئًا خيرًا أو جديرًا بالتقدير، وبالواجب ما يلزمنا فعله أو تركه. وتقوم قوة الحجة على تسويغ مقدمتيها، لا على الشعور بتأنيب الضمير وحده.

موضع الخلاف: لا تدّعي هذه الصيغة أن غير المؤمن يعجز عن معرفة الخير أو العمل به؛ وكريغ نفسه يصرّح بذلك. السؤال هو: ما أساس القيمة والإلزام؟ فمعرفة الواجب، والدافع إلى أدائه، والأساس الذي يجعله واجبًا مسائل مختلفة. وقد يفسر التعلم أو التطور نشأة بعض أحكامنا، لكن تفسير نشأتها لا يثبت وحده صدقها أو بطلانها. كذلك لا تنحصر البدائل في الأمر الإلهي والعرف المتقلب؛ فالفيلسوفة لويز أنطوني تدافع عن قيمة أخلاقية كامنة في الكائنات القادرة على الإحساس، وفي قابليتها للأذى وحاجتها إلى الرعاية. فهي تنازع ضرورة الأساس الإلهي، لا تنكر الأخلاق لمجرد إنكارها وجود الله.

معضلة يوثيفرو والرد عليها: أصل السؤال عند أفلاطون متعلق بالتقوى وما تحبه الآلهة. وفي صياغته الأخلاقية المعاصرة نسأل: أيأمر الله بالفعل لأنه خير، أم يصبح خيرًا لمجرد الأمر به؟

يثير الأول سؤال استقلال المعيار عن الأمر، ويثير الثاني خطر جعل الخير تابعًا لإرادة يمكن تصورها على خلافه. ويرد كريغ بأن الخير متأصل في طبيعة الله، وأن أوامره تعبّر عن تلك الطبيعة الخيّرة وتؤسس واجباتنا؛ فلا هي أوامر اعتباطية، ولا هي خضوع لمعيار منفصل عنه. وهذا جواب فلسفي يحتاج إلى تقويم، لا مجرد تكرار لأحد طرفَي السؤال.

حدود الاستدلال: على المدافع أن يبيّن لماذا يستلزم الإلزام الأخلاقي مُلزِمًا إلهيًا، ولماذا يتفوق هذا التفسير على بدائله. وعلى المعترض الذي يثبت قيمًا مستقلة أن يشرح طبيعتها وكيف نعرفها وما الذي يجعلها ملزمة. ومن أسئلة تقويم الرد السابق: هل يفسر ردّ الخير إلى طبيعة الله أساسه، أم ينقل السؤال إلى معنى وصف تلك الطبيعة بالخيرية؟ ولا تكفي الحجة وحدها لتعيين دين بعينه أو إثبات كل حكم منسوب إليه. ونفصّل هذه المسائل، مع التأسيس الإنساني وطريق ليفيناس، في فصل «هل الأخلاق تحتاج إلى الله؟».

البرهان الخامس: حجة الرغبة — «الظمأ يدل على الماء»

صورة الحجة: للجوع طعام، وللظمأ ماء؛ فهل يشير توق الإنسان إلى سعادة لا تزول إلى ما يشبعه وراء حدود هذه الحياة؟ يعرض سي. إس. لويس، في فصل «الرجاء» من كتابه «المسيحية المجرّدة»، رغبةً لا تستوفيها خبرات الدنيا، ويرى في وجود عالم آخر التفسير الأرجح لها. ونجد استدلالًا قريبًا عند وحيد الدين خان، في مناقشته الحياة الآخرة، إذ يقيس التطلع إلى عالم أفضل على الظمأ الذي يدل على الماء. نحن إذن أمام محاولة لفهم دلالة الشوق، لا أمام قول إن كل ما نتمناه لا بد أن يتحقق.

موضع الاعتراض: ليست كل رغبة دليلًا على وجود ما يحققها؛ فقد يرغب المرء في استعادة ماضٍ لا يعود. ولذلك يميّز المدافع بين أمنية عارضة ورغبة أصيلة في طبيعة الإنسان. لكن هذا التمييز يفتح سؤالين: كيف نثبت أن التوق إلى السعادة الدائمة رغبة فطرية مستقلة، لا

امتدادٌ للخيال والتطلع إلى المزيد؟ ولماذا يلزم أن يكون لكل رغبة من هذا النوع ما يشبعها؟ فوجود الطعام والماء لا يكفي وحده لإثبات قاعدة تشمل كل أشواق النفس، ولا يصح افتراض عمومها ثم اتخاذ الرغبة موضع النزاع شاهدًا عليها.

الرد وحدوده: لا تتعلق الحجة بضمان الشبع لكل جائع، بل بوجود ما يمكن أن يشبع الجوع؛ والفرق بين الأمرين مهم. كذلك لا يبطلها بمجرده أن بعض الرغبات تتأثر بالتربية والثقافة؛ فتفسير نشأة الشعور غير الحكم على دلالته. غير أن على المدافع أن يبيّن لماذا يكون التفسير المتجاوز للطبيعة أرجح من البدائل، وأن يميّز بين عدم عثور شخص على ما يشبعه، واستحالة وجوده في هذه الحياة. ووصف الرغبة بأنها عميقة لا يحسم هذه المقارنة، كما أن تسميتها تمنّيًا لا تكفي لنقضها.

ما الذي تثبته؟ تتجه الحجة هنا إلى ترجيح وجود ما يشبع هذا الشوق وراء حدود الدنيا، ولا تعيّن وحدها صفات الله أو تفاصيل الآخرة أو صدق دين بعينه؛ فهذه تحتاج إلى أدلة أخرى. وقد يكون الشوق باعثًا على البحث، لكنه لا يعفي من فحص الأدلة. ولا يجوز اختزال الإيمان في طلب العزاء، أو عدم الإيمان في الرغبة في التحرر؛ فدوافع الأفراد لا تُعرف من انتماءاتهم الفكرية. ونعود إلى أثر التمنّي في فصل الانحيازات، وإلى صلة هذه الحجة بالخلود في فصل «الموت وما بعده».

البرهان السادس: التجربة الدينية — «ذقتُ فعرفت»

صورة الحجة: يروي بعض الناس خبرات يرون فيها حضورًا إلهيًا أو اتصالًا بحقيقة تتجاوز المألوف، ويجدون لها من الوضوح ما لا تمنحهم إياه المجادلة وحدها. فهل تصلح هذه الخبرات أساسًا للاعتقاد؟ يدافع ريتشارد سوينبرن عن مبدأ مؤداه أن ما يبدو للمرء صادقًا يمنحه

مسوّغًا أوليًا لتصديقه، ما لم تقم قرينة مضادة. وتطبيق هذا المبدأ على التجربة الدينية موضع نقاش، لا قاعدة متفقًا عليها؛ فهو يفتح باب قبولها، لكنه لا يمنحها العصمة من الخطأ.

اختلاف التجارب: ليست الشهادات الدينية قولًا واحدًا تتكرر روايته؛ فقد تختلف في وصف ما اختُبر وفي العقائد المستنبطة منه. ويرى بعض المدافعين أن التجربة قد تكون واحدة في أصلها، ثم تصوغها ثقافة صاحبها بلغة مخصوصة. غير أن هذا احتمال يحتاج إلى دليل، لا حلّ جاهز لكل تعارض. وعلى الباحث أن يميّز بين تشابه الأحوال النفسية واتفاق المعاني العقدية؛ فاشتراك تجربتين في السكينة أو الشعور بالوحدة لا يثبت أنهما تكشفان الحقيقة نفسها. ونعود إلى هذا السؤال في فصل «خيارات الحائر».

التفسير الطبيعي وحدوده: وجدت دراسة غريفيثس وزملائه سنة 2006 أن السيلوسيبين، في ظروف بحثية داعمة، يمكن أن يستثير خبرات تشبه بعض الخبرات الصوفية التلقائية. شملت الدراسة 36 متطوعًا ذوي مشاركة دينية أو روحية منتظمة، فلا تمثل نتائجها جميع البشر أو جميع التجارب الدينية. والدلالة الفلسفية تحتاج إلى حذر: معرفة الآلية العصبية للتجربة لا تثبت وحدها صدق تفسيرها الديني ولا بطلانه. كما أن إمكان استثارة خبرة مشابهة كيميائيًا يدعو إلى فحص منشئها وموثوقيتها، لكنه لا يكفي للحكم على كل خبرة تلقائية بأنها وهم.

من الخبرة إلى الشهادة: ما يعيشه المرء مباشرة يصل إلى غيره في صورة رواية؛ ولذلك لا تتساوى طرق تقويمه عند الطرفين. وفي مناقشته للتصوف، يميّز وليام جيمس بين سلطة التجربة على صاحبها وعدم إلزام الآخرين بقبول مضمونها من دون نقد. وليس في ذلك إسقاط لشهادته؛ بل دعوة إلى فحص دقتها، وظروفها، وما يعضدها أو يعارضها. كذلك لا يكفي عدّ الروايات: ينبغي النظر في استقلالها، وفي احتمال تأثر أصحابها بمصدر ثقافي مشترك، وفي إمكان التحقق من جوانبها القابلة للفحص.

ما الذي تثبته؟ قد تكون التجربة باعثًا قويًا على الإيمان عند صاحبها، وقد يراها غيره قرينة تستحق النظر؛ لكن الانتقال من عمق الشعور إلى صدق تفسير محدد يحتاج إلى تعليل.

ولا يثبت الأثر الأخلاقي الحسن، بمفرده، صحة جميع العقائد التي يربطها المرء بتجربته. فميزان «التجربة الحية» لا يُلغى ولا يُعزل عن سائر المعايير: نراعي أثرها، ونفحص تفسيرها، ولا نجعل اليقين النفسي مرادفًا للبرهان الذي يلزم الجميع.

خاتمة الفصل: لماذا لم يحسم برهانٌ واحد النزاع؟ — وقاعدة الحبل المجدول

عرضنا ستة مسالك كبرى للاستدلال، لا جميع ما قيل في المسألة. ورأينا أن الخلاف قد يقع في المقدمة، أو في الانتقال منها إلى النتيجة، أو في مقدار ما تثبته النتيجة نفسها. ولهذا لا يصح أن نستنتج من استمرار الجدل أن الأدلة كلها باطلة، ولا أن كثرة الردود تكفي لإثبات سلامتها. فوجود اعتراض لا يعني نجاحه، ووجود جواب لا يعني أنه حاسم. والسؤال النافع للقارئ هو: أين موضع الخلاف تحديدًا، وما الذي يرجّح أحد التفسيرين؟

ومن هنا ينشأ سؤال الخفاء الإلهي: لماذا لا تكون معرفة الله أوضح لمن يطلبها؟ يرى بعض المؤمنين أن بقاء مساحة من الغموض يتيح الاختيار والنضج الأخلاقي؛ لكن المعترض يسأل: هل معرفة وجود الله تسلب حرية محبته أو طاعته؟ وتتركز حجة الخفاء عند جي. إل. شيلنبرغ على القول بوجود إنسان قادر على علاقة واعية بالله، لا يعارضها، ومع ذلك لا يؤمن بوجوده: كيف ينسجم هذا، في رأيه، مع إله كامل المحبة؟ فالاعتراض لا يقتصر على غياب معجزة ظاهرة، ولا يفترض أن كل غير مؤمن معاند. وتُناقش مقدماته، وما إذا كانت ثمة أسباب وجيهة للسماح بهذا الخفاء، من غير اختزال الخلاف في سوء نية أحد الطرفين.

أما صورة الحبل المجدول فتعين على فهم الاستدلال التراكمي، بشرط ألا تحل الصورة محل البرهان. قد تسند قرائن متعددة نتيجةً لا تكفي إحداها وحدها لترجيحها بقوة؛ لكن ذلك يتوقف على قيمة كل قرينة وصلتها بغيرها. فإذا كانت الأدلة تعيد افتراضًا واحدًا بصيغ مختلفة،

لم يصبح تكراره دعمًا مستقلًا. وإذا كانت لكل منها دلالة معتبرة، فلا يصح إسقاط مجموعها لمجرد أن أيًا منها لا يمنح يقينًا منفردًا. لذلك لا يكفي قول «كثرة الأدلة تقوّيها» ولا شعار «صفر زائد صفر يساوي صفرًا»: المطلوب بيان ما يضيفه كل دليل، وفحص البدائل والأدلة المضادة، ثم وزن الحصيلة كلها بمعيار واحد.

ومهما تكن النتيجة التي ترجّحها، فميّز بين ثلاثة مواقف: الاعتقاد بوجود خالق، والاعتقاد بعدم وجوده، وتعليق الحكم لعدم كفاية ما بين يديك. ليس تعليق الحكم إنكارًا، كما أن قبول وجود خالق لا يثبت تلقائيًا صدق دين بعينه. وتظل أسئلة المعنى والأخلاق والموت مفتوحة للفحص في كل موقف. وقبل الانتقال إلى أدلة الأديان على نفسها، نستكمل بمبحث عن الحوار: كيف نعرض ما اقتنعنا به، ونفهم اعتراض غيرنا، من دون أن يتحول طلب الحقيقة إلى طلب الغلبة؟

> **إحالات الفصل:** تفصيل البرهان الأخلاقي ومعضلة يوثيفرو في فصل «هل الأخلاق تحتاج إلى الله؟»؛ وحجة الرغبة بتمامها في فصل «الموت وما بعده»؛ واعتراض التصميم الرديء يُستكمل في فصل «مشكلة الشر».

مبحث 18.1: كيف يعرض المؤمن حجته؟ — أصول الحوار مع غير المؤمن

فهم السؤال قبل اختيار الدليل، وأخطاء الطرفين بمعيار واحد، وشواهد من الحوار القرآني، وحدود الإقناع وأدب الاختلاف

ملخص المبحث: كيف يعرض المؤمن أسباب إيمانه على من لا يشاركه الاعتقاد؟ لا يضيف هذا المبحث برهانًا جديدًا، بل يبحث في أمانة تقديم الأدلة، وفهم الاعتراضات، وصون حرية الطرفين. وغايته أن يكون الحوار فرصة للفهم والمراجعة، لا امتحانًا ينتهي بإعلان منتصر ومهزوم.

مدخل: حين يصبح السؤال قريبًا من القلب

عرض هذا الفصل أدلة وجود الله والاعتراضات عليها، ويأتي الفصل التالي لأدلة الأديان على نفسها. غير أن السؤال في البيت أو بين الأصدقاء قد يتخذ صورة أشد قربًا: ابني يقول إنه لم يعد يؤمن، فكيف أصغي إليه؟ وصديقي يسأل عن أسباب إيماني، فمن أين أبدأ؟ هنا لا تكفي معرفة الحجة؛ إذ يلزم أيضًا فهم السؤال الذي طُرحت من أجله. فقد يطلب محاورك تفسيرًا، أو يناقش اعتراضًا محددًا، أو يريد أن يتكلم من غير خوف من القطيعة. وليس من الأمانة أن تجيب عن سؤال لم يسأله، أو أن تجعل محبتك له مشروطة بموافقته.

وميثاقنا هنا هو ميثاق الكتاب نفسه: عرض أمين وميزان واحد. نبدأ بالمؤمن الذي يريد بيان أسباب اعتقاده، ثم ننظر في المبحث التالي إلى الحوار من الجهة المقابلة. وليس المقصود

تعليم أحدهما كيف يتغلب على الآخر، بل كيف يوضح دعواه ويختبرها. يجوز لك أن ترجو اقتناع محاورك، كما يجوز له أن يرجو اقتناعك؛ لكن هذه الرغبة لا تعفي أيًا منكما من الاستماع، ولا تمنحه حق الضغط أو الحكم على النيات. والحوار المنصف لا يخشى أن يقرأ الطرف الآخر قواعده.

أولًا: لا تجعل الاقتناع الفوري مقياس النجاح

قد تتغير قناعة بعد حديث واحد، وقد تحتاج مراجعتها إلى وقت وقراءة وتجارب متراكمة. ولا يصح اختزال التحول إلى الإيمان أو عنه في سبب نفسي واحد، ولا الجزم بأن المناظرات لا تقنع أحدًا. فقد يستفيد منها من يشارك أو يستمع، وقد يطغى فيها طلب الظهور على فحص الحجج. لذلك لا تقرأ الصمت اعترافًا بالهزيمة، ولا الرفض عنادًا، ولا التأثر العاطفي دليلًا على صحة الفكرة. ما يبدو واضحًا لك قد يظل عند محاورك متوقفًا على مقدمة لم يقبلها أو سؤال لم يجد عنه جوابًا.

المقياس الأقرب إلى الإنصاف هو: هل فهم كل منكما موقف الآخر بدقة؟ هل اتضح موضع الخلاف، أو ظهرت معلومة تستحق التحقق، أو أمكن تصحيح خطأ؟ وقد تكون ثمرة الجلسة اتفاقًا على قراءة مصدر والعودة إليه، لا تغييرًا في الاعتقاد. وإذا طلب محاورك وقتًا أو اعتذر عن مواصلة الحديث، فاحترم ذلك. إبقاء باب الحوار مفتوحًا لا يعني إلزامه بالعودة إليه، كما أن بقاء الود لا ينبغي أن يكون مكافأة على استجابته.

ثانيًا: حدّد السؤال، وميّز بين وجود الله وصدق دين بعينه

اسأل نفسك قبل البدء: هل أريد فهم ما يقوله محاوري، أم أبحث عن جملة أسكته بها؟ ثم اتفقا على سؤال محدد تستطيعان مناقشته. وإذا تعددت القضايا، فاختارا واحدة، وسجّلا ما

يحتاج إلى بحث لاحق. يساعد هذا التحديد على متابعة الحجة والاعتراض؛ ولا ينبغي أن يصبح وسيلة لاستبعاد سؤال صعب أو منع الطرف الآخر من بيان صلته بالموضوع.

والتمييز بين وجود الله وصدق دين بعينه لازم، لكنه لا يفرض طريقًا واحدًا على جميع الحوارات. فنقد رواية دينية لا ينفي وحده كل تصور لخالق، كما أن ترجيح وجود خالق لا يثبت وحده نبوة أو كتابًا. ومع ذلك قد يتصل اعتراض على الألم أو العدل بصفات الإله الذي تدافع عنه، فلا يصح إبعاده دائمًا إلى ملف آخر. اسأل: أي دعوى يمسها الاعتراض تحديدًا؟ وما القدر الذي يثبته أو ينفيه؟ بهذا يتضح موضع النقاش، بدل أن تتحول «المرحلتان» إلى حاجز يحول دون السؤال.

وإذا اقتنع محاورك ببعض ما عرضت، فلا تنسب إليه أكثر مما قال. فقد يقبل احتمال وجود خالق ويعلّق الحكم على صفاته، أو يرفض حجة بعينها من غير أن يجزم بعدم وجود الله. سمّيا مواضع الاتفاق والخلاف بألفاظ واضحة، ولا تعدّا كل موافقة جزئية انتقالًا إلى موقف كامل. وما بقي من أسئلة الأديان له أدلته ومصادره في الفصل التالي.

ثالثًا: افهم محاورك، ولا تختزله في تصنيف

لا يدل وصف «غير المؤمن» وحده على سبب الموقف أو درجته؛ فقد يعني إنكار الوجود، أو تعليق الحكم، أو عدم الاقتناع بدين محدد. اسأل محاورك كيف يصف موقفه، وما السؤال الأهم لديه، وما نوع الجواب الذي يراه ذا صلة. والأمثلة الآتية موضوعات قد تتداخل عند الشخص نفسه، وليست تشخيصات نفسية ولا أصنافًا مغلقة من الناس:

الألم والتجربة الشخصية: إذا ارتبط السؤال بفقد أو ظلم، فابدأ بالإصغاء، من غير أن تستنتج أن الاعتراض عاطفي فلا قيمة عقلية له. قد يحمل الألم سؤالًا فلسفيًا جادًا عن الشر والعدل.

اسأل إن كان محاورك يريد الآن مناقشة الجواب، أم يحتاج إلى من يسمعه؛ ولا تجعل لحظة ضعفه فرصة للضغط عليه. وميزان الحجة في فصل «مشكلة الشر»، لا في تقدير مقدار حزنه.

الاعتراض الأخلاقي: إذا كان السؤال عن عنف أو قهر يُبرَّران دينيًا، فناقش الواقعة ودقة نسبتها ودلالة النص المعني بها. لا تحوّل إدانة الظلم فورًا إلى مطالبة محاورك بإثبات مصدر الأخلاق، كأن الاعتراض يسقط إن لم يقدم نظرية كاملة. ويمكنكما، إن اتفقتما، الانتقال إلى سؤال الأساس الأخلاقي ومناقشة الأجوبة الدينية وغير الدينية المعروضة في الفصل 22.

حدود المعرفة العلمية: إذا طلب محاورك دليلًا تجريبيًا، فاسأله ما الدعوى التي يريد اختبارها وكيف يمكن اختبارها. ليست كل مسألة فلسفية تجربة مختبرية، وليست كل دعوى دينية بمنأى عن الفحص؛ فقد تتضمن خبرًا تاريخيًا أو أثرًا قابلًا للرصد. ميّزا بين نتائج العلم والتأويل الفلسفي لها، ولا تنسبا إلى العلم إثباتًا أو نفيًا أوسع مما تسمح به الأدلة.

الاعتراض الفلسفي: إذا كان محاورك يناقش مقدمة محددة في برهان، فابقَ معها حتى يتضح الخلاف. لا تستبدل الجواب بذكر أسماء فلاسفة يوافقونك، ولا تفترض أن معرفة المصطلحات تجعل صاحبها أصدق من غيره. وإن لم تكن تعرف جوابًا، فقل ذلك وابحث عنه؛ فالاعتراف بحدود المعرفة أصدق من رد سريع لا يصيب الاعتراض.

قلة الاهتمام بالسؤال: قد لا يشغل موضوع الإيمان محاورك، أو قد لا يرغب في مناقشته معك. لا يثبت ذلك افتقاره إلى المعنى، ولا يبرر تخويفه كي يشارك. يمكنك أن تبيّن لماذا يهمك السؤال، ثم تترك له حرية الحديث أو الاعتذار. وليس لكل شخص «مفتاح» مضمون يفتح له باب الاقتناع.

ومن الأسئلة المفيدة: «ما التصور الذي تقصده حين تقول إنك لا تؤمن بالله؟» ثم بيّن أنت التصور الذي تدافع عنه، وما تستند إليه في نسبته إلى دينك. قد يكشف ذلك سوء فهم، وقد يتبين أنكما تفهمان الدعوى نفسها وتختلفان في أدلتها. فلا تفترض سلفًا أن كل اعتراض

يتجه إلى صورة ساذجة، ولا تستبدل أثناء النقاش تصورًا بآخر لتفادي النقد. المقصود تحديد الدعوى التي ستُفحص، لا تلقين المحاور جوابًا ننتظره منه.

رابعًا: اختر الدليل المتصل بالسؤال، وبيّن حدوده

ابدأ بالحجة التي تجيب عن السؤال المطروح، لا بالحجة التي تحفظها أفضل من غيرها. اشرح مقدماتها ونتيجتها، ثم اسأل عن موضع الاعتراض. ففي برهان الحدوث مثلًا، لا يكفي تبديل «كل موجود له سبب» بعبارة «كل ما بدأ وجوده له سبب»؛ بل تبقى المقدمة السببية وبدء وجود الكون وصلتهما بالنتيجة مواضع بحث. وفي الضبط الدقيق، ميّز المعطى الفيزيائي من تفسيره الفلسفي. ولا تجعل نقص تفسير علمي، بمفرده، إثباتًا للتدخل الإلهي؛ فجهل السبب لا يعيّن سببًا بعينه.

واشرح التجربة الدينية بوصفها خبرة وشهادة تحتاج دلالتهما إلى فحص، لا أمرًا يلزم الآخرين لمجرد قوتها عند صاحبها. وكذلك ينبغي بيان ما تضيفه حجج الفطرة والرغبة والأخلاق، وما لا تثبته وحدها. وقد تتساند الأدلة، كما سبق في مناقشة الاستدلال التراكمي؛ لكن كثرتها لا تغني عن تقدير قيمة كل منها وصلتها بغيرها. وإذا ظهر ضعف حجة، فاعترف به، ثم انظر فيما بقي: لا تُسقط بقية الأدلة تلقائيًا، ولا تنتقل بينها بسرعة تمنع فحص أي منها.

خامسًا: شواهد قرآنية على النظر وأدب الحوار

يجد المسلم في القرآن شواهد يستلهم منها أسلوب الحوار. فمنها الدعوة إلى النظر في الإبل والسماء والجبال والأرض (الغاشية: 17 إلى 20)، والسؤال عن الخلق: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (الطور: 35). ويُقرأ هذا السؤال في الاستدلال الإسلامي دعوة إلى تأمل أصل الوجود؛ أما تحويله إلى برهان مفصل فيقتضي بيان مقدماته ومناقشة الاعتراضات

عليها. ويروي البخاري عن جبير بن مطعم، عند سماعه آيات من سورة الطور: «كاد قلبي أن يطير» (صحيح البخاري، حديث 4854). وهو خبر عن أثر السماع فيه، لا قاعدة تضمن الأثر نفسه عند كل سامع.

ومن الشواهد أيضًا وصف الدعاء عند الخطر (العنكبوت: 65)، والتوجيه إلى الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن (النحل: 125)، وحوار إبراهيم مع صاحب الملك في سورة البقرة (الآية 258)، من غير أن يسمّي النص ذلك المحاور. ويمكن أن يستلهم المسلم منها العناية بالسؤال والأسلوب، مع التمييز بين دلالة النص في إيمانه وحجيته عند من لا يسلّم بمصدره. فلا يُطلب من غير المؤمن قبول النتيجة لمجرد ورودها في النص، بل تُعرض عليه الحجة ليبحثها. كما لا يجوز اتخاذ حديث النص عن الشدة ذريعة لاستغلال خوف إنسان أو مصابه.

سادسًا: أخطاء تفسد الحوار، أيًا كان صاحبها

ومن الأخطاء التي ينبغي للمؤمن المتحاور أن يحذرها:

1. **الاستدلال بالفجوة:** غياب تفسير علمي مكتمل لا يكفي وحده لإثبات تفسير ديني بعينه. قد يفتح سؤالًا، لكنه لا يمنح جوابًا تلقائيًا.

2. **التخويف بدل الاستدلال:** الوعيد الذي لا يقبل المحاور مصدره لا يثبت له صدق ذلك المصدر؛ فلا تجعل الخوف بديلًا عن الحجة.

3. **الحكم على النيات:** لا تقل إن مخالفك رفض الإيمان ليتحلل من الأخلاق. ناقش ما يقوله، ولا تستنتج صحة الموقف أو بطلانه من تخمين دوافع صاحبه.

4. **انتقاء الاعتراض الأضعف:** الرد على قول ساذج لا يغني عن مناقشة أقوى ما يقوله مخالفوك فعلًا. اعرض الاعتراض بصيغة يقبل صاحبها أنها تمثله.

5. **اجتزاء الاستشهاد العلمي:** لا تقتطع كلام باحث أو تحمّل نتيجة ما لا تحتمل. ارجع إلى السياق، وميّز رأي العالم الشخصي من نتيجة بحثه.

6. **استعجال الجواب:** لا تحوّل جلسة الفهم إلى موعد لإعلان الإيمان. اترك للمحاور وقتًا للتفكير والتحقق، واقبل طلبه التوقف.

7. **ربط الاحترام بالاقتناع:** بقاء محاورك على رأيه لا يبيح الغضب عليه أو الانتقاص منه. يمكنك نقد موقفه بوضوح مع صون كرامته وحريته.

وبالمعيار نفسه، ينبغي لغير المؤمن المتحاور أن يحذر الأخطاء الآتية:

1. **مناقشة صورة لا يتبناها المحاور:** تحقق من التصور الذي يدافع عنه المؤمن، ولا تلزمه بما ينفيه. وفي المقابل، له أن يبيّن سبب نسبته هذا التصور إلى دينه.

2. **القفز من نقد دين إلى نفي كل إله:** حدّد ما تصيبه حجتك؛ فقد تنقض دعوى مخصوصة من غير أن تنفي كل تصور ممكن للخالق.

3. **الاكتفاء بسلوك الأتباع:** سوء فعل المتدين لا ينفي وحده وجود الله، كما أن صلاحه لا يثبته. لكن نقد السلوك يظل ذا صلة حين تكون الدعوى نفسها أن التدين يضمن أثرًا أخلاقيًا معينًا.

4. **توسيع حكم المنهج التجريبي:** ميّز بين «لم نجد دليلًا تجريبيًا» و«لا توجد إلا حقائق يثبتها المختبر». الثانية دعوى فلسفية تحتاج إلى تعليل، لا نتيجة علمية بمجرد صياغتها.

5. **تحميل التمثيل أكثر مما يثبت:** قد يوضح مثال إبريق راسل مشكلة المطالبة بتصديق دعوى لمجرد تعذر نفيها؛ لكنه لا يعفي من فحص الأدلة المقدمة فعلًا. وبالمثل، لا يكفي أن يصف المؤمن دعواه بأنها مختلفة حتى تصبح مثبتة.

6. **الخلط في عبء الإثبات:** من يقرر دعوى يبيّن مسوّغها بحسب مضمونها وقوتها. والقول إن دليلًا لم يقنعك غير الجزم بعدم وجود الله؛ فلا تطالب لنفسك بإعفاء مطلق، ولا تقبل تحميلك دعوى لم تقلها.

7. **الاستعلاء على المؤمن:** السخرية من عقله أو وصفه بالسذاجة لا تقوم مقام النقد، كما لا يقوم وصف غير المؤمن بالفساد مقام الرد عليه. افصل بين احترام الإنسان وتقويم حجته.

سابعًا: الإصغاء — مهارةٌ قبل أن تكون تكتيكًا

لا يكفي أن تلتقط العبارة التي قالها محاورك؛ حاول أن تفهم السؤال أو التجربة التي جعلتها مهمةً له، ثم أعد صياغة موقفه بما يقرّ أنه يمثله قبل أن تعترض. والإصغاء لا يعني الموافقة، ولا يحوّل التجربة الشخصية إلى برهان، لكنه يقلل سوء الفهم ويجعل الخلاف في موضعه. كثير من الحوارات يفسدها التعجل في الرد أو طلب الغلبة، بينما يتيح الإصغاء الصادق أن تُناقش الحجة من غير أن يُهدر صاحبها. وإذا نسيت تفاصيل هذا المبحث، فتذكر القاعدة: افهم أولًا، ثم ناقش.

ثامنًا: حدود الإقناع وأدب الاختلاف

للحوار حدود لا ينبغي تجاوزها: لا يملك أحد أن يقرر اعتقاد غيره نيابة عنه، ولا يلزمه الاستماع بلا نهاية. ويقرأ المسلم في هذا السياق قوله تعالى: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي

مَنْ يَشَاءُ» (القصص: 56). وفي هذا المنظور الديني، لا تكون مسؤولية المحاور ضمان اقتناع الآخر، بل أمانة ما يقدمه وحسن معاملته. ومن خارج هذا المنظور أيضًا، يمكن الاتفاق على أن الإكراه ليس برهانًا، وأن الاعتقاد لا يثبت بأمر يصدره شخص لآخر.

وإذا انتهى الحديث إلى اختلاف، فسمّيا ما بقي بلا تجريح: «لم نتفق في هذه المقدمة»، أو «نحتاج إلى التحقق من هذا المصدر». إن رغبتما في المتابعة، فحددا سؤالًا أو قراءة مشتركة؛ وإن لم ترغبا، فليس إنهاء النقاش قطيعة واجبة. وقد يختار المؤمن الدعاء لمن يحب، وهو شأن من إيمانه، لا بديل عن الجواب ولا حجة على الطرف الآخر. ويبقى احترام الإنسان حقًا له، لا وعدًا معلّقًا على أن يصير نسخة منك.

الميزان: وضوح الحجة وحرية المراجعة

تبدأ أمانة الحوار بفهم الموقف كما يعبّر عنه صاحبه، ثم بتحديد السؤال وتقديم الدليل مع حدوده. ومن لوازمها أن تراجع المصدر، وتميّز الفكرة من سلوك أتباعها، ولا تعوّض ضعف الاستدلال بالطعن أو التخويف. طبّق على نفسك القاعدة التي تطلبها من مخالفك: كما تريد عرض حجتك في أقوى صورها، فامنح اعتراضه الحق نفسه؛ وكما تطلب وقتًا للفهم، فاتركه له. وليس الحفاظ على الود تخلّيًا عن النقد، ولا وضوح الخلاف إذنًا بالإهانة.

ويبقى السؤال الموجّه إلى الطرفين: تدخل الحوار راجيًا أن تُقنِع؛ فهل تقبل أن تُقنَع إذا ظهر لك ما يستدعي المراجعة؟ لا يعني ذلك الارتياب في كل شيء، ولا اشتراط التخلي عن الاعتقاد قبل النقاش؛ بل يعني القدرة على تسمية ما قد يصحح فهمك أو يغيّر تقديرك للدليل. وقد تنتهي إلى رأيك الأول، لكن بعد فهم أدق لما يسنده وما يعترض عليه. وبهذا السؤال ننتقل إلى المبحث المقابل: كيف يعرض غير المؤمن حجته، وكيف يُنصت إليها المؤمن؟

إحالات المبحث: عرض البراهين واعتراضاتها في الفصل 18، وأدلة الأديان في الفصل 19؛ وسلّم المواقف في الفصل 2، وعبء الإثبات في الفصل 4، ومشكلة الشر في الفصل 20، والأخلاق في الفصل 22، وحدود الاستدلال العلمي في الفصل 23. والشواهد القرآنية والحديثية مثبتة بأرقامها في مواضعها. ولمثال الإبريق: برتراند راسل، «هل يوجد إله؟»، مقال كُتب سنة 1952، ضمن الأوراق المجمعة، المجلد 11. والعنوان هنا معرّب للتعريف بالمقال.

مبحث 18.2: كيف يعرض غير المؤمن حجته؟ — أصول الحوار مع المؤمن

تحديد الدعوى وعبء إثباتها، وفهم أسباب الإيمان، وعرض الاعتراضات بحدودها، وأدب النقد والإصغاء

ملخص المبحث: ننظر هنا إلى الحوار من الجهة المقابلة: كيف يشرح غير المؤمن موقفه لمن يؤمن؟ وكيف يستقبل المؤمن اعتراضًا جادًا؟ لا تتغير القواعد بتغير المتكلم: وضوح في الدعوى، وأمانة في عرض الدليل، وحرية في القبول والمراجعة. وليس كل غير مؤمن جازمًا بالنفي؛ لذلك نبدأ بتحديد ما يقوله المحاور فعلًا، لا بما نتوقعه منه.

مدخل: الإنصاف يقتضي أن نسمع الجهتين

إذا عرضنا أسباب الإيمان في أقوى صورها، وجب أن نمنح الاعتراض عليها العناية نفسها. وليس في فهم حجة المخالف التزام بقبولها، كما أن ذكر الرد عليها لا يعني أنه حسم النزاع. يحتاج القارئ إلى معرفة ما تقوله الحجة، وما تفترضه، وأين يختلف معها ناقدها. لهذا يأتي المبحث مكملًا لسابقه: هناك نظرنا في عرض المؤمن لأسباب اعتقاده، وهنا ننظر في عرض غير المؤمن لأسباب موقفه. وما نطلبه من أحدهما في الدقة واحترام محاوره نطلبه من الآخر، من غير استثناء ولا تشخيص للنيات.

أولًا: لا تجعل تغيير الاعتقاد شرطًا لنجاح الحوار

قد يراجع الإنسان اعتقاده بعد حجة سمعها، وقد تتكون المراجعة على مهل، وقد ينتهي إلى تثبيت رأيه بعد فحصه. لا يحق للمحاور أن يختزل الإيمان في خوف أو عادة، ولا تركه في جرح نفسي أو رغبة في التحرر من التكليف. فهذه تفسيرات لأشخاص ومسارات تحتاج إلى معرفة وأدلة، وليست أجوبة جاهزة عن الحجج. اسأل محاورك عما يعنيه له اعتقاده، واستمع إلى ما يختار أن يقوله؛ ولا تحول الحوار إلى تحقيق في حياته. وقد يكفي في جلسة واحدة تصحيح فهم أو تحديد موضع خلاف، من غير إعلان فائز أو مطالبة أحد بالتراجع أمام الناس.

ثانيًا: حدّد موقفك، ثم بيّن ما يسنده

تختلف أسباب عدم الإيمان ودرجاته، فلا تحمل نفسك أو محاورك دعوى أوسع مما يقول. ومن المفيد التمييز بين المواقف الآتية، مع الانتباه إلى أن الألفاظ قد تُستعمل بمعانٍ مختلفة:

عدم الاقتناع أو تعليق الحكم: قولك «الأدلة التي أعرفها لا تكفيني» يصف تقديرك لما اطلعت عليه، ولا يساوي الجزم بعدم وجود الله. يمكنك أن تبيّن أين لم تقنعك الحجة: في مقدمة، أو في الانتقال منها إلى النتيجة، أو في كفاية الشاهد. ولست مطالبًا بنقض كل حجة قيلت أو ستقال حتى يجوز لك تعليق الحكم. أما إذا قررت أن حجة بعينها باطلة، فبيّن وجه الخلل؛ وإذا ادعيت أن جميع الأدلة باطلة، اتسع عبء ما يلزمك من تعليل.

ترجيح النفي: إذا قلت «أرى أن عدم وجود الله أرجح»، فقد انتقلت إلى حكم يحتاج إلى بيان أسباب الترجيح. قد تدخل فيه اعتراضات على الأدلة، وقرائن تراها أليق بتصور غير إلهي للعالم؛ فلا يلزم أن تكون أسبابه منفصلة تمامًا عن نقد الإيمان. المهم أن تشرح كيف تنتقل منها إلى رجحان النفي، وأن تحدد تصور الإله الذي تقصده. وغياب الشاهد قد يكون ذا دلالة

إذا كان وجود الشيء يقتضي أو يرجّح ظهور ذلك الشاهد؛ أما مجرد عدم العثور فلا يحسم المسألة في كل حال.

الجزم بالنفي: إذا قررت استحالة وجود إله موصوف بصفات معينة، فبيّن التناقض الذي تراه في تلك الصفات أو بينها وبين ما ثبت لديك. لا تُرفض الدعوى لمجرد أنها سالبة؛ فقد تُبرهن بعض دعاوى النفي. لكن نفي تصور محدد أضيق من نفي كل واقع إلهي ممكن، ولا يجوز الانتقال من أحدهما إلى الآخر بلا حجة. فعبء الإثبات يتبع مضمون الدعوى ومدى الجزم بها، لا كون صاحبها مؤمنًا أو غير مؤمن.

وينبغي أيضًا تحديد مستوى الخلاف: نقد رواية أو عقيدة في دين بعينه لا ينفي تلقائيًا وجود خالق، كما أن الاعتراض على صفة إلهية قد يمس أصل التصور الذي يدافع عنه المؤمن. لا تستخدم التمييز بين وجود الله وصدق الدين لفصل ما بينه صلة، ولا تخلطهما حين تكون النتيجة أضيق. وإذا غيّر أحدكما دعواه أثناء الحديث، فسمّيا التغيير ثم افحصا الدعوى الجديدة.

ثالثًا: ناقش أسباب الإيمان، ولا تصنّف أصحابها

قد تتداخل عند الإنسان أسباب عقلية وتجارب شخصية وروابط اجتماعية، ولا يكشف عنها وصف «المؤمن» وحده. اسأله عما يستند إليه، ولا تقسم الناس إلى أنماط تتوهم أن لكل منها مفتاحًا مضمونًا. والأمثلة التالية موضوعات للنقاش، لا أحكام على أصحابها:

الموروث والانتماء: قد يكون للبيت والجماعة أثر في الاعتقاد، لكن معرفة منشئه لا تكفي للحكم على صدقه. يمكنك أن تسأل: لو نشأنا في بيئة أخرى، فهل كنا سنحمل الموقف نفسه؟ ثم انتقل إلى السؤال الأهم: ما الأدلة التي تسوّغه الآن؟ وينطبق هذا الفحص على

المواقف الدينية وغير الدينية معًا. فالمقصود مراجعة ما ورثناه، لا إحراج المؤمن بأصل لم يختره أو افتراض أنه لم يبحث بعد ذلك.

البرهان العقلي: إذا استند محاورك إلى الحدوث أو الضبط الدقيق، فناقش مقدمات البرهان الذي يقدمه فعلًا. والسؤال عن سبب المصمم مثلًا لا يصيب كل صيغة من حجج التصميم على السواء؛ إذ يتوقف أثره على ما تدّعيه الحجة وما تستثنيه ولماذا. ويمكن سؤال المؤمن عن سبب ترجيح علة إلهية على تصور يجعل الواقع الطبيعي أساسًا نهائيًا للتفسير، لكن السؤال لا يغني عن مقارنة التصورين. والأسماء الكبيرة في الفلسفة لا تقوم مقام شرح الاعتراض.

التجربة الدينية: اسأل كيف انتقل صاحب الخبرة من وصف ما عاشه إلى تفسير مصدره. ويمكن الاستعانة بتجارب من تقاليد أخرى لفحص هذا الانتقال، من غير ادعاء أنها متساوية في كل تفصيل أو متناقضة كلها. فإذا استُخدمت خبرات متشابهة لتأييد دعاوى متعارضة، لزم معيار للتمييز بينها. أما مجرد تعدد الخبرات فلا يثبت وحده بطلان كل تفسير ديني لها.

الأخلاق والمعنى: إذا قيل إن الدين يمنح الحياة معنى أو يعين على السلوك الحسن، فميّز بين الأثر العملي وصدق الاعتقاد. قد يكون الأثر ذا قيمة عند صاحبه، لكنه ليس وحده إثباتًا لمصدر إلهي. وبالمقابل، لا تكفي أمثلة على سلوك حسن خارج الدين لحسم جميع الأسئلة عن أساس الأخلاق؛ فالسلوك المشاهد والتبرير الفلسفي مسألتان بينهما صلة، وليستا شيئًا واحدًا.

الخوف والرجاء: إذا استند النقاش إلى رهان عملي، فاسأل عن البدائل التي يقارن بينها، وعن سبب ترجيح هذا الدين تحديدًا، وعن إمكان اختيار الاعتقاد لمجرد الاحتياط. لا تجعل الخوف دليلًا على ضعف عقل صاحبه، ولا تعد بزواله فورًا إذا غيّر رأيه. ولرهان باسكال مناقشته في الفصل 5؛ وما يفيد في تحريك الاهتمام لا يكفي بالضرورة لإثبات الدعوى.

ومن الأسئلة المشتركة: «هل أقبل لموقفي ما أرفضه في موقف غيري؟» و«ما الذي قد يدعوني إلى مراجعة هذا الاعتقاد؟». السؤال الأول يختبر اتساق المعيار، لكنه لا يفترض أن جميع تصورات الإله متطابقة، ولا يجعل كثرة الأديان برهانًا على بطلانها كلها. والثاني يدعو إلى بيان

مواضع المراجعة، لكنه لا يحكم على صدق الإنسان من سرعة جوابه. فقد يحتاج محاورك إلى وقت ليحدد ما يعدّه دليلًا مؤثرًا. اسأل نفسك السؤالين بالجدية التي تسأل بها غيرك.

رابعًا: اعرض الاعتراض، وبيّن مداه وحدوده

لا توجد حجة واحدة يلتزم بها جميع غير المؤمنين، ولا ترتيب يصلح لكل حوار. وفيما يأتي خمسة مسارات بارزة للنقاش، لا قائمة تستنفد ما قيل في المسألة. اختر منها ما يتصل بالسؤال المطروح، وميّز في كل مرة بين عرض الحجة وتقييمها، وبين الاعتراض على دين محدد والاعتراض على تصور أعم للإله.

الشر والمعاناة: في الصيغة القرينية التي عرضها وليام رو، تقوم الحجة على معاناة شديدة يرى أن منعها لا يستلزم تفويت خير أعظم أو وقوع شر مساوٍ أو أشد. فإذا كان إله كلي العلم والقدرة والخير سيمنع مثلها، فوجودها يعارض وجود إله بهذه الصفات. وموضع البحث هنا: هل لدينا ما يرجّح وجود معاناة من هذا النوع، أم أن محدودية معرفتنا تمنع هذا الترجيح؟ لا يكفي أن نقول «لا أرى حكمة» لنجزم باستحالتها، كما أن إمكان حكمة مجهولة لا يحسم وحده وزن القرينة. وتفصيل الحجة وأجوبتها في الفصل 20.

الخفاء الإلهي: ينطلق جون شلنبرغ من أن كمال المحبة يقتضي إتاحة علاقة واعية بالله لكل قادر عليها لا يقاومها. ويرى أن وجود غير مؤمنين لا يصدّون أنفسهم عن هذه العلاقة يعارض وجود إله كامل المحبة. ولا تتوقف الحجة على افتراض أن هؤلاء سيعاقبون، ولا على عدد هائل منهم. ويمكن مناقشة الصلة بين المحبة وإتاحة العلاقة، أو وجود هذا النوع من عدم الإيمان، أو ما يُقترح من مبررات للخفاء؛ ولا يكفي للرد اتهام السائل بسوء النية. كما لا تمتد النتيجة تلقائيًا إلى كل تصور لما وراء الطبيعة.

المفاضلة بين التفسيرين: يقارن غراهام أوبي بين الطبيعانية، التي تجعل الواقع الطبيعي أساس تفسير العالم، والإيمان بإله، ويرجّح الأولى لاقتصادها في الافتراضات مع ما يراه كفاية تفسيرية لا تقل عن منافستها. هذه دعوى مقارنة تحتاج إلى فحص، وليست إعلانًا بأن العلم أجاب عن كل سؤال. وللمؤمن أن يناقش تقدير البساطة أو القوة التفسيرية، ولغير المؤمن أن يطلب بيان ما تضيفه الفرضية الإلهية. فلا البساطة وحدها تحسم الصدق، ولا يبطل التفسير الطبيعي بمجرد القول إنه يجيب عن «كيف» دون «لماذا».

التنوع الديني: يثير اختلاف المعتقدات وأثر البيئة في انتقالها سؤالًا عن أسباب ترجيح معتقد بعينه. وتشتد الحاجة إلى الفحص حين يستند المختلفون إلى شواهد متشابهة لتأييد نتائج لا يمكن أن تصدق معًا. لكن الاختلاف لا يجعل جميع الأطراف متساوية في الأدلة، ولا يثبت أن الجميع مخطئون. المطلوب تحديد الدعاوى المتعارضة، ثم وزن ما يسند كلًا منها، مع مراعاة تنوع التأويلات داخل التقليد الواحد.

تفسير نشأة الاعتقاد: قد يبحث تفسير نفسي أو اجتماعي في كيفية تكوّن الإيمان أو انتشاره. وحتى إن صح هذا التفسير، فلا يلزم منه وحده أن موضوع الاعتقاد غير موجود. ومع ذلك، قد يصبح منشأ الاعتقاد ذا صلة بتبريره إذا دل على اعتمادنا على آلية لا تميّز الصواب من الخطأ في المسألة المعنية. هنا يلزم فحص موثوقية الآلية وما يتوافر من أدلة مستقلة؛ فلا نكتفي بعبارة «إنه تفسير نفسي» لإسقاط الاعتقاد، ولا نهمل أثره الممكن في تقييم الدليل. والقاعدة نفسها تشمل الاعتقادات غير الدينية.

لا تعرض هذه المسارات كأنها تضمن نتيجة واحدة لكل قارئ، ولا تكتفِ بالإحالة إلى رد من غير فهمه. فقد يقبل محاورك بعض المقدمات ويرفض غيرها، وقد يرى أن حجة أخرى توازن أثر الاعتراض. عندئذ يعود النقاش إلى قوة الأدلة مجتمعة، لا إلى عدد الحجج على كل جانب. وليس ذكر احتمال بديل كافيًا لترجيحه، كما أن ضعف جواب بعينه لا يعني غياب كل جواب ممكن.

خامسًا: أخطاء ينبغي لغير المؤمن أن يحذرها

قواعد المبحث السابق باقية هنا، ومنها تجنب تحريف موقف المخالف، والطعن في النيات، وتوسيع النتائج بغير دليل. وتبرز في الحوار مع المؤمن ثلاثة محاذير أخرى:

1. **السخرية بدل النقد:** يمكنك نقد نص أو حجة أو فعل منسوب إلى شخصية دينية بوضوح، من غير تحقير محاورك أو الاستهزاء بما يعظمه. احترام الإنسان لا يجعل أفكاره فوق السؤال؛ والمطلوب أن يعرف ما تعترض عليه ولماذا، لا أن يشعر أن هويته هي موضع الإهانة.

2. **تجاهل الوقت والاستعداد:** لا تجعل المصاب أو الخوف فرصة لفرض نقاش في الاعتقاد. اسأل إن كان محاورك يريد مناقشة الفكرة الآن، واحترم اعتذاره. وإذا طلب هو الحديث، فأصغِ إليه من غير أن تحول ألمه إلى وسيلة لكسب موقف.

3. **التهوين من أثر المراجعة:** قد يتصل الاعتقاد بالمعنى والعزاء والعلاقات، فلا تقل لمن يراجع موقفه إن الأمر مجرد تبديل فكرة. ومع ذلك، ليس تقديم بديل شامل شرطًا لصحة كل نقد. يمكنك مناقشة مصادر المعنى والأخلاق خارج الدين، مع الاعتراف بما بقي من أسئلة، ومن غير وعد بأن تغيير الاعتقاد سيحل مشكلات الحياة كلها.

سادسًا: كيف يستقبل المؤمن الاعتراض؟

ومن الجهة المقابلة، تعين القواعد الآتية على إصغاء جاد لا يلغي حق المؤمن في النقد والاختلاف:

1. **افهم قبل أن تجيب:** اطلب من محاورك أن يوضح دعواه، ثم أعدها بعبارتك واسأله إن كنت قد فهمته. لا تفترض أن كل سؤال يخفي إنكارًا، ولا أن صاحب الاعتراض يعرف جميع ما يترتب عليه.

2. **ناقش أقوى صيغة منصفة:** إذا كانت الحجة مبهمة، فساعد على توضيحها، من غير أن تنسب إلى قائلها ما لا يقبله. لا تجعل ردك معلقًا بأضعف مثال، ولا تطلب منه أن يمثل جميع غير المؤمنين.

3. **حدّد ما يمسه الاعتراض:** قد يتعلق بنقل تاريخي أو تأويل نص أو حكم، وقد يتصل بصفات الإله نفسها. لا توسّع أثره إلى كل الإيمان بغير مسوّغ، ولا تصرفه دائمًا إلى مسألة فرعية كي لا يمس الأصل. بيّن الصلة، ثم ناقشها.

4. **خذ وقتك واعترف بما لا تعرف:** قولك «أحتاج إلى التحقق من ذلك» لا يبطل موقفك، كما لا يثبت موقف محاورك. سجّل السؤال، وارجع إلى مصدر مناسب، ولا تعد بجواب قبل أن تعرفه. ويمكن إنهاء الجلسة باحترام من غير حسم.

5. **اسمح بالمراجعة الحقيقية:** قد يكشف الاعتراض خطأً في فهمك لدينك، وقد يثير إشكالًا في الدليل نفسه لا يزول بتغيير العبارة. لا تفترض سلفًا أن كل نقد سيزيد يقينك، ولا أن كل حيرة تنتهي إلى ترك الإيمان. افحص ما ظهر لك، وامنح نفسك ومحاورك حرية الوصول إلى النتيجة التي تسندها أسبابكما.

الميزان الجامع: هل نقبل ما نطلبه من غيرنا؟

الحوار المنصف ليس تنازلًا عن الاعتقاد، بل التزام بأن نعرض أسبابنا وأن نفحص ما يعترض عليها بالمعيار نفسه. يبدأ بفهم الموقف، ويتقدم بتحديد السؤال ومراجعة المصدر، ويصون حق الطرفين في الاختلاف وطلب الوقت. وقد يغيّر أحدهما رأيه، وقد يبقيان على موقفيهما مع فهم أدق للخلاف. لا الثبات وحده دليل على صحة الاعتقاد، ولا التردد وحده علامة على بطلانه. ويبقى السؤال لكليهما: تدخل راجيًا أن تُقنِع؛ فهل تمنح الدليل فرصة أن يُقنِعك؟ لا يجيب الكتاب عنك، ولا يدّعي أنه أحاط بكل طريق، لكنه يضع بين يديك ما يعينك على مواصلة البحث بأمانة.

إحالات المبحث: أدلة وجود الله واعتراضاتها في الفصل 18؛ والشر في الفصل 20؛ والأخلاق في الفصل 22؛ والتفسير العلمي في الفصل 23؛ والنشأة والموروث في الفصلين 1 و5؛ وسُلّم المواقف وعبء الإثبات في الفصلين 2 و4. والإحالة إلى النقاش لا تعني حسم الخلاف.

مصادر العرض: وليام رو، «مشكلة الشر وبعض صور الإلحاد» (1979)؛ وجون شلنبرغ، «الخفاء الإلهي: الجزء الأول — أعمال حديثة حول حجة الخفاء» (2017)؛ وغراهام أوبي، «أفضل حجة ضد وجود الله» (2013). عناوين المصادر معرّبة، والعرض تلخيص لا اقتباس حرفي.

بوابة الفصل 19: بأي معيارٍ سنحكم؟ — إعلانُ الميزان قبل دخول الميدان

هدف المقارنة وحدودها، وأسئلة فحص الأدلة، والفرق بين مراجعة المعيار وتغييره لمصلحة نتيجة مسبقة

ملخص البوابة: قبل النظر في أدلة الأديان على نفسها، نوضح ما سنقارنه وكيف نفحصه. فالإنصاف لا يعني تجاهل الفروق بين التقاليد، ولا إلزامها جميعًا بنوع واحد من الأدلة؛ بل يعني أن نبيّن الدعوى، ونراجع ما يسندها، ونطبّق القاعدة نفسها حيث تتشابه الحالات. والأسئلة العشرة الآتية دليل للبحث، لا آلة تُصدر الحكم بدل القارئ.

لماذا نوضح المعيار قبل الحكم؟

قد تبدو المقارنة منصفة في عباراتها، بينما ترجّح كفة من خلال اختيار أمثلتها أو أسئلتها. لذلك ينبغي أن يعرف القارئ غرض المقارنة وحدودها، وما الذي يقارَن بماذا، ولماذا اختير هذا المعيار. وفي بحثه عن منهج المقارنة، يميّز أوليفر فرايبرغر بين تحديد إطار الدراسة وعملياتها، ويؤكد أن البحث قد يدعو إلى مراجعة اختياراته الأولى. فالمطلوب ليس تجميد المنهج، بل بيان أسبابه وتعديلاته. والأسئلة التي نضعها هنا أداة لهذا الكتاب، لا قائمة ننسبها إلى إجماع الباحثين.

أولًا: ما الذي نقارنه، ولماذا؟

الهدف: أن نفهم كيف تُسوَّغ دعوى دينية، وما الذي يؤيدها أو يعترض عليها، ثم نميّز مقدار ما تسمح به الأدلة من ترجيح. لا نطلب منك اعتقادًا بعينه، ولا نزعم أن عرض المواقف يعفيها من النقد. وتأتي المقارنة بعد فهم كل دعوى في سياقها؛ فلا يكفي تشابه كلمتين أو صورتين لنقول إنهما تؤديان المعنى نفسه.

النطاق: نأخذ أمثلتنا من التقاليد التي عرضتها خريطة الكتاب، لكن الفصل التالي يركّز على أدلة الرسالات والكتب، ولا يمنح جميع الأديان مساحة متساوية. ولا نحول هذا الاختيار إلى حكم على ما لم نتناوله. كذلك لا نستبعد تقليدًا لمجرد ارتباطه بجماعة أو أرض؛ بل نسأل عن الدعوى التي يقدمها وما يلائمها من فحص. والموقف غير الديني يُناقش بحسب ما يقرره فعلًا، لا بوصفه دينًا آخر له بالضرورة نبي وكتاب.

وحدة المقارنة: دعوى محددة، أو نص، أو رواية عن حدث، مع بيان صاحبها وسياقها. نرجع إلى مصادر أهل التقليد، من غير افتراض أنهم جميعًا متفقون، ونميّز القول الشائع من رأي مدرسة بعينها. ولا نقارن أفضل صياغة عند طرف بأضعف صياغة عند آخر، أو عقيدة نظرية بسلوك منتقى من حياة مخالفيها. أما إذا كانت الدعوى عن أثر الاعتقاد في السلوك، فالممارسة نفسها تصبح موضع فحص، بأدلة لا بحكاية مفردة.

ويظهر أثر المعيار في الاستدلال باستبعاد البدائل، الذي يُسمّى في بعض صوره «السبر والتقسيم». لا يكفي أن نرفض بدائل معدودة ليكون الباقي صحيحًا؛ بل يلزم أن يكون الحصر مناسبًا للسؤال، وأن يكون الاستبعاد قائمًا على أسباب مستقلة عن النتيجة المراد إثباتها. فإذا جعلنا التوحيد شرطًا لقبول أي دين، قبل أن نناقش أدلته، فلن تكون النتيجة اختبارًا مستقلًا لصحة التوحيد. أما إن صرّحنا بأن السؤال هو: أي التصورات ينسجم مع توحيد نعدّه ثابتًا لأسباب سابقة؟ فقد حددنا بحثًا أضيق. وإعلان الشرط لا يغني عن تعليله، لكنه يمنع إخفاءه داخل النتيجة.

ثانيًا: عشرة أسئلة تساعد على فحص الدعوى

تجمع الأسئلة الآتية أهم جوانب الفحص التي نحتاج إليها هنا، وتدل الإحالات على مواضع تناولها في الكتاب. وليس كل سؤال مناسبًا لكل دعوى؛ فإذا لم ينطبق، بيّنا السبب ولم نعدّ ذلك نقصًا في التقليد. كما نفرّق بين عدم وجود دليل، وعدم اطلاعنا عليه، وبقاء المسألة خارج نطاق هذا الفصل.

م	السؤال	وجه الفحص	موضع النقاش
1	**هل يتماسك تصور الإله أو الحقيقة العليا، حيث يُقرَّر؟**	معاني الألفاظ واتساق الصفات مع بقية الدعوى، دون افتراض تصور إلهي واحد.	الفصلان 6 و9
2	**إلى أي مصدر تُنسب المعرفة الدينية؟**	ما يسند نسبة المعرفة إلى وحي أو كشف أو حكمة، والفرق بين وصف التجربة وتفسيرها.	الفصول 12 و13 و18 و19
3	**كيف نُقلت النصوص أو التعاليم؟**	تاريخ الشواهد واستقلالها واختلافها، والنقل الشفهي والكتابي؛ حفظ النص لا يثبت وحده مصدره.	الفصل 16 ومعايير النقل الثمانية
4	**ما دعوى المؤسس أو النبي، إن وُجد؟**	ما ثبت من خبره، وما يسند دعواه، وحدود الانتقال من السيرة أو الأثر إلى صدق الرسالة.	الفصول 12 و13 و14
5	**ما مدى استقلال الشواهد؟**	صلة الشهود بالمصدر والحدث، من داخل الجماعة وخارجها؛ الانتماء وحده لا يثبت الخبر ولا يبطله.	المبحث 19.5 وقاعدة زجاج الخصوم
6	**كيف تُفحص دعاواها عن العالم والتاريخ؟**	تمييز العبارة الحرفية من المجاز، وفحصها بالأدلة ذات الصلة، وتعليل أي تأويل.	الفصل 23 ومباحث الفصل 19

م	السؤال	وجه الفحص	موضع النقاش
7	**كيف تفهم الشر والألم؟**	قوة التفسير وحدوده، وصلته بما تقرره الدعوى عن الإله أو الوجود؛ دون افتراض جواب واحد.	الفصل 20
8	**كيف تُعلَّل الأحكام الأخلاقية؟**	أسباب الإلزام واتساق المبادئ وتطبيقها، مع التمييز بين المبدأ وسلوك المنتسبين إليه.	الفصل 22
9	**ما قولها في الموت وما بعده؟**	ما يسند تصور المصير، مع التمييز بين رجاء العزاء والدليل على وقوع الموعود.	الفصل 24
10	**هل يكفي الدليل لحجم الدعوى ودرجة الجزم؟**	صلة الشاهد بالنتيجة، وجودته والبدائل الممكنة؛ غرابة الدعوى أو ألفتها لا تحسم صدقها.	الفصل 4 والفصلان 14 و18

وللاستفادة من الجدول، ابدأ بدعوى محددة ومصدر معلوم، ثم دوّن الدليل والاعتراض والجواب وما بقي غير محسوم. لا نمنح الأديان درجات نجمعها لنعلن فائزًا، ولا نحسب عدد الأجوبة بديلًا عن وزنها. فقد يؤثر إشكال واحد في مقدمة أساسية، وقد يتعلق إشكال آخر بتفصيل لا تتوقف عليه بقية الدعوى. ويعين سلّم الفحص السباعي في الفصل 4 على تمييز هذه المستويات.

وقد تعطي مسألة النقل أو الأخلاق أو الشر وزنًا أكبر في حكمك، لكن إعلان التفضيل وحده لا يجعله مبررًا؛ اشرح صلته بالدعوى وطبّقه على الحالات المماثلة. وانتبه إلى أن بعض الأسئلة يتناول الدليل نفسه من أكثر من جهة، فلا تعدّه شواهد مستقلة لمجرد ظهوره في صفوف مختلفة. وإذا انتهيت إلى ترجيح، فبيّن ما يعتمد عليه، وما إذا كان يتغير بتغير مقدمة أو بتفاوت وزن شاهد.

ثالثًا: معيار واحد، مع تعليل الفروق والمراجعات

من ازدواج المعيار أن تطلب لرواية مخالفك توثيقًا صارمًا، ثم تقبل روايتك لمجرد ألفتها؛ أو أن تستبعد شهادة أتباع دين لأنهم منحازون، ثم تعامل شهادة أتباع دينك كأنها مستقلة عن الاعتقاد. لكن العدل لا يقتضي أن تتساوى النتائج: فقد تختلف الشهادات في قربها من الحدث واستقلالها وسياق نقلها. القاعدة واحدة، أما وزن الشاهد فيتبع صفاته. لذلك نسأل: هل يرجع اختلاف حكمنا إلى فرق ذي صلة بالدليل، أم إلى هوية صاحبه؟

وقد يكشف البحث أن سؤالًا صيغ على نحو ضيق، أو أن معيارًا لا يراعي اختلاف نوعي الأدلة. عندئذ تكون المراجعة لازمة: نذكر ما تغيّر ولماذا، ونعود إلى الحالات السابقة التي يتأثر تقييمها به. الممنوع هو التغيير الانتقائي الذي ينقذ دعوى مفضلة من نقد نُبقيه على نظيرتها. ولا تُعفي تسمية الدليل صاحبه من الفحص؛ فالتجربة تُبحث من حيث وصفها وتفسيرها، والرواية من حيث نقلها ودلالتها، ثم يُسأل في الحالتين عما يجيز الانتقال إلى النتيجة.

رابعًا: ما الذي لا تمنحه هذه الأسئلة؟

هذه الأسئلة لا تُحيط بكل ما يمكن قوله في الدين، ولا تجعل اكتمال الأجوبة شهادة آلية بالصدق. وهي لا تقيس قيمة الإنسان أو عمق تجربته، لكنها لا تستثني الاستدلال بالتجربة من النقد إذا قُدِّم حجة على دعوى. وقد يختلف القراء في مقدماتهم أو تقديرهم للشواهد؛ فلا يثبت الاختلاف أن الحقيقة نسبية، ولا يبرر إهمال الدليل. أقصى ما نرجوه هنا أن يصبح موضع الاتفاق والخلاف أوضح، وأن تعرف ما رجّح حكمك وما قد يدعوك إلى مراجعته.

سؤال القارئ عند العتبة: إذا كشفت المقارنة ضعف معيار اخترته، فهل تعدّله وتعيد تطبيقه على الجميع؟ وإذا رجّح المعيار رأيًا لا تميل إليه، فهل تفحص النتيجة قبل أن تبحث عن معيار آخر؟

إحالات البوابة: سلّم الفحص في الفصل 4؛ والانحيازات في الفصل 5؛ وموازين المفاضلة في الفصل 6. ولمنهج المقارنة: أوليفر فرايبرغر، «عناصر منهجية للمقارنة في دراسة الدين»، مجلة «ريليجنز»، 9(2)، المقال 38، 2018. العنوان معرّب، والأسئلة العشرة من تنظيم هذا الكتاب، وليست منقولة من المقال.

الفصل 19: بمَ يستدل كل دين على نفسه؟ (أدلة المرحلة الثانية)

خريطة الفصل: ثلاث مجموعات من الأدلة في ستة مباحث، مع بيان نطاق الأمثلة وحدود ما تثبته

ملخص الفصل: كيف يستدل أصحاب الأديان على صدق رسالاتهم وكتبهم؟ يعرض هذا الفصل أمثلة من حجج النص والنبوءة والشهادة والنقل والأثر، ويناقش الاعتراضات عليها. وتتركز أمثلته في التقاليد الإبراهيمية، مع مقارنات من خارجها. وليس الاقتناع بوجود خالق شرطًا لقراءته؛ فلك أن تفحص كل استدلال وتسأل عما يفترضه وما يثبته.

مدخل: من سؤال الوجود إلى دعاوى الرسالات والكتب

ناقشنا في الفصل 18 أدلة وجود الله والاعتراضات عليها. أما هنا فننتقل إلى سؤال مختلف، وإن اتصل به: ما الذي يسوّغ نسبة رسالة أو كتاب إلى مصدر إلهي؟ لا يكفي ترجيح وجود خالق لإثبات هذه النسبة، ولا يعني رفضها بالضرورة نفي كل تصور للإله. كذلك لا نفترض أن جميع الأديان تقرر خالقًا أو وحيًا أو كتابًا بالمعنى نفسه. وعبارة «المرحلة الثانية» تصف ترتيبًا في بحث هذه الدعاوى، لا طريقًا يجب أن يسلكه كل إنسان إلى الاعتقاد.

ترافقنا معايير البوابة السابقة: تحديد الدعوى ومصدرها، وفحص الأدلة بحسب طبيعتها، وتعليل الفروق بين الحالات. فما نطلبه من رواية في التوثيق نطلبه من نظيرتها، وما نعدّه اعتراضًا على

استدلال نبحث أثره في الاستدلالات المشابهة. ولا نفترض أن ورود الحجة في نص مقدس يُلزم من لا يقبل مصدره؛ بل نوضح كيف يحتج بها أصحابها، وما الذي يحتاج إلى تعليل مستقل.

ثلاث مجموعات لتنظيم الأدلة المعروضة

يمكن تنظيم جانب كبير من حجج هذا الفصل في المجموعات الآتية. وهي متداخلة، وليست حصرًا لجميع أسباب الاعتقاد؛ فقد تجتمع الحجة النصية والتاريخية والتجربة الشخصية عند المستدل نفسه:

1. **دليل النص:** الاستدلال بخصائص الكتاب على مصدره، مثل بلاغته أو مضمونه أو بنائه. نبدأ بحجة الإعجاز البياني للقرآن في المبحث 19.1، ثم ببقية الوجوه المعروضة في 19.2، ونفرد دعاوى «الإعجاز العلمي» للمبحث 19.3 ومقارناته بين الكتب. والسؤال في كل مثال: ما الخاصية التي ثبتت للنص، وكيف تدل على مصدر يتجاوز القدرة البشرية؟ فإثبات التميز غير إثبات تفسير محدد له.
2. **دليل النبوءة والبشارة:** الاستدلال بنص سابق على حدث لاحق أو شخصية دينية. يعرض المبحث 19.4 قراءات مسيحية وإسلامية لنصوص أسبق، والاعتراضات عليها، ومنها قراءات يهودية تختلف معهما. ولا نعامل كل جماعة كأن لها تأويلًا واحدًا. وتشمل أسئلة الفحص تاريخ النص، ووضوح دلالته قبل الحدث، ودقة المطابقة، واحتمال التأويل اللاحق أو وجود تفسير آخر.
3. **الدليل التاريخي والاجتماعي:** الاستدلال بالشهادة والنقل المتعدد واستمرار التقليد وآثاره. يعالج المبحث 19.5 هذه المسارات مع التمييز بين إخلاص الشاهد ودقة خبره، وبين ثبوت رواية الحدث وتفسير سببه، وبين الأثر النافع وصحة الاعتقاد. وقد تتساند الشواهد، لكن كثرتها لا تكفي إذا كانت تكرر مصدرًا واحدًا، كما لا يكفي حسن الأثر وحده لإثبات أصل إلهي.

كيف تقرأ هذا الفصل؟

ابدأ بما يقوله المستدل عن حجته، ثم افحص مقدماتها والاعتراض عليها والجواب عنه. لا تحكم على تقليد كامل من مثال واحد، ولا ترد جميع أدلته لضعف أحدها. وفي المقابل، لا تجعل اجتماع الأدلة ضمانًا لقوتها؛ فقد يعتمد بعضها على بعض، أو يكرر المقدمة نفسها. اسأل عما يضيفه كل دليل فعلًا، وما إذا كان الإشكال يمس تفصيلًا أم أساسًا تقوم عليه بقية الحجج.

وتكثر الأمثلة الإسلامية هنا لأن المؤلف اختار مخاطبة القارئ العربي من مادة قريبة من سياقه، لا لأن هذا الاختيار يثبت تفوق الحجة أو يكفي لنفي الانحياز. وتأتي المقارنات الأخرى في حدود الأمثلة المعروضة، فلا نزعم أنها تستوعب حجج أصحابها. ثم يجمع المبحث 19.6 أسئلة المقارنة بين الكتب الإبراهيمية الثلاثة التي يتناولها. اقرأه ضمن هذا النطاق المعلن، لا بوصفه ترتيبًا نهائيًا لجميع أديان البشر.

مبحث 19.1: الإعجاز البياني للقرآن — الحجة ومناقشتها

آيات التحدي، وبناء الحجة، وتفسيرات علماء الإعجاز، وأسئلة المعيار والنقل والاختصاص

ملخص المبحث: يستدل علماء مسلمون على صدق الرسالة بإعجاز القرآن: أي أن البشر لا يقدرون على الإتيان بمثله. ونركّز هنا على الوجه البياني، من آيات التحدي إلى تحليل النظم والبلاغة. نعرض الحجة كما يشرحها أصحابها، ثم نفحص مقدماتها وحدود دلالتها؛ فتميّز النص، والعجز عن مماثلته، ونسبته إلى مصدر إلهي مسائل مترابطة، لكنها ليست دعوى واحدة.

أولًا: آيات التحدي وما يحتاج إليه فهمها

ينطلق الاستدلال من آيات تتحدى المخاطبين بالإتيان بمثل القرآن. ففي الإسراء 88 يأتي التحدي بمثله ولو تعاون الإنس والجن، وفي هود 13: «فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ»، وفي البقرة 23: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ»، ويتبعها قوله: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا» (البقرة 24). هذه صيغ مختلفة لمقدار المطلوب؛ ولا نرتبها هنا ترتيبًا زمنيًا للنزول من غير بحث مستقل. وثبوت التحدي في النص لا يغني عن تحديد معنى المماثلة: أهي في النظم والبلاغة وحدهما، أم في المعنى والبناء معًا؟ وكيف نعرف أن محاولة ما استوفتها أو أخفقت فيها؟

ثانيًا: كيف تُبنى الحجة؟

يمكن تلخيص مسار استدلال نجده عند الباقلاني والجرجاني في أربعة عناصر. وهذا ترتيب للشرح، لا عبارة متفق عليها بين جميع المؤلفين:

1. **التحدي المعلن:** لا يستند هذا المسار إلى إعجاب القارئ وحده، بل إلى نص يطلب المعارضة، أي إنشاء كلام يماثل القرآن في الوجه المقصود بالتحدي. وعلى المستدل أن يوضح هذا الوجه، وألا يجعل الإيمان بمصدر النص شرطًا سابقًا للحكم عليه.

2. **الدافع إلى المعارضة:** يحتج أصحاب هذا المسار بأن خصوم الدعوة كانوا حريصين على إبطالها؛ فلو استطاعوا رد التحدي بمثله لكان ذلك أيسر من المواجهة. وهذه مقدمة عن دوافع أشخاص وظروف تاريخية، لا يكفي لتقريرها افتراض أن كل خصومة لا بد أن تسلك الطريق نفسه.

3. **القدرة على البيان:** يفترض الاستدلال أن المخاطبين الأوائل امتلكوا من أدوات العربية ما يؤهلهم للمحاولة. والمطلوب تمييز المعرفة باللغة والمهارة فيها من دعوى الإحاطة بكل ما تستطيع اللغة التعبير عنه؛ فالأولى لا تثبت الثانية وحدها.

4. **عدم ثبوت معارضة مماثلة:** يرى المستدل أن تحديًا بهذه الشهرة، مع توفر الدافع والقدرة، كان سيحفظ التاريخ جوابًا ناجحًا عنه لو وقع. وهنا تدخل أسئلة النقل والبقاء ومعيار النجاح؛ فعدم وصول نص مماثل إلينا مقدمة تحتاج إلى تعليل دلالتها، لا اسم آخر للعجز المطلق.

ومن هذه العناصر ينتقل المستدل إلى أن القرآن تجاوز القدرة البشرية، ثم يجعله آية على صدق النبي ﷺ. ويظهر في «الرسالة الشافية» سؤال الجرجاني: لماذا يعدل الخصم إلى الأذى والمواجهة إن كان يستطيع إبطال الدعوى بالكلام؟ قوة هذا الاستدلال، في نظر صاحبه، في اجتماع الدافع والقدرة وغياب المعارضة الناجحة. أما فحصه فيقتضي النظر في كل مقدمة، وفي إمكان تفسير عدم المعارضة بغير العجز. وحتى إذا ثبت تفوق النص، تبقى صلة ذلك

بصدق الرسالة محتاجة إلى شرح؛ فالتفوق على أمثلة معروفة أضيق من استحالة المماثلة على جميع البشر.

ثالثًا: كيف فسّر أربعة من علماء الإعجاز وجهه؟

لا يقدم التراث تفسيرًا واحدًا خاليًا من الخلاف. ونختار هنا أربعة مؤلفين من أصحاب الكتب الأصلية في الباب، لنتبين الفروق بين طرائقهم. وما يأتي تلخيص لمذاهبهم، لا نقل حرفي، ولا حصر لمن أسهم في هذا البحث:

الرماني، في «النكت في إعجاز القرآن»: يذكر سبع جهات، منها التحدي وترك المعارضة والبلاغة والأخبار المستقبلة والصرفة. ويجعل البلاغة طبقات، يخص القرآن بأعلاها ويعدّ ما دونها في مقدور البشر. ثم يفصلها في عشرة أبواب، منها الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل. يتيح هذا التحليل الانتقال من الإعجاب العام إلى خصائص يمكن دراستها. ويبقى السؤال في تقويم حجته: كيف يثبت أن هذه الخصائص بلغت حدًا يستحيل على البشر، لا منزلة رفيعة فحسب؟

الخطابي، في «بيان إعجاز القرآن»: لا يكتفي بإحالة السائل إلى الذوق، بل يربط جودة الكلام بلفظه ومعناه وطريقة تأليفه. ويرى أن القرآن جمع وجوه الكمال في هذه الجوانب على نحو لا يبلغه البشر. ويضيف إلى ذلك أثره في القلوب والنفوس. وهنا ينبغي التمييز بين وصف التأثير وتفسيره: يمكن أن تكون التجربة مؤثرة وعميقة عند صاحبها، لكن الاستدلال بها على مصدر إلهي يحتاج إلى بيان ما يميزها من التأثر بنصوص أخرى.

الباقلاني، في «إعجاز القرآن»: يركز على تفرّد النظم القرآني عن طرائق الكلام المألوفة، وعلى استمرار جودته مع تنوع موضوعاته. ويدعم رأيه بمقارنات نقدية مع نصوص أدبية، منها شعر امرئ القيس والبحتري. ويتيح منهجه فحص مواضع القوة والتفاوت في أمثلة محددة. لكن

القارئ يحتاج إلى مراجعة عدالة المقارنة، ومدى تمثيل الأمثلة، والفرق بين إثبات مزية أدبية وبين إثبات تجاوز القدرة البشرية.

عبد القاهر الجرجاني، في «دلائل الإعجاز»: يوجّه النظر إلى النظم، أي العلاقات التي تنتظم بها الكلمات لتؤدي المعنى، لا إلى المفردات منفصلة. ويحلل أثر التقديم والتأخير والحذف والفصل والوصل وغيرها من اختيارات العبارة. قيمة هذا المنهج أنه يطلب تعليل المزية في موضعها: ما الذي أضافه هذا الترتيب؟ وما الذي يتغير إذا تغير؟ فلا يكفي وصف النص بأنه بليغ ثم جعل الوصف دليلًا على نفسه. وتبقى المفاضلة الأدبية ودلالتها على الإعجاز مستويين يحتاج كل منهما إلى حجة.

ويكشف القول بالصَّرفة وجهًا آخر للخلاف: ففي الصيغة التي يذكرها الرماني، يكون من وجوه الإعجاز أن الله صرف همم المخاطبين عن المعارضة. أما الخطابي فيعترض بأن آية اجتماع الإنس والجن تدل على الاجتهاد والتعاون في المحاولة، لا على صرف الهمم عنها. ليس الخلاف هنا في مجرد الإيمان بالقرآن، بل في تفسير العجز المنسوب إلى معارضيه: أهو راجع إلى خصائص النص، أم إلى منع إلهي من المعارضة؟ لذلك لا يصح عرض تفسيرات الإعجاز كلها كأنها تفسير واحد أجمع عليه أصحابها.

رابعًا: وجوه مختلفة، لا دليل واحد

يُستعمل عنوان «الإعجاز» لوجوه متعددة: البياني، والغيبي، والتشريعي، والعلمي، والعددي. وقد يجمع مؤلف بين بعضها، كما رأينا عند الرماني. ولا يلزم من قبول وجه قبول البقية، ولا من ضعف دعوى عددية سقوط حجة بيانية. فكل وجه يحتاج إلى تحديد دعواه ومادته وطريقة التحقق منه؛ وشيوع الرأي داخل جماعة لا يقوم مقام دليله، كما أن الاختلاف فيه لا يبطله بمجرده. يتناول المبحث التالي بقية الوجوه المعروضة، ثم يُفرد المبحث 19.3 دعاوى الإعجاز العلمي ومقارناتها. والمقصود هنا تمييز المسارات، لا إصدار ترتيب نهائي لقوتها.

خامسًا: أربعة اعتراضات وأجوبتها محل النقاش

1. **المعيار البلاغي:** يسأل الناقد كيف يتحول التفضيل الأدبي إلى حكم باستحالة المماثلة، ولا سيما مع اختلاف الأذواق. ويجيب المؤيد بأن التحليل البلاغي لا يقتصر على الاستحسان؛ فله تعليلات تتصل بدقة المعنى وتناسب التركيب والمقام، كما في منهج الجرجاني. وهذا جواب يستحق الفحص، لكنه لا يعفي من تحديد معيار المماثلة وشرح مواضع تطبيقه. ولا يكفي إثبات أن نصًا أفضل من أمثلة مختارة لإثبات أن أي نص بشري ممكن سيظل دونه.

2. **اللغة والاختصاص:** كيف يفحص الحجة من لا يعرف العربية، أو لا يملك أدوات نقدها؟ يميّز الباقلاني بين معرفة أهل الصنعة وطريق غير المتخصص إلى معرفة عجزهم. ويمكن أن يكون الرجوع إلى الخبرة مسوّغًا، لكنه يقتضي التحقق من كفاءة الشهود واستقلال أحكامهم وأسباب اختلافهم. فلا ننسب إلى المختصين إجماعًا لم نثبته، ولا نساوي حكمًا أدبيًا بقياس تجريبي لمجرد أن كليهما يحتاج إلى خبرة. كما أن الترجمة تنقل قدرًا من المعاني، ولا تتيح وحدها فحص خصائص النظم العربي.

3. **نقل محاولات المعارضة:** يناقش الطرفان ما نُسب إلى مسيلمة وغيره؛ فيرى المؤيد أن الأمثلة المتداولة لا تضاهي القرآن، ويسأل عن غياب مثال ناجح محفوظ. ويسأل الناقد عن صحة النسبة واكتمال المادة التي وصلت إلينا. والإنصاف يقتضي فصل الأمرين: نتحقق أولًا من النص وتاريخه وطريق نقله، ثم نقوّم خصائصه. ونقل الخصوم لا يُبطل الخبر تلقائيًا، لكنه يستدعي فحصًا، كما يستدعيه نقل الأتباع. ولا يثبت غياب المثال وحده استحالة وجوده؛ تقوى دلالته أو تضعف بحسب ما نتوقع حفظه لو وُجد.

4. **إمكان اختبار الدعوى:** يسأل الناقد عما يمكن أن يُعد نجاحًا في المعارضة، ومن يملك الحكم عليه. ويجيب المؤيد بإمكان عرض النصوص على نقاد متمكنين، مع إعلان معايير المقارنة وتعليل الأحكام. وقد يساعد إخفاء أسماء أصحاب النصوص

على الحد من بعض التحيز، لكنه لا يمنع تعرف النص القرآني، ولا يحسم وحده الخلاف في المعيار. لذلك يلزم بيان ما الذي قد يغيّر التقييم فعلًا؛ أما رفض كل مثال لمجرد أنه بشري، فمصادرة على النتيجة لا اختبار لها.

خاتمة المبحث: من تذوّق النص إلى تقويم الحجة

ترد في عرض إسلامي للمعجزات فكرة مناسبتها لما برع فيه المخاطبون: موسى في مواجهة السحرة، وعيسى ومعجزات الشفاء، ومحمد ﷺ والبيان القرآني. ومن أمثلتها مقدمة السيد أحمد صقر لتحقيق «إعجاز القرآن». نقرأها هنا تفسيرًا دينيًا لملاءمة الآية لأهلها، لا قانونًا تاريخيًا ثبت لكل أمة. والدرس المنهجي أن نفهم الحجة في لغتها وسياقها، ثم نختبر ما يسندها وما يُستنتج منها. ليست الخبرة اللغوية سببًا لرفض الدليل، ولا مكانة النص سببًا لإعفائه من الفحص. ويبقى للقارئ أن يميز ما عرفه بالتحليل، وما اعتمد فيه على النقل، وما احتاج إلى مقدمة إضافية قبل أن يصل إلى حكمه.

إحالات المبحث: مفهوم المعجزة في الفصل 14؛ ومعايير المقارنة في بوابة هذا الفصل؛ وبقية وجوه الإعجاز في 19.2، والعلمي في 19.3. والمصادر الأصلية: «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، الطبعة الثالثة؛ والباقلاني، «إعجاز القرآن»، تحقيق السيد أحمد صقر؛ والجرجاني، «دلائل الإعجاز»، ولا سيما مباحث النظم والتقديم والحذف والفصل والوصل. العرض السابق تلخيص ومناقشة، وليس اقتباسًا حرفيًا من هذه الكتب.

مبحث 19.2: بقية وجوه الإعجاز — الغيبي والتشريعي والعددي

ثلاثة مسارات للاستدلال: الخبر، والتشريع، والعدد؛ ولكل منها أسئلته وطريقة فحصه

ملخص المبحث: لا ينحصر الاستدلال بإعجاز القرآن في بيانه. نعرض هنا الإخبار بالغيب، والإعجاز التشريعي، والتناسقات العددية، مع التمييز بين الدعوى وشواهدها وما يُستنتج منها. ولا نرتب هذه الوجوه بحسب إجماع مفترض؛ فقد يقبل القارئ حجة ويرفض أخرى، أو يتوقف حتى تتضح له مادتها.

تمهيد: لكل وجه سؤال مختلف

تناول المبحث 19.1 الإعجاز البياني، ويأتي بحث الإعجاز العلمي في 19.3. أما الوجوه الثلاثة هنا فلا تُفحص بأداة واحدة: الخبر يحتاج إلى تثبيت النص وتاريخه والواقعة التي يصفها؛ والتشريع إلى فهم أحكامه ومعيار تقويمها؛ والعدد إلى قواعد إحصاء معلنة يمكن إعادة تطبيقها. وما يصلح شاهدًا في أحد هذه المسارات لا ينتقل تلقائيًا إلى البقية. هدفنا أن تتضح الحجة قبل الحكم عليها، لا أن نضع للتراث كله ترتيبًا نهائيًا للقوة والضعف.

أولًا: الإخبار بالغيب — النص ومصادر المعرفة

نميز للشرح بين أخبار الماضي، وما خفي من الحاضر، وما يُخبر به عن المستقبل. وليس المقصود أن الشواهد في هذه الأقسام متساوية في الدلالة.

أخبار الماضي: يستدل المؤمن بما يرويه القرآن عن الأمم والأنبياء، وبإخباره أن النبي ﷺ لم يكن يتلو كتابًا قبله ولا يخطه بيمينه (العنكبوت 48). وبعد قصة نوح يرد قوله: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ» (هود 49). ومحل الاستدلال أن هذه المعرفة، في نظر صاحبه، لم تأت من تعلم بشري. ويسأل الناقد عن إمكان تلقي الأخبار سماعًا؛ فعدم القراءة والكتابة لا يستلزم انعدام المعرفة بالروايات الشفوية. لكن إمكان السماع لا يثبت وحده وقوعه أو يعيّن مصدرًا بعينه.

ويجيب المؤمن بأن اختلاف القصص القرآني عن بعض الروايات السابقة، وإعادة عرضه في سياق توحيدي، لا ينسجمان مع فرض النقل البسيط. وهذا يضعف تفسيرًا يقوم على النسخ المطابق، لكنه لا يستبعد كل صورة من صور إعادة الصياغة؛ فالتشابه لا يثبت الاقتباس، والاختلاف لا يثبت الوحي. أما الاستشهاد بتفصيل تاريخي انفرد به القرآن، فيحتاج إلى التحقق من التفصيل نفسه ومن غيابه عن المصادر الممكنة. وقصص اللقاءات المنسوبة إلى النبي ﷺ، ومنها لقاء بحيرى، لا تثبت التعليم ولا تنفيه قبل فحص أسانيدها ومتونها.

ما خفي من الحاضر: يُستدل بكشف القرآن مواقف مستترة ومقاصد ينسبها إلى المنافقين. ويرى المؤيد أن تعريض هذه الأخبار للإنكار يقوّي دلالتها. أما الفحص فيسأل عن الشاهد المحدد، وكيف عُرف صدقه، وما إذا كان مضمونه مما يمكن استنتاجه من السلوك أو نقله عن الشهود. والمخاطرة بالتكذيب قرينة تحتاج إلى تقدير، لا برهانًا مستقلًا على استحالة المعرفة البشرية. كما أن تكرار الدعوى داخل النص لا يوفر وحده شهادة مستقلة بصحتها.

أخبار المستقبل: من أبرز أمثلتها افتتاح سورة الروم، الذي يخبر بغلبة الروم بعد هزيمتهم «فِي بِضْعِ سِنِينَ» (الروم 2–4). يراه المستدل خبرًا عن انقلاب عسكري خلال مدة محددة، لا

وعدًا مفتوحًا بلا أجل. ويروي الترمذي، في الحديث 3194، مراهنة أبي بكر على هذا الخبر، وتفسير البضع بما بين ثلاث وتسع، واتفاق المتراهنين على ست سنوات، ثم ظهور الروم في السابعة بحسب الرواية. هذه مادة أصلية للحجة؛ وعند تقويمها ينبغي فصل نص الآيات عن الأخبار التي تعيّن زمن نزولها وتحققها.

والسؤال التاريخي ليس هل انتصر الروم في وقت ما فحسب، بل: أي هزيمة وأي انتصار تقصدهما الآيات، ومن أين يبدأ احتساب المدة؟ يجمع الطبري في تفسيره روايات تختلف في بعض تفاصيل المراهنة وتوقيت الخبر. لا يُبطل الاختلاف أصل الحجة تلقائيًا، لكنه يمنع وصف التفاصيل كلها بأنها واقعة واحدة لا خلاف فيها. ويحتاج الترجيح إلى نقد الروايات ومقارنتها بشواهد تاريخ الحرب؛ فشهرة الخبر ليست ضمانًا لامتناع الخطأ، وانتماء راويه الديني ليس سببًا كافيًا لرده.

وفي مسألة القراءة، يذكر الطبري قراءة عامة قراء الأمصار «غُلِبَتِ الروم» بضم الغين، وينقل قراءة أخرى بفتحها ثم يرجّح الأولى. فلا نسوّي بين كل قراءة منقولة من جهة اعتمادها. ومع ذلك، فإن ترجيح القراءة لا يحسم وحده تأريخ الإعلان أو تعيين الواقعة. وحتى مع إثبات سبق الخبر وتحققه، يبقى تقدير إمكان التوقع البشري ومدى استبعاد المصادفة جزءًا من مناقشة الاستدلال، لا نتيجة يقررها مجرد لفظ «نبوءة».

وترد شواهد أخرى، كالوعد بدخول المسجد الحرام آمنين (الفتح 27)، ووعيد أبي لهب (المسد 3)، ووعد حفظ الذكر (الحجر 9). لا نعاملها كاختبارات متماثلة: فللأول سياقه وتاريخ تحققه، والثاني وعيد أخروي لا ينقضه مجرد إظهار إيمان كاذب، والثالث يحتاج إلى تحديد معنى الحفظ ومقارنته بتاريخ نقل النص. والرجوع إلى كل شاهد على حدة أدق من جمعها في عبارة توحي بأنها استوفت جميعًا شروطًا واحدة.

ثانيًا: الإعجاز التشريعي — من تقويم الأحكام إلى تفسير مصدرها

الدعوى: يرى المستدل أن التشريع الإسلامي جمع تنظيم العبادة والأسرة والمال والعلاقات الاجتماعية مع مبادئ للعدل والمسؤولية، وأن الجمع بين هذه الجوانب والثبات والمرونة يدل على مصدر يتجاوز خبرة فرد. ويستشهد بقدرة الفقه على معالجة أحوال متجددة. ولتقويم الحجة ينبغي تمييز نصوص القرآن، والسنة، واجتهادات الفقهاء وتطبيقات الدول؛ فلا تُنسب حصيلة هذه المستويات جميعًا إلى نص واحد، ولا يُجعل كل تطبيق تاريخي ممثلًا أمينًا له. كذلك يحتاج وصف المنظومة بأنها فوق القدرة البشرية إلى دليل يتجاوز الإعجاب باتساعها.

ومن أمثلة التعليل المقاصدي ما يقرره الغزالي في «المستصفى» من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. هذه صياغة أصولية لشرح مقاصد الشرع؛ والاستشهاد بها يعرّف القارئ بطريقة تفكير فقيه، ولا يحولها إلى نص قرآني أو برهان قائم بذاته على مصدر التشريع.

البيئة والاقتباس: قد يفسر الناقد بعض الأحكام باستمرار أعراف سابقة أو بالتفاعل مع نظم مجاورة، ويجيب المؤيد بأن التشابه لا يثبت النقل، وأن الاختلافات مهمة أيضًا. والفصل في دعوى التأثر يقتضي تعيين الحكم والمصدر ومسار انتقاله وتاريخه، لا الاكتفاء بتشابه عام أو نفي شامل. وكذلك لا يكفي وصف البيئة بأنها قبلية لنفي ما قد يكون فيها من أعراف وخبرة بالتجارة وتسوية النزاعات.

التدرج والتقويم الأخلاقي: يرى المؤمن في تدرج الأحكام مراعاةً لحال المخاطبين، ويرى الناقد فيه إمكان التكيف البشري مع الوقائع. لا يحسم وجود التدرج وحده الخلاف بين التفسيرين. وتزداد المسألة تعقيدًا عند مناقشة الرق، وأحكام المرأة، والعقوبات، ووضع غير المسلم. هنا يلزم تحديد النص والحكم والمذهب والسياق، ثم إعلان معيار التقويم: هل نقارن بما كان متاحًا في العصر، أم بما نراه واجبًا أخلاقيًا بصرف النظر عن العصر؟ قد يوضح السياق

وجه الإصلاح، لكنه لا يثبت وحده الكمال لكل زمان؛ وقد يكشف الاعتراض الأخلاقي مشكلة جدية، لكنه يحتاج بدوره إلى حجة ومعيار واضحين.

ويعرض القرضاوي في «الحلال والحرام في الإسلام» مبادئ عامة، منها أصل الإباحة في الأشياء والمعاملات غير التعبدية. يفيد هذا في فهم عرض فقهي من داخل التقليد، لا في اختزال مذاهبه في رأي مؤلف واحد. وتبقى مناقشة الأحكام التفصيلية في مواضعها، ولا سيما فصلي الأخلاق وقبول الآخر. أما حجة هذا المبحث، فالسؤال فيها: هل تثبت المزايا التي جرى بيانها مصدرًا إلهيًا، أم تظل قابلة لتفسير بشري؟ ولا يغني بقاء منظومة أو انتشارها عن هذا السؤال.

ثالثًا: الإعجاز العددي — صحة الإحصاء وحدود دلالته

الدعوى: أن بعض التوازنات في أعداد الألفاظ والحروف والآيات ليست عارضة، بل تشهد لقصد يتجاوز التأليف البشري. وتجذب هذه الحجة القارئ لأن نتائج العد تبدو قابلة للفحص بالحاسوب. غير أن الحاسوب يطبق ما نضعه من قواعد؛ فلا يصحح بنفسه اختيار الكلمات أو تعريف وحدة العد، ولا ينتقل من صحة الحساب إلى إثبات مصدر إلهي. لذلك لا نعتمد أرقام التوازن المتداولة ما لم تُنشر معها المادة المعدودة وقواعد إدخالها واستبعادها.

مثال على أثر التعريف: يعرض معجم «المدونة العربية القرآنية» 405 مواضع للجذر «ي و م»، وتضم قائمته صيغًا مثل «يوم» و«أيام» و«يومين». فهذا ليس عدًا للمفرد وحده، ولا يصلح بمجرده ردًا على دعوى تخص المفرد؛ إنما يوضح لماذا يجب الاتفاق على ما نعدّه قبل مقارنة الأرقام. فعدّ الشكل المكتوب كما هو يختلف عن جمع تصريفات الكلمة أو جميع ما يرجع إلى جذرها.

ولفحص أي دعوى عددية، يمكن البدء بأربعة أسئلة:

1. **مادة العد:** ما النص المعتمد، ورسمه وقراءته، وما وحدة الإحصاء: حرف أم كلمة أم آية؟ يجب بيان القواعد التي تؤثر فعلًا في النتيجة، وإتاحة قائمة المواضع للقارئ.

2. **ثبات القاعدة:** هل عُرّفت الصيغ الداخلة والمستبعدة قبل البحث عن التوازن، أم تغير التعريف بعد ظهور الأعداد؟ يجوز تصحيح خطأ، لكن يلزم التصريح به وإعادة تطبيق القاعدة على جميع الحالات المماثلة.

3. **الانتقاء والمقارنة:** كم علاقة جرى اختبارها، وكم منها لم يوافق النمط؟ كثرة المحاولات تتيح العثور على توافقات عارضة؛ وتقدير احتمالها يحتاج إلى نموذج مناسب، لا إلى وصف النتيجة بأنها مذهلة أو مستحيلة المصادفة.

4. **إعادة الفحص والاستنتاج:** هل يستطيع باحث آخر إعادة الحساب؟ وإذا صح العدد، فما الذي يثبت أنه مقصود، ثم ما الذي يستبعد قصدًا بشريًا؟ هذه مراحل مختلفة، ولا تعوّض دقة الحساب عن حجة كل مرحلة.

ومثال التحذير هنا طرح رشاد خليفة للعدد 19. ففي الملحق 24 من كتابه «القرآن: العهد الأخير» يرفض نسبة الآيتين 128 و129 من سورة التوبة إلى القرآن، ويحتج ضمن ذلك بموافقات عددية تستقيم عند استبعادهما. هذا وصف لما يقوله في نصه، لا تبنٍّ لحكمه على الآيتين. والدرس المنهجي أن الفرضية العددية لا يجوز أن تختار مادتها لمجرد إنقاذ نتيجتها؛ فالحكم على ثبوت النص يحتاج إلى أدلته المستقلة. ولا يلزم من نقد هذا المثال إبطال كل دراسة إحصائية، كما لا تكفي صحة توافق عددي لإثبات الإعجاز.

خاتمة: فحص الشواهد قبل جمع النتائج

تختلف الأسئلة باختلاف الوجه، ويبقى المعيار واحدًا: نحدد الدعوى، ونثبت مادتها، ونفحص البدائل، ثم نسأل عما تسمح به النتيجة. ضعف إحصائية لا ينقض بذاته حجة بيانية، وقوة

تحليل بياني لا تصحح خبرًا تاريخيًا لم تثبت روايته. وإذا جمع المستدل شواهد متعددة، فليوضح ما يضيفه كل منها، وهل هي مستقلة أم تعتمد على المقدمة نفسها؛ فكثرة الأمثلة ليست دائمًا كثرة في الأدلة. بهذا نمنح كل حجة حقها من الفهم والنقد، ونترك للقارئ وزنها دون أن ننسب حكمنا إلى إجماع لم نتحقق منه.

إحالات المبحث: البياني في 19.1، والعلمي في 19.3، والنبوءات والبشارات في 19.4، ونقل النصوص في الفصل 16، والأخلاق في الفصل 22، وقبول الآخر في الفصل 26. ومن مصادر العرض: الطبري، «جامع البيان»، تفسير الروم 2–4؛ والترمذي، «الجامع»، حديث 3194؛ والغزالي، «المستصفى»، مبحث الاستصلاح؛ والقرضاوي، «الحلال والحرام في الإسلام»، المبادئ العامة؛ ومعجم «المدونة العربية القرآنية»، مادة «ي و م»؛ ورشاد خليفة، «القرآن: العهد الأخير»، الملحق 24، لتوثيق قوله لا لإقراره. وما نُسب إلى هذه المصادر تلخيص، عدا الآيات المقتبسة.

مبحث 19.3: «الإعجاز العلمي» والإشارات السابقة للعلم — عبر الكتب المقدسة كلها

بين التوافق والسبق والإسقاط: كيف نفحص الدعاوى العلمية في النصوص المقدسة؟

ملخص المبحث: يرى بعض المؤمنين في نصوصهم المقدسة إشارات إلى معارف لم تُكتشف إلا بعد قرون. نعرض هذه الحجة، ونماذج من حضورها في تقاليد مختلفة، ثم نفحص دلالة الألفاظ، وتاريخ التفسير، ومعارف العصر، وقوة الشاهد العلمي. والمقصود تطبيق معيار واحد على الجميع، لا افتراض تساوي دعاواهم في القوة أو اختزال مواقفهم في رأي واحد.

مدخل: لماذا تجذبنا حجة السبق العلمي؟

تخاطب هذه الحجة قارئ العصر من باب يألفه: إذا احتوى نص قديم على معرفة دقيقة لم تكن متاحة لأهله، فمن أين جاءت؟ يرى المؤمن في ذلك شاهدًا على الوحي، ويسأل الناقد عما أثبته النص فعلًا، وما أضافه إليه تفسير لاحق. وجاذبية الحجة أنها تبدو قابلة للفحص خارج دائرة الذوق والانتماء. لكن المختبر يستطيع اختبار وصفٍ للطبيعة؛ أما إثبات أن نصًا بعينه قصد ذلك الوصف قبل اكتشافه، فيحتاج أيضًا إلى اللغة والتاريخ ونقد المصادر.

وسيعود الفصل 23 إلى الإعجاز العلمي ضمن العلاقة الأوسع بين العلم والدين. أما هنا فالسؤال أضيق: هل يصلح توافق نص مع المعرفة العلمية دليلًا على مصدره؟ بهذا التمييز يتكامل الموضعان، ولا تتحول مناقشة الحجة إلى حكم على الدين كله أو على قيمة العلم فيه.

النص والكون: ثلاث قراءات ينبغي التمييز بينها

يمكن للمؤمن أن ينظر إلى الوحي والكون بوصفهما طريقين إلى معرفة خالق واحد؛ ومن هنا تأتي صورة الكتاب المسطور والكتاب المنظور. غير أن وحدة المصدر اعتقاد ينطلق منه المؤمن، وليست مقدمة مشتركة بين جميع القراء. وحتى داخل هذا التصور ينبغي التمييز بين النص وتفسيره، وبين الظاهرة العلمية والنموذج الذي يشرحها؛ فقد يقع التعارض بين قراءتين بشريتين، لكن احتمال خطئهما لا يعيّن وحده موضع الخطأ.

	كتاب الله المسطور (النص)	كتاب الله المنظور (الكون)
لغته	كلماتٌ في لسان بشري، لها معانٍ متعددة وسياق ومجاز	ظواهر تُرصد وتُقاس، لغتها الرياضيات والتجربة
من يقرؤه	المفسّر — ويختلف المفسرون	العالِم — ويختلف العلماء، ثم يتفقون بالتجربة
غايته عند أهله	الهداية: ماذا أفعل ولمن أتوجه؟	الوصف: كيف يعمل هذا؟
ما يقوله عن الآخر	يحيل إلى الكون شاهدًا: «انظروا»	لا يقول شيئًا عن النص؛ الصمت مقامه
خطؤه الممكن	ليس في النص — عند المؤمن — بل في فهمه	ليس في الكون بل في نظرياتنا عنه، وهي تتبدل
حين يبدو التعارض	إما تأويلُ الفهم، أو انتظارُ العلم، أو إقرارٌ بالجهل	الحكم الأخير للرصد المتكرر لا للنص

عند مقارنة عبارة دينية بوصف علمي، يحسن التمييز بين ثلاثة أمور:

1. **التوافق:** أن يحتمل النص معنى لا يناقض ما نعرفه عن العالم. قد يطمئن المؤمن إلى هذا التوافق، لكنه لا يثبت بمفرده سبقًا علميًا؛ فالعبارة العامة قد توافق أكثر من تصور، وقد يصح وصف بشري من غير أن يكون وحيًا.

2. **السبق المعرفي:** أن يدل النص، بدلالة محددة يمكن الدفاع عنها، على معلومة صحيحة لم تكن متاحة في سياقه التاريخي. وهذه دعوى أقوى؛ إذ تحتاج إلى إثبات قِدَم النص، ودقة المعنى، وصحة المعلومة، ثم مناقشة البدائل التي قد تفسر وجودها.

3. **الإسقاط:** أن تُختار بعد الاكتشاف دلالة تلائم النتيجة، من غير سند كافٍ في لغة النص وسياقه. وليس كل تفسير جديد إسقاطًا؛ فقد يكشف الجديد وجهًا محتملًا لم يلتفت إليه السابقون. موضع الاعتراض هو تحويل الاحتمال إلى قصد ثابت، ثم تقديمه كأنه كان تنبؤًا واضحًا منذ البداية.

إذن، ليست المسألة: هل أعجبتنا المطابقة؟ بل: ما الذي قاله النص، وما الذي عرفناه من خارجه، وما الحجة التي تصل بينهما؟ وقد يكون تفسير ما جائزًا لغويًا، من غير أن يكون هو المعنى الوحيد أو الأرجح. وقد تكون المعلومة صحيحة، من غير أن تثبت استحالة معرفتها بشريًا. إبقاء هذه الأسئلة منفصلة يحفظ لكل نتيجة قدرها.

أولًا: الإعجاز العلمي في النقاش الإسلامي

تناولنا الإعجاز البياني في المبحث 19.1 بوصفه مسارًا مستقلًا للاستدلال. وليس من الإنصاف أن يُحاكم ذلك المسار بنجاح مثال علمي أو إخفاقه. كما لا يصح اختزال تاريخ النظر في القرآن في حجة واحدة؛ فما نبحثه هنا هو دعوى اشتمال النص على معرفة بالطبيعة تتجاوز ما كان متاحًا للبشر في زمنه.

وللنقاش جذور تسبق الجدل المعاصر. ففي الفصل الخامس من «جواهر القرآن» يربط الغزالي علومًا كالطب والهيئة بمعرفة أفعال الله، ويرى في القرآن مجامع علوم الأولين والآخرين. هذا يوضح سعة تصوره لعلاقة العلوم بالوحي، لكنه ليس في ذاته إثباتًا لأن لفظًا بعينه قرر اكتشافًا حديثًا؛ فتلك دعوى تحتاج إلى فحص مستقل.

وينقل ابن عاشور، في المقدمة الرابعة من «التحرير والتنوير»، اعتراض الشاطبي في «الموافقات» على إضافة كل علوم المتقدمين والمتأخرين إلى القرآن، وارتباط فهم الخطاب بما عهده العرب المخاطبون به. ثم يناقش هذا الاعتراض، ويرى أن فهم المعنى الأصلي لا يستلزم انحصار جميع الدلالات فيما أدركه أول المخاطبين. لكنه يشترط احتمال العربية للمعنى، وألا يكون العدول عن الظاهر بلا دليل أو بتكلف بيّن.

تتيح هذه المناقشة عرض الخلاف من داخله: إلى أي حد تُستعمل العلوم في التفسير، وما الفرق بين ما يدل عليه اللفظ وما يُذكر للاستطراد والإيضاح؟ ولا يصح إسقاط أسماء المدارس المعاصرة على القدماء بلا تحفظ، أو نسبة جميع تطبيقات الإعجاز الحديثة إلى عالم لم يناقش أمثلتها.

ومن الكتب الحديثة الداخلة في هذا النقاش كتاب موريس بوكاي «التوراة والإنجيل والقرآن والعلم»، الصادر بالفرنسية سنة 1976. والعنوان نفسه يعلن مشروع المقارنة بين النصوص والمعرفة الحديثة. ولكي نقوّم أي مشروع من هذا النوع، نحتاج إلى قراءة حججه التفصيلية: هل يُفسح للتأويل في نص ويضيّقه في آخر؟ وهل يقارن المعاني ذاتها وبالدرجة نفسها من الدقة؟ شهرة الكتاب أو تخصص صاحبه لا يجيبان عن هذين السؤالين.

وتشمل الأمثلة التي تُطرح في هذا الباب أطوار الجنين، والرتق والفتق في وصف السماوات والأرض (الأنبياء 30)، وقوله تعالى: «وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» (الذاريات 47)، وغير ذلك من أوصاف الخلق. يقرأ المؤيدون هذه المواضع في ضوء علم الأجنة ونشأة الكون واتساعه. وهذه المقابلات

هي محل البحث، لا نتائج علمية يثبتها مجرد سرد الآيات. ولنأخذ ملف الجنين نموذجًا يبيّن مقدار العمل اللازم قبل الحكم.

ملف الجنين: تذكر سورة المؤمنون النطفة والعلقة والمضغة والعظام وكساءها لحمًا، ثم الإنشاء خلقًا آخر (12–14). وترد عبارة «نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» في الإنسان (2)، و«مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ» في الحج (5). يجوز جمع هذه المواضع عند دراسة الموضوع، لكن يجب التصريح بأنها من سور مختلفة، لا عرضها كاقتباس واحد ذي مراحل مرقمة نص عليها القرآن بهذا الجمع.

يربط بعض المستدلين «العلقة» بالتعلق أو بمشابهة العلق، و«المضغة» بهيئة يلحظونها في صورة الجنين، وكساء العظام لحمًا بتكوّن الجهاز الحركي. وللفحص هنا أسئلة لغوية وتشريحية: هل جُمعت معانٍ متعددة للفظ كأن النص قصدها جميعًا؟ وهل تصف الصورة مرحلة محددة أم تشابهًا بصريًا عامًا؟ وما المقصود بالعظم واللحم: بداية تمايز الخلايا، أم ظهور النسيج، أم اكتماله؟

وتبيّن دراسة باو تشانغ وزملائه عن أطلس خلايا الطرف الجنيني البشري، المنشورة في «نيتشر»، أن الوصف العلمي يتتبع سلالات خلوية ومراحل متباينة في الزمان والمكان، ويميّز بين خلايا الغضروف والعظم والعضلات. ليست هذه الدراسة تفسيرًا للقرآن ولا بحثًا في إعجازه؛ إنما تبيّن لماذا تحتاج المطابقة إلى تعريف دقيق لما نقارنه، بدل الاكتفاء بترتيب أسماء عامة أو بصورة واحدة. ولا نحسم هذا الملف التشريحي واللغوي في فقرة مختصرة.

هذا الخلاف لا يُختزل في مؤمن يقبل العلم وناقد يرفضه، ولا في تقسيم جميع العلماء إلى ثلاث فئات ثابتة. فقد يقبل الباحث الاستعانة بمعرفة علمية لفهم عبارة، ويتوقف في جعلها دليل إعجاز. وقد يقبل شاهدًا ويرفض آخر. كذلك لا يصح إبطال هذا الباب بأخطاء استدلال عددي تناولناه في 19.2؛ فكل دعوى تحتاج إلى فحص مادتها، ولا يغني خطأ صاحبها في مسألة عن مناقشتها.

ثانيًا: نماذج من خارج السياق الإسلامي

ليست محاولة الاستدلال بالسبق العلمي مقصورة على القرآن. وتفيد المقارنة هنا في كشف طرائق الاستدلال، لا في الزعم بأن كل دين يملك خطابًا مطابقًا لغيره أو أن أتباعه يتفقون على قراءة واحدة. وما يأتي نماذج محددة، لا مسح شامل لكل نص مقدس.

في العرض المسيحي، تجمع مادة «السبق العلمي في الكتاب المقدس» المنشورة على موقع «بايبل تشارتس» أمثلة من أسفار مختلفة: حديث الجامعة عن جريان الأنهار إلى البحر (1:7)، وحديث أيوب عن ينابيع البحر (38:16)، وتعليق الأرض على لا شيء (26:7). ويعرضها أصحاب المادة شواهد على معرفة سابقة للاكتشاف الحديث. ولتقويمها نسأل: هل يصف النص الظاهرة بدقة تختص بها، أم يقدم صورة عامة؟ وما الذي تثبته لغة المقطع وسياقه وتاريخ فهمه؟ وهذه الأسئلة نفسها تلزم عند فحص نظير قرآني، من غير تسوية مسبقة بين النتائج.

وفي مثال من التراث الهندي، يناقش سوبهاش كاك عبارة يوردها سايانا، شارح «الريغفيدا» في القرن الرابع عشر، عن قطع الشمس 2202 يوجانا في نصف نيميشا؛ وهما وحدتان للمسافة والزمن. وقد قرأها بعضهم على أنها تقدير لسرعة الضوء. لكن كاك يبيّن في بحثه «فلك سايانا» اختلاف مقادير الوحدات ومشكلة السياق التاريخي، ويفحص احتمال أن يكون المقصود سرعة الشمس في التصور القديم. وفي بحثه «سرعة الضوء والتصور الكوني البوراني» يعامل قرب الرقم من القيمة الحديثة بوصفه مصادفة لافتة، لا قياسًا تجريبيًا مثبتًا.

والتنبيه الأهم أن العبارة العددية هنا من تعليق على نشيد، لا من ألفاظ النشيد نفسه. فقبل مناقشة الرقم نثبت مصدره وتاريخه، ثم معنى الحركة ووحدات القياس. وهذا يختلف عن إنكار قيمة التراث الهندي؛ فتمييز الإنجاز التاريخي من القراءة اللاحقة هو ما يحفظ لكل منهما وصفه الصحيح.

وفي الحوار البوذي مع العلم نجد مثالًا مختلفًا لا يصح ضمه آليًا إلى دعاوى السبق. ففي حديثه «العلم عند مفترق طرق» سنة 2005، يميز الدالاي لاما بين الخبرة القابلة للفحص

والافتراضات والتفسيرات الفلسفية، ويدعو إلى مراجعة جوانب من التصور الكوني البوذي في ضوء الشواهد العلمية. لذلك لا تختزل دراسة التأمل، ولا دعوى التقارب بين البوذية والعلم، في القول إن نصوصها تنبأت بالفيزياء الحديثة. كما أن ثبوت أثر لممارسة ما لا يثبت جميع المعتقدات المرتبطة بها.

تعدد هذه المقارنات لا يثبت صحة دعاوى السبق كلها ولا بطلانها كلها. يقول الناقد إن المنهج المرن قد يستخرج المعنى المطلوب من نصوص كثيرة، ويجيب المؤمن بأن بعض الشواهد قد يصمد لفحص أدق من غيره. وكلا الاعتراضين مشروع من حيث السؤال، لكن نتيجتهما تُختبر في الأمثلة. المطلوب مساواة في صرامة الفحص، لا مساواة مصطنعة في الحكم؛ فقد نصل بالمعيار نفسه إلى نتائج مختلفة لأن الأدلة مختلفة.

ثالثًا: الحجة المؤيدة وحدودها

يمكن عرض الحجة المؤيدة في ثلاثة مسارات، مع التمييز بين ما تقترحه وما يحتاج إلى إثبات:

1. **تراكم الشواهد:** يرى المؤيد أن اجتماع إشارات دقيقة في نص واحد قد يقوّي بعضها بعضًا. ويحتاج هذا الاستدلال إلى بيان استقلال الشواهد، وحصر الموافقات والإشكالات معًا، وتقدير البدائل الممكنة؛ فكثرة الأمثلة لا تتحول بمجردها إلى حساب صحيح لاحتمال المصادفة.
2. **تجاوز معارف العصر:** يرى المؤيد في بعض الأوصاف ما يصعب تفسيره بمعرفة بشرية متاحة للمخاطبين. وهذه حجة تاريخية أيضًا؛ فلا يكفي وصف البيئة بأنها صحراوية أو صاحب النص بأنه لا يقرأ، بل يلزم تعيين المعلومة وفحص إمكان معرفتها بالملاحظة أو السماع أو النقل.
3. **اتساع الدلالة:** قد يقول المؤيد إن النص يخاطب أجيالًا متعددة، فيفهم كل جيل منه ما تسمح به معارفه، ما دام اللفظ يحتمله. وهذا قريب من جانب من مناقشة ابن

عاشور. غير أن إمكان استيعاب معنى جديد يختلف عن إثبات أن النص عيّنه سلفًا؛ فلا بد من جسر استدلال واضح بين سعة الدلالة ودعوى السبق.

رابعًا: ست قواعد لفحص الدعوى

هذه القواعد ليست حكمًا معدًا سلفًا على الإعجاز، بل أسئلة عملية ينبغي أن يجيب عنها المؤيد والناقد على السواء:

1. **تاريخ التفسير:** متى ظهر الربط بين العبارة والمعلومة العلمية؟ إن وُجد تفسير واضح موثق قبل الاكتشاف، كان ذلك أقوى من مطابقة صيغت بعده. أما ظهور القراءة بعد الاكتشاف فلا يبطلها تلقائيًا، لكنه يزيد الحاجة إلى بيان أن المعنى مستفاد من النص لا مفروض عليه. ولا يصح إطلاق حكم على جميع دعاوى السبق من غير حصر مادتها وفحصها.

2. **اتساق المعايير:** هل تُعرض جميع المواضع ذات الصلة، أم تُنتقى الموافقات وحدها؟ وإذا فُهم مقطع على ظاهره لأنه يوافق العلم، فما مسوّغ تأويل مقطع آخر يبدو مخالفًا؟ قد يكون اختلاف المعالجة صحيحًا لاختلاف اللغة أو السياق؛ المطلوب شرح القاعدة وتطبيقها بثبات، لا منع المجاز ولا إباحته كلما احتاجت الحجة إليه.

3. **المعرفة المتاحة تاريخيًا:** ما الدليل على أن المعلومة تجاوزت ما يمكن لأهل العصر معرفته؟ وإذا قيل إن وصف الجنين مأخوذ من جالينوس أو من مصدر طبي سابق، فلا يكفي التشابه لإثبات النقل؛ يلزم تعيين النص المقارن، وتاريخه، ومعناه، ومسار إمكان وصوله. وبالمقابل، فإن اختلاف عبارة أو غياب مصدر معروف لنا لا يثبت وحده استحالة المعرفة البشرية. والتوقف عند نقص الشاهد أدق من الجزم في أي من الاتجاهين.

سلسلة المصدر جزء من هذا الفحص: منشورات كثيرة قد تعود إلى كتاب واحد، فلا تصبح بتعددها شهادات مستقلة. لذلك نرجع إلى المرجع الأصلي، ونسأل إن كان المؤلف قد فحص المعلومة أم نقلها، وإن كانت الدراسة تخصصية أم عرضًا دعويًا. وكذلك لا تتحول ملاحظة ناقد إلى حقيقة لمجرد تداولها في مواقع كثيرة. مقدار التوثيق المطلوب واحد في الإثبات والنفي.

1. **قوة الشاهد العلمي:** ما الذي ثبت بالملاحظة، وما الذي يفسره نموذج، وما الذي لا يزال فرضًا قيد البحث؟ ليست «النظرية» في العلم مرادفًا للتخمين، وليست كل معلومة معلنة حقيقة نهائية. فالتمدد الكوني، مثلًا، تدعمه أرصاد يشرحها عرض ناسا للانزياح الأحمر الكوني؛ لكن ثبوت الظاهرة لا يحسم معنى «لموسعون». ينبغي تقدير قوة الدليل العلمي أولًا، ثم فحص دلالة النص مستقلة عنه، وإعلان ما يقتضيه تعديل أي من الطرفين.

2. **اللفظ والسياق:** هل تحتمل لغة النص هذا المعنى دون تغيير اعتباطي؟ يفسر الطبري «دحاها» بالبسط والمد، فلا تكفي دعوى اشتقاقية منفردة لتحويلها إلى تقرير لشكل بيضوي. وفي «لموسعون» يذكر السعة والقدرة، وينقل عن ابن زيد معنى التوسعة. وفي الرتق والفتق يعرض أقوالًا متعددة، ثم يرجح تفسير السماء بالمطر والأرض بالنبات. فلا ننسب إلى التفسير القديم معنى واحدًا بإطلاق، ولا نجعل عباراته تقريرًا تلقائيًا لفيزياء حديثة. ويبقى على القراءة الجديدة أن تبين سندها اللغوي وما ترجحه على البدائل.

3. **المقارنة المنصفة:** هل نقبل طريقة الاستدلال نفسها إذا استعملها صاحب نص آخر؟ ليس المطلوب قبول دعواه لمجرد الشبه، بل فحص درجة التحديد، واللغة، والتاريخ، والشاهد العلمي بالقواعد نفسها. ومن حقنا رفض نتيجتين مختلفتين أو قبول إحداهما، بشرط أن يكون الفرق في الأدلة، لا في الانتماء.

خامسًا: الهداية وحدود الخطاب العلمي

هناك موقف يجعل الغاية الأساسية للنص الديني الهداية والمعنى، لا تقديم وصف تقني للعالم. ومن تعبيراته التاريخية ما أورده غاليليو في رسالته إلى الدوقة الكبرى كريستينا سنة 1615، ناقلًا عن رجل دين رفيع المكانة: أن المقصود تعليم الناس طريق السماء، لا بيان حركة السماء. هذا تلخيص للمعنى، لا اقتباس عربي حرفي. والمقصود التمييز بين وظيفة الخطاب الديني ومهمة البحث الطبيعي، لا نفي إمكان الحوار بينهما.

ميزة هذا الموقف، عند أصحابه، أنه لا يجعل قيمة النص رهينة كل اكتشاف، لكنه لا يعفيه آليًا من الفحص. فإذا تضمن المقطع خبرًا محددًا عن العالم، ظل السؤال عن دلالته وصدقه قائمًا؛ ووصف الكتاب بأنه كتاب هداية لا يحسم كل تعارض محتمل. أما من لا يعتمد السبق العلمي دليلًا، فيبني موقفه الديني على أسباب أخرى. وليس هذا «ثمنًا» لازمًا للإيمان، بل اختيار في نوع الحجة التي يراها معتبرة.

خاتمة المبحث: من الانطباع إلى المقارنة

يمكن تلخيص الفحص في ستة أسئلة: متى ظهر التفسير العلمي؟ وهل يطبق صاحبه معيارًا متسقًا على الموافقات والإشكالات؟ وما المعرفة التي كانت متاحة في عصر النص؟ وما قوة الدليل العلمي المستعمل؟ وهل تسند اللغة والسياق هذه القراءة؟ وهل تُعامل النصوص الأخرى بالقواعد نفسها؟ ليست هذه آلة تمنح حكمًا آليًا؛ فقد يكشف سؤال خللًا قاطعًا، وقد ينتهي إلى نقص في المعلومات يستدعي مزيدًا من البحث.

ويبقى سؤال الاستنتاج: إذا صمد شاهد محدد لهذا الفحص، فماذا يثبت؟ لا تكفي عبارة «هذا مدهش» للإجابة. ينبغي مقارنة التفسيرات الممكنة، وبيان ما يضيفه الشاهد إلى الترجيح، وما لا يزال معلقًا. وقد يراه مؤمن تأييدًا لوحي سبق أن اطمأن إليه، ويراه آخر قرينة تستحق النظر،

ويتوقف ثالث. ما نطلبه من الجميع أن يكون وزن الحجة بقدر ما ثبت منها، وأن تبقى النتيجة قابلة للمراجعة إذا ظهرت معطيات جديدة.

إحالات المبحث: الإعجاز البياني في 19.1، والغيبي والتشريعي والعددي في 19.2، والنبوءات والبشارات في 19.4، والعلاقة بين العلم والدين في الفصل 23. ومن مصادر النقاش التفسيري: الغزالي، «جواهر القرآن»، الفصل الخامس؛ وابن عاشور، «التحرير والتنوير»، المقدمة الرابعة، وفيها نقله عن الشاطبي ومناقشته؛ والطبري، «جامع البيان»، تفسير الأنبياء 30 والذاريات 47 والنازعات 30.

وللأمثلة المقارنة: مادة «السبق العلمي في الكتاب المقدس» على موقع «بايبل تشارتس»، لتوثيق طريقة عرض أصحابها لا لتبني نتائجها؛ وسوبهاش كاك، «فلك سايانا» و«سرعة الضوء والتصور الكوني البوراني»؛ والدالاي لاما، «العلم عند مفترق طرق» (2005)؛ وغاليليو، «رسالة إلى الدوقة الكبرى كريستينا» (1615).

وللجانب العلمي: باو تشانغ وزملاؤه، أطلس خلايا الطرف الجنيني البشري، «نيتشر»؛ وناسا، «الانزياح الأحمر الكوني». أُحيل إليهما لوصف الظواهر، لا لتقرير موقف ديني. والمنقول هنا تلخيص، عدا الألفاظ القرآنية المقتبسة.

مبحث 19.4: دليل النبوءات والبشارات — المرآتان المتقابلتان

كيف تُقرأ النصوص السابقة بوصفها بشارات لاحقة؟ مقارنة في الدلالة والسياق ودرجة التعيين

ملخص المبحث: يرى مسيحيون في نصوص الكتاب العبري بشارات بيسوع، ويرى مسلمون في مواضع من العهدين بشارات بمحمد ﷺ، بينما يقدم مفسرون يهود ومسيحيون قراءات أخرى لهذه المواضع. نعرض نماذج من هذا الخلاف، ونميز بين النص وتفسيره، وبين التشابه والتعيين، ثم نفحص الجميع بقواعد واحدة دون افتراض تساوي الأدلة أو النتائج.

تمهيد: النص الواحد وقراءات متعددة

تستند حجة البشارة إلى فكرة واضحة: إذا وصف نص سابق رسولًا يأتي بعده وصفًا دقيقًا، ثم تحقق الوصف فيه، كان ذلك شاهدًا على صدق دعوته. غير أن هذه الحجة تجمع مسائل ينبغي فصلها: ثبوت النص قبل الحدث، ودلالته على المستقبل، وتحديد المقصود، وثبوت تحقق الوصف. وقد يقبل قارئ النص ويختلف مع غيره في واحدة من هذه المسائل، فلا يكون الخلاف كله في الأمانة أو حسن النية.

لهذا نستعمل صورة «المرآتين»: أدوات كالسياق واللغة والتاريخ تظهر في الجدل بين هذه القراءات، لكن تشابه الأدوات لا يثبت أن الاعتراضات متطابقة أو أن إحدى الدعاوى باطلة.

كما أن أتباع الدين الواحد لا يتفقون في كل تفصيل. سنكتفي بأمثلة محددة، مع التمييز بين النبوءة المباشرة والقراءة التي ترى في حدث قديم صورةً يكتمل معناها لاحقًا.

المرآة الأولى: دليل النبوءات المسيحي — «ليتم ما قيل بالنبي»

الحجة المسيحية: لا تقوم على شاهد واحد، بل على قراءة ترى في حياة يسوع وآلامه اكتمال وعود سابقة. يربط متى خبر الميلاد بالعذراء في إشعيا (متى 1، العددان 22 و23)، ويورد في قصة بيت لحم نصًا يستند إلى ميخا (متى 2، العددان 5 و6). ويروي سفر الأعمال أن فيلبس بدأ من مقطع العبد المتألم في إشعيا ليبشر بيسوع (أعمال 8، الأعداد من 32 إلى 35). هذه شواهد على القراءة المسيحية داخل العهد الجديد نفسه، لا مجرد مقارنات أضافها متأخرون.

يرى المؤيد أن اجتماع هذه الشواهد أرجح من المصادفة. ولتقويم ذلك ينبغي أولًا تحديد ما يتنبأ به كل نص، ومدى استقلال الشواهد، وكيف ثبتت الوقائع المنسوبة إلى الشخص المعني. فرواية الحدث وتفسيره بوصفه تحقيقًا لنبوءة خطوتان مختلفتان، حتى لو اجتمعتا في مصدر واحد. والشك في استقلال شاهد لا يُبطل تلقائيًا سائر الشواهد، لكنه يمنع احتسابه مرتين.

إشعيا 7:14: يقع المقطع في خطاب إلى الملك آحاز خلال أزمة سياسية، ويتحدث سياقه عن طفل وعلامة مرتبطة بزوال خطر ملكين قبل أن يكبر. ولفظ «عَلْماه» العبري يدل على شابة في سن الزواج، ولا يحدد وحده كونها عذراء أو غير عذراء. أما السبعينية فاستعملت لفظًا يونانيًا يدل عادة على العذراء، وهو الذي يستند إليه استشهاد متى. وتعرض حاشية الترجمة الكاثوليكية المنشورة لدى مؤتمر الأساقفة الأمريكيين هذا الفرق اللغوي والسياق التاريخي معًا.

ليس الاعتراض، إذن، محصورًا في قارئ يهودي في مقابل جميع المسيحيين؛ فقد يقر مفسر مسيحي بالسياق القريب ثم يرى له اكتمالًا لاحقًا في يسوع. وهنا يتحدد موضع الخلاف:

هل نبحث عن معنى كان قابلًا للتعيين قبل الحدث، أم عن قراءة إيمانية شاملة تربط مراحل التاريخ؟ قد تكون للثانية قيمة داخل الإيمان، لكن تحويلها إلى برهان ملزم لمن هو خارجه يحتاج إلى بيان إضافي.

إشعيا 53: يشرح راشي صورة العبد المتألم بالإشارة إلى إسرائيل، ويرى استعمال المفرد في وصف الجماعة من أساليب السفر. أما سفر الأعمال فيقرأ مقطعًا منه في ضوء يسوع. هذه مقارنة بين تفسيرين موثقين، لا إثبات لإجماع يهودي أو مسيحي على كل تفصيل. ويحتاج الترجيح إلى قراءة المقطع كاملًا، وهوية المتكلم والمخاطَب، وصلته بما قبله وبعده، لا إلى انتزاع جملة مؤثرة وحدها.

مزمور 22: يضيف موضع اليدين والرجلين سؤالًا عن النص قبل تفسيره. فالنص العبري المعروض لدى «حباد» يقرأ العبارة بمعنى «كالأسد»، ويشرحها راشي في سياق الأذى الواقع على المتكلم؛ بينما تختار ترجمة مؤتمر الأساقفة الأمريكيين معنى الثقب. لا يكفي هنا الاحتجاج بترجمة واحدة، ولا اختزال الخلاف في شعار عن حرف غيّره خصم. المطلوب فحص القراءات وشواهدها وأسباب الترجيح بينها، ثم بحث ما إذا كان المزمور نبوءة محددة أو صلاة وجد فيها المؤمنون صورة لآلام المسيح.

وتظهر مسألة أخرى في صفات المسيح المنتظر. فابن ميمون يذكر، في أحكام الملوك من «مشناه توراه»، إعادة مُلك داود وبناء الهيكل وجمع المشتتين من إسرائيل. ويرى مؤمنون مسيحيون اكتمال الملك والخلاص في المجيء الثاني، كما يعرضه التعليم الكاثوليكي. من هنا يأتي سؤال الناقد عن علامة الإنجاز وحدود الانتظار؛ ويجيب المؤمن من تصوره الأشمل للمسيح. فلا تُعرض قائمة ابن ميمون بوصفها مجرد نص توراتي حرفي، ولا يُختزل اعتقاد المجيء الثاني في جواب عن اعتراض واحد.

المرآة الثانية: دليل البشارات الإسلامي — «الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ»

المنطلق الإسلامي: يذكر القرآن النبي الذي يجده أهل الكتاب مكتوبًا عندهم في التوراة والإنجيل (الأعراف 157)، وينقل عن عيسى: «وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» (الصف 6). فالإيمان بأصل البشارة جزء من التصور القرآني؛ أما تعيين موضع بعينه في النسخ المتداولة فهو بحث تفسيري وتاريخي إضافي. ولا تكفي المقدمة القرآنية وحدها لإلزام قارئ لم يسلّم بعد بصدق القرآن. ومن أبرز الملفات المطروحة:

1. **فاران:** يذكر تثنية 33:2 مجيء الرب من سيناء، وإشراقه من سعير، وظهوره من جبل فاران؛ ويذكر حبقوق 3:3 تيمان وفاران. يقرأ مستدلون مسلمون هذه المواضع بوصفها إشارات إلى رسالات موسى وعيسى ومحمد ﷺ، ويربطون فاران بإسماعيل الذي يذكر التكوين سكنه فيها (21:21). لكن الانتقال من أسماء الأمكنة إلى تعيين ثلاثة أنبياء يحتاج إلى بيان: هل يتحدث المقطع عن تجليات متعاقبة في التاريخ، أم عن وصف واحد ذي صور وأسماء متعددة؟

راشي وفاران: يشرح راشي عبارة جبل فاران في تثنية 33:2 بقصة عرض التوراة على بني إسماعيل وعدم قبولهم لها. وعبارته: «שהלך שם ופתח לבני ישמעאל שיקבלוה ולא רצו»؛ أي، في ترجمة المعنى: ذهب إلى هناك وعرض على بني إسماعيل قبولها فلم يريدوا. وفي شرحه لحبقوق 3:3 يربط فاران بإسماعيل، ويحيل إلى التكوين 21:21، ثم يفسر ظهور المجد بسيناء لإسرائيل. فصلة فاران بإسماعيل حاضرة في تفسيره فعلًا.

لكن ما الذي يثبته هذا النقل؟ يثبت وجود هذا الربط في تفسير راشي، ولا يجعله مقرًّا بنبوة محمد ﷺ، ولا يحدد بمفرده فاران بأنها مكة. فالتفسير عنده يتصل بعرض التوراة وقبول إسرائيل لها. ومن حق المستدل أن يستفيد من جزء من كلام مخالفه، على أن يشرح لماذا يقبل ذلك الجزء دون بقيته، وألا ينسب إلى صاحبه النتيجة التي بناها هو عليه.

وفي «البشارة بنبي الإسلام في كتب اليهود والنصارى» يستدل سامي عامري باختلاف ألفاظ المجيء والإشراق والتلألؤ، ويرى في وصف فاران ما يدعم قبول الرسالة لا رفضها. هذا وجه استدلال ينبغي مناقشته كما هو: هل تفيد الألفاظ العبرية ترتيبًا في الفضل والزمان، أم تنوعًا في الصورة الشعرية؟ وهل يعيّن هذا التفاوت نبيًا محددًا؟ لا يكفي وقع الألفاظ في الترجمة العربية وحده لحسم ذلك.

أما الموقع الجغرافي فملف مستقل: صلة إسماعيل بفاران لا تختصر البحث في حدود المكان، ولا في علاقته بسيناء وسعير والحجاز. وتعرض حاشية التثنية لدى مؤتمر الأساقفة الأمريكيين المقطع في إطار تجلٍّ إلهي من الجبال الجنوبية. وللمقارنة يلزم عرض الأدلة الجغرافية والنصية لكل قراءة، مع تجنب الجزم بأن كل مواضع الاسم في الأسفار تشير إلى بقعة واحدة ثابتة أو أن قراءة بعينها لا تحتمل النقاش.

2. **النبي المماثل لموسى:** يَعِد تثنية 18:18 بإقامة نبي من وسط إخوة المخاطبين، مثل موسى، يُبلّغ ما يأمره الله به. يرى المستدل المسلم أن اجتماع النبوة والتشريع وقيادة الجماعة في محمد ﷺ يحقق هذه المماثلة، ويقرأ «إخوتهم» على بني إسماعيل. لكن تحديد أوجه الشبه جزء من الحجة، لا نتيجة مسلَّمة؛ فهل يقصد النص المماثلة في وظيفة التبليغ، أم في مجموع السيرة والتشريع؟ ولماذا تُختار صفات دون غيرها؟

القراءات المقابلة: يسبق الوعدَ خطابٌ في تثنية 18:15 يصف النبي بأنه من وسط المخاطبين ومن إخوتهم. ويشرح راشي ذلك بنبي من جماعتهم يخلف موسى، ثم يتتابع الأنبياء. وفي المقابل يورد سفر الأعمال هذا الوعد في خطاب بطرس عن يسوع (أعمال 3، الأعداد من 19 إلى 26). وهكذا يختلف التعيين باختلاف فهم القرابة والمماثلة والسياق. ليس الانتماء اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي جوابًا لغويًا كافيًا؛ بل ينبغي شرح القراءة وموازنتها بغيرها.

ويستشهد بعض المستدلين بخاتمة التثنية التي تنفي قيام نبي في إسرائيل مثل موسى (10:34). غير أن العبارة نفسها تذكر معرفته بالرب وجهًا لوجه؛ فلا يصح فصل وصف المماثلة عن هذا السياق. ثم إن نفي وجود مثيل داخل جماعة لا يثبت، بمنطقه وحده، وجود مثيل خارجها

أو تعيين شخص بعينه. قد يضم المستدل هذا الموضع إلى قرائن أخرى، لكن عليه أن يبيّن ما يضيفه فعلًا.

3. **الفارقليط:** يَعِد يسوع تلاميذه في يوحنا بمعزٍّ أو مؤيّد آخر (يوحنا 14، العددان 16 و17)، ثم يصف عمل روح الحق في الإرشاد والتبليغ وتمجيده (يوحنا 16، العددان 13 و14). يرى مستدلون مسلمون في أوصاف التبليغ عن الله وإقرار رسالة المسيح ما يلائم نبيًا يأتي بعده. غير أن هذه العبارات موزعة على مواضع مختلفة؛ فلا تُجمع في اقتباس متصل يوهم أنها فقرة واحدة، ولا تُعزل عن الأوصاف الأخرى في السياق.

والجواب المسيحي يستند إلى السياق المباشر: يوحنا 14:26 يسمّي المعزّي الروح القدس، و14:17 يصف روح الحق بأنه يمكث مع التلاميذ ويكون فيهم. لذلك لا يقوم هذا الجواب على لفظ «روح» منفرد، بل على مجموعة أوصاف وعلاقة بالمخاطَبين. وعلى القراءة النبوية البشرية أن تفسر هذه المجموعة، مثلما يُطلب من القراءة المسيحية تفسير المواضع التي يحتج بها مخالفها.

وإذا اعترض مستدل على الصيغة المنقولة أو افترض لفظًا آخر في أصل مفقود، انتقل البحث إلى تاريخ النص وشواهده. لا يثبت النص المفترض لمجرد أنه يجعل الحجة أقوى، كما أن وجود خلاف في النقل لا يبطل كل ما وصلنا. ينبغي تعيين القراءة البديلة ودليلها، والتمييز بين نقد النص الموجود والاستدلال بنص لم يُثبت بعد. ومجرد إمكان انطباق بعض الأوصاف على أكثر من مرشح لا يكفي لتعيين أحدهم.

وشاهد «مَحَمَدّيم» في نشيد الأنشاد (5:16) يحتاج إلى تمييز آخر: تقارب الأصوات لا يثبت وحدة الأسماء. ترد الكلمة العبرية «מחמדים» ضمن وصف المحبوب والثناء عليه، وتترجمها النصوص اليهودية والمسيحية المشار إليها هنا بمعنى المحبوب أو المرغوب فيه. ومن يراها اسم علم لنبي يحتاج إلى حجة من الاستعمال والسياق، لا من التشابه الصوتي وحده. ولا يصح أن يُحكم بقوة جميع البشارات أو ضعفها من هذا المثال المنفرد.

قواعد الفحص الخمس — الجامعة للمرآتين

تصلح الأسئلة الآتية للمؤيد والناقد، ولا تعطي نتائج متطابقة بالضرورة؛ فقد تختلف قوة الشواهد مع ثبات طريقة فحصها:

1. **نوع الدلالة:** هل يعلن النص خبرًا عن المستقبل، أم يصف واقعة معاصرة أو تجربة شعرية؟ وإذا قُرئ بوصفه صورة رمزية تتحقق لاحقًا، فما الدليل على مشروعية هذه القراءة؟ ينبغي تسمية نوع الاستدلال بوضوح، فلا يُقدَّم التأمل الإيماني كأنه تنبؤ تاريخي لا يحتمل غيره.

2. **درجة التعيين:** ما العلامات التي تميز المقصود من غيره، وكيف اختيرت؟ ينبغي ضبط معنى المماثلة أو المكان أو الصفة قبل مطابقتها على الشخص. ووجود تشابه عام لا يكفي، كما أن اختلافًا غير متعلق بموضوع النص لا يبطل المطابقة بالضرورة.

3. **النص واللغة والتاريخ:** ما أقدم صيغة موثقة للمقطع؟ وهل تسبق الواقعة المدعاة؟ وما القراءات المؤثرة في معناه؟ تُفحص الألفاظ في استعمالها وسياقها، وتُقارن الترجمات، ولا يُكتفى بتشابه لفظ عربي أو بصوت اسم. كذلك يلزم فحص المصدر الذي يروي تحقق النبوءة، ومدى استقلاله عن تفسيرها.

4. **فهم أصحاب النص:** ماذا قال المفسر المنقول عنه، وما الغرض من كلامه؟ التراث التفسيري شاهد مهم، لكنه ليس معصومًا، ولا يتكلم دائمًا بصوت واحد. تجوز مخالفته بحجة، ولا يجوز تحويل الموافقة الجزئية إلى إقرار بالدعوى كلها. كما لا يغني اتهام المخالف بالهوى عن مناقشة تفسيره.

5. **ثبات المعيار:** هل تقبل القاعدة نفسها حين يستخدمها مخالفك؟ إن جاز تعدد الدلالة أو الاكتمال اللاحق في موضع، فما الذي يجيزه أو يمنعه في موضع آخر؟ قد تختلف النتائج لاختلاف الأدلة؛ العدل في المقارنة يقتضي بيان هذا الفرق، لا التسوية بين جميع النصوص ولا منح نصنا استثناء غير مبرر.

ميزان الختام

يراهن المؤيد على اجتماع القرائن، ويخشى الناقد أن تكون مرونة التأويل قادرة على إنتاج النتيجة المطلوبة كل مرة. ولا يُحسم الخلاف بعدد الشواهد وحده: قد يقوّي بعضها بعضًا إذا ثبتت دلالتها واستقلالها، وقد تكرر جميعها الافتراض نفسه. لذلك تُفحص الشواهد أولًا منفردة، ثم يُسأل عما تضيفه مجتمعة، وعن البدائل التي تفسر اجتماعها، من غير تحويل الإعجاب بالتوافق إلى يقين حسابي غير مبرهن.

وقد ينتهي القارئ إلى ترجيح شاهد، أو ردّه، أو تعليق الحكم إلى أن يتوافر بحث أوسع. المهم أن يعرف موضع النتيجة: هل رجّح معنى لغويًا، أم أثبت واقعة تاريخية، أم اقتنع بدلالة دينية تجمع الأمرين؟ لا يُغني جواب في أحد هذه المستويات عن بقية الأسئلة، ولا يُلزمنا طلب الإنصاف بطمس الفروق الحقيقية بين الحجج.

سؤال القارئ: ما الشروط التي تجعل البشارة مقنعة في نظرك؟ دوّنها قبل اختيار الأمثلة، ثم جرّب تطبيقها على نص تؤمن به وآخر لا تؤمن به. إن اختلف حكمك، فبيّن الفرق في الدليل. وليس مطلوبًا أن تقبل نبوءة من كل دين؛ المطلوب ألا تغيّر قواعد الفحص تبعًا للنتيجة التي تفضلها.

إحالات المبحث: تاريخ النصوص ونقلها في الفصل 16، ونقد طريقة الاستدلال في الفصل 17، وسائر وجوه الإعجاز في المباحث 19.1 و19.2 و19.3. ولمراجعة الأمثلة: إشعيا 7 و53؛ مزمور 22؛ التثنية 18 و33 و34؛ حبقوق 3؛ نشيد الأنشاد 5؛ متى 1 و2؛ يوحنا 14 و16؛ أعمال الرسل 3 و8. تختلف أرقام بعض الأعداد بين الطبعات، ولا سيما المزامير؛ لذا يُراجع المقطع بألفاظه وسياقه أيضًا.

ومن مصادر المقارنة: تفاسير راشي على المواضع المذكورة، بالنص العبري وترجمته في «سفريا» و«حباد»؛ حواشي الكتاب المقدس لدى مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الأمريكيين؛ ابن ميمون، أحكام الملوك، الفصل 11؛ التعليم الكاثوليكي، الفقرات من 668 إلى 682؛ وسامي عامري، «البشارة بنبي الإسلام في كتب اليهود والنصارى». نلخص المعاني ونميزها من الاقتباسات القصيرة، ولا ننسب إلى مصدر قبول استنتاج لم يقرره.

مبحث 19.5: أدلة الشهادة والتواتر والثمرة — الثلاثي الاجتماعي-التاريخي

ما الذي تثبته شهادة الناس، وكيف ينتقل الخبر عبر الأجيال، وماذا تكشف آثار الدين عن دعواه؟

ملخص المبحث: يستدل المؤمنون بشهود البدايات، واستمرار نقل الأخبار، وأثر التعاليم في حياة الناس. نفحص هذه الحجج في صور مسيحية وإسلامية ويهودية، ونقارن معنى الثمرة في تقاليد مختلفة. ونميز بين صدق الاعتقاد وصحة الخبر، وبين سلامة النقل ودلالة المنقول، دون إهدار الشهادة أو تحميلها ما لا تثبت.

تمهيد: من أدلة النص إلى شهادة الناس والتاريخ

لم تصل إلينا الأديان نصوصًا مجردة؛ حملها أناس رووا ما سمعوا ورأوا، وتعلمتها أجيال، وأقامت حولها جماعات طرائق للعيش والعبادة. لذلك لا يكتمل البحث في دعاوى النبوة دون سؤال الناس والتاريخ. لكن ثلاثة أسئلة تتداخل هنا: هل صدق الشاهد؟ وهل وصل خبره بأمانة؟ وهل تشهد آثار التعاليم لصحتها؟ لكل سؤال طريقته، ولا يغني جواب أحدها عن الباقي.

ونحن نعتمد على أخبار غيرنا في معظم ما نعرفه عن الماضي؛ فلا يصح رفض الخبر لمجرد أننا لم نشهد واقعتَه. وفي الوقت نفسه، لا يعفي تعلق الخبر بالدين من فحص مصدره. والمقصود هنا وزن الشهادة بحسب قرب صاحبها من الحدث، وطريقة حفظها، وما يوافقها أو يعارضها، لا قبول أخبار جماعتنا جملةً ورد أخبار الآخرين جملةً.

أولًا: دليل الشهادة — ماذا يثبت صدق الشاهد؟

الصورة المسيحية: تحتل شهادة القيامة موقعًا أساسيًا في الحجة المسيحية. ففي الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح 15، يذكر بولس أنه سلّم ما تلقاه، ويسرد ظهور المسيح لصفا والاثني عشر، ثم لأكثر من خمسمئة، وليعقوب والرسل، ثم له هو؛ ويذكر أن أكثر الخمسمئة كانوا أحياء عند الكتابة. ويربط في الإصحاح نفسه صدق الإيمان بقيامة المسيح. هذه مادة مركزية لفهم الحجة من داخل نصها، لا تفصيل هامشي في السيرة.

غير أن ذكر خمسمئة شخص في رسالة ليس هو امتلاك خمسمئة شهادة مستقلة بأسماء أصحابها وتفاصيل مشاهداتهم. يثبت النص أن بولس يورد هذا الخبر، ويصبح السؤال التاريخي: ما مصادره، وما إمكان فحصه، وما علاقته ببقية الروايات؟ كذلك لا نحتاج إلى الجزم بتاريخ دقيق للصيغة التي نقلها حتى نقرأ حجته بأمانة؛ بل نفصل مضمون الشهادة عن البحث في تاريخها.

ويستدل المدافع أيضًا بثبات أصحاب الدعوة أمام الأذى: لماذا يتمسك الشاهد بخبر يعلم أنه اختلقه إذا كان الرجوع عنه ينجيه؟ للسؤال قوته حين تثبت مقدماته؛ لكن ينبغي فحص خبر كل شخص على حدة. يروي سفر الأعمال مقتل يعقوب أخي يوحنا بالسيف (أعمال 12:2)، ولا يذكر في هذا الموضع أنه خُيّر بين إنكار القيامة والقتل. فلا تُضاف إلى الرواية تفاصيل تحتاج إلى دليل، ولا يُعمَّم خبر واحد على جميع الرسل.

والتمييز الحاسم هنا بين من يضحّي من أجل اعتقاد ورثه، ومن يضحّي من أجل واقعة يقول إنه شاهدها بنفسه. الحالة الثانية أبلغ في مناقشة فرض التعمد في الاختلاق إذا ثبتت تفاصيلها؛ لكنها لا تلغي تلقائيًا احتمال الخطأ أو اختلاف التفسير. أما تقدير هذه الاحتمالات فلا يستقيم بتشخيص أصحابها عن بُعد، ولا بافتراض أن صدقهم النفسي يبرهن وحده على النتيجة الدينية كلها.

الصورة الإسلامية: يستدل المسلمون بمعرفة أصحاب النبي ﷺ بأحواله وصدقه، وبما رووه عن تلقيه الوحي. ففي صحيح البخاري تصف عائشة تعرّق جبينه في يوم شديد البرد عند نزول الوحي (حديث 2). وفي خبر حوار هرقل مع أبي سفيان، قبل إسلام الأخير، يرد نفي اتهام النبي بالكذب قبل دعوته (حديث 7). يرى المستدل في هذه الأخبار قرائن متساندة على صدقه؛ ويحتاج الباحث إلى فحص ثبوت الروايات أولًا، ثم تقدير ما يثبته كل خبر منها.

ومن المهم الفصل بين وصف الظاهرة وتفسيرها: رواية عائشة تنقل ما شاهدته وتضعه في إطار الوحي، لكن الاستدلال على هذا الإطار يحتاج إلى النظر في مجموع الدعوى وقرائنها. وخبر أبي سفيان شهادة عن السيرة كما تنقله الرواية الإسلامية؛ فلا يتحول إلى وثيقة رومانية مستقلة لمجرد أن الحوار جرى، بحسب الخبر، في مجلس هرقل. هذا التحديد لا يبطل الخبر؛ بل يبيّن نوع المصدر الذي نملكه.

موضع التمييز: الصدق ليس عصمة من الخطأ. فقد يروي الإنسان ما يعتقد أنه وقع، ثم يختلف معه غيره في دقة التذكر أو في تفسير التجربة. لذلك لا تُحصر الاحتمالات ابتداءً بين الوحي والكذب المتعمد. وفي المقابل، لا يكفي إطلاق كلمة «وهم» لإبطال الشهادة؛ فالبديل التفسيري مطالب بأن يفسر تفاصيل الخبر وسياقه، لا أن يكتفي بتسمية احتمال عام.

وعند فحص الشهادة اسأل: هل يتحدث صاحبها عما رآه أم عما سمعه؟ ومتى دوّن الخبر، وكيف وصل إلينا؟ وهل تتعدد المصادر فعلًا أم تتكرر رواية واحدة؟ وما مواضع الاتفاق والاختلاف ذات الصلة بالدعوى؟ لا تعني هذه الأسئلة أن كل خبر مشكوك فيه بالدرجة نفسها؛ إنها ما يسمح بتفضيل شهادة على أخرى بأسباب يمكن شرحها.

ثانيًا: دليل التواتر — بين شروط النقل وشهادة الجماعة

في علم أصول الفقه: التواتر ليس مجرد شيوع قول أو كثرة الموافقين عليه؛ بل خبر تنقله جماعة يستحيل في العادة تواطؤها على الكذب، ويُفيد نقلها العلم عند استيفاء شروطه. يشترط الغزالي في «المستصفى» أن يكون الإخبار عن علم لا عن ظن، وأن يستند العلم إلى محسوس، وأن تستمر الشروط في طبقات النقل. ويبحث كذلك عدد المخبرين، من غير أن يجعل له رقمًا ثابتًا نعرفه سلفًا في كل حالة. فوجود ملايين المؤمنين اليوم ليس وحده برهانًا على تحقق هذه الشروط في بداية الخبر.

ومن هنا يلزم التفريق بين انتشار النص أو الشعيرة وبين اتفاق الناقلين على كل تفصيل فيها. فالاستدلال الإسلامي بتلقي القرآن وتعليم الصلاة يفتح بحثًا في النصوص والممارسة وطرق النقل؛ ولا يجيز إلحاق كل خبر في السيرة أو كل جزئية فقهية بحكم واحد. وتبقى قيمة التواتر مرتبطة بتعيين ما يدّعى تواتره وإقامة الدليل عليه، لا بإطلاق الاسم على الموضوع كله.

الحجة اليهودية في «الكوزاري»: يعرض يهودا اللاوي، على لسان المحاور اليهودي، رواية ظهور علني في سيناء وسماع الجماعة الوصايا، ويرى في ذلك ما يثبت لها أن موسى لا ينشئ الشريعة من عنده (المقالة الأولى، الفقرة 87). وفي الحوار السابق لهذا الموضع يحتج بطابع أحداث الخروج العلني والجماعي. جوهر الحجة أن الخبر المتصل بذاكرة شعب وتجربته المشتركة يختلف عن دعوى خاصة لا شاهد عليها غير صاحبها؛ وهذه هي القوة التي ينبغي مناقشتها، لا صورة مختزلة منها.

غير أن وصف الواقعة بأنها جماعية في النص الذي يرويها لا يثبت وحده أن لدينا شهادات مستقلة من أفراد الجماعة. هنا يلتقي البحث في «الكوزاري» بسؤال النقل عمومًا: ما أقدم الشواهد المتاحة؟ وكيف انتقل الخبر؟ وما دور التعليم والطقوس في حفظه؟ ويمكن للتقليد الجماعي أن يكون ذا وزن تاريخي، لكن تحديد هذا الوزن يحتاج إلى أكثر من إعادة سرد الدعوى التي يراد إثباتها.

ما الذي نُقل بالضبط؟ قد تنقل الجماعة وقوع خطاب، أو ألفاظه، أو اعتقاد أصحابها أنه وحي. وهذه أمور مترابطة، لكنها ليست شيئًا واحدًا. فثبوت أن أناسًا سمعوا قولًا لا يثبت، بمجرده، صحة كل ما قاله المتكلم عن مصدره. وقد تكون ظروف السماع ومضمون الخطاب والقرائن المصاحبة ذات دلالة إضافية؛ عندئذ ينبغي عرضها ومناقشتها، لا إخفاؤها داخل كلمة «متواتر».

والاعتراض المقابل يقول: كيف نثبت امتداد الرواية من زمن الحدث، بدل الاكتفاء بوجودها في أجيال لاحقة؟ قد يفترض الناقد نموًّا تدريجيًا للتقاليد أو اعتماد جماعات كثيرة على مصدر واحد، لكن مجرد إمكان ذلك لا يثبت وقوعه في الحالة المدروسة. كما لا يكفي أن يقول المؤيد إن الناس لا يقبلون قصة عن أسلافهم لم تقع؛ بل عليه بيان ما يجعل قبولها متعذرًا في ظروفها المعينة، وما الشواهد على استمرارها ومراجعتها عبر الزمن.

لهذا لا نساوي بين حفظ الذاكرة واختراعها، ولا نفترض أحدهما بلا بحث. نسأل عن الشواهد التي تميز كل تفسير من منافسه، وعن الفجوات التي لا نعرف جوابها. وقد يبلغ الباحث ترجيحًا قويًا، أو يجد أن بعض التفاصيل أثبت من غيرها، أو يعلق الحكم. الاعتراف بحدود المعرفة جزء من التحقيق، وليس حكمًا مسبقًا ضد التقليد أو لصالحه.

ثالثًا: دليل الثمرة — من التعاليم إلى آثارها

للثمرة مكان في النصوص الدينية نفسها. ففي متى 7، ضمن التحذير من الأنبياء الكذبة، يُجعل العمل علامة على صاحبه؛ ويقرر القرآن أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (العنكبوت 45). ويؤكد ميخا العدل ومحبة الرحمة والتواضع أمام الله (6:8)، وتجمع فقرة 183 من «الداماپادا» البوذي بين اجتناب الشر وتنمية الخير وتنقية الذهن. لا تتطابق تصورات هذه النصوص عن الإله والخلاص، لكنها تتيح سؤالًا مشتركًا: ما صلة الدعوى بما تصنعه في حياة صاحبها؟

وقد يأخذ الاستدلال صورة شخصية: إنسان يرى أن إيمانه أعانه على الصدق والرحمة واحتمال الشدائد. وقد يأخذ صورة اجتماعية: أثر تعاليم أو مؤسسات في الرعاية والتعليم والتكافل. وقد ينظر إلى اتساق العبادة والأخلاق والحياة العامة داخل تصور واحد. هذه مسارات تستحق البحث، لكن لا يصح القفز من جمال المثال إلى دعوى أن تقليدًا بعينه انفرد بصنع الحضارة، أو أن تاريخه خلا من العنف والظلم.

الاعتراض الأول: أي ثمرة نختار؟ لا تكون المقارنة منصفة إذا انتقينا أرفع النماذج في تاريخنا، ثم قابلناها بأسوأ النماذج في تاريخ غيرنا. ينبغي تحديد الأثر المقصود، والمجتمع والفترة، ومصادر الحكم، وما إذا كنا نتحدث عن حالات فردية أو نمط واسع. وينطبق ذلك على الخير والضرر معًا؛ فلا يُختزل دين في إخفاق أحد أتباعه، ولا تُمحى الإخفاقات بمجرد الاستشهاد بقديس أو مصلح.

الاعتراض الثاني: ما سبب الأثر؟ قد تتداخل التعاليم مع الأسرة والاقتصاد والسياسة والتعليم، فلا يكفي وقوع ازدهار في مجتمع متدين لنسبته كله إلى الدين، ولا وقوع تراجع فيه لنسبته كله إليه. نحتاج إلى صلة يمكن بيانها بين الفكرة أو الممارسة والنتيجة، وإلى مقارنة تراعي اختلاف الظروف. إنكار أثر الدين بلا بحث لا يقل تعجلًا عن جعله التفسير الوحيد لكل شيء.

الاعتراض الثالث: ما حدود الاستنتاج؟ نفع فكرة في بعض وجوه الحياة لا يثبت وحده جميع دعاواها عن الغيب والتاريخ؛ فقد يشترك أصحاب معتقدات متعارضة في فضيلة واحدة. لكن هذا لا يجعل الثمرة عديمة القيمة. إذا توقعت التعاليم أثرًا محددًا وتحقق على نحو موثق، أمكن بحثه قرينةً مؤيدة ضمن سياقه، مع سؤال: هل تفسره بدائل أخرى بالقدر نفسه؟

وأقوى جواب للمؤيد أن الثمرة لا تعني جمع إنجازات المنتسبين إلى الدين؛ بل النظر في الصلة بين التعاليم وممارستها وآثارها. فقد يدل أثر حسن، إذا ثبتت هذه الصلة، على قدرة التعاليم على التهذيب أو الإصلاح. وقد يدعم ذلك صورة أوسع عن صدقها، لكنه لا يختصر

وحده البرهان على مصدرها الإلهي. وبالمثل، لا يكفي وصف كل ضرر بأنه انحراف: ينبغي بيان مخالفته للتعاليم، وفحص ما إذا كانت بعض القراءات أو المؤسسات قد أسهمت فيه.

ويتوقف الحكم كذلك على معنى النجاح. فكثرة الأتباع واتساع الدولة غير الرحمة والعدل، والبقاء التاريخي غير صحة كل معتقد موروث، والراحة النفسية غير صدق كل تفسير يمنحها. وإذا اختلف المتحاورون في معيار الخير نفسه، ظهر بحث أخلاقي إضافي لا تحسمه الأرقام وحدها. ينبغي إعلان المعيار قبل المقارنة، وتطبيقه على القريب والبعيد بالقدر نفسه من الصراحة.

خلاصة المبحث: كيف تتساند الأدلة؟

الشهادة تسأل عما عرفه أصحاب الحدث، والتواتر يبحث في انتقال الخبر، والثمرة تنظر في أثر التعاليم. وقد تتساند هذه الحجج مع أدلة النص والنبوة التي سبقتها، لكن قوتها لا تُحسم بترتيب ثابت يصلح لكل دين وكل دعوى. ولتكن الأسئلة التالية خلاصة عملية يحملها القارئ إلى أي مثال:

1. **الدعوى:** ما الذي يراد إثباته تحديدًا؛ صدق شخص، أم وقوع حدث، أم صحة تفسير ديني؟
2. **المصدر:** ما قرب الشهادة من الحدث، وما طريق وصولها، وهل الشواهد مستقلة حقًا؟
3. **النقل:** هل تستمر شروط الثقة عبر الأجيال، أم نستدل بكثرة المتأخرين على حال البدايات؟
4. **الثمرة:** ما الأثر الذي ثبت، وما صلته بالتعاليم، وهل قورنت الحالات بمعيار واحد؟

5. **النتيجة:** ما مقدار ما تضيفه هذه الأدلة مجتمعة، وما الذي بقي محتاجًا إلى دليل آخر؟

ليس كل جمع للأدلة زيادة في قوتها. فإذا اعتمدت حجج متعددة على الرواية نفسها، فلا تُحسب كأنها شواهد مستقلة. وإذا كان الاستدلال سلسلةً تتوقف نتيجتها على مقدمات بعينها، وجب فحص كل مقدمة؛ أما القرائن المستقلة فقد يعزز بعضها بعضًا. لا يكفي القول إن ضم الشكوك لا يصنع يقينًا، ولا إن كثرة القرائن تصنعه حتمًا؛ العبرة بما تضيفه كل قرينة وبقدرة التفسير المقترح على استيعاب مجموع الأدلة.

وتقودنا هذه المناقشة إلى تطبيق يجمع أسئلة النص والنقل والدلالة: حين يُنسب كتاب إلى الله، كيف نفحص هذه النسبة؟ هذا ما ينتقل إليه المبحث التالي. وليس المطلوب جوابًا متشابهًا عن جميع الكتب؛ المطلوب أن تكون أسباب القبول أو الرفض واضحة، وأن يبقى ميزان الفحص واحدًا.

إحالات المبحث: شهادات البدايات وتاريخ النقل في الفصول 11 و12 و16، وسياق الحجة اليهودية في الفصل 15. وللأمثلة المباشرة: كورنثوس الأولى، الإصحاح 15، الأعداد 3 إلى 17؛ أعمال الرسل 12:2؛ صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، الحديثان 2 و7؛ الغزالي، «المستصفى»، أبواب التواتر؛ يهودا اللاوي، «الكوزاري»، المقالة الأولى، ولا سيما الفقرات 80 إلى 87. وللثمرة: متى 7، الأعداد 15 إلى 23؛ العنكبوت 45؛ ميخا 6:8؛ «الداماباداا»، الفقرة 183.

مبحث 19.6: أيُّ كتابٍ يمكن أن يكون حقًّا كلامَ الله؟

التوراة والعهد الجديد والقرآن أمام عشرة أسئلة: ما الدعوى، وكيف وصل النص، وما دليل نسبته إلى الله؟

ملخص المبحث: نفحص دعاوى الوحي في ثلاثة تقاليد دينية، دون افتراض أنها تفهم الوحي بالطريقة نفسها. ونميز بين تاريخ النص وتاريخ المخطوط، وبين سلامة النقل وصدق المضمون، وبين ما يقرره التقليد عن نفسه وما يستطيع الباحث الاستدلال عليه. الغاية مقارنة واضحة المعايير، لا نتيجة تُفرض على القارئ.

إذا كان الله قد خاطب البشر، فأين يمكن أن نجد أثر هذا الخطاب؟ يقودنا السؤال إلى الكتب التي تتلقاها الجماعات الدينية بوصفها وحيًا. لكن قبل أن نرجح بينها، ينبغي أن نعرف ما الذي ينسبه كل تقليد إلى الله، وما الذي يعدّه نقلًا أو تفسيرًا لذلك الوحي.

والسؤال الذي يجمع هذا المبحث هو: أيُّ كتاب، إن وُجد، تسند الأدلةُ دعواه أنه يحمل رسالةً من الله؟

للتوراة والعهد الجديد والقرآن مكانة كبرى في حياة أتباعها وتاريخهم. غير أن قِدم النص وانتشاره وتعظيم الناس له لا تثبت، بمفردها، مصدره الإلهي. وفي المقابل، لا يبطل الاعتقادَ أن الإنسان تلقاه في أسرته؛ فمنشأ معرفتنا بالفكرة غير الأدلة التي قد تسندها. المطلوب أن ننتقل من وصف ما نؤمن به إلى بيان أسباب الإيمان به.

نختار هنا ثلاثة أمثلة مترابطة تاريخيًا، لا جميع الكتب التي عُدّت مقدسة في تاريخ البشر. والمقصود بالتوراة في هذه المقارنة أسفار موسى الخمسة، وبالعهد الجديد مجموعة كتاباته، ومنها الأناجيل الأربعة؛ فلا تتطابق هذه الوحدات في الحجم أو البنية أو تصور الوحي. سنطرح عليها أسئلة مشتركة، ونكيف تفاصيل الفحص مع طبيعة كل دعوى، دون منح إحداها إعفاءً مما نطالب به غيرها.

الأسئلة العشرة

1. **ما الدعوى التي نفحصها؟** هل يقدم النص نفسه خطابًا إلهيًا، أم شهادة على حدث، أم كتابة بشرية ملهمة؟ وكيف يشرح التقليد الديني هذه النسبة؟ ينبغي الفصل بين ما يقوله النص صراحة وما يستنبطه المفسرون أو تقرره الجماعة بشأنه. اختلاف التصور لا يبطل الدعوى، لكنه يحدد ما نحتاج إلى اختباره.

2. **من كتب النص أو نقله؟** هل نعرف مؤلفه أو كاتبه أو ناقليه؟ وما مستند النسبة التقليدية، وما الاعتراض عليها؟ وقد يختلف دور المتكلم عن دور المدوّن أو الجامع. الجهل باسم الكاتب ليس دليل بطلان وحده، لكن معرفة صلته بالحدث ومصادره تؤثر في وزن شهادته.

3. **متى نشأ النص، ومتى نُسخ الشاهد الذي بين أيدينا؟** نميز بين زمن الحدث، وزمن تأليف النص أو جمعه، وتاريخ أقدم مخطوط باقٍ له. فقد تحفظ نسخة متأخرة مادة أقدم منها؛ كما لا يثبت قِدم النسخة صحة كل خبر فيها. وحين يكون التأريخ نطاقًا مرجحًا، لا نحوله إلى سنة قطعية.

4. **ما لغة النص، وما صلتها بلغة الخطاب أو الحدث؟** هل نقرأ النص في لغة تأليفه، أم في ترجمة؟ وهل ينقل أقوالًا قيلت بلغة أخرى؟ لا تتساوى هذه الحالات، ولا

تعني الترجمة بطلان المعنى. لكنها تدعونا إلى فحص الألفاظ المحتملة، ومقارنة الترجمات، وعدم بناء حجة لغوية على ترجمة وحدها.

5. **كيف وصل النص؟** ما الشواهد المكتوبة والشفهية المتاحة، وما صلتها بعضها ببعض؟ وما الفروق بينها: أهي في الإملاء، أم الألفاظ، أم فقرات كاملة؟ لا تكفي كثرة النسخ دون بحث استقلالها، ولا يكفي العثور على اختلاف لإسقاط النص كله. السؤال هو مقدار ما يمكن إثباته، وما بقي مختلفًا فيه.

6. **كيف تحددت النصوص المعتمدة؟** يُقصد بـ«القانون» الكتابي مجموعة الأسفار التي يعدها تقليد ما ذات حجية دينية. كيف استقر قبولها، وما مواضع الاتفاق والخلاف بشأنها؟ وفي حالة جمع نص واحد وتوحيد نسخه نبحث إجراءً مختلفًا، فلا نسوّي بينه وبين اختيار أسفار متعددة. ثبوت قرار الاعتماد لا يثبت وحده إلهية المعتمد ولا ينفيها.

7. **هل تتسق الرسالة داخليًا؟** نقرأ المواضع التي يبدو بينها تعارض في سياقها اللغوي والتاريخي والأدبي، ثم نفحص التفسير الذي يجمع بينها. لا نضخم اختلاف التعبير حتى نجعله تناقضًا، ولا نقبل كل توفيق ممكن بلا قرينة. وما نعدّه تفسيرًا وجيهًا لنص ينبغي أن نقبل نظيره لنص آخر في الظروف نفسها.

8. **ما تصوره عن الله، وبأي معيار نقوّمه؟** نسأل عن الخلق والوحدانية والعدل والرحمة وعلاقة الإله بالعالم، كما يشرحها أصحاب النص. وإذا استندنا إلى مقدمة فلسفية، كامتناع تناقض صفات الإله، فعلينا بيان حجتها. أما اتخاذ عقيدة تقليد بعينه معيارًا محايدًا سلفًا، ثم رفض الآخرين لمخالفتها، فيجعل النتيجة جزءًا من نقطة البداية.

9. **ما دليل النسبة إلى الله؟** قد يحتج المدافع بالنبوة أو المعجزة أو الشهادة أو خصائص النص. نحدد مقدمات الحجة، ومصادرها، وصلتها بالنتيجة، وما يمكن فحصه خارج التسليم المسبق بسلطة الكتاب. ولا يكون إعلان النص أنه وحي دليلًا كافيًا على نفسه، كما لا يكفي احتمال تفسير بشري لإثبات صحة ذلك التفسير.

10. **هل بقيت الرسالة مفهومة ومتاحة؟** إذا كانت الدعوى أن الوحي هداية مستمرة، فما الذي يستطيع قارئ اليوم معرفته من تعاليمه بثقة؟ نميز بين الخلاف في أصل الرسالة والخلاف في بعض تفاصيلها، وبين صعوبة اللغة وغياب المعنى. تعدد التفسيرات لا يجعل كل قراءة صحيحة، ولا يجعل الفهم مستحيلًا بالضرورة.

الكتبُ الثلاثة أمام الأسئلة

قبل المقارنة، نضبط معنى «كلام الله». يعتقد المسلمون أن القرآن كلام الله المنزل، وأن محمدًا ﷺ مبلّغ له لا مؤلف. وفي صياغة يهودية تقليدية بارزة، يقرر ابن ميمون أن نسبة كلمة من التوراة إلى إنشاء موسى المستقل تناقض الإيمان بمصدرها الإلهي («مشناه توراه»، أحكام التوبة، الفصل 3، الفقرة 8). فلا يصح وصف التوراة، وفق هذا التصور، بأنها مزيج من كلام إلهي وتأليف بشري لمجرد أنها تجمع السرد والأحكام.

أما التصور المسيحي فلا يلزم أن يجعل فعل الكاتب البشري نقيضًا للوحي. ففي الدستور الكاثوليكي «في الوحي الإلهي» يرد الجمع بين الإلهام الإلهي وكون الكتّاب مؤلفين حقيقيين استخدموا قدراتهم (الفقرتان 11 و12). وهذا مثال محدد، لا وصف جامع لكل المواقف المسيحية. نناقش هذا التصور كما هو، بدل إبطال الأناجيل لأنها لا تتخذ صورة القرآن، أو إبطال القرآن لأنه لا يتخذ صورة الأناجيل.

التوراة: من حجج التقليد اليهودي الاحتجاج بوحي سيناء وذاكرة الجماعة، كما رأينا في «الكوزاري». ويبحث المدافع في استمرار التعليم والشعائر والنقل، لا في المخطوطات وحدها. لكن الرواية عن حدث جماعي ليست بذاتها مجموعة شهادات مستقلة محفوظة؛ لذلك نسأل عن أقدم شواهدها، وكيف انتقلت، وما الذي يؤيد استمراريتها أو يعارضها.

وتتيح مخطوطات البحر الميت اختبارًا ماديًا لتاريخ النص. تذكر مكتبة المخطوطات التابعة لسلطة الآثار الإسرائيلية أن بعض النسخ الكتابية المكتشفة يوافق النص التقليدي المستعمل

اليوم، وأن نسخًا أخرى تحفظ فروقًا عنه. وتعرض، مثلًا، قطعة من سفر التكوين مؤرخة بين سنتي 100 و1 قبل الميلاد. هذا تاريخ الشاهد المخطوط، لا تاريخ تأليف التكوين ولا دليل مستقل على وقوع كل أحداثه.

ويفتح ذلك سؤالًا أدق من عبارتي «لم يتغير شيء» و«ضاع كل شيء»: أي مواضع ثبتت، وأيها اختلف، وما أثر الاختلاف في الدعوى محل البحث؟ كما ينبغي التمييز بين مقارنة النسخ، التي تدرس انتقال النص، وتحليل تأليفه ومصادره، الذي يسأل عن نشأته. لا تحسم نتائج أحد المسارين جميع مسائل الآخر، ولا تكفي تسمية فرضية نقدية لإعفائها من بيان شواهدها.

العهد الجديد: تستند الحجة المسيحية إلى شهادة البدايات وصلتها بحياة المسيح وقيامته. ففي كورنثوس الأولى 15 يذكر بولس ما تلقاه ونقله، ويربط الإيمان بالقيامة. وفي مقدمة لوقا، الأعداد 1 إلى 4، يصف الكاتب اعتماده على ما نُقل عن شهود البدايات وعنايته بترتيب الرواية. هذه شواهد على طبيعة الدعوى ومصادرها المعلنة، أما تقويم قربها من الأحداث واستقلالها فيحتاج إلى بحث تاريخي.

ومن الشواهد المادية المخطوط السينائي، الذي يؤرخه مشروعه الرقمي إلى القرن الرابع الميلادي، ويصفه بأنه يضم أقدم نسخة كاملة باقية من العهد الجديد. لا يعني ذلك أن جميع الشواهد الباقية بهذا التأخر؛ فكمال النسخة غير قِدم كل شاهد جزئي. كما أن تاريخ المخطوط ليس تاريخ تأليف الكتب التي يضمها، وتعدد نسخه لا يتحول إلى تعدد شهود على الحدث المروي.

لذلك يفحص الباحث تاريخ كل كتابة ونسبتها وصلتها بالمصادر الأخرى، ثم مواضع الاختلاف النصي ودلالتها. وقد يحتج المدافع بتقارب الشهادات وقدم المضمون المنقول، ويعترض الناقد على استقلال بعض الروايات أو تفسيرها للأحداث. ولا تُحسم هذه المسائل بإجماع منسوب إلى باحثين غير مسمّين، أو بتاريخ دقيق لصيغة إيمانية دون حجة، أو بتعميم استشهاد أصحابها؛ وقد فصلنا هذه المسألة في المبحث السابق.

القرآن: تجمع الحجة الإسلامية في حفظه بين التلقي الشفهي والكتابة. ويروي صحيح البخاري، في الحديث 4986، جمع زيد بن ثابت القرآن من مواد مكتوبة ومن حفظ الرجال بأمر أبي بكر. ثم يروي الحديث 4987 نسخ المصاحف في عهد عثمان وإرسالها إلى الأمصار. هذه روايات عن إجراءات الجمع والنقل، تُفحص أسانيدها ومتونها وتُقارن بالشواهد المادية؛ فلا يختزل البحث في الرواية وحدها أو في المخطوط وحده.

ومن الشواهد رقوق برمنغهام، وهي ورقتان تضمان أجزاء من سور الكهف ومريم وطه، لا مصحفًا كاملًا. تعلن الجامعة أن فحص الكربون المشع أعطى للرَّق نطاقًا بين سنتي 568 و645 للميلاد، باحتمال 95.4%. والفحص يؤرخ موت الحيوان الذي صُنع الرَّق من جلده، لا وقت كتابة الحبر؛ لذلك يُقرأ مع دراسة الخط وسائر القرائن، ولا يُقدَّم وحده تاريخًا قطعيًا لنسخ النص.

وتقدم دراسة ماريَن فان بوتن المنشورة سنة 2019 قرينة من نوع آخر: تشترك مخطوطات قرآنية مبكرة في خصائص إملائية يصعب تفسير تطابقها بالاعتماد على السماع وحده. يستدل الباحث بذلك على أصل مكتوب مشترك للنص العثماني وعلى توحيد مبكر له، ويرى أن شواهده تؤيد توقيتًا قريبًا من عهد عثمان. هذه حجة تاريخية على انتقال النص واستقراره، لا حكم على مصدره الإلهي.

ويستحق طِرس صنعاء تفصيلًا مستقلًا: الطرس رَقٌّ مُحي نصه ثم كُتب فوقه. يميز بهنام صادقي ومحسن كودرزي، في دراستهما المنشورة سنة 2012، بين نص علوي ينتمي إلى التقليد النصي العثماني، ونص سفلي يحفظ فروقًا عن ذلك التقليد. وتشمل مادته اختلافات لفظية، فلا يصح ردها جميعًا إلى الرسم الإملائي أو افتراض أنها كلها من القراءات المعتمدة. وفي المقابل، لا يبرر وجودها القفز إلى أن النص القرآني كله نشأ متأخرًا؛ فالباحثان يستدلان بها أيضًا على قِدم تكوّن السور التي درساها.

ونميز كذلك بين رسم المصحف، أي هيكل كتابته، وأوجه قراءته المنقولة؛ فاتفاق الرسم لا يعني بالضرورة تطابق كل وجه في النطق أو المعنى. أما أمر عثمان بإحراق ما سوى المصاحف

التي نُسخت، فهو مذكور في خبر البخاري نفسه. يُقرأ في سياق توحيد المصاحف ومخاوف الاختلاف كما يعرضها الخبر، ثم يُبحث أثره وحدود معرفتنا بالنسخ الأخرى؛ فلا يكفي وصف الإجراء بأنه حفظ أو إقصاء لحسم جميع نتائجه.

ويبقى دليل الإعجاز سؤالًا آخر، فصلناه في مباحثه: ما خصائص النص التي يُستدل بها، وكيف ننتقل منها إلى النبوة والوحي؟ لا يحل توثيق النقل محل هذا الاستدلال، كما لا يحل الخلاف في تقويم البلاغة محل البحث في تاريخ المصحف. وحين تتعدد أنواع الأدلة، يكون حسن الفصل بينها مقدمة لحسن جمعها.

سلامة النقل وصدق المصدر: سؤالان متصلان لا سؤال واحد

قد يصل إلينا نص بشري بأمانة كبيرة، ولا يجعله ذلك وحيًا. وقد تختلف نسخ نص في مواضع، مع بقاء قدر واسع من مضمونه ثابتًا. لذلك لا تعني سلامة النقل، وحدها، صدق النسبة إلى الله، ولا يعني اختلاف النسخ بطلان كل ما تنقله. نحدد أولًا ما يمكن إثباته من النص، ثم نسأل عما يسند دعواه؛ وقد تكون بعض النتائج أقوى من غيرها داخل الكتاب الواحد.

ولا تتحول المقارنة إلى مسابقة في عدد المخطوطات أو طول السند أو جمال العبارة. لكل قرينة وزن بقدر ما تثبته، وقد تتساند القرائن المستقلة. أما تكرار الدليل نفسه في صور مختلفة فلا يجعله أدلة كثيرة. ويبقى البحث في الوحي متصلًا بأسئلة وجود الله وإمكان خطابه للبشر؛ وقد تتفاعل هذه الأسئلة في تفكير الباحث، دون أن نفترض أن ترتيبًا واحدًا يلزم جميع القراء.

تطبيق المعيار الواحد

للتطبيق، اختر دعوى محددة من كل تقليد، واكتب بجانبها: ما مصدرها؟ وما الذي يثبته هذا المصدر؟ وما الاعتراض الأقوى عليه؟ ثم اقرأ جوابًا يقدمه صاحب معرفة بالتقليد نفسه. ميّز في ملاحظاتك بين النص والشرح والاستنتاج، وبين ما ترجحه وما لا تعرفه بعد. ليست الغاية ملء عشر خانات بأحكام متعجلة، بل جعل طريق الحكم ظاهرًا وقابلًا للمراجعة.

قد ترجح لديك دعوى التوراة، أو العهد الجديد، أو القرآن؛ وقد تجد أن الأدلة لا تكفي لترجيح أي منها، أو أن بعضها يثبت شيئًا أضيق من الدعوى الكاملة. الإنصاف لا يفرض تساوي النتائج، ولا يفرض الحيرة الدائمة. إنما يطلب أن تعطي كل دليل قدره، وأن تسمح له بتصحيح رأيك، سواء انتهيت إلى تأييد ما ورثته أم إلى مراجعته.

بهذا نختم الفصل الخاص بأدلة الأديان على نفسها. انتقلنا من خصائص النص والنبوءات إلى الشهادة والنقل والثمرة، ثم جمعناها في أسئلة قابلة للتطبيق. وفي الجزء التالي ننتقل إلى الأسئلة الكبرى التي تمس حياة الإنسان: القدر والحرية والشر، وما يتصل بها من مسؤولية ومعنى. لن نحمل إليها أحكامًا جاهزة، بل عادة السؤال الدقيق ووزن الجواب.

سؤال الحائر: ما الدليل الذي غيّر وزن إحدى الدعاوى في نظرك؟ وما المسألة التي تحتاج إلى بحث قبل أن تحكم؟

إحالات المبحث: ابن ميمون، «مشناه توراه»، أحكام التوبة 3:8؛ «في الوحي الإلهي»، الفقرتان 11 و12؛ لوقا 1، الأعداد 1 إلى 4؛ كورنثوس الأولى 15؛ صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، الحديثان 4986 و4987. وللمخطوطات: مكتبة مخطوطات البحر الميت، وصف النسخ الكتابية وقطعة التكوين؛ المشروع الرقمي للمخطوط السينائي؛ مكتبة كادبوري بجامعة برمنغهام، الأسئلة الشائعة عن مخطوط القرآن؛ دراستا صادقي وكودرزي (2012)، وفان بوتن (2019)، وبياناتهما في قائمة المصادر.

الجزء الثامن: الأسئلة الكبرى

ساحات الاشتباك الوجودية

مبحث تمهيدي للفصل 20: القضاءُ والقدرُ عبر الأديان والحضارات — من يكتب المصير، وأين تقف حريةُ الإنسان؟

كيف نفهم ما يقع لنا، وما نختاره، وما نُسأل عنه؟ جولة في تصورات القدر والحرية، قبل الانتقال إلى مشكلة الشر.

ملخص المبحث: تتقاطع أسئلة القدر والحرية مع سؤال الشر، لكنها لا تتطابق معه. نميز هنا بين العلم السابق، والتقدير، والحتمية السببية، والإكراه؛ ثم نقرأ نماذج من تقاليد مختلفة، ونفحص حدود المقارنة بينها. الغاية فهم موضع المسؤولية في كل تصور، لا تصنيف الأديان إلى دين يمنح الحرية وآخر يسلبها.

مدخل: أسئلة مختلفة وراء كلمة واحدة

قد يقصد الإنسان بالقدر أن الله يعلم ما سيقع، أو أنه يقدّره، أو أن أحداث العالم تجري وفق أسباب لا تتخلف، أو أن نتيجة معينة ستقع مهما فعل. هذه دعاوى مختلفة. فالعلم بالحدث ليس هو إحداثه، والحتمية السببية لا تعني أن العمل عديم الأثر؛ إذ قد يكون العمل نفسه جزءًا من أسباب النتيجة. والإكراه، بدوره، أضيق من مجرد وجود سبب للفعل: فرق بين أن أتصرف استجابةً لأسباب أتبناها، وأن يُحمل جسدي على حركة لا أريدها.

ويتصل بذلك سؤالان: ما الذي يحدد الحدث؟ ومتى يصح أن ننسبه إلى فاعل مسؤول؟ قد يختلف الناس في الجواب الأول، ثم يتفقون على بعض شروط المسؤولية، كالقصد والقدرة

وغياب الإكراه؛ وقد يختلفون أيضًا في هذه الشروط. وفي الجولة التالية سنميز النص الديني من التأويل الفلسفي، وصوت المدافع من وصف خصمه، والدعوى عن العالم من التوجيه الذي يرشد الإنسان إلى كيفية العيش فيه.

أولًا: جولة في النصوص والتصورات

بلاد الرافدين ومصر: في النص السومري «إنكي وتنظيم العالم» تُسنَد إلى إنكي مهام تنظيم شؤون البلاد وتقرير مصائرها، ضمن علاقاته بآلهة أخرى. وفي قصة «إنانا وإنكي» تنتقل القوى أو النواميس الإلهية بين الآلهة. تكشف هذه الصور عن صلة النظام والسلطة والتقدير، لكنها ليست نظرية واحدة في حرية الإنسان؛ فلا يجوز تحويل قصة بعينها إلى حكم يشمل حضارات الرافدين كلها، أو مساواة تلك القوى بقوانين الطبيعة في معناها الحديث.

وفي مصر، تعرض صيغ الفصل 125 من «كتاب الموتى» مشهد الحكم على المتوفى وإعلانه البراءة من أعمال مؤذية. وفي هذا شاهد على حضور المحاسبة في النص الجنائزي، لا برهان على أن المصريين اتفقوا على نظرية محددة تجمع التقدير والاختيار. وقد تتجاور صور المصير والحساب داخل تقليد ديني دون أن تقدم لنا صياغة فلسفية واحدة لعلاقتهما.

اليونان: لا تقدم الملاحم والمآسي والمدارس الفلسفية جوابًا واحدًا. ففي النشيد السادس عشر من «الإلياذة» يتردد زيوس بين إنقاذ ابنه ساربيدون وتركه يلقى مصيره؛ وتذكّره هيرا بما سيفتحه الإنقاذ من مطالب لآلهة أخرى، فيقبل موته. لذلك فقولنا إن زيوس «لم يستطع» إنقاذه أبسط من المشهد نفسه، الذي يصور توترًا بين الأبوة والنظام الإلهي والمصير. ولا يكفي هذا المثال لإثبات أن القدر قوة تعلو جميع الآلهة في كل تصور يوناني.

وعند إبكتيتوس، يبدأ «المختصر» بالتمييز بين ما يتوقف علينا، كأحكامنا وميولنا، وما لا نملك ضمانه، كأجسادنا وممتلكاتنا وسمعتنا. هذا توجيه إلى موضع العمل الأخلاقي، لا

وعد بالتحكم في كل حدث. أما لوكريتيوس، في عرضه الأبيقوري في الكتاب الثاني من «في طبيعة الأشياء»، فيربط الانحراف الذري بكسر تسلسل الضرورة وإمكان الإرادة. وهي محاولة فلسفية قديمة، لا تجربة علمية تثبت أن إضافة العشوائية تكفي لتفسير الاختيار.

التقاليد الإسكندنافية القديمة: تسمي قصيدة «فولوسبا» ثلاث نساء يقررن مصائر البشر، هن النورنات. وفي صور الصراع والنهاية فيها يظهر مصير الآلهة نفسها جزءًا من القصة. نستطيع قراءة بعض هذه المشاهد بوصفها تصويرًا لمواجهة المصير، لكن لا ينبغي أن نجعل «القدرية البطولية» وصفًا وحيدًا لدين كامل أو لسلوك أتباعه. والصورة الشعرية ليست تقريرًا تجريبيًا عن حدود الحرية.

إيران: يدعو الفصل 30 من «اليسنا» السامع إلى الإصغاء والتأمل والتمييز بين الطريقين، ويجعل الاختيار الأخلاقي عنصرًا ظاهرًا في الخطاب. ولا نحتاج إلى وصف الزرادشتية بأنها «أوسع أديان العالم القديم حريةً» لكي نبين أهمية هذا المعنى؛ فمثل هذه المرتبة تستلزم معيارًا ومقارنة لا يوفرهما المثال وحده.

أما الرواية التي تجعل زروان أصلًا لأورمزد وأهريمن، فينقلها إزنيق الكولبي في سياق مسيحي ناقد. وهي شاهد على تصور مختلف، لكن مصدرها وطريقة نقله يقتضيان الحذر: لا نساوي بين نقل الخصم والتعريف الذاتي، ولا نستنتج من رواية الأصل وحدها أن أتباعها جميعًا نفوا الاختيار أو تركوا العمل. ويُستكمل بحث الثنوية في موضعه من الكتاب.

الهند: تثير العلاقة بين الفعل وثمرته أسئلة عن أثر الماضي وإمكان تغيير المستقبل. لكن «الكارما» ليست مذهبًا واحدًا يفترض غياب الإله، ولا تختزل الفيدانتا أو سائر التقاليد الهندية في آلية متطابقة. ففي «البهاغافاد غيتا» يرد الحديث عن حضور الرب في قلوب الكائنات وتوجيه مسيرها، ثم يُدعى أرجونا إلى التأمل والتصرف وفق ما يختاره (الفصل 18، المقطَعان 61 و63). تجاور المعنيين يفتح باب التفسير، ولا يجيز حذف أحدهما لتسهيل التصنيف.

وتُظهر النصوص البوذية تمييزًا آخر. ففي «نيبّيديكا سوتا» يرتبط الفعل الأخلاقي بالقصد (أنغوتارا نيكايا 6.63). وفي «سيفاكا سوتا» يُرفض رد كل ما يشعر به الإنسان إلى أفعاله السابقة وحدها، وتُذكر أسباب أخرى للألم والإحساس (ساميوتا نيكايا 36.21). فلا يصح تفسير كل معاناة في البوذية بأنها عقوبة عن حياة سابقة، ولا مساواة الكارما بحتمية تلغي أثر الفعل الحاضر.

وفي المقابل، ينسب نص «سامانيابالا سوتا» إلى ماكهالي غوسالا، المرتبط بالأجيفيكا، تصورًا لا يغيّر فيه الجهد مسار التطهر عبر دورات الوجود، ويشبّهه بانحلال كرة من الخيط (ديغا نيكايا 2). المهم أن هذا عرض بوذي لرأي مخالف، لا نص محفوظ لغوسالا نفسه. وما ينسبه إلى المذهب من تقليل أثر الجهد لا يثبت، بمفرده، أن أتباعه عاشوا بلا ممارسة أو سعي.

الصين: في «المحاورات» 12.5 يورد تسي شيا، أحد تلاميذ كونفوشيوس، قولًا سمعه عن الحياة والموت والسماء، ثم يحث مخاطبه على حسن السلوك مع الناس. فالنسبة المباشرة هنا إلى التلميذ، لا إلى كونفوشيوس في هذا الموضع. وفي فصول «ضد القدر» يحتج موزي بأن إدارة الحكم والعمل تتغير بالاجتهاد، ويعارض استعمال القدر عذرًا للإهمال. هذا رأيه وحجته كما يعرضهما النص، لا نتيجة تاريخية مثبتة عن كل من آمن بالقدر.

وهذه أمثلة من بيئة فكرية متنوعة، لا خلاصة لكل الفكر الصيني. كما أن النصوص الطاوية لا يجوز اختزالها، لمجرد الحديث عن الانسجام أو عدم التكلف، في دعوة عامة إلى ترك الفعل. والأدق أن نسأل في كل نص: أي نوع من الفعل يُنتقد، وأي طريقة في الحياة يُقترح اتباعها؟

اليهودية والمسيحية والإسلام: يتركز جانب مهم من الجدل في صلة علم الله ومشيئته بمسؤولية الإنسان. غير أن اتفاقًا على ألفاظ مثل «العناية» أو «الاختيار» لا يعني الاتفاق على تفسيرها. كما أن العلم السابق، وتدبير العالم، والنعمة التي تعين الإنسان على الخير، مسائل مترابطة وليست اسمًا واحدًا لفكرة واحدة. نقرأ كل صيغة في تقليدها، دون افتراض قطيعة بسيطة تجعل جميع الأديان السابقة على جانب وجميع الأديان الإبراهيمية على الجانب المقابل.

في وصف يوسيفوس للفرق اليهودية، يختلف الفريسيون والصدوقيون والأسينيون في نسبة الأحداث إلى القدر وفي مساحة الفعل البشري. هذا شاهد تاريخي مهم، لكنه يظل عرض مؤلف بعينه، ولا يلخص جميع المواقف اليهودية اللاحقة. وفي «آفوت» 3:15 تجاور العبارة بين سبق العلم وإعطاء حرية الاختيار. إنها تثبت اجتماع المعنيين في النص، أما تفسير كيفية اجتماعهما فيحتاج إلى قراءة شروحه وحججه.

وفي المسيحية، لا ينحصر الخلاف في إثبات إرادة أو نفيها، بل يشمل أثر الخطيئة والنعمة في قدرة الإنسان على الخير والخلاص. فأوغسطينوس، في «النعمة والإرادة الحرة»، يدافع عن ضرورة النعمة، ويثبت في الوقت نفسه أن للأوامر معنى لأن للإنسان إرادة؛ فلا يصح تقديمه بوصفه نافيًا لكل اختيار.

ويشرح كالفن الاختيار السابق بما يشمل المصير الأبدي للإنسان. في المقابل، تؤكد مواد الاعتراض الأرمينية سنة 1610 حاجة الإنسان إلى النعمة، مع القول بإمكان مقاومتها. فالخلاف ليس بين فريق يؤمن بالنعمة وفريق يرى الإنسان مستغنيًا عنها، بل يتعلق، ضمن مسائل أخرى، بكيفية فعل النعمة وبالاستجابة لها.

وفي التعليم الكاثوليكي، تؤكد الفقرة 1993 من «التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية» تعاون النعمة والحرية، مع تقدم النعمة وإمكان رفض الدعوة. أما المولينية فهي محاولة محددة لفهم العلم الإلهي والاختيار: يشرح لويس دي مولينا علم الله بما سيفعله المخلوق باختياره في ظروف مفترضة. فلا يصح جعل المولينية مرادفًا للموقف الكاثوليكي كله. وفي مثال من التراث المسيحي الشرقي، يميز يوحنا الدمشقي بين علم الله السابق وبين تحديده المسبق لكل أفعالنا الاختيارية؛ وهو تمييز لا تختصره عبارة «كل شيء مقدر» دون شرح.

في الإسلام: يجمع القرآن بين مشيئة الإنسان ومشيئة الله في التكوير، الآيتين 28 و29، ويذكر حديث جبريل الإيمان بالقدر ضمن الإيمان (صحيح مسلم، الحديث 8). وتفصّل مصنفات

سنية الإيمان بعلم الله وكتابته ومشيئته وخلقه، لكن الاتفاق على ألفاظ هذه المعاني لا يلغي الخلاف في صلة القدرة الإلهية بالفعل البشري.

ففي «العقائد النسفية» يجتمع القول بخلق الله لأفعال العباد مع إثبات أفعال اختيارية يثابون ويعاقبون عليها. ويبحث شرح التفتازاني تمييز الحركة الإرادية من الاضطرارية، ويناقش معنى الكسب. وتتنازع المدارس الكلامية، ومنها المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، تفسير قدرة العبد ومدى أثرها؛ فلا يكفي أن نمنح إحداها اسم «العدل» وأخرى اسم «الجبر» ثم نعد ذلك شرحًا محايدًا.

ومن الصيغ الإمامية ما يورده الصدوق في «الاعتقادات» من نفي الجبر والتفويض، وإثبات أمر بينهما؛ فلا يُكره الإنسان على المعصية، ولا يصير مستقلًا عن الله استقلالًا مطلقًا. ويقرر ابن تيمية في «العقيدة الواسطية» أن العباد فاعلون حقيقة، مع كون الله خالقهم وخالق أفعالهم. هذه أمثلة لمحاولات الجمع، وليست صيغًا متطابقة؛ وتقويمها يتطلب شرح معنى القدرة والخلق والإرادة في كل منها.

وللبحث وجه عملي لا يستغني عن الوجه النظري. يجمع حديث في صحيح مسلم بين الأمر بالحرص على النافع والاستعانة بالله، وبين عدم الاستغراق في التحسر بعد وقوع ما لا يمكن رده (الحديث 2664). وفي خبر رجوع عمر عن دخول أرض الطاعون، يروي البخاري قوله: «نفرّ من قدر الله إلى قدر الله» (الحديث 5729). يُستدل بهذين النصين على أن التوكل لا يستلزم ترك الأسباب، دون الادعاء أنهما يحسمان وحدهما كل خلاف في حرية الإرادة.

ويساعد التفريق بين فعل مقصود وحركة لا إرادية، كأن أقصد رفع يدي أو أن يرتعش جسدي دون إرادتي، على فهم جانب من المسؤولية. لكنه يظل مدخلًا تعليميًا؛ فالسؤال الأعمق هو كيف تتكون الإرادة نفسها، وما حدود قدرة الإنسان على مراجعة دوافعه. ولا يجوز أن نحول مثالًا قريبًا من الخبرة إلى حل شامل للمشكلة، أو أن ننسب إليه أثرًا في وعي مجتمع كامل بلا بحث.

ثانيًا: مقارنة موجزة بين النماذج

يلخص الجدول نماذج وردت في الجولة، ولا يستوعب كل مدرسة أو عصر. والخانة الأخيرة تحدد ما يحتاج إلى احتراز في القراءة، لا «أثرًا سلوكيًا مرصودًا» نفترض ثبوته. تُفهم عباراته الموجزة في ضوء الشرح السابق، ولا تصلح وحدها للحكم على تقليد كامل.

النموذج	التصور المعروض	موضع فعل الإنسان	نوع المعالجة	ما ينبغي تمييزه
الرافدين	تنظيم إلهي في النصوص	لا تختزله قصة واحدة	سرد ديني	تعدد النصوص والعصور
اليونان	ملاحم ومدارس مختلفة	أحكامنا عند إبكتيتوس؛ والإرادة عند لوكريتيوس	سرد وفلسفة	لا موقف يوناني واحد
إسكندنافيا	النورنات ومصائر البشر	مواجهة المصير في الشعر	تصوير ملحمي	الصورة ليست وصفًا لكل سلوك
إيران	اختيار أخلاقي في اليسنا	تمييز الطريقين	توجيه ديني	رواية زروان منقولة أيضًا عن خصوم
الغيتا	توجيه إلهي وتأمل واختيار	دعوة أرجونا إلى الاختيار	حوار ديني	ليست الكارما دائمًا بلا إله
الأجيفيكا	مسار لا يغيره الجهد	محدودة في رواية غوسالا	عرض بوذي لمخالف	ليس شهادة ذاتية للمذهب
البوذية	القصد وتعدد أسباب الألم	أثر الفعل المقصود	تعليم أخلاقي	ليس كل ألم ثمرة فعل سابق
الصين	المحاورات وموزي	السلوك والاجتهاد	حوار ونقد	اختلاف الأجوبة في البيئة نفسها

النموذج	التصور المعروض	موضع فعل الإنسان	نوع المعالجة	ما ينبغي تمييزه
اليهودية	العلم والعناية والاختيار	حرية معطاة في آفوت	نص وشروح	يوسيفوس لا يلخص كل اليهودية
المسيحية	النعمة والعلم السابق	خلاف في أثر النعمة والاستجابة	مذاهب لاهوتية	المولينية ليست الموقف الوحيد
الإسلام	العلم والمشيئة والمسؤولية	جدل في القدرة وخلق الأفعال	نصوص وعلم كلام	التوكل لا يساوي ترك الأسباب

ثالثًا: خمس نتائج منهجية للمقارنة

1. **لا توحّد الألفاظُ المعاني:** المصير في الملحمة، والكارما، والعلم الإلهي، والحتمية الطبيعية ليست مفاهيم متطابقة. نحدد معنى المصطلح قبل الحكم على لوازمه؛ وإلا حسبنا الخلاف لفظيًا وهو حقيقي، أو حسبناه تناقضًا وهو اختلاف في السؤال.

2. **الاختلاف داخل التقليد جزء من الخريطة:** أمثلة اليونان والهند والمسيحية والإسلام تمنع اختزال كل بيئة في جواب واحد. لكن وجود الاختلاف لا يثبت أن كل دين عرف المدارس نفسها، أو أن الخلاف الداخلي دائمًا أشد من الخلاف بين الأديان. نذكر مواضع التنوع التي تسندها النصوص، ولا نحولها إلى قانون تاريخي شامل.

3. **التوجيه العملي غير الحل الفلسفي:** قد يحث نص على العمل، وقبول ما لا يمكن تغييره، وحسن التصرف فيما نستطيعه. هذه توجيهات قابلة للمناقشة والاستفادة، لكنها لا تثبت بذاتها أن صاحبها حل مشكلة العلم السابق أو الحتمية. كما أن تعثر الحل النظري لا يجعل كل توجيه عملي عديم القيمة.

4. **تشابه النصائح لا يثبت تطابق العقائد:** قد يلتقي إبكتيتوس ونصوص دينية في الحث على ضبط التصرف، لكن أسباب هذا الحث وصورة الإنسان والغاية النهائية تختلف. المقارنة الدقيقة تُظهر نقاط اللقاء ومواضع الافتراق معًا، ولا تستبدل هذا التنوع بحكمة عامة تنسبها إلى الجميع.

5. **الأثر الاجتماعي يحتاج إلى دليل مستقل:** لا نستنتج من عقيدة في القدر أن أتباعها لا بد أن يكونوا كسالى أو مجتهدين. نسأل عن نصوص التعليم، وطريقة تلقيها، والمؤسسات والظروف التاريخية، ثم نبحث أثرها. وقد تتفاعل أفكار متقاربة مع سياقات مختلفة فتنتج آثارًا مختلفة؛ فلا يثبت ذلك انعدام أثر العقيدة، كما لا يثبت أنها السبب الوحيد.

رابعًا: الحتمية وعلم الأعصاب وحدود الاستنتاج

لا يختص سؤال الحرية بالتفسير الديني للعالم. ففي «مقال فلسفي في الاحتمالات» يتصور لابلاس عقلًا يحيط في لحظة بقوى الطبيعة وأوضاع مكوناتها، ويقدر على تحليلها، فلا يخفى عليه الماضي أو المستقبل. هذا نموذج للحتمية وإمكان التنبؤ المثالي، لا إثبات بأن البشر يستطيعون هذا التنبؤ، ولا دعوة إلى ترك الفعل. وحتى إذا أخذنا بتفسير غير حتمي لبعض الظواهر، لا ينتج من عدم الحتمية وحده أن الفعل اختيار مسؤول؛ فالمصادفة ليست، بمجرد كونها مصادفة، إرادةً.

وفي تجربة ليبت وزملائه المنشورة سنة 1983، قورنت إشارة كهربائية تسبق الحركة، تسمى «جهد الاستعداد»، بالوقت الذي أبلغ فيه المشاركون عن أول شعور بالرغبة في الحركة. شملت البيانات خمسة مشاركين، وسبقت الإشارة، في المتوسط، ذلك الوقت المبلّغ عنه. لكن التجربة تتعلق بحركات بسيطة يختار المشاركون توقيتها؛ فلا تعني النتيجة، بلا مقدمات إضافية، أن الدماغ حسم جميع قراراتنا الأخلاقية قبل الوعي بها.

واقترح شورغر وسيت وديهان سنة 2012 نموذجًا يفسر جانبًا من شكل جهد الاستعداد بتراكم تقلبات النشاط العصبي حتى بلوغ عتبة الحركة. يبين هذا النموذج أن تفسير الإشارة موضع بحث، ولا يثبت بدوره حرية الإرادة أو ينفيها. ينبغي الفصل بين ما رُصد، والنموذج الذي يفسره، والنتيجة الفلسفية التي يُراد استخراجها منه.

وعلى المستوى الفلسفي، يرى التوافقيون إمكان اجتماع الحرية والحتمية إذا تحقق نوع مناسب من التحكم بالفعل وغياب الإكراه؛ ويعرض هيوم صورة مؤثرة لهذا الاتجاه في مبحث «الحرية والضرورة». ويرى آخرون أن الحرية تتطلب إمكانًا لا توفره الحتمية، ثم يختلفون في إثبات هذه الحرية أو نفيها. ليست هذه المواقف مرادفات لمدارس علم الكلام، ولا يكون التوافق الحديث مجرد اسم جديد للكسب. التشابه في بعض الأسئلة يتيح المقارنة، ولا يغني عن بيان اختلاف المقدمات.

الميزان: ما الذي يثبته كل جواب؟

الدعوى التي نختبرها هنا: هل يمكن الجمع بين علم إلهي لا يخطئ ومسؤولية إنسانية حقيقية؟ يحتج المدافع بأن معرفة الاختيار لا تعني إكراه صاحبه عليه، وأن المسؤولية تتعلق بالفعل المقصود. ويعترض الناقد بأن نفي الإكراه لا يجيب وحده عن إمكان فعل غير المعلوم سلفًا: إذا كان العلم لا يخطئ، فبأي معنى تبقى البدائل ممكنة؟ وإذا أضيف إلى العلم تحديد شامل للفعل، نشأ سؤال آخر عن مصدر الاختيار، لا يحسمه تشبيه العلم الإلهي بملاحظتنا البشرية.

من أجوبة المدافعين أن العلم يتعلق بالفعل بوصفه اختيارًا، أو أن حرية المسؤولية لا تشترط القدرة على الفعل الآخر في الظروف نفسها. ويطالب المعترض ببيان لماذا يكفي هذا المعنى من الحرية للمحاسبة. هنا يقع موضع النقاش: تعريف الحرية، وصدق مقدمات الحجة، والانتقال منها إلى المسؤولية. لا يكفي أن نسمي الجواب «توفيقًا» لنثبته، أو «لغزًا» لنبطله.

ما نستطيع استخلاصه: توجد في النصوص المعروضة محاولات متعددة لفهم المسؤولية داخل نظام يتجاوز الفرد، ولا تتساوى هذه المحاولات في مقدماتها أو نتائجها. ولم نقدّم برهانًا يلزم جميع الأطراف بحل واحد، ولا دليلًا على أن الاعتقاد بالقدر يولّد سلوكًا اجتماعيًا واحدًا بالضرورة. ويمكن للقارئ ترجيح جواب، مع بيان حجته وما بقي عليه من اعتراضات؛ فالإنصاف لا يوجب تعليق الحكم إلى الأبد.

سؤال الحائر: حين تصف فعلًا بأنه حر، هل تقصد غياب الإكراه، أم القدرة على غيره، أم صدوره عن أسباب تستطيع فهمها ومراجعتها؟ وما الذي يتغير في حكمك الأخلاقي باختلاف الجواب؟ نحمل هذه الأسئلة إلى فصل الشر، دون اشتراط أن يقبل القارئ جوابًا معينًا عن القدر قبل أن يسأل عن الألم والعدل.

> **إحالات المبحث:** ترد بيانات النصوص القديمة، والشروح اليهودية والمسيحية والإسلامية، ومراجع الحتمية وحرية الإرادة في قائمة المصادر؛ ومنها دراستا ليبت وزملائه (1983) وشورغر وزميليه (2012). ويتصل المبحث بفصل الشر، وبحث الكارما في الفصل 24 وملحق و، والثنوية في الفصل 9.

الفصل 20: مشكلة الشر

الصيغُ والأجوبةُ والاختبارُ الفلسفي

ملخص الفصل: لا يعامل هذا الفصل الشرَّ بوصفه اعتراضًا واحدًا ولا الألَمَ بوصفه مسألةً نظرية فحسب. يميّز بين الدعوى المنطقية والقرينية والوجودية، ويعرض مساراتٍ دينية وفلسفية متباينة، ثم يختبر ما تمنحه من فهم وما تتركه مفتوحًا.

مدخل: حين يصير الألمُ سؤالًا عن الله

قد يبدأ سؤال الشر في صورة برهان، لكنه كثيرًا ما يجيء إلى الإنسان عند سرير مريض، أو أمام خسارةٍ لا يجد لها اسمًا. لا تثبت الفاجعة وحدها وجودَ الله أو نفيه، لكنها تمتحن ما يقوله المؤمن والناقد معًا عن القدرة والرحمة والعدل. وليس من الإنصاف اختزال تاريخ الأديان في حكاية واحدة عن قدرٍ أعمى أو جوابٍ واحد عن الحكمة؛ فالتقاليد نفسها مختلفة، كما أن تجربة الألم لا تتشابه من إنسان إلى آخر. لذلك نحرّر محل النزاع أولًا، ثم نقرأ الأجوبة من داخل منطقها، ولا نطلب من الجريح أن يحوّل جرحه فورًا إلى مناظرة.

أولًا: ثلاث مسائل تحت اسمٍ واحد

الصيغة المنطقية تسأل: هل يجتمع وجود الشر مع إلهٍ كامل القدرة وكامل الخير اجتماعًا متناقضًا؟ وتستند الصياغة الشائعة إلى حجةٍ ينسبها لاكتانتيوس إلى إبيقور، لا إلى نصٍّ محفوظٍ

عنه مباشرة. يجيب المدافعون بأن إمكان غايةٍ أخلاقية، كحرية المخلوقات، قد يكفي لنفي دعوى التناقض الصريح؛ وهذا هو نوع العمل الذي يُسمّى «دفاعًا» في فلسفة الدين، إذ يبيّن إمكان الاتساق ولا يفسّر بالضرورة كل شرٍّ واقع. ويناقش معترضون مدى نجاح هذا الدفاع ومقدماته، فلا يصح أن نعامل الخلاف كأنه أُغلق بحجةٍ واحدة.

الصيغة القرينية أو الاحتمالية لا تزعم تناقضًا لازمًا؛ بل تقول إن كثرة المعاناة وشدتها ومواضعها التي تبدو بلا غرض تجعل وجود مدبّرٍ قادرٍ رحيم أقلَّ ترجيحًا. لذلك استُخدم، في أدبيات رو ودريبر، مثال حيوانٍ صغير يتألم في حريقٍ بعيد عن أعين البشر، إلى جانب آلام الأطفال والكوارث الواسعة. لا يثبت غياب الغرض من أننا لا نراه، كما لا يحوّل احتمال الغرض الخفي إلى جوابٍ آلي. فالسؤال هنا سؤال ترجيح: ما وزن تلك المعاناة إذا وازنّاها بالأدلة المستقلة التي يراها كل طرف في صالح إيمانه أو نقده؟

أما الصيغة الوجودية فتخرج من فم المتألم: لماذا أنا، ولماذا الآن؟ وقد تتصل بحججٍ فكرية، لكنها لا تُختزل فيها. التمييز بين الصيغ الثلاث لا يجعل واحدةً منها أرفع من الأخرى؛ بل يمنع الخطأ في نوع الجواب. قد يدفع تحليلٌ منطقي اعتراضًا محددًا، ولا يواسي مفجوعًا. وقد يعبّر الاحتجاج الصادق عن ألمٍ حقيقي، من غير أن يتحول بنفسه إلى برهانٍ قاطع. والشخص الواحد قد يحمل الأسئلة الثلاثة في لحظةٍ واحدة.

ثانيًا: مسارات دينية وفلسفية في فهم الشر

في سفر أيوب رفضٌ صريح للمعادلة السهلة بين المصيبة والذنب: فالأصدقاء يفسرون الألم بوصفه جزاءً مستحقًا، ويعترض أيوب ويشكو، ثم تُراجع خاتمة السفر ثقة الأصدقاء المطمئنة. لكنه لا يقدّم تعليلًا تفصيليًا لكل ما أصاب أيوب؛ فالخطاب الإلهي يوسّع أفق السؤال أكثر مما يحوّله إلى سببٍ معلوم. وبعد المحرقة ظهرت في الفكر اليهودي أصواتٌ متعددة: احتجاجٌ من داخل الإيمان، وتأملٌ في الصمت الإلهي، ومحاولاتٌ لإعادة فهم القدرة والمسؤولية.

وفي بعض القراءات اليهودية الحديثة لا تُفسَّر المصائب بوصفها إرادةً إلهية مباشرة، بل يُشدَّد على المواساة والعمل إلى جانب المنكوب. أما في المسيحية فلا توجد نظرية واحدة: فبعض الصيغ الأوغسطينية تربط الشر الأخلاقي بإساءة الحرية، وتقرأ أخرى، متأثرة بإيريناوس وهيك، العالمَ مجالًا للنمو؛ ويقدّم الصليب للمؤمنين معنى القرب الإلهي من الألم. وهذه مساراتٌ إيمانية ووجدانية مهمة، لكنها ليست برهانًا منطقيًا بذاتها، ولا يقول بها جميع المسيحيين بالطريقة نفسها.

وفي الإسلام تتجاور في النصوص معانٍ عدة: الابتلاء، والتكليف، ومسؤولية الفعل، والرجاء في عدلٍ لا يضيع عنده حق. فلا تحمل نفسٌ وزر أخرى، ولا يقتضي ذلك أن تكون كل مصيبة امتحانًا أو عقوبةً أو كفارةً بعينها؛ فالتجربة أوسع من التعيين السريع. وتُقرأ قصة موسى والخضر عند كثيرين تذكيرًا بأن الإنسان لا يحيط بكل العواقب، لكنها لا تمنح أحدًا حقَّ إيقاع الأذى بحجة علمٍ باطن لا يملكه غيره. وتبقى الآخرة، في التصور الإسلامي، وعدًا بالحساب والإنصاف لا رخصةً لتبرير الظلم القائم ولا بديلًا عن رفعه. بهذا يشترك الخطاب الإسلامي مع غيره في مقاومة العبث، ويحتفظ بحدودٍ معرفية لا تجعل كل سببٍ مكشوفًا.

وفي تقاليد هندوسية كثيرة تربط الكارما بين الفعل وعواقبه عبر حيوات متعددة، لكن صيغها ليست واحدة، ولا يصح تحويلها إلى دعوى أن كل متألم يستحق ما نزل به. فالسؤال الأخلاقي يبقى حاضرًا: كيف تُفهم المسؤولية إذا غابت ذاكرة الفعل السابق؟ وفي البوذية تُجعل المعاناة أو عدم الرضا حقيقةً إنسانية تحتاج إلى فهمٍ وممارسةٍ للتحرر، لا قضيةً عن خالقٍ يُلام؛ ولا يلغي ذلك عنايتها بالرحمة والضرر. أما الثنويات فليست صورة واحدة لإلهين متساويين، لكنها تفسّر الشر أحيانًا بصراع مبادئ أو قوى متعارضة. تخفف هذه التصورات ضغط السؤال عن مصدر الشر في الإله الواحد، لكنها تفتح أسئلة أخرى عن سلطان الخير ومصير الصراع ووحدة الواقع.

ثالثًا: محاولات فلسفية — وما تُبقيه من سؤال

1. الحرية: قد يفسر إمكانُ الاختيار جانبًا من الشر الأخلاقي؛ فلا معنى للفضل واللوم إذا استحال أن يختار الإنسان إلا الخير. لكن ذلك لا يفسر وحده الزلازل والأوبئة وآلام الحيوان. ويقال إن عالمًا ذا قوانين مستقرة يتيح الفعل والتعلّم وتوقي الخطر، وإن الألم قد يعمل أحيانًا إنذارًا. غير أن استقرار القوانين لا يثبت، بمفرده، ضرورةَ كل قدر من الألم ولا يحدد الحد الفاصل بين إنذارٍ يحمي وحادثةٍ تسحق.

2. صنع النفوس: يلفت هذا الجواب إلى أن الشجاعة والرحمة والصبر لا تظهر في عالمٍ منزوع المخاطرة تمامًا. غير أن قوة الفكرة في بعض الحالات لا تزيل سؤال الحالات التي تحطم القدرة على التعلّم أو الاختيار: آلام الصغار، والحيوان، والضحايا الذين لا يبقى لهم مجال للنمو. كما لا يجوز أن تتحول قيمة الفضيلة إلى إذنٍ بأن يفرض إنسانٌ الألم على إنسانٍ آخر بدعوى أنه يربيه.

3. الحكمة المستترة: عدم رؤيتنا لغرضٍ في شرٍّ ما لا يساوي منطقيًا العلمَ بأنه لا غرض له؛ وهذا التنبيه يضعف بعض الاستنتاجات المتعجلة من المظهر إلى الحكم النهائي. لكنه ليس مفتاحًا يفتح كل باب: فإذا استُدعي لكل واقعة بلا ضابط، خيف أن يفقد الحديث عن الرحمة والثقة معناه العملي. ويجيب المدافعون بأن واجب الإنسان في منع الضرر يقوم على ما يعلمه من قواعد ومسؤوليات، لا على دعوى معرفة المقاصد الإلهية الخفية. ويبقى عليهم بيان لماذا لا تهدد حدود المعرفة هذه قدرتنا على التمييز الأخلاقي.

4. الآخرة والإنصاف: تمنح عقيدة الحساب والبعث، في أديان عدة، أفقًا يقول إن الظلم لا يملك الكلمة الأخيرة. وقد تغيّر هذه العقيدة صورة المسألة عند من يقبلها، لكنها لا تُستعمل برهانًا مستقلًا ولا تجعل الألم الماضي مباحًا بأثرٍ رجعي؛ فتعويض المظلوم لا يبرر ظلمَه. قوة الجواب في وعده بإصلاحٍ وعدلٍ نهائيين، واعتراضه في سؤال الدليل والتناسب وما الذي يظل واجبًا علينا الآن.

رابعًا: المحبة والعدل — تعقيب على مصطفى محمود

يناقش مصطفى محمود، في تأملٍ ديني من داخل الإيمان، قراءةً تختزل الإله في معنى واحد من معاني المحبة. ويرى أن الرحمة لا تنفصل عن العدل والحكمة، وأن إنصاف المظلوم لا يساوي إلغاء المحاسبة. وتمثيله للأب الذي يقبل علاجًا مؤلمًا لابنه يوضح كيف قد تجتمع المحبة والألم في حالةٍ محددة، لكنه لا يحل وحده سؤال الكوارث والآلام التي لا تبدو علاجًا. وتظهر هنا أيضًا مسألة الجزاء: كيف يفهم العدل، وما حدود العقوبة، وما معنى دوامها؟ وهي مسائل اختلف فيها اللاهوتيون داخل التقاليد نفسها. فالأدق أن نقرأ هذا الكلام اقتراحًا إيمانيًا متماسكًا في نسقه، لا تعريفًا متفقًا عليه للمحبة الإلهية ولا جوابًا يُلزم كل قارئ.

ويستعين محمود بتمثيل الممثل والميثاق ليصوّر اعتراض الإنسان على وجوده ودوره: ممثلٌ نسي اتفاقه مع المخرج فظن أن الدور فُرض عليه. ويستدعي التمثيل قراءةً مخصوصة لنص الميثاق قبل الميلاد، ويملك أثرًا بلاغيًا داخل هذا الإطار. لكنه لا يبرهن، لمن لا يسلم بذلك الإطار، على أن الإنسان وافق موافقةً يتذكرها أو على أن النسيان شرطٌ عادل للاختبار. لذا ينبغي الفصل بين حيوية الصورة وقوتها الاستدلالية: قد تعين المؤمن على التعبير عن معنى الامتحان، ولا تنهي اعتراض الناقد على الخلق والمسؤولية.

خامسًا: سؤال الناس في صورةٍ مركبة

صيغة السؤال المألوفة: إذا كان الله يعلم مصيري، فلماذا خلقني؟ تبدو قصيرة، لكنها تجمع ثلاثة أسئلة: هل ينسجم العلم السابق مع حرية الفعل؟ ولماذا يخلق الخالق عالمًا يعلم ما قد يقع فيه من شقاء؟ وكيف يُفهم الحساب، ولا سيما إن كان الجزاء أبديًا؟ قد يوضح تشبيه العلم بالمعلم الفرق بين المعرفة والإكراه، لكنه لا يجيب وحده عن السؤالين الآخرين. والجواب الأمين يبدأ بتفكيك الحزمة، ثم يصرح بما يحله وما يتركه مفتوحًا.

وهنا تظهر فائدة ما مرّ في مبحث القدر: لا تجعل نفي الجبر جوابًا كاملًا عن حكمة الخلق، ولا تجعل الاعتراض على العقوبة الأبدية دليلًا مباشرًا على استحالة العلم السابق. وفي الحديث مع متألم أو حائر، لا تبدأ بالتمثيل قبل أن تعرف موضع الوجع: أهو خوفٌ من المصير، أم اعتراضٌ على العدالة، أم تجربةُ فقدٍ لا يطلب صاحبها محاضرة؟ السؤال الدقيق أعدل من جوابٍ واسع لا يمس صاحبه.

سادسًا: أسئلة مجاورة لا يجوز دمجها

يتجاور سؤال الشر مع اعتراضَي التصميم الرديء والإخفاء الإلهي، لكنه لا يذوب فيهما. فالتصميم الرديء ينظر في ملاءمة البنى الطبيعية وتاريخها، وله معطيات علمية وتفسيرات تناقش في الفصل 18. والإخفاء الإلهي يسأل عن غياب علاقةٍ ظاهرة بمن يطلبها بصدق؛ وقد يكون هذا الغياب مؤلمًا، لكنه يحتاج إلى بحث مستقل في معنى المعرفة والحرية والعلاقة. يقول بعض المؤمنين إن أنماطًا من الظهور قد تترك مجالًا للحرية، ويعترض آخرون بأن المعرفة الواضحة لا تساوي الإكراه. لذلك لا ينبغي جعل الفصول 18 و20 و24 حلقةً مغلقة: هي أسئلة متصلة، ولكل منها مقدماته ومعاييره.

الميزان على السلّم — وسؤال الفصل

الدعوى القرينية: إن اتساع المعاناة، ولا سيما ما يبدو بلا غرض، قرينةٌ ضد وجود مدبّرٍ كامل القدرة والرحمة. وأقوى ما فيها آلامٌ لا يظهر أنها نتيجة اختيارٍ أخلاقي أو شرطٌ لنمو شخص: كآلام الأطفال والحيوان والكوارث الواسعة. وأقوى ما يقابلها أن المظهر لا يكشف بالضرورة كل الغايات، وأن الحرية والقوانين المنتظمة وإمكان النمو وأمل الإنصاف النهائي قد تغيّر التقدير. لكن هذه الأجوبة لا تتساوى في القوة، ولا يغني جمعها عن فحص كل واحدٍ منها وحده. ما

ثبت: أن التمييز بين الصيغ لازم، وأن تجربة الألم لا تسوّغ اتهام الضحية ولا منع السعي إلى تخفيفها. ما لم يثبت: أن الشر يستلزم نفي الله، أو أن كل شرٍّ معلوم الغاية ومبررٌ لنا.

يبقى الشر من أصعب المواضع التي يلتقي فيها العقل بالضمير. لا يختم سفر أيوب قصته بتفسيرٍ شامل، ولا تجعل صرخة إيفان كارامازوف في عمل دوستويفسكي برهانًا فلسفيًا مكتملًا؛ كلاهما يذكّر بأن الإنسان يرفض أحيانًا جوابًا يراه دون كرامة الضحية. وسؤال الباحث الصادق ليس: أي عبارةٍ تسكت الاعتراض؟ بل: ما الذي أعرفه، وما الذي أرجوه، وما الذي يوجبه عليّ ألم الآخر الآن؟ إذا كان جوابك لا يزيدك رحمةً ولا مسؤوليةً ولا تواضعًا في دعوى المعرفة، فراجع الجواب قبل أن تطلب من المتألم أن يحمله.

إحالات الفصل: صيغ المشكلة في فلسفة الدين، وإبيقور كما أورده لاكتانتيوس، ودفاع الحرية عند بلانتينغا، ومقالة رو عن الصيغة القرينية في قائمة المصادر؛ وسفر أيوب، والكهف 60–82، والملك 2، والأعراف 172 في نصوصها وشروحها؛ ويتصل الفصل بمبحث القضاء والقدر السابق، وببحث التصميم والإخفاء في الفصل 18، وبالثنوية في الفصل 9، وبمسائل الموت والآخرة في الفصل 24.

الفصل 21: الشيطان وقوى الشر — المرآة المظلمة

قوى الأذى والإغواء عبر الأديان والحضارات: صورها ووظائفها وحدود المقارنة

ملخص الفصل: يعرض هذا الفصل صورًا مختلفة لقوى الأذى والإغواء في عدد من التقاليد، من غير افتراض أن كل دين يعرف خصمًا كونيًا، أو أن لفظ «الشيطان» يطابق مصطلحاته. ففي بعض النصوص كائن شخصي، وفي بعضها اختلال أو جهل أو موت أو ميل نفسي. ويتصل هذا السؤال بسؤال الشر في الفصل السابق، لكنه أضيق منه: كيف سمّت التقاليد مصادر الإغواء والأذى، وكيف أثرت هذه الصور في فهم المسؤولية؟

مدخل: من سؤال الشر إلى صور الإغواء والأذى

بحث الفصل السابق في سؤال الشر بما هو ألمٌ وظلمٌ ومعنى، أما هنا فنسأل سؤالًا أكثر تحديدًا: متى تصوّر الناس للأذى مصدرًا شخصيًّا أو قوةً مفسدة أو ميلًا داخليًّا؟ لا يساوي اختلاف الأسماء اختلافًا في الحقيقة بالضرورة، كما لا يبيح التشابه بين القصص أن نجعلها قصةً واحدة. لذلك نبدأ بوصف الصور داخل سياقاتها، ثم نقارن بينها بقدر ما يسمح به الدليل.

قد تساعد صورة العدو الخفي بعض الناس على تسمية خبرة الإغواء والخوف والعدوان، وقد تجعل آخرين يفضّلون لغةً أخلاقية أو نفسية أو اجتماعية لا تستدعي كائنًا غيبيًا. كلا المسارين

حاضر في تاريخ التدين والفكر. والمطلوب في المقارنة ألا نستخدم الرمز لإعفاء الفاعل من مسؤوليته، ولا نستخدم نقد الرمز للسخرية من تجربةٍ دينية لم نفهم لغتها بعد.

لا تستعمل كلمة «الشيطان» هنا اسمًا جامعًا متطابقًا. ففي سفر أيوب يظهر «الساطان» في مشهد سماوي محدد، وفي الزرادشتية تتبدل صورة أنغرا ماينيو عبر طبقات النصوص، وفي بعض السوتات البوذية يظهر مارا مغويًا وترد له استعمالات أخرى، وفي تقاليد يوروبا لا يساوي إيشو الشيطان رغم أن بعض الترجمات المسيحية سوّت بينهما. هذه نماذج تقريبية للمقارنة، لا خانات ثابتة تتسع لكل دين.

ستة مفاتيح للمقارنة — لا درجاتٍ لتفاضل الأديان

1. شخص أم مبدأ أم وصف؟ قد يكون مصدر الأذى في نص ما كائنًا يتكلم ويجادل، وقد يكون ميلًا أو جهلًا أو اضطرابًا في النظام. لا يكفي تشابه الوظيفة لنفترض وحدة المعنى؛ فالكارما، مثلًا، ليست اسمًا للشر بل منظومة مختلفة لفهم الفعل والعاقبة في تقاليد هندية متعددة.

2. مستقل أم مخلوق أم محدود؟ تسأل المقارنة عن مقدار سلطان القوة المفسدة وعلاقتها بالمبدأ الأعلى. الإجابات شديدة التباين: من ثنويات تصف صراعًا كونيًا، إلى نصوص تجعل الخصم تحت حدٍّ أو إذن، إلى تصورات لا تحتاج أصلًا إلى خصم شخصي. فلا تُختزل هذه الفروق في معادلة واحدة.

3. خصم من الخارج أم امتحان من الداخل؟ تصور بعض النصوص الإغواء لقاءً مع فاعلٍ خارجي، بينما تركز نصوص أخرى على الرغبة والجهل والكبر والعادة. وقد يجتمع المستويان في التقليد الواحد. الأهم أخلاقيًا أن نسبة الإغواء إلى الخارج لا ترفع عن الإنسان واجب الاختيار ومقاومة الضرر.

4. هل الشر قدر أم مجال فعل؟ حين تصف جماعةٌ المصيبةَ قوةً معادية، قد يفتح ذلك بابًا للطقس أو الدعاء أو العلاج أو المقاومة. وحين تصفها أثرًا لأفعال أو بنى بشرية، قد يوجّه ذلك إلى الإصلاح والمحاسبة. وليس أيٌّ من الوصفين رخصةً لاتهام المتضرر أو تركه وحده.

5. أين تقع المعركة؟ قد تقع في السماء في لغة الرمز، أو في القلب في لغة التهذيب، أو في المجتمع في لغة العدل. هذه مواضع تحليل، لا بدائل متنافية دائمًا. فالشر السياسي مثلًا لا يفسَّر نفسيًا وحده ولا يعالج بالشعارات الميتافيزيقية وحدها.

6. ما وسيلة المقاومة؟ تتنوع الإجابات بين العبادة والانضباط الأخلاقي والمعرفة والرحمة والعدالة والعلاج وحماية الضعفاء. وتكشف الوسيلة المقترحة كثيرًا عن معنى الشر في ذلك التقليد: هل هو خداع، أم اعتداء، أم جهل، أم ميل يحتاج إلى تهذيب؟

تساعد هذه المفاتيح على تنظيم القراءة، لكنها لا تصنع سلّمًا من «بدائي» إلى «متقدم» ولا حكمًا على صدق أي معتقد. وهي تذكيرٌ بأن السؤال نفسه يتغير إذا تغير معنى الشخص والكون والمسؤولية. وما سيأتي أمثلة منتقاة، لا مسحًا كاملًا لأديان العالم.

الحركة الأولى: أمثلة تاريخية — لا شجرة نسب واحدة

1. تقاليد محلية ورموز متباينة

في تقاليد محلية كثيرة موثقة، وُجدت حكايات عن أرواح مؤذية، وأقنعة واقية، وشخصيات ماكرة أو حدودية، وطقوس لمعالجة المرض والخوف والصراع. لكن لا توجد «ديانات أولى»

متجانسة تجمع أفريقيا وسيبيريا وأستراليا والأمريكتين في نموذج واحد؛ فكل تسمية واسعة تخفي لغاتٍ وتواريخ ومجتمعات مختلفة.

والشخصية المخادعة، حيث تظهر، ليست شيطانًا بالضرورة: قد تخلخل النظام أو تعلم الناس بالحيلة أو تفضح الغرور، وقد تكون مؤذية في سياق ومفيدة في آخر. لذلك لا يُنقل اسمها مباشرة إلى قاموس الشر المطلق، ولا تُفسَّر وظيفتها من ترجمةٍ استعمارية أو دينية متأخرة وحدها.

2. الرافدان: طقوس الحماية أكثر من عقيدة «شيطان واحد»

تسجل نصوص الرافدين أسماء كائنات وأخطارٍ تُدفع بالتعاويذ والتمائم والطقوس، ومنها لاماشتو وبازوزو في مواد معروفة. وتختلف وظائف هذه الأسماء باختلاف الزمن والنص والطقس؛ فلا يصح تحويلها إلى سيرة موحّدة لشيطان أو إلى برهان على أن كل ما يخافه الناس كان «شرًّا مطلقًا». كما أن المقارنات اللاحقة بلييلث أو بغيرها فرضيات تاريخية ولغوية تحتاج إلى دليل مخصوص.

3. مصر القديمة: حفظ النظام ومقاومة الفوضى

تظهر في نصوص مصرية صورٌ لصراعٍ رمزي بين حفظ النظام وتهديد الفوضى، ويبرز أبوفيس/عيپ بوصفه خصمًا شمسيًا في بعض هذه النصوص. لا يلزم من ذلك أن المصريين عرفوا نظيرًا دقيقًا للشيطان في اللاهوتات اللاحقة؛ فاللغة الدينية هنا مرتبطة بالخلق والملك والطقس وتجدد العالم.

أما ستّ فقد حمل أدوارًا متباينة في العصور والمناطق، فارتبط بالعاصفة وبالفوضى وبحماية رِع في بعض الروايات، ثم نمت صورته السلبية في سياقات أخرى. من غير الدقة اختزال تاريخه في «شيطنة سياسية» واحدة، وإن كان التاريخ السياسي يؤثر فعلًا في تلقي الرموز الدينية أحيانًا.

4. إيران والزرادشتية: ثنوية تتغير عبر طبقات النصوص

تتحدث يَسنا 30 عن روحين متقابلين في دراما اختيار أخلاقي، بينما تعرض نصوص أفستية وبهلوية متأخرة صراع أورمزد وأهريمن في بناء كوني أوضح. لذلك لا تختزل الزرادشتية في صيغة واحدة، ولا يقال إن أهريمن في كل طبقاتها خالقٌ مضاد مستقل أو إن التقليد قدم «أول شيطان كامل» في التاريخ.

ونسبت بعض المصادر إلى تيارٍ زَرواني جعل الزمان أصل التوأمين، غير أن حجم هذا التيار وحدوده وطبيعة صلته بسائر الزرادشتية مسائل يناقشها الباحثون. فالأدق عرضه احتمالًا تاريخيًا داخل تقليد متنوع، لا محاولةً محسومة لترميم تناقض لاهوتي.

وتفيد المقارنات اللغوية بين ديفا/ديف وأهورا/أسورا في تتبع تاريخ ألفاظ هندية وإيرانية، لكنها لا تثبت أن «آلهة كل فريق صارت شياطين الآخر». تبدلت الدلالات تدريجيًا داخل تقاليد متعددة، وتبقى المقارنة نافعة حين تصف هذا التحول ولا تستبدله بحكايةٍ واحدة عن عداوةٍ متبادلة.

5. الهند والبوذية: الإغواء والجهل ومشكلات الرغبة

لا تعرف التقاليد الهندوسية نموذجًا واحدًا يقابل «إبليس». فالأدبيات المتعددة تتكلم عن ديفا وأسورا وراكشاسا وأشكال أخرى في قصص وسياقات لا تتطابق، وفيها أيضًا أسئلة عن

الرغبة والواجب والتحرر. كما أن الكارما لا تعني ببساطة أن كل متألم يستحق ألمه؛ فمعانيها واستخداماتها الدينية والفلسفية محل تنوع ونقاش.

وفي البوذية لا يكون السؤال الرئيس سؤال خالقٍ في مقابل خصم، بل سؤال المعاناة وأسبابها ومسار التحرر منها. وتعرض بعض السوتات مارا شخصيةً مغوية، فيما يرتبط اسمه في استعمالات أخرى بالموت والرغبة والعوائق. لذا فقراءته رمزًا داخليًا ممكنة في بعض الشروح، لكنها لا تستنفد حضوره النصي.

وتقترح هذه المسارات أن معالجة الأذى قد تمر باليقظة والانضباط والرحمة بقدر ما تمر بتسمية خصمٍ خارجي. لا تجعل هذه المقارنة البوذية «علاجًا نفسيًا» حديثًا، ولا تجعل التفسير الشخصي للإغواء لغةً غير عقلانية؛ فلكل تقليد أسئلته وشروطه الداخلية.

6. الصين واليابان: أنظمة رمزية لا قالبٌ واحد

تضم التقاليد الصينية تنوعًا واسعًا من تصورات الأرواح والأسلاف والطقوس والأخلاق والجزاء، ولا يصح اختزالها في غياب «شيطان كوني». قد تظهر عوالم الموت والموظفون الروحيون والحكايات عن الكائنات المؤذية، ولكن وظائفها تختلف بين النصوص والمدارس والممارسات الشعبية.

وفي اليابان تتداخل الشنتوية والبوذية وتاريخ الممارسات المحلية بطرائق عديدة، وتستعمل مفاهيم مثل النجاسة والتطهير ضمن سياقات مخصوصة. وليست النجاسة مرادفًا آليًا للخطيئة، كما أن أرواح الأذى لا تؤلف عند الجميع عقيدةً عن خصمٍ كوني واحد.

7. اليهودية والمسيحية والإسلام: النص والتأويل والتلقي

تظهر في هذه التقاليد نصوص وتفسيرات متراكبة على قرون؛ فلا يعرض نص واحد كل الصورة ولا يحق لتلقي متأخر أن يمحو معناه الأول. وإلى جوارها ظهرت تيارات غنوصية ومانوية قديمة ذات تصورات خاصة عن العالم الأدنى والنور والظلمة: ففي بعض النصوص المصنفة ضمن الغنوصية، مثل «سر يوحنا»، يظهر يلداباوث رئيسًا للأراخنة وصانعًا للعالم الأدنى، ولا يمثل ذلك جميع الغنوصيات ولا يطابق الشيطان المسيحي. وفي المانوية يتقابل عالما النور والظلمة في بناء كوني خاص بها، وهي تقليد مستقل متعدد المنابع لا مجرد زرادشتية منقولة.

في أيوب 1–2 يظهر «الساطان» في مجلس سماوي وبإذنٍ محدود، وفي زكريا 3 يظهر متَّهِمًا. ولا يصفه هذان النصان ندًّا لله أو ملاكًا ساقطًا. أما حية التكوين 3 فلا يسميها النص نفسه شيطانًا؛ والربط بينها وبين الشيطان يبرز صراحةً في تلقي مسيحي لاحق، ومنها رؤيا 12:9. وهذه الفروق تحمي القراءة من نقل السيرة اللاحقة إلى كل نص أقدم.

تحتوي أدبيات الهيكل الثاني على صور متعددة، مثل بليعال وعزازيل والساهرين، ولم تتجه كلها في خط واحد. ويجعل التزامن مع العصر الفارسي احتمال التأثر الإيراني بحثًا معتبرًا عند بعض الدارسين، لكنه لا يثبت نقلًا مباشرًا ولا يفسر وحده تحولات اليهودية؛ فمقدار ذلك الأثر محل خلاف.

وفي بعض الأدبيات الحاخامية يرتبط الشيطان بالنزعة الشريرة وبملاك الموت، فتُبرز القراءة أخلاقية التزكية الداخلية من غير أن يختفي الشيطان من التقليد. وتتغير وظيفة الصورة باختلاف النوع الأدبي والحقبة والمفسر، ولذلك نقرأها داخل نصوصها قبل استعمالها حلقةً في قصة تطور عامة.

في المسيحية: بين نصوص العهد الجديد والتلقي اللاحق

تظهر أسفار العهد الجديد الشيطان خصمًا ومُجرِّبًا ومضلِّلًا، وتربط رؤيا يوحنا بين التنين والحية والشيطان. لكنها لا تقدم سيرةً واحدة مكتملة موزعة على جميع الأسفار بالقدر نفسه. أما إشعياء 14 وحزقيال 28 فسياقهما الأدبي يتناول ملك بابل ورئيس صور، ثم صارا في تقاليد مسيحية لاحقة مادةً لقراءة عن سقوط لوسيفر.

وتعددت في اللاهوت المسيحي صور فهم الخلاص والشر: من الانتصار على قوى الشر، إلى إبراز الفداء أو الشفاء أو الحرية. كما أثرت صورة الشيطان في الوعظ والفن والأدب، من ميلتون إلى قراءات حديثة لدوستويفسكي. أما محاكمات السحر الأوروبية فكانت ظاهرة تاريخية معقدة تداخل فيها القانون والسياسة والاقتصاد والخوف الديني، فلا تفسر بسبب واحد ولا تصلح حكايةً مبسطة عن «ذروة» فكرة الشيطان.

في الإسلام: إبليس والوسوسة والمسؤولية

يصف القرآن إبليس بأنه «كان من الجن»، ويروي إباءه عن السجود لآدم مع قوله «أنا خير منه». ويحمل الاحتجاج معنى الكبر واحتقار أصل آدم في سياق القصة، من غير حاجة إلى تحويله إلى تقرير عن أول خطيئة في الوجود أو إلى تعميم اجتماعي حديث. ويفرق النص بين إبليس والجن عمومًا؛ ففيهم الصالحون ومن دون ذلك.

ويتكرر وصف عمل إبليس بالدعوة والوسوسة والتزيين، ويصرح في مواضع بنفي سلطان القهر: «وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي». لا تجعل هذه الآية تفسيرًا كافيًا لكل أذى أو مرض أو ظلم، لكنها تؤكد في بنائها النصي مسؤولية الإنسان عن جوابه للدعوة، وتمنع تعليق الفعل الأخلاقي على شماعة الخصم وحده.

وتوازن الآيات بين التحذير من العداوة وبين الأمر بالاستعاذة والعمل الصالح وضبط النفس. ومن ثمّ لا يختزل التصور الإسلامي في معركةٍ خيالية خارج الإنسان، ولا في نفسٍ مغلقة لا علاقة لها بالوسوسة والبيئة والاختيار؛ إنما يدعو إلى اليقظة الأخلاقية مع حفظ مسؤولية الفرد والجماعة.

وفي التراث التفسيري والوعظي والصوفي تنوعت قراءة القصة: فشدّد بعضهم على خطر الكبر، وقرأ آخرون محنة الاختيار أو مجاهدة النفس، ونسج الأدب حولها صورًا رمزية متعددة. لا تنسب إلى عالم بعينه قولًا أو نظريةً نفسية إلا بعد التحقق من موضعها، ولا تجعل قراءةً صوفية واحدة ممثلةً لكل التصوف.

كما لا يساوي القرآن بين الجن والشر؛ فالتكليف والاختيار والخير والشر معانٍ ترد في حديثه عن الإنس والجن. ولذلك يكون الأدق فصل مسألة إبليس عن الصور الشعبية التي تجعل كل غيبٍ مؤذيًا أو تجعل كل خطأ أثرًا مباشرًا لقوة خفية.

وتبقى قيمة هذا التصوير، عند من يؤمن به، في جمعه بين التحذير من الغرور والدعوة إلى تحمل المسؤولية والرجوع. أما المقارنة مع تقاليد أخرى فتشرح تشابهات وفروقًا محتملة، ولا تحسم وحدها صدق الوحي أو بطلانه.

8. أفريقيا والأمريكتان: أمثلة محددة بدل قاراتٍ متخيلة

لا توجد بنية واحدة تسمى «الديانات الأفريقية» أو «ديانات الأمريكتين». فهذه التسميات تجمع مئات التقاليد الحية ذات اللغات والطقوس والتاريخ الخاص. والقاعدة هنا أن نبدأ باسم التقليد ونصه أو ممارسته الموثقة، لا بما ظنه الرحالة أو المبشرون عنه.

في بعض ترجمات الكتاب المقدس إلى اليوروبا في القرن التاسع عشر استُخدم اسم إيشو مقابلاً لـSatan أو Devil، وهو ما اعترض عليه باحثون وممارسون لأن إيشو يؤدي وظائف دينية

متعددة لا تختزل في الشر المطلق. يفيد المثال في كشف أثر الترجمة والسلطة الاستعمارية في صناعة القواميس الدينية، لا في تعريف «أفريقيا» كلها.

وفي تقاليد من شعوب الألجونكيان ترتبط حكايات الويندیغو بالجوع والافتراس والاختلال الاجتماعي في سياقات مخصوصة. لا يصح تعميمها على السكان الأصليين في الأمريكتين، ولا تحويلها إلى استعارةٍ جاهزة للوحشية. والمقارنة الأمينة تعيد الاسم إلى أهله قبل أن تستعمله مثالًا فلسفيًا.

9. العصر الحديث: علمنة الرمز وتنوع الحركات

لم تُنهِ الحداثة صور الشر، بل أعادت توزيعها بين علم النفس والأدب والسياسة والأديان الجديدة. وقد تصف روايةٌ أو حركةٌ فلسفيةٌ «الشيطان» رمزًا للاعتراض أو للرغبة أو للشر المؤسسي، بينما يحتفظ مؤمنون آخرون بمعناه الشخصي. لا توجد نتيجة واحدة اسمها «ما بعد التنوير».

وتختلف الحركات التي تستعمل لفظ الشيطان اختلافًا كبيرًا: فبعضها، مثل كنيسة الشيطان، لا يؤمن بكيان شيطاني شخصي ويستخدم الرمز في إطار لا ديني، وبعضها الآخر يتبنى تصورات مغايرة. لذا لا يشرح الاسم وحده المعتقد أو الممارسة، ولا يصح اختزال كل ذلك في استفزاز مسرحي أو عقيدة واحدة.

في علم النفس التحليلي عند يونغ، «الظل» مفهوم يصف جوانب مرفوضة أو غير معترف بها من النفس، لا برهانًا تجريبيًا على كيان غيبي ولا تفسيرًا كافيًا للجريمة. وعند حنّة أرندت ارتبطت «تفاهة الشر» بتأملها في محاكمة أيخمان وسياق البيروقراطية والطاعة، فلا تتحول العبارة إلى قاعدة تفسر كل ألوان العنف.

وحين يصف خطابٌ سياسي خصومه بأنهم شياطين، ينبغي اختبار أثر العبارة: هل تشرح خطرًا حقيقيًا، أم تسلب الآخرين إنسانيتهم وتبرر العنف ضدهم؟ هنا تتحول المقارنة الدينية إلى يقظةٍ لغوية وأخلاقية، لا إلى استعارة لانتزاع المسؤولية من الفاعلين والمؤسسات.

الحركة الثانية: فرضيات في تفسير الصور — لا قوانين تاريخية

قد يقترح الباحثون أن تشخيص الأخطار ساعد جماعاتٍ ما على تنظيم الخوف من المرض والموت والمجهول، أو على حشد وسائل الحماية. لكن هذا تفسير محتمل لبعض الصور في ظروف محددة، لا قانون واحد يفسر نشأة جميع الأرواح والشياطين. والنصوص والطقوس نفسها تستطيع أن تغيّر معنى الخوف بدل أن تعكسه فقط.

وقد يحدث أن يصف تقليدٌ خصومه أو آلهة جيرانه وصفًا سلبيًا، ولا سيما في لحظات الصراع والتحول الديني؛ لكن لكل حالة تاريخًا لغويًا وسياسيًا يحتاج إلى توثيق. لذلك لا تجعل كل تشابه اسمي أثرًا للعداء، ولا كل صورة سلبية «مصنعًا للشيطنة».

وتقترح بعض القراءات اللاهوتية أن صورة الخصم تتيح تفسير الإغواء من دون نسبة الشر مباشرة إلى الإله. هذه قراءة داخل بعض التوحيدات، وليست تفسيرًا لازمًا لكل تقليد ولا حلًّا نهائيًا لمشكلة الشر التي بُحثت في الفصل السابق. يبقى السؤال: ما حدود سلطان الخصم، وما الذي يبقى من المسؤولية البشرية؟

وتستعمل قراءات نفسية واجتماعية أخرى مفهوم الإسقاط: فقد يرى المرء ما يرفضه في نفسه أو جماعته في صورة عدو خارجي. هذه أداة نافعة للنقد الذاتي في بعض الأحوال، لكنها لا تثبت أن كل إيمان بقوة شر وهمٌ نفسي، ولا تغني عن فحص الظلم المادي والبنى التي تسمح به.

والفائدة من عرض هذه الفرضيات ليست استبدال عقيدة بعقيدة، بل تمييز الأسئلة: ما الذي يصفه النص؟ ما الذي يقترحه المؤرخ أو عالم النفس؟ وما الأثر العملي الذي يتركه التفسير في معاملة الناس والضحايا والمخالفين؟

الحركة الثالثة: تحولات متكررة لا مسارًا حتميًا

تتبدل صور قوى الشر في التاريخ: قد تنتقل بعض الرموز من فضاء محلي إلى لغة دينية أوسع، وقد تُعاد قراءتها في فلسفة أو أدب أو سياسة. لكن التحول لا يسير في خط واحد من الطبيعي إلى الأخلاقي، ولا من الرمز إلى الشخص، ولا من البساطة إلى التعقيد؛ فالتقاليد تعود وتتشعب وتستعير وتعارض.

وقد تميل نصوص إلى ربط الأذى بالخطر الطبيعي أو المرض، وتميل أخرى إلى ربطه بالظلم والكذب والكبر، وتجتمع الطبقات في تقليد واحد. لا تعني هذه الملاحظة أن المجتمعات «تجاوزت» الطبيعة حين اكتشفت الأخلاق؛ فالألم الطبيعي والأخلاقي يتداخلان في خبرة الإنسان إلى اليوم.

كما أن التاريخ لا يعرف فصلًا حادًا بين الشرق والغرب في هذه المسائل. انتقلت نصوص وأفكار وأشخاص عبر التجارة واللغة والفتح والترجمة، واحتفظت المجتمعات في الوقت نفسه بخصوصياتها. والتشابه لا يكفي لإثبات الاقتباس، كما أن الاختلاف لا ينفي إمكان الحوار.

أما المقارنات بين «الشرق» و«الغرب» فهي أوصاف واسعة قد تخفي فروقًا داخل كل جانب. قد يجد قارئ في بعض التقاليد ميلاً إلى لغة الجهل والتعلق، وفي أخرى ميلاً إلى لغة الخصم والاختيار؛ لكنه يحتاج دائمًا إلى تحديد النص والحقبة والمدرسة، لا إلى تقسيم العالم إلى طبعين ثابتين.

لا تحسم دراسة تحولات الصورة سؤال الحقيقة الدينية. يستطيع المؤمن أن يراها تاريخ تلقيٍ متجدد لمعنى ثابت، ويستطيع الناقد أن يراها تاريخ تكوين ثقافي، وبينهما قراءات عديدة. ما تثبته المادة التاريخية هو التغير والتنوع، لا الحكم النهائي في مصدر الرمز أو صدقه.

في القراءة النقدية، قد تُفهم صور الخصم بوصفها استجابةً بشرية لمحاولة تنظيم الخوف والذنب والعدوان. قوة هذه القراءة أنها تحذر من استغلال الرمز، وضعفها إن ادعت تفسيرًا شاملاً لتجارب المؤمنين أو وقائع الشر المعقدة.

وفي القراءة الإيمانية، قد تُفهم هذه الصور بوصفها كشفًا لمعركة أخلاقية وروحية تتجاوز الإنسان ولا تلغي اختياره. قوتها أنها تبقي المسؤولية والرجاء حاضرين، وتبقى مطالبةً بتحديد حدود الدعوى كي لا تتحول إلى اتهامٍ للضحايا أو للمخالفين.

خلاصة الفصل: ما الذي تبقى من المرآة المظلمة؟

تكشف المقارنة أن صور الشر تتبدل بين كائن شخصي، وقوة مفسدة، وميل داخلي، وخلل في النظام. ولا تحسم هذه التبدلات وحدها سؤال الحقيقة الدينية، لكنها تكشف كيف سعت الجماعات إلى تسمية ما يهدد الإنسان، وإلى ضبط ما يخافه أو يلوم نفسه عليه.

لا نحتاج إلى مقولة دارجة مجهولة النسبة لكي نتذكر أن الشر قد يتخفى في العادة واللغة والسلطة كما قد يظهر في العنف الصريح. وقد تتواطأ مع الأذى رغبةُ الفرد، وتحيزُ الجماعة، وبنيةُ المؤسسة، والظروفُ الطبيعية؛ فلا يفسرها رمز واحد ولا يعالجها شعار واحد.

لذلك لا يصح أن نحصر المعركة في القلب وحده أو في السماء وحدها. مقاومة الكذب والقسوة وإذلال الناس تتطلب ضميرًا فرديًا، وقوانين عادلة، وتعليمًا ورعايةً ومسؤولية عامة. واللغة الدينية — إن استعملت — تكون أصدق حين تزيد هذا الالتزام ولا تستبدله.

والباحث الصادق لا يطلب من المقارنة أن تذيب الفروق، بل أن تمنع التسرع: لا تسمِّ المختلف شيطانًا لأن لغته غريبة، ولا تجعل الرمز ذريعة لإعفاء النفس أو المؤسسة من المسؤولية. هذا هو الامتحان الأخلاقي لأي حديث عن قوى الشر.

وبذلك ينتهي الفصل إلى سؤالٍ عملي: كيف نصف الإغواء والأذى وصفًا لا ينكر الخبرة الدينية ولا يجمّل العنف ولا يلوم الضحية؟ ويلي هذا الفصل مبحثٌ مكمّل عن إبليس في القرآن وسياقات المقارنة، ثم ينتقل الكتاب إلى سؤال الأخلاق: كيف تُبنى المسؤولية حين تتعدد مصادر السلطة والمعنى؟

مبحث 21.1: إبليسُ القرآن — هل له حضور في الأديان والحضارات الأخرى؟

الاسمُ والقصةُ وسياقاتُ المقارنة — من غير اختزالٍ ولا حُكمٍ مسبق

ملخص المبحث: يدرس هذا المبحث اسم إبليس وقصته القرآنية على ثلاثة مستويات: ما يقوله النص، وما تقترحه المقارنات اللغوية والسردية، وما يتركه ذلك مفتوحًا. لا يحوّل التشابه بين عناصر القصص إلى إثباتٍ آلي للاعتماد، ولا يجعل اختلاف التأويلات حكمًا مسبقًا على القيمة الدينية للنص.

مدخل: أسئلة محددة قبل أي جواب كبير

تدور المقارنة حول أربعة أسئلة: ما أصول الاسم المحتملة؟ ما العناصر السردية التي لها نظائر أقدم؟ ما الذي يميّز البناء القرآني داخل خطابه؟ وكيف تلقت الثقافات الإسلامية القصة بعد نزول القرآن؟ ولا تجيب مصادر التاريخ واللغة عن سؤال الإيمان بالطريقة نفسها التي تجيب بها النصوص والتفاسير.

1. الاسم: يفسّره لغويون مسلمون من الجذر العربي ب-ل-س، بينما يربطه عدد من الدارسين المحدثين باليونانية diabolos عبر وسيط سرياني محتمل. ليس هذا الخلاف تفصيلًا شكليًا؛ فالتفسير الدلالي العربي لا يثبت وحده الأصل التاريخي، والاشتقاق التاريخي لا يلغي أثر الكلمة في العربية وتلقيها القرآني.

2. القصة: توجد قبل القرآن نصوص وروايات فيها عناصر قريبة من تمرّد كائن سماوي أو اعتراضه على آدم، لكن تواريخها وصيغها ومسارات انتقالها متنوعة. لا يكفي وجود العنصر المشترك لإثبات طريق واحد انتقل به إلى الجزيرة العربية.

3. الوظيفة: يعرض القرآن إبليس ضمن قصة السجود والإباء والوسوسة، ويصفه بأنه من الجن. تتشكل دلالة القصة من مواضعها القرآنية مجتمعة، لا من اسمها أو من تشابهها الجزئي مع رواية أخرى فقط.

4. التلقي: وسّع المفسرون والمتصوفة والأدباء والفلاسفة القصة بطرائق مختلفة، ثم قارنتها دراسات حديثة بمواد يهودية ومسيحية وسريانية. يجب أن نميز دائمًا بين النص القرآني، والتفسير اللاحق، والفرضية الأكاديمية.

ولنمشِ فيها واحدًا واحدًا.

أولًا: الاسم والاشتقاق — ما نعرفه وما لا نعرفه

لا يحسم الاشتقاق وحده تاريخ المفهوم. قد ينتمي اللفظ إلى مسارٍ لغوي سابق ثم يكتسب في العربية والقرآن معنىً وبنيةً جديدين، وقد يقدّم أهل اللغة تفسيرًا دلاليًا صادقًا في الاستعمال من غير أن يكون ذلك برهانًا على الأصل التاريخي.

فسّر لغويون مسلمون اسم إبليس من الجذر ب-ل-س، وربطوه باليأس أو الحيرة أو الانقطاع. وهذا تفسير عربي ذو حضور طويل في المعاجم والتفاسير، ويشرح جانبًا من تلقي الكلمة في العربية، لكنه لا يغلق باب البحث المقارن في تاريخ اللفظ.

ويميل عدد كبير من الدارسين المعاصرين إلى ربط الاسم باليونانية diabolos، «المفتري» أو «المشتكي»، عبر وسيط سرياني محتمل. تظل تفاصيل الطريق الصوتي وتاريخ الاستعمال

محل بحث؛ لذلك لا يصح عرض هذا المسار كيقين لغوي نهائي ولا تحويله إلى حكم على مصدر القصة كلها.

أما «شيطان» فهو لفظ سامي قديم له استعمالات في العبرية والآرامية والعربية تدور حول الخصومة أو العداوة في سياقات مختلفة. وتقارب الألفاظ لا يعني أن كل تقليد يقصد الكائن نفسه أو يبني عليه القصة نفسها. يجتمع التشابه اللغوي مع اختلافٍ حقيقي في السياق والدلالة.

ثانيًا: عناصر القصة قبل القرآن

تكشف المقارنة نصوصًا سابقة ذات عناصر قريبة من قصة الإباء والسجود أو تمرّد كائن سماوي، لكنها لا تقدّم نسخةً واحدة متطابقة مع القصة القرآنية. والسؤال التاريخي ليس: هل يوجد شبه؟ بل: ما تاريخ كل نص، وما صيغته، وهل توجد صلة نصية قابلة للإثبات أم مجرد بيئةٍ ثقافية مشتركة؟

تضم «حياة آدم وحواء» مجموعة روايات وصلت بلغات وصيغ متعددة، وتتصل ببعضها قضايا التأريخ والعلاقة بين النسخ. فيها، في بعض الصيغ، رفضٌ لسجود آدم أو تكريمه، وهي مادة مهمة للمقارنة، لكنها لا تُختزل في تاريخ واحد ولا تثبت بذاتها مسار انتقال معين إلى القرآن.

أما «كهف الكنوز» فنص سرياني مجهول المؤلف، يؤرَّخ عادةً إلى أواخر القرن السادس أو السابع، ونسبته التقليدية إلى أفرام السرياني لا تقبلها الدراسات الحديثة على أنها تثبت المؤلف. تتقاطع بعض عناصره مع روايات آدم وإبليس، لكن التقاطع لا يساوي اقتباسًا مباشرًا.

وقد تتكرر في مواد يهودية ومسيحية وسريانية موضوعات خلق آدم وتكريمه وخصومة كائنات أخرى له. وما تثبته هذه المقارنة هو إمكان وضع النص القرآني في أفق سردي أوسع؛ أما تحديد نوع الصلة بين النصوص فيحتاج إلى قرائن زمنية ولغوية وتاريخية، لا إلى قائمة تشابهات وحدها.

في القراءة النقدية، قد يُفسَّر هذا الأفق المشترك بالتفاعل الثقافي والشفهي والنصي بين مجتمعات الشرق الأدنى المتأخر. لكن هذه فرضية تشرح آليات تاريخية محتملة، ولا تثبت أن سكان الجزيرة عرفوا كل نص بعينه أو أن التشابه يحسم مصدر المعنى الديني للنص.

وفي القراءة الإسلامية، يقدم القرآن نفسه مصدقًا لما بين يديه ومهيمنًا عليه، ويرى مفسرون أن وصف إبليس بالجن وسجود التكريم يميز بناء القصة عن روايات أخرى. هذه قراءة إيمانية للنص وتلقيه، وهي تختلف في نوع سؤالها عن التحقيق التاريخي للمصادر.

يفيد الفصل بين المستويين الجميع: الباحث لا ينسب إلى النص ما لا يدل عليه، والمؤمن لا يطلب من التشابه الأدبي أن يحمل وحده عبء الحكم على الوحي. المقارنة الجيدة تكشف القرابة والاختلاف، ثم تصرح بما بقي غير محسوم.

ثالثًا: البنية القرآنية ومواطن المقارنة

يجمع التصوير القرآني عناصر محددة في بناء متكرر: أمر السجود، والإباء، والكبر، والعداوة، والإمهال، والوسوسة، ومسؤولية الإنسان. توجد لبعض العناصر نظائر في نصوص أخرى، غير أن ترتيبها ودلالتها داخل القرآن لا يختزلان في هذه النظائر.

العنصر القرآني	أقرب النظائر والأسلاف
الساقط من الملأ الأعلى بالكبر	لوسيفر المسيحي (المركّب من إشعياء 14 وحزقيال 28 كما فصّلنا)، وساقطو سفر أخنوخ
العدو المُمهَل العامل بإذن الله	ساطان أيوب (يمتحن بترخيص)، وملاك «مَسْطيما» في سفر اليوبيلات المنحول — الذي **يطلب من الله** إبقاء طائفة من الأرواح تحت إمرته ليمتحن بها البشر، فيُجاب! (أقرب سابقةٍ لمشهد «أنظرني»)

العنصر القرآني	أقرب النظائر والأسلاف
الموسوس الذي لا سلطان له إلا الدعوة	«يتسر هرع» (النزعة الشريرة) عند الحاخامات، ومارا البوذي الذي ينسحب إذا فُضح
المحتج بشرف عنصره (نار على طين)	ساطانائيل في كهف الكنوز («أنا نار وروح») — وقبلهما جذرُ الفكرة في كل عنصرية الكائنات
المقترن بالحية والإغواء الأول	التراث اليهودي اللاحق جعل **سمّائيل** (كبير الملائكة المتهمين) راكبَ الحية في عدن — بينما بقيت الحية في نص التكوين نفسه حيةً بلا شيطان
رأسُ جندٍ من شياطين وقبيل	بليعال وجنوده في قمران، وأهريمن وديفاته
المتنصل من أتباعه يوم الدين	هذا العنصر — خطبة إبليس في المحشر: «فلا تلوموني ولوموا أنفسكم» — **يكاد يكون قرآنيًا خالصًا** لا نعرف له نظيرًا مكتملًا قبله

وتظهر خصوصية البناء القرآني في وصل الحكاية بالاختيار والتوبة والعدالة والمصير، لا في دعوى أن كل عنصرٍ فيه لم يعرفه أحد قبله. فتميّز النص قد يكون في تركيب المعنى ووظيفته داخل خطابه، وهو تميّز لا تمحوه المقارنة ولا يثبت وحده حكمًا تاريخيًا في مصدره.

رابعًا: بعد القرآن — تلقيات وتأويلات

توسعت التفاسير في أسئلة من قبيل: هل كان إبليس مع الملائكة أو بينهم؟ وما معنى الأمر بالسجود؟ وكيف يفهم الإمهال والوسوسة؟ وتعددت الإجابات باختلاف المدارس والمصادر، فلا تُنسب رواية تفسيرية واحدة إلى القرآن نفسه من غير تمييز.

وفي الأدب الصوفي والفلسفي ظهرت قراءات تجعل القصة مرآةً للكبر أو للهوى أو لمحنة الاختيار، ومنها تأملات منسوبة إلى العطار والغزالي وغيرهما. تفيد هذه المواد في دراسة التلقي والخيال الديني، لكن لا يجوز اختزالها في موقفٍ واحد من إبليس أو جعلها تفسيرًا ملزمًا للنص.

واليزيدية تقليد ديني كرديّ اللسان ذو تاريخ مركّب وروافد متعددة، ويوقر أتباعه طاووس ملك ضمن الملائكة السبعة. لا يصح مساواته بإبليس أو وصف الجماعة بعبادة الشيطان؛ فتلك تهمة خارجية أخطأت فهم العقيدة وأسهمت في تهميش الناس واضطهادهم. وتستحق كارثة سنجار، ولا سيما الإبادة التي ارتكبها تنظيم داعش سنة 2014، أن تُذكر بوصفها جريمة ضد بشرٍ حقيقيين لا بوصفها هامشًا لجدلٍ لاهوتي.

وفي الأدب الحديث استُعيدت شخصية إبليس أحيانًا للنقاش في الحرية والتمرد والأخلاق، كما في تأملات محمد إقبال وغيرها. لا تجعل هذه الأعمال شهادةً على معنى قرآني واحد؛ فهي نصوص أدبية وفكرية تتفاعل مع القصة وتعيد تشكيل أسئلتها.

وتتردد في الكتابات الحديثة محاولاتٌ لقراءة القصة قراءةً رمزية أو نفسية أو اجتماعية، كما تتمسك قراءات أخرى بحقيقتها الغيبية. لا يحسم هذا التنوع النص بمفرده، لكنه يوضح أن التفسير يتأثر بأسئلة القارئ ومنهجه وحدود ما يعده دليلًا.

خلاصة المبحث: ما الذي تقوله المقارنة، وما الذي لا تقوله؟

1. تقول المقارنة إن اسم إبليس وقصته يقعان في أفق لغوي وسردي أوسع من نص واحد، وإن للدارسين فرضيات متفاوتة القوة في الاشتقاق وفي صلات الروايات. ولا تقول إن أصل اللفظ أو وجود نظير قصصي يحسم وحده مصدر القصة أو قيمتها الدينية.
2. وتقول القراءة النصية إن القرآن يقدّم إبليس في بناء خاص: من الجن، أبى واستكبر، وأُمهل، ويدعو ويوسوس من غير سلطان قهر. ويجب أن تبقى هذه العناصر منسوبة إلى مواضعها وسياقها، لا إلى تفسيرات لاحقة نعاملها كأنها نص.

3. أما النصوص السريانية واليهودية والمسيحية القريبة فهي مواد مقارنة نافعة، لا «أقرباء» يثبتون نسبًا واحدًا بمجرد التشابه. تتفاوت قيمة المقارنة بحسب تاريخ النصوص ولغاتها ومسارات تداولها، وقد يبقى الحكم النهائي في نوع الصلة غير محسوم.

4. ويستطيع المؤمن أن يرى في الفروق القرآنية دلالةً مقصودة في الوحي، ويستطيع الباحث النقدي أن يدرسها بوصفها إعادة تشكيل لسرديات متداولة. لا يفرض أحد المنهجين نتيجته على الآخر بلا مقدمات؛ والأمانة تقتضي تسمية السؤال الذي نجيب عنه.

5. وتذكّرنا قضية اليزيديين بأن الخطأ في تسمية عقيدة الآخر ليس مسألةً نظرية بريئة؛ فقد أسهمت تهمة «عبادة الشيطان» في وصم جماعةٍ والتغاضي عن إنسانيتها. المقارنة التي لا تزيد الدقة والعدل قد تعيد إنتاج الضرر الذي تزعم تفسيره.

يبقى إبليس شخصيةً قرآنية ذات حضور قوي في الوعظ والتفسير والأدب، كما تبقى القصة موضوعًا مشروعًا للبحث اللغوي والتاريخي. بين الإيمان والنقد مساحةٌ مشتركة للعمل: قراءة النصوص بدقة، وحفظ الفروق، ورفض تحويل سؤال الأصل إلى أداة للازدراء أو إلى جواب يغلق كل سؤال.

> **إحالات المبحث:** راجع قائمة مصادر الفصل 21 ومبحث 21.1 والآيات ذات الصلة، مع التمييز بين النص والتفسير والفرضية التاريخية.

الفصل 22: هل الأخلاق تحتاج إلى الله؟

تحرير السؤال، ومعضلة يوثيفرو، ومسالك تفسير الإلزام الأخلاقي، وشواهدها وحدودها

ملخص الفصل: هل تحتاج الأخلاق إلى الإيمان بالله كي تكون ملزِمة، أم يستطيع العقل والخبرة الإنسانية بناءَها؟ يفرّق الفصل بين معرفة الخير، والدافع إلى فعله، والأساس الذي يمنحه الإلزام. ثم يعرض معضلة يوثيفرو ومسالك إلهية ولاإلهية وظاهراتية في فهم المسؤولية، من غير أن يحوّل اختلافها إلى حكم سريع على سلوك المؤمن أو غير المؤمن.

مدخل: سؤال واحد بثلاثة مستويات

تتداول عبارةٌ تُنسب إلى أجواء روايات دوستويفسكي: «إذا لم يكن الله موجودًا، فكل شيء مباح». وفي المقابل يقال إن غير المتدينين يستطيعون العيش بصدقٍ ورحمة، وإن متدينين قد يخطئون مع امتلاكهم نصوصًا دينية. لا تحسم هذه العبارات السؤال؛ لأنها تخلط مسائل مختلفة. وأول الإنصاف أن نفصل بينها قبل أن نختار موقفًا.

المستوى الأول سؤال المعرفة: كيف نميّز العدل من الظلم، والضرر من النفع؟ ترى تقاليد وفلسفات كثيرة أن للإنسان قدرةً أولية على تمييز صورٍ من العدل والضرر، مع اختلاف واسع في الحدود والاستثناءات والتطبيقات. والمستوى الثاني سؤال السلوك: ما الذي يدفع الفرد أو المجتمع إلى الالتزام فعليًا؟ وهو سؤال تجريبي تتداخل فيه التربية والقانون والثقة والظروف

الاقتصادية والثقافية. أما المستوى الثالث فهو سؤال التأسيس: ما الذي يجعل الحكم الأخلاقي ملزمًا؟ هل هو حقيقة موضوعية، أم قاعدة عقلية، أم بناء اجتماعي، أم استجابة للآخر؟ هنا يقع الخلاف الفلسفي الذي يتصل باسم الله اتصالًا مباشرًا.

أولًا: تشابهات أخلاقية وأسئلة تفسيرها

تتكرر في تقاليد كثيرة أحكام على الغدر والقتل الاعتباطي والظلم، وتظهر صيغ متقاربة لما يسمى «القاعدة الذهبية»: أن يعامل المرء غيره بما يحب أن يعامل به. لكن التقارب ليس تطابقًا؛ فكل تقليد يحدد دائرة «الغير» وحدود العدل والاستثناءات والواجبات بطريقته. ولذلك يفيد التشابه في افتتاح سؤالٍ مقارن، ولا يكفي وحده لإثبات أخلاق كونية مكتملة.

مثال معاصر على هذا الحوار «إعلان نحو أخلاق عالمية» الذي صدر عن برلمان أديان العالم سنة 1993 وارتبط باسم هانز كونغ. تقترح الوثيقة التزامات مشتركة مثل اللاعنف والصدق والعدل؛ وهي مبادرة حوارية مهمة، لا برهان تاريخي على إجماع الأديان. وتشير بعض دراسات النمو المبكر إلى تفضيلات اجتماعية أولية عند الأطفال، لكن نتائجها وطرائق تكرارها وتفسيرها ما تزال محل نقاش؛ فلا تنهض وحدها برهانًا على قانون أخلاقي فطري مكتمل.

يقرأ المؤمن هذه التشابهات، أحيانًا، في ضوء الفطرة أو الشريعة الطبيعية أو إرادة الخالق. ويقرأها آخرون في ضوء التعلم والتعاون والتطور والمؤسسات الاجتماعية. وهذه الأطر ليست أسماءً لشيء واحد، كما أن البيانات نفسها لا تفصل وحدها بينها. الأمانة المنهجية أن نذكر ما نلاحظه، ثم نصرح بالمقدمات التي يحتاجها كل تفسير.

ثانيًا: معضلة يوثيفرو — سؤال الإرادة والخير

في محاورة أفلاطون الأصلية يدور السؤال حول التقوى وما تحبه الآلهة: أتحب الآلهة الفعل لأنه تقي، أم يكون تقيًا لأنها تحبه؟ وفي الفلسفة التوحيدية يعاد صياغته هكذا: أيأمر الله بالفعل لأنه خير، أم يصير خيرًا لمجرد الأمر به؟ تضغط المعضلة على بعض صور «نظرية الأمر الإلهي»: فالشق الأول قد يوحي بمعيار مستقل عن الأمر، والثاني يثير الخوف من الاعتباط. لكنها لا تنهي كل تصور إلهي للأخلاق قبل فحص أجوبته.

من الأجوبة المؤثرة في بعض اللاهوت وفلسفة الدين أن الخير لا يفهم معيارًا سابقًا على الله ولا أثرًا لإرادة اعتباطية، بل صفةً متصلة بالطبيعة الإلهية الموصوفة بالخير والعدل. عندئذ تكون الأوامر تعبيرًا عن تلك الطبيعة لا اختيارًا من قائمة متساوية. ويرى نقاد هذا الجواب أن السؤال ينتقل إلى مستوى آخر: ما معنى وصف الطبيعة الإلهية بأنها خير؟ لذلك يبقى الجواب طرحًا فلسفيًا له قوةٌ واعتراضات، لا تسويةً متفقًا عليها.

وتجاور مباحث التحسين والتقبيح في علم الكلام الإسلامي سؤال يوثيفرو من غير أن تطابقه. فقد اختلفت المعتزلة والماتريدية والأشاعرة، مع فروق داخل كل مدرسة، في مدى إدراك العقل للحسن والقبح، وفي أثر ذلك في التكليف والثواب وفي فهم الأمر الشرعي. يبيّن هذا التاريخ أن المسألة لم تكن اعتراضًا خارجيًا طارئًا؛ بل سؤالًا اشتغل عليه متكلمون مسلمون بطرائق دقيقة ومتنوعة.

ثالثًا: مسالك لتفسير الإلزام الأخلاقي

المسلك الأول: الإلهيات الأخلاقية

يقول المدافع الإلهي، في إحدى صوره القوية، إن الواجبات الموضوعية تحتاج إلى أساس يتجاوز رغبات الأفراد وتبدل الجماعات. فإذا كان تعذيب طفل للتسلية خطأً حتى لو قبله مجتمعٌ ما، يسأل هذا المسلك: ما الذي يجعل الخطأ ملزمًا في بنية الواقع؟ ويرى أصحابه أن وصف الدماغ أو التطور أو الاتفاق الاجتماعي قد يفسر كيف تتكون أحكامنا، لكنه لا يفسر، في نظرهم، لماذا ينبغي أن نخضع لها. ويعترض خصومهم بأن الواقعية الأخلاقية غير الإلهية أو العقل العملي أو العلاقات الإنسانية قد توفر أساسًا آخر، وأن التشريع لا يقتضي بالضرورة مشرعًا شخصيًا.

ومن الصياغات الإسلامية المعاصرة المؤثرة صياغة علي عزت بيغوفيتش في «الإسلام بين الشرق والغرب». فهو يميز بين وصف الطبيعة كما هي وبين خطاب الواجب والمسؤولية، ويرى في قدرة الإنسان على التضحية والندم والتعاطف علامةً على بعد لا يختزل في المنفعة المادية وحدها. هذه قراءة فلسفية إيمانية للإنسان، لا نتيجة تجريبية يمكن إلزام جميع القراء بها.

ويحتج بعض أنصار هذا المسلك بأن صورًا من التضحية أو مقاومة الظلم تبدو أوسع من حساب المصلحة القريبة، وأن بعض صور الحتمية المادية تثير أسئلة صعبة عن الحرية والمسؤولية. لكن خصومهم يجيبون بأن العواقبية وأخلاق الفضيلة والعناية بالآخر تستطيع تفسير كثير من هذه الأفعال من خلال آثارها وعلاقاتها ومعنى الشخصية. فلا يصح أن تحسم حالة واحدة، كإنقاذ غريب مع مخاطرة، النزاع بين كل هذه النظريات.

المسلك الثاني: أخلاق بلا مشرّع إلهي شخصي

لا تخلو الفلسفات اللاإلهية من بدائل جادة. فالتعاقدية تسأل عن القواعد التي يستطيع أشخاص أحرار متساوون تبريرها لبعضهم؛ ويستعمل رولز «حجاب الجهل» لتخيّل قواعد لا يعرف فيها المرء موقعه المقبل. والنفعية تقيس الأفعال بآثارها في الرفاه والمعاناة. والكانطية تجعل قابلية القاعدة للتعميم واحترام الشخص غايةً معيارين للعمل. وتقول الواقعية الأخلاقية غير الإلهية إن بعض الحقائق القيمية قائمة من غير إسنادها إلى إله، فيما تصف البنائية الأخلاقية المعايير بوصفها ثمرة إجراء عقلاني أو ممارسة تبريرية. ليست هذه المدارس جوابًا واحدًا، ولا تتفق في معنى الموضوعية أو الإلزام.

ويواجه هذه المسالك تحدٍّ معروف: كيف ننتقل من وصف ما يريده الناس أو ما ينتج عن الفعل إلى قول «ينبغي»؟ نُسبت صياغة مبكرة للمشكلة إلى هيوم، لكن «مقصلة هيوم» تسمية لاحقة لا حكمٌ قاطع على كل نظرية. يرد التعاقدي بالمعقولية المتبادلة، والكانطي ببنية العقل العملي، والعواقبي بقيمة تقليل المعاناة، والواقعي بوجود حقائق قيمية. ويبقى اعتراض الإلهي: هل يكفي أي من ذلك لإلزام من لا يبالي؟ ويجيب غيره بأن طلب ضامن كوني قد يكون تصورًا مخصوصًا لمعنى الأخلاق لا شرطًا بديهيًا لها.

المسلك الثالث: أولوية لقاء الآخر

يقدّم إيمانويل ليفيناس تصورًا ظاهراتيًا للأخلاق لا يبدأ بتأسيس نظري مكتمل. فال«وجه» عنده ليس مجرد ملامح حسية، بل حضور الآخر بوصفه شخصًا قابلًا للأذى يطالبني بالمسؤولية قبل أن أحوله إلى وسيلة أو تصنيف. لذلك تبدو المسؤولية سابقةً على كثير من الحسابات والعقود في تجربتنا الحية. يتصل هذا التصور بتراث يهودي وفلسفي، ولا يختزل بسهولة في طريق علماني أو ديني خالص.

تنبع جاذبية هذا المسلك من أنه يصف خبرة الاستجابة للضعيف أو المظلوم قبل أن تكتمل المقدمات النظرية. أما مأخذه الواضح فهو أنه قد يصف قوة النداء الأخلاقي أكثر مما يبرهن كيف يلزم من يرفضه. وهنا يعود الحوار إلى المسالك السابقة بدل أن يلغيه.

رابعًا: شواهد وحدودها — البوذية والسلوك الفعلي

تبيّن تقاليد بوذية كثيرة إمكان بناء أخلاقي لا يقوم على خالق مشرّع شخصي. ترتبط الوصايا فيها، بطرائق مختلفة بين المدارس، بالنية والكارما والتحرر من المعاناة وبالرحمة والانضباط. والكارما ليست قاضيًا شخصيًا ولا تختزل في معادلة بسيطة للعدل الكوني. لذلك تمثل البوذية مثالًا مهمًا على أخلاق بلا مشرّع إلهي شخصي، من غير أن تكون مثالًا مطابقًا للطبيعانية الحديثة أو حسمًا لسؤال موضوعية الإلزام.

أما سؤال السلوك الفعلي فلا يجيب عنه الانتماء الديني وحده. فقياس الأمانة أو العنف أو الفساد يتأثر بالقانون والتعليم والثقة والتنمية وعدم المساواة والثقافة وطريقة القياس، ولا يثبت الارتباط فيه سببًا واحدًا. قد يلتزم مؤمن أو غير مؤمن بفضائل عالية، وقد يخالفها أيٌّ منهما. وهذه الملاحظة لا تثبت نظريةً في التأسيس ولا تنفيها؛ لكنها تمنع تحويل أخطاء الأتباع أو حسن سلوكهم إلى برهان مختصر في المسألة الفلسفية.

خامسًا: أخلاقيات النصوص — اعتراض وجواب وحدوده

يتحول الجدل سريعًا من التجريد إلى النصوص: حروب، ورق، وعقوبات، وتفاوت في بعض الأحكام. يقول ناقد معاصر: إن نصًا يشتمل على ما يرفضه الضمير الأخلاقي اليوم يفرض مشكلةً على من يراه مصدرًا للأخلاق، وإن القراءة الانتقائية تكشف اعتماد القارئ على معايير

تفسيرية تتجاوز ظاهر النص. هذا اعتراض أخلاقي وتفسيري جاد، ولا يكفي وصفه بأنه سوء فهم من غير قراءة للنص وتاريخه وتلقيه.

يرد مدافعون بطرائق متعددة: يضعون التشريعات القديمة في سياقها التاريخي، ويميزون بين الوصف والتقرير، ويقرؤون بعض أوامر الحروب في ضوء أجناس الخطاب القديم. ويقرأ بعضهم لغة «الحَرْم» في العهد القديم بوصفها قريبة من بلاغة الحرب في الشرق الأدنى، ويرى آخرون أن بقاء جماعات مذكورة في نصوص لاحقة يقيّد القراءة الحرفية الشاملة. لكن نقادًا يعترضون بأن هذه المقاربات لا ترفع ثقل النص الأخلاقي كله. إنها مناهج تفسير متنافسة، لا نتيجة تاريخية محسومة.

وتتحدث قراءات دينية أخرى عن التدرج، وعن قراءة التشريع في ضوء مقاصده وقيمه العليا، مثل العدل والرحمة والإحسان والعتق. وهي تدعو أيضًا إلى التمييز بين حكاية واقع مضطرب وبين أمرٍ معياري. لا تعفي هذه المبادئ كل نص من سؤال صعب، لكنها تشرح لماذا يختلف المؤمنون أنفسهم في طريقة ترتيب النصوص وتطبيقها.

ولا يحلّ سؤال أساس الأخلاق محلَّ اعتراض النصوص، ولا العكس. يستطيع الناقد أن يحتج بالضرر والكرامة أو بالتبرير العقلاني من غير أن يلتزم مسبقًا بتفسير إلهي أو بواقعية ميتافيزيقية بعينها. ويستطيع المؤمن أن يرى في نقد الظلم نفسه شاهدًا على قيمة موضوعية أو على نداء ديني. المطلوب أن نعرض الحجة ثم جوابها ثم ما بقي من ثقلها، لا أن نرد كل سؤال بسؤالٍ مضاد.

خاتمة الفصل: مثال المحفظة وسؤال الدافع

تخيّل محفظةً وجدتها في مكان لا كاميرا فيه ولا شاهد، وصاحبها لا يعرفك. قد يردها مؤمن لأنه يرى نفسه مسؤولًا أمام الله؛ وقد يردها كانطي احترامًا لقاعدة لا يريد استثناء نفسه منها؛

وقد يردها عواقبيًا لحفظ الثقة العامة؛ وقد يردها استجابةً لحق صاحبها كما يصوره ليفيناس. المثال لا يكشف حقيقة الناس ولا يفصل في النظريات، لكنه يوضح أن الفعل المتشابه قد يصدر عن تصورات مختلفة للإلزام.

ومهما اختلفت الأسس، قد يلتقي أصحاب هذه المسالك في فضائل كثيرة، مع بقائهم على خلاف في حدودها وتطبيقاتها: الصدق والرحمة والعدل والإحسان. لا يطلب منك السؤال الفلسفي أن تؤجل المعروف حتى تحل كل المعضلات. بل يطلب أن تمارس فضيلتك بوعي، وأن تظل قابلًا لتصحيحها حين يكشف لك الآخر أو التجربة أن فهمك كان ناقصًا.

> **إحالات الفصل:** الدليل الأخلاقي ضمن أدلة الوجود في الفصل 18؛ ومشكلة الشر في الفصل 20؛ ومناقشة أحكام الجماعات والأقليات والمعايير في الفصلين 6 و26. وتُقرأ النصوص الأخلاقية مع تاريخ تلقيها، لا بوصفها قوائم منفصلة عن سياقها.

مبحث 22.1: الحلال والحرام عبر الأديان — خريطةُ المحرَّمات الكبرى وأنظمتُها

منعٌ وإباحةٌ وحدودٌ طقسية وأخلاقية: ما الذي يحظر، ومن يفسره، ولماذا؟

ملخص المبحث: لماذا يحرّم تقليد ما ما يبيحه تقليد آخر؟ يعرض هذا المبحث أمثلة من الطعام والجسد والمال والزمان والعنف، ثم يسأل عن مصادر السلطة وغايات المنع. لا يعامل ألفاظ «الحلال» و«الحرام» كأنها قوالب متطابقة في جميع الأديان، بل يقرأ كل نظام في لغته وتاريخه.

مدخل: الحدود المعيارية في حياة الجماعات

تكشف مجتمعات كثيرة عن شبكات من الحدود: أطعمة أو أزمنة أو أفعال تُمنع أو تُقيّد أو تُحاط بطقوس. لكن موضوعات المنع ووظائفه وسلطته تختلف اختلافًا كبيرًا. وقد يكون الحد أخلاقيًا متعلقًا بالضرر، أو شعائريًا متعلقًا بالطهارة، أو اجتماعيًا متعلقًا بالهوية، أو مزيجًا من ذلك. فلا نبدأ من افتراض أن كل جماعة تملك «حرامًا» بالمعنى نفسه، بل من سؤال: ما الذي يحدّه هذا التقليد، ولماذا، ومن يملك تفسيره؟

أولًا: تحرير المفاهيم — خرائط لا نسخ متطابقة

لا تكفي قائمة الممنوعات للمقارنة؛ فالبنى التي تنتجها مختلفة. والآتي أمثلة عمل، لا تصنيف حصري ولا ترجمة تامة لمفردات كل تقليد.

في الفقه الإسلامي الشائع تتوزع الأفعال على أحكام مثل الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، مع اختلافات أصولية ومذهبية في بعض القواعد، ومنها نطاق قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة». وتعرف اليهودية منظومات واسعة للأكل والسبت وسائر الوصايا؛ ويختلف الكَشْروت عن الطهارة والنجاسة الشعائريتين، فلا يصح جعل أحدهما حكمًا أخلاقيًا على الشخص. وفي تقاليد مسيحية كثيرة أعيدت قراءة التزامات الطعام الموروثة بطرائق متعددة، ولم تختف جميع ممارسات الصوم والانضباط.

وتستعمل تقاليد هندية وجاينية وبوذية مفردات أخرى للواجب والطهارة والنية وعدم الإيذاء والعاقبة الكارمية، مع تنوع إقليمي ومذهبي واسع. وفي تقاليد صينية ومحلية تظهر طقوس اللياقة والتطهير والعلاقات مع الأسلاف أو القوى المقدسة. لذلك يمكن، على سبيل الإرشاد، أن نميّز بين الأمر النصي، والعاقبة التي يتصورها التقليد، وحفظ النظام أو اللياقة، وحماية حدود المقدس؛ لكن هذه المنطقات تتداخل ولا تستنفد الواقع.

ميدان الطعام: يورد سفر اللاويين والتثنية أحكامًا غذائية ترتبط بالكَشْروت، ومنها علامات لبعض الحيوانات وقواعد الذبح والدم، ثم وسّعت الهالاخا تطبيقات الطعام في جماعات يهودية كثيرة. ويعرض القرآن محرمات غذائية محددة وأحكام الذكاة والضرورة، ويختلف الفقه في تفصيل بعض التطبيقات. أما العهد الجديد وأعمال الرسل فكانا محور نقاش مبكر حول التزامات غير اليهود؛ وتقرأ الكنائس والباحثون مرقس 7 وأعمال 10 و15 بطرق لا تتطابق تمامًا. وفي الهند تتنوع مواقف أتباع الهندوسية من أكل اللحم ولحم البقر والنباتية بحسب المنطقة والجماعة والمذهب، فيما تجعل الجاينية عدم الإيذاء مبدأً مركزيًا فتتبنى جماعات كثيرة منها

نباتيةً شديدة. وتظهر في تقاليد بوذية نصوص تناقش الطعام والنية، مع اختلاف ملموس بين المدارس والمجتمعات.

ميدان المسكرات يوضح أن معنى المادة لا ينفصل عن سياقها. يحرم الإسلام الخمر، ويأخذ تقليد السيخ وكثير من الصيغ البوذية موقفًا حذرًا أو مانعًا من المسكر لما يراه من أثره في الوعي والانضباط. وفي اليهودية تستعمل الخمر في طقوس مثل الكيدوش، وفي طوائف مسيحية كثيرة تدخل في العشاء الرباني؛ وعقيدة التحول إلى دم المسيح عقيدة مخصوصة في الكاثوليكية والأرثوذكسية، لا وصفًا لجميع المسيحيين. لا يدل ذلك على أن المادة بلا أثر أخلاقي، بل على أن تقويمها يمر عبر منظومة من الغاية والطقس والانضباط.

وفي مسائل الجسد والزواج تتكرر محاولات تنظيم العلاقات الجنسية والقرابة في تقاليد كثيرة، لكنها تختلف في تعريف العلاقات الممنوعة، وفي الزواج وتعدده والعزوبة، وفي مكانة الرهبنة أو الحياة الأسرية. فالختان مثلًا علامة عهد محورية في اليهودية، وله منزلة مختلفة بين المسلمين، ولا يشغل الموقع نفسه في تقاليد أخرى. لا تذيب هذه الفروق وجود قضايا مشتركة، لكنها تمنع تحويلها إلى إجماع بسيط.

وفي المال والفائدة والعطاء تطورت نصوص وتفسيرات ومؤسسات متباينة. تناقش نصوص يهودية ومسيحية وإسلامية الربا أو الفائدة في سياقات مخصوصة، ثم تغيرت تطبيقات السوق والقانون عبر القرون. ويستمد التمويل الإسلامي المعاصر بعض صِيَغه من هذا التراث، في حين خاضت الكنائس والمدارس اليهودية نقاشات طويلة حول التجارة والائتمان. لذلك لا يصلح تاريخ واحد للفائدة أن يمثل تاريخ الأديان الثلاثة جميعًا.

وفي الزمان والمكان، يحفظ السبت اليهودي منظومة أعمال وراحة وشعائر تشرحها تقاليد حاخامية متعددة، ويعرف الإسلام أشهرًا وحالاتٍ ومواضع تتصل بالحج والعبادة، وتعرف تقاليد أخرى أيام صوم أو مواسم أو شروط دخول إلى مواضع مقدسة. لا تتشابه التفاصيل، لكن تنظيم الزمن والمكان يبين كيف تصنع الممارسة ذاكرةً جماعية ووعيًا بالحدود.

وفي العنف تتبنى تقاليد متعددة تحريم القتل أو الإيذاء وتجادل في الاستثناءات، كالقصاص والدفاع والحرب والقتل الحيواني. للأهيمسا مكانة مركزية في الجاينية وتيارات هندية أخرى، مع تاريخ من نقاش التطبيق الاجتماعي والسياسي. وفي التقاليد الإبراهيمية نصوص واجتهادات تقيد العنف أو تجيزه في شروط مختلفة. لا يحسم عرض هذه النصوص مدى التزام المجتمعات بها في التاريخ، لكنه يميز بين القاعدة المعلنة والتطبيق المتغير.

ثالثًا: السلطة والغاية — من يفسر الحدود؟

في الإسلام ينسب القرآن والفقه سلطة التحليل والتحريم في أصلها إلى الله، بينما يقوم عمل المفسرين والفقهاء على الاستنباط والفتوى والتطبيق ضمن مناهج ومدارس متباينة. وفي الكاثوليكية تقوم للكنيسة سلطة تعليمية وانضباطية تُفهم في ضوء نصوص مثل «الحل والربط»، لكنها ليست مماثلة لبنية الفقه الإسلامي. وفي اليهودية الحاخامية تتشكل الهالاخا عبر النص والتفسير والسوابق. أما في تقاليد أخرى فتكون السلطة موزعة بين النصوص والمعلمين والمجتمعات والطقوس. لذلك يجب أن يسبق الحكم على «سلطة التحريم» سؤالٌ عن بنية المؤسسة ولغتها.

أما الغايات التي ينسبها الناس إلى المحرمات فتتعدد أيضًا، ومن المفيد عرضها بوصفها احتمالات متداخلة لا أجوبةً نهائية.

قد يكون المنع، في فهم أهله، تعبديًا: ممارسةً للطاعة ولو لم تتضح علته للقارئ. وتستعمل بعض المصادر اليهودية تمييزات بين أحكام يَظهر معناها وأخرى لا تظهر حكمتها، وتناقش أصول الفقه الإسلامي العبادات والتعليل بدرجات متعددة. لا يعني ذلك أن جميع أهل التقليد يتخلون عن السؤال عن الحكمة، ولا أن كل حكم خفي العلة.

وقد يفسر المنع بالمصلحة أو بالمقاصد. تُعد مقاصد الشريعة إطارًا أصوليًا مؤثرًا لدى طيف من العلماء، وتُذكر فيها عادة حماية الدين والنفس والعقل والنسل والمال، مع اختلاف في صوغها وتوسيعها وتطبيقها. لا يكفي هذا الإطار وحده لإثبات أن كل منع يمكن ردّه إلى ضرر ظاهر أو مصلحة متفق عليها، لكنه يوضح مسارًا مهمًا في التفكير الفقهي.

وقد يفسر المنع بالرمز والتصنيف. اقترحت ماري دوغلاس قراءةً مؤثرة لبعض أحكام الطعام والطهارة، رأت فيها اهتمامًا بالحدود والتصنيفات؛ وهي فرضية أنثروبولوجية نوقشت وانتقدت وراجعت دوغلاس بعض تفاصيلها لاحقًا. لذلك تصلح أداةً لطرح السؤال عن الرمز، لا جوابًا متفقًا عليه عن مقاصد النصوص أو عن كل تقاليد الطعام.

وقد تعمل الحدود أيضًا بوصفها سياجًا للهوية. يعد باحثون الكَشْروت والسبت من ممارسات حفظ الهوية اليهودية في أحوال كثيرة من الشتات، كما تؤدي شعائر الصوم واللباس والاحتفال أدوارًا مماثلة في جماعات أخرى. لا تختزل الهوية في هذه الممارسات، لكنها تبين كيف يتحول الفعل اليومي إلى علامة انتماء وذاكرة.

رابعًا: ملاحظة مقارنة — التشابه والاختلاف

يميل الاختلاف بين التقاليد إلى الظهور بوضوح في الطعام والطقوس والزمن والرموز، لكن توجد كذلك خلافات أخلاقية عميقة حول الحقوق والجنس والعقوبة والعنف. لذا فالتفريق بين «طقسي مختلف» و«أخلاقي مشترك» مفيد كاتجاه تقريبي، لا قانون صارم. وهو يساعد القارئ على ألا يسخر من شعيرة لا يفهم نظامها، وألا يستنتج من اختلاف قائمةٍ طقسية وحده صحة دين أو بطلانه.

الميزان — ما الذي يحمله القارئ من هذه الجولة؟

تخرج من المبحث بأربع أدوات: قراءة المنع داخل بنية أحكامه لا داخل لفظ واحد؛ والسؤال عن مصدر التفسير والسلطة؛ والتمييز بين غايات ممكنة كالتعبد والمصلحة والرمز والهوية؛ والفصل بين القاعدة المعلنة والتطبيق التاريخي. بهذه الأدوات تتحول قائمة الممنوعات من مادة للسخرية أو المزايدة إلى نافذة على معنى الجماعة ونظامها.

ويبقى السؤال مفتوحًا: حين ترى الطعام أو الشراب نفسه يُقيَّم بطرائق متباعدة، هل تفسر ذلك بتنوع تاريخي واجتماعي، أم بتعدد قراءات البشر للنص، أم بتنوع شرائع مقصودة؟ القراءة الإسلامية للآية «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا» تقدم جوابًا إيمانيًا عن تعدد الشرائع، ولا تلزم من لا يشارك مقدماتها. أما المقارنة فوظيفتها أن تصف الفروق بأمانة قبل أن تحاكمها.

> **إحالات المبحث:** يناقش متن الفصل أساس الإلزام الأخلاقي، وترد نصوص الطعام والطهارة في مظانها من التوراة والقرآن والعهد الجديد. أمّا معضلة يوثيفرو فهي مسألة فلسفية مستقلة، ولا يصح مساواتها آليًا بتمييزات فقهية أو حاخامية أخرى.

مبحث 22.2: نظامُ حياةٍ شامل أم طريقُ روح؟ — خريطة «الشمول التشريعي» عبر الأديان

الإسلام واليهودية والمسيحية والهند والبوذية والصين والسيخية: درجات التنظيم ومصادر السلطة وحدود الثنائية

ملخص المبحث: هل يمتد الدين إلى القانون والاقتصاد والسياسة، أم يركز على العبادة والتهذيب الروحي؟ لا تقسم الخريطة الأديان إلى فريقين جامدين؛ فهي تعرض درجاتٍ من التنظيم ومصادرَ مختلفة للإلزام، وتفصل بين ما تقوله النصوص وما صنعته المؤسسات في التاريخ.

مدخل: من ثنائية الشمول والروح إلى سؤال الدرجات

تقرأ مدارس فقهية إسلامية واسعة الإسلام بوصفه دينًا يشتمل على العقيدة والعبادة والمعاملات والأحوال الشخصية وأخلاقيات المجتمع، وتستند في ذلك إلى القرآن والسنة والتراث الفقهي. لكن هذه القراءة لا تصف ممارسة كل مسلم ولا تختصر تاريخ المجتمعات الإسلامية في نموذج واحد. وبالمثل لا يكفي أن نسمي دينًا آخر «روحانيًا» كي نعرف علاقته بالقانون أو السوق أو الدولة. السؤال الأدق: في أي مجالات يقدم التقليد توجيهًا تفصيليًا؟ ومن أين يستمد هذا التوجيه سلطته؟ وكيف تغيرت تلك الإجابات تاريخيًا؟

أولًا: أربعة محاور للمقارنة

بدل سؤال «هل الدين شامل؟» المجرد، يمكن استعمال أربعة أسئلة تساعد على الوصف من غير فرض نتيجة:

1. إلى أي حد توجد أحكام أو تقاليد متعلقة بالأسرة والعقود والمواريث والمعاملات؟
2. ما الذي تقوله النصوص والتأويلات عن الحكم والطاعة والعدالة والسلطة العامة؟
3. هل توجد توجيهات بشأن المال والملكية والعطاء والفائدة والعمل؟
4. ما مصدر الإلزام في كل حالة: نص مؤسس، أم فقه ومؤسسة، أم عرف وطقس، أم فلسفة سياسية وأخلاقية؟

ثانيًا: أمثلة على درجات التنظيم

تقدم اليهودية مثالًا بارزًا على تقليد قانوني واسع. فالعدّ التقليدي للوصايا الست مئة والثلاث عشرة، والهالاخا المتشكلة من النص والتفسير والسابقة، يمتدان إلى الطعام والسبت والأسرة والمعاملات وغيرها. ولا تجعل هذه المقارنة الهالاخا نظيرًا كاملًا للفقه الإسلامي؛ فلكل منهما تاريخٌ ومؤسساتٌ وطرائق استدلال مختلفة. وبعد فقدان السيادة في عصور طويلة عاشت جماعات يهودية صورًا متنوعة من التنظيم الذاتي والتفاوض مع سلطات محلية. وفي إسرائيل الحديثة يظل موضع العلاقة بين القانون والدين والهوية موضوع نزاع سياسي وقضائي وديني متغير.

ولا يقدم العهد الجديد مدونة مدنية تفصيلية مماثلة للشريعة الموسوية، مع أنه يضم نصوصًا عن السلطة والضريبة والحياة العامة. ثم بنت الكنائس عبر التاريخ قوانين كنسية ومؤسسات ومحاكم، وشغلت أدوارًا سياسية متفاوتة في الشرق والغرب. يرى بعض الباحثين أن داخل

التراث المسيحي موارد ساعدت على تصور التمايز بين السلطتين، فيما يشدد آخرون على دور الصراعات الاجتماعية والسياسية والحداثة. لذلك لا يصح ردّ العلمانية الغربية إلى علة مسيحية واحدة، ولا افتراض أن الفصل المؤسسي مصادم لقراءة إسلامية واحدة؛ فداخل كل تقليد نقاشات متنوعة.

وفي جنوب آسيا تضم الدارماشاسترا، ومنها «منوسمريتي»، نصوصًا معيارية متراكمة عن الواجب والطبقات والأسرة والملك، لكنها ليست قانونًا موحدًا طُبق على جميع الهندوس في كل عصر. أما «أرثاشاسترا» فهو نص قديم في الحكم والإدارة والضريبة والحرب، تنسبه التقاليد إلى كوتيليا وتبقى تاريخه ووظيفته محل بحث. تفيد هذه المواد في إظهار حضور القانون والسياسة في تراث هندي واسع، لكنها لا تسمح بتحويل الهندوسية إلى نظام تشريعي مركزي واحد.

وتنظم الفينايا جماعات الرهبان والراهبات في تقاليد بوذية، بينما تتوجه وصايا وتعاليم أخرى إلى عامة الناس. لا تقدم البوذية قانون دولة موحدًا، لكن دولًا رعت البوذية أو تبنتها تداخلت فيها المؤسسات البوذية والسلطة بدرجات مختلفة، من دعم الرهبان إلى إضفاء الشرعية أو تنظيم التعليم. لذلك لا يساوي غياب المدونة المدنية في النص غياب الأثر السياسي في التاريخ.

وتقدم الكونفوشية مثالًا لأخلاق سياسية وطقوس وتعليم إداري من غير كتاب وحي على النمط الإبراهيمي. لكن لا تخلو من مفاهيم السماء والطقس وتبجيل الأسلاف، كما أن وضعها بين «الفلسفة» و«الدين» نفسه موضع نقاش. استعملت دول صينية نصوصًا وامتحانات وأخلاقًا كونفوشية في الإدارة في عصور متعددة، وهو ما يبين أن تنظيم الحياة العامة لا يفترض شكلًا واحدًا من الوحي أو اللاهوت.

وفي السيخية يُنسب مفهوم «ميري–بيري» إلى تقليد الغورو هرغوبند، ويعبّر عن صلة الروحي بالزمني في حياة الجماعة. ثم تشكلت الخالصة لاحقًا ونظمت هويتها بعلامات معروفة في تقليد الرهات مريادا. يقدم ذلك مثالًا على جماعة دينية لها انضباط وهوية عامة، من غير أن تكون لها بنية فقهية مماثلة للهالاخا أو للفقه الإسلامي.

وفي تقاليد محلية وأصلية كثيرة تتداخل قواعد الأرض والقرابة والصيد والمواسم والطقوس. يقترح بعض دارسي الدين أن الفصل الحاد بين «الديني» و«الدنيوي» مفهوم حديث يحتاج إلى حذر عند تطبيقه على هذه المجتمعات؛ لكن لا يصح تحويل هذا الاقتراح إلى حكم واحد على جميع التقاليد المحلية. المقارنة الأمينة تبدأ باسم جماعة أو منطقة ونص أو ممارسة محددة.

ثالثًا: ماذا تكشف الخريطة؟

لا تقدم الأديان صنفًا واحدًا ولا ثنائية بسيطة. يمكن تصور طيفٍ في مساحة التنظيم، وطيف آخر في مصدر الإلزام: نص مركزي، أو فقه ومؤسسة، أو عرف وطقس، أو حكمة أخلاقية وسياسية. يقدم الإسلام واليهودية مثالين بارزين على حضور تقاليد قانونية واسعة منسوبة إلى نصوص ووحي، مع اختلاف واضح في التاريخ والمؤسسات. وتقدم المسيحية والهند والبوذية والكونفوشية والتقاليد المحلية صورًا أخرى لا تقل تعقيدًا.

ولا تكفي السلطة السياسية وحدها لتفسير هذا الطيف. فقد تعيش جماعة ذات تراث قانوني مفصل أقليةً أو جاليةً، وقد تمنح دولةٌ ما تقليدًا روحيًا دورًا سياسيًا واسعًا. تفيد المقارنات بين فقه الأقليات وتجارب الجاليات في إظهار بعض التشابهات العملية، لكنها لا تجعل التجارب متماثلة. والسؤال الجيد دائمًا: ما الذي في النص، وما الذي أضافته المؤسسة، وما الذي فرضه السياق؟

رابعًا: هل اتساع التوجيه كمال أم عبء؟

يرى بعض المسلمين أن اتساع المجال الفقهي رحمة وهداية، لأنه يصل العبادة بالمعاملة ويمنح الحياة العامة معايير للعدل والالتزام. ويرى آخرون، من داخل الإسلام وخارجه، أن قيمة

هذا الاتساع تتوقف على منهج الاجتهاد والحقوق والقدرة على مراعاة تغير الأحوال. هذه مفاضلة معيارية لا يحسمها الوصف التاريخي وحده.

ويرى بعض اللاهوتيين المسيحيين وبعض المفكرين الحداثيين أن تقليل التشريع التفصيلي يفسح مجالًا للضمير والعقل والتدبير المدني المتجدد. ويعترض آخرون بأن الفصل الحاد قد يترك الاقتصاد والسياسة بلا مساءلة أخلاقية كافية. كما تقترح الدراسات التاريخية أن ظروف النشأة السياسية والاجتماعية أثرت في بناء المؤسسات الدينية؛ وهذا يفسر مسارات محتملة، لكنه لا يثبت بمفرده صدق دعوى دينية أو بطلانها.

الميزان — وصفٌ قبل التقويم

تساعدك الجولة على التمييز بين امتداد التوجيه، ومصدر السلطة، وتاريخ المؤسسة، وقيمة النظام في نظر أهله وناقديه. قد تبدو «الخريطة التفصيلية» صورةً للرحمة عند قارئ، وقد تبدو «البوصلة الأخلاقية» مع فسحة الاجتهاد صورةً للنضج عند قارئ آخر. لا ينبغي أن تُعرض إحدى الصورتين بوصفها نتيجة محايدة للخريطة؛ فكلتاهما تحتاج إلى مقدمات دينية وفلسفية يصرح بها صاحبها.

> **إحالات المبحث:** تعود نصوص الشريعة والعهد الجديد وآيات الأحكام إلى مظانها، وتُقرأ الهالاخا و«أرثاشاسترا» والفينايا ونقوش أشوكا في سياقاتها. ويستفاد من المقارنات في وصف البنية، لا في اختصار تاريخ كل دين في شعار «شامل» أو «روحاني».

مبحث 22.3: الدينُ والسلطان — خريطةُ العلاقة بين الأديان والحكم عبر التاريخ إلى اليوم

من المرجعية الدينية إلى التمايز المؤسسي وسياسات الإقصاء: خريطة وصفية لا حكم مسبق

ملخص المبحث: لا تختزل علاقة الدين بالسلطان في نموذج واحد. فبين المرجعية الدينية والمؤسسات السياسية والجماعات الاجتماعية ترتيبات عديدة، من الاندماج إلى التمايز إلى القمع، وقد تتغير داخل المجتمع الواحد. هذه خريطة وصفية لأمثلتها وحدودها، لا حكم مسبق على دين أو دولة.

مدخل: النص والتاريخ والسؤالان المختلفان

ينظر المبحث السابق في امتداد التوجيه الديني إلى مجالات الحياة، أما هنا فالسؤال عن العلاقة التي نشأت فعلًا بين المؤسسات الدينية والسلطات السياسية. لا يغني النص عن التاريخ، ولا التاريخ عن النص. فكل تقليد يضم نصوصًا وتأويلات ومؤسسات وتفاعلات مع دولة ومجتمع وموارد، وقد يُستعمل النص لتأييد سلطة أو نقدها. ولأن هذا الملف سريع التوظيف في السجال، يلزم أن نفرق بين الدعوى الدينية، وتأويلها، وفعل الحكام والجماعات.

أولًا: نماذج وصفية للعلاقة المؤسسية

ليست النماذج الآتية تصنيفًا مغلقًا ولا قائمة متفقًا عليها من تسع خانات؛ إنها أدوات وصف يمكن أن تجتمع أو تتعاقب في البلد نفسه. الغرض منها أن تسأل عن موقع المؤسسة، ومصدر الشرعية، وحدود السلطة، وحقوق المختلفين.

1. نفوذ ديني مباشر في الحكم: في بعض التجارب امتلكت هيئات دينية أو قيادات ذات شرعية دينية نفوذًا مباشرًا في القرار السياسي. تختلف الأمثلة في درجتها وبنيتها، من الدول البابوية وبعض التجارب التاريخية إلى ترتيب ولاية الفقيه في إيران المعاصرة، حيث يمنح الدستور المرشد أو الفقيه صلاحيات واسعة إلى جانب مؤسسات منتخبة. لا يكفي اشتراك الحالات في اللغة الدينية لردّها إلى نموذج واحد.

2. شرعنة الملك بالنظام الكوني أو بالسلالة المقدسة: ربطت ملكيات كثيرة الحاكم بالسماء أو بالسلالة أو بالطقس، مع تنوع كبير في المعنى والممارسة. في الصين استعملت فكرة «تفويض السماء» لتفسير شرعية السلالة وزوالها، وفي اليابان ارتبط العرش بتقاليد شنتوية ثم أعيد تنظيم موقعه بعد الحرب العالمية الثانية. لا تعني هذه التشابهات أن جميع الحالات تجعل الحاكم إلهًا أو تقدم نظرية دستورية واحدة للثورة.

3. غلبة الدولة على المؤسسة الدينية: في بيزنطة وروسيا القيصرية وبعض الكنائس القومية مالت كفة الدولة إلى إدارة شؤون كنسية، مع اختلاف واضح في الحدود والدرجات. وفي كنيسة إنجلترا يحمل العاهل لقب «الحاكم الأعلى» ضمن ترتيب دستوري وكنسي خاص. يفيد النموذج في وصف علاقة القوة، لا في افتراض تبعية كاملة في كل عصر.

4. مؤسسات متمايزة متنازعة: يكشف صراع البابوية والإمبراطورية في أوروبا الوسيطة عن توتر رمزي وسياسي بين مصدرين للشرعية، لا عن قاعدة ثابتة. وفي تجارب إسلامية كثيرة احتفظت شبكات العلماء والفقه والقضاء بهوامش استقلال أو نقد، بينما عمل

علماء وقضاة آخرون داخل أجهزة الحكم. وتُقرأ محنة أحمد بن حنبل مثالًا بارزًا على توتر ديني وسياسي، لا نموذجًا وحيدًا لكل التاريخ الإسلامي.

5. دين رسمي وتعدد قانوني مقيد: عرفت مجتمعات إسلامية وأوروبية ترتيبات متفاوتة لجماعات دينية متعددة، شملت حمايةً والتزامات وقيودًا اختلفت بحسب الزمان والمكان. تطورت إدارة جماعات دينية في الدولة العثمانية عبر مراحل تحت اسم «الملل»، ونظم صلح أوغسبورغ سنة 1555 داخل الإمبراطورية الرومانية المقدسة علاقة حكام كاثوليك ولوثريين. لا يصف أيٌّ من المثالين أوروبا أو العالم الإسلامي كله.

6. عدم تأسيس دين قومي مع حرية الممارسة: يحظر التعديل الأول للدستور الأمريكي إنشاء دين قومي ويحمي الممارسة الدينية، ثم تطورت تطبيقاته القضائية عبر الزمن. لذلك لا يعني النموذج الأمريكي حيادًا بلا نزاع، بل توازنًا دستوريًا متغيرًا بين عدم التأسيس وحرية الممارسة، فيما عرفت الولايات تاريخيًا ترتيبات مختلفة.

7. صيغ لائكية أو تقييدية: يضمن قانون الفصل الفرنسي لسنة 1905 حرية الضمير وممارسة الشعائر، وينص في الوقت نفسه على عدم اعتراف الدولة بالشعائر أو تمويلها. شهدت فرنسا وتركيا والمكسيك، في مراحل مختلفة، صيغًا أشد تقييدًا أو صدامًا في شأن الدين والفضاء العام. لا تختزل اللائكية في طرد بسيط للدين، ولا في مبدأ واحد لا يتغير.

8. سياسات إلحاد رسمي أو تقييد شديد للدين: اعتمدت بعض دول الحزب الواحد، منها الاتحاد السوفييتي وألبانيا في فترات محددة، سياسات إلحاد رسمي أو رقابة شديدة على المؤسسات الدينية. تختلف وسائل القمع وشدته ونتائجه بين الحالات، ولا نحتاج إلى ترتيبها في سلّم تاريخي لإدراك أثرها في الأفراد والجماعات.

9. جماعات دينية تعيش أقليةً: تعيش جماعات كثيرة تحت سلطات لا تشاركها الدين أو الهوية. وتتباين خبراتها بين القمع، والحكم الذاتي المحدود، والتحالف، والهجرة،

والتفاوض القانوني. لا تمثل المسيحية المبكرة أو اليهودية في الشتات أو أي أقلية معاصرة مسارًا واحدًا، بل حالات تحتاج إلى تعيين المكان والزمن والسياسات الفعلية.

ثانيًا: أمثلة تاريخية من تقاليد متعددة

في اليهودية تتضمن الروايات الكتابية صورًا للنبوة بوصفها نقدًا للملك، مثل قصة ناثان وداود. وبعد تدمير الهيكل ثم فشل ثورة بار كوخبا عاش اليهود في جاليات متعددة، مع صور متفاوتة من التنظيم الذاتي والتفاوض مع السلطات. وفي العصر الحديث أعادت الصهيونية، وهي تيارات دينية وعلمانية متباينة، وصل أسئلة الهوية الدينية بالقومية والدولة؛ وتبقى مسائل السبت والأحوال الشخصية والتجنيد والهوية مواضع نزاع داخلي في إسرائيل.

وفي المسيحية انتقلت الجماعات من وضع أقلوي تعرض في فترات إلى اضطهادات متفاوتة، إلى وضع اعترف به قسطنطين في أوائل القرن الرابع، ثم إلى امتياز رسمي أكبر في أواخره. لم يكن المسار واحدًا ولا متصلًا: تداخلت الكنيسة والدول في الشرق والغرب بطرائق متعددة، وتبدلت حدود الإكراه والتسامح والسلطة من إقليم إلى آخر.

وبعد الإصلاح الأوروبي تداخلت النزاعات الاعترافية مع صراعات الأسر الحاكمة والموارد والدستور. كان صلح وستفاليا سنة 1648 محطة مهمة في تسوية أوروبية، لا لحظة ولادة تلقائية للعلمانية أو السيادة الحديثة. وتتنوع أوضاع المسيحية اليوم بين دول ذات كنائس رسمية، ودولة الفاتيكان، وكنائس مستقلة، وحضور انتخابي أو اجتماعي متباين. يبيّن ذلك أن التقليد الواحد لا ينتج ترتيبًا سياسيًا واحدًا.

تشكلت الجماعة المسلمة في المدينة ضمن ترتيبات دينية واجتماعية وسياسية قادها النبي ﷺ، ثم تطورت تصورات الحكم عبر تجارب الخلافة والإمارات والسلطنات المتعددة. لا تصح مساواة التاريخ الإسلامي بنموذج واحد، ولا وصف علاقة العلماء بالحكام بالاستقلال التام أو التبعية التامة: نشأت شبكات علمية وقضائية مستقلة نسبيًا في مواضع، وعمل كثير

من العلماء والقضاة داخل أجهزة السلطة في مواضع أخرى. وكان إلغاء الخلافة العثمانية سنة 1924 حدثًا رمزيًا وسياسيًا بالغ الأثر، لا بداية فقدان الوحدة السياسية للمسلمين؛ فقد عرف التاريخ الإسلامي سلطات متنافسة منذ قرون.

وفي القرن العشرين صاغ المودودي وسيد قطب عبارات مؤثرة في نقاش الحاكمية، لكن فهمها وآثارها السياسية تختلف بين الحركات والعلماء. يتعدد الجدل الإسلامي حول الديمقراطية بين من يعترض على مصدر التشريع، ومن يقبل آليات التمثيل والمحاسبة ضمن مرجعية ما، ومن يدافع عن دولة مدنية بضمانات دستورية متنوعة. ولا تمثل تجارب إندونيسيا وماليزيا وتونس وتركيا نموذجًا واحدًا. كما تغيرت صياغات التعليم والممارسة المؤسسية الكاثوليكية من القرن التاسع عشر إلى الفاتيكان الثاني، وهي مقارنة مفيدة بشرط ألا تتحول إلى قانون عام في تغير الأديان.

وتحتوي تقاليد الدارما ونصوص الملك في الهند تصورات للواجبات تختلف عن الواقع الاجتماعي والسياسي المعيش. قامت الدولة الهندية الحديثة على مبادئ دستورية تعددية، بينما أصبحت الهندوتفا تيارًا قوميًا مؤثرًا. والتوتر بين التعددية الدستورية والقومية الدينية سياسي وقانوني واجتماعي، ولا يفسر بوصفه نتيجة حتمية لنص ديني واحد أو لجوهر ثابت لجماعة واحدة.

واستندت دول آسيوية في أزمنة مختلفة إلى تقاليد بوذية في الشرعنة والتعليم والطقوس، مع اختلاف كبير في علاقة الرهبان بالسلطة. وفي القرن العشرين برزت في سريلانكا وميانمار حركات قومية وظفت رموزًا بوذية، وارتبط بعضُها بعنف أو إقصاء. يتطلب فهم هذه الحالات تحليل الاستعمار والعرق والدولة والمؤسسات المحلية، لا ردّها إلى البوذية بوصفها عقيدة لاعنف أو نقيضه.

وفي الصين واليابان استعملت السلطات تقاليد كونفوشية وشنتوية في الإدارة والطقوس والهوية بدرجات مختلفة. لا تكفي عبارة «دين دولة» وحدها لوصف الكونفوشية أو الشنتو في كل فترة. وبعد الحرب العالمية الثانية أعيد تنظيم شنتو الدولة ومكانة الإمبراطور في اليابان ضمن

إجراءات ودساتير بين 1945 و1947. يذكرنا ذلك بأن الترتيب المؤسسي يتغير بالقانون والحرب والمجتمع بقدر ما يتغير باللاهوت.

ثالثًا: ملاحظات مقارنة — لا قوانين تاريخية

تلفت الجولة إلى تفاعل النصوص والفقه والمؤسسات وموازين القوة والاقتصاد والهوية. قد تعزز المرجعية الدينية نقد السلطة في سياق، وقد تصبح جزءًا من شرعنتها في سياق آخر. لذلك لا يفسر «الموقع» وحده اللاهوت السياسي، ولا يفسر النص وحده الممارسة.

تبحث الدول عن مصادر للشرعية، وقد تستعين بالدين أو بالقومية أو بالدستور أو بشعارات ثورية. ويستطيع الدين، من جانبه، أن يمنح لغةً للمساءلة أو للمقاومة أو للتحالف. لا يعني التشابه في الطقوس السياسية أن كل دولة تملك دينًا بالمعنى نفسه، ولا أن الدين لا يعمل إلا بوصفه أداة سلطة.

وقد تحتفظ جهات دينية أو أخلاقية بمسافة نقد من الحاكم، كما قد تُدمج في الجهاز الرسمي أو تنقسم بين المسارين. بدل السؤال عمّا إذا كان الدين «أقدر» من غيره على المعارضة، اسأل: ما الاستقلال التنظيمي الذي يملكه؟ ما حرية القول؟ وما الحماية التي يملكها المختلفون؟

ولا يثبت التاريخ أن اندماج الدين والدولة يفسدهما حتمًا، أو أن الفصل يحمي الحرية دائمًا. تعرض التجارب فوائد ومخاطر في كل ترتيب: قد يعزز التمايز المساءلة وتعدد الأصوات، وقد يضعف الحماية الاجتماعية أو يترك دينًا مهيمنًا في المجتمع؛ وقد يوفر الاندماج موارد ومعنى عامًا، وقد يعرّض الدين للتوظيف السياسي. الحكم يحتاج إلى شروط ومؤسسات لا إلى شعار.

وتتخذ العلمانيات أشكالًا متأثرة بسياقاتها الدستورية وتاريخ الصراعات الدينية وتعدد الجماعات. لذا لا يستورد نموذج من بلد إلى آخر بلا سؤال عن حرية الضمير، والمساواة أمام القانون، وتمويل المؤسسات، والتعليم، والتمثيل السياسي.

ولا يسير العالم في خط واحد نحو علمنة شاملة أو عودة دينية شاملة. تتفاوت الاتجاهات بين المناطق والأجيال والطبقات والمؤشرات المستخدمة: قد ينخفض الالتزام في بيئات ويصعد النشاط الديني أو السياسي في أخرى. وهذا سبب إضافي لتجنب النبوءات الكبرى المبنية على حالة واحدة.

الميزان — ما الذي لا يثبته الملف؟

تاريخ الدين مع السلطة لا يحسم صدق دين أو بطلانه؛ فسلوك الدول والمؤسسات ليس ترجمة كاملة للنصوص أو للتأويلات التي يعتنقها الناس. لكنه لا يمنع تقويم النصوص والمؤسسات والممارسات تقويمًا أخلاقيًا وتاريخيًا، ولا يعفي أي جماعة من مسؤولية ما فعلته حين كان لها اختيار.

تفيد الخريطة في كسر دعاوى من قبيل أن دينًا بعينه لم يعرف توظيفًا سياسيًا، أو أن العلمانية تضمن الحرية في كل حال. والسؤال الأجود حين تعرض عليك صيغة معاصرة هو: ما القيود المؤسسية على السلطة؟ كيف تحمى حرية الضمير وحقوق المختلفين؟ من يفسر القانون؟ وما السبل الواقعية للمساءلة؟ عندئذ تسأل عن شروط الاستقلال والعدل بدل افتراض أن قرب الدين من السلطة أو بعده خير في ذاته.

> **إحالات المبحث:** تُقرأ أوغسبورغ ووستفاليا والتعديل الأول الأمريكي وقانون الفصل الفرنسي ووثائق التجارب المعاصرة بوصفها مصادر محددة السياق. وتستكمل المقارنة نصوص الحكم في المبحث السابق، ولا تستخدم الأمثلة التاريخية بديلًا من دراسة الحقوق والضمانات المؤسسية في كل حالة.

مبحث 22.4: الأديانُ والحروب — كيف أثّرت وكيف تأثّرت، وهل نشر السيفُ الدينَ، وكيف تنحسر الأديان؟

الفتح والسيادة والتحول والإكراه والذاكرة: حالاتٌ تاريخية لا معادلة واحدة

ملخص المبحث: لا تسأل العبارة الشائعة «هل انتشرت الأديان بالسيف؟» سؤالًا واحدًا. يفرّق هذا المبحث بين التوسع السياسي والتحول الديني، ثم ينظر في القسر والقانون والتجارة والهجرة والإرساليات والشبكات المحلية والمؤسسات. لا توجد علاقة خطية واحدة بين الحرب والدين؛ فكل حالة تحتاج إلى تاريخها وآلياتها.

مدخل: فصل الأسئلة قبل الجواب

يتجادل الناس في هذا الباب بشعارين متقابلين: «الأديان سبب الحروب» و«ديننا لم ينتشر إلا بالحسنى». وكلاهما يختزل شبكة معقدة من الدوافع والنتائج. يفصل المبحث بين أثر الحروب في الأديان وأثر الأديان في الحروب، ثم بين الفتح والتحول الديني. قد يتلازمان، لكنهما لا يسيران في علاقة مستقيمة: ففي بعض الحالات صاحب الحكم إكراه أو امتياز أو استيطان، وفي أخرى انتشر الدين عبر التجارة والشبكات والمؤسسات المحلية. ولا يبرئ التفريق أي فعل قهري، بل يجعله مرئيًا على نحو أدق.

أولًا: حالات منتقاة — قراءة في الشروط لا في الشعارات

الفتوحات الإسلامية بين القرنين السابع والثامن: توسع سياسي وتحولات طويلة الأمد

امتدت سلطة الخلافة بسرعة بين القرنين السابع والثامن. وتقترح دراسة ريتشارد بوليت، اعتمادًا على أدلة الأسماء في كتب التراجم، أن التحول إلى الإسلام كان في أقاليم عدة عمليةً ممتدة بعد الفتح؛ غير أن تقديراتها تقريبية وتختلف محليًا، وليست سجلًا مباشرًا لتواريخ اعتناق الأسر. ونظمت الذمة وضع جماعات غير مسلمة بحماية والتزامات وقيود، وتباينت السياسات الإدارية والضريبية والممارسات بين العصور. لذلك تفسر الأسلمة بتفاعل القناعة والشبكات الاجتماعية والفرص والمصالح والقانون، لا بسبب واحد. وتبين الهند وجنوب شرق آسيا أن الفتح ليس شرطًا كافيًا ولا لازمًا وحده للتحول واسع النطاق.

الحملات الصليبية والفتوحات في أوروبا والأمريكيتين: لم تُفضِ الدول اللاتينية في المشرق إلى تحول واسع ودائم للمجتمعات المحلية، لكن أثر الحملات في المؤسسات والذاكرة والعلاقات بين الكنائس والجماعات كان عميقًا ومختلفًا بحسب المكان. وكانت الحملة الرابعة ونهب القسطنطينية سنة 1204 محطة مؤلمة في تاريخ العلاقة الكاثوليكية الأرثوذكسية. وفي إيبيريا والبلطيق والأمريكيتين اقترنت تحولات دينية بدرجات من الإكراه والطرد والاستيطان والإرساليات والتحولات السكانية وفاعلية المجتمعات المحلية. لا يفسر عامل واحد نتائج هذه الوقائع المتباينة.

المغول وتحول النخب: اتسمت سياسات مغولية كثيرة ببراغماتية دينية ومنح امتيازات لرجال دين، لكن ذلك لم يكن تسامحًا ثابتًا ولا قانونًا موحدًا. وكان اعتناق غازان الإسلام سنة 1295 محطة مهمة، فيما جرت أسلمة نخب ومجتمعات في مسارات مختلفة زمنيًا وإقليميًا. كما رعى بعض حكام يوان البوذية التبتية. لا تفسر هذه التحولات بعلة واحدة؛ فقد اشتركت المصالح السياسية والشبكات الدينية والاندماج الاجتماعي والإدارة.

وتظهر المرحلة التيمورية أن اشتراك أطراف الصراع في دين واحد لا يجعل الدافع الديني تفسيرًا كافيًا للحرب. كما أن وصف تحول الغزاة إلى دينٍ ما بأنه «انتصار للحضارة» يبدل سؤالًا مركبًا بشعار. الأمانة أن نبحث في المؤسسات واللغات والنخب والمصالح والشبكات التي جعلت التحول ممكنًا، وأن نقر بما يبقى غير محسوم في المصادر.

حروب أوروبا واليهودية الربانية: تداخلت الحروب الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر بين النزاع الاعترافي وصراعات الأسر الحاكمة والموارد والدستور. وكان صلح وستفاليا سنة 1648 محطة مهمة في تسوية أوروبية، لا بداية خطية للتسامح أو العلمانية. وبالمثل أسهم تدمير الهيكل سنة 70 وثورة بار كوخبا والتحولات اللاحقة في إعادة تشكيل الحياة اليهودية، ضمن تطور أوسع للربانية والمؤسسات الجالية لا في لحظة واحدة.

جنوب وشرق آسيا: توضح نقوش أشوكا بعد كالينغا لغة ندم ورعاية للدهَما، وأصبحت لاحقًا موردًا مهمًا في ذاكرة الملك البوذي. وفي اليابان وسريلانكا وميانمار تداخلت مؤسسات بوذية مع صراعات سياسية بأشكال متباينة. أما الخالصة فقد أنشأها غورو غوبند سنغ سنة 1699 ضمن سياق ديني وسياسي وعسكري معقد؛ فلا ترد تحولات جماعة أو عسكرتها إلى حادثة واحدة. وتستدعي دراسة القومية الهندوسية الحديثة العناية نفسها بالفروق بين النص والهوية والحركة السياسية.

ثانيًا: جدول حالات منتقاة — بمعيار واحد

الحالة	صلة الحرب بالدين	مسارات التحول والنتائج	ملاحظات مقارنة
الفتوحات الإسلامية	توسع لدول إسلامية ناشئة	اقترنت السيادة بتحولات متفاوتة وطويلة الأمد	الهند وجنوب شرق آسيا يبيّنان أن الفتح ليس تفسيرًا وحيدًا
الحملات الصليبية	حملات لاتينية ذات خطاب ديني وسياسي	لم تنتج تحولًا واسعًا ودائمًا في المشرق	أثر طويل في المؤسسات والذاكرة والعلاقات بين الكنائس

الحالة	صلة الحرب بالدين	مسارات التحول والنتائج	ملاحظات مقارنة
إيبريا بعد 1492	ملك كاثوليكي وسياسات توحيد ديني	إكراه وطرد وتحول مؤسسي وممارسات خفية	لا يختزل التاريخ في عامل واحد أو في «إفناء» فقط
الصليبيات الشمالية	حملات وامتداد سياسي واستيطان	تحولات مسيحية في سياقات قهر ومؤسسات محلية	الحالة تحتاج تاريخ البلطيق لا شعارًا عامًا
المغول	سياسات دينية براغماتية ومتغيرة	تحولت نخب وجماعات في مسارات إسلامية وبوذية متنوعة	لا تكفي الحرب وحدها لتفسير التحول
الحملات التيمورية	صراعات بين قوى مسلمة وغيرها	لا تجعل وحدة الدين تفسيرًا كافيًا للعنف	تتداخل السلطة والموارد والتحالفات والتأويلات
حروب أوروبا الاعترافية	صراعات طائفية وسياسية واجتماعية	تسويات وستفاليا وتحولات لاحقة في الاعتراف الديني	ليست ولادةً تلقائية للعلمانية
الحروب اليهودية–الرومانية	صراع سياسي وديني مع الإمبراطورية	إعادة تشكيل مؤسسات يهودية في سياقات لاحقة	لا تختزل الربانية في حدث واحد
كالينغا وأشوكا	حرب أعقبتها لغة ندم ورعاية للدهَما	أثرت في ذاكرة الملك البوذي وتلقيه	لا تحسم وحدها تاريخ انتشار البوذية
الفتح الإسباني للأمريكيتين	استعمار كاثوليكي وإرساليات	عنف وإكراه ووباء ووكالة محلية وتحولات مركبة	النتائج الدينية والديموغرافية متفاوتة بين المجتمعات

ثالثًا: ملاحظات من الحالات — لا قوانين تاريخية

1. قد يغيّر الفتح موازين القوة والحوافز والمؤسسات، لكنه لا يتنبأ وحده بالتحول الديني. وقد يكون الإكراه عاملًا مباشرًا في بعض الوقائع، فيما تبرز التجارة أو الهجرة أو الإرساليات أو الشبكات المحلية في وقائع أخرى.

2. اعتناق غزاة أو نخب حاكمة ديانةَ مجتمع مغزو مثال متكرر في بعض الأزمنة، لكنه ليس قاعدة عامة ولا برهانًا على علة واحدة. ينبغي فحص البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لكل تحول.

3. قد تعيد الحرب تشكيل جماعة دينية أو مؤسساتها في اتجاه عسكرة أو تنظيم مدني أو هجرة أو إصلاح أو انقسام. لا تعمل آلية واحدة في جميع الحالات، ولا يصح أن ننسب كل تغير لاحق إلى الحرب وحدها.

4. لا تؤدي الحروب التي تستعمل لغة دينية حتمًا إلى علمنة أو إلى تشدد ديني. ترتبط النتائج بالتسويات والمؤسسات والذاكرة والاقتصاد والتعليم، وقد تتغير من جيل إلى آخر.

5. تتشابك الدوافع الدينية والسياسية والاقتصادية في حروب كثيرة، ومنهجيًا يصعب فصل «سبب ديني خالص» فيها. لا يعني ذلك أن الدين مجرد قناع، ولا أن السياسة غائبة؛ بل يقتضي عرض الأدلة التي تبيّن كيف عملت الدوافع معًا في الحالة المحددة.

6. صاغت تقاليد دينية مختلفة نصوصًا واجتهادات تقيد بعض أفعال العنف، مثل مباحث الحرب العادلة وبعض أبواب فقه السير والهدنة واللاعنف. يجب التمييز بين القاعدة المعيارية، ومدى تطبيقها التاريخي، والقانون الإنساني الحديث الذي نشأ في سياق آخر. لا يكفي سبق النص زمنيًا لإثبات تماثل القواعد أو ضمان الالتزام بها.

رابعًا: طرائق متداخلة لانحسار الأديان

كما لا ينتشر دين بآلية واحدة، لا ينحسر بآلية واحدة. تساعد الأمثلة الآتية على رؤية طرائق متداخلة، لا على وضع كل تقليد في خانة سببية واحدة.

قد يسهم القهر أو التشريع أو القمع في تراجع جماعة، كما تعرضت المانوية لاضطهادات تحت سلطات مختلفة، وتأثرت الكاثارية بالحملة الألبيجنسية ومحاكم التفتيش وتحولات اجتماعية. وانحسرت عبادات أوروبية قديمة في مسارات طويلة جمعت القانون والتحول والنخب والمؤسسات. وفي الأندلس تداخل القهر والتحول والطرد والممارسات الخفية والهجرة، فلا يكفي اسم واحد لوصف التجربة.

وقد يحدث التحول الديموغرافي ببطء عبر تغير المكانة والضرائب والزواج والهجرة والحروب والفرص التعليمية والاقتصادية. لا يفسر أي عامل واحد تاريخ المسيحيين في الشرق أو أي جماعة أخرى، لكن هذا المنظور يمنعنا من تصور الانحسار دائمًا حادثةً عسكرية واحدة.

وفي الهند تراجعت مؤسسات بوذية في أقاليم وعصور مختلفة لأسباب تشمل تغير الرعاية والاقتصاد والمنافسة الدينية وتدمير بعض المراكز الرهبانية. وتمثل نالاندا مثالًا مهمًا لكنه لا يفسر وحده المسار كله. كما أن ظهور بوذا تجسدًا لفيشنو في بعض التقاليد الهندوسية صورة من صور التلقي، لا مفتاح كافٍ لتاريخ البوذية في الهند.

ويرتبط تاريخ الزرادشتية بعد سقوط الساسانيين بالتحول والهجرة والسياسات المحلية وبقاء الجماعات، لا بفقد الدولة وحده. وكذلك تغيرت تقاليد الرافدين ومصر مع اللغة والسلطة والتحول الديني عبر فترات طويلة. يذكّرنا ذلك بأن «الحاضنة السياسية» عامل من عوامل عديدة، لا تفسير مستقل دائمًا.

وتبحث دراسات العلمنة الحديثة في التعليم والرفاه والدولة والتحضر والتعددية والثقافة والأجيال، وتختلف نتائجها بين أوروبا وغيرها. لا تصف العلمنة قانونًا لا يقاوم، ولا تجعل التجارب

السوفييتية أو الغربية نموذجًا واحدًا. المقارنة الرشيدة تسأل عن الآليات والبيانات قبل أن تسمي التغير «إغراءً» أو «انهيارًا».

الميزان — ما الذي تسمح به الخريطة؟

تقيّد الحالات الشعارين المتقابلين: لا يفسر الفتح وحده التحول الديني، ولا يلغي غياب الإكراه المباشر أثر السيادة والقانون والاقتصاد. وفي بعض الوقائع كان القهر عاملًا مباشرًا، وفي أخرى كانت التجارة والشبكات والمؤسسات المحلية حاسمة. ومن واجب المقارنة أن تسمّي القسر حيث وقع، وألا تنسب إلى عامل واحد ما لا يثبته الدليل.

لا يصح تحويل تاريخ الأتباع والدول إلى برهان واحد على صدق دين أو بطلانه. لكن لا يصح كذلك إعفاء كل تقليد من مساءلة تاريخية بمجرد الفصل بين النص والفعل. السؤال الأعدل هو: متى تكون أفعال الدول والأتباع امتدادًا لتأويل مؤثر أو مخالفةً له؟ وما المعايير التي نستخدمها للحديث عن المسؤولية والإكراه والحرية في كل حالة؟

> **إحالات المبحث:** ترد مصادر الفتوحات والتحول، والحملات الصليبية، والمغول، ووستفاليا، وأشوكا، واللاهوتات الأخلاقية للحرب، في قائمة المصادر الخاصة بالمبحث. وتُقرأ الجداول بوصفها تلخيصًا محدودًا للحالات، لا بديلًا من تاريخها التفصيلي.

الفصل 23: العلم والدين — خصمان أم جاران؟

ملخص الفصل: لا يضع هذا الفصل العلمَ في مواجهة الدين ولا يمنحهما صلحًا شكليًا. بل يتتبع مواضع الالتقاء والافتراق: حدود المنهج، والفيزياء والفلك ونشأة الكون والإنسان، ثم يميّز في كل موضع بين ما يقيسه الدليل، وما يفسره الفيلسوف، وما تقوله النصوص والتقاليد. والغرض أن يملك القارئ أدوات المقارنة قبل أن يختار موقفه.

قصتان مختزلتان

تشيع في الحديث العام قصتان متقابلتان عن العلم والدين، ولكل واحدة منهما أنصار يروونها بثقة.

تقول الأولى إنهما في حرب دائمة: كل تقدم علمي يزيح الدين خطوة، وإن الإيمان لا يعيش إلا في فراغ المعرفة إلى أن يملأه المختبر.

وتقول الثانية إن الخصومة وهم: فكل اكتشاف جديد شاهد ديني، وكل نظرية راسخة قد سبقتها إشارة دينية واضحة.

كلتا القصتين تختزل تاريخًا وأفكارًا أكثر تعقيدًا. فقد عرف التاريخ تعاونًا وصراعًا ولا مبالاة متبادلة، وتتنوع العلاقة باختلاف الدعوى والنص والمؤسسة والعصر. لذلك لا يبدأ البحث بحكم كلي، بل بالسؤال: أي دعوى نتكلم عنها، وأي دليل يختبرها؟

سؤال «كيف؟» وسؤال «لماذا؟»

يفيدنا في البداية تمييز شائع، مع التنبيه إلى أنه ليس حدًا نهائيًا متفقًا عليه.

تصف العلوم الطبيعية الظواهر عبر الرصد المنظم والقياس وبناء النماذج والاختبار حيثما أمكن: كيف تتحرك الأجرام، وكيف تنقسم الخلية، وكيف تتغير الجماعات الحية، وما الشروط التي ترافق الذاكرة. وهي لا تقتصر على ما يقع في المختبر؛ فالفلك وعلوم الأرض يعتمدان كذلك على آثار قابلة للقياس ونماذج يمكن مساءلتها.

أما أسئلة مثل: لماذا يوجد شيء بدل لا شيء؟ وهل للوجود غاية أو معنى؟ وما الذي يجعل قيمة ما ملزمة؟ فهي لا تُحسم بالقياس التجريبي وحده. وقد يجيب العلم عن بعض أسئلة «لماذا» حين يقصد بها الآلية أو السبب القريب، بينما تنتقل أسئلة العلة النهائية والقيمة إلى الفلسفة والتاريخ والنص والخبرة.

لذلك يدعو بعض المفكرين إلى توزيع الأسئلة والأدوات: فلا يحوّل القارئ نصًا دينيًا إلى كتاب في الفيزياء، ولا يحوّل نتيجة تجريبية إلى حكم جاهز في الغاية والمعنى.

لكن هذا التمييز لا يرضي الجميع، وبحق. فالأديان قد تقدم دعاوى عن أحداث أو عالم طبيعي يمكن أن تكون لها آثار قابلة للفحص، واللاديني قد يرى في بعض الاستنتاجات العلمية سندًا لرؤية أوسع للعالم. الحدود نفسها إذن جزء من النقاش، لا بوابة لإغلاقه.

أربعة نماذج لفهم العلاقة

عرض إيان باربور تصنيفًا مؤثرًا للعلاقة بين العلم والدين؛ وهو خريطة تعليمية نافعة لا قائمة مكتملة بكل المواقف:

الصراع: قراءة تجعل أحد المجالين خصمًا للآخر؛ كالحرفية التي تحاكم كل علم بظاهر نص، أو العلموية التي تعد العلم الطريق الوحيد إلى كل معرفة ممكنة.

الاستقلال: التمييز بين أنواع الأسئلة وطرائق التحقيق، مع قبول أن لكل مجال حدوده الخاصة.

الحوار: بحث الأسئلة الحدودية، مثل قابلية العالم للصياغة الرياضية، أو علاقة الوعي بالدماغ، أو معنى القانون الطبيعي.

التكامل: بناء رؤية أوسع تصل المعارف العلمية بتصور ديني أو فلسفي للوجود، مع بيان المقدمات التي يحتاجها هذا الوصل.

لا تفرض هذه الخريطة على القارئ اختيارًا مسبقًا، لكنها تحرره من الثنائية المضللة: العلم أو الدين. فقد يختلف شكل العلاقة من مسألة إلى أخرى، ومن تقليد إلى آخر.

الجذر التراثي: أمثلة إسلامية لا خريطة مكتملة

لا تبدأ أسئلة العقل والنقل بباربور، ولا يختزل التراث الإسلامي في ثلاثة أجوبة. لكنه يقدّم مسارات مؤثرة تساعد على رؤية قدم السؤال وتنوعه.

ناقش متكلمون، ومنهم فخر الدين الرازي، صلة الدليل العقلي بالنص ومراتب القطع والظن. وتظهر في بعض صيغهم أولوية البرهان القطعي عند تعارضه مع ظاهر يحتاج إلى تأويل، مع خلاف في تعريف القطع وفي مواضع تطبيقه.

ودافع ابن رشد في «فصل المقال» عن أن النظر البرهاني والشرع لا يتعارضان عند صحة كل منهما، ورأى أن التأويل له شروط وأهل. لا يجعل ذلك نصه مطابقًا لنموذج حديث، لكنه مثال بارز على محاولة وصل البرهان بالتفسير.

أما ابن تيمية، ففي «درء تعارض العقل والنقل»، فنفى وقوع تعارض بين صريح المعقول وصحيح المنقول، وعدّ التعارض الظاهر علامةً على خلل في الاستدلال أو في ثبوت النص أو فهمه. وهو مسلك مختلف في تعريفه للعقل والنقل وفي طريقة حل التوتر بينهما.

توضح هذه الأمثلة أن داخل التراث الإسلامي نفسه خلافًا في التأويل والبرهان ومراتب الأدلة. لذلك لا يصح أن تقدم صيغة واحدة بوصفها «الموقف الإسلامي» ولا أن تسقط نماذج معاصرة على نصوص قديمة من غير فروقها التاريخية.

مبحث 23.1: «العلم لا يجد الله في المختبر» — حدود المنهج التجريبي

ملخص المبحث: تلتزم العلوم الطبيعية عادةً بتفسيرات قابلة للفحص في العالم الطبيعي. ولا يحسم هذا الالتزام، وحده، دعوى ميتافيزيقية عامة عن وجود الله أو عدمه. يوضح المبحث الفرق بين حدود المنهج وبين الاستنتاجات الفلسفية التي قد تُبنى عليه.

تبدأ معارك كثيرة هنا من خلطٍ بين الطبيعية المنهجية والطبيعية الفلسفية.

الطبيعية المنهجية قاعدة عمل: يبحث الباحث عن تفسيرات قابلة للرصد والاختبار، فيسأل عن التكاثف والضغط والحرارة عند تفسير المطر. ولا تعني هذه القاعدة أن الواقع لا يجاوز الطبيعة؛ بل تحدد نوع التفسير الذي يستطيع المنهج تقويمه. أما الطبيعية الفلسفية فهي دعوى أوسع تقول إن الطبيعة كل ما هناك، وهي موقف ميتافيزيقي يحتاج إلى حججه الخاصة.

لا يصح إذن أن يُستنتج من عدم العثور على أثر معين أن الله غير موجود، كما لا يصح أن يُحوَّل كل نقص مؤقت في التفسير إلى دليل على تدخل غيبي. وتتغير دلالة غياب الأثر باختلاف الدعوى: فإذا تنبأت فرضية بأثر محدد وكان الاختبار حساسًا له، صار الغياب ذا وزن؛ أما الدعوى العامة التي لا تحدد أثرًا قابلاً للتمييز فلا يحسمها جهاز القياس. ويمكن للعلوم أن تدرس دعاوى دينية أو أخلاقية متى صيغت في آثار قابلة للفحص، لكنها لا تستنفد بذلك سؤال المعنى أو القيمة أو العلة النهائية.

بهذا نفهم كيف يتعاون مؤمن ولاديني في التجربة والورقة العلمية نفسها، ثم يختلفان في القراءة الفلسفية لما تعنيه. المنهج المشترك لا يفرض وحده رؤية ميتافيزيقية، كما أن الرؤية الميتافيزيقية لا تعفي صاحبها من قواعد الدليل المشترك.

التاريخ خارج الأساطير

تُروى في هذا الباب حكايات تحولت إلى رموز جاهزة للخصومة أو للمصالحة. والأمانة أن نعيدها إلى سياقاتها.

تداخل في قضية غاليليو بين 1616 و1633 الدليل المتاح وتفسير النصوص والسلطة والسياسة والشخصيات. وانتهت القضية إلى إدانته ومنع كتابه؛ فلا هي حرب أزلية بسيطة بين العلم والدين، ولا صفحة تبرئ المؤسسة من مسؤوليتها. ويفيدنا تاريخها في مقاومة السردين المتقابلين معًا.

وفي الوجه الآخر من التاريخ، عمل علماء مؤمنون ولا دينيون داخل مؤسسات ومجتمعات دينية متنوعة. كان لومتر كاهنًا كاثوليكيًا وفيزيائيًا، وكان مندل راهبًا أوغسطينيًا، وأسهمت مؤسسات إسلامية ومسيحية في الرصد والتعليم وحفظ المعارف في عصور مختلفة. لا تثبت هذه الوقائع صدق عقيدة ولا بطلانها، لكنها تمنع تحويل التاريخ إلى معسكرين خالصين.

ولا يصح كذلك إنكار أن نصوصًا وتأويلات ومؤسسات دينية استُخدمت في مقاومة أفكار علمية قبلت لاحقًا. التاريخ لا يصدر حكمًا واحدًا؛ إنه يطلب من القارئ أن يسأل في كل واقعة عن الدليل والسياق والسلطة وطريقة التلقي.

مواضع الاشتباك الفعلية

بعيدًا عن الأساطير، تظهر مواضع حقيقية للنقاش حين تقدم التقاليد الدينية أو الفلسفية دعاوى تتصل بتفسير العالم. وفيما يأتي أربع ساحات بارزة، لا حصرًا نهائيًا لها.

أصل الكون: يصف علم الكونيات تاريخ تمدد للكون المرصود من مرحلة مبكرة حارة وكثيفة قبل نحو 13.8 مليار سنة. وهذا لا يقرر، وحده، بداية مطلقة للوجود ولا علة ميتافيزيقية له. قد يقرأ

مؤمنون البداية وانتظام الثوابت في ضوء القصد، وقد يقترح آخرون تفسيرات كالانتقاء الرصدي أو بنى فيزيائية أعمق أو تعدد الأكوان. وتبقى قوة كل قراءة مرهونة بمقدماتها ومشكلاتها، ومنها صعوبة تقدير احتمالات «الضبط الدقيق».

التطور: هو أحد الأطر المركزية في علم الأحياء، وتدعمه الأدلة المتساندة من الأحافير والجينوم والتشريح المقارن والجغرافيا الحيوية. ولا يفسر، بذاته، أصل الحياة أو سؤال الغاية. تتنوع مواقف المتدينين من قبوله ورفضه ومن تأويل خلق الإنسان، فلا يصح اختزال المسألة إلى مؤمنين ضد تطور أو ملاحدة معه. وربط وجود الله كله بمصير نظرية علمية، أو جعل النظرية برهانًا لازمًا على الإلحاد، قفز فوق ما تقوله فعلاً.

المعجزة وقوانين الطبيعة: يختلف المتحاورون في معنى القانون، وفي معيار قبول الشهادة التاريخية، وفي إمكان تدخل فاعل متجاوز. لا ينهي المنهج العلمي هذا النزاع بتعريف واحد؛ لكنه يطلب عند فحص دعوى محددة بيان الحدث ومصادره وآثاره والبدائل الممكنة. ويبقى الانتقال من انتظام الطبيعة إلى استحالة المعجزة، أو من إمكانها المنطقي إلى وقوع حدث بعينه، استدلالًا يحتاج إلى مقدمات إضافية.

الوعي: ما زال سؤال العلاقة بين الخبرة الذاتية والنشاط العصبي موضوعًا علميًا وفلسفيًا مفتوحًا. يرى بعض الباحثين إمكان التقدم في تفسيره داخل علوم الدماغ، ويرى آخرون أن في التصورات المادية مشكلات باقية. لا تجعل الفجوة الحالية برهانًا على جواب، لكنها تجعل الحوار مشروعًا ما دامت حدوده معلنة.

الكيانات غير المرئية: حجة وتمييز

تستعمل بعض الكتابات، ومنها تأملات مصطفى محمود، مثال الجاذبية والإلكترون والموجات لتقول إن العلم لا يقتصر على ما تراه العين؛ فهو يستدل على أشياء من آثارها. الفكرة صحيحة في أصلها، لكنها لا تسوي بين كل ما لا يرى.

تقبل العلوم كيانات غير مرئية بالعين حين تدخل في شبكة قياس وتنبؤ مستقلين، وتساعد على تفسير نتائج يمكن تمييزها من البدائل. ولا يجعل ذلك كل دعوى غيبية مماثلة؛ فالسؤال عن كل دعوى هو: ما آثارها المتوقعة، وكيف نميزها، وما الذي يمكن أن يعد ضدها؟

ويعترض بعض المؤمنين بأن حصر المعرفة فيما يدخل المختبر يحتاج هو نفسه إلى دفاع فلسفي. والجواب المنهجي ليس أن كل ما لا يقاس صحيح، بل أن أنواع الأدلة تختلف، وأن لكل نوع حدودًا ومعايير مناسبة.

بهذا لا يسخر أحد من السؤال ولا يتهرب من التمييز: التشابه في صورة الاستدلال لا يكفي، ويجب فحص قوة الدليل ومدى استقلال آثاره في كل حالة.

الاقتباس المنتزع: حالة دراسية

تتداول الكتابات الإيمانية واللادينية أقوالًا لعلماء عن بداية الكون أو انتظامه أو معنى الوجود. والخطر أن تتحول العبارة المقتطعة إلى بديل من البرهان.

لا تثبت الجملة المقتطعة موقفًا عقديًا ولا نتيجة علمية؛ إذ ينبغي الرجوع إلى النص الأصلي وتاريخ العبارة ومعنى مصطلحات صاحبها وموقفه الكامل. فحيرة عالم أمام ظاهرة لا تجعله مؤمنًا، ولادينيته لا تبطل الظاهرة التي وصفها. وتزداد الحاجة إلى هذا الاحتياط في الأقوال المتداولة عن جاسترو وهويل وديفيز وغيرهم.

تُقرأ شهادة العالم، إذا استعملت، بوصفها تأملًا شخصيًا وفي حدود اختصاصه، لا برهانًا يحسم نزاعًا ميتافيزيقيًا. ومن لا يورد السياق ولا يبين حدود القول يمنحك سببًا إضافيًا للتحقق من طريقته، أيًّا كان معسكره.

حالة عربية: «الإعجاز العلمي»

تتعدد مناهج قراءة الآيات الكونية بين تفسير لغوي وتدبر إيماني وربط معاصر بالمعرفة العلمية. ولا يصح تحويل آية موجزة إلى تقرير علمي تفصيلي إلا إذا احتمله اللفظ وسياقه قبل المعرفة الحديثة، وثبت المعنى العلمي المقارن، وأمكن التمييز بين الدلالة النصية والتأويل اللاحق.

وفي الإعجاز العددي خاصة، ينبغي إعلان طريقة العد والرسم المعتمد والآيات المستبعدة وإمكان وصول باحث آخر إلى النتيجة نفسها؛ لأن تغيير قاعدة العد قد يولد نتائج متعارضة. ويختلف باحثون مسلمون في هذه المسالك بين التأييد بضوابط والتحفظ أو الرفض، فلا يصح عرضها برهانًا متفقًا عليه داخل التقليد.

يفصل القارئ إذن بين أسئلة البلاغة والدلالة الدينية من جهة، وبين التوسعات العلمية أو العددية الحديثة من جهة أخرى. وعند كل مثال يسأل: هل يدل النص على المعنى المدعى قبل الاكتشاف؟ وهل الرواية موثقة؟ وهل المقارنة العلمية مستقرة ومحددة؟

فماذا تكشف المسوح؟

يسأل كثير من القراء: إلى أي موقف انتهى العلماء أنفسهم؟

الجواب الأمين أن المسوح تصف عينات وأسئلة وأزمنة، ولا تمنح تصويتًا على الحقيقة.

قدّم جيمس ليوبا في أوائل القرن العشرين، ثم لارسون ووذم في تسعينياته، مسوحًا أمريكية سألت علماء عن الإيمان بإله شخصي. وأظهرت عينة أعضاء الأكاديمية الوطنية الأمريكية للعلوم نسبة أقل بكثير من الإيمان الشخصي بالله. لكن اختلاف السؤال والعينة والبلد والتخصص يمنع تحويل هذه النتائج إلى قانون عام.

ولا تمثل عينة مؤسسة علمية منتقاة «العلم» كله، كما لا تمثل نتائج بلد واحد جميع الثقافات العلمية. وقد تختلف الإجابات مع تعريف التدين، ومع سؤال الباحث عن الإله الشخصي أو الروحانية أو الانتماء أو الممارسة.

وتؤكد المسوح الدولية أن العلاقة بين العمل العلمي والمعتقد الديني تتغير بين البيئات. وقد يجد الباحث في بلد أو تخصص توترًا ظاهرًا، وفي آخر تعاونًا أو انفصالًا عمليًا بين المجالين. لذلك تُقرأ الاستطلاعات بوصفها وصفًا اجتماعيًا محدودًا، لا برهانًا على إحدى الرؤيتين.

الصورة الكاملة لا تقول إن الإحصاء بلا قيمة؛ بل تقول إن معناه يتحدد بسؤاله وعينته وزمنه. وقد تكون اللادينية أعلى في بعض البيئات الأكاديمية من عموم الناس، مع بقاء تفاوت واسع بين الدول والتخصصات والأفراد.

ما الذي يستفيد القارئ من ذلك؟

لا يحسم الانتماء الديني للعلماء سؤال وجود الله؛ فالمهارة العلمية لا تمنح وحدها منهجًا متفقًا عليه للفصل في دعوى ميتافيزيقية.

وما تضيفه المسوح هو وصف تنوع المواقف، لا تصويت على الحقيقة. فلا تجعل اسم عالم أو نسبة عينة بديلًا من فحص الحجة نفسها.

خلاصة مركزة

العلم أداة مركزية لفهم الظواهر الطبيعية، وقد وسّع معرفتنا بالعالم على نحو عميق. ومن حق نتائجه أن تؤخذ بجدية، لا أن تُرفض باسم خوف أو ولاء.

ويستطيع المنهج العلمي اختبار كل دعوى تصوغ آثارًا قابلة للرصد. أما أسئلة الغاية والمعنى ووجود فاعل متجاوز فتتجاوز المنهج التجريبي وحده إلى الفلسفة والتاريخ والنص، ولا يمنحها ذلك حصانة من النقد.

لذلك لا تكون كل ساحة علمية مجرد معطى واحد وتفسيران اثنان؛ فقد تتغير الأدلة، وقد تتغير التفسيرات، وقد يظهر أن دعوى دينية أو لادينية قابلة للفحص أكثر مما ظُن. المطلوب أن نسمي المستوى الذي نتحرك فيه.

فلا تقبل ممن يقول لك «اختر بين العلم والإيمان» كأن المنهج العلمي يفرض هذا الخيار العام. واسأل بدلًا من ذلك: ما الدعوى؟ وما دليلها؟ وما الذي أضافه التفسير فوق الدليل؟

بوصلتك هنا أن تفصل بين ما رصده الدليل، وما استنتجه قارئه، وما أضافه من موقف ميتافيزيقي أو التزام إيماني. عندئذ لا يصبح اختلاف المستويات خلطًا ولا ذريعة للهروب من السؤال.

سؤال الحائر: حين تسمع «العلم أثبت» في أمر يتصل بالغيب، هل تستطيع أن تبين ما الذي قاسه الدليل، وما الذي استنتجه صاحبه، وما الذي بقي موضعًا للفلسفة أو للتاريخ؟

مبحث 23.2: الفيزياء والدين — العلم الذي يقف على حافة الميتافيزيقا

ملخص المبحث: تظهر الفيزياء والكوسمولوجيا كثيرًا في الحوار الديني لأنها تصف الزمكان والمادة والقوانين وتاريخ الكون المرصود. لكن هذه الموضوعات لا تتحول تلقائيًا إلى برهان لاهوتي أو إلحادِي؛ فالمبحث يبين أين ينتهي الوصف الفيزيائي وأين تبدأ الأسئلة الفلسفية.

لماذا تبرز الفيزياء؟

تتصدر الفيزياء والكوسمولوجيا هذا الحوار لأنهما تتناولان المادة والطاقة والزمان والمكان والقوانين وتاريخ الكون المرصود. وهذه الموضوعات تفتح أسئلة فلسفية عن التفسير والانتظام والبداية، من غير أن تكون الفيزياء وحدها مصدر كل سؤال ميتافيزيقي.

ولهذا يكتب بعض الفيزيائيين، كما يكتب فلاسفة وعلماء من مجالات أخرى، عن الغاية والدين ومعنى الوجود. لكن لقب الفيزيائي لا يحول التأمل الفلسفي إلى نتيجة تجريبية تلقائية.

عرض الفصل 18 حجة بداية الكون وحجة الضبط الدقيق واعتراضاتهما. ولا يعيدهما هذا المبحث، بل يتتبع أسئلة أخرى تنشأ عند الحدود بين الوصف الفيزيائي والتفسير الفلسفي.

المحطة الأولى: لماذا تنجح الرياضيات في وصف العالم؟

يثير نجاح الرياضيات في الوصف والتنبؤ سؤالًا فلسفيًا مشهورًا، عبّر عنه يوجين فيغنر في مقالته عن «الفعالية غير المعقولة للرياضيات في العلوم الطبيعية». فالبنى الرياضية والنماذج التجريبية تتلاقى أحيانًا على نحو يدهش الباحثين، مع أن هذا النجاح متفاوت ولا يساوي تطابقًا كاملًا بين المعادلة والعالم.

يرى بعض المؤمنين في قابلية العالم للصياغة الرياضية ما يلائم تأويلًا عقليًا للكون، ويرى آخرون أن تاريخ النمذجة والانتقاء بين الصيغ وتطور الأدوات الرياضية يفسر جانبًا مهمًا من الملاءمة. كلاهما يتجاوز المعادلات إلى تفسير فلسفي لها.

لا يحسم هذا السؤال وحده وجود غاية أو غيابها، لكنه يوضح لماذا تصبح قابلية العالم للفهم موضوعًا في فلسفة العلم، لا مجرد تفصيل تقني في كتاب الفيزياء.

المحطة الثانية: القوانين — أوصاف أم علل؟

كتب هوكينغ وملودينوف أن وجود قانون كالجاذبية يسمح، في نموذجهم، بظهور الكون من «لا شيء». واعترض نقاد فلسفيون على أن هذا «اللاشيء» يفترض قانونًا وبنية كمومية، ولذلك يختلف عن العدم الفلسفي المحض.

ويرد آخرون بأن الخلاف متعلق بما نطلبه من تفسير وبكيفية تعريف العدم والقانون. فهل القانون وصف لانتظام، أم جزء من البنية التي يفسر بها ذلك الانتظام؟ هذه أسئلة في فلسفة الفيزياء، لا نتيجة تجريبية مفردة تثبت الخالق أو تنفيه.

من حق الناقد أن يسأل عن معنى القول إن القانون «يفعل»، ومن حق المدافع أن يطلب تعريفًا غير ملتبس للعدم. لكن لا يجوز أن تتحول تشبيهات من الحساب أو الجاذبية إلى حسم سريع لمسألة لم تتفق فلسفة العلم على صورتها.

والدرس العملي: لا تجعل عبارة «القوانين تغني عن الخالق» خاتمة فيزيائية، ولا تجعل غموض وضع القوانين دليلًا جاهزًا. بينهما مساحةٌ من الحجج ينبغي عرضها بحدودها.

وتظل حجة الانتظام أو الضبط موضوعًا مستقلًا، تُفحص بفرضياتها البديلة ومشكلاتها الاحتمالية، لا بمجرد استحضار لفظ «القانون».

هنا يظهر الفرق بين سؤالٍ عن آلية نموذج فيزيائي، وسؤالٍ آخر عن نوع التفسير الذي يعده القارئ كافيًا. والخلط بينهما هو ما يصنع كثيرًا من البلاغة السريعة في هذا الباب.

المحطة الثالثة: فيزياء الكم — ضد الاستغلالين

كثرت حول ميكانيكا الكم استنتاجات دينية وروحانية ولادينية تتجاوز ما تسمح به التجارب. وينبغي فصل النتيجة الفيزيائية عن القفزة التي تلحق بها.

لا تعني كلمة «الرصد» في تجارب الكم وعي إنسان بالضرورة؛ فهي تشير في المقام الأول إلى تفاعل قياسي مسجل. ومشكلة القياس، وكيف تظهر نتيجة محددة من الوصف الكمي، موضوع خلاف بين تفسيرات متعددة، ولا توجد نتيجة تجريبية مقبولة تقول إن الوعي البشري يخلق الواقع أو يثبت الروح.

وتمنح ميكانيكا الكم احتمالات دقيقة لنتائج التجارب، لكن ما تستلزمه بشأن السببية يعتمد جزئيًا على تفسير النظرية. فلا يصح الانتقال من لاحتمية بعض النتائج إلى دعوى أن الوجود ظهر بلا شروط أو تفسير.

كما لا تجعل غرابة الظواهر الكمية ترخيصًا لقبول أي ادعاء بلا دليل. إنها تعلمنا الحذر من حدسنا الساذج، لا إسقاط معايير الفحص.

المحطة الرابعة: الزمان بين أوغسطينوس والنسبية

ناقش أوغسطينوس في «الاعترافات» إمكان أن يكون الزمان مخلوقًا مع العالم، لا وعاءً سابقًا له. أما النسبية فتصف الزمان والمكان في بنية زمكانية تتأثر بالمادة والطاقة؛ وهي لا تثبت لاهوتًا ولا تحسم هل للزمكان بداية مطلقة. وتصل النماذج الكونية الحالية إلى مرحلة مبكرة حارة وكثيفة، لكن وصف أقدمها يتطلب نظرية مكتملة للجاذبية الكمية.

التشابه بين السؤالين مثير للتأمل، لا برهان استباقي. وقد يقبل قارئ ما تقوله الفيزياء ثم يختلف عن غيره في تفسير دلالته الفلسفية.

المحطة الخامسة: مصير الكون وسؤال المعنى

في نموذج كوني قريب من النموذج القياسي، ومع افتراض استمرار خصائص الطاقة المظلمة كما نفهمها، يكون التمدد الطويل والبرودة المتزايدة أحد السيناريوهات المطروحة لمصير الكون. لكن هذا الاستقراء مشروط بفيزياء مستقبلية غير محسومة. أما سؤال معنى الحياة في كون ذي مستقبل بارد فهو سؤال وجودي وفلسفي؛ قد يجيب عنه المؤمن واللاديني بطرائق مختلفة، ولا تستخرج إجابته من المعادلات وحدها.

خاتمة المبحث: الفيزيائيون وسوء الاستشهاد

لا تكون مواقف العلماء حجة بديلة من الدليل. فإيمان نيوتن أو كبلر، ولادينية واينبرغ أو هوكينغ، تصف تاريخ أصحابها ولا تحسم السؤال. وتحتاج كتب «شهادات العلماء» إلى قراءة سياقية: من قال ماذا، وفي أي زمن، وعن أي معنى للدين أو الإله؟

وأينشتاين مثال مناسب على ضرورة الدقة: عبّر عن إعجابه بما سماه «إله سبينوزا»، ورفض الإله الشخصي المتدخل. لذلك لا يصح تجنيده بسهولة في الإيمان التوحيدي الشخصي أو في إلحاد بسيط. يقرأ القارئ أقوال العلماء في نصوصها، لا في قوائم الشهادات.

> **إحالات المبحث:** حجة البداية والضبط الدقيق في الفصل 18؛ وفيغنر (1960) في سؤال الرياضيات؛ وهوكينغ وملودينوف (2010) في صياغة «القوانين»؛ وأوغسطينوس، الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»؛ ومداخل فلسفة الكوسمولوجيا والكم وقوانين الطبيعة، مع التمييز دائمًا بين المصدر الفيزيائي والحجة الفلسفية.

مبحث 23.3: الفلك والدين — السماء التي بدأ عندها كل شيء

ملخص المبحث: ربطت مجتمعات كثيرة رصد السماء بالتقويم والزراعة والملاحة والطقس والعبادة. ويتتبع المبحث هذا التاريخ المتداخل، ثم يفصل بين الاكتشاف الفلكي وتأويله الديني أو الوجودي.

مدخل: السماء بين الرصد والعبادة

راقبت مجتمعات كثيرة السماء لأغراض التقويم والزراعة والطقس والعبادة، وربطت تقاليد متعددة بعض الأجرام بقوى أو آلهة. لكن وظيفة كل نصب قديم وسياقه لا تُفترض من محاذاته الفلكية وحدها، ولا يمثل مثال واحد جميع المجتمعات التي نظرت إلى السماء.

أولًا: الفلك في خدمة الممارسة الدينية

حفزت مواقيت الأعياد والصلوات والقبلة والتقويم أعمالًا فلكية في تقاليد كثيرة. فإصلاح التقويم الغريغوري سنة 1582 اتصل بحساب عيد الفصح، وفي الحضارة الإسلامية ازدهر علم الميقات والحساب ضمن شبكة أوسع من دوافع الرصد والمؤسسات. وتدل أسماء عربية باقية في اصطلاحات الفلك على جانب من هذا التاريخ، من غير أن تختزل إنجازاته في دافع واحد أو صورة رومانسية واحدة.

ثانيًا: الفلك والتنجيم — فصلٌ تدريجي

ولد الفلك والتنجيم متداخلين في بيئات قديمة، ثم انفصلت بينهما طرائق ومعايير على مراحل. وانتقد فقهاء ولاهوتيون في تقاليد مختلفة ادعاء معرفة المصير بالنجوم، مع استمرار التنجيم في بلاطات ومجتمعات كثيرة. لذلك لا يصح رسم الدين والعلم الحديث خندقًا واحدًا دائمًا أو خصمين دائمين؛ بل نبحث في القضية والسياق.

ثالثًا: مركزية الأرض — ما وراء صورة الصراع

صار الانتقال من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس رمزًا مشهورًا في هذا الباب، لكن رمزيته لا تعفينا من تاريخ التفاصيل.

في بعض التصورات الأرسطية والوسيطة لم يكن مركز الكون أشرف المواضع، بل موضع الثقل والتغير والفساد، بينما ارتبطت السماوات في المخيال الديني والفلسفي بمراتب أخرى. لذا فإن حكاية «جرح الكرامة الكونية» وصف لاحق محتمل، لا تفسيرًا جامعًا لما شعر به أهل العصر.

كان كوبرنيكوس عضوًا في فصل كاتدرائي وأهدى كتابه إلى البابا، وكان كبلر عالم فلك لوثريًا متدينًا. واستقر قبول مركزية الشمس في العلوم والتيارات الكنسية الرئيسية عبر قرون، مع بقاء اعتراضات هامشية. ولا يحدد هذا وحده كيف تقاس كل دعوى علمية أو تفسيرية لاحقة؛ إنما يذكّر بأن تأويل النص والعلم يتغيران في التاريخ.

رابعًا: اتساع الكون وقيمة الإنسان

يكشف الرصد الفلكي عن مجرات هائلة العدد ونجوم وكواكب أكثر مما تصوره القدماء، وعن أرض تبدو صغيرة في مشهد كوني واسع. وقد يولد ذلك شعورًا بالتواضع أو الغربة أو الدهشة، لكنه لا يقرر وحده قيمة الإنسان أو غاية الكون.

يستدعي مؤمنون نصوصًا تتأمل اتساع السماوات وصغر الإنسان، مثل آيات وعبارات دينية معروفة في القرآن والمزامير، ليقولوا إن الرهبة ليست اكتشافًا جديدًا على اللغة الدينية. ويجيب آخرون بأن القيمة لا تتبع الحجم. هذه قراءات فلسفية ووجودية للمنظر نفسه، لا نتائج تلسكوبية.

تحتاج الحياة كما نعرفها زمنًا لتكوين النجوم والعناصر الثقيلة، لكن هذا لا يثبت أن حجم الكون الحالي هو الحد الأدنى اللازم ولا أنه مقصود لغايتنا. وقد تُناقش مسائل الانتقاء الرصدي والضبط الدقيق في الفلسفة والكونيات، ولا تحسمها مساحة الكون وحدها.

خامسًا: هل نحن وحدنا؟

لا يملك العلم حتى الآن دليلًا مؤكدًا على حياة أو تقنية خارج الأرض. وعدم الرصد لا يثبت أننا وحدنا، كما أن احتمال الاكتشاف لا يثبت وجود حياة عاقلة؛ ولذلك يبقى السؤال مفتوحًا علميًا وفلسفيًا.

إن ثبتت حياة عاقلة أخرى فستعيد بعض التقاليد فتح أسئلة عن الخلق والوحي والخلاص ومكانة الإنسان. وتوجد قراءات معاصرة تستأنس بنصوص دينية لتوسيع الإمكان، لكنها ليست حسمًا نصيًا أو رصديًا. وتختلف الأسئلة والأجوبة داخل كل تقليد، فلا يصح ترتيب الأديان بحسب مقدار «الإحراج» المفترض.

وتسمى المفارقة المنسوبة إلى فيرمي السؤال عن سبب غياب الإشارات الواضحة مع اتساع الكون وإمكان وجود حضارات أخرى. وهي ليست نتيجة تثبت الصمت الكوني ولا دليلًا على أننا وحدنا؛ فالبحث محدود، والفرضيات كثيرة، وطرق الرصد نفسها جزء من المشكلة.

خاتمة المبحث: رهبة مشتركة وحدودها

وصف كثير من رواد الفضاء ما يسمى «أثر الإطلالة»: تغيرًا في المنظور عند رؤية الأرض من الفضاء. تتنوع هذه الخبرة بين الأفراد، وقد تقود إلى حس بيئي أو ديني أو إنساني بغير صيغة واحدة. إنها تصف أثرًا محتملًا للمنظر، لا تفسيرًا مفروضًا له.

يبدأ عند التلسكوب اتفاقٌ على رصدٍ قابل للمراجعة، ثم تتعدد قراءات الدهشة والقيمة والمعنى. ويمكن للقراءة التعبدية أن تكون مشروعة لأهلها، كما يمكن للقراءة الفلسفية النقدية أن تسأل عن دليلها؛ والمهم ألا يخلط القارئ بين خبرة شخصية وبرهان عام.

> **إحالات المبحث:** أعمال ديفيد كينغ في علم الميقات، وكلايف رغْلز وأنتوني أفيني في الفلك القديم؛ ودراسات تاريخ كوبرنيكوس وغاليليو وكبلر؛ ومسوح البحث عن الحياة خارج الأرض. وتُقرأ أمثلة التنجيم وعبادة الأجرام في سياقاتها، لا بوصفها قانونًا لتاريخ الدين أو العلم.

مبحث 23.4: نشأة الكون في الأديان الكبرى — قصص الخلق أمام الانفجار العظيم

جولة مقارنة في سرديات النشأة، وحدود وصلها بالانفجار العظيم

ملخص المبحث: تحتفظ تقاليد كثيرة بسرديات أو تأملات في أصل العالم، لكنها لا تؤدي الوظيفة نفسها في جميعها. يقارن المبحث نصوصًا مختارة، ثم يوضح ما يصفه نموذج الكون الحار المتوسع وما لا يقوله، قبل أن يضع قواعد تمنع المبالغة في «التوافق» أو في «التعارض».

مدخل: التمييز الذي يضبط المقارنة

سؤال الأصل قديم، لكن لا تعالجه جميع التقاليد بالصيغة نفسها أو بالأهمية نفسها. وتختلف الكوسموغونيا، أي سردية النشأة وما تمنحه من فاعل أو معنى، عن الكوسمولوجيا العلمية، أي وصف تاريخ الكون المرصود بالنماذج والرصد. ويمكن أن تكون المقارنة بينهما مفيدة، لكنها لا تجعل أحدهما ترجمة تلقائية للآخر.

أولًا: جولة في نصوص وتقاليد مختارة

في «إنوما إيليش» البابلي تبدأ الرواية بمياه أولى وآلهة متولدة، ثم بصراع ينتهي فيه مردوخ إلى شق جسد تعامة وتكوين السماء والأرض، ويُخلق البشر من دم كينغو في الرواية. هذه مادة

أساسية لفهم كوسموغونيا بابلية معينة؛ ولا يجوز تحويلها إلى صورة وحيدة لكل الرافدين أو لكل سرديات «الصراع الكوني».

وتعرض نصوص مصرية لاهوتات متعددة للنشأة. ففي تقاليد هليوبوليس يظهر نون والتل الأول وأتوم، وينسب نص ممفيس إلى بتاح الخلق بالقلب واللسان. وتناقش الدراسات صلات الأدب والدين بين تقاليد المنطقة، لكنها لا تجعل التشابه برهانًا على تأثير في اتجاه واحد أو على أولوية دينية مطلقة.

يفتتح التكوين بسرد خلق السماوات والأرض وبنية زمنية سباعية وعبارات أمر مثل «ليكن نور». وتختلف القراءات اليهودية والمسيحية في علاقة النص بحالة أولى مائية أو مادة سابقة، وفي وظيفته التاريخية والطقسية واللاهوتية.

يلفت دارسو الأديان إلى تمييز السرد التكويني بين الخالق والمخلوق، وإلى نزع ألوهية الأجرام في الوصف الأدبي، وإلى مكانة الإنسان في القصة. وقد يرى قارئ فيه بيانًا لاهوتيًا في بيئة الشرق الأدنى القديم أكثر من كونه تقريرًا في الفيزياء؛ وهذه قراءة تفسيرية تناقش مع غيرها ولا تغني عن النص وسياقه.

لا يحسم نص التكوين بمفرده تفاصيل علم الكون الحديث. فترتيب الأيام واللغة والصور يتلقاها القراء بطرائق حرفية ورمزية وطقسية وإطارية، وقد وجد هذا التنوع قبل الكونيات الحديثة. لذلك لا يصح استخراج توافق علمي قاطع ولا تعارض قاطع قبل بيان أي قراءة للنص نناقش.

تعرض آيات قرآنية متفرقة الخلق والأمر والرتق والفتق والدخان وستة أيام. وتُقرأ هذه الألفاظ في التفاسير والقراءات المعاصرة بوجوه متعددة؛ ومن ثم لا يصح تحويلها مباشرة إلى تقرير تفصيلي للانفجار العظيم أو لتوسع الكون. فالربط الحديث ممكن عند بعض القراء، لكنه يحتاج فحصًا لغويًا وتاريخيًا مستقلًا.

وتنفي آيات أخرى اللغوب عن الخلق، وتذكر الماء في صلة بالحياة. أما تقرير صلة ذلك بسرديات أقدم أو بجزئيات علمية حديثة فدعوى تاريخية أو تفسيرية إضافية، لا نتيجة تخرج من اللفظ وحده. وقوة النص الدينية ودرجة تفصيله مسألتان مختلفتان عن قابليته للتحويل إلى جدول فيزياء.

تتعدد سرديات الهندوسية بين البيضة الكونية والتضحية والانبثاق والدورات، فلا تكفي قصة واحدة لتمثيل تقليد واسع. ومن نصوصها «نشيد الخلق» في الريغ فيدا، الذي ينتهي بأسئلة عن معرفة الأصل؛ وهو نص يستحق أن يقرأ في لغته وسياقه لا بوصفه توقعًا لنظرية حديثة.

يربط تقليد يوم براهما بأرقام زمنية هائلة في بعض النصوص والقراءات. وقد يلتفت قارئ معاصر إلى قرب رقم منتقى من رقم فلكي حديث، لكن القرب العددي وحده لا يثبت منهجًا علميًا ولا يختزل تعدد الهندوسية في نموذج دوري واحد.

في «سوتا مالونكيابوتا الصغرى» يترك بوذا مسائل كونية معينة غير معلنة لأن التعليم يركز على إنهاء المعاناة؛ ولا يلخص ذلك كل مدارس البوذية ولا يجعلها «رافضة للسؤال» ببساطة. وتوجد في تقاليد بوذية كثيرة تصورات لدورات عوالم، تُقرأ ضمن تصور ديني وأخلاقي خاص.

ينسب «داو ده جينغ» التولد إلى الطاو، وإلى جانبه سرديات صينية أخرى مثل بان-غو. كما تتغير التصورات الزرادشتية بحسب طبقات النصوص والتأويلات، وتوجد لدى الشعوب الأصلية روايات محلية شديدة التنوع. لا يحق للمقارنة أن تجمع هذه العوالم في جملة واحدة أو أن تجعل تشابه الصورة دليلًا على أصل مشترك.

ثانيًا: ما يقوله نموذج الكون الحار المتوسع

يصف نموذج الانفجار العظيم تاريخ تمدد للكون المرصود من مرحلة مبكرة حارة وكثيفة قبل نحو 13.8 مليار سنة، وتدعمه شواهد مثل التمدد والخلفية الكونية ونسب العناصر. ولا يعني

انفجارًا وقع داخل فضاء جاهز، ولا يقرر خلقًا من عدم بالمعنى الفلسفي، ولا يحسم ما إذا كان للمرحلة المبكرة «قبل» بالمعنى نفسه. وتبقى نماذج أقدم الأزمنة محتاجة إلى وصف مثبت لجاذبية كمية. ودعا لومتر إلى عدم تحويل الكوسمولوجيا إلى برهان لاهوتي، وتذكر الدراسات أنه اعترض على قراءة بيوس الثاني عشر التوافقية سنة 1951.

ثالثًا: جدول المقارنة الكبرى

النص أو التقليد المختار	تصور الزمن في المثال	صورة النشأة	حالة أولى أو مادة في الرواية	مجال القراءة المعاصرة	ما لا يثبته التشابه
نصوص رافدية ويونانية مختارة	متعدد؛ لا يمثل خطًا واحدًا	مياه أولى وصراع أو ترتيب	تختلف الروايات	مادة للمقارنة التاريخية	لا تصف فيزياء حديثة ولا تمثل كل تقليد
نصوص مصرية مختارة	لاهوتات متعددة	نون وتل أول، أو خلق بالقلب واللسان	نون في بعض النصوص	بحث في تاريخ الأديان والأدب	لا تثبت أولوية أو تأثيرًا باتجاه واحد
التكوين 1	بنية سباعية وترتيب	إله يخلق وينظم بالكلمة	تختلف قراءة الحالة الأولى	قراءات تاريخية وطقسية ورمزية	لا يحسم النص وحده تفاصيل علم الكون
آيات قرآنية مختارة	خلق وقيامة في آيات متفرقة	أمر ورتق وفتق ودخان في ألفاظ النص	تتنوع التفاسير	قراءات لغوية وتاريخية وعلمية حديثة	لا تتحول الآيات مباشرة إلى نموذج الانفجار العظيم

النص أو التقليد المختار	تصور الزمن في المثال	صورة النشأة	حالة أولى أو مادة في الرواية	مجال القراءة المعاصرة	ما لا يثبته التشابه
نصوص هندوسية مختارة	سرديات خطية ودورية متعددة	بيضة وتضحية وانبثاق ودورات	تختلف النصوص	تاريخ أفكار لا مطابقة رقمية	لا يمثل مثال واحد كل الهندوسية
تقاليد بوذية مختارة	دورات كونية في تقاليد كثيرة	لا خالق شخصي في صور مهمة	عوالم وشروط وكارما في قراءات	تقرأ في سياق التحرر من المعاناة	لا تلخص كل البوذية ولا تثبت نتيجة علمية
نصوص صينية مختارة	صور متعددة للانبثاق والتحول	الطاو في نص، وبان-غو في رواية أخرى	تختلف المصادر	مقارنة نصية محدودة	لا تختزل التقاليد الصينية في صورة واحدة
مصادر زرادشتية مختارة	تختلف بحسب طبقات النصوص والتأويل	تصورات روحية ومادية في مصادر لاحقة	محل نقاش بين الدارسين	تقرأ ضمن تاريخ النص والتقليد	لا تثبت أسبقية تاريخية أو تطابقًا علميًا

ثالثًا: كيف نقيس المقارنة؟

لا تعطي السرديات القديمة بنية واحدة للكون. تظهر في النصوص المختارة صور خطية ودورية، وصور تنظم العالم من حالة أولى، وصور تترك أسئلة الأصل معلقة أو ثانوية. وهذه فروق مفيدة في تاريخ الأفكار، لا درجات في سلم «علمي» واحد.

قد تتشابه بعض البنى العامة، كالتاريخ الكوني أو الدورات، مع صور تناقشها نماذج علمية حديثة. لكن التشابه البنيوي لا يثبت سبقًا علميًا ولا يلزم منه أن السردية قد وصفت الآلية الفيزيائية. كما أن تاريخ قبول الانفجار العظيم تضمن نقاشات رصدية ونمذجية، لا مجرد قبول أو رفض بسبب نبرة لاهوتية.

ولا تمثل عبارة «نموذج دوري» حكمًا على تقليد كامل، كما لا تجعل النماذج الدورية في الفيزياء الحالية وصفًا للنصوص الدينية. تنفع المقارنة حين تسمي النص والقراءة والفرضية المقارنة بوضوح. وبعض التقاليد تجعل هدف التعليم تحرير الإنسان أو تهذيب السلوك أكثر من تقديم تاريخ كوني مفصل. وليس غياب التفصيل العلمي فيها نقصًا ولا دليلًا على صحة؛ إنه يحدد ما الذي تدعيه النصوص في المقام الأول.

وتساعد أربع قواعد على قراءة الجدول: أولًا، نقارن البنية العامة قبل التفاصيل، من غير جعل ذلك برهانًا. ثانيًا، نبيّن تعدد التفسيرات داخل التقليد. ثالثًا، لا نجند نظرية علمية متغيرة لنص ولا نجعلها خصمًا له. رابعًا، نفصل سؤال الآلية والتاريخ عن سؤال الفاعل والمعنى، ثم نعرض الحجج الخاصة بكل سؤال.

خاتمة المبحث: ما الذي يبقى؟

تكشف الجولة عن تنوع كبير في طرق البشر لتخيل أصل العالم: ماء أول، وكلمة، وبيضة، ودورات، وصراع، وسؤال معلّق. وتصف الكوسمولوجيا الحديثة تاريخًا للكون المرصود يزداد دقةً مع الرصد والنمذجة. لا يلغي أحد النوعين الآخر؛ لكن لكل منهما لغة وادعاءات وطرق تقويم مختلفة. ومن هنا يبدأ السؤال المنصف: أين يقع التشابه فعلًا، وأين بدأنا نحن في إضافة معنى إلى النص أو إلى المعادلة؟

> **إحالات المبحث:** حجة البداية وحدودها الفلسفية في الفصل 18؛ وميزان «الإشارات العلمية» في الفصل 19؛ ونصوص «إنوما إيليش» ومصر والتكوين والقرآن والريغ فيدا و«سوتا مالونكيابوتا الصغرى» و«داو ده جينغ» و«البندهشن» في قائمة المصادر الخاصة بهذا الفصل. تُستخدم النصوص لعرض دعواها، لا لاستخراج تطابقات علمية منها بغير حجة.

مبحث 23.5: نشأة الإنسان عبر الأديان والثقافات — آدم وحواء، والأصلُ الواحد، وسؤالُ التطور

ثلاثة أسئلة يختلط بها الجدل: كيف تصف الروايات بداية الإنسان؟ ماذا تعني وحدة الأصل؟ وكيف تبحث علوم الإنسان تاريخ الجسد؟ — روايات مختارة، وأنماط للمقارنة، ثم معطيات علم الإنسان ومواقف دينية متباينة.

ملخص المبحث: تتجاور روايات الخلق الديني وأسئلة علم الإنسان، لكنها لا تجيب عن الشيء نفسه دائمًا. لذلك يفصل المبحث بين وصف البدايات في نصوص مختارة، ووحدة البشر بوصفها سؤالًا جينيًا ولاهوتيًا، وتاريخ الجسد كما تبحثه الحفريات والوراثة.

مدخل: ثلاثةُ أسئلة لا سؤالٌ واحد

لا يُطرح «سؤال آدم» غالبًا إلا وقد امتزجت فيه ثلاثة أسئلة، لكل واحد منها نوع مختلف من الدليل وحدود مختلفة في الإجابة:

1. كيف تصف الروايات الدينية أو الثقافية بداية الإنسان؟ هل من طين أو دم إله أو مادة أخرى؟ هذا سؤال في السرد والمعنى، وقد تتعدد الإجابات داخل التقليد الواحد.

2. هل يلتقي البشر في أصل واحد، كزوج أول أو كجماعة سلف؟ هذا سؤال تتجاور فيه القراءات اللاهوتية مع أسئلة الأنساب الوراثية، من غير أن تكون المصطلحات متماثلة.

3. هل ظهر الإنسان بصورته الحالية مباشرة، أم يحمل جسده تاريخ تحولات طويلة؟ هنا تدرس الحفريات والوراثة والآثار تاريخ الجماعات والأجساد. أما دعوى الغاية أو النفس أو القيمة فتحتاج حججًا فلسفية أو لاهوتية إضافية، ما لم تتحول إلى ادعاء قابل للاختبار. وقد تصمت بعض النصوص عن واحد من هذه الأسئلة أو تجيب عنه بلغة أخرى؛ ولذلك يبدأ النقاش العادل بفك هذه الحزمة.

أولًا: الجولة — كيف روت الأمم بداية الإنسان؟

في سفر التكوين مقطعان متجاوران عن الخلق في الإصحاحات 1–3. وفي القراءة التاريخية النقدية الشائعة يُنظر إليهما بوصفهما تقليدين أو طبقتين تحريريّتين، بينما تقرؤهما جماعات دينية كثيرة ضمن وحدة النص. في الإصحاح الأول يُخلق الإنسان، ذكرًا وأنثى، على صورة الله في اليوم السادس؛ وفي الإصحاحين الثاني والثالث يُصوَّر آدم من تراب الأرض، وتنفخ فيه نسمة الحياة، وتُبنى المرأة من ضلع آدم، ثم تأتي قصة الجنة والشجرة والخروج. وتختلف القراءة اليهودية والمسيحية لهذه القصة؛ فلا تجعل التصورات اليهودية الكلاسيكية السقوط ذنبًا موروثًا بالصيغة التي صاغتها بعض التقاليد المسيحية الغربية.

وفي تقاليد مسيحية غربية، ولا سيما في قراءات متأثرة بأوغسطين ورومية 5، ارتبطت القصة بتعليم الخطيئة الأصلية والحاجة إلى الخلاص، فيما تصوغ تقاليد مسيحية أخرى آثار السقوط بصورة مختلفة. أما القرآن فيذكر خلق آدم من طين أو تراب، والنفخ فيه من الروح، وتعليمه الأسماء، وسجود الملائكة له، وإسكانه الجنة ثم زلله وتوبته؛ كما ينفي حمل إنسان وزر آخر. ولا يذكر القرآن ضلعًا لحواء، وإن وردت صورة الضلع في بعض الأحاديث وشرحت بطرائق متعددة. وتقرأ تقاليد إبراهيمية كثيرة هذه القصص في إطار زوج أول ووحدة البشر، لكن تفاصيل ذلك ودلالته التاريخية موضع اختلاف بين القراء.

في نصوص من بلاد الرافدين، منها «أتراحاسيس» و«إنوما إيليش»، يُصوَّر صنع البشر من طين ممزوج بدم إله مقتول، ويُربط ذلك بتخفيف عمل الآلهة. وفي «إنوما إيليش» يرتبط هذا الدم بكِنغو، أما «أتراحاسيس» فله سرد خاص. وتظهر مادة الطين أيضًا في روايات أخرى: فأنكيدو في ملحمة جلجامش يُشكَّل منه؛ وفي تقاليد مصرية يصوغ خنوم البشر على عجلة الفخّار، وتروي نصوص أخرى صلتهم بدموع رع؛ وفي روايات يونانية يُنسب إلى بروميثيوس صنع البشر من طين، وتقدّم هسيود باندورا بوصفها أول امرأة. يمكن مقارنة هذه الصور سرديًا بقصة حواء أو «صورة الله»، لكن المقارنة لا تثبت انتقالًا مباشرًا بين النصوص أو قصدًا جدليًا مفترضًا.

وفي نشيد بوروشا في الريغ فيدا يُضحّى بالكائن الكوني بوروشا فتخرج من جسده جوانب من العالم والطبقات الاجتماعية؛ وهي صورة تجعل الكائن الإنساني مادة في تنظيم الكون، لا قصة واحدة تلخّص التراث الهندوسي كله. ويظهر مانو في روايات هندية بوصفه سلفًا للبشر أو ناجيًا من الطوفان؛ ولا تكفي مشابهة الاسم أو الموقع السردي لإثبات صلة بروايات «بني آدم».

وتضم بعض الأوبانيشاد صورًا للذات الأولى ثم انقسامها إلى ذكر وأنثى، فتسمح بمقارنة محدودة بفكرة «النفس الواحدة». إلا أن نصوص الهند وقراءاتها لا تتحدث بصوت واحد عن بداية مطلقة أو دورات كونية. وفي البوذية المبكرة لا تُقدَّم رواية أصل كوني بوصفها نظرية علمية؛ فـ«أغانّا سوتا» يستخدم سردًا عن كائنات مضيئة ورغبة ومجتمع وطبقات لنقد الامتياز الوراثي وإبراز البعد الأخلاقي. أما «مثل السهم المسموم» فيبيّن أولوية معالجة المعاناة على أسئلة ميتافيزيقية لا تقود إلى التحرر، ولا يصلح وحده برهانًا على صمت البوذية عن الأصل.

وتروي إحدى الروايات الصينية عن نوا أنها شكّلت البشر من طين، بينما تسرد رواية بانغو نشوء العالم من جسد الكائن الأول. وتظهر في بعض الصيغ فروق طبقية مرتبطة بطريقة الخلق، وهي تفاصيل تختلف باختلاف مصدر الحكاية وزمن تدوينها. ولا تملك الكونفوشية نص خلق موحّدًا يؤدي الدور الذي تؤديه قصة التكوين في تقاليد أخرى؛ لذلك يغلب في بعض نصوصها الاهتمام بالنظام الأخلاقي والاجتماعي.

وفي مصادر بهلوية متأخرة للزرادشتية، مثل «البندهشن»، يظهر غايومرت بوصفه إنسانًا أول، ثم تروي القصة نشأة مشيه ومشيانه من نبات بعد موته وصراعه مع قوى الشر. تتغير التفاصيل بين النصوص والترجمات؛ ومن ثم فالأدق تقديمها بوصفها رواية واحدة داخل تاريخ زرادشتي متنوع، لا نموذجًا ثابتًا لكل الزرادشتية.

وتفتح التقاليد المحلية والشعوب الأصلية مجالًا أوسع من أن يُختزل في «قصة خلق» واحدة. ففي رواية يوروبية يُنسب تشكيل البشر من الطين إلى أوباتالا؛ وفي «بوبول فوه» المايا تأتي المحاولات السابقة لصنع البشر قبل صوغهم من الذرة؛ وفي الميثولوجيا الإسكندنافية يظهر أسك وإمبلا من خشب أو شجر؛ وفي تقاليد كثيرة للشعوب الأصلية في أستراليا تُروى صلات البشر بالأرض والأسلاف في ما يجمعه الباحثون أحيانًا تحت «زمن الحلم». وهذه أمثلة منفصلة لا تصلح لإثبات قاعدة عن «الأديان الإثنية» أو عن نظرتها إلى الغرباء والإنسان.

ثانيًا: الأنماط العابرة للحضارات — ماذا يشترك وماذا يفترق؟

وعند الرجوع من التفاصيل إلى المقارنة الحذرة، تظهر أنماط متكررة في العينة المذكورة، لا قوانين تشمل كل ثقافة:

1. الطين مادة رمزية: يظهر الطين أو التراب في عدد من الروايات التي مرّت، من الرافدين ومصر إلى الصين وأفريقيا والإبراهيميات. وقد يُقرأ ذلك بوصفه صورة يومية مألوفة، أو حكمة مشتركة، أو أثر تقاليد متداخلة؛ ولا يكفي التشابه وحده لإثبات اقتباس أو مصدر واحد.

2. الزوج أو السلف الأول: تتضمن بعض الروايات زوجًا أول أو سلفًا أول، لكن هذا ليس قاعدة عامة؛ فهناك قصص تتحدث عن جماعات أو عن تكرار الخلق أو لا تجعل النسب محورًا للقصة. ولا ينبغي جعل نماذج مختارة ممثلة لعموم التقاليد المحلية.

3. فقدان حال سابقة: تصف روايات عدة جنة أو عصرًا ذهبيًا أو تحولًا من حال أخف إلى أشد، لكن هذه الصورة ليست عالمية ولا تقابل التطور البيولوجي على نحو مباشر؛ فالتطور يصف تغير السلالات ولا يفترض صعودًا أخلاقيًا أو هبوطًا قيميًا.

4. وحدة البشر: تقرأ تقاليد إبراهيمية كثيرة قصص آدم وحواء بوصفها أصلًا جامعًا للبشر، وتظهر تصورات أسلاف أولين في نصوص زرادشتية وهندية. لكن معنى «الوحدة» يختلف: فقد يكون زوجًا، أو سلفًا رمزيًا، أو شبكة جماعات، أو سؤالًا لا يكون محوريًا في النص أصلًا.

5. الغاية والنظام: تربط بعض النصوص صنع البشر بخدمة الآلهة أو بالمسؤولية والتكريم أو بشرح النظام الاجتماعي، فيما تترك نصوص أخرى الغاية غير مصاغة بوضوح. وهذه فروق في وظائف السرد، لا درجات في قيمة التقاليد أو صدقها.

ثالثًا: ماذا تتيح علوم الإنسان أن نقول؟ — مع حدود الدليل

ترجّح الحفريات والوراثة والآثار أن الإنسان العاقل (Homo sapiens) ظهر في أفريقيا قبل ما لا يقل عن نحو 300 ألف سنة. والصورة الناشئة ليست «نقطة بداية» بسيطة، بل جماعات أفريقية مترابطة تطورت خصائصها عبر زمن طويل. ويسبق الإنسان العاقل تاريخ متشعب لسلالات قريبة، منها الأسترالوبيثكوس وأنواع من جنس Homo؛ وليس ذلك سلّمًا يتقدم فيه «شبه البشر» نحو غاية محددة. وانتشرت جماعات من الإنسان العاقل خارج أفريقيا على موجات، وتكشف الجينات اختلاطًا بسلالات قريبة، منها النياندرتال والدينيسوفان، في بعض جماعات البشر المعاصرة.

أما «حواء الميتوكوندريا» و«آدم الكروموسوم Y» فهما اسمان شائعان لأحدث سلف مشترك في خط أمومي صرف وخط أبوي صرف، على الترتيب، بين البشر الأحياء. لا يدلان على زوج واحد، ولا على الشخصين الوحيدين في زمانهما، ولا يلزم أن يكونا متعاصرين. وتدعم النماذج

الوراثية السكانية، في المعتاد، تاريخ جماعات لا اختزال سلالة الإنسان العاقل إلى زوج واحد طويلًا؛ لكنها لا تختبر كل صياغة لاهوتية أو معجزة مفترضة. لذلك تدعم الأدلة وحدة البشر بوصفهم نوعًا ذا تاريخ أفريقي مترابط، ولا تحسم بنفسها المعنى الديني أو التاريخي الذي ينبغي إعطاؤه لشخصية آدم.

يمكن لعلوم الإنسان أن تبحث في عمر الأحافير، وبنية الجينوم، وتاريخ الجماعات، وآليات تغير الأجساد؛ كما يمكنها اختبار دعاوى تجريبية محددة إذا صيغت بحيث تُفحَص. لكنها لا تتحول من تلقاء نفسها إلى حكم في غاية الإنسان، أو ماهية النفس، أو قيمة الكرامة؛ وهذه دعاوى فلسفية أو لاهوتية تحتاج حججًا من نوع آخر.

رابعًا: مواقف دينية من التطور — خريطة لاتجاهات داخل تقاليد متعددة

1. القراءة الحرفية الرافضة لتطور الإنسان: ترى بعض التيارات أن نصوص الخلق تقرر خلق آدم مباشرة، وأن قبول سلف مشترك للجسد البشري يناقض ظاهر النص أو معنى التكريم. يبرز هذا في أنواع من الخلقية الإنجيلية، ومنها «خلقية الأرض الفتية»، وفي بعض القراءات اليهودية الأرثوذكسية، وفي طيف من الكتاب والعلماء المسلمين؛ وتختلف هذه المواقف في قبول تطور الكائنات الأخرى وعمر الأرض ودرجة الحرفية.

2. الخلق عبر التطور أو التطور الموجّه: يقرأ أصحابه التطور بوصفه آلية يعمل بها الخالق، ويجعلون النصوص متعلقة بالفاعل والغاية أكثر من تفصيل البيولوجيا. وفي المنشور البابوي «الجنس البشري» (Humani generis، 1950) سُمح بالبحث في أصل الجسد البشري من مادة حية سابقة، مع تأكيد خلق النفس خلقًا مباشرًا في التصور الكاثوليكي؛ ثم وصف يوحنا بولس الثاني التطور بأنه «أكثر من فرضية» في رسالة 1996. وتتبنى كنائس وجماعات يهودية ليبرالية صيغًا متباينة للتوفيق، لا موقفًا واحدًا.

3. وفي التراث الإسلامي نفسه طيف من القراءات. فتصوير التدرج بين الجماد والنبات والحيوان والإنسان عند بعض المفكرين، مثل إخوان الصفا وابن مسكويه وابن خلدون، ينتمي إلى تصورات مراتب الكائنات ولا يساوي نظرية داروين في تحوّل الأنواع بالانتخاب الطبيعي. وتوجد قراءات حديثة تراوح بين تأويل حذر للنصوص وبين تصور أن آدم اصطفى بعد تاريخ أحيائي؛ وهي قراءات منازع فيها ولا تمثل اتفاقًا، إذ يرى منتقدوها أنها تخالف ظاهر نصوص خلق آدم.

4. في التقاليد الهندية والبوذية تعدد واسع في النصوص والمدارس. وقد جعلت أفكار الزمن الدوري أو التناسخ بعض المحدثين يرون بين هذه التقاليد والتطور توترًا أقل، لكن الكارما أو التناسخ ليسا نظرية في التطور البيولوجي، كما أن مدارس وأفرادًا آخرين يرفضون بعض صيغ التطور أو يعيدون تفسيرها.

5. ولا يصح اختزال «الشرق الأقصى» في قبول واحد أو معركة واحدة؛ فتفاوت استقبال التطور في المجتمعات الكونفوشية والداوية والبوذية تبعًا للنصوص والمؤسسات التعليمية والسياسات المحلية. والخلاصة أن خريطة المواقف أدق من ثنائية قبول ورفض.

وبعض المتأولين في تقاليد إبراهيمية يقبلون تاريخًا تطوريًا للجسد مع الاحتفاظ بتصور ديني للنفس أو «صورة الله» أو التكريم؛ لكن هذه المفاهيم نفسها لا تحمل المعنى ذاته في كل تقليد. ولا تملك الأدلة الأحفورية والجينية، بذاتها، أداة لحسم وجود النفس أو عدمها، وإن أمكن للعلم أن يختبر دعاوى تجريبية متصلة بالدين متى حُدّدت على نحو قابل للفحص.

خامسًا: الميزان على السلّم — سؤالًا سؤالًا

السؤال الأول: كيف بدأ الإنسان؟ تقدم الروايات المختارة أجوبة متنوعة في الخلق والغاية والنظام والشر، ويقرأها المؤمنون والباحثون بطرائق حرفية ورمزية وتاريخية متعددة. أما علوم الإنسان فتبحث تاريخ الأجساد والجماعات بآليات قابلة للفحص. ولا تكفي مقابلة «هبوط»

سردي بـ«صعود» تطوري للحكم بينهما؛ فالتطور لا يصف ترقّيًا أخلاقيًا، كما أن الرواية الدينية لا تؤدي في كل قراءة وظيفة تقرير علم الأحياء.

السؤال الثاني: هل للبشر أصل واحد؟ تدعم المعطيات وحدة البشر الأحياء بوصفهم نوعًا ذا تاريخ أفريقي متشابك، وتبيّن أن خطوط النسب الوراثية لا تعود إلى زوج واحد بالمعنى البسيط. وفي النماذج السكانية المعتادة لا يلائم التنوع الجيني المعاصر اختزال سلالة الإنسان العاقل طويلًا إلى فردين، لكن هذا لا يحوّل النتيجة إلى حكم على كل فهم لاهوتي لآدم. لذا يلزم أن يبيّن القارئ: هل يقصد بالوحدة وحدة النوع، أم زوجًا تاريخيًا، أم رمزًا دينيًا، أم تصورًا آخر؟

السؤال الثالث: هل خُلق الجسد على صورته الحالية؟ تتضافر الحفريات والجينات المقارنة والتشريح وعلم الآثار في دعم تاريخ طويل ومتفرع للسلالات البشرية. ولا تعطي هذه الأدلة، وحدها، جوابًا عن القصد الكوني أو طبيعة النفس أو أساس الكرامة؛ فهذه استنتاجات فلسفية أو دينية إضافية. ومن ثم تتنوع القراءات بين رفض تطور الإنسان، أو قبوله بوصفه آلية خلق، أو قبوله من غير إضافة غاية ميتافيزيقية.

ويبقى السؤال مفتوحًا: كيف ينبغي وصل تاريخ الجسد، كما تعيد علوم الإنسان بناءه، بالمعنى الذي تمنحه روايات الخلق للإنسان؟ يستطيع القارئ الحرفي أو المتأول أو اللاديني أن يقدّم جوابًا مختلفًا، لكن علم الإنسان لا يفصل بمفرده في الدلالة اللاهوتية أو الفلسفية لتلك الروايات.

> **إحالات المبحث:** قصص الخلق الكوني وحدود المقارنة في مبحث نشأة الكون؛ والتطور وبرهان النظم في الفصل 18؛ والسقوط والخطيئة الأصلية في الفصل 20. وتُراجع النصوص والتفسيرات الخاصة بهذا المبحث في قائمة المصادر، مع الفصل بين الرواية الدينية والفرضية التاريخية والدليل العلمي.

مبحث 23.6: داروينُ والأديان — كيف غيّرت النظريةُ تفكيرَ الناس، وكيف تصدّى لها رجالُ الدين، ومن وافقها ومن نقضها، وما أقوى ما لها وما عليها

بين الدليل العلمي والتأويل الفلسفي: ما الذي غيّره داروين في النقاش العام، وكيف تلقت جماعات دينية وفكرية نظرية التطور، وما الأدلة والأسئلة التي تستحق وزنًا متكافئًا.

ملخص المبحث: أثارت نظرية داروين نقاشًا واسعًا حول تاريخ الحياة ومكانة الإنسان. ولا يدور الخلاف كله حول قضية واحدة: فالأدلة على السلف المشترك، والآليات التطورية، والأسئلة عن القصد والمعنى مستويات مختلفة. يعرض هذا المبحث نماذج من تلقي التقاليد الدينية للنظرية، ثم يزن الأدلة والأسئلة بتمييز بين ما تختبره العلوم وما يبقى نقاشًا فلسفيًا أو لاهوتيًا.

مدخل: ثلاث طبقاتٍ لا نظريةٌ واحدة

قبل أن تسأل: «هل تصادم النظرية الدين؟» يفيد أن تميّز بين ثلاث طبقات يختلط بعضها ببعض في الجدل العام:

1. تاريخ التغير الحيوي والسلف المشترك: تفحصه شواهد متلاقية من الأحافير والتشريح والجغرافيا الحيوية والوراثة؛ وتظل نتائجه قابلة للمراجعة والتفصيل مع كل دليل جديد.

2. آليات التغير: يعمل الانتخاب الطبيعي مع الطفرات وإعادة التركيب والانحراف الجيني وتدفق الجينات والقيود النمائية والبيئية. فلا يختزل التطور في الانتخاب وحده، كما أن وصف بعض التباينات بالعشوائية يعني عشوائيتها بالنسبة إلى حاجة الكائن، لا الفوضى أو غياب القوانين.

3. الدلالة الميتافيزيقية: هل يدل هذا التاريخ على قصد أو على غيابه؟ ليست هذه نتيجة منطقية لازمة لنظرية السلف المشترك. وقد تغيرت لغة داروين ومواقفه الشخصية مع الزمن، فلا ينبغي جعل عباراته الدينية أو اللادينية برهانًا علميًا. تستطيع العلوم اختبار الفرضيات القابلة للرصد عن الآليات والآثار؛ أما الحكم النهائي في الغاية أو قيمة الإنسان فمسألة فلسفية ولاهوتية. وكثير من الخصومات يرفض الدليل خوفًا من فلسفة لاحقة، أو يفرض فلسفة لاحقة باسم الدليل.

أولًا: الصدمة — كيف غيّر داروين تفكيرَ الناس؟

لم يكن «أصل الأنواع» أول كتاب يقترح تغير الكائنات عبر الزمن، لكنه كان من أكثر الكتب تأثيرًا لأنه جمع شواهد كثيرة وقدّم الانتخاب الطبيعي تفسيرًا منظمًا لبعضها. ومنذئذ تغيرت مواضع عدة في النقاش العام:

1. مكانة الإنسان البيولوجية: جعلت النظرية نسب الإنسان إلى سائر الحياة موضوع بحث متصلًا؛ فالإنسان والقردة العليا الحية ليس أحدهما أصل الآخر، بل تشترك خطوطها في أسلاف أقدم. واستعمل فرويد لاحقًا استعارة «الجرح النرجسي» لوصف تحولات من هذا النوع، وهي توصيف تاريخي لا نتيجة علمية.

2. الزمن العميق: كان علم الأرض قبل داروين قد وسع تقدير عمر الأرض، ثم جعل التاريخ التطوري الملايين والبلايين جزءًا ضروريًا من تفسير تنوع الحياة.

3. برهان النظم: قدّم الانتخاب الطبيعي تفسيرًا منافسًا لبعض التلاؤمات الحيوية التي اتخذها بيلي مثالًا على التصميم. لكنه لم يحسم وحده أسئلة منشأ القوانين أو قيمة التفسيرات الغائية؛ إنما نقل جزءًا من النقاش إلى مستوى مختلف.

4. القراءة الحرفية: وضعت الأدلة التطورية بعض قراءات نصوص الخلق الحرفية تحت ضغط تأويلي، فيما اختارت قراءات دينية أخرى فهم النصوص بوصفها خطابًا لاهوتيًا أو رمزيًا؛ ولا توجد استجابة واحدة داخل أي دين.

5. الأثر الاجتماعي: استُعملت مفردات الانتقاء والصراع في القرنين التاسع عشر والعشرين لتبرير سياسات استعمارية وعنصرية وتحسين النسل، وسنّت دول عدة برامج يوجينية بالفعل. لكن «الداروينية الاجتماعية» اختيار سياسي وأخلاقي انتقائي، لا نتيجة لازمة من نظرية تصف تغير الكائنات؛ فلا ينتج من وصف ما يحدث في الطبيعة حكم بما ينبغي أن يحدث في المجتمع.

ثانيًا: كيف تصدّى لها رجالُ الدين — تاريخُ الاستقبال بيتًا بيتًا

المسيحية — من أكسفورد إلى دوفر: أصبحت مناظرة أكسفورد سنة 1860 رمزًا شعبيًا للخلاف، إلا أن نص الحوار المنقول عنها صيغ في الذاكرة اللاحقة أكثر مما تحفظه الوثائق المعاصرة. ثم تعددت المواقف. أتاح منشور «الجنس البشري» سنة 1950 للكاثوليك بحث أصل الجسد الإنساني ضمن شروطه، وأشار يوحنا بولس الثاني سنة 1996 إلى قوة تراكم الأدلة، مع تمسك التعليم الكاثوليكي بخلق النفس الروحية مباشرة. وفي البيئات البروتستانتية قبل بعض اللاهوتيين التطور ورفضه آخرون؛ وكانت محاكمة سكوبس سنة 1925 وقضية دوفر سنة 2005 محطتين أمريكيتين بارزتين. وقضت محكمة دوفر، في سياق تدريس المدارس العامة في المنطقة، بأن «التصميم الذكي» لا يفي بمعايير العلم لذلك المنهج وبأن السياسة المطروحة غير دستورية؛ وليس الحكم تعريفًا جامعًا لكل نقاش فلسفي عن التصميم.

وفي تقاليد أخرى، عبّر تيار دو شاردان اليسوعي عن قراءة تطورية مسيحية ذات غاية روحية، بينما يجد القارئ في اليهودية طيفًا من القبول والتحفظ. وفي الهند لم تكن الفيدانتا أو فيفيكاناندا ممثلين للهندوسية كلها؛ فقد استخدما مفردات التطور بطريقتهما. ويعرض الدالاي لاما مبدأً تأويليًا مفاده أن الدليل العلمي القوي قد يدعو إلى مراجعة بعض القراءات، لكنه لا يختزل التقاليد البوذية في موقف واحد. هذه أمثلة استقبال لا خرائط نهائية للأديان.

في العالم الإسلامي، وصلت أفكار التطور إلى العربية في أواخر القرن التاسع عشر ضمن جدل أوسع حول المادية والحداثة. كتب جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» سنة 1881 في سياق نقد المادية وتلقي الأفكار الأوروبية، وربط بين مسائل فلسفية ونقاشات حول داروين؛ فلا يصح جعله ممثلًا وحيدًا لرد إسلامي.

وفي المقابل، عرض حسين الجسر في «الرسالة الحميدية» سنة 1888 إمكان أن تقبل القراءة الدينية تدرجًا في الخلق إذا ثبتت له شواهده؛ وهي محاولة تأويلية لا إجماعًا. وترجم إسماعيل مظهر «أصل الأنواع» إلى العربية ودافع عنه، وتباينت مواقف مفكرين مثل شبلي شميل ومحمد إقبال باختلاف تصوراتهم للمادة والوحي والإنسان. يوضح هذا التنوع أن عبارة «الموقف الإسلامي من التطور» تغطي نقاشات متعددة لا جوابًا واحدًا.

وفي القرن العشرين اتخذت حركات إسلامية واتجاهات تعليمية عدة موقفًا رافضًا للتطور، مع اختلاف حججها وحدود رفضها. وفي العقد الأول من القرن الحادي والعشرين انتشر إنتاج هارون يحيى/عدنان أوكطار بين جمهور واسع، وواجه نقدًا علميًا موثقًا بسبب أخطاء في الصور والبيانات والاستدلال. كما تغير موقع التطور في المناهج التركية سنة 2017. لكن الأمثلة الإعلامية لا تكفي لاستنتاج موقف متجانس لدى المسلمين أو لدى علمائهم.

وتظهر الاستطلاعات تباينًا كبيرًا حسب البلد، وتعريف «التطور»، ونوع السؤال، ومستوى التعليم. لذلك لا يحسن وصف جمهور ديني كامل بأنه يقبل أو يرفض النظرية بلا أرقام وتواريخ ومنهج

معلن. والأدق أن يقال إن أصواتًا معاصرة ما زالت تعيد فتح مسارات التوفيق أو النقد التي مثّلها الجسر وإقبال بطرائق مختلفة.

ثالثًا: جدول المواقف الستة — من وافق ومن نقض

الموقف التقريبي	ما يقبله أو يرفضه	أمثلة وحدود
1. الخلقية ذات الأرض الفتية	قراءة حرفية لزمن الخلق والطوفان، ورفض عمر الأرض الجيولوجي والسلف المشترك الواسع.	تضم تيارات ومؤسسات متباينة؛ ولا تمثل كل المحافظين الدينيين.
2. الخلق الخاص مع أرض قديمة	قبول قدم الأرض والكون، مع رفض السلف المشترك الواسع أو حصر التغير في نطاقات محددة.	توجد صيغ متعددة في بيئات مسيحية وإسلامية؛ وليس لها مذهب واحد.
3. التصميم الذكي	يقبل بعض معطيات التطور، لكنه يستدل من خصائص بعينها على تدخل مصمم مباشر.	بيهي وديمبسكي ومعهد ديسكفري أمثلة معاصرة؛ وفي دوفر 2005 حُكم بأنه ليس علمًا ملائمًا لتدريسه بديلًا في منهج العلوم بالمدارس العامة في المنطقة.
4. الخلق التطوري أو التطور الإلهي	يقبل السلف المشترك وآليات التطور، ويرى القوانين الطبيعية مجالًا لفعل إلهي؛ وتختلف الآراء في آدم والنفس والاصطفاء.	توجد صيغ كاثوليكية وبروتستانتية ويهودية وإسلامية متعددة؛ ولا تمثل وثيقة واحدة جميعها.
5. قبول علمي مع تعليق الحكم الميتافيزيقي	يقبل البيولوجيا التطورية بوصفها تفسيرًا علميًا، من غير أن يستنتج منها قصدًا كونيًا أو نفيه.	يوجد عند مؤمنين ولاأدريين وغيرهم؛ والطبيعية المنهجية ليست طبيعانية فلسفية بالضرورة.
6. الطبيعانية الفلسفية	يستنتج أن التاريخ التطوري بلا قصد متجاوز أو غاية موضوعية.	دوكينز ودينيت أمثلة على هذا الاستنتاج الفلسفي؛ وهو ليس نتيجة تجريبية لازمة من النظرية.

والفاصل المفيد ليس بين «الدين» و«العلم» بوصفهما كتلتين؛ بل بين قبول الأدلة البيولوجية أو نقدها، وبين الاستنتاجات الفلسفية التي تُبنى عليها. والمواقف الستة في الجدول أنماط تعليمية تقريبية، وقد يجمع الشخص أو المؤسسة بين عناصر من أكثر من نمط.

رابعًا: أقوى سبعة أدلةٍ تُقدَّم للنظرية

1. السجل الأحفوري وترتيبه: يسجل السجل الأحفوري، مع فجواته المتوقعة، تتابعًا زمنيًا يتسق في مجمله مع تفرع السلالات؛ فلا تظهر الثدييات الحديثة في الطبقات الكامبرية، ولا البشر مع الديناصورات غير الطيرية. وتضم الأمثلة أحافير تجمع سمات موروثة وأخرى مشتقة، مثل تيكتاليك، الذي عثر عليه سنة 2004 ووصف سنة 2006 في رواسب توقعت النظرية أن تحوي شكلًا قريبًا من منشأ رباعيات الأطراف؛ وهو ليس «جدًا مباشرًا» مثبتًا.

2. التشريح المقارن: تتكرر أنماط بنيوية متشابهة في أطراف الثدييات وسائر الفقاريات، وقد تحتفظ بعض البنى بأدوار متغيرة أو محدودة. لذلك لا يكفي وصف بنية بأنها «أثرية» للاحتجاج؛ بل توزن داخل شبكة أوسع من الشواهد المقارنة.

3. علم الأجنة: تقارن الدراسات مراحل النمو وبنى مثل الأقواس البلعومية في أجنة الفقاريات؛ وليس من الدقة تسميتها «خياشيم» في أجنة الثدييات.

4. الجغرافيا الحيوية: يتأثر توزيع الكائنات بتاريخ القارات والعزلة والهجرة والانقراض، إلى جانب ملاءمة البيئة؛ وتبرز الجرابيات الأسترالية وعصافير غالاباغوس أمثلة مهمة في هذا الباب.

5. الجينوم: تظهر بيانات الجينوم أنماط قرابة متداخلة تتوافق غالبًا مع شواهد أخرى، ومنها طفرات مشتركة في جينات فقدت وظيفة معينة، وإدماجات فيروسية قهقرية داخلية في

مواضع متناظرة، وبنية الكروموسوم البشري 2 التي تنسجم مع اندماج كروموسومين لدى السلف المشترك للقردة العليا. ولا تتطابق كل شجرة جينية في كل تفصيل، وهو متوقع مع تاريخ التهجين والانفصال السكاني؛ لذلك تُقرأ المحصلة لا جينًا واحدًا.

6. التغير المرصود: تظهر مقاومة البكتيريا للمضادات، وتغيرات موثقة في جماعات نباتية وحيوانية. وفي تجربة لينسكي طويلة الأمد نشأت في سلالة واحدة من الإشريكية القولونية، بعد نحو 31,500 جيل، قدرة على استعمال السترات هوائيًا في شروط التجربة نتيجة تغيرات جينية متتابعة؛ وهي مثال على ابتكار استقلابي محدود الشروط، لا نموذج مصغر لكل تاريخ الحياة.

7. القدرة التنبؤية: لا تقوم النظرية على مثال واحد، لكنها تقترح توقعات عن مواضع الأحافير وأنماط القرابة الجينية، ثم تقارن هذه التوقعات بأدلة مستقلة. وهذه القدرة من خصائص التفسير العلمي الجيد، لا «المعيار الأول» الوحيد للعلم.

خامسًا: أقوى سبعة اعتراضاتٍ تُقدَّم ضدها — وردودها

1. التنوع الكامبري: تشير العبارة إلى فترة ازداد فيها تنوع كثير من الخطط الجسدية للكائنات خلال عشرات ملايين السنين، لا إلى لحظة واحدة. وتناقش الأبحاث أحافير أقدم وعوامل بيئية ونمائية متعددة، مع بقاء تفاصيل المسارات محل بحث.

2. التعقيد غير القابل للاختزال: يستشهد بيهي بالسوط البكتيري. وتبين أبحاث المقارنة أن بعض المكونات تؤدي وظائف أخرى أو يمكن أن يعاد توظيفها في نظم جديدة، فيضعف ذلك الاستنتاج بأن كل نظام ظهر دفعة واحدة؛ لكن الطريق التاريخي لكل بنية بعينها يظل موضوع بحث لا شعارًا محسومًا.

3. الاعتراض الاحتمالي: احتمال العثور العشوائي على بروتين مكتمل لا يمثل ما تقوله النظرية؛ فالتباين ينشأ بعمليات جينية، ويمكن للانتخاب أن يحفظ تغيرات جزئية

نافعة، ولا تبحث البيولوجيا كل المتواليات الممكنة دفعة واحدة. ولا تحسم هذه الملاحظة كل سؤال عن منشأ الابتكار الكيميائي الحيوي.

4. أصل الحياة: سؤال نشأة أول منظومات قادرة على التكاثر ليس جزءًا من برهان التطور بعد وجودها. وهو مجال مستقل في الكيمياء قبل الحيوية، ما تزال فيه فرضيات وتجارب واعدة من غير نظرية مكتملة متفق عليها.

5. الفجوات الأحفورية: التحجر نادر والسجل غير كامل، لذلك لا يُتوقع أن يحفظ كل جيل أو كل فرع. والأحفورة الانتقالية ليست «حلقة» يجب أن تكون جدًا مباشرًا لنا، بل كائن يجمع سمات تساعد على فهم تفرع السلالات؛ وقد اتسعت هذه الشواهد كثيرًا منذ زمن داروين.

6. القانون الثاني للديناميكا الحرارية: يصف القانون ازدياد الإنتروبيا الكلية في نظام معزول. والأرض ليست نظامًا معزولًا، بل تستقبل طاقة من الشمس وتبددها؛ لذلك لا يلزم من نشوء ترتيب محلي في الكائنات الحية خرق القانون.

7. الوعي والأخلاق والعقل: تثير هذه الموضوعات أسئلة عن موثوقية العقل، وطبيعة الخبرة، ومصدر الإلزام الأخلاقي. وهي أسئلة فلسفية مهمة قد تدخل في تفسير أوسع للإنسان، لكنها لا تمثل اعتراضًا تجريبيًا مباشرًا على السلف المشترك أو تغير الجماعات.

الميزان على السلّم — وسؤالُ المبحث

الدعوى: «تغيرت الكائنات الحية عبر الزمن، وتشترك كثير من سلالاتها في أسلاف مشتركة». ما تسنده الأدلة بقوة هو حدوث التطور والسلف المشترك في تاريخ الحياة، وأن الانتخاب الطبيعي يعمل مع آليات أخرى في تفسير جانب كبير من التغير. وما يزال مفتوحًا: تفاصيل مسارات مخصوصة، وأصل الحياة، وبعض أسئلة الوعي. ولا تحسم هذه الأدلة، وحدها،

وجود قصد إلهي أو نفيه؛ لكنها تستطيع اختبار دعوى آلية أو تاريخية محددة إذا أنتجت توقعات قابلة للفحص.

وتبقى أسئلة النفس والكرامة والمعنى في مجالات فلسفية ولاهوتية مختلفة، ما لم تتحول إلى دعاوى تجريبية محددة. ويجدر أن يبقى السؤال الاجتماعي مستقلًا: كيف تحولت قضية علمية عند بعض البيئات إلى علامة على الهوية الثقافية والدينية؟ الإجابة تحتاج تاريخ التعليم والسياسة والاستعمار ونقد الحداثة، لا أحفورة وحدها.

> **إحالات المبحث:** برهان النظم والانتخاب التراكمي في الفصل 18؛ وخريطة مواقف الأديان من خلق آدم في المبحث السابق؛ وإله الفجوات في الفصل 3. وتراجع الأدلة الأساسية ومصادر تاريخ الاستقبال في قائمة المصادر، مع التفريق بين النظرية العلمية والقراءات الفلسفية والسياسية التي لحقت بها.

مبحث 23.7: الطوفانُ عبر الأديان والحضارات — قصةُ نوح: هل يعرفها الجميع، وماذا تعني معرفتُهم لها؟

روايات الطوفان في نصوص مختارة: حدود المقارنة، ووجوه الشبه والاختلاف، واحتمالات الانتقال والذاكرة والحدث المحلي، وما تستطيع الجيولوجيا اختباره وما لا تستطيع.

ملخص المبحث: أثارت قراءة جورج سميث للوح الطوفان من ملحمة جلجامش في سبعينيات القرن التاسع عشر سؤالًا جديدًا عن صلة الروايات الرافدية برواية نوح. لا يكفي التشابه وحده للحكم بالاقتباس أو بذاكرة حدث واحد؛ فالمقارنة تحتاج إلى تاريخ النصوص وطرق انتقالها وسياقاتها، كما تحتاج دعوى الطوفان العالمي إلى اختبار جيولوجي مستقل.

مدخل: سؤالان في سؤال

يسأل القارئ: هل تعرف كل الأمم قصة الطوفان؟ والجواب الأمين يبدأ بتصحيح السؤال: توجد روايات طوفان في تقاليد كثيرة، لا في كل تقليد ولا بالصيغة نفسها. وتختلف قوائم المقارنين بحسب ما يعدونه «رواية طوفان»، وبحسب احتمال الاتصال اللاحق أو الاستقلال. والسؤال الأهم ليس عدد القصص وحده، بل ما الذي تدل عليه علاقاتها النصية، وبيئاتها، وتواريخ تداولها.

أولًا: الجولة — الطوفانُ في روايات الأمم

الرافدان: زيوسودرا وأتراحاسيس ورواية أوتنابشتم في ملحمة جلجامش من أقدم روايات الطوفان المكتوبة الباقية. تُؤرَّخ النسخة السومرية الباقية من زيوسودرا تقريبًا إلى الألفية الثانية قبل الميلاد، وتوجد نسخ أكدية قديمة من أتراحاسيس؛ لكن تاريخ اللوح الباقي لا يساوي تلقائيًا تاريخ تأليف كل تقليد. وتعرض هذه النصوص آلهة تقرر الكارثة ثم ينجو شخص بإنذار وسفينة، مع اختلافات بين النصوص نفسها.

في الرافدين تظهر روايات زيوسودرا وأتراحاسيس وأوتنابشتم في نصوص متعددة وعصور مختلفة. واللوح الحادي عشر من ملحمة جلجامش، في نسخته النينوية الباقية، يروي إنذار أوتنابشتم وبناء سفينة وحمل كائنات حية، ثم انحسار الماء وإطلاق طيور وتقديم قربان؛ وتفاصيل العدد والشكل والمدة تختلف بالترجمة والنص. وفي التكوين 6–9 يرد الطوفان في إطار فساد الأرض وعهد إله واحد مع نوح، ويقرأ النقد التاريخي المقاطع المتباينة فيه بوصفها تقاليد مدمجة، وهو تفسير واسع الانتشار لا إلزام على كل قارئ. وفي القرآن يتكرر خبر نوح ليبرز الرسالة والرفض والنجاة؛ ولا ينشغل بتفاصيل السفينة والطيور والمدة على النحو نفسه. وفي «شاتاباتا براهمانا» يحذر السمك مانو، ثم تُعرّف السمكة بفيشنو في مصادر لاحقة كـ«ماتسيا بورانا». وتوجد روايات أخرى، منها قصة ديوكاليون، لكن صحة المقارنة تتوقف على نص بعينه وسياق انتقاله، ولا يجوز جمع تقاليد الشعوب الأصلية تحت صيغة واحدة.

تظهر في «بوبول فوه» الكيتشي قصة هلاك بشر الخشب، وهي نص يختلف في وظيفته وبنيته عن ملحمة جلجامش أو التكوين. أما التقاليد المنسوبة إلى شعوب الأنديز وأمريكا الشمالية وأستراليا وأفريقيا فلا تصح معاملتها كتلة واحدة؛ فلكل جماعة روايتها ولغتها وتاريخ نقلها، وقد تتداخل فيها آثار التماس اللاحق أو التدوين الاستعماري. وتبقى صلة بعض روايات السواحل الأسترالية بارتفاع البحر بعد العصر الجليدي فرضية بحثية تُفحص في كل رواية ودليلها، لا تاريخًا دقيقًا محسومًا للذاكرة الشفوية.

ثانيًا: الغياباتُ الدالّة — الأمم التي لا تعرف طوفانَ العقاب

وهنا أثمنُ ما في الجولة للحائر:

مصر: لا تبرز في النصوص المصرية الكلاسيكية رواية طوفان مؤسس مماثلة لروايات نوح أو جلجامش. وأقرب الأمثلة «هلاك البشرية»، حيث تُرسل حتحور لمعاقبة البشر ثم تتوقف الكارثة بالحيلة؛ وهي قصة عقاب لا طوفان. ولا يكفي هذا الغياب لتفسير تاريخ نهر النيل أو نفسية مجتمع كامل.

الصين: تبرز في روايات يو العظيم كارثة مائية يعالجها البطل بحفر القنوات وتنظيم المياه، فتختلف وظيفتها عن نموذج الناجي في سفينة. وترد نوا في تقاليد أخرى متصلة بإصلاح السماء؛ ولا يصح جمع الروايتين في قصة واحدة أو جعل أي منهما ملخصًا للتراث الصيني كله.

ولا يثبت غياب قصة مشهورة في مجموعة نصوص يابانية أو كونفوشية أو بوذية أن كل هذه التقاليد تخلو من روايات الماء والكوارث. فغياب المثال من مختاراتنا حدّ للمقارنة، لا برهان على غياب الحكاية من تراث واسع ومتعدد.

الزرادشتية: يروي «الفنديداد» أن يِما يبني «فارا» لحفظ نماذج من الأحياء من شتاء مهلك، لا من ماء. لذلك يجوز مقارنة بنية الإنذار والملجأ بحذر، لا جعلها نسخة من الطوفان. وقد تؤثر أخطار البيئة في صور القصص، لكن ربط كل رواية بنهر بعينه أو استنتاج طريق انتقالها من ذلك وحده يتجاوز الدليل.

ثالثًا: جدول العناصر المشتركة — بمعيار واحد

العنصر	نصوص رافدية مختارة	التكوين 6–9	القرآن: مواضع نوح	قصة مانو في مصادر هندية محددة	ديوكاليون في مصادر يونانية
سبب الكارثة	يختلف بين النصوص؛ ففي أتراحاسيس ضجيج البشر	فساد الأرض وعنفها	تكذيب قوم نوح بعد إنذار	كارثة مائية أو دورية؛ لا عقاب صريح في أقدم الرواية	غضب زيوس أو فساد البشر في روايات محددة
الفاعل	آلهة متعددة، بأدوار متباينة	الإله الواحد	الله	السمكة المنقذة؛ وتعرَّف بفيشنو في مصدر لاحق	زيوس
الإنذار	إيا/إنكي يحذر الناجي بطرائق مختلفة	أمر مباشر لنوح	وحي وأمر بصنع الفلك	تحذير السمكة لمانو	بروميثيوس يحذر ديوكاليون في رواية أبولودوروس
الناجي	زيوسودرا أو أتراحاسيس أو أوتنابشتم، بحسب النص	نوح وأسرته	نوح ومن آمن معه؛ لا يحدد النص عددًا عامًا	مانو	ديوكاليون وبيرا
الوعاء	سفينة؛ ووصفها الهندسي يختلف بالنص والترجمة	فلك ذو أبعاد مذكورة	فلك يصنع بوحي	سفينة تقودها أو تجرها السمكة	صندوق أو سفينة صغيرة
الكائنات الحية	«بذرة الحياة» أو كائنات حية في بعض النصوص	زوجان؛ وسبعة أزواج من الطاهر في مقطع آخر	من كل زوجين اثنين	بذور الكائنات في بعض المصادر	—

العنصر	نصوص رافدية مختارة	التكوين 6–9	القرآن: مواضع نوح	قصة مانو في مصادر هندية محددة	ديوكاليون في مصادر يونانية
المدة	نحو ستة أيام وسبع ليال في اللوح XI، ولا تعميم على النصوص كلها	أربعون يومًا للمطر ومئة وخمسون يومًا لغلبة المياه ضمن سرد أطول	غير محددة	غير محددة	تسعة أيام في رواية أبولودوروس
الرسو	جبل نصير في اللوح XI	جبال أراراط	الجودي	موضع جبلي في روايات لاحقة	بارناسوس في رواية شائعة
الطيور	حمامة ثم سنونو ثم غراب في اللوح XI	غراب ثم حمامة	—	—	—
الختام	قربان ومنح أوتنابشتم حياة استثنائية في اللوح XI	عهد وقوس قزح	نجاة الرسول وهلاك المكذبين ودروس دعوية	تجدد الحياة البشرية في روايات لاحقة	إعادة البشر بطريقة أسطورية

يقارن الجدول نصوصًا مختارة، لا جميع روايات الطوفان. والتشابه بين التكوين والروايات الرافدية في عناصر مثل السفينة والطيور والجبل والقربان قوي بما يكفي لتبرير المقارنة الأدبية، لكنه لا يحدد وحده اتجاه التأثير ولا يقرر صدق أي رواية. ويبرز القرآن في هذه المقارنة تركيزًا أوضح على الرسالة والرفض والنجاة، فيما تختلف قصة مانو وديوكاليون في البنية والدلالة.

رابعًا: ملفُّ جلجامش والتكوين — أشهر مقارنة في تاريخ نقد النصوص

في سبعينيات القرن التاسع عشر عرض جورج سميث ترجمته للوح الطوفان من ملحمة جلجامش، فأثار ذلك اهتمامًا واسعًا بسبب التشابه مع قصة نوح. وكان الأثر العلمي الأهم هو فتح سؤال العلاقة بين النصوص، لا إثبات جواب نهائي لها.

يقترح كثير من مؤرخي الشرق الأدنى أن التكوين تشكل في بيئة عرفت تقاليد رافدية وأعاد صوغ عناصر منها داخل لاهوت مختلف، مع بقاء الخلاف في تاريخ التحرير وطرائق الانتقال. وتقرأ اتجاهات إيمانية أخرى التشابه بوصفه حفظًا متنوعًا لحدث واحد، أو أثرًا لمادة مشتركة أقدم. هذه فرضيات تاريخية متباينة؛ ولا يكفي تشابه العناصر وحده لترجيح واحدة منها.

قاعدة المقارنة هنا: التشابه يبرر البحث في الصلة المحتملة، لكنه لا يثبت الاقتباس ولا ينفيه. وتحديد اتجاه التأثير يحتاج إلى تاريخ النصوص، واللغة، ومسارات الاتصال، وأدلة مستقلة أخرى.

خامسًا: ما يبرزه القرآن ومساحات اختلاف التأويل

يفارق القرآنُ الروايتين السابقتين في أربعة:

يذكر القرآن أن نوحًا لبث في قومه «ألف سنة إلا خمسين عامًا»، ويعرض دعوته المتكررة ورفض قومه لها؛ فيصبح الطوفان خاتمة مسار دعوي وأخلاقي داخل السرد القرآني.

ويروي القرآن حوار نوح مع ابنه الذي يأبى الركوب، ثم حوار نوح مع ربه. ولا يظهر هذا التفصيل في التكوين أو الروايات الرافدية التي نقارنها هنا. ويقرأ كثير من المفسرين القصة بوصفها تأكيدًا أن القرابة لا تكفي للنجاة، مع بقاء تفاصيل القراءة اللاهوتية داخل تقاليد التفسير.

وترد امرأة نوح في القرآن مثالًا أخلاقيًا في سورة التحريم، في سياق يفرق بين رابطة البيت والمسؤولية الإيمانية؛ ولا يلزم من هذه الإشارة ادعاء تفرد عالمي للقصة أو العنصر.

ويسمي القرآن الجودي موضعًا لرسو السفينة، وتختلف الدراسات في تعيينه الجغرافي الحديث. وقرأ كثير من المفسرين الكلاسيكيين الطوفان قراءة عامة، بينما عرض مفسرون معاصرون قراءات إقليمية تربطه بقوم نوح ومجال دعوتهم. ويستند الطرفان إلى آيات وطرائق لغوية مختلفة؛ لذلك يبقى الخلاف التأويلي داخليًا، ولا يحسمه ذكر موضع جغرافي وحده.

سادسًا: التفسيرات الأربعة — والجيولوجيا

كيف تُقرأ سعةُ انتشار الحكاية؟

1. ذاكرة حدث واحد: قراءة إيمانية وتاريخية ترى أن كارثة كبرى حفظتها تقاليد مختلفة. وهي فرضية تحتاج، إذا عوملت كتفسير تاريخي، إلى أدلة مستقلة عن مجرد التشابه.

2. الانتشار من مركز: تقترح أن بعض الروايات انتقل عبر شبكات الشرق الأدنى والبحر المتوسط بالكتابة والتجارة والاتصال. وهي تفسر علاقات نصية قريبة أكثر مما تفسر كل رواية مائية بعيدة أو حديثة التدوين.

3. أحداث محلية متكررة: تقترح أن الفيضانات والعواصف وارتفا ع البحر أنتجت قصصًا مستقلة أو أعيدت صياغتها محليًا. ويدعمها اختلاف التفاصيل والبيئات، لكن كل حالة تحتاج دليلها ولا تكفي الفكرة العامة وحدها.

4. الفرضيات الجيولوجية: ارتفع مستوى البحر عالميًا بنحو 120 مترًا منذ ذروة العصر الجليدي الأخيرة، فغمرت مياهٌ سواحل كانت مأهولة. واقترح رايان وبيتمان أن تدفق المياه إلى حوض البحر الأسود قرابة 5600 ق.م قد يكون ذا صلة بقصص طوفان، لكن حجم الحدث وسرعته وصلته بنوح مسائل متنازع عليها. أما علم الأرض المعاصر فلا

يدعم طوفانًا عالميًا حديثًا غمر جميع الجبال في زمن الإنسان؛ فالسجل الطبقي واللباب الجليدي وحلقات الأشجار والبيانات الأثرية والجغرافيا الحيوية لا تتسق مع ذلك النموذج. والفيضانات الإقليمية الكارثية حقائق جيولوجية وتاريخية. وإذا طُرحت معجزة لا يتوقع منها أثر جيولوجي، فهي دعوى إيمانية من جنس مختلف عن فرضية جيولوجية قابلة للاختبار.

الميزان على السلّم — وسؤالُ المبحث

الدعوى: «الطوفان حدث تاريخي تعرفه كل الأمم». ما يثبته البحث بدرجة عالية هو وجود روايات طوفان متعددة، وعلاقات أدبية قوية بين بعض النصوص الرافدية والتوراتية، ووقوع فيضانات إقليمية كارثية. وما لا تؤيده علوم الأرض هو طوفان عالمي حديث غمر جميع الجبال في زمن الإنسان. ولا يثبت من انتشار القصص وحده أنها جميعًا ذاكرة حدث واحد، أو أنها كلها منقولة من مركز واحد.

تستطيع الجيولوجيا أن تختبر دعوى الطوفان العالمي بوصفها حدثًا ماديًا متوقع الآثار، لكنها لا تستطيع وحدها أن تعيّن طريق انتقال نص أو أن تحسم معناه الديني. أما المقارنة الأدبية فتسأل عن النصوص واللغات وبيئات التداول؛ ومن جمع المجالين من غير خلط كان أقرب إلى قراءة عادلة.

> **إحالات المبحث:** نصوص زيوسودرا وأتراحاسيس وجلجامش في قائمة المصادر، والتكوين 6–9 والآيات القرآنية الخاصة بنوح في نصوصها وتفاسيرها، ومباحث المقارنة بين روايات الطوفان في الفصل 15. وتفصل هذه الإحالات بين التشابه الأدبي والادعاء التاريخي والاختبار الجيولوجي.

مبحث 23.8: علوم الدماغ والطب النفسي والدين — العلم يدخل رأس المؤمن

ملخص المبحث: تستطيع علوم الأعصاب والطب النفسي أن تصف بعض الشروط العصبية والنفسية التي ترافق الصلاة والتأمل والخبرات غير المألوفة، وأن تدرس صلتها بالعافية والضيق. لكنها لا تنتقل من هذا الوصف وحده إلى إثبات موضوع التجربة الروحية أو نفيه. كما أن هذا الحد المنهجي لا يمنعها من فحص دعوى دينية حين تصوغ تنبؤًا طبيعيًا أو تاريخيًا قابلًا للاختبار.

مدخل: حين يدرس العلم صاحب التجربة

يدرس الفلك والفيزياء العالم الذي ينظر إليه الإنسان، أما علوم الأعصاب والطب النفسي فتدرس بعض الآليات التي بها ينتبه ويشعر ويتذكر ويؤمن ويشك. فإذا صُوِّر الدماغ أثناء الصلاة أو التأمل، أو دُرست صلة الممارسة الدينية بالضيق النفسي، فلا يكون الباحث قد عثر على «الإيمان» في موضع من الجمجمة؛ بل يكون قد وصف جانبًا من شروط الخبرة الإنسانية وآثارها المحتملة. ومن هنا يبدأ السؤال الفلسفي: هل يكفي وصف الآلية لتفسير التجربة كلها؟ والجواب لا يُستخرج من صورة الرنين وحدها.

أولًا: الارتباطات العصبية ليست خريطةً للروح

منذ تسعينيات القرن الماضي درست أبحاث متفاوتة الحجم والمنهج الصلاة والتأمل والذكر وممارسات قريبة منها. وتشير بعض الدراسات إلى ارتباطات في شبكات الانتباه وتنظيم الانفعال ومعالجة الذات، إلا أن النتائج تختلف باختلاف نوع الممارسة والعينة وطريقة القياس؛ فلا

توجد إلى اليوم «بصمة دماغية» واحدة للصلاة أو للتجربة الروحية. وما يثبته ذلك هو أن هذه الخبرات، ككل خبرة واعية، تتجسد في عمل الدماغ.

لكن وجود ارتباط عصبي لا يحسم صدق التفسير الميتافيزيقي للتجربة ولا بطلانه. فالآليات العصبية لازمة للرؤية الصادقة وللوهم البصري معًا، ولا يكفي العثور عليها للتمييز بينهما؛ بل نحتاج إلى أدلة مستقلة عن موضوع الإدراك. كذلك تصف خريطة الدماغ كيف تقع الخبرة في الإنسان، ولا تفصل وحدها في وجود ما يفسرها دينيًا أو طبيعيًا. ومع ذلك تستطيع العلوم اختبار دعاوى خارجية محددة إذا صيغت بحيث تقبل الاختبار.

ثانيًا: «نقطة الله» و«خوذة الله» — ما الذي لم تثبته التجارب

في بعض الحالات السريرية قد ترافق نوبات الفص الصدغي خبرات وجدانية أو إدراكية غير مألوفة، ومنها خبرات ذات لغة دينية. لكن الانتقال من ملاحظة حالات محدودة إلى القول إن الصرع «يفسر الدين» انتقال غير مشروع، كما لا يصح تشخيص شخصيات تاريخية من كتاباتها أو من حكايات لاحقة عنها. وأُطلق إعلاميًا اسم «خوذة الله» على تجارب ادّعت أن تحفيزًا مغناطيسيًا ضعيفًا قد يثير شعورًا بحضور غامض. ولم تؤيد إعادة مضبوطة بالتعمية المزدوجة أن المجال المغناطيسي نفسه هو سبب الخبرة، بينما ظهر أثر للتوقع والإيحاء.

فالنتيجة المتأنية ليست العثور على مركز للإله أو على مفتاح صناعي للدين، بل درس في الفرق بين العنوان الصحفي والنتيجة البحثية. والخبرة الدينية لا تختزل إلى موضع واحد في الدماغ؛ فهي، كسائر الخبرات المركبة، تستدعي شبكات متعددة. أما عبارتا «الدماغ يصنع الإله» و«الدماغ يستقبل الإلهي» فهما تفسيران فلسفيان زائدان على القياس: الأولى تفترض غياب موضوع خارجي، والثانية تفترض وجوده، ولا يختار جهاز القياس بينهما.

ثالثًا: المواد المغيّرة للوعي وحدود الاستدلال

كانت تجربة «الجمعة العظيمة» سنة 1962 صغيرة ومحدودة بمعايير البحث الحالية. ثم درست تجارب أحدث، منها أعمال في جامعة جونز هوبكنز، السيلوسيبين في ظروف مضبوطة، مع اختيار دقيق للمتطوعين وإشراف ودعم. وقد وصف بعض المشاركين خبرات من نمط ما يسمى في الأدبيات «الخبرة الصوفية»: اتصالًا أو تجاوزًا للذات أو معنى شخصيًا عميقًا. لكن ذلك لا يساوي بين جميع الخبرات الدينية وتأثير المادة، ولا يجعل وصف المشارك برهانًا على حقيقة موضوع التجربة أو بطلانه.

ويُستفاد من هذه النتائج في حدّين متلازمين: فالإحساس باليقين أو القداسة، مهما كان عميقًا، لا يكفي وحده دليلًا عامًا؛ لأن خبرات قريبة منه قد تستثار في ظروف مختلفة. وفي المقابل، لا يبرهن إمكان استثارة خبرة صناعيًا أن كل خبرة مماثلة وهم. ولا يجوز أن يُفهم هذا العرض دعوةً إلى التجربة الذاتية؛ فهذه المواد تحمل مخاطر وتخضع في البحث والعلاج لضوابط طبية وقانونية.

رابعًا: الطب النفسي والدين — من النظريات الكلية إلى فحص أدق

قدّم فرويد تفسيرًا نفسيًا مؤثرًا للدين، ربطه بالحاجة إلى الحماية الأبوية وبالقلق والضبط الاجتماعي. وهو نظرية في تاريخ الأفكار والنفس الإنسانية، لا تشخيص سريري لشعوب أو مؤمنين. كما لم يكن تاريخ الطب النفسي موقفًا واحدًا ثابتًا من الدين؛ فقد تنوعت مدارسه وممارساته ودراساته.

وفي العقود الأخيرة اتسعت الدراسات التي تبحث الصلة بين التدين أو الروحانية والصحة النفسية. وتجد مراجعات كثيرة ارتباطات متفاوتة بين بعض صور الممارسة الدينية وبعض مؤشرات التكيف أو الرفاه، لكن الاتجاه السببي وحجم الأثر يتغيران بحسب المجتمع والعمر

وطريقة القياس، وقد تتداخل معه الجماعة والمعنى والدعم الاجتماعي والظروف الاقتصادية والصحية. لذلك لا يصح تحويل الارتباط إلى وعد علاجي أو إلى حكم على صدق العقيدة.

كما تميز الدراسات بين طرائق مختلفة للتدين: فقد ترافق الثقة والمعنى والانتماء الداعم تحسنًا عند بعض الناس، في حين قد يرافق الصراع الديني أو الخوف العقابي الساحق أو الوسواس الديني ضيقًا أكبر. والسؤال الأدق ليس: «هل الدين نافع أو ضار؟»، بل: أي ممارسة أو اعتقاد، ولمن، وفي أي ظرف، وبأي أثر؟

ولا تثبت المنفعة النفسية صدق دعوى دينية، كما لا يثبت الضرر بطلانها. لكنها تمنع التعميمين المتقابلين: أن الدين مرض بطبعه، أو أنه علاج كافٍ لكل ألم.

فالنتائج الصحية جزء من فهم التجربة البشرية، لا حكم نهائي في المسائل الميتافيزيقية. والرعاية الجيدة لا تجعل احترام دين المريض أو لادينه بديلًا من تقويمٍ علاجي مسؤول.

خامسًا: الخبرة الروحية والاضطراب — الحذر من التشخيص بالوصف

لا يميز الطبيب النفسي بين تجربة روحية واضطراب ذهاني بمجرد مضمون الاعتقاد، أو شعور الشخص بالسكينة، أو موافقة جماعته عليه. التقييم السريري ينظر إلى مسار الخبرة وتوقيتها، ودرجة الضيق، والنوم والقدرة على العناية بالنفس والعمل والعلاقات، وتنظيم التفكير والسلوك، والبصيرة، والسلامة، والتاريخ الصحي، والمواد المؤثرة، والأسباب الطبية المحتملة، والسياق الثقافي والديني. والسياق الثقافي مهم لفهم الخبرة، لكنه ليس شهادة تلقائية بصحتها أو مرضيتها.

ويعترف الدليل التشخيصي بإمكان أن تكون المشكلة الدينية أو الروحية موضوعًا للاهتمام السريري من غير أن تكون اضطرابًا في ذاتها. لذلك لا يصح للطبيب أن يثبت أو ينفي عقيدة ميتافيزيقية، ولا للقارئ أن يشخّص مؤمنًا أو لادينيًا من بعيد. وإذا صاحب التجربة خطر على

النفس أو الغير، أو فقدان شديد للنوم أو العناية بالنفس، أو ارتباك متصاعد، فطلب المساعدة المهنية العاجلة أولى من أي جدل فكري.

سادسًا: الدماغ، الشخص، ومسألة النفس

تكشف إصابات الدماغ والأمراض العصبية علاقة سببية قوية بين الدماغ وبعض وظائف الذاكرة والانفعال والسلوك والشخصية. وقصة فينياس غيج مثال تاريخي مشهور، لكن رواياتها اللاحقة بالغت أحيانًا في تصوير التحول الذي أصابه؛ والعبرة الأمتن لا تتوقف على حالة واحدة، بل على تراكم الأدلة السريرية والعصبية.

هذه الوقائع تضغط على كل نظرية في النفس: فالمادي قد يراها دليلًا على أن الحالات الذهنية وظائف دماغية، والثنائي قد يراها دليلًا على اعتماد التعبير الذهني في الحياة الجسدية على الدماغ. لكنها لا تحسم وحدها مسألة الهوية بين العقل والدماغ أو إمكان البقاء بعد الموت؛ فهذه استنتاجات فلسفية تحتاج إلى حجج إضافية.

ويستعمل بعض الثنائيين تشبيه الجهاز المعطل الذي يمنع وصول البث، لا انطفاء البث نفسه. والتشبيه قد يوضح تصورًا، لكنه ليس دليلًا تجريبيًا قائمًا بذاته. كما أن ما يسمى «المشكلة الصعبة للوعي» سؤال فلسفي ما زال محل خلاف: يرى بعض الفلاسفة أن الوصف العصبي لا يستنفد الخبرة الذاتية، ويرى آخرون أن المشكلة تتغير أو تضيق بتقدم التفسير.

أما الدعوى الشعبية بأن الدماغ مجرد محطة لا علاقة لها بالذاكرة أو الشخصية، فمناقضة للأدلة ولا ينبغي إحياؤها. ومن أراد الدفاع عن تصور غير مادي للإنسان فليعرض حججه الفلسفية بوضوح، وليواجه الاعتراضات عليها، بدل تعليقها على فجوة عصبية مؤقتة.

خاتمة المبحث: ما تقيسه العلوم وما لا تقرره

تصف علوم الدماغ بعض آليات الخبرة الدينية، ويصف الطب النفسي بعض صلاتها بالعافية والضيق والرعاية. ولا تنتج من ذلك، وحده، برهانًا على صدق دين أو بطلانه. لكن هذا لا يجعل كل دعوى دينية بمنأى عن البحث؛ فما يتصل منها بوقائع طبيعية أو تاريخية محددة يبقى خاضعًا لنوع الدليل الملائم له.

ومن الناحية العملية، لا ينبغي أن يحل الإيمان محل العلاج، ولا أن يُعامل العلاج بوصفه خصمًا للإيمان أو اللادين. من يمر بضيق نفسي يستحق مختصًا يحترم سياقه وقيمه، ويأخذ ألمه بجدية.

سؤال الحائر: إذا تكرر في أدمغة أشخاص مختلفين نمط من الانتباه أو الانفعال أثناء الصلاة أو التأمل أو الحب، فماذا يصف هذا التشابه تحديدًا؟ وما الأدلة الأخرى التي نحتاج إليها قبل الانتقال من وصف التجربة إلى الحكم على موضوعها؟

> **إحالات المبحث:** تفسيرات التدين النفسية في الفصل 1، والتجربة الدينية بميزانها في الفصل 18، ودليل الثمرة في الفصل 19. وتراجع قائمة المصادر الخاصة بهذا المبحث قبل استخدام دراسة عصبية أو نفسية بوصفها حكمًا في صدق اعتقاد أو بطلانه.

مبحث 23.9: الفلسفةُ والدين — خصمان أم جاران؟

خريطة تعليمية لمواقف متكررة، ومعارك داخل التقاليد، وأسئلة حديثة عن حدود العقل — على السلّم السباعي وبميزان واحد

ملخص المبحث: سبقت أسئلة الفلسفة عن العقل والوحي العلم الحديث بقرون، وظلّت علاقتها بالتقاليد الدينية تتبدل بحسب السياق والمدرسة. لا تعرض الصفحات قانونًا واحدًا يحكم جميع الأديان، بل خريطة تقريبية لمواقف متكررة، ولمعارك داخل كل تقليد، ولأسئلة حديثة أعادت فحص حدود العقل ودور الإيمان.

مدخل: لماذا هذا المبحث بعد مباحث العلم؟

قطعتَ في هذا الفصل ومباحثه رحلة مع العلم: الفيزياء والفلك والكون والإنسان والدماغ. وتُظهر هذه الرحلة أن كثيرًا من النزاعات التي سُمّيت «معارك العلم والدين» لم تقع بين معادلة ونص مجردين، بل بين تأويل فلسفي للمعادلة وتأويل فلسفي للنص. فالفلسفة كانت حاضرة في غير قليل من الميادين التي مررت بها، وهذا المبحث يسمّي بعض أسئلتها وأدواتها.

والسؤال أقدم من سؤال العلم الحديث: حين تدخل الحجة الفلسفية بمنطقها ومفاهيمها في فضاء ديني، كيف تستقبلها جماعة أو مدرسة؟ قد تُعامل بوصفها تهديدًا، أو أداة للشرح والدفاع، أو طريقًا مساعدًا إلى الحقيقة. وتتبدل الإجابة باختلاف العصر والنص والمؤسسة والمدرسة؛ لذلك فهذه خريطة لمواقف داخل تقاليد متعددة، لا تقسيم حاسم بين «دين يقبل الفلسفة» و«دين يرفضها».

ولنحرر المصطلح أولًا. «الفلسفة» هنا اسم واسع لممارسات الحجة والتحليل في أسئلة الوجود والمعرفة والقيمة؛ وقد تتفاعل مع النص أو التجربة أو العرف، ولا تعمل دائمًا في عزلة عنها. و«الدين» هنا تقاليد نصية وطقسية وأخلاقية متعددة، وبعضها لا يؤسس سلطته على وحي بالمعنى الإبراهيمي. لذا لا نفترض جوابين متماثلين لسؤال واحد، بل نسأل كيف تتجاور مصادر المعرفة المختلفة أو تتنازع في سياق بعينه.

أولًا: عدسات ثلاث في تقاليد متعددة

أحد هذه المواقف يعطي الإيمان أو التقليد أولوية على التفلسف، ويرى أن بعض الحجج الوافدة قد تضلل أكثر مما تنفع. وفي الجدل المسيحي المبكر صاغ ترتليان مقابلة أثينا وأورشليم في «في وصف الهرطقات» (7)، وهي عبارة لا تختزل تاريخ المسيحية كله. وفي بعض البيئات الإسلامية تحفّظ علماء من طرائق المنطق والكلام أو من بعض كتب اليونان، مع اختلاف كبير بينهم في العلل والحكم. وشهدت جماعات يهودية جدالات ومنعًا محليًا لبعض الدراسات الفلسفية، كما أعطت تيارات تعبّدية في الهند الخبرة والمحبة أو الممارسة أولوية على البرهان. أما كيركغارد فانتقد تحويل الإيمان إلى استنتاج موضوعي محض، ولم يكن ذلك دعوة بسيطة إلى ازدراء العقل. القاسم هنا هو تحديد مجال الحجة، لا رفض التفكير من حيث هو تفكير.

وموقف آخر يستخدم أدوات العقل داخل إطار ديني: الوحي أو التقليد مرجع أساس، لكن الحجة تُستعمل للشرح والدفاع وترتيب المفاهيم. ويندرج في هذا الوصف، مع بقاء الفروق، علم الكلام الإسلامي بمدارسه المتعددة؛ والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية ليسوا قولًا واحدًا في العقل والتأويل. وتقارن به، بحذر، مسالك من اللاهوت المسيحي واليهودي. وفي الهند نشأت تقاليد النيايا في المنطق ونظرية المعرفة، وتبدلت صلاتها بسلطة الفيدا عبر عصورها؛ كما طورت الكونفوشية الجديدة ميتافيزيقا وأخلاقًا في حوار نقدي مع البوذية والطاوية. التشابه هنا في الوظيفة التعليمية، لا في تطابق العقائد أو المؤسسات.

وموقف ثالث يحاول المواءمة: يفترض أصحابه أن الحقيقة لا تناقض الحقيقة، ثم يختلفون في معنى البرهان، وفي متى يصح التأويل، وفي حدود كل منهما. عند ابن رشد، مثلًا، صيغت علاقة الحكمة بالشريعة بعبارة «الصاحبتان بالرضاع» في سياق مخصوص؛ أما الكندي والفارابي وابن سينا فقدموا صيغًا أخرى لا يصح دمجها في موقف واحد. وفي المسيحية واليهودية ظهرت قراءات رمزية وفلسفية متنوعة للنصوص؛ أما «الرشدية اللاتينية» وعبارة «الحقيقتين» فموضع جدل تاريخي لا شعار يصف مدرسة كاملة. وفي الهند والصين توجد تقاليد فلسفية متعددة، لكنها لا تقابل الوحي الإبراهيمي مقابلة آلية. لذلك فالمواءمة وصف لعائلة من المحاولات، لا حكم جاهز على جميعها.

هذه المواقف الثلاثة عدسة تعليمية نافعة إذا قُرئت بوصفها تقريبًا لا قانونًا. فقد يجتمع في التقليد الواحد أكثر من موقف، وقد يتغير موقف المدرسة من مسألة إلى أخرى. لذلك لا تكفي عبارة من قبيل «الإسلام يرفض الفلسفة» أو «المسيحية تعانق العقل» أو «الهندوسية تأمل بلا برهان»؛ فالسؤال الأدق: أي تيار، وفي أي عصر، وفي أي مسألة؟

ثانيًا: سجالات حول العقل والنقل

في الذاكرة العربية تبرز معركة «التهافت». ناقش الغزالي في «تهافت الفلاسفة» عشرين مسألة، وعدّ ثلاثًا منها — قدم العالم، وعلم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد — بالغة الخطورة دينيًا. ورد ابن رشد في «تهافت التهافت» من داخل مشروع فلسفي مختلف. ثم عالج ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» دعوى التعارض بمنهج آخر في نقد الدليل المنقول والمعقول. لا تصف هذه الكتب حربًا بسيطة بين «الدين» و«الفلسفة»، بل سجالًا مركبًا بين متكلمين وفلاسفة ومفسرين حول معنى البرهان، وحدود التأويل، وشروط نسبة الرأي إلى الوحي.

وتساعد أمثلة من تقاليد أخرى على رؤية تنوع الاستراتيجيات لا تطابقها. في المسيحية ارتبطت صيغة «أومن لكي أفهم» بأوغسطين ثم أنسلم، بينما ميّز توما الأكويني بين ما يبلغه العقل وما

يتلقاه الوحي من غير أن يجعل ذلك فصلًا تامًا بينهما. وهذه مسالك تاريخية متعددة، لا ترتيبًا واحدًا أجمعت عليه الكنائس.

وفي اليهودية اختلفت طرائق وصل التوراة بالبرهان بين من شدد على خصوصية الخبرة والتقليد ومن لجأ إلى التأويل الفلسفي، كما يظهر في تباين الكوزاري و«دلالة الحائرين». وفي جنوب آسيا اختلفت المدارس التي تقر بسلطة الفيدا في مقدار ما تمنحه للاستدلال، بينما قامت البوذية والجاينية على تقاليد معرفية مستقلة عنها. وفي الصين تداخلت الطقوس والأخلاق والميتافيزيقا في تيارات متنوعة. هذه المقارنات تفتح باب السؤال، لكنها لا تجعل النظم المختلفة نسخًا من معركة واحدة.

ويسجل التاريخ حالات من الرقابة أو المنع أو الإقصاء لفلاسفة في بعض البيئات الدينية والسياسية، كما يسجل حالات من التبني وإعادة القراءة. لكن السجل غير متساوٍ بين التقاليد والعصور، ولا يبرهن وحده أن كل تأويل مرفوض صار لاحقًا مقبولًا، أو أن التغيير دليل صحة أو خطأ. فائدته للحائر أن الحدود المؤسسية بين المقبول والمرفوض تتبدل، وأن الحكم ينبغي أن يعود إلى الحجة والنص والسياق معًا.

ثالثًا: تحوّلات حديثة في سؤال العقل والإيمان

وفي العصر الحديث قدّم كانط نقدًا مؤثرًا للبراهين الميتافيزيقية التقليدية، ورأى أن العقل النظري لا يملك معرفة تجريبية أو برهانية بالمتجاوز للتجربة على النحو الذي ادعته تلك البراهين. وفي «نقد العقل العملي» عالج الله والحرية والخلود بوصفها مصادرات للعقل العملي مرتبطة بأفق الأخلاق، لا نتائج لبرهان نظري بسيط. وقد أثرت قراءاته في لاهوتات واتجاهات شتى، لكن لا يصح اختزالها في هدم الدين أو في تأسيس إيمان أعمى.

وفي أواخر القرن العشرين وما بعده اتسعت فلسفة الدين التحليلية في الجامعات والدوريات، فأعادت صوغ حجج قديمة وابتكرت صورًا جديدة لها وللاعتراض عليها. يعرض مؤمنون ولا دينيون براهين في الحدوث والنظام والخبرة والشر والاكتفاء الطبيعي، ويختلفون في قوة المقدمات والنتائج. والدرس ليس أن الفلسفة حسمت القضية أو أنها بلا أثر، بل أن الحكم يتبع الحجة المحددة ومدرستها، لا اسم «الفلسفة» وحده.

وفي الفكر الإسلامي الحديث ظهرت استجابات متباينة للفلسفات المعاصرة: من تحفّظ منها، ومن أعاد بناء الكلام بأدواتها، ومن سعى إلى حوار نقدي معها. ولا يمثل أي مسار منها الإسلام كله أو جمهور المسلمين؛ والأجدى أن تُقرأ النصوص وأصحابها وحججهم بدل قياس النجاح أو الفشل بشعار عام.

جدول إرشادي: نماذج من التعامل مع الفلسفة، لا تصنيف شامل

البيت أو السياق	التحفّظ من الفلسفة أو تقديم التقليد	توظيف العقل في اللاهوت أو الشرح	مواءمات وقراءات فلسفية
الإسلام (أمثلة لا تمثل جميع مدارسه)	تحفّظ بعض المحدثين والفقهاء من المنطق والكلام	المعتزلة والأشاعرة والماتريدية: مدارس مختلفة في العقل والتأويل	الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد: صيغ متباينة لعلاقة الحكمة بالشريعة
تيارات مسيحية	سجالات حول حدود الحكمة اليونانية؛ لا موقف كنسي واحد	أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني: مسالك متباينة للعقل والإيمان	تأويلات فلسفية ورمزية متنوعة؛ «الرشدية اللاتينية» مسألة تاريخية متنازع عليها

البيت أو السياق	التحفّظ من الفلسفة أو تقديم التقليد	توظيف العقل في اللاهوت أو الشرح	مواءمات وقراءات فلسفية
تيارات يهودية	منع محلي وجدال حول الفلسفة في بعض جماعات العصور الوسطى	موسى بن ميمون وغيره: وصل النص بالبرهان في صيغ مختلفة	تأويلات رمزية وفلسفية متعددة للتوراة
سياقات هندية متعددة	مدارس تؤكد الفيدا أو التعبد؛ لا موقف هندي موحد	النيايا: منطق ونظرية معرفة؛ وعلاقتها بالفيدا تغيرت تاريخيًا	مدارس الفيدانتا متعددة؛ والبوذية والجاينية تقاليد مستقلة
سياقات صينية متعددة	تقاليد تمنح الطقس والتعلم وزنًا كبيرًا؛ لا تقابل مباشر للوحي	الكونفوشية الجديدة: ميتافيزيقا وأخلاق في حوار مع البوذية والطاوية	قراءات فلسفية متنوعة للطاو والكونفوشية

اقرأ الجدول بوصفه خريطة تقريبية لا جدول تطابقات. فقد تُظهر الأعمدة وظائف متشابهة — التحفّظ، والتسخير، والمواءمة — في سياقات متباعدة، لكنها لا تثبت وحدة في العقيدة أو التاريخ. والمقارنة النافعة تسأل عن الحجة والمؤسسة والنص في كل حالة، ولا تجعل التشابه في البنية حكمًا بالتماثل.

ثلاث حالات دراسية: أين يقع الخلاف؟

الحالة الأولى: قدم العالم والكون المرصود. كان قدم العالم من المسائل المركزية في الجدل الوسيط، لكن سؤال الفلاسفة عن أزلية العالم ليس هو نفسه سؤال الكوسمولوجيا المعاصرة عن تاريخ الكون المرصود. تدعم النماذج الكونية السائدة طورًا مبكرًا حارًا كثيفًا وتاريخًا محدودًا للكون المرصود، لكنها لا تستنتج وحدها خلقًا من عدم، ولا تحسم كل تصورات البداية أو

العلة. لذلك لا تجعل النتيجة الحديثة انتصارًا آليًا لمتكلم على فيلسوف، ولا هزيمة للدين؛ بل تذكّر بأن صلة النظرية العلمية بالدعوى الميتافيزيقية تحتاج إلى مقدمات إضافية.

الحالة الثانية: النفس والبعث. لا تعطي اليهودية أو المسيحية أو الإسلام تصورًا واحدًا ثابتًا للنفس والجسد والآخرة؛ ففي كل منها نصوص ومدارس وتأويلات مختلفة، وتأثر بعضها بمفاهيم يونانية بدرجات متفاوتة. وقد أعاد باحثون ولاهوتيون معاصرون في بعض هذه التقاليد إبراز مركزية قيامة الجسد أو الكائن كله، بينما أبقت تيارات أخرى على صيغ ثنائية للنفس والجسد. الدرس ليس أن فهمًا دينيًا «تراجع»، بل أن التمييز بين النص والتفسير والتأثر الفلسفي شرط لفهم تاريخ العقيدة.

الحالة الثالثة: الوحي ومحاولة تفسيره. قدّم الفارابي وابن سينا، في صيغ تختلف بينهما، تفسيرًا فلسفيًا للنبوة يرتبط بالعقل الفعّال وبالقوة المتخيلة؛ وفيه يتلقى النبي المعاني في صور يمكن للجمهور فهمها. رفض متكلمون هذا التصور لأسباب عقدية وفلسفية، بينما رأى فيه آخرون محاولة لشرح إمكان النبوة داخل صورة كونية عقلية. ولا يثبت هذا التفسير ولا ينفي وقوع الوحي؛ فهو يقترح نموذجًا مفهوميًا لكيفية فهم الدعوى، ثم تبقى دعوى الوحي نفسها محتاجة إلى أدلتها الخاصة.

والخيط الجامع للحالات الثلاث ليس قاعدة تقول من ينتصر: الفلسفة أم الدين. إنها أمثلة على أن السؤال يتغير باختلاف نوعه: فبعضه تاريخي أو علمي، وبعضه تفسيري، وبعضه ميتافيزيقي أو ديني. ومن ثم فالحكم المسؤول يبدأ بتحديد المسألة قبل إعلان نتيجة عامة.

رابعًا: السلّم السباعي — إمكان التوافق بين الفلسفة والدين

نطبق سلّم الكتاب هنا على دعوى محددة ومتواضعة: أن بعض المفكرين يرون إمكان توافق العقل الفلسفي والوحي الديني إذا فُهما على نحو صحيح.

1. الدعوى: يرى طيف من المؤمنين والفلاسفة أن التعارض النهائي بين برهان صحيح وفهم صحيح للوحي غير لازم؛ ويبرر بعضهم ذلك بوحدة الحقيقة، ويفضّل آخرون الحديث عن اختلاف الميادين أو مستويات الخطاب.

2. أقوى ما يؤيدها: أن تاريخ التقاليد يضم محاولات جادة للوصل بين الحجة والنص، وأن بعض التعارضات الظاهرة انكشف فيها أن الخلاف يدور حول تأويل أو مقدمة فلسفية قابلة للمراجعة. غير أن وجود تلك المحاولات وبقاءها لا يثبت بمفرده صدق الدعوى في كل حالة.

3. أقوى اعتراض عليها: أن عبارة «إذا صح الفهمان» قد تبدو محصنة إن استُخدمت لإزاحة كل تعارض بمجرد إعادة التأويل؛ كما أن دعاوى مثل الوحي الشخصي والمعجزة والبعث وخصوصية التقليد لا تزول أسئلتها الفلسفية بمجرد توزيع المجالات.

4. أقوى جواب عن الاعتراض: لا يلزم من الدعوى إنكار التعارض الظاهر ولا منع نقد التأويل؛ بل تُفهم، عند أنصارها، بوصفها التزامًا بفحص الدليل والنص والسياق قبل الحكم النهائي. ومراجعة النظريات والفهوم أمر واقع في التاريخ، لكنها لا تثبت اتجاهًا واحدًا ولا تغني عن فحص كل دعوى على حدة.

5. ما ثبت: أن علاقة الفلسفة بالتقاليد الدينية ليست صورة تاريخية واحدة؛ وأن مدارس كثيرة استخدمت الحجة في الشرح أو النقد أو التأويل؛ وأن نزاعات كثيرة وقعت بين قراءات للنصوص ومقدمات فلسفية متنافسة، لا بين كيانين مجردين اسمهما «العقل» و«الدين».

6. ما لم يثبت: لا تُثبت الفلسفة وحدها دينًا بعينه، ولا ينفي تاريخ الفلسفة إمكان الوحي. كما أن النتيجة الميتافيزيقية — إن قبلت — لا تكفي وحدها لتحديد إله موصوف في تقليد بعينه، إذ تحتاج دعاوى الوحي والتاريخ والخبرة إلى أدلة من نوعها.

7. سؤال الحائر: حين يبدو النص والحجة في تعارض، ما الذي أحتاج إلى فحصه أولًا: دقة الدليل، أم دلالة النص، أم الافتراضات الفلسفية التي تربطهما؟ وهل أملك سببًا مستقلًا لترجيح تفسير على آخر؟

خامسًا: قواعد الحائر في هذا الباب

1. التحفّظ من الفلسفة يحمل غالبًا تصورًا ضمنيًا للمعرفة، كما أن الثقة المطلقة في العقل تحمل تصورًا ضمنيًا لحدوده. فلا يلزم أن يقبل القارئ كل اصطلاح فلسفي، لكنه يحتاج إلى تمييز افتراضاته ومساءلتها.

2. ليس كل تعارض تعارضًا. قبل أن تحكم بأن حجة تنقض نصًا، اسأل: هل الاستدلال صحيح ومقدماته مقبولة؟ وهل دلالة النص قطعية أم محتملة؟ وهل الطرفان يجيبان عن السؤال نفسه؟

3. قد يعيد السؤال الفلسفي صياغة الجواب الديني أو توضيح ألفاظه. وهذا تطور تفسيري يراه بعضهم إثراء ويراه آخرون تجاوزًا؛ فلا يُحسم وصفه قبل قراءة النص والسياق والحجة.

4. ميّز بين النتيجة الميتافيزيقية والدعوى الدينية الخاصة. فبعض البراهين الفلسفية ينتهي إلى علة أولى أو واجب وجود أو مبدأ عقلي؛ أما صفات الإله وعلاقته بالإنسان ودعاوى الوحي فمسائل إضافية مختلف فيها.

5. لا تحكم على موقف تقليد من العقل بأشد قرونه تشددًا ولا بأكثرها انفتاحًا. اسأل دائمًا: أي تيار، وأي نص، وأي مؤسسة، وأي حجة؟

خاتمة: السؤال المفتوح

تنتهي الجولة لا إلى قانون واحد يحكم الفلسفة والدين، بل إلى تاريخ من أسئلة ومواءمات واعتراضات متعددة. قد يرى قارئ أن الإيمان يبدأ حيث تنتهي الحجة، وقد يرى آخر أن الحجة تظل لازمة لتقييم كل دعوى؛ لكن أيًا من الجوابين لا يعفيه من تحديد ما يدعيه، وما دليله، وما الذي قد يغيّر رأيه. بهذا تُقرأ الخريطة: لا بقرار معسكر سابق، بل بتمييز بين النص والتفسير والبرهان والخبرة.

> **إحالات المبحث:** في الفرق بين النتيجة الميتافيزيقية ودعوى الوحي، انظر الفصل 9؛ وفي مراحل الاستدلال، الفصلين 18 و19؛ وتراجع النصوص الأولية والدراسات الموجزة في قائمة المصادر قبل البناء على أي مقارنة.

الفصل 24: الموت وما بعده

آخرُ الأسئلة الكبرى — وأولُها في قلب كل إنسان: ما أنا؟ وإلى أين أمضي؟ وما الذي ينتظرني هناك؟

ملخص الفصل: يسأل هذا الفصل عن معنى الموت، وعن صور البقاء التي اقترحتها التقاليد الدينية والفلسفية. يبدأ بخريطتين: تصورات الإنسان بين الروح والجسد، وتصورات القيامة والتجدد؛ ثم يقارن بين نماذج من مصر والرافدين والإبراهيميات والهند والفناء الفلسفي، من غير أن يجعل الوصف التاريخي حكمًا على صدق أي اعتقاد.

يسير الفصل في ثلاث خطوات: خريطة لما يُفهم من الإنسان قبل سؤال المصير؛ وخريطة لتصورات النهاية والحساب والتجدد؛ ثم قراءة أبطأ لعدد من النماذج المؤثرة. ومعيار القراءة ثابت: نبدأ بالنصوص وبما يقوله أهل التقليد، ونفرّق بين العقيدة المعيارية والتاريخ الاجتماعي والممارسة الشعبية. ويصف الطبُّ الموتَ بوصفه حدثًا حيويًّا، أما سؤال البقاء بعده فسؤال ديني وفلسفي لا يحسمه الوصف الطبي وحده.

مبحث تمهيدي أول للفصل 24: الروح والجسد عبر الأديان والحضارات — «ما أنا؟» قبل «إلى أين أمضي؟»

الجولة الكبرى في تصورات النفس، وجدول المقارنة، والنماذج الثلاثة — وخط الصدع المدهش الذي لا يمر حيث تظن

ملخص المبحث: قبل أن تسأل: إلى أين أمضي؟ اسأل: ما الذي يُفهم أنه يمضي؟ هل الإنسان جسد حيّ فحسب، أم ذاتٌ متمايزة عن جسدها، أم كيان متجسد لا يختزل في أحد الطرفين؟ تعرض الخريطة أجوبة متباينة داخل الأديان والحضارات، ولا تفترض أن كل تقليد يملك جوابًا واحدًا ثابتًا.

مدخل: السؤال الذي يسبق سؤال المصير

قبل سؤال «ماذا بعد الموت؟» يقف سؤال أسبق: ما الإنسان الذي يُنسب إليه الموت أو البقاء؟ اختلفت الإجابات بين تصور للجسد والروح بوصفهما متمايزين، وتصور للإنسان بوصفه وحدةً متجسدة، وتصور ينقد فكرة الذات الثابتة نفسها. ومن هذه الإجابات تتفرع صور القيامة والتناسخ والفناء؛ لذلك لا تبدأ الخريطة بباب الآخرة، بل باللغة التي تصف صاحبها.

أولًا: الجولة الكبرى

في نصوص مصرية قديمة تظهر صورة الإنسان في عناصر مترابطة، منها الكا والبا والآخ والاسم والظل والقلب، ولا تمثل هذه المصطلحات منظومة واحدة ثابتة في كل عصر. وارتبط التحنيط والدفن بنظام واسع من الحفظ والهوية والطقس والاستعداد للرحلة بعد الموت؛ لذلك فالجسد في كثير من تلك النصوص شريك مهم في مصير المتوفى، لا مجرد غلاف مهمل، من غير أن يصح ردُّ العقيدة المصرية كلها إلى شرط واحد للخلود.

وتعرض نصوص سومرية وأكدية، ومنها ملحمة جلجامش، صورًا لعالم سفلي قاتم يقيم فيه الإطِمّو أو الشبح بعد الموت. غير أن هذه النصوص تنتمي إلى عصور وأجناس أدبية متعددة؛ فتفيد في رسم أفقٍ من الآفاق الرافدية، لا في تعريف دين الرافدين كله أو استخراج أخلاق مجتمع كامل من صورة واحدة للآخرة.

في طبقات واسعة من العبرية التوراتية، تدل كلمات مثل «نِفِش» و«روح» و«نَشامة» على الحياة والشخص والنسمة والقوة المحيية أكثر مما تدل على «جوهر مستقل» بالمعنى الفلسفي المتأخر. ومع ذلك، فشواهد الموت والروح في الكتاب العبري ليست ملفًا مغلقًا، وتناقش الدراسات وجود تصورات متعددة، بعضها أقرب إلى بقاءٍ منفصل. ثم وسّعت اليهودية اللاحقة مفرداتها وتصوراتها عن العالم الآتي والقيامة، فتجاور في التراث الواحد أكثر من لغة عن الإنسان ومصيره.

في الشعر الهوميري تظهر البسيخيه غالبًا ظلًّا في عالم هاديس؛ ثم قدّمت تيارات أورفية وفيثاغورية وأفلاطونية صورةً أصرح لنفس خالدة تتطهر من عوائق الجسد. وفي المقابل عرّف أرسطو النفس بأنها صورة الجسد الحي وكماله الأول. لكن مسألة «العقل الفعّال» عنده ظلت موضع تفسير طويل؛ فلا يصح جعله شاهدًا بسيطًا على إنكار بقاء النفس أو إثباته.

تؤكد عقائد مسيحية كبرى كرامة الجسد وقيامة الأموات، في مواجهة اتجاهات قديمة جعلت المادة شرًا محضًا أو أنكرت التجسد الحقيقي. ومع ذلك لا تتطابق الكنائس في وصف الحالة بين الموت والقيامة، ولا في لغة المطهر أو الجحيم أو خلاص الجميع. ولذلك فالأدق

أن يقال: إن قيامة الجسد مركز راسخ في تقاليد مسيحية واسعة، مع تاريخ متنوع في تفسير علاقة النفس بالجسد.

في القرآن تنبيه صريح إلى حدود المعرفة بماهية الروح: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». وتعرض النصوص القرآنية النفس في سياق المسؤولية والتزكية، والجسد في سياق الخلق والتكليف والعبادة؛ ثم وسعت مدارس الكلام والفلسفة والتصوف الكلام في ماهية الروح بطرائق مختلفة. فالإمساك القرآني عن تعريف تفصيلي لا يمنع تعدد الاجتهادات اللاحقة، لكنه يمنع تقديم أحدها بوصفه النص كله.

ويظل البعث الجسدي عنصرًا مركزيًا في جمهور صيغ الاعتقاد الإسلامي، وقد كان موضع جدل معروف مع بعض الفلاسفة والمتكلمين حول الكيفية وطبيعة البقاء. ومن ثم فالصياغة الأعدل هي أن المعاد الجسدي عقيدة راسخة في التيارات الإسلامية الغالبة، لا أن تاريخ الإسلام خلا من النقاش أو من تعدد الشروح.

لا تختزل كلمة «الهندوسية» مدارس الهند كلها في صيغة واحدة. ففي تقاليد هندوسية كثيرة يُفهم الآتمان بوصفه مبدأً باقيًا تعبر به الكائنات دورة الميلاد والموت؛ وفي أدفايتا فيدانتا خاصةً تُصاغ علاقة الآتمان بالبراهمان في لغة اللاازدواج. أما مدارس فيدانتا أخرى فتفهم العلاقة على نحو مغاير. وتبقى صورة الثياب المتبدلة في بهاغافاد غيتا مدخلًا بليغًا إلى بعض هذه التصورات، لا تعريفًا شاملًا لها جميعًا.

تنقد البوذية، ولا سيما في صيغها المبكرة، تثبيت ذات دائمة مستقلة؛ وتصف الشخص عبر خمسة تجمعات متغيرة: الجسد والإحساس والإدراك والتشكيلات الذهنية والوعي. وليس المقصود تقرير أن «لا شيء» يستمر، بل تفسير الاستمرار والولادة الجديدة في لغة النشوء المشروط والكارما، مع اختلاف المدارس البوذية في تفصيل هذه المسألة. لذلك فـ«اللا ذات» أدق من عبارة «لا روح أصلًا».

في تقاليد صينية وداوية تظهر مفردات الهون والبو بأشكال متباينة، وتُترجم أحيانًا بالروح اللطيفة والروح الأرضية، مع أن الترجمة لا تستوعب دلالاتها كلها. كما تروي بعض سير الخالدين إمكان طول العمر أو خلود الجسد، بينما تصف نصوص داوية أخرى تحوّلًا يولّد «شخصًا» غير خاضع للموت. فلا يصح جمع هذه التقاليد في عقيدة واحدة عن روحين أو عن خلود جسدي حرفي.

وفي الزرادشتية ينبغي التمييز بين الأورفان، أي النفس أو الروح، والفرَوَشي، وهو مفهوم مركب تطور تفسيره في النصوص. وتعرض مصادر متأخرة تصورًا لقيامة وتجديد كوني، لكن العلاقة بين مفردات الروح والجسد ليست بسيطة ولا ثابتة عبر الأفيستا والبهلوية. أما «أديان الشعوب» فليست تقليدًا واحدًا؛ والأمانة تقتضي تسمية كل مجتمع ونصه بدل جمع تجارب متباعدة في سلة واحدة.

ثانيًا: جدول مقارن — نماذج إرشادية لا عقائد جامعة

التقليد أو السياق	تصور الإنسان	مكانة الجسد	ما بعد الموت في النماذج	أفق النجاة أو التحرر
مصر القديمة	كا وبا وآخ واسم وقلب	يُحفظ ويخدم الطقس	رحلة المتوفى وصلته بالقبر	عدل وطقس وحفظ الاسم
بلاد الرافدين	جسد وإطِمّو	يفنى؛ والدفن مهم	شبح في العالم السفلي	ذكر وقرابين؛ لا خلود عام
العبرانية واليهودية	نِفِش وروح وجسد: ألفاظ متداخلة	مخلوق؛ لا «سجن»	شيول؛ ثم قيامة في نصوص لاحقة	عهد وعدل ورجاء؛ مع تنوع
اليونان: نماذج	ظل هوميري أو نفس؛ بحسب المدرسة	من «قبر الروح» إلى «صورة الجسد»	هاديس أو تناسخ	فضيلة أو طقس أو معرفة

التقليد أو السياق	تصور الإنسان	مكانة الجسد	ما بعد الموت في النماذج	أفق النجاة أو التحرر
تيارات مسيحية	إنسان جسدي-روحي؛ صيغ متباينة	خلق صالح والقيامة مركزية	حالة وسطى ثم قيامة	نعمة وإيمان وعمل
الإسلام	جسد ونفس وروح؛ ماهيتها موضع اجتهاد	أمانة وتكليف	برزخ ثم بعث	إيمان وعمل ورحمة
الهندوسية: مدارس	آتمان أو بوروشا في مدارس كثيرة	مؤقت أو أداة ممارسة	تناسخ في سمسارا	موكشا بطرق متنوعة
البوذية: تقاليد	لا ذات ثابتة؛ استمرار سببي	أحد المجاميع	ولادة جديدة مشروطة	نيرفانا: زوال التعلق
الجاينية	جيفا وكارما مقيّدة	موضع مؤقت	الجيفا عبر الولادات	تهذيب الكارما والتحرر
سياقات صينية	هون/بو في نصوص؛ تصورات متنوعة	قبر وطقس وصلة	أسلاف وأرواح وعوالم	بر الأسلاف؛ أو خلود طاوي
الزرادشتية	بدن وأوروان وفروشي؛ مفاهيم متغيرة	مخلوق طيب وأحكام طهارة	جزاء فردي وقيامة لاحقة	فكر وقول وعمل صالح

ثالثًا: التحليل — النماذج الثلاثة، وخط الصدع الذي لا يمر حيث تظن

يمكن الاستعانة بثلاثة نماذج تحليلية لتيسير المقارنة: نموذج يركز على الإنسان المتجسد والقيامة؛ ونموذج يركز على ذات أو نفس تتجاوز الجسد؛ ونموذج ينقد وجود ذات ثابتة من

الأصل. وهذه النماذج أدوات قراءة، لا صناديق تاريخية مغلقة؛ فقد يجتمع في التقليد الواحد أكثر من نموذج، وقد تتغير اللغة بين النص والشرح والممارسة.

لا تمر الفروق كلها بين «الدين» و«العلم»؛ فهي تظهر داخل التقاليد نفسها، بين من يشدد على الوحدة المتجسدة ومن يشدد على تمايز النفس عن البدن. أما علوم الأعصاب فتدرس اعتمادًا وثيقًا لألوان من الخبرة والذاكرة والشخصية على الدماغ الحي، لكنها لا تصدر بحكم تجريبي نهائي في وجود الروح أو إمكان بقائها. هنا يبدأ الحوار الفلسفي، ولا ينتهي في المختبر.

ولهذا تبقى «التبعية العصبية» حجة فلسفية معتبرة في نقاش الوحدة واللاجوهرية، لا نتيجةً ميتافيزيقية قاطعة. كما تبقى أسئلة الوعي والهوية الشخصية والنسخ الرقمي أسئلة مفتوحة: هل الشخص جسد بعينه، أم سيرة وذاكرة، أم نمط معلومات، أم أكثر من ذلك؟ التقنيات الجديدة لا تحل السؤال القديم، لكنها تجبرنا على صياغته بدقة أكبر.

خاتمة: سؤال المبحث المفتوح

تكتمل الخريطة ويبقى السؤال شخصيًا: حين تقول «أنا»، هل تشير إلى جسدك الحي، أم إلى ذات متمايزة عنه، أم إلى سيرة متغيرة لا جوهر ثابتًا وراءها؟ لا يلزمك الفصل أن تحسم هنا؛ لكنه يدعوك إلى ملاحظة أن كل تصور للمصير يفترض، صراحة أو ضمنًا، تصورًا معينًا للإنسان. ومن هذا السؤال ننتقل إلى الخريطة الثانية: كيف تصوّرت التقاليد نهاية التاريخ أو استمرار العالم؟

> **إحالات المبحث:** في علاقة الدماغ بتصور النفس، مبحث 23.8؛ وفي القيامة والروحانية، المصادر المذكورة في قائمة هذا الفصل. والمقارنة لا تستغني عن مراجعة النصوص والدراسات المتخصصة في كل تقليد.

مبحث تمهيدي ثانٍ للفصل 24: يوم القيامة (اليوم الآخر) عبر الأديان والثقافات

ملخص المبحث: هل للتاريخ خاتمة وحساب، أم دورات متعاقبة من الفساد والتجدد، أم لا يملك البشر علمًا بالمصير؟ تقارن هذه الخريطة تصورات مختارة من غير أن تفترض أن كل دين أو حضارة يتكلم بصوت واحد، أو أن التشابه بين الصور دليل تلقائي على اقتباس أو صحة.

تظهر صور النهاية والحساب أو التجدد في تقاليد كثيرة، لكنها لا تؤدي الوظيفة نفسها في كل سياق. فقد يكون السؤال عن مصير الفرد، أو عن تجدد الكون، أو عن إصلاح الجماعة، وقد يجتمع أكثر من أفق في النص الواحد. لذلك فالأدق رسم عائلات من التصورات بدل الحديث عن «فكرة بشرية واحدة».

الأديان الإبراهيمية

يؤكد القرآن البعث والحساب والجزاء، ويصف يوم القيامة بأسماء ومشاهد متعددة. أما التفاصيل الواسعة عن علامات الساعة، والمهدي، والدجال، وعودة عيسى، وفتنة القبر، فترد بدرجات متفاوتة في الحديث والتفسير والمدارس العقدية؛ ولفظ «المهدي» نفسه لا يرد في القرآن. ولهذا يميّز العرض بين ما هو قرآني صريح، وما هو تطوير حديثي أو تفسيري، وما تختلف فيه الجماعات الإسلامية.

تتحدث نصوص مسيحية عن مجيء المسيح ودينونة الأحياء والأموات، وتستخدم سفر الرؤيا صورًا رمزية كثيفة عن الصراع والعدل وتجدد الخلق. غير أن الكنائس والتيارات المسيحية تختلف في قراءة الرؤيا، وفي معنى الألفية، وفي ترتيب الأحداث الأخروية. لذلك لا تعرض

الأختام والأبواق وهرمجدون بوصفها «جدولًا زمنيًا» متفقًا عليه، بل بوصفها لغةً نصية قرأتها الجماعات بطرائق متباينة.

تضم المصادر اليهودية أطيافًا واسعة: آخرة الأيام، والماشيح، والعالم الآتي، وقيامة الموتى. وتبرز هذه العناصر بوضوح متفاوت في الكتاب العبري، والأدب الثاني للهيكل، والتقاليد الحاخامية والحديثة. وتمثل مبادئ ابن ميمون شاهدًا مهمًا على مكانة الماشيح والقيامة في صياغة يهودية مؤثرة، لكنها لا تختصر تنوع اليهودية كلها ولا تجعل التفاصيل الأخروية موحدة بين مدارسها.

الديانة الزرادشتية (فارس القديمة)

تقدم نصوص زرادشتية متعددة صورةً لصراع كوني ينتهي بتجديد العالم، ويمثل ساوشيانت والقيامة والعبور والتنقية عناصر بارزة في بعض الصيغ المتأخرة. غير أن أكثر الأوصاف التفصيلية وصلتنا من مصادر بهلوية متأخرة، وتختلف النصوص في دقائقها. أما احتمال تأثير التصورات الإيرانية في اليهودية والمسيحية اللاحقتين ففرضية تاريخية ذات حجج ومعارضات، لا علاقة اقتباس محسومة.

الديانات الهندية

تظهر في نصوص هندوسية، ولا سيما في بعض البورانات، دورات كونية وأعصر تتعاقب، وترد صورة كالكي ضمن سياقات فيشنوية مخصوصة. لكن التقاليد الهندوسية لا تتطابق في تفسير الزمن والكارما والموكشا؛ لذا فالأنسب تقديم كالي يوغا وكالكي مثالًا من أمثلة هذا الأفق، لا بوصفه عقيدة جامعة لكل ما يسمى هندوسيًا.

تحتفظ تقاليد بوذية كثيرة بفكرة مايتريا بوذا المستقبل، وتربطها بتجدد التعليم في زمن تراجعه. غير أن صورة المستقبل، ومدى حضور العوالم والولادة الجديدة، ومعنى النيرفانا، تختلف باختلاف المدارس والمناطق. ولذلك فالحساب هنا ليس «يومًا عالميًا» في الصياغات البوذية الشائعة، بل تداخل بين كارما الفرد، واستمرار السمسارا، وأفق التحرر.

حضارات وثقافات أخرى

تروي قصائد الإيدا عن راغناروك: صراع كوني، وخراب، ثم عالم يتجدد وتبقى منه حياة بشرية وإلهية. وهي نافذة رئيسة على الخيال الإسكندنافي الذي وصلنا في نصوص مدونة متأخرة نسبيًا، لا دستورًا عقائديًا واحدًا لكل سكان الشمال في كل عصر.

في نصوص جنائزية مصرية، ومنها فصول من «كتاب الموتى»، يظهر وزن القلب أمام ماعت ضمن رحلة المتوفى في العالم الآخر. وترتبط النجاة بالعدالة والطقس والمعرفة الجنائزية، وتتنوع التصورات بين الأزمنة والنصوص. وهذا أدق من اختزال مصر القديمة في محكمة أخلاقية واحدة أو في سحر جنائزي واحد.

لا يصح دمج حضارات أمريكا الوسطى في تصور واحد. ففي المصادر الخاصة بالأزتك تظهر عوالم متعددة للموتى، وقد يرتبط المصير في بعض الروايات بنوع الوفاة وبالطقس الكوني. أما تقاويم المايا فتعبر عن دورات زمنية معقدة؛ ونهاية دورة العدّ الطويل سنة 2012 لم تكن نبوءة مؤكدة بفناء العالم. التشابه الجغرافي لا يغني عن الفصل بين النصوص والمجتمعات.

خيوط مشتركة لافتة

تتكرر في عدد من التقاليد موضوعات مثل فساد العالم، أو رجاء التجدد، أو عودة معلم أو مخلّص، أو محاسبة على الفعل. لكنها لا تجتمع كلها في كل تقليد، ولا تحمل المعنى نفسه حيث تجتمع. المقارنة الجيدة تلاحظ التشابه ثم تسأل: هل هو بنية عامة، أم تبادل تاريخي، أم استجابة بشرية متقاربة لأسئلة متشابهة؟

تميل صيغ كثيرة في اليهودية والمسيحية والإسلام والزرادشتية إلى تصور زمن ذي أفق نهائي، بينما تتكلم تقاليد هندية وبوذية عديدة عن دورات وولادات متعاقبة. ومع ذلك فهذه خريطة أولية لا قانون حديدي؛ إذ تتداخل الدورات والنهايات والتحولات الفردية داخل التقليد الواحد.

الجدول المقارن لمصير الفرد بعد الموت — تقاليد مختارة وأسئلة واحدة

ينقل الجدول التالي نماذج مختارة إلى أسئلة مشتركة: ما الذي يُتصوّر أنه يبقى؟ وأين يكون المصير؟ وما المعايير التي تذكرها النصوص؟ وهل يوصف المصير بالنهائية أو بالتكرر؟ وكيف تحضر صلة الأحياء بالموتى؟ وهو جدول إرشادي، لا بديل عن قراءة النصوص ولا ممثل لجميع أتباع أي تقليد.

السياق	ما يُتصوّر أنه يبقى	إلى أين	المعيار المذكور	نهاية أم دورة؟	أثر بين الأحياء
مصر القديمة	كا وبا وآخ	دوات وحقول الإيارو	وزن القلب والطقس	صور متباينة	دفن وتحنيط وذكر
بلاد الرافدين	إطِمّو	كور، العالم السفلي	دفن وذرية وقرابين	غالبًا مستمر	طقوس وذكر الاسم

السياق	ما يُتصوّر أنه يبقى	إلى أين	المعيار المذكور	نهاية أم دورة؟	أثر بين الأحياء
اليونان: نماذج	ظل أو نفس	هاديس أو إليسيوم أو تناسخ	بحسب النص والمدرسة	متباين	جنائز وفلسفات للموت
الرومان: نماذج	مانيس وأرواح	عالم سفلي أو بيت	طقس الأسرة والراحل	متباين	جنائز وأسلاف
إسكندنافية قديمة	موتى وأرواح	فالهالا وهِل وغيرها	نوع الموت وعلاقة الآلهة	تجدد في نصوص	دفن وذاكرة الشرف
كلتية: أدلة متفرقة	تصورات ناقصة التوثيق	عالم آخر	غير محسوم	غير محسوم	طقوس محلية
اليهودية: عصور ومدارس	النفس أو الشخص	شيول؛ ثم عالم آتٍ	عهد وعدل وتوبة	تفاصيل متباينة	حداد وذكر ورجاء
المسيحية: طوائف	الشخص ثم قيامة الجسد	جنة وجحيم؛ ووسطى عند بعض	نعمة وإيمان وعمل	غالبًا نهائي	رجاء وطقوس وصلوات
الإسلام	الشخص في البرزخ ثم البعث	برزخ وحشر وجنة أو نار	إيمان وعمل ورحمة	السائد نهائي	جنازة ودعاء وصدقة
الزرادشتية	أوروان	جسر تشينڤات ثم جزاء	فكر وقول وعمل	تجديد لاحق	طقوس موت وذكر
الهندوسية: مدارس	آتمان في مدارس كثيرة	سمسارا وعوالم مؤقتة	كارما ودارما	إلى موكشا	واجبات أسرية وطقوس
البوذية: تقاليد	استمرار مشروط	ولادات وعوالم	قصد وكارما	إلى النيرفانا	تأمل الموت وطقوس

السياق	ما يُتصوّر أنه يبقى	إلى أين	المعيار المذكور	نهاية أم دورة؟	أثر بين الأحياء
سياقات صينية	هون/بو وأسلاف	أسلاف وعوالم متنوعة	طقس وبر في تيارات	لا نموذج واحد	قرابة ودفن
اليابان: سياقات متداخلة	أرواح بتنوع محلي	يومي وأسلاف ومصائر بوذية	طقس وعلاقات	متباين	جنائز بوذية وأوبون
الأزتك: نماذج	مكونات حيوية متباينة	ميكتلان ومواضع أخرى	سبب الوفاة في روايات	مسارات متباينة	دفن ونظام ديني
أفريقيا: أمثلة محلية	نماذج محلية متعددة	أسلاف وتحولات	قرابة وطقس وسلوك	لا جواب قاري	دفن وتذكر وتكافل
أستراليا: أمثلة محلية	تصورات محلية متنوعة	صلة بالأرض والأسلاف	قوانين وطقوس محلية	لا نموذج واحد	حداد وبروتوكولات محلية

ولا يخرج القارئ من الجدول بحكم واحد، بل بخمسة تنبيهات للمقارنة: تنوع معنى «الشخص»، وتنوع معيار المصير، واختلاف تصور الزمن، واختلاف منزلة الطقس والأخلاق، وتغير علاقة الأحياء بموتاهم.

تختلف معايير المصير من نص إلى آخر: فبعضها يبرز العمل الأخلاقي، وبعضها الطقوس أو الانتماء أو نوع الوفاة أو شبكة القرابة، وبعضها يجمع أكثر من معيار. وليس من المنهجي ترتيب هذه المعايير على سُلّم واحد للتقدم أو النقص؛ فلكل منها سياقه وتاريخه.

وتصف نصوص قديمة في الرافدين واليونان والعبرانية عوالم سفلى تتشاركها فئات واسعة من الموتى، بينما تقدم نصوص أخرى صورًا أكثر تفصيلًا للجزاء أو للتطهر أو للولادة الجديدة. لا يلزم من هذا تسلسل عالمي واحد؛ إنه تنوع في معالجة سؤال العدل والهوية والفقد.

وقد يكون البقاء غايةً مرغوبة، أو مرحلةً مؤقتة، أو عبئًا يراد التحرر منه. لذلك لا يكفي سؤال «هل يؤمن التقليد بالآخرة؟»؛ بل يلزم أن نسأل أيّ بقاء يقصد، ومن الذي يبقى، وما الذي يجعل المصير خيرًا أو شرًا في لغته الخاصة.

كما تتفاوت علاقة الأحياء بالموتى: فبعض التقاليد تنظم الذاكرة والزيارة والدعاء والقرابين، وبعضها يقيّد الاستدعاء والاتصال، وبعضها يضع الأسلاف في قلب أخلاق القرابة. ولا يجوز تحويل هذا التنوع إلى نسبة سكانية أو إلى مقابلة حادة بين «شرق» و«غرب» أو بين «ديني» و«غير ديني».

وأثر هذه المعتقدات في حياة الأحياء ليس آليًا. فقد تسهم، مع الأسرة والسلطة والاقتصاد والمؤسسات والنصوص، في تشكيل ممارسات مثل الجنائز والصدقة والزهد والشجاعة والمحاسبة. أما ردُّ أخلاق مجتمع كامل إلى صورة واحدة من صور الآخرة فاختزال لا تبرره المقارنة.

متن الفصل 24: في أعماق الديار الأخرى — التحليل الكبير

بعد الخريطتين التمهيديتين، ننتقل إلى قراءات أبطأ: مصر والرافدان، ثم تحولات الأخروية في التقاليد الإبراهيمية، ثم السمسارا والنيرفانا، ثم التصورات الفلسفية التي لا تفترض بقاءً شخصيًا. والغاية اختبار ما تقوله النماذج فعلًا، لا استخراج نتيجة ميتافيزيقية من التشابه أو من الأثر النفسي وحده.

ملخص هذا الجزء: يقرأ المتن نماذج متنوعة لعالم الموتى، وللعدالة، وللخروج من دورة الولادة، وللفناء. ثم يضع حجة الظمأ إلى العدل في موضعها الصحيح: قرينة فلسفية مشروطة، لا برهانًا مستقلاً يفرض على القارئ نتيجة واحدة.

مدخل: من الخريطة إلى الأعماق

أعطتنا الخريطتان سؤالين: ما الإنسان الذي يمكن أن يبقى؟ وكيف تتصور التقاليد نهاية التاريخ أو استمرار المصير؟ والآن نقرأ نماذج محددة في سياقاتها. سنسأل في كل محطة: ماذا يقول النص؟ كيف فهمه ورثته؟ وأين يلتبس الوصف التاريخي بالحكم الفلسفي؟ ثم نعود إلى حجة العدل بوصفها اختبارًا للحاجة والدليل، لا بديلًا عن الأدلة الأخرى.

المحطة الأولى: مصر — الدينونة والطقس في قراءتين

من أقدم المشاهد الباقية للدينونة بعد الموت ما تصوره نصوص مصرية جنائزية، ومنها الفصل 125 من «كتاب الموتى»: القلب في كفة وماعت، رمز الحق والنظام، في الكفة الأخرى. ويظهر في «الاعتراف الإنكاري» تعداد لأفعال يراد من المتوفى نفيها عن نفسه، فيجمع النص بين لغة العدل والنظام الكوني والنجاة الجنائزية. وهو شاهد عظيم القيمة على خيال أخلاقي قديم، لا برهان على أن مصر كانت أول من عرف ضميرًا أخلاقيًا أو أن كل المصريين فهموا الدينونة بالطريقة نفسها.

لكن النصوص نفسها لا تفصل الأخلاق عن الطقس فصلًا حديثًا. فالتعاويذ والأسماء والتمائم، ومنها تعويذة جعران القلب، تؤدي وظيفة حماية المتوفى في رحلته ولا تكفي وحدها لوصفها بأنها «غش للمحكمة». كما اختلفت إمكانية امتلاك النصوص وشعائرها باختلاف العصر والمكان والقدرة. والدرس المقارن الأعدل أن الدينونة والطقس يتجاوران في تقاليد كثيرة، وأن اختزال مصر في أحدهما يحجب تعقيدها.

المحطة الثانية: الرافدان — صور من آخرة قاتمة

تعرض نصوص من الرافدين، مثل نزول إنانا وملحمة جلجامش، عالمًا سفليًا مظلمًا وصورًا لشبح المتوفى وما يحتاج إليه من دفن وذكر وقرابين. وتساعدنا هذه النصوص على فهم الخوف من الموت والرغبة في الاسم الباقي داخل بعض آداب المنطقة؛ لكنها ليست تعريفًا جامعًا لدين الرافدين ولا سببًا كافيًا لأخلاق أهله. وحتى مقطع سيدوري في جلجامش ينبغي أن يقرأ في موضعه الأدبي، لا بوصفه شعارًا بسيطًا لحضارة كاملة.

المحطة الثالثة: القوس الإبراهيمي — نصوص وتحولات من شيول إلى القيامة

تظهر «شيول» في نصوص عبرية كثيرة بوصفها مقامًا للموتى، من غير أن تقدم دائمًا خريطة مفصلة للجنة والجحيم الفرديين. ثم تمنح نصوص لاحقة، مثل دانيال 12:2، صياغة أوضح للقيامة والجزاء، وتكشف أدبيات العصر الثاني للهيكل عن تنوع واسع في التوقع الأخروي. أما تفسير هذا التحول — أهو نمو داخلي، أم تفاعل مع البيئة الإيرانية والهلنستية، أم الأمران معًا — فموضوع بحث وخلاف، لا قصة اقتباس محسومة. وفي اليهودية الحاخامية صارت مفردات العالم الآتي والقيامة مؤثرة، مع بقاء فروق معتبرة بين المدارس.

نشأت المسيحية الأولى داخل فضاء يهودي متعدد الرؤى عن القيامة والملكوت. وجعلت قيامة المسيح مركزًا لرجائها في قيامة الأموات، ثم طورت الكنائس لغات مختلفة عن الحكم الخاص والقيامة العامة والمطهر والجحيم والخلاص. ويُظهر متى 25 صورة قوية للمسؤولية تجاه المحتاج، لكنه نص في شبكة أوسع من النعمة والإيمان والعمل والطقس، لا صيغة وحيدة تختزل كل اللاهوت المسيحي.

وتكثر في القرآن مشاهد البعث والحشر والحساب والجزاء، فتجعل الإيمان بالآخرة جزءًا أساسيًا من أفق المسؤولية. أما ترتيب تفاصيل المرحلة بين الموت والقيامة، وسؤال القبر وفتنته، وعلامات الساعة، فقد توسع فيه الحديث والتفسير والعقيدة بطرائق متنوعة؛ ولهذا ينسب العرض كل طبقة إلى مصدرها ولا يدمج القرآن والتراث اللاحق في قائمة واحدة.

وتظهر في الخطاب الإسلامي صور الصحف والميزان والشهادة والرحمة والمغفرة والشفاعة. وتفهم المدارس الشفاعة وشروطها وحدودها بطرائق متباينة، لكن المشترك أن الجزاء لا يُعرض في النصوص بوصفه آلةً منفصلة عن المسؤولية الإلهية والرحمة. لا نحتاج إلى ردّ هذه الصور إلى أصل مصري أو غيره حتى نلاحظ تشابه رمز الميزان؛ فالتشابه وحده لا يثبت نسبًا تاريخيًا.

تصف تقاليد إسلامية الجنة والنار بلغة حسية وروحية معًا، وتبقى مسائل مثل دوام العقاب ومدى الخروج من النار موضع نقاش محدود لكنه موثق في تاريخ الكلام والتفسير. والرأي الغالب في صيغ سنية كثيرة هو دوام العقاب للكافرين، مع اختلافات في مسائل أخرى؛ ولذلك لا تنسب رأيًا واحدًا على أنه إجماع بلا بيان مصادره. ويظل البعث الجسدي، مع اختلاف الشروح في كيفيته، عنصرًا أصيلًا في التصور الإسلامي الغالب.

المحطة الرابعة: الهند — الخلاص من دورة الميلاد والموت

في تقاليد هندوسية وبوذية كثيرة، لا يطرح السؤال بوصفه بحثًا عن بقاء لا ينتهي، بل بوصفه بحثًا عن التحرر من السمسارا، أي سلسلة الميلاد والموت. وتختلف تعريفات الكارما والموكشا والنيرفانا بين المدارس: فبعض الصيغ الهندوسية تتكلم عن آتمان يتحرر، وبعض الصيغ البوذية تفسر زوال التعلق والنشوء المشروط من غير افتراض ذات ثابتة. ويعرض المدافعون عن الكارما صورةً للسببية الأخلاقية، بينما ينبه النقاد إلى إمكان إساءة توظيفها لتبرير تفاوتات قائمة؛ ولا ينبغي تحويل هذا النقد إلى قول إن التقاليد نفسها تبرر الظلم أو إن أتباعها يفهمونها جميعًا فهمًا واحدًا.

المحطة الخامسة: الفناء — تصورات لا تفترض بقاءً شخصيًا

للفناء تاريخ فلسفي وعزاءات جادة. صاغ إبيقور فكرته المشهورة: ما دمنا أحياء فالموت ليس حاضرًا لنا، وحين يحضر لا نكون نحن حاضرين له؛ فليس الموت خبرةً نعانيها بعد زوالنا. وأضاف لوكريتيوس حجة التناظر بين عدم ما قبل الميلاد وعدم ما بعد الموت، ودعت الرواقية إلى قبول الموت ضمن نظام الطبيعة. وهذه حجج متفاوتة القوة، لكنها تستحق أن تُعرض بوصفها محاولة لتخفيف الخوف لا بوصفها فراغًا بلا معنى.

وتتخذ تصورات طبيعية وإنسانية حديثة صورًا متعددة: قد تجد المعنى في العلاقات والعمل والذاكرة العامة واستمرار الأثر، وقد ترى الفناء هو ما يجعل الزمن ثمينًا. ويعترض المؤمن أو القلق من الفناء بأن هذه المعاني لا تجيب عن فقد اللقاء الشخصي أو عن العدل النهائي؛ ويرد غير المؤمن بأن صدق المعنى لا يتوقف على دوام الشخص. هنا لا توجد قفزة من العزاء إلى الحقيقة؛ بل سؤال مفتوح عن أي تفسير للعالم والإنسان أقدر على حمل التجربة كلها.

الميدان الأخير: حجة الظمأ إلى العدل — في الميزان

تبدأ حجة العدل من مفارقة مؤلمة: ظالمون يفلتون من الحساب، ومظلومون لا ينالون إنصافًا في هذه الحياة. فيقول صاحب الحجة إن الإحساس الأخلاقي بالفرق بين الجلاد والضحية يفتح سؤالًا: هل للعدل أفق يتجاوز ما نراه؟ هذه بداية فلسفية مفهومة، لكنها لا تحوّل الشعور بالظلم وحده إلى برهان على وجود عالم آخر.

وعند كانط لا تكون الآخرة نتيجة برهان نظري، بل يدخل الله والخلود في «مسلّمات العقل العملي» المتصلة بإمكان الخير الأسمى، أي التناسب بين الفضيلة والسعادة. وتظهر صيغة أخرى في حجة الرغبة: لعل الشوق الإنساني إلى لقاء وعدل نهائيين يشير إلى موضوعه. غير أن هذه الصيغة ليست قانونًا متفقًا عليه؛ فوجود رغبة عميقة يفسر حاجتنا أو بنيتنا النفسية، ولا يكفي وحده لإثبات موضوعها.

ويرد الناقد بأن التمني لا يخلق واقعًا، وأن مفهوم العدل قد يكون إنسانيًا لا كونيًا. ويرد المؤمن بأن تفسير منشأ الرغبة لا يحسم صدق ما تتعلق به، وأن العدل — إذا ثبت إله عادل بطرق أخرى — يجعل الآخرة متسقة مع هذا الإله. فالحكم المنهجي أن الحجة ترجيحية ومشروطة: تقوى داخل تصور إيماني معين، ولا تقوم مقام البرهان المستقل عند من لا يسلّم بمقدماته.

ملحوظة منهجية: تتكرر في تقاليد كثيرة فكرة أن للفعل تبعةً، لكن التبعة قد تُفهم عدالةً إلهية أو كارما أو حفظًا للنظام أو مسؤوليةً أمام الجماعة. هذا التكرر معطى جدير بالملاحظة، لا تفسير نهائي لنفسه: يمكن أن يقرأه المؤمن أثرًا لميزان حقيقي، ويمكن أن يقرأه الناقد حاجةً بشرية إلى المعنى والإنصاف. والمقارنة العادلة تسجل المعطى ثم تترك تفسيره للدليل.

خاتمة الفصل — وقد اكتمل: اختبارُ الأثر، والسؤال الأخير

تكشف تصورات المصير عن أثرها في الحياة، لكن أثرها لا يعمل وحده ولا بطريقة واحدة. فقد تسهم، مع النصوص والمؤسسات والظروف السياسية والاجتماعية، في تشكيل الجنائز والصدقة والزهد والخوف والرجاء والاحتجاج على الظلم. ويمكن للتقليد الواحد أن يولد ممارسات رحيمة أو قاسية بحسب قراءته وسياقه؛ لذلك لا نحاكم العقيدة من مثال تاريخي واحد، ولا نفصل المثال عن النص والسلطة والمصلحة.

والسؤال الأخير يظل بسيطًا ومزلزلًا: كل من نحب سيموت، ونحن سنموت. هل الموت وداع نهائي، أم مرحلة في مصير أوسع، أم انتقال في دورة، أم تحرر من وهم الذات؟ عرض الفصل خمس عائلات من الأجوبة، لا ليختار عن القارئ، بل ليمنعه من اختيار سريع لا يعرف بدائله. أما ترجيح جواب على آخر فيحتاج إلى الخريطة كلها: الأدلة، والنصوص، والتجربة، والأثر، وحدود ما يمكن أن نعرفه.

> **إحالات الفصل:** بنية الإنسان في مبحث الروح والجسد أعلاه؛ وخريطة النهايات في مبحث القيامة؛ ومشكلة الشر، بوصفها الوجه التوأم لسؤال العدل، في الفصل 20. وتُقرأ إحالات مصر والرافدين والإبراهيميات والهند والفناء في قائمة المصادر المحددة، مع الفصل بين النصوص المؤسسة والدراسات التاريخية والفلسفية الحديثة.

فصل مكمل للجزء الثامن: الدين في عصر السرعة — من الثورة الصناعية إلى الذكاء الاصطناعي

كيف يعيش أقدمُ ميراث إنساني في أحدث عالم؟ الحداثة والعولمة والإنترنت والآلة الذكية — وماذا يعني ذلك كله للحائر؟

ملخص الفصل: يتتبع هذا الفصل أثر الحداثة والعولمة والوسائط الرقمية والذكاء الاصطناعي في الحياة الدينية. ولا يفترض أن الدين ضحية ثابتة للتقنية، ولا أن التقنية تبقى خارج الدين؛ فكل تحول يغير أنماط الانتماء والسلطة والوصول إلى المعرفة، وينتج فرصًا ومخاطر وأسئلة جديدة.

مدخل: أقدمُ ساكنٍ في أحدثِ بيت

لم تكن علاقة البشر بالدين واحدة في كل الأزمنة والأمكنة. ففي مجتمعات محلية كثيرة تشكلت الممارسة الدينية داخل الأسرة والجماعة والمؤسسة، وكان الوصول إلى العلم أو إلى المختلف أضيق مما هو اليوم. لكن التجارة والهجرة والإمبراطوريات عرفت منذ القدم لقاءات بين أديان وثقافات متباينة. الذي جد في العصر الحديث هو سرعة الاتصال واتساعه ودوامه: المدينة، والتعليم النظامي، ووسائل الإعلام، ثم الشبكة والهاتف، جعلت النصوص والفتاوى والاعتراضات والتجارب المتباينة في متناول الفرد في وقت واحد. فما الذي تصنعه هذه التحولات بالحياة الدينية، وبالقارئ الذي يطلب أن يزن ما يصل إليه؟

أولًا: الثورة الصناعية والحداثة — نبوءة موت الدين... التي لم تتحقق

غيرت الثورة الصناعية وما تلاها من تمدن وتعليم جماهيري ودولة حديثة وسوق واسعة وظائف كانت تضطلع بها المؤسسات الدينية في مجالات من الرعاية والتعليم وتنظيم الحياة العامة. ومن هنا ظهرت نظريات ربطت التحديث بتراجع بعض أشكال السلطة الدينية أو الممارسة الظاهرة. ووصف ماكس فيبر جانبًا من هذا التحول بـ«نزع السحر عن العالم»، وناقش مفكرون متباينون، من أوغست كونت إلى ماركس وفرويد، إمكان انحسار الدين مع صعود العلم والتنظيم الحديث. غير أن هذه التصورات اختلفت في مرادها من «الدين» و«العلمنة»، فلا يصح جمعها في نبوءة واحدة عن فناء الاعتقاد.

وأظهرت الخبرة التاريخية أن الحداثة لا تسير بالدين في مسار واحد. فقد تراجعت المشاركة الكنسية أو الانتماء الديني في بلدان أوروبية وأمريكية وغيرها، بينما ظلت أشكال من التدين أو الانتماء قوية أو متحولة في مجتمعات أخرى. وتختلف النتيجة باختلاف ما نقيسه: هل هو الاعتقاد، أم الممارسة، أم العضوية المؤسسية، أم حضور الدين في المجال العام؟ لذلك فالأدق أن نقول إن التحديث يعيد ترتيب علاقة الدين بالمجتمع، من غير أن يفرض نتيجة عالمية واحدة.

راجع بيتر بيرغر في كتابه «نزع العلمنة عن العالم» (1999) الصيغة الخطية الشاملة التي كان قد دافع عنها في وقت سابق، وعد استمرار الحضور الديني في مناطق واسعة تحديًا لها. لكن مراجعة بيرغر لا تحسم كل نقاش في العلمنة؛ إذ بقيت الظواهر متفاوتة بحسب المكان والجيل ومؤشر القياس. وكذلك لا تفسر الحركات الدينية الحديثة بعلة واحدة؛ فبعضها يتفاعل مع الدولة والهوية والتعليم والإعلام والاقتصاد، ويستعمل أدوات الاتصال الحديثة في الدفاع عن قراءة مخصوصة لتقليده. والدرس للحائر هو الحذر من الحتميتين المتقابلتين: لا من «الدين يختفي حتمًا»، ولا من «الإيمان يعود حتمًا».

ثانيًا: الانفتاح والعولمة — حين صار «الآخر» جارَك

في بيئات كثيرة كان الانتماء الديني يكتسب داخل شبكة كثيفة من الأسرة واللغة والحي والمؤسسة. ومع اتساع التعليم والهجرة والعمل المشترك والوسائط العالمية، صار كثير من الناس يلتقون، حضورًا أو عبر الشاشة، بتصورات دينية ولادينية متعددة. وقد يجعل ذلك الموروث موضوع وعي واختيار عند بعضهم، من غير أن يلغي أثر التنشئة أو الانتماء الجماعي عند الجميع.

ويمكن للتعدد أن يفضي إلى نتائج مختلفة: فقد يدفع بعض الناس إلى المقارنة وإعادة الفهم أو إلى انتقاء ممارسات من أكثر من تقليد؛ وقد يدفع آخرين إلى مزيد من التمسك بهوية يشعرون أنها مهددة؛ وقد يختار آخرون الانسحاب من المؤسسة من غير أن يتخلوا عن كل معنى روحي. وتستخدم الاستطلاعات، في بعض البلدان، وصف «روحاني غير منتم دينيًا» لفئات تختلف معانيها وحدودها من مجتمع إلى آخر؛ فلا ينبغي معاملتها دينًا عالميًا واحدًا ولا طورًا لازمًا لكل فرد.

ثالثًا: الإنترنت — أعظم زلزال في المعرفة الدينية منذ المطبعة

تقدم المطبعة مثالًا تاريخيًا مفيدًا، بشرط ألا نحولها إلى سبب وحيد. فقد يسرت نشر النصوص والترجمات والمناظرات، وكانت من شروط انتشار حركات الإصلاح الديني في أوروبا، ضمن سياقات سياسية واجتماعية ولاهوتية أعقد. وبالمثل يوسع الإنترنت اليوم نطاق الوصول إلى النصوص والشروح والاعتراضات، لكنه لا يحدد وحده ما يفعله الناس بها.

لم تلغ الشبكة الوساطة الدينية، بل كثرتها وبدلت بعض معاييرها. يستطيع طالب المعرفة أن يصل إلى مخطوطات ومحاضرات ودروس لم تكن متاحة له من قبل، وهي فرصة تعليمية حقيقية. لكنه يواجه كذلك مادة مبتورة السياق، أو نقلًا بلا توثيق، أو متحدثين تكافئهم المنصة

بالسرعة والإثارة أكثر مما تكافئهم بالاختصاص. لذلك لا يكفي أن يكون الجواب متاحًا أو بليغًا؛ بل يسأل عن مصدره، وسياقه، وخبرة قائله، وإمكان مراجعته.

وسعت الشبكة أيضًا إمكان اللقاء العابر للحدود بين المؤمنين واللادينيين والباحثين من تقاليد مختلفة. وقد تساعد شخصًا معزولًا على العثور على نص أو جماعة أو اعتراض لم يكن يصل إليه، كما قد تعرضه، في سن مبكرة، لسيل من الجدالات المختصرة المتنافرة. ليست وفرة السؤال عيبًا في ذاتها؛ إنما العيب أن يتحول السؤال إلى سباق بين مقاطع سريعة لا يمنح القارئ وقتًا لفهم الدعوى ودليلها.

وقد تعزز أنظمة التوصية ميل المستخدم إلى المحتوى المألوف أو المثير، إلا أن أثرها يختلف باختلاف المنصة والجمهور والسياق، ولا يصح تصويرها قوة تحكم كل قارئ على نحو آلي. والخطر الأوضح اليوم هو سهولة تداول الاقتباس غير الموثق والصورة أو الصوت أو الفيديو المصطنع؛ فالمحتوى المقنع ليس بالضرورة صحيحًا. ومن هنا تصبح مهارة التثبت — مقارنة النص بالأصل، وفحص الناشر والتاريخ والسياق، والرجوع إلى أكثر من مصدر مستقل — جزءًا من الأمانة المعرفية في عصر الوسائط الرقمية.

رابعًا: القرية الكونية — أديانٌ تهاجر وأزماتٌ تسافر بسرعة الضوء

انتقلت الأديان مع أصحابها، فصار التنوع الديني جزءًا ظاهرًا من مدن ومجتمعات كثيرة. وتحول الحوار بين أتباع التقاليد المختلفة من مبادرات محدودة إلى شبكات ومؤتمرات ومؤسسات، مع بقاء أثره العملي موضع سؤال ونقد. ومن محطاته الرمزية برلمان أديان العالم في شيكاغو سنة 1893، ومن مبادراته الدولية تحالف الحضارات الذي أطلق سنة 2005، ومن وثائقه الحديثة «وثيقة الأخوة الإنسانية» التي وقعها البابا فرنسيس وشيخ الأزهر أحمد الطيب في أبو ظبي سنة

2019. وهذه المبادرات لا تلغي الخلاف العقدي، لكنها تفتح مجالًا للبحث في شروط العيش المشترك واحترام الكرامة الإنسانية.

وفي المقابل، تنقل الوسائط العابرة للحدود النزاعات المتصلة بالرموز والمقدسات بسرعة شديدة. فقد يتحول عمل إعلامي محلي أو مقطع قصير إلى احتجاج أو تضامن أو جدل قانوني في أماكن بعيدة. ولا تكفي هذه السرعة للحكم على الوقائع أو النيات؛ فهي تزيد حاجة المجتمعات إلى التثبت، وإلى التمييز بين نقد الأفكار والتحريض على الأشخاص، وإلى البحث عن قواعد عادلة لحرية التعبير وحماية الناس من الكراهية والعنف.

خامسًا: الذكاء الاصطناعي — أحدثُ محاوري الدين وأغربُهم

دخل الذكاء الاصطناعي التوليدي هذا المجال لا بوصفه ظاهرة واحدة، بل عبر أبواب متمايزة: بوصفه أداة للبحث والتعليم، ومجيبًا محتملًا عن أسئلة شخصية أو دينية، ومصدرًا لأسئلة أخلاقية وفلسفية عن الإنسان والمسؤولية، وموضوعًا تستعير بعض الخطابات التقنية حوله لغة دينية. وفصل هذه الأبواب يحمي القارئ من خلط الأداة بحجتها أو الرمز بواقعه.

في الباب الأداتي، تستعمل جماعات دينية تطبيقات المواقيت والاتجاهات والنصوص المرقمنة والأرشيفات القابلة للبحث، وقد تستخدم النماذج اللغوية في الفهرسة والمقارنة والترجمة الأولية بإشراف بشري. وتوجد تجارب فنية وتعليمية أكثر غرابة؛ منها «ميندار» في معبد كوداي-جي بكيوتو، وهو أندرويد صمم لتقديم شرح مبسط لـ«سوترا القلب». ومثل هذه الأمثلة تكشف إمكان الوسيط الجديد، لكنها لا تجعل الآلة معلمة دينية مستقلة ولا دليلًا على وعيها.

وفي الباب الإرشادي، قد يطرح المستخدم على النموذج سؤالًا عن نص أو فتوى أو شك أو معنى، فيحصل على جواب فوري بلغة سلسة. وهذه السهولة نافعة في ترتيب السؤال واقتراح مسارات للبحث، لكنها لا تمنح الجواب سلطة دينية أو علمية من تلقاء نفسه. فالنماذج

اللغوية قد تنتج معلومات أو استدلالات أو إحالات غير صحيحة بثقة ظاهرة، وقد تغفل السياق والخلاف بين المدارس. القاعدة العملية: تعامل مخرجاتها مسودة قابلة للفحص، وراجع النص المنقول ومصدره وسياقه وأهلية المجيب، ولا سيما إذا ترتب على الجواب أثر ديني أو قانوني أو نفسي ملموس.

وفي الباب اللاهوتي والأخلاقي، تعيد الآلة إحياء أسئلة قديمة في صورة عملية: ما الذي يميز الإنسان أخلاقيًا؟ وما المسؤولية عن فعل نظام صممه بشر أو استعملوه؟ وهل تغير محاكاة اللغة أو الإبداع معنى الفهم والوعي؟ تقدم تقاليد دينية وفلسفية متعددة موارد مفهومية مختلفة لهذه الأسئلة، لكنها لا تملك جوابًا واحدًا متفقًا عليه. ومن الأمثلة المؤسسية على بدء هذا النقاش «نداء روما لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي» الصادر سنة 2020، وهو دعوة إلى الكرامة الإنسانية والشفافية والمسؤولية، لا حسم نهائي لمسائل الوعي أو الروح.

وفوق ذلك تستعير بعض خطابات التقنية صورًا من الخلاص والقيامة والخلود حين تتحدث عن «التفرد» أو رفع الوعي أو الذكاء الخارق. وقد تساعد المقارنة على وصف بلاغة هذه الخطابات وتوقعاتها، لكن لا يصح أن تحول كل استعارة أخروية إلى دين، ولا أن تجعل مشروعًا محدودًا — مثل «طريق المستقبل» الذي أنشئ ثم حل — شاهدًا على اتجاه اجتماعي عام. كما أن «البياناتية» في أعمال بعض الكتاب وصف أو أطروحة ثقافية قابلة للنقاش، لا نتيجة ديموغرافية أو برهان ميتافيزيقي.

يمكن للقارئ أن يتأمل هذه الظواهر من زاويتين متنافستين: فقد يراها بعض المؤمنين استمرارًا لنزوع الإنسان إلى طلب المعنى والخلاص، وقد يراها آخرون استعمالًا متكررًا لرموز قوية لتأطير الخوف والأمل التقنيين. ولا يرجح التشابه اللغوي وحده أحد التفسيرين؛ بل يحدد ما الذي يمكن أن يثبته كل دليل، وما الذي يبقى حكمًا فلسفيًا أو دينيًا أوسع.

سادسًا: وفيزياء الكم في السوق الروحية الجديدة

ينبغي التمييز بين فيزياء الكم، وهي نظريات وتجارب دقيقة في وصف العالم المادي، وبين استعمال كلمة «كمي» في بعض الدورات والمنتجات الروحية. فمصطلحات مثل «الشفاء الكمومي» أو «الوعي الكمومي» لا تكتسب صدقًا من الاسم؛ وإنما يسأل في كل حالة عن الآلية المعلنة، وإمكان اختبارها، وجودة الدليل عليها. واستعمال لغة العلم في التسويق لا يساوي برهانًا علميًا.

ويطلق اسم «العصر الجديد» على شبكات وممارسات متفرقة تضم التأمل واليوغا والتنجيم والعلاج بالطاقة وغيرها، ولا تشكل دينًا واحدًا ذا نص أو عقيدة أو مؤسسة موحدة. وقد يجد بعض الناس فيها معنى أو جماعة أو ممارسة شخصية، وقد تشتمل بعض العروض فيها على دعاوى صحية أو علمية قابلة للاختبار. ولهذا تقرأ نصوصها ومنتجاتها بوصفها أمثلة على تنوع السوق الروحية، لا بوصفها ممثلًا جامعًا لكل من لا ينتمي إلى مؤسسة دينية.

ولا تدل شعبية هذه العروض على أن العلم ألغى الدين، ولا على أن كل بديل روحي مجرد خرافة. الذي تدل عليه، في أقل تقدير، أن المعرفة العلمية لا تمنع وحدها البحث عن المعنى أو التجربة أو العلاج. أما الدعاوى التي تزعم أثرًا فيزيائيًا أو علاجيًا محددًا فتحتاج إلى الدليل الملائم لها، شأنها شأن أي دعوى أخرى.

خاتمة الفصل: هل سهّل العصرُ بحثَك أم صعّبه؟ — وسؤاله المفتوح

لم تنتج الحداثة مسارًا واحدًا للدين: فقد ضعفت مؤسسات أو ممارسات في بعض السياقات، وتجددت أو انتقلت أو تغيرت في سياقات أخرى. كما غيرت العولمة والإنترنت والذكاء

الاصطناعي شروط الوصول إلى المعرفة والسلطة والثقة، فجعلت المقارنة أيسر، ورفعت في الوقت نفسه كلفة التحقق من المصدر والسياق.

يملك الباحث اليوم نصوصًا وترجمات ودراسات ومناظرات وتجارب إنسانية لم تكن متاحة بهذه السهولة لأكثر الناس في عصور سابقة. لكنه يواجه أيضًا وفرة من الاختصار والتضليل والمحتوى المصطنع والانحياز المؤكد لآرائه السابقة. لذلك لم يعد السؤال فقط: «أين أجد المعرفة؟» بل: «كيف أتحقق من مصدرها، وأفهم سياقها، وأزن أدلتها؟» وهذه هي المهارات التي ينتقل إليها الكتاب في قسمه التالي.

ويبقى سؤال الفصل مفتوحًا: هل يدل استمرار الدين وتحوله على عمق حاجة إنسانية مشتركة، أم على صدق تدعيه تقاليد بعينها، أم على تفاعل عوامل اجتماعية ونفسية وتاريخية؟ يمكن للمرء أن يتبنى جوابًا دينيًا أو لادينيًا، لكن البقاء والانتشار وحدهما لا يكفيان للحكم على الحقيقة. والإنصاف أن نميز بين ما تصفه الظواهر، وما تستنتجه الفلسفة، وما يؤمن به صاحب الاعتقاد.

إحالات الفصل: بيتر ل. بيرغر، «نزع العلمنة عن العالم» (1999) في نقد الصيغة الخطية للعلمنة؛ هايدي كامبل وروث تسوريا، «الدين الرقمي» (2022) في تحولات الممارسة والسلطة عبر الوسائط؛ المعهد الوطني الأمريكي للمعايير والتقنية NIST) 2024) في مخاطر الذكاء الاصطناعي التوليدي؛ وثيقة الأخوة الإنسانية (2019) ونداء روما لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي (2020) في الحوار والأخلاقيات؛ والموقع الرسمي لمعبد كوداي-جي بشأن تجربة ميندار.

مبحث ملحق بفصل عصر السرعة: مستقبلُ الأديان — من يصمد ومن يزول، ومن يتغير ومن يثبت، ومن يزيد ومن ينقص؟

الاستشراف بالمعطيات لا بالتمني: ما ترصده الأرقام، وما تبقيه مفتوحًا

ملخص المبحث: لا تخبرنا الديموغرافيا أي دين هو الحق، ولا تمنحنا نبوءة يقينية عن شكله المقبل؛ لكنها تساعد على وصف الخريطة المرصودة، وعلى فهم أثر العمر والخصوبة والتحول الديني والهجرة. ويضع هذا المبحث هذه البيانات إلى جوار أسئلة لا تحسمها الأرقام: معنى الدين، وقوة الحجة، ومصير السلطة والمعنى في عصر التقنية.

مدخل: لماذا لا تكفي نبوءة واحدة؟

شاعت في بعض نظريات التحديث والعلمنة في منتصف القرن العشرين فكرة أن التقدم الاقتصادي والعلمي سيؤدي حتمًا إلى انحسار الدين. ثم أظهر تاريخ العقود اللاحقة أن المسارات الإقليمية أكثر تنوعًا من قانون واحد: علمنة قوية في بعض المجتمعات، واستمرار أو تحولات دينية في مجتمعات أخرى. وراجع بيتر بيرغر لاحقًا تعميمات سابقة، لكنه لم يقدم برهانًا على أن العلمنة لم تقع في أي موضع. لذلك يبدأ الاستشراف المتحفظ من مقارنة معطيات محددة، لا من نبوءة شاملة عن اختفاء الدين أو عودته.

أولًا: الخريطة المرصودة — لا نبوءة عالمية

تعرض أحدث تقديرات مركز بيو القابلة للمقارنة تغير الخريطة الدينية بين 2010 و2020، لا إسقاطًا جديدًا لما بعد 2020. أما نموذج بيو المنشور سنة 2015 إلى 2050 فيبقى نموذجًا مشروطًا ببيانات خط أساس 2010، وقد نبه المركز لاحقًا إلى تعديل ذلك الخط وإلى عدم توافر إسقاطات عالمية محدثة بعد 2020. لذلك يعرض الجدول التالي آخر قياس عالمي مقارن، لا توقعًا حاسمًا للمستقبل.

الفئة وفق بيو	التقدير 2020	الحصة	التغير من 2010	تنبيه القراءة
المسيحيون	2.3 مليار	28.8%	+122 مليون؛ −1.8 نقطة	التغير في الحصة لا يساوي اختفاء الجماعة
المسلمون	2.0 مليار	25.6%	+347 مليونًا؛ +1.8 نقطة	العمر والخصوبة عاملان بارزان
غير المنتمين	1.9 مليار	24.2%	+270 مليونًا؛ +نحو نقطة	تختلف دلالتهم بين البلدان
الهندوس	1.2 مليار	14.9%	استقرار نسبي	تحتاج القراءة إلى سياق إقليمي
البوذيون	324 مليونًا	4.1%	−19 مليونًا؛ −0.8 نقطة	يتأثرون بالتركيب العمري
أديان أخرى مجتمعة	نحو 170 مليونًا	2.2%	استقرار نسبي	تشمل تقاليد شعبية ومحلية
اليهود	14.8 مليونًا	0.2%	استقرار نسبي	صغر الفئة يزيد هامش التقدير

تنتج التحولات السكانية من تفاعل البنية العمرية والخصوبة والوفيات والتحول الديني والهجرة، وتختلف آثارها بين العالم ككل وبين كل إقليم. فلا تختزل الخريطة في عامل واحد، ولا تدل

الأرقام السكانية على صدق عقيدة أو بطلانها. وهي تصف من يزداد عددًا ضمن تعريف إحصائي محدد، لا من يملك الدليل الأقوى أو التجربة الأعمق.

ثانيًا: عوامل تفسير لا قوانين للبقاء

يمكن استعمال عناصر مثل النص، والممارسة اليومية، والجماعة، والمرونة المؤسسية، والخصوبة، والعلاقة بالدولة بوصفها فرضيات تساعد على تفسير صمود جماعة أو انحسارها في سياق معين. لكنها ليست «قوانين بقاء» ترتب الأديان من حيث المصير أو الحقيقة؛ فقد يعمل العامل نفسه على نحو مختلف باختلاف البلد والجيل والاقتصاد والسياسة وشكل الانتماء. والاستشراف المسؤول يصف الشروط ويختبرها، ولا يحولها إلى حكم يقيني على قرن كامل.

وتشير تقديرات 2020 إلى انتقال جزء متزايد من الثقل العددي للمسيحية إلى أفريقيا جنوب الصحراء، من غير أن تسمح بوصف يقيني لمسيحية سنة 2100 أو لطابعها اللاهوتي. كما ترصد مسوح في بلدان بعينها أشخاصًا يغادرون مؤسسة دينية مع بقاء ممارسات أو معان روحية لديهم؛ لكن عبارة «روحاني غير منتم دينيًا» ليست فئة عالمية متجانسة، ولا بد من بيان البلد والسؤال والزمن قبل بناء استنتاج واسع عليها.

ثالثًا: العلم والنصوص — أنواع الدعوى وطرائق الفحص

لا يقارن هذا الجدول بين «العلم» و«النصوص» على إطلاقهما، بل بين أنواع من الدعاوى وطرائق فحصها. فالدعوى الطبيعية القابلة للرصد تختبرها العلوم، والدعوى التاريخية تحتاج إلى مصادر ونقد نصي وسياقي، ودعوى الغاية والقيمة والميتافيزيقا لا يحسمها القياس وحده. والتمييز بين هذه المسارات يمنع أن يستعمل اسم مجال واحد بديلًا من الدليل المناسب لكل سؤال.

نوع الدعوى	مسار الفحص	مثال إرشادي	ما لا يترتب عليه
طبيعية قابلة للرصد	رصد وقياس ونموذج	عمر الأرض أو بنية الكائنات	لا يحكم وحده على معنى النص
تاريخية أو نصية	مصادر ونقد سياق	نسبة قول أو تاريخ حدث	لا تحلها معادلة فيزيائية
صحية أو إحصائية	تصميم دراسة وبيانات	أثر ممارسة في الرفاه	الارتباط لا يثبت عقيدة
خبر خارق محدد	شهادة وسياق وبدائل	ادعاء معجزة	المختبر ليس معيارًا وحيدًا
فلسفية	تحليل مفاهيم وحجج	الحرية أو العلة	لا يحسمها القياس وحده
قيمية أو غائية	أخلاق وفلسفة وتفسير	المعنى والواجب	لا تثبتها المادية أو تنفيها
رمزية أو طقسية	لغة وتاريخ وممارسة	صورة أخروية أو شعيرة	لا تقرأ تقريرًا علميًا تلقائيًا
تطابق مزعوم	تاريخ القراءة وقوة التنبؤ	ربط نص بنظرية	التشابه اللاحق لا يكفي
حتمية ميتافيزيقية	فيزياء وفلسفة تفسير	ميكانيكا الكم	لا تحسم الاختيار أو الإله
إله أو وحي أو آخرة	أدلة فلسفية وتاريخية	دعوى دينية خاصة	لا تخرج من البحث لغياب المختبر

ولا تكفي قسمة الأسئلة إلى «كيف» و«لماذا» على إطلاقها؛ فقد تصوغ بعض النصوص أو قراءاتها دعوى طبيعية أو تاريخية محددة، وحينئذ تخضع لنوع الفحص الملائم لها. وقد تمس النتيجة تفسيرًا بعينه أو دعوى صريحة، فلا يجوز أن نقرر سلفًا أن الذي يراجع دائمًا هو التأويل لا النص. وفي المقابل، لا يجعل عدم قابلية سؤال ما للقياس المباشر سؤالًا بلا معنى أو بلا إمكان للنقاش؛ وإنما يحدد نوع الأدلة التي يحتاج إليها.

رابعًا: فيزياء الكم — ماذا تسمح به، وماذا لا تحسمه؟

تمنح الصياغة القياسية لميكانيكا الكم تنبؤات احتمالية لنتائج القياس، وتبين اختبارات بيل حدود فئة من النماذج المحلية ذات المتغيرات الخفية. لكنها لا تحسم وحدها الحتمية الميتافيزيقية؛ إذ توجد تفسيرات حتمية وغير حتمية للنظرية. كما أن «الراصد» في التجربة لا يعني وعيًا بشريًا بالضرورة. لذلك لا تثبت الفيزياء الكمية الإيمان ولا الإلحاد، ولا تمنح ربطًا لاحقًا بين نص ديني ونظرية حديثة قيمة تنبؤية من تلقاء نفسه.

ولا تؤيد ميكانيكا الكم نصًا دينيًا بعينه، ولا تبطل فلسفة مادية أو دينية لمجرد غرابة نتائجها. أما الاستعمال الاجتماعي للفظ «كمّي» في دعاوى علاجية أو روحية فيفحص بادعاءاته المحددة وآلياته ودليله، لا بهيبة الاسم. والنتيجة الأهدأ أن الفيزياء تفتح مسائل فلسفية عن التفسير والواقع، لكنها لا تنوب عن الحجة الدينية أو اللادينية.

خامسًا: الذكاء الاصطناعي — مسارات محتملة لا أثقال حتمية

لا يقدم الذكاء الاصطناعي مستقبلًا واحدًا للدين، بل يفتح مسارات يمكن أن تتداخل. وقد ناقش الفصل السابق استعماله أداة للبحث والتعليم، ومجيبًا عن الأسئلة، ومصدرًا لأسئلة أخلاقية ولاهوتية، ومادة لخطاب رمزي عن الخلاص التقني. ويجدر هنا وصف آثار محتملة مع شروطها، لا تحويلها إلى نتائج واقعة.

أولًا: قد يوسع الذكاء الاصطناعي الوصول إلى النصوص والشروح، ويعيد توزيع بعض السلطة التفسيرية؛ لكن سرعة الجواب لا تلغي الحاجة إلى الاختصاص والسياق والمراجعة. وقد تتكيف المؤسسات والجماعات مع الأدوات الجديدة بطرائق مختلفة، فيستمر بعضها في أداء دور مرجعي، وتظهر في بعضها منافسة بين أصوات أكثر.

ثانيًا: يزيد المحتوى الاصطناعي من صعوبة التحقق من المصدر، ولا سيما في الصور والأصوات والفيديو. لكنه لا يلغي إمكان التحقق ولا قيمة الشهادة؛ بل يزيد أهمية حفظ المصدر والسياق وسلسلة النقل، واستخدام أدوات إثبات المنشأ عند توافرها، ومقارنة المادة المستقلة. وفي المقابل قد تساعد أدوات رقمية في فهرسة النصوص والمخطوطات ونقدها، إذا بقي الحكم العلمي والبشري مسؤولًا عن النتائج.

ثالثًا: يبقى وعي الآلة سؤالًا فلسفيًا مفتوحًا، لا حقيقة ثبتت بقدرة النماذج على المحادثة. وتجارب مثل «ميندار» في كيوتو، أو فعاليات استعملت نصوصًا مولدة في الوعظ، أمثلة على الوسيط والتمثيل والتلقي، لا برهان على وعي آلي أو على نشوء دين جديد. وإذا تطورت أنظمة تدعي الوعي، فسيتطلب تقييمها حوارًا بين الفلسفة والأخلاق والقانون والتقاليد الدينية، لا جوابًا جاهزًا من مثال واحد.

رابعًا: قد يدفع التخصيص الخوارزمي بعض الناس إلى طلب إرشاد مصمم على مقاسهم، وقد يضاعف تشتت المصادر والانتماءات. وقد يدفع آخرين، في المقابل، إلى تقدير الجماعة الحاضرة والطقس المشترك والعلاقة الإنسانية التي لا تختزل في شاشة. لا نملك بعد دليلًا يفرض أحد المسارين على جميع المجتمعات.

خامسًا: قد يغير الذكاء الاصطناعي بعض المهام وفرص العمل، لكن حجم الإحلال الفعلي غير محسوم ويختلف باختلاف القطاعات والسياسات والمهارات. لذلك لا يصح بناء نتيجة دينية على فرضية أن الآلة ستأخذ العمل كله. والسؤال الأعمق هو كيف قد تتبدل الخبرة والمعنى والجماعة في مجتمعات تتغير فيها طبيعة العمل.

سادسًا: سيناريوهات متداخلة لا نبوءة واحدة

يمكن تصور علمنة مؤسسية قوية في إقليم، وتحول روحاني أو ديني في إقليم آخر، ونمو ديموغرافي في ثالث؛ فلا يلزم أن تتنافس هذه المسارات في العالم كله أو في البلد الواحد. تؤثر الأعمار والخصوبة والتحول والهجرة في أي نموذج سكاني، لكن ذلك لا يختزل أسباب التدين ولا يقرر صدق المعتقد. والسيناريوهات نافعة إذا بينت شروطها وحدودها، لا إذا ادعت تفسير كل تفاوت قائم.

ولا يصح الجزم بأن ما يبقى هو ما لا تمسه العلوم، أو ما يملك نصًا وحاضنة وخصوبة؛ فهذه عناصر محتملة في التاريخ الاجتماعي، لا معيار للحقيقة ولا ضمان للمستقبل. قد تغير المعرفة بعض القراءات، وقد تتبدل المؤسسات، وقد تنشأ أشكال جديدة من الانتماء لا تلتقطها الإحصاءات الرسمية سريعًا. لذلك يبقى الحكم على كل دعوى متعلقًا بدليلها، لا بمصير جماعتها العددي.

الميزان على السلم — وسؤال المبحث

الدعوى الشائعة: «التقدم العلمي والذكاء الاصطناعي سينهيان الدين». أقوى ما يسندها: تراجع الانتماء أو الممارسة في مجتمعات بعينها، وتغير صور السلطة والمعرفة. أقوى اعتراض: استمرار التدين وتحوله في مجتمعات أخرى، وفشل صيغ تاريخية من التعميم. أقوى جواب متحفظ: قد تتغير المؤسسات والقراءات وأنماط الانتماء من غير أن تكون النتيجة عالمية واحدة. ما تثبته البيانات: تباين المسارات بحسب الإقليم والجيل وطريقة القياس. ما لا تثبته: أن العلم وحده ينهي الدين، أو أن الخصوبة وحدها تحكم قرنًا كاملًا، أو أن بقاء جماعة يثبت عقيدتها. سؤال الحائر: إذا لم يكن سؤال المستقبل هو سؤال الحقيقة، فما الذي يضيفه رصد التحول إلى اختيارك بين الدعوى ودليلها؟

إحالات المبحث: في تغير الخريطة الدينية المرصودة، مركز بيو (2025) عن 2010–2020، مع قراءة نموذج بيو (2015) بوصفه إسقاطًا تاريخيًا مشروطًا لا توقعًا محدثًا؛ وفي علمنة المؤسسات وتحولها، بيرغر وكازانوفا وتايلور؛ وفي الحدود العلمية للكم، خلفية جائزة نوبل للفيزياء 2022 في اختبارات بيل؛ وفي مخاطر المحتوى الاصطناعي والعمل، NIST AI 600-1 (2024) ومنظمة العمل الدولية (2025).

الجزء التاسع: القرار والطريق

ما بعد الأدوات والميدان — كيف تختار، وكيف تعامل من خالفك، وكيف تعيش مع سؤالك

الفصل 25: خيارات الحائر

ملخص الفصل: لا يختار هذا الفصل للقارئ اعتقادًا، ولا يعامل المواقف سلمًا في الصدق أو الشجاعة. إنه يفرق بين سؤال الوجود، ومصادر المعرفة، والانتماء والممارسة، ويعرض مسارات شائعة وما تبقيه من أسئلة وأدلة وآثار عملية. وهذه خريطة أولية لا قائمة مغلقة؛ فقد تجتمع الأوصاف في شخص واحد أو تتغير مع الزمن.

خريطة أولية للمواقف والمسارات

لا تنحصر مواقف الناس في عدد ثابت من الخانات. فقد يختلف جواب المرء عن وجود إله أو آلهة عن جوابه عن الوحي أو المؤسسة أو الممارسة؛ وقد يكون متدينًا في سلوكه ومراجعًا في بعض معتقداته، أو غير منتم إلى مؤسسة مع احتفاظه بإيمان أو ممارسة. وما يأتي أمثلة شائعة، لا أحكامًا على الناس ولا حصرًا لما يمكن أن يقولوه.

الأول: البقاء على دين النشأة بعد مراجعة واعية. وقد تنتهي المراجعة إلى الاطمئنان إلى أصول ذلك الدين، أو إلى إعادة فهم بعض ممارساته وتاريخه. ولا تجعل المراجعة إيمان شخص أرفع من إيمان غيره؛ لكنها تعين صاحبها على بيان أسباب موقفه وحدود معرفته.

الثاني: الانتقال إلى تقليد ديني آخر أو إعادة ترتيب الانتماء الديني. تختلف آثاره اختلافًا شديدًا باختلاف البلد والأسرة والوضع القانوني والاقتصادي، وقد ينطوي في بعض البيئات على أخطار حقيقية. لذلك لا يجعل هذا الكتاب الإعلان العلني مقياسًا للصدق، ولا التحفظ مقياسًا للجبن؛ فالسلامة والخصوصية وطلب المساندة الموثوقة أولى من أي استعجال.

الثالث: الربوبية، أو «الدين الطبيعي» في بعض الكتابات. وهو طيف تاريخي يرى أن العقل أو العالم الطبيعي قد يدلان على خالق، ولا يجعل وحيًا خاصًا أو معجزة مرجعًا ملزمًا بالضرورة. وتتباين صوره؛ ولذلك تبقى أسئلة مفهوم الخالق، وإمكان معرفته، وأساس الالتزام الأخلاقي مفتوحة داخله.

الرابع: تعليق الحكم أو اللاأدرية. وقد يقصد به المرء أنه لا يجد الدليل المتاح كافيًا للترجيح، أو أنه يشك في إمكان معرفة المسألة؛ وهما دعويان مختلفتان. ولا يفرض هذا الموقف طريقة واحدة للعيش أو للانتماء، لكنه يحتاج، كسائر المواقف، إلى بيان معيار الدليل وما الذي يمكن أن يغير الرأي.

الخامس: الإلحاد أو اللاإلهية. يستعمل بعض الناس اللفظ للاعتقاد بعدم وجود إله أو آلهة، ويستعمله آخرون لغياب الاعتقاد بهما؛ لذا لا يصح افتراض تعريف واحد. وتعرض الفلسفات اللادينية أجوبة متعددة عن المعنى والقيمة والمصير، تبقى هي نفسها محل نقاش ومراجعة.

السادس: اللاتدين المؤسسي أو الروحانية بلا انتماء ديني. لا يصف هذا الاسم عقيدة واحدة؛ فقد يشير إلى إيمان بقوة أعلى، أو ممارسة تأملية، أو صلة بالطبيعة، أو هوية لا تثق بالمؤسسة. وتظهر هذه الأوصاف في مسوح معاصرة، لكن تعريفاتها ودلالاتها تختلف بين البلدان والأسئلة؛ لذلك يسأل صاحبها: ما الدعوى التي أتبناها؟ وبأي دليل؟ وما المرجع الذي أراجع به اختياري؟

ادعاء الحق والتعدد الديني

إلى جانب موقف المرء من وجود الإله أو الانتماء، توجد طريقة ينظر بها إلى ادعاء الحق الديني. تستعمل بعض أدبيات فلسفة الدين الحديثة ثلاثة أوصاف تقريبية: الحصرية، وهي الاعتقاد بأن تقليدًا واحدًا يملك الحقيقة الحاسمة أو الطريق المخلص؛ والشمولية، وهي الاعتقاد بأولوية تقليد واحد مع إمكان نصيب من الحقيقة أو الخلاص لغير أتباعه؛ والتعددية،

وهي أطروحات ترى أن أكثر من تقليد قد يكون طريقًا معتبرًا إلى الحقيقة أو الخلاص. لكن حدود هذه التسميات محل خلاف، وهي أوضح في بعض نقاشات الأديان الإبراهيمية منها في وصف تقاليد العالم كلها.

ولا تترتب على واحدة من هذه التصورات، بمفردها، نتيجة في الحقوق المدنية أو آداب الحوار؛ فمن يعتقد أن دينه حق يمكنه أن يدافع عن حرية الآخرين وكرامتهم، كما أن الإقرار بالتعدد لا يعفي أحدًا من فحص التعارضات بين الدعاوى. والتمييز بين التعددية الاجتماعية، التي تطلب التعايش على حقوق متساوية، والتعددية اللاهوتية، التي تقترح حكمًا في صدق الأديان وعلاقتها، يمنع خلطًا كثيرًا.

لا يهدف هذا التقسيم إلى وضع الناس في صناديق، ولا إلى إعفاء أي رأي من السؤال. اسأل في كل تصور: ما الذي يقوله تحديدًا عن الحق أو الخلاص؟ وما دليله؟ وأي اعتراض يواجهه؟ وكيف يفصل بين الحكم على فكرة وحفظ حق صاحبها؟

أسئلة ومسؤوليات في كل مسار

لا يخلو واحد من هذه المسارات من أسئلة أو آثار عملية، لكن لا يصح اختزالها إلى «كلفة» متساوية أو تحويلها إلى حكم على صدق الموقف. قد يكون بعض الأثر اجتماعيًا أو قانونيًا في موضع، ولا يكون كذلك في موضع آخر؛ وقد يكون عبء المسألة نظريًا أو وجدانيًا أو سلوكيًا.

يناقش المؤمنون، على اختلاف تقاليدهم، الشر والوحي والتأويل؛ ويناقش اللادينيون أسس المعنى والقيمة والمعرفة؛ ويواجه من يعلّق حكمه سؤال معيار التوقف والمراجعة. وهذه أسئلة للبحث لا تهم توجه إلى طرف، ولا تبرهن إجابة أحدها وحدها على كل موقف.

لذلك لا يكون السؤال: «أين أهرب من الأسئلة؟» بل: «ما الأدلة التي تحملني على هذا الموقف؟ وما أقوى اعتراض عليه؟ وما الذي قد يغير تقييمي؟ وكيف أتعامل مع آثاره العملية من غير أن أجعل تلك الآثار برهانًا في ذاتها؟»

وللقارئ أن يتمهل، وأن يغير صياغة سؤاله أو موقفه إذا ظهر له ما يقتضي ذلك. فالحيرة التي تقود إلى سؤال منضبط ليست عيبًا أخلاقيًا، كما أن اليقين لا يفقد قيمته لمجرد أنه نشأ في بيئة موروثة؛ والمقياس في الحالتين أمانة التعامل مع الدليل والاستعداد للمراجعة عند ظهور ما يقتضيها.

وللتمهل آداب عملية: أن يبقى البحث متحركًا لا تسويفًا، وأن يراعي المرء أمانه وصحته والتزاماته وعلاقاته، وأن يعيش بما يراه اليوم من صدق ورحمة وعدل. هذه قيم تتقاطع فيها تقاليد ومواقف كثيرة، وإن اختلفت في تعليلها وترتيبها.

سؤال الحائر: أي وصف من هذه الأوصاف يشرح موقفك الراهن بدقة أكبر؟ ما الدليل الذي يسنده، وما الاعتراض الذي لم تجب عنه، وما الذي قد يغير تقييمك؟

الفصل 26: قبول الآخر — أخلاق الطريق

ملخص الفصل: لا يستلزم البحث عن الحقيقة أن يتخلى المرء عن قناعته، لكنه يحتاج فضاءً يستطيع فيه الناس أن يسألوا ويؤمنوا ويشكوا ويغيروا رأيهم من غير إكراه أو إهانة. يميز هذا الفصل بين أخلاق الحوار، والتعايش الاجتماعي، وحرية الاعتقاد في القانون؛ ثم يعرض التاريخ مادةً للفهم، لا محكمةً تحسم صدق دين أو بطلانه.

لماذا فصل عن الآخر في كتاب عن البحث عن الحقيقة؟

قد يسأل قارئ: ما شأن «قبول الآخر» بكتاب موضوعه الأديان والأدلة والاختيار؟

والجواب أن البحث لا يجري في فراغ.

فنحن نتلقى النصوص والحجج من أشخاص وجماعات، ونناقشها داخل أسر ومجتمعات ومؤسسات لها ذاكرة ومصالح ومخاوف. ولا يفسد البحث وجود المخالف في ذاته، بل تفسده السخرية والتحقير والإكراه وتحريف حجته. أما الإنصاف في عرض القول المخالف، وحفظ حق صاحبه في السؤال والرد، فيجعلان الخلاف أداةً للفهم لا مناسبةً للانتقام.

لذلك يبقى السؤال عمليًا: كيف أعيش مع من لا يشاركني بعض أعمق قناعاتي، من غير أن أنكر خلافنا أو أن أنكر إنسانيته؟

الآخر: جحيم أم نداء؟

تعرض الفلسفة الحديثة صورتين نافعتين للتفكير في العلاقة بالآخر، لا حكمين نهائيين عليها.

في تحليل سارتر للنظرة، ولا سيما في «الوجود والعدم»، قد يشعر الإنسان تحت نظر الآخر بأنه صار موضوعًا لحكمه؛ ومن هذا السياق اشتهرت عبارة مسرحيته «الأبواب المغلقة»: «الجحيم هو الآخرون». لكنها لا تختزل كل فلسفته ولا كل علاقة بشرية.

أما ليفيناس فيجعل «وجه الآخر» نداءً إلى المسؤولية يحد من مركزية الأنا. وهو تصور أخلاقي مؤثر، لا وصف تجريبي بسيط لكل لقاء إنساني.

يمكن أن تساعدنا الصورتان معًا: فالنظرة قد تجرح أو تشيّئ، وقد يطالبنا حضور الآخر بالإنصاف والرعاية. لكن شكل العلاقة لا تحدده النيات الفردية وحدها؛ بل تؤثر فيه أيضًا السلطة والقانون والخبرة السابقة والخوف.

ومعرفة حدود الموقف تزداد حين يعرضه المرء على من يفهمه على نحو مختلف؛ فالسؤال الخارجي قد يكشف مسلماتٍ خفية أو مواطنَ ضعف لم تنتبه إليها القراءة المنفردة.

التمييز الذي يقوم عليه الفصل كله: القبول ليس نسبية

يختلط في نقاشات كثيرة احترام الشخص بالحكم على صحة الفكرة.

قد تكون الدعاوى الدينية والفلسفية متعارضة، ولا يلزم من الاعتراف بهذا التعارض أن تكون الآراء متساوية في القوة أو أن يمتنع النقد.

لكن اختلاف الحكم في الفكرة لا يبيح نزع الكرامة عن صاحبها، ولا حرمانه من حقوقه، ولا إلزامه بما لا يعتقد.

والاحترام المقصود هنا هو الإنصاف في الفهم، والصدق في النقل، والامتناع عن الإهانة والتحريض، والاعتراف بالمساواة في الحماية القانونية؛ وليس وعدًا بالموافقة أو تعليقًا للنقد.

لذلك يستطيع شخص أن يعتقد أن موقفه أرجح أو أصح، وأن يسمع مع ذلك اعتراض مخالفه بأمانة، ويقبل حقه في البقاء مختلفًا أو في تغيير رأيه.

ولا يطلب التسامح من المرء أن يذيب قناعته، بل يطلب ألا يحول الخلاف إلى إذلال أو إكراه.

كما قد يعتنق شخص تعدديةً لاهوتية أو معرفية ولا يزال مطالبًا بالإنصاف؛ فلا يصح جعل التسامح فضيلةً حصرية للموقن أو للمتردد. والمسألة العملية هي: كيف نناقش دعوى متنازعًا عليها من غير أن نجعل الخلاف ذريعةً للقهر أو الإقصاء؟

شهادة التاريخ: النور والظلام من كل الجهات

يقدم التاريخ أمثلةً على الحماية والإكراه داخل مجتمعات دينية ولادينية على السواء، لكنه لا يعمل كجدول بسيط يثبت أن عقيدةً بعينها تنتج التسامح أو التعصب تلقائيًا.

ومن الأمثلة المفيدة على محاولة وصف المعتقد المخالف كتاب البيروني عن الهند؛ فهو يعلن قصدًا وصفيًا في مواضع، لكنه يبقى نصًا من عصره ولغته وموقفه، لا نموذجًا مطابقًا لمعايير البحث الحديثة.

وفي المقابل عرفت دول ومؤسسات متعددة محاكماتٍ وعقوباتٍ وتضييقًا على الضمير، باسم دين أو أمة أو أيديولوجيا. ويجب أن تقرأ كل واقعة في شروطها السياسية والقانونية، لا بوصفها خاصيةً وراثية لجماعة بشرية كاملة.

لا يحتكر دين أو لادين التسامح أو الإقصاء. فالأدق أن نسأل عن النصوص والقراءات والمؤسسات وموازين السلطة والظروف التي جعلت الإكراه ممكنًا أو جعلت الحماية أقوى.

وخريطة اليوم بالأرقام: القضية ليست تاريخًا

لا يقتصر السؤال على الماضي؛ فحرية الدين أو المعتقد ما زالت تتعرض لضغوط قانونية واجتماعية في بلدان كثيرة.

في تقرير مركز بيو السادس عشر، المنشور سنة 2026 عن بيانات سنة 2023، شمل القياس 198 دولةً وإقليمًا. وسجل 58 منها قيودًا حكومية مرتفعة أو مرتفعة جدًا على الدين، وسجل 55 عداواتٍ اجتماعية مرتفعة أو مرتفعة جدًا مرتبطة بالدين؛ وكانت 86 دولة مرتفعة في أحد المؤشرين على الأقل، و27 في كليهما.

تدل هذه البيانات على اتساع المشكلة وعلى أن صورها تقع في بلدان ذات ترتيبات دينية ودستورية متباينة. لكنها لا تقيس عدد الضحايا أو شدة كل واقعة، ولا تثبت وحدها أن عقيدةً أو جماعةً بعينها هي السبب.

وقد تتجاور القيود الحكومية والعداوات الاجتماعية أو يعزز بعضها بعضًا، لكن العلاقة ليست قانونًا سببيًا واحدًا؛ فقد تتدخل النزاعات المسلحة والقومية والقوانين التمييزية والدعاية والظروف الاقتصادية. ومن ثم يحتاج حفظ الحرية إلى مؤسسات عادلة وثقافة عامة ترفض التحريض معًا.

لماذا نتعصب؟ نظرة في المرآة

تقترح دراسات النفس والاجتماع آليات متعددة قد تسهم في الإقصاء: تشديد الهوية الجماعية، والشعور بالتهديد، وانتقاء الأدلة، وضغط الجماعة، والتنافس على السلطة أو الموارد. لكنها لا تجعل أي معتقد أو جماعة متعصبة بطبيعتها.

قد يجعل اندماج الإنسان الشديد في هوية واحدة نقد الفكرة جرحًا شخصيًا؛ وعندئذ يفيد أن يميز بين نقد القول والحكم على الذات.

وقد يدفع الخوف من الغريب أو من فقدان المكانة إلى تعميمات قاسية؛ لكن هذا الخوف لا يفسر كل نزاع، ولا يعفي صاحبه من المسؤولية عن أفعاله.

وقد تستعمل بعض الجماعات العداء للخصم في تعزيز تماسكها، في حين تبني جماعات أخرى التضامن على خدمة مشتركة أو حوار منظم.

معرفة هذه الآليات قد تساعد على المراجعة، لكنها ليست علاجًا كافيًا وحدها؛ فالحماية تحتاج أيضًا إلى تعليم ومساءلة قانونية وممارسات حوارية عادلة.

آداب الحوار مع المخالف

تختبر هذه القواعد في الحديث مع إنسان، لا في الكتب وحدها.

اسمع أقوى ما عنده لا أضعفه؛ فمن لخّص موقف مخالفه بصورة يرفضها صاحبها لم يحاور إلا صورةً صنعها بنفسه.

حاكم الفكرة بالأدلة، والشخص بما ثبت من أفعاله، ولا تخلط بينهما. فخطأ الرأي لا يثبت سوء النية، وسوء فعل فرد لا يكفي وحده للحكم على عقيدة كاملة.

حدد غرض الحوار: أهو للفهم، أم لتبادل الحجة، أم لاتخاذ قرار عملي؟ وقد تختلف المناظرة عن الحوار، لكنهما يفسدان حين يصبح إحراج الشخص أهم من فحص الدعوى.

لا تجعل كرامتك رهينة الانتصار؛ فالقدرة على قول «هذه نقطة وجيهة وسأراجعها» علامة على جدية البحث.

واحفظ كرامة الآخر حين يراجع رأيه أو حين يبقى على خلافه؛ فالاحترام لا يكون مكافأةً على الموافقة.

ابدأ بالسؤال المطروح فعلًا: هل الاعتراض تاريخي أم أخلاقي أم لغوي أم شخصي؟ ثم أعد صياغته حتى يتأكد محاورك أنك فهمته.

وإذا اختلفتما في نص، فارجعا إلى موضعه وسياقه وترجمته، وميزا بين كلام المصدر وتفسير الناقل. وإذا نُسب حكم إلى دين، فاسألا: من يقول به؟ وبأي دليل؟ وهل فيه خلاف معتبر؟

اختر وسيلةً تتيح المراجعة؛ فقد يكفي حديث قصير لتحديد محل النزاع ثم تحتاجان إلى قراءة هادئة لمصدر أو دراسة. ولا تجعل كثرة الروابط أو سرعة الرد بديلًا من قوة الحجة.

ولمن ينطلق من إيمان إسلامي، تجمع آية الدعوة بالحكمة والجدال بالتي هي أحسن بين وضوح المقصد وحسن الخطاب (النحل: 125)، وينهى القرآن عن سب ما يعبده الآخرون لما يفضي إليه من سب مقابل بغير علم (الأنعام: 108). وهذان دليلان من داخل التقليد الإسلامي على أدب الخطاب، لا وصف لكل ممارسة تاريخية. وعلى المستوى المشترك، يصرح المتحدث بقصده، ويترك لمخاطبه حق السؤال والرفض وإنهاء الحديث.

أقرب «الآخرين»: الحائر وأهله

قد يكون الآخر الأقرب للحائر أحد أفراد أسرته أو شريك حياته أو أصدقاءه، لا محاورًا بعيدًا في كتاب أو شاشة.

لذلك تتداخل هنا الحاجة إلى الصراحة مع الحاجة إلى الأمان والرفق والخصوصية.

أيها الحائر: ليس عليك أن تحول كل لقاء عائلي إلى مناظرة، ولا أن تعلن كل سؤال قبل أن تفهمه أنت. اختر الوقت والقدر اللذين يناسبان سلامتك وعلاقاتك، ولا تجعل اختلافك سببًا لازدراء من بقي على موقف آخر. وإذا خفت تهديدًا أو فقدان مأوى أو عنفًا، فالأولوية للسلامة وطلب مساندة موثوقة.

وأيها الأهل: السؤال لا يساوي خيانة، كما أن القلق على الابن أو البنت لا يبرر الإهانة أو الإكراه. الإنصات الهادئ، وبيان المخاوف بصدق، وترك باب الحديث مفتوحًا، أرجى للفهم من التهديد أو القطيعة.

حرية الاعتقاد: القاعدة التي يحتاجها الجميع

يلتقي هنا المؤمن واللاديني والحائر في حاجة واحدة: أن يستطيع كل منهم أن يبحث ويعتقد أو لا يعتقد من غير قهر.

في المعيار الدولي لحقوق الإنسان، تشمل حرية الفكر والوجدان والدين حرية اعتناق دين أو معتقد يختاره المرء، وممارسته فرديًا أو جماعيًا، وتحميه من الإكراه في هذا الباب. ولا تحسم هذه القاعدة أي دعوى لاهوتية؛ بل تحدد حدود السلطة على الضمير.

لذلك لا يستقيم أن يطالب شخص بحرية بحثه ثم ينكرها على مخالفه. وحماية حق الآخر في القول والاعتقاد لا تعني الموافقة عليه، بل تعني أن الحجة لا تستبدل بالسوط أو التهديد.

خلاصة الفصل

قبول الآخر ليس ملحقًا بكتاب يبحث عن الحقيقة، بل شرط من شروط القراءة العادلة والحوار الممكن.

في أوله، لأنه يصعب فهم خريطة معتقدات البشر إذا صوّر أصحابها على أنهم أقل من بشر.

وفي وسطه، لأن الغضب والتحقير يخلطان بين وزن الدليل والرغبة في الانتصار.

وفي آخره، لأن المرء، أيًا كان موقفه، يعيش بين مليارات من الناس لا يشاركونه كل ما يعتقد.

لا يقاس صدق الدعوى بخوف صاحبها من السؤال أو من المخالف، ولا تقاس قوة القناعة بالقدرة على إهانة الآخرين.

وقد يكون الخلاف حادًا وعميقًا، لكنه لا يمنع الإنصاف ولا المساواة في الكرامة والحماية.

سؤال الحائر: إذا انتهى أقرب الناس إليك من رحلته إلى موقف غير موقفك، فما الذي يلزم أن يبقى ثابتًا في معاملتك له؟ وما الذي يجعلك تراجع طريقة الحوار إن وجدت فيها إهانة أو إكراهًا؟

مبحث 26.1: قبول الآخر والتعددية وحرية الاعتقاد عبر الأديان والحضارات — المسح التاريخي الكبير

ملخص المبحث: لا توجد طريقة محايدة لحساب «أي دين اضطهد أكثر» عبر القرون؛ فالمصطلحات والسجلات والسلطات اختلفت اختلافًا كبيرًا. لذلك يتتبع هذا المبحث أمثلةً على الحماية والإكراه وتغير المؤسسات، ويفصل بين وصف الماضي وتقويمه بمعايير حقوقية معاصرة.

مدخل: ثلاثة مفاهيم قبل الرحلة

يعرض الفصل السابق أخلاق التعامل مع المخالف، ويعرض هذا المبحث بعض تاريخ القوانين والممارسات. وقبل المقارنة يلزم تحرير المصطلحات.

للتسامح أو التحمل استعمالات متعددة: فقد يعني الامتناع عن قمع من نعتقد خطأه، وقد يعني سياسةً قانونية أو اجتماعية أوسع. وحرية الفكر والوجدان والدين معيار قانوني أحدث، يحمي حرية الاعتقاد أو تغييره، ويمنع الإكراه، مع تمييز القانون الدولي بين حرية الضمير وبين بعض صور إظهار المعتقد التي قد تنظم بضوابط محددة. أما التعددية الاجتماعية فهي إمكان التعايش والمواطنة المتساوية بين المختلفين؛ والتعددية اللاهوتية فأسرة من أطروحات فلسفة الدين عن مكانة التقاليد المختلفة، لا قول واحد بأن الأديان متطابقة أو متساوية في كل شيء.

لا يلزم من الحصرية اللاهوتية القمع السياسي، ولا من التعددية الاجتماعية تبني تعددية لاهوتية. كما لا يفسر عامل واحد تاريخ الحماية أو الإكراه؛ إذ تتداخل النصوص والتأويلات والقانون والحرب والاقتصاد وبناء الدولة.

أولًا: العالم القديم — تسامح الآلهة الكثيرة وحدوده

لا يصح تصوير تعدد الآلهة القديم تسامحًا كاملًا، ولا تصوير التوحيد تعصبًا لازمًا. فالتقاليد القديمة والمؤسسات السياسية كانت متنوعة، ولم تعرف غالبًا مفهوم حرية الضمير الحديث.

عرفت إمبراطوريات قديمة صورًا من استيعاب عبادات الجماعات المختلفة. لكن أسطوانة قورش، وهي نقش بابلي عن فتح بابل سنة 539 ق.م، تتحدث عن إعادة تماثيل معابد وجماعات إلى مواضعها؛ ولا تسمي يهود بابل، ولا تصلح ميثاقًا لحقوق الإنسان بالمعنى الحديث. أما نقش أشوكا الصخري الثاني عشر فيدعو إلى ضبط اللسان وإكرام الطوائف الأخرى؛ وهو شاهد مهم على سياسة إمبراطورية تجاه الاختلاف، لا إعلانًا للمواطنة المتساوية الحديثة.

وحُوكم سقراط في أثينا بتهم تتصل بالتجديف وإفساد الشباب، لا بتهمة واحدة بسيطة. كما اختلفت معاملة المسيحيين في الإمبراطورية الرومانية باختلاف الأزمنة والأقاليم؛ فلم تكن ثلاثة قرون من اضطهاد متصل، وإن ارتبطت بعض المواجهات برفض طقوس مدنية رآها الرومان جزءًا من الولاء العام.

تكشف هذه الأمثلة حدود الاستيعاب القديم، لكنها لا تبرهن أن الوثنية أو التوحيد يحملان بطبيعتهما حريةً أو إكراهًا. فحرية الضمير الحديثة نتاج تاريخ قانوني وسياسي أطول من أي مثال منفرد.

ثانيًا: الهند والصين — تعايش المدارس ومحنه

شهدت الهند تعايشًا وجدالًا طويلين بين تقاليد ومدارس متعددة، مع صراعات وتحولات إقليمية لا تختزل في «فضاء دارمي» واحد. وفي عصر أكبر المغولي عقدت مجالس «بيت العبادة» وطوّر بلاطه لغة «الصلح الكلي»، لكن طبيعة «الدين الإلهي» ومداه ظلا محل نقاش، ولم يتحول إلى دين شعبي عام. كما أن تراجع البوذية في مناطق من الهند كان مسارًا متعدد العوامل، لا

يفسره عامل ديني أو عسكري واحد. وفي الصين جاورت الكونفوشية والبوذية والطاوية بعضها بعضًا بطرائق متنوعة، بينما مثّل قمع وو تسونغ للبوذية سنة 845 مثالًا على تداخل الاعتبارات المالية والسياسية والفكرية والدينية؛ فلا يفسره سبب واحد، ولا يمثل الصين في كل عصورها.

ثالثًا: العالم الإسلامي — بين «لا إكراه» وديوان الزنادقة

يعرض التاريخ الإسلامي نصوصًا ومؤسسات وتجارب متباينة، ولذلك لا يختزل في نموذج واحد للحماية أو الإكراه.

من النصوص المؤسسة آيات «لا إكراه في الدين» و«لكم دينكم ولي دين» و«أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين». وفي النص المتداول باسم «وثيقة المدينة» ترد بنود تخص بعض الجماعات اليهودية، منها بنو عوف، وتصفهم أمةً مع المؤمنين مع احتفاظ كل طرف بدينه؛ لكن النص وصل عبر مصادر لاحقة وتختلف قراءة بنوده وحدودها التاريخية.

أما الذمة فهي إطار فقهي وسياسي لتنظيم وضع جماعات غير مسلمة، جمع بين حماية قانونية ومجالات من الاستقلال الديني والقضائي في بعض السياقات، وبين جزية وقيود وتفاوت في المكانة والحقوق. وتغيرت صيغها وتطبيقاتها بين العصور والأقاليم والمدارس؛ فلا تساوي المواطنة الحديثة، ولا يصح وصفها بالتقدم أو التخلف على إطلاقه من غير مقارنة محددة.

وتظهر الأندلس مثالًا على تعايش وتبادل ثقافي في فترات، وعلى تفاوت قانوني وعنف وتهجير في فترات أخرى؛ ومن ذلك مذبحة غرناطة سنة 1066 وسياسات الموحدين التي دفعت ابن ميمون وأسرته إلى الرحيل.

وكذلك كانت ترتيبات الجماعات غير المسلمة في الدولة العثمانية متفاوتة ومتطورة، لا نظامًا ثابتًا واحدًا طوال القرون. وتبقى مسائل الردة وحقوق الأقليات والتغيير الديني موضع نقاش فقهي وسياسي معاصر؛ فقد رجح كثير من الفقهاء الكلاسيكيين عقوبات في صور من الردة، مع

اختلافهم في الشروط والتفاصيل، بينما يقدم باحثون وقراء معاصرون تفسيرات أخرى تميز بين التحول الفردي والخيانة أو المحاربة. ولا يحسم هذا العرض الخلاف؛ بل يبين أنه يحتاج إلى قراءة للنصوص والفقه والتاريخ والقانون المعاصر معًا.

رابعًا: المسيحية — أطول قوسٍ في التاريخ: من المضطهَد إلى المضطهِد إلى نصير الحرية

تغير موقع المسيحية من أقلية داخل الإمبراطورية الرومانية إلى دين ذي امتياز مؤسسي، ثم إلى تقاليد وكنائس متعددة؛ ولذلك لا يختزل تاريخها في قوس أخلاقي واحد.

كتب ترتليان في «إلى سكَابولا» أن الدين لا يفرض بالقوة. وبعد تسامح غاليريوس سنة 311 واتفاق ميلانو سنة 313، تبدل موقع المسيحية القانوني؛ ثم منح مرسوم تسالونيكي سنة 380 مكانة خاصة للمسيحية النيقية، وتطورت بعده سياسات متباينة تجاه الوثنيين والمخالفين. واستعمل أوغسطينوس نص «ألزموهم بالدخول» في جدل الدوناتيين، لكن لا يصح وصل هذا النقاش وحده بسلسلة سببية بسيطة تضم كل محاكم التفتيش والحروب اللاحقة.

وأُعدم ميخائيل سيرفيتوس في جنيف سنة 1553 ضمن نظام مدني وديني متشابك، وكتب لوثر سنة 1543 نصوصًا معادية لليهود استُعملت لاحقًا بطرق مختلفة. وقد راجعت كنائس لوثرية حديثة بعض هذا الإرث وأصدر بعضها بيانات إدانة له؛ وهذا يبين أن تلقي النصوص وتوظيفها يتغيران تاريخيًا.

أنهى صلح وستفاليا سنة 1648 حرب الثلاثين عامًا وثبت ترتيبات سياسية ومذهبية، لكنه لم ينشئ حرية دينية عامة. ودافع لوك وبايل وسبينوزا، بطرق مختلفة، عن حدود سلطة الدولة على الضمير، مع بقاء حدود واضحة في كتابات بعضهم، ومنها استثناء لوك الكاثوليك والملحدين.

وفي الولايات المتحدة حظر الدستور الاختبارات الدينية للمناصب الفدرالية، ومنع التعديل الأول الكونغرس من إنشاء دين رسمي أو منع الممارسة الحرة؛ لكنه لم ينهِ فورًا كل أشكال الدين الرسمي في الولايات. وأعلن المجمع الفاتيكاني الثاني في «الكرامة الإنسانية» سنة 1965 أن الحرية الدينية تقوم على كرامة الشخص وعلى الحصانة من الإكراه في الشأن الديني؛ وهو تحول مهم في التعليم الكاثوليكي الحديث يستحق قراءته في نصه وسياقه.

خامسًا: العصر الحديث — الحق المعلن وامتحاناته الثلاثة

نصت المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 على حرية الفكر والوجدان والدين، بما في ذلك تغيير الدين أو المعتقد وإظهاره. ثم صاغ العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حمايةً أوسع من الإكراه، مع نقاشات قانونية وسياسية مستمرة حول التطبيق. ولا يثبت الإعلان أن العالم اتفق عمليًا على هذا المعيار أو طبقه بالتساوي.

شهد القرن العشرون والحاضر اضطهاداتٍ ضد مؤمنين ولادينيين وأقليات دينية في دول ذات أيديولوجيات رسمية مختلفة. وما تزال بعض القوانين والممارسات تقيد التحول الديني أو التبشير أو النقد أو الرموز والممارسات الدينية، فيما تخوض الديمقراطيات نفسها جدلًا حول حدود التعبير وخطاب الكراهية واللباس الديني والمساواة. لذلك لا يصح وصف التاريخ بخط تقدم واحد؛ بل هو صراع مستمر بين إعلان الحق وبناء ضماناته الفعلية.

سادسًا: التحليل الجامع — ما الذي يجعل المجتمعات تقبل أو تقمع؟

لا ينتج هذا المسح قوانين حتمية، لكنه يقترح أسئلة أدق لفهم الحماية والإكراه.

1. لا تفسر العقيدة وحدها سلوك الدولة أو المجتمع؛ فاسأل عن توزيع السلطة، واستقلال القضاء، وحماية الأقليات، وأدوات المحاسبة، والظروف التي تحول الخلاف إلى عنف.

2. تؤثر النصوص والقراءات في الفعل السياسي، لكنها لا تعمل خارج المؤسسات والمصالح والظروف التاريخية. لذلك لا يعفي فحص السياق النصوص من النقد، ولا يجعل النص وحده تفسيرًا لكل ممارسة.

3. لا تسند الأمثلة التاريخية دعوى أن الحصرية اللاهوتية تستلزم الإكراه، ولا دعوى مقابلة بأن أي صورة من التعدد تمنع القمع. المطلوب هو فحص الحجة اللاهوتية والسياسة الفعلية كلًّا في موضعه.

4. قد تدفع خبرة الأقلية بعض الجماعات إلى الدفاع عن الحرية، وقد لا تفعل؛ لذلك يقاس الالتزام بالحقوق أيضًا في كيفية معاملة الجماعة لمن يخالفها حين تملك النفوذ، لا في خطابها عن نفسها وحده.

5. تتغير التقاليد والمؤسسات والقراءات. فلا يكفي أن يحاكم الباحث دينًا بأشد لحظاته أو بأزهى لحظاته، بل يسأل: ما النصوص والقراءات السائدة؟ وما الضمانات المؤسسية؟ وما الذي يقوله المتضررون أنفسهم؟

خاتمة المبحث

يبين المسح أن حرية الاعتقاد لا تنسب إلى حضارة أو تقليد واحد، ولا تتحقق بمجرد إعلانها في نص قانوني. إنها تتطلب حماية الضمير من الإكراه، ومساواة قانونية، ومؤسسات قادرة على منع التمييز والعنف، وثقافة حوار لا تحول المخالف إلى عدو.

لذلك لا يعد قبول الآخر تنازلًا عن القناعة؛ بل هو التزام بأن يبقى الخلاف خاضعًا للحجة والقانون العادل، لا لحق الأقوى في فرض يقينه.

إحالات المبحث: في حرية الفكر والوجدان والدين: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة 18؛ والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المادة 18؛ والتعليق العام رقم 22 للجنة حقوق الإنسان. وفي مؤشرات القيود والعداوات الدينية: تقرير مركز بيو للأبحاث عن القيود الدينية سنة 2023، المنشور سنة 2026. وفي العالم القديم: سجل المتحف البريطاني لأسطوانة قورش، ونقش أشوكا الصخري الثاني عشر. وفي التعدد الديني: الحصرية والشمولية والتعددية كما حررت في الفصل 25. ولا تكفي هذه الإحالات وحدها لتقرير حكم كلي على أي تقليد.

حصيلةُ الرحلة: عشرُ خلاصاتٍ قبل الكلمة الأخيرة

ما الذي أتاحته المقارنة عبر الكتاب؟ عشر خلاصات إرشادية، ثم مراجعة للميثاق، فتمهيدٌ للفصل الأخير.

ملخص: بعد رحلة الكتاب، تجمع هذه الصفحات عشر ملاحظاتٍ تضيء بعض خيوطه المتفرقة، لا لتغني عن الفصول، بل لتعين القارئ على مراجعة ما قرأه قبل أن يواجه السؤال العملي: كيف يعيش مع ما لم يستقر له جواب؟

قطعتَ تسعة أجزاء. وليس المقصود هنا أن نكرر خلاصاتها؛ فالحقيبة في الجزء الثاني تلخص الأدوات، وملحق الدعاوى الكبرى يجمع بعض الأدلة، وملحق الأرقام يعرض بعض الواقع. ما نبحث عنه الآن هو بعض الأنماط التي يتيحها النظر المقارن، من غير أن تتحول إلى أحكام تسري على كل دين أو كل عصر. عشر منها:

1. لا تُقرأ الأديان بوصفها نسخًا من نموذج واحد. فتاريخ النصوص، وبنية الممارسة، ومفهوم النبوة، ولغة الحديث عن الإله أو الغيب، تختلف اختلافًا واسعًا. وتكشف الخريطة أن المقارنة لا تستقيم إذا سُوِّيت التقاليد قسرًا، ولا إذا نُفيت أوجه التشابه بينها.

2. تلتقي تقاليد ومجتمعات كثيرة في ذم القتل والغدر والزور، لكنها تختلف في التأصيل والحدود والتطبيق، كما تختلف في الشعائر وأنماط العيش وتصوير المصير. ويمكن قراءة هذا الالتقاء قراءةً دينية أو اجتماعية أو أخلاقية؛ ولا يكفي وحده لترجيح تفسير واحد.

3. للسياق الاجتماعي والسياسي أثر كبير في تلقي النصوص وتطور المؤسسات والمواقف، لكنه لا يغني عن أثر النص والفاعلين والتاريخ المحلي. لذلك، حين تقرأ موقفًا دينيًا، اسأل عن حجته وسياقه معًا.

4. تظهر داخل تقاليد كثيرة خلافات في السلطة والتأويل والممارسة، وقد يكون الخلاف الداخلي في مسائل بعينها أعمق من الخلاف بين التقاليد. لكن مسارات الانقسام وأسبابه تختلف، ولا يصح ردها كلها إلى قانون واحد.

5. يفحص العلم الدعاوى التي تتصل بالعالم الطبيعي حين تصاغ على نحو قابل للاختبار، وقد تدفع نتائجه إلى مراجعة قراءات حرفية أو تاريخية محددة. أما أسئلة المعنى والغاية والعدل ففلسفية وأخلاقية لا يحسمها المختبر وحده. ولا يمنح التوافق الظاهر أو التعارض الظاهر حكمًا نهائيًا على دين أو على لادين.

6. قد تفسر الدراسات النفسية والاجتماعية بعض ظروف التدين أو اللاتدين، لكنها لا تحسم بمفردها صدق الاعتقاد أو بطلانه. والانتشار والبقاء والالتزام معطيات اجتماعية مهمة، لكنها لا تقوم مقام فحص الأدلة الملائمة لكل دعوى.

7. تكشف القضايا الكبرى مناطقَ اتفاق وخلاف ودرجاتٍ من القوة في الأدلة: فالحدوث لا يحدد وحده صفات السبب، والشر اعتراض جاد لا يزول بشعار، ونقل النص أو الخبر يمكن أن يدعم معرفة وصوله من غير أن يحسم موضوعه. والإنصاف أن نعرض ما يقوى وما يضعف في كل حجة، لا أن نحولها إلى نصر سريع.

8. الحوار النافع يحتاج استعدادًا متبادلًا للاستماع ومراجعة المقدمات. وقد تساعد العلاقة والقدوة والخبرة على فتح باب النقاش، لكن الحجة تستحق أن تُفحص لذاتها، ولا ينبغي جعل الحوار أو المناظرة بديلًا من وزنها.

9. للشك صور ودرجات، وتختلف التقاليد والفلاسفة في تقييمه. قد تكون الحيرة مرحلةً منتجة للبحث، وقد تصبح مرهقة إذا عطلت الحياة أو تحولت إلى خصومة مع الذات والناس. المهم صدق السؤال، وألا يُستعمل القلق حكمًا أخلاقيًا على صاحبه.

10. سؤال المستقبل غير سؤال الحقيقة. فالبقاء والانتشار يتأثران بالنصوص والمؤسسات والهوية والخصوبة والتحول والظروف التاريخية، وهي عوامل لا تثبت بمفردها صدق عقيدة أو بطلانها. لذلك ابحث عن الدليل المناسب للدعوى، لا عن مجرد قدرتها على البقاء.

يبقى ميثاق الكتاب معيارًا للمراجعة: هل فُصل بين النص والتاريخ والرواية والتأويل؟ وهل عُرضت المواقف من مصادرها ونقدُها بأقوى ما يتيسر؟ لا يدّعي هذا الكتاب الإحاطة ولا العصمة؛ فإذا وجدتَ اختزالًا أو سخريةً أو خللًا في ميزان الدليل، فخذه بوصفه موضعًا للمراجعة لا نتيجةً مفروضة عليك. وقد أُخرت كلمة المؤلف إلى موضعها الأخير كي تُقرأ الخريطة قبل صاحبها.

وبعد الخريطة والأدوات، يبقى سؤال عملي: كيف يعيش الإنسان مع ما ظل مفتوحًا من أسئلة؟ إليه يتجه الفصل الأخير.

الفصل 27: العيش مع السؤال (خاتمة الكتاب)

ملخص الفصل: خاتمة لا تجعل الحيرة هزيمةً لازمة ولا غايةً في ذاتها، بل تعرضها حالةً قد ترافق البحث الصادق وتحتاج إلى عناية ومسؤولية.

بدأنا هذا الكتاب بإنسان يرفع عينيه إلى السماء ويسأل.

ومررنا معه على آلاف السنين، وعلى صور شتى من العبادة والفلسفة والشك واللاتدين والبحث عن المعنى.

وتلتقي هذه القصص في أن البشر لا يكتفون بوصف حياتهم، بل يبنون حولها أسئلة صريحة عن الأصل والغاية والموت والعدل.

وهذه القدرة على صياغة الأسئلة ومناقشتها جزء بارز من تاريخهم الثقافي، لا حكمٌ على قيمة من يشاركهم الأرض من الكائنات.

وإن أردنا أن نختم الكتاب بجملة واحدة، فهي هذه:

السؤال الصادق ليس خصمًا للبحث.

الحيرة قد تكون جزءًا طبيعيًا من البحث، وقد تكون موجعة. لا تجعلها معيارًا للذكاء أو للفضيلة، ولا تعزل نفسك إن تحولت إلى ضيق يعطل حياتك؛ فالمساندة الإنسانية أو المهنية لا تناقض جدية السؤال.

لا تجعل البحث معركةً لإخضاع الآخرين؛ اطلب أن تفهم قبل أن ترد، وكن مستعدًا لمراجعة نفسك.

وازن بين الاستدلال والخبرة والقيم التي تلتزم بها، من غير أن تجعل العاطفة برهانًا ولا التجريد ذريعةً للقسوة.

وكن رحيمًا بنفسك وبمن يخالفك؛ فكثير من الناس واجهوا أسئلة كبيرة بأدوات عصرهم وظروفهم.

وإذا انتهيت إلى إيمان، أو إلى موقف لاديني، أو إلى حكم معلّق، فلا تجعل النتيجة تعفيك من النزاهة والمراجعة عند ظهور دليل جديد.

وإن لم تستقر بعد على جواب، فواصل بقدر ما تستطيع وبإيقا ع يحفظ حياتك وعلاقاتك.

قد يختلف الناس في معنى الحقيقة وفي إمكان بلوغها؛

لكن الأمانة في السؤال، والتواضع أمام ما لا نعرف، ورفض التسرع في الحكم، قيم لا تخسر بها الرحلة.

خطوات عملية للباحث

لمن أراد تحويل هذا الجزء إلى خطة، هذه خطوات عملية مقترحة:

1. دوّن موقفك الحالي وأسبابه قدر الإمكان، لتلاحظ لاحقًا ما الذي غيرته القراءة أو التجربة أو الدليل.
2. ابدأ بمصادر محترمة من أصحاب كل موقف، ثم اقرأ نقدًا موثقًا له؛ فالمطلوب فهم الدعوى قبل إصدار الحكم عليها.
3. قارن بين الحجج والردود، ودوّن موضع الاتفاق وموضع الخلاف وما بقي غير محسوم.

4. إن تيسر ذلك وكان آمنًا ومحترمًا، تحاور مع أصحاب مواقف مختلفة واسألهم: ما الذي يجعل هذا الموقف راجحًا لديهم؟
5. دوّن أسئلتك المعلقة في دفتر واحد، وعد إليها بين حين وآخر لترى ما تبدل وما بقي.
6. طبّق اختبار الغريب على موروثك: تخيل أنك نشأت خارجه، ثم أعد فحص أدلته كما تفحص أدلة غيره.
7. راجع ترجيحاتك كلما أضفت قراءةً أو تجربةً مؤثرة، وسجّل سبب تغيرها أو ثباتها.
8. وعش في أثناء ذلك بالصدق والرحمة والعدل والإحسان ما استطعت؛ وهي قيم تقدّرها تقاليد ومدارس كثيرة، وتحفظ إنسانية البحث مهما اختلفت نتائجه.

الملاحق

ملحق أ: مقارنة الأديان العشرة الكبرى التي مرت على الكوكب

بطاقات تعريف مكثفة، فجدول المقارنة الجامع،
فالملاحظات العابرة للأديان — والميزان

معايير الاختيار أولًا — ولماذا هذه العشرة؟

«أهم» كلمة تحتاج ميزانًا معلنًا. اعتمدنا ثلاثة مقاييس مجتمعة: **عددُ الأتباع** عبر التاريخ واليوم، **وعمقُ الأثر الحضاري** (في القانون والفن والفلسفة وخرائط الأمم)، **والأصالةُ البنيوية** (أن يمثل الدينُ نمطًا اعتقاديًا كبيرًا لا فرعًا من غيره). فخرجت العشرة: خمسة أحياء كبرى (المسيحية، الإسلام، الهندوسية، البوذية، اليهودية)، ومظلتان جامعتان لا يكتمل المشهد بدونهما (الديانة الصينية بجناحيها الكونفوشي والطاوي، والديانات الأرواحية التقليدية — أقدم طبقات التدين وأوسعها زمنًا وجغرافيا)، وديانتان غيّرتا مجرى التاريخ إحداهما تكاد تنطفئ (الزرادشتية) والأخرى انطفأت بعد ثلاثة آلاف سنة من التوقد (ديانة مصر القديمة — ممثلةً لوثنيات الشرق القديم العظمى)، وأحدثُ الأديان الكبرى المستقلة (السيخية). **ومع الاعتذار المعلن** لمن ضاق عنهم العدد لا الأهمية: الجاينية (أعرق مدارس اللاعنف)، والشنتو، والمانوية (أعظم التبشيريات المنقرضة)، وديانات الرافدين واليونان، والبهائية — وقد نالت جميعًا مواضعها في متن الكتاب.

البطاقات العشر — كل دين في فقرة أمينة

1. **المسيحية** (فلسطين، القرن الأول الميلادي): أكبر أديان الأرض اليوم (نحو 2.4 مليار). مركزها شخصُ يسوع المسيح نفسه — لا تعاليمه فقط: اللّٰه الواحد المثلث الأقانيم تجسّد ابنُه فصُلب فداءً عن خطيئة البشر وقام من الموت — فالقيامة حجرُ الدين الوجودي، والخلاص بالإيمان والنعمة (وتتفاوت الكنائس في موقع الأعمال). نصها الكتاب المقدس بعهديه، وأجنحتها الثلاثة الكبرى: كاثوليك وأرثوذكس وبروتستانت. أعظم أثرها الحضاري: صياغة أوروبا ثم نصف الكوكب — تقويمًا وفنًّا وجامعاتٍ وقانونًا — وهي اليوم دينُ الجنوب الصاعد أكثر من الشمال الذي حملها قرونًا.

2. **الإسلام** (مكة والمدينة، القرن السابع الميلادي): ثاني الأديان حجمًا (نحو 2 مليار) وأسرعها نموًّا. توحيدٌ صارم لا يقبل وسيطًا ولا تجسيدًا: اللّٰه أحدٌ صمد، ومحمد ﷺ خاتم أنبيائه — والأنبياء قبله كلهم رسلُ الدين الواحد. معجزته المركزية نصُّه: القرآن المتحدَّى بمثله، ونظامه دينٌ ودنيا: عقيدة وشريعة تنتظم العبادة والمعاملة. أركانه خمسة، وفرعاه الكبيران سنة وشيعة. أعظم أثره: حضارةٌ امتدت من الأندلس إلى الصين حملت العلم قرونًا، ولغةٌ (العربية) صارت بسببه لسانَ أمم، وهو اليوم الحاضر الأكبر في قلب أسئلة العالم.

3. **الهندوسية** (شبه القارة الهندية، جذورها تسبق 1500 ق.م): ثالثة الكبار (نحو 1.2 مليار) وأقدمُ الأديان الحية الكبرى — وليست «دينًا» واحدًا بقدر ما هي مظلةُ تقاليد: من توحيدٍ فلسفي عميق (البراهمان المطلق، وأتمان النفس، ووحدتهما عند الفيدانتا) إلى تعددٍ شعبي زاخر (فيشنو وشيفا والإلهة الأم وتجسداتهم). قوانينها الكبرى: الكارما (كل فعل يثمر)، والسّمسارا (دولاب الميلاد المتكرر)، والموكشا (الانعتاق منه غايةً) — وطرقها إليه ثلاث: المعرفة والعمل والمحبة التعبدية. نصوصها طبقتان: شروتي «المسموع» (الفيدا والأوبانيشاد) وسمريتي «المحفوظ» (الملاحم والبورانا والغيتا). أثرها: صاغت حضارة شبه قارة كاملة ورفدت روحانيات العالم الحديث.

4. البوذية (شمال الهند، القرن الخامس ق.م تقريبًا): نحو نصف مليار. أسسها سيدهارتا غوتاما «بوذا» (المستيقظ) لا نبيًّا عن إله بل طبيبًا للوجود: شخّص الداء (الحياة مشوبة بالمعاناة)، وسببَه (التعلق والظمأ)، وأعلن إمكان الشفاء، ووصف الدواء (الطريق الثماني: حكمةً وأخلاقًا وتأملًا) — وصولًا إلى النيرفانا: انطفاء الظمأ والخروج من دولاب الميلاد. لا خالقَ في مركزها ولا نفسَ ثابتة — فهي حالةُ الاختبار الكبرى لتعريف الدين كما مر. فرعاها: ثيرافادا الجنوب وماهايانا الشمال (وفيها تيار التبت). أثرها: روحُ آسيا الشرقية ونصفُ فنونها، وأنجح صادرات الشرق التأملية إلى الغرب الحديث.

5. اليهودية (كنعان/إسرائيل القديمة، جذورها نحو 1300–1000 ق.م فما قبل): الأصغر عددًا بين الكبار (نحو 15 مليونًا) والأبعد أثرًا قياسًا بحجمها — فهي **جذر الشجرة الإبراهيمية** التي يتفيأها اليوم أكثر من نصف البشر: أعطت التاريخَ التوحيدَ الشعائري المتصل، والسبتَ، وفكرةَ العهد والشريعة المكتوبة والنبوة الاجتماعية. دينُ شعبٍ وعهدٍ: إلهٌ واحد اختار جماعةً لحمل وصاياه (613)، ونصُّها التناخ وقلبه التوراة، وبحرُ شروحها التلمود. لا تبشّر (فللأمم طريق نوح)، وغايتها قداسةُ الحياة اليومية وانتظارُ إصلاح العالم (تيقون عولام) والماشيح.

6. الديانة الصينية — الكونفوشية والطاوية والدين الشعبي (الصين، القرن السادس ق.م لتدوين جناحيها): مظلةُ أكبر أمة في التاريخ. الكونفوشية منظومةُ أخلاقٍ واجتماعٍ أكثر منها عبادة: صلاحُ الفرد (الرن: الإنسانية) يبني صلاحَ الأسرة فالدولة، وبرُّ الوالدين وإجلال الأسلاف عمودها، وموقفها من الغيب «الابتعاد المؤدب» الذي فصّلناه. والطاوية جناحها الباطني: الطاو — الطريقُ الذي يجري به الكون — يُسايَر بالانسياب لا يُغالَب (وو-وي)، ومنها انبثق طبٌّ وفنون وكيمياءُ خلود. ويعيش الصينيُّ التقاليدَ الثلاثة (معهما البوذية) في صدر واحد — أوسع نموذج للتعدد داخل الفرد. أثرها: صاغت أخلاقَ وإدارةَ شرق آسيا كله ألفي عام.

7. الزرادشتية (إيران، تقليديًا نحو القرنين الثاني عشر–السادس ق.م): اليوم بضعُ عشرات الألوف فقط — وبالأمس دينُ ثلاث إمبراطوريات فارسية عظمى، وربما **أكثرُ الأديان تأثيرًا في غيرها قياسًا ببقيتها**: توحيدُ أهورا مزدا الحكيم، والصراعُ الكوني بين الحق والكذب،

وحريةُ الإنسان في الاصطفاف («الأفكار الحسنة، الأقوال الحسنة، الأفعال الحسنة»)، والنبوءةُ بمخلّص، والبعثُ والحساب والجنة والنار وتجديدُ العالم — منظومةٌ أخروية متكاملة يرى كثير من الدارسين أصداءها في الأديان الإبراهيمية اللاحقة (وهي أطروحة خلافية عرضنا ضبطها). نصُّها الأفستا وقلبُه أناشيد زرادشت (الغاثا)، ورمزُها النار طهرًا لا معبودًا.

8. السيخية (البنجاب، القرن الخامس عشر الميلادي): نحو 27 مليونًا — أحدثُ الأديان الكبرى المستقلة. أسسها غورو ناناك في قلب لقاء الإسلام والهندوسية معلنًا «لا هندوسيَّ ولا مسلم»: توحيدٌ خالص لإلهٍ واحد بلا صور، مع قبول الكارما وإعادة الميلاد — تركيبٌ فريد بين العائلتين. رفضت الطبقيةَ والرهبنة والطقوسية، وأعلت العملَ والمشاركة (مطبخُ اللنغار المجاني للجميع رمزُها الاجتماعي الخالد)، وختمت سلسلةَ معلميها العشرة بجعل **الكتاب نفسه** (غورو غرانث صاحب) هو المعلمَ الحي الدائم — حالةٌ فريدة في تاريخ النصوص المقدسة.

9. ديانة مصر القديمة (وادي النيل، نحو 3100 ق.م حتى القرون الميلادية الأولى): أطولُ الأديان الموثقة عمرًا متصلًا — ثلاثةُ آلاف سنة — وممثلُ الوثنيات العظمى في قائمتنا. مجمعُ آلهةٍ يتقدمه رع وأوزوريس وإيزيس، وفرعونٌ وسيطٌ مؤلَّه، و«ماعت» — الحقُّ والنظامُ والعدل — ميزانَ الوجود كله. أعطت البشريةَ أقدمَ منظومة أخروية أخلاقية مفصلة: محاكمةُ الميت ووزنُ قلبه أمام ريشة ماعت (وقد فصّلناها في مبحث القيامة)، وأدبَ موتى كاملًا، وتجربةَ أخناتون التوحيدية الخاطفة. ثم انطفأت بالتحول المسيحي فالإسلامي — شاهدًا على أن الأديان تموت أيضًا، وأن ثلاثين قرنًا لا تضمن قرنًا واحدًا بعدها.

10. الديانات الأرواحية التقليدية (كل القارات، منذ ما قبل التاريخ إلى اليوم): أقدمُ طبقات التدين وأوسعُها زمنًا — ولا مؤسس ولا كتاب ولا تاريخ ميلاد: عالمٌ مسكونٌ بالأرواح والقوى، وأسلافٌ حاضرون يُكرمون ويُستعان بهم، وإلهٌ سماويٌّ أعلى بعيدٌ في كثير منها (المعطى الذي بُنيت عليه نظرية «التوحيد الأول» بجدلها)، وشامانٌ يعبر بين العالمين، وطقوسٌ تنظم دورات الحياة والفصول. ما زالت حيةً بمئات الملايين (أفريقيا والأمريكتان وآسيا وأوقيانوسيا) خالصةً

أو ممتزجةً بالأديان الكبرى الوافدة — وهي «اللغة الدينية الأم» للبشرية التي تسرّبت مفرداتها إلى الطبقات الشعبية لغالب الأديان (كما فصّلنا في الغيبيات الوسيطة).

جدول المقارنة الجامع

الدين	النشأة	المؤسس/ الرمز	تصور الإله	النص الأعلى	الغاية/ الخلاص	ما بعد الموت	الدعوة	الأتباع اليوم
المسيحية	فلسطين، ق1م	يسوع المسيح	واحد مثلث الأقانيم	الكتاب المقدس	الفداء والإيمان والنعمة	قيامة ودينونة وجنة/جحيم	تبشيرية عالمية	~2.4 مليار
الإسلام	الحجاز، ق7م	محمد ﷺ (خاتم الأنبياء)	واحد أحد منزّه	القرآن	التوحيد والعمل الصالح	بعث وحساب وجنة/نار	دعوية عالمية	~2 مليار
الهندوسية	الهند، قبل 1500 ق.م	لا مؤسس (ريشيون)	البراهمان + تجليات كثيرة	الفيدا والأوبانيشاد والغيتا	الموكشا: الانعتاق من الدولاب	كارما وإعادة ميلاد	قومية (وأذرع دعوية حديثة)	~1.2 مليار
البوذية	الهند، ق5 ق.م	بوذا (معلم مستيقظ)	لا خالق في المركز	التريبيتاكا	النيرفانا: انطفاء الظمأ	كارما وإعادة ميلاد حتى الانعتاق	تبشيرية (أول العالميات)	~0.5 مليار
اليهودية	كنعان، ~ق13 ق.م	موسى (والآباء قبله)	واحد، عهدٌ مع شعب	التناخ + التلمود	قداسة الحياة بالوصايا وانتظار الماشيح	قيامة ودينونة (أقل تفصيلًا)	غير تبشيرية	~15 مليونًا

الدين	النشأة	المؤسس/ الرمز	تصور الإله	النص الأعلى	الغاية/ الخلاص	ما بعد الموت	الدعوة	الأتباع اليوم
الصينية (كونفوشية/ طاوية)	الصين، ق6 ق.م	كونفوشيوس / لاوتسي	سماءٌ ونظام (تيان/ طاو) لا إله شخصي غالبًا	الأناليكتات / تاو تي تشينغ	الانسجام: اجتماعيًا وكونيًا	إكرام أسلاف؛ تصورات غير مركزية	غير دعوية	مئات الملايين (متداخلة)
الزرادشتية	إيران، ~ق12–6 ق.م	زرادشت	أهورا مزدا الواحد الحكيم	الأفستا (الغاثا)	نصرة الحق بالفكر والقول والعمل	جسر الدينونة، بعثٌ وتجديد العالم	كانت إمبراطورية؛ اليوم شبه مغلقة	عشرات الألوف
السيخية	البنجاب، ق15م	غورو ناناك (+9 معلمين)	واحد بلا صور	غورو غرانث صاحب	ذكر الاسم والعمل والمشاركة، والانعتاق	كارما وإعادة ميلاد حتى الاتحاد	مفتوحة غير إلحاحية	~27 مليونًا
مصر القديمة	وادي النيل، نحو 3100 ق.م	لا مؤسس؛ فرعون وسيط	مجمع آلهة (ورع أعلاه)	نصوص الأهرام وكتاب الموتى	العيش بماعت (الحق والنظام)	وزن القلب؛ حقول الخلود أو الالتهام	دين حضارة لا دعوة	انقرضت (~ق5م)
الأرواحية التقليدية	كل القارات، ما قبل التاريخ	لا مؤسس	أرواح وأسلاف + إله أعلى بعيد غالبًا	تقليد شفهي	التوازن مع الأرواح والجماعة	عالم الأسلاف؛ تصورات شتى	دين جماعة وأرض	مئات الملايين (خالصة وممتزجة)

ملاحظات عابرة للأديان — ما الذي يظهره الجدول ولا تظهره البطاقات؟

1. خطُّ القسمة الأكبر ليس عدد الآلهة بل بنية الزمن والخلاص: فالعائلة الغربية (اليهودية والمسيحية والإسلام والزرادشتية) تعيش زمنًا خطيًّا: خلقٌ فتاريخٌ فدينونةٌ حاسمة — والخلاصُ نجاةُ **شخصٍ** في محكمة؛ والعائلة الهندية (الهندوسية والبوذية والسيخية) تعيش دولابًا دائرًا — والخلاصُ **خروجٌ** من الدولاب نفسه. حتى صح القول: يخاف الغربيُّ ألا يدخل الجنة، ويخاف الهنديُّ أن يعودَ إلى الدنيا.

2. ثلاثة أنماط للمؤسس — ورابعٌ بلا مؤسس: نبيٌّ مبلِّغ عن الله (موسى، زرادشت، محمد ﷺ)، وشخصٌ هو نفسُه مركزُ الدين (المسيح: فالمسيحية ليست «تعاليم يسوع» بقدر ما هي «الإيمان بيسوع»)، ومعلمٌ مكتشفُ طريقٍ لا يدّعي وحيًا (بوذا، كونفوشيوس، ناناك بطيفه الخاص) — وأديانٌ بلا مؤسس أصلًا تنبت نباتَ اللغة (الهندوسية، المصرية، الأرواحية). وهذا التصنيف يسبق كلَّ موازنة بين «الأنبياء»، إذ ليسوا جميعًا يدّعون الدعوى نفسها حتى يقاسوا بمعيار واحد — كما فصّلنا في الجزء الرابع.

3. النصُّ يتدرج من مركز الدين إلى هامشه: في الإسلام النصُّ هو المعجزةُ المركزية نفسُها؛ وفي السيخية صار النصُّ هو «المعلمَ» الحي؛ وفي اليهودية والمسيحية النصُّ وعاءُ العهد والشهادة؛ وفي الهندوسية بحرٌ طبقيٌّ تعلوه سماعاتٌ قديمة؛ وفي البوذية أدواتٌ («قاربٌ» يُترك بعد العبور)؛ وفي الصينية حِكَمُ معلمين؛ وفي الأرواحية لا نصَّ أصلًا. فسؤال «ماذا يعني أن يكون الكتاب مقدسًا؟» يختلف جوابُه دينًا دينًا — وهو مدار الجزء الخامس.

4. الحجمُ لا يقيس الأثر، والعمرُ لا يضمن البقاء: خمسةَ عشرَ مليونَ يهوديٍّ جذرُ ديانتَي أربعةِ مليارات؛ وعشراتُ ألوف الزرادشتيين ورثةُ منظومةٍ تتردد أصداؤها في أخرويات نصف البشر؛ وثلاثون قرنًا مصريةً انطفأت في قرنين. فليحذر الحائر مغالطتين متقابلتين: الاحتجاجَ بضخامة الأتباع (وقد وزنّاه في دليل الانتشار)، والاستهانةَ بالصغير الذي قد يكون النبع.

5. وقانونُ التراكب: قلّ أن تجد اليوم دينًا «كيميائيًّا نقيًا»: فالمسيحيةُ اللاتينية فوق طبقةٍ وثنيةٍ أوروبية، والإسلامُ الشعبي في آسيا وأفريقيا فوق طبقةٍ أرواحية، والبوذيةُ اليابانية معانقةٌ للشنتو، والهندوسيةُ نفسُها أرخبيلُ تراكبات — فالأديان الكبرى قاراتٌ جيولوجية تحمل طبقاتِ ما قبلها، وقراءةُ أي دينٍ من واقع أتباعه وحدهم دون نصوصه — أو من نصوصه وحدها دون واقعهم — قراءةُ نصفِ الحقيقة (وهو درسُ الغيبيات الوسيطة).

الميزان: ماذا تصنع المقارنةُ للحائر — وماذا لا تصنع؟

تصنع لك المقارنةُ ثلاثة أشياء ثمينة: **تحررك من سجن الخيار الثنائي** («ديني أو الإلحاد») بكشف اتساع ما اعتقده البشر؛ **وتضبط أسئلتك**: فبعد الجدول تعرف أن سؤال «أي دين أصح؟» يتفرع فورًا: أصحُّ في ماذا — في تصور الإله؟ في تفسير المعاناة؟ في توثيق نصّه؟ في ثمرته؟ — ولكل فرعٍ ميدانُه في هذا الكتاب؛ **وتمنعك من مقارنة تفاحة مخالفٍ ببرتقالة صاحب**: فمن قارن أزهدَ نصوص البوذية بأعجبِ قصص الكرامات الشعبية الإسلامية — أو العكس — فقد قارن طبقةً من دينٍ بطبقةٍ مغايرة من آخر.

وما لا تصنعه المقارنة — وقلْه لنفسك بصرامة: الجدولُ يعرض الدعاوى ولا يزنها؛ يخبرك **ماذا** يقول كل دين، لا **أيُّهم** صدق. فالموكشا والنيرفانا والجنة وماعت لا تُرجَّح بجمال العرض ولا بعدد الصفوف — وإنما بميدانين قطعناهما وبقيا: أدلةُ كل دعوى على نفسها (الجزء السابع)، وموازينُ المفاضلة الستة (الفصل 6). فالمقارنةُ خريطةُ الطرق العشرة الكبرى — **وأما أيَّ طريقٍ تسلك، فذلك ما لا يقرره جدولٌ في ملحق، بل مسافرٌ قرأ الكتابَ كلَّه.**

> **إحالات الملحق**: تفصيل كل دينٍ في موضعه من فصول الخريطة (7–11)؛ والعائلات الكبرى وبنية الزمن في الفصل 9؛ وأنماط المؤسسين في الفصل 12.

ملحق ب — فهرس الشخصيات بحسب التصنيف الوصفي

أكثر من مئة شخصية من الفصل الثاني عشر مفروزة على الرموز الستة — فهرس مراجعة سريع، والتفصيل في مواضعه

كيف تستعمل هذا الملحق؟ هو فهرس مرجعي لا متن جديد: يجمع شخصيات الفصل 12 بحسب أبرز أدوارها، وقد تصلح للشخصية رموز متعددة. والرموز تصف نوع الدعوى أو الوظيفة وموضع النزاع، ولا تمنح شهادة صدق أو حكم تكذيب؛ لذلك يعود القارئ إلى الجدول الأصلي ليرى السياق ودرجة التوثيق.

مفتاح الرموز: يعاد هنا بصيغته المختصرة، وترد ضوابطه الكاملة في مدخل الفصل 12.

الرمز	معناه
ن	نبوة/رسالة: تنسب الشخصية إلى نفسها، أو ينسب إليها تقليدها، تلقي رسالة من الله أو الإله الأعلى. الرمز يصف الدعوى ولا يحكم بصدقها.
و	وحي/رؤيا: تنسب إليها تجربة كشف أو رؤيا أو اتصال بعالم غيبي، بحسب قولها أو رواية أتباعها.
مؤ	مؤسس: أقام دينًا أو طريقًا أو جماعة ذات هوية مستقلة، سواء جمع ذلك إلى دعوى غيبية أم لا.
م	مصلح/مفكر: جدّد في تقليد أو مجتمع قائم، ولم يجعل تأسيس نبوة جديدة أساس مشروعه.
د	دعوى محل نزاع: صار مقام الشخصية الغيبي موضع خلاف مركزي في تلقيها؛ وهو وصف لتاريخ النزاع لا حكم بالتكذيب.
أ	شخصية مقدسة أو ملحمية، أو تاريخيتها وتفاصيل سيرتها غير محسومة؛ ولا ينفي الرمز أصلًا تاريخيًا محتملًا.

ن — شخصيات تنسب إليها النبوة أو الرسالة

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
آدم	فجر البشرية	الإبراهيميات
إدريس (أخنوخ)	قبل الطوفان	الإبراهيميات
نوح	قبل التاريخ المدون	الإبراهيميات
هود	غابر	الإبراهيميات
صالح	غابر	الإبراهيميات
إبراهيم	نحو 2000–1800 ق.م تقليديًا	الإبراهيميات
لوط	معاصر إبراهيم	الإبراهيميات
إسماعيل	بعده	الإبراهيميات
إسحاق ويعقوب (إسرائيل)	بعده	الإبراهيميات
يوسف	بعده	الإبراهيميات
أيوب	غير محدد	الإبراهيميات
شعيب	قبل موسى	الإبراهيميات
موسى	القرن 13 ق.م (أشهر ترجيح عند من يؤرّخ الخروج)	الإبراهيميات
هارون	معاصره	الإبراهيميات
يوشع بن نون	بعده	الإبراهيميات
داود	نحو 1000 ق.م	الإبراهيميات
سليمان	نحو 970–931 ق.م	الإبراهيميات
إلياس (إيليا)	القرن 9 ق.م	الإبراهيميات

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
اليسع (إليشع)	بعده	الإبراهيميات
يونس (يونان)	القرن 8 ق.م	الإبراهيميات
ذو الكفل	غير محدد	الإبراهيميات
زكريا	أواخر القرن 1 ق.م – مطلع القرن 1م	الإبراهيميات
يحيى (يوحنا المعمدان)	ت نحو 28–30م	الإبراهيميات
محمد ﷺ	نحو 570/571–632م	الإبراهيميات
صموئيل	القرن 11 ق.م	اليهودية والمسيحية
ناثان وجاد	القرن 10 ق.م	اليهودية والمسيحية
إشعياء	القرن 8 ق.م	اليهودية والمسيحية
إرميا	القرنان 7–6 ق.م	اليهودية والمسيحية
حزقيال	القرن 6 ق.م	اليهودية والمسيحية
دانيال	القرن 6 ق.م	اليهودية والمسيحية
أسفار الاثني عشر «الصغار» — من هوشع إلى ملاخي (ويونان معهم)	القرون 8–5 ق.م	اليهودية والمسيحية
نبيّاتُ التناخ — مريم ودبورة وحُلدة	القرون 13–7 ق.م	اليهودية والمسيحية
زرادشت (زردشت)	متنازع بشدة: بين نحو 1500 و600 ق.م	إيران

و — أصحاب وحي أو رؤى بحسب قولهم أو رواية أتباعهم

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
بهاء الله (حسين علي النوري)	1817–1892م	إيران
ريشيّو الفيدا (السبعة الحكماء)	الألف الثانية ق.م	الهند
غورو ناناك	1469–1539م	الهند
راماكريشنا، وتلميذُه فيفيكاناندا	ق 19م	الهند
ناكاياما ميكي	1798–1887م	شرق آسيا
تشوي جيه-وو (سو-اون)	1824–1864م	شرق آسيا
نغو فان تشيو ومؤسسو الكاو داي	1926م	شرق آسيا
حمورابي	نحو 1792–1750 ق.م	الشرق القديم
أبولونيوس التياني	القرن 1م	اليونان وروما
الحلاج	858–922م	العالم الإسلامي
ابن عربي	1165–1240م	العالم الإسلامي
كيمبا فيتا (دونا بياتريس)	1684–1706م	أفريقيا
نتسيكانا	نحو 1780–1821م	أفريقيا
نونغكاوسي	نحو 1841–1898م	أفريقيا
وليام واد هاريس	نحو 1860–1929م	أفريقيا
سيمون كيمبانغو	1887–1951م	أفريقيا
إشعياء شمبي	نحو 1865–1935م	أفريقيا

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
الوسطاء التقليديون — عرّافو الأمم وأطباؤها ووسطاء أسلافها	عبر العصور	أفريقيا
هاندسم ليك	1735–1815م	الأمريكتان
تينسكواتاوا «نبي الشاوني»	1775–1836م	الأمريكتان
ووفوكا	نحو 1856–1932م	الأمريكتان
جوزيف سميث	1805–1844م	الأمريكتان
إلين هوايت	1827–1915م	الأمريكتان

مؤ — مؤسسو أديان أو طرق أو جماعات

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
مهاوير (مهافيرا)	تقليديًا 599–527 ق.م	الهند
بوذا (سدهارتا غوتاما)	الترجيح الحديث: ت نحو 400 ق.م (تقل	الهند
تشوانغ تسي	القرن 4 ق.م	شرق آسيا
فيثاغورس	نحو 570–495 ق.م	اليونان وروما
أفلوطين	204–270م	اليونان وروما
ماري بيكر إدي	1821–1910م	الأمريكتان
رون هوبارد	1911–1986م	الأمريكتان

م – مصلحون ومفكرون لم يؤسسوا نبوة جديدة

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
ياجنافالكيا وحكماء الأوبانيشاد	نحو القرن 8–6 ق.م	الهند
آدي شنكارا	نحو 788–820م	الهند
رامانوجا	القرنان 11–12م	الهند
كبير	نحو 1440–1518م (وقيل 1398 –1448)	الهند
دايانندا سرسواتي	1824–1883م	الهند
غاندي	1869–1948م	الهند
كونفوشيوس (كونغ فو تسي)	551–479 ق.م	شرق آسيا
موزي (موتسي)	نحو 470–391 ق.م	شرق آسيا
إمحوتب	نحو 2650 ق.م	الشرق القديم
أخناتون (أمنحتب الرابع)	نحو 1353–1336 ق.م	الشرق القديم
سقراط	470–399 ق.م	اليونان وروما
الأحناف: زيد بن عمرو بن نفيل، وقُسّ بن ساعدة، وورقة بن نوفل	القرن 6 – مطلع 7م	الجزيرة العربية
أمية بن أبي الصلت	ت نحو 626م	الجزيرة العربية
أعلام التجديد الإسلامي (الغزالي؛ ابن تيمية؛ ابن عبد الوهاب؛ الأفغاني وعبده ورضا؛ النورسي)	القرون 11–20م	العالم الإسلامي
تشارلز راسل ثم رذرفورد	1852–1916م	الأمريكتان
الغزالي	ق 11–12م	الإسلام

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
موسى بن ميمون	ق 12م	اليهودية
توما الأكويني	ق 13م	المسيحية
مارتن لوثر	1483–1546م	المسيحية الغربية
غورو أمار داس، ودايانندا	ق 16 و19م	السيخية والهندوسية
محمد عبده	1849–1905م	الإسلام الحديث
مارتن لوثر كينغ	1929–1968م	المسيحية والحقوق المدنية

د — شخصيات صار مقامها الغيبي موضع نزاع مركزي

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
ماني	216–274/277م	إيران
مزدك	ت نحو 524–528م	إيران
الباب (علي محمد الشيرازي)	1819–1850م	إيران
هونغ شيوتشيوان	1814–1864م	شرق آسيا
صن ميونغ مون	1920–2012م	شرق آسيا
إمبيدوكليس	نحو 494–434 ق.م	اليونان وروما
مسيلمة (ابن حبيب الحنفي)	ت 632/633م	الجزيرة العربية
الأسود العنسي	ت 632م	الجزيرة العربية
سجاح بنت الحارث	القرن 7م	الجزيرة العربية

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
طليحة الأسدي	ت 642م	الجزيرة العربية
المختار الثقفي	ت 687م	العالم الإسلامي
المهدي السوداني (محمد أحمد)	1844–1885م	العالم الإسلامي
ميرزا غلام أحمد	1835–1908م	العالم الإسلامي
جيم جونز	1931–1978م	الأمريكتان
ديفيد كوريش	1959–1993م	الأمريكتان

أ— شخصيات مقدسة أو ملحمية، أو تاريخيتها غير محسومة

الشخصية	الزمن	التقليد/الساحة
راما	ملحمي	الهند
كريشنا	ملحمي	الهند
لاو تسي	القرن 6 ق.م تقليديًا	شرق آسيا
كامي الشنتو (أماتيراسو) وأباطرةُ اليابان الملحميون (جيمو...)	أسطوري	شرق آسيا
أدابا، وزيوسودرا/أوتنابشتم	أسطوري	الشرق القديم
أورفيوس	أسطوري	اليونان وروما
كتزلكواتل / كوكولكان	أسطوري (وخلطٌ بملك تولتكي محتمل)	الأمريكتان
ديغاناويدا «صانع السلام» وحكيمه هياواثا	نحو القرن 12–15م	الأمريكتان

الحالات الخاصة — حيث يعلّم الجدولُ نفسُه درسَ الفصل

الشخصية	لماذا لا يسعها رمز واحد؟
عيسى (يسوع المسيح)	أوضح شاهد على أن التصنيف يتبدل بتبدل الناظر: نبيٌّ رسول من أولي العزم عند المسلمين، والابنُ المتجسد عند المسيحيين، ومعلمٌ لم تثبت مسيحانيته عند اليهودية — الشخصيةُ الواحدة تحمل الرموز الثلاثة الأولى معًا بحسب من تسأل
بيثيا دلفي (العرّافات)	وظيفةٌ لا شخص: كرسيٌّ وحيٍ مؤسسي تعاقبت عليه نساءٌ قرونًا — تذكيرٌ بأن «الوسيط الغيبي» قد يكون منصبًا لا فردًا

خاتمة الملحق: ماذا تكشف طريقة الفرز؟

يكشف الفرز ثلاثة أمور لا أرقامًا حاسمة: أن قالب النبوة الرسالية يبرز خصوصًا في التقاليد الإبراهيمية، بينما تستخدم تقاليد أخرى لغة التجسد أو الاستنارة أو الحكمة أو الوساطة؛ وأن النزاع في مقام المؤسس تكرر في عصور وبيئات مختلفة؛ وأن الإصلاح من داخل التقليد أوسع من أن يحصر في حضارة واحدة. وقد تظهر الشخصية في أكثر من باب لأن التاريخ أعقد من خانة واحدة. وظيفة الفهرس أن يدل القارئ على الموضع؛ أما وزن الدعوى فموضوع الأدلة.

ملحق ج — مسرد المصطلحات

خمسون مصطلحًا هي مفاتيح الكتاب، مرتبةً في أربع مجموعات، بتعريفات موجزة على وفق استعمال الكتاب لها

أولًا: مصطلحات الظاهرة الدينية ودرسها

الأرواحية: تصورُ العالم مأهولًا بأرواح وقوى حية في الكائنات والأماكن — أقدم طبقات المعتقد (الفصل 8). **الشامانية**: نظامُ الوسيط الذي يعبر بروحه بين العالمين في غيبة الوعي طبيبًا وعرّافًا (الفصلان 8 و12). **الطوطمية**: ارتباط الجماعة برمزٍ حيواني أو نباتي مقدس يمثل هويتها. **الإله الأعلى المعتزل**: الإله الخالق البعيد الذي تعرفه الشعوب الأولى ولا تكاد تعبده مباشرة (الفصل 9 ومبحث الواحد والمتعدد). **المانا**: القوة السارية في الأشخاص والأشياء تمنح الفاعلية والهيبة (أوقيانوسيا، الفصل 8). **التابو**: المحرّم الذي يعزل المشحون بالقوة عن العامة. **زمن الحلم**: الزمنُ التأسيسي الحاضر الموازي عند سكان أستراليا الأصليين. **التنغرية**: ديانة السماء الأزلية (تنغري) عند ترك السهوب ومغولها — إلهٌ أعلى بلا كتاب ولا شريعة (الفصل 8). **العصر المحوري**: تسمية ياسبرز للقرون (نحو 800–200 ق.م) التي شهدت انبثاق الأديان والفلسفات الأخلاقية الكبرى متزامنةً (الفصل 9). **التوفيقية (السنكريتية)**: امتزاج عناصر من أديان مختلفة في منظومة واحدة (أديان المهجر الأفريقي نموذجًا). **الأديان الدعوية والإثنية**: تقسيمُ الأديان بحسب سعيها لنشر نفسها أو ارتباطها بقومٍ لا تتعداه (الفصل 11). **العائلات الست**: خريطة الكتاب الوصفية للأديان: إبراهيمية، ودارمية، وطاوية-كونفوشية، وإثنية-إحيائية، وثنائية-غنوصية، وحركات جديدة (مبحث «سماوي ووضعي» والفصل 8). **الحياد الوصفي**: عهدُ الكتاب الأول: عرضُ كل معتقد بأقوى صوره كما يفهمه أهله، ونقدِه بأقوى صوره كما يقدمه نقاده (المقدمة).

ثانيًا: مصطلحات البيوت الشرقية

البراهمان: الحقيقة المطلقة اللاشخصية في الفكر الهندوسي. **الأتمان**: الذات العميقة، والقولة الأوبانيشادية الكبرى بوحدتها مع البراهمان. **السامسارا**: دولاب الميلاد والموت المتكرر. **الكارما**: قانون الجزاء الآلي الذي يدير الدولاب: كل فعل يثمر. **الموكشا**: الانعتاق من الدولاب — غاية البيت الهندي. **الدارما**: النظام الكوني-الأخلاقي والواجب المترتب عليه (ومنه اسم العائلة الدارمية). **النيرفانا**: انطفاء الظمأ والخروج من الدولاب في البوذية. **البوديساتفا**: المستنير الرحيم الذي يؤجل خلاصه لخلاص الجميع (الماهايانا). **الشروتي والسمريتي**: طبقتا النص الهندي: «المسموع» الأزلي الأعلى، و«المتذكَّر» الأدنى حجية (الفصلان 15 و16). **الطاو**: «الطريق» الذي تجري به الطبيعة في الحكمة الصينية. **تيان**: «السماء» بوصفها نظامًا أخلاقيًّا ساميًا عند الكونفوشية. **الكامي**: القوى والأرواح المبجلة في الشنتو اليابانية. **الأهيمسا**: اللاعنف الجايني الصارم الممتد أثره إلى غاندي.

ثالثًا: مصطلحات البيت الإبراهيمي ونصوصه

التناخ: الكتاب اليهودي بأقسامه الثلاثة: التوراة والنبيئيم والكتوبيم (الفصل 15). **الماسوري**: النص العبري المعتمد الذي ضبطه النسّاخ الماسوريون (الفصل 16). **التوراة السامرية**: نصُّ الأسفار الخمسة عند الطائفة السامرية، المخالف للماسوري — حالةُ الكتاب المختبرية في تطابق النسخ. **السبعينية**: الترجمة اليونانية القديمة للتناخ التي صارت كتاب المسيحية الأول. **التلمود**: شرحُ اليهودية الحاخامية الأكبر: المشناه (الفقه المدون) والجمارا (شرحها)، في تحريريه البابلي والأورشليمي. **الأبوكريفا**: الأسفار المتنازع على قانونيتها بين الكنائس والمجامع. **القانون (الكانون)**: قائمة الأسفار المعتمدة كتابًا مقدسًا عند جماعةٍ ما. **الليتورجيا**: نظامُ العبادة العلني وطقسها المرتب. **الهرطقة**: وصفُ جماعةٍ ما للخارج على معتقدها المعياري — مصطلحُ محاكم داخلية لا وصفٌ محايد (فصل «ماذا قالت الأديان»). **الإسناد**: سلسلة رواة الخبر — عمود جهاز النقد الحديثي الإسلامي. **التواتر**: نقلُ جمعٍ يستحيل تواطؤهم على

الكذب عن مثلهم — وقاعدته: ينقل «أنّ» لا «لماذا» (مبحث التواتر). **الإسرائيليات**: المرويات المتسربة من مصادر يهودية ونصرانية إلى التفسير الإسلامي، ونقدُها الداخلي (الفصلان 15 و16). **القراءات**: وجوهُ أداء النص القرآني المنقولة المسندة. **الحدث المؤسس**: الواقعة التي يقوم عليها التقليد ويؤرخ بها نفسه: الخروج، والصلب والقيامة، والبعثة (الفصول 13 و16 و19). **حجة الكوزاري**: احتجاج يهودا اللاوي بجماهيرية وحي سيناء على استحالة زرعه (الفصلان 15 و19). **المظاهر الإلهية**: عقيدة البهائية في تجلي الإرادة الإلهية برسلٍ متعاقبين آخرهم بهاء الله (الفصل 8).

رابعًا: مصطلحات ميدان الأدلة والأسئلة الكبرى

اللاأدرية: موقفُ «لا أعلم — وربما لا يمكن أن يُعلم» (صكّه هكسلي؛ الفصلان 2 و17). **الربوبية**: الإيمان بخالقٍ أول دون وحي وشرائع (الفصل 17). **وحدة الوجود**: القول بأن الوجود كله تجلٍّ للحق الواحد أو عينُه (الفصل 9). **الهينوثية**: عبادة إلهٍ واحد مع عدم إنكار غيره — منزلة وسطى رصدها الدارسون (مبحث الواحد والمتعدد). **التنزيه والتشبيه**: قطبا وصف الإله: تعاليه عن مشابهة خلقه، أو تقريبه بصفات البشر (الفصل 9). **الثنوية**: ردُّ الخير والشر إلى مبدأين متقابلين (الزرادشتية نموذجًا؛ الفصلان 8 و21). **الغنوصية**: تياراتُ «المعرفة» الباطنية الخلاصية القديمة القائلة بتفاوت العالمين. **الثيوديسيا**: «تبرئة العدل الإلهي»: أدبُ الجواب عن مشكلة الشر (الفصل 20). **معضلة يوثيفرو**: أقدم أسئلة العلاقة بين الله والأخلاق: أيأمر بالشيء لأنه حسن أم يحسن لأنه أمر به؟ (الفصل 22). **إله الفجوات**: الاستدلال على الله بثغرات العلم — ونقدُ المؤمنين المحققين له قبل خصومهم (الفصل 3). **الطبيعية المنهجية**: قصرُ العلم أدواتِه على الأسباب الطبيعية دون حكمٍ على ما وراءها (الفصل 23). **الضبط الدقيق**: معايرةُ ثوابت الكون الحرجة التي يقوم عليها برهان النظم الحديث (الفصل 18). **الأكوان المتعددة**: فرضيةُ تعدد الأكوان المفسِّرة للضبط بلا مصمِّم — وميزانها (الفصل 18). **الأخرويات (الإسخاتولوجيا)**: مباحث نهاية العالم والمصير بعد الموت (الفصل 24). **قاعدة**

الحبل المجدول: قاعدةُ الكتاب في تراكم القرائن: القناعات الكبرى تُجدل من خيوط لا من خيط واحد (الفصل 18). **أدلة المرحلتين**: تقسيمُ الكتاب لميدان الأدلة: أدلة وجود الله أولًا، ثم أدلة كل دين على نفسه (الجزء السابع). **قدر الجغرافيا**: انحيازُ الميلاد: أن دين أكثر الناس تابعٌ لمكان ولادتهم — وما يلزم منه وما لا يلزم (الفصل 5).

ملحق د — قراءات إضافية متوازنة

الأرفف الأربعة: تراث الملل والنحل، والمداخل الأكاديمية المحايدة، وأمهات كتب المؤمنين، وأمهات كتب اللادينيين — وقواعد القراءة قبل القوائم

قواعد الرف قبل الكتب — ثلاثٌ التزمناها في الانتقاء ونوصيك بها في القراءة:

(1) بالسوية: لكل رفٍّ مؤمنٍ رفٌّ مقابل، فلا تقرأ لمعسكرٍ وتحاكم الآخر غيابيًّا؛

(2) القمم لا السفوح: انتقينا من كل جهةٍ أقوى ما عندها لا أسهلَه ردًّا — عملًا بقاعدة «من هزم أضعف خصومه لم ينتصر»؛

(3) الجنس قبل الحكم: صنّف الكتابَ قبل أن تصدّقه (بمهارات الفصل 7). والرمز **(معرَّب)** يعني أن ترجمةً عربية متداولة.

الرف الأول: تراث الملل والنحل ودراسة الأديان قديمًا

البيروني، «تحقيق ما للهند»: من أوائل الدراسات المنصفة في التاريخ لديانة أمةٍ أخرى من داخلها — فخر المنهج قبل ولادة المنهج. **الشهرستاني، «الملل والنحل»**: أنضج تصنيف وسيط لمعتقدات العالم.

ومعه **ابن حزم، «الفصل»** (أوسع وأشد جدلًا). **موسى بن ميمون، «دلالة الحائرين»** (كُتب بالعربية): أشهر كتاب في التاريخ يحمل همّ كتابنا وعنوانَه يكاد — دليلُ الحائر بين ظاهر النص وبرهان العقل، وأثره بلغ الأكويني واللاهوت الأوروبي. **الغزالي، «المنقذ من الضلال»**: سيرة

الشك المنهجي وفحص المذاهب — عمود فصلنا الرابع. **الغزالي، «تهافت الفلاسفة» وابن رشد، «تهافت التهافت»**: أعظمُ مناظرة فلسفية في التراث — في قِدَم العالم والسببية والمعاد — وفيها سبق هيوم في مسألة العادة والسببية، تُقرأ معًا لا فرادى. **ابن رشد، «فصل المقال» وابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»**: قطبا معركة «العقل والنقل» في التراث — التأويلُ البرهاني عند الأول ونفيُ التعارض عند الثاني — وهما السلف الأعمق لنماذج الدين والعلم الحديثة. **ابن طفيل، «حي بن يقظان»**: التجربة الفكرية الخالدة — ماذا يبلغ العقل وحده؟ **أوغسطينوس، «الاعترافات»** (معرَّب): النموذج الأم لأدب رحلة الحائر من الشك إلى الإيمان.

الرف الثاني: مداخل أكاديمية محايدة حديثة

هيوستن سميث، «أديان العالم» (معرَّب): أوسع مدخل شعبي رصين متعاطف للأديان الكبرى. **وليام أ. يونغ، «أديان العالم: رؤى كونية وقضايا معاصرة»**: المدخل الجامعي القياسي المبني على سبعة أسئلة في الرؤية الكونية تُسأل لكل دين بترتيب واحد — وصفٌ قبل التقويم. **مرتشا إلياده، «المقدس والمدنس»** (معرَّب): أشهر أعمال أعظم مؤرخي الأديان في القرن العشرين. **رودولف أوتو، «فكرة القدسي»** (معرَّب): تحليل جوهر التجربة الدينية («السر المرهوب الجذاب»). **وليم جيمس، «تنويعات التجربة الدينية»** (معرَّب): التأسيس النفسي لدراسة التدين ظاهرةً حية بلا تحقير ولا تقديس. **إميل دوركهايم، «الأشكال الأولية للحياة الدينية»** (معرَّب): التأسيس الاجتماعي. **كارن أرمسترونغ، «تاريخ الله»** (معرَّب): سردية تطور فكرة الإله في الإبراهيميات — تُقرأ مع التنبه لأطروحتها الخاصة. **تشارلز تايلور، «عصر علماني»** (معرَّب): أضخم عمل فلسفي في جيلنا عن سؤال: كيف صار اللاإيمان خيارًا حيًّا؟ — مؤلفه كاثوليكي وعملُه مرجع الجميع: نموذج الإنصاف. **محمد عبد الله دراز، «الدين» وفراس السواح، «دين الإنسان»**: القمتان العربيتان الحديثتان في سؤال ماهية الدين ومنشئه — من ضفتين منهجيتين متقابلتين، وقراءتُهما معًا درسٌ في التوازن. **كيم نوت،**

«الهندوسية: مقدمة قصيرة جدًا» و**داميان كيون، «البوذية: مقدمة قصيرة جدًا»** (معرَّبان): أفضل مدخلين محايدين موجزين للبيتين الهنديين.

الرف الثالث: أمهات كتب المؤمنين — عرضًا ودفاعًا ورحلة

أرسطو، «الميتافيزيقا — الكتاب لامدا» (معرَّب) ثم **ابن سينا، «الإشارات»** (برهان الصدّيقين — وأوسعُ تقريرٍ عربي معاصر له بصياغته الصدرائية: «برهان الصديقين» لمحمد رضا اللواتي، من المدرسة الفلسفية الشيعية) ثم **الأكويني، «الطرق الخمس»** (معرَّب مختارات): سلالة البراهين الكبرى من منابعها. **أُدايانا، «نيايا كوسومانجالي»**: مفاجأة الرف — فيلسوف هندوسي (القرن 10–11م) يصوغ براهين منهجية على وجود الرب ضد منكريه البوذيين: شاهدٌ قوي على أن جدل أدلة الوجود عالميٌّ عابر للإبراهيميات. **باسكال، «الخواطر»** (معرَّب): وضع الإنسان المعلق بين العظمة والبؤس، وفيه الرهان الشهير. **كيركغور، «خوف ورعدة»** (معرَّب): الوجودية المؤمنة — الإيمان قفزةً لا نتيجةَ برهان: القطب المقابل لكتب الأدلة كلها من داخل الإيمان نفسه. **تولستوي، «اعتراف»** (معرَّب): واحدٌ من أعظم روائيي التاريخ يروي انهيار المعنى في قمة مجده ورحلةَ بحثه — أصدق نص حديث عن الحيرة الوجودية. **هانز كونغ، «هل الله موجود؟»** (1978): أضخم جوابٍ لاهوتي كاثوليكي نقدي على الإلحاد الحديث (من ديكارت إلى نيتشه وفرويد) بقلم من عرف الشكَّ من داخله.

وله «الإسلام: الماضي والحاضر والمستقبل» نموذجًا لمسيحي يقرأ الإسلام بإنصاف مع بقاء خلافه. **سي. إس. لويس، «مشكلة الألم»** (معرَّب) و**بلانتينغا، «الله والحرية والشر»**: قمتا الجواب المسيحي عن الشر شعبيًّا وأكاديميًّا. **سوينبرن، «وجود الله»** و**كريغ** (إحياء برهان الحدوث الكلامي باسمه الصريح): قمم الدفاع الأكاديمي المعاصر. **جلال الدين الرومي، «المثنوي»** (معرَّب): قمة طريق الذوق العرفاني — «الحقيقة تُذاق لا تُبرهن فقط» — وله نظراؤه في كل تقليد. **مصطفى محمود، «رحلتي من الشك إلى الإيمان»** و**«حوار مع صديقي الملحد»**: أرقّ الأدب العربي الحديث في الباب. **سامي عامري** («براهين وجود الله»، «مشكلة

الشر ووجود الله») و**عبد الله العجيري، «شموع النهار»** و**جون لينكس** (معرَّب عبر دلائل): أرصنُ الدفاعيات المعاصرة بالعربية وإليها. **علي عزت بيجوفيتش، «الإسلام بين الشرق والغرب»** (معرَّب): الصياغة الفلسفية الأرقى لدليل الثمرة الحضارية.

الرف الرابع: أمهات كتب اللادينيين والنقاد

لوكريتيوس، «في طبيعة الأشياء» (معرَّب): أشهر نص مادي قديم — قصيدة ملحمية تشرح الكون بلا آلهة متدخلة. **المعري، «اللزوميات»**: قمة الشك العربي شعرًا. **هيوم، «محاورات في الدين الطبيعي»** (معرَّب — ترجمة الشنيطي): أهم نقد لبرهان التصميم في التاريخ، وبنيتُه الحوارية الثلاثية شبيهة منهج كتابنا: كلُّ موقف بلسان صاحبه. **كانط، «نقد العقل الخالص»** (معرَّب): النقض المنهجي للبراهين الثلاثة — ثم إعادة تأسيس الإيمان أخلاقيًّا في «العقل العملي»: سيفٌ على الضفتين. **فويرباخ، «جوهر المسيحية»** (معرَّب): أطروحة الإسقاط التي بنى عليها ماركس وفرويد. **فرويد، «مستقبل وهم»** (معرَّب): النص المؤسس للتفسير النفسي. **نيتشه، «العلم المرح»** و**«هكذا تكلم زرادشت»** (معرَّبان): إعلان موت الإله وتبعاته. **راسل، «لماذا لست مسيحيًا»** (معرَّب): الصياغة الشعبية الأشهر لاعتراضات القرن العشرين. **دوكينز، «صانع الساعات الأعمى»** (معرَّب): أرصنُ كتبه وأبعدُها عن الخطابة — عرضُ الانتخاب التراكمي ردًّا على بيلي.

و«وهم الإله» (معرَّب): أوسع كتب الإلحاد الجديد أثرًا — مع التنبيه الذي يسجله حتى أكاديميو الإلحاد: خطابيٌّ أكثر منه برهانيًّا (وقد أُفردت له ردودٌ تُحصي أخطاءه الواقعية — كقائمة ديفيد مارشال «160 خطأً» — من أدب الدفاع المسيحي، تُقرأ بجنسها). **باجيني، «الإلحاد: مقدمة قصيرة جدًا»**: أفضل عرض للإلحاد «من الداخل» بنبرة رصينة غير سجالية. **ماكي، «معجزة الإيمان»** (بالإنجليزية) و**غراهام أوبي**: أدق النقود الأكاديمية للبراهين — ولمن أراد قمة الجبل «الجدال حول الآلهة»، وقد صار مدخلُه متاحًا عربيًا: **«أفضل حجة ضد**

وجود الله» (معرَّب). **دوستويفسكي، «الإخوة كارامازوف» — فصل «التمرد»** (معرَّب): أبلغ صياغة لاعتراض الشر في تاريخ الأدب — بقلم مؤمن، ومفارقتُه هذه نفسُها درسٌ في منهجنا.

عشرةٌ لو لم تقرأ غيرها — حقيبة الحائر المتوازنة

إن ضاق الوقت فهذه عشرةٌ متاحة عربيًّا تغطي الضفاف بالسوية: «المنقذ من الضلال»، و«دلالة الحائرين» (مختارات)، و«اعتراف» تولستوي، و«محاورات» هيوم، و«تنويعات» جيمس، وفصل «التمرد» من كارامازوف، و«فكرة القدسي»، و«دين الإنسان» للسواح مع «الدين» لدراز (يُحسبان واحدًا لتقابلهما)، و«شموع النهار»، و«عصر علماني» (ولو تلخيصًا). **ثم فوق القوائم كلها**: النصوص المؤسسة ذاتها التي فهرسها الجزء الخامس — من جلجامش وكتاب الموتى إلى الغيتا والدهامابادا والطاو، إلى التناخ والعهد الجديد والقرآن — فتلك الجبالُ التي تدور حولها كل الكتب، وقراءتُك المباشرة فيها لا يعوّضها وسيط.

ملحق هـ — مصادر هذا الكتاب وتوثيقه

بيانُ ذمةٍ للقارئ: من أين جاء ما في الكتاب، وبأي قواعد استُعملت مصادره، وكيف وُثّق

أصناف المكتبة الخمسة. بُني هذا الكتاب على مكتبةٍ قصدنا أن تكون متعددة البيوت عمدًا، فلا يستقيم ميثاق الحياد بمكتبة لونٍ واحد:

(1) النصوص المؤسسة نفسها بترجماتها المعتمدة — فالقاعدة الأولى عندنا أن يُعرف المعتقد من نصوص أهله قبل شروح غيرهم؛

(2) وتراث الملل والنحل والمقارنة قديمِه وحديثِه، من مصنفات المسلمين الرائدة في الباب إلى المقررات الأكاديمية المعاصرة.

(3) والدرس الأكاديمي المحايد المنهج في تاريخ الأديان وعلومه (ومنه ما كتبه دارسون لا ينطلقون من عقيدة)؛

(4) وأدبيات المؤمنين المحققين من كل بيت: عرضًا لعقائدهم كما يقررونها، ودفاعًا وجدلًا ونقدًا داخليًّا — ومن كل مذهبٍ صوتُه لا صوتُ مخالفه عنه؛

(5) وأدبيات النقاد واللادينيين بأمهاتها لا بنتفها — فالحجة التي تُعرض لتُفحص يجب أن تُؤخذ من ديار أهلها.

قواعد الاستعمال المعلنة. سرت في الكتاب كله قواعد نذكّر بها هنا مجتمعة: تعرّف المعتقد من أهله أولًا؛ وإذا اضطررنا إلى معرفة قوم من كتب خصومهم أو رواةٍ عنهم نبهناك، فالمانوية والشارفاكا ووثنية الجزيرة وأديان الأمريكتين تُرى هنا أحيانًا عبر زجاج ملوّن. والمعيار واحد: نحاكم كل دعوى بما نحاكم به نظائرها عند الجميع. ونميّز بين طبقات النص: النص والشرح

والمرويات المتسربة، فلا نخلط بينها (الفصل 15). وتُعرض التقاليد بأرسخ درجاتها: يُحاكم الدليل بأقوى صوره ولا يُنصر بأهشّها. أما ميل المؤلف المعلن فيُصرَّح به في «كلمة المؤلف» التي تختم الكتاب، من غير أن يُجعل حكمًا على المتن.

حالة التوثيق. النقلُ في هذا الكتاب على ضربين، ونصرّح بهما لئلا يُحمَّل الكتابُ ما لم يدّعه: **(أ) نقلٌ بالمعنى** هو الغالب — تُلخَّص الفكرة كما يقررها أهلها وتُنسب إلى صاحبها وموضعها الكبير (سورةً، وسفرًا وإصحاحًا، ومحاورةً، وكتابًا وبابًا)، لا إلى رقم صفحةٍ من طبعة بعينها.

(ب) ونقلٌ حرفي لما وُضع بين قوسين «»، وهو مقصورٌ على النصوص المقدسة بترجماتها المعتمدة، والأقوال المشهورة المستقرة في مظانّها، وما أُثبت موضعُه في المتن. وحيث كانت النسبة أو الرقم أو التاريخ محلَّ خلاف أو ظنٍّ قُيّد ذلك في موضعه بـ«نحو» أو «تقريبًا» أو «متنازع فيه»، وحيث لم نتيقن من رقمٍ أسقطناه — فالفكرة هي المقصودة لا الرقم. وقد أُخضع الكتابُ قبل الطباعة لتدقيقٍ مستقل موثق في سجلٍ من 1,349 بندًا (كل تاريخ ورقم ودعوى قصوى واقتباس ونسبة قول ووصف عقيدة)، صُحّح فيه ما ثبت خطؤه ولُطّف ما جاوز دليله، ولمراجعةٍ تحريرية خارجية في الحياد والصياغة نُفّذت ملاحظاتها كلها. **وما يُدركه القارئ بعد ذلك من خطأ أو سهو** فبابُ التصويب مفتوح، ويُثبت في الطبعات اللاحقة منسوبًا إلى من نبّه إليه — وهذه، لا الادعاءُ بالكمال، صورةُ «الأمانة في حدود المعرفة» التي عاهدناك عليها.

دعوة أخيرة. هذا الملحق بيانُ ذمة لا قائمةَ قراءة؛ فمن أراد أن يبني مكتبته هو، فملحق (د) يفرش له الأرفف الأربعة متوازنةً — ووصيتُنا التي بها ختمنا فصول الأدوات: لا تقرأ عن قومٍ من خصومهم وحدهم، ولا تقرأ لمعسكرك وحده، وحاكم كل كتاب — وهذا الكتاب أولها — إلى ميثاقه.

ملحق و — الدعاوى الكبرى على سلّم الفحص السباعي

اثنتا عشرة بطاقةً تعرض أكبر دعاوى هذا الكتاب — إيمانيةً ولادينية — على المنهج الواحد: الدعوى، فأقوى دليل، فأقوى اعتراض، فأقوى جواب، فما ثبت، فما لم يثبت، فسؤال الحائر. حصيلةُ الكتاب في صفحاتٍ قليلة، والتفصيلُ في مواضعه

كيف تقرأ البطاقات؟ كلُّ بطاقة اختزالٌ أمين لما بسطه فصلُها بأتمّ حجج الطرفين؛ فإن أوجزنا فلضيق البطاقة لا لتغليب جهة، وإن أردتَ الحكم فارجع إلى الموضع. وتلاحظ أن الدعاوى تتناوب بين الضفتين — **فالمنهج واحد على الجميع**.

البطاقة 1 — للكون علةٌ مفارقة (برهان الحدوث) · الفصل 18 **الدعوى**: كل ما بدأ فله سبب، والكون بدأ، فله سببٌ ليس من جنسه. **أقوى دليل**: اتفاقُ الفيزياء الحديثة على بداية الكون المرصود، مع إشكالات التسلسل اللانهائي. **أقوى اعتراض**: البداية بدايةُ كوننا لا بدايةُ الوجود؛ ونماذج ما قبل الانفجار مفتوحة. **أقوى جواب**: تراجعُ البداية خطوةً لا يُلغي السؤال بل يؤجله، والعلةُ الأولى بحكم أوليتها غيرُ حادثة. **ما ثبت**: أن سؤال العلة الأولى حيٌّ ولم تُبطله الفيزياء، وأن الجواب المفارق متماسك عقلًا. **ما لم يثبت**: الانتقالُ من «علة أولى» إلى «إله شخصي» بهذا البرهان وحده. **سؤال الحائر**: أين الجسر بين العلة والمعبود؟

البطاقة 2 — الكون مضبوطٌ للحياة ضبطًا يشي بقصد (الضبط الدقيق) · الفصل 18 ومبحث الفيزياء **الدعوى**: قيمُ الثوابت الكونية ضيقةُ النافذة إلى حدٍّ يرجّح القصد على الصدفة. **أقوى دليل**: إقرارُ فيزيائيين من المعسكرين بالظاهرة نفسها. **أقوى اعتراض**: الأكوانُ المتعددة (تُصاب النافذةُ الضيقة بكثرة الرمي)، والانحيازُ الأنثروبي (لا نرصد إلا كونًا يسمح برصده). **أقوى**

جواب: تعددُ الأكوان فرضيةٌ غيرُ مرصودة تُستدعى لتفسير الضبط فتحمل عبئًا يوازيه، وانحيازُ الرصد يفسر لمَ نرى الضبط لا لمَ وُجد. **ما ثبت**: الظاهرةُ حقيقية ومعترفٌ بها، والتفسيران كلاهما يحمل التزامًا غير مرصود. **ما لم يثبت**: أن القصد هو التفسير الوحيد الممكن. **سؤال الحائر**: أيُّ الالتزامين أخفّ: مصمّمٌ أم أكوانٌ لا تُرى؟

البطاقة 3 — الألمُ العبثي قرينةٌ على غياب إلهٍ رحيم قدير (مشكلة الشر — القرينية) · الفصل 20 **الدعوى**: كمُّ المعاناة الذي لا يبدو له غرض يرجّح أن لا مدبّر بالصفات المدَّعاة. **أقوى دليل**: الشرُّ الطبيعي الهائل (زلازل، أمراض أطفال، افتراس ملايين السنين) الذي لا يُفسَّر بحرية الإنسان. **أقوى اعتراض**: حدودُ إدراكنا للأغراض (ما لا نرى غرضَه ليس بلا غرض)، وتربيةُ النفوس، وقيمةُ الحرية، والآخرة ميزانًا مؤجلًا. **أقوى جواب**: إن كان كلُّ شرٍّ قابلًا لغرضٍ خفيّ فقد صارت الدعوى الإيمانية غيرَ قابلة للفحص، والرحمةُ الموصوفة تُفرغ من معناها. **ما ثبت**: أن الصيغة المنطقية القاطعة (تناقض الشر مع الله) متروكةٌ عند أكثر الفلاسفة، والقرينيةَ حيةٌ ثقيلة. **ما لم يثبت**: أن الشر يُبطل الإله؛ ولا أن الأجوبة تُذهب ثقلَه الوجداني. **سؤال الحائر**: لمَ يقتضي العدلُ تأجيلَ نفسه؟

البطاقة 4 — الطبيعانيةُ أبسط تفسيرًا بمثل القوة (الاكتفاء الطبيعي) · مبحث المرآة، الفصلان 3 و23 **الدعوى**: لسنا ننفي الإله بل لم نعد نحتاجه؛ والفرضيةُ الأقلُّ التزامًا ترجح. **أقوى دليل**: نجاحُ التفسيرات الطبيعية المتتابع لما كان يُنسب إلى الغيب (صياغة أوبي). **أقوى اعتراض**: التفسيرُ الطبيعي يجيب عن «كيف» ويترك «لمَ يوجد شيء» و«لمَ الكون مفهوم» و«لمَ الأخلاق ملزمة» قائمة — والبساطةُ ليست صدقًا. **أقوى جواب**: هذه الأسئلة الباقية قد تكون أسئلةً بلا جواب لا أسئلةً جوابُها الإله. **ما ثبت**: أن التفسير الطبيعي أطاح بإله الفجوات لا بإله العلة، وأن الميزان هنا ميزانُ ترجيحٍ بفضائل نظرية. **ما لم يثبت**: أن الاكتفاء الطبيعي يغطي أسئلة الأصل والمعنى والإلزام. **سؤال الحائر**: أهي أسئلةٌ بلا جواب أم أسئلةٌ نأبى جوابها؟

البطاقة 5 — للأخلاق أساسٌ لا يقوم بلا مشرّعٍ فوق البشر (البرهان الأخلاقي) · الفصل 22 **الدعوى**: الإلزامُ الأخلاقي المطلق يحتاج مرجعًا فوق العرف والانتخاب. **أقوى دليل**: يقينُنا

بقبح الظلم يقينًا لا نشتق مثله من الوقائع، وعجزُ الطبيعانية عن تفسير الإلزام لا مجرد الشعور. **أقوى اعتراض**: معضلةُ يوثيفرو (أيحرّم لقبحه أم يقبح لتحريمه؟)، والأخلاقُ منظومةً بلا إله (البوذية، وأخلاق اللادينيين). **أقوى جواب**: الخيرُ صفةُ ذات الإله لا أمرًا خارجًا عنه فتنحل المعضلة؛ ووجودُ أخلاقيين بلا إله يثبت المعرفة لا الأساس. **ما ثبت**: أن النواة الأخلاقية مشتركةٌ مغروسة، وأن تفسير إلزامها مفتوح. **ما لم يثبت**: أن الإلزام يستلزم الإله دون بدائل الواقعية الأخلاقية اللادينية. **سؤال الحائر**: باسم أي ميزانٍ أُدين الظلمَ إدانةً مطلقة؟

البطاقة 6 — عجزُ أمة الفصاحة عن معارضة القرآن دليلُ مصدره (الإعجاز البياني) · الفصل 19 **الدعوى**: تحدٍّ منصوص متدرج لأقدر الناس على البيان وأشدهم دافعًا، بقي بلا معارضة معتبرة. **أقوى دليل**: التاريخ الموثق للتحدي والعجز، وشهادات الخصوم ذوقًا. **أقوى اعتراض**: تفردُ الأسلوب لا يستلزم الغيب (لكل نابغة تفرد)، والحكمُ ذوقيٌّ متعذر على غير العربي، ومعارضاتٌ يُقال إنها وُجدت وطُمست. **أقوى جواب**: الدعوى ليست التفرد بل العجزُ الجماعي مع الدافع الأقصى قرونًا، والذوقُ العربي أهلُ الحكم وقد حكم، ودعوى الطمس بلا شاهد. **ما ثبت**: أن التحدي واقعة تاريخية، والعجز ظاهرة تحتاج تفسيرًا. **ما لم يثبت**: عند غير العربي وغير المتذوق يبقى الدليل منقولًا عن أهله. **سؤال الحائر**: كيف يُحكَّم دليلٌ ذوقيٌّ في محكمةٍ عالمية؟

البطاقة 7 — النصوص المقدسة سبقت العلم إلى حقائقه (الإعجاز العلمي) · مبحث الإعجاز العلمي **الدعوى**: إشاراتٌ في النص توافق اكتشافاتٍ لم تُعرف زمنَ نزوله. **أقوى دليل**: مواضعُ يقرّ الطرفان بغرابة مطابقتها اللغوية للمعرفة الحديثة. **أقوى اعتراض**: كلُّ «إعجاز» أُعلن بعد الاكتشاف لا قبله، والدعوى نفسها عند غالب الأمم لنصوصها، وشرطُ الاطراد يلزم أهلَه بإعجاز غيرهم. **أقوى جواب**: بعضُ المواضع ذو تعبيرٍ لا يُفسَّر بمعهود لسان العصر، والتراجعُ عن الغلو لا يُبطل الأصل، وفارقُ الكثافة بين النصوص معتبر. **ما ثبت**: أن الغلوَّ المؤسسي ضرّ الدعوى، وأن التمييز بين الإشارة والتقرير واجب. **ما لم يثبت**: أن أي موضعٍ بعينه يلزم به المخالفُ المنصف إلزامًا قاطعًا. **سؤال الحائر**: أيصلح دليلًا ما لا يُقرأ إلا بعد أن يُعرف؟

البطاقة 8 — قيامةُ المسيح واقعةٌ تاريخية شهدها شهود (دليل الشهادة) · مبحث الشهادة، الفصل 19 **الدعوى:** القبرُ الفارغ وشهاداتُ الظهور وتحولُ التلاميذ وقائعُ لا يفسرها إلا الحدث. **أقوى دليل:** قِدَمُ شهادة كورنثوس الأولى وبذلُ الشهود دماءهم. **أقوى اعتراض:** الشهادةُ من داخل الدائرة، والتجاربُ الرؤيوية تُفسَّر نفسيًا، وتطورُ الروايات بين الأناجيل، والاستشهادُ يثبت الإخلاص لا الصدق. **أقوى جواب:** تعددُ الشهود واجتماعُهم وقربُ الزمن يضيّق التفسيرات البديلة، والتحولُ الجماعي المفاجئ يحتاج سببًا بحجمه. **ما ثبت:** أن التلاميذ آمنوا صادقين بشيءٍ غيّرهم، وأن الشهادة من أقدم وثائق الجنس. **ما لم يثبت:** أن التفسير الوحيد لهذا الإيمان هو وقوع القيامة كما وُصفت. **سؤال الحائر:** كم شاهدًا صادقًا يلزم لإثبات ما يخالف العادة؟

البطاقة 9 — الكتب السابقة بشّرت بمحمد ﷺ (البشارات) · مبحث البشارات، الفصل 19 **الدعوى:** مواضعُ في التناخ والعهد الجديد تنطبق على محمد ﷺ وصفًا ومكانًا ووظيفة. **أقوى دليل:** تراكمُ شواهد (فاران، ومثل موسى، والفارقليط) مع قراءات داخلية لأهل النص تخدم بعضَها. **أقوى اعتراض:** أهلُ النص يقرؤون المواضع في سياقاتها الأصلية على غير ذلك، والمنهجُ نفسه أنتج المسيح لليهود الرافضين وماني من الفارقليط — «آلةٌ مطاطة». **أقوى جواب:** الحبلُ المجدول من شواهد متعددة أقوى من شاهد فرد، واعتراضُ الآلة يُختبر بالقواعد الخمس لا بالجملة. **ما ثبت:** أن جنس «السابق يبشّر باللاحق» جنسٌ عالمي، وأن بعض الشواهد أقوى من بعض. **ما لم يثبت:** شاهدٌ واحد يلزم به أهلُ النص المنصفون. **سؤال الحائر:** بأي قاعدةٍ أفرّق بين بشارة حقيقية وقراءةٍ راجعة؟

البطاقة 10 — العدالةُ تجري بالكارما والتناسخ لا بحسابٍ يُؤجَّل · الفصلان 22 و24 **الدعوى:** لكل فعلٍ ثمرتُه بقانونٍ كوني ذاتي التشغيل عبر الولادات، فلا شرَّ بلا استحقاق. **أقوى دليل:** يفكّ مشكلة الشر (فكل معاناة استحقاق)، وينسجم مع الحدس الجزائي المشترك بلا حاجة إلى قاضٍ. **أقوى اعتراض:** من أين الجهلُ الأول الذي بدأ الدورة؟ ومعاناةُ الطفل استحقاقٌ عن حياةٍ لا يذكرها — فأي عدلٍ في عقوبة بلا ذاكرة؟ والتناسخُ بلا ذات باقية (بوذيًّا) يفرغ الاستحقاق من صاحبه. **أقوى جواب:** الدورةُ بلا بداية كالكون عند الأزليين، والذاكرةُ ليست شرطَ العدل في ميزان كوني لا شخصي. **ما ثبت:** أن الكارما حلٌّ متماسك داخليًّا لمشكلة

الشر — بثمن سؤال البدء. **ما لم يثبت**: أن العدل بلا ذاكرة ولا ذات عدلٌ بالمعنى الذي نطلبه. **سؤال الحائر**: أيهما أثقل: تأجيلُ العدل أم عدلٌ لا يعرفه المعدول عليه؟

البطاقة 11 — توزيعُ الأديان بالميلاد يُبطل دعوى أيٍّ منها الحقَّ (تكافؤ الأديان وقدر الجغرافيا) · الفصل 5 ومبحث المرآة **الدعوى**: ما دام إيمانُ كل إنسان تنبئ به جغرافيته فالأديان ثقافةٌ لا حقيقة. **أقوى دليل**: الإحصاءُ الساحق للوراثة الدينية، وتكافؤُ حرارة اليقين وتجاربه بين المتناقضين. **أقوى اعتراض**: انتشارُ التصورات الخاطئة تابعًا للجغرافيا لا يبطل العلم الصحيح عند من وصله؛ فالآلية تفسر القابلية لا الصدق، والحجة تنقلب على اللادينية الموروثة. **أقوى جواب**: صحيح أنها لا تُبطل، لكنها تُسقط الاطمئنانَ الساذج وتلزم الفحصَ بمعيار واحد. **ما ثبت**: أن الموروث لا يكفي حجةً لأحد — مؤمنًا أو لادينيًّا — وأن التراث الإسلامي نفسه ناقش «إيمان المقلد». **ما لم يثبت**: أن التوزيع يحكم على صدق أيٍّ منها. **سؤال الحائر**: لو وُلدتُ هناك — بأي ميزانٍ كنتُ سأفحص ما وُلدتُ فيه؟

البطاقة 12 — القرآن محفوظٌ كما نزل (صيانة النص) · الفصل 16 ومبحث النقل الدعوى: وصل القرآن عبر التلقي الشفوي والكتابة، ثم ثُبّت رسمه في المصحف العثماني وحُفظت قراءاته في مؤسسات الإقراء. أقوى دليل: قِدم الشواهد المخطوطية، وتقارب معظمها مع الرسم المتداول، واستمرار التلاوة والحفظ. أقوى اعتراض: القراءات، وروايات مصاحف الصحابة، وطبقة صنعاء السفلى، والأسئلة المتعلقة بإجراءات التوحيد. أقوى جواب: يشهد مجموع المخطوطات لتكوّن نموذج نصي واسع الاستقرار في القرن الأول، وتفسر المصادر الإسلامية جانبًا من التنوع السابق للمعيار؛ لكن مقدار التطابق بين كل رواية وكل شاهد يحتاج فحصًا مستقلًّا. ما ثبت: استقرار مبكر جدًّا لهيكل النص والرسم، مع تنوع محدود حقيقي في الأداء وبعض الشواهد. ما لم يثبت: أن سلامة النقل وحدها تثبت المصدر الإلهي، أو أن كل تفصيل في أخبار الجمع تؤيده المادة الباقية. سؤال الحائر: إذا ثبت الطريق بدرجة عالية، فماذا يضيف ذلك إلى فحص المضمون — وماذا لا يضيف؟

خاتمة الملحق: لا تختزل البطاقات الاثنتا عشرة الدعوى في نتيجة واحدة؛ فهي تبيّن ما تسنده الحجج، وما يعترضها، وما يبقى معلّقًا على فحص أوسع. وفي المساحة بين القطع والرفض ينشأ الترجيح المنضبط: أن تُعطي كل دليل وزنه، وألا تدّعي حسمًا حيث يبقى مجال معقول للخلاف. ويمكنك أن تصنع بطاقة مماثلة لكل دعوى تلقاها بعد هذا الكتاب؛ فذلك من أنفع ما يبقى من منهجه.

ملحق ز — الأديانُ بالأرقام: بياناتُ 2010 و2020

ثلاثة محاور بمصدر واحد ومنهج واحد: حجم الجماعات الدينية في عامي 2010 و2020، واتجاه التغيّر خلال العقد، وما تكشفه بيانات التحوّل الديني وما تتركه مفتوحًا. هذه الأرقام أدوات للوصف والمقارنة، لا موازين لصدق المعتقدات.

تنبيهٌ منهجي: ماذا تقيس هذه الأرقام؟

يعتمد هذا الملحق على تقرير مركز بيو للأبحاث المنشور سنة 2025 عن تغيّر المشهد الديني العالمي بين 2010 و2020. جمع المركز أكثر من 2700 تعداد ومسح وسجل سكاني، وغطّى 201 دولة وإقليمًا تضم 99.98% من سكان العالم، ثم صنّف النتائج في سبع فئات كبرى.

ولكي تكون المقارنة سليمة، أعاد بيو تقدير بيانات 2010 بالمنهج نفسه المستخدم لبيانات 2020، ولا سيما في قياس الدين في الصين وتصنيف الأديان الشعبية. لذلك نعتمد هنا القيم المنقّحة للسنتين من السلسلة نفسها، ونستبعد كل إسقاط لاحق لسنة 2020، وكل جدول يمزج مصادر أو تعريفات لا تنتمي إلى سلسلة واحدة.

هذه أرقام للهوية أو الانتساب كما يصرّح بهما الناس في التعدادات والمسوح، وليست قياسًا مباشرًا لعمق الإيمان أو انتظام الممارسة. وفئة «غير المنتمين دينيًا» تضم الملحد واللاأدري ومن يجيب بأنه بلا دين أو بلا انتماء محدد؛ أما «الأديان الأخرى» فمظلّة تجمع تقاليد كثيرة لا يجوز قراءتها كدين واحد.

الجدول الأول: التركيب الديني العالمي في 2010 و2020

الفئة	2010	2020	التغيّر خلال العقد
المسيحيون	نحو 2.2 مليار (30.6%)	نحو 2.3 مليار (28.8%)	زيادة 122 مليونًا؛ تراجعت الحصة 1.8 نقطة مئوية
المسلمون	نحو 1.7 مليار (23.9%)	نحو 2.0 مليار (25.6%)	زيادة 347 مليونًا؛ أسرع الفئات نموًا
غير المنتمين دينيًا	نحو 1.6 مليار (23.3%)	نحو 1.9 مليار (24.2%)	زيادة 270 مليونًا؛ ارتفعت الحصة نحو 0.9 نقطة
الهندوس	نحو 1.1 مليار (14.9%)	نحو 1.2 مليار (14.9%)	زيادة 126 مليونًا؛ بقيت الحصة مستقرة تقريبًا
البوذيون	343 مليونًا (4.9%)	324 مليونًا (4.1%)	نقص 19 مليونًا؛ تراجعت الحصة 0.8 نقطة
الأديان الأخرى	154 مليونًا (2.2%)	172 مليونًا (2.2%)	زيادة 18 مليونًا؛ بقيت الحصة مستقرة تقريبًا
اليهود	13.8 مليونًا (0.2%)	14.8 مليونًا (0.2%)	زيادة تقارب مليونًا؛ بقيت الحصة مستقرة تقريبًا

ملاحظة: قد يختلف مجموع النسب قليلًا عن 100% بسبب التقريب. وقد قُرّبت الأعداد إلى أقرب عُشر مليار أو مليون، بحسب حجم الفئة.

ارتفع سكان العالم من نحو 7.02 مليارات إلى 7.89 مليارات خلال العقد؛ لذلك زاد العدد المطلق لمعظم الفئات حتى حين تراجعت حصتها النسبية. وانخفضت نسبة المنتسبين إلى دين من 76.7% إلى 75.8%. وظل المسيحيون أكبر فئة، وكان المسلمون الأسرع نموًا، بينما كانت البوذية الفئة الكبرى الوحيدة التي انخفض عددها.

ما الذي يفسّر التغيّر؟

لا يفسّر عامل واحد هذه الحركة. يميّز التحليل بين «الزيادة الطبيعية» — أي الفرق بين المواليد والوفيات، متأثرةً بالبنية العمرية والخصوبة والعمر المتوقع — وبين التحوّل من هوية دينية إلى أخرى أو إلى عدم الانتماء. أما الهجرة فتغيّر خرائط البلدان والأقاليم، ولا تغيّر المجموع العالمي لكل فئة.

جاء معظم النمو المسلم من بنية عمرية فتية وخصوبة أعلى نسبيًا. وفي المقابل، كان الخروج من المسيحية العامل الأبرز في تراجع حصة المسيحيين، وهو نفسه ما دفع صعود غير المنتمين رغم تقدّمهم في العمر وانخفاض خصوبتهم. وحافظ الهندوس على حصة قريبة من الثبات، بينما اجتمع لدى البوذيين أثر البنية العمرية والخصوبة المنخفضة مع صافي خروج من الهوية، وتأثر نمو اليهود ببنية عمرية أكبر سنًا.

هذه خلاصات على المستوى العالمي؛ وقد تختلف صورة بلد بعينه اختلافًا كبيرًا بحسب تاريخ الهجرة والسياسة وطريقة القياس والتبدّل بين الأجيال.

التحوّل الديني: ماذا تكشف المسوح؟

يعني «التحوّل» هنا اختلاف الفئة التي يقول الشخص إنه نشأ عليها عن هويته الدينية الحالية؛ ولا يشمل الانتقال داخل الفئة الكبرى نفسها، كتحوّل مسيحي من طائفة إلى أخرى أو مسلم من مذهب إلى آخر. ولرصد التحولات الأحدث، حلّل بيو بيانات بالغين تتراوح أعمارهم بين 18 و54 عامًا في 117 دولة وإقليمًا، كانت تضم 92% من سكان العالم في هذه الفئة العمرية عام 2010.

في هذه البيانات، مقابل كل بالغ نشأ بلا دين ثم انضم إلى دين، كان 3.2 بالغين قد ساروا في الاتجاه المعاكس. وخسر المسيحيون صافيًا من التحوّل: 3.1 غادروا مقابل كل واحد انضم،

وكان معظم المغادرين قد صاروا غير منتمين. وعند البوذيين غادر 1.8 مقابل كل واحد انضم. أما التحوّل إلى الإسلام أو منه، وإلى الهندوسية أو منها، فكان أقل شيوعًا عالميًا؛ لذلك ظل أثره الإجمالي في حجمي الفئتين محدودًا.

لا تخبرنا هذه النسب لماذا غيّر الفرد هويته، ولا تغطي البلدان كلها بالدرجة نفسها، ولا ينبغي تحويلها إلى سجل عالمي كامل للردة أو الاعتناق. وهي أشد حساسية في البيئات التي يصعب فيها التصريح بتغيير الدين.

الميزان: ما الذي تقوله الأرقام وما الذي تتركه مفتوحًا؟

تجيب الأرقام عن الحجم والاتجاه ضمن سنة وتعريف ومصدر محددة؛ ولا تجيب وحدها عن صدق عقيدة أو عمق تجربة أو حسن أثر. وقد تكبر جماعة بالمواليد، أو تنكمش بالشيخوخة، أو تتغير حصتها بالتحوّل أو الهجرة، من غير أن يكون ذلك برهانًا عقديًا في أي اتجاه.

ولهذا يلتزم هذا الملحق ثلاث قواعد: مصدر موحّد، وسنتان مرصودتان قابلتان للمقارنة، وفصل صريح بين الوصف الديموغرافي والحكم على الحقيقة. أما ما بعد 2020 فيبقى مجالًا للإسقاط المشروط، لا رقمًا حاضرًا يُعرض كأنه تعداد.

المصدر الرئيس: مركز بيو للأبحاث، «كيف تغيّر المشهد الديني العالمي من 2010 إلى 2020»، 9 حزيران/يونيو 2025، DOI: 10.58094/fj71-ny11.

ملحق ح — خلاصة الكتاب في صفحات: المقارنة المبسطة

للقارئ العجول، ولمن أتم الرحلة وأراد أن يحمل زادها في جيبه — الكتاب كله في ست لوحات، بلا حكم

الكتاب في خمسة أسطر

1. **سؤاله**: إذا وُلد الإنسان على دين ورثه، فكيف يعرف — بنفسه — أيُّ دينٍ أحقُّ بالاتباع؟
2. **جوابه**: لا يقول لك ماذا تختار، بل يعطيك **خريطة** ما اعتقده البشر، و**ميزانًا** واحدًا تزن به الجميع، ثم يتنحّى.
3. **ميثاقه**: كل معتقد يُعرض بأقوى صوره ثم بأقوى نقده؛ التمييز بين النص والتاريخ والرواية والأسطورة؛ كل فصل يُختم بسؤال لا بحكم؛ «لا نعرف» حيث لا نعرف؛ واحترام كل معتقد.
4. **أداته الكبرى**: «سلّم الفحص السباعي»: الدعوى ← أقوى دليل لها ← أقوى اعتراض عليها ← أقوى جواب ← ما ثبت ← ما لم يثبت ← سؤال الحائر.
5. موقفُ المؤلف الشخصي مؤجَّل إلى «كلمة المؤلف» التي تختم الكتاب؛ أمّا المتن فيعرض المواقف وحججها واعتراضاتها وفق المعيار المعلن، ولا يطلب من القارئ أن يتبنى نتيجة بعينها.

الطريق الذي يسلكه الكتاب (تسعة أجزاء)

الجزء	سؤاله	ما يعطيك
1. السؤال	لماذا يتدين الإنسان أصلًا؟	أن التديّن ظاهرة إنسانية عامة، ولها أربعة تفسيرات لا يحسم أيٌّ منها الصدق
2. أدوات الحائر	كيف أفكر، وأيُّ انحيازاتٍ تعميني، وبأي ميزان أقارن؟	25 قاعدة في «حقيبة» واحدة — قلب الكتاب
3. الخريطة	ماذا اعتقد البشر عبر الحضارات؟	تاريخ الأديان، ومعاني «الله»، والسحر والحسد، والدعوة
4. الرسل والوسطاء	من قال إنه جاء برسالة، وكيف نقرأ دعواه؟	111 شخصية على خريطة واحدة، والمعجزات في الميزان
5. النصوص	ما الكتب المقدسة، وكيف وصلتنا؟	مقارنة على 12 محورًا، وثمانية معايير للنقل
6. الوجه الآخر	ماذا قال الذين لم يؤمنوا؟	تاريخ الشك والإلحاد بإنصاف
7. ميدان الأدلة	هل على وجود الله دليل؟ وبمَ يستدل كل دين على نفسه؟	البراهين وردودها، وميزان معلن قبل الحكم
8. الأسئلة الكبرى	القدر، الشر، الشيطان، الأخلاق، العلم، الموت	كل سؤال عند كل الأديان بمعيار واحد
9. القرار والطريق	ما خياراتي، وكيف أعامل من خالفني؟	آداب البحث والتمهل وقبول الآخر

المقارنة المبسطة — الأديان الكبرى على سبعة محاور

(الجدول يعرض ما يقوله كل دين عن نفسه، ولا يحكم بينها)

أ) العائلة الإبراهيمية

المحور	المسيحية	الإسلام	اليهودية
الإله	واحد بثلاثة أقانيم؛ تجسّد في المسيح	واحد أحد، لا وسيط ولا تجسيد	واحد، عهدٌ مع شعب
المؤسس	يسوع المسيح — وهو نفسه مركز الدين	محمد ﷺ — مبلّغ خاتم	موسى والآباء — مبلّغون
النص	الكتاب المقدس بعهديه	القرآن — وهو المعجزة نفسها	التناخ وشروحه (التلمود)
المشكلة	الخطيئة	الشرك والغفلة	مخالفة العهد
الخلاص	الفداء بالإيمان والنعمة	التوحيد والعمل الصالح	الوصايا وقداسة الحياة
بعد الموت	قيامة ودينونة	بعث وحساب	قيامة (أقل تفصيلًا)
الدعوة	تبشيرية عالمية	دعوية عالمية	غير تبشيرية
الأتباع (تقدير تقريبي، إسقاطًا من بيو 2020)	2.4~ مليار	2~ مليار	15~ مليونًا

ب) أديان الشرق والتقاليد الأصلية

المحور	الهندوسية	البوذية	الصينية (كونفوشية/ طاوية)	الأرواحية التقليدية
الإله	مطلق واحد (البراهمان) وتجلياتٌ كثيرة	لا خالق في المركز	«السماء» والطاو: نظامٌ أكثر منه إلهًا شخصيًا	أرواح وأسلاف، وإله أعلى بعيد غالبًا

المحور	الهندوسية	البوذية	الصينية (كونفوشية/ طاوية)	الأرواحية التقليدية
المؤسس	لا مؤسس	بوذا — معلمٌ مستيقظ لا نبي	كونفوشيوس ولاوتسي — حكيمان	لا مؤسس
النص	الفيدا والأوبانيشاد والغيتا	التريبيتاكا — «قاربٌ» يُترك بعد العبور	كتب الحكماء	تقليد شفهي
المشكلة	الجهل بحقيقة النفس	التعلّق الذي يولّد المعاناة	اختلال الانسجام	اختلال التوازن مع الأرواح
الخلاص	الانعتاق من دولاب الميلاد	النيرفانا: انطفاء الظمأ	الانسجام الاجتماعي والكوني	التوازن مع الجماعة والأسلاف
بعد الموت	إعادة ميلاد بحسب الكارما	إعادة ميلاد حتى الانعتاق	إكرام الأسلاف؛ غير مركزي	عالم الأسلاف
الدعوة	قومية غالبًا	تبشيرية	غير دعوية	دين أرض وجماعة
الأتباع (تقدير تقريبي، إسقاطًا من بيو 2020)	~1.2 مليار	~0.5 مليار	مئات الملايين	مئات الملايين

ويُضاف من الكتاب: الزرادشتية (توحيد قديم صغيرُ الأتباع عظيمُ الأثر)، والسيخية (توحيدٌ خالص مع الكارما — أحدث الكبار)، وديانة مصر القديمة (أطولها عمرًا، وقد انطفأت).

خمس ملاحظات يكشفها الجدول

1. **الفرق الأكبر ليس عدد الآلهة بل شكل الزمن**: الأديان الإبراهيمية زمنها خطٌّ ينتهي بمحكمة، والهندية زمنها دولابٌ يُراد الخروج منه. يخاف الأول ألا يدخل الجنة، ويخاف الثاني أن يعود إلى الدنيا.
2. **«المؤسس» ليس شيئًا واحدًا**: نبيٌّ يبلّغ، أو شخصٌ هو نفسه الدين، أو معلمٌ اكتشف طريقًا، أو لا أحد. فلا تُقاس الدعاوى بمعيار واحد قبل معرفة أيُّ دعوى هي.
3. **الأديان تختلف في الطقوس أكثر مما تختلف في الأخلاق**: الصدق والرحمة والعدل مشتركة تقريبًا؛ والخلاف الحاد في العقيدة والشعائر.
4. **الحجم لا يقيس الحق**: 15 مليون يهودي جذرُ ديانتَي أربعة مليارات؛ وثلاثون قرنًا مصرية انطفأت.
5. **لا دين «نقيًّا»**: كل دين كبير يحمل طبقاتِ ما قبله في تديّن أتباعه الشعبي.

القواعد العشر التي يخرج بها القارئ

1. اعرف المعتقد من أهله، لا من خصومه.
2. ميزان واحد للجميع: ما تطلبه من دينٍ اطلبه من دينك.
3. سلامة النقل شرطٌ للصدق، لا دليلٌ عليه.
4. الإخلاص غير الصدق: المخلصون لدعاوى متناقضة كثيرون.
5. التواتر ينقل أن الشيء وقع، لا لماذا وقع.
6. الثمرة تؤيد ولا تؤسس: صلاح الأتباع قرينة لا برهان.

7. التفسير النفسي أو الاجتماعي يفسر القابلية للإيمان، ولا يحسم صدقه — ويصدق على الإلحاد أيضًا.

8. التشابه بين الأديان لا يثبت الاقتباس.

9. نجاح الدعوة ليس برهانًا، وفشلها ليس تكذيبًا.

10. الحيرة الصادقة أشرف من يقينٍ مقلَّد — دينيًّا كان أو إلحاديًّا.

ما الذي لا يفعله الكتاب — وماذا يفعل؟

لا يرجّح دينًا على دين، ولا يقول إن الأديان كلها سواء، ولا يعد بأنك ستخرج منه حاسمًا أمرك. **يفعل** ثلاثة أشياء: يحررك من سجن «ديني أو الإلحاد» بكشف اتساع الخريطة؛ ويضبط سؤالك من «أي دين أصح؟» إلى «أصحُّ في ماذا: في تصور الإله؟ في توثيق النص؟ في تفسير الشر؟»؛ ويمنعك من مقارنة أجمل ما عند صاحبك بأقبح ما عند مخالفك.

والخلاصة في جملة: الخريطة كاملة والميزان بيدك — وأمّا أيَّ طريقٍ تسلك، فذلك ما لا يقرره جدول، بل مسافرٌ قرأ الطرق كلها.

ملحق ط — قائمة المراجع

**مرتبةً على رأسها الكتب المقدسة والنصوص المؤسسة،
ثم التراث، ثم الدراسات الحديثة — بلا سنوات طبع إلا
ما ثبت في المتن، ومع وسم الجنس حيث يلزم**

قاعدة القائمة: تُذكر المصادر بعناوينها وأصحابها كما وردت في هوامش الفصول («مصادر الفصل/المبحث») وفي ملحق القراءات؛ وما كان مترجمًا أُشير إليه بـ(معرَّب)؛ وما كان من جنس الجدل الشعبي أو الوثيقة الظاهرة وُسم بذلك. والقائمة سجل ما استُند إليه، لا قائمة توصية — فتلك في ملحق د.

أولًا — القائمة الجامعة

الكتب المقدسة والنصوص المؤسسة

الإسلام: القرآن الكريم (المصحف الشريف — مرجع ضبط كل اقتباس)؛ صحيحا البخاري ومسلم وكتب السنة المعتمدة؛ وكتب التفسير: جامع البيان (الطبري)، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تفسير المنار (محمد عبده ورشيد رضا)، في ظلال القرآن (سيد قطب — بجنسه الذوقي-الحركي)، والجواهر (طنطاوي جوهري).

اليهودية: التناخ (التوراة والأنبياء والكتابات) بالنص الماسوري وترجماته المعتمدة؛ الترجمة السبعينية؛ مخطوطات قمران (مباحثها الأكاديمية)؛ المشنا والتلمود (سنهدرين، آفوت)؛ التوسيفتا؛ مدراش بريشيت ربّا؛ شروح راشي؛ مشنه توراة (ابن ميمون).

المسيحية: العهد الجديد (الأناجيل الأربعة، أعمال الرسل، رسائل بولس، الرؤيا) بترجماته المعتمدة؛ الأبوكريفا والأناجيل المنحولة (للمقارنة)؛ رسالة أثناسيوس الفصحية؛ وثائق المجامع (نيقية، خلقيدونية، الفاتيكان الثاني: نور الأمم، نوسترا أيتاته، كرامة الشخص الإنساني)؛ رسالة «الإيمان والعقل».

الهند: الريغ فيدا (ومنها نشيد الخلق 10.129 ونشيد فاك 10.125 وبوروشا سوكتا 10.90)؛ الأوبانيشاد (بريهادارانياكا وأخواتها)؛ البهاغافاد غيتا؛ المهابهاراتا والرامايانا؛ البورانا (فيشنو، ماتسيا)؛ شاتاباتا براهمانا؛ منظومة مانو؛ أرثا-شاسترا (كوتيليا)؛ التيبيتاكا البالية: ديغا نيكايا (ومنها أغانّا سوتا، ومهابادانا سوتا، وسامنيابهالا سوتا)، أنغوتارا نيكايا (كالاما سوتا)، الفينايا (تشولافاغا)؛ نقوش أشوكا؛ غورو غرانث صاحب.

إيران: الأفستا (وقلبها الغاثا)؛ البونداهيشن؛ الدينكرد؛ الكفالايا المانوية؛ كتاب الإيقان.

الصين واليابان: تاو تي تشينغ (لاوتسي)؛ الأنالكتس — حوارات كونفوشيوس؛ كتاب موزي؛ شون تسي (مقالة السماء)؛ تشوانغ تسي.

الشرق القديم واليونان والأمريكتان: ملحمة جلجامش (ترجمة طه باقر / أندرو جورج)؛ أتراحاسيس وإنوما إيليش (في: ستيفاني دالي، «أساطير من بلاد الرافدين»)؛ إنمركار وسيد أراتّا (ترجمة كريمر)؛ مسلة حمورابي وقانون أور-نمو؛ أسطوانة قورش؛ كتاب الموتى المصري (الفصل 125 والاعتراف الإنكاري) ونصوص الأهرام والتوابيت؛ نشيد ليدن لآمون؛ ثيولوجيا منف؛ هوميروس (الإلياذة والأوديسة) وهسيود («الأعمال والأيام»)؛ هيرودوت (التاريخ)؛ بوبول فوه (ترجمة تيدلوك).

الأشعري: اللمع، ومقالات الإسلاميين · القاضي عبد الجبار: المغني (ج15: التنبؤات والمعجزات) · الخياط: الانتصار · أبو حاتم الرازي: أعلام النبوة · الماوردي: أعلام النبوة، والأحكام السلطانية · الرماني والخطابي والجرجاني: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام) · الباقلاني: إعجاز القرآن · عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز · البيهقي وأبو نعيم: دلائل النبوة · البيروني: تحقيق ما للهند · ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل · الغزالي: المنقذ من الضلال، تهافت الفلاسفة، إحياء علوم الدين (ومنه كتاب الحلال والحرام)، جواهر القرآن · ابن سينا: الإشارات والتنبيهات · ابن طفيل: حي بن يقظان · ابن رشد: تهافت التهافت، فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة · الشهرستاني: الملل والنحل · الشيباني: السير الكبير · ابن جني: الخصائص · السيوطي: المزهر، والإتقان · ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح · ابن القيم: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، الفوائد، شفاء العليل، حادي الأرواح، طريق الهجرتين · الشاطبي: الموافقات · ابن خلدون: المقدمة · المعري: اللزوميات · ابن أبي داود: المصاحف · الحميدي: جذوة المقتبس · جلال الدين الرومي: المثنوي (معرَّب) · رحمة الله الكيرانوي: إظهار الحق (1864 — ردّ من العصر الاستعماري على «ميزان الحق» لفاندر، يُقرأ في سياقه الجدلي).

وترتبط به مناظرات أغرا في أبريل 1854 بين الكيرانوي وفاندر، مع ادعاء كلّ طرف الغلبة في سجلاته. النسخة المستخدمة في هذا الكتاب: الترجمة الفرنسية Idh-har-ul-Haqq ou Manifestation de la vérité، مراجعة وتقديم كارليتي، باريس: إرنست لورو، 1880، المجلد الأول — وبنيته: الكتاب الأول في أسفار العهدين (الأسماء والعدد؛ وأن صحتها لا تقوم على تواتر متصل؛ والأخطاء والتناقضات؛ والإلهام)، والكتاب الثاني في تحريف النص (أنواع التحريف ص 194 وما بعدها؛ المواضع المبدَّلة ص 213؛ الإقحامات ص 256؛ وشهادات المخالفين والهراطقة والأرثوذكس)، والكتاب الثالث في النسخ (ص 325)، والكتاب الرابع في التثليث (ص 357: الرد العقلي ص 388، والرد بأقوال المسيح ص 396) · الأفغاني: الرد

على الدهريين · حسين الجسر: الرسالة الحميدية · محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام (معرَّب) · محمد عبد الله دراز: الدين، والنبأ العظيم · أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين · علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب (معرَّب) · القرضاوي: الحلال والحرام في الإسلام، من فقه الدولة · الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية · أحمد شلبي: مقارنة الأديان، والمجتمع الإسلامي — أسس تكوينه · مصطفى محمود: رحلتي من الشك إلى الإيمان، حوار مع صديقي الملحد · الشعراوي: القضاء والقدر (تفريغ دروس — بجنسه) · علي جمعة: الوحي — القرآن الكريم · سامي عامري: براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم، مشكلة الشر ووجود الله، البشارة بنبي الإسلام في كتب اليهود والنصارى · عبد الله العجيري: شموع النهار · حمزة أندرياس تزورتزيس: الحقيقة الإلهية — الله والإسلام وسراب الإلحاد (كتاب دفاعي إسلامي معاصر بالإنجليزية؛ يعرض حجج التبعية والوعي و«مفترق النبوة»، ويُقرأ في سياقه الدفاعي).

صوفي أبو طالب: بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني · محمد رضا اللواتي: برهان الصديقين · محمد شاهين: دلائل النبوة بموضوعية ويسر، ومنهجية إثبات صحة دين الإسلام · حكمت بشير ياسين: الرد على شبهة إنكار الوحي · هدى سليم رسول: الجنين ومراحله في ضوء القرآن · موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم (1976 — من الكتب البارزة في انتشار أدبيات الإعجاز العلمي؛ يُقرأ بوصفه وثيقةً من وثائق هذا الجنس، مع ما أثاره من نقد تحت مصطلح «البوكايية») · باسل القاضي: إشكالية العلاقة بين الإسلام والديمقراطية · مصطفى عبد المعبود: علامات آخر الزمان في اليهودية · عماد الدين الشنطي: خطيئة آدم في التوراة والإنجيل والقرآن · أحمد الكاتب: لماذا تفرق المسلمون؟ · الديواني: تهمة التفكير · نور الدين أبو لحية: الهاربون من جحيم الإلحاد (عرض حواري — بجنسه).

التراث اليهودي والمسيحي والدراسات الكتابية

يهودا اللاوي: الكوزاري (بترجماته) · ابن ميمون: دلالة الحائرين · يوستينوس: الحوار مع تريفون · ترتليان: إلى سكابولا · لاكتانتيوس: في غضب الله · أوغسطينوس: الاعترافات، مدينة الله · إيريناوس: ضد الهرطقات · يوحنا الدمشقي: الهرطقات · توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية (ومنها الطرق الخمس، ومسائل الحرب العادلة والعقل والوحي) · يوحنا الصليبي: الليل المظلم للنفس · باسكال: الخواطر (معرَّب) · كيركغور: الخوف والرعدة، حاشية ختامية غير علمية (معرَّب) · كالفن: المؤسسات · سي. إس. لويس: مشكلة الألم · جون هيك: الشر وإله المحبة · كارل رانر: المسيحيون المجهولون · هانز كونغ: هل الله موجود؟، لماذا ما زلت مسيحيًا، الإسلام: الماضي والحاضر والمستقبل · بول كوبان: هل إله العهد القديم إله شرير؟ · آر. سي. سبرول: من التراب إلى المجد · جورج باسيليوس: الحقيقة في زمن ينكر الحقيقة · عصام نسيم: هل يحتوي الكتاب المقدس على أساطير؟ · الكنز الجليل (فهرسة بشارات المسيح) · بارت إيرمان: تحريف كلمات يسوع (معرَّب) · متزغر ووالاس: في النقد النصي للعهد الجديد · ألتر وكوغل: مداخل الأجناس الأدبية للكتاب المقدس · بيرمياس: يسوع والأمم · فراس السواح: ألغاز الإنجيل · فريزر: الفولكلور في العهد القديم · ديفيد مارشال: 160 خطأً (رد دفاعي — بجنسه).

الفلسفة وفلسفة الدين

أفلاطون: يوثيفرو، الدفاع، القوانين · أرسطو: الميتافيزيقا (الكتاب لامدا) · إبيقور: الرسالة إلى مينويكيوس · لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء (معرَّب) · شيشرون: في طبيعة الآلهة · ديكارت: التأملات · سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة · هيوم: محاورات في الدين الطبيعي (ترجمة الشنيطي)، ومبحث المعجزات · كانط: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي · فويرباخ: جوهر المسيحية (معرَّب) · نيتشه: العلم المرح، هكذا تكلم زرادشت (معرَّب) · وليم جيمس: تنويعات التجربة الدينية، إرادة الاعتقاد (معرَّب) · كليفورد: أخلاق الاعتقاد · راسل: لماذا لست

مسيحيًا (معرَّب) · سارتر: الوجود والعدم، الوجودية مذهب إنساني (ترجمة بدوي) · كامو: أسطورة سيزيف · ليفيناس: الكلية واللامتناهي · بلانتينغا: الله والحرية والشر، وحجته التطورية ضد الطبيعية، وحواره مع غوتينغ «هل الإلحاد لاعقلاني؟» · سوينبرن: وجود الله · كريغ: برهان الحدوث الكلامي · ماكي: معجزة الإيمان · أوبي: الجدال حول الآلهة، وأفضل حجة ضد وجود الله (معرَّب) · شيلينبرغ: أدبيات الإخفاء الإلهي · تشارلز تايلور: عصر علماني (معرَّب) · ناغل: العقل والكون · أُدايانا: نيايا كوسومانجالي · النشار: مدخل جديد إلى فلسفة الدين.

دراسات الأديان المقارنة، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، والتاريخ

نينيان سمارت: أديان العالم (الأبعاد السبعة) · وليام أ. يونغ: أديان العالم — رؤى كونية وقضايا معاصرة (أسئلة الرؤية الكونية السبعة) · رودولف أوتو: فكرة القدسي (معرَّب) · ميرتشا إلياده: المقدس والمدنس (معرَّب) · إميل دوركهايم: الأشكال الأولية للحياة الدينية (معرَّب) · ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية · فيلهلم شميت: أصل فكرة الله · تايلور: الثقافة البدائية · فريزر: الغصن الذهبي · إيفانز-بريتشارد: السحر والعرافة عند الأزاندي · مالينوفسكي: السحر والعلم والدين · ماري دوغلاس: الطهارة والخطر · جون مبيتي: الأديان والفلسفة الأفريقية · كارن أرمسترونغ: تاريخ الله (معرَّب) · فراس السواح: دين الإنسان، وموسوعته في تاريخ الأديان · كارل ياسبرز: أصل التاريخ وهدفه · جوناثان ز. سميث: في المقارنة يسكن سحر · أوليفر فرايبرغر: في اعتبار المقارنة · باتون وراي: سحر ما يزال يسكن؟ · كيم نوت: الهندوسية — مقدمة قصيرة جدًا (معرَّب) · داميان كيون: البوذية — مقدمة قصيرة جدًا (معرَّب) · باشام: تاريخ الأجيفيكا · زينر: زروان · رودني ستارك: صعود المسيحية · ستارك وفينك: نظرية السوق الديني · كيلي: لماذا تنمو الكنائس المحافظة · بيرغر: الظلّة المقدسة، نزع العلمنة عن العالم، الحتمية الهرطوقية · كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث · جيل كيبل: انتقام الله · مارتي وآبلبي: مشروع الأصوليات · هنتنغتون: صدام الحضارات · إسبوزيتو وفول: الإسلام والديمقراطية · سافاركار: الهندوتفا (وثيقة ظاهرة) · بوليت: التحول إلى الإسلام في العصور الوسطى · ليفي-

روبين: دراسات الذمة · البلاذري: فتوح البلدان · رونسيمان وأمين معلوف وابن الأثير: الحملات الصليبية · جاكسون: المغول والعالم الإسلامي · كريستيانسن: الصليبيات الشمالية · هارفي: مسلمو إسبانيا 1500–1614 · ويلسون: حرب الثلاثين عامًا · فيليبس وأكسلرود: موسوعة الحروب · جون ثورنتون: الرسولة الكونغولية (كيمبا فيتا) · بيريس: الموتى سيقومون (نونغكاوسي) · شاتليه: الغارة على العالم الإسلامي (تلخيص وتعريب محب الدين الخطيب ومساعد اليافي — وثيقة عصر) · رامبو وستريب: دراسات التحول الديني ومغادرة الأديان · فستنغر وزملاؤه: عندما تفشل النبوءة · دَندس: أسطورة الطوفان، وحزام العين الشريرة · ريان وبيتمان: طوفان نوح · هراري: الإنسان الإله (أطروحة مثيرة للجدل) · إيكو: البحث عن اللغة الكاملة (معرَّب) · هيبل: أدب الدجالين الثلاثة.

العلم والدين

داروين: أصل الأنواع (ترجمة مظهر / المليجي)، ورسائله · إيان باربور: نماذج العلاقة بين العلم والدين · جون لينكس: ضد دوكينز (معرَّب) · دوكينز: وهم الإله، صانع الساعات الأعمى (معرَّب) · فرانسيس كولينز: لغة الله · بيهي: صندوق داروين الأسود، ونقد ميلر له · شوبين: سمكتك الداخلية · لينسكي: منشورات تجربة التطور الطويلة · ستيفن واينبرغ: الدقائق الثلاث الأولى · يوجين فيغنر: الفعالية غير المعقولة للرياضيات · ستينجر: أصلنا الواحد · كان وآخرون: دراسات الميتوكوندريا · إندرباي وآخرون: دراسات FOXP2 · تشومسكي وفيتش: تطور اللغة · كامبل: نقد إعادة البناء اللغوي البعيد · ليوبا، ولارسون وويثام: مسوح إيمان العلماء · إكلوند: العلم مقابل الدين — ماذا يظن العلماء حقًا · بيرسنغر وغرانكفيست: تجارب «خوذة الله» · بانكه: تجربة الجمعة العظيمة · غريفيثس (جونز هوبكنز): دراسات السيلوسيبين · كوينغ: مراجعات الدين والصحة · STEP: دراسة الصلاة الشفاعية · كارلسون: اختبار التنجيم (Nature) · وايزمان: عامل الحظ · روزين ونيميروف: العدوى الرمزية · كانون: موت الفودو · ليبت: تجارب الإرادة · لابلاس: المقال الفلسفي في الاحتمالات · جورج لومتر: أصل نظرية التوسع · تقارير المجلس

الأوروبي عن الخلقوية (2007) · موريسون: الله يتجلى في عصر العلم (عينة تاريخية) · تقارير لجنة لورد الطبية · وثائق روبوت ميندار وخطبة نورمبرغ (2023).

الأدب الدعوي والجدلي المعاصر من الضفتين (وثائق ظاهرة تُقرأ بجنسها)

أحمد ديدات: مسألة صلب المسيح، الرسول الأعظم، خمسون ألف خطأ في الإنجيل؟ (والإحصائية المحال عليها في مجلة «استيقظ!») · ذاكر نايك ومناظراته · أبو أمينة بلال فيليبس: الدين الصحيح (The True Religion of God — كتيب دعوي؛ والنموذج المستخدم ترجمةٌ إلى التيغرينية بقلم كبير موسى: المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات بالمعذر وأم الحمام، تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، 1428هـ/2007، 28 ص، 12×17 سم، ردمك 9960-9603-5-8، ويوزع مجانًا؛ ومحاوره: اسم «الإسلام» لا يُنسب إلى شخص أو مكان (ص 2–3)، ودين الأنبياء جميعًا (ص 5–6)، ورسالة «لا إله إلا الله» (ص 11)، وعالمية الإسلام (ص 15–16)، والفطرة بآية الأعراف 172 وحديث «كل مولود» (ص 17–19) — وثيقة ظاهرة تُقرأ بجنسها).

أدبيات الإعجاز العلمي (الشواهد الأربعة الموثقة وضوابط المصطلح) · أدبيات «العلم في الكتاب المقدس» الإنجيلية و«العلوم الفيدية» الهندوسية (نماذج مقابلة) · أدبيات الإلحاد الجديد: هاريس، هيتشنز، دينيت · باجيني: الإلحاد — مقدمة قصيرة جدًا · لوفتس: اختبار الغريب · أبو صوان: القراءات الملعونة (نقد ربوبي — وثيقة ظاهرة) · أي. دبليو. براون: The God Conclusion · نيل دونالد والش: محادثات مع الله (عينة الوحي الناعم) · مطرقة البرهان (عرض عربي استدلالي) · نبوءات الكتب المقدسة في ضوء اعترافات اليهود والنصارى · بيع الوهم وطبقات جدل السنة · المقدسي محدثًا · وثائق كنيسة «طريق المستقبل» · مجلة تبيّن (الدراسة المحكمة عن محاورات هيوم) · مقالة «الدنيا والآخرة في الديانة اليهودية».

مواد مساعدة في إثراء المقارنة والحوار: محمد عمر فاروق، «الدعوة العالمية لغير المسلمين والتواصل مع المسلمين الجدد»

ومن مواد المقارنة أيضًا: سيد أويس علي، «مفهوم الإله في أديان العالم»

المسوح والإحصاءات والوثائق

مركز بيو للأبحاث: كيف تغيّر المشهد الديني العالمي 2010–2020 (2025)؛ التحول الديني في 36 دولة (2025)؛ مستقبل أديان العالم 2010–2050 (2015) وتحديثاته؛ الفجوة العمرية في الدين حول العالم (2018)؛ مسلمو العالم: الوحدة والتنوع (2012)؛ الدين في الهند (2021)؛ يهود أمريكا (2020)؛ المشهد الديني الأمريكي (2024)؛ الدين في شرق آسيا (2024)؛ مسلمو أمريكا (2017)؛ استطلاعات قبول التطور (2013) · غالوب: استطلاعات الإيمان والتطور · مسح القيم العالمي (الموجة السابعة) · نوريس وإنغلهارت: المقدس والعلماني · الباروميتر الأفريقي والعربي · موسوعة العالم المسيحي (جونسون وزورلو) · تقارير الحريات الدينية الدولية · وثيقة الأخوة الإنسانية (2019) ونداء روما لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي · منشور «قائمة الأخطاء» (1864) · منشور «الجنس البشري» (1950) وخطاب 1996 عن التطور · وثائق أوغسبورغ ووستفاليا · وثائق دورت والأرمينيين · تقارير حفريات أور (وولي) ووثائق جورج سميث (1872).

ثانيًا: مصادر الفصول والمباحث — بحسب موضعها

نُقلت هذه الهوامش من أواخر الفصول إلى هنا لتبقى القراءة متصلة، ويبقى لكل فصل سجلُ ما استُند إليه فيه.

الفصل 2: الإنسان بين الإيمان والشك: أيوب وحبقوق والمزمور 22 بشروحها؛ البقرة 260 والأعراف 143 والبقرة 30 بتفاسيرها؛ حديث «ذاك صريح الإيمان» (مسلم 132) وشروحه؛ يوحنا 20: 24–29 ومرقس 9: 24؛ يوحنا الصليبي «الليل المظلم للنفس»؛ الغزالي «المنقذ من الضلال»؛ ديكارت «التأملات»؛ ابن طفيل «حي بن يقظان»؛ كالاما سوتا (AN 3.65)؛ هاكوين في «الشك الكبير»؛ هكسلي (1869) في صك اللاأدرية؛ مصطفى محمود «رحلتي من الشك إلى الإيمان»؛ كونغ «لماذا ما زلت مسيحيًا»؛ الديواني «تهمة التفكير»؛ تولستوي «اعتراف»؛ كليفورد «أخلاق الاعتقاد» ووليم جيمس «إرادة الاعتقاد».

الفصل 7: ما الدين؟ وكيف درسه البشر؟: «مدخل جديد إلى فلسفة الدين» — النشار (للتمييز الثلاثي)؛ ومقدمة «الملل والنحل» للشهرستاني ومقدمة «تحقيق ما للهند» للبيروني (بنصَّي منهجيهما)؛ و«الأبعاد السبعة» عند نينيان سمارت («أديان العالم») و«تنوعات التجربة الدينية» لجيمس و«فكرة القدسي» لأوتو و«المقدس والمدنس» لإلياده بترجماتها؛ وتعريفات دوركهايم وغيرتز من مظانها؛ وعينات الأجناس المعتمدة في سجلات الفرز (الهمامي، ولماذا اختيار الإسلام، وسلسلة الحوار التمثيلي، وملخص التبشير المقرر، وأدبيات المؤامرة ظاهرةً)؛ ومداخل مقارنة الأديان المؤسسية الثلاثة (قزل، وبحوث فاس، والمنهج المدرسي).

الفصل 11: الدعوة والتبشير — كيف تعرض الأديان نفسها على الآخرين؟: تاريخ الإرساليات الاستعمارية من الدراسات الأكاديمية المتخصصة (وكتاب شاتليه المعرّب «الغارة على العالم الإسلامي» وثيقةَ عصرٍ تُقرأ بجنسها)؛ نقوش أشوكا (للبعثات البوذية والنهي عن التعصب)؛ أدبيات المأمورية العظمى وتاريخ الإرساليات؛ مباحث الجيور ووصايا نوح في المصادر اليهودية؛ الدراسات الكمية للتحول الديني في المجتمعات الإسلامية الوسيطة؛ وأدبيات الجدل المعاصر حول قوانين مكافحة التحويل وحرية التبشير في تقارير الحريات الدينية.

مبحث 11.1: رودني ستارك، «صعود المسيحية» (1996)، بوصفه نموذجًا سوسيولوجيًا مع مراجعاته النقدية؛ ودراسات التحول والشبكات الاجتماعية؛ وتقرير مركز بيو (2015) عن توقعات الأديان، وتقديراته المنشورة سنة 2025 للتغير العالمي بين 2010 و2020 وعوامل الديموغرافيا

والتحول؛ والشهرستاني والبغدادي وابن حزم لخريطة الفرق الإسلامية مع دراسات الحديث ونقد دلالات العدد؛ ويوسيفوس ومصادر الهيكل الثاني؛ ووثائق المجامع المسيحية؛ ودراسات المدارس البوذية المبكرة؛ وقاعدة بيانات المسيحية العالمية ومنهجيتها في تعريف الطائفة بحسب البلد والتنظيم؛ ودراسات علم اجتماع الكنيسة والطائفة والحركات الدينية.

فصل مكمل للجزء الثالث: نصوص المواقف من مظانها الأولى، مع الفصل بين النص والتفسير والسجال: «مشنه توراة»، أحكام الملوك 4:11، ورسائل ابن ميمون وكتابات لاحقة في وصايا نوح ومفهوم الشِّتوف؛ رومية 9-11 و1 كورنثوس 10 ويوستينوس؛ «الهرطقات» ليوحنا الدمشقي مع الدراسات التاريخية النقدية؛ وثيقة المجمع الفاتيكاني الثاني «نوسترا أيتاته» (1965)؛ آيات القرآن في أهل الكتاب والمجوس والصابئة، وكتب التفسير والفقه والملل والنحل؛ دراسات «مجلة الدراسات الهندوسية» في تنوع صورة بوذا بوصفه تجسدًا لفيشنو، والنصوص البالية في الديفات والبراهمة؛ «الموسوعة الإيرانية» في الدين الهندي الإيراني وتحولات deva/daeva و asura/ahura؛ دراسات honji suijaku وسياسة shinbutsu bunri في اليابان؛ «موسوعة ستانفورد للفلسفة» في الحصرية والشمولية والتعددية؛ و«وثيقة الأخوة الإنسانية» والمواد التعريفية الرسمية لمبادرات الحوار الإبراهيمي.

الفصل 12: النصوص المؤسسة والسير الدينية بحسب كل تقليد، مع الفصل بينها وبين إعادة البناء التاريخية؛ التناخ والعهد الجديد والقرآن وشروحها؛ الغاثات والموسوعة الإيرانية في زرادشت وماني والبابية والبهائية؛ الفيدا والأوبانيشاد والبهاغافاد غيتا والنصوص البالية، ولا سيما خطاب الكالاما

مبحث 12.1: لمن أُرسل الأنبياء، ولأي زمان؟ — الخصوصية والعالمية في الرسالات عبر الأديان: القرآن، ولا سيما النحل 36، وفاطر 24، والنساء 164، وغافر 78، وإبراهيم 4، وسبأ 28، والأحزاب 40، والإسراء 15؛ وحديث «كان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة» (البخاري ومسلم)؛ ومباحث أهل الفترة وقيام الحجة في علم الكلام والتفسير. وفي اليهودية: التناخ، وقصة يونان، وسنهدرين 56أ في وصايا بني نوح، وتوسفتا سنهدرين 13،

ومشناه توراة لابن ميمون، ومصادر انقطاع النبوة وانتظار الماشيح. وفي المسيحية: متى 10 و15 و28، وأعمال الرسل ومجمع أورشليم، ودراسات الرسالة إلى الأمم، ووثائق الفاتيكان الثاني ولا سيما «نور الأمم» 16، مع التمييز بين نص المجمع ونظرية رانر. وفي التقاليد الهندية: البهاغافاد غيتا 4: 7–8، ونصوص الشروتي والأفاتار، والنصوص البالية في بوذوات الماضي وميتريا (DN 14 وDN 26) وتاريخ الإرساليات البوذية. وفي الزرادشتية والمانوية والبهائية: الغاثات والكفالايا والكتاب الأقدس، مع الدراسات التاريخية المتخصصة. واستعمل مفهوم «العصر المحوري» بوصفه عدسة تفسيرية مختلفًا فيها، لا حقيقة زمنية فاصلة. روعي في جميع المواد الفصل بين النص المؤسس والتفسير المذهبي والسلوك التاريخي، وبين التشابه الوظيفي والتطابق العقدي.

الفصل 13: ظاهرة ادعاء النبوة — كيف نقرؤها؟: في أخبار المتنبئين الأوائل: المصادر الإسلامية المبكرة والدراسات النقدية للرواية، مع التمييز بين ثبوت الدعوى وتفسير الدوافع. وفي اليهودية: يوما 9ب وبابا بترا 12أ، ودراسات شبتاي تسفي والدونمة، ولا سيما تاريخ تحوله سنة 1666. وفي المسيحية: يوحنا الأولى 4، والديداخي 11، ودراسات المونتانية وترتليان. وفي الحركات الحديثة: المصادر الأولية والتواريخ النقدية لجوزيف سميث وكنيسة قديسي الأيام الأخيرة، والباب والبهائية، والأحمدية، ورشاد خليفة؛ وأرقام العضوية من التقرير الإحصائي الرسمي لعام 2025. وفي نقد النبوة: كتب علم الكلام في «البراهمة» وابن الراوندي، مع الدراسات الحديثة التي تنبه إلى الطبيعة الجدلية للمرويات. وفي المعايير: تثنية 13 و18، ومباحث دلائل النبوة والمعجزة عند المتكلمين. وفي النبوءات المخفقة: ليون فستنغر وهنري ريكن وستانلي شاختر، «عندما تفشل النبوءة»، مع الدراسات اللاحقة التي راجعت تعميم نتائج الحالة. وفي حادثة الحرم: المصادر التاريخية التي تثبت أن جهيمان قدّم محمد بن عبد الله القحطاني بوصفه المهدي، ولم يدّع المهدية لنفسه. وروعي الفصل بين قول صاحب الدعوى وتأويل أتباعه، وبين الوصف التاريخي والحكم العقدي، وتجنب التشخيص النفسي عن بعد.

الفصل 14: المعجزات والخوارق — حين ينقطع المألوف: في النصوص المؤسسة: الخروج 4 و7–14، ويشوع 3 و6، والملوك الأول 18؛ والأناجيل وأعمال الرسل و1 كورنثوس 15؛ والقرآن، ولا سيما الإسراء 59 و90–93، والقمر 1، والبقرة 23، مع كتب الحديث والسيرة ودلائل النبوة.

وفي المفهوم الكلامي والفلسفي: الباقلاني والجويني والقاضي عبد الجبار؛ والغزالي، «تهافت الفلاسفة»، المسألة 17؛ وابن رشد، «تهافت التهافت». وفي اللاهوت المسيحي: أوغسطينوس، «مدينة الله» 21.8؛ وتوما الأكويني، «الخلاصة اللاهوتية» 1، المسألة 105، المقالتان 7–8. وفي النقد الحديث: سبينوزا، «رسالة في اللاهوت والسياسة»، الفصل 6؛ وهيوم، «بحث في الفاهمة البشرية»، القسم 10؛ ورودولف بولتمان، «العهد الجديد والأسطورة». وفي التقاليد الهندية والبوذية: الكتاب الثالث من «يوغا سوترا»، و«كيفاتا سوتا» (DN 11)، مع التمييز بين النصوص المبكرة والحكايات الوعظية المتأخرة. وفي العالم الكلاسيكي: نقوش أسكليبيوس، وفيلوستراتوس، وتاكيتوس «التواريخ» 4.81، وسويتونيوس «فسبازيان» 7. وفي الخوارق الكاثوليكية الحديثة: لائحة المجلس الطبي لدائرة دعاوى القديسين

الفصل 15 ومبحث 15.1: خريطة النصوص والجدول الجامع — النصوص المؤسسة وطبعاتها المعيارية؛ وإحصاءات نص الماسورة ونستله-آلاند ومصحف المدينة وطبعات الفيدا وجمعية النصوص البالية؛ وEncyclopaedia Iranica في الأفستا؛ ودراسات تاريخ القانون البالي و«داو ده جينغ» واليونانية الكوينية؛ وبيانات لجنة إدارة المعابد السيخية عن «غورو غرانث صاحب»؛ وألتر وكوغل ونويفرت وويتزل وفون هينوبر في الأجناس والبنية. الأرقام تقريبية تتغير بالطبعة وطريقة العد، وفُصلت دعوى التقليد عن الوصف التاريخي والحكم الأسلوبي.

مبحث 15.2: الدين واللغات — التكوين 2 و11؛ والبقرة 31 والروم 22 وإبراهيم 4 بتفاسيرها؛ وأعمال الرسل 2؛ وابن جني، «الخصائص» (باب القول على أصل اللغة)؛ والريغ فيدا 10.125؛ والفينايا ومناقشات عبارة ṣakṣya niruttiy؛ ونص «إنمركار وسيد أراتّا» في ETCSL بجامعة أكسفورد مع الخلاف في مقطع وحدة اللسان؛ وهيرودوت 2.2؛ وأمبرتو إيكو، «البحث عن اللغة الكاملة»؛ والنظام الأساسي للجمعية اللسانية الباريسية

الفصل 16 ومبحث 16.1: تاريخ النص وآليات نقله: في التناخ: مخطوطات البحر الميت الرقمية في متحف إسرائيل، ومخطوطتا حلب ولينينغراد، والتوراة السامرية والسبعينية؛ وإيمانويل توف في النقد النصي للكتاب العبري، ودراسات صيغتي إرميا العبرية واليونانية. وفي العهد

الجديد: قاعدة NTVMR وKurzgefasste Liste بمعهد مونستر، والطبعات النقدية الحديثة، ودراسات متزغر وباركر وإيرمان ووالاس مع التفريق بين بيانات الفهرس وتفسيرها؛ ورسالة أثناسيوس الفصحية 39 لتاريخ القانون. وفي القرآن: صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، في أخبار الجمع؛ وابن مجاهد «السبعة»، والداني «المقنع»، وابن الجزري «النشر»؛ والبيانات الرسمية لرقوق برمنغهام، وقاعدة Corpus Coranicum للمخطوطات والقراءات، ودراسات فرانسوا ديروش، وأبحاث طِرس صنعاء وطبقته السفلى. رُوعي أن تأريخ الكربون للرق لا للحبر، وأن أعداد المخطوطات وفهارسها متغيرة، وأن التشابه النصي لا يعني التطابق الحرفي. وللمقارنة الشرقية: ملف اليونسكو «Tradition of Vedic chanting»؛ ومواد الأفستا والخط الأفستي في Encyclopaedia Iranica؛ وأوسكار فون هينوبر، A Handbook of Pāli Literature، ودراسات النصوص البوذية الموازية. لا تُعامل النقوش والقصاصات والمجاميع الكاملة بوصفها شواهد متساوية، ولا تُستخرج من هذه المعايير رتبة إجمالية واحدة.

و«الوحي — القرآن الكريم» — علي جمعة (عرض أزهري معاصر لمفاهيم الوحي وكيفياته وصور نزوله، بجنسه المنبري التعليمي)؛ و«بيع الوهم» وطبقات جدل السنة؛ و«المقدسي محدثًا» شاهدَ صنعة الرجال؛ ومباحث قمران والسبعينية والسامرية من مراجعها الأكاديمية؛ و«ألغاز الإنجيل» — فراس السواح (من أوسع القراءات العربية لملفات العهد الجديد التاريخية: المصادر والتشكل ويسوع التاريخ — صوتَ الحالة الثانية النقدي بالعربية، يُقابَل كعادتنا بأدبيات الدفاع المعتمدة). ومن طبقة الجدل الشعبي وثيقةُ جنسٍ شهيرة: «خمسون ألف خطأ في الإنجيل؟» — ديدات (وعنوانه نفسه محالٌ إلى إحصائيةٍ نشرتها مجلة شهود يهوه «استيقظ!» — فالكتيب مثالُ جنس «إحصاء الأخطاء» السجالي من الطرفين: يُؤرَّخ به ولا يُعتمد في المعطيات، ومرجعُها الدرسُ النصي الأكاديمي أعلاه).

الفصل 17: تاريخ الشك والإلحاد واللادينية عبر الحضارات (الوجه الآخر): محاورات هيوم (ترجمة الشنيطي) والدراسة المحكمة عنه في مجلة «تبيّن»؛ «لماذا لست مسيحيًا» لراسل؛ «الوجود والعدم» و«الوجودية مذهب إنساني» لسارتر (ترجمة بدوي — مع الرجوع للأصل عند الاقتباس)؛ «أسطورة سيزيف» لكامو؛ «الانتصار» للخياط و«أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي

(لمقالات ابن الراوندي والرازي بعين نقدية)؛ لزوميات المعري؛ «الملل والنحل» للشهرستاني و«الفصل» لابن حزم (لمقالات الدهرية)؛ «وهم الإله» لدوكينز و«الإلحاد: مقدمة قصيرة جدًا» لباجيني (للموجة المعاصرة بصوتيها). وللقسم القديم: أفلاطون، «القوانين»، الكتاب العاشر، المقطع 885، الفقرتان ب وج، و«دفاع سقراط»؛ «استشهاد بوليكاربوس»، الفصل 9؛ «سامانيابالا سوتا» (ديغا نيكايا 2)، مقالة أجيتا؛ «الريغ فيدا»، 10.129؛ «سارفادارشانا سامغراها»، باب الشارفاكا؛ شذرات كسينوفانيس 14-16 و23؛ أبيقور، «رسالة إلى مينويكيوس»؛ لاكتانتيوس، «في غضب الله»، الفصل 13؛ لوكريتيوس، «في طبيعة الأشياء»، الكتاب 1، الأبيات 80-101؛ شيشرون، «في طبيعة الآلهة»؛ كونفوشيوس، «المحاورات»، 11.12؛ شون تسي، «الحديث عن السماء»، الفصل 17؛ وانغ تشونغ، «لون هِنگ». وتُراجع مسائل التعريف والنسبة في مداخل موسوعة ستانفورد للفلسفة عن الإلحاد واللاأدرية، وكسينوفانيس، وبروتاغوراس، وأنكساغوراس، وشون تسي، ومدخل المادية الهندية في الموسوعة الإنترنتية للفلسفة. وللقسم الإسلامي: الغزالي، «المنقذ من الضلال»، تقسيم أصناف الفلاسفة، و«تهافت الفلاسفة»، المسألة 13 والخاتمة؛ ابن رشد، «تهافت التهافت»، مناقشة العلم الإلهي والخاتمة؛ الطبري، «تاريخ الرسل والملوك»، أخبار عهد المهدي، ولا سيما سنتي 163 و168هـ؛ الحميدي، «جذوة المقتبس»، ترجمة أبي عمر أحمد بن محمد بن سعدي؛ ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، ترجمة أبي العلاء المعري؛ أبو بكر الرازي، «الطب الروحاني» و«السيرة الفلسفية». وللنقاش الحديث في النسبة والتفسير: مدخلا ابن المقفع وابن الراوندي في الموسوعة الإيرانية، ومداخل أبي بكر الرازي والغزالي وعمر الخيام في موسوعة ستانفورد للفلسفة. وتُقرأ شواهد الخصوم بوصفها روايات تحتاج إلى الموازنة، لا بدائل مطابقة للنصوص المفقودة. وللقسم الأوروبي حتى القرن السابع عشر: سبينوزا، «رسالة في اللاهوت والسياسة»، الفصول 7 و8 و20، و«الأخلاق»، الجزء الأول؛ ومدخلا برونو وسبينوزا في موسوعة ستانفورد للفلسفة. ولشواهد الشك وحدود استعمال لفظ الإلحاد: أليك رايري، محاضرة «كيف تكون ملحدًا في أوروبا الوسيطة»، كلية غريشام، 27 سبتمبر 2018. ولقضية فانيني: آدم هورسلي، «المتحررون والقانون» (2021)، الفصل الثالث عن محاكمته في 1618-1619. ولحظر رسالة سبينوزا: دان تايلور، «سبينوزا وسياسة الحرية» (2021)، ص 192. ولتاريخ «المحتالين الثلاثة»: دراسة جستن تشامبيون عن تاريخ تأليف

الرسالة وتداولها، المحفوظة في مستودع جامعة رويال هولواي، بعنوان «All Books Are Made of Paper; All Books Are Unfinished; We All Search for the Ultimate Book». وتُميز هذه المراجع بين شواهد المحاكم وآراء أصحابها، وبين أسطورة الكتاب والنصوص التي ظهرت لاحقًا. ولقسم التنوير: مداخل التنوير وبيير بايل ودولباخ وديدرو في موسوعة ستانفورد للفلسفة؛ وملاحظات بيتر ميليكان على «محاورات في الدين الطبيعي» في موقع «نصوص هيوم»، لتاريخ التأليف والنشر وطبيعة الحوار؛ وفولتير، «قصيدة عن كارثة لشبونة» (1756)، في النص الفرنسي المنشور بمكتبة أثينا في جامعة جنيف. ولبيانات «نظام الطبيعة» واسم مؤلفه المستعار: فهرس المكتبة الوطنية الفرنسية، التسجيل رقم 43578877. وللثورة الفرنسية: مشروع «الحرية والمساواة والإخاء: استكشاف الثورة الفرنسية»، قسم الحرب والإرهاب ومقاومة الثورة، ووثيقة خطاب روبسبير في احتفال الكائن الأسمى، 8 يونيو 1794؛ وسجل متحف كارنافاليه للرسم الذي يصور احتفال العقل في نوتردام، 10 نوفمبر 1793. وتُقرأ هذه الوقائع في سياقاتها المختلفة، لا بوصفها تطبيقًا لمذهب واحد يجمع مفكري التنوير. ولقسم القرن التاسع عشر: فويرباخ، «جوهر المسيحية» (1841)، المقدمة، ولا سيما مبحث ماهية الدين؛ ماركس، مقدمة «نقد فلسفة الحق عند هيغل» (1844)؛ داروين ووالاس، الأوراق المعروضة على الجمعية اللينيّة في 1 يوليو 1858، وداروين، «أصل الأنواع» (1859)، ورسالة داروين إلى جون فوردايس في 7 مايو 1879، رقم 12041 في مشروع مراسلات داروين بجامعة كامبريدج؛ نيتشه، «العلم المرح»، المقطعان 125 و343؛ هكسلي، «اللاأدرية» (1889)، ضمن المقالات المجموعة، المجلد الخامس. ولقضية برادلو: سجل مجلس العموم لجلسة 13 يناير 1886، ومادة البرلمان البريطاني عن إقامته في برج الساعة وتاريخ قانون التعهد البديل الصادر سنة 1888؛ ولإنغرسول: «لماذا أنا لاأدري؟» (1896)، ضمن أعماله المجموعة. ولكونت: مادة «الوضعية» في موقع بيت أوغست كونت، فقرتا عبادة الإنسانية والتقويم الوضعي. وتفصل هذه الإحالات بين نصوص المفكرين وتاريخ تلقيها والتأويلات التي تُبنى عليها. ولقسم القرن العشرين: راسل، «هل يوجد إله؟» (كُتبت سنة 1952)، ضمن أوراقه المجموعة، المجلد 11، النص 69، ص 547–548؛ سارتر، «الوجودية مذهب إنساني»، مباحث الحرية والمسؤولية والخاتمة؛ كامو، «أسطورة سيزيف»، الفصل الختامي، وخطابه في حفل نوبل، 10 ديسمبر 1957. وللسياسة السوفييتية: معرض

مكتبة الكونغرس «كشوف من الأرشيف الروسي»، قسم الحملات المعادية للدين. وللصين: وثيقة اللجنة المركزية للحزب الشيوعي رقم 19، 31 مارس 1982، القسم الثالث. ولألبانيا: دستور 1976، المادتان 37 و55، وتقرير منظمة العفو الدولية عن ألبانيا (1984)، قسم حرية الضمير والدين. وللاتجاه الإنساني المدني: تاريخ الاتحاد الإنساني والأخلاقي الدولي وإعلان أمستردام الأصلي لسنة 1952، في موقع المنظمة. وتُقرأ وثائق الحكومات بوصفها شواهد على سياساتها وخطابها، لا أحكامًا محايدة على الاعتقاد. وللمشهد المعاصر: هاريس، «نهاية الإيمان» (2004)؛ دوكينز، «وهم الإله» (2006)؛ دينيت، «كسر التعويذة: الدين بوصفه ظاهرة طبيعية» (2006)؛ هيتشنز، «الإله ليس عظيمًا» (2007)، مع مراجعة بيانات المؤلفين والناشرين؛ وباجيني، مقالته عن خطاب الإلحاد الجديد، 20 مارس 2009، في موقعه الشخصي. وللنقاش العربي: إسماعيل أدهم، «لماذا أنا ملحد؟»، مطبعة التعاون، الإسكندرية، 1937، النسخة الرقمية من مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت ضمن «المجموعات العربية على الإنترنت». وللاستطلاعات: الباروميتر العربي، تقرير عودة الشباب إلى التدين، مارس 2023، واستبيان الموجة الثامنة لعامي 2023 و2024، السؤالان 609 و1012؛ ومركز بيو، تقرير تغير السكان غير المنتسبين إلى دين، 9 يونيو 2025، وبياناته المقدّرة لسنة 2020. ولمصطفى محمود: «رحلتي من الشك إلى الإيمان»، فصل «الله»، افتتاح الكتاب. ولحرية الضمير: منظمة الإنسانيين الدولية، «تقرير حرية الفكر 2025»، باب قوانين الردة والتجديف؛ واللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 22 (1993)، ولا سيما فقرتها الخامسة. وهذه الإحالات الحقوقية تميز بين وصف القيود القائمة والمعيار الدولي الذي تُقاس به.

وحوار بلانتينغا–غوتينغ «هل الإلحاد لاعقلاني؟». **ومن عينات الخطاب النقدي العربي الجذري المعاصر** (وثائقَ ظاهرةٍ تُقرأ بجنسها لا مراجعَ حجة): «القراءات الملعونة — كتاب ليس للجميع» لأبي صوان: نقدٌ ربوبي النزعة للأديان النصية بقلم عربي، نموذجًا لأدب «القراءة المحرّمة» الذي يتداوله الفضاء الرقمي. **ومن مصادر الفصل أيضًا:** «براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم» — سامي عامري (أوسع عرض عربي معاصر موثق لجانب الإثبات بأدلته الحديثة

— يُقرأ بجنسه الدفاعي وبضوابط الاعتماد المبينة في ملحق هـ)؛ و«الله يتجلى في عصر العلم» (موريسون وشهادات الأربعين) عينةً تاريخية لصيغة التصميم الخمسينية وأثرها العربي.

الفصل 18: هل على وجود الله دليل؟ (أدلة المرحلة الأولى): من جانب الإثبات: أدبيات برهان الحدوث الكلامي وصياغاته المعاصرة، و«مطرقة البرهان» (عرضًا عربيًا استدلاليًا)، و«رحلتي من الشك إلى الإيمان» (المزاج الفطري وتمثيلا المعرض والتوازن — مع التنبيه على ما يحتاج تدقيقًا علميًا في أمثلته)، وبراهين وجود الله لسامي عامري، ولينكس ضد دوكينز؛ ومن جانب النقد: «محاورات في الدين الطبيعي» لهيوم (ترجمة الشنيطي) ودراسة «تبيّن» عنه، و«لماذا لست مسيحيًا» لراسل، و«وهم الإله» لدوكينز، وأدق النقود الأكاديمية: أوبي — **بترجمته العربية**: «أفضل حجة ضد وجود الله» (فيُعتمد نصًّا مترجمًا)، وماكي «معجزة الإيمان» تُستخلص حججه. ولشواهد التمهيد: القرآن، سورة الغاشية، الآية 17؛ وسورة الطور، الآيات من 35 إلى 37؛ وسورة الإسراء، الآية 67. ولخبر جبير بن مطعم: صحيح البخاري، كتاب التفسير، الحديث 4854، وكتاب المغازي، الحديث 4023، بحسب الترقيم المتداول. تُراجع رواية كل موضع بلفظها؛ فالخبر عن أثر التلاوة غير تحليل مقدمات الاستدلال. ولتفصيل برهان الحدوث وحدوده: وليام لين كريغ، «الحجة الكونية الكلامية»، بموقعه «ريزنبُل فيث»؛ ويُقابل ببحث ويس موريستون «الأسباب والبدايات في الحجة الكلامية: رد على كريغ»، مجلة «الإيمان والفلسفة»، المجلد 19، العدد 2، سنة 2002، الصفحات من 233 إلى 244. وللمعطيات الكونية: ناسا، «تاريخ الكون»؛ وبورد وغوث وفيلينكين، بحث عدم اكتمال الزمكان التضخمي نحو الماضي، مجلة «فيزيكال ريفيو لترز»، المجلد 90، سنة 2003، المقالة 151301، ولا سيما شرط متوسط التمدد وخاتمة البحث. وللسهم الحراري: شون كارول، الأسئلة الشائعة المصاحبة لكتاب «من الأزل إلى هنا»، في موقعه؛ وللحقول الكمومية: سيرن، «ما المميز في بوزون هيغز؟». العناوين الأجنبية هنا معرّبة للتعريف بالمصادر، ولا تفيد وجود ترجمات عربية منشورة لها. ولبرهان النظم والضبط الدقيق: وليام بيلي، «اللاهوت الطبيعي»، الفصل الأول؛ وتشارلز داروين، «أصل الأنواع»، الفصل السادس، في تدرج الأعضاء المعقدة؛ والمكتبة الوطنية الأمريكية للطب، مدخل «كيف تشارك المتغيرات الجينية في التطور؟» في ميدلاين بلس. ولصيغة الترجيح:

روبن كولنز، «حجة التصميم من الضبط الدقيق»، في كتاب «سبب الرجاء الذي فينا»، سنة 1999؛ وللنقد الفلسفي: هيوم، «محاورات في الدين الطبيعي»، الجزآن الخامس والحادي عشر. وللأساس الفيزيائي: لوك بارنز، «الضبط الدقيق للكون من أجل الحياة الذكية»، سنة 2012، النسخة المتاحة في أرشيف الأبحاث برقم 1112.4647؛ وفريد آدامز، «درجة الضبط الدقيق في كوننا وأكوان أخرى»، سنة 2019، برقم 1902.03928، ولا سيما مناقشة النطاقات والاحتمالات. وللتعدد الكوني: آلان غوث، «التضخم المستمر ولوازمه»، سنة 2007؛ ودون بيج، «هل يحب الله الأكوان المتعددة إلى هذا الحد؟»، سنة 2008، برقم 0801.0246، بوصفه موقفًا يجمع البحث الكوني والإيمان، لا إثباتًا رصديًا للتعدد. وهذه العناوين معرّبة للتعريف، ولا يُدّعى بها توفر طبعات عربية منشورة. ولدليل الفطرة: القرآن، الروم 30 والعنكبوت 65؛ والقرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، تفسير الروم 30. وللاعتقاد الأساسي: ألفن بلانتينغا، «هل الاعتقاد بالله أساسي على نحو سليم؟»، مجلة «نوس»، المجلد 15، سنة 1981، الصفحات من 41 إلى 51؛ و«الاعتقاد المسيحي المسوّغ»، الفصل العاشر، مناقشة الاعتقاد الأساسي والاعتراض عليه. وللتفسير المعرفي والثقافي: ويل جيرفيه وزملاؤه، «الانتقال الثقافي للإيمان»، مجلة «ريليجن»، المجلد 41، سنة 2011، الصفحات من 389 إلى 410. ولتقويم النقد التطوري: جوناثان جونغ وأكو فيسالا، «إعادة النظر في الحجج التطورية الناقضة للإيمان بالله»، المجلة الدولية لفلسفة الدين، المجلد 76، سنة 2014، الصفحات من 243 إلى 258. العناوين الأجنبية معرّبة للتعريف. وللبرهان الأخلاقي: وليام لين كريغ، «صياغة البرهان الأخلاقي»، 29 أغسطس 2011؛ و«أسئلة عن البرهان الأخلاقي»، 10 فبراير 2016، الجزء التاسع عشر من سلسلة الاستطراد في اللاهوت الطبيعي، بموقع «ريزنبُل فيث». ولأصل المعضلة: أفلاطون، «يوثيفرو»، مناقشة التقوى وما تحبه الآلهة، في ترجمة بنجامين جويت المتاحة بأرشيف الكلاسيكيات في معهد ماساتشوستس للتقنية. ولعرض موقف غير إلهي: لويز أنطوني، «الخير من دون الله»، نيويورك تايمز، 18 ديسمبر 2011. العناوين الأجنبية معرّبة للتعريف. ولحجة الرغبة: سي. إس. لويس، «المسيحية المجرّدة»، الكتاب الثالث، الفصل العاشر «الرجاء»؛ وقوبل العرض بمقتطف النص المنشور في معهد سي. إس. لويس بعنوان «الشوق إلى وطني الحقيقي»، يناير 2020. ووحيد الدين خان، «الإسلام يتحدى»؛ وموضع المقابلة في نسخته الإنجليزية المنشورة بموقع «سي

بي إس غلوبال»، فصل «الاستدلال على الحياة الآخرة»، في مناقشة الجانب النفسي والظمأ إلى عالم أفضل. العرض هنا بالمعنى، وعناوين الأقسام الأجنبية معرّبة للتعريف، من دون افتراض تطابق ألفاظها مع طبعة عربية بعينها. وللتجربة الدينية: ريتشارد سوينبرن، «المحافظة على الظاهر والتجربة الدينية»، ضمن «المعرفة والاعتقاد والله»، 2018، في مبدأ التصديق الأولي وحدوده؛ ووليام جيمس، «تنوع التجربة الدينية»، المحاضرتان السادسة عشرة والسابعة عشرة عن التصوف، ولا سيما الخلاصات المتعلقة بسلطة التجربة. وللشاهد التجريبي: غريفيثس وزملاؤه، «قد يستثير السيلوسيبين خبرات ذات طابع صوفي تحمل معنى شخصيًا ودلالة روحية مستمرين»، مجلة «سيكوفارماكولوجي»، 2006، المجلد 187، الصفحات من 268 إلى 283. ولحجة الخفاء: جي. إل. شيلنبرغ، «الخفاء الإلهي: الجزء الأول»، مجلة «فيلوسوفي كومباس»، المجلد 12، 2017. العرض بالمعنى، والعناوين الأجنبية معرّبة للتعريف بالمصادر، لا لإثبات وجود طبعات عربية بهذه الألفاظ.

وللحوار الرفيع بين الضفتين: بلانتينغا–غوتينغ «هل الإلحاد لاعقلاني؟». ومن طبقة العروض التبسيطية والشعبية (تُذكر لجنسها ولا تُعتمد في التحقيق): «الهاربون من جحيم الإلحاد» — نور الدين أبو لحية (عرضٌ حواري قصصي لمناهج إثبات وجود الله — على عنوانه السجالي)، و«The God Conclusion» — أي. دبليو. براون (عرضٌ إنجليزي شعبي لأجوبة المؤمنين على مآخذ الإلحاد الجديد: عبء الإثبات، والشر، والإسقاط).

مبحث 18.1: كيف يُقنَع منكرٌ بوجود الله؟ — فقهُ الحوار بين المؤمن والملحد: آيات المنهج الحواري بتفاسيرها (النحل 125، الطور 35–36، العنكبوت 65، البقرة 258، القصص 56) وخبر جبير بن مطعم في البخاري؛ وأدبيات سيكولوجيا الإقناع وتغيير الاتجاهات ودراسات التحول الديني (رامبو وأضرابه) لجانب «كيف يتحول الناس فعلًا»؛ و«حوار مع صديقي الملحد» و«شموع النهار» وأدبيات عامري لعدة المؤمن المعاصرة؛ و«محاورات» هيوم نموذجًا أدبيًا لحوار الأصوات؛ وتجارب المناظرين المعاصرين من الجانبين في شهاداتهم على حدود المناظرات — وفي مصادرنا نصوصُ أشهرها موثقةً: مناظرتا ديدات الكبريان (مع سويغارت في لويزيانا

1986، ومع جوش ماكدويل في ديربان 1981) حالةً دراسية كاملة لجنس المناظرة الجماهيرية: حماسُ جمهورَي البطلين، وندرةُ العابرين — عينُ ما قرره المبحث.

مبحث 18.2: المرآة المقابلة — كيف يُقنِع ملحدٌ مؤمنًا بعدم وجود الله؟: أدبيات «الإخفاء الإلهي» (شيلينبرغ ومحاوروه) وترجماتُ عرضها؛ ودراسات مغادرة الأديان (ستريب وأضرابه) لأنماط التحول المعاكس؛ وحجة «الإله الواحد الأبعد» في أدبيات هيتشنز وأسلافها؛ و«اختبار الغريب» عند لوفتس بميزانه؛ ونقود هيوم وكانط وماكي وأوبي من مظانّها المقررة في ملحق (د)؛ ونماذجُ السكن البديل: رسالة إبيقور، وكامو، وأدبيات «الإنسانية العلمانية» المعاصرة.

بوابة الفصل 19: بأي معيارٍ سنحكم؟ — إعلانُ الميزان قبل دخول الميدان: جوناثان ز. سميث، «في المقارنة يسكن سحر» (مقالة تأسيسية في نقد المقارنة غير المنضبطة)؛ وأوليفر فرايبرغر، «في اعتبار المقارنة: منهج لدراسة الأديان» (2019 — معالم المقارنة: الهدف، والنمط، والمقياس، والنطاق، ووحدات المقارنة)؛ وأدبيات المنهج المقارن في الدراسات الدينية المعاصرة (باتون وراي «سحر ما يزال يسكن؟»)؛ ومباحث «المعيار الواحد» في تراث الجدل الإسلامي (شروط المناظرة عند الأصوليين) نظيرًا داخليًّا.

الفصل 19: بمَ يستدل كل دين على نفسه؟ (أدلة المرحلة الثانية): في دليل الإعجاز: الرسائل الثلاث في إعجاز القرآن (الرماني والخطابي والجرجاني)، والباقلاني، ودلائل الإعجاز؛ وفي النبوءات والبشارات: «الكنز الجليل» (النموذج المسيحي) و«البشارة بنبي الإسلام في كتب اليهود والنصارى» — سامي عامري (النموذج الإسلامي)، يُعرضان بقواعد فحص واحدة مع اعتراضات كل جمهور على الآخر؛ وفي دعاوى الاقتباس: «بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني» — صوفي أبو طالب (تُعرض الأطروحة الاستشراقية بأقوى صورها ثم فحص المختصين، بقاعدة واحدة تُطبق على دعاوى الاقتباس في الأديان كلها)؛ وفي دليل الثمرة: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» — أبو الحسن الندوي (وجهه المعكوس: الخسارة بغياب الثمرة، بجنسه الخطابي الإصلاحي)، و«الإسلام بين الشرق والغرب» — بيجوفيتش

(صياغته الفلسفية الأرقى: برهان البنية ثنائية القطب، بمواضع توظيفه وتحذيراته). كل مصدر موسوم بجنسه: وثيقة ظاهرة ≍ مرجع حجة.

مبحث 19.1: دليل الإعجاز القرآني — الحجة الإسلامية الكبرى: «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن» — الرماني والخطابي والجرجاني (تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ذخائر العرب) — ومنها التوثيق الحرفي أعلاه بأرقام صفحاته (الرماني ص75، والشافية ص117 و120؛ وترتيب الطبعة: النكت فالشافية فالبيان)؛ و«إعجاز القرآن» — الباقلاني (بطبعة كاملة: عمدة التقرير الكلامي لوجوه الإعجاز وحدود الصرفة)؛ ومن الشهادات الذوقية الحديثة على الوجه البياني: «التصوير الفني في القرآن» — سيد قطب (تحليل أدبي لأداة التصوير القرآني)، و«في ظلال القرآن» له (تفسيرٌ ذوقي-حركي كامل في مصادر هذا الكتاب — يُستشهد بذوقه الأدبي ويُميَّز عن منهجه الحركي المتنازع فيه)؛ و«دلائل الإعجاز» — الجرجاني (أصل نظرية النظم)؛ مع بحث العبادلة (لتوثيق الفرق الثلاث في العددي) وضوابط المصطلح في مبحث الإعجاز العلمي.

مبحث 19.3: «الإعجاز العلمي» والإشارات السابقة للعلم — عبر الكتب المقدسة كلها: ملف الإعجاز العلمي بمصادره الأربعة (بحث العبادلة لتوثيق الفرق الثلاث؛ وضوابط المصطلح؛ وعينة الخطاب الشعبي وقصصه المتهافتة كمادة تدريب على الفحص)؛ والشاطبي (الموافقات) للجذر التراثي المعارض؛ وأدبيات «العلم في الكتاب المقدس» الإنجيلية و«العلوم الفيدية» الهندوسية كنماذج مقابلة تُوثَّق من مظانها؛ وأدبيات الجدل التخصصي في ملف الجنين وجالينوس من الطرفين (ومن مراجع المشروع لجانب الإثبات: «الجنين ومراحله في ضوء القرآن» — هدى سليم رسول).

مبحث 19.4: دليل النبوءات والبشارات — المرآتان المتقابلتان: النصوص الكتابية المحددة في إحالات المبحث، مع مقارنة الترجمات؛ راشي على التثنية 15:18 و2:33، وحبقوق 3:3، وإشعيا 53، ومزمور 22، بالنص العبري والترجمة في مكتبتي «سفريا» و«حباد»؛ ابن ميمون، «مشناه توراه»، أحكام الملوك وحروبهم، الفصل 11؛ حواشي الكتاب المقدس لدى مؤتمر

الأساقفة الكاثوليك الأمريكيين، ولا سيما إشعيا 7 ويوحنا 14؛ «التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية»، الفقرات من 668 إلى 682؛ سامي عامري، «البشارة بنبي الإسلام في كتب اليهود والنصارى»، لعرض وجه من الاستدلال الإسلامي ومناقشة اعتراضاته. تُقرأ التفاسير بوصفها شواهد على فهم أصحابها، ولا تُعد موافقتهم على جزء من الاستدلال إقرارًا بكل نتائجه.

ومن الأصوات الجوابية المسيحية العربية العامة: «الحقيقة في زمن ينكر الحقيقة» — جورج باسيليوس (لاهوت دفاعي قبطي معاصر، بإجابات مرتبة عن أسئلة الله والمسيحية والكتاب المقدس) يُعتمد أولًا في تحرير الأجوبة المسيحية — ومن الطبقة التراثية الجدلية الكبرى: «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» — ابن تيمية (أضخم نص في الجدل الإسلامي-المسيحي الكلاسيكي: يجمع البشارات ونقد التحريف والتثليث في مصنف واحد — يُقرأ بجنسه الجدلي ويُقابل بردود اللاهوت المسيحي عليه).

وجنسُ «دلائل النبوة» التراثي («أعلام النبوة» للماوردي، و«دلائل النبوة» للبيهقي ولأبي نعيم) وصياغاتُه المعاصرة المبسطة («دلائل النبوة بموضوعية ويسر» و«منهجية إثبات صحة دين الإسلام — مسلكان» — محمد شاهين (المسلك الأول: النظر المباشر في الدلائل بعد تأصيل حجية الخبر ومنهج نقد المرويات؛ والثاني: السبر والتقسيم بين أديان الأرض — وقد وزنّا الثاني في بوابة الفصل): عرض منهجي دعوي مرتب، دون رتبة عامري والعجيري تحقيقًا)؛ ومن طبقة الجدل الجماهيري التأسيسية: «الرسول الأعظم» — ديدات (أشهر عرض شعبي عالمي لبشارات محمد ﷺ في الكتاب المقدس قبل طور التقعيد الأكاديمي — يؤرَّخ به الجنسُ ويُقرأ بجنسه)؛ **ويبقى المكافئ الأكاديمي المتخصص لعامري في ملف البشارات عينًا على قائمة الطلب**.

مبحث 19.5: أدلة الشهادة والتواتر والثمرة — الثلاثي الاجتماعي-التاريخي: كورنثوس الأولى 15، وأعمال الرسل 12، ومتى 7، بالنص وشروح المواضع لدى مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الأمريكيين؛ صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، الحديثان 2 و7؛ الغزالي، «المستصفى»، الأصل الثاني، القسم الأول، باب شروط التواتر ومسائل عدد المخبرين؛ يهودا اللاوي،

«الكوزاري»، المقالة الأولى، الفقرات 80 إلى 87، بترجمة هارتفيغ هيرشفلد المنشورة في سفريا؛ القرآن، العنكبوت 45؛ ميخا 6:8، بالنص المعروض لدى حباد؛ «الدامابادا»، الفقرة 183، بترجمة أشاريا بودّهاراكّهيتا من البالية، المنشورة لدى Access to Insight. تُراجع هذه المصادر لمعرفة نص الحجة وسياقها؛ أما تقويم استقلال الشهادات والسببية وقوة الاستنتاج فهو من تحليل المبحث، ولا يُنسب إلى المصادر بوصفه قولًا لها.

مبحث 19.6: أيُّ كتابٍ يمكن أن يكون حقًّا كلامَ الله؟ المصادر الدينية: ابن ميمون، «مشناه توراه»، أحكام التوبة، الفصل 3، الفقرة 8، بترجمة إلياهو توغر المنشورة لدى حباد؛ المجمع الفاتيكاني الثاني، الدستور العقائدي «في الوحي الإلهي»، 18 نوفمبر 1965، الفقرتان 11 و12؛ لوقا 1، وكورنثوس الأولى 15، بالنص وشروح المواضع لدى مؤتمر الأساقفة الكاثوليك الأمريكيين؛ صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، الحديثان 4986 و4987. تُستخدم هذه النصوص لتحديد الدعوى ورواية أصحابها، مع الفصل بين ذلك وبين تقويم صحتها التاريخية والفلسفية.

مبحث 19.6، شواهد المخطوطات: المكتبة الرقمية لمخطوطات البحر الميت التابعة لسلطة الآثار الإسرائيلية، صفحة «المخطوطات المختارة» وقطعة التكوين المسماة 4Q Genesis g؛ المشروع الرقمي للمخطوط السينائي، التعريف بالمخطوط وتأريخه؛ جامعة برمنغهام، مكتبة كادبوري، صفحة الأسئلة الشائعة عن مخطوط القرآن، ولا سيما تأريخ الرَّق؛ بهنام صادقي ومحسن كودرزي، «صنعاء 1 وأصول القرآن»، مجلة «الإسلام»، المجلد 87، 2012؛ ماريَن فان بوتن، «نعمة الله بوصفها دليلًا على أصل عثماني مكتوب: أهمية الخصائص الإملائية المشتركة»، مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، المجلد 82، العدد 2، 2019. عنوانا الدراستين مترجمان هنا للتعريف بهما، وليسا إحالة إلى طبعتين عربيتين.

مبحث تمهيدي للفصل 20: القضاء والقدر وحرية الإنسان. النصوص القديمة: «إنكي وتنظيم العالم» و«إنانا وإنكي»، بترجمة مشروع النصوص السومرية في جامعة أكسفورد؛ «كتاب الموتى»، الفصل 125، نسخة نو، بعرض مشروع مصر الرقمية في كلية لندن الجامعية؛

هوميروس، «الإلياذة»، النشيد 16، مشهد ساربيدون؛ إبكتيتوس، «المختصر»، الفقرة 1؛ لوكريتيوس، «في طبيعة الأشياء»، الكتاب الثاني، مناقشة الانحراف الذري والإرادة؛ «الإدا الشعرية»، قصيدة «فولوسبا»، ولا سيما المقطع 20، بترجمة هنري آدامز بيلوز؛ «اليسنا»، الفصل 30، في مجموعة أفستا؛ إزنيق الكولبي، «الرد على الفرق»، الكتاب الثاني، رواية زروان، في إعادة عرض توماس صموئليان للنص. تُقرأ رواية إزنيق بوصفها شهادة خصم مسيحي، لا كلامًا مباشرًا لأتباع المذهب.

مبحث القضاء والقدر، نصوص الهند والصين: «البهاغافاد غيتا»، الفصل 18، المقطَعان 61 و63، بالنص وترجمة سوامي موكونداناندا؛ «نيبّيديكا سوتا» (أنغوتارا نيكايا 6.63)، و«سيفاكا سوتا» (ساميوتا نيكايا 36.21)، و«سامانيابالا سوتا» (ديغا نيكايا 2)، بترجمة ثانيسّارو بهيكّو، ولا سيما رواية رأي غوسالا؛ «المحاورات» 12.5، بترجمة جيمس ليغ؛ موزي، «ضد القدر»، القسم الثالث، بالنص المنشور في مشروع النصوص الصينية. لا تُعامل رواية المذهب المخالف بوصفها شهادة صادرة عن أتباعه.

مبحث القضاء والقدر، النصوص اليهودية والمسيحية: يوسيفوس، «الآثار اليهودية»، الكتاب 13، الفصل 5، والكتاب 18، الفصل 1؛ المشناه، «آفوت» 3:15؛ أوغسطينوس، «في النعمة والإرادة الحرة»، ولا سيما الفصلان 2 و3؛ كالفن، «مؤسسات الدين المسيحي»، الكتاب الثالث، الفصل 21؛ «المواد الخمس للاعتراض» سنة 1610، ولا سيما المادتان الثالثة والرابعة، بالنص المنشور في مجموعة فيليب شاف؛ «التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية»، الفقرة 1993؛ لويس دي مولينا، الجزء الرابع من «الكونكورديا»، بترجمة ألفرد فريدوسو، في العلم الإلهي والاختيار؛ يوحنا الدمشقي، «عرض الإيمان الأرثوذكسي»، الكتاب الثاني، الفصل 30. العناوين العربية التعريفية لا تعني اعتماد طبعات عربية بعينها.

مبحث القضاء والقدر، النصوص الإسلامية: القرآن، التكوير 28 و29؛ صحيح مسلم، حديث جبريل، الرقم 8، والحديث 2664؛ صحيح البخاري، الحديث 5729؛ نجم الدين النسفي، «العقائد النسفية»، فقرة أفعال العباد، وشرح سعد الدين التفتازاني لها؛ الصدوق، «الاعتقادات»،

باب نفي الجبر والتفويض، بترجمة آصف فيضي المنشورة بعنوان «عقيدة شيعية»؛ ابن تيمية، «العقيدة الواسطية»، فقرة أفعال العباد. تُقرأ هذه المصنفات بوصفها بيانات لمواقف أصحابها، ولا يجعل اعتمادها في العرض جميع استدلالاتها صحيحة سلفًا.

مبحث القضاء والقدر، الفلسفة والعلم: لابلاس، «مقال فلسفي في الاحتمالات»، المقدمة، بترجمة تروسكوت وإيموري؛ ديفيد هيوم، «بحث في الفاهمة البشرية»، القسم الثامن، «الحرية والضرورة»؛ بنيامين ليبت، وكيرتس غليسون، وإلوود رايت، ودينيس بيرل، دراسة توقيت النية الواعية بالنسبة إلى بدء النشاط الدماغي، مجلة «برين»، المجلد 106، 1983؛ آرون شورغر، وجاكوبو سيت، وستانيسلاس ديهان، دراسة النموذج التراكمي للنشاط العصبي التلقائي قبل الحركة الذاتية، «وقائع الأكاديمية الوطنية للعلوم»، المجلد 109، العدد 42، 2012، المعرّف الرقمي:

الفصل 20: مشكلة الشر: سفر أيوب بشروحه؛ الكهف 60–82 (قصة الخضر)، والملك 2، والأعراف 172 بتفاسيرها؛ إبيقور كما يورده لاكتانتيوس (وهي نسبة في مصدرٍ ناقل، لا اقتباس محفوظ من إبيقور نفسه)؛ أوغسطين «الاعترافات» و«مدينة الله» للسقوط والحرية؛ إيريناوس «ضد الهرطقات» وهيك «الشر وإله المحبة»؛ بلانتينغا «الله والحرية والشر» وماكي «معجزة الإيمان» في الصيغة المنطقية؛ رو، «مشكلة الشر وأنماط من الإلحاد» (1979)، ودريير في الصيغة القرينية؛ مصطفى محمود «رحلتي من الشك إلى الإيمان» و«حوار مع صديقي الملحد»؛ كوشنر (1981)؛ دوستويفسكي «الإخوة كارامازوف»؛ سي. إس. لويس «مشكلة الألم»؛ والغزالي وابن القيم في الحكمة والتعليل. تميَّز قراءة هذه المواد بين النصوص المؤسسة، والتأملات الإيمانية، والحجج الفلسفية؛ فلا يُجعل أحدها ناطقًا باسم الآخر.

الفصل 21 ومبحث 21.1: التناخ، ولا سيما أيوب 1–2 وزكريا 3؛ العهد الجديد، ولا سيما متى 4 ورؤيا 12 و20؛ القرآن، البقرة 34، والأعراف 11–18، والكهف 50، والحجر 28–43، وص 71–85، وإبراهيم 22، والإسراء 65، والجن 11؛ الأفستا، ولا سيما يسنا 30، ودراسات تفرق بين طبقات التقليد الزرادشتي؛ نصوص مختارة عن مارا في القانون البوذي؛ مواد الرافدين

ومصر والصين واليابان والتقليد اليوروبي والألجونكياني بحسب نصوصها ودراساتها المتخصصة؛ نصوص غنوصية ومانوية مختارة؛ «حياة آدم وحواء» و«كهف الكنوز» في صيغها وترجماتها ودراسات تاريخ النص؛ مراجع تاريخ محاكم السحر والتلقي الأدبي؛ ودراسات ووثائق عن اليزيديين والإبادة في سنجار. تقارن المادة بين النصوص والتأويلات والتاريخ الاجتماعي من غير تحويل التشابه إلى تطابق أو الادعاء بأن التشابه يحسم أصل القصة أو قيمتها الدينية.

الفصل 22: هل الأخلاق تحتاج إلى الله؟: أفلاطون، «يوثيفرو» 10أ–11ب؛ توما الأكويني، «الخلاصة اللاهوتية»، 1، مسألة 6؛ ديفيد هيوم، «رسالة في الطبيعة البشرية»، 3.1.1؛ كانط، «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العملي»؛ جون رولز، «نظرية في العدالة»؛ إيمانويل ليفيناس، «الكلية واللامتناهي»؛ نصوص من القرآن، ولا سيما الشمس 7–8 والروم 30، والعهد الجديد، ولا سيما رومية 2: 14–15؛ وثيقة «نحو أخلاق عالمية» (برلمان أديان العالم، 1993) بوصفها مبادرة حوارية؛ ودراسات النمو المبكر وتكراراتها المتباينة. تعرض هذه المراجع حججًا ومقاربات مختلفة، ولا تجعل التشابه الأخلاقي أو السلوك الفردي حكمًا قاطعًا في أساس الإلزام.

مبحث 22.1: الحلال والحرام عبر الأديان: اللاويين 11 وتثنية 14؛ المشناه، شبات 7: 2؛ القرآن، البقرة 173 والمائدة 90–91؛ مرقس 7 وأعمال الرسل 10 و15؛ مصادر الهالاخا والكَشْروت بحسب مدارسها؛ نصوص جاينية وبوذية مختارة، ومنها «جِيڤاكا سوتا»؛ ماري دوغلاس، «الطهارة والخطر» مع مراجعات أطروحتها ونقدها؛ ومصادر تاريخ الفائدة والربا في اليهودية والمسيحية والإسلام. تميّز الإحالات بين الحكم الأخلاقي والطهارة الشعائرية وتاريخ الممارسة، ولا تعرض أي تفسير واحد بوصفه مقصدًا متفقًا عليه للنصوص.

مبحث 22.2: نظام حياة شامل أم طريق روح؟: يوحنا 18: 36، ومتى 22: 21، ورومية 13؛ آيات الأحكام والمواريث في القرآن؛ مداخل الهالاخا وقاعدة «دينا دملخوتا دينا» في سياقاتها؛ «منوسمريتي» و«أرثاشاسترا» بترجماتهما ودراسات تاريخهما؛ الفينايا ونقوش أشوكا؛ مواد عن الكونفوشية و«السماء» والطقوس والأسلاف؛ وتقاليد السيخية و«ميري–بيري» والرهات مريادا؛

ودراسات تاريخ مفهوم «الدين» والتمييز بين الديني والدنيوي. تستخدم هذه المواد لوصف درجات التنظيم ومصادر السلطة، لا لإثبات ثنائية «شامل/روحاني» أو قانون تاريخي واحد.

مبحث 22.3: الدين والسلطان: دستور جمهورية إيران الإسلامية، ولا سيما المواد 5 و6 و57 و110؛ التعديل الأول للدستور الأمريكي وشروح الكونغرس الدستورية؛ قانون فرنسا في 9 ديسمبر 1905، ولا سيما المادتين 1 و2؛ وثائق أوغسبورغ (1555) ووستفاليا (1648)؛ مواد عن إعلان الإمبراطور الياباني سنة 1946 ودستور 1947؛ كارين باركي، «إمبراطورية الاختلاف» في الترتيبات العثمانية؛ وائل حلاق، «الدولة المستحيلة» بوصفه أطروحة محل نقاش؛ كريستوف جافرلو عن القومية الهندوسية؛ وأدبيات عن البوذية والقومية وشنتو الدولة. تقارن الإحالات المؤسسات والسياسات المحددة، ولا تختزل تقليدًا أو مجتمعًا في مثال واحد.

مبحث 22.4: الأديان والحروب: ريتشارد بوليت، «التحول إلى الإسلام في العصر الوسيط» (1979)، مع مناقشة حدود منهجه؛ هيو كينيدي، «الفتوحات العربية الكبرى»؛ كريستوفر تايرمان أو جوناثان رايلي–سميث عن الحملات الصليبية؛ بيتر جاكسون، «المغول والعالم الإسلامي»؛ ديفن ديويز عن الأسلمة في الإمبراطورية المغولية؛ بيتر ويلسون، «مأساة أوروبا» عن حرب الثلاثين عامًا؛ روميلا ثابار عن أشوكا؛ ودراسات تاريخ تحولات البوذية والزرادشتية والعلمنة الحديثة. تفرق هذه المراجع بين الفتح والسيادة والتحول والإكراه والشبكات الاجتماعية، ولا تجعل أفعال الدول برهانًا مباشرًا على صدق أي دين أو بطلانه.

الفصل 23 ومباحثه 23.1–23.4: إيان باربور، «الدين والعلم: قضايا تاريخية ومعاصرة»؛ بيتر هاريسون، «أقاليم العلم والدين»؛ جون هدلي بروك، «العلم والدين: منظورات تاريخية»؛ ديفيد لندبرغ ورونالد نمبرز، محرران، «الله والطبيعة»؛ رونالد نمبرز، محرر، «غاليليو يذهب إلى السجن وأساطير أخرى عن العلم والدين». وفي حدود المنهج: الأكاديمية الوطنية للعلوم، «تعليم التطور وطبيعة العلم»، ومداخل «الطبيعية» و«قوانين الطبيعة» و«فلسفة الكوسمولوجيا» و«الضبط الدقيق» في موسوعة ستانفورد للفلسفة. وفي الكوسمولوجيا: بيانات بلانك ووكالة ناسا عن التمدد والخلفية الكونية ونسب العناصر؛ جورج لومتر، «بداية العالم من وجهة نظر نظرية الكم»

(1931)؛ وهيلغه كراغ، «الكوسمولوجيا والجدل». وفي الفيزياء: يوجين فيغنر، «الفعالية غير المعقولة للرياضيات في العلوم الطبيعية» (1960)؛ ستيفن هوكينغ وليونارد ملودينوف، «التصميم العظيم»؛ أوغسطينوس، «الاعترافات»، الكتاب الحادي عشر؛ وبرتراند راسل، «عبادة الإنسان الحر»، وستيفن واينبرغ، «الدقائق الثلاث الأولى». وفي الاستطلاعات: جيمس ليوبا، «الإيمان بالله والخلود»؛ لارسون ووذم في دراستيهما بـ«نيتشر» سنة 1997 و1998؛ وإيلين إكلوند وزملاؤها في العلم والدين. وفي الفلك وتاريخه: ديفيد كينغ، «الفلك في خدمة الإسلام»؛ كلايف رغْلز، «الفلك القديم»؛ وأدبيات كوبرنيكوس وغاليليو وكبلر. وفي كوسمولوجيات التقاليد: «إنوما إيليش» بترجمة لامبرت أو دالي؛ ليختهيم وألن في نصوص مصر القديمة؛ التكوين 1 بشروحه التاريخية واللاهوتية؛ القرآن، ولا سيما 21:30 و41:11 و50:38 و51:47، مع الطبري والقرطبي؛ الريغ فيدا 10.129؛ «سوتا مالونكيابوتا الصغرى» MN 63؛ «داو ده جينغ» 42؛ و«البندهشن» ودراسات الزرادشتية. تُستخدم النصوص المؤسسة لعرض دعواها، والدراسات العلمية والتاريخية لتقويم حدود المقارنة، ولا يحول تشابه لغوي أو بنيوي إلى برهان مستقل على صدق دين أو بطلانه.

مبحث 23.5: نشأة الإنسان عبر الأديان والثقافات — آدم وحواء، والأصلُ الواحد، وسؤالُ التطور: التكوين 1–3 بشروح يهودية ومسيحية متنوعة؛ وآيات خلق آدم بتفاسيرها (البقرة 30–37، الحجر 26–29، النساء 1) ومباحث الضلع في شروح الحديث؛ و«أتراحاسيس» و«إنوما إيليش» (دالي)؛ وهسيود «الأعمال والأيام»؛ وبريهادارانياكا أوبانيشاد 1.4 وبوروشا سوكتا (الريغ فيدا 10.90)؛ و«أغانّا سوتا» (ديغا نيكايا 27)؛ و«بوبول فوه»؛ و«البندهشن» لغايومرت ومشيه ومشيانه؛ ومداخل أساطير نوا الصينية. وفي علم الإنسان: هوبلين وزملاؤه، «طبيعة» 2017، عن الإنسان العاقل المبكر في أفريقيا؛ لي ودوربن، «طبيعة» 2011، عن التاريخ السكاني؛ غرين وزملاؤه، «ساينس» 2010، عن جينوم النياندرتال؛ ومراجع الأكاديمية الوطنية للعلوم في تدريس التطور. وفي المواقف: «الجنس البشري» (1950) وخطاب يوحنا بولس الثاني (1996)، وإقبال ومقدمة ابن خلدون، والأدبيات الإسلامية المعاصرة المؤيدة والمعارضة لتأويل خلق آدم. تُعرض النصوص لبيان ما تقوله، ولا تتحول الفوارق أو التشابهات إلى برهان مستقل من غير حجة تاريخية أو علمية مناسبة.

مبحث 23.6: داروينُ والأديان — كيف غيّرت النظريةُ تفكيرَ الناس، وكيف تصدّى لها رجالُ الدين، ومن وافقها ومن نقضها، وما أقوى ما لها وما عليها: داروين «أصل الأنواع» عبر Darwin Online مع التمييز بين الطبعات؛ محاضر محاكمة سكوبس (1925) والنص الكامل لحكم كيتزميلر ضد دوفر (2005)؛ منشور «الجنس البشري» (1950) وخطاب 1996؛ الأفغاني «الرد على الدهريين»، الجسر «الرسالة الحميدية»، وإقبال؛ وشوبين وداشلر وجينكنز، «طبيعة» (2006)، عن تيكتاليك؛ بلونت وبورلاند ولنسكي، «وقائع الأكاديمية الوطنية للعلوم» (2008)، عن استعمال السترات؛ مواد المعهد الوطني لبحوث الجينوم البشري عن الكروموسوم 2؛ ومراجع الأكاديمية الوطنية للعلوم في أدلة التطور؛ وبيهي ونقوده؛ ودراسات موثقة عن استقبال التطور في المجتمعات المسلمة. تُقرأ الاستطلاعات والتاريخ السياسي في سياقهما، ولا تجعل النظرية العلمية وحدها حكمًا في الغاية أو القصد.

مبحث 23.7: الطوفانُ عبر الأديان والحضارات — قصةُ نوح: هل يعرفها الجميع، وماذا تعني معرفتُهم لها؟: ستيفاني دالي، «أساطير من بلاد الرافدين»، وأندرو جورج، «ملحمة جلجامش البابلية»، ولوح المتحف البريطاني K.3375، ونص زيوسودرا في مجموعة النصوص السومرية الإلكترونية؛ والتكوين 6–9 بشروح متنوعة؛ وسور نوح وهود والمؤمنون والعنكبوت والتحريم بتفاسيرها ومباحث عموم الطوفان وخصوصه؛ و«شاتاباتا براهمانا» 1.8.1 و«ماتسيا بورانا»؛ وأبولودوروس لديوكاليون؛ ودراسات مقارنة الطوفان التي تفرق بين النصوص ولا تجمع التقاليد المحلية في كتلة واحدة؛ ومصادر هيئة المسح الجيولوجي الأمريكية عن اقتراح طوفان البحر الأسود وحدوده؛ ودراسات ارتفاع البحر والفيضانات المحلية. لا يثبت التشابه وحده اقتباسًا أو ذاكرة حدث واحد، كما يختلف الاختبار الجيولوجي للطوفان العالمي عن السؤال الديني للمعجزة أو المعنى.

مبحث 23.8: علوم الدماغ والطب النفسي والدين: ريم وزملاؤه، «الفهم الراهن للدين والروحانية وارتباطاتهما العصبية»، Harvard Review of Psychiatry 27 (2019)، 303–316، DOI: 10.1097/HRP.0000000000000232؛ غرانكفيست وزملاؤه، «الإحساس بالحضور والخبرات الصوفية...»، Neuroscience Letters 379 (2005)، 1–6، DOI: 10.1016/j.neulet.2004.10.057؛ غريفيثس

وزملاؤه، «السيلوسيبين يمكن أن يثير خبرات من طراز صوفي...»، Psychopharmacology 187 (2006)، 268–283، DOI: 10.1007/s00213-005-0457-6؛ براام وكونيغ، «الدين والروحانية والاكتئاب في الدراسات الاستباقية»، Journal of Affective Disorders 257 (2019)، 428–438، DOI: 10.1016/j.jad.2019.06.063؛ الجمعية الأمريكية للطب النفسي، «الدين والروحانية والممارسة النفسية» (2021)؛ DSM-5-TR ومقابلة الصياغة الثقافية وملحق الدين والروحانية؛ ومالكولم ماكميلان، «شهرة من نوع غريب: قصص فينياس غيج» (2000). تستخدم هذه المراجع لتمييز الارتباط العصبي من الحكم الفلسفي، والسياق الروحي من التشخيص المرضي، ولا تجعل منفعة نفسية أو آلية دماغية برهانًا مستقلًا على صدق معتقد أو بطلانه.

مبحث 23.9: الفلسفةُ والدين — خصمان أم جاران؟: ترتليان، «في وصف الهرطقات»، الفصل 7؛ أوغسطين، العظة 43؛ أنسلم، «الخطاب»؛ توما الأكويني، «الخلاصة اللاهوتية» في العقل والوحي؛ الغزالي، «تهافت الفلاسفة» مع ترجمة مرمورة ودراسات نقدية؛ ابن رشد، «فصل المقال» و«تهافت التهافت»؛ ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»؛ موسى بن ميمون، «دلالة الحائرين»؛ يهوذا اللاوي، «الكوزاري»؛ كانط، «نقد العقل الخالص» و«نقد العقل العملي»؛ كيركغارد، «الخوف والرعدة» و«حاشية ختامية غير علمية»؛ دراسات في النيايا وفلسفات الهند والكونفوشية الجديدة؛ بيتر آدمسون وأوليفر ليمان وجوناردون غانيري؛ ومداخل موسوعة ستانفورد للفلسفة عن الغزالي وكانط والفلسفة الهندية والداوية. تُقرأ النصوص الأساسية في سياقها، وتُستخدم الدراسات الحديثة لتمييز المدارس وتاريخ المصطلحات؛ ولا يتحول التشابه التركيبي بين التقاليد إلى حكم بالتماثل أو الصواب.

الفصل 24: الموت وما بعده: ر. أو. فولكنر، «كتاب الموتى المصري القديم» (1994)، وجون هـ. تايلور، «الموت والآخرة في مصر القديمة» (2001)؛ أندرو ر. جورج، «ملحمة جلجامش البابلية» (2003)؛ مارك س. سميث وفيليب س. جونستون، «ظلال شيول» (2003)؛ جون د. ليفنسون، «القيامة واستعادة إسرائيل» (2006)، وجون ج. كولينز، «المخيال الرؤيوي»، الطبعة الثالثة (2016)؛ شاؤول شاكيد، «الأخرويات 1»، وماري بويس، «الفرافشي»، في موسوعة إيرانكا؛ غافن فلود، «مدخل إلى الهندوسية»؛ روبرت غيثن، «أسس البوذية»؛ ليفيا كوهن في

الديانة الداوية؛ جين آي. سميث وإيفون يزبك حداد، «الفهم الإسلامي للموت والقيامة»؛ مع النصوص المؤسسة: القرآن 17:85، 23:100، 36:78–79، 75، 99؛ دانيال 12:2؛ متى 25؛ 1 كورنثوس 15؛ بهاغافاد غيتا 2:20–22؛ سنيوتا نكايا 22.59؛ إبيقور، «رسالة إلى مينيسيوس» 124–125؛ لوكريتيوس، «في طبيعة الأشياء» III؛ وكانط، «نقد العقل العملي». تُقرأ النصوص في سياقها، وتستخدم الدراسات الحديثة لتمييز طبقات التقليد وحدود فرضيات التأثر؛ ولا يحول التشابه بين الصور، أو قوتها العاطفية، إلى برهان مستقل على صدقها أو نسبها التاريخي.

فصل مكمل للجزء الثامن: الدين في عصر السرعة — من الثورة الصناعية إلى الذكاء الاصطناعي: في العقلنة والعلمنة: ماكس فيبر في مفهوم «نزع السحر»، وبيتر ل. بيرغر، The Heretical Imperative (1979)، The Sacred Canopy (1967)، وThe Desecularization of the World (1999)، مع قراءة الأخيرة بوصفها مراجعة لصيغة كونية خطية لا إغلاقًا لنقاش العلمنة؛ وخوسيه كازانوفا، Public Religions in the Modern World. وفي الدين الرقمي: Heidi A. Campbell and Ruth Tsuria (eds.), Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media، الطبعة الثانية، 2022. وفي الأمثلة المؤسسية: تاريخ تحالف الحضارات الرسمي؛ Document on Human Fraternity، أبو ظبي، 4 فبراير 2019؛ Rome Call for AI Ethics، 28 فبراير 2020؛ وموقع معبد كوداي-جي الرسمي عن Mindar. ولحدود النماذج التوليدية ومخاطر المحتوى المصطنع: NIST AI 600-1 (2024). وتراجع الإحصاءات الدينية المتغيرة من مصادرها وتواريخها، ولا يستنتج منها حكم على صدق أي اعتقاد.

مبحث ملحق بفصل عصر السرعة: مستقبل الأديان — من يصمد ومن يزول، ومن يتغير ومن يثبت، ومن يزيد ومن ينقص؟: How the Global Religious Landscape، Pew Research Center (2025)، مصدر القياسات المرصودة وتفصيل عواملها؛ وAround the World, Many People Are Leaving Their Childhood Religions (2025) لمسوح التحول في 36 بلدًا. ويذكر 2015) Religious Projections 2010–2050) بوصفه نموذجًا مشروطًا مبنيًا على خط أساس 2010 عُدل لاحقًا، لا بوصفه إسقاطًا محدثًا لما بعد 2020. وفي العلمنة والتحول: بيتر ل. بيرغر، The Sacred Canopy (1967) وThe Desecularization of the World

1999))؛ وخوسيه كازانوفا، Public Religions in the Modern World؛ وCharles Taylor، A Secular Age. وفي الصرامة والالتزام: 1994) Laurence Iannaccone) في سياق سوسيولوجي محدود، لا قانون عالمي. وفي الكم: Scientific Background، Nobel Prize in Physics 2022. وفي الذكاء الاصطناعي: 1-NIST AI 600 (2024)، و2025) Generative AI and Jobs، ILO)، ومواصفة C2PA لإثبات منشأ المحتوى الرقمي. ولا تستنتج البيانات السكانية حكمًا على صدق اعتقاد.

ملحق ز: مركز بيو للأبحاث، «كيف تغيّر المشهد الديني العالمي من 2010 إلى 2020» (2025)، ولا سيما فصل عوامل التغيّر الديني والملحق (ب).

كلمة المؤلف: أين وقفتُ — وأين وقف الكتاب

بعد أن فرغت من الكتاب ومواده المرجعية، بقي لك حقٌّ أخّرته عمدًا إلى هذا الختام: أن تعرف من رافقك في هذه الرحلة. أخّرت هذه الكلمة لتقرأ الخريطة قبل أن تقرأ صاحبها، ثم تختبر الكتاب وكاتبه معًا.

أنا مسلم موحِّد. أعتقد، عقلًا وقلبًا، أن الله واحدٌ أحد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد؛ لا إله غيره ولا شريك له. وأعتقد أن القرآن كلام الله، وأنه وصل إلينا كما نزل محفوظًا من التبديل. وأؤمن بالرسل والأنبياء جميعًا، من آدم إلى عيسى عليهم السلام، وبأن محمدًا صلى الله عليه وسلم خاتمهم. هذا اعتقادي الذي أعلنه بصيغة المتكلم، لا وصفًا محايدًا ولا طلبًا من قارئ أن يتبناه.

ولا أزعم أن هذا الاعتقاد لم يؤثر فيّ؛ فلا يكتب إنسان من خارج تاريخه وقناعته، وقد يلتقط القارئ في اختيار الأسئلة أو في اللغة آثارًا لم أنتبه إليها. لكن قصدي المنهجي كان أن أُلزم ديني بما أُلزم به غيره من أسئلة النقل والتاريخ والاتساق والتفسير والثمرة، وأن أعرضه كما يعرضه أهله وكما ينتقده مخالفوه، وألا أعامل نقده على أنه خيانة. وحين أرجّح أو أتكلم باسم اعتقادي، أسمّي ذلك ما استطعت. ويبقى للقارئ أن يختبر: هل وفى النص بهذا العهد؟ فتلك شهادته، لا شهادتي.

ولمَ فعلت ذلك وأنا مؤمن؟ لأنني أرى أن الإيمان الذي أتبناه لا يتضرر من السؤال المنصف، وأن ستر الحجة المخالفة لا يصنع يقينًا أصدق. فإن انتهيت إلى غير ما أؤمن به، فأنا أحترم حقك في البحث والحكم، وأدعو — على وفق إيماني — أن نُهدى جميعًا إلى الحق حيث كان.

لماذا عرضتُ حججَ من يخالفني؟

قد يسألني قارئ: عرضت حججًا جادّة يطرحها اللادينيون ونقّاد الإيمان، وأنت أبٌ يرجو لأبنائه الإيمان؛ أما خفت؟ وأجيب: خفت العكس. فإخفاء الحجة أو عرضها مشوّهة لا يحصّن القارئ، وقد يجعله يلقاها لاحقًا بلا سياق ولا جواب. لذلك حرصت، قدر الاستطاعة، على تقديم صيغ قوية من اعتراضاتهم، لا صورًا ضعيفة يسهل ردها، وعلى وضع أجوبة يراها المدافعون عن الإيمان قوية إلى جانبها. وهذا لا يلزم القارئ بنتيجة، لكنه يمنحه مادة أعدل للفحص.

كانت الخريطة بين يديك، والميزان بيدك، وقد عرفت الآن خلفية من كتبها. فاحسبها كما تحسب خلفية كل كاتب، وأعد عليّ، إن شئت، أسئلة الفحص التي اقترحها الكتاب؛ فلا تجعلني استثناءً من معياره. ذلك طلبي الأخير منك.



الحقيقة بميزان واحد

خريطة الأديان والمعتقدات لكل باحثٍ
عن الحقيقة بموضوعية

أديان | أنبياء | نصوص | فلسفات | شك | إلحاد