AL-ZAHRĀ' الزهراء

Jurnal Studi Islam Komprehensif

مجلة الدراسات الإسلامية والعربية

- الذكر والراتب الصوفي
- الهند كمهد لديانات الأمم والشعوب
  (دراسة تحليلية في ضوء كتابات مولانا أبى الكلام آزاد)
- المنهج العلمي عند الغزالي
- الإسلام دين العلم
- من إسهامات علماء المسلمين في الفكر الاقتصادي ابن خلدون وتأسيس بعض النظريات الاقتصادية
- علم الكلام تاريخه وعلاقته بالسياسة في الإسلام

Al-Zahrā'	Vol. 3	No. 1	Hal. 1-112	2004	ISSN 1412-226 x

ISSN 1412-226 x

AL-ZAHRÃ' الزهراء

Jurnal Studi Islam Komprehensif

مجلة الدراسات الإسلامية والعربية

Staf Ahli
Agil Mahdali (Jami'ah Islamiyah Hukumiyah Insaniyah Malaysia)
Ja'far Abd. Salam (Al-Azhar University)
Bashiri Abdel Moety Sayyid Darwish (Al-Azhar University)
Huzaemah Tahido Yanggo (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Azman Islmail (IAIN Ar-Raniri Aceh)

Penanggung Jawab
Masri Elmahsyar Bidin

Dewan Redaksi
Syaerozi Dimyati
Ahmad Dardiri
Ahmad Sayuti Nasution
Amany Burhanuddin Umar Lubis
Sahabuddin S.
Rusli Hasbi

Sekretaris Redaksi
Hamka Hasan
Willy Oktaviano

Editor Bahasa Arab/Inggris
Shalahuddin An-Nadwi

Al-Zahrã adalah media yang diterbitkan 2 edisi setiap tahun dalam bahasa Arab untuk peningkatan wawasan bidang Studi Islam. Redaksi menerima tulisan berupa artikel, laporan penelitian, atau tinjauan buku. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

Alamat Redaksi
Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Telp & Faks. (+62-21) 7491820
Email :fdiazhar@yahoo.com

Al-Zahra	Vol. 3	No. 1	Hal. 1-112	2004	ISSN 1412-226x

كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لله وصلاة وسلاما على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد،

فمرحبا بقرائنا الأعزاء في رحاب إصداراتنا الجديدة من زهرائنا الحبيبة، ففي هذا العدد ازدهرت الزهراء بكتابات العلماء المشتركين في المؤتمر الدولي "الإسلام والمنهج العلمي" المنعقد في جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، في ٢٠٠٣. وقد تمت مناقشة تلك الأبحاث خلال فعالية المؤتمر. واختارت الزهراء عددا منها لتكون في متناول قرائها كما تكون خطوة لتوسيع دائرة آفاق الزهراء واشتراك الأساتذة وعلماء الأمة من خارج البلاد.

ومن ناحية أخرى، نشرت الزهراء في هذا العدد أيضا عددا من كتابات بعض أساتذة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، وهي الدكتور مصري المحشر بدين، عميد الكلية والأستاذ الدكتور صلاح الدين الندوي، والأستاذ حمكة حسن. فشكرا لهؤلاء العلماء على هذه المشاركة القيمة.

مع تحيات

د/ محمد شيرازي دمياطي

DAFTAR ISI

محتويات العدد

الذكر والراتب الصوفي ١-١٥

الدكتور مصري المحشر بيدين

***Zikr* dan *Ratib* dalam Tasawuf** **1-15**

Dr. Masri Elmahsyar Bidin, MA

الهند كمهد لديانات الأمم والشعوب

(دراسة تحليلية في ضوء كتابات مولانا أبي الكلام آزاد) ١٦-٤٦

الأستاذ الدكتور/ صلاح الدين الندوى الأزهرى

India adalah Lembaga Agama-agama Dunia **16-46**

Prof. Dr. Shalahuddin an-Nadwi, MA

المنهج العلمي عند الغزالي ٤٧-٥٧

الأستاذ الدكتور/ أسعد السحمراني

Metodologi dalam pemikiran Al-Gazali **47-57**

Dr. As'ad as-Sahmarani, MA

الإسلام دين العلم ٥٨-٧٥

الدكتور/ عبد الله علي عبد الحميد سمك

Islam adalah Agama yang mementingkan Ilmu Pengetahuan **58-75**

Dr. Abd. Ali Abd. Ah-Hamid As-Samak, MA

من إسهامات علماء المسلمين في الفكر الاقتصادي

ابن خلدون وتأسيس بعض النظريات الاقتصادية ٧٦-٩٧

الدكتور / شوقي أحمد دنيا

Ibn Khadul dan Teori-teori Ekonominya **76-97**

Prof. Dr. Syauqy Ahmad Dunya, MA

علم الكلام تاريخه وعلاقته بالسياسة الإسلامية ٩٨-١١٢

حمكة حسن

Ilmu Kalam dalam Perspektif Sejarah, (Kesimpangsiuran antara Agama dan Politik) **98-112**

Hamka Hasan, Lc, MA

الهند كمهد لديانات الأمم والشعوب
(دراسة تحليلية في ضوء كتابات مولانا أبي الكلام آزاد)

الأستاذ الدكتور/ صلاح الدين الندوى الأزهرى*

Abstrak

Makalah ini adalah studi kritis tentang pemikiran keagamaan Maulana Abu Al-kalam Azad dalam kitabnya: *taraman al-Quran, Um al-Kitab,* dan *Imam al-Hind.* Pembahasan dalam makalah ini mengikuti pembahasan keagamaan Maulana Abu Al-kalam Azad meliputi: agama masyarakat cina, Hindu, Majusi, Yahudi, Nasrani, masyarakat Yunani, dan Islam.

Kata kunci: *Ad-diyanat as-samaiyah: agama-agama yang diturunkan Allah dari langit*

إن هذا الموضوع واسع جدا، لأنه يتطلب أن ندرس جميع جوانبه الأساسية مثل: الإلهيات والنبوات والسمعيات والعقائد عند أصحاب الديانات قديما، والأصول المقررة عند كافة الديانات على أساس الكتب السماوية السابقة، مثل: التوراة والأناجيل والقرآن وغيرها من الكتب المقدسة عند الشعوب القديمة، وهل ينفرد دين عن غيره من الأديان سواء كانت سماوية أو

---

* أستاذ مادة (الأدب و النقد) بكلية الدراسات الإسلامية جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا.

وضعية بسمات معينة وأصول ومبادئ محددة من حيث منهج التفكير والعقيدة والفلسفة؟

وحين نتناول كل هذه الجوانب لا نجد سوى أن الديانات عند كافة الشعوب والأمم تتفق على ما يلي من مبادئ:

(١) الإيمان بإله واحد.

(٢) التفريق بين الأعمال الصالحة والسيئة في الحياة الدنيا.

(٣) البعث بعد الموت، والحساب والجزاء لدخول الجنة والنار.

فهذه الأمور الثلاثة أصول مقررة عند كافة الديانات فى وعليها كانت ولا تزال أصحاب الديانات المتواجدة سواء كانت سماوية أو وضعية.

وأما أمر دراسة الموضوع فى ضوء كتابات أبى الكلام آزاد، فالموضوع بنفسه قد حدد جوانبه، يعنى يجب أن ندرس تلك الديانات التي تناولها آزاد في كتاباته، وحين نلقى نظرة على تلك الديانات نجدها التي في عديد من كتبه باللغة الأوردنية، وخاصة فى تفسيره (ترجمان القرآن) و(أم الكتاب) و(إمام الهند) وغيرها، وهى بالترتيب الآتي :

(١) ديانة الصينيين

(٢) ديانة الهندوس

(٣) ديانة المجوس

(٤) ديانة اليهود

(٥) ديانة النصارى

(٦) ديانة اليونانيين

(٧) الدين الإسلامي (باعتباره دين الإنسانية جمعاء)

وحين أراد آزاد أن يفسر سورة (الفاتحة) فى كتابه (ترجمان القرآن) ويكتب خلاصة دين الله الحق سبحانه وتعالى، وجدها مقصورة على أربع نقاط :

(١) تصور صفات الله تصورا صحيحا، لأن الزلل التي أضر الإنسان في عبودية الله ، هي كانت محصورة فى سوء تصور الصفات الإنسانية في معظم الأحيان.

(٢) الإيمان بقانون اجزاء لكل عمل من الأعمال الصالحة أو السيئة (الخير أو الشر) في الحياة الدنيا يعنى الإيمان بالعدل الإلهي في الحياة الأخرى.

(٣) الإيمان بالمعاد أي حياة الإنسان لا تنتهي في هذه الدنيا، وإنما هناك حياة أخرى بعد الموت، يلاقى فيها الإنسان جزاء أعماله.

حين أراد آزاد أن يفسر سورة (الفاتحة) تناول موضوع عقيدة التوحيد والألوهية وذات الله تعالى وصفاته، والأفكار والنظريات الخاصة بالصفات

الإلهية قبل نزول القرآن وساعة نزوله، فنحن نتناول كل هذه الموضوعات التى ركز عليها آزاد في حديثه عن الديانات.

نبذة عن عقيدة التوحيد أوعبادة إله واحد عند الشعوب والأمم عبر العصور.

ذهب آزاد إلى أن الإنسان يؤمن بعبادة إله واحد منذ أقدم العصور لنشوء شعوره بوجوده على صفحة الأرض. وإيمانه بإله واحد لا شريك له كان ولا يزال أقرب إلى جادة الصواب والطريق الأقوم لمعرفة الحق تعالى، ولكن عقيدة التوحيد بدأت تنحرف بمرور الزمن وحلت محلها عقيدة إشراك عديد من الآلهة فى العبادة، وظهر ذلك الانحراف فى مظاهرعبادة الأصنام التى كانت أصلا مظاهرلوجود آلهة متعددة.

وفى هذا الصدد رفض آزاد نظريات علماء الاجتماع التى ظهرت فى القرن التاسع عشر، والتى رجعت العقائد الدينية البدائية إلى الأوهام والقصص الخرافية (الأساطير) رغم أن بعضها كانت تتمثل فى توحيد خالق الكون قبل مرورها بمراحل التطور التدريجية المختلفة، ولدعم دعواه لم يعتمد آزاد على الدراسات التى أجريت فى العصر الحديث فحسب، وإنما قدم أدلة مقنعة من الكتب السماوية ليبطل تلك النظريات التى لا أساس لها من الصحة.

وبعد دراسة دقيقة لعقائد الأمم والشعوب القديمة فى الألوهية، وما ظهرفيها من تطورات، استنتج آزاد أن عملية التطور فى هذا المجال عملية معكوسة، وتثير كل الدهشة والاضطراب فى تصور وجود إله، لأن الارتقاء هو التحول من الأسوأ إلى الأفضل كما نرى قانون هذا الارتقاء التاريخى سارى المفعول فى كل زاوية من زوايا الكون، حتى لا يخرج جسم الإنسان ودماغه المفكر من قانون النشوء والتطور. كما نرى أن جسم الإنسان يتطور تدريجيا من السلاسل السفلى إلى العليا، وتصورات دماغه المفكر أيضا تتطور وترتفع من الأسفل إلى الأعلى، إلا أن موضوع تصور وجود إله يختلف تماما عما نسميه الارتقاء، لأننا حين نحاول أن نعثر على خطوات الإنسان الذى عاش فى العهود البدائية نرى آثارها تتقهقر بدلا من أن تتقدم، وذلك بحكم قانون التخلف والرجعية. ويستشهد آزاد على دعواه قائلا:

(إن أقدم تصور للدماغ الإنسانى الذى كان مشرقا حتى فى ظلام القدم (الجهل القديم) هو تصور التوحيد يعنى تصور وجود ذات الله الواحد الأسمى، الذى خلق الإنسان وكل ما هو حوله من الجهات الأربع، فيبدو أن خطواته بدأت تتقهقر من هذا التصور، حيث بدأ يحل تصور الإشراك وتعدد الآلهة محل التوحيد تدريجيا، يعنى بدأت تشترك قوى أخرى فى تصور ذات الله المعبود الواحد الأسمى، فبدأ يركع ويسجد الإنسان على عتبة معبودات كثيرة ، بدلا

من أن يركع ويسجد لمعبود واحد (غير مرئى)-(أم الكتاب ص :١٧١- ١٧٢ الطبعة الأولى ١٩٨٧ دلهى الجديدة).

إن آزاد درس عقيدة التوحيد، فأحسن وأجاد، وأنه تناول فى بحثه فلسفة الهنود وغيرهم، وقال: إن فلسفة الهنود فى الحقيقة هى فلسفة الإيمان بإله واحد لا شريك له، وإن علماء الهنود يعرفون هذه الحقيقة ويؤمنون بها، ولكن المجتمع الهندوكى لا يرضى بذلك، لأن عامة الناس قد ابتلوا بعبادة الأصنام، وكان لا يمكن أن يترك هؤلاء مجتمعهم، فهؤلاء العباقرة والعلماء يعرفون أن الأصنام ليست سوى أحجار لا تضر ولا تنفع، وأن الله هو إله واحد، ولكنهم غلبوا على أمرهم،والضغط من بيئتهم غلبهم، فلم يكن من الممكن البغى خلاف عامة الناس، فاضطروا لعبادة الأصنام، إلا أنهم كانوا يعلمون حقيقة الأمر علم اليقين.

وقد برهن آزاد كلامه هذا من كتاب (الفلسفة الهندية باللغة الإنجليزية) لعالم هندوسى كبير الدكتور/ رادها كريشنان رئيس جمهورية الهند سابقا.

ويبدو من دراسة كتابات آزاد فى أول وهلة أنه قدم نظرية (وحدة الأديان) ولكنه لم يشأ أن يقدم سوى نظرية (وحدة العقيدة) باعتبار أنها لاتخالف مبادئ الإسلام، لأن القرآن يدعى أن الدين واحد منذ البداية. ونظرية آزاد فى (وحدة العقيدة) تقول : إن الحق و الصدق موجود فى كل دين، أما العيوب والقبائح فهى توجد فى متبعى هذه الأديان، وأن العادات والتقاليد والتشكيلات الاجتماعية شيئ، وجوهر الدين شيئ آخر، فالدين له حقيقة لا علاقة لها بهذه العادات والتقاليد والتشكيلات الاجتماعية التى اختلطت بجوهر الدين، ولكن الناس لا يعرفون حقيقة الدين، ويتبعون التقاليد الاجتماعية المتوارثة القديمة بدون عرفان الحقيقة وجوهر الأمر. فهنا انكشف الأمر أن الخلافات هى كلها من صنع متبعى الأديان وأصحاب الظواهر المتصنعين. فإذا اختار هؤلاء معرفة روح الأديان، وعملوا على أساسها لوصلوا إلى حقيقة واحدة بالضرورة، وهى أن السبل تختلف، ولكن الهدف واحد. فنحن نتناول أولا الديانة الهندوسية باعتبارها أقدم ديانة من ديانات البوذية والمجوسية واليهودية والمسيحية فى عقيدة الإيمان بإله واحد.

أشار آزاد إلى أن الديانات قبل نزول القرآن كانت توزع الإيمان بالله بين إيمان حقيقى للخواص، وآخرمجازى لعامة الناس، وفى سياق حديثه عن الديانات الهندية ذكر أن المعرفة الإلهية فى هذا البلد تفاوتت بتفاوت الانتماءات الطبقية، وللتوصل إليها كان المطلوب من عامة الناس أن يعبدوا الأصنام، ومن الخواص الإنابة إلى الله مباشرة، وأخص الخواص إدراك حقيقة وحدة الوجود. وبعد الإشارة إلى أن التصورات اليونانية الإلهية أقرب إلى التصورات الهندية من غيرها. يقول آزاد: إن القرآن لايرى أى مبرر للتمييز بين العوام والخواص على

أسس الحقيقة والمجاز والتشبيه. بل إنه يدعو الناس جميعا لعبادة الله الواحد وبشكل واحد ، وللتوصل إلى أعلى مدارج الإيمان يفتح بابا واحدا للجميع، وبعد دراسة شاملة وإمعان النظر الدقيق فى مذهب (البراهمية) استنتج آزاد بأن النزعة الدينية فى الهند تتألف من مجموعة كل من التفكير والعمل والتسامح ، وأنها (النزعة الدينية) فى إطارها النظرى العام تتجاوب مع عقائد أخرى بعيدا عن التشديد والمضايقة، فالخواص من البراهميين أقبلوا على التوحيد تاركين الوثنية والإشراك لعامة الناس، مما فسح المجال لجميع الأنواع من المعتقدات والتصورات، ووفروا تربة خصبة لازدهار العقائد بألوان وأشكال عديدة ومتباينة، لأجل ذلك لم يتسبب الاختلاف فى العقائد والرؤية الدينية فى نشوب الحرب والقتال فى الهند مثلما كان الأمر فى مناطق أخرى من العالم. وعلى عكس ذلك ساعد التعدد العقائدى فى صياغة نسيج التوافق و التضامن بين أتباع الديانات المختلفة.

ولكنه كان يرى أن علاقة التسامح بين العقائد والمذاهب الدينية إذا اعتبرت فضيلة بحد ذاتها، فإن الاستقامة فى الرأى والصلابة فى العقيدة والفكر أيضا لها فضائلها التى لاتقل قيمتها عنها، ثم قسم هذه الفضائل إلى أنواع: ورتب على كل منها أحكاما خاصة. وأصر على ضرورة سحب فوارق بينها، كما قال: (عندما تتوضح السلامة والفضيلة، ويتضح اختيار أعمال محددة بعقيدة من العقائد، من الأعمال المتعددة، ووصلنا إلى نتيجة بشأنها، عندئذ يجب الاعتصام بها، والثبات عليها اعتقادا وعملا. وتبرير أية مرونة فى ذلك يعتبر ضعفا فى الإيمان، واضمحلالا فى العقيدة . وأضاف قائلا : بأنه فى حالة وجود خلاف فى الرأى مع الآخرين، ينبغى ألا ننكر حق الآخرين فى إبداء الرأى، ونضمن لهم حرية الاختيار، وهذا هو معنى كلمة التسامح فى الواقع، ثم قال: إن عدم سحب نمط فاصل بين هاتين الحالتين: الثبات على عقيدة دينية بعد استبانة حقها، والاعتراف بحق الآخرين فى الخلاف – يؤدى فى كثير من الأحيان إلى الانحراف عن طريق وسط -- وعقب على ذلك بأن الصلابة فى العقيدة تكون عادة مقترنة بالتشديد والتشدد. وتتسبب فى إغراء الآخرين، وتجريحهم فى أعمالهم ومعتقداتهم، بينما يؤدى التجاوز عن خط الاعتدال فى التسامح إلى التنحى عن إصابة الرأى وسلامة الفكر، ويخلق ريبا وشكوكا... ويكفى تقديم مثال لذلك أن التعصب والقسوة فى اتجاهات مذهبية متباينة كان لها دور فى اندلاع الحرب فى الأزمنة الغابرة، بينما الإفراط والإغماض جعل العقائد فى الهند تصطبغ جميعها بصبغة الخرافة والجاهلية، وتكون خليطا غريبا للمفهوم المعقول والمجهول الموهوم. وبعد الإشارة إلى اعترافات المؤرخين بتلك الحقائق توجه آزاد إلى القرآن الكريم ووصف ميزاته بما يلى:

لم يبرر القرآن أى نوع من مواقف المصالحة فى العقيدة فيما يتصل بالذات الإلهية، وإنه يصون التوحيد والتنزيه من جميع الملابسات. ومع ذلك لايمنعنا من التسامح مع الآخرين فى حال من الأحوال.

١- (ا) ديانة الهندوس وإيمانهم بالألوهية :

يقول المولانا آزاد: إن المعتقدات الهندية الخاصة بالألوهية والإله، مجموعة معتقدات غريبة ومتباينة، واعترافا بأهمية الديانة البراهمية القديمة لما انطوت عليه من فلسفة التوحيد العظيمة، يقول آزاد عن أشكالها العملية:

إنها عبرة عن إشراك الأصنام المنحوتة من الأحجار، وحتى الأشجار والحيوانات مع الإله واجب الوجود، مع فارق أن الخاصة من أتباع البراهمية اتخذوا لأنفسهم " التوحيد "ورأوا الوثنية مناسبا لعامة الناس. فالحقيقة كلها من أولها إلى آخرها انحصرت فى (وحدة الوجود) وهذا الصدد تناول آزاد موضوع (التوحيد أو وحدة الوجود) بوجه تفصيلى متعمق حسب ما ورد فى (أبانيشاد) وفى توضيحات (الفيداس) وجد انعكاسا للتوحيد، فذكر أولا انحصار الآلهة المزدحمة فى ثلاث دوائر: الأرض والفضاء والسماء، ثم تحولها إلى موجود، رب كل شيئ، ومحيط جميع ما فى الكون وما وراءه.

وفى سياق حديثه عما جاء فى (أبانيشاد) بشأن تصوير الموجود المطلق (براهما) فى ذات (إيشوار) يقول آزاد عن وحدة الوجود إنها مظهر للصفات الإلهية السلبية والإيجابية، ويعتبر ذلك النصور دالا على رفعة مكانة التوحيد فى الديانة البرهمية، وبهذه المناسبة يؤكد آزاد بأن مثل هذه التصورات لا تخلو من ملابسات الشرك والتعدد، ولا تعكس عقيدة التوحيد بتراهتها وصفاءها (يعنى توحيد الذات و الصفات معا)

وبعد التدليل على نواحى التناقض فى الديانة الهندوسية، يتجه آزاد إلى فلسفة (فيدانت) ويتناولها بالعرض الواسع والدراسة الدقيقة والعميقة، ولكنه لا يفوته التأكيد من جديد أن هذه الفلسفة أيضا مائلة إلى التوفيق بين إشراق العامة وتوحيد الخواص. وبمرور الزمن تزداد صرامة، وتميئ الطبائع لتجعل من مزيج الشرك والتوحيد عقيدة، وتطالب بإيفاء الالتزامات المتضاربة التى تترتب على الجمع بين نقيضى الشرك و التوحيد.

ويقول المولانا آزاد إن القوى الغيبية التى عرفت عند الساميين بالملاك والملائكة، سماها الآريون "ديو" و"ديوتا" واعتقدوا بأنها تدبر وتتصرف بإرادتها الذاتية المستقلة. وبظهور التوحيد يقضى على استقلالية إرادة تلك القوى، اضطر الآريون إلى ايجاد "الوسائل" و"التقرب" و"الواسطة" للتوصل إلى القدير المطلق. وأرادوا بذلك أن تلك القوى ليست "آلهة" وإنما هى سلالم لايمكن التوصل أو معرفة واجب الوجود إلا عن طريقها. وبهذا الخصوص يؤكد المولانا مرارا وتكرارا أن فكرة "التوسل والتزلف" تشكل أكبر عرقلة فى طريق الوصول

إلى هدف الكمال فى التوحيد عقيدة وعملا. ويرى أن الإشراك فى الصفات والإشراك فى العبادة، من قوام العقائد الهندوسية الوثنية، التى ينعدم فيها أى أثر للتوحيد. ويقول المولانا إن التوحيد فى الديانة الهندوسية "سر" لا يتسير التعرف عليه إلا لأخص العارفين الذين يلجأون إلى الكهوف المعزولة فى الجبال. وفيما يتصل الأمر بالأسواق والأزقة، فإنه أى التوحيد — سلعة عديمة الوجود كليا. ونفس الظاهرة أثارت حيرة شديدة لدى أبى ريحان البيرونى الذى زار الهند فى القرن الحادى عشر، ولاحظ الهندوسية بما كانت عليه من تناقضات صارخة ومريرة، ولم تختلف عنها تجارب أبى الفضل فىالقرن السادس عشر، وتجارب وليام جونس المثيرة فى القرن الثامن عشر.

الخلاصة أن العقيدة والعمل فى الهند يسيران على خطوط متوازية مستقيمة لا يلتقيان أبدا، وبذا يحافظ على امتيازات ومهام الخواص عن عامة الناس. فالتوحيد لأخص الخواص الذين يتمتعون بملكات تؤهلهم للتعمق فيه وتحمل أثقاله على ترفعه و سموه. بينما العوام فإنهم يعبدون الأصنام لكون ذلك يتطابق مع عقولهم وملكاتهم. وبما أن الخواص بدورهم يعيشون بين أحضان نفس المجتمع الوثنى، عليه فيستحيل أن يتنفسوا بمنأى عن الجو العام وعما يفرضه من ضوابط وأنظمة، أو يستعبدوا عن الوثنية ومستلزماتها خاصة عبادة الأصنام. وفى ختم حديثه نقل مولانا آزاد تصريحات الكاتب الهندوسى الشهير الدكتور رادها كريشنان، وأراد أن يلقى الضوء على معالم المعتقدات الهندوسية عن الألوهية الإله:

"الديانة التى سادت البيئة الهندية قبل (جوتاما بوذا) تلخصت ملامحها الأساسية فى أن الأخذ والعطاء معاملة بين الله والإنسان. والإله (براهما) الموجود المطلق، يتجسد فيه الوجود بأرفع وأسمى المفاهيم. الإنسان وسط ازدحام الآلهة بعدد لا يحصى والمتمثلة فى الكواكب والشموس والأقمار والعناصر و الأشجار، و الحيوانات و الصخور والأنهار الخ...هذه المخلوقات مع عدد لا يتناهى من الظواهر أصبحت تعبد كآلهة، وتشرك بالإله فى ملكه وقدرته، والشجرة باتت تنمو وتزدهر، حتى أن كل موجود صار إلها. ووسط ازدحام الآلهة المصنوعة ظهرت مئات الآلاف من الأشكال وصور العفاريت والأجسام الغريبة، التى كانت ولا تزال تسيطر على عقلية الناس وتتصرف فى قلوبهم رغم التعاليم التريهة للأديان السماوية التى دمرت تلك الأسطورة وأسقطت تعدد الآلهة عن حسابات الإنسان الفكرية والنظرية. "(الفلسفة الهندية ج/ ١ ص: ٥٥٣ الطبعة الثالثة- كما وردت النصوص فى ترجمان القرآن ج / ١ الطبعة الثانية)

(ب) ديانة البوذيين وإيمانهم بالألوهية :

تناول آزاد الديانة البوذية باعتبارها إحدى الديانات الهندية البارزة الأصلية من حيث المنشأ والمولد، وقال أن البوذية انتشرت بعد الديانة البراهمية القديمة، وأصبحت ديانة عامة الهنود قبل الإسلام. وترى جماعة من الباحثين أن البوذية فى أصلها ليست سوى تجسيد تعاليم (أبانيشاد) ولكن عامة الناس يقولون "لا مكان للإله والروح فى العقائد البوذية. وإنما السعادة والنجاة فى الحياة الدنيا هما المحوران لتعاليمها. وترى جماعة أن فلسفة البوذية ترى أن (نرفانا) هى سبيل خلاص الإنسان. و(النرفانا) فى البوذية هى حالة نفسية تحقق للفرد الجنة التى وعدها المؤمنون فى الديانات الأخرى، وهى جنة تتحقق للفرد فى عالمنا هذا إذا استطاع أن يميت الرغبة فى نفسه، وإن تكن إماتة الرغبة هى فى الواقع بمثابة إماتة للحياة ذاتها.(الأدب ومذاهبه/ د. مندور ص: ١١١ – ١١٢)

ويضيف آزاد بأن جماعة من أتباع الديانة البوذية توقفت عند اللاأدرية، وحارت بين الإيجاب والسلب، فى الوقت الذى ذهبت الأخرى مذهب الإلحاد والنفى. وآزاد يرفض الفكرة القائلة بأن الإنكار (لوجود الإله) الذى ينسب إلى مؤسس الديانة (جوتاما بوذا) كان إنكارا كليا. و فى اعتقاده نفى (بوذا) الصفات دون الذات. وكان مغرقا فى مقام الحيرة حيث يحتل العجز على قوى التفكير والتعقل والكلام، ويصبح الصمت ملاذا وحيدا.

الديانة البوذية – كما يقول آزاد– ظهرت فى حين تغلبت الوثنية بجميع أبعادها على أذهان الناس، وإزالة العقبة الرئيسية التى حالت دون التوصل إلى الحقيقة الأسمى تطلبت تركيز الاهتمامات على سعادة الحياة الدنيوية، ودعوة الناس للنجاة السرمدية بترك الأصنام والآلهة، والاشتغال فى تزكية العمل والعلم، والتعاطف والتراحم والتضحية و نبذ الأهواء و الشهوات وكبت جماح الذات.

ولكن ذلك الإنكار الإضافى تحول إلى إنكار مطلق فيما بعد، وازدادت الشدة عندما تعرضت البوذية لمخالفة عنيدة من قبل الديانة البراهمية وأتباعها من الهندوس.

وبغض النظر عما كانت عليه تعاليم (بوذا) من إثبات أو نفى لوجود الإله، اتخذوه أتباعه إلها، وبه ملأوا العرش الإلهى الذى كان شاغرا– كما سنرى عند الصينيين بعد قليل–

والديانات الخمسة التى تناولها أبو الكلام آزاد فى تفسيره (ترجمان القرآن) و(أم الكتاب) والتى كانت فى حيز الوجود وقت نزول القرآن، منها:

٢– (ا) **ديانة الصينيين وإيمانهم بإله السماوات والأرض:**

لابد من الاعتراف بميزة مميزة للصينيين من بين الأمم والشعوب القديمة كلها فى العالم. أنهم اختاروا لأنفسهم صورة معينة لتصور الألوهية، وهى رغم أنها كانت غير واضحة إلا أنها لم تكن معقدة، وهى تلك التى ظلت باقية و لم تتأثر من التغييرات التى ظهرت فى الفترة التى تلتها، ولكنها لم تستطع أن تبقى خالية

من الألوان والزيوت، فتلونت بألوان مختلفة تدريجيا، وأخيرا تشكلت فى صورة ملونة.

من قدم الزمان كان الصينيون أيضا يعتقدون فى ذات سماوية بجانب وجود معبودات أخرى كانت معروفة لديهم فى عبادتهم المحلية. فللتعبير عن رفعة تلك الذات العظمى والعليا فى تصورهم لا يمكن أن نلتفت إلى أى شيئ سوى السماء، لأن السماء هى مظهر للحسن والعطا، وهى مصدر مخيف للقهر والغضب أيضا، شمسها تمنحنا الضوء والحرارة (للحياة) وكواكبها كالمصابيح الزجاجية التى تنير الليالى المظلمة، وأمطارها تعمر الأرض بعد موتها بقوة النمو، ولكن بوارقها تحمل أجراس الخطر للهلاك والخراب والدمار، ورعدها أيضا يثير الهزة و الرعب فى القلوب، فظهرت صفتان للإله السماوى عند الصينيين، هما: صفة الكرم والعطا، وصفة القهر والغضب، ويمكن أن نرى مظهرا لأقدم صورة للإله السماوى عند الصينيين فى بعض الكتب القديمة للشعراء الصينيين، حيث نرى فى صورة الأسلوب الخطابى أنه كان يتصف بصفات متضادة فى أعماله، حيث أنه كان يعرف بالمحيى الذى يمنح الحياة و يحمل بوارق الهلاك، حتى أصبحت هذه السماء عنصرا أساسيا للتصور الصينى، حتى بدأ المجتمع الصينى يسمى بالمجتمع السماوى، كما عرفت المملكة الصينية بالمملكة السماوية.

وبجانب وجود تلك الذات السماوية للإله، كانت هناك أرواح تملك قدرات للتدبر والتصرف، بعد انتقالها إلى عالم آخر، وبها كانت جديرة بأن تعبد، فكل أسرة كانت تعبد أرواحا خاصة بها، وكذلك كان لكل منطقة إله محلى، فظلت عقيدة وجود إله سماوى باقية، حتى قبل خمسمائة عام من ميلاد المسيح، وذلك بجهود المصلحين الصينيين أمثال : (لاؤو- تيزو : lao-tzo) و(كنج فوزى: king Fotse) الذى أرشد الصينيين إلى طرق السعادة فى حياتهم، ووفر لهم منهجا لأداء الفرائض والواجبات للحقوق الاجتماعية، ولكن عقيدة وجود إله سماوى اختلطت بعبادة أرواح الأجداد، كأنها كانت وسيلة للوصول إلى الإله السماوى، ولكن هذه الوسيلة أيضا كانت تعتبر نوعا من العبادة عمليا، فالأرواح أيضا بدأت تعبد كمعبودات. فهذا الاعتقاد الذى كان خليطا من عبادة الإله السماوى وعبادة أرواح الأجداد أصبح نقطة مركزية تدور حولها جميع المظاهر الاجتماعية والشئون الدينية فى الصين، وذلك قبل وصول الديانة البوذية إلى الصين. وحين وصلت البوذية إليها من الهند، هى الأخرى اصطبغت بالألوان المحلية، يعنى أنهم أجلسوا (جوتاما بوذا) زعيم الديانة البوذية على عرش الإله الذى كان شاغرا من الأول. لأن عرش المعبود كان شاغرا- كما سنرى-

ونشأت فكرة وجود (ديو) و (ديوى) أى تلك القوى التى تشارك فى أعمال إله أقوى وأعلى من كل شيئ عند الهنود واليونانيين، وهذا الفراغ امتلأ

بأرواح الأجداد عند الصينيين - كما رأينا- وهكذا تمت عملية نحت تماثيل آلهة متعددة للتعبير عن إشراكها فى أعمال إله واحد.

وقبل ظهور (كنج فوزى) كانت عادة تقديم الأضاحى للآله فى المجتمع الصينى شائعة بصفة عامة. وذلك لطلب العطا وجلب الحماية من القهر و الغضب الإلهى، و تلك العادة كانت شائعة فى المعابد الصينية، حتى فى عهد (كنج فوزى) الذى لم يهتم بها، ولكنه لم يتعرض لها.

ثم أسس (لاؤو-تيزو:lao-tzo) مذهبا للتصوف: (فيدانت) فى الصين. ومذهب (تاؤ) الصوفى عرف الحياة الدينية فى الصين على الاستغراق الروحى والمراقبة النفسية، فظهر التعمق الدقيق فى الأفكار الدينية والأخلاقية فى ناحية، وبها تفتحت أبواب جديدة للفكر اللطيف والخيال الرقيق فى ناحية أخرى. ولكن التصوف لم يتمكن من أن يحل محل الدين الصينى لعامة الناس. فكانت منزلته فى الصين هى تلك التى كانت للتصوف: (فيدانت) لدى الهندوس، وتلك التى كانت للتصوف عند المسلمين.

(ب) المذهب الشمنى للصين:

كلمة (شمن) بكسر الشين وسكون الميم، كانت تطلق فى السنسكريتية القديمة على زاهد أو تارك الدنيا، ثم بدأ استخدام هذه الكلمة بزيادة (ى) للنسبة يعنى (شمنى) لمتبعى الديانة البوذية. وانتشر هذا المذهب فى الصين بعد وصوله إليها من الهند. وهذا هو ما كان يعرف بالمذهب البوذى فى الهند، الذى كان قد أصيب بالانحراف إلى مدى بعيد، والذى كان يقبل أى تطور وتغير بوجود المرونة فى طبيعته، حيث أنه كان يتكيف بأى شكل أو وضع كما نرى أنه اختار له اللون المحلى فى اليابان، لأن المناخ المذهبى فى اليابان كان يختلف تماما عن المناخ المذهبى فى الهند. ومعروف أن الديانة البوذية تخلو من أى تصور للذات الإلهية، فبعدم وجود مكان لإله أجلس المتبعون لهذه الديانة (جوتاما بوذا) على العرش الإلهى، الذى كان شاغرا من الأول - كما أشرنا قبل قليل- ووضعوا لعبادته نظاما لا مثيل له فى العالم، فامتلأت المعابد البوذية فى الصين وكوريا و اليابان من تماثيل هذا المعبود الجديد. ثم انقسم هذا المذهب إلى طائفتين: الأولى طائفة (هيمان) التى كانت تؤمن بأن (جوتاما بوذا) كان معلما ومرشدا. والثانية (ماهايان) التى كانت ولا تزال تؤمن بألوهية (جوتاما بوذا) و الأغلبية من البوذيين تنتمى إلى هذه الطائفة. وفى هذا الصدد يذكر آزاد بعض المقتبسات من نتائج تقارير البحث والتحقيق قام بإعدادها الباحثون والمحققون، التى تفيد بأن عبادة الأصنام جرت بعد حكم الملك (أشوكا) فى الهند (سنة: ٢٥٠ ق. م) فلم تتأثر عقيدة الديانة البوذية بالوثنية فى عصره فى الهند.

٣-(ا) ديانة المجوس وإيمانهم بالألوهية:

درس آزاد عقائد الديانة المجوسية فى إيران عبر العصور دراسة دقيقة، وقال: كانت هناك طريقة قديمة للعبادة شائعة فى (فارس) قبل (زرداشت) كما توجد آثار عقيدة الوثنية وتقديم الأضاحى للآلهة فى (الفيدا) الهندية، هى التى كانت منتشرة فى إيران، حيث كانت تتمركز القوى الغيبية على عنصرين عظيمين: الأول كان يختص بالقوى النورانية، التى توفر للإنسان وسائل السعادة كلها فى حياته أى أنها كانت تمثل الخير كله، والثانى كان يختص بقوى العفاريت السوداء، التى كانت تمثل ظلمة الشر كله، التى كانت منبعا لكل أنواع المصائب والأعمال التدميرية، فأقيمت معابد لعبادة النار المقدسة باعتبارها مصدرا للنور، وعبدها كانوا يعرفون بالمجوش، وهذه العبادة كانت تعرف باسم (كاربان) و(كاوى) حسب ما ورد فى كتابهم المقدس (أوستا) فحلت عبادة النار المقدسة نفسها محل ديانة مستقلة بذاتها عرفت بديانة المجوس فى إيران بعد حين.

(ب) مذهب المزدكية :

ذكر آزاد أن (زرداشت) بعد ظهوره أنقذ الإيرانيين من عقائدهم القديمة، وعلمهم تعاليم المزدكية، يعنى أنه دعاهم إلى عقيدة التوحيد وعبادة إله واحد (أهورا مزدا) بدلا من عبادة القوى الغيبية العديدة. إنه (أهورا مزدا) هو الإله، هو منفرد فى شأنه، ليس كمثله شيئ، هو النور، هو الطاهر المطهر، هو الحكمة، هو الخير كله، هو خالق الكون كله. إنه خلق للإنسان عالمين: عالم الحياة الدنيا، وعالم الحياة بعد الموت، وعلمهم أن الجثث الميتة تفنى بعد الموت، ولكن الروح تبقى ولا تموت، وتأخذ جزاءها حسب أعمالها السابقة فى حياتها الدنيوية.

إن (زرداشت) صور لهم تصور الملائكة بدلا من عبادة القوى الغيبية المعبودة، وإن الملائكة تنفذ أو امر الإله الواحد (أهورا مزدا) وأخبرهم عن وجود الشيطان بدلا من الاعتقاد فى (أهرامان) الذى كان رمزا للظلام، وكان يمثل القوى الشريرة التى تدفع الإنسان إلى السيئات.

إن تأثير عقائد (الفيدا) الهندوكية فى تعاليم (زرداشت) كان واضحا، لأن الأسم الذى ذكر فى كتاب المجوس المقدس (أوستا) لإله واحد هو الذى ذكر فى (الفيدا) باسم (آسورا) الذى كان يمثل عنصر الخير، إلا أنه تحول لتمثيل الروح الشيطانية بعد فترة من الزمن. والذى ذكرلإله السماوات باسم (إندرا) فى (الفيدا) هو الذى يعرف فى (أوستا) باسم (إنجرا) لشيطان الأرض، وكذلك نرى أن كلمة (ديو) لإله الهندوس هى التى استخدمت للعفاريت فى الدول الأوروبية، فكان هناك صراع بين عقيدتين، وكان إله أحدهما يعرف بشيطان عند الآخر، وعلى عكس ذلك. وكذلك كلمة (يم) كانت تستخدم لقوة الموت

فى (السنسكريتية) الهند، ولكنها استخدمت فى روايات (أوستا) لمصدر الحياة الذى نشأت منه البشرية جمعاء.

ولكن بعد قرون غلبت الاعتقادات الإيرانية القديمة، ودخلت التأثيرات الخارجية فى تعاليم (زرداشت) وحين تم تدوين ديانة (المزدكية) فى العهد الساسانى من جديد بعد حملة الإسكندر الأكبر على (فارس) اعتبرت المزدكية ديانة قومية فى إيران، وهى كانت عبارة عن الخلط والجمع بين مجموعة الاعتقادات المجوسية واليونانية القديمة والزرداشتية، ثم هاجر بها المهاجرون المجوس إلى الهند، فتأثرت مرة أخرى بتأثيرات الاعتقادات المحلية فى الهند.

والاعتقاد المجوسى يرتكز على أساس الثنائي **(Paulism)** أن الخير والشر قوتان متضادتان، والأعمال الذى يقوم بها (أهورا مزدا) هى كلها خير ونور، والأعمال التى يقوم بها (أهرامان) هى كلها شر وظلام، فوضع أساس الديانة على عبادة الشمس والنار، لأن الضوء مظهر لأبرز الصفات الإلهية، وهكذا كان الاعتقاد عند المجوس ينحصر فى الخير والشر من بين الأعمال الصالحة والسيئة، وذلك للجزاء فى الحياة بعد الموت.

٤ - ديانة اليهود وإيمانهم بالألوهية:

اليهودية - كما هو معلوم — ديانة وأسرة، والمولانا آزاد أيضا لم يتجاهل هذه الحقيقة؛ يعنى أن اليهودى معناه كل من ينتمى إلى أسرة يهودا الذى كان واحد من إخوة يوسف عليه السلام، وإله اليهود هو إله أسرة يهودا من بنىاسرائيل (بنى إسحاق عليه السلام) فكان نطاق هذا التصور لإله محدودا، رغم أنه بدأ يتسع بالتدريج، ولكن ملامح الإختصاص الأسرى الرئيسية لإله بنى إسرائيل فى تصورهم قد ظلت باقية فى أى لون من الألوان وأى شكل من الأشكال الأسرية والجغرافية عبر العصور حتى طلوع الإسلام. وأما من ناحية التجسيم والتنزية فكان الإله عندهم يتصف بصفات القهر والغضب والانتقام، فكانت صفاته كصفات الإنسان فى شدة القهر والانتقام، فالأسلوب التمثيلى البدائى كان من مزايا صحف التوراة.

وبالنسبة للعلاقة بين الإنسان ومعبوده، فكانت نوعية تلك العلاقة كعلاقة الزوج الغيور بزوجته، والزوج الغيور يمكن أن يعفو عن جميع أخطاء زوجته سوى أن تشارك هى فى حبها لزوجه أحدا غيره، فهو ذنب لايغفر، فإله أسرة بنى إسرائيل غيور جدا، وأنه اختار أسرة بنى إسرائيل من بين أسر أخرى، لتكون هى زوجته الحبيبة كما تتجلى هذه الحقيقة فى دعواهم (نحن شعب الله المختار) واستند أزاد لدعم قوله هذا إلى أمر ورد فى الأحكام العشرة: Ten commandments) وهو ((لا تصوروا شيئا مثله (لأن ليس كمثله شئ) ولا تركعوا له، لأن إلهكم إله غيور ذو غيرة شديدة)) هذا التمثيل

اليهودى لإله فى صورة زوج غيور بدأ يظهر بعد خروج اليهود من مصر، وبقى حتى حين تشريف الإسلام، إلا أنه بما فيه ما يثير الانفعال بأسلوب شعرى بليغ لا يمثل سوى التفكير البدائى الغير الناضج للعهد العتيق.

٥ – ديانة النصارى وإيمانهم بالألوهية :

وفى العهد الجديد لليهودية لوحظت عناصر التوسع فىالتصور اليهودى الضيق لديانتهم، وكان المناخ الفكرى للزمن ملائما لقبول تلك الصورة الجديدة للديانة اليهودية، فعلى عكس ما كان عليه التصور اليهودى لإله فى العهد العتيق من شدة القهر والغضب والعذاب حلت محلها الرحمة والشفقة والعفو والمغفرة، فلم يكن إله التصور المسيحى كالملك الجابر القاهر، ولم يكن عفيفا كزوج غيورشديد فى غيرته وغليظ فى انتقامه، وإنما كان كأب مثالى للعطف والحنان نحو ابنه، ولا شك أن علاقة الوالدين بالأبناء أسمى من جميع العلاقات فى حياة الإنسان، لا دخل فيها لأغراض الهوى كما نرى فى العلاقات بين الزوجين، لأن هذه العلاقة عبارة عن عاطفة الرحمة والشفقة والتربية وتوفير وسائلها اللازمة، حتى فى حالة صدور أخطاء كثيرة ومتكررة من الأبناء لا تحرم الأم ابنها من حبها وحنانها قط، كما لا ترفض شفقة الأب العفو عن أخطائه. فهذا التمثيل المسيحى لتصور إله فى علاقته بالإنسان كان أفضل نسبيا من تمثيل الزوج الغليظ عند اليهود فى حالة عدم وجود وسيلة للتعبير عن التصور الإلهى بدون استخدام وسائل على أساس التشابه فى العلاقات التى تربط إنسان بإنسان.

وأما من ناحية التجسيم والتنزيه فذكر آزاد أن المستوى الفكرى للتصور الإلهى عند النصارى هو ذلك الذى انتهى إليه التصور اليهودى، ولكن عقيدة التوحيد حين امتزجت بتصور عبادة الأصنام فى الروم، وفلسفة الإسكندرية فى تصويرالأصنام غلبت عليها عقيدة الأقانيم الثلاثة والكفارة وعبادة المسيح عليه السلام، ثم ظهر تصور خاص بإله فى شكل عبادة الأصنام، فكانوا ينكرون عبادة الأصنام، ولكنهم كانوا يتجاهلون ما كان لديهم من عبادة مقترنة بتعدد الآلهة. فكان تصور الإله المتمثل فى أب عطوف وحنون عند النصارى بعد اختلاطه بالأقانيم الثلاثة تصورا إشراكيا، وبعيدا عن التوحيد الخالص.

و بعد دراسة هذه الديانات الخمسة تناول أبو الكلام آزاد فلسفة الألوهية عند فلاسفة اليونان، والإسكندرية، ثم قدم تصور الدين الإسلامى لذات الله وصفاته بالتفصيل، فنقدم عرضا موجزا لما قال آزاد فى بيان فلسفة الألوهية عند اليونان أولا.

٦ – (ا) فلسفة الألوهية عند فلاسفة اليونان والإسكندرية:

لا شك أن تصور الألوهية عند اليونان لعب دورا مهما فى تاريخ نشأة الفكر البشرى وتطوره، ولكنه لم يستطع أن يحظى بما حظيت به اعتقادات الديانات الأخرى للأمم والشعوب فى العالم، فكان لا يمكن أن يتجاهله آزاد فى حديثه عن هذا الموضوع .

فقام بإلقاء الضوء على الصلات الثقافية بين الهند و اليونان بما يلى:

إن حضارة النيل والفرات نشأت قبل مدة مديدة من نشأة مثيلتها فى اليونان، وكان لتأثير حضارة النيل والفرات الأولوية فى تقدم الحضارة اليونانية، ونحن نرى التشابه التام بين مناهج التفكير الهندية وعناصر الفلسفة اليونانية القديمة بشكل ملحوظ. وبناء على هذا التشابه من الطبيعى أن يتبادر الذهن إلى أن وجود تلك الخصائص فى عناصر الفلسفة اليونانية هو من نتيجة تأثير التفكير الهندى. كما ذهب بعض المؤرخين إلى أن ما يعرف بمذهب (آرفى) فيه عناصر غير يونانية، لأنها خالية من مواصفات الطبع اليونانى. ويبدو أنها أخذت من آسيا. وموضوع هذا المذهب يتمركز على النجاة، يعنى تحرر الروح من الجسد. ويرى (زيلر) أن هذا التصور نشأ فى الهند. إلا أنه قال إن اليونانيون أخذوه من إيران، ولكن ما ظهر من نتائج أعمال التحقيق - فيما بعد — يدل على أن النجاة لم تكن عنصرا مهما لمذهب (زرداشت) فليس من المستبعد أن هذا التصور بعد أن قطع كل هذه المسافات الطويلة وصل من الهند إلى اليونان مباشرة، وتأثر به الفكر اليونانى.

ومعلوم أن الرحلة نحو الشرق للتزود من العلم والمعرفة كان لها اعتبار فى اليونان القديم، كما هو معلوم أيضا أن بعض فلاسفة اليونان الذين سافروا إلى الشرق منهم (ديموقريطس) الذى زار مصر وإيران، و أقام فيهما مدة طويلة. و- كما يذكر-أن (فيثاغورث) حين خرج من بيته فى (ساموس) اتجه إلى مصر، وكذلك من المعلوم أن كلا من (سولن) و(أفلاطون) قام بزيارات متكررة للشرق، فليس من الغريب أن (فيثاغورث) وغيره سافر إلى الهند فى ذلك العهد البدائى للفكر اليونانى، وهناك عناصر فى فلسفة (فيثاغورث) يمكن أن يقال عنها إنها عناصر هندية بدون أدنى شك. وذلك بوجود التشابه التام بين تلك العناصر الهندية واليونانية- كما سنرى -

واستطرد آزاد قائلا: يذكر أن (أرسطو) أستاذ الإسكندر الأكبر أمره بأن يعلم شيئا عن علوم الهنود. لأن حكمة الهنود وعلومهم كانت معروفة فى اليونان وقتئذ. والحكايات التى ترجمت بعد وفاة الإسكندر بالسريانية، ثم ترجمت منها بالعربية هى أيضا تحكى لنا عن لقاء الإسكندر مع بعض الفلاسفة الهنود، واستفساراته فى عديد من الموضوعات الفلسفية أثناء حديثه معهم، وفيها اعتراف الإسكندر واضح بأن المستوى الفكرى فى الهند كان أرفع من المستوى الفكرى اليونانى وقتئذ. ومعلوم أن مؤسس فلسفة الشك (برهو المتوفى: ٢٥٠

ق.م.) كان من ضمن أفراد الجيش اليونانى الذى وصل إلى الهند. وبعد وفاة الإسكندر أقام (سلوكس) روابطه بالملك (تشاندرا جوبت موريا) وأما بالنسبة (أشوكا) فهناك مكتوب قديم لا يزال موجودا، ذكر فيه أن (أشوكا) أرسل بعض مبلغيه إلى الدول الواقعة على شواطئ بحر الروم وملوك اليونان، رغم أننا لا نجد ما يذكر عن هؤلاء المبلغين فى كتابات الغربيين. والدول التى وردت أسماؤها فى مكتوب (أشوكا) هى تلك التى وصل إليها الديانة البوذية على وجه اليقين - على حد قوله - والتشابه التام الذى نراه بين عناصر فلسفة (فيثاغورث) و التفكير الهندى هو ليس من قبيل المصادفة، حيث أنها تدل على وجود روابط ثقافية بين الهند واليونان من جهة، صلات الأخذ والعطا من جهة أخرى، ووجود عناصر الفلسفة الهندية فى فلسفة (فيثاغورث) يدل على أن فلسفة الهنود كانت متقدمة، وكان لها دور مؤثر فى تطوير الفكر اليونانى البدائى. و يمكن أن نقول إن الفكر اليونانى قد تأثر بمنهج التفكير الهندى أولا قبل ميلاد المسيح ثم أثر فى تفكير الهنود بعد ميلاد المسيح، والمهم أن ما ظهر من العلم والفكر من مساهمة الثقافتين: الهندية واليونانية، هو تراث للإنسانية جمعاء، فإذا بدأنا تدوين تاريخ الفكر والفلسفة من الهند، فلن يكون هذا إلا من باب الواقع، وبهذا لايقل شأن اليونان الحضارى، كما لا يرتفع شأن الهنود، وبهذه المناسبة ذكر آزاد قول شاعر:

لا تقل دارها بشروق نجد#

كل نجد للعامرية دار

(إمام الهند أبو الكلام آزاد ص:٢٦٦ -٢٧٣)

وبهذه الخلفية التاريخية تناول آزاد عقيدة التوحيد عند الإغريق قائلا: إنها نشأت فى اليونان قبل خمسمائة سنة من ميلاد المسيح عليه السلام، حيث ظهرت فى حكمة المعلم الحكيم سقراط (Socrates) و هى تلك التى قام أفلاطون بتهذيبها و تدوينها، فكما رأينا شأن نشأة عقيدة التوحيد فى الهند، نشأ فى اليونان تصور خاص بالإيمان برب الأرباب، ثم تطور و تحول إلى عقيدة التوحيد. و إذا أردنا أن نعلم الأفكار القديمة لليونان لما وجدنا أمامنا وسيلة سوى الشعر القديم لليونانيين، وحين نطالعه نرى عنصرين أساسيين فى العقيدة بوضوح تام، الأولى تختص بالحياة بعد الموت، والثانية تختص بألوهية إله أكبر من كل شيئ.

وأقدم فلسفة عند اليونان هى فلسفة الأجرام السماوية المعروفة بفلسفة آئيونى (Ionie) نرى فيها أنها اعترفت بوجود أرواح غير مرئية للأجرام السماوية، ثم حاولت أن تبحث عن وجود روح فوق تلك الأرواح كلها، لأنها هى التى تصلح لتكون أصلا للكون كله.

ثم ظهر فيثاغورث (Pythagoras) قبل خمسمائة سنة من ميلاد المسيح، الذى أضاف عناصر فكرية جديدة إلى فلسفة اليونان القديمة، وبغض النظر عن صحة تلك الرواية و عدم صحتها التى تقول: إنه زار الهند، لأن هناك تشابه فكرى تام بين منهجه الفكرى ومنهج الفكر الهندى مثل: عقيدة التناسخ والاعتراف بوجود العنصر السماوى وبوجود النفس البشرية وانفراديتها، ومكاشفة الحقيقة عن طريق الإدراك، والاهتمام بوضع مبادئ لنظام الحياة، وهذه الأمور تقرب أبعاد المسافة بين الهند واليونان. ثم أسس على تلك المبادئ الفيلسوف أنكساغورس (Anaxagoras) (الذى جاء بعد فيثاغورث) الفلسفة اليونانية فى شكل منهج كلى للكليات، وهكذا تم تأسيس الفلسفة اليونانية، وهى تلك الكليات التى أقام عليها سقراط وأفلاطون بناء كلياتهما، والفلاسفة الذين عاشوا فى اليونان قبلهما لم يتدخلوا فى عبادة الألهة فى المعابد اليونانية القومية، لأن أذهانهم وقلوبهم لم تكن خالية من تأثيرها كما رأينا فى تاريخ الهند القديمة قبل قليل. ولكن النتائج التى وصل إليها الفكر اليونانى كان فيها شيئ من المرونة للرد على مقتضيات الفكر الفلسفى فى ناحية، و لم يكن يتعارض الفكر مع العقائد القومية لعامة الناس فى ناحية أخرى، كما رأينا فى تاريخ الديانة فى الهند وجود التفاهم بين الفكر والعمل بين الخواص والعوام، فكان التصور الفلسفى اليونانى لعقيدة التوحيد المتره للخواص ، يتمشى عملا مع عبادة الأصنام (التماثيل) المتعددة لعامة الناس جنبا إلى جنب.

فمعنوية فكر سقراط العالى كانت أرفع من سقامة الفكر عند عامة الناس، فلم يستطع أن يتفق مع عبادة الأصنام فظهر اعتقاده فى التوحيد مترها من أى شائبة من شوائب التجسم والتشبه. ويذكر آزاد أن سقراط كان متهما بعدم التزامه ديانة عامة الناس فى اليونان، لأن ديانة الوثنية عنده كانت عبارة عن فن التساؤل والعطا يعنى كانت شبيهة أساليب تجارية خاصة باختصار، ولكن روح فكره العالى لم تستسلم للفكر الضيق القاصر لعصره، فتناول كأس السم بالصبر والاستقامة و لم يتردد و لم يستسلم أمام الباطل. وبهذه المناسبة ذكر آزاد هذا البيت:

تمنت سليمى أن نموت بحبها #

وأهون شيئ عندنا ما تمنت

(أم الكتاب لأبى الكلام آزاد ص:٢١٣)

وكان آخر كلامه عند احتضاره الموت: (إنه يرحل من دنيا دنيئة إلى عالم أعلى)

ثم ذكر آزاد أن أفلاطون قام بتدوين بحوث سقراط الفلسفية الحكيمة باسم (محاورة) وقام بتقديمها بشكل مبادئ كاملة رتبها فى شكل الكليات والأصول الجامعة عن طريق تحاليله المنطقية، حيث أنه وضع أساس بحوثه النظرية

والفلسفية على تلك الكليات (abstracts) فلم تتجرد عنده أية قضية من قضايا عصره—سواء كانت تتعلق بنظام الحكم أو بوجود ذات الله—من لباس الفكر والفلسفة: (IDEA)

وقال آزاد فى سياق حديثه عن أفلاطون: إذا كان للخيال وجود مستقل ومنفرد غير وجود المحسوسات، فالنفس الناطقة لها وجود منفرد أيضا غير وجود الأشياء المحسوسة، يعنى أنه يفرق بين المتخيل والمحسوس، فإذا كان للنفس وجود مستقل ومنفرد عن المادة، فذات الله أيضا لها وجود غير وجود المحسوسات المادية، وقال أيضا: ولكنه فرق بين الذات البشرية والذات الإلهية، فالأولى عنده فانية، يعنى تفنى وتفقد وجودها المادى، والأخرى غير فانية يعنى سرمدية تبقى وتخلد ولن تفنى أبدا، والذات الفانية لها رغبات، وهى تتمثل فى الوجود المجسم(EGO) ولكن الذات الإلهية هى الأصل العاقل و أصل الوجود لكل موجود، وهى منزهة تماما من خواص الحياة المادية، وهذه هى النفس الكلية العاقلة التى أشعلت مصباح النور لقوة الإدراك والاستيحاء بداخل وجود الإنسان. هنا يبدو لآزاد أن تصور النفس الكلية (عند الإغريق) نوع من تصور (وحدة الوجود) الفلسفى. وكلمة (آتما) فى الفلسفة الهندية، والنفس فى الفلسفة اليونانية أصلا تسميتان لمسمى واحد، كما ظهرت (برم آتما) بعد ظهور (آتما) فى الفلسفة الهندية ،ظهرت كلمة (النفس الكلية) بعد ظهور النفس فى الفسفة اليونانية. حيث نرى أن سقراط وصف الذات الإلهية (النفس الكلية) (AIRAGUS) بصفة الخير والجمال المطلق بينما حاول أفلاطون أن يتجاوز هذا الحد فى الكشف عن أبعاد الخير بجوانبها المختلفة، ولكنه لم يستطع أن يضيف شيئا جديدا إلى ما جاء به أستاذه سقراط من نظريات فى صفات ذات الله المطلق (النفس الكلية) يعنى أن سقراط وأفلاطون كليهما قاما بوصف النفس الكلية بالخير والجمال المطلق، ثم جاء أرسطو(ARISTOTLE) الذى أراد أن يضع الفلسفة فى دائرة المحسوسات والمرئيات بعيدا عن تصور سقراط الروحى للنفس، فقسم الأصل العاقل إلى العقل الأول والعقل الفعال فى تصور الذات الإلهية، أى الذات التى وصفها سقراط وأفلاطون بالخير والجمال المطلق، وصفها أرسطو بالعقل، وتوقف عند هذا الحد. ويدل كلام آزاد على أن (الخير والعقل) هو خلاصة الفلسفة اليونانية فى تصور الإله وألوهيته. وهنا نبه آزاد الدارسين بأن مكالمات أفلاطون الواردة فى (الجمهورية:REPUBLIC) مهمة جدا لمعرفة تصور سقراط (للصفات للإلهية) بالوضوح. واقتبس أزاد بعض المقتطفات من (جمهورية أفلاطون) فى الصفات الإلهية عند سقراط بحملها يدور فى أن يذكر الإله بصفات الخير الجديرة بذاته، وذاته هى الخير المطلق والجمال المطلق، فيجب ألا تخلو صفات ذاته هى أيضا من الخير والنفع، كما لا يمكن نتصور أى ضرر صادر من ذاته وهى عبارة عن الخير كله. فلا يجوز فى حال من الأحوال أن

نرجع جميع الحوادث والوقائع بخيرها وشرها إلى ذاته باعتباره المصدر الأول أو (العلة الأولى) فاتضح أن ذاته هى علة الخير النافع فحسب، وليست علة أى شر فلا يمكن أن تتصور إلا بالخير، وليس بسواه. والشر يجب أن يرجع إلى أصل آخر غير ذاته.
(أم الكتاب لأبى الكلام آزاد ص: ٢١٠ – ٢١٦)

(ب) مذهب أفلاطون الجديد لفلاسفة الإسكندرية:

ذكر أزاد أن فلسفة التصوف لفلاسفة الإسكندرية ظهرت فى القرن الثالث الميلادى باسم مذهب أفلاطون الجديد:(Neo-platonic) وكان مؤسس هذا المذهب (أمونيس سكاس) (Ammoniussaccas) وكان خلفه فلاطينس (Platinus) وكان تلميذه (فورفوريوس) (Porphyrs) الذى كان يعتبر الشارح الأكبر لأرسطو فى عصره، الذى أدخل مبادئ للأفلاطونية الجديدة فى الفلسفة المثالية لأفلاطون: واستنتج آزاد أن تعاليمه فى ذات الإله كانت مبنية على تلك الأصول العقائدية التى كانت معروفة عند مذهب (أبانيشاد) فى الهند: يعنى أن الوسيلة الأصلية لمعرفةالحق سبحانه هى الكشف، وليس الاستدلال، ودرجة الكمال فى المعرفة هى درجة الجذب والفناء. ويعنى أنه أيضا اختار مسلك نفى الصفات عن ذات الإله، لأن وجوده المطلق وراء كل ما يملك الإنسان من مواهب و قدرات للتعبير عن أوصافه. فلا يجوز أن نحكم فى ذاته بأنه كذا وكذا، لأنه ليس كمثله شيئ ظهر إلى الوجود، فلا نستطيع أن نحكم بأنه "مجرد وجود موجود" أو بأنه "هو جوهر كل موجود" وكذلك لايمكن وصفه بالحياة، لأن الحقيقة فوق كل هذه التعابير اللفظية عن المحسوسات والمرئيات.

فوصل أفلاطينس إلى ما وصل إليه سقراط وأفلاطون فى وصف الحقيقة بأنه "الخير" ولكنه توقف عند هذا الحد، ولم يقبل أى إضافة خيالية جديدة إلى "الخير" لأن أى إضافة جديدة من الخيال يكون فيها شيئ من النقص، حتى أنه لم يقبل بأن يصفه بالعقل الأول كما ذهب إليه أرسطو فى اكتشافه العقول المجردة، وعبرعن علة العلل بالعقل الأول. فقال "أفلاطينس": فلاتقول بأنه (عقل)، لأنك إذا قلت لقسمته. ولكن لماذا نسميه (بالوجود) و(بالخير) مادام هو مترّه عن جميع الصفات؟ فيرد بنفسه على هذا السؤال و يقول:

(إذا قلنا بأنه "الخير" فليس الهدف منه هو تشخص ذاته بهذا الوصف الذى له وجود بداخل ذاته، وإنما نريد بهذا التعبير أنه " مقصد" و"منتهى" ينتهى إليه كل شيئ، فلهذا الاصطلاح غرض معين، وكذلك إذا قلنا بأنه متصف "بالوجود" فبهذا نريد أن نضعه خارج حدود العدم، لأنه وراء كل شيئ، حتى أنه فوق كل التصورات للوجود.)

ثم لخص آزاد نظرية (كليمنيت) الإسكندرية فى عبارة موجزة، وقال:

(لايمكن التعرف على ما هو فى كنه ذاته، وإنما يمكن ذلك بالتعرف على ما هو ليس مثله شيئ) فلم يبق أمامه سوى طريق السلب والنفى عن جميع صفاته، لأنه أغلق جميع طرق الإيجاب والإثبات، وعبر آزاد عن مذهبه فى السلب والنفى بهذه المقولة العربية (سرلسان النطق عنه أخرس) وفى باب نفى الصفات عنه عند المذهب الأفلاطونى هو ما سمعنا من مذهب(أبانيشاد) المعبر عن أساس(نيتى نيتى) يعنى الإنكار من كل وصف.

ويرى آزاد أن حكماء اليهود فى العصورالوسطى اختاروا هذا المذهب الأفلاطونى الجديد. فكان موسى بن ميمون المتوفى (٦٠٥ م) ينكر وصفه بالموجود، لأنه كان يرى أننا حين ننطق هذه الكلمة نشعر بأن ظلال صفات الموجودات المخلوقات تغطى شعورنا مباشرة ، وذات الإله مترهة من هذه الصفات كلها. حتى أنه رفض أن يقول بأنه "وحده لاشريك له" لأن تصور (الوحدة) و (عدم الإشراك) أيضا لا يخلو من تصورات النسبة الإضافية. فمذهب ابن ميمون لم يكن سوى صدى للمذهب الأفلاطونى الجديد. (أم الكتاب لأبى الكلام آزاد ص:٢١٦ —٢١٩)

٧ – تصور الدين الإسلامى لذات الله وصفاته:

وأخيرا تناول آزاد تصور الدين الإسلامى وما ورد فى القرآن الكريم عن ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته، وأكد أن ما كان عليه تصور عبادة الله فى القرن السادس الميلادى فى العالم هو كان فى حاجة إلى أن يترل القرآن لتصحيح العوج والفساد فى مسار الفكر الدينى للإنسان. فأنه وجه الدعوة ليفكر الدارسون فى إلقاء النظر فى التصور القرآنى، قائلا: حين ننظر إلى التصور القرآنى بعد دراسة تصورات لديانات مختلفة ومذاهب شتى لإله، يتجلى شأن تصور القرآن من بين تلك التصورات كلها، حيث نجد أن التصويرالقرآنى البليغ هو أشمل وأفضل وأسمى من جميع الصرر التى رأيناها فيما سبق.

(ا) تصور التترية بالكامل:

فالتصور القرآنى تكميل لتصور التترية لله سبحانه وتعالى، وهذا التتريه الكامل من جميع شوائب التجسيم لم يكن له وجود فى الدنيا وقت نزول القرآن، فكان أسمى مرتبة من مراتب التتريه الذى استطاع أن يصل إليها الفكر البشرى هو أن يعبد ذات إله غير مرئى، بدلا من عبادة الأصنام. وأما من ناحية الصفات الإلهية، فلم يخلو تصور من بين تلك الاعتقادات من شوائب التشبية والتجسيم والتمثيل بالصفات والمشاعر البشرية مثل الجسم والشكل والانفعالات والعواطف كما رأينا فى الاعتقادات الهندية واليونانية، والاعتقاد اليهودى الذى لم يجوز أى شكل من أشكال لعبادة الأصنام هو أيضا لم يكن خاليا من شوائب

التشبية والتمثيل بالكامل، لأن قوة الإدراك للإنسان لم تكن ناضجة لفهم الصفات الإلهية من غير مثال أو تشبيه قبل نزول القرآن، ليرى الإنسان التجليات الإلهية مكشوفة من غير ستار للتشبية والتمثيل. ولذلك نرى أساس كل مذهب على التمثيل و التشبيه، فنرى فى الديانة اليهودية أن تصور الصفات الإلهية هو الآخر لا يخلو من تشبيهات بصفات المشاعر الإنسانية، رغم أن مزامير (زبور) لم تكن خالية من تخيل الصفات الفاضلة الجديرة بألوهية إله، و كذلك أرادت الديانة المسيحية أن تقدم تصورا جامعا وشاملا للرحمة، ولكنها هى الأخرى أضطرت لاستخدام تشبيه الإله بأب، فضلت الإنسانية من هذا التشبيه، وظهرت عقيدة ضالة، وهى عقيدة بنوة المسيح عليه السلام.

ولكن حين ننظر إلى القرآن بعد دراسة هذه التصورات كلها، يبدو أن دنيا الفكر والنظر أصبحت منورة فجأة، حيث ترتفع جميع ستائر التشبيه والتمثيل، ولا نجد فيه أى أثر للتشبيه بالصفات والمشاعر البشرية، ونرى كل زاوية منورة بحقيقة المجاز، حتى لا تبقى شائبة من شوائب التجسيم، و هكذا يصل التنزيه إلى درجة الكمال فى قوله تعالى فى القرآن:

(ليس كمثله شيئ) و(لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) (الأنعام) و(قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد و لم يولد. و لم يكن له كفوا أحد) فى سورة (الإخلاص) و(فلا تضربوا الأمثال) فى سورة (النحل)

فعلى أساس هذه الآيات القرآنية أراد أن يبرهن آزاد كلامه أن الصفات الإلهية التى ذكرت فى القرآن، هى فى غاية الكمال فى التنزيه، وليس الهدف منها أن تكون هى سببا فى تعطيل الفكر البشرى من تصور الصفات الإلهية، وذلك بعد ما فرق بين مفهوم التنزيه والتعطيل الدقيق قائلا: (إن هناك فرق بين التنزيه والتعطيل، والمقصود من التنزيه هو أن ترتفع القدرات العقلية فى جميع محاولاتها من حدود تشبيه الصفات الإلهية بصفات المخلوقات، حتى تبقى الصفات الإلهية وراء كل محاولة من محاولات العقل البشرى للتشبيه، ومفهوم التعطيل هو أن يرفع التنزيه إلى درجة الممتنع والمستحيل من حيث الإدراك، حتى يشعر العقل بالحرمان من التفكير فى أى شيئ. وأضاف قائلا: (إن الغلو فى إثبات الصفات يؤدى إلى التشبيه، كما يؤدى الغلو فى سلب الصفات إلى التعطيل، فهناك إمكان حدوث الخطر لانحراف التصور البشرى من الصواب فى كلتيهما. لأن التشبيه يمنعه من الوصول إلى حقيقة المشبه، و كذلك التعطيل يجعله محروما من روح العقيدة. فيجب أن يجتنب المرؤ من الإفراط و التفريط، و يتخذ طريق الوسط بين التشبيه والتعطيل، والطريق الذى اختاره القرآن هو الطريق الأقوم بينهما، الذى ينجح فى الوصول إلى الغاية المرجوءة بالسلامة دون أن يتصادم مع أى واحد منهما.)

وبعد دراسته الشاملة والعميقة وتحليله الدقيق وشرحه المفصل لهذا الموضوع لخص آزاد بحثه فيما يلى:

فى التصور القرآنى لهذا الموضوع الخطير إيصال للتنزيه إلى ذروة الكمال من ناحية، وصيانة للعقيدة من مهاوى التعطيل من ناحية أخرى. القرآن يوجب الصفات الإلهية و الأفعال الإلهية، ومع ذلك لا يفارقه التركيز على سلب التشبيه عن ذات الله بشكل قاطع. فبجانب اتصافه بجميع صفات الخير والكمال التى يمكن أن يتصورها الإنسان، مثل : كونه سميعا بصيرا، وقديرا رحيما، وربا عليما، وباستخدامه التعابير المناسبة الجديرة بالدلالة على القدرة والاختيار والإرادة والفعل، و بقوله : يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء (المائدة :٦٣) و"وسع كرسيه السماوات و الأرض" (البقرة :٥٥) يؤكد القرآن بكلمات صريحة وقاطعة أنه عديم المثال، ولا شبه له، ولا نظير، فيقول: (ليس كمثله شيئ) و(لا تدركه الأبصار) (الأنعام ٣ : ١) و(فلا تضربوا لله الأمثال) سورة (النمل)

ومن هذا البيان الوجيز يتضح أن حياته ليست كحياتنا، وربوبيته تغاير تصورنا لها، والأمر كذلك للسمع والبصر والعلم، فاتصافه بهذه الصفات غير اتصافنا بها، وأنه وراء جميع ما يمكن تصوره من الكائنات كلها. وكذلك يد القدرة والرحمة تنبئ عن معانى الجلال و الإحاطة، ولكنها هى غير تلك المعانى التى تتشكل فى أذهاننا عند استخدام تلك الكلمات. (ترجمان القرآن ج :١ ص: ١٠٩)

يستنتج آزاد: بأن القرآن قد أختار طريق الاعتدال فى تصور إله واحد، وفى الحقيقة هو الحل الوحيد للسلامة بين النهايتين، حيث أن الاتجاه إلى التنزيه والمبالغة فيه من الأمور التى تؤدى الإنسان إلى الوقوع فى هوة التعطيل، وكذلك الغلو فى إثبات الصفات يؤدى إلى الاعتقاد بالتجسيم والتشبيه . (أم الكتاب ص: ٢٢٤ -٢٢٥)

ويقول آزاد أيضا إن الغلو فى نفى الصفات فى موقف مفكرى (أبانيشاد) أمر معروف، ولكن حين ظهرت مذاهب وآراء مختلفة فى علم الكلام عند المسلمين، تجاوزت جهودهم النظرية حدود تفكيرالهنود كلهم فى هذا المضمار. وهنا يذكر آزاد بعض المعتقدات للفرق الكلامية: الباطنية والجهمية اللتين ذهبتا إلى إنكار الصفات، والمعتزلة التى لم تنكر بالصراحة، وكذلك الأشاعرة التى اختارت الاتجاه المعتدل كما يبدو من كتاب الإمام أبى الحسن الأشعرى (الإبانة) ولكن جهود متبعيه تجاوزت حد الاعتدال فى تأويل الصفات، وظهر لون من الغلو فى جدالهم الطويل، ولكن لم يتمكن أحد منهم من أن يحل هذه القضية، والطريق الوحيد لحلها هو طريق القرآن، فيذكر أن الإمام (جوينى) ارتحل من هذه الدنيا معترفا بأننى أرحل من هذه الدنيا بتلك

العقيدة التى تعلمتها من أمى (وها أنا ذا أموت على عقيدة أمى) ويذكرآزاد أن الإمام فخرالدين الرازى كان أكثر من هؤلاء الذين شغلتهم هذه القضايا، ولكنه أيضا اعترف فى مؤلفه الأخير لحياته بما يلى:

"تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفى غليلا، ولا تروى عليلا، ورأيت أقرب الطرق طريق القرآن، اقرأ فى الإثبات: (الرحمن على العرش استوى) وفى النفى: (ليس كمثله شيئ) و من جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى" (نقله الملاعلى القارئ فى شرح كتاب الفقه الأكبر) و بعد ما تناول آزاد الإفراط و التفريط فى مذاهب الفرق الكلامية أبدى برأيه بأن مذهب (التفويض) للسلفيين كان يتجاوب مع التعاليم القرآنية أكثر، فمن ناحية عبروا عن موقف الجهمية من إنكار الصفات بألتعطيل كما شموا رائحة التعطيل فى تأويل الصفات عند المعتزلة والأشاعرة الذين اتهمهم المتكلمون بالتجسيم والتشبيه، ولكنهم قالوا إن ما سميتموه بالتشبيه هو أفضل من التعطل، حتى نجد طريقا لإثبات العقيدة، حيث لا يبقى عندكم شيئ لإثباتها بعد السلب والنفى . وذكر آزاد أن الإمام ابن تيمية و تلميذه ابن قيم الجوزية من متأخرى السلف فهما أغوار هذه المشكلة، فلم يرض أحد منهما بالانحراف عن مسلك السلف.

وليوضح وجهة نظره فى هذا الموضوع تناول آزاد المعانى القرآنية من ناحية المحكمات والمتشابهات كما ورد فى القرآن: (هو الذى أنزل عليك الكتاب و منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فيرى أن المراد بالمحكمات هى تلك المفاهيم التى يدركها الإنسان بوضوح و بسهولة لصلتها بحياته العملية. أما المتشابهات فهى فوق ما يدركه الإنسان، ويعجز عن فهمه فلا بد له من الوقوف عند حد معين فى إدراكه، فيضع آزاد صفات ذات الله ضمن المتشابهات التى يعجز الإنسان عن إدراك معانيها اعتمادا على القوى المدركة (العقلية) فذهب إلى أن المذاهب الفكرية لا تنفع فى علاج المشكلة، بل إنها تفتح أبواب العوج والفساد الفكرى، فليس أمامنا طريق السلامة سوى طريق السلف الذين ذهبوا فى الصفات مذهب التفويض، لأن النظريات الفلسفية للمتكلمين لاتتجاوب مع تعاليم القرآن المقنعة. (أم الكتاب ص :٢٢٧)

(ب) صفات الرحمة والجمال والقهر والجلال:

وبعد دراسة التنزيه الكامل حين ننظر إلى صفات الرحمة والجلال فى القرآن نرى فيها شأن التكميل والشمولية بالوضوح. لأن عنصر القهر والغضب كان غالبا على تصور الصفات الألوهية عند اليهود. وحين نزول القرآن كانت قوتان متساويتان مستقلتان لتصور إله، وكانتا متمثلتين فى (الخير والشر) وقوة (النور) و(الظلام) والمسيحية ركزت على صفة الرحمة والرأفة والحب فى تصور

الألوهية بدون التفات إلى حقيقة الجزاء، كما كان الأمر عند أتباع البوذية. وعنصر العدل كان مفقودا فى تصور ألوهية الإله. فكانت قوة القهر والغضب غالبة على الرأفة والرحمة أوكانتا متساويتين عند اليهود والنصارى والبوذيين، حيث لم يبق مكان للعدالة الإلهية. ولكن القرآن قدم صورة كاملة لصفات العطف و الشفقة، وهى خالية من عنصر القهر والغضب من ناحية، ولم يتجاهل عنصر الجزاء من ناحية أخرى، و لكن الجزاء لن يكون على أساس القهر والغضب، وإنما كان جزاؤ الأعمال قائما على العدل، كما يقول القرآن معلنا الصفات الإلهية: (قل ادعوا الله أوادعوا الرحمن، أيا ما تدعو فله الأسماء الحسنى)

ويستدل آزاد من هذه الآيات الكريمة على أن الصفات الإلهية كلها من الأسماء الحسنى يعنى أنها من صفات الخير والجمال، وهى واردة بالسعة والشمول فى كثير من الأماكن فى القرآن. و من بينها صفات يبدو أنها صفات القهر و الجلال مثل: الجبار والقهار، ولكن القرآن يقول: إنها أيضا من الصفات الحسنى، لأنها مظاهر القدرة والعدالة الإلهية، وصفة القدرة و العدالة من الصفات الحسنى، لأنها لا تقدم صورة مخيفة للتخويف والترهيب، كما ذكرت صفات الرحمة والجمال والقهر والجلال جنبا إلى جنب فى سورة الحشر، ثم سميت بالأسماء الحسنى مباشرة. ويقول آزاد: ولذلك ذكرت منها ثلاث صفات بشكل واضح فى سورة الفاتحة وهى: الربوبية والرحمة والعدل ولم تذكر صفة من صفات القهر والغضب.

(ج) الوجدان وسيلة أساسية للعقيدة الإسلامية :

من ميزات القرآن أيضا أن تصوره للذات الإلهية ليس لغزا أو أمرا معقدا يتطلب كثيرا من الإجهاد العقلى، وأسرار معانيه أيضا لاتصل إلى حد الغموض، حتى لا يتيسر اكتشافها سوى لنخبة من المثقفين، وإنما الواقع أن أساسه على الوجدان المشترك بين أبناء البشرية فى مشارق الأرض ومغاربها، وعلى الوعى الإنسانى أن يفهم أن الكون بجميع ما فيه ليس نتاجا لصدفة أو موجودا بنفسه، بل إنه مخلوق، و لا بد له من وجود خالق. القرآن لا يكلف الإنسان بأكثر من هذا، وهذا التكليف أيضا ليس مدرجا ضمن العقائد الدينية الثابتة، وإنما يرتبط بالأحوال و التجارب الشخصية، ومتروك للأفراد على حسب جهودهم وطاقاتهم ...(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، وإن الله مع المحسنين) (الآية)

وهذه التصريحات التى ذكرها آزاد آنفا هى صالحة للتطبيق على الناس جميعا، ورغم وجود فوارق فى المراتب بينهم، هى تساعد على تبنى فكرة معينة حسب ما يرضى به الإسلام للجميع، سواء كان من العوام أو من الخواص. موقف الإسلام يختلف عن موقف العقلاء والمفكرين الهندوس، يعنى أنه لم يقم

بصياغة قوالب منفصلة للعقائد والعبادات للعوام والخواص، مع أن الناس جميعا لا يتساوون فى مراتب الإيمان. ولتوضيح مناهج متعددة للمعرفة الإلهية ووسائلها المتنوعة التى ينظر إليها الإسلام بنظر الاعتبار، استند آزاد إلى حديث جبريل، وقال إن المدارج الثلاث التى ذكرت فى الحديث الشريف، هى: **الإسلام و الإيمان والإحسان**، هى فى حقيقتها مدارج المعرفة الإلهية، الدرجة الأولى منها ترتبط بإطار الإسلام العام للعقيدة والعمل، ويهدى إلى أنه هو الإسلام، فمن يتخذه إيمانا وعملا، يصبح مسلما. و الثانية- يعنى الإيمان- يراد بها الإيقان العملى والعقا ئدى، والحائز عليه يعتبر من زمرة الخواص. وأما الثالثة، فهى درجة الإحسان، والتوصل إليها لا يتسنى إلا بتجارب وجهود ذاتية، وليس صلتها بالعقائد الدينية، ولا يمكن اكتسابها بالتعليم و التلقين...وقد تناول آزاد هذه المدارج وكيفياتها بما يلى:

(فى الإسلام شفاء لغليل بقدر الجهد والطلب. فى الدرجة الأولى منها كفاية لعامة الناس، والمطلوب من النخبة هو السعى للوصول إلى الإيمان، بينما لا يمكن أن يشفى غليل أخص الخواص، إلا بعد أن يتجرعوا رحيق المعرفة من كئوس الإحسان، فالإسلام له عقيدة واحدة، وتصور إلهى واحد... ومن عينه الصافية هذه يستقى كل حسب التوفيق، وتكون له نشوة وفق الطلب والجهد) (ترجمان القرآن ج: ١ ص: ١٧٢)

(د) الانسداد الكلى للمعتقدات الاشراكية الباطلة :

وأما ما يتعلق بعقيدة التوحيد والإشراك، فتصور القرآن يتميز بالكمال والاستدلال المقنع، فلا مثيل له فى تصورات الديانات الأخرى للألوهية.

إذا كان الله منفردا بذاته، فيجب أن يكون منفردا فى صفاته أيضا. لأن عظمة انفراديته لا تبقى سليمة إذا افترض بوجود شريك فى صفاته. فللتوحيد جانبان: إيجابى وسلبى. وقد أكدت جميع الديانات على الجانب الإيجابى للتوحيد قبل نزول القرآن. ولكن جانبه السلبى لم يجد نصيبا من الوضوح. وجانبه الإيجابى هو الإثبات بأن الله واحد بذاته، وجانبه السلبى هو أنه لامثيل له يعنى هذا التوحيد يتعلق بوجود ذاته، والجانب السلبى يتطلب أن الصفات التى تتصف بها ذات الإله الواحد يجب ألا يتصف بها غيره أى لا يشارك فى صفاته أحد غيره. فيجب أن نهتم بالإيجاب والسلب معا، ونقول: (هو وحده لا شريك له) فلا مثيل له فى وجود ذاته، ولا شريك له أيضا فى صفاته التى يتصف بها. فالأول هو جانب التوحيد الذاتى، والثانى هو جانب التوحيد فى الصفات. ولكن الأمم والشعوب قبل نزول القرآن لم تكن قادرة على أن تتحمل الأمور الدقيقة للتوحيد فى الصفات، ولذلك اهتمت الديانات

بالتوحيد الذاتى فحسب، وتركت التوحيد فى الصفات على حالته الطبيعية البدائية.

فلذلك نرى أن الديانات قبل نزول القرآن كانت تعلم عقيدة التوحيد، ولكنها لم تكن خالية من اللبس، ومظاهر تأليه الشخصيات وتقديس عظمتها، وعبادة الأصنام كانت موجودة بشكل من الأشكال. ولم يستطع رجال تلك الديانات انسداد هذا الباب. ومنذ البداية كانت عبادة الآلهة وتقديس عظمة الإنسان فى الهند من الأمور التى كان لابد منها لإقناع عامة الناس. والتوحيد كان مختصا بالخواص، كما كان الأمر عند فلاسفة اليونان القديم، إلا أن أحدا منهم لم يشأ أن يتدخل فى عقيدة عامة الناس فى عبادة الأصنام. وهؤلاء كانوا يعتقدون فى أننا يمكن أن نحافظ على الحياة الدينية للناس بطريق عبادة الأصنام.

وجدير بالذكر فى هذا الصدد أن الأمر كان يتعلق بمكانة المرشد أو المعلم، لأن تعاليمه لن تكون مقبولة، إذا كانت شخصيته خالية من شأن العظمة فى عيون عامة الناس. ولكن المعلمين أو المرشدين فشلوا فى تحديد ما هى معالم العظمة لشخصياتهم بالدقة. وكانت النتيجة هى أن الناس أجلسوا المرشد نفسه على أريكة الملائكة، وغير هم اعتبروه ابن الله، وشريكا له فى ألوهيته، وبعضهم بالغوا فى تقديسه، وفهموا بأنه جدير بأن يعبد.

وفى هذا الصدد أشار آزاد إلى أن اليهود قاموا ببناء الهياكل على قبور أنبيائهم، وكانوا يعتبروها معابد لعباداتهم، كما أشار آزاد إلى الوصية الأخيرة لـــــ(جوتاما بوذا) الذى أمر أتباعه بعدم عبادة رماد جسده بعد موته، فاذا عبدتمونى لوجدتم طريق النجاة مسدودة أمامكم، إلا أن البوذيين اشتغلوا بإقامة معابد على جميع آثاره، وملأوا الدنيا كلها بتماثيله المنحوتة، واعتبروها أفضل وسيلة لنشر البوذية، حتى بلغت تماثيل (جوتاما بوذا) فى كثرة عددها إلى ما لم يبلغ تمثال أى معبود فى العالم. وكذلك المسيحية التى كانت تعلم عقيدة التوحيد، ولكن عقيدة ألوهية المسيح نشأت فيها قبل أن يمر قرن من الزمان من ظهورها إلى حيز الوجود، ولكن القرآن قدم صورة كاملة للتوحيد فى الصفات بجميع خصائصها وأبعادها، وأغلق جميع أبواب الضلالات، فلم يكتف بأن يوكد على عقيدة التوحيد فحسب، وإنما أغلق جميع أبواب الإشراك، وهذه هى الميزة المميزة التى يمتاز بها القرآن الكريم دون غيره من الكتب المقدسة (أم الكتاب ص:٢٣٢ــــ٢٣٣)

خلاصة :

بعد هذه الحقائق التاريخية التى تناولها المولانا أبو الكلام آزاد فى تفسيره: (ترجمان القرآن) ثم فى كتابه: (أم الكتاب) بالأوردية، تتجلى هذه الأمور:

١— لم يتجاهل أبو الكلام آزاد نظرية (دارون) فى (النشوء والإرتقاء) لمعرفة أجناس النباتات والحيوانات، فكل شيئ عنده ينمو رويدا رويدا من الأسفل إلى الأعلى، سوى العقائد الدينية فأمرها يختلف عن الأمور الأخرى تمام الاختلاف، لأنها نزلت من الأعلى إلى الأسفل، وتقهقرت من الأفضل إلى الأسوأ.

٢— ذكر آزاد أن الله سبحانه وتعالى خلق الناس جميعا أمة واحدة، ثم اختلف الناس إلى مذاهب شتى، يعنى أن أقدم عقيدة إنسانية، هى عقيدة التوحيد. وحاول أن يثبت أن أغلب الديانات دعت الناس إلى التوحيد، وكان الخلاف بينها ناتجا من تناقضات داخلية.

٣— إن آزاد دعا أصحاب الديانات كله إلى عقيدة التوحيد، ورأى أن الخلاف بين الديانات يتمركز على تصوير الصفات للألوهية، و ليس بينها أى خلاف فى ذات المعبود.

٤— إنه لم يحاول أن يدعو الإنسان إلى وحدة الأديان - كما يبدو- و إنما أراد أن يدعو إلى وحدة العقيدة، وهى عقيدة التوحيد، وأفضل صورة لعقيدة التوحيد عنده هو الإسلام: (إن الدين عند الله الإسلام) فإنه دعا الناس جميعا إلى الدين الإسلامى بطريق غير مباشر.

٥— والذين ظنوا أنه دعا الناس إلى وحدة الأديان، والذين اتهموه بأنه ما قدم لنا من دراسة مقارنة بين الديانات المختلفة، أيد به نظرية (الدين الإلهى) الذى أراد أن ينفذه الإمبراطور المغولى جلال الدين محمد أكبر، وذلك للمحافظة على الوحدة الوطنية لبسط سلطته على كافة أنحاء الهند الموحدة، أنهم لظلموه حقا، و يبدو أنهم لم يدرسوا ما كتب لنا آزاد فى هذا الموضوع دراسة دقيقة، و لم يفهموا الهدف والغاية منه، لأنه فى الحقيقة يدعو الإنسان إلى الدين الإسلامى باعتباره دين عقيدة التوحيد الخالص ودين الإنسانية جمعاء، إنه لم يتناول عقيدة الدين الإسلامى باعتباره دين العرب والمسلمين، وإنما ركز حديثه عليه نظرا إلى مزاياه التى يمتاز بها دون غيره من الديانات السماوية السامية الثلاثة، ونظرا إلى أنه قدم أفضل صورة للتنزيه فى الصفات الإلهية، و لم يتجاهل هذه الحقيقة التاريخية أن الإسلام دينه ودين المسلمين جميعا فى الهند، التى رحبت به منذ طلوع فجره، ورغم وجود تباين بين الديانات السامية والآرية، و هذه الحقيقة لا تجحد أن العلاقات انعقدت بين المسلمين وأهالى الهند قبل فتح المسلمين للسند بطويل زمان، كما يذكر أن النبى صلى الله عليه وسلم أنفذ نفرا من أصحابه إلى ملك من ملوك الهند هو (راجا سرهانك) و هم يحملون معهم دعوته إلى الدخول فى دين الله، فاسلم و أحسن إسلامه، وكان ذلك من العام السادس للهجرة. فكان آزاد حريصا على أن يثبت عبقرية الدين الإسلامى للديانات الأخرى التى كانت ولا تزال تعيش معه فى الهند جنبا إلى جنب، والتى

كانت فى حاجة ماسة إلى تطوير فكرى فى نظره. ثم أنه أراد أن يقدم نظرية القرآن، و لم يقصد أن يقدم نظرية وحدة الأديان فى تفسيره كما كان يظن البعض، لأنه قام لأول مرة بإعلاء درجات (الربوبية) و(الرحمة) و(العدل) من صفات الله تعالى، وخالف فكرة وحدة الأديان كما خالف الحزبية العقائدية، وأراد أن يدرس الناس جميعا بلسان القرآن دروس الأخوة و المساواة لكافة الأمم والشعوب بصورة رائعة. ولا شك أن كثيرا من الأمور لا يحتاج إلى التصريح ولإبانة بكونه من المعقولية بداهة، والعاقل يجب أن يفهم أن الأمر بعد إثبات عبقرية الإسلام لا يحتاج إلى بيان أنه لم يقصد أن يدعو الناس إلى فكرة (وحدة الأديان)

٦— والذين زعموا أنه بميله إلى أن الإيمان بوحدانية الله كاف للنجاة، تجاهل النبوة والرسالة فزعمهم هذا كان قائما على الاستنتاج الخاطئ مما كتب لنا آزاد، حتى رد عليهم آزاد بأنه يشرح أهداف النبوة المحمدية و الرسالة الأساسية، كما نراه فى تفسير كلمة الشهادة: (أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله) فكيف يمكن أن يتصور أنه ينكرها، الأمر الذى دفعهم إلى الندامة. وهناك من كان يظن أنه دعا إلى نظرية (وحدة الأديان) فكما قال الشيخ أبو الحسن على الحسنى الندوى- رحمه الله- إن هذه النظرية من الضلالة والغواية، كتب آزاد ردا عليه: (لأن الدين واحد ونتائجه واحدة فلذلك قيل إن الأصل هو الإيمان بالله والعمل الصالح. ونظرا إلى هذه الآية كان يرى السير أحمد سيد خان والسيد جمال الدين الأفغانى أن الإيمان بالرسل ليس من شرط النجاة... وإنى وجدت المولانا عبيد الله السند هى أنه أيضا ذهب إلى نفس الاتجاه احتجاجا بعبارة عن الشاه ولى الله (الدهلوى) ترجم من (تبركات آزاد ص: ٢٧ — ٢٩)

ولكن لما لم تحمد نيران المخالفة لذلك اضطر المولانا آزاد أخيراً إلى إغلاق أبواب النجاة لغير المسلمين، فيكتب ردا على اعتراض:

"هل تتفضلون بإطلاعى على ما هى العبارة فى "ترجمان القرآن" التى ذكر فيها ان الإيمان بالرسل ليس من واجب للنجاة عند القران؟...بل وضح فى سورة الفاتحة بصورة خاصة ان التفريق بين الرسل كفر عند القران يعنى أن الإنكار بأى حلقة من سلسلة النبوة يكون كإنكارها تماما مما تغلق به أبواب النجاة...وليس الإيمان بالرسل فحسب، وإنما الإيمان بالملائكة والكتب أيضا من واجبات النجاة، ومن ينكر هذه الحقيقة فليس على طريق النجاة"

(تبركات آزاد ص: ١٥) (تبركات آزاد . ص : ١٥)

لقد انكشف بين أيدينا نوعان من التضاد فيما ذهب إليه المولانا آزاد. إن كان التفريق بين الرسل كفرا ومن عدل الله أن يبعث فى كل أمة رسولا، فيلزم من ذلك كون سائر المسلمين كفارا الذين آمنو بأنبياء آل إبراهيم

فقط، و لم يؤمنوا بنبؤهم من البوذية والجينية فى الهند، فيجاب عليه أن ذلك لم يذكر فى القرآن، ولكن نظرا إلى الأصول المقترحة يبقى هذا الجواب غيرمقنع، ولكن ما يعرف منه هو أنه ليس من واجب المسلمين أن يؤمنوا بكافة الرسل من الأقوام الآخرين البتتة، كما يعرف منه أنه ليس هناك من بد لاتباع الناس الديانات الأخرى، سوى أن يؤمنوا بالدين الإسلامى، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى نظرية وحدة الأديان على وجه الإطلاق.

وكان المحتمل أن ينشأ هناك تضاد آخر فى حياته السياسية ان لم يغض البصر عن ذلك فاتخذ للمسلمين ملجأ إلى ما حدث فى بدء الاسلام من حادث اذ هاجر النبى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة واتخذ هناك من العرب و اليهود ميثاق على انهم أفراد لملة واحدة، و مهما كانت عاقبة هذا الميثاق فيما بعد إلا أن تحصل للمولانا من هذا الميثاق أساس أصولى لو أراد لشيد عليه عمارة القومية والسياسية المتحدتين بين المسلمين والهندوس فى الهند.

٧– إنه تناول قضية التجسيم والتنزيه بدقة فائقة، للدلالة على انحراف الديانات الأخرى عن جادة الصواب، فالتوحيد عنده هو التوحيد الخالص، وإشراك آلهة متعددة فى عبادة إله واحد شرك. وأنه رأى أن الإباحية فى أمر تجسيم صفات إلهية هى التى تسببت فى عبادة الأصنام والإشراك وعبادة آلهة متعددة عند أصحاب الديانات الأخرى.

٨– إن آزاد كان حريصا على أن يعمل لتقريب الأمم والشعوب فى العالم، وربط بعضها ببعض، على أساس عقيدة التوحيد، الصافى.

٩– إن آزاد كان يريد أن يكشف أن الهند مهد لديانات الأمم والشعوب منذ فجر التاريخ للفكر البشرى، وأن ما ظهر من تاريخ ديانات الأمم والشعوب فى العالم، هو ليس جديدا لأهالى الهند، بل ما كان لها من فكر و فلسفة، كان له تأثيرعميق فى تطوير ديانات الأمم والشعوب الأخرى، وخاصة ديانات الصينيين واليونانيين والإيرانيين المتأثرين بالديانة البوذية.

١٠– إنه أثبت أن الهند لها فضل السبق فى مجال شرح وتوضيح الفكر الدينى المتمثل فى عقيدة التوحيد عند الهنود القدماء.

١١ – ذكر آزاد فى هذا الصدد أن الإنسان فى عهده البدائي لم يكن ذا كفاءة ليميز بين ذات الله و صفاته، بل أن هذا التفريق بين ذات الله وصفاته لم يكن له وجود فى تلك المرحلة الغير ناضجة عقليا. فذكر ثلاث نقاط لارتقاء الديانات، ليهتدى بها الإنسان فى معرفة بداية الديانات ونهايتها، وهى كالآتى:

١ – من التجسيم والتشبيه إلى التنزيه.

٢ – من التعدد و الإشراك (Pluralism) إلى التوحيد (Monotheism)

٣– من صفات القهر والجلال إلى صفات الرحمة والجمال.

١٢ – وقبل أن نختم كلامنا في تفسيرات أبي الكلام آزاد يجب أن نشير إلى أنه بذل قصارى جهده لإثبات أن جميع الأديان والعقائد كانت واحدة أصلا، ولكنها انحرفت، سوى الإسلام باعتباره رسالة سماوية خالدة، جاء بها الرسل والأنبياء أجمعين في مختلف الأزمان، وليدعم هذه الفكرة استشهد بكثير من الآيات القرآنية التي تلقي الضوء على هذه الحقيقة الساطعة، واستنتج من تلك الآيات أن الأعمال الصالحة مع الإيمان بالله واليوم الآخر هي أساس الدين الإسلامي. ومن هذا المنطلق يستحق أصحاب الديانات الأخرى جزاء خيرا عند ربهم كما نرى بالوضوح في الآية التالية:

(الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (البقرة: ٦٢) وكذلك نرى في هذه الآية، يقول الله تعالى:

(بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (البقرة: ٨١) وكذلك في قوله تعالى :(والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون)(البقرة: ٨٢)

ومهما يكن من الأمر فإن آزاد حاول محاولات جادة لإثبات أن الإسلام حقيقة هو دين سائر الأنبياء والمرسلين، وهذا الدين دين الحق، ولا يزال موجودا منذ هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض،فلا ينبغي أن ينكر أحد حقيقة الإسلام الباهرة، ويختار ديانة أخرى غير هذا الدين، لأن الإسلام وحده يهدي الإنسان إلى عبادة إله واحد، بينما نرى أن الديانات الأخرى تدعو إلى عبادة الأوثان، الحقيقة أن الإسلامنزل بنزول آدم عليه السلام كما يثبت في هذه الأية: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه...) (الشورى: ١٣) وكذلك من هذه الأية: (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وءاتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما) (النساء: ١٦٤-١٦٣)

فهذه الآيات تدل على أن الدين الإسلامي هو الذي كان مبعوثا مع سائر الأنبياء والمرسلين، ونبينا محمد صلى الله عليه و سلم بعث ليجدد هذه الدين وحنفية ملة إبراهيم وغيره من الأنبياء، فنرى أن الله سبحانه وتعالى يخاطب نبينا ويقول: (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) (البقرة: ١٣٦)

فلا شك أن هذه الآية القرآنية بصيغة الأمر تستوجب أن نؤمن بسائر الأنبياء والرسل الذين جاءوا قبل بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وألا نفرق بينهم، أو نؤمن بأحد دون غيره، فمن منطلق هذه الحقيقة التي لا تجحد يضع آزد هذه الآيات نصب عينيه ليؤكد أن روح الإسلام (عقيدة التوحيد) هي التي تسري في جميع الديانات، وقد تناول الأستاذ أحمد حسن الباقوري هذا الموضوع في مقالته التي كتبها في أفكار أبي الكلام آزاد الدينية باهتمام خاص وقال: (ودين الإسلام الذي اعتقده آزد دين إنساني يعلو بالإنسانية فوق الأحساب والألوان والأجناس، يولد فيه الإنسان مجردا من كل صفة ترفعه على غيره وتقدمه على سواه مبرأ من كل نقيصة تحط من قدره أو تنزل من مكانته، فليس في شريعة الإسلام ما يرفع الإنسان أو يخضعه إلا عمله، واتصف به هذا العمل من صفات الخير والشر)

١٣ — نظرا إلى أن أبعاد هذه الفكرة دقيقة لا يمكن أن يدركها الجميع فى أول وهلة، ولذلك نرى حين ظهرت هذه الفكرة (وحدة الأديان) في الهند، أثار كثير من رجال الدين الإسلامي الغبار الكثيف أمام الوجه المشرق لهذه الفكرة التي هي جوهر كل دين، حتى لم يستطع كثير من الناس رؤية هذه الحقيقة التى ظلت وراء هذه الأتربة الكثيفة للزمن، وكانت على وجهها حجب الجهل عن العلوم والمعارف الدينية، وعدم الثقافة الواسعة في مجال دراسة الديانات الأخرى.

١٤— إن الهند تقدم أكبر تغاير بين الطوائف الهندية من ناحية الديانة،فتوجد بها جميع ديانات الأمم والشعوب في العالم. وحسب الإحصائيات القديمة (في حياة أبي الكلام آزاد) كانت الهندوسية وحدها ديانة ٢٩٠ مليون نسمة من سكان الهند، فكان لا بد لشعبية ديانة بهذه الكثرة أن تكون تلك الديانة جامعة وشاملة، حتى يعتنقها ملايين من الناس. فالهندوسية لاتساعها المنظم وأسلوبها الجامع أصبحت ديانة عامة الناس في الهند، رغم وجود تباين بينهم من حيث السلالة واللغة والتقاليد والبيئة والقيم الاجتماعية والمصالح السياسية. بيمنا كان عدد المسلمين في الهند وقتئذ حوالي ٩٠ مليون نسمة من الأهالي، الذين كانوا منتشرين في مختلف أنحاء الولايات الهندية بنسب مختلفة، فكانت أغلبيتهم في الولايات الحدودية الغربية الشمالية وبنجاب والسند وبنغال، أما في الولايات الأخرى فكان عدد المسلمين فيها أقلية في وجه الإغلبية الهندوسية، في حين كان عدد البوذيين حوالي ١٢ مليونا، وعدد المسيحيين حوالي أكثر من ٦ ملايين، وعدد السيخ أكثر من ٤ ملايين، وعدد الجينيين أكثر من مليون، وعدد المجوس حوالي ١٠٠ ألف.

١٥ — فالهند تقدم صورة واضحة لتقدم البشرية بجميع أبعادها وأدوارها من أدناها إلى أعلاها، بل يمكن أن توصف الهند بمتحف طقوس دينية مختلفة،

ومذاهب شتى وعادات وثقافات متنوعة ومعتقدات متباينة ولغات كثيرة وأنواع متعددة للسلالات ولكل منها أساليب اجتماعية خاصة بها، ولكنها ليست متحفا للأشياء الميتة أو الأغراض المادية، وإنما هي متحف لأمة حية، لها أساليب الحياة الروحية، وقد تطور كل فيها على شاكله، وتكونت منها الهند الموحدة (BHARAT VARSH). وحين أراد أن يتناول آزاد هذا الموضوع لم يستطع أن يتجاهل هذه الحقيقة أن المسلمين في الهند هم أقلية في وجه الأغلبية، ثم لم يتجاهل هذه المبادئ الرئيسية لدين الله الحق أن الإسلام دين تأليف القلوب وألفة النفوس. فتناول الوجه المشترك الأساسي، ألا وهو وجه العقائد بين الديانات المختلفة في الهند، ليستطيع أن يقرب الطوائف الدينية المتناحرة بعقائدها المتباينة، فدعاهم إلى عقيدة التوحيد التي هي أصل لعقائد جميع الديانات وكافة الرسالات السماوية سواء كانت سامية أو آرية، فدرس عقيدة كل ديانة من تلك الديانات التي كانت و لا تزال توجد في الهند. ففى ضوء هذه الحقائق الموثوق بها، و الخلفيات التاريخية للديانات التى ذكرناها إذا سمينا **الهند مهدا لديانات الأمم والشعوب في العالم** كله لما تجاوزنا الحق وجادة الصواب. (مجلة ثقافة الهند- ص: ١٣٩ من عدد/مايو ويونيو عام ١٩٥٦ الصادرة من مجلس الثقافة الهندى)***