# المعرفة المبدئيَّة
## نقد تعدُّد الصور المقدَّسة في ميتافيزيقا الغرب

**سيد حسين نصر** (*)
فيلسوف معاصر وأستاذ الدراسات الإسلاميَّة . جورج واشنطن- أميركا

**ملخّص إجماليّ**

لعلَّ من مفارقات عصرنا، أنَّ تجلّي الدين في عوالم متباينة من الصورة والمعنى قد استُعمل بنمط علمانيٍّ للمعرفة، وهذا النمط سيطر على النظرة العقليَّة للإنسان في الغرب ليزيد تدمير ما تبقَّى من المقدَّس، حتى أنَّه بات من الصعب تحقيق المعرفة المقدَّسة والذكاء الباطن القادر على التغلغل في المعنى الداخلي للصور الغريبة.

جدير القول أنَّ تعدُّديَّة الصور المقدَّسة، والتي هي في حدِّ ذاتها دليلٌ بيِّنٌ على حقيقة المقدَّس، قد وظّفت ممَّن يُنكرون هذه الحقيقة، ليجعلوا ما بقي من التراث المسيحي نسبيًّا، كما استُخدمت كذريعة لرفض كلِّ الصور المقدَّسة، وكذلك العلم المقدَّس الذي يكمن خلف هذه الصور. لو أنَّ الغرب واجه أديانًا أخرى بشكل جادٍّ بينما التراث البصيريُّ الحقيقيُّ بالمعنى المفهوم هنا لا يزال موجودًا، لكانت النتائج مختلفة تمامًا عمَّا يقدِّمه "الدين المقارن" للعالم الحديث ؛ فالذكاء الذي أضاء بالبصيرة والمعرفة التي بوركت بعبير المقدَّس يُرى بتعدُّد الصور المقدَّسة لا بالمتناقضات التي تُعزى إلى النسبيَّة، بل هو توكيد لكلّيَّة الحقِّ والقوَّة المبدعة اللَّانهائيَّة للحقيقة التي تكشف إمكانات لا حصر لها في عوالم المعنى، والتي رغم اختلافها تعكس الحقيقة الفريدة. لهذا السبب، ترافق إحياء التراث في العصر الحديث، ومحاولة علمنة المعرفة، من البداية، مع الاهتمام بتعدُّدية التراث ووحدته الباطنيَّة.

* * *

**مفردات مفتاحية:** المعرفة المبدئية - الصور المقدسة – الكون – الإنسان- الوحي- الميتافيزيقا التراثية.

---

*- ترجمة: أ.د. حمادة أحمد علي – جمهورية مصر العربيَّة.

تتَّضح أهميَّة الموضوع الذي نحن بصدده في التعريف الذي يُمنح للتراث الذي يتعلَّق بالحقيقة الأبديَّة أو الحكمة بما هي، فضلاً عن العديد من المقالات والكتابات التي كتبها التراثيون حول دراسة الأديان ومقارنتها على مركزيَّة هذا الموضوع الذي يتعلَّق بالتراث[1].

واللاَّفت أنَّه حتى دراسة المقدَّس قد تغافلت عن المبدأ القائل بأنَّ الشبيه يدرك الشبيه، وتبنَّت علمنة العقل بكلِّ طريقة ممكنة لتدرس ظاهرة وحقيقة الأديان شرط عدم النظر بجدٍّ إلى طبيعة المقدَّس باعتبارها مقدَّسًا، ولهذا السبب، ورغم كلِّ ما يجلبه المنظور التراثيُّ لدراسة الأديان من ضوء، فإنَّه مهمل إلى حدٍّ كبير، ويندر أن استخدم أحد في الأوساط اللاَّهوتية الغربيَّة المفاتيح التي يوفِّرها التراث لفتح الباب أمام فهم العوالم الأخرى لصورة المقدَّس ومعناه من دون أن يدمِّر مطلقيَّة الدين. ذلك لأنَّ الميتافيزيقا التراثيَّة بمفردها قادرة على أن ترى كلَّ دين باعتباره دينًا، وأنَّه " مطلق" في عالمه، بينما يعاد التأكيد على أنَّ المطلق هو المطلق في نهاية المطاف، وإهمال الأوساط الأكاديميَّة الرسميَّة وحتى اللاَّهوتيَّة والدينيَّة، عن قصد أو عن غير قصد، هو أحد أكثر الظواهر الغريبة في عالم يدَّعي الموضوعيَّة في نهجه العلميِّ وطريقته في دراسة أيِّ موضوع، بل ويُخطئ عادة في اختزال كلِّ حقيقة إلى ما يمكن أن يدركه العقل العلمانيُّ للموضوعيَّة الناتجة من الأداء المعجز للذكاء[2].

## تجلّيات المعرفة المبدئيَّة:

إذا تأمَّل المرء في بنية الحقيقة التي تنطوي على تجلِّيات ثلاث كبرى للمبدأ مثل: الكون والإنسان والوحي، في إطار الدين والتراث أيضًا، يتَّضح تمامًا أنَّه إذا كان التجلِّي يعني ضمنًا التخارج والتغلغل في معنى الصور الخارجيَّة في الحالات الثلاث التي هي في الأساس وظيفة مقصورة على فئة بعينها، والانتقال من الشكل إلى الجوهر، والخارج إلى الداخل، والرمز إلى الحقيقة المرموزة، سواء أكانت تتعلَّق بالكون أم الإنسان أو الوحي.. فإنَّ ذلك في حدِّ ذاته نشاط مقصور على فئة بعينها تعتمد علي المعرفة الباطنيَّة. وعليه، فإنَّ وإجراء دراسة معمَّقة في الأديان يتطلَّب تغلغُلاً في كيان المرء، وذكاءً مشبعًا بالمقدَّس بالفعل، وإن فُهمت المسكونيَّة على نحو

---

[1]- أنظر على سبيل المثال

**- Guenon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines; Coomaraswamy, "Paths that Lead to the Same Summit," in the Bugbear of Literacy; and esp. the numerous works of Schuon such as his Transcendent Unity of Religions and Formes et substances dans les religions. See alo M. Pallis, "On Crossing Religious Frontiers," in his The Way and the Mountain, pp. 62- 78.**

[2] - إن معارضة المعرفة الموضوعية للمقدس وتدمير الصفة المقدسة للدين بحجة كونها موضوعية وعلمية تكمن فى أصل هذا الخطأ الذي كان فى الأصل مسؤولاً عن اختزال البصيرة إلى عقل وميتافيزيقا لصورة إنسان محض لمعرفة تُعنى بما دون البشر.

صحيح فإنَّها فعل باطنيٌّ إن تحاشت أن تصير أداة النسبيَّة الساذجة والعلمنة المتزايدة[1].

من المؤكَّد أنَّ المعرفة الباطنيَّة في العوالم التراثيَّة لم تركِّز نفسها بعوالم أخرى من المعنى وصور مقدَّسة غريبة إلَّا في حالات استثنائيَّة ونادرة للغاية. غالباً ما تربط هذه المعرفة الباطنة ذاتها بعالم دينيٍّ بعينه تعمل فيه، وكذلك النفوس البشريَّة وظواهر الطبيعة الكبرى. وسوف يتحدَّث الحكماء عن الجوهر أو المعنى الكامن خلف صورة آية بعينها لكتابهم المقدَّس أو طقسهم الدينيِّ، ويفسِّرون بالمثل الدلالة الرمزيَّة لنموِّ النبات في اتِّجاه ضوء الشمس أو صور وحالات بعينها للنفس البشريَّة، ويندر أن يقدِّم حكيم بوذيٌّ – على سبيل المثال- شرحًا حكميًّا على آيات القرآن، أو يهتمَّ الهندوسيُّ بمعنى باطنيٍّ محدَّد لطقس مسيحيٍّ بعينه، حتى لو كانوا يقبلون على العموم بكليَّة الحقيقة في عوالم دينيَّة غريبة. ومع ذلك، فإنَّ الاستثناءات موجودة، حيث تقابل الإسلام والهندوسيَّة في شبه القارة الهنديَّة[2]. ولكنَّ هذه الحالات ظلَّت استثناءً أكثر من أيِّ شيء آخر، ومن ذلك الحين، لم يُنجَز شيء في صحراء قاحلة حيث لم يعد يوجد عالم روحيٌّ حيٌّ متجانس للصورة والمعنى، وكان لابدَّ من الحفاظ على التطبيق الكامل للعلم المقدَّس لدراسة الأديان على نطاق واسع في العصر الحديث باعتباره تعويضًا من السماء عن علمنة الحياة الإنسانيَّة، وحدثًا دوريًّا له أهميَّة قصوى يدلِّل على حلٍّ وتفسير للمعنى الباطن ليس لتراث واحد بل لجلِّ التراثات الحيَّة للبشريَّة قبل انقضاء الدورة الإنسانيَّة الراهنة.

ولكن، رغم هذا العرض التراثيِّ للأديان المتعدِّدة ومذاهبها وطقوسها ورموزها وارتباطها بالحقيقة التي تحتويها باطنيًّا وتعكسها، فالغريب أنَّها أُهمِلت في العالم الحديث إلى حدٍّ بعيد، وكان من المحل تجنُّب الاهتمام بحضور أديان أخرى، والألمعيُّ والذكيُّ اليوم من يلامس هذه الفئات المعقَّدة من العوامل والقوى التي نطلق عليها تسمية "الحداثة"، والتي ليس بمقدورها أن تهتمَّ بتعدُّديَّة الصور المقدَّسة، فمع تزايد الحداثة زادت علمنة الحياة، وزاد الاهتمام بها، ونما الوعي، وحدث تغيُّر في الطبيعة والنوع[3]. وقد يعي المسلم في قرية تراثيَّة في شمال سوريا، أو في أصفهان مثلاً، بوجود المسيحيَّة بطريقة ذات طبيعة مختلفة عمَّا يهتمُّ به طالب جامعيٌّ في أميركا أو أوروبا، ناهيك بالبوذية.

---

**[1]- في هذا المعنى بالتحديد عن «المسكونية الباطنية» تناول شوان كتابه الأخير مع التراث المسيحي والإسلامي ChristianismelIslam—Visions d'oeucumenisme esoterique (in press).**

**[2]- رغم الصفات الاستثنائية لهذا اللقاء فإن له أهمية كبيرة في المناقشات الحالية بين ديانات الأسرة الإبراهيمية وديانات الهند، ورغم أنه لم يوضع في الاعتبار من قبل المعنيين بالآثار اللاهوتية والفلسفية للعائلة الإبراهيمية العلاقة بين الأديان اليوم كما يتوقع المرء.**

**[3]- يمكن للمرء أن يميز هذه الظاهرة في أوروبا نفسها، حيث زاد الاهتمام الجاد بالديانات الأخرى في بلدان مثل إسبانيا ودراسة الأديان المقارنة إلى الحد الذي أصبح فيه سيطرة المسيحية على الناس ضعيفًا، وبالمثل، جذبت دراسة الأديان المقارنة في العالم الإسلامي معظم الاهتمام في تلك البلدان مثل تركيا حيث شهدت المؤسسات التعليمية الحديثة أكبر قدر من التطور، وحيث يوجد جمهور واسع إلى حد ما للقراءة والذي حُدث بالفعل إلى حد ما .**

إلى ذلك، ينشغل قطاع عريض من الباحثين واللَّاهوتيين في الغرب وفي الأطراف المحدثة من بقية العالم، في دراسة الأديان الأخرى التي أطلق عليها اسم تاريخ الأديان والدين المقارن حينًا، وأسماء مختلفة أحيانًا أخرى[1]. والجدل لا يزال مستمرًّا حول المنهج والطرائق التي يجب اتِّباعها في هذا الموضوع الحرج[2].

من هذا المطلب الملحِّ لشرح معنى تعدُّدية الصور المقدَّسة نما عدد من المقاربات، نجح معظمها في إضعاف وتسخيف معظم الموضوعات سموًّا. نشير هنا خصوصاً إلى تلك الموضوعات التي يقاربون فيها أو يفسِّرون بها معنى الصور المقدسة شريطة أن تكون طبيعة المقدَّس قد استخرجت منها. ولا محيص أنَّ هذا هو عيب العقل العَلمانيِّ الذي يحاول أن يتصارع مع ما هو حقٌّ خارج نطاقه وسلطانه، أكثر مما يتطلَّبه حقل دراسة الأديان، وهذا العيب كانت له آثار وخيمة على مدارس بعينها من الفكر المسيحيِّ، وعواقب مربكة للحياة الدينية لمن تأثروا به.

من المفيد القول أنَّ دراسة الأديان "الأخرى" قد بدأت بتهذيب علميٍّ من خلفيَّة عِلمويَّة تميِّز العقائد الدينيَّة Religionswissenschaft المبكرة. ذلك على عكس نوع الاهتمام الواضح في المذاهب الشرقيَّة باعتبارها مصادر للمعرفة قد يستند إليها بالفعل. لقد دُرس الدين باعتباره حقيقة تنتمي إلى ثقافات إنسانيَّة متباينة حيث يُوثَّق ويُوصف كما لوكان المرء يدرس ويُصنِّف حيوانات أرض غريبة. أمَّا مسألة الإيمان فكان لها قدر ضئيلٌ من الأهميَّة، فالحقائق التاريخيَّة والأساطير والطقوس والرموز هي الجوانب الأشدُّ جذبًا في الدين ويمكن جعلها موضوعات للدراسة العلميَّة أكثر من كونها مسائل إيمانيَّة سديميَّة، كما لو كانت الموسيقى بالضرورة أن تدرس من الجوانب الرياضيَّة والفيزيائيَّة البحتة، ومن ثمَّ تُعرض النتائج باعتبارها دراسة علميَّة، وتكون هي بالتالي الدراسة الصحيحة والمشروعة الوحيدة للموسيقى بسبب النوعيَّة. أو بصريح القول، إنَّ الجانب الموسيقيَّ لا يمكن أن يُدرس إلَّا علميًّا.

لقد جمعت هذه المقاربة قدرًا كبيرًا من المعلومات عن الأديان إلَّا أنَّه نَدَرَ ما تقدِّم معنىً لما دَرَستهُ، ولا يمكن لتصوُّر عن العالم خالٍ من المعنى أن يقدِّم معنى حتى لما هو مشبع بالمعنى.

---

**[1]- بما فى ذلك «علم الأديان» فى ضوء الدراسات الدينية الألمانية Religionswissenschaft.**

**[2]- كانت المنهجية المناسبة لدراسة الأديان محل اهتمام معظم الباحيثن الغربيين البارزين فى الدين المقارن مثل ج. واش J.Wach وم .إلياد M. Eliade وه. سميث H. Smith و س. سميث W. C. Smith وقد اهتم الأخير بالطريقة المناسبة لدراسة الأديان فى ضوء نشاطها الدينى أنظر على سبيل المثال**

**W. C. Smith, The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York, 1963; The Faith of Other Men, New York, 1963; and Towards a World Theology, Philadelphia, 1981, esp. pt. 3,**

**والذى يتناول الأهمية اللاهوتية والوجودية لدراسة الأديان لا من وجهة النظر المسيحية بل من وجهة نظر الأديان الأخرى أيضا.**

ولذا، سرعان ما أدرك العالم الغربيُّ المتعطِّش لمعنى الدين قصور هذا النهج، وسعى نحو طرائق وأساليب جديدة للوصول إلى فهم معانيه، ومع ذلك، فإنَّ شيئًا من هذه الطريقة لدراسة الدين قد بقي إلى يومنا هذا، وخلَّف انطباعًا سلبيًّا عن دراسة الأديان غير الغربيَّة لا يمكن محوه بسهولة. من هنا، فإنَّ هذه المقاربة تقدِّم حقائق عدَّة عن الدين ولكنَّها تفسِّر هذه الحقائق بنهج علمانيٍّ بحت، ممَّا جعلها تلعب دورًا في تفشِّي عمليَّة علمنة المعرفة ذاتها.

## المعالجة التاريخيَّة للدين:

بالتوازي مع هذه الدراسة العلميَّة للدين، برزت معالجة تاريخيَّة محضة له استندت إلى تأريخية القرن التاسع العشر التي تقترن بنظريَّة التطور، وتنص هذه النظريَّة على أنَّ ما يظهر في الأديان الأخيرة هو استعارة تاريخيَّة لأنَّه لا وجود لهذه الحقيقة مثل الوحي كما يُفهم من الناحية التراثيَّة. وفي هذا المنظور الضيِّق الذي لا ينطوي على علاقة منطقيَّة بين السبب والنتيجة، لم يكلف أحدٌ نفسه عناء التساؤل: كيف يمكن لامرىءٍ، مهما كان ذكيًّا، أن يدمج تأثيرات من اليهوديَّة والمسيحيَّة في مكان ما في شبه الجزيرة العربيَّة، ويُنشئ حركة تنتشر من جبال "البرانس" حتى حدود الصين في أقل من مئة عام، ولا تزال تعطي معنى لحياة ما يقرب من مليار مسلم؟ كما أنهم لم يتساءلوا" كيف يمكن لتجربة أمير هنديٍّ جالس تحت شجرة في شمال الهند أن تغيِّر الحياة والثقافة برمَّتها في شرق آسيا خلال خمسة وعشرين قرنًا؟ وما من ريبٍ أن هذا الافتقار التام للمنطق ممَّن يدَّعون أنهم يستعملون وسائل تحقُّق عقلانيَّة كان بالإمكان فهمه عند العرفانيين والمتألِّهين الذين أرادوا تفسير الأدلَّة الدامغة للوحي في أصل كلِّ تراث، ولجأوا إلى نظريَّة التطوُّر، وأملوا بهذا النهج أن يفسِّروا عالم الدين الدينيِّ بأسباب تاريخيَّة بحتة من دون الُّلجوء إلى المتعالي بالطريقة نفسها التي أصبحت فيها نظريَّة التطوُّر في البيولوجيا "علميَّة"؛ ذاك لأنَّها الطريقة الوحيدة للتملُّص من الدليل الواضح لتجلِّي الحقيقة اللَّامادية أو المبدأ في عالم الطبيعة[1].

إنَّ ما يصعب فهمه هو تبنِّي وجهة النظر هذه من قبل عديد من المبشِّرين المسيحيين أو الباحثين الذين كتبوا عن تطوُّر الدين من المستوى البدائيِّ إلى تطوُّره الكامل في المسيحيَّة، ومن ثم تطبيق

**[1]- إن استعمال المناهج والفلسفات في دراسة الدين بأسلوب يوازي ما يصادفه المرء في العلم يتضح من القرن التاسع عشر وما بعده، وتأسيس ما يسمى بعلم الدين المشبع بالوضعية نفسهاهو ما يميز الفلسفات العلمية السائدة فى الوقت الراهن، ويمكن قول الشيء نفسه عن دور المفاهيم التطورية في دراسة كل من الدين والطبيعة.**

المنهج التاريخيِّ بكلِّيَّته لدحض أصالة الإسلام باعتباره رسالة من السماء[1]. وقد تسبب هذا المنظور في الإساءة إلى الإسلام بين جميع أديان العالم الرئيسة الأخرى في مجال تاريخ الأديان أو الأديان المقارنة، وكان هذا سببًا في جعل الباحثين لا يقدِّمون إسهامًا هامًّا في مجال الدراسات الإسلاميَّة[2]. ولكنَّ هؤلاء الباحثين الذين يرفضون أصالة الحديث على أساس ضعف الدليل التاريخي[3]، أو الذين يعدُّون القرآن مجرَّد تجميع لتعاليم اليهوديَّة – المسيحيَّة المشوَّهة بسبب ضعف المصدر الأصيل، فإنَّهم بالكاد يدركون أنَّ الحجج ذاتها يمكن أن تنقلب على المسيحيَّة نفسها، وقد فُعل هذا في الواقع ممن حاولوا دحض المسيحيَّة أو بعض مبادئها الرئيسة بعدم وجود أدلَّة أثريَّة، كما لو كانت الروح تحتاج إلى دليل على وجودها بخلاف طبيعتها التي يمكن للذكاء أن يفهمها إن لم تتشوَّه أو تُحجب بعوامل دخيلة.

لقد ذهبت تجاوزات التأريخيَّة بعيدًا لا سيما في مجال الدين حيث جرى اختزال ما له دلالة فطريَّة من وجهة النظر الدينيَّة إلى أثر لدلالة تاريخيَّة. وبدأ ردُّ الفعل من داخل ميدان الفكر الحديث ذاته في صور المذهب الفينومينولوجيِّ الظواهرتيِّ، وتغطي هذه المدرسة طيفًا واسعًا إلى حدٍّ ما يمسُّ أحد طرفيه المنظور التراثيَّ نفسه[4] ولكنَّه يقع في طرائقه في خطأ معاكس للتأريخيَّة، أعني، خطأ تجاهل الحقيقة الفريدة لكلِّ تجلٍّ للُّوغوس، وكلِّ وحي مع التراث سواء أكان تاريخيًّا أم ما بعد تاريخيٍّ، والذي ينبع من مثل الانفتاح على السماء، وبإصرار الظواهرتيَّة على قيمة ومعنى كلِّ ظاهرة دينيَّة بغضِّ النظر عن أصلها التاريخي، أصبح بعض الظواهرتيين جامعين للأفكار والرموز

---

**[1]- اعتقد عديد من المسيحيين مع ظهور الفلسفة التطورية وتطبيقها على دراسة الأديان أنه يمكنهم استخدام هذه الطريقة لصالحهم من خلال دراسة الأديان الأخرى كمراحل في الكمال التدريجي للدين، ونما وبلغ ذروته في المسيحية. ومع أن هذا النهج ترك الإسلام كحاشية محرجة ، ووفقًا للمنطق نفسه ، يجب أن تكون أكثر كمالا من المسيحية. والحقيقة، لا يمكن استخدام النهج التاريخي والتطوري البحت كوسيلة للدفاع عن أي دين، بما في ذلك الإسلام ، حيث لجأ بعض المدافعين المعاصرين إلى نفس الحجج التي استخدمها المدافعون المسيحيون في القرن التاسع عشر فيما يتعلق بالأديان الأخرى،لأنه بمجرد تقديم حجة تاريخية بحتة، تستند إلى كمال الدين في الزمن، هناك من يدعي أنه بمرور الزمن تصبح الرسائل الدينية الجديدة أكثر ملاءمة وتتجاوز «الإسلام» أو أن الإسلام نفسه لديه ما يتطور إلى شكل أعلى! يجب عدم الخلط بين العقيدة الإسلامية التراثية المتعلقة بنهائية الإسلام وكماله باعتباره الدين الأخير لهذه الدورة الإنسانية مع نظرية التطور في القرن التاسع عشر التي تسللت إلى أذهان عديد من الحداثيين المسلمين الذين كانوا حريصين على الدفاع عن الإسلام قبل هجمة الاستشراق الغربي أو هجمات بعض المبشرين المسيحيين.**

**[2]- تناول آدامز بالفعل هذا الموضوع فى كتابه**

**Ch. Adams in his, "The History of Religions and the Study of Islam," American Council of Learned Societies Newsletter, no. 25, iii-iv (1974): 1 -10.**

**[3]- إشارة الى أن هناك مبدأ في الفلسفة الإسلاميَّة لا يمكن بموجبه أن يكون نقص المعرفة أو الوعي بشيء ما دليلاً على عدم وجود ذلك الشيء، فعدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود). يبدو أنَّ العديد من العلماء المحدثين يتجاهلون تمامًا هذا المبدأ، والحقيقة أنهم يعكسون ميوله ويصرُّون على أنَّ ما هو غير معروف تاريخيًّا لا يمكن أن يكون موجودًا، وبالتالي يتجاهلون تمامًا التراث الشفهيَّ والمسألة الكاملة لنقل المعرفة والسلطة التي تكمن في صميم مفهوم التراث.**

**[4]- إن تفسير هـنري كوربان للظواهر باعتباره كشفًا عن المعنى الباطن للحقيقة (تأويل المصادر الإسلامية) وبعض الأعمال السابقة لإلياد أقرب إلى المنظور التراثي، في حين أن هناك عددًا من العلماء الإسكندنافيين الذين يسمون أنفسهم الفينومينولوجيين ولكن منظورهم - على أقل تقدير - بعيد عن منظور التراث باهتمامه بحقيقة الوحي والكون الذي يأتي به كل وحي إلى الوجود.**

الدينيَّة كما لو كانوا سيضعونها في متحف، بخلاف مفسِّري هذه الظواهر في ضوء التراث الحيِّ الذي تنتمي إليه هذه الظواهر. فضلاً عن ذلك، لم تنجح هذه المقاربة كثيراً في التعامل مع التراث "المجرَّد" مثل الإسلام مقارنة بالتراث الأسطوريِّ، وكذلك لم تتمكَّن من التمييز بين التجلِّيات الكبري للُّوغوس وما هو أقلُّ منه في العموميَّة، ولم تميِّز بين الأديان الحيَّة والمزدهرة وتلك التي تلاشت[1].

في ضوء ما تقدَّم، لم يكن عند معظم الفينومينولوجيين أساس ميتافيزيقيٌّ للدين يمكن على أساسه تفسير الظواهر باعتبارها ظاهرة لحقيقة باطنة noumenal، حيث إنَّ الظاهرة تعني المظهر، وتوحي من الناحية الاشتقاقيَّة حقيقة لما له ظهور[2]، ولكن النزعة الشكيَّة ما بعد الكانطيَّة في الفلسفة الأوروبيَّة جعلت المعرفة باطنة noumena باعتبارها موجودًا محالاً أو حتى سخيفًا حتى توضح كإمكان ينفتح على العقل البشريٌّ.

## خطيئة المنهج الفينومينولوجي في مقاربة الدين:

هناك من يطلقون على أنفسهم تسمية "الظواهرتيين"، ويتحدَّثون عن منهجهم باعتباره طريقًا لكشف المعنى الظاهر والوصول إلى الجوهر الباطن للصور والظاهرة، والمنهج الظواهرتيٌّ هو "كشف المخفي" (أو كشف المحجوب عند الصوفيَّة)[3]، ولكنهم كانوا الاستثناء وليس القاعدة، فقد سقطت الفينومينولوجيا في خطأ آخر حيث تجنَّبت التأريخيَّة وفضَّلت وصف الطقوس والرموز والصور والأفكار عن عالم روحيٍّ بعينه يمتلك معناها. مجمل القول، أنَّ المدرسة الظواهرتيَّة للدين المقارن، كما تطوَّرت فى ألمانيا والدول الإسكندنافيَّة خصوصًا، هي القطب المضادُّ للتاريخيَّة إلاَّ أنَّها تكميليَّة وتنتمي إلى عالم علمنة المعرفة التي ولدت كليهما[4]. وقد يستعمل التاريخ بطريقة مشروعة من دون الوقوع في خطأ التاريخيَّة، فيمكن أن يكون لديك وجهة نظر تاريخيَّة ولكنَّها

---

**[1]- هذا النقص في التمييز بين التجليات العامة والثانوية للروح والمراحل المختلفة للحالة الفعلية للديانات المختلفة يمكن العثور عليه في أعمال عالم بارز مثل Eliade ، الذي قدم إسهامات مثيرة للاهتمام في كل مجال من مجالات الدراسات الدينية باستثناء الإسلام.**

**[2]- عاد الفيلسوف المعاصر بارفيلد O. Barfield إلى هذا الموضوع التراثي في كتابه aving the Appearances; a Study in Idolatry, London, 1957، رغم معالجته فى سياق تطوري يدمر العلاقة الدائمة بين الحقيقة الظاهرة والباطنة، بغض النظر عما يسميه بارفيلد تحول الوعي البشري من المشاركة الأصلية إلى المشاركة النهائية See his chap. 21.**

**[3]- هذا هو التوصيف الذى قدمه كوربان للظواهرتية أنظر his En Islam iranien, vol. 1, p. xx.**

**[4]- ترتبط البنيوية بالأعمال الأنثروبولوجية عند ليفي شتراوس C.Levi Strauss ولكنها توغلت الآن في مجالات الفلسفة والنقد الأدبي والتاريخ وما إلى ذلك، وهي تستند على مبدأ أن جميع المجتمعات والثقافات تمتلك بنية ثابتة لا تتحول وهيكل مشترك. فسر البعض هذا الرأي على أنه يفضي إلى المنظور التراثي ويعارض التاريخانية المضادة للتراثات التي هيمنت على العلوم الاجتماعية لفترة طويلة، في حين أن الجزء الأخير من هذا التأكيد صحيح، ولا يوجد أي ضمان على الإطلاق بأن البنية مع التعددية تؤدي إلى التعاليم التراثية أكثر من الفينومينولوجيا إذا كانت المعرفة الميتافيزيقية المناسبة غير متوفرة. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يقول أنه إذا كانت هناك مثل هذه المعرفة، فيمكن دمج حدس بعينه من البنيوية في إطار تلك المعرفة مثل تلك الظواهرتية.**

علوم المبدأ
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

ليست تاريخيَّة بالمعنى المحدَّد للمصطلح. كذلك يمكن الحديث عن الفينومينولوجيا واستعمال منهج ظاهريٍّ من دون أن ينتهي إلى حالة جمع الأحافير العقيم الذي يحيط بالعديد من الأعمال الظواهرتيَّة المفترضة عن الدين، حيث إنَّها أعمال تخلو تمامًا من الشعور بالمقدَّس.

ثمَّة نهج آخر لدراسة الأديان يرى أنَّ لها الحقيقة نفسها، وأنَّها ليست نظامًا متعاليًا كما يؤكِّد التراث، بل هي نوع خارجيٌّ وعاطفيٌّ لا يسعها إلَّا أن تختزل الأديان لقاسمها المشترك. هذا النهج الذي ارتبط ببعض الحركات التي نشأت عن الهندوسيَّة الحديثة، يميِّز بين عدد من الحركات الدينيَّة التوفيقيَّة والتلفيقيَّة، فضلاً عن الجمعيَّات والمؤتمرات التي تأسَّست بهدف خلق تفاهم بين الأديان إلَّا أنَّها كانت من دون منظور فكريٍّ يجعل هذا التفاهم ممكنًا. إنَّ ما يميِّز هذا النهج هو النزعة العاطفيَّة التي تضادِّ التمييز الفكريَّ والتأكيد على المذهب باعتباره كيانًا مغالطًا و"ضدَّ الروحانيَّة" بجانب افتراض الكليَّة التي تعارض خصوصيَّة كلِّ تراث على مستوى تلك الخصوصيَّة، وبالتالي تدمِّر المقدَّس على المستوى الملموس باسم كليَّة غامضة أو عاطفيَّة، وهي في الحقيقة محاكاة ساخرة للكليَّة التي يتصوَّرها التراث.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا النهج في أكثر أشكاله إيجابًا، يرتبط بنوع من الروحانيَّة تعتمد على "بهاكتي" أو الحب الذي يبتلع تعدُّديَّة الصور المقدَّسة في دفء أحضانه من دون الاهتمام بالتمييز المتجذِّر في هذه الصور، وفي أسوأ عاطفيَّته ضعفًا يقود إلى لا مكان، ويتحاشى أيَّ جوهر. وعلي أية حال، هو يعجز عن اختراق معنى الصور المقدَّسة لأنَّه لا يقبل حتى دلالة هذه الصور على مستواها. ويمكن لمثل هذا المنظور أن يوجد قدر الإمكان في عالم تتخلَّله الروحانيَّات مثل الهند التراثيَّة، ولكنه كان دومًا يكتمل بمنظور يعتمد على التمييز، ومحميٍّ بإطار للتراث ذاته[1]. وقد أدَّى في العالم الحديث عادة، وبشكل غير مباشر، إلى تعزيز عمليَّة علمنة المعرفة وتدمير المقدَّس ذاته بتقليل أهميَّة المعرفة والصور حتى لو كان لها طابع مقدَّس.

## التصوُّف والدين:

غنيٌّ عن القول أنَّ هذا النهج يعتمد عادة على البُعد الصوفيِّ للأديان التي يدرسها، ولكن تقديره للتصوُّف في أفضل حالاته يقتصر على النوع المرتبط بالحبِّ، وفي كثير من الحالات يعالج التصوُّف المتدنيّ الذي يرادف عدم الفهم والتفكُّك والغموض، والذي يقف في القطب المعاكس للمنظور

[1]- يقدم بهاكتي في التراث الهندي الإطار البصيري الضروري؛ بمعنى ان التراث كان اعتقادًا عندهم. ولذا إذا انفصلت روحانية بهاكتي عن الإطار الجوهري لما تحتضنه، يمكن أن يؤدي إلى انحرافات خطيرة على المستوى الفكري، وأخيرا تحريف التراث باسم وحدة الأديان التي تنفشى اليوم، وغالبًا ما تُحدد بحركة أو بأخرى من أصل هندي.

الحكميِّ إذا بقي التصوُّف على طابعه الإيجابيِّ الذي يهتم بالأسرار الإلهيَّة بدلاً من استعماله في معناه المحقِّر. إنَّه ضدَّ هذا النهج المفرط لدراسة الأديان على أساس ما يُسمَّى بالروحانيَّة الكليَّة التي تتعلَّق بالتصوُّف إلاَّ أنَّها تتخلَّى عن المحتوى البصيريِّ، وهذا ردُّ فعل قائم بين عديد من باحثي الدين الذين بدأوا يشيرون إلى الاختلافات بدلاً من التشابهات بين الأديان والصور المقدَّسة المختلفة مع الاحتفاظ بمسافة نقديَّة من أيِّ ادِّعاء لوجود وحدة كامنة وراء التنوُّع الصوريِّ، ولكنَّ هؤلاء الباحثين في العادة عجزوا عن التمييز بين الوحدة التي تتجاوز الصور والوحدة المفترضة التي تتجاهل الصور، أو بالحري تسعى لصهرها في حلٍّ لا يؤدِّي تجلُّطه إلى تخثُّرات الأفكار الدينيَّة التي تميِّز ما يسمَّى بالتوليف الدينيِّ للعالم الحديث. وتكمن الوحدة من الناحية الميتافيزيقيَّة في القطب المضادِّ للتشاكل[1]، واختزال الأديان على الأقل في قاسم مشترك باسم وحدة أديان جنس البشر الذي لا يزيد عن كونه مماحكة "للوحدة المتعالية للأديان" التي تميِّز وجهة النظر التراثيَّة.

وجه عدد من الباحثين في الآونة الأخيرة انتباههم إلى التصوُّف ذاته ليبيِّنوا أنَّه يهتمُّ بتفاصيل الدين وأشكاله النوعيَّة والحصريَّة وليس بالأفكار الكليَّة كما ادَّعى أنصار كليَّة الدين القائمة على التصوُّف الذي ذكرناه بالفعل[2]. وهم يزعمون أنَّ القباليين في اليهوديَّة، على سبيل المثال، اهتمُّوا بالجوانب التفصيليَّة للنصِّ العبريِّ في التوراة مثلما اهتمَّ الصوفيون بالنص العربيِّ في القرآن بدلاً من الاهتمام بالأفكار الكليَّة "المجرَّدة". ويشير هؤلاء المفكِّرون إلى أهميَّة اللُّغة المقدَّسة والكتاب المقدَّس باعتبارهما منبعًا للمعتقدات والتعاليم الصوفيَّة، ويشدِّدون على الدور الأساس الذي تقوم به الحروف والكلمات والأصوات والنحو وجوانب أخرى للُّغة تُستعمل في النصوص المقدَّسة للتصوُّف الذي تُعنى به. هؤلاء النقاد يعيدون التأكيد على الصور المقدَّسة، ويعتبر نقدهم منصفًا وضروريًّا لتلك الأفكار والتعاليم التي تقدِّم التصوُّف باعتباره لا صوريًّا من دون الإشارة إلى الأهميَّة القاطعة للصورة المقدَّسة باعتبارها وسيلة ضروريَّة للغاية لبلوغ اللاَّصوريِّ، إلاَّ أنَّ وعيهم قد يقصر تمامًا بهذه الحقيقة، فالصورة ليست صورة فحسب باعتبارها حدودًا وتجزيئًا بل تنفتح على اللاَّنهائيِّ واللاَّصوريِّ. فالقباليون يبدأون بالنصِّ العبريِّ لا بالأوبنيشياد السنسكريتيَّة، ولكن حين يتحدَّثون عن اللاَّنهائي En-Sof يتعاملون مع تلك الحقيقة التي يمكن للمرء أن يدركها على أنَّها الحقيقة نفسها التي تهتمُّ بها مدرسة أدفايتا في الفيدنتا. أمَّا معارضة هؤلاء الباحثين لعاطفة التوفيق، رغم أنَّه صحيح جزئيًا، فهو ردُّ فعل متذبذب للطرف الآخر، ويجسِّد مثالاً في سلسلة الأفعال وردودها التي

**[1]- للتمييز بين الوحدة والتوحيد أنظر .R. Guenon, The Reign of Quantity, pp. 63-69**

**[2]- See, for example, S. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," in S. Katz (ed.), Mysticism and Philosophical Analysis, New York, 1978, pp. 22- 74; and also idem, "Models, Modeling and Religious Traditions" (in press).**

تميِّز كثيراً الحياة العقليَّة والنشاط العلميَّ في العالم الحديث.

لقد وجدت الاختزاليَّة الكامنة في ما يمكن تسميته بالنهج التعاطفيِّ تجاه وحدة الأديان تعبيراً جديدًا في حركات مسكونيَّة عدَّة في المسيحيَّة برزت في العقود القليلة الماضية، ولا ينطبق هذا على المسكونيَّة داخل الدين المسيحيِّ بين تكتُّلات وكنائس عدَّة فحسب، بل أيضًا في ما يختصُّ بعلاقة المسيحيَّة وأديان أخرى[1]. ورغم أنَّه غالبًا ما يُستند إلى المقصد الإيجابيِّ المتجسِّد في خلق فهم أفضل للأديان الأخرى. ومعظم مناصري الحركة المسكونيَّة يضعون التفاهم المتبادل فى التكامل التام لتراث ما، لدرجة أنَّ بين اللَّاهوتيين المسيحيين من يدعون المسيحيين إلى الكف عن الإيمان بالتجسُّد حتى يفهموا المسلمين ويفهمهم المسلمون[2]، ويمكن للمرء أن يتساءل لماذا يظلون مسيحيين ولا يعتنقون الإسلام جميعًا؟ ويتوقَّع عديد من المسكونيين أنَّ يتحوَّل الناس من ديانات مختلفة بإجراء حوار دينيٍّ، وباستمرار هذا الحوار قد تتحوَّل الأديان ذاتها[3]. مع ذلك لا يكلِّف المرء نفسه عناء التساؤل عما يمكن أن يتحوَّل، بافتراض أنَّ الفهم الأفضل في حدِّ ذاته هو

---

**[1]- رغم أن عديد من هؤلاء مثل ماسينيون كانو مهتمين بالحركة المسكونية فى فضاء المسيحية، فقد أولوا اهتمامًا بالدلالة الروحية للأديان الأخرى، لذا سرعان ما ارتبطت المسكونية عمليًا بالحداثة داخل الكنيسة، وفى حالات عديدة خلال قرنين أصبحت المسكونية صورة كاريكاتورية لاهتمام التراث بالوحدة المتعالية للأديان.**

**[2]- أنظر على سبيل المثال:**

**J. Hick, "Whatever Path Men Choose is Mine," in Hick and B. Hebblethwaite (eds.), Christianity and Other Religions, Philadelphia, 1980, pp. 171- 90.**

**- ل. سويدلر L. Swidler محرر مجلة الدراسات المسكونية Ecumenical Studies وهى أحدى المجلات الرائدة فى مسألة الحوار بين الأديان، وسويدلر من المهتمين بجدية بالتفاهم الأفضل بين الأديان، يكتب قائلًا: نعنى بالحوار هنا حديث حول موضوع بين اثنين أو أكثر مختلفي الآراء، والهدف الأولي من الحوار هو ان يتعلم كل مشارك من الآخر، يستمع المسارك للآخر بانفتاح وتعاطف بقدر ما يستطيع ليفهم موقف الآخر بدقة وبواطنه قدر الإمكان، ويتضمن هذا الموقف تلقائيًا افتراض أن موقف المشارك قد يكون مقنعًا للغاية فيستوجب علينا تغيير موقفنا، ويعنى هذا أن هناك خطرًا فى الحوار: حيث إننا نضطر إلى التغيير، وقد يكون التغيير مزعجًا، ولكن هذا هو الهدف من الحوار والتغيير والتطوير.....**

**وأشير فى الختام إلى أن هناك ثلاثة مراحل للحوار بين الأديان ، ففي المرحلة الأولى نتخلث من المعلومات الخاطئة عن بعضنا بعض، ونعرف بعضنا بعض بما نحن عليه بالفعل، فى المرحلة الثانية نبدأ فى تمييز المشارك ونقاربها مع تراثنا، على سبيل المثال، فى الحوار البروتستانتى – الكاثوليكي، تتعلم الكاثوليكية التوكيد على الكتاب المقدس وتتعلم البروتستانتية تقدير النهج الأسرارى للحياة المسيحية، وكلاهما يرتبط تراثيًا بالمجتمع الدينى الآخر، وإذا جادين ومثابرين ومرهفين بما يكفى فى الحوار فإننا ندخل إلى المرحلة الثالثة، هنا نبدأ معًا فى استكشاف مجالات جديدة للحقيقة والمعنى والحق الذي لم يكن أحد منا على دراية به من قبل، ونتواجه وجهًا لوجه مع هذا البعد الجديد غير المعروف لنا، وهو بعد للحقيقة فحسب نتج عن التساؤلات والاستقصاءات التى هى منتوج هذا الحوار، لذا نجرؤ على قول أن الحوار المتواصل بصبر يمكن أن يصبح أداة لوحي جديد.**

**From the Foreword of Swidler to P. Lapide and ). Moltmann, Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine, Philadelphia, 1981, pp. 7- 15.**

**[3]- ل. سويدلر L. Swidler محرر مجلة الدراسات المسكونية Ecumenical Studies وهى أحدى المجلات الرائدة فى مسألة الحوار بين الأديان، وسويدلر من المهتمين بجدية بالتفاهم الأفضل بين الأديان، يكتب قائلًا: نعنى بالحوار هنا حديث حول موضوع بين اثنين أو أكثر مختلفي الآراء، والهدف الأولي من الحوار هو ان يتعلم كل مشارك من الآخر، يستمع المسارك للآخر بانفتاح وتعاطف بقدر ما يستطيع ليفهم موقف الآخر بدقة وبواطنه قدر الإمكان، ويتضمن هذا الموقف تلقائيًا افتراض أن موقف المشارك قد يكون مقنعًا للغاية فيستوجب علينا تغيير موقفنا، ويعنى هذا أن هناك خطرًا فى الحوار: حيث إننا نضطر إلى التغيير، وقد يكون التغيير مزعجًا، ولكن هذا هو الهدف من الحوار والتغيير والتطوير.....**

الغاية النهائيَّة بدلاً من فهم عالم آخر من عالم المعنى والصورة المقدَّسة بالحفاظ على تراث المرء.

من المهمِّ القول أنَّ هذا المنظور يستبدل السلطة الإلهيَّة بالفهم الإنسانيِّ، ولا يسعه إلَّا السقوط في نوع من الإنسانيَّة، لا يؤدِّي إلَّا إلى إضعاف ما تبقَّى من الدين، وهذا حقًا صورة من العلمانيَّة والحداثة رغم احترامه للأديان الأخرى، ويمارسه رجال ونساء من أصحاب المعتقدات الدينيَّة[1]، ولهذا السبب كلَّما زادت قوة سيطرة الدين على جماعة بشريَّة أو فرد قلَّ الاهتمام بما يسمَّى الآن بالمسكونيَّة في هذه الدائرة أو لهذا الشخص، والأحرى أنَّ مجمل العالم المسكونيَّ ومن ثمَّ ابتلاع الإنسانيَّة جمعاء لما توجِّهه المسكونيَّة في إطار معناها (عالم الصالحين oikoumene) جعل المسكونيَّة الحديثة كتلة غير منتظمة تهدف إلى حلِّ كلِّ الصور ومحو فروقها من حقائق مختلفة عدَّة بوضعها داخل جوهر بعينه بأفضل تركيب، ويمكن للمرء اكتشاف أنَّ في هذه الحركة المسكونيَّة الراهنة افتقار التمييز بين ما هو فوق الصوريِّ وما دونه، وينجم هذا عن فقدان ميتافيزيقا متكاملة في الغرب في العصر الحديث.

## أطوار الحوار بين الأديان:

لا بد من الإشارة في هذا المقام إلى أنَّ هناك ثلاث مراحل للحوار بين الأديان، ففي المرحلة الأولى نتخفَّف من المعلومات الخاطئة عن بعضنا البعض، ونعرف بعضنا بعضًا بما نحن عليه بالفعل، وفي المرحلة الثانية نبدأ بتمييز المشارك ونقاربها مع تراثنا، على سبيل المثال، في الحوار البروتستانتي – الكاثوليكي، تتعلَّم الكاثوليكيَّة التوكيد على الكتاب المقدَّس وتتعلَّم البروتستانتيَّة تقدير النهج الأسراريِّ للحياة المسيحيَّة، وكلاهما يرتبط تراثيًّا بالمجتمع الدينيِّ الآخر، وإذا كنَّا جادّين ومثابرين ومرهفين بما يكفي في الحوار فإننا ندخل إلى المرحلة الثالثة، هنا نبدأ معًا في استكشاف مجالات جديدة للحقيقة والمعنى والحق الذي لم يكن أحد منا على دراية به من قبل، ونتواجه وجهًا لوجه مع هذا البعد الجديد غير المعروف لنا، وهو بعد للحقيقة فحسب نتج من التساؤلات والاستقصاءات التي هي منتوج هذا الحوار، لذا نجرؤ على قول أنَّ الحوار المتواصل بصبر يمكن أن يصبح أداة لوحي جديد.[2]

حريٌّ القول أنَّ بناء علاقة وطيدة بين الأديان في المسكونيَّة يضمن نظيراً سياسيًّا مباشرًا أو متخفِّيًا، وقد بذلت محاولات عدة لإقامة حوار بين ديانتين أو أكثر وكانت الغايات السياسية في

---

**[1]- لا نعني أن كل الحركات تقارب بين الأديان، والتي تعتبر مسكونية بالمعنى الاشتقاقي هي جزء من هذا النوع من الحركة المسكونية التي تضم مختلفة داخل كل من الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية.**

**[2]- From the Foreword of Swidler to P. Lapide and ). Moltmann, Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine, Philadelphia, 1981, pp. 7 -15.**

الحسبان[1]، ويصدق هذا على الإسلام والمسيحيَّة بنحوٍ خاصٍّ[2]، ومؤخَّرًا على اليهوديَّة والإسلام[3]، والأمر كذلك في الهند بين الإسلام والهندوسيَّة، وفي مناطق أخرى من العالم أيضًا. ورغم نبل جميع المحاولات في السعي لخلق تفاهم أفضل بين الناس، وأهميَّة إدراك دلالة العناصر الدينيَّة بوصفها حقائق سياسيَّة واجتماعيَّة أساسيَّة، فقد تسبَّب استعمال الدين كأداة لبلوغ غايات سياسيَّة في صرف هذه الأنواع من الدراسات إمَّا إلى ابتذال دبلوماسيٍّ أو تبسيط زائف قد حل ببساطة فوق الاختلافات الموجودة بين الصور المقدَّسة، ولن يفسِّر أيُّ قدر من المشاعر الأخويَّة لماذا يرسم المسيحيون الأيقونات ولا يرسمها المسلمون، ولماذا ينبغي لكلٍّ منهم احترام منظور الآخر لا بالتسامح بل بالتفاهم؟[4].

وكان من نتيجة رفض اتِّباع أحد هذه المسارات لفهم الأديان بروز خلاف وذاتيَّة وإقصائيَّة

---

[1]- ولا يقصد بهذا المعنى اذراء حيث من المنطقي تمامًا استعمل كل الوسائل الممكنة لإحلال السلام بين الشعوب بشرط ألا يُضحي بالحقيقة الدينية في هذه العملية، ولايمكن التضحية بالحقيقة من أجل أى شيء حتى لو كان السلام، لأن السلام القائم على الباطل بلا قيمة دومًا.

[2]- أما فيما يتعلق بالمسيحية والإسلام فقد عقدت اجتماعات ومؤتمرات رسمية شاركت فيها الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمى والكنائس البروتستانتية الفردية خارج المجلس العالمى أنظر **ee, for example, the journal Islamochristiana,** **published by the Pontificio Instituto di Studi Arabi in Rome** والتى تحتوي معلومات شاملة عن المؤتمرات والحوارات المسيحية الإسلامية بالإضافة إلى بعض المقالات ذات الأهمية العلمية حول هذا الموضوع. أما بالنسبة لمجلس الكنائس العالمي وأنشطته في هذا المجال، انظر **see S. Samartha and J. B. Taylor (eds.), Christian-Muslim Dialogue, Geneva, 1973; also Christians Meet Muslims: Ten Years of Christian-Muslim Dialogue, Geneva, 1977.** وهناك أعمالاً عدة لعلماء معنيين فى هذا المجال بما فيهم كريج **K. Cragg** الذى تَرجم إلى اللغة الإنجليزية وهو مدينة الخطأ.

**City of Wrong: A Friday in Jerusalem by Kamel Hussein, Amsterdam, 1959, and written many works on Islamic-Christian themes including Alive to God: Muslim and**

**Christian Prayer, New York, 1970; and The Call of the Minaret, New York, 1965; also D. Brown, Christianity and Islam, 5 vols., London, 1967- 70; and from the Islamic side H. Askari, Inter-Religion, Aligarh, 1977. M. Talbi, M. Arkoun.**

وعديد من العلماء المسلمين نشطوا فى هذا النهج خلال السنوات القليلة الماضية، ولكن الغريب لم يستعملوا إلا القليل من المنظور الحكمى ليقيموا فهمًا باطنًا للدين الآخر بقدر الممكن، وكان لويس ماسنيون أحد الكاثوليك الورعين، واعتبره علماء المسلمين منارة للعلماء الكاثوليك وللحوار الإسلامى المسيحى أنظر

**See G. Bassetti-Sani, Louis Massignon—Christian Ecumenist, Chicago, 1974; also Y. Moubarak (ed.), Verse et controverse, Paris, 1971.**

يتابع المحرر هنا سلسلة من الأسئلة والردود مع علماء المسلمين، وهو كان طالبًا عند ماسنيون، وهو يحاول أن يعكس بعض اهتمامات معلمه فى التفاهم الإسلامى المسيحى.

[3]- لم يبدأ الحوار الديني الجاد بين الإسلام واليهودية المستقلة عن المسيحية على محمل الجد إلا مؤخرًا بسبب الظروف السياسية السائدة في الشرق الأوسط، لوكن لا بد أن يكون ذات أهمية كبرى إذا أخذ على محمل الجد على محمل الجد وفي سياق الإطار التراثى لكلا التراثين.

[4]- رغم أن التسامح أفضل من عدم التسامح مع الأديان الأخرى، فمن المؤكد أن هذا ليس كافيًا لأنه يشير ضمنًا أن الدين الآخر باطلاً ومع ذلك يتسامح معه، إن فهم العوالم المختلفة ذات الشكل المقدس يعني أننا نصل إلى قبول الديانات الأخرى ليس لأننا نريد أن نتسامح مع إخواننا من البش، ولكن لأن هذه الديانات الأخرى حقيقية وتأتي من الله، وهذا المنظور لا يعني بالطبع أنه يجب على المرء أن يتسامح مع الباطل بحجة أن شخصًا ما أو مجموعة ما تؤمن به.

دينيَّة، وتعصُّب لا ينقص العصر الحديث بالتأكيد؛ حيث إنَّ هذه السمات ليست مجرَّد خصائص لأناس ما قبل الحداثة كما ادَّعى أبطال التقدُّم منذ قرن أو اثنين مضَيا. والجدير بالملاحظة أنَّ هؤلاء الإقصائيين الذين يعارضون الأديان الأخرى عادة ما يكونون من ذوي النزعة الدينيَّة، وتنشأ معارضتهم من واقع أنَّهم ملكوا الإيمان وأنَّ للدين عندهم معنى، وهم يهاجمون هذا الجمع لكونهم متحاملين أو متعصِّبين ويدَّعون أنهم ليسوا كذلك؛ وكفُّوا عن تناول الدين على محمل الجدِّ، ولذا يمنحونهم مزية على المجموعة الأولى، وتنشأ المعضلة بالتحديد حين يرتبط المرء بدين بعينه يؤمن به ويجد فيه معنى للَّانهائي. والنقد الذي يمكن أن يوجه للإقصائيين الدينيين لا يتمثَّل فى إيمانهم القويِّ بدينهم، فهم يملكون الإيمان ولكنهم يفتقرون إلى المعرفة المبدئيَّة، وهذا النوع من المعرفة يخترق العوالم الغريبة للصورة، ويُظهر معناها الباطني[1]. وهناك بالطبع من يثبط عزمهم مما يظهر لهم كعقبة أداتيَّة للفهم البصيريِّ، ويسعون لتوكيد قطب الإيمان فى الحوار بين الأديان[2]، ومن ثم يظلُّ عنصر المعرفة لا غنى عنه؛ لأنَّ العلاقة الأساسيَّة بين المعرفة والإيمان ذاته[3] مثل الدور الذي يمكن أن تلعبه المعرفة وحدها في تجلية عالم دينيٍّ غريب.

هذه اللَّمحة السريعة للدراسات الدينيَّة اليوم تكشف عن قصور الطرائق السائدة من منظور تراثيٍّ ووجهة النظر الحكميَّة التي تكمن في صميمها، رغم أنَّ كلَّ طريق قد يحمل بعض الجوانب الإيجابيَّة أو المزايا. وعلى المرء أن يختار بين الإقصائيَّة التي قد تدمِّر المعنى الحقيقيَّ للعدالة الإلهيَّة والرحمة، وبين ما يُسمَّى بالشموليَّة التي قد تدمِّر العناصر الثمينة للدين الذي يعتقد المؤمنون أنَّه جاء من السماء. وهناك خيار بين المطلقيَّة التي تهمل كلَّ تجلِّيات المطلق إلَّا ذاته وبين النسبيَّة التي تدمِّر المعنى الحقيقيَّ للمطلقيَّة. وقد يُقدم المرء على اختزال كلِّ الحقائق الدينيَّة إلى تأثيرات تاريخيَّة، أو اعتبارها حقائق يجب دراستها من دون الرجوع إلى الكشف التاريخيِّ لتجلٍّ بعينه للُّوغوس، لذا عليه إمَّا أن يقبل الآخر من أجل التوافق، أو في أفضل الحالات من أجل المحبة، أو يناهض الآخر ويقاتله بوصفه خصمًا يجب دحضه بل وحتى تدميره لوجهة نظره التي تعتمد على الخطأ وليس الصواب. وقد يُواجه المرء ببدائل لعدم دراسة الأديان الأخرى مطلقًا،

---

**[1]- في الأزمنة العادية عندما كانت كل البشرية تعيش كعالم منفصل ، من الواضح أن هذه المعرفة لم تكن ضرورية إلا في ظروف استثنائية، وضرورة مثل هذا الاختراق في عوالم أخرى ذات شكل ومعنى مقدس تزداد لدرجة أن العالم الحديث يدمر التجانس الديني لجماعة بشرية.**

**[2]- يجب ذكر سميث W. C. Smith باعتباره واحدًا من أبرز علماء الدين الغربيين الذين شددوا على أهمية الإيمان في دراسة الأديان. انظر على سبيل المثال**

**his Faith of Other Men; Belief and History, Charlottesville, Va., 1977; and Faith and Belief.**

**[3]- حول العلاقة بين الإيمان والمعرفة انظر**

**Schuon, Stations of Wisdom, chap. 2, "Nature and Argument of Faith," and his Logic and Transcendence, chap. 13, "Understanding and Believing.".**

والبقاء متديِّنًا حقًّا فى تراثه (رغم أنَّ هذا ليس قابلاً للتطبيق لدى من يتأثَّرون بحقيقة ونعمة هذه الديانات وجمالها)، أو دراسة تلك الأديان على حساب ضياع إيمانه أو في أفضل الأحوال تذبذب هذا الإيمان.

يواجه الإنسان المعاصر هذه البدائل في زمن يسبِّب فيه وجود الديانات الأخرى مشكلة وجوديَّة بالنسبة إليه تختلف تمامًا عمَّا واجهه أسلافه، وإذا كان هناك بعد جديد وهامٌّ للحياة الدينيَّة والروحيَّة فهو عبارة عن عوالم أخرى ذات معنى وصورة مقدَّسة، لا بوصفها حقائق وظواهر أثريَّة أو تاريخيَّة بل بوصفها حقيقة دينيَّة، مع ضرورة العيش فى نظام شمسيٍّ واحد والالتزام بقوانينه، مع العلم أنَّ هناك أنظمة شمسيَّة أخرى، وحتى التقدُّم لمعرفة شيء من إيقاعاتها وتناغمها، ومن ثم اكتساب رؤية لمطاردة جمال كلٍّ منها بوصفه نظامًا كوكبيًّا وهو كذلك لمن يعيشون فيه، يجب أن تُستضاء بشمس نظام كوكبك ليتعيَّن عليك أن تعرف بقوة الذكاء الرائعة، ولتعرف بالتوقع، من دون "وجود"، أنَّ لكلِّ نظام شمسيٍّ شمسَه، فكلاهما شمس وشمس، وكيف للشمس التي تشرق كلَّ صباح وتضيء عالمنا غير الشمس ذاتها؟.

إنَّ هذه الدلالة الحاسمة لدراسة الأديان في عوالم متعدِّدة للصورة المقدَّسة تلائم المنظور التراثيَّ والمعرفة المبدئيَّة التي تكمن فى قلبه، وتصبح واضحة للإنسان المعاصر الذى يواجه مثل هذه المشكلة "الوجوديَّة" العميقة، والحل الذي يقدِّمه التراث لفهم وجود الأديان المختلفة جعل دور الدين نسبيًّا بما هو نتيجة لأحد التطبيقات الملائمة للمعرفة الحكميَّة أو المبدئيَّة والتي هي خالدة في ذاتها، وهذا النوع من المعرفة يمكن أن يؤدِّي مثل هذه المهمة؛ لأنَّها معرفة ذات طابع مقدَّس ومعرفة مطلقة مقدَّسة بذاتها في آن.

يدرس التراث الأديان من وجهة نظر العلم المقدَّس الذي يميِّز بين المبدأ والتجلِّي، والماهيَّة والصورة، والجوهر والعرض، والباطن والظاهر. إنَّه يضع المطلقيَّة على مستوى المطلق، مؤكِّدًا على نحو قاطع أنَّ المطلق هو المطلق، ويرفض أن يقترف الخطأ الجوهريَّ في نسب المطلقيَّة للنسبيِّ، ذلك الخطأ الذي تعدُّه الهندوسيَّة والبوذيَّة أصل وجذر كلِّ جهل، ومن ثمَّ فإنَّ كلَّ تحديد للمطلق هو بالفعل في عالم النسبيَّة، ووحدة الأديان في المقام الأول توجد في هذا المطلق، وهي الحق والحقيقة في آن، وأصل كلِّ وحيٍ وكلِّ حقٍّ. وحين يهتف الصوفيون بمذهب وحدة الواحد فإنَّهم يؤكِّدون هذا المبدأ الأساسيَّ الذي قد يُنسى، وعلى مستوى المطلق هذا فحسب تتشابه تعاليم الأديان، ومن دونه هناك توافقات لترتيب أكثر عمقًا ولكن ليس هو التجانس. فالأديان المختلفة مثل لغات عدة تتحدَّث عن هذه الحقيقة الفريدة كما تُجلى ذاتها في عوالم مختلفة وفقًا لإمكاناتها

المثاليَّة الباطنة، ولكن تركيب هذه اللغات ليس متشابهًا، ونظرًا لأنَّ كلَّ دين يأتي من الحقِّ، فإنَّ كلَّ شيء في الدين المقصود ينكشف باللُّوغوس المقدَّس والذي يجب اعتباره وتعزيزه عند توضيحه بدلاً من اختزاله إلى دلالة في اسم لبعض أنواع الكليَّة المجرَّدة.

إنَّ المنهجية التراثية لدراسة الأديان تؤكِّد"الوحدة المتعالية للأديان" على نحو قاطع، وحقيقة أنَّ "كلَّ المسارات تؤدِّي إلى القمَّة نفسها"، فهي تحترم بعمق كلَّ خطوة على كلِّ مسار، وكلَّ علامة إرشاديَّة تجعل الرحلة ممكنة فلا يمكن الوصول إلى القمة من دونها، ويسعى إلى اختراق معنى الطقوس والرموز والصور والمذاهب التي تشكِّل عالمًا دينيًّا بعينه، ولا يحاول إقصاء هذه العناصر جانبًا أو اختزالها إلى شيء آخر غير ما هي عليه داخل هذا العالم المتميِّز للمعنى الذي أبدعه الله بوحي بعينه للُّوغوس، فهو على وعي تامٍّ كما هو الحال فى دراسات الظواهرتيين لقيمة ومعنى طقس أو رمز بعينه، بغضِّ النظر عن أصله التاريخيِّ، مدركًا فى الوقت نفسه معنى الوحي سواء في الأصل الزمنيِّ للدين أم تكشُّفه اللاَّحق في التاريخ. ويدرك هذا المنظور ما يعنيه طقس وفكرة أو رمز بعينه في سياق تراث معينَّ كما تجلَّى في التاريخ لا بوصفه شيئًا في حدِّ ذاته قد أُستخرج من عالم روحيٍّ بعينه، وبالتالى يتحاشى خطأ كلٍّ من التأريخيَّة وهذا النوع من الظواهرتيَّة المجدبة المذكوره أعلاه يشارك في خلل التأريخية الذي لا يُصفح في دراسة الحقيقة المقدَّسة بتجريدها المقدَّس منها، كما أنَّه يعارض أشكال الاختزال، أو التوحيد العاطفيِّ، أو حتى تقارب الأديان، الذى يُجحف الاختلافات الموجودة والعبير الروحي المتفرِّد[1]، وعبقريَّة كلِّ تراث يريده الله لضرورة تمييز الأديان وقبولها لكلِّ ما يتضمَّنه دين بعينه باعتباره قد جاء من الله، وبالتالي وجب عدم تنحيته جانبًا لأيِّ سبب.

## نظريَّة المطلق النسبيُّ وتعدُّديَّة الأديان:

إن أحد المفاهيم المفتاحيَّة في فهم دلالة تعدُّديَّة الأديان هو "المطلق النسبيُّ" الذي يبدو للبعض متناقضًا، ولكن بفهمه تتجلَّى أهميَّته. فكما ذكرنا سلفًا، أنَّ المطلق وحده هو المطلق، وكلُّ تجلٍّ له في صورة وحيٍ يخلق عالمًا من المعنى والصورة المقدَّسة بتحديدات وأقانيم بعينها، وتظهر الأقانيم الإلهيَّة أو اللُّوغوس داخل عالم بعينه على أنَّها مطلقة من دون أن تكون مطلقة في ذاتها، وفي هذا العالم سواء أكانت حقيقة " المطلق النسبيِّ" هي اللُّوغوس ذاته أو تحديد بعينه للألوهيَّة الأسمى، فهي مطلق من دون أن يكون مطلقًا بما هو. فلو كان المسيحيُّ يرى أنَّ الإله ثالوث أو

[1]- هذا الطرح تناوله شوان فى عديد من أعماله الحديثة بما فيها كتاب الصورة والجوهر فى الأديان
**Formes et substance dans les religions.**

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

المسيح مثل اللُّوغوس، وتمسَّك بهذا الاعتقاد بالمعنى المطلق، فقد يُفهم هذا من وجهة النظر الدينيَّة تمامًا، أمَّا من الناحية الميتافيزيقيَّة فقد يُنظر إليه بوصفه مطلقًا نسبيًّا، حيث إنَّ الإلوهيَّة في لانهائيَّتها ووحدتها فوق كلِّ نسبيَّة.

ويمكن للمعرفة المبدئيَّة أن تدافع عن صفة المطلق التى يراها أتباع كلِّ دين في معتقداتهم ومذاهبهم، والتي من دونها لن يتَّبع البشر دينًا بعينه، ومن ثمَّ تستمرُّ هذه المعرفة في تأكيد الحقيقة الأولى بأنَّ المطلق وحده هو المطلق، وبالتالى يظهر أنَّ ما دون المطلق في تراث بعينه هو مطلق نسبيٌّ، وهكذا فإنَّ مؤسِّس كلِّ دين هو تجلٍّ للُّوغوس الأسمى، وكتابه المقدَّس تجلٍّ خاص للكتاب الأسمى أو ما يسمِّيه الإسلام "أم الكتاب"، والكتاب المقدَّس صياغة عقائديَّة ولاهوتيَّة لطبيعة الألوهيَّة والألوهيَّة بما هي، والباطنيَّة وحدها يمكنها اكتشاف أثر المطلق في العوالم المتعدِّدة للصورة والمعنى المقدَّس، ومن ثمَّ ترى المطلق خلف كلِّ الصور في مقام اللَّاصوريِّ.

في الحقيقة أنَّ كلَّ تجلٍّ للنموذج الأصليِّ يمثِّل بعض جوانب الطبيعة الإلهيَّة، وكلَّ دين يتجلَّى على الأرض انعكاسًا للنموذج الأصليِّ ويقيم في الألوهيَّة ذاتها، ودعنا نقول إنَّ الحقيقة الكليَّة لكلِّ تراث سواء في الإسلام أم في المسيحيَّة، كما هو فى موجود فى ما وراء التاريخ ومن خلال ما يتكشَّف في الحياة التاريخيَّة المحدَّدة، لا يزيد عما هو محتوى في النموذج الأصليِّ. والاختلاف في هذه النماذج الأصليَّة هو ما يحدِّد شخصيَّة كلِّ دين، فكلُّ نموذج أصليٍّ يمكن أن يُقارن بشكل هندسيٍّ منتظم مثل الشكل المربَّع أو الشكل السداسيِّ، وكلاهما شكلٌ هندسيٌّ منتظم ولكن له صفات وخصائص مختلفة. وتعكس النماذج الأصلية مركزًا بعينه، ويمكن احتواؤها في محيط واحد شامل للعديد من المضلَّعات المنتظمة المدرَجة داخل الدائرة. وبالتالي يعكس كلٌّ منهما الألوهيَّة التي هي المركز والدائرة الشاملة في آن، بينما يختلف في كلِّ انعكاساتها الأرضيَّة الأخرى.

فضلًا عن ذلك، ثمَّة نوع من التفسير لانعكاس نموذج أصليٍّ داخل انعكاس أرضيٍّ لآخر، فإذا كان للمسيحيَّة نموذجها المميَّز فللإسلام نموذج آخر، ومن ثم تظهر الشيعة في الإسلام بوصفها حقيقة إسلاميَّة خالصة، ومع ذلك يعكس هذا النوع من الحقيقة الدينيَّة النموذج المرتبط بالمسيحيَّة، بينما تمثِّل اللُّوثريَّة حقيقة مسيحيَّة، ولكنها نتيجة انعكاس النموذج الأصليِّ للإسلام فى المسيحيَّة[1]. وقد ينطبق المثل على حركة "بهاكتي" في الهندوسيَّة خلال العصور الوسطى في مواجهة الإسلام. في كلِّ هذه الحالات، يظلُّ تغلغل انعكاسات الحقائق الدينيَّة النموذجيَّة مستقلًّا

[1]- حول هذه المعضلة الصعبة انظر
M. Pallis, "Is There Room for 'Grace' in Buddhism?" in his A Buddhist Spectrum, chap. 4, pp. 52- 71.

تمامًا عن التأثيرات التاريخيَّة التي تنتمي إلى نظام مختلف كليًّا للعلة والنتيجة. ويجدر القول أنَّ افتقار الوصول إلى الحكميَّة والمعرفة المقدَّسة في الدراسات الحديثة للدين جعل حقيقة العالم النموذجيِّ والسلسلة الرأسيَّة للعلَّة والنتيجة عصيَّتين على الفهم، ونجم عن هذا اختزال كلِّ ظاهرة دينيَّة جديدة في العالم الديني إمَّا إلى أثر تاريخيٍّ أو إلى أسباب اجتماعيَّة اقتصاديَّة أسوأ.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ هذه الطريقة لرؤية الأديان بوصفها تمتلك حقائق نموذجيَّة بمستويات للتجلّي تصل إلى الأرض وتفسيرًا لانعكاسات هذه الحقائق داخل بعضها بعضًا، يفسِّر سبب كون كل دين دينًا وبما هو، يحتوي على عقيدة أساسية تربط الاختلاف بين الحقِّ والباطل أو الحقيقة والوهم، والمعاني التي تمكِّن الإنسان من الارتباط بالحقيقيِّ. علاوة على ذلك، فإنَّ دينًا بعينه قد يؤكِّد الحب، وآخر يؤكِّد المعرفة، وثالثًا الرحمة، ورابعًا التضحية بالذات، وكلُّ عناصر الرئيسة للدين بالضرورة تجلى ذاتها فى تراث متكامل، والمسيحية بوصفها طريقًا للحب لها مسارًا للمعرفة عند إيكهارت ونيقولا الكوزى، والإسلام الذى يؤكد الوصول المباشر إلى الله له شفاعة عند أئمَّة الشيعة. حتى البوذيَّة التي تؤكِّد على جهد الإنسان للوصول إلى النيرفانا باتِّباع الطريق ذي الشعاب الثماني لديها متَّسع للرحمة يظهر فى البوذيَّة التيبتيَّة والوسطيَّة[1]. لذا، فالعيش في أيِّ دين بكامله هو عيش في كلِّ الأديان، وكي يدرك الإنسان ما يمكن تحقُّقه من وجهة النظر الدينيَّة عليه أن يتَّبع دينًا واحدًا وطريقًا روحيًّا يكون له الدين والطريق بما هو في الوقت نفسه.

بيد أنَّ هذا الأمر لا يعني أنَّ كلَّ الأديان قد تمتلك في كلِّ لحظة كلَّ الإمكانات الكامنة فيها، والأديان لا تموت؛ لأنَّ نموذجها الأصليَّ يقيم في المجال الذي لا يتغيَّر، وكل الإمكانات في العقل الإلهيِّ، إلَّا أنَّ تجسدها له دورات حياتيَّة. وهناك أديان لها سجلَّات تاريخيَّة عندنا فحسب، ولكنها "ميتة" بمعنى أنَّه لم يعد بالإمكان ممارستها، ورغم بقاء رموزها وصورها إلَّا أنَّ الروح التى أحيت هذه الصور والرموز قد رحلت عنها، وعادت إلى عالم الروح الخالد، تاركة وراءها جثة. وثمَّة أديان لا تزال على قيد الحياة لكنَّها ليست حيَّة على نحو كامل، بحيث يتعذَّر الوصول إلى أبعادها. وثمَّة أديان أخرى تلاشت ممارستها الطقوسية، وحلَّ فيها الحضور الروحانيُّ بديلاً عن النفسانيِّ. لذا، فإن التأكيد على "أنَّ الحياة في أيِّ دين هي أن تعيش كلَّ الأديان" لا يعني بحكم الواقع أنَّ بإمكاننا أن نعيش أيَّ دين بشكل كامل كلَّ دين موجود، خصوصًا في ما يتعلَّق بالبعد الباطنيِّ. أمَّا بالنسبة

**[1]- هناك بالطبع عديد من العوامل التي تحدد بالفعل عمق التحويل، ولكن من وجهة نظر كلية التراث يمكن القول بأن التحويل يمكن أن يكون مشروعًا تمامًا لشخص يبحث عن نوع من التعليم العقلاني والباطني، أو تعليم روحي غير متوفر في تراثه مثل هذه الحالة ، يقوم الشخص بالتحول دون دحض حقيقة التراث الذي يتركه وراءه، على أمل معرفة هذا التراث بشكل أفضل، على أية حال ، فإن التحول من وجهة النظر العقلانية لا يرتبط أبدًا بالتبشير من أي نوع دون إنكار حقيقة ديناميكيات الإرساليات الدينية والتكاثر والتحول على المستوى الخارجي.**

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

إلى توفُّر هذا الجانب من التراث اليوم، ليس بمقدورنا أن نؤكِّد أنَّ جميع الأديان يمكن أن تعيش كاملة بالقدر نفسه[1]. على أيَّة حال، المعرفة الحكميَّة أو المبدئيَّة هي فحسب التي يمكنها تمييز الحالة الفعليَّة للدين، حيث إنَّ التعطُّش لهذه المعرفة هو ما يحدِّد الدين أو المسار الذي يسعى إليه شخص بعينه فى الممارسة العمليَّة، من دون أن يتعارض هذا الخيار من حيث المبدأ "الوحدة المتعالية للأديان"، وأصالة التراثات الرشيدة orthodox بوصفها تأتى من المصدر نفسه، وكاشفة للرسائل التى يقيم فى قلبها الحقيقة ذاتها. إن النظرة "النظريَّة" (بالمعنى اليوناني الأصيل للنظريَّة باعتبارها "رؤية") لكليَّة الحقيقة باعتبارها موجودة داخل حدود عوالم مختلفة لصورة مقدَّسة هي واحدة، وتتوافر فعليًّا وسائل لتحقيق الوصول إلى تلك الحقيقة في لحظة بعينها من الزمن ونقطة في المكان. على أيَّة حال، من وجهة النظر الأولية، إنَّ المسار هو من يختار الإنسان لا الإنسان هو من يختاره مهما كانت المظاهر التي قد تبدو أنها تُبلغ من منظور الساعي.

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ مفهوم "المطلق النسبيِّ" يتيح للدارس التراثيِّ للأديان المتنوِّعة أن يرى تجلِّي الُّلوغوس في كل عالم دينيٍّ بوصفه اللوغوس، وباعتبار شكله الخارجيِّ جانبًا من الُّلوغوس، كما أكد ابن عربي منذ قرون في كتابه "فصوص الحكم" (حكمة الأنبياء) حيث يُعرف كلَّ نبيٍّ بجانب من الحكمة التي تصدر من الُّلوغوس الذي تماثله الصوفيَّة بالحقيقة المحمديَّة[2]. وهذا المفهوم المفتاحيُّ بمقدوره أن يميِّز طريقة كلِّ عالم دينيٍّ حيث تنعكس فيها حقيقة اللوغوس من المؤسس أو الكتاب المقدَّس أو الرفيق الأنثويِّ للفعل الإلهيِّ أو الحقائق الإلهيَّة المتجلِّية للدين.

إن المنهج التراثيَّ على عكس مناهج الظاهر التي تقارن بين الأنبياء أو المؤسِّسين والكتب المقدَّسة وغير ذلك من أديان، فهو يدرك المستويات المختلفة التي يوجد فيها "المطلق النسبيُّ" فى كلِّ عالم للصور المقدَّسة، فهو لا يقارن المسيح بنبيِّ الإسلام فحسب بل بالقرآن أيضًا، فكلٌّ من القرآن والمسيح كلام الله في الإسلام والمسيحيَّة، ويرى أنَّ الدور الذي أدته مريم العذراء هو الأساس الذي ولدت منه الكلمة، وروح الرسول استقبلته، وكشف كلمة الله مثل القرآن[3]، وبمقدوره أن يستوعب ضرورة حضور العنصر الأنثويِّ لهذه الحقيقة التي هي الُّلوغوس في تراثات مختلفة بصور متباينة، ووفقًا لدرجات ومستويات مختلفة للتجلّي. إنَّه يرى العذراء ليس في

**[1]- Ibn al-'Arabl, Bezels of Wisdom, especially chap. 15. On his Logos doctrine see Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, pp. 70ff., and his introduction to De l'Homme universel of al-JIli.**

**[2]- عن الحقيقة المحمدية أنظر** On the "Muhammadan Reality" see Ibn al-'Arabi, op. cit., pp. 272ff

**[3]- يمكن العثور على هذه المقارنات المورفولوجية والميتافيزيقية العميقة في كل الكتابات التراثية عن الأديان المقارنة، ولكن أهم هذه الأعمال عند شوان**

**F. Schuon, esp. his Transcendent Unity of Religions; Dimensions of Islam; and Formes et substance dans les religions.**

المسيحيَّة فحسب بل أيضًا في الإسلام بوصفها تجلّيًا لحقيقة لها طابع " المطلق النسبيِّ" فى دينين شقيقين، ويدرك علاقة هذه الحقيقة بأنثويَّة كوان ين Kwan-Yin أو قرينات كريشنا أو شيفا في عوالم روحيَّة مختلفة فعليَّة. إنه يستوعب الدلالة الباطنة للتشابه بين شيفا وديونيسيوس وجوانب بعينها من هيرمس وبودوها، ويمكن التأكيد على أنَّ هذه التشابهات قد اكتشفها الباحثون في الدين الذين كتبوا كثيراً عنها من دون غرض أو ادِّعاء بامتلاك المعرفة المبدئيَّة، وقد يصدق هذا على مستوى المقارنات الظاهرة، ولكن المعرفة المبدئيَّة والمنظور التراثيُّ يسمحان بإجراء المقارنات بعمق، بحيث تكون فاعلة روحيًّا، ويبرزان العلاقة الموجودة بين صنوف النموذج الدينيِّ داخل عوالم دينيَّة مختلفة.

ومن السمات البارزة ذات الأهميَّة والتي ينبغي أن نكررها هنا، أنَّ المعرفة المبدئيَّة أو المعرفة المقدَّسة للدين ترى أنَّ معنى كلِّ صورة مقدَّسة في سياق العالم الروحيِّ الذي تنتمي إليه، من دون إنكار دلالة مثل هذه الصور على مستواها أو البقاء مرتبطًا بعالم الصور بما هو. إنَّه يرى الطقوس والرموز والصيغ العقائديَّة والمبادئ الأخلاقيَّة وجوانب أخرى للدين بوصفها تدبيراً كليًّا يمكن من خلاله فحسب فهم دلالتها تمامًا، وبالتالي لأنَّ في قلب كل عالم دينيٍّ يقيم اللُّوغوس الذي هو أصل الذكاء، فإنَّ بمقدور الذكاء الإنسانيِّ اختراق هذه الصور وفهم لغتها ناهيك بالدلالة الأوليَّة لكلِّ مقطع صوتيٍّ وصوت لهذه اللُّغة، وهو لا ينكر أو يشوِّه رمزاً مقدَّسًا أو طقسًا أو ممارسة بزعم الحقيقة الكليَّة المجرَّدة، ولا يخلق تطابقًا بعينه بين عناصر من العوالم الدينيَّة المختلفة[1]، ويدرك في الوقت نفسه ما وراء كلِّ هذه الصور حيث يقف الجوهر اللَّاصوريُّ، وأنَّ العناصر الرئيسة للدين موجودة فى كلِّ دين رغم الاختلاف الصوريِّ. ووالواقع أنَّ النهج التراثيَّ لدراسة الأديان يهتمُّ بالصور لأنَّها تكشف عن هذه الماهيَّة، أو بالأعراض التي تعكس الجوهر. إنه لا يتغافل دلالة الصور على مستواها للحقيقة ولكن يأخذ بعين الاعتبار نسبيَّتها في ضوء الماهيَّة التي تضيء بالصور، والتي لا يمكن الوصول إليها إلَّا بقبول هذه الصور والعيش معها[2].

إنَّ مفهوم التراث الحقِّ يشير ضمنًا إلى الطابع الكليِّ بقدر ما حُفظ التراث بطريقة كاملة، والحقائق الكبرى التي ترتبط بجوانب الطبيعة الإلهيَّة والطبيعة المتلقّية للوحي أي الإنسان من الضرورة أن تُجلي ذاتها بطريقة أو بأخرى في كلِّ دين رغم أنَّ كلَّ دين هو انعكاس لحقيقة نموذجيَّة بعينها، ولا دين من دون شعور بفقدان الكمال المرتبط بالأصل والمركز، ولا دين من دون وسائل لاستعادة هذا الكمال، ولا دين من دون صلاة مهما كانت الصيغة التى يمكن تصوُّرها، وما من دين لا تعد فيه الصلاة وسيلة

**[1]- على سبيل المثال التوجه فى الحيز المقدس هو جزء أساسي للطقوس الدينية ولكن لا يعنى أن له الأهمية نفسها أو النوع نفسه من الأهمية في طقوس الهنود الأميركيين والقداس المسيحي.**

**[2]- حول هذا الموضوع انظر Schuon, Formes et substance dans les religions, esp. pp. 19ff.**

لإصلاح الإنسان، وما من دين قد تُحدَّد فيه الحقيقة بالتجربة الزمنيَّة والمكانيَّة لهذا العالم، حيث لا يوجد ما وراء تسافر إليه نفس الإنسان (وهذا ما تتضمَّنه حتى العقيدة البوذيَّة في مفهوم اللاَّنفس no-self الذي يشير إلى حالة ما وراء للوجود السمساريِّ وإمكان وصول الإنسان إلى هذه الحالة). كذلك ثمَّة العديد من العناصر الأخرى للدين تُجلي ذاتها بطريقة أو بأخرى فى كلِّ الأديان رغم أنها ليست بالطريقة نفسها[1]. ومع ذلك لا يمكن للمرء أن يتجاهل بأيِّ شكل الاختلافات الأساسيَّة التي تميِّز العائلات الدينيَّة مثل الإبراهيميَّة والهنديَّة والإيرانيَّة أو الشامانيَّة، ولكن في ظلِّ هذه العوالم ذات الاختلافات الواضحة يمتلك كلُّ عالم عبقريَّة روحيَّة بعينها، وبمقدور المنظور الحكميِّ تمييز وجود عناصر أساسيَّة بعينها، ويُطبِّق مفاتيح مفهوميَّة تتعلَّق بالحقيقة الدينيَّة.

## طرق أساسيَّة للارتباط بالله:

من المهمِّ القول أنَّ ثمَّة ثلاث طرق أساسيَّة للارتباط بالله، أو للعلاقة بين الله والإنسان: الأولى تقوم على الخوف من الله، والثانية مبنيَّة على الحب، والثالثة على المعرفة، التي تتوافق في الحياة الروحيَّة العمليَّة مع مقامات التصوُّف الثلاثة المعروفة وهي: القبض contraction، والبسط expansion، والإتحاد union[2]. هذه العناصر توجد، بطريقة أو بأخرى، في كلِّ تراث عظيم لجنس البشر، رغم أنَّها تُجلي ذاتها فى كلِّ حالة وفقًا لعبقريَّة التراث المعنيِّ، حتى أنَّها تظهر في وقت مناسب وفق سمات الانكشاف التاريخي لهذا التراث. ويتبع منظور الخوف في اليهوديَّة الموجود في أسفار موسى الخمسة مفهوم الحب في نشيد الإنشاد والمزامير والغنوص عند القباليين بعد قرون لاحقة. وينبني الاتجاه النسكيُّ في المسيحيَّة لآباء الصحراء على منظور الخوف الذي يتَّبع روحانيَّة الحب قرب نهاية العصر الوسيط، ثم تلاه ازدهار حقيقيٌّ للبعد الحكميِّ للمسيحيَّة التي اقتطعت تطوُّرها الكامل بالثورة ضدَّ المسيحيَّة في عصر النهضة، وقد ترى الدورة ذاتها في الإسلام إلَّا أنها كانت بترتيب أسرع، حيث تظهر الروحانيَّة القائمة على المعرفة في وقت مبكر في التراث. ومع كل هذه الاختلافات في طريقة ظهور هذه المواقف الأساسيَّة وأنماط الحياة الدينيَّة والروحيَّة في كلِّ تراث، ورغم أنَّ العناصر الثلاثة وهي الخوف والحب والمعرفة بالضرورة حاضرة فى كلِّ دين، ومع أنَّ كلَّ دين قد أكَّد على جانب واحد من العناصر الثلاثة: فاليهوديَّة تؤكِّد على الخوف، والمسيحيَّة على الحبِّ، والإسلام على المعرفة، فإنَّ هذه العناصر لم تغب في الهندوسيَّة التي وصفت بوضوح في مفاهيم كارما وبهاكتي وجهدنا يوجا. وكذلك لم تغب عن البوذيَّة حيث تظهر

**[1]- نحن لا نعنى بالطبع أن كل العناصر قد تتكرر فى كل الأديان أو كذلك تتكرر، فعلى سبيل المثال الزمن والخلق أو حتى الحقائق الأخروية متشابهة فى كل دين.**

**[2]- تناولت أندرهيل فى تصوفها هذه المظاهر بطريقة عامة فى التصوف المسيحى**

**A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, New York, 1960, pt. 2.**

في علاقات وارتباطات مختلفة فى مدارس ثيرافادا Theravada وفاجرايانا Vajrayana وماهايانا Mahayana رغم المنظور غير التوحيديِّ لهذه الديانة.

حريٌّ القول أنَّ من الضرورة امتلاك كل دين متكامل كلا العنصرين، فيجب أن يمتلك الحقيقة التي وتنقذ وتخلِّص وتحضر ما يجذب وينقل ويخدم ما بوصفه وسائل للإنقاذ والخلاص[1]، ولكن هذه المكونات الأساسيَّة للدين لا توجد بالطريقة نفسها فى كلِّ تراث. فعلى سبيل المثال، داخل الأسرة الإبراهيميَّة تؤكد المسيحيَّة على الحضور، ويؤكِّد الإسلام على الحقيقة، في حين أنَّ الحقيقة لا غنى عنها للمسيحيَّة كما هو الحال بالنسبة إلى الإسلام. وداخل التراث الإسلاميِّ، يركِّز أهل السنَّة تركيزًا أكبر على الحقيقة، فيما يركِّز الشيعة على الحضور. ويمكن العثور على العنصرين نفسيهما فى الهندوسيَّة والبوذيَّة، حيث تؤكِّد مدرسة ما على عنصر بعينه، فيما تركِّز مدرسة أخرى على عنصر آخر. وتستمد المعرفة المبدئية هذه المفاتيح من "المكنز غير المرئيّ" للعقل وتطبِّقها على عوالم مختلفة للصورة المقدَّسة بطريقة تجعل هذه العوالم مفهومة من دون انتهاك عبقريَّتها الخاصَّة، أو جعلها تظهر كحقائق غامضة لتُدرس إما بوصفها ظواهر أو مؤثِّرات تاريخيَّة.

إنَّ هذا النمط من المعرفة هو الذي يضع في الاعتبار تعدُّدية بديعة للصور والمعانى المقدَّسة من دون أن تضيع في غابة التعدُّديَّة، أو تختزل هذه التعدُّديَّة إلى شيء آخر غير المقدَّس قد تدمِّر دلالته الفطريَّة. إنَّها معرفة مبدئيَّة أو مقدَّسة بإمكانها وحدها أن تجمع بين منظور يُزاوج بين رؤية حقيقة ما وراء التاريخيَّة ومنظور يرتكز على نشر هذه الحقيقة وتكشُّفها في سياق الزمن والتاريخ، وهذا النمط من معرفة الأديان يمكن أن يحترم كلَّ ما تكشَّف تاريخيًا – لكن ليس كما فُسِّر من منظور التاريخيَّة ـ من دون أن يقلِّل ممَّا يأتي بطبيعته من الأبديِّ، وهو دعوة الأبديِّ إلى ما هو زمنيٌّ ومتحوِّل.

غنيٌّ عن القول أنَّ دراسة الأديان الأخرى بهذه الطريقة هي دراسة ذات طابع باطنيٍّ في جوهرها، فالإنسان ليس بمقدوره أن يخترق المعنى الباطن للصورة إلَّا من خلال معرفة باطنة أو داخلة. والحقيقة أنَّ المعرفة المبدئيَّة لا يمكن الحصول عليها إلَّا من خلال المذهب الباطنيِّ في ضوء المعنى الذي عرفناه وناقشناه سلفًا. وقد يقول أحدهم إنَّ الباطنيين الأفذاذ يمكنهم أن يجروا دراسات معمَّقة بين الأديان من دون أن يضحُّوا بالظاهر أو اليقين و "المطلقيَّة" التي ترتبط بعالم دينيٍّ بعينه، وقد يكون الحكماء والعرفانيون شخوصًا مثاليين للاختيار من بينها لأجل حوار متداخل وجادٍّ بين الأديان إن كان هذا متاحًا. وقد يقول أحدهم الآخرإنه يمكن العثور على التفاهم الدينيِّ الكامل والتناغم ووحدة الأديان –على حدِّ تعبير شوان - في المحيط الإلهيِّ فحسب لا في المحيط

**[1]- Schuon, Islam and the Perennial Philosophy, chap. 1, "Truth and Presence.**

علوم المبدأ
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

الإنسانيِّ. وليس كلُّ المؤمنين والباحثين الذين يدرسون دينًا آخر باطنيين وقدِّيسين وحكماء بالطبع، ولكن المرء يحتاج إلى المحيط الإلهيِّ في ما تبقَّى منه في المحيط الإنسانيِّ، ومن الضرورة اليوم أكثر من أيِّ وقت مضى أن نعتدَّ بوجهة النظر من منظور المحيط الإلهيِّ في مسألة الحوار الدينيِّ أو المواجهة، والحال هكذا في مجالات أخرى لا غنى لوجود البعد الباطنيِّ للتراث من أجل الحفاظ على التراث المعنيِّ؛ لأنَّه وحده فحسب قد يوفِّر إجابات بعينها على التساؤلات المهمَّة الحاسمة تنطوي في العالم الحديث على تعدُّدية العوالم الدينيَّة والصور المقدَّسة.

ختامًا، يجدر القول أنَّ محاولة فهم أهميَّة المعرفة المبدئيَّة أو المقدَّسة من أجل إدراك التعدُّدية الدينيَّة يدفعنا لأن نتحوَّل إلى اللقاء الدينيِّ الذي لا يرتدُّ إلى العصر الحديث، والذي انطوى معرفة مقدَّسة تمامًا وليست ذات طابع دنيويٍّ، وبعض هذه اللقاءات كانت جدليَّة وذات طبيعة لاهوتيَّة لأمثلة عدة ترتبط على نحوٍ خاصٍّ بالمصادر اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلاميَّة، حيث هناك تصنيف كامل لهذه النوعيَّة من الكتابات في الأدب العربيِّ[1]، ولسنا معنيين هنا بهذه الكتابات ومحتواها، رغم أنَّها ذات أهميَّة كبيرة فى إظهار شدَّة الإيمان في عالم مشبع بحضور القدرة العقليَّة للأثر المقدَّس للأَّهوتيين الأفذاذ عند مقارنتها بكثير من الذهنيَّات العلمانيَّة التي تصف ذاتها بأنَّها لاهوتيَّة اليوم، ولكن الأمر الملحَّ هو حين يواجه حكيم يمتلك معرفة مبدئيَّة ويشاركها في تراث حكميٍّ مع عالم دينيٍّ آخر يمكن أن نجده فى نيكولاس الكوزي وجلال الدين الروميِّ، وبالطبع حاول متصوِّفة عديدون في العالم الهنديِّ أن يحصلوا على فهم مباشر للهندوسيَّة والعكس. وغنيٌّ عن القول أنَّ ترجمة النصوص المقدَّسة من السنسكريتيَّة إلى الفارسيَّة من قبل شخصيَّة مثل دارا شكوه Dara Shukuh، أو الحواشي التي كتبها الحكيم المسلم ميرفِنْدِرسْكى على عمل رئيس للهندوسيَّة مثل يوجا فاشيشتا Yoga Vaisistha[2]، ليست ظاهرة ثقافيَّة عابرة، بل تجسِّد فترات من التاريخ البشري ذات أهميَّة كبرى للمعاصرين؛ وهم يقدِّمون قضايا بعيدة عن السياق العلمانيِّ للعالم الحديث، حيث قام رجالات الدين بمحاولات لفهم الأديان الأخرى حتى أنَّهم تجاوزوا الحدود الكبرى التي تفصل العالم الإبراهيميَّ عن الهند. ويقدِّم التراث الإسلاميُّ فى هذا المجال ميراثًا غنيًّا لا يهم المسلمين المعاصرين الذين سوف يصبحون عاجلاً أم آجلاً أكثر اهتمامًا ممَّا هم عليه اليوم

---

**[1]- يُسمى الملل والنحل فى العربية، ومن أكثر أعمال الشهرستاني شهرة، والملل جمع ملة وتستعمل هنا للإشارة للآراء اللاهوتية لمختلف الطوائف الدينية، والنحل جمع نحلة، وتُعنى بالمدرسة أو المنظور الفلسفي.**

**[2]- حالة مير فندريسكي الذي علم الشفاء القانون في أصفهان، وألف في عملاً مهماً في الخيمياء، وكان شاعرًا وميتافيزيقيًا بارعًا، وكتب حواشى مهمة على يوجا فاشيشتا Yoga Vaisiitha ، وهي ذات أهمية للقاء بين التراتين الفكريين الإسلامي والهندوسي، وتستحق مزيد من الدراسة انظر:**

**On Mir FindiriskI see Nasr, "The School of Isfahan," in A History of Muslim Philosophy, vol. 2, pp. 922ff.**

**وقد حصل مجتبى F. MojtabaY على دكتوراه مثيرة للاهتمام في جامعة هارفارد حول مير فندريسكي وحاشيته على هذا العمل السنسكريتي، وعلى حد علمنا لم ير عمله النور حتى الآن.**

مع ما يسمَّى بالدين المقارن فحسب، بل يهمُّ الغرب أيضًا[1]. ويمكن لمثل هذه الأمثلة أن تساعد الباحثين الغربيين في دراساتهم للأديان الأخرى على التمييز بين العناصر التي تتعلَّق بالمهمَّة الصعبة بطبيعتها المتمثِّلة في عبور الحدود الدينيَّة، وتلك التي تنطوي على عقل علمانيٍّ ومفهوم مُتَعَلمِن للمعرفة بمساعدة العديد من الباحثين الحديثين الذين يسعون للقيام بالرحلة نفسها في ظلِّ ظروف أكثر "إلحاحًا" في معظم الأحيان. وتقدم هذه الحالات أيضًا أمثلة على كيفيَّة اقتراب الذكاء المشبع بإحساس المقدَّس من وجود عوالم أخرى ذات صورة مقدَّسة، بدءًا من نقطة انطلاق تختلف عن باحثي الدين المقارن الحديث، سواء أكانوا هم أنفسهم لاهوتيين أم كانوا بعيدين عن اللَّاهوت وعن الباحثين العلمانيين.

ولكن، حتى لو دُرست هذه الأمثلة، فلا يزال هناك شك في أن يطبِّق العالم الحديث المعرفة المبدئيَّة على عوالم الورة المقدَّسة بالتفصيل بقدر تعلُّقها بالإنسان المعاصر باعتباره كائنًا دينيًّا. وحيث إنَّ هذا التعهُّد لم يكن ضرورة فى الأوقات العاديَّة، فقد تُرك حتى تحين ساعة الغروب فيفكَّ التراث في المبدأ وفي تفصيلات لغات أديان متنوِّعة، والتي هي في الحقيقة لغات مختلفة تتحدَّث عن الحقيقة نفسها، حتى اللَّهجات من اللُّغة الإلهيَّة. وهكذا تمهِّد الأرض لشروق الشمس مرَّة أخرى، كما تتحدَّث تعاليم الأخرويَّات في العديد من التراثات بما فيها الإسلاميَّة[2] والتي سوف تكشف عن المعنى الباطن لكلِّ الصور المقدَّسة ووحدتها الباطنة، وتحقيق الوحدة الدينيَّة لجنس البشر.

خلاصة القول أنَّ الثمرة المباشرة لإعادة علمنة المعرفة سوف يوسِّع نمط دراسة الأديان الذي قام به بالفعل أساتذة المذهب التراثيِّ، وحتى دراسة الأديان المتنوِّعة مجرَّد عمليَّة نسبيَّة ونشاط مناهض في ذاته. وعليه، يمكن للعلم المقدَّس للدين، لا علم الأديان كما يفهم عادة، أن يقدِّم للإنسان المعاصر جمالاً وإثراءً موثوقًا لعوالم أخرى للصورة والمعنى المقدَّسين من دون تدمير للطابع المقدَّس لعالم المرء. فالمعرفة المقدَّسة التي تصدر من الفرد بمقدورها أن تخترق عوالم مختلفة للتعدُّديَّة التي صدرت منه أيضًا، ولا تجد فيها نفيًا لنقطة انطلاقها وأُسسها التراثية، ولكن توكيدًا للحقيقة المتعالية التي تضيء عبر عوالم مختلفة للصورة المقدَّسة التي أبدعته تلك الحقيقة. وبهذه الطريقة تقدِّم المعرفة المقدَّسة أثمن ترياق لعالم يذبل بسبب استنفاد الشعور بالمقدّس من كلِّ حياة وفكر، وذلك الترياق ينبع من الرحمة الإلهيَّة ذاتها.

---

**[1]- S. H. Nasr, "Islam and the Encounter of Religions," in Sufi Essays, New York, 1975, pp. 106- 34.**

**[2]- كما يرى الإسلام أنه حين يظهر المهدي قبل نهاية الزمان فإنه لن يحل السلام فحسب، بل سيرفع الصور الدينية الظاهرة ويكشف عن معناها الباطني ووحدتها الأساسية من خلالها يوحد الأديان، ويمكن أن نجد في تراث أخر مثل الهندوسية الأحداث الآخروية في نهاية الدورة التاريخية حيث تتوحد الثور الدينية المختلفة.**

## لائحة المصادر والمراجع بالإنكليزية:

1. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, New York, 1960, pt. 2

2. From the Foreword of Swidler to P. Lapide and ). Moltmann, Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine, Philadelphia, 1981.

3. Ibn al-'Arabl, Bezels of Wisdom, especially chap. 15. On his Logos doctrine see Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, pp. 70ff., and his introduction to De l'Homme universel of al-JIli.

4. M. Pallis, "Is There Room for 'Grace' in Buddhism?" in his A Buddhist Spectrum, chap. 4, pp. 5271-.

5. On the "Muhammadan Reality" see Ibn al-'Arabi, op. cit.

6. S. H. Nasr, "Islam and the Encounter of Religions," in Sufi Essays, New York, 1975.

7. Schuon, Formes et substance dans les religions, esp. pp. 19ff.

8. Schuon, Islam and the Perennial Philosophy, chap. 1, "Truth and Presence.

9. see S. Samartha and J. B. Taylor (eds.), Christian-Muslim Dialogue, Geneva, 1973; also Christians Meet Muslims: Ten Years of Christian-Muslim Dialogue, Geneva, 1977

10. W. C. Smith his Faith of Other Men; Belief and History, Charlottesville, Va., 1977; and Faith and Belief.

11. See, for example, S. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," in S. Katz (ed.), Mysticism and Philosophical Analysis, New York, 1978; and also idem, "Models, Modeling and Religious Traditions" (in press.

12. -1 Guenon, Introduction to the Study of Hindu Doctrines; Coomaraswamy, "Paths that Lead to the Same

13. 1-J. Hick, "Whatever Path Men Choose is Mine," in Hick and B. Hebblethwaite (eds.), Christianity and Other Religions, Philadelphia, 1980.

14. Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York, 1963; The Faith of Other Men, New York, 1963; and Towards a World Theology, Philadelphia, 1981, esp. pt. 3,

15. Ch. Adams in his, "The History of Religions and the Study of Islam," American Council of Learned Societies Newsletter, no. 25, iii-iv (1974).

16. On Mir FindiriskI see Nasr, "The School of Isfahan," in A History of Muslim Philosophy, vol. 2.

17. Schuon, Stations of Wisdom, chap. 2, "Nature and Argument of Faith," and his Logic and Transcendence, chap. 13, "Understanding and Believing."