

١٠

سلسلة دراسات الفكر المعاصر

القدسي والديلمي
الوحي النبوي والأساطير الوثنية
نقد رؤيته (فراس السواح)

■ قاسم شعيب

مركز باراتا للدراسات والبحوث

Baratha Center for Studies and Research



■ القُدْسِيُّ وَالدُّنْيَوِيُّ: الْوَحْيُ النَّبَوِيُّ وَالْأَسَاطِيرُ الْوَثْنِيَّةُ

نَقْدُ رُؤْيَا (فِرَاسِ السَّوَّاحِ)

- قَاسِمُ شَعِيبِ -

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: ٢٠٢٦ م - ١٤٤٧ هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

■ الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة ■

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

القدسي والذنبوي
الوحي النبوي والأساطير الوثنية
نقد روية (فراس السواح)

• قاسم شعيب



مركز أبحاث للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

سلسلة دراسات الفكر المعاصر

التعرّف على الأفكار المعاصرة من أوجب واجبات عصر السماوات المفتوحة وطفرة تقنية المعلومات؛ فكما ورد عن الصادق عليه السلام: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللّوأس». وعن علي عليه السلام: «حسب المرء ... من عرفانه، علمه بزمانه». فكم من شبهات قديمة وخذع بالية تحاول تجديد نفسها في كل عصر بثوب جديد ومصطلحات ومقاربات حديثة، لكنّ العالم المدقق يستطيع أن يميّز بينها وبين الإبداع الفكري الذي ينطلق من ثوابت الدين وأصوله، ويدع في التطبيقات والتفريعات.

في عصرٍ جاوزت فيها أعداد الجامعات والمؤسسات البحثية عدة آلاف وتعمل كماكينات لا تتوقف لتوليد الأفكار، قررنا في «مركز برائنا للدراسات والبحوث» ومن خلال (سلسلة دراسات الفكر المعاصر) أن نقدم للقارئ قراءة نقدية واعية للنظريات والأفكار المعاصرة، وفق موازين معرفية إسلامية أصيلة؛ من أجل إطفاء بريق كل ما هو جديد، وإزالة الرهبة التي تصنعها أدوات التبجيل والتفخيم، لنحاكم الفكرة المجردة على أرضية موضوعية.

بعد طفرة تقنيات الاتصال والمعلومات وانتشار شبكات التواصل الاجتماعي، نشأت هموم وأسئلة ودوافع وأنماط تفكير جديدة أعادت هندسة المفاهيم التي كانت معتادة، وأمام موجات الإحيائية والحداثوية والإنسانية و...، كان لا بدّ من الاستجابة لهذه التحديات باستحداث مشروع فكري إسلامي فاعل، يفرز بين الجديد والمستعاد، ثم يفكك الأفكار وينسبها إلى أصولها وأولياتها، ويكشف الغموض عن الأفكار الملتبسة والمتلبّسة، أو تقديم قراءة جديدة للمفاهيم الأصيلة تجيب عن أسئلة الحاضر، من خلال مقاربات تأسيسية تحافظ على الهوية الإسلامية.

مقدّمة

يمكن أن تختصر الخلفية الأيديولوجية لأي باحث اتجّاهه الفكري وغاياته الممكنة في اهتمامه بمسائل الدين عامة، والإسلام خاصة. فلا شيء في عالم الفكر يسير بشكل اعتباطي ودون أهداف مسبقة سواء كانت معلنة أو مضمرة. وهذا الأمر ينسحب على الحدائين الذين جعلوا من فكر الحدّاة وفلسفتها البوصلة التي توجه أعمالهم. و(فراس السواح) هو أحد هؤلاء الذين أبدوا اهتمامًا نادرًا بالميثولوجيا، وتاريخ الأديان، وموقع الإسلام ضمن هذا التأطير، انطلاقًا من الرؤية الحدّائية بكل حمولتها الفلسفية والأيديولوجية.

قدّم (السواح) رؤية تنطلق على أساس الميثولوجيا وتاريخ الأديان في المجال العربي، لتربط بين الأسطورة والدين، باعتبارهما مظهرين أساسيين لفهم البعد الروحي للإنسان، ولم يميّز في الأديان بين ما هو

إلهي وما هو وضعي، واعتبرها -جميعها- أدياناً وضعها البشر. وهو بذلك

لم يأخذ في الاعتبار الاختلافات الجذرية بين هذين النوعين من الأديان،

ووضعها جميعها في سياق وضعي واحد.

وفي رؤيته للعلاقة بين الأسطورة والدين، يركِّز (السواح) على مكانة

الإسلام بما هو رسالة خاتمة ضمن إطار دراساته المقارنة. ومن المهمّ

تحليل الطريقة التي ينظر بها إلى الأسطورة التي يستخدمها أداة لفهم

الدين، وكيف يضع الإسلام في سياق هذا التفاعل.

تكمن أهمية دراسة الأسطورة والدين في منهج (السواح) في قدرته

على تتبّع المعتقدات الدينية المتنوّعة ضمن مناهج تجمع بين الاستقراء

والمقارنة بين الأديان والفينومينولوجيا، والتتّاج التي وصل إليها في

نفي البُعد الإلهي لجميع الأديان، دون أن يستثني من ذلك الدين النبوي

الممتدّ منذ آدم (عليه السلام) وحتى النبي محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم. وهذا يؤكّد أنّ مُسبقاته

الفكرية هي التي تقوده.

لا يرى (السواح) في الأسطورة مجرد حكايات خيالية بل هي، في

نظره، تعبير رمزي عن التجربة الإنسانية، تحمل في طيّاتها دلالات

نفسية واجتماعية وروحية. أما الدين، فهو امتداد طبيعي لهذه الأسطورة،

ينظّم العلاقة بين الإنسان والمقدّس. فهو عنده مركبّ من المعتقدات

والطقوس والأساطير.

يقدم (السواح) الإسلام دينًا يجمع بين البعد الأسطوري والبعد الروحي، وهو لا يتردد في اتهامه بتكرار الأساطير القديمة، رغم أنه حاول التخفيف من ذلك عبر تقديم تعريف خاص به للأسطورة، كما يتّضح في بعض كتاباته.

من أبرز التحديات التي يواجهها البحث هي تقويم مدى موضوعية (السواح) في تناوله للإسلام مقارنة بالأديان الأخرى. فبينما يُظهر تبنّيه لأفكار أنثروبولوجيين غربيين في تحليل الأديان القديمة، مثل الميثولوجيا الميزوبوتامية (Mesopotamia) العراقية القديمة والمصرية، لا يخفي تأثره العميق بالسياق الاستشراقي الغربي عند تناوله للإسلام.

قال (السواح) إنّه اعتمد على النصوص القديمة والشواهد الأثرية لفهم الظواهر الدينية والأسطورية، كما اعتمد الدراسة المقارنة بين الأديان. لكنّ كثيرًا من أفكاره هي تكرار لأفكار باحثين آخرين بل ربما كانت معظم تلك الأفكار لا تخرج عن الإطار النظري العام في الفلسفة والانثروبولوجيا وتاريخ الأديان لدى الغربيين.

كتب (السواح) كثيرًا في دراسات الميثولوجيا وتاريخ الأديان في العالم العربي، وهو ما يكاد ينفرد به بين الحداثيين، وكان تأثير الرؤى الغربية كبيرًا في توجّهاته، فكانت مواقفه خارج النسق الإسلامي في مجملها. يقدم (السواح) نفسه في بعض أعماله باعتباره "شارحًا" للرموز

والدلالات الأسطورية، لا مجرد مؤرِّخ أو باحث، وقال إنَّه يريد التركيز على استكشاف المعاني الكامنة وراء الأساطير. وهو يقدم أحياناً تحليلات فلسفية تقتفي أثر الغربيين في رؤيتهم للظاهرة الدينية، متبّعاً تطوُّرها من العصور الحجرية إلى العصر الحديث، دون إهمال الدخول في جدل مع النظريَّات المختلفة عن الدين.

وينسب (السواح) للإسلام بما هو رسالة خاتمة الجمع بين الأبعاد الأسطورية والروحية، ويعيد، في بعض أعماله، تفسير الروايات الإنجيلية من منظار قرآني. وهذا العمل يعكس اندفاعه نحو فصل الإسلام عن مصدره الإلهي، والزجَّ به في دائرة الأديان الوضعية رغم محاولاته التخفيف من ذلك عبر ادِّعاء الحياد.

ينظر (السواح) للإسلام، لا بما هو رسالة إلهية خاتمة للرسالات النبوية السابقة بل باعتباره ديناً يجمع بين الجوانب الأسطورية والروحية للأديان السابقة دون تمييز، مدَّعيًا تقديم رؤية جديدة للعلاقة بين الإنسان والإله، هي في الحقيقة رؤية وثنية عُنُوصِيَّة في عمقها.

ناقش الباحث السوري كيف أنَّ الإسلام، بما هو دين جمعي، يعكس تطوُّر الوعي الديني البشري، متجاوزاً الأساطير البدائية نحو نظام عقدي متكامل. وهذا يعني أنَّ (السواح) لم يستطع إنكار الطابع التوحيدي للإسلام والنظام الشامل الذي قدّمه في رؤية الوجود ونظام الحياة. لكنّه،

مع ذلك، لن يجعله مختلفًا عن الأديان الوضعية بعد وضع الأديان كلّها في سلّة واحدة.

سيسلك البحث أربعة مسارات رئيسة: الأوّل، يستكشف المسار البحثي لدى (فراس السواح) والخلفية الفكرية والإيديولوجية التي تحرك أفكاره، والثاني يتناول تحليل مفهوم الأسطورة لدى السواح ودورها في تشكيل الوعي الديني. والثالث، دراسة تصوّره للدين ضمن إطار مقارن للأديان. والرابع، تحليل فهمه للإسلام وتقويم منهجيّته ومدى موضوعيّتها في تناول الرسالة الخاتمة.

الفصل الأول

السياق الفكري العام لأعمال (فراس السواح)

تبقى العلاقة بين الدين والأسطورة من المسائل المعقّدة التي شغلت الحدّاثيين العرب خلال العقود الأخيرة. فقد حاولوا تفكيك هذه العلاقة بين هذه المفاهيم في سياق اهتماماتهم المفاجئة بالنصوص الإسلامية عامّة والقرآنية خاصّة، ومحاولتهم إخضاعها للنسق الفكري الحدّاثي الغربي.

والحدّاثيون العرب هم مجموعة واسعة من الباحثين والكتّاب والمفكّرين الذين يتبنّون مفاهيم الحدّاثية الغربية، ويعملون على تنزيلها على الواقع الفكري والثقافي العربي والمسلم، من خلال مداخل متعدّدة: فلسفية، وحضارية، وإيديولوجية، وإنترولوجية، وميثولوجية وتاريخية. و(فراس السواح) هو أحد هؤلاء الحدّاثيين، لكنّه تميّز عنهم بالبحث في الأديان القديمة ومحاولة المساواة بينها وبين الإسلام، زاعماً أنّ جوهر الأديان كلّها واحد.

■ المبحث الأول: الدين والأسطورة من زاوية حديثة

اعتبر الحداثيون العرب الدين والأسطورة جزأين من نسيج ثقافي وتاريخي يتطلَّب إعادة قراءة نقدية. وبعضهم يرى أنَّ النصَّ الديني، بما في ذلك القرآن الكريم، يحمل طابعاً أسطورياً لا يتعارض مع قدسيته بل يعكس طريقة التواصل مع الجمهور في سياقاته التاريخية^(١). فالدين والأسطورة وسيلتين للتعبير عن المقدَّس، لكنَّ منطِق الأسطورة يختلف عن المنطق الحديث، ما يتطلَّب قراءة نقدية لفهم النصوص الدينية في سياقاتها.

رأى (فراس السواح) في الأديان وحدة نوعية، واعتبر الأسطورة قصصاً رمزية هدفها الوعظ. وهذا ما يتَّفِق مع مقولات الحداثة التي وضعت الأديان في سلَّة واحدة، رغم أنَّ هناك من استثنى المسيحية بسبب انتمائهم إليها، كما فعل (هيجل - Georg Hegel) مثلاً الذي اعتبرها-أي المسيحية- "الدين الكامل"!

واجه الحداثيون تحدياً في التوفيق بين قيم الحداثة والتراث الديني، بعد أن تحوَّلت الحداثة العربية من فكرة نظرية إلى أيديولوجيا دفاعية، لا تختلف عن الدين التقليدي من حيث الإيمان بها والاعتقاد بصوابها

١ - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ١١٧.

وقدسيتها. ومن الطبيعي أن تأتي محاولات التوفيق تجاه تأويل الدين في معتقداته وتعاليمه ورموزه على أساس أفكار الحداثة. وهذا ما أفرغ الحداثة من محتواها المعرفي والعقلاني المزعوم، وحوّلها إلى كيان جامد يشبه الصنم الذي ينبغي أن يقَدَّس ولا يجوز المساس به.

تبنّى الحداثي العربي أفكار الحداثة الفقيرة قيمياً، والمادية وجودياً، والبراغماتية خُلُقياً. وتصور أنّ الإسلام يشبه المسيحية التي جرى إبعادها من الحياة العامّة بعد قرون من حكم البابوات. ولم يدرك الفروق الجوهرية بين الديانتين. ولم ينتبه إلى صعوبة تطبيق الحداثة في سياق ثقافي يهيمن عليه الدين بما هو مرجعية أساس.

ورغم أنّ الذين حكموا في العالم العربي، طوال أكثر من قرن من الزمان، علّمانيون في الغالب، يتبنّون مقولات الحداثة، وبعضهم حاول فرضها على شعوبهم، لكنّهم لم يحققوا شيئاً من التقدّم الذي يتحدّثون عنه كثيراً في أي من المجالات الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، بل إنّ الأوضاع ازدادت سوءاً عما كانت عليها في كثير من تلك البلاد. لم تعن العُلمانية شيئاً إلا التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية للغرب، وكل ما يعنيه ذلك من تأييد للتخلف. فهذه العُلمانية باتت الدين الجديد الذي يقَدِّسه العلمانيون بكل حمولاتها الفلسفية والفكرية.

لا شك أنّ الوعي الديني يحتاج لعمليات تحرير مما جرى إلصاقه

بالدين عبر تاريخه الطويل، من خلال المذاهب والفرق التي انتحلت اسمه تحت رعاية السلطان. لكن ذلك لا يمكن للحدائين القيام به، بسبب مسبقاتهم الإيديولوجية في تحديد مواقفهم ومواقفهم، وبسبب بدائلهم المستوردة من فضاءات أخرى مختلفة جذرياً عن الثقافة الإسلامية.

لا شك أن الحدائنة تتضمن عناصر إيجابية، خاصة تلك التي تتعلق بالتنظيم الإداري والتقدم التكنولوجي، لكنّها في المقابل لا يمكنها أن تقدّم شيئاً في رؤيتها الوجودية وفي أنظمتها الاجتماعية والاقتصادية، بعد أن برهنت على فشلها في موطنها الأصلي. فهي تنطلق على أساس رؤية مادية لا تعترف بالغيب والماوراء، ولا تقبل بمسؤولية الإنسان في عالم آخر، وتفتح الطريق أمام الإنسان للسقوط الحرّ أمام غرائزه، وهو ما يفسد القيم الحقوقية والحلّفية، ويسحبها من التداول السياسي والاجتماعي، لينتهي أمر المجموعة التي تتبنّى تلك الرؤية إلى الفشل.

يُجهد الحدائون أنفسهم في تحريف معاني القرآن من خلال لعبة الإسقاط، ليصبح القرآن تابعاً لأرائهم التي نقلوها عن الغربيين، فبات عندهم كل شيء مباحاً تقريباً، ولم تعد هناك فروض وواجبات إلزامية في ذمّة المكلفين. وهذا هو جوهر الوثنية في الحقيقة، فهي تكاد تكون خالية من مفاهيم الواجب والحرام.

حاول الحداثيون، من خلال مداخل منهجية متعدّدة، تجميد نصوص الدين ومساواته بالمعتقدات الوثنية واتهامه بشكل مباشر بأنه اقتبس تعاليمه من المجوسية واليهودية وديانات أخرى. وحتى قصص القرآن باتت أساطير، تمامًا كما قال عنها وثنيو الزمن الأول.

أولاً: وحدة التجربة الروحية

يجعل (السواح) الدين والأسطورة مشتركين في كونهما تعبيرات عن التجربة الروحية الإنسانية. فهما يعكسان محاولة الإنسان لفهم الوجود والتواصل مع المقدّس. والدين عنده هو «التعبير الجمعي عن الخبرة الدينية الفردية، التي جرى ترشيدها من خلال قوالب فكرية وطقسية وأدبية ثابتة، تتمتع بطاقة إيمائية عالية بالنسبة للجماعة»^(١). ويحدّد (السواح) المكوّنات الأساس للدين في ثلاثة عناصر: المعتقد، والطقس، والأسطورة، و«ما يميّز الدين هو احتواؤه على بنية فوقية تتكوّن من الأساطير والعقائد والطقوس والمؤسسات»^(٢). أما «الهمّ الأساس للدين فهو السبل المثلى لتحقيق حياة في العالم الآخر»^(٣).

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٣٦.

٢ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ٢٤.

٣ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ٢٤.

ومن الواضح أنَّ كلام (السواح) هنا لا ينطبق على الأديان التي لا تعتقد بوجود عالم آخر وتؤمن بالتناسخ أو الفناء. كما أنَّ الإسلام، الذي يؤمن بالعالم الآخر، يريد خلق توازن في حياة الإنسان بين الدنيا والآخرة، ليكون الانضباط في الحياة الدنيوية مدخلاً للحياة الطيبة في عالم آخر. أما الأخلاق والشرائع فهي مكوّنات ثانوية، أي أنَّها فروع للدين في مقابل أصوله الاعتقادية.

يجعل هذا التصرُّو لدى (السواح) الأسطورة جزءاً لا يتجزأ من البنية الدينية، لتعمل باعتبارها آلية لتجسيد المعتقدات في صور رمزية تحمل دلالات روحية واجتماعية. ليست الأسطورة عند (السواح) مجرد قصص خيالية، بل هي «نهج انفعالي غير عقلائي، ينتج صورة ذهنية مباشرة تعكس العقلانية والكلية بين الوعي والعالم والمادة»^(١). وهو يؤكِّد أنَّ الأسطورة ليست انفعالاً محضاً، بل إنَّها توظَّف الأفكار للتعبير عن ذاتها، ما يجعلها أداة لفهم العلاقة بين الفرد والجماعة والمقدَّس. ولذلك، يناقش (السواح)، مثلاً، الأناشيد التُمُوزية بما هي مثال على الطقس الأسطوري الذي يمثِّل أحد مكوّنات الدين؛ حيث تعكس هذه الأناشيد دورة الحياة والموت في الميثولوجيا المشرقية^(٢).

١ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص ١٩.

٢ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص ١٢٧-١٣٠.

ويرى الباحث السوري في «الإلهة» (عشتار) رمزاً للألوهة المؤنثة، ويربطها بالأساطير التي يقول إنها تعكس وحدة التجربة الروحية عبر الزمان والمكان. ويقول: «لعلّ أهم ما علّمني إيّاه العمل في هذا المؤلف، هو وحدة التجربة الروحية للإنسان عبر الزمان»^(١). فهو يربط بين الأسطورة والدين، ويقدم (عشتار) نموذجاً لتحليل الأساطير السورية والبابلية في تأثيرها على الثقافات المجاورة، كما هي الثقافة اليهودية.

ثانياً: التأثير الحدائي الغربي

لا يتناول (السواح) فكر الحدائنة بشكل مباشر، لكن منهجه الاستقرائي والمقارن يعكس روح الحدائنة في التعامل مع النصوص الدينية والأساطير. وهو يقول إنه يرفض إطلاق أحكامه بخصوص المعتقدات الدينية أو القصص الأسطورية، ويقول إنه ليس مهتماً إن كانت حقاً أو باطلاً بل يريد استكشاف المعاني الكامنة وراءها. فهو يرى أنّ هدفه ليس تقويم الدين أو الأسطورة، بل «توضيح وتفسير معنى الأسطورة ودلالة الأديان»^(٢). وهذا هو المنهج الظاهراتي الذي يروم (السواح) الأخذ به، ويتمشى من زوايا معيّنة مع قيم الحدائنة التي تعتمد على

١ - فراس السواح: لغز عشتار، ص ٧.

٢ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص ٢٣.

التفكيك والتحليل بدلاً من القبول الآلي للنصوص. لكن (السواح) لن ينجح كثيراً في الكف عن إطلاق أحكام قيمة تجاه الدين، خاصة عندما يتعلّق الأمر بالإسلام.

يعتبر (السواح) «الدين ليس مرحلة منقضية من تاريخ الفكر الإنساني، بل هو سمة متأصلة في هذا الفكر»^(١). وهذا التصوّر قد يعكس محاولة للتوفيق بين الدين والحداثة؛ حيث يُعامل الدين بوصفه ظاهرة ثقافية واجتماعية تخضع للدراسة العلمية.

لا يرى الباحث في الأسطورة عائناً أمام الحداثة بل جسراً يربط بينها وبين الدين. وهو يعتقد أنّ الأساطير السورية والبابلية شكّلت أساساً للثقافات الدينية اللاحقة، بما في ذلك اليهودية والمسيحية، ما يعكس استمرارية التجربة الروحية^(٢). وبهذا المعنى تصبح الأسطورة أداة لفهم الدين في سياقاته التاريخية، ما يتماشى مع التوجّهات الحداثيّة في دراسة التراث.

لا شكّ بأنّ (السواح)، الذي لا يؤمن بالدين، ليس محايداً في بحوثه، رغم ادّعائه لذلك. وهذا ما يجعل محاولاته مريبة تجاه البحث عن تفكيك الدين، لا سيّما الإسلام الذي يعتبر قصصه خيالية هدفها الوعظ

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ١٧.

٢ - فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، ص ٤٥-٤٧.

الفصل الأول - المبحث الأول ٢١

ولا علاقة لها بالواقع التاريخي، بعكس تأكيدات القرآن نفسه. يوجّه (السواح) ردوداً على منتقديه الذين يرون في محاولاته بحثاً عن تفكيك قداصة النصوص القرآنية، خاصة من خلال الادّعاء بأنّ ما مقدّمه مكرّر ومنسوخ من الديانات القديمة. وهي تهمة تتكرّر كثيراً على ألسنة الحدائين. فـ (السواح) يساوي بين الأديان جميعها ولا يستثني الإسلام، وهي عنده جميعها تلبّي حاجة إنسانية، ما يثير جدلاً عن موقفه من وجود الله الذي يدّعي أنّه موجود وغير موجود في آن واحد، دون الدخول في جدل فلسفي، ويركّز فقط على البعد الحضاري^(١).

ثالثاً: التحدّيات والفرادة

يقول (السواح) إنّه يريد الجمع بين التحليل العلمي والحساسية الثقافية، من خلال شرح الرموز والدلالات دون المسارعة إلى الحكم على الأديان أو الأساطير^(٢). وهو يعتبر أنّ ذلك هو ما يميّزه عن باحثين آخرين، مثل (محمد عابد الجابري) الذي يراه محصوراً في «دائرة ثقافية مغلقة»، أو (أدونيس) الذي يراه «متخذاً في مذهبيّته الضيقة»^(٣).

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٣٦.

٢ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص ٢٣.

٣ - فراس السواح: موقع المعرفة الإلكتروني.

ويستثني (السواح) أعمال (جورج طرابيشي) التأويلية. ويبدو لنا أنَّ هذه الأحكام ناتجة عن مواقف (الجابري) و(أدونيس) السلبية من الفكر العُنْصوي الذي يميل إليه (السواح) الذي يريد أن يجعله سمة لكل الأديان تحت عنوان وحدة التجربة الروحية. ورغم انتقاده لتيار معين من الحداثيين، لكنَّ (السواح) لا يختلف عنهم في العمق، ولا توجد إلا اختلافات منهجية. فالجميع يريد استبعاد الإسلام من المشهد الفلسفي والثقافي والفكري والتشريعي والقيمي في حياة الناس، واستبدال الحدائثة الغربية به، رغم ما بات يبدو عليها، بشكل واضح، من ترهُّل، وفقر روحي وحُلُقي، وتآكل داخلي يجرّ الغرب اليوم إلى التحلُّل والعدائية.

وإذا كانت الحدائثة تفشل في بيئتها التي أنبتتها، فإنَّها لا تستطيع النجاح في بيئات غريبة عنها، والتي تملك عمقاً ثقافياً ودينيّاً مضاداً لها، ولا يمكنها مواجهته وإسقاطه وأخذ مكانه. فبعد قرْن من المحاولات التي مارسها الذين عرفوا بـ «رؤاد النهضة» والنخب الليبرالية، ثمَّ أخيراً الجماعات الحدائثة، فشلوا جميعاً في تحقيق شيء مهمّ. ولم تكرس أفكارهم وقوانينهم إلا مزيداً من التخلف والفساد.

ثالثاً: السياق الثقافي والسياسي

لم يكن (فراس السواح) رجلاً أكاديمياً كما هو الشائع لدى نظرائه

من الحداثيين العرب بل عمل بعد تخرُّجه في مجالات متنوِّعة أثَّرت على خبرته وفكره. بين عامي ١٩٦٩ و١٩٧٨، شغل منصبًا في مركز تطوير الإدارة بدمشق؛ حيث عمل على تطوير برامج تدريبية وإدارية. وقد سمحت له هذه التجربة، رغم طابعها الإداري، بتطوير مهارات البحث والتواصل، وهي مهارات انعكست لاحقًا في أسلوبه الأكاديمي الواضح والمنظَّم. في عام ١٩٧٩، انتقل إلى أبو ظبي للعمل في شركة نفط حتى عام ١٩٨٦، وهي فترة شهدت استقرارًا ماليًا عنده مكَّنه من تخصيص وقت أكبر للبحث والكتابة.

ولم يعرف العمل الأكاديمي إلا متأخرًا، ففي عام ٢٠١٢ بدأ مرحلة جديدة في حياته المهنية، فأصبح أستاذًا زائرًا في جامعة «بيجينغ» للدراسات الأجنبية في الصين؛ حيث ركَّز على تدريس الحضارة العربية وتاريخ الأديان. هذه التجربة لم تكن مجرد وظيفة أكاديمية بل فرصة لتقديم فكره إلى جمهور آخر، في سياق ثقافي مختلف مثل الصين. خلال هذه الفترة، ألَّف كُتُبًا، مثل «التاوتي تشينغ»: كتاب الطريق والفضيلة، وهو تعليق على النص الصيني الكلاسيكي، ما مكَّنه من الاقتراب من الثقافة الصينية وربط الفكر الشرقي بالغربي. وهذه التجربة الأكاديمية قدَّمت له منصَّة لنشر أفكاره خارج العالم العربي.

يحاول (السواح) من خلال بحوثه ودراساته، التي تجاوزت ٢٦ كتابًا،

إعادة قراءة الأساطير وتاريخ الأديان في سياق الفكر العربي المعاصر المتأثر بشكل كبير بالمنظومات الفكرية الغربية الحديثة.

وُلد (فراس السواح) في محافظة حمص السورية عام ١٩٤١. وقال إِنَّهُ تَأَثَّرَ مِنْذُ شَبَابِهِ بِأَسْئَلَةِ الْوُجُودِ، وَانْكَبَّ عَلَى قِرَاءَةِ الْكُتُبِ الْفَلْسَافِيَّةِ، وَقَادَهُ ذَلِكَ إِلَى اسْتِكْشَافِ الْمِثُولُوجِيَا لِتَكُونَ مَدْخَلًا لِفَهْمِ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ^(١). وَأَهَمُّ أَعْمَالِهِ، مِثْلُ «مِغَامَرَةِ الْعَقْلِ الْأُولَى»، وَ«الْغَزَّ عَشْتَار»، وَ«مُوسُوعَةُ تَارِيخِ الْأَدْيَانِ»، لَمْ تَكُنْ مَجْرَدَ دَرَاثَاتٍ مَعْرِفِيَّةٍ بَلْ مَحَاوَلَاتٍ لِرَبْطِ التَّرَاثِ الْإِنْسَانِيِّ الْقَدِيمِ بِالرُّؤْيِ الْفِكْرِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ. اسْتَخْدَمَ السُّوَاخُ مِنْهَجَ مِقَارَنَةِ الْأَدْيَانِ الَّذِي يَرْبِطُ بَيْنَ أُسَاطِيرِ الشَّرْقِ الْأَدْنَى وَالسُّومَرِيَّةِ، وَالْبَابِلِيَّةِ، وَالْكَنْعَانِيَّةِ، فَيَضَعُهَا فِي سِيَاقٍ عَالَمِيٍّ، مُسْتَلْهِمًا مُفَكِّرِينَ مِثْلَ (مِرْسِيَا إِلِيَاد - Mircea Eliade) وَ(كَارْلُ يُونِغ - Carl Jung).

لَا يَنْفَصِلُ مَشْرُوعُ (السُّوَاخِ) فِي دَرَاثَةِ الْأَدْيَانِ عَنِ مَحَاوَلَاتِ الْحَدَاثِيِّينَ إِيجَادِ ثَغْرَاتِ تَجَمُّدِ الْإِسْلَامِ ضَمْنَ الْإِطَارِ التَّارِيخِيِّ الَّذِي ظَهَرَ فِيهِ، وَاعْتِبَارِهِ مَجْرَدَ امْتِدَادٍ لِلدِّيَانَاتِ الْقَدِيمَةِ، سِوَاءَ كَانَتْ وَثْنِيَّةً أَمْ مَنَحْرَفَةً عَنِ التَّوْحِيدِ. فَهُوَ يَقَدِّمُ قِرَاءَةَ ذَاتِ خَلْفِيَّةٍ مَادِيَّةٍ لَا تُؤْمِنُ بِالْغَيْبِ، وَتَنْكُرُ الْوَحْيَ، وَلَا تَصَدِّقُ بِالْحِسَابِ وَالْحَيَاةِ بَعْدَ الْمَوْتِ.

رأى الكاتب في الأسطورة والدين تعبيرات روحية تعكس التجربة الإنسانية في امتدادها التاريخي. وهي رؤية تنحاز للموقف الغنوصي الذي لا تخلو منه ديانة وثنية. لكن بحوثه من ناحية أخرى قد تكون مفيدة لفهم الاختلافات العميقة بين رسالات التوحيد النبوية والديانات الوثنية والغنوصية المختلفة، رغم أنَّ السواح يحاول جعل الفروق بينها كميّة وليست نوعية.

يربط (فراس السواح) بين الدين والأسطورة، ثمَّ يتفصّل من الدين كلّ من أجل التفاعل مع فكر الحداثة الغربية ذات المنحى الوضعي الذي يرفض ما وراء الحسّ والخبرة البشرية. ورغم أنّه يحاول الابتعاد عن إطلاق أحكام مباشرة على الأديان والأساطير لكنّ المنحى العام يؤكّد رفضه لها جميعها، واعتبراها جميعها شيئاً من الماضي.

تشكّل فكر الباحث في سياق ثقافي وسياسي معقّد في سوريا خلال منتصف القرن العشرين. في الأربعينيات والخمسينيات، كانت سوريا تشهد تحولات سياسية كبيرة، من الاستقلال عن الاستعمار الفرنسي عام ١٩٤٦ إلى فترة الوحدة مع مصر (١٩٥٨-١٩٦١). هذه الفترة شهدت صعود الحركات القومية والاشتراكية، إلى جانب نقاشات فكرية عن الهوية العربية والعلاقة بين الدين والدولة. في هذا السياق، تأثّر السواح بالأفكار الحداثية والماديّة، لكنّه لم ينخرط بشكل مباشر في الحركات السياسية.

ومع ذلك، لم يكن (السواح) بعيداً عن الاضطرابات السياسية. فخلال فترة الوحدة مع مصر، ولاحقاً في عام ١٩٧٨، سُجن ثلاث مرات بتهم سياسية غامضة، وهي تجربة أثرت على رؤيته للحرية الفكرية والعلاقة بين الفرد والسلطة. في إحدى مقابلاته، أشار إلى أنَّ السجن كان فترة تأمل؛ حيث قرأ أعمالاً فلسفية ودينية، ما عززَ اهتمامه بدراسة الأديان باعتبارها تعبيراً عن التجربة الإنسانية. هذه التجربة جعلته ينظر إلى الأساطير والأديان بوصفها أدوات لفهم الصراعات البشرية، سواء كانت وجودية أم سياسية.

على الصعيد الثقافي، كانت دمشق وحمص مركزين للنشاط الفكري في تلك الفترة؛ حيث ازدهرت الصحافة والمجالات الأدبية، وكان بعضها يأتي من بيروت. تأثر (السواح) بهذا المناخ، وبدأ في عام ١٩٦٠ بنشر مقالات في الآداب اللبنانية، تناول فيها قضايا فلسفية وثقافية. هذه المقالات كانت بمثابة البذرة الأولى لأعماله اللاحقة؛ حيث بدأ يطرح أفكاراً عن الأساطير باعتبارها تعبيراً عن العقل البشري، متأثراً بقراءاته لمفكرين غربيين.

تشكّل فكر (فراس السواح) نتيجة تفاعله مع تيارات فكرية متنوّعة، من الفلسفة إلى الأنثروبولوجيا والدراسات الدينية. في شبابه، قال إنّه قرأ أعمال فلاسفة مثل (نيتشه - Friedrich Nietzsche) و(كانط -

Immanuel Kant)، ما ساعده على صياغة أسئلة وجودية عن معنى الحياة والدين. لكن تأثره الأكبر جاء من الدراسات الأنثروبولوجية والميثولوجية الغربية، خاصّة أعمال (مرسيا إلياد) (١٩٠٧-١٩٨٦) الذي رأى في الأساطير تعبيراً عن المقدّس، و(كارل يونغ) (١٨٧٥-١٩٦١) الذي قدّم مفهوم اللا وعي الجمعي. هذه الأفكار شكّلت أساس منهجه المقارن الذي يربط بين الأساطير عبر الحضارات.

كما تأثر (السواح) بالأنثروبولوجيين، مثل (جيمس فريزر - James Frazer) (١٨٥٤-١٩٤١)، صاحب كتاب الغصن الذهبي، الذي درس الأساطير والطقوس باعتبارها جزءاً من التطور الثقافي للبشرية. هذه القراءات دفعته إلى دراسة أساطير الشرق الأدنى، مثل الأساطير السومرية والبابلية، التي وجدها غنية بالموضوعات الإنسانية المشتركة، مثل خلق الكون والطوفان. وفي الوقت نفسه، كان السواح مدرّكاً لأهمية السياق العربي، فحاول تقديم هذه الأفكار بلغة واضحة تناسب القارئ العربي بعيداً عن التعقيد الأكاديمي.

كانت بدايات كتاباته في مجلّة الآداب اللبنانية عام ١٩٦٠ خطوة حاسمة في تطوره الفكري. في هذه المقالات، بدأ يناقش الأساطير باعتبارها أدوات معرفية، وليس مجرد حكايات خرافية. وقد شهدت هذه الفترة، أيضاً، تعمّقه في دراسة النصوص الأثرية، مثل ألواح "أوغاريت"

ومكتبة "أشوربانيبال" التي أصبحت مصادر رئيسة لأعماله اللاحقة. وبحلول السبعينيات، كان (السواح) قد وضع أسس منهجه الذي يجمع بين التحليل النصي، والمقارنة الحضارية، والتفسير النفسي للأساطير. تجمع سيرة (السواح) بين التجارب الشخصية والسياقات الثقافية التي شكّلت رؤيته. وأصبح لا يرى في الأساطير جزءاً من التراث العربي فحسب بل أيضاً جزءاً من التراث الإنساني العالمي. وهو ما جعله يربط بين أساطير الشرق الأدنى والفلسفات الشرقية، كما في كتابه عن التاوية. كان (السواح) منتقداً للتفسيرات التقليدية للدين التي رآها جامدة ومقيّدة. وما يميّزه هو وقوفه في المنتصف رافضاً إنكار أصالة الدين بشكل جذري على طريقة الماديين، والإيمان به علناً كما يفعل المؤمنون. وقال إنّه يحاول فهمه بما هو تجربة إنسانية تعكس الرغبة في التواصل مع المقدّس. وهذا الموقف جعله باحثاً مثيراً للجدل؛ إذ أشاد به بعضٌ باعتباره حدثاً، بينما انتقده آخرون بسبب قراءته الوضعية للنصوص الدينية. وفي الحقيقة، لا يؤمن (السواح) بأي دين. وفي تقديرنا، فإنّ اشتغاله بالأديان كان من أجل تأكيد شيء واحد هو القول إنّ الأديان ذات جوهر واحد، وإنّ مضامينها أسطورية، وهذا ما طبّقه على الإسلام الذي أنكر بديهيّاته الموثوقة وجعل قصصه أساطير. وقد خصّص له آخر كتبه "الوحي والنص: قراءة في المشروع المحمدي".

يعتبر (السواح) من أكثر الكُتّاب غزارة في الإنتاج. وأهم تلك الأعمال «مغامرة العقل الأولى»، و«لغز عشتار»، و«دين الإنسان»، و«موسوعة تاريخ الأديان» و«الوحي والنص».. وهي ليست مجرد دراسات أكاديمية بل محاولات لفهم الإنسان وتجربته الروحية عبر العصور، كما يقول. إلى جانب هذه الأعمال، قدّم (السواح) قراءات لنصوص أسطورية ودينية، مثل ملحمة «جلجامش» والغُنوصية المسيحية، وامتدّت رؤيته إلى الفلسفات الشرقية عبر تعليقه على «التاوتي تشينغ».

■ المبحث الثاني: المنهج الفكري لـ (فراس السواح)

يقدم (فراس السواح) نفسه باحثاً في الأديان، اهتم بدراسة الأساطير وتاريخ الأديان، مستخدماً مناهج غربية متجاوزاً بذلك التفسيرات التقليدية. فمنهجه البحثي يجمع بين الدراسة المقارنة، والاستقراء العلمي، والتفسير النفسي، والتأمل الفلسفي، من أجل الحصول على رؤية شاملة للأساطير والأديان؛ تعبيراً عن القلق الوجودي للإنسان ومحاولته لفهم الكون. يعتمد (السواح) على المنهج المقارن لربط أساطير الشرق الأدنى. وهو يركّز على الوحدة الثقافية بين الحضارات السومرية، والبابلية، والكنعانية. ويقدم تعريفاً خاصاً للأسطورة، باعتبارها نظاماً فكرياً وحكاية مقدّسة، كما يستلهم أفكار (وليم جيمس) في اعتباره الدين تجربة فردية.

أولاً: المنهج الاستقرائي

أصبح المنهج الاستقرائي الأكثر اعتماداً في دراسة الإنسانيات وتاريخ الأديان والحضارات. و(فراس السواح) لم يكن استثناءً؛ حيث اعتمد على هذا المنهج في دراسة الظواهر الدينية والأسطورية. يعالج السواح مواضيعه من خلال «نهج علمي استقرائي صارم ومنضبط»، كما يصفه. فهو يتعامل مع النصوص القديمة من خلال تتبع التفاصيل والجزئيات قبل إصدار الأحكام.

وهذا المنهج يقوم على جمع المعطيات التاريخية والثقافية والنصوصية، وتحليلها، واستخلاص طرق تفسير الظواهر الدينية والأسطورية. يركّز الاستقراء على دراسة الظواهر الروحية والثقافية كما تظهر في سياقها التاريخي.

يبدأ الكاتب السوري بتتبع الوثائق الأثرية والنصوص الدينية القديمة لفهم الظواهر المدروسة. ويعتمد على النصوص المسمارية من سوريا وبلاد الرافدين لدراسة الأساطير، موضّحاً أن «الأسطورة ليست مجرد حكاية بل هي تعبير عن التجربة الروحية الجمعية»^(١).

وهو يمزج بين التحليل التاريخي والتفكير الفلسفي لفهم الأنماط

الفصل الأوّل - المبحث الثاني ٣١

الروحية. يقول: «الأسطورة هي نتاج استقراء التجارب الإنسانية التي تُعبّر عنها الشعوب عبر الرموز والروايات»^(١). كما يعتمد على تحليل النصوص القديمة لاستخلاص كيفية تشكّل الأساطير باعتبارها تعبيراً عن الوعي الجمعي.

ويستقرئ الباحث النصوص المسمارية ليتحدّث عن الألوهة المؤنّثة، والقول إنّ «عشتار تمثّل نمطاً جمعياً للأنوثة الإلهية التي تشكّلت عبر استقراء التجارب الروحية للإنسان القديم»^(٢). وهو يعتمد على استقراء النصوص المصرية والرافدينية والشرقية، ليقول إنّ «الأديان تنشأ باعتبارها استجابة للحاجات الروحية التي تُستخلص من دراسة الطقوس والنصوص»^(٣). وهو تعميم لا يستقيم؛ إذ ليس كل الأديان وضعية، فبعض الدين توحيدي، وليس كل الأديان وُجدت للاستجابة لحاجات الناس الروحية بل إنّ بعضها جرى اختلاقه لتبرير الواقع الفاسد.

تميل تحليلات (السواح) أحياناً إلى التنظير الفلسفي دون أدلّة مادية كافية. ومع ذلك، يدافع عن منهجه الاستقرائي بقوله: «الاستقراء هو أداة الباحث لفهم الظاهرة من خلال معطياتها المباشرة، لا من خلال

١ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص ١١٢.

٢ - فراس السواح: لغز عشتار (الألوهة المؤنّثة وأصل الدين والأسطورة)، ص ٨٩.

٣ - فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، ص ٣٤.

أحكام مسبقة^(١). فهو في الحقيقة يستخدم استقراءً ناقصاً. ويعمّم نتائجه دون أسس علمية، وينطلق غالباً من مسبقات فكرية تعود إلى أطروحات الحدائثة الغربية ذات النزعة الوضعية والمادية التي لا تؤمن بوجود غير المحسوس. ولأجل ذلك، فإنَّ المنهج الاستقرائي عند (السواح) مجرد واجهة منهجية تخفي مسبقات (السواح) الفكرية ومواقفه الفلسفية الوضعية التي توجّه فهمه للنصوص والوثائق والمعطيات من النصوص والوثائق الأثرية.

ثانياً: المقاربة التاريخية المقارنة

يُعتبر المنهج المقارن العمود الفقري لفكر (فراس السواح)؛ حيث استخدمه لدراسة الأساطير في حضارات الشرق الأدنى، بما في ذلك السومرية، والبابلية، والآشورية، والكنعانية. وفي كتابه «الله والكون والإنسان» عقد فصلاً خاصّة لإبراز ما يراه تناصّاً بين الأديان. ويعتمد هذا المنهج على مقارنة النصوص الأثرية والروايات الأسطورية عبر هذه الحضارات، لإبراز أوجه التشابه والاختلاف، بهدف الكشف عن الوحدة الثقافية التي تربطها.

يحلّل (السواح) أساطير خلق الكون والإنسان، مثل أسطورة «الإنوما إيلش» البابلية التي تروي صراع الإله «مردوخ» مع «تيامات» لتأسيس النظام الكوني، ويقارنها بأساطير كنعانية وسومرية تتناول موضوعات مشابهة. على سبيل المثال، يبرز التشابه بين فكرة خلق الإنسان من طين في الأساطير السومرية (مثل خلق الإنسان لخدمة الآلهة) والروايات التوراتية التي تصف خلق آدم من تراب.

ولا يقتصر المنهج المقارن عند (السواح) على «النصوص الأسطورية» فحسب بل يمتدّ إلى الطقوس والمعتقدات الدينية. فهو يقارن بين الإلهة (عشتار) البابلية و(إنانا) السومرية، موضّحاً كيف تجسّد هذه الآلهة الأثوية رموز الخصوبة والحياة عبر حضارات مختلفة. وهذه المقارنة تكشف عن استمرارية ثقافية في الشرق الأدنى؛ حيث تشترك الحضارات في موضوعات مشتركة مع اختلافات في التفاصيل.

ويركّز منهجه المقارن على تحليل النصوص الأثرية، مثل ألواح «أوغاريت» ومكتبة «أشوربانيبال»، مع الاستفادة من الترجمات والتفسيرات الأكاديمية. لكنّه يضيف إلى ذلك بُعداً فلسفياً؛ حيث يرى أنّ هذه الأساطير ليست مجرد قصص بل محاولات أولية لفهم الكون والوجود. هذا الجمع بين التحليل النصّي والتأمّل الفلسفي يميّز منهجه عن الدراسات الأثرية التقليدية التي تركّز على الجوانب

التاريخية دون التفسيرات الوجودية.

يعتمد (السواح) على المقارنة التاريخية بين النصوص والأساطير من مختلف الحضارات المشرقية. وفي كتابه «الأسطورة والمعنى»، يقارن بين الأناشيد التَّمُوزِيَّة في بلاد الرافدين وطقوس الخصب في المنطقة، موضِّحًا كيف أنَّ «الطقس والأسطورة يشكَّان ثنائية متكاملة في الوعي الديني القديم»^(١). وهذه المقاربة تظهر بوضوح في تحليله لأسطورة (تموز) و(عشتار)؛ حيث يربط بينها وبين أساطير «أدونيس» و«أوزوريس» في الحضارات المجاورة.

ويطبِّق الكاتب هذه المقارنة على نطاق أوسع؛ حيث يقارن بين الأساطير التأسيسية في بلاد الرافدين ومصر القديمة وفلسطين، مستنتجًا أنَّ الأسطورة حكاية مقدَّسة ذات مضمون عميق يحيل إلى معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان.

ويقدم كتاب «لغز عشتار» نموذجًا تطبيقيًا لمنهج (السواح)؛ حيث يتتبع تطوُّر مفهوم الإلهة الأم من (عشتار) في بلاد الرافدين إلى (عشتروت) في كنعان، ثمَّ إلى تجلِّياتها في الديانات اللاحقة. ويعتمد (السواح) هنا على النصوص المسمارية والآثار المادية، محاولاً إعادة

١ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص ١٤٧.

بناء «الصورة الكاملة للألوهة المؤنثة التي سيطرت على الوعي الديني لآلاف السنين قبل ظهور الديانات التوحيدية»^(١).

لم يتمكّن (السواح) من إدراك حقيقة أنّ الآلهة المؤنثة هم في الأساس ملائكة. والملائكة في تصوّر الوثنيين آلهة مؤنثة أو إناث الإله. وهذا الأمر أشار إليه القرآن بوضوح: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى﴾ [النجم: ٢٧]. واللات والعزى ومناة تحوّلت إلى آلهة، بينما هي أسماء لبعض الملائكة في الأصل^(٢). والوثنيون عموماً لا يؤمنون بالآخرة بل بالتناسخ أو التقمص أو العود الأبدي، وبعضهم لا يرى شيئاً غير العدم بعد الموت، كما تشير هذه الآية وآيات قرآنية كثيرة أخرى.

انتقد (السواح) النظرة التي تعتبر الأسطورة مجرد تاريخ مشوّه، وطرح بدلاً من ذلك مفهوماً أكثر تعقيداً للعلاقة بينهما: فالأسطورة، عنده، ليست تاريخاً محرفاً بل هي رؤية للعالم تنطلق من منظر مغاير للمنظر التاريخي الحديث^(٣). والأساطير التوراتية التي يقارنها بالنصوص التاريخية للشرق الأدنى القديم مثال على ذلك كما يقول.

١ - فراس السواح: لغز عشتار، ص ٥٦.

٢ - عبد الرحمن المعلمي: عقدة العرب في وثنيهم، ص ١٧٣.

٣ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص ١٨٩.

ثالثاً: المنهج الفينومينولوجي

قال (السواح) إنّه، في دراسته للظواهر الدينية والأسطورية، اعتمد المنهج الظاهراتي الذي استلّفه من (إدموند هوسرل - Edmund Husserl)، وكيّفه لتحليل الأديان والأساطير. يركّز هذا المنهج على وصف الظاهرة كما تتجلّى للوعي البشري دون إصدار أحكام مسبقة أو التركيز على أسبابها التاريخية أو النفسية دون غيرها.

ويتبنّى (السواح) المنهج الظاهراتي لدراسة الدين باعتباره ظاهرة إنسانية دون الحكم على قيمتها العقّدية. ويقول إنّ "الدين يُدرس بوصفه ظاهرة إنسانية من خلال استقراء تجلّياتها في الطقوس والنصوص، بعيداً عن أي افتراضات مسبقة"^(١). وهو يركّز على وصف الظاهرة كما تبدو في سياقها، مع التفريق بين حكم الوجود المتعلّق بأصل الدين، وحكم القيمة المتعلّق بأهمّيّته.

ويدّعي (السواح) السعي لتقديم تحليل موضوعي من غير تحيّزات عقّدية. وهو شيء لا يؤيّد زجّه لكل الأديان في بوتقة واحدة، والقول إنّها جميعاً وضعية ينقل بعضها عن بعض. وهو يحلّل النصوص الغنوصية والمصادر الكنعانية، مشيراً إلى أنّ «فهم المسيحية يتطلّب استقراء

١ - فراس السواح: دين الإنسان (دراسة في الدين والأوهام في عصر العلم)،

جذورها التاريخية في الحضارات المشرقية دون إخضاعها لمعايير دينية معاصرة»^(١). وهذا يعني أنه لم يلحظ الاختراق الوثني الهائل الذي تعرّضت له رسالة المسيح عليه السلام على يد (بولس) والكنيسة بعد ذلك. ورغم أنه يقول إنَّ «الباحث يجب أن يقرأ النصوص كما هي، لا كما يريد أن تكون»^(٢)، لكنّه كان يؤوّل نصوص القرآن كلّما خالف النص فكرة مسبقة لديه. فمثلاً، أنكر الوحي بمعناه اللغوي والقرآني، وقال إنّه حوار داخل نفس النبي وأنَّ جبريل مجرد رمز لذلك الحوار الداخلي، رغم تأكيد القرآن أنه شخص، وأنه ملاك مكلف بإيصال الوحي للنبي صلّى الله عليه وآله. وفي بحثه في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، يصف (السواح) الدين بأنّه ظاهرة إنسانية متأصلة من خلال معاينة الخبرات الدينية منذ إنسان «نياندرتال» حتى العصر الحديث^(٣). وهو يقول إنّه يريد أن يطبّق مبدأ الاختزال الفينومينولوجي الهوسرلي الذي يدعو إلى تعليق الأحكام المسبقة لفهم جوهر الظاهرة الدينية، ما يتيح دراسة الدين باعتباره تجربة واعية دون الحكم على مصداقيّتها.

ويدّعي (السواح) أنه يريد التركيز على المعنى بدلاً من الحكم على

١ - فراس السواح: الوجه الآخر للمسيح: دراسة في المسيحية الغنوصية، ص ٦٧.

٢ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٤٨.

٣ - فراس السواح، دين الإنسان، ص ٢٥-٣٠.

صحة الظواهر الدينية والأسطورية، أو بطلانها^(١). وهذا ما يتماشى مع الفينومينولوجيا الدينية التي طوّرها (مرسيا إلياد) الذي يؤكد على المعنى الرمزي للظواهر الدينية. وهو يرى أنّ الفينومينولوجيا الدينية تقع بين الفلسفة والتاريخ، ما يتيح دراسة الدين باعتباره ظاهرة إنسانية شاملة، مستنداً إلى أعمال باحثين مثل الهولندي (جيراردوس فان در ليو - Gerardus van der Leeuw) (١٨٩٠-١٩٥٠).

ويربط (السواح) بين الخبرة الدينية والفيزياء الحديثة، ليقول إنّ فكرة الوعي جزء من المادة الكونية، ويصل إلى أنّ الشعور بالاتحاد مع الكون هو جوهر الخبرة الدينية^(٢). وهي فكرة غنوصية قديمة تستند إلى مفهوم القوة الكونية السارية، والربط بينهما يعكس تأثره بالفينومينولوجيا الوجودية، لا سيّما أفكار (مارتن هايدغر - Martin Heidegger) (١٩٨٩-١٩٧٦) عن الوجود والكينونة.

ويمكننا القول، بعد رحلة مع كتابات (السواح)، إنّ تطبيق المنهج الفينومونولوجي في كتاباته هامشي جداً؛ ذلك أنّه لا يتوقّف عن إطلاق أحكامه الخاصّة عندما يتعلّق بالإسلام الذي جعله ديناً وضعياً تاماً، وأنكر فيه كلّ شيء تقريباً مدّعياً أنّ السُنّة النبوية والسيرة مزورتان

١ - فراس السواح: لغز عشقنا، ص ٤٥-٦٠.

٢ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٢٥٠-٢٦٠.

الفصل الأوّل - المبحث الثاني ٣٩

بالكامل، وأنّ القرآن يجب أن يؤوّل؛ لأنّ ما يقوله ليس حقائق بل مجرد رموز وشيفرات وإحالات دون أن يحدّد لنا ماهية تلك المرموزات.

الفصل الثاني

جدل الأسطورة والاعتقاد

يحمل مفهوم الأسطورة دلالات متعددة تتفاوت بين اللغة، والنصوص الدينية كما هو القرآن الكريم، والدراسات الحديثة التي تناولته من منظار أنثروبولوجي وفلسفي. في اللغة العربية، يرتبط مفهوم الأسطورة بما هو خرافي أو غير واقعي، بينما يتخذ في القرآن بُعدًا مختلفًا يتعلّق بالقصص ذات الأغراض المتنوّعة، كالتوثيق التاريخي والوعظ والرمزية.. أما في الدراسات الحديثة، فقد جرى تناولها باعتبارها جزءًا من تاريخ الأديان والوعي البشري.

■ المبحث الأول: مفهوم الأسطورة

الأسطورة هي قصة مقدّسة أو رواية تقليدية تُروى عبر الأجيال، وتتضمّن غالبًا عناصر خيالية أو خارقة للطبيعة، مثل الآلهة، أو الأبطال، أو الكائنات الأسطورية. وتهدف الأساطير إلى تفسير ظواهر طبيعية،

وأصل الكون، وفهم القيم والمعتقدات الثقافية لمجتمع مُعيَّن. وهي تتميز بطابع رمزي وغالبًا ما تحمل دلالات خُلُقِيَّة أو روحية، كما تُعد جزءًا أساسًا من التراث الثقافي والديني للشعوب. ومن المهم معرفة تفاصيل هذا المفهوم في اللغة أوَّلًا، وفي النص القرآني ثانيًا، وفي الدراسات الحديثة ثالثًا.

أوَّلًا: الأسطورة في لسان العرب

جرى اشتقاق كلمة «أسطورة» في اللغة العربية، من الجذر «سَطَرَ» الذي يشمل الكتابة أو التدوين. قال (ابن منظور): «سَطَرَ: السَطْر والسَطْر: الصف من الكتاب والشجر والنخل ونحوها.. السَطْر الخط والكتابة. وهو في الأصل مصدر». و«الأساطير: الأباطيل. والأساطير: أحاديث لا نظام لها واحدها إسطار وإسطارة، بالكسر، أسطير وأسطورة وأسطور وأسطورة بالضم»^(١).

وهذا هو المعنى المشترك بين القدماء والمحدثين للأسطورة باعتبارها حكاية خيالية. ولم يظهر هذا المعنى في العصر الحديث نتيجة التأثير الثقافي الغربي بل هو سابق عليه كما هو واضح.

١ - ابن منظور: لسان العرب: ج٧، ص ١٨٢.

تُطلق الأسطورة، أيضاً، على القصص الخيالية التي تحمل طابعاً رمزياً أو خُلُقياً، وغالباً ما تكون مرتبطة بالآلهة أو الأبطال الخارقين، كما في الأساطير القرطاجية أو اليونانية أو المصرية أو البابلية القديمة. وهذا المعنى يحمل دلالة سلبية في السياقات العربية؛ حيث تُستخدم للإشارة إلى ما هو غير حقيقي أو مبالغ فيه.

ثانياً: الأسطورة في القرآن

لا يختلف المفهوم القرآني للأسطورة عن مفهومها اللغوي من حيث إحالتها إلى القصص الخيالية والمعتقدات الباطلة. استخدم القرآن مفهوم الأسطورة بشكل مباشر، في بعض آياته، عندما كان يردّ على المشركين واتهاماتهم. وهو يؤكد أنّ ما يورده قصص حقيقية. فالقرآن يستخدم القصص باعتباره أداة للتعليم والوعظ، ولكن ليس بما هو حكايات خيالية وأباطيل بالمعنى الأسطوري. يقول الله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]. ويقول: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ [الكهف: ١٣]، فهي أحسن القصص لكنّها حقيقية وواقعية. والهدف من هذا القصص تقديم عبر خُلُقية ودروس تربوية، فقصة يوسف -مثلاً- تتحدّث عن الصبر والعفة والتقوى والمغفرة والعفو.

ينتقد القرآن ما يُعتبر «أساطير» وحكايات لا أساس لها، وكان المشركون يطلقونها عليه. وهذه التهمة تنطبق عليهم هم وخدمهم، ولذلك نجد في سورة الأنعام قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥].

فهم يفتقدون العقل ولا يستمعون إلى ما يقال، ثمَّ يدخلون في مجادلات مع النبي ﷺ، وينسبون القرآن إلى أساطير الأوثان. وكلمة «أساطير» هنا استخدمها المشركون للتشكيك في القرآن الذي اعتبروه مجرد حكايات مكررة من السابقين. وقد رفض القرآن هذا التصنيف، مؤكِّدًا أنَّ ما يقدِّمه هو حقائق تاريخية وغيبية، وليس خيالاً.

يوافق الحداثيون ما قاله الوثنيون عن القرآن، لكنهم حاولوا انتقاء كلماتهم لتخفي حدة الاتهام. وقالوا إنَّ القصص القرآني يحمل طابعاً رمزياً يشبه الأسطورة بالمعنى الأدبي، مدَّعين أنَّهم لا يريدون المساس بقُدْسِيَّتِهِ. وعندهم أنَّ قصة أصحاب الكهف -مثلاً- أسطورة، تحمل عناصر رمزية مثل النوم الطويل والإفاقة التي قد تعتبر رمزاً للانتقال من الجهل إلى المعرفة.

وهذا المعنى لا يناسب القصة الواردة في القرآن، وهي لا ترمز إلى

الخروج من الجهل إلى المعرفة بل تعكس معاناة المؤمنين القلّة في مجتمع وثني واضطراهم للتواري خشية البطش بهم. فهي تدين الوثنية التي لا تقبل حتى بالوجود المادي للمؤمنين حولها.

ثالثاً: الأسطورة في الدراسات الحديثة

يقدم (السواح) تعريفاً خاصاً للأسطورة، معتبراً إياها نظاماً فكرياً متكاملًا يعكس القلق الوجودي للإنسان. ويصفها بأنها حكاية مقدّسة تروي أفعال الكائنات الخارقة، كالألهة أو الأبطال الأسطوريين في زمن أولي، وتؤسّس النظام الكوني أو الاجتماعي. هذا التعريف يبتعد عن النظرة التقليدية التي ترى الأسطورة خرافةً أو قصة خيالية، ويضعها في إطار معرفي يعكس محاولة الإنسان القديم تفسير ظواهر الطبيعة وأسئلة الوجود.

ليست الأساطير مجرد حكايات ترفيهية بل هي أنظمة فكرية تحمل رؤية شاملة للكون. ولذلك «لا يوجد دين دون أسطورة تعمل على توضيح المعتقد وإغناؤه»^(١). فمثلاً، في تحليله لأسطورة «الإنوما إيش»، يوضّح السواح كيف تعكس هذه الأسطورة فكرة الانتقال من الفوضى

(تيامات) إلى النظام (مردوخ)، وهي فكرة تصوّر رغبة الإنسان في إيجاد معنى في عالم يبدو عشوائياً، كما يتصوّر. وهذا القلق الوجودي هو المحرّك الأساس وراء الأساطير؛ إذ تحاول الإجابة عن أسئلة، مثل: من أين جئنا؟ ولماذا نحن هنا؟

ويرى الباحث السوري أنّ الأساطير تميّز بطابعها المقدّس؛ لأنّها تروي أحداثاً وقعت في «زمن أولي» يسبق التاريخ البشري. وذلك الزمن، الذي يشبه مفهوم «الزمن الأسطوري» عند (مرسيا إلياد)، هو اللحظة التي تأسّس فيها النظام الكوني. في كتاب «لغز عشتار»، يوضّح كيف ارتبطت أساطير الإلهة (عشتار) بالطقوس الدينية التي أعادت تمثيل هذه الأحداث المقدّسة، وهذا يكرّس دور الأسطورة في تنظيم الحياة الاجتماعية والدينية. يرى (السواح) أنّ هذه الحكايات ليست مجرد سرد بل أدوات لربط الفرد بالكون والمقدّس.

اعتبر الكاتب الأسطورة جزءاً من تطوّر الوعي الديني. وعرفها بأنّها «حكاية مقدّسة أبطالها الآلهة وتريد نقل رسالة»^(١). واعتبر أنّ كل دين مكوّن من ثلاثة عناصر، هي: المعتقدات، والطقوس، والأساطير. وقال إنّ القصص القرآني قد يكون رمزياً بغرض الوعظ، وليس

١ - فراس السواح: مقابلة على سكاى نيوز عربي بتاريخ ٣-٣-٢٠٢٣.

بالضرورة وقائع حقيقية^(١). ويقارن (السواح) بين القصص القرآني والأساطير القديمة، مثل أساطير بلاد الرافدين، مشيراً إلى أن كليهما يحمل طابعاً رمزياً يهدف إلى تقديم قيم خلقية^(٢). وهو يختلف عن الرأي الذي يذهب إلى أن الأسطورة خطاب يحمل أبعاداً تأويلية يمكن دراستها بمناهج حديثة، مثل السيميائيات. فالأسطورة في النصوص الدينية ليست مجرد خيال بل هي خطاب يحمل دلالات رمزية يمكن فك شيفرتها باستخدام أدوات تحليلية حديثة^(٣)، وهم يدعون إلى تحليل القصص القرآني باعتبارها خطاباً رمزياً، بالطريقة نفسها، محاولين إظهار الاحترام لقدسية النص وعدم اختزاله إلى مجرد أسطورة بالمعنى الخرافي.

لا شك في البعد الرمزي للقصص القرآني، لكن تلك الرمزية ليست منفصلة عن الواقع والتاريخ بل تقع في قلبه. يختار القرآن قصصاً واقعية ويرفعها إلى مستوى الرمزية، لتكون مثلاً أو موعظة للمتلقين.

وقد ذهب المفكر الروماني (مرسيا إلياد) (١٩٠٧-١٩٨٦)، في كتابه «الأسطورة والواقع»، إلى أن الأسطورة باعتبارها تجربة مقدسة تُعبر عن

١ - فراس السواح: الوحي والنص (قراءة في المشروع المحمدي)، ص ١٣٠.

٢ - فراس السواح: مقابلة على سكاى نيوز عربي بتاريخ ٣-٣-٢٠٢٣.

٣ - محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص ٩٢.

علاقة الإنسان بالإلهي. فيقول: «الأسطورة تروي حدثاً مقدَّساً، وهي تعبير عن تجربة الإنسان الأولى مع المقدَّس»^(١). ويقدم (إلياد) منظوراً يمكن تطبيقه على القصص القرآني بوصفها تجربة مقدَّسة تهدف إلى ربط الإنسان بالله، وهو ما يتماشى جزئياً مع الرؤية القرآنية.

وإذا قارنا بين هذه المستويات الثلاثة: الطابع الرمزي، والغرض التعليمي، والسمة الخلقية الدينية، فإنَّ الأوَّل يعني أنَّ الأسطورة تحمل طابعاً رمزياً، مثل قصة يوسف (عليه السلام) أو معجزات موسى (عليه السلام) أو قصة أصحاب الكهف، وهذا ما يقوله الحداثيون. لكنَّ الأسطورة في القرآن تحمل دلالة سلبية، تماماً كما هو معناها في اللغة، فهي تحيل إلى معنى الخرافات والأباطيل، كما في استخدام المشركين لكلمة «أساطير الأولين».

ليست القصص، في القرآن، أسطورة بالمعنى الخرافي بل هي حقيقة ذات غرض وعظي. وهنا، من المهمَّ القول إنَّ تعميم الحكم على كثير مما ورد في كتب الديانات الوثنية على القصص القرآني ليس منصفاً، ولا يحيل إلى موضوعية علمية.

إنَّ قصة يوسف (عليه السلام) -مثلاً- ليس فيها شيء خارق للعادة، ولا

معنى لوصفها بالأسطورة. وتفصيلها لا يمكن إنكارها؛ لأنه لا شيء ينفي وقوعها. فعدم تثبيتها في نقوش أو مخطوطات لا ينفي وجودها التاريخي. وهي في حالات كثيرة تحكي وقائع سرية لا يمكن توثيقها عادة. وقصة أهل الكهف لم تأت بشيء خارق تمامًا للطبيعة، فالإنسان ينام، وقد نام أهل الكهف، وغاية ما في الأمر أن نومهم طال على غير العادة. وإذا اعتبرنا أن هذه معجزة إلهية؛ لأن الله ﴿ضرب على آذانهم سنين عددًا﴾، فلأن قدرة الله المطلقة يمكنها أن تتدخل لتعطيل سنة حياتية أو إعمال أخرى مجمدة. وقصة موسى عليه السلام ظهرت فيها معجزات لمواجهة سحرة (فرعون)، وإثبات عجزهم، وأن سحرهم مجرد تخييل لا يصمد أمام حقيقة المعجزة. فهناك فرق كبير بين السحر باعتباره تخيلاً، وبين المعجزة بما هي حقيقة. يروي القرآن غالباً قصصاً لا يمكن توثيقها بسبب سرّيتها أو بسبب إدانتها لنظام الحكم القائم. فلا ينتظر -مثلاً- من الفراعنة السماح بتوثيق غرق أحدهم في البحر بينما كان يلاحق النبي موسى عليه السلام ومن معه.

لا ينفصل السياق الديني عن السياق العلمي في القرآن. فهو يؤكد أن كلامه وقصصه وأخباره كلها حق ويقول: ﴿لَنْ نَقُصَّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣]. وقال: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [آل عمران: ٦٠].
والقرآن عندما يختار قصصاً معينة من قصص الأنبياء أو الطغاة أو الأقبام، فإنه يحولها إلى أداة للوعظ، أو التحذير، أو البشارة، ما يجعل منها وسيلة لإظهار الجانب المتعلق بسُنن الحياة المطردة التي لا تتخلّف. وهذا هو الفرق بين القصص القرآني الحقيقي والواقعي، والأساطير الوثنية التي قد لا يكون لها أصل في الواقع التاريخي، وقد يكون لها أصل، لكنّها شوّهت من خلال الإضافات، والزخرفة، والتضخيم، والمبالغة، والغلوّ في الأشخاص إلى درجة رفعهم إلى مستوى الآلهة. إنّ رمزية القصص القرآني لا تقلّ منها واقعيّتها التاريخية. وإذا كان لا بدّ من التعامل مع الأساطير في الدراسات الحديثة تعاملًا أنثروبولوجيًا، كما يريد (السواح) الذي يراها رمزية^(١)، فإنّ ذلك لا يجب أن يؤدّي إلى إنكار المعجزات والقصص الخارقة للعادة في حالة القصص القرآني. فتلك القصص مرتبطة بالأنبياء والصالحين، والقدرة الإلهية هي التي جعلت المعجزة أو الآيات دليلاً على نبوتهم. يرفض القرآن تصنيف قصصه في قائمة الأساطير بالمعنى الذي يحيل إلى الأباطيل والخرافات. ويؤكد على أنّها حقائق تاريخية حصلت فعلاً في مجتمعات قديمة ومع أنبياء متعدّدين.

من المَهْمَّ القول إنَّ الأسطورة تعكس وعياً اجتماعياً كان سائداً عند تأليفها. فهي تؤكد سعة خيال الإنسان في تلك المراحل التاريخية وانفلاته من حدود العقل. لكن تحويلها إلى جزء من التجربة الدينية رحل الدين نحو الوثنية، فانقلب إلى منظومة من الخرافات والتعاليم التي لا أساس لها في الواقع.

وهذا يعني أنَّ ما قاله (فراس السواح)، من أنَّ قصص القرآن قد تكون رمزية بقصد الوعظ وليست وقائع حقيقية^(١)، لا ينسجم مع تأكيدات القرآن على أنَّ قصصه واقعية وليست خيالية من أجل الوعظ. لقد كان القرآن عارفاً بوجود منكرين لقصصه، فقال إنَّه يوجهها للمؤمنين به فحسب: ﴿نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص: ٣].

ليس كل عجيب وغير مألوف سحر أو أسطورة. ومن المَهْمَّ معرفة المائر بين الواقعي والسحري، والحقيقي والأسطوري. لا يقبل القرآن وصف قصصه بالأساطير، ويؤكد أنَّها حقائق تاريخية. وإذا كان لقصصه أبعاداً رمزية، فإنَّ الرمزية لا تنفصل بالضرورة عن الواقع. إنَّ كثيراً من الأشخاص الواقعيين تحولوا إلى رموز في الشجاعة، والبطولة، والكرم،

والشهادة، والحكمة، والقوة، والنصر، وغير ذلك. وسرّد قصصهم محفّز قوي للمتلقين حتى يتحرّكوا في طريق هذه المثل.

■ المبحث الثاني: الأسطورة في التاريخ

سجّلت الأساطير حضوراً مهماً في تشكيل الهوية الثقافية والدينية عبر العصور، فكانت وسيلة لنقل القيم، والمعتقدات، والتاريخ الشفوي قبل انتشار الكتابة. وتحكي الأساطير غالباً قصص نشأة العالم أو ظهور الشعوب. والأساطير تثبت الانتماء الجماعي، وقبل تطوّر العلم، فسّرت الأساطير ظواهر، مثل البرق والرعد، ونسبتها إلى بعض الآلهة المزعومة. كما استُخدمت الأساطير لتبرير الحكم أو السلطة، كما في مصر القديمة؛ حيث ربط الفراعنة أنفسهم بأساطير «إيزيس» و«أوزوريس» لتأكيد ادّعاءاتهم عن ألوهيتهم.

والأساطير ليست مجرد قصص خيالية بل تحمل أحياناً نواة تاريخية. مثل أسطورة «أليسا وجلد الثور» وتأسيس قرطاج، وحرب طروادة التي كانت تُعتبر أسطورة حتى اكتشاف بقايا المدينة في تركيا. لكنّه يصعب فصل الحقيقة التاريخية عن الخيال بسبب الرمزية والمبالغات في الأساطير.

ومع تطوّر الكتابة والعلم، تحوّلت الأساطير من كونها مصدراً أساساً

للمعرفة إلى جزء من الأدب والفن. وفي العصور الوسطى، امتزجت الأساطير المحليّة مع الديانات الجديدة. أما في العصر الحديث، فألهمت الأساطير الأدب والسينما، مثل أعمال (تولكين - J. R. R. Tolkien) المستوحاة من الأساطير الأوروبية. فالأسطورة، على هذا النحو، ليست فقط انعكاسًا لأحداث تاريخية بل هي أداة لفهم كيفية رؤية الإنسان القديم للعالم، وكيف استمرّ تأثيرها في تشكيل الثقافات حتى اليوم.

أولاً: العقل الأوّل والتفكير البدائي

يعكس مفهوم الأسطورة مساحة التفكير لدى «العقل الأوّل»، وهو المرحلة التي يراها تمثل تفكير الإنسان البدائي قبل تطوّر الأدوات العلمية والمنطقية التي لن تتطوّر إلا لاحقًا، وعلى مدى حقب تاريخية متعدّدة. «ليست قصّة خيالية تافهة، بل هي أوّل محاولة جادّة للإنسان ليضع إطاراً معرفياً يجيب عن أسئلته الكبرى: من أين جاء الكون؟ ولماذا نحن هنا؟»^(١). فهي تعكس طريقة تفكير الإنسان في مرحلة مبكرة من تطوّر العقل، يسمّيها (السواح) مرحلة «العقل الأوّل»، وهو العقل الذي

يفتقر إلى الأدوات العلمية، فيعتمد على الرمز والخيال لتفسير الظواهر الطبيعية والوجودية.

يقول (السواح): «الأسطورة هي أوّل محاولة جادّة قام بها الإنسان لفهم العالم من حوله، وهي ليست نتاج خيال طفولي بل تعبيراً عن حاجة وجودية لإيجاد معنى للحياة»^(١). وفي نظر الباحث السوري، تساعد الأسطورة الانسان على التفكير، وتقدّم مفهوم خلق الإله للكون. فهي ليست تفكيراً في الفراغ بل في شيء ما. والأساطير ليست دائماً دينية تتعلّق بالإله والحياة بعد الموت بل قد تتعلّق بمسائل وجودية أو أحداث تاريخية مضحّمة أو مصطنعة كلياً أو جزئياً، بل قد تتعلّق بالحياة الاجتماعية والخُلُقِيَّة والسياسية.

والأسطورة، على هذا النحو، لا تحمل معنى دوتياً يقدمها في صورة بدائية وغير عقلانية بل هي محاولة أولى لفهم الوجود والعالم. و(السواح) في محاولته نزع الفهم السلبي للأسطورة، حسب قوله، يستند إلى نظرية (يونغ) عن «اللا وعي الجمعي». فالأساطير تعبّر عن أنماط رمزية مشتركة (Archetypes) تقيم داخل الإنسان عبر الثقافات. ليست الأسطورة مجرد نتاج ثقافي محلي بل هي ظاهرة إنسانية عالمية.

يقدم (السواح) الأسطورة بديلاً عن العلم في المجتمعات القديمة، لكنه يؤكد أنها ليست أقل عقلانية في سياقها. فالعقل الأول يعمل بمنطق رمزي يعتمد على التشبيه والاستعارة بدلاً من التجريب. فهو مثلاً، يحلّل أسطورة خلق الكون في ملحمة «إنوما إيليش» البابلية؛ حيث يجعل صراع (مردوخ) مع (تيامات) رمزاً لانتصار النظام على الفوضى.

يقول: «في صراع مردوخ وتيامات، نرى العقل الأول يحاول ترجمة فكرة الانتقال من الفوضى إلى النظام الكوني، وهي فكرة تتكرر في أساطير الخلق عبر العالم»^(١). ولا شك بأن هذا الذي يقدمه (السواح) تعميم اعتباطي؛ لأنّ دين الأنبياء (عليهم السلام)، الذي أحياه وأكمّله الإسلام، يتحدّث عن الخلق من العدم المحض، ولا توجد واسطة في الخلق كما تفعل الأديان الوضعية. فالله يخلق ما يشاء، خلق إيجاد، بالأمر «كن»، وقبل الخلق لم يكن هناك شيء إلا الله، ولا معنى للحديث عن الفوضى.

إنّ التفسير الذي يقدمه (السواح) يُظهر الأسطورة أداة لتنظيم الفوضى المعرفية؛ حيث يُسقط الإنسان تجاربه الاجتماعية، كما هي الحروب والصراعات، على الكون ليفهمه. لكن الباحث السوري لا يناقش بالقدر

١ - فراس السواح: الأسطورة والمعنى، ص ١٤٩.

اللازم إمكانية أن تكون الأسطورة أيضًا أداة سياسية، كما في «إنوما إيليش» التي ربما استخدمت لتعزيز هيمنة بابل عبر تقديس (مردوخ)؛ حيث إنَّ هذا الجانب السياسي أبرزه باحثون، مثل (بروس لينكولن - Bruce Lincoln) في كتابه «الأسطورة والكون والمعرفة».

إنَّ تحويل (السواح) الأسطورة إلى أداة معرفية صرفة قد يكون مثاليًا. فالأساطير، كما تُظهر الدراسات الحديثة، غالبًا ما تخدم أغراضًا أيديولوجية أو اجتماعية، مثل خدمة سلطة طبقة معينة أو تبرير النظام الاجتماعي. إنَّ أسطورة «زيوس»، مثلاً، وانتصاره على الجبابرة في الميثولوجيا اليونانية، يمكن قراءتها باعتبارها تبريراً للسلطة الأبوية، وهذا جانب لم يتناوله (السواح) بعمق، ما يحد من شمولية تحليله.

تضع هذه الرؤية الأسطورة في سياق معرفي، لكنَّها من ناحية أخرى، تثير تساؤلات عن مدى دقَّة انطباق مصطلح «العقل الأوَّل» على جميع الثقافات القديمة. فهل كان العقل القديم حقًا «غير عقلائي»، أم أنَّه كان يعمل بمنطق مختلف يناسب سياقه؟ وهل كان هناك بالأساس عقل واحد أم عقول متعدِّدة وربما متناقضة حيث كان يتعايش التوحيد والوثنية؟ لا يناقش (السواح) هذا التساؤل بعمق، ما يُضعف شمولية تحليله.

ثانياً: الأساطير والطقوس

يجعل (السواح) الأساطير والطقوس الدينية في علاقة بنيوية، فغالبًا ما تكون الأساطير أساسًا لتلك الطقوس. فهي تمثّل رمزيًّا لها. وتهدف إلى إعادة إحياء الحدث الأسطوري أو التواصل مع القوى الإلهية. إنّ «الطقس هو الجسر الذي يربط الأسطورة بالواقع، فمن خلاله يعيش الإنسان الحدث الأسطوري، كما لو كان يحدث في اللحظة الراهنة»^(١). ويعتبر (السواح) أنّ «تاريخ الإنسان الفكري والروحي هو في المحصلة الأخيرة تاريخ دياناته وأساطيره وسجل إبداعاته الأسطورية والدينية»^(٢). وفي نظره، اجتاحت الفلسفة مع اليونان الأسطورة منذ القرن السادس قبل الميلاد، لكنّها ما لبثت أن تراجعت وغاب الفكر الفلسفي لقرون إلى أن بُعث مجددًا على يد (فرنسيس بيكون - Francis Bacon) و(رينيه ديكارت - René Descartes) في بريطانيا وفرنسا. يبرهن (السواح) بذلك على أنّه سجين الرؤية الغربية التي تعتبر الفكر الفلسفي الغربي هو أعلى ما أنتجه العقل الإنساني، وأنه لم يوجد إلا في الغرب.

وقبل الفلسفة كان الإنسان يعبر عن نفسه من خلال القصة، ولم يكن قادرًا على التعبير عن أفكاره بغيرها. كان يصعب عليه التعبير عن فكره

١ - مرسيا إلياد: الأسطورة والطقس في الفكر الديني، ص ٩٧.

٢ - فراس السواح: الدين والأسطورة كنظامين مُستقلين ومتقاطعين.

بطريقة منطقية حتى جاءت الفلسفة ومكّنت الإنسان من التعبير عن أفكاره منطقياً، وإنتاج نصوص فكرية وفلسفية.

والأسطورة تقول شيئاً لا تقوله الفلسفة، مثل فكرة زواج السماء من الأرض. فالسمااء تلعب دور الذكر والأرض تلعب دور الأنثى، والزواج بينهما أنتج الهواء. وهذا ما تقوله الأساطير السومرية والمصرية. فهي تحاول نقل فكرة تعبر عن توالد الظواهر الطبيعية بعضها من بعض، ولكن في شكل قصة. تنقل الأسطورة فكرة، والأسطورة قصة دينية؛ إذ لا يخلو دين من الأساطير حسب (السواح) الذي لا يستثني الدين التوحيدي من مزاعمه.

ثالثاً: العمق الديني للأسطورة

يجعل الباحث في تاريخ الأديان الأسطورة تعبيراً عن الصراعات الوجودية للإنسان، كالخوف من الموت، والرغبة في الخلود، والسعي لفهم الطبيعة. ويرى أنّ الأساطير غالباً ما تتناول مواضيع كونية، مثل الخلق، والفوضى، والنظام. ف«كل أسطورة خلق هي محاولة للإجابة عن السؤال: من أين جئنا؟ وكل أسطورة نهاية هي محاولة لفهم: إلى أين نحن ذاهبون؟»^(١). ويستعرض (السواح) أساطير الخلق في بلاد الرافدين،

الفصل الثاني - المبحث الثاني ١١

مثل «إنوما إيليش»، ويقارنها بأساطير يونانية، مثل قصة «كرونوس» و«زيوس»، وهندية مثل «ريغفيدا». ويُظهر كيف أنّ هذه الأساطير، رغم اختلافها، تشترك في تصوير صراع بين قوى النظام والفوضى، ما يعكس حاجة الإنسان لفرض معنى على العالم.

وهنا يصل (السواح) إلى ربط الأسطورة بالأسئلة الفلسفية الكبرى، لكنّه يميل إلى التعميم؛ حيث يفترض أنّ كل أساطير الخلق تخدم الغرض الوجودي نفسه. وهذا الافتراض قد يتجاهل السياقات الثقافية المحلية التي قد تُنتج أساطير لأغراض سياسية أو اجتماعية، وليس فقط وجودية. يعتبر الباحث السوري أنّ التدنُّين «خبرة فردية بحثة لا تأخذ شكلها الجمعي إلا من خلال الدين الذي يقدم الإطار المجتمعي الذي تلتقي ضمنه الخبرات الدينية الفردية»^(١). ومن الأفضل القول إنّ التدنُّين ممارسة فردية أو جماعية تعكس التزامًا بتعاليم الدين الذي ينتمي إليه الأفراد.

أما الدين فهو عنده «نظام روحي جماعي» يستقطب «الانفعالات المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة». وهنا تظهر الآلهة التي تُرسم لها صور وأشكال وتوضع لها وظائف وسلطات تظهر من خلال الطقوس. ويحتاج الأمر، في هذا المستوى، إلى الإقرار بالاختلافات الجوهرية

بين الأنظمة الدينية في رؤاها، وتعاليمها، ومعتقداتها، وقيمها، وأحكامها. وهذه الاختلافات تؤكد أن الدين ليس واحداً بل أدياناً مختلفة، وربما متضادة. وبحسب القرآن، فإنَّ الدين الحقيقي هو فقط الإسلام باعتباره وارثَ رسالات التوحيد. أما الأديان الأخرى، فإنَّها مصطنعة، بعضها له جذور توحيدية، كالمجوسية، واليهودية، والمسيحية، وربما البراهمانية، وبعضها مخترع تماماً، كالبودية والشامانية.

يفرِّق (السواح) بين الدين الفردي والدين الجمعي^(١). فالدين يبدأ فردياً، وكل إنسان يشعر بحضور الإلهي فيه، ثمَّ ينقل الأفراد إحساسهم الفردي إلى بعضهم بعضاً، إلى أن يظهر أشخاص متميزون، فيقومون بصياغة معتقد يلخص التجربة الدينية الفردية للأشخاص.

لكنَّ الرجل يتناقض مع نفسه هنا، فبعد أن قال إنَّ الإنسان الأوَّل لم يكن يؤمن بوجود الله، يقول هنا إنَّ كل إنسان يشعر بحضور الإلهي فيه. ثمَّ يعمِّم فكرة أنَّ الدين صياغة بشرية -يقوم بها بعض الأشخاص المتميزين- على الدين التوحيدي بشكل تعسفي. وإذا كانت الأسطورة وسيلة تفسير وتعليل لمقولات الدين -حسب (السواح)- فإنَّ الطقوس وسيلة تواصل مع الإله.

وفي تقدير الباحث فإنَّه، من خلال الأسطورة، تصوغ الجماعة تصوراتها الدينية المشتركة في شكل حكايات مقدَّسة دون أن يستثني دين الأنبياء ﷺ الذي يرفض تصوير الذات الإلهية، ولا يقبل بالأساطير والقصص الخيالية والمصنوعة، ويرفض أن يكون الإنسان هو من يخترع أحكام الدين الحقيقي وتعاليمه. ولم يقل إنَّ هذا ينطبق فقط على الديانات الوثنية أو الديانات المختلطة بعد اختراق الوثنية للتوحيد، كما هي حالة المسيحية بشكل واضح^(١).

يستشهد (السواح) بأمثلة من أساطير بلاد الرافدين، مثل طقوس عيد السنة الجديدة (أكيتو) التي تُعيد تمثيل انتصار الإله (مردوخ) على (تيامات)، رمز الفوضى. كما يربط بين طقوس التضحية في مصر القديمة وأسطورة «أوزوريس» التي تُجسِّد دورة الموت والحياة. هذا الربط يُظهر كيف كانت الأسطورة أداة لتنظيم الحياة الاجتماعية والروحية.

حاول الباحث في الأديان إبراز الوظيفة الاجتماعية للأسطورة، لكنَّه افتقر إلى مناقشة النقد الحديث للعلاقة بين الأسطورة والطقس. فبعض الباحثين، مثل (والتر بوركرت - Walter Burkert) (١٩٣١ - ٢٠١٥)، يرون أنَّ الطقوس قد تكون أحياناً مستقلة عن الأساطير، وأنَّ الأخيرة قد

١ - هيم ماكبي: بولس وتحريف المسيحية، ص ٣٨؛ أندريه نايتون وآخرون: الأصول الوثنية للمسيحية، ص ٢٦.

تُخلق لاحقًا لتفسير الطقوس. يميل (السواح) إلى تبني النظرة التقليدية التي تعطي الأولوية للأسطورة دون مناقشة هذه الآراء المعارضة. والنقطة الأخرى هي التعميم الذي اتخذه منهجًا في بحوثه. فقد وضع الدين النبوي والدين الوضعي في سلّة واحدة. والحقيقة إنّ الدين النبوي مصدره الوحي الإلهي، وهو مصدر لا مكان فيه للجهل، أما الدين الوضعي فمصدره الانسان المحدود في معارفه. ومن الطبيعي أن يخلو الدين النبوي من الأساطير حتى وإن اتُّهم بذلك بسبب غيبية بعض معتقداته، وحديثه عن معجزات الأنبياء (عليهم السلام). أما الدين الوضعي، فلا شيء يمنع من وجود الأساطير فيه. والمفارقة أن أتباع الدين الوضعي هم من يتَّهم الأنبياء (عليهم السلام) بنقل الأساطير. فهنا تنقلب الحقيقة، ويصبح عبدة الأصنام المشبعون بالخرافة والأسطورة في معتقداتهم في موقع الذي يوجّه الاتهامات للدين النبوي، واعتبار تعاليمه أساطير: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: 5]. ووجّهت هذه التهمة للنبي (صلى الله عليه وآله) في البداية، وهي تُوجّه الآن في النهاية، والموجهون يسرون في خطّ واحد يعادي الدين النبوي من موقع معتقداته الوثنية وأفكاره المادية.

ثمّة خيط رفيع بين الحقيقة الغيبية وبين الأسطورة أو الخرافة. والتمييز بينهما ليس حسنيًا وإنما عقلي. فالمعجزة مثلاً قد يعتبرها من يتلقاها

بالنقل أسطورة، كما هي قصة أصحاب الكهف ومعجزات موسى عليه السلام مثلاً، بينما يقول عنها من يراها عياناً إنها سحر، كما فعل (فرعون) وحاشيته. وهنا لا بدّ من دليل ومائز بين المعجزة وبين الأسطورة، أو بينها وبين السحر.

وفي الحقيقة، لا بدّ أولاً من التأكّد من مصدر الرواية بخصوص القصص الخارقة والغريبة. وعندما يتأكّد أنّ الناقل موصوف بالصدق، والحكمة، والمعرفة حتى قبل أن يصبح نبياً، وأنّ كتابه وحي إلهي يؤكّد أنّ القصص التي يرويها حقّ وليست خيالاً أو رموزاً، فحينها لا يمكن إلاّ تصديق ذلك المصدر. ولعلّ السحرة يعرفون الفرق بين المعجزة والسحر، وهم لذلك يمكن أن يفيدوا في هذا المجال. إنّ إنكار المعجزة والقصة التاريخية الخارقة للمألوف ناتج بالأساس عن إنكار النبوة والوحي الإلهي للأنبياء والرسل عليهم السلام.

رابعاً: وحدة التجربة الإنسانية

يؤكّد (السواح) على فكرة أنّ الأساطير، رغم تنوعها، تعبر عن تجربة إنسانية موحّدة. فالأسطورة عنده، هي لغة الروح الإنسانية، تتحدّث بلغات مختلفة، لكنّها دائماً تحمل الرسالة نفسها: الإنسان في مواجهة المجهول.

وهو يستند في ذلك إلى أوجه التشابه بين الأساطير عبر الثقافات، مثل قصة الطوفان التي تظهر في ملحمة «جلجامش» والتوراة وأساطير أمريكا الوسطى. ويرى أن هذه التشابهات ليست نتيجة الافتراض الثقافي فقط، بل تعكس أنماطاً نفسية مشتركة في اللاوعي الجمعي.

وهذه الفكرة تمثل جوهر رؤية (السواح)، وقد تكون جذابة؛ لأنها تنكر الواقعية التاريخية لحدث الطوفان، وتدعي أنها تحاول إبراز الجوانب الإنسانية المشتركة. لكنها مخادعة؛ لأنها تعميمية. فقصة الطوفان أكدها القرآن والاختلاف هو في تفاصيلها. وبالنسبة إلى الإنسان يثق في صدق خاتم الأنبياء ﷺ والوحي الذي جاء به لا يمكنه إلا التصديق بروايته. وما عدا ذلك هو إنكار لرسالته ونبوته من الأساس. يخلو الدين النبوي من الأساطير، وإن صعب على كثيرين تقبل قصصه التاريخية ومعجزاته العيبيية.

ورؤية (السواح) أو بقية الحدائين للأديان تواجه أيضاً نقداً من منظور حديث؛ حيث يرى بعض الباحثين، مثل (بروس لينكولن)، أن التركيز على «الوحدة» قد يُغفل الاختلافات الثقافية ويُقلل من أهمية السياقات المحلية^(١). لا يتناول (السواح) هذا النقد، ما يجعل تحليله أحياناً يميل

1 - Lincoln, Bruce. Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification, pp. 8 -10.

إلى الرومانسية.

اعتمد الباحث السوري على مناهج متنوّعة أنثروبولوجية وسيكولوجية وتاريخية، لكنّ النتائج التي كان يصل إليها لم تكن دائماً علمية. إنّ الربط بين الثقافات والمقارنة بين الأساطير من ثقافات مختلفة تبرز سعيًا للبرهنة على ما أسماه «وحدة التجربة الإنسانية»، لكنّ هذه الوحدة مشكوك فيها. من الممكن أن تكون البشرية بمعظمها قد انتكست في الثقافة الوثنية، وانتشرت بينها الأساطير والطقوس الغريبة والمصطنعة، لكنّ الأنبياء كانوا يتواترون على مجتمعاتهم من أجل تصحيح الاعتقادات وتقويم السلوك. وهو ما لم يقله (السواح)، ولم يكن بإمكانه قوله بناءً على فكرته عن وحدة الأديان، وعدم التمييز بين التوحيد والوثنية.

أظهر صاحب كتاب «مغامرة العقل الأولى» ميلاً مفرطاً إلى تعميم الأنماط الأسطورية، وهو ما أنتج تهميشاً للخصوصيات الثقافية. وافترض أنّ كل أساطير الخلق تخدم الغرض الوجودي نفسه بتبسيط لقضايا مركّبة. لا نكاد نجد نقدًا معاصرًا لدى (السواح) خاصّة في كتابه المذكور. فهو لا يتناول النظريات الحديثة في دراسة الأسطورة، مثل النقد البنوي لـ (كلود ليفي ستروس - Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨ - ٢٠٠٩) أو النقد ما بعد الحداثي. وهذا يجعل بعض التحليلات تبدو تقليدية مقارنة بالدراسات اللاحقة.

وفي المقابل، يركّز (السواح) على فكرة اللا وعي الجمعي لـ (كارل يونغ)، لكنّ هذا المفهوم موضع جدل ويفتقر إلى سند تجريبي قوي. وفي بعض الأحيان، يركّز (السواح) على التحليل الرمزي دون تقديم سياق. ومع ذلك، يظل الكتاب ابن عصره؛ حيث يعكس المناهج السائدة في السبعينيات. ومن الطبيعي أن يجد القارئ المعاصر، الملمّ بالدراسات الحديثة، أنّ بعض التحليلات بحاجة إلى تحديث أو نقاش.

الفصل الثالث

الإنسان والدين ومعنى الوجود

يستعيد فراح السواح اتجاه (وليم جيمس) (١٨٤٢-١٩١٠) في تعريفه للدين، عندما اعتبره تجربة فردية تؤثر على سلوك الإنسان وتصوره للعالم، نابعة من شعوره بالاتصال بما هو أسمى^(١). وهذا التعريف يبتعد عن الرؤية المؤسسية للدين التي تركّز على العقائد والطقوس الجماعية، ويضع التجربة الروحية الفردية في صميم الظاهرة الدينية. فهو تعريف يلتصق أكثر بالاتجاهات العنصرية التي طبعت كتابات كثير من الفلاسفة الغربيين، مثل (سبينوزا - Baruch Spinoza)، و(هيغل)، و(شوبنهاور - Arthur Schopenhauer)، و(نيتشه)، و(برغسون - Henri Bergson)، و(هيدغر - Martin Heidegger)، وبقيت مؤثرة بقوة على الثقافة

1 - James, William: The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, p31.

الأوروبية والأمريكية التي ترى أنَّ الدين يتجلَّى في لحظات الإلهام الشخصي والشعور بالوحدة مع الكون.

■ المبحث الأول: الله والكون

عندما يتعلَّق الأمر بالعلاقة بين الله والكون، فإنَّ هناك تيارين أساسيين في تقويم تلك العلاقة؛ يرى الأوَّل أنَّ هذا الكون الفسيح والمتنَّ والمنظَّم بشكل يفوق الخيال لا بدَّ له من مبدع، ولا يمكن أن يكون وجوده ذاتيًا أو اعتباطيًا. وذلك الإبداع لا بدَّ له أيضًا من نقطة انطلاق؛ لأنَّ ذلك هو معنى هذا المفهوم، ولأنَّه لا معنى لأزلية الكون باعتباره وجودًا مصنوعًا ومركَّبًا، والمصنوع المركَّب لا بدَّ له من صانع لأجزائه يركَّبها في نقطة معيَّنة.

ويدَّعي التيار الثاني أنَّ الكون لا بداية له، ولا توجد قوَّة صنعته، وإنَّما توجد قوَّة سارية فيه غير مفارقة له. وتلك القوَّة التي يشعر بها الإنسان لم تكن مشخَّصة في البداية في مفهوم الإله، لكنَّ وعي الإنسان تطوَّر ليقول إنَّ تلك القوَّة ليست شيئًا آخر غير الذات الإلهية.

أولًا: فكرة القوَّة السارية

اعتبر (السواح) فكرة القوَّة السارية أسبق من فكرة الألوهية المشخَّصة

اعتمادًا على ما قال إنَّه أدلَّة أركيولوجية. و«القدسي يتصل بالديني من خلال حالة فعالية هي قوته السارية التي تجمعها في دائرة واحدة باطنها الألوهية وظاهرها ما لا يحصى من الظواهر الحية والجامدة»^(١). والقوَّة، وفق فهم الإنسان الأوَّل لها، ليست كائنًا له إرادة وتدبير بل هي قوة سيَّالة وفاعلة تسري في الطبيعة، وخالية من أي حسّ خُلقي بالخير والشر بمفهومهما الإنساني^(٢). وقد تولَّدت أولى الأفكار الدينية عند الإنسان الأوَّل من إحساسه بحضور بُعد آخر للوجود يتخلَّل عالمنا ويفارقه في الآن نفسه^(٣). وادَّعى (السواح) أنَّ صورة الإله المشخَّص لم تكن أبدًا بديهية من بديهيات العقل الإنساني بل تكوَّنت عن أفكار دينية أسبق منها، ومعتقدات تدور حول الألوهة غير المشخَّصة؛ حول القوى الغفلة التي تكمن في جنور الدين^(٤).

فهو يقول إن «الدين قد رافق الإنسان منذ عصر «الهومو إريكتوس»؛ أي قبل أن يتَّخذ الأناسي شكل «النياندرتال» ثمَّ الإنسان العاقل، وهذا

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٣٢-٣٣.

٢ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ١٥٧.

٣ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ١٥٢.

٤ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٢٢٧-٢٢٨.

يعني أنَّ جنسنا لم يمضِ عليه زمنٌ كان فيه بلا دين»^(١). يرتبط مفهوم «القوَّة السارية» بفكرة الطاقة الروحية والكونية التي تتجلى في الأساطير والمعتقدات الدينية، في سياق الألوهة المؤنثة وتطور الأديان. وفي كتابه «لغز عشتار»، يقدم (السواح) تحليلاً للألوهة المؤنثة التي يراها تجسيداً للقوَّة السارية؛ أي الطاقة الكونية التي تحكم الطبيعة والحياة. ويصف هذه القوَّة بأنَّها جوهر الأم الكبرى، ورمز الخصوبة والخلق^(٢).

يربط (السواح) بين الألوهة المؤنثة، ممثلة في (إيزيس) أو (عشتار)، وبين القوَّة السارية باعتبارها طاقة كليَّة تحيط بالكون وتتحكَّم في توازنه. وهذه القوَّة ليست مجرد رمز ديني بل هي تعبير عن الوعي البشري الأوَّلي الذي حاول تفسير الوجود من خلال تجسيد الطبيعة في صورة إلهة أم. كانت هذه القوَّة مهيمنة في المجتمعات الزراعية القديمة؛ حيث كانت الأم الكبرى رمزاً للخصوبة والاستمرارية.

والقوَّة السارية مرتبطة، من ناحية أخرى، بالأسطورة باعتبارها أداة للحفاظ على الذاكرة الجماعية. فالأسطورة، بما تحمله من قيم وطقوس، هي في تصوُّره تجسيد للقوَّة السارية التي تربط الأجيال وتحافظ على الهوية الثقافية. يكتب: «الأسطورة حكاية مقدَّسة تقليدية، بمعنى أنَّها

١ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ٣٣.

٢ - فراس السواح: لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ص ٤٥.

انتقلت من جيل إلى جيل، بالرواية الشفهية، ما يجعلها ذاكرة الجماعة التي تحفظ قيمها وعاداتها وطقوسها وحكمتها، وتقلها للأجيال المتعاقبة، وتكسبها القوّة المسيطرة على النفوس»^(١).

فالقوّة السارية هنا ليست مجردّ طاقة روحية بل هي القوّة الثقافية التي تمنح الأسطورة سلطتها على النفوس. وهي تتجلّى في قدرة الأسطورة على التثقيف والتطبيع، ما يجعلها أداة لتثبيت الهوية الجماعية. وهذه القوّة استمرت حتى في عصور الكتابة؛ حيث كانت الألواح الفخارية تحفظ النصوص المقدّسة، لكن القوّة الحقيقية ظلّت في الرواية الشفهية. لكن القوّة السارية انتقلت، عبر التاريخ، من الألوهة المؤنّثة إلى المذكّرة مع تغيير البنية الاجتماعية. وفي «لغز عشّار»، يوضّح الكاتب كيف أدّى «الانقلاب الذكري» إلى تهميش الألوهة المؤنّثة، لتصبح تابعة ثمّ تلاشى تدريجيّاً، كما في تجلّيها الأخير في مريم العذراء (عليها السلام). وهو يقول: «تتبّعنا ظهور الأم الكبرى في أقدم تجمعات بشرية حتى انتهينا بالأم مريم العذراء، كيف انتقلت القوّة إلى الذكر بعد قرون من هيمنة الأنثى»^(٢).

١ - فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، ص ٣٧.

٢ - فراس السواح: لغز عشّار (الألوهة المؤنّثة وأصل الدين والأسطورة)، ص ٢٠٣.

يعكس هذا التحولُ تغييرًا في مفهوم القوَّة السارية، من طاقة طبيعية مرتبطة بالخصوبة إلى قوَّة ذكورية ترتبط بالسلطة. وفي نظر الباحث، عكس هذا الانتقال تحوُّلات اجتماعية واقتصادية عميقة؛ حيث أصبحت المجتمعات الذكورية تهيمن على البنية السياسية والدينية.

وفي سياق مناقشته للتناص الثقافي، يرجع (السواح) القوَّة السارية إلى النصوص الأسطورية التي تطورت عبر الحضارات. ويشير إلى أن النصوص السومرية والبابلية، مثل ملحمة «جلجامش»، تحمل هذه القوَّة باعتبارها جزءًا من الذاكرة الثقافية. ف«كل نص نجده قد تولد من رحم نص آخر سابق له مؤثر فيه، ثمَّ يزيد ويوجد فيها كاتب النص الجديد، إلى أن نصل إلى النص المؤسس وهو النص السومري ويليه البابلي ثم العبري»^(١).

تتجلَّى القوَّة السارية في استمرارية النصوص الأسطورية والدينية التي تحمل الروح الجماعية للحضارات. وهذه القوَّة ليست في المحتوى فحسب بل في قدرة النص على التأثير والتجدد، ما يجعلها حيَّة ومؤثِّرة حتى في العصور اللاحقة.

في كتابه «الله والكون والإنسان»، يعمِّق (السواح) مفهوم القوَّة السارية

الفصل الثالث - المبحث الأول ٧٧

من خلال مناقشة الفكر الديني بوصفه تعبيراً عن هذه الطاقة الكونية. يقول: «الفرق بين الفلسفة والدين، أن الفلسفة في أبسط تعريف لها هي التفكير المنهجي في أمور الحياة والكون، لكن ما يميّز الدين هو احتواؤه على بنية فوقية تتكوّن من الأساطير والعقائد والطقوس والمؤسّسات»^(١). وهذه البنية الفوقية هي تجسيد للقوّة السارية التي تجمع بين الأسطورة والطقس، لخلق تجربة روحية موحّدة التي مكّنت الدين من السيطرة على النفوس وتشكيل الهوية الإنسانية.

وباختصار يعبر مفهوم القوّة السارية لدى (فراس السواح) عن الطاقة الروحية والثقافية التي تتجلّى في الأساطير والأديان والنصوص التاريخية. ومن خلال تحليله للألوهة المؤنّثة، والذاكرة الجماعية، والتناص الثقافي، يقدّم رؤية ترى في القوّة السارية جوهر الوجود البشري واستمراريته. سواء كانت متجسّدة في إلهة ك (عشتار) أم في نصوص سومرية، فإنّ هذه القوّة تربط بين الإنسان وكونه، وبين الماضي والحاضر.

لم يؤمن الإنسان الأوّل بوجود الله حسب (السواح)، بل آمن بوجود قوّة كونية سارية. فهناك مستويان؛ دنيوي وقدسي، ومن القدسي تخرج قوّة تحكم العالم. ويضرب مثلاً سكّان أستراليا البدائيين، ويقول إنّهم

١ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ١٩.

يستحضرون قوى من خلال الطوطم أو الحيوان المقدَّس، ومنه الكنغر. ولم تكن هناك عبادة لآلهة مفارقة. وهذه القوى بدأت عبر التاريخ تتشخَّص في آلهة.

لكن ما يقوله الباحث السوري ليس دليلاً على أنَّ الإنسان الأوَّل لم يؤمن بوجود الله. فتلك القوَّة ربما كان يرونها إلهًا. ثمَّ إنَّ معتقدات هذه القبائل البدائية ليست دليلاً علمياً، فقد تكون مسبوقه بقبائل أخرى وهي تمثِّل انحرافاً عن التوحيد. وفي الحقيقة، فإنَّ أوَّل إنسان لم يكن مؤمناً بالله فحسب، بل كان نبياً. وهذه حالة آدم الإنسان الأوَّل كما يؤكِّد القرآن. تبدو لنا فكرة القوَّة السارية التي يتحدَّث عنها (السواح) لا تختلف عن فكرة الروح الكوني في الاتجاهات العنُوصية التي ترى الإله كامناً في الوجود، ومحايثاً له، وليس متعالياً عنه، ومنزَّهاً عن خصوصياته المادية كما يقول الدين التوحيدي. ورغم أنَّ الفرق واضح بين تصوِّرات الدين التوحيدي والدين العنُوصي بشكل خاص، لكنَّ (السواح) يصرِّ على اعتبارها جميعاً متساوية في كونها وضعاً بشرياً لا علاقة لها بالله الذي يقول عنه إنَّه ليس موجوداً وليس غير موجود في وقت واحد.

فهو يزعم أنَّه لا يمكن إثبات وجود الله بالعقل. وعنده أنَّ الوجود يتعلَّق فقط بالأشياء المادية، ولا معنى للحديث عن وجود الله أو عدم وجوده؛ لأنَّ الله ليس من هذا العالم وليس موضوعاً للعقل. وهو، بذلك،

يخلط بين وجود الله ومعرفة كنه الله. فإذا كانت معرفة كنه الذات الإلهية غير ممكنة؛ لأنه -تعالى- مطلق بلا حدود، ولا يدركه عقل ولا حس، فإنَّ وجوده يمكن البرهنة عليه عقلياً من خلال آثاره الكونية أو شعور النفس الإنسانية بحضوره.

ثانياً: المساواة بين الأديان

ساوى (السواح) بين الأديان جميعاً دون أن يكون لذلك أساس علمي. ولم يستطع إخفاء تحيزاته المعرفية في مواقفه منها، معتبراً الأساطير تعبيراً عن قلق وجودي، بينما قد تكون في الحقيقة انعكاس لذهنية تميل إلى الغلو والتضخيم، أو تعبير عن خيارات سياسية تصنع الأساطير لاستخدامها في ترويض الناس.

قال: «إنَّ الدين هو ظاهرة ثقافية، وكل دين ينشأ في حاضنة ثقافية معيّنة تطبعه بطابعها. من هنا، علينا أن نعترف بتنوع الأديان مثل ما نعترف بتنوع الثقافات. وكما أننا نرفض اليوم سيادة ثقافة معيّنة على العالم، علينا أيضاً أن نرفض سيادة دين واحد. لا يوجد في رأيي أديان حقيقية وأخرى زائفة، فكلها طرق تؤدي إلى الله، وأشكال متنوعة تقود إلى معرفته... وما نتعلّمه من دراسة تاريخ الدين هو أنَّ الأديان كلها تقول الشيء نفسه، ولكن كلُّ على طريقته، وفي واقع الحال لا يوجد أديان للإنسان وإنما

دين واحد. ولذلك أطلقت على أحد مؤلفاتي عنوان دين الإنسان لا أديان الإنسان، وأوضح في هذا الكتاب الوحدة الجوهرية التي تجمع الأديان في واحد، وتجمع البشر إلى خالقهم»^(١).

اختلفت الحقيقة بالخيال في قضايا كثيرة، وانعكس الأمر في ذهن (السواح) كما في ذهن غيره من الحداثيين وسواهم. جرى تزييف ما جاء به الوحي وتخريبه ورفعته إلى مستويات غير مقبولة. وعندما يجري تهميش الوحي وإسقاط الثقة في مقولاته وقصصه وتعاليمه، فإنَّ الخيار الآخر هو أساطير الديانات الوثنية، وتوهّمات العقل الوضعي المحدود. يقدم السواح تفسيرات فلسفية لأساطير مثل خلق الإنسان، لكنّه لا يدعمها دائماً بدلائل أثرية أو تاريخية كافية. وهذا يؤدّي إلى بناء رؤى على أساس تخمينات تتعلّق خاصّة بربط الدين بأساطير مختلفة دون توثيق كافٍ للتفاعل الثقافي بين الحضارات.

اعتمد (السواح) مفاهيم غربية، مثل اللاوعي الجمعي أو المقدّس، دون محاولة تكيفها مع السياق الثقافي. وهذا الاستسلام للمناهج الحداثية الغربية يقلّل من أصالة منهجه؛ إذ يبدو أحياناً كأنّه يطبّق نماذج غربية على تراث شرقي دون مراعاة الخصوصيات الثقافية.

١ - فراس السواح: مقابلة منشورة في مجلة أصداء فلكية الإماراتية بتاريخ ٢٣

تحرّك أعمال الباحث السوري في دائرة الفكر الحدائبي المهيمن عالمياً وعربياً؛ حيث تمسك النخب الوضعية بمفاصل الثقافة والتعليم وتوجّه حركة الفكر. وليس مفاجئاً تبعاً لذلك أن تجد كتابات (السواح) حظوة في العالم العربي؛ حيث عكست محاولات لإعادة صياغة الموقف الأكاديمي والحدائبي من الأساطير والأديان التي لم تعد تعبيرات عن القلق الوجودي للإنسان.

يميل الإنسان إلى التقديس. وهو معنى أنّ «الإنسان كائن متديّن». وهذا شيء قاله تاريخ الحضارات والأديان؛ حيث لا يوجد شعب أو أمة لا دين لها. وحتى المجتمعات الحديثة في الغرب لم تترك الدين عندما اختارت فكر الحدائبي وفلسفتها. فالحدائبي نفسه، وأيديولوجياتها المادية والليبرالية، باتت هي المقدّس والدين الذي يعتنقه دعاة الحدائبي وأتباعهم في كل مكان.

يعيش الإنسان القلق الوجودي، وهو يحاول معرفة أصل الوجود ومصير الإنسان. ويوجد في الدين إجابات متعدّدة بتعدّد الأديان، لكن يمكن اختصارها في إجابتين: الأولى؛ إجابة الدين التوحيدى الذي جاء به الأنبياء (عليهم السلام). والثانية؛ إجابة الدين الوثني الذي وضعه كهنة أو من يشبههم.

وإذا كان التديّن طبيعة بشريّة فإنّ الدين نوعان. أحدهما يلبيّ طموح

الإنسان في إشباع جانبه الروحي. والثاني يخذله ويدفعه نحو المادية والإلحاد. لكن (السواح) لا يقبل بوجود نوعين من الدين. وهذا ما جعل موقفه من الإسلام، في ذاته، لا يختلف عن موقفه من الهندوسية، أو الوثنيات، رغم الفوارق الهائلة..

هناك فرق بين الدين الفردي والدين الجمعي حسب (السواح)^(١). فالدين يبدأ فردياً وكلّ إنسان يشعر بحضور الإلهي فيه، ثم ينقل الأفراد إحساسهم الفردي إلى بعضهم بعضاً إلى أن يظهر أشخاص متميزون يقومون بصياغة معتقد يلخص التجربة الدينية الفردية للأشخاص.

ثالثاً: الفلسفة والدين

اعتبر (السواح) «الدين والفلسفة صنوان من جهة محاولتهما طرح الأسئلة والإجابة عنها، ففي صميم كلّ ديانة كبرى فلسفة؛ لأنّ الفلسفة في أبسط تعريف لها هي التفكير المنهجي في أمور الحياة والكون»^(٢). وهو يقول إنّ الدين يتميّز عن الفلسفة بوجود بنية فوقية له تتكوّن من العقائد والطقوس والأساطير والمؤسّسات. كما أنّهم الفلسفة هذا

١ - فراس السواح: مقابلة منشورة في مجلة أصداء فلكية الإماراتية بتاريخ ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٩.

٢ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ٢٤.

العالم بينما هم الدين العالم الآخر، حسب رأيه.
إنَّ المسألة قد تكون أكبر من ذلك. فالفلسفة دين مقنَّع، بما أنَّ الأفكار
الرئيسة للفلسفة في بداياتها الأولى مأخوذة مباشرة من الفكر الغنوصي
الذي كان سائداً في الشرق^(١)، وكل ما في الأمر أنَّ الفلسفة حاولت
إخراجه بشكل منطقي مقبول، وإهمال المظاهر الخارجية والأشياء
العرضية فيه، كالطقوس، والأساطير، والمؤسَّسات؛ أي أنَّها حاولت
عقلنة مقولات دينية وأساطير. ولا يوجد على هذا النحو أي تجاوز
للأساطير والمعتقدات القديمة.

وإذا فشلت الديانات الغنوصية تحريك حياة الإنسان بشكل إيجابي،
رغم أنَّها وجدت دائماً السلطة التي تدعمها كونها ديانات تبرير وليست
ديانات تحرير، فإنَّ الفلسفة التي أخذت مكانها لا يمكنها أن تحقِّق ذلك؛
لأنَّ المضامين واحدة. وهذا بعكس ما يراه السواح الذي يقول إنَّه من
الممكن أن تأخذ مكان الدين، ويضرب لذلك مثال الصين الذي لم يكن
مهمماً بالدين بقدر ما كان غالباً مهمماً بالفلسفة. فهو يعتبر الكونفوشيوسية
فلسفة أكثر منها دين^(٢).

ويعترف (السواح) أنَّ «الفلسفة لم تشغل حيِّزاً واسعاً من الثقافة العربية

١ - جورج جي ام جيمس: التراث المسروق، ص. ٨-١٣٤.

٢ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ٢٤.

مثلما فعلت في الثقافة اليونانية، ولم تستمل إليها شرائح واسعة من المفكرين الذين شغلتهم علوم الدين، مثل: علم الكلام، وعلم الحديث النبوي، وعلم تفسير القرآن، وعلم الشريعة. يُضاف إلى ذلك أن الفلسفة العربية شغلت نفسها بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي؛ أي أنها خضعت لمحددات وقيود لم تعرفها الفلسفة^(١).

ويبدو أن فشل الفلسفة في الفضاء العربي ناتج بالأساس عن تناقض رؤية الإسلام مع رؤية الفلاسفة اليونان الذين ترجمت أعمالهم إلى العربية. ومحاولة فلاسفة العرب التوفيق بين مقولاتهم وتعاليم الإسلام كُلت بالفشل، فالتناقضات واسعة بين كل المجالات الوجودية والمعرفية والقيمية. فبينما يتحدّث القرآن عن حدوث العالم والخلق من العدم المحض، يتحدّث الفلاسفة عن قدم العالم والفيض الأزلي، وتوالد العقول الطولية. وبينما يتحدّث الإسلام عن البعث الجسدي والحساب والخلود في الجنة أو النار، يقبل الفلاسفة المعاد الروحاني فقط، وقد ينكرونه ويتحدّثون عن الاتحاد والدورة الوجودية الأبدية. وبينما يتحدّث القرآن عن علم الله المطلق، يتحدّث الفلاسفة عن علمه بالكليات فقط دون الجزئيات. وبينما يعتبر الفلاسفة الإرادة صفة ذات،

يراها المتكلمون صفة فعل^(١) ..

ومع ذلك، فإنَّ الغرب أفاد، منذ القرن الخامس عشر، بشكل واسع، ولا شكَّ فيه من فلاسفة العرب والمسلمين. فقد قرأ فلاسفة الغرب كتاباتهم ونقل كثير من أفكارهم، مثل الشكَّ المنهجي، والسببية، ووحدة الوجود.. لا يوجد انقطاع حضاري ومعرفي بين الحضارات الكونية بل تتابع وتطوّر متسلسل. ورغم أنَّ الغرب أخفى إفاداته الواسعة من العلماء والفلاسفة العرب والمسلمين، لكنَّ باحثين غربيين بدأوا يعترفون بالإسهامات الكبيرة للحضارة العربية وتأثيرها في انبثاق الحضارة الغربية التي استطاعت من خلال الحروب الصليبية، وحروب الاستعمار نقل الآلاف من المخطوطات واستغلالها في نهضتها.

وعندما يقول (السواح) إنَّ الفكر العلمي قام على أساس الفلسفة الغربية، فإنَّه يكرّر الأفكار الغربية المتعالية نفسها. فقد بات معلوماً أنَّ علماء الغرب لم يبدأوا من الصفر، ولم يبنوا على أساس المعارف اليونانية كما رُوِّجوا طويلاً بل نقلوا نظريات العلماء المسلمين وطوّروها. وهذا الأمر ينطبق على (كوبرنيكوس - Nicolaus Copernicus) الذي نقل عن (ابن الشاطر) نظريته عن دورات الأرض حول الشمس. كما ينطبق على

١ - محمد بن علي بن بابويه (الصدوق): التوحيد، ص ١٤٧-١٤٨.

نظريَّات (ابن النفيس) عن الدورة الدموية و(ابن الهيثم) في البصريات، و(ابن خلدون) في علم الاجتماع، و(الخوارزمي) في الرياضيات، و(ابن حيان) في الكيمياء، و(ابن سينا) و(ابن الجزار) في الطب.. وغيرهم كثير. وحتى المنهج الاستقرائي لم يخترعه (بيكون) بل استفاده من العلماء المسلمين الذين كانوا يشتغلون في العلوم التجريبية التي تعتمد هذا المنهج، كما هم الأطباء والكيميائيون والفيزيائيون..

يعتبر (السواح) أنَّ الفلسفة والعلم وُلدا من رحم الأسطورة. وهذا هو تصوّر (أوغست كونت - Auguste Comte) الذي قدّم نظرية "المراحل الثلاث" التي تصف تطوّر الفكر البشري والمجتمع عبر ثلاث مراحل رئيسة، هي: اللاهوتية الدينية، والميتافيزيقية الفلسفية، والعلمية الوضعية. ووضع السحر والأسطورة ضمن المرحلة اللاهوتية.

ولذلك جعل الباحث السوري الدين والأسطورة يسيران في الخط نفسه. وهذا الأمر حاول تعميمه على الأديان كلّها، دون اعتبار للاختلافات الجوهرية بين التوحيد والوثنية. ليس العلم، بالمعنى الدقيق، وليد الأسطورة. فما بين العلم والأسطورة مسافة شاسعة. لكن ذلك لا يمكن من تلقي العلم إحياءات أسطورية بنى عليها ليصل إلى نتائج جديدة.

لم تخرج الفلسفة عن الميثولوجيا والدين في مجمل مضامينها،

فالفلسفة تكرر أحياناً معتقدات غنوصية، مثل أفكار القوة السارية، أو الروح الكلبي، أو الفيض الأزلي، أو العود الأبدي.

يعترف (باشلار - Gaston Bachelard) أن "تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه"، و"الحقيقة لا تكتسب معناها الكامل إلا بعد الجدل"^(١)، وهو يقصد العلم التجريبي. وهذا يعني أن ما اعتُبر علمًا كان غالبًا أوهاماً مقدّسة. وعندما يتعلّق الأمر بالدين الوثني والأسطورة، فإنّ الأمر يتضاعف. إنّ «العلم» الوضعي يتضمّن أوهاماً وخرافات وأساطير يجري تجاوزها في كلّ مرة، وهو معنى تصحيح العلم لأخطائه. والدين والأسطورة قد يتشابكان، لكن التقاطع بين الدين والأسطورة والقول إنّهما يتّميان إلى نظام فكري وروحي واحد، لا يجب تعميمه على الدين النبوي التوحيدي في ذاته، كما يريد أن يفعل (السواح).

■ المبحث الثاني: الإنسان ونزعة التدين

تتراوح المواقف من نزعة التدين لدى الإنسان لتدين بين مثبت لها وناف. الذين ينفون وجود نزعة أصيلة نحو التدين لدى الإنسان هم غالبًا ماديون لا يؤمنون بوجود قوّة وراء الكون أبدعته وتعنتني به. وهؤلاء عادة

1 - Bachelard, Gaston: Idéisme discursif. Recherches philosophiques, p. 22.

ما يعوِّضون هذا الإنكار العلني بمعتقدات جديدة قد تحمل اسم الفلسفة أو الأيديولوجيا التي لا تخلو من تقديس للأشخاص والأفكار. أما الذين يثبتون نزعة التدين الفطرية لدى الإنسان، فإنهم غالبًا يؤمنون بوجود خالق وصانع لهذا الكون الهائل، وهم متعدّدو الأديان والمذاهب، وما يوحدّهم هو التزامهم بما تمليه عليهم معتقداتهم بهذا القدر أو ذاك. و(السواح) رغم أنه لا يضع نفسه في قائمة المؤمنين، لكنّه يعترف أنّ الدين فطرة وطبيعة لا يخلو منها إنسان أو مجتمع، وإن حاول إخفاء ذلك أو إنكاره.

أولاً: أصالة نزعة التدين

يقرّ (السواح) أنّ العلاقة بين الدين والإنسان علاقة مفصلية ولا يمكن الفصل بينهما. لكن من المهم إدراك الدين بمفهومه العام الذي يشمل الأيديولوجيا ونزعة التقديس للأفكار والأشخاص. وبهذا المعنى لم تستغن البشرية عن الدين في أي مرحلة من مراحلها التاريخية، ولا نجد مجتمعاً لا في الماضي ولا في الحاضر، بلا دين ومقدّسات. يدين الإنسان باعتقاد ما بطرق متعدّدة، والاعتقاد هو المشترك بين المجتمعات البشرية المختلفة، والاختلاف هو دائماً في موضوع الاعتقاد الذي قد يطابق الواقع والحقيقة، وقد يخالفهما.

ويذهب (السواح) إلى أنّ «الدين أشبه بالغريزة المتأصلة» في الإنسان^(١)، لكن الإيمان الإنساني بدأ بالاعتقاد بوجود قوّة سارية في الكون. ورغم ذلك فإن قوله إنّ «الإنسان كائن متديّن بطبعه»، أثار جدلاً واسعاً عند الوضعيين والماديين والحداثيين الذين ينفرون من الدين، ولا يعترفون بأنّ الدافع الديني متأصل في الطبيعة البشرية، ويعكس الرغبة في البحث عن معنى أعلى وسط القلق الوجودي. وهو حتى في أبسط أشكاله، يعبر عن حاجة إنسانية لفهم الذات والعالم.

وهذا الموقف، الذي يرى في الدين استجابة لحاجة طبيعية، رفضه أيضاً أنتروبولوجيون يرون أنّ الدافع الديني ليس عامّاً لكل البشر؛ إذ تظهر ثقافات علمانية أو غير دينية في مراحل تاريخية معيّنة. لكن هذا شيء لا تؤيّد الأثار والحفريات والنصوص الموروثة. فلا يخلو مجتمع من الدين. وعدم تديّن بعض الأفراد حالات خاصة، يجري تعويضها بتبني معتقدات من أي نوع وتحويلها إلى مقدّسات.

اعتمد (السواح) على أفكار (وليام جيمس)، واعتبر ذلك تأكيداً على تبعيته للرؤى الغربية؛ إذ قد لا تنطبق رؤية (جيمس) للتجربة الدينية على ثقافات شرقية تركّز على الطقوس الجماعية بدلاً من الفردية. ورغم ذلك،

دافع (السواح) عن مقولته وقال إنَّ الدين، بمعناه الواسع، يشمل كل محاولات البحث عن المعنى، سواء كانت دينية تقليدية أم فلسفية. ليس غريباً أن يقرَّ (السواح) بأنَّ الإنسان كائن متديّن بطبيعته، متجاوزاً بذلك النظرة الحداثوية، في اتجاهها المادي، الذي يفصل الإنسان عن هذا الواقع، وينكر هذه الحقيقة. فتاريخ الأمم والشعوب لا يدع مجالاً لإنكار ذلك. لم يعد الدين أفيوناً بل صار حقيقة وطبيعة بشرية لا يمكن التفلّت منها. ورغم أنَّ الوثنية، التي تمثّل انحرافاً جوهرياً عن التوحيد، وُجِدت فعلاً لتبرير الواقع، لكنَّ النظرة العلمية الموضوعية تقول إنَّ الدين ليس شيئاً نادراً ولا عرضياً في حياة الإنسان بل يشكّل جزءاً من هويّته ومكوّنات أساساً من ماهيّته.

غاص الباحث في كتابه «دين الإنسان» في أعماق التاريخ القديم؛ وتناول العصر الحجري الذي قسّمه المختصّون إلى ثلاثة مستويات: المستوى الأدنى، والمستوى الأوسط، والمستوى الأعلى. وكانت الرسومات التي تركها الإنسان القديم على جدران الكهوف وغيرها، والآثار المتعلقة بالمقابر في دفن الموتى تدلّ على حضور الطقوس الدينية لدى ذلك الإنسان. وقال إنَّ الدين لا يقوم على أساس وهمي، ولا على عدد من الأفكار الخاطئة التي جرى تكوينها في الطفولة الإنسانية بل إنّه يقوم على أكثر الأسس صلابة في وجود الإنسان.

وإذا كان (أرسطو) قد ذهب إلى أنَّ «الإنسان حيوان ناطق»، فإنَّ (فراس السواح) يرى أنَّ الإنسان بدرجة أولى «كائن متديّن»^(١)، فما يميّز الإنسان هو الدين. والمفارقة أن يقول (السواح): «إن الدين والفكر الديني ليس مرحلةً منقضية من تاريخ الفكر الإنساني، بل هو سمةٌ متأصلة في هذا الفكر، وإذا كانت هذه السمة قد أعلنت عن نفسها زمنياً قبل غيرها، فكان الدين مصدرًا بدائيًا للثقافة الإنسانية، فإن كل المؤشرات تدل على أنه ما زال حيا ومؤثرًا بطريقة لا يمكن تجاهلها»^(٢). فهو يربط الدين بالإيمان بوجود قوّة في الكون وليس بالإيمان بالله.

إنَّ تعريف الإنسان بأنّه «كائن متديّن» لا يبدو دقيقًا، فهو ليس تعريفًا جامعًا؛ لأنَّ كثيرًا من الناس ليسوا متديّنين وإن كانوا يقرّون بوجود الخالق، وهو أيضًا ليس تعريفًا مانعًا؛ لأنَّ هناك كائنات أخرى متديّنة بشكل طبيعي، وإن كنّا لا نلاحظ ذلك، والقرآن، الذي يدّعي (السواح) التمسك به، أكد أنَّ الحيوانات وبقية الكائنات متديّنة ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [النور: ٤١]، بل إنَّ القرآن يحدثنا عن الملائكة الذين لا يعصون الله، ولعل الكون مليء بالكائنات المتديّنة

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٢٤.

٢ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٢٥.

التي لا تعصي الله كما يفعل البشر كما يصرح القرآن: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يُسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩]. و﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

ومن هنا يصحّ تعريف الإنسان بأنّه كائن حضاري، يملك العقل وقد يملك الدين ولكنّه يتميّز بقدرته على بناء الحضارة دون سائر الكائنات، بما يملكه من قدرة على صناعة الآلات التي تمكّنه أن يصل إلى أعلى درجات التطور.

ثانياً: التوحيد والوثنية

إنّ الدين عندما يكون توحيدياً مصدره الوحي، لا يمكنه إلا أن يكون علمياً، يدرك العقل رجاحته وصوابه وحكمته في كل ما يقدمه من رؤى وتشريعات وقيم. والقرآن كثيراً ما يستثير في الإنسان عقله، فتتكرّر كلمات مثل «أفلا يعقلون»، و«أفلا يتفكّرون»، و«أفلا يتدبّرون»، وتحديثنا النصوص الإسلامية أنّ الإنسانية انحرفت عن التوحيد منذ أيام النبي شيث (عليه السلام)، بسبب تهميش العقل والخضوع للميول والانفعالات والأهواء. وخلال الفترة الممتدة من شيث (عليه السلام) إلى نوح (عليه السلام) كان الأنبياء (عليهم السلام) يمارسون نوعاً من التقية. وفي عهد نوح (عليه السلام) ظهرت عبادة

الأصنام. ويبدو أنَّ الانحراف عن التوحيد أخذ مساراً طويلاً إلى أن وصل إلى عبادة الأصنام.

حدث انتكاس لدى البشرية من التوحيد إلى الوثنية والشرك. فالتوحيد يفرض استحقاقات عبادية وسلوكية على الإنسان، وهذا ما يبدو أنَّ الناس لم يحتملوه، فقرروا التخلي عنه والذهاب إلى صناعة دين يبرر واقعهم، ولا يفرض عليهم استحقاقات تتعلّق بالحرام والواجب، ليكون كل شيء مباحاً وبلا تكاليف، وهو شيء نجده في كل الوثنيات التي لم تحتفظ من الدين التوحيدي إلا ببعض الأمور البسيطة.

وعلى هذا النحو، فإنَّ الانتقال جرى من الدين التوحيدي الشمولي الذي بدأ مع آدم (عليه السلام) إلى الدين الوثني الذي قد يكون بسيطاً، كما هي الديانات القديمة، وقد يكون معقّداً كما هي الديانات الغنوصية. ولكن يبدو الأمر معكوساً لدى (السواح)؛ حيث إنَّه يفترض أنَّ الوثنية أُسبقت من التوحيد، ويعد ظهور الديانات التوحيدية الشمولية متأخراً عن ما يسمّيه الدين البسيط^(١).

تناول (السواح) أقدم الديانات منذ العصر الحجري التي قال إنَّها مسحت ما يزيد ٩٩٪ من تاريخ الإنسان القديم، ومعظمه في العصر

الحجري الذي ندعوه بالقديم أو البايوليوتي. وعبادة الأسلاف نشأت بعد مئة أو مئتي ألف عام من ظهور الشواهد على حياة دينية منمّمة لدى الإنسان الأوّل؛ ذلك أنّ عقيدة الجماجم هي المؤثّر الأوّل في تاريخ الدين على عبادة الموتى؛ إذ لم تنشأ عبادة الموتى إلا بناء على معتقدات سابقة، أهمّها ما كان عليه العصر الحجري الأعلى.

نقل (السواح) نظريّات (إدوارد بورنيت تايلور - Edward Burnett Tylor) (١٨٣٢-١٩١٧) الذي يُعتبر مؤسس الأنثروبولوجيا، وهو من اقترح نظريّة الروحانية (animism) واعتبرها أول أشكال الدين، وأنّ البشر الأوائل نسبوا أرواحًا للأشياء والظواهر الطبيعية. وقال إنّ هذا الاعتقاد تطوّر إلى تعدّد الآلهة، ثمّ إلى التوحيد مع تعقّد المجتمعات^(١). كما استعاد أفكار (كارين أرمسترونغ - Karen Armstrong)^(٢) التي دعمت فكرة التطوّر من الروحانية إلى تعدّد الآلهة، ثمّ إلى التوحيد عبر مراحل، مثل الهينوئيسم «Henotheism» (تفضيل إله واحد مع الإقرار

1 - Edward B. Tylor, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, vol. 2, p. 326-363.

2 - Karen Armstrong, A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam, p. 20-30.

بالآهة أخرى). وركّزت على السياق الإسرائيلي القديم والشرق الأوسط. وقد تحدّث (مارك س. سميث - Mark S. Smith) في السياق نفسه، وقال بتطوّر التوحيد الإسرائيلي من سياق كنعاني وثني، مع ظهور يهوه من الإله إيل^(١).

لم يجرِ القطع بصحّة هذه النظريات التي يعتمدها (السواح) للقول إنّ الدين الوثني أو عبادة الأرواح سابقة على التوحيد، وبقيت مجردّ تصورات. ولو صحّ العثور على جماجم تعود لمئة أو مئتي ألف سنة، فهذا لا يعني شيئاً. بل قد يحيل إلى وجود سلالات بشرية سابقة عن السلالة البشرية الحالية التي بدأت مع آدم ﷺ. فلدينا نصوص دينية تؤكّد أنّ قبل آدمنا كان هناك كثير من الأوامد يعيشون على هذه الأرض. في رواية عن الإمام الباقر ﷺ: «لقد خلق الله عزّ وجلّ في الأرض منذ خلقها سبعة عالمين ليس هم من ولد آدم، خلقهم من أديم الأرض فأسكنهم فيها واحداً بعد واحد مع عالمه، ثم خلق الله عزّ وجلّ أبا هذا البشر وخلق ذريّته منه، ولا والله ما خلت الجنة من أرواح المؤمنين منذ خلقها، ولا خلت النار من أرواح الكفّار والعصاة منذ خلقها عزّ وجلّ، لعلّكم ترون أنّه إذا كان يوم القيامة وصير الله أبدان أهل الجنة

1 - The Origins of Biblical Monotheism, pp. 1-192.

مع أرواحهم في الجنّة، وصيرّ أبدان أهل النار مع أرواحهم في النار، إن الله تبارك وتعالى في بلاده ولا يخلق خلقاً يعبدونه ويوحّدونه ويعظّمونه ويخلق لهم أرضاً تحملهم وسماء تظلمهم، أليس الله عز وجل يقول: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسماوات» وقال الله عز وجل «أفعبينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد»^(١). وعن جابر بن يزيد، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن قوله عزّ وجلّ: «أفعبينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد» قال: يا جابر تأويل ذلك أنّ الله عزّ وجلّ إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، جدّد الله عالماً غير هذا العالم، وجدّد خلقاً من غير فحولة ولا إناث يعبدونه ويوحّدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلمهم، لعلّك ترى أنّ الله إنّما خلق هذا العالم الواحد، وترى أنّ الله لم يخلق بشراً غيركم، بلى والله لقد خلق الله ألف ألف عالم، وألف ألف آدم أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين»^(٢).

يؤكد القرآن على أصالة النزعة الدينية في نفس الإنسان، وأنّ التوحيد هو الدين الحقيقي الذي بدأ مع الإنسان قبل الانحراف والوثنية. فالإيمان بالله ميل طبيعي فيه. ولذلك يحذّر القرآن من الانجراف وراء معتقدات

١ - محمد بن علي بن بابويه (الصدوق): الخصال، ص ١١.

٢ - محمد بن علي بن بابويه (الصدوق): كتاب التوحيد ج ١، ص ٢٧٧.

خاططة، ويدعو إلى عبادة الله الواحد بالطريقة التي جاءت بها رسالات الأنبياء عليهم السلام، وخاطب النبي محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

والنظريات الغريبة التي عملت على هذه الحقيقة كانت موجهة، ولم تكن مجرد بحوث علمية تريد استكشاف الحقيقة. ولذلك ترى (توموكو ماسوزاوا - Tomoko Masuzawa) أن فكرة الأديان المحددة وتطورها هي نتاج دراسات القرن التاسع عشر المتأثرة بالاستعمار^(١). والأدلة الأثرية والنصوصية، مثل النصوص المصرية أو البابلية، تشير إلى أن التوحيد كان يتعايش مع تعدد الآلهة، ما يتحدى فكرة التطور الخطي. وفي المقابل، فإن نظرية Urmonotheismus، أو القول إن التوحيد هو الأصل، دعمها (فيلهلم شميت - Wilhelm Schmidt) (١٨٦٨ - ١٩٥٤) و (جورج رولينسون - George Rawlinson) (١٨١٢ - ١٩٠٢)، وهي تقترح أن التوحيد كان الدين الأصلي، وظهور تعدد الآلهة حدث لاحقاً^(٢). وقد استند (شميت) إلى دراسات إثنوغرافية للشعوب الأصلية، وأكد أن الإيمان بإله واحد متعال كان منتشرًا مبكرًا، وأن تعدد الآلهة ظهر

1 - Tomoko Masuzawa, The Invention of World Religions, p.1-70.

2 - George Rawlinson, The Religions of the Ancient World, p.5-6.

لاحقاً بسبب الانحراف الثقافي^(١).

إنَّ التوحيد هو النزعة الأصيلة، ليس فقط تاريخياً وإنما أيضاً في عمق النفس الإنسانية. وهي تعبر عن نفسها عند الشدائد والابتلاءات والمخاطر عندما تضيق الدنيا بالإنسان أو يواجهه الخطر فلا يجد من يدعوه ويلجأ إليه إلا الله سبحانه. ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]. فالشرك مقترن بالاعتقاد الحياتي حين يجد الإنسان نفسه يعيش الراحة والطمأنينة، بينما يظهر التوحيد عند الشعور بالخطر. والشرك ذاته دين بل إن الوثنيات كلها أديان؛ فهي اعتقاد بتأثير كائنات أخرى غير الله في الكون والحياة. أما الإلحاد الذي قد يُقال إنه هو النزعة الأصيلة في الإنسان، فهو ليس حقيقياً بل مجرد تغطية على الميول الدينية المغروسة داخل النفس الإنسانية. فنحن لا نكاد نجد مجتمعاً لا يؤمن بالله مهما كان نوعه. إنَّ الملحد عندما يشكك في الوجود الإلهي لا يعبر عن حقيقة ميوله الداخلي، وإنما يعكس تشوهاً نفسياً، وانزلاقاً عقلياً نحو الوهم. ولأجل ذلك، اعتبر الكفر والإلحاد مجرد حالة من الجحود والإنكار والعناد، وهو ليس حالة حقيقة.

1 - Wilhelm Schmidt, The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories, p.255-300.

واللافت أنّ القرآن لا يتحدث أبدًا عن الإلحاد بالمعنى الغربي الذي يحيل إلى إنكار الوجود الإلهي، بل بمعنى إنكار آيات الله الوجودية والتشريعية. وعلى العكس من ذلك، يستخدم الإلحاد بمعنى الميل عن الحق والقصد. فقال مثلاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٤٠]. ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]. فهنا «يلحدون في آياتنا» أي يحدون ويعدلون عنها، و«لسان الذي يلحدون إليه» بمعنى «الذي يميلون إليه».

وحتى صفة الدهرية التي استُخدمت في العربية للإشارة إلى الملحدين، لم يستخدمها القرآن بهذا المعنى بل ربطها بإنكار البعث والآخرة والحساب، فقال: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]. لا أحد يخلو من الشعور بوجود الذات الإلهية حقيقة، ومن يعلن الإلحاد ليس إلا جاحداً لحقيقة كامنة في عمق نفسه.

ثالثاً: تطوّر الظاهرة الدينية

يبدأ الدين مع الفرد، ثم ينتقل إلى الجماعة، ثم تشكّل الجماعة مؤسّسة دينية، في نظر (السواح) الذي يقول: «إنّ هروب الفرد من خبرته الدينية

المنعزلة إلى الجماعة أو جذب الجماعة إلى تجربته عوضاً عن ذلك هو الذي يخلق ما أسميته بالدين الجمعي، وهو التبدّي الثاني للظاهرة الدينية^(١).

وعندما ينقل الأفراد خبراتهم إلى بعضهم بعضاً من خلال اللغة، يظهر الدين الجمعي ويتشكّل المعتقد. وبذلك يجري بناء الطقس المنظم الذي يعتبر أقوى تعبير عن الخبرة الدينية، وتظهر الأسطورة لتعبّر عن هذا الاعتقاد.

لكن هذا الوصف، الذي يقدمه، لا ينطبق على كل الأديان، وقد لا ينطبق إلا على القليل منها. فالدين التوحيدي لا يصنعه الأفراد بل هو وحي إلهي يأتي به نبيٌّ يؤكّد نبوّته من خلال مواقفه المتوازنة، وسلوكه المستقيم، وقراراته الحكيمة، ونبوءاته الصادقة، والأفعال الخارقة التي لا يقدر عليها غيره. وحتى الأديان الوضعية غالباً ما يصنعها فرد يدّعي الحكمة، ويقدم نفسه زعيماً دينياً.

ومن جهة أخرى، يرى (السواح) أنّ ظهور المؤسسة الدينية يبدأ بين المجتمعات القروية والمجتمعات المدنية. فالمؤسسة الدينية كيان مصطنع مفروض على الحياة الدينية. وظهورها مرهون بتعقّد الحياة

الفصل الثالث - المبحث الثاني (١٠)

الاجتماعية. ولم تكن يوماً ضرورة لا غنى عنها.

ومرة أخرى، فإنّ تعميم (السواح) هذا المعنى على جميع الأديان ليس دقيقاً. فالمؤسسة الدينية ترتبط بالدين الوضعي، لكنّها تظهر في الدين التوحيدي بعد اختراقه. في زمن الرسالة، عندما كان النبي ﷺ لا يزال على قيد الحياة، لم يكن هناك مؤسسة دينية. واستمرّ هذا الأمر في الفترة الأولى التي تلت وفاته ﷺ. ولم يبدأ تشكّل المؤسسة الدينية إلا في زمن متأخّر عندما اتخذ الحكّام الأمويون والعبّاسيون مفتين يبرّرون لهم سلطتهم، ويستخدمونهم لمواجهة أئمة أهل البيت ﷺ الذي يمثلون الامتداد الطبيعي للرسول ﷺ. وما تعرّض له الإسلام من اختراق، تعرّضت له رسالة موسى ﷺ ورسالة عيسى ﷺ قبل ذلك. فظهر بعد وفاة موسى ﷺ الكهنة الذين تلاعبوا بالتوراة التي ضاعت نسختها الأصلية، ووضعوا التلمود. بينما نصّب (بولس) نفسه بعد رفع المسيح ﷺ متحدّثاً باسمه، وكتب الأناجيل المتعدّدة، والرسائل التي باتت مقدّسة، بينما ضاع الإنجيل الأصلي. وفي زمنه جرى وضع نسخة مختلفة تماماً للمسيحية كرّستها بعد ذلك مؤسسة الكنيسة في مجمع نيقية.

رابعاً: الدين والأخلاق

ليست كل الأديان خُلّفية بحسب (السواح). فهناك أديان لا علاقة لها

بالقيم الخُلُقِيَّةِ، مثل «يهوه» إله اليهود الذي يأمر بالأخلاق ولا يلتزم بها. وعند اليونان لم يأمر «زيوس» بمكارم الأخلاق، فليس في دينهم أي أوامر خُلُقِيَّةِ، ولأجل ذلك اضطرُّوا لتأسيس فلسفة الأخلاق. وفي المقابل، فإنَّ الإسلام دين أخلاق منذ البداية، وقد شغلت وصاياها الخُلُقِيَّةِ الجزء الأكبر من أحاديث الرسول ﷺ.

والتبديُّ الجمعي للظاهرة الدينية مركَّب من معتقد وطقس وأسطورة، وهي العناصر الرئيسة. أما الأخلاق والشرائع، فهي عناصر ثانوية تتصل بالدين في سياقه التاريخي وليست من صلبه، عند (السواح)^(١). لا شك بأنَّ الإسلام دين خُلُقِي. لكن التبديُّ الجمعي للدين المركَّب الذي يتحدَّث عنه، يغطِّي فقط الدين الوثني، ولا يمتدُّ إلى الدين التوحيدي كما جاء به الأنبياء ﷺ. فالوثنيات تبريرية في جوهرها، تظهر من أجل تبرير الواقع، وتكاد تخلو من الشريعة والأخلاق. أما الدين التوحيدي فهو إصلاحِي وتغييري، هدفه الارتقاء بالواقع، ولا يمكن ذلك دون منظومة من القوانين والتشريعات والخُلُقِيَّات المناسبة.

يعتقد (السواح) أنَّ الديانات القديمة التي كانت تؤمن بأنَّ الكون محكوم بقوة غامضة، ولم تكن تعتقد بالإله المشخَّص الذي يتحكَّم

الفصل الثالث - المبحث الثاني ١٠٣

بالكون، ويصدر الأوامر التشريعية أو الحُلقية. والديانات القديمة تعتمد العبادة، ويمكن أن ينتقل الشخص بين دين كما يشاء له هواه، ويبقى دين القوم فيها مجرد رابطة عامّة تجمع أهل الثقافة الواحدة دون أن تكون له الأولوية على العبادات المحلية. وهي تختلف بذلك عن الديانات الشمولية.

فالدين الشمولي رغم احتوائه على العبادة لكنّه يمتدّ إلى الحياة العامة، ويعمّم تجربته الروحية على الثقافات الأخرى. وهو يعتمد على الأسطورة التي تساعد الإنسان على التفكير، وتقدّم رؤية عن الخلق والتكوين، فالأساطير الدينية تهتمّ بتفسير الدين، ولكنها لا تهمل الحياة الاجتماعية والحُلقية والسياسية.

يصرّ (السواح) على أنّ الديانات القديمة لا تتضمّن مفهوم الإله بل هي تقدّس قوّة كونية سارية. وهو يستشهد بدين الهنود الحمر في أمريكا الشمالية الذي يتضمّن مفاهيم غريبة، مثل مفهوم الواكوندا، وهي قوّة كونية كبرى يقول إنّها لا تتمثّل في شخصية إلهية من أي نوع بل تنبت في الكون وتعمل في داخله، فأطلقوا عليه مصطلح «الروح الكبرى»، واعتبروها بمثابة كبير الآلهة^(١). لكنه لم يقل لنا ما هي تلك القوّة الكونية.

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ١٣٠.

وعندما يتحدث عن التاو، الذي يعتبر المبدأ الكلي المجرّد عند طائفة من الصينيين، يميّز بينه وبين مفهوم الله، فيقول: «إنّ الفارق الجوهرى بين التاو والمفهوم الغربى أو الشرقى-أوسطى عن الإله الخالق، هو أنّ الإله بيدع الكون ويصنعه وفق إرادة وخطّة مسبقة. أما التاو فيبدعه تلقائياً دونما تدبير وتخطيط، والكون ينشأ عنه كما تنشأ النبتة من الأرض»^(١). وبكلمة أخرى تؤمن الطاوية بفكرة الانبثاق والفيض كما تفعل الديانات العنوصية، ولا تقبل بفكرة الخلق التوحيدية.

إنّ تلك القوّة تبدو شبيهة إلى حد كبير بإله (سينوزا) الذي يرى أنّ الإله هو روح الطبيعة. فهو كامن في الطبيعة غير مفارق لها. وهو إله وإن اختلف تصوّره عن إله الأنبياء ﷺ المنزّه والمتعالى.

ويرى (فراس السواح) أنّ الأخلاق والدين من حيث المبدأ مفهومان متمايزان كل التمايز بالرغم من ما يبدو من صلتهما الوطيدة. فالدين عبارة عن معتقدات وممارسات تنظّم سلوك الإنسان تجاه عالم المقدّسات، وتزوّد برؤية شمولية للكون وموضع الإنسان في هذا العالم^(٢). أما الأخلاق فهي قواعد وممارسات تنظم سلوك الأفراد بعضهم تجاه بعض وتجاه الجماعة التي يشكّلون أعضاءها. و«الأصل في الأخلاق استقلالها

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٢٣٠.

٢ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٧٣.

الفصل الثالث - المبحث الثاني ١٠٥

عن الدين^(١)، والارتباط، إن وجد بينهما، فهو عرضي ومؤقت. ففي المجتمعات التي تعطينا صورة عن المراحل المبكرة من تطوّر الحضارات الكبرى، نجد في الأخلاق شأنًا دنيويًا تنظّمه الأعراف السائدة دونما مؤيّد من قوّة قدسية ما. ففي أفريقيا -على سبيل المثال- تقوم الأخلاق في المجتمعات الزنجية بوصفها شأنًا ملحقًا بالتنظيم الاجتماعي دونما رابط يلحقها بالدين أو مؤيّد يأتي من قبل الآلهة^(٢).

والحقيقة إنّ جوهر الوثنية هو التحلّل من أي التزامات تشريعية أو خُلقية. والتوحيد هو فقط الذي يتضمّن تكاليف في ذمّة المؤمنين، ومفاهيم للحلال والحرام، ومنظومة من القيم الخُلقية. وإذا وجدت بعض القيم الخُلقية السوية في بعض الأديان الوثنية، فمصدرها دين التوحيد الذي خرجت عنه، وبقيت بعض آثاره لديها.

من المهمّ القول إنّ العقل يدرك الخير والشرّ ذاتيًا. ويأمر الإنسان بفعل الخير وتجنّب الشرّ. فالخير مفيد للنوع البشري، والشرّ مضرّ به. والعقل يفكر كليًا ليكون قيمًا وخُلقيًا، وعندما يفكر فرديًا يتحوّل إلى أداة لتحقيق رغبات فردية على حساب النوع أو المجموعة. ودور الدين هو تقديم الحوافز لفعل الخير والزواجر عن فعل الشرّ من خلال مفهوم

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٧٤.

٢ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٧٤.

الثواب والعقاب أو الجنة والنار.

يعتقد (السواح) أنَّ العلاقة المعقَّدة بين الدين والأخلاق تبدأ عندما تتعلَّق المشروعية الخُلُقِيَّةُ بمؤيِّدات تنبع عن المعتقد الديني المشترك، بدل أن تتعلَّق بالفهم السليم للعلاقات الإنسانية المتبادلة. وعنده بنية الدين تتألَّف من مكوِّنات أساس، هي: المعتقد، والطقس، والأسطورة، وأخرى ثانوية هي الأخلاق والشرائع. والأخلاق في تصوُّره ثانوية، لا لأنَّها قليلة الشأن بل لأنَّ وجودها لم يكن في أصل الدين. وهذا كلُّه ينطبق على الديانات الوثنية، ولا يشمل دين التوحيد كما يدَّعي، فقد اعترف أنَّ الإسلام دين خُلُقِي، وأنَّه يتضمَّن منظومة خُلُقِيَّة متكاملة^(١).

لقد كتب يقول: «أكد المفكِّرون الصينيون الطابع الدنيوي للأخلاق والشرائع، ونشأ في الصين فكر خُلُقِي دنيوي وضع أسسه عدد من المفكِّرين الكبار وعلى رأسهم كونفوشيوس»^(٢). وهذا هو شأن الوثنيات التي لا توجد فيها شرائع ولا أنظمة خُلُقِيَّة. ولذلك يسهل تطبيق العَلَمَانِيَّة في المجتمعات التي تعتنقها.

١ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٨٤.

٢ - فراس السواح: دين الإنسان، ص ٨٦.

الفصل الرابع

صورة الإسلام: الوحي وجبرائيل والرسالة

الفصل الرابع ١٠٩

انتهى (فراس السواح) إلى تناول الرسالة الإسلامية في كتاب مستقل صدر له سنة ٢٠٢٤، وهو بعنوان: «الوحي والنص: قراءة في المشروع المَحْمَدي»، فهو الحلقة الأخيرة من سلسلة دراساته عن الأديان التي اعتبرها واحدة بالجوهر. ركّز (السواح) على تجربة النبي محمد ﷺ في مكة والمدينة، قائلاً إنه يريد تقديم قراءة نقدية وتاريخية للإسلام المبكر. ولتحقيق تلك القراءة، لجأ إلى المناهج التي استخدمها في قراءته للأديان الأخرى، وجرى جلبها من الفضاءات الغربية عندما كانت تتعامل مع النصوص الكنسية. فهي مناهج تتعامل مع النصوص الدينية كما هو العهد القديم والعهد الجديد، ولكنها لا ترى لها قداسة أو خصوصية تفصلها عن بقية النصوص وتميزها عنها. ومن المتوقع تبعاً لذلك أن يقدم في قراءته للإسلام المبكر رؤية وضعية تستبعد المعطيات الغيبية والإلهية في الرسالة الخاتمة. فهو يرى في الوحي ظاهرة إنسانية معقدة، وليست أبداً حدثاً إلهياً.

يقصد (السواح) بقراءته «للمشروع المحمدي»، كما يسميه، قراءة قضايا النبوة والرسالة باعتبارها ظاهرة تاريخية وثقافية، حسب رأيه، من خلال التركيز على السياق الاجتماعي والديني لمكة في القرن السابع الميلادي. وهو يطرح أسئلة عن ما يميّز الوحي القرآني عن التجارب الدينية الأخرى؟ وكيف شكّل النبي محمد ﷺ رؤيته في بيئة قبلية

متعدّدة الأديان، كما يقول؟ وكيف تطوّرت الروايات عن الإسلام المبكر؟ يدرس الكاتب السوري السياق التاريخي لمكة زمن الرسالة ويحلل ظاهرة الوحي التي يعتبرها تجربة روحية ونفسية، ويستكشف الرسالة الإسلامية التي يصرّ على تسميتها بالمشروع المُحمّدي، باعتبارها نقلة من الدين القبلي إلى الدين العالمي.

ويستخدم الباحث المنهج المقارن الذي استخدمه في أعمال أخرى، مثل «مغامرة العقل الأولى» و«لغز عشتار»، زاعماً أنّه يعتمد على دراسة القرآن الذي يعتبره نصّاً أدبياً ودينياً من خلال التركيز على الجوانب اللغوية والنبوية والموضوعية، كما فعل -مثلاً- بالنسبة إلى سورة الضحى التي قال إنّّه أراد إبراز طابعها النفسي، وتعبيرها عن تجربة الوحي.

كانت مكة تضم خليطاً من الأديان والمعتقدات الوثنية، والحنيفية، واليهودية، والمسيحية. وفي نظره، شكّل هذا الخليط خلفية أساس لظهور الإسلام. فهو يقارن بين القصص القرآني ومتوازياته في الإنجيل والتوراة. فيتناول مثلاً قصة آدم وإبليس ليبرز التشابهات والاختلافات. يقصي (السواح) البُعد الغيبي للوحي بوصفه حدثاً إلهياً، ويزعم أنّه ظاهرة إنسانية معقّدة تشبه ما نجده لدى الكهّان، ويمكن دراستها من خلال أدوات تاريخية ونفسية. وهو ما يتماشى مع اعتباره الدين تجربة فردية كما يظهر ذلك لدى الغنوصيين. وينكر أي تواصل بين الله والنبى

الفصل الرابع - المبحث الأول (١١)

من خلال الملاك جبريل، معتبراً القرآن كلام النبي، وجبريل مجرد طيف أو خيال أو رمز، مكرراً بذلك مقولات كثير من المستشرقين.

■ المبحث الأول: في ماهية الوحي

يحيل مفهوم الوحي في اللغة إلى معاني الإلهام، والإشارة، والإبلاغ الخفي والسريع. وفي القرآن هو الوسيلة التي يتواصل بها الله - سبحانه وتعالى - مع أنبيائه ورسله ﷺ لإيصال هدايته وتشريعاته إلى البشر. فهو إبلاغ الله - تعالى - لأنبيائه ورسله ﷺ بما يريد إيصاله من تشريعات وبشارات، بطريقة خفية ومباشرة، غالباً عبر وسيط مثل جبرائيل ﷺ، أو من خلال الإلهام المباشر، أو الرؤيا الصادقة.

والوحي هو الوسيلة الأساس التي يهدي بها الله البشرية إلى الصراط المستقيم. ومن خلال الوحي، يتلقى الأنبياء القوانين والأحكام التي تنظم حياة الناس. فهو تواصل بين ذاتين، هما الله والنبي. الأول يرسل والثاني يستقبل. وليس الوحي عملية ذاتية تقع داخل النفس الواحدة من خلال عملية تأملية أو فكرية. ويؤكد القرآن ذلك في مناسبات مختلفة، منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ [النساء: ١٦٣].

لكن (السواح) تجاوز المعنيين اللغوي والقرآني للوحي، وزعم أن

الوحي استنارة داخلية تحدث بسبب التأمل في الكون، وهي إجابات عن أسئلة وجودية يطرحها النبي ﷺ ثم يبحث لها أجوبة. وهذه فكرة لا تنسجم مع المفهوم القرآني، ولا توافقها اللغة. ويطرحها الماديون بسبب إنكارهم لوجود الذات الإلهية المفارقة، أو استبعادهم لإمكانية التواصل معها.

أولاً: الوحي واللا وعي

بنى (السواح) على فكرة أسبقية الوثنية على التوحيد، فقال «ولدت الآلهة المشخّصة من رحم القوّة القدسية غير المشخّصة»^(١). وكانت «محاولات الإنسان الأولى للتواصل بينه وبين القدسي عبارة عن مجموعة من الطقوس، هدف من خلالها إلى تسخير قوته لصالحه أو اتقاء غضبه، ويغدو الطقس حالة فعل تهدف الى إحداث رابطة مع ذلك المجهول الحاضر»^(٢).

فهو يرى أن الإنسان بدأ وثنيًا يؤمن بقوّة سارية في الكون وغير مشخّصة، وهو يدعوها رهبة ورغبة. ولم يصبح القدسي مشخّصًا إلا

١ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٠٤.

٢ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٠٤.

الفصل الرابع - المبحث الأول ١١٣

في مرحلة لاحقة. والتواصل في الوثنية بقي عرضياً، ولم يترك أثراً في حياة الناس^(١)، وهذا يعني أنّ الإله المشخّص ليس وجوداً موضوعياً بل مجرد تصوّر.

أما الوحي والتواصل الحقّ فلم يظهر إلا مع الدين التوحيدي الذي قال (السواح) إنّهُ لا يستطيع التأكّد منه خارج «الكتب المقدّسة». وأول الديانات التوحيدية - حسب رأيه - هي الزرادشتية، و(زرادشت) هو أوّل من أوحى إليه.

وهذا شيء بعيد عن الحقيقة، ف(زرادشت) لم يكن نبياً بل ادّعى النبوة، وجاء للناس بترانيم، وهو مخترع الثنوية في المجوسية، وانتهى بين مخالبي الوحوش. وقد رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام حين سئل: «أفرادشت (نبي)؟ قال: إنّ زرادشت أتاهم بزممة وادّعى النبوة، فأمن منهم قوم، وجحده قوم فأخرجوه، فأكلته السباع في برية من الأرض»^(٢).

اعتبر (السواح) «الوحي اقتحام المقدّس على الدنيوي في ضمير النبي فلا يجد له دفعاً، يتمثّل بمعان وأفكار تأتي من عالم الغيب مع اقتناعه بأنّها من مصدر خارجي لا تهَيُّؤات ذاتية أو أوهام تتولّد في النفس. وعندما يقوم النبي بصياغة هذه المعاني بخطاب منطوق، يتحوّل إلى

١ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٠٥.

٢ - الفضل بن الحسن الطبرسي: الاحتجاج، ج ٢، ص ٩١.

رسالة ذات مغزى ودلالة^(١). فهو يرى أنّ النبي يتصور أنّه يتلقّى وحياً خارجياً، بينما الحقيقة أنّ الوحي كلام النبي نفسه. فهو، عنده، من يصوغ الوحي بكلماته.

و(السواح) يقول إنّه يتعامل مع الوحي باعتباره واقعة، وهو ليس بصدد إطلاق حكم قيمة، ولا يريد أن ينفي موضوعية الوحي أو يثبتها. الوحي عند (السواح) إلهام يعبر عنه بكلماته هو ولغته الخاصة؛ لأنّ الله يعتبره الباحث موجوداً وغير موجود في الوقت نفسه؛ لأنّه لا يمكن التأكّد من وجوده حسياً، ولا يتكلّم بالحروف والأصوات.

تحولّ الوحي مع (السواح) إلى تجربة نفسية عميقة تنبع من اللا وعي، تشبه ما نجده لدى المتصوّفة، وهو في ذلك يستخدم مفهوم اللا وعي الجمعي؛ حيث اعتبر أنّ تجربة النبي ﷺ في غار حراء كان مواجهة مع الذات، بعد أن تجلّت أمامه أسئلة الوجود، مثل معنى الحياة والموت، في صورة جبريل. وهو يستحضر سورة العلق التي تبدأ بقوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، ليقول إنّها لحظة انفجار داخلي للوعي. ويقارنها بتجارب صوفية، مثل مزاعم (بولس) في المسيحية عن ظهور (المسيح) له وهو في طريقه إلى دمشق، مدّعياً أنّ الوحي القرآني

تفرّد بلغته الشعرية.

يقول: «بوابات الاتصال بين المقدّس والديوي أو بين الإلهي والإنساني ليست موصدة، وأقصى حالة لهذا التواصل هي حالة النبي الذي يكون في أشد حالات إحساسه بحضور الإلهي في قلبه، راغبًا في تلمّس المشيئة الإلهية ومعرفتها، فتنبثق في أعماق نفسه معانٍ يعبر عنها هو بكلمات، فالوحي والحالة هذه استنارة تحصل في جنبات النبي ﷺ، وهو أقصى حالات البحث عن الحقيقة... وملاك الوحي ليس في واقع الأمر إلا رمزًا لحالة التواصل بين الإلهي والإنساني، يمكن للجميع فهمه»^(١).
وينقل (السواح) كلام الفلاسفة المشائين، مثل (الفارابي) في اعتبارهم الوحي أيضًا صادرًا عن الله بتوسّط العقل الفعّال الذي يدعى بالروح الأمين، وهذا الفيض يهبط على قلب النبي ﷺ الذي يحوِّله إلى كلام مفهوم لسامعيه^(٢). ويقول إنَّ النبي ﷺ وجد صعوبة في تبليغ الوحي، فاستخدم لغة تخاطب مخيِّلة الناس الذين لا يفقهون إلا المحسوسات. ولذلك، فإنَّ معظم ما يقوله عن الله ينحى منحى التجسيم^(٣). فالقرآن عنده يخاطب عواطف الناس وانفعالاتهم؛ لأنَّهم لا يحسنون التفكير

١ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ١٩.

٢ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٤٦.

٣ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٤٧.

العقلاني، ولذلك اعتمد على الترغيب والترهيب لدفعهم إلى الالتزام، ما أضفى طابعاً براغماتياً على النص^(١).

فهو ينسب إلى النبي ﷺ صياغة القرآن بلغته وأسلوبه. وقال إنه يخاطب الانفعالات، وليس العقل. وكلا الأمرين بعيدان عن الحقيقة. فقد كان الرسول ﷺ يتحدث، ويمكن تمييز أسلوب حديثه بيسر عن أسلوب القرآن الفريد. ولا يمكن لإنسان أن يكون لديه أسلوبان في الكلام. والقرآن نفسه يؤكد أنه من عند الله لفظاً ومعنى. وقد تحدّى العرب أن يأتوا بمثله أو حتى بسورة مثله. والقرآن يؤثر في النفوس، حتى على من لا يفهمون اللغة العربية، من خلال تلاوته. ويوصف بأنه شفاء ورحمة [الإسراء: ٨٢]. ولا يمكن أن يكون ذلك لو لم يكن القرآن من الله لفظاً ومعنى.

وقول (السواح) إن الرسول هو من صاغ القرآن بلغته، ثم حديثه عن «أخطاء النبي» المزعومة، كما هي رواية تأبير النخل التي يستند إليها، رغم أنها موضوعة، يجعل صياغة القرآن قابلة للخطأ، ما ينزع العصمة والقدسية عنه. ويجعل موقف (السواح) أكثر ميلاً إلى تلك الرؤى الاستشراقية التي تعتبر القرآن مجرد إحياءات نفسية وذاتية، ولا علاقة له

الفصل الرابع - المبحث الأول ١١٧

بالله حقيقة، كما فعل (نولدكه - Theodor Nöldeke) مثلاً، عندما اعتبر أن: ”جوهر النبي يقوم على تشبّع روحه من فكرة دينيّة ما، تسيطر عليه أخيراً، فيتراءى له أنّه مدفوع بقوة إلهية، ليلبغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنّها حقيقة من الله“^(١).

وحجّة (السواح)، في أنّ النبي ﷺ يصوغ الوحي بكلماته، أنّ النبي (ص) لو ظهر في الصين لكان القرآن باللغة الصينية. فالقرآن نفسه يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]. لكن الوحي لا يصدر عن الله بغير العربية. وإذا كان النبي غير عربي، فإنّ جبريل يتولّى ترجمة الوحي ليصل إلى النبي مترجماً إلى لغة قومه. في الرواية عن الإمام الباقر (عليه السلام): «ما أنزل الله تعالى كتاباً ولا وحياً إلا بالعربية، فكان يقع في مسامع الأنبياء عليهما السلام بالسنة قومهم، وكان يقع في مسامع نبيّنا بالعربية، فإذا كلّم به قومه، كلّمهم بالعربية، فيقع في مسامعهم بلسانهم، وكان أحدنا لا يخاطب رسول الله بأي لسان خاطبه إلا وقع في مسامعه بالعربية، كل ذلك يترجم جبرائيل عليه السلام عنه تشريعاً من الله عزّ وجلّ له»^(٢).

ربط (السواح) الوحي بالقلق الوجودي. والرسول محمد ﷺ كان

١ - تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٣.

٢ - محمد بن علي بن بابويه (الصدوق): علل الشرائع، ج ١، ص ١٢٦.

في تصوّره كان رجلاً تأملياً يبحث عن إجابات لأسئلة الوجود والمصير. وهذا المنحى في التفكير يجعل الوحي عنده حواراً داخلياً مع قوّة أعلى، رُمز لها في القرآن بجبرائيل. وهذا القلق أكّده سورة الضحى التي جاءت لتطمئن النبي ﷺ على استمرار الوحي. فقد رفض (السواح) تأكيد وجود الله من الأساس بل إنَّ الحديث عن وجود الله لا معنى له عنده؛ لأنَّه لا ينتمي إلى العالم المادي الذي يمكن التأكّد من وجوده. وهذا يعني أنّ حديث (السواح) عن الله في علاقته بالنبي ﷺ ليس إلا مجازاة للسائد، ولا يعبر عن قناعة داخلية.

ثانياً: حقيقة جبرائيل

أنكر (السواح) أن يكون جبرائيل شخصية ملكية واقعية، واعتبره مجرد رمز للتواصل بين الإلهي والإنساني^(١)، ويقول إنَّه أخذ هذا المعنى عن (الجويني) الملقَّب بـ «إمام الحرمين»^(٢). وهذا لا يفيد في شيء؛ لأنَّ (الجويني) ليس رجلاً معصوماً، بحيث يستشهد بكلامه على أنه حقّ وصدق.

يقول (السواح) إنَّ الملائكة تنتمي إلى عالم القدسي، ووجودها

١ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ١٩.

٢ - فراس السواح: الله والكون والإنسان، ص ١٩.

أشبهه بطيف من الوجود الإلهي، ولذلك فإنَّ حضورها في العالم المادي هو، بشكل ما، نوع من الحضور الإلهي^(١). وهذا كلام غامض؛ ذلك أنَّ الملائكة كائنات مخلوقة وليست طيفاً من الوجود الإلهي الذي لا طيف له. فالملائكة موجودات مختلفة عن الوجود الإلهي الذي لا يشبهه شيء. وليس صحيحاً ما يقوله (السواح) إنَّها مخلوقة من نار. فهي مخلوقات مجردة عن المادة بحسب ذاتها دون آثارها، ولعلَّ هذا ما يسهل فهم كيفية تمثّل الملاك في صورة بشرية كما يحدثنا القرآن عن مريم: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]، فهو يظهر في شكل بشري لكنّه بالتأكيد ليس لحماً ودمًا. وهذا ما نفهمه من قصّة إبراهيم عليه السلام مع الملائكة؛ فقد قدّم لهم عجلًا مشويًّا ﴿فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ. فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْزَنْ﴾ [الذاريات: ٢٧]. لم يأكلوا، ما أثار خوفه، فطمأنوه بأنهم ملائكة والملائكة لا تأكل. ولذلك فإنَّهم في سياق تظمين لوط عليه السلام مثلاً: ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلُوا إِلَيْكَ﴾ [هود: ٨١].

لقد رأى النبي محمد صلوات الله وسلاماته عليه جبرائيل على شكله الأصلي مرتين في رحلة المعراج، وليس مرّة واحدة كما يقول (السواح)^(٢) الذي نفى أن يكون

١ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٠٩.

٢ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٠٩.

جبرائيل ملكًا. ولو لم يكن شخصًا لما رآه الرسول كما أشار إليه قرآن في قوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣]، ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى.. لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ [النجم: ١٣-١٨]، والمقصود بالآية الكبرى جبرائيل، كما قال الصادق (عليه السلام): «رأى جبرائيل على ساقه الدر مثل القطر على البقل، له ستمئة جناح قد ملأ ما بين السماء والأرض»^(١). فأيات الله غير الله. أما في شكله البشري، فكما ظهر جبريل للأنبيا السابقين، ظهر لخاتم الأنبياء ﷺ بل إنه قد رآه حتى بعض زوجاته مثل (خديجة) و(أم سلمة) وبعض أصحابه، في شكل (دحية الكلبي)، في روايات كثيرة وموثوقة.

لا يتناول القرآن كل حالات رؤية جبرائيل بل بعضها فقط، وهو يؤكد أن رؤيته متحققة للأنبيا وبعض الصالحين. وهذا يعني أنه من الممكن رؤيته في صورته الأصلية أو في صورة بشرية، بعكس ما يقوله (السواح) الذي يزعم أن الروايات نزعت عن جبرائيل قدسيته بنسبة الرؤية إليه. والرؤية النخبوية، التي يدعي أنها تريد إعادة القدسية إليه^(٢)، لا تنسجم مع نفيه لوجوده من الأساس. فهو يقول مرة إنه مجرد رمز، وأخرى إنه

١ - عبد علي الحويزي: نور الثقلين، ج ٥، ص ١٥٧.

٢ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٢١.

الفصل الرابع - المبحث الأول (١٢١)

خيال وطيف إلهي، ويخلط بين نوعين من الوحي؛ الوحي المباشر من الله والوحي غير المباشر عن طريق جبرائيل^(١)، ليجعل من الوحي مجرد إلهام.

يقر (السواح) إنّ أوّل ما نزل من الوحي «اقرأ»، والمعنى هو التلاوة والنطق بما سمع دون الرجوع إلى كتاب أو مخطوط. والملاك قد قصد بذلك التبليغ. ويقول إنّ رواية «ماذا اقرأ» التي أوردها (ابن إسحاق) تضاهي ما نجده في «أشعيا»: «صوت قائل: نادي. فقال بماذا أنادي؟ كل جسد عشب، وكل جماله كزهرة الحقل». [أشعيا: ٤٠: ٦].

لكن الصيغتين مختلفتين، كما أنّ السياق مختلف. فهناك فرق بين القراءة والنداء. ولو فرضنا وجود تشابه بين المقطعين، فإنّ صاحب الوحي واحد، والنص التوراتي قد يكون في هذه الحالة نجا من التحريف. ولا يدل ذلك على أنّ النبي ﷺ يقلد التناخ أو يأخذ منه. وفي الحقيقة، نجد صيغة ردّ النبي ﷺ على جبرائيل «ما اقرأ؟» عند الإمام الباقر أيضاً. قال جبرائيل: «يا محمد اقرأ، قال: وما اقرأ؟ قال: اقرأ باسم ربك الذي خلق»^(٢). وهي صيغة مخالفة لرواية (عائشة): «ما أنا بقارئ».

أما العنف الذي نسب إلى جبرائيل ضدّ النبي ﷺ عندما نقلوا إنّه

١ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٢٣.

٢ - علي بن إبراهيم القمي: تفسير القمي، ص ٧٣٠-٧٣١.

غَطَّهْ ثُمَّ دَفَعَهُ، فَجَدَّهَا لَدَى (البخاري)، مثلاً، كما في رواية (عائشة) عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ، فَجَاءَهُ الْمَلِكُ، فَقَالَ: اقْرَأْ قَالَ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ. قَالَ: فَأَخَذَنِي فغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ.. فَأَخَذَنِي فغَطَّنِي الثَّلَاثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي. فَقَالَ: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»^(١). وَلَا يُمْكِنُ الْأَخْذُ بِهَذِهِ الرَّوَايَةِ؛ لِأَنَّ (عائشة) لَمْ تَكُنْ تَعْرِفُ النَّبِيَّ حِينَهَا، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ زَوْجَةً غَيْرَ خَدِيجَةَ.

ذَكَرَ الْقُرْآنُ جَبْرِيْلَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فِي سُورَةِ الْبَقْرَةِ آيَةَ ٩٧ وَ ٩٨، وَسُورَةِ التَّحْرِيمِ آيَةَ ٤، وَأَشَارَ إِلَيْهِ بِالرُّوحِ الْأَمِينِ فِي الشُّعْرَاءِ آيَةَ ١٩٣، وَرُوْحَنَا فِي سُورَةِ مَرْيَمَ آيَةَ ٧. أَمَّا الرُّوحُ الْقُدُسُ، كَمَا فِي الْآيَةِ ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧] فَهُوَ لَيْسَ جَبْرَائِيلَ، كَمَا يَزْعَمُ (السَّوَّاحُ) تَبَعًا لِلْسَّائِدِ لَدَى الْعَامَّةِ، بَلْ هُوَ مَلِكٌ آخَرٌ أَضْخَمُ مِنْهُ. وَهُوَ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ وَهُوَ الَّذِي يَنْزِلُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ عَلَى النَّبِيِّ ثُمَّ الْوَصِيَّ بِكُلِّ أَمْرٍ فِي تِلْكَ السَّنَةِ. وَفِي الرَّوَايَةِ سُئِلَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، قَالَ: خَلَقَ أَعْظَمَ مِنْ جَبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ، كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَهُوَ مَعَ الْأُتَمَّةِ وَهُوَ مِنَ الْمَلَكُوتِ»^(٢). وَقَدْ تَأْتِي كَلِمَةُ «رُوحٌ»

١ - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج ١، ص ٤.

٢ - عبد علي الحويزي: تفسير نور الثقلين، ج ٣، ص ٢١٥.

الفصل الرابع - المبحث الأول ١٢٣

منسوبة إلى الله نسبة ملكية، مثل ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]. والمقصود روح الإنسان التي خلقها الله ونسبها إليه لأنه مالؤها.

خلط (السواح) بين هذه الأصناف من الأرواح، واعتبرها جميعها تشير إلى جبرائيل الذي قال إنه ليس ملكاً مشخَّصاً مستنداً إلى الآية ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبا: ٣٨] و﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤]، في حين أن العطف في الآيتين عطف بياني؛ أي عطف الفرد على الكل، وليس عطفًا نسقيًا.

كما استند (السواح)، من ناحية أخرى، إلى تحليل اسم جبرائيل الذي يعني «قوة الله». لكن الاسم لا يدل على أن جبرائيل ليس ملاكاً بل يدل على أنه مظهر من مظاهر قوة الله. فكما خلق الله كائنات عظيمة وقوية، خلق كذلك جبرائيل، وأعطاه تلك القوة لتنفيذ مهام معيّنة.

ويحاول الكاتب السوري القول إنَّ جبرائيل هو السكينة المشار إليها في التلمود باسم «الشخينة»^(١)، والتي لا نجدها في سفر العدد، ونجد بدلاً منها: «إني أنا الرب ساكن في وسط بني إسرائيل» [العدد ٣٥: ٣٤]، والواردة في عدّة مواضع من القرآن ومنها ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ

مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ [البقرة: ٢٤٨]. لكن الآية تؤكد أن التابوت تحمله الملائكة، وليس معقولاً أن يكون جبرائيل ممدوداً في ذلك التابوت، وأنه هو نفسه السكينة المشار إليها.

إنَّ السكينة هنا ليست الروح القدس ولا جبرائيل بل هي شيء آخر، كما في الرواية عندما سأل (ابن أسباط) الإمام الكاظم (عليه السلام): «قلنا له: أصلحك الله ما السكينة؟ قال: ريح تخرج من الجنة، لها صورة كصورة الانسان، ورائحة طيبة، وهي التي أنزلت على إبراهيم صلوات الله عليه، فأقبلت تدور حول أركان البيت، وهو يضع الأساطين، قلنا: هي من التي قال: فيه سكينة من ربكم وبقيته مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة؟ قال: تلك السكينة كانت في التابوت»^(١). وهذا يعني أن التابوت كان فيه ريح، أو روح، في شكل إنسان.

ثالثاً: تدوين القرآن

نظر (السواح) إلى القرآن بطريقة لا تختلف عما نجده لدى

المستشرقين؛ حيث اعتبره كتاباً يميل إلى الشعرية وقابلاً للتفسير والتأويل بطرق متعددة^(١)، لكنه لم يشر إلى أن القرآن نفسه يتضمن نوعين من الخطاب: الأوّل محكم، والثاني متشابه، وقد طلب ردّ المتشابه إلى المحكم، والعودة إلى الراسخين في العلم ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، وخاطب الرسول (ص) ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

لا شك أن القرآن كتاب مفتوح للتدبر والتأمل، لكن ذلك يحتاج إلى بنية تحتية علمية للانطلاق على أساسها، ومنها معرفة لغة القرآن والأساليب البلاغية لتلك اللغة، وأسباب النزول وتفسير المخاطب

الأول بالقرآن. وكثرة التفسير المتناقضة تؤكد أنّ المعرفة بالقرآن ضرورة، فالنص القرآني «حمّال أوجه»، وتحديد الوجه أو الوجوه المقصودة لا يمكن أن يكون أمراً اعتباطياً.

تناول القرآن موضوعات تتجاوز الحسّ، فكان لا بدّ من استخدام الإشارة والرمز. وهذا ما جعل (السواح) يستنتج بشكل خاطئ أنّ ماورائيات القرآن أشياء رمزية وليست حقيقية، فالجنّة والنار رمزان، والملائكة وجبرائيل رموز، وحتى الله أصبح بهذا المعنى رمزاً عندما يسمّيه بالقوّة السارية في الكون. لكنّ الاسم غير المسمّى حتى لو تعلق الأمر بالأشياء المادية. فاللغة بالأساس تواضع من أجل التفاهم. إنّ الله اسم لمسمّى لا نعلم كنهه، لكننا ندرك وجوده. فالاسم لفظ والمسمّى معنى يشير إليه اللفظ. وحتى بالنسبة إلى الأشياء المادية يختلف الاسم عن المسمّى. فكلمة أسد -مثلاً- تختلف عن ذلك الحيوان المخلوق من لحم ودم. فهي مجرد مجموعة من الحروف المؤلّفة من أجل الإشارة إلى ذلك الحيوان.

يتضمّن القرآن معاني ظاهرة وأخرى باطنة تتكشف تدريجياً مع تطوّر الوعي البشري، فهو كتاب يتعالى على الزمن. لكن (السواح) يقول إنّ هذا المعنى ينطبق على الكتب المقدّسة الأخرى في الزرادشتية واليهودية. وهذا أمر ممكن بالنسبة إلى كل نصّ لغوي؛ لأنّ اللغة تتضمّن المجاز كما

الفصل الرابع - المبحث الأول ١٢٧

تتضمّن الحقيقة، وفيها من الأساليب البلاغية ما يجعلها قابلة للتأويل .
اعتبر (السواح) أنّ القرآن خطاب، والمصحف نص . فالخطاب شفوي متغيّر، وفيه تكرار وسجال، ويتضمّن تفاعلاً مباشراً بين المرسل والمتلقّي، وهو موجه لجماعة حاضرة ومشخّصة، وينجز خلال فترة طويلة^(١) . بدأ القرآن خطاباً وانتهى نصّاً، لكنّه لم يصبح مصحفاً متداولاً إلا في العهد العبّاسي؛ أي بعد قرابة قرن من وفاة النبي ﷺ، وخلال تلك الفترة كان متداولاً شفهيّاً، حسب (السواح) الذي يقارن بين القرآن والفيديا ويجعلهما متماثلين في هذه النقطة^(٢) .

لكنّ الوقائع التاريخية لا تؤيّد هذا الاتجاه وتؤكد أنّ كثيراً من الصحابة وغيرهم كانت لديهم مصاحف . فقد قُتل (عثمان) مثلاً وكان يقرأ في مصحف، وهو واحد من المصاحف التي جمعها وأرسل بعضها إلى بقية الأمصار . وفي حرب صفّين رفع جيش (معاوية) المصاحف على أسنّة الرماح طلباً لإيقاف الحرب . وكان هناك مصاحف معروفة لعدد من الصحابة، مثل الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) الذي كان أوّل من جمع القرآن في مصحف واحد، و(أبي بن كعب)، و(أم سلمة)، و(عبد الله بن عباس)، و(عائشة)، و(حفصة)، و(عبد الله بن الزبير) . . وكان (عبد الله

١ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٤٨ .

٢ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ١٥٧ .

بن مسعود) لا يجعل المعوذتين سورتين في مصحفه؛ ظناً منه أنهما لم تكونا قرآناً.

ظاهر الأمر أن القرآن بدأ خطاباً وانتهى نصّاً. لكن الحقيقة، أن القرآن اعتبر نفسه منذ البداية كتاباً حتى قبل أن ينتهي نزول الوحي ويتشكل المصحف المتداول، فقال: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]. وقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩]. وهذا يعني أن القرآن كتاب أنزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم أنزل على النبي ﷺ بشكل تدريجي من أجل تثبيت تعاليمه في نفوس المتلقين الأوائل؛ باعتبارهم نواة المسلمين الأولى، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِيُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: ٣٢].

ولذلك، فإن التكرار مقصود لذاته من أجل التذكير والتثبيت. والجدل مع الواقع جعل من القرآن كتاباً متحرراً وتفاعلياً، وليس كتاباً أكاديمياً مغلقاً. ولا يعني نزوله في مجتمع معين أنه ليس كتاباً لكل الناس بل يعني أنه اتخذ من ذلك المجتمع نموذجاً ونقطة انطلاق لبث تعاليمه ذات الأبعاد الإنسانية والكلية، بما أنها تخاطب في الإنسان طبيعته المادية والنفسية وقيمه الكبرى.

جمع الإمام علي عليه السلام القرآن بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، وعرضه

على (أبي بكر) و(عمر)، لكنهما رفضاه، وقاما بتكليف (زيد بن ثابت)، ذي الأصول اليهودية، رئيس لجنة تُوَلِّف مصحفاً يكون بديلاً لمصحف الإمام الذي لم يعجب القوم^(١)؛ فقد كانوا يخشون نشر الإمام عليه السلام نسخته التي جمعها، وأرادوا تأليف مصحف رسمي لقطع الطريق على أي احتمال لا يريدونه.

لم يكن القرآن مدوناً على العظام وسعف النخل وما شابه ذلك، فقط، بل كان يدون أيضاً على الجلود والقراطيس التي ثبت القرآن وجودها حتى في زمن سابق لظهور الإسلام: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [الأنعام: ٩١]. ولذلك لا مشكلة في تدوين سور طويلة. وليس الأمر كما افترض (السواح) الذي جعل من طول بعض السور دليلاً على أنّ المصحف لم يكن مدوناً في حياة النبي صلوات الله عليه وآله على أدوات مختلفة.

ويقول الباحث في الأديان أنّ السورة أسلوب في جمع القرآن اتبعه (زيد بن ثابت). وفي ما عدا القصص القرآني التي نزلت في شكل سردية متصلة، نزل القرآن في شكل وحدات وشذرات مكوّنة من آيات مترابطة، ثم جمعت في وحدات تُسمى سوراً وتقرأ في الصلاة. فهو يقول إنّ

السور لا تنتمي لموضوع واحد، ولا تخدم فكرة واحدة، ويدعو إلى ترتيب القرآن وفق النزول، مستحضراً ما كتبه (نولدكه) و(بلاشير) في هذا المستوى^(١).

رابعاً: القراءة المصلوبة

يقدم (السواح) قراءته الخاصة التي قد يشترك فيها مع آخرين لبعض السور والآيات القرآنية. وغالباً ما يختار المقاطع التي تتضمن جوانب غيبية من أجل إنكارها ونفيها. وهذا يتعلّق مثلاً بقصة جيش (أبرهة) في سورة الفيل، وقصة الإسراء والمعراج، ومعجزة شق القمر..

من المهمّ القول إنّ لفظ المعجزة لم يرد في القرآن وما ورد هو لفظ الآية. والآية هي العلامة. وقد جعل الله للأنبياء (عليهم السلام) علامات على نبوتهم، منها ما يتعلّق بكمالهم الإنساني، ومنها ما يتعلّق بقدراتهم الاستثنائية على الإتيان بما لا يستطيع الناس الإتيان به، ومنه المعجزة.

والمعجزة هي بالأساس فعل الله على يد نبيّه؛ أي أنّ النبي (عليه السلام) يدعو الله بكلمات فيستجيب له. فهي تعتمد على النطق بشيفرة بين النبي (عليه السلام) وبين الله، فيستجيب له. وبهذا المعنى، فإنّ إنكار المعجزة هو إنكار

الفصل الرابع - المبحث الأول (١٣١)

لقدرة الله أولاً، وإنكار لاستجابة الله لنيبه ثانياً بل إن إنكار المعجزة يعني إنكار النبوة ذاتها؛ لأن النبوة تحتاج للمعجزة لإثبات نفسها. ومع فقدانها لن يستطيع الناس التمييز بين النبي الحقيقي ومدّعي النبوة.

أنكر (السواح) معجزات النبي ﷺ على طريقة المستشرقين وأتباعهم من الحدائين، مقتفياً في ذلك أثر الوثنيين العرب الذين كانوا يسمون النبي ﷺ ساحراً حتى لا يؤمنوا بمعجزاته التي كانوا يرونها أمامهم. ودليله أن الرسول ﷺ مبشّر ومنذر، ورسالته خالية من المعجزات التي كانت لمن سبقه من الأنبياء ﷺ مستشهداً بالآية: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَآتَيْنَا ثُمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩].

لكن هذه الآية لا تنفي إتيان النبي ﷺ بالمعجزات بشكل مطلق بل بالمعجزات على شاكلة معجزة صالح بحيث لو أنكرتها قريش والعرب لجرى استئصالهم كما جرى استئصال قوم ثمود. أما الآيات التي لا يترتب على إنكارها عملية استئصالية فقد كان للنبي ﷺ كثير منها. إن تمة الآية تدل على ذلك. وهناك روايات تؤكّد هذا المعنى. لقد أكّدت الآية أن المعجزات لم يقدمها النبي ﷺ للمشركين كما طلبوا من أجل إبعاد الاستئصال عنهم؛ لأنهم سيكونون آباء وأجداداً لكثير من الناس الذي سيولدون لاحقاً، ويصبحون مسلمين ومؤمنين. والقرآن يقول:

﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٥]؛ أي لو أخرجوا ما في أصلابهم من مؤمنين لعذبهم الله^(١).

تواتر عن النبي ﷺ، لدى السُّنَّةِ والشَّيعةِ على السَّواءِ، كثير من المعجزات، ولكنَّها كانت، في الغالب، موجَّهة للمسلمين من أجل تثبيتهم وتقوية إيمانهم بنبيِّهم. ولم تكن موجَّهة للمشركين، فلا تنطبق عليها الآية. فالمسلم يقبل المعجزة، حتى وإن كان قبولاً ظاهرياً ممزوجاً بالشكِّ، عندما يكون إيمانه سطحيّاً ومتزلزلاً. وإذا كان المسلم مؤمناً، فإنَّ المعجزة تعمقُ إيمانه بنبوة النبي ﷺ، وقدرة الله. إنَّ المعجزة عندما تكون موجَّهة للمسلمين وليس فيها تحدُّ هدفها إظهار كرامة النبي ﷺ على الله، ومن ذلك تكثير الطعام، والحديث مع الحيوانات، وردِّ الشمس، وإحياء الموتى، وغير ذلك..

أنكر (السواح) معجزات الرسول ﷺ وقال إنَّ الروايات ملفَّقة وموضوعة، وهذا ليس كلاماً علمياً؛ لأنَّ كثيراً منها صحيح في سنده بالمعايير السُّنِّيَّةِ أو الشَّيعية، وبعضها متفق عليه بين الفريقين. ولعلَّ الأسباب العميقة لرفض (السواح)، وعموم الماديين والوثنيين، لمعجزات النبي ﷺ هو إنكارهم لكلِّ ما يفلت من المحسوس

١ - علي بن إبراهيم القمي: تفسير القمي، ج ٢، ص ٣١٦-٣١٧.

والمألوف، ورفضهم لكل ما لا يقع في دائرة القوانين الطبيعية المعهودة بل إنكارهم لنبوة نفسها. ولذلك أنكر الإسراء والمعراج، وقال إنَّ المسألة تتعلق برؤيا رآها النبي ﷺ، وليس بانتقال جسدي حقيقي من الأرض إلى السماء، مستشهداً برواية عن (عائشة) تقول إنَّها لم تفقد النبي ﷺ في فراشه عندما أُسري به. وهي رواية لا قيمة لها؛ لأنَّ الإسراء والمعراج حصل في مكة من المسجد الحرام، ولم تكن زوجة له حينها. كما أنَّ قول (السواح) إنَّ الإسراء ليلاً يؤكِّد أنه كان رؤية في المنام ليس دليلاً؛ فالليل لا يمنع الإسراء، والرؤية قد تحصل نهاراً أيضاً.

توجد آيتان تؤكِّدان المعراج: الأولى، قوله الله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ [الإسراء: ١]. فقد أُسرى بعبد كلاً وليس فقط بروحه. والثانية، قوله سبحانه: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى. وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى. فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى. مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: ٥-١١]. وهنا يقول دنا من سدرة المنتهى فأوحى الله إليه؛ أي كلمه الله الذي رآه بقلبه هناك. فرؤية الله لا يمكن أن تكون حسية؛ لأنَّ ذاته منزَّهة عن التجسّد.

وقد ناقش (السواح) حقيقة المسجد الأقصى، ورفض أن يكون المسجد الذي في القدس؛ لأنَّه لم يكن موجوداً حينها. وهو لا يريد

بذلك إلا إنكار واقعة الإسراء والمعراج؛ واعتبارها مجرد رؤية في المنام. وهذا في الحقيقة ما يقول به جزء من المفسرين.

وبالفعل، فإنَّ أسئلة تطرح عن معنى ربط النبي ﷺ البراق في حلقة باب المسجد بينما لم يكن هناك لا باب ولا مسجد من الأساس، بل كانت مجرد بطحاء لا شيء فيها إلا صخرة مكشوفة. وأخرى عن كيفية صلاة النبي ﷺ بالأنبياء ﷺ في ذلك المسجد الخيالي بينما هم أموات، وهل جرت إعادتهم للحياة مثلاً؟

نجد نوعان من الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت ﷺ. يوافق النوع الأوّل الرواية العامية التي تقول إنّ المسجد الأقصى هو في القدس، والنوع الثاني يقول إنّه في السماء الرابعة. وفي كلّ الأحوال ومهما كان مكان وجود المسجد الأقصى، فإنّ ذلك لا ينفي واقعة المعراج من أساسها، كما يريد (السواح) القول، وإنّما يشكك فقط في الرواية التي ترى وجوده في مدينة القدس.

ردّ أمير المؤمنين ﷺ على من أنكر المعراج الجسدي لرسول الله ﷺ بالاستشهاد بالآيتين المذكورتين وآية أخرى ثالثة. فعن الصادق ﷺ قال: «أمير المؤمنين عليه السلام: وأما الردّ على من أنكر المعراج فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى. فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى... عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾، فسدرة المنتهى في

السماء السابعة، ثم قال سبحانه: ﴿وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وانما أمر - تعالى - رسوله أن يسأل الرسل في السماء»^(١).

وفي الحديث عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال: «لما أُسري برسول الله ﷺ إلى السماء فبلغ البيت المعمور، وحضرت الصلاة، فأذن جبرائيل وأقام، فتقدّم رسول الله ﷺ وصف الملائكة والنبّيون خلف محمد ﷺ. ويبدو أنّ الأنبياء (عليهم السلام) حضروا بأبدانهم البرزخية في ذلك المكان، وليس بأبدانهم الطبيعية.

وإنكار (السواح) لمعجزات الرسول الثابتة في القرآن لم يشمل فقط قصّة الإسراء والمعراج بل شمل معجزة شقّ القمر التي توجد روايات كثيرة بشأنها. قال لو انشقّ القمر؛ فإمّا أن يراه الناس في بقية مناطق العالم فيتأكد الأمر، أو أن لا يراه إلا سكان مكة، فيكون ذلك نوعاً من السحر. لكن القرآن أكّد الواقعة، ونجد تأكيدات أخرى في كتب الحديث السنية والشيعية. وقد نقل كثير من المفسّرين تواتر الواقعة في روايات الفريقيين^(٢). بل إنّ واقعة الانشقاق راها آخرون، في اليمن والشام^(٣).

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٩١-٢٩٢.

٢ - انظر: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٥٩.

٣ - عبد علي الحويزي: تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ١٧٥.

ومن المستبعد لغير المسلمين في البلاد البعيدة أن يتبها لهذا الحدث أو الإقرار بحدوثه إذا رأوه؛ لأن رؤيته قد لا تكون ممكنة بسبب اختلاف المطالع، ولأن تأكيد ذلك لا يخدم معتقداتهم.

ومن القصص القرآنية التي أوردتها القرآن وأنكرها (السواح) قصة أصحاب الفيل. قال إنَّ الإتيان بفيل من إفريقيا إلى مكة غير ممكن في تلك الأيام لوزنه الضخم وحاجته لكثير من العشب. لكن السورة تتحدّث عن فيل واحد، ما يعني أنّ (أبرهة) لم يأت بعدة أفيال بل بفيل واحد. ولا مشكلة حينئذ في نقله. وربما كان يعيش في جنوب الجزيرة التي كانت خصبة ولا تزال. والقصة ثبتها القرآن الذي نقل التدخّل الإلهي من خلال الطير لحماية البيت الحرام.

وقد حاول (السواح) تفسير سورة الفيل، فقال إنَّ الفيل المذكور ليس المقصود به ذلك الحيوان الضخم بل «الفَيْل» بمعنى الرأي الخاطيء. ولذلك يقول «ربما كانت سورة الفيل تتحدّث بشكل عام عن تدمير القوّة الإلهية للأقوال العاصية التي لم تصنع لأنبيائها، والتي تمّ القضاء عليها أيضاً بحجارة من سجيل»^(١). ومن الواضح أنّ الفرق كبير بين «الفيل» و«الفَيْل»، وعلى (السواح) أن يأتيها بقراءة واحدة، مما يعرف بالقراءات

العشر، لهذه الكلمة بالطريقة التي يدّعيها. ثمّ إنّ لو صحّ هذا الكلام لما توالت الكتابات المهاجمة للنبي صلّى الله عليه وآله والإسلام، كما نجد ذلك لدى المشركين زمن الرسالة ولدى الزنادقة على مرّ التاريخ وصولاً إلى حركة الاستشراق، ثمّ تلامذتها من الحدائين العرب، ومنهم (السواح) نفسه.

■ المبحث الثاني: غيبات القرآن

تحدّث القرآن عن الغيب بشكل واسع. والغيب يشمل الماضي والمستقبل، كما يشمل عالم ما بعد الموت. وهذه المواضيع تفلت عادة من الإدراك الحسي أو الجهد الحفري. ولا يمكن إعطاء أحكام يقينية بشأنها بسبب فقدان الأدلّة الحسّية أو الأدلّة الأثرية. ولا توجد وسيلة لمعرفة بشكل يقيني إلا الوحي. وهذا يعني ضرورة التأكّد من مصداقية مدّعي النبوة وحامل الوحي قبل كل شيء.

والغيب الذي يتعلّق بالماضي هو قضايا تاريخية أبطالها أنبياء وحكماء وأقوام وطغاة.. أما الذي يتعلّق بالمستقبل فموضوعه عادة خلاص البشرية بعد انتكاسها في نزعة غريزية مدمّرة وتجربتها لمختلف الأديان والأيدولوجيات وتأكّدها من فشلها جميعها. أما ما يتعلّق بعالم ما بعد الموت فموضوعه مسائل انفصال الروح عن الجسد، وبعث الأجساد والحساب، والثواب والعقاب، وهو ما يحتاج إلى وقفة.

أولاً: عقيدة الخلاص

بدأت عقيدة الخلاص بالظهور بعد فلاسفة اليونان في الديانة اليونانية، حسب (السواح)^(١)، فقد كان هناك ميل للخلاص الفردي. وظهرت طوائف الأسرار التي تؤمن بالمخلص ولم تكن عقيدة شائعة، وهي ترتبط بالحياة الأبدية. وكان لا بدّ من طقوس معينة للانضمام للطائفة المؤمنة بالخلاص؛ ثمّ ظهرت بعد ذلك «ديانات الخراب»، كما يسمّيها، في محاولة للإيحاء بأنّ الخراب الحاصل سببه رسالات التوحيد، في الوقت الذي لم يحكم فيه الأنبياء عليهم السلام إلا نادراً، أما الحروب الكبرى وعمليات الإبادة ارتكبتها باستمرار وثنيون أو من يشبههم.

كانت المسيحية في بدايتها ديانة سرية ويُلَقَّن العضو الجديد الأسرار بعد الدخول إليها حسب الباحث السوري. وهو ينقل القول المنسوب للمسيح «هذا لحمي فكلوه، وهذا دمي فاشربوه» مصدّقاً بهذه النسبة ليقول عن المسيحية إنّها كانت ديانة سرية، في حين أنّ الطقوس الكنسية كلها مخترعة ولا علاقة للمسيح عليه السلام بها. وهذا القول وكثير من الأقوال الأخرى المنسوبة إليه لم يقلها. فقد كان نبياً ورسولاً لرسالة توحيدية لا أسرار فيها. والأسرار لا نجدّها إلا في الديانات العنصرية والمذاهب

١ - فراس السواح: مقابلة على سكاى نيوز العربية، ٣ مارس ٢٠٢٣.

الباطنية التي تخفي معتقداتها عن الآخرين.

إنَّ أكل الجسد وشرب الدم نجده في الديانات الديونيسية والأورفية والغنوصية؛ فهي تؤمن أنَّ الروح قَبَسٌ من روح الله، والروح تعود بعد الموت لتتحد بروح الله. وهو يزعم أنَّ هذه العقيدة نجد صدى لها في القرآن في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر: ٢٩]. وفي التوراة «ونفخ في أنفه نسمة الحياة».

لكن (السواح) لم يدرك أنَّ نسبة الروح لله في الآية نسبة ملكية. فالأرواح خلقها الله وهو مالكها. وبعد خلق الجسد تلبس الروح به، ويظهر الإنسان ببُعديه المادي والروحي. ليس لله روح؛ لأنَّ الروح مركبة من قوى متعدّدة كالشهوة والحياة والعقل.. ولأنَّها جزء من تركيبية الإنسان والكائنات الحية عموماً، فهي بهذا المعنى محدودة وحادثّة، والمحدود والحادث لا ينسب إلى الله. إنَّ الله مطلق وأزلي لا بداية له، والأزلي لا يكون محلاً للحوادث، ولا يمكن إلا أن يكون بسيطاً في ذاته وغير مركّب من أجزاء؛ لأنَّ المركّب مصنوع، والمصنوع يحتاج صناعاً.

ويزعم (السواح) أنَّ الله أمر إبليس بالسجود لآدم؛ لأنَّ فيه روح الله. وليس الأمر كذلك بل إنَّ السجود كان في اتجاه (آدم)، و(آدم) كان قبلة لـ (إبليس)، كما هو السجود في اتجاه الكعبة، والمقصود بالسجود

هو الله ذاته^(١). وكان ذلك اختبار من الله لـ (إبليس)، لينظر هل يطيع وينجح في الامتحان أم يعصي ويفشل. لقد كان ذلك الأمر بالسجود من أجل الاعتراف بأن روح (آدم) نورانية، وأن (آدم) أفضل من (إبليس) والملائكة، ولذلك سجدوا في اتجاهه اعترافاً بذلك. لقد علم الله (آدم) الأسماء كلها والعلم مقياس للتفاضل.

ويقول (السواح) إنَّ الصوفية هم فقط من يقول إنَّ الروح تعود لتتحد مع الله بعد الموت، أما الآخرون فيخفون ذلك. لكن القرآن لا يتحدث عن عودة الروح إلى الله واتحادها به بل عن البعث وعودة الروح إلى الجسد ودخول الجنة أو النار. فمقولة الاتحاد بين المطلق والمحدود غير معقولة ولا منطوق فيها؛ لأنَّ الأزلي لا يمكن أن يكون محلاً للحوادث، وإلا انقلب حادثاً وهو شيء محال. إنَّ الاتحاد يشترط أن يكون طرفا الاتحاد متجانسين، ولا تجانس بين الله وخلقه.

١ - في الرواية عن أبي الحسن الثالث عليه السلام قال: "إن السجود من الملائكة لآدم لم يكن لآدم، وإنما كان ذلك طاعة لله ومحبة منهم لآدم". وفي "الاحتجاج": في جواب مسائل الزنديق عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأل أيصلح السجود لغير الله؟ قال: لا، قال: فكيف أمر الله الملائكة بالسجود؟ فقال: إنَّ من سجد بأمر الله فقد سجد لله فكان سجوده لله إذ كان عن أمر الله". محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ١، ص ١٣٨-١٣٩.

ثانياً: ما بعد الموت

في العنوصية تحلّق الروح. لكن في الدين التوحيدي، تعود الأرواح إلى الأجساد عند البعث. وهذا نجده أيضاً في الديانات المصرية القديمة التي تحنّط الأجساد لاعتقادهم بعودة الروح إلى الجسد، والأمر نفسه نجده في الزرادشتية. وهذه معتقدات من بقايا التوحيد.

إنّ هذا التشابه في المعتقدات بخصوص الروح ناتج عن كون تلك الوثنيات أبقت على عناصر من الدين النبوي التوحيدي الذي اخترقته، وليس لأنّ الأديان جوهرها واحد^(١). لقد ظهرت الوثنيات بعد اختراق دين التوحيد والتلاعب به حذفاً وإضافة. ولذلك فإنّ الديانات البراهمانية والمجوسية والمصرية وغيرها أصلها توحيدية.

لا يوجد فناء بحسب (السواح). وهذه فكرة دينية أقرّها القرآن، ولكن ليس كما يعتقد الكاتب الذي يبدو أنّه يميل إلى ما يسمّيه (نيتشه) بالعود الأبدي. في الإسلام، يُفني الله العالم في النهاية ثمّ يعيد خلقه ليكون خالداً. وفي الميثولوجيا اليونانية والمشرقية هناك حياة أخرى لكنّها رديئة جداً. فالعالم الآخر ظلام لا شمس فيه، والناس لديهم أجنحة كالطيور، ويأكلون التراب. وفي الأسطورة اليونانية من ينزل إلى العالم السفلي يحتاج

١ - فراس السواح: مقابلة على سكاى نيوز العربية، ٣ مارس ٢٠٢٣.

نهرًا ليشرب فيه اسمه نهر النسيان يفقده ذاكرته ويبقى يعيش في الظلام. يرفض (السواح) ذلك القول: إنَّ الخوف من الموت هو السبب في ظهور الدين. وحتى في التوراة لا يوجد جنة ولا نار. فالأرواح تنزل إلى عالم يُسمَّى شَيْتُول أو الهاوية، وهو عالم مظلم وهناك يتساوى الناس. ومفهوم الحياة الأخرى لدى اليهود ظهر بعد العصور الميلادية الأولى. لكن مع التلمود وكتابات الكهنة ظهرت فكرة الجنة والنار^(١).

ويبدو أنَّ التلاعب، الذي لحق بالرسالات النبوية، حذف على نحو واسع كل المقاطع المتعلقة بالعالم الآخر، وطبيعة الثواب والعقاب، والجنة والنار. ولأجل ذلك، تناول القرآن مسألة المعاد، والبعث، والقيامة، والجنة والنار في مساحة كبيرة منه، من أجل التأكيد على حقيقة العالم الآخر الذي يؤكد أنه حقيقي وأنه ضروري من أجل العدالة، ومن أجل أنَّ الشعور بالمسؤولية أمام الله، حيث لا تستقيم الحياة من دونه.

المبحث الثالث: معالم «المشروع المُحمَّدي»

يتحدَّث (السواح) عن الإسلام باعتباره مشروعًا شخصيًا للنبي ﷺ، ومن هنا نسبته إليه. فهو يقصد بالمشروع المُحمَّدي الرسالة الإسلامية. لكنّه يدَّعي أنَّ المصدر الوحيد لهذا المشروع هو القرآن. وهو يقول «خارج

الفصل الرابع - المبحث الثاني ١٤٣

القرآن لا يوجد إسلام آخر^(١). ويدّعي أيضاً أنّ الإسلام قام على أكتاف رجل واحد هو النبي نفسه. فمن كتب العهد الجديد -مثلاً- هم قرابة عشرة أشخاص. والمسيحية لم تقم على أكتاف المسيح عليه السلام بعكس الإسلام. من الممكن القول إنّ النبي هو صاحب الدعوة. لكن الدعوة مكوّنة من القرآن والسنة. ولا مجال لفهم الإسلام إلا بهذين العمودين. لكن المشكلة تتحدّد في مصدر السنة. والذين يريدون إسقاط السنة من موقعها بوصفها مصدراً ثانياً للإسلام، كما يفعل (السواح)، يبرّرون ذلك بموضوعات كثيرة في كتب الحديث. بينما حدّد النبي صلوات الله عليه وآله المصدر الذي تؤخذ منه سنته، وقال إنه علي عليه السلام والأئمة من ذريته، كما يدلّ على ذلك حديث الغدير وحديث الثقلين المتواتران^(٢).

أولاً: الرسول صلوات الله عليه وآله في مكة

لم تكن مكة قبل مولد النبي صلوات الله عليه وآله عام ٥٧٠م إلا مكاناً مقدّساً لمجموعة من القبائل، حسب (السواح)، ولم تتحوّل إلى مركز حضري

١ - فراس السواح: مقابلة على سكاى نيوز العربية، ٢٣ فبراير ٢٠٢٥.

٢ - أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ح ١١١٩-١١٤٧؛ ابن أبي شيبة: المصنف، ح ٣٢٣٧؛ محمد الترمذي: سنن الترمذي، ح ٣٧٨٨. محمد بن عبد الله النيسابوري: المستدرک على الصحيحين، ح ٤٥٧٧؛ ابن ماجه: سنن ابن ماجه، ح ١١٦.

إلا بعد أن استقرت بها قريش قادمة من بلاد الشام بقيادة (قصي بن كلاب) (ت ٤٨٠ م). ويضيف الباحث إنه ليس من المستغرب أن يكون الموطن الذي قدمت منه قريش هو الشام. وكذلك ليس مستغرباً «خيار قصي الاستقرار في مكة»^(١).

لكن (قصي) كان في الحقيقة يعيش مع أمه في الشام بعد وفاة أبيه وزواج أمه من رجل آخر هو (ربيعه بن خزام)، واسمه الحقيقي (زيد) وسُمِّي (قصي) لبُعده عن أهله وعشيرته في مكة. وعندما عرف أن ذلك الرجل ليس أباه؛ حيث كان الناس من بني عذرة يعيرونه بأنه دخيل عليهم، عاد إلى مكة حيث كان يقيم أخاه (زهرة بن كلاب) وبنو عمه، فهو ليس شامياً، كما يدعي (السواح)، وإن أقام فترة هناك.

لم تكن الكعبة محجاً وحيداً للناس بل كانت هناك محاج أخرى، ومنها كعبة نجران، وكعبة شداد الأيادي، وكعبة غطفان، وكعبة اللات في الطائف، وهي الأكثر شبهاً بكعبة مكة. وقد جدّد (قصي) الكعبة بعد سيطرته على مكة، وجمع بين يديه السدانة، والرفادة، والسقاية. وهو الذي أعاد بناء الكعبة بعد سيل العرم بطول ٧ أمتار، وبنى دار الندوة. وأصبح عملياً حاكم مكة وسيدها.

أما وضع الأصنام في الكعبة وحولها، فجرى مع (عمرو بن لحي الخزاعي) الذي يُكنّى بـ «أبي الأصنام» والذي قال عنه النبي إنّه «يجرّ أمعاءه في النار»، فهو من جلب «هُبَل» من الشام. وهُبَل هو نفسه «بعل» إله الفينيقيين، والهاء أداة تعريف في بعض اللغات السامية.

أصبحت مكة في عهد (قصي) مركزاً دينياً وتجارياً يجذب العرب. لكن (السواح) يرفض وصف (هشام جعيط) مكة وتجارة قريش بها بالميتروبول أو المدينة الأم؛ لأنّ مكة لم تكن مدينة عظيمة بل كانت قرية صغيرة. وفي مقابل ما يعتبره تهويلاً من (جعيط) و(جواد علي)، يقبل كلام (باتريشيا كرون - Patricia Crone) التي نفت أن تكون مكة محطة تجارية دولية، واعتبرتها تجارة محلية، ويقول إنها موضوعية^(١). ويضيف: لولا سورة قريش لما ظهرت «أسطورة تجارة مكة»^(٢).

ويبدو لنا أنّ (السواح) معجب كثيراً بكلمة «أسطورة»، فهو يكرّرها بمناسبة ودون مناسبة! وهو تقريباً ينكر كلّ ما هو ثابت في القرآن وكتب السيرة والتاريخ، مدّعياً أنّ قرابة ٩٠٪ من السيرة والتاريخ موضوع دون أن يقول لنا كيف تمكّن من حسبة هذه النسبة بهذه الدقّة!

كانت مكة، فعلاً، قرية صغيرة تسكنها عشائر قريش وكثير من العبيد،

١ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ٢٢-٢٣.

٢ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ٢٦-٢٧.

لكن أهميتها تأتي من رمزيتها الدينية التي كانت تجذب العرب فيأتون إليها للحجّ. وفي هذا الموسم السنوي، يجد الحجاج ما يحتاجونه من بضائع وقد أحضرها تجار قريش من الشام أو من اليمن. فهي مدينة دينية جاذبة.

حتى اسم النبي مُحَمَّد ﷺ يزعم (السواح) أنه ليس اسمه، متابعاً في ذلك مزاعم (هشام جعيط) الذي ادّعى أن اسم الرسول كان «قثم» على اسم عم له توفّي مبكراً، وغيره في المدينة ليكون اسم تفخيم على غرار اسم «المسيح»، لكنّه لا يقدّم دليلاً جدياً إلا بعض التخمينات. كان اسم النبي مُحَمَّد ﷺ قد ذكر أربع مرات في القرآن. وكان الناس ينادونه بهذا الاسم؛ لأنّ عائلته كانوا ينادونه به. ولو كان (السواح) متمسكاً بالقرآن باعتباره معبراً عن الإسلام دون السنّة، كما يقول، لقبل بهذه المسلمة.

إنّنا نجد في القرآن على لسان المسيح ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنَ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]. فهو يقول «اسمه أحمد». وفي إنجيل يوحنا [١٦: ٧] قول منسوب لعيسى (عليه السلام) وهو يخاطب أصحابه: «لكنّي أقول لكم الحقّ: إنّّه خير لكم أن أنطلق؛ لأنّه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزّي، ولكن إن ذهب أرسله إليكم»، وكلمة (المعزّي) أصلها منقول عن الكلمة اليونانية «باراكليتوس» المحرّفة عن الكلمة «بيركلوطوس» التي تعني مُحمّداً أو أحمد. وفي إنجيل برنابا في الباب ٢٢ جاء: «وسيبقى هذا

الفصل الرابع - المبحث الثاني ١٤٧

إلى أن يأتي محمّد رسول الله الذي متى جاء كشف هذا الخداع للذين يؤمنون بشريعة الله».

ويزعم (السواح) أنه يجهل كلّ شيء عن النبي ﷺ الذي يسمّيه باسمه «محمّد» في كل مرة يشير إليه، نازعًا عنه ألقاب النبوة والرسالة، وممتنعًا عن إلقاء أي عبارة احترام وإجلال له، تمامًا كما يفعل كثير من الكتّاب الحداثيين والماديين.

اعتبر الكاتب أنّ ما روي عن حمل (أمّنة بنت وهب) بالنبي ﷺ وولادته مليء بالخرافات، على منوال ما روي عن (زرادشت) و(بوذا) و(المسيح). وقال إنّ النبي لم يكن يهتم به أحد في ذلك الوقت لينقلوا ما حدث معه. وهو يرفض كلّ الروايات الخارقة المنسوبة إلى النبي عند ولادته، مثل خمود نار المجوس، وكلام الدواب، واستبشار الوحوش، ونداء السماء والأرض، والبشارة به وشقّ البطن.. وقال إنّ تلك القصص تنتمي لما يُسمّى «صناعة البطل» التي تُخلق لسدّ الفراغ في الحقائق حوله. وهو يقول إنّ النبي ﷺ لم يولد سنة ٥٧٠ م، وغن حملة أبرهته لم تحدث حتى يؤرّخ ميلاده بها^(١)..

ورغم أنّ بعض هذه الشكوك قد يكون وجيهًا، لكن لا يمكن نفي

الروايات المتواترة عن حدث ولادته وتزامنه مع بعض الظواهر غير العاديَّة، من أجل تنبيه الناس إلى أنَّهم أمام مولود غير عادي، وذي شأن كبير في مستقبل الأيام.

رفض (السواح) كل شيء تقريباً عن النبي ﷺ، ونفى حتى بعض الحلول التي قدَّمها «مُحمَّد» الشاب قبل البعثة لبعض النزاعات، عندما وضع الحجر الأسود في مكانه بعد أن أُشركت مختلف العشائر المتنازعة على وضعه في مكانه.

وفي المقابل، زعم الكاتب السوري أنَّ النبي ﷺ تلقَّى القسم الأوفر من ثقافته في سوريا.^(١) وهو كلام لا دليل عليه؛ حيث إنَّ رحلة النبي ﷺ إلى الشام كانت في صباه، ولم تكن رحلة طويلة، ولا أحد يتصوَّر أنَّ النبي ذهب إلى الشام من أجل لقاء الكهَّان والتعلُّم على أيديهم، بل كان يرافقه عمُّه (أبا طالب) في تجارته وهو صبي، وعندما أصبح شاباً خرج في تجارة بمال (خديجة). ويروي (ابن إسحاق) أنَّ أحد الكهنة رآه يجلس في ظلِّ شجرة، فقال إنَّه ما نزل تحت هذه الشجرة إلا نبي ﷺ، ثمَّ باع النبي بضاعته وقفل راجعاً إلى مكة^(٢).

بل إنَّ (السواح) ينكر قضايا بديهيَّة، مثل انتماء النبي ﷺ لبني هاشم،

١ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ٣٩.

٢ - محمد بن إسحاق: سيرة ابن إسحاق (السير والمغازي)، ج ٢، ص ٨١.

وأنّ أباه هو (عبد الله)، وجده (عبد المطلب) وعمه (أبو طالب)، ويقول لا نعرف له زوجة في القرآن، ولا أولاداً، ولا أصدقاء، ولا روابط إلا (زيداً). والأسماء التي عاداته وتقاطعت مع أخبار السيرة، مثل (أبو جهل) و(أبو سفيان) و(أبو لهب) غائبة^(١). وينفي وقائع أكدها القرآن، مثل الهجرة والفتح، ويزعم أنّ المقصود هو الهداية والإرشاد وليس القتال والحرب^(٢).

وكل هذه المزاعم يطلقها بشكل متكرّر دون الاستناد إلى أدلّة إلا تخميناته. وهو ما جعل منها مجرد تنفيس عن مكبوتات عقديّة تنكر كلّ شيء جميل، أو حتى بديهي في حياة النبي ﷺ. فهو لا يتوقّف عن محاولة تصويره، كما لو كان شخصاً عادياً من عامة الناس، أو حتى شخصاً غامضاً مجهول النسب، والتاريخ، والعلاقات..

ذكر القرآن كثيراً من أحوال النبي ﷺ وأخلاقه، ووصف عمه (أبا طالب) بالإيمان، والنصرة، واتباع النبي، والفلاح، فقال: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وذكر أعداءه إما تلميحاً أو تصريحاً، كما أشار إلى كثير من زوجاته. وما لم يذكره القرآن تفصيلاً، نجده في

١ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ٤٨.

٢ - فراس السواح: الوحي والنص، ص ٤٩- ٥٢.

الروايات الموثوقة عن نسبه، وشرفه العائلي، وجهاده، ومواجهته لأعدائه، وانتصاره عليهم، وبنائه لدولة كبيرة استطاع معها في خطوة أولى توحيد الجزيرة العربية تحت راية الإسلام.

لا شك في وجود حاجة لتنقية كتب السيرة النبوية من الموضوعات لا سيّما كتاب (ابن إسحاق)، وما يُعرف بالصحاح الست. لكن هذه الخطوة ربما تم إنجازها بشكل جزئي خارج الإطار السني وبشكل قريب من الموضوعية العلمية. ولا نظن أن باحثا يجعل من أقوال المستشرقين مرجعية له قادر على ذلك.

ثانياً: الرسول ﷺ في المدينة

اعتبر (السواح) أنّ مهمّة النبي ﷺ كانت ثقيلة. فقد دُعي إلى المدينة لفض المشاكل بين الأوس والخزرج، وكان معه معظم الأوس وواحد فقط من الخزرج، حسب زعمه. كانوا يريدون تنصيبه أميراً على المدينة، وهذا يدلّ على أنّ مجتمع المدينة لم يكن متفقاً حول النبي. وكان النبي ﷺ مدرّكاً لذلك، فتوقّف في قباء لمدة ثلاثة أشهر.

كان مجتمع المدينة مختلفاً عن مجتمع مكة. فالأول متنوع عرقياً ودينياً، والثاني تهيمن فيه قريش ولا يوجد إلا العبيد من غيرها. كانت المدينة أكبر من مكة، وكان فيها قرابة ١٥ ألف شخص مقابل قرابة ٦

الفصل الرابع - المبحث الثاني (١٥)

آلاف في مكة. كان في المدينة عرب ويهود وبدو، وكان لا بدّ من طريقة لحكمها.

دخل النبي ﷺ المدينة، لكن المؤرّخين أضافوا كثيراً من الأشياء، وبعضها يشبه دخول المسيح إلى القدس من حيث مظاهر الفرح. قال (السواح) إنّه لا يعتقد إنّ ذلك كان صحيحاً. فأهل المدينة لم يكونوا متفقين على النبي حسب رأيه.

لم يبدأ النبي ﷺ حكمه في المدينة باعتباره رسولاً من الله إلى الناس، عند (السواح)، بل باعتباره حاكماً سياسياً، وفرق بين الحكم الديني والحكم السياسي، وهنا خطر له أن يكتب دستوراً، وفي هذا الدستور سمّى نفسه النبي الأمّي ولم يقل إنّه رسول الله؛ لأنّ ذلك يستتبع وجود رسالة. وفي الدستور ذكر كل مكونات مجتمع المدينة، وحدّد حقوقها وواجباتها، وضمن الحرية الدينية، وممارسة الطقوس والشعائر للجميع. وقول (السواح) إنّ الرسول سمّى نفسه في الصحيفة نبياً وليس رسولاً أراد من خلاله الذهاب إلى أنّ النبي ﷺ لم يطرح على الناس الحكم بالشرعية في المدينة. وهذا شيء غير حقيقي، فقد طبّق النبي أحكام الوحي، لكن ذلك كان بشكل تدريجي. كما أنّ معظم أهل المدينة رحّبوا به، وكانوا قد أصبحوا فعلياً مسلمين من خلال جهود مبشّرين ودعاة، مثل (مصعب بن عمير). وحتى الذين كانوا لا يريدون مجيئه، مثل (عبد الله

بن أبي بن سلول) أعلنوا الإسلام وقبلوا به ظاهراً، وعُرفوا بالنفاق. وبعض المشركين الآخرين قرّروا الخروج من المدينة عندما وصلها النبي ﷺ، مثل (أبي عامر الفاسق) الذي كان معروفاً بـ (أبي عامر الراهب)، والذي كان يدّعي أنه على الحنيفية ولم يقرّه النبي ﷺ على ذلك. وقال له إنه هو من جاء بالحنيفية الصافية.

أما اليهود، فكانوا -حسب (السواح)- يقاومون النبي ﷺ ويرفضونه منذ البداية؛ فقد كانوا يحتقرون العرب ويرونهم متخلفين. وأن يأتيهم نبي عربي بدين جديد بشرّ به المسيح بن مريم عليها السلام فهذا غير مقبول بالنسبة إليهم. ولذلك، تثبت كتب السيرة أنهم تأمروا على النبي ﷺ، فكانوا يتجسّسون عليه ويرسلون المعلومات إلى قريش.

وما يقوله (السواح) صحيح من ناحية الاعتقاد؛ حيث إنهم لم يقبلوا الإسلام، لكنهم سياسياً قبلوا بالانضمام إلى دولة المدينة والخضوع لحكم النبي ﷺ. ولم يبدأوا في التآمر عليه إلا بعد شنت قريش حربها في بدر وأحد. وكانت حرب خبير ذروة الصدام معهم. لكن النبي ﷺ لم يحاربهم من أجل معتقداتهم بل من أجل خيانتهم وتآمرهم.

لم ينشر النبي ﷺ الإسلام بالسيف في نظر (السواح)، وإنما بالإقناع والتبشير والاستمالة. وهذا صحيح بخصوص أهل المدينة. لكنّه ذهب أبعد من ذلك، وزعم أنّ الغزوات كانت رحلات تبشيرية وأحاديث

السيف غير مقبولة. وعنده لا يوجد في القرآن ما يشير إلى ذلك، بل هناك ما يدل على عكس ذلك مثل قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]. ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. لكن هذه الآيات لها مناسبات نزول؛ فالآية الأولى تتعلق بإباحة التصدق على المشركين لكسب قلوبهم، والآية الثانية تتعلق بالإيمان، وهو شيء داخلي لا يمكن إجبار أحد عليه بعكس الإسلام الظاهري.

كانت دولة المدينة دولة مدنيّة ولم تكن دولة دينية، لكن ذلك لا يعني أنّ النبي (ص) توقّف عن نشاطه الدّعوي؛ فمهمّة الرسول ﷺ الأساس هي الإبلاغ والقرآن يخاطب الرسول: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]. و﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [المائدة: ٩٩].

وبالنسبة لـ (السواح) لم تقم الدولة الدينية في التاريخ، والدولة الدينية ظهرت حديثاً مع «الإسلام السياسي». لم يخلف (أبو بكر) النبي ﷺ في مهامه الدينية بل في المهام السياسية فقط. وقد خالفه حتى في تلك المهام؛ فقد استخدم العنف لقمع المتمرّدين في ما عُرِف بـ«حروب الردّة».

وحّد النبي ﷺ جزءاً كبيراً من الجغرافيا العربية قبل وفاته، ولكن لا ندري إلى أي مدى نجح في نشر الدعوة، في رأي الكاتب السوري. لا

شكَّ بأنَّ جزءاً من العرب قبل الإسلام ودفع الزكاة. وبمجرد وفاة النبي ﷺ رفضوا دفعها، فأجبرهم (أبو بكر) على دفعها بالقوة، وفعل ما لم يفعل النبي ﷺ. وتدلل الوقائع التاريخية على أنَّ ما حدث كان تمرّداً سياسياً، في الغالب، بسبب الانقلاب الذي نفذته قريش ضد الخليفة الشرعي؛ الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام). ولم تكن هناك إلا حركة محدودة لمعارضة دينية قادها (مُسيلمة) الكذاب و(الأسود العنسي)، وهما لم يسلما بالأساس، فتسميتها بـ «حروب الردّة» لا وجهة لها.

إنَّ ما يقوله (السواح) عن نشر الإسلام بالإقناع في حياة النبي ﷺ ليس دقيقاً. فقد حارب النبي في معارك كثيرة بعضها كان حاضراً فيها بنفسه، وبعضها كان يرسل فيها مجموعة للقتال. وقد تحدّث القرآن عن تلك الحروب كثيراً. والأصوب القول إنَّ النبي ﷺ لم يكن معتدياً في كل حروبه بل كان في موقف دفاع، وكان يخوض حروباً نظيفة خالية من التشقي، والحقد، والتمثيل بالجثث، والتنكيل بالأسرى. وكان هدفه دائماً من الحرب دفع العدو ومحاولة إقناعه بتعاليم الدين.

وموقف الكاتب السوري من (أبي بكر) الذي قال إنَّه ترك خطَّ النبي ﷺ في التعامل السياسي مع المعارضين يجب أن يُضاف إليه فقدانه للشرعية الدينية والسياسية؛ فقد نفذ هو و(عمر) وأصحابهما انقلاباً على الإمام علي (عليه السلام) الذي بايعوه بحُرِّيَّة قبل شهرين من وفاة

الفصل الرابع - المبحث الثاني ١٥٥

النبي ﷺ خليفة له، وكان انقلاباً مسنوداً بجيش من قبيلة أسلم التي أرسلت ٤٠٠٠ فارس ومقاتل إلى المدينة عند وفاة النبي ﷺ لتأمين الانقلاب^(١). وأكثر الناس بايعوا (أبا بكر) تحت الإكراه؛ حيث كان (عمر) و(أبو عبيدة الجراح) ومن معهما يجوبان الشوارع، ويرغمان من يلتقيان به على بيعة (أبي بكر).

عندما يكون الحاكم فاقداً للشرعية، فإنّه سيمارس كل أنواع الإكراه من أجل فرض سلطته. وقد وصل الأمر إلى حدّ التنكيل والإبادة؛ حيث مثل (خالد بن الوليد) ومن معه بالجثث، وأحرقوا الناس، ورُمي بعضهم من سفوح الجبال. ولعلّ حادثة غدرة بـ (مالك بن نويرة) بعد أن أمّنه، فقتله وجعل رأسه مع حجرين لطبخ عشائه، ثمّ دخل بزوجه في ليلتها دون انتظار عدّتها، يُلخّص كل القصة.

لا شكّ بأنّ النبي ﷺ لم يؤسّس دولة دينية، بالمعنى الكهنوتي؛ فقد كان يحكم من خلال رضى الناس وبيعتهم الحرّة له. ومفهوم الدولة الدينية نجده عادة لدى رجال الدين الوثنيين، أو شبه الوثنيين الذين يدعون وصلاً بالآله وتمثيله على الأرض دون حقيقة، كما هي حالة

١ - محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٢٢؛ محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٣٣٥؛ ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٤٠.

البابوات في القرون الوسطى الأوروبية.

كرّس النبي الحكم المدني، ليس بالمعنى الغربي الحديث الذي يحيل إلى وضعيّة القوانين، كما يريد (السواح) القول، ولكن بمعنى الحكم القائم على رضی الناس وخضوعهم لقوانين الدولة المستمدّة من أحكام الوحي. لم يكن النبي ﷺ يرى نفسه فوق القوانين والأحكام الشرعية، ولذلك طلب في آخر حياته من أي شخص يشعر أنّ النبي ﷺ قد ظلمه أن يقتصّ منه^(١). فرغم أنّ الرسول ﷺ لم يظلم أحداً، لكنه قال ذلك، لو صحّ، من أجل تأكيد نزاهته واستعداده للخضوع لأحكام الدين وقوانين المجتمع بلا فرق بينه وبين أي مسلم آخر.

اعتبر (السواح) أنّ النبي ﷺ كان يخطئ ويصيب وعظّمته أنّه ناقل للوحي بكلماته هو. فالقرآن، عنده، هو كلام النبي ﷺ. ويستشهد بحديث تأبير النخل، وهو حديث بلا معقولية؛ حيث يُنسب إلى النبي ﷺ نهيه لبعض الناس عن تأبير النخل.

تقول الرواية: «قدم نبي الله ﷺ المدينة وهم يؤبّرون النخل - يقول يلقّحون - قال: فقال: ما تصنعون؟ فقالوا: شيئاً كانوا يصنعونه، فقال: لو لم تفعلوا كان خيراً فتركوها، فنفضت أو نقصت، فذكروا ذلك له،

١ - أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٤، ص ٧٤.

الفصل الرابع - المبحث الثاني ١٥٧

فقال صلى الله عليه وسلم: إنما أنا بشر إذا حدثتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا حدثتكم بشيء من دنياكم، فإنما أنا بشر. قال: عكرمة: هذا أو نحوه^(١). وهذا ما لا يتصور في حق رجل عادي يعيش في بيئة يعتبر فيها النخل شجرة أساس، ويعلم الجميع أنها تحتاج للتأبير من أجل الإثمار، فكيف برسول الله صلى الله عليه وسلم؟! إن تدخل الرسول المزعوم، في هذه الرواية، بهذا الشكل، تسبب في خسارة مادية للناس، فكيف يتدخل الرسول في شيء يجهله؟! إن ذلك لا منطوق فيه. وهذه الرواية تتناقض من ناحية أخرى مع الآية الكريمة في حق الرسول: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]. وفي رواية عن (عبد الله بن عمرو): «كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه، فنهتني قريش عن ذلك، وقالوا: تكتب ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في الغضب والرضى، فأمسكت حتى ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق»^(٢).

لا معقولية لتدخل النبي صلى الله عليه وسلم في مسألة تأبير النخل على نحو ما يروون، والرواية موضوعة. ومن الممكن أنها وضعت مثل كثير من الروايات الأخرى في العصر الأموي عندما أمر (معاوية) بوضع الحديث

١ - مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، ح ٢٣٦٢.

٢ - أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ح ٦٨٠٢.

من أجل الإساءة للنبي ﷺ؛ فقد كان الأمويون أعداء للنبي ﷺ، وكانوا يضعون الحديث لأغراض مختلفة تشمل الإساءة له ولآل بيته ﷺ. والقول إنَّ الرسول بشر لا ينبغي أنه معصوم. فدون عصمة في أقوال النبي، يتداخل الحق والباطل، ويصبح من غير الممكن الوثوق في كل ما يقول، ومعرفة الحق من الباطل في كلامه.

ويستشهد (السواح) بقوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾. ولكن فهمه للآية كان سطحيًا. والمعنى ليس كما تصوّره. في «عيون الأخبار بإسناده إلى علي بن محمد بن الجهم قال: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا عليه السلام فقال له المأمون: يا ابن رسول الله أليس من قولك أن الأنبياء معصومون؟ قال: بلى، قال: فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾، قال الرضا عليه السلام: لم يكن أحد عند مشركي مكة أعظم ذنبا من رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنهم كانوا يعبدون من دون الله ثلاثمائة وستين صنمًا، فلما جاءهم عليه السلام بالدعوة إلى كلمة الإخلاص كبر ذلك عليهم وعظم، وقالوا أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب، وانطلق الملائمة منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد، ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق، فلما فتح الله تعالى

على نبيّه صلى الله عليه وآله مكة، قال له: يا محمد ﴿يَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُنِّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢]، عند مشركي أهل مكة بدعائك إلى توحيد الله في ما تقدّم وما تأخّر؛ لأنّ مشركي مكة أسلم بعضهم وخرج بعضهم عن مكة، ومن بقي منهم لم يقدر على إنكار التوحيد عليه، إذا دعا الناس إليه، فصار ذنبه عندهم في ذلك مغفوراً بظهوره عليهم، فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن^(١).

أما سورة عبس فليس المقصود بالعتاب فيها الرسول ﷺ، بل (عثمان بن عفان)^(٢). بدليل تغيير الخطاب من الغائب إلى الحاضر ﴿عبس وتولى.. فما يدريك﴾. فقد نزلت على نحو «إياك أعني واسمعي يا جارة». من المثير الإصرار على اتهام النبي ﷺ مقابل تبرئة (عثمان بن عفان) في التفاسير السنيّة. وهذا الأمر لا يتعلّق فقط بهذه الآية. لا يمكن تفسير القرآن دون معرفة أسباب النزول أو الرجوع إلى المخاطب الأول بالنص لمعرفة تفسيره. فالقرآن كان يتفاعل مع الواقع، وعندما ينزل في مناسبات، فمن الضروري فهم تلك المناسبة.

١ - عبد علي الحويزي: تفسير نور الثقلين، ج ٤، ص ٤٤٣.

٢ - عبد علي الحويزي: تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٥٠٨.

ثالثاً: ظهور الإسلام الموازي

يتحدّث (السواح) عن الإسلام الموازي الذي ظهر بعد النبي ﷺ وبشكل خاص بعد تدوين الحديث والسيرة والتفسير. لكن هذا الإسلام الموازي لم يظهر فقط في عصر التدوين. ويمكننا القول إنّه ظهر مباشرة بعد وفاة النبي ﷺ من خلال البدع والمواقف التي اخترعها الحُكّام الثلاثة الأوائل، ثم كرسها (معاوية) الذي أمر بوضع كثير من الأحاديث بعد أن جرى إفراغ الساحة عبر حرق الحديث ومنع تداوله بين الناس، وحُبس بعض الصحابة المحدثين في المدينة.

اعتبر (السواح) أنّ «دين مُحَمَّد ﷺ»، كما يسمّيه، قام على القرآن، واتباع غير القرآن يعني اتباع دين آخر غير الإسلام. وهذا شيء قاله قبله (عمر) عندما اتهم النبي ﷺ بالهجر والهديان في مرض وفاته، وقال حسبنا «كتاب الله»، وكرّر ذلك «الحداثيون» ومن يسمون أنفسهم «قرآنيون». و(السواح) يوافقهم في ذلك، ويقول إنّ آيات التشريع محدودة في القرآن الذي ركّز على أمور أخرى، كالمعاد، والأخلاق، والمعتقدات، والتاريخ. فهو حسب رأيه يختلف عن التوراة التي ركّزت على الشريعة. والحقيقة إنّ (السواح) لم يلتزم حتى بما هو صريح في القرآن. فقد تناول الوحي مسائل عديدة، مثل اسم النبي ﷺ، ويتمه ورعاية (أبي طالب) له وحمايته، وتحديث عن اضطهاد قريش له، وهجرته، وحرابه،

الفصل الرابع - المبحث الثاني (١٦)

وعلاقاته ببعض زوجاته وأولاده، و(السواح) أنكر كل ذلك.

تناول القرآن بشكل محكم قضايا عديدة، مثل الزواج، والطلاق، والإرث.. ولكنه تناول مسائل أخرى بشكل مجمل، والنبى ﷺ هو الذي قام بتفصيلها وشرحها وتطبيقها. فالصلاة -مثلاً- لا نجد في القرآن تفاصيلها، مثل تكبيرة الإحرام، والقراءة، والتسبيح، وكيفية الركوع والسجود، وعددها، والتشهد، والتسليم، وكيفية إصلاح الخطأ فيها، والتعقيب بعدها، والقنوت أثناءها، وغير ذلك.. ولولا السُّنة لما عرفنا كيف نصلي. وهذا يعني أنّ إلغاء السُّنة هو إلغاء للدين برُمَّته.

إنّ إحالة النبي ﷺ على عترته وأهل بيته (عليهم السلام) من بعده، كما في حديث الغدير المتواتر، وجعلهم الثقل الثاني مع القرآن، كما في حديث الثقلين المتواتر أيضاً، يعني التكفّل بحفظ الدين من خلالهم على امتداد التاريخ، بحيث يتدخل الإمام في كل مرة يرى فيها انحرافاً عن أحكام الدين وتعاليمه.

وقد وضع النبي والأئمة (عليهم السلام) ضوابط للتأكد من صحّة الحديث من خلال معرفة مناسبة الحديث وحيثياته، والعرض على القرآن، والقراءة الشمولية للنصوص ذات الموضوع الواحد، لتتحقق بذلك دراية الحديث والإحاطة بتفاصيله، وحتى تكون النصوص جزئيات مكوّنة للصورة الكاملة لموقف الدين وحكمه في الموضوع. والسند لا يمكن

الاستناد إليه بمفرده؛ لأنَّ الاختلاف واقع في تقويم الرجال بين الجرح والتعديل، مضافاً إلى تضمن الروايات أسانيد فيها مجاهيل وإرسال وغير موثوقين، بينما قد يكون المضمون صحيحاً وموافقاً للقرآن أو نصوص روائية أخرى. وقد رُوِيَ عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^(١). فالأساس في الأخذ بالرواية هو مضمونها عندما تكون لها شواهد في القرآن والحديث، ولا تخالف المنطق، وليس سندها كما تدلُّ على ذلك قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، فأمر بالتبين أي دراسة مضمون الخبر وليس رده بسبب سنده.

نفذ الحداثيون الخطوة الثانية، بعد وضع كثير من الحديث في العصرين الأموي والعباسي، وخلطه بالحديث الصحيح، ثم التمسك بالموضوع منه غالباً، لبناء مذاهب تعادي سنة الرسول صلى الله عليه وآله الحقيقية كما وردت من طريق أهل البيت بدعوى مخالفة الشيعة^(٢).

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ٢، ص ٦٩.

٢ - ابن حجر: فتح الباري، ج ١١، ص ١٤٢؛ ابن تيمية: منهاج السنة، ج ٢، ص ١٤٧؛ عبد الله الهرري: الصراط المستقيم، ج ٢، ص ٥١٠.

الفصل الرابع - المبحث الثاني ١١٣

وهذا الأمر ينسحب على أصول الدين المتعلقة بالتوحيد والإمامة بشكل خاص، والتي تعتبر الأساس في الدين، مضافاً إلى كثير من الأحكام المتعلقة بالأذان، والوضوء، والصلاة، والزكاة، والحج، والزواج، والطلاق، والخمس، والصلاة على النبي وآله، وإحياء مناسباتهم، وأخذ معالم الدين عنهم وغير ذلك..

لم يوضّح (السواح) كيف جرت صناعة إسلام مواز. لكننا نستطيع فعل ذلك من خلال رصد الخطوات التي جرى اتباعها. كانت الخطوة الأولى الانقلاب على وصية النبي ﷺ بخصوص خلافته. والخطوة الثانية، حرق الحديث المكتوب، ومنع تداوله ونشره، وهذا جرى بشكل خاص في عهد (عمر)، و(أبو بكر) هو من مهد لذلك، و(عثمان) هو من كرّسه. والخطوة الثالثة وضع الحديث على نطاق واسع، بحيث لم يعد ممكناً لمن لا يوالي علياً وأهل البيت (عليهم السلام) التمييز بين الصحيح والموضوع. والخطوة الرابعة، بناء مذاهب على أساس تلك الأحاديث الموضوعية التي باتت مقدّمة على الحديث الصحيح؛ لأنّ الحديث الصحيح في كتب أهل السنّة كثيراً ما يكون موافقاً لما عند الشيعة، بينما القاعدة لديهم تقضي بضرورة مخالفة الشيعة. وبعد بناء تلك المذاهب كانت الخطوة الخامسة في نشر تلك المذاهب، وإرغام الناس على اتباعها، وجعلها الأساس في القضاء والسياسة.

لا شكَّ في صناعة إسلام مواز لإسلام الوحي من أجل طمس معالمه. لكن تجاوز ذلك الإسلام الموازي لا يكون بإنكار المكوّن الثاني للإسلام الأصلي، وهو السُّنَّة النبوية الحقيقية، كما يفعل (السواح) وبقية الحداثيين، بل بالبحث في المصدر النقي لذلك المكوّن.

يدّعي (السواح) أنّ الأحاديث لم تظهر في العصر الأول. ولا ندري ماذا كان يفعل الرسول وهل كان صامتاً طوال حياته؟ إنّ ذلك مما لا يقبله عقل. كان النبي ﷺ يتحدّث، ويوجّه، ويتّخذ المواقف والقرارات، وكان يكتب الرسائل، ويخطب في الناس. وكل ذلك كان يحفظه كثير من أصحابه، لا سيّما المقربين منه. ووصيّه (عليه السلام) كان يحفظه كلّ، وكان النبي ﷺ ينقل إليه ما غاب عنه.

وتدوين الحديث كان يجري في حياة النبي ﷺ، وإلا ماذا أحرق (أبو بكر) و(عمر) حين طلبوا جمع الحديث، وظنّ الصحابة أنّهم يجمعون الحديث ثم تفاجأوا بحرقه^(١). لا يمكن إلغاء الحديث دون إلغاء الإسلام، وهذا ما استدركه (السواح)، فقال إنّ قصد ضرورة دراسة كتب الحديث والسيرة دراسة نقدية، قبل أن يعود ويدّعي أنّ ٩٠٪ من الحديث وروايات السيرة موضوعة، دون أن يقول لنا ما هي الإحصائية التي اعتمدها!

١ - ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج ٥، (الطبقة الثانية: من أهل المدينة من التابعين)، ص ١٤٣.

إنّ الدراسة النقدية شيء ضروري للتعامل مع الحديث والسيرة. لكن السؤال يبقى مطروحًا عن المقاييس المعتمدة في تلك الدراسة النقدية. ويبدو لنا أنّ مقاييس (السواح) لا تختلف عن بقية الحداثيين. فبعض ما يقوله، حتى بخصوص القرآن، يعلن عن تلك المعايير التي يتبنّاها وهي إخضاع القرآن والحديث للأفكار الحداثية المادية، بحيث يجري إنكار كل ما له علاقة بالغيب والإعجاز والتشريع، من أجل الوصول في النهاية إلى إفراغ الإسلام تمامًا من محتواه، وتحويله إلى أيديولوجيا مادية لا علاقة لها بالله والوحي.

خاتمة

سعى (السواح) في أعماله إلى المساواة بين الوثنية والتوحيد بدعوى تجاوز هذه الثنائية التي يعتبرها غير كافية لفهم التعقيد الديني في الشرق القديم؛ حيث كانت هناك تدرجات متعددة بين تعدد الآلهة والتوحيد. وقد وجد في التشابهات بين القصص القرآني وبعض الأساطير، التي تتضمنها كتب أخرى، كالتناخ، والأفيستا، والفيدا، والكتاب المقدس، مبرراً للقول بوحدة الأديان وإنَّ الفرق بينها ليس نوعياً بل هو فرق بالدرجة.

أهمل (السواح) حقيقة أنَّ وجود تلك التشابهات ليس حاسماً في الحكم على الأديان، والقول بوحدها. فإنه القرآن ﴿ليس كمثله شيء﴾ وهو ﴿يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار﴾ بل إنه فوق الإدراك والتخيل فهو مطلق وغير محدود، ولا يحتويه مكان. وهو ﴿خالق كل شيء﴾. وهو ﴿بديع السموات والأرض﴾. أما الآلهة الوثنية، فإنها تسكن في السماء، وتنزل إلى الأرض، ولها صورة وهي تتوالد، والإله الأكبر يلد الآلهة الصغيرة. فهي متحيزة في مكان، ولها صورة، ولا تخلق شيئاً، ولا تأمر، ولا تنهى، ولا تدبر العالم الذي تعتبره تلك الديانات قديماً وأزلياً

ومكتف بذاته.

وقد أتضح أنّ التوحيد هو أوّل ما اعتقد الإنسان؛ فقد كان أبو البشر نبياً. أما الوثنية فدخلت لاحقاً. ولعلّها ظهرت بشكل واضح في زمن نوح (عليه السلام) عندما تحوّلت تماثيل أشخاص جرى تصويرهم والاحتفاظ بتماثيلهم للذكرى، إلى آلهة مع الزمن.

والمسألة الأخرى، أنّ الدين التوحيدي له أنبياء يتلقّون الوحي ويبلّغونه للناس. أما الأديان الوثنية فلها «كهنة»، وهم من يضع للناس تعاليم دينهم، وعادة ما تكون تبريرية للواقع. فالأديان الوضعية لا شريعة لها غالباً، ولا تكاد توجد فيها محرّمات أو واجبات إلا ما ورثته عن رسالات التوحيد. وهم يتحدّثون عن التناسخ والعود الأبدي وما يشبه ذلك. بينما الأنبياء مصلحون يحاربون الفساد ولهم شريعة ويتفقون في التبشير بالجنة للمؤمنين والصالحين والتحذير من النار للكفار والفاستدين.

رَحَّل (السواح) نظريات علم النفس التحليلي، وخاصة أعمال (كارل يونج)، لاستخدامها في تحليل الرموز الأسطورية. ففسّر، مثلاً، رحلة (جلجامش) بحثاً عن الخلود على أنّها تعبير عن «صراع اللا وعي الجمعي مع فكرة الموت»^(١). وعلى هذا النحو، استخدم (السواح) عدّة

١ - فراس السواح: كنوز الأعماق (قراءة في ملحمة جلجامش)، ص ١٣٤.

منهجية مسقطا ليطبقها على الأديان كلها رغم اختلافاتها الجوهرية، وحاول أن يجمع بين النصوص القديمة والآثار والدراسات الحديثة. وهذه المنهجية المتعددة الأبعاد التي تجد جذورها لدى الغربيين بنظرتهم المادية ومعتقداتهم التي تتراوح بين الوثنية والإلحاد، لم تكن لتنتج إلا رؤية بعيدة عن الحقيقة الدينية، كما يقدمها الإسلام. فهو يعتمد أحيانا على تفسيرات نفسية للأساطير دون أدلة كافية، ويبالغ أحيانا أخرى في تعميم بعض النماذج الميثولوجية. كما أن تركيزه على الشرق القديم جعله يهمل بعض التأثيرات المتبادلة مع الحضارات الأخرى. استخدم (السواح) مناهج متعددة كما هو الاستقراء العلمي والمقارنة التاريخية والتحليل النفسي والاجتماعي، لكن بحوثه تفتقر إلى الدقة، وتطلق أحكاما تؤكد الفشل في التمييز بين التوحيد والوثنية في الأديان. ويبدو لنا أن ذلك يستبطن تزييفا لجهود الأنبياء ﷺ وجعلهم عالية على الديانات الوثنية، بينما الحقيقة أن رسالاتهم اختُطفت وشُوِّهت، وعنها انحرفت الوثنيات المختلفة.

لا شك أن الدين حاجة بشرية. والإنسان يعتقد بشيء يعتبر أنه قادر على حمايته ومساعدته. لكن من المهم التمييز بين الدين والتدين. فالدين متعدد بين النبوي والوضعي. ونزعة التدين في ذاتها طبيعية وفطرية وأصيلة في الإنسان تتمظهر في الالتزام بتعاليم الدين ومعتقداته.

وإذا كان الدين اعتقاد يقدم مجموعة التعاليم والمعتقدات والأحكام التي يجعلها في ذمة أتباعه، فمن المهم البحث بشكل علمي وعقلاني عن الدين الذي يمثل العلم والعقل. وليس من صالح البشرية الاستمرار في تبني أديان ومعتقدات خرافية مليئة بالوهم والأساطير، ولا تحقق للإنسان شيئاً من مصالحه العاجلة أو الآجلة.

المصادر والمراجع

أولاً: أعمال فراس السواح

- الله والكون والإنسان، الطبعة الأولى، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٣.
- دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٤.
- الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٧.
- مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٧٦.
- كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجامش، دار علاء الدين للطباعة والترجمة والنشر، دمشق - سوريا، ١٩٨٧.
- لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، دار علاء الدين للطباعة والترجمة والنشر، دمشق - سوريا، ١٩٨٥.
- كنوز الأعماق (قراءة في ملحمة جلجامش)، دار علاء الدين للطباعة والترجمة والنشر، دمشق - سوريا، ١٩٨٧.
- الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ١٩٨٩.
- آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي، دار التكوين

المصادر والمراجع (١٧)

- للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ١٩٩٥.
- الوجه الآخر للمسيح: دراسة في المسيحية الغنوصية، دار علاء الدين، ط١، ١٩٩٧.
- الوحي والنص (قراءة في المشروع المحمدي)، دمشق، دار التكوين للكتب والنشر، ٢٠٢٤.
- لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار المدى، ط١، ١٩٩٦.
- موسوعة تاريخ الأديان، دار الجليل، ط١، ٢٠٠٤.
- «الدين والأسطورة كنظامين مُستقلين ومُتقاطعين»، مقالة في: <https://www.laghoo.com2011/05..>
- مقابلة منشورة في مجلة أصدااء فلكية الإماراتية بتاريخ ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٩.
- مقابلة على سكاى نيوز، ٣ مارس ٢٠٢٣.
- مقابلة على سكاى نيوز، ٢٣ فبراير ٢٠٢٥.

ثانيا: مصادر ومراجع عربية:

- ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

١٧٢ القُدْسِيَّةُ وَالذُّنُبِيُّ: الوَحْيُ النَّبَوِيُّ وَالْأَسَاطِيرُ الوَثْنِيَّةُ

- ابن الاثير: الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- ابن تيمية: منهاج السنة، دار المنهاج، الرياض، ط ١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- ابن حجر: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.
- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، المكتبة الإلكترونية الشاملة.
- أحمد بن حنبل: المسند، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.
- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد-أدناور، ط ١، برلين، ٢٠٠٤م.
- الحاكم النيسابوري: المستدرک علی الصحیحین، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- عبد علي الحويزي: نور الثقلين، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- محمد بن علي بن بابويه (الصدوق): الخصال، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- محمد بن علي بن بابويه (الصدوق): علل الشرائع، مؤسسة الأعلمي،

المصادر والمراجع ١٧٣

- بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- محمد بن علي بن بابويه (الصدوق): كتاب التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ١٩٦٨م.
- الفضل بن الحسن الطبرسي: الاحتجاج، دار النعمان، النجف، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- عبد الله الهرري: الصراط المستقيم، دار المنهاج، الرياض، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- علي بن إبراهيم القمي: تفسير القمي، دار الكتاب، قم، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- عبد الله بن يحيى المعلمي: عقدة العرب في وثنيتهن، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، مكة المكرمة، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي: دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
- محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٨م.
- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح،

١٧٤ القُدْسِيَّةُ وَالذُّنُبِيُّ: الوَحْيُ النَّبَوِيُّ وَالْأَسَاطِيرُ الْوَثْنِيَّةُ

- دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨ م.
- محمد بن إسحاق: سيرة ابن إسحاق (السير والمغازي)، المكتبة الإلكترونية الشاملة.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٠ هـ/١٩٧١ م.
- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م.
- مرسيا إلياد: الأسطورة والطقس في الفكر الديني، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٥ م.
- مرسيا إلياد: الأسطورة والواقع، ترجمة: نائلة أبي نادر، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٣ م.
- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
- هيم ماكبي: بولس وتحريف المسيحية، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، بيروت، د. ت.
- محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م.

ثالثاً: مصادر ومراجع أجنبية

- Karen Armstrong: A History of God: The 4000 Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam, New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- Gaston Bachelard: *Idéalisme discursif*, Recherches philosophiques Paris: J. Vrin, 1903.
- Bruce Lincoln: *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford University Press, 1989.
- Ignaz Goldziher: *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, Vol. 1, London: George Allen & Unwin, 1971.
- George J. M. James: *Stolen Legacy*, translated by Shawqi Jalal, Cairo: Supreme Council of Culture, 2000.
- William James: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York: Longmans, Green, and Co., 1902.
- Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions*, Chicago University of Chicago Press, 2005.

- André, et al. Nayton: The Pagan Origins of Christianity, translated by Samira Azmi Al-Zein, Beirut: International Institute for Human Studies Publications, n.d.
- George Rawlinson,,: The Religions of the Ancient World, New York John B. Alden, 1883.
- Wilhelm Schmidt: The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories, London: Methuen & Co., 1931.
- Mark S. Smith: The Origins of Biblical Monotheism, New York Oxford University Press, 2001.
- Edward B. Tylor: Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, Vol. 2, London: John Murray, 1871.

الفهرس

٥ | مقدمة

الفصلُ الأوَّلُ | ١١

السياق الفكري العام لأعمال (فراس السواح)

١٤ | المبحث الأول: الدين والأسطورة من زاوية حدائفة

٢٩ | المبحث الثاني: المنهج الفكري لـ (فراس السواح)

الفصلُ الثاني | ٤١

جدل الأسطورة والاعتقاد

٤٣ | المبحث الأوَّل: مفهوم الأسطورة

٥٤ | المبحث الثاني: الأسطورة في التاريخ

الفصلُ الثالث | ٦٩

الإنسان والدين ومعنى الوجود

٧٢ | المبحث الأول: الله والكون

٨٧ | المبحث الثاني: الإنسان ونزعة التدبُّن

الفصل الرابع | ١٠٧
صورة الإسلام: الوحي وجبرائيل والرسالة

١١١ | المبحث الأول: في ماهية الوحي

١٣٧ | المبحث الثاني: غيبات القرآن

١٦٦ | خاتمة

١٧٠ | المصادر والمراجع



مركزُ برائثا للدراساتِ والبُحوثِ

مركزُ بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبيغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والإنساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصاً في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والاجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة؛ سعياً للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

فہم ہذا الکتاب

لم یمیز الکاتب السوری (فراس السواح)، فی أعماله البحثية فی تاریخ الأديان، بین التوحید والوثنية وقال إنّه لا یوجد فرق نوعی بینها، رغم أنّه اعتبر أنّ الدین حاجة طبيعية. والمساواة بین التوحید والوثنية عنى عند (السواح) إنکار المصدر الإلهی المفارق للوحي. وهو شيء سبقه إليه عموم المستشرقین، والحداثیین الذین أخذوا عنهم.

تختصر المرجعية الثقافية لأي باحث اتجاهه الفکری وغاياته الممكنة فی اهتمامه بمسائل الدین عامة والإسلام خاصة. فلا شيء فی عالم الفکر یسير بشكل اعتباطی ودون أهداف معلنة أو مضمرة. و(السواح) الذی أبدى اهتماماً نادراً بالميثولوجيا وتاریخ الأديان وموقع الإسلام ضمن هذا التأطیر، لم یخرج عن الخط العام للرؤية الحداثیة بكل حملتها الفلسفية والفکرية.

تملی الرؤية الموضوعية البحث فی الأديان وإخضاعها جميعها للدراسة العلمية الصارمة، بعيداً عن أية مسبقات، من أجل التمييز فیها بین العقلانی القائم علی العلم والخرافی القائم علی الوهم؛ حیث لم يعد مجدياً الاستمرار فی تبني معتقدات واهمة وإيديولوجيات عرجاء ومناهج عقيمة.

♦ الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز ♦

