

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الستون، السنة الخامسة عشرة،
خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

البطاقة وشروط النشر

- « نصوص معاصرة، مجلّة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي. »
- « ترحبّ المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات. »
- « يشترط في المادّة المرسلّة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسِلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى. »
- « تخضع المادّة المرسلّة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر. »
- « للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب. »
- « ما تنشره المجلّة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها. »
- « يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحثية. »

رئيس التحرير

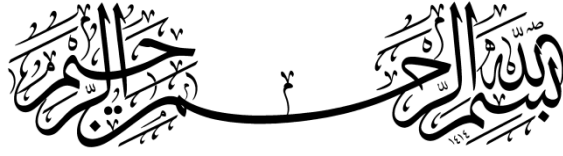
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

زكي الميـلاد السـعوديـة
عبد الجبار الرفاعي العراقي
كامل الهاشمي البحريني
محمد حسن الأمين لبنان
محمد خير قيرباش أوغلو تركيا
محمد سليم العوا مصر
محمد علي آذرشب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net | البريد الإلكتروني: mdohayni@hotmail.com

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسابه خلف
المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ◆ لبنان: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمال، ص.ب: ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٥٤١٢١١ (٩٦١١+).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣+).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (٢٠٢+).
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (٩٧١٤+).
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماصة.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (٩٦٤+). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (٩٦٤+). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (٩٦٤+). ٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (٩٦٤+). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمقعد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (٩٦٤+).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٩٦٣+).
- ◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥٣+). ٢. مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥٣+).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٢٨٢١ (٢١٦+).
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:
United Kingdom, London, NW1, 1HJ, Chalton Street 88, Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العدد الستين، خريف ٢٠٢٠م. ١٤٤٢هـ

عاشوراء، حاجة معرفية وسمة حياة

محمد عباس دهيبي ٥

ملف العدد

مقولات إشكالية في الأديان الإبراهيمية، دراسات مقارنة /٢/

الخطيئة الأولى للإنسان بين المسيحية والإسلام

د. مجيد ملا يوسف / د. داود معماري ١٣

حقوق الحيوان في الرؤية الكونية للإسلام والزراشتية

أ. محمد ملائي / د. محمد جواد أصغري ٤١

ارتباط العمل الصالح بالإيمان، عند توما الأكويني وجون هيك والطباطبائي

أ. جواد أكبري مطلق / د. محمد علي شمالي ٦٧

الديانة الزرادشتية بين الشرائعية وعدمها

السيد محمد حاجتي شوركي / د. حسين نقوي ٩٦

«العهد» وأقسامه، في الكتاب المقدس والقرآن الكريم

د. دل آرا نعمتي بير علي ١٢٠

قصة خلق آدم وحواء، دراسة مقارنة بين العهد القديم والقرآن الكريم

د. أمير خواص ١٤٤

الجنة، المفهوم المشترك في اليهودية والمسيحية والإسلام

د. آزاده عباسي ١٦٢

دراسات

الاستدارة الهرمنيوطيقية في اللاهوت الحديث

أ. محمد مجتهد شبستري ١٨١

حدوث العالم، قراءة في نظريتي الداماد والملا صدرا

د. الشيخ أحمد عابدي / السيد عبد اللطيف مواق ١٩٣

أسلوب الحياة، مقارنة نقدية مقارنة بين رؤيتي العلامة الطباطبائي والدالاي لاما

د. مجتبي فيضي / د. مسعود آذربيجاني / د. محمد كاوياني أراني ٢١٢

الدين في رؤية ماركس وشريعتي، نقد ومناقشة

د. محمد فولادي ٢٤٥

التجربة الدينية والتفسيرات الطبيعية، قراءة نقدية في رؤية جف جوردن

د. منصور نصيري ٢٨٠

قراءات

كتاب الكشف وماهيته، نصوص مهمة عن (القائم) من أطيان شيعية مختلفة

د. حسن الأنصاري ٣٠٦

عاشوراء

حاجة معرفيّة وسمة حياة

محمد عباس دهيني

أولاً: معارف عاشوراء ووظيفتها في المواجهات الحضاريّة —

من شأن الحضارات أن تتألف أو تختلف في جملة من الأفكار والثقافات والمبادئ. لكنّه ليس ضرورياً أبداً أن ينتهي الاختلاف بينها إلى قتالٍ دامٍ، أو اشتباكٍ إعلاميٍّ، أو أيّ شكلٍ من أشكال المواجهة والتحدّي.

من وحي عاشوراء الحسين عليه السلام يمكننا أن نستفيد جملةً من المبادئ التي تصلح كبنية معرفيّة وثقافيّة لحماية المجتمعات، على تعدّدها وتنوّعها، من الوقوع في فخّ الاستلاب الفكريّ، أو الانهيار الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأمنيّ. وبما أنّه لا يسعُنّا الحديث عن جميع هذه المبادئ أختصر بالحديث عن ثلاثة منها، وهي:

١. احترام الآخر —

فمع الاختلاف الحاصل والظاهر بين الإمام الحسين عليه السلام وأنصار السُلطة الغاشمة آنذاك، الذين تجنّدوا للدفاع عنها؛ رغبةً في مالٍ أو وظيفة أو منصب، أو رهبةً من سيف أو قطع عطاء، لم يكن عليه السلام ليتعاطى مع هؤلاء على أنّهم كفّارٌ خرجوا لقتال ابن بنت نبيّهم، فلا طمَع لهم بعد ذلك في جنّة أو رحمةٍ إلهيّة. فمثلاً: حين التقى عليه السلام بجيش الحرّ بن يزيد الرياحيّ، وسأله في طريق كربلاء، وجاء وقت الصلاة، قال للحرّ: «أتصليّ معنا أم تصليّ بأصحابك وأصليّ بأصحابي؟»^(١)، ولم يحاول استفزازَه

بأنه لا صلاة لك؛ وأنت المفارق لإمام المسلمين الشرعي.

٢. استنفاد الجُهد في الهداية وإقامة الحُجة —

ففي كلّ موضعٍ يحطّ به في سفره إلى كربلاء خطبةٌ يعظ بها الناس، ويحدّثهم من خذلانه، ويدعوهم إلى نُصْرته، ويبين لهم مبادئ وأهداف ثورته، وأنه هو جامع صفات الخليفة والولي، ووارث علم وحكمة النبي ﷺ. وحتى في يوم عاشوراء لم يبدأهم بقتال^(٢)؛ عسى الله أن يهدي بعضهم، فينجو من أن يكون في عداد المقاتلين لسيّد شباب أهل الجنة.

٣. رفض الظُّلم ومواجهة المنكر —

وذلك في سعيٍ كامل وتامٍّ لاستنقاذ الناس من براثن الاستعباد المقنّع، والمؤامرات المدبّرة، وصولاً إلى الانهيار الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والأمني؛ فإنّ يزيد - كما يصفه الإمام الحسين ﷺ نفسه - فاسقٌ، وشاربٌ للخمر، وقاتلٌ للنفس المحترمة، ومُعلنٌ بالفسق^(٣) في ما يشبه الاستحلال له، وكأنّه يريد أن يكونَ وعياً مجتمعيّاً لا يرى فيه بأساً، ولو صدر من الخليفة أو الحاكم، مثل هذا الشخص لا يمكن السكوت عنه، ولا بُدّ من مواجهته، مهما غلّت التضحيات.

ثانياً: مبادئ عاشورائية بين الغياب والتغيب —

ولعلّ جملةً - قلّت أو كثرت - من البحوث المتّصلة بعاشوراء والثورة الحسينية المباركة لم تتلّ حظّها الوافر من التحقيق والدراسة، فضلاً عن الإعلام والترويج. فبعيداً عن السيرة وتفاصيلها، التي استغرقت وقت الكثيرين، وشكّلت جدلاً طويلاً بينهم، وربّما يكون جدلاً عقيماً في الكثير من مواقعه، أودّ الإشارة إلى بعض العناوين التي غابت أو غُيّبت عن ساحات البحث والتحقيق:

١. علاقة الثورة ببناء المجتمع الحرّ الكريم —

قيل: إن الإمام الحسين ﷺ كان عالماً بمصيره المعروف (الشهادة)، ولكّنه ثار

في وجه السلطنة آنذاك، وهدفه . الذي أعلنه بنفسه في إحدى خطبه . الإصلاح في أمة جدّه رسول الله ﷺ^(٤) . فإذا قلنا بنجاح ثورة الحسين ﷺ، وهي كذلك، فما هي صورة هذا النجاح؟

لقد نجح ﷺ في بذر فكرة المواجهة للحاكم الجائر في عقول المسلمين، بحيث لا يقعون بعد ذلك تحت تأثير فكرة التسليم المطلق للخليفة والحاكم. فمتى صار الحاكم مستجمعاً لصفات يزيد بن معاوية (فاسقٌ بل مُعلنٌ بالفسق . أي تجاوز الحدود في تعاطيه مع رعيته .، شاربٌ للخمر . وهو ما يفقده الحكمة والبصيرة .، قاتلٌ للنفس المحترمة . وهو ما يجعله تهديداً حقيقياً للأمن الفردي والاجتماعي) فلا مجال للسكوت عنه، ولا مجال لمبايعته أو تأييده؛ ولو لتقية أو مصلحة آنية. إذن أرادت الثورة أن يكون المجتمع على شكل محدّد من العزة والكرامة، والاحترام والحرية، فمتى نزل عن تلك الرتبة فعليه أن يثور، ولو تطلّب ذلك منه بذل الدماء، ومواجهة كافة الأخطار.

٢. علاقة الثورة بالأمن الفردي والاجتماعي —

فمن الأمور المهمة جداً للمجتمعات، وبه قوامها: الأمن الفردي والاجتماعي. فعندما يفقد المواطن الأمن في بلده يتشتت ذهنه، ويضعف نتاجه الفكري والعلمي والاقتصادي... لهذا كان تركيز الإمام الحسين ﷺ على أن من الصفات المانعة من السكوت عن يزيد بن معاوية هو أنّه قاتلٌ للنفس المحترمة. فما لم يواجه اليوم، ولو ببعض التضحيات، ستقع المواجهة لا محالة عن قريب، وبخسائر أكبر وأفدح. وهذا ما شهده المسلمون جميعاً في وقعة الحرّة، حيث هجم جيش يزيد بن معاوية على المدينة المنورة . وهي حرّم رسول الله ﷺ .، وقتلوا الأبرياء، وهتكوا الأعراض، ونهبوا الأموال، حتّى ضجّ الناس من فعلهم هذا^(٥). وهذه نتيجة حتمية للسكوت عن حاكم لا يراعي الأمن الفردي والاجتماعي للناس.

٣. العلاقة بين القائد وأنصاره —

فمع الإمام الحسين ﷺ، وهو الإمام المعصوم المسدّد وذو البصيرة النافذة، مع

الحسين عليه السلام لا جبر، ولا إكراه، ولا تغرير، بل هو عرضٌ كامل ودائمٌ لمجريات الأحداث والوقائع، ثم يترك للناس كامل الاختيار في اتخاذ الموقف المناسب لهم. فمع حاجته إلى الناصر والمعين، ولا سيما بعد أن علم خذلان أهل الكوفة له، نجده يسمح لأتباعه بمفارقتة، وذلك في أكثر من محطة في سفره، وصولاً إلى كربلاء، بل إلى الليلة الأخيرة في كربلاء، حيث يبادر بنفسه إلى دعوتهم لاتخاذ الليل جملاً وسيئراً؛ والنجاة بأرواحهم وأنفسهم^(٦). وكل ذلك يرشدنا إلى ما ينبغي أن يكون عليه القائد الإسلامي من أن لا يُجبر أحداً على الالتحاق به في معركة قرارها ليس بيده.

٤. الاعتزال الإيجابي —

فحيث تُقفل كل أبواب المواجهة المتكافئة، وتضيق المخارجُ إلى النُصْر، هناك خطوة لا بدَّ للمؤمن أن يستفيد منها في حركته ضدَّ الظلم والطغيان، وهي الاعتزال الإيجابي، حيث يفرّ بدينه وفكره ومبادئه إلى جهة آمنة، فلا يبايع، ويشهد الظلم، ويسكت عنه، ولا يشتهر السلاح في معركة خاسرة حتماً، تبعاً لموازن القوى المادية. وهذا ما ذكره القرآن الكريم في قصة خليل الله إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ (مريم: ٤٩).

والإمام الحسين عليه السلام خرج من المدينة المنورة، بعد مشادته مع الوليد بن عتبة بن أبي سفيان؛ لتأخير المواجهة.

وفي عاشوراء قال: «دَعُونِي فَلأذهب في هذه الأرض العريضة، حتّى ننظر ما يصير أمر الناس»^(٧). ولئن كان قوله هذا لإتمام الحجّة، وبيان أنهم مصرّون على قتله، وانتهاك حرمة الرسول به، فإنه أيضاً بيانٌ لأحد وجوه التكليف للمؤمنين إذا سُدَّتْ أبواب الحلول.

ثالثاً: الطرح الفلسفي حول عاشوراء —

بالإضافة إلى قراءة المؤرّخ، والفقيه، والمفكر الاجتماعي والسياسي، يمكن

للفيلسوف أن يعرض قراءته الخاصة لعاشوراء. وإذا عرفنا أن من المواضيع التي كانت تبحثها الفلسفة في سيرورتها التاريخية التساؤل حول: وجود الخالق (الصانع) وصفاته؛ وعلاقته بالمخلوق؛ وسبب وجود الإنسان؛ والعقل وأسس التفكير السليم؛ والإرادة الحرة ووجودها؛ والبحث في الهدف من الحياة، وكيفية العيش السليم؛ والمبادئ الأخلاقية؛ وما هو الجمال؟... إلخ، إذا عرفنا ذلك فسوف نقرّ بحقّ الفيلسوف في تقديم قراءة خاصة به للثورة الحسينية المباركة، التي تفتّح على هذه الموضوعات في أكثر من موضع، وعبر أسئلة وإشكاليات عديدة، من قبيل: هل يرضى الله لعباده أن يعيشوا في كنف الاستعباد والاستضعاف والاستخفاف الذي يريده لهم السلطان الجائر؟ هل حياة الإنسان أهمّ من كرامته، أو العكس هو الصحيح؟ ما هو الهدف من هذه الحياة الدنيا؟ ما هي المبادئ الأخلاقية التي ينبغي أن يحميها الإنسان مهما غلّت التضحيات؟ هل القتل في سبيل الله، وفي سبيل المثل الإنسانية والقيم الأخلاقية، قبيح أو جميل؟ وهنا نستذكر قول مولانا زينب عليها السلام في جوابها للطاغية عبيد الله بن زياد، الذي سألها شامتاً: كيف رأيت صنع الله بأخيك...؟ قالت: ما رأيت إلاّ جميلاً...^(٨). فما هو سرُّ هذا الجمال الذي رأيته زينب عليها السلام؟ إنها أسئلة مشروعة تستحقّ إجابات وافية ومُحكّمة، دقيقة وعميقة، ويمكن للفلسفة أن تتكفّل بها.

رابعاً: عاشوراء في قراءة علمية تاريخية وواقعية —

وفي سياق الطرح العقلاني للدين، ودون الوقوع تحت سطوة القداسة الذاتية للإمام القائد المعصوم، ولا سيما أمام هذا الكمّ الكبير من النصوص والمواقف ذات البعد الغيبيّ أو الإعجازيّ، يتوجّب علينا تقديم قراءة علمية تاريخية وواقعية لعاشوراء؛ كي لا تبقى مجرد معركة في التاريخ، غير قابلة للتكرار، وإنّما هي ملحمة دينية إصلاحيّة وقعت في زمن مضى، غير أنها تمثّل أيقونة لكلّ ثورة ضدّ الظلم والطغيان، وأسوة وقدوة لكلّ حرٍّ شريف، يرفض الظلم ويأبى الذلّ والهوان.

نحن نؤمن بالغيب. وهو في عقيدتنا لا يتنافى مع العلميّة والتحقيق. وعليه فليس من مشكلة على الإطلاق في أن يتعاطى الباحث مع نصوص ذات بُعد غيبيّ، بشرط أن

يقاربها بآلية علمية صحيحة.

فما ثبت من حديث الغيب نعتمد عليه، كما في الاعتقاديّات والشرعيّات تماماً. ولا نرى في ذلك حرجاً.

ولكنّ الكلام في ما لم يثبت بالطرق المعتمدة لقبول النصّ وتصحيحه. وهنا قد يكون هذا الخبر صحيحاً، ويعبر عن موقف واقعيّ، ولكن بما أنّه ليس لنا حجة أمام الله في نسبة هذا الفعل أو القول أو الموقف إلى المعصوم عليه السلام فلا بُدّ من أن نتوقف ونترث ونفكر ملياً قبل إطلاق هذه النسبة.

فليكنّ هذا هو المنطلق في كلّ الكتابات والقراءات والأبحاث التي تتناول أيّ قضية تاريخية، سواء كانت دينية أو مذهبية. لننطلق معاً - على اختلاف مذاهبنا ومناهجنا ورؤانا الفكرية والثقافية - في عملية تنقية للتراث الحديثي من كلّ ما ليس لنا عليه حجة شرعية تكون جواباً لله، حين ينادي المنادي: ﴿وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ (الصفات: ٢٤).

إنّ لنا في الجوانب الغيبية الثابتة من أيّ قضية تاريخية، مضافاً إلى الجوانب الحسية والظاهرية، كفاية عن أن نروم بعضاً من المشكوكات - وربما المختلقات والموضوعات - هنا وهناك.

فنحن - للأسف الشديد - نسمع ونشهد كلّ يوم كثيراً من المقولات ذات الصلة بعاشوراء، وما بعد عاشوراء، وصولاً إلى يومنا هذا، في ما يزعمه الناس من أحداثٍ جرت، أو كراماتٍ حصلت، وكلّ ذلك يحتاج إلى توثيق وتحقيق، مستند إلى الأسس العلمية، والحجج الشرعية المقررة في علم الأصول وغيره.

ونشهد أيضاً بعض الخطابات والتوصيات العامة، غير أنّنا نرجو ونأمل أن يكون للمرجعيّات الدينية - وهم أهل الاختصاص، وأهل الدقة والتحقيق - كتاباتٌ بحثيةٌ تحقيقية، ولكنّ ذلك لم يحصل بالشكل الكافي الوافي إلى يومنا هذا.

إذن الاهتمام بالثورة الحسينية يفتقر اليوم - بنسبة ما - إلى الكتابات العلمية الرصينة، ذات البعد الأكاديمي التحقيقي، أعني الكتابات البحثية التحليلية والتحقيقية، التي ترقى بالثورة إلى مستوى العالمية، ومخاطبة الوجدان البشريّ أجمع.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

خامساً: الثورة الحسينية وسمة التجدد والحياة —

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن لأحداث التاريخ حضوراً لا يغيب ولا ينتهي، بل هي مستودعٌ دروسٍ وعبرٍ للحاضر والمستقبل.

نعم، ينتهي التاريخ في بعض مفرداته وتفصيلاته الهامشية، كتعبير شخص اليوم بأنه من سلالة عمر بن سعد أو الشمر بن ذي الجوشن، أو من بني أمية نسباً؛ أو إطلاق شعار الثار من قتلة الحسين في وجه عموم السنة اليوم، مع أنه لا علاقة لهم بمقتله، بل هم يُدينونه كالشيعة تماماً.

إن ثورة الحسين عليه السلام حدثٌ تاريخي، لكثرتها ذات أبعادٍ عديدة، تجعل منها حدثاً حاضراً في كل عصر؛ لِيُستفاد منه على كل الصعد، ولكن دون الوقوع في شراك الإسقاط أو الاجتزاء.

وهنا لا بدّ من الانتباه جيداً إلى موضوع مقارنة أي حركةٍ سياسية وعسكرية بثورة الإمام الحسين عليه السلام، واعتبارها امتداداً لها، مع أنه قد لا يكون هناك ارتباطٌ بينهما، إلا من بعض الوجوه الظاهرية، التي لا تكفي لمثل هذا الرّبط. وبعبارة أوضح: قد تجد كثيراً من الثورات والمواقف المناهضة للظلم والاستكبار، ولكن هذا لا يعني أنها ثورات تسير في ركب الحسين عليه السلام، أو أنها تستلهم الثورة الحسينية في حركتها وسكونها؛ إذ من المهم جداً هاهنا أن نتساءل عن نية أصحاب هذه الثورة؟ وهل أنّ أهدافها تتطابق مع أهداف ثورة الحسين عليه السلام في مواجهة الحاكم؛ ليعم الإصلاح في المجتمع، أم أنها تستهدف إسقاط الحاكم، لتؤولي على الناس حاكماً جديداً لا يقلّ عن سابقه فساداً وإفساداً؟ ذلك هو الاستحقاق الكبير، وتلك هي الثورة الحسينية الخالدة.

تعزية وتابين —

وفي الختام نرى من الواجب الأخلاقي علينا أن نستذكر قامةً علميةً رفيعة، ساهمت في أكثر من حراكٍ معرفيٍّ وحضاريٍّ، في العالمين العربي والإسلامي، ولا سيما في القراءة العلمية التجديدية المعاصرة للثورة الحسينية، ثم رحلت عنا إلى جوار

اللّٰهُ الغفور الرحيم، أعني بها عضو الهيئة الاستشارية في (مجلة نصوص معاصرة)، سماحة العلامة السيد محمد حسن الأمين رحمته الله. نستذكره عالماً واعياً، ورسالياً مجدداً، مؤمناً ومخلصاً لما يؤمن به، فنسأل الله أن يتغمّده بواسع رحمته، وأن يخلف على الأمتين العربية والإسلامية بأمثاله، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الهوامش

- (١) الدينوري (أحمد بن داود)، الأخبار الطوال: ٢٤٩؛ أحمد بن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح ٥: ٧٦.
- (٢) راجع: الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٥٢.
- (٣) راجع: ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ١٧.
- (٤) راجع: المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩ - ٣٣٠.
- (٥) راجع: تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٥٠.
- (٦) راجع: الصدوق، الأمالي: ٢٢٠.
- (٧) راجع: أبو مخنف الأزدي، مقتل الحسين عليه السلام: ١٠٠.
- (٨) راجع: أحمد بن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح ٥: ١٢٢.

الخطيئة الأولى للإنسان

بين المسيحية والإسلام

د. مجيد ملا يوسف^(*)

د. داوود معماري^(**)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدمة

إن من بين المسائل الهامة التي شغلت منذ القدم حيّزاً كبيراً من اهتمام علماء اللاهوت المسيحي الخوض في مختلف الأبحاث الخاصة بمفهوم الخطيئة، وكيفية تعريفها. فهل الخطيئة مجرد فعل وتجاوز مَحْضٍ للقانون الإلهي، أو هي بالإضافة إلى ذلك تشير إلى حالة وجودية أيضاً؟ وهل يجب اعتبار الخطيئة حالة وجودية وعلةً لذنوب الشخص أو لا؟ وما هو الشأن بالنسبة إلى الأطفال؟ فهل يولد الأطفال خاطئين أو أنهم يصبحون مخطئين بعد نقضهم للقانون الإلهي؟ وهل الإنسان مخطئٌ لأنه يقترب المعاصي أم أنه يقترب المعاصي لكونه يُولد مخطئاً؟ وما الذي ورثناه نحن البشر من أبينا آدم؟ وهل تركت الخطيئة الأولى التي ارتكبها أبونا آدم تأثيرها علينا أم لا؟ وهل مصطلح «الخطيئة الأولى»⁽¹⁾ عند المسيحيين هو، مثل مصطلح «الثالوث»، مصطلحٌ كلامي لم يردّ التصريح به في الكتاب المقدس، ومع ذلك فقد تمّ تخصيص قسم كبير من الكتاب المقدس لمسألة الخطيئة وتداعياتها؟ ومن هنا سعى المتكلمون المسيحيون للعثور على جذور البحث عن الخطيئة الأولى في الكتاب المقدس.

(*) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والحكمة الإسلامية في جامعة الإمام الخميني الدولية - إيران.

(**) أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة الإمام الخميني الدولية - إيران.

كما تمّ الاهتمام في الإسلام بشكل خاصّ بالمعصية، وماهيّتها، وتبعاتها على الإنسان في الدنيا والآخرة. فقد أشار القرآن الكريم إلى المعصية بمختلف الألفاظ والعبارات المتنوّعة، من قبيل: الإثم، والسيئة، والجُرم، والحرام، والخطيئة، والفسق، والمُتُكّر، واللّمَم، والذنب، والعصيان، والجنث. ومن خلال النظر في ما ذكره المفسّرون على هامش كلٍّ من هذه المفردات والمصطلحات ربّما يمكننا أن نستنتج أن المعصية وإن ورد ذكرها في القرآن بمختلف التعابير، إلّا أن كلاً من هذه التعابير يبيّن جانباً من خصائص المعصية، والقدر المشترك بين جميع هذه الألفاظ هو أنها بأجمعها تعبّر عن أعمال وممارسات قبيحة، وذات تداعيات سيئة، يعمل الإنسان بارتكابها على مخالفة التعاليم والأحكام الإلهية. وقد عرّف العلامة الطباطبائي المعصية بقوله: «هي ما فيه هتك حرمة العبودية، ومخالفة مولوية، ويرجع بالآخرة إلى قول أو فعل ينافي العبودية منافاةً ما»^(٢).

والنقطة الهامة في هذا الخصوص هي أنه قد ورد في بعض المواضع من القرآن استعمال مفردة الذنب والعصيان بالنسبة إلى الأنبياء، ومن بينهم: النبيّ آدم. فقد تحدّث القرآن في آياتٍ متعدّدة عن ذنب ومعصية آدم وحواء، وتداعيات ذلك^(٣). ومن هنا فقد شغل هذا السؤال الهامّ أذهان المفسّرين والمتكلّمين والمفكرين المسلمين طوال التاريخ؛ إذ أخذوا يتساءلون عن ماهية المعصية والذنب الذي ارتكبه آدم؟ وما هو حجم تداعيات هذه المعصية؟ وقد اتّخذت هذه المسألة في السنوات الأخيرة أبعاداً جديدة، بالالتفات إلى انطلاق الدراسات المقارنة بين الإسلام والمسيحية. وعلى هذا الأساس انصبّ سعيّنا في هذه المقالة على التأمّل في الأبعاد المتنوّعة لهذه المسألة في إطار البحث المقارن. ولهذه الغاية سوف نبدأ أولاً ببيان الرؤية المسيحية في هذا الشأن، لننتقل بعد ذلك إلى البحث والتنقيب في رؤية المسلمين. وسوف يكون اعتمادنا الأكبر في هذه الدراسة على النصوص المسيحية والإسلامية المقدّسة.

١. مديّات «الخطيئة» في الكتاب المقدّس —

لقد تمّ بحث الخطيئة في الكتاب المقدّس من حيث السعة^(٤)، ومن حيث العمق

أيضاً^(٥). ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه جاء في باب سعة الخطيئة في الكتاب الأول من سفر الملوك: «إذا أخطأوا إليك؛ لأنه ليس إنسان لا يخطئ»^(٦). وكذلك ورد في مزامير داود: «الكل قد زاغوا، معاً فسدوا، ليس مَنْ يعمل صلاحاً، ليس ولا واحد»^(٧). وجاء في كتاب الجامعة: «لأنه لا إنسان صديق في الأرض، يعمل صلاحاً، ولا يخطئ»^(٨). ونقرأ في رسالة بولس إلى أهل رومية: «...كما هو مكتوب أنه ليس بارٌّ، ولا واحد»^(٩)؛ ونقرأ أيضاً: «إذ الجميع أخطأوا...»^(١٠).

طبقاً لما ورد في الكتاب المقدس لا يقتصر اقتراح المعاصي على الناس العاديين فقط، وإنما الأنبياء أيضاً، من أمثال: نوح وإبراهيم وداود، كانوا يرتكبون المعاصي، من قبيل: شرب الخمر، والكذب، والزنا، والقتل^(١١). ومن ذلك أنه ورد في سفر الوجود على سبيل المثال: «وَابْتَدَأَ نُوحٌ يَكُونُ فَلَاحاً، وَغَرَسَ كَرَمًا، وَشَرِبَ مِنَ الْخَمْرِ، فَسَكِرَ وَتَعَرَّى دَاخِلَ خِبَائِهِ، فَأَبْصَرَ حَامُّ أَبُو كَنْعَانَ عَوْرَةَ أَبِيهِ، وَأَخْبَرَ أَخُوهُ خَارِجاً، فَأَخَذَ سَامٌ وَيَافَثُ الرِّدَاءَ، وَوَضَعَاهُ عَلَى أَكْتَافِهِمَا، وَمَشَى إِلَى الْوَرَاءِ، وَسَتَرَ عَوْرَةَ أَبِيهِمَا وَوَجْهَهُمَا إِلَى الْوَرَاءِ، فَلَمْ يُبْصِرَا عَوْرَةَ أَبِيهِمَا»^(١٢).

وجاء في خصوص إبراهيم عليه السلام: «وَحَدَّثَ لَمَّا قَرُبَ أَنْ يَدْخُلَ مِصْرَ أَنَّهُ قَالَ لِسَارَايَ امْرَأَتِهِ: «إِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّكَ امْرَأَةٌ حَسَنَةُ الْمَنْظَرِ، فَيَكُونُ إِذَا رَأَى الْمِصْرِيُّونَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: هَذِهِ امْرَأَتُهُ، فَيَقْتُلُونَنِي وَيَسْتَبْقُونَكَ، قُولِي: إِنَّكَ أُخْتِي؛ لِيَكُونَ لِي خَيْرٌ بِسَبَبِكَ، وَتَحْيَا نَفْسِي مِنْ أَجْلِكَ»^(١٣). وطبقاً لما ورد في رواية الكتاب المقدس: إن فرعون ضمَّ ساراي إلى بيته، وخلع لذلك الكثير من الهدايا على إبراهيم^(١٤). ولكن بعد أن تبيَّنت حقيقة الأمر لفرعون استدعى إبراهيم إليه، وقال له: «مَا هَذَا الَّذِي صَنَعْتَ بِي؟ لِمَاذَا لَمْ تُخْبِرْنِي أَنَّهَا امْرَأَتُكَ؟ لِمَاذَا قُلْتَ: هِيَ أُخْتِي، حَتَّى أَخَذْتُهَا لِي؛ لِيَكُونَ زَوْجَتِي؟ وَالْآنَ هُوَذَا امْرَأَتُكَ! خُذْهَا وَادْهَبْ»^(١٥).

وهناك نصٌّ بشأن داود عليه السلام يقول: «كَانَ فِي وَقْتِ الْمَسَاءِ أَنَّ دَاوُدَ قَامَ عَنْ سَرِيرِهِ، وَتَمَشَّى عَلَى سَطْحِ بَيْتِ الْمَلِكِ، فَرَأَى مِنْ عَلَى السَّطْحِ امْرَأَةً تَسْتَجِمُّ، وَكَانَتِ الْمَرْأَةُ جَمِيلَةً الْمَنْظَرِ جَدًّا، فَأَرْسَلَ دَاوُدُ وَسَّالَ عَنِ الْمَرْأَةِ، فَقَالَ وَاحِدٌ: «أَلَيْسَتْ هَذِهِ بِشَبْعَ بِنْتِ أَلِيْعَامِ امْرَأَةِ أُورِيَا الْحِثِّيِّ؟». فَأَرْسَلَ دَاوُدُ رُسُلًا، وَأَخَذَهَا، فَدَخَلَتْ إِلَيْهِ،

فَاضْطَجَعَ مَعَهَا ، وَهِيَ مُطَهَّرَةٌ مِنْ طَمَثِهَا . ثُمَّ رَجَعَتْ إِلَى بَيْتِهَا ، وَحَبَلَتِ الْمَرْأَةُ ، فَأَرْسَلَتْ وَأَخْبَرَتْ دَاوُودَ ، وَقَالَتْ : «إِنِّي حُبْلَى» ، فَأَرْسَلَ دَاوُودُ إِلَى يُوَابَ يَقُولُ : «أَرْسِلْ إِلَيَّ أَوْريَّا الْحَبْلَى» ، فَأَرْسَلَ يُوَابُ أَوْريَّا إِلَى دَاوُودَ^(١٦) . وطبقاً لما ورد في الكتاب المقدس فإن داوود أخذ يبحث عن مخرج من هذا المأزق ، حتّى اضطرّ في نهاية المطاف إلى قتل زوج تلك المرأة في ساحة القتال : «وَلَمَّا مَضَتْ الْمَنَاحَةُ أَرْسَلَ دَاوُودُ وَضَمَمَهَا إِلَى بَيْتِهِ ، وَصَارَتْ لَهُ امْرَأَةً ، وَوَلَدَتْ لَهُ ابْنًا . وَأَمَّا الْأَمْرُ الَّذِي فَعَلَهُ دَاوُودُ فَقَبُحٌ فِي عَيْنِي الرَّبِّ»^(١٧) ، فأرسل الله النبي ناثان إلى داوود ؛ ليبُلِّغَهُ أَنَّ اللَّهَ سَوْفَ يِعَاقِبُهُ عَلَى فَعْلَتِهِ ، «فَقَالَ دَاوُودُ لِنَاثَانَ : قَدْ أَخْطَأْتُ إِلَى الرَّبِّ»^(١٨) .

وكما قال بعضٌ ، فإنه بالإضافة إلى النصوص التي تشير صراحةً إلى عمومية الخطيئة ، فإن هذه الحقيقة القائلة - من وجهة نظر الكتاب المقدس - : إن جميع الناس بحاجة إلى التضحية بالسيّد المسيح^(١٩) ، والولادة من جديد^(٢٠) ، والتوبة^(٢١) ، تثبت أن الجميع الناس قد تدنّسوا بالخطيئة . والاستدلال الآخر في هذا الشأن هو أن الموت - طبقاً لنصوص الكتاب المقدس - عقوبةٌ على الخطيئة ؛ «لأن أجره الخطيئة هي موت» ، وأما هبة الله فهي حياةٌ أبديةٌ بالمسيح يسوع ربّنا^(٢٢) . ومن ناحيةٍ أخرى نعلم أن الموت مكتوبٌ على الناس كافةً ؛ وعليه يمكن أن نستنتج من ذلك أن الناس كلّهم مخطئون^(٢٣) .

ولكن ما هو عمق رسوخ الخطيئة فينا؟ فهل نحن صالحون في ذواتنا ، وننتهك القوانين الإلهية بفعل الوسواس ، أم نحن أشرارٌ في ذواتنا ، ونرتكب الذنوب انطلاقاً من وحي الشرّ المتأصل فينا؟ وبعبارةٍ أخرى : هل الخطيئة فينا نحن البشر مجرد فعل وسلوك أم هي حالةٌ وجوديةٌ فينا؟ إن الكتاب المقدس بشكلٍ عامٍّ ينظر إلى الخطيئة بوصفها عملاً وفعلاً . إن المفردة التي استعملت في العهد القديم أكثر من غيرها للدلالة على الخطيئة (sin) هي مفردةٌ عبرية «chatta'ah»^(٢٤) ، وهي تعني الخطأ المتعمّد الذي يستحقّ فاعله اللوم ، وليس مجرد الخطأ السّهوي . يُضاف إلى ذلك أن هناك مفردات عبرية أخرى تعبّر عن هذا المفهوم ، وهو أن الخطيئة من وجهة نظر العهد القديم هي فعلٌ وسلوك أكثر منها حالةٌ وجودية . ومن ذلك ، على سبيل المثال : مفردة «shâgâh» ،

التي تعني «السير على غير هدى»^(٢٥)، أو مفردة «pesha»، التي تعني «التمرد»^(٢٦).
 إن أكثر المفردات المستعملة في العهد الجديد للدلالة على الخطيئة هما:
 المفردتان اليونانيتان: «hamartanō»^(٢٧) و«hamartia»^(٢٨)، وقد ورد ذكرهما في النصّ
 اليوناني للعهد الجديد على التوالي ٤٣ و ١٧٦ مرة^(٢٩). إن هاتين المفردتين تشيران إلى أن
 الخطيئة تستعمل في العهد الجديد على ما يبدو للدلالة على ارتكاب الخطيئة. وعلى
 أيّ حال هناك الكثير من العبارات في العهد القديم وفي العهد الجديد التي تمتّ
 الإشارة فيها إلى الخطيئة بوصفها حالة وجودية. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن النبيّ
 إرمياء يعتبر الخطيئة نوعاً من الأمراض الروحية والنفسية التي تؤثر على قلب الإنسان،
 ومن هنا فإنه يقول: «القلب أخدع كلّ شيء، وهو نجس، مَنْ يعرفه؟!». وقال النبيّ
 داوود في المزامير: «ها أنا ذا بالآثم صوّرت، وبالخطيئة حبلت بي أمي»^(٣١)، ومن هنا
 فإنه يتوجّه إلى الله بالقول: «طهرني بالزّوفا فأطهر، اغسلني فأبيض أكثر من
 الثلج»^(٣٢)، و«قلباً نقيّاً أخلق فيّ يا الله، وروحاً مستقيماً جدّ فيّ داخلي»^(٣٣). وقال بولس
 الرسول في هذا الشأن: «فإن كنت ما لست أريده إياه أفعّل فلست بعد أفعله أنا، بل
 الخطيئة الساكنة فيّ. إذن أجد الناموس لي حينما أريد أن أفعّل الحسنى أن الشرّ
 حاضرٌ عندي. فإني أسرّ بناموس الله بحسب الإنسان الباطن. ولكّني أرى ناموساً آخر
 في أعضائي يحارب ناموس ذهني، ويسبيني إلى ناموس الخطيئة الكائن في
 أعضائي»^(٣٤).

إن الشخص الوحيد المنزّه في الكتاب المقدّس من الوقوع في أسر الخطيئة هو
 عيسى المسيح فقط. فقد ورد في رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين حول المسيح:
 «...رئيس كهنة مثل هذا قدّوس، بلا شرّ، ولا دسّ، قد انفصل عن الخطاة...»^(٣٥)؛
 وجاء في الرسالة الأولى لبطرس: «الذي لم يفعل خطيئة، ولا وجد في فمه مكراً»^(٣٦).
 والسؤال الذي يردّ هنا: ما هو منشأ هذه الطبيعة الآثمة في وجودنا؟ هل يمكن
 اعتبار ذلك هو الخطيئة الأولى لأدم وحواء أم لا؟

٢. الخطيئة الأولى في سائر النصوص المقدّسة لدى المسيحيين —

لم تَرِدْ نظرية الخطيئة الأولى في نصّ الكتاب المقدّس بشكلٍ منهجي أو

منظّم، وإنما يقوم هذا المفهوم في واقع الأمر على عباراتٍ مبعثرة في الكتاب المقدس. وقد عمل علماء اللاهوت المسيحي على مدى قرونٍ من أجل ضمّ هذه العبارات إلى بعضها، والخروج منها بإثبات هذه النظرية. إن الجزء الأهمّ الذي تمّ فيه الاستناد إلى العهد القديم في هذا الشأن هو القسم الثالث من سفر التكوين، الذي يشتمل على قصّة هبوط آدم، بيّد أن النقطة الهامّة في قصّة هبوط آدم في سفر التكوين هي أن هذه القصّة إنما تشير إلى التداعيات والتبعات المترتبة على معصية آدم وحواء، من قبيل: آلام المخاض والولادة بالنسبة إلى المرأة^(٣٧)، والعذاب والعنت في تحصيل الرزق والمعاش^(٣٨)، والموت^(٣٩). وقد ورد في سفر إشعياء أن الله قال: «أبوك الأوّل أخطأ، ووسطاؤك عصوا عليّ»^(٤٠). وكذلك ورد في سفر هوشع أن الله قال في بني إسرائيل: «ولكنهم كآدم تعدّوا العهد، هناك غدروا بي»^(٤١). ولكن بغضّ النظر عن هاتين الفقرتين، اللتين تشيران بحسب الظاهر إلى هبوط الإنسان، لا يوجد نصٌّ صريح في العهد القديم يربط خطيئة آدم بالطبيعة المدنّسة للإنسان.

إن من بين المصادر الهامّة التي تحدّثت عن الخطيئة الأولى وتداعياتها كتب الأبوكريفا^(٤٢) من العهد القديم. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه جاء في كتاب حكمة يشوع بن سيراخ - وهو من كتب الأبوكريفا من العهد القديم -: «من المرأة ابتدأت الخطيئة، وبسببها نموت نحن أجمعون»^(٤٣). وجاء في كتاب حكمة سليمان - وهو الآخر من أسفار الأبوكريفا في العهد القديم - ما يلي: «إن الله خلق الإنسان خالداً، وصنعه على صورة ذاته، لكنّ بحسّد إبليس دخل الموت إلى العالم؛ فيذوقه الذين هم من حزيه»^(٤٤). إن هذه النصوص هي أوّل من أشار إلى صلة الموت بخطيئة آدم وحواء. ومع ذلك لا نجد في عباراتها ما يثبت أن خطيئة آدم وحواء قد انتقلت إلى ذريتهما.

كما جاء في النصوص الرؤيوية لليهود^(٤٥) - والتي كتبت ما بين عام ٢٠٠ قبل الميلاد إلى عام ١٥٠ بعد الميلاد - اعتبار الموت عقوبة يتمّ توارثها عبر الأجيال. وقد تمّ في هذا الخصوص إلقاء اللوم تارةً على حواء، وتارةً أخرى على آدم. ومن ذلك، على سبيل المثال: جاء في رؤيا موسى (القرن الأول للميلاد) أن آدم قال لحواء: «لماذا نشرّبت الضياع

والتيه بيننا، وتسببت بالغضب العظيم علينا، والذي تجلّى على شكل موتٍ يظال جميع ذريتنا»^(٤٦).

وفي الكتاب الرابع لـ (عزرا) (١٠٠ للميلاد) ورد أن عزرا قال في أثناء حوارهِ مع الله: «لقد أُجريتَ عليه حكماً من أحكامك، ولكنه عصاك؛ فحكمتَ عليه وعلى أعقابهِ بالموت»^(٤٧).

ونقرأ في مكاشفات باروخ (القرن الثاني للميلاد): «عندما ارتكب آدم الخطيئة، وحكم على المواليد بالموت، زاد عدد الذين يولدون»^(٤٨). وجاء فيه أيضاً: «لقد ارتكب آدم الخطيئة أول الأمر، وتسبب بالموت إلى أناسٍ لم يكونوا في زمانه»^(٤٩). ونقرأ فيه أيضاً: «إذ عندما أخطأ آدم دخل الموت إلى حيّز الوجود فجأة»^(٥٠). في هذه العبارات المنقولة عن النصوص الرؤيوية يعتبر موت البشر نتيجةً وتبعاً من نتائج وتبعات خطيئة آدم وحواء. بيد أن هناك عبارات أخرى في ذات هذه النصوص تذكر أن هبوط آدم هو الذي أدّى إلى هبوط جميع الناس. ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما ورد في الكتاب الرابع لعزرا؛ إذ يقول: «ماذا صنعتَ يا آدم؟ فمع أنك أنت التي أذنبتَ بيدَ أن الهبوط لم يقتصر عليك، بل طالنا أيضاً؛ لأننا من أعقابك»^(٥١). وفي كتاب حياة آدم وحواء (القرن الأول للميلاد) تُعزى أخطاء جميع الأجيال إلى حواء؛ إذ يقال: «قال آدم لحواء: ماذا فعلت؟ لقد تسببت لنا بجرحٍ بالغ؛ حتى تأصلت الخطيئة والمعصية في جميع أجيالنا».

وأما في العهد الجديد فإن الشخص الوحيد الذي ربط هبوط الإنسان بموتنا نحن البشر، وطبيعتنا المدنسة بالمعاصي والآثام، هو بولس الرسول؛ فقد قال في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: «فإنه إذ الموت بإنسانٍ، بإنسان أيضاً قيامة الأموات؛ لأنه كما في آدم يموت الجميع...»^(٥٢). وقال في رسالته إلى أهل رومية: «من أجل ذلك كأنما بإنسانٍ واحد دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس؛ إذ أخطأ الجميع»^(٥٣). وقال في رسالته إلى أهل أفسس: «وأنتم إذ كنتم أمواتاً بالذنوب والخطايا التي سلكتم فيها قبلاً، حسب دهر هذا العالم، حسب رئيس سلطان الهواء، الروح الذي يعمل الآن في أبناء المعصية، الذين نحن أيضاً جميعاً

تصرّفنا قبلاً بينهم في شهوات جسدنا، عاملين مشيئات الجسد والأفكار، وكنا بالطبيعة أبناء الغضب، كالباقين أيضاً»^(٥٤).

٣. اللاهوت المسيحي والخطيئة الأولى —

لقد تبلور مفهوم الخطيئة الأولى منذ أواخر القرن الثاني عند بعض آباء الكنيسة اليونانية، من أمثال: إيريناؤوس؛ وأوريغون، وكذلك عند آباء الكنيسة اللاتينية، من أمثال: تروتوليان؛ وأمبروز^(٥٥). بيد أن أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م)، بوصفه من أهم المنظرين للخطيئة الأولى، كان له السهم الأكبر في بلورة هذه النظرية، وذلك من خلال العمل على إضفاء صبغة تاريخية ونفسية عليها، بل والأهم من ذلك كله قيامه بشهوة مسألة هبوط آدم^(٥٦). لقد عمد أوغسطين أول الأمر في كتاب «في باب الإرادة الحرة» إلى بيان مفهوم الخطيئة الأولى، ثم قام بتوسيع نظريته في تفسيره على سفر التكوين، ثم عمد في نهاية المطاف إلى تقديم التبويب الأخير لهذا المفهوم في الآثار التي ألفها في الرد على بيلاجيوس وأتباعه^(٥٧). إن المستند الأصلي لأوغسطين في مسألة الخطيئة الأولى مواضع من الكتاب المقدس، ولا سيما رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ففي الترجمة اللاتينية^(٥٨) لهذا النص من الكتاب المقدس، الذي كان موجوداً عند أوغسطين، ورد هذا النص على النحو التالي: «من أجل ذلك دخلت الخطيئة إلى العالم، وبه (in quo) أخطأ الجميع»^(٥٩). يرى أوغسطين أن مرجع الضمير في هذه الفقرة هو النبي آدم، ونتيجة لذلك هو يرى أن هذه العبارة لا تشير إلى الخطيئة الأولى لآدم فحسب، بل تفيد أيضاً أن كل إنسان منذ لحظة ولادته يحمل معه هذه الخطيئة بالوراثة، وهذا دليل على تدنس روح وجسم الناس، والحكم عليهم بالموت^(٦٠). يذهب أوغسطين إلى اعتبار التكبر باكورة الخطيئة. وهذا التكبر هو الذي أهلك الشيطان الذي هو مبدأ الخطيئة، ومنذ ذلك الحين أخذ الشيطان يعمل على إضلال الإنسان، والسلوك به نحو مهاوي الهلاك؛ حسداً وبسوء نية. وبعبارة أخرى: إن الشيطان قد ولج باب التكبر لإضلال الإنسان. ومن هنا يصح القول: «إن التكبر باب كل خطيئة»، و«إن بداية التكبر تكون عند انقطاع الإنسان عن الله»^(٦١).

لقد قام آدم بإدخال الخطيئة إلى العالم بفعل التكبر، وأدخل الموت بفعل الخطيئة. إن آدم بخطيئته لم ينقل الموت إلى ذريته فحسب، بل نقل إليهم الخطيئة أيضاً. وهو يرى أن الخطيئة الأولى ليست مجرد حادثة ((event)، بل هي حالة (condition) فرضها الله عقوبةً لآدم وحواء؛ بسبب تمردهما على أوامره. إن هذه الحالة تشتمل على التفريط في الجنة والخلود والقدرة على تحمل المتاعب الجسدية، والشيوخوخة والمرض والشهوة (lust). إن هذه الحالة وراثية، وبالتالي فإنها تدنس كل جيل من الأجيال البشرية، وبعبارة أخرى: إن هذه الحالة ذاتية، وليست مكتسبة، وتنتقل عبر التوالد والتناسل، وليس من خلال التقليد والتأسي^(٦٢). وعليه إذا كان الإنسان في حالة من الدنس الذاتي فإنه في مثل هذه الحالة يحتاج إلى لطف من الله؛ لكي يبلغ النجاة الأبدية، بمعنى أن طبيعتنا البشرية لا تستطيع وحدها أن تؤدي بنا إلى ساحل النجاة^(٦٣). يبدو أن التجربة الخاصة التي خاضها أوغسطين قد دفعته إلى الاعتقاد بأن الإنسان لا يستطيع وحده، ومن دون مساعدة من الله، أن يصل إلى أي نتيجة حسنة. إن الفيض الإلهي واجبٌ وضروريٌّ لا من ناحية دعم القرارات الصالحة والخيرة للناس فحسب، بل لخلق الحوافز والنوايا الطيبة من أجل اكتسابها والحصول عليها أيضاً. ثم اتخذ أوغسطين فيما بعد موقفاً متمزناً في مواجهة مناوئيه، وقال بأن الفيض الإلهي هو العنصر الوحيد الذي يحدد نتائج أعمالنا^(٦٤).

لقد عمد أوغسطين - في إطار بيان انتقال الخطيئة والموت والشهوة والجهل - إلى التفريق بين الخطيئة والعقوبات الناشئة عنها. وقد ذكر لعقوباتٍ، مثل: الموت والجهل والشهوة، أمثلةً ذهب بعضٌ إلى القول بأنها تنتقل عبر التوارث والانتقال الجيني^(٦٥)، حيث تنتقل عقوبة الخطيئة بسببها على شكل فيسيولوجي، كما تنتقل الأمراض الوراثية من الآباء إلى الأبناء، كأمراض الهيموفيليا^(٦٦)، التي تنتقل إلى الأولاد من الأب والأم بالوراثة. ومن هنا يمكن اعتبار عقوبة الخطيئة بمنزلة الآفات الجينية التي وقع فيها كلٌّ من آدم وحواء، وانتقلت منهما إلى جميع الناس. بيد أن نموذج التوارث الجيني لا يجد مصداقاً له في دائرة المعاصي؛ إذ الخطيئة والمعصية لا هي وراثية، ولا هي قابلةٌ للانتقال من الناحية الفسيولوجية؛ لأن الخطيئة ترتبط بنفس الإنسان، لا

بجسده. ومن هنا يجب أن يكون تأثير الخطيئة الأولى على أجيال البشر اللاحقة قد جاء من طريق آخر.

ولبيان هذه المسألة عمد أوغسطين في بادئ الأمر إلى التمييز بين شيئين: أحدهما: ارتكاب الخطيئة^(٧٧)؛ والآخر: الكينونة في حالة التدُّس بالخطيئة^(٧٨). يذهب أوغسطين إلى الاعتقاد بأن حرية الإرادة شرطاً ضرورياً لارتكاب الخطيئة، بمعنى أنه لا وجود لخطيئة غير إرادية. ومن ناحية أخرى فإن ارتكاب الخطيئة يمثل شرطاً كافياً للكينونة في الحالة المدَّسة بالخطيئة. ومع ذلك فإنه يفرض أن يكون ارتكاب الخطيئة شرطاً ضرورياً للكينونة في الحالة المدَّسة بالخطيئة؛ بمعنى أنه يمكن أن يكون المرء في حالة مدَّسة بالخطيئة، ومع ذلك لا تصدر عنه الخطيئة. يرى أوغسطين أن آدم وحواء كانا في حالة التدُّس بالخطيئة؛ من خلال ارتكابهما للخطيئة الأولى، إلا أن ذريتهما قد اشتركتَ معهما في حالة التدُّس بالخطيئة، دون ارتكابهما على المستوى الشخصي. وبعبارة أخرى: إن آدم قد اقترف الخطيئة عن إرادة واختيار، في حين أن هذه الخطيئة بالنسبة إلينا طبيعية وضرورية^(٧٩). إن هذا الأمر يعود إلى الارتباط الخاص القائم بين الأجيال البشرية وبين آدم وحواء، بمعنى أنهم متحدون معهما بنحو من أنحاء الارتباط.

ولكن السؤال هنا يقول: بأيّ نحو من الأنحاء يكون الناس متّحدين مع آدم؟ يقدم أوغسطين طريقين في معرض الإجابة عن هذا السؤال:

الطريق الأول: إننا متّحدون مع آدم لمجرد كوننا من نسله. إننا من وجهة نظره مختزّلون في آدم بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبالتالي فإننا متّحدون معه. وبطبيعة الحال فإن معنى هذا الكلام شيء يفوق مجرد أن يكون أولاد آدم منحدرين منه، بل حتى أكبر من الادّعاء القائل بأن آدم يختزل جميع ذريته في وجوده بالقوة. يمكن تسمية هذه الطريقة بـ «نظرية القول بالشمول»^(٨٠)، وهي تتناظر مع نموذج التوارث الجيني إلى حد كبير.

وأما الطريقة الثانية، التي يمكن اقتناصها من تضاعيف كلمات أوغسطين وإشاراته في الاعترافات والآثار اللاحقة، فيمكن تسميتها بـ «نظرية الحياة

المضاعفة»^(٧١). ويبدو أننا - من منطلق هذه النظرية - نمتلك نوعين من الحياة، وهما: الحياة المشتركة^(٧٢)؛ والحياة الفردية^(٧٣). فنحن من جهة نشترك مع آدم في الحياة، ومن جهة أخرى نختلف عنه في امتلاكنا لحياة شخصية تبدأ منذ ولادتنا، أو بعبارة أدق: منذ نفخ الروح في جسدنا، دون أن نفقد حياتنا المشتركة. وعلى هذا الأساس عندما اقترف آدم الخطيئة الأولى كنّا جميعاً حلولاً فيه من خلال الحياة المشتركة، في حين أننا كنّا فاقدين للحياة الشخصية، وبالتالي فقد كنّا شركاء في الخطيئة. وقد يكون منشأ هذه الرؤية من أوغسطين هو بيان أفلاطون في شرح نفس العالم^(٧٤) في رسالة ثيماؤوس، وإن كان يغلب إلى الظن أن يكون مصدر أوغسطين عبارة في بيان أفلاطون عن النفس الكلية في ارتباطها بالنفوس الجزئية والمنفردة.

لقد تمّ نقد رأي أوغسطين من قبل بيلاجيوس^(٧٥) وآخرين، من أمثال: ثيودوروس؛ وسلستيوس. فقد أنكر ثيودوروس أن تكون خطيئة آدم هي السبب والمنشأ للموت. وكان سلستيوس - صديق وتلميذ بيلاجيوس وناشر أفكاره بين عامة الناس - يقول: لقد كان من المحتمل على آدم أن يموت، سواء بخطيئة أو من دون خطيئة. وإن الخطيئة التي اقترفها آدم إنّما أضرت به فقط، دون أجيال البشر^(٧٦). وبعد فترة قام المخالفون لأوغسطين أو أتباع بيلاجيوس^(٧٧) باعتناق نظرية انتقال الموت من آدم إلى ذريته من البشر بالوراثة؛ حيث أخذوا يشاهدون انتقال الأمراض من الوالدين إلى الأبناء من خلال الوراثة بشكل واضح. ولكنهم مع ذلك ظلّوا متمسكين بعدم القول بانتقال الخطيئة من آدم إلى الأجيال اللاحقة. وفي موقف ثالث ذهب أتباع بيلاجيوس إلى القول بأن آدم قد أودع الخطيئة في الإنسان، ولكن ليس عبر الوراثة، وإنما من خلال تأسي الناس به. ثمّ تمّ شجب موقف أتباع بيلاجيوس في مجمع قرطاج (٤١١م)، ومجمع أفسس (٤٣١م)^(٧٨)، ومجمع أورانج (٥٢٩م)^(٧٩)، وفي نهاية المطاف في مجمع تيرنيت (١٥٤٥ - ١٥٦٣م)^(٨٠).

وعلى الرغم من أن تفسير أوغسطين للخطيئة الأولى وكيفية انتقالها قد تعرّض لانتقادات جادة، ولكن آراءه وأفكاره حول الخطيئة الأولى حظيت مع ذلك بمقبولية عامة، حتى عاد المفكّرون المسيحيون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد

ليبحثوا في مسألة الخطيئة الأولى مجدداً.

٤. العرض القرآني لمعصية آدم عليه السلام —

تُعدّ قصة سيّدنا آدم عليه السلام من أجمل قصص القرآن، وأكثرها اشتمالاً على الدروس والعبر والأسرار. وقد روى القرآن هذه القصة بشكل متفرّق، وفي تضاعيف الآيات والسُور، وعلى رأسها سور البقرة والأعراف وطه. تشتمل هذه القصة في القرآن الكريم على عدّة أبعادٍ هامّة وجديرة بالملاحظة، نُجملها على النحو التالي:

١. خلق آدم ونفخ الروح الإلهية فيه، وأمر الله للملائكة بالسجود له، واستكبار الشيطان عن السجود.
٢. إسكان آدم وزوجه في الجنة، والوسوسة لهما من قبل الشيطان، وإخراجهما من الجنة.

٣. توبة وإنابة آدم وحواء، واصطفاء الله لآدم.

٤. هبوط آدم وحواء والشيطان إلى الأرض.

٥. حسد أحد ابني آدم لأخيه، وقتله إيّاه.

تبدأ القصة من تعلق إرادة الله بأن يجعل له خليفة في الأرض، حيث أطلع الملائكة على إرادته هذه؛ فتعجب الملائكة من ذلك؛ إذ كانوا يرون أنفسهم أحقّ بهذا التكريم، ولكن بعد أن تبين لهم أنهم أقلّ مرتبة من آدم في العلم والمعرفة انصاعوا لأمر الله، ووقعوا لآدم ساجدين؛ تكريماً وإجلالاً لأشرف المخلوقات. بيد أن الشيطان اعترض على ذلك، وتمرد على أمر الله، وامتنع من السجود، الأمر الذي جعله مطروداً من محضر الله إلى الأبد، وختم على جبينه بأنه رجيماً. ولكنه بدلاً من التوبة والإنابة، أخذته العزة بالإثم، واختار الإصرار على المعصية، وسأل الله المهلة، وأقسم أيماناً مغلظة على مواصلة التغيرير بآدم وذريته وحرفهم عن الصراط المستقيم؛ فأعطاه الله هذه المهلة؛ مؤكداً له أنه لن يكون قادراً على إضلال عباده الصالحين، وأنهم سيكونون بمأمن من شرّ وسوسته.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

لقد خلق الله لآدم زوجةً من نوعه، وأسكنه هو وزوجه في جنّةٍ زاخرة بالطيبات والنعيم، وأباح لهم الاستفادة من كلّ شيء فيها، بشرط أن لا يقتريا من الشجرة المحرّمة، وأن لا يأكلا من ثمارها، وإلاّ كانا من الظالمين. بيّد أن عدوّهما اللدود، وهو الشيطان، لم يكفّ عن إغوائهما، وظهر لهما بمظهر الناصح الذي يريد مصلحتهما، وقال لهما بأن هذه هي شجرة الخلد، التي إن أكلتما من ثمارها فسوف تُكْتَبَ لكما الحياة الأبدية الخالدة، التي لا موت فيها. وبعد أن انخدع آدم وحواء بكلام الشيطان، واقتريا من الشجرة، وأكلا منها، بان لهما قُبْح عملهما، وبدت لهما سوآتهما؛ فأخذا يبحثان عن كلّ ما يمكن أن يسترا به ما انكشف من عيوبهما، ولكنّ دون جدوى، ومن هنا فقد تمّ طردهما من الجنّة بأمرٍ من الله سبحانه وتعالى.

بيّد أن الفطرة الإلهية لآدم وحواء دفعتهما إلى التوبة والرجوع عن الزلل الذي وقعا فيه، فتضرّعا إلى الله أن يغفر لهما ويقبل توبتهما، فتقبّل الله توبتهما برحمته وكرمه، واختار آدم ليكون خليفةً له في الأرض. وعلى الرغم من أن آدم وحواء عمداً إلى تدارك ما فات من ذنبهما، ولم يصرّا على ما اقترفا - بخلاف الشيطان الذي أصرّ على تمرّده -، ولكنهما كانا يشعران على الدوام بالأثر الطبيعي المترتب على معصيتهما؛ كما هو شعور الضيف المتطفّل. فقد هبطا من الجنّة الزاخرة بالطيبات إلى الأرض الموبوءة بالصعاب والخصومات والموت؛ لتكون الأرض ساحةً أبديةً للمواجهة والصراع المفتوح بينهما وبين الشيطان.

ربّما يبدو أن الشيء الأهمّ الذي شغل أذهان المفكرين المسلمين في هذه القصّة، ولا سيّما المفسّرين البارزين للقرآن منهم، هو السؤال القائل: هل وقع أبوانا - ولا سيّما آدم، الذي هو خليفة الله في الأرض، وموضع سجود الملائكة ومعلّمهم - في مغبة التمرد على أمر الله، وأصابهما دَنَس الذنوب؟ وهل يتعيّن على ذريتهما - على حدّ تعبير أرباب الأديان - أن يدفعوا ضريبة خطيئة أبيهم إلى الأبد؟ هذه أسئلةٌ تمّت الإجابة عنها في تضاعيف كتب علماء الإسلام والتفاسير القرآنية بإجاباتٍ مختلفة.

هـ. خطيئة آدم وحواء في نظر المفسرين والمتكلمين المسلمين —

خلافًا لما عليه الأمر في المسيحية، حيث اكتسب مفهوم خطيئة آدم وحواء صبغةً كلاميةً مستقلةً، فقد اتخذت هذه المسألة في الإسلام بشكل رئيس صبغةً تفسيرية. نعم، تتم الإشارة إلى معصية آدم ﷺ من قبل المتكلمين المسلمين في سياق بحث عصمة الأنبياء، ولكنهم حتى في مثل هذه الحالة يبحثون المسألة في إطار التفسير القرآني لقصة آدم. لقد تعرض المفسرون المسلمون في البحث عن معصية آدم إلى مختلف أبعادها، وعلى أساس ذلك يمكن لنا أن نرسم الطرح العام لهذا البحث من زاويتهم على النحو التالي:

أ. ماهية النهي الإلهي —

قال العلامة الطباطبائي في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١): «الغى: خلاف الرشد، الذي هو بمعنى إصابة الواقع... ومعصية آدم ربه إنما هي معصية أمر إرشادي، لا مولوي... وأما المعصية بمعنى مخالفة الأمر الإرشادي، الذي لا داعي فيه إلا إحراز المأمور خيراً أو منفعة من خيرات حياته ومنافعها، بانتخاب الطريق الأصح كما يأمر وينهى المشير الناصح نصحاً؛ فإطاعته ومعصيته خارجتان من مجرى أدلة العصمة...»^(٨١). وقد رأى العلامة الطباطبائي أن إسكان آدم وحواء في الجنة كان مؤقتاً منذ البداية، وأنه كان إجراءً تمهيدياً للاستعداد للحياة الدنيوية، وقال في ذلك: «إن قصة الجنة مدلولها ينبئ عن أن الله سبحانه خلق جنة برزخية سماوية، وأدخل آدم فيها قبل أن يستقر عليه الحياة الأرضية، ويغشاها التكليف المولوي؛ ليختبر بذلك الطباع الإنساني؛ فيظهر به أن الإنسان لا يسعه إلا أن يعيش على الأرض، ويتربى في حجر الأمر والنهي؛ فيستحق السعادة والجنة بالطاعة»^(٨٢).

ثم أضاف قائلاً: «لو كان النهي عن أكل الشجرة مولوياً، وكانت التوبة توبة عن ذنب عبودي، ورجوعاً عن مخالفة نهى مولوي، كان اللازم رجوعهما إلى الجنة، مع أنهما لم يرجعا. ومن هنا يعلم أن استتباع الأكل المنهي للخروج من الجنة كان استتباعاً ضرورياً تكوينياً، نظير: استتباع السم للقتل؛ والنار للإحراق، كما في

موارد التكاليف الإرشادية...»^(٨٣).

وقد ذهب الشيخ الطوسي إلى القول بأن انتهاك النهي المولوي والتحريمي يستوجب المعصية الواضحة، وإن فاعل ذلك يستحق المؤاخظة والعقاب، إلا أن مخالفة نهى الكراهة والتنزيه، الذي رخص الله في تركه، لا يتنافى مع العصمة. وإن زلة آدم عليه السلام كانت من هذا القبيل^(٨٤).

وقال الفخر الرازي، بعد تقسيم دلالة الأمر إلى نوعين، وهما: المستحب؛ والواجب: إن الأمر الذي خالفه آدم كان من المستحب الذي يجوز تركه. وإن ارتكاب المنهي عنه يستحق العقاب والمؤاخظة أحياناً، وقد لا يستحق العقاب في بعض الأحيان الأخرى. وأضاف قائلاً: إن إخراج آدم من الجنة، وهبوطه إلى الأرض، لم يكن بسبب الأكل من ثمار الشجرة المحظورة وخداع الشيطان؛ وذلك لأن الله قد خلق الإنسان منذ البداية ليكون خليفته في الأرض، ولو أن ما اقترفه آدم كان مستحقاً للعقاب لوجب أن يتوعدّه بعقوبة النار والعذاب في الآخرة. وقال في معرض الجواب عن أولئك الذين يعتبرون توبة آدم ووصفه بالظلم دليلاً على معصيته وعدم عصمته: إن الأنبياء والأولياء عليهم السلام بدؤهم يتوبون من صفائر الذنوب على الدوام؛ لعلمهم بأن الإصرار على الصفائر يحولها إلى كبائر. وإن وصف آدم بالظلم يأتي من أن كل ذنب - وإن كان صغيراً - يُعدّ من وضع الشيء في غير موضعه^(٨٥).

كما ذهب العلامة البلاغي في تفسيره إلى حمل نهى آدم عن الاقتراب من الشجرة المحرمة على أنه نهى إرشادي^(٨٦).

وقد ذهب السيد نعمه الله الجزائري - بعد ذكر مختلف الآراء في تفسير الثمرة والشجرة المحرمة - إلى الاعتقاد بأن ما قام به آدم كان نوعاً من ترك الأولى^(٨٧).

وقال السيد محمد حسين فضل الله في سياق تحليله لعصمة الأنبياء عليهم السلام: إن نهى آدم عن الاقتراب من الشجرة المحرمة والأكل من ثمارها ليس له أي صلة ببحث العصمة أبداً، فلم يكن الله يريد عدم أكل الثمرة؛ كي يتم اعتبار آدم عاصياً بأكل تلك الثمرة، بل الغاية من النهي هنا هي تدريب آدم واكتسابه الاستعداد للمواقف المماثلة التي سيواجهها في الحياة الدنيا. ويمكن لعلم الأصول بدوره أن يُثبت

صوابية هذه النظرية؛ لأن القيام بالفعل وتركه إنما يُعدّ في هذا العلم واحداً من بين الكثير من الغايات الكامنة وراء الأمر والنهي؛ فالأمر قد يصدر بداعي امتثال الفعل من قبل المأمور؛ كما يمكن أن يصدر بداعي اختبار المأمور وإخلاصه وطاعته واختزانه للتجارب^(٨٨). وقد استنتج السيد فضل الله من حرمان آدم وحواء من السكن في الجنة أن ظلم آدم إنما كان ظلماً لنفسه، وليس ذنباً يستحقّ عليه العقوبة من الله؛ كما أن توبة آدم وسؤاله المغفرة من الله إنما كانت بسبب تجاهل نصائح الله وعدم رعاية حقّ العبودية، ولم تكن توبة من عاقبة ذنب أو معصية^(٨٩).

وقد ارتضى الشيخ مكارم الشيرازي^(٩٠) في المجموع ثلاثة تفسيرات في ما يتعلق بمعصية آدم، وهي: أ. إن نهي آدم كان نهي اختبار وامتحان؛ ب. إن نهي آدم كان نهياً إرشادياً؛ ج. إن آدم قد ارتكب تركاً للأولى، ولم يكن ما قام به ذنباً مطلقاً، وإنما هو ذنب نسبي، بمعنى أنه خطأ لا يتناسب مع شأنه. وقد صرح بأن إسكان آدم في الجنة كان يمثل مرحلة اختبار ومقدمة للحياة في الدنيا وامتحان التكليف^(٩١).

كما أكد الشيخ جوادى الأملى على هذه المسألة، وهي أن آدم قد خُلق للسكن في الأرض، وقد تمّ اتخاذ الأرض وعالم المادة والطبيعة بشكل عام بوصفها مسكناً وموضعاً لارتقاء هذا الخليفة، وبلوغه مرحلة النضج والتكامل. ومن ناحية أخرى فإن الأرض أو العالم المادى يحظى بخصائص وآثار خاصّة، تجعل من الدخول فيه دون تدريب واستعداد سابق، ودون اجتياز مراحل تمهيدية وتمارين يعرف الإنسان على مواطن ضعفه وحاجته ومن هم أصدقاؤه وأعداؤه، أمراً مستحيلاً أو بالغ التعقيد^(٩٢).

ب. الهبوط إلى الأرض، عقوبة أم نتيجة؟ —

ذهب أكثر المفسرين إلى عدم اعتبار عقوبة آدم تبعة لزلّة آدم وهبوطه إلى الأرض، بل الهبوط أثرٌ وضعي وطبيعي لا ينفك عنها. قال العلامة الطباطبائي: إن الله قد عدّ في سورة البقرة والأعراف أن تبعة الاقتراب من الشجرة المحرّمة هي الظلم؛ حيث يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٣٥)؛

الأعراف: ١٩)، وأما في سورة طه فقد استعمل عبارة: ﴿...فَتَشْقَى﴾ (طه: ١١٧). والشقاء هو التعب، ثم فسر التعب وفصله، فقال: ﴿إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى ♦ وَأَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ (طه: ١١٨ - ١١٩)؛ ومن هنا يظهر أن وبال هذا الظلم إنما كان هو الوقوع في تعب حياة هذه الدنيا، من جوع وعطش وعراء وعناء لو أمثال ذلك، مثل: الموت. وعلى هذا فالظلم منهما إنما هو ظلمهما لأنفسهما، لا بمعنى المعصية المصطلحة، والظلم على الله سبحانه. ومن هنا يظهر أيضاً أن هذا النهي... إنما كان نهياً تنزيهياً إرشادياً، يرشد به إلى ما فيه خير المكلف وصلاحه في مقام النصيح، لا نهياً مولوياً^(٩٣).

وقال اللاهيجي بأن المراد من «تشقى»... هو تبعات الحياة على الأرض، من التباغض والتحاسد، وأحداث من قبيل: قصة هابيل وقابيل^(٩٤). وقد صرح الشيخ أبو الفداء البروسوي قائلاً: لقد كانت الغاية منذ البداية هي إسكان الإنسان في الأرض، ولم يكن الهبوط عقوبة لآدم على معصيته، وإنما هو تبعاً لعملية لعمله، ومن هنا فقد صدر الأمر بالهبوط حتى بعد قبول التوبة من آدم عليه السلام^(٩٥).

وقال الشيخ جواد الأملي في تحليل تداعيات زلة آدم: ...إن هذه الآيات بصدد إفهام التداعيات الوضعية للمعصية، من الألم والهبوط، وإن كان مع قبول التوبة ترتفع الآثار التكليفية والعقوبة الأخروية (فيما لو كانت المعصية لأمر أو نهى مولوي)، وكذلك بعض التبعات الوضعية^(٩٦).

كما تعرض الشيخ السبحاني لقصة آدم عليه السلام بالتحليل التفصيلي في تضاعيف مؤلفاته، ليثبت عصمة آدم عليه السلام، وإرشادية النهي الإلهي، وظلم آدم وحواء لأنفسيهما، والآخر الوضعي لزلتهما، وهو الأثر الوضعي المتمثل بالهبوط إلى الأرض، بالأدلة العقلية والنقلية^(٩٧).

ج. المعصية والخطيئة، بين الذاتية والعرضية —

لا يرتضي العلامة الطباطبائي القول بتلوّث أذيات آدم والإنسان بالمعصية؛ كما يرفض القول بذاتية المعصية والخطيئة بالنسبة إلى الإنسان، ويرى هذا الادعاء منافياً

للعقل والنقل. وقال بأن ما يقوله النصارى، من أن آدم قد ارتكب الخطيئة، وبذلك صارت الخطيئة والمعصية من اللوازم الذاتية له، أمرٌ لا ينسجم مع العقل والمنطق؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد اختار آدم لخلافته بعد أكله من تلك الشجرة وإخراجه من الجنة وقبول توبته، ونظر إليه برحمته: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ﴾ (طه: ١٢٢). كما أن العقل يؤيد ما عليه القرآن الكريم؛ إذ إن من شؤون المولى؛ لبقاء التكليف، والضمانة التنفيذية للتكليف في مقابل امتثال أمره ونهيّه، أن يجعل عقوبةً على مخالفة التكليف. وكذلك من شؤون المولوية توسيع الثواب والعقاب لتشمل جميع المطيعين والعصاة. كما أن من شؤون حريته وقدرته في دائرة المولوية على التصرف فيها بجميع أنواع التصرف؛ بمعنى أن بإمكانه أن يصفح ويغض الطرف من خلال العفو عن أخطاء المذنبين، وليس هناك شك أو ترديد في حسن العفو من قبل الموالى والمقتدرين. ومع افتراض ملازمة الخطيئة للإنسان لا يبقى هناك موضع للصفح وقبول التوبة، في حين أن القرآن الكريم، وحتى الكتاب المقدس، قد تعرض إلى هذه المسألة. وأضاف العلامة الطباطبائي قائلاً: «إن القول بأن خطيئة آدم كما لزمته كذلك لزمته ذريته إلى يوم القيامة يستلزم أن يشمل تبعة الذنب الصادر من واحدٍ غيره أيضاً ممن لم يذنب في المعاصي المولوية. وبعبارة أخرى: أن يصدر فعلٌ عن واحدٍ، ويعم عصيانه وتبعته غير فاعله كما يشمل فاعله، وهذا غير أن يأتي قومٌ بالمعصية، ويرضى بها آخرون من أخلافهم، فتُحسب المعصية على الجميع. وبالجمله هو تحمّل الوزر من غير صدور الذنب، والقرآن يرد ذلك، كما في قوله: ﴿أَنْ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ۖ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩ - ٤٠)»^(٩٨).

د. الإنسان والدافع الذاتي إلى المعصية —

على الرغم من أن الإنسان يولد على الفطرة، طاهراً وبرئاً من كلّ ذنبٍ وخطيئة، إلا أن نفسه الأمارة من الداخل، والشيطان الذي يوسوس له من الخارج، يدعوانه إلى الرذيلة والمعصية على الدوام. وهناك من المفسرين من التفت إلى هذه النقطة الدقيقة. ومن هؤلاء: العلامة الشيخ جوادى الآملى، حيث أشار إلى معصية آدم

وزوجه قائلاً: ...إن هذه الآية تمثل سلوة لرسول الله ﷺ؛ كي لا يُساوره القلق من كفر ونفاق الكفار والمنافقين ومعاصيهم؛ وذلك لأن هذه الآيات تثبت أن الدافع إلى المعصية لدى الإنسان أمرٌ طبيعي، وأنه مقرونٌ به منذ بداية الخلق، وهذه سنة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً^(٩٩).

وقال الإمام الخميني رحمه الله في الأعمال الخاصة بالوضوء: «رُوي عن الأئمة الأطهار عليهم السلام أن آدم لما مشى إلى الشجرة، وتوجّه إليها، وتناولها، وضعها على رأسه؛ طمعاً في الخلود وإعظاماً لها. وقد أمرت هذه الأمة - التي هي خير أمةٍ أخرجت للناس - بأن يطهروا هذه المواضع بالمسح والغسل؛ ليتطهروا من جنابة الأب، الذي هو الأصل»^(١٠٠). وقال أيضاً: «اعلم أن آدم عليه السلام كان في جنة اللقاء في حالة الجذبة، ولم يكن متوجّهاً إلى شجرة الطبيعة، ولو كان باقياً بتلك الحالة لسقط عن الأدمية، ولم ينل سيّره الكمالي الذي لا بُدَّ له من نُيله في القوس الصعودي، ولم يبسط بساط الرحمة في هذا العالم؛ فتعلّقت الإرادة الأزلية ببسط بساط الرحمة والنعمة في هذه النشأة، وفتح أبواب الخيرات والبركات... وهذا الأمر لم يحصل في سنة الله إلا بتوجّه آدم إلى الطبيعة، وخروجه من ذلك المحو إلى الصّحو، وخروجه من جنة اللقاء والجذبة الإلهية، الذي هو أصل الخطيئات، فسَلط عليه القوى الداخلية والشيطان الخارجي؛ لتدعوه إلى هذه الشجرة، التي كانت مبدأ لبسط الكمالات، ومنشأً لفتح أبواب الفيوضات... فإذا خرج آدم من ظهوره الملكوتيّ الإيجاديّ بالتوجّه إلى مُلكه صار مُحَدَّثاً بالحدّث الأكبر، ومُجَنَّباً بالجنابة العظمى. وهذا التوجّه لما تمثّل في حضرة المثل والجنة الدنيوية، فتمثّلت الدنيا في صورة الشجرة، وابتلي آدم بالخطيئة بالتوجّه والمشي إليها، وأخذها باليد، ووضعها على الرأس، وإعظامها؛ فلا بُدَّ له ولذريّته، وخصوصاً هذه الأمة، خير الأمم، والعارفة بالأسرار من نور الأولاد الأطهار، من جبران تلك الخطيئة؛ فيطهرون موارد تلويث ظاهره بالماء الطاهر، النازل من حضرة الرحمة؛ ويطهرون موارد تلويث باطنه وقلبه بماء التجليات من حضرة اللاهوت. فعند تطهير الوجه يغسلون قلوبهم عن الغير بالكلية، وعند تطهير اليد يطهرونها من مرفق التلوّث بالدنيا إلى منتهى الأصابع المباشرة لها، ويمسحون بفضله أقصى عرش التوجّه إلى

الطبيعة، ومنتهى المشي إليها، وإلى حصول آمالها؛ فيخرجون من فضول التوجُّه إلى الملك وبقايا آثاره، ويخرجون من خطيئة الأب الأوّل، والذي هو الأصل، ومن جنابته»^(١٠١). ويبدو أنه ﷺ وإن كان لا يرتضي في هذا المقام سراية تلوث الناس من خلال معصية آدم، إلا أنه مع ذلك؛ حيث يرى الفطرة الإنسانية وخصائصها في جميع الناس واحدة وشاملة لهم، فإنه يحذّر من وجود الدافع إلى المعصية، وإمكان التلوث بها عند كل شخص، كما حصل لآدم عليه السلام.

هـ. قصة البشرية في قصة أبيها الأوّل —

إن قصة آدم من أيّ زاوية نظرنا إليها - سواء اعتبرناها قصة واقعية وحقيقية، وهي كذلك، أو اعتبرناها قصة رمزية أو ما شاكل ذلك - ليست هي مجرد قصة آدم الذي جاء إلى الوجود في يوم ثم لم يعد موجوداً على مسرح الحياة، وإنما هي قصة البشرية جمعاء، والبشر وإن كانوا يأتون ويذهبون، ولكنهم باقون إلى الأبد.

يقول العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «يشبه أن تكون هذه القصة التي قصّها الله تعالى، من إسكان آدم وزوجته الجنة، ثم إهباطهما؛ لأكل الشجرة، كالمثل، يمثل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا»^(١٠٢). فهو على الرغم من اعتباره هذه القصة قصة واقعية وحقيقية، وليست مجرد تمثيل رمزي، إلا أنه لا يرى دلالتها أمراً شخصياً، وإنما يراها أمراً نوعياً^(١٠٣). وقال العلامة الطباطبائي في موضع آخر: «وهذه القصة وإن سيقّت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا، وتضمّنت أمراً وامتنالاً، وتمرداً واحتجاجاً، وطرداً ورجماً، وغير ذلك من الأمور التشريعية والمولوية، غير أن البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلاً للتكوين، بمعنى أن إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتنال، أي الخضوع للحقيقة الإنسانية، فتفرّعت عليه المعصية»^(١٠٤).

يذهب الشيخ جوادى الآملى إلى عدم اعتبار قصة آدم قصة شخصية، لتكون مقتصرة عليه فقط^(١٠٥).

ويذهب الشيخ مرتضى المطهري بدوره إلى اعتبار آدم وقصته في القرآن مثلاً

ونموذجاً لنوع الإنسان^(١٠٦).

ويذهب صدر المتألهين، وابن عربي، إلى اعتبار آدم تعبيراً آخر عن النفس الناطقة. وقد فسراً حواء بالنفس الحيوانية...، واعتبرا أن الرذائل الكامنة في آدم وحواء - والتي كان الشيطان يسعى إلى إظهارها - هي: الأهواء النفسية، والأوهام الباطلة، والمساوئ الأخلاقية، والصفات الحيوانية، التي يخجل الإنسان من إظهارها. إن أوراق شجر الجنة من وجهة نظرهما عبارة عن: الحياء، والعفاف، والآداب المحمودة، والسجايا الجميلة، وما إلى ذلك.

وينظر روزبهان البقلي الشيرازي إلى آدم بوصفه نموذجاً ومثالاً للنوع الإنساني^(١٠٧).

وقال السيد مصطفى الخميني، مستدلاً ببعض الآيات القرآنية والأدلة العقلية وروايات المعصومين (عليه السلام): إن المراد من آدم في القرآن الكريم هو الأدمية بأشكالها العامة الموجودة في جميع ذرية آدم^(١٠٨).

وقد صرح الدكتور علي شريعتي بأن قصة خلق آدم تعني قصة خلق الإنسان^(١٠٩).

وقال رشيد رضا في تفسير الآيات الخاصة بخلق آدم، بعد إبداء رؤيته ورؤية أستاذه محمد عبده في ما يتعلق باعتبار رمزية هذه القصة: «أما التمثيل في ما نحن فيه منها فيصح عليه أن يُراد بالجنة الراحة والنعيم؛ فإن من شأن الإنسان أن يجد في الجنة، التي هي الحديقة ذات الشجر الملتف، ما يلد له... ويصح أن يُراد بـ «الشجرة» معنى الشر والمخالفة... و«النهي عن الاقتراب من الشجرة» عبارة عن إلهام معرفة الشر، وأن الفطرة تهدي إلى قبُحه ووجوب اجتنابه... «ووسوسة الشيطان وإزاله لهما» عبارة عن وظيفة تلك الروح الخبيثة التي تلبس النفوس البشرية، فتقوِّي فيها داعية الشر... «والخروج من الجنة» مثال لما يلاقيه الإنسان من البلاء والعناء بالخروج من الاعتدال الفطري. وأما تلقي آدم الكلمات وتوبته فهو بيان لما عُرف في الفطرة السليمة من الاعتبار بالعقوبات التي تعقب الأفعال السيئة، ورجوعه إلى الله تعالى»^(١١٠).

خلاصة واستنتاج —

يمكن لنا أن نستنتج ممّا تقدّم:

١. هناك تصريح في كلّ من القرآن الكريم والكتاب المقدّس بخطيئة آدم، المتمثلة بانتهاكه للنهي الإلهي عن الاقتراب من الشجرة المحظورة والمحرمّة.
٢. ذهب شارحو الكتاب المقدّس إلى اعتبار آدم مذنباً وخاطئاً؛ في حين ذهب المفسّرون للقرآن إلى القول بإرشادية النهي الإلهي في مورد آدم، واعتباره وارداً بداعي الاختبار، وبذلك لا تكون مخالفة آدم منافيةً لعصمته.
٣. يذهب الكتاب المقدّس - طبقاً لتفسير علماء اللاهوت المسيحي - إلى انتقال الخطيئة إلى ذرية آدم، ويعتبر الخطيئة من ذاتيّات الإنسان؛ بيدّ أن القرآن الكريم يرى كلّ شخص مسؤولاً عن عمله، ويقول بأن الإنسان طاهرٌ بالفطرة، وإن الخطيئة طارئة على الإنسان، وأما الدافع إلى الخطيئة فهو من ذاتيّاته.
٤. يذهب الكتاب المقدّس إلى اعتبار الموت وبعض مشقّات وآلام الحياة في الدنيا عقوبةً وتبعيةً من تبعات خطيئة آدم؛ إلّا أن القرآن الكريم يرى في هبوط آدم وابتلائه بهذه الظواهر أثراً وضعياً وطبيعياً لخطيئته.
٥. يرى الكتاب المقدّس أن حواء هي التي حثّت آدم على ارتكاب الخطيئة، وأن آدم كان مجرد تابعٍ لها في هذه الخطيئة؛ ولكن القرآن الكريم يجمع بينهما في إثبات دورٍ لكلّ منهما في جميع المراحل، من الوقوع في خديعة الشيطان، والطرده من الجنّة، والتوبة، والهبوط إلى الأرض.
٦. يعتبر القرآن الكريم قصّة آدم نموذجاً لجميع البشر في جميع مراحل التاريخ؛ ليتبيّنوا بذلك عداوة الشيطان لهم؛ ويتجنّبوا الوقوع في دَس الخطيئة؛ ويهتدوا إلى طريق العودة إلى الله والجنّة الموعودة (التوبة)؛ في حين يرى الكتاب المقدّس أن الإيمان بالسيد المسيح - بوصفه مفتدياً لخطيئة آدم والبشرية بنفسه - هو الطريق الوحيد لعودة الإنسان إلى مكانته الأولى.

الهوامش

(1) original sin.

(٢) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١١٣، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.

(٣) انظر على سبيل المثال: البقرة: ٣٥ - ٣٦؛ طه: ١٣١ - ١٣٣؛ الأعراف: ٢٣.

(4) extensiveness.

(5) intensiveness.

(٦) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الملوك الأول، الإصحاح ٨، الفقرة ٤٦.

(٧) المصدر السابق، المزامير، المزمور ١٤، الفقرة ٣.

(٨) المصدر السابق، سفر الجامعة، الإصحاح ٧، الفقرة ٢٠.

(٩) المصدر السابق، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح ٣، الفقرة ١٠.

(١٠) المصدر السابق، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح ٣، الفقرة ٢٣.

(١١) وفي الإسلام ذهب جماعة - يطلق عليها عنوان «الحشوية» نبزاً - إلى القول بعدم عصمة الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وأجازوا في حقهم ارتكاب المعاصي، وحتى الذنوب الكبيرة؛ استناداً إلى ظواهر بعض الآيات وعددٍ من الإسرائيليات والأحاديث المختلفة. كما ذهبت جماعات، مثل: أصحاب الحديث والمعتزلة، إلى عدم اعتبار ارتكاب الصغائر منافياً لرسالة الأنبياء؛ وقد استندوا إلى القرآن في نسبة المعصية إلى آدم عليه السلام، وبعض العبارات والكلمات المدرجة ضمن آيات هذه القصة عبارة عن:

١. عدم الاستجابة لنهي الله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٣٥).

٢. نسبة المعصية إلى آدم: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١).

٣. توبة آدم: ﴿...فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه: ١٢٢).

٤. ظلم آدم وحواء لنفسيهما: ﴿...رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا...﴾ (الأعراف: ٢٣).

٥. إخراج آدم وزوجه من الجنة: ﴿...فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ...﴾ (البقرة: ٣٦).

(١٢) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح ٩، الفقرات ٢٠ - ٢٣.

(١٣) المصدر السابق، الإصحاح ١٢، الفقرات ١١ - ١٣.

(١٤) المصدر السابق، الإصحاح ١٢، الفقرات ١٤ - ١٦.

(١٥) المصدر السابق، الإصحاح ١٢، الفقرات ١٨ - ٢٠.

(١٦) المصدر السابق، سفر صموئيل الثاني، الإصحاح ١١، الفقرات ٢ - ٥.

(١٧) المصدر السابق، سفر صموئيل الثاني، الإصحاح ١١، الفقرة ٢٧.

(١٨) المصدر السابق، سفر صموئيل الثاني، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٣.

(١٩) انظر: المصدر السابق، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح ٣، الفقرة ١٦؛ أعمال الرسل، الإصحاح ٤، الفقرة ١٢.

(٢٠) انظر: المصدر السابق، إنجيل يوحنا، الإصحاح ٣، الفقرة ٥.

(٢١) انظر: المصدر السابق، أعمال الرسل، الإصحاح ١٧، الفقرة ٣٠.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

(٢٢) المصدر السابق، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح ٦، الفقرة ٢٣.
(23) Pfandle, Gerhard, "Some Thoughts on Original Sin", p. 5.

www.adventistbiblical.org/document/sinoriginal-web.pdf.

(٢٤) جديرٌ بالذكر أن مفردة (chatta'ah)، التي هي الأكثر استعمالاً للدلالة على الخطيئة في العهد القديم، قد جاءت (٢٨٤ مرة) بصيغة الاسم المؤنث. وهي تشير في الغالب - بوصفها اسماً، وليس فعلاً - إلى نفس الخطأ؛ وفي بعض الأحيان إلى الذنب المعتاد من الأفراد. وبالإضافة إلى ذلك هناك مفردة (chêt)، وهي اسمٌ مذكرٌ ومشتقٌ من مفردة (chatta'ah)، حيث تشير في الغالب إلى الماهية العامة للخطيئة. والمفردة الأخرى من هذه المجموعة هي مفردة (chata'ah)، وهي اسمٌ مؤنثٌ لا يختلف كثيراً عن مفردة (chatta'ah). وفي ما وراء هذه المفردات الثلاثة لدينا الفعل (chata)، الذي يمثل جذراً للمفردات الثلاثة السابقة.

(25) to go astray.

(26) rebellion.

(٢٧) انظر على سبيل المثال: إنجيل متى، الإصحاح ١٨، الفقرة ١٥؛ إنجيل لوقا، الإصحاح ١٥، الفقرة ١٨؛ إنجيل يوحنا، الإصحاح ٥، الفقرة ١٤؛ رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح ٢، الفقرة ١٢، والإصحاح ٣، الفقرة ٢٣، والإصحاح ٥، الفقرة ١٢.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: إنجيل متى، الإصحاح ١، الفقرة ٢١، والإصحاح ٣، الفقرة ٦، والإصحاح ٩، الفقرات ٢ و ٥ و ٩؛ إنجيل مرقس، الإصحاح ١، الفقرتان ٤ و ٥؛ إنجيل لوقا، الإصحاح ١، الفقرة ٧٧؛ إنجيل يوحنا، الإصحاح ١، الفقرة ٢٩.

إن مفردة hamartia؛ بوصفها اسماً، مشتقة من الفعل hamartanō. والمفردة اليونانية hamartanō لها صلة بالمفردة العبرية châtâ.

(٢٩) المفردة الثالثة التي تشير في العهد الجديد إلى الخطيئة هي مفردة anamartētos، وهي مشتقة من حرف النفي ومفردة hamartanō. وقد استعملت هذه المفردة في العهد الجديد مرة واحدة فقط. انظر: العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح ٨، الفقرة ٧.

(٣٠) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر إرميا، الإصحاح ١٧، الفقرة ٩.

(٣١) المصدر السابق، المزمور، المزمور ٥١، الفقرة ٥.

(٣٢) المصدر السابق، المزمور ٥١، الفقرة ٧.

(٣٣) المصدر السابق، المزمور ٥١، الفقرة ١٠.

(٣٤) المصدر السابق، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح ٧، الفقرات ٢١ - ٢٥.

(٣٥) المصدر السابق، رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين، الإصحاح ٧، الفقرة ٢٦.

(٣٦) المصدر السابق، رسالة بطرس الأولى، الإصحاح ٢، الفقرة ٢٢. وانظر:

Pfandle, Gerhard, "Some Thoughts on Original Sin", p. 5 - 6.

www.adventistbiblical.org/document/sinoriginal-web.pdf.

(٣٧) انظر: الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح ٣، الفقرة ١٦.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (٣٨) انظر: المصدر السابق، الإصحاح ٣، الفقرة ١٧.
- (٣٩) انظر: المصدر السابق، الإصحاح ٣، الفقرة ١٩.
- (٤٠) المصدر السابق، سفر إشعياء، الإصحاح ٤٣، الفقرة ٢٧.
- (٤١) المصدر السابق، سفر هوشع، الإصحاح ٦، الفقرة ٧.
- (٤٢) تعود كتابة أسفار الـ (أبوكريفا) من العهد القديم إلى الألفي عام تقريباً، وتم الاعتراف بها رسمياً ما بين سنة ٤٠٠ قبل الميلاد إلى سنة ١٠٠ بعد الميلاد. في حوالي عام ٢٥٠ قبل الميلاد قام يهود الإسكندرية بترجمة كتبهم المقدسة إلى اللغة اليونانية، وهي الترجمات التي عُرفت بالسبعينية. وقد شملت هذه الترجمات ٤٦ كتاباً، ولم يكن بعضها قطعي الوجود في الأصل العبري. وفي حوالي العام ١٠٠ بعد الميلاد قام اليهود في مدينة يابنة (ياونة حالياً) - بعد دراسة كل واحد من أسفار العهد القديم - بإقرار ٣٩ سفرًا فقط، وأعرضوا عن بعض الأسفار الموجودة في الترجمة السبعينية. وقد أطلق على هذه الأسفار مصطلح الأبوكريفا (apocrypha)، بمعنى (أشياء تم إخفاؤها). كما يطلق عليها عنوان الأسفار القانونية الثانية، في مقابل الأسفار القانونية الأولى، وهي الأسفار التسعة والثلاثون الأخرى من العهد القديم. انظر: توماس ميشيل، كلام مسيحي (علم الكلام المسيحي): ٢٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين توفيق، انتشارات دانشگاه أديان ومذاهب، قم، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٤٣) سفر يشوع بن سيراخ، الإصحاح ٢٥، الفقرة ٢٤. انظر في هذا الشأن: حكمت بن سيرا، بر أساس كتاب مقدس أورشليم: ١٠٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بيروز سيار، نشر ني، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٤٤) سفر حكمة سليمان، الإصحاح ٢، الفقرات ٢٣ - ٢٥. انظر في هذا الشأن: كتابهايي أز عهد عتيق (كتابهايي قانوني ثاني) بر أساس كتاب مقدس أورشليم: ٣٥٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بيروز سيار، نشر ني، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٤٥) إن النصوص الرؤيوية (apocalyptic) لليهود، والتي تشتمل على تسعة عشر كتاباً، تحتوي على مدّعات رؤيوية بشأن المقاصد السرية والخفية لله في ما يتعلق بنهاية العالم، وإقامة حكومة الله في الأرض. انظر: عبد الرحيم سليمان أردستاني، كتب أبوكريفايي عهد قديم، مجلة هفت آسمان، العدد ٥: ١١٦، ربيع عام ١٣٧٩هـ.ش.
- (٤٦) انظر: رؤيا موسى، الإصحاح ٢، الفقرة ١٤.
- (٤٧) الكتاب الرابع لعزرا، الإصحاح ٧، الفقرة ٣.
- (٤٨) مكاشفات باروخ، الإصحاح ٤، الفقرة ٢٣.
- (٤٩) المصدر السابق، الإصحاح ١٥، الفقرة ٥٤.
- (٥٠) المصدر السابق، الإصحاح ٦، الفقرة ٥٦.
- (٥١) الكتاب الرابع لعزرا، الإصحاح ١٥، الفقرة ٥٤.
- (٥٢) الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٥، الفقرتان ٢١ - ٢٢.
- (٥٣) المصدر السابق، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح ٥، الفقرة ١٢.
- (٥٤) المصدر السابق، رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، الإصحاح ٢، الفقرات ١ - ٣. وانظر:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

Pfandle, Gerhard, "Some Thoughts on Original Sin", p. 6 - 8.

www.adventistbiblical.org/document/sinoriginal-web.pdf.

(٥٥) للمزيد من الاطلاع حول آراء هؤلاء المفكرين انظر:

Pfandle, Gerhard, "Some Thoughts on Original Sin".

(٥٦) انظر: هانس كونغ، متفكران بزرگ مسيحي (كبار المفكرين في المسيحية): ١٠٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجموعة من المترجمين، مركز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب، قم، ١٣٨٦هـ.ش. وعلى الرغم من أن البادئ الأول لمسألة الخطيئة الأولى هو إيرناؤوس، وهناك كذلك الكثير من علماء اللاهوت الذين تحدثوا في هذا الخصوص، إلا أن المنظر الأهم في هذه المسألة هو أوغسطين. ومن هنا: حيث لا يتسع هذا المقال للخوض في هذه المسألة من جهة رؤية سائر علماء اللاهوت المسيحي، فسوف نقتصر في هذا المقال على بيان رأي أوغسطين في هذا الشأن فقط.

(٥٧) انظر على سبيل المثال رسائل: حول الزواج والشهوة، وخطاب إلى مركليانوس حول التكفير وغفران الذنوب وغسل التعميد، وحول رعاية المسيح والخطيئة الأولى، وحول الفساد والعناية، وفي الرد على يوليانيوس المدافع عن بدعة بيلاجيوس. وانظر:

King, Peter. 2007, "Damaged Goods: Human Nature and Original Sin", Faith and Philosophy. p. 2.

(٥٨) المراد ترجمة فولغات، التي كانت تُعد في العصور الوسطى من أهم الترجمات اللاتينية للكتاب المقدس، ثم تعرضت هذه الترجمة للنقد لاحقاً.

(٥٩) في النص اليوناني للعهد الجديد وردت عبارة: إذ (eph ho)، بدلاً من عبارة: به (in quo). انظر: العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح ٥، الفقرة ١٢.

(٦٠) انظر: هانس كونغ، متفكران بزرگ مسيحي (كبار المفكرين في المسيحية): ١٠٦ - ١٠٧.

(61) St. Augustin: Anti - Pelagian Writings, 1886, by Philip Schaff, New York: Christian Literature Publishing Co. p. 273.

(62) Mann, William E. (2006), "Augustine on Evil and Original Sin", in Stomp, Eleonore (&) Kretzman, Norman (eds.), The Cambridge University Press. P. 47.

(63) Koterski, S. J., Joseph W (2009), An Introduction to MEDIEVAL PHILOSOPHY: Basic Concepts, Wiley Blackwell. p. 156.

(٦٤) انظر: كريستوفر استيد، فلسفه در مسیحیت باستان (الفلسفة في المسيحية القديمة): ٣٥٥ - ٣٥٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم سليمان أردستاني، مركز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب، قم، ١٣٨٧هـ.ش.

(65) genetic inheritance model.

(66) Hemophilia.

(67) committing a sin.

(68) being in a sinful state.

(69) Resnick, Irven M. (1991). "Old of Tournai's De Peccato originali and the Problem

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

of Original Sin", Medieval Philosophy and Theology, Volume 1. P. 18.

(70) containment theory.

(71) double life theory.

(72) common.

(73) individual.

(74) world - soul.

(٧٥) بيلاجيوس (Pelagius) (٣٦٠ - ٤٢٠م): راهبٌ بريطاني، أنكر الخطيئة الأولى، وقال بحُرِّية الإرادة التامة. (المعرب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد: قاموس إنجليزي - عربي، بتصرفٍ طفيف). (٧٦) انظر: جوان، أ. غريدي، مسيحيّ وبدعتها (المسيحية والبدع): ١٨٠ - ١٨١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم سليمان أردستاني، مؤسسة فرهنگي طه، قم، ١٣٧٧هـ.ش.

(77) pelagianists.

(٧٨) بعد شجب أتباع بيلاجيوس في مجمع أفسس ظهر مذهب اسمه أشباه البيلاجيون (semi-pelagianism)، وهؤلاء، على الرغم من تبرئهم من أتباع بيلاجوس، وتكفيرهم لهم، لم يكونوا في الوقت نفسه على وفاق تام مع مفهوم الخلاص الأوغسطيني. إن هؤلاء كانوا ينكرون نظريتين من نظريات أوغسطين، وهما: نظرية التقدير؛ ونظرية الفيض؛ إذ يرون أنهما تنفيان المسؤولية والإرادة الإنسانية. وقد تمّ شجب أشباه البيلاجيون في مجمع أورانج، وكذلك في مجمع ترينيت، أسوةً بأتباع بيلاجيوس. وقد ألف أوغسطين في آخر حياته كتابين في الردّ عليهم، وكان عنوان الكتاب الأول: «الاصطفاء الأول للقديسين»، وعنوان الكتاب الثاني: «النظرة المعطاء». وقد تعامل أوغسطين مع أتباع هذا المذهب لا بوصفهم مبتدعين، بل كإخوة مسيحيين وقعوا في الخطأ.

(٧٩) في هذا المجمع، الذي أصدر خمسة وعشرين حكماً كنسياً، تمّ شجب أتباع بيلاجيوس وأشباههم، ورفض آرائهم.

(٨٠) يُعدّ مجمع ترينيت من أهم المجالس الاستشارية في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية الرومية. وقد تمّ التعرض في هذا المجمع، من خلال خمسة أحكام كنسية، إلى مسألة الخطيئة الأولى بالتفصيل. للمزيد من الاطلاع انظر:

Pfandle, "Gerhard, Some Thoughts on Original Sin".

(٨١) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ١٨٠.

(٨٢) المصدر السابق ٨: ٣٤.

(٨٣) المصدر السابق ١: ١١٨.

(٨٤) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٧: ٢١٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(٨٥) انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١: ١٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(٨٦) انظر، العلامة محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى ١: ٩٤، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٨٧) انظر: السيد نعمة الله الجزائري، قصص الأنبياء: ٤٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠١هـ.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (٨٨) انظر: السيد محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن: ٣٦٦ - ٣٦٧، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٩هـ.
- (٨٩) انظر: المصدر السابق: ٣٦٥.
- (٩٠) انظر: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل) ٧: ١٠٥ - ١٠٧، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٩١) انظر: المصدر السابق ١٣: ٣١٨.
- (٩٢) انظر: الشيخ عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم ٣: ٢٢٨، دار إسرائ، قم، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٩٣) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٢٢٣.
- (٩٤) انظر: بهاء الدين محمد اللاهيجي، تفسير شريف ٣: ٩٣، انتشارات علمي، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٩٥) انظر: إسماعيل حقّي أبو الفداء البروسوي، روح البيان في تفسير القرآن ١: ١١١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٩٦) انظر: جوادي الآملي، تفسير تسنيم ٣: ٣٢.
- (٩٧) انظر: الشيخ جعفر السبحاني، منشور جاويد (البيان الخالد) ٤: ١٢٣ - ١٢٥، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٣٨٣هـ.ش؛ السبحاني، تفسير صحيح آيات مشكله (الصحيح من تفسير مشكل القرآن): ١١٦ - ١٢٦، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٩٨) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٣٣ - ١٣٧.
- (٩٩) انظر: جوادي الآملي، تفسير تسنيم ٣: ٣٢٩.
- (١٠٠) الإمام الخميني، سرّ الصلاة: ٤٣.
- (١٠١) المصدر السابق: ٤٣ - ٤٤.
- (١٠٢) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٣٢.
- (١٠٣) انظر: نجمة قرباني، واقع گراني در قصّه هاي قرآن (الواقعية في القصص القرآني): ١٢١، انتشارات جهاد دانشگاهي، طهران، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٠٤) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ١١.
- (١٠٥) انظر: جوادي الآملي، تفسير تسنيم ٦: ٢٠٣.
- (١٠٦) انظر: الشيخ مرتضى المطهري، علل گرايش به ماديگري (الدوافع نحو المادية): ١٠٤، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٥٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٠٧) انظر: روزبهان البقلي الشيرازي، عرائس البيان في حقائق القرآن: ١٣٣، ١٣٠١هـ.
- (١٠٨) انظر: السيد مصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم ٥: ٤٩٥، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١٠٩) انظر: علي شريعتي، فلسفه إنسان (فلسفة الإنسان): ١٨، دار إرشاد، طهران، ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١١٠) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ١: ٢٨١، دار المعرفة، بيروت.

حقوق الحيوان

في الرؤية الكونية للإسلام والزرادشتية

أ. محمد ملائي (*)

د. محمد جواد أصغري (**)

ترجمة: حسن طاهر

— خلاصة —

لقد تمّ تدوين الحقوق المتعلقة بتعامل الإنسان بكونه أشرف المخلوقات مع سائر الكائنات الحيّة في النصوص المعتبرة لكلا الدينيين الإسلامي والزرادشتي، وذلك بناءً على الرؤى الكونية لكلّ منهما في ما خصّ الإيمان بالله، ومكانة الخير والشرّ في العالم. يدّعي بعض أن الإسلام في هذا المجال، بالمقارنة مع الزرادشتية، أكثر قساوة وأقلّ احتراماً لحياة الكائنات الأخرى على هذه الأرض. وهذا البحث يسعى لاستخراج هذه الحقوق من النصوص والمصادر المعتبرة لهذين الدينيين، وهو ما يكشف الوجه الحقيقي لتعاملهما مع بقيّة المخلوقات، ويوضّح رؤيتهما في هذا الصدد. تشير نتائج المقالة إلى أن الإسلام لا يسمح بقتل المخلوقات إلّا في نطاقٍ محدود، كتأمين الطعام والدفاع عن النفس. ولكنّ الزرادشتية، وانطلاقاً من اعتقادها بوجود مخلوقاتٍ شيطانية شريرة، تقسم الكائنات الحيّة إلى ثلاث فئات: مقدّسة؛ مباحة؛ مكروهة. والفئة الثالثة محكومةً بالموت، حتّى لو لم تتسبّب بأيّ ضررٍ للإنسان في

(*) طالب ماجستير في فلسفة الدين في جامعة باقر العلوم، قم - إيران.

(**) أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم، قم - إيران.

نفسه أو ماله.

إشكالية البحث —

تعتبر العديد من الأديان أن الإنسان هو الهدف الرئيس من خلق العالم، ومن ثم فقد اهتم علماء الأديان بتعامل الإنسان مع الكائنات الحيّة الأخرى في العالم، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر.

وتكمن أهميّة الموضوع في أن معيار عقلانية تعاليم دين ما تُقاس بالحقوق التي يوليتها لسائر المخلوقات على هذه الأرض؛ لأن بعض الأديان أغرقت في احترامها لبقية الكائنات إلى درجة أنها اقتربت من الطوطمية؛ وبعضها الآخر تجاهلتها بشكل يوحى أن حقّ الحياة حكرٌ على الإنسان فقط بصفته أشرف المخلوقات، ولا مكان لحياة غيره من الكائنات الأخرى.

وكما سنرى فإن كلا الدينين: الإسلام؛ والزرادشتية، يعتبر أن عبادة أي نوع من الأشجار والحيوانات والطوطم وغيرها أمرٌ غير عقلانيّ، وقد نهوا عنها. هذان الدينان، كسائر الأديان، يتعاملون مع الكائنات الحيّة في هذا العالم بناءً على رؤيتهما الكونية في ما خصّ الله، وخلق العالم، والمكانة التي يولونها لمفاهيم الخير والشر في العالمين الماديّ والمعنوي.

وبالطبع فإن الإسلام؛ بالنظر إلى عدم قبوله بالشرّ الذاتي في الموجودات، قد اعتبرها مخلوقات إله واحد، ونتيجة لذلك لم يتحمّل إيذاءها أو التسبّب بالضرر لها، ولم يُجزّ قتلها إلا في حالاتٍ خاصة.

ولكنّ الدين الزرادشتي؛ بقبوله للشرور الكامنة في الكائنات، واعتقاده بالثنوية والشرّ، قد اعتبر أن العالم من خلق الشيطان، وقد وضع أحكاماً مختلفة للتعامل مع المخلوقات الشيطانية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن حول حقوق الكائنات الحيّة في الإسلام والزرادشتية هو: أيّ من هاتين الديانتين يمتلك إحساساً بالرحمة أكثر تجاه الكائنات الحيّة؟ أيّ دين أكثر عقلانيّة في التعامل معها؟ ما هي حقوق الكائنات الحيّة في

الإسلام والزرادشتية؟

وعلى أي حال سيكون لدينا عرض موجز ومقارن لنصوص الزرادشتية والإسلام، وسنبحث في الأسئلة المذكورة في هذا المحور.

الخير والشر في الرؤى الكونية للإسلام والزرادشتية —

ترجع أهمية مناقشة بحث الخير والشر في الرؤى الكونية للإسلام والزرادشتية إلى أن لتفسير مكانة الخير والشر في الفكر الإسلامي والزرادشتية تأثيراً مباشراً على مناقشة حقوق الحيوانات والكائنات الحية في هاتين الديانتين. ونتيجة هذا التفسير في نظام الإلهيات لزرادشت هي أن ثمة قوتان تحكمان العالم: إحداهما: تسمى الفكر (الجديد) (سبانتامينو)؛ والأخرى: تسمى الفكر السيئ (أنكره مينو). ولكنهم يعتقدون أن واحداً فقط من هذين الإلهين جدير بالعبادة، وهو أهورامزدا. وفي الواقع يمكن القول: إن الزرادشتية لا تنضوي على توحيد في الخلق، بل توحيد في العبادة. ومن هذه الناحية هي ديانة توحيدية. لذلك فإن توحيدهم يختلف كثيراً عن توحيد الإسلام؛ فالعبادة في الإسلام تتوجه لله الواحد خالق كلِّ العوالم المادية والروحية، الله الذي يمتلك صفات، مثل: القوة المطلقة والعلم اللامحدود وما إلى ذلك. في نظام الإلهيات الإسلامي الشرور الطبيعية ناتجة عن التزاحم الحتمي لعالم المادة، والتي تعتبر من لوازمه وصفاته.

ولا يمكن تصوّر عالم مادي، وفي عين كونه مادياً يكون خالياً من هذه الثغرات والنواقص. وبالطبع فإن هذه الشرور لا تنتصر على خيرات العالم، وبالتالي لا تسبّب خللاً في النظام العام لهذا العالم، الذي هو أحسن العوالم التي أبدعتها يد الصنعة. وإذا أراد الله أن يزيل الشر من العالم فعليه أن يخلق عالماً من غير طبيعة مادية، ولا يحتوي على خصائص المادة، وبالتالي سيكون عالماً آخر. والشر الأخلاقي أيضاً نتيجة الاختيار الذي وضعه الله بين يدي الإنسان، وشرّف الإنسان على سائر المخلوقات لهذه الجهة بالذات. وانتصار هذه المجموعة من الشرور على الخيرات الكثيرة التي تتبعها أيضاً غير مقبول. لذلك فإن الفيض المطلق الإلهي اقتضى خلق هذا

العالم بكل الخصائص التي ينطوي عليها؛ لأن خياراته أكثر بكثير من شروره العَرَضية، وترك خلقه خلاف حكمة الله^(١).

والملاحظة الأخرى هي أنه لا يجوز اعتبار قوة الشيطان في الفكر الإسلامي مساوية لقوته في الفكر الزرادشتي؛ فالشيطان في الفكر الإسلامي عاجزٌ أمام الله، ولا يملك القدرة على الخلق أو التصرف في الكائنات، فقط عن طريق الوسوسة يمكنه أن يمارس عمله: ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْثِرُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾ (سبأ: ٢١).

أما الزرادشتيون فإنهم يعبدون إلهاً واحداً من باب أنه إله الخير، وخالق الحياة والنظام الذي تسيّر عليه، ولكنهم ليسوا موحدّين. إنهم يعتبرون أن ظواهر العالم ناشئة عن قوتين متقابلتين مستقلّتين تماماً عن بعضهما، وكلّ منهما عاجزةٌ أمام الأخرى. ومع ذلك هناك اختلاف في مقدرة كل من هاتين القوتين على الخلق. يعتقد بعض أن ما يفهم من تعاليم زرادشت أن أهورامزدا خلق في البداية كائنات بدون نواقص وعيوب، وبعد ذلك شن (أنكره مينو) هجوماً خبيثاً على الخلق، وأحدث الفوضى في نظام العالم^(٢)؛ بينما يعتقد بعض آخر أن لدى (أنكره مينو) القدرة على الخلق، وهو مستقلٌّ عن أهورامزدا^(٣).

ومن أكثر النصوص أصالة، التي تثبت صحة وجود الثنوية في الرؤية الكونية الزرادشتية، بعض العبارات التي جاءت على لسان زرادشت نفسه في الأفيستا، وهو يصف أول مواجهة حصلت بين هذين الإلهين: «في البداية تحدث هذان الروحان التوأمان (مينو)، أحدهما: حسن الفكر والقول والعمل؛ والآخر: سيئ الفكر والقول والعمل. ومن بين هذين الروحين وقع اختيار الأبرار على الحقيقي الصادق منهما، ولم يختره الأشرار، سيئو الطوية.

وعند ذلك اجتمع هذان الروحان معاً، وأول ما فعلوه هو أنهم وضعوا أسس «الحياة» و«اللا حياة». وهكذا سيبقى الوضع إلى نهاية العالم؛ الفضلاء سيكونون من أتباع «أشه» أي الدين والحق؛ وأسوأ حياة ستكون من نصيب اتباع «دروج» أي شيطان الكذب. ومن بين هذين الروحين فإن الذي اتّبع «دروج» سيسلك أسوأ سبيل؛

أما الروح الخيرة التي غطت السماء الخالدة، فإن الذين يرضون الله «أهورامزدا» بأمانة، عبر تحررهم من الرغائب، فقد اختاروا «أشه»^(٤).

مع ذلك، ووفقاً للرأي الأول، يعتبر نظام الإلهيات الزرادشتي أن جميع الكائنات في العالم قد خلقها أهورامزدا بنحوٍ من الأنحاء، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى يقدم إلهاً آخر لا تقلّ قوّته وهيبته عن أهورامزدا، بحيث إنه بهذه الهبة أجبر كثيراً من الناس على عبادته، وكلف النبيّ زرادشت بإخراج الناس من هذه العبادة الباطلة التي تقود العالم إلى الهلاك. والملاحظة الجديرة بالانتباه هنا أن أهريمان نفسه قد لا يكون قادراً على خلق الكائنات الشيطانية. ويبدو أن عدم القدرة هذا لا يتعارض مع كونه إلهاً؛ لأنّ حيثيته ليست الإيجاد والخلق، حتّى يخلق الكائنات من العدم، ولكنها ضدّ الخلق. ولهذا السبب، ووفقاً لرغباته، استطاع أن يُسخّر مخلوقات «مينو»، ويتسلّل إلى أرواحهم.

أيدي هريمان مبسوطة في الخلق، وفقاً للرؤى الكونية الزرادشتية، بصفته خالقاً للشرّ، بحيث إنه منذ اليوم الأوّل للخلقة تحدّى قوّة أهورامزدا خالق الخير، الذي انبرى يخلق كائنات سماوية، مثل: سبعة «أمشاسيند» والإنسان وغير ذلك؛ ليكونوا عوناً له في هذه المواجهة الكونية مع أهريمان وجنوده الشياطين، الذين أسسوا وخطّطوا لنظامٍ مناهض لخلق الله^(٥).

ووفقاً لهذا التفسير للخير والشرّ في العالم، تمّ تشكيل حقوق الكائنات الحيّة في الإسلام والزرادشتية. وبعبارةٍ مختصرة: إن الإسلام يجعل حقوقاً لجميع الحيوانات؛ في حين أن زرادشت يحصر هذه الحقوق في الحيوانات السماويّة، دون الشيطانية منها.

الموقف النهائي من التضحية بالحيوانات وقتلها —

من القضايا التي يمكن أخذها بعين الاعتبار عند مناقشة حقوق الحيوان، وتكون معياراً لقياس حقوق الحيوانات في الإسلام والزرادشتية، هي الأهميّة التي يتمّ إعطاؤها لحياة الحيوانات في كلا هاتين الديانتين. ما من شكّ أن التضحية بمعناها الخاصّ، أي سلب حياة الحيوان الحيّ، بشروطٍ وعاداتٍ خاصّة، غالباً ما يتمّ إجراؤها

لجعل استهلاك لحم ذلك الحيوان حلالاً؛ وكذلك قتل الحيوانات التي تلحق الضرر بالإنسان، بدون شروط ولا إجراء تلك العادات المتبعة أثناء الذبح، كل ذلك كان موجوداً دائماً. ولكن هذه الشعيرة اختفت إلى حد كبير من المجتمع الزرادشتي؛ في حين أنها ما زالت متبعة عند المسلمين، الأمر الذي حدا ببعض الباحثين، وبدون النظر إلى النصوص الدينية، والخلفية التاريخية للدين الزرادشتي، إلى اعتباره مثل الدين السيخي، يحترم بشدة حياة الكائنات الحية المحيطة بالإنسان، ولا يقتلها^(٦).

يوجد وجهتا نظر مختلفتان في هذا الصدد:

أ. يعترف بعض بوجود التضحية بالحيوانات في الدين الزرادشتي، ولكن بدون الأخذ بعين الاعتبار تصنيف الزرادشتيين للحيوانات، فيصدر حكماً عاماً، مثل: إنهم يقتلون الحيوانات؛ إما للتضحية بها بالمعنى الخاص؛ أو لأكل لحومها؛ أو إنهم يعتبرون قتل الحيوانات صغيرة السن حراماً، وهم يتصرفون بشكل جيد مع الحيوانات والكائنات الأخرى في العالم^(٧).

ب. رفض بعض آخر أساس فكرة التضحية بالحيوانات وقتلها في الدين الزرادشتي، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك؛ إذ رفضوا أكل الزرادشتيين للحوم الحيوانات^(٨).

بالنسبة لوجهة النظر الأولى يجب القول: إنه من المؤكد أن الدين الزرادشتي - مثل الإسلام - لا يسمح بإلحاق الضرر بالحيوانات أو إيذاؤها. وهو يجيز قتلها في حدود الأحكام الشرعية فقط. ولكن هذه الأحكام لا تقتصر على التضحية بمعناها الخاص، تلك التي تتم بموجب إجراء مراسيم دينية معينة، ولكنها تشمل أيضاً قتل الحيوانات المؤذية. وفي الحقيقة فإن قتل هذا النوع من الحيوانات يُعدّ جزءاً من المناسك الدينية في الزرادشتية، ويمكن أن نعتبره بنحو ما تضحية بالمعنى العام، أي تضحية في سبيل انتصار أهورامزدا على أهريمان^(٩).

تم إدراج قتل الحيوانات المكروهة، التي تُسمّى اصطلاحاً بـ «خرفستران»، في إطار العقيدة الدينية التي تنصّ على أن كل الحيوانات تمّ خلقها من البقرة، التي تُعدّ إحدى المخلوقات السبعة الأولى لأهورامزدا، ولكن أهريمان تسلّل إلى نفوس بعض تلك

الحيوانات، وسخّرها لخدمته؛ ليعارض خلق الله. ونتيجةً لذلك يريد المؤمنون بقتلها تدمير عمّال الشرّ، ومساعدة أهورامزدا على هزيمة أهريمان. ومن هذا المنطلق فإن قتل تلك الحيوانات بغير هذه النية لا يستتبع أجراً لصاحبه، بل يستتبع لوماً وتقريعاً. جاء في النصوص الپهلوية أنه على الشخص الذي يقوم بقتل الـ «خرفستران» [= أي الحيوانات المثيرة للاشمئزاز] أن يقول: «أقتل هذه الحيوانات بنية غفران ذنوبي، واكتساب الفضيلة، ومحبة روعي»^(١٠).

والملاحظة الأخرى هي أنه على الرغم من أن قتل الحيوان الصغير في الزرادشتية يُعتبر معصيةً، وأنهم كانوا يتعاملون برفقٍ مع الحيوانات، فإنّ هذا يصدق فقط على الحيوانات المفيدة، وليس على «خرفستران» المكروهة. ولذلك لا يمكن اعتبار هذا الأمر قاعدةً عامةً.

تاريخياً كانت الحيوانات المؤذية والغامضة المنسوبة لروح الشرّ «أنكره مينو» تعتبر نجسةً، وعلى قتلها أجراً، إلى درجة أن كلّ بهديني (مؤمن) يجب أن يكون معه أداة لقتلها، تُسمّى «مارغن» أو «قاتلة الخرفستار»^(١١)؛ حتّى يتمكن من قتلها حيث وجدها. والجذور الدينية لهذا العمل أدّت إلى استمراره قروناً طويلة؛ بهدف تعويض التقصير العمدي أو غير المقصود الذي يمكن أن يقع فيه المؤمن. لقد شهدها هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد؛ ومن ناحيةٍ أخرى بقي زرادشتيّو كرمان يقيمون مراسم قتل الحيوانات المكروهة (خرفستار كشي) حتّى أواسط القرن التاسع عشر^(١٢).

أما عند مناقشة وجهة النظر الثانية فيجب القول: إن بعض الباحثين، وبحسب ادّعاءات الزرادشتيين المعاصرين، قالوا: إن الدين الزرادشتي يعارض بشدّة التضحية بالحيوانات، مبدين تحيُّزاً مع أحكامٍ مسبقة واستقراء خاطئ. هذا الحكم المتعصّب الخاطئ هو أن إراقة دماء الأضاحي لا يتناسب مع الأهداف الأخلاقية السامية للدين الزرادشتي، وذلك الاستقراء الخاطئ هو أن الزرادشتيّين تجنّبوا القيام بأيّ شكلٍ من أشكال التضحية بالحيوانات في الماضي البعيد. وخلافاً لتصريحات هذه المجموعة من الباحثين، فإن أقوال زرادشت لا تؤيّد الرأي القائل بأن سلْب حياة الكائنات الحيّة كان عملاً قبيحاً في ذلك الدين، بل تختلف معه. وكذلك أيضاً لا يوجد شيءٌ من هذا

القبيل في تعاليم نبي الإسلام. ولكن أتباع زرادشت ألغوا تقديم الأضاحي في مسيرتهم التاريخية، بناءً على بعض المصالح، بينما استمر أتباع نبي الإسلام مواظبين على هذه الشعيرة إلى هذا اليوم.

والأمر الذي ينبغي الانتباه إليه في هذا المقام هو: أولاً: الأشياء التي رُوِيَتْ عن لسان زرادشت نفسه، وتمّ العمل بها من قبل المتدينين السابقين. وثانياً: الأشياء التي حذفها المتأخرون أو أضافوها إلى الدين. في الحقيقة هناك بعض التغييرات التي طرأت على الوقائع الدينية الأولى. وهؤلاء الباحثون جعلوها - عن طريق الخطأ - من الأصول الأولى.

تقول السيدة ماري بوريس، بصفتها شخصاً أجرت دراساتٍ معمّقة حول الديانة الزرادشتية في كتاب «تاريخ الدين الزرادشتي»، ما يلي: «كانت إحدى علامات وإشارات الإخلاص والصدق لدى المقتنين الجدد للديانة الزرادشتية في العصر الساساني القديم هي تناول لحوم الأضاحي. ومضافاً إلى ذلك كان الزرادشتيون الهنود والإيرانيون يمارسون طقوس تقديم الأضاحي حتى القرن الماضي، ولكن بعد هجرة الفرس الزرادشتيين من إيران، والاستقرار في الهند، اضطروا إلى التخلي عن أهمّ أضحياتهم التقليدية، وهي التضحية بالبقر. وعلى مرّ القرون أصبحوا، مثل الهنود، يشمئزون من تقديم أضاحي البقر. وفي منتصف القرن التاسع عشر هيمنوا على زرادشتي إيران، وأثروا عليهم أخلاقياً ومعنوياً، ممّا اضطّرهم إلى التخلي - مثلهم - عن تقديم أضاحي البقر، ولكنهم لم يعترضوا على التضحية بالحمّلان والماعز والدجاج والديوك؛ لأن الكثير من الفرس الزرادشتيين في الهند كانوا يفعلون الأمر ذاته.

وفي وقتٍ لاحق، في بداية القرن العشرين، امتنع زرادشتيو الهند عن تقديم أيّ أضحيات، وأظهروا من حيث المبدأ كراهيةً شديدة لهذا العمل. وقد عمّم الباحثون الغربيون هذه الكراهية على كلّ تاريخ الزرادشتية، وأسقطوها على الماضي البعيد. كما فسروا كلّ إشارة وردت في أقوال زرادشت (كأثبات) حول الظلم والقهر لصالح إدانة تقديم الأضاحي. وهو خطأ تاريخي. لقد كان الإيرانيون الذين يعيشون على الهضبة الإيرانية، والذين يضطرون إلى تحمل الشتاء البارد والطويل نسبياً لأسيا

الوسطى، كانوا من آكلي اللحوم، مثلهم كمثّل سائر الأقوام الأخرى، الذين يمتلكون قطعان الماشية، ويعيشون على خيراتها.

المصطلح المستخدم في كتاب «الأفستا» للدلالة على الطعام هو كلمة «پيتو» (Pitu) (لحم)، ومع ذلك فقد تبدّلت هذه الكلمة لاحقاً في اللغة الإيرانية، واستُعيض عنها بكلمة خبز أو ما يرادفها من ألفاظ.

لم يعارض زرادشت التقليد القديم لتناول اللحوم. وهذا واضح من كلامه الذي يقسم فيه بـ «أرميتي»، والذي تمّ الاستشهاد به في وقت سابق، يقول: «اجتهدوا في تربية المواشي؛ حتى تسمن البقر من أجل طعامنا»^(١٣).

تصنيف الحيوانات وحقوقها في مصادر الزرادشتية والإسلام —

إلى جانب الاستفادة من المصادر التاريخية المعتبرة في ما يخصّ الأديان المختلفة، والتي كتبها مؤرخون وعلماء أديان موثوق بهم خلال القرون الماضية، يُعدّ الرجوع إلى النصوص الأصلية للدين نفسه مصدراً مهماً لفهم الرؤية الكونية والمعتقدات المستجدة من تلك النصوص. تكمن أهمية الاستشهاد والرجوع إلى المصادر الأصلية لدين ما في إثبات ادّعاء له أو عليه في أن هذه النصوص تتمتع دائماً بسلطة أكبر بين أتباع ذلك الدين.

تفسير المصادر الزرادشتية لمخلوقات الكون —

ما يمكن استنتاجه من المصادر الموثوقة للزردشتية هو دور عاملين رئيسيين في الموقف من موجودات الكون: الأول: هو تفسير الأفستا للخير والشر؛ والثاني: فكرة محورية الإنسان.

يظهر من خلال مطالعة كتاب «الأفستا» أن الإيرانيين، كهنود العصور القديمة، كانوا يعتقدون أن عالمهم مليء بالكثير من الأرواح؛ بعضها خيرٌ ومفيد؛ وأكثرها مؤذية وخبيثة؛ بعض هذه الأرواح الشيطانية تدخل في أجسام البشر مباشرة؛ بقصد إيذائهم؛ ومجموعة أخرى منهم يختبئون في زوايا المنزل والمزرعة؛ ليجبروا آدمي

على الانزلاق والوقوع في الخطأ ، ويصبحون بلاءً على القطيع ، وآفةً لزرعه^(١٤).
بعض الكلمات، مثل: «ديف» [أي شيطان] و«پري» [أي جنّية] و«خرفسُتران»
لحيوانات مقرّزة، هي في الآداب والنصوص الزرادشتية أسماءً لكائنات شيطانية
تظهر في صورة حيوانٍ أو إنسان أو غير ذلك. على سبيل المثال: نقرأ: «لنبتعد عن
الشياطين وعباد الشياطين، لنبتعد عن السحر والمشعوذين»^(١٥).

يعتبر الزرادشتيون أن الإنسان هو العلة الأصلية من خلق العالم. واعتقادهم هذا
في محورية الإنسان تجعل معيار فائدة نباتٍ أو حيوانٍ هو منفعته، وما إذا كان يشكل
حاجة للإنسان. ومن ثم فإن المخلوقات التي لا فائدة منها للإنسان، ولا حاجة له بها،
واعتبرت مصدرًا للشر، ومخلوقات شيطانية، يجب قتلها على كل مؤمن زرادشتي،
كما جاء في كتاب «شايست ناشايست»: «أن تصبح مؤمنًا يعني أن تقتل عدّة
خرفستر»^(١٦). ووفقاً لهذين العاملين الرئيسيين فإن مخلوقات العالم تقسم إلى فئتين:

أ. مخلوقات مفيدة ومطلوبة للإنسان. ويمكن أن تكون هذه الفائدة في
استخدام تلك الحيوانات في حمل الأثقال أو العمل الزراعي، أو كطعامٍ أو أضحٍ، أو
للحاجة إليها في الصراع مع مخلوقات الفئة الثانية، التي تهدف إلى الإضرار بالجسم
والروح والمصالح البشرية.

ب. مخلوقات مضرّة وغير مرغوبٍ فيها للإنسان. ولا يقتصر الأمر على
المخلوقات التي تلحق الضرر بجسم الإنسان وروحه عند هجومها عليه، بل تشمل كل
المخلوقات الجائعة التي تهجم على المزرعة والأرض والمخازن والغلال، كذلك تشمل
الحيوانات كريمة المنظر. والملاحظة المهمة هي شمول هذه القاعدة العامة لجميع أنواع
تلك المخلوقات.

ولكنّ بإلقاء نظرة فاحصة يمكن تقسيم الوضع الحقوقي للحيوانات في
الديانة الزرادشتية إلى ثلاث فئات:

١. حيوانات مقدّسة: ولهذه الحيوانات حقوقٌ تفصيلية كثيرة، وتحظى بتبجيل
غريب. ويرجع السبب في فصلها عن بقيّة الحيوانات المفيدة إلى أنها، بالإضافة إلى
محاربتها ضدّ المخلوقات الشيطانية، يلعب بعضها دوراً رئيساً في أداء الطقوس الدينية،

مثل: الكلب والبقرة (الكلب الذئب والكلب الأزرق والقنفذ والثعلب كلها من جملة الكلاب)^(١٧).

٢. **الحيوانات المباحة:** تُعتبر هذه الحيوانات من الناحية الحقوقية أقلّ بدرجةٍ من الحيوانات المقدّسة، ولكنّها لها حقوقٌ شتى. تستخدم هذه الحيوانات المينوية (السماوية) والمحاربة للشيطان غالباً للاستفادة من لحومها، وللعمل والحمل والنقل ونحو ذلك، مثل: الحصان والأغنام والجمال ونحوها.

٣. **الحيوانات البغيضة والمؤذية:** هذه الحيوانات ضدّ خلق الله، وتنتمي إلى الشيطان، وليس لها أيّ حقوقٍ، ويتمّ التعامل معها بقسوةٍ، وتُقتل لأتفه الأسباب، مثل: الأفعى والضفدع والذئب والنملة ونحو ذلك.

وفي ما يلي بعض الأمثلة على خصائص وحقوق هذه الحيوانات في الدين الزرادشتي:

١. حقوق الحيوانات المقدّسة —

تتمتع الحيوانات المقدّسة بأكبر قدرٍ من الاحترام والحقوق بين جميع الحيوانات. وبناءً على تعريف الحيوانات المقدّسة فإن الكثير من الحيوانات يندرج ضمن هذه الفئة، مثل: الباز الأبيض، الديك، القنفذ، ونحو ذلك^(١٨).

ولكنّ البقرة وأنواع الكلاب تترجّع على قمة لائحة الحيوانات المقدّسة من حيث القيمة. ولكنّ تقديس البقرة في الدين الزرادشتي، وحقوقها العديدة، يعود إلى سببين:

أ. البقرة رمزٌ للحيوانات المفيدة، وملاك الوحي —

السبب الأصليّ لقدسية البقرة كونها إحدى المخلوقات السبعة الأولى لأهورامزدا. يقدم زرادشت «سينتامينو» على أنه خالق كلّ الأشياء الخيرة، وخالق كلّ الكائنات الماديّة والمعنوية. وله ستّة كائنات روحانية (= أمشاسپندان)، هم وكلاؤه في هذا العالم. يلعب كلّ من هذه القوى الروحية الستّة (الملائكة) دوراً ما، ويرافق أحد المخلوقات السبعة الأولى الذين أوجدتهم أهورامزدا عند خلق العالم، ويعمل على

حمايته، وهي: (١. السماء، ٢. الماء، ٣. الأرض، ٤. النبات، ٥. الحيوانات التي وُجدت من العجل، ٦. الإنسان، ٧. النار). والبقرة هي إحدى هذه المخلوقات السبعة، وملاكه المقرب والداعم له «وهومنة»، الذي يتمثل دوره في حُسْن نيّته وهدفه. ومن ناحية أخرى، من وجهة نظر الدين الزرادشتي، يُعتبر «وهومنة» أيضاً ملاك الوحي النازل على زرادشت النبي؛ فقد جاء في يسنا رقم ٤٣ على لسان زرادشت: «لقد قدّستك يا أهورامزدا حينما جاءني وهومنة، وأخبرني عن دينك للمرة الأولى». ومن هنا، فإن البقرة كرمز لخلق الحيوان النافع، والمخلوق الذي يسكن فيه «وهومنة» ويتجلّى فيه، أصبحت محلاً لاحترام خاص من قبل الزرادشتيين^(١٩).

ب. بول البقرة أحد المطهّرات المهمّة في الدين الزرادشتي —

وهناك سبب آخر لقدسيّة البقرة، وهو دورها الرئيس في أداء الطقوس الدينية. فبحسب عقائد الزرادشتيين يُعتبر التلوّث والأوساخ والسواد وما إلى ذلك آتياً من قبل الروح الشرير «أنكره مينو»، الذي يُرى في كائنات العالم. ولإزالة هذه الملوثات عن المخلوقات يجب أن يتمّ بذل المزيد من الجهود، لا أن نعمل على توسيع رقعتها أكثر. والزرادشتيون، مثل كلّ الناس، يعتبرون الماء والنار وسائل طبيعية للتطهير. ولكنّ القدسية الخاصّة للماء والنار حالت دون استخدامها في تطهير الأشياء. إنهم يعتقدون أنهم بهذا العمل ينجسون الماء والنار، التي هي من المخلوقات الأولى لأهورامزدا، أي إن العمل الذي أراد أن يقوم به الروح الشرير «أنكره مينو» في بداية خلق العالم يقوم به الآن بالنيابة عنه أحد المؤمنين الزرادشتيين. لذلك من غير القابل للتصوّر بالنسبة إلى المؤمن أن يتمّ استخدام الماء والنار لإزالة الأوساخ أو حرق القمامة. إنهم يحاولون قدر الإمكان عدم تلوّث هذين العنصرين. وبدلاً عن الماء والنار لجأوا إلى استخدام بول البقر في التطهير، والذي يُعتبر أهمّ البدائل المتوفّرة. ويسمّى اصطلاحاً «گومز» أو «پادياب»، بمعنى «معادل الماء»، يعني ذلك الشيء الذي يقع بين الماء والنجاسة.

تُعتبر النصوص الزرادشتية أن بول البقر من المطهّرات التي تزيل النجاسات الظاهرية والباطنية، والذي يحلّ محلّ الماء في كثير من الموارد؛ فهو يُستخدَم في

الاستحمام وغسيل الأوساخ الخارجية، ويُشَرَّب من أجل التطهير الداخلي في بعض الحالات الخاصة، مثل: ولادة طفل ميت^(٢٠).

وبالنظر إلى قدسية البقرة وأهميتها فإن أي ضرر أو أذى يصيبها يستحق صاحبه العقوبة. ولا يجوز دُبْحها إلا في الطقوس الدينية. ومن الأهمية بمكان ترميضها إذا أصابها مكروه، والاهتمام بطعامها ومكانها أكثر من أي حيوان مفيد آخر.

ج. قُدْسِيَّة الكلاب باختلاف أنواعها —

أما الكلب فله حقوق كثيرة في الديانة الزرادشتية، وترجع أسباب أهميته إلى ما يلي:

١. الكلاب أيضاً كائنات قيِّمة ومقدَّسة، وتحظى بالقرب في الديانة الزرادشتية. يعدُّ أهورامزدا في الفصل الثالث عشر من كتاب «فنديداد» ثماني خصائص للكلاب، تميِّزها عن غيرها من الحيوانات المفيدة^(٢١). الكلاب أقرب الحيوانات إلى الإنسان من حيث الشخصية والقيمة، وتتمتع بحقوق أكثر من حقوق البقر بكثير. حضور الكلاب واجب في بعض المراسم الدينية، وخاصة في تشييع الميت. ويتمتع بتأثيرات تكوينية فريدة لا توجد في أي حيوان آخر. فمثلاً: لا يمكن سوى للكلاب فقط أن تطهر الآثار التكوينية غير الطاهرة التي تبقى بعد تشييع الميت، وذلك من خلال مرور كلبٍ أصفر أو أبيض في مسيرة التشييع^(٢٢).

يترتب على قتل الكلاب أو إلحاق الضرر بهم أو أي نوع من عدم الاحترام لهم عقوبات شديدة، مثل: الجلد المُحدَّد^(٢٣).

يتم تشييع الكلب الميت في مراسم خاصة^(٢٤).

وتختلف حقوق الكلاب في مجال الطعام وعلاج الأمراض وما إلى ذلك بشكل كامل عن حقوق الحيوانات الأخرى. وقد جاء تفصيل ذلك في كتاب «فنديداد»^(٢٥).

وعلى سبيل المثال:

أ. ماذا ستكون عقوبة الشخص الذي يعطي طعاماً سيئاً لكلبٍ هناك؟
أجاب أهورامزدا: ذنبه يساوي ذنب مَنْ يُطعم رجلاً تقياً طعاماً سيئاً، بينما هو

ذاهباً إلى منزله للقيام بمراسم دينية.

ب. ماذا ستكون عقوبة الشخص الذي يعطي طعاماً سيئاً لكلب المنزل؟

أجاب أهورامزدا: جزاؤه تسعون سوطاً، وتسعون عصا.

ج. إذا وُجد في بيت أحد عبّاد مزدا كلبٌ لا يشمّ ومختلّ الإدراك، فماذا يصنع

عبّاد مزدا؟

أجاب أهورامزدا: يسعون في شفاثه، تماماً كما يفعلون مع رجلٍ تقي^(٢٦).

٢. كلب الماء (القنّوس): القنّوس من فصيلة الكلاب. ولكنّ حقوق هذا النوع

من الكلاب هي من الكثرة بحيث إنه تمّ تخصيص فصلٍ كامل من كتاب «الفنديد» له^(٢٧)، وبعبارة أخرى يمكن القول: إن أقدم حيوانٍ في الزرادشتية هو

كلب الماء. جاء في تعاليم زرادشت: عندما يموت الكلب تذهب روحه إلى نبع مياه،

وهناك يولد كلب الماء من ألف كلبٍ ذكر وألف كلبية^(٢٨). لذلك إذا قام شخصٌ ما

بقتل كلب الماء عمداً فستكون عقوبته شديدة، فوق القدرة على التحمّل. وترجع هذه

القسوة إلى حقيقة أن القاتل قتل مخلوقاً جاء نتيجة أرواح ألف كلبٍ عالي القيمة.

بالإضافة إلى ذلك فإن قتل كلب الماء يستتبع عواقب تكوينية وخيمة، مثل: الجفاف

وتدمير المراعي^(٢٩). على سبيل المثال: جاء في قوانين زرادشت أن عقوبة الشخص الذي

يتسبّب بقتل كلب الماء هي التالي: «يجلد عشرة آلاف سوط، وعشرة آلاف عصا...

عليه أن يقتل عشرة آلاف حيّة تزحف على بطنها، وعشرة آلاف سلحفاة، وعشرة آلاف

ضفدع برّي، وعشرة آلاف ضفدع مائي، وعشرة آلاف نملة سارقة للحنطة، وعشرة

آلاف نملة سامّة وقارصة، وعشرة آلاف دودة تعيش في الغائط والقاذورات، وعشرة

آلاف ذبابة قبيحة المنظر وكريهة»^(٣٠).

٣. القنّوس: تُعتبر القنّوس أيضاً من ضمن مجموعة الكلاب التي يُمنع قتلها؛ لأنها

تشبه الحيوانات المقدّسة الأخرى في صدّها للحيوانات الشيطانية؛ فقد جاء في كتاب

«شايست ناشايست»، الذي هو كتابُ الفقه الزرادشتي، ما يلي: «إذا صادفت قنّوساً

فابتعدْ عنه، بدون خوفٍ، ولا تقتله؛ لأنه يتبوّل في بيت النمل كلّ يوم، ويقال: إنه

يموت من بوله ألف نملة»^(٣١). والشخص الذي يقتل قنّوساً جزاؤه ألف سوط^(٣٢).

٢. حقوق الحيوانات النافعة وغير المقدسة —

حيوانات هذه الفئة، مثل: الحصان، الأغنام، الماعز، الدجاج، ونحو ذلك، من جملة الحيوانات المفيدة، التي فيها نفع وفائدة للإنسان، فضلاً عن كونها مخلوقات أهورامزدا. ولذلك جُعِلَتْ لها بعض الحقوق، كضرورة التعامل معها بشكل جيد. ولأنهم كانوا يعتقدون أن كمال هذه المخلوقات في النمو السليم، والوصول إلى نوعهم الكامل (= الأبقار)، يجب على كل فرد زرادشتي أن يساعدها على النمو والوصول إلى كمالها الخاص. وتُعتبر أذية هذه الحيوانات من هذه الفئة، أو قتلها على سبيل التسلية، معصية. وعلى العاصي التكفير عن ذنبه بشكل يتناسب ونوع الجرم الذي ارتكبه، وذلك عبر قتل عدد معين من الحشرات البغيضة (خرفستران)؛ وإن لم يفعل فسوف يُعاقب. وتُعتبر التضحية بصغار هذه الحيوانات معصية؛ لأنها لم تؤد دورها بعد في الخطة العامة للكون^(٣٣).

وينبغي مراعاة الدقة والحرص في إجراء طقوس التضحية، حتى تقتصر الجروح والقتل على حياتها الدنيوية، بدون أن يلحق الضرر بروحها؛ حتى تتحرر وتكمل حياتها الأخرى في عالم الخلود^(٣٤).

٣. حقوق الحيوانات الكريهة والمؤذية —

كما لوحظ فإن هذه الفئة من الحيوانات ليست لها حقوق في الحياة. لقد أمر أهورامزدا بقتلها وتدمير بيوتها قدر الإمكان^(٣٥). وحيوانات هذه الفئة؛ لأنها مخلوقة من قبل روح الشر «أنكره مينو»، ولا يمكن أن تتطهر إلا بالقتل، كان يتم قتلها في طقوس دينية متنوعة، مثل: عيد اسپندارمذ. وتُقتل كنوع من الكفارات أو العقوبة التي تترتب على من يؤدي الحيوانات المفيدة. جاء في كتاب «بندهش» بعض أسماء هذه الـ «خرفستران»، مع تصنيفها إلى فئات ثلاثة: مائية؛ وبرية؛ وذوات ريش. ومن المائية تذكر الضفدع، ومن البرية التين ذو الرؤوس الكثيرة، ومن ذوات الريش الأفعى ذات الريش. وهذه الأمثلة هي الأسوأ على الإطلاق.

أنواع الأفاعي، الفأر، العقرب، الصرصور، النملة، الحيوانات المفترسة، مثل:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

الذئب، والنمر، والكثير من الحيوانات التي وردت أسماؤها، يجب أن تُقتل^(٣٦). وبالطبع هناك المزيد من التوصيات حول قتل بعض هذه الحيوانات والحشرات؛ لأنها تؤدي إلى ظهور أنواع أخرى منها بخسة ومؤذية. مثلاً: جاء في بندهش: إذا لم يقتلوا الذباب الأزرق فسيخرج من فضلاته وبيوضه كائنات: «إذا سلح الذباب في اللحوم يخرج منها الدود، وإذا سلح في الأرض تخرج البراغيث، وإذا سلح في الهواء يخرج البعوض، وإذا سلح في الماء يخرج العلق». قيل: «من الواضح أن النملة إذا لم يتم تخريب بيتها خلال ثلاثمائة عام تتحول إلى أفعى ذات ريش»^(٣٧).

يمكن رصد أمثلة على كراهية هذه المخلوقات، والأمر بقتلها، في فصول مختلفة من كتاب «فندياد». مثلاً: جاء في الفصل الرابع عشر ذكر أسماء كثيرة من هذه الحيوانات، التي يتوجب قتلها كنوع من العقوبة المترتبة على من يقتل كلب الماء؛ أو مثلاً: جاء في قسم أحكام النساء حول المرأة الحائض، التي ترى دم الحيض أيضاً بعد تسع ليال: «عليها أن تقتل مئتي نملة سارقة للحنطة في الصيف، ومئتي حشرة من مخلوقات الشيطان في الشتاء، مهما كان نوعها»^(٣٨)؛ أو مثلاً: يجب على الرجل الذي يقارب زوجته الحائض متعمداً «أن يقتل ألف أفعى تزحف على بطنها، وألف أفعى من أنواع أخرى. يجب أن يقتل ألف ضفدع برية، وألف ضفدع مائية. يجب أن يقتل ألف نملة سارقة للحنطة، وألف نملة من أنواع أخرى»^(٣٩).

تصنيف المصادر الإسلامية لمخلوقات الكون —

قدم القرآن وعلماء الإسلام تفاسير مختلفة لخلق الكائنات الحية، ولكنها تبدو غير منسجمة مع بعضها.

تجمع النصوص الدينية الإسلامية، من خلال الأمثلة الكثيرة التي سوف تأتي، أن الإنسان خليفة الله على الأرض، وكل المخلوقات وجدت لخدمته. ولكن معنى هذه الخدمة لا يقتصر على تأمين طعامنا ولباسنا و...، أو أنه يجب على الإنسان قتلها حيث وجدها؛ لأنها شريرة تلدغه وتفترسه. ولكن علة هذه الخدمة يعود إلى أن الإنسان مخلوق أكرم منها؛ بسبب الاختيار الذي وضعه الله بين يديه. كل المخلوقات عالة على

الإنسان في مسيرته التكاملية، وإذا لزم الأمر يستخدمها في طريقه للوصول إلى الله. ولكن بقية المخلوقات هي أيضاً من صنع نفس الإله القوي الرحيم، ولها دورٌ تؤديه في نظام العالم لا ينبغي تجاهله. ليس هناك موجودٌ يمثل شراً مطلقاً في الرؤية الكونية الإسلامية، وإنما ينشأ هذا التصور من خلال تضارب المصالح. يعتبر الإنسان - في الواقع - كلٌ ما يراه موافقاً لحاجاته الفطرية خيراً، وكلٌ ما يراه مخالفاً لها شراً؛ وذلك لأن كل الميول والرغبات الفطرية فرعٌ من حب الذات. فكل موجود ذي شعور؛ لأنه يحب نفسه، يحب بقاءه وكمالاته. ولذلك نراه يميل إلى الأشياء التي لها تأثيرٌ في بقاءه على قيد الحياة أو في تكامله^(٤٠). لذلك أي حيوانٍ أو شيءٍ مُتهم بأنه شرٌّ فإنه ليس شراً في نفسه، ولكنه يُعتبر شراً من قبل الإنسان؛ بسبب الأذى الذي يصله منه. ومع وضع هذا في الاعتبار لم يُجز الله له سلب حياة المخلوقات أو ظلمها؛ لأي سببٍ كان، ما عدا الإطار الشرعي الذي وضعه له في موارد الاستفادة منها.

سأل أحد الزنادقة الإمام الصادق عليه السلام: ما هذا الفساد الموجود في العالم، من سباع ضارية، وهوام مخوفة، وخلق كثير مشوّهة، ودود وبعوض وحيات وعقارب، وزعمت أنه لا يخلق شيئاً إلا لعلّة؛ لأنه لا يعبث؟ قال عليه السلام: ألسنتُ تزعم أن العقارب تنفع من وجع المثانة والخصاة، ولمن يبول في الفراش، وأن أفضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعي، فإن لحومها إذا أكلها المجذوم - مع الشبّة - نفعه؟! وتزعم أن الدود الأحمر الذي يُصاب تحت الأرض نافع للأكلة؟ قال: نعم، قال عليه السلام: «فأما البعوض والبق فبعض سببه أنه جعله أرزاق الطير، وأهان بها جباراً تمرّد على الله وتجبر، وأنكر ربوبيّته، فسلط الله عليه أضعف خلقه؛ ليريه قدرته وعظمته، وهي البعوض، فدخلت في منخره حتى وصلت إلى دماغه، فقتلته. واعلم أنا لو وقفنا على كل شيء خلقه الله تعالى لم خلقه؟ ولأي شيء أنشأه؟ لكننا ساويناه في علمه، وعلمنا كما يعلم، واستغنيينا عنه، وكنا وهو في العلم سواءً»^(٤١).

والخلاصة أنه وإن تمّ فرز الكائنات الحيّة في الإسلام إلى بعض الفئات، ولكن هذا الفرز متعلّق بحليّة أو حرمة أكل لحومها، وليس لقدسيّة بعضها وشيطنة بعضها الآخر؛ لأن الإسلام يرفض هذا التقسيم. فالقاعدة العامّة في الإسلام للتعامل مع

جميع الكائنات، بما فيها الحيوانات، هي عدم الأذى ومراعاة الحقوق، إلا إذا كان هناك خطرٌ حقيقي على نفس الإنسان وماله.

تُصنّف الحيوانات على هذا الشكل: وفقاً لبعض المنطلقات:

- حلال اللحم، غير مكروه، مثل: البقرة، الماشية، الجمل.

- حلال اللحم، مكروه، مثل: الحمار والحصان.

- غير حلال اللحم، نجس، مثل: الكلب والخنزير.

غير حلال اللحم، غير نجس، مثل: الذئب، النملة، الصرصور، الأفعى،

العقرب...

نرى في هذا التقسيم أن الصنف الوحيد الذي يجب أن يُقتل هي الحيوانات المؤذية التي تسبب الأذى للإنسان في نفسه وماله. ولا يجوز قتلها لسببٍ آخر. وهناك الحيوانات التي تُدبَح للأكل. وهذا الشيء موجودٌ أيضاً في الزرادشتية وغيرها من الأديان. وبما أنه لا يجوز قتل الحيوان إلا إذا كان مؤذياً فقد ورد في الإسلام النهي عن ملاحقة تلك الحيوانات في حال هروبها، وكذلك تخويفها بالإحراق^(٤٢).

حرمة التمثيل بالحيوانات وحرمانها من الطعام —

ومن ناحيةٍ أخرى أوصى الإسلام باقتناء الحيوانات المختلفة في المنزل؛ لأن وجودها فيه سببٌ لدفع البلاء، ونزول الرحمة والبركة. ولعلّ سبب دفع البلاء متعلّق بوجود الحيوان نفسه في المنزل، أو ربّما بسبب الرحمة والشفقة عليه، التي تكون سبباً لرحمة الله؛ أو قد يكون نتيجة دعاء الحيوان لصاحبه. بالطبع كان هناك اهتمامٌ خاصٌ باقتناء بعض الحيوانات، مثل: الحمام والديك، ونهيٌ عن بعضها الآخر، مثل: الكلب والخنزير^(٤٣)، ولكنّ هذا النهي لا يتعلّق بشيطة ذلك الحيوان أو كونه ضدّ خلق الله، وإنما لكونه نجساً، وما يمكن أن يسببه ذلك من إشكالات في طهارة المنزل والبدن واللباس ومكان العبادة، وإلاّ فإنه لم يردّ في القاعدة العامة للإسلام أيّ نهٍ عن اقتناء حيوانٍ ما بسبب كونه ضدّ عالم الخلق والتكوين الإلهي. وكذلك ورد النهي عن التعامل القاسي مع الحيوانات النجسة، مثل: الكلب

والخنزير، فقد أوجب الإسلام - على سبيل المثال - دفع الدية عند قتل الكلب، بحيث تكون دية قتل كلب الصيد أربعين درهماً، وكلب الحراسة عشرين درهماً^(٤٤).

١. حقوق الحيوانات في آيات القرآن الكريم —

يوجد آيات عديدة في القرآن المجيد تتعلق بخلق الحيوانات وحقوقها وفوائدها: **أولاً:** يشير إلى أن جميع الحيوانات هي من خلق الله، لا كائن آخر: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ (البقرة: ١٦٤).

ثانياً: حياة جميع الكائنات الأرضية مهمة عند الله؛ لأنه هو الذي يرزقها: ﴿وَكَايِّنَ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنعام: ٦٠). وكذلك اعتبر في قصة طوفان نوح أن جميع الحيوانات هي من خلقه، ولذلك أمر نوحاً أن يأتي من كل حيوان بزوجين اثنين، ويركبها معه في السفينة؛ خوفاً من انقراضها. ولم يميز بين تلك الحيوانات، من حيث كونها حلال اللحم أو حرام اللحم، أهلية أم برية، مؤذية أم غير مؤذية، : ﴿فَلَمَّا أَحْمَلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود: ٤٠).

ثالثاً: قدم الحيوانات على أنها مظهر لقدرته، وجعل فيها منافع لا تحصى للبشر؛ بعضها يعرفه الإنسان؛ وبعضها الآخر يجهله. ولذلك دعا الناس إلى التفكير والتدبر في خلق الحيوانات، وأسلوب حياتها الجماعية، ونظامها، وخصائص سلوكها: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِمْاءٍ عَمَلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾ وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ (يس: ٧١-٧٣): ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧).

رابعاً: أذية الحيوانات عملٌ مقيت وشيطاني في القرآن الكريم^(٤٥). مثلاً: ﴿وَلَا ضَلَالَتُهُمْ وَلَا مُنْبِتُهُمْ وَلَا مُرْتَبُهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْتَبُهُمْ فَلْيَغْيِرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١١٩).

٢. النهي عن أذية الحيوانات في الحديث الشريف —

صدرت أحاديث كثيرة في هذا الصدد، بحيث إن بعض الباحثين المسلمين

خصّص كتباً مستقلة لجمعها. ومما لا شكّ فيه أن الكثير من الأحاديث المكذوبة في هذا المجال، كما في غيرها من المجالات، قد أُلحقت في كتب السنّة والشيعة، مما يجعل العمل صعباً إذا لم تُراعَ سلسلة سند الأحاديث. وتوخّياً للحذر من الوقوع في هذه المشكلة نكتفي بذكر عدّة أحاديث فقط في ما يتعلّق بالتعامل مع الحيوانات، مأخوذة من الكتب المعتبرة وصحيحة السند، مع مراعاة القاعدة الإسلامية العامّة:

أ. حقوق الحيوانات الأهلية ومحلّة اللحم —

قال رسول الله ﷺ: «للدابة على صاحبها ستّ خصال: يعلفها إذا نزل؛ ويعرض عليها الماء إذا مرّ به؛ ولا يضربها إلّا على حقٍّ؛ ولا يحملها ما لا تطيق؛ ولا يكلفها من السير إلّا طاقتها؛ ولا يقف عليها فواقاً»^(٤٦).

وقال رسول الله ﷺ: «إن الله يحب الرفق ويعين عليه؛ فإذا ركبتُم الدوابّ العُجف فأنزلوها منازلها، فإن كانت الأرض مجدبةً فأنجوا عنها، وإن كانت مخصبة فأنزلوها منازلها»^(٤٧).

ويوصي الإمام عليّ عليه السلام، في رسالة بعثها إلى عمّاله المأمورين بجمع الزكاة، بما يلي: «فإذا أخذها أمينك فأوعز إليه أن لا يحول بين ناقة وبين فصيلها، وأن لا يمصر لبنها فيضرّ ذلك بوليدها، ولا يجهدنّها ركوباً، وليعدلنّ بين صواحباتها في ذلك وبينها، وليرفقنّ عن اللاغب... ولا يعدل بها عن نبت الأرض إلى جواد الطريق، وليروّحها في الساعات، وليمهلها عند النطاف والأعشاب، حتّى تأتينا بإذن الله بدنأً منقيّات، غير متعبات ولا مجهودات»^(٤٨).

وينقل ابن شهر آشوب، في كتاب «المناقب»، نقلاً عن زرارة، أن الإمام الرابع للشيعة - وهو الإمام السجّاد عليه السلام - حجّ أربعين مرّةً على جمّله دون أن يضربه سوطاً واحداً^(٤٩).

وينقل الإمام عليّ عليه السلام عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تضربوا البهائم على وجوهها، ولا تلعنوها»^(٥٠).

ب. حقوق الحيوانات البرية ومحرمة اللحم —

يقول ابن عباس: إن رسول الله ﷺ نهى عن قتل أيّ ذي روح، إلا إذا حاول الإيذاء»^(٥١).

ويقول الإمام عليّ عليه السلام: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»^(٥٢).

وسئل الإمام الكاظم عليه السلام عن قتل النملة؟ فقال: «لا تقتلها، إلا إذا أضرتك»^(٥٣). وجاء في كتاب تحف العقول، في وصية النبي ﷺ للإمام عليّ عليه السلام: «يا عليّ، إذا رأيت حيّة في رحلك فلا تقتلها حتى تخرج عليها ثلاثاً، فإن رأيتها الرابعة فاقتلها؛ فإنها كافرة»^(٥٤).

ويقول أبان: سأل أحدهم الإمام أبا الحسن الكاظم عليه السلام عن رجل يقتل الحيّة؟ وقال للإمام عليه السلام: إنه بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ تركها تخوفاً من تبعها فليس منّي»، قال: إن رسول الله ﷺ قال: «ومَنْ تركها تخوفاً من تبعها فليس منّي، فأما حيّة لا تطلبك فلا بأس بتركها»^(٥٥).

حقوق الحيوانات في مصادر الإسلام والزراشتية، توافق أم تعارض؟ —

بغض النظر عن الاستفادة من الحيوانات الأهلية في وسائل الزراعة والعمل والحمل والنقل وأكل لحومها في نصوص وتقاليد كلا الديّنين، وأنه لم ينه نبيّ هذا الدين ولا ذاك عن التضحية بالحيوانات والاستفادة منها، وكلا الديّنين - في النتيجة - وضع حقوقاً للحيوانات، متناسبة مع التعاليم الخاصة لكل دين، وقد نصّت الكتب الفقهية لكلا الديّنين على رعاية حقوق الحيوانات، في ما يخص مكان إقامتها وطعامها والأمور التي يجب أن تُراعى أثناء مراسم التضحية والاستفادة من لحومها. كل ذلك ورد بشكل مفصل، وإن كان يوجد اختلاف طفيف في حقوق هذه الفئة من الحيوانات بين الإسلام والزراشتية؛ فالإسلام لا يعتبر أيّ حيوان مقدساً بالمفهوم الزراشتي، وتتمتع كلّ الحيوانات الأهلية في الإسلام بحقوق متساوية إلى حد ما. ويمكن القول في النهاية: إنه يوجد حقوقاً للكائنات الحيّة في كلا الديّنين، بغض

النظر عن حجم وكيفية هذه الحقوق.

وأكبر نقطة اختلاف بين الإسلام والزرادشتية هي في المقارنة بين حقوق الحيوانات غير الداجنة. فإذا نظرنا إلى مفهوم الحقّ والحقوق كمبدأ عامّ للكائنات فمن السهل أن نرى أن الإسلام يعطي المزيد من الحقوق للكائنات؛ لأنّ أوّل حقّ لكلّ كائن حيّ في هذا العالم هو حقّ الحياة، والذي وفقاً للرؤية الكونية الإسلامية تتمتع به جميع الكائنات في العالم، باستثناء حالاتٍ خاصّة يُسمَح فيها بالقتل.

ولكنّ في الرؤية الكونية الزرادشتية هناك مجموعتان من الحيوانات:

الأولى: هي الحيوانات التابعة لروح (مينوي) الخير، وتتمتع بحقّ الحياة، ولا يجوز قتلها، إلّا في حالاتٍ خاصّة. وفي ذلك يتشابه مع الإسلام.

أما **المجموعة الثانية** فهي الحيوانات غير التابعة لروح الخير، وهي لا تتمتع بحقّ الحياة، ويجب أن تُقتل. وفي الواقع فإن حكم القتل هذا يتعلّق بذات الحيوان، من حيث إنه غير تابع في بداية خلقه لروح الخير، ولا علاقة لذلك بمسألة الدفاع عن النفس ضدّ الأذى المحتمل. وبالتالي فإن هذه المجموعة من الموجودات محكوم عليها بالموت، بغضّ النظر عن قيامها بعملٍ ما أو عدم قيامها بشيء. أما الحيوانات التابعة لروح الخير (مينوي) فإن حكم قتلها غير مرتبط بذات الحيوان، ولكنّه حكم ثانوي لأسبابٍ تتعلّق بالتضحية به أو أكل لحمه. وهنا يبرز الفرق جلياً بين الإسلام والزرادشتية؛ ففي الإسلام لا وجود لكائنٍ شيطاني، ويُسمَح بقتل أيّ حيوانٍ أو التضحية به على أساسٍ ثانويٍّ لأيّ لا يتعلّق بذات الحيوان وجوهر وجوده. وفي هذا يتشابه مع المجموعة الأولى من التصنيف الزرادشتي.

يجيز الإسلام قتل الحيوانات الضارّة في حالة الدفاع عن النفس والمال فقط، وبالتالي لا يشملها حكم القتل في الوقت الذي لا يشكّل وجودها خطراً على الإنسان. وكذلك يشمل هذا الحكم في حال توافر شروطه كلّ أنواع الحيوانات، وليس فقط المفترسة والقارصة. تماماً كما أن كلّ إنسان يتصرّف بالطريقة نفسها لإنقاذ نفسه إذا وجد أنه أمام خطرٍ مُحرق، سواء من قبل حيوانٍ أو إنسان. وأخيراً فإن الحكم الأولي الصادر في مثل هذه الحالات التي تتعرّض فيها حياة الإنسان أو ممتلكاته

للخطر هو إبعاد هذا الحيوان عنه، كما ورد في الأحاديث النبوية^(٥٦).

خاتمة —

النقطة الأصلية في الاختلاف بين حقوق الحيوان في الإسلام والزرادشتية تكمن في الرؤية الكونية التي تخص كل دين في ما يتعلق بمفاهيم الله وموقع الشر والخير، ومدى قدرة كل منهما على التأثير في نظام الخلق، وتفسير الكرامة الإنسانية بالمقارنة بال مخلوقات الأخرى. يمكن لكل مؤمن زرادشتي أو مسلم، من خلال نظريته إلى حقوق الحيوانات من داخل الإطار الديني الذي يصنّف نفسه فيه، أن يعتبر نفسه أكثر مراعاة وتسامحاً في تعامله مع سائر الكائنات. ولكن من وجهة نظر شخص ثالث، من خارج هذين الدينيين، يريد أن يقارن بين حقوق الكائنات الحية في كل منهما يمكن القول: إن الإسلام بشكل عام يمنح حقوقاً أكثر ومكانة أكبر للحيوانات؛ لأن القاعدة العامة للإسلام في التعامل مع الكائنات الحية هي أنها جميعاً من خلق الله، وما الشر فيها إلا نتيجة لتضارب المصالح بين البشر وبقية المخلوقات. ولذلك إذا كان يبدو أن بعض الحيوانات لا تفيد الإنسان فلا ينبغي إغفال دورها في نظام الخلق. ولا ينبغي للإنسان أن يقيس خيرية الحيوانات وشرها وفقاً لمصلحته الشخصية، ويعمل على قتلها بدون سبب. كل الكائنات في العالم خيرة، ولا يجوز قتل حيوان مما يؤكل لحمه لأنه مؤذ فقط، إلا في حال شك وجوده خطراً على الإنسان. لكن حقوق الحيوانات في الديانة الزرادشتية، التي هي ثمرة تغلغل قوة الشر والقذارة وتأثيرها في أجسام وأرواح الحيوانات، وكذلك القول بمبدأين أوليين للخلق، يتعلق بمقدار خيريتها، وهذا الأخير يُقاس بالنفع الذي يمكن أن يعود من كل حيوان على الإنسان.

وبالتالي يقسم الدين الزرادشتي الحيوانات إلى ثلاث مجموعات: مقدسة؛ مباحة؛ مكروهة. ولا يوجد انسجام في الحقوق الممنوحة لكل منها. فلكيوانات المجموعة الأولى من الحقوق والامتيازات ما يقترب من العبادة الطوطمية، في حين أن المجموعة الثالثة تفتقد حتى إلى حق الحياة، الذي يُعتبر الحق الأول لكل كائن حي، ويجب قتلها حتى لو لم تكن تتقصد فعلاً إيذاء البشر.

الهوامش

- (١) محمد تقي مصباح اليزدي، تعليم الفلسفة ٢: ٤٥٣ - ٤٦٠، ط٨، مؤسسة تبليغات إسلامي، طهران، ١٣٨٨.
- (٢) مري بويس، تاريخ الدين الزرادشتي، القسم ٢، الفصل ٨، ترجمة: همايون صنعتي زاده، طهران، توس، ١٣٧٤؛ بندهش، ترجمة: مهرداد بهار، القسم ٥، الفقرة ٤٠ - ٤٧، طهران، بدون تاريخ.
- (٣) راجع: جيمس دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فندياد أستا): ٣٠، ترجمة: موسى جوان، ط٢، طهران، دنيا الكتاب، ١٣٨٤.
- (٤) يسنا ٣٠، الفقرات ٣ - ٥.
- (٥) المصدر السابق؛ شايسيت - ناشايست (نص باللغة الفارسية الوسطية)، الفصل ١٥: ٢٠٩ - ٢٢٠، تهجئة وترجمة: كتابون مزدايور، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٩.
- (٦) أستا، ترجمة وتحقيق: هاشم رضي، طهران، فروهر، ١٣٩٥؛ بويس، تاريخ الدين الزرادشتي، القسم ٢، الفصل ٨.
- (٧) جان. ر. هينلز، دليل الأديان الحية: ٤٧٩، ترجمة: عبد الرحيم كواهي، ط٢، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٧؛ أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية، الفصل ٩، ترجمة: أكبر دانا شرس، طهران، أمير كبير، ١٣٦٣.
- (٨) بويس، تاريخ الدين الزرادشتي، القسم ٢، الفصل ٨: ٢٩٥؛ أستا: ٧١، ١٣٩٥.
- (٩) بويس، تاريخ الدين الزرادشتي، الفصل ٦: ٢١٦، الفصل ١٢: ٤٠٨ - ٤٠٩؛ شايسيت - ناشايست، القسم ٨، الفقرة ٩.
- (١٠) بويس، تاريخ الدين الزرادشتي، القسم ٢، الفصل ١٢: ٤٠٩.
- (١١) «مارغن» عصا خشبية لقتل الأفعى والحشرات، يغطون رأسها بقطعة جلد. (انظر: بندهش، بدون تاريخ، القسم ١٢، الفقرة ١٨٥؛ دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فندياد أستا): ٢٢٥، الفصل ١٤).
- (١٢) بويس، تاريخ الدين الزرادشتي، القسم ٢، الفصل ١٢: ٤٠٨ - ٤٠٩.
- (١٣) يسنا، الفقرات ٥ - ٤٨؛ بويس، تاريخ الدين الزرادشتي، القسم ٢، الفصل ٨: ٢٩٥.
- (١٤) المصدر السابق، القسم ١، الفصل ٣: ١٢٦.
- (١٥) يسنا، الفقرات ٤ - ١٢.
- (١٦) شايسيت - ناشايست، الفصل ٢٠، الفقرة ٥.
- (١٧) دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فندياد أستا): ١٢٥، الفصل ٥، الفقرة ٣١ - ٣٤.
- (١٨) بندهش، القسم ٩، الفقرة ١٥٤ - ١٥٧.
- (١٩) راجع: بويس، تاريخ الدين الزرادشتي، القسم ١، الفصل ٥.
- (٢٠) دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فندياد أستا): ٤٢٠.
- (٢١) راجع: دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فندياد أستا): ٢٢٠، الفقرة ٤٤.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (٢٢) دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فنديداد أستا): ١٦١، الفقرة ١٦.
- (٢٣) المصدر السابق، الفصل ١٣.
- (٢٤) المصدر السابق: ٨.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢١١، الفصل ١٣.
- (٢٦) المصدر السابق: ٢١٥ - ٢١٦، ٢١٨، الفصل ١٣، الفقرات ٢٢، ٢٥، ٣٥.
- (٢٧) المصدر السابق، الفصل ١٤.
- (٢٨) المصدر السابق: ٢٢٢، الفصل ١٣، الفقرة ٥١ - ٥٢.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) المرجع السابق، الفصل ١٤: ٢٢٣ و ٢٢٤.
- (٣١) شايسيت - ناشايست: ٣٦٩، الفصل ١٠، الفقرة ٣١؛ الفصل ١٢، الفقرة ٢٠؛ بندهش، القسم ٩، الفقرة ١٥٦.
- (٣٢) دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فنديداد أستا)، الفصل ١٣، الفقرة ١٤.
- (٣٣) هينلز، دليل الأديان الحية ١: ٤٧٩.
- (٣٤) بويس، تاريخ الدين الزرادشتي: ٢١٣، القسم ١، الفصل ٦.
- (٣٥) دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فنديداد أستا): ٩٢، الفصل ٣، الفقرة ٢٢.
- (٣٦) بندهش، القسم ٩، الفقرات ١٤٣، ١٤٦ - ١٤٧.
- (٣٧) المصدر السابق، القسم ٩، الفقرات ١٤٥ - ١٤٦.
- (٣٨) دارمستتر، مجموعة قوانين زرادشت (فنديداد أستا): ٢٤٠، الفصل ١٦، الفقرة ١٢.
- (٣٩) المصدر السابق: ٢٥٦، الفصل ١٨، الفقرة ٧٣.
- (٤٠) اليزدي، تعليم الفلسفة ٢: ٤٥٤، ٤٥٦.
- (٤١) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ١٨٧، ترجمة: بهزاد جعفري، طهران، الدار الإسلامية، ١٣٨١.
- (٤٢) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٥، ط٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ.
- (٤٣) المجلسي، حلية المتقين، الباب ١٢، الفصل ٦، ٩، ط٤، طهران، ولي العصر (عجل)، ١٣٨٧.
- (٤٤) الصدوق، المقنع: ٥٣٤، قم، مؤسّسة الإمام الهادي (عجل)، ١٤١٥هـ.
- (٤٥) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٦١، قم، انتشارات ذوي القربى، ١٤٣٠هـ.
- (٤٦) المحدث النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ٨: ٢٥٨، بيروت، مؤسّسة آل البيت (عجل)، لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ.
- (٤٧) الكليني، الكافي ٢: ١٢٠، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- (٤٨) نهج البلاغة، الرسالة ٢٥، ترجمة: علي شيرواني، قم، دار العلم، ١٣٨٣.
- (٤٩) المحدث النوري، مستدرك الوسائل ٨: ٢٦٠؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٢٩٣.
- (٥٠) المحدث النوري، مستدرك الوسائل ٨: ٢٦١؛ الكليني، الكافي ٦: ٥٨٣.
- (٥١) مجلّة فقه أهل البيت (عجل)، ٥٠: ١٣٦، قم، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت (عجل)، بدون تاريخ.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (٥٢) نهج البلاغة، الرسالة ٤٧.
- (٥٣) الحميري، قرب الإسناد: ٢٩٤، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٣هـ.
- (٥٤) المجلسي، السماء والعالم ٨: ١٧٦، ترجمة: محمد باقر كمره إي، طهران، الدار الإسلامية.
- (٥٥) الصدوق، معاني الأخبار ١: ٣٨٣، ترجمة: عبد العلي محمد شاهرودي، ط٢، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧.
- (٥٦) المجلسي، السماء والعالم ٨: ١٧٦؛ الصدوق، معاني الأخبار ١: ٣٨٣.

ارتباط العمل الصالح بالإيمان

عند توما الاكويني وجون هيك والطباطبائي

أ. جواد أكبري مطلق (*)

د. محمد علي شمالي (**)

ترجمة: فرقد الجزائري

الخلاصة —

يبدو للوهلة الأولى أن تلازم الإيمان والعمل الصالح أمرٌ بديهيّ، لكنّ هذه العلاقة من النوع السهل الممتنع. فضرورة صلاح العمل ليكون سبيلاً للحياة الطيبة تطرح هذا السؤال: هل الصلاح ذاتيٌّ في العمل أم يستمدّ العمل ذلك من أمرٍ آخر؟ إذا كان ذاتياً فهل هو ذو قيمة؟ وإذا استمدّ صلاحه من أمرٍ آخر ففي حال غيابه هل للعمل قيمةٌ بحدّ ذاته أو يصبح فاقداً للقيمة؟ وإذا كان العمل قيماً بحدّ ذاته فما الذي يجعله قيماً؟

والهدف وراء هذه الأسئلة هو:

أولاً: بيان الفرق بين قيمة العمل وصلاح العمل. فالإجابة بالسلب أو الإيجاب على أيٍّ من هذه الأسئلة يعطي صورةً مغايرة للعلاقة بين الإيمان والعمل الصالح.

ثانياً: يسعى المقال إلى فرز الرأي المختار في هذا الموضوع، عبر دراسة تطبيقية لنظرية الإسلام والمسيحية، من خلال شرح نظرية العلامة الطباطبائي، ومقارنتها بآراء

(*) طالب دكتوراه، قسم المباني النظرية، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية - البحثية.

(**) أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني التعليمية - البحثية.

توما الأكويني؛ وجون هيك، من مفكرَي الكاثوليكية والبروتستانتية.

مقدمة —

يبدو أن العلماء قديماً كانوا يرون العمل الصالح خارج دائرة الإيمان، لكن ملازماً له. ولصعوبة التواصل آنذاك لم يُطرح التساؤل عن صلاح العمل أو عدمه في حال غياب الإيمان. فبناءً على رأي علماء الإسلام، سنةً وشيعةً، إن سعادة الإنسان منوطة بالإيمان بالله تعالى وأنبيائه^(١).

أما رأي المتكلمين المسلمين حول ماهية الإيمان فيشوبه الاضطراب؛ فبعضهم استند إلى آيات، كآية ١٥ من سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾، وعدوا الإيمان «معرفةً عقلية»^(٢). واستدل آخرون بآيات، كآية ١٤ من سورة النمل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾، وتبينوا أن جوهر الإيمان هو «الإقرار باللسان» فقط^(٣). ويستتج فريق من الآية التي مرّت الإقرار باللسان، ويضيفون إليها التصديق بالقلب من الآية ١٤ من سورة الحجرات: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فيجدون أن حقيقة الإيمان هي «التصديق بالقلب، والإقرار باللسان»^(٤). ويزج جمع بالعمل في حقيقة الإيمان^(٥). هؤلاء هم الخوارج الذين يرفعون شعار «لا حكم إلا لله»، ويعدّون كلّ مذهبٍ كافراً. وفي خضمّ ذلك يجد فريق أن الإيمان في ضوء عدد من الروايات هو: «الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح»^(٦).

وفي كتاب المسيحيين المقدّس أيضاً ذكر الإيمان كمراسٍ لجميع الفضائل. فالمسيحية تطرح موضوع الإيمان متصلاً بمعتقد النجاة، لذلك طُرح موضوع اختلاف الأديان، وإمكانية النجاة لمعتقي سائر الأديان، منذ القرن السادس عشر، حيث تعرّفوا على باقي الأديان^(٧). فبعض عبارات الكتاب المقدّس تُبين أن الإيمان طريق النجاة، حيث تقول: «آمِنُ بِالرَّبِّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ فَتَخْلُصَ أَنْتَ وَأَهْلُ بَيْتِكَ»^(٨)؛ «فَإِذْ قَدْ

تَبَرَّرْنَا بِالْإِيمَانِ لَنَا سَلَامٌ مَعَ اللَّهِ بَرِيًّا يَسُوعَ الْمَسِيحَ»^(٩)؛ «فَمَاذَا نَقُولُ؟ إِنَّ الْأُمَّمَ الَّذِينَ لَمْ يَسْعَوْا فِي أَكْرِ الْبِرِّ أَدْرَكُوا الْبِرَّ، الْبِرُّ الَّذِي بِالْإِيمَانِ»^(١٠). وبالإيمان تقوى أرواحنا، وبواسطة الإيمان ننال التقديس: «لَكِنْ أَشْهَدُ أَيْضًا لِكُلِّ إِنْسَانٍ مُحْتَجِّينَ أَنَّهُ مُلْتَزِمٌ أَنْ يَعْمَلَ بِكُلِّ النَّامُوسِ»^(١١)؛ «لَأَنَّ كُلَّ النَّامُوسِ فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ يُكْمَلُ: «تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ»^(١٢). والإيمان وحده يطهر القلوب: «وَلَمْ يُمَيِّزْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ شَيْءٌ، إِذْ طَهَّرَ بِالْإِيمَانِ قُلُوبَهُمْ»^(١٣)؛ «لِتَفْتَحَ عُيُونُهُمْ كَيْ يَرْجِعُوا مِنْ ظُلُمَاتٍ إِلَى نُورٍ، وَمِنْ سُلْطَانِ الشَّيْطَانِ إِلَى اللَّهِ، حَتَّى يَنَالُوا بِالْإِيمَانِ بِي غُفْرَانَ الْخَطَايَا، وَنَصِيْبًا مَعَ الْمُقْدَسِينَ»^(١٤). والإيمان هو الذي يحفظنا ويثبت أقدامنا؛ فنحن بالإيمان قائمون: «لَيْسَ أَشَأْ نَسُودُ عَلَى إِيْمَانِكُمْ، بَلْ نَحْنُ مُوَازِرُونَ لِسُرُورِكُمْ؛ لِأَنَّكُمْ بِالْإِيمَانِ تَثْبُتُونَ»^(١٥). «حَسَنًا! مِنْ أَجْلِ عَدَمِ الْإِيمَانِ قُطِعَتْ، وَأَنْتَ بِالْإِيمَانِ ثَبَتَ. لَا تَسْتَكْبِرْ، بَلْ خَفَا»^(١٦). «أَنْتُمْ الَّذِينَ بِقُوَّةِ اللَّهِ مَحْرُوسُونَ، بِإِيمَانٍ، لِخَلَاصٍ مُسْتَعِدٍّ أَنْ يُعْلَنَ فِي الزَّمَانِ الْأَخِيرِ»^(١٧)؛ «لَأَنَّ كُلَّ مَنْ وُلِدَ مِنَ اللَّهِ يَغْلِبُ الْعَالَمَ. وَهَذِهِ هِيَ الْغَلْبَةُ الَّتِي تَغْلِبُ الْعَالَمَ: إِيْمَانُنَا»^(١٨). وبالإيمان ننال الشفاء: «هَذَا كَانَ يَسْمَعُ بُولُسَ يَتَكَلَّمُ، فَشَخَّصَ إِلَيْهِ، وَإِذْ رَأَى أَنَّ لَهُ إِيْمَانًا لِيُشْفَى»^(١٩). وبالإيمان نتغلب على العقبات: «فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «إِنْ كُنْتَ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُؤْمِنَ كُلَّ شَيْءٍ مُسْتَطَاعٌ لِلْمُؤْمِنِ»»^(٢٠).

وفي خطاب الكتاب المقدس عدم الإيمان معصية كبرى لا تغتفر: «أَمَّا عَلَى خَطِيئَةٍ فَلَا تُهْمُ لَا يُؤْمِنُونَ بِي»^(٢١)؛ «وَأَمَّا الَّذِي يَرْتَابُ فَإِنْ أَكَلَ يُدَانُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنَ الْإِيمَانِ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ مِنَ الْإِيمَانِ فَهُوَ خَطِيئَةٌ»^(٢٢).

كما أنه في الخطاب المسيحي لم يختص الإيمان بالله فقط، بل عيسى المسيح أيضاً في دائرة الإيمان: «آمَنَّا بِالْمَسِيحِ؛ كَيْ يَتَقَبَّلَنَا اللَّهُ». وبيِّن بولس الرسول شرط نيل النجاة بقوله: «لَكِنْ مَادَا يَقُولُ؟ «الْكَلِمَةُ قَرِيبَةٌ مِنْكَ، فِي فَمِكَ وَفِي قَلْبِكَ»، أَيْ كَلِمَةُ الْإِيمَانِ الَّتِي نَكْرِرُ بِهَا»؛ «لَأَنَّكَ إِنْ اعْتَرَفْتَ بِفَمِكَ بِالرَّبِّ يَسُوعَ، وَآمَنْتَ بِقَلْبِكَ أَنَّ اللَّهَ أَقَامَهُ مِنَ الْأَمْوَاتِ، خَلَصْتَ»؛ «لَأَنَّ الْقَلْبَ يُؤْمِنُ بِهِ لِلْبِرِّ، وَالْفَمُ يُعْتَرِفُ بِهِ لِلْخَلَاصِ»^(٢٣).

ففي هذا البيان يوضح بولس ماهية الإيمان، ويعرِّفه بالقبول القلبي، والإقرار باللسان، كما يعتبر الإيمان بعيسى وقيامته من أركان الإيمان^(٢٤). لكن هناك

عبارات تُسند إلى بولس، ويبدو أنه قالها في مقام الإجابة، في أجزاء أخرى من العهد الجديد، وبناءً عليها لا فائدة من الإيمان دون عمل، وبذلك يكون الإيمان باطلاً ودون روح، كما أن عدالة الإنسان عُدت من الأعمال^(٢٥).

ويسعى هذا المقال إلى دراسة تطبيقية لعلاقة الإيمان والعمل الصالح، ومكانة العمل من الإيمان، في ضوء تعريفيهما.

تعريف العمل، وشروط قبوله —

يطلق لفظ «العمل» على أي فعل، سواء كان حسناً أو سيئاً. أما حسنه وقبحه فيتبين بالقرينة^(٢٦).

وتُظهر آيات من القرآن الكريم بأن العمل يُقبل من المسلم وغير المسلم، والعمل الصالح نافع للفريقين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢)؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة: ٦٩). كما يُفهم منها أن كافة الأديان وجميع الأنبياء سبّل إلى الله، والأساس هو الإيمان والعمل. فالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُحْسِنُونَ من كافة الأديان مصيرهم الجنة.

كما أن هناك آيات تدلّ على الحكم مطلقاً على المسيئين بالعذاب، وبالجنة للمؤمنين الذين يعملون الصالحات: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١ - ٨٢). ويظهر من هذه الآيات قبول الأعمال من الذين يؤمنون بالله والآخر. وأكثر الآيات صراحةً في هذا الموضوع هي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة: ٦٩)؛ إذ تذكر ثلاثة شروط لقبول العمل: الإيمان بالله؛ والإيمان باليوم الآخر؛ والعمل الصالح. وقد وردت الشروط الثلاثة دون قيد، ويظهر منها أن القبول يشمل أعمال أهل الكتاب أيضاً. بناءً على ذلك يمكن تعريف

العمل الصالح بما يلي: «إن العمل الصالح هو كلّ فعلٍ تستحسنه فطرة الإنسان، وتجده خليقاً به. فالعمل الصالح هو كلّ عملٍ يمضي في تحقيق الأسباب التي جعلها الله لاستمرار حياة الإنسان، أو بعبارة أخرى: الأعمال الخليقة والجديرة بأن تُقدّم لله تعالى»^(٢٧).

ماهية الإيمان في رؤية المتكلمين المسلمين —

«الإيمان» لغةً يعني الطمأنينة وعدم الخوف والرّهبة^(٢٨). وبالطبع وردت هذه الكلمة بمعنى التصديق أيضاً. وهذا الاستخدام يتّضح حين يتمّ تعديتها بـ «اللام»^(٢٩). وقد ورد في القاموس: «آمن يعني مطمئن، أي الشخص الذي يوثق به، أو المدينة التي لا خوف فيها: ﴿...وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا...﴾ (آل عمران: ٩٧)؛ ﴿...رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا...﴾ (البقرة: ١٢٦)»^(٣٠).

أما في لسان العرب فقد ورد الإيمان بمعنى نقيض الكفر، ومرادفاً للتصديق، كنقيضٍ للتكذيب. فقد اشتقت كلمة «الإيمان» من جذر «أمن»، وهي مصدرٌ لباب الإفعال من هذا الجذر. «الأمن» في اللغة يعني «الطمأنينة وعدم الخوف». وحين يدخل هذا الجذر باب الإفعال يصبح معناه «وضع أحدٍ أو شيءٍ في مأمنٍ» وأن يحظى الشخص بالأمان، ويكون في مأمنٍ^(٣١).

واستند فريقٌ إلى المعنى اللغوي للإيمان، وعدّوا معناه الاصطلاحي تصديق الله والنبي ورسالته. ومن هذا المنطلق يكون الإيمان في دائرة المعرفة، ونقيضاً للجهل، ولا صلة له بالعمل^(٣٢). لكنّ المقصود بـ «الإيمان» في هذا المقال هو تلك الحقيقة التي تقع ضدّاً للكفر والجحود، بمعنى إنكار ما تحقّق اليقين فيه، وهو مختلفٌ عن العلم والمعرفة. فالجحود يجتمع مع العلم، لكنّه لا يجتمع مع الإيمان^(٣٣). فالإيمان صفةٌ وجودية، يتّصف بها الكائن، وتتعلّق هذه الصفة بالقلب^(٣٤)، أي إنّ آمن الإنسان سوف لن يجحد. وفي ضوء هذا المعنى هل العمل مستترٌ في معنى الإيمان؟

هنا يطرح سؤالٌ آخر نفسه: هل العمل جزءٌ من حقيقة الإيمان أو أركانه؟ وتعود خلفية هذا الموضوع إلى فترة صدر الإسلام؛ حيث رُجّ بالعمل في حقيقة الإيمان وماهيّته

من قِبَل بعض الفرق والمذاهب الإسلامية، كالخوارج والمعتزلة، وفي المحصلة تمّ إخراج مَنْ لم يُطع، أو مَنْ يخالف إيمانه في العمل، من دائرة المؤمنين^(٣٥). وقد تمّ تقديم نظريّاتٍ مختلفة عن حقيقة الإيمان من قِبَل المتكلمين المسلمين، منها:

١. النظرية التي تتبنّى محورية المعرفة: اعتقد جهم بن صفوان وأتباعه بأن حقيقة الإيمان هي «المعرفة العقلية»^(٣٦). وقد نسب التفتازاني خطأً نظرية «وحدة العلم والإيمان» إلى كافة متكلمي الشيعة^(٣٧).

٢. النظرية التي تتبنّى محورية القول: تعتقد الكرامية بأن الفاصل بين الإيمان والكفر وما يميّزهما عن بعضهما هو الإقرار باللسان. لذلك إن أبطن أحد الكفر، وأظهر الإيمان، واعترف به بلسانه، فهو مؤمنٌ حقيقي، وإن استحقّ الخلود في جهنّم بسبب كفره الباطن. ومن ناحيةٍ أخرى، إن أظهر أحد الكفر، لكن آمن بقلبه، لم يعتبره مؤمناً، ولا يستحقّ الجنة، بحسبهم^(٣٨).

٣. النظرية التي تلفّق بين الإقرار باللسان والتصديق: يعتقد بعض من متكلمي الشيعة، كالمحقّقين الطوسي والحلي، بأن حقيقة الإيمان هي تصديق القلب وإقرار باللسان^(٣٩).

٤. النظرية التي تتبنّى محورية العمل: يعتقد المعتزلة والخوارج بأن حقيقة الإيمان هي العمل؛ إذ يرى الخوارج عدم إيمان مَنْ يأتي المنكر، ويعصي ويُقرب الذنوب، وتعتبره المعتزلة في مرتبة بين الكفر والإيمان^(٤٠).

٥. النظرية التي تتبنّى محورية التصديق: يعتبر الأشاعرة الإيمان في دائرة «التصديق القلبي»^(٤١). ويوافقهم بعض علماء الشيعة الرأي، ويعتقدون بأن الإيمان بالله أسمى من المعرفة العقلية^(٤٢).

٦. النظرية التي تتبنّى الجمع: يعتقد الشيخ المفيد وغالبية علماء السلف بأن الإيمان اعتقاداً بالقلب، وإقراراً باللسان، وعملٌ بالجوارح^(٤٣).

إذا احتسبنا النظريّات التي مرّ ذكرها يمكننا القول: إن ماهية الإيمان، من وجهة نظر علماء الشيعة، هي «التصديق بالقلب، والإقرار باللسان»، والعمل والطاعة

لا يدخلان معهما في دائرة الإيمان؛ إذ عطفَتْ كثيرٌ من آيات القرآن العمل الصالح على الإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ (البقرة: ٢٧٧)، فإن كانت الطاعة جزءاً من الإيمان ينبغي اعتبارُ هذا العطف دون جدوى. إذن يشترط في الإيمان الالتزام في العمل، ولا يخرج المؤمنون الذين لا يعملون بما يقتضيه إيمانهم، أو يأتون الذنوب، من دائرة الإيمان، بل يُعدّون مؤمنين فاسقين^(٤٤).

وبالإضافة إلى الآيات التي تعطف العمل الصالح على الإيمان هناك آيات تدلّ بوضوح أكثر على الفصل بينهما، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء: ١٢٤). وتبيّن هذه الآية أن العمل الصالح قد يكون مع الإيمان أو بدونه.

صحيح أن العمل ليس من ماهية الإيمان، لكن دون شك له بالغ الأثر في قوة الإيمان وضعفه. فالإيمان يقوى إثر المداومة على الطاعة، ويضعف بسبب ارتكاب المعاصي. إذن العمل الصالح هو ثمرة شجرة الإيمان؛ فإن لم يثمر الإيمان عملاً صالحاً يكون ضعيفاً، أو مهترئاً؛ نتيجة تكرار المعاصي^(٤٥).

يقول العلامة الطباطبائي في تعريف «الإيمان»: «الإيمان هو استقرار العقيدة في القلب، ومأخوذ من جذر «أمن»، وما يربطهما هو أن المؤمن يؤمن معتقداته من الشك والريب، اللذين هما آفتي المعتقد»^(٤٦). ويقول في موضع آخر: الإيمان هو العلم بشيء والالتزام به عملاً^(٤٧). إذن العلم واليقين بشيء، دون الالتزام العملي به، لا يكون إيماناً. ففي تعريفه الأخير يجد الطباطبائي الإيمان علماً ينشئ العمل، أي علماً ينفذ في روح الإنسان، وتنتج عنه صفات نفسية، وأعمال بالجوارح، وذلك هو التصديق القلبي. لذلك لا يعتبر مجرد العلم والمعرفة بالله وأنبيائه والكتب السماوية مقومات للإيمان، بل كلّ تلك المعارف مقدّمة وشرط لازم لتحقيق الإيمان. فيدخل الإذعان والتصديق في ماهية الإيمان، وهما أمران قلبيّان باطنيّان، يوجبان الالتزام العملي بما يقتضيه موضوع التصديق والإذعان. ويشرح الأمر بما يلي: «يعني الإيمان الإذعان والتصديق بأمر، والالتزام بمتطلباته ومقتضياته»^(٤٨). بناءً على ذلك ترافق الطاعة العملية الإيمان إلى حد ما؛ أي المؤمن يتبع ما أذعن له وصدّقه إجمالاً. لذلك نجد القرآن يعطف «العمل

الصالح» على الإيمان حيثما ذكر صفات المؤمنين الحسنة، أو تحدثت عن أجرهم الجزيل، كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧): ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَا بَىٰ﴾ (الرعد: ٢٩).

فمجرد الاعتقاد بشيء دون الالتزام بما يقتضيه ويتطلبه ليس إيماناً؛ لأن الإيمان علمٌ تأتي معه الطمأنينة والسكينة، ولا يمكن انتزاع الالتزام بمقتضيات الإيمان عن طمأنينة وسكينة كهذه. فإن فقد الالتزام العملي بمقتضيات الإيمان؛ بدافع الأهواء النفسانية في مواضع ما، لا يكون ذلك دائماً وفي كل موضع^(٥٩). فمن وجهة نظر العلامة الطباطبائي الإيمان يقينٌ قلبي ينشأ عنه العمل والتسليم. كما يكتب في ذيل الآية: ﴿...وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٦): «الإيمان بالآيات يعني التسليم أمام كل آية وبرهان يأتي من الله تعالى؛ معجزة كانت، كما المعجزات التي جاء بها الأنبياء؛ أو أحكاماً سماوية، كالشرائع الدينية؛ أو الأنبياء أنفسهم؛ أو برهاناً من براهين النبوة، كالبراهين التي بينها الله تعالى للنبي محمد ﷺ في توراة موسى ﷺ أو إنجيل عيسى ﷺ. فهذه كلها آيات الله، وعلى الجميع التسليم لها»^(٥٩).

وتقيد بعض الروايات أيضاً هذا المعنى، بأن حقيقة الإيمان أسمى من مجرد المعرفة والعلم، فقد قيل في تعريف الإيمان: «الإيمان تصديقٌ بالقلب، وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالجوارح»^(٥١). إن هذا التعريف ليس حقيقياً، بل تبيناً لمتطلبات الإيمان، حيث يرشدنا إلى حد ما إلى ماهية الإيمان، ويوضح مواكبة القول والعمل للمعرفة في ظهور الإيمان وتجليه. فإن لم تظهر آثار الإيمان في الخلق والعمل لا يكون الإيمان راسخاً في القلب^(٥٢). بناءً على ذلك لا محل للعمل في تعريف الإيمان، وإن تم تعريفه بمواكبه للعمل، فذلك من باب التعريف باللوازم.

ماهية الإيمان عند المتكلمين المسيحيين —

تختلف فهوم المذاهب المسيحية وعلمائها للإيمان، ومنها: الاعتماد؛ تصديق المعرفة؛ القبول العقلي لبعض المعتقدات^(٥٣). وسيتناول المقال نظرتين بارزتين من

الكاثوليكية والبروتستانتية:

الرؤية الكاثوليكية —

ندرس هذا المنظور من خلال نظرية توما الأكويني، حيث نجد العناصر الأساسية لنظريته في الشروح الكاثوليكية الجديدة أيضاً.

العناصر الأساسية في نظرية الأكويني عن الإيمان —

يجد الأكويني الإيمان مختلفاً عن المعرفة، ويعتبر العقل موضعاً له، ويعتقد بأنه موهبةٌ خارقة للطبيعة، حيث يصدق العقل به ما لا يراه. ويسمى موضوع الإيمان حقيقةً أولى^(٥٤). ويمكن تبين العناصر الأساسية لنظرية توما الأكويني كما يلي:

أ. الإيمان هو تصديق المعرفة [الأخبار] التي جاء بها الوحي، والإدعان لها بالقلب. فيشرح ظاهرته «الوحي» و«الإيمان» من خلال علاقتهما ببعضهما، حيث يعتبر الإيمان ذا ماهية معرفية، وهي تصديق ما جاء به الوحي، وقبوله قلباً^(٥٥). وبالطبع يعتقد الأكويني أن الإيمان في الدرجة الأولى هو قبول الحقائق الموحى بها، بناءً على مصداقية الكنيسة التي تجعل العقل يقبلها ويذعن لها. لذلك يعتبر الإلهيات المبتنية على العقل من الدرجة الثانية^(٥٦).

وبناءً على هذا التعريف يوحى الله مجموعةً من الأخبار والمعارف إلى الأنبياء، وإن لم يوح بها الله ما كان للعقل التوصل إليها إطلافاً. في ضوء هذه الرؤية للوحي يكون الإيمان في دائرة الوحي، حيث يعني معرفة ما أوحى، وتصديقه والإقرار به قلباً^(٥٧).

ب. الإيمان نوعٌ من الدراية والاعتقاد، يقع بين المعرفة والرأي والظن؛ أي إن الإيمان يحظى بشرطين من شروط المعرفة، التي تعني «الاعتقاد الصادق المبرر»، فهو اعتقادٌ صادق، لكنه لا يمتلك أدلةً كافية على صدق الاعتقاد؛ لأن هناك شواهد من الشرور تضعف من شواهد صدق المعارف عن الله وصفاته، كالحير المطلق والقدرة المطلقة. لذلك يجد الأكويني أنه من غير المعقول في ميدان المعرفة الجزم في صفات

الكمال لله، والاعتقاد بها^(٥٨).

إذن ابتناء الإيمان على شواهد ناقصة وغير كافية يجعله في مرتبة أدنى من العلم من حيث المعرفة. لكنّه، خلافاً للرأي والظنّ، لم يخلُ من الشواهد^(٥٩).

ج - موضوع الإيمان هو عالم الغيب. ويعتقد الأكوييني أن العلم يتعلّق بما يخضع للمشاهدة، وتدلّ عليه شواهد وبراهين كافية. لكنّ الإيمان يتعلّق بعالم الغيب، ولا يتمتّع بشواهد وبراهين كافية، لذلك لا يمكن لأحد العلم والإيمان بشيء في آن واحد؛ فإمّا أن تتوفر لذلك الشيء الشواهد الكافية أو لا تتوفر؛ فإنّ توفّرت فهي من باب العلم؛ وإنّ لم تتوفر تكون من باب الإيمان^(٦٠).

د - يتحقّق الإيمان بإرادة الإنسان، ويسبق الفيض الإلهي هذه الإرادة. يعتقد الأكوييني بوجود توجيه عقلائي للإيمان، ويدخل عنصر إرادة الإنسان وميله لسدّ الضعف الذي ينشأ من ضعف الشواهد لتدعيم أسس الإيمان؛ إذ يعتقد بدور الإرادة في عملية الإيمان، حيث تأخذ بالعقل إلى الاعتقاد بالله وأصول الدين بثبات وإصرار، ليصل إلى الطاعة المحضة لله تعالى^(٦١). فعلى الرغم من النقص في الشواهد يعزم على التصديق بوجود الله، ويدعن لها^(٦٢).

وما يجدر الالتفات إليه هو أن توما الأكوييني يعتقد بالفيض الإلهي في موضوع الإرادة في الإيمان؛ أي ما يجعل إرادة المؤمن في الإيمان، على الرغم من النقص في الشواهد والأدلة، هو لطف الله السابق، الذي يدفع بالإرادة لسدّ الفراغ الذي يخلفه نقصان الشواهد^(٦٣). ويمكن رؤية لطف الله الداعم للإيمان في الطقوس الثاني من طقوس الكنيسة السبعة، ويسمّى «التأييد»، حيث يقوم فيه الأسقف أو خليفته بدهن من يطلب التأييد مردداً «تقبّل روح القدس؛ كي تشهد بالمسيح»^(٦٤). وقد أدخل هذا الرأي الإرادة في دائرة الإيمان، ونتج عنه ظهور النظريات التي تتبنّى محورية الإرادة في موضوع الإيمان^(٦٥).

أما المشكلة في نظرية الأكوييني فهي: أولاً: إنه يعتبر اليقين بوجود الله أضعف من اليقين بوجود الطبيعة؛ ثانياً: إن كون التصديق والاعتقاد انفعالياً، ويقبل التأثر، يجعل الإرادة لا دور لها في تحقيقه؛ ثالثاً: لا يعني تعلّق الإيمان بالأمور الغيبية تقابلها مع

العلم والمعرفة لزوماً؛ فمعنى غيبية أمورٍ ما أنها لا تقع في متناول الحواس، ولا يعني ذلك خروجها من ساحة العلم والعقل.

الرؤية البروتستانتية —

يعتقد مارتن لوثر، مؤسس إصلاح الكنيسة، أن «الإيمان» هو الاعتماد على الله؛ إذ يقول في معنى الإيمان: إنه «اعتماد تام على الفيض الإلهي، وحب مُعلن لعيسى المسيح»^(٦٦). ويرى لوثر، خلافاً لتوما الأكويني، أن الإيمان اعتقاد بذات، وليس بمعرفة. فهو إيمانٌ بآله متشخص، تكون علاقة الإنسان به علاقةً يمكن تبيينها في: «أنا - أنت»^(٦٧). وقد وضع لوثر الإيمان بالمعرفة الموحاة بعد الإيمان بالله^(٦٨). وكما يقول جون هيك: لا يبتدئ الإيمان لدى مارتن لوثر بالسؤال عن وجود الله؛ إذ يجد لوثر وجود الله من الوضوح والقطعية بمكانٍ لا تبقى فيه حاجةٌ للاستدلال والبرهان عليه. فالإيمان من وجهة نظره ليس المعرفة والعلم بوجود الله، بل الإذعان والتسليم إليه والاعتماد على الله الظاهر^(٦٩). فبالنسبة إليه صلب الموضوع في الإيمان هو الاعتماد والثبات والثقة^(٧٠).

نظرية جون هيك عن الإيمان —

قدّم جون هيك، المتكلم البروتستانتي المعاصر، نظريةً عن الإيمان، لاقت إقبالاً واسعاً. ويرجع بعض مؤيديه جذور نظريته إلى آراء مُصلحي الكنيسة، أي لوثر وكالفن وآخرين، بل إلى أقدم من ذلك، إلى الكنيسة الأولى. فبناءً على هذه النظرية تطلق تسمية «الوحي» على أمورٍ يحدثها الله مباشرةً على مرّ التاريخ. وبذلك «مضمون الوحي ليس مجموعةً من الحقائق عن الله، بل أثر الله المستقيم في التاريخ، وتحقيق دورٍ مباشر له في التجربة البشرية»^(٧١). لذلك يقع الوحي في دائرة الحوادث، وليس القول.

وبناءً على هذا التفسير من «الوحي» لا يكون الإيمان تصديقاً بمعارف موحاة، بل معرفة اختيارية بأفعال الله في تاريخ البشر، ويتضمن الرؤية والإدراك، أو التعبير

عن الحوادث بطريقة خاصة^(٧٣). إذن الإيمان في دائرة الرؤية والتجربة. وهو معرفة أحداث الوحي وتجربتها، وقد دخل الله إلى دائرة التجربة البشرية من خلال تلك الحوادث.

أما «المعرفة الاختيارية بأفعال الله» فيقصد بها أن ظهور الله في العالم ليس بذلك الوضوح حتى يتمكن الجميع من رؤيته والاعتقاد به، كما أنه ليس مستتراً ومخفياً حتى يقعد السائرون الصادقون نحوه عن معرفته؛ إذ لا يبقى محللاً لاختيار الإنسان وإرادته في كلتا الحالتين؛ ففي الحالة الأولى يؤمن الإنسان دون إرادة؛ وفي الحالة الثانية لا يؤمن، وإن آمن يكون إيماناً أعمى. «لذلك عملية معرفة الله يجب أن تتضمن الاختيار الحر للفرد، بناءً على الرؤية، وعن رضا»^(٧٣).

أما «حوادث الوحي» فهي - كما يراها جون هيك - تلك الحوادث التي نكتسب منها تجربة، ونرى يد الله فيها. فكلما تحققت تجربة كهذه في حادثة ما يدرك الإنسان حينها وجود الله وصفاته^(٧٤).

لذلك يعتقد جون هيك بأن الإيمان أمرٌ تجريبي، يبتني على التعلق بالله تعالى. ويقول في تبرير ترك الاستدلال، والتوجه إلى التجربة: كما أن الأسس الأولى في كل علم هي المشاهدات التجريبية، تشكل مشاهدات الأنبياء الأسس الأولى لعلم الكلام. كما أنها - أي مشاهدات الأنبياء، التي هي أبرز تجارب حوادث الوحي - تشكل أسس سنن دينية خاصة، تصبح معياراً لصحة تجارب الآخرين وسقمها^(٧٥). ولهذا السبب يعتقد جون هيك بأن الإيمان الديني ليس الاعتقاد بالمعارف الدينية، بل هو أمر طوعي تفسيري في خضم التجارب الدينية.

وبناءً على ما مرّ من الشرح، ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما ورد من نظريات وتحليل في هذا الموضوع، يمكن تبين جوهر الإيمان في ثلاثة أبعاد: المعرفة؛ الإرادة؛ والعاطفة:

أما المعرفة فلا يمكن تحقيقها دون الاطلاع. وقد جاء في المزامير: «وَيَتَكَلَّمُ عَلَيْكَ الْعَارِفُونَ اسْمَكَ، لِأَنَّكَ لَمْ تَتْرُكْ طَالِبِيكَ يَا رَبُّ»^(٧٦). إذن دون المعرفة يكون السير في طريق الإيمان سيراً في الظلمات، ولا يستند على أساس. فالإيمان يبتني على تأملات

عقلانية (الاعتقاد بصدق خبر أو قضية)^(٧٧).

أما الإرادة في الإيمان فتتجلى في الالتزام بموضوع الإيمان، وطاعة الأوامر^(٧٨). ويعني هذا البُعْد من الإيمان «التسليم المطلق لإرادة الربّ المسيح». ومن هذا الجانب الإيمان هو إذعان القلب لله، وقبول المسيح منجياً: «يَا ابْنِي، أَعْطِنِي قَلْبَكَ، وَلْتُلَاحِظْ عَيْنَاكَ طُرْقِي»^(٧٩)؛ «تَعَالَوْا إِلَيَّ يَا جَمِيعَ الْمُتَعَبِينَ وَتَقِيلِي الْأَحْمَالِ، وَأَنَا أُرِيحُكُمْ»^(٨٠)؛ «احْمِلُوا نِيرِي عَلَيْكُمْ، وَتَعَلَّمُوا مِنِّي؛ لِأَنِّي وَدِيعٌ وَمَتَوَاضِعُ الْقَلْبِ، فَتَجِدُوا رَاحَةً لِنَفُوسِكُمْ»^(٨١).

وأما العاطفة في الإيمان فهي من نوع الاعتماد، والحب، والأمل. «وَأَمَّا الْإِيمَانُ فَهُوَ الثَّقَةُ بِمَا يُرْجَى، وَالْإِيْقَانُ بِأُمُورٍ لَا تُرَى»^(٨٢). فينبغي إضافة الاعتماد على المسيح إلى المعرفة والإذعان بحقيقة الإنجيل^(٨٣).

ويؤكد جون هيك كثيراً على البُعْد الذهني للإيمان، أي تجربة الإنسان، إلى جانب اعتقاده بدور العقل في موضوع الإيمان. لكن هل تتضمن التجربة الدينية معرفة الله المتشخص أو لا؟ لم نجد إيضاحاً منه على ذلك.

الخلل الأساس في الرؤية المسيحية للإيمان —

المشكلة الأساس في المسيحية هي أنها أحادية الجانب، أي تتمحور حول الإيمان بعيداً عن العمل. وفي ما مضى ذكره من آراء المفكرين ونظريّاتهما أيضاً نجد غلبة فكرة الإيمان دون العمل، ويتمّ بذلك إهمال البُعْد العملي من الإيمان، وصرف النظر إلى الإيمان بحدّ ذاته. «فالإيمان فقط الأصل الأساسي لدى المسيحيين»^(٨٤). كما أن كثيراً من آيات الكتاب المقدّس تتناول موضوع الإيمان، دون الالتفات إلى العمل^(٨٥). كما أن بعض المصادر المسيحية لا تنطرق إلى علاقة الإيمان والعمل حين بحث موضوع الإيمان، بل تتناول نتائج الإيمان وآثاره^(٨٦).

والسبب وراء التركيز المفرط على الإيمان هو أن المسيحيين يعتبرون عيسى عليه السلام شفيعهم للنّجاة، ويعتقدون بأنه يصلح العلاقة بين الله والإنسان؛ بفدائه نفسه قرباناً؛ تلك العلاقة التي تعكّرت بسبب عصيان آدم عليه السلام في الزمن الأوّل^(٨٧). وهذا ما ذكره

يوحنا بوضوح: «وفي الغد نَظَرَ يُوحَنَّا يَسُوعَ مُقْبِلًا إِلَيْهِ، فَقَالَ: هُوَذَا حَمَلُ اللَّهِ الَّذِي يَرْفَعُ خَطِيئَةَ الْعَالَمِ»^(٨٨). ويؤكد بولس على ذلك باندفاع أكثر: «فَإِذْ ذَاكَ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَتَأَلَّمَ مِرَارًا كَثِيرَةً مُنْذُ تَأْسِيسِ الْعَالَمِ، وَلَكِنَّهُ الْآنَ قَدْ أَظْهَرَ مَرَّةً عِنْدَ انْقِضَاءِ الدُّهُورِ؛ لِيُبْطِلَ الْخَطِيئَةَ بِذَبِيحَةِ نَفْسِهِ»^(٨٩).

ولمخلص القول: إن المسيحية تعدّ الشريعة «لعنة»، والإيمان بالمسيح «نعمة»: «وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ مَا يَقُولُهُ النَّامُوسُ فَهُوَ يُكَلِّمُ بِهِ الَّذِينَ فِي النَّامُوسِ؛ لِكَيْ يَسْتَدَّ كُلُّ فَمٍ، وَيَصِيرَ كُلُّ الْعَالَمِ تَحْتَ قِصَاصٍ مِنَ اللَّهِ»؛ «لأنَّه بِأَعْمَالِ النَّامُوسِ كُلُّ ذِي جَسَدٍ لَا يَتَبَرَّرُ أَمَامَهُ؛ لِأَنَّ النَّامُوسَ مَعْرِفَةُ الْخَطِيئَةِ». «وَأَمَّا الْآنَ فَقَدْ ظَهَرَ بَرُّ اللَّهِ بِدُونِ النَّامُوسِ، مَشْهُودًا لَهُ مِنَ النَّامُوسِ وَالْأَنْبِيَاءِ»^(٩٠).

في حين توحى الآيات الأولى من «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية» بأننا سنجد طريق الخلاص من عقوبة الموت: «بُولُسُ، عَبْدٌ لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ، الْمَدْعُوُّ رَسُولًا، الْمَفْرَزُ لِإِنْجِيلِ اللَّهِ»، «الَّذِي سَبَقَ فَوَعَدَ بِهِ بِأَنْبِيَائِهِ فِي الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ»؛ «عَنِ ابْنِهِ، الَّذِي صَارَ مِنْ نَسْلِ دَاوُدَ مِنْ جِهَةِ الْجَسَدِ»^(٩١). كما يؤكد ذلك بولس بقوله: «لأنَّكُمْ بِالنَّعْمَةِ مُخَلَّصُونَ، بِالْإِيمَانِ، وَذَلِكَ لَيْسَ مِنْكُمْ، هُوَ عَطِيَّةُ اللَّهِ». «لَيْسَ مِنْ أَعْمَالٍ كَيْ لَا يَفْتَخَرَ أَحَدٌ»^(٩٢).

وهناك آيات أخرى تعدّ الإيمان وحده سبباً لأن يُحَسَّبَ الإنسان عادلاً: «فَإِذْ قَدْ تَبَرَّرْنَا بِالْإِيمَانِ لَنَا سَلَامٌ مَعَ اللَّهِ بِرَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ»^(٩٣)؛ «لأنَّ الْقَلْبَ يُؤْمِنُ بِهِ لِلْبَرِّ، وَالْفَمَ يُعْتَرِفُ بِهِ لِلْخَلَاصِ»^(٩٤)؛ «لأنَّه قَبْلَمَا أَتَى قَوْمٌ مِنْ عِنْدِ يَعْقُوبَ كَانَ يَأْكُلُ مَعَ الْأُمَمِ، وَلَكِنْ لَمَّا أَتَوْا كَانَ يُوحَرُّ، وَيُفَرِّزُ نَفْسَهُ، خَائِفاً مِنَ الَّذِينَ هُمْ مِنَ الْخِتَانِ»^(٩٥).

لكنّ المسيحيين قبل ظهور البروتستانتية كانوا يعتقدون بلزوم العمل الصالح لنجاة الإنسان^(٩٦)؛ في حين يقول البروتستانتيون: «إن الله ينجي المؤمن بفيضه، ولا يوجب العمل الصالح أيّ استحقاق للإنسان»^(٩٧). فالإنسان عادلٌ بإيمانه، حتّى وإن لم يكن عادلاً في حقيقته، ولا تُحَسَّبَ أعماله في ذلك. ولذلك كان لوثر ينظر إلى جزءٍ من رسالة بولس، ويقول للروم: الإيمان وحده الإيمان يكفي لنجاة الإنسان^(٩٨). وذلك خلافاً لما ورد في أجزاء أخرى من العهد الجديد، حيث إن هناك عبارات تدلّ على عدم

جدوى الإيمان بدون العمل، وتصفه بأنه إيمانٌ دون روح، وباطلٌ؛ وأخرى تصرّح بأن الأعمال هي الفيصل في اتّصاف الإنسان بالعدالة. كما أن عدالة إبراهيم تحققت بأفعاله: «مَا الْمُنْفَعَةُ يَا إِخْوَتِي إِنْ قَالَ أَحَدٌ: إِنَّ لَهُ إِيمَانًا، وَلَكِنْ لَيْسَ لَهُ أَعْمَالٌ؟ هَلْ يَقْدِرُ الْإِيمَانُ أَنْ يُخَلِّصَهُ؟»، «إِنْ كَانَ أَحَدٌ وَأُخْتُ عُرْيَانَيْنِ وَمُعْتَازَيْنِ لِلْقُوْتِ الْيَوْمِيِّ، فَقَالَ لَهُمَا أَحَدُكُم: امْضِيَا بِسَلَامٍ، اسْتَدْفِيَا وَاشْبَعَا، وَلَكِنْ لَمْ تُعْطُوهُمَا حَاجَاتِ الْجَسَدِ، فَمَا الْمُنْفَعَةُ؟ هَكَذَا الْإِيمَانُ أَيْضًا، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَعْمَالٌ، مَيِّتٌ فِي ذَاتِهِ»، «لَكِنْ يَقُولُ قَائِلٌ: أَنْتَ لَكَ إِيمَانٌ، وَأَنَا لِي أَعْمَالٌ»، «أَرِنِي إِيمَانَكَ بِدُونِ أَعْمَالِكَ، وَأَنَا أُرِيكَ بِأَعْمَالِي إِيمَانًا»، «أَنْتَ تُؤْمِنُ أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ. حَسَنًا تَفْعَلُ. وَالشَّيَاطِينُ يُؤْمِنُونَ وَيَقْشَعِرُونَ!»، «وَلَكِنْ هَلْ تُرِيدُ أَنْ تَعْلَمَ أَيُّهَا الْإِنْسَانُ الْبَاطِلُ أَنَّ الْإِيمَانَ بِدُونِ أَعْمَالٍ مَيِّتٌ؟»، «أَلَمْ يَتَّبِعْ إِبْرَاهِيمُ أَبُونَا بِالْأَعْمَالِ، إِذْ قَدَّمَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ؟»، «فَتَرَى أَنَّ الْإِيمَانَ عَمَلٌ مَعَ أَعْمَالِهِ، وبِالْأَعْمَالِ أُكْمِلُ الْإِيمَانُ»، «وَتَمَّ الْكِتَابُ الْقَائِلُ: فَأَمَنَ إِبْرَاهِيمُ بِاللَّهِ، فَحَسِبَ لَهُ بَرًّا، وَدُعِيَ خَلِيلَ اللَّهِ»، «تَرَوْنَ إِذَا أَنَّهُ بِالْأَعْمَالِ يَتَّبِعُ الْإِنْسَانُ، لَا بِالْإِيمَانِ وَحْدَهُ»^(٩٩).

وخلافاً لما ورد هنا من أن إبراهيم عادلٌ بأفعاله يعتقد بولس بأن إبراهيم عادل لإيمانه فحسب، وليس لأعماله أثرٌ في ذلك: «كَمَا «آمَنَ إِبْرَاهِيمُ بِاللَّهِ فَحَسِبَ لَهُ بَرًّا»»^(١٠٠).

ومع الأخذ بنظر الاعتبار التعاريف التي قدّمت للإيمان والعمل الصالح لا مفرّ من الإجابة عن الأسئلة التالية في موضوع علاقتهما: هل العمل جزءٌ من الإيمان أو من مقتضياته الخارجية؟ وعلى كلّ الأحوال هل للعمل الصالح من أثرٍ دون الإيمان أم يكون عبثاً ودون قيمة؟

يمكن البحث في هذه التساؤلات من جوانب مختلفة. وسنبجثها في نظر المتكلمين الشيعة، مع التركيز على رأي العلامة الطباطبائي.

الرؤية الإسلامية، نظرية العلامة الطباطبائي أنموذجاً —

افتتان العمل الصالح بالإيمان —

بناءً على ما ورد في الروايات الإيمان هو: «تصديق القلب، وإقرار باللسان،

وعملٌ بالجوارح»^(١٠١).

تؤيد هذه الرواية ادعاء مَنْ يجدون القلب محلاً للإيمان، ويعتبرون القول والفعل المنسجم معه دليلاً عليه^(١٠٢). فكلّما كان الإيمان أقوى زاد ظهوره، واتّضح في الجوارح. فحقيقة الإيمان تظهر بالعمل الصالح. وجوهر العمل الصالح هو التوجّه إلى الله^(١٠٣).

لكنّ العلامة الطباطبائي لا يجد العمل الصالح كاشفاً عن الإيمان، حيث يقول: أيّ شخصٍ يقوم بعملٍ بنيّةٍ حسنةٍ يكون عمله صالحاً، لكنه لا يكشف عن إيمانه. فالعمل الصالح كاشفٌ لنيةٍ صاحبه الحسنة^(١٠٤). إذن العلامة الطباطبائي، خلافاً للذين يعتقدون بأن العمل الصالح يظهر الإيمان، لا يجده معبراً عن الإيمان، بل كاشفاً عن نيةٍ حسنةٍ خلفه.

وانطلاقاً من الرأيين المذكورين يصادفنا هذا السؤال: هل للعمل قيمةٌ إن كان بنيّةٍ حسنةٍ؟

بناءً على رأي العلامة الطباطبائي لا تتمتع كلّ الأعمال التي تصدر بنيّةٍ حسنةٍ بالقيمة، بل قيمة العمل تتوقّف على الإيمان^(١٠٥)؛ إذ يرى العلامة الطباطبائي أن العمل الصالح الذي يقوم به غير المؤمن، وإن لم يكن سيئاً، لكن لا قيمة له. لذلك نجده يؤكد على فقدان العمل دون الإيمان للقيمة، ويقول في الاستدلال بالآيات التي تتحدّث عن درجة المؤمنين الأسمى: لا يدلّ ذلك على أن لعمل غير المؤمن قيمةً أقلّ، مقارنةً بعمل المؤمن، بل يعني ذلك أن لا قيمة لأعمال غير المؤمنين في القيامة^(١٠٦): ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾ (الكهف: ١٠٥). إذن لكلّ عملٍ لم يُحبَط قيمةً، حسناً كان أو سيئاً. لكن السيئات لا قيمة لها، وإن دُكر لها قيمة تكون من باب تخفيف الأعمال؛ وذلك بسبب فقدانها للقيمة^(١٠٧).

فبناءً على رأي العلامة الطباطبائي لا يكون عمل الكفار الحسن سيئاً، لكنّ تأكيد الآيات على ربط العمل الصالح بالإيمان يأتي من باب أن العمل الصالح يُحبَط دون الإيمان، ويفقد أجره، ولا قيمة له في القيامة^(١٠٨). لكن، إن آمن أحدٌ ولم يقدّم العمل الصالح فهل من منفعةٍ لإيمانه؟

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

قيمة العمل في ميزان الإيمان —

كما أسلفنا، يعتقد العلامة الطباطبائي أن الإيمان أمرٌ قلبيّ إلى جانب الالتزام العمليّ. كما يستخدم عباراتٍ مختلفةً لتعريف الإيمان؛ فتارةً يطلق عليه تصديقاً^(١٠٩)؛ وأخرى علماً؛ وفي مواضعٍ يعبر عنه بالاعتقاد^(١١٠)؛ إذ لا يجد العلامة الطباطبائي اختلافاً بين التصديق والعلم والاعتقاد؛ فالتصديق الذي يرمي إليه هو التصديق المنطقيّ، وليس النفساني. ولا يختلف عن العلم، فيتحدّث في كتابه الميزان عن العلم المصاحب للالتزام، والاعتقاد المصاحب للالتزام، وحتى التصديق المصاحب للالتزام^(١١١).

والحاصل من أقوال العلامة الطباطبائي هو أن لا جدوى من الإيمان دون الالتزام بالعمل؛ فالتقوى هي ظهور الإيمان، وهو إصلاح العمل، الذي هو بدوره فرعٌ لإصلاح الاعتقاد والرؤية. ولذلك اهتمّ جميع الأنبياء بإصلاح أعمال الناس، إلى جانب دعوتهم إلى التوحيد^(١١٢). فموضوع الإنذار في القرآن الكريم شمل العقيدة والعمل، وعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ (النحل: ٢). فالأنبياء مبعوثون للإنذار في مرحلتَي العقيدة والعمل^(١١٣). إذن من وجهة نظر العلامة الطباطبائي هناك علاقةٌ جدليةٌ بين الإيمان والعمل الصالح؛ فلا يُجدي الإيمان دون العمل الصالح، ولا يصحّ العمل الصالح دون الإيمان.

الأدلة والبراهين —

يعتبر العلامة الطباطبائي الالتزام العملي شرطاً لازماً في مفهوم الإيمان، وقد جاء بآياتٍ من القرآن كشواهد لإثبات مدّعاء، حيث تذكر هذه الآيات بدور العمل الصالح في ثواب المؤمنين^(١١٤). وقد سُمّي المؤمنون فيها بالمحسنين. و«محسن» يطلق على مَنْ يتّصف باعتقاده بالحقّ، ويعمل صالحاً^(١١٥). كما أنه برهن على رأيه بأن الإيمان سيشمل كلّ عالمٍ، إن كان مجرد العلم أو التصديق أو الاعتقاد؛ في حال أن الكافر الحقيقي هو مَنْ يعرف الحقّ وينكره^(١١٦).

ومن ناحية أخرى يرى العلامة الطباطبائي العمل شرطاً مضافاً إلى الإيمان، وليس جزءاً منه أو كلاً، ويقول في ذلك: «إن تمّ تعريف الإيمان بأنه عملٌ بالجوارح يكون المنافقون في زمرة المؤمنين، فقد كان لهم عملٌ بالجوارح»^(١١٧). وبالإضافة إلى ذلك تدلّ الآيات التي تتحدث عن القلب كموضع للإيمان، والختم على القلوب، والطبع عليها^(١١٨)، على سقم تعريف الإيمان بالعمل.

ويقول العلامة الطباطبائي: يمكن تحقيق الإيمان دون العمل، على الرغم من أن العمل شرطٌ خارجيٌّ يلزم الإيمان، ومع فقدان الإيمان تحبط الأعمال. ويريد بذلك أن ابتداء العمل موجودٌ بالقوّة إلى جانب الإيمان، ويتحوّل إلى الفعل في سير الإيمان التكاملي. لذلك الاطمئنان الذي يحصل في ظلّ الإيمان ينشأ من الالتزام العملي به^(١١٩).

ثمّ يتطرّق العلامة الطباطبائي إلى موضوع القيمة، ويعتبر الإيمان صاحب الأثر في قيمة العمل، حيث لا قيمة للعمل دون إيمان. ويصرّح بأن العمل الصالح إن رافق الإيمان يكون ذا قيمة، ولا قيمة له دون الإيمان^(١٢٠). ففي نظر العلامة الطباطبائي للعمل الصالح دورٌ تكميليٌّ لدور الإيمان في مسيرة القرب إلى الله، وعليه تحقيق النتائج في البعد العملي. فمن الممكن تصوّر مؤمنٍ لا يعمل صالحاً؛ أي كما أن من الممكن تحقيق العمل الصالح دون الإيمان كذلك لا يلزم العمل الصالح لتحقيق الإيمان.

«التأسّي برسول الله ﷺ صفة حميدة، لا يتّصف بها كلّ من أطلق عليه مسلماً، بل يتّصف بها من تتجلّى فيه حقيقة الإيمان، وأولئك... يأتون بالعمل الصالح»^(١٢١).

ويقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ۖ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ﴾ (طه: ٧٤-٧٥).

وبناءً على هذه الآية الكريمة هناك مؤمنون ليس لهم أعمالٌ صالحة. فالمجرمون فريقٌ لم يؤمنوا ولم يعملوا صالحاً؛ والفريق الآخر آمنوا، لكن لم يعملوا

صالحاً^(١٢٣).

ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذا الرأي والآراء الأخرى في آثار العلامة الطباطبائي يمكن القول: إن حقيقة الإيمان في نظره هي تصديق القلب وإذعائه بأمر ينشأ من العلم به، مع الالتزام بما يقتضيه^(١٢٣). لذلك يعتقد العلامة الطباطبائي بعدم ملازمة العمل الصالح الذاتية للإيمان، وعدم وقوعه داخل دائرة مفهوم الإيمان، وينتج عن ذلك إمكان تحقق العمل الصالح دون الإيمان.

ويوافق الشهيد مطهري العلامة الطباطبائي رأيه في أن الصلاح ذاتي في العمل؛ لكنه، خلافاً للعلامة، يعتقد بأن العمل الصالح ذو قيمة حتى دون الإيمان، حيث يقول: العمل الصالح صالح حتى دون الإيمان، لكن من لا يعرف الله لا يرتفع عمله إلى الله، ولا يحظى بالقبول. لكن إن كان عمله للإنسانية، وليس لذاته، سوف لن يتركه الله دون أجر، فيخفف عنه العذاب أو يرفعه^(١٢٤).

ويعتبر الشيخ مصباح اليزدي العمل الصالح ثمرة الإيمان. فهو من ناحية يعتقد بأن العمل خارج ماهية الإيمان، وليس في صلبه، كالعلامة الطباطبائي، وهو المعيار لإيمان المؤمن، فدرجات الإيمان تعرف بقدر الالتزام بالعمل؛ ومن ناحية أخرى يخالف العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري الرأي في ما استتجاء من عدم الملازمة الذاتية بين الإيمان والعمل الصالح من ذكرهما معاً في الآيات، ويقول: يفيد ذكر أكثر من ٩٠ آية للإيمان والعمل الصالح معاً ملازمتها الذاتية^(١٢٥).

والاختلاف بين الرأيين هو أن العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري يعتقدان بأن الصلاح ذاتي في العمل، ولا يجدون ملازمة ذاتية بين الإيمان والعمل الصالح. بالطبع يختلف العلامة الطباطبائي مع الشهيد مطهري في أن غياب الإيمان يفقد العمل الصالح لغير المؤمن قيمته، ويحبط العمل دون إيمان، ولا وزن له في الآخرة. «فإن كان العمل دون طائل أخروي، ومنفعته الدنيوية لا تصل إلى الآخرة، يكون لغواً»^(١٢٦). وبناءً على رأي العلامة الطباطبائي يحبط العمل الصالح دون الإيمان، وإن كان صلاحه ذاتياً؛ في حين لا يعتقد الشيخ مصباح اليزدي أن لغير المؤمن عملاً صالحاً أساساً، ليتحدث عن إحباط العمل الصالح لغير المؤمن. أما العلامة والشهيد مطهري فيتفقان

على وجود العمل الصالح لغير المؤمن، لكنهما يختلفان من جانب آخر، حيث يعتقد العلامة الطباطبائي بإحباط عمل غير المؤمن، بينما يجده الشهيد مطهري عاملاً لتخفيف العذاب عن غير المؤمن، إن كان مفيداً للإنسانية.

وما يجدر الالتفات إليه هو أن رأيي العلامة الطباطبائي والشيخ مصباح اليزدي يلتقيان في النهاية؛ حيث يعتقد العلامة بوجود العمل الصالح للكفار في الدنيا، لكن دون قيمة أو وزن أخروي؛ ويعتقد الشيخ مصباح اليزدي بالقيمة الدنيوية لعمل الكافر، لكن دون أن ينتقل ذلك إلى الآخرة، فيكون دون جدوى. ويختلف الشهيد مطهري فقط في نظريته إلى هذا الموضوع، حيث لا يجد العمل الصالح مبتتياً على الإيمان؛ وخلافاً للعلامة، لا يعتقد بإحباط عمل الكافر.

ويستوجب مزيداً من الشرح لآراء هؤلاء المفكرين تبين علاقة الكفر بالعمل الصالح؛ حتى تتسنى الإجابة عن التساؤل عن أثر العمل الصالح أو عدمه في حال الكفر.

الكفر والعمل الصالح —

«الكفر» لغةً يعني الستر والتغطية. وكفران النعمة يعني إخفاءها، بترك الشكر. وأعظم كفر هو إنكار وحدانية الله أو الدين أو النبوة. أما الكافر فيُقال في العرف الديني لمن ينكر وحدانية الله، أو النبوة، أو الشريعة، أو الثلاثة معاً^(١٢٧). وتطلق على «الكافر» هذه التسمية؛ لأنه يحجب فطرته بالأعمال السيئة، ويخفي الحقيقة؛ بمعنى أن حقيقة ما تظهر له، لكنّه يحجبها ولا يريد رؤيتها^(١٢٨). والكفر يجد مصاديقه بعد ظهور «النبي»، فيعارض فريق النبي، وهؤلاء هم الذين يحجبون الحق. وقد يكون موقفهم هذا عن عدم اقتناع أو عن عناد وخصومة^(١٢٩)، فإن كان الكفر عن عناد ولجاجة يستتبع عقاباً أشد.

وقد يثبت نوع من الكفر للمسلم أيضاً، فإن لم يلتزم بالواجبات الدينية يطلق على فعله الكفر أيضاً.

إذن ماهية الكفر ليست إلاّ العناد واللجاجة والسعي لحجب الحقيقة. فإن كان

هناك أناسٌ يتمتّعون بروح التسليم والقبول، وإن لم يكونوا مسلمين اسماً، فسوف لن يعذبهم الله^(١٣٠).

ويغلب أن تطرح آراء مختلفة في هذه المواضع، على الرغم من أنها تتعلق بالمجتمع وتعامل الناس. وفي هذا البحث بين الشهيد مطهري الآراء المطروحة في ثلاث مجموعات:

١. التعدّديون أو مؤيدو الرحمة والصلح العام، الذين يعتبرون العمل هو الأساس. فغالباً ما يقول مدّعو الانفتاح والثقافة: كل عمل حسن يستحق الثواب؛ لأن الله العادل لا يضيع أعمال الناس الحسنة. ومن ناحية أخرى حُسن الأعمال وسوءها ليس توافقياً، بل حقيقياً. فبما أن الله لا يفرّق بين خلقه، والعمل الحسن حسن من أي شخص كان، لذلك يقبل الله العمل الحسن من الجميع. وبالإضافة إلى ذلك يفند القرآن الكريم ادّعاء اليهود والمسيحيين والمسلمين بأفضليّتهم ووهّمهم بأنهم خير الأمم: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١). وهناك آيات تدلّ على أن الله تعالى يؤتي الجميع الثواب والعقاب، كل بما عمله من خير أو شر: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ♦ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧-٨). إذن أعمال الكفار مقبولة أيضاً^(١٣١).

٢. الانحصاريون أو مؤيدو الغضب قبل الرحمة الإلهية، الذين يعتقدون بأن الإيمان هو الأساس. هؤلاء يجدون كل الناس مستحقين للعذاب^(١٣٢). كما يعتقدون بأن أعمال غير المسلمين لا تُقبل^(١٣٣). فإن كان العمل مقبولاً من المسلم وغير المسلم فما هو أثر الإيمان؛ إذ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين دليل على أن الإسلام لغو وزائد؟ وقد استدلوا بآيات من سورة إبراهيم، حيث تشبّه أعمال الكفار برماد اشتدّت به الريح: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبُعِيدُ﴾ (إبراهيم: ١٨)^(١٣٤). فهؤلاء لا ينالهم من أعمالهم نفع^(١٣٥).

٣. المعتقدون بالتفصيل؛ إذ يؤمنون بقبول العمل الصالح من غير المسلم أيضاً. وبالإضافة إلى التأثير الاجتماعي للعمل يثمنون نيّة الفاعل، إلى حد يرجعون فيه أساس

القيمة إلى النية والعقيدة^(١٣٦).

أما العلامة الطباطبائي فيصنّف كافّة الأديان في فريقَي الحقّ والباطل، ويعتقد بإحباط أعمال فريق الباطل^(١٣٧). لذلك يمكننا وضعه في عداد الانحصرين؛ إذ يقول: الكفار لا إيمان لهم، فتحبط أعمالهم. كما أن الحكم يشمل أهل الكتاب، حيث يقول: أهل الكتاب آمنوا بالله وبعض الأنبياء، وبذلك فرّقوا في إيمانهم بين الله ورسله، فأمنوا ببعض وكفروا ببعض، على الرغم من أنهم رُسُلُ الله، فالصدُّ عنهم صدُّ عن الله^(١٣٨)، وبذلك لا إيمان لهم؛ لأنَّ اتّخاذ سبيلٍ وسَطٍ بين الإيمان والكفر لا يرضي الله، وعصيانٌ له، لذلك تحبّط أعمالهم، كالمشركين.

نقد واستنتاج —

التمعّن في آراء هؤلاء المفكرين يرشدنا إلى ما يلي:

١. بناءً على ما ورد في الكتاب المقدّس للمسيحيين، وآراء اثنين من عظماء مفكرهم، لا محلّ للعمل الصالح في موضوع الإيمان. فقيمة العمل الصالح تأتي من باب الالتزام بالشؤون الأخلاقية، والشرعية مانعٌ في طريق الإنسان؛ فما من أحدٍ يمكنه تحقيق الكمال في تطبيق أوامر الله. لذلك افتدى الله الناس بعبسى ﷺ، ليكفر عن الإثم الأوّل، ولا يحتاج الإنسان إلى شريعة.

٢. صلاح العمل وفساده ليس ذاتياً، بل يتبع النية. كما أن غير المؤمن يمكن أن يُحسب له عملٌ صالح. فللأعمال تأثيرٌ كوني، وبمجرد عدم الإيمان لا يُمحى أثر العمل. وفي النهاية إحباط أعمال غير المؤمنين ومحو أثرها لا ينسجم والعدل الإلهي.

كما لا يمكن استنتاج سبب إحباط عمل الكفار من أقوال العلامة الطباطبائي، وإن اعتبر في بعض المواضع الكفار أنفسهم سبباً في إحباط أعمالهم، لكنّه لم يوضّح هل أن كافّة أعمالهم محبّطة أو بعضها؟ وهل عمل جميع الكفار يُحبّط أو بعضهم؟ وهل إحباط جميع أعمالهم؛ بسبب الكفر، ينسجم مع العدل الإلهي؟ وإن أُحبّطت بعض أعمالهم فهل للبقية أثرٌ في نيلهم الحياة الطيبة؟ وإن أُحبّطت أعمال جميع الكفار فما هو حكم مَنْ لم يؤمن منهم؛ بسبب جهله وعدم معرفته؟

بالطبع ما صرّح به العلامة الطباطبائي يريد به علماء أهل الكتاب، الذين يؤمنون ببعض ما أمر الله به ويصدّون عن بعض، مع علمهم بأن كل أوامر الله حق. لكن لم نجد أجوبة شافية لهذه التساؤلات في كتابات العلامة.

وقد كان للشهيد مطهري بيان جامع وكامل في هذا الخصوص: «في رأيي إنَّ وُجد أناسٍ يحسنون إلى الآخرين، أو حتّى الأحياء، من إنسانٍ أو حيوان...، دون توقُّع مقابلٍ لذلك...، فينبغي القول: إنَّ في أعماق ضمائرهم نورٌ من معرفة الله، وإنَّ أنكروا ذلك بالسنتهم، لكنهم يذعنون له في أعماق ضمائرهم؛ فإنكارهم في الواقع يتوجّه إلى وهم، تصوّروا بأنه الله... والله أعلم»^(١٢٩).

يمكن بيان نتيجة هذا البحث في معنى أربع كلمات، أي: الإيمان، العمل الصالح، القيمة، والنية، وعلاقتها ببعضها.

أولاً: كافّة المفكرين على اعتقادٍ بأن الإيمان أمرٌ قلبي، أما تبرير المسيحية لإخراج العمل من دائرة الإيمان فغير مقبول؛ وإن كان العمل الكامل غير قابلٍ للتحقق فلا ينبغي ترك القدر المستطاع منه.

ثانياً: يعتقد العلامة الطباطبائي بأن العمل الصالح هو المظهر الخارجي للإيمان، كما يجد صلاح العمل ذاتياً. فهو يميّز بين صلاحية العمل وقيّمته؛ فالعمل بدون الإيمان يكون صالحاً، لكن لا قيمة له. وبعبارة أخرى: يعتبر النسبة بين العمل الصالح وقيمة العمل هي العموم والخصوص المطلق؛ أي كلّ عملٍ قيّم صالح، لكن ليس كلّ عملٍ صالح قيّم. ويؤيّد الشيخ مصباح اليزدي في اعتبار هذه النسبة بينهما، وإن اختلف معه في أنّ كلّ عملٍ صالح قيّم، لكن ليس كلّ عملٍ قيّم صالح.

أما الشهيد مطهري فمن ناحية يوافق العلامة الطباطبائي رأيه في ذاتيّة صلاح العمل؛ ومن ناحية أخرى يعتقد - كالشيخ اليزدي - بأن عمل غير المؤمن قيّم. وتفيد أحاديثه بأن كلّ عملٍ حسنٍ بنيّة خدمة الناس هو عملٌ قيّم. أما المفكران المسيحيان فرأيهما أقرب ما يكون إلى رأي الشهيد مطهري، لكن لا يُقرّان محلاً للعمل الصالح في دائرة الإيمان.

الهوامش

- (١) الفاضل المقداد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٦٣، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ؛ مير حامد حسين هندي، عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار ٣: ٢٦٥، ٢٩٥؛ ٤: ٦٣، ٦٩ وغيرها، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان، ١٣٦٦هـ.ش.
- (٢) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٧٦، تحقيق وتعليق ومقدمة: عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب؛ الفاضل المقداد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٩.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) الخواجه نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد: ٣٠٩، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلاي، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٠٧هـ؛ العلامة الحلي، منهاج اليقين في أصول الدين: ٥٣٢، تحقيق: يعقوب الجعفري، دار الأسوة، طهران، ١٤١٥هـ.
- (٥) التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ١٧٥؛ الفاضل المقداد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٩.
- (٦) الفاضل المقداد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٤٠.
- (7) Eric J. Sharp, Comparative Religion A history, Gerald Duckworth & Co. Ltd. London (1994), p.14.
- (٨) سفر أعمال الرسل ١٦: ٣١.
- (٩) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ٥: ١.
- (١٠) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ٩: ٣٠.
- (١١) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ٥: ٣.
- (١٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ٥: ١٤.
- (١٣) سفر أعمال الرسل ١٥: ٩.
- (١٤) سفر أعمال الرسل ٢٦: ١٨.
- (١٥) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس ١: ٢٤.
- (١٦) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١١: ٢٠.
- (١٧) رسالة بطرس الرسول الأولى ١: ٥.
- (١٨) رسالة يوحنا الرسول الأولى ٥: ٤.
- (١٩) سفر أعمال الرسل ١٤: ٩.
- (٢٠) إنجيل مرقس ٩: ٢٣.
- (٢١) إنجيل يوحنا ١٦: ٩.
- (٢٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٤: ٢٣.
- (٢٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٠: ٨ - ١٠.
- (٢٤) جان بي ناس، تاريخ جامع أديان: ٦٦٩، ترجمة: علي أصغر حكمت، ط٥، طهران، انتشارات

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- آموزش انقلاب إسلامي، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٢٥) رسالة يعقوب ٢: ١٤ - ٢٤.
- (٢٦) محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب ١١: ٤٧٤، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٢٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٢٦٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٢٨) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١: ١١٥، وزارة الإرشاد، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٢٩) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٩٢، دار العلم - الدار الشامية، دمشق - بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٣٠) حسين الفقيه الدامغاني، قاموس قرآن در وجوه لغات مشترك ١: ١٢٤، ترجمة: مريم عزيزي نقش، مؤسسة العلوم الإسلامية، طهران، ١٣٦١هـ.ش.
- (٣١) ابن منظور، لسان العرب ١: ٢٢٣.
- (٣٢) الطوسي، تجريد الاعتقاد: ٣٠٩.
- (٣٣) محمد تقي مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن ١ - ٢: ٣٧٧ - ٣٨٠، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، قم، ١٣٧٨هـ.ش؛ عبد الله جوادي الآملي، أدب فتاي مقربان ١: ٢٧٥ - ٢٧٦، دار الإسرائاء، قم، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٣٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٣١٧ - ٣٢٠.
- (٣٥) التفتازاني، شرح المقاصد: ١٧٥؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٩.
- (٣٦) التفتازاني، شرح المقاصد: ١٧٥؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٩.
- (٣٧) التفتازاني، شرح المقاصد: ١٧٥.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) الطوسي، تجريد الاعتقاد: ٣٠٩؛ الحلّي، منهاج اليقين في أصول الدين: ٥٣٢.
- (٤٠) التفتازاني، شرح المقاصد: ١٧٥؛ الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٩.
- (٤١) التفتازاني، شرح المقاصد: ١٧٥.
- (٤٢) الحلّي، منهاج اليقين في أصول الدين: ١٧٩.
- (٤٣) الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٤٠.
- (٤٤) الحلّي، أنوار الملوك في شرح الياقوت: ١٧٩ - ١٨٠، تحقيق: محمد مهدي نجمي، ط٢، رضي وبيدار، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٤٥) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٢٥٩ - ٢٦١.
- (٤٦) المصدر السابق ١: ٤٥.
- (٤٧) المصدر السابق ١٨: ١٥٨.
- (٤٨) المصدر نفسه.
- (٤٩) المصدر السابق ١٥: ٦.
- (٥٠) المصدر السابق ٨: ٢٧٧.

(٥١) المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ١٨: ٣١٦، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

(٥٢) جوادى الآملی، أدب فناي مقربان: ٧١؛ مصباح اليزدي، معارف قرآن (خداشناسي، كيهان شناسي، إنسان شناسي): ٣٨٠، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، قم، ١٣٨٣هـ.ش.

(٥٣) مري جوويور، درآمدي به مسيحيت: ٤٧٩، ترجمة: حسن قنبري، مركز مطالعات وتحقيقات اديان ومذاهب، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(٥٤) قاسم كاكاوي؛ لاله حقيقت، «إيمان أز ديدگاه توماس آكويناس»، مجله مقالات وبررسي ها (مجله مقالات وتحقيقات)، العدد ٧٦، ١٣٨٣هـ.ش؛ إيان باربور، علم ودين: ٢٤ - ٢٥، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، ط٧، مركز دانشگاهي، طهران، ١٣٨٩هـ.ش.

(55) John Hick, "Fatih", In Encyclopedia of Philosophy, (Ed) Paul Edwards, v. 3, p. 165; Richard Swinburne (1998), faith and reason, New York, oxford university press, p. 105.

(٥٦) إيان باربور، علم ودين: ٢٣ - ٢٤.

(٥٧) محسن جوادى، نظريه إيمان در عرصه كلام وقرآن: ١٩ - ٢٠، قسم شؤون الأساتذة ودروس المعارف الإسلامية، قم، ١٣٧٦هـ.ش.

(٥٨) المصدر السابق: ٥٨.

(٥٩) محمد تقى فعالی، إيمان ديني در إسلام ومسيحيّت: ٨٥ - ٨٧، مؤسسه الفكر المعاصر، قم، ١٣٧٨هـ.ش.

(٦٠) محسن جوادى، نظريه إيمان در عرصه كلام وقرآن: ٢٤.

(٦١) عبد الله جوادى الآملی، تفسير تسنيم: ٢٣، دار الإسرائاء، قم، ١٣٧٨هـ.ش.

(٦٢) المصدر السابق: ١٨.

(٦٣) محمد تقى فعالی، إيمان ديني در إسلام ومسيحيّت: ٨٧.

(٦٤) توماس ميشل، كلام مسيحي: ٩٣ - ٩٤، ترجمة: حسين توفيقى، مركز مطالعات وتحقيقات اديان ومذاهب، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(٦٥) جون هيک، فلسفه دين: ١٣٦ - ١٤٤، ترجمة: بهزاد سالکي، دار الهدى، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

(66) John Hick, "Fatih", In Encyclopedia of Philosophy, (Ed) Paul Edwards, v. 3, p. 166.

(٦٧) إيان باربور، علم ودين: ٢٥٩.

(٦٨) محسن جوادى، نظريه إيمان در عرصه كلام وقرآن: ٢٨.

(٦٩) المصدر السابق: ٣٠.

(70) Alan Richardson, ATheological World Book of the Bible, London, SCM press, 1951, p. 13.

(٧١) جون هيک، فلسفه دين: ١٤٩.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (٧٢) المصدر السابق: ١٥١.
- (٧٣) المصدر السابق: ١٥٠.
- (٧٤) المصدر السابق: ١٥١ - ١٥٢.
- (٧٥) محسن جوادى، نظريه إيمان در عرصه كلام وقرآن: ٥٣؛ نرگس نظرنژاد، تحليل وتوجيه معرفت ديني أزديدگاه هيك، مجله آيينه معرفت، العدد ١٠: ٤٥، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٧٦) سفر المزامير ٩: ١٠.
- (٧٧) مايكل بيدرسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني: ٥٠٤، ترجمة: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، الإصدار الجديد، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٧٨) المصدر السابق: ٩٥.
- (٧٩) سفر الأمثال ٢٣: ٢٦.
- (٨٠) إنجيل متى ١١: ٢٨.
- (٨١) إنجيل متى ١١: ٢٩.
- (٨٢) رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين ١١: ١.
- (٨٣) ألفين بلانتينجا، عقل وإيمان: ٣٣، ترجمة: بهناز صفري، دار الإشراف، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (84) Adolf Gonzalez Montes, Fundamentacion de la fe, Espana, Salamanca, 1994, p. 47; Eric J. Sharp, Comparative Religion A history, Gerald Duckworth & Co. Ltd. London, 1994, p. 45.
- (٨٥) إنجيل متى ٦: ٣١ - ٣٣؛ إنجيل مرقس ٩: ٢٣؛ إنجيل لوقا ٢٢: ٣١ - ٣٢؛ وغيرها.
- (86) W.W. Meissner, Life and Faith, Psychological Prespectives on Religious Experience, U.S.A, Georgetown University, 1987, p. 147- 148.
- (٨٧) علي موحيديان عطّار وآخرون، گونه‌شناسي آندیشه منجي موعود در آديان: ٢٣٢. ٢٣٣، دانشگاه آديان ومذاهب، قم، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٨٨) إنجيل يوحنا ١: ٢٩.
- (٨٩) رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين ٩: ٢٦.
- (٩٠) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ٣: ١٩ - ٢١.
- (٩١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١: ١ - ٣.
- (٩٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس ٢: ٨ - ٩.
- (٩٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ٥: ١.
- (٩٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٠: ١٠.
- (٩٥) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ٢: ١٢.
- (٩٦) عبد الرحيم سليمانى أردستاني، درآمدي بر إلهيات تطبيقي إسلام ومسيحيّ: ١٩٤، ط٢، دار طه، قم، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٩٧) القسّ جيمس إنس الأميركاني، نظام التعليم في علم اللاهوت القويم ٢: ٣٥٧، ط٢، مطبعة

- الأميركان، بيروت، ١٨٩٠م.
- (٩٨) جان بي ناس، تاريخ جامع أديان: ٦٦٩.
- (٩٩) رسالة يعقوب ٢: ١٤ - ٢٤.
- (١٠٠) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ٣: ٦.
- (١٠١) المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ٣١٦.
- (١٠٢) مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن ٢: ٣٨٠ - ٣٨٢؛ مصباح اليزدي، به سوي أو: ٢٤٧ - ٢٥٢، مؤسسه الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، قم، ١٣٨٨هـ.ش.
- (١٠٣) مصباح اليزدي، به سوي أو: ٢٥.
- (١٠٤) جوادى الأملى، أدب فتاي مقرّبان ١: ٢٩٢.
- (١٠٥) محمد حسين الطباطبائي، ترجمة الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٧٣، ترجمة: السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم، ١٣٧٤هـ.ش.
- (١٠٦) المصدر السابق: ٢٧٤.
- (١٠٧) المصدر السابق ٨: ١٠.
- (١٠٨) المصدر السابق ١٧: ٣٣٢ - ٣٣٣.
- (١٠٩) المصدر السابق ٩: ٣١٤.
- (١١٠) المصدر السابق ١: ٣٠١؛ ١٥: ٦؛ ١٨: ٣٢٨.
- (١١١) المصدر السابق ٨: ٢٧٩؛ ١٨: ٢٥٩ - ٢٦٢.
- (١١٢) راجع: الأنبياء: ٢٥.
- (١١٣) الطباطبائي، ترجمة الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٣٠٩.
- (١١٤) راجع: النحل: ٩٧.
- (١١٥) الطباطبائي، ترجمة الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٢٦.
- (١١٦) المصدر السابق ١٨: ٢٥٩.
- (١١٧) المصدر السابق: ٢٦٠.
- (١١٨) راجع: المجادلة: ٢٢؛ النحل: ١٠٦، ١٠٨.
- (١١٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٦: ٣٩٦؛ ١٨: ٣٨٨ - ٣٩٠.
- (١٢٠) المصدر السابق ١٠: ١٦.
- (١٢١) المصدر السابق ١٦: ٤٣٤.
- (١٢٢) المصدر السابق ١: ٢٥٩؛ ١٤: ٢٩٨.
- (١٢٣) المصدر السابق ١٧: ٣٩١.
- (١٢٤) مرتضى مطهري، مجموعة الآثار الكاملة ١: ١٩٩، ٣٠٧؛ ٢: ١٧٧، منشورات صدرا، قم، ١٣٨٧هـ.ش.
- (١٢٥) مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن: ٣٨٩ - ٣٩٠.
- (١٢٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٧ - ١٠.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (١٢٧) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٧١٥؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٧٥، منشورات مرتضوي، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.
- (١٢٨) مطهري، مجموعة الآثار الكاملة ٢٧: ٣٦٨ - ٣٦٩.
- (١٢٩) المصدر السابق: ٩٤٨ - ٩٤٩.
- (١٣٠) المصدر السابق ١: ٢٨٩.
- (١٣١) المصدر السابق ١: ٢٨٢ - ٢٨٥.
- (١٣٢) المصدر السابق: ٢٧٨ - ٢٧٩.
- (١٣٣) الطباطبائي، ترجمة الميزان في تفسير القرآن ١٠: ١٦؛ مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن ١ - ٢: ٣٨٩ - ٣٩٠.
- (١٣٤) مطهري، مجموعة الآثار الكاملة ١: ٢٨٦ - ٢٨٩.
- (١٣٥) مصباح اليزدي، به سوي او: ٢٥٥٩.
- (١٣٦) مطهري، مجموعة الآثار الكاملة ١: ٢٨٨ - ٢٨٩.
- (١٣٧) الطباطبائي، ترجمة الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٥٠٨ - ٥٠٩.
- (١٣٨) المصدر السابق ٥: ٢٠٦.
- (١٣٩) مطهري، مجموعة الآثار الكاملة ١: ٣٠٩.

الديانة الزرادشتية

بين الشرائعية وعدمها

(*) السيد محمد حاجتي شوركي

(**) د. حسين نقوي

ترجمة: فرقد الجزائري

— خلاصة —

إن وضع الأحكام والقوانين في الأديان مقدّمة لتحقيق التكامل والسعادة الأبدية. ويستوجب تحقيق هذا الهدف أن يرسل الله أحكامه بواسطة الأنبياء إلى البشر، فهو خالق الكون والعالم لمصلحة الإنسان. لكن لم يرد في گاهان (گاتها) المنسوب إلى زرادشت، والنص السماوي الوحيد لدى الزرادشتيين، أي حديث عن الشريعة، بل جاءت معظم المواضيع الفقهية والحقوقية في فينديداد أفسستا والنصوص الدينية الزرادشتية الأخرى. وقد شهدت الشريعة الزرادشتية التغيير والتحول في مختلف المراحل، كما يصرّح بذلك المؤيدون الزرادشت، والأمر - أي تغيير وحذف بعض الأحكام الحقوقية والشرعية - جارٍ باستمرار. والسبب وراء كلّ هذا التحول في الأحكام والقوانين إلى اليوم هو أنها من صنع البشر ووضعها، وليست من كلام الله ووحيه. ويبتدئ هذا المقال بتعريف الشريعة والموضوعات المرتبطة بها في الديانة

(*) طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم الأديان والعرفان في مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث - قم.

(**) أستاذ مساعد في قسم الأديان والعرفان في مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث - قم.

الزرادشتية، ومن ثمّ يتناول هذه الموضوعات بالتحليل والدراسة.

مقدمة —

في اللغة الشريعة هي: مورد الماء، والموضع الذي يؤخذ الماء من النهر^(١)؛ وفي الاصطلاح هي: الطريق القويم للإنسان؛ لنيل ماء الحياة، والذي يجري في صلب الكون، ويمكن الوصول إليه في كل زمانٍ بالطريق الخاص الذي يدلّ عليه الأنبياء^(٢).

نوع من التصنيف يجعل تعاليم الأديان الإلهية في جزئين: جزء يتعلّق إلى الواقع، ويتحدّث عمّا هو موجودٌ أو معدومٌ، في إطار نقل الوقائع التاريخية أو من منطلق تأسيس منظومة اعتقادية؛ والجزء الآخر يتمحور حول الوجوب والمنع، ويتحدّث عمّا يجب فعله أو ما يجب الامتناع عنه. والشريعة هي الواجبات والممنوعات التي قرّرها الله تعالى؛ ليتّبعها الإنسان في أعماله وسلوكه الفردي والاجتماعي. إن الهدف من حياة الإنسان في عالم المادّة هو نضوج شخصيته في حركته نحو الأبدية. وهذه الحركة الأهمّ لا يمكنها أن تتحقّق دون القوانين والتكاليف التي تشمل علاقة الذات البشرية بالأمور الأخرى^(٣). ولذلك أتى الله الأنبياء الأصول والأسس التي ترقى بالمجتمع؛ ل يتمّ استنباط الفروع والجزئيات المطلوبة منها. إذن الدين الإلهي يشمل تكاليف وحقوقاً ثابتة لتنظيم حياة الإنسان الفردية والاجتماعية. وبعبارة أخرى: الدين الكامل هو الدين الذي لديه مشروعٌ لكافة مجالات حياة البشر، ولا يخلو من الرأي في أيّ أمر كان^(٤).

الأمر الجدير بالاهتمام هو أن بعض الفروع والأحكام العملية ثابتة في جميع الشرائع والمذاهب، ولا يدخلها التغيير والنسخ، كوجوب العبادة، وحرمة الظلم والربّا، ولزوم الإنفاق في سبيل الله، وغير ذلك^(٥). والنصّ التالي يسعى للإجابة عن أسئلة أساسية حول مكانة الشريعة في الديانة الزرادشتية، ومنها: هل ورد ذكر الشريعة في گاهان المنسوب إلى زرادشت؟ وما هو مصدر الزرادشتية في استنباط أحكامهم الشرعية وقوانينهم الحقوقية؟ وما مدى التزام الزرادشتيين بشريعتهم وثباتهم عليها؟ والسؤال الأساس: هل الديانة الزرادشتية شرائعية أم غير شرائعية؟

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

ويأتي هذا النصّ بهيئة توصيفية - تحليلية، مستنداً في تقديم المواضيع إلى النصوص الدينية الزرادشتية، والوثائق المتوفرة في هذا المجال، وخاصة ما يعود إلى المحققين والمبشرين الزرادشت. وإن توفّرت موضوعات عن الديانة الزرادشتية بين المؤلفات، لكن يمكن الادّعاء بأن تناول الموضوعات بالطريقة التي قام بها هذا النصّ عملٌ جديد من نوعه، ولم نجد له سابقاً، ولا سيّما الدراسة والتحليل الذي جاء في آخر المقال. وقبل الدخول في صلب الموضوع يجب التذكير بأن المقال مبنيّ على افتراض الديانة الزرادشتية ديانة سماوية، وگاهان (كاتها) هو كلامُ النبيّ زرادشت.

١. حضور الشريعة في أفستا -

إذا راجعنا گاهان المنسوب إلى زرادشت لا نجد فيه أيّ حديثٍ عن الفقه أو الشريعة أو القانون، الأمر الذي صرّح به المحققون والمبشرون الزرادشت؛ إذ يقول المحقق الزرادشتي مزدابور: «گاهان في الحقيقة ليس فقهاً، ولا قانوناً»^(٧). ويقول في موضع آخر: «لا تحمل رسالة گاهان السماوية شريعة»^(٨).

ويقول الموبذ سرروش پور، رئيس تحرير مجلة فروهر: أبرز ما يمتاز به گاهان (كاتها) من وجهة نظري هو خلوه من أيّ حكمٍ أو قانون مذهبي (فقه) أو طقوس أو بنى دينية (شريعة)^(٩). لكن أفستا في نسخته الأخيرة، وبالأخصّ فينديداد والنصوص الدينية البهلوية والكتابات المتأخّرة، مليئة بالمعتقدات التي تتعلّق بمختلف مجالات الحياة الاجتماعية، وصلة الناس ببعضهم في المجتمع. فينديداد أفستا، الذي يشمل ٢٢ فصلاً (فارگارد)، في ما عدا الفصلين الأوّل والثاني يحتوي الأحكام والقوانين التي تخصّ الطهارة، والآثام، والجزاء والعقوبات، والتي وردت بهيئة أسئلة وردود.

ولأوّل مرّة نجد في فينديداد أفستا أحكاماً عن وضع أجساد الموتى في العراء، عقوبة إيذاء الكلب، ثواب قتل الحيوانات والحشرات الضارّة، وأمثالها. وهذا الجزء هو أهمّ مصدر تتوفّر فيه أحكام واضحة عن الطهارة^(١٠). وقد وردت فيه أحكام شاقّة للنساء في أيّام خاصّة، ولم يذكر فيه أيّ حكمٍ عن حقوق المرأة، وسهّمها من الإرث وسهّم أبنائها، وما شاكل ذلك^(١١).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

٢. النصوص الفقهية - الحقوقية -

المقصود هنا بالنصوص الفقهية - الحقوقية هو مجموعة من الآثار البهلوية، التي تم تدوين وتنظيم معظمها في القرنين التاسع والعاشر. وكان الهدف من تدوينها حلّ الإشكالات ودفع الشبهات المحتملة في ما يخصّ قضايا الزرادشتية. ولا يفوتنا القول: إن الخطاب الديني في الآثار البهلوية أغنى بكثير من خطاب أفستا^(١١). أما أهمّ النصوص التي وردت فيها القضايا الفقهية - القانونية للزرادشتيين فهي:

١. **شايست نشايست** [المستحبّ المكروم]: لا يعرف اسم كاتبه أو كاتبه، ولا تاريخ كتابته، أو عبارة أدقّ: تاريخ كتابة فصوله المختلفة^(١٢). فللكتاب عدّة فصول، وفيها موضوعات متنوّعة، وخاصة في ما يخصّ الطقوس، والأعمال، والمناسك الدينية.

٢. **روايات آذر فرنبغ فرخزادان**: هذه الروايات تتشكّل من أجوبة كبير موبدي فارس، أي آذر فرنبغ ابن فرخزاد، عن ١٤٨ سؤالاً فقهيّاً في مختلف المجالات. وهو من أبرز المراجع الزرادشتية وزعيمهم في القرن الثالث الهجري، وقد استند إلى رأيه كثير من العلماء والفقهاء الزرادشتية^(١٣).

٣. **ماديان (ماتيكان، ماديگان) هزاردادستان**: تعني ماديان هزاردادستان مجموعة الألف فتوى. وقد جمعها فرخ مرد ابن بهرام. وسعى المؤلف إلى جمع كافّة القضايا الحقوقية، الواقعة منها وما يمكن حدوثها بالقوّة. والقضايا المذكورة في الكتاب تتعلّق في الغالب بالقوانين المدنية، كالزواج، والطلاق، والإرث، والملكية، والوصاية، وغيرها^(١٤).

٤. **روايات أميد أشوهستان**: يضمّ هذا الأثر ٤٤ جواباً لأميد أشوهستان، من علماء الزرادشتية البارزين، على أسئلة آذرگشسب ابن مهرآتش. ويحوي مؤلفه هذا موضوعات مذهبية وقوانين زرادشتية تخصّ الحياة الشخصية على حدّ سواء^(١٥).

٥. **پرسشنيها**: يضمّ هذا الكتاب ٥٩ سؤالاً وجواباً، ومن الأمور النادرة غير الفقهية التي يتطرّق إليها الحياة بعد الموت^(١٦).

٦. **وجرکرد ديني**: أو مجموعة الفتاوى الدينية. وينسب تأليفه إلى ميديوماه ابن عمّ زرادشت. وقد اختصّ جزء كبير منه بحياة زرادشت، لكنّ تكثر فيه المواضيع

الفقهية - الحقوقية^(١٧).

٧ / ٨. «رواية فرنبنغ سروش» و«پرسش‌های [أسئلة] هيربد إسفنديار فرخ برزین»: من النصوص الفقهية - الحقوقية البهلوية، وهما يحويان أسئلة وأجوبة عن النُّسك الدينية والطقوس الزرادشتية^(١٨).

٣. الأحكام والعقوبات —

في أيّ دينٍ أو مذهب يُعدّ إلهياً وسموياً هناك واجباتٌ وممنوعات، إلى جانب الأصول الاعتقادية العامة، تبين لأتباع ذلك الدِّين ما عليهم في الأمور الفردية والاجتماعية. وبالإضافة إلى الأوامر والنواهي تمّ التحذير من الأعمال التي تُعدّ مُنْكَراً، وبالأخصّ ما يعتبر منها تعدياً على حقوق الآخرين، فتَمّ التأكيد في النهي عنها، وتمّ اعتبارها محرّماتٍ يجب معاقبة فاعلها المجرم والاثم بما يتناسب مع إثمه. ولا تستثنى الديانة الزرادشتية من ذلك، وقد ذكر الجزء الأساس من الأحكام والعقوبات في فينديداد أفستا. وقد ذكر قانون الجزاء في بعض المقاطع من ياشت أفستا أيضاً^(١٩). وكما مرّ توجد في الآثار البهلوية نصوصٌ فقهية - حقوقية، تتناول الموضوعات الشرعية والقانونية لدى الزرادشتيين. وما يأتي لاحقاً هو جزءٌ صغير من الأحكام والجزاء المذكور في فينديداد أفستا:

أ. تقديس الكلب —

للكلب في فينديداد مكانةٌ مرموقة، وقد استحوذ على كثيرٍ من الأحكام، وأيّ إيذاءٍ له، حتّى إهانة عظامه، وُضِعَتْ في عداد الآثام^(٢٠). فمن الآثام قتل كلب الماء (القنّس)، ومنّ يقترب ذلك عليه أخذ عشرة آلاف حزمة حطب جافّة مختبرة إلى محرقة أهورامزدا، ككفارةٍ عن عمله، كما عليه قتل عشرة آلاف حيّة، وعشرة آلاف سلحفاة، وعشرة آلاف نملة، وعشرة آلاف ذبابة، وغيرها^(٢١). وعقوبة من يرمي بجثة كلبٍ ميت على الأرض ألفا جلدة^(٢٢).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م. ١٤٤٢ هـ

ب. أحكام النساء —

تحمل النصوص الدينية الزرادشتية أحكاماً قاسية للحالات النسائية الخاصة، كالحيض والولادة. وقد ذكرت هذه الأحكام بكثرة في فينديداد والنصوص البهلوية. ونكتفي هنا بذكر أحدها: كلمة «دشتان» في مصطلحات فينديداد تعني فترة الحيض، التي تتعلّق بها أحكامٌ معقّدة وشاقّة؛ فعلى الحائض الابتعاد عن الناس، وقضاء فترة الحيض في «دشتانستان»، أي موضع مهجور بعيد عن النار والماء والناس، ويتمّ إطعامها بأوانٍ معدنية رخيصة، على أن تُعطى قليلاً من الطعام حتّى لا تستقوي، ثمّ يغسلونها بإدرار البقر (كُمين) في حضرتين، ثمّ يغسلونها بالماء في حفرةٍ ثالثة، وعليها قتل مئتي نملة في الصيف، ومئتين من الكائنات الضارّة في الشتاء^(٢٣). كما أن هناك عقوبة قاسية للمرأة التي تلد جنيناً ميتاً^(٢٤).

ج. عقوبة دفن الميت —

في معتقد أفستا الأرض طاهرة، ولذلك لا ينبغي دفن الميت فيها؛ لأن الموت سلاح أهريمن، فيجب وضع الميت في أعلى برج (دخمة) [أو على المرتفعات] حتّى تأكله الحيوانات آكلة الجيف^(٢٥). كما أن لتغطية الميت بالقماش عقوبة قاسية، فيضرب فاعلها ألفي سوط^(٢٦). ومن يدفن ميتاً أو جثة كلب في الأرض، ويمرّ على الدفن سنة ولا يخرج، يجلد ألفي جلدة، وإن مرّت سنتان فلا توبة له، ولا يطهر بالكفّارة والعقوبة^(٢٧). كما أن لمن يقترب من الميت أكثر من الحدّ الشرعي عقوبة قاسية، منها: أن يغتسل ثلاثين مرّة بإدرار البقر (كُمين)، والمشي ثلاثة آلاف قدّم، وغيرها^(٢٨).

د. الموت الرخيص —

اسمٌ يُطلق على الآثام التي حدّتها الشرعيّ الموت (الإعدام). ففي الديانة الزرادشتية كثيرٌ من الآثام تستحق الموت الرخيص (الإعدام). فعلى سبيل المثال: جاء في أحد فصول (فارغارد) فينديداد: الآثام الكبرى التي يستحقّ فاعلها الموت هي: ١. الدعوة إلى دين غير الديانة الزرادشتية؛ ٢ / ٣. إطعام الكلب طعاماً سيئاً وإيذائه؛

٤ / ٥. مجامعة الحائض والحامل^(٣٩).

ولتففيذ هذا الحكم يقطع أناسٌ متدربون مهرة رأس المحكوم بطرقٍ خاصّة، أو يضغطون جسمه بألواح خشبية حتّى تتكسّر جميع عظامه. ويتوفّر شرح لذلك في الفصلين لفارغارد[الثاني والثالث من فينديداد^(٣٠). كذلك ورد في فينديداد، ورواية پهلوي [الرواية البهلوية]، وروايات هرمزديار، وصد در بندهش، ووجركرد ديني، نزع الجلد حيّاً، تقطيع الجسم، تهشيم العظام، قطع الرأس، الدفن عكساً، كطرق شائعة لتففيذ حكم الإعدام. وعلى سبيل المثال: ذُكر في الفصل لفارغارد[الرابع من فينديداد تقطيع العظام من المفاصل بسكاكين معدنيّة، والمحكوم حيّاً، ويشعر بتففيذ الحكم عليه^(٣١). حتّى قال كريستن سن، بعد ذكر نماذج من هذه العقوبات الوحشية الغربية: «للإيرانيين ولّع ومهارة في ابتكار أنواع من التعذيب الغريب»^(٣٢).

أول جريمة تستحق الموت الرخيص في الفصل لفارغارد[الخامس عشر من فينديداد هي الدعوة إلى أديان غير الديانة الزرادشتية. ويقول رضي، مترجم فينديداد وشارحها، في إيضاح هذا الجزء: «في زمن الساسانيين، حيث أقام الموبذون نظام حكمٍ عنيف ومتشدّد، بشعائر معقّدة، مع مراقبتهم الناس في معتقداتهم، وتنفذهم للعقوبات الرهيبة، تفسّدت ظاهرة ترك الديانة الزرادشتية، حتّى توجّه بعض الموبذين إلى اعتناق المسيحية؛ نتيجةً لكلّ ذلك القمع والترهيب. لذلك مَنْ كان يترك الدين الرسمي يطبّق بحقه الموت الرخيص أو يُهدّر دمه، وكان يُقتل بطريقةً بشّعة. كذلك مَنْ دعا إلى دينٍ آخر أُجري حكم الإعدام في حقّه، كما قُتل كثيرٌ من رجال الدين المسيحيّ والمسيحيين؛ بسبب دعوتهم إلى المسيحية»^(٣٣).

ومن الآثام التي تستحق الموت الرخيص الارتداد عن الديانة الزرادشتية واعتناق دينٍ آخر. فقد تمّ تعريف الديانة الزرادشتية وشريعتها في فينديداد على أنها أعظم وأفضل دين^(٣٤). فمَنْ يترك شريعة زرادشت حكم بالإعدام. لذلك كثيرٌ من الإيرانيين الذين صدّوا عن الديانة الزرادشتية؛ بسبب عنف الموبذين وتعصّبهم وظلمهم في زمن الساسانيين، لاقوا الإعدام بفتوى الموبذين؛ لأنهم تركوا أفضل وأهم وأعظم دين. أما طريقة الإعدام فكانت تقطيعاً، أو ذبحاً، أو تهشيماً للعظام، كما شرح في فينديداد.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

وقد نتج عن هذه الإعدامات والتعذيب من جانب حكومة الموبدين خَوْفٌ وهَلَعٌ شديد بين الناس^(٣٥).

وقد ذُكِرَتْ عقوبة الموت الرخيص لمن يرتد عن الزرادشتية ويعتق الإسلام مرتين في الرسالة الفقهية، رواية أميد أشوهيشتان: «إن اعتنق رجل الإسلام بعد الزرادشتية، وبقي على إسلامه، يُعَدَّ آثماً بدرجة تناپوهل لدرجة من الإثم. وإن بقي على إسلامه سنة يستحقّ على إثمه الموت الرخيص... مَنْ يستبدل دينه ويعتق الإسلام بعد الزرادشتية في الحال يستحقّ عقوبة تناپوهل. وإن لم يُعَدَّ لدينه الأصلي، أي الزرادشتية، في غضون سنة يكون مصيره الموت بإتمام السنة»^(٣٦).

ويقول تشوكسي، وهو مُحَقِّق هندي زرادشتي فارسي، عن الأحكام القانونية في حق مَنْ تركوا الديانة الزرادشتية: «تفيد الرسالة التي كتبها كبير الموبدين، أميد أشوهيشتان، أواسط القرن العاشر الميلادي/ أواسط القرن الرابع الهجري، معلومات أكثر عن سعي الزرادشتيين لمنع الارتداد عن دينهم. وقد تكون ممارساتهم أدت إلى طرد المسلمين الجدد من فارس، وكرمان، وجبال، وعلى امتداد نهر ديال من الحواضر. فكل زرادشتي كان يعتقد الإسلام (أو ديناً آخر) كان يُعَدَّ آثماً، يُمنَع دخول روحه إلى الجنة. والأهم من ذلك كان المجتمع يعتبره ميتاً وفاقداً لأي حق شرعاً؛ فأمواله كان يرثها من أهله مَنْ بقي على الزرادشتية؛ أما الطريقة الأخرى فكانت توقيف أمواله: «فإن كان ذو مال يطبّق على ماله قانون أحقية السابق... فمن يستولي عليه من أتباع الدين البهي أولاً يكون صاحب الحق فيه». فمن ناحية نظرية مَنْ اعتنق الإسلام لم يكن ليُريث من أقربائه الزرادشتيين»^(٣٧).

ومما يجدر الالتفات إليه أنه بناءً على بعض النصوص البهلوية كان الزرادشتيون يعتقدون بنجاسة غير الزرادشتيين. فقد ورد في كتاب صد در نشر لمئة باب في النشر وجوب بذل الجهد في عدم مشاركة الطعام مع مَنْ لا ينتمي إلى الدين (الكافر، غير الزرادشتي). فإن شرب غير زرادشتي من جرّة ماء لا يمكن الشرب منها، إلا أن يتم تطهيرها. هذا إن كانت الجرّة من المعدن؛ فإن كانت من الفخار أو الخشب ستبقى غير طاهرة، ولا يمكن استخدامها أبداً^(٣٨). وقد تمّ تأكيد نجاسة غير

الزرداشتي، وانتقال النجاسة منه بشكل مباشر أو غير مباشر، في الروايات والكتابات البهلوية الأخرى، كروايات داراب هرمزد وأمثاله^(٣٩).

هـ. عقوبة الجلد —

نجد في فينديداد قائمة طويلة بالجرائم التي تستحق الجلد، وتبدأ بخمس جلدات، ويتصاعد عددها كلما اشتدت العقوبة؛ فقد تصل عقوبة بعض الجرائم إلى عشرة آلاف جلدة، كما هو حكم من يقتل كلب الماء (القنوس)^(٤٠). وإن كان عدد الجلدات في بعض الأحكام مبالغاً به كثيراً، لكن ينبغي عدم إغفال أن عقوبة الجلد في فينديداد يمكن استبدالها بجزء نقدي، وقابلة للمقايضة دائماً^(٤١). وقد شكّل ذلك، أي استبدال الجلد بالجزاء النقدي، مورداً مالياً وثيراً لموبدي الزرداشتية.

ما ذكرناه جزء يسير من العقوبات والجزاء الشاق والمعقد الذي ذكر في فينديداد أفستا. ونحن بحاجة إلى مجال آخر لمعرفة سائر العقوبات والقوانين الشاقة والغريبة، التي وردت فيه وفي مختلف الكتب والرسائل الزرداشتية التي وصلت إلينا من زمن الساسانيين وبعدهم، كروايات پهلوي [الروايات البهلوية]، شايست ناشايست [المستحب المكروه]، نيرنگستان [أرض الخديعة]، روايات داراب هرمزد، صد در نثر وصد در بندهش [مئة باب في النثر ومئة باب في أول الخلق]، وغيرها.

ويبقى السؤال الأساس: هل أن القوانين الحقوقية وعقوبات فينديداد كانت تطبق في زمانها أم أنها كانت رأياً فحسب؟

يقول دارمستتر، العالم والمتخصص في دراسة أفستا، في الجواب عن هذا السؤال: «تبيّن دراسة المستندات والشواهد الإيرانية وغير الإيرانية أن جزءاً كبيراً من قوانين فينديداد كان يطبق في وقتها؛ إذ ينقل إسترابون صدور حكم الإعدام بحق من يلوّث النار أو الماء. وهذه هي قوانين الفصل الثامن من فينديداد، التي تنصّ على الحكم بالإعدام لمن يحرق جثة الميت بالنار. لكن من الصعب تحديد القوانين والأحكام التي كانت تطبق في وقتها حقيقةً، والتي كانت تحمل طابع الرأي. فحتّى في زمن حكم الساسانيين، حيث كانت الزرداشتية الديانة الرسمية للناس والدولة، لا يمكننا

الجرّم بأن كافة القوانين والأحكام كانت تطبّق من قِبَل القاضي والمحكمة في وقتها. فقد كانت القوانين التي تحمل طابع الرأي ذريعةً لقساوة القضاة أو السياسيين»^(٤٢).

يقول بعض الكتّاب، في تبين دافع الموبذين لتنفيذ أحكام فيندياد: «إن القوانين التي لها جانب الرأي لم تكن ذريعةً لتشدد القضاة فحسب، بل غالباً ما كان تنفيذ أحكام فيندياد بواسطة الموبذ والمغ لمرتبة من رجال الدين وسيلةً لبثّ الرعب والخوف بين الناس، والتشدد والضغط عليهم، وبالنهاية ترسيخ سلطتهم على عامة الناس»^(٤٣). ويأتي الكتّاب بشواهد لتأييد ادّعائه، ثمّ يقول: «مع الأخذ بنظر الاعتبار كلّ هذه الشواهد والأحكام والقوانين المذكورة في كتب، كروايات پهلوي [الروايات البهلوية]، روايات داراب هرمزديار، مجموعة دينکرد، شايست ناشايست [المستحبّ المكروم]، والمصادر البهلوية الأخرى، وعلى رأسها فيندياد، يمكن القول: إن جانب الرأي في هذه الأحكام ضعيفٌ جداً، فقد كانت أحكاماً تطبّق عملاً في غالبيتها العظمى، لكن بالطرق البديلة، ولم تنفّذ العقوبات الجسدية والمادية، أي في الأحكام الجزائية هناك كثيرٌ من أحكام القصاص والعقوبات الجسدية، كعدد الجلادات، مبالغ فيه، حيث لا يمكن تنفيذها عملياً، فكان إصرار الموبذين آنذاك (كما فصلنا سابقاً) على استبدال هذه العقوبات بجزاء نقديّ، وترك الحدّ الشرعي. ولذلك كانوا يؤكّدون على قدسية الشرائع، ووجوب تطبيقها، ويشدّدون على أحكام فيندياد المعقّدة والقاسية، ولم يتركوا أقلّ الآثام تمرّ دون دفع بدلّ العقاب والجزاء النقديّ، حتّى لا يُستخفّ بقدرتهم، وتهون سلطتهم. وكان إصرارهم هذا إلى حدّ ينتقل فيه الجزاء النقدي كدَيْنٍ إلى أولاد المذنب وأخلافه مهما تعاقبوا، إن لم يتمكن من دفع بدلّ إثمه أو التكاليف المحدّدة لطقوس التطهير والطقوس الدينية الأخرى؛ بسبب ضيق يده»^(٤٤).

٤. التعطيل المتأخّر للشرعية (اللاشرائية العملية) —

من الأمور المهمة التي يجدر الالتفات إليها بشأن الديانة الزرادشتية هو عدم تطبيق كثيرٍ من الأحكام والعقوبات المذكورة في الكتب الفقهية - الحقوقية،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

وبالأخص فينديداد، في عصرنا الحاضر. ينوّه مزداپور، العالم الزرادشتي البارز، في آثاره، إلى أن أحكام فينديداد وقوانينها أصبحت بالية وغير عملية. ولأهمية الموضوع ننقل عين كلامه: «يحيوي فينديداد أحكاماً فقهية وشرائع تتسجم مع عصره، ويبدو اليوم قديماً وبالياً؛ فالأحكام الواردة فيه وإن كانت مفيدة في عصره، وأجزاء منها تفيد التطهير والصحة دوماً، لكن... حتى في عهد الساسانيين أيضاً لم يلقوا بالاً لقوانين آيان في فينديداد، ولم يجدوا لتطبيقها أرضية ثقافية واجتماعية مناسبة»^(٤٥).

كلّ ما يقوله لنا فينديداد عن الولادة والعناية بالطفل وأمّه قد بلي فعلاً، ويجب تركه. فهو كالمعتقدات القديمة عن الجغرافيا، وطلوع الشمس وغروبها، لم يعد لها دور سوى جمالية الأسطورة والقدم في موضوعات شعرية. وقد غيرنا اليوم طقوس وضع الميت على الأبراج [دخمه]، وهذا الأمر وإن خالف أحكام فينديداد، لكنّه لم يمتعنا من اتباع تعاليم زرادشت^(٤٦).

كان شيوخ الزرادشتية يفتون بأن الجهل بما ورد في كتاب فينديداد مطلوب؛ كي لا نسير على علم خلاف السنّة الدينية القديمة المعترف بها. والحقيقة أن هذا النوع من الأحكام والأوامر المتشدّدة والقاسية قد تحجّرت، ولا تثمر، لكنّها في زمانها كانت آراء ريادية ودقيقة؛ لتحسين الحياة وحفظ الصحة والسلامة^(٤٧).

ويدّعي مزداپور أن التغيير والتحوّل في الأحكام الزرادشتية وقوانينها تتسجم مع الرسالة السماوية لزرادشت: «في الظروف الجديدة طال التغيير المعتقدات الزرادشتية التاريخية في إيران...، وتحوّلت بعض الأعراف والطقوس القديمة. تغيير وتحوّل كهذا، وإن خالف السنن التي جاء بها فينديداد أفاستا والتفاسير البهلوية والفارسية الزرادشتية له، وازداد البون اتساعاً معها أحياناً، إلّا أنه ينسجم مع الرسالة السماوية للنبيّ زرادشت، ومواكب للظرف الزمني»^(٤٨).

ويوافق الموبذون الزرادشتية اليوم مزداپور الرأي، حيث يصرّح رئيس مجمع موبذي طهران بتغيير الشريعة والأحكام الزرادشتية، بعد بيان أن گاهان هو الكتاب السماوي الوحيد، وأن سائر الكتب التي تحوي الشريعة الزرادشتية، على الرغم من قداستها ومكانتها، لكنّها كُتبت بأيدي الموبذين، وليست سماوية، ويقول: «لمجمع

الموبذين أن يدرس ويراجع القوانين حسب معطيات المكان والزمان، ويجدّها في إطار أصول الدين؛ لا أن يقبل بتلك القوانين أو يرفضها فحسب، بل له أن يغيّرها، وقد حدث ذلك على مرّ الزمن، وسنقوم به أيضاً^(٤٩).

من واجبات مجمع موبذي طهران إفتاء الناس والسائلين من الزرادشتية أو غيرهم. وليس لرئيس المجمع إبداء رأيه الديني أو الحقوقي أو مقترحه الإصلاحي قبل تصويت المجمع عليه، كأيّ من الموبذين أو مستشاريهم أو أبنائهم^(٥٠). ويجد الموبذ سرّوش پور أيضاً قوانين فينديداد غير عملية اليوم، وإن كانت عملية ومفيدة في زمانها^(٥١).

٥. أسباب تغيير الشريعة —

هناك أسباب عديدة أدّت إلى عدم التزام الزرادشتيين بالأحكام الشرعية والقوانين التي جاءت في فينديداد أو سائر الكتب البهلوية، وأقدموا على تغييرها، ومنها:

١. عدم وجود قوانين وأحكام دينية في گاهان زرادشت. وكما ذكرنا لم يتطرّق گاهان، كتاب الزرادشتية السماوي، إلى المواضيع الفقهية أو القانونية. وقد تمّ وضع الأحكام والنسك في كلّ زمان بواسطة الموبذين وعلماء الدين الزرادشتيين. فليس لهذه القوانين والأحكام صفة القدسية والخلود، ولذلك طالها التغيير في كلّ عصر حسب معطيات الزمن^(٥٢).
٢. السبب الثاني هو قِدَم الأحكام والنسك المذكورة في كتب سُئَن الزرادشتية، وعدم إمكان تطبيقها، وذلك ما صرّح به الموبدون والمحققون الزرادشتيون.

٣. من الأسباب الأخرى في تغيير آداب الزرادشتية وسُننها انحسارها أمام الثقافة الغربية. «حين واجه المجتمع الزرادشتي الحياة المتطوّرة والثقافة الغربية طال التغيير والتحوّل أعرافهم وسُننهم القديمة، التي ظلّت ثابتة على مرّ الزمن. فبعد ألف عامٍ تغيّرت الأعراف الدينية والسُنن الحيّة الزرادشتية تبعاً للظروف الحديثة والمتطوّرة،

وانحسرت أمام الثقافة والمعتقدات الغربية. ففي عام ١٩٥٠م غلبت السنن التاريخية أمام تيار الحداثة والتطور من جانب الغرب، وتغيرت بسرعة^(٥٣).

٤.السبب الآخر وراء التغيير مواجهة الدين الإسلامي، والخشية من اندثار الديانة الزرادشتية. فقد أقدم علماء الدين الزرادشت على تعطيل بعض القوانين والسنن، وتغيير بعضها الآخر، بعد ظهور الإسلام بأحكامه وقوانينه السهلة السمحة، وما نتج عن ذلك من توجه الناس إليه، إزاء أحكام فينديداد وسائر النصوص الدينية الزرادشتية، التي كانت تتصف بالقسوة والتشدد. فقد أدرك الموبذون الزرادشت أن الديانة الزرادشتية لا يمكنها الصمود في مواجهة الدين الجديد إن استمر الوضع على حاله، لذلك بذلوا جهودهم لمنع انهيار الشرائع الزرادشتية، ومنذ ذلك الحين بدأت رحلة التجديد والتغيير والصقل والإصلاح في هذه الديانة، وتم تطهيرها من الخرافات والمعتقدات البالية التي دخلتها عبر السنين. يقول كريستن سن: «ابتنت الشريعة الزرادشتية، التي كانت الديانة الرسمية في عهد الساسانيين، على أصول أصبحت خاوية ودون جدوى في نهاية ذلك العهد، وكان اندثارها محتوماً. حين غلب الإسلام، وسقطت الدولة الساسانية التي كانت تحمي علماء الدين الزرادشتيين وتدعمهم، أدركوا أن عليهم بذل قصارى جهدهم لحفظ شريعتهم من الاندثار التام. وقد تحقق هذا المسعى...، فقد قاموا بحذف كثير من الروايات الدينية، أو تغييرها... وقد حدث كل ذلك في القرون المظلمة بعد انقراض الساسانيين. وقد قدموا هذه الشريعة المعدلة على أنها نفس الشريعة التي كانت قائمة فيما سبق من الزمن»^(٥٤).

ما يجدر الالتفات إليه أن من الأمور التي دفعت الإيرانيين إلى اعتناق الإسلام بسرعة هو هذه الأحكام القاسية والمعقدة في الديانة الزرادشتية، وسهولة الأحكام الإسلامية وسماحتها في المقابل.

أ. نماذج من التغييرات في الشريعة —

استمر التغيير والحذف في الطقوس والأحكام الزرادشتية في إيران طوال التاريخ، منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا. وكان حجم هذا التغيير والتحول كبيراً،

حيث تمّ الادّعاء بأنّ كافّة سنن الزرادشتية القديمة في إيران طالها تغييرٌ كبير^(٥٥). ومن المفيد ذكرُ بعض الطقوس والأحكام التي خضعتُ للتغيير في الديانة الزرادشتية:

١. أهمّ تغيير في سنن الزرادشتية وطقوسهم في إيران هو اندثار طقوس وضع الجثث في أبراج الصمت (دخمة). فقد تمّ إنشاء مدافن للموتى في طهران (عام ١٩٣٧م)، وفي كرمان (عام ١٩٣٩م)، ثمّ في يزد (عام ١٩٥٧م).

٢. طقس إحضار الكلب عند الجثة؛ فقد كانوا يقرّبون كلباً من الجثة ويدعونه ينظر إليها؛ لطرد العفريت نسوش [العفريت الذي يستحوذ على جثث الموتى ويدسّها] منها^(٥٦). وقد كان هذا الطقس يُقام في يزد حتّى عام ١٩٥٠، لكنّه نُسخَ اليوم.

٣. أحكام الحيض والنفاس؛ وقد اختصّ الفصل الثالث من كتاب شايسْت نشايسْت الفقهيّ بعدم طهارة النفاس والحيض، وطرق الوقاية فيهما، والتطهير منهما، وقد طالاه كثيرٌ من التغيير. كما دخلتُ تغييراتٌ في سنن الزرادشتية وطقوسها، كالعبادة اليومية، ودفع الجزاء وكفارة الذنوب، والنذر، وغيرها^(٥٧). كذلك تغيّر قانون الإرث لدى الزرادشتيين كثيراً، حيث أقدم السيد كيخسرو شاهرخ، بعد أخذه الموافقة والتأييد من الموبدين، على تنظيم قوانين إرثٍ جديدة للزرادشتيين في قالبٍ عصريّ حديث^(٥٨).

٤. طقس الاعتراف بالذنب لدى علماء الدين الزرادشتيين (الموبذ والدستور)، والذي كان شائعاً في عهد الساسانيين وبعده، وقد تمّت الإشارة إليه في روايات داراب هرمزد^(٥٩)، وقد نُسخَ اليوم^(٦٠).

٥. طقس نابّر، أي حرمة أكل اللحم أربعة أيّام من كلّ شهر. لا نجد ذكراً واضحاً ومعروفاً لهذا الطقس في النصوص القديمة، لكنّه اليوم أحد الطقوس الشائعة في المجتمع الزرادشتي^(٦١).

٦. مراجعة وتحليل —

١. الإشكال الأساس المأخوذ على الديانة الزرادشتية هو عدم ذكر الشريعة أو

القانون أو الفقه في نصّها السماوي الوحيد، گاتها (گاهاں)، وذلك نقصٌ كبيرٌ لدينٍ يعتبره أتباعه سماوياً. فكيف يمكن لنصّ سماويٍّ لدينٍ توحيديٍّ، يدّعي أتباعه سلامته من التحريف، عدم ذكر القانون والشرعية، والاكتفاء ببيان القضايا الأخلاقية، وإرشاداتٍ للحياة اليومية؟ فاقْتَصَارُ الدين على التعاليم الأخلاقية قد يُحْمَلُ على الإخلال بأهمّ وظائف الدين، إذ إن الوجدان والفطرة الإلهية الأصلية يمكنهما إدراك معظم التعاليم الأخلاقية. وبتعبيرٍ أدقّ: إن معظم القضايا الأخلاقية؛ لكونها فطرية، ولكون الفضائل والقيم عامّةً، هي قضايا إمضائيةٌ لكافة الناس، وليست تأسيسيةً. لذلك الدعوة إلى حُسْنِ السريرة والقول والفعل في تعاليم زرادشت في حقيقتها تأكيدٌ لأمرٍ يدركها الإنسان بنفسه. فكم من أناسٍ ملحدين، ولم يتقيّدوا بدينٍ، لكنهم يدركون الأصول الأخلاقية، ويعملون بها. لكنّ وجود الدين والوحي إنما هو لبيان أمورٍ بعيدة عن متناول الإنسان. فهَدَفَ الأديان الإلهية المشترك هو سير البشر نحو التكامل، ونيل السعادة الأبدية. وإذا عرفنا أن تكامل الإنسان في تَفُحّ مواهبه وتطوُّر قابليّاته، وأخذنا بعين الاعتبار أن أهمّ موهبةٍ لدى الإنسان هي قابليّته للتقرُّب من الله، فلا بُدَّ من برنامجٍ ينظّم مسيره كأداةٍ توصله إلى هذا الهدف، وهو ما يُسمّى بالشرعية أو الأحكام والقوانين الإلهية؛ إذ تدفع الشرعية الإنسان للسير على طريق التكامل. والقوانين والأحكام المنسجمة مع فطرة الإنسان وذاته هي قوانين تناسب ماضيه وحاضره ومستقبله. ولا يأتي بقوانين كهذه إلا مَنْ كان عالماً بذات الإنسان، وجوهر وجوده، وماضيه، وحاضره، ومستقبله، وهو الله المتعالي وحده، خالق الخلق. فالدين الحقّ هو الدين الذي أنزل الله تعالى معتقداته، وأخلاقه، وقوانينه وأحكامه. ومع ما تقدّم إن اعتبرنا الزرادشتية ديناً توحيدياً فإنّ عدم ذكر الشرعية والقانون في گاهاں، كتاب الزرادشتية السماوي، يطرح هذا الاحتمال عقلاً، بأن الشرعية والقوانين ذُكرت في گاهاں، لكنّها فُقدت في خضمّ حوادث الدهر، ودخله التحريف والنقص مع تعاقب الأيام.

٢. الإشكال المبدئي الآخر على الديانة الزرادشتية هو عدم وجود مصدرٍ سماوي وإلهيٍّ لأحكام هذا الدين وقوانينه؛ إذ ليس للأحكام والقوانين الزرادشتية - ما تمّ

اتّباعه في الماضي، وما هو موجود اليوم لدى أتباع هذا الدين، وما سيوضع في المستقبل - مصدر إلهي أو من الوحي. ولمزيد من الإيضاح: لم يدع أيّ محققٍ زرادشتي أو غير زرادشتي، أن الأحكام والقوانين المذكورة في فينديداد والنصوص البهلوية سماوية ومما جاء به الوحي، بل صرّح جميعهم بأنها من وضع الموبذين وعلماء الدين الزرادشت. النصّ السماوي الوحيد المقبول لدى الزرادشتيين هو گاهان، وما سواه من النصوص، سواء كان أفستا أو النصوص البهلوية، وإن كانت مقدّسة لدى الزرادشتيين، لكنّها ليست بسماوية، ولا إلهية. ومن ناحية أخرى لم يأت في أيّ جزءٍ من گاهان أمرٌ أو توجيه بأخذ الأحكام الدينية والشرعية من الموبذين أو خلفاء زرادشت، ولم يدع المحققون ولا الموبدون ذلك، قديماً أو حديثاً.

هذا، بالإضافة إلى اعتراف المحققين والموبذين الزرادشت بقدم كثيرٍ من الأحكام والقوانين المذكورة في فينديداد وسائر الكتب، كشايست نشايست - مثل: أحكام الحائض، وعدم إمكان تطبيقها. ليس للأحكام والقوانين التي ينظّمها ويصوّت عليها مجمع الموبذين اليوم قيمةً دينيةً أو حجّيةً؛ إذ ليس في گاهان، كما يصرّح الموبدون الزرادشت، ذكرٌ للفقه والشرعية. كما لا يخفى على المتخصّصين عدم وجود أصول وقواعد كلّية في گاهان يمكن استنباط الأحكام والقوانين الشرعية على أساسها. إذن مصدر الشرعية لدى مجمع الموبذين ليس گاهان زرادشت. والنصوص الفقهية الحقوقية البهلوية أيضاً لا يمكنها أن تكون مصدراً لذلك، كما مرّ.

ولنراجع الآن قول الموبذ خورشيديان في أن عمل مجمع الموبذين هو الإفتاء والإجابة عن الأسئلة الدينية للزرادشتيين وغيرهم، ولهذا المجمع حذفٌ وتغييرٌ ما يجده في مصلحة الديانة. والسؤال هو: ما هو الأساس والأصل الذي يستندون إليه في إصدارهم للفتاوى؟ ما هي قاعدتهم الرصينة التي يستمدّون اعتبار قوانينهم وفتاواهم الدينية منها؟ فهل وضع الأحكام والقوانين من قبل جمعٍ من الموبذين ومستشاريهم كفيلٌ بإعطاء هذه الأحكام والقوانين الحجّية والاعتبار؟ ومبدئياً ما هو الدليل الديني الذي يؤيد انتساب أيّ حكمٍ وقانونٍ إلى الديانة الزرادشتية؟ وهل يمكن

احتساب ما يصوّت عليه المجمع على الديانة الزرادشتية؟ وما الحجّة في ذلك؟
وقد سئل المحقق الزرادشتي مزداپور عن فقه الديانة الزرادشتية: «ما هي المصادر والطرق لاستنباط الأحكام الفقهية في الديانة الزرادشتية؟ وهل يتم الاعتماد على العقل والإدراك في الاستنباط من النصوص الزرادشتية؟ على سبيل المثال: ما هي الطريقة المتبعة في استنباط الأحكام في القضايا المستحدثة؟»

ويقول في الجواب: «الأمر الدقيق والواضح هو أن الفقه الزرادشتي، أساساً وأصولاً، لا يتعلّق بشخص النبي، وإن تمّ التأكيد على بلورة الفقه على أسس گاهان، لكنّ دون جدل لا يوافقها في مواضع كثيرة. وقد كان البحث والتحليل في أصول الفقه ومبانيه واسعاً وجدياً أيام الساسانيين. فكان البحث والجدل والمراجعة والمناقشة، وتعبير بهلوي: «الكفاح»، في الفقه آنذاك يحظى باهتمام بالغ؛ إذ نجد آثار هذا البحث والتتقيب والجدل في الكتب البهلوية»^(٦٢).

فالمحقق المذكور وإن لم يُجب عن الأسئلة المطروحة، لكنّه ذكر بأن فقه الزرادشتيين لا صلة له بالنبي زرادشت، ولا يستند إلى گاهان.

٣. كما تقدّم يعتقد البعض بأن أحكام فينديداد وقوانينه كانت عملية ومفيدة في زمانها، لكنّها ليست كذلك اليوم. ولا يخلو هذا القول من الإشكال؛ فهل هويّة الإنسان اليوم وحقيقته تغيّرت عمّا كانت عليه آنذاك؛ لنقول: إن الزرادشتي الذي تحمّل العقاب والأحكام القاسية قديماً كانت تفيده آنذاك، لكنّ اليوم أصبحت بالية، ويجب تركها؟ فعلى سبيل المثال: كيف يمكن القبول بأن الأحكام القاسية والشاقّة للحَيض والنفاس كانت تنفع النساء الزرادشتيات قديماً، لكنّها لا تفيد النساء اليوم، مع أن هويّة المرأة وحقيقتها لم تتغيّر؟! أو كيف كان الجزاء والعقاب القاسي والغريب، الذي لا يمكن تطبيق بعضه عملياً، مفيداً للناس قديماً؟ فإن لم نستطع العثور على فرق في هويّة الإنسان وحقيقته قديماً وحاضراً، فإمّا أن تكون العقوبات قديماً دون أساس ومجحفة؛ أو أن الزرادشتيين اليوم يتهرّبون من شريعتهم.

٤. الإشكال الآخر يردّ في تغيير وحذف بعض الأحكام والقوانين والطقوس الزرادشتية بواسطة الزرادشتيين، وخاصّة مجمع الموبدين. فذلك لا يجوز دينياً، ولا

يحظى بالاعتبار، إلا إذا سمح الدين به. فهل الدين الزرادشتي، وبعبارة أدق: گاهان زرادشت، النص السماوي الوحيد لدى الزرادشتيين، سمح بذلك؟ ومبدئياً مَنْ له الحق في تغيير بعض الأحكام في الديانة الزرادشتية؟ وما هي مواصفاته؟ وَمَنْ الذي يحدّد كلّ ذلك؟ ولم يتمّ العثور على جواب لهذه التساؤلات في گاهان زرادشت، حسب ما توصّل إليه البحث والتدقيق. وقد يجوز القول بأن گاهان لم يتطرّق إلى هذا الأمر إطلاقاً.

فإن قيل: قد تُجيز بعض نصوص أفستا أو النصوص البهلوية ذلك للموبذين في كلّ زمان، **نقول: أولاً:** هذا الادّعاء مجرد احتمال، ويحتاج إلى إثبات. **ثانياً:** إن ثبت فالنصوص الزرادشتية ما عدا گاهان ليست إلهية، ولا سماوية، وقد وضعها الموبدون وسادة الزرادشتيين. لذلك ليس لما وضعوه جوازاً دينياً وشرعياً. **ثالثاً:** بناءً على تصريح المحقّقين الزرادشتيين لم يردّ في گاهان أيّ حكم فقهي وقانوني، لذلك ينبغي أن تكون باقي النصوص، ك (فيندياد) و(شايست نشايست)، مصدرّاً لاستنباط الأحكام؛ أو أن يكون العقل الجمعي، كما يعبر عنه بعض الزرادشتيين.

وسنناقش كلا الاحتمالين بشكل منفصل.

من الممكن تصوّر ثلاث حالات للنصوص التي تحدّثت عن الشريعة الزرادشتية - نصوص أفستا أو النصوص البهلوية -:

الحالة الأولى: كلّ الأحكام والقوانين في النصوص الزرادشتية الدينية والتاريخية معتبرة.

المنافشة: لا يصحّ هذا الاحتمال؛ إذ صرّح الموبدون والمحقّقون الزرادشت بأن بعض الأحكام الشرعية والعقوبات تخصّ ذلك الزمان، ولا يمكن الأخذ بها اليوم.

الحالة الثانية: كافّة الطقوس والأحكام والعقوبات الموجودة في أفستا أو النصوص البهلوية تخصّ ذلك الزمان، وتلك النصوص وإن كانت مقدّسة ومحترمة، لكن لا يتمّ العمل بها اليوم.

المنافشة: لهذا الاحتمال مستلزمات ونتائج باطلة، ومن المستبعد أن يأخذ بها المحقّقون الزرادشتيون.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

الأمر الأوّل الذي يستلزمه هذا الاحتمال هو أن تكون الديانة الزرادشتية (لا شرائعية). وبعبارة أخرى: يستلزم تعطيل كافة الأحكام والطقوس والقوانين الزرادشتية؛ إذ إن غاهان لم يتطرق إلى الشريعة، وسائر النصوص مرفوضة، وتخصّ الزمن القديم. لذلك ليس هناك أيّ إلزام وقانون للزردشتيين. وإذا تمّ قبول هذا الاحتمال فالسؤال الأساس هو: ما هو مصدر أحكام الزرادشتيين وطقوسهم وأعرافهم اليوم؟ إذن رفض ما ورد في النصوص الزرادشتية القديمة ينتهي إلى خلوّ هذه الديانة من أيّ إلزام أو قانون.

يدّعي بعض أن الشريعة الزرادشتية يتمّ الحكم بها على أساس المعرفة والعقل الجمعي؛ إذ يقول الموبذ سروش پور: «بما أن كتاب الزرادشتيين المقدّس، أي غاتها، لا يحتوي فقهاً دينياً، لذلك لا قدسيّة للقانون في ظلّ الدين في التعاليم الزرادشتية، ويلتزم الزرادشتيون بالقوانين الحديثة المقبولة لدى المجتمع، متّبعين في ذلك تطوّر المجتمعات والعقل الجمعي»^(٦٣).

ويقول الموبذ الزرادشتي نيكنام: «ما جاء به آشو زرادشت في غاهان مجموعة من الأحكام الكلية للناس؛ أمّا القضايا التي تواجه الإنسان في حياته اليومية فقد تُركت إلى معارف الزمان وعلومه، وعقل الإنسان وإدراكه»^(٦٤).

ويتطلّب الردّ على هذا الادّعاء مجالاً آخر. ولكنّ ما يمكن قوله باختصار هو: ما مدى سلطة العقل في ميدان المعارف الدينية؟ وهل لعقل الإنسان استيعاب وكشف كلّ ما تحمله الشريعة؟ وهل الأحكام السائدة لدى الزرادشتيين اليوم، كالصلوات الخمس، وطقوس معبد النار، وأحكام الطهارة والنجاسة، وأحكام الميت، وأحكام الجزاء والعقوبات الموجودة في الديانة الزرادشتية، تستند إلى عقل الإنسان، أم تصدر عن نصوص دينية وتاريخية زرادشتية؟ فمن البديهي عدم كفاءة العقل كي يكون مصدراً لكلّ هذه الأحكام والجزئيات الدينية.

والحقيقة هي أن عقل الإنسان وحده لا يكفي لفهم جميع الأحكام، ومعرفة الحكم الإلهي، ويُقعد القصور في كثير من التعاليم. والهدف من بعثة الأنبياء هو إكمال عقول البشر. فالمجتمع البشري بحاجة إلى الوحي الإلهي في ما يخصّ الرأي

والفكر؛ إذ إن الوحي يساعد لفهم ما يلزمه معرفته، ويعجز عنه، أو ما يقصر عن معرفته بكماله، فيرشده ليناله. فلو كان عقل الإنسان وإدراكه كافياً لهدايته ومعرفة الأحكام الإلهية لم تكن حاجة إلى الوحي والرسالة أساساً.

الحالة الثالثة: التمييز بين أحكام الشريعة الزرادشتية وسُنَّها؛ بمعنى تصديق بعض ما جاء منها في النصوص قديماً، وأتباعه اليوم، وترك ما لم نجدُه منسجماً مع الظروف الراهنة، ونقبل بتغييره، كالذي طال اليوم أحكام الحيض أو بعض التغييرات في قوانين الإرث.

المنافشة: ما هو السند الشرعي والحجة الدينية في هذا التمييز؟ إذ يحتاج التمييز بين الأحكام والقوانين في العمل والترك إلى حجة دينية، وإلا لن يكون له أي اعتبار ومصداقية. ويبدو أنه لا سند لذلك في گاهان، نص الزرادشتيين الديني. **الأمر الآخر:** هو أننا لو افترضنا مصداقية التمييز هذا فعلينا الالتفات إلى أن النصوص الفقهية - الحقوقية لا تخرج من حالتين:

١. أن يعترف مجتمع الزرادشتيين بالنصوص الفقهية - الحقوقية على أنها نصوص دينية، واعتبار ما ورد فيها من أحكام منسوباً إلى الديانة الزرادشتية، فآنذاك لا يكون الأخذ بجزء من النص ورفض جزء آخر من نفس النص إلا تحريفاً وبدعة في الدين. وعلى سبيل المثال: لو تم الاعتراف ب (فينديداد) على أنه نص ديني للديانة الزرادشتية لا يبقى مجال لتجزئة أحكامه وقوانينه، إلا إن تم القبول بدخول التحريف إليه، ولذلك نترك الأجزاء التي طالها التحريف. ويدعي الزرادشتيون أن فينديداد هو الجزء الوحيد من أفستا في العهد الساساني الذي وصل إلينا كاملاً دون تحريف.
٢. أن لا يعتبر المجتمع الزرادشتي هذه النصوص نصوصاً دينية. وعلى أساس هذا الاحتمال لا يمكن الاستناد إلى أي من الأحكام والقوانين، كما لا يمكن انتسابها إلى الديانة الزرادشتية، ويستلزم ذلك خلو الديانة الزرادشتية من الإلزام والأحكام والقوانين، والإذعان بنقصانها.

خاتمة —

ما يجدر قوله في نهاية هذا البحث هو أن وضع الأحكام والقوانين في الأديان

مقدمة لنيل التكامل والسعادة الأبدية، فكما يقول الموبذ خورشيديان: «الأمر القطعي هو أن لجميع الأديان الجوهر ذاته؛ فكلها صدرت عن مبدأ واحد، ومقصد جميعها الوصول إلى الله»^(٦٥). ويستوجب تحقيق هذا الهدف أن يرسل الله، خالق الخلق والعالم بمصلحة الإنسان، أحكامه بواسطة الأنبياء إلى الناس، فالشريعة دون الاتصال بالوحي الإلهي لا يمكنها إيصال الإنسان إلى المقصد المنشود.

الشريعة في الديانة الزرادشتية، قديماً أو حاضراً أو مستقبلاً، تفتقر إلى سندٍ محكمٍ وأساسٍ دينيٍّ رصين. كما أنها لا ترتبط بمصدرٍ من الوحي الإلهي والسمائي. والشريعة تكون أداةً لتكامل الإنسان وتقربه إلى الله إن صدرت عن وحي إلهي، وكانت مصنوعةً من أي خطأ ونقصان. والسبب وراء كل هذا التحول والتغيير في أحكام الديانة الزرادشتية وقوانينها وطقوسها إلى اليوم هو أنها من وضع البشر، ولم يأت بها وحي أو ينزل بها قولٌ من الله. بعض الأحكام والقوانين كانت عرضةً لتحريف القدماء، فأصبحت مزيجاً من الوهم والخرافة الشائعة في الماضي، وطالها اليوم التغيير والتحول، وبتعبير الموبذين الزرادشت: لا زال التغيير والإصلاح جارياً في الأحكام والقوانين. وقد تبين في نص المقالة أن أتباع الديانة الزرادشتية لم يعودوا يلتزمون بجزءٍ من الشرائع المذكورة في نصوصهم الدينية المقدسة، بل يتهربون منها، ولذلك الديانة الزرادشتية اليوم أقرب إلى اللاشرائية.

الهوامش

- (١) محمد معين، فرهنگ فارسي ٢: ٢٠٤٢، أمير كبير، طهران، ١٣٦٠ هـ.ش.
- (٢) عبد الله جوادي الآملي، شريعت در آيينه معرفت: ١٠٢، طهران، مركز نشر فرهنگي رجاء، ١٣٧٢ هـ.ش.
- (٣) محمد تقى جعفرى، فلسفه دين: ١٣٧، پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه اسلامي، طهران، ١٣٨٥ هـ.ش.
- (٤) جوادي الآملي، شريعت در آيينه معرفت: ٢٢٧.
- (٥) المصدر السابق: ١١٠٤.
- (٦) كتابون مزداپور وآخرون، آديان ومذاهب در ايران باستان: ١٧، ٦٧، سمت، طهران، ١٣٩٤ هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (٧) کتابون مزدایور، چند سخن: ٣٨٠، فروهر، طهران، ١٣٩١ هـ.ش.
- (٨) پدرام سروش پور، گاتها کتاب آسمانی زرتشتیان: <http://pedramsorushpoor.blogfa.com>، ١٩ / ٧ / ١٣٩٠ هـ.ش.
- (٩) مری بویس، تاریخ کیش زرتشت ١: ٤٠٤، ترجمه: همایون صنعتی زاده، ط٢، توس، طهران، ١٣٧٦ هـ.ش.
- (١٠) فرهنگ مهر، دیدی نو او دینی کهن: ١٦٠، ط٣، جامی، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش.
- (١١) ماریان موله، ایران باستان: ٢٢، ترجمه: ژاله آموزگار، توس، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش.
- (١٢) کتابون مزدایور، ترجمه شایست ناشایست: ٨، ١١، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، طهران، ١٣٦٩ هـ.ش.
- (١٣) حسن رضائی باغ بییدی، روایت آذرفرنبغ فرخزادان: ٥، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، طهران، ١٣٨٤ هـ.ش.
- (١٤) أحمد تقضلي، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام: ٢٨٦، بمسعی من: ژاله آموزگار، سخن، طهران، ١٣٧٦ هـ.ش.
- (١٥) ماریان موله، ایران باستان: ٣٤.
- (١٦) أحمد پاکتچی، ماههای فلسفی در میراث ایران باستان: ١٣٥، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٨٦ هـ.ش.
- (١٧) المصدر نفسه.
- (١٨) أحمد تقضلي، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام: ٢٨٥.
- (١٩) أفضتا، ترجمه: جلیل دوستخواه، مهر یاشت: ١٢٢؛ ارت یاشت: ٥٧ - ٥٩.
- (٢٠) أفضتا، ترجمه: جلیل دوستخواه، فیندیداد، فارگارد ١٣ و ٤.
- (٢١) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ١٤: ١ - ٦.
- (٢٢) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ٦: ٢٤ - ٢٥.
- (٢٣) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ١٦.
- (٢٤) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ٥: ٤٥.
- (٢٥) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ٦: ٤٤ - ٤٥.
- (٢٦) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ٨: ٢٥.
- (٢٧) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ٣: ٣٧ - ٣٩.
- (٢٨) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ٨: ٩٧.
- (٢٩) أفضتا، فیندیداد، فارگارد ١٥: ١.
- (٣٠) راجع: هاشم رضی، وندیداد، ترجمه، پژوهش، شروح وواژه نامهها ١: ٢٩٠، بهجت، طهران، ١٣٨٥ هـ.ش.
- (٣١) السيد حسن الحسيني (آصف)، «درجات گناه، تاوان وپت در دین زردتشتی»، مجله هفت آسمان، العدد ٢٨: ١٨٧ - ٢٢٤، ١٣٨٤ هـ.ش.

- (۳۲) آرتور کریستن سن، وضع مَلّت ودولت ودربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان: ۹۸، ترجمه: مجتبی مینوی، ط۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴هـ.ش.
- (۳۳) هاشم رضی، ونیداد (ترجمه، پژوهش، شروح وواژه نامهها) ۲: ۸۲۳.
- (۳۴) اُستا، قیندیداد، فارگارد ۴: ۲۲ - ۲۵.
- (۳۵) هاشم رضی، ونیداد (ترجمه، پژوهش، شروح وواژه نامهها) ۱: ۳۳۵.
- (۳۶) نرّهت صفای اصفهانی، روایة امید آشوهیستان: ۱۷، ۱۶۹، مرکز، تهران، ۱۳۷۶هـ.ش.
- وأيضاً: مهشید میرفخرایی، روایت پهلوی (الروایة البهلویة): ۴، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷هـ.ش.
- (۳۷) جمشید کرشاسپ چوکسی، ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سدهای اسلامی: ۱۱۱، ترجمه: نادر میر سعیدی، ققنوس، تهران، ۱۳۸۱هـ.ش.
- (۳۸) صد در نثر و صد در بندهش ۳۸: ۲۹.
- (۳۹) راجع: هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان ۴: ۲۳۱۲، سخن، تهران، ۱۳۸۱هـ.ش.
- (۴۰) اُستا، قیندیداد، فارگارد ۱۴: ۲.
- (۴۱) جیمس دارمستر، تفسیر اُستا و ترجمه گاتاها: ۳۰۰، ترجمه: موسی جوان، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۸۲هـ.ش.
- (۴۲) جیمس دارمستر، تفسیر اُستا: ۳۰۳.
- (۴۳) السید حسن الحسینی (أصف)، «درجات گناه، تاوان و پیت در دین زردشتی»، مجله هفت آسمان، العدد ۲۸: ۱۸۷ - ۲۲۴، ۱۳۸۴هـ.ش.
- (۴۴) المصدر نفسه.
- (۴۵) کتابیون مزداپور و آخرون، اُدیان و مذاهب در ایران باستان: ۲۳۲.
- (۴۶) کتابیون مزداپور، چند سخن: ۳۰.
- (۴۷) المصدر السابق: ۱۳۰.
- (۴۸) کتابیون مزداپور، زرتشتیان (از ایران چه می دانم؟): ۱۰۱، دفتر پژوهشهای فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲هـ.ش.
- (۴۹) اُردشیر خورشیدیان، دهش فرهنگی یا لرك مینوی: ۳۳۹، فروهر، تهران، ۱۳۹۳هـ.ش.
- (۵۰) المصدر السابق: ۴۲۵.
- (۵۱) پدرام سروش پور، پاسخ به اتهامات: <http://pedramsorushpoor.blogfa.com>، ۲۹ / ۷ / ۱۳۹۴هـ.ش.
- (۵۲) کتابیون مزداپور، چند سخن: ۳۹۵.
- (۵۳) المصدر السابق: ۳۴ - ۳۷.
- (۵۴) آرتور کریستن سن، وضع مَلّت ودولت ودربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان: ۵۷۱.
- (۵۵) کتابیون مزداپور، چند سخن: ۶۵.
- (۵۶) کتابیون مزداپور، ترجمه شایست ناشایست: ۸، ۴۳.

- (٥٧) كتايون مزداپور، چند سخن: ٣٧ - ٦٣.
- (٥٨) المصدر السابق: ٣٩٦.
- (٥٩) مانك رستم أون والا، روايات داراب هرمزد ١: ٣٤، ١٩٢٢م.
- (٦٠) كتايون مزداپور، ترجمة شايست ناشايست: ١٠٥.
- (٦١) كتايون مزداپور وآخرون، أديان ومذاهب در إيران باستان: ٢٩٦. وأيضاً راجع: خجسته ميستري، «دين زرتشت در جهان امروز»، في: سيري در أديان جهان: ٢٧٨ - ٢٨٤، ترجمة: عبد العلي براتي، ققنوس، طهران، ١٣٩١هـ.ش.
- (٦٢) كتايون مزداپور، «ميراث زرتشت، پیام آور راستي»، هفت آسمان، العدد ٢٩: ٩ - ٢٤، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٦٣) پدram سروش پور، پاسخ به اتهامات، <http://pedramsorushpoor.blogfa.com>، ٢٩ / ٧ / ١٣٩٤هـ.ش.
- (٦٤) كوروش نيكنام، زرتشتيان ايران، مجلة مطالعات ملي، العدد ١٣: ١٤٧ - ١٨٥، ١٣٨١هـ.ش.
- (٦٥) أردشير خورشيديان، پاسخ به پرسشهاي ديني زرتشتيان: ١١٦، ط٢، فروهر، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

«العهد» وأقسامه

في الكتاب المقدس والقرآن الكريم

د. دل آرا نعمتي پير علي (*)
ترجمة: د. حسن نصر الله

ملخص البحث —

كلمة «العهد»، كما استعملها القرآن، بمعنى الميثاق، والأمر، والوصية. وتشارك هذه المعاني الثلاثة في مضمون التزام الإنسان بالتكليف الإلهي. ولعهد الله مع الإنسان صورتان: باطنية؛ وقولية. العهد الباطني بين الله والإنسان هو إعطاء مقام الإمامة الذي لا بُدَّ أن يُسَبِّقَ بالفيض الإلهي، وحياسة حالة داخلية في الإنسان، من خلالها يتم التحقق بالاصطفاء، والعصمة، وحقيقة العبودية، وكمال الارتباط، ونزول الوحي.

ولعهد الإنسان مع الله أيضاً صورتان: قولية؛ وباطنية. ويمكن تصوُّر العهد الكلامي للإنسان مع الله ومع الناس من خلال تحمُّل المسؤولية. والعهد الباطني للإنسان مع الله هو اتباع طريق الإيمان والالتزام العملي بالعقائد والتكاليف. وبغضِّ النظر عن حقيقة أن العهد القديم لم يتطرق صراحةً إلى عهد الله الباطني مع الإنسان، فإنه يشترك مع تعاليم القرآن بالنسبة إلى العهد القولي، وكذلك عهد الإنسان مع الله، وذلك في المسائل الكليّة، خلافاً للعهد الجديد الذي لا يعتبر المناسك الشرعية سبباً للقرب من الله، ولكن الإيمان بالمسيح وحقيقة الصلب يؤدّيان إلى اتّحاد الإنسان

(*) أستاذ مساعد في جامعة آزاد الإسلامية، فرع كرج.

بالمسيح، وخلصه.

مقدمة —

العالم قائم على نظام الحركة والتحول. والإنسان في هذا العالم مكلف أن يفعل - في سيره التكاملي - ما تم إيداعه في فطرته، وأن يصل إلى مقام يقربه من ساحة الكبرياء الإلهية، ويتخلق بصفات الله. السير التكاملي للإنسان، الذي هو الصراط المستقيم، عبارة عن الطاعة والعبودية، أي طاعة الرسل وعبادة الله بالتوحيد والتنزيه. وهذا الأمر غير ميسر إلا من خلال رفض عبودية الشيطان وطاعته، ووضع الرأس على عتبة الحبيب. لذلك لا يمكن طي طريق الكمال بدون المحافظة على الالتزام بأوامر الله وأحكامه، وهذا هو مضمون العهد بين الله والإنسان. لقد قطع الله عهداً مع الإنسان بالتكليف، وأرشده إلى هذا الطريق، وهداه إليه، وأبلغه بكل خصائص الطريق وشروط اجتيازه، وأخذ منه عهداً بالالتزام به. إنه الإنسان الذي من خلال الوفاء بعهد، وصدقه والتزامه في التحقق به، يقطع طريق الكمال، ويصل إلى المنزل المقصود، أو ينكث بعهد، ويأبى الالتزام العملي بتكاليفه؛ ليورط نفسه في هلاك الأبد. بما أن القرآن الكريم يعتبر جميع الرسل واقعين على المسار الطولي ذاته، وأن الدين الإلهي واحد: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾ (الشورى: ١٣)؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥)، فيمكن بالتالي معرفة أن طريق نجات الإنسان وفلاحه في جميع الأديان هو الالتزام بأحكام العهد الإلهي، والتسليم أمام التكليف الإلهي. ومن هنا فإن دراسة «العهد» في القرآن الكريم ونصوص العهدين؛ من أجل الوقوف على مضمون العهد الإلهي في الأديان، وبيان أوجه التشابه والاختلاف بين هذه النصوص المقدسة، سيكون مفيداً.

العهد ومعانيه —

أ. المعنى اللغوي —

كلمة عهد في اللغة من جذر «ع، هـ، د»، بمعنى الوصية^(١)، والاحتفاظ^(٢)

والحفاظ المستمر على شيء. ولهذا يعني العهد الذي يجب رعايته^(٣)؛ وأيضاً رعاية الحرمة تُسمّى عهداً^(٤). وكذلك جاءت كلمة العهد بمعنى كفالة أحدهم بإعطائه الأمان تجاه أمر ما، وبالتالي تستعمل أيضاً بمعنى الأمان والذمة^(٥). لذلك بإمكاننا القول: إن العهد يعني التزاماً خاصاً تجاه شخص ما، على شيء تمّ الوفاء به بموجب عَقْدٍ أو وصيّة أو قسم، ويتطلّب الحفاظ عليه والأمان^(٦). ولكن يمكن استخدام كلّ من هذه العناصر، حسب الاقتضاء، بمعنى العهد. وبعبارة أخرى: العهد في الأساس بمعنى الحفظ، وكلّ معانيه مستمدة من هذا المعنى الواحد، مثل: العهد بمعنى الميثاق، والقسم، والوصيّة، واللقاء، وما شابه^(٧).

ب. المعنى الاصطلاحي —

«العهد» في المصطلح الفقهي هو الذي يقطعه العبد مع ربه لأداء أو ترك عمل ما. وصيغته: «عاهدتُ الله» و«على عهد الله»^(٨).

وفي المصطلح العرفاني العهد الحقيقي هو العهد الأزلي الذي قطعه الله مع الإنسان في اليوم الأوّل، والمعروف باسم «عهد أَلَسْتُ». حيث يقول: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (الأعراف: ١٧٢). حقيقة هذه الآية في المصطلح العرفاني هي التعبير عن انعقاد عهد المحبة بين الله وأحبّائه^(٩).

استُخدمت كلمة «العهد» في القرآن الكريم ٤٦ مرّة بصيغ اسمية وفعلية، وفي جوانب دلالية مختلفة.

والجانب الدلالي الأكثر استخداماً هو العهد، حيث يقول: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤). وعلى ما يبدو فإن هذا يعني أيّ اتفاق يبرمه أحدهم مع غيره. ويأمر الله في هذه الآية بحفظه والوفاء به^(١٠). ونظيره: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ...﴾ (البقرة ٤٠).

والمعنى الآخر للعهد هو الأمر الإلهي^(١١)، مثل: الأمر الذي صدر من الله لإبراهيم وإسماعيل: ﴿وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ

وَالرُّكْعَ السُّجُودَ» (البقرة: ١٢٥). وعليه فإن كلمة العهد في هذه الآية الكريمة تكون بمعنى الأمر^(١٢)، مثل: «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَنْ لَا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ» (آل عمران: ١٨٣).

ومن معاني العهد الأخرى في القرآن الكريم النصّح والتوصية^(١٣)، حيث يقول: «أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (يس: ٦٠). فكلّمة «عهد» في هذه الآية الكريمة بمعنى الوصية^(١٤)، على الرغم من أن بعض المفسرين يعتبرون كلمة «عهد» في هذه الآية بمعنى الأمر والفرمان، وفسروا العهد بالأمر الإلهي باتباع نهج الأنبياء، وما جاء في الكتب السماوية^(١٥)، ولكن؛ بالنظر إلى الآية التالية التي تقول: «وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (يس: ٦١)؛ والالتفات إلى أن عبارة «وَأَنْ اعْبُدُونِي» معطوفة على «لَا تَعْبُدُوا»^(١٦)، يبدو أن العهد في عبارة «أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ» له معنى عام، ويشير إلى كل من معنى الأمر والنصيحة؛ لأن عهد الله مع الإنسان قائم على التكليف الإلهي، الذي يقترن بالنصيحة والوصية.

كما استخدمت كلمة العهد في القرآن الكريم بمعنى الوفاء والالتزام، حيث يقول: «وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ» (الأعراف: ١٠٢)؛ وأيضاً بمعنى دين الله؛ لأن الدين بمنزلة العهد بين الله وخلق^(١٧)، يقول تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ» (آل عمران: ٧٧).

كما استعملت بمعنى اللقاء بعد الفراق، حيث يقول: «يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ» (طه: ٨٦).

ويمكن القول على العموم: إن «كلّ أوجه استعمال القرآن للعهد أتت بمعنى «الميثاق»، أو في حالات قليلة بمعاني الأمر والفرمان، والتوصية، والنصيحة والوفاء واللقاء، وهذه بدورها تستلزم معنى العهد الذي يجب الوفاء به.

العهد في الثقافة اليهودية والمسيحية أيضاً بمعنى الميثاق الذي يتم إبرامه بين الله والإنسان، مثل: العهد الذي قطعه الله مع إبراهيم^(١٨). وقد جاء تفصيل هذا العهد في الكتاب المقدس. ويعتبر المسيحيون أن كامل الكتاب المقدس هو كتابهم السماوي والإلهي، في حين يعتبر اليهود أن قسماً منه فقط من مصدر إلهي^(١٩)؛ فالعهد القديم هو

الكتاب المقدس اليهودي، المكوّن من ٣٩ كتاباً في النسختين اليهودية والبروتستانتية. والعهد الجديد خاص بالمسيحيين، ويشتمل على ٢٧ كتاباً^(٢٠).

تعود تسمية الكتاب المقدس بـ (العهدَيْن) إلى أنه مؤلف من الكتاب المقدس اليهودي (العهد القديم) والكتاب المقدس المسيحي (العهد الجديد).

ويشير مصطلح «الجديد» بحسب الاعتقاد المسيحي القديم إلى أن الله تصرّف في يسوع بطريقة جديدة للخلاص. وهذه هي وعود الله للشعب اليهودي. ويمكن العثور على مصطلح «العهد الجديد» في كورنثوس الثانية^(٢١)، حين يطلق المبشّر المسيحي القديم بولس عبارة «أعضاء العهد الجديد» على المسيحيين، ويسمّي أسفار موسى بـ «العهد القديم». ويعود الفضل في هذا المصطلح إلى سفر إرميا^(٢٢)، الذي وعد فيه الله: هَا أَيَّامٌ تَأْتِي، يَقُولُ الرَّبُّ: وَأَقْطَعُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ وَمَعَ بَيْتِ يَهُوذَا عَهْداً جَدِيداً^(٢٣). يعتقد المسيحيون أن الله قطع عهداً مع هذا الشعب في زمن شيوخ إسرائيل، وأمرهم بأداء واجباتهم، ثم تجدد هذا العهد في زمن موسى من خلال عهده، الذي كان يشكل مقدّمة للعهد مع كلّ شعوب العالم، والبشارة بقدوم المسيح^(٢٤).

ويرجع السبب في تسمية الإنجيل، الذي يعني البشارة، بهذا الاسم إلى إيمان المسيحيين بأن المخلص الذي وعد به العهد القديم، والمسمّى مسيح بني إسرائيل، هو يسوع المسيح نفسه. وقد بشرت الأناجيل، بينما كانت تصف حياة يسوع، بمجيئه^(٢٥). يُوصف يسوع في الأناجيل على أنه تحقّق توق العهد القديم إلى مجيء المسيح الموعود^(٢٦). ويشير الكتاب المقدس إلى الاعتقاد المسيحي في أن الله قد قطع عهدين مع البشر: عهد قديم، قطع فيه عهداً مع الناس بأن يعملوا وفق الشريعة الإلهية، والذي انتهى بمجيء المسيح.

وقد قطع الله عهداً آخر مع البشر، سُمّي «العهد الجديد»، وهو عهدٌ محبّة بين الله ويسوع المسيح^(٢٧).

لذا فإن لمصطلح العهد القديم والعهد الجديد طبيعةً لاهوتية. والإطار اللاهوتي المسيحي الذي يؤدّي إلى مثل هذا التمييز هو نفس إطار «العهد» أو «الشرائع». الاعتقاد المسيحي الأساس في نظريته إلى العهد القديم هو التالي: تُقبَل الأصول والأفكار

الدينية، ولكن يتمّ التخلي عن الطقوس الدينية^(٢٨). الرسائل التي يتألف منها الكتاب المقدس بأكمله تسمّى باليونانية kanon، والتي تعني الميزان والمقياس^(٢٩). تستخدم في معظم اللغات الأوروبية لتسمية الكتاب المقدس كلمات مشتقة من الكلمة اليونانية (biblian)، والتي تعني «الكتب». وهذه الكلمة تسمى باللغتين الإنجليزية والفرنسية «ببيل» (Bibel)^(٣٠). واستخدمت أيضاً؛ للدلالة على العهد، كلمة (Testament)، التي تعني الميثاق^(٣١) والوصية^(٣٢)، وذلك أكثر من ٢٧٠ مرة. وكذلك استُخدمت كلمة (Covenant) بمعنى العهد والميثاق^(٣٣) والعهد بين الإنسان والله^(٣٤)، في ١٤ موضعاً. ويبدو أن جميع استعمالات كلمة (Covenant) تتعلق بعهد الله مع الأنبياء قبل المسيح، وتفيد معنى إعطاء البركة^(٣٥)، والرحمة^(٣٦)، والتشريع^(٣٧)، وغفران الخطايا البشرية^(٣٨). وقد استخدمت هذه الكلمة أيضاً في العهد القديم عند ذكر العهد بين الله والإنسان^(٣٩). بل إن هذه الكلمة تُستخدم أيضاً للتعبير عن العهد بين البشر أنفسهم^(٤٠). لكن استخدام كلمة (Testament) يتضمن التعبير عن عهد الله الجديد^(٤١)، ودم المسيح في العهد الجديد^(٤٢)، وكأس العهد الجديد بدم المسيح^(٤٣)، ودم العهد^(٤٤)، وعهد الله^(٤٥). وبعبارة أخرى: تتضمن كلمة (Covenant) معنى العهد الثنائي بين البشر أنفسهم، أو بين الإنسان والله، والذي يتحقق في النوع الأخير بإرادة الله وعطائه من جهة؛ وتسليم الإنسان والتزامه من جهة أخرى. لكن كلمة (Testament) تشير إلى نوع خاص من العهد، ينصّ على عطاء الله وفِيضه للإنسان من خلال دم المسيح. ويمكن دراسة العهد من كلا الجانبين: عهد الله مع الإنسان؛ وعهد الإنسان مع الله.

العهد الإلهي مع الإنسان —

أ. في العهد القديم —

العهد الإلهي الأول المذكور في التوراة هو العهد الذي قطعه الله مع آدم. هذا العهد هو عهد تسليم الإنسان لله وطاعته في تحريم الأكل من الشجرة المحرمة: «وَأَوْصَى الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ قَائِلاً: «مِنْ جَمِيعِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكْلاً، وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ

الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا»^(٤٦). ولأن آدم عصى هذا الأمر استوجب العقاب^(٤٧). وقد اتضح أن مفاد هذا العهد كان تسليم آدم لأمر الله.

وبعد العهد الأول الذي قطعه الله مع آدم، قطع العهد الثاني مع نوح قبل الطوفان، فقال: «فَهَا أَنَا آتٍ بِطُوفَانِ الْمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ لِأَهْلِكَ كُلِّ جَسَدٍ فِيهِ رُوحٌ حَيَاةٍ مِنْ تَحْتِ السَّمَاءِ. كُلَّ مَا فِي الْأَرْضِ يَمُوتُ. وَلَكِنْ أَقِيمُ عَهْدِي مَعَكَ، فَتَدْخُلُ الْفُلْكَ أَنْتَ وَبَنُوكَ وَامْرَأَتُكَ وَنِسَاءُ بَنِيكَ مَعَكَ»^(٤٨). وقد بين الله سبب هذا العهد مع نوح على النحو التالي: «إِنِّي إِيَّاكَ رَأَيْتُ بَارًّا لَدَيَّ فِي هَذَا الْجِيلِ»^(٤٩). وبارك الله نوحاً وأبناءه بعد الطوفان، وأعطاهم تعليمات حول طريقة استخدام اللحوم، وأحكام القصاص^(٥٠). يبدو من خلال تحليل انعقاد العهد باستقامة نوح أن مضمون هذا العهد هو الالتزام بالإيمان بالله وعبادته والتسليم لأمره.

وكان عهد الله مع إبراهيم هو العهد الإلهي الثالث المذكور في التوراة، والذي جرى الحديث عنه بالتفصيل. يبدأ تاريخ الشعب اليهودي بإبراهيم، فقد دعاه الله، كجزء من العهد، للسفر إلى أرض كنعان (فلسطين القديمة)، ووعد أنه يكون أبناؤه أمة عظيمة: «فَأَجْعَلْ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَأَكْثِرْكَ كَثِيرًا جَدًّا»^(٥١)؛ «سَأَجْعَلُهُمْ وَرَثَةَ أَرْضِ كَنْعَانَ»^(٥٢). هذه هي النقطة الأساسية في عهد الله مع إبراهيم: وَأَعْطِي لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ أَرْضَ غُرْبَتِكَ، كُلَّ أَرْضِ كَنْعَانَ مُلْكًا أَبَدِيًّا. وَأَكُونُ إِلَهُهُمْ»^(٥٣)، أي إن أهم عهد قطعه الله لإبراهيم هو إعطاء أرض كنعان لذريته من ولده إسحاق^(٥٤)، والذي يعتبر وفقاً للتوراة عهداً أبدياً^(٥٥). وبناءً على هذا العهد سيصبحون مصدر بركة للعالم.

وقد فسّر المسيحيون القدماء هذه البركة ببسوع المسيح، الذي من خلاله يمتدّ العهد مع إبراهيم؛ ليشمل جميع الأمم المؤمنة^(٥٦)، وبالطبع فإن تحقيق هذا الوعد الإلهي مشروطاً بطاعة الأوامر الإلهية. ومع ذلك، وفقاً لسفر التكوين^(٥٧)، صار الختان رمزاً للتكليف الإلهي، وصار التزام إبراهيم به علامة على التزامه بالعهد الإلهي. لكن في الواقع لم تُعطَ الشريعة إلا في زمن موسى، بعد أن غادر الإسرائيليون مصر^(٥٨).

فالعهد الرابع إذن هو عهد الله مع موسى، وظهور الشريعة الإلهية بمعناها الخاص، من خلال بعثة موسى واستلام الألواح في طور سيناء^(٥٩). من أجل إقامة عهد الله كتب موسى جميع وصايا الله في سفر العهد، وقدمها إلى بني إسرائيل^(٦٠). برش دم الذبيحة على الشعب ختم عهد الله^(٦١). ذكرت أحكام شريعة موسى بالتفصيل في الفصول ٢٠ - ٤٠ من سفر الخروج.

ويعكس استخدام كلمة «عهد» في التوراة حقيقة أن عهد الله مع موسى وبني إسرائيل هو عهد عبودية وشريعة، حتى أن منح الأرض المقدسة لهم مشروطاً بطاعة الأمر الإلهي^(٦٢). كما جاء في بعض المقاطع من التوراة: «فَأَحْبِبِ الرَّبَّ إِلَهَكَ وَاحْفَظْ حُقُوقَهُ وَفَرَائِضَهُ وَأَحْكَامَهُ وَوَصَايَاهُ كُلَّ الْأَيَّامِ...؛ لِكَيْ تَكْثُرَ أَيَّامُكَ وَأَيَّامُ أَوْلَادِكَ عَلَى الْأَرْضِ الَّتِي أَقْسَمَ الرَّبُّ لِآبَائِكَ أَنْ يُعْطِيَهُمْ إِيَّاهَا»^(٦٣). وعليه يمكن القول: إنَّ منح الأرض المقدسة لم يكن في حد ذاته مضمون عهد الله مع بني إسرائيل، ولكنها اكتسبت قيمة وأهمية؛ لأنها تشكل أرضية جاهزة للنضوج المادي والمعنوي لأمة يجب أن تطيع أوامر الله، وتصل إلى كمال العبودية الفردية والاجتماعية، وتؤسس حكومة دينية، ومجتمعاً توحيدياً^(٦٤). وقد استمرت هذه الطاعة والتسليم، وتم التأكيد عليها أيضاً في مستقبل هذا الشعب، وانعكست في وصية موسى الأخيرة، بطاعة النبي الذي سيأتي فيما بعد^(٦٥).

تُظهر مجموعة المواد المتقدمة في العهد القديم أن عهد الله كان دائماً بين طرفين: الله؛ والإنسان. لكنَّ العهد مع موسى هو عهد بين الله وبني إسرائيل. وهكذا يعطي الله السيادة والقداية لهذا الشعب؛ نتيجة تسليم بني إسرائيل للأوامر والأحكام الإلهية^(٦٦). وعلى أي حال يمكن رؤية المفهوم الثنائي للعهد الإلهي، والذي يتضمن عنصري: الطاعة من قِبَل الناس؛ والعطاء المقابل من قِبَل الله، في كل هذه الحالات التي سبق ذكرها، من لدن آدم ووصولاً إلى موسى.

ب. في العهد الجديد —

اتَّخَذَ مفهوم العهد في تعاليم العهد الجديد شكلاً جديداً، مستمداً من تعاليم

العهد القديم. يقول الله، وهو يقطع عهداً جديداً على لسان النبي إرميا: هَا أَيَّامٌ تَأْتِي، يَقُولُ الرَّبُّ: وَأَقْطَعُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ وَمَعَ بَيْتِ يَهُوذَا عَهْداً جَدِيداً، لَيْسَ كَالْعَهْدِ الَّذِي قَطَعْتُهُ مَعَ آبَائِهِمْ يَوْمَ أَمْسَكْتُهُمْ بِيَدِهِمْ لِأَخْرَجَهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، حِينَ نَقَضُوا عَهْدِي فَرَفَضْتُهُمْ، يَقُولُ الرَّبُّ: بَلْ هَذَا هُوَ الْعَهْدُ الَّذِي أَقْطَعُهُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ بَعْدَ تِلْكَ الْأَيَّامِ، يَقُولُ الرَّبُّ: أَجْعَلُ شَرِيعَتِي فِي دَاخِلِهِمْ، وَآكْتُبُهَا عَلَى قُلُوبِهِمْ، وَأَكُونُ لَهُمْ إِلَهاً وَهُمْ يَكُونُونَ لِي شَعْباً^(٦٧).

ويمكن تتبع تأثير الفقرات المذكورة من سفر النبي إرميا في أفكار وتعاليم العهد الجديد، وظهور فكرة جديدة عن عهد الله مع الإنسان في فقرات من العهد الجديد.

وقد استخدم بولس نفس الكلمات في رسالته إلى العبرانيين^(٦٨). وتشير هذه الفقرات فكرة في ذهن بولس أن العهد الأول، الذي قطعه الله مع شعبه، كان مترافقاً مع أحكام للعبادة ومكان لها^(٦٩). لكن الشريعة كانت أضعف من أن تكون قادرة على أن تمنح أحداً رجاء الخلاص، ولم تستطع أبداً أن تصالح أحداً مع الله^(٧٠). لذلك آمن بولس بأن «لدينا الآن رجاء أفضل؛ لأن المسيح جعلنا مقبولين عند الله؛ حتى نقترب من الله؛ لأن يسوع؛ كونه حياً إلى الأبد، يشفع لنا دائماً في محضر الله. ويزكّرنا بحقيقة أنه دفع ثمن خطايانا بدمه»^(٧١)، بَلْ بَدَمَ نَفْسِهِ دَخَلَ مَرَّةً وَاحِدَةً إِلَى الْأَقْدَاسِ، فَوَجَدَ فِدَاءً أَبَدِيًّا^(٧٢)، وأنقذنا من الناموس ووصايا الروح السابقة، وأعطانا الرغبة في خدمة الله بإرادتنا^(٧٣). «هذا العهد الجديد، الذي هو عهد أبدي»^(٧٤)، وهو عبارة عن تحرر الإنسان من قيود التكليف والشريعة، والالتزام بمحبة المسيح.

وقد بين بولس في رسالة كورنثوس الأولى، أثناء الحديث عن العشاء الأخير، مسألة استبدال دم المسيح بدم الذبيحة، والذي يرمز إلى إتمام العهد في شريعة موسى، كما يلي: أَخِذِ الرَّبَّ يَسُوعَ الْكَأْسَ، قَائِلاً: هَذِهِ الْكَأْسُ هِيَ الْعَهْدُ الْجَدِيدُ بِدَمِي. اصْنَعُوا هَذَا كُلَّمَا شَرَبْتُمْ لِذِكْرِي^(٧٥). ثُمَّ قُلْتُ: هَذَا أَجِيءُ. فِي دَرَجِ الْكِتَابِ مَكْتُوبٌ عَنِّي، لِأَفْعَلَ مَشِيئَتَكَ يَا اللَّهُ^(٧٦).

وهكذا، وفقاً لتعاليم الكتاب المقدس، يكون العهد الذي قطعه الله أولاً مع

آدم، وأكده وجدده مع إبراهيم، وفصله مع موسى، قد أصبح عهداً جديداً مع يسوع. يعتبر اللاهوت اليهودي إعلان موسى هو نهاية الوحي السماوي، وعهد موسى هو آخر عهد الله مع الإنسان.

يتشابه مفهوم العهد في الدين اليهودي مع عهود الأنبياء قبل موسى، ويقتصر على العهد الإلهي بالالتزام بالطاعة والعبودية والتكليف والشرعية؛ بينما تغير مفهوم العهد في اللاهوت المسيحي، من التزام الإنسان بالتكليف إلى الانعتاق من نيره.

ج. في القرآن الكريم —

لعهد الله مع الإنسان صورتان، وفقاً لآيات القرآن الكريم: عهد باطني وبالذات؛ وعهد بالقول والإظهار^(٧٧).

١. العهد الباطني —

إن العهد الباطني، الذي يتحقق بالفَيْض الإلهي في ذات الإنسان، هو العهد الذي يقول عنه القرآن الكريم: ﴿...قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٦). والمقصود من «العهد» في هذه الآية هو مقام الإمامة. وتعد الإمامة جَعْلًا إلهيًا، بناءً على قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾. والإمام هو النموذج الكامل لجميع الكمالات العقلية والنفسية^(٧٨). ومن ثم فالعهد أمرٌ يحصل في النفس، ويوجد في الذات، ويتحقق من خلاله الاصطفاء، والخلوص، والعصمة، وحقيقة العبودية، وكمال الارتباط، وتمام العلم، والمعرفة، ونزول الوحي، والرحمة، وشمول الفيوضات الربانية، والأنوار الإلهية^(٧٩). كما أن قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ﴾ (الأعراف: ١٣٤) يشير إلى نزول الفيوضات الربانية على موسى، وينص على أنه مستجاب الدعوة^(٨٠). وهذا المقام مسبوقةً بإتمام الكلمات، بناءً على بقية آيات القرآن الكريم، حيث يقول: ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤). ولعل الكلمات التي ابتلى الله بها إبراهيم كانت هي الحقيقة الملكوتية، والأعيان الثابتة

لموجودات العالم، التي أنارت فطرته الطاهرة، وعلقت بقوة برغبة ضميره، لدرجة أنها ابتلته بها، وجذبته إليها، بحيث تكون آثار تلك الحقائق في باطنه قد وصلت إلى حد الكمال وتحققت فيه. قادت كلمة الربوبية إلى كشف الحجب، ومشاهدة الملكوت، وتغيير الوجه. نقلته كلمة «البحث» من سر الحياة والبقاء إلى الاطمئنان واليقين. وساقته كلمة «الفداء والمضي» في طريق الحق ونجاة الناس إلى الوقوع في النار، وقطع العلائق. وقادته كلمة التسليم أمام إرادة الخالق إلى ذبح ولده.

ذلك الذي تريد حكمة الله وإرادته أن توصله إلى منصب القائد المطلق لا بد أن تتليه أولاً بمثل هذه الكلمات. ومن ثم تبلغه كماله بمددها الخاص^(٨١). وبعد أن أتم إبراهيم الكلمات أصبح لائقاً بالمقام السامي للإمامة، هذا المقام المسبوق والمشروط بإتمام الكلمات وتحققها في الشخصية. وهذا العهد الإلهي، الذي هو الإمامة والقدوة المطلقة، أصبح نصيب مثل هكذا شخصية.

٢. العهد القولي —

وهو نوع آخر من العهد بين الله والإنسان، والذي عادة ما يكون مصحوباً بحرف الجر «إلى»، وهو عبارة عن أوامر وأحكام إلهية، كما قال: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَنَيْهِ وَكَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ (طه: ١١٥). ويستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ (الأعراف: ١٩) أن المقصود من «العهد» هو النهي عن الأكل من الشجرة^(٨٢). لذلك يمكن القول: إن «عهدنا» في هذه الآية بمعنى «أمرنا»^(٨٣)، كما يقول في مناسك الحج: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهراً بَيْنِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة: ١٢٥). حرف «من» للتبعيض، ويدل المعنى الاصطلاحي لـ «مقام» إلى التوسع في معنى «مقام» في الآية، لذلك فإن المكان الخاص الذي تم بناؤه بجوار الكعبة، والذي تكون فيه الصلاة واجبة، هو رمز للمقام الحقيقي والموسّع لإبراهيم، الذي قام فيه من أجل إتمام الكلمات وإعلان الحق. وعلى الآخرين أن يتخذوا من ذكر مقام إبراهيم مصلى، وأن يقوموا ويتقربوا إليه. لذلك يمكن القول: إن المفهوم العام «لأخذ مقام إبراهيم» هو

القيام من أجل الله والتقرب منه، والذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية. يشير اقتران فعل «اتخذوا» الذي يعلن أمراً تشريعياً بعبارة «وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرًا بَيْنِي» إلى أن كلمة «عَهْدُنَا» في هذه الآية تعني أيضاً «أَمْرُنَا»^(٨٤). ولما كان القرآن الكريم قد رَبطَ في موضع آخر مسألة تطهير البيت بعدم الشُّرك به: «وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (الحج: ٢٦) اتضح أن عهد الله مع الإنسان هو الأمر بعدم الشُّرك والعبادة الخالصة. كما تمّ بيان هذا المعنى بصراحة في قوله تعالى: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ♦ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (يس: ٦٠ - ٦١). والتركيز في هذه الآيات، في سياق سورة «يس»، التي تنصّ على أصول الدين الثلاث: التوحيد والنبوة والمعاد، يدلّ على أن العهد الإلهي مع الإنسان وثيق الصلة بهذه المواضيع الثلاثة. تبدأ سورة «يس» بموضوع النبوة، وتذكر حال الناس في قبول ورفض دعوة الأنبياء، قال تعالى: «يس ♦ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ♦ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ♦ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (يس: ١ - ٤). لقد أوضح من خلال القسم بالقرآن الحكيم عظمة جواب القسم، والذي هو رسالة النبي الأكرم ﷺ. تكمن عظمة رسالة النبي الأكرم ﷺ في أنها مسبقة بالوصول إلى الله تعالى، والتعرّف التامّ على مقام الأحديّة، ثمّ السفر النزولي من الحقّ إلى الخلق^(٨٥). كما تشير عبارة «على صراطٍ مستقيم» إلى طبيعة هذه الرسالة، التي هي الاستقامة، فالرسالة لا انحراف فيها ولا غموض ولا التباس، وتتسجم مع فطرة الخلق وناموس الوجود، وتقع على المسار نفسه للقوانين الحاكمة في الوجود. لهذا السبب فإن هذا الطريق هو عين الطريق إلى الله، ويوصل إليه^(٨٦). وترشدنا مقارنة قوله: «إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ♦ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (يس: ٣ - ٤) مع قوله: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ♦ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (يس: ٦٠ - ٦١)؛ وبالنظر إلى سياق السورة كلّها، التي تثبت النبوة ثمّ التوحيد والمعاد، ترشدنا إلى حقيقة أن العهد الإلهي مع الإنسان هو الالتزام بالتعاليم والتكاليف الإلهية التي بلغها الأنبياء، وقادت الإنسان إلى طريق التوحيد والعمل بالتكاليف الإلهية،

والتخلق بأسماء الله، وهيئاته لدخول الآخرة.

وتشير الآية الكريمة: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هَذَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٣٨) إلى حقيقة أن محتوى عهد الله مع الإنسان هو الالتزام بالهداية الإلهية.

مجيء الهداة محكومٌ بقانون الخلق، ومن لوازم الحكمة، ولكن تأثير هدايتهم يتعلّق بقابلية ويقظة الساقطين (البشر الذين هبطوا من الجنة إلى الأرض)؛ فإذا اتبعوا الهدى الذي جاء به الهداة يَسْلَمُونَ من السقوط^(٨٧). وفي السياق نفسه، في الآية التالية، يذكر الله في خطابه لبني إسرائيل؛ بوصفهم مجموعة بارزة من الساقطين، بالنعمة والوحي والنبوة والهداية، ويبين لهم أن حفظ التعاليم والتكاليف الوحيانية تشكل مضمون عهد الله: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ (البقرة: ٤٠).

ويعتبر - على هذا الأساس - الحفاظ على العقيدة والتوحيد واتباع الأنبياء هو العهد الذي أخذه الله من بني إسرائيل، ومن كلّ أمّة تدين بدين إلهي. والعزة والقوة والأمان هو العهد الذي قطعه الله على نفسه أن يحققه للمؤمنين بعهد^(٨٨).

حديث العهدين والقرآن في عهد الله مع الإنسان، وجوه التشابه والاختلاف —

يترتّب العهد القولي في القرآن الكريم، الذي هو نزول الوحي المتضمّن أوامر الله وتعاليمه، على العهد الباطني، وإحراز الكمال النفسي للنبي في مواجهة حقيقة ملكوت العالم والابتلاءات الإلهية، والذي يمكن تسميته بـ «مقام اليقين»، ويؤدي إلى مقام الخضوع والتسليم والعبودية.

كانت هناك إشارات إلى قابلية نوح النفسية في العهد القديم، وبخاصة في قصة نوح^{عليه السلام}، والنتيجة هي نزول الأوامر الإلهية والوحيانية عليه. ويمكن إرجاع المفاهيم نفسها إلى قصة إبراهيم وموسى^{عليهما السلام} في العهد القديم. وبعبارة أخرى: إن مفاهيم الأهلّة الايمانية لتلقّي الوحي، ومن ثمّ أمرهم بالتسليم له وعبادته، هي مفاهيم شائعة في عهد

الله مع الناس في القرآن والعهد القديم، مع الفارق في أن الاتفاق الثنائي بين الله والإنسان في عهد الله مع موسى قد تمّ تقليصه إلى عهد الله مع بني إسرائيل، وركّز أكثر على منح الأرض المقدّسة.

لكنّ العهد في العهد الجديد وَجَدَ معنىً جديداً. وبشكلٍ أساسٍ تنازل عن الالتزام والتعهد بالناموس الإلهي؛ للتحرُّر من التكليف، والالتزام بمحبّة الله والمسيح. وبعبارةٍ أخرى: إن التسليم والشرعية، اللذين يُعتَبَران في القرآن والعهد القديم المحور الرئيس للعهد، والعامل الأساس في كمال الإنسان، قد تمّ إلغاؤهما في العهد الجديد، وتمّ تقديم المحبّة كعامل نضوج الإنسان وكماله، وكمحتوى عهد الله مع الإنسان.

العهد البشريّ مع الله —

أ. في العهدين —

تركّز الاهتمام في كتب العهدين بخصوص عهد الإنسان على الجانب الشخصي، الذي تجلّى في المعاملات والعلاقات مع الآخرين. ومن ثمّ فإن عهد الإنسان يتّخذ شكل عهدٍ بين شخصين أو شعبين، مثل: عهد إبراهيم مع أبي مالك على بئر سبع^(٨٩).

وفي ما يتعلّق بعهد بني إسرائيل مع الأمم الأخرى هناك أيضاً حالات في العهد القديم، مثل: العهد مع القبائل الوثنية أثناء تفكك الدولة اليهودية، ممّا أدّى إلى تدمير كلتا الأمتين^(٩٠). ومنع - بشكلٍ عامّ - شعب إسرائيل من الحفاظ على العهد مع القبائل المجاورة^(٩١).

ومن الاستخدامات الأخرى لعهد الإنسان معنى الفريضة التي برقبته، وعليه أن يحفظها في ذهنه، ويعمل بها، كطقوس يوم السبت، التي قُدِّمَتْ بصفته فريضة على بني إسرائيل، وهم ملزمون بالعمل بها^(٩٢).

لذلك يمكن القول: إن عهد الإنسان في العهد القديم قد تمّ تقديمه في مجالين: عهد الإنسان تجاه الأشخاص والقبائل الأخرى؛ وعهد الإنسان مع الله، وهو ما يعني

الالتزام بالفرائض التي أوجبها الله.

ومن هنا فإن موضوع «قطع العهد» قد أثير في العهد القديم. ويشير عمل قطع العهد، الذي هو بمنزلة ضمان طرّف في العهد بشأن الالتزام والوفاء بأحكامه، إلى عمل يتم القيام به بين الناس عند إبرام العهد، كالتضحية في وقت المعاهدة ببقرة صغيرة. وكدليل على الالتزام بالعهد يتم تقسيمها إلى نصفين، ووضعها على الجانبين، ثم يمر المتعاقدون بينهما. إن أهمية الالتزام بالعهد والتعهد بالعمل بأحكامه كبيرة إلى درجة أن قضية قطع العهد لا تتعلق فقط بالعهود البشرية، ولكن أيضاً بعهد الله مع الإنسان في العهد القديم. فحينما قطع الله عهداً مع إبراهيم؛ ليجعله وارثاً للأرض المقدسة، ويعطيها لذريته، من نهر مصر إلى الفرات، أمره أن يأخذ عجلاً عمره ثلاث سنوات، ويقسمه إلى قطعتين^(٩٣). وفي موضع آخر تم تقديم مسألة «قطع العهد» في ذكرى نقض بني إسرائيل لعهدهم مع الله كعلامة على ضمانهم للالتزام بالعهد الإلهي، ومن ثم اعتبرهم، ضمن تأكيدهم على قبح هذا الانتهاك للعهد، مستحقين للهلاك والفناء^(٩٤).

ومن هنا يمكن أن نستنتج أن التضحية وإهداء دم الأضحية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع العهد، وكلاهما وسيلة لتقرب الإنسان من الله. ومن ثم، بحسب تعاليم العهد القديم، يتم إيلاء دور مهمّ لدم الأضحية في تشكيل وتنفيذ المعاهدات. ففي العهد القديم يتم قطع العهد بدم الحيوانات^(٩٥)؛ لكن في العهد الجديد، ونتيجة التغير الذي حصل في معنى العهد، تغيرت بالتبع الطريقة التي يتم من خلالها قطع العهد، وحلّ دم المسيح محلّ دم الذبيحة، حينما أخذ المسيح الخبز في العشاء الأخير، وكسّره، وناولته للتلاميذ، مخاطباً لهم: «خُذُوا كُلُّوا. هَذَا هُوَ جَسَدِي. وَأَخَذَ الْكَأْسَ، وَشَكَرَ، وَأَعْطَاهُمْ قَائِلاً: اشْرَبُوا مِنْهَا كُلُّكُمْ؛ لَأَنَّ هَذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ، الَّذِي يُسْفِكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ؛ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا»^(٩٦).

لذلك يمكن القول: وفقاً للعهد القديم يتم قطع العهد من قبل الإنسان بالالتزام بالوصايا الإلهية والتكاليف الشرعية. لكن في العهد الجديد يتم ذلك من خلال الإيمان ووحدة المؤمنين. كما يكتب بولس: وَلِيُعْطِكُمْ إِلَهُ الصَّبْرِ وَالْعُزَّةِ أَنْ تَهْتَمُّوا

اهْتِمَاماً وَاحِداً فِيمَا بَيْنَكُمْ، بِحَسَبِ الْمَسِيحِ يَسُوعَ، لِكَيْ تُمَجِّدُوا اللَّهَ أَبَا رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحَ، بِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ، وَفَمٍ وَاحِدٍ^(٩٧). ويشرح - في موضع آخر - تأثير الإيمان بالمسيح والاعتقاد بحقيقة صلبه، الذي تم لخلاص البشرية من الخطيئة، فيكتب: «أَمِينَ هُوَ اللَّهُ الَّذِي بِهِ دُعِيتُمْ إِلَى شَرِكَةِ ابْنِهِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبَّنَا»^(٩٨). لذلك، وفقاً لتعاليم بولس، يكون الإيمان بالمسيح والاعتقاد بحقيقة صلبه سبباً لتقرب الإنسان من الله، ولجعل الإنسان من المسيح، حيث يكتب: كُلُّ شَيْءٍ لَكُمْ. وَأَمَّا أَنْتُمْ فَلِلْمَسِيحِ، وَالْمَسِيحُ^(٩٩).

ب. في القرآن الكريم —

لعهد الإنسان مع الله في القرآن الكريم صورتان: عهد باطني، وفي الذات؛ وعهد بالقول والإظهار^(١٠٠).

١. العهد القولي —

العهد بالقول والإظهار يكون إما مع الله؛ أو مع الناس، مثل: قوله تعالى: ﴿...وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤). وإذا كان العهد مع الله فإنه يعني العمل بالتكاليف، وتحمل المسؤولية الشريعة؛ وإذا كان مع الناس فإنه يعني الالتزام بالوفاء بالوعد، والحفاظ على العهود والمواثيق^(١٠١). وتشمل هذه العهود: المعاملات المالية؛ أو العلاقات الإنسانية؛ أو المعاهدات الدولية^(١٠٢). لذلك فإن هذه الآية تؤكد على الالتزام بالعهود والنذور والمواثيق، وكذلك مراعاة العدل في الأقوال والأفعال وإيفاء الكَيْلِ وَالْوَزْنَ ونحو ذلك^(١٠٣). وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ...﴾ (النحل: ٩١) تتعلق بالعهد الذي يقطع الإنسان مع الله^(١٠٤)، وهو كل شيء يكون إنجاز الوفاء به واجباً^(١٠٥)، مثل: النذور التي يندرها الناس بأن يفعلوا شيئاً ما أو لا يفعلوه^(١٠٦).

٢. العهد الباطني —

وهو نوع آخر من عهود الإنسان، عبارة عن حالة نفسية وباطنية تتحقق في روح

الإنسان، مثل: الإيمان الراسخ، وشهود الحق، وحق اليقين^(١٠٧)، كما يقول القرآن الكريم: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَحْبُهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٢٣)، والمقصود بـ ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ﴾ هو الرجولة والثبات على الإيمان؛ والمقصود من ﴿صَدَقُوا﴾ هو الصدق والاستقامة في المعتقدات والأفعال والأقوال في جميع ميادين الإيمان؛ والمقصود بـ ﴿مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ هو الجهاد في سبيل الله^(١٠٨)، أي من المؤمنين رجالٌ صدقوا ما عاهدوا الله عليه، يعني عندما بايعوا النبي الأكرم ﷺ قبلوا شروطه^(١٠٩)، وبقوا ثابتي الأقدام معه^(١١٠). ولأن عهدهم كان التزاماً في العقل والعاطفة والسلوك لذلك تطابقت أقوالهم وأفعالهم؛ إذ من الواضح أن إدراك حقيقة العبودية تحت حكم ربٍّ حيٍّ قادر قيوم يدفع الإنسان بشكلٍ قهريٍّ، ولبسان حاله، وفي الباطن، للعمل بمقتضى تلك العبودية، ويطيع الله بإخلاصٍ، ويجاهد في سبيله، ويراعي الحقوق الإلهية^(١١١).

ولذلك يقول الله في وصفه للمصلين، والذين وصلوا إلى حقيقة العبودية: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (المعارج: ٣٢)، والمقصود بـ «الأمانة» هو مطلق الواجبات العقائدية والعملية التي عهد بها الله إليهم، والمقصود بـ «العهد» هو كل القرارات التي يلتزم بها الإنسان، فحتى الإيمان بالله هو عهدٌ قطعه العبد مع ربه في أن يطيعه في ما يكلفه به^(١١٢).

لذلك يكون العمل بالتكليف - وفقاً لآيات القرآن الكريم - مصداقاً بارزاً على التزام الإنسان بالعهد الإلهي.

كما يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ ♦ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ♦ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (الرعد: ٢٠ - ٢٢). وللعهد الإلهي في هذه الآيات معنى واسع؛ وتشمل العهود الفطرية، مثل: فطرة التوحيد؛ وحب الحق والعدالة؛ والعهود العقلية، أي ما يدركه الإنسان بقوة الفكر والعقل من حقائق عالم الوجود والمبدأ والمعاد؛ وكذلك العهود الشرعية؛ وتشمل العهد الذي أخذه النبي ﷺ من المؤمنين في ما يتعلق

بطاعة أوامر الله وترك المعاصي.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ واسع جداً؛ لأنه يشمل علاقة الإنسان بالله والأنبياء والقادة والبشر، بما في ذلك الحكومة والجيران والأقارب والإخوة في الإيمان والنوع الإنساني، وكذلك الارتباط مع الذات. وتأمّر هذه الآية الإنسان باحترام كلّ هذه الروابط والوفاء بحقوق الجميع^(١١٣).

أوجه التشابه والاختلاف في كلا الرؤيتين حول مفهوم عهد الإنسان مع الله —

لا يمكن أن يتحقّق بشكل كامل عهد الإنسان القولي مع الله، الذي يشمل - وفقاً للقرآن الكريم - العهد بمعناه المطلق، والعمل بالتكاليف والمسؤوليات الشرعية تجاه الله، وفي العلاقات الإنسانية، من دون نيل العهد الباطني، الذي يعني تحقيق الإيمان الراسخ في نفس الإنسان. لذلك، وطبقاً للقرآن الكريم، فإن العمل بالتكليف الديني والشرعي، الذي يشمل جميع نواحي الحياة الإنسانية، مؤشّر على التزام الإنسان بالعهد الإلهي.

وهكذا يمكن القول: إن عهد الإنسان مع الله يشمل الالتزام بالعهد الفطري للتوحيد؛ والعهد العقلي (التصورات الناتجة عن الفكر)؛ والعهد الشرعي الذي ينظم عمل الإنسان مع ذاته، ومع الله، ومع الناس.

لذلك يمكن القول: إن العنصر الرئيس لعهد الإنسان مع الله، بحسب القرآن الكريم، قائم على محور التكليف.

وكذلك تمّ التأكيد على هذا المفهوم في العهد القديم، وهو إيلاء الاهتمام للفرائض الدينية، والمعاهدات في العلاقات الإنسانية.

وترتبط الذبيحة في العهد القديم ارتباطاً وثيقاً بالعهد، بحيث يكون الالتزام بالعهد والميثاق مترافقاً مع إهداء دم الذبيحة، كطريق لتقرب الإنسان من الله.

لكن في العهد الجديد، ونتيجة تغيّر معنى العهد، أصبح يتمّ تقديم الإيمان ومحبة المسيح والاعتقاد بفلسفة الصلْب والفداء كعوامل لتقرب الإنسان من الله. وبعبارة أخرى: أُلغيت محورية التكليف بصفاتها أهمّ محتوى في عهد الإنسان مع الله.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

النتيجة —

يشير المعنى الأصلي لكلمة «عهد» إلى الاحتفاظ الدائم بشيء ما. وعليه استُخدمت هذه الكلمة في القرآن الكريم لتعني الميثاق؛ بما أن العهد هو ميثاق بين طرفين؛ أحدهما: الله؛ والآخر: الإنسان.

وعهد الله مع الإنسان على صورتين: باطنية؛ وقولية.

وعهد الله الباطني أو الذاتي مع الإنسان هو منصب الإمامة، المسبوق بإتمام الكلمات، ووصول الإنسان إلى حقيقة الملكوت، والأعيان الثابتة للموجودات.

لكن عهد الله القولي مع الإنسان، المتعدّي لفظاً بحرف الجرّ «إلى»، فيعني تنزيل وإبلاغ الأوامر والأحكام الإلهية، التي ورد ذكرها في بعض الآيات على أنها النهي عن الشرك، والقيام بفروض العبادة الخالصة.

ولا شك أن إيفاء حقه لا يتم إلا بالتسليم لما جاء به الأنبياء وتعاليم الكتب السماوية، وخاصة النبي الأكرم ﷺ والقرآن الكريم.

وكذلك لعهد الإنسان مع الله صورتان: عهدٌ قولي، يشمل جميع بنود العهد مع الله والعباد، بما في ذلك المعاملات والمعاهدات، والعلاقات، والروابط البشرية، والندور، ومراعاة العدل في القول والعمل، وسوى ذلك؛ والعهد الباطني للإنسان مع الله عبارة عن حالة داخلية تحصل نتيجة الإيمان الراسخ، وإدراك حقيقة العبودية، وتؤدي إلى الثبات على الإيمان، والاستقامة في العقائد والأعمال، والمجاهدات في طريق الله.

يحاول - في مثل هذه الحالة - المؤمنون الصادقون، الملتزمون بجميع الواجبات العقائدية والعملية، إقامة أفضل ارتباط مع الله والأنبياء والبشر، ومع أنفسهم، ويؤدّون حقّ هذا الارتباط.

بينما عهد الله - في العهد القديم - هو دائماً قائم بين طرفين: الله؛ والإنسان.

وبغض النظر عن حقيقة أن العهد مع موسى كان عهداً بين الله وبني إسرائيل فقد تمّ التأكيد على عنصر طاعة الإنسان والتزامه بالتكاليف الدينية والشرعية. وترافق هذا التأكيد في عهد الإنسان مع الله، وعهد الله مع الإنسان، بموضوع قطع

العهد، وهو عبارة عن تقديم الأضاحي وإهداء دمائها في محضر الله. بينما تمّ التخلّي في العهد الجديد عن مفهوم العهد، من كونه التزام الإنسان بالتكاليف الإلهية إلى التحرُّر من نِيرِ الناموس، وأصبحتْ قواعد هذا العهد الجديد وعناصره الأساسية تتجلّى في التزام الإنسان بالإيمان، ومحبة المسيح، وحقيقة صلبه. والنتيجة هي اتّحاد المؤمنين في المسيح.

ويمكن التعبير - بشكلٍ عامّ - عن أوجه الشبه والاختلاف بين مفهوم العهد في القرآن والعهدين في أوجه الشبه أو الاختلاف في شرح وتحديد طريقة التقرب من الله؛ حيث يُعتبر الالتزام بالشرع الإلهي، ومحورية التكليف، العنصر الأساس في عهد الله مع الإنسان وعهد الإنسان مع الله، وذلك في القرآن الكريم والعهد القديم، والذي يتضمن الإفاضة والعطاء من قِبَلِ الله والطاعة من قِبَلِ الإنسان. ومن هنا، وبغضّ النظر عن الاختلاف بين هذين النصّين المقدّسين في التفاصيل والمتطلّبات، فإنهما متشابهان في تقوية علاقة الإنسان بالله من خلال الاهتمام بالتكاليف الإلهية المقرّرة، والالتزام بها؛ بينما اعتبر العهد الجديد - من خلال تغيُّر مفهوم العهد من التعهّد بالطاعة والتسليم إلى التعهّد بالمحبة والإيمان بالمسيح - أن الالتزام بالشرعية الإلهية لا يفيد الإنسان في التقرب من الله، بل أيضاً يُعدّ التحرُّر منها عاملاً مساعداً في نيل مقام القرب والفيض الإلهي.

الهوامش

- (١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين: ٣، دار الأسوة للنشر، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ١٦٧، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٣) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٣٥٠، مؤسّسة نشر الكتاب، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٤) محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب ٤: ٤٥٤، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م.
- (٥) المصدر السابق ٤: ٤٥٣.
- (٦) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٤٦، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

- (٧) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٢٧، ترجمة: السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٨) بهاء الدين خرمشاهي، موسوعة القرآن والدراسات القرآنية ٢: ١٤٩٩، دار ناهيد للنشر، طهران، ١٣٨١هـ.ش.
- (٩) رشيد الدين ميبدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار ٣: ٧٩٤، دار أمير كبير للنشر، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (١٠) السيد علي أكبر القرشي، تفسير أحسن الحديث ٦: ٦٦، مؤسسة البعثة، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (١١) أبو الفضل تقليسي، جوانب القرآن: ٢٠٩، ط٤، جامعة طهران، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (١٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٢٤.
- (١٣) تقليسي، جوانب القرآن: ٢٠٩.
- (١٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ١٥١.
- (١٥) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢٠: ٤٢٥، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.
- (١٦) القرشي، تفسير أحسن الحديث ٩: ٩٧.
- (١٧) المصدر السابق ٢: ١١٦.
- (١٨) سفر التكوين ٩: ٩ - ١٥؛ جيمس هاكس، قاموس الكتاب المقدس: ٦٢٥، دار أساطير للنشر، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (١٩) عبد الرحيم سليمان أردستاني، الكتاب المقدس: ١٩، جمعية المعارف الإسلامية الإيرانية، قم، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٢٠) توماس ميشيل، علم الكلام المسيحي: ١٩، ترجمة: حسين توفقي، مركز مطالعات وتحقيقات الأديان والمذاهب، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (٢١) رسالة كورنثوس الثانية ٣: ٦ - ١٥.
- (٢٢) سفر إرميا ٣١: ٣١.
- (٢٣) روبرت. إ. فان فورست، المسيحية من هوامش النصوص: ٤١ - ٤٠، ترجمة: جواد باغباني وعباس رسول زاده، معهد الإمام الخميني للتربية والبحوث، قم، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٢٤) السيد جلال الدين الأشتياني، بحث في الدين اليهودي: ٣٤، ط٣، دار نگارش للنشر، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٢٥) حسين كلباسي أشتري، مقدمة في أنساب الكتاب المقدس: ٢٧٩، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٢٦) توماس ميشيل، علم الكلام المسيحي: ٤٣.
- (٢٧) عبد الرحيم سليمان أردستاني، الكتاب المقدس: ١٩.
- (٢٨) آليستر مك كراث، دروس في اللاهوت المسيحي: ٣١٤، ترجمة: بهروز حدادي، مركز مطالعات وتحقيقات الأديان والمذاهب، قم، ١٣٨٤هـ.ش.

- (٢٩) السيد جلال الدين الأشتياني، بحث في الدين اليهودي: ٣٤.
- (٣٠) توماس ميشيل، علم الكلام المسيحي: ٢٣.
- (٣١) عباس آريان پور كاشاني ومنوچهر آريان پور كاشاني، قاموس مدمج / إنجليزي - فارسي: ١١١٩، أمير كبير، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (٣٢) عبد الرحيم گواهي، معجم الأديان: ٣٣٢، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٣٣) عباس آريان پور كاشاني ومنوچهر آريان پور كاشاني، قاموس مدمج / إنجليزي - فارسي: ٢٢١.
- (٣٤) عبد الرحيم گواهي، معجم الأديان: ٧١.
- (٣٥) سفر أعمال الرسل ٣: ٢٥.
- (٣٦) إنجيل لوقا ١: ٧٢.
- (٣٧) سفر أعمال الرسل ٧: ٨.
- (٣٨) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١١: ٢٧.
- (٣٩) سفر التكوين ٦: ١٧، ١٨؛ ١٧: ٢، ٧، ٩، ١١؛ سفر الخروج ٢٤: ٨.
- (٤٠) سفر التكوين ٢١: ٢٧.
- (٤١) رسالة كورنثوس الثانية ٣: ٦؛ ٣: ١٤.
- (٤٢) إنجيل متى ٢٦: ٢٨؛ إنجيل مرقس ١٤: ٢٤.
- (٤٣) إنجيل لوقا ٢٢: ٢٠؛ رسالة كورنثوس الأولى ١١: ٢٥.
- (٤٤) الرسالة إلى العبرانيين ٩: ١٥ - ٢٠.
- (٤٥) سفر الرؤيا (مكاشفة يوحنا) ١١: ١٩.
- (٤٦) سفر التكوين ١٧: ٢ - ١٦.
- (٤٧) سفر التكوين ٣: ١٧.
- (٤٨) سفر التكوين ٦: ١٧ - ١٨.
- (٤٩) سفر التكوين ٧: ١.
- (٥٠) سفر التكوين ٩: ١ - ٧.
- (٥١) سفر التكوين ١٧: ٢.
- (٥٢) روبرت. إ. فان فورست، المسيحية من هوامش النصوص: ٥٥.
- (٥٣) سفر التكوين ١٧: ٩.
- (٥٤) سفر التكوين ١٧: ٩.
- (٥٥) سفر التكوين ١٧: ٧.
- (٥٦) روبرت. إ. فان فورست، المسيحية من هوامش النصوص: ٥٥.
- (٥٧) سفر التكوين ١١: ١٧.
- (٥٨) ف. أ. بيترز، اليهودية والمسيحية والإسلام ٢: ٢٩٣، ترجمة: حسين توفيق، مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، قم، ١٣٨٤هـ.ش.

- (٥٩) سفر الخروج ١٩: ٣ - ٨.
- (٦٠) سفر الخروج ٢٤: ٤ - ٧.
- (٦١) سفر الخروج ٢٤: ٨.
- (٦٢) سفر التثنية ٢٠: ٧ - ٨.
- (٦٣) سفر التثنية ١١: ٢ - ١٨.
- (٦٤) دِلْ آرا نعمتي پير علي، «الأرض المقدَّسة وخصوصياتها في القرآن الكريم والتوراة»، مجلَّة فذك للأبحاث الدينية ومعرفة الكتب القرآنية (دين پژوهشي وكتابخناسي قرآني فذك)، العدد ٢: ١٣٩ - ١٥٤، ١٣٨٩هـ.ش.
- (٦٥) سفر التثنية ١٨: ١٥ - ٢٠.
- (٦٦) سفر التثنية ٢٦: ١٧ - ١٩.
- (٦٧) سفر إرميا ٣١: ٣١ - ٣٤.
- (٦٨) الرسالة إلى العبرانيين ١٠: ١٦ - ١٧.
- (٦٩) الرسالة إلى العبرانيين ٩: ١.
- (٧٠) الرسالة إلى العبرانيين ٨: ١٨ - ١٩.
- (٧١) المصدر نفسه.
- (٧٢) الرسالة إلى العبرانيين ٩: ١٢.
- (٧٣) الرسالة إلى العبرانيين ٩: ١٤.
- (٧٤) الرسالة إلى العبرانيين ١٣: ٢٠.
- (٧٥) رسالة كورنثوس الأولى ١١: ٢٥.
- (٧٦) الرسالة إلى العبرانيين ١٠: ٧.
- (٧٧) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٤٦.
- (٧٨) السيد محمود الطالقاني، شعاع من القرآن ١: ٢٩١، شركة سهامی انتشار، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٧٩) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٤٦.
- (٨٠) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ٨: ٢٩٢.
- (٨١) السيد محمود الطالقاني، شعاع من القرآن ١: ٢٨٩ - ٢٩٠.
- (٨٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ١٤: ٣٠٧.
- (٨٣) أبو الفضل تقليسي، جوانب القرآن: ٢١٠.
- (٨٤) أبو الفضل تقليسي، جوانب القرآن: ٢١٠.
- (٨٥) صدر المتألهين، تفسير القرآن الكريم ٥: ١٩، دار بيدار للنشر، قم، ١٣٦٦هـ.ش.
- (٨٦) سيد قطب، في ظلال القرآن ٥: ٢٩٥٨، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٨٧) السيد محمود الطالقاني، شعاع من القرآن ١: ١٣٥.
- (٨٨) المصدر السابق ١: ١٣٩.

- (٨٩) سفر التكوين ٢١: ٢٢ - ٢٣.
- (٩٠) جيمس هاكس، قاموس الكتاب المقدس: ٦٢٥.
- (٩١) سفر الخروج ٣٤: ١١ - ١٥.
- (٩٢) سفر اللاويين ٢٤: ١ - ٩.
- (٩٣) سفر التكوين ١٥: ٧ - ١٩.
- (٩٤) سفر إرميا ٢٤: ١٧ - ٢٢.
- (٩٥) جيمس هاكس، قاموس الكتاب المقدس: ٦٢٥.
- (٩٦) إنجيل متى ٢٦: ٢٦ - ٢٩.
- (٩٧) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٥: ٥ - ٦.
- (٩٨) رسالة كورنثوس الأولى ١: ٩.
- (٩٩) رسالة كورنثوس الأولى ٣: ٢٢ - ٢٣.
- (١٠٠) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٤٧.
- (١٠١) السيد عبد الله شبر، تفسير القرآن الكريم ١: ٢٨٢، دار البلاغة للنشر، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (١٠٢) السيد محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١٤: ١١١، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٩هـ.
- (١٠٣) المقدس الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن ١: ٤٩٥، دار مرتضوي للنشر، طهران.
- (١٠٤) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ١٢: ٤٨١.
- (١٠٥) السيد عبد الله شبر، تفسير القرآن الكريم ١: ٢٧٥.
- (١٠٦) محمد جواد مغنّية، تفسير الكاشف ٤: ٥٤٥، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٢٤هـ.
- (١٠٧) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٤٧.
- (١٠٨) محمد الصادقي الطهراني، البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن ١: ٤٢١، مكتبة محمد الصادقي الطهراني، قم، ١٤١٩هـ.
- (١٠٩) سلطان محمد گنابادي، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة ٣: ٢٤٤، ترجمة: رضا خاني، مطبعة جامعة پیام نور، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (١١٠) السيد عبد الله شبر، تفسير القرآن الكريم ١: ٣٩٩.
- (١١١) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٤٧.
- (١١٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ٢٠: ٢٤.
- (١١٣) ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، الأمل في تفسير كتاب الله المنزّل ١٠: ١٨٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

قصة خلق آدم وحواء

دراسة مقارنة بين العهد القديم والقرآن الكريم

د. أمير خواص (*)

ترجمة: حسن نصر

خلاصة —

تُروى قصة خلق آدم وحواء على أنها بداية خلق الإنسان في الكتاب السماويّ القرآن، وكذلك في العهد القديم. وبالنظر إلى أن الديانتين الإبراهيميتين: الإسلام؛ واليهودية، متجذرتان في الوحي الإلهي فلا ينبغي أن يكون هناك فرق بين رواية هذين الكتابين لقصة خلق آدم وحواء. ولكن من خلال دراسة ماحكاه هذان الكتابان من القصة نرى اختلافات كثيرة، تظهر على سبيل التحريف في العهد القديم؛ لأن هناك أسباباً مقنعة بأن القرآن الكريم في مأمّن من التحريف، لكنّها ليست في العهد القديم. على الرغم من أن اليهود الأرثوذكس يعتقدون أن كتابهم لم يتم تحريفه، إلا أن هناك أدلة كثيرة تشير إلى عكس ذلك، ومن ضمنها القصة نفسها. وبالطبع هناك الكثير من أوجه الشبه في رواية كلا الكتابين لهذه القصة.

مقدمة —

على الرغم من أن علم اللاهوت المقارن تخصص أكاديمي ورسمي، إلا أن تاريخه لم يتجاوز قرناً من الزمان، ولكنه كان بشكله غير الكلاسيكي موجوداً

(*) أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث - قم.

منذ العصور القديمة في مجالات العقيدة والفقه وما إلى ذلك. والمناظرات الكلامية أو الكتب التي حملت عنوان «الفقه المقارن»، مثل: «الخلافة» للشيخ الطوسي، و«المختلف» للعلامة الحلّي، وما إلى ذلك في القرون الخالية، شاهدٌ على هذا الادّعاء. في علم اللاهوت المقارن يمكن دراسة ديانتين أو أكثر بشكلٍ كامل من جميع النواحي؛ ويمكن دراسة مسألة واحدة فقط بشكلٍ موضوعي. وما نتناوله في هذا المقال هو قصّة خلق آدم وحواء في الديانتين الإبراهيميّتين: الإسلام؛ واليهودية. وسيكون مصدر دراستنا هو الكتاب المقدّس لكلٍّ من هاتين الديانتين. ومن المهمّ أن نلاحظ أن قصّة الخلق في الكتاب المقدّس للدين اليهودي تُروى فقط في سفر التكوين. وإذا كانت هناك حاجةٌ للتفسير فسيتمّ الرجوع إلى كتبٍ يهوديّةٍ أخرى، لكنّ التركيز الرئيسي سيكون على العهد القديم. وستكون الآيات القرآنية هي محور البحث عند كلامنا عن الإسلام، وإنّ كنّا سنُحيل إلى بعض التفاسير والمصادر الأخرى في بعض التوضيحات والأبحاث.

الإنسان ومرادفاته في القرآن الكريم —

دُكر الإنسان في القرآن الكريم بألفاظ متعدّدة: إنسان (العصر: ٢؛ العاديات: ٢)؛ بشر (فُصِّلَتْ: ٦؛ الشعراء: ١٥٦)؛ الناس (الإسراء: ٦٠)؛ أناس (البقرة: ٦٠)، إنس (الأنعام: ١١٢)، إنسيّ (مريم: ٣٩)، أناسي (الفرقان: ٤٢)، بني آدم (يس: ٦٠). لكن كلمة «آدم» هي اسمٌ عَلَمٌ، ومخصّصةٌ لأبي البشر، والإنسان الأوّل. قد تكون كلّ كلمة من هذه الكلمات مختلفةً عن الأخرى، ولكنّها تشير جميعها إلى كائنٍ محدّد.

قصّة آدم وحواء في البيان القرآني —

دُكرت قصّة خلق آدم في القرآن الكريم في عدّة سُور. ويمكن دراسة هذه القصة في أكثر من محورٍ، كالتالي:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

١. مجريات ما قبل الخلق —

ورد في بعض الآيات حديثٌ عن حوار الله مع الملائكة قبل أن يخلق آدم. ويتحدث الله في هذه الآيات عن إرادته وتصميمه على خلق الإنسان: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠). وجاء في بعض الروايات^(١) أنه قبل الإنسان كانت الجن على الأرض تفسد وتسفك الدماء، وقد رأتها الملائكة، ولذلك قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾! وكان هذا من تشبيه الإنسان بالجن. وقال الله تعالى في آية أخرى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ♦ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص: ٧١ - ٧٢)؛ وهناك آية أخرى مشابهة لها، مع بعض الاختلاف تقول: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ♦ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٨ - ٢٩). لذلك يشاء الله أن يخلق الإنسان الأول آدم. وقد عارضه الملائكة في البداية، وشككوا فيه، وكأنتهم رأوا النسل القادم من آدم يسفك الدماء ويفسد في الأرض، لكن الله رأى في الإنسان شيئاً لم تره الملائكة. ولهذا يقول: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾.

٢. حوادث بعد الخلق —

بعد أن خلق الله آدم علمه الأسماء كلها، ثم قال للملائكة: أنبئوني بأسمائهم، لكنهم أظهروا عجزهم عن معرفة الأسماء، فيقول الله لآدم: ﴿أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾، وبعد هذا يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة: ٣١ - ٣٣). وقد ورد في بعض التفاسير أن أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام كانت من بين هذه الأسماء، وقد لاحظ الملائكة أن هؤلاء أعلى منهم، لذلك قالوا: لا علم لنا بهم^(٢). يقول العلامة الطباطبائي: إن سياق الآية يدل على أن كل هذه الأسماء هي كائنات حية واعية وعالمية؛ لأنه أُشير إليهم بالضمير «هم»، الذي يُشار به للعاقِلين، وليس ضمير «ها»، الذي يُشار به لغير العاقِلين. إذن ليست هي

الأسماء نفسها، بل هي الذوات من حيث الاتّصاف بالكمالات التي هي ظهور هذه الذوات^(٣). والدليل الآخر على ذلك أن الله تعالى قال: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ...﴾؛ حيث إن كلمة (هؤلاء) تشير إلى الذوات.

٣. خلق الإنسان، بين التراب والماء —

هناك عدّة آياتٍ حول خلق الإنسان، ولكلٍّ منها تعبيرها الخاص. وبالطبع يمكن الجمع بين هذه التعابير المختلفة.

تقول بعض الآيات: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئًا﴾ (مريم: ٦٧). وهذه الآية تتحدّث عن جميع البشر، وتقول: كلّ البشر خلّقوا من العدم. ويتمّ التعبير عن ذلك في المصطلح الكلامي، بـ «الخلق من العدم»، وبلغت الفلسفة: «الوجود الإبداعي». وتتعلّق آياتٌ أخرى هذا المعنى أيضاً، مثل: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١)؛ وآية موجهة إلى النبيّ زكريا عندما تفاجأ بالبشرى له بالولد، فتعجّب من ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩). لكنّه يقول في آياتٍ أخرى أنه خلق الإنسان من ترابٍ وماء. فهناك مادّة أولية إذن، ولم يتمّ خلقه من العدم، مثل: ﴿فَأَنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ (الحجّ: ٥)؛ و﴿الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا﴾ (الفرقان: ٥٤). وبالجمع بين هاتين المجموعتين من الآيات يمكن القول: إن جسد الإنسان خلّق من ترابٍ وماءٍ أو طين، ولكن لا بدّ من إضافة شيءٍ آخر إليه ليوجد الإنسان، وهذا الشيء لم يكن مادّة، ولكنّه الصورة الإنسانية، أو النّفس، أو الرّوح^(٤). ويقول في آياتٍ أخرى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ♦ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ (الطارق: ٦)، و﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (النحل: ٤). ويمكن الجمع بين كلّ هذه الآيات؛ لأنّ جميع البشر - ما عدا آدم - خلّقوا من نطفة، والنطفة عبارة عن ماء، وهي ماء دافق كذلك. والنطفة مكوّنة من المواد الغذائية، وهذه بدورها مكوّنة أيضاً من عناصر نباتيّة وحيوانيّة، والكلّ يرجع في نهاية المطاف إلى التراب والأرض، ويتغذّى من التراب. لذلك يصحّ القول: إن الإنسان خلّق من التراب، مع هذا الفارق، وهو أن آدم خلّق من ترابٍ بلا واسطة، والبشر

الآخرون من ترابٍ عبر وسطاء، لكنهم خُلِقُوا مباشرةً من نطفةٍ وماء.

٤. خلق حواء، من جسم آدم أو جنسه؟ —

يُفْهَم من بعض الآيات أن حواء خُلِقَتْ من آدم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء: ١)، وفي آيةٍ أخرى استعملت كلمة (جَعَلَ) بَدَلَ (خَلَقَ): ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف: ١٨٩).

وقد دار الكثير من النقاش بين المفسرين حول المقصود بخلق حواء من نفسٍ واحدة، أي من آدم.

يقول الطبرسي: ﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي إنه خلق حواء من ضلعٍ من أضلاع آدم^(٥). لكن العلامة الطباطبائي يرفض هذا التفسير، ويقول: لقد اقترح البعض هذا التفسير؛ بسبب بعض الأخبار. لكن هذا القول غير صحيح. ويعتقد أن معنى هذه العبارة هو أن حواء وآدم ينتميان إلى نوعٍ واحد، وهناك تماثلٌ بينهما في الوجود، وأنها كغيرها من الآيات التي يخاطب فيها جميع الرجال قائلاً: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١)^(٦)؛ أي إن زوجاتكم هُنَّ من جنسكم، وهُنَّ بَشَرٌ مثلكم.

إن خلق حواء من جسد آدم فكرةٌ يهودية مشوهة، لها جذورها في العهد القديم. كما قال العلامة. وبالرجوع إلى آياتٍ مشابهة لهذه الآية يتضح أن معنى الآية أنَّ زوجة آدم خُلِقَتْ من جنس البشر، كما في الآية ٢١ من سورة الروم، التي سبق ذكرها، وكما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (النحل: ٧٢)؛ إذ تقول الآية: خلق الله أزواجاً من جنسكم، ولا يمكن القول: إن المقصود منها أن أزواجنا خُلِقْنَ من أجسادنا. لذلك يكون المراد من الضمير «منها» في الآية الأولى من سورة النساء، الذي يعود إلى النفس الواحدة أي آدم، هو خلق حواء من جنس آدم، وليس من جسد آدم^(٧).

٥. نفخ الروح في آدم -

بعد أن خلق الله بدن الإنسان، والذي يتضمن الخلق من نطفة، علقية، مضغة، عظام، ولحم، نفخ فيه من روحه، وأصبح إنساناً كاملاً. فما هو المقصود بهذه الروح؟ وما هو معنى نسبتها إلى الله؟

استخدم نفخ الروح في خمسة مواضع من آيات القرآن الكريم: اثنان منها مختصان بآدم، وموضع عام لا يستبعد أن يكون متعلقاً بآدم أيضاً، وموضعان يخصان السيدة مريم^(٨).

أما الآية العامة فهي قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ♦ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ♦ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...﴾ (السجدة: ٧ - ٩). ويمكن أن يعود الضمير في (سواه) إلى النوع الإنساني. (وبدأ خلق الانسان) ذات صلة بالنبى آدم.

وهناك آيتان تتعلّقان بالنبى آدم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ♦ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٨ - ٢٩)؛ و﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ♦ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص: ٧١ - ٧٢). وبما أن الكلام عن السجود فالمقصود بالإنسان في هاتين الآيتين هو النبى آدم.

وتتحدث آيتان أيضاً عن نفخ الروح في مريم: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ٩١)؛ و﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ (التحريم: ١٢). وقد أدى نفخ الروح إلى ولادة النبى عيسى عليه السلام؛ لأن مريم كانت بالفعل على قيد الحياة، وكانت إنساناً كاملاً، لا سيما في الآية الثانية التي ورد فيها الضمير (فيه) مذكراً، ولا يمكن أن يعود إلى مريم^(٩).

كما استعملت كلمة «روح» في القرآن للإشارة إلى كائن من طبيعة الملائكة، مثل: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (القدر: ٤). وتتطلب دراسة الروح في القرآن بحثاً ذاتها بحثاً مستقلاً. لكن المقصود بهذه

الروح التي تنفخ في الإنسان كائن ذو حياة وشعور من مخلوقات الله.

والمقصود من إسناد الروح إلى الله في عبارات مثل: (مِنْ رُوحِي) أو (مِنْ رُوحِنَا) التشريف، وينقل الشرف إلى الروح، وليس أن الروح جزء من الله يتم نفخه في الإنسان؛ لأنه أثبت في مكانه بالحجة أن الله ليس مركباً؛ لأن التركيب ينتج عن الحاجة، وهي إحدى خصائص المخلوقات، أي الممكنات، والله بسيط، وليس له أجزاء. والروح كائن غير مادي؛ لأن الله، بعد وصفه لمرحلة تكوين جسم الإنسان من النطفة إلى اللحم، يقول: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وهكذا يتضح أن نفخ الروح ليس من قبيل: الفعل والانفعال الطبيعي، بل شيء آخر وخلق آخر، وهذا دليل على أن الروح ليست من نوع الكائنات المادية^(١٠).

٦. الأمر بالسجود لآدم —

بعد أن خلق الله آدم، ونفخ فيه الروح الإلهية، أمر الملائكة بالسجود له. وسجد جميع الملائكة لآدم، إلا إبليس أبى أن يسجد. وتعتبر الآيات القرآنية أن هذا التصرف كان استكباراً، لذلك أصبح من الكافرين^(١١). ويسأل الله تعالى الشيطان: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجِدَ إِذْ أَمَرْتُكَ؟﴾ فأجاب: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، فيطرده الله من هذا المقام، ويعتبره من الصاغرين؛ لأنه لا ينبغي له أن يتكبر على الأمر الإلهي^(١٢).

ويشير العلامة الطباطبائي إلى نقطة لطيفة حول الآية ٣٣ من سورة البقرة، ويقول: في نهاية الآية يقول الله للملائكة: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾. وفي الآية التالية يتضح معنى ما كتموه، وهو «كفر إبليس»، الذي انكشف تكبره وكفره برفضه السجود^(١٣)؛ لأنه في الآية ٣٤ تم استخدام الفعل الماضي البعيد، أي عبارة: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، أي قبل الأمر بالسجود كان إبليس من الكافرين؛ لأنه إذا كان عدم إيمانه مرتبطاً بمرحلة السجدة فيجب أن تكون الآية بدون (كان)، فكفره متعلق بما قبل خلق الإنسان وخلافته على الأرض، وهو ما أعلنه الله للملائكة قبل خلق الإنسان^(١٤). ومن هنا فإن عبارة: ﴿كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ في الآية

٣٦ تتسجم مع عبارة ﴿كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾، الواردة في الآية التي سبقناها، وكلا العبارتين جاءتا بصيغة الماضي البعيد. لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: بما أن المقصود بـ ﴿كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ هو إبليس فلماذا تمّ التعبير عنه في الآية السابقة بصيغة الجَمْع، ونسب الكتمان إلى الملائكة جميعاً، فقيل: ﴿كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾؟ والجواب: بما أن الشيطان لم يظهر عصيانه، ولم يكن متميّزاً عن غيره، فمن المعتاد أن ينسب الفرد إلى الجماعة في حال كان هذا الشخص غير مميّز عن سواء. وطبعاً قد ورد في بعض الروايات أن الملائكة - بالإضافة إلى إبليس الذي قرّر التمرد إذا ما أمره الله بالطاعة - كتموا في نفوسهم أمراً، وهو أنهم اعتقدوا أن الله لن يخلق مخلوقاً أفضل منهم^(١٥).

٧. عصيان آدم وحواء للأمر الإلهي —

ورد في آيات القرآن أن الله أسكن آدم وحواء الجنة (جنة خاصة)، وحذّرهما من أكل شجرة معينة، لكنّ الشيطان خدعهما، وطردوا من هناك، وهبطوا إلى الأرض: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُم لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (البقرة: ٣٥ - ٣٦). وجاء في بعض الآيات أن الشيطان خدع آدم وحواء، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ (البقرة: ٣٦)، وقوله: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا﴾ (الأعراف: ٢٠)، حيث استخدم ضمير المتثني في كليهما. لكنّ في بعض الآيات جاء الحديث عن خداع آدم، وبسببه أكلت حواء أيضاً من الشجرة المنوعة: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ۖ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا...﴾ (طه: ١٢٠ - ١٢١)، والضمير في «إليه» يعود إلى آدم؛ بقرينة الآيات السابقة، لكنّ الفعل «أكلا» بصيغة المتثني يشير إلى آدم وحواء.

وقد ورد موضوع خداع الشيطان في بعض الآيات بطريقة قال فيها الشيطان لآدم: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ۖ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا...﴾ (طه: ١٢٠)؛ وفي بعض الآيات بيان قريب من الآية السابقة: ﴿وَقَالَ مَا

نَهَاكُمْ رَبُّكُمْ عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونُوا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿الأعراف: ٢٠﴾. في كلا الآيتين هناك حديثٌ عن الخلود. وفي الآية الثانية حديثٌ عن التحوُّل إلى ملائكة، ويمكن أن يكون هو نفسه أحد مصاديق الخلود؛ لأن الملائكة كائناتٌ عازيةٌ وخالدةٌ إلى يوم القيامة.

٨. ماهية الشجرة المحرَّمة —

لم يرد في الآيات الكريمة ذكرُ ماهية الشجرة المحرَّمة. وطبعاً جاء في بعض الروايات أن الشجرة كانت شجرة تفاح، أو شجرةً عادية، مثلاً كمثلاً سائر أشجار الجنة، أو كانت تحتوي على جميع أنواع الثمار. وفي غيرها ورد أنها كانت شجرة علم محمد وآل محمد^(١٦). وعلى أي حال كان هذا أمراً إلهياً لاختبار طاعة آدم وحواء، ولا يوضح القرآن الكريم ماهية تلك الشجرة. لكن نتيجة الأكل منها هو انفتاح عيني آدم وحواء وانكشاف عوراتهما. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد: «يحتمل أن تكون الشجرة هي نبتة القمح، على افتراض أن تلك الشجرة المحرَّمة كانت من الحنطة، وبالنظر إلى اعتماد الحياة البشرية عليها كانت تمثل الحياة الدنيا بالنسبة لآدم. ومسألة انكشاف عوراتهما وتغطيتها تؤكد هذه النقطة أيضاً، والله العالم^(١٧). وبالنظر إلى أن الله علَّم آدم الأسماء كلها، وكذلك الآيات الأخرى التي تؤكد باستمرارٍ على العلم، فمن المستبعد أن تكون تلك الشجرة هي شجرة العلم والمعرفة.

٩. نتيجة المعصية هبوطاً إلى الأرض —

يُسْتَنْجَج من آيات القرآن أن عصيان آدم وحواء أدَّى إلى انكشاف عوراتهم، فغطَّوا أنفسهم بأوراق الشجر، وطردهم الله من تلك الجنة، وأسكنهم الأرض^(١٨)، رغم أنهم تابوا وقبلَ الله توبتهم؛ بتعليمهم الكلمات^(١٩). يتم التعبير عن «الطرد من الجنة» في القرآن بـ «الهبوط»: ﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (البقرة: ٣٦). ويفهم من الآيات أن الهبوط كان من السماء إلى الأرض؛ لأن الهبوط في اللغة هو السقوط من أعلى إلى أسفل. وعليه يتبين أن المراد من

الجنة التي كان فيها آدم وحواء هي الجنة نفسها، وليس أي حديقة على الأرض. ويُستفاد من كلام أمير المؤمنين عليه السلام أن الطرد من الجنة محتمل؛ إذ يقول: «ثم بسط الله سبحانه له في توبته، ولقاه كلمة ربه، ووعد المرد إلى جنته، وأهبطه إلى دار البلية، وتناسل الذرية...»^(٢٠)، ويُفهم من عبارة الإمام عليه السلام: «ووعد المرد إلى جنته» أن إخراج آدم وحواء كان من الجنة^(٢١).

خلق آدم وحواء في العهد القديم —

تحظى قصة خلق آدم وحواء والأحداث المتعلقة بها في القرآن الكريم باتساع وتنوع بياني كبير؛ لكن هذا الاتساع والتنوع غير موجود في العهد القديم. وهذا لا يمنع من وجود قواسم مشتركة واختلافات بين النصين.

وبعد دراسة هذه القصة في العهد القديم سوف نبث في هذه النقاط.

وفقاً للعهد القديم خلق الله السموات والأرض في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع^(٢٢)، ثم قرّر الله أن يخلق آدم وحواء. في هذا الوقت لم يكن على الأرض أي نوع من النبات؛ لأن الله لم ينزل المطر على الأرض، ولم يكن هناك إنسان عليها ليقوم بعمل الأرض، وكانت تُروى بالضباب^(٢٣).

١. اختصار شديد في بيان مجريات الخلق —

«وَجَعَلَ الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ تُرَاباً مِنَ الْأَرْضِ، وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْساً حَيَّةً»^(٢٤). هذا كل ما ذكر عن خلق آدم في العهد القديم. ولا يوجد هذا التنوع في التعبير الذي عهدناه في القرآن عن خلق آدم.

ويتابع فيقول: وَغَرَسَ الرَّبُّ إِلَهُ جَنَّةً فِي عَدْنٍ شَرْقاً، وَوَضَعَ هُنَاكَ آدَمَ الَّذِي جَبَلَهُ. وَأَنْبَتَ الرَّبُّ إِلَهُ مِنَ الْأَرْضِ كُلَّ شَجَرَةٍ شَهِيَّةٍ لِلنَّظَرِ وَجَيْدَةٍ لِلْأَكْلِ^(٢٥). ويُفهم من هذا الوصف أن الجنة التي عاش فيها آدم كانت على الأرض، وليس لها علاقة بالسماء.

ويتابع فيقول: «وَكَانَ نَهْرٌ يَخْرُجُ مِنْ عَدْنٍ لِيَسْقِيَ الْجَنَّةَ، وَمِنْ هُنَاكَ يَنْفَسِمُ

فَيَصِيرُ أَرْبَعَةً رُؤُوسٍ: إِسْمُ الْوَاحِدِ فَيْشُونُ، وَهُوَ الْمُحِيطُ بِجَمِيعِ أَرْضِ الْحَوِيلَةِ حَيْثُ الذَّهَبُ. وَذَهَبُ تِلْكَ الْأَرْضِ جَيِّدٌ. هُنَاكَ الْمُقْلُ وَحَجَرُ الْجَزَعِ. وَاسْمُ النَّهْرِ الثَّانِي جِيحُونُ، وَهُوَ الْمُحِيطُ بِجَمِيعِ أَرْضِ كُوشٍ. وَاسْمُ النَّهْرِ الثَّلَاثِ حِدَاقِلُ، وَهُوَ الْجَارِي شَرْقِيَّ أَشُورَ. وَالنَّهْرُ الرَّابِعُ الْفُرَاتُ^(٣٦).

٢. ماهية الشجرة المحرمة —

وضع الله شجرتين في وسط الجنة: إحداهما: شجرة الحياة؛ والأخرى: شجرة معرفة الخير والشر^(٣٧). ووفقاً للعهد القديم وضع الله آدم في حديقة عدنٍ لهدفين: أحدهما: القيام بعمل الحديقة؛ والآخر: لحمايتها. وقال له: كُلْ مِنْ كُلِّ شَجَرِ الْجَنَّةِ، وَلَكِنْ لَا تَأْكُلْ مِنْ شَجَرَةِ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ؛ لَأَنَّكَ إِذَا أَكَلْتَ مِنْهَا تَمُوتُ^(٣٨). يقول العهد القديم، تكملةً لقصة خلق آدم: وَقَالَ الرَّبُّ الْإِلَهُ: «لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَاصْنَعْ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ». وَجَبَلَ الرَّبُّ الْإِلَهُ مِنَ الْأَرْضِ كُلَّ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّ وَكُلَّ طُيُورِ السَّمَاءِ، فَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ؛ لِيَرَى مَاذَا يَدْعُوهَا، وَكُلَّ مَا دَعَا بِهِ آدَمُ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ فَهُوَ اسْمُهَا^(٣٩).

٣. خلق حواء من ضلع آدم —

بعد أن لاحظ الله أن الحيوانات ليسوا رفقاء ومؤنسين لآدم قرَّر أن يخلق حواء كزوجة له: «فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الْإِلَهُ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ، فَتَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلَاعِهِ وَمَلَأَ مَكَانَهَا لَحْمًا. وَبَنَى الرَّبُّ الْإِلَهُ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً، وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ، فَقَالَ آدَمُ: «هَذِهِ الْآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي، وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هَذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً، لِأَنَّهَا مِنْ امْرَأَتِي أَخَذْتُ». لِذَلِكَ يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ، وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ، وَيَكُونَانِ جَسَدًا وَاحِدًا، وَكَأَنَّا كِلَاهُمَا عُرْيَانَيْنِ، آدَمُ وَامْرَأَتُهُ، وَهُمَا لَا يَخْجَلَانِ^(٤٠).

يتضح من العهد القديم أن حواء خلقت من جزء من جسم الإنسان، وهذه الفكرة تسربت إلى العالم الإسلامي. وقد مال بعض المفسرين، مثل: العلامة الطبرسي، إليها؛ في حين أن آيات القرآن لا تحتوي على مثل هذا التصريح.

٤. العصيان والخروج —

يُستفاد من العهد القديم أن الله نهى آدم وحده عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشر، وكان هذا النهي موجوداً قبل خلق حواء.

ويبدأ خداع آدم وحواء بحواء، عن طريق الحية: «وَكَاثَتِ الْحَيَّةُ أَحِيلَ جَمِيعَ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّ الَّتِي عَمَلَهَا الرَّبُّ إِلَهُ، فَقَالَتْ لِلْمَرْأَةِ: «أَحَقًّا قَالَ اللَّهُ: لَا تَأْكُلَا مِنْ كُلِّ شَجَرِ الْجَنَّةِ؟»، فَقَالَتْ الْمَرْأَةُ لِلْحَيَّةِ: «مِنْ ثَمَرِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ، وَأَمَّا ثَمَرُ الشَّجَرَةِ الَّتِي فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ فَقَالَ اللَّهُ: لَا تَأْكُلَا مِنْهُ، وَلَا تَمَسَّهُ لئَلَّا تَمُوتَا»، فَقَالَتْ الْحَيَّةُ لِلْمَرْأَةِ: «لَنْ تَمُوتَا! بَلِ اللَّهُ عَالِمٌ أَنَّهُ يَوْمَ تَأْكُلَانِ مِنْهُ تَنْفَتِحُ أَعْيُنُكُمَا، وَتَكُونَانِ كَاللَّهُ، عَارِفَيْنِ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ»^(٣١). وتتأثر حواء بإغواء الحية: «رَأَتْ الْمَرْأَةُ أَنَّ الشَّجَرَةَ جَيِّدَةٌ لِلْأَكْلِ، وَأَنَّهَا بَهْجَةٌ لِلْعُيُونِ، وَأَنَّ الشَّجَرَةَ شَهِيَّةٌ لِلنَّظَرِ، فَأَخَذَتْ مِنْ ثَمَرِهَا وَأَكَلَتْ، وَأَعْطَتْ رَجُلَهَا أَيْضاً مَعَهَا فَأَكَلَ، فَانْفَتَحَتْ أَعْيُنُهُمَا، وَعِلِمَا أَنَّهُمَا عُرْيَانَانِ. فَخَاطَا أُورَاقَ تَيْنٍ، وَصَنَعَا لِنَفْسِهِمَا مَآزِرَ»^(٣٢).

معظم عبارات العهد القديم عن الله ملموسة ومادية، فتراه يقول، إكمالاً للقصة: «وَسَمِعَا صَوْتَ الرَّبِّ إِلَهُ مَاشِيًّا فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ هُبُوبِ رِيحِ النَّهَارِ، فَاخْتَبَأَ آدَمُ وَامْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ إِلَهُ فِي وَسْطِ شَجَرِ الْجَنَّةِ، فَنادى الربُّ الإله آدم، وَقَالَ لَهُ: «أَيْنَ أَنْتَ؟»، فَقَالَ: «سَمِعْتُ صَوْتَكَ فِي الْجَنَّةِ، فَخَشَيْتُ؛ لِأَنِّي عُرْيَانٌ، فَاخْتَبَأْتُ»، فَقَالَ: «مَنْ أَعْلَمَكَ أَنَّكَ عُرْيَانٌ؟ هَلْ أَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ أَنْ لَا تَأْكُلَ مِنْهَا؟»، فَقَالَ آدَمُ: «الْمَرْأَةُ الَّتِي جَعَلْتَهَا مَعِي هِيَ أَعْطَتْني مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَكَلْتُ»، فَقَالَ الرَّبُّ إِلَهُ لِلْمَرْأَةِ: «مَا هَذَا الَّذِي فَعَلْتِ؟»، فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: «الْحَيَّةُ غَرَّتْنِي فَأَكَلْتُ»^(٣٣).

ووفقاً للعهد القديم قال الله لآدم: إنك إذا أكلت من هذه الشجرة فسوف تموت. لكن ليس فقط هذا لم يحصل، بل أصبحوا حكماء، وعارفين بالخير والشر. فهل كذب الله على آدم؟

فَقَالَ الرَّبُّ إِلَهُ لِلْحَيَّةِ: «لَأَنَّكَ فَعَلْتِ هَذَا... أَضْعُ عِدَاوَةً بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ، وَبَيْنَ نَسْلِكَ وَنَسْلِهَا... وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «تَكْثِيرًا أَكْثَرُ أَثْعَابَ حَبْلِكَ، بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلَادًا... وَقَالَ لآدَمَ: «لَأَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ، وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ قَائِلًا: لَا تَأْكُلْ

مِنْهَا، مَلْعُونَةُ الْأَرْضِ بِسَبَبِكَ. بِالتَّعَبِ تَأْكُلُ مِنْهَا كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكَ...، حَتَّى تَعُودَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُخِذْتَ مِنْهَا...»^(٣٤).

وَيُفْهَمُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ الْجَنَّةَ الَّتِي عَاشَ فِيهَا آدَمُ وَحَوَّاءُ كَانَتْ عَلَى الْأَرْضِ، حَيْثُ قَالَ اللَّهُ لآدَمَ: مَلْعُونَةُ الْأَرْضِ بِسَبَبِكَ.

وَبَعْدَ الْأَكْلِ مِنْ شَجَرَةِ الْمَعْرِفَةِ قَالَ الرَّبُّ الْإِلَهُ: «هُوَذَا الْإِنْسَانُ قَدْ صَارَ كَوَاحِدٍ مِنَّا، عَارِفًا الْخَيْرَ وَالشَّرَّ. وَالْآنَ لَعَلَّهُ يَمُدُّ يَدَهُ وَيَأْخُذُ مِنْ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ أَيْضًا، وَيَأْكُلُ وَيَحْيَا إِلَى الْأَبَدِ»، فَأَخْرَجَهُ الرَّبُّ الْإِلَهُ مِنَ جَنَّةِ عَدْنٍ؛ لِيَعْمَلَ الْأَرْضَ الَّتِي أُخِذَ مِنْهَا. فَطَرَدَ الْإِنْسَانَ، وَأَقَامَ شَرْقِيَّ جَنَّةِ عَدْنٍ الْكُرُوبِيمَ، وَلَهَيْبَ سَيْفٍ مُتَقَلِّبٍ لِحِرَاسَةِ طَرِيقِ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ^(٣٥).

وَيُسْتَفَادُ مِنْ هَذَا الْجُزْءِ مِنَ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ فِي أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَاللَّهِ يَكْمُنُ فِي الْخُلُودِ، وَبِمَجَرَّدِ الْأَكْلِ مِنَ الشَّجَرَةِ يَصْبِحُ آدَمُ خَالِدًا، وَتَتَعَدَمُ الْمَسَافَةُ بَيْنَهُمَا. وَمِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى حِينَمَا يَأْكُلُ مِنْ شَجَرَةِ الْمَعْرِفَةِ يَصْبِحُ، بِحَسَبِ تَعْبِيرِ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ، مِثْلَ اللَّهِ، عَارِفًا بِالْخَيْرِ وَالشَّرِّ! أَلَا يَدُلُّ هَذَا عَلَى تَنَزُّلِ وَجُودِ اللَّهِ وَضَعْفِهِ؟ اللَّهُ الَّذِي يَرِيدُ أَنْ يَكُونَ آدَمُ جَاهِلًا، لَكِنَّ آدَمَ أَكَلَ مِنْ شَجَرَةِ الْمَعْرِفَةِ، وَأَصْبَحَ حَكِيمًا؛ وَاللَّهُ الَّذِي يَقْلِقُ خَوْفًا مِنْ وَصُولِ آدَمَ إِلَى الْحَيَاةِ الْخَالِدَةِ بِأَكْلِهِ مِنَ الشَّجَرَةِ، لِذَلِكَ طَرَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَعَيَّنَ حِرَاسًا لِحِمَايَةِ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ؛ لئَلَّا يَعُودَ آدَمُ خَفِيَّةً إِلَى تِلْكَ الْجَنَّةِ، وَيَأْكُلُ مِنْ ثَمَرَتِهَا الَّتِي تَمْنَحُ الْخُلُودَ، فَيَصِيرُ مِثْلَ اللَّهِ. هَذَا الْقِسْمُ هُوَ أَيْضًا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ الْقَدِيمَ يَعْتَبَرُ أَنَّ تِلْكَ الْجَنَّةَ عَلَى الْأَرْضِ.

مقارنة مختصرة بين القصتين —

أ. وجوه الاشتراك —

١. كلا النصين يؤكد أن الله هو خالق آدم، وخلقته من ترابٍ قبل حواء.
٢. بعد خلق جسم الإنسان نفخ فيه الروح، وأصبح آدم حيًّا.
٣. خلقت حواء بعد آدم، لكن ليس من الواضح الوقت الذي استغرقه ذلك.
٤. أخرج آدم وحواء من الجنة؛ لأنهما خُربعا من قِبَل مخلوقٍ ما.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

٥. تمّ خداع آدم وحواء، وأكلوا من الشجرة المحرّمة، وطُردوا من الجنّة التي عاشوا فيها... ونتيجة للعصيان انكشفت عوراتهم، وغطّوا أنفسهم بأوراق الشجر.

ب. أوجه الاختلاف —

١. في القرآن الكريم أثّرت قضايا قبل خلق آدم، ومنها: حقيقة أن الله شاطر الملائكة قراره في خلق الإنسان، واحتجّوا، وقال الله لهم: إني أعلم ما لا تعلمون. لكن في العهد القديم لا يذكر قرار الله، وحواره مع الملائكة، واعتراضاتهم. ٢. وضع الله تعالى في القرآن الكريم هدفاً سامياً لخلق آدم، وهو خلافته على الأرض.

لكن العهد القديم يعتبر أن خلق آدم شيء سطحيّ وغير مهم؛ إذ خلقه لمجرد الاستفادة من أشجار جنّة عدن، والمحافظة عليها. ٣. نواجه في القرآن الكريم مجموعة متنوعة من التعبيرات عن خلق الإنسان، مثل: كيفية خلق آدم، التي لا تخلو من الإبداع الجمالي. ولكن في العهد القديم يقول: خلق آدم من تراب الأرض. ٤. إن خلق الإنسان في القرآن الكريم متأخّر بكثير عن خلق العالم والكائنات الأخرى.

لكن من الممكن أن نفهم من العهد القديم أنه تمّ خلق الإنسان مباشرة بعد خلق الكون في ستة أيّام، واستراحة الله في اليوم السابع. ٥. علّم الله تعالى آدم الأسماء كلّها بحسب القرآن الكريم، وبها تاب على آدم من ذنبه وعصيانه.

لكن في العهد القديم لم يعلم الله آدم، بل أحضر الحيوانات إلى آدم؛ ليختار أسماء لها، حتّى يصير أحدها رفيقاً له. ٦. الهدف من خلق الله لحواء في القرآن الكريم هو اختيار رفيق لآدم؛ ليكون معه، ويصل إلى الهدوء والسكينة.

ولكن في العهد القديم كان هدفاً خلق حواء هو اختيار زوجة لآدم؛ لكي

يتخلص من الشعور بالوحدة.

٧. تختلف كيفية خلق حواء في القرآن الكريم اختلافاً كبيراً عن العهد القديم؛ فبحسب القرآن خلقت حواء من جنس آدم؛ ولكن وفقاً للعهد القديم ألقى الله النوم على آدم، وخلق حواء من ضلعه.

٨. أغوى الشيطان آدم وحواء، وفقاً للقرآن الكريم؛ لكن لم يرِدْ ذِكْرُ للشيطان في العهد القديم، بل الحية هي التي أغوت حواء، وحواء بدورها أغوت آدم. وهذا يدل أيضاً على أن الجنة المذكورة في العهد القديم كانت على الأرض؛ لأنه لا يوجد حية في الجنة، ولا مكان للحيوانات الأخرى.

٩. خاطب الله آدم وحواء ونهاهما معاً عن أكل تلك الشجرة، بحسب الرواية القرآنية؛ أما في العهد القديم فكان هذا النهي موجهاً لآدم فقط.

١٠. لم يتم تحديد الشجرة المحرمة بالضبط في القرآن الكريم؛ لكنّها في العهد القديم شجرة الخير والشر وشجرة الخلود.

١١. لم يكذب الله تعالى على آدم وحواء قط في القرآن الكريم؛ ولكن ورد في العهد القديم أن الله قال لآدم: إذا أكلت من هذه الشجرة تموت، ولكن آدم لم يمُتْ بأكلها. ولا يفهم من العبارات الواردة في العهد القديم أن المقصود هو الموت الروحي.

١٢. جرى الحديث في القرآن الكريم عن تعليم الأسماء كلّها لآدم؛ ولكن يتّضح من العهد القديم أن الله لا يرغب في أن يصبح الإنسان مطلعاً وعالمًا، فيقول له: لا تأكل من هذه الشجرة؛ لأنك ستموت، ولكن بعد الأكل منها يتّضح أنها كانت شجرة المعرفة، وتمييز الخير والشر. لذلك يريد الله أن يكون الإنسان جاهلاً، وليس حكيماً!

١٣. كان مسكن آدم وحواء حسب تعاليم القرآن الكريم في الجنة؛ لأنهم هبطوا بعد العصيان، والهبوط عبارة عن نزول من الأعلى إلى الأسفل.

ولكن وفقاً للعهد القديم كانوا يعيشون في حديقة أرضية.

١٤. لقد تاب آدم وحواء بعد المعصية بفضل الهداية الإلهية، طبق ما جاء في القرآن الكريم، وتقرّر أنهم من خلال العمل الجاد، والعيش على الأرض، يستعيدون

حق العودة إلى الجنة.

لكن في العهد القديم لم يرد ذكر لتوبة آدم وحواء.

١٥. جاء في القرآن الكريم أن الشيطان قال لآدم وحواء: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾؛ لكن في العهد القديم قالت لهم الحية: إذا أكلتم من هذه الشجرة ستصبحان عالمين بالخير والشر.

١٦. أدى الأكل من الشجرة المحرمة بصاحبه - وفقاً للقرآن الكريم - إلى الدخول في زمرة الظالمين، لذلك يمكن أن نفهم أن نهي الله كان لاختبار طاعتهم له، وليس خوفاً من أن يصبحوا عالمين.

لكن النتيجة التي كانت مقررة للأكل من الشجرة المحرمة - وفقاً للعهد القديم - هي موت آدم وحواء، وهو ما لم يتحقق. لذلك يبدو أن الله كان يحاول خداع آدم وحواء.

١٧. آدم في القرآن الكريم مكرم، وجدير بالخلافة الإلهية، ولذلك يأمر الله الملائكة بالسجود له بعد نفخ الروح.

لكن في العهد القديم لم يرد ذكر لكرامة الإنسان، وشرفه على الكائنات الأخرى، وطلب السجود لآدم.

١٨. في القرآن الكريم تُنسب الروح التي نُفِخت في آدم إلى الله؛ لأن الآية تقول: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، وهذه علامة على المنزلة العالية للروح التي تنسب إلى الله. ولكن في العهد القديم يقول: نفخ في أنف آدم روح الحياة، ولم يرد ذكر لانتساب الروح إلى الله.

الغاية —

يمكن الاستنتاج من قصة آدم وحواء في العهد القديم أن خلقهما كان من قبل الله. لكن هناك عدة نقاط في هذه القصة لا تناسب شأن الله تعالى باعتباره الكمال المطلق. وهذا دليل على تصرف اليد البشرية في العهد القديم، ولا يوجد أثر للبراعة الجمالية أو الحقائق أو المعارف السامية في هذه القصة.

لكن القرآن الكريم، بسرده لقصة خلق آدم وحواء، لا يسعى فقط إلى سرد قصة وحدث، بل يعلم من خلالها الكثير من الحقائق والأسرار، ويعبر عن كرامة الإنسان الذاتية، وشرفه على جميع الكائنات. ولا يوجد في القرآن أي موضوع هابط لا يكون متوافقاً مع مقام الربوبية المنزه.

الهوامش

- (١) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٦٧، ح ٧، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤١٦هـ.
- (٢) المصدر السابق ١: ١٦٤.
- (٣) السيد محمد حسين الطباطبائي، رسالة الإنسان قبل الدنيا: ٢٩، دار الزهراء، قم، ١٣٧١هـ.ش.
- (٤) محمد تقي مصباح اليزدي، معارف القرآن (معرفة الإنسان): ٣٣١، ط ٢، منشورات على طريق الحق، قم، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٥) أمين الدين الطبرسي، تفسير جوامع الجامع ١: ٢٣٣، تصحيح: أبو القاسم گرجي، ط ٢، جامعة طهران، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.
- (٦) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ١٣٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- (٧) ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٣: ٢٤٦ - ٢٤٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٥٣هـ.ش.
- (٨) محمد تقي مصباح اليزدي، معارف القرآن (معرفة الإنسان): ٣٤٩.
- (٩) المصدر السابق: ٣٥٠.
- (١٠) المصدر السابق: ٣٥٩ - ٣٥٨.
- (١١) البقرة: ٣٦.
- (١٢) الأعراف: ١٢ - ١٣.
- (١٣) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣١.
- (١٤) السيد محمد حسين الطباطبائي، رسالة الإنسان قبل الدنيا: ٢٤٣.
- (١٥) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٧٥، ح ١٤.
- (١٦) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٨٣ - ٧٩.
- (١٧) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٥.
- (١٨) البقرة: ٣٦، الأعراف: ٢٦؛ طه: ١٢٣.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (١٩) البقرة: ٣٧.
- (٢٠) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.
- (٢١) السيد محمد حسين الطباطبائي، رسالة الإنسان قبل الدنيا: ٢٥٢.
- (٢٢) سفر التكوين ٢: ٢.
- (٢٣) المصدر السابق ٢: ٤ - ٦.
- (٢٤) المصدر السابق ٢: ٧.
- (٢٥) المصدر السابق ٢: ٨ - ٩.
- (٢٦) المصدر السابق ٢: ١٠ - ١٦.
- (٢٧) المصدر السابق ٢: ٩.
- (٢٨) المصدر السابق ٢: ١٥ - ١٧.
- (٢٩) المصدر السابق ٢: ١٨ - ٢٠.
- (٣٠) المصدر السابق ٢: ٢١ - ٢٥.
- (٣١) المصدر السابق ٣: ١ - ٥.
- (٣٢) المصدر السابق ٣: ٦ - ٧.
- (٣٣) المصدر السابق ٣: ٨ - ١٣.
- (٣٤) المصدر السابق ٣: ١٤ - ١٩.
- (٣٥) المصدر السابق ٣: ٢٢ - ٢٤.

الجنة

المفهوم المشترك في اليهودية والمسيحية والإسلام

د. آزاده عباسي (*)
ترجمة: حسن طاهر

الخلاصة —

تستمر حياة الإنسان بعد الموت بحسب تعاليم الأديان الإلهية. ورغم أن الاعتقاد بالمعاد، جسدياً كان أم روحياً، من أهم أركان تلك الأديان، إلا أن ثمة اختلافات في طبيعة النظرة لكيفية الحياة الآخروية. وتُعدّ «الجنة»، باعتبارها أحد الأجزاء المهمة في حياة الدار الباقية، إحدى العقائد المشتركة بين الإسلام والمسيحية. الجنة عبارة عن المكان الذي تذهب إليه أرواح المحسنين. وفي الوقت الذي تعطي الأديان الإلهية للجنة مكانةً عليا، فإنها تتجنب بطريقةٍ ما تحديد مكانٍ معين لها. تُقدّم الجنة على أنها مكان النعيم الأبدي. توجد الكثير من الاختلافات في وجهات النظر لدى الأديان الإلهية في ما يتعلق بموضوع الزواج في الجنة. كما تعتبر جنة آدم وحواء من القواسم المشتركة بين الأديان الإلهية، ولكن ثمة الكثير من الخلاف حول مكانها. وتهدف هذه الدراسة إلى مناقشة المعتقدات المشتركة بين الإسلام والمسيحية في ما يتعلق بالجنة، وبحث الاختلافات بينهما. وعليه سوف يتم الرد على الشبهة المثارة حول أن الجنة الموصوفة في القرآن تطابق ميول وشهوات عصر نزول القرآن.

(*) أستاذ مساعد في جامعة علوم القرآن والحديث في مدينة الرّي - طهران.

المقدمة —

تعتبر القيامة من الضروريات الهامة في التعاليم الدينية الأساسية في جميع الأديان الإلهية. وتستمر حياة البشر، وفقاً لتلك الأديان، بعد موتهم الجسدي. وإن الإيمان بالمعاد، سواء الجسدي أو الروحي، والإيمان بالخروج من الأحداث، من أركان الأديان الإلهية. لكن حصل خلاف في وجهات نظرهم وآرائهم حول تفاصيل الآخرة وكيفيتها.

وعلى الرغم من أوجه التشابه في هذه المسألة بشكل عام، وهناك إجماع من حيث المبدأ على أصل وجود المعاد والحياة بعد الموت، فإنه لدى مقارنة هذه المسائل المشتركة مع بعضها يتبين وجود اختلافات بينها.

وعليه فإن تلك الأديان تولي اهتماماً خاصاً لموضوع القيامة والحياة بعد الموت؛ ويولي الإسلام من بين كل الأديان الإلهية الأخرى، أي المسيحية واليهودية والزرادشتية، أكبر قدر من الاهتمام بالقيامة وجزئيات ما بعد الموت، فقد اهتمت الزرادشتية والمسيحية واليهودية على التوالي، من بعد الإسلام، بمسألة الآخرة. كما يمكن القول: إن الإسلام هو أكمل وأوضح الأديان الإلهية من حيث المبادئ؛ إذ يذكر القرآن الكريم موقف القيامة والنار والبرزخ والسماء مرات عديدة، وقد تم تصوير جزئيات الحياة الآخروية وعالم ما بعد الموت في القرآن الكريم، الذي يرفض أي شك في البعث، ويقول: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ» (الحج: ٥).

وبالنظر إلى الآية ١١ من سورة التوبة، وأيضاً المواضيع التي أثيرت في الأديان الأخرى، ينبغي الانتباه إلى أن هذه المسألة ليست مقتصرة على الإسلام، فلدى المسيحية مثلاً مواضيع متنوعة حول القضايا والمعتقدات الآخروية، سواء في العهد القديم والجديد أو في كتب التاريخ التي أعقبتها.

لا يوجد في العهد القديم تعريف محدّد للحياة الآخرة^(١)، وما هو واضح فيه فقط هو الإيمان بالخلود. وتشير المعتقدات المبكرة في العهد القديم إلى أن «يهوه» هو التجسيد الكامل للعدالة.

كانت لديهم في العصور القديمة فكرة مختصرة وبسيطة وإجمالية عن اعتقادهم أن الموتى سوف يسقطون في التجاويف والحُفَر بعد الموت، وأنه سيكون هناك وجودٌ لا لون له، ولا طعم، وحياةٌ مُبْهَمة. وكانوا يسمُّون هذا المكان بلغتهم الخاصة «شيول»، وهو الظلام التام والصمت والنسيان. وقد انقرض هذا الاعتقاد في وقتٍ لاحق تدريجاً، واستبدلت به عقائد أخرى أكثر تفصيلاً. ويبدو أن العلماء، وفقاً لمصادر أخرى، قد حكموا فيما بعد بأن العالم الأبدى يتكوَّن من جزئين: أحدهما: للأرواح الشريرة؛ والآخر: للأرواح الخيرة، وكلاهما أبدى. تذهب أرواح الأتقياء إلى مأمِنٍ أبدى، وهو مكانٌ لكلِّ أنواع السعادة، حيث ترافقهم ملائكة الخير أيضاً^(١). ولدى التأمل في الأسفار الخمسة للتوراة لا نجد ذكراً للقيامة والعقاب والجنة والنار، ولا يوجد سوى إشاراتٍ مقتضبة عن الحياة بعد الموت في سائر كتب العهد القديم^(٢). وتجدر الإشارة إلى أنه رغم ندرة تناول موضوع القيامة في العهد القديم، فإن من المؤكَّد في المسيحية وجود يوم دينونةٍ وعقابٍ لجميع الناس، وفي ذلك اليوم سيصل الصالحون إلى مرتبة لذة الكلام مع الله؛ وسيواجه الأشرار عواقب وخيمة لابتعادهم عنه.

وفي ما يلي بعض الأمثلة من العهدين القديم والجديد^(٣): وَكَثِيرُونَ مِنَ الرَّاقِدِينَ فِي ثُرَابِ الْأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ؛ هَؤُلَاءِ إِلَى الْحَيَاةِ الْأَبَدِيَّةِ؛ وَهَؤُلَاءِ إِلَى الْعَارِ؛ لِلْأَزْدِرَاءِ الْأَبْدِيِّ^(٤). تَحْيَا أَمْوَاتُكَ، تَقُومُ الْجُنُتُ. اسْتَيْقِظُوا، تَرْمُوا يَا سُكَّانَ الثُّرَابِ؛ لَأَنَّ طَلَّكَ طَلَّ أَعْشَابٍ، وَالْأَرْضُ تُسْقِطُ الْأَخِيلَةَ^(٥). الرَّبُّ يُمِيتُ وَيُحْيِي؛ يَهْبِطُ إِلَى الْهَاوِيَةِ وَيُصْعِدُ^(٦). لَا تَضِلُّوا! اللَّهُ لَا يُشْمَخُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ الَّذِي يَزْرَعُهُ الْإِنْسَانُ إِيَّاهُ يَحْصُدُ أَيْضاً^(٧). فَلَا نَفْسُ فِي عَمَلِ الْخَيْرِ؛ لَأَنَّا سَنَحْصُدُ فِي وَقْتِهِ إِنْ كُنَّا لَا نُكَلِّ^(٨).

ويبدو أن أصل وجود المعاد في الأديان الإلهية من الضروريات. هذه القضية ليست خاصةً بالإسلام والقرآن الكريم فقط. ويكمن الاختلاف بين تلك الأديان في نوعية وكمية الحياة بعد الموت.

وتعتبر الجنة والنار والبرزخ من الأمور التي تناولتها الأديان الإلهية بأشكالٍ متعددة، والتطرُّق إلى هذه المواضيع والتعبير عن نعيم الجنة لا يقتصر على الإسلام

والقرآن، مع الاعتراف بشمولية تناول القرآن لهذا البحث.

إذن الجنة من أهم المفاهيم التي تناولتها جميع الديانات الإلهية؛ حيث يذكر القرآن الكريم صراحة أن الجنة وعدٌ إلهيٌّ بشرت به الأديان الإلهية كافة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ (التوبة: ١١).

ومن هنا سوف نتناول في هذه المقالة الجنة، كأحد أجزاء الدار الباقية. وفي هذا السياق ستم مناقشة الجوانب المشتركة بين الأديان الإلهية في ما يتعلق بموضوع الجنة، وكذلك توضيح الاختلافات المحتملة حول ذلك.

موضوع البحث —

بعد طرح سؤال البحث لا بُدَّ من إيضاح نقطة، وهي أنه يُثار بين علماء الدين نقاشٌ حول: هل نزل القرآن وفق ثقافة معينة أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل القرآن متأثر بثقافة زمانه؟

وتتم القيام بالكثير من الدراسات في هذا المجال. وقدّم كلُّ من المؤيدين والمعارضين أدلتهم في هذا الصدد.

ومن الجوانب الهامة في هذا البحث ذلك الاهتمام الذي انصبَّ على صفات الجنة في القرآن. والنقطة المهمة هي: هل نقل القرآن أوصاف الجنة التي تتماشى مع حَسَرَات عرب الجاهلية، مثل: الأنهار الجارية و... بينما هذه الأوصاف ليست جذابةً للناس في البلدان الأخرى؟

سنحاول في هذا المقال أن نتناول بدقة وانتباه الجوانب المشتركة بين القرآن والعهدين في بحث المعاد، والإيمان به وبالحياة بعد الموت في الأديان الإلهية، وكذلك مسألة الجنة كأحد أركان الحياة بعد الموت. وستقدّم الإجابة عن الأسئلة التالية: هل وصف القرآن للجنة فريدٌ من نوعه أم أنه موجودٌ أيضاً في العهدين؟ وبما أن الجنة من وجهة نظر الأديان الإلهية أمرٌ حتميٌّ، فأين مكانها؟ وما هي النعم الموجودة فيها؟ وهل نعيمها أبديٌّ؟ وهل يُعدّ الزواج من نعم الجنة من وجهة نظر تلك الأديان؟ وما هو الفرق

بينها في ما يخصّ جنة آدم وحواء؟

كلّ هذه الأسئلة تتمّ الإجابة عنها من خلال إلقاء نظرة فاحصة على الجنة.

أسماء الجنة —

الجنة، من وجهة نظر دينية، هي المكان الذي تصل فيه أرواح المحسنين والأتقياء إلى النعيم الأبدي بعد الموت. ولطالما كان الإيمان بالجنة أحد المعتقدات البشرية التابعة - غالباً وبصورة جزئية - لمسألة الحياة بعد الموت، التي تعتبر من أهمّ الانشغالات الفكرية للإنسان. ومع ذلك يجب أن يقال: إن الإيمان بالجنة في التعاليم الإلهية لم يكن قطّ قطعياً وصريحاً، مثل الإيمان بالنار.

ورد في القرآن الكريم ذكر الجنة والنار بالتساوي. ولكن بعد دراسة مضامين الكتب المقدسة في الأديان الإلهية الأخرى، يبدو أنه لا يفترض ذكر هذه المساواة؛ ففي القرآن الكريم يرد اسم «الجنة»، وكلمة «الجنة» تعني بشكل عامّ حديقة مغطاة. لكن مؤلفي المعاجم يصفون هذه الحديقة باختلاف طفيف: الجنة: كلّ حديقة ذات شجر، تغطي الأرض بأشجارها^(١٠)؛ وقيل أيضاً: إن الجنة هي حديقة نخل وشجر، وأصلها من الفراش، وبما أن أغصانها تغطي كلّ شيء تُسمّى «الجنة»^(١١)؛ وفي بعض الأقوال: الجنة هي حديقة فيها أشجار ونخل، وفي ذلك نوع من التخصيص، فيقال للنخل وغيره^(١٢)؛ يقول الفراهيدي: الجنة هي بستان، وهو بستان فيه أشجار ونماء^(١٣).

وينبغي التذكير أن ابن منظور ينقل عن كتاب التذكرة لأبي علي أنه لا توجد كلمة (جنة) في كلام العرب. هذه الكلمة مستخدمة فقط في القرآن الكريم، وفيما بعد في الأحاديث، ويُقصد بها دار النعيم الإلهي في الآخرة^(١٤).

ورد اسم الجنة في القرآن تحت أسماء مختلفة، قال ابن عباس عن تلك الأسماء: «جمع كلمة جنة هو جنّات؛ وذلك بسبب الجنّات السبع، وهي: جنة الفردوس، عدن، جنة النعيم، دار الخلد، جنة المأوى، دار السلام، عليين»^(١٥). وتجدر الإشارة إلى أنه قد ذكرت أسماء أخرى للجنة في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء: ١٢٤)؛

و﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ (الكهف: ١٠٧)؛ و﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ (مريم: ٦١)؛ و﴿كَلاَّ إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَرِ لَفِي عِلِّيِّينَ﴾ (المطففين: ١٨).

ويُطلق على الجنة في الأناجيل، كما في القرآن، أسماء متعددة، يمكن أن نذكر أربعة منها: الجنة، أعلى عليين، الفردوس، وعدن.

يقول بولس في رسالته الثانية عن حلمه: قَبْلَ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً. أَفِي الْجَسَدِ لَسْتُ أَعْلَمُ، أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللَّهُ يَعْلَمُ. اخْتُطِفَ هَذَا إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ. وَأَعْرِفُ هَذَا الْإِنْسَانَ: أَفِي الْجَسَدِ أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللَّهُ يَعْلَمُ. إِنَّهُ اخْتُطِفَ إِلَى الْفِرْدَوْسِ، وَسَمِعَ كَلِمَاتٍ لَا يُنْطَقُ بِهَا، وَلَا يَسُوعُ لِنَاسٍ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهَا^(١٦). «إِذْ صَعِدَ إِلَى الْعُلَاءِ سَبَى سَبِيًّا، وَأَعْطَى النَّاسَ عَطَايَا»^(١٧).

لكلمة «فردوس» أصل في اللغة الفارسية، كما يقول هاكس، وتعني حديقة وبستاناً^(١٨). وقد استعملت هذه الكلمة في الأناجيل، كما في القرآن الكريم: «فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «الْحَقُّ أَقُولُ لَكَ: إِنَّكَ الْيَوْمَ تَكُونُ مَعِيَ فِي الْفِرْدَوْسِ»»^(١٩). وينبغي الانتباه إلى أن كلمة «فردوس» مذكورة فقط في إنجيل لوقا^(٢٠).

وظهرت كلمة «عدن»، التي تم حذفها من الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس، لأول مرة في النص العبري، الباب ٢ من سفر التكوين، على شكل (gan Eden). وعدن هي تلك الحديقة التي أسكن الله فيها آدم وحواء بعد الخلق^(٢١). جاء في التلمود: «يعطون لكل من كان عادلاً ومحسناً منزلاً في جنة «حديقة» عدن، يناسب شأنه ومنزلته»^(٢٢).

مكان الجنة —

بعد أن أصبح واضحاً لدينا أن الآخرة والحياة بعد الموت من ضروريات الأديان الإلهية، وأن الجنة جزء مهم من حياة الآخرة، يأتي هذا السؤال: أين مكان الجنة؟ وما هي نظرية الأديان الإلهية في هذا الصدد؟ وكما ذكرنا سابقاً يثير دين الإسلام النقاش الأكثر تفصيلاً ووضوحاً عن

المعاد. ومع ذلك يجب الاعتراف بأن مكان الجنة من وجهة نظر الإسلام ولغة القرآن الكريم يعتبر أمراً غيبياً، فالقرآن الكريم لا يذكر إلا اتساعها في آيتين: ﴿...وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (آل عمران: ١٣٣)؛ ﴿وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (الحديد: ٢١).

ويقول التفتازاني عن استحالة تحديد مكان الجنة: لا يوجد دليل واضح على مكان الجنة، لكن الغالبية يعتقدون أن مكان الجنة فوق السماوات السبع؛ وقد استندوا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾ ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (النجم: ١٤ - ١٥). ولكن الحق في هذا المسألة رفض الإدلاء ببيان محدد، وترك علمه لله تعالى^(٢٣).

وتلاحظ في بعض الروايات الإسلامية معلومات عن مكان الجنة؛ فقد جاء في الروايات أن «السما» هي مكان الجنة. وهذه الروايات غالباً ما يرووها أحد تلامذة ابن عباس، وهو كاذب. لذلك لا يمكن الاعتماد على رواياته^(٢٤).

وهناك اختلاف في الرأي بين المسيحيين، ولا سيما علماء مصر القديمة، حول مكان الجنة؛ حيث يعتقد بعض أن الجنة تحت الأرض؛ أو خلف جبل غربي، حيث تغرب الشمس؛ أو تقع على جزيرة في وسط البحر الأبيض المتوسط^(٢٥). مع الإشارة في هذا الصدد إلى وجود عدة آراء أخرى^(٢٦).

الجنة من وجهة النظر المسيحية هي عالم الملكوت، وتقع وراء السماء المرئية. وكما هو مذكور في الأناجيل فقد تم الكلام عن السماء على أنها «الفردوس»^(٢٧). وفي المسيحية وفي العهد الجديد السماء هي عالم الملكوت. وإن درجة السعادة الأبدية لأرواح المتقين تتناسب مع مدى تلقيهم لفيض لقاء الله، ورؤية جماله وجلاله؛ لأن هذا اللقاء هو كمال السعادة، ولا يمكن تصوّر أي شيء فوقه.

وكما ذكرنا لا يوجد في العهد القديم إشارة واضحة إلى «الجنة» والمأوى الأبدي للأرواح المغفور لها. ثمّة إشارات قليلة في العهد القديم حول عالم ما بعد الموت؛ إذ تم وصفه بأنه مكان بارد ومظلم، وهو أرض الظلام والصمت.

وإليك بعض الأمثلة في هذا الصدد: تَدْخُلُ إِلَى جِيلِ آبَائِهِ، الَّذِينَ لَا يُعَايِنُونَ

النور إلى الأبد^(٢٨)، قَبْلَ أَنْ أَذْهَبَ وَلَا أَعُودَ إِلَى أَرْضٍ ظُلْمَةٍ وَظِلِّ الْمَوْتِ، أَرْضٍ ظَلَامٍ مِثْلَ دُجَى ظِلِّ الْمَوْتِ، وَبِلا تَرْتِيبٍ، وَإِشْرَاقَهَا كَالدُّجَى^(٢٩). فَتَنُوقُ وَتُسَرُّ بِالْأُولَى، أَنْ تَتَغَرَّبَ عَنِ الْجَسَدِ، وَتَسْتَوِطِنَ عِنْدَ الرَّبِّ^(٣٠).

ويستنتج مما سبق حول مكان الجنة من وجهة نظر الأديان الإلهية أنها على الرغم من إعطائها مكانة عالية ورفيعة للجنة، إلا أنها تجنبّت، بطريقة ما، تحديد مكان معين للجنة، فقد اكتفت بذكر أن الجنة في مكان أعلى فحسب.

الجنة دار الخلود والبقاء —

تستمر الحياة الروحية للبشر بعد الموت في نظر الأديان الإلهية، وكيفية الحياة الآخرة تعتمد على نوعية أعمالهم وسلوكهم في الحياة الدنيا. وكما ذكرنا فإن الجنة من وجهة نظر تلك الأديان هي مكان المحسنين. الجنة دار النعيم الإلهي، والحياة فيها خالدة.

وقد جاء في الإسلام والمسيحية أن في الجنة حياة خالدة، ونيماً أبدياً؛ ففي القرآن الكريم: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ ❖ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (التوبة: ٢١ - ٢٢)، والمعنى أن هؤلاء المؤمنين (يبشّرهم ربهم برحمة منه) عظيمة، لا يُقدَّر قدرها، (ورضوان) كذلك، (وجنّات لهم فيها نعيم مقيم)، لا يزول ولا ينفد، حال كونهم (خالدين فيها أبداً)، لا ينقطع خلودهم بأجل ولا أمد^(٣١). ويؤكد القرآن الكريم في هاتين الآيتين على ثلاث عبارات، هي النعم الأبدية للجنة: العبارة الأولى: «مقيم»، أي دائم وغير منقطع؛ العبارة الثانية: «خالدين فيها»؛ والعبارة الثالثة: «أبداً»، وهو نهاية الثواب عند الله^(٣٢).

وفي المسيحية تمت الإشارة أيضاً إلى أبدية النعم الإلهية. ومن الأمثلة على ذلك: «إِنَّ أَجْرَةَ الْخَطِيئَةِ هِيَ مَوْتُ، وَأَمَّا هِبَةُ اللَّهِ فَهِيَ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ»^(٣٣). «وَكُلٌّ مَنْ تَرَكَ بِيُوتاً أَوْ إِخْوَةً أَوْ أَخَوَاتٍ أَوْ أَباً أَوْ أُمّاً أَوْ امْرَأَةً أَوْ أَوْلَاداً أَوْ حُقُولاً مِنْ أَجْلِ اسْمِي يَأْخُذُ مِئَةً ضِعْفاً، وَيَرِثُ الْحَيَاةَ الْأَبَدِيَّةَ»^(٣٤). «لَيْسَ أَحَدٌ تَرَكَ بَيْتاً أَوْ وَالِدَيْنِ أَوْ إِخْوَةً أَوْ امْرَأَةً أَوْ أَوْلَاداً مِنْ أَجْلِ مَلَكُوتِ اللَّهِ إِلَّا وَيَأْخُذُ فِي هَذَا الزَّمَانِ أَضْعَافاً كَثِيرَةً، وَفِي الدَّهْرِ

الآتي الحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ^(٣٥). «وَكثِيرُونَ مِنَ الرَّاqِدينَ فِي تُرَابِ الأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ، هَؤُلَاءِ إِلَى الحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ، وَهَؤُلَاءِ إِلَى العَارِ؛ لِلإِذْرَاءِ الأَبَدِيِّ»^(٣٦). «دار الفرح والسعادة الأبدية، ومنزل النعيم الخالد للأبرار، اسمها جنة عدن، أو حديقة عدن، التي هي الجنة المعروفة»^(٣٧). وتوجد أمثلة أخرى لهذا البحث^(٣٨). وهكذا فإن خلود الجنة مقرر في كل من الإسلام والمسيحية.

الجنة مكان الراحة والنعيم —

الجنة دار الراحة والطمأنينة، والمكان الذي كله خير وفرح، الذي تسكن فيه أرواح الفضلاء الأتقياء والمؤمنين الحقيقيين بعد الموت. الجنة دار النعيم الدائم. والآن السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي هذه النعم الأبدية، ومِمَّ تتكوّن؟ وما هي النعم التي يتمنّع بها أهل الجنة؟

بشكل عامّ عندما يتحدث القرآن عن نعم الجنة يؤكد عظمتها، وعدم قدرة البشر على تصوّرها: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧). وذكر في آياتٍ أخرى أيضاً أن النعم الإلهية في الجنة لا يمكن تصوّرها وإدراكها^(٣٩). وقد صرّح بهذا المعنى في الروايات النبوية كذلك: «أعددت لعبادي الصالحين في الجنة نعماً لم ترها عين، ولم تسمع بها أذن، ولم تخطر على قلب بشر»^(٤٠).

وتوجد على غرار هذه الآيات والأحاديث مسائل مشابهة في تعاليم المسيحية: مَا لَمْ تَرَ عَيْنٌ، وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ، وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى بَالِ إِنْسَانٍ: مَا أَعَدَّهُ اللَّهُ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَهُ^(٤١). وتنقسم نعم الجنة بشكل عامّ إلى قسمين: معنويّ، وماديّ.

ونجد هذا التقسيم، بالإضافة إلى القرآن، في النصوص المسيحية المقدّسة أيضاً. وهناك اختلافات بين المسيحيين حول طبيعة الدار الباقية، أي إنهم يختلفون حول ما إذا كانت نعم الجنة مادية أم معنوية؟ وفي هذا الصدد ينقسم المسيحيون إلى مجموعتين^(٤٢): يعتقد بعض أنه لا يوجد أكل وشرب ونكاح في الجنة؛ ويستشهدون بإنجيل مرقس لإثبات وجهة نظرهم. تؤمن هذه المجموعة أن نعيم الجنة يقتصر على

التواصل مع الله، ولقاء الله وذاته الأقدس؛ وفي المقابل تعتقد المجموعة الثانية أن حياة الآخرة تشبه الحياة في الدنيا، وفيها طعامٌ وشرابٌ وزواجٌ؛ وتستند هذه المجموعة إلى إنجيل متى ويوحنا^(٤٣). ولكن هذا النوع من الحياة يختلف عن الحياة الدنيوية، أي إنه لا توجد مشقة هناك^(٤٤).

أ. النعم المعنوية —

تشير النصوص الدينية المقدسة إلى النعم المعنوية في الجنة. وهذه النعم ليست في نطاق الزمان والمكان، ولا يمكن مقارنتها بالنعم الدنيوية الموجودة. بعض هذه النعم المعنوية هي: سلام الله على الصالحين^(٤٥)، رضا الله^(٤٦)، عدم وجود أي خوفٍ أو حزنٍ في الجنة^(٤٧)، السعادة والفرح^(٤٨) المغفرة والرحمة الإلهية^(٤٩)، مرافقة الصالحين وأهل الجنة والملائكة^(٥٠).

الأمن والسلام والراحة، ومرافقة سائر سكان الجنان، جزءٌ من النعم المعنوية في الجنة، التي وردت في عدة آياتٍ من القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ (الحجر: ١٨).

وتصادفنا بعض هذه النعم المعنوية أيضاً في تعاليم المسيحية. وإليك بعض الأمثلة على ذلك: جاء في رسالة بولس إلى أهل فيليبي: وَسَلَامُ اللَّهِ الَّذِي يَفُوقُ كُلَّ عَقْلٍ، يَحْفَظُ قُلُوبَكُمْ وَأَفْكَارَكُمْ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ^(٥١). مَا لَمْ تَرَ عَيْنٌ، وَلَمْ تَسْمَعْ أذنٌ، وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى بَالِ إِنْسَانٍ: مَا أَعَدَّهُ اللَّهُ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَهُ^(٥٢).

يعتبر لقاء الله من نعم الجنة المعنوية، والتي يُشار إليها عادةً من قِبل الأديان الإلهية. جاء في آيات القرآن الكريم: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠). وتوجد أمثلة أخرى لهذا البحث في الآية ١٥٤ من سورة الأنعام.

ووفقاً للتلمود فإن أعلى نعم الجنة، وأفضل لذّة يمكن أن يتمتع بها الصالحون في الجنة، هي وجودهم في جنة عدن، وفي محضر الله. «سوف يعدّ الذات المقدس المبارك في العالم الباقي وليمةً للعادلين والصالحين في جنة عدن... وفي هذه الأثناء

سوف يعمل هكذا بنو إسرائيل في حضور الذات القدوس، هل يمكن أن يعدّ المضيف وليمةً لضيفه ولا يجلس معهم بنفسه؟ وفي تلك اللحظة سيعلن نزوله بإجلال إلى جنة عدن^(٥٣).

ب. النعم المادية —

كثيرة هي نعم الجنة المادية بشكل عام. ويمكن اعتبار الطعام والشراب وملابس الجنة والأسرة المزيّنة والجداول المتدفقة و... جزءاً من نعم الجنة المادية. ويتضح ذلك من خلال دراسة عدة آيات من القرآن الكريم؛ ففي الجنة التي يصورها القرآن لا يوجد جوعٌ ولا عطشٌ؛ وفيها كل أنواع الفاكهة^(٥٤)؛ وأنواع مختلفة من اللحوم، وخاصة الدواجن^(٥٥)؛ ومشروبات متعددة^(٥٦)؛ مضافاً إلى عدم وجود برْدٍ شديد^(٥٧).

وترسم المسيحية أيضاً صورة الجنة المعدة للأتقياء، والتي تظهر كل النعيم المادي في الجنة لأهلها. فقد جاء في العهد الجديد: «وَأَنَا أَجْعَلُ لَكُمْ كَمَا جَعَلُ لِي أَبِي مَلَكُوتاً، لِتَأْكُلُوا وَتَشْرَبُوا عَلَى مَائِدَتِي فِي مَلَكُوتِي، وَتَجْلِسُوا عَلَى كُرَاسِي تَدِينُونَ أَسْبَاطَ إِسْرَائِيلَ الْاِثْنَيْ عَشَرَ»^(٥٨). «لَنْ يَجُوعُوا بَعْدُ، وَلَنْ يَعْطَشُوا بَعْدُ، وَلَا تَقْعُ عَلَيْهِمُ الشَّمْسُ، وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْحَرِّ»^(٥٩).

وينبغي أن يُقال بخصوص التعاليم التلمودية عن نعم الجنة: «سوف يعدّ الذات القدوس المبارك مائدةً من لحم لفياتان للعادلين والصالحين»^(٦٠)، «سيكون نبياً من ستة أيام الخلق محفوظاً في العنب»^(٦١). وتجدر الإشارة إلى أن هناك بعض النقاط المحفزة على التفكير في جزء من التلمود: «في العالم الآتي لا يوجد طعام ولا شراب»^(٦٢).

ونستنتج مما تقدّم أنه تمت الإشارة، بل التصريح، بوجود نعم مادية في الجنة.

الزواج في الجنة —

يمكن - بشكل عام - تقسيم نعم الجنة إلى قسمين: مادي؛ ومعنوي. والزواج هو أحد النعم المادية في الجنة التي تهتم بها كل ديانة إلهية بطريقة ما.

وبالطبع فإن اهتمام كلٍّ منها يختلف عن الأخرى، وأحياناً يتناقض معها. فالقرآن الكريم يذكر الزواج بالحور العين كأحد النعم الإلهية، وينصّ على تمتّع أهل الجنة بهذه النعمة الإلهية. وقد قيل: لا سبيل إلى الزواج في الجنة، ولكن المقصود هو أن يقترن أهل الجنة بالحور العين^(٦٣).

ويوجد وجهتا نظر بين المفسرين المسلمين حول كيفية زواج الجنة؛ فيعتقد بعضهم أن للزواج في الجنة كلّ خصائص الزواج الدنيوي، ويعتبرون كلمة «زواج» في الآيات تعني «نكاح»، كما في الآية التالية ﴿...وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ (الدخان: ٥٤، الطور: ٢٠). يقول الأخفش: إن معنى «الزواج» في هذه الآية هو النكاح المعروف^(٦٤). وكذلك يقول مجاهد: معنى هذه الآية أننا في الجنة نتزوج حوريةً بنكاح أهل الجنة^(٦٥). ويقول الطبري في شرحه: إن معنى «الزواج» في هذه الآية هو النكاح^(٦٦).

ويعتقد بعض آخر أن الزواج في الجنة لا يعني النكاح فقط، ولكنه يدلّ على التقارب، وأن يكون كلّ منهم قريباً للآخر. يقول الطبرسي في ذيل الآية التالية: ﴿وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾: المراد بزواج أهل الجنة من الحور العين أنهم متقارنون معهم؛ لأن هذا الزواج لا يقصد به الزواج الاصطلاحي، بل هو هنا الاقتران، وهو المعنى اللغويّ الأساسي له^(٦٧). وقد طرح هذا الرأي أيضاً العلامة الطباطبائي^(٦٨).

وورد في المسيحية، وفي الأناجيل، أنه لا يوجد زواج في الدار الباقية. كما جاء في إنجيل متى: إِنَّهُمْ فِي الْقِيَامَةِ لَا يُزَوِّجُونَ وَلَا يَتَزَوَّجُونَ، بَلْ يَكُونُونَ كَمَلَائِكَةِ اللَّهِ فِي السَّمَاءِ^(٦٩). يقول الشيخ جواد البلاغي، في احتجاجاته: إن هذا الاعتقاد، أي عدم وجود الزواج، هو أحد الخرافات التي تسرّبت إلى الدين المسيحي^(٧٠).

والعهد القديم، كما في حالاتٍ أخرى، صامتٌ عن هذه النقطة، ولم يذكر أيّ شيءٍ مهمّ. ومع ذلك يمكن رؤية بعض هذه الصُّور في التراث اليهودي، كمآدب الجنة، والأسيرة المزينة المُعدّة للصالحين. لكن لم يتمّ الحديث عن الزواج. وتُظهر دراسة المعتقدات الموجودة في هذا المجال أنه لا يوجد اتفاقٌ في الأديان الإلهية على ما إذا كان الزواج من نعم الجنة أم لا.

يتناقض رأي المجموعة الأولى من المسلمين بشكلٍ صارخٍ مع معتقدات المسيحيين، ويبدو أنه لا يوجد أيُّ تشابهٍ. لكنّ نظرة المجموعة الثانية من المسلمين تتماشى تماماً مع الآراء والمعتقدات الواردة في العهد الجديد.

طبيعة جنة آدم وحواء —

يعتبر بحث الجنة التي سكن فيها آدم وحواء من أهمّ الموضوعات في الأديان الإلهية.

في أيّ جنة عاش آدم وحواء؟ وما هو سبب نزولهما؟ يستنتج من كلّ آيات القرآن التي تتعلّق بخلق الإنسان أن آدم وحواء خلقا منذ البداية ليعيشا على الأرض. ولهذا جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠). وتمثّل أحداث سكّن آدم في الجنة، ومن ثمّ هبوطه إلى الأرض، في الواقع، جزءاً من القوسّ النزولي لخلق الإنسان. يسكن آدم، في سيره النزولي، بدايةً في جنة البرزخ، الذي هو عالمٌ أدنى من عالم الملائكة والأرواح، وأعلى من المادة والتراب، فالجنة التي أقام فيها آدم مؤقتاً قبل نزوله إلى الأرض لم تكن هي الجنة الأخروية الخالدة؛ إذ أولاً: جنة الآخرة (جنة الخلد) خالدة ودائمة، وتمّ التأكيد على ذلك في كثيرٍ من الآيات، وأنه إذا دخلها أحدٌ فلا يخرج منها أبداً؛ وثانياً: لا سبيل في جنة الآخرة (جنة الخلد) لإبليس والوساوس الشيطانية، بينما جاء في نصٍّ صريح من القرآن الكريم أن الشيطان خدع آدم وحواء في تلك الجنة: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ... فَدَلَاهُمَا بِغُرُورٍ﴾ (الأعراف: ٢٠، ٢٢). كما يوجد شواهد في التعاليم الإسلامية أيضاً أن جنة آدم وحواء لم تكن من سنخ جنان الأرض. ويمكن أن نشير من بينها إلى الآيات الخاصة بالنزول إلى الأرض^(٧١).

وأما جنة آدم وحواء في العهد القديم فهي المكان الذي خلق فيه الله (يهوه) آدم وحواء في بداية الخليقة، وأراد أن تكون المسكن الأبديّ للبشرية؛ حتّى يكون الإنسان في مأمنٍ من الألم والمرض والشيخوخة والموت، وتكون له سعادة أبدية. ولكنّ آدم طرد من هذه الجنة؛ بالخطيئة بأكل ثمرة الشجرة الممنوعة التي سببتها حواء،

ومنذ ذلك الوقت لم يبقَ هناك أثر لهذه الجنة التي كانت «عدن»^(٧٢). وتجدر الإشارة إلى أنه لم تعد تُذكر جنة عدن في التوراة بعد الإصحاحات الأولى لسفر التكوين^(٧٣). ويبدو أن اليهود فقدوا هذه «الجنة الأصلية» إلى الأبد. البشر في العهد الجديد هم مخلوقات الله المختارة، من بعد الملائكة؛ فقد خلق الله الإنسان على صورته، معصوماً وبلا عيب، وأسكنه جنة عدن؛ ليعيش فيها بصفاء، وبدون ذنوب. لكن آدم وحواء؛ بغرورهما وطموحهما، عصيا أمر الله، الذي ألزمهم به على سبيل الامتحان بالامتناع عن الأكل من ثمرة شجرة «معرفة الخير والشر»، وبهذه الطريقة عصوا الله، وتم طردهم^(٧٤): «وَأَخَذَ الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنِ: لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا. وَأَوْصَى الرَّبُّ الْإِلَهَ آدَمَ قَائِلاً: «مِنْ جَمِيعِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكْلاً، وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا؛ لَأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلُ مِنْهَا مَوْتاً تَمُوتُ»^(٧٥).

ويُستنتج من مجموع هذه الدراسات أن جنة آدم وحواء التي وردت في القرآن الكريم تشبه إلى حد ما، من حيث خصائصها، الجنة التي يدخلها المؤمنون بعد الموت وفي العالم الباقي. ومن الضروري الانتباه إلى حقيقة أن الجنة التي كان فيها آدم قبل الهبوط لم تكن جنة أبدية، بل جنة برزخية، حيث ظهرت وتجلت فيها الغرائز البشرية^(٧٦). وهناك شواهد كثيرة على اختلاف جنة آدم وحواء عن جنة الآخرة؛ لأن هذه الأخيرة هي نهاية سيرة الإنسان، وتلك بداية سيره^(٧٧).

وتعتبر هذه الجنة في المسيحية أول مكان للبشر، ولا دور لها في مستقبل الإنسان، ومصيره في العالم الأبدي يتقرر في جنة أخرى. ويُستنتج من العهد القديم أن الله أسكن الإنسان في أرض عدن، تلك الأرض التي أوجدها الله له.

لكن القرآن يقدم الجنة على أنها السكن الأول للبشر^(٧٨).

النتيجة —

كما أن الله في الأديان الإلهية هو بداية كل شيء، كذلك هو نهاية كل شيء. يبدأ خط السير الوجودي للإنسان في جميع الديانات التوحيدية بالله، وينتهي به.

لا تنتهي حياة الإنسان من وجهة نظر الأديان الإلهية في هذا العالم، وإنما ترسم هذه الأديان صورة الحياة الآخرة لأتباعها، حيث تكون الجنة هي مسكن الصالحين والأتقياء والمؤمنين الحقيقيين.

مكان الجنة الحقيقي غير معروف على وجه اليقين. والمؤكد فقط هو علو رتبته ومكانته. نعيم الجنة خالد، وأهل الجنة خالدون في الجنة إلى الأبد، وهي بالنسبة إليهم مكان للسرور والسعادة الأبدية.

ذكرت الأديان الإلهية، من خلال إيراد أسماء مختلفة للجنة، نعيمها المادية والمعنوية. وعلى الرغم من الآراء العديدة والمختلفة حول جزئيات الجنة، إلا أن هذه الاختلافات لا تضر بأصل مسألة الجنة ونيعمها الأبدية. والشئ المؤكد أن الجنة جزء لا يتجزأ من الدار الباقية، ومكان للصالحين.

وما يمكن استخلاصه بوضوح من هذا المقال هو أن الجنة ونيعمها ليست مقصورة على دين الإسلام. ولم يذكر الله هذه النعم في القرآن الكريم فقط بما يتوافق مع رغبات العرب. ولهذا فإن القول بأن نعم الجنة كانت تتناسب مع حال الناس وقت نزول القرآن ليس صحيحاً. وبعبارة أخرى: من خلال النقاط التي أثيرت في هذا المقال يتضح أن التمتع بنعيم الجنة، وخاصة النعم المادية، لا يخص الإسلام والقرآن؛ إذ لم يقطع الوعد للمسلمين فقط بالفردوس الأعلى، وإنما هذا هو الحال أيضاً في تعاليم الأديان الإلهية الأخرى. وهذه النقطة هي الجواب الرئيس والمهم للظان بأن وصف القرآن للجنة كان متوافقاً مع ذوق وفهم العرب في زمن نزول القرآن! وتظهر هذه الدراسة أن الحياة بعد الدنيا والجنة قد ذكرت في جميع الأديان الإلهية، وتفاصيلها متشابهة في الأديان المختلفة.

الهوامش

- (١) راجع: أحمد شلبي، مقارنة الأديان (اليهودية): ١٩٥، ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣م.
- (٢) جان بيناس، تاريخ الأديان الشامل: ٥٤٩، ترجمة: علي أصغر حكمت، ط٨، الدار العلمية والثقافية، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٣) راجع: العهدين، ترجمة تفسيرية، نشر عام ٢٠٠٢، المزامير ٤٩: ١٩؛ ٨٨: ٢٢؛ ١٧: ١١٥؛ سفر أيوب ١٠: ٢٢؛ ١٧: ١٦؛ سفر الجامعة ٩: ١٠.
- (٤) راجع: سفر التثنية ٣٢: ٣٩؛ سفر إشعياء ٢٦: ١٩، رسالة كورنثوس ٥: ١٠؛ إنجيل لوقا ٢٣: ٤٣؛ رسالة بولس إلى أهل رومية ٨: ١١؛ إنجيل متى ٢٥: ٤٦؛ ١٩: ٢٩؛ إنجيل يوحنا ٣: ١٥؛ ٤: ١٤؛ ٦: ٣٩.
- (٥) سفر دانيال ١٣: ٢.
- (٦) سفر إشعياء ٢٦: ١٩.
- (٧) سفر صموئيل الأول ٢: ٦.
- (٨) رسالة بولس إلى أهل غلاطية ٦: ٧.
- (٩) رسالة بولس إلى أهل غلاطية ٦: ٩.
- (١٠) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة (جن)، ط٢، المكتبة المرتضوية، ١٣٦٢هـ.ش.
- (١١) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ١: ٢٢٨، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، ط٣، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨هـ.
- (١٢) محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب ١٣: ١٠٠، منشورات أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.
- (١٣) خليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٦: ٢٢، تحقيق: مهدي المخزومي، مؤسّسة دار الهجرة، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (١٤) ابن منظور، لسان العرب ٣: ١٠٠.
- (١٥) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن ١: ٢٠٤.
- (١٦) رسالة كورنثوس الثانية ١٢: ٢ - ٤.
- (١٧) رسالة بولس إلى أهل أفسس ٤: ٨.
- (١٨) جيمس هاكس، قاموس الكتاب المقدّس: ٦٤٧، دار نشر أساطير، طهران ١٣٧٧هـ.ش.
- (١٩) إنجيل لوقا ٢٣: ٤٣.
- (٢٠) فيض الله أكبري دستك، مقال «مقترحات الإنجيل الأربعة في القيامة، ومقارنتها بالافتراحت القرآنية»، مجلّة البحث الديني، العدد ١٥: ١٧٤، ١٣٨٦هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

- (٢١) دنيز ماسون، القرآن والعهدين (المواضيع المشتركة): ٩٥٥، ترجمة: فاطمة السادات تهامي، دار السهروردي للنشر، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٢٢) أبراهام كوهين، كنوز من التلمود: ٣٨٨، مترجم من النصّ الإنجليزي: أمير فريدون گرگاني، دار زيبا للطباعة، ١٣٥٠هـ.ش.
- (٢٣) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ٢٢٠، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٤٠١هـ.
- (٢٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٨: ١٢٧، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٢٥) فرج الله عبد الباري، يوم القيامة بين الإسلام والمسيحية واليهودية: ٣٤، دار الآفاق العربية.
- (٢٦) انظر: أنطون ذكرى، الأدب والدين عند قدماء المصريين: ١١٣، مطبعة المعارف ومكتبتها، ١٩٢٣م.
- (٢٧) إنجيل لوقا: ٢٣.
- (٢٨) سفر المزامير ٤٩: ٢٠.
- (٢٩) سفر أيّوب ١٠: ٢٢.
- (٣٠) رسالة كورنثوس الثانية ٥: ٨.
- (٣١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٧٤، ترجمة: السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، مكتب المطبوعات الإسلامية، قم، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٣٢) فخر الدين الرازي، مفتاح الغيب ١٦: ١٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- (٣٣) رسالة بولس إلى أهل رومية ٦: ٢٣.
- (٣٤) إنجيل متى ١٩: ٢٩.
- (٣٥) إنجيل لوقا ١٨: ٣٠.
- (٣٦) سفر دانيال ١٢: ٢.
- (٣٧) كوهين، كنوز من التلمود: ٣٨٧.
- (٣٨) راجع: إنجيل يوحنا ٤: ١٤؛ ٦: ٦٨؛ ٣: ١٥؛ إنجيل متى ٢٥: ٤٦؛ رسالة بولس إلى أهل رومية ٦: ٢٢.
- (٣٩) سورة ق، الآية ٣٥.
- (٤٠) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٢٢، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.
- (٤١) رسالة كورنثوس الأولى ٢: ٩.
- (٤٢) محمد أحمد الخطيب، يوم القيامة في المسيحية: ٢٤، جامعة قطر، الدوحة.
- (٤٣) راجع: إنجيل متى ٢٦: ٣٩؛ ١٩: ٢٩.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (٤٤) فرج الله عبد الباري، يوم القيامة بين الإسلام والمسيحية واليهودية: ٣٣.
- (٤٥) يس: ٥٨؛ الأعراف: ٤٦؛ الزمر: ٧٣؛ النحل: ٣٢؛ الرعد: ٢٤.
- (٤٦) الحديد: ٢٠؛ آل عمران: ٢١؛ التوبة: ٢١، ٧٢.
- (٤٧) الأعراف: ٤٩؛ الزخرف: ٦٨.
- (٤٨) يس: ٥٥؛ الزخرف: ٧٠.
- (٤٩) النساء: ٩٦؛ التوبة: ٢١؛ آل عمران: ١٣٣، ١٣٦.
- (٥٠) النساء: ٦٩.
- (٥١) رسالة بولس إلى أهل فيلبي ٧: ٤.
- (٥٢) رسالة كورنثوس الأولى ٢: ٩.
- (٥٣) أبراهام كوهين، كنوز من التلمود: ٣٨٩.
- (٥٤) الواقعة: ٢٩، ٣٢؛ الرحمن: ٦٨؛ الأنعام: ٩٩، الأنبياء ٣١ - ٣٢.
- (٥٥) انظر: الواقعة: ٢١؛ الطور: ٢٢.
- (٥٦) راجع: الإنسان: ٥، ١٧، ٢١؛ ١: المطففين: ٢٥ - ٢٦؛ محمد: ١٥؛ الواقعة: ١٨.
- (٥٧) الإنسان: ١٣.
- (٥٨) إنجيل لوقا: ٢٢.
- (٥٩) سفر رؤيا يوحنا ٧: ١٦.
- (٦٠) كوهين، كنوز من التلمود: ٣٨٩.
- (٦١) براخوت ٣٤ ب.
- (٦٢) براخوت ١٧ ألف.
- (٦٣) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١٠٥، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (٦٤) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٥.
- (٦٥) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٣٣، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٦٦) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٢٥: ٨٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٦٧) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٢٣: ٣٢٦.
- (٦٨) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٢٢٩.
- (٦٩) إنجيل متى: ٢٢.
- (٧٠) محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية ١: ١٥٩ - ١٦٢، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ؛ محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى ١: ٣٤٤ - ٢٤٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٥هـ.

- (٧١) البقرة: ٣٦.
- (٧٢) سفر التكوين: ٢ و ٣.
- (٧٣) المصدر نفسه.
- (٧٤) راجع: سفر التكوين ٢: ١٠ - ١٤.
- (٧٥) سفر التكوين ٢: ١٥ - ١٧.
- (٧٦) الطبائبي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ٤٦.
- (٧٧) راجع: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١: ١٨٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٧٨) عباس أشرفي، مقارنة القصص في القرآن والعهدين: ١٩٤، أمير كبير، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

الاستدارة الهرمنيوطيقية

في اللاهوت الحديث

أ. محمد مجتهد شبستري (*)

ترجمة: مرقال هاشم

يدور بحثي هنا بشكل رئيس حول نوع من الأبحاث الفلسفية الخاصة بأوروبا المركزية والقارية، وإن اللغة التي أحيل إليها هي اللغة الألمانية. ولبيان بحثي أحتاج إلى ذكر عدد من المقدمات على سبيل التوطئة والتمهيد. ومن الضروري التنويه إلى أن هذه الأبحاث رغم تداولها في اللاهوت المسيحي الحديث، إلا أنها تحتوي على نوع من العناصر المفهومية والاصطلاحية، بحيث لا تخلو من فائدة حتى بالنسبة إلينا أيضاً.

المقدمة الأولى: إننا نعيش في عالم تهاوت فيه الحدود بين اللاهوت والأديان، بحيث ما عاد بالإمكان التمييز بين حدود ما هو من صلب الدين وبين ما هو من خارج الدين في جميع الموارد بشكل واضح، ولم يعد القطع والجزم القديم قائماً في عصرنا الحاضر. ومن هنا صار بالإمكان التجسير بين ثيولوجيا وثيولوجيا مغايرة، والقيام بتحليل المفهوم الموجود في الثيولوجيا الأخرى على غرار الأولى.

المقدمة الثانية: هناك في اللغتين العربية والفارسية مصطلح باسم (الوحي). ويتم استعمال هذا المفهوم في بعض الأحيان لترجمة المصطلح الألماني (Offenbarung) الذي سيكون محور هذه المحاضرة^(١). وهذا المصطلح يعني في اللغة الفارسية «الانكشاف»

(*) من أبرز رموز الحركة الفكرية الإصلاحية في إيران، اشتهر بنظرية تعدد القراءات الدينية، وبنقده لنظريات حقوق الإنسان في الإسلام.

والوضوح، رغم أننا نترجمها إلى الوحي، ولكنها ترجمة خاطئة. إن للوحي (Offenbarung) وما يقابله في الإنجليزية معنى مختلفاً. إن الـ (Offenbarung) منبثق من اللاهوت المسيحي. وإن هذا الـ (Offenbarung) في اللاهوت المسيحي يتحدث عن ظهور الله للإنسان؛ من أجل التكامل أو التطهير أو نجاة الإنسان. وبعبارة ذلك ما في اللاهوت الإسلامي، حيث يتم الحديث عن الوحي، بيد أن الوحي على ما جاء في لاهوتنا التقليدي (قبل ظهور الفلسفة الإسلامية) يعني «الإشارة السريعة الخفية». وفي القرآن الكريم - في حدود بحثي - لم أجد استعمالاً للوحي بمعنى اتّضح شيء وانكشافه. وعليه فإن بحثنا هنا لا يدور حول الوحي بمعنى الشائع في اللاهوت الإسلامي، بل موضوع بحثنا يدور حول الـ (Offenbarung) بمعنى المفهوم عند المتألهين المسيحيين.

المقدمة الثالثة: إن الأبحاث الثيولوجية في اللاهوت المسيحي الحديث لا تقوم على تصوّر رمزيّ أو مجازي^(٢) عن العالم؛ لتكون بصدد البحث عما إذا كان هذا الرمز (الذي يُسمّى عالمًا) يستند إلى شيء أم لا؟ وما هو ظاهره وباطنه؟ وما إلى ذلك. إن هذا الكلام لا يتم تداوله في اللاهوت المسيحي. إن مذاهب من قبيل: الماركسية، والتاريخانية^(٣)، والوضعية، وحتى المسيحية التقليدية والمثالية التقليدية في العالم، تعمل على تصوير العالم بوصفه رمزاً، وكانت تبحث عن كيفية فهم هذا الرمز أو العمل على تغييره. إن المراد من الرمز هو ذلك الشيء الذي يحتوي على بنية محدّدة ومتجسّمة ومعينة ومتبلورة يمكن الإشارة إليها. وبما يتناسب وهذه الرؤية لا يمكن العثور على هذا النوع من المفاهيم والمصطلحات الميتافيزيقية في اللاهوت المسيحي الحديث كثيراً.

المقدمة الرابعة: إن الإيمان في اللاهوت المسيحي الحديث لا يعني الاعتقاد بالقضايا المطابقة للواقع، أي إنه لا يتم طرح الإيمان بوصفه سلسلة من القضايا المحدّدة المتطابقة مع الواقع، وإنما المطروح هو نوع من التوجّه أو الاتجاه المحدّد. إن حقيقة هذا الاتجاه كما سنلاحظ هي نوع من التفسير (interpretation). إن هذا اتّجاه هرمنيوطيقي. وعلى هذا الأساس فإن الإيمان في اللاهوت المسيحي الحديث ليس اعتقاداً بصورة عن واقعية القضايا التي تقدّم صورة عن الواقعية. إن اللاهوت المسيحي

الحديث هو الكلام المسؤول عن هذا التوجه المحدد والاتجاه التفسيري الذي يحتوي على قابلية الحوار والبحث العقلاني.

إن هذا الفرع من اللاهوت المسيحي - الذي يعمل الوجوديون على الترويج له - قد أضاف بعض العناصر إلى هذا الاتجاه التفسيري، ويقول: إن هذا الاتجاه التفسيري هو نوع من الاعتراف والاعتماد أيضاً. إن هذا الاتجاه التفسيري الذي يعمل الإنسان على إيجاده بكل طاقته قد تخلّى عن رؤية العالم على عدة طبقات، ولا يبحث عمّا وراء الطبيعة^(٤). كما أن الفلسفة الحديثة هي كذلك في الأصل والأساس أيضاً.

وأما المقدمة الخامسة فهي أن اللاهوت المسيحي الحديث - بخلاف اللاهوت المسيحي التقليدي - يخلو من الأبحاث التي تعمل على وصف الله وتعريفه. وإنما يتم تركيز البحث على أفعال الله؛ حيث يتم البحث في اللاهوت المسيحي الحديث عن: ماذا فعل الله؟ وماذا يفعل الآن؟ وماذا سيفعل في المستقبل؟ إن اللاهوت المسيحي الحديث يتحدث عن سلسلة من الأفعال، التي ليست هي أفعال الإنسان، وإنما هي أفعال الله، واللاهوت يحكي عن تلك الأفعال بلغة قابلة للدفاع. إنه بحث عن أفعال كائن، حيث يبحث عن: ماذا يجب تسمية ذلك الكائن؟ وكيف نسميه؟ وكيف نتحدث عنه؟ وإن التعبير عنه بلفظ الله إنما هو مجرد اعتبار وتواضع!

يتم البحث في اللاهوت المسيحي الحديث عن أن هناك كائناً له شأن بالإنسان، ويتم البحث عن هوية ذلك الكائن، ومنّ تراه يكون؟ إن المسألة تكمن في أن هناك شيئاً (خطاب وكلام أو معرفة أو رحمة واهتمام و...) يأتي من جهة (وكان هذا ما يقوله عرفاؤنا أيضاً). إن اللاهوت الحديث على حدّ تعبير (بول ريكور) - اللاهوتي المسيحي - هو ذلك الخطاب أو الرحمة أو العناية والاهتمام. والعنصر الأهم في هذه الرواية هو أنه يتم الحديث عن شخص، وأنه فعل كذا، ويفعل كذا، وسيفعل كذا.

وعلى هذا الأساس لم يعد هناك في اللاهوت المسيحي الحديث كلام عن إله الفلاسفة. في اللاهوت المسيحي التقليدي (منذ تاريخ ما فصاعداً) قد تحدّثوا عن الله بلغة فلسفية، واستفادوا في ذلك من المفاهيم الفلسفية الإغريقية. وأما في اللاهوت

المسيحيّ الحديث فلا يردُّ الكلام حول علّة العلّ والوجوب والإمكان وما إلى ذلك، وبحسب المصطلح تتحقّق «الإله» جانباً، فصاروا يبحثون عن «الألوهية». إن المتألّهين المسيحيّين الحداثويّين منهمكون في توفير فهمٍ وتفسيرٍ للألوهية. إن هذه الألوهية لا تحتوي على خصائص ميتافيزيقية محدّدة. عندما يتحدّث هؤلاء عن مصطلح الـ «الإله» فعلينا أن نلتفت إلى أنهم لا يريدون به ذلك الشيء الموجود في أذهاننا، ولا حتّى ذلك الشيء الذي كان موجوداً في اللاهوت المسيحيّ التقليدي قديماً. كنتُ أتحدّث قبل بضعة أعوام مع أحد القساوسة، وقال لي في حينها: كان اهتمامنا في يومٍ ما ينصبّ على أن نقول للمؤمنين المسيحيين كيف يمكن الإيمان بالله؛ إذ كان بمقدورنا أن نقول بالتحديد: إن الله كذا وكذا، ونقدّم له تصويراً وتعريفاً محدّداً عن الله، ونطلب منهم أن يؤمنوا به. وأما الآن فإن مشكلتنا تكمن في هذه الناحية بالتحديد؛ حيث أخذ الناس يسألوننا ويقولون: ما الذي تعنونه عندما تتحدّثون عن الله؟ بمعنى: ما الذي تقولونه أصلاً؟ وهذا هو كلام (فريدريك نيتشه)^(٥)؛ حيث قال بموت الإله؛ بمعنى أنه لم يعدّ معروفاً مَنْ هو الله؟ كالإنسان الذي ضيّع تاريخ أمّةٍ أو حضارة. كان هذا القسّ يقول: عندما تتحدّث عن الله يسألونك: ماذا يعني الله؟

إن هذه التحوّلات التي ظهرت في اللاهوت المسيحي الحديث قد أحدثت تغييراً في معنى الـ (Offenbarung). وهذا نوعٌ من الاستدارة الهرمنيوطيقية، قد حدث في معنى «الانكشاف» في اللاهوت المسيحي الحديث.

المقدّمة السادسة: إن «اللاهوت» المسيحي يختلف كثيراً عن ذلك المفهوم الذي تبلور في العالم الإسلامي تحت عنوان «الكلام والإلهيات». إن اللاهوت المسيحي «التيولوجيا» يعني معرفة الله؛ وأما الكلام الإسلاميّ فلا يعني معرفة الله، وإنما يحتوي على عناصر ومقوّمات أخرى. وعليه لا ينبغي اعتبار التيولوجيا والكلام شيئاً واحداً، بمعنى أننا لا نستطيع القول: إن لدينا لاهوتاً مسيحياً كما لدينا إلهيات إسلامية، وبذات المعنى والمفهوم. ولا يمكن القول: إن كتاب إلهيات ابن سينا يشبه كتاب لاهوت أوغسطين. إن بنية ونسيج ومواقف الحركة بين الأمرين مختلفة تماماً.

بعد بيان هذه المقدّمات نقول: في بداية الأمر، حيث تمّ تأسيس العناصر الأصلية

المكوّنة لللاهوت المسيحي التقليدي على يد آباء الكنيسة، كان الفهم يقوم على أن ال (Offenbarung) عبارة عن سلسلة من المعلومات تُعطى إلى الإنسان من قبل الله، بمعنى أنها قضايا صادقة يتم تقديمها إلى الإنسان، وهي تتطابق مع الواقع بشأن الكون والإنسان والخالق والماضي والمستقبل وما إلى ذلك. كانت هذه هي المرحلة الأولى من فهم معنى ال (Offenbarung).

وفي المرحلة الثانية قالوا: إن الأمر ليس كذلك، ولا سيما في بداية ظهور الفلسفات الوجودية، حيث قالوا: إن ال (Offenbarung) ليس مجموعة من المعلومات التي يقدمها الله ويضعها تحت تصرف الإنسان، وإنما ال (Offenbarung) عبارة عن تجلي وظهور الله للإنسان من طريق ظهور السيد المسيح، بمعنى أن ال (Offenbarung) هو ذات هذا التجلي والظهور، ولا يقوم أساسه على القضايا الصادقة، وإنما هو يقوم على حادثة. إن هذه الحادثة عندما تتحقق لا تكون نتيجتها سلسلة من القضايا التي يتم وضعها تحت تصرف الإنسان، بل إن نتيجتها هي أن يطرأ تغيير على الإنسان، ويحصل على ولادة جديدة. وبعبارة أخرى: يحدث تغيير في وجود الإنسان. إن ال (Offenbarung) يعني ظهور الله وانكشافه على طول التاريخ، وإن هذا الظهور مستمر حتى بعد السيد المسيح عليه السلام؛ وذلك لأن السيد المسيح عليه السلام موجود بوجود الكنيسة، وإن الظهور أمر مستمر، وهذا على سبيل المثال يشبه ما نراه من «استمرار الخلق».

إن التحول الثالث الذي طرأ على معنى ال (Offenbarung) هو أن الانكشاف لا يمكن أن يكون بمعنى انكشاف الله وظهوره في عالم الخارج، وفي حادثة معينة. إن هذا الرأي ينطوي على الكثير من المشاكل الفلسفية وغير الفلسفية، بل الأمر على هذه الشاكلة، وهو أن الإنسان يحصل على معرفة أو تجربة عن الله، ويُعبّر عنها الإنسان بـ (Offenbarung)، وهذا التعبير عبارة عن تفسير. إن المعرفة التي تظهر للإنسان يعمل على تفسيرها بأنها انكشاف لله. هذا تفسير للتجربة التي أدركها الإنسان. وهذا هو الكلام الأخير الذي يتم بحثه حول هذا الأمر في اللاهوت المسيحي الحديث. إن هذا المعنى أولاً: قد خلص مفهوم ال (Offenbarung) من الكثير من المشاكل الفلسفية؛ وثانياً: إنه يمثل حالياً البيان الأكثر مقبولية من بين البيانات التي

يتم تقديمها في تفسير لـ (Offenbarung).

وفي ما يلي نسعى إلى بيان طريقة ظهور هذا التحول الثالث إلى حد ما، في محاولة منا لإيضاح ما نريد قوله. وهذا هو المقصود من الاستدارة الهرميوطيقية في اللاهوت الحديث.

في بداية هذا التحول تمّ البحث في هذه النقطة، وهي: كيف توصّل آباء الكنيسة إلى هذه النتيجة القائلة بأن الـ (Offenbarung) يعني إعطاء معلومات؟ والجواب الذي تمّ تقديمه عن هذا السؤال هو أن هذا البيان - الـ (Offenbarung) بما هو معلومات - كان عبارة عن بيانٍ دفاعيٍّ^(٦)؛ بمعنى أن المسيحيين كانوا يرومون القول: إن ديننا هو وحده الدين الحق، وهم يبيّنون هذا الكلام على الصيغة التالية: إن الله قد زوّدنا بمجموعة من المعلومات بواسطة ظهور السيد المسيح ﷺ، وإن هذه المعلومات لا توجد عند أيّ شخص من بني البشر، وبالتالي يجب أن ينضوي الجميع تحت مظلتنا؛ وذلك لأننا نمتلك معلومات لا يمكن الحصول عليها بواسطة العلمين العقلاني والتجريبي العادي للبشر. إن هذه عبارة عن معلومات خاصة لا توجد إلا في يد الكنيسة، ولا يمكن لأيّ شخص آخر أن يصل إليها. وبطبيعة الحال هناك الكثير من العقلاء في العالم خالفوا هذا الادّعاء، إلا أن الغاية من جهود الكنيسة لم تكن تهدف إلى إسكات المخالفين العقلين، وإنما كانت الغاية من ذلك إقناع عامة الناس، وقد نجحوا في ذلك. كما أضافت الكنيسة أن طريق الوصول إلى هذه المعلومات يفوق الطبيعة^(٧)، كما أن محتوى هذه المعلومات يفوق الطبيعة أيضاً. إن هذا الكلام يعني أن هذه المعلومات تتعلّق بسلسلة من الكائنات، وترتبط بمساحات من الوجود تفوق المساحات الطبيعية، وإن الإنسان لا يمتلك أيّ طريقٍ للتعرف عليها.

كما قالت الكنيسة بشأن الإيمان: إن الإيمان عبارة عن الحصول على هذه المعلومات فوق الطبيعية، واعتناقها. وعلى هذه الشاكلة، ومن الناحية المنطقية، في اللاهوت المسيحي التقليدي كان حدوث وتحقق الـ (Offenbarung) مقدماً على ظهور الإيمان. فلو لم يتحقّق الـ (Offenbarung) لما تحقّق الإيمان. وعلى هذا الأساس كان كلٌّ من: متعلّق الإيمان؛ وما يفهم من الـ (Offenbarung) الوحي، خارجاً عن حدود

إدراك الناس؛ إذ إن كلاً من المجرى والمحتوى كان يفوق الطبيعة.

لقد أظهرت هذه التصورات أشكالاً متنوعة على طول التاريخ. وفي سياق حلّ وفصل هذه المشاكل والجدل الفلسفي قال المتألهون المسيحيون: حيث تمّ طرح هذه الأبحاث في العهدين علينا أن نسأل: هل ألفاظ العهدين هي من عند الله أيضاً أم المعنى وحده هو الصادر عن الله فقط؟ تمّ تأليف الكثير من الكتب لحلّ هذه المشكلة، وتمّ تقديم مختلف النظريات حول ما إذا كانت ألفاظ العهدين قد طُرحت على نحو الإملاء. واستمر الكلام حول هذه الأبحاث قائماً لفترة من الزمن. وكانت كلّ نظرية يتمّ تقديمها للإجابة عن هذا السؤال تصطدم بمشكلة. تخلى بعض المتألهين المسيحيين عن فكرة أن الألفاظ كانت من عند الله، وقالوا بأن الألفاظ قد تمّ اختيارها من قبل الذين ألفوا الكتاب المقدس، وأن المعاني قد أُمليت عليهم. والشيء الذي كان حاسماً جداً هو أن بعض الأسئلة كان مستعصياً على الجواب.

إن السؤال المعرفي الهامّ الذي لم يكن له جوابٌ هو أن المحتويات فوق الطبيعية والمعارف التي تُعطى للناس من طريق هذه الكتب لا تقبل الوصول إلى الناس أبداً؛ إذ كيف يمكن للناس أن يفهموا شيئاً لا يمتلكون القدرة على فهم قواعده وأركانه؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن فهم هذه المفاهيم ما فوق الطبيعية؟ إن هذه الأسئلة لم تحصل على إجاباتٍ صحيحة.

هناك مَنْ قال: إن المحتوى يفوق الطبيعة، إلّا أنه صيغ بشكلٍ (لغوي) ليكون مفهوماً من قبل الناس، من قبيل: أن نبسط محتوى ما ليسهل فهمه على الطفل. ومن هنا فقد سعوا إلى حفظه، ولكنهم كانوا يقولون أحياناً: في مقام تفسير هذه النصوص نعمل على الفصل بين الظرف والمظروف، ونفسر هذا الكتاب على أساس من هذا الفهم، وهو أنه قد تبلور - بمبادرة من الله - ارتباط ما بين الله والإنسان^(٨). وفي هذا الارتباط تمّ إرسال خطاب الله إلى الناس في ظرف الثقافة المفهومة والمعقولة لعصر مؤلفي الكتاب المقدس، ولم يكن هناك طريقٌ آخر غير هذا الطريق. إن خطاب الله هو المظروف، وثقافة العصر تشكل ظرفاً لذلك الخطاب. إن كلّ كلام خاطئ ومرفوض في الكتاب المقدس إنما يرتبط بذلك الظرف، إلّا أن ذات المظروف - أي

كلام الله - مُصانٌّ من كلّ خطأ. يُقال في هذا الرأي: إن الـ (Offenbarung) يتمّ عَرْضُه وتقديمه بلغة أبناء ثقافةٍ ما، وبما يتطابق مع رؤيتهم واعتقادهم. إنما كانت تأتي هذه المحاولات؛ لكي يتمكنوا من إفهام الأذهان وإقناعها بأن المعلومات والمعارف إنما جاءت من جهةٍ لا يمكن لأحدٍ أن يصل إليها؛ فهي نوعٌ خاصٌّ من أنواع المعرفة. بيدَ أنهم عندما صاغوا هذه الحلول واجهوا إشكالاً كبيراً وجوهرياً.

وهذا الإشكال هو: إذا كان المحتوى والمظروف مختلفاً عن الظرف فما هي وسيلتكم للتمييز بين الظرف والمظروف؟ وما هو الأسلوب العقلاني الذي يمكن بواسطته الفصل بين الظرف والمظروف؟ ليس هناك طريقٌ للفصل بينهما. وبذلك لم تحظَ هذه النظرية بالقبول. وبالتالي توصّلوا إلى أن الادّعاء القائل بأن الـ (Offenbarung) يعني أن الله يوصل إلى الناس سلسلةً من القضايا بطرقٍ غير طبيعية، ومحتوياتٍ تفوق الطبيعة، وهي موجودةٌ في كتاب، لا يمكن الدفاع عنه بأيّ طريقةٍ من الطرق، وهو يواجه إشكالاتٍ متعدّدةً من مختلف الجهات، وعلى من يدّعي هذا الأمر أن يتخلّى عن مدّعاءه. وفي نهاية المطاف وقف أحد المتألّهين المسيحيين على إشكالٍ في غاية الأهميّة؛ حيث قال: إن الذي يدّعي أن الله قد أعلن عن بعض القضايا، أو أن الله قد أظهر نفسه، عليه أن يثبت وجود الله أولاً، لينتقل بعد ذلك إلى الادّعاء بأن الله قد أظهر نفسه. ولكن هل هذه المقدّمة حاصلة؟ وهل مسألة الله إيمانيّةٌ أو قابلةٌ للإثبات ومفروغٌ عنها؟ حيث إن وجود الله غير قابلٍ للإثبات في العصر الحاضر تكون مسألة الله مسألةً إيمانيّةً، أي إنه من المعقول أن يقول شخصٌ ما - على سبيل المثال -: إنني أبحث عن معنى المعاني، وأطلق عليه اسم الله. أو يقول - على حدّ تعبير كركيغارد^(٩) -: إنني أقفز نحو موضع، وأقبل بخطابٍ أرى أنه يصدر من مبدأ أسميه الله. وفي عصرنا أضحى القفز والتحمُّم بحثاً واكتشافاً. وهذا غير التصوُّر التقليدي لمفهوم الله. لا يمكن الإخبار عن إلهٍ على هذه الشاكلة، والقول بأنه قد تكلم، أو أنه قد أظهر نفسه.

وكانت النتيجة هي أن قالوا في اللاهوت المسيحي الحديث: إن الـ (Offenbarung) عبارةٌ عن بحثٍ تفسيريٍّ، فلا يعني أن الله قد أوصل لنا بعض

القضايا، ولا يعني أنه قد أظهر نفسه. ثم جاء متألهان على غاية من الشهرة - أحدهما بروتستانتى؛ والآخر كاثوليكي -، وقدما رؤية جديدة، وهما كل من: (كارل رانر)^(١١) في الكاثوليكية، حيث كان مفكراً من طراز رفيع، وكان له دور رئيس في تدوين لائحة الفاتيكان الثانية في عقد الستينيات من القرن العشرين. وكان من بين الذين خلصوا الكنيسة الكاثوليكية من الكثير من المسائل اللامعقولة. وبين الكاثوليك كان هناك المفكر الشهير (بانين بيرغ)^(١٢)، فقد بادر في هذا الشأن وقال: إن القضية هي أن بعض الخطابات تأتي أحياناً، وتحصل بعض التجارب للناس، ويحصل الناس على معرفة عن الله، وإن تلك المعرفة بحيث إذا أُريد بيانها يُقال: إن الله يتكلم معنا. إن هذا البيان عبارة عن بيان تفسيري. إن سنخ التجربة بحيث تبدو وكأن الله يتكلم مع الإنسان. وهو يرى أن هذا هو معنى الـ (Offenbarung). يُقال في هذا الرأي: إن عيسى عليه السلام قد تحدث إلى الحواريين، وإن الحواريين قد عاشوا تجربة كلام الله، وقد نقلوا بدورهم هذا الكلام في الإنجيل، في حين أن خطاباً يصل إلينا بواسطة هذه الكتابات، حيث نعتبرها كلام الله.

وقد أضاف كارل رانر نقطة أخرى موجودة بين عرفائنا أيضاً، وذلك إذ يقول: إن كل إنسان لديه في داخله معرفة مُبهمة وغامضة عن الله؛ وتارة تتبلور هذه المعرفة الموجودة في الداخل وتظهر إلى الخارج إثر تفاعلها مع الرموز الموجودة في الخارج، ولا وجود لها في داخل الإنسان. وإن البحث الهرمنيوطيقي الوجودي لـ (بول ريكور)^(١٣) هو على هذه الشاكلة أيضاً. فهو يقول: إن الإنسان عندما يقدم نفسه فإنه لا يقدمها في فراغ، وإنما يقدم نفسه ضمن ارتباط^(١٤) مع سلسلة من الأمثلة والرموز الموجودة في الخارج. وهو هنا يتقدم خطوة على هايدغر^(١٥)، وربما قام بتكميل كلام هايدغر.

وعلى أي حال هذا هو كلام رانر. والكثير من المتألهين المسيحيين الآخرين يتكلمون بمثل هذا الكلام. فهذه تبرز أحياناً وتمور، وتظهر عبر التواصل والارتباط مع الرموز. ويتعاطى مع التاريخ على حدّ تعبير بانين بيرغ، يتحدث بانين بيرغ عن لاهوت التاريخ، أو من طريق الثقافة، وهو قول بول تيليش^(١٥)، وقد ترجمها السيد فرهاد پور بشكل جيد.

هذه هي المرحلة الأخيرة، حيث تحقق هذا التحول في اللاهوت المسيحي الحديث. وقد أطلقت عليه عنوان الاستدارة الهرمنيوطيقية، والذي يبدو من بين جميع النظريات المتنوعة المرتبطة بالـ (Offenbarung) هو الأقرب إلى القبول. وهذا هو الشيء الذي أسعى بدوري إلى مواصلته ومتابعته في إيران. وهذا ما أفهمه عندما أتحدث عن الرواية النبوية التفسيرية، بمعنى أن الموجود في الكتاب المقدس هو نوع من المعرفة، وأن هوية هذه المعرفة هي معرفة تفسيرية، ومعرفة قراءة، ومعرفة رواية وصلت إلى نبي الإسلام، وإن لغة هذه المعرفة لغة استعارية. إن القول بأن الله قد أظهر نفسه يعني التجسيم^(١٦)، وهذا المعنى منذ البداية لم يقع مورداً للقبول بين المسلمين لحسن الحظ. فلم يكن الانكشاف والظهور بمعنى التجسد والتجسيم موجوداً بين المسلمين، بل إن عرفاءنا كانوا يؤمنون بهذا المعنى القائل: إن الله موجود في قلب الإنسان.

إن المعنى الذي يقصده العرفاء من الانكشاف هو معنى مختلف. إنهم يقولون: إن الله في قلب الإنسان. كما يقول ميستر إكهارت^(١٧) الألماني بدوره: إن الله يبذر حبة في قلب الإنسان، وهذه الحبة تنمو. وهذه العبارة الجميلة من ميستر إكهارت تبقى عالقة في ذهني أبداً. يُعتبر إكهارت من أكبر العرفاء المسيحيين. إن ميستر إكهارت واعظ متأله ألماني، بيد أن مواعظه التي تم جمعها في مجلدين لم تُترجم إلى اللغة الفارسية للأسف الشديد، وهي من نوع المواعظ التي ترقى إلى العرفان العالمي من الطراز الأول. وقد ورد عن كارل رانر وبانين بيرغ وپول تيليش ما يشبه هذا التعبير الذي قاله إكهارت، وهم بآجمعهم من المؤسسين والعاملين على تطوير اللاهوت المسيحي الحديث. يمكن للإنسان المعاصر أن يضع هذه الادعاءات مع الفلسفات المعاصرة في سلة واحدة، ويحاورها. وكان يورغن هابرماس^(١٨) - الذي جاء إلى إيران قبل بضع سنوات - يقول في حوار خاص: أنا أتحدّث مع المتألهين الكاثوليك؛ لأنهم يستندون إلى مبانٍ مُحْكَمَةٍ، ولكنني لا أستطيع التحدّث مع البروتستانت؛ لأنهم لا ينطلقون من المباني التي ينطلق منها الكاثوليك.

والخلاصة هي أن علينا أن نفكر في الأبحاث المرتبطة باللاهوت الحديث الذي يعاني في مجتمعنا من مختلف أشكال الغربة؛ وذلك لأن اختيار هذه الأبحاث يخضع

للضغط في مجتمعنا، سواء من قبل أدعاء الدين أو من قبل خصوم الدين على السواء. إن هذه الكلمات الجديدة بالاستماع موجودة في عالمنا المعاصر، وكلُّ جُهدٍ يصبُّ في أن ألفت انتباهكم إلى هذه الكلمات وأمثالها.

الهوامش

- (١) ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا. (المعرب).
- (2) figurative.
- (3) historicism.
- (4) super nature.
- (٥) فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠م): فيلسوف ألماني، وناقِد ثقافي، وشاعرٌ وملحنٌ ولغوي. كان لأعماله تأثيرٌ عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. المعرب.
- (6) apologetic.
- (7) supra natural.
- (8) communication.
- (٩) سورين كيركغارد (١٨١٣ - ١٨٥٥م): فيلسوفٌ ولاهوتي دانماركي. كان لفلسفته تأثيرٌ كبير على الفلسفات اللاحقة، ولا سيما في ما يُعرف بالوجودية الإيمانية (مقارنة بالوجودية الإلحادية). المعرب.
- (10) Karl Rahner (1904 - 1984).
- (11) Pannenberg.
- (١٢) بول ريكور (١٩١٣ - ٢٠٠٥م): فيلسوفٌ فرنسي، وعالمٌ إنسانياتٍ معاصرٌ. من ممثلي التيار التأويلي، ثم اهتم بعد ذلك بالبنوية. يُعدّ امتداداً لـ (فرديناند دي سيور). من أشهر أعماله: (نظرية التأويل)، و(الخطاب وفائض المعنى). المعرب.
- (13) contact.
- (١٤) مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م): فيلسوفٌ ألماني. تميّز بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين للميلاد، ومن أهمها: الوجودية، وما بعد الحداثة. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والإبستمولوجية؛ لي طرح عوضاً عنها أسئلةً أنطولوجية، وهي أسئلةٌ تتركز في الأساس على معنى الكينونة (Dasein). المعرب.
- (١٥) بول يوهانس تيليش (١٨٨٦ - ١٩٦٥م): فيلسوفٌ وجوديٌّ مسيحيٌّ ولاهوتي، ألماني / أمريكي. ارتكزت فلسفته على إعادة فهم المسيحية على الأساس الوجودي، وإعادة كتابة تاريخ اللاهوت العقائدي والفكر الديني. من أشهر مؤلفاته: (النظام اللاهوتي)، و(ديناميكيات الإيمان). المعرب.
- (16) incarnation.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

(١٧) ميستر إكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٨م): فيلسوفٌ وعالمٌ لاهوتٍ مسيحيٍّ. أثارت أفكاره بعض الأرثوذكسيين الذين يتخوفون من كلٍّ جديدٍ؛ وأدى ذلك إلى اتّهامه بالهرطقة. ولكنّه توفي قبل إصدار الحكم عليه. ظلّ إكهارت أحد أهم رموز الإصلاح اللوثري، ولكنّ شهرته خفتت بعد ذلك، وظلّ منسياً إلى أن أحيى الثيوصوفي (فرانز بيفايغر) فكره الأفلاطونيّ الجديد، وقام بنشر مقاطع كثيرة من أفكاره باللاتينية والألمانية. المغرب.

(١٨) يورغن هابرماس (١٩٢٩م - معاصر): فيلسوفٌ وعالمٌ اجتماعٍ ألمانيّ معاصر. يُعدّ من أهمّ منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. المغرب.

حدوث العالم

قراءة في نظريتي الداماد والملا صدرا

(*) د. الشيخ أحمد عابدي

(**) السيد عبد اللطيف مواق

مسألة قِدَم العالم وحدوثه من المسائل الفلسفية العقائدية التي وقع فيها نزاعٌ طويل بين الفلاسفة والمتكلمين، حيث أثبت السيد الداماد الانفكاك العيني (الوعائي) بين واجب الوجود وعالم الإمكان في متن الواقع، وهو المعبر عنه بالحدوث الدهري (تقدم وعاء على وعاءٍ آخر)، وليس الانفكاك فقط في المرتبة العقلية، كما يدّعيه الفلاسفة، أو انفكاكاً زمانياً، كما يدّعيه المتكلمون، بعدة براهين، معتمداً على مفهومه للدهر، الذي يمثل محور نظريته حول الحدوث الدهري. أما الملا صدرا فقد ابتكر نظرية تتماشى مع مبناه في الحركة الجوهرية؛ حيث يرى أن حدوث العالم هو حدوثٌ زمني، لكن لا كما قال به المتكلمون، فالملا صدرا لا يرى - كما يرى المتكلمون - أن للحدوث بدايةً، وإنما كلّ حادثٍ قبله حادثٌ، وهكذا إلى ما لا نهاية.

تعريف التقدم والتأخر، وأنحأؤهما —

١. في اللغة —

«تقول مضى قدماً، وتأخرَ أخراً. والتأخرُ ضدّ التقدم، وقد تأخرَ عنه تأخراً

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، وباحثٌ خبيرٌ في علوم الحديث والنقد والعقليات. له نظرياتٌ خاصةٌ في فلسفة الشريعة وأصول الفقه.

(**) باحثٌ في الحوزة العلمية في قم. من المغرب.

وتأخرة واحدة، عن اللحياني، وهو مطرد.... وأخرته فتأخر، واستأخر، كتأخر... وأخر عني: يقال: أخر وتأخر أي لا تتقدم. ومؤخر كل شيء خلاف مقدمه^(١). «الأخر ضدّ القدم، مضى قدماً وتأخر أخراً، والتأخر ضدّ التقدم، وقد تأخر عنه وتأخراً وتأخرة واحدة»^(٢). فيلاحظ أن كتب اللغة جعلت العلاقة بين التقدم والتأخر تضاداً، وأن التقدم بمعنى السبق، بينما التأخر هو ضدّ التقدم.

٢. التقدم والتأخر أو السبق واللاحق في الاصطلاح الفلسفي —

يعتبر التقدم والتأخر من الاصطلاحات والمسائل الفلسفية؛ بلحاظ كون التقدم والتأخر من الخواصّ والعوارض الذاتية للوجود، الذي يمثل الموضوع الرئيس للفلسفة. والوجود من جهة كونه موجوداً ينقسم إلى المتقدم والمتأخر؛ قال الملائكة الصدر: «فالوجود بالحقيقة، سواء كان سبباً أو مسبباً، متقدماً أو متأخراً، هو الوجود لا غير»^(٣). وقد اعتبر كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو أول المصادر الفلسفية التي استند إليها الفلاسفة المسلمون حول التقدم والتأخر. وأضاف كل من: الفارابي؛ وابن سينا، لفظيّتي «قبل» و«بعد». ومباحث التقدم والتأخر هي مباحث في الحدوث والقدم؛ لأن تحقيق الحدوث الذاتي والزماني والذهري مبني على تحقق التأخر الذاتي والزماني والذهري؛ إذ لا يمكن لإنسان أن يفهم معنى الحادث والفاقد ما لم يفهم معنى المتقدم والمتأخر^(٤).

والتقدم والتأخر أقسام وأنواع متعددة. وقد بلغت هذه الأقسام من عصر الفارابي إلى ما قبل عصر الميرداماد أربعة أقسام؛ وذكر ابن سينا والخواجه الطوسي خمسة أقسام؛ وذكر ابن رشد ستة أقسام؛ وأضاف الميرداماد والملائكة صدرا ثلاثة أخرى.

المباني الوجودية للداماد في مسألة الحدوث الذهري —

١. أصالة الماهية —

المقصود بأصالة الماهية أن ذوات الأشياء، كالإنسان والفرس والبقر والسماء والأرض، هي المتحققة في الأعيان، وهي المجعلة بالذات، وبعد جعلها في الأعيان ينتزع

منها الذهن مفهوم الوجود، ويحمله عليها، وبالتالي القضية الحملية تكون (الإنسان موجود)، يعني المتحقق في الأعيان هو ذات الإنسان، والوجود ليس إلا الموجودة أو الكون في الأعيان، يعني المعنى المصدري، أو المصدر الصناعي الذي ينتزع من حمل مفهوم الوجود على الماهية.

أدلة الداماد على مبناه في أصالة الماهية —

يدعي السيد الداماد أن أصالة الماهية واعتبارية الوجود أمر فطري، بديهي الطرف المقابل، ولا يحتاج إلى دليل نظري على مبناه، بل فقط تنبيهات، ثم يقوم بعد ذلك بإبطال الطرف الآخر، وإذا بطل الطرف الآخر يثبت طرفه هو. فإذن السير الاستدلالي هو تنبيهات على أصالة الماهية، وهذا يلزم منه إبطال أصالة الوجود. يقول: «إن الوجود المطلق العام الفطري - وليس معناه إلا التحقق والكون المصدري - إنما مطابقه نفس الذات المتقررة، لا قيام وصف ما بالذات قياماً انضمامياً أو انتزاعياً يقوم بالذات أو ينتزع منها، فيصحّ انتزاع ذلك المعنى المصدري عنها، وحمل الموجود المشتق منه عليها. ومفاد قولنا: الإنسان موجود مثلاً، أعني المحكي عنه بذلك العقد الهلي البسيط المشهور، هو وقوع نفس ذات الإنسان في ظرف ما، وإن افتيق إلى لحاظ مفهوم المحمول في الحكاية، لضرورة طباع العقد وطباع الإدراك التصديقي، لا انضمام صفة ما إلى ذاته في ظرف الأعيان»^(٥).

يريد الداماد أن ينبّه إلى أن الوجود ليس منضمّاً للماهية، وليس له مصداق ذاتي في الخارج، وليس حاكياً عن نحو وجود الماهية، كالفوقية للسماء، بل هو نفس موجودية الماهية في الخارج، الذي هو أمر اعتباري.

٢. الانفكاك العيني بين واجب الوجود وعالم الإمكان في متن الواقع —

انفرد السيد الداماد بانفكاك العلة عن المعلول؛ حيث يرى أن انفكاك العلة عن المعلول مستحيل في عالم الزمان؛ أما في عالم الدهر والسرمد فلا مانع من ذلك، وهذا ما أشار إليه بقوله: «فإذن قد تلخّص أن المحال في التخلّف عن العلة التامة إنما هو

اللا مَعِيَّة المَكَمَّة الامتدادية على الإطلاق واللا مَعِيَّة الصريحة غير المتقدرة، إذا كانت المَعِيَّة السرمدية غير ممتعة، بالنظر إلى استحقاق جوهر ذات المعلول، لا مطلقاً، وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك. ولكن ليساً معاً في القياس إلى حصول الوجود»^(٦).

يرى السيد الداماد أن عالم الإمكان مسبقاً بالعدم الصريح في وعاء الدهر، والعلّة الفاعلة موجودة، أي إن العلة الفاعلية انفكت عن معلولها، لكن لا في الزمان، بل في عالم الدهر؛ وذلك لأن المعلول لا يكون موجوداً في مرتبة العلة، وحيث إن ذات العلة في وعاء السرمد وعالم الإمكان مسبقاً بالعدم الصريح، كما تقدم، فثبت أن هنا انفكاً بين العلة الفاعلية، أي واجب الوجود، والمعلول، أي عالم الإمكان. يقول السيد الداماد: «أليس إذن من المنصرح لديك أن تقدم ذات العلة، ولا سيما العلة الجاعلة الفاعلة، على ذات المعلول المجعول تقدماً بالذات، بحسب المرتبة العقلية، من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية، عليه إجماع الحكماء والعقلاء كافة. والمعلول لا يكون موجوداً في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة؛ إذ الوجود يصل إلى ذات المعلول من ذات العلة، وإنما يكون بين العلة والمعلول مَعِيَّة في الوجود، بحسب مرتبة ذات المعلول، وبحسب متن الأعيان، لا بحسب مرتبة ذات العلة»^(٧).

المباني الوجودية للملا صدرا في مسألة الحدوث الزماني —

١. أصالة الوجود، عرض وتقرير —

إن الوجود هو المتأصل في الأعيان، هو طبيعة بسيطة نورانية، هو أحد تجليات الحقيقة الواجبية. وهذه الحقيقة البسيطة المتأصلة في الأعيان هي منشأ الآثار، وهي المجعولة، ثم بعد ذلك تنتزع من هذا الوجود الماهية. والماهية هنا لا تصير هي الذات والحقيقة، بل تكون الماهية هي تعين هذه الحقيقة، يعني عندنا حقيقة واحدة للوجود مطلقة، وهي الباري تعالى، ومتعينة، وهي الممكنات، ومن هذا التعين تنتزع الماهية، فالماهية تعين الوجود، لا أنها ذات الشيء وحقيقته، كما هو في أصالة الماهية. يتعامل الملا صدرا مع هذا الأمر المهم على أنه بديهي، وبقية أدلة الملا صدرا

كلها في إبطال أصالة الماهية، بسلسلة من الأقيسة الاستثنائية.

في المشاعر يقول: لو كانت الماهية أصيلة لاستوى الوجود الخارجي والذهني، (لأن الماهية بالاتفاق موجودة في الأعيان وفي الأذهان، وإلا لزم السفسطة)، ونحن نرى أنها في الأذهان لا يترتب عليها الآثار، وفي الأعيان يترتب عليها الآثار، فلو كانت هي الأصلية إما لا يترتب عليها في الأعيان آثار، أو يترتب عليها نفس الآثار في الذهن؛ لأنها هي هي، فيستوي الوجود الذهني والخارجي، لكن إذا وجدنا هناك تبايناً مع وحدة الموضوع، وأن الماهية في الخارج وفي الذهن، فنعلم أن هذه الآثار الخارجية ليست للماهية. هذا هو الإشكال الأول على أصالة الماهية، بالتالي يثبت أصالة الوجود...

٢. الحركة الجوهرية —

تعتبر الحركة الجوهرية من إبداعات الملا صدر، حيث كان سباقاً إلى بلورتها، وإقامة البراهين عليها؛ وذلك لأن الفلاسفة السابقين، أمثال: أرسطو والفارابي وابن سينا، كانوا يرون أن موضوع الحركة هي المقولات العرضية، لكن وفق نظرية الملا صدر، التي تبتني على أصالة الوجود ونظرية التشكيك في مراتبه، فإن الحركة تحدث في ذوات الأشياء (الجوهر)، وإن نظام العالم والكون في حالة تجدد في كل لحظة، وإن الكون لا يشمل قانون الكون والفساد؛ لاعتبارية الماهية، وإنما هي الحركة الجوهرية، التي تعني أن الكون في كل لحظة لحظة يخلع لباسه ويرتدي لباساً جديداً. وهذا ليس بمعنى أنه ينعدم في كل لحظة، ثم يتواجد مرة أخرى، ولذلك فالكون لا ينعدم ليوجد من جديد، بل هو يتجدد في كل لحظة من لحظاته، يعني أن فضل الله غير منقطع، كما في الرواية: «يا دائم الفضل على البرية». في الحركة الجوهرية تمام هوية العالم الوجودية تكون في حال تبدل وتجدد جوهرية، مع حفظ وحدة الاتصال والتماسك في سيرها التكاملي.

نظرية الحدوث الدهري عند الداماد —

إن رؤية الداماد لما سبقه من نظريات في مسألة الحدوث تتلخص في ما يلي:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

١. إن نظرية الحدوث الزماني للعالم نظرية غير واقعية؛ لأنها تتعارض مع البراهين العقلية البديهية، وأهمها: مسألة العلوية والمعلولية. وكذا تخدش في القدرة الإلهية. أما الحدوث الزماني للمتغيرات فهذا مقبولٌ عنده، بل إن الداماد جعل للحدوث الزماني ثلاثة أنواع، وهي: التدريجي؛ والدفعي؛ والزماني. وقد شرح الداماد كلاً منها بقوله: «وأما الحدوث الزماني فإنه على أنواع ثلاثة: التدريجي، وهو حصول الشيء الواحد، كالحركة القطعية، في امتداد زمانٍ ما، على الانطباق عليه والانقسام بانقسامه؛ والدفعي، وهو حصول الشيء بتمامه، لا في امتداد الزمان، بل في آنٍ غير منقسم من الآتات التي هي الحدود والأطراف؛ والزماني، وهو حصول الشيء الواحد، كالحركة التوسُّطية، في زمانٍ ما محدودٍ بين المبدأ والمنتهى، لا على الانطباق عليه والانقسام بانقسامه، بل على أن يكون هو بتمامه حاصلًا في كلِّ جزءٍ من أجزائه وكلِّ آنٍ من آتاته، إلا الآن الطرف، أعني آن البداية وآن النهاية، ولا يكون لحصوله آن أول ولا آن آخر»^(٨).

٢. إن نظرية الحدوث الذاتي، التي برهن عليها ابن سينا، هي نظرية تجعل واجب الوجود وعالم الإمكان في وعاءٍ واحد، ولا تفرق بينهما من حيث الوجود الأبدي؛ لأن ما اعتمد عليه ابن سينا ليلور نظرية الحدوث الذاتي ليس ابتكاراً جديداً؛ وذلك أن مفهومه للحدوث ليس جديداً؛ لأن مسبوقية الشيء بالإمكان الذاتي، أي عدم الاقتضاء، ليست مسبوقيةً بالعَدَم الصريح، الذي هو عَدَم هذا الشيء في الأعيان؛ وذلك أن الإمكان الذاتي مرتبطٌ بالعَدَم الجامع. ولهذا يرى الداماد أن الأشياء مسبوقَةٌ بنوعٍ من عَدَم هذه الأشياء ذاتها، وهو ما يعبر عنه بالعَدَم الدهري، وليس عَدَمًا ذاتيًا أو زمانياً. وفي هذا الصدد يقول الداماد في تقويم الإيمان: «فإذن الحدوث الدهريّ - وهو أن لا يكون دخول الذات في الوجود إلا من بعد عدمها الصريح - من لوازم الماهية بالنسبة إلى جملة الجائزات، من حيث طباع الجواز الذاتي المشترك»^(٩). ولا ينفي الداماد الارتباط بين الزمان والحدوث الزماني والذاتي والدهري. فكل حادثٍ زماني عند الداماد تجتمع فيه الأنواع الثلاثة. وفي هذا الصدد يقول الداماد: «إن هذه الأقسام إنما هي متباينةٌ في المفهوم بحسب اختلاف المعاني، وليست

هي متصادمة في التحقق بحسب الاجتماع في موضوع واحد. فكلُّ حادثٍ زمنيٍّ مجتمعٌ أنواع الحدوث الثلاثة جميعاً، فإنه حادثٌ ذاتيٌّ من حيث وجوده بالفعل بعد ليس مطلق في مرتبة نفس الذات، (بعديّة بالذات، بحسب طباع الإمكان الذاتي)؛ وحادثٌ دهرّيٌّ من حيث حصول الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصريح في الدهر (بعديّة دهرية)؛ وحادثٌ زمنيٌّ من حيث اختصاص وجوده الحاصل بالفعل بزمانٍ هو بعد زمانٍ عدمه المستمر في امتداد الزمان (بعديّة زمنية، بحسب علاقة الإمكان الاستعدادي)»^(١٠).

وبهذا يظهر أن الحدوث الدهريّ يشبه الحدوث الزمنيّ بلحاظ ما، وذلك أن الحدوث الزمنيّ هو مسبوقة الشيء بعدمه الزمنيّ، أما الحدوث الدهريّ فهو مسبوقة الشيء بعدمه الواقعيّ، حيث يقول الداماد: «على ما حصلناه من الحكمة اليمانية النضيجه المنضجة بإنضاجات القوة العقلانية ريثما أدت إليه القياسات البرهانية والإضافات الربانية يشبه أن يكون للحدوث ثلاثة معانٍ محصّلة:

أحدها: مسبوقة وجود الشيء بالعدم بالذات، ويقال له، عند الفلاسفة: الحدوث الذاتي، ولا ينافي وجود الحادث أزلاً وأبداً بوجود علته الموجد له دائماً.

وثانيها: مسبوقة وجود الشيء بعدمه مسبوقة دهرية وسرمدية، لا زمانية، بأن يكون الشيء معدوماً في الواقع بأصل العدم الصرّف، غير المتّصف بالاستمرار ومقابله، ثمّ قد أخرج من صرّف العدم إلى الوجود. ويشبه أن يكون أحقّ ما يصطلح عليه في تسميته هو الحدوث الدهريّ.

وثالثها: مسبوقة وجود الشيء بعدمه مسبوقة زمانية، بأن يتقدّم وجوده شطر من الزمان، وهو المسمّى عند الجمهور بالحدوث الزمني. ولا شطّط أن يصطلح على جعل الحدوث الزمنيّ للقدر المشترك بين الأخيرين، إلّا أنّه ليس ممّا تحدو عليه ضرورة عقلية أو شرعية، فلا جناح في الاصطلاح الأوّل، وكأنّ الحق لا يتعداه. وقال أيضاً، مبيناً الفرق الدقيق بين الحدوث الدهريّ والذاتيّ والزمنيّ: «وإذ قد آن للعقل أن يتمّ نوره بالبرهان فقد استبان في استواء الحكمة: أنّ الحدوث الدهريّ وإنّ باين الحدوث الذاتيّ بحسب المعنى، لكنّه يساوقه بحسب التحقق في الموضوعات، ويضاهيه في استيعاب عمود عالم الجواز على الاستغراق؛ والحدوث الزمنيّ مباينٌ لهما بحسب

المعنى، وأخصّ منهما بحسب العروض للموضوعات. وليس أنّ كلّ حادثٍ دهريّ فهو حادثٌ زمنيّ البتّة، بل إنّ كلّ حادثٍ ذاتيّ فإنّه حادثٌ دهريّ بتّة^(١١).
وأما عن ملاك الحدوث الدهري فيرى الداماد أنّ الملاك في الحدوث الدهريّ والذاتيّ واحد، ويختلف عن الملاك في الحدوث الزمنيّ؛ حيث إنّ الملاك في الحدوث الذاتي والدهري هو الجواز الذاتي، بينما ملاك الحدوث الزمني هو الجواز الاستعدادي. يقول الداماد: «فإذن إنّما ملاك الحدوث الذاتي والحدوث الدهريّ طباع الجواز بالذات، وأمّا الحدوث الزمنيّ فملاكه الجواز، الذي هو بمعنى الاستعداد. فكلّ حادثٍ ذاتيّ هو متصحّ الفيضان عن الجاعل بجوازه الذاتي، فإنّ له الحدوث الدهريّ لا غير. وكلّ ما ليس له ذلك التصحّ بمجرّد الجواز بالذات، بل هو مرهونُ الوجود بالجواز الاستعدادي، فإنّه مع ذنك الحدوثين حادثٌ زمنيّ أيضاً»^(١٢).

الأدلة والبراهين لإثبات الحدوث الدهريّ —

١. البراهين العقلية —

أهمّ برهانٍ استدللّ به الداماد هو إثبات الملازمة بين الحدوث الذاتي والدهريّ. يقول السيد الداماد: «أليس إذن من المنصرح لديك أنّ تقدّم ذات العلّة، ولا سيّما العلّة الجاعلة الفاعلة، على ذات المعلول المجعول تقدّمًا بالذات، بحسب المرتبة العقلية... فالعالم الأكبر بجميع أجزاء نظامه الجمليّ متأخّر عن مرتبة ذات الباري الفعّال جلّ ذكره، بتّة. وإذ تبين أنّ الوجود الأصيل في متن الأعيان عين ماهية الباري الحقّ ونفس حقيقته، فالمرتبة العقلية وحاقّ الوجود العيني هناك واحد، وموجوديّته سبحانه في حاقّ كبد الأعيان، ومتن خارج الأذهان، هو بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة. فالموجوديّة المتأصّلة في حاقّ الأعيان ومتن الخارج في العالم الربوبيّ بمنزلة مرتبة ذات الإنسان أو ماهيّة العقل مثلاً، من حيث هي هي، في عالم الإمكان... فإذن التأخّر بالذات عن الباري الحقّ الأوّل سبحانه مطلقاً، سواء عليه أكان تأخراً بالمعلوليّة أم تأخراً بالماهية أم تأخراً بالطبع، يرجع إلى التأخّر الانفكاريّ الدهريّ. وتقدّمه، جلّ ذكره، بالذات مطلقاً، سواء كان تقدّمًا بالعلية أو تقدّمًا بالماهية أو

تقدماً بالطبع، يرجع إلى التقدم الانفرادي السرمدي... فاخفيض جناح عقلك للحق، ولا تكون من الجاهلين»^(١٣).

هذا البرهان يرى أن تقدم ذات العلة الفاعلة على ذات المعلول تقدماً بالذات، أي بحسب المرتبة العقلية. وهذا عليه إجماع الفلاسفة. لكن وجود المعلول لا يكون في مرتبة وجود ذات العلة؛ وذلك أن الوجود لا يصل إلى ذات المعلول إلا من ذات العلة، وإنما يكون بين العلوية والمعلولية معية في الوجود، هذه المعية بحسب مرتبة ذات المعلول، وبحسب متن الواقع، الذي هو الدهر، لا بحسب ذات العلة، والتي سماها الداماد بالمعية غير المكتمة أو المعية المطلقة. وبما أن السرمد وعاء مطلق لواجب الوجود، والعالم وعاء الدهر، إذن هناك انفكاك بين العلوية والمعلولية، ومرد هذا الانفكاك هو أن واجب الوجود متقدماً بالذات مطلقاً تقدماً سرمدياً، لا باعتبار العلاقة الذاتية والتعلق الافتقاري بين العلوية والمعلولية، بل باعتبار تخلف المتأخر عن وجود المتقدم في الواقع، وهذا يمكن تصوّره في الوجود الزمني، حيث للعقل أن يتصور امتداداً بين العلوية والمعلولية، وهذا هو التقدم الزمني؛ أو بحسب انفكاك بين القبل والبعد في متن الواقع، وهذا يستلزم تأخر العالم تأخراً دهرياً، وبما أنه متأخر تأخراً دهرياً فهو حادث بالحدوث الدهري؛ لأنه لا يمكن أن يكون حدوثه زمانياً؛ لأنه ليس متأخراً تأخراً زمانياً، فثبت المطلوب، وهو أن العالم حادث بالحدوث الدهري.

٢. الأدلة النقلية —

هذه الأدلة التي ساقها السيد الداماد هي مؤيدات لما ذهب إليه في نظريته بشأن الحدوث الدهري، وليست أدلة بالمعنى الفقهي؛ إذ إن مسألة الحدوث مسألة عقلية، وليست مسألة شرعية.

وقد استطاع الداماد، كفقيه ورجالي، بفهمه الدقيق للآيات القرآنية، وتسليطه العميق على دقائق الروايات، أن يبرهن على نظريته في الحدوث الدهري بعدة آيات وروايات. ولن نختار منها ما هو أهم؛ لأنها كلها مهمة، بل نجد أن بعضها يكمل الآخر، وهذا من أهم ما يميّزها؛ إذ ليس بالسهل أن تقرأ ما بين سطور مستتبطين

كالداماد، فكيف يمكن أن تلخص كلامه. ولهذا سوف نذكر بعضها بما يناسب حجم المقالة، وإلا فهي وحدها صالحة لكتابة مقالة مستقلة، وخصوصاً أن الداماد بنفسه خصص القبس الرابع من كتابه (القبسات)، وبعض الأبواب الأخرى في كتبه الأخرى، لهذه الأدلة.

ذكر الداماد في القبس الرابع عدداً من الآيات القرآنية، وشرحها؛ لكي يخرج من طياتها ما يناسب مفهومه للدهر، ثم الحدوث الدهري، ثم أيد ذلك بعدة روايات.

أما الآيات التي اعتمدها فهي:

١. قال عز من قائل: ﴿مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بِعُتُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (لقمان: ٢٨).

٢. قال جلّ سلطانه: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩).

٣. قال جلّ ذكره ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤).

٤. قال عز من قائل: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩).

في الآية الأولى والثانية يبين الداماد أن الأشياء متساوية عند الحق، فالخلق والبعث والسمع والبصر والإيجاد والتكوين والإحياء والإماتة والأمر والنهي وغير ذلك هو عند الله شيء واحد، وإنما التفاوت والتدرج والتعاقب راجع للأشياء نفسها. يقول الداماد في ذلك: «فما من ثابت ولا متغير ولا قار ولا تدرجي ولا دفعي ولا زمني إلا وهو مجعوله، ومستند إليه سبحانه وجوده. والتدرجيات والمتغيرات إنما التدرج والتعاقب فيها بحسب أنفسها، وباعتبار وجودها في الزمان، لا بالقياس إليه سبحانه، وبحسب وجودها في الدهر، على ما قد تعرفته مراراً متعددة فوق مرة واحدة»^(١٤).

وفي الآية الثالثة يشير إلى أن معية الحق هي معية من الأبد إلى الأزل، ومع الجميع، حيث إن خطاب ضمير الجمع «كنتم» غير مخصوص بعصر دون عصر. إذن هذه المعية معية دهرية. ثم يؤيد كلامه بذكر الآية: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾. وقد أكد الداماد، من خلال هذه الآية، أن المعية فيها معية دهرية، حيث

قال: «يعني رابعهم وسادسهم بالمعية، لا بالعدد؛ لعدم دخول وحدته الحقّة في باب الأعداد. وإضافة الكون إليهم في «أينما كانوا» و«أينما كنتم»، لا إليه سبحانه، تنبيه على أن المعية الدهرية بالنسبة إليهم بحسب وجودهم، والتقدم السرمدي عليهم بحسب وجوده سبحانه؛ إذ العلة موجودة لا محالة في مرتبة ذات المعلول، والمعلول ليس بموجود في مرتبة ذات العلة، على ما قد تلوّنناه عليك. فكانت الأشياء والله سبحانه معها، وكان الله ولم يكن معه شيء». أما الآيات الأخرى فهي تشير إلى الدهر؛ وذلك لأن الثبات صفة للدهر؛ حيث يجتمع فيه الغابر والآتي، والأول والآخر، بخلاف الزمان الذي يختلف فيه الماضي عن الحاضر والحاضر عن المستقبل. ومن أهم إشارات هي أنه فرق بين كلمة «الأمر» وفعل «كن» وارتباطهما بالثبات، و«إذا» الدالة على الإطلاقية الحقيقية الوجوبية و«كلما» الدالة على التكرّر والتدرّج المرتبط بالزمان، يقول الداماد: «وقال تعالى شأنه، في غير صورة واحدة بخصوصها: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. عبّر عن الإيجاد الإبداعي، أعني الإخراج من جوف العدم الصريح والليس البات إلى متن الوجود والثبات في الدهر بـ «الأمر» وقول: «كن». ورُبما وقع التعبير عنه «بالنفس الرحمانى» في بعض الاصطلاحات. وعن الإيجاد التكويني، وهو الأحداث في أفق التصرّف والتجدّد، أي الزمان، بـ «الإنزال» و«التنزيل». وذلك من أبلغ الكنايات، وأتمّ التعبيرات. وأثر «إذا» الإطلاقية التحقيقية الوجوبية على «كلما» التكريرية التدرجية، إذ لا يصحّ توهم التدرّج والتنقّل في الشؤون والأحوال، بالقياس إلى طوار جناب الربوبية».

وختم الداماد تعليقه على الآيات القرآنية بأن الفيض كلّ في الدهر على الثبات والدوام، لا على السيّلان والتدرّج. وقسّم العالم إلى: عالم الأمر والحمد؛ وعالم الملك والخلق؛ حيث ربط الأول بمتن الواقع، والآخر بالزمان، يقول الداماد: فقد أدريناك أنّ الفيّاض الفعّال، تعاظم سلطانه، يصبّ سجال الفيّض ورشح الجود في وعاء ثبات الوجود، الذي هو الدهر، أبداً صبة واحدة، فلا يزال يبدع ويصنع، ويفعل ويجعل، لا على السيّلان، ولا على الاستيناف، بل على القرار والثبات. فيفيض العوالم بأسرها معاً مرة واحدة، غير زمانية، ولا آنية؛ أمّا عالم الأمر والحمد ففي كبد الواقع ومتن

الأعيان، لا في زمانٍ ولا في آنٍ ولا في حيِّزٍ ومكانٍ؛ وأمّا عالم الخلق والملك ففي الأزمنة والآتات والأحياز والأمكنة، كلّ هويّةٍ بشخصيّتها، في وقتٍ بخصوصه، وحيِّزٍ بعينه»^(١٥).

أما الروايات فالداماد قسّمها إلى ثلاثة أقسام: ما هو متواتر النقل المستفيض؛ وما هو متواتر المتن؛ ثمّ الخطب العلوية في نهج البلاغة. أما ما هو متواتر النقل المستفيض، فعن سيّد البرايات عليه السلام أنّه قال: «جُفَّتْ الأقلام، وطُوِيَتْ الصُّحُفُ»^(١٦).

وقال عليه السلام: «إن أوّل ما خلق الله القلم، فقال له: اكْتُبْ، فقال: ما أكتب؟ قال: القدر، ما كان وما يكون وما هو كائنٌ إلى الأبد».

وأما ما هو مستفيض المتن، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾؟ فقال: «استوى من كلّ شيء، فليس شيءٌ أقرب إليه من شيءٍ، لم يبعد منه بعيدٌ، ولم يقرب منه قريبٌ، استوى من كلّ شيءٍ»^(١٧).

ومنها: من طريق الصدوق، في كتاب التوحيد: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾. ليس بينه وبين خلقه حجابٌ غير خلقه، احتجب بغير حجابٍ محجوب، واستتر بغير سترٍ مستور، لا إله إلا هو الكبير المتعال.

وأما الخطب الحيدرية، فمنها: من طريق نهج البلاغة قوله صلوات الله وتسليماته عليه: «الحمد لله الذي لم تسبق له حالٌ حالاً، فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً، وظاهراً قبل أن يكون باطناً، لم يحلّ في الأشياء فيقال: هو فيها كائنٌ، ولم يَنَأَ عنها فيقال: هو منها بائنٌ»^(١٨).

ولم يعلّق السيد الداماد على كلّ حديثٍ وخطبة، كما فعل في الآيات، بل تعرّض لبعض الروايات والخطب بالشرح والتعليق؛ وترك البعض الآخر، حيث نجده أسهب في شرحه للرواية التي تشير إلى نفي صفات الخلق عن الحقّ وكيفية خلق العالم، حيث أشار إلى أن الحقّ سبحانه متعالٍ عن الخلق وصفاته جميعها، الأئین

والكَيْف وغير ذلك؛ وأن الحق كان حيث لا مكان ولا زمان، وهو الآن كما كان؛ وأنه خلق لا من شيء، لا أنه خلق الخلق من لا شيء. وهذا نصٌ وليس ظهوراً في أن العالم كان مسبقاً بالعدم الصريح في عالم الدهر. وبما أن الحق كان ولم يكن خلقاً، كما جاءت به الروايات، فهي إشارة إلى تسرمد الحق سبحانه في السرمد، حيث الثبات الأبدي والأزلي.

أما الخطب فتعامل معها مثل الروايات، حيث شرح بعضها دون بعض، وأسهب في الخطبة التي تشير صراحةً إلى الخلق بعد العدم الصريح. يقول السيد الداماد: «قلتُ: فبين سيدنا ومولانا صلوات الله عليه وتسليماته بلفظته الشريفة البليغة هذه أن التردد هناك غير حاصر للشقوق، ولا مستوفٍ للأقسام... فالصحيح أن الله سبحانه أوجد الأشياء وأحدثها لا من شيء، لا أنه أوجدها وأحدثها من لا شيء أو من شيء. فإذا قيل: هل الخالق خلق الأشياء من شيء أو من لا شيء؟ لم يستحقّ الجواب. بل كان الحق سلباً طرّف السؤال جميعاً، واختيار قسم آخر ثالث، هو أنه خلقها لا من شيء... فإذا ن قولهم: «من لا شيء» قولٌ متهافت متناقض، وإنما الصحيح «لا من شيء»^(١٩).

نظرية الحدوث الزماني عند الملا صدرا —

ترتكز نظرية الحدوث الزماني عند الملا صدرا على المقدمات التالية:

١. عالم الطبيعة مجموعة من الأجزاء غير القابلة للعد؛ حيث إن كلّ واحدٍ منها حادثٌ زماني؛ لأن كلّ جزءٍ في حالة الحدوث، وإن هذا العالم ليس سوى حدوث مستمرّ ودائم.

٢. في التركيب الاعتباري لا يوجد شيء آخر غير الأجزاء متّصفاً بحكمٍ من أحكام النظم. حكم الكلّ يختلف في جهاتٍ عن حكم الجزء حين يكون الكلّ مركباً حقيقياً؛ لكن إذا كان غير ذلك فحكم الكلّ يكون نفسه حكم الجزء.

٣. إن سلسلة حوادث العالم ليس لها نقطة بداية، وبطبيعة الحال هذا لا يعني قديم العالم؛ لأن صفة القدم تكون فقط للأمر الثابت، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون سوى ذات الله المقدّسة، وفيضاً من الله تعالى.

وحاصل هذه المقدمات أن العالم حادثٌ زمانياً.

الأدلة العقلية والنقلية على الحدوث الزماني —

استدلّ الملاً صدرا على نظريته في الحدوث الزماني بالبرهان والقرآن والإجماع:

١. الدليل العقلي —

استدلّ الملاً صدرا على نظريته في الحدوث الزماني بعدة أدلة، أهمّها: لازم الحركة الجوهرية.

البراهين التي أقيمت على «الحركة الجوهرية» دالة على أن حركات الأجسام الظاهرية والعرضية لها جذورٌ في تغيرٍ وتجددٍ جوهر وذات كل جسمٍ من الأجسام، ولا مبرر مقبولاً للقول بوجود تغيرٍ في الأعراض، من دون أن يكون لها تغيرٌ وتجددٌ ذاتي. وهكذا فالتغير والتجدد يسري في جوهر الموجودات الطبيعية، بحيث يشمل كل وجودها. ومن لوازم هذا التغير والتجدد الذاتي أن كل المقولات العرضية، التي هي من مراتب وظهورات الجواهر، تتعرض للتغير والتجدد تبعاً للحركة في جواهرها.

ووفق نظرية الحركة الجوهرية التجدد هو عين وجود كلٍّ موجودٍ، وهذا الموجود لحظةً بلحظة هو في معرض التجدد، وكل وجودٌ جديد له هو حدوثٌ مستقل يقع في ظرف الزمان في جانب الذات والجوهر لكل شيء. وهذا ما يُعبّر عنه بالحدوث الزماني - الجوهري، خلافاً للحدوث الزماني عند المتكلمين. وطبقاً لهذا التحليل لا يمكن الحديث عن نقطة بدايةٍ زمنية معيّنة للعالم، بل ليس هنا مجالٌ لفرض نقطة البداية لهذا العالم؛ لأن العالم كما هو دائم الحدوث، وسلسلة إحدائياته لا تتوقف عند نقطةٍ بعينها، ومهما رجعنا القهقري فسنجد نفس الشيء، التغير والتجدد إلى ما لا نهاية له.

ذكر الملاً صدرا في باب الحدوث الزماني للعالم، في المشعر الثالث من المنهج الثالث لكتاب المشاعر: «العالم بجميع ما فيه مسبوقٌ الوجود بالعدم الزماني، بمعنى أن لا هويةً من الهويات الشخصية إلا وقد سبق عدمها وجودها، ووجودها عدمها،

سبقاً زمنياً.

وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية، فلكياً كان أو عنصرياً، نفساً كان أو بدناً، إلا وهو متجدد الهوية، غير ثابت الوجود والشخصية^(٢٠). ويُعتبر إثبات الحدوث الزمني للعالم أحد أهم نتائج الحركة الجوهرية أيضاً؛ حيث يقوم صدر المتألهين من خلال أصل الحركة الجوهرية بإثبات العدم الزمني للعالم، ويبطل الحدوث الزمني للعالم، والذي يعني البدء الزمني. فهو - على عكس المتكلمين، الذين يصرون على الحدوث الزمني للعالم، ويعتبرونه لازماً للمعلولية - يحاول أن يثبت أن الزمان هو أحد الممكنات، ومن موجودات هذا العالم. وفي الأصل ليست مسبوقية الشيء بالعدم في الزمان ملاك الحاجة إلى علّة. وفي رأيه يحتاج الشيء إلى العلة عندما لا يكون له استقلالية في الوجود.

٢. الدليل النقلي —

كما ذكرنا سابقاً فإنّ منهج الملا صدرا هو التوفيق بين النقل والعقل والكشف، ولذلك عندما يستدلّ على مسألة بدليل عقليّ يردفها بدليل نقليّ أو كشف عرفانيّ في الحدوث الزمني، يؤكد أن ما توصّل إليه بالبرهان له دليل من النقل.

أ. الشواهد القرآنية —

فهو يقول، في فصل بعنوان: في ذكر شواهد الحدوث الزمني من «الدلائل السمعية القرآنية»: «أما الآيات فمثل: قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾، وقوله عز وجل: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، وقوله: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾، وقوله في غير موضع: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾. ووجه دلالة هذه الآيات على الحدوث التجديدي ممّا بيّناه وسنبينه في مقامه عند التفسير لها؛ وقوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ﴾، وقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾، وقوله: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾، وقوله: ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ

وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً»، وقوله: «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا». وإنما نسب وقوع هذه الأحوال إلى يوم القيامة، وإن كانت الأجسام الدنيوية دائماً في التجدد والزوال والانقلاب؛ لأن ظهورها على الخلاق جميعاً مختصٌ بذلك اليوم، وبتلك النشأة الثانية، وقوله: «عَلَى أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالُكُمْ وَتُشْبِثُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ»، وقوله: «وَكُلُّ أُنثَى دَاخِرِينَ»، وقوله: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»، ومثل: قوله: «كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ»، وقوله: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»، وقوله في قلب الإنسان وتحولُه الذاتي وحركته الجوهرية: «وَأِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ»، وقوله: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ»، وقوله: «هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»، وقوله: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»^(٢١).

وفي كتابه المظاهر كرّر كلمة «الدالة». وهذا كاشفٌ أن الملاً صدرا لا يعتبر أن هذه الآيات مؤيدةٌ لنظريته في الحدوث الزماني، بل يعتبرها دليلاً على نظريته. يقول الملاً صدرا: «ومن الآيات الدالة على حدوث العالم قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ». فالله سبحانه أخبر عن خلق المكوّنات في هذه المدّة؛ وذلك لأنّ الحادث تدريجيّ الوجود زمان حدوثه بعينه زمان ثبوته واستمراره، إذ لا بقاء له إلاّ الحدوث التجديدي»^(٢٢).

ب. النصوص الروائية —

في كتابه المشاعر استدللّ الملاً صدرا بهذه الرواية على الحدوث الزماني: «قال أمير المؤمنين وإمام الموحّدين (عليه السلام)، في خطب نهج البلاغة، مشيراً إلى دثور العالم وزواله من جهة إثبات الغاية والرجوع إلى البداية: «كلّ شيء خاضع له، وكلّ شيء قائم به، غنى كلّ فقير، وعزّ كلّ ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كلّ ملهوف. مَنْ تكلم سمع نطقه، ومَنْ سكّ علم سرّه، ومَنْ عاش فعليه رزقه، ومَنْ مات فإليه منقلبه»^(٢٣).

٣. الإجماع —

ولم يغفل الملاً صدرا عن الإجماع الذي ساقه كمؤيدٍ لنظريته، حيث قال:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

«الكتب الإلهية والآيات الكلامية قائلة بأن العالم بأسره حادث زمني»^(٢٤). ثم أكد نفس مفاد الإجماع بقوله أيضاً: «لهذا أطبقت الشرائع الحقّة في القول بحدوث العالم جملة؛ لأنه في كلّ آن يحدث منه شخص غير الذي كان قبله وبعده»^(٢٥).

النتيجة —

استطاع السيد الداماد أن يؤسس نظرية برهانية، وهي الحدوث الدهري المعتمد على المفهوم الدامادي للدهر. إن نظرية الحدوث الدهري لعبت دوراً مهماً في إزالة المقابلة بين الفلاسفة والفقهاء، وذلك أن نظرية الحدوث الدهري لم يكتف صاحبها بالبرهنة عليها، بل استدلل عليها بأدلة عقلية مؤيدة لما ذهب إليه في نظريته، حيث تبين: أولاً: أن الأدلة التي أقامها السيد الداماد أدلة برهانية مُحكّمة وتامة.

ثانياً: أنها تزيل كلّ العراقيل أمام تقدّم المنهج العقلي داخل المجتمع. إن نظرية الحدوث الدهري لم تكتف بحلّ مسألة حدوث العالم، بل تعدّت إلى حلّ معضلاتٍ ظلت مستعصية، مثل: مسألة القضاء والقدر، ومسألة البداء.

أما ما توصل إليه الملا صدرا فقد فاق التصوّر، وذلك بعبقريته في الجمع بين القرآن والبرهان والكشف، ليخلص إلى إبداع نظريته في الحدوث الزمني، التي استدلل عليها بالثلاثية الذهبية، والمتناسقة مع مبانيه المتينة والمُحكّمة، برهاناً ونصاً وكشفاً، فتوافق الفلاسفة والفقهاء والمتكلمون على قوّتها ومتانتها.

الهوامش

- (١) ابن منظور، لسان العرب ٤: ١٢، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م.
- (٢) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ١٠: ٢٢١، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهادي.
- (٣) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب: ٣٣٤، ط١، مؤسسة تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ٣: ٦٠، تقديم وتصحيح: محمد خواجهوي، ط١، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٥) الداماد، مير محمد باقر، مصنفات مير داماد: ١١١، اهتم به: عبد الله نوراني، ط١، انتشارات أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨١ - ١٣٨٥هـ.ش.
- (٦) الداماد، القيسات: ٢٤٩، إشراف: د. مهدي محقق؛ د. السيد علي الموسوي البهبهاني؛ البروفسور إيزوتسو؛ د. إبراهيم ديباجي، انتشارات دانشگاه، طهران، ط٢، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.
- (٧) المصدر السابق: ٧٤.
- (٨) المصدر السابق: ٢٣.
- (٩) المصدر السابق: ٢٣.
- (١٠) الداماد، تقويم الإيمان وشرحه كشف الحقائق: ٢٢٣، ط١، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١١) مصنفات مير داماد: ٤٦٣ - ٤٦٤.
- (١٢) المصدر السابق: ٣.
- (١٣) الداماد، القيسات: ٧٦.
- (١٤) المصدر السابق: ١٢١.
- (١٥) المصدر السابق: ١٢.
- (١٦) المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٥: ٤٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٧) الكليني، أصول الكافي ١: ١٧٣.
- (١٨) نهج البلاغة: ٩.
- (١٩) الداماد، القيسات: ١٣٤.
- (٢٠) صدر المتألهين، المشاعر: ٦٤، ط٢، كتابخانه طهوري، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٢١) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب: ٣٩٩.
- (٢٢) صدر المتألهين، المظاهر الإلهية: ٦.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

(٢٣) نهج البلاغة: ٢٨.

(٢٤) أسرار الآيات: ٩٠.

(٢٥) أسرار الآيات: ٦٥.

أسلوب الحياة

مقاربة نقدية مقارنة بين رؤيتي العلامة الطباطبائي والدالاي لاما

(*) د. مجتبی فیضی

(**) د. مسعود آذربيجاني

(***) د. محمد كاوياني اراني

ترجمة: حسن الخرس

مقدمة —

بالرغم من أن الأديان في الظاهر تتكلم مع أتباعها بلغات مختلفة، إلا أنه يمكن أن نجد في نصوصها الاعتقادية أصولاً وقيماً مشتركة (وخصوصاً في جانب القيم الأخلاقية). لهذا فقد حاول الكاتب في هذه الدراسة أن يبحث هذه القيم المشتركة من ناحية أسلوب الحياة، ويفحص مدى اختلاف الآفاق بين أنظار المفكرين: الطباطبائي؛ والدالاي لاما، المنتميين إلى دينين مختلفين: الإسلام؛ والبوذية. تأخذ الأديان غالباً عند ظهورها تعاليمها وأنظمتها من مصادرها الأصلية ومؤسسيها، وليس هناك وقتذاك محاكاة لتعاليم ورؤى الخصوم المنافسة. لكن طوال التاريخ، وفي ضوء المقارنة مع سائر الأديان، يلاحظ أن كثيراً من القيم المطروحة لديها تكون مشاهدة أيضاً في الأديان الأخرى.

(*) أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية في جامعة آزاد الإسلامية، فرع فلاورجان - إصفهان.

(**) أستاذ مساعد في مركز بحوث الحوزة والجامعة، قم - إيران.

(***) أستاذ مساعد في مركز بحوث الحوزة والجامعة، قم - إيران.

وعلى أي حال فالبحوث المقارنة تواجه دائماً إشكاليات وتقييدات مفروضة على الباحث؛ فمن الممكن أحياناً أن يتصادف في مسير البحث نقل رؤى الخصم بالتضعيف والانحياز أو مع أحكام مسبقة؛ بسبب ضغط الميول الدينية على الباحث. لكن مع ذلك حاولت هذه المقالة أن تعطي بشكل منصف نظرة إجمالية لنقاط الاشتراك والافتراق، مع مقارنة مقارنة بين رؤيتي المفكرين: الدالاي لاما الرابع عشر؛ والعلامة الطباطبائي، في موضوع أسلوب الحياة.

سوابق البحث —

أسلوب الحياة من المقولات التي كُتبت وطُبعت فيها مقالات كثيرة تتعلق بمختلف الميادين، كما نالت أيضاً هذه المقولة اهتماماً كبيراً في السنوات الأخيرة، فصدرت كتب ورسائل علمية بمقاربات متعددة. لكن بالنظر إلى جدة هذا الموضوع، والحاجة إلى بحوث مقارنة، لم نجد من اشتغل على المقارنة - بشكل مباشر أو غير مباشر - بين آراء العلامة الطباطبائي والدالاي لاما. لهذا فإن هذا البحث يفتقد للسابقة البحثية.

منهج البحث، ومصادره —

منهج هذا البحث هو التحليل العقلي والنظري في محتويات المصادر المتصلة بهذين العالمين، وإجراء المقارنات بينهما. أما في ما يرتبط بالمصادر فالطريقة تختلف في تتبع مواد البحث بين هذين العالمين:

فقد تمّ استمداد منهج العلامة الطباطبائي في أسلوب الحياة مما تضمنته كتبه، وبالخصوص التفسير الثمين (الميزان)، المبني على محورتي التوحيد. أما الدالاي لاما فقد تيسرت لنا آراؤه بتتبع المواقع الإلكترونية، ومحاضراته وآثاره المكتوبة.

وبذلك تمكّننا من متابعة رؤاهما في موارد التشابه والاختلاف، وإجراء المقارنة

العلمية بينهما على ضوء المواد التي حصلنا عليها. هذا، ويلزم عدم الغفلة عن اختلاف المجال المعرفي بين الدالاي لاما والعلامة الطباطبائي؛ فالأول مرتبط بالفضاء البوذي والثاني مرتبط بالفضاء الإسلامي.

— ضرورات البحث —

تتبع ضرورة اختيار هذا الموضوع من أننا في هذا العالم المعاصر نواجه أمواجاً متزايدة نحو التيارات المعنوية؛ فكل واحدة منها تحاول أن تجذب مریدين وأتباعاً لها من جميع أنحاء وأطراف العالم، بأساليب وطرق نفسية خاصة. وتستند في ذلك على هاجس الرغبة في المعنوية عند البشر، والتي تتجذر في فطرتهم الإلهية. إنهم يعرضون للبشر تصورات مختلفة للدين والإيمان، فيطلع فريق منهم من الشرق وفريق آخر من الغرب.

في هذا الاتجاه يبرز الفكر اللامي كاتجاه منبثق عن الديانة البوذية - التي هي رابعة الأديان من حيث الأتباع عالمياً -، ويمثله الدالاي لاما، القائد الروحي للبوذيين التبت، الذي حظي بشهرة عالمية واسعة؛ بسبب إفصاحه عن آراء تختلف عن التوجهات البوذية؛ ولهذا وجدت آراؤه عناية مجموعة من الناس في دولتنا^(١). وعليه فإننا نشعر بأن هناك خلواً وتقصيراً في التعريف بالنماذج البديلة ذات الوزن الديني المنافس لتلك الشخصيات. ومن هذا المنطلق نعتبر العلامة الطباطبائي من بين تلك الشخصيات الدينية المعاصرة، التي تروي - بحق - عطش طالبي الحق من الشباب الباحثين عن الفلاح والنجاح. لكن قبل الدخول إلى صلب الدراسة سنشير باختصار لحياة الدالاي لاما؛ حتى تتضح شخصيته أكثر.

— حياة الدالاي لاما —

تينزن غياتسو، الدالاي لاما الرابع عشر (معاصر). وُلد سنة ١٩٣٥م في التبت، وأعلن عام ١٩٣٧م كمتجسم للدالاي لاما السابق. في العام ١٩٣٩م أُطلق عليه لقب

الدالاي لاما الرابع عشر، وتمّ تتويجه في السنة الخامسة، أي عام ١٩٤٠م. وفي العام ١٩٥٠م، بعد احتلال الصين لأراضي التبت، تمّ القبض عليه، بعد أن مضى على قيادته الروحية والسياسية ١٦ عاماً. ثمّ بعد ذلك فرّ إلى الهند على خلفية ثورة التبتيين ضدّ الجيش الصيني، الذي نكّل بهم جرّاء ذلك. ومن جانب آخر كانت للدالاي لاما الرابع عشر أسفارٌ رسمية كثيرة، جالس فيها الكثير من السياسيين والشخصيات المختلفة، وتمحورت أنشطته السياسية والثقافية على موضوعات الحوار والسلام البشري. في العام ١٩٨٩م حاز على جائزة نوبل للسلام. وبناءً على نقل بعض وسائل الإعلام قامت الولايات المتحدة الأمريكية بفرض حماية كبيرة على الدالاي لاما، وأعدت له «سيا»، الأرض التي فرّ إليها كمركزٍ للتبتيين التابعين له. أعلن في عام ٢٠١١م أنه قد اعتزل القيادة السياسيّة للتبت. وقد عارض إعدام صدام حسين. ويقول حول طبيعة سلوكه مع العدو: «أنا أدعو للصينيين بنفس النحو الذي أدعو به للتبتيين؛ لأنني فردٌ من أهل التسامح، وتابعٌ للتفاوض»^(٢).

سؤال البحث —

«أسلوب الحياة» من المباحث الجديدة بعد عصر النهضة في الغرب، حيث تتمتع هذه المقولة - التي هي فرعٌ لتخصّصات متعدّدة - بطاقةٍ عالية في مختلف العلوم. فمثلاً: تشترك هذه المقولة مع أفق مفهوم «الشخصيّة» في علم النفس. ومن الجهة الأخرى يعنى بالدين أنّه أسلوبٌ وطريقةٌ للحياة بشكلٍ عامّ، كما أنّ تعريف أسلوب الحياة هو كذلك: «طريقةٌ ثابتة نسبياً؛ بحيث إنّ الفرد يسعى لتحقيق أهدافه في ذلك الطريق الخاص»^(٣).

إنّ التيارات التي تروّج منهجها كبوّابة لنجاة البشر في الوقت المعاصر خارجة عن حدّ الإحصاء والعدّ؛ ولهذا تعمل هذه التيارات والشخصيات على الاستفادة من أدوات التأثير النفسي؛ لأجل جذب أكثر عددٍ لمخاطبيها. فمن أبرز العوامل المؤثرة في عملية الجذب هذه هي مدى جدّة وجذّابية المحتوى العامّ لها، والتي يترشّح منه أسلوب الحياة المناسب والنموذجي للجمهور المخاطب. لذلك جعل الدالاي لاما أمر السعادة

والبهجة - التي هي أمرٌ مطبوع وفطريٌّ للجميع - أمراً محورياً في خطابه العام. هذا، بالرغم من أن مسألة السعادة والبهجة تعتبر أيضاً من مباحث علم النفس.

في فحصٍ عامٍ لمنظومة الرؤى البوذية - التي تنظر إلى الدنيا بمنظار الألم والخلاص منه - يمكن القول بأنها تقدّم أطروحةً خاصّة للعالم البشري في ما يرتبط بأسلوب الحياة. لهذا الأمر فإنّ خلوّ الساحة عن التعريف بالنماذج الدينية، ونعومة الأساليب الإعلامية للتيّارات المعنوية جديدة الظهور، تجعل الأرض ضيقاً بالباحثين في العثور على طريق الحقّ. وعلى هذا الأساس، ومن جهة لزوم التعريف بالنموذج الأحسن في مجال أسلوب الحياة، فإننا قد وضعنا على عاتقنا في هذه المقالة مهمة التحقيق المقارن بين آراء الدالاي لاما والعلامة الطباطبائي؛ كي تتوفّر أرضية التمييز بين التيارات المعنوية الحقيقية والتيارات الكاذبة، فنساهم في تهيئة الطريق للباحثين عن الحقّ.

كما يلزم الذكر أنّ أهمّ أثرٍ للدالاي لاما هو كتابٌ بعنوان (فنّ السعادة)، حرّره عالمٌ نفسٍ غربيّ، كحصوله لملازمته وأسئلته له.

إذن فيم تتفق وتختلف رؤى العلامة الطباطبائي والدالاي لاما الرابع عشر في ما يتعلّق بأسلوب الحياة؟

أولاً: وجوه الاشتراك بين الرؤيتين —

فضاءات أسلوب الحياة —

لأسلوب الحياة دائرةٌ واسعة جداً؛ من تصفيف الشعر وترتيب المظهر الخارجي حتّى اختيار لون اللباس وشكل الحذاء... وبعبارةٍ أخرى: يتضمّن مفهوم أسلوب الحياة جميع العلاقات الأربعة للإنسان.

فإذا أردنا أن نقسّم مباحث أسلوب الحياة على مستوى العلاقات الأربعة: العلاقة بالله؛ العلاقة بالنفس؛ العلاقة بالآخرين؛ والعلاقة بالطبيعة، فحينئذٍ يمكن رصد وجوه الاشتراك بين العالمين بشكلٍ منهجيٍّ كما يلي:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

أ. العلاقة بالنفس —

محور معرفة النفس من المحاور المهمة لإدراك التقارب بين تعاليم وأفكار الدالاي لاما والعلامة الطباطبائي.

في ما يتصل بالدالاي لاما يقول: إننا إذا أردنا أن نتعلم كيف نستفيد من قدرات النفس بشكل جيد جداً فأولاً نحتاج إلى أن نفهم ماهية النفس، ثم إذا أردنا فإن هناك احتمالاً واقعياً موجوداً لإحداث تغيير في قلب الإنسان. إنه يعتقد أنه يجب أن تبدأ نقطة الحركة من الشخص نفسه إذا ما أردنا التغيير في أي مجتمع^(٤). هذه الحركة من النفس تجهز الأرضية للتحوّل الداخلي شيئاً فشيئاً؛ لأنّ «المبادرات الشخصية من أوائل الخطوات في كلّ شكل من أشكال الحركات والتغيرات في المجتمعات البشرية»^(٥). أما عن العلامة الطباطبائي فمعرفة النفس عنده تمنح موقعاً مركزياً في السير إلى السعادة والكمال الأدمي؛ إذ يعتبر ذلك لازماً لمعرفة الحاجات الواقعية وسعادة الإنسان: «إذا لم نعرف النفس فسوف لن نعرف حاجاتها الواقعية التي سعادتنا في إشباعها»^(٦). كما يشير أيضاً إلى أنّ معرفة النفس كانت رائجة في جميع العصور والأمم، يقول: «البحث عن حال الأمم، والتأمل في سننهم وسيّرهم، وتحليل عقائدهم وأعمالهم، يفيد أن الاشتغال بمعرفة النفس على طرقها المختلفة؛ للحصول على عجائب آثارها، كان دائراً بينهم، بل مهمة نفيسة تبذل دونها أنفس الأوقات، وأعلى الأثمان، منذ أقدم الأعصار»^(٧). ويوضّح العلامة فيقول: «إنّ ألزم مسؤولية على الإنسان هي معرفة النفس؛ فمن خلالها سوف يصل إلى سعادته، كما ليجتهد في سدّ حاجاته بالوسائل التي يملكها، ولا يفوتن عمره الثمين الذي هو رأس ماله بالمجان»^(٨).

ب. العلاقة بالآخرين —

تُعَدّ العلاقات الاجتماعية شكلاً آخر من أشكال أسلوب الحياة؛ حيث يرجع جزء كبير من وعي الإنسان إلى ارتباطه بالآخرين.

فبالنسبة إلى الدالاي لاما تُعَدّ المحبة والمودة للبشر أساس أسلوب الحياة؛ إذ يعتبر أنّ مفاهيم المودة والرفقة والعاطفة - التي تشكّل الأسس التحتية للسعادة والبهجة -

هي صلب الدين. ويعتبر أيضاً أنّ هذه المفاهيم ضرورية للحياة اليومية؛ حيث تقوم بها الحياة. كما يعتقد أنّ المفهوم النموذجي للوجود ممتلئ بالحبّ والعواطف^(٩): «في الوقت الذي أتحدّث فيه عن العشق والشفقة لا أتحدّث فيه بصفتي الدالاي لاما، بل بصفتي بوذيّاً، ولا بصفتي تبتياً، ولا بصفتي الدالاي لاما، بل بصفتي إنساناً يتحدّث مع الآخر»^(١٠).

يعتقد الدالاي لاما أنّه يجب أن تقرأ «الآيات الثمانية» كلّ يوم؛ لتصبح جزءاً من حياتنا اليومية، ويتمّ تطبيقها؛ للاستفادة منها في مواجهة المشاكل، وزيادة قدرة التحمّل، والشعور بحبّ الناس. يقول: «العشق الحقيقي ليس جواباً للأحاسيس فقط، بل عهدٌ مستحكمٌ ثابتٌ على أساس الدليل والمنطق»^(١١). كذلك يعتبر أنّ أساس الحياة الروحية هي المحبة وأسلوب نظرة كلّ إنسانٍ إلى الآخر^(١٢)؛ على هذا فالعشق والرحمة من أهمّ أسس الديانة البوذية، ومن الأسس الأساسية لجميع الأديان الإلهية^(١٣).

وأما رؤية العلامة الطباطبائي حول هذا المحور فتتمثّل في أنّ التعاليم الإسلامية هي أساس الانطلاقة في تشكيل وإدارة العلاقة بالآخر؛ حيث إنّ الإسلام يقضي بتعزيز هذه العلاقات الاجتماعية في إطار حاكم من العبودية لله، وهذه بدورها ترتبها بإصلاح علاقة الإنسان مع معبوده عزّ وجلّ. إذن هناك في نظر العلامة دورٌ واقعيّ للنفس في أسلوب العلاقة مع الآخر، يرتكز على الفكر التوحيدي، ولذا تجده يصرّح في أبياتٍ شعريّة عن دينه بأنّه دينُ حبّ.

ومن حيث البنية التحتية المؤسّسة للعلاقة بالآخر يعتبر العلامة مسألة التعاون الاجتماعي هي الأساس للاجتماع. فحتّى الإحسان، الذي هو مورد طلبٍ حثيث في المصادر الدينيّة، يُعدّ رشحاً ناتجاً عن مفهوم «التعاون». فمعنى الحياة المستقرّة عنده هو في قيامها على أسس التعاضد، ومساعدة الناس لبعضهم. إذن لهذا المفهوم الأخلاقي معنىً واسعاً جداً: «لا ينبغي أن يتصور أنّ الدين الإسلامي الحنيف أراد أن يكون الإحسان في المال فقط، بل أراد كذلك مساعدة أيّ عاجزٍ، حتّى وإن لم يكن له عورٌ ماليّ. ذلك هو المطلوب في الدين الإسلامي المقدّس، وكذلك أحد مطلوبات الوجدان»^(١٤). يتبيّن من النصّ المتقدّم أنّ مفهوم المساعدة عند العلامة عامٌ لغير

المحتاجين، فمصاديق المساعدة بحسب رؤيته تشمل مثل: تعليم الجاهلين، والأخذ بيد العميان، وإرشاد الضالين... إلخ.

ومن بين الآيات القرآنية المهمة التي تعرض نظاماً خاصاً في العلاقات الأخلاقية الاجتماعية قوله تعالى: ﴿خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩). توضح الآية أن النظام السلوكي الأخلاقي في العلاقة مع الآخرين هو عبارة عن حسن المعاشرة، والأدب والسلوك التعبدية. هذه الآية تعطي قانوناً للنبي الأكرم ﷺ، تفرض فيه أسلوباً يهيئ الأرضية لجذب القلوب وميل النفوس في المعاشرة الاجتماعية. يبين العلامة الطباطبائي رأيه الخاص في مفاد هذه الآية الشريفة، في ذيل تفسيرها، وضمن نقله لرأي المفسرين الآخرين: «وفي بعض الروايات الآتية عن الصادق عليه السلام أن المراد به [العفو] الوَسَطُ^(١٥). وقوله: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾: العُرف هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن والسير الجميلة الجارية بينهم، بخلاف ما يُنكره المجتمع، ويُنكره العقل الاجتماعي، من الأعمال النادرة الشاذة. ومن المعلوم أن لازم الأمر بمتابعة العُرف أن يكون نفس الأمر مؤتمراً بما يأمر به من المتابعة، ومن ذلك: أن يكون نفس أمره بنحو معروف غير مُنكر. فمقتضى قوله: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ أن يأمر بكل معروف، وأن لا يكون نفس الأمر بالمعروف على وجه مُنكر^(١٦)».

صار واضحاً بهذا البيان أن الأمر بالعفو والإعراض - لكونه أحد أبرز الصفات الأخلاقية في العلاقات مع الآخرين - يلزم أن يكون نظاماً عملياً لكل الناس؛ كما يلزم أن يكون الأمر بالعُرف والمعروف أيضاً قانوناً آخر يُضاف إلى نظام العلاقات الاجتماعية؛ والقانون الثالث في نظر العلامة الطباطبائي قوله تعالى: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾، فهذا القانون يعتبر نظاماً نافعاً في أسلوب مداراة الناس، بل هو أفضل وأقرب أسلوب لتجنب نتائج جهلهم وفساد أعمالهم؛ فالعمل بهذا القانون سوف يوقف أكثر الناس عن ممارسة الجهل والانحراف والضلال.

وفي تقديرنا إن القوانين الثلاثة المتقدمة تعطي منهج عمل للحياة الاجتماعية، في أسلوب المعاشرة، وفي تنمية المكارم الأخلاقية. وفي كلام منقول عن الخواجة عبد الله الأنصاري يقول: أقبح الأشياء القبيحة عمل الحمار، وأحسن الأشياء الحسنة عمل

الكلب، وأحسن الأشياء السيئة عمل الخواجة عبد الله الأنصاري. يصف الله عز وجل نبيه بأنه نبي الرحمة، وأن رسالته تحمل العفو والصَّفْح عن المخطئين. وفي هذا الجانب ينقل العلامة الطباطبائي في بحثٍ روائي بضعة روايات تؤيد وتفسر هذه الآية

١. يقول الإمام الصادق (عليه السلام): «إن الله أدب رسوله، فقال: يا محمد، ﴿خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾»، قال: خُذْ مِنْهُمْ مَا ظَهَرَ وَمَا تَسَّرَ، والعفو الوَسَطُ».

٢. وفي رواية أخرى قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن مكارم الأخلاق عند الله أن تعفو عمن ظلمك، وتصل من قطعك، وتعطي من حرمك، ثم تلا النبي (صلى الله عليه وآله): ﴿خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾»^(١٧).

وأيضاً ينقل العلامة في كتابه (سنن النبي) روايات تماثل هذه المضامين في مكارم أخلاق الرسول (صلى الله عليه وآله). ونشيرها هنا إلى نموذج منها:

١. عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله): «ألا أخبركم بأشبهكم بي؟ قالوا: بلى، يا رسول الله، قال: أحسنكم خُلُقاً، وألينكم كُفْناً، وأبركم بقرابته، وأشدكم حُباً لإخوانه في دينه، وأصبركم على الحق، وأكظمكم للغيظ، وأحسنكم عفواً، وأشدكم من نفسه إنصافاً في الرضا والغضب»^(١٨).

بعد هذا يظهر أن السلوك المرن والملائم هو مظهر أصيل للأدب واللباقة والسلوك المتسامح، الذي يوضع في سياق العبودية؛ ليكون مظهراً للخضوع والانقياد لله، والعبودية له.

يؤكد الدالاي لاما والعلامة الطباطبائي على حفظ نظام العائلة وحب الزوجية: ففي التعاليم البوذية، وفي رؤية الدالاي لاما بشكل خاص، هناك اهتمام بأسلوب الحياة في الجانب العائلي، كاحترام الوالدين، وبالأخص الأم.

وفي الرؤية الإسلامية، وعند العلامة الطباطبائي تحديداً، هناك مكانة لا مثيل لها للوالدين؛ حيث يعتقد العلامة الطباطبائي أنه «من الواجب؛ بالنظر إلى السُّنة الاجتماعية الفطرية أن يحترم الإنسان والديه، بإكرامهما، والإحسان إليهما. ولو لم

يَجْرُ هذا الحكم، وهَجَرَه المجتمعُ الإنسانيُّ، بطلت العاطفة والرابطة للأولاد بالأبوين، وانحلَّ به عقد الاجتماع^(١٩).

يوصي الله عزَّ وجلَّ، بعد ذكر التوحيد بالإحسان إلى (الوالدين)، فيقول: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالُوا الدِّينَ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: ٢٢). كما قد عُدَّ أيضاً في الأخبار التي تحصي كبائر الذنوب سوء المعاملة مع الوالدين بعد الشرك بالله مباشرة^(٢٠). إذن فالدين الإسلامي الحنيف يأمر بإطاعة الأب والأم، باستثناء الموارد التي يأمران فيها بترك إحدى الواجبات، أو فعل إحدى المحرمات. وقد أثبتت التجربة أنَّ الذين يؤذون آباءهم وأمّهاتهم لا تكون حياتهم سعيدةً وناجحةً، وفي النهاية لا يفلحون^(٢١). وبناءً عليه «يجب على الإنسان أن يتعامل ويتحاور مع أبيه وأمه بنحو يشعر معه الأب والأم بتواضع ابنهما وخضوعه، وأن يشعرأ بأنه ذليلٌ في قبالهما، وأنه رحيماً ومحبُّ لهما»^(٢٢).

ومن بين التحدّيات المهمّة في موضوع أسلوب الحياة ما يرتبط بالوظائف والمسؤوليات الجنسيّة؛ حيث إنّ الدالاي لاما يمتلك رؤيةً خاصّةً حول العلاقات الجنسيّة، مبنيةً على التعاليم البوذية؛ فهو يعتبر أنّ ممارسة العلاقة الجنسيّة بشكلٍ صرّف، وبدون الأخذ بالنظر مفهوم التعالي الروحي، أمرٌ فاقدٌ للقيمة. لهذا فهو يعتقد أنّه إذا كان الإنسان يبحث عن السعادة في حياته، والصعود في مدارج الكمال، فالشاركة في الأنشطة الجنسيّة سوف تعينه على السموّ والتعالّي.

ويمكن أن يُستفاد من العلاقة الجنسيّة عند البوذيين في السيّر المعنوي؛ لأنّ الفرد إذا كان مشغولاً في الطبابة [الرهبانيّة]، وكان ذا شفقةٍ كبيرة وحكمةٍ، فإنّ هذه العلاقة سوف توجب له تكريس الوعي والخبرة. الهدف من هذه المسألة [المثال] أخذ الأمر إلى أبعاد أعمق في الذهن. فالمراد هو إثبات قدرة الذات على إعطاء المعنى للأشياء. لكنّ في غير هذه الصورة لا توجد علاقةً أبداً بين صرف المقاربة والتربية المعنوية، أما مع هذه النظرة فإنّ الشخص الذي يحوز على مستوى عالٍ من العقل والروح النشيطة لن تنقُص عملية اتّصال العضوين الجنسيّين، أو بالاصطلاح: المقاربة، من مقامه ومملّكاته^(٢٣).

يعتبر الله عز وجل ظاهرة الحب والمودة بين الزوجين من آياته وعلاماته: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

في هذه الآية بيانٌ لثلاث خصائص وعلامات مهمة في أسلوب الحياة المليئة بالحب، وفي علاقات الأسرة ببعضها، والتي يمكن أن نستخلصها من رؤية العلامة الطباطبائي في تفسيره:

١. أصل السكينة ﴿لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾: يتصف هذا الأصل بكونه أول عامل يصنع الانسجام والترابط في الأسرة في حال حاكمية التوحيد عليها. هذا الأصل يقرر الوظائف اللازمة على الزوج والزوجة، فيعتبر الاهتمام برفع الصعوبات والمثبرات السلبية، والابتعاد عن مواقع التشنج، أمراً ضرورياً. فإذا لم يكن محيط الأسرة متمتعاً بالهدوء والسكينة فلن تنهياً الأرضية لسيطرة القيم الأخلاقية عليها. ولذلك يُعدّ خلق حالة الهدوء والسكينة في الأسرة أمراً مهماً في سموها ورقيها.

٢. أصل المودة ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً﴾: هذا الأصل يصور لنا طبيعة الحياة القائمة على التوحيد، فيصف علاقة الزوج بالزوجة، والعكس، بأنها علاقة محبة ومودة. يكتب العلامة الطباطبائي حول معنى المودة: «المودة كأنها الحب الظاهر أثره في مقام العمل، فنسبة المودة إلى الحب كنسبة الخضوع الظاهر أثره في مقام العمل إلى الخشوع، الذي هو نوع تأثر نفساني عن العظمة والكبرياء»^(٢٤).

٣. أصل الرحمة المتقابلة ﴿رَحْمَةً﴾: «الرحمة نوع تأثر نفسي عن مشاهدة حرمان المحروم عن الكمال، وحاجته إلى رفع نقيصته، يدعو الراحم إلى إنجائه من الحرمان، ورفع نقصه»^(٢٥).

ج. العلاقة بالطبيعة —

ومن الخصوصيات المثيرة للانتباه في رؤية العلامة والدالي لاما حول أسلوب الحياة اشتراك نظرهما في حفظ البيئة الطبيعية، ونقد التكنولوجيا المسببة للتلوث، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى امتلاكهما لرسالة أخلاقية في هذه الأمور، فيقرران أن

هذا الكوكب يجب أن يكون مكاناً آمناً للعيش فيه، وليس فقط للبشر الحاليين، بل حتى للأجيال القادمة.

يعبر الدالاي لاما عن الكوكب الأرضي بأنه بيت البشر، ويعتقد أنه «إذا كنا قلقين حول سعادتنا وأبنائنا وأصدقائنا والموجودات الأخرى التي تشترك معنا في بيتنا الكبير فيجب أن نتيقظ لهذه القضية»^(٣٦).

ويحاول الدالاي لاما مقارنة مسألة الحفاظ على البيئة بأسلوب أخلاقي؛ فيجعل وجود التهديد للحياة والسلام على الكرة الأرضية - الذي هو نتيجة للنشاطات البشرية - نتيجة لعدم الالتزام بالقيم الأخلاقية.

يسوق العلامة الطباطبائي؛ لأجل هذه القضية، بضع روايات في مورد غرس الأشجار، والاهتمام بالطبيعة، والاستفادة منها؛ تأكيداً على أهمية الحفاظ على الطبيعة البيئية: «قال الرسول الأكرم ﷺ: المسلم من يغرس أو يزرع شجرةً، والطيور والمواشي تأكل منها، وذلك له جزاء وأجر الصدقة». المسلمون مكلفون باستغلال الموارد الطبيعية إلى أقصى حد، حتى أن أحد الأنبياء كان يقول: إذا حلت ساعة زوال العالم، وانهارت المنظومة الشمسية، وكانت بيدك فسيلة (شجرة)، فإذا كانت لديك فرصة لزرعها فازرعها! يعني لا يمنعك التفكير في زوال العالم عن هذا العمل الشريف^(٣٧).

ثانياً: وجوه الافتراق بين الرؤيتين —

١. المنهج التعددي أم الواقعي؟ —

يرى الدالاي لاما أنه ليس للاختلافات الموجودة بين الأديان أهمية؛ باعتبار أن مفاهيم العطف والمودة والرحمة وإرادة الخير عامة لجميع البشر والحيوانات. كما يعتبر أيضاً أن رسالة الأديان هي في تحويل نوع الرؤية الفكرية للإنسان، وإعادة تشكيل البشر إلى موجودات خيرة وحسنة التفكير^(٣٨)؛ حيث يرى أنه بالرغم من كون الأديان ذات رؤى ميتافيزيقية مختلفة، فالرسائل الأساسية في الأديان الكبرى واحدة. وبناءً على ذلك سوف يصبح مطالبين بالتعايش جنباً إلى جنب، وبترابط تام فيما

بيننا.

إنه بهذا الفكر ينكر في حقيقة الأمر السمة الواقعية (Realist) للدين، ويتماها في هذه القضية مع شخصيات مثل: جون لوك؛ لأنه كذلك يعتبر رسالة الأديان الكبرى في إيجاد التحوّل والخروج عن الأنانية والغطرسة، ويرى أنّ تعاليم الأديان إنما هي مظاهر لهذا الهدف العظيم. إنّ هذا الاتجاه الفكري يُسمّى عند بعض الباحثين بالتعددية العرفانية^(٢٩).

وفي الاتجاه المقابل يُسمّى العلامة الطباطبائي برؤية واقعية تامة في مجال المباحث الفلسفية، والمسائل الدينية، والطبيعية، والاجتماعية، و... ويعتقد أنّ معرفة الدين يجب أن تُستلهم من التعاليم الوحيانية. كما يرى أنّ النظرة الأدائية والثانوية إلى الدين تنفيه، وتفقد هويته. كما يعتقد أنّه إذا أراد دينٌ ما أن يعتبر تعاليم سائر الأديان قائمة على الحقّ أيضاً فإنّ هذا الدين نفسه في حقيقة الأمر يرى مضامين دينه ظاهريّة، ولا محتوى داخلي له: «الذي يرى الإسلام أنّه دينٌ صحيح فيعتقدقه، هل يحكم عقله بأنّ هذا الدين كاملٌ، ولا يحتاج إلى دينٍ آخر، أم يحكم عقله بأنّ دينه ناقصٌ، ومحتاجٌ لغيره؟ فإنّ حكم عقله بالصورة الثانية فإنّه قد نقض نفسه؛ لأنّ العقل السليم يحكم أنّ الله لا يقوم بالعمل الناقص والهداية الناقصة؛ فإنّ هذا هو الذي يعتقد به العقل عن دين الله. ثمّ إنّ الذي يعتبر الدين ناقصاً فحكمه هو أن يصبح مصداقاً لقاعدة «إبطال مقدمات النتيجة بالنتيجة ذاتها». إذن الذي يعتقد بدين ما، ويعتبره كاملاً، يجب عليه أن يعمل بالعقل والوحي معاً في جميع الموضوعات والموارد العلمية، حتّى في الصناعة والأمور الفنيّة الصرّفة»^(٣٠).

ملاحظة —

من الطبيعيّ أنّ هاتين الرؤيتين في مجال أسلوب الحياة تؤدّيان إلى نتائج مختلفة: فالرغبة في اللقاء برموز الحكومة الصهيونية من جهة، ورموز حركة حماس والجهاد الإسلاميّ من جهةٍ أخرى، والإضفاء على نفسه صفة الممثلّ للأديان المختلفة، وقبول الجوائز ونياشين الدول الغربية المتعدّدة، كلّ هذا مظهرٌ لأسلوب حياة مبنية

على الفكر التعددي عند الدالاي لاما.

وفي المقابل، عدم الاستجابة لدعوة الأمريكيين بتدريس الفلسفة في جامعاتهم، وعدم الاعتراف بأخذ شهادة الدكتوراه من جانب شاه إيران، مظهر لأسلوب مختلف عند العلامة الطباطبائي. هذا، مع أن الأسلوب الثاني - أي منهج العلامة - لا يعني إغلاق باب التبادل والتحاور في الأفكار والآراء، كما قد وقع فعلاً بين العلامة والبروفسور الفرنسي هنري كوربان في مباحثات ومذاكرات كثيرة بينهما؛ فإن هذا الفعل التواصل صريح عملياً في عدم التنافس بين المنهج الواقعي والحوار والتواصل مع الآخر المختلف.

٢. أصالة العاطفة أم محورية العقلانية؟ —

يتقوم أسلوب الحياة السعيدة عند الدالاي لاما الرابع عشر بالمحبة، والصدق، والإيثار، وحسن الصحبة لجميع الكائنات الحية؛ حيث إن روح كلمات الدالاي لاما في محاضراته وكتابه تفيد ما ندعيه. فعلى ذلك سيقدر مقدار المقاربات العلمية العقلية والمنطقية في فكر وأسلوب وسيرة حياة الدالاي لاما. ولهذا السبب فإنه يقوم بالمراقبة وممارسة السلوك المعنوي بلا أسس معرفية لازمة، ويعتمد في ذلك بشكل أكبر على العواطف واستثارة الأحاسيس.

أما العلامة الطباطبائي فإنه يرى - ضمن تقريره لثلاثة طرق لإدراك الحقائق، هي: الوحي؛ والكشف؛ والعقل - أن طريق العقل أعم من الطريقين الآخرين في الحياة الدنيوية للإنسان، وأهمّ منهما؛ لأن «الوحي لا يناله إلا أهل العصمة من الأنبياء المكرمين؛ والكشف لا يكرم به إلا الآحاد من أهل الإخلاص واليقين؛ والناس حتى أهل الوحي والكشف في حاجة مبرمة إلى تعاطي الحجة العقلية في جميع شؤون الحياة الدنيوية، ولا غنى لها عن ذلك»^(٣١).

إن أسلوب وحياة وفكر العلامة الطباطبائي يكشف عن نوع رؤيته، وسنخ فكره؛ فمن الناحية العلمية نرى أن قلمه متقيد بالأسس العقلية، ومعتمد على أصول النظام العقلاني، وغير ممتزج بأبحاث العلوم الأخرى. هذه الفرضية تؤيدها مطالعة

كتابه الثمين (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)؛ حيث لا يظهر فيه أثرٌ للآيات والروايات والكشف والشهود، وإنما يعتمد على المبادئ والمباني النظرية المشتركة العقلانية فقط، ولذلك فإنه يدعو بإصرارٍ إلى أن يتَّخذ العقل - الذي هو المحور المشترك - دليلاً للوصول إلى الحقيقة عند إرادة اتباع أيِّ نَحْلَةٍ؛ فإنه يعبِّد الطريق إلى تلك الحقيقة.

هذه الرؤية للعلامة نجدها مقتبسةً من روح التعاليم الإسلامية، يقول: «ومع ذلك كله الإسلام دين التعقل، لا دين العاطفة، فلا يقدم حكم العاطفة على الأحكام المصلحة لنظام المجتمع الإنساني، ولا يعتبر منه إلا ما اعتبره العقل. ومرجع ذلك إلى اتباع حكم العقل»^(٣٢).

كما أن هذا الأسلوب في التعاطي مع الإشكاليات عند العلامة الطباطبائي قد أثمر بشكلٍ كبير في إقامة سدٍّ منيع ضدَّ تمدُّد الماركسية آنذاك، بفضل كتبه وآثاره الجليلة.

تأمل ونقد —

ليس للعاطفة ارتباطٌ كبير بالعقل والاستدلال، خلافاً لما هو الواقع في منهج الفلسفة الهندية؛ حيث يقول أحد الكُتَّاب حولها: «لم تُبْنِ أصول ومباني وعقائد المدارس والمذاهب الهندية على أساس العقل والاستدلال، حتَّى يتبعها الإنسان حال البحث عن البراهين والأدلة، بل يجب فقط أن يؤمن ويعتقد بها قلباً؛ لأنَّ الفكر الهندي لا يعتمد على العقل كثيراً، حتَّى يُستمدَّ منه في إثبات العقائد»^(٣٣).

ويُحتمل أن سبب هذه الحالة هو أن «الأبعاد المعرفية للدين في هذا العصر لم تُطرح بشكلٍ جدي؛ نظراً إلى ظهور وتمدُّد الحركات وتلقيها باهتمام بالغ. فالدين والمعنوية مؤثران على المشاعر والميول البشرية»^(٣٤). هذا، مع أن المفروض أن يستند الإنسان في التمييز والتشخيص على موهبة العقل، الذي يمنحه المكانة المتميزة في الوجود، بالقياس إلى سائر الموجودات.

أمّا في الإسلام، وبالنَّسَبِ في فكر العلامة الطباطبائي، فمكانة التفكير

والتأمل عظمى، بحيث تُعدّان عبادةً، بل عبادة مفضّلة. يقول بعض الباحثين: إنّ اختلاف مكانة التفكير بالقياس إلى سائر العبادات هو في أنّ العبادات الأخرى لها جنبٌ طريقيّ، أما التفكير والتعلُّل فهو ذو جنبٍ موضوعيّ وهَدَفِيّ.

٣. المراقبة العلمانية أم المراقبة التوحيدية؟ —

يوصي الدالاي لاما بتكريس حالة المحبة، والبُعد عن الغلظة، وخلق المواقف الإيجابية والهادئة. كما يوصي أيضاً بالعمل بالمراقبات المتنوعة، من قبيل: المراقبة التدقيقية، والمراقبة النقدية؛ فهذه المراقبات هي في الواقع جهودٌ فكرية إيجابية، ينبغي أن تؤدّى من الصباح إلى الليل، ثمّ يراجع المراقب في نهاية الليل الذي قد فعله وأمضاه خلال يومه. ويعتقد الدالاي لاما أنّه بهذه المراقبات سيتمكن تحسين مستوى الحياة العامة، كما ينصح الأشخاص الذين لديهم حصيلة علمية متقدّمة أن يربّوا أنفسهم بتمرين (التانترا)؛ فهذا البرنامج سوف يعين الشخص في صنع حياة يومية أكثر عنفواناً وامتلاءً بالقيمة^(٣٥).

أمّا عند العلامة الطباطبائي فتحتلّ المراقبة مكانةً خاصّة، بحيث إنّ يوصي بها في جميع لحظات الحياة. فمن الناحية العلمية يمكن رؤية تصريحاته وتوصياته بها في كتبه ومؤلفاته؛ ومن الناحية العملية تشهد سيرته على التمسُّك والعمل بها. يقول في معنى المراقبة: «المراقبة تعني التوجُّه الباطني للإنسان إلى الله، وعدم الابتعاد عنه، في جميع الأحوال. المراقبة الكمالية تلك التي توصل الإنسان إلى المقصد القريب، بل إلى المقصد. المراقبة هذه هي أنّ الإنسان لا يغفل عن ذكر الله في أوقات الصَّحو، من أوّل الصبح إلى وقت النوم، وأن تكون جميع أقواله وأعماله لله تعالى، ولتحصيل رضاه. وأن يعتقد أنّه حاضرٌ في جميع الأماكن، كما أنّه ناظرٌ إلى جميع أفعاله، وأن يجد نفسه في محضره، كما جاء في الرواية: «اعبدُ الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، هو مفتاح الأشياء في المراقبة. وإذا لم تكن هناك مراقبة، ولم تُؤخذ بصورة صحيحة، فإن بقية الأعمال والقوانين في السَّير والسلوك ستكون بلا قيمة وبلا أثر».

ويمكن إدراك نظام العلامة في هذا الأمر من خلال رسالة جويّة لشابٍ عمره ٢٢ عاماً، حيث طلب منه طريقاً عملياً لتهديب النفس، فكتب إليه: «للموفقية في الوصول إلى المقصد الذي كتبتموه في رسالتكم يجب أن تنهض همّتكم، وتهتموا بالتوبة. كما اشتغلوا بالمراقبة والمحاسبة بهذا النحو، أقصد بجِدٍّ، حين تصحو كلَّ يومٍ في الصباح من النوم: إني في أيِّ عملٍ يقع سوف أراعي رضا الله فيه، حينها سوف تأخذ في منظورك رضا الله عند الشروع في أيِّ عملٍ تريد فعله؛ بحيث إنه إذا لم يكن له نفعٌ أخروي فإنك سوف لن تفعله. وفي وقت النوم، في أربع أو خمس دقائق، فكّر في الأعمال التي فعلتها في اليوم، واسبرهن في نظرك واحداً واحداً، فأني منها طابق فعلك رضا الله فيه فاشكركه، وأني منها تخلفت فيه عن رضاه فاستغفره. داوم على هذا الأسلوب كلَّ يومٍ، فبالرغم من أنّ هذه الطريقة في البداية صعبةٌ ومرّة المذاق على النفس، لكنّها مفتاح النجاة والخلاص. أيضاً كلَّ ليلة قبل النوم إن استطعت اقرأ سُور المسبّحات (الحديد، الحشر، الصف، الجمعة، التغابن)، وإذا لم تستطع اقرأ فقط سورة الحشر، وبعد عشرين يوماً اكثب إليّ حالاتك. موفق إن شاء الله»^(٣٦).

يقول الأستاذ الشيخ حسن زاده الأملي: «قال لي العلامة الطباطبائي يوماً: سيدي العزيز، كلَّ يوم تكون مراقبتي أقوى تكون مشاهداتي في الليل أعذب، كلَّ يوم يزداد توجّهي تكون مكاشفاتي في الليل أصفى»^(٣٧).

تأملات

باعتبار أنّ أُسس فكر الدالاي لاما تقوم على عدم الاعتقاد بالله تعالى فمراقباته سوف تكون خالية من المبنى والمقصد الماورائي، وتصبح الاستفادة منها فقط في مجال التفكير الإيجابي، وتحسين مستوى الحياة في حدود الظواهر.

بينما يقوم أساس مراقبة العلامة على التوبة، والتوجّه الباطني، وعدم الغفلة عن الساحة الربانية لله تعالى، كما يرافق هذا التوجّه السيّر إلى التكامل والتعالّي المعنوي، والصعود في مدارج الكمال. هذا المفهوم للمراقبة يتجلّى في سيرة العلامة العملية، حيث لم يقع أبداً مصداقاً للآية الشريفة: ﴿لَمْ يَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾. إنّ هذا

السَّيْر التكاملي في الاتجاه التوحيدي، والسكينة الأبدية في عالم الآخرة، شيء لا يُشاهد في فكر الدالاي لاما ذي الرؤية العلمانية. ولقد التفت أحد الطلاب البارزين للعلامة إلى هذه النقطة حول تفاوت الأسلوب الأخلاقي له عن الآخرين، يقول: «كانت أخلاقياته تدفقاً باطنياً، وبصيرة للضمير، ووصولاً إلى حقائق العوالم الملوكوتية. أما المسلك الأخلاقي للآخرين فهو ناشئ عن المراقبات البدنية، وتصحيح الظاهر»^(٢٨). وهذا الكلام يمكن تطبيقه على الفرق بين مراقبة العلامة ومراقبة الدالاي لاما.

٤. الترجع أم التعقل؟

إنَّ أَوْعَى وأَعْقَل موجودٍ بين الموجودات على الكرة الأرضية هو الإنسان. يقول الدالاي لاما: «بتصوري أبناء البشر أرقى الموجودات الواعية في هذا الكوكب». ومع هذا يؤمن الدالاي لاما بضرورة المساواة بين جميع الموجودات الحية، متحدثاً عن رأيه بقوله: «أساس تعاليم دين بوذا قائم على المساواة بين جميع الموجودات الحية، وتكافؤ البشر، حتى إذا لم تكن بوذاً فاستيعاب وفهم هذا الأمر لازمٌ وضروريٌّ لك كاملاً»^(٢٩). وفي نظره: «كل نوع من الإخلال والإضرار بالحياة ممنوع في جميع الأديان؛ فيجب على جميع البشر أن يجتنبوا الإضرار وإبادة أي شيء، من الصغير إلى الكبير، ومن البشر إلى أصغر حشرة، وفي جميع الأشياء»^(٣٠).

أما في فكر العلامة الطباطبائي فعالم الوجود متصل بوجود الإنسان، كما هي الزهرة المتموضعة في وسط وعاء عالم الخلق^(٣١)؛ فقد دلَّت جميع الآيات التي نزلت بتعبير: «سَخَّرَ لَكُمُ» على هذه الحقيقة. فجميع المخلوقات مخلوقة للإنسان المتسامي بوجوده وفكره. وعليه فإن حقوق الحيوانات تكون محترمة إلى حد ما، وإهمال هذه الحقوق يوجب عقوبات دنيوية وأخروية، لكن مع وجود التعارض بين منافع البشر والحيوانات فقطعاً يلزم تقديم مصالح البشر على الحيوانات. مع التأكيد على أن هذا الكلام لا يعني جواز انتهاك البشر لنظام الطبيعة، والتسبب بإخلال دورة الحياة الطبيعية.

وفي هذا الإطار يشير العلامة الطباطبائي، في ردّه على شبهة عدم التلاؤم بين

الرحمة الإلهية وتشريع حكم تذكية وذبح الحيوانات، إلى نكتة مفادها: إن هذه الشبهة خلطت بين الرحمة ورقّة القلب؛ ف «أما حديث الرحمة الإلهية، وأنه تعالى أرحم الراحمين، فهو تعالى غير متّصف بالرحمة بمعنى رقّة القلب أو التأثر الشعوري الخاصّ الباعث للراحم على التلطّف بالمرحوم؛ فإنّ ذلك صفة جسمانيّة مادّية، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، بل معناها إفاضته تعالى الخير على مستحقّه بمقدار ما يستحقّه. ولذلك ربّما كان ما نعدّه عذاباً رحمةً منه تعالى، وبالعكس؛ فليس من الجائز في الحكمة أن يبطل مصلحة من مصالح التدبير في التشريع اتّباعاً لما تقترحه عاطفة الرحمة الكاذبة التي فينا، أو يساهل في جعل الشرائع محاذاة للواقعيات. فتبين من جميع ما مرّ أن الإسلام يحاكي في تجويز أكل اللحوم، وفي القيود التي قيّد بها الإباحة، والشرائط التي اشترطها جميعاً، أمر الفطرة: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(٤٢).

قراءة نقدية —

تصل النظرة الشفيقة والرحيمة للدالاي لاما إلى الحيوانات إلى حدّ أنه يحثّ البشر على أن يعطوا الحرّية التامة للحيوانات: «في تصوّري إذا لم يكن أيّ إنسان يعيش على هذا الكوكب فإنّه من الآن فصاعداً سيصبح الكوكب مكاناً أكثر اطمئناناً. حتّى من المحتمل أنه سيتمنّع ملايين من الأسماك والدجاجات وبقية الأنواع الأخرى بنوع من الحرّية الواقعيّة».

والملاحظة الجديرة بالتأمّل، والتساؤل المثير، في هذه التصريحات: هل قيمة واعتبار الدجاج والسمك التي يصيدها الإنسان أعظم من الأطفال الفلسطينيين المظلومين؟ كيف يحترق قلب الدالاي لاما على الحيوانات إلى حدّ أن يكون مستعداً أن لا يعيش أيّ إنسان في هذا الكوكب يؤيّد ظلم الحيوانات، ولكنه لا ينتهي أبداً عن التبسّم في وجوه مجرمي الحكومة الغاصبة الصهيونيّة، التي تقوم بارتكاب المجازر بحقّ الأطفال الفلسطينيين، كما يسرع إليهم في لقاءاتٍ أخويّة ووديّة، ويقبل عون ومساعدة هؤلاء الظالمين والغاصبين؟ كيف يمكن توجيه التناقض الحاصل بين

كلامه وسلوكه؟ أي الحياتين أجدر بالإحساس بالرحمة: الحياة الحيوانية أم الحياة الإنسانية؟

إذن الرحمانية لا يمكن أن تكون جارية على الإطلاق، وراجعة وخيراً على طول الخط؛ لأنه «لو كان كذلك لم يحسن أن نؤاخذ ظالماً على ظلمه، أو نجازي مجرماً على جرمه، ولا أن نقابل عدواناً بعدوان، وفيه هلاك الأرض ومن عليها»^(٤٣). وعليه «دفدع الظالم بما يستحقه إحساناً على الإنسانية»^(٤٤).

ومن هنا فإن هذه الرؤية تقع بالدقة في الاتجاه المقابل لرؤية الدالاي لاما، المبنية على حسّ الترحم والشفقة والتجاوز حتى عن الظلم والظالمين، أمثال: صدام حسين.

هـ. التفريط أم الوُسْطِيَّة والاعتدال؟ —

تقترب الديانة البوذية من سائر الأديان، خصوصاً الأديان الإبراهيمية، في التأكيد على الوُسْطِيَّة في الحياة، واتخاذها كأسلوب معيشي للبشر^(٤٥). كما تشترك كثير من الأديان في ذمّ الرُّهْد السلبي، أو على الأقل هي لا تحثّ عليه، وتربطه بمسألة الخلاص، كما تمنع بقريب الاتفاق الغرق في الشهوات، إلّا تلك الأديان ذات الميول الانحرافية، كعبدة الشيطان؛ أو مذهب التانترا الهندوسي.

في الحديث عن جانب الأسلوب الغذائي يلتزم الدالاي لاما بمدّة ما على الأقل للاجتناب عن أكل اللحوم، واستبدالها بالخضار.

وهذا الأسلوب - بالطبع - يقع على فاصلة من ادّعاء الاعتدال، ذلك الاعتدال الذي أكّدت عليه التعاليم الأخلاقية الإسلامية، والتي يجب الالتزام باتّباعها في الحياة الدينية، واتخاذها كأسلوب ونمط في العيش. فهو «أصل» راسخ يمتدّ شعاعه حتى إلى العبادات، حيث أوصت آيات وروايات كثيرة برعاية الوُسْطِيَّة والاعتدال، حتى صار هذا الأصل القرآني منهجاً وسلوكاً في سُنّة وسيرة الأنبياء وقادة الدين.

ولقد اعتنى العلامة الطباطبائي بدراسة وتحليل هذا الإرث في تفسيره القيم (الميزان). إنّ أسلوب الحياة المعتدل يحفظ الإنسان عن الإفراط والتفريط؛ فميزة الاعتدال أنّه يصون الإنسان الموحد عن الاعوجاج والانحراف نحو الإفراط أو التفريط،

ولذلك فهذا الاتجاه المعتدل يصل في حياة العلامة إلى أوجه، حيث يمكن الإحساس بسلوكه المعتدل كاملاً، وبشكل جليّ. هذا - بالطبع - بقطع النظر عن شوقه إلى المطالعة وحبّ تحصيل العلم، الذي لم يتوقّف في عمره أبداً.

بيان وتوضيح —

في الأخلاق الفلسفية هناك أصلٌ أساسيٌّ تُوزَن وتُقاس به جميع القواعد الأخلاقية؛ إنّه أصل الاعتدال. هذا الأصل إن لم نقلْ بشموله لكلّ القواعد فهو ذو علاقةٍ بكثيرٍ من القيم الأخلاقية. وعلى أساس هذا الأصل يمكن أن يُشاهد في أسلوب وسيرة الدالاي لاما منهجٌ تفريطيّ، من قبيل: تحريم اللحوم. يكتب العلامة الطبائبي عن تحريم أكل اللحوم عند البوذيين: «وقد حرّمت سنّة بوذا أكل لحوم الحيوانات عامّةً. وهذا تفريط»^(٤٦).

ومن نتائج هذا التفريط اعتراف الدالاي لاما بابتلائه ببعض المشاكل الصحيّة الناتجة عن عدم أكل اللحم. هذا بالرغم من أنّ مسلك بوذا يُعدّ معتدلاً ووسطيّاً مقابل المسالك الهندية المتطرّفة، إلّا أنّه يسير بالتدرّج في طريق التفريط في بعض الأمور، كما هو الحال في اجتناب أكل اللحم.

٦. السعادة السليبيّة أم السعادة الإيجابية؟ —

تفقد السعادة والسكينة تلك المكانة الخاصة في فكر بوذا، وكذلك هدفيّة أو عبثيّة معرفة عالم الوجود؛ بحيث إنّ هذا الفكر يهتمّ فقط بنجاة وخلص الإنسان، ولا يأخذ بنظره مبدأً ومنتهى الحياة. هذا، بالرغم من اهتمامه الكبير بالعالم الداخلي للإنسان، الذي يستهدف الوصول إلى البهجة والخلص من الآلام، وبعبارة أخرى: السعادة العبثيّة والتأثّة تتسّم صدر أهداف هذا الفكر: «في التصوّف البوذي السعادة بمعنى فقدان الألم والحسرة والسكينة، بمعنى عدم الاضطراب والقلق، أي الذي نسمّيه السعادة السليبيّة»^(٤٧)، «في التصوّف البوذي تتصبّ الجهود الإصلاحية في رفع عوامل الألم والاضطراب والقلق والحسرة بأسلوب واحد، وهو

التصورات الذهنية، وعند عدم القدرة على إدارة تلك الأحاسيس - التي يسميها الدالاي لاما (النظم الداخلي) - فإنها سوف تعود مرة أخرى^(٤٨).

يضع الدالاي لاما مسألة السعادة كأحد الأهداف المهمة بنظره. إن تحليل الكاتب هو أن هذا الهدف هو هدف وسيط عنده؛ حيث يعتقد أنه «باعتبار أن هدفنا الثابت في النهاية هو الوصول إلى السعادة والبهجة فإنه يلزم أن نمتلك فكرة عن كل الطرق التي نتمكن بها من الوصول إلى هدفنا»^(٤٩). «هل بحق لا توجد عوامل إيجابية للسكينة والسعادة؟ كم يمكن أن تُمنح السكينة والسعادة بوجود الحامي ذي القدرة المطلقة والعشق اللامحدود؟ إنه الإحساس المتصل القريب بأصل الوجود، بالغني الطاهر الجميل الرحيم، فأى سرور شديد وسكينة عميقة يعطيها للروح والنفوس؟ الله تلك العلة الموجبة للسعادة والسكينة العميقة الأبدية واللامحدودة، التي بالإيمان والعمل له يمكن لكل من يكون أقرب إليه أن يشعر بحضوره. وجوده أقرب من جميع الأعداء، وحقيقته أعلى من جميع الأكاذيب والأسراب»^(٥٠).

ومن الناحية الأخرى السعادة والشقاوة في رؤية العلامة الطباطبائي متصلتان بشكل تفكير الإنسان فيهما؛ فهما يدوران مدار ما يراه سعادة أو شقاوة^(٥١). كما أن «الروح سعادة وشقاوة، وللجسم سعادة وشقاوة. والإنسان المادي الدنيوي، الذي لم يتخلق بأخلاق الله تعالى، ولم يتأدب بأدبه، يرى السعادة المادية هي السعادة، ولا يعبا بسعادة الروح، وهي السعادة المعنوية»^(٥٢).

منشأ الاختلاف —

إن منشأ اختلاف الرؤية في مفهوم السعادة يجب أن يكون فهمه وتقديره على ضوء اختلاف مباني وأهداف هذين الاتجاهين؛ فهدف الإسلام في حياة الإنسان هو الوصول إلى لقاء الله، والاتصال بالوجود السرمدى المطلق؛ في حين أن نظرة البوذية ليست بهذا النحو في معتقداتها، كمفهوم المبدأ وأصل الوجود؛ إذ لا أهمية كبرى في الفكر البوذي لقضية بداية العالم، ومسيرة حركته. فكما نعلم إن عقيدتهم في الدنيا أنها تبدأ بالمتاعب، كما يجب تشخيص أسباب تلك المتاعب؛ ليتم اجتبابها، في

حين أنّ أصل عالم الوجود في الفكر الإسلامي هو الموجود المحيط والعالم المطلق، وتمتزج مظاهر العالم ببعضها البعض على أساس الحكمة. إذن من البديهي أنّه بهذه الاختلافات يمكن الوقوف بسهولة على سبب اختيار الدالاي لاما السعادة السلبية والعَبَثِيَّة، وبعبارة أخرى: تقف حيرة الدالاي لاما في طرفٍ والابتهاج والسرور العميق لأصحاب القلوب في طرفٍ آخر. وعليه فسعادة الدالاي لاما، التي حقيقتها الاجتناب عن المتاعب، إنما هي نوعٌ سعادةٍ سلبية. ولذا في جواب سؤالٍ للدالاي لاما عمّا هو الشيء الذي يسعده أكثر من كلّ الأشياء أجاب: النوم الجيّد؛ والأكل الطيّب^(٥٣). أما عند العلامة فالسعادة تستند إلى الأسُس الاعتقاديّة الإسلاميّة، التي يمكن اعتبارها على هذا الأساس نوعٌ سعادةٍ إيجابية؛ حيث إنّ القلب يمكن أن يغلي ويتوهّج من الداخل، حتّى في أوج الآلام الماديّة، ويجمع إحساس الرضا بالغيب.

٧. معرفة النفس سيكولوجياً أم أخلاقياً؟ —

مما يُعدّ بالتأكيد إحدى أساسيّات مدّعيّات الأديان والمدارس العرفانية العالمية، ومن أنفس رسائلهما للإنسان، أنّ السعادة والأمان لا تتفعان في صناعة الشكل الخارجي للإنسان، بدون استبصار العالم الداخلي للنفس، واستقرارها، والسيطرة عليها^(٥٤).

لذلك من أهمّ النطاقات التي وقّعتُ مورداً للاهتمام في فكر الدالاي لاما مسألة معرفة النفس. ولقد استندنا في التدليل على اهتمامه في هذا الجانب إلى مواقف وآراء له تصبّ في هذا الإطار؛ حيث إنه، مضافاً إلى توصياته المختلفة في المسائل الأخلاقيّة، وخصوصاً في مسألة معرفة النفس، والتزوّد من الروحانيّات، والوقوف على خصوصيّات النفس، مضافاً إلى ذلك يقترح اختباراً لقياس معرفة النفس. وبدراسة هذا الاختبار العاديّ يمكن أن نتوصل إلى نتيجة مفادها: إنّ الدالاي لاما يمتلك رؤيةً في مجال معرفة النفس.

وفي الجهة المقابلة يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ طريق السَّيَر والسلوك ومعرفة الله يكون من خلال الاهتمام بمعرفة النفس؛ حيث إنّ معرفتها - كما يعتقد - أكمل

وأفضل طريق لمعرفة الله عز وجل^(٥٥)؛ فلا شيء من الطرق غير طريق معرفة النفس يوجب معرفة بالحقيقة^(٥٦). وأما كيفية سلوك هذا الطريق فهو - مع مراعاة الأحكام الشرعية؛ لأجل تحقيق الاتصال بالله - يمكن أن «يبتدئ [السالك] بالأسباب الواردة شرعاً للانقطاع، من التوبة، والإنابة، والمحاسبة، والمراقبة، والصمت، والجوع، والخلو، والسهر، ويجاهد بالأعمال والعبادات، ويؤيد ذلك بالفكر والاعتبار، حتى يورث ذلك انقطاعاً منها إلى النفس، وتوجّهاً إلى الحق سبحانه، ويطلع من الغيب طالع، ويتعقّب شيء من النفحات الإلهية والجذبات الربانية، ويوجب حباً وإشراقاً، وذلك هو الذكر، ثم لا يزال بارقاً يلمع، وجذبة تطلع، وشوق يدفع، حتى يتمكن سلطان الحب في القلب، ويستولي الذكر على النفس، فيجمع الله الشمل، ويختتم الأمر، وإن إلى ربك المنتهى»^(٥٧).

إشكالات عميقة —

يُعدّ اهتمام كلا المفكرين بهذا الموضوع من وجوه الاشتراك بينهما. كما أنّ اختلاف المباني والأهداف والمقاربات في معالجة هذا الموضوع يُعدّ بدوره أيضاً من وجوه الافتراق والتمايز.

فمع وجود بعض الملاحظات الإيجابية في رؤى الدالي لاما، إلّا أنّه يجب القول: إنّ نفس الإبهامات والإشكالات التي وُجّهت إلى علم النفس يمكن أن تُطرح أيضاً في وجه رؤية الدالي لاما؛ فقد كان عمق نظر الدالي لاما إلى هذا الموضوع موجّهاً إلى الاهتمام بالأمور الدنيوية والظاهرية للإنسان، ومعالجة المستوى السطحي للشخصية الإنسانية.

في حين أنّ العلامة الطباطبائي، مضافاً إلى الإشارة في مناسبات مختلفة إلى هذا الموضوع في آثاره وتفسيره القيم (الميزان)، فقد ترك لنا «رسالة الولاية»، التي تُعدّ بحسب تعبير بعض العلماء تقريراً لمنهجه وسلوكه؛ فإنّه في الواقع يعرض أسلوب الحياة العرفانية للسالك إلى الله. وبالنظر إلى عباراته الموجزة في هذه الرسالة يمكن تلمس عمق الفاصلة بين العلامة وبين الآخرين، وخصوصاً الدالي لاما؛ فكلما دالة على

أنه في حياته كان ذائباً في حضرة الحق، وناهلاً من أنواره عز وجل.

٨. محورية الله أم محورية الإنسان؟ —

من وجوه الاشتراك في النظرة إلى أسلوب الحياة بين الدالاي لاما والعلامة الطباطبائي الاهتمام التام بمسألة النية الخالصة والصادقة. فالموقفية في الحياة رهينة بالنية الخالصة، والسلوك الشفاف، والبعد عن الرياء. ولذلك فكلا المفكرين يتحدثان عن هذا الموضوع باهتمام وافر.

يعتبر الدالاي لاما معيار الموقفية في الحياة في أن نعاشر الآخرين بالصدق والصادقة، وأن لا نعوذ أذهاننا وأرواحنا على النيات البغيضة؛ لكي نشهد حياة أكثر سكيناً، وأكثر سعادة. هذا المطلب - باعتقاد الدالاي لاما - أهم محرك في الحياة، بحيث لا شيء يوجب القلق إذا كان متوفراً. كما أن الضعف إن كان فهو نتيجة فقدان النية الصالحة. ولذلك يصف هذا الأمر بأنه أهم حالة في أسلوب الحياة المتسمة بالحب للآخرين، والمتصفة بالمواساة للغير.

أما من وجهة نظر العلامة الطباطبائي فالاهتمام بالحسن الفاعلي والنية الصادقة والخالصة، بصفتها أعمالاً جوانحية، يحوز - برأيه - على موقع واضح في المسير إلى الإرادة الإلهية والساحة الربوبية، كما يصبغ الحياة ألواناً إلهية. إن هذه الصفات الأخلاقية يمكن رؤيتها متجسدة عملياً في حياة العلامة؛ حيث إنه قد أخلص لله بشكل كامل فيها، فعمله كان عين كلامه.

تحليل وتقدير —

إن البحث والتدقيق في مسألة النية وارتباطها بأسلوب الحياة أمر هام، لكن ما يجب قوله: إن مركز التمايز في تحديد ماهية النية ومداها يعود إلى المباني، كنوع الأهداف، ومتعلق النية، ومدى النزعة الصادقة.

يرى الكاتب أن نظرة العلامة الطباطبائي في مسألة النية مبنية على طلب رضا الله تعالى، وإقامة الحياة على ضوء الأخلاق الإلهية؛ فالإخلاص في النية والدين يقوم

على الاتصال بالله الغني.

هذه النظرة عند العلامة لم تكن مجرد أمر نظري، بل يمكن أن نرى بوضوح أن الروح الحاكمة على أسلوبه وسيرته دائرة مدار التوحيد؛ فانظر في المجلد الأول من (الميزان) مسلكه المختار من بين المسالك الأخلاقية المتعددة^(٥٨).

ويمكن تقدير رؤيتي العلامة الطباطبائي والدالاي لاما حول هذا الموضوع بأن الأخلاق عندهما وظيفية مع الاختلاف في المتعلق؛ فوظيفية الدالاي لاما منصب على الآخرين وحب الناس؛ بينما وظيفية العلامة منصب على أداء المسؤوليات الملقاة من المقام الماورائي؛ لأجل تحصيل رضا الخالق عز وجل، ولقد كانت حياة العلامة تجلياً عينياً لهذه الأخلاق.

استنتاج وخلاصة —

أسلوب الحياة من المباحث التخصصية، السهلة الممتعة؛ فمن جهة يدخل أسلوب الحياة في جميع مجالات الحياة العملية. ولهذا يمكن للجميع الإحساس به وتلمسه. ومن جهة أخرى يتصل هذا الموضوع بمعضلات حياة الناس بنحو لا يمكن حلها بسهولة. لذلك من يدخل في هذا المجال من أجل فهم وحل كامل مسأله لا ينبغي أن يستنتج أنه قد أتم كل شيء؛ فإن كل بحث وإن استفرغ الباحث جهده في معالجة مسأله، والتحقيق في قضاياها، يبقى موضوعه محتاجاً إلى جهود أخرى تحل قضاياها وتدرسها، ولا سيما الجديدة منها.

هذا الموضوع إحدى النوافذ الجديدة ذات المقاربات الجديدة التي عالجنها في هذه الأوراق؛ فقد أشار البحث بمجموعه إلى أن كلتا الشخصيتين تمتلكان أسلوباً خاصاً؛ فمصدر فكر وأسلوب حياة العلامة الطباطبائي مأخوذ من التعاليم الإسلامية الصافية؛ في حين أن أسلوب الحياة عند الدالاي لاما يعود في جذوره إلى الدين البوذي. فزبدة رؤية العلامة هي في أن الحياة المتناسكة يجب أن تؤسس على الاعتقاد بالله وعالم الآخرة وتعاليم الوحي، كما يجب في الأساس أن يُبحث عن أسلوب الحياة الحقيقية في الحياة الخالدة. إن أسلوب الحياة الإسلامية عند العلامة محوره التوحيد؛

أما الدالاي لاما فهو منعزلٌ ومعزولٌ عن هذه المفاهيم الغيبية.

وما تكلمنا عنه آنفاً يمكن تلخيصه في بضع نقاط:

أولاً: يتحدّد إطار الأخلاق الوظيفية عند العلامة الطباطبائي في العلاقة مع الله والنفس والآخرين، وترتبط إنسانية الإنسان (النفس) بمدى تنفيذ وظائفه الملقاة عليه؛ بينما تقتصر الأخلاق الوظيفية عند قائد البوذيين التبت على النفس والآخرين والطبيعة.

ثانياً: تعتبر معرفة النفس من المحاور المهمة والمشاركة عند كليهما؛ فهي عند العلامة الطباطبائي ممرٌ للورود إلى العالم الربوبي؛ أما عند الدالاي لاما فهي موجبة لتحسين العلاقات مع سائر الناس.

ثالثاً: من المشهود في منهج القائد المعنوي للتبت البوذيين أمر الاحترام الكبير لكبار السن، وبالأخص الأم؛ وأيضاً يُعدّ هذا الاحترام بدوّه - عند العلامة - عاملاً لحصول التوفيقات الإلهية في الدنيا. كما يُعدّ أيضاً من وجوه الاشتراك بينهما تأكيد وتقوية السلام والصداقة والمحبة.

رابعاً: يقع التفكير الإيجابي للدالاي لاما مقابلاً للنظرية الواقعية للعلامة؛ فعند الدالاي لاما يختلف أسلوب حياة الخواص عن حياة العوام؛ حيث إنّ القادة المعنويين للبوذيين ليس لهم حقّ الزواج، فيلزم أن يمضوا حياتهم عازبين؛ بينما لا يمكن أن يُرى في فكر العلامة وجهٌ لهذا التفكير، فهو يتضادّ مع الواقعية والطبيعة.

خامساً: يمكن اعتبار أسلوب الحياة المتسمة بالحبّ في علاقة الأزواج وعدم خيانة الزوجة من وجوه الاشتراك بين الرؤيتين - بالطبع مع تصريح الدالاي لاما بعدم جواز المثلية الجنسية في الديانة البوذية .. لكن اليوم؛ بسبب رواج هذه السلوكيات في عصر الحداثة؛ ولكونها لا تؤدّي للإضرار بالآخرين - حسب رأيه -، فإنه يعتقد بلزوم تقبّل هذه الظاهرة، وأن ينظر المجتمع إلى المرأة والرجل المثليين بنظرة علمانية، فيحترمهما ويتقبّلهما^(٥٩)!

سادساً وأخيراً: الاهتمام والتوجّه إلى قضايا المعوزين والمحتاجين مورد توصية كلا المفكرين.

وفي المجموع فإن رؤية الدالاي لاما لأسلوب الحياة رؤية دنيوية عاجلة؛ بينما يدور الأسلوب المقترح للعلامة على محورية النظرة الأخروية والآجلة: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (العنكبوت: ٦٤).

الاقتراحات والتوصيات —

١. أن يتم البحث عن أساليب الحياة في رؤى علماء الأديان المختلفة، وليس فقط تلك الأديان المترقبة التي تتناسب مع أجواء بعض المجتمعات الإسلامية، بل من الضروري أن تتم معالجة أساليب الحياة حتى لتلك الأديان المرفوضة جداً وغير المسلم بها؛ لأن ذلك من جهة يحفظ الهوية الوطنية والدينية، ويساعد على ديمومة النظام الإسلامي؛ بفضل معرفتنا بالآراء والأفكار في عالمنا المعاصر؛ ومن جهة أخرى تعزز معرفتنا بأساليب الحياة المعاصرة في الثقافات المختلفة حالة الهدى والبصيرة والسعادة المرجوة لبني البشر. إننا في ساحةٍ مثقلة بالتنافس بين الأديان المعاصرة، فلا نستطيع نحن المسلمون أن نبعد أنفسنا عن هذه التحديات الكبيرة، وأن ننزوي جانباً، أو نهتف بالشعارات الرنانة، ولا نُقِرِّم على مبادراتٍ علمية وعملية ذات تأثيرٍ معتدٍ به، ونعتمد فقط على عقائدنا الحقّة. إن دراسة ومقارنة نماذج أساليب الحياة المستنتجة من العقائد والمدارس الفكرية أمرٌ له دواعيه وضروراته، فيجب حينئذٍ أن تتم المبادرة بإعداد برامج دقيقة، قصيرة ومتوسطة وطويلة المدى، لتربية فِرَقٍ علمية وازنة تتولّى هذه المهمة؛ لكي نواجه العالم بأسلوب حياةٍ إسلامية أصيلة ومحكمة، وبعيدة عن نقاط الضعف والوهن، وترقى على بقية الرؤى في هذا المجال.

اقترحنا هو أن يؤسّس قسم لـ «أسلوب الحياة» كتخصصٍ يجمع أكبر عددٍ من الأساتذة والمتخصصين ذوي العلاقة؛ ليُعَدَّ الأرضية المساعدة لتحقيق أهداف الدين والنظام التعليمي في هذا المجال.

٢. إن العالم المعاصر، الذي تتغلّب عليه الثقافة الغربية، والمؤسّس على الرؤية البراغماتية، يحاول أن يستفيد من التقدم العلمي في إظهار اقتداره ولياقته لقيادة العالم. وفي إطاره ظهرت بعض النظريات المعرفية الجديدة، تحاول أن تهَيِّئ للتحول عن

النظريات التقليدية؛ كمنظريّة التطابق والتناسق، التي تقدّم نفسها كروية تستطيع أن توفّق بين سائر الرؤى المختلفة، وتجمع بينها، لا كروية تؤسّس لمعرفة الحقّ. في هذا الاتجاه صار شكل أسلوب الحياة في هذا العصر واقعاً تحت تأثير الغرب المؤسّس على هذا النمط الفكريّ المتقدّم، منافساً ومتحدّياً للرؤى التقليدية في أسلوب الحياة. هذا، مضافاً إلى النموّ السريع للتكنولوجيا، الذي أحدث بعض الإشكاليات في تغيير المزاج العامّ والميول البشرية وطريقة التعاطي مع الأمور، بشكل أدّى إلى أنّه حتّى في مجال العرفان صار بعضهم يعود إلى مدارس تقدّم النتائج والثمار الملموسة بشكل أسرع، ففي مثل هذه الحال القلّة، مع الأخذ بالاعتبار للأهداف طويلة المدى، يجب أن يوضع بيد المستفيدين المحتويات المطلوبة في قوالب جذابة وملموسة بشكل أكبر، بنحو يتناسب مع الثقافة المعاصرة. فبناءً على ذلك يجب أن يأخذ العلماء على محمل الجدّ قضية إصلاح الطرق في بيان معرفة الدين وأسلوب الحياة.

٣. تتطلّب الأنشطة الثقافية في الحرب الناعمة أدواتٍ تتناسب معها. فاليوم أمريكا وأوروبا في جامعاتها ومراكزها الأكاديمية المعتبرة تعطي وحدتين دراسيتين اختياريّتين تحت عنوان: «الأديان المعاصرة»؛ لذلك نقترح؛ لإحاطة الشباب فكرياً، أن يُضاف في البرنامج الأكاديميّ لكليّات المعارف الإسلامية في الجامعات وحدتان اختياريّتان بعنوان: «دراسة ونقد الحركات المعنويّة الجديدة»؛ و«دراسات مقارنة في الأديان».

ومن جهةٍ أخرى فإنّ تدريس «أسلوب الحياة الإسلامية - الإيرانية» أمرٌ مؤثّر في ترسيخ وإعلاء التعاليم الدينية المناسبة لفكر الشباب. هذا، فضلاً عن أنّ هذه الدروس سوف تحدث تنوعاً في البرامج التعليمية في دراسة المعارف الإسلامية، وسوف تكون أرضاً جذابةً أكثر للشباب ذوي الميول والأمزجة المختلفة.

٤. بالرغم من وجود اختلاف كبير جداً بين الدين البوذي والدين الإسلاميّ الحنيف في الأهداف، أي في معرفة المبدأ والغاية وسائر الأصول الأساسيّة المهمّة، لكنّ مع ذلك فإنّهما يتضمّنان معاً مبادئ المسالمة والإصلاح والعقلانية، التي تأخذ

موقعها في أصل برنامج كلا مؤسسي هذين الدينين. وبناءً عليه فإن الاستفادة من هذا المجال المشترك - بدون الاستناد إلى نقاط الاختلاف - سيكون سبباً في وحدة الرؤية في كثير من الموضوعات. وفي هذا الاتجاه أيضاً ستمهّد إقامة ندوة للإسلام والبوذية، وتقارب أنظاريهما في ناحية الرفاهية الاجتماعية للبشر، الفرصة المناسبة لتعايش أتباع الأديان الكبيرة.

٥. أن تؤسس شبكة تلفزيونية وطنية باسم: «أسلوب الحياة الإسلامية - الإيرانية»، تأخذ على عاتقها بيان أسلوب الحياة الإسلامية الهادفة، وأسلوب حياة الإيرانيين، وتهتم بتشخيص العيوب الموجودة في أسلوب حياة الإيرانيين؛ لأجل معالجتها، وتقريبها من أسلوب الحياة الإسلامية. وفي هذا السياق يلزم أن يؤخذ بالنظر دراسة وبيان أنواع العرفان الكاذب، والحركات المعنوية الجديدة بوصفها حالات مَرَضِيَّة.

هذه الشبكة المقترحة تأتي في سياق الاستجابة لمطالبة قائد الثورة الإسلامية في علاج التحديات الموجودة في أسلوب الحياة.

وبلا شك إنَّ ابتداء هذه الشبكة ليس بأقل من شبكات مثل: السوق، والرياضة، و... فلأجل تأمين هذه البرامج وتكاليف هذه الشبكة يمكن أن يُستفاد من طاقات الشبكات الموجودة؛ لأن أسلوب الحياة ذو علاقة وشيجة بجميع فضاءات حياة الناس، فانتقال جزء قليل من قدرات وإمكانات كل شبكة واحدة منها سوف يهيئ المجال لشق طريق هذه الشبكة المرجوة.

٦. أن يدخل مجلس الشورى الأعلى للثورة الثقافية بشكل جاد في ساحة أسلوب الحياة، وأن يضع أساتذة الجامعات والحوارات العلمية حلولاً عملية لإشكاليات المجتمع في هذا المجال؛ فإن هذه العلوم الموجودة فيهما ذات ماهية مؤثرة في إمكان إحداث الحلول لمشاكل حياة الناس.

٧. بنظر الكاتب إنَّ مفهوم أسلوب الحياة في دولتنا يطوي مرحلته الطفولية، لكنَّ بعض الآثار الموجودة في أسلوب حياتنا لم تدوّن بطريقة المنهج الديني، وإن استشهد في بعضها بالمتون الدينية، كالقرآن والروايات. فإذا كنّا بصدد بيان أسلوب

الحياة الإسلامية فلا بدَّ من أن نغيّر طريقة الاستشهاد برؤية تأسيسية. وكما أشار المؤلف القدير لكتاب أسلوب الحياة التوحيدية والتوفيق الإلهي، فإنه لأجل الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة يجب أن نذهب إلى مسائل أسلوب الحياة فنعرضها على الدين، لا أن نحمل النصوص لأجلها. ومن البديهي أن أسلوب الحياة المبنية بمثل هذا المنهج هي التي يمكن أن تكون قابلة للاعتماد والاتباع.

الهوامش

- (١) المقصود: إيران (المترجم).
- (٢) محمد تقي فعالی، نگرشی به آراء وأنديشه هاي دالاي لاما: ١٩ - ٣٠، ط١، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (مصدر فارسي):
www.dalailama.com/biography, 26/2/1392
www.mashreghnews
www.aftabnews
www.Wikipedia.org/wiki/dalailama
- (٣) محمد كافاني، سبك زندگي إسلامي وأبزار سنجش آن: ١٦، ط١، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (مصدر فارسي).
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) دالاي لاما، ژرف آنديشي: ١٧٨، منشورات علم، طهران (مصدر فارسي).
- (٦) محمد حسين طباطبائي، تعاليم إسلام: ٢٠١، منشورات بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧ هـ. ش (مصدر فارسي).
- (٧) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ٦: ١٨١ - ١٨٢.
- (٨) طباطبائي، تعاليم إسلام: ٢٠١.
- (٩) دالاي لاما وهوارد. سي. كاتلر، هنر شادمانگي: ٥٤، ط٢، منشورات قطره، طهران.
- (10) Dalai lama (2005), how to expand love widening the circle of loving relationships, translated and edited by Jeffrey Hopkins, published by rider, NewYork, p 1.
- (١١) رضا شاه كاظمي، زمينه مشترك بين إسلام وآيين بودا، مقدّمه حول الدالاي لاما، مؤسسه آل البيت للفكر الإسلامي، الأردن.
- (١٢) المصدر السابق: ٢١.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- (١٣) المصدر السابق: ١٤٣.
- (١٤) طباطبائي، تعاليم إسلام: ٢٣٦.
- (١٥) تفسير العياشي ٢: ٤٣.
- (١٦) الطباطبائي، تفسير الميزان ٨: ٣٨٠.
- (١٧) المصدر السابق: ٣٨٤.
- (١٨) محمد حسين الطباطبائي، سنن النبي: ١١٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٢هـ.
- (١٩) الطباطبائي، تفسير الميزان ١٣: ٨٠.
- (٢٠) طباطبائي، تعاليم إسلام: ٢١٥.
- (٢١) المصدر السابق: ٢١٦.
- (٢٢) محمد حسين طباطبائي، ترجمة تفسير الميزان ١٣: ١١٠. والنص المذكور هو الترجمة الفارسية لكتاب الميزان، التي نقل عنها مؤلف هذه المقالة، وهي تتفاوت في التعبير بنحو قليل مع تفسير الميزان المكتوب باللغة العربية، ففي الأصل: «فالمعنى واجههما في معاشرتكم ومعاورتكم مواجهة يلوح منها تواضعكم وخضوعكم لهما، وتذلك قباليهما؛ رحمة بهما» (الميزان ١٣: ٨٠) (المترجم).
- (23) Dalai lama and jeffrey Hopkins (2002), how to practice the way to a meaningful life, translated by Jeffrey Hopkins, NewYork, p 108.
- (٢٤) الطباطبائي، تفسير الميزان ١٦: ١٦٦.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (26) www.dalailama.com/messages/religious - harmony, 12/3/93
- (٢٧) طباطبائي، تعاليم إسلام: ٢٤٨.
- (28) Dalai lama (2004), many ways to nirvana, edited by renuka singh, penguin group, NewYork, p 5.
- (٢٩) أحمد حسين شريفي، عرفان حقيقي وعرهان هاي كاذب: ٢٥٨، نشر به آموز، طهران.
- (٣٠) طباطبائي، نقدهاي علامه طباطبائي بر علامه مجلسي (الحواشي على بحار الأنوار): ١٧٨، تحقيق: مرتضى رضوي، ط١.
- إنّ هذا النصّ ليس للعلامة الطباطبائي بالدقة، وإنما هو شرح الشيخ مرتضى الرضوي لتعليقته على بحار الأنوار في المجلد الثاني صفحة ٣١٣. يقول العلامة: «هذا ما يراه الأخباريون وكثير من غيرهم. وهو من أعجب الأخطاء. ولو أبطل حكم العقل بعد معرفة الإمام كان فيه إبطال التوحيد والنبوة والإمامة وسائر المعارف الدينية. وكيف يمكن أن ينتج من العقل نتيجة، ثم يبطل بها حكمه، وتصدق النتيجة بعينها؟ ولو أريد بذلك أن حكم العقل صادق حتى ينتج ذلك، ثم يسدّ بابه، كان معناه تبعية العقل في حكمه للنقل، وهو أفحش فساداً. فالحق أن المراد من جميع هذه الأخبار النهي عن اتباع العقليات في ما لا يقدر الباحث على تمييز المقدمات الحقّة من الموهمة الباطلة».
- (٣١) الطباطبائي، تفسير الميزان ١٠: ٢٩٣.
- (٣٢) المصدر السابق ٥: ١٨٦ - ١٨٧.

- (۳۳) عبد الله نصري، سيماي انسان كامل از دیدگاه مكاتب: ۴۰، منشورات دانشگاه علامه طباطبائي، طهران.
- (۳۴) حميد رضا مظاهري سيف، جريان شناسي انتقادي عرفان هاي نو ظهور: ۲۷۸، ط ۴، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم.
- (۳۵) دالاي لاما، زندگي در راهي بهتر: ۱۱۲ - ۱۱۴، ترجمه: فرامرز جواهري نيا، ط ۱، منشورات ماهي، طهران.
- (۳۶) باقي نصرآبادي وديگران، رمز موفقيت علامه طباطبائي: ۱۳۶، منشورات امام العصر (عج)، طهران.
- (۳۷) أحمد لقمانی، علامه طباطبائي ميزان معرفت: ۹۱، ط ۳، مؤسسة أمير كبير، طهران، ۱۳۸۲.
- (۳۸) سيد محمد حسين حسيني طهراني، مهر تابان: ۸۷، منشورات علامه طباطبائي ومنشورات نور ملكوت قرآن، مشهد، ۱۴۳۱هـ.
- (۳۹) دالاي لاما، ژرف آنديشي: ۱۴۴.
- (۴۰) المصدر السابق: ۱۴۵.
- (۴۱) وهو ترجمة للمثل الفارسي: (كل سر سبد عالم آفرينش انسان است).
- (۴۲) الطباطبائي، تفسير الميزان ۵: ۱۸۷.
- (۴۳) المصدر السابق ۵: ۱۸۶.
- (۴۴) المصدر السابق ۲: ۶۴.
- (۴۵) علي موحدیان عطّار ومحمد علي رستمیان، درسنامه آديان شرقي: ۱۴۶، كتاب طه، قم، ۱۳۸۶.
- (۴۶) الطباطبائي، تفسير الميزان ۵: ۱۸۳.
- (۴۷) مظاهري سيف، تجربه هاي عرفاني در آديان: ۱۳۰، منشورات بوستان كتاب، قم، ۱۳۸۸.
- (۴۸) مظاهري سيف، جريان شناسي انتقادي عرفانهاي نو ظهور: ۵۱، ط ۱، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ۱۳۸۹.
- (۴۹) دالاي لاما، زندگي در راهي بهتر: ۱۱۱.
- (۵۰) جريان شناسي انتقادي عرفانهاي نو ظهور: ۵۱ - ۵۲.
- (۵۱) الطباطبائي، تفسير الميزان ۳: ۱۱.
- (۵۲) المصدر نفسه.
- (۵۳) دالاي لاما، زندگي در راهي بهتر: ۱۵۵.
- (۵۴) عبد الرسول بيات، فرهنگ واژهها: ۵۶۴، ط ۱، مؤسسة آنديشه و فرهنگ ديني، قم، ۱۳۸۱.
- (۵۵) محمد حسين الطباطبائي، رسالة الولاية: ۳۷، قم، ۱۳۶۰هـ.
- (۵۶) المصدر السابق: ۴۷.
- (۵۷) المصدر السابق: ۵۰ - ۵۱.
- (۵۸) الطباطبائي، تفسير الميزان: ۳۷۰ - ۳۸۲.

(59) mashreghnews.ir.

الدين في رؤية ماركس وشريعتي

نقد ومناقشة

د. محمد فولادي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

المقدمة —

إن الدين هو هبة الله الكبرى، التي أنزلها الله إلى الإنسان بواسطة المصطفين والمنتجبين من أوليائه وعباده، منذ باكورة التاريخ والحياة الاجتماعية للبشر. وقد وجد هذا الدين منذ ذلك الحين حضوراً واسعاً وعميقاً، بحيث أضفى على تاريخ وحياة الإنسان صبغةً وأريجاً دينياً. وعلى مرّ التاريخ أخذت الدراسات والأبحاث الدينية تشقّ طريقها في مختلف العلوم شيئاً فشيئاً، بحيث تمّ التأسيس في بعض العلوم لفروع بوصفها مداخل للبحث الديني في تلك العلوم الخاصة. ويمكن لنا في هذا الإطار تسمية علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، والأنثروبولوجيا الدينية، والظاهرية الدينية. وبالإضافة إلى ذلك هناك علومٌ مستقلة، مثل: الإلهيات، وفلسفة الدين، والكلام الجديد، من العلوم التي تمّ تأسيسها في مجال دراسة الدين. ومع ذلك فإن المطروح حالياً في مجال قراءة ماهية الدين، بأسلوبٍ علميٍّ يبدو متناقضاً، هو أن العلم في المصطلح الشائع يعني المعطيات التي يتمّ الحصول عليها بأسلوبٍ تجريبيٍّ. إن علم الاجتماع أو علم النفس وسائر العلوم الإنسانية هي علومٌ تقوم على منهج تجريبيٍّ؛ ومن ناحيةٍ أخرى فإن الدين يحتوي على مصطلحاتٍ متعدّدة، وإن

(*) أستاذ في قسم الاجتماع في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، قم - إيران.

كل واحدٍ منها ينطوي على اعتقاد بنوعٍ من الأمر المقدس والميتافيزيقي أو الكائن الأسمى وما فوق الطبيعي. والسؤال المطروح هنا: كيف سنكون - من خلال منهجنا التجريبي - قادرين على قراءة الدين؟ ويتمّ طرح هذا السؤال على نطاقٍ أوسع بصيغة: ما هي العلاقة بين العلم والدين أو العلم والأيدولوجيا؟ وكيف تقوم العلوم التجريبية بدراسة الأبحاث الدينية، والقيم، وكذلك الأيدولوجيات والضرورات والمحظورات، بشكلٍ عامٍّ؟ إذ يبدو بحسب الظاهر أن هذين الأمرين من مقولتين مختلفتين.

«يرى أوغست كونت أن الأسلوب الإثباتي (التجريبي) قابلٌ للتطبيق في جميع العلوم المعاصرة، حيث يقوم هذا الأسلوب على مشاهدة التجربة وإثبات القوانين، ويجب تعميمه حتّى على المجالات الخاصة حالياً بالإلهيات وما بعد الطبيعة أيضاً»^(١). إن حاصل كلام أوغست كونت^(٢) هو أنه لم يكن يعمل على مجرد تعميم الأسلوب الإثباتي على جميع المجالات العلمية فحسب، وإنما يعتقد أن كل شيء، بما في ذلك الدين، يجب ويمكن أن يُدرّس على أساس الأسلوب الإثباتي. يقول أوغست كونت في تعميم الأسلوب الإثباتي: إن التفكير العلمي يحظى بالتعميم بمعنىين: التفكير الإثباتي في الرياضيات والفيزياء أو علم الأحياء الشامل؛ وبمعنى آخر: إننا ما إن نفكر في مسائل النجوم والفيزياء بأسلوبٍ إثباتي حتّى لا يعود بإمكاننا التفكير في مسائل السياسة والدين بأسلوبٍ آخر^(٣).

وأما بارتو فقد قال في نقد هذا الرأي بيانٍ صريح: إن العلم غير مكتملٍ في الأساس، وإن الذين يظنّون أنهم سوف يتمكّنون في يومٍ ما من تعليمنا شيئاً موازياً للدين فإنهم سوف يسقطون ضحايا لهذا الوهم. إن تلك المجموعة من علماء الاجتماع، الذين يرَوْن - على شاكلة دوركهايم^(٤) - أن علم الاجتماع العلمي سوف يتمكّن من نوعٍ من الأخلاق، وإحلالها محلّ الأصول الدينية الثابتة وغير القابلة للتغيير، يقعون دون شعورٍ منهم في شراك نوعٍ من أسلوب التفكير غير المنطقي^(٥).

وفي ما يتعلّق بإثبات المدعى المنشود، وأن هناك حالياً أساليب حديثة قد أُضيفت للقراءة والدراسة، نستعرض عدداً من المدّعيّات في هذا الشأن:

- إن علم الاجتماع هو علمٌ، بمعنى أنه يشتمل على أساليب منتظمة في بحث

وتقييم النظريات في ضوء الوثائق والأدلة المنطقية، ولكن لا يمكن صبُّها في قوالب العلوم الطبيعية مباشرة؛ لأن دراسة السلوك الإنساني تختلف أساساً عن دراسة عالم الطبيعة^(٦).

- إن المعارضة المتَّجهة إلى الدين حالياً هي - من وجهة نظر الكثيرين - لا تنشأ من التعارض بين محتوى العلم والدين، وإنما تنشأ من التسليم بهذه الفرضية القائلة بأن الأسلوب العلمي (التجريبي) هو الطريق الوحيد الموصل إلى المعرفة. ومن وجهة نظر التوجيه الأبيستمولوجي هناك أوجه افتراقٍ مبيّنة، وكذلك هناك أوجه اختلافٍ واضحة بين هذين المجالين^(٧).

- وقد أشار بعضٌ آخر، ومن بينهم: دلتاي^(٨)، من خلال التأكيد على التفاوت بين الظواهر الاجتماعية والطبيعية، إلى مفهومية العمل الإنساني، وعدم إمكان الفصل بين الشيء والموضوع في الدراسات الاجتماعية. إن هذا يشكل مدخلاً مفهوماً وتفسيرياً إلى الظواهر الاجتماعية، ويرى أن الغاية من الأبحاث والدراسات الاجتماعية هي تفسير الأخبار المفهومة للبشر، وتفهمها، وليس تبيينها^(٩).

- إن علم الاجتماع هو العلم بالسلوك الاجتماعي؛ وإن الفهم يستلزم إدراك المعنى الذي يقبله فاعل السلوك في تفسير سلوكه^(١٠).

وعلى هذا الأساس يمكن القول في تحليلٍ مقتضب: إن ماهية الدين والقضايا الدينية، والدين بشكلٍ عامّ، ينطوي في أصله وحقيقته على هويّة علمية، وإن المراد من علميّة الدين ليس هو تعلُّقه بالمجال المعرفي والإدراكات البشرية في معناها الأعمّ، الشامل للصُّور الذهنية والخيالية والوهميّة، بل المراد هو المعرفة التي تتكفّل، في مقام الحكاية عن الحقيقة وإظهارها وظهورها في مختلف مراتب الوجود، بهداية وإرشاد البشر. لا شكّ في أن هناك عوامل وأسباباً كثيرة أدت إلى حدوث تقابلٍ بين العلم والدين، ويمكن الإشارة من بينها إلى العوامل والأسباب التالية^(١١):

أ. الحركة التدريجية للرأي القائل بـ «مركزيّة الله»^(١٢) في الرؤية المسيحية والإسلامية إلى محورية الإنسان والإنسوية.

ب. حركة التفكير الفلسفي لمحو الماهية في الفلسفة والعلوم الطبيعية

والإنسانية، والميل إلى قبول الوجود على الماهية، والاتجاه إلى النزعة الحسية والعقلانية والتجريبية في مجالات معارف الإنسان.

ج - الحركة التدريجية في مسار نُفي التقديس عن الحضارة البشرية.

د - التفوق التدريجي للحضارة المادية على الثقافة الروحية والمعنوية.

هـ - الاتجاه العام للحضارة البشرية نحو عقلنة الصيرورة الناسوبية والدينيوية للمجتمعات المعاصرة.

و - التحولات الصناعية الشديدة، وهيمنة البيروقراطية، وما إلى ذلك.

ز - ظهور التيارات التدريجية المنكبة على الدنيا، والمنغمسة في المادية، وعبادة اللذات، واغتراب الناس عن ذواتهم، وما إلى ذلك^(١٣).

ولكن يبدو أن لهذه الأسباب - والكثير من الأسباب الأخرى غيرها - صبغة سياسية في الغالب، وأنه يتم توظيفها حالياً بوصفها عنصر ضغطٍ سياسيٍّ لإبعاد الدين عن مسرح السياسة، والصحة الإسلامية والدينية. ولهذا السبب يعملون على إظهار الدين بوصفه أمراً غير علمي.

وعلى أي حال فإن هذا البحث هو من نوع دراسة للدين من زاوية علم الاجتماع. وإن مجال علم الاجتماع الديني في باب الدين يتغير من وجهة نظر علماء الاجتماع بحسب كيفية فهمنا له. وهناك عدة أفهام في هذا الشأن:

فمن ذلك أن نعتبر مجال كل أمرٍ مقدسٍ مجالاً دينياً. وعلى هذا الأساس فإن علم الاجتماع الديني يعني علم اجتماع الأمر المقدس. ولذلك سوف لا يكون هناك حدٌ بين المسائل الدينية. والأمر الآخر هو أن نعتبر الدين بصفته عقائد ما وراثية. وفي هذه الحالة سوف يتغير مجال علم الاجتماع الديني. وبطبيعة الحال، وفي رؤية أخرى، يمكن اعتبار الدين بوصفه عقيدة ضمن مجالٍ خاص، وفي هذه الحالة يجب اعتباره أمراً واحداً ضمن مجموع العقيدة. وبشكلٍ عامٍّ يمكن القول: إن علم الاجتماع الديني هو علمٌ يبحث في المظاهر الجماعية للدين، والممارسات والسلوكيات التي يطلق عليها العُرف عنوان الدين. وعلى هذا الأساس فإن مهمة علم الاجتماع الديني هو تحليل الدين اجتماعياً^(١٤).

نسعى في هذه المقالة إلى بَحْثِ نَمَطِ تحليل الدكتور علي شريعتي في باب الدين. والسؤال الأصلي في هذا البحث يقول: ما هو تفسير الدكتور شريعتي للدين؟ وما هو مدى تطابق التفسير الذي يقدمه للدين، وكيفية فهمه، مع تفسير العلماء والمفكرين المسلمين في مجال الاجتماع، منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا؟ وهل كان في تحليل الدين متأثراً في الغالب بآراء علماء الاجتماع والمفكرين الاجتماعيين من غير المسلمين أم بالعلماء المسلمين؟ وبالتالي هل التفسير الذي يقدمه عن الدين يقوم على التفسير الديالكتيكي والجذلي، وأنه في تفسير الدين كان متأثراً بكارل ماركس في الغالب، أم أنه يتناول تفسير الدين في ضوء منهج فيبر أو دوركهايم؟ إن هذه الأسئلة، وأسئلة أخرى مثلها، والعثور على أجوبتها من تضاعيف كلمات الدكتور شريعتي، ومقارنتها وتقييمها في ضوء التفسير السائد في التفكير الإسلامي وبين علماء الاجتماع من المسلمين، هو الموضوع الأساس لهذه الدراسة.

الاتجاهات المتنوعة في دراسة الدين —

إن للدين - الذي هو كلمة عربية، وتعني في اللغة: الحكم، والجزاء، والطاعة، والانقياد، والمذهب، والشرعية - في مصطلح أهل الفن معاني متعددة:

أ. هناك مَنْ اعتبر دائرة الدين واسعة جداً، وأنها تشمل جميع أنواع العقائد والأيدولوجيات. وفي هذا المصطلح العام يكون الدين شاملاً للأديان السماوية والإلحادية، وكذلك الأمور المقدسة وغير المقدسة.

ب. وذهب بعض آخر إلى عدم شمول تعريف الدين للعقائد والأيدولوجيات، وقال بأن الدين في الأساس ليس سوى الاعتقاد بنوع من الميتافيزيقا. ومصادق هذا الشيء يمكن أن يكون هو الله أو غيره. ومن بين القائلين بهذا الرأي تايلور^(٥)، حيث قال: إن الدين باختصار هو الاعتقاد بالكائنات الروحانية^(٦).

ج. وهناك جماعة تعمل على تضيق دائرة الدين، وتحصرها في الاعتقاد بالأمور المقدسة. ومن هؤلاء: دوركهايم، حيث يقول: إن الدين منظومة فذة من العقائد والأعمال المرتبطة بالأشياء المقدسة، والأشياء التي يجب أن تمنع، والعقائد والممارسات

التي تعمل على توحيد جميع الأتباع ضمن مجتمعٍ أخلاقيٍّ واحدٍ باسم الكنيسة (المعبد وما إلى ذلك)^(١٧).

د - وهناك أخيراً جماعةٌ تذهب في تعريف الدين إلى تضيق الدائرة بشكلٍ أكبر، وتحصر الدين في الاعتقاد بالله فقط. يقول ماكس مولر^(١٨) في هذا الشأن: «إن الدين عبارةٌ عن سعيٍ إلى تصوّر ما لا يمكن تصوّره، وبيانٍ لما لا يمكن بيانه، وشوقٍ إلى المطلق واللامتناهي». وبطبيعة الحال هناك مَنْ يُعرّف الدين بالاعتقاد بالكائن الأسمى والمقدّس. ونحن نضع هؤلاء ضمن هذا الطيف أيضاً. وعلى هذا الأساس في كلّ واحدٍ من المعاني الأربعة المتقدّمة هناك اعتقادٌ بأمرٍ مقدّس أو ميتافيزيقيٍّ أو كائنٍ أسمى^(١٩).

والحاصل أنه يبدو من الضروري في تعريف الدين الالتفات إلى عددٍ من النقاط: من الضروري في تعريف الدين أخذ قيد قوّة أو قوى تفوق الطبيعة أو ما وراء الطبيعية بحسب المصطلح، على أن تكون - في الوقت نفسه - مقدّسة. ويجب في هذا الكائن الأسمى وما فوق الطبيعيّ والأفضل من الإنسان والمقدّس أن يشتمل على الخصائص التالية:

- أن يكون له وجودٌ مستقلٌّ عن ذات الناس.
- أن يكون خارجاً عن حدود المادة والمادّيات، وأن لا يكون مُدركاً بالحواسّ الظاهرية، ولا يمكن إدراكه والتعرّف عليه إلّا بالفطرة والوجدان.
- أن يكون كائناً وشاعراً ومريداً، وأن يكون على تواصلٍ مع الناس، ولذلك فإنه يسمع مطالبهم، ويعمل على تليبيتها والإجابة عنها إذا شاء.
- إن الإنسان بدوّه يمكنه - ولا سيّما في الأزمات والشدائد - أن يلجأ إليه، وأن يستعين به، ويطلب العون منه.

- وبالنظر إلى هذه الخصائص يمكن القول: إن الدين عبارةٌ عن الاعتقاد والإيمان بقوّةٍ غيبيةٍ، وذات إدراكٍ وإرادةٍ، ومقدّسةٍ، ولأزْم هذا النوع من الاعتقاد هو الخضوع والتسليم له، وهو ما يُسمّى بالعبادة^(٢٠).

وعلى هذا الأساس يمكن بحث الاتجاهات المتنوّعة لدراسة الدين والظواهر

الدينية من أربع زوايا، وهي: ١. الزاوية الاجتماعية؛ ٢. الزاوية الدينية؛ ٣. الزاوية الفلسفية والكلامية؛ ٤. الزاوية النفسية. والاتجاه الأول ينقسم بدوْره إلى رؤيتين: علم اجتماع الدين^(٢١)؛ وعلم الاجتماع الديني^(٢٢).

ويسعى علم اجتماع الدين إلى فَهْم ماهية الظواهر الدينية من الزاوية الاجتماعية، ويدرس الظواهر الدينية بوصفها «ظواهر اجتماعية». كما أن علم الاجتماع الديني يبحث في الظواهر والسلوكيات الدينية بوصفها جزءاً من الظواهر الاجتماعية بطرق دينية^(٢٣).

والاتجاه الثاني يسعى إلى فَهْم ماهية الدين من زاوية رؤية المفسرين الحقيقيين للدين والآيات والروايات الإسلامية.

والاتجاه الثالث يسعى إلى دراسة الدين، ولكن من زاوية الرؤية الكلامية والفلسفية. إن هذه المجموعة في مقام بيان صدق وكذب المدّعات الدينية. إن المتكلمين بصدد إثبات أحقية دينهم، كما يسعون في الوقت نفسه إلى إثبات بطلان الأفكار الأخرى بالبرهان العقلي.

إن الاتجاه الرابع هو الذي يبحث الدين بوصفه ظاهرة فردية، ونوعاً من العلاقة بين الإنسان وكائن ما فوق الطبيعة.

وإن المنشود لنا من بين هذه الاتجاهات هو الاتجاه الأول. وعلى هذا الأساس فإن الدين حقيقة ملموسة وخارجية، وهي وإن كانت تعمل على دراسة سلوك وعلاقة الفرد بوجود مقدّس وميتافيزيقي، إلا أن هذا النوع من السلوك ينطوي على آثار اجتماعية، وكما يقول دوركهايم: «إن الدين ظاهرة اجتماعية، تحدث في صلب الواقع الاجتماعي»^(٢٤). وعلى هذا الأساس تمّ التأسيس لمجال في علم الاجتماع اسمه «علم اجتماع الدين»؛ حيث يدرس السلوك الديني في بوتقة علم الاجتماع. إن علم اجتماع الدين يدرس السلوك الديني بوصفه نوعاً من السلوك الاجتماعي.

وعلى هذا الأساس فقد مررنا على نحو الإجمال بأنواع الاتجاهات في علم الاجتماع بالنسبة إلى الدين. واليوم، على الرغم من مضي ما يقرب من قرنٍ ونيّفٍ على

ولادة علم الاجتماع، لا تزال قراءات علم اجتماع الدين متأثرةً بأفكار المنظرين التقليديين في هذا العلم، ونعني بذلك: كارل ماركس^(٢٥)، وإميل دوركهايم، وماكس فيبر^(٢٦). وإن جميع علماء الاجتماع اللاحقين قدّموا دراساتهم الدينية متأثرين بنظريّة واحدة من هذه الاتجاهات الثلاثة لهؤلاء المنظرين. ونحن بدورنا سوف نبحث في هذا المقال - على نحو الإجمال - النظرية الدينية لكارل ماركس، وتأثير الدكتور علي شريعتي بها.

شريعتي عالم اجتماع في مجال الدين أو مفكراً اجتماعياً؟ —

يبدو أن دراسة أفكار الدكتور علي شريعتي يجب وضعها ضمن أبحاث الأفكار الاجتماعية، وليس ضمن أبحاث علم الاجتماع؛ إذ إن أسلوب ومنهج وطريقة دراسة الدكتور شريعتي لا تستند كثيراً إلى الأساليب التجريبية البحتة، التي تتعاطى على الدوام مع الإحصاءات والأرقام والقياس وأخذ النماذج، بل إنه يستند في الغالب إلى الأبحاث النظرية والعقلية، وإلى استنباطاته الفردية من المسائل الاجتماعية، فهو يقول: «إن علماء الاجتماع المعاصرين قد سلّموا أمرهم إلى الإحصاء والأرقام والأعداد، فما الذي يعنيه ذلك؟ إن عبادة الأرقام التي يتم فرضها على علم اجتماعنا، ولا سيما في إيران، بمعنى أن عالم الاجتماع عندما يدخل قرية لا يعلّق فكره وبصره بالناس، وإنما يعمل على مجرد طرح أسئلة مخبرية عليهم، ثم يجيبون عنها، وبعد ذلك ينقل الإجابات إلى آلة صماء، ثم يصل إلى نتائج عبر هذه الآلية»^(٢٧).

يُضاف إلى هذه الأعمال من قبل الدكتور علي شريعتي - التي تشكل القسم الأكبر منها - الدراسات التاريخية، والتي عملت على توظيف أسلوب المقارنة بشكل كبير، وهذا هو الأسلوب الذي يعمل علماء الاجتماع على توظيفه بكثرة. ومن ناحية أخرى كان الدكتور شريعتي - مثل غيره من علماء الاجتماع - غالباً ما يخوض في المباحث المبثلى بها في المجتمع، حيث كان يهدف إلى إيجاد عصر نهضة إسلامية. وعلى مستوى الهدف كان الدكتور شريعتي يفكر على شاكلة علماء الاجتماع. وإنه قبل أن يُعرّف بوصفه عالم اجتماع كان فيلسوف تاريخ، يهتم

بالتحليلات الفلسفية العامة. ومن هنا كان يسعى على الدوام إلى اكتشاف القوانين والأصول العامة في مجال تحوُّل المجتمعات البشرية، وقَلَّمَا نجد في دراساته تركيزاً على الأمور الجزئية. ولذلك فقد اتَّجه في الغالب نحو الدراسات الكلية. والنتيجة أنه يمكن القول: على الرغم من اعتبار الدكتور علي شريعتي عالماً اجتماعياً، إلا أن تفكيره إنما يُطرح ضمن أبحاث المفكرين الاجتماعيين أكثر من إدراجها ضمن بحوث علم الاجتماع البَحْث. ويبدو أن هذا الأمر هو الذي أدَّى إلى ابتعاده في تفسير الدين عن المفكرين الدينيين والتفسير السائد للدين. وعلى أي حال لا مَنُذُوحَةٌ لنا في بيان نوع تحليل الدكتور شريعتي - بوصفه مفكراً اجتماعياً - للدين من بيان حاضنته الاجتماعية، والمفكرين الذين تأثَّر بهم.

الأفكار والحاضنة الاجتماعية —

حيث إن الدكتور علي شريعتي قد حصل على شهادة الدكتوراه في مجال تاريخ الحضارة وعلم الاجتماع، وقام بالتجزئة والتحليل في خصوص الدين ومبانيه وأصوله، فإنه قد نظر إلى الدين من الخارج، وليس بوصفه متديناً ومسلماً معتقداً، وإنما عمل على تقييم الدين بوصفه عالم اجتماع، ودرس الدين من زاوية علم الاجتماع، وقَدَّم له من خلال تحليلاته الخاصة تفسيراً جديداً. ومع ذلك فإن الدكتور شريعتي - كما أشار إلى ذلك بنفسه - لا يرى نفسه مقيداً بالضوابط والمعايير التي يضعها علماء الاجتماع. ومن هنا يبدو أنه مفكراً اجتماعياً، وليس عالم اجتماع متخصص في مجال الدين.

في ما يتعلَّق بمعرفة الخلفيات الفكرية لكلِّ مفكِّر لا بُدَّ من الالتفات إلى عدَّة نقاط، من قبيل: معرفة أفكاره وأسلوب تحليلاته، ومعرفة التيارات الفكرية المعاصرة له، ومقدار تأثُّره بالمفكرين المعاصرين له، ومعرفة الأحداث والوقائع الهامة لمجتمع عصره، وبشكلٍ عام الخلفيات والحواضن الاجتماعية. إن من بين العوامل التي تؤدي إلى تبلور وتفتح شخصية الأفراد هي البيئة والحاضنة الاجتماعية التي يعيش ضمنها. لقد شهد عقد الخمسينيات من القرن العشرين، المتزامن مع بداية النشاط

العلمي والسياسي للدكتور علي شريعتي، هيمنةً لمختلف الأحزاب والتيارات الاجتماعية والسياسية المتنوعة - ولا سيما منها التيارات والأحزاب اليسارية - على الأجواء السائدة في إيران، بحيث كان «حزب تودة»^(٢٨) الإيراني هو السبب الرئيس في إسقاط حكومة مصدق بتاريخ: ١٩ / ٨ / ١٩٥٣م. ومن هنا فقد قامت الجماعات الإسلامية والوطنية، والنهضة الوطنية للمقاومة - التي كان الدكتور شريعتي عضواً فيها - بمقاومة هذا النوع من التيارات. وقد أدى دخول الدكتور علي شريعتي في الأبحاث والتحليلات الماركسية والديالكتيكية إلى بلورة شخصيته، بحيث يمكن مشاهدة هذا التأثير في كتابه «نحن وإقبال»^(٢٩) بشكل ملحوظ. وفي الأساس فإن «هذا الإصلاح في الفكر الديني كان شيئاً أخذه الدكتور علي شريعتي من إقبال [اللاهوري]»^(٣٠).

وبالإضافة إلى التيارات الفكرية - ولا سيما الماركسية -، وكذلك تأثر الدكتور شريعتي ببعض الكُتّاب والمستثمرين المعاصرين له، تُعدّ معرفة الحواضن الاجتماعية والأحداث والوقائع التي شهدتها ذلك العصر في غاية الأهمية والتأثير في معرفة الآثار والأفكار وتبلور أرضياته وخلفياته الفكرية. وحيث إن هذه المقالة عبارة عن تحقيق اجتماعي، وليست تحقيقاً تاريخياً، فسوف نكتفي بذكر بعض الأحداث العامة في تلك المرحلة، والتي لم يخلُ وفاض الدكتور شريعتي من التأثير بها، ونترك تحليل هذه الأحداث إلى فرصة أخرى.

إن بعض أحداث تلك المرحلة والحقبة الزمنية، من قبيل: النهضة الوطنية للمقاومة، وتأميم النفط، ومؤامرة ١٩ / ٨ / ١٩٥٣م، وسقوط حكومة الدكتور محمد مصدق، وبلوغ الاستبداد الحاكم ذروته، وقانون لوائح الولايات والحكومات^(٣١)، وقانون الحصانة القضائية^(٣٢)، وأحداث الخامس عشر من خرداد، ونفي الإمام الخميني عليه السلام، وإرهاصات تبلور الثورة الإسلامية ما بين عامي ١٩٧٦ - ١٩٧٧م، وغيرها، من الأحداث الهامة التي كان للدكتور شريعتي في آثاره وأعماله موقفٌ منها أو تأثرٌ بها.

والحاصل أن المفكرين أو التيارات الاجتماعية كان لها - باعتراف الدكتور

شريعة - دَوَّرَ فِي تَبْلُورِ شَخْصِيَّتِهِ وَأَفْكَارِهِ. وَإِنْ تَأْثِيرُ بَعْضِ هَذِهِ الْعُنَاوِرِ - وَمِنْ ذَلِكَ: نَمَطُ تَحْلِيلَاتِهِ، وَهِيَ فِي الْغَالِبِ مُتَأَثِّرَةٌ بِالتَّحْلِيلَاتِ الْمَارْكَسِيَّةِ - كَانَ مَلْحُوظًا بِشَكْلِ أَكْبَرٍ. وَكَانَ لِبَعْضِ التِّيَّارَاتِ وَالْأَحْدَاثِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي كَانَ الدَّكْتُورُ عَلِي شَرِيعَتِي قَدْ اتَّخَذَ مَوْقِفًا فِي مُوَاجَهَةِ بَعْضِهَا هِيَ مِنْ بَيْنِ الْخَلْفِيَّاتِ وَالْعُنَاوِرِ الَّتِي تَرَكْتَ تَأْثِيرَهَا عَلَى تَبْلُورِ فِكْرِ الدَّكْتُورِ شَرِيعَتِي بِنَحْوٍ مِنَ الْأَنْحَاءِ. وَيُمْكِنُ الْإِشَارَةُ مِنْ بَيْنِ أَهَمِّ هَذِهِ التِّيَّارَاتِ إِلَى النُّهْضَةِ الْوُطْنِيَّةِ لِلْمُقَاوِمَةِ وَحَرَكَةِ الْحُرِّيَّةِ. وَيُمْكِنُ الْقَوْلُ: إِنَّ التَّأْثِيرَ الْأَكْبَرَ عَلَى الدَّكْتُورِ شَرِيعَتِي فِي هَذَا الشَّأْنِ كَانَ يَكْمُنُ فِي نَوْعِ الْأَفْهَامِ وَالتَّفَاسِيرِ الَّتِي كَوَّنَهَا فِي كِتَابِهِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِنَّمَا جَاءَ مِنْ مَوْثِقَاتِ الْمُهَنْدِسِ مَهْدِي بَازَرْكَانِ.

فِي مُنَاقَشَةِ وَنَقْدِ هَذَا النُّوعِ مِنْ تَحْلِيلِ الدِّينِ يَجِبُ الْقَوْلُ: إِنَّ الْحَوَاضِنَ الْاجْتِمَاعِيَّةَ، وَكَذَلِكَ الْمَنَاحَ الْفِكْرِيَّ، لِعَصْرِ الدَّكْتُورِ شَرِيعَتِي، وَكَذَلِكَ الْمَفْكَرِينَ الَّذِينَ تَأَثَّرَ بِهِمْ - وَهُوَ مَا كَانَ يَعْتَرِفُ بِهِ شَخْصِيًّا -، قَدْ صَنَعَ مِنَ الدَّكْتُورِ شَرِيعَتِي شَخْصِيَّةً مُنْفَصِلَةً فِي تَفْسِيرِ الدِّينِ عَنْ تَعَالِيمِ أَهْلِ الْبَيْتِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)، فَتَوَجَّهَ إِلَى تَحْلِيلِ الدِّينِ بِوَصْفِهِ مَفْكَرًا اجْتِمَاعِيًّا، وَمُسْتَتِيرًا يَحْمِلُ فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ هُمُومَ الدِّينِ وَهُوَاجِسَهُ. هَذَا، فِي حِينٍ يَجِبُ عَلَى الْمَفْكَرِ الْمُسْلِمِ أَنْ يَعْمَلَ عَلَى تَجْزِئَةٍ وَتَحْلِيلِ الظُّوَاهِرِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ - التَّارِيخِيَّةِ بِالْإِسْتِلْهَامِ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَأَحَادِيثِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَالْأَثْمَةِ الْأَطْهَارِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ).

وَمِنْ نَاحِيَةِ الْأَسْلُوبِ فَإِنَّ الدِّرَاسَاتِ وَالتَّحْقِيقَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةَ تَقُومُ بِدَوْرِهَا فِي الْغَالِبِ عَلَى الْأَسْلُوبِ الْعَقْلِيِّ وَالْقِيَاسِيِّ. كَمَا يُسْتَفَادُ بِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ مِنْ أُسَالِيبِ وَنَمَازِجِ التَّحْقِيقِ الْآخَرَى أَيْضًا. وَفِي الْحَقِيقَةِ فَإِنَّهُ مِنَ النَّاحِيَةِ الْأَسْلُوبِيَّةِ كَانَ الْمَفْكَرُونَ الْمُسْلِمُونَ يَمْتَازُونَ مِنْ غَيْرِهِمْ بِالْإِسْتِفَادَةِ مِنَ الْأُسَالِيبِ التَّحْقِيقِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَالَّتِي كَانَتْ مِنْذُ الْقَدَمِ - وَلَا سِيَّامَا بَعْدَ ظَهْوَرِ عِلْمِ الْاجْتِمَاعِ - مُورَدًا لِلنَّقْدِ وَالنَّقَاشِ وَالْمُبَاحَثَاتِ الْعِلْمِيَّةِ عَلَى الدَّوَامِ. وَهَنَّاكَ مَنْ قَالَ: إِنَّ التَّجْرِبَةَ الْخَارِجِيَّةَ هِيَ وَحْدَهَا الْأَسْلُوبُ الْمُنَاسِبُ؛ وَهَنَّاكَ مَنْ أَهْتَمَّ بِالتَّجْرِبَةِ الْدَاخِلِيَّةِ؛ وَهَنَّاكَ مَنْ أَكَّدَ عَلَى دَوْرِ الْأَسْلُوبِ الْعَقْلِيِّ. بَيِّنْ أَنْ الْمَفْكَرِينَ فِي الْمَجَالِ الْاجْتِمَاعِيِّ - وَلَا سِيَّامَا الْمُسْلِمِينَ مِنْهُمْ - قَدْ اسْتَفَادُوا مِنْ جَمِيعِ هَذِهِ الْأُسَالِيبِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى أُسْلُوبِ الْوَحْيِ أَيْضًا^(٣٣).

ومن ناحية الموضوع يسعى المفكرون في مجال الاجتماع إلى دراسة جوهر وذات طبيعة المجتمع، وكيف يمكن تحويل الوضع القائم في المجتمع إلى الوضع المنشود والمطلوب؟ في حين أن دراسة جوهر وذات المجتمع أو المطلبية لا معنى له في علم الاجتماع.

ولكي نستخرج النظرية الدينية للدكتور علي شريعتي، والتوصل إلى التفسير الماركسي لهذه النظرية، من الضروري بيان الاتجاه الديني لكارل ماركس.

النظرية الدينية لكارل ماركس —

إن نصيب كارل ماركس من دراسات الدين قليل جداً. فهو - خلافاً لدوركهيم وماكس فيبر - لم يكن يبدي اهتماماً بالدين، وإنما كان ينظر إلى الدين بوصفه أمراً سطحياً، وأنه تابعٌ للمحرك الأصلي للمجتمع، ويعني بذلك أداة الإنتاج. ولقد لفت انتباه أصحاب النظر إلى التشابه الثقافي والعملي بين الدين والقانون والسياسة والأيدولوجيا، حيث تمثل بأجمعها الناحية البنائية من المجتمع البشري، وكان يرى أن الأبنية الخارجية يتم تعيينها في نهاية المطاف إثر العلاقات الإنتاجية^(٣٤). في عصر كارل ماركس كانت الرؤية الفكرية لهيغل^(٣٥) هي السائدة، وكانت الأرضية الفكرية للفلاسفة الألمان في الجواب عن السؤال القائل: ما هو الإله؟ مَنْ هو الله؟ تعمل على حقيقة تعريف الإنسان بأنه هو الإله. إن كارل ماركس وغيره من الهيغليين؛ بالالتفات إلى هذا القسم من عقائد هيغل، الذي كان يقول: «إن الله هو حقيقة وأساس وجود الإنسان»، قد تنكّبوا الطريق، وفسّروا مراد هيغل بالقول: إن مراده هو الله الذي تتصل عن ألوهيته. وبطبيعة الحال فإن كارل ماركس كان متأثراً بفويرباخ^(٣٦). وهو الفيلسوف الألماني الذي عمل على الترويج للفكر الإنساني - بشكل أكبر، وكان يرى أن الإنسان إله خلق نفسه بنفسه، وعلى هذا الأساس فقد اتجهت ألوهية هيغل إلى أصالة الفرد.

وعلى هذا الأساس فإن الدين - من وجهة نظر كارل ماركس - يحظى بأهمية ثانوية؛ إذ إن الأيدولوجيا إنما هي بناء. وفي المذهب الماركسي يقوم كل شيء على

أساس العامل الاقتصادي، وإن عامل تحريك كل شيء هو الوضع الاقتصادي. وإن عامل تحريك الوضع الاقتصادي يتمثل بدوره في وسائل وأدوات الإنتاج، بحيث حتى فكر الإنسان (ومذهبه) يكون تابعاً ومعلولاً للوضع الاقتصادي في المجتمع^(٣٧). يذهب كارل ماركس إلى الاعتقاد بأن الأيديولوجيا والدين إنما هو تصوّر أو وعي كاذب تعمل الطبقة الحاكمة على توظيفه من أجل ضمان مصالحها^(٣٨).

يرى ماركس أن العلة الأساسية لظهور الدين هو الواقع الاقتصادي في المجتمع، وبذلك فإنه يرى أن الدين في الأساس إنما هو من صنع البشر. وقال في مقالة نقد فلسفة الحقوق لهيغل: «إن الإنسان صانع الدين، وليس الدين صانع الإنسان. إن الدين هو اللاوعي بالذات والشعور بالذات بالنسبة إلى الإنسان الذي لم يفق على نفسه بعد، أو فقد مرحلته. بيد أن هذا التحقيق المحير للعقول هو من طبيعة البشر؛ إذ إن مصير الإنسان ليس له واقعية حقيقية، وبالتالي فإن إعلان الحرب على الدين بمنزلة إعلان الحرب على عالم يتمثل الدين جوهره الروحاني. وإن بُؤس الدين يبين في الوقت نفسه بُؤساً حقيقياً، واعترافاً بذلك البؤس. إن الدين بمنزلة آهة كائن مجتث من أصوله، وقلب عالم متحجر، وروح كائن من دون روح. إن الدين أفيون الشعوب، وإن اختفاء الدين - الذي يمثل سعادة وهمية للناس - يمثل السعادة الواقعية لهم»^(٣٩).

على الرغم من أن مصطلح الأيديولوجيا يُستعمل بمعنى المذهب والحق أو الباطل، إلا أن هذا المفهوم يحمل من وجهة نظر كارل ماركس بُعداً سلبياً مهيئاً. يرى ماركس أن الأيديولوجيا لا تعني سوى الباطل، ولا تنطوي على شيء من مفهوم الحق أبداً. إن مفهوم الأيديولوجيا ينطوي على مفهوم الخطأ، والخداع، والسراب، والمحتال، والافتراء عن الذات. يرى كارل ماركس أن الدين، والفلسفة، والحقوق، والأخلاق، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد، كلها أيديولوجيات، بيد أن الدين يقف على رأس هذه الأيديولوجيات^(٤٠).

إن الدين والأيديولوجيا من وجهة نظر كارل ماركس لا يبديان شيئاً من ناحية الكشف عن الواقع، بل هما أيضاً - وعلى العكس من ذلك - يقلبان الواقع. إن الأيديولوجيا إما أن تقلب الواقع تارة؛ أو هي في حد ذاتها تبدو حقيقةً مقلوبة تارة

أخرى. ولذلك فإن الأيديولوجيا لا تقدّم لنا معرفةً صحيحة عن حقيقة الروابط؛ وذلك لأنها في بعض الأحيان تعرض علينا حقيقةً ممزوجة بالوهم، وتُبدي لنا إدراكاً عن الواقع قائماً على الوهم.

وفي الحقيقة إن كارل ماركس في عبارته الشهيرة: «إن الدين أفيون الشعوب» لم يكن يقصد الإساءة إلى الدين، وإنما كان مراده - على ما يبدو من سياق مقالته حول هيغل - أن الدين ضروريٌّ لهذا الإنسان الذي يعيش في عالمٍ يقوم على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان؛ لأنه يمثل تعبيراً صادقاً عن الآلام الحقيقية التي يعاني منها الإنسان، ويمثل اعتراضاً على البؤس الحقيقي. كان ماركس يرى أن الدين لا يمكن أن يزول إلا بزوال جميع الشرائط الاجتماعية للدين بفضل الثورة^(٤١).

لقد كان ماركس في تفسير الدين متأثراً برؤية مفكرين اثنين، وهما: فويرباخ؛ وهيغل، بل كان في تفسير الدين متأثراً بآراء فويرباخ على نحو أكبر. لقد ذهب فويرباخ، في كتابه «جوهر المسيحية»^(٤٢)، إلى تعريف الدين بأنه عبارة عن العقائد والقيم التي تتكوّن بواسطة الناس ضمن تكاملهم الثقافي، ولكنهم ينسبون ذلك خطأً إلى القوى الإلهية أو الآلهات. وحيث إن الناس لا يدركون تاريخهم بشكلٍ كامل فإنهم في العادة ينسبون القيم والمعايير - التي وُجدت اجتماعياً - إلى أعمال الآلهة، كما أنهم يستعملون مصطلح الاغتراب في الإشارة إلى إيجاد الآلهات أو القوى الإلهية الممتازة من الإنسان. وبهذا المعنى يتمّ توهم أن القيم والعقائد التي تُوجد بواسطة الإنسان تنشأ عن الكائنات - الدينية والإلهية - الغريبة أو المنفصلة والمستقلة. وهذه هي النقطة التي يتعرّض لها كارل ماركس بالتحديد. إن الدين من وجهة نظر كارل ماركس يحكي عن اغتراب الإنسان عن ذاته. وإن الدين يُوكّل السعادة والأجر إلى الحياة بعد الموت، ويعلم الناس الاستسلام إلى الوضع القائم في هذه الحياة. ومن خلال إلهاء الناس بما سوف يتحقّق في العالم الآخر يحرف انتباههم عمّا يجري عليهم في هذه الحياة، من أنواع الظلم والجور وانعدام العدل والمساواة. إن القيم والعقائد الدينية تعمل في الغالب على تبرير عدم التساوي والتكافؤ في السلطة والثروة^(٤٣).

وكذلك كان هيغل من بين المفكرين الذين تأثّر بهم كارل ماركس في

تفسير الدين؛ إذ يقول هيغل: «إن الدين يبين آمال ومطامح الإنسان الفاشل على نحو المجاز. إن هذا التصوير للأيديولوجيا بالشكل الذي نجده في تفكير هيغل عارٍ عن الكثير من النواقص الموجودة في نظرية ماركس بشأن الأيديولوجيا. هناك في رؤية هيغل إشارة إلى هذا المعنى الذي يقول بأن مهمة الأيديولوجيا تقوم - بشكل رئيس - على حماية المصالح الطبقيّة، أو أنه يجب نبذ الأيديولوجيا؛ لأن وظيفتها إقناع الممتنعين من الناس بالرضا عن الواقع الاجتماعي، بوصفها مجرد وهم وخيال. ومع ذلك فإن هيغل يتفق مع كارل ماركس في أن الناس إنما يبنون في أذهانهم عالماً آخر، ويتمنّون الوصول إليه؛ لأنهم لا يستطيعون الحصول على السعادة التي يريدونها في هذه الدنيا»^(٤٤).

كان كارل ماركس يذهب إلى الاعتقاد بأن الدين شكلٌ من الإدراك الكاذب، وأداة فاعلة في صراع السلطة بين الطبقات الاجتماعية. يرى ماركس أن الاعتقاد الديني هو الشكل العميق لاغتراب^(٤٥) الإنسان عن ذاته؛ بمعنى الوضع الذي يفقد فيه الناس السيطرة على العلم الاجتماعي الذي أوجدوه بأنفسهم... وبالإضافة إلى ذلك فإن ماركس قد ادّعى أن الدين الحاكم في كلّ مجتمع هو على الدوام دين الطبقة الحاكمة من وجهة نظر النظام السياسي والاقتصادي، وإن هذه المذاهب تعمل دائماً على توجيه الظلم وانعدام المساواة. إن الدين الحاكم يضفي المشروعية على مصالح الطبقة الحاكمة، ويقوم بدور الأفيون في الدفْع بالطبقة المظلومة والمحرومة إلى تقبُّل المصير المكتوب عليها^(٤٦).

والحاصل أن لا أصالة للدين من وجهة نظر كارل ماركس، وإنما هو مجرد أداة بيد الأقوياء والمستكبرين؛ لفرض إرادتهم وعقائدهم على المستضعفين والمضطهدين. وفي الحقيقة فإن الإقبال على الدين إنما هو لتبرير الوضع القائم، والعجز عن مواجهة الظلم، وتسكين الآلام. وحيث يريد الإنسان أن يعيش في هذا العالم حياةً طبيعيّة، لا تعارض فيها ولا تراحم، فإنه يسعى أبداً إلى إيجاد التناغم بين عالمه الذهنيّ والعالم الخارجي. يذهب كارل ماركس إلى الاعتقاد بأننا إذا أردنا الإطاحة بالتفكير الدينيّ علينا أن لا ندخل في نزاعٍ فكريّ مع الدين، وإنما علينا

العمل على تجفيف البيئة التي تعمل على اختلاق الدين.

إن خلاصة كلام ماركس هي أن الإنسان يخلق الدين، وأن الدين يعني رؤية الإنسان للعالم بالمقلوب، ورؤية الإنسان نفسه بشكل معكوس. وحيث يكون الإنسان معكوساً فإن الذي يعيش في بيئة معكوسة سوف ينعكس هذا الاعوجاج والانعكاس على تفكيره أيضاً^(٤٧).

نقد ومناقشة الرؤية الماركسية —

في معرض نقد رأي ماركس - وبشكل عام التفسير الماركسي للدين - يكفي أن التقارير التاريخية الواصلة إلينا من البشر الأوائل في الأيام السحيقة تثبت أن الدين كان على الدوام يلعب دوراً مصيرياً وحاسماً في حياة الإنسان. لقد تبلور التدين لدى الإنسان ضمن بوتقة من العقائد والشعائر والأداب والتقاليد والتعاليم المتنوعة. إن اهتمام الدين بسعادة الإنسان الأبدية وحياته الأخروية لا يعني أنه لا يلعب دوراً في حياته الدنيوية، وبالنظر إلى تاريخ البشرية ندرك أن للدين الكثير من الآثار والفوائد للإنسان والمجتمعات الإنسانية، الأعم من الدينية وغير الدينية^(٤٨).

وأما بعد عصر النهضة، والمسار المتسارع لظاهرة الحداثة في الغرب، فقد حصل تشكيك في الدين وجدوائيته الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى ظهور العلمانية. إن انتشار وشمولية هذه الرؤية أدت إلى حذف الدين تدريجياً من مسرح الحياة السياسية - الاجتماعية في المجتمعات الغربية. وعندما كان ماركس يعمل على تحليل دور الدين أثار تصدير ورسوخ هذه الرؤية في الشرق والعالم الإسلامي التساؤل عما إذا كان الدين يقتصر في تأثيره على البعد الفردي للإنسان أم يشمل البعد الاجتماعي من حياته أيضاً؟ وبالتالي فقد تشكلت جبهتان في المجتمعات الدينية بين نحلتين فكريتين مختلفتين؛ فقد ذهب البعض - من خلال تأصيل الإنسان ورغباته - إلى اعتبار الدين وسيلة، وأخذوا يطرحون مسألة «ما يتوقعه الإنسان من الدين». إن موقف هذه الجماعة من الدين يكمن في إعطائه هامشاً جزئياً يقتصر على الأبعاد الخاصة من حياة الإنسان. تذهب هذه الجماعة إلى الاعتقاد بأنه في الأزمنة القديمة؛ بسبب محدودية

العلوم والتجارب، كان الناس يتوقعون من الدين حلَّ جميع مشاكلهم، وتلبية جميع احتياجاتهم، ابتداءً من العبادة وصولاً إلى الطبِّ وعلاج الأمراض. أما اليوم فقد أضحي الكثير من هذه الأمور علمياً وتخصّصياً وعُرفياً، ولم يعدْ هناك مَنْ يتوقَّع علاجاً طبياً، أو إصلاحاً اقتصادياً، ولا حتّى قضائياً، من الدين. وعلى هذا الأساس يمكن القول: لقد تغيّرت نظرة الإنسان إلى الدين، وما يتوقَّعه أو يطلبه منه، واقتصرت حاجته إليه على حدود العلاقة الفرديّة مع الله.

وفي المقابل هناك جماعةٌ أعطتْ الأصالة للدين. ومن هنا أخذوا يطرحون بحث «ما يتوقَّعه الدين من الإنسان»، ومفهوم الحاجة إلى الدين. وقد عمد هؤلاء إلى الاستدلال على أصل حاجة الإنسان إلى الدين وسائر الاحتياجات الأخرى - الأعمّ من الاحتياجات الاجتماعية والاعتقادية والأخلاقية - من خلال التمسُّك بالأدلة العقلية والنقلية والتاريخية. وفي هذا الاتجاه لا يعمل توقُّع الإنسان على تحديد مساحة وآليّة الدين، بل إن الدين هو الذي يعمل - بسبب جامعيتّه - على ضمان وتلبية الاحتياجات الأساسية للإنسان، ويعمل في الوقت نفسه على إرشاد وهداية الإنسان إلى طرق وأساليب رفع هذه الاحتياجات^(٤٩).

وعلى هذا الأساس، ذهب بعض المفكرين - من أمثال: ديفيد هيوم، وسيغموند فرويد، وكارل ماركس - إلى اعتبار الدين؛ بوصفه مفهوماً ذهنياً أو نفسياً، لا شعورياً وكاذباً، أو هو أفيون أو مسكّن لأوجاع وآلام البشر. وفي هذا الاتجاه يتمّ تعريف الدين بوصفه ظاهرةً واهية وغير عقلانية. إن هؤلاء يقولون: إن الناس إنما يعتقدون بالدين لأنه يوفرّ لهم فسحةً من الأمل والطمأنينة والسكون، وإن كان بشكلٍ كاذب ومؤقت. ولكنهم مع ذلك لا يوضّحون كيف لا تزال هذه الأفكار الواهية والمتداعية على طول التاريخ توفرّ الرضا والسعادة والحبور، رغم رفع ستار الجهل وعدم الوَعْي، وانتشار الوَعْي والإدراك^(٥٠)، بحيث لا يمكن أن نعثر - في طول التاريخ - على مجتمع غير ديني، وعليه من الطبيعي أن يكون هؤلاء قد تنكّبوا الطريق في تحليل الدين والظواهر الدينية.

ولكن في المقابل هناك الكثير من المحقّقين الذين يؤكّدون على البُعد

العقلاني والإدراكي والمعرفي من الدين. وبشكل خاص فإن اتجاه الانتخاب العقلاني يعمل على تعريف الدين بوصفه تقييماً للتكلفة والفائدة. يبدو أن هذا الاتجاه يعاني من مشكلة أيضاً؛ إذ ما لم نحصل على معلومات عن كلا بُعْدَي التّرجيحات الفردية والأساسية، حيث يمارس الأفراد حرية الانتخاب فيها، لا يمكن توظيف الدين بوصفه وسيلة تكهن. يُضاف إلى ذلك أن الناس لا يستطيعون بيان وتقييم الاحتمالات الموضوعية والحد الأقصى من الفوائد المتوقعة في جميع الظروف^(٥١).

الرأي الآخر. ومن القائلين به: إميل دوركهايم - يؤكد على الأبعاد الحمائية والاجتماعية من الدين. إن هذا الاتجاه الاجتماعي ينظر إلى الدين بوصفه بُعْداً هاماً من العُرف والعقد الاجتماعي. إن دوركهايم ينظر إلى الدين بوصفه منظومة متماسكة من العقائد والآداب والتقاليد المنسوبة إلى الأمور المقدسة، التي تفصل وتبعد عنها جميع الأمور غير المقدسة.

وبشكل عامّ يمكن تقسيم الاتجاهات النظرية بالنسبة إلى الدين إلى: الاتجاه الفكري؛ والاتجاه العاطفي؛ والاتجاه العملي؛ والاتجاه المفهومي؛ والاتجاه التعويضي؛

١. **الاتجاه الفكري:** يرى أن الدين من سنخ الفكر، حيث يلجأ الإنسان إليه في مواجهة التجارب المحيرة والمخيفة في حياته؛ لكي يفهمها ويدركها.

٢. **الاتجاه العاطفي:** يربط الدين بردود الأفعال العاطفية والمشاعرية للإنسان في مواجهة تلك التجارب العجيبة والمحتمة، من قبيل: الحوادث الطبيعية، والشرور، والموت، والحوادث غير المتوقعة، من قبيل: السيول، والزلازل، والعواصف، وما إلى ذلك.

٣. **الاتجاه العملي:** بدلاً من تعريف الدين على أساس ذاته وماهيته يقدم تعريفاً عملياً للدين، ويحيل إلى الأداء الأساسي للدين في الحياة الفردية والاجتماعية.

٤. **الاتجاه المفهومي:** يسعى هذا الاتجاه إلى المزج بين الاتجاه الفكري والاتجاه العاطفي، ويعتبر الدين نوعاً من السعي إلى إضفاء المفهومية على الحياة، والتجارب المريرة في الحياة، والإخفاقات، والظلم والجور في الحياة الاجتماعية، بل يرى أن هذه التجارب تبدو مبررةً ومفهومة، ومن الممكن تحملها.

٥. الاتجاه التعويضي: يعمل على تعريف الدين بوصفه نوعاً من التعويض عن القيود والمحدوديات وأنواع الحرمان والإخفاقات وأنواع العجز. ومن بين هذه الاتجاهات الأنفة سوف نقتصر على الإشارة إلى التفسير العملي للدين.

في التفسير العملي للدين يتم التأكيد على الآثار والتداعيات الدنيوية للدين وعلاقاته بالمؤسسات والأبنية، وبدلاً من الاهتمام بمنشأ وجوهر الدين يتم التركيز على أعماله في رؤية الناظر.

يؤكد علماء النفس على الأعمال الفردية للدين، وإضافته المعنى والمفهوم على الحياة، والشعور بالرضا والسعادة في الحياة لدى الإنسان، وتسكين الآلام، وزيادة التحمل، والسكينة النفسية، والتغلب على الخوف من الموت، وتعزيز روح التضحية والفداء والإيثار، وبناء دعامة صالحة للاستناد والاتكاء، وما إلى ذلك.

وأما علماء الاجتماع فإنهم يؤكدون على آليات الدين الاجتماعية، من قبيل: توحيد المجتمع، وتمتين أسس الأبنية الاجتماعية، وإضفاء الشرعية على المنظومات الاجتماعية، والمقبولية الاجتماعية، وتعريف القيم والمعايير الاجتماعية، وانحسار منسوب الجرائم والانحرافات، وتقديم النظام الأخلاقي، وتوثيق العواطف المشتركة، وتعزيز أسس السيطرة الاجتماعية، وتنظيم وهداية المتغيرات الاجتماعية، وما إلى ذلك^(٥٢).

إن المضمون الأهم الذي تناوله إميل دوركهايم بالبحث هو «الدين». ما هو منشأ الدين وآليته العملية؟ إن هذه المسألة التي كانت تُعدّ من المسائل الجادة في القرن العشرين، وكانت تشغل أذهان أغلب المفكرين آنذاك، كانت تحظى بمكانة مميزة عند دوركهايم. فهو - خلافاً لكارل ماركس، الذي كان قد حكم بموت الدين دون ترددٍ، وكان ينظر إلى المنشأ والآلية العملية للدين بسلبية - يرى أن الدين أمرٌ اجتماعي بشكل رئيس؛ إذ يُعدّ الدين في كلّ ثقافةٍ من أسس الكُنُوز الاجتماعية. إن الدين يعمل على خدمة المجتمع من خلال توفير الأفكار والشرائع والمشاعر التي تعمل على هداية وتوجيه حياة كلّ شخص^(٥٣).

وقد عمد هاري ألبرت - الباحث السائر على خُطى دوركهائم - إلى بيان الآليات العملية الأربعة للدين من وجهة نظر دوركهائم على النحو التالي: إن الدين بالنسبة إلى القوى الاجتماعية: عامل ضبط، وعنصر تناغم، وعامل حياة، وعامل سعادة^(٥٤)، بمعنى أن التشريفات الدينية تعمل على جَمْع الناس، وبذلك يصادقون على أوامرهم المشتركة من جديد، ويعملون على توثيق تلاحمهم الاجتماعي. إن إقامة الشعائر الدينية تعمل على استمرار التراث الاجتماعي وإحيائه، وتثقل قِيَمه الثابتة إلى الأجيال القادمة. وبالتالي فإن الدين من خلال إثارة الشعور بالسعادة لدى المؤمنين، والإحساس بالطمأنينة والثقة بالأحقية الضرورية للعالم الأخلاقي، الذي هم جزء منه، يعمل على مواجهة الشعور باليأس وفقدان الإيمان من قبلهم^(٥٥).

وعلى هذا الأساس فإن الكثير من المفكرين الاجتماعيين وعلماء الاجتماع - خلافاً لزعم كارل ماركس وشرّاح التفسير الماركسي للدين، الذين يظنون أن الدين أفيون الشعوب - يذهبون إلى القول بأن الدين حقيقة اجتماعية، تؤدي أولاً إلى شعور الفرد بالالتزام الأخلاقي تجاه الانتصار للإرادة الاجتماعية؛ ويعمل ثانياً على إيجاد آليّة يتم اللجوء إليها عند تعرّض النُظْم الاجتماعي للخطر؛ وأنه ثالثاً من العناصر الأصلية والرئيسية في توحيد أفراد المجتمع، وبناء الثقة المتبادلة بين أعضاء الجماعة الواحدة.

من دون هذا الاعتقاد الديني يتم الحكم على كل نوع من أنواع المجتمع بالفناء والانحيار؛ بمعنى أنه كلما كان اعتقاد المجتمع والجماعة الدينية أقوى كان ذلك المجتمع وتلك الجماعة أشدّ تماسكاً. ومن هنا يمكن للدين أن يخلق بيئة يأمن أعضاؤها من خوض تجربة الانفصال الاجتماعي المؤلمة، والتي تدعو إلى اليأس والإحباط. والنقطة الجديرة بالاهتمام أن هذه المهمة (بناء الانسجام والتناغم في المجتمعات التقليدية)، يضطلع بها الدين، ولا سيما في جزئه المناسكي. وفي المجتمعات الجديدة يجب أن يضطلع بهذا الدور النظام الأخلاقي الذي ينبثق بدوره عن الدين أيضاً^(٥٦).

كان ما تقدّم عبارة عن إشكالات الرؤية الخارجية للدين على التفسير الماركسي للدين، والقول بأن الدين غير مُجْدٍ، وإنه أفيون الشعوب.

وأما من الزاوية الداخلية للدين، ودَوْر الدين في إيقاظ الشعوب، ومنَحْها البصيرة، والشعور بالمسؤولية، والهوية، ومئات الآثار الأخرى المترتبة على الدين، فهو ما نلمسه ونشاهد آثاره في القرن الحادي والعشرين عند أدنى تأملٍ. إن الثورة الإسلامية الإيرانية، التي اندلعتْ وهي تحمل شعار العودة إلى الدين والمعنويات، أثارتُ خطاباً جديداً، ودفعَتْ بالتفسير المادّي والعلماني والماركسي للدين جانباً؛ ليتمَّ وضعه لاحقاً في متاحف التاريخ. وقد أصاب السيد الخميني رحمته الله عندما قال: «يجب البحث بعد الآن عن الماركسيّة في المتاحف التاريخية».

النظرية الدينية للدكتور علي شريعتي —

لبيان النظرية الدينية للدكتور علي شريعتي، ونوع التفسير الذي يقدمه للدين، يبدو من الضروريّ الالتفات قبل كلّ شيء إلى بعض النقاط، والحصول على إجاباتٍ عنها. ومن ذلك: ما هي العناصر التي يرى الدكتور علي شريعتي أن الدين مؤلّفٌ منها؟ وما هو دليل حاجة الناس إلى الدين؟ وكذلك ما هي طرق التعرف على الدين من وجهة نظره؟

يقول الدكتور شريعتي بالنظام في ما يتعلّق بالإسلام. ويرى أن النظام هو التعاليم الإسلامية التي يقوم عليها الدين الإسلامي بأكمله، ويرى أن مجموع الرؤية الكونية، والأنثروبولوجيا، وفلسفة التاريخ، وكذلك الأيديولوجيا، هي العناصر الأصلية التي تعمل على بناء وتكوين هذا النظام. يقول الدكتور علي شريعتي: «إن النظام هو جوهر تعاليم الإسلام، التي يقوم الدين الإسلامي بأجمعه على أساسها. إن هذا النظام عبارة عن الرؤية الكونية القائمة على أساس التوحيد، والأنثروبولوجيا القائمة على أساس الديالكتيك، وفلسفة التاريخ القائمة على أساس النزاع الطبقي؛ من أجل إقامة العدالة وتكامل الإنسان على المستوى النوعي. وعلى هذا الأساس تتبلور الأيديولوجيا، التي هي مجموعة من العقائد العملية، والاستراتيجية، والأخلاق، والكفاح، والعمل، وفلسفة حياةٍ باسم الإسلام»^(٥٧).

يرى الدكتور شريعتي أن الإنسان في الوقت الراهن يحتاج إلى الدين؛ لسببين

رئيسيين، هما: ضمان الرؤية الكونية الروحانية؛ وبيان اتجاه وهدف الحياة. «إن حاجة الإنسان إلى الدين تكمن حالياً في الحصول على جواب عن سؤالين ماثلين في ذهنه؛ أحدهما: إعطاء رؤية كونية معنوية كبرى. وعلى حدّ تعبير العلامة إقبال [اللاهوتي]: (إعطاء تفسير روحاني عن عالم الوجود). بحيث لا يشعر الإنسان الحرّ فيه. كما تقول الوجودية حالياً، وهي «مضيئة» في ذلك. مجهولاً ومغترباً عن ذاته؛ والآخر: إيجاد أو تقديم توجه أو هدف إنساني للحياة»^(٥٨).

وقد تحدّث شريعتي عن وجود الثوابت في الدين على النحو التالي: «إن المفهوم القائل: حيث إن الدين منزّل من الله فإنه يجب لذلك أن يكون ثابتاً، ولا يتغيّر، وإن العقل البشري في مسار تكامله لا يستطيع أن يجري تعديلاً وإصلاحاً عليه، يراه المخالفون دليلاً على اهتراء الدين في مسار تكامل البشر؛ في حين أن الدين لا يخالف التكامل أبداً، بل إن التكامل الديني لا يتنافى مع ثبات المفاهيم الدينية؛ أفليست القوانين الطبيعية ثابتة؟ إلا أن علم الطبيعة في تغيّر وتكامل مستمرّ على طول التاريخ. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى الدين أيضاً؛ فهو ثابتٌ مثل الطبيعة الثابتة، إلا أن الأشخاص يتكاملون في إطار الدين، كما يتكاملون في إطار الطبيعة الثابتة. إن ثبات المذهب لا يتنافى مع تكامل العلم الديني»^(٥٩).

كما يرى شريعتي أن هناك طرقات واضحة لمعرفة الدين: «من الضروري لفهم الدين بشكل دقيق، وتكوين صورة عامّة له، التعرف على إله ذلك الدين، وكتابه، ونبيّه، وأتباعه المخلصين»^(٦٠).

وبعد هذا البيان الإجمالي للمقدّمات السابقة من المناسب؛ للاقتراب من إثبات المدّعى. كما سبق طرحه بوصفه إحدى الفرضيات. القائل بأن الدكتور علي شريعتي يفسّر الدين بشكل ماركسيّ، أن نعمل أولاً على بيان الموقف العام لشريعتي من الماركسيّة.

يذهب علي شريعتي في هذا الشأن إلى القول: «إن الشخص إذا لم يكن مستتيراً مسلماً، وكان إنساناً، يجب عليه أن يكون ماركسياً أو رأسمالياً أو فاشياً أو كنسياً، وليس هناك من طريق آخر. يقولون: إن الإسلام برزخ بين الماركسية

والرأسمالية، وهذا مَحْضُ هراء! فإن الرأسمالية جائحةٌ يتنافس الإسلام والماركسية من أجل القضاء عليها. وعلى هذا الأساس فإنهما يعملان معاً من أجل تحقيق هدفٍ مشترك. إن الأخلاق الماركسية تتحد في الأصل مع الأخلاق الإسلامية، وإن أخلاق الشخص الاشتراكي هي ذات أخلاق الشخص المسلم^(٦١).

من خلال هذه العبارة - التي تبين بوضوح الرؤية العامة للدكتور شريعتي حول الماركسية -، وكذلك التأمل العابر في أعماله، يتضح أن نوع التفسير الذي يقدمه للدين والأيدولوجيا يقوم على الرؤية الديالكتيكية، وبالتالي فإن شريعتي يقترب في تقديم نظريته الدينية من تفسير كارل ماركس للدين. بيد أنه لإثبات هذا المدعى يجب علينا بيان الفرضيات الأساسية لماركس، ورأي الدكتور شريعتي بشأن كل منها:

الفرضيات الأساسية لماركس في تحليل شريعتي —

إن المنشود هنا على نحو الإجمال عبارة عن ثلاث فرضيات ومفاهيم أساسية في نظرية كارل ماركس، وهي: التضاد؛ والديالكتيك؛ والطبقات؛ وكذلك الدين بوصفه أداة بيد السلطة، وملاحظة ذلك وبيانها، مقروناً بطريقة توظيف الدكتور شريعتي لهذه الفرضيات في نظريته الدينية:

١. شريعتي ومفهوم التضاد —

إن من المفاهيم الأساسية في نظرية ماركس مفهوم أصل التضاد، الذي يشكل المحور الأساسي المكون لنظريته؛ بحيث إنه يقوم بتحليل وتفسير جميع الأشياء على محور التضاد. كما يستعين الدكتور شريعتي بدوره بهذا المفهوم في تحليل الظواهر بكثرة، بحيث إنه يعتبر التضاد من خصائص المنطق الديني والعرفاني! وقال في بعض مؤلفاته: «إن الإسلام يبدأ كل شيء - الوجود والإنسان - بالتضاد. إن الديالكتيك وأصل التضاد على طول التاريخ، ابتداءً من الإغريق واليونان إلى الأديان المتقدمة والكبرى، مثل: اليهودية والمسيحية والإسلام، تعمل على طرح العالم والإنسان

والمجتمع والتاريخ على أصل التضاد. وإن أصل التضاد هو في الأساس من خصائص المنطق الديني والعرفاني^(٦٢).

لا يرى الدكتور شريعتي التضاد في الدين - الذي هو مبنئ لكل التحولات الاجتماعية - فقط، بل إنه يعمل - مثل ماركس - أولاً: على بيان التحولات الاجتماعية على أساس من نظرية التضاد، بحيث يرى أن التضاد هو القوة المحركة للمجتمع وكل التاريخ؛ وثانياً: يذهب إلى الاعتقاد بأن النصر الحتمي سوف يكون من نصيب الطبقة المحكومة عبر التاريخ.

وفي الوقت نفسه يختلف في هذا الشأن عن ماركس في نقطتين رئيسيتين:

١. إنه يرى أن عنصر التضاد مؤثر ضمن سائر العناصر والعوامل الأخرى المؤثرة في التغيير الاجتماعي؛ بمعنى أن التضاد جزء العلة، وليس تمام العلة.
٢. إنه لا يقتصر على تحليل التضاد في مستوى العلاقات المادية فقط، وإنما ينتقل في تحليله هذا إلى العلاقات المعنوية، والتضاد المستمر بين الحق والباطل، ويربط التضاد بالأبنية الأنثروبولوجية أيضاً^(٦٣).

كما ترسخ مفهوم التضاد في تفسير الدكتور شريعتي ونظريته الأنثروبولوجية بشكل كامل أيضاً؛ فهو يرى أن الإنسان كان مركباً من القدر (الحما المسنون) وروح الله، والإرادة التي يمكنها أن تختار كل واحد من هذين الأمرين في مقابل الآخر^(٦٤).

وفي موضع آخر ينقل التضاد إلى أعماق وكُنْه ذات الإنسان، بحيث يعتبر الله ذاته هو إبليس، وذلك إذ يقول: إن آية النفس «الأمارة بالسوء» تتحدث عن استعداد إبليس، لا أن تكون النفس «أماراً بالسوء». لماذا يُقسَم بالنفس بقوله: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا»؟ إن هذا يؤكد أن النفس واحدة، وليس هناك نفسان في الأصل، وإنما حدث الانشطار في هذه النفس الواحدة في وقت لاحق؛ فإن ذات هذه النفس الأمارة بالسوء هي الأمارة بالخير أيضاً، وهي ذات النفس المطمئنة. ليس هناك نفسان، وإنما كل ما هنالك هو الجمع بين الضدين. إن الله هو إبليس، وحيث إن الله هو إبليس فإنه مقدس؛ لانطوائه على قيمة.

إن الإنسان في الإسلام ظاهرة تجمع بين الضدين. إن خصوصية المنطق تكمن في رفض الجمع بين الضدين. هناك منطق يقول: إن الضدين لا يجتمعان، لا يمكن أن يكون الوقت نهراً وليلاً في وقت واحد، ولا يمكن لشيء أن يكون حسناً وقبيحاً في وقت واحد... في حين أننا نشهد بأجمعنا على تحقق الجمع بين الضدين، ويمكن لذلك أن يتحقق. فهناك الكثير من الناس الذين لا هم صالحو ولا هم طالحون، ولا هم أحياء ولا هم أموات.

وعلى هذا الأساس فإن الدكتور علي شريعتي - مثل كارل ماركس - لا يعتبر التضاد في الدين، وفي نظريته الدينية التي تشكّل مبنى لجميع التحولات الاجتماعية، وإنه - مثل ماركس - يعمل على شرح مبنى التحولات الاجتماعية على أساس من نظرية التضاد، بحيث يرى أن التضاد هو القوة المحركة للمجتمع والتاريخ بأسره.

٢. مفهوم الديالكتيك عند شريعتي —

وإن من المفاهيم الأخرى - التي تُعدّ من المفاهيم الجوهرية عند كارل ماركس بعد مفهوم التضاد، والذي يمثّل في الواقع تفسيراً حديثاً وعميقاً لمفهوم التضاد - مفهوم الديالكتيك. ويظهر هذا المفهوم بدوّره في آثار الدكتور شريعتي بكثرة، وقد استعمله في تحليلاته على نطاق واسع.

«هناك علاقة ديالكتيكية متبادلة بين الإنسان والبيئة؛ حيث البيئة تصنع الإنسان، والإنسان بدوّره يصنع البيئة. وإن العلاقة الديالكتيكية المتبادلة بين الفكرة والمادة إنما تكون حيث نرى الوجود جسداً مادياً نعتبره في الوقت نفسه ذا شعور وإرادة مطلقة أيضاً... لا يمكن متابعة العلاقة الديالكتيكية حتّى النهاية، إلّا في العقيدة التوحيدية. إن العلاقة الديالكتيكية بأن يقوم الإنسان من جهة بالزراعة، وتعمل الزراعة من ناحية أخرى بتغيير نمط حياته... إن الرؤية الإسلامية أقرب إلى منطق الديالكتيك منها إلى المنطق الأرسطي»^(٦٥).

وفي معرض الجواب عن سؤال بشأن هذا النوع من التحليل القائل: «إن كلّ مجتمع يحمل في أحشائه شرائط تبلور مجتمع جديد. هل هناك تطابق بين هذا النوع

من التفسير مع ديالكتيك ماركس، و«الطريخة» و«النقيضة» و«النتيجة» الماركسية؟ قال الدكتور شريعتي: إن هذا الكلام يتطابق معها بشكل كامل. وأرى أن أركان الديالكتيك الثلاثة، وهي: (الطريخة، والنقيضة، والنتيجة) تبين الماهية العامة للتاريخ. وإن قوله تعالى في سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ♦ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ (الحج: ٣٩ - ٤٠) يؤكد أن النزاع من أجل البقاء يمثل المحرك في تكامل المجتمع البشري^(٦٦).

«بعد ملاحظة أن الإسلام يقوم على أساس التوحيد فإنه يبين الديالكتيك في حقيقة الإنسان بوضوح؛ إذ الإنسان هو الجمع بين الضدين (القدر «الحمأ المسنون»، والروح)، وهذا النزاع الديالكتيكي هو الذي يساعد الإنسان في صعوده إلى الله»^(٦٧).

٣. شريعتي ومفهوم الطبقة —

بعد مفهوم التضاد والديالكتيك يأتي مفهوم الطبقات والطبقة الاجتماعية الموجودة في المجتمع. وهو مفهوم ناشئ من نوع الرؤية التي يحملها كارل ماركس عن التحوُّلات الاجتماعية. إن الدكتور علي شريعتي من الذين يسعون إلى بيان مفهوم التضاد والديالكتيك وأساس تحوُّل المجتمع على أساس التضاد وتبلور الأجنحة الاجتماعية والطبقية في المجتمع. وقد عمد إلى تقسيم بداية المجتمع البشري إلى مرحلتين، وهما: مرحلة الفلاحة والزراعة؛ ومرحلة رعي الماشية، فقال: «يردُّ الحديث في القرآن عن آدم. إن الكلام هنا يدور حول نوع الإنسان، بيد أن تاريخ البشر في القرآن والتوراة قد بدأ بقصة هابيل وقايل. إن بيئتيهما متشابهة، ولكن أحدهما مظهر قتل الإنسان وقتل الأخ وإبداع التجاوز والخيانة والعدوان؛ والآخر مظهر سلامة النفس والروح والتسليم أمام الحق والرحمة والصفح والغفران... وفي إطار تقديم القربان إلى الله عمد هابيل إلى اختيار أفضل ما في قطيعه، حيث اختار كبشاً أبلق سميناً وضعى به في سبيل الله؛ وأما قاييل فقد اختار قبضة سنبل جاف لتقديمه

محرقاً والتقرُّب به إلى الله، بمعنى أنه كان يمارس الخداع والاحتيال حتّى في قصده ونيّته... إن السنبُل الجافّ والبائس الذي جاء به قابيل مالٌ ينتمي إلى حقبة الرّعيّ والصيد، بينما الكبش الذي جاء به هابيل ينتمي إلى مرحلة المِلْكِيَّة الفرديَّة الخاصّة ومرحلة الفلاحة. إن النزاع بين هابيل وقابيل (في القرآن) حربٌ بين شخصين ينتميان إلى مرحلتين متعارضتين: مرحلة المساواة والاشتراكية العامّة؛ ومرحلة الاحتكار والملْكِيَّة [الرأسمالية] الفرديَّة»^(٦٨).

وقال في موضع آخر: «إن الإسلام يفسّر الله والتوحيد، وحتّى الإنسان في الأساس، على شكل موضوعٍ يمثّل النزاع والاستقطاب وصراع الأجنحة»^(٦٩). إن الدكتور علي شريعتي - على غرار كارل ماركس، الذي يرى أن النتيجة الحتمية للنزاع الطبقي هي بناء المجتمع الشيوعي اللاتبقي وانتصار العمال - يذهب إلى القول بأن نتيجة الصراع الطبقي والغاية من هذا الصراع هي تحقيق العدالة وانتصار المستضعفين في العالم: «لقد كان الصراع الطبقي قائماً في جميع المراحل المختلفة، ليمضي قدماً إلى حيث نهاية النظام القهري القاروني، وإيجاد انقلابٍ حتميٍّ، وبناء مجتمعٍ لا طبقيٍّ، قائمٍ على العدالة وتحقيق الوعد الإلهي لطبقة المستضعفين»^(٧٠).

٤. الدين أداة بيد السلطة —

إن من بين فرضيات كارل ماركس في نظريته الدينية أنه كان يعتبر الدين أبداً أداة بيد الحكام؛ بمعنى أن الحكام كانوا يلجأون إلى الدين لإضفاء الشرعية على ممارساتهم وأفعالهم. وفي هذا السياق، وعلى أساس ما تقدّم، عمد الدكتور علي شريعتي بدوِّره إلى تقسيم الأديان إلى قسمين: الدين الذي ورد إلى ساحة المجتمع، ودخل السياسة، وأمسك بمقاليد السلطة، وصار يتحكّم بمصائر الناس (الأعمّ من حكومة الحقّ وحكومة الباطل)؛ والدين الذي لا يزال محتفظاً بقداسته؛ لأنه لم يخضْ غمار السياسة. يتّضح من هذا التقسيم الذي ذكره شريعتي أنه يرى أن الدين الذي يخوض في وحلّ السياسة يفقد قداسته. ومن هنا فإن دور وموقع الدين الذي يدخل في السياسة أنه يتحوّل إلى أداة بيد الحكم والسلطة، وإن الحكام يستعينون بالدين لإضفاء الشرعية على سلطتهم: «لقد ظهر لي، من خلال علم الاجتماع التاريخي

والديني، أن العقائد الفلسفية والدينية الحاكمة هي على الدوام انعكاسٌ عن النظام الاجتماعي وشكل الحياة المادية للناس، وأن «الوضع الاجتماعي القائم» يتمّ بيانه وتفسيره دائماً على شكل دين. وفي الحقيقة فإن النظام الاعتقادي والديني الحاكم كان يمثل تبريراً للنظام الاجتماعي المادي، وأن الحقائق السماوية واللاهوتية لم تكن سوى صورةٍ عن الحقائق الأرضية والناسوتية... إن الأديان الموجودة والحاكمة على التاريخ كانت على الدوام، ودون استثناء، وسيلةً وأداةً بيد الطبقة الحاكمة. كانت واحدة من وجوهه الثلاثة. كانت طبقة رجال الدين في جميع المجتمعات في الطبقة العليا من المجتمع. لقد كان دور الدين يتلخّص في التوجيه الفكري والاعتقادي للنظام الحاكم والوضع القائم، والصراع الطبقي، وإظهار ذلك بوصفه أمراً طبيعياً، بل واعتبار المكانة الاجتماعية للفرد وكلّ مجموعة وكلّ طبقة في سلسلة الهرم الاجتماعي بوصفها أمراً إلهياً... لقد كانت المذاهب الحاكمة على التاريخ - التي تمثل سلاحاً روحياً للطبقة الحاكمة في يد أحد أجنحتها التقليدية العريقة والقوية - بمثابة المواد الإنشائية التي ضمنت قوام ودوام البناء الطبقي المتناغم والمليء بالتضاد والتناقض والشروخ الاجتماعية والفواصل الطبقيّة، في مختلف الأنظمة المتنوعة من البرجوازية والعبودية والإقطاعية والتجارية، ومختلف الأشكال الأوليغارشية والإرستقراطية والإمبراطورية والرسمية وحتى الديمقراطية... إن آلهة المذاهب حاكمة على التاريخ، وهي أب وخالقة لقومها، وأما سائر الأقوام المختلفة الأخرى المتدنية والغريبة فلها آلهات متدنية وغريبة أخرى...»^(٧١).

يرى الدكتور شريعتي أن مآل الدين الذي يدخل مسرح السياسة أنه يصبح أداة بيد الحكّام: «إن هذا الدين دين تأليه الطاغوت، دين معارض للتوحيد، ومناوئ للناس، وهو الدين الذي كان حاكماً عبر التاريخ، وكان أداة بيد طبقة تملك كلّ شيء؛ لقمع وإخضاع وإسكات طبقة أخرى معدمة لم تكن تملك شيئاً»^(٧٢).

النتيجة —

كانت هذه المقالة بصدد بيان النظرية الدينية لكارل ماركس وعلي شريعتي. وكان السؤال الأصلي لهذا التحقيق: ما هو تفسير الدكتور شريعتي للدين؟ وما هو

مدى تطابق نوع تحليله للدين مع التفسير الديني السائد بين المفكرين وعلماء الاجتماع المسلمين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا؟ وما هو حجم التماهي بين تفسيره للدين مع التفسير الديالكتيكي؟ ولهذه الغاية كانت لنا إطلالة على الخلفيات الاجتماعية لعصر الدكتور علي شريعتي، والمفكرين الذين تأثر بهم، واستخرجنا بذلك نظريته الدينية:

إن الأحزاب والتيارات الاجتماعية والسياسية - ولا سيَّما الأحزاب اليسارية والجماعات الإسلامية والوطنية والحركة الوطنية للمقاومة -، ودخول الدكتور شريعتي في الأبحاث والتحليلات الماركسية والديالكتيكية، كلُّها قد صنعت منه شخصاً متأثراً بهم في تحليل الكثير من الأبحاث الدينية. ويشهد على ذلك صدور أول أثر له في تلك الفترة بعنوان «أبو ذرّ [الغفاري] الاشتراكيّ الموحد»^(٧٣). يُضاف إلى ذلك أنه قد تأثر كذلك ببعض العلماء المعاصرين له - وغير المعاصرين أيضاً -، ومن بينهم: المولوي جلال الدين الرومي، وصادق هدايت، وشاندل^(٧٤)، وإقبال اللاهوري، وفرانز فانون^(٧٥)، وميتزلنج، ومهدي بازركان وغيرهم. ومن هنا يمكن القول: إنه مفكرٌ اجتماعي. وإنه - للأسباب الآتية، والأدلة التي تقدّم نقلها عنه في النصوص السابقة - يقدّم تفسيراً ديالكتيكياً وماركسياً للدين، وبذلك فإنه يبتعد عن التفسير الشائع للدين بين المسلمين؛ وذلك لاعتقاده في تفسير الدين بما يلي:

إن التعاليم والمدرسة الإسلامية عبارة عن نظام... وإن هذا النظام عبارة عن: الرؤية الكونية التي تبلور التوحيد على أساسها، والأنثروبولوجيا القائمة على أساس الديالكتيك، وفلسفة التاريخ القائمة على أساس النزاع الطبقي؛ من أجل إقامة العدل وتكامل الإنسان.. إن الشخص إذا لم يكن مستتيراً مسلماً، وكان إنساناً، يجب عليه أن يكون ماركسياً أو رأسمالياً أو فاشياً أو كنسياً، وليس هناك من طريق آخر.... إن الرأسمالية جائحةٌ يتنافس الإسلام والماركسية من أجل القضاء عليها... إن أخلاق الشخص الاشتراكي هي ذات أخلاق الشخص المسلم... إن الإسلام يبيّن الديالكتيك في حقيقة الإنسان بوضوح؛ إذ الإنسان هو الجمع بين الضدين (القَدَر «الحمأ المسنون»، والروح)، وهذا النزاع الديالكتيكي هو الذي يساعد الإنسان في

صعوده إلى الله... كان الصراع الطبقي قائماً في جميع المراحل المختلفة؛ ليمضي قدماً إلى حيث نهاية النظام القهري القاروني، وإيجاد انقلاب حتمي، وبناء مجتمع لا طبقي، قائم على العدالة وتحقيق الوعد الإلهي لطبقة المستضعفين.

بالالتفات إلى ما تقدم يكون الدكتور علي شريعتي قد لجأ في الدين إلى التفسير الماركسي. من الطبيعي أن يكون تفسير ماركس للدين هو الدين الكنسي الذي كان حاكماً في العصور الوسطى، والدين الذي يتقبل الظلم، والدين الذي كان قائماً في عصر شريعتي. بيد أن حقيقة الدين وحضوره في المجتمع بعد انتصار الثورة الإسلامية، وحركات التحرر والصحو الإسلامية على المستوى العالمي، إنما كان نتيجة للدين الإسلامي الحيوي والنابض بالحياة، والداعي إلى سعادة الإنسان وتحرره. إن هذا الدين يُبشّر بالعودة إلى هويته الأصيلة، واستعادة الثقة بالذات، وتحقيق الاستقلال والحرية والنجاة والسعادة وما إلى ذلك، الأمر الذي شكّل تحدياً لمجمل هوية وهيمنة الثقافة والحضارة الغربية الهجينة. ومن هنا فإن تحليل كل من: ماركس وشريعتي للدين إنما هو ناظر إلى الدين الوهابي والكنسي والتكفيري المتحجر؛ حيث كان كلاهما في ذلك ناظرًا إلى واقعية الأديان الموجودة في عصرهما. وهذا يمثل خطأ استراتيجياً منهما. وقد نشأ هذا الخطأ من غفلتهما عن الدور الأصلي للدين في الساحة الاجتماعية. وأما الحقيقة الراهنة فهي شيء مختلف تماماً. يُضاف إلى ذلك أن نوع التحليل الماركسي ينشأ من البعد عن التعاليم القرآنية والدينية الخالصة.

الهوامش

- (١) انظر: ريمون آرون، مراحل أساسي أندیشه در جامعه شناسی (المراحل الأساسية للتفكير في علم الاجتماع): ١٠٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر برهام، نشر سعيد نو، طهران، ١٣٧٠ هـ.ش.
- (٢) أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧): عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي. يُعد الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية. أكد على ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية على الملاحظة. المغرب.
- (٣) انظر: المصدر السابق: ٩١.
- (٤) إميل دوركهايم (١٨٥٨ - ١٩١٧م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- الحديث. وقد وضع لهذا العلم منهجيةً مستقلةً تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً. من أعماله: (في تقسيم العلم الاجتماعي)، و(الانتحار). المعرب.
- (٥) انظر: المصدر السابق: ٤٤٨.
- (٦) انظر: أنطوني غيدنز، جامعه شناسي (علم الاجتماع): ٢٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منصور صبور، نشر ني، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٧) انظر: إيان باربور، علم ودين (العلم والدين): ١٦٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٨) فيلهم دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١م): فيلسوفٌ وطبيبٌ نفسانيٌّ وعالمٌ اجتماع ألمانيٌّ. يعتبر من الفلاسفة الأكثر نفوذاً في فلسفة الحياة. المعرب.
- (٩) انظر: دانييل ليتل، كونه هاي تبیین (أنواع البيان): ١١٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجيد محمدي، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
- (١٠) انظر: ريمون آرون، مراحل أساسي أنديشه در جامعه شناسي (المراحل الأساسية للتفكير في علم الاجتماع): ٥٤١.
- (١١) انظر: منوشهر آشتياني، جامعه شناسي ديني (علم الاجتماع الديني)، نشر تربيت مدرّس.
- (12) Theocentrism
- (١٣) انظر: المصدر السابق.
- (١٤) انظر: اجتماع المائدة المستديرة للدين، مجلّة معرفت، العدد ٢٠: ٨، ١٣٧٥هـ.ش.
- (١٥) تشارلز مارغريف تايلور (١٩٣١ - معاصر): فيلسوفٌ كنديٌّ، يُعدّ أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. يقع فكره الفلسفي بين عددٍ من التوجّهات والمجالات، ومن بينها: فلسفة التحليل، والظاهريات، والتأويليات، والإنسانيات، والاجتماعيات، والفلسفة السياسية والتاريخ. المعرب.
- (١٦) انظر: همايون همتي، «جامعه شناسي دين از دیدگاه استاد مطهری وشریعتی» (علم اجتماع الدين من وجهة نظر الأستاذ مطهری وشریعتی)، مجلة نامه فرهنگ (رسالة الثقافة)، العدد ١: ٢٢، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ٢٤.
- (١٨) ماكس مولر (١٨٢٣ - ١٩٠٠م): مستشرقٌ بريطانيٌّ وعالمٌ لغوي. درس الأديان دراسةً مقارنة. من أشهر أعماله «المدخل إلى علم الدين». المعرب.
- (١٩) انظر: المصدر السابق.
- (٢٠) انظر: محمود رجبی، «مباني جامعه شناسي دين» (أسس علم اجتماع الدين)، مجلة نور علم، العدد ٢٢، الدورة الثانية، السنة التاسعة. (مصدر فارسي).

(21) Sociology of Religion.

(22) Religious Sociology.

(٢٣) انظر: جولین فروند، جامعه شناسي ماكس وير (علم الاجتماع عند ماكس فيبر): ٨٧، ترجمه

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين نيك گوهر، نشر رايزل، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٢٤) انظر: لويس كوزر، زندگي وأندیشه بزرگان جامعه شناسي (حياة وفكر كبار علماء الاجتماع): ١٩٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، انتشارات علمي، ط٣، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.
- (٢٥) كارل هانريك ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م): فيلسوفٌ وعالمٌ اقتصادٍ وعالمٌ اجتماعٍ ومؤرخٌ وصحفيٌّ ألمانيٌّ ثوريٌّ اشتراكيٌّ. المعرب.
- (٢٦) ماكس كارل إميل فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠م): عالمٌ في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة. وهو الذي أبدع مصطلح (البيروقراطية). من أعماله: (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية). المعرب.
- (٢٧) علي شريعتي، الأعمال الكاملة ٣١: تاريخ تمدن ٢ (تاريخ الحضارة ٢): ٣٢٨ - ٣٢٩، نشر آگاه، ط٣، طهران، ١٣٦١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٨) حزب توده: حزبٌ شيوعيٌّ إيرانيٌّ، تمَّ تأسيسه عام ١٩٤١م، بدعمٍ من الاتحاد السوفياتي في حينها. وقد استطاع هذا الحزب أن يقيم جمهوريةً مستقلةً في أذربيجان سنة ١٩٤٥م. واستطاعت الحكومة الإيرانية أن تقضي على هذه الجمهورية بعد عامٍ واحدٍ من تأسيسها. واستمرَّ هذا الحزب يعمل سرّاً، على الرغم من حُظر نشاطه قانونياً. (المعرب).
- (٢٩) عنوانه بالفارسية: «ما وإقبال».
- (٣٠) انظر: عبد الكريم سروش، فربه تر از ایدئولوژی (أكبر من الأيديولوجيا): ٤٠٧، مؤسسة فرهنگي صراط، ط٢، طهران، ١٣٧٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣١) ويعرف في إيران بمصطلح «أنجمن هاي إيالتي وولایتي». وقد تمَّت المصادقة عليه في مجلس الشورى الوطني بعد تقديمه إلى المجلس من قِبَل حكومة أمير أسد الله علم، سنة ١٩٦٢م، وقد ورد في بعض موادّه وبنوده عدم اشتراط إسلام المرشّحين والناخبين، وعدم اشتراط أداء اليمين الدستوريّ بالقرآن الكريم للفائزين بالانتخابات لغير المسلمين. وكان الهدف من ذلك تمهيد الطريق لصعود التيار البهائيّ المماليّ للحركة الصهيونية. وكان هذا في حينها اشتراطاً من قِبَل الإدارة الأمريكية على حكومة الشاه. ولكنَّ هذا الأمر واجه معارضةً شديدة من قِبَل علماء الدين وأحاد الشعب، بقيادة الإمام الخميني. وقد نجحت المعارضة في إلغائه وعدم العمل به. (المعرب).
- (٣٢) الكابيتولاسيون: من الكلمة الفرنسية (capitulation): اتفاقيةٌ استسلامٍ تتخلّى بموجبها دولةٌ ذات سيادة عن الولاية القضائية داخل حدودها على رعايا دولةٍ أجنبيةٍ. (المعرب).
- (٣٣) انظر: محمود رجبی، تاريخ تفکّر اجتماعي در اسلام (تاريخ التفكير الاجتماعي في الإسلام): ٨، نشر سمت، طهران، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٤) انظر: ميرجا إلیاده، دين پژوهي (البحث الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٣٥) جورج فيلهلم فريدريش هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر أحد أهمّ الفلاسفة الألمان؛ فهو مؤسس المثالية الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد. طوّر المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتمّ من خلال الطريحة والنقيضة، ثمّ التوليف بينهما.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

المعرب.

(٣٦) لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢م): فيلسوف أنثروبولوجي ألماني. دعا إلى الليبرالية والإلحادية والمادية. وكان فكره مؤثراً في تطوّر المادية التاريخية بوصفه حلقة وصل بين هيغل وماركس. المعرب.

(٣٧) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ١٣٨، ١٤٠٦هـ.

(٣٨) انظر: غلام عباس توسلي، «مفهوم جامعه شناسي دين إيدئولوژيك» (مفهوم علم اجتماع الدين الأيديولوجي)، مجلة كيان، العدد ١٥، السنة الثالثة، ١٣٧٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣٩) أندرو بيتر، ماركس وماركسيسم (ماركس والماركسية) ١: ٢٦٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شجاع الدين ضيائيان موسوي، نشر برهان، طهران، ١٣٥٠هـ.ش.

(٤٠) انظر: عبد الكريم سروش، كلام جديد، إنسان شناسي (الكلام الجديد، الأنثروبولوجيا): ١٢٠. (مصدر فارسي).

(٤١) انظر: أنطوني غيدنز، جامعه شناسي (علم الاجتماع): ٤٩٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منصور صبور، ١٣٧٣هـ.ش.

(42) The Essence of christianity.

(٤٣) انظر: جان بشلر، إيدئولوژي چیست؟ نقدي بر إيدئولوژي هاي غربي (ما هي الأيديولوجيا؟ نقد على الأيديولوجيات الغربية): ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أسدي، شركت سهامی انتشار، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

(٤٤) يان رابرتسون، درآمدي بر جامعه (مدخل إلى المجتمع): ٣٣٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بهروان، آستان قدس رضوي، ط٢، مشهد، ١٣٧٤هـ.ش.

(45) Alienation.

(٤٦) انظر: ستيورات هيوز، آگاهي وجامعه (الإدراك والمجتمع): ٣٨٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزّت الله فولادوند، شركت سهامی، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.

(٤٧) انظر: عبد الكريم سروش، كلام جديد: إنسان شناسي (الكلام الجديد: الأنثروبولوجيا): ١٢٠. (مصدر فارسي).

(٤٨) انظر: داود حيدري، «نقد رويکرد کارکرد گرایانه در تعريف دين» (نقد الاتجاه العملائي في تعريف الدين)، مجلة أنديشه نوین ديني (الفكر الديني المعاصر)، العدد ١٧: ١١٤، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٩) انظر: محمد علي إحساني، «کارویژه ها وکارکرهای دين در دوران معاصر» (آليات الدين الخاصة وعناصره العملية في المرحلة المعاصرة)، مجلة كوثر معارف، العدد ٥: ٩٤، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

(50) See: Guthrie, S, 1996, Religion: What is it? Journal for Scientific Study of Religion, V.4, p. 414.

(51) See: Montgomery, J, 1996, The dynamics of the religious economy: Exit, voice, and denominational secularization, IL: Northwestern University. P. 445.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

- (٥٢) انظر: داود حيدري، «نقد رویکرد کارکرد گرایانه در تعریف دین» (نقد الاتجاه العملاني في تعريف الدين)، مجلة أنديشه نوین ديني، العدد ١٧: ١٢٤، ١٣٨٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٣) انظر: المصدر السابق: ١٠١.
- (٥٤) انظر: مقصود فراستخواه، دين وجامعه (الدين والمجتمع): ١٤٢، شرکت سهامي انتشار، طهران، ١٣٧٧ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٥) انظر: لويس كوزر، زندگي وأنديشه بزرگان جامعه شناسي (حياة وأفكار كبار علماء الاجتماع): ٢٠٠.
- (٥٦) انظر: محمد رضا آقائي، «آموزه هاي قرآن كريم ونقد نظريه دوركيم» (تعاليم القرآن الكريم ونقد نظرية دوركهيم)، مجلة مباني نظريه دين وهمبستگي اجتماعي، العدد ٣: ٤٨، ١٣٨٩ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٧) علي شريعتي، تاريخ جامع أديان (تاريخ الأديان الشامل): ٣٢، نشر رستمخانه، ط٣، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٨) انظر: علي شريعتي، جهان وأيديولوجي (العقيدة والأيدولوجيا)، الأعمال الكاملة ٢٣: ٢٥٧، ١٣٦١ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٩) علي شريعتي، إسلام شناسي (معرفة الإسلام)، الأعمال الكاملة ٣٠، درس هاي مشهد (دروس مشهد): ٥٧٥، چاپ بخش، ط٣، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦٠) انظر: علي شريعتي، جهان بيني وأيديولوجي (العقيدة والأيدولوجيا)، الأعمال الكاملة ٢٣: ٣٥٠، ١٣٦١ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦١) المصدر السابق: ١٨٧.
- (٦٢) المصدر نفسه.
- (٦٣) انظر: غلام عباس توسلي، «مفهوم جامعه شناسي دين أيدئولوژيك» (مفهوم علم اجتماع الدين الأيدولوجي)، مجلة كيان، العدد ١٥: ٧٥، السنة الثالثة ١٣٧٢ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦٤) انظر: علي شريعتي، مذهب عليه مذهب (دين ضد الدين)، الأعمال الكاملة ٢٢: ٤، نشر آذر، ط٢، طهران. (مصدر فارسي).
- (٦٥) المصدر السابق: ٢٨٦.
- (٦٦) انظر: علي شريعتي، إسلام شناسي (معرفة الإسلام)، الأعمال الكاملة ٣٠، درس هاي مشهد (دروس مشهد): ٤٦، ١٣٦٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦٧) علي شريعتي، إسلام شناسي (معرفة الإسلام)، الأعمال الكاملة ١٦: ١٦٠، نشر نگارستان كتاب، طهران، ١٣٦١ هـ.ش. (مصدر فارسي)؛ علي شريعتي، تاريخ جامع أديان (تاريخ الأديان الشامل): ١٩٥، نشر رستمخانه، ط٣، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦٨) انظر: علي شريعتي، إسلام شناسي (معرفة الإسلام)، الأعمال الكاملة ١٧: ٢٩١، نشر رشديّة، ط٣، ١٣٦٢ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦٩) انظر: علي شريعتي، جهان بيني وأيديولوجي (العقيدة والأيدولوجيا)، الأعمال الكاملة ٢٣:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

- ١٩٠، ١٣٦١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٧٠) علي شريعتي، تاريخ تمدن ١ (تاريخ الحضارة ١)، الأعمال الكاملة ١١: ١٤٣، نشر آگاه، ط٣، طهران، ١٣٦١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٧١) علي شريعتي، تاريخ جامع أديان (تاريخ الأديان الشامل)، الأعمال الكاملة ٤: ٣٨٣، نشر رستمخانه، ط٣، طهران، ١٣٦٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٧٢) انظر: علي شريعتي، مذهب عليه مذهب (دين ضد الدين)، الأعمال الكاملة ٢٢: ٤٢، نشر آذر، ط٢، طهران. (مصدر فارسي).
- (٧٣) عنوانه في الأصل الفارسي «خداپرست سوسياليست أبو ذر».
- (٧٤) شاندل: اسمٌ لشخصية غير واقعية. وقد ورد ذكرها في بعض آثار الدكتور علي شريعتي، وهي من إبداع الدكتور شريعتي نفسه، وتعني باللغة الفرنسية الـ «شمع». وقد سبق للدكتور شريعتي أن نشر في شرح الشباب أشعاراً في بعض الصحف باسم مستعار «شمع»؛ اختزالاً لاسمه الثلاثي: (شريعتي مزيناني علي). ومن هنا فإن شاندل هو الدكتور علي شريعتي نفسه؛ وعليه فمن الخطأ ذكره في عداد الذين تركوا أثراً عليه. (المعرب).
- (٧٥) فرانز عمر قانون (١٩٢٥ - ١٩٦١م): فيلسوفٌ وطبيبٌ نفسانيٌّ وعالمٌ اجتماع فرنسيّ - جزائري. يعتبر من أبرز مَنْ كتب في مناهضة الاستعمار في القرن العشرين. آمن قانون بأن مقاومة الاستعمار إنما تكون باستعمال العنف من قبل المقموع؛ لأن ما أخذ بالقوة لا يُسترد إلا بالقوة. (المعرب).

التجربة الدينية والتفسيرات الطبيعية

قراءة نقدية في رؤية جف جوردن

د. منصور نصيري (*)
ترجمة: مرقال هاشم

١. المدخل —

في القرن العشرين تخطت الدراسات الفلسفية في مجال التجربة الدينية ثلاثة منعطفات هامة. ويمكن بيان هذه المنعطفات على النحو التالي:

١. في بداية القرن العشرين قام (وليم جيمس)^(١) بـ «تنظيم وتبويب» مسائل التجربة الدينية.

٢. خلال فترة الخمسينيات والستينيات جعل المفكرون، من أمثال: (والتر ستيتس)^(٢)، من «الاهتمام بموقع العرفان في المعتقدات الدينية» شغلهم الشاغل.

٣. منذ عقد الثمانينيات فصاعداً أخذ مفكرون، من أمثال: (وليم ألتون)^(٣) و(جون هيك)^(٤) و(سوينبورن)^(٥)، يهتمون بـ «القيمة الأستمولوجية للمعرفة الدينية».

لا شك في أن مناقشة الحجية الأستمولوجية والمعرفية للتجربة الدينية - من بين هذه الهواجس الثلاثة - لإثبات متعلقها، وبالتالي دعمها أو عدم دعمها للإيمان والاعتقاد بالله، تُعدّ من أهمّ المسائل في التجربة الدينية. إن سائر أبحاث التجربة الدينية - من قبيل: ماهية التجربة الدينية، وأقسام التجربة الدينية، ووجود وعدم وجود عنصر مشترك في التجارب الدينية المختلفة - تعود بأجمعها في الحقيقة والواقع إلى هذه

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران - پردیس فارابی.

المسألة الأصلية. إن من بين المسائل المطروحة في التجربة الدينية - وهي المسألة التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بإثبات الاعتقاد بالله - علاقة التجربة الدينية، وكشف البيان الطبيعي عليها، والسؤال هو: هل يؤدي كشف البيان الطبيعي المقنع للتجربة الدينية إلى ردّ قيمة قرينية التجربة الدينية؟ وبعبارة أخرى: رفض حجيتها المعرفية والأبستمولوجية؟

هناك رأيان في هذا الشأن؛ فقد ذهب فلاسفة بارزون - من أمثال: سي. دي. براد، وريتشارد سوينبرن، ووليم وينرايت (من الفلاسفة المعاصرين) - إلى الدفاع عن الرأي الأول (بقاء الحجية الأبستمولوجية). ويستدل هؤلاء الفلاسفة على أنه في حالة عدم إثبات عدم وجود الله فإن كشف البيان الطبيعي للتجربة الدينية لن يحدث خللاً في القيمة القرينية له أبداً. إنهم يرون أن البيان الطبيعي إنما يضرّ بقرينية التجارب الدينية إذا تمّ إثبات عدم وجود الله.

وفي المقابل يذهب أشخاص، من أمثال: جف جوردن، من خلال الدفاع عن الرأي الثاني (عدم الحجية الأبستمولوجية)، إلى الاعتقاد بأن كشف البيان الطبيعي يؤدي إلى ردّ القيمة القرينية للتجربة الدينية. يذهب جوردن إلى التأكيد على أن التفسيرات الطبيعية تعمل على تفسير التجارب الدينية دون حاجة إلى افتراض وجود الله أو الأمور ما وراء الطبيعية بوصفها أموراً مفروغاً عنها. وبطبيعة الحال فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن وجود التفسير الطبيعي لا يؤدي بنا إلى اعتبار جميع التجارب الدينية وهمية، وإنما الذي يسقط عن الاعتبار هو خصوص التجربة الدينية التي تمّ العثور عليها لذلك التفسير الطبيعي.

وفي هذه المقالة^(٧) سوف نعمل - من خلال التركيز على بحث جف جوردن^(٧) - على بيان نزاعه مع أنصار الرأي الأول. وفي الختام سوف نقترح رأياً ثالثاً، بعنوان «الفصل بين نوعين من أنواع التجربة الدينية»؛ الأولى: التجارب الدينية التي تحتوي على معايير خاصة؛ والثانية: التجارب الدينية المفتقرة إلى تلك المعايير. وفي ما يلي سوف نبحث هذه المسألة من خلال التركيز على رأي جف جوردن وبنية بحثه في هذا الشأن^(٨).

٢. بقاء الحجية الأستمولوجية للتجربة الدينية —

إن الرأي الأول في هذه المسألة هو الاعتقاد بـ «بقاء الحجية الأستمولوجية للتجربة الدينية»، والذي يدافع عنه أشخاص من أمثال: سي. دي. براد، وجون هيك، وريتشارد سوينبورن، ووليم وينرايت. وطبقاً لهذا الرأي ما لم يثبت أن الله غير موجود فلا يمكن اعتبار كشف التفسير الطبيعي للتجربة الدينية مؤدياً إلى رفض الحجية الأستمولوجية له في إثبات الاعتقاد بالله.

ومن مجموع المسائل التي أثارها جف جوردن حول الرأي الأول يمكن اقتناص دليلين لصالح الرأي الأول:

الدليل الأول: عدم تعارض عليّة الله مع العليّة الطبيعية.

الدليل الثاني: العليّة العامة أو تقوّم العليّة العامة لله.

إن هذين الاستدلالتين وإن كانا لا يختلفان عن بعضهما اختلافاً جوهرياً، فسوف نطرحهما في إطار أبحاث جوردن، وعلى نحو مستقل.

الاستدلال الأول: عدم تعارض عليّة الله مع العليّة الطبيعية —

إن الاستدلال الأول الذي تذكره الجماعة الأولى عبارة عن التأكيد على عدم تعارض عليّة الله مع عليّة الأمور الطبيعية. وهذا الاستدلال هو الذي ذكره سي. دي. براد بالتحديد، فقد استدلل في كتابه واسع التأثير - والذي صدر عام ١٩٣٩م - على أن وجود التفسير الطبيعي للتجارب الدينية - ولا سيما تفسيرها النفسي - لا يثبت وهمية التجارب الدينية أو كونها واهية^(٩). وهو يقول: حتى لو ثبت أن التجارب الدينية ناشئة عن اضطرابات نفسية لا يمكن أن يُستنتج من ذلك أن التجارب الدينية وهمية؛ إذ من الممكن أن تكون حالة نفسية خاصة - من الناحية العليّة - شرطاً ضرورياً لكون التجارب الدينية واقعية وحقيقية. وهو يقول في بيان دليل هذا الكلام: «من الممكن للإنسان أن يكون بحاجة إلى شيء من «الجنون»؛ للعثور على طريق ومنفذ إلى العالم الميتافيزيقي»^(١٠).

وقد ذهب وينرايت - في استدلال مشابه لاستدلال سي. دي. براد - إلى التأكيد

على أنه لو تمّ العثور على تفسيرٍ طبيعيٍ للتجربة الدينية، بحيث يكون مقنعاً من الناحية العلمية، لا يُستنتج من ذلك أن الله أو هويّة ميتافيزيقية ليست هي العلة له؛ إذ بناءً على التعاليم الدينية التقليدية، وإنّ أمكن تقديم تفسيراتٍ علمية مقنعة للكثير من الظواهر الطبيعية، فإنّ هذه التفسيرات لا تتنافى مع العمل العليّ لله، بل إن هذه التفاسير في الأساس تقوم مباشرةً على العمل العليّ لله^(١١).

وقد ذكر أليستون ما يُشبه هذا الاستدلال أيضاً، وقدّم - في جواب دعوى أولئك الذين يقولون: يمكن لنا تفسير التجارب الدينية على أساس العوامل والأسباب الطبيعية - عدداً من النقاط، ومن أهمّها أنه حتّى إذا كانت التجربة الدينية تحظى بعلل وأسباب كافية في عالم الطبيعة لا يشكّل ذلك مانعاً - بأيّ وجهٍ من الوجوه - أمام ارتباطه العليّ بالله؛ إذ إن الله - بناءً على التعاليم الدينية - على صلةٍ عليّة بكلّ الحوادث^(١٢).

الاستدلال الثاني: التقوّم العليّ العام لله —

الاستدلال الثاني بدوّرهِ يُشبه الاستدلال الأوّل أيضاً. إن هذا الاستدلال عبارة عن «التقوّم العليّ العام لله»، وبعبارةٍ أخرى: «القيمومة العليّة الشاملة لله». فقد استدلّ كلٌّ من: ريتشارد سوينبورن^(١٣)؛ ووليم وينرايت^(١٤)، على أن الله موجودٌ بين علل كلّ تجربة. وفي الحقيقة فإنّه بالالتفات إلى هذه النقطة - وهي أن المسارات العليّة إنما هي موجودة لأن الله هو الذي يعمل على تقويمها - يمكن القول: إن الله موجودٌ في المسار العليّ لكلّ تجربةٍ دينية. وعلى هذا الأساس ما لم يتمّ نقض وجود الله بالأدلة الكافية فإن كشف التفسير الطبيعي لا يمكنه أبداً أن يؤدّي إلى زوال الحجّة المعرفية والأبستمولوجية للتجربة الدينية؛ إذ لو لم يتمّ إثبات عدم وجود الله يمكن القول: حيث إن لله دخلاً في جميع المسارات العليّة فإن له دخلاً في ظهور هذه التجربة الدينيّة أيضاً.

٣. زوال الحجّة المعرفية للتجربة الدينية —

إن الرأى الثاني حول المسألة مورد البحث في هذه المقالة عبارة عن الاعتقاد بـ

«زوال الحجية المعرفية للتجربة الدينية». إن الحجية المعرفية للتجربة الدينية - طبقاً لهذه الرؤية التي يدافع عنها جفّ جوردن - سوف تتعرض للتساؤل والتشكيك بمجرد الكشف عن تفسيرها الطبيعي، ولا يمكن توظيفها لتأييد الإيمان بالله. وهو يؤكد على أنه إن وُجد تفسيرٌ طبيعي للتجربة الدينية فإن حجيتها المعرفية سوف تزول. وأما مسألة العثور على مثل هذا التفسير للتجارب الدينية أم لا فهي مسألة أخرى مختلفة تماماً عن مورد بحثنا في هذه المقالة^(١٥).

إن أهم دليل يذكره جفّ جوردن على إثبات هذا الرأي هو «النظرية العلية للإدراك»^(١٦)، والأسس المذكورة فيها. وقد عمد جوردن، ضمن بيان هذه النظرية، إلى نقد ورد أدلة الرأي الأول بالنظر إليها. وبطبيعة الحال فإن استدلال جوردن يقوم على أن نعتقد بأن هناك ارتباطاً مباشراً بين المنشأ العلي للتجربة الدينية والقيمة المعرفية لها. بالالتفات إلى أهمية هذه النقطة يذهب جفّ جوردن - قبل بيان الأصول المطروحة في النظرية العلية للإدراك - من باب المقدمة إلى بحث هذه المسألة، وهي بيان صلة الجذور العلية أو المنشأ العلي لظهور التجربة الدينية بالقيم المعرفية لها. وهو يرى أن هناك رؤيتين عامتين في هذا الشأن:

١. طبقاً للرأي الأول - الذي يُعدّ البراغماتيون هم المدافعون الأصليون عنه - فإن القيمة المعرفية لتجربة ما إنما تكون رهناً بالملاحظات العملية والثمار والفوائد العملية والسلوكية لتلك التجربة، وليس المنشأ العلي. وطبقاً لهذا الرأي لا رُبط للتحقيق بشأن أسباب وعِلل حصول التجربة بقيمتها المعرفية، وإن كلّ اهتمامنا يجب أن ينصبّ على نتائج التجربة. إن هذه الجماعة لا تهتمّ بالمنشأ العلي للتجربة؛ إذ ليس من المهمّ بالنسبة إليهم ماذا يفيد المنشأ العلي للتجربة؟ وإنما المهمّ بالنسبة إليهم هو الثمار والفوائد العملية للتجربة فقط. ويرى جفّ جوردن أن رأي ستيس في كتابه (العرفان والفلسفة) متناغمٌ ومنسجمٌ مع هذه الرؤية^(١٧).

إن جفّ جوردن لا يرتضي هذا الرأي. فهو يرى أن هذا الرأي قد غفل عن نقطة هامة في اللجوء إلى التجربة الدينية بوصفها قرينةً على وجود الله. وهو أنه قيل: إن المشروعية المعرفية للتجربة الدينية تنشأ من أوجه الشبه بين التجربة الدينية والتجارب

الحسّية. وطبقاً لهذا المدّعى تكون التجربة الدينية، مثل التجربة الحسّية، نوعاً من الإدراك. وبطبيعة الحال يمكن أن يكون دليل هذا الادّعاء مختلفاً. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن سوينبورن يرى أن دليل هذا الاتجاه العام هو الإيمان البسيط، وكذلك أصل الشهادة حول كلا الأمرين معاً^(١٨). وقد أقام أليستون دليل التشابه بين هاتين التجريبتين على البنية والعناصر الأصلية المشتركة بينهما^(١٩). وقد ذهب بعض المفكرين، من أمثال: غاتينغ، إلى القول بأن دليل هذا الادّعاء يكمن في الخصائص الكثيرة المشتركة بين هذين النوعين من التجربة^(٢٠). يذهب جفّ جوردن - بالالتفات إلى هذه النقطة - إلى التأكيد على أن القيمة المعرفية لتجربة خاصة رهناً بالارتباط العليّ المفترض فيها. وكما يتّضح من هذا البحث، وصرّح به جوردن نفسه في بعض المواضع^(٢١)، فإنه يذهب إلى الاعتقاد بتماهي وسنخية التجربة الدينية والتجربة الحسّية^(٢٢).

٢. الرأي الثاني هو رأي أولئك الذين يعتقدون بنظرية العلية الإدراكية، ويرون المنشأ العليّ للإدراك في الارتباط المباشر مع قيمته المعرفية. ومن هؤلاء: برتراند راسل^(٢٣)؛ وغرايس. لقد ذكر غرايس رأيه حول نظرية علية الإدراك في مقالته الشهيرة بعنوان «نظرية علية الإدراك»^(٢٤)، والتي استند إليها جفّ جوردن في بحثنا الراهن. فطبقاً لهذه النظرية، لكي يدرك الشخص شيئاً يجب أن يكون لذلك الشيء تأثيرٌ عليّ على ذلك الشخص، بحيث يصير ذلك الشيء سبباً لحصول هذا الشخص على تجربة إدراكية بشأنه؛ بمعنى أنه لكي يتحقّق الإدراك يجب أن تكون هناك علاقة علية بين الشخص ومتعلّق الإدراك، وأن يغدو متعلّق الإدراك سبباً لتحقّق الإدراك. ومن خلال القول بالنظرية العلية للإدراك يتوقّف أن تكون التجربة حقيقية^(٢٥) على إحراز شرائط ورد ذكرها في الأصل التالي (الأصل أ)^(٢٦).

الأصل أ - إنما يمكن أن يُقال: إن تجربة شيء بوصف X (متعلّق التجربة) بواسطة S (الشخص الذي يخوض التجربة) إدراكٌ حقيقيّ يقوم على ثلاثة شروط:

١. X حاضراً عند S (شرط الحضور)؛

٢. تجربة X بواسطة S بأسلوبٍ مناسب بواسطة X (أن يكون معلول X) (شرط

العلية)؛

٣. أن يعلم S أن الذي يدركه هو X (شرط الإدراك).

إن لازم الشرط ١، بمعنى «شرط الحضور»، هو أن الإدراك إنما يكون حقيقياً إذا كان متعلقه موجوداً، وأن يكون داخلاً ضمن الدائرة المعرفية للفاعل المعرفي. أي إنه لكي يتمكن الشخص من رؤية شجرة ما يجب أن تكون تلك الشجرة داخلة ضمن نطاق رؤيته. وإن لازم الشرط ٢، أي «الشرط العلي»، هو أن يلعب متعلق الإدراك الحقيقي دوراً مناسباً في تحقق تلك التجربة. وبطبيعة الحال صحيح أن هناك الكثير من الأبحاث بشأن مفاهيم العلية والحضور التي ورد ذكرها في الشرطين ١ و ٢، ولكن على أي حال لو كان من المقرر أن نعتبر الإدراك $X \rightarrow S$ إدراكاً حقيقياً وجب أن تلعب X دوراً مناسباً في تحقق التجربة المذكورة من قبل S. وعلى هذا الأساس لو قام البناء على اعتبار التجربة الدينية نوعاً من الإدراك وجب أن تحتوي على كلا الشرطين ١ و ٢. وعلى هذا الأساس لكي يتمكن S من إدراك الله في التجربة الدينية يجب أولاً: أن يكون الله موجوداً؛ وثانياً: أن يكون لله دورٌ علي مناسب في تجربته.

وبالالتفات إلى الأصول والقواعد المطروحة في نظرية العلية الإدراكية لو تم اكتشاف تفسير طبيعي مقنع للتجربة الدينية فإن هذا سوف يثبت في الواقع عدم وجود واحدٍ من الشرطين ١ أو ٢، وبذلك تزول قيمته القرينية، أو بعبارة أخرى: تزول حجته المعرفية^(٢٧). ومن هنا كان جف جوردن يؤكد على أنه حتى إذا لم يكن هناك استدلال متقن على عدم وجود الله فإن اكتشاف تفسير طبيعي للتجربة الدينية سيكون - في الحد الأدنى - دليلاً وجيهاً على عدم وجود الشرط ١ ولا الشرط ٢ في التجارب الدينية.

وبطبيعة الحال فإن جف جوردن يُدّعي بأن الله إذا كان موجوداً فإن بإمكانه أن يظهر نفسه، وعلى هذا الأساس يمكن أن تكون هناك تجارب دينية حقيقية لا تندرج ضمن التفاسير الطبيعية. وعلى هذا الأساس فإنه لرفض التجربة الدينية يجب أن يتحقق مضمون الشرط العلي، بالإضافة إلى تحقق مضمون شرط الحضور. وبعبارة أخرى: بالإضافة إلى فقدان شرط الحضور نحتاج في رد التجربة الدينية إلى عدم وجود

الشرط العلي أيضاً. ومن هنا يؤكد جف جوردن على أنه لردّ حجّة التجربة الدينية التي تحظى بالتفسير الطبيعي لا بدّ من تحقيق كلا الشرطين ١ و ٢، وأن الشرط ٢، أي «شرط العلية»، هو الأهم والأدعى إلى التفاضل في هذا الشأن^(٢٨).

إن لازم الشرط العلي هو أن S إنما يشتمل على إدراك حقيقي لـ X، إذا كان لـ X دوراً علياً مناسباً في تحقيق تجربة S، بمعنى أن X يجب أن يكون شرطاً علياً ضرورياً مناسباً لتجربة X بواسطة S. وعلى هذا الأساس فإن تحقيق تجربة X دون تدخل X يثبت أن تجربة X لم تكن إدراكاً حقيقياً لـ X، وبعبارة أخرى: يثبت عدم وجود الشرط العلي في هذه التجربة. ومن هذه الزاوية يذهب جف جوردن إلى القول: في التجارب التي تشتمل على تفسيرات طبيعية مقنعة - حتى إذا كان الله موجوداً - يمكن إثبات أنها لا تنطوي على دورٍ علي مناسب فيها.

يسعى جف جوردن في إثبات سبب عدم اشتغال عليّة الله في التجربة الدينية - التي تم اكتشاف تفسير طبيعي لها - على دورٍ علي مناسب إلى إظهار فقدان الشرط العلي فيها. ومن وجهة نظره يمكن إثبات فقدان الشرط العلي من طريقتين، أو بعبارة أخرى: يمكن إثبات ذلك من خلال إظهار مانعين، وهما:

١. من طريق إثبات أن تحقيق التجربة X (وهي هنا عبارة عن الله) بواسطة علّة أخرى غير الله X، ونتيجة لذلك فإن X لم يكن لها تدخل في تحقيق التجربة المذكورة (المانع رقم ١).

٢. من طريق إثبات أن X (وهي هنا عبارة عن الله) لم يكن يشتمل على تدخلٍ علي مناسب؛ بمعنى أن شرطه العلي لم يكن مناسباً أو ذي صلة بالموضوع (المانع رقم ٢).

ومن ذلك - على سبيل المثال -: لو وقف خالد خلف بكر، وتمكّن من خلق ظروف عبر تقنية الحاسوب بحيث يعيش بكر تجربة أن خالد يقف أمامه، يجب اعتبار هذه التجربة واهيةً أو خادعةً، وليست تجربة حقيقية؛ لأن خالداً في هذه التجربة لا يمثل شرطاً علياً ضرورياً في هذه التجربة على نحو مناسب، وبعبارة أخرى: على الرغم من أن لخالد تدخلٌ علياً في هذه التجربة بوصفه متعلّقاً لتجربة بكر، بيدّ أن

هذا التدخّل ليس تدخّلاً عِلِّيّاً مناسباً؛ إذ عندما يكون خالد واقفاً خلف بكر لا يمكن أن يكون له تدخّل مناسب في التجربة البصريّة لبكر. لقد كان خالد خارج نطاق المدى البصري لبكر، ومن هنا تكون تجربة بكر مفتقرةً إلى الخصائص الضرورية للربط والتناسب البصري. وفي أحسن الحالات كانت تجربة بكر عبارةً عن إدراك غير مباشر لخالد. وعلى هذا المنوال لو قاموا بشيءٍ بحيث نرى صورةً ثلاثية الأبعاد لفنجان على الطاولة لن تكون تجربتنا هي تجربة الفنجان، ورغم إمكان أن يكون الفنجان الحقيقي شرطاً عِلِّيّاً ضرورياً في خلق تلك الصورة، وأن يكون ذلك في نهاية المطاف تجربة نخوضها.

مرّرنا حتّى الآن باستدلال جفّ جوردن لإثبات زوال الحجّة الأبنستمولوجية للتجربة الدينية عند الكشّف عن التفسير الطبيعي المقنع. وفي ما يلي سوف نرى كيف أنه، بالاستناد إلى هذا الاستدلال، ينتقد أدلةُ الداهبين إلى الاعتقاد ببقاء الحجّة المعرفية والأبنستمولوجية للتجربة الدينية.

مناقشة أدلة بقاء الحجّة الأبنستمولوجية —

كما رأينا فإن استدلال جفّ جوردن يستند بالكامل إلى الاستدلال الذي ذكره غرايس في مقالته الشهيرة بعنوان «النظرية العلية للإدراك». إن جوردن، بعد بيان وإيضاح استدلاله في ضوء هذا الاستدلال، واستناداً إلى الشرائط المذكورة في نظرية علية الإدراك، يعتمد إلى مناقشة أدلة الرأي الأول، وهو ما سنلاحظه تباعاً.

أ. مناقشة الاستدلال الأول —

كما رأينا فإن الاستدلال الأول يقوم على عدم تعارض علية الله مع العلية الطبيعية. وطبقاً لهذا الاستدلال يُقال: إن الله - في ضوء الاعتقاد والإيمان التقليدي - يمثل علةً عامّة لجميع الظواهر، ومن هنا يمكن اعتبار الله علةً لتحقيق التجربة الدينية؛ لأن لله علاقةً عليةً بجميع الحوادث، ومن هنا فإنه حتّى إذا تمّ اكتشاف تفسيرٍ طبيعيٍّ للتجربة الدينية يمكن مع ذلك اعتبارها معلولةً عن الله، واعتبارها

بالتالي قرينةً على إثبات وجود الله. وعلى حدّ تعبير الفلاسفة المسلمين: إن العلل الطبيعية تقع في طول العلة الأسمى لله. يمكن لنا أن نصطاد من أبحاث جف جوردن نوعين من الإجابة عن هذا الاستدلال:

الجواب الأول: يعود إلى فقدان الشرائط والمقدمات المطروحة في الأصل «أ»؛
الجواب الثاني: يستند إلى التعاليم الإيمانية.

فقدان الشرائط والمقدمات —

يؤكد جف جوردن في الجواب الأول على أنه حتّى إذا كانت العلية الشاملة لله - طبقاً للاعتقاد التقليدي بالله - موجودةً، مع ذلك يمكن القول بعدم توفّر شرط العلية المناسبة؛ إذ يمكن من خلال استعمال دواءٍ خاصٍّ إيجاد تجارب لا يمكن تمييزها - من الناحية الفينومينولوجية - من التجارب التي تعتبر على المستوى التقليدي من التجارب الدينية؛ بمعنى أن تناول هذا الدواء يكفي لتحقيق تجربة الله. وفي هذه الحالة يتمّ إيجاد تجربة دينية بوسيلةٍ طبيعية (مثل: تناول الدواء)، وبذلك يكون تحقّق التجربة الدينية بطريقةٍ طبيعيةٍ قرينةً ضدّ القيمة المعرفية للتجربة الدينية، وعندها لا يمكن اعتبار منشأ تحقّق التجربة الدينية منحصرًا بالله فقط. وبذلك سوف يكون وجود هذا الدواء دليلاً معقولاً على تحقّق المانع رقم (٢).

وعلى هذا الأساس، صحيحٌ أن الله - طبقاً للإيمان التقليدي - هو علةٌ لجميع الأشياء والظواهر، بيدَ أن هذه العلية ليست عليةً مناسبةً، ومن هنا فإنها لا تُلبّي الأصل «أ». إن علية الله في هذه النقطة - على فرض وجود الله - ليست من النوع المذكور في «أ»؛ لأن هذا النوع من علية الله أعمُّ وأوسع بكثيرٍ من أن يكون بإمكانها أن تكون من النوع المذكور في «أ». وعليه فحتّى إذا كان الله عنصر عليةً كافية لجميع الأشياء ممكنة الوجود فإن التجربة الحادثة بواسطة هذا الدواء سوف تكون دليلاً صالحاً لحصول المانع رقم (٢)، في مقابل إثبات فقدان شرط العلية^(٢٩). ولكن يمكن لنا أن نسأل جف جوردن: لو أمكن صنع دواء يخلق عندنا تجربة

فنجان، بحيث نطمئن إلى عدم واقعيتها، ولكنّها من الناحية الظاهرية شبيهة بتجربة الفنجان والشخص، فهل التجربة المنبثقة عن الدواء المذكور في هذا المورد يمكنها أن تؤدي إلى التشكيك في التجارب العادية للناس بشأن الفنجان أو الأشخاص، ويقف أمامها المانع رقم (٢)؟ يبدو أن الجواب عن هذا السؤال يكون بالنفي. وعليه لماذا لا يكون هذا هو الجواب عن التجارب الدينية أيضاً، وبذلك يبقى الدفاع عن قيمتها الأبستمولوجية والمعرفية قائماً؟

يسعى جفّ جوردن في الجواب عن هذا الإشكال إلى إثبات أن تجربة الفنجان تختلف عن تجربة الله اختلافاً كبيراً. فهو من خلال اللجوء إلى أصل آخر (الأصل ب) يصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الأصل لا يجري بشأن التجارب الدينية.

الأصل ب . كلّما كان هناك تجارب مختلفة، وكان لها في الوقت نفسه من الناحية الفينومينولوجية والظاهرية مشابهاً بعنوان M و N ، كان هناك احتمال أن تكون أسباب وعلل تحقق M و N واحدة / متشابهة.

إن الإدراك الحقيقي للفنجان يستلزم وجود علّة وسبب فيزيقي (يعني الفنجان الحقيقي)؛ وهذا تماماً يجري بشأن مثال الدواء؛ بمعنى أن العلّة الفيزيقيّة هو الدواء. إلا أن علّة تحقق التجارب الدينية الواقعية (أي الله) تختلف تماماً عن العلّل الفيزيقيّة، وإن هذا الاختلاف الكيفي الشديد بين الأسباب والعلّل الاحتمالية في التجارب الدينية يؤدي إلى عدم جريان الأصل (ب) في التجارب الدينية. ونتيجة لذلك لا يمكن التمييز بين التجارب الدينية الحقيقية وغير الحقيقية. وعلى هذا الأساس فإن الأصل (ب)، بالإضافة إلى حقيقة أن هناك تجارب تحدث بفعل تناول الدواء، وإن هذه التجارب تمثّل إعادة صياغة أو بديلاً عن التجارب التي تعتبر تجارب دينية حقيقية، تضعف من احتمال أن تعني التجربة الدينية إدراكاً حقيقياً لله إلى حدّ كبير. إن هذه المشاكلة التي تتحقّق بفعل تناول الدواء تكفي لبيان الاختلاف بين العلّل والأسباب، ومن هنا لا ينبغي التعجّب من أن مسألة المشاكلة بواسطة الدواء تترك تأثيراً مختلفاً في هذين الموردين (تجربة الله؛ وتجربة الفنجان)^(٣٠). وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار نتيجة مشاكلة الدواء بشأن رؤية الفنجان والتجربة الدينية واحدة. ومن هنا لا يمكن في

تجربة رؤية الفئان تسرية نتيجة المشاكلة إلى جميع مواردنا، واعتبارها بأجمعها تجارب غير حقيقية، ولكن يمكن بشأن التجربة الدينية تسرية النتيجة إلى جميع مواردنا، واعتبارها بأجمعها تجارب غير حقيقية.

وقد عمد جف جوردن - بالالتفات إلى الأبحاث السابقة - إلى التعريف بالمعيار التالي (المعيار ج) بوصفه معياراً لإثبات واقعية التجربة الدينية:

المعيار / الأصل ج. لو كانت هناك مجموعة من الشرائط الطبيعية بحيث تؤدي أثناء التأثير إلى تحقق تجربة لا يمكن تمييزها - من الناحية الفينومينولوجية - من التجارب الأخرى، التي تُعدّ بشكل تقليدي من التجارب الدينية والإيمانية، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن اعتبار أي تجربة تبدو دينية إدراكاً واقعياً وحقيقياً.

طبقاً للمعيار (ج) فإن التجربة الدينية والإيمانية E إنما ينبغي أن تُعدّ تجربة حقيقية في حالة واحدة فقط، وهي أن تكون E - بعد استفراغ الإنسان كل ما في وسعه - فاقدة للتفسير والتعليل الطبيعي المحض. فإن كان هناك تفسيراً أو تعليل طبيعى بعنوان N، بحيث كلما وجد N تحققت التجربة الدينية، عندها سيكون لدينا دليل صالح لردّ الحجّة الأستمولوجية والمعرفية لجميع أنواع التجارب الدينية. إن هذا الكلام لا يعني أن حضور N يثبت أن جميع أنواع التجارب الدينية وهمية، بل يعني أن N يؤدي إلى احتمال تحقق المانع رقم (٢) في مورد التجارب الدينية. يمكن لبعض التجارب الدينية أن تكون حقيقية، ولكن بالنظر إلى امتلاكنا تفسيراً طبيعياً لتحقيق التجارب الدينية فإن جميع التجارب الدينية سوف تفقد قيمتها المعرفية - بشأن إثبات وجود الله -، بوصفها علة لتحقيق ذلك.

لقد استعرضنا حتى الآن الجواب الأول لجف جوردن عن الاستدلال الأول للرأي الأول.

مخالفة التعاليم الإيمانية —

وأما الآن فعلياً أن نستعرض الجواب الثاني. يذكر جوردن جوابه الثاني من خلال الإحالة إلى التعاليم المطروحة في الإيمان والاعتقاد بالله. توضيح ذلك: إن الذين

يؤمنون بالله يدعون بشكل تقليدي أن الله هو الحاكم المطلق. والمراد من هذا الادعاء - في الحد الأدنى - أنه لا يمكن لشيء من الناحية العلية أن يؤثر في إرادة الله أو أن يحددها. إن الله وجود من المحال ربط تحقق إرادته بالشرائط العلية الضرورية. ولذلك فإن القول بأن S قد جرب حضور الله يعني أن الله قد تجلّى لـ S، أي إن حضور الله هو حقٌ وامتيارٌ حصريٌّ لله. وفي الواقع فإن عبارة: «إن الله قد تمت تجربته من قبل S» - طبقاً للإيمان التقليدي - تعني أن الله يظهر نفسه لـ S بشكل فعال. ومن هنا فإنّ يعمل S على تجربة الله أو لا عائدٌ إلى الله نفسه. وعلى هذا الأساس لو قبلنا - من خلال اكتشاف التفسير الطبيعي للتجربة الدينية - أن علة وسبب تحقق هذه التجربة أمورٌ طبيعية فإن الشك والترديد في القيمة المعرفية والأبستمولوجية للتجربة الدينية المذكورة سوف يكون مبرراً؛ إذ لو اعتبرنا أن تحقق إرادة الله في التجلي والظهور لشخص منوط بالأحداث الطبيعية الخاصة (من قبيل: تناول الدواء) عندها سوف تكون الإرادة العامة والمطلقة لله مقهورة لأمر طبيعي. وفي الحقيقة فإن الله المنشود في الإيمان؛ حيث إنه هو الحاكم المطلق فيما إذا كان موجوداً، بحيث لا يوجد أي شرطٍ عليّ ضروريّ على إرادته. ومن هنا فإن ادعاء سي. دي. براد القائل باحتمال أن تكون حالة نفسية خاصة - من الناحية العلية - شرطاً ضرورياً واقعياً للتجربة الدينية لا أساس له من الصحة أبداً. وعلى هذا الأساس فإن اكتشاف مثل هذا المنشأ الطبيعي للتجارب الدينية يشكل دليلاً مناسباً على عدم تحقق الشرط العليّ (المذكور في الأصل^(٣١)).

هل هذا الكلام من جف جوردن صحيح؟ سوف نناقش هذا الكلام الذي قاله جوردن عند بيان الرأي المقترح. وعليه سنواصل هنا بحث جف جوردن.

من الممكن أن يُشكّل بالقول: ربّما تعلّقت إرادة الله بأن لا يُظهر نفسه إلا لأولئك الذين يتصفون بصفاتٍ خاصة (مثل: المتّقين، أو المخلصين، أو العلماء، أو الذين يصومون في أوقاتٍ خاصة). إن جف جوردن لا ينكر هذه النقطة، إلا أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن هذه النقطة لا تخرج استدلال أمثال سي. دي. براد من المشكلة؛ إذ هناك فرقٌ بين السعي الواعي من أجل تحقيق أهدافٍ خاصة وبين الكينونة في الحالة الذهنية الخاصة. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن الإنسان المدرك لا يريد أن يكون

متألماً من الناحية النفسية. وإن رأي سي. دي. براد يرتبط بالحالة الثانية، دون الأولى. إلا أن المؤمنين الذين يدعون وجود مقدمات خاصة - أو في الحد الأدنى مذكرات خاصة - للتجربة الدينية ينظرون إلى الحالة الأولى، دون الثانية. إن استدلال سي. دي. براد يرتبط بالحالات النفسية التي هي غير واعية، وتعمل بوصفها مقدمات وشرائط عليّة ضرورية للإلهام أو الوحي الإلهي. إن هذا الأمر لا ينسجم مع الاعتقاد الإيماني^(٣٢).

ب. مناقشة الاستدلال الثاني -

وكما تقدّم فإن سوين بيرن وفين رايت هما من ذكر هذا الاستدلال. وقد عمد جف جوردن إلى تبويب تقرير سوين بيرن لهذا الاستدلال على النحو التالي^(٣٣):

١. إن الله - طبقاً للاعتقاد التقليدي - حاضرٌ مطلق، كما أنه في الوقت نفسه مقومٌ لجميع المسارات العليّة؛ وعليه:

٢. إذا كان الله موجوداً فإن كلّ تجربة تبدو في ظاهرها تجربة في مورد الله سوف تكون تجربة حقيقية لله (وبذلك يكون قد تحقق شرط الحضور، وتحقق شرط العليّة أيضاً)؛ وعليه:

٣. لإثبات عدم حصول شرط الحضور أو شرط العليّة يجب أن يكون بأيدينا دليلٌ قويٌّ على إنكار وجود الله. و:

٤. إن الاستدلال على إنكار وجود الله بعيدٌ للغاية؛ وعليه:

٥. إن التفسير الطبيعي للتجربة الدينية إنما يمكن أن يضرّ بالقيمة القرينية للتجارب الدينية، إذا كان لدينا استدلالٌ قويٌّ على عدم وجود الله.

ويرى جوردن أن هذا الاستدلال يعاني من إشكاليين. وقد أورد الإشكال الأوّل على المقدّمة الثانية. فمن وجهة نظره لا يمكن حتّى للمؤمنين أن يركنوا إلى صدق المقدّمة الثانية؛ فإن أكثر المؤمنين يذهبون إلى القول بعدم ثبوت أحقيّة جميع التجارب الدينية عن الله، كما قال بولس الرسول: «ولا عَجَب؛ لأن الشيطان نفسه يُغيّر شكله إلى شبه ملاك نور»^(٣٤). وعليه لو كانت المقدّمة الثانية صادقة فسوف يزول التمايز بين التجارب الحقيقية والتجارب المزيفة والمخادعة.

أما الإشكال الثاني فيتوجّه إلى المقدّمة الثانية والثالثة، ويرتبط بماهية ذات الإدراك. إن الأصل (أ) يستلزم أن تكون تجربة X بواسطة S صحيحة في حالة واحدة فقط، وذلك فيما لو كان L X دَوْرَ عَلِيٍّ مناسبٍ في إيجاد تجربة S ، بمعنى أن X يجب أن يكون لها تدخلٌ عَلِيٌّ بشكلٍ مناسبٍ وذو صلة. وطبقاً للمقدّمة الأولى من الاستدلال المتقدّم إذا كان الله موجوداً فسوف يكون شرطاً عَلِيّاً ضرورياً في جميع المسارات العلّية. وعلى هذا الأساس، فإنه في مثال الدواء، على الرغم من إمكان أن يبدو الدواء بحسب الظاهر هو العلّة والسبب الوحيد الكافي في تحقيق التجربة الدينية، من الممكن تماماً أن يكون الله هو الشرط العلّي الضروري لتأثير الدواء في تحقيق تلك التجربة. وطبقاً لهذا البيان والتقرير فإن الدواء إنما يكون هو السبب في التأثير؛ لأن الله هو المقوم لجميع سلسلة العلل، وعليه فإن إشرافه وتديره المتواصل هو عامل العلّة الضرورية في تحقيق تلك التجربة. إن هذا التصوّر عن الله بوصفه المقوم الضروري لجميع العلل - الذي تمّ بيانه في المقدّمة الأولى - ناشئٌ من مفهوم التقوّم^(٣٥). ولا شكّ في أن مفهوم التقوّم إنما هو في الحقيقة والواقع اعتقادٌ أصيل في الإيمان التقليدي بالله^(٣٦).

إن جوهر مفهوم التقوّم هو أن وجود كلّ ممكن الوجود وكلّ حدثٍ رَهْنٌ - من الناحية العلّية - بالقدرة الخلاقة لله عزّ وجلّ. ويمكن بيان هذا الأصل الجوهرية على شكل الأصل الآتي (الأصل د):

الأصل د - في مورد كلّ ممكن الوجود باسم X إن X إنما يوجد في الوقت t إذا كان الله في الوقت t قد حقّق كينونة X .

إن الأصل (د) ليس مبيّناً لكون الله شرطاً عَلِيّاً ضرورياً في جميع المسارات العلّية فقط، بل هو كذلك يستلزم أن يكون الله هو الشرط الضروري منطقياً لوجود جميع الأمور ممكنة الوجود.

وعلى هذا الأساس فإن الفكرة التي نراها في المقدّمة الأولى من استدلال سوين بيرن إنما تكون صحيحة إذا كان الأصل (د) صحيحاً (ويحتمل بالمناسبة أن يكون هذا الأصل صحيحاً). وفي هذه الحالة سيكون الله شرطاً عَلِيّاً ضرورياً في جميع

المسارات العلية. ولكن من غير المعلوم ما إذا كان احتمال صحة الأصل (د) مرتبطاً في الأساس بحصول وتحقق الأصل (أ) أم لا. ولا بُدَّ من تذكر أن تحقق وحصول الأصل (أ) ضروري لإثبات واقعية التجربة، وأن الأصل (أ) يستلزم أن يكون X علة مناسبة في إيجاد وتحقيق التجربة S. وعلى هذا الأساس يمكن من خلال إثبات وجود المانع رقم (١) أو المانع رقم (٢) (اللذين تقدّم بحثهما) إثبات أن الأصل (أ) لم يتحقق. يذهب جوردين إلى الاعتقاد بأنه، وعلى الرغم من أن الأصل (د) يمنع من تحقق المانع رقم (١)، إلا أنه لا شك في عدم وجود صلة لذلك بتحقق أو عدم تحقق المانع رقم (٢)^(٣٧). ومن هنا من الممكن للأصل (د) أن يرفع المانع رقم (١)، ولكنه في الوقت نفسه يعجز عن رفع المانع رقم (٢)؛ إذ كما سبق أن رأينا أن من خصائص تناسب التجربة الدينية الإيمانية أن التجارب النازرة إلى الله إذا كانت حقيقية فهي إلهام من قبل الله. إذا كان لـ S تجربة حقيقية عن الله إذن يكون الله قد أراد أن يظهر نفسه لـ S. ولكن ليس كل تجربة تبدو في ظاهرها نازرة إلى الله تشتمل حتماً على هذه الخصوصية من التناسب. ومن هنا فإن القدسية تيريزا - على سبيل المثال - كانت على الدوام تعيش هاجس أن تبدو التجارب الوهمية على شاكلة التجارب الحقيقية؛ لاعتقادها أن ليس كل تجربة تبدو في ظاهرها نازرة إلى الله هي تجربة حقيقية عن الله، بل إن بعضها زائف ومخادع. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الله في هذه التجارب الزائفة لم يُرد إظهار نفسه للشخص المجرب. إلا أن الله - طبقاً للأصل (د) - هو كذلك شرطاً على ضروري في تحقق التجربة الزائفة والوهمية أيضاً. وفي الحقيقة فإن لازم الأصل (د) أن الله شرطاً على في جميع التجارب؛ سواء أكان قاصداً لإظهار نفسه أم لم يكن قاصداً ذلك. وربما أمكن القول بشأن الأصل (د): إن الله يأذن بتحقيق جميع الأمور الممكنة - الأعم من الموجودات والتجارب والأحداث - دون أن يقصد إظهار نفسه في جميع الأمور الممكنة. فإن قلنا غير ذلك سوف يزول التمايز الذي يعتقد به المؤمنون بشكل تقليدي وأصيل بين التجارب الحقيقية (التجارب الإلهية) وبين التجارب الزائفة / الوهمية (التجارب الشيطانية).

وبذلك يعمد جف جوردين إلى الفصل بين موردين: المورد الأول: حيث يقصد الله

تجربة؛ والمورد الثاني: حيث يقصد الله مجرد السماح بحدوث تجربة فقط. ويؤكد على أنه بالالتفات إلى هذا الفصل والتفكير يمكن الوقوف على خطأ المقدمتين الثانية والثالثة من استدلال سوين بيرن. وحتى من وجهة نظر المؤمنين هناك فرق بين التجارب الحقيقية بشأن الله والتجارب الوهمية والزائفة بشأن الله. ويمكن إثبات عدم تحقق شرط العلية بغض النظر عن إثبات عدم وجود الله؛ بمعنى أن إثبات عدم تحقق شرط العلية في التجارب الدينية لا ضرورة له في إثبات عدم وجود الله. وبذلك لا تصل جهود وين رايت وسوين بيرن - في إثبات عدم القدرة على التشكيك في شرط العلية للتجربة الدينية بمثال الدواء الخاص، على سبيل المثال - إلى نتيجة. وفي الحقيقة فإنه رغم إمكان الأصل (د)، إلا أنه لا صلة له بما إذا كان الشرط العلي في تجربة خاصة قد تحقق أم لم يتحقق^(٣٨).

٤. الرأي المقترح: الفصل بين نوعين من التجارب الدينية —

إن الملحوظ في كلا الرأيين المتقدمين هو عدم الفصل والتفكير بين أنواع التجارب الدينية. وإن محور رأينا المقترح في هذه المقالة هو الفصل بين نوعين وسنخين من التجارب الدينية.

وفي هذا البين هناك تدخل مباشر لنقد رأي جف جوردن في بيان الرأي المقترح. وفي معرض نقد رأي جوردن يمكن الخوض من جهة في النظرية العلية للإدراك، وبيان نقاط ضعفها ونواقصها؛ كما يمكن مناقشة رأيه من ناحية أخرى، على فرض القبول بها.

لا شك في وجود نواقص في رأي غرايس، ومن هنا فقد سعى البعض إلى إزالة تلك النواقص من خلال توضيح هذا الرأي، وإضافة بعض القيود عليه^(٣٩). إن من بين نقاط ضعف نظرية العلية الإدراك هي تلك التي ترتبط بإدراك الأمور غير المادية. كيف يمكن توجيه وتفسير إدراك الأمور غير المادية بواسطة حفظ الأصول المذكورة في نظرية العلية الإدراك؟ لا يتسع المجال هنا إلى الخوض في هذا الموضوع بالتفصيل. ولكن يمكن القول في رفع هذا النقص: من الأفضل أن نعتبر «البيان» عنصراً

أصلياً في الإدراك، وبعبارة أخرى: بدلاً من التأكيد على «العلية» يمكن التأكيد على «العلية» و«البيان». تارة يكون سبب الاعتقاد بإدراك أمر هو أن وجود ذلك الأمر علة في تحقق الإدراك (كما ذكر في نظرية علية الإدراك)؛ وتارة يكون سبب ذلك هو أن ذلك الأمر عنصر ضروري في بيان الأثر أو الآثار التي نشاهدها. وعلى أي حال فإننا هنا، بغض النظر عن هذه النواقص وسائر نقاط الضعف، ننطلق من فرضية التسليم بتمامية هذا الرأي، وندخل في مناقشة رأي جف جوردن انطلاقاً من هذه الفرضية. ومن خلال التسليم بهذه الفرضية يمكن القول: إن إشكالات جوردن على أدلة الرأي الأول مقنعة وصائبة إلى حد ما.

وهنا نقترح رأياً ثالثاً يسلم من إشكالات جوردن، وفي الوقت نفسه يحرز الشرائط ذات الصلة. إن الجوهر الأصلي لهذا الرأي يكمن في التمايز بين مجموعتين من التجارب الدينية:

المجموعة الأولى: التجارب الدينية التي تشتمل على معايير خاصة.

المجموعة الثانية: التجارب الدينية المفتقرة إلى تلك المعايير.

وبشأن المجموعة الأولى يبدو أنه حتى اكتشاف التفسير الطبيعي للتجربة الدينية لا يؤدي إلى إنكار القيمة القرينية لها. وأما بشأن المجموعة الثانية فإن اكتشاف التفسير الطبيعي للتجربة يؤدي إلى إنكار قيمتها القرينية، وبالتالي فإنه يؤدي إلى إنكار حجيتها الأبنستمولوجية والمعرفية.

ولبيان وتوجيه الرأي المقترح لا بد من الالتفات إلى المقدمات التالية:

١. أصل العلية التكوينية العامة لله.
٢. أصل عقلانية إرادة الله (تبعية الإرادة الإلهية للمقاصد العقلانية والحكمة، والبعد عن اللهو واللعب). إن هذا الأصل ينبثق عن اتصاف الله بالحكمة. وفي الحقيقة حيث إن الله حكيم فإنه لا يصدر عنه العبث وما يخالف الحكمة والعقل.
٣. الأصل الكلامي القائم على جريان الأمور على أساس عللها وأسبابها الطبيعية والمتعارفة، وهو الأصل الذي يتم بيانه في القاعدة الكلامية القائلة: «أبى الله

أن يجري الأمور إلّا بأسبابها»، وهو القول المُقْتَبَس من الكثير من الروايات الواردة في المصادر الإسلامية بهذا المضمون^(٤٠). طبقاً لهذه القاعدة فإن الله يقوم ببعض الأعمال في إطار وضوء أسبابها المعتادة. ومن ذلك أن المريض - على سبيل المثال - إذا أراد أن يشفى بإذن الله يتعيّن عليه الرجوع إلى الطبيب، ويلتزم بإرشادته وتطبيق وصفته الطبية.

ونؤكد استناداً إلى الأصل الأوّل على أنه ليس هناك حادثة تقع في العالم إلّا بإذن تكوينيّ من قبل الله. ومن هنا فإن تحقق كل نوع من أنواع الأفعال والحركات إنما تقع ضمن مسار العلية التكوينية العامة لله.

وأما استناداً إلى الأصل الثاني فإن الله لا يفعل القبيح والعبث واللّهو وما يخالف العقل. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول: إن الله في التجارب الدينية - التي تتحقق بسبب تناول دواء خاص - أراد أن يظهر نفسه لصاحب التجربة؛ إذ إن الله في هذه الحالة سيكون لمعاذ الله قد ارتكب لغواً وما يخالف العقل. إن هذا النوع من التجارب وهمي ومخادع، وبعبارة أخرى: إنها تجارب تُسمّى في عرف العرفاء المسلمين بـ «التجارب الشيطانية». وكما نعلم فإن إحدى هواجس العرفاء والأولياء تكمن في التمييز بين التجارب الوهمية والتجارب الحقيقية. ولكي يحرزوا هذا الأمر فقد سعوا إلى بيان معايير للتجربة الدينية الحقيقية. وهذه المعايير متعدّدة، وسوف نعمل في ما يلي على الإشارة إلى بعضها. وفيما لو تحققت هذه المعايير في تجربة دينية ما أمكن إجراء الأصل (أ) فيها، كما يمكن في الوقت نفسه الإجابة عن إشكالات جوردن في التقوّم العليّ العام لله.

ومن ناحية أخرى فإن جوردن - كما رأينا - يؤكد على أننا لو قبلنا بالتقوّم العليّ العام لله بشكل عامّ وجب علينا الاعتقاد بأن الله هو مَنْ أراد الظهور في التجارب الوهمية، وبعبارة أخرى: إن الله هو الذي قصد أن يظهر نفسه لصاحب التجربة؛ بسبب تناوله دواء خاصاً. ولكن بالالتفات إلى الأصل الثاني (أصل عقلانية أفعال الله) نستنتج أن الله لا يريد أبداً أن يظهر نفسه من خلال التجارب الدينية الوهمية أو شبه التجارب الدينية المتحقّقة بسبب تناول الأدوية. فيما لو توفّرت المعايير

المنشودة في التجربة الدينية يتم في الواقع إنكار عدم وجود شرط الحضور وشرط العلية في هذا النوع من التجارب الدينية، ويتضح أن الله في هذا النوع من التجارب متعلق للتجربة الدينية، كما أنه مُوجدُها. وأما بالالتفات إلى الأصل الثالث (أصل جريان الأمور بأسبابها الطبيعية والعادية) فمن الواضح جداً أن الشخص إذا أراد أن يخوض تجربة دينية تعين عليه أن يطوي بعض المقدمات. إن هذه المقدمات يتم بيانها بشكل عام في مسار السَّير والسلوك العرفاني. والملفت أنه في بعض الموارد يكون تناول طعام خاص جزءاً من هذه المقدمات، بمعنى أن العارف ينصح تلاميذه في العرفان بتناول طعام خاص، أو ينصحهم بأن يحجموا عن تناول طعام خاص، بل ومن الممكن أن يعتبر العارف تناول طعام معين مقدمةً ضرورية للحصول على الكشف والشهود العرفاني الخاص. من الواضح أن الله يتجلى للعارف في التجربة الدينية التي تظهر من خلال طي العارف للمقدمات المشتملة على الشرائط الآتية، وإن كان هذا التجلي يتحقق عبر اجتياز مراحل طبيعية خاصة. وعلى هذا الأساس يمكن الادعاء بأن هذه التجارب التي تشتمل على الشرائط الآتية إنما يتم إيجادها من قبل الله، ومن هنا يكون شرط الحضور مُحَرَّزاً. كما أن تجربة الله من قبل هذا الشخص قد تم إيجادها بشكل مناسب من قبل الله نفسه، وبذلك يكون شرط العلية مُحَرَّزاً أيضاً. وبطبيعة الحال فإن هذا الأمر قد تم بواسطة العلل الطبيعية بموجب القاعدة القائلة بـ «جريان الأمور بأسبابها وعللها الطبيعية والاعتيادية». وبذلك يمكن القول: إن الأصل (أ) يجري في التجارب الدينية المشتملة على شرائط خاصة، وتكون إشكالات جف جوردن في هذا الشأن منتفية.

وأما شرائط التجربة الدينية الإلهية فهي متعددة. وهذه الشرائط مذكورة، وتقع مورداً للبحث، سواء بين المفكرين الغربيين أو بين العلماء والعرفاء الإسلاميين أيضاً. وقد ذكر ديفيس بعض هذه الشرائط على النحو التالي:

١. الانسجام الباطني والخارجي.
٢. اشتغال التجربة على ثمار أخلاقية وروحية.
٣. الانسجام مع التعاليم [الدينية] الأرثوذكسية (المتعارفة).

٤. تقييم الأوضاع والأحوال النفسية والذهنية العامة لصاحب التجربة.

٥. عمق وحلاوة ما يذكره صاحب التجربة على أساس من تجربته^(٤١).

وهناك معايير أخرى مذكورة بين العُرفاء المسلمين أيضاً. ومن ذلك أنه قيل - على سبيل المثال -: إن كَشَفَ وشهود المعصوم؛ بسبب عصمته، معيارٌ لسائر الكشوف والشهود. ومن هنا فإن كَشَفَ العارف - كما يقول ابن عربي - إذا لم ينسجم مع كَشَفَ الأنبياء كان كَشَفَ الأنبياء هو المعيار؛ وإن هذا التتالي سوف يحكي عن وجود خللٍ في تجربة صاحب الكَشَفِ^(٤٢).

والمعيار الآخر الذي يردُّ ذكره في آثار العلماء المسلمين هو عدم مخالفة التجربة الدينية للأحكام الشرعية، وهذا المعيار هو تقريباً ذات المعيار رقم (٣). يقول ابن عربي في هذا الشأن: لو ادَّعى صاحب الكَشَفِ والشهود أنه يعمل في حركاته وسكناته على تطبيق الأوامر الإلهية، بيد أن أفعاله كانت تخالف الشريعة، فلا شك في أن الأمر قد اشتبه عليه، وأنه قد تعرَّض للخلط بين الأمور^(٤٣).

ومن بين المعايير المذكورة هنا هو معيار الانسجام مع العقل. ومن هنا لو ادَّعى العارف في كَشَفِهِ وتجربته العرفانية شيئاً يخالف العقل والبرهان العقلي فإن كَشَفَهُ سوف يُرْفَضُ^(٤٤).

وفي الختام لا بُدَّ من الإجابة عن إشكالٍ لجف جوردن.

تقدَّم أن جوردن، ضمن جوابه عن الاستدلال الأول للرأي الأول، قد اعتبر وجود التفسير الطبيعي وعلية الأمور الطبيعية في تحقق التجربة الدينية متافياً مع حاكمية الله وإرادته المطلقة، ومن هنا فقد أكد على أنه مع وجود العلل الطبيعية للتجربة الدينية لا يعود من الممكن الحديث بعد ذلك عن العلل والأسباب الإلهية.

ولكن يبدو أن الإشكال الذي يردُّ على كلام جوردن هو أنه ربما فسّر ارتباط الحالة النفسية بالحاكمة المطلقة لله، بحيث يردُّ التشكيك في الحاكمية المطلقة لله بعد ظهور الحالة النفسية والسايكولوجية؛ لأن الحالة النفسية تمثل شرطاً عالياً ضرورياً لظهور الله، ونتيجة لذلك يتم التشكيك بالحاكمة المطلقة لله. وفي الحقيقة فإنه ينظر إلى العلاقة بين هذين الأمرين «من الأدنى إلى الأعلى»، وكأنَّ ظهور الله

مرتبطٌ بظهور هذه الحالة السايكولوجية. ولكن يمكن النظر إلى هذه العلاقة «من الأعلى إلى الأدنى»، بمعنى أنه حتى إذا كان التجلي والظهور بيد الله - (وهو كذلك) - فإن الله إذا أراد أن يتجلى فإنه يعمل على إيجاد تلك الحالة، ثم يتجلى. وبذلك يكون التأثير من قبل الله. وفي الواقع فإن هذا الأمر شبيهٌ بسائر أفعال الله، حيث يجريها على أساس سنّته في إجراء الأمور بأسبابها (على ما تقدّم ذكره بشأن القاعدة الكلامية القائلة: «أبى الله أن يجري الأمور إلاّ بأسبابها»). ومن ذلك أنه يعمل على شفاء المريض بواسطة الدواء، وأن شرط شفاء المريض هو إيجاد حالة خاصة بواسطة الدواء في المريض.

وبهذا البيان لن يكون هناك تعارضٌ بين ظهور الحالة السايكولوجية وبين الحاكمية المطلقة لله. نعم، إذا كانت هذه الحالة السايكولوجية بطبيعة الحال غير مناسبة؛ بسبب الأدلة الدينية، وبالالتفات إلى معايير صحّة التجربة الدينية - التي تقدّمت الإشارة إلى بعضها -، وكذلك بالالتفات إلى الأصل الثاني (عقلانية إرادة الله وأفعاله) يمكن اعتبار تلك التجربة الدينية وهُميّة وزائفة، ولكن إذا لم تكن الحالة السايكولوجية غير مناسبة فإنها لن تتعارض مع الحاكمية الإلهية المطلقة.

هـ. خلاصة واستنتاج —

نتيجة ما تقدّم أنه، بالالتفات إلى الرأي المقترح، يتمّ الحفاظ على الأصل (أ). كما يتمّ دفع إشكالات جف جوردن أيضاً. وكما رأينا فإن الرأي المقترح يفصل بين نوعين من التجارب الدينية، وذلك بالاستناد إلى ثلاثة أصول هامة. ومن خلال هذا الفصل والتفكيك يذهب هذا الرأي المقترح إلى التأكيد على أن التجربة الدينية إذا كانت تحظى بشرائط خاصة فإن اكتشاف التفسير الطبيعي لن يضرّ بحجّيتها الأبستمولوجية والمعرفية؛ وأما إذا لم تكن تحظى بتلك الشرائط فإنه بكشف التفسير الطبيعي (حتى إذا لم يكن هناك دليل على عدم وجود الله) سوف تنتفي الحجّة الأبستمولوجية والمعرفية للتجربة الدينية. والملفت أنه يلوح من كلمات جف جوردن نفسه قبوله بأنه بالإمكان أحياناً القبول بلزوم شروط ومقدمات خاصة لتحقيق

التجربة الدينية. وكما سبق أن ذكرنا فإن جفّ جوردن في الجواب عن الإشكال القائل: ربّما تعلّقت إرادة الله بعدم إظهار نفسه إلّا لأولئك الذين يتّصفون بصفاتٍ خاصّة (مثل: المتّقين، أو المخلصين والشرفاء، أو العلماء، أو الذين يصومون في أوقاتٍ خاصّة) لم يُنكر ذلك بشكلٍ مطلق، وإنما اكتفى بمجرد التأكيد على أن هذا الكلام لا يمكن أن ينتشل رأي سي. دي. براد من المعصية؛ إذ يجب علينا التمييز بين حالتين: **الحالة الأولى:** السّعي الواعي من أجل تحقيق أهداف خاصّة؛ **والحالة الثانية:** الكينونة في حالة ذهنية خاصّة (من قبيل: الوجد الروحي). إن استدلال سي. دي. براد يرتبط بالحالة الثانية، دون الأولى. وحتى من هذه الناحية لو وُجد مثل هذا الوضع لا يمكن إثبات الحجّة المعرفية والأبستمولوجية للتجربة الدينية. بيد أن المؤمنين الذين يدّعون وجود مقدّمات وشروط خاصّة أو مقدّمات تذلل العقبات في الحد الأدنى على حوُص التجربة الدينية ينظرون إلى الأولى، دون الثانية. إن التأمل والتدقيق في هذا الجواب من جوردن يثبت احتمال الحاجة إلى المقدّمات الطبيعية للحصول على التجربة الدينية. وعليه يمكن الفصل بين نوعين من المقدّمات الطبيعية:

النوع الأوّل: المقدّمات الطبيعية التي يتمّ توظيفها بإرشاد وتوجيه من أولياء الدين والعُرفاء بشكلٍ واعٍ؛ من أجل الحصول على التجربة الدينية، ويكون لها في ضوء ذلك تأثيرٌ جائز ومشروع وعقلانيّ.

النوع الثاني: المقدّمات الطبيعية التي لم يتمّ عدم النصح بخوُصها من قبل الدين وأولياء الدين فحسب، بل قد ورد النهي عن الدخول فيها أيضاً. وعلى هذا الأساس، فإنه بالالتفات إلى هاتين النقطتين، ومع الأخذ بنظر الاعتبار الأصل القائل: «أبى الله أن يُجري الأمور إلّا بأسبابها»، وكذلك أصل عقلانية الإرادة الله، يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها: إن اكتشاف أيّ تفسيرٍ طبيعيٍ للتجربة الدينية لا يعني بالضرورة سقوطها عن الحجّة المعرفية والأبستمولوجية، بل إن بعض المقدّمات الطبيعية ضروريّة في الحصول على التجربة الدينية، ومن هنا فإن اكتشافها لا يُحدث خللاً في الحجّة الأبستمولوجية للتجربة الدينية.

وعلى هذا يمكن الادّعاء بأنه ليست إشكالات جوردن غير واردة على هذا

الرأي المقترح فحسب، بل إن جوردن نفسه يُدّعي ضمناً بأن إشكاله على هذا الرأي المقترح لن يكون وارداً؛ إذ إنه قد أقرّ بنفسه أن إرادة الله قد تتعلّق بإظهار نفسه للذين يتمتّعون بشرائط خاصة^(٤٥). وكما رأينا فإنه يتمّ التأكيد في الرأي المقترح على أنه بالنظر إلى وجود الشرائط الخاصة في التجربة الدينية يمكن اعتبارها مشتملة على قيم معرفية وأبستمولوجية، وإن هذه الشرائط توجد في الغالب بشكلٍ واسعٍ وبمجهودٍ من صاحب التجربة. ومن هنا يمكن القول: إن الرأي المقترح ينطوي على حصانةٍ من إشكال جوردن.

وفي الختام يجب إعادة التأكيد على هذه النقطة مرّةً أخرى، وهي النقطة التي تعود إلى دائرة القيمة المعرفية للتجربة الدينية، التي تحتوي على الشرائط التي سبق ذكرها. إن الحجّة المعرفية والأبستمولوجية للتجربة الدينية المشتملة على الشرائط والمقدّمات السابقة إنما تقتصر على صاحب التجربة فقط، ولا يمكن اعتبار حجّيتها عامّةً وشاملةً لـ (الجميع)^(٤٦).

الهوامش

- (١) وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠م): فيلسوفٌ أمريكي. من رواد علم النفس الحديث، وأحد أعضاء جمعية الأبحاث النفسية. ألف كتاباً مؤثراً في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني، والفلسفة البراغماتية. من مؤلفاته: (الإرادة)، و(الاعتقاد)، و(البراغماتية). المغرب.
- (٢) والتر تيرانس ستيس (١٨٨٦ - ١٩٦٧م): فيلسوفٌ إنجليزي، متخصصٌ في فلسفة هيغل والعرفان والنسبية الأخلاقية. المغرب.
- (٣) وليم باين ألتون (١٩٢١ - ٢٠٠٩م): فيلسوفٌ أمريكي. قدّم مساهماتٍ مؤثّرة في فلسفة اللغة، ونظرية المعرفة، والفلسفة المسيحية. وكان عضواً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. المغرب.
- (٤) جون هروود هيك (١٩٢٢ - ٢٠١٢م): أستاذٌ وثنولوجيٌّ وفيلسوفٌ في الدين. قدّم مساهماتٍ في الثيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا. وفي فلسفة الدين قدّم مساهماتٍ في أبستمولوجيا الدين، والتعددية الدينية. المغرب.
- (٥) ريتشارد سوينبورن (١٩٢٤ - معاصر): فيلسوفٌ بريطانيٌّ، وأستاذٌ فخريٌّ للفلسفة في جامعة أوكسفورد على مدى نصف قرن. كان من المؤيدين للثنائية الديكارتية (ثنائية الروح والجسد)، ومن أعماله: (تطور الروح). وتقع مساهماته في الدرجة الأولى في فلسفة الدين وفلسفة العلم. المغرب.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

(٦) أتقدّم بالشكر الجزيل إلى الدكتور محمد رضا بيّات على قراءة هذه المقالة، وإثارته لبعض الملاحظات النافعة في إطار تدقيقها وإصلاحها.

(7) Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1, Sophia, 33 (1), pp. 58 - 73.

(٨) المصدر السابق: ٥٨ - ٧٣.

(9) Broad, C. (1969). Religion, Philosophy and Psychical Research. (NY: Humanities Press), pp. 175 - 201.

(١٠) المصدر السابق: ١٩٧ - ١٩٨.

(11) Wainwright, W. (1999). Philosophy of Religion (2nd ed.). New York: Wadsworth, p. 133.

(١٢) ألتون، «آيا اعتقاد ديني معقول است؟»، ترجمة: نرجس جواندل، مجلة نقد ونظر، العدد ٢٥: ٨٢.

(13) Swinburne, R. (2004). The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, pp. 293 - 327.

(14) Wainwright, W. (1999). Philosophy of Religion (2nd ed.). New York: Wadsworth, pp. 126 - 128.

(15) Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1, Sophia, 33 (1), pp. 70 - 71.

(16) causal theory of perception.

(17) Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1, Sophia, 33 (1), p. 71.

(18) Swinburne, R. (2004). The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, pp. 254 - 271.

(١٩) المصدر السابق: ٤٦ - ٥٢.

(20) Gutting, G. (1982). Religious Belief and Religious Scepticism. (Notre Dame: University of Notre Dame Press), pp. 151 - 153.

(21) Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1, Sophia, 33 (1), pp. 10 - 20.

(22) Wainwright, W. (1999). Philosophy of Religion (2nd ed.). New York: Wadsworth, pp. 13 - 138.

(23) Russell, B. (1927). The Analysis of Matter. London: F.R.S.

(24) Grice, H. (1961). "The causal theory of perception" in: Proceedings of the Aristotolian Society, Supp. Vol. xxxv., pp. 121 - 152.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الستون - خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

(25) veridical.

(26) Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1., Sophia, 33 (1), pp. 60 - 62.

(٢٧) المصدر السابق: ٦١.

(٢٨) المصدر السابق: ٦١ - ٦٢.

(٢٩) المصدر السابق: ٦٣.

(٣٠) المصدر السابق: ٦٤.

(٣١) المصدر السابق: ٦٥ - ٦٦.

(٣٢) المصدر السابق: ٦٦ - ٦٧.

(٣٣) المصدر السابق: ٦٧ - ٦٨.

(٣٤) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١١، الفقرة ١٥.

(35) conservation.

(36) Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1., Sophia, 33 (1), pp 58 - 73.

(٣٧) المصدر السابق: ٦٩.

(٣٨) المصدر السابق: ٦٩ - ٧٠.

(٣٩) انظر على سبيل المثال: آلستون، «آيا اعتقاد ديني معقول است؟»، ترجمة: نرجس جواندل، مجلة نقد ونظر، العدد ٢٥.

(٤٠) انظر على سبيل المثال: الكليني، الكافي ١: ١٨٢، ح ٧، دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٤١) ديوبس، أرزش معرفت شناختي تجربه ديني: ١٠٢، ترجمة: علي شيرواني وحسين علي شيدان شيد، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم.

(٤٢) ابن عربي، الفتوحات المكية ٣: ٧، دار صادر، بيروت.

(٤٣) المصدر السابق ١: ١٧٩: «كَلَّ مَنْ قَالَ مِنْ أَهْلِ الْكُشْفِ: إِنَّهُ مَأْمُورٌ بِأَمْرِ إِلَهِي فِي حَرَكَاتِهِ وَسَكَنَاتِهِ مَخَالِفٍ لِأَمْرِ شَرْعِيٍّ مُحَمَّدِيٍّ تَكْلِيمِيٍّ فَقَدْ التَّبَسَّ عَلَيْهِ الْأَمْرُ...».

(٤٤) الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية ٢: ٣٢٢ - ٣٢٣، تحقيق: محمدي، بنياد حكمت، طهران.

(45) See: Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1., Sophia, 33 (1), pp. 66 - 67.

(٤٦) انظر: نصيري، بررسي أدله معتقدان به حجيت معرفت شناختي تجربه ديني، مجلة أنديشه نوين ديني، العدد ٣٥: ٤٥ - ٦٢.

كتاب الكشف وماهيته

نصوص مهمة عن (القائم) من أطراف شيعية مختلفة

د. حسن الأنصاري (*)
ترجمة: فرقد الجزائري

تمهيد —

كتاب الكشف، الذي نُشر مرتين؛ مرةً نشره اشتروتمان؛ وأخرى نشر بجهود مصطفى غالب، نُسب إلى جعفر بن منصور اليمن، الكاتب والداعية الإسماعيلي المعروف، وصاحب الأثر في القرن الرابع الهجري. لكن منذ نشره كان هناك تردّد في صحّة انتسابه من قِبَل المحقّقين. وقد ثبت حديثاً أنه من غير الممكن انتسابه إلى جعفر بن منصور. يتألّف الكتاب من ستّة فصول (رسائل) متنوّعة في بناها، وأحياناً موضوعاتها، وقد نجد الاختلاف حتّى في الجذور والأسُس. وما يهدف إليه هذا النصّ هو تبين أهميّة دراسة بعض فصول هذا الكتاب في معرفة معتقدات بعض أطراف الشيعة قبل ظهور الدولة الفاطمية، وحتّى قبل عهد الإسماعيليين والقرامطة الأوائل.

وفي هذا الصدد يسعى الكاتب إلى مراجعة ماهية فصول هذا الكتاب المختلفة

(*) باحثٌ معروف، متخصصٌ في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. من الشخصيات البارزة في مجال نقد النُسخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدولي حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

وجذورهما؛ إذ تختلف ماهية فصول هذا الكتاب، كما يختلف تاريخ تحريرها. ومن الواضح دخول تعديلات وملحقات عليها فيما بعد؛ لتتسجم مع معتقدات الفاطميين التي فُرِضَتْ لاحقاً. فبعض هذه المدونات تعود إلى فترة متقدمة عن زمن الفاطميين، بل لا تمتّ بصلة مباشرة بالمجموعات الأولى الداعية للإسماعيلية - القرمطية في العراق واليمن والشام، فقد يكونون استفادوا منها فيما بعد ليس إلا، وبذلك دخلت خطاب الإسماعيلية المتأخرة.

محتويات الكتاب —

١. الرسالة الأولى والأهم: كيف تلقى غلاة الشيعة بعض المفاهيم الشيعية؟ —

الفصل الأوّل (الرسالة الأولى) من كتاب الكشف يعود إلى اتجاه من الاتجاهات المتعددة لغلاة الشيعة في الكوفة، وقد شاع خطابهم إلى جانب خطاب أطيايف أخرى كثيرة من الشيعة والإمامية والغلاة، نهاية القرن الثالث ومعظم القرن الرابع الهجري، في أوساط مختلف فرق الشيعة الإمامية (أي غير الزيدية)، ودخلت بمرور الأيام خطابهم، وخالطت توجهاتهم، وخصوصاً الغلاة منهم. وتمثّل العناصر الأساسية في الفصل الأوّل «الميراث المشترك» لمختلف أطيايف الشيعة والإمامية في شتى صورها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وتتحدّث عن مفاهيم ومصطلحات مشتركة.

وما يجعل هذا الفصل جديراً بالاطلاع أنه نموذج قيّم عن كيفية تلقّي بعض الاتجاهات الباطنية وغلاة الشيعة، بين ٢٦٠ و ٢٩٠ هـ، لبعض المفاهيم الشيعية، كموضوع القائم، وحلول الروح الإلهية ونوره في الأئمة، والتأويل الباطني والرمزي، والتكثّم والمعتقدات السريّة الباطنية، والدرجات والرُتب الباطنية، وتصنيف مَنْ نالوا المعرفة الباطنية، وانتسابهم وعلاقتهم بالأنبياء والأوصياء والأئمة. فكما نعلم أن هذه المعتقدات تتشعّب من معتقدات شيعية أقدم، وخاصة ما كان سائداً في أوساط الاتجاهات الباطنية وغلاة الشيعة. وقد تمّ اعتمادها، وبالطبع تحويلها فكرياً، وتأصيلها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، ومن ثم على امتداد القرن

الرابع، من قبَل مجموعاتٍ من المغالين، كالنصيرية والإسحاقية، الذين انفصلوا رسمياً عن التشيع الإمامي، واتخذوا منحىً آخر.

وكما نعلم فإن القرامطة ومجموعاتٍ من الإسماعيليين، الذين أيدوا الفاطميين فيما بعد، استمدوا من هذا الميراث. وقد كانت هذه المعتقدات هي الأساس في الكوفة حين ظهور أولى الدعوات الثورية للقرامطة الكوفيّين. وفيما بعد أقصي كثير من معتقدات القرامطة والإسماعيليين، بمختلف توجّهاتهم، أيام الدولة الفاطمية، وبالأخص عبر الإصلاحات التي قام بها المعزّ الفاطمي. لكن على أي حال يمكن ملاحظة أجزاء من هذا الميراث في آثار الإسماعيليين، وإن في فترات لاحقة؛ إذ نجد بوضوح أسس هذه الرؤى في المؤلفات، وخاصة ما صدر عن جعفر بن منصور اليماني، في مستهلّ عهد الدولة الفاطمية، قبل ظهور منحائها الفقهي من جانب، وتحولها الاعتقادي والفلسفي من جانب آخر.

كما تداولت فيما بعد أحاديث ونصوص مهمة من هذا الموروث، كالذي نقل عن المفضل بن عمر الجعفي، إمام مجموعة من غلاة الخطابية والخمسة، في أوساط الإسماعيليين، وثُروى لديهم إلى يومنا هذا. وقد عُرِفَت مؤلفات، كأم الكتاب لدى الفرقة الإسماعيلية في بدخشان، والهفت والأظلة للمفضل الجعفي بين الإسماعيليين في مختلف البقاع، على أنها ميراث الإسماعيلية، واجتهدوا في نشرها. كما اتضح اليوم بأن هذه النصوص تعود لغلاة الخمسة والنصيرية، ولم تتمتع بالطبع بتأييد الخلفاء الفاطميين.

صحيح أن اسم أبي الخطاب والخطّابيين الأوائل اقترن بأوجهٍ عدّة بظهور الإسماعيليين الأوائل، وحتى شخص إسماعيل بن جعفر^(١)، لكننا نجد أبا الخطاب وآراء الغلاة من الشيعة مذمومة ومرفوضة في المذهب الفاطمي وأيديولوجيته الرسمية، كما يتجلّى ذلك في كتابات القاضي النعمان، وبعض مؤلفات جعفر بن منصور اليماني^(٢).

فقبل إنشاء «المذهب الإيراني» للأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية على أيدي محمد بن أحمد النسفي وأبي يعقوب السجستاني، والذي كان له بالغ الأثر في تحول

معتقدات القرامطة الإسماعيليين ودعاة ما قبل الفاطميين، واستبدال معتقداتهم الغنوصيّة والباطنيّة السطحيّة بما جاءت به الأفلاطونية المحدثة^(٣)، كانت الآراء الباطنية والغنوصية والرمزية ومعتقدات غلاة الشيعة تشكّل آراء الإسماعيليين والقرامطة الأوائل. وبناءً على باكورة معتقدات أبي الخطّاب والخطّابين وعدد من جماعات الغلاة والباطنيين الشيعة قرّبتُ بمفهوم «القائم» (الذي كان يطلق عليه «المهدوية» أيضاً) مفاهيم، كـ «الناطق» و«الصامت»، وآراء غنوصية وباطنية تتعلّق بدرجات الإنسان الإلهي، ومراتب أهل المعرفة، وعلاقتهم بعالم التكوين، ومنتخبات من أحاديث الشيعة عن التوحيد والتنزيه وولاية الأئمّة، ومقتطفات من المعتقدات الباطنية والتأويلية، الداعية إلى تأويل الشريعة، وحتّى تعطيلها، والتي تتسجم مع موضوع درجات المعرفة القدسية، ومراتبها في علاقة الظاهر بالباطن. وبالطبع تمّ فيما بعدُ تعديل هذه المعتقدات أو رُفضتُ تماماً بين الفاطميين، كما تمّ استبعاد الكتب التي تحتويها من المصادر الرسمية الفاطمية.

وعلى الرغم من حساسيّة الفاطميين، منذ نشوء دولتهم، إزاء توجّهات نسخ الشريعة كردّ فعلٍ تجاه القرامطة، لكننا نجد كثيراً من المعتقدات الباطنية الأولى في مصادرهم حين مراجعة مؤلّفات رموزهم الفكرية في عهدهم الأوّل، كما ثار جعفر بن منصور اليمّين. وقد استبدلت تدريجياً آراءهم المعرفية الأولى بالمنظومة الفلسفية لـ «المذهب الإيراني».

في هذا النّمط من الآراء المنسوبة إلى مجموعة من القرامطة اقتربتُ معتقدات باطنيّة وتأويليّة ذات فحوى آراء غلاة الشيعة بمفهوم «القائم»، وهو أقدم من حيث الجذور والمصادر، حيث نجده في معتقدات الواقفية وبعض آخر من فرق الإمامية، كما شاعت بين بعض من أتباع القطعيّة بأشكال وأسباب مختلفة، يجب أن تُناقش في محلّها. وبذلك أصبح مفهوم «القائم» أساسياً وجذرياً؛ لكونه مخرجاً وضمناً للقرامطة في موضوعات تخصّ علاقة «ظاهر» الشريعة و«باطنها»، كما استمرارها أو تعطيلها وتغييرها.

وقد دخلتُ توجّهات مختلفة تحت مسمّى «القرمطي»، فهي وإنْ تقاربتُ في بعض

مبانيها الفكرية، لكنها لم تمثل بالضرورة عقداً اجتماعياً أو هويةً واحدة؛ إذ إن التوجُّه الأساس لكافة فرق القرامطة هو تأويل الشريعة، والتأكيد على المعرفة الباطنية، حتَّى اعتقد بعضهم بلزوم تحديد الشريعة أو تعطيلها، كما شاع في بعضهم نوعٌ من الانحلال المقدَّس (في العلاقات والإجراءات والطقوس داخل «الجماعة»)، ومعتقدات نشأت عن آراء المغالين، كالحلولية، والاعتقاد بأنواع من التناسخ، وانتقال الروح الإلهية ونوره في المراتب المقدَّسة. فاتَّهام الحسين بن منصور الحلاج أو ابن أبي العزاقر الشلمغاني بالقرمطية في مستهلَّ القرن الرابع، أي بعد عدَّة عقود من ظهور أولى نواحي القرامطة في الكوفة، لم يَكُنْ لعلاقتهم المباشرة والتنظيمية بجماعات القرامطة، بل كان على الأغلب بسبب تشابه آرائهما الباطنية والتأويلية مع بعض آراء القرامطة.

في هذه الفترة، أي قبل تشكيل الدولة الفاطمية من ناحية وظهور النصيرية على يد الحسين بن حمدان الخصبي من ناحية أخرى، يمكن ملاحظة أنماط من المعتقدات التي تتمحور حول مفهوم «القائم»، فيما دُوِّن بين عامي ٢٦٠ - ٢٩٠ هـ أو بعد ذلك بقليل، معطوفةً بتأويل الشريعة والآراء الباطنية المستمدة من ميراث الخطَّابين والمخمسة، وخاصةً في الكوفة، أو على شاكلة منظَّمات سرِّية نشأت من مدن وقرى مختلفة.

وفي الرسالة الأولى من كتاب الكَشْف أدلَّةٌ وقرائن تدعم احتمال صدورهما من مجاميع كالتى مرَّ وصفها. وعلى الرغم من وجود بعض المصطلحات والمعتقدات النصيرية فيها، لكنَّ من الواضح خُلُوها من المعتقد المحوري والأساسي لدى النصيرية في ما يتعلَّق بالثالوث المقدَّس، أي المعنى - الاسم - الحجاب. فهذه الرسالة تخصُّ الآراء المغالية عن الأئمة (دون التأكيد على الإمام عليٍّ عليه السلام كتجسيدٍ للحقيقة الإلهية، والذي توكَّد عليه النصيرية)، ولذلك لا أثر فيها للتحوُّلات التي حصلت لاحقاً في التوجُّهات الخطَّابية.

وعلى الرغم من ورود مصطلحات كـ «السيد الأكبر»، إشارةً إلى النبيِّ ﷺ، أو النقباء والنجباء والأبواب، في هذه الرسالة^(٤)، لكنَّها لم تردُّ بالصيغة الرسمية

والمقننة التي وُجدت في المنظومة الفكرية للنصيرية (كما لا تشبه آثار الإسماعيليين الأولى، وحتى ما تعلق منها بالفترة السابقة لنشوء الدولة الفاطمية).

كذلك ورد في هذه الرسالة مصطلح «الدعاة» إلى جانب العناوين والمراتب الأخرى، والتي لا صلة له بالنصيرية، وقد يعود إلى التوجهات الأولى للقرامطة المغالين، ولم يرد به المفهوم الشيعي القديم له، ولا ما شاع في ما يلي في خطاب الدعوة الحديث للقرامطة والإسماعيليين. ويؤكد هذا النص كثيراً على حفظ الأسرار، وضرورة التكتّم على الحقائق الباطنية، وهو مطلب مشترك بين كلّ الفرق الباطنية والمغالية الشيعية في تلك الفترة.

وقد ورد ذكر الشيعة المقصرة^(٥) في موضع من الرسالة. وبديهي أنه لم يرد كمصطلح إسماعيلي، بل يعود إلى الفرق المغالية الشيعية، ومنها: النصيرية، لكن ذكره في الرسالة الأولى لا يعني بالضرورة ورود بصيغته النصيرية^(٦).

ونجد في مستهل الرسالة الأولى جهداً ملموساً من المؤلف في الردّ على المخالفين من غلاة الفرق الشيعية، ويذكرها بـ «المقصرة»، ويعتبرها خارجةً من الهداية التي كانت قد دخلت فيها^(٧).

ويذكر في هذا النص «المهديّ صاحب الزمان صلوات الله عليه»^(٨)، لكن لا يبدو أن المراد به عبيد الله المهديّ لدى الفاطميين، أو إمام الزمان لدى الشيعة الإمامية، أو حتى «القائم» لدى القرامطة والإسماعيليين الأوائل. كما يبدو أن هذا العنوان لا يشير إلى شخص ذي هوية محددة، بل يشير إلى إمام لا يعرف هويته المؤلف والفرقة التي ينتمي إليها على وجه الدقة، لكنهم كانوا يعتقدون بوجوده كشخص ينبغي أن يكون إمام زمانه (للتأكيد على مفهوم «القائم»، الذي يُسمى «صاحب الزمان»)^(٩).

وكانت هذه الحالة العامة السائدة بين الفرق الشيعية المختلفة بين ٢٦٠ - ٢٩٠ هـ. وكان بعض الشيعة في هذه الفترة يعتقدون بظهور «القائم»، لكن كان هناك اختلاف في الرأي حول هويته الشخصية في معتقدات غلاة الشيعة والفرق القريبة منها. وقد كانوا يعبرون عن معتقداتهم الباطنية مقترنةً بهذا المفهوم.

ونعلم أن بعض القرامطة والإسماعيليين الأوائل ربطوا هويّة القائم بمحمد بن إسماعيل بن جعفر. كما يبدو أن طيفاً من الفرق الشيعية كانت تطرح فكرة القائم دون الحديث عن هويّته، ودون توفر أي معرفة به، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وبعبارة أخرى: كانوا يتحدثون عن القائم دون معرفة هويّته الشخصية. وكان خطاب الواقفية أو خطاب بعض الشيعة المغالين، كما أدب الملاحم، يؤدي عمل هذه الفرق الشيعية. وبالطبع انتفع الإسماعيليون كثيراً فيما بعد من هذا الخطاب والميراث في نشر دعوتهم.

وقد ذكر هذا النصّ الناطقين السبعة، لكن في المقدمات التي يجري الحديث عنها من الواضح أن جذور هذا المفهوم تعود إلى ما قبل الإسماعيليين، وترتبط كثيراً بالتوجهات التي تهدي إليها معتقدات الخطّابين الأوائل، والتي شكّلت فيما بعد نواة بعض الفرق القرمطية والإسماعيلية الأولى. ويتم الحديث في هذه المقدمات عن تجلّي النور الإلهي في عشر قَبَبٍ (عشر قباب)، والتي تتمثّل سبعة منها في «الناطقاء» والثلاثة الأخرى هي: «الكالي، والرقيب، والباب». ويقول المؤلّف: إن هذه القباب العشر «أستار» أو حُجُب العلم المكنون الإلهي، وليست هياكل يتجسّد الله فيها (هياكل يستجّن فيها الباري)، كما يذهب إليه المسيحيون عن النبي عيسى عليه السلام، ويعتقد به غلاة المسلمين في شأن الأنبياء والأئمّة. وينفي هنا صراحةً فكرة حلول الروح الإلهية في كلّ زمن^(١٠).

جليّ أن هذا النصّ لا يمكن أن يعود للنصيرية، كما أن المصطلحات التي وردت فيه تدلّ على أنه لا يتعلّق بالقرامطة أو الإسماعيليين الأوائل، على الرغم من وجود تشابه في بعض المفاهيم مع ما كان متداولاً بين الإسماعيليين قبل ظهور الفاطميين، وفي مستهلّ تشكيل دولتهم (كنصوص «الرشد والهداية» أو «العالم والغلام» أو آثار جعفر بن منصور اليماني). لكنّ البؤن شاسع في ما تذهب إليه تفاصيل الموضوعات، ويمكن وضعها فقط في إطار مرحلة عبور من الفرق الباطنية والمغالية الشيعية إلى عهد القرامطة الإسماعيليين.

كذلك نجد مؤلّف هذه الرسالة يرفض معتقدات الشيعة المغالين، لكن من

مجموع ما ورد فيها يظهر أن هدفه جدليّ، أي يريد نقض آراء المنافسين من المغالين، ولا يرفض الأساس الذي تستند إليه آراؤهم. كما نجد بين الغلاة الشيعة مَنْ نُسِبَتْ إليه مؤلفاتٌ في الردّ على الغلاة، على الرغم من انتمائه إليهم^(١١).

وفي المقابل نجد في هذا النصّ تصريحين عن استمرار الأمر الإلهيّ في كلّ جيلٍ بوجود الأئمة، وتمنّع أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوى خارقة، وشبّهه بالمسيح، ووحداً الحقيقة^(١٢). فكما نعلم كان لفكرة المسيح واتّحاده مع المهديّ أهميّة جوهريّة لدى القرامطة الأوائل في الكوفة قبل ظهور الدعوة الإسماعيليّة، وشهد الطبري على ذلك في تاريخه^(١٣).

ومما يُصنّف هذه الرسالة في خانة المغلاة نقلها لأحاديث وخُطب منسوبة لأمير المؤمنين (عليه السلام) ذات صبغة مغالية، نُقلَتْ عن جابر الجعفي وأمثاله، الأمر الذي يمتدّ تاريخه قديماً في سنة غلاة الشيعة^(١٤).

كذلك نجد في هذا النصّ مواجهة شرسة مع أعداء الأئمة، وميلاً إلى تأويل آياتٍ من القرآن بالخلفاء، وهو ما نجد أمثلة له في خطاب الغلاة، وخاصّة النصيريّة، بتواتر. ومن هذا المنظور فإن إحدى خصائص هذا النصّ هو الاعتقاد الثنائيّ بتقابل الأوصياء والأنبياء وأعدائهم في كافّة العصور. ونعرف جيّداً أن الاعتقاد الثنائيّ كان شائعاً بين غلاة الشيعة بهذه الصورة تماماً^(١٥).

وقد جرى الحديث في هذا النصّ عن «الأبواب»^(١٦)، لكن لم يكن ذلك بالصيغة المعروفة في النصوص النصيريّة الرسمية، كما لا يتشارك بشيءٍ مع ما ورد في النصوص الإسماعيليّة وقبلها في موضوع «الباب». وبناءً على ذلك قد يدلّ استخدام تعبير «الحجّة» في موضوع الأبواب على أن النصّ تعرّض للتغيير والإصلاح بما يؤاتي معتقدات الإسماعيليين الأوائل في دعوتهم، قبل ظهور الدولة الفاطميّة، إلّا أن نعدّه بالمعنى العام والكلّي لمفهوم «الحجّة» في الخطاب الشيعي.

كما أن عدم ذكر أسماء الأئمة (عليهم السلام) بعد الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، والاكتفاء بتوالي الأئمة حتّى ظهور «القائم» في الرسالة الأولى، تنفي رجوع النصّ إلى الإسماعيليين الأوائل، حيث كانوا يعتقدون بأن محمد بن إسماعيل هو القائم. فمن المحتمل أن يعود

هذا النصّ إلى مجموعات من الغلاة، لم يهتمهم أمرُ هويّة الأئمّة بعد الإمام جعفر الصادق عليه السلام؛ لوجود خلاف بين الشيعة في خلافة الأئمّة، بقدر ما كان يهتمهم أمر الإجماع على موضوع ظهور «القائم»^(١٧). وقد التحق بعض أصحاب هذه التوجّهات فيما بعد فعلياً بقرامطة الكوفة، ومن ثمّ بالإسماعيليين الأوائل.

ما ورد في الرسالة الأولى عن فهرس «الأيّام»، وهو من المصطلحات القديمة لغلاة الشيعة والفرق المرتبطة بهم، يختلف عن خطاب الفاطميين الرسمي، ويمكن مقارنته مع ما يقابله في نماذج من النصيرية، ويظهر ذلك رجوع النصّ إلى الفرق المغالية قبل النصيريين والإسماعيليين^(١٨).

وإذا تقدّمنا في نصّ الرسالة الأولى^(١٩) نجد أموراً مشابهة لما ورد في خطاب الإسماعيليين الأوائل، والخطاب الذي ساد بداية العهد الفاطمي (كموضع «الأئمّة» و«المتّمين»). كذلك ما ورد في تأويل الشريعة وأدوار النطقاء. لكن يبدو أن علينا اعتبارها من نماذج تحوّل خطاب الغلاة الخمسين، الذي تأثّر بدوره فيما بعد بخطاب الفاطميين والإسماعيليين وما كان سائداً قبل ظهور الفاطميين.

كما نجد نماذج جديدة بالاهتمام من الاتجاهات التأويلية لآيات القرآن، التي ربّما تمثّل طريقة تأويل آيات القرآن التي كان يعتمدها المغالون الشيعة، وكانوا يسمّونها «التفسير الباطني»^(٢٠). وقد شهد هذا الخطاب فيما بعد مزيداً من التحوّل والتغيير مع الإسماعيليين (وخاصّة في آثار جعفر بن منصور اليماني)، على الرغم من جهد الإسماعيليين في تبرئة أنفسهم من معتقدات الشيعة المغالين.

ففي الرسالة الأولى ورد تأويل «يوم القيامة» بيوم ظهور الناطق وقيامه^(٢١)؛ وفي نفس النصّ يتمّ الحديث عن «يوم قيام القائم»، وعن «الكرّة» وتوؤل بالرجعة^(٢٢). وقد تكون هذه أيضاً الجذور الأولى لمعتقدات الإسماعيليين الأوائل في ما يخصّ منزلة القائم كآخر «ناطق»^(٢٣).

وحين تقديم التأويل لبعض آيات القرآن، الذي بدا جلياً فيه الاتجاه الباطني، كالذي يظهر لدى الغلاة الأوائل^(٢٤)، دُكر «الدُّعَاء»، وهم مرتبة أدنى من «الحُجَج»، وينبغي اعتباره ممّا أضافه الإسماعيليون في تحريرهم لهذا النصّ لاحقاً، وقد تمّ ذلك

لجعله متناغماً مع معتقدات الإسماعيليين والفاطميين المحدثه^(٢٥).

ومما يثير الانتباه أيضاً في الرسالة الأولى ما ورد في تفسيرها لكلمة «الكرة» في آيات القرآن بظهور القائم^(٢٦). كما ورد في أواخرها^(٢٧) حديث عن القائم - المهدي، منقولاً عن الإمام الصادق عليه السلام، وينطبق تماماً على سنة أحاديث «الملاحم» لظهور القائم، وقد نُقل كثيرٌ منها في كتب تحت عنوان: «القائم» أو «الملاحم» في الفترة الواقعة بين ٢٦٠ - ٢٩٠ هـ. ولا نجد في هذا الحديث تغييراً أو تصحيحاً كالذي لحق نصوص وخطاب أحاديث المهدي والقائم؛ لجعلها منسجمة مع دعوة الفاطميين قبل إنشاء دولتهم وبعدها، على يد أمثال: القاضي النعمان؛ وجعفر بن منصور اليماني. كما أن مضمون جميع الأحاديث المنقولة في القسم الآخر من الرسالة الأولى ينطبق تماماً على ما كان متداولاً في الآثار الشيعية أو المغالية الشيعية.

وإجمالاً إذا استثنينا المواضع المعدودة التي دخلها الإلحاق والتصحيح الإسماعيلي بوضوح فإن هذه الرسالة ينبغي أن تعود إلى فترة ما قبل ظهور الدعوة الإسماعيلية الأولى، أي فترة ظهور المقدمات لمرحلة العبور من القرمطية إلى الإسماعيلية.

٢. الرسائل الخمسة الأخرى —

وأما الرسالة السادسة من كتاب الكشف أيضاً فجديرة بالملاحظة في هذا المضمار. فهذا النص وإن وُضع تحت عنوان الرسالة السادسة للكتاب، لكنّ مضامينه قريبة جداً من الرسالة الأولى في كثير من أجزائها، وإن لم نجد فيه نقلاً لأحاديث بصيغة الرسالة الأولى، كما لا نجد فيه مصطلحات كالتي لدى النصيرية على سبيل المثال، بل حتى تظهر فيه مصطلحات مما لدى الإسماعيليين الأوائل، وحتى الفاطميين الأوائل. ومن غير المستبعد أن يكون استمراراً للرسالة الأولى، لكن تم فصله عنها، وإلحاق عدد من المصطلحات والمفاهيم الإسماعيلية به فيما بعد.

أما الرسالة الرابعة فليس فيها غير نصّ لحديثين شيعيين بتوجّه باطني، ويستوجب الحديث عن جذورها ومصدرها مقالاً آخر.

أما الرسالة الثانية فتختلف تماماً عن باقي رسائل كتاب الكشف، ولم تحو

حديثاً عن «القائم»، وإن تطرّقتْ إلى الناطقين السبعة والأئمة السبعة^(٢٨)؛ إذ تغلب مواضيع التوحيد في محتواها، ولا نجد فيها أثراً خاصاً للمعتقدات الإسماعيلية الأولى في موضوعاتها. فأكثر ما تبدو عليه أنها رسالة تحوي التوجّهات الشيعية العامة، وفي نفس الوقت نرى فيها آثاراً من المعتقدات المتعلقة بـ «الناطقين السبعة» و«أدوار» الناطقين والأئمة. ولعدم ذكر «القائم» فيها، أو بعبارة أدق: لعدم تأكيدها على هذا الموضوع، رُبما يمكن اعتبارها نصّاً للشيعية السبعية، الذين أنشأوا نواة القرامطة والإسماعيليين فيما بعد، لكن لم يتبلور لديهم مفهوم القائم تماماً. وبهذا الوصف ألا يمكن ادّعاء أن الرسالة الثانية، أو جوهرها، أقدم من الرسالة الأولى؟

ومن ناحية أخرى يبدو جلياً أن الرسالة الثالثة تعود إلى عهد القرامطة والإسماعيليين الأوائل، الذين تداولوا موضوع ظهور «القائم».

وقد تطرّقت هذه الرسالة إلى مفهوم «الرجعة». فهذه الرسالة بناءً على محتواها لا يمكن أن تعود إلى الإسماعيليين بعد ظهور الدولة الفاطمية، أو القرامطة غير الإسماعيليين في مستهلّ القرن الرابع الهجري. وغالب الظن أنها كُتبت في العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجري، أي مع انتشار الدعوة الإسماعيلية، وتبليغهم لمعتقد «ظهور القائم». ولها أهمية قصوى في معرفة مدى اهتمامهم بالاعتقاد بالقائم، وما انتفعوا به من مفاهيم تتعلّق بهذا المعتقد بين سائر الفرق الشيعية في ذلك العهد، كفرق من الفطحية أو التي تمتدّ جذورها في خطاب الواقفة، كما بعض غلاة الشيعة.

لكن الرسالة الخامسة تتعلّق بالعهد الفاطمي، وتستقلّ بماهيّتها عن سائر أجزاء كتاب الكشف، ولا ينبغي اعتبارها مشابهة لرسائل الكتاب الأخرى.

خلاصة —

يتطلّب تدقيق النظر في الرسائل الستّة، التي مرّ ذكرها، إلى مجالٍ أوسع. وما ورد هنا كان لتبيين الأهمية البالغة لخمسة من رسائل هذا الكتاب في معرفة المعتقدات الشيعية والباطنية والإسماعيلية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

ويُتضح من هذه المراجعة أن الدعوة الإسماعيلية من حيث المعتقدات المذهبية نشأت ونمت في مجتمع الشيعة الإمامية، واستمدت من سُننها، وإن كان العبور إلى المعتقدات الإسماعيلية، كما مرَّ الحديث عنه، وخاصةً في موضوع القائم، تطلب التحول من خلال اتجاهات وسيطة، ويمكن استنباطها من نماذج خطابها المذهبي المذكور في طيِّات كتاب الكشف.

الهوامش

- (١) راجع: حسن الأنصاري، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (فصل أبي الخطاب): وأيضاً: حسن الأنصاري، مقال عن إسماعيل بن جعفر في كتاب تكريم الدكتور مهدي محقق.
- (٢) لرفض الشيعة المغالين في آثار الإسماعيلية المتأخرة راجع مثلاً: حاتم بن إبراهيم بن حسين الحامدي الهمداني، رسالة تحفة القلوب وفرجة المكروب. أو كتاب تحفة القلوب في ترتيب الهداة والدعاة في جزيرة اليمن: ٤٤ فما بعد، تحقيق: عباس همداني، دار الساقى ومعهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت - لندن، ٢٠١٢م؛ الداعي محمد بن طاهر الحارثي، كتاب مجموع التربية: ١٨٦ - ١٩٦، تحقيق: حسام خضور، دار الغدير، السلمية - سورية، ٢٠١١م.
- (٣) راجع: دراسات مادلونغ وهالم في هذا الخصوص.
- (٤) كتاب الكشف: ٢٤.
- (٥) كتاب الكشف: ٢٦.
- (٦) وبالطبع استخدم الإسماعيليون فيما بعد هذا المصطلح، راجع: مجموع التربية: ١٩٧، وقد ذمَّت فيه هذه الفرقة إلى جانب غلاة الشيعة.
- (٧) كتاب الكشف: ٢٥.
- (٨) كتاب الكشف: ٢٦.
- (٩) راجع: كتاب الكشف: ٣٠، ٣١٠.
- (١٠) كتاب الكشف: ٢٧.
- (١١) مثلاً: راجع: رجال النجاشي: ٣٢٩ - ٣٣٠، ٣٣٨.
- (١٢) كتاب الكشف: ٢٨؛ وهناك شواهد كثيرة في آراء الباطنيين عن أهمية المسيح. راجع: على سبيل المثال: حسن الأنصاري، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (مقال أبي المنصور العجلي).
- (١٣) راجع: تاريخ الطبري ١٠: ٢٥ - ٢٦٩.
- (١٤) وأيضاً أحاديث عن الإمام الصادق عليه السلام، نقلاً عن المفصل بن عمر الجعفي، راجع: كتاب الكشف: ٣٢.

- (١٥) كتاب الكشف: ٢٩ - ٣١. وما كتبه البروفسور محمد علي أمير معزي في هذا الموضوع جدير بالمطالعة، كالذي ورد في كتابه «بيشواي ملكوتي» [الإمام الملكوتي].
- (١٦) كتاب الكشف: ٣٢ - ٣٣.
- (١٧) راجع: حسن الأنصاري، مقال في كتاب دراسات تاريخية حول دعاء الندبة.
- (١٨) راجع: كتاب الكشف: ٣٣ - ٣٤.
- (١٩) كتاب الكشف: ٣٤ - ٣٥.
- (٢٠) راجع: رجال ابن الغضائري: ٧٧، ٩٣؛ رجال النجاشي: ٢٥١، ٣٢٩.
- (٢١) كتاب الكشف: ٣٩.
- (٢٢) كتاب الكشف: ٤٠.
- (٢٣) راجع أيضاً: كتاب الكشف: ٤٤.
- (٢٤) كتاب الكشف: ٤٢؛ وراجع في هذا الموضوع خاصة: كتاب الكشف: ٤٣ - ٤٤، الذي يتم الحديث فيها عن كلمة «صلّى» في إحدى آيات القرآن، ويتم تأويل «الصلاة» هنا بطاعة أمير المؤمنين والأئمة من بعده.
- (٢٥) أيضاً راجع: كتاب الكشف: ٤٣، وفيها يتم الحديث عن «أمر الله وحدود دينه»، و«العهد» في ما يتصل بموضوع الأئمة والحجج والدعاة، وبالطبع بمعنى عامّ تماماً، وما من ضرورة في حصر معناه بمفهوم «العهد» لدى الإسماعيليين. وكلّ ما ورد قد يكون أولى النماذج عن استخدام الفرق الشيعية قبل الإسماعيلية، والمعتقده بالفائز، للمصطلحات التي شهدت فيما بعد تحولاً في معناها بواسطة الإسماعيليين، قبل الدولة الفاطمية، والفاطميين أيضاً.
- (٢٦) كتاب الكشف: ٤٦.
- (٢٧) كتاب الكشف: ٤٨ - ٥٠.
- (٢٨) كتاب الكشف: ٦١.

قسمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
.....	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٣,٥ دولار - سوريا ٦٠٠٠ ليرة - الأردن ٢٠٥ دينار - الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار - الإمارات العربية ٣٠ درهماً - البحرين ٣ دنانير
قطر ٣٠ ريالاً - السعودية ٣٠ ريالاً - عمان ٣ ريالات - اليمن ٤٠٠ ريال
مصر ٧ جنيهات - السودان ٢٠٠ دينار - الصومال ١٥٠ شللاً - ليبيا ٥ دنانير
الجزائر ٣٠ ديناراً - تونس ٣ دنانير - المغرب ٣٠ درهماً - موريتانيا ٥٠٠ أوقية
تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة - قبرص ٥ جنيهات - أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى
١٠ دولارات.

Nosos Moasera

15th YEAR – NO. 60 , Autumn 2020 - 1442

Editor in chief

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor in chief

Lebanon . Beirut. P.O.Box: 327 / 25

E-mail: mdohayni@hotmail.com