الأرض المشتركة
بين الإسلام والبوذية

بقلم

رضا شاه كاظمي

قدّم لها

صاحب القداسة دالاى لاما الرابع عشر

صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد

البروفيسور محمد هاشم كمالي

مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي

المملكة الأردنية الهاشمية

٢٠١٠م

فهرس الموضوعات

تقديم صاحب القداسة الدالاى لاما ٤
تقديم صاحب السمو أمير غازي بن محمد ٥
تقديم البروفيسور محمد هاشم كمالي ١٠
الفصل الأول: التمهيد: إعداد الساحة ١٣
وراء الحرف تجاه الروح ١٣
لمحة عن التاريخ ١٦
مقدمات الحوار القرآنية ١٨
البوذا كرسول ١٩
الوحي من السماء أو من الباطن؟ ٢٢
دالاى لاما وديناميكا الحوار ٢٤
الفصل الثاني: الوحدانية: المشترك الأسمى ٢٨
المعرفة بالواحد ٢٨
الذي لم يولد ٢٨
الجدليات البوذية ٢٩
"شونيا" والشهادة ٣٤
نور الورائية ٣٥
الصمد والدارما ٣٦
وجه الله ٣٧
الفناء وعدم الثنائية ٣٩
بقاء المنوَّرين ٤٠
عبادة الواحد ٤٤
البوذا في ضوء الدارما ٤٥
ذكر الله ٤٧
"تاريكي" والتوكل ٤٩
مفتاح الفلاح ٥٠
صورة البوذا و الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ٥٢
الفصل الثالث: أخلاق الانعزال والرحمة ٥٥
أنيكّا والزهد ٥٥
المعاناة ٥٥
الدنيوية ٥٦
الشرك الخفي ٥٧
إله الشهوة الزائف ٥٩

الحنان الودي: الرحمة والكارونا٦١

مصادر الحنان ٦٣

الوحدة والحنان ٦٤

الرحمة بمثابة الخالق ٦٧

خاتمة الكتاب: أرض الولاية المشتركة ٧١

نبذة عن سيرة المشاركين ٧٣

تقديم

دالاى لاما

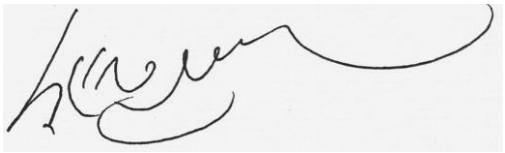
بين يدينا كتاب مهم رائد يحاول البحث عن الأرض المشتركة بين تعاليم الإسلام و البوذية. فأرجو أن أتباع الديانتين سوف يشرعون على أساس هذا الأرض المشترك بتقدير الحقائق الروحية التي تتضمن طرقهم المختلفة و أن يتطور من خلال ذلك أساس لاحترام عقائد الآخرين وأعمالهم. وربما لم يحصل ذلك في الماضي في كثير من الأحيان لندرة فرص التفاهم بين الديانتين العظيمتين. يحاول هذا الكتاب تصليح هذا الأمر.

لقد علّم البوذا أن كل موجود حساس يقتني ذهناً أو وعياً وفطرة هذا الوعي الأساسية خالصة جوهرياً وصافية عن التزييفات الفكرية. و إننا نشير إلى تلك الفطرة بـ "فطرة البوذا" أو بـ "بذرة التنوير". و من هذا المنظور يمكن لأي موجود أن يفوز بالكمال تدريجياً. ثم بفضل كون فطرة الذهن خالصة, نؤمن بإمكان إزالة جميع الجوانب السلبية عنها. تنتهي الأفعال البدنية والقولية تلقائياً كلما كان موقفنا العقلي إيجابياً. ذلك بأننا نؤمن أن كل موجود واع لديه تلك المقدرة و الكل سواسية و يستحق كل إنسان أن يكون سعيداً وأن يقضي على المعاناة. و أسلوب الحياة البوذي مبني كله على مبادئ الاحترام العميق لخير جميع الموجودات حولنا. فإنه نظام أساسه العمل بمقتضيات الرحمة.

و لقد شرح لي أحبائي المسلمون أنه بسبب كون "الرحمن" و "الرحيم" من بين الأسماء الإلهية يخضع المسلمون المؤمنون فعلياً خضوعاً تاماً لهدف الرحمة الكلية. و هكذا يمكن للرحمة الإلهية أن تفيض من خلال أفعال المؤمنين. ومن الواضح أن ممارسة مثل هذه تعتبر طريقاً لتزكية الفكر و تبدوا شبيهة بما قاله البوذا نفسه عن أهمية ممارسة المرء حياته بطريقة رحيمة أخلاقية. وبالتالي تُعد ممارسة الإسلام من منظور بوذي طريقاً روحياً إلى السعادة بالوضوح.

و من الواضح أن الرحمة أساسية بالنسة لتعاليم كل من الإسلام و البوذية كما هي بالنسبة للتقاليد الدينية الرئيسية الأخرى. فأرجوا رجاءاً مخلصاً أن يكون الاعتراف بهذا المبدأ الأساسي المشترك أساساً بالنسبة للمسلمين و البوذيين في التغلب على أي شعور ممكن بالحَذَر فيما بينهم و في تطوير الصداقة المثمرة الواثقة. فلا شك أن الوقت قد حان لمتبعي أديان العالم الرئيسية أن يتعاونوا على خلق عالم أكثر حناناً آمناً.

أريد أن أعبّر عن شعوري بالامتنان العميق تجاه صديقي صاحب السمو غازي بن محمد الذي قد رحب بي إلى المملكة الأردنية عدة مرات والذي قد أشرع هذا المشروع المحمود نتيجة لمحادثتنا. ولقد قوي إيماني بأهمية بالغة لقيمة تشجيع الحوار بين تقاليد العالم الروحية العظيمة. وأدعوا أن تكون عواقبه مثمرة وبعيدة المدى



٢١ يناير ٢٠١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على نبينا محمد

تقديم كتاب "الأرض المشتركة"

بقلم صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد

أديان العالم و السلام العالمي

بدءاً من سنة ٢٠١٠م نرى ثمانين في المائة من سكان العالم (البالغ عددهم ٦,٧ بليون نسمة) ينتمون إلى أربعة من الديانات العالمية المتعددة. فكل من أربعة أشخاص من بين الخمسة على الكرة الأرضية إما يعتنق المسيحية (٣٢%) أو الإسلام (٢٣%) أو الهندوسية (١٤%) أو البوذية (١٢%). وبما أن الدين– religion من أصل لاتيني reli-gio بمعنى "ربط" (الإنسان بالسماء) باحتمال المعارضة– إنما هو أقوى الدوافع التي تشكل (نظرياً على الأقل) المواقف والسلوكيات للناس فإن الأمر يستتبع منطقياً أنه إذا كان الهدف حصول الأمن والتوافق في العالم فمن الضروري حصول الأمن والتوافق فيما بين الأديان نفسها خاصة بين الأديان العالمية الأربعة الكبرى.

و في اليوم الثالث عشر من أكتوبر سنة ٢٠٠٧ م قام ١٣٨ من كبار العلماء المسلمين و المفكرين (بما فيهم كبار المفتين لكل من مصر و السورية والأردن والعمان والبوسنة والروسيا و أستانبول) بإرسال رسالة مفتوحة إلى رجال الدين المسيحية. كانت الرسالة موجهةً إلى زعماء الكنائس المسيحية و فرقها في أنحاء العالم, بدءاً من صاحب القداسة البابا بينيدكت السادس عشر.قدمت الرسالة المفتوحة الاقتراح المبني على آيات القرآن الكريم والكتاب المقدس أن الإسلام والمسيحية في الأصل يشتركان في أمرين توأمين ذوى أهمية بالغة من الأوامر الذهبية هما: الحب لله و حب الجار. فبناءاً على هذا الأرض المشتركة دعت الرسالة إلى السلام والتوافق بين المسلمين والمسيحين في أرجاء المعمورة كلها.

لقد أدت الرسالة المفتوحة إلى حركة السلام العالمية التاريخية بين المسلمين والمسيحيين على وجه الخصوص (كما يمكن ملاحظته على موقع الإنترنت (www.acommonword.com) و برغم أنها لم تقلل من الحروب الدائرة بين المسلمين و المسيحيين في حد ذاتها كما لم تقض على البغض والتعصب المتبادل لكنها مع ذلك جلبت بفضل الله الكثير من الخير وغيّرت النبرة فيما بين رجال الدين المسيحيين و علماء المسلمين تغييراً ملموساً كما عمّقت الفهم عند كل واحد منهما لديانة الآخر فهماً حقيقياً بأساليب مهمة. و في الحقيقة لم يكن مشروع "كلمة سواء" وحيداً على الساحة العالمية في محاولته بتحسين الأوضاع بين المؤمنين بالإله (هنا يتذكر المرء خاصة بمحالفة الحضارات, مشروع التوافق بين الأديان لصاحب الجلالة خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبد العزيزوكلمة الرئيس الأمريكي أوباما ألقاها في القاهرة سنة ٢٠٠٩). و إننا مع ذلك نحسب حساباً كبيراً للحقيقة بأن النسبة المئوية مثلاً للأمريكيين الحاملين رأياً سلبياً عن الإسلام انخفضت إلى ٥٣ % حسب تقرير بيو العالمي (Pew Global Report) لسنة ٢٠٠٩م في حين أنها كانت تلك النسبة ٥٩ % قبل سنوات قليلة . فيمكن بالتالي تحسين حالات التوتّر بين متبعي الديانتين – على الرغم من أن الصراعات و الحروب احتدمت وقد زاد عددها فعلاً خلال الفترة نفسها– إذا جاء رجال الدين والمفكرون بعضهم إلى بعض برسالة دينية صحيحة.

كانت تدور هذه الأشياء كلها في الذهن عندما تصورنا المشروع الحالي بعد تباحثات تفصيلية مع صاحب القداسة الدلاى لاما الرابع عشر. ثم فوّضنا أحد زملاء مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي– الدكتور رضا شاه كاظمي و هو متخصص محترَم في التصوف الإسلامي و مؤلف بارز في مجال مقارنة الأديان– أمر كتابة مقالٍ في الموضوع كما طلبنا منه بعد ذلك أن يتوسع فيه ليظهر في شكل هذه الرسالة. فندعوا الله راجين منه أن يتمتع هذا الكتاب عند كل من المسلمين والبوذيين بالنوع نفسه من التأثير الدولي الذي تمتع به مشروع "كلمة سواء بيننا وبينكم" بالنسبة للمسلمين والمسيحيين.

لما ذا نحتاج إلى الأرض المشتركة؟

فالمقصود والهدف الخاص من وراء تفويض المشروع هو تحديد أرض روحي مشترك (مبنياً بأسلوب موثوق به على النصوص الدينية المقدسة للإسلام و البوذية) بين المسلمين والبوذيين, تلك الأرض التي ستمكّن لإتباعهما أن يحبوا و يحترموا بعضهم بعضاً لا كأناس على العموم بل أيضاً كالبوذيين والمسلمين خاصةً. بتعبير آخر كنا نرجوا أن نكتشف ما في الديانتين العظيمتين في أيدينا من اشتراك الذي سوف يُمكّننا من ممارسة مزيد من الرحمة والإحترام فيما بيننا من أجل كوننا مسلمين أو بوذيين و ليس بسبب كوننا بني آدم فقط و ذلك بغض النظر عن كثيرٍ من الفروق العقائدية والكلامية و الفقهية و غيرها مما يستحيل القضاء عليها أو حلّها, ولا يمكن لنا رفض تلك الفروق الموجودة فيما بيننا فعلاً كما لا يجدر بنا ذلك. نعتقد أن البحث عن الأرض المشتركة مثمر على الرغم من وجود مخاطر نزعة الجمع بين الديانات. ذلك لأن المسلمين على الأقل لا يمكنهم التحمس في صميم قلوبهم لأية أخلاق عارية من مجرد ذكر الله أو الإشارة إليه لقوله تعالى في القرآن المجيد: وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (سورة طه,٢٠: ١٢٤) و يقول سبحانه وتعالى أيضاً: وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا. (سورة الكهف, ١٨: ٢٨)

و هذا يوضح سبب عدم اكتفاءنا باقتراح نسخة من الوصية الذهبية الثانية ("تحب قريبك") التي توجد لها بالتأكيد نسخ معدلة لها في نفس النصوص الإسلامية والبوذية (كما أنها توجد بالطبع في النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية والهندوسية و الكونفوشيوسية والطاوية وغيرها من الأديان). فإن الوصية الثانية في حد ذاتها و بدون الوصية الذهبية الأولى ("تحب الرب إلهك...") عارية روحيا من الحقيقة وبالتالي تتعرض لخطر النزول إلى النزعة العاطفية السطحية بدون الاشتمال على الفضيلة الحقيقية أو الخير, لا بد وأن تصبح عرضةً لأن تكون أخلاقاً علمانيةً أساسها على الحالات النفسية التي يمكننا استحضارها في الحال من غير استمداد من الروح و بدون أية مخاطرة وإحداث أي تغييرٍ مخادعين الجميع.

و من جانب آخر من أعظم المفارقات التي نجدها عند كثير من متبعي الديانات أنهم, برغم كون دياناتهم داعية إلى الرحمة والاحترام بين الناس, يستخفون بالآخرين (و يحرمونهم تلك الرحمة والاحترام إن لم يسلك هؤلاء الآخرون نفس الطريق من الرحمة الذي سلكوه هم.على ذلك ف حبهم لديانتهم يجعلهم أقل رحمة تجاه الآخرين بدلاً من أن يجعلهم أكثر رحمةً بهم. و هذا يبدوا لي كمسلمٍ مفارقةً على وجه الخصوص لأنه حسب مذاهب أهل السنة الفقهية الأربعة التقليدية و أيضا حسب المذهب الشيعي التقليدي والإباضي, أي حسب جميع المذاهب الفقهية في الإسلام, لا يُتخذ خيار الناس لدين (غير الإسلام) أساساً لإعتداء عليهم (إذا لم يبدأ هؤلاء بالاعتداء على المسلمين أولاً) وإنما أمر المسلمون بمعاملة الجميع, مؤمنين وغيرهم, بالرحمة والعدل. يقول سبحانه وتعالى في القرآن

قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ . مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (الجاثية, ٤٥: ١٤-١٥)

ويتضح نفس الأمر من الآيات التالية من القرآن الكريم التي تبدأ بدعاء من سلف من المؤمنين :

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ . عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ . لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (الممتحنة, ٦٠: ٥-٨)

فينبغي للمسلمين مبدئياً أن يُبدوا الاحترام و الرحمة تجاه جميع اؤلئك الذين لايقاتلونهم ولا يخرجونهم من ديارهم (هذه هي شروط الجهاد الدفاعي العادل في الإسلام). و لا ينبغي للمسلمين أن يجعلوا رحمتهم بالآخرين متوقفةً على رحمة الآخرين إلا أنه محتوم تقريباً من الناحية النفسية أن الناس سوف يقدّرون الآخرين من بني جنسهم تقديراً أفضل عندما عرفوا أن الآخرين يحاولون إظهار الرحمة والإحترام للجميع. وهذا على الأقل كان أحد اعتباراتنا الرئيسية لتفويض أمر تأليف هذا الكتاب.

الأرض المشتركة

ولنرجع إلى الكتاب نفسه, فإنه ليس من الخطاء القول بأن الكتاب بفضل الله مثالاً رائعاً للثقافة و دليلاً على عمق فهم المولف وعظمته الروحية. ولا يعنى ذلك أن كل مسلم – أو بوذي- سوف يقتنع بكل ما كتبه المؤلف أو حتى يفهمه لكنه مع ذلك يمكن القول اعتدال أن الكتاب في عمومه يتمتع بمستوى عال من الناحية الإسلامية (خاصة في كونه مبنياً عن قصد على القرآن والحديث و النظرات العميقة من العالم الصوفي الكبير الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي وأنه يفحص جميع مدارس الفكر البوذي (كما أفهمها). وبالإضافة إلى هذا يسفر هذا الكتاب بطريقة لا تشوبه شائبة عن بعض تشابهات في غاية الأهمية بين الإسلام والبوذية, من أهمها ما يأتي:

١ -الإيمان بالحق الذي هو الواحد مطلقاً والذي هو الحقيقة المطلقة وهو مصدر الرحمة والهداية للناس

٢ - والإيمان بكون كل نفسٍ أو روحٍ مسؤلاً عند مبداء العدل في الآخرة وبأن هذا المبدأ متأصل في ذات الحقيقة المطلقة نفسها

٣ -الإيمان بأمر أخلاقي باتّ بمعاملة الجميع بالحنان والرحمة إذا لم يكن الإيمان بمهمات الرحمة التي تتعلق بمنشأ الكون و المعاد (ونقصد بذلك أن العالم مخلوق بالرحمة وأنه بالرحمة نُنقذ و نُخلّص).

٤ -الإيمان بأنه في وسع الإنسان الحصول على معرفة تسمو فوق العقل و تكون هي مصدر النجاة في الآخرة إلى جانب كونها مصدر التنوير في هذه الدنيا.

٥ -الإيمان بإمكانية الوِلاية للإنسان والاعتقاد بأنه يجب على الجميع التشوق إلى حصول ذلك

٦ -والإيمان بضرورة الممارسة الروحية وبفعّاليتها ,سواءاً كانت في صورة الصلاة المتحمسة أو التأمل الصوفي أو التضرع والابتهال المنظّم.

٧ -والإيمان بضرورة الانقطاع عن الدنيا وعن النفس وشهواتها.

أما فيما يتعلق بعدم ذكر البوذا الإلهَ الخالق فإنه لا محالة فارق كلي مطلق بين المسلمين والبوذيين إلا أنه إذا فهمنا أن الواحد هو الإله وأن سكوت البوذا عن الإله الخالق ليس بإنكار في حد ذاته فيمكن القول بأن النقاط المذكور أعلاه تدل على "أرض مشترك" ثرية بين الإسلام والبوذية على الرغم من تواجد فروق بينهما التي لا يمكن محوها.

و بالتأكيد فإنه من الممكن اعتبار هذه النقاط كمقوّمات تشكل لب الدين و ليست كأساس بث التفرقة فيها و هذا بالضبط ما قال سبحانه في القرآن الكريم ك "رسالة" أهم أنبيائه :

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (الشورى, ٤٢: ١٣)

و يمكن للمرء أن يقول أن هذه النقاط تكوّن لب وصيتين من أعظم الوصايا: يمكن تفسير الإيمان بالمطلق الواحد الحق و الجهد في سبيل الإنقطاع عن الدنيا والنفس و البدن من خلال الممارسات الروحية و الجهد في سبيل الولاية (وبالتالي معرفة هي وراء طور العقل) كطرق عمل معكوس للنجاح في العمل بالوصية الأولى بينما الأمر الأخلاقي القاطع بالرحمة والحنان يساوي بوضوح صياغةً أخرى للوصية الثانية حتى لو لم نعتبره مساوياً للوصية الأولى أيضاً (مع الإشارة إلى خلود الروح في كلتى الوصيتين بكلمة "قلب") والله أعلم

أهل الكتاب:

يؤدي بنا كل ما سبق إلى النتيجة كالمسلمين أن البوذا الذي ظل كل واحد من من بين عشرة أشخاص على وجه المعمورة ينصاع له في تعليماته الأساسية طوال ٢٥٠٠ سنة ماضية كان في الاحتمال الراجح ,- والله أعلم- نبياً من أنبياء الله الكبار على الرغم من أنه لا يقبل معظم المسلمين نسبة جميع ما في الشريعة البالية (Pali Canon) إلى البوذا. ذلك فإن البوذا وإن لم يُسم في القرآن إلا أنه من الواضح أن الله سبحانه وتعالى قال أن لكل أمة نذير وأن هناك رسل لم تُذكر اسماءهم في القرآن الكريم.

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (الفاطر, ٣٥: ٢٤)

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُون (الغافر, ٤٠: ٧٨)

على هذا فيبدوا أن الأمويين والعباسين كانوا على تمام الصواب في اعتبار البوذيين شبه أهل الكتاب. و هذه في الحقيقة كيفية أخذ الملايين من عامة المسلمين جيرانهم البوذيين الورعين بعين الاعتبار من غير التعبير عنه لمئات من السنوات على الرغم مما سيدلّم عليه علماءهم من الفروق العقدية المتواجدة بين الديانتين.

هل لي أن أعبر عن ملاحظة أكثر شخصية فأقول أنني قد قرأت نصوص بوذية زِن (مثل كتابات دي- تي- سوزوكي و كتاب zen in the art of archery ليوجين هيريغل) وأنا شاب أدرس في الغرب. فأعجبت بها إعجاباً كبيراً على الرغم من أنني لم استطع تحديد موقع للبوذية في إطار ديني الإسلام. ومن عهد قريبٍ لاحظت في نفسي نوعا من التأثر عند لقائي مع صاحب القداسة الدالاى لاما. وهو أنني أديت الصلوات اليومية الخمسة بعناية أكثر و استطعت خلال ما بقي من النهار مراقبة خواطري على وجه حسن و قهرحوافزي بسهولة أكثر. و لم تتولد لدى رغبة في أن أخرج واكتشف المزيد عن البوذية, كما سيتوقع المرء, و مع ذلك فقد أدركت أن شيئا إيجابياً كان يحدث. فسئلت صديقي الشيخ حمزة يوسف هانسون (الذي عرفت أنه قرأ الكثير حول البوذية) عن رأيه في سبب حدوث ذلك فأجاب بذكاء: "إن البوذيين ورثة تدريب روحي قوي جداً!" على هذا فأشعر شخصياً بإمتنان بالغ على معرفة الأرض المشتركة بين الإسلام والبوذية بصراحة. و حقاً أشعر بارتياح و ابتهاج- إذا جاز لي القول بذلك- لمعرفتي بأن الجزء الثامن سكان العالم ممن ليسوا بالمسلمين يعملون بالبوذية ويجعلون من ممارسة الحنان و الرحمة مركزاً لحياتهم (نظرياً على الأقل). وأرجوا أن يؤدي هذا الكتاب دوره في توجيه المسلمين والبوذيين إلى التنافس في الرحمة والحنان الذين هما من لب الديانتين. يقول الله سبحانه وتعالى في القرآن المجيد

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُون (المائدة, ٥:٤٨)

الأرض المشتركة السابقة؟

يجدر بنا أن نذكر هنا أنه على الرغم من كون هذا الكتاب ممثلاً لإحدى المحاولات الأولى للمقارنة الروحية المثقفة بين الإسلام كما هو والبوذية كما هي في عصرنا الحديث فقد حصلت تبادلات فكرية روحية رائعة في الماضي بين الإسلام وتقاليد الصين (العظيمة) الثلاثة (الكونفوشيوسية والطاوية و البوذية) . وهذه الحقيقة تتجلى خاصةً في أعمال كتّاب صينيين مسلمين بلديين (أي "هان كتاب") في القرن السادس عشر والسابع عشر و الثامن عشر خاصة في كتاب شخصيتين هما وانغ دائ يو (١٥٧٠-١٦٦٠م تقريباً) و لي يو زيهي (١٦٧٠-١٧٢٤م تقريباً) و هذا الكتاب قد كشف عنه النقاب و قام بنشره الأساتذة وليم تشيتك و ساتشيكو موراتا و تشو وي مِنغ (ومما يتعجب منه المرء أن هذا الكتاب مجهول تقريباً في اللغة العربية و الصينية الحديثة). وقد قامت هذه الجماعة من العلماء حتى الآن بنشر الكتابين التاليين المؤثرين:

1. *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's 'Great Learning of the Pure and Real' and Liu Chih's 'Displaying the Concealment of the Real Realm'* (State University of New York Press, 2000)
2. *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms* (Cambridge, MA, Harvard University Asia Centre, 2009)

و هي الآن بصدد نشر كتاب وانغ دائ يو The Real Commentary on the True Teaching الذي نشر لأول مرة سنة ١٦٤٢م. و تمثل هذه الكتب مصدرا مهما للتفاهم بين الإسلام والصين و لن يجد العلماء المهتمون بالتعمق المزيد في المقارنات الروحية بين الإسلام

والبوذية (و أيضا الكونفوشيوسية و الطاوية) منطلقاً خيراً من هذا. نرجوا أن تترجم هذه الكنوز إلى العربية والصينية الحديثة و أن تتوفر توفُرا واسعاً.
و إذا استخدمنا حكمة الماضي استخداماً كلياً و جمعنا بينها وبين معرفة اليوم فسنتمكن من الإعداد الأفضل لمواجهة شكوك المستقبل
والحمدلله رب العالمين

(تمثل الآراء المعبرة عنها آنفاً أفكارصاحب السمو الأمير غازي بن محمد الشخصية والخاصة ولا تمثل أفكار حكومة أردن و شعبها بأي طريقة و لم يقصد أن يترتب عليها أي شئ سياسياً.)

تقديم

البروفيسور محمد هاشم كمالي

لقد أثمر مشروع "كلمة سواء" من قبل مئة و ثمانية وثلاثين نفر من علماء المسلمين والأكاديميين والذي قد دفع إلى الأمام بالحوار المسلم – المسيحي على منوال كلامي و موضوعات تهم الديانتين كليهما و ذلك بفضل الجهود الجادة اللاحقة و الدعم التنظيمي من قبل شخصيات بارزة من الجانبين. فبادرت مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي بالمملكة الأردنية في شهر سبتمبر سنة ٢٠٠٧م و قامت بصياغة إجابة مسلمة على محاضرة ريجنس بورغ المثيرة للجدل إلى حد ما ألقاها البابا بينيدكت السادس عشر للسنة الماضية. و في غضون ذلك أقيمت اللقاءآت التابعة بين البابا والزعماء المسلمين. فبدلاً من مواجهة البابا من منطلق دفاعي بدأ الزعماء المسلمون مشروع "كلمة سواء" المنعكس للحكم القرآني الذي يأمر المسلمين بدعوة أهل الكتاب إلى كلمة سواء. "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ...." (آل عمران, ٣:٦٤) كنقطة مركزية لحوارهم. ولقد أدت الإجابة الإيجابية من الجانب المسيحي إلى مواجهات عديدة والمؤتمرات الدولية التي فتحت آفاقاً جديدة للحوار المفيد مع نظرائهم المسلمين.

ويقترح زعماء المسلمون باباً جديداً من مشروع "كلمة سواء", هذه المرة بين الإسلام والبوذية: الأرض المشتركة. فتقدم الكتاب الحالي خطاباً بذرياً يتحرى المشتركات الإسلامية مع تعاليم البوذا. وكالمشروع السابق عليه الذي اكتشف عن الأسس المشتركة المأخوذة عن الكتب المقدسة تؤكد المحاولة الحالية على المماثلات الروحية والأخلاقية بين القرآن و الشريعة "البالية"(Pali Canon) و صحائف مهايانا و نصوص بوذية أخرى.

ولا يستحيي هذا الكتاب من الإعتراف بوجود عديد من الفروق الأساسية – حتى من وجود فجوات يستحيل سدها–الباعدة بين البوذية والإسلام, بداية من القضية الأساسية ما إذا أمكن وصف البوذية بدين قائل بوجود الإله أو حتى بدين فقط. فإن المؤلف يجيب على مثل هذه القضايا و يقدم خطاباً مقنعاً على حد سواء عن المشتركات الروحية الهامة بين الإسلام و البوذية. فإنه محاولة فهم بعض المبادئ المركزية للبوذية في ضوء الروحية الإسلامية التي تكشف النقاب عن الأرض المشتركة الكبيرة. و البوذية تشبه شبكة من مذاهب الفكر الروحية أكثر مما تشبه ديانة متوحدة و مع ذلك يتفق جميع المذاهب البوذية على تعاليم البوذا الأساسية كما توجد في "الشريعة البالية" و تتجلى على وجه الخصوص في اثنتين من مذاهبها أي الثيراوادا و المهايانا.

يُفرّق بين العقيدة الإسلامية و بين المعرفة التي تتعلق أكثر بالتأمل و تصفية القلب و الجوانب الروحية التي تميل إليها الديانتان كلاهما. و حتى على مستوى العقيدة تماثل الحقيقة النهائية المؤكدة في الفكر البوذي و الهدف النهائي المقصود من خلاله بمفهوم الذات الإلهية في الإسلام و ذلك على الرغم من كون البوذية غير قائلة بالإله بوضوح.وإن البوذية تصقل الوعي بالمطلق و البحث عن تحقيقه عن طريق التربية الأخلاقية و الممارسة. و تشارك الرحلة الورائية إلى المطلق والبحث عن في الأساس المشترك لم يُعرف في الإسلام بذكر الله. ويحتوي "الدارما" الذي يُعد من مبادئ البوذية الرئيسية على معاني عديدة بما فيها مفاهيم "التعليم" و"القيمة الإخلاقية" و "القانون" و "الصدق" و" الحقيقة". وإنه من أقرب المرادفات لكلمة "الحق" في الإسلام التي تدل كذلك على عدة معانٍ. تنبعث المعاناة ("دُكَّها"), موضوع بوذي آخر, أيضاً من تعطّش متأصل لنفس المرء الغير الملطّفة والجامحة إلى أشياء فانية من هذه الدنيا. فيجب أن يتغلب المرء على التعطش إلى أشياء سريعة الزوال بهدف نجدة ذاتية من المعاناة و تخليص الآخرين منها في آنٍ واحدٍ. والمعاناة عكسها ليس بحالة اليسر فحسب بل الخير الأسمى أو "النيروانا"– المطلق المتعالي عن النفس في جميع أحوالها. أما "الكارونا" أي مشاركة الآخرين في معاناتهم فيقرب من مفهوم الرحمة في الإسلام و يعرب كلا المفهومان عن مبداءٍ متأصلٍ في الوعي بالمطلق على المستوى الإنساني. ودراسة التعاليم البوذية المثيرة للفكر هذه تكشف عن المماثلات بين "شونيا" و الشهادة الأولى ("لا إله إلا الله") خاصة في نفيهما للآلهة الباطلة, و بين "أنيكّا"(المؤقتية) و"الزهد" في الدنيا و بين "تنها" و "هوى", بين " اناتّا" و "فناء". فلا مطلق و لا أزلي ولا لامتناهي إلا الدارما والنيروانا والشونيا و هو ما سيمسى في الإسلام بالذات الإلهية المتعالية عن جميع صفات يمكن تصورها وأما التعطش إلى الزائل أصل المعاناة كلها. إن البوذية المهايانية التي يعتبرها الكثير كالمقترب في بعض الجوانب من فكرة إله شخصي متعدد الصفات و لا يمكن الخلاص إلا برحمة منه و فضل لقريبة للفكرة الإسلامية عن الإله الشخصي على المستوى الميتافزيقي. و ممارسة "نيمبوتسو" التي تستند إلى قدرة "الغير مطلقا" أو "تاريكي" (التنازل عن الإرادة الذاتية أمام "الغير" الأزلي) الذي يشبه فكرةً إسلاميةً عن "التوكل" على نحو مذهلٍ

مع أنه يمكن أن تكون هذه المفاهيم مشابهة بعضها لبعض بدلاً من كونها متطابقة فإن محاولة البحث عن الأساس المشترك في جوهر الروحية و التعبد بين البوذية و الإسلام لَثَرِيّة و بإمكانها تقديم أساس مقنع بتحمّس للتوافق بين مُتَّبعيهما.

والكتاب يساعد على تطوير المعرفة بالقرآن والسنة حديثاً و يقترح أنه يمكن اعتبار البوذيين من منظور إسلامي كأتباع صحيفة سماوية و بالتالي كأهل الكتاب. و يُرجى من مثل هذا الاعتراف الكلامي أن يُمكّن أتباع الديانتين كليهما من تقدير التعاليم الدينية للآخر و احترامها. و بالتالي فيُبذل الجهد الجادّ ي سبيل مساعدة المسلمين على اعتبار البوذية كدين و البوذيين على اعتبار الإسلام دارما موثوقا به.

ولقد اختلف فقهاء الإسلام وعلماؤه في تفسير التعبير القرآني "أهل الكتاب". فبينما يقصر الكثير المصطلح على المسيحيين و اليهود يذهب الحنفية والشافعية إلى أنه يُطلق على كل من أطاع نبياً أو كتابا مُنَزلاً و ذلك يشتمل على من آمن بزبور داود و صحف ابراهيم عليهما السلام. و لقد وسع الكثير نطاق المصطلح ليشمل الزرداشتيين و الصابئين. وانتقد الإمام الشافعي رحمه الله (المتوفى ٨٢٠م) اولئك الذين يرفضون مكانة أهل الكتاب للزرداشتيين على أساس فتوى صريح لسيدنا على بن أبي طالب رضى الله عنه (المتوفى ٦٦١م) يؤيدهم. ولقد استدل أصحاب هذا التفسير المفتوح لمصطلح أهل الكتاب بآية من القرآن الكريم من سورة الأعلى تشير إلى "الصحف الأولى. صحف ابراهيم و موسى"(الأعلى,٨٧:١٨-١٩) كمصادر الهداية كما يحتجون بآية رقم ١٩٦من سورة رقم ٢٦ (الشعراء) التي تتكلم عن "زبر الأولين" المتفقة على كثير مما يقوله القرآن الكريم . ولقد وردت كلمة "زبر" في القرآن أيضاً في آية ٢٥ من سورة ٣٥ (فاطر) مباشرة بعد ذكرمن مضى من الأنبياء: "جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ". أما الإشارات الأخرى إلى "الزبر"في القرآن (آل عمران , ٣: ١٨٤و النحل, ١٦: ٤٤و القمر, ٥٤:٥٢) فهي أيضاً تُثبّت القول بأن الصحف التي هي أقل رتبة من التوراة والإنجيل والقرآن لكنها "منزلة" على كل حال تستحق الاستحسان كأمثلة "الزبر" حتى و إن لم تستحق التبجيل. على أية حال من البعيد جداً أن يكرر القرآن الكريم ذكر صحف مشكوك في صحتها أو كاذبة. و بالتالي يتضح بالتفحُّص أن القرآن لا يقصر مكانة أهل الكتاب على المسيحيين و اليهود فقط.

والذين يقصرون في مقابل ذلك مفهوم أهل الكتاب على اليهود والنصارى يحتجون بآية ١٥٦ من سورة الأنعام: " إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا". لكن سياق هذه الآية يرفض مثل ذلك القصر بدلاً من الدلالة عليه. فلنبحث في سياق الآية باختصار. تتلو الآية المذكورة آيتين أخريين تُثبت إحدهما صدق التوراة المشتملة على "هدى و رحمة". والآية التالية تتكلم عن القرآن نفسه ك "كتاب مبارك" و مصدر موثوق به. ثم تتلو آية ١٥٦: أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ. فيدل أسلوب هذه الخطاب على أن ما أنعم الله على المسلمين بتنزيل القرآن لكيلا يقولوا أن فضل الله كان مقصوراً بطائفتين من الناس فحسب. إذن الاستشهاد بهذه الآية للدلالة على قصر مكانة أهل الكتاب على اليهود والنصارى دون غيرهم لا مبرر له ويقود بنا إلى نتيجة لا يمكن الدفاع عنها. و مع ذلك قد تكون تفسير (كلمة"أهل الكتاب" ال) قاصرة على(اليهود والنصارى) ناتجة , ليس عن فهم معين لكتاب الله فحسب, بل أيضاً عن العوامل التاريخية والممارسات المميزة التي تسجلها لنا التاريخ الإسلامي عن فرض الجزية على غير المسلمين و أثره على تقسيم العالم الثنائي إلى دارالإسلام ودارالحرب.

و في النهاية يمكننا القول, بدون الرغبة في الدخول إلى التفاصيل, بأن القرآن الكريم يتضمن بالوضوح أدلة فهم أشمل لكلمة "أهل الكتاب" و أن المحاولة الحالية بإطلاقه على البوذيين تنسجم مع فحوى تلك الأدلة. و يستعرض الكتاب الذي في أيدينا آيات قرآنية مؤيدة أخرى إلى جانب الفقرات من النصوص البوذية في محاولة تقديم المبررات الكلامية لمقبوليته و الاعتراف به.

و يجب أن يزكّى هذا السعي على أساس العقلية و التجديد اللتين بإمكانهما تعزيز إمكانيات نجاح العلاقات الوذية بين الأمّتين. والأرض المشتركة المتواجدة بين الإسلام والبوذية تتطلب التقدير والاحترام من الجانبين بعضاً لبعض و هذا أمر مطلوب بحدّة في وقت أصبح الكلام عن "صراع الحضارات" إلهاءاً غير مرحباً به من رؤية قرآنية لـ "التعارف" (القرآن الكريم , سورة الحجرات, ٤٩:١٣) بين المسلمين و مجتمعات العالم الأخرى و قومياته.

محمد هاشم كمالي
رئيس, من كبار الأعضاء
المعهد العالمي للدراسات الإسلامية المتقدمة
ماليزيا
مارس ٢٠١٠

الفصل الأول

التمهيد: إعداد الساحة

تتحرّى المقالة التي بين أيدينا الأرض المشاعة المشتركة بين الإسلام و البوذية في المجال الروحي والأخلاقي. و ما نقدمه هنا عبارة عن سلسلة من التأملات التي حاولنا من خلالها تفسير بعض المبادئ البوذية في ضوء الروحية الإسلامية, و قد قمنا بذلك في أسلوب نرجوا أن يغذّي روح التفاهم و ويُثري الحوار بين متبعي الديانتين. عليه فمن الممكن تقديم بعض المماثلات بين التقليدين و استخدامها كأساسٍ لتعزيز الاحترام المتبادل بين المسلمين و البوذيين. فمهما كبرت الخلافات بين الديانتين (واستحال تقليصها) على مستوى العقيدة الرسمية والطقوس الدينية و"الأسلوب الروحي", فإنه يتواجد هناك بالضرورة الشئ الكثير من الاتفاق أو المماثلة الروحية والأخلاقية بين الديانتين. وهذه المماثلات,كما سنناقش, توحي بوجود أساس مشترك سوف يبقى خافياً مستتراً إن اقتصرنا على تحليل مقارن للعقائد والطقوس– ذلك التحليل الذي يُبرز فروقاً شاسعةً بين الديانتين. أما المماثلات التي سنلفت إليها الإنتباه فإنها لا تستهدف تغطية الفروق تحت الإبهام. بل وعلى العكس من ذلك نحن ننطلق من المقدمة القائلة بأن هذه الفروق يجب أن يُصرّح بها من غير ارتباك أنها أساليب من التعبير عن تفرّد كل ديانة من الديانتين, و لا ترفض بصمت في حين البحث عن المشتركات الروحية بينهما. على هذا فإنه لابد من احترام الاختلاف والتمايز المتواجد بين الأشكال الدينية المختلفة كما يجب أن يحتفل بهذا الاختلاف بدلاً من أن يرغب المرء في التخلص منه بدافع "الأدب التوحيدي التقريبي". هذا, ولكننا لا نهتم في هذا المقال كثيراً بالفروق المتواجدة بين الديانتين لكونها واضحة جلية, وإنما الاهتمام منصب على المماثلات الروحية و الأصداء الفكرية و الطموحات المشتركة التي لم تتضح بعد.

وراء الحرف... تجاه الروح :

نحاول من خلال هذا الحوار أن يكون أسلوبنا شاملاً قدر الإمكان لما يتعلق "بالآخر" و ما يتصل بديننا نحن. و هذا يعنى أننا لسنا نحاول الاتصال مع البوذيين بدعوتهم إلى التأمل في التقليد الإسلامي من المنظور الذي نقدمه هنا, كما يعنى ذلك أيضاً قصدنا أن نوضح بعض الأفكار البوذية الأساسية للمسلمين الذين قد لا يطّلعون عليها و إنما يريدون أن يعرفوها.

وبالافتراض لما ننويه من الشمول سوف نهدف إلى أن نبنى الحوار على أساس من آيات القرآن الكريم وما ثبت من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم حتى أثناء وصولنا إلى بعض اللوازم العميقة غير المعبر عنها من الأفكار و الأعمال التي يعتقدها و يمارسها الناس عامة, لما تظهر بعض المماثلات والتشابهات المدهشة للغاية بين المعتقدين من خلال عملية الفحص هذه للديناميكا الروحية التي تجلو المبادئ الأساسية للعقيدة. والذي نركز عليه هنا هو المماثلات أو المطابقات التي توحد على مستوى الروح بين الديانتين, بدلا من الزعم بإمكانية حصول الوحدة على مستوى ظاهر العقائد الرسمية. فإنه من الخطأ مقارنة العقيدة البوذية بالعقيدة الإسلامية كأنهما تقعان على نفس المستوى الفكري. إنهما ليسا كذلك, إذ كانت العقائد تلعب دوراً في تشكيل الفكر الإسلامي وما يُبنى عليه من الممارسة يختلف تماماً عن الدور الذي تلعبه العقائد البوذية داخل تقاليد القوم, حتى فإن العقائد تقوم بدور مختلف في التقاليد البوذية المتنوعة. فالمعنى الذي يؤديه مصطلح " العقيدة" بالنسبة للبوذي المعتقد بـ "زِن" يختلف تماماً عن معناه عند البوذي "الثيراوادي".

أما إذا بدأنا ببيان الفرق بين عقيدة الإسلام و بين المعرفة الروحية الموجودة داخل إطاره فإنه سيمكننا ذلك من الاقتراب من تقدير الطرق التي يمكن بها مقارنة الديانتين. فالمعرفة تتعلق بدقائق القلب و بالأحوال التأملية الباطنية و بالتجارب الصوفية, بينما تتعلق العقيدة بالمعتقدات التي تكوّن أساس النجاة في الآخرة و تعمل في الوقت نفسه كأساس و إطار لتلك التجارب الروحية في هذه الدنيا. ففي الحقيقة يستحسن أن توضع معظم معتقدات البوذا, إن لم تكن كلها, على ما يسمى في الإسلام بالمعرفة و لا على مستوى العقيدة. ولو ركّزنا على هذا الجانب من المعرفة الروحية فسوف تبرز التشابهات بين تعاليمه و بين روح الدين الإسلامي. و بما أن النظريات الشارحة لجوانب المعرفة من الإسلام تنسجم انسجاماً كاملاً مع مصادر الوحي الإسلامي الأساسية أي القرآن و السنة النبوية – وليست هذه الجوانب إلا تفسيراً أو توسيعاً لها. فمحاولة فهم النظريات البوذية في ضوء الروحية الإسلامية تساعدنا على إدراك الأساس المشترك التحتي للديانة للبوذية والإسلام كما هو و ليس ما هو مشترك بين البوذية و الروحية الإسلامية. و هكذا ستؤثر المماثلات المكتشفة على المستوى الروحي بشكل محتوم في فهمنا للبعد الذي يباعد بين المعتقدين على مستوى العقيدة الرسمية. سوف تبقى الفجوة كما هي لكنها ستزيد قابلية الديانتين للمقارنة بافتراض مماثلات و تشابهات لمحت و عُرفت بالحدس على مستوى الروح.

فمن الواضح بلغة كلامية صارمة أن الديانتين تختلفان إختلافاً جوهرياً و لا بد من فشل أي محاولة لفرض شئ من التقارب على هذا المستوى. فبدايةً, بينما قضية الإمكان بتواجد "اللاهوت" في البوذية قابلة للنقاش لكن الإسلام, على الرغم من كثرة تعدد المذاهب الكلامية, يوجد فيه لب معين الهوية يتكوَّن من عقائد عن الله يمكن الاعتراف بها لكل مدرسة من تلك المدارس. لكنه يمكننا الكلام على الحقيقة النهائية بدون اللجوء إلى المنظور الكلامي, بينما لا مفر من اللاهوت بمعناه الدقيق "المعرفة بالله" لكن ذلك اللاهوت الذي سنستخدمه ليس لاهوتا مدرسياً بل إنه لاهوتاً روحيا (mystical theology) وإذا كان تركيز المرء على المستوى الروحي فمن الممكن جداً أن يستكشف الأرض المشتركة حتى على أعلى المستويات التي تبحث عن "الله" أو "المطلق" أو "الحقيقة النهائية". و حقاً هذه المماثلة الروحية ستكون أخاذة للغاية إذا تأملنا فيها في خلفية التعارضات الكلامية.

قد يتساءل المرء من وجهة نظر الإسلامية ما إذا كان هناك ما يبرر محاولتنا للذهاب وراء اللاهوت و إهماله باسم الروحية أو الميتافزيقا أو التصوف. سنجيب على لسان أعظم الأساطين الروحيين في الإسلام و مجدد عصره, الإمام الغزالي (م ١١١١ الميلادية) الذي سنعول عليه كيثراً في هذا المقال. يخبرنا الإمام الغزالي أن مدى علم الكلام مقتصر على الجوانب الظاهرية للعقيدة وأنه لا يمكنه الحصول على معرفة روحية بالله و بصفاته و أفعاله , بل يدعي أن معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله لايمكن تحصيلها عن طريق علم الكلام، بل يكاد يكون علم الكلام حجاباً عليها ومانعاً عنها، "وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية."[١]

وإنه في كتابه المشهور عن سيرته الذاتية "المنقذ من الضلال" يوضح بصراحة أكثر أن أوثق السبل إلى الحقيقة لهو سبيل التصوف:

"إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة و أن سيرتهم أحسن السير و طريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل العقلاء و حكمة الحكماء و علم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم و أخلاقهم و يبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم و سكناتهم في ظاهرهم و باطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة."[٢]

و تتعلق المعرفة الصوفية بمجال المبادئ النهائية, و هو مجال يسمو فوق مستوى علم الكلام. إنه لا يعارض العقائد الإسلامية بل يكوّن بُعداً لعمقها الروحي و قوتها الروحية التحويلية باقتباس من نور النبوة. كما لاحظنا آنفاً أنه لا تفعل الروحية الإسلامية شيئاً سوى إلقاء الضوء على الحقيقة الجوهرية و أعمق المعاني للوحي الإسلامي. و هي تقوم بذلك لا عن طريق معارضة العقائد الكلامية بل بالوصول إلى أعماق تلك العقائد عن طريق قدرة القلب الروحية. و المعرفة في نفسها تتطلب الحدس الروحي و ليس الشعور العقلي فقط, و من هنا تأكيد الإمام الغزالي على المجاهدة. و هذه المجاهدة تتضمن سلسلة من الآداب الروحية مع التركيز على الصلاة والصوم و تصفية القلب و الروح عن الرذائل كلها. و سوف تلاحظ الصلة المهمة بين الميتافزيقا والأخلاق من وجهات النظر التي تظهر من خلال هذه الآداب. ويساعدنا إدراك هذه الصلة الداخلية بين الروحية والأخلاق في إدراك المماثلات والمشابهات بالتربية الروحية والأخلاقية في التقليد البوذي فهدفنا هنا هو المشاركة في حوار مرتكز على المماثلات الروحية مع الاحتفاظ بإدراكنا بفروق التركيز الأساسية بالإضافة إلى فجوة يستحيل سدها تباعد بين الديانتين فيما يتعلق بأبنيتها العقائدية

ولا يكون مثل هذا الحوار مثمراً من الناحية الفلسفية فحسب بل إنه سوف يمكّننا من فهم جوانبٍ لتقاليدنا الفكرية و الروحية فهماً كاملاً وهذه هي الجوانب التي تبقى متضمنة أو غير مؤكدة في تقليدنا والتي يمكن إدراكها بوضوح في ضوء تلقيه المبادئ المؤكدة في دين "الغير".و لا تُتصور هذه الفائدة المشتملة على الإستنارة المتبادلة بدون فروق أساسية فيما يتعلق بالإقتصاد الروحي و المنهج الجدلي. لكن إمكانية سمو الحوار وراء مجرد إثبات القيم الروحية والأخلاقية المشتركة بعيدة الاحتمال بدون شئ من إدراك الأرض المشتركة بين الديانتين على

---

[١] إحياء علوم الدين, بيان العلم الذي هو فرض كفاية. صحيح أن الإمام الغزالي كتب رسائل كلامية هو الآخر و أنه يذكر علم الكلام في آخر تصانيفه الكبيرة, المستصفى من علم الأصول كارفع العلوم. لكنه يبدوا أنه كان يتكلم عن علم الكلام هنا في سياق صلته بعلم الفقه و فروعه الشتى. ذلك بأن كتاب "المستصفى" يتكلم عن أصول الفقه. و لقد لخص إيريك اورمزبي موقف الإمام الغزالي الأساسي من علم الكلام بقوله أنه كان سلاحاً للدفاع عن حقائق الإيمان و لم يكن وسيلة يمكن بها الوصول إلى الحقائق." إيريك اورمزبي, Ghazali—The Revival of Islam طبعة One World مدينة Oxford سنة 2008 ص, ٦٤.

[٢] المنقذ من الضلال, طبعة المكتبة الشعبية, مدينة بيروت, دون تاريخ, ص ٧٥.

المستوى الورائي. ذلك بأنه يمكن بيسر لمثل ذلك الإثبات أن يرافق الارتياب والتشكك و ازدراء دين الغير. وربما سيعتبر دين الغير كمقدم للقيم الأخلاقية الإيجابية برغم بطلانه بدلاً من كونه حقاً.

إذن لا يمكن ترك قضية الصدق و الحقيقة النهائية خارج إطار أي حوار يريد التجاوز عن خربشة سطح الموافقة الأخلاقية. من أجل ذلك خصصنا شيئاً كبيراً من الإهتمام بقضية إلحاد البوذية المفترض (أو بتعبير أدق "عدم قولها بالإله") لأن الإنكار الظاهري للإله هذا يكوّن أعظم العوائق في سبيل الحوار الفعّال بين متبعي البوذية و تقاليد دينية أخرى. وإننا نقترح أن الحقيقة النهائية التي تُقر بها البوذية ليست إلا ما تسميه الأديان المؤّحدة بالإله أو بتعبير إسلامي أدق بالذات الإلهية. و بحسب علم الكلام الإسلامي يوصف الله بصفات عديدة و سيكون كثير من هذه الأسماء غريبة على البوذية بل مستحيلاً فهمها بالنسبة للفكر البوذي. ولكن عندما يُلفت الانتباه إلى الذات الإلهية و إلى بعض صفاتها الذاتية مثل "الحق" يمكن إدراك الأرض المشتركة بين الديانتين على المستوى الورائي. فالاسم الإلهي "الحق",كما سنبرهن عليه فيما يأتي, يمكن ترجمته داخل الإطار البوذي بـ "الدارما". فالكلمة في اللغة العربية لا تعني "الصدق" و "الحقيقة" فحسب بل توحي بدلالة "الحظ المفروض" أو "ما وجب" أيضاً. و بالتالي تتضمن هذه الفكرة المتعددة المعاني تصورات مثل "الواجب" و"القانون" و"الموافقة" أي التي هي من صلب معنى "الدارما". أمّا على مستوى أعلى فإنه يُسوى بين الدارما والحق والحقيقة النهائية. ويمكن أن يساعد الاعتراف بهذا النوع من المماثلة الفكرية على المستوى الميتافزيقي على تقريب الديانتين مهما تعارضت إطارات أرثوذكسية أو تقليدية للديانتين.

يتطلب ذكر الأرثوذكسية الملاحظة التالية. إن تعريف الأرثوذكسية في الإسلام ليس مبنياً على قضاء رسمي بل على القرآن والسنة. و القضيةالمتعلقة بمن هو أرثوذكسي و من ليس كذلك تعالج في ضوء هذين المصدرين بإجماع العلماء في عصر من العصور. وفي عصرنا هذا قد عُرِّفت "أرثوذكسية إسلامية" بأوسع التعريفات و أشملها و ذلك بفضل الفتوى الإجتماعي أصدره كبار علماء الإسلام بعمان في يوليو من سنة ٢٠٠٥.[٣] أقر ذلك الفتوى بأرثوذكسية ثمانية مذاهب فقهية: مذاهب أهل السنة الأربعة (الأحناف و الشوافع و المالكية والحنابلة) مذهبان أساسيان للشيعة (المذهب الجعفري والمذهب الزيدي) والإباضية والظاهرية.

لكننا عندما نتوجه إلى البوذية لا نجد بدا من الإعتراف بفقدان تقليد معياري مماثل لأرثوذكسية محددة تحديداً عقائدياً. حتى وصف البوذية كدين مثل الأديان المبنية على التوحيد مشكوك فيه. فالبوذية تشبه شبكة مذاهب الفكر الروحية و الممارسة أكثر مما تشبه ديانة مؤّحدة لأن فروعها العديدة لا تختلف إختلافاً واسعاً على مستوى العقيدة و الطقوس فحسب بل تتشابك أحياناً في نبذٍ تبادلٍ كبيرٍ. لكن المذاهب البوذية كلها تتفق على تعاليم البوذا الأساسية المعبرة عنها في الشرائع البالية. و لذلك حاولنا أن نتعامل بهذه الكتلة من التعليم بقدر الإمكان بالإضافة إلى معالجة بعض من وجهات النظر المعبرة عنها في المذاهب المتأخرة والتي توحي بالمماثلات بالعقائد الإسلامية بوضوح أكثر.

و على الرغم من أننا اقتصرنا تأملاتنا على بعض المبادئ ضمن التقليد البوذي- بناءاً على حدودنا العلمية-نعالج المذاهب الفكرية الرئيسية في البوذية و ندعوا كلها إلى المشاركة في هذا الحوار أي فرعين رئيسيين لهذه الديانة: ثيراوادا (سبيل الكبار) و مهايانا (العربة الكبيرة) و يتكون الأخير من المذاهب مثل مدهيامكا (الطريق الوسط الذي أسسه ناغارجونا تقريباً في القرن الثاني الميلادي)[٤] و يوغا تشارا (الذي اسسه أخوان "آسانغا" و "واسوباندهو" تقريباً في القرن الرابع أو الخامس بعد الميلاد), مذهب تشين الصيني (أسسه بوذيدارما الذي هاجر من الهند إلى الصين في أواخر القرن الخامس الميلادي, و هذا هو أساس مذهب زِن في اليابان.[٥]) و مذهب البلد الطيب المتأصل أيضاً في

---

[٣] انظر موقع http://www.ammanmessage.com

[٤] اختلف العلماء حول تاريخ الولادة ووفاة هذا الشخصية بالغة الأهمية التي يعتبرها الكثير من داخل التقليد "الالبوذا الثاني" (انظر ديويد ج كالوباهانا, Nagarjuna—The Philosophy of the Middle Way, طبعة State University of New York Press مدينة نيو يورك, سنة ١٩٨٦, ص ٢. فأقصى ما يمكن للمرء أن يذهب إليه حسب جوزيف والزر, هو أنه "لا يدل دالّ حقيقي على أن ناغار جونا قد عاش قبل ١٠٠ قبل الميلاد أو بعد سنة ٢٦٥ الميلادية." Nagarjuna in Context طبعة Columbia University Press مدينة نيو يورك, سنة ٢٠٠٥ ص ٦٣.

[٥] "زِن" اختصار كلمة "زينّا" كما أن "تشعِن" اختصار كلمة "تشِعنّا" و كلاهما تشتقان من كلمة سنسكريتية "دهيانا" أي التأمل. و في رأئ داياسيتز سوزوكي لاشك أن "زِن نتاج العقل الصيني المواطن." و هو " منهج صيني لتطبيق نظرية التنوير على حياتنا العملية." د. ت. سوزوكي, Essays in Zen Buddhism طبعةRider & Company مدينة لندن, سنة

النصوص الماهايانا الهندية لكنه قد أصيغ صياغة صينية (كمدرسة تشنغ تشو تسنغ) و في اليابان (كجودو شِن) و أخيراً تقاليد وجرايانا (طريق أدمانتي المعروف أيضاً كبوذية تنترية التي ازدهرت أساسياً في التبت و المعروفة في اليابان كشِنغون.) و هذا السرد ما أريد أن يكون جامعاً و مانعاً بل إنه يلقي الضوء على بعض المذاهب الرئيسية داخل البوذية و التي سوف نشير إليها هنا.

و نأمل أن يعترف متبعوا كل ديانة, في ضوء هذه المماثلات قدر ديانة الغير بتقدير أعمق و أن يضعوا الإختلافات العمقية بين تقاليدهم في إطار يحدده الإحترام التبادلي: فبإمكانه مساعدة المسلمين على اعتبار البوذية ديناً حقيقياً و مساعدة البوذيين على اعتبار الإسلام نوعاً من الدارما الموثوق به. و هذا الإعتراف التبادلي بوحده ذو فائدة عظيمة و ليس إلا أنه يدعّم ذلك النوع من الإنسجام المتحقق بغاية من السهولة على مستوى الأخلاق.

لمحة عن التاريخ

لم يعتبر المسلمون على امتداد التاريخ الإسلامي البوذيين – إلى جانب الهندوس والزرداشتيين, بإهمال الديانات الأخرى- كفاراً أو مشركين أو الملحدين بل أتباع ديانة موثوقة بها و بالتالي منح البوذيون مكانة أهل الذمة رسمياً, أي استحقوا حماية السلطات الحكومية حيث كان الاعتداء على حقوقهم الدينية أو الإجتماعية أو القانونية خلافاً لذمة السلطات المسلمة التي كانت مسئولة عن حماية تلك الحقوق.

وسنتعلّم كثيراً من لمحة سريعة عن أسس تقييم مسلم لمكانة البوذيين القانونية والدينية. فكان من أقدم لقاءات المسلمين بالبوذيين وأجزمها بأرض الهند ذلك الذي وقع خلال غارة قصيرة وناجحة شنّها القائد الأموي الشاب محمد بن قاسم على السند سنة ٧١١ م. فأثناء فتح تلك البلدة ذات أغلبية بوذية تسلّم القائد عريضة من قبل الهندوس و البوذيين المواطنين لمدينة مهمة براهمان آباد عن إعادة بناء معابدهم و حماية حقوقهم الدينية عموماً. فاستشار زعيمه والي الكوفة حجاج بن يوسف الذي راجع بدوره علماءه الكبار. فكان نتيجة لتلك المفاوضات تحرير موقف رسمي قدِّر له أن يكون سابقة حاسمة للتسامح الديني بالنسبة لقرون التالية من الحكم الإسلامي بالهند. فكتب الحجاج إلى ابن قاسم رسالة تحولت فيما بعد إلى ما عرف بقرار براهمان آباد:

"إن عريضة زعماء براهمان آباد عن بناء البد و المعابد الأخرى و التسامح في الأمور الدينية عادلة و معقولة. و لا أجد عليهم شيئاً من حقوق لنا بعد أداء الجزية المعروفة. فلقد أطاعونا و تولّوا أداء الجزية إلى الخليفة. ولأنهم قد صاروا أهل ذمة ليس لنا على أنفسهم و أموالهم من سبيل. فاسمح لهم باتباع دينهم. و لا يجوز لأحد أن يعيقهم." [٦]

و يذكر المؤرخ العربي البلاذري قول محمد بن القاسم الشه[٧]ير الذي قاله بمدينة الرور (مدينة "ألور") التي حوصرت لأسبوع ثم فتحت بلا عنف حسب شروط صارمة: لم يكن هناك إراقة الدم وسوف لا تُقاوم الديانة البوذية. يروى أن محمد بن قاسم قال: "ما البد الا ككنائس النصارى واليهود وبيوت نيران المجوس."[٨]

ولسنا نتعجب مما نجده في كتاب المؤرخ المذكور بأنه عند وفاة محمد بن قاسم "بكى أهل الهند على محمد، وصوروه بالكيرج"[٩]

والنقطة التي نتكلم عنها هنا كلامية أكثر مما هي سياسية على الرغم من أن الرؤساء اللاحقين اختلفت درجة إخلاصهم بتلك السابقة القانونية التي ثبّتت مبدأ التسامح الديني في الهند[١٠]. و يجب أن يؤكّد على أن البوذيين مُنحوا نظرياً نفس المكانة الدينية والقانونية التي

١٩٧٩, ج ١, ص ٣٦ و ٣٩. تعد خطبة البوذا الساكتة المشهورة ب "خطبة الزهرة" التي لم يلفظ فيها البوذا قط إلا أنه رفع في يده زهرة. و لم يفهم مراده أحد سوى تلميذ واحد ماهاكاسيابا الذي يعتبر المرشد الأول لمدرسة زِن وإن كان المذهب لم يزدهر إلى بعد عدة قرون. يروى أن البوذا قد قال: "عندي كنز ورائي و روحي, ثمين للغاية , و هأنذا استسلمه إليك, أيها الماهاكاسيابا المحترم!" المصدر السابق, ج ١, ص ٦٠ و ١٦٧.

[٦] غوبند خوشالاني, Chachnamah Retold—An Account of the Arab Conquest of Sindh, طبعة Promilla, مدينة New Delhi, سنة ٢٠٠٦, ص ١٥٦.

7

[٨] أبو الحسن البلاذي, فتوح البلدان, مطبعة الهلال بيروت , سنة ١٩٨٨, ص ٤٢٢-٤٢٣.

[٩] المصدر السابق. ص ٤٢٤. ولمزيد من التفاصيل يرجى النظر في كتاب History of Muslim Civilization in India and Pakistan لشيخ محمد إكرام, طبعة Institute of Islamic Culture, مدينة Lahore, سنة ١٩٨٩.

[١٠] لا يمكن للمرء إهمال حوادث مثل تدمير القوات العباسية دير والابهي سنة ٧٨٢م. لكنه كما يقول العالم البوذي ألكساندر برزين, "لقد كان التدمير في والابهي ... استثنائياً على الإتجاهات الدينية السائدة عموماً و سياسة العصر العباسي الأول الرسمية. و هناك تأويلان معقولان لذلك. كانت تلك الفعلة إما من عمل قائد عسكري متعصب بمحض رأيه أو نتيجة عملية خاطئة أُمر

مُنحت للمؤحدين مثلهم أي لليهود والنصارى أو "أهل الكتاب". و يدل هذا الإعتراف دلالة واضحة على أن الديانة التي كان يتبعها هؤلاء البوذيون لم تكن تساوي الديانات الوثنية التي لم يُمنح أتباعها بمثل هذه الامتيازات. بل عُدوا كأهل الكتاب مما يدلّ ضمناً, و إن لم يدلّ صراحة, على كونهم متلقّين لوحي إلهي موثوقٍ به.

وقد يقول المعترض أن التقدير القانوني الذي مُنح للبوذيين كان في الحقيقة أمراً متعلقاً بالسياسة لا بالعقيدة, وأنه نشأت إجابة حجّاج الحدسية و إجابة قائده عن براجماتية قاسية و بدلاً من التفكير الكلامي الدقيق.لا شك أن براجماتية كتلك لعبت بدورها في اتخاذ القرار السياسي لكن المهم هو أن علماء الإسلام في تلك الحقبة لم يروا تلك السياسة البراجماتية مخالفة لأي مبداٍ من مبادئ العقيدة الإسلامية و لا يرونه كذا حتى اليوم. فكانت البراجماتية تعاضد المبدأ. فإنه يدل مَنح الاعتراف القانوني و الحماية السياسية و التسامح الديني للبوذيين على أن الطريق الروحي ومجموعة القواعد الإخلاقية للعقيدة البوذية مستمدة من وحيٍ إلهي موثوق به. و لو عارض المسلمون ذلك فسيجب تفسير العرف التاريخي لمنح البوذيين مكانة أهل الكتاب على أفضل وجه كنوع من "السياسة الواقعية" فقط وكمخالفة لمبادئ عقائدية معيّنة على أسوا وجوه التفسير و بالتالي يكون المرء مرتكباً لجريمة هي منح الشرعية الدينية للديانة الباطلة. لكننا سنبرهن على أن المسلمين قد أقروا –بطريقة وجودية حدسية غير ملفوظة بصراحة–بكون البوذيين أتباع ديانة موثوقة بها حتى و لو بدا لهم أن تلك الديانة تعارض الإسلام فيما يتعلق ببعض الجوانب الأساسية, وأن المسلمين الأوائل أثناء اتصالهم بالبوذية لاحظوا أن قدراً من "التشابهات العائلية" بين البوذيين و أهل الكتاب يكفي مبرراً لمنح البوذيين نفس الحقوق القانونية والدينية التي منحت لأهل الكتاب, و أن قرار رجال السياسة والقادة البراجماتيين كان في الواقع وفق الشريعة الإسلامية على الرغم من التحفظات و التحذيرات و محاولات الدحض الناتجة عن العصبية المسلمة وبرغم ندرة مؤلفات علمية للمسلمين تصرّح من الناحية العقائدية بماكان متضمناً في منح البوذيين مكانة أهل الذمة.

سوف يكون من المفيد فحص مزيد من دلالات هذا الموقف المسلم المبكّر تجاه البوذية و تقديم تبرير كلامي أو روحي أكثر وضوحاً لهذا الموقف الذي أسس بنيان سياسة التسامح الرسمية تجاه البوذية. وسوف تكون أهميته بالنسبة للحوار بديهية. وإذا اعترف بكون البوذيين مثل أهل الكتاب فلا بد أن يكونوا في ضمن الطوائف الناجية كما تعبر عن ذلك الآية التالية من القرآن الكريم. " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ." (سورة البقرة, ٢: ٦٢, المكررة في سورة المائدة, ٥: ٦٩)

من بين أهداف هذه المقالة تصريح بما ظل متضمناً حتى الآن إلى درجة كبيرة: إذا كان البوذيون مثل اليهود والنصارى والصابئين سيعامَلون معاملة أهل الكتاب ويدخلون في دائرة "المؤمنين" المذكورين في هذه الآية ينبغي أن يتمكن المسلمون من اعتبار العقائد البوذية معبّرة عن "الإيمان بالله و اليوم الآخر" والأعمال التي تأمر بها الديانة البوذية "أعمالاً صالحةً". و يجب أن يكون من الممكن في ضوء الآية المذكورة آنفا البرهنة على أن جوهر الرسالة البوذية يتفق مع رسالة ثابتة فريدة أرسل بها جميع الأنبياء. "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (سورة الأنبياء) و الآية التالية تؤيد انفرادية الرسالة: "مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ" (سورة فصلت,٤١: ٤٣)

وإن لم يمكن البرهنة على أن جوهر الرسالة البوذية هي نفس رسالة القرآن ربما سيمكن البرهنة على أنها رسالة "مثله": فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا (سورة البقرة,٢: ١٢٣). وإذا لم يمكن حتى هذا فسيُحرم المرء عن شئ كثير مما يكوّن أساساً قانونياً و دينياً أو عن

بها من أجل خلط العرب بين الجينيين في ملابس بيضء و بين أنصار أبي مسلم و عدم التمييز البوذيين عن الجينيين. و لم يكن ذلك بجهاد ضد البوذيين خاصة." أنظر مقال برزين بعنوان "التفاعل التاريخي بين المدنية الإسلامية والبوذية قبل مجئ إمبراطورية المغولية" على موقعه "أرشيف برزين البوذية: أرشيف د. برزين البوذية:-http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/e-books/unpublished_manuscripts/historical_interaction/pt2/history_cultures_10.html. أما ما بقي م أمثلة العنف بلا مبادئ أخلاقية على يد القادة الشرس, مثل تدمير معبد نالاندا على يد بختيار خلجي كانت مخالفة للإتجاهات الدينية السائدة عموماً و سياسة" الدول المسلمة التي كانت تمتثل بالتصورات الإسلامية. فيجب أن تفسر مثل هذه الأفعال كإستثناءآت عسكرية سياسية التي تثبت الحكم الديني: كانت حقوق الهندوس والبوذيين مقدسة لكونهم ذميين."

المنطق الروحي لما اعتاده المسلمون من منح البوذيين مكانة أهل الكتاب لأن تلك المكانة تدل ولابد على أن الديانة التي يتبعونها ديانة موثوقة بها ومنّزلة من عند الله أو أنها كانت في الأصل كذا على الأقل.[١١]

و يجب ألا ننسى أنه هناك جدال مثير في التراث الفقهي عن قضية جواز تسمية الذين منحوا مكانة "أهل الذمة" بـ "أهل الكتاب" بتعبير دقيق. فقال الإمام الشافعي و هو أحد مؤسسي المذاهب الفقهية الأربعة لأهل السنة أن إشارة القرآن الكريم إلى صحف إبراهيم و موسى و "زبر الأولين" يمكن أن يستدل بها على أن الله تعالى أنزل كتباً غير التى ذكرها في القرآن خاصةً. ثم قرّر الإمام أنه يجوز اعتبار الزرداشتيين "أهل الكتاب" بالإضافة إلى معاملتهم معاملة أهل الذمة.[١٢]

مقدّمات الحوار القرآنية

إن موقفنا من الحوار بين الأديان مبنى بصراحة على الآيات القرآنية التالية عن الحوار:

- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... (سورة الحجرات, ٤٩: ١٣)
- وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ (سورة الروم, ٣٠: ٢٢)
- ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (سورة النحل١٦: ١٢٥)

إن تنوع الناس و الإختلاف بينهم لهو الحافز على المعرفة , المعرفة بالغير والمعرفة بالنفس. و لن ينجح طلب المعرفة إلا إذا كان الحوار مبنياً على ما هو أحسن في عقيدة المرء و في عقيدة اولئك الذين يحاورهم المرء:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (سورة العنكبوت٢٩: ٤٦)

هذه الآية الكريمة تصرّح بذكر أهل الكتاب أي اليهود والنصارى فقط لكن حدود هذا المصطلح, كما سنرى, مرنة و ليست بثابتة. فيمكن إدخال جميع الأديان السماوية تحته و بذلك يشمل هذا المصطلح الإنسانية كلها بناءاً على أنه لم تُحرم أمة من الأمم من الوحي. والآية التالية تؤيد هذا المقدمة الأساسية من مقدمات الحوار مع التأكيد في جانب على الوحدة الداخلية لرسالة الدين كما هو و على التنوع الظاهري للصور التي تغطي هذه الرسالة الفريدة:

- وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ (سورة يونس١٠: ٤٧)
- لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (سورة المائدة, ٥: ٤٨)
- وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (سورة إبراهيم, ١٤: ٤)
- إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا . وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ (سورة النساء,٤: ١٦٣- ١٦٤)
- وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (سورة الأنبياء,٢١: ٢٥)

---

[١١] هذه الملاحظة الأخيرة مهمة جداً لأنه يتفق جمهور علماء المسلمين على أن أهل الكتاب هم الذين تلقوا وحياً موثوقاً به يؤسس تقاليدهم الخاصة بالكل. لكنهم لم يقوا مخلصين بذلك الوحي إما بتحريفات متعمدة في صحفهم أو نتيجة لإنحطاط الذي ينتج لازماً من مرور الزمن. و لقد أشار البوذا نفسه إلى حتمية مثل ذلك الإنحطاط في عديد من تنبؤاته التي أدت إلى مزيد من التنبؤات بعد مرور خمسة قرون على موته. و في رأي إيدورد كونزه

[١٢] لمزيد من الشرح على هذا المنظور يُنظر كتابنا The Other in the Light of the One—The Holy Qur'an and Interfaith Dialogue, طبعة Islamic Texts Society, مدينة Cambridge , سنة, ٢٠٠٦.

●مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ (سورة فصلت٤١: ٤٣)

يمكن الاستدلال الجاد بناءاً على هذه المقدمات على أن البوذا كان نبياً و أنزلت عليه رسالة قُدِّر لها أن تكون أساساً لشعب ديني عالمي. لم يصرّح القرآن بذكر البوذا لكن المرء يستطيع أن يبرهن في ضوء ما يقول الله تعالى في كلامه المجيد في سورة النساء, ٤ :١٦٤ أنه من الممكن جداً أن البوذا أحد الإنبياء الذين لم يرد ذكرهم في الوحي الإسلامي. و مما يقوي هذه البرهنة ملاحظة أنه ينتمي أكثر من ١٠ % من سكان الأرض إلى الأمة التي أسسها البوذا ويبدوا أنه يمكن الإستدلال منطقياً بآية "ولكل أمة رسول" على أن البوذا نبي تلك الجماعة الواسعة من أتباعه.

البوذا كرسول:

نجد لقب "تثّا غاتا" بمعنى "الذي قد أتى" و "الذي قد ذهب" من بين الألقاب التي قد لقّب البوذا نفسه بها. يوضح "بِكّو ناناموليِ" و "بِكّوبوذي" المعنى الثنائي في ترجمتهما الرسمية لإحدى مجموعات الصحائف الرئيسية البالية "المحادثات المتوسطة" (مجّهيما نيكايا) بقولهما: " يوضّح شارحوا النصوص البالية معنى المصطلح بـ"تثّا أغاتا" أي "الذي قد أتى" و "تثّا غاتا" أي "الذي قد ذهب" بالإشارة إلى معنى "الذي قد أتى فينا برسالة من الذي لا يطرأ عليه الموت والذي إليه "قد ذهب" بسيره الذاتي على الطريق."[١٣] يجدر بنا أن نقتبس المزيد من وصف وظيفة البوذا لأنه يؤيد الاستدلال المذكور آنفاً على أن البوذا في الحقيقة من أنبياء أرسلهم الله إلى الإنسانية : ليس البوذا حكيماً من الحكماء أو معلم الأخلاق فحسب بل هو الآخر في سلسلة المتنوَّرين تنويراً كاملاً يبعث كل واحد منهم وحيداً في عصر من العصور الظلام الروحي و يكتشف الحقائق العميقة عن حقيقة الوجود و يؤسس "شريعة" (ساسانة) بها يصبح طريق الخلاص في متناول الإنسانية من جديد."

يستمد جوهر هذه الشريعة من تنوير البوذا المعروف بـ "نِبّانا" (بالسنسكريتية: "نيروانا") و أيضا بـ "الدمّا" (بالسنسكريتية: "النيروانا"). ويوصف هذا النبّانا بعبارات تالية ضُمت كل واحدة منها إلى جانب نقائضها كأشكال كثيرة للعبودية التي قال البوذا أنه قد بحث عن الخلاص منها وأدركه

- السلامة الأسمى التي لم تولد, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لاتشيخ, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لاتتوعك, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لاتنقضى, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لا حزن معها, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لاتتلوَّث, من العبودية[١٤]

يستمر البوذا في كلامه عن هذا التنوير بلغة "الدمّا"– كما سوف نلاحظ فيما يأتي, يمكن ترجمة هذه الكلمة بمصطلاحات مثل "الطريق" أو "الشريعة" أو "قيمة أخلاقية" في جانب و بـ "الحقيقة المطلقة" أو "الصدق المطلق" في جانب آخر. إذن "التنوير" مرادف فعلياً لـ "الطريق الموصل إلى التنوير". فيصف البوذا "الدما" بأنه "عميق, لا يرى بسهولة, صعب فهمه, هادئ سامٍ, لا يدرك بمجرد التفكير, لطيف لا

---

[١٣] كتاب The Middle Length Discourses of the Buddha—A Translation of the Majjhima Nikaya ترجمه بكّو ناناموليِ و بكّو بوذي, طبعة The Pali Texts Society مدينة Oxford, سنة ١٩٩٥, ص ٢٤.

[١٤] المصدر السابق, ١٨:٢٦, ص ٢٦٠-٢٥٩.

يكتشفه إلا الحكماء." و بالتالي يبقى جوهر التنوير مستحيل الإخبار عنه و يكتشفه الحكماء فقط و يستحيل إدراكه بالتفكير فقط. و"الحق", حسب "ماس سوترا Diamond Sutra" "يستحيل أن يسعه شئ كما يستحيل التعبير عنه."[١٥]

فلا يمكن الإخبار إلا عن طريق يُحصل من خلاله على التنوير. وهذا المحتوى الممكن إبلاغه لاكتشاف التنوير يتلخص في "الحقائق النبيلة الأربعة". والتصريح بهذه الحقائق هو الذي يحرك عربة الدارما في خطبة البوذا الأولى ألقاها إمام خمسة رهبان في "متنزه الغزلان" في أستيبانا ببنارس. و هذه الحقائق هي: وجود المعاناة, منشأه المعاناة, انقضاء المعاناة و الطريق المؤدي إلى انقضاء المعاناة. لقد شُرحت تلك الحقائق في مختلف الأماكن بأساليب متعددة. و إليكم عرضها الملَّخص في الفقرة التالية. يتساءل البوذا:

"ما هي المعاناة؟" "المولد معاناة. الكبر معاناة. المرض معاناة.الموت معاناة. الحزن و الرثاء و الألم و الأسى و اليأس معاناة. عدم حصول المرء على ما يريده معاناة, و التجمّعات[١٦] الخمسة الناتجة عن التماسك معاناة. فهذه هي المعاناة.

و ما هو منشأ المعاناة؟ إنه التوق الشديد الذي يؤدي إلى تجديد الوجود, يرافقه بهجة و الشهوة. الابتهاج في هذا و ذاك. أي الرغبة في الشهوات الحسية و التوق إلى الوجود وإلى العدم. هذا يسمى بمنشأ المعاناة.

و ما هو انقضاء المعاناة؟ إنه انقضاء نفس التوق و فناءه الخالي عن البقاء و تركه و التخلّي عنه و إطلاق سراحه و رفضه.

و ما هو الطريق المؤدي إلى انقضاء المعاناة؟

إنه الطريق الثُماني النبيل أي :النظر الصحيح و النية الصحيحة و الكلام الصحيح و العمل الصحيح و المعيشة الصحيحة والجهد الصحيح واليقظة الصحيحة والتركيز الصحيح. هذا ما يسمى بالطريق المؤدي إلى انقضاء المعاناة."[١٧]

و من الجدير بالملاحظة أن التعريف القرآني للخلاص في الإسلام مرتبط مباشرة بإنقضاء المعاناة. فالذي يتخلص من المرء ليس إلا المعاناة في النار بالضبط: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (سورة البقرة,٢ :٦٢. و مثلها في سورة المائدة,٥ : ٦٩).و قد يتساءل المرء: "هل يقع النوعان من المعاناة على نفس المستوى؟ فبينما ترتبط الفكرة المسلمة عن تجنب المعاناة بتجنب العذاب الخلد في النار يبدو أن رسالة البوذا تتعلق بانقضاء المعاناة في هذه الدنيا." ومع ذلك فلا شك أن هناك جانب "أخروي" لرسالة البوذا (كما يوجد, بعكس ذلك ,جانب دنيوي لانقضاء المعاناة في الإسلام) و يتضح ذلك في كثير من خطب يذكر فيها وجود لاحق على الموت بلغة يمكن أن تترجم إلى مصطلحات "السماوي" والجحيمي " بناءاً على نوع أعمال عملها المرء في هذه الدنيا. إن مبدأ المسئولية وجني المرء في الآخرة ثمرة أعمالٍ عملها في هذه الدنيا هو من جوهر تنوير البوذا نفسه .فإنه ينطق بالكلمات التالية و هو يصف المراحل المختلفة لتنويره:

" فعندما أصبح ذهني المرَكَّز صافياً ساطعاً لا يشوبه شئ, خالياً عن النقص مطيعاً بارعاً ثابتاً متمكناً من الهدوء وجّهته إلى معرفة موت الموجودات و ظهورها ثانية. فرأيت بالنظر الألوهي المطهَّر المتعالي عن الإنسانية أن الموجودات تموت و تظهر ثانيةً, أدناها وأعلاها, جميلها و كريهها, سعيدها و شقيّها. فعلمت كيف تمر الموجودات حسب أعمالها. إذن: فالموجودات التي لا تساوي شيئاً وقد قامت بالإعمال الرديئة جسدياً و قولياً و فكرياً و كانت تلعن الأشراف, مخطئة في أفكارها وعملت حسب أفكارها الخاطئة فإنها قد ظهرت ثانية عند تفسّخ أجسادها بعد موتها في حالة الحرمان و مصير سيئ و هلاك حتى في جهنّم. لكن الموجودات المتستحقة قامت بالأعمال الصالحة جسدياً و قولياً و فكرياً لا تلعن الأشراف, مصيبة في آرائها والعاملة حسب آرائها الصحيحة لقد ظهرت ثانية عند تفسّخ

---

[١٥] The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng ترجمة A.F. Price وWong Mou-lam , طبعة Shambhala, مدينة Boston, سنة ١٩٩٩, ص ٢٤.

[١٦] هذه المجمّعات هي: الصورة المادية, الإحساس و الإدراك و الأبنية الذهنية والشعور. أنظر The Middle Length Discourses المذكور سابقاً, صفحات ٢٧-٢٦ لشرح بكّو نانا مولي و بكّو بوذي على هذه المجمّعات. انظر تيتش ناهات هانه, The Heart of the Buddha's Teaching , طبعة Parallax Press, مدينة Berkeley, سنة ١٩٨٨, الباب الثالث والعشرون "المجمّعات الخمسة" ص ١٦٤-١٧١.

[١٧] المصدر السابق, ٩: ١٥-١٨, ص١٠٥-١٠٦.

أجسادها بعد موتها في مصير طيب حتى في العالم السماوي." فبالنظر الألوهي المطهَّر المتعالي عن الإنسانية رأيت الموجودات تموت و تظهر ثانيةً, أدناها وأعلاها, جميلها و كريهها, سعيدها و شقيّها و علمت كيف تمر الموجودات حسب أعمالها."[١٨]

فهكذا وُضِّحَت حقيقة مبدأ "كارما (أفعال و ردود أفعال مترابطة)" الملموسة على لسان البوذا كجزء من تنويره الأصلي ومن هنا تتجلى التأكيد المتكرَّر على ضرورة الموافقة الأخلاقية في التمسك بالطريق الثماني النبيل. إذن المشمول الأخلاقي لرسالة البوذا يشبه ما يوجد في الإسلام. فبالإضافة إلى عديد من التشابهات بين الأخلاق الإسلامي و بين كل واحد من جوانب الطريق الثماني النبيل هناك تشابه لاينكر فيما يتعلق بالعامل الرئيسي المحدِّد لحياة المرء في الآخرة المبني على نوع أعمال المرء. يقول الله في حديث قدسي: "يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ إِيَّاهَا."[١٩]

بينما توجد إختلافات عميقة بلا ريب في أسلوب تفسير مبدأ المكافأة بعد الموت عملياً- ففي الإسلام هناك فكرة الإله الشخصي و الإله كحَكَم يزن أعمالنا و في البوذية مبدأ كارما غير شخصي بتزمّت-يتعلق التعارض بين المنظورين بتشغيل أو تطبيق المبدأ و ليس بالمبدأ نفسه. بل يمكن للمرء أن يلاحظ تلميحاً بالمنظور البوذي في الآية التالية من القرآن الكريم.

"وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا .اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا" (الإسراء, ١٧: ١٣-١٤).

حتى وإن كانت هناك آيات أخرى متعددة يتصور فيها الإله الحَكَم كمن يحدد مصير المرء في الآخرة تكفي هذه الآية دليلاً على أن مبدأ المسئولية الأساسي يمكن التعبير عنه بأساليب مختلفة. و الحَكَم الذي قد تصوِّر بلغة الألوهية يمكن أن يفسر من منظور بوذي كأسلوب يعبر به عن موضوعية مبدأ المكافأة الكونية. و في الوقت نفسه يمكن تفسير "كارما" من منظور إسلامي كأسلوب لتعبير عن مبدأ يحاسب الحَكَم وفقه جميع الأعمال. وعلاوة على ذلك , و كما سيُلاحظ في الفصل المتعلق بالحنان, هناك مبدأ في الديانتين يسموا فوق سلسلة كونية للعلة والمعلول, ألا و هو مبدأ الرحمة الإلهية.

فيبقى التوافق على مستوى المبادئ وفي إمكانه تقوية دليل ذكرت ملامحه آنفاً والذي نرجوأ أن نشرحه فيما يأتي أن ههنا قدر كاف من التشابهات بين الديانتين ليمكّن المسلمين من إثبات الحقيقة بأن البوذيين يُرشدهم ديانة صحيحة تماثل الإسلام بمعنى أريد بالآية التالية.

"فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا" (البقرة, ٢: ١٢٣)

و من الجدير بالملاحظة أن هذه الآية تلي أشمل أوصاف قرآنية لمدى بعثة الأنبياء مع تسمية عدد منهم على وجه التخصيص ثم ذكر جميعهم عموماً:

"قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" (البقرة, ٢:١٣٦)

و كما لوحظ سابقاً, تُعلّمنا آية ٦٢ من سورة البقرة أن الخلاص يتوقف على تحقيق ثلاثة مبادئ: الإيمان بالمطلق والمسئولية أمام المطلق والعمل الصالح كنتيجة تلك العقائد. و سيبدو هنا أن البوذا قد علّم المبدئين الأخيرين. و فيما يتعلق بالمبدأ الأول, أي الإيمان بالمطلق سنعالج هذا الموضوع فيما يأتي في الباب الأول. وإذا صح استدلالنا هناك فسوف يبدو أن ههنا أساس كاف للقول بأن المعتقدات البوذية تشبه العقائد الإسلامية تشابهاً يمكن معه اعتبارها هداية موثوقة بها, "فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا"

سيكون من المناسب هنا أن نستمر في تقييم تنوير البوذا علماً بأن كلمة "البوذا" تعني "اليقظان"[٢٠]

الوحي من السماء أو من الباطن؟

---

[١٨] المصدر السابق, ٤:٢٩, ص ١٠٥-١٠٦.

[١٩] أخرجه مسلم في صحيحه, كِتَاب الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ, باب تحريم الظلم

[٢٠] في بعض النصوص المهايانانية "تدل الكلمة على الحقيقة نفسها و على الذين هم مستيقظون إليها," كما يقول توماس كليري في مدخله إلى ترجمة نص مهايانا أساسي The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra, طبعة, Shambhala مدينة London, سنة, ١٩٨٤, ص ٣.

"بالنظر الألوهي المطهَّر المتعالي عن الإنسانية" تُعد هذه العبارة من "المحادثات المتوسطة" (The Middle Length Discourses) المذكورة آنفاً من مفاتيح لفهم رسالة البوذا ومنطقه. و مهما كبر التأكيد على الجانب الإنساني من تنويره يتضح من هذه العبارة على حدها–وبإمكاننا أن نأتي بالمزيد– أنه لا يؤدي إلى إدراكات ورائية لما يكوّن رسالة البوذا إلا ما كان وراء المستوى الإنساني والنسبي. و بتعبير آخر, تقدم إلينا هذه العبارة تلميحاً واضحاً بالمصدر الورائي للبصيرة التي استمتع بها البوذا و إن كان المرء يرفض من المنظور البوذي تسمية هذا المصدر. ينشأ هذا الرفض من خوف تحوّل هذا المصدر الورائي للتنوير إلى "شئ" أو "موضوع". لأنه في الحقيقة مصدر الإدراك الأسمى الذي لا يمكن إطلاق إسمٍ عليه و لا صورةٍ (ناما روبا) بدون إضعاف تفتّح المرء إليه كالحقيقة المطلقة, و بفضل كونه جوهراً للفكر كله لا يمكن أن يكون موضوعاً للفكر. وإنه مع ذلك "موضوعي" بالنسبة للذاتية الإنسانية و من أجل ذلك أشار إليه البوذا بقوله "النظر الألوهي" المتعالى عن أساليب الإدراك الإنسانية. وموضوعية مصدر التنوير الورائية تُظهِر نفسها من خلال المتنوَّر, البوذا و كالشعور الذاتي به.

ومن الممكن أن يبدو في أول وهلة أن الفكرة الإسلامية عن النبوة تعارض التصور البوذي عن التنوير. فإن وظيفة النبوة في الإسلام تؤول إلى أشخاص معينين قد اختارهم الله و لا يمكن للمرء أن يطمع في درجة النبوة. لكنه يقال في البوذية أن التنوير لم يمنحه على البوذا ذات إلهية موضوعية خارجة عنه, بل نبع التنوير من أعماق سرّه هو و أن المشاركة في تنويره يمكن نظرياً للجميع. وقد لُخِّص هذا المنظور في النص التالي من الشريعة البالية:

"فيا آنندا! ينبغي أن تكون مصابيح لنفسك. كن أنت مأوى نفسك. و لا تأخذ نفسك إلى ملجاءٍ خارجيٍ. تمسك بالحق كأنه مصباح و تمسك بالحق ملجأك... فاولئك هم الذين سيصلون إلى أعلى القِمم."[٢١]

ففكرة عدم اللجوء إلى ملجأ خارجي و لجوء المرء إلى نفسه تبدو معارضة تعارضاً واضحاً للتأكيد القرآني على الثقة الكاملة بالله و بوحيه المرسل عن طريق نبيه المصطفى. و تحرَم أية محاولة للإستقلال بصرامة:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ . كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى . أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى . إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى. (سورة العلق٩٦:١-٧)

لكنه يمكن القول بأن تنوير البوذا يحتوي على جانبين. كان أحد هذين الجانبين يليق بالبوذا وحده والجانب الآخر في متناول الكل. و من الممكن اعتبار الجانب الأول مصدر نبوته, بتعبير إسلامي, أو رسالته أو الساسانا الذي كوّن أساس التقليد البوذي. ومن هذا المنظور لا يتصور وجود حكيم أو "نبي" آخر في التقليد البوذي و لا يمكن لأحد أن يحظي بهذه الدرجة فيما يتعلق بما يعرف في الإسلام بـ "الرسالة". أما ما يتعلق بالجانب الثاني, فإن التنوير الذي حظى به جُعِل نظرياً في متناول كل من اتبع تعاليمه. و هذا يماثل ما يسمى في الإسلام بـ "الولاية" أي "الشعور المقدَّس". فالنبي صلى الله عليه وسلم كان "رسولاً" و "ولياً" في الوقت نفسه. بالنسبة للأول فإن مكانته فريدة لا يمكن للمرء أن يطمع فيه. أما بالنسبة للثاني فالذي لا يطمع في الولاية فهو غافل عن مفهوم كون النبي صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة. "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ..." (سورة الأحزاب٣٣: ٢١)

و بتعبير آخر بينما تمنح الرسالة الخاصة التي تحدد الوظيفة النبوية عليه وحده, يمكن لولايته أن تكون نظرياً هدف رغبة كل من يهتدي بسنته. وحقاً يبلغ تأسى الأولياء العظام بأسوة النبي ذروة سنامه في المشاركة, إلى درجة معينة على الأقل, في ولاية النبي صلى الله عليه وسلم نفسه و ذلك لأن ولايته مصدر ولاية جميع الأولياء. فأولياء الله ليسوا برسل الله. إنهم أشخاص متنوَّرون و ليسوا بأنبياء الله.

---

[٢١] آنندا ك. كومارا سوامي, Buddha and the Gospel of Buddhism, طبعة Citadel Press, مدينة New Jersey , سنة ١٩٨٨, ص٧٧.

قد يقول المعترض هنا أن هذا التنوير يكوّن الوحي الذي شعره البوذا بالضبط وأن تدفق التنوير من الباطن لا يمكن تسويته بتنزيل الوحي من السماء. فسوف يقال في الإجابة أن المعرفة المكتسبة تنبثق في المثال الأول من المرء نفسه مهما كانت درجتها عميقة في الشعور وهي بالتالي معرفة ذاتية لكن المعرفة الموهوبة في المثال الثاني تأتي من الخارج و هي إذن معرفة موضوعية. ثُم لا يوجد في الأول ذكر الإله بل جانب أعمق للنفس فقط بينما في الآخر يُعتبر من الكفر أي تلميح بأن الوحي قد كان مصدره مرتبطاً بشخص النبي صلى الله عليه وسلم.

يستطيع المرء أن يحل هذه المشكلة بمساعدة من قاعدتين أساسيتين قد ذكرنا إحدهما آنفاً عمّا سماه البوذا ب"النظر الألوهي" و ثانيهما هي فكرة "أنّاتا" (اللانفس) الأساسية. نعالج الأخير باختصارٍ هنا. تعرف هذه الفكرة كإحدى "الأمارات الثلاث" بينما الإثنان الآخران هما, "دُكّها" (المعاناة) و "أنيكّا" (المؤقتية). تكمّل هذه الأمارات الثلاث الحقائقَ النبيلةَ الأربعةَ و توضح خاصة تقنيّة المعاناة: فالذي يتعرض للمعاناة ليس بالنفس الثابت الدائم بل عديد من المجمّعات الهالكة التي تتكون منها الموجودات الفردية. و تربط هذه المجمّعات أنفسها بأشياء هالكة مثلها, فتضمن مؤقتيتها أن مجمّعات أشياء مرتبطة بها ستتعرض لظاهرة المعاناة.

و بالنسبة لأناتّا فلقد يشرح البوذا لتلميذه آنندا معنى القول بأن "العالم خاوٍ" بالأسلوب الآتي: "إنه خاوٍ, يا آنندا, من نفس أو من أي شئ من نوعه. فما هو خاوٍ, إذن؟ خمسة مقارّ للحواس الخمسة والذهن والإحساس المتعلق بالذهن: كلها خاوية الوفاض من نفس أو من أي شئ شبيه بالنفس."[٢٢]

ينبغي أن يكون من الواضح مباشرة أنه إذا كان النفس الثابت الدائم لا وجود له فليس من الممكن حسب المنطق البوذي السليم إتهام غوتاما كإنسان بأنه قد جاء بشئ كامن في أعماق نفسه هو إلى سطح شعوره الخاص. و كما سنلاحظ بعد قليل أن معتقداً رئيسياً من المعتقدات البوذية هو أن جميع الدارمات الفردية لا أساس لها وهي خاوية وخادعة. ويصح هذا قبل كل شئى على نفس الفرد.و لا وجود إلا"للدارما" المتعالي عن الفرد مطلقاً. قلنا "مطلقاً" لأن المجالين- "الدارما المعين في جانب و الدارما كما هو في ذاته في جانب آخر- متناقضتان ويفصل بينهما فاصل مثلما يفصل بين النور والظلمة.

وإن كان تنوير البوذا قد علّمه أن نفسه التجريبي وهم فلا يمكن للنفس التجريبي أن يكون مصدر ذلك التنوير لأنه يُجعَل وهم في ضوء التنوير نفسه. فلا يمكن للنفس النسبي أن يوحي عن نسبية النفس. و وحي هذه النسبية لا بد أن تكون مستمدة من المطلق, لأنه هو الذي يوحي عن كون النفس وهماً و لا بد أن يكون ذلك المطلق مبداءً موضوعياً ينبثق منه الوعي والحياة والوجود كله.[٢٣] و يجب أن يكون هذا المبدأ وراء الفرد, غوتاما شكيامووني. وبتعبير آخر, نصل إلى نتيجة محتومة هي: قد حصل غوتاما كإنسان على تنويره بفضل مبداءٍ يسمو وراء إنسانيته مطلقاً وأن مبدأ التنوير هذا مصدر كل وحي وهو الذي يسمى في الإسلام بـ "الله". و يتمكن المرء بعدئذٍ أن يفرّق بين التنوير كما هو و محتويات الرسالة المحددة المنقولة من خلال التنوير والتي من خلالها يمكن مساعدة الآخرين على الوصول إلى التنوير أنفسهم.

" الفاتحون هم المتمكنون من الوسائل المتعددة التي بها يُظهر تثّاغاتا النور الأسمى إلى عالم الآلهة و الناس- الوسائل المكيّفة بمزاجاتهم و تعصباتهم."[٢٤]

وفي ضوء هذه المناقشة يمكننا أن نفسر عبارة "سدّهارمابنداريكا سوترا" كما يأتي: "إن وحي تثّا غاتا يساوي وحي من "طبيعة البوذا (البوذا-ذاتو)" المبدأ وليس من شكيامووني الفرد. وإنه وحي من المطلق الذي يُمنح على مجموعات إنسانية في صورة الشريعة (ساسانا) و المنقولة من خلال "أوبايا (الوسيلة البارعة)" المكيّفة مع ظروفهم." يعلّق توماس كليري على "لانهائية البوذا و أزليته" قائلاً: "يقدم المرشدون

---

[٢٢] Samyutta Nikaya, ٤:٥٤, ذكر في المصدر السابق, ص ٩٨.

[٢٣] أنظر استدلال ماركو باليس المقنع على أن البركة متضمنة في المعتقدات البوذية في مقاله بعنوان Is There Room for Grace in Buddhism? ضمن كتابه A Buddhist Spectrum طبعة George Allen & Unwin, مدينة London, سنة 1980, ص ٥٢-٧١

[٢٤] Saddharmapundarika Sutra, ٢:٣٦و ٧٧, ذكره كوماراسوامي في Buddha and the Gospel of Buddhism, المذكور سابقاً, ص ١٥٩.

المتنوَّرون تعاليم مختلفة إلى الناس حسب حاجاتهم و قدراتهم و ظروفهم ... و يعرف مبدأ التكييف و الإرشاد الخاص ب "براعة الوسيلة" وهذا المبدأ يذكر المرء بإحدى وجهات النظر القرآنية: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ." (سورة إبراهيم, ١٤: ٤).

وبناءاً على هذه المقدمات ينبغي للمسلمين أن يتمكنوا من الاستدلال المقنع على نبوة البوذا مهما قاوم البوذيون أنفسهم مثل هذا الإدعاء.سيكون ذلك انعكاساً منهم للحقيقة بأن كثيراً من البوذيين يمكنهم إعتبار محمد صلى الله عليه أحدا من اولئك الذين تجلت في رسالاتهم وظيفة "دارما كايا"[٢٥] برغم مقاومة كثيرٍ من المسلمين لمثل هذا اللقب.

و في رأي سوزوكي:

"مدركين تجسد "داراماكايا" في كل مرشد روحي بغض النظر عن موطنه و عقيدته, لقد اعترف المهايانيون بتواجد البوذا في سقراط و محمد و المسيح والقديس فرنسيس الأسيزي وكونفوشيوس ولاوتسي وكثير من الآخرين."[٢٦]

دالاى لاما و ديناميكا الحوار.

ولنرجع أخيراً إلى الآية القرآنية المذكورة آنفاً حيث لا يمكن الغلوّ في أهميتها لمبدأ حوار بين الأديان و لممارسته

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُون (المائدة, ٥: ٤٨)

نؤمر في هذه الآية بالمسابقة مع اولئك الذين تختلف مناهجهم عن مناهجنا: و الخلاف نفسه يكون جزءاً من أساس المسابقة. لكن المسابقة تتعلق بفعل الخيرات و لا نزاع في معنى الخير: فيمكن معرفته بداهة مهما اختلفت العملية التي يُحصل من خلا لها علي الخير. فمن هذا المنظور يجب أن يؤدي الحوار بين متبعي الديانات المختلفة إلى مسابقة تستهدف الخير و هذا الخير لا يختلف من زمن إلى زمن و من مكان إلى مكان مهما اختلفت نقاط الانطلاق الدينية. وتنسجم أهداف صاحب القداسة دالائ لاما المصرحة بها هذه الرؤية القرآنية لقصد الحوار و الهدف منه. فإنه لم يؤكد في عديد من كتاباته و خطبه على أنه يجب أن تُخلص الديانات المختلفة لتقاليدها الخاصة بكل منها فحسب بل أيضاً على أنه تستهدف كل منها بلا استثناء على قيمٍ هي أشكال مختلفة من "الخيرات" بداهةً. فعلى الرغم من اختلاف أديان العالم بعضها عن بعض على مستوى النظريات الفلسفية, يقول صاحب القداسة أنه "تتفق الأديان الرئيسية على تربية الأذهان وكلها تقتني نفس المقدرة على تحوّل الذهن الإنساني و تحسّنه. و مما يدل دلالة واضحة على هذا هو أن التقاليد الدينية الرئيسية تحمل رسالة الحب والحنان والمغفرة والقناعة و تأديب النفس."[٢٧]

فهو يؤيد الفكرة القرآنية عن المسابقة الروحية في مقاله المشهور بعنوان " التوافق والحوار والتأمل" Harmony, Dialogue and Meditation ألقاها في Gethsemani Encounter الذي اجتمع فيه الرهبان المسيحيون والبوذيون للحوار في يوليو من سنة ١٩٩٦ في مدينة جيثسيماني بولاية كنتاكي. وأثناء حثه المشاركين على التجنب من الإغراء بالترويج لتقليد المرء نفسه وبالحفاظ بنوع سلبي للمسابقة يؤكد صاحب القداسة: "لكنني أعتقد أنه ينبغي لنا أن نتنافس منافسة بنّاءة. ينبغي للبوذيين أن يعملوا وفق ما نؤمن به في حياتنا اليومية كما يجب على إخواني واخواتي من المسيحيين أن يطبقوا تعاليمهم في الحياة اليومية". و تلعب فكرة "تطبيق الاعتقاد في الحياة اليومية" دوراً مركزياً في رؤية دالاى لاما لقدرة الممارسة المحوِّلة. و تكون المسابقة بنّاءة بدلا من كونها هدّامة بقدر رغبة كل طرفٍ في أن يكون ممارساً أفضل.[٢٨]

---

[٢٥] معناه في أصلٍ لغوي: "جسد دارما". سوف نتعرض لهذه الفكرة المهمة فيما يأتي.

[٢٦] د. ت. سوزوكي, Outlines of Mahayana Buddhism, ص ٦٣ كما ذكر في كتاب كومارا سوامي المذكور آنفاً.

[٢٧] صاحب القداسة دالاى لاما, The Many Ways to Nirvana, طبعة Hodder and Stoughton, مدينة London, سنة ٢٠٠٤, ص, ٥.

[٢٨] صاحب القداسة دالاى لاما, Harmony, Dialogue and Meditation ضمن كتاب The Gethsemani Encounter, رتبه ميتشيل ج وائزمان, طبعة Continuum, مدينة New York, سنة ١٩٩٩, ص ٤٩.

و في رأي دالاى لاما تقوم نفس العملية التي يعمّق المرء من خلالها عمله وفق تقاليده بتنوير التقاليد الأخرى . ذلك بأن التجارب الروحية المترتبة على ممارسة أعمق تمكّن المرء من النظر إلى قيمة التقاليد الأخرى. وبالتالي يجب من أجل تطوير التوافق الديني أن ينظر المرء بجد في أعماق تقليده و أن ينفّذه على قدر الإمكان." [٢٩]

وفي مقابل ذلك لو اقتصر المرء على تلك الجوانب من تقليده التي هي مجرد نظرية فسوف تُكسف التختراتُ العقائديةُ القيمَ التي يجمع الناس في الخير:

"تحمل الأديان كلها رسالة الود و الحنان و الإخلاص و الأمانة. يحاول كل نظام بطريقته الخاصة تحسين أوضاع الحياة لنا جميعاً. لكننا لو أكدنا تأكيداً أكثر مما ينبغي على فلسفتنا أو ديننا أو نظريتنا متمسكين بها جداً و محاولين فرضها على الناس الآخرين لا ينتج منه إلا المشاكل.وأساسيا لم يكن الحافز الرئيسي وراء دعوة جميع الأساتذة النبلاء بما فيهم غوتاما بوذا ويسوع المسيح ومحمد وموسى إلا إرادة مساعدة الموجودات الأخرى. وماكانوا يريدون الفوز بشئ لأنفسهم أو إحداث مزيد من المشاكل في العالم."[٣٠]

فرسالة دالاى لاما عن الحوار و عن الديناميكا التحتية لحوارحقيقي, تستجمع البساطة الأخلاقية والعمق الروحي و إمكانية الإستخدام البارزة و عدم قبوليتها للجدال فلسفياً في آن واحد. فإذا خلقت في نفسك القيم الأساسية لدينك فإنك لا تغير نفسك فحسب بل تغير العالم أيضاً.

"عن طريق لطفك بالآخرين سيتفتّح ذهنك و قلب إلى السلام. و سيأتي توسعة هذه البيئة الداخلية إلى الذين حولك بالوحدة و التوافق والتعاون, و توسعة السلام المزيدة إلى الشعوب ثم إلى العالم ستؤدي إلى الثقة والاحترام المتبادلين و تبادل الآراء المخلص و محاولات مشتركة وناجحة نجاحاً كاملاً لحل المشاكل العالمية. يمكن ذلك كله. فكل واحد منا مسئول عن الإنسانية."[٣١]

يتذكر المرء هنا آية قرآنية: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ " (الرعد, ١٣: ١١)

تقدم الفقرة التالية صورة مقنعة من قوة ديناميكا الحوارية التي تطلق سراحها ممارسةُ المرء عقيدته بإخلاص و متعمقة على الدوام. يكرر الدالاى لاما ذكر اولئك الذين قد تحققوا أعمق قيم عقائدهم باسم "الممارسين" الذين ينهمكون في الجوانب التأملية لعقيدتهم إلى جانب الجهات الفلسفة و هؤلاء هم المشاركون أكثر تأثيراً في الحوار الموثوق به:

"إنه من اعتقاداتى أن الجمع يومياً بين العبادة والتأمل والتفكر سيؤثر في ذهن المؤمن و قلبه تأثيراً عظيماً جداً. من أهداف الممارسة الدينية الرئيسية و مقاصدها بالنسبة للفرد أن يتحوّل المرء داخلياً من حالة ذهنية غير مؤدبة وجامحة وغير مركّزة إلى حالة مؤدبة و مروَّضة ومتوازنة. والرجل الذي قد أكمل مقدرة التركيز ستكون لديه مقدرة أكثر لتحقيق هذا الهدف. إذا صار التأمل جزءاً مهماً من حياتك كنت متمكنا من إحداث هذا التحول بطريقة ذات تأثيرٍ أكبر. و مرة تم الحصول على هذا التحول فسوف تكتشف أثناء إتباعك لتقليدك الروحي أن نوعاً من التواضع الفطري قد ظهر فيك و سوف يمكّنك ذلك التواضع من تحاور أفضل مع أناس ينتمون إلى تقاليد دينية أخرى و يأتون من خلفيات ثقافية مختلفة. وستكون في موقف أفضل لتقييم قيم التقاليد الأخرى و نفاستها من داخل تقليدك أنت."[٣٢]

ثم يضيف دالاى لاما نقطة في غاية النفاسة لفهم الوضع النفسي المسئول عن التطرف الدينى والتغلب عليه فإن الذي يقوله هنا يدل ضمناً على أنه ينشأ هذا النوع من التطرف أو الانحصارية لا من قصور عن فهم الأديان الأخرى فحسب بل عن القصور عن التعمق في دين المرء نفسه.

---

[٢٩] The Many Ways to Nirvana المذكور سابقا, ٨٣

[٣٠] صاحب القداسة دالاى لاما, Widening the Circle of Love ترجمه Jeffrey Hopkins, طبعة Rider, مدينة London, سنة ٢٠٠٢, ص ٢.

[٣١] المصدر السابق, ص ٤– ٥.

[٣٢] The Good Heart المذكور سابقاً, ص ٤٠.

في كثير من الأحيان يشعر الناس بإنحصارية في معتقداتهم الدينية- الشعور بأن طريق المرء هو الطريق الصحيح الوحيد- وقد يؤدى ذلك إلى الإحساس بالخشية في الاتصال بالناس الآخرين من المعتقدات المختلفة. أعتقد بأن أحسن طرق مقاومة هذا الإحساس هو تجربة قيمة طريق المرء نفسه بحياة تأملية ستمكّنه من رؤية قيمة التقاليد الأخرى و نفاستها.

فإنه على مستوى الممارسة الأخلاقية والروحية معاً أن دالاى لاما يرى اتفاق أديان العالم مع الاحتفاظ بهوياتها الخاصة. بكونه معارضاً بشدة لأية صورة من التلفيقية و محاولة إذابة التقاليد المختلفة في دين كلي واحد يدعونا بدلاً من ذلك إلى المشاركة النشيطة في رؤية التوافق الكلي المبني على روح الحكمة والرحمة الناشئتين عن القلب.

"فيما اعتقد لم يكن هدف الأديان الكبرى كلها بناء المعابد في الخارج, بل بناء معابد الخير والرحمة في قلوبنا. وفي وسع كل ديانة كبيرة انجاز ذلك. كلما كبر وعيُنا بقيمة التقاليد الدينية الأخرى و تأثيرها زاد عمق احترامنا و توقيرنا لها. هذه هي الطريقة السليمة لتطوير الحنان الأصيل و روح التوافق بين أديان العالم."[٣٣]

نحاول فيما يأتي تقديم إسهامٍ متواضعٍ إلى هذه الرؤية الملهِمة للتوافق بين الأديان عن طريق كشف النقاب عن وجه الأرض المشتركة الروحية والأخلاقية بين الدين الإسلامي و الديانة البوذية.

الفصل الثاني

الوحدانية: المشترك الأسمى

الفصل الأول: المعرفة بالواحد

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
اللَّهُ الصَّمَدُ [٣٤]
لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

(القرآ ن الكريم , سورة الإخلاص١١٣: ١-٤)

***

"هناك, أيها الرهبان, من لم يولَد ولم يُحدَث ولم يُخلَق و لم يُرَكَّب. ولولا, ,أيها الرهبان, هذا الذي لَمْ يولَد ولم يُحدَث ولم يُخلَق ولم يُرَكَّب لما أمكن هنا إثبات النجاة لما وُلِد وأُحدِث وخُلِق و رُكِّب. لكنه, أيها الرهبان, بسبب وجود من لَمْ يولَد ولم يُحدَث ولم يُخلَق ولم يُرَكَّب يمكن إثبات النجاة لما وُلِد وأُحدِث وخُلِق و رُكِّب!"

(أُودانا: ٨٠-٨١)[٣٥]

***

[٣٣] المصدر السابق, ص ٣٩-٤٠.

[٣٤] "السيد الذي يصمد إليه في الأمر" كما يشرح الراغب الإصفهاني في "المفردات في غريب القرآن" (بيروت: دارالفكر, دون تاريخ) ص. ٢٩٤

[٣٥] Buddhist Texts Through the Ages, رتبه أدوارد كونزه و الآخرون طبعة Bruno Cassirer مدينة Oxford, سنة ١٩٥٤, ص ٩٥.

يشير تجاور هاتين الشهادتين من الصحائف المقدسة إلى إمكانية البرهنة على أن الحقيقة المطلقة التى يشهد لها الإسلام والبوذية هي حقيقة واحدة. و قد يتساءل شخص: "هل الذات الموصوفة في القرآن الكريم بالواحدانية المطلقة متطابقة من الناحية الميتافزيقية مع من يصفه البوذا بأنه لم يُرَكَّب؟" لننظر إلى هذه الوحدانية كما يعبر عنها الإسلام قبل مقارنتها بمن "لم يُرَكَب" حسب البوذية. فالشهادة الأولى للإسلام ("لا إله إلا الله") يمكننا أن نفهمها ليس بمعنى أن "هناك إله واحد ولا توجد آلهة أخرى سواه" فحسب بل أيضاً بمعنى أن هناك حقيقة مطلقة أبدية واحدة فقط—مع كون الحقائق الأخرى كلها نسبية و سريعة الزوال ومتوقف وجودها تماماً على تلك الحقيقة الواحدة: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ . وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" (القرآن الكريم, سورة الرحمن,٥٥ :٢٦-٢٧). إذن تعنى الشهادة الأولى هذه, بلغة ميتافزيقية أن :"لا حقيقة إلا الحقيقة الواحدة والوحيدة" والآلهة الباطلة ليست بعبارة عن أصنام الوثينة, المنحوتة من الخشب و الحجر فحسب, بل أساسياً هي الأفكار المتعددة الخاطئة عن الحقيقة و أخطاء كثيرة على مستوى الفكر.من الممكن إعتبار هذه الصيغة المعرفية لإثبات التوحيد أي وحدانية الإله إلى جانب لازمتها, لوم الشرك, ترنّ بطريقة عميقة مع قول البوذا التالي البسيط, الذي يظهر في الباب الأول نفسه من "دهما بادا" :

"إن الذين يظنون أن الباطل يوجد وأن الحقيقي لا يوجد فإنهم لن يصلوا إلى الحق بل هم يتيهون في واد الفكر الخاطئ. ولكن الذين يعلمون أن الحقيقي موجود و يعلمون أن الباطل لاوجود له فهولاء هم الذين سوف يصلون إلى الحق, و هم آمنون على طريق الفكر السليم"[٣٦]

يرّجع هذا القول صدى الشهادة الأولى للإسلام المعبَّرة بلغة ميتافزيقية أو معرفية بدلاً من اللغة الكلامية فقط كما يرجّع صدى الآية القرآنية التالية:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (البقرة, ٢: ٢٥٦)

الذي لم يولد

نستطيع أن ندرك في قول البوذا المقتبس من "دهمابادا" إثباتين لوحدانية الحقيقة المطلقة,أحدهما زمانى والآخر جوهري. سوف نحاول أن نعالج الآن الوجه الزمانى ثم نتعرض فيما سيأتي للوجه الجوهري المتعلق بالتمييز بين المرَّكب و البسيط. إذن الذي "لم يولد" و "لم يحدث" يمكننا أن نعتبره مشيراً إلى حقيقة أو ماهية التى, بحكم كونها فوق و وراء الزمان, هي مصدر الزمان, و يصدر الحدوث كلّه من هذا الذي "لم يحدث". وهذا المستوى من الحقيقة الذى ذكر بدون تسمية له يتوافق صريحاً مع الطريقة التى يوصف بهاالله في سورة الإخلاص آية ٣: "ولم يولد" وكذلك يمكن أن يُدرَك علاقة ضمنية مع وجوه أخرى للذات الإلهية خاصة "الأول" و "المبدئ"

تتضمن هاتان الصفتان من الناحية الكلامية أكثر بكثير مما تتضمنه إشارة البوذا البسيطة إلى الذي "لم يولد" خاصة إذا سلَّمنا أن كل إسم من الأسماء الإلهية يدل ,حسب علم الكلام الإسلامي, على صفة إلهية. فالجوهر الوجودي الوحيد لجميع الأسماء هو "الله" الذي يسميه الأسماء, إذن لا يلمح كل إسم إلى صفة معينة يدل عليها فحسب بل أيضاً إلى "الله" كما هو في ذاته و كذلك كل واحد من أسماء الله التسعة والتسعين الأخرى كالخالق و العدل و المالك و الفتاح.سوف تستغرب فكرة البوذية عن الذي لم يولد من كثير من هذه الصفات. بينما سيحس بعض البوذيين بوجوب رفض الإله المتصف بمثل هذه الصفات سوف يميل الآخرون, تأسيا بالبوذا, إلى السكوت بدلا من الإثبات أو الرفض لهذه الصفات

نشاهد هنا فجوة كبيرة, ربمايستحيل أن تُجَسَر, بين عقائد الديانتين على المستوى الكلامي. لكن على مستوى الميتا فزيقي, حتى على مستوى علم النفس الروحي, يمكن أن يتساءل المرء: "هل يمكن أن يفسر سكوت البوذا إيجابياً في ضوء إثباته الصريح بكون المطلق هو الذي "لُم يولَد ولم يُحدَث ولم يُخلَق ولم يُرَكَّب"؟ إذا كان الأمر كذلك فإن "عدم إيمان البوذا بالإله" سيفسر ليس كنفي الذات المطلقة التى وراء الصفات كلها بل كالإهمال المنهجي لكل صفة يوصف بها المطلق— أى إهمال الإله الشخصي من أجل التركيز المقصور على الماهية

[٣٦] The Dhammapada—The Path of Perfection, ترجمه يوآن مسكارو, طبعة Penguin مدينة Harmondsworth, سنة ١٩٨٣, ١١:١-١٢.

فوق الشخصية و في مقابل ذلك لو فسر أحد سكوته تفسيراً سلبياً أي كأنه يتضمن نفي المسكوت عنه فسوف يحول هذا الشخص "عدم القول بالإله "(Non-Theism) إلى "الإلحاد" الصريح (Atheism)و هو رفض كل من الإله الشخصي و الماهية فوق الشخصية, الماهية متضمنة في الإله الشخصي والتي لا يتصور الإله الشخصي بدونه

لا يختلف إثنان في أن عقيدة البوذا لا تقول بالإله: فلا يوجد إله شخصي يقوم بدور الخالق و منزّل الوحي وأحكم الحاكمين في البوذية ولكن القول بأن عقيدة البوذا مبنية على الإلحاد سيعزوا إليه الإنكار و النفي الصريحين للمطلق و هو أمر لا يجده الواجد في شئ من تعاليمه. يوضح المقتبس من أودانا الذي أسردناه آنفاً بالإضافة إلى عبارات كثيرة من النصوص البالية (Pali) التى يمكن الإشارة إليها أن البوذا كانت لديه فكرة عن المطلق بالفعل و أن المطلق هذا يشار إليه كالحقيقة المطلقة و هي التى يجب أن يَفِرَّ إليها المرء. فهناك فكرة عن هذه الحقيقة – وبالتالي إثبات بها– مهما كانت هذه الفكرة معتدلة بالمقارنة مع الفكرة الموجودة في الإسلام حيث فصّلت أكثر من الناحية الكلامية . فالحقيقة بأن هناك فكرة عن المطلق و إثباته تجعل من الصعب وصف العقيدة البوذية بالإلحاد

لقد مر ذكر علم النفس الروحي فوق. و ذلك ذو صلة بكلمة "النجاة" في أودانا ٨٠–٨١. و سوف يُتذكر أن "النيروانا" كما يصفه البوذا كان محاطاً بإطار الفرار من العبودية إلى السلامة الأسمى

- السلامة الأسمى التي لم تولد, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لاتشيخ, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لاتتوعك, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لاتنقضى, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لا حزن معها, من العبودية
- السلامة الأسمى التي لاتتلوَّث, من العبودية[٣٧]

القصد الأساسي من وراء تقديم حقيقة ما لم يُرَّكب– أي حقيقة ما لم يولد ولايشيخ و لايتوعك ولا حزن معه و لا يتلوث– هو التخلص مما هو مُركَّب, معرّض للشيخوخة و الموت و الحزن و التلوث. و بتعبير آخرلم يكن البوذا أساسياً بصدد وصف صفات المطلق المختلفة بصيغة كلامية, بل بصدد التأكيد على الحاجة الملحة للفرار إلى المطلق– أي الفرار من أوهام النسبي— أى المركب– المؤلمة إلى الحقيقة المطلقة المسببة للسعادة و هي النيروانا

نحس هنا بالمطابقة مع الآيات القرآنية مثل " حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" (التوبة, ٩: ١١٨) و " فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ" (الذاريات, ٥١: ٥٠)

والمهم من وجهة نظر هاتين الآيتين هو ضرورة الفرار من عالم المعاصي و الآلام إلى الملجأ الوحيد, ألا وهو المطلق! وإننا لا نسئل في مواقف الإلحاح عن تعريفات دقيقة عن الذي سوف يخلصنا. هذا الإلحاح هو الذي تتوجه إليه التعاليم البوذية مباشرة و هو الذي يعين شكليات رسالة البوذا و لغتها. وهذا الإلحاح هو الذي يقدم إجابة على السوأل الذي يزعج الحوار الإسلامي البوذي: فإن المسلمين يتساءلون:"لماذا ينكر البوذيون وجود خالق الكون؟" سنحاول أن نثبت أولا أن مثل هذا الإنكار يذهب أبعد مما ذهب إليه البوذا نفسه. ثانياً, يتضح سبب إختيار البوذا السكوت عن مثل ذلك الخالق إذا نظرنا إلى سياق تعاليمه. أولاً لا يعنى رفض البوذا للكلام عن كيفية إتحاد العناصر المركبة التى نشاهدها حولنا في العالم, إنكاره للوجود الموضوعي لبعد المطلق المسمى ب"الخالق". و كان سكوت البوذا جزءاً

---

[٣٧] The Middle Length Discourses, المذكور سابقاً, ١٨:٢٦, ص ٢٦٠–٢٥٩.

من "بلاغته الروحية" كما يمكن أن نعبر عنه: فالتوكيد الجدلي لتعاليمه كان على التخلص من الآلام المرافقة للعالم المركَّب بدلاً من فهم العملية الكونية التي يصبح المرء بها عبيداً لذلك العالم المركَّب . فلنلق نظرةً سريعةً إلى هذه البلاغة الروحية عن كثب

الجدليات البوذية

يجب أن يفهم هذا الأسلوب الجدلي أو البلاغي للتعليم بالإحالة إلى الطبيعة الخاصة للبيئة التى نشرت فيها رسالة البوذا. يخبرنا القرآن, كما رأينا سابقاً: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (النساء,١٤:٤)" فلا بد أن نفهم كلمة "لسان" شعب البوذا بمفهومه الشامل أي البيئة الدينية والثقافية لعصره في الهند فكانت تلك البيئة تحددها الثقافة البراهمانية التى كانت فريسية وشكلية إلى درجة كبيرة وكانت إحدى العقبات الأساسية فيها في سبيل التخلص الفعَّال هي الأهتمام بأبدية مفترضة للروح. فأهملت تنزيه الذات المطلقة (برمآتمن) بين إقرارات رسمية ناقصة لحلول الذات المطلقة في الذات النسبية (جيوآتمن) وأدى ذلك إلى نقصان فكرة المغايرة التامة بين الذات المطلقة إزاء نسبية الذات الإنسانية. فقد فاقت التشبيهُ التنزيهَ , وحصل التشويش بين خلود الروح و أبدية المطلق. و إن كان قد تم إقتصار السعادة الأبدية على القذف الذاتي المرح في الأبدية على أيدي القائلين ببقاء (النفس) فقد رفضه القائلون بالفناء رفضاً باتاً كنوع من التفكير الرغبي لهؤلاء الذين يصعب عليهم قبول الحقيقة المقيتة عن العدم. فحسب تفكير هؤلاء القائلين بالفناء لا يبقى شئ من الروح بعد الموت لأنه يموت مع موت الجسد.[٣٨]

كما يخبرنا الاقتباس التالي من نصٍ صيني من مدرسة الصراط الوسط[٣٩], ليس الأمر بإثبات موقف ورفض موقف آخر بل إنه اكتشاف سبيل يتوسط بين موقفين:" الرؤية المقصورة على أن الكل فارغ بدون مشاهدة الجانب الذي هو ليس بفارغ لا يمكن تسمية ذلك بالصراط الوسط." [٤٠] يوضح ناغار جونا الفارق الاساسي بين مستويين مختلفين للحقيقة والحقائق التي تناسبهما كليهما و يساعدنا هذا الفارق على فك عقدة أقوال البوذا المتناقضة ظاهرياً عن الروح والحقيقة بالفعل: "إن تعليم البوذا للعقيدة أساسها على حقيقتين: حقيقة عرفية و حقيقة بلغة الثمرة النهائية."[٤١] يمكن للمرء إثبات نسبية الروح الفردي على مستوى الحقيقة العرفية (سام ورتي ساتيام) و على نفس المستوى للحقيقة يمكن للمرء أن يعين موقعاً لعمليات الإنشاء التابع (dependent origination) والضيق و الوهم و المعاناة لكنه وراء هذا المستوى من التفسير و العالم المناسب له (لوكا) هناك الحق أو الحقيقة المتعلقة بالعاقبة النهائية (برم آرثا). و على مستوى الحقيقة النهائية– التى ترى عند التنوير فقط, و قبل التنوير تلمح من خلال الحدس– يدرك الروح الفردي نفسه كشئ متوهم تماماً و كل ما يتعلق بالعالم الذي يوجد الروح فيه ظاهرياً خادع. لا حقَّ الا من هو دائم لا يزال.

لكن ذلك لا يمنع المعاناة أن تكون ما هي بالنسبة للروح المقحم في الوهم, الروح الذي ما زال محتجزاً في عبودية عالم الإسم والصورة (ناما–روبا) النسبي. فالمعاناة حقيقية جداً ولكن المرتبة التي توجد فيها المعاناة هي بنفسها غير حقيقية في نهاية الأمر: مؤقتية العالم (أنيكا)

---

[٣٨] للمزيد عن بيئة البوذا الدينية و لآراء القائلين بالحياة الأبدية (سساتا دتهي يو) و القائلين بالفناء (أوتشيدا دتهي يو) ينظر ك. ن. جايا تلكه, Early Buddhist Theory of Knowledge , طبعة George Allen & Unwin مدينة London, سنة ١٩٦٣, ص ٢١–١٦٨. و للموجز عن الآراء الفكرية التي لم يقل بها البوذا ينظر الحوار بين البوذا و التائه واتشا غوتا في سُتّا رقم ٧٢ (أغيواتشاغوتا) من The Middle Length Discourses المذكور آنفاً, ص ٥٩٠–٥٩٤.

[٣٩] المادهيامكا المذهب الذي أسسه ناغارجونا, كما ذكرنا في المدخل.

[٤٠] Taisho shinshu daizokyo, ١٢, ٣٧٠: ٥٢٣ب, المذكور في كتاب Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism لمؤلفه ياورو وانغ, طبعة Curzon Routledge, مدينة London و New York, سنة ٢٠٠٣, ص ٦١.

[٤١] من كتابه Mulamadhyamkakarika ٢٤:٨ كما اقتبسه ديويد كالوباهانا في كتابه Nagarjuna-The Philosophy of the Middile Way, المذكور سابقاً, ص ٣٣١.

وكون الروح غير حقيقياً (أناتّا) تعليمان يقوي كل واحد منهما الآخر و يدل على إنتهاء المعاناة بطريق ليس فقط إدراك طبعية الفجوة بل بإدراك سعادة النيروانا المتأصلة في الفجوة.

لنلاحظ محادثة البوذا التالية مع ككّايانا(ككّايانا غوتا سُتّا) ونحن نواصل الكلام عن فكرة الصراط الوسط و نبين مدى تأصل المذرسة الفكرية في تعاليم أقدم المصاحف: "الكل موجود!" هذا أيها الككّايانا هو درجة قصوى (أما القول بأن) "الكل غير موجود" درجة قصوى ثانية. و تُعَلِّمكم التّاغاتا,[٤٢] بدون مباشرة أيتهما, أيها الككّايانا, عقيدة وسطى."

تواصل التعاليم بإثبات كون الجهل أصل كل نوع من المعاناة: فتنشأ من الجهل سلسلة السببية و يُنشِئ كلُ عامل نتيجتَه المحتومة: النزعات والوعي والشخصية النفسية البدنية والحواس والاحتكاك والإحساس والتوق والصيرورة والولادة والشيخوخة والموت والحزن والعويل والمعاناة و الإكتئاب واليأس. "وهكذا ينشأ هذه الكتلة الكاملة للمعاناة لكنه مِن تلاشى الجهل الكامل وانقطاعه ينشأ انقطاع النزعات و تُنهى سلسلة السببية كاملة. و هكذا تنعدم المعاناة كلها."[٤٣]

يُسَّوى في هذا النص بين الجهل و بين عاقبته النهائية أي المعاناة: إذن يمكن الخلاص من المعاناة بالمعرفة. وإذا كانت قضية الخلاص قد أخمدتها التفرُّعات الثنائية المطروحة خطأً زمن البوذا فإن قضية خلق الكون و بدءه كذلك أصبحت مصدراً للإلهاء الفكري بدلاً من الشرح البنَّاء. هذا القضية قد شرحت جيداً في الفقرات التالية التى تلقي ضوءاً جديراً بالاعتبار على القصد النهائي و الهدف الأساسي من وراء تعاليم البوذا "كوسيلة بارعة" (أوبايا- كاوشاله) لتوجيه الناس إلى ضرورة الخلاص.

"افترض, يا مالونكيابُتّا, أن رجلاً أصيب بسهم مسموم وكاد أصدقاءه الأحمّاء وأقرباءه يطلبون طبيباً أو جرّاحاً. ثم افترض أن الرجل يقول: " لن يُنتَزَع هذا السهم حتى أخبر أنا بالرجل الذي أصابني , باسمه و عشيرته, أهو طويل أم قصير أم متوسط القامة: وحتّى أعرف هل هو أسود أم أبيض أم ذو بشرة صفصافة, هل هو من قرية كذا و ضاحية كذا أو بلدة كذا. و لن ينتزع هذا السهم حتى عرفت عن القوس التي رمى بها السهم أكانت طويلةً أم نشَّابيةً... و يستمر هذا الاستطلاع عن كل نوع من التفاصيل عن السهم. " فيا مالونكيابُتّا, سوف يموت هذا الرجل ولم يُكشَف له عن الأمر."[٤٤]

وهذا التركيز على نقطة واحدة أي على ضرورة القضاء على الجهل وانخداع المعاناة معناه أن البوذا رفض الإجابة على الأسئلة التى سترسّخ الجهل الذي تكلم البوذا ليبدده أكثر, و لكنه لم ينكر ما سكت عنه.

قد تم تحول براهما الخالق (المذَّكَر خلافا لبراهمة, أي المطلق,الذي ليس بمذكر ولا مؤنث) إلى تصورٍ مثل الألهة أو الصفات الإلهية كلها في الثقافة الهندوسية في عصر البوذا. وكان قد أصبح من اللازم القضاء على التماسك بين الروح الفردي, الذي اعتبر أبدياً وبين الآلهة, أيضاً النسبيات التى اعتبرت أبديةً. إذن كانت عقيدة "لا روح" مرافقة لعقيدة " الزوال" على جميع المستويات, إنسانية كانت أو إلهية. فكان إنكار الروح في الحقيقة إنكار أبدية الروح و هذه الرسالة التي هي أكثر الرسالات لزوماً أصبحت مؤثرة أكثر إذا ضمت إلى القول بأنه حتى الآلهة أو الصفات الإلهية ليست بأبدية. و كان تصور "الآلهة" متضمنا للخالق "البراهما" والذي اعتبر أحد النسبيات على الرغم من أنه لم يُنكَر برمته. ثم تحول التركيز على المخلوق إلى الإلهاء عن الأبدي و تَبقى البوذية من أجل ذلك صامتة عن منشئ الخلق و تُبقي انتباهاتنا ملصقةً باقتضاء الخلاص من المعاناة الناشئة عن الإلتصاق بالعالم المخلوق.

---

[٤٢] ويقصد بذلك "الذى قد أتى" و"الذي قد ذهب" كلاهما. انظر المقدمة للمناقشة.

[٤٣] Kakkayangotta-Sutta ضمن Samutta-Nikaya, ٢: ١٧. كما اقتبسه ديويد كالوباهانا في كتابه Nagarjuna-The Philosophy of the Middile Way, المذكور سابقاً, ص ١٠-١١.

[٤٤] Majjhima Nikaya , ١:٦٣, كما ذكر في Some Sayings, المذكور سابقاً, ص ٣٠٥.

تتجلى هذه الفكرة بوضوح استثنائي في نص مؤثر غاية التأثير في تقليد مهايانا, مصحف حلية الأزهار (أواتامساكا أو ما يسمى بهوايان باللغة الصينية) المشار إليه آنفاً باختصار.[٤٥] لننظر أولاً إلى الفقرات التالية:

"إن الأشياء كلها لا مصدر لها و ليس في امكانية أحد خلقها

وليس ثم مكان تولد فيها

يستحيل تمييزها

و لذا لا مولد لها

لإن المولد لا يوجد

كما لا يوجد الفناء

والذين يفهمون بهذا الأسلوب

اؤلئك هم الذين سوف يرون البوذا"[٤٦]

إن الهدف من وراء هذه الفقرات عن كون الأشياء بدون بداية- وبالتالي عن فقدان خالق الأشياء- لهو التعليم الروحي بدلاً من علم الكلام العقلاني أو إنكار وجود الخالق. و يتضح ذلك من الفقرات التالية المركّزة على أن الحكمة أو التنوير حقيقة موجودة أبدياً و لم تكن معدومة. أما فقدان الحمكة فهو من الأمور المتوهمة و ترسخ مجرد فكرة حدوثها وكونها مخلوقة من العدم أوهام التتابع الزمني في الذهن وتبعده عن حقيقة الأبدية:

ليس ثم ما لا يعرفه البوذا

وهو لذا لا يُتصَوَّر

و لم تتولد الحكمة

من فقدان الحكمة[٤٧]

من المستحيل أن تكون الحكمة التى وجدت بعد أن لم تكن موثوقة بها التي هي عين لطبيعة المطلق. وهذه الحكمة هي التى تجعل البوذا وراء التصور أو تجعلها, أي تجعل حال "اليقظان" وراء التصور ولو أمكن تصوره لكان معلوماً في مقابل العالم. و هذا يتكّرر ما يقوله القرآن الكريم: " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام, ١٠٣:٦) ولا يحصل على مثل هذه المعرفة التي لا تتصور بطريق تصور من التصورات بل يمكن تحقيقها بالتنوير فقط بينما غاية جميع التصورات والكلمات هي نفي مزاعم الفكر وتمهيد الطريق لحدس من يسمو فوق كل نوع من الفكر الرسمي بحكم كونه أساساً وجودياً له- الوجود اللامتناهي الذي منه ينبثق الفكر كله و الوجود كله. و الحكمة كهذه لم تكن تولد من شئ يمكن تسميته "بفقدان الحكمة": "ولم يولد الحكمة من فقدان الحكمة!" لنفهم الإمكانية المحررة لهذه الحقيقة : أي محاولة فكرية لفهم ما هو مولود وما هو , بالتالي, يمكن أن يولد و أن يفنى ليس إلا إلهاء عن اللازم الوحيد, ألا وهو التنوير!

---

[٤٥] هذا النص يعرف أيضاً كصحيفة رئيسية لتحريرمتعال عن التصوركما يلاحظ المترجم توماس كليري قائلاً: "إنه ربما من بين أغنى نصوص البوذية و أفخمها تعظمها جميع المذاهب البوذية التي تهتم بالخلاص الكلي, The Flower Oranment Scripture المذكور سابقاً. ص ١.

[٤٦] المصدر السابق, ص٤٤٥. كما سوف يتضح فيما يأتي أن البوذا يعتبر عين "الحال المنوَّر" و ليس بإنسان فقط كما يعتبر أيضاً عين الحقيقة النهائية كمحتوى الحال المنوَّر الموضوعي.

[٤٧] المصدر السابق, ص ٤٤٧.

إذن ليس ثم إنكار الخالق مطلقاً. لكن فكرة الخالق–داخل الإطار الكلي لأوبايا البوذي, من كونه مصبوغاً بصبغة ضرورة الفرار من المقيد إلى المطلق,عرضة للإشغال عن شدة التركيز المطلوب للوثبة من الوقت إلى الأبد لأن هذه الوثبة تقتضي الإهمال الكامل لتصورات الماضي والمستقبل الزمانية التي لا وجود لها بل الموجود الحقيقي هو الآن الحالي دائماً. هذه الفكرة تعبر عنها فقرة بمجرد نفي مواليد البوذوات أو أمواتها: " لا تجئ البوذوات في هذه الدنيا ولا فناء لها." يقول ثوماس كليري شارحاً هذه الفقرة: "تحقق البوذوات التنوير الرائع بذواتها السرمدية. يبصرون الطريق فوراً وتنقطع مشاهدات الماضي والحال والقديم و الحديث لا يوجدان حتماً و يحصل المرء على نفس التنوير الذي حصل عليه بوذوات سابقة لا تعد, وكذلك يصبح المرء في وقت واحد مع البوذوات العصور المقبلة التى لا تحصى, بمشاهدته الشخصية لسرمدية الماضي والحال والمستقبل. ولأنه ما ثم زمان وليس هناك قدوم و لاذهاب[٤٨] يعد ذلك تفسيراً للفقرات التالية من أواتماساكاسوترا

كما أن المستقبل

خالي الوفاض من سمات الماضي

كذلك جميع الأشياء

لا سمة لها مطلقاً

و كما أن سمات المولد و الوفاة

كلها باطله

كذلك جميع الأشياء

فارغة عن الفطرة الجوهرية

لايمكن إدراك النيروانا

لكنه على قسمين لو عُبِّرَ عنه

وكذلك الأشياء كلها

إذا مُيِّزت بدت مختلفةً

مثلما, مبني على المعدود,

ثَّم منهج للعَدِّ

فطرتها معدومة

وهكذا تُعرَف الظواهر معرفة كاملة

مثله كمثل العَدِّ

جمع الواحد, حتى اللانهاية

الأعداد لا حقيقة جوهرية لها

و هي تُمَيَّز بالعقل فقط[٤٩]

---

[٤٨] المصدر السابق, ص ٥١.

[٤٩] المصدر السابق, ص ٤٤٨.

إن الكلام عن الماضي- و بالأحرى عن خالقٍ أو منشيءٍ لما "كان في البداية"- لهو مشاركة في شئ مماثل بمنهج الإحصاء فيستطيع المرء ضم "واحد"باستمرارٍ إلى كل عددٍ من السلسلة بلا انقطاعٍ فلن يتحقق المرء من أن "الأعداد ليس لها حقيقة جوهرية " بطريق الإحصاء. تشمل "الأعداد" هنا جميع الظواهر التى توجد منفصلة عن الحقيقة المؤَحِدة: الإنهماك الفكري بمنشأ الظواهر إنهماك بتلك الظواهر. فمن هذا المنظور يقتضي المنطق البوذي للتنوير السمو الكامل فوق الظواهر, الأمر الذي يتطلب بدوره أن يهمل المرء العملية التى وجدت الظواهر من خلالها تماماً, و من هنا إنكار الخالق ظاهرياً.

* * * *

إذن "عدم قول البوذية بالإله" لا يؤيد ما يسميه المسلمون بالتوحيد فحسب بل إنه يعَمِّق تقدير المسلمين بتنزيهَ الإله المطلق, مساعداً على البرهنة على أن الذات الإلهية تبطل النسبيةَ كلَّها و أن تصوراتنا كلها عن الذات تتوسطها حجب مختلقاتنا الذاتية. لاشك أن الله يمكن أن يوصف بالتشبيهات والصفات والتلميحات التي جاءت في الوحي. مع ذلك أين هذه الصفات من حقيقة الذات الإلهية؟ "ما قدروا الله حق قدره" (الأنعام, ٩١:٦). لا يمكن تسوية أي تصور إنساني عن الله- وإن كان مبنياً على الأفكار المأخوذة عن الوحي- بحقيقة الذات الإلهية المنزهة: فهو لا يقضي على اللاقياسية التي تفصل المطلق عن النسبي

ستتمكن البوذية من خلال التعرف علي الفكرة الإسلامية عن الذات الإلهية التي هي وراء الأسماء والصفات كلها و هي حقيقة تفوق الوصف و" لا تبلغها الكلمات ولا الكلام"[٥٠] فالقرآن الكريم يقول: "سبحان الله عما يصفون" تعبير يتكرر مراراً ويصح هذا أساسياً على الأوصاف الكاذبة على الله أو على نسبة الألوهية الكاذبة إلى الأصنام, و لكنه بالإضافة إلى ذلك يشير إلى المبدأ الكلامي الأساسي هو: تسمو الذات الإلهية وراء الصفات التى تُظهرها, في الحقيقة, تفوق أي "شئ" يمكن تصوره: "ليس كمثله شئ" (الشورى, ١١:٤٢)

بينما القرآن مليئ بذكر الصفات والأفعال الإلهية- معبراً, بالتالي, عن تصور مبنى على التشبيه بالصفات البشرية وهو تصور بعيد كل البعد عن الفكرة البوذية عن الحقيقة المطلقة اللاشخصية- و مع ذلك يستطيع المرء أن يجد في كل من القرآن الكريم والأحايث النبوية بعض المداخل المهمة عن فهم الذات الإلهية التى تتعالى مطلقاً عن جميع مقولات اللغة و الإدراك والتصورات, بما فيها تلك (المقولات) التى صورت حسب اوصاف الصفات والأفعال الألهية المذكورة في الوحي من الذات الإلهية نفسها .فمن الممكن اعتبار الفلسفة البوذية المبنية على التنزيه شرحاً على النفي في الشهادة الأولى للإسلام: "لا إله". أما الإثبات "إلا الله" فيمكن أن يُفسر في هذا السياق كوجدان حقيقة لا يمكن وصفها,يظهر على حسب التخلص من التصورات الباطلة عن الحقيقة. هذه الحقيقة هي التي لا يمكن أن تنفى و هي التى يشهد لها الصوفية المسلمون كمحتوى تحقيقهم النهائي: الفناء أي فناء أنفسهم(ألوهية\نسبيةباطلة) يورث البقاء, أى بقاء النفس (ألوهية حقيقية\الحق). تعكس التجربة الروحية, إذن, شيئين وهما النفي والإثبات,للشهادة الأولى في الإسلام.

"شونيا" و الشهادة

يمكننا أن نبرهن على أن مدلول نظرية الخواء (شونيا) أو الفناء (نيروانا) مماثل للمعنى الأسمى للنفي في الشهادة. فإن أمكن اعتبار "عدم القول بالإله" في البوذية شرحاً على النفي في الشهادة الأولى للإسلام "لا إله" فسوف يمكن من المنظور البوذي اعتبار الإثبات في الشهادة متعلقاً بالذات الإلهية المطلقة اللاشخصية.كما سيؤكد البوذيون أن المطلق بوحده حقيقي في نهاية الأمر ويمكن للمرء أن يشير إليه بلغة

[٥٠] المصدر السابق, ص ٢٩١.

نفي سمات النسبية, أي بلغة التنزيه: فهو الذي "لم يولد" و "لم يرّكب" و "الخواء"–لأنه خال عن النسبية كلها, عن المغايرة كلها وعن التقييد كله. هنا نواجه الجانب الجوهري من النص المقتبس آنفاً من أودانا ٨٠–٨١. بحكم كونه خالياً من كل شئ سوى ذاته. إن المطلق وحيداً "بسيط" (غير مركَّب) وإنه نفسه خالص وإنه بذلك متطابق مع النقاء الكامل "الإخلاص" وهو مصطلح إسلامي أساسي يدل على "التطهير" و أيضاً على "الصدق" و هو أحد أسامي سورة ١١٢ المذكورة فوق. يتدفق "الصدق" بقدر تطهير المرء تصوره للإله من وصمة التعدد: لا بد من انعكاس التوحيد الإلهي الخالص في إخلاص تصورنا عن هذا التوحيد و أدائه إلى الصدق. فالتوحيد الإلهي ينفرد بكونه نفسَه حيث لا يلطخ حقيقتَه سمةُ من سمات التعدد أو التغاير ولا شئ يجعله مركَّباً.فالذي هو غير مركب مطلقاً و هو هو بكل معنى الكلمة وليس شيئاً إلا هو يجب أن يكون واحداً على الإطلاق. هذا ما مدلول مصطلح "غير مرّكب"(آسامسكرتا) بالضبط في فقرات ٨٠–٨١ من أودانا المذكورة آنفاً. و القول بأن الأشياء الأخرى كلها مركبة معناه أن كل موجود مركب من عناصر مختلفة وليس له جوهر فطري أو باقٍ خاص به. وبتعبير إسلامي تعتبر الأشياء كلها سوى الله مركبة أيضاً من العناصر المختلفة ولا شئ سواه واحد مطلقاً أو نفسه خالصاً. فالوحدانية الخالصة تتعالى عن الكثرة كلها.

لكن تتجلى تلك الوحدة رمزياً على مستوى الصورة وهذا ما يعرف في البوذية ب"شونيا مرتي" حرفياً: "تجلي الخواء" . ولا يمكن أن يتجلى الخواء و هو ما زال خواءاً لكنه يمكن إظهاره بالرموز. فيستطيع المرء أن يعتبر إسم الجلالة نفسه (أي "الله") في الإسلام, مثل هذا المظهر للخواء بكونه دلالة رمزية على من هو وراء التصورات و الصور الممكنة كلها كما سنرى فيما يأتي أن الحقيقة الإلهية المتعالية كما هي في ذاتها لا تدرك أبداً . بل تنزيهها يعتبر أحد وجوه تمجيدها بالضبط لكن الحقيقة نفسها تسبَّح في ظهورها في الصور– في الإسم "الله"– وفي جميع الأسماء الإلهية الأخرى التي تظهر تلك الحقيقة في حدود اللغة و الفكر. إذن إن المرء يسبح الله –كما هو في ذاته– كما في الآية: "سبحان الله عما يصفون" و مع ذلك يسبح المرء الإسمَ: "سبح اسم ربك الأعلى".و بالتالي يصبح اسم من يتعالى عن الكلمات و الأفكار كلها مماثلاً لمظهر الخواء. سوف نبحث عن موضوع الخلاص الذي تقدمه هذا المظهر المنقِذ عن طريق الذكر في مبحث لاحق تحت عنوان "ذكر الله".

نور الورائية:

نستطيع أن نرى المنطور البوذي كأنه يقوي الرسالة الإسلامية عن الورائية. فهو يذكّر المسلمين بأن يكونوا على حذر من الحجب الفكرية التي نشاهد الشمس الإلهية من خلالها بحكم الواقع و نور الشمس الإلهية ساطع إلى درجة أنه يعمي بصيرة من يظن أنه يراه. يشير إلي هذا المفهوم الحديث النبوي التالي: "حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ."[٥١] كذلك يشير القرآن الكريم إلى إستحالة ادراك الذات الإلهية: "و يحذّركم الله نفسه" (آل عمران, ٣ : ٢٨و ٣٠) فيجوز التفكر أو التأمل في صفات الله لا في ذاته سبحانه و تعالى. يقول الراغب الإصفهاني, من كبار مؤلفي معاجم القرآن, شارحاً التصور القرآني للفكر:"لا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب، ولهذا روي: (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله) إذ كان الله منزها أن يوصف بصورة"[٥٢]

---

[٥١] أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي موسى, كتاب الإيمان باب فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَام إِنَّ اللَّهَ لَا يَنَامُ وَفِي قَوْلِهِ حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ. هناك معنى روحي عميق للإحراق المترتب على رؤية الله. فإن ذلك يتصل صلة وثيقة بجوهر الولاية في الإسلام بمفهومها الميتافزيقي. فالولي هو الذي قد بورك بالتجلي الإلهي و قد "أُفني" بمعنى "النيروانا" البوذي الذي يعنى "الفناء" بالضبط. وبالرغم من أن هذا الجانب من التحقيق الأعلى قد شرحه الصوفية خصوصاً فإنه قد أشير إليه في عديد من آيات القرآن و الأحاديث النبوية. نكتفي هنا بذكر آية قرآنية تشير إلى هذا السر: إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (سورة الجمعة,٦٢: ٦).

[٥٢] المفردات في غريب القرآن, المذكور سابقا, ص ٣٩٨.

قد نُقل إلينا المدلول الأساسي لهذا الحديث النبوي بتعبيرات مختلفة:[٥٣] يجوز التفكر في كل شئ, في الصفات الإلهية و لا في الذات الإلهية التي لا تدركه أية قوةٍ للتفكر. يدل هذا على أن الحقيقة المطلقة, بمصطلحات إسلامية, لا تدرك مطلقاً و ما امكن إدراكه استحال أن يكون حقيقة مطلقة . إن القدرة على التفرقة بين ما يدرك و ما لا يدرك, تناقضياً, متضمنة في صلب الشهادة نفسها بمفهومها الميتافزيقي بدلاً من المفهوم الكلامي البحت: يجب أن نفهم أن فكرتنا الأولية عن الذات الواحدة الوحيدة ليست نهاية المطاف, إنما هي نقطة الانطلاق: هذه الفكرة مقدِّمة سرٌّ روحيٍ و ليست بحلقة نهائية من سلسلة مختلقات ذهنية, فهي تُدخل المرء في سير يحوِّل النفس إلى من يفوق الوصف, الذي لا يلمح الذهن منه إلا الظل. و بالتالي يثبت التصور الإسلامي لتنزيه الذات الإلهية مطلقا أي الإيمان بأنها تتعالى عن الصيغ الممكنة للتفكير المنطقي الرسمي كلها, أنه لا أساس لتشييد تصوّرات مادية ساذجة عن الإله في الإسلام. و هذا يساعد البوذيين على الملاحظة بأن هناك تطبيق الشهادة الأولى على قمة ميتافزيقا الإسلام و حتى على قمة الكلام الإسلامي الذي يرجّع صدى التأكيد البوذي على كون الخواء ("شونيا") وراء الأسماء و الصور ("ناما\روبا") كلها و بالتالي وراء الإدراك كلّه. يبدو التقليدان متفقين على الصياغة التالية للشهادة:"لا وجود لصورة يمكن إدراكها": يوجد الذات التي تتعالى عن الوصف فقط"

الصمد والدارما

إن التمييز الإسلامي بين توحيد الذات الإلهية و كثرة المخلوقات يستحضر التمييز البوذي بين وحدة من لم يركّب و كثرة المركّب.وهذه المماثلمة الفكرية تزداد قوة بمعنى اسم "الصمد" فيوصف الصمد إيجابياُ ب"القيوم الأزلي" و "الذي يصمد إليه" كما يوصف سلبياً ب"الذي ليس بأجوف".[٥٤] وهذا الرأي يذكّر المرء مباشرة بالعقيدة البوذية الأساسية القائلة بأنه لا ملئ غير الدارما في ذاته و أما الدارمات الآخرى فهي "خاوية" أي خاوية عن القيام بذاتها. و بالفعل عقيدة خواء الدارمات المعينة كلها تعد من بين القضايا المشتركة بين جميع المذاهب البوذية المهايانية: الدارمات كلها غير أنائية, فخصائصها لا تماثل خصائص الموجودات الحية, لا روح لها و لا شخصية."[٥٥]

و بتعبير آخر, إذا اطلقت كلمة "الدارما" على أى موجود من الموجودات فهي تلَمِّح إلى الخواء العاري من "الكذائية"(suchness) بينما الدارما في ذاته هوكماهو مطلقاً. لا يمكن للدارمات النسبية إبقاء أنفسها بل يتوقف وجودها على سلسلة الدارمات الأخرى و ما في الوجود شئ غنى عن الإعتماد على سلسلة غير محدودةٍ من العوامل وهذه العوامل تتوقف بعضها على بعض و في الوقت نفسه على الدارما المطلق الذي ينفرد بكونه مليئاً بذاته. فالدارما المطلق لا فراغ فيه[٥٦] بل, مثل "الصمد", هو الذي يحتاج إليه الأشياء الخاوية كلها كي تُملأ من الوجود, الوجود الذي ما دام وجود المطلق، فلم يصبح صفة مميزة للأشياء النسبية التي تتصف بصفة المؤقتية على نحو مهلك حيث لا حقيقة لها و إن كانت قد ألبست بخلعة الوجود.

يؤكَّد على الدارما في النصوص البوذية كماهية النهائية للأشياء كلها لكنه لسد طريق تحوّل هذه الماهية إلى شئ من الأشياء إما في الكلام أو في التفكير يسوى بينها و بين الخواء. هناك بعد بين"كذائية مطلقة" وبين تصور معين ممكن عنه في ذهن المرء شاسع مثل البعد بين

---

[٥٣] ذكر الإمام جلال الدين السيوطي خمسة شواهد لهذا الحديث في جامعه الصغير, طبعة دار المعرفة, مدينة بيروت, سنة ١٩٧٢. المجلد الثالث, ص ٢٦٢-٢٦٣.

[٥٤] المفردات في غريب القرآن, المذكور سابقاً, ص ٩٤.

[٥٥] Diamond Sutra إقتبسه إدوارد كونزه في كتابه Buddhist Wisdom Books, طبعة George Allen & Unwin, مدينة London, سنة ١٩٥٨, ص ٥٩.

[٥٦] هذه الكلمة من أصل سنسكريتي (ذري) أي "الإعتبار" فهي تشير إلى أي شئ تعتبر حقيقياً, من المعتقدات و التصورات إلى الحقيقة النهائية. أنظر ريد بائن, The Zen Teaching of Bodhidharma, طبعة North Point Press, مدينة New York, سنة ١٩٨٧, ص ١١٦, رقم٦.

تجربة التنوير و بين مجرد فكرة عنه .فيحافظ على فكرة عدم التناسب بين الدارما\الخواء\كذائية و بين التصورات التي يمكن أن تكون في ذهن المرء عنها.

الخواء فارغ, إذن, من وجهة نظر الامتلاء الباطل للدنيا والنزعات المجَسِّدة للفكر واللغة الانسانيتين. إنه في ذاته إمتلاء مطلق و في الحقيقة لا شئ فارغ إلا العالم مع جميع متفرّعاته المتجسدة في الذهن. و تعريف الخواء المبني على التنزيه لا يمكن أن يعتبر دلالتها على ماهية الدارما أقوى من دلالة أوصافه المبنية على التشبية: فالتوكيد الجدلي على تنزيه الدارما إزاء دلالات إيجابية والسلبية على حقيقته على السواء . فيبدو أن الحديث عن الخواء موَّجَه إلى إحداث التفتح إلى حال روحي بدلا من الحصول إلى النتائج من سلسلة مقدمات منطقية. فيطلب من المرء ,وقتَ حدسٍ فوق طور العقل أن يدرك استحالة الحصول على صورة صحيحة لدارما بلغة ثنائية "الإيجابي أو السلبي" فكرية كانت أو لغوية. و هذا هو الحدس الذي بدوره يعَزِّز التفَتُّح إلى الوسيلة الوحيدة لفهم الدارما. فالطريقة الوحيدة لفهم الدارما هي تحقيقه أي "جعله حقيقياً" من الناحية الروحية والميتافزيقية. ومثل هذا التحقيق تفترض مقدَّماً السموّ فوق الشخصية التجريبية وجميع قدرات الإدراك الملحقة بتلك الشخصية كما سوف نلاحظ فيما يلي. يُرَجِّعُ أسلوب التحقيق هذا صدى التقليد الروحي في الإسلام بعمق. يبدو من بعض النصوص البوذية أن فراغ الأشياء بالذات يعين "كذائيتها"و هذا الخواء أو "الكذائية" [٥٧] توصله بكون الدارما كما هو, كأنه عن طريق تمثيل مقلوب . ويبدوا أن دارما هو "كذائية كل شئ" بنفسه لكن الأشياء هذه لا تملك وسيلة الوصول إلى هذا إلا بنفي تحديداتها, لأنها تتألف من مجموعات مختلفة تنشأ عن سلاسل السببية يتوقف وجود بعضها على بعض(براتيتياسموتبادا)– وكل سلسلة منها فارغة. إذن يدل نفي هذا الفراغ بلغة روحية على كون الشئ فارغاً عن الفراغ و هذا النفي الثنائي هو الطريق الوحيد إلى تحقيق " كذائية تثّاتا " بصيغة تسمو وراء التصورات

فالدارما هو الامتلاء المطلق بكونه كما هو و لكنه يبدو ظاهرياً فارغاً من منظور "كذائية العالم " فهو فارغ عن "الكذائية الباطلة للأشياء " وبالتالي إنه امتلاء مطلق بكونه فارغاً عن الفراغ. إذن عند تطبيقها على الحقيقة المطلقة تعني الكلمة "دارما" نفسها فراغاً ليس بامتلاء مطلق فحسب بل هو الذي يملأ , بتعبيرٍ ما, فراغ الدارمات الأخرى والتي تُمنح بفضل ذلك بالحقيقة ثانيةً. من أجل ذلك نجد من بين أوضح الصيغ المهايانية : "السمسرة هي النيروانا و النيروانا هي السمسرة" . النسبية تُجرَّ د أولاً عن وجودها الفاصل ثم تمنح مرة أخرى بالحقيقة, الحقيقة الفريدة للنيروانا– التي يمكن أن تعتبر كالوضع المبهج الملائم مع الحقية الغير مركبة الأسمى. وبتعبير إسلامي يمكننا أن نقول " النفي أولاً: لا ألوهية\حقيقة, ثم الإثبات: إلا ألوهية أو حقيقة الله.وإذا ترجمنا كلمة "دارما" إلى "الجوهر" و طبقناها على الشهادة الأولى سنحصل على العبارة التالية: "لا دارما\جوهر إلا الدارما\الجوهر" و يتجلى التقارب المفاهيمي على هذا المستوى من التوحيد (حرفياً: "إثبات الوحدانية أو تصريح بها أو تحقيقها ")

كان بإمكاننا أن نقول أيضاً, مطبقين هذه الصيغة على البوذا نفسه: "لا البوذا إلا البوذا ذاتو" يشير هذا المصطلح الأخير إلى "فطرة البوذا" السارية في الأشياء كلها. و هذه "البوذوية" الباطنة تسمو فوق شخصية البوذا و برهان على ذلك هو أن "البوذا ذاتو" مساوية ل"دارماذاتو" أي فطرة دارما و ل "تثاغاتاغربها" أي "رَحِم تثا غاتا" و "الواحد الذي مضى هكذا"[٥٨]: فلا نشوء و لا فناء في تثا غاتا. فهو منزه عن المعرفة المبنية على المفاهيم و الرؤى. مثل فطرة دارما ذاتو المطلقة الكاملة تماما تعم الجهات العشرة كلها...[٥٩]

---

[٥٧] "الفارغ هو طبيعة البوذا" حسب Mahaparinirvana Sutra المقتبس في المصدر السابق, ص ١٦٠.

[٥٨] يلاحظ المرء هنا تشابها باسم إلهي "الرحمن" في الإسلام و هذا الإسم يشتق عن "رحم" . أنظر الكلام عن الرحمة كالود المحيط الجامع فيما يأتي.

[٥٩] من كتاب Sutra of Complete Enlightenment, ترجمة وين غو او غو بكشو, في Complete Enlightenment للأستاذ شينغ يين, الجز التاسع, المجلد السابع, طبعة Dharma Drum, مدينة New York سنة ١٩٩٧, ص ١٧–١٨.

وجه الله

في القرآن الكريم تستخدم تعبير "وجه الله" بمعنى الفطرة القديمة وكلية الوجود للحقيقة الإلهية و في الآيات الكريمة التى استشهدنا بها آنفاً (الرحمن,٥٥:٢٦-٢٧) يخبرنا القرآن الكريم بأن كل موجود يفنى إلا "وجه الله" و تخبرنا آية أخرى: "أينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة, ١٥٥:٢) و في الآية التالية يتعمق سر هذا الوجه و يتضح مستوى تطابقه مع الفكرة البوذية عن الدارما: "كل شئ هالك إلا وجهه" (القصص, ٨٨:٢٨) من الواضح أن الوجه المذكور هنا وجه الله لكن الضمير "ه" يمكن أن يفهم كأنه يعود إلى "كل شئ" حيث يصبح المعنى: "كل شئ هالك إلا وجه ذاك الشئ." و لقد علّق الإمام الغزالي, أحد أساطين الروحية الإسلامية على هذه الآية الشريفة: لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلا وأبدا لا يتصور إلا كذلك ، فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ؛ وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه ؛ فإذن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه."[٦٠] يمكننا بمساعدة من هذا التفسير أن نفهم مدلول الآية التالية بسهولة: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"(الحديد,٥٧:٣) وبالتالي وحدانية الله المطلقة متعالية تماما و في الوقت نفسه لا مفر من القول بسريانها. ليست الحقيقة الإلهية "في الأشياء" بكونها "الباطن" فحسب بل إنها هي الحقيقة الصادقة, ووجه جميع الظواهر المحسوسة أو جوهرها لأنها هي "الظاهر". وإنه بهذا السبب لا نستطيع أن نتجة أية جهة في الوجود إلا و نواجه "وجه الله". تتصل هذه الرؤية الدقيقة لواحدانية الحقيقة الإلهية مع رقة الفكرة البوذية المهايانية عن الوحدة المطلقة بين السمسرة و النيروانا. و بعبارة ميلاريبا,[٦١] من أعظم الشعراء القدّيسين من التبت: "حاول أن تفهم أنه لا يُعدّ النيروانا والسمسرة شيئين اثنين... بل لب الأمر يوجد في عدم الثنائية."[٦٢] ليست السمسرة أو النسبية إلا الوجه الظاهر المرئي للنيروانا: الظاهر والباطن, على السواء, من مظاهر من هو متعال عن هذين البعدين. لا يستطيع المرء أن يفرق بين الأبعاد المختلفة, للزمان كانت أو للمكان , إلا من المنظور الذي يسميه ناغارجونا بالحقيقة التقليدية (سام ورتي ساتيام).و مع ذلك من وجهة نظر "الثمرة النهائية" (برم آرثا) فإن المطلق لانهائي وقديم ويحوي على جميع أبعاد الزمان والمكان الممكنة وهكذا لا يستقر في الزمان أو في المكان. تنعكس الفكرة القرآنية عن استحالة الفرار من وجه الله وعن كونها باطنة في الموجودات كلها في التصور البوذي القائل بكون البوذا داخل الأشياء كلها. نستشهد بميلاريبا مرة أخرى:

يتخلل قالب البوذوية جميع الموجودات الحساسة
جميع الموجوادات, إذن, البوذوات في حد ذاتها
وإنها برغم ذلك محجوبة بالتلويث
و إذا نُظّفت من التلويث
ففي ذلك الحين ستصبح البوذوات [٦٣]

يشير ميلاريبا أيضاً إلى "الوجه" الذي يصبح مرئياً عند إدراك جوهر شعور المرء- أي وجه الحقيقة الخاص بالمرء- كعين جوهر الموجودات الأخرى كلها . وفي مصطلح قرآني يُرى وجه الله في الموجودات كلها حيث وجودها الحقيقي-أو وجهها- ليس بذاتٍ بل إنه وجود الله.

---

[٦٠] الإمام حجة الإسلام أبوحامد الغزالي, مشكاة الأنوار, طبعة الدار القومية للطباعة والنشر, القاهرة, سنة ١٩٦٣, ص ٥٥-٥٦.

[٦١] انظر سيرة ممتازة ألفها إيوانز وينتز Tibet's Great Yogi Milarepa, طبعة Humphrey Milford, مدينة London, سنة ١٩٢٨.

[٦٢] The Hundred Thousand Songs of Milarepa, ترجمه غارما تشانغ, طبعة Shambhala, مدينة Boston & Shaftsbury, سنة ١٩٨٩, المجلد الثاني, ص ٤٠٤-٤٠٥.

[٦٣] المصدر السابق, ٢:٣٩١

بتحقيق كون الصور كلها شعور الذات

لقد شاهدت وجه رفيقي– الذهن الحقيقي في الباطن

و بالتالي لا أحد من الموجودات الحساسة من العوالم الثلاثة

يفلت عن إحاطة هذه الهوية العظيمة[٦٤]

نستطيع الآن تفسير خواء الدارمات كلها كمقدمةٍ سلبيةٍ لكذائية الدارما الوحيد الفريد: تُصَنَّفُ الوجوه المفردة في ضمن وجه الله الوحيد الفريد. وفي هذا الصدد يعتبر تعليق الإمام الغزالي ذا أهمية فريدة: "فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض."بمجرد استبدال "الدارما" بـ"الذات" و "عدم" بـ"الخواء" سنجد ما يبدو صياغة بوذية تماماً. تقود نظرية خواء أو بطلان جميع الدارمات بدورها مباشرةً إلى مبدأ التوحيد الإسلامي كما يتضح من الفقرات التالية المأخوذة من "ساتاساهاسريكا":

"يجب أن يُقنِعَ بوذيساتوا نفسه, من أول خاطر عن التنوير إلى الأمام, بأن الدارمات كلها لا أساس لها. و يجب أن لا يأخذ أي شئ كالأساس[٦٥] خلال ممارسته الكمالات الستة... فيوجد الأساس حيثما وجدت الثنائية. وحيثما وجد عدم الثنائية فُقِدَ الأساس

سُبهوتي: "كيف ينشأ الثنائية و عدم الثنائية؟

المرشد: " حيثما وجد العين و الصور أو الأُذُن و الأصوات (وغيرها إلى...) الذهن و الدارمات, حيثما وجد التنوير و المنوَّر , تلك هي الثنائية. و حيثما لا يوجد العين و لا الصور و لايوجد الأُذن و لا الأصوات (وغيرها إلى...) ولا الذهن و لا الدارمات و لا التنوير و المنوَّر... هذه هي عدم الثنائية"[٦٦]

يمكن للوهلة الأولى أن يُستغرب إدخال هذه العبارة المنوَّر أيضاً في دائرة الثنائية.لكن ذلك بسبب أنه لايوجد شئ من منظور التنوير الخالص هذا إلا تلك الصفة للشعور الخالص. ولا مفر من الثنائية إذا تكلمنا عن الشعور الذي يخص بالفرد المعين أي ثنائية المشتملة على المشعِر و محتوى شعوره. و هذا الذي يعلّمه نظرية فناء الإسلامية الصوفية بالضبط.

الفناء و عدم الثنائية

إن معرفة الثنائية اللطيفة في شعور من حصل على التنوير أو هو على طريق التنوير معبر عنها في النص المذكور سابقاً للإمام الغزالي. ففي الفقرة التالية يصف الإمام الغزالي حال اولئك الصوفية الذين وصلوا إلى مرتبة الفناء:

فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم "أنا الحق!" وقال الآخر "سبحاني ما أعظم شأني!" [٦٧] وهذه الحالة إذا غلبت بالإضافة إلى صاحب الحالة (فناء) بل (فناء الفناء) لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً"[٦٨]

من الممكن اعتبار التناقضات التي عبر عنها البوذا– بالإضافة إلى التسوية بين البوذا و الدارما أو الكذائية أو النيروانا–تعبيراً لتوحيدٍ جذريٍ و صوفيٍ معاً و الذي المسند إلى الفناء بصرامة, النيروايا= "ني" أي "إلى الخارج" و "وانا" أي "النفخ" والمفهوم قريب من لهب أطفأه الهواء.وإذا قُرِأت تعاليم البوذية في ضوء الفجوة التي تحول بين اللغة — و معها بين المفاهيم الصورية كلها– عن الحقيقة التي يكملها التنوير

---

[٦٤] المصدر السابق, ٢:٣٧٠.

[٦٥] "أساس" ترجمة لمصطلح "أوبادهي": "بعد حصوله في ذاته على العنصر الخالد الذي لا اساس له و بتحقيق طرد الأساس , يعلّم البوذا حالاً خالياً عن التلوث والحزن بدون التدفق. Itivuttaka (ص ٦٢ من كتاب Buddhist texts through the ages.

[٦٦] Satasahasrika, ٥٠ , الفقرات ٢٨٣–٢٧٩. المقتبسة في Buddhist texts through the ages المذكور آنفاً, ص ١٧٤–١٧٥.

[٦٧] هذه شطحيات مشهورة لحسين بن منصور الحلاج و أبي يزيد البسطامي بالترتيب.

[٦٨] مشكاة الأنوار, المذكور سابقاً, ص ٥٧–٥٨.

ستدرك تناقضات كثيرة كظلل لا بد منها يسبكها على مستوى الفكر ما يفكك الفكر كله و ينفي حدود الشعور المحدد: يشير نفي حدود للتحديد هذه إلى إثبات اللانهائية المحَرِّرة. و كل ما يمكن للذهن إدراكه بوضوح خارج عن الحقيقة المطلقة و بالتالي لا بد من التخلي عنه. لا بد للفكر أن يؤدي إلى الوجود

"عدم الشك في الحق

القضاء على النسيج الذهني دائماً

عدم إحداث الذهن المميِّز

هذه هي معرفة التنوير"[٦٩]

والحقيقة التي تتضح من سوترا هوئي-نينغ هي أن فقدان التمييز هذا بعيد عن أي نوع من البلاهة أو فقدان الفكر بالمعنى المألوف.[٧٠] فمشيراً إلى الحكمة الكاملة ل"باراجنا", أو الحال النهائي للتنوير استُخدِم تعبير "فقدان الفكر" في حقيقة الأمر:

"الحصول على التحرّر هو الحصول على "سمادهي" ل "باراجنا" و هو فقدان الفكر. و ما أدراك ما فقدان الفكر؟ فقدان الفكر رؤية الدارمات كلها و معرفتها بذهن خالٍ عن الإرتباط. فإنه عندما يُستَخدم يعم كل شئ لكنه في الوقت نفسه لا يلتصق بشئ. لكن التجنب من التفكير عن أي شئ لقمع الأفكار كلها يعني كون الدارما مسيطراً على المرء و هذا رأي خاطئ" [٧١]

* * *

كما قيل في التمهيد, لا تصح مقارنة العقيدة البوذية بالعقيدة الإسلامية كأنهما تتعلقان بنفس المستوى. لا يمكن مقارنة العقيدة البوذية بطريقة مثمرة إلا بالمعرفة أو الحكمة الروحية في الإسلام بدلاً من العقيدة. لكنه من ناحية المعرفة ,كما فسَّرها العلماء مثل الغزالي بكونها موافقةً تماما مع القرآن و السنة النبوية, تساعد المشتركات الروحية التي يجدها المرء بين الروحية الإسلامية والبوذية على الكشف عن الأرض المشتركة المتعالية بين الإسلام كما هو في جوهره- لا بمبادئه الميتافزيقية فقط- والبوذية كما هي في جوهرها

بقاء المنوَّرين

نعود إلى فكرة عدم وجود المنوَّرين. ففي الإقتباس التالي من "ماس سوترا " ذو تأثير هائل لمدرسة مهايانا نرى أن المنوَّرين لهم وجود لكنهم لا يتمكّنون من إبقاء حقيقتهم بل يُبقيها المطلق المحض المذكور ب"الذي لم يُرَكَّب"(أسامسكرتا) في الإقتباس من أودانا الذي بدأنا به الكلام

"هذا الدارما الذي عرفه التّاغاتا معرفة كاملة أو شرحه- لا يدرك ولا يُذكَر ولا هو دارما ولا غيردارما. ولماذا؟ لأن مطلق يرفع بالقديسين. (آسامسكرتابرابها ويتا هي آريا بودجالا)"[٧٢]

يستطيع المرء هنا أيضاً أن يستخدم الفكرة الصوفية عن البقاء : اولئك الذين يستمرون في الوجود بعد تجربتهم بالفناء لا يُبقيهم في الوجود وجودهم الذاتي بل وجود الحق تعالى فقط. تستمد هذه النظرية سندها القرآني من بين الأماكن الأخرى من الآية المذكورة سابقاً: "كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام" الرحمن,٥٥:٢٦-٢٧)

إن الصوفي الذي قد مرَّ من مرحلة الفناء قد حقق بفضل ذلك صلابة عدم وجود كل ماسوى الله ,أي كل ما في حال الفناء حتى أثناء بقاءه الظاهري. بموت المرء عن وجوده المتوهم لا يبقى إلا وجه الله و بفضل هذا البقاء يبقى المرء نفسه- لأن وجهه أو حقيقته في الواقع ليست له بل لله- لا يوجد شئ, كما رأينا سابقاً, بمعزل عن الله و عن وجه الله الذي يتألق من خلال الأشياء كلها

---

[٦٩] The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra, المذكور سابقاً, ص ٢٩٢.

[٧٠] من مزايا هذا السوترا أنه هو السوترا الوحيد الذي نطق به أحد مواطني الصين كما يقول وونغ ماو لام مترجمه. يطلق إسم "سوترا" عموما على خطب البوذا و يدل ذلك على التعظيم البالغ تستمع به هذه المحادثات في بوذية تشعن (زن في اليابان) .

[٧١] The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng, المذكور سابقاً, ص ٨٥.

[٧٢] Diamond Sutra, المقتبس في كتاب Buddhist Texts, المذكور سابقاً لإدوارد كونزه, ص ٣٦.

في ضوء ذلك فإنه بإمكاننا أن نفهم لماذا يصرح البوذا في جانب بأنه قد عرف الدارما و في جانبٍ آخر بأن الدارما لا يمكن إدراكه أو التعبير عنه و أنه في الحقيقة ليس بدارما ولا غير دارما: وفيما يتعلق بكون جميع أوصاف المطلق مستمدة من وجهة نظر الفردية و بكون وجود الفرد في ذاته متوهما بصرامة لا بد لجميع أوصاف المطلق أن تظهر كأنها متوهمة أو على الأحسن "وسيلة مؤقتة" (أوبايا) للتعبير عما لا يمكن التعبير عنه. لذلك نقرأ في ماس سوترا التناقض القائل بأن الصدق الذي صرح به البوذا ليس بحقيق و لا غير حقيقي:

"يا سبهوتي! إن "تثّاغاتا" هو الذي يصرّح بما هو الحق و يصرّح بما هو الأساسي و يصرّح بما هو المطلق... يا سبهوتي إن الحقيقة التي أدركها تثّاغاتا ليست بحقيقية ولا غير حقيقية." [٧٣]

فإن الحقيقة التي يمكن أن تُعَرَّف بلغة الثنائية المشتملة على الحق في مقابلة الباطل لايمكن أن تكون حقيقة مطلقة. إنما الحقيقة هي التي تسمو فوق المرتبة التي يمكن فيها وضع مثل هذه التصورات الثنائية و ليس من الحقيقة ما يمكن أن "توصف" بأنها حقيقية لأن حقيقتها لا بد أن تكون عين ذاتها مطلقاً : لا بد لكذائيتها أن تكون صدقها وحقيقتها كاملاً و أن لا تُعرَف كحقيقية أو صادقة بأي معنى نهائي إلا بذاتها

يوضّح الحوار الآتي بين نفس الحواري, شبهوتي, والبوذا تناقض هذا المطلق الذي لا يمكن أن يعرف إلا بذاته

"**سبهوتي**: "إذا كان لا يوجد , أيها السيد, دارما مستقلاً خارجاً عن الكذائية فما هو الدارما الذي سيستقر في الكذائية أو سيعرف هذا التنوير الكامل أو سيُثبِت هذا الدارما؟

البوذا: لا يمكن إدراك أي دارما مستقلاً خارجاً عن الكذائية حيث يمكن أن يستقر فيها. و الكذائية نفسها, قبل كل شئ , لايمكن إدراكها فما ظنك بما يستقر فيها؟ و الكذائية لا تعرف التنوير الكامل بل على المستوى الدارمي لا يوجد من أدرك أو يدرك التنوير الكامل والكذائية لا تُثبت الدارما و على المستوى الدارمي لا وجود لمن يستطيع إثبات الكذائية ." [٧٤]

فلا أحد يستطيع, حتى البوذا, إثبات المطلق لإن مثل ذلك الإثبات يقتضي التصورات و اللغة ويسمو المطلق\الكذائية فوق التصورات كلها. من أجل ذلك أكد البوذا على ضرورة التجرد من أغطية الفكر ("أجيتا آوارنا") كلها. لأن الفكر من حيث ذاته يغطي و بالتالي يُبهِم مصدر فهمه أو جوهره أو أصله. ولا يمكن الحصول على المعرفة الحقيقية إلا إذا تخلق الفكر بطبيعة الحجاب الشفاف على أساس شعوره.

وإذا استطاع المفكر أن يستشف من خلال الفكر فسوف يفنى, بمعنى ما , أمام أصل الشعور و غايته. فالقول بوجود "المفكر" يساوي نفي الحقيقة الفريدة لكون الشعور مطلقاً– و من هنا التناقض بأن الدارما يدركه البوذا و في الوقت نفسه لا يدركه فهو يدرك و لا يدرك:

"إذن, أيها الساري بوترا! من أجل عدم حصوله يبقي حرا عن أغطية الفكر بسبب إعتماده على كمال المعرفة و في نهاية الأمر يتمكن من الحصول على التنوير."[٧٥]

لنرجع مرة أخرى إلى الإمام الغزالي الذي يوفّر لنا صياغة متماثلة ليس بالإحالة إلى "أغطية الفكر" بل إلى " القدرات الفردية" فالمعارف تُمنح على المرء من خلال المكاشفات و يتوقف وجود المكاشفات على فناء المرء عن فكره. والفناء يعتبر شرطا أساسيا لهذه المكاشفات لأنه:

"إذا تأملت لم تقصَّر أن تدرك كون الحواس و عوارض النفس و شهواتها جاذبة إلى هذا العالم المحسوس و هو عالم الزور والغرور و لذلك يتكشف صريح الحق بالموت لبطلان سلطان الحواس و الخيالات المولية بوجه القلب إلى عالم السفل ... و أما الفناء فعبارة عن حالة تركد فيها الحواس و لا تشتغل"[٧٦]

---

[٧٣] The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng, المذكور سابقاً, ص ٣٢.

[٧٤] Parajnaparamitta Sutra, A٤٥٣:٢٧, المقتبس في المصدر السابق, ص٣٧.

[٧٥] Heart Sutra, فقرات ٣٧-٤٧, المقتبسة في المصدر السابق, ص ٩٣.

[٧٦] أنظر كتابه " ألأربعين في أصول الدين (دمشق: دار القلم, ٢٠٠٣م \ ١٤٢٤للهجرة) ص ٧٠. و لمزيد من التفصيل عن هذه الفقرة و غيرها من الفقرات من كتابات الإمام الغزالي ينظر فريد جبري, (Paris: Traditions les Lettres Orientales,) *La Notion de la Ma'rifâ chez Ghazali* , سنة ١٩٥٨, ص ١٢٥.

يمكننا أن نرى هذا كتفسير الآية الكريمة التالية من القرآن" "وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا" (النساء, ٤:١٠٠)

إن موت الجسد يتنبأ به موت النفس السافل في حال الفناء.

فلنعد إلى فرق ناغار جونا الأساسية بين الحقيقتين لأنه سيساعد على وضع المماثلة بين التقليدين في سياقه فيما يتعلق بفكرة المطلق المحض: "إن تعليم البوذوات للعقيدة أساسه على حقيقتين: حقيقة عرفية و حقيقة بلغة الثمرة النهائية.."[٧٧] ولا يستطيع المرء أن يعيّن موقعا للتفسيرات المتعلقة بعملية الإنشاء التابع والمؤقتية و المعاناة إلا على هذا المستوى. أما الحقيقة المتعلقة بالعواقب النهائية (برم آرثا) فهي تسموا فوق هذا المرتبة كلها. تلفت كلمة "الثمرة (أرثا.بلغة بالية:أثّا) الممكن ترجمتها بـ "العاقبة" أو "النتيجة" إنتباهنا إلى الكشف الوجودي عن الحقيقة المترتبة على التنوير, و لايوجد هذا الكشف عن الحقيقة أو الصدق (ساتيام)[٧٨] على مستوى الفكر الرسمي و بالفرد المحدّد تجريبياً بل إنها ثمرة تترتب على تجربة التنوير لا يمكن وصفها. وبالتالي رفض الدلالات الرسمية لحقيقة هذا التنوير أو تقويضها أو إهمالها لا يُعد تكذيباً باتاً للمحتوى الإيجابي له. وإنما يُكَّذب البوذا فكرة القائلة بأن الحقيقة المطلقة يمكن للمرء وصفها المناسب أو إحتواءها أو التحقق بها على مستوى الفكر الرسمي لكون كل منهما (أي الحقيقة و الرجل) محددين بنسبية ناما-روبا. ولذلك نجد بعض النصوص تكذب فكرة كون الحقيقة المطلقة غير مركبة أيضاً

حقيقة البوذوات أسمى وأصعب من أن تدرك
لا يصل إليها تعبيرات و لا كلام
فهي ليست بمركبة و لا غير مركبة
وفطرتها الأساسية عبارة عن الخواء وعديمة الصورة [٧٩]

إن القول بكون الحقيقة المطلقة غير مركبة خطأ,لا لأنها في الحقيقة مركبة بل لأن التعبير اللفظي عن كونها غير مركبة نفسه يجعلها مركبةً. فهناك حقيقة غير مركبة في جانب والتعبير عن كونها غير مركبة في جانب آخر ويساوى وضع المرء هذين معاً مغادرته لحضرة غير المركب و تقبّله المركَّب. أما السطر الأخير من الفقرة :" وفطرتها الأساسية عبارة عن الخواء وعديمة الصورة" يمكن أن يُناقَض بمثل ما نوقضت به فكرة كون الحقيقة غيرمركبة. التمسك بفكرة كون الحقيقة خاوية أو عديمة الفكر نفسه يقوض خواء تلك الحقيقة و يعمل كمعوِّقٍ فكريٍ يحجز المرء من الفناء فيها. وبالإضافة إلى ذلك, حسب سوترا حلية الأزهار (Flower Ornament Sutra):

الأشياء المعبرة عنها في الكلمات
يميز أصحاب العقل الناقص
و بالتالي يخلقون الحواجز
و يعجزون عن فهم أذهانهم
...
لو تمكن المرء من رؤية البوذا
سيكون ذهنه خالياً عن الإدراك
هذا هو الذي سيدرك الحق
كما يفهمه البوذا" [٨٠]

---

[٧٧] من كتابه Mulamadhyamakakarika, ٢٨:٤, كما اقتبسه ديويد كالوباهانا في كتابه Nagarjuna-The Philosophy of the Middile Way, المذكور سابقاً, ص ٣٣١.

[٧٨] مثل "الحق" في اللغة العربية يمكن ترجمة كلمة سنسكريتية ب "الحقيقة"و "الصدق".

[٧٩] The Flower Ornament Scripture, المذكور سابقاً, ص ٢٩٠.

[٨٠] المصدر السابق, ص ٣٧٦.

و بلغة الروحية الإسلامية قد تكون فكرة التوحيد نفسها على المستوى الذهني عائقاً في سبيل التحقق الروحي للتوحيد , التحقق الذي لا يتوقف على التخلص من جميع صياغات فكرية فحسب بل على فناء الشعور الفردي أيضاً. ستخندق جميع التصورات–حتى التصورات الصحيحة– ذلك الشعورَ وذلك يعتبر خطأً من منظور الحقيقة التي تسموا فوق التصورات كلها. و لذلك صُبغَت التصورات البوذية عن الحقيقة بصبغة التناقضات هذه: تصور المطلق بأسلوب يكشف الستار عن خطأ التصورات كلها في نهاية الأمر و يركّز الهمم الروحية كلها على الوثبة من محور الفكر المحدود إلى مرتبة الحقيقة اللامتناهية. و بعبارة أخرى : " اولئك الذين يقصدون الحق, عليهم أن لا يقصدوا شيئا"[٨١] فإن قصد الشئ سيُضمِّن عدم وجود حق الأشياء كلها, حتى رؤية شئ يحول بين المرء و بين رؤية الأشياء كلها

لاشئ من الرؤية ببصيرة

يمكنها النظر إلى الأشياء كلها

و إذا وجدت لدى المرء مناظر عن الأشياء

فهذا يساوي عدم رؤية أي شئ[٨٢]

يمكننا أن نلخص هذا الموقف بإختصار بمساعدة من التعبير الذي يلى السطور المذكورة آنفاً: " التخلص من تصور "الأشياء" و هذا لا يعنى أننا بصدد سلب الحقيقة النهائية للأشياء بل الذي ينكر ليس إلا تكوين التصورات العامة مبنية عليها بطريقة مناسبة: و أن الحقيقة النهائية يمكن أن تُبيين أو تلمح في لمحة من الإدراك الخالص المتعالي عن درك التصورات. إذن ليس هناك تعليما أو تصوراً أحسن من الذي يعرض المرء لهذا الأسلوب من الإدراك الحدسي والذي ينشأ من حالٍ للوجود الداخلي أكثر مما ينشأ من الفكر المنطقي. و هذا المنظور بدلا من أن يبطل الحقيقة النهائية فإنه يثبتها بأعمق أسلوب يمكن أن تثبت به: أي عن طريق إبطال كل ما يدعي منزلة الحق لنفسه على مستوى الفكر ومستوى الكلام, "الإسم و الصورة (ناما روبا): و بلغة الإسلام, لا إله إلا الله. يستطيع المرء أن يعبر عن ذلك عن طريق إطلاق تقسيم ناغار جونا بين "حقيقة عرفية" والعاقبة النهائية" و يقول أن "التخلص من تصور الأشياء"[٨٣] عملية لابد أن تقود من مرتبة الحقيقة النسبية, و هي مرتبة يصبح تصور الأشياء حجابا فيها, إلى مرتبة الحقيقة النهائية التي تكمن فيها حقيقة متعالية لمن لا يتصور إلا جزئياً في المرتبة السفلى, فالتخلص المذكور إذن لا ينبغي أن يطلق على على الحقيقة النهائية بل على جميع الأشياء التي ستحاول أن تقيد لاتناهيتها داخل الإطار المتناهي للفكر.

يحتوي "ماس سوترا" على لب هذا التعليم , معبرا عن أهمية التخلص المذكور بتمثيل يستجمع البسط والقوة في الوقت نفسه و تهدف هذه التماثيل على أن يكون الذهن و الوجود في وضع يمكن وصفه بمجرد أمرين: "الانفصال عن المظاهر – والبقاء في الحق الحقيقي" و الانفصال عما يظهر يساوي عملياً تحقيق ما لا يغيب, والمتعالى فوق عالم الظواهر, أي الحق الحقيقي.

وهكذا سوف تعتبر هذا العالم الزائل

نجمة فجر أو فقاعة في نهير

لمحة برق في سحاب الصيف

مصباح مترجرج , شبح, حلم[٨٤]

يمكننا أن نقارن ذلك بالآيات القرآنية مثل ما يأتي:

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا .... (٥٧:٢٠)

مهما مرت من السنوات الكثيرة على حياة هذه الدنيا سوف تبدوا أقل من اليوم الواحد عند اقتراب نهاية هذه الحياة:

---

[٨١] هذا النص مأخوذ عن Vimalakirti Scripture كما اقتبسه كليري في المصدر السابق, ص ٣٥.

[٨٢] المصدر السابق, ص ٣٧٦.

[٨٣] المصدر السابق, ص ٣٧٧.

[٨٤] The Diamond Sutra, المذكور سابقاً, ص ٥٣.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا. فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا. إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا. إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا. كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا

(النازعات, ٧٩:٤٣-٤٦)

يمكننا أن نقرأ الحديث النبوي الشريف الآتي كأنه تفسيرعميق لهذه الآيات الكريمة: "الناس نيام إذا ماتوا إنتبهوا."[٨٥]

* * *

نرجو أن هذه الملاحظات قد ساعدت على البرهنة على أن الديانتين يتوجهان إلى الحقيقة الواحد الوحيدة على المستوى الميتافزيقي مهما اختلف تصور الحقيقة في الإسلام المصبوغ بصبغة كلامية صارمة عن التصورات الروحية في البوذية. ونحن الآن في حاجة إلى الإجابة على سؤال: "هل الحقيقة النهائية هذه تُعبد في البوذية؟" وإلا فسوف يظن العالم المسلم أن البوذيين , وإن كان يبدو أنهم يملكون تصوراً فلسفياً أو ميتافزيقياً عن وحدانية الحقيقة النهائية, لا يعبدون هذا المطلق و بالتالي ليسوا بالمؤمنين.

عبادة الواحد

ليس الشرك حسب مفهومه الإسلامي بخطاءٍ عقدي يتضمن اتخاذَ الشركاء مع الله أونسبة الألوهية إلى الأوثان فحسب بل إنه يشتمل أيضاً على معصية عبادة الآخرين مع الله قصداً: " فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" (الكهف, ١١٠:١٨) و بالتالي عندما يقرأ المسلم الشهادة البوذية المسماة بالإستعاذة الثلاثية ("اعوذ بالبوذا و بالدما و بالسنغها") ربما يعتبره عملاً من الأعمال الشركية لأن البوذا ليس إلا رجلاً و الدما ليس إلا تعليماً أو شريعةً أو أخلاقاً و السنغها ليس إلا مجتمعا للرهبان وأين ذكر الحقيقة المطلقة التي يجب أن يستعيذ بها الإنسان والتي تستحق العبادة و الإخلاص؟ يجدر بنا للإجابة على هذا السؤال أن نعود إلى الاقتباس المذكور سابقاً حيث ترجم فيها "الدما" بـ "الحقيقة". يدل هذه المصطلح على عدة معانٍ, منها: "التعليم والأخلاق والشريعة والحق والحقيقة. ولقد عبّر البوذا نفسه: "هذه الحقيقة (الدما, مرادف باللغة البالية للدارما) التي وصلت إليها عميقة, رؤيتها صعبة,فهمها صعب فائقة متفَوّقة, وراء محور الفكر, لطيفة لا ينفذ إليها إلا الحكماء بوحدهم." [٨٦]

يتعلق أوضح معاني "الدما" بالتعليم أو العقيدة أو الشريعة أو الأخلاق المبنية عليه لكنه يدل أيضاً على المحتوى النهائي لتلك العقيدة التي تعتبر قمة لكل من العقيدة والشريعة والذي يعد البوذا من ناقليه. يتبادرهذا المفهوم الميتافزيقي الأسمى عندما ننظر إلى الكتب المقدسة المهايانا, خاصة إلى معتقد أجسام البوذا الثلاثة. سيساعدنا هذا على معرفة مدى إمكانية إعتبار دارما (بمعناه الأسمى "الحق\الحقيقة") نفس الحقيقة المطلقة النهائية التي يصفها المسلمون بالحقيقة أو الحق. كما يساعدنا ذلك على فهم الحقيقة بأن البوذا الذي يُستعاذ به ليس مساوياً للراهب شكياموني فقط لأنه لم يكن إلا حامل رسالة الدارما الذي يفنى أمامه البوذا نفسه. يعلّم السوترا التالي من المهايانا إخضاع البوذا أمام الدارما:

"إن الذين رأوني من خلال صورتي و الذين اتبعوني من أجل صوتي ضل سعيهم فلن يرانى هؤلاء! يجب أن يرى المرء البوذا من خلال الدما لأن أجساد الدارما ليست إلا الأدلة."[٨٧]

يجب أن يؤكد هنا على النقطين هما: "ضلال هؤلاء الذين يهتمون كثيراً بالصورة الإنسانية للبوذا و التأكيد على رؤية البوذا في ضوء الدارما بدلاً من العكس. وبالتالي تثبت هنا الأسبقية الوجودية للدارما. ثم بمناسبة وصف أجساد الدارما كالأدلة, تظهر هذه الأجساد للدارما على المستويات المختلفة بصورة الأنواع المختلفة للبوذا: المستوى الإنساني (نيرمانا-كايا أو "الجسد المتحول), المستوى السماوي (سمبوغا-كايا أو "الجسد ذو السعادة") والمستوى الألوهي أو المطلق (دارما-كايا الذي يترجم إلى "الجسد الوجودي") يمكن للمرء الكلام بسهولة نسبياً

---

[٨٥] هذا الحديث لا يوجد في مجموعات الأحاديث الموثوقة بها و مع ذلك يذكره كثير من كبار الصوفية. فيذكره الإمام الغزالي مثلاً في إحياءه عدة مرات, في كتاب التوبة, مبحث بيان كيفية توزع الدرجات والدركات في الآخرة على الحسنات والسيئات في الدنيا, و في كتاب ذم الدنيا,مبحث بيان صفة الدنيا بالأمثلة و في كتاب العلم مبحث فضيلة العلم.

[٨٦] المأخوذ من "مجهيما نكايا" من كتاب *Some Sayings of the Buddha According to the Pali Canon* ترجمه F.L. Woodward, طبعة Oxford University Press سنة ١٩٢٥, ص ٤.

[٨٧] كتاب وجراسيديكا, ٢٦a, b., كما اقتبس في Buddhist texts through the Ages المذكور سابقا, ص ١٤٤.

عن الجسدين الأول و الثاني للبوذا بلغة مظهر أرضي ومثال سماوي. و يقابل هذا التمييز في الإسلام النبي كالإنسان المعين محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم في جانب, و في جانب آخر الحقيقة المثالية السابقة على الإنسانية للنبوة المشار إليها في كلمات النبي المشهورة "كنت نبياً و آدم بين الماء والتراب."[٨٨]

البوذا في ضو الدارما

لكنه من الصعب جدا فهم دارما كايا : كيف يمكن أن تتجسد الحقيقة المطلقة في صورة البوذا ؟ يمكننا أن نقول مطبقين قواعد المنطق البوذي الصارم ليست الحقيقة المطلقة متجسدة في صورة البوذا ولا يمكن أن تكون لأن التجسد مثل ذلك سيناقض حقيقة غير مركبة تامة للخواء ولا بد. و يلا حظ نفس التناقض في إحدى الأسماء للبوذا شونيا موريتي, مظهر الخواء. يُظهِر البوذا صورة أو إنعكاسا أو تلميحاً لمن يستحيل أن يكون عرضة للظهور إلا إذا زالت صفة كونه خواءاً, لأن الخواء خاو عن الظهور حسب تعريفه. و بالتالي يمكن أن يفهم دارما كايا كمستوى الحقيقة الذي يمكن إدراكه كالمطلق لكن لا يعني مظهراً له بأي معنى: نقترح أن مصطلح "كايا" الجسد أو الأداة يفهم مجازياً لا حرفياًَ. و الدارما بهذا المعنى النهائي لا يمكن أن يسوى بأي مظهر معين, مهما كان متعالياً. بل إنه مبدأ الظهور و لا بد أن يبقى وراء الظهور. والذي يظهر لايمكن أن يكون المطلق في ذاته بل هو ذاك الجانب من المطلق الذي يقبل الظهور. وإذا أسيئ فهم البوذا السماوي (سمبهوغا كايا) — وبالأحرى فهم البوذا الإنساني- بتسويتهما بالمطلق بدلا من كونهما دليلين على المطلق فسوف تصبح هذه الصور النسبية حجباً عليه. و نبرهن أيضا على أن تسمية موت البوذا بالنيروانا الأعظم او المطلق (parinirvana) تدل نفسها على أن المطلق لا يمكن تحقيقها تحقيقاً كاملاً إلا بعد نهاية ظهور الصورة الإنسانية للبوذا

كما قال هوئي نينغ (المتوفى ٧١٣)[٨٩]: "فكل ما يمكن تسميته يؤدي إلى الثنائية والبوذية ليست مبنية على الثنائية و من أهداف الزن (Zen) التمسك بعدم ثنائية هذه الحقيقة." [٩٠] و يكتب هوئي جين و هو أستاذ لهوئي نينغ: "لن يتخلص المرء من الحيات و الممات ما زال يفكر عن البوذوات الأخرى. لكن المرء لو احتفظ بيقظته[٩١] فإنه سيصل يقينياً إلى الساحل الآخر." ثم يستدل بقول البوذا من وجراسيديكاباراجنا باراميتا سوترا(Vajraccedika-prajnāpāramitā Sūtra) " من أراد أن يراني في الصورة أو بحث عني في الصوت فقد سللك طريقاً شراً و لن يرى التثاغاتا. "[٩٢] و حقيقة التثا غاتا أي "الذي قد مضى " عبارة عن الطبيعة البوذية و هي في متناول الموجودات كلها لكن بقدر تحرر المرء من التعلق بالصورة حتى بصورة البوذا نفسه و هو أمر يثير العجب. و من هنا يمكن لنا أن نفهم لماذا يروي أساتذة زن القول التالي: "لو وجدتَ البوذا على الطريق , اقتله!" و حسب تعبير سوترا حلية الأزهار

لأن الموجودات الحساسة هكذا

كذلك البوذوات:

فالبوذوات و تعاليم البوذا

لا وجود لها في ذاتها[٩٣]

وأيضاً:

---

[٨٨] من أصح طرق هذا الحديث و أقواها ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال "قالوا! متى وجبت لك النبوة؟" قال "و آدم بين الروح والجسد" جامع الترمذي كتاب المناقب باب ما جاء في فضل النبي صلى الله عليه و سلم و مسند الإمام أحمد, ١: ٢٨١ ومابعدها .

[٨٩] البطريرك السادس لمدرسة زن أو تشعن الذي كان , حسب رأي سوزوكي , "موسسا صينيا حقيقيا للزن." Essays in Zen المذكور سابقا ج١ ص١٠٨

[٩٠] المصدر السابق, ج ١ ص ٢١٢

[٩١] إن "يقظة"(mindfulness) المذكورة هنا تترجم المصطلح الإسلامي "التقوى" ترجمةً كاملةً. و ذلك بالرغم من أن المطلح الأخير تُلَمِّح تلميحاً قويا إلى أن موضوع اليقظة هو الله. لكنه بفرض أنه في البوذية يقظة المرء تعتبر نوعاً من تذكر المرء بالدارما في وسط العمليات الخارجية كلها. يمكن أن نفهم هذين المصطلحين كأنهما يشيران إلى حالة ذهنية واحدة: أن يكون المرء واعيا بالمطلق وعياً لا يقاطعه شغل المرء بالنسبي. و القرآن الكريم يتكلم عن رجال "لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ" سورة النور آية ٢٤.

[٩٢] من مقالات هوئي جين عن التأمل قام بترجمتها W. Pachow في كتابه Chinese Buddhism—Aspects of Interaction and Reinterpretation طبعة لانهام University Press of America, ١٩٨٠ ص ٤٠.

[٩٣] The Flower Ornament Scripture المذكور سابقا, ص ٤٥٠.

" والمرء وإن كان دائماً ينظر إلى البوذا
لمئات الآلاف من الدهور
لكنه نظر إلى مُخَلِّص العالم
فإنه ما أدرك إلا الظواهر
و زاد من نسيج الجهل و الوهم
مقيَّد في سجن الحيات والممات
وأعمى... محجوب عن رؤي البوذا. [٩٤]

و بالتالي لا يصح القول بأن البوذا يُعبد إما في صورتي جسده السماوي أو الإنساني أو في شكل جسده الألوهي, الدارما كايا وإذا كان الأخير حقاً متعلقاً بالدارما كما هو في نفسه فلا يمكن أن يستحوذ عليه موجود من الموجودات و إن استطاع أن يستحوذ عليه فليس ذلك بدارما. كما سنبرهن عليه فيما يأتي تحت عنوان "ذكر الله". من الممكن أن يكون تمثال البوذا أو بوذيستوا هدف العبادة, لكن قبل كل شئ وحسب المنطق البوذي السليم, يُجعَل هذا الموضوع شَفَّافا بفضل خواءه من النفس و بذلك يُسمح بالوصول إلى الحقيقة الوحيدة التي هي نفسها كاملةً وتمتلك الكذائية المطلقة أي الدارما.

نرجو أن يكون من المفيد لتأملاتنا سرد المرادفات التالية للدارما والتي قدَّمها سوزوكي في مقارنته للمصطلحات المستخدمة للدلالة على الإله أوالحقيقة المطلقة في التقاليد الدينية المختلفة

"باراجنا" أي "الإدراك الخالص"
"تثَّاتا" أي "كذائية"
"بوذهي" أي " التنوير"
"البوذا" أي "المتنور" [٩٥]

و كذلك يأتي كمارا سوامي بالمرادفات التالية فيما يتعلق بالدارما كايا:

"أديبوذا" أي " البوذا البدائي أو المطلق" و يسوي بينه و بين "ويروكانا" و "سوابهاوا كايا" أي "جسد ذو طبيعة ذاتية"
"تتوا" أي "الجوهرية"
"شونيا" أي "الخواء"
"نيروانا" أي " السعادة المهنية"
"سمادهي كايا" أي "جسد النشوة"
"بوذهي" أي "الحكمة"
"باراجنا " أي "الإدراك الخالص"[٩٦]

فالدارما المذكور على هذا المستوى الورائي ليس بمقيد في التجربة الصوفية الشخصية, بل هو متوحد مع الطبيعة الموضوعية للإدراك والوجود- فهو يدل معاً على المبدأ اي الموضوعي و على حالة شخصية بقوة سريان ذلك المبدأ في كل ما يوجد. على الرغم من أن هذا التعريف للمطلق بلغة دارما كايا يؤكد عليه تقليد مهايانا, خاصة مذهب "يوغاكارا" الذي طوّر عقيدة أجساد البوذا الثلاثة بعد القرن الرابع

---

[٩٤] المصدر السابق, ص ٣٧٣.

[٩٥] د. ت. سوزوكي, 'The Buddhist Conception of Reality' ضمن كتاب The Buddhist Eye رتَّبه Frederick Franck طبعة World Wisdom مدينة Bloomington سنة ٢٠٠٤ ص ٨٥.

[٩٦] آنندا كمارا سوامي Buddha and the Gospel of Buddhism مدينة New Jersey طبعة Citadel Press سنة ١٩٨٨ ص ٢٣٩.

الميلادي. يحاول إدوارد كونزه البرهنة على أنه في الحقيقة لا جديد في تلك العقيدة... لأن التسوية بين جانب من البوذا و الدارما قد حصلت في الفترة الأولى (من البوذية) و جزء من جوهر البوذية."[٩٧]

لا بد أن يكون الكلام عن "جانب من البوذا" حاملا على فارق دقيق إلى حد ما , لأنه يدل في الحقيقة على "جانب من شعور المتنوَّر: البوذا بقدر تسويته مع محتوى تنويره.وبالتالي سوف يدرَك الدارما كالوجود الورائي و مبدأ الحياة و الإدراك كالحقيقة التي لا يُعد تنوير البوذا إلا جانباً منه: "يجب أن يرى المرء إلى البوذا من خلال الدارما" والعكس لا يصح, كما لاحظنا سابقاً

و بالتالي يبدو أن هناك ما يبرر توكيد ماركو باليس في مقالٍ مهمٍ له (الدارما و الدارمات كمبدأ الإتصال بين الديانات) على هذه الفكرة كقنطرة تربط بين التقاليد الدينية المختلفة . إن الجملة الرئيسية, فيما يتعلق عن الفكرة الميتافزيقية التي كنا بصددها, هي :" إذا كان الدارما يقابل في جانب واحدٍ إطلاقَ الجوهر و لاتناهيته فإن الدارمات ستكون مقابلة ,بدورها لنسبية الأعراض و إمكانها."[٩٨]

إذن يمكن أن يفهم "الدارما" بمعنيين مختلفين, أحدهما فلسفي أو وجودي و الآخر تدريسي أو عملي. فبالمعنى الأول يدل "الدارما" على ما يعبر عنه الفكر الإسلامي بالذات: فالذات الإلهية مطلقة (بتعبير كلامي) وهي الحقيقة الوحيدة (بتعبير روحي). والذوات المفردة كلها نسبية (بتعبير كلامي) وخادعة (بتعبير روحي). أما من المنظور التدريسي أو العملي , فيمكننا أن نعتبر الدارما بمعنى تعليم وقانون وقيمة (أخلاقية) وما إلى ذلك مقابلاً للشريعة و الطريقة. وإذا فُهِمَ بمعنيين معاً, الوجودي و العملي, فالمصطلح البوذي "الدارما" سيقابل بوحده الثلاثية الإسلامية تقريباً: الشريعة والطريقة والحقيقة أي الحقيقة الجوهرية والقانون الشرعي والطريق الروحي. وبمعنى من المعاني تتلخص هذه المصطلحات الثلاثة في الإسم الإلهي "الحق" أي "الصادق" أو "الحقيقي" و يمكن اعتبار هذا الإسم أقرب مقابل إلى الدارما بقدر كون تصورات الإلتزام و الحق ,وبالتالي, الواجب والقانون ,من جوهر مصطلح الدارما ومتضمنة في "الحق" أيضاً. لأنه من بين دلالات "الحق هو " ما يستحقه شخص" كحق له حسب الواجبات القانونية. ويدل,كل من "الحق" و "الدارما", بلغة ميتافزيقية إذن, على الصدق الأسمى و الحقيقة العليا في الوقت نفسه و بلغة إنسانية, على التعهد الأعمق بتلك الحقيقة.

ذكر الله

و فيما يتعلق عن العبادة, فإنه قضية الملاحظة أن الديانتين يتفقان على النقاط الأساسية المتعلقة بالجوهر و تختلفان إختلافا واسعا فيما يتعلق بالشكليات . و هذا الجوهر عبارة عن تطوير الوعي بالمطلق, المعبر عنه في الإسلام بذكر الله أي ذكره و التذكر و الوعي به. و يوصف ذكر الله كالعلة الأساسية لأشكال العبادة كلها و ذلك يتضح من الآية القرآنية " وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي" (طه, ١٤:٢٠) فالهدف و القصد من وراء الصلاة و قيمتها الروحيةو جوهرها ليس إلا ذكر الله. وإذا كانت الصلاة المكتوبة تكون لب الأعمال الدينية فذكر الله أو كما يسميه القرآن الكريم باختصار الذكر هو الأكبر: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر و لذكر الله أكبر." (العنكبوت, ٤٥:٢٩)

إن الكلمة العربية "الذكر" تدل أساسياً على معنيين "الذكر باللسان" و "الذكر بالجنان" فتدل بالتالي على كل من الوسيلة و الغاية أو بتعبير آخر تدل على كل من الوعي الدائم بالمطلق و وسيلة التحقق بذلك الوعي. و تركز هذه الوسيلة للتحقيق على ذكر الإسم أو الأسماء الإلهية المنهجي خاصة الإسم الجامع, الله . و كذلك في البوذية , خاصة في المذاهب المتأخرة للمهايانا, يظهر ذكر الإسم كالوسيلة المتفوقة النجاة . لقج طورت البوذية مجموعة كاملة للآداب والرسوم المتعلقة بالعبادة و التأمل و التعويذ, كما ورثت من الهندوسية ممارسة الجابا يوجا وهو طريق الذكر و التكرار الملفوظ بصياغات متعددة. بينما لا مبرر لإعتبار مناهج العبادة و التأمل كلها نوعا من الذكر , لكنه من المهم أن يؤكد على المشابهات الإستثنائية بين الذكر في الإسلام تلك الذاهب البوذية التي تعد العبادات المبنية على الذكر كأنها جوهر كل صورة ممكنه للعبادة . يكفي لغرضنا هنا أن نسرد بعض الأقوال للمرجع الياباني حونين (توفي سنة ١٢١٢م) مؤسس الجودو شِن مذهب البلد الطيب" من المهايانا, من أقرب المدارس إلى التقليد الإسلامي التأملي المتعلق بالذكر. ويجب أن يلاحظ أيضا أن مذهب وجاراياانا, المذكور في التمهيد, يعرف في التقليد التبتي أحياناً ك"منترايانا" أي عجلة منترا من أجل التركيز على صيغ الذكر فيه.

---

[٩٧] إدوارد كونزه, Buddhism—A Short History مدينة Oxford طبعة Oneworld سنة ٢٠٠٠ ص ٥١.

[٩٨] ماركو باليس A Buddhist Spectrum مدينة London طبعة George Allen & Unwin سنة ١٩٨٠ ص ١٠٣.

و في مذهب "البلد الطيب" يلعب بوذا النور اللامتناهي , "أميتابها" (بالصينية: اومي تو فو) دور المخَلِّص و يُذكر اسمه بفضل ذلك. والمرء يخلصه أميتابها عن طريق البعث بعد الموت في ذلك البلد الطيب, "السكهاواتي" أو جنة السعادة التي تشبه أوصافها أوصاف الجنة القرآنية إلى درجة كبيرة . و تترتب هذه السعادة المخلِّصة على النذور التي نذرها داراماكارا, كما يخبرنا عن ذلك سوترا الحياة الخالدة, ألذي كوّنت ترجمتها الصينية أساساً رئيسياً لمذهب شِن من مذاهب بوذية البلد الطيب في كل من الصين واليابان (حيث عرف بجودوشِن).[٩٩] و نرجوا أن يتضح في ضوء مناقشتنا السابقة عن أجساد البوذا أن الذي يُذكَر ليس بالصورة الإنسانية للبوذا بل أميتابها كما هو في نفسه, أي النور اللامتناهي[١٠٠] الفائض من المطلق و هو نور ينوّر و يُنَجّي معاً كأنه قد جُمِعَ بين الإسمين الإلهيين "النور" و "الرحيم".[١٠١] و جرى ذكرهما كإسم واحد. وحسب الوصف الأسطوري[١٠٢] لعهدٍ مخلِّصٍ لأميدا, يتكلم شكياموني عن حيازه على رتبة البوذا في الماضي البعيد جداً– عشر "كالبات",(Kalpas) و "كالبة" واحدة تساوي٤٣٢ مليون سنة.[١٠٣] ومن الواضح أن عدد السنوات هنا رمزي فكأننا نُدعى لندخل في ميدان سرمدي, ماض بعيد أو بداية, أو ما يسمى في الإسلام بالأزل. فالأزل عين الأبد و بالتالي ما يشار إليه في هذه التلميحات إلى ماضي يستحيل تخيله ليس إلا مبدأ الأزلي وراء الزمان.

يسمى البوذا البدائي أو الأصلي أيضاً بأدييوذا الذي هو مبدأ البوذا المطلق لأنه كما لاحظنا فيما سبق, مرادف لدارما كايا نفسه. وإذا كان أدييوذا مبدأ الموجودات كلها و في البداية فبالتالي يمكن أن يقابل ما يعبر عنه المسلمون بلغة الأسماء الإلهية ب"الأول" و باللغة الميتافيزيقية لا بد أن يكون الأول هو الآخر أيضاً فنظرياً يجب أن تكون البداية عين النهاية و يمكن أن يتميز أولهما كمبدأ عن ثانيهما كالاكتمال من منظور الزمان نفسه فقط. أما في ذاتهما فليسا إلا التعبير الظاهري لمبدأ الأزل المتعالي عن الزمان تماماً. لقد عبر عن ذلك عالم جودو معاصر بإختصار و هو يصف "تنويره" البدائي: "هذا هو الأنا الأزلي الذي يتكلم من خلال الأنا الموجود فيّ." [١٠٤] فيتكلم البوذا لا كشخص معين أو عن تلقاء نفسه بل هو الناطق بلسان حقيقة مطلقة أو مرسله. فالتنوير "الذي حققه هو" قبل دهور" أسلوب أسطوري للتعبير عن التنوير كما هو في ذاته أو عن مبدأ التنويركله , النور بذاته الذي هو المطلق و اللامتناهي لكونه أزلياً لأنه كما يقول كانا ماتسو:"أميدا, ذلك الموجود اللامتناهي, كامل و أزلي."[١٠٥] كذلك في سياق ما نذره أميدا من أنه لن يدخل حالة التنوير حتى تخلص الموجودات كلها يمكن أن يُفهم ذلك في ضو المبادئ المستخرجة من ثيابها الأسطوريه: "إن أميدا... قلب قلوبنا وهو القلب الذي يحس بالكل... إن أميدا هو الإرادة الأزلية المخَلِّصة وهوالنذر الذي يعمل أزلياً."[١٠٦] وهذا النذر الرحيم– المعبر عنه عموما كنذر بأن المرء لن يدخل التنوير النهائية إلا بعد نجاة الجميع– يمكن أن يعتبر مماثلاً للمجاز الذي يستخدمه الله تعالى في القرآن الكريم ليصف رحمته :" كتب ربكم على نفسه الرحمة." (الأنعام, ١٢:٦) و كذلك يجدر بالمرء ملاحظة الآية التالية: قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن." (الإسراء, ١١٠:١٧) فنلاحظ هنا أن الطبيعة الاساسية للمطلق هي الرحمة المخلصة و ذكر إسم المطلق يخلّص مطلقاً.سنعود إلى موضوع الرحمة و الحنو قريباً. لكن الآن يجب أن نلاحظ أن نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم قد عبر عن عاطفة مماثلة لنذر أميدا مشيراً إلى كونه شافع المذنبين . فقال عن الآية القرآنية " ولسوف يعطيك ربك فترضى. (الضحى, ٩٣: ٥) :" ولا يرضى محمد وواحد من أمته في النار"[١٠٧]

---

[٩٩] د. ت. سوزوكي,On Indian Mahayana Buddhism طبعة Harper & Row مدينة New York سنة ١٩٦٨ ص١٣٧.

[١٠٠] إن كلمة "أميتابها" تفسر كأنها تحتوي أيضا على جانب من الحياة اللامتناهية (أميتايوس) أيضاً . النور والحياة كلاهما من الحقائق اللامتناهية و من الواضح أن هذا المستوى لحقيقة البوذا متعالية فلا يمكن أن يسوى بينها و بين شئ من مظاهرها النسبية داخل السمسارة أو , بتعبير إسلامي ,العالم المخلوق.

[١٠١] أو جمع بين الأسماء الثلاثة لو أضفنا إلى هذين الإسمين إسم آخر و هو "الحي" و ذلك إذا كنا نريد أن ندخل جانب "أميتا يوس " لأميتابها أيضاً

[١٠٢] نستخدم هذه الكلمة بالمعنى الإيجابي, فالأسطورة هي قصة تعبر عن سر. فكلتا الكلمتان mystery و myth مأخوذة من جذر إغريقي واحد mu ومعناه "الساكت". فأنسب إجابة في وجه سر إلهي هو أن يبقى المرء ساكتا. بينما تعبر myth تعبيراً مؤقتاً و تقريبياً عن السر الذي يستحيل التعبير عنه في نهاية الأمر.

[١٠٣] كينريو كانا ماتسو,Naturalness—A Classic of Shin Buddhism طبعة World Wisdom مدينة Bloomington سنة ٢٠٠٢ ص ١٧.

[١٠٤] المصدر السابق ص ١٢. يتذكر المرء هنا بما يسمى في الإسلام بالأحاديث القدسية التي يتكلم فيها الله بذاته لكنها تلقى بوسيلة النبي صلى الله عليه وسلم . يفرق بين هذه الأحاديث و بين القرآن لكن قائلها هو الله و النبي صلى الله عليه وسلم يرويها فقط.

[١٠٥] المصدر السابق, ص: ١٣.

[١٠٦] المصدر السابق, ص: ٨٥.

[١٠٧] هناك روايات كثيرة أما اللفظة هذه فهي فوردت في الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي, باب الهاء , فصل في تفسير آي القرآن.

وبما أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أرسل رحمة اللعالمين (الأنبياء, ٢١: ١٠٧) يمكن أن نفسر "الأمة" بمعنى "كافة الناس" حتى كافة الموجودات —كما في نذر أميدا– لا "المسلمين" فقط بالمعنى الأخص.[١٠٨]

"تاريكي " و التوكل

في التقليد الأميدي تظهر هذه المبادئ عمليا في ما يسمى بـ(نيمبوتسو) أو التفوه بـ "نامو أميدا بوتسو" أي "تبجيل البوذا الأميتابها". يطلب حونين من أتباعه أن "لا يتركوا ممارسة نيمبوتسو ولا للحظة"[١٠٩] "بما أنه يمكن للمرء أن يمارس وهو يمشي أوواقف أو جالس أو راقد, أينما كان و في الأوقات كلها... يسمى النيمبوتسو "بالعمل السهل" [١١٠] يتذكر المرء هنا بالآية القرآنية : "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ,. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ .... الخ. (آل عمران, ٣:١٩٠-١٩١)

يخبر حونين أتباعه بأنه ليس هناك وسيلة أكثر تأثيراً من نيمبوتسو لمن أراد الفوز بالتنوير والانبعاث "في بلد السعادة الكاملة." أما الوسائل الأخرى فهي مؤثرة لأهدافها الخاصة ولا للانبعاث في بلد السعادة الكاملة." [١١١] وعندنا كذلك توجد الأحاديث مثل ما روي عن النبي أنه اعتبر الذكر أكثر العبادات تأثيراً: " ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إعطاء الورق والذهب وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربون أعناقهم ويضربون أعناقكم قالوا وما ذاك يا رسول الله؟ قال ذكر الله عز وجل دائماً." [١١٢]

تتوقف ممارسة نيمبوتسو توقفا كلياً على قدرة الغير في مقابل "جيريكي" أي قدرة الذاكر نفسه. ويستطيع المرء أن يحاول البرهنة على أن "التاريكي" هو الذي يعني الإسلام بالتوكل أي الإتكال والثقة: فالمرء يتوكل توكّلا كاملا على توفيق من الغير و قدرته , و هذا الغير هو الغير المطلق لنفس المرء. ونلمح في هذه الثقة الكاملة وفي إهداء المرء هذا نفسه للغير تصوراً إسلامياً للتوكل وللإسلام نفسه الذي يدل على "الخضوع الكامل" و هو يستحضر في الذهن فكرة "أناتا" أي "اللانفس" في البوذية: يُمَكِّن مجموع ثقة المرء بالغير والخضوع له النفسَ من محو الذات بشكل جذري فلا يعتمد المرء على نفسه بل على من هو الغير مطلقا. وفي مذهب البلد الطيب هذه الثقة بالآخر هي الإيمان بقدرة التوفيق المنبعثة من أميدا, مبدأ النور اللامتناهي

يهدف كل من التاريكي و التوكل على تحقيق الحالة الوجودية المصاحبة لنظرية الأناتا: إزالة الوعي المركّز على النفس و تحقق الثقة بالمطلق الذي هو الغير مطلقاً. و حقا يستطيع المرء أن يزيد على ذلك قائلاً أن التوكل ليس محدداً بنفس الهدف الروحي المناغم مع نظرية الأناتا فحسب بل إنه يصرّح بما كان متضمناً بلا تصريح, على الرغم من لزومه المنطقي, في أقدم تعبيرات نظرية الأناتا. لأنه يستحيل التغلب عقلاً, كما سنبرهن عليه أدناه, على الإحساس بالنفس بوسيلة النفس — لا بد من وجود شئ "آخر" تماماً, و وراء النفس مطلقاً و هذا هو الذي بوحده يُمَكِّن المرء من تجاوز إحساسه الفطري بالإنهماك بالنفس . و يوَّلد الإنهماك بالنفس هذا، بدوره, إحساساً كاذباً بالغنى. والغنى لا يستحقه أحد إلا الحقيقة الواحدة وبقدر نسبة الروح الإنساني هذه الصفةَ إلى نفسه يثور على فطرة الأصلية لفقره إلى الله كالغير له كما يتمرد في وجه من هو الغني الحق أوكما عبر عنه القرآن الكريم : كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى. أن رآه استغنى (العلق,٩٦:٦-٧)

إن الفقرة التالية من كتاب "الفطرية" لكاناماتسو لا يستحضر إلى الذهن تفاسير آية النور من القرآن فحسب بل توضّح أيضاً درجة توافق البوذية بالتوكيد الإسلامي على القيم مثل الصدق والإيمان و الخصوع التام أمام الله:

---

[١٠٨] يمكن الاستدلال على صحة هذا التفسير من قول الله سبحانه عز وجل في كلامه المجيد " وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ." (الأنعام, ٦: ٣٨) (**المترجم**)

[١٠٩] Honen, The Buddhist Saint: His Life and Teaching, Shunjo ترجمة H.H. Coates, R. Ishizuka طبعةGarland مدينة New York سنة ١٩٨١ ج: ٢, ص: ٤٤١.

[١١٠] المصدر السابق, ج: ٢, ص٤٦٠.

[١١١] لمصدر السابق, ج:٢, ص: ٤٦٣.

[١١٢] ذكره الإمام أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين, كتاب الأذكار والدعوات

" يحتوي المصباح على زيته الذي يحتفظ به ويصونه حتى من نقص أدنى فهو بالتالي منفصل عن جميع الأشياء حوله وبخيل لكنه إذا أضيئ يكشف عن معناه على الفور وتثبت الصلة بينها و بين الأشياء كلها, بعيدةً كانت أو قريبة وهو يُضَحِّي بحرية بما ادَّخره من الزيت ليُطعِم اللهب. و أنفسنا مصابيح كهذا المصباح. ... فعلى المصباح أن يدع زيته من أجل النور و يطلق بذلك سراح الهدف الذي وجد من أجله. هذا هو التحرير... أما الفطرية (جن)التي كان يدعوا إليها شين ران[١١٣] ليس إلا تحرير النفس هذا: تحرير مقدس نتحقق منه من خلال ذوبان مقدرتنا الذاتية (جيريكي) في مقدرة الغير (التاريكي) بوسيلة التنازل عن إرادتنا الذاتية (حاكاراي) بحق الإراداة الأزلية... هذا مراد قول شين ران أن الطريق المباشر إلى الخلاص هو الإيمان المطلق بأميدا."[١١٤]

مفتاح الفلاح

يصف الشيخ إبن عطاء الله الإسكندري ذكر الله تعالى "بمفتاح الفلاح": " إن ذكر الله تعالى مفتاح الفلاح و مصباح الأرواح ... و هو العمدة في الطريق ومعمول أهل التحقيق ... الذكر هو التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق."[١١٥] كذلك في البوذية يُرى الذكر على الأقل كمفتاح الفلاح كما أثبته صاحب القداسة الدالاn لاما عندما سئل "هل يكفي ذكر "أوم ماني بدمى هم (أوم جوهرة اللوتس هم) " بوحده للخلاص؟ "فأجاب صاحب القداسة أنه يكفي حقاً لمن نفذ إلى عمق معناه, إجابة تؤيد القول بأن "أوم ماني بدمى هم" يحتوي على لب تعاليم البوذوات كلها. و و يزداد حجية قول الدالاى لاما هنا في هذه الملاحظة نظراً الحقيقة بأنه بخصوصه يمارس ممارسة الحضور في هذه الدنيا باسم بوذيساتوا"تشين ريزج"[١١٦], المظهِر ل"ماني"[١١٧]

يجب أن يلاحظ أن أبن عطاء الله يواصل كلامه و يُعَرِّف الذكر هذا بأوسع تعبيرات ممكنة و يُمَكِّننا من خلال ذلك من ملاحظة الدرجة التي يمكن إليها دمج الصور المختلفة من التعبد البوذي, بما فيها ممارسات مثل التركيز على تمثال البوذا أو بوذيستوات, لتُكَوِّن مقولة تعبدية واسعة النطاق المسماة "بذكر الإله", حتى تصبح مماثلة, على الأقل بالنسبة للبعض, لما سيُعد عبادة الله الواحد الموثوقة بها يقوم بها المسلمون. إن ذكر الله كما يُعَرِّفه الشيخ ابن عطاء الله, " ترديد اسم المذكور بالقلب واللسان وسواء في ذلك ذكر الله أو صفة من صفاته أو حكم من أحكامه أو فعل من أفعاله ... أو دعاء أو ذكر رسله أو أنبيائه أو أوليائه أو من انتسب إليه أو تقرب إليه بوجه من الوجوه أو سبب من الأسباب أو فعل من الأفعال بنحو قراءة أو ذكر أو شعر أو غناء أو محاضرة أو حكاية."[١١٨]

نستطيع أن نفهم كيف أمكن لإبن عطاء الله إدخال الأعمال مثل ذكر أنبياء الله و أوليائه في ضمن "ذكر الله"بمساعدة مما لاحظناه سابقاً عن المعنى العميق لوجه الله المذكور في القرآن الكريم مع تفسير الإمام الغزالي له. ونظريا, إذا كان وجه الله أينما تولّينا فلسنا ندرك إلا هذا الوجه مهما كان موضوع إدراكنا. لكنه بالنسبة للأشياء العادية يقوم الوجهُ المتوهم الزائل المتعلق بالأشياء كما هي بستر وجه الله الذي يستمد منه وجوده و وجه النسبي يكسف وجهَ المطلق. بعكس ذلك بالنسبة للأنبياء و الأولياء بفرض فنائهم في وجه المطلق– أي تحققهم المحدّد بخواء وجودهم, بلغة بوذية– يتألق وجه المطلق هذا خلال شخصيتهم الفردية. و بالتالي, يُرى الله أو يذكر بوسيلة هذه الموجودات الطاهرة. لأن المطلق حسب المصطلحات البوذية هو الذي يرفع درجات الأولياء." (آسامسكرتابراهاويتا هي آريا بود جالا)

يشار إلى هذه الدرجة الروحية الرفيعة في الحديث القدسي المشهور الذي يتكلم فيه الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم. هنا يعلن الله تعالى حربا على من يعادى وليا من أوليائه. ثم يتلوا هذا الوصف المتضمن للولي الذي يُسَلِم نفسه لله تسليماً كاملاً بالنوافل.

---

[١١٣] خلف شين ران (المتوفي: ١٢٦٢م) حونين.

[١١٤] Kenryo Kanamatsu كتاب Naturalness المذكور سابقا ص ٤٢-٤٣.

[١١٥] إبن عطاء الله السكندري , مفتاح الفلاح و مصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح (بيروت: دار الكتب العلمية, ٢٠٠٥م) ص ٥-٦.

[١١٦] هذه هي التسمية التبتية ل "آوالوكيت إيشوارا" بوذيساتوا الحنان المعروف في الصينية ب "كوان ين" و في اليابانية ب " كوانّون" و وُلد عن أميتابها (المسمى ب "أوباغميد" في التبتية)

[١١٧] ماركو باليس, A Buddhist Spectrum طبعة George Allen and Unwin مدينة London سنة ١٩٨٠, ص ٨٩.

[١١٨] إبن عطاء الله السكندري , المصدر المذكور سابقاً , ص ٧.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يقول: "مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا." [١١٩]

إن مرور الحقيقة الإلهية من خلال الولي لا يعني تعريض التنزيه الإلهي للخطر. بل إننا نجد أنفسنا أمام أقوى مظهر للتوحيد الخالص: فيجيز الولي, بسبب فناء وجوده أمام الله, ظهور التنزيه من خلال نفسه بصورة التشبيه. وبذلك تُثبَت الحقيقة الإلهية التي تجمع بين التنزيه والتشبيه والتي "لا تدرك و لا تترك"[١٢٠] في الولاية و من خلالها. فظاهرة الولاية يقدّم أقوى برهان على التوحيد.

نجد في كثير مما كتب في الصلواة على النبي صلى الله عليه وسلم تلميحات بهذا المبدأ .[١٢١] نذكر على سبيل المثال ما ورد في قصيدة الإمام البوصيري المشهورة

فإن فضل رسول الله ليس له
حدٌّ فيعرب عنه ناطقٌ بفم[١٢٢]

ربما سيُنتَقد هذا البيت و يقال" إن الفضل اللا محدود لا يوصف به إلا الله" و مع ذلك, لأن فضل النبي صلى الله عليه وسلم لا يحده شئ من الإستيلاء الأناني من قبله, فبالتالي لا بد من اعتبار هذا الفضل عائداً إلى الله نهائياً أو ميتافزيقياً. فينسب هذا الفضل من حيث ماهيته الأزلية إلى الله و من حيث صورته الظاهرة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فإن النبي صلى الله عليه وسلم يصفه القرآن بـ" رؤوف رحيم" (التوبة, ٩: ١٢٨) و هما إسمان من الأسماء الإلهية الصفاتية أيضاً. تذكر البردة كثيراً من صفات النبي مثل هاتين وينبغي أن نرى كلها في ضوء ناحيتين مذكورتين آنفاً أي كون الشئ مخلوقا أو غير مخلوقٍ.

إن صفات النبي صلى الله عليه وسلم كلها لمظاهر الصفات المنسوبة إلى الله تعالى لا إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فالثناء على هذه الصفات ثناء على الله بنيّة التخلق بها. وأحسن مناهج التخلق بها هو التأسي بأسوة حسنة (انظر القرآن الكريم, الأحزاب, ٢١:٣٣) رسول يجتمع في ذاته جميع هذه الصفات بدرجة كاملة. إذن لا يُنزل المرء بالله إلى مستوى النبي صلى الله عليه وسلم بل يرفع الصفات المتجلية في النبي صلى الله عليه وسلم إلى مصدرها الإلهي, مع رؤية حقائق هذه الصفات المتعالية في الذات.

نلاحظ بمساعدة من الميتافزيقا البوذية أن الذي وضَّح هنا بعيد عن تأليه النبي صلى الله عليه وسلم و بالتالي بعيد عن أي نوع من الشرك. بل هذا الأسلوب من رؤية الصفات النبوية كمظاهر حقائقها الإلهية من مقتضيات تطبيق التوحيد الصارم. ستكون هذه الرؤية دقيقة ومركّزة أكثر بقدر رؤية المرء "خلال" النبي صلى الله عليه وسلم, أو بتعبير آخر, اعتقاد المرء بأنه ليس إلا عبداً أو "فقيراً إلى ربه": فإنه خاو عن نفسه (سوابهاوا), بتعبير بوذي. والذي كثر خواءه عن نفسه أوالدارما هو الذي كثر امتلاءه بالدارما: وهكذا ينعكس وجه الله في مرآة لروح النبي صلى الله عليه وسلم النقية الخالية عن الصدأ. فالثناء الموجّه ابتداءاً إلى خُلق النبي صلى الله عليه وسلم- صورة الوجه المنعكسة في المرآة- موجّه محتوماً وبالأحرى إلى الذات الإلهية أي نفس الوجه الغني عن المرآة التي تنعكس فيها صورته. و هكذا يصبح ذكر حتى خُلُق واحد من أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم ذكرَ الله و يحقق غاية العبادة كلها و هذه الغاية بدورها هي أيضا غاية الخَلق: "وما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون" (الذاريات, ٥٦:٥١)[١٢٣]

صورة البوذا و الصلاة على النبي:

نستطيع أن نفهم إمكانية اعتبار تأمل صور البوذا- من العبادات الأساسية في البوذية- نوعاً من ذكر الله في ضوء قول إبن عطاء الله والحديث القدسي الذي يقدم إلينا صورة للولي. لأنه لو سلّمنا أن البوذا كان من بين أنبياء الله و إذا كان ذكر أحد الأنبياء مساوياً لذكر

---

[١١٩] رواه البخاري في الجامع الصحيح, كتاب الرقاق, باب التواضع

[١٢٠] أخذنا هذا التعبير عن الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي كما جاء في "أوراد الأيام و الليالي" (المترجم)

[١٢١] يجب على المرء أن يتذكر أنه حسب التعريف الإسلامي لمصطلح "النبي" كل نبي ولي و ليس كل ولي نبي. و كل ما يصدق على ولي يصدق على نبي أيضا لكونه حاملا جميع صفات الأولياء بزيادة وظيفة النبوة . كما يجب أن يلاحظ أن ولاية النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من ولاية جميع الأنبياء.

[١٢٢] أنظر شرح الخربوتي على بردة البوصيرى المسمى ب "عصيدة الشهدة" طبعة نور محمد أصح المطابع, مدينة كراتشي, دون تاريخ, ص ٤٥

[١٢٣] تعني كلمة (يعبدون) هنا (يعرفون) على قول ابن عباس رضي الله عنه و ما ذهب إليه الجمهور من المفسيرين في إتباع قوله.

الله سوف يمكن أن نرى تأمل صورة البوذا كنوع موثوق به لذكر الله خاصة علما بأن البوذية, خلافا للإسلام, لا تحرم استخدام صور البوذا. إن الكون البوذي الواسع المتكون من ألوان مختلفة لرسم الإيقونات يمكن بالتالي أن يعتبر, ليس كدعوة إلى عبادة الأصنام بل, صورة للذكر. إنها صورة من الذكر تمر من تأمل البوذا إلى ذكر الحقيقة المطلقة–الدارما–التي قد قام البوذا بتحقيقها. إن الصور المتعددة للتأمل البوذي لبعيدة عن التركيز الوثني على صور البوذا لأن تلك الصور خاوية تماماً. توصف الصور التي يتأملها المتعبد بأنها "ظاهرة لكن خاوية."[١٢٤] تظهر الصور في مرتبة الظهور هذه لكنها شفافة وتسمح للمتعبدين أن يروا من خلالها إلى ذات تتعالى عن الصورة وهذه هي صورها العابرة, تظهر فتختفي مثل جميع المظاهر الصورية. فالظهور متضمن للإختفاء, إلى جانبٍ وتدل الصورة الظاهرة, إلى جانب آخر, على الذات المتعالية عن الظهور. وهذا التأمل في الحقيقة دعوة إلى التأمل في المحتوى النهائي لتنوير البوذا وترسيخه واستيعابه وليس إلى الإعجاب بجماله الفائق على البشرية فحسب, وإن كان هذا الأخير يلعب بدوره أيضاً في "اقتصاد التخلص" كما سنرى بعد قليل. حسب رأي سوزوكي:

"وضح البوذا محتوى تنويره هذا كالدارما الذي يجب أن يدرك مباشرة (ساندیت تهیکا), وراء حدود الزمان وأن يُجَرَّب شخصياً (ایهیباسیکا), مقنع تماماً (اوبانایيكا) و أن يفهمه كل واحد من الحكماء بنفسه (بكاتام ويديتابو وينوهي) ."[١٢٥]

وصف تاو تشو (المتوفى ٦٤٥م) وهو من أهم أساتذة عقيدة "البلد الطيب" بالصين, الطرق الأربعة التي من خلالها تُخَلِّص البوذوات: " أولا: التعاليم الشفوية التي المسجلة في الكتب و المنقولة بها. ثانياً: جمال البوذوات الفائق على البشرية. ثالثاً: قدراتها و فضائلها و تحولاتها. رابعاً: أسماءها."[١٢٦]

من الممكن أن يُثبَت أنه في الإسلام يقوم النبي بأداء هذه الوظائف الأربعة كلها. فأن "التعاليم الشفوية" هي "له" بالطبع فيما يتعلق بأحاديثه لكنها لله فيما يتعلق بالقرآن الكريم والأحاديث القدسية. و ربما لا يمكن أن يكون جماله– أكثر الأوصاف ذكراً في كتابات المتعلقة بالثناء على النبي صلى الله عليه وسلم[١٢٧] مُنقِذاً بالمعنى الدقيق لكنه يمكن أن يُرى كتهذيب إحساس بالكمال الإنساني المتجسد في شخصيته وإنه بالتالي يعزِّز التفتّح التعبدي إلى المحتوى المنقِذ لرسالته. أما ما يتعلق بفضائله الأخلاقية, فإنها كما لاحظنا فيما مضى, لا تتعلق بالعالم الإنساني فحسب بل بالمصدر الألوهي لجميع الفضائل الإيجابية. فالثناء على فضائل النبي صلى الله عليه وسلم ليس بوسيلة التخلّق بتلك الفضائل فحسب بل إنه يساوي الثناء على الله. فلا نستغرب قوله صلى الله عليه وسلم :"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق."[١٢٨] ربما يعترض المعترض قائلاً: إذا كانت الغاية الوحيدة من الرسالة النبوية هي إتمام مكارم الأخلاق فلماذا ترجى النجاة بوسيلة تحميد الله و عبادته وذكره؟ يمكننا أن نجيب على هذا ببساطة: "إن مكارم الأخلاق" تشمل التقوى بمفوهمه الأوسع: التعبد والدعاء وذكر الله وما إلى ذلك. و مع ذلك يمكننا أن نضيف إلى ذلك من باب الجواب في ضوء بحثنا السابق:" يستحيل إتمام مكارم الأخلاق على المرتبة الإنسانية بدون التوجه الشامل إلى المصدر الإلهي لجميع الفضائل الإنسانية, وبالتالي يمكن أن تُعتَبر هذه الفضائل مجموعةً من المرايا تعكس الصفات الإلهية. فكل فضيلة تامة ستصبح طريقاً من طرق العبادة و ترجع إلى صفة إلهية هي صورتها و تذكِّر بها في الوقت نفسه. والنبيّ الذي تتم به و فيه مكارم الأخلاق لهو أكمل مرآة فيها تُحَوِّل الذات التي لا تُعرف مطلقا ولاتدرك أزلاً كمالاتَها اللامتناهية إلى ما يمكن إدراكها و المعرفة بها.وكما يغنّي الشاعر الفارسي عبد الرحمن الجامي (المتوفي١٤٩٢م) وهو يخاطب النبي صلى الله عليه وسلم:

---

[١٢٤] ريجينالد راي,Secret of the Vajra World طبعة Shambhala , مدينة Boston and London , سنة ٢٠٠٢, ص ٢١٤

[١٢٥] سوزوكي, Essays in Zen Buddhism , المذكور سابقاً, ج ١, ص ٦١.

[١٢٦] هذه الفقرة مأخوذة من سوترا في Book of Peace and Happiness لتاوتشو كما اقتبسها سوزوكي في كتابه Essays in Zen Buddhism المذكور سابقاً, ج ٢ ص ١٥٧.

[١٢٧] لاحظ في هذا الموضوع مقالة رائعة لمصطفى بدوي بعنوان The Muhammadan Attributes في مجلة Seasons—Semiannual Journal of Zaytuna Institute, الربيع والصيف, المجلد الثاني و العدد الثاني سنة ٢٠٠٥, ص ٨١ – ٩٥. و للنظر في فحص عام لكتابات في موضوع حب النبي صلى الله عليه وسلم ترجى ملاحظة كتاب And Muhammad is His Messenger—The Veneration of the Prophet in Islamic Piety لآنامارى شيمل, طبعة University of North Carolina Press, مدينة Chapel Hill and London سنة ١٩٨٥, خاصة الباب الثاني بعنوان Muhammad the Beautiful Model, ص ٢٤–٥٥.

[١٢٨] رواه أحمد (ج ٢ ص ٣٨١) و غيره.

لقد جعلك الله مرآة ذاته

مرآةً لذات لا ند له[١٢٩]

وأخيراً, فيما يتعلق بكون أسماء البوذا منقِذة: رأينا سابقاً أنه حسب المنطق البوذي الدقيق لا يمكن إلحاق إسم البوذا بشكياموني الإنسان لأن الإسم إذن لا يكون أكثر حقيقة – بل سيكون أقل حقيقة في الواقع- من الجوهر المحسوس للحكيم نفسه: فكل من الإسم و المسمى خاو من النفس. و بالتالي نفهم من تعبير"أسماء البوذا" أسماء الصفات الأزلية المطلقة المتعالية التي تمكّن شكيا موني من التحقيق بها خلال تنويره. كما لاحظنا فيما مضى, تُنقِذ الأسماء مثل "أميتابها" لا لأنها ملحقةً بإنسان يسمى بشكياموني بل لإنها هي المسمى أي الحقيقة التي يدل عليها الإسم "النور اللامتناهي."

فماذا نستطيع أن نقول عن أسماء النبي صلى الله عليه وسلم إذن؟ فمن بين أهم أسمائه صلى الله عليه وسلم إسم "عبدالله" و "ذكر الله" وهذان الإسمان يدلان على حدهما بالمسلم إلى ذكر الله عن طريق أسماء النبي صلى الله عليه وسلم. علماً بأنه "عبد" خاوٍ تماماً عن نفسه فكل ما يتجلى في ذاته من الصفات الإنسانية هي أيضاً طرق كثيرة لذكرالله كما ذكرنا آنفاً. ثم تلحق صفةُ الذكر بعبودتَه أو خواءَه. و هذا التفتّح التام للمسمى هو الذي يملأ الخواء على المرتبة الإنسانية. فذكر النبي صلى الله عليه وسلم والثناء على أسمائه يساويان الثناء على الحقيقة الإلهية التي تتخلل في الوعي النبوي: فذكر النبي صلى الله عليه وسلم يبدأ ارتفاع الوعي من هذه الأسماء إلى الأسماء الإلهية ومن تلك الإسماء إلى المسمى أي الذات الإلهية. فالثناء على النبي ثناء على الله و لابد وبالتالي يمكن للمرء أن يعيد صياغة الشهادة و يقول "لاحميد إلا الحميد"[١٣٠]

هذا الرؤية لحب النبي صلى الله عليه تقدم إجابة على اولئك المعترضين من بين المسلمين الذين يزعمون أن مثل ذلك الحب للنبي نوع من الشرك. لكنه يجب أن يكون من الواضح أن هذا النوع من الحب يتعلق بتعبيرٍ لطيف و في الوقت نفسه, صارمٍ, للتوحيد.ولا يساعد هذا التعبير للتوحيد على إدراك الميتافزيقا وراء ممارسة التأمل البوذي في صورة البوذا فحسب بل يساعد أيضاً على إدراك بعض المتضمنات أكثر عمقاً للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهو فعل يمدحه القرآن و يُعَرِّفه النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه. فالله يُعَلِّم المؤمنين قائلاً: " إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (الأحزاب,٣٣: ٥٦). سئل النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت هذه الآيه عن كيفية الصلاة عليه فأجاب قائلاً: "اللهم صل على محمد و على آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل ابراهيم إنك حميد مجيد اللهم بارك على محمد و على آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل ابراهيم إنك حميد مجيد." فهذه الصلاة و أجرها صريحان فيما يظهر: كلما يصلى المرء على النبي يُصَلَى عليه عشر مرات حسب حديث نبوي.لكنه على مستوى أعمق يمكن إعتبار الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم على أنها ثناء على الله .لأن كل صلاة تُصَلَى على صورة التي تعكس الذات الإلهية لا بد أن تعود إلى مصدر الصورة نفسه فلا يمكن للمرء أن يصلى على الصورة بدون الصلاة على الوجه نفسه. فالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تمر من خلاله و يتلقاه الرب سبحانه وتعالى و هو بدوره يُنزّل البركات على روح المحب . وبالتالي ليس الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والاقتداء بأسوته من أساليب حب المرء لله بل إنهما يستوجبان حب الله للمرء :" قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (آل عمران, ٣:٣١)

إننا نبتعد كل البعد عن الإدعاء بأن الصور المسلمة لحب لنبي عين ما توجد في البوذية من صور الحب للبوذا أو يمكن تحوّلها اليها. بل نقترح فقط أن أساليب الحب لمؤسسي التقاليد المذكورة مهما اختلفت, يمكن أن نعتبرها مظاهراً للمبادئ المماثلة إن لم تكن نفس تلك المبادئ: إن حب النبي وحب البوذا لجزء أساسي و وسيلة لذكر الله و التأمل في الدارما, على التوالي.

* * *

[١٢٩] ذكرت شيمل هذا البيت في كتابها المذكور سابقاً, ص ١٣١.

[١٣٠] يجب أن نلاحظ أن إسم النبي "محمد" معناه "حميد" أيضاً

"لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله و اليوم الآخر وذكر الله كثيراً." (الأحزاب, ٢١:٣٣) توضح هذه الآية العلاقة بين إتّباع النبي صلى الله عليه وسلم و ذكرالله. لكن القليل من الناس يتمكن من اتباع سنة النبي في هذا المجال لأن النبي كان متعوّدا على قضاء ساعات طويلة في الصلاة كل ليلة: "إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ" (المزمل, ٢١:٧٣) ما كانت شدة حب النبي للصلاة هذا تستهدف الفوز بشئ لم يحصل عليه بعد بل كانت نتيجة للشكر الخالص على ما قد أعطِي, كما يشهد بذلك الحديث التالي: سئل النبي صلى الله عليه وسلم لما ذا يقوم طوال الليل ساعة بعد ساعة حتى ترم قدماه و قد غُفر له ما تقدم من ذنبه. فما كان جوابه إلّا أنه قال: "أفلا أكون عبدا شكورا؟"[١٣١] فما فعله النبي صلى الله عليه تشكّراً يُحَث أتباعه أن يقوموا به كوسيلة تحقيق ما كان النبي شاكرا له: المعرفة الكاملة و فضيلة يستحيل التفوق عليها.أما العلاقة بين الممارسة الروحية وبين الحصول على التنوير فهي تتضح من هذه الآية:"واعبد ربك حتى يأتيك اليقين." (الحجر, ٩٩:١٥) [١٣٢] وهذا يذكّرنا بما سمّاه ميلاريبا "بأنفس وصية ذات اللب" فدعا تلميذه غامبوبا و قدمّها إليه قائلاً: أرجو أن تقدّرها دائما ولا تضيّعها أبداً! انظر!" ثم رفع ثوبه ليُرِيَه بدنا متورما متصلّباً يشهد بشدة ممارساته الرهبانية.ثم قال: "لا وصية أعمق من هذا. هل ترى ما مررت به من مشاقّ؟ إن أعمق تعليم في البوذية هي أن تمارس. فكل ما حصلت عليه من الفضائل والإنجازات حصلت بفضل هذا الجهد المتواصل. و يجب عليك أن تثابر على الإجتهاد في التأمل."[١٣٣]

على الرغم من أن الإسلام لا يسمح بشكل منظّم من الرهبانية فإنه يسمح بالممارسة الزهدية ذات الصلة بالسنة النبوية و يشجّع عليها. ففي التقليدين كليهما يوجد التشجيع القوي على شدة العبادة. وإن كانت تأكيد البوذية على الممارسة الزهدية كنوع من التعليم أشد. وذلك كله من أجل كون العقائد البوذية متعالية عن التصورات بل كونها خالية عن التصورات. والعقائد التي هي أساسية من البداية لعدم جوهريتها تكشف عن شفافيتها لتُرَسّب حالة الوعي المتعالية عن التصورات كلها. نستشهد هنا بميلاريبا مرة أخرى:"أمارس الدارما بقلبي لا بفمي... وإني فرحان دائما لأنني لم أقع في شبكة التصورات."[١٣٤]

الفصل الثالث

أخلاق الانعزال والرحمة

لا توجد في الإسلام أخلاق متكاملة يمكن فصلها من بحث المرء عن "وجه الله". و يوصف الأتقى كمن "الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى . وَلَسَوْفَ يَرْضَى "(الليل, ١٨:٩٢-٢٠) لا يُنشئ العملُ الصالحُ هذه القدر من الرضا إلا إذا كان مبنياً على ابتغاء رضوان الله بدون طلب الأجر من اولئك الذين عاملهم المرء بالكرم.[١٣٥] وهذه النية المتعمَّدة هي التي تضفي

---

[١٣١] رواه البخاري (كتاب التفسير باب قوله "ليغفر لك الله .... الخ) و مسلم (كتاب صفات المنافقين, باب إكثار االأعمال والإجتهاد في االعبادة.

[١٣٢] إن كلمة "اليقين" تفسر بالموت أيضاً لكنها يمكن أن تفهم على ظاهرها بدون معارضة تفسيرها بالموت. ذلك بأن التنوير و اليقين المطلق لا يحصل عليهما المرء إلا بعد الموت وهذا الموت يشتمل عليه الفناء الروحي.

[١٣٣] The Hundred Thousand Songs of Milarepa المذكور سابقاً, ص: ٤٩٥.

[١٣٤] المصدر السابق, ص: ٣٧٧.

[١٣٥] يجب أن يلاحظ المرء أنه هنا نصا دف إحدى تعاليم بماواد غيبتا الأساسية المسمى بنيشكاما كارما أي أن يقوم الإنسان بالعمل وهو لا مبال بثمرات عمله.

العمق الروحي, بل صفةً إلهيةً على تلك الأعمال البشرية المبنية على الحنان والكرم الإيثاري تجاه الآخرين. وبدون ذلك العمق و تلك الصفة لا يمكن للأعمال أن تمنح ذلك الرضى الجليل الذي يهبه الرحمن خالصةً على الذين يفكرون ويعيشون من أجله, وإن كانت تبقى صالحة و ثمة أجر على ذلك " الإحسان" بموجب الآية:"هل جزاء الإحسان إلا الإحسان؟" (الرحمن, ٥٥:٦٠)

هل يمكن للمسلمين أن يعتبروا الأخلاق البوذية مبنيةً على إبتغاء وجه الرحمن هذا؟ سوف تكون الإجابة على هذا السؤال إيجابية لو قُبلت أدلة قدمّناها آنفاً , أى لو وافق المرء – بتعبير آخر– على أن الغاية الأسمى للبوذية تعادل ما يسمى في الإسلام بالذات الإلهية. ومن أن الأخلاق البوذية مبنية بالوضوح على البحث عن تحقيق المطلق, نستطيع أن نؤكد على أن القيم الأخلاقية المشتركة بين التقليدين متأصلة في بحث عن المطلق وينبغي أن لا تُفهم داخل إطار حوار يحدده المجال الاجتماعي على وجه الحصر.

"أنّيكا" و الزهد

من المناسب أن نبدأ هذه المناقشة الموجزة للقيم الأخلاقية المشتركة بين البوذية والإسلام بلمحة عن أساليب فهم حقيقة العالم الذي نعيش فيه من منظور التقليدين. وبفرض كون التصور البوذي عن العالم ذرة دقيقة فقط من سلسلة العوالم المتعذرة قياسها والتي تتكون منها شبكة السمسارا وبفرض التأكيد البوذي على سلسلة لا نهائية لتناسخات يتعرض لها الروح المتنوَّر داخل السمسارا, قد يظن المرء أن هناك القليل من المزايا المشتركة بين التقليدين فيما يتعلق بالتصور عن العالم. لكن المرء لو ركّز على فكرة البوذية عن الأنّيكا (المؤقَّتية) و حدّد نظره إلى حقيقة هذا العالم الأساسية– بإهمال الإطار الكوني الذي يقع فيه هذا العالم–سيؤدي ذلك إلى موقف قريب جداً من الإطار الذي يُركّبه الفهم الإسلامي عن حقيقة هذه الحياة الدنيا.

المعاناة

كما لوحظ في التمهيد, يشتمل لب رسالة البوذا على بيان حقيقة المعاناة و كيفية التخلص منها. و الحقيقة بأننا جميعا نتحمّل المعاناة تعد أول الحقائق النبيلة الأربعة بينما الحقيقة الثانية هي علة المعاناة: "العطش ("تنها", بالسنسكريتية: "تريشنا") للمؤقَت, الحقيقة الثالثة هي انقطاع المعاناة عن طريق إفناء هذا العطش و الحقيقة الرابعة هي الطريق المؤدّي إلى انقطاع المعاناة. ولبّ معتقد البوذا الأساسي هذا هو العطش. وذلك العطش إلى الأشياء الهالكة من هذه الدنيا ينشأ عن "الأنا" وهو جامح وغير مخصَع وغير مروَّض. وهذا العطش لا يُنتج بذور المعاناة للمرء نفسه بإنتاج التعلق المتحمّس بالأشياء التي سوف يغادرها حتماً, آجلاً أم عاجلاً.وكذلك يسبب هذا العطش جميع الرذائل التي تؤدي إلى الإضرار بالآخرين. و بالتالي يجب أن يتغلب المرء على عطشه للأشياء الهالكة من أجل تخلّصه هو من المعاناة ومن أجل تحرير الآخرين من عواقب رذائله المبنية على الأنانية. وإن عكس المعاناة ليس عبارة عن حالة الراحة للنفس بل إنه الخير الأسمى– النيروانا وبالتالي, المطلق المتعالي عن الأنا وأحواله كلها. إذن إن الباعث الأساسي على تحرير المرء نفسه من المعاناة لا يقع على مستوى المعاناة نفسها أي على الأنا التجريبي لأن هذا الأنا نفسه مؤقت مثل جميع الأشياء المرَكَّبة و من هنا تأتي فكر الأناتا أو اللا نفس. بل إن الباعث على هذا التحرير من المعاناة يستند إلى البحث عن الدارما أو "طبيعة بوذا" أو يستند ذلك بتعبيرٍ آخر إلى ما يتعذر قياسه بدون الأنا وبالتالي عندما يتكلم المرء عن الأعمال الأخلاقية التي يتطلبها "الطريق الثّماني"– وهو التعبير المفصّل عن الحقيقة النبيلة الرابعة أي الطريق المؤدّي إلى انقطاع المعاناة– فإنه لا يتكلم عن بحث عما هو أكبر من أن يكون أخلاقياً فقط و أكبر من انقطاع المعاناة للفرد فقط. بل هذا هو البحث عما يسمى في الإسلام بوجه الله. إذن تنضمّ الضرورة الأخلاقية للتغلب على الأنانية إلى الواجب الروحي المشتمل على السمو فوق الأنا من أجل المطلق ويُعَمِّقُها هذا الواجب

إذن, إن تحرير المرء نفسه من العطش إلى ما هو زائل لذو أهمية بالغة من ناحيتي الأخلاقية والروحية. فالفضائل الرئيسية مثل الكرم والحنان واللطف والتواضع والصبر تنشأ إلى حد نجاح المرء في تمزيق العلاقة التكافلية بين الأنانية و بين أشياء هذا العالم وتلك التي توجد بين موضوع باطل وبين حشد الأشياء الباطلة. فالتغلب على أم الرذائل كلها أي الأنانية, يقتضي حرمانها من دم حياتها أي "العطش", و

التغلب على العطش يقتضي بدوره الإدراك الواقعي لمؤقتية جميع الأشياء التي يمكن أن يعطش لها المرء. ولذلك يتعلق الفهم الصحيح لأنيكا بصميم ذلك الواجب الأخلاقي الذي يقتضي التغلب على الأنانية

كما لاحظنا في التمهيد, فإن إحدى العوامل الأساسية لوصف متكرر بالناجين في الآخرة متعلقة بالمعاناة كما رأينا في آية ٦٢ من سورة ٢ " مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ." يجب أن نلاحظ أن الحزن تنجوا منه أرواح المتخلَّصين في الآخرة و الأولياء في هذه الدنيا. ذلك بأن أولياء الله قد وصفوا بنفس هذا الأسلوب في أحوالهم في هذه الدنيا: أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ. لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ... إلى آخر الآية. (يونس, ١٠:٦٢-٦٤) فبينما يتعلق البشرى بالنسبة للعامة من المؤمنين بالآخرة يُبشّرالأولياء بنفس البشرى في هذه الدنيا لأنهم قد حققوا هنا والآن حال الرضى بالله و الإنفصال عن الدنيا. يشتق كلمة "يتقون" من أصل معناه "حفظ النفس" أو "حمايته" و هذا يعنى أن المرء يحمي نفسه من عذاب الله عن طريق تجنّب السيئات وفعل الخيرات بشرح صدره بالحضرة الإلهية التي لا مفر منها. وتترجم المصطلح الرئيسي "التقوى" بـ piety أو God-consciousness لكنه يمكن أن تترجم أيضا إلى mindfulness (أي "اليقظة"أو "الإنتباه") وهذا المصطلح ذو صلة وثيقة بالأخلاق البوذية. فالمنتبهون إلى الله بنفس السبب هم الذين يتقون من مخاطر الولوع بالحياة الدنيا فإنهم يتقون مما حذّر منه النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه برصانة شديدة: " وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَخَافُ بَعْدِي أَنْ تُشْرِكُوا وَلَكِنْ أَخَافُ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا[١٣٦]

الدنيوية

يحسن بنا ملاحظة المزيد من الأحاديث النبوية المتعلقة بمخاطر الدنيوية, الأحاديث التي تُقَوِّي هذه المماثلة بين الأفكار الإسلامية والبوذية عن مؤقتية هذه الدنيا.

قال النبي صلى الله عليه وسلم:

" كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"[١٣٧]

"لَا يَزَالُ قَلْبُ الْكَبِيرِ شَابًّا فِي اثْنَتَيْنِ فِي حُبِّ الدُّنْيَا وَطُولِ الْأَمَلِ"[١٣٨]

" لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَاب"[١٣٩]

"حُفَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتْ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ"[١٤٠]

" أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ يَعْنِي الْمَوْتَ "[١٤١]

"تحفة المؤمن الموت"[١٤٢]

فلا عجب من قوله صلى الله عليه وسلم: "موتوا قبل أن تموتوا"و هذه الأحاديث كلّها لا تؤكد على الأمر بالزهد في الوفرة الدنيا الباطلة فحسب بل أيضاً على الصلة بين "الموت عن النفس" و"الموت عن الدنيا": يجب على المرء أن يمزّق العلاقة التكافلية بين القطب الذاتي الباطني للأنانية و بين القطب الموضوعي الظاهري المشتمل على الأشياء. وهذا الواجب الروحي أيضاً يؤكّد عليه القرآن الكريم بأساليب تستجمع الوضوح على نحو مذهل و,كما سنرى, غاية الدقة في نفس الوقت. وهذه العلاقة ذاتها بين القطب الذاتي للأنانية و جذب

---

[١٣٦] رواه البخاري في صحيحه, كتاب الجمعة باب الطيب للجمعة.

[١٣٧] رواه البخاري في صحيحه, كتاب الرقاق, باب قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ

[١٣٨] رواه البخاري في صحيحه, كتاب الرقاق, باب مَنْ بَلَغَ سِتِّينَ سَنَةً ... الخ.

[١٣٩] رواه البخاري في صحيحه كتاب الرقاق بَاب مَا يُتَّقَى مِنْ فِتْنَةِ الْمَالِ

[١٤٠] رواه مسلم في صحيحه كِتَاب الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا

[١٤١] أخرجه النسائي في سننه, كتاب الجنائز باب كثرة ذكر الموت و أخرجه الترمذي في جامعه, كتاب الزهد عن النبي صلى الله عليه وسلم باب ما جاء في ذكر الموت.

[١٤٢] أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين, كتاب الرقاق.

الأشياء يُجرَم عليها في "سُتّا نيباتا" في فقرته التالية المهمّة للغاية والتي يمكن أن تقرأ كتفسير قول النبي صلى الله عليه وسلم "موتوا قبل أن تموتوا":

"هذه الحياة قصيرة حقاً. و يزول هذا الطرف من مئة سنة. وإن عاش أحد وراء ذلك فلا بد من الموت انحطاطاً في النهاية. و إن حزن الناس من أنانيتهم. "ممتلكات هذه الدنيا ليس بباقية: ولا بد لذلك كله من التغير." فبالنظر إلى هذا الأمر, يجب ألا يبقى المرء داخل بيته (أي ألا يلتصق بالنفس)[١٤٣] فإن الموت يقضي حتى على ما يظنه المرء " ملكاً له خالصاً من دون الناس" فنظراً إلى ذلك يجب أن لا يكرّس أحد نفسه على الأنانية. كما أن المرء عندما يستيقظ لا يجد من قد التقى به في حُلم وكما لا يرى من قد مات و تحوّل إلى شبح."[١٤٤]

تبين هذه الفقرة القصيرة العلاقة بين مبدأ المؤقتية ورذيلة الأنانية بالوضوح. فالذي يقصر فهمه عن إدراك الشؤم الوجودي للموت لا يمكنه السمو فوق أنانيته المشئومة على حد سواء: تقضي الأنانية على الفضائل يقيناً كما تضمن الفطرة المرَكّبة والحادثة لكافة الأشياء فناءَها "ألأشياء كلها, للأسف, مركَّبة . وفطرتها الصعود والهبوط. فإذا صعدت مرة, تنقطع. وإنهاءها سعادة."[١٤٥]

ُيعد ال"مارا" أو مبدأ الموت لعالم الأشياء الظاهري أيضاً مصدر الإغراء و الخطايا بالنسبة للعالم الباطني للروح. يضاعف القول التالي وعيَنا بهذه العلاقة الباطنية بين الجهل والأنانية والإثم, أي العلاقات التكافلية التبادلية بين النقص على المستوى العلمي و القابلية للإنخداع على المستوى السيكولوجي و الميل إلى الشر على المستوى الأخلاقي:

"من الذي يقوم بفتح هذا العالم .... وعالم "ياما",[١٤٦] عالم الموت و الألم ؟ يقوم بذلك من عرف أن هذا الجسد ليس إلا رغوة على موج وظل سراب, فهو يُكَسِّر سهام الـ "مارا" المستورة في أزهار الأهواء الحسية و يختفي عن ملك الموت فيواصل (في السير) ويسلك سبيله. عندما يعتبر المرء هذا العالم بلبلة من الرغوة و وهم الظهور فليس لملك الموت عليه سلطان."[١٤٧]

الشرك الخفي:

إن هذه الصلات اللطيفة والعلاقات السببية هي دم حياة المعاناة التي تصدر عن مؤقتية الأشياء كلها وهي تشير إلى حالة "الإنشاء التبادلي" أو "السببية المترابطة" (باراتيتياساموتبادا) التي يتصف بها العالم الخارجي والتي يُنشِئ الولوعُ بها معاناةَ الروح. هذه المعرفة السيكولوجية الرئيسية بالوضع الإنساني لهي ذات قيمة عملية عظيمة بخصوص الحوار بين البوذية والإسلام, إذا كان هدف ذلك الحوار سمواً وراء إثبات التشابهات الصورية فيما يتعلق بالتعاليم الأخلاقية على مستوى العلاقات الإجتماعية وتنشئة لعلمية الاستنارة التبادلية على مستوى البصيرة الروحية النافذة إلى الوضع الإنساني.وعلى وجه التخصيص, فإن تأكيد البصائر الحادّة الثاقبة التي شكّلتها البوذية على الـ"أنّيكا" يمكن أن يساعد المسلمين على التركيز على تلك التعاليم من القرآن والسنة التي تتعلق بضرورة الزهد في الدنيا و عدم المبالاة بما في الدنيا. يمكننا أن نقسّم هذه التعاليم إلى قسمين: تعاليم صريحة متعلقة بسرعة زوال "هذه الحياة الدنيا" و أخرى دقيقة تتعلق بالفهم الدقيق المعَقَّد لمعنى "الوثنية" و"الكفر".

نستطيع أن ندرك على المستوى الأول تشابهات واضحة بمعتقد البوذي عن المؤقتية. فنجد في دهمابادا, على سبيل المثال:

"الأغلال المصنوعة من الحديد أو الخشب أو الحبل لا يعتبرها الحكماء أغلالاً قويةً. بل الأقوى هي أغلال حب الذهب و الحلي و الأهل والولد."[١٤٨]

---

[١٤٣] "البيت" يمثّل "النفس" كما يتضح من القول التالي من "دهما بادا" (فقرة: ١٥٤, ص:٥٦-٥٧): "لكن الآن قد رأيتك أيها البنّاء: لن تبني هذا البيت. فان العوارض الخشبية للإثم قد انكسرت و صلب الجهل قد قُضِي عليه. و بخار التوق قد مضى: فإن ذهني الفاني قد غادر إلى ابتهاج النيروانا الخالدة."

[١٤٤] ستا نيباتا, فقرة: ٥, ص:٨٠٧-٨٠٤. المقتبس في Some Sayings ص ١٨٧.

[١٤٥] ديغا نيكايا, ج: ٢, ص ١٩٨. المقتبس في Some Sayings ص ١٨٨.

[١٤٦] "ياما" أي خازن جهنم حسب الكوسمولوجيا البوذية.

[١٤٧] دهما بادا, فقرة: ١٧٠, ص ٦٠.

[١٤٨] دهما بادا, فقرة ٣٤٥, ص ٨٤.

وهذا هو الذي نجد في آيات القرآن الكريم مثل: " اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا... الى آخر الآية. (الحديد, ٢٠:٥٧)

كما تُذَكر الإشارة البوذية إلى "بلبلة من الرغوة" (دهما بادا, ١٧٠المذكورة آنفاً) بالآية التالية من القرآن الكريم:

" أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ. (الرعد, ١٧:١٣)

نعود إلى المستوى الثاني المشتمل على التعاليم القرآنية الدقيقة, فيجب أن نلاحظ أن نفس هذه التعاليم يركّز عليها المنظور البوذي عن المؤقتية.وعلى وجه التخصيص تتضح المعاني المتضمنة لمثل هذه الرذائل الرئيسية في ضوء التاكيد البوذي على الطريقة التي تؤدي المؤقتية كالبذرة إلى الولوغ بالنفس بالإضافة إلى جميع الرذائل المترتبة على تلك الأنانية. كما لاحظنا في سُتَّانيباتا فقرات ٨٠٤ إلى ٨٠٧, لا يعيش المرء في بيت "نفسه" حالما يدرك أن كل شئ يملكه ظاهرياً سوف يُنزَع منه." فإن الموت يقضي حتى على ما يظن المرء عنه أنه " له خالصاً من دون الناس" فيجب نظراً إلى ذلك أن لا يكّرس أحد نفسه على الأنانية."

يجد المرء تلميحاً لطيفاً إلى هذه الحالة المخدوعة في كثير من الآيات القرآنية. بل توصف الحالة المذكورة بالكفر والشرك في الآيات التي نسردها على سبيل المثال. ولقد نسبت هذه الصفات إلى الذين عُرِّفوا صورياً كالمؤمنين. فبالتالي نرى أن هذه المعاصي بدلاً من أن تنفد بجوانبها الحرفية الظاهرية, تشير في الحقيقة إلى الأحوال السيكولوجية اللطيفة التي يؤكد عليها المنظورالبوذي صراحةً

وإليكم بعض الآيات من سورة الكهف (١٨:٣٢-٤٢)

"وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا. كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا. وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا. وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا. وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا. قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا. لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا. وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا. فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا. أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا. وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا."

الأمر الذي يجب ملاحظته هنا هو أن صاحب الجنة المتكبر المتبجح هذا يؤمن بالله, ظاهرياً أو صورياً على الأقل فهو يؤمن بربه و يتكلم عن العودة إلى ربه و يدرك, على مستوى معين على الأقل, أن الساعة, أي نهاية حياته و نهاية الكون و القيامة و الخلود, حقائق لا يمكن الفرار منها. لكنه يظن أنه لو أعيد إلى الله سيتلقى منقلباً مرضياً وأكثر. و على الرغم من علمه وإيمانه الظاهري باللهُ وصف موقفه بالشرك والكفر فإنه قد وقع في الكفر والشرك من أجل جهله بسرعة زوال ممتلكاته وفطرتها الخادعة نهائياً. أما صاحبه, وهومؤمن متواضع,فلا يوبّخه على تكبّره و تباهيه بل يعترض على كفره الخفي: " أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا؟" فإن رذائل التكبر والتهلل بالممتلكات تدرك هنا كمظاهر الكفر بدلاً من الكبر. والمؤمن الصادق يُقر بدوره بأنه " هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا." وهذا يتضمن تضمناً قوياً للقول بأنه: "لا يدل موقفك, خلافاً لموقفي أنا, على أنك كفرت بالله فحسب بل يدل أيضاً على أنك جعلت لله الشركاء و بالتالي قد ارتكبت الشرك أيضاً." و يدل على الدلالة التضمنية هذه قول صاحب الجنة: " يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا."

إله الشهوة الزائف

إذن ليس الكفر بالله واتخاذ الشركاء من دونه عبارة عن انكار وجوده أو عبادة بعض الأحجار أو الأصنام دون عبادته علانية فحسب بل يمكن للمرء أن يخدع نفسه و يظن أنه مؤمن حقا بناءاً على تصديقه القلبي او اللساني فقط بينما يعيش تحت سيطرة الأوضاع العقلية والوجودية المكَذِّبة لذلك الظنّ بل تكذّب دين المرء وإن كان يقوم بأداء واجباته الظاهرية. هذه هي رسالة تُبَلِّغُها السورة القصيرة التالية من القرآن الكريم:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّين. فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيم. وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِين. فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّين. الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ. الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ. وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (الماعون, ١٠٧:١-٧)

ليست القضية الأساسية هنا النفاق فقط أي الإيمان بالدين الإسلامي ظاهريا والكفر به باطنياً بل يمكن للمرء أن يلاحظ أن هؤلاء العُبَّاد يمكن أن يكونوا مقنعين بحقانية الإسلام على مستوى الإعتقاد والعمل الظاهري و فعلاً يناقضون جوهر الإسلام الروحي برذيلة بخلهم التي تُظهر أنانيتهم التي تحل محل الله كالمصدر الواقعي الوجودي لأعمق بواعثهم: "أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ" (الفرقان,٢٥:٤٣.أنظر أيضاً, الجاثية,٤٥:٢٣). فإن الإحساس بالأنا يُغَطِّي نور الهداية الربانية. يمكن للمرء أن يبذل جهداً عظيماً لوجه الله ودينه وهو مقيَّد بوثنية النفس هذه. يلاحظ المرء هنا تشابهاً واضحاً بمعتقدات البوذية. فبالإضافة إلى ما لاحظناه سابقاً, لنلاحظ هنا فقرات مقنعة لميلاريبا التي تلقي الضوء على صعوبة التحرّر من النفس إذا غلب الإحساس بالأنا:

"من سعى للتحرير
مع فكرة الأنا لن يحصل عليه
والذي يريد فك عُقَد ذهنه
و روحه لا عظمة له ولا حرية
لا يُزاد له إلا في التَوتُّر"[١٤٩]

و في الفقرة التالية يعبّرميلاريبا عن فكرة تُرَجِّع بقوة صدى الأخلاق المسلمة:

إنما مثل الإنفاق بدون الحنان
كمثل ربط المرء نفسه بعمود
بحزام قوي من الجلد
فإنه يقوي ربطه أكثر (في سجن السمسارا)"[١٥٠]

و القرآن يعلّم نفس الشئ فيما يتعلق بالإنفاق "قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى." (البقرة,٢:٢٦٣).

فلنرجع إلى صاحب الجنة المتبَجَّح. يلاحظ المرء أن هذا التحريض الأناني والتوجيه يتضحان من قولين له.فإنه يتكبر أولاً على صاحبه قائلاً :" أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا." فإظهار الأنانية و التجبّر هذا يلحقه بالتعبير عن المصدر الخفي لتغذية هذه الأنانية ولهذا التكبر بعد التورّط في هذا الإنخداع لفخامته و استخفافه بجاره. فإن الكلمات التي ينطق بها في هذا المثل تعبّر عن التعريضات العقلية الخفية والتوجيهات الدنيوية التي يتعرض لها الروح, حتى روح المؤمن: "مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا" فهذا القصر عن ملاحظة مؤقتية هذه الحياة الدنيا أصلٌ لحالة الكفر العملي هذه, حالة تضاعفها الوثنية فإن الرجل لم يرتكب جريمة الشرك باتخاذه إلها من دون الله بصورة ماله الذي يظنه خالداً فحسب بل اتخذ إلهه هوى نفسه أيضاً. فهناك تكافل بين هوى المرء المؤلَّه و بين الاعتقاد بخلود ممتلكات المرء في هذه الدنيا:" وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ. الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ. يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (الهمزة: آيات:١-٣) يلخص القرآن الكريم جوهر الخلاص بلغة قطبية القطب الأول منها إيجابي والآخر سلبي. فالأول هو الله و الثاني هو الهوى: "وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى. فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى " (سورة النباء,٧٩:٤٠-٤١) أما إله الهوى الباطل فإنه يُكَبَّح و يُقهر بقدر اهتمام المرء بالإله الواحد الأحد. وبالعكس, إذا كان هوى المرء مصدراً حقيقياً لدواعيه فإن المرء سيقع فريسة لشبكة الشرك الخفي وإن كان إيمانه متحققاً على المستوى الصوري.

ولملاحظة التشابهات بين تعاليم البوذية والقرآن عن ضرورة السمو فوق شهوات النفس الأمّارة بالسوء لا يحتاج المرء إلى شئ سوى استبدال كلمة "العطش" بـ "الهوى".

---

[١٤٩] The Hundred Thousand Songs of Milarepa, ترجمه, Garma C.C. Chang, طبعة Shambhala مدينة Boston & Shaftsbury, سنة ١٩٨٩, ج ٢, ص ٥٢٤.

[١٥٠] المصدر السابق, ج ٢, ص ٥٥٩.

فبإمكان وجهة النظر البوذية في نفيها فكرة حقيقة الروح الفردي (أناتا) وتركيزها الحادّ على التوق الشديد الذي يُعد مصدراً للمعاناة كلّها وفي توكيدها الشديد على مؤقتية أهداف التوق في هذه الحياة الدنيا مساعدة المسبلمين على ادراك تعليم مماثلٍ جداً في القرآن الكريم فإن المرء يقبل على تأليه النفس عن طريق رفع هواه إلى مكانة الألوهية ضمناً, وهذا الموقف هو الذي يتغذى على انخداع خلود الممتلكات الدنيوية وهذا الانخداع بدوره يتغذى على رغبة النفس في تبجيله على حساب الآخرين. و تضمن الأنانية الناتجة عن ذلك ظهور رذائل التكبر والبخل بدلا من التواضع والكرم. لا تُغَذِّي المتلكاتُ الدنيوية, المعتَبَرة خالدةً, كفراً ضمنياً وشركاً روحياً فحسب بل تتغذى هذه الرذائل على كل واحدة من النسبيات التي يرفعها المرء,بوعيٍ أو بلاوعي, إلى مكانة المطلق. يتعرض المرء لصور الكفر والشرك الخفية المختلفة التي يؤكد عليها المثل القرآني عندما يُعَلِّق أهمية غير متجانسة بكل ما يتعلق إما بالدنيا أو بالأنا مثل شبع الرغبات البدنية والرغبة في اعتراف الآخرين والعطش للثناء حتى للتحقيق الروحي. فيلاحظ المرء معنى عميقاً للآية الشريفة: " وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (سورة يوسف,١٢:١٠٦) ولا يتمكن أحد من تجنب مخاطر الدنيوية الخفية التي تساوي الشرك الخفي إلا المؤمنين المخلصين الذين قد أخلصهم الله. وحسب آيات ٨٣-٨٤ من سورة ص يعلن الشيطان " فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ." والله يأمر الشيطان: " وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا." (الإسراء,١٧:٦٤). قد يكون بسبب ذلك أن القرآن يطلب منا أن نرى في أموالنا و أولادنا "فتنة" (انظر الأنعام, ٦:٢٧) ويقول "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ " (سورة التغابن,٦٤:١٤). والسبب الرئيسي للحذر مذكور في الآية التالية: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ" (المنافقون,٦٣:٩). فذكر الله هو الترياق الأعظم ضد الولوع بالدنيا.

لقد ذكرنا آنفاً أنه يمكن للفوائد الروحية أيضاً أن تكون مصدراً محتملاً للولوع بالدنيا وبالتالي للشرك الخفي. هنا أيضاً يساعد المنظور البوذي المسلمين على الإحساس بالمعاني العميقة التي يشتمل عليها المثل الذي كنا بصدده. من الممكن اعتبار "الجنة" المذكورة في المثل مجازاً أريدت به الدلالة على الثمارالروحية المترتبة على العبادة والتأمل والزهد: يظن صاحب هذه الثمارالرنّان أنه لن يُحاسب أبداً بل يُرفع إلى جنات الفردوس الأعلى ويعتبرالجنة الأرضية المكونة من الثمرات الروحية مقدِّمة لها. هذا الوضع الفكري ما يشار إليه في البوذية "بالمادية الروحية". يُحذِّر البوذا اتباعه في "أودومباريكاسيهانادا سُتَّا" من مخاطر التكبر والتفاخر التي تكمن للناسك المنهمك في التدريبات الرهبانية القاسية.[١٥١] لقد كان البوذا يواجه مثل هذه المواقف الروحية ظاهرياً فيما بين المتظاهرين بالسلطة الدينية في عصره. أما "أصحاب الخلود" المخدوعون فقد نسبوا الأبدية, وبالتالي الألوهية, إلى نفوسهم النسبية العابرة من أجل القدرات والأحوال الروحية التي برعوا فيها بناءاً على ظنهم بأنهم قدحصلوا على الولاية والخلاص أثناء حياتهم في هذه الدنيا. فإن القوة المؤَحدة لنظريتي الأنيكا والأناتا تفضح جدلياً تفاهة الإدعاء باقتناء الفردية والأبدية معاً.[١٥٢] لا مطلق ولا أبدي إلا الدارما أو النيروانا أو الشونيا ("الذات الإلهية" بمصطلح إسلامي) و ما عدا ذلك فهو زائل, والتعطّش إلى الزائل أصل المعاناة كما هو نتيجة للإنخداع.

يمكننا أن نرى صاحب الجنة المتكبّر ممثّلاً لأعمق مصدر لمثل هذا الإنخداع وليس لمظهر الإنخداع الواضح في صورة التكبّر والتبجّح فقط.ومما يؤيد هذا التفسير للمثل ورودكلمة "ولاية" في الآية الكريمة التالية مباشرة: " هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا". (الكهف,١٨:٤٤). وكلمة "الولاية" تُفهَم بيسر بمعنى "الوقاية" في سياق التفسير الحرفي للمثل: فلا وقاية من تلف ما يملكه المرء إلا الله. لكنه يمكن أيضاً أن تُقرأ هذه الكلمة بكسر الواو, أي "الوِلاية" في ضوء هذا التفسير العميق للمثل الذي سيقرأ إذن كما يُذكّر جميع "الأولياء المتوقَّعين بأنه لا قيمة لإحرازاتهم الروحية إلا إذا كانت مؤدية إلى محو الذات و لا إلى تمجيد الذات: يجب أن يفنى المرء في مصدر إلهي للوِلاية كلها وأن لا يعلو بإدعاء ولايته ذاتية له. ستكون مثل ذلك الإدعاء نوعا مما يسمى بمصطلح بوذي بالجشع (أوبادانا) و على وجه التخصيص (أتّاواداوبادانا) أي الجشع لفكرة معينة عن النفس, و الفكرة في هذه الحالة هي أن نفس المرء قد حصلت على الحجية و

---

[١٥١] كما اقتبستها إليزابيت هيرس في كتابها Detachment and Compassion in Early Buddhism طبعة Buddhist Publication Society مدينة Kandyسنة ١٩٩٧ص ٤.

[١٥٢] زُعم أن البوذا لم يلتق بأحد من شيوخ أوبانيشادات المحققين الذي قد فهم ضرورة التمسك بعقيدة علو برم آتمن (الآتمن الأعلى أو براهما نيرغونا أي براهما وراء الصفات) فوق جيوآتمن (الروح الفردي الذي يسري فيه آتمن.) أنظر آنندا كماراسوامي Buddha and the Gospel of Buddhism المذكور سابقاً, ص ١٩٩.

التحقيق بتحلي ثمارمساعيه الروحية إذا كان المرء يزعم : "لأ أظن أن تبيد هذه أبدا" فسوف يُعتَبر النفس التجريبي الذي يمتلك "هذه" خالداً.

يمكننا أن نختم هذا الفصل خاتمة مناسبة باستيعاب قول البوذي الشِن كينريو كانا ماتسو المذكورآنفاً والذي سيفهمه كل مسلم يحس بضرورة الزهد في هذه الحياة الدنيا: "تزداد ممتلكاتنا كلها وزنا بانجذاب متواصل لشهواتنا الأنانية ولا نتمكن من هجرها بسهولة. فهي تبدوا كأنها جزء من فطرتنا بالذات ومتلصقة بنا كالجلد الثاني فننزف دماً كلما نفصلها."[١٥٣]

الحنان الودي: الرحمة و الكارونا

ليس الحنان, حتى على المستوى الإنساني, بعبارة عن عاطفة فحسب بل إنه صفة وجودية. وهذه الصفة الوجودية تستلزم إحساساً صلباً بالمشاركة في معاناة الآخرين كما يعبر عنه إتيمولوجيا كلمة compassion الإنكليزية فهي تتكون من com و passion أي المعاناة في مشاركة الآخرين. ذلك بأن المرء إذا تمكن من قهر وهم الإنفصال سيعتبر مصيبة الآخرين كمصيبته هو وتصير فضائل الحنان والكرم سمات متميزة لخُلُق من حقق الوحدة حقيقةً. كذلك, كما لاحظنا في الفصل السابق, إذا يتم قهر الاستغراق بالنفس والدنيوية ,علانية كانت أم سراً, ستفيض نفس هذه الصفات المرتكزة على الود الحنون فطرةً و تلقائياً فلن تتقيد هذه الصفات ولن تختنق بتخثُّر الأنانية والدنيوية بفضل كونها متأصلة في الجوهر الروحي أو الفطرة لكل نفس من النفوس. بل ستفيض الودَّ الحنون إلى جميع الخلائق وسوف تعكس وتُشعّ الرحمة الإلهية المحيطة بالكل. يصرّح القرآن الكريم بنوعين من الناس: المؤمنين بالله والكافرين به: "كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (الإسراء,٢٠:١٧) وذلك بأن الرّحمة الإلهية من كونها لامتناهية يستحيل أن تطرد من مكان أو فرد: " وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ" الأنعام,١٥٦:٦)

يتفق الإسلام والبوذية على محورية الود الحنون وبالنسبة لكلتي الديانتين لا يمكن فصل هذه الصفة الإنسانية عن المطلق الذي فيه أصلها والذي تقود إليه. نأمل أن نبرهن في هذا الفصل على أن الفكرة الإسلامية عن الرحمة تبين ما تضمنته أقدم النصوص من الشرائع البالية على نطاق واسع وفي هذا السياق يمكننا أن نرى أنه يقوم بدور مماثل لما نجده في البوذية الماهايانا التي تلعب فيها الود الحنون دوراً حاسماً حيث تمنح مكانة مبدأ الكوني بالذات وليس الأخلاقي فحسب الذي تحث البوذوات والبوذيساتوات. سنبرهن على أن الود الحنون يجب أن تحدد جوهر شخصية المرء بالنسبة للبوذيين والمسلمين على السواء وأن يحكم على طبعية سلوك المرء تجاه الآخرين. و تستمد هذه الغاية الأخلاقية والروحية في آن واحد, تبريرَها النهائي و مقدرتها التحويلية من كونها معبِّرة على المستوى الإنساني عن مبداءٍ متأصل في ذات المطلق.

كما هو المعروف, يبدئ المرء كل عمل من أعماله , ولا يقتصر ذلك على العبادات فقط, بالبسملة فمن المناسب تماماً أن تُبدأ المبادرات كلها "بأسماء الرحمة" لأن الرحمة هي التي توجد في أصل الخلق بالذات في الإسلام كما سيتضح مما يأتي. وبالنسبة للديانتين يستحيل فصل الرحمة الودية مما يعرف في الإسلام بالمحبة وفي البوذية بالمتّا[١٥٤] حتى إن المرء يجد في البوذية مصطلح مركب "ميتري كارونا" أي "الرحمة الودية" التي تعبّر عن تضافر مبدئين. كذلك لا يمكن في الإسلام أن تترجم "الرحمة" ترجمة صحيحة إلى الإنجليزية إما ب mercy أو compassion فقط بل يجب أن يضاف إليه عنصر المحبة (love) أيضاً.[١٥٥] إن الاستخدام النبوي للرحمة يقدّم إلينا سبباً مقنعاً لترجمة "الرحمة" بـ "loving compassion" و ليس بـ "compassion" أو "mercy" فقط و ذلك في الحدث التالي:عند فتح مكة قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْيٍ فَإِذَا امْرَأَةٌ مِنْ السَّبْيِ تَبْتَغِي إِذَا وَجَدَتْ صَبِيًّا فِي السَّبْيِ أَخَذَتْهُ فَأَلْصَقَتْهُ بِبَطْنِهَا

---

[١٥٣] كينريو كانا ماتسو,Naturalness, المذكور سابقاً, ص, ٧.

[١٥٤] ترتبط "انوكامبا" و "دايا" إذا ترجمتا ب"التعاطف" ارتباطاً قوياً بفكرة الرحمة.أنظر هاروي آرونسن, Love and Sympathy in Theravada Buddhism, طبعة Motilal Banarsidas, مدينة Delhi سنة ١٩٨٠, ص ١٩. كما لاحظ المبجَّل تيتسو أنو في مقدمته لكتاب كانا ماتسو المسمى ب Naturalness ص xiii, يستخدم المؤلف كلمة إنجليزية love لترجمة "كارونا" الذي يترجم عموما ب compassion.

[١٥٥] أنظر لمؤلف هذه السطور "God as "The Loving" in Islam " ضمن كتاب Loving God in Word and in Deed الذي رتّبه ميرسولاف وولف طبعة Yale University Press, قادم.

وَأَرْضَعَتْهُ. فقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه " أَتَرَوْنَ هَذِهِ الْمَرْأَةَ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ؟" قُلْنَا "لَا وَاللَّهِ وَهِيَ تَقْدِرُ عَلَى أَنْ لَا تَطْرَحَهُ!" فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَلَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بِوَلَدِهَا!"[١٥٦] فرحمة الله تعرَّف هنا بالإحالة إلى صفة يتعرف عليها الجميع بأنها "المحبة" فسلوك الأم المبني على الحنان والرأفة ينبثق من محبة شديدة لطفلها. ولا يمكن للمرء أن يحب الآخر بدون الحنان تجاهه بينما يمكن أن يحس بالحنان تجاه إنسان بدون أن يحبه ضرورةً.

حتى ترجم المؤلف اليهودي بين-شيمش "الرحمن" في البسملة بـ "Beloved" أي "المحبوب" موَّضِحاً بذلك أن عنصر المحبة رئيسي لجذر "الرحمة".[١٥٧] فإنه يُثبت أن معنى المحبة يوجد بوضوح في مادة رح م في العبرية والعربية كليهما, مستدلاً بأن مزمور ١٨ يشتمل على هذه العبارة: احبك يا رب يا قوتي (ايرحمها أدوناي)"[١٥٨] وخاصةً في الأرامية والسريانية تدل مادة "ر ح م" على "الحب" بدلاً من "الحنان". و بالتالي يمكن للمرء أن يسمع صدى هذه الدلالة السريانية في "الرحمة" في اللغة العربية. وهنا شهادة الإيبيجرافية[١٥٩] أن الفِرَق المسيحية المبكرة في جنوب الجزيرة العربية اصطلحت على "رحمانان" كإسم إلهي و ربما كان ذلك يفهم بمعنى "المحب".[١٦٠]

وصف النبي صلى الله عليه وسلم الرحمة الإلهية بأنها أكبر من رحمة المرأة بولدها, وذلك يتضمن أن النموذج الورائي لما هو أكثر الصفات الإنسانية حباً وحناناً يوجد في الحقيقة الإلهية. لكنه يجدر بنا قبل فحص هذه القضية أن نلاحظ أن البوذا قد أشار إلى نفس المثال تقريباً لتوضيح معنى المِتّا, أي "حب لا يستحيل فصله عن الكارونا". وإليكم فقرة مقتبسة عن المِتّاسُتّا (تعليم عن الحب) من الشرائع البالية:

"كما تراقب الأم طفلها الوحيد و تحميه كذلك يجب على المرء أن يعز الموجودات الحية كلها بذهن واسع النطاق وهو يُشِّع الودية على العالم كله من فوقه و تحته وحوله بلاحد. و ليطور المرء في شخصيته نصيحة للعالم كله, الخالية من القيود والخالصة عن شوائب الإستياء أو العداوة. وليُنَمي هذه اليقظة الى النصيحة التي تسميه الناس "الحال الأروع" سواءا كان واقفا أم ماشياً أو راقداً و أثناء كونه يقظاً.[١٦١]

إنه من حنانه حقاً أن البوذا بشَّر بالدما: ما كان يرغب في شئ إلا إنقاذ الناس من المعاناة عن طريق تنوير أذهانهم بمعرفة أسبابها و أن يدلهم على طريق القضاء على تلك الأسباب. فقد اتضح أن الحنان لم تكن فضيلة رئيسياً فحسب حتى في البوذية المبكرة بل كان قلب "أوبايا" (أي "الحيلة" أو "الوسيلة المنقذة") البوذية بالذات.لكنه تجب الملاحظة بأن التوكيد المهاياني على الحنان يذهب يتجاوز شيئا متواجداً في نصوص الهينايانا. فإنها تبقى في الثانية جذرية وأساسية بينما تصطبغ في المهايانا بصبغة ميثولوجية[١٦٢] تماماً و تدخل ضمن ما يقترب جداً بتعريف الإله الشخصي في البوذية أي "البوذا النور اللامتناهي" أميتابها و بإرجاعها وظيفة غوتاما الحنون إلى أصلها الأساسي تساعد البوذية المهايانا على حل مشكلة منطقية في كيان البوذية الثيراوادا بالذات أو تصرح على الأقل بما هو متضمن في التقليد المبكر. وهذه المشكلة المنطقية هي: "إذا كان الروح الفردي لا وجود له فمن الذي يعاني إذن؟ و ما هي الذات التي يمكن أن يقال بأنها يتلقى الحنان؟ وما مصدر هذا الحنان إذا كان روح الإنسان الذي يبدي هذا الحنان معدوماً أيضاً, خاصةً إذا لم يكن الروح إلا كتلة من الأغلفة (سكندها) التجريبية والنفسانية العارية عن الحقيقة الجوهرية؟ و بفرض تصريح البوذا بالبقاء بعد الموت في الجنة أو النار, يجب أن يستنتج المرء أن شيئاً مماثلاً للروح يبقى حقاً بعد الموت وهذا الشئ هو الذي إما يرفع إلى الفردوس أو يلقى في النار وذلك بقدر ما يتمثّل المرء بالأوامر ويعمل وفق مقتضيات حكمة البوذا الحنون

مصادر الحنان:

---

[١٥٦] أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب الأدب, باب رَحْمَةِ الْوَلَدِ وَتَقْبِيلِهِ وَمُعَانَقَتِهِ) و مسلم في صحيحه (كتاب التوبة, بَاب فِي سِعَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنَّهَا سَبَقَتْ غَضَبَهُ) واللفظ لمسلم

[١٥٧] أنظر بين شيمش, 'Some Suggestions to Qur'an Translators' في مجلة Arabica المجلد١٦ العدد ١ سنة ١٩٦٩, ص ٨٢.

[١٥٨] المصدر السابق.

[١٥٩] أي مبنية على دراسة الآثار. (المترجم)

[١٦٠] انظر جيمس جامى''Inscriptions on the Sabaean Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection'' في مجلة Dumbarton Oaks Papers, المجلد ٨ سنة ١٩٥٤ ص ٣٢٤-٣٢٣ وما بعدها

[١٦١] إدوارد كونزه, Buddhist Scriptures طبعة ١٩٦٨ مدينة Baltimore, ص ١٨٦.

[١٦٢] انظر هامش رقم ١٠٢ لتوضيح معنى الميثولوجيا أو الأسطورة.

لكن ذلك يترك قضيةً خارج إطار البحث هي:"ما هو مصدر حنان البوذا النهائي؟ فأبسط إجابة على هذا السؤال هي أن هذا المصدر ليس إلا حال التنوير نفسه: فينبثق الحنان من جوهر النيروانا أو الشونيا بالذات. و لكن السؤال لا يزال معنا, "كيف ينبثق الحنان من حال لاشخصي أو متعال عن الشخصية, و فطرة الحنان نفسها شخصية, كما هو واضح تمام الوضوح, أى تدل تلك الفطرة على إرادة شخصية متورطة بنشاط وحنون في حياة الإنسانية المتعرضة للمعاناةوهي بالإضافة إلى ذالك إرادة شخصية ولا بد لها أن تكون ورائية أو مطلقة؟ يجب أن تكون ورائية وإلا لاتتمكن من إنقاذ الموجودات النسبية من خلال حنانها. لكنه يجب أن تتظاهر بشئ من النسبية وإلا فلا تكون ذات صلة بالناس الأحياء. و توافق الورائية أو التنزيه المطلق والحنون الشخصي هو الذي يعبر عنه فكرة الإسلام عن رحمة الإله وعددٌ من البوذوات السماوية الموصوفة في النصوص المهايانا المتأخرة.[١٦٣]

إن مبدأ الحنان المتجسد للغاية في غوتاما الحكيم يسمو لانهائياً وراء فرديته التجريبية . كما اقتبسنا من قبل, " إن الذين رأوني من خلال صورتي و الذين اتبعوني من أجل صوتي ضل سعيهم فلن يرانى هؤلاء! يجب أن يرى المرء البوذا من خلال الدما لأن الأجساد الدارما ليست إلا الأدلة."[١٦٤] إن الحنان المناسب لدارما حنان كلي أما غوتاما الحكيم فقد أظهر تلك الصفة بشكل جزئي. تعبر البوذية عن الصلة بين الجزئي و الكلي بطريق ميثولوجية البوذوات الكونية التي عاشت دهوراً لا يتصور بُعدها الزمنى عن ظهور غوتاما على الأرض. فلذلك تقدم النصوص المهايانا صورة لإله شخصي بصفات متعددة- الأديبوذا, ويروتشانا, أميتابها وغيرهم- الذي لا يمكن للمرء الفوز بالخلاص و بالبلد الطيب بدون فضله و رحمة منه, ناهيك عن الحصول على حال النيروانا الذي يُتجاوز فيه عن جميع البوذوات المختلفة. ومن الواضح أن البوذية المهايانا تقترب بفكرة الإسلام عن الألوهية فيما يتعلق بأصل صفة الحنان وكلتا الديانتين تصرح بمبداءٍ لا يقبل الجدل من الناحية الميتافزيقية, و هو مبدأ لم يتكلم عنه البوذا نفسه و لكنه لم يعارضه أيضاً: إن الحنان لا يستنفده مظهره الإنساني البحت بل يستمد كل قوته وفعاليته من مصدره المطلق أو الألوهي الذي يسمو وراء المستوى الإنساني. و هذا المصدر ورائي لكنه يتظاهر بجانب "شخصي" طالما يشعّ تجاه المخلوقات كلها لأنه يحتوي على إرادة فعالة واعية حنونة لإنقاذ الموجودات كلها: فالكلام عن مثل هذه الإرادة كلامٌ عن "شخصية" ما توّجه تلك الإرادة.

فبالتالي يمكن تفسير ذلك من جانب كتشخص المطلق الذي يمنح المطلق وجهاً شخصياً أو إنسانياً حيث لايمكن للمطلق أن يتعامل مع الناس بدون ذلك البعد. ذلك بأن المطلق البحت ليست له أية علاقة بأية نسبية يمكن إدراكها. و مع ذلك لا يقلل هذا البعد الشخصي شيئا من إطلاق المطلق بأية حال. لأن ظهور صفات مثل الحنان و الحب و الرحمة لا يستنفد طبيعة المبدأ الذي يظهر من خلاله. كما أكدنا من قبل فإن المطلق هو الذات وراء الأسماء والصفات التي يتظاهر بها المطلق خلال علاقته بالعالَم, فالذهاب وراء هذه الأسماء والصفات يساوي علواً فوق تلك الوجوه الشخصية للإله التي تدل عليها الأسماء والصفات بالضبط. و هكذا يمكن تفسير الجمع الإسلامي بين فكرتين عن الإله كمماثل لقطبية "مهايانا- هينايانا" الموجودة في البوذية لإن الجوانب الشخصية لله المحتوية على جميع الصفات التي تدل عليها الأسماء منسجمة انسجاما تاماً ومتزامنة مع الجوانب المتعالية عن الشخصية فلا تناقض في القول بأن الذات الإلهية تسمو فوق جميع صفات شخصية يمكن تصورها وبأن الله يتظاهر بهذه الصفات من أجل التعامل بمخلوقاته تعاملاً حنوناً منوِّراً منقِذاً. يساعد هذا الجمع الإسلامي على توضيح أمر مهم: ما سمي بالقول بوجود الإله في المهايانا لا يُعَرِّض إصرار البوذية المبكرة على ورائية الدما, النيروانا و الشونيا إزاء الصفات كلها للحطر.

الوحدة والحنان

يساعد الإسلام أيضاًً على الإجابة على سؤال يمكن أن تطرح أمام البوذية: "ما هي العلاقة بين ميتافزيقا الوحدة- التي لاوجود للغير أو الثنائية حسبها, بفضل وحدة النيروانا والسمسارا – وصفة الحنان التي تقتضي منطقياً ثنائية الفاعل و المستلم للحنان؟ أو يمكن أن يقال:

---

[١٦٣] هذا المستوى السماوي لظهور مبدأ البوذا يسمى بسمبهوغاكايا خلافا لدارماكايا الذي يتعلق بالذات وراء الظهور كما لاحظنا من قبل و نيرماناكايا أي الصورة الإنسانية للالبوذا الأرضي.

[١٦٤] كتاب وجراسيديكا,١٢٦ و ب, كما اقتبس في Buddhist texts through the Ages المذكور سابقا, ص: ١٤٤

"هل هناك تناقض بين ورائية مطلقة للحقيقة والمظهرالحنون لتلك الحقيقة؟ سنجيب بلغة ميتافزيقا الإسلام أن وحدة الحقيقة هي التي تدل على الحنان. ذلك بأن وحدة الله "جامعة" إلى جانب كونها "مانعة": فالله هو "الأحد" وهو "الواحد" أي أنه متعالٍ عن الأشياء وفي الوقت نفسه محيط بها. فالله محيط بالأشياء كلها من كونه واحداً أي ذو وحدة جامعة, ومن هنا يسمى بأسماء مثل "الواسع" و "المحيط". فينبثق الحنان من هذا الجانب المحيط للحقيقة الإلهية فإنها لاتحيط بجميع الأشياء من كونها وجوداً أو علماً أو حضرةً او من إحاطتها فحسب بل من رحمتها: "و رحمتي وسعت كل شئ" كما لاحظنا فيما مضى. فإن الملائكة قدّموا الرحمة على العلم عندما قالوا: "ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلماً" (غافر, ٤٠:٧).[١٦٥]

يمكن للمعترض أن يقول: "إن الله ذو رحمة حقاً لكنه لا يجوز تسميته بالحنون (compassionate) لأنه لا يمكن أن "يعاني" لمعاناة مخلوق. فمن الأنسب أن تترجم الرحمة إلى mercy. فنجيب على هذا الإعتراض و نقول: "الحنان من كونه صفة إنسانية لا بد أن يكون أصله في في صفة إلهية, و صفة الرحمة هذه هي النموذج الورائي لفضيلة الحنان الإنسانية. والعلاقة بين هذه الصفة الإلهية و بين صورتها المنعكسة في الإنسان موصوفة بمبدأين متناقضين ظاهريا: التنزيه والتشبيه.فمن ناحية التشبيه نستطيع القول مجازياً بأن الله من كونه رحيما يظهر لنا تعاطفا في مصائبنا و أنه من أجل هذا التعاطف ينجينا من مصائبنا, لكن هذه الفكر تحتاج إلى ما يُتمه: وجهة نظر المبنية على مبدأ التنزيه, فمن أن الصفة التي يدل عليها الرحيم لا تقوم بذاتها بل تقوم بالذات المطلقة لا يمكن أن تكون عرضة لأي نسبية.و لابد للجانب الباطني من هذه الصفة أن يسمو فوق المجال الذي تقع فيه المعاناة و النسبيات الأخرى مثلها و إلا لا تكون صفة ورائية أي متأصلة في العلو البحت للذات الإلهية.

و على المستوى الإنساني, بالعكس,فإن الحنان في صورة الرحمة فضيلة يجب أن يتحلى بها المرء و يُنَمِّيه. و بالتالي لابد من اتصاف الله بها وإلا سوف تفقد صفتنا الحنان الإنسانية أي أصل في الجانب الإلهي ويكون الحنان معلولاً إنسانياً بلا علة إلهية. وهذا يتضح من حديث نبوي عن رحمة الأم بطفلها: الرحمة الإنسانية تماثل رحمة الله بجميع مخلوقاته إلا أن الرحمة الإلهية مطلقة ولا محدودة بينما الحنان الإنساني إضافي ومحدود. جوهر الصفة نفسه ولايتعرض للتدَّرُج إلّا شدتها الوجودية أو أسلوب ظهورها

و يتضمن جهة العلو المناسبة لله على أن هذه الصفة عندما تنسب إليه تتسم بسمات الإطلاق واللامتناهية خلافا للمشاركة الإضافية المحدودة من قبل الناس. وفي الإطار الإنساني, إذن, يُظهر الحنان شيئين: فضيلة ذات جوهر إلهي من جهة وتعرض الإنسانية للمعاناة من جهة أخرى. وفي السياق الألوهي يؤَكَّد المصدر الألوهي للحنان الإنساني لكن التعرض للمعاناة التي ترافق الوضع الإنساني تغيب تماماً. فبين الفضيلة الإنسانية والصفة الإلهية أو بين الإنسان والإله, هناك استمرارية جوهرية والتقطع الوجودي معاً, مشاركة تمثيلية وفارق وجودي, تشبيه وتنزيه.

هناك أسلوب آخر لحل التعارض بين الرحمة والوحدة الإلهيتين يقدّمه الإمام الغزالي. فإذا فُسِّر "الحنان" كشكل من الحب فسوف يمكن للمرء إعادة صياغة القضية والسؤال ما إذا كان يمكن أن ينسب الحب إلى الله: هل يتصور أن يرغب الله في مخلوقاته حالما يملك ملكا تاماً و لا نهائياً كل ما يمكن له أن يرغب فيه؟ هل يمكن للمطلق أن يرغب في الإضافي؟ يعالج الإمام الغزالي هذه القضية أولاً بمصطلح كلامي ثم بلغة ميتافزيقا الوحدة من منظور المعرفة. فيجوز للمرء أن ينسب "المحبة" إلى كل من الإنسان والإله لكن معناها يتغير بتغيرحاملها. يُعَرِّف المحبة كميل النفس إلى الشئ الموافق ظاهراً وباطناً من الجمال الظاهري والباطني باحثاً عن إكتمال الحب من نفس آخر. فإنه يفوز بالكمال من خلال هذه المحبة وهذا الشكل للكمال لا يحصل في نفسه. وحسب رأي الإمام الغزالي لا يجوز نسبة هذه المحبة إلى الله الذي تتحقق فيه جميع الكمالات مطلقاً ولا نهائياً. ومع ذلك يمكن للمرء أن يقول أن الله يحب مخلوقاته من منظور ميتافزيقي أسمى. ومحبة الله حقيقية مطلقاً تماماً لكنها ليست لأى موجود "آخر" غيره بل هي محبته لنفسه: لذاته وصفاته وأفعاله وهذا يُشَكِّل الوجود كله. فعندما

---

[١٦٥] من الجدير بالذكر أن الحنان يقدم على المعرفة في البوذية التبتية فيما يتعلق بظهور هذه الصفات على الأرض. و لذا يُقَّدم الدالاى لاما الذي يمثل بوذيستوا الحنان ("تشينريزيغ" كما يسمى آوالوكيت ايشوارا بالتبتية) على بانتشين لاما الذي يمثل البوذا النور("أوباغميد" كما يسمى أميتابها بالتبتية). أنظر ماركو باليس, The Way and the Mountain طبعة Peter Owen مدينة London سنة ١٩٩١ ص ١٦١-١٦٢.

يصرح القرآن بأن الله "يحبهم" (سورة المائدة:٥٤) يعني ذلك أنه "بحق يحبهم فإنه ليس يحب إلا نفسه، على معنى أنه الكل وأن ليس في الوجود غيره"[١٦٦]

يستدل الإمام الغزالي على أن الله هو الوجودكله بالحديث القدسي المذكورسابقا: "مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا."

و الحقيقة بأنه لا موجود إلا الله –أي لاحقيقة بجانب الحقيقة الإلهية– لا يتمكن من معرفتها أحد إلا ولي الله وتنبثق هذه المعرفة من الفناء في تلك الحقيقة و هذا بدوره من وظائف محبة الله: "ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه" فمن هذه المحبة الإلهية يرى الولي أن الله يحب جميع المخلوقات وأن حقيقة هذه المحبة مكونة من حبه اللامتناهي لنفسه. ولا تدل عليها كلمة "المحبة" فحسب بل "الرحمة" المحيطة بكل شئ أيضاً.

* * *

ربّما سيبدو في أول وهلة أن مثل هذه الجوانب الميتافزيقية والكونية للحنان في الإسلام يمكن أن تقارن بالجوانب المماثلة داخل البوذية المهايانا أما المعتقدات الثيراوادا عن الحنان فهي تظهر نفسيةً و فرديةً أكثر من كونها كونية وكلية. فعلى سبيل المثال, قد يظن المرء بعد قرأة الفقرة التالية أن الحنان يستنفده جانب واحد فقط: الحنان الموجود في تعليم الدما:

"سأدلكم, أيها الإخوة, على ما هو غير مركَّب وعلى طريق الوصول إليه. فما هو غير مركّب, أيها الإخوة؟ يسمى القضاء على الشهوة و البغض والإنخداع, يا أيها الإخوة, بغير المركَّب. وما هو طريق الوصول أيّها الإخوة إلى غير المركب؟ ألا إنه الإنتباه إلى ما يسمى ب"مستوى الأجساد". فلقد نبّأتكم إذن بغير المركّب و بطريق الوصول إليه. فقد بذلت لكم, أيها الإخوة, كل ما يتمكن من بذله أستاذ حريص على سعادة تلامذته رحمةً بهم."[١٦٧]

و مع ذلك يجب أن يفسر هذا الجانب كصورة تدريسية أساسية للحنان وإنه لايستنفد الجوانب الكونية والكلية للحنان. مثلاً نجد حتى في الشرائع البالية فقرات مثل الفقرة الآتية:

أتمنى الإرتياح لكل موجود
فكل متنفس
مستقراً كان أم غير مستقر, بلا استثناء
طويلاً كان أو قزماً
متوسطاً كان أو قصيراً, لطيفاً كان أو كثيفاً
مرئياً كان أو غير مرئي, قريباً كان أو بعيداً
أو من لم يظهر في الوجود بعد
أتمنى أن يكون الكل سعيداً في قلبه."[١٦٨]

فيلاحظ المرء هنا أن صفة الحنان الأخلاقية يجب أن يُوسَّع حتى يشمل الموجودات كلها بدون أية استثناء وأن يسمو وراء المقتضيات التدريسية أو السيكولوجية أو الفردية. ونجد هنا تشابها بالإسلام وهو أنه إن كانت الرحمة الإلهية محيطة بكل شئ و إن كانت نعمه تمنح

---

[١٦٦] يستند الغزالي هنا إلى قول الشيخ سعيد الميهني و ذلك في "كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا" في إحياء علوم الدين, الكتاب السادس, الجزء الرابع المجلد الخامس ص ٥٥٤.

[١٦٧] سَمُتَّها نيكايا, ج ٤ ص ٣٥٩. كما اقتبس في Some Buddhist Sayings المذكور سابقاً, ص ٣٢٢ .

[١٦٨] خدّاكا باثا, ص ٨–٩. إقتبسها فرا سون ثورن دهما ثادا في كتاب Compassion in Buddhism and Puranas طبعة Nag Publishers مدينة Delhi, سنة ١٩٩٥. المذكورة سابقاً, ص ٩٤.

لمؤمن بالله وكافر به على السواء يجب على المسلم أن يتأمل في هذه الصفة الإلهية وأن يكون ميّالاً إلى الحنان تجاه الموجودات كلها: وبتعبيرٍ آخر, يجب أن يتعصب تعصباً رحيماً. وذلك من تطبيقات أصل من أصول المعاملات المؤكد عليه تأكيداً شديداً في مجموعة الأحاديث النبوية: لا بد للمرء أن يحسن دائماً الظن بالآخرين ابتداءاً, بدلاً من سوء الظن بهم أو الشك فيهم.

كذلك نجد في الشرائع البالية التعبير التالي عن شمول الحنان الواسع: "معرّضين عالم الموجودات كله لهذه العقول الموهوبة بالحنان, سنستمر في صلتنا بالعالم كله بعقول هي مثل الأرض- غيرقلقة خالية عن العدوان واسعة مُوَسَّعة و غير محدودة."[١٦٩] كذلك علَّم البوذا أتباعه أن يُطوِّروا الحنان حتى يصيروا مثل "الفضاء الذي يستحيل تلوينه" أو مثل "نهر الغانج الذي يستحيل أن يُحرَق"[١٧٠]

عرّف البوذا تحرير العقل بالحنان فقط (أنغتّارا نيكايا, ج ١ ص٤). ومن الممتع قرأة الشرح التقليدي (مانوراثابوري) على هذا:

"إن تحرير العقل عبارة عن الحنان والمحبة. فهو الحنان كما يتعلق بجميع الموجودات الحساسة مع إرادة سعادتها... لأن العقل المتحد بالحنان يتخلّص من جميع العوامل المعادية مثل الإعاقة (نيوارانا: الشهوة الحسية, الغضب ,الإثارة , الكسل و الشك) وما إلى ذلك. ويسمى ذلك بتنويرالعقل."[١٧١]

نلاحظ هنا أن الحنان لا يعبر عنه أستاذ ينوّر تلميذه فحسب بل يُرى الحنان كعامل يجعل المرء ميّالاً إلى التنوير وهو بالتالي شرط ذاتي للتعامل مع وسائل التنوير المبنية على التأمل بدلاً من كونه إيصالاً موضوعياً لوسائل التنوير هذه.إذن, قبل أن يتمكن المرء من التخلص من معاناته الشخصية من خلال التنوير يجب أن يشعر المرء بالحنان من أجل معاناة الآخرين

يعبر البوذا عن الحنان الكلي بالأرض الذي "يُحرث" فيه التركيز. لكنه من ثمرات التنوير أيضاً لأنه يُحافَظ على هذا الحنان التأملي دائماً كعنصر العقل المتنوّر حتى ولو فاز المرء بالتنوير الكامل.[١٧٢]

الرحمة بمثابة الخالق:

فلنتجه الآن إلى جانب آخر من الحنان أي قوتها الخالقة. نرى ثانيةً أن ما تُرك متضمّنا في البوذية المبكرة مصرح به تماما في كل من الإسلام وبعض التقاليد من المهايانا مثل جودو شِن. فالخالق حسب التقليدين ليس إلا رحيماً أو ودوداً. بينما توجد هذه الفكرة في صلب الرسالة القرآنية لا تظهر في البوذية إلا في بعض التقاليد المهايانا

كما لاحظنا سابقاً يبدأ كل مسلم كل أمر ذي بال بتلفظ البسملة أي "بسم الله الرحمن الرحيم". وبها تبدأ كل سورة من السور القرآنية إلا سورة التوبة. فمن المناسب تماما أن تبدأ العبادات والأمور المهمة بتذكر مصدر الخَلق الرحيم. وحسب إسمين المشتقين من مادّة "ر ح م" يستخدم الأول, الرحمن,عموماً للدلالة على القوة الخالقة للرحمة والثاني "الرحيم" يشير إلى قوتها المنقذة. يلاحظ المرء بعد جمع هاتين الصفتين للرحمة, أي الخالقة والمنقذة, أنه لا يمكن أن يفلت أي شئ عن رحمة الله المحيطة. يساوي من أجل ذلك دعاءُ "الرحمن" دعاءَ "الله": "قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن" (الإسراء,١٧: ١١٠) فإذا كان الرحمن قد سُوِّي بينه وبين ذات الله تماماً وكاملاً فبالتالي الرحمة التي تُعَرِّف الطبيعة الإلهية تعريفاً جوهرياً ليست mercy أو compassion فقط بل إنها الود اللانهائي والسعادة الكاملة للحقيقة المطلقة التي تفيض في الخلق بصور شتى تتظاهر بها الرحمة والحنان والسلام والحب.

إذن يجب أن تُفَسَّر الرحمة أساسياً بلغة محبة تمنح نفسَها: وما تمنحها عبارة عن ماهيّتها, أي السعادة الورائية التي تخلق حباً والتي تتظاهر بالحنان الودي والرحمة عند اتصالها بمخلوقها بكونهما سمتين رئيسيتين للعلاقة بين الله والعالم. كما لاحظنا فيما مضى, يشير النبي صلى الله

---

[١٦٩] .مجهيمّا نيكايا, ج ١ ص ٢٧, المقتبس في Compassion in Buddhism المذكور آنفاً.

[١٧٠] المصدر السابق, ص ٩٥.

[١٧١] ذكر في Compassion in Buddhism المذكور سابقاً, ص ٨٤-٨٣.

[١٧٢] أنغتّارا نيكايا, ج ١ ص ١٨١-١٨٤ كما أقتبس في المصدر السابق ص ٩٧.

عليه وسلم إلى رحمة الله المتعالية بلغة مظهرالرحمة أخّاذ للغاية في الأرض – الذي يتجلى في أم تلصق طفلها إلى صدرها وترضعه عندما تجده بعد بحث شديد الإهتياج عنه.

كما ذكرنا سابقاً: "ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. (الإسراء, ١٧: ١١٧)" ويجب أن يلاحظ أن الأسماء كلها- بما فيها أسماء الجلال و الجمال- توصف في هذه الآية بـ "الحسنى". و أهم نقطة يجب أن تلاحظ هنا هي أن إسم "الرحمن" مرادف عملياً لإسم "الله" ويدل ذلك على أن صفة الرحمة تقود بنا إلى صلب الحقيقة الإلهية. و نعلم من آيتين من القرآن أن الرحمة مكتوبة على الله ذاته: "كتب على نفسه الرحمة." (الأنعام, ٦: ١٢) و "كتب ربكم على نفسه الرحمة." (الأنعام, ٦:٥٤). تدل كلمة "كتب" على نوع من القانون الداخلي وبالتالي يمكن تفسيرها كقانون داخلي يحكم ذات الله أونفسه. ويمكن أن يفسَّر استخدام تمثيل الكتابة هنا كإشارة إلى حقيقة ميتافزيقية هي أن الرحمة مثل المرسوم على أعماق الحقيقة الإلهية. فكتابة الله على نفسه تساوي وصفه نفسَه وطبيعته الأعمق.

يُوَّضح الجانب الإبداعي المتعلق بالخَلق بصراحة في سورة الرحمن: "الرحمن. علَّم القرآن. خلق الإنسان علَّمه البيان. (الرحمن,٥٥: ٢-٤) تستحضر هذه السورة بكاملها صفة الله الجوهرية هذه. توصف نعم الفردوس في هذه السورة بعبارات رائعة جذّابة كما توصف كذلك مفاخر خلق الله كله ومحاسنه و توافقاته بما فيها عجائب الكون الصافي ومقطع هذه الآيات القرآنية مُسَجَّع رائع: "فبأي آلآء ربكما تكذبن." يُطلب منا في هذه السورة المسماة بالرحمن أن نتأمل في مختلف المستويات التي تكيّف فيها الرحمةُ جوهر الحقيقة: الرحمة التي تصف أعماق الحقيقة الإلهية, الرحمة المكتوبة موسيقياً في قرآءة السورة نفسها. الرحمة التي تخلق الأشياء كلها. الرحمة التي تُسفر عن وجهها من خلال القرآن ومن خلال كافة آيات الكون. يرى المرء أن الله لم يخلق بالرحمة ومنها فحسب بل خلق للرحمة أيضاً: " إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ." (هود, ١١: ١١٩) وخلق في الرحمة: " وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ" (الأعراف,٧ : ١٥٦).

ونرى بجمع هاتين الصفتين للرحمة, أي الصفة الخالقة والصفة المنقذة, أوالوجودية والمنقذة, سببَ استحالة عزب وفصل شئ نهائياً عن رحمة الله المحيطة التي تشكل القالب الإلهي(divine matrix) المشتمل على الكون. يجب أن تُفهم كلمة "matrix" حرفياً تماماً فيما يتعلق بمادتها: "الأم". إن كلمة "الرَحِم" مشتقة من المادة التي تشتق منها "الرحمة". فإن الرحمة ليست بموجدة العالم فحسب بل تحيط به دوماً و تُغَّذيه كل لحظة كما يُغَّذي رحم الأم الجنين ويحيط به. كما رأينا سابقاً تعني كلمة "تثاغاثاغربها" في أصل اللغة رحم تثّا غاتا أو " الذي قد مضى". و لا يحتوي هذا القالب على كل شئ فحسب بل إنه متضمن داخل النفس أيضاً بفضل كونه عين طبيعة البوذا (البوذا ذاتو) السارية التي يجب على كل واحد أن يجتهد في تحققها.

إن التمثيل الذي تستحضره هذه الصلة الإيتيمولوجية بين الود الأمومي و بين قالب المخلوقات الحنون مشار إليها إشارةً لطيفةً في سورة القرآن المسماة بسورة مريم. ففي تلك السورة نلاحظ أن إسم الرحمن يتكرر مراراً كمرادف لإسم "الله": فتعوذ مريم بالرحمن (آية ١٨) و تصوم للرحمن (٢٦) و يُوصف الشيطان كعدوٍ للرحمن (٤٤) والأنبياء " إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا (٥٨) و ما إلى ذلك. و يُكرر إسم "الرحمن" أكثر من ١٦ مرة و هو أكثر من ذكره في أية سورة أخرى من القرآن الكريم. ولأن هذا الإسم قد ورد في سور القرآن ٥٧ مرة ما عدا وروده في البسملة في مفتتح كل سورة, يدل هذا على أن سورة مريم تشتمل على أكثر من ربع أمثلة ورود هذا الإسم في القرآن.[١٧٣]

تساعد هذه الملاحظات على البرهنة على ما قيل آنفاً: ليست الرحمة في رؤية كونية إسلامية مساوية لما يسمى ب mercy فحسب بل إنها المحبة اللانهائية والسعادة الفائضة للحقيقة النهائية التي تعد من بين مظاهرها ما يعرف ب mercy. و في ضوء هذا يمكن للمرء أن يجيد فهم منظور مثل التالي داخل بوذية جودو شِن:

---

[١٧٣] ورد إسم "الرحيم" ٩٥ مرة ما عدا وروده في البسملة. وردت مادة ر ح م و مشتقاتها ٣٧٥ مرة في القرآن و ذلك لا يتضمن ١١٧ من أمثلة لورودها في البسملة.

"الحقيقة الباطنية هي: "تظهر الأشياء كلها من المحبة اللانهائية."[١٧٤] وعبارات كهذه تلفظ بوضوح عن جانب من السببية التي تركتها المصاحف البوذية المبكرية تماماً خارج إطار المبحث التي كان التأكيد التام فيها على التخلّص من دورة المواليد والأموات. والنقطة المهمة الوحيدة عن مولد الموجودات كانت وجود "غير مولود" الذي يجب أن يفّر ويلجأ إليه المرء ليجد المأوى, فالعملية التي يولد الناس من خلالها كعملية استعباد محتومية المعاناة والموت. لكنه في البوذية المهايانا يستطيع المرء أن يجد التعبيرات عن المحبة والحنان ويسوى بينهما وبين قوة المطلق الخالقة. والفقرة التالية من كتاب Naturalness تدل على أن المطلق يُظهر "حياته الأزلية" من خلال جانب من "حنانه العظيم":

"إن أميدا هو الروح الأعظم الذي تنشأ عنه جميع المظاهر والذي تتعلق به جميع الشخصيات. فإن أميدا هو النور اللانهائي (أميتابها) والحياة الأزلية (أميتايوس) معاً . وهو الحكمة العظيمة (مها باراجنا: دائشي)- النور اللانهائي- والحنان العظيم(مها كارونا: دائهي)- الحياة الأزلية. فالحنان العظيم هو الخالق بينما تقوم الحكمة العظيمة بالتأمل."[١٧٥]

و نقرأ بعد بضع سطور عن قوة المؤَحِدة للمحبة و يمكن مقارنة ذلك بالود الحنون الذي هو المطلوب روحياً و متضمن منطقياً في ميتافزيقا التوحيد." ففي المحبة ... يزول الشعور بالمغايرة ويحقق القلب الإنساني هدفه الفطري في الكمال من خلال السمو فوق حدود نفسه و الوصول إلى عتبة باب العالم الروحي."[١٧٦]

يزول الشعور بالمغايرة في المحبة: وإنّ وحدة الوجود التي بالإمكان فهمها من خلال المعرفة تُحَقَّق روحياً من خلال المحبة التي تفيض إبداعيتها اللانهائية في قالب الحنان الذي يعد إظهار وحدته هذه من أرحم أفعاله. نعود إلى الإمام الغزالي ونقول: تخلق محبة الله الكاملة الأزلية الإنسان مع نزعة تتعطش دائما الإقتراب من الله وتزود الإنسان بوسيلة الوصول إلى طرق المؤدية إلى رفع حجبٍ تفصله عن الله حيث يتمكن من أن يعرف الله بالله, " فكل ذلك فعل الله تعالى ولطفه به فهو معنى حبه."[١٧٧] وهذا اللطف الإلهي المنوِّر بعباده هو الذي تتكون منه محبة الله لهم, محبة ليست في الحقيقة سوى محبته لنفسه. و بالتالي يمكن أن تفسر المحبة والرحمة الإنسانتين اللتين يزالى بهما الإحساس بالمغايرة بين النفس و الآخر كعكس موحّد هنا لوحدة محبة الله لذاته بذاته . فالحنان المطلق و الوحدة المتعالية بدلاً من كونهما متناقضتين تتحدان بتوافق في توحيد بتصلّب.

والحنان الذي كنا بصدد الفحص عنه عبارة بالوضوح عن فيض السعادة التي تحدد جانباً جوهرياً للحقيقة النهائية حيث تحيط وحدتها بكل شئ بفضل هذا الحنان. فالسعادة الداخلية التي تليق بالواحد والحنان الخارجي الذي يوَحّد الكثير لهي تعبير لطيف مهم عن السر التوحيد الروحي. ونلاحظ في تصديق التوحيد هذا مشابهة فكرية أخرى بين التقليدين, مشابهة تتجلى في الأبيات التالية لميلا ريبا.

"بدون تحقيق وحدة الكثير,
و إن كنت تتأمل في النور العظيم,
لست تمارس إلا فكرة الولوع
وبدون تحقيق وحدة السعادة والخواء,
وإن كنت تتأمل في الخواء,
لست تمارس إلا العدمية."[١٧٨]

يمكنن تفسيرصدق "وحدة الكثير" كتعبير روحي عن التوحيد وإنه يعكس تعبيرات كثيرة مماثلة في التصوف الإسلامي و"التوحيد" معناه الحرفي بالفعل ليس إلا التكامل الفعّال بدلا من الوحدة المثبَّتة. والكلمة مصدر فعل "وَحَّدَ" أي "جعله واحداً". وبالتالي يتوحد تكثر

---

[١٧٤] كينريو كانا ماتسو, Naturalness—A Classic of Shin Buddhism, المذكور سابقاً, ص ١١٣.

[١٧٥] المصدر السابق, ص ٦٣.

[١٧٦] المصدر السابق, ص ٦٤.

[١٧٧] الإمام الغزالي, إحياء علوم الدين, طبعة دار المعرفة, مدينة بيروت, دون تاريخ, ج ٤, ص ٣٢٨.

[١٧٨] The Hundred Thousand Songs of Milarepa, المذكور سابقاً, المجلد الثاني, ص ٥٢٦.

المظاهر بوحدة المبدأ عن طريق البصيرة الناتجة عن هذا التعبير للتوحيد. وفي تلك الفقرات يخبر ميلاريبا تلميذا من تلاميذه أنه مهما كثّر من التأمل في النور الأسمى لن يتمكن من تحقيق سريان ذلك النور في كل الموجودات أي السريان الذي يصبح الكثير بفضله واحداً وذلك بسبب كون وجه الحقيقة يُرى في كل موجود. وبدون هذه البصيرة لا يؤدى التأمل في النور إلا إلى التماسك أي الولوع بتمييز باطل بين الواحد والكثير وسوف يسجن ذلك التمييز المتأملَ داخل سجن الكثرة. لكن التشابه مع الفكرة الإسلامية عن رحمة الله المبهجة يتضح على نحو أخاذ عندما يعالج ميلا ريبا طبيعة الخواء في ذاته: "بدون تحقيق وحدة السعادة والخواء" لا يزيد أي تأمل في الخواء عن العدمية. فالخواء مبهج بذاته و إلا لا يكون خواءاً. و لاحظنا سابقاً أن النيروانا عين الخواء (الشونيا) جوهرياً لتأكيد مصطلح "نيروانا" على السعادة التي تصف بها حال يدرك المرء فيه المطلق سامياً فوق كل شئ مملوء, أي من الوجود الباطل. توضح أبيات ميلا ريبا هذه العينية للجوهر وتبرهن علاوة على ذلك على أنه يجب أن تكون تجربة الخواء مبهجة لأن الخواء يفيض سعادةً وبهجةً و أنه بعيد تماماً عن نفي الوجود والفكر العدمي. فلا بد إذن لمعرفة سعادة الخواء وتجربتها من أن يُنتج في الروح حالة وجودية تعكس تلك السعادة ورغبةً في مشاطرة تلك السعادة بالموجودات كلها وهذه هي الرغبة هي جوهر الحنان الذي ليس عبارة عن مقدرة الإحساس بمعاناة الآخرين فحسب كما يحس المرء بمعاناته الشخصية, و إن كان هذا تعبيراً عن مستوى للتوحيد الأخلاقي, بل إنه عبارة على مستوى التوحيد الأعلى عن مقدرة القضاء على تلك المعاناة بفتح باب الوصول إلى الرحمة و السعادة الفائضتين أزلاً عن الحقيقة المطلقة. هذه هي رسالة الأبيات التالية لميلاريبا يمكن فهما لأي مسلمٍ.

إذا كنت في التأمل تميل حتى الآن
إلى الإجتهاد لظهور الحنان فيك للكل
فعليك أن تتحد بالرحيم المطلق.[١٧٩]

ونلاحظ هنا أن الرحيم المطلق يسوَّى بينه و بين الحقيقة المطلقة التى ذكرت سابقاً باسم الخواء لكنه في المقام الحالي يُوصف الخواء بالرحمة اللامتناهية بوضوح. و يساوي ربط المرء نفسه بهذه الرحمة ربطه بالمطلق وإثارة الحنان العظيم للكل يعنى تخلق روح المرء بصفة يتجلى فيها حنان المطلق اللامتناهي. وإن المرء الذي يفيض منه الحنان تجاه الجميع هو الذي تحققت فيه "خواء الحنان الفائض" كما يسميه ميلا ريبا في بيت آخر: فهو يفيض بالتواصل من المطلق إلى النسبي. وبقدرجعل المرء نفسه خاويا له يصبح المرء وسيلة نفوذ حنان المطلق:

"ريتشونغ با! إصغ إليّ لحظة!
تتدفق من صميم قلبي
أشعة النور متألّقة.
...
و يدل ذلك على وحدة الرحمة و الخواء."[١٨٠]

* * * * * * *

نختم هذا الفصل ونقول أن المرء يمكنه الإعتراض بأنه " مهما كانت التشابهات بين الأفكار الإسلامية و جودو شِن عن الرحمة الموضحة خالقية المطلق, رائعةً, لا يمكن أن يعتبر جودو شِن ممثلا للتقليد البوذي الشامل بل إنه يعد من المتستثنيات التي تُثبت القاعدة." سنجيب على هذه المعارضة قائلين: " لا يدل تقديم "جودو شِن" لهذه الفكرة المهمة –أي فكرة الإله الخالق بالرحمة– على أن ديانتي الإسلامية والبوذية يمكن التسوية بينهما ببساطة فيما يتعلق بهذه الفكرة, بل إنه يشرح فقط أنه ليس من الضروري اعتبار الفروق بين الفكرة

[١٧٩] المصدر السابق, المجلد الثاني, ص ٥٦١.

[١٨٠] المصدر السابق, المجلد الثاني, ص ٤٤٥.

الإسلامية عن الإله الخالق رحمةً وبين السكوت البوذي في قضية خالق كهذا أساساً لرفضهما بعضاً لبعض. بل إن الحقيقة بأنه تثبت إحدى المذاهب البوذية على الأقل فكرة الخالق الحنون تدل على أنه ليس هناك تعارض مطلق بين التقليدين فيما يتعلق بهذا المبدأ. و لاحاجة إلى الإدعاء بأن المبدأ يلعب بدور مماثل في الديانتين. بدلاً من ذلك بينما هو محدد في الإسلام بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه وفي البوذية يمكن تصوره وفي البوذية لا يستحيل رفضه مطلقاً على الأقل.

خاتمة الكتاب:
أرض الولاية المشتركة

إن الفقرة التالية من نص مهم لتقليد مهايانا "باراجنوباياوينيسكاياسيدي" تمثل مجموعة باهرة للحكمة والحنان, المعرفة بالواحد والحنان للموجودات كلها وهذه المجموعة هي التي تتكون منها جوهر الولاية:

تسمى " لاجوهرية الأشياء المتحققة بالتأمل وبالفرق بين عملية المعرفة وموضوعها ب"جوهر الحكمة". و لأن المرء يكون مخلصا بتحمس لكل الموجودات التي لم تستطع التخلص من طوفان المعاناة, يُعرف هذا الإخلاص المتحمّس الناتج عن معاناتهم ب"الحنان". و بجمعه بين الإجراءات المناسبة يقود المرء فيه بشخصٍ بحنان إلى الغاية المقصودة وهذا أيضاً يسمى بالوسيلة (أوبايا) ويسمى مزج كليهما (أي الحكمة و الحنان) بـ "الحكمة والوسيلة" في وحدة خالية عن الثنائية. و إنه جوهر الدارما الذي لا يمكن إضافة شئ إليه ولا نقصه منه. و هو خالٍ عن فكرتي الذات (المدركة) و الموضوع (للإدراك) و عن الوجود والعدم , عن الوصف والأوصاف. وهو خالص نقي في ذاته. لا تنطبق عليه الثنائية ولا عدم الثنائية, ولاالسكون ولاالهدوء, يحتوي على الأشياء كلها, ساكن وغير مهتاج: هكذا أمر"الحكمة الوسيلة" المدرَكة بالحدس. و هذا هو الذي يسمى بالدار الأسمى الرائع لجميع البوذوات", وب"فلك الدارما" و"علة إلهية لكمال السعادة". وهو النيروانا الغامض... و هو منصة تكريس النفس (ساوادهي ثانا) السعيدة و ابتهاج كمال الحكمة. أما أجسام البوذا الثلاثة أوالعربات البوذية الثلاثة ومئات الإبتهالات ... والوجود الظاهري وما وراءه, فكل ذلك ينشأ عن نفس المصدر... وهذا يسمى ب"السعادة العظمى"... وبالواحد الأسمى و الخير الكلي و خالق التنوير الكامل. لقد وضّح الحكماء الكبار هذه الحقيقة التي هي سعادة النفس والآخرين كاتحاد الحنان اللامحدود المصمّم فقط على القضاء على المعاناة في العالم والحكمة الكاملة الخالية عن الولوع كله وهي عبارة عن تراكم المعرفة الذي يمكن أن لا يُقَّدر من أجل تنوّعه العظيم." [١٨١]

[١٨١] باراجنوباياوينيسكاياسيدي, أبواب ٣-١, ضمن كتاب Buddhist Texts, المذكور سابقاً, ص ٢٤٢-٢٤١.

إن تعريف الولاية المذكور سابقاً نفسه يعبّر عن تحقيق الوحدة الكاملة مع ما يصاحبه من الحكمة والحنان:

مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا.

إن محبة الله عين رحمته التي كتبها على نفسه. وإذا كان الله يحب عبده إلى درجة أنه يسمع و يبصر و يعمل به فلا بد أن يكون جوهر كل ما يصدر عن مثل ذلك الموجود محبة إلهية إلى جانب المعرفة الكاملة. و مزج المعرفة و المحبة على أسمى المستويات و أعمقها هو الذي ينشأ عن تحقيق التوحيد الذي ليس عبارة عن إثبات الواحد فحسب بل عن تحقيق الواحد أي "جعل الواحد المنزه و المشَبَّه معاً حقيقياً." نقل الحقيقة الإلهية عبر الولي المذكور هنا لايُساوي أي تفاهم المقلل من شأن مبدأ التنزيه الإلهي. بل يقدم الولي شهادة مفاجئة للغاية التي لاتقبل الجدل لتوحيد جذري للغاية: و لا يتمكن من هذا أحد إلا الولي لأنه قد فنى أمام الله و يتجلى وجه الله بواسطته:و مرآة قلب الولي النظيفة تعكس بوفاءٍ وجهَ الله الذي لا يقلل عكسه على الأرض من شأن ورائيته المتعالية. و عكس الوجه الإلهي الكامل هذا يمنح صفة جوهرية للحقيقة الإلهية و ليس مقتصراً على منح المحبة التي بفضلها يسمع العبد و يرى و يعمل بالله بل يهب الرحمة التي كتبها الله على نفسه. فكذلك يشترك الولي في العملية التي تحيط بها الرحمة والعلم الإلهيين بكل شئ: "وسعت كل شئ رحمة وعلماً" (غافر, ٤٠: ٧). وبالتالي يستحيل فصل العلم الإلهي أو الحكمة عن الرحمة الإلهية و محاولة قياس عمق أحدهما تساوي النفوذ إلى حقيقة الآخر. وعندما وصِف النبي صلى الله عليه وسلم ب "رحمة للعالمين" (أنظر: الأنبياء, ٢١: ١٠٧) دلّ ذلك على أنه مصدر الحكمة أيضاً للعالمين. ويتمكن الولي بقدر فناءه أمام وجه الله من المشاركة في هذه الإحاطة المقدسة بالخلق كله بصفتي الحكمة والرحمة اللتين هما صفتان نبويتان وإلهيتان في الوقت نفسه.

* * *

فالأرض المشتركة التي تقوم عليها التقاليد الروحية للإسلام والبوذية معاً عبارة عن مبدأ التوحيد المطلق الذي تشهد له الكتب المنّزلة لكلتي الديانتين و يكوّن موضوعُ تحقيق الروح الفردي في الحال هنا غايةً قصوى لكلتي الديانتين. وتُعَرِّف الولاية بالإشارة إلى لوازم الوحدة في كلتي الديانتين. والوحدة تقتضي المعرفة الكاملة التي تتطلب بدورها فناء المرء نفسه فناءاً كاملاً بتلك المعرفة. فيمثل الولي في الإسلام وآراهات بوذيستوا في البوذية ذروة سنام الكمال الإنساني والولي هو الذي يكتمل فيه غايات الدين النهائية في هذه الدنيا والولي هو الذي يتحقق به الدين بتمامه وبه تكتشف قداسة الدين اكتشافا ملموساً للغاية. ف تتحد كلّ من النظرية والممارسة, والفكرة والتحقيق, والمثل الروحية والحقائق الإنسانية في شخص الولي. و من الممكن اعتبار جانبي القداسة كتعريف الأرض المشتركة الجامعة بين الإسلام و البوذية في مطمح مشترك للواحد.

رضا شاه كاظمي

مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي

نبذة عن سيرة المشاركين

الدكتور رضا شاه كاظمي مؤلف عديد من الكتب و عشرات المقالات العلمية

- My Mercy Encompasses All-The Koran's Teachings on Compassion, Peace and Love, طبعة Shoemaker and Hoard, مدينة Emeryville, CA, سنة ٢٠٠٧.
- Paths to Transcendence—According to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart, طبعة World Wisdom Books, مدينة Bloomington, سنة ٢٠٠٦.
- Justice and Remembrance: An Introduction to the Spirituality of Imam Ali, طبعة IB Tauris, مدينة London, سنة ٢٠٠٦.
- The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue, طبعة Islamic Texts Society, مدينة Cambridge, سنة ٢٠٠٦.

و يعمل الدكتور كاظمي حاليا كمدير التحرير لموسوعة Encyclopaedia Islamica بمعهد الدراسات الإسماعيلية في لندن و عضو لمؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي بعمان و هو عضو لهيئآت استشارية لعدة مجلات علمية في مجال مقارنة الأديان.

صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد بن طلال (من مواليد سنة ١٩٦٦ ابن عم جلالة الملك عبدالله الثان ملك المملكة الأردنية الهاشمية و ابن أخ لجلالة الملك الحسين بن طلال طيب الله ثراه. حضر الأمير مدرسة Harrow ببريطانيا, حصل على البكالوريوس بأعلى الشرف (magna cum laude) من جامعة برينستون, حصل على شهادة الدكتوراة الأولى من جامعة كامبردج

ببريطانيا سنة ١٩٩٣ و الثانية من جامعة الأزهر بالقاهرة سنة٢٠١٠. و لقد تولّ صاحب السمو عدة مناصب عالية و إنه حاليا مبعوث شخصي و مستشار خاص لجلالة الملك عبدالله. و لقد أنشا الأمير National Park for the Site of the Baptism of Jesus Christ سنة ١٩٩٦وقد أسس الأمير غازي جامعة البلقاء التطبيقية سنة ١٩٩٦ ؛و موقع التفسير دات كوم وهو أكبر مشروع لتفسير القرآن الكريم على الإنترنت،(سنة٢٠٠١) وكذلك أسس جامعة العلوم الإسلامية العالمية سنة ٢٠٠٧ وهو يعمل كأستاذ الفلسفة بدوام جزئي بالجامعة الأردنية وقد تقلّد عدة جوائز وأوسمة من الأردن ومن دول أخرى. وله عدة مؤلفات قيّمة. كان الأمير مؤلف وهو صاحب الرسالة التاريخية "كلمة سواء بيننا وبينكم" في عام ٢٠٠٧.

البروفيسور محمد هاشم كمالي الرئيس المؤسس و المدير التنفيذي لمعهد الدراسات الإسلامية المتقدمة بماليزيا (منذ ٢٠٠٧) و عالم ذو شهرة عالمية في مجال الفقه و أصوله. لقد عمل كأستاذ الشريعة الإسلامية و أصول الفقه في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (من ١٩٨٥ إلى ٢٠٠٤) و كان عميداً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية (٢٠٠٤-٢٠٠٦) و هو الآن عضو كبير في معهد الدراسات الإستراتيجية والدولية بماليزيا عضو كبير لأكاديمية العلوم بأفغانستان و للأكاديمية الملكية بالأردن. و يشارك الأستاذ في هيئآت استشارية دولية لثلاث عشرة مجلة علمية تنشر من ماليزيا و الولايات المتحدة الأمريكية وكندا والكويت والهند وأوستراليا وباكستان. كما عمل الأستاذ كمالي كعضو و لبعض الوقت, كرئيس لجنة مراجعة الدستور الأفغاني و كمستشار الأمم المتحدة في الأمور المتعلقة بالإصلاحات الدستورية في أفغانستان و المالديف والعراق و حالياً يعمل كمستشار للأمم المتحدة عن دستور جديد للصومال. و مؤلفاته Principles of Islamic Jurisprudence و Freedom of Expression in Islam و A Textbook of Hadith Studies و Shari'ah Law: An Introduction تعتبر من المقررات الدراسية في الجامعات الناطقة بالإنجليزية على امتداد العالم