

البوذية والإسلام وغربة الأديان

رضوان السيد *

-1-

عندما كانت الهيئات الدولية المعنية بالآثار الكلاسيكية، أواخر العام 1999 ومطلع العام 2000م ترسل البعثات إلى أفغانستان، لثني حكومة طالبان عن تدمير التماثيل البوذيين بمنطقة الباميان، تنبّهت إلى أنّ الآثار البوذية هذه، لا تثير إعجاب الغربيين من علماء الآثار والأديان فقط، بل إنّ المسلمين القدامى كانوا شديدي الإعجاب بها أيضاً. فياقوت الحموي (262 هـ / 1228 م) يقول في "معجم البلدان" واصفاً مدينة باميان وآثارها، أنها «بلدة وكورة في الجبال بين بلخ وهرات وغزنة... بها قلعة حصينة... وبها بيت ذاهب في الهواء بأساطين مرفوعة منقوش فيه كل طير خلقه الله تعالى على وجه الأرض... وفيه صنمان عظيمان نُقرا في الجبل من أسفله إلى أعلاه يسمى أحدهما: سُرخ بُد (بوذا أحمر)، والآخر: حَنك بُد (بوذا الأشهب)، وقيل - والقول لياقوت أيضاً -: ليس لهما في الدنيا نظير...» (1). لكنّ ياقوتاً (الذي يظهر أنه شاهد تلك المعالم بأمّ العين)، لا يعرف أنها تماثيل لبوذا، بل يُخلط شأنه في ذلك شأن رحالة آخرين - في التعريف بها، بينها وبين المجوسية (الزرادشتية) تارة أخرى، وبينها وبين المانوية أو المنانية (نسبة إلى ماني المقتول عام 274م) تارة أخرى، وبينها وبين الهندوسية تارة ثالثة. وهو يذكر عن البيت أو المعبد "الذاهب في الهواء" أنه يأوي إليه الزُعرار، أي قطّاع الطرق واللصوص. ويعني ذلك أن البوذية كانت قد اختفت من الباميان في زمانه. ويدل ذلك عدم معرفته بأصل كلمة البُدّ؛ إذ يحسب أنها تعني بـ"لغة الهند" الصنم أو الوثن، وليس صورة بوذا أو تمثاله.

أمّا ابن النديم (377هـ / 987م) والذي كتب عن البُدّ (وجمعه على بدّدة!) قبل ياقوت بما يزيد عن الخمسين والمائتي عام، فيعتمد على مصدر كتابي واحد فيخطئ ويصيب (2)، لكنه - بخلاف ياقوت - يضطرب تماماً في الجغرافية وتحديد أماكن وجود البُدّدة! يقول ابن النديم عن معنى البد (3): "اختلفت الهند في ذلك؛ فزعمت طائفة أنه صورة الباري تعالى جدّه. وقالت طائفة: صورة رسوله إليهم... والرسول ملك من الملائكة، أو بشر من الناس... وقالت طائفة: هذه صورة بوداسف الحكيم الذي أتاهم من عند الله جل اسمه. ولكل طائفة منهم طريقة في عبادته وتعظيمه" أما تمثالاً الباميان فيصفاً صاحب الفهرست بالملتان، ويضيف (4): "ولهم صنمان يقال لأحدهما جنبكت وللآخر انبكت"، قد استخرجت صورتاهما من طرفي واد عظيم، خرطاً من الحجارة الجبل، يكون ارتفاع كل واحد منهما ثمانين ذراعاً، يرى من مسافة بعيدة... والهند تحجّ إليهما وتحمل معها القرابين والدّخن والبخورات".

وعلى أي حال، فبعد هذه التصورات المختلفة للبدن، وللمعابد التي يُنتصب فيها، والأماكن التي يُنتشر عليها، فإنه صار بعد القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي علماً على الصنم أو الوثن أو التمثال الضخم الذي يقف أمامه السُّمْنِيُّ متعبداً؛ ولذلك فإن المتصوف المغربي عبد الحق بن سبعين (667هـ / 1268م) - وقد كان رجلاً متفرداً في التفكير والتصوف، سَمَّى كتابه الصُّوفِيَّ الرَّئِيسِيَّ: بُدَّ العارف، أي قبلته أو متعبِّده! (5).

وإذا كانت شحّة المصادر، ونُدرة الاتصالات أو المقابلات بين المسلمين وأتباع البدن أو بوذا قد حالت في النهاية دون التعرف الحقيقي على موقع البدن أو بوذا في ذلك المذهب الغريب؛ فكذا كان الأمر مع المصطلح/ المفتاح الآخر: السُّمْنِيَّةُ أو الشامانية، أي الرهبان أو النساك البوذيين. أقدمُ الإشارات إلى هؤلاء نجدُها في مصدر غير متوقع هو رسالة أحمد بن حنبل (-241هـ/ 855م) المسماة: الردّ على الجهمية والزنادقة. يقول أحمد(6):
".كان مما بلغنا من أمر الجهم (بن صفوان) عدوّ الله أنه كان من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام. وكان أكثر كلامه في الله تعالى، فلقي أناساً من المشركين يقال لهم السمنية، فعرفوا الجهم فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجبتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجبتك دخلنا في دينك. فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له: ألسنت تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم، فقالوا له: هل رأيت إلهك؟ قال: لا، قالوا: فشممت له رائحة؟ قال: لا، قالوا: فوجدت له حسّاً؟ قال: لا..". وانتهى الأمر بالجهم حسب رواية أحمد أن تحيّر أربعين يوماً، ثم اهتدى للتدليل بالروح؛ إذ قال السمنيّ: ألسنت تزعم أن فيك روحاً؟ وأنت لا تراه ولا تسمع كلامه ولا تحسّ به، فكذلك الله... "فحجّ السمنية". ولا ندري مدى دقة هذه الرواية أو صحتها، وإن يكن أصلها ممكناً. إذ يبدو أن مدن بلخ والباميان وترمذ، كان ما يزال فيها في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي بوذيون، أو أن البوذيين كانوا ما يزالون يأتون من أعماق الهند وتركستان للحجّ إلى المعابد الكبرى والتاريخية لتلك المدن. وقد فهم المسلمون من هذه القصة، وقصص مشابهة أن السمنية هؤلاء يقولون بقدم العالم، ويرون أنه لا- معلوم إلا جهة الحواس. كما أن أكثرهم ينكرون المعاد والبعث بعد الموت. ويقول فريق منهم بتناسخ الأرواح(7). ونفهم من ابن النديم، في المعلومات التي نقلها عن كتاب قديم في تاريخ خراسان أن السمنية هؤلاء لهم نبي اسمه بوذاسف(8): "وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام وفي القديم...". وبذلك يصبح الاسم علماً على الديانة أو المذهب المرتبط بالبدن أو بوذا. ويبدو لأول وهلة أن هذه "المعلومات" تشكل حصيلة طيبة للتعرف على البوذية. وهذا على الرغم من أن مفاهيم قدم العالم والبعث موافقة أو إنكاراً لا ترد ضمن عالمهم الفكري أو الاعتقادي. ويضاف لذلك التأويل الغريب لرياضاتهم الرافضة للدنيا بأنه سخاء وكرم. يقول ابن النديم (نقلاً عن كتاب أخبار خراسان السالف الذكر، والذي يصفه بأنه قديم) إن بوذاسف نبي السمنية أعلمهم "أن أعظم الأمور التي لا- تحلّ، ولا- يسبّ الإنسان أن يعتقدوها ولا- يفعلها قول لا، في الأمور كلها. فهم على ذلك قولاً وفعلًا. وقول "لا" عندهم من فعل الشيطان...!"(9).

على أن هذه المعلومات القليلة والتي يشيع الخطأ في تأويلها، ويبقى منها أن السمنية هم

أصحاب البدّ، تبقى على حالها مع البيروني (440هـ / 1048م) أيضاً رغم أنه كتب أهم كتاب عن الهند وثقافتها في العصور الوسطى على الإطلاق. ويعلل ذلك، أي إعراضه عن الحديث عن البوذيين "السمنية" بأنه، لم يجد "كتاباً للسمنية ولا أحداً مهما استتشف من عنده ما هم عليه. فإني إذا حكيت عنهم فبواسطة الإيرنشهري (الذي يبدو أنه ذكر شيئاً عنهم أثناء حديثه عن أديان إيران)، وإن كنت أظن أن حكايته غير محصّلة أو من غير محصّل" (10). ويصدّق ظنّ البيروني في عدم دقة الإيرنشهري؛ لأن صورته عن الانتشار البوذي أنه كان شاملاً في قديم الزمان لمناطق إيران وآسيا الوسطى وتركستان وأفغانستان، بل والعراق والموصل إلى حدود الشام (11): "إلى أن نجم زرادشت من أذربيجان ودعا ببلخ إلى المجوسية، وراجت دعوته.. ونصب بيوت النيران من الصين إلى الروم.. فانجلت السمنية عنها إلى مشارق بلخ، وبقي المجوس إلى الآن بأرض الهند ويُسمون بهامك...".

والواقع أن البوذية ما كانت واسعة الانتشار بإيران قبل الميلاد أو بعده، وأنّ انحصارها الرئيسي كان عن الهند وأفغانستان، وليس عن إيران إذ لم تكن موجودة فيها إلا بخراسان (12). وهذا فإنّ الإيرنشهري ثم البيروني، ما وجدا كتباً وأخباراً عنها، ليس بسبب الزرادشتية، بل بسبب نجاح الهندوسية في إزاحتها. ثم إنها لم تبق في المناطق التي كانت بمتناول المسلمين ليعرفوا الكثير عنها. إذ عند ظهور الإسلام وفتح إيران وأفغانستان؛ فإنّ الانحسار البوذي كان قد بدأ. مع ذلك فيبدو أنه كانت هناك ثلاثة مراكز أو معابد ما يزال البوذيون الباقيون يتحلّقون حولها كما كان حُجاج يأتون إليها وهي كما سبق ذكره: بلخ والباميان وترمز (وكلها اليوم في أفغانستان) (13).

في بلخ أعجب المسلمون بضخامة المعبد البوذي القائم هناك باسم النوبهار (المعبد الجديد)؛ فقد كان فيه فيما يقال ألف راهب. وكانت له أوقاف تمتد آلاف الفراسخ. ولوقوعه إلى جانب معابد زرادشتية فسرعان ما اعتبروه بيتاً من بيوت النار الزرادشتية (14)، وهذا إذ لم يكن الزرادشتيون قد استولوا عليه فعلاً قبل ذلك، بسبب الانحسار التدريجي للبوذية عن تلك المناطق. ويذهبُ البلاذريّ صاحب كتاب "فتوح البلدان" إلى أنّ المسلمين الفاتحين دمروا النوبهار، أو أنّ الرهبان هجروه تحت وطأة ملاحقة الزرادشتيين والمسلمين على حدّ سواء. ومن هناك أتى آل برمك الذين عملوا بالإدارة العباسية منذ أيام المنصور، وخرج منهم عدة وزراء أيام الرشيد. ويقال إنّ جدهم الأعلى "برمك" كان سادناً للنوبهار؛ إذ كان بوذياً (16). والمعروف أنّ بلخ تراجعت بعد القرن العاشر الميلادي لصالح مزار شريف الحالية (17).

على أنّ بقاء البوذية في الباميان لمدة أطول، ربما كان سببهُ أنه كان لها كيان سياسيٌّ هناك. فقد حكمت هناك أسرة بوذية هي الأسرة الشيرية (واللقب يعني الملك أو الرئيس، وليس الأسد كما فسر المسلمون المفرد). وقد اعتنقت الأسرة الإسلام في القرن التاسع الميلادي، وظلت حاكمة لبعض الوقت، إلى أن عاشت الاضطرابات تحت وطأة غزوات الصفاريين والغزنويين. وقد قام يعقوب بن الليث الصفار بنهب وتدمير المعبد البوذي

الكبير هناك، للثروات الهائلة التي كانت فيه(18).

كان المفتاح الأول للتعرف على البوذية إذن من جانب المسلمين مفتاحاً مضللاً، وقد تمثل في تماثيل بوذا المنتشرة في المعابد أو المحفورة في الصخور والقائمة في الفلوات. وكان المفتاح الثاني طوائف النساك الشامانيين (السمنية)، الذين رأوا قلة منهم في القرنين السابع والثامن بأفغانستان. ثم رأوا كثيرين منهم في تركستان، وعلى طول طريق الحرير في القرنين التاسع والعاشر(19). وقد كان هناك ربط منذ البداية بين السمنية وتماثيل بوذا (البُدّ، والبُدّة). وهذا فيما يبدو معنى اعتبار أحمد بن حنبل لهم مشركين، أي أنهم يشركون مع الله آلهة أخرى. لكن القصة نفسها - والتي تشير بحسب J. van Ess إلى انتصار المتكلمين واللاهوت العقلي(20) - تفيد أنّ السمنية لا يقولون بوجود الله. ويرى Richard Frank، المستشرق الأمريكي، أنّ الآراء والعقائد المنسوبة إلى البوذيين في حوار جهنم بن صفوان، وفي تقرير الشهرستاني، هي في أكثرها أدنى إلى أن تكون من آراء الفلاسفة الطبيعيين اليونان وتتناقض مع النرفانا البوذية المعروفة(21). وهكذا فإن تماثيل بوذا الكثيرة، والتي أدرك المسلمون فيما بعد أنها لا تُعبد، وأنّ هناك نزاعاً حولها بين الطوائف السمنية، تركت لديهم إحساساً بالحيرة وعدم الارتياح. ولذلك من اعتبر السمنية من الزنادقة الذين كان المانوية أبرز طوائفهم لدى المسلمين. ولأن المانوية لا يشبهون البوذية كثيراً في سلوكهم، فإن المسلمون ما استطاعوا إلحاقهم بهم، رغم اتفاقهم في الزندقة، حسب انطباعهم الأول عنهم، والمعروف أنه انقضت قرون قبل أن يعتبروهم طائفة مستقلة نهائياً، بعد تكرار اعتبارهم هندوساً أو مجوساً أو صابئة(22).

ومع ذلك؛ فقد كان هناك مصدر ثالثٌ مباشر للتعرف على البوذية، لو أراد العلماء والرحالة (مثل أبي زيد البلخي والبيروني) التمعّن قليلاً في تلك الأحجية. والمصدر المباشر تمثل في نصيين جميلين، على قلة المصادر الكتابية لديهم؛ وهما الفصل الوارد في حكايات "كليلة ودمنة" التي ترجمها ابن المقفع (139هـ/756م) عن الفهلوية، بعد أن كانت قد تُرجمت في القرن السادس الميلادي عن السنسكريتية. عنوان الفصل السالف الذكر "إيلاذ وبلاذ وإيراخت"(23) وهو باب قائم بذاته، يعرض فيه حكيمٌ بوذي "ناسك" أفكار بوذا حول الفضائل والرذائل في صورة حوار مستفيض بين الملك ووزيره (البوذي)؛ مفرقا بوضوح بين الأفكار الهندوسية والأخرى البوذية. وفي الفترة نفسها، التي ترجم فيها كتاب "السندهند" في الحساب والفلك عن السنسكريتية، تُرجم النص الثاني المباشر عن الأفكار البوذية، في صورة سيرة لبوذا عنوانها: "بلوهر وبوذاسف"(24): بكر الخليفة المولود من غير أب حقيقي، والمُعرض عن لذائذ العالم، والواصل إلى الحقيقة العليا دونما تدريب كبير غير التريُّض الذاتي. وفي الفترة نفسها ظهر المتصوّف المعروف إبراهيم بن أدهم (661هـ/777م) الذي تشبه سيرته سيرة بوذا: ابن ملك أو أمير بلخ، أتاه هاتفٌ داخليٌّ فأعرض عن الإمارة والجاه، وتزهد وساح رائياً النجاة في الزهد والمعرفة(25).

وإذا كان باب كليلة ودمنة، ذو الصبغة البوذية؛ مغطى بعض الشيء، ويعكس الصراع

الذي دار بين الهندوسية والبوذية؛ فأفضى إلى انحسار البوذية عن الهند - وما كان سهلاً عن المسلمين أن يميزوا ذلك، رغم دقة البيروني؛ فإن نصّ سيرة بوذا واضح صريح، والفكرة واضحة فيه. وقد يكون مترجمه بوذا يتقن اللغة العربية العالية (26). ولذا فقد يكون السبب الرئيس لبقاء الغموض والنفور - والبرودة أكثر من النفور - من جانب المفكرين المسلمين، اختفاء فكرة الألوهية عن سيرة بوذا وآرائه. وقد أدركوا ذلك متأخرين بعض الشيء كما سبق القول، فبدل أن يسموهم مشركين أو كفاراً يسمونهم زنادقة. وحتى سيرة حياة بوذا تبدو قصة غريبة بالنظر إلى القيم السائدة آنذاك في ذلك العالم الإمبراطوري الصاعد لدى المسلمين. فقد كانوا في أوج انتصارهم وازدهارهم، وكان البوذيون ينحسرون وجوداً وفلسفة، بحيث تتضاءل مناسبات التلاقي والمواجهة على حد سواء. وقد اعتادوا التعرف على الديانات والمذاهب أو التعامل معها من خلال كتاباتها المقدسة ونصوصها السائدة، سواءً أكانت تلك الديانات مما ذكره القرآن (مثل الصابئة) أو لم يذكره (مثل الهندوسية والبوذية). وما رأى المسلمون لدى البوذيين كتباً، بل رياضيات تأملية وتجوالاً. وفوق ذلك تلك المعابد الهائلة، والتماثيل العالية، التي اعتبرت من جانب العامة أوثاناً.

- 2 -

في الوقت الذي كان فيه البيروني محمد طاهر التنير ينشر كتابه عن العقائد الوثنية في الديانات الأخرى (1330 / 1911م)، والذي ضمّنه فصلاً عن الوثنيات في البوذية؛ كانت انطباعات جديدة وإيجابية عن آسيا والديانات الآسيوية، تحل محل التجاهل والبرودة القديمة (27). ذكر التنير في بداية كتابه دوافعه لكشف جوامع الوثنيات في الديانات غير الإسلام طبعاً؛ فأورد أسماء حوالي عشرة كتب ودوريات في الهجوم على الإسلام من وجهة نظره، وكلها من تأليف مبشرين بروتستانت من Pfander إلى ميور Muir؛ وهذا سياق آخر تماماً يتصل بالأجواء الجدالية بين المسيحيين والمسلمين، والتي بدأت في مرحلتها الجديدة أواسط القرن التاسع عشر، ولا تتبين له علاقة بالبوذية أو الهندوسية. لكن المؤلف لا يلبث أن يقول إنّ: "السبب الآخر لتأليف الكتاب هو نصرة الحقيقة والقيام بواجب الأخوة الإنسانية؛ لأنه فرض في ديننا دعاء الناس إلى الحق، وواجب علينا أن ندعوهم لمشاركتنا في أحسن شيءٍ عندنا وهو ديننا" (28).

بدأ التغيير والاهتمام بالبوذية، ليس من جهة الدين أو الانفتاح الديني، بل من جهة السياسة والأوضاع الدولية. فقد شعر المسلمون بارتياح شديد للصعود الياباني أواخر القرن التاسع عشر، وصولاً إلى الانتصار ضد الروس عام 1905م. وقد اعتبرت النخب المكافحة آنذاك ضد الاستعمار الأوروبي (بما في ذلك الروس الذين كانوا يتصارعون مع العثمانيين، ويستولون على مناطق إسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز) أنّ الصعود الياباني القائم على الجهد الذاتي، والمستعصي على الهيمنة الأوروبية، إنما يشكل تحدياً للغرب، وانتقاماً لضعف سائر الشعوب الآسيوية والإفريقية، وأملاً في أن يستطيعوا الاقتداء باليابان في ذلك. ونعرف في هذا الشأن قصائد ومقالات لمصريين وشاميين، تمدح

الصلابة الوطنية والقومية لليابانيين، وتدعو العرب والمسلمين للاقتداء بهم؛ إن لجهة تحدي السيطرة الاستعمارية، أو لجهة اجترار التقدم (29). وقد لقيت ثورة العام 1911م في الصين والتي ألغت الإمبراطورية، وحولت الصين إلى جمهورية رمزها صن يات سن، ترحاباً أيضاً في الكتابات العربية دونما اهتمام بإقدام اليابان على التوغل والتغلغل في الصين. ويمكن تشبيه ذلك التفاؤل الغامض بالنهوض السياسي الآسيوي في الربع الأول من القرن العشرين، بالارتياح الغامر بالنهوض الاقتصادي الآسيوي في الربع الأخير من القرن العشرين.

وكما استخدم النهوض الثاني (و الذي تشارك فيه الصين وغيرها من دول شرق آسيا بقوة) بأشكال مختلفة تبعا للفئات الاجتماعية والسياسية التي تعاملت معه لأسباب داخلية تتصل بالصراع على هوية المجتمع والدولة؛ فإن ردة الفعل العربية والإسلامية على النهوض الأول للتدليل على صحة مقولتهم في إمكان مصارعة الاستعمار، وإحراز التقدم بدونه أو في مواجهته. بل إن ذوي الميول الإسلامية روجوا في الحالتين للتقارب الشديد الممكن بين اليابانيين والإسلام. لكن الأبرز في سرور الإسلاميين من النهوض الياباني والآسيوي في الحالتين، يعود إلى أن اليابان إنما توصلت لذلك بفضل الحفاظ على تقاليدها الدينية والوطنية. فالتقاليد ليست حائلا بين الأمم والتقدم؛ بل الأحرى القول إنها من عوامل التقدم ودوافعه.

ومن هذا الباب حيث الاهتمام بالكونفوشيوسية والبوذية في حالة الصين، وبالبودية والشنو في حالة اليابان، باعتبارها جميعاً أديانا واقعة في أصل ذلك النهوض، وذلك التقدم.

على أن هذا الاهتمام العام (حتى من جانب الإسلاميين) بالديانات الآسيوية الكبرى؛ وبخاصة البوذية، يطرأ عليه الخلل والاختلاف مرة أخرى عند التطرق للتفاصيل. فالليبراليون والإصلاحيون يركزون على الانضباط الأخلاقي لدى البوذيين، ملاحظين أن البوذية ليست ديناً بقدر ما هي مذهب أخلاقي عميق ومنضبط، شأنه في ذلك شأن الكونفوشيوسية. يقول عمر عنایت في الكتيب الصغير عن أديان الشرق الأقصى إن للحقيقة عند بوذا أربعة أركان (33): (الرغبة غير المستكفية تؤلم، والرغبة أصل الألم، ولاستئصال الألم يجب نبذ الرغبة، ولأجل منع الألم يقتضي اتباع الممر الأوسط). ثم يضيف: (وليس في تعاليمه شيء عن الله أو عن تقديم القرابين، فقد اهتم بنشر المحبة، وأشار إلى عشرة قيود وخمسة موانع وأربع مغيبات يوجب على أتباعه تركها لأنه إذا غلب الإنسان نفسه وقهرها، وتمكن من قيادتها إلى الطريق السوي وصل إلى المثل الأعلى).

ويستشكل كل من محمد عبد الله دراز ومحمد عبد المنعم عيش الهوية الملتبسة للبودية، بين الدين والفلسفة الخلقية. ويعودان إلى فلسفة الدين (حسب التقاليد المسيحية) ليريا أن غياب فكرة الألوهية تُفقد هذا النظام الأخلاقي روحه ومعناه، والدليل على هذا الافتقار،

توالد تقاليد تقديسية وأوهية في قلب البوذية أو لدى بعض فرقها عبر التاريخ(34). ووسط هذا التجاذب حول دور البوذية في النهوض الآسيوي الأول، يتقدم المثقف والسياسي المصري محمد حسين هيكلي لإجراء مصالحة بين الفريقين، عندما يعتبر النهوض في شرق آسيا، نهوضاً عاماً يوشك أن يؤسس لشرق جديد. ولذلك فهو يبدأ كتابه بالحديث عن علاقات العثمانيين بأروبا، ثم يدرس أثر الحركات الفكرية في بناء الوطن العربي. ثم يلخص عن كتاب ألماني فصلاً عن البوذية (عبر ترجمة فرنسية)، ليصل بعد ذلك إلى غاندي وتجديداته عن الهندوسية من طريق اللاعنف، وليعمد في الخاتمة إلى البحث في الإسلام والحضارة الآسيوية الجديدة؛ وكيف يمكن أن تتلاقح الانضباطية البوذية مع القوة الروحية للإسلام(35).

في يوليو (تموز) عام 1002 تحدث الدالاي لاما، زعيم بوذي التبت عن الإحياء الديني لدى البوذيين، والفروق بينه وبين حركات الإحياء لدى الهندوس والمسلمين والمسيحيين. قال الدالاي لاما: «إن الإحياء البوذي عودة إلى الذات. ولا أريد الحديث عن الإحياء الهندي؛ لأنه أدنى إلى أن يكون حركة قومية. إنَّما المشكلة لدى المسيحية والإسلام. فالإحياء في هذين الدينين يعتبر الخلاص حقيقة حصرية، كما أن كلا منهما يميل لإلغاء الآخرين. ولهذا لا بد من إعادة النظر في الأدوار الحقيقية لهذين الدينين في التاريخ والحاضر»(36). كان هذا الحديث قبل أحداث 11 سبتمبر بقليل؛ لكنه جرى بعد حوالي العام من إقدام حركة طالبان على تدمير التمثالين البوذيين التاريخيين بالاميان بأفغانستان.

وهناك الآن أصولية مستشرية في عدد من الأديان، ومن بينهما البروتستانتية والهندوسية والشنتو والبوذية والإسلام. لكن أحداً من هذه الديانات ما هاجم الولايات المتحدة في عقر دارها باستثناء منظمة القاعدة وباسم الإسلام. وتترعّم الولايات المتحدة دول العالم الآن في حربٍ على الإرهاب الإسلامي، كان من نتائجها احتلال أفغانستان والعراق، كما كان من نتائجها التضييق على ملايين المسلمين في أوروبا وأميركا. والعرب والمسلمون يسيطرون عليهم وعيٌّ قائل إنهم ضحايا؛ في حين يذكر الآخرون أنهم ضحايا التعصّب الإسلامي: فهل يكون هذا التشدد الذي ينقلب عنفاً جزءاً من طبيعة هذا الدين أو الديانات التوحيدية؟ وإذا لم يكن كذلك؛ بدليل وجوده في الهندوسية وهي من طبيعة مختلفة، فكيف يمكن التعامل معه؟ وهل إلى خروج من سبيل؟

الحواشي:

(* مفكر ومستشار التحرير في مجلة التسامح.

1- ياقوت: معجم البلدان (مادة: باميان).

2- يذكر ابن النديم (الفهرست، ص109) أنه استمد معلوماته عن الهند من كتاب (في ملل الهند أديانها) نسخة الكندي الفيلسوف (252هـ/866م) عام 249هـ/863م، لمؤلف

مجهول. لكنه يعود (ص411) ليقول إنه اقتبس أخباره عن البد ومعناه (من غير الكتاب الذي بخط الكندي). ومصدر ابن النديم المجهول يربط الاهتمام بالهند في البداية بيحيى بن خالد البرمكي، وزير هارون الرشيد، والذي (بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم فيكتب له هذا الكتاب). والمعروف أن أصل أسرة البرامكة من بلخ، ويقال إن جدهم (برمك) كان سادناً للنوبهار، وهو معبد بوذي، اضطربت بشأنه الأخبار لدى خصوم البرامكة، في ما بعد فاعتبروه بيتاً من بيوت النار المجوسية (الزرادشتية).

3- الفهرست، مصدر سابق، ص411.

4- الفهرست، مصدر سابق، ص410.

5- ابن سبعين: بد العارف، تحقيق وتقديم الدكتور جورج كتوره. دار الأندلس، ودار الكندي. بيروت. الطبعة الأولى 1978.

6- أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة، نشر عبد الرحمن عميرة، الرياض 1982، ص102-104. وقد قتل الجهم بن صفوان عام 128هـ/745م بعد أن شارك في تمرد بخراسان، أواخر العصر الأموي. وانظر دراسة مفصلة ونقدية لهذه الرواية والروايات الأخرى عن السمنية لدى جوزف فان أس في كتابه القديم:

Joseph van Ess, Die Erkenntnislehre des Adudaddin Al Ici, Wiesbade 1966, PP257-265.

7- الشهرستاني (548هـ/1153م) الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، م 1، ص269-286.

8- ابن النديم: الفهرست، مصدر سابق، ص408.

9- ابن النديم: الفهرست، ص408.

10- البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، نشر دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، 1958، ص206. وانظر قراءة نقدية لرؤية البيروني للهند؛ في علي أو مليل: في شرعية الاختلاف، دار الأمان، 2001، ص34-49.

11- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة.. مرجع سابق، ص14. لكن الغريب أن البيروني يذكر بين كتبه رسالة عنوانها: حديث صنمي الباميان.

12- RW, Barthold Der Iranische Buddhismus und sein Verhältnis zum Islm.

-in: Pavry, J.D.C. ed. Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji, London, 1933; PP,112_136.

13- Arde Wink, Al Hind, The Making of the Indo Islamic World, Brill 2002 vol, 1, PP42-43, 72-73, 226-228.

14- المسعودي، مروج الذهب، نشرة شارل بللا. الجامعة اللبنانية 1964-1967، م1، 227-230، وياقوت. معجم البلدان (مادة: نوبهار).

15- البلاذري: فتوح البلدان، نشرة دي غويه، ص318-319.

16- دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة (برامكة) 1/1033. ويبدو أنّ (برمك) ليس اسم علم؛ بل هو السنسكريتية بمعنى رئيس أو سادن.

17- دائرة المعارف الإسلامية (مزار شريف).

18- دائرة المعارف الإسلامية (باميان).

19- A. Wink, Al-Hind. Op. cit. 11, 334-357.

20- J. van Ess, Erkenntnislehre. Op. cit. 257-258.

21- Islamica Islamica, 33 (1971), pp9-13, R. Frank, Several Fundamental assumptions of the Mutazila, in Studia.

22- البغدادي في الفرق بين الفرق، ص268، والشهرستاني الملل والنحل، 1/227. وقارن:

Guy Monnt, Islam et religions Maisonneuve et Larose, Paris P.

23- كلية ودمنة. نشرة لويس شيخو، ص247-259.

24- كتاب بلوهر وبوذاسف. نشرة دانييل جيماريه. بيروت 1986. وانظر المقدمة الفرنسية لجيماريه؛ ص11-20.

25- السلمي: طبقات الصوفية. تحقيق نور الدين شريبة. القاهرة 1964. ص26-32، والرسالة القشيرية. تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف. القاهرة 1967. ص36-41.

26- قارن على سبيل المثال في: بلوهر وبوذاسف، مرجع سابق، ص39-40، وص ص70-73. وانظر عن شروط ومحددات الرؤية الإسلامية للآخر؛ محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط. المركز الثقافي العربي. بيروت 2000، ص74-99.

27- قارن بمحمد علي باشا: الرحلة اليابانية (1909). ولمصطفى كامل كتاب عن اليابان قبل ذلك بسنتين، وللشيخ علي أحمد الجرجاوي تقرير عن رحلة عام 1906.

- 28- محمد طاهر التتير: العقائد الوثنية في الأديان. بيروت 1330هـ/1911؛ ص 8-10.
- 29- قارن بألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة بيروت 1972، ترجمة كريم عزقول، ص 178-190 وفهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث. الدار العربية للدراسات والنشر. بيروت 1979، ص 311-319.
- 30- محمد طاهر لاشين: الصين الجديدة والرئيس صن يات سن. القاهرة. 1916، وانظر عبد الرحمن الرافي: ثورة 1919. دار النهضة المصرية، 1946، ص 38-39.
- 31- د. عبد الرؤوف سنو: دعوة اليابانيين للإسلام في مطلع القرن العشرين؛ بمجلة الاجتهاد، العدد 36؛ 1997، ص 158-186.
- 32- محمود عبد الفضيل: اليابان والتجارب الآسيوية، دار الشروق 2001، ص 186-211، ومسعود ضاهر: النهوض العربي والنهوض الياباني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص 211-214.
- 33- عمر عنايت: العقائد: تمهيد -أديان الشرق الأقصى، نشرة خاصة للمؤلف. القاهرة 1928؛ ص 43-44.
- 34- محمد عبد الله دراز: الدين والأخلاقية، مكتبة الأنجلو المصرية 1989، ص 46-52. وهناك منذ الستينيات مادة للأديان بجامعة الأزهر، وبعده من الجامعات العربية والإسلامية. وقد ألقت لها كتبٌ مدرسية كثيرة أشهرها موسوعة أحمد شلبي. وحظي كتاب كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون (سقراط وبوذا وكونفوشيوس ويسوع) ترجمة عادل العلوا (1975) بانتشار واسع. وكان أحمد الشنتاوي، قد أصدر في سلسلة اقرأ عن دار المعارف المصرية (1953) كتابه: الحكماء الثلاثة، وهم زرادشت، وبوذا وكونفوشيوس.
- 35- محمد حسين هيكل: الشرق الجديد. مكتبة النهضة المصرية، 1962. وانظر عن هذا الميل المستمر في الثقافة المصرية على الخصوص، أنور عبد الملك، ريح الشرق القاهرة دار نهضة مصرية 1984.
- 36- Horal Tribune. 18 july. 2001. نقلا عن: .