

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفکر الديني المعاصر
العدد السادسون، السنة الخامسة عشرة،
خريف ٢٠٢٠ م - ١٤٤٢ هـ

رئيس التحرير
محمد عباس دهيني

البطاقة وشروط النشر

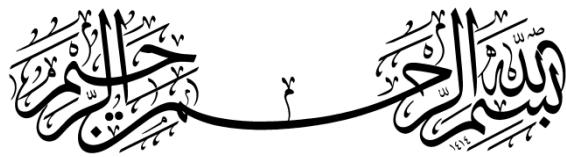
- ١- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ٢- ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ٣- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد ظهرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ٤- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، ظهرت أم لم تنشر.
- ٥- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ٦- ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ٧- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتباراتٍ فنية بحثية.

المؤلفون

ذكي الميلاد السعودية
عبدالجبار الرفاعي العراقي
كامل الهاشمي البحريني
محمد حسن الأمين اللبناني
محمد خيري قيرباش أوغلو تركي
محمد سليم العوا المصري
محمد علي آذرشنب الإيراني

تنضيد وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

البريد الإلكتروني: mdohayni@hotmail.com | www.nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

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

□ وكلاء التوزيع

- ♦ لبنان: دار المحة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمال، ص.ب: ١٤٥٤٧٩، ص.ب: ٥٤١٢١١، هاتف: +٩٦١١١٢١١.
- ♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩.
- ♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥.
- ♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- ♦ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥. ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦. ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة التواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١. ٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠٠٧٥٢٥٨١. ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لميدان فهد العلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١.
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: +٩٦٣٩٣٢٨٧٠٤٣٥.
- ♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣. ٢. مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥.
- ♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: +٩٦٣٩٨٣٤٣٨٢١.
- ♦ 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 السادس، خريف ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

عاشراء، حاجة معرفية وسِمة حياة

محمد عباس دهيني ٥

ملف العدد

مقولات إشكالية في الأديان الإبراهيمية، دراسات مقارنة /٢/

الخطيئة الأولى للإنسان بين المسيحية والإسلام

د. مجید ملا يوسفي / د. داود معماري ١٣

حقوق الحيوان في الرؤية الكونية للإسلام والزرادشتية

أ. محمد ملائي / د. محمد جواد أصغری ٤١

ارتباط العمل الصالح بالإيمان، عند توما الأكويني وجون هيك والطباطبائي

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

الديانة الزرادشتية بين الشرائعية وعدمها

السيد محمد حاجي شورکی / د. حسين نقوی ٩٦

«العهد» وأقسامه، في الكتاب المقدس والقرآن الكريم

د. دل آرا نعمتی پیر علی ١٢٠

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

د. أمير خواص ١٤٤

الجنة، المفهوم المشترك في اليهودية وال المسيحية والإسلام

د. آزاده عباسی ١٦٢

دراسات

الاستدارة الهرمنيوطيقية في اللاهوت الحديث

أ. محمد مجتهد شبستری ١٨١

حدوث العالم، قراءة في نظرية الداماد والملا صدرا

د. الشيخ أحمد عابدي / السيد عبد اللطيف مواق ١٩٣

أسلوب الحياة، مقارنة نقدية مقارنة بين روبياني العلامة الطباطبائي والدالي لاما

د. مجتبی فیضی / د. مسعود آذربیجانی / د. محمد کاویانی آرانی ٢١٢

الدين في رؤية ماركس وشريعتي، نقد ومناقشة

د. محمد فولادی ٢٤٥

التجربة الدينية والتفسيرات الطبيعية، قراءة نقدية في رؤية جيف جوردن

د. منصور نصيري ٢٨٠

قراءات

كتاب الكشف وماهيتها، نصوص مهمّة عن (القائم) من أطیاف شیعیة مختلفه

د. حسن الانصاري ٣٠٦

عاشوراء

حاجةٌ معرفيةٌ وسمةٌ حياةٌ

محمد عباس دهيني

أولاً: معارف عاشوراء ووظيفتها في المواجهات الحضارية —

من شأن الحضارات أن تختلف أو تختلف في جملة من الأفكار والثقافات والمبادئ. لكنه ليس ضروريًا أبدًا أن ينتهي الاختلاف بينها إلى قتال دام، أو اشتباك إعلامي، أو أيٌّ شكلٌ من أشكال المواجهة والتحدي.

من وحْي عاشوراء الحسين عليه السلام يمكننا أن نستفيد جملةً من المبادئ التي تصلح كبُنيةٍ معرفيةٍ وثقافيةٍ لحماية المجتمعات، على تعددٍها وتتنوعها، من الوقوع في فخ الاستลاب الفكري، أو الانهيار الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والأمني. وبما أنه لا يسعنا الحديث عن جميع هذه المبادئ اختصر بالحديث عن ثلاثة منها، وهي:

١. احترام الآخر —

فمع الاختلاف الحاصل والظاهر بين الإمام الحسين عليه السلام وأنصار السلطة الغاشمة آنذاك، الذين تجندوا للدفاع عنها؛ رغبةً في مالٍ أو وظيفة أو منصب، أو رهبةً من سيف أو قطع عطاء، لم يكن عليه السلام ليتعاطى مع هؤلاء على أنهم كفارٌ خرجنوا لقتال ابن بنت نبيهم، فلا طمَع لهم بعد ذلك في جنة أو رحمةٍ إلهية. فمثلاً: حين التقى عليه السلام بجيش الحُرُّ بن يزيد الرياحي، وسايره في طريق كربلاء، وجاء وقت الصلاة، قال للحر: «أَتَصْلِي مَعْنَا أَمْ تَصْلِي بِأَصْحَابِكَ وَأَصْلِي بِأَصْحَابِي؟»^(١)، ولم يحاول استفزازه

بأنه لا صلاة لك؛ وأنت المفارق لإمام المسلمين الشرعي.

٢. استنفاد الجهد في الهدایة وإقامة الحجّة —

ففي كلّ موضع يحطّ به في سفره إلى كربلاء خطبة يعظ بها الناس، ويحدّرهم من خذلانه، ويدعوهم إلى نصرته، ويبين لهم مبادئ وأهداف ثورته، وأنه هو جامع صفات الخليفة والوليّ، ووارث علم وحكمة النبي ﷺ. وحتى في يوم عاشوراء لم يبدأهم بقتالٍ^(٢)؛ عسى الله أن يهدي بعضهم، فينجو من أن يكون في عدد المقاتلين لسيّد شباب أهل الجنة.

٣. رفض الظلم ومواجهة المنكر —

وذلك في سعي كامل وتمّ لاستقاد الناس من براثن الاستعباد المقنّع، والمؤامرات المدبّرة، وصولاً إلى الانهيار الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأمنيّ؛ فإنّ يزيد - كما يصفه الإمام الحسين ع نفسه - فاسق، وشارب للخمر، وقاتل للنفس المحتومة، ومُعلن بالفسق^(٣) في ما يشبه الاستحلال له، وكأنّه يريد أن يكون وعياً مجتمعياً لا يرى فيه أساساً، ولو صدر من الخليفة أو الحاكم، مثلّ هذا الشخص لا يمكن السكوت عنه، ولا بدّ من مواجهته، مهما غلّت التضحيات.

ثانياً: مبادئ عاشورائية بين الغياب والتغريب —

ولعلّ جملةً . قلتْ أو كثّرتْ . من البحوث المتصلة بعاشوراء والثورة الحسينية المباركة لم تخلّ حظّها الوافر من التحقيق والدراسة، فضلاً عن الإعلام والترويج . فيعيداً عن السيرة وتفاصيلها، التي استغرقتْ وقت الكثرين، وشكّلتْ جدلاً طويلاً بينهم، وربما يكون جدلاً عقيماً في الكثير من مواقعه، أوّد الإشارة إلى بعض العناوين التي غابتْ أو غيّبتْ عن ساحات البحث والتحقيق:

١. علاقة الثورة ببناء المجتمع الحُرّ الكريم —

قيل: إن الإمام الحسين ع كان عالماً بمصيره المعروف (الشهادة)، ولكنه ثار

نصوص معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد السادسون - ذييف . ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

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

لقد نجح علیه السلام في بذر فكرة المواجهة للحاكم الجائر في عقول المسلمين ، بحيث لا يقعون بعد ذلك تحت تأثير فكرة التسليم المطلق لل الخليفة والحاكم . فمتي صار الحاكم مستجماً لصفات يزيد بن معاوية (فاسقٌ بل مُعْلِنٌ بالفسق) . أي تجاوز الحدود في تعاطيه مع رعيته ، شاربٌ للخمر . وهو ما يُفقده الحكمة وال بصيرة .. ، قاتلٌ للنفس المحترمة . وهو ما يجعله تهديداً حقيقياً للأمن الفردي والاجتماعي فلا مجال للسكوت عنه ، ولا مجال لمبايعته أو تأييده ، ولو لتقىء أو مصلحة آنية . إذن أرادت الثورة أن يكون المجتمع على شكلٍ محددٍ من العزة والكرامة ، والاحترام والحرمة ، فمتي نزل عن تلك الرئبة فعليه أن يثور ، ولو تطلب ذلك منه بذل الدماء ، ومواجهة كافة الأخطار .

٢. علاقة الثورة بالأمن الفردي والاجتماعي

فمن الأمور المهمة جدًّا للمجتمعات ، وبه قوامها: الأمان الفردي والاجتماعي . فعندما يفقد المواطن الأمان في بلده يتشتّت ذهنه ، ويضعف نتاجه الفكري والعلمي والاقتصادي ... لهذا كان تركيز الإمام الحسين علیه السلام على أن من الصفات المانعة من السكوت عن يزيد بن معاوية هو أنه قاتلٌ للنفس المحترمة . فما لم يُواجه اليوم ، ولو ببعض التضحيات ، ستقع المواجهة لا محالة عن قريب ، وبخسائر أكبر وأدّر . وهذا ما شهده المسلمون جميعاً في وقعة الحرة ، حيث هجم جيش يزيد بن معاوية على المدينة المنورة . وهي حرم رسول الله ﷺ .. وقتلوا الأبراء ، وهتكوا الأعراض ، ونهبوا الأموال ، حتى ضجّ الناس من فعلهم هذا^(٥) . وهذه نتيجة حتمية للسكوت عن حاكم لا يُراعي الأمان الفردي والاجتماعي للناس .

٣. العلاقة بين القائد وأنصاره

فمع الإمام الحسين علیه السلام ، وهو الإمام المعصوم المسدّد ذو البصيرة النافذة ، مع

نصوم معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد ستون - ذي القعده ١٤٤٢ هـ . ٢٠٢٢ م

الحسين عليه السلام لا جَبْر، ولا إِكْرَاه، ولا تغْرير، بل هو عَرْضٌ كَامِل وَدَائِم لِمَجْرِياتِ الأَحْدَاثِ وَالوَقَائِعِ، ثُمَّ يَتَرَكُ لِلنَّاسِ كَامِل الْإِخْتِيَار فِي اتِّخَادِ الْمُوقَفِ الْمُنَاسِبِ لَهُمْ. فَمَعَ حَاجَتِهِ إِلَى النَّاصِرِ وَالْمَعِينِ، وَلَا سِيَّما بَعْدَ أَنْ عَلِمَ خُذْلَانَ أَهْلَ الْكُوفَةِ لَهُ، نَجْدَهُ يَسْمَحُ لِتَبَاعِهِ بِمَفَارِقَتِهِ، وَذَلِكَ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَحَطَّةٍ فِي سَفَرِهِ، وَصَوْلًا إِلَى كَرْبَلَاءَ، بَلَ إِلَى اللَّيْلَةِ الْأَخِيرَةِ فِي كَرْبَلَاءَ، حِيثُ يَبَدِّرُ بِنَفْسِهِ إِلَى دُعُوتِهِ لِاتِّخَادِ الظَّلِيلِ جَمَلًا وَسِيرًا؛ وَالنَّجَاهَةَ بِأَرْوَاهِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ^(١). وَكُلُّ ذَلِكَ يَرْشِدُنَا إِلَى مَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ الْقَادِئُ الْإِسْلَامِيُّ مِنْ أَنْ لَا يُجْبِرُ أَحَدًا عَلَى الالْتِحَاقِ بِهِ فِي مَعْرِكَةِ قَرَارُهَا لَيْسَ بِيَدِهِ.

٢. الاعتزال الإيجابي

فَحِيثُ تُقْفَلُ كُلُّ أَبْوَابِ الْمَوَاجِهَةِ الْمُتَكَافِعَةِ، وَتُضْيَقُ الْمَخَارِجُ إِلَى الْحَصْرِ، هُنَّا كَخطْوَةٍ لَا بُدَّ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَسْتَفِدُ مِنْهَا فِي حِرْكَتِهِ ضِدَّ الظُّلْمِ وَالظُّلْمَيْانِ، وَهِيَ الاعتزالُ الإيجابيُّ، حِيثُ يَفْرَّ بِدِينِهِ وَفَكْرِهِ وَمَبَادِئِهِ إِلَى جَهَةِ آمِنَةٍ، فَلَا يَبَايِعُ، وَيَشَهِدُ الظُّلْمَ، وَيَسْكُتُ عَنْهُ، وَلَا يَشَهِرُ السَّلَاحَ فِي مَعْرِكَةِ خَاسِرَةٍ حَتَّمًا، تَبَعًا لِمَوازِينِ الْقُوَى الْمَادِيَّةِ. وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فِي قَصَّةِ خَلِيلِ اللَّهِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام : «فَلَمَّا اعْتَرَفُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبَنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلُّا جَعَلْنَا نَبِيًّا» (مريم: ٤٩).

وَالإِمَامُ الْحَسَنُ عليه السلام خَرَجَ مِنَ الْمَدِينَةِ الْمُنْوَرَةِ، بَعْدَ مَشَادِّتِهِ مَعَ الْوَلِيدِ بْنِ عَتْبَةِ بْنِ أَبِي سَفِيَّانٍ؛ لِتَأْخِيرِ الْمَوَاجِهَةِ.

وَفِي عَاشُورَاءِ قَالَ: «دَعُونِي فَلَا ذَهَبَ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ الْعَرِيَضَةِ، حَتَّى نَتَظَرَ مَا يَصِيرُ أَمْرُ النَّاسِ»^(٧). وَلَئِنْ كَانَ قَوْلُهُ هَذَا لِإِتَّمَانِ الْحَجَّةِ، وَبِيَانِ أَنَّهُمْ مُصْرُونَ عَلَى قُتْلِهِ، وَإِنْتِهَاكِ حَرْمَةِ الرَّسُولِ بِهِ، فَإِنَّهُ أَيْضًا بِيَانٍ لِأَحَدِ وَجُوهِ التَّكَلِيفِ لِلْمُؤْمِنِينَ إِذَا سُدَّتِ أَبْوَابُ الْحَلَوِ.

ثالِثًا: الْطَّرْحُ الْفَلْسُفِيُّ حَوْلَ عَاشُورَاءِ —

بِالإِضَافَةِ إِلَى قِرَاءَةِ الْمُؤْرِخِ، وَالْفَقِيْهِ، وَالْمُفَكَّرِ الْاجْتِمَاعِيِّ وَالْسِّيَاسِيِّ، يُمْكِنُ

للفيلسوف أن يعرض قراءته الخاصة لعاشراء. وإذا عرفنا أنّ من المواضيع التي كانت تبحثها الفلسفة في سيرورتها التاريخية التساؤل حول: وجود الخالق (الصانع) وصفاته؛ وعلاقته بالملائكة؛ وسبب وجود الإنسان؛ والعقل وأسس التفكير السليم؛ والإرادة الحُرّة وجودها؛ والبحث في الهدف من الحياة، وكيفية العيش السليم؛ والمبادئ الأخلاقية؛ وما هو الجمال؟... الخ، إذا عرفنا ذلك فسوف نقرّ بحقّ الفيلسوف في تقديم قراءة خاصة به للثورة الحسينية المباركة، التي تفتح على هذه الموضوعات في أكثر من موضع، وعبر أسئلة وإشكاليات عديدة، من قبيل: هل يرضى الله لعباده أن يعيشوا في كفف الاستبعاد والاستضعاف والاستخفاف الذي يريد لهم السلطان الجائر؟ هل حياة الإنسان أهم من كرامته، أو العكس هو الصحيح؟ ما هو الهدف من هذه الحياة الدنيا؟ ما هي المبادئ الأخلاقية التي ينبغي أن يحميها الإنسان مهما غلت التضحيات؟ هل القتل في سبيل الله، وفي سبيل المثل الإنسانية والقيم الأخلاقية، قبيح أو جميل؟ وهنا نستذكر قول مولاتنا زينب^{رض} في جوابها للطاغية عبيد الله بن زياد، الذي سألها شامتاً: كيف رأيت صنع الله بأخيك؟... قالت: ما رأيت إلا جميلاً...^(٨). فما هو سرُّ هذا الجمال الذي رأته زينب^{رض}؟ إنها أسئلة مشروعة تستحق إجاباتٍ وافيةً ومحكمةً، دقيقةً وعميقةً، ويمكن للفلسفه أن تتكلّل بها.

رابعاً: عاشراء في قراءة علمية تاريخية وواقعية —

وفي سياق الطرح العقلاني للدين، دون الوقوع تحت سطوة القداسة الذاتية للإمام القائد المعصوم، ولا سيما أمام هذا الكم الكبير من النصوص والمواضف ذات البُعد الغيبي أو الإعجازي، يتوجّب علينا تقديم قراءة علمية تاريخية وواقعية لعاشراء؛ كي لا تبقى مجرد معركة في التاريخ، غير قابلة للتكرار، وإنما هي ملحمة دينية إصلاحية وقعت في زمن مضى، غير أنها تمثل أيقونة لكل ثورة ضدّ الظلم والطغيان، وأسوة وقدوة لكل حُرٌّ شريف، يرفض الظلم ويأبى الذل والهوان.

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

يقاربها باللية علمية صحيحة.

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

ولكن الكلام في ما لم يثبت بالطرق المعتمدة لقبول النص وتصحیحه. وهنا قد يكون هذا الخبر صحيحاً، ويعبر عن موقف واقعي، ولكن بما أنه ليس لنا حجة أمام الله في نسبة هذا الفعل أو القول أو الموقف إلى المقصود فلا بد من أن نتوقف ونتريث ونفك ملیاً قبل إطلاق هذه النسبة.

فليكن هذا هو المنطلق في كل الكتابات القراءات والأبحاث التي تتناول أي قضية تاريخية، سواء كانت دينية أو مذهبية. لمنطلق معاً . على اختلاف مذاهبنا ومناهجنا ورؤانا الفكرية والثقافية . في عملية تقييم للتراث الحديسي من كل ما ليس لنا عليه حجة شرعية تكون جوابنا لله، حين ينادي المنادي: **«وَقَوْهُمْ إِلَهُمْ مَسْؤُلُونَ»** (الصافات: ٢٤).

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

فحن . للأسف الشديد . نسمع ونشهد كل يوم كثيراً من المقولات ذات الصلة بعاشوراء، وما بعد عاشوراء، وصولاً إلى يومنا هذا، في ما يزعمه الناس من أحداث جرت، أو كرامات حصلت، وكل ذلك يحتاج إلى توثيق وتحقيق، مستنداً إلى الأسس العلمية، والحجج الشرعية المقررة في علم الأصول وغيره.

ونشهد أيضاً بعض الخطابات والتوصيات العامة، غير أنها نرجو ونأمل أن يكون للمرجعيات الدينية . وهم أهل الاختصاص، وأهل الدقة والتحقيق . كتابات بحثية تحقيقية، ولكن 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 البشري أجمع.

خامساً: الثورة الحسينية وسمة التجدد والحياة —

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

نعم، ينتهي التاريخ في بعض مفرداته وتفاصيلاته الهاشمية، كتعبير شخصٍ اليوم بأنه من سلالة عمر بن سعد أو الشمر بن ذي الجوشن، أو منبني أمية تسبباً؛ أو إطلاق شعار الثأر من فتلة الحسين في وجه عموم السنة اليوم، مع أنه لا علاقة لهم بمقتله، بل هم يُدينونه كالشيعة تماماً.

إنّ ثورة الحسين عليه السلام حدثٌ تاريخيٌّ، لكنها ذاتُ أبعادٍ عديدة، تجعل منها حدثاً حاضراً في كلّ عصرٍ؛ ليُستفاد منه على كلّ الصعد، ولكن دون الوقوع في شراك الإسقاط أو الاجتزاء.

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

تعزية وتأبين —

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

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

المواضيع

- (١) الدينوري (أحمد بن داود)، الأخبار الطوال: ٢٤٩؛ أحمد بن أشعث الكوفي، كتاب الفتوح: ٥: ٧٦.
- (٢) راجع: الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٥٢.
- (٣) راجع: ابن طاووس، اللهوف في قتل الطفوف: ١٧.
- (٤) راجع: المجلسي، بحار الأنوار: ٤٤: ٣٢٩ - ٢٢٠.
- (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 أشعث الكوفي، كتاب الفتوح: ٥: ١٢٢.

الخطيئة الأولى للإنسان

بين المسيحية والإسلام

د. مجید ملا يوسفی^(*)

د. داود معماري^(**)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدمة

إن من بين المسائل الهامة التي شغلت منذ القدم حيزاً كبيراً من اهتمام علماء اللاهوت المسيحي الخوض في مختلف الأبحاث الخاصة بمفهوم الخطيئة، وكيفية تعريفها. فهل الخطيئة مجرد فعلٍ وتجاوزٍ مُحضٍ للقانون الإلهي، أو هي بالإضافة إلى ذلك تشير إلى حالة وجودية أيضاً؟ وهل يجب اعتبار الخطيئة حالةً وجودية وعلةً لذنب الشخص أو لا؟ وما هو الشأن بالنسبة إلى الأطفال؟ فهل يولد الأطفال خاطئين أو أنهم يصبحون مخطئين بعد نقضهم للقانون الإلهي؟ وهل الإنسان مخطئٌ لأنّه يقترف المعاصي أم أنه يقترف المعاصي لكونه يولد مخطئاً؟ وما الذي ورثاه نحن البشر من أبيينا آدم؟ وهل تركت الخطيئة الأولى التي ارتكبها أبيونا آدم تأثيرها علينا أم لا؟ وهل مصطلح «الخطيئة الأولى»^(١) عند المسيحيين هو، مثل مصطلح «الثالثة»، مصطلحٌ كلاميٌ لم يرد التصريح به في الكتاب المقدس، ومع ذلك فقد تم تخصيص قسم كبير من الكتاب المقدس لمسألة الخطية 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 تم الاهتمام في الإسلام بشكلٍ خاصٍ بالمعصية، وماهيتها، وتأثيراتها على الإنسان في الدنيا والآخرة. فقد أشار القرآن الكريم إلى المعصية بمختلف الألفاظ والعبارات المتعددة، من قبيل: الإثم، والسيئة، والجُرم، والحرام، والخطيئة، والفسق، والمنكر، واللَّمَم، والذنب، والعصيان، والجُنُثُر. ومن خلال النظر في ما ذكره المفسرون على هامش كلٍ من هذه المفردات والمصطلحات رُبما يمكننا أن نستنتج أن المعصية وإن ورد ذكرها في القرآن بمختلف التعبيرات، إلا أن كلاً من هذه التعبيرات يبيّن جانباً من خصائص المعصية، والقدر المشترك بين جميع هذه الألفاظ هو أنها بجمعها 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 قولٍ أو فعلٍ ينافي العبودية منافيةً ما»^(٢).

والنقطة الهمّة في هذا النصوص هي أنه قد ورد في بعض المواقع من القرآن استعمال مفردة الذنب والعصيان بالنسبة إلى الأنبياء، ومن بينهم: النبي آدم. فقد تحدّث القرآن في آيات متعددة عن ذنب وعصية آدم وحواء، وتداعيات ذلك^(٣). ومن هنا فقد شغل هذا السؤال الهمّ أذهان المفسّرين والمتكلّمين والمفكّرين 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 انتلاق الدراسات المقارنة بين الإسلام والمسيحية. وعلى هذا الأساس انصبّ سعينا في هذه المقالة على التأمل في الأبعاد المتعددة لهذه المسألة في إطار البحث المقارن. ولهذه الغاية سوف نبدأ أولاً ببيان الرؤية المسيحية في هذا الشأن، لتنتقل بعد ذلك إلى البحث والتقييّب في رؤية المسلمين. وسوف يكون اعتمادنا الأكبر في هذه الدراسة على النصوص المسيحية والإسلامية المقدّسة.

١. مَدِيَاتُ «الخطيئة» في الكتاب المقدّس —

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

نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد السادسون - ذييفن، ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

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

طبقاً لما ورد في الكتاب المقدَّس لا يقتصر اقتراف المعاصي على الناس العاديين فقط، وإنما الأنبياء أيضاً من أمثال: نوح وإبراهيم وداود، كانوا يرتكبون المعاصي، من قبيل: شرب الخمر، والكذب، والرُّزْنا، والقتل^(١١). ومن ذلك أنه ورد في سِفِر الوجود على سبيل المثال: «وَابْدَأْتُ نُوحَ يَكُونُ فَلَاحَاً، وَغَرَسَ كَرْمًا، وَشَرَبَ مِنَ الْخَمْرِ، فَسَكَرَ وَتَعَرَّى دَاخِلَ حَيَّاتِهِ، فَأَبْصَرَ حَامَ أَبُو كَنْعَانَ عَوْرَةَ أَبِيهِ، وَأَخْبَرَ أَخْوَيْهِ خَارِجاً، فَأَخْدَى سَامَ وَيَافِثَ الرِّدَاءَ، وَوَضَعَاهُ عَلَى أَكْتَافِهِمَا، وَمَشَيَا إِلَى الْوَرَاءِ، وَسَرَّا عَوْرَةَ أَبِيهِمَا وَوَجْهَاهُمَا إِلَى الْوَرَاءِ، فَلَمْ يُبَصِّرَا عَوْرَةَ أَبِيهِمَا»^(١٢).

وجاء في خصوص إبراهيم^{اللهُ أَعُوذُ بِهِ}: «وَحَدَّثَ لَمَّا قَرُبَ أَنْ يَدْخُلَ مَصْرَ أَنَّهُ قَالَ لِسَارَايَ امْرَأَتِهِ: «إِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّكَ امْرَأَةُ حَسَنَةِ الْمُنْتَظَرِ، فَيَكُونُ إِذَا رَأَكَ الْمُصْرِيُّونَ أَهُمْ يَقُولُونَ: هَذِهِ امْرَأَتُهُ، فَيَقْتُلُونِي وَيَسْتَبْقُونِكَ، قُولِي: إِنِّي أُخْتِي؛ لِيَكُونَ لِي خَيْرٌ بِسَيِّبِكِ، وَتَحْيِيَا نَفْسِي مِنْ أَجْلِكِ»^(١٣). وطبقاً لما ورد في رواية الكتاب المقدَّس: إن فرعون ضمَّ ساراي إلى بيته، وخلع لذلك الكثير من الهدايا على إبراهيم^(١٤). ولكن بعد أن تبيَّنتْ حقيقة الأمر لفرعون استدعي إبراهيم إليه، وقال له: «مَا هَذَا الَّذِي صَعَّبْتَ بِي؟ لِمَاذَا لَمْ تُخْبِرْنِي أَنَّهَا امْرَأَتُكَ؟ لِمَاذَا قُلْتَ: هِيَ أُخْتِي، حَتَّى أَخْدُثَهَا لِي؛ لِتَكُونَ رَوْجَتِي؟ وَالآنَ هُوَدَا امْرَأَتُكَ! أَخْدُهَا وَأَذْهَبْ»^(١٥).

وهناك نصٌّ بشأن داود^{اللهُ أَعُوذُ بِهِ} يقول: «كَانَ فِي وَقْتِ الْمَسَاءِ أَنَّ دَاؤُودَ قَامَ عَنْ سَرِيرِهِ، وَتَمَشَّى عَلَى سَطْحِ بَيْتِ الْمَلَكِ، فَرَأَى مِنْ عَلَى السَّطْحِ امْرَأَةَ تَسْتَحِمُ، وَكَانَتِ الْمَرْأَةُ جَمِيلَةُ الْمُنْتَظَرِ جِدًا، فَأَرْسَلَ دَاؤُودَ وَسَأَلَ عَنِ الْمَرْأَةِ، فَقَالَ وَاحِدٌ: «الْيَسْتَ هَذِهِ بَشِّرَبَ بَثَتِ أَلْيَعَامِ امْرَأَةً أُورِيَّا الْجَيِّ»^(١٦). فَأَرْسَلَ دَاؤُودُ رُسْلًا، وَأَخْدَهَا، فَدَخَلَتْ إِلَيْهِ،

فَاضْطَجَعَ مَعَهَا، وَهِيَ مُطَهَّرَةٌ مِنْ طَمْثَهَا. ثُمَّ رَجَعَتْ إِلَى بَيْتِهَا، وَحَبَّلَتِ الْمَرْأَةُ، فَأَرْسَلَتْ وَأَخْبَرَتْ دَاؤُودَ، وَقَالَتْ: «إِنِّي حُبْلٌ»، فَأَرْسَلَ دَاؤُودٌ إِلَى يُوَّابَ يَقُولُ: «أَرْسِلْ إِلَيَّ أُورِيَّا الْحُنْيِّيَّ»، فَأَرْسَلَ يُوَّابُ أُورِيَّا إِلَى دَاؤُودَ^(١٦). وَطَبِقًا لِمَا وَرَدَ فِي الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ فِيَنْ دَاؤُودَ أَخَذَ يَبْحَثُ عَنْ مَخْرِجٍ مِنْ هَذَا الْمَأْزَقِ، حَتَّى اضطَرَّ فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ إِلَى قَتْلِ زَوْجِ تَلْكَ الْمَرْأَةِ فِي سَاحَةِ الْقَتْالِ: «وَلَمَّا مَضَتِ الْمَنَاحَةُ أَرْسَلَ دَاؤُودٌ وَضَمَّهَا إِلَى بَيْتِهِ، وَصَارَتْ لَهُ امْرَأَةً، وَوَلَدَتْ لَهُ ابْنًا. وَأَمَّا الْأَمْرُ الَّذِي فَعَلَهُ دَاؤُودُ فَقَبَعَ فِي عَيْنِي الرَّبِّ»^(١٧)، فَأَرْسَلَ اللَّهُ النَّبِيُّ نَاثَانَ إِلَى دَاؤُودَ لِيَبْلُغَهُ أَنَّ اللَّهَ سُوفَ يَعَاقِبُهُ عَلَى فَعْلَتِهِ، «فَقَالَ دَاؤُودُ لِنَاثَانَ: قَدْ أَخْطَأَتُ إِلَيَّ الرَّبِّ»^(١٨).

وَكَمَا قَالَ بَعْضُ، فَإِنَّهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى النَّصُوصِ الَّتِي تُشِيرُ صَرَاحَةً إِلَى عَوْمَمِيَّةِ الْخَطِيئَةِ، فَإِنَّ هَذِهِ الْحَقْيَقَةُ الْقَاتِلَةُ. مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ: إِنَّ جَمِيعَ النَّاسِ بِحَاجَةٍ إِلَى التَّضْحِيَةِ بِالْسَّيِّدِ الْمُسِيَّحِ^(١٩)، وَالْوَلَادَةِ مِنْ جَدِيدٍ^(٢٠)، وَالْتَّوْبَةِ^(٢١)، تَشَبَّثُ أَنَّ جَمِيعَ النَّاسِ قَدْ تَدَسَّوْا بِالْخَطِيئَةِ. وَالْإِسْتِدَالَالُّ الْآخَرُ فِي هَذَا الشَّأْنِ هُوَ أَنَّ الْمَوْتَ طَبِقًا لِنَصُوصِ الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ. عَقْوَبَةُ عَلَى الْخَطِيئَةِ: «لَأَنَّ أَجْرَةَ الْخَطِيئَةِ هِيَ مَوْتٌ، وَأَمَا هَبَةُ اللَّهِ فَهِيَ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ بِالْمُسِيَّحِ يَسُوعَ رَبِّنَا»^(٢٢). وَمِنْ نَاحِيَّةِ أُخْرَى نَعْلَمُ أَنَّ الْمَوْتَ مَكْتُوبٌ عَلَى النَّاسِ كَافَةً؛ وَعَلَيْهِ يُمْكِنُ أَنْ نَسْتَتْجِعَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ النَّاسَ كَلَّهُمْ مَخْطُؤُونَ^(٢٣).

وَلَكِنْ مَا هُوَ عَمَقُ رَسُوخِ الْخَطِيئَةِ فِينَا؟ فَهَلْ نَحْنُ صَالِحُونَ فِي ذَوَاتِنَا، وَنَنْتَهَى الْقَوَانِينَ الْإِلَهِيَّةِ بِفَعْلِ الْوَسَاوِسِ، أَمْ نَحْنُ أَشْرَارٌ فِي ذَوَاتِنَا، وَنَرْتَكِبُ الذَّنُوبَ انْطَلَاقًا مِنْ وَحْيِ الشَّرِّ الْمَتَّأَصِّلِ فِينَا؟ وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى: هَلِ الْخَطِيئَةُ فِينَا نَحْنُ الْبَشَرُ مَجْرَدُ فَعْلٍ وَسُلُوكٍ أَمْ هِيَ حَالَةٌ وَجُودِيَّةٌ فِينَا؟ إِنَّ الْكِتَابَ الْمَقْدَسَ بِشَكَلٍ عَامٍ يَنْظَرُ إِلَى الْخَطِيئَةِ بِوَصْفِهَا عَمَلًا وَفَعْلًا. إِنَّ الْمَفْرَدةَ الَّتِي اسْتَعْمَلَتْ فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ أَكْثَرُ مِنْ غَيْرِهَا لِلَّدَلَلَةِ عَلَى الْخَطِيئَةِ (sin) هِيَ مَفْرَدةٌ عَبْرِيَّةٌ «chatta’ah»^(٢٤)، وَهِيَ تُعْنِي الْخَطَأَ الْمَتَعَمِّدَ الَّذِي يَسْتَحْقَقُ فَاعْلَهُ الْلَّوْمُ، وَلَيْسَ مَجْرَدُ الْخَطَأِ السَّهُوِيِّ. يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ هُنَاكَ مَفْرَدَاتٍ عَبْرِيَّةٌ أُخْرَى تَعْبُرُ عَنْ هَذَا الْمَفْهُومِ، وَهُوَ أَنَّ الْخَطِيئَةَ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ هِيَ فَعْلٌ وَسُلُوكٌ أَكْثَرُ مِنْهَا حَالَةٌ وَجُودِيَّةٌ. وَمِنْ ذَلِكَ، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ: مَفْرَدةٌ «shâgâh»،

التي تعني «السير على غير هدى»^(٢٥)، أو مفردة «pesha»، التي تعني «التمرد»^(٢٦). إن أكثر المفردات المستعملة في العهد الجديد للدلالة على الخطية هما: المفردتان اليونانيتان: «hamartanō»^(٢٧) و«hamartia»^(٢٨)، وقد ورد ذكرهما في النص اليوناني للعهد الجديد على التوالي ٤٣ و١٧٦ مرتين^(٢٩). إن هاتين المفردتين تشيران إلى أن الخطية تستعمل في العهد الجديد على ما يبدو للدلالة على ارتكاب الخطية. وعلى أي حال هناك الكثير من العبارات في العهد القديم وفي العهد الجديد التي تمت الإشارة فيها إلى الخطية بوصفها حالة وجودية. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن النبي إرمياء يعتبر الخطية نوعاً من الأمراض الروحية والنفسية التي تؤثر على قلب الإنسان، ومن هنا فإنه يقول: «القلب أخدع كل شيء، وهو نجيس، منْ يعرفه؟!»^(٣٠). وقال النبي داود في المزامير: «ها أنا ذا بالإثم صورتُ، وبالخطية حبلتْ بي أمي»^(٣١)، ومن هنا فإنه يتوجه إلى الله بالقول: «طهّرني بالزوفا فأطهر، اغسلني فأبيض أكثر من الثاج»^(٣٢)، و«قلباً نقياً أخلق في يا الله، وروحًا مستقيماً جدد في داخلي»^(٣٣). وقال بولس الرسول في هذا الشأن: «فإن كنت ما لست أريده إيه أفعل فلست بعد أفعله أنا، بل الخطية الساكنة فيي. إذن أجد الناموس لي حينما أريد أن أفعل الحسنى أن الشر حاضرٌ عندي. فإني أسرّ بناموس الله بحسب الإنسان الباطن. ولકثيّ أرى ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس ذهني، ويسبّيني إلى ناموس الخطية الكائن في أعضائي»^(٣٤).

إن الشخص الوحيد المنزه في الكتاب المقدس من الواقع في أسر الخطية هو عيسى المسيح فقط. فقد ورد في رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين حول المسيح: «...رئيس كهنة مثل هذا قدوس، بلا شرّ، ولا دنس، قد انفصل عن الخطأة...»^(٣٥)؛ وجاء في الرسالة الأولى لبطرس: «الذي لم يفعل خطية، ولا وجد في فمه مكر»^(٣٦). والسؤال الذي يردد هنا: ما هو منشأ هذه الطبيعة الآثمة في وجودنا؟ هل يمكن اعتبار ذلك هو الخطية الأولى لآدم وحواء أم لا؟

٢. الخطية الأولى في سائر النصوص المقدسة لدى المسيحيين —

لم ترد نظرية الخطية الأولى في نص الكتاب المقدس بشكلٍ منهجي أو

نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد السادسون - ذييفن، ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

منظم، 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 الأهم الذي تمّ فيه الاستناد إلى العهد القديم في هذا الشأن هو القسم الثالث من سِفر التكوين، الذي يشتمل على قصة هبوط آدم، بيّنَ أن النقطة الهامة في قصة هبوط آدم في سِفر التكوين هي أن هذه القصة إنما تشير إلى التداعيات والتبعات المترتبة على معصية آدم وحواء، من قبيل: آلام المخاض والولادة بالنسبة إلى المرأة^(٣٧)، والعقاب والوعّة في تحصيل الرزق والمعاش^(٣٨)، والموت^(٣٩). وقد ورد في سِفر إشعياه أن الله قال: «أبوك الأول أخطأ، ووسطأوك عصوا على»^(٤٠). وكذلك ورد في سِفر هوشع أن الله قال في بنى إسرائيل: «ولكنهم كآدم تعدوا 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 خطية آدم بالطبيعة المدنسة للإنسان.

إن من بين المصادر الهامة التي تحدثت عن الخطية 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 ابتدأتُ الخطية، 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، لكنْ بحسد إبليس دخل الموت إلى العالم؛ فيذوقه الذين هم من حزبه»^(٤٤). إن هذه النصوص هي أول من أشار إلى صلة الموت بخطية آدم وحواء . ومع ذلك لا نجد في عباراتها ما يثبت أن خطية آدم وحواء قد انتقلت إلى ذريتهما .

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

والتيه بيننا، وتسبّبَت بالغضب العظيم علينا، والذي تجلّى على شكل موتٍ يطال جميع ذرّيتنا^(٤٦).

وفي الكتاب الرابع لـ (عزا) (١٠٠ للميلاد) ورد أن عزرا قال في أثناء حواره مع الله: «لقد أجريت عليه حكماً من أحکامك، ولكنه عصاك؛ فحكمت عليه وعلى أعقابه بالموت»^(٤٧).

ونقرأ في مكاففات 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، وتسبّب بالموت إلى أنسٍ لم يكونوا في زمانه»^(٤٩). ونقرأ فيه أيضاً: «إذ عندما أخطأ آدم دخل الموت إلى حيز الوجود فجأة»^(٥٠). في هذه العبارات المنقوله عن النصوص الرؤوية يعتبر موت البشر نتيجةً وثيجةً من نتائج وثيقات خطيئة آدم وحواء. يبدأ أن هناك عبارات أخرى في ذات هذه النصوص تذكر أن هبوط آدم هو الذي أدى إلى هبوط جميع الناس. ومن ذلك - على سبيل المثال - ما ورد في الكتاب الرابع لعزرا: إذ يقول: «ماذا صنعت يا آدم؟! فمع أنك أنت التي أذنْتَ يبدأ 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 تسبيّت لنا بجرح 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 بإنسان، بإنسان أيضاً قيامة الأموات؛ لأنه كما في آدم يموت الجميع...»^(٥٢). وقال في رسالته إلى أهل رومية: «من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطية إلى العالم، وبالخطية الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس؛ إذ أخطأ الجميع»^(٥٣). وقال في رسالته إلى أهل أفسس: «وأنتم إذ كنتم أمواتاً بالذنوب والخطايا التي سلّكتم فيها قبلًا، حسب دهر هذا العالم، حسب رئيس سلطان الهواء، الروح الذي يعمل الآن في أبناء المعصية، الذين نحن أيضًا جميعاً

تصرّفنا قبلاً بينهم في شهوات جسدنَا، عاملين مشيئات الجسد والأفكار، وكنا بالطبيعة أبناء الغضب، كالباقيين أيضًا^(٥٤).

٣. اللاهوت المسيحي والخطيئة الأولى —

لقد تبلور مفهوم الخطيئة الأولى من أواخر القرن الثاني عند بعض آباء الكنيسة اليونانية، من أمثال: إيرناؤوس؛ وأوريغون، وكذلك عند آباء الكنيسة اللاتينية، من أمثال: تروتوليان؛ وأمبروز^(٥٥). بيده أن أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م)، 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 بشهونية 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 المستد 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 الخطية 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 الخطية الأولى لآدم فحسب، بل تقييد أيضاً أن كل إنسانٍ منذ لحظة ولادته يحمل معه هذه الخطية بالوراثة، وهذا دليل على تدنس روح وجسم الناس، والحكم عليهم بالموت^(٦٠). يذهب أوغسطين إلى اعتبار التكبير باكورة الخطية. وهذا التكبير هو الذي أهلك الشيطان الذي هو مبدأ الخطية، ومنذ ذلك الحين أخذ الشيطان يعمل على إضلal الإنسان، والسلوك به نحو مهاوي الهاك؛ حسداً وبسوء نية. وبعبارة أخرى: إن الشيطان قد ولج بباب التكبير لإضلal الإنسان. ومن هنا يصح القول: «إن التكبير باب كل خطية»، وإن بداية التكبير 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 فرضها الله عقوبةً لآدم وحواءً، بسبب تمردهما على أوامره. إن هذه الحالة تشتمل على التفريط في الجنة والخلود والقدرة على تحمل المتابع الجسدية، والشيخوخة والمرض والشهوة (lust). إن هذه الحالة وراثية، وبالتالي فإنها تدنس كل جيل من الأجيال البشرية، وبعبارة أخرى: إن هذه الحالة ذاتية، وليس مكتسبة، وتنتقل عبر التوالد والتناслед، وليس من خلال التقليد والتأسيس^(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 وضروريٌ لا من ناحية دعم القرارات الصالحة والخيرية للناس فحسب، بل لخلق الحواجز والتوايا الطيبة من أجل اكتسابها والحصول عليها أيضاً. ثم اتّخذ أوغسطين فيما بعد موقفاً متزماً في مواجهة مناوئيه، وقال بأن الفيض الإلهي هو العنصر الوحيد الذي يحدد نتائج أعمالنا^(٦٤).

لقد عمد أوغسطين. في إطار بيان انتقال الخطية والموت والشهوة والجهل. إلى التفريق بين الخطية والعقوبات الناشئة عنها. وقد ذكر لعقوبات، مثل: الموت والجهل والشهوة، أمثلةً ذهب بعضُ إلى القول بأنها تنتقل عبر التوارث والانتقال الجيني^(٦٥)، حيث تنتقل عقوبة الخطية بسببها على شكلٍ فسيولوجي، كما تنتقل الأمراض الوراثية من الآباء إلى الأبناء، كأمراض اليموفيليا^(٦٦)، التي تنتقل إلى الأولاد من الأباء والأم بالوراثة. ومن هنا يمكن اعتبار عقوبة الخطية بمنزلة الآفات الجينية التي وقع فيها كلُّ من آدم وحواءً، وانتقلت منها إلى جميع الناس. بيَّنَ أن نموذج التوارث الجيني لا يجد مصداقاً له في دائرة المعاصي؛ إذ الخطية والمعصية لا هي وراثية، ولا هي قابلةً للانتقال من الناحية الفسيولوجية؛ لأن الخطية ترتبط بنفس الإنسان، لا

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

ولبيان هذه المسألة عمد أوغسطين في بادئ الأمر إلى التمييز بين شيئين: أحدهما: ارتكاب الخطيئة^(١٧)؛ والآخر: الكينونة في حالة التدّس بالخطيئة^(١٨). يذهب أوغسطين إلى الاعتقاد بأن حرية الإرادة شرطٌ ضروري لارتكاب الخطيئة، بمعنى أنه لا وجود لخطيئةٍ غير إرادية. ومن ناحية أخرى فإن ارتكاب الخطيئة يمثل شرطاً كافياً للكينونة في الحالة المدّسة بالخطيئة. ومع ذلك فإنه يرفض أن يكون ارتكاب الخطيئة شرطاً ضرورياً للكينونة في الحالة المدّسة بالخطيئة؛ بمعنى أنه يمكن أن يكون المرء في حالة مدّسة بالخطيئة، ومع ذلك لا تصدر عنه الخطيئة. يرى أوغسطين أن آدم وحواء كانوا في حالة التدّس بالخطيئة؛ من خلال ارتكابهما للخطيئة الأولى، إلا أن ذريتهما قد اشتراكاً معهما في حالة التدّس بالخطيئة، دون ارتكابها على المستوى الشخصي. وبعبارة أخرى: إن آدم قد اقترف الخطيئة عن إرادة واختيار، في حين أن هذه الخطيئة بالنسبة إلينا طبيعيةٌ وضروريةٌ^(١٩). إن هذا الأمر يعود إلى الارتباط الخاص القائم بين الأجيال البشرية وبين آدم وحواء، بمعنى أنهم متّحدون معهما بنحوٍ من أنحاء الارتباط.

ولكنَّ السؤال هنا يقول: بأيِّ نحوٍ من الأنهاء 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 مختركون في آدم بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبالتالي فإننا متّحدون معه. وبطبيعة الحال فإنَّ معنى هذا الكلام شيءٌ يفوق مجرد أن يكون أولاد آدم منحدرين منه، بل حتى أكبر من الادعاء القائل بأن آدم يخزل جميع ذريته في وجوده بالقوة. يمكن تسمية هذه الطريقة بـ«نظرية القول بالشمول»^(٢٠)، وهي تتّناظر مع نموذج التوارث الجيني إلى حدٍ كبير.

وأما الطريقة الثانية، التي يمكن اقتاتصها 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 نشارك مع آدم في الحياة، ومن جهة أخرى نختلف عنه في امتلاكنا لحياة شخصية تبدأ منذ ولادتنا، أو بعبارة أدق: منذ نفخ الروح في جسمنا، دون أن نفقد حياتنا المشتركة. وعلى هذا الأساس عندما اقترف آدم الخطيئة الأولى كنا جميعاً حلوأً فيه من خلال الحياة المشتركة، في حين أننا كنا فاقدين للحياة الشخصية، وبالتالي فقد كنا شركاء في الخطيئة. وقد يكون منشأ هذه الرؤية من أوغسطين هو بيان أفالاطون في شرح نفس العالم^(٧٤) في رسالة ثيماوس، وإن كان يغلب إلى الظن أن يكون مصدر أوغسطين عبارة في بيان أفالاطون عن النفس الكلية في ارتباطها بالنفوس الجزئية والمنفردة.

لقد تم 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 عامّة الناس . يقول: لقد كان من المحتم على آدم أن يموت، سواء بخطيئة أو من دون خطيئة. وإن الخطيئة التي اقترفها آدم إنما 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 ظلوا 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 تأسيي الناس به. ثم تم شجب موقف أتباع بيلاجيوس في مجمع قرطاج (٤٤١م)، 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 عامّة، حتى عاد المفكرون المسيحيون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد

لیبحثوا في مسألة الخطية الأولى مجددًا.

ـ العَرْضُ الْقَرآنِيُّ لِعَصِيَّةِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

تُعدّ قصّة سَيِّدِنَا آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ من أجمل قصص القرآن، وأكثُرُها اشتِماماً على الدُّرُوسِ والْعِبَرِ والأسْرَارِ. وقد روى القرآن هذه القصّة بِشَكْلٍ مُتَفَرِّقٍ، وفي تضاعيف الآيات والسُّورَ، وعلى رأسها سور البقرة والأعراف وطه.

تشتمل هذه القصّة في القرآن الكريم على عدّة أبعادٍ هامّة وجديرة باللاحظة، تُجملُها على النحو التالي:

١. خلق آدم ونفخ الروح الإلهية فيه، وأمر الله للملائكة بالسجود له، واستكبار الشيطان عن السجود.
٢. إِسْكَانُ آدَمَ وَزَوْجِهِ فِي الْجَنَّةِ، وَالْوُسُوْسَةَ لِهِمَا مِنْ قَبْلِ الشَّيْطَانِ، وَإِخْرَاجُهُمَا مِنَ الْجَنَّةِ.

٣. توبَةُ إِنَابَةِ آدَمَ وَحَوَّاءَ، وَاصْطِفَاءُ اللهِ لِآدَمَ.

٤. هبوط آدم وَحَوَّاءَ وَالشَّيْطَانِ إِلَى الْأَرْضِ.

٥. حَسَدُ أَحَدِ ابْنَيِ آدَمَ لِأَخِيهِ، وَقُتْلَهُ إِيَّاهُ.

تبدأ القصّة من تعلُّق إِرَادَةِ اللهِ بِأَنْ يَجْعَلَ لَهُ خَلِيفَةً في الأرض، حيث أَطْلَعَ المَلَائِكَةَ عَلَى إِرَادَتِهِ هَذِهِ؛ فَتَعَجَّبَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ ذَلِكَ؛ إِذَا كَانُوا يَرَوْنَ أَنْفُسَهُمْ أَحَقَّ بِهَذَا التَّكْرِيمِ، وَلَكِنْ بَعْدَ أَنْ تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَقْلَى مَرْتَبَةً مِنْ آدَمَ فِي الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ انْصَاعُوا لِأَمْرِ اللهِ، وَوَقَعُوا لِآدَمَ سَاجِدِينَ؛ تَكْرِيمًا وَإِجْلَالًا لِأَشْرَفِ الْمُخْلُوقَاتِ. بَيْدَ أَنَّ الشَّيْطَانَ اعْتَرَضَ عَلَى ذَلِكَ، وَتَمَرَّدَ عَلَى أَمْرِ اللهِ، وَامْتَنَعَ مِنَ السَّجْدَةِ، الْأَمْرُ الَّذِي جَعَلَهُ مَطْرُودًا مِنْ مَحْضُرِ اللهِ إِلَى الأَبَدِ، وَخَتَمَ عَلَى جَيْبِيهِ بِأَنَّهُ رَجِيمٌ. وَلَكِنْهُ بَدَلَ مِنَ التَّوْبَةِ وَالْإِنَابَةِ، أَخْدَثَهُ الْعَرَّةُ بِالْإِثْمِ، وَاحْتَارَ الإِصْرَارَ عَلَى الْعَصِيَّةِ، وَسَأَلَ اللهَ الْمُهْلَةَ، وَأَقْسَمَ أَيْمَانًا مَغْلَظَةً عَلَى مَوَاضِعِ التَّغْرِيرِ بِآدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ وَحَرْفِهِمْ عَنِ الصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ؛ فَأَعْطَاهُ اللهُ هَذِهِ الْمُهْلَةَ؛ مُؤْكِدًا لَهُ أَنَّهُ لَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى إِضْلَالِ عِبَادِهِ الصَّالِحِينَ، وَأَنَّهُمْ سَيَكُونُونَ بِمَأْمَنٍ مِنْ شَرِّ وَسُوْسَتِهِ.

لقد خلق الله لآدم زوجةً من نوعه، وأسكنه هو وزوجه في جنةٍ زاخرة بالطيبات والنعيم، وأباح لهم الاستفادة من كلّ شيء فيها، بشرط أن لا يقتربا من الشجرة المحرّمة، وأن لا يأكلا من ثمارها، وإلاًّ كانوا من الظالمين. يُبَدِّلُ أن عدوهما اللدود، وهو الشيطان، لم يكُفَّ عن إغوائهما، وظهر لهما بمظهر الناصح الذي يريد مصلحتهما، وقال لهما بأن هذه هي شجرة الخُلُد، التي إن أكلتما من ثمارها فسوف تُكْثِبُ لكم الحياة الأبدية الخالدة، التي لا موت فيها. وبعد أن انخدع آدم وحواء بِكَلَامِ الشيطان، واقتربا من الشجرة، وأكلَا منها، بَانَ لَهُمَا قُبْحُ عملِهما، وبدَّلُتْ لهما سُوَاتِهما؛ فأخذَا يبحثان عن كلّ ما يمكن أن يسترَا به ما انكشفَ من عيوبِهما، ولَكُنْ دون جدوى، ومن هنا فقد تم طردهما من الجنة بأمرِ الله سبحانه وتعالى.

يُبَدِّلُ أن الفطرة الإلهيَّة لآدم وحواء دفعتهما إلى التوبة والرجوع عن الرَّذْلِ الذي وقعا فيه، فتضررُعا إلى الله أن يغفر لهما ويقبل توبتهما، فتقبلَ الله توبتهما برحمته وكرمه، واختار آدم ليكون خليفة له في الأرض. وعلى الرغم من أن آدم وحواء عمداً إلى تدارك ما فات من ذنبهما، ولم يصرَا على ما اقترفَا - بخلاف الشيطان الذي أصرَ على تمرُّدِه -، ولكنهما كانا يشعران على الدوام بالأثر الطبيعي المترتب على معصيتهما؛ كما هو شعور الضيف المتطفل. فقد هبطا من الجنة الزاخرة بالطيبات إلى الأرض الموبوءة بالصعاب والخصومات والموت؛ لتكون الأرض ساحةً أبدية للمواجهة والصراع المفتوح بينهما وبين الشيطان.

رُبَّما يبدو أن الشيء الأهم الذي شغل أذهان المفكّرين المسلمين في هذه القصة، ولا سيما المفسّرين البارزين للقرآن منهم، هو السؤال القائل: هل وقع أبوانا - ولا سيما آدم، الذي هو خليفة الله في الأرض، وموضع سجود الملائكة ومعلمهم - في مغبة التمرُّد على أمر الله، وأصابهما دَنَسُ الذنوب؟ وهل يتبعُنَّ على ذرَّيْتهما - على حد تعبير أرباب الأديان - أن يدفعوا ضريبة خطيئة أبيهم إلى الأبد؟ هذه أسئلة تُمَتَّ الإجابة عنها في تضاعيف كتب علماء الإسلام والتفاسير القرآنية بإجاباتٍ مختلفة.

٥. خطيئة آدم وحواء في نظر المفسرين والتكلمين المسلمين —

خلافاً لما عليه الأمر في المسيحية، حيث اكتسب مفهوم خطيئة آدم وحواء صبغةً كلاميةً مستقلةً، فقد اتّخذت هذه المسألة في الإسلام بشكلٍ رئيسٍ صبغةً تفسيرية. نعم، تتم الإشارة إلى معصية آدم عليه السلام من قبل المتكلمين المسلمين في سياق بحث عصمة الأنبياء، ولكنّهم حتى في مثل هذه الحالة يبحثون المسألة في إطار التفسير القرآني لقصة آدم. لقد تعرّض المفسرون المسلمين 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 العلّامة الطباطبائي في معرض تفسير قوله تعالى: «وَعَصَى آدُمْ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه: ١٢١): «الغى: خلاف الرشد، الذي هو بمعنى إصابة الواقع... ومعصية آدم ربّه إنما هي معصية أمرٍ إرشاديٍّ، لا مولويٍّ... وأما المعصية بمعنى مخالفته الأمر الإرشادي، الذي لا داعي فيه إلّا إحراز المأمور خيراً أو منفعةً من خيرات حياته ومنافعها، بانتخاب الطريق الأصلح كما يأمر وينهى المُشير الناصلح نصاً؛ فإطاعته ومعصيته خارجتان من مجرى أدلة العصمة...»^(٨١). وقد رأى العلّامة الطباطبائي أن إسكان آدم وحواء في الجنة كان مؤقتاً منذ البداية، وأنه كان إجراءً تمهدياً للاستعداد للحياة الدنيوية، وقال في ذلك: «إن قصة الجنة مدلولها يُنبئ عن أن الله سبحانه خلق جنةً برزخية سماوية، وأدخل آدم فيها قبل أن يستقرّ عليه الحياة الأرضية، ويفشأ التكليف المولوي؛ ليختبر بذلك الطابع الإنساني؛ فيظهر به أن الإنسان لا يسعه إلّا أن يعيش على الأرض، ويتربي في حجر الأمر والنهي؛ فيستحق السعادة والجنة بالطاعة»^(٨٢).

ثم أضاف قائلاً: «لو كان النهي عن أكل الشجرة مولوياً، وكانت التوبية توبةً عن ذنبٍ عبودي، ورجوعاً عن مخالفته نهي مولوي، كان اللازم رجوعهما إلى الجنة، مع أنهما لم يرجعا. ومن هنا يعلم أن استبعاد الأكل المنهي للخروج من الجنة كان استبعاداً ضرورياً تكوينياً، نظير: استبعاد 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 يستحقّ المؤاخذة والعقاب، إلاّ أن مخالفته نهي الكراهة والتزية، الذي رحّص الله في تركه، لا يتناهى مع العصمة. وإن زلة آدم عليهما السلام كانت من هذا القبيل^(٨٤).

وقال الفخر الرازي، بعد تقسيم دلالة الأمر إلى نوعين، وهما: المستحبّ؛ والواجب: إن الأمر الذي خالفه آدم كان من المستحبّ الذي يجوز تركه. وإن ارتكاب المنهيّ عنه يستحقّ العقاب والمؤاخذة أحياناً، وقد لا يستحقّ 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 لأنّ الله قد خلق الإنسان من البداية ليكون خليفة في الأرض، ولو أنّ ما اقترفه آدم كان مستحقاً للعقاب لوجب أن يتوعّده بعقوبة النار والعقاب في الآخرة. وقال في معرض الجواب عن أولئك الذين يعتبرون توبة آدم ووصفه بالظلم دليلاً على معصيته وعدم عصمته: إن الأنبياء والأولياء عليهما السلام يتوّبون من صفات الذنوب على الدوام؛ لعلمهم بأن الإصرار على الصفات يحولها إلى كبائر. وإن وصف آدم بالظلم يأتي من أن كلّ ذنبٍ - وإن كان صغيراً - يُعدّ من وضع الشيء في غير موضعه^(٨٥).

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

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

وقال السيد محمد حسين فضل الله في سياق تحليله لعصمة الأنبياء عليهما السلام: إن نهي آدم عن الاقتراب من الشجرة المحرّمة والأكل من ثمارها ليس له أيّ صلة ببحث العصمة أبداً، فلم يكن الله يريد عدم أكل الثمرة؛ كي يتمّ 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 يثبت

صوابية هذه النظرية؛ لأن القيام بالفعل وتركه إنما يُعد في هذا العلم واحداً من بين الكثير من الغايات الكامنة وراء الأمر والنهي؛ فالأمر قد يصدر بداعي امتحال الفعل من قِبَل 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 يستحق عليه العقوبة من الله؛ كما أن توبة آدم وسؤاله المغفرة من الله إنما كانت بسبب تجاهل نصائح الله وعدم رعاية حق العبودية، ولم تكن توبه من عاقبة ذنبٍ أو معصية^(٨٩).

وقد ارتضى الشيخ مكارم الشيرازي^(٩٠) في المجموع ثلاثة تفاسير في ما يتعلّق 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 ذنبٌ نسبيٌّ، بمعنى أنه خطأ لا يتّسّب مع شأنه. وقد صرّح بأن إسكان آدم في الجنة كان يمثّل مرحلة اختبار ومقدمةً للحياة في الدنيا وامتحال التكاليف^(٩١).

كما أكّد الشيخ جواد الأُملي على هذه المسألة، وهي أن آدم قد حُقِّ للسكن في الأرض، وقد تمّ اتّخاذ الأرض وعالم المادة والطبيعة بشكلٍ عام بوصفها مسکناً ومواضعاً لارتفاع هذا الخليفة، وبلوغه مرحلة النضج والتكامل. ومن ناحية أخرى فإن الأرض أو العالم المادي يحظى بخصائص وآثار خاصة، تجعل من الدخول فيه دون تدريبٍ واستعدادٍ سابق، ودون اجتياز مراحل تمهيدية وتمرينٍ يعرّف الإنسان على مواطن ضعفه وحاجته ومنْ هم أصدقاؤه وأعداؤه، أمراً مستحيلاً أو بالغ التعقيد^(٩٢).

بـ. الهبوط إلى الأرض، عقوبة أم نتيجة؟

ذهب أكثر المفسّرين إلى عدم اعتبار عقوبة آدم ثيّبة لزلة آدم وهبوطه إلى الأرض، بل الهبوط أثراً وضعيّاً وطبيعيّاً لا ينفكُ عنها. قال العلّامة الطباطبائي: إن الله قد عَدَ في سورة البقرة والأعراف أن ثيّبة الاقتراب من الشجرة المحرّمة هي الظلم؛ حيث يقول تعالى: «وَلَا تَقْرُبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (البقرة: ٢٥؛

الأعراف: ١٩)، وأما في سورة طه فقد استعمل عبارة: ﴿...فَشَقَى﴾ (طه: ١١٧). والشقاء هو التعب، ثم فسر التعب وفصله، فقال: ﴿إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ (طه: ١١٨ - ١١٩)؛ ومن هنا يظهر أن وبال هذا الظلم إنما كان هو الواقع في تعب حياة هذه الدنيا، من جوع وعطشٍ وعراءً وعناءً لوماثل 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 تزبيجاً إرشادياً، يرشد به إلى ما فيه خير المكلف وصلاحه في مقام النصح، لا نهياً مولياً^(٩٣).

وقال اللاهيجي بأن المراد من «تشقى»... هو تبعات الحياة على الأرض، من التbagض والتحاسد، وأحداث من قبيل: قصة هابيل و Cain^(٩٤).

وقد صرّح الشيخ أبو الفداء البروسي قائلاً: لقد كانت الغاية منذ البداية هي إسكان الإنسان في الأرض، ولم يكن الهبوط عقوبةً لآدم على معصيته، وإنما هو تَبَعَّةٌ عملية لعمله، ومن هنا فقد صدر الأمر بالهبوط حتى بعد قبول التوبة من آدم^(٩٥).

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

كما تعرّض الشيخ السبحاني لقصة آدم^(٩٧) بالتحليل التفصيلي في تضاعيف مؤلفاته، ليثبت عصمة آدم^(٩٨)، وإرشادية النهي الإلهي، وظلم آدم وحواء لنفسيهما، والأثر الوضعي لزلتهما، وهو الأثر الوضعي المتمثل بالهبوط إلى الأرض، بالأدلة العقلية والنقلية^(٩٧).

ج. المعصية والخطيئة، بين الذاتية والعرضية —

لا يرتضى العلّامة الطباطبائي القول بتلؤث أذىال آدم والإنسان بالمعصية؛ كما يرفض القول بذاتية المعصية والخطيئة بالنسبة إلى الإنسان، ويرى هذا الادعاء منافيًّا

للعقل والنقل. وقال بأن ما ي قوله النصارى، من أن آدم قد ارتكب الخطيئة، وبذلك صارت الخطيئة والمعصية من اللوازم الذاتية له، أمر لا ينسجم مع العقل والمنطق؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد اختار آدم لخلافته بعد أكله من تلك الشجرة وابرازه من الجنة وقبول توبته، ونظر إليه برحمته: **«ثُمَّ اجْبَاهُ رَبُّهُ»** (طه: ١٢٢). كما أن العقل يؤيد ما عليه القرآن الكريم؛ إذ إن من شؤون المولى؛ لبقاء التكليف، والضمانة التنفيذية للتکليف في مقابل امثال أمره وتهيه، أن يجعل عقوبة على مخالفته التکليف. وكذلك من شؤون المولوية توسيع الثواب والعقاب لتشمل جميع المطيعين والعصاة. كما أن من شؤونه حرّيته وقدرته في دائرة المولوية على التصرف فيها بجميع أنواع التصرف؛ بمعنى أن بإمكانه أن يصفح ويغضّ الطرف من خلال العفو عن أخطاء المذنبين، وليس هناك شك أو تردّي في حُسْن العفو من قبل المولى والمقتررين. ومع افتراض ملازمة الخطيئة للإنسان لا يبقى هناك موضع للصفح وقبول التوبية، في حين أن القرآن الكريم، وحتى الكتاب المقدس، قد تعرّض إلى هذه المسألة. وأضاف العلّامة الطباطبائي قائلاً: «إن القول بأن خطيئة آدم كما لزمته كذلك لزمت ذريته إلى يوم القيمة يستلزم أن يشمل تبعة الذنب الصادر من واحدٍ غيره أيضاً ممّن لم يذنب في المعاصي المولوية. وبعبارة أخرى: أن يصدر فعلٌ عن واحدٍ، ويعمّ عصيانه وتبعته غير فاعله كما يشمل فاعله، وهذا غير أن يأتي قومٌ بالمعصية، ويرضى بها آخرون من أخلاقهم، فتحسب المعصية على الجميع. وبالجملة هو تحمل الوزر من غير صدور الذنب، والقرآن يرد ذلك، كما في قوله: **«أَنْ لَا تَنْزِرْ وَازِرَةً وِزْرَ أُخْرَى ◆ وَأَنْ لَيْسَ لِإِنْسَانٍ 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 الأمّارة من الداخل، والشيطان الذي يوسموس له من الخارج، يدعوانه إلى الرذيلة والمعصية على الدوام. وهناك من المفسّرين منْ التفت إلى هذه النقطة الدقيقة. ومن هؤلاء: العلّامة الشيخ جوادى الأملّى، حيث أشار إلى معصية آدم

وزوجه قاتلاً: ... إن هذه الآية تمثل سلعةً 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 مقرورٌ به منذ بداية الخلق، وهذه سنة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً^(٩٤).

وقال الإمام الخميني رض في الأعمال الخاصة بال موضوع: «روي عن الأئمة الأطهار رض أن آدم لما مشي إلى الشجرة، وتوجه إليها، وتناولها، وضعها على رأسه؛ طمعاً في الخلود وإعظاماً لها. وقد أمرت هذه الأمة - التي هي خير أمّةٍ أخرجت للناس - بأن يطهروا هذه الموضع بالمسح والغسل؛ ليتطهروا من جنابة الآب، الذي هو الأصل»^(٩٥). وقال أيضاً: «اعلم أن آدم رض كان في جنة اللقاء في حالة الجدبة، ولم يكن متوجّهاً إلى شجرة الطبيعة، ولو كان باقياً بتلك الحالة لسقط عن الأدمية، ولم ينل سيره الكمالى الذي لا بدّ له من نيله في القوس الصعودي، ولم يبسط بساط الرحمة في هذا العالم؛ فتعلقت الإرادة الأزلية ببساط الرحمة والنعمة في هذه النسأة، وفتح أبواب الخيرات والبركات... وهذا الأمر لم يحصل في سنة الله إلا بتوجّه آدم إلى الطبيعة، وخروجه من ذلك المحو إلى الصحو، وخروجه من جنة اللقاء والجدبة الإلهية، الذي هو أصل الخطّيئات، فسلط عليه القوى الداخلية والشيطان الخارجي؛ لتدعوه إلى هذه الشجرة، التي كانت مبدأً لبساط الكمالات، ومنشأً لفتح أبواب الفيوضات... فإذا خرج آدم من ظهوره الملكوتى الإيجادى بالتجوّه إلى ملّكه صار مُحدّثاً بالحدث الأكبر، ومُجنيباً بالجنابة العظمى. وهذا التوجّه لما تمثل في حضرة المثال والجنة الدنيوية، فتمثّلت الدنيا في صورة الشجرة، وابتلي آدم بالخطيئة بالتجوّه والمشي إليها، وأخذها باليد، ووضعها على الرأس، وإعظامها؛ فلا بدّ له ولذرته، وخصوصاً هذه الأمة، خير الأمم، والعارفة بالأسرار من نور الأولاد الأطهار، من جبران تلك الخطّيئه؛ فيطهرون موارد تلوث ظاهره بماء الطاهر، النازل من حضرة الرحمة؛ ويطهرون موارد تلوث باطنه وقلبه بماه التجلّيات من حضرة الالهوت. فعند تطهير الوجه يغسلون قلوبهم عن الغير بالكلية، وعند تطهير اليدين يطهرونها من مرافق التلوّث بالدنيا إلى منتهى الأصابع المباشرة لها، ويمسحون بفضله أقصى عرش التوجّه إلى

الطبيعة، ومنتهي المشي إليها، وإلى حصول آمالها؛ فيخرجون من فضول التوجّه إلى الملك وبقایا آثاره، ويخرجون من خطية الأب الأول، والذي هو الأصل، ومن جنابته^(١٠١). ويبدو أنه وإنْ كان لا يرتضى في هذا المقام سراية تلوّث الناس من خلال معصية آدم، إلاّ أنه مع ذلك؛ حيث يرى الفطرة الإنسانية وخصائصها في جميع الناس واحدةً وشاملةً لهم، فإنه يحدّر من وجود الدافع إلى المعصية، وإمكان التلوّث بها عند كلّ شخصٍ، كما حصل لآدم عليه السلام.

٥. قصة البشرية في قصة آبها الأول —

إن قصة آدم من أيّ زاوية نظرنا إليها . سواء اعتبرناها قصةً واقعيةً وحقيقةً، وهي كذلك، أو اعتبرناها قصةً رمزيةً أو ما شاكل ذلك . ليست هي مجرد قصة آدم الذي جاء إلى الوجود في يومٍ ثم لم يُعْد موجوداً على مسرح الحياة، وإنما هي قصة البشرية جمّعاً، والبشر وإنْ كانوا يأتون ويدّهبون، ولكنّهم باقون إلى الأبد .

يقول العلّامة الطباطبائي في هذا الشأن: «يشبه أن تكون هذه القصة التي قصّها الله تعالى، من إسكان آدم وزوجته الجنة، ثم إهباطهما؛ لأكل الشجرة، كالمئل، يمثّل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا»^(١٠٢). فهو على الرغم من اعتباره هذه القصة قصةً واقعيةً وحقيقةً، وليس مجرد تمثيل رمزي، إلاّ أنه لا يرى دلالتها أمراً شخصياً، وإنما يراها أمراً نوعياً^(١٠٣). وقال العلّامة الطباطبائي في موضع آخر: «وهذه القصة وإنْ سبقت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا، وتضمنّت أمراً وامثلاً، وتمرداً واحتجاجاً، وطرداً ورجماً، وغير ذلك من الأمور التشريعية والمولوية، غير أنّ البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلاً للتكون، بمعنى أن إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتثال، أي الخضوع للحقيقة الإنسانية، فتقرّعَتْ عليه المعصية»^(١٠٤).

يذهب الشيخ جوادي الآملي إلى عدم اعتبار قصة آدم قصةً شخصيةً، لتكون مقتصرةً عليه فقط^(١٠٥).

ويذهب الشيخ مرتضى المطهري بدّوره إلى اعتبار آدم وقصّته في القرآن مثلاً

ونموذجاً لنوع الإنسان^(١٠٦).

ويذهب صدر المتألهين، وابن عربي، إلى اعتبار آدم تعبيراً آخر عن النفس الناطقة. وقد فسّرَا 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: الحياة، والعفاف، والآداب المحمودة، والسجانا الحمilla، وما إلى ذلك.

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

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

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

وقال رشيد رضا في تفسير الآيات الخاصة بخلق آدم، بعد إبداء رؤيته ورؤيه
أستاذه محمد عبده في ما يتعلّق باعتبار رمزية هذه القصّة: «أما التمثيل في ما نحن فيه
منها فيصحّ عليه أن يُراد بالجنة الراحة والنعيم؛ فإن من شأن الإنسان أن يجد في
الجنة، التي هي الحديقة ذات الشجر الملتّف، ما يلذ له... ويصحّ أن يُراد بـ«الشجرة»
معنى الشرّ والمخالفة... و«النهي عن الاقتراب من الشجرة» عبارة عن إلهام معرفة الشرّ،
وأن الفطرة تهدي إلى قبحه ووجوب اجتنابه... «ووسمة الشيطان وإزالته لهما» عبارة
عن وظيفة تلك الروح الخبيثة التي تلّبس النفوس البشرية، فتقوّي فيها داعية الشرّ...
«والخروج من الجنة» مثالٌ لما يلاقيه الإنسان من البلاء والعناء بالخروج من الاعتدال
الفطري. وأما تلقي آدم الكلمات وتوبته فهو بيانٌ لما عُرف في الفطرة السليمة من
الاعتبار بالعقوبات التي تعقب الأفعال السيئة، ورجوعه إلى الله تعالى»^(١٠).

خلاصة واستنتاج —

يمكن لنا أن نستنتج مما تقدّم:

١. هناك تصريح في كلٌ من القرآن الكريم والكتاب المقدس بخطيئة آدم، المتمثلة بانتهاكه للنبي الإلهي عن الاقتراب من الشجرة المحظورة والمحرمة.
٢. ذهب شارحو الكتاب المقدس إلى اعتبار آدم مذنبًا وخطئاً، في حين ذهب المفسرون للقرآن إلى القول بإرشادية النبي الإلهي في مورد آدم، واعتباره وارداً بداعي الاختبار، وبذلك لا تكون مخالفة آدم منافية لعصمته.
٣. يذهب الكتاب المقدس - طبقاً لتفسير علماء الlahوت المسيحي - إلى انتقال الخطية إلى ذرّية آدم، ويعتبر الخطية من ذاتيات الإنسان؛ بيد أن القرآن الكريم يرى كلَّ شخصٍ مسؤولاً عن عمله، ويقول بأنَّ الإنسان طاهر بالفطرة، وإن الخطية طارئة على الإنسان، وأما الدافع إلى الخطية فهو من ذاتياته.
٤. يذهب الكتاب المقدس إلى اعتبار الموت وبعض مشقاته وألام الحياة في الدنيا عقوبةً وثيجةً من ثيغات خطية آدم؛ إلا أنَّ القرآن الكريم يرى في هبوط آدم وابتلاعه بهذه الظواهر أثراً وضعيّاً وطبيعياً لخطيئته.
٥. يرى الكتاب المقدس أنَّ حواء هي التي حثّت آدم على ارتكاب الخطية، وأنَّ آدم كان مجرد تابع لها في هذه الخطية؛ ولكن القرآن الكريم يجمع بينهما في إثبات دورٍ لكلٍّ منهما في جميع المراحل، من الواقع في خديعة الشيطان، والطرد من الجنة، والتوبة، والهبوط إلى الأرض.
٦. يعتبر القرآن الكريم قصة آدم نموذجاً لجميع البشر في جميع مراحل التاريخ؛ ليتبينوا بذلك عداوة الشيطان لهم؛ ويتجنبوا الواقع في دَس الخطية؛ ويهتدوا إلى طريق العودة إلى الله والجنة الموعودة (التوبة)؛ في حين يرى الكتاب المقدس أنَّ الإيمان بالسيد المسيح - بوصفه مفتدياً لخطية آدم والبشرية بنفسه - هو الطريق الوحيد لعودة الإنسان إلى مكانه الأولى.

الظواهير

(1) original sin.

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

(٣) انظر على سبيل المثال: البقرة: ٣٦ . ٢٥ . طه: ١٣١ . ١٣٢؛ الأعراف: ٢٣ .

(4) extensiveness.

(5) intensiveness.

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

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

(٨) المصدر السابق، سير العجائب، الإصلاح ٧، الفقرة ٢٠.

(٩) المصدر السابق، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصلاح ٢، الفقرة ١٠ .

(١٠) المصدر السابق، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصلاح ٢، الفقرة ٢٢ .

(١١) وفي الإسلام ذهب جماعةٌ. يطلق عليها عنوان «الخشوعية» تبّذاً . إلى القول بعدم عصمة الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وأجادوا في حقّهم ارتكاب المعاصي، وحتى الذنوب الكبيرة؛ استناداً إلى ظواهر بعض الآيات وعدٍ من الإسرائييليات والأحاديث المختلفة. كما ذهبت جماعاتٌ، مثل: أصحاب الحديث والمعتزلة، إلى عدم اعتبار ارتكاب الصغار منافياً لرسالة الأنبياء؛ وقد استندوا إلى القرآن في نسبة العصبية إلى آدم عليه السلام، وبعض العبارات والكلمات المدرجة ضمن آيات هذه القصة عبارةً عن:

١. عدم الاستجابة لنهي الله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَكُونُوا مِنَ الطَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٣٥).

٢. نسبة المعصية إلى آدم: ﴿وَعَصَى آدُمْ رَبَّهُ فَقَوَى﴾ (طه: ١٢١).

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

٤. ظلم آدم وحواء لنفسهما: ﴿...رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا...﴾ (الأعراف: ٢٢).

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

(١٢) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصلاح ٩، الفقرات ٢٠ . ٢٢ .

(١٣) المصدر السابق، الإصلاح ١٢ . ١١ . الفقرات ١٢ . ١٣ .

(١٤) المصدر السابق، الإصلاح ١٢ . ١٤ . الفقرات ١٢ . ١٦ .

(١٥) المصدر السابق، الإصلاح ١٢ . ١٨ . الفقرات ١٢ . ٢٠ .

(١٦) المصدر السابق، سير صموئيل الثاني، الإصلاح ١١ . الفقرات ٢ . ٥ .

(١٧) المصدر السابق، سير صموئيل الثاني، الإصلاح ١١ . الفقرة ٢٧ .

(١٨) المصدر السابق، سير صموئيل الثاني، الإصلاح ١٢ . الفقرة ١٢ .

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

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

(٢١) انظر: المصدر السابق، أعمال الرُّسُل، الإصلاح ١٧، الفقرة ٣٠ .

(٢٢) المصدر السابق، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصلاح ٦، الفقرة ٢٣.

(٢٣) Pfandl, Gerhard, "Some Thoughts on Original Sin", p. 5.

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

(٢٤) جدير 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 اسمًا، وليس فعلًا - إلى نفس الخطأ؛ وفي بعض الأحيان إلى الذنب المعتاد من الأفراد. وبالإضافة إلى ذلك هناك مفردة (chêt)، وهي اسمٌ مذكر ومشتقٌ من مفردة (chatta'ah)، حيث تشير في الغالب إلى الماهية العامة للخطيئة. والمفردة الأخرى من هذه المجموعة هي مفردة (chata'ah)، وهي اسمٌ مؤنث لا يختلف كثيراً عن مفردة (chatta'ah). وفي ما وراء هذه المفردات الثلاثة لدينا الفعل (chata)، الذي يمثل جذرًا للمفردات الثلاثة السابقة.

(٢٥) to go astray.

(٢٦) rebellion.

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

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

إن مفردة *hamartia*: بوصفها اسمًا، مشتقة من الفعل *hamartanō*. والمفردة اليونانية *hamartanō* لها صلة بالمرة 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 مرتاً واحدة فقط. انظر: العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصلاح ٨، الفقرة ٧.

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

(٣١) المصدر السابق، المزامير، 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، الإصلاح ٧، الفقرات ٢١ - ٢٥.

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

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

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

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

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

نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد السادسون - ذييفن، ٢٠٢٢، م ١٤٤٢.

(٤٨) انظر: المصدر السابق، الإصلاح، ٢، الفقرة ١٧.

(٤٩) انظر: المصدر السابق، الإصلاح، ٢، الفقرة ١٩.

(٤٠) المصدر السابق، سـيـفـر إـشـعـيـاء، الإـصـحـاح، ٤٣، الفقرة ٢٧.

(٤١) المصدر السابق، سـيـفـر هـوـشـعـ، الإـصـحـاح، ٦، الفقرة ٧.

(٤٢) تعود كتابة أسفار الـ(أـبـوـكـرـيـفـاـ) من العـهـد الـقـدـيمـ إـلـى الـأـلـفـيـ عـامـ تـقـرـيـبـاـ، وـتـمـ الـاعـتـرـافـ بـهـاـ رـسـمـيـاـ مـاـ بـيـنـ سـنـةـ ٤٠٠ـ قـبـلـ الـمـيـلـادـ إـلـىـ سـنـةـ ١٠٠ـ بـعـدـ الـمـيـلـادـ. فـيـ حـوـالـيـ عـامـ ٢٥٠ـ قـبـلـ الـمـيـلـادـ قـامـ يـهـوـدـ الـإـسـكـنـدـرـيـةـ بـتـرـجـمـةـ كـتـبـهـمـ الـمـقـدـسـ إـلـىـ الـلـغـةـ الـيـونـانـيـةـ، وـهـيـ التـرـجـمـاتـ الـتـيـ عـرـفـتـ بـالـسـبـعـيـنـيـةـ. وـقـدـ شـمـلـتـ هـذـهـ التـرـجـمـاتـ ٤٦ـ كـتـابـاـ، وـلـمـ يـكـنـ بـعـضـهـاـ قـطـعـيـ الـوـجـوـدـ فـيـ الـأـصـلـ الـعـبـرـيـ. فـيـ حـوـالـيـ عـامـ ١٠٠ـ بـعـدـ الـمـيـلـادـ قـامـ الـيـهـوـدـ فـيـ مـدـيـنـةـ يـاـونـةـ (ـيـاـونـةـ حـالـيـاـ). بـعـدـ دـرـاسـةـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ أـسـفـارـ الـعـهـدـ الـقـدـيمـ. بـإـقـرـارـ ٣٩ـ سـفـرـاـ قـطـ، وـأـعـرـضـوـاـ عـنـ بـعـضـ الـأـسـفـارـ الـمـوـجـوـدـ فـيـ الـتـرـجـمـةـ الـسـبـعـيـنـيـةـ. وـقـدـ أـطـلـقـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـسـفـارـ مـصـلـحـ الـأـبـوـكـرـيـفـاـ (ـapocryphaـ)، بـعـنـيـ (ـأـشـيـاءـ تـمـ إـخـفـاؤـهـاـ). كـمـ يـطـلـقـ عـلـيـهـاـ عـنـوـانـ الـأـسـفـارـ الـقـانـونـيـةـ الـثـانـيـةـ، فـيـ مـقـابـلـ الـأـسـفـارـ الـقـانـونـيـةـ الـأـوـلـيـةـ، وـهـيـ الـأـسـفـارـ الـتـسـعـةـ وـالـثـلـاثـوـنـ الـأـخـرـىـ مـنـ الـعـهـدـ الـقـدـيمـ. انـظـرـ: تـوـمـاسـ مـيـشـيلـ، كـلـامـ مـسـيـحـيـ (ـعـلـمـ الـكـلـامـ مـسـيـحـيـ): ٢٥ـ، تـرـجـمـهـ إـلـىـ الـلـغـةـ الـفـارـسـيـةـ: حـسـينـ تـوـفـيقـيـ، اـنـتـشـارـاتـ دـانـشـگـاهـ أـدـيـانـ وـمـذـاهـبـ، قـمـ، ١٣٨٧ـهـ.ـشـ.

(٤٣) سـيـفـرـ يـشـوعـ بـنـ سـيـرـاخـ، الإـصـحـاحـ، ٢٥ـ، الفقرة ٢٤ـ. انـظـرـ فـيـ هـذـاـ الشـائـنـ: حـكـمـتـ بـنـ سـيـرـاخـ، بـرـ أـسـاسـ كـتـابـ مـقـدـسـ أـورـشـيلـمـ: ١٠٧ـ، تـرـجـمـهـ إـلـىـ الـلـغـةـ الـفـارـسـيـةـ: پـيـرـوـزـ سـيـارـ، نـشـرـ نـيـ، طـهـرـانـ، ١٣٨٤ـهـ.ـشـ.

(٤٤) سـيـفـرـ حـكـمـةـ سـلـيـمـانـ، الإـصـحـاحـ، ٢ـ، الفقراتـ ٢٢ـ، ٢٥ـ. انـظـرـ فـيـ هـذـاـ الشـائـنـ: كـتـابـهـاـيـ أـزـ عـهـدـ عـتـيقـ (ـكـتـابـهـاـيـ قـانـونـيـ ثـانـيـ) بـرـ أـسـاسـ كـتـابـ مـقـدـسـ أـورـشـيلـمـ: ٣٥٤ـ، تـرـجـمـهـ إـلـىـ الـلـغـةـ الـفـارـسـيـةـ: پـيـرـوـزـ سـيـارـ، نـشـرـ نـيـ، طـهـرـانـ، ١٣٨٠ـهـ.ـشـ.

(٤٥) إـنـ النـصـوصـ الرـؤـيـوـيـةـ (ـapocalypticـ) لـلـيـهـوـدـ، وـالـتـيـ تـشـتـمـلـ عـلـىـ تـسـعـةـ عـشـرـ كـتـابـاـ، تـحـتـويـ عـلـىـ مـدـعـيـاتـ رـؤـيـوـيـةـ بـشـأـنـ الـمـقـاصـدـ السـرـيـةـ وـالـخـفـيـةـ لـلـهـ فـيـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـنـهـاـيـةـ الـعـالـمـ، وـإـقـامـةـ حـكـمـةـ الـلـهـ فـيـ الـأـرـضـ. انـظـرـ: عـبـدـ الرـحـيمـ سـلـيـمـانـيـ أـرـدـسـتـانـيـ، كـتـبـ أـبـوـكـرـيـفـاـيـ عـهـدـ قـدـيمـ، مـجـلـةـ هـفـتـ آـسـمـانـ، العـدـدـ ١١٦ـ، رـبـيعـ عـامـ ١٣٧٩ـهـ.ـشـ.

(٤٦) انـظـرـ: رـؤـيـاـ مـوـسـىـ، الإـصـحـاحـ، ٢ـ، الفقرة ١٤ـ.

(٤٧) الـكـتـابـ الـرـابـعـ لـعـزـراـ، الإـصـحـاحـ، ٧ـ، الفقرة ٣ـ.

(٤٨) مـكـاشـفـاتـ بـارـوـخـ، الإـصـحـاحـ، ٤ـ، الفقرة ٢٢ـ.

(٤٩) المصدرـ السـابـقـ، الإـصـحـاحـ، ١٥ـ، الفقرة ٥٤ـ.

(٥٠) المصدرـ السـابـقـ، الإـصـحـاحـ، ٦ـ، الفقرة ٥٦ـ.

(٥١) الـكـتـابـ الـرـابـعـ لـعـزـراـ، الإـصـحـاحـ، ١٥ـ، الفقرة ٥٤ـ.

(٥٢) الـكـتـابـ الـمـقـدـسـ، الـعـهـدـ الـجـدـيدـ، رـسـالـةـ بـولـسـ الرـسـوـلـ الـأـوـلـىـ إـلـىـ أـهـلـ كـورـنـشـوـسـ، الإـصـحـاحـ، ١٥ـ، الفقرـاتـ ٢١ـ، ٢٢ـ.

(٥٣) المصدرـ السـابـقـ، رـسـالـةـ بـولـسـ الرـسـوـلـ إـلـىـ أـهـلـ رـوـمـيـةـ، الإـصـحـاحـ، ٥ـ، الفقرـة ١٢ـ.

(٥٤) المصدرـ السـابـقـ، رـسـالـةـ بـولـسـ الرـسـوـلـ إـلـىـ أـهـلـ أـفـسـسـ، الإـصـحـاحـ، ٢ـ، الفقرـاتـ ١ـ، ٣ـ. وـانـظـرـ:

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

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

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

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

(٥٦) انظر: هانس كونگ، متفکران بزرگ مسیحی (کبار المفکرین 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 الخطية الأولى هو إبرناؤوس، 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 مرکلینوس حول التكفير وغفران الذنوب وغسل التعميد، وحول رعاية المسيح والخطيئة الأولى، وحول الفساد والعنابة، 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 (εἰδ) (ho eph)، بدلاً من عبارة: به (in quo). انظر: العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصلاح ٥، الفقرة ١٢.

(٦٠) انظر: هانس كونگ، متفکران بزرگ مسیحی (کبار المفکرین 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 سليماني 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

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 بريطانيٌّ، أنكر الخطيئة الأولى، وقال بحرّية الإرادة التامة. (المعرّب، نقلًا عن: منير البعلبكي، المورد: قاموس إنجليزي - عربي، بتصرّفٍ طفيفٍ).

(٧٦) انظر: جوان، أ. گريدي، مسيحيّت وبدعتها (المسيحية والبدع): ١٨٠ - ١٨١، ترجمة إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم سليماني أردستاني، مؤسسة فرهنگي طه، قم، ١٣٧٧هـ.ش.

(77) pelagianists.

(٧٨) بعد شجب أتباع بيلاجيوس في مجمع أفسس ظهر مذهب اسمه أشباه البيلاجيون (semi-pelagianism)، وهولاء، على الرغم من تبرئهم من أتباع بيلاجيوس، وتغافلهم لهم، لم يكونوا في الوقت نفسه على وفاقٍ تامٍ مع مفهوم الخلاص الأوغسطيني. إن هؤلاء كانوا ينكرون نظرتيتين من نظريات أوغسطين، وهما: نظرية التقدير؛ ونظرية الفيض؛ إذ يرون أنهما تغopian المسؤلية والإرادة الإنسانية. وقد تم شجب أشباه البيلاجيون في مجمع أورانج، وكذلك في مجمع تيريني، أسوةً باتباع بيلاجيوس. وقد ألف أوغسطين في آخر حياته كتابين في الردّ عليهم، وكان عنوان الكتاب الأول: «الاصطفاء الأول للقديسين»، وعنوان الكتاب الثاني: «النظرة العطاء». وقد تعامل أوغسطين مع أتباع هذا المذهب لا بوصفهم مبتدعين، بل كإخوة مسيحيين وقعوا في الخطأ.

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

(٨٠) يُعدّ مجمع تيريني من أهم المجالس الاستشارية في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية الرومية. وقد تم التعرض في هذا المجمع، من خلال خمسة أحكام كنسية، إلى مسألة الخطيئة الأولى بالتفصيل.

للمزيد من الاطلاع انظر:

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

(٨١) العلّامة 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، العلّامة 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 السادسون - ذييفن ، ٢٠٢٢ 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 (الأمثال في تفسير كتاب الله المُنزل) ٧: ١٠٥ - ١٠٧، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٦هـ.ش.

(٩١) انظر: المصدر السابق: ٣١٨: ١٣.

(٩٢) انظر: الشيخ عبد الله جوادي الاملي، تفسير تسميم ٣: ٣٢٨، دار إسراء، 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 حقي أبو الفداء البروسوي، روح البيان في تفسير القرآن ١: ١١١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(٩٦) انظر: جوادي الاملي، تفسير تسميم ٣: ٣٢.

(٩٧) انظر: الشيخ جعفر السبحاني، منشور جاوید (البيان الخالد) ٤: ١٢٣ - ١٢٥، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم، ١٣٨٣هـ.ش؛ السبحاني، تفسير صحيح آيات مشكله (الصحيح من تفسير مشكل القرآن) ١١٦ - ١٢٦، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم، ١٣٨٧هـ.ش.

(٩٨) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٣٣ - ١٣٧.

(٩٩) انظر: جوادي الاملي، تفسير تسميم ٣: ٣٢٩.

(١٠٠) الإمام الخميني، سر الصلاة: ٤٣.

(١٠١) المصدر السابق: ٤٣ - ٤٤.

(١٠٢) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٣٢.

(١٠٣) انظر: نجمة قرباني، واقع گرایی در قصه های قرآن (الواقعية في القصص القرآني): ١٢١، انتشارات جهاد دانشگاهی، طهران، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٠٤) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ١١.

(١٠٥) انظر: جوادي الاملي، تفسير تسميم ٦: ٢٠٣.

(١٠٦) انظر: الشيخ مرتضى المطهري، علل گرایش به مادیگری (الدّوافع نحو المادّيّة): ١٠٤، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٥٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٠٧) انظر: روزبهان البقلي الشيرازي، عرائس البيان في حفائق القرآن: ١٢٢ - ١٢١هـ.

(١٠٨) انظر: السيد مصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم ٥: ٤٩٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

(١٠٩) انظر: علي شريعتي، فلسفة إنسان (فلسفة الإنسان): ١٨، دار إرشاد، طهران، ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١١٠) محمد رشید رضا، تفسیر المنار ١: ٢٨١، دار المعرفة، بيروت.

حقوق الحيوان

في الرؤية الكونية للإسلام والزرادشتية

أ. محمد ملابي^(*)

د. محمد جواد أصغری^(**)

ترجمة: حسن طاهر

خلاصة —

لقد تم تدوين الحقوق المتعلقة بتعامل الإنسان بكونه أشرف المخلوقات مع سائر الكائنات الحية في النصوص المعتبرة لـكلا الدينين الإسلامي والزرادشتية، وذلك بناءً على الرؤى الكونية لـكـلـ منهما فيـ ما خـصـ الإيمـان بالـلهـ، وـمـكانـةـ الـخـيرـ وـالـشـرـ فيـ الـعـالـمـ. يـدـعـيـ بـعـضـ أنـ الإـسـلـامـ فيـ هـذـاـ الـمـجـالـ، بـالـمـقـارـنـةـ مـعـ الـزـرـادـشـتـيـةـ، أـكـثـرـ قـساـوـةـ وـأـقـلـ اـحـتـرـامـ لـحـيـاـةـ الـكـائـنـاتـ الـأـخـرـىـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـرـضـ. وـهـذـاـ الـبـحـثـ يـسـعـيـ لـاستـخـرـاجـ هـذـهـ الـحـقـوقـ مـنـ الـنـصـوـصـ وـالـمـصـادـرـ الـمـعـتـبـرـةـ لـهـذـيـنـ الـدـيـنـيـنـ، وـهـوـ مـاـ يـكـشـفـ الـوـجـهـ الـحـقـيـقـيـ لـتـعـامـلـهـمـاـ مـعـ بـقـيـةـ الـمـخـلـوقـاتـ، وـيـوـضـحـ رـؤـيـتـهـمـاـ فيـ هـذـاـ الصـدـدـ.

تشير نتائج المقالة إلى أن الإسلام لا يسمح بقتل المخلوقات إلا في نطاق محدود، كتأمين الطعام والدفاع عن النفس. ولكن الزرادشتية، وانطلاقاً من اعتقادها بوجود مخلوقاتٍ شيطانية شريرة، تقسم الكائنات الحية إلى ثلاثة فئات: مقدسة؛ مباحة؛ مكرروحة. والفئة الثالثة محكومةٌ بالموت، حتى لو لم تسبب بأي ضررٍ للإنسان في

(*) طالبُ ماجستير في فلسفة الدين في جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم - إيران.

(**) أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام، 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 الحية الأخرى في العالم، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر.

وتكون أهمية الموضوع في أن معيار عقلانية تعليم دين ما تُقاس بالحقوق التي يوليها لسائر المخلوقات على هذه الأرض؛ لأن بعض الأديان أغرفت في احترامها لبقية الكائنات إلى درجة أنها اقتربت من الطوطمية؛ وبعضها الآخر تجاهلتها بشكل يوحى أن حق الحياة حُكُرٌ على الإنسان فقط بصفته أشرف المخلوقات، ولا مكان لحياة غيره من الكائنات الأخرى.

وكلما سنرى فإن كلا الدينين: الإسلام؛ والزرادشتية، يعتبر أن عبادة أي نوع من الأشجار والحيوانات والطوطم وغيرها أمر غير عقلاني، وقد نهوا عنها. هذان الدينان، كسائر الأديان، يتعاملون مع الكائنات الحية في هذا العالم بناءً على رؤيتهم الكونية في ما خص الله، وخلق العالم، والمكانة التي يولونها لمفاهيم الخير والشر في العالمين المادي والمعنوي.

وبالطبع فإن الإسلام؛ بالنظر إلى عدم قبوله بالشر الذاتي في الموجودات، قد اعتبرها مخلوقات إله واحد، ونتيجة لذلك لم يتحمل إيذاءها أو التسبب بالضرر لها، ولم يُجز قتلها إلا في حالات خاصة.

ولكن الدين الزرادشتى؛ بقبوله للشروع الكامنة في الكائنات، واعتقاده بالشوية والشر، قد اعتبر أن العالم من خلق الشيطان، وقد وضع أحكاماً مختلفة للتعامل مع المخلوقات الشيطانية.

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

الإسلام والزرادشتية؟

وعلى أي حال سيكون لدينا عرضٌ 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) (سبانتاميرو)؛ والأخرى: تسمى الفكر السيئ (أكغره مينو). ولكنهم يعتقدون أن واحداً فقط من هذين الإلهين جدير بالعبادة، وهو أهورامزدا. وفي الواقع يمكن القول: إن الزرادشتية لا تتضمن 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 تتوجّه لله الواحد خالق كلّ العوالم المادّية والروحية، الله الذي يمتلك صفات، مثل: القوّة المطلقة والعلم اللامحدود وما إلى ذلك. في نظام الإلهيات الإسلامي الشرور الطبيعية ناتجة عن التزاحم الحتمي لعالم المادّة، والتي تعتبر من لوازمه وصفاته.

ولا يمكن تصوّر عالمٍ مادّيٍّ، وفيه عين كونه مادّياً يكون حالياً من هذه التغيرات والنواقض. وبالتالي فإن هذه الشرور لا تتصرّ على خيرات العالم، وبالتالي لا تسبّب خللاً في النظام العام لهذا العالم، الذي هو أحسن العوالم التي أبدعّتها يد الصنعة. وإذا أراد الله أن يزيل الشرّ من العالم فعليه أن يخلق عالماً من غير طبيعة مادّية، ولا يحتوي على خصائص المادّة، وبالتالي سيكون عالماً آخر. والشرّ الأخلاقي أيضاً نتيجة الاختيار الذي وضعه الله بين يدي الإنسان، وشرف الإنسان على سائر المخلوقات لهذه الجهة بالذات. وانتصار هذه المجموعة من الشرور على الخيرات الكثيرة التي تتبعها أيضاً غير مقبولٍ. لذلك فإن الفيوض المطلق الإلهي اقتضى خلق هذا

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

والملاحظة الأخرى هي أنه لا يجوز اعتبار قوة الشيطان في الفكر الإسلامي متساوية لقوّته في الفكر الزرادشتى؛ فالشيطان في الفكر الإسلامي عاجزٌ أمام الله، ولا يملك القدرة على الخلق أو التصرُّف في الكائنات، فقط عن طريق الوسوسه يمكنه أن يمارس عمله: **﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لَنْعَلَمُ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍ﴾** (سبأ: ٢١).

أما الزرادشتيون فإنهم يعبدون إلهًا واحدًا من باب أنه إله الخير، وخلق الحياة والنظام الذي تسير عليه، ولكنهم ليسوا موحدين. إنهم يعتبرون أن ظواهر العالم ناشئةٌ عن قوتين متقابلين مستقلتين تماماً عن بعضهما، وكلٌّ منهما عاجزةٌ أمام الأخرى. ومع ذلك هناك اختلاف في مقدرة كلٍّ من هاتين القوتين على الخلق. يعتقد بعضُ أن ما يُفهمُ من تعاليم زرادشت أن أهورامزدا خلق في البداية كائناتٍ بدون نوافض وعيوب، وبعد ذلك شن (أنگره مينو) هجوماً خبيثاً على الخلق، وأحدث الفوضى في نظام العالم^(٢)؛ بينما يعتقد بعضُ آخر أن لدى (أنگره مينو) القدرة على الخلق، وهو مستقلٌ عن أهورامزدا^(٣).

ومن أكثر النصوص أصالةً، التي تثبت صحة وجود الشووية في الرؤية الكونية الزرادشتية، بعض العبارات التي جاءت على لسان زرادشت نفسه في الأفستا، 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«اللاحياة». وهكذا سيبقى الوضع إلى نهاية العالم؛ الفضلاء سيكونون من أتباع «أشه» [أي الدين والحقّ]؛ وأسوأ حياة ستكون من نصيب اتباع «دروج» [أي شيطان الكذب]. ومن بين هذين الروحين فإن الذي اتبع «دروج» سيسلك أسوأ سبيل؛

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

مع ذلك، ووفقاً للرأي الأول، يعتبر نظام الإلهيات الزرادشتية أن جميع الكائنات في العالم قد خلقها أهورامزدا بنحوٍ من الأحياء، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى يقدم إلى آخر لا تقلّ قوّته وهيبته عن أهورامزدا، بحيث إنه بهذه الهيبة أجبر كثيراً من الناس على عبادته، وكلّ النبي زرادشت يخرج الناس من هذه العبادة الباطلة التي تقود العالم إلى الهلاك. واللاحظة الجديرة بالانتباه هنا أن أهريمان نفسه قد لا يكون قادراً على خلق الكائنات الشيطانية. ويبدو أن عدم القدرة هذا لا يتعارض مع كونه إلى: لأن حيّثته ليست الإيجاد والخلق، حتى يخلق الكائنات من العدم، ولكنّها ضدّ الخلق. ولهذا السبب، ووفقاً لرغباته، استطاع أن يُسخر مخلوقات «مينو»، ويتسلّل إلى أرواحهم.

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

ووفقاً لهذا التفسير للخير والشر في العالم، تم تشكيل حقوق الكائنات الحية في الإسلام والزرادشتية. وبعبارة مختصرة: إن الإسلام يجعل حقوقاً لجميع الحيوانات؛ في حين أن زرادشت يحصر هذه الحقوق في الحيوانات السماوية، دون الشيطانية منها.

الموقف النهائي من التضحية بالحيوانات وقتها —

من القضايا التي يمكن أخذها بعين الاعتبار عند مناقشة حقوق الحيوان، وتكون معياراً لقياس حقوق الحيوانات في الإسلام والزرادشتية، هي الأهمية التي يتم إعطاؤها لحياة الحيوانات في كلا هاتين الديانتين. ما من شك أن التضحية بمعناها الخاصّ، أي سلب حياة الحيوان الحي، بشروطٍ وعاداتٍ خاصة، غالباً ما يتم إجراؤها

لجعل استهلاك لحم ذلك الحيوان حلالاً؛ وكذلك قتل الحيوانات التي تلحق الضرر بالإنسان، بدون شروط ولا إجراء تلك العادات المتبعة أشاء الذبح، كل ذلك كان موجوداً دائماً. ولكن هذه الشعيرة اختلفت إلى حد كبير من المجتمع الزرادشتی؛ في حين أنها ما زالت متبعةً عند المسلمين، الأمر الذي حدا ببعض الباحثين، وبدون النظر إلى النصوص الدينية، والخلفية التاريخية للدين الزرادشتی، إلى اعتباره مثل الدين السیخي، يحترم بشدة حیاة الكائنات الحیة المحيطة بالإنسان، ولا يقتلها^(١).

يوجد وجهتا نظر مختلたن في هذا الصدد:

أ. يعترف بعض بوجود التضحية بالحيوانات في الدين الزرادشتی، ولكن بدون الأخذ بعين الاعتبار تصنيف الزرادشتین للحيوانات، فيصدر حکماً عاماً، مثل: إنهم يقتلون الحيوانات؛ إما للتضحية بها بالمعنى الخاص؛ أو لأكل لحومها؛ أو إنهم يعتبرون قتل الحيوانات صغیرة السن حراماً، وهم يتصرّفون بشكل جيد مع الحيوانات والكائنات الأخرى في العالم^(٢).

ب - رفض بعض آخر أساس فكرة التضحية بالحيوانات وقتلها في الدين الزرادشتی، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك؛ إذ رفضوا أكل الزرادشتین للحوم الحيوانات^(٣).

بالنسبة لوجهة النظر الأولى يجب القول: إنه من المؤکد أن الدين الزرادشتی - مثل الإسلام - لا يسمح بـالحاجة الضرر بالحيوانات أو إيذائها. وهو يجيز قتلها في حدود الأحكام الشرعية فقط. ولكن هذه الأحكام لا تقصر على التضحية بمعناها الخاص، تلك التي تتم بـموجب إجراء مراسيم دینية معينة، ولكنها تشمل أيضاً قتل الحيوانات المؤذية. وفي الحقيقة فإن قتل هذا النوع من الحيوانات يُعد جزءاً من المناسك الدينية في الزرادشتية، ويمكن أن نعتبره بـنحو ما تضحية بالمعنى العام، أي تضحية في سبيل انتصار أهورامزدا على أهريمان^(٤).

تم إدراج قتل الحيوانات المکروهه، التي تسمى اصطلاحاً بـ«خرفستان»، في إطار العقيدة الدينية التي تتصّ على أن كلّ الحيوانات تم خلقها من البقرة، التي تُعد إحدى المخلوقات السبعة الأولى لأهورامزدا، ولكن أهريمان تسلل إلى نفوس بعض تلك

الحيوانات، وسخرها لخدمته؛ ليعارض خلق الله. ونتيجةً لذلك يريد المؤمنون بقتلها تدمير عمال الشر، ومساعدة أهورامزا على هزيمة أهريمان. ومن هذا المنطلق فإن قتل تلك الحيوانات بغير هذه النية لا يستتبع أجرًا لصاحبها، بل يستتبع لومًا وتقريراً. جاء في النصوص الپهلوية أنه على الشخص الذي يقوم بقتل الد «خرفستان» [= أي الحيوانات المشيرة للاشمئاز] أن يقول: «أقتل هذه الحيوانات بنية غفران ذنبي، واكتساب الفضيلة، ومحبة روحى»^(١٠).

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

تارياً كانت الحيوانات المؤذية والغامضة المنسوبة لروح الشر «أنگره مينو» تعتبر نجسةً، وعلى قتلها أجر، إلى درجة أن كلَّ بهديني (مؤمن) يجب أن يكون معه أداة لقتلها، تُسمى «مارغن» أو «قاتلَةُ الْخَرْفَسْتَار»^(١١)؛ حتَّى يتمكَّن من قتلها حيث وجدتها. والجذور الدينية لهذا العمل أدَّتْ إلى استمراره قروناً طويلاً؛ بهدف تعويض التقصير العمدي أو غير المقصود الذي يمكن أن يقع فيه المؤمن. لقد شهدَها هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد؛ ومن ناحية أخرى بقي زرادشت^{١٢} كرمان يقيمون مراسم قتل الحيوانات المكرهه (خرفستان كشي) حتَّى أواسط القرن التاسع عشر^(١٣).

أما عند مناقشة وجهة النظر الثانية فيجب القول: إن بعض الباحثين، وبحسب ادعاءات الزرادشتين المعاصرين، قالوا: إن الدين الزرادشت يعارض بشدة التضحية بالحيوانات، مبدِّين تحِيُّزاً مع أحكام مسبقة واستقراء خاطئ. هذا الحكم المتعصب الخاطئ هو أن إراقة دماء الأضاحي لا يتناسب مع الأهداف الأخلاقية السامية للدين الزرادشت، وذلك الاستقراء الخاطئ هو أن الزرادشتين تجنبوا القيام بأي شكلٍ من أشكال التضحية بالحيوانات في الماضي البعيد. وخلافاً لتصريحات هذه المجموعة من الباحثين، فإن أقوال زرادشت لا تؤيد الرأي القائل بأن سلب حياة الكائنات الحية 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 استمرّ أتباع نبي الإسلام مواطنين على هذه الشعيرة إلى هذا اليوم.

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

تقول السيدة ماري بوريس، بصفتها شخصاً أجرَتْ دراساتٍ معمقة حول الديانة الزرادشتية في كتاب «تاريخ الدين الزرادشتية»، ما يلي: «كانت إحدى علامات وإشارات الإخلاص والصدق لدى المقتنيين الجدد للديانة الزرادشتية في العصر السياسي القديم هي تناول لحوم الأضاحي. ومضافاً إلى ذلك كان الزرادشتيون البنود والإيرانيون يمارسون طقوس تقديم الأضاحي حتى القرن الماضي، ولكن بعد هجرة الفرس الزرادشتين من إيران، والاستقرار في الهند، اضطروا إلى التخلّي عن أهمّ أضحياتهم التقليدية، وهي التضحية بالبقر. وعلى مرّ القرون أصبحوا، مثل الهند، يشمئرون من تقديم أضاحي البقر. وفي منتصف القرن التاسع عشر هيمنوا على زرادشتية إيران، وأثروا عليهم أخلاقياً ومعنوياً، مما اضطرّهم إلى التخلّي. مثلهم. عن تقديم أضاحي البقر، ولكنهم لم يعترضوا على التضحية بالحملان والماعز والدجاج والديوك؛ لأن الكثير من الفرس الزرادشتين 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 عمّ الباحثون الغربيون هذه الكراهية على كلّ تاريخ الزرادشتية، وأسقطوها على الماضي البعيد. كما فسروا كلّ إشارة وردت في أقوال زرادشت (گاتات) حول الظلم والقهر لصالح إدانة تقديم الأضاحي. وهو خطأً تاريخي. لقد كان الإيرانيون الذين يعيشون على الهضبة الإيرانية، والذين يضطرون إلى تحمل الشتاء البارد والطويل نسبياً لآسيا

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

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

لم يعارض زرادشت التقليد القديم لتناول اللحوم. وهذا واضح من كلامه الذي يقسم فيه بـ«آرميتي»، والذي تم الاستشهاد به في وقتٍ سابق، يقول: «اجتهدوا في تربية الماشي؛ حتى تسمن البقر من أجل طعامنا»^(١).

تصنيف الحيوانات وحقوقها في مصادر الزرادشتية والإسلام —

إلى جانب الاستفادة من المصادر التاريخية المعترفة في ما يخصّ الأديان المختلفة، والتي كتبها مؤرّخون وعلماءً دينيّون موثوق بهم خلال القرون الماضية، يُعدّ الرجوع إلى النصوص الأصلية للدين نفسه مصدراً مهمّاً لفهم الرؤية الكونية والمعتقدات المستجدة من تلك النصوص. تكمن أهميّة الاستشهاد والرجوع إلى المصادر الأصلية لدين ما في إثبات ادعائه أو عليه في أن هذه النصوص تتمتع دائمًا بسلطةٍ أكبر بين أتباع ذلك الدين.

تفسير المصادر الزرادشتية لخلوقات الكون —

ما يمكن استنتاجه من المصادر الموثوقة للزرادشتية 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، كهندو العصور القديمة، كانوا يعتقدون أن عالمهم مليء بالكثير من الأرواح؛ بعضها خيرٌ ومفيد؛ وأكثراً مؤذيةً وخبيثة؛ بعض هذه الأرواح الشيطانية تدخل في أجسام البشر مباشرةً؛ بقصد إيدائهم؛ ومجموعة أخرى منهم يختبئون في زوايا المنزل والمزرعة؛ ليجبروا الآدمي

على الانزلاق والوقوع في الخطأ، ويصبحون بلاً على القطيع، وآفة لزرعه^(٤).

بعض الكلمات، مثل: «ديف» [أي شيطان] و«پري» [أي جنّة] و«خرفستان» [حيوانات مقرّزة]، هي في الآداب والنصوص الزرادشتية أسماءً لكائناتٍ شيطانية تظهر في صورة حيوانٍ أو إنسان أو غير ذلك. على سبيل المثال: نقرأ: «تبعد عن الشياطين وعبد الشياطين، لتبعد عن السحر والمشعوذين»^(٥).

يعتبر الزرادشتيون أن الإنسان هو العلّة الأصلية من خلق العالم. واعتقادهم هذا في محورية الإنسان يجعل معيار فائدة نباتٍ أو حيوانٍ هو منفعته، وما إذا كان يشكل حاجةً للإنسان. ومن ثم فإن المخلوقات التي لا فائدة منها للإنسان، ولا حاجة له بها، واعتبرت مصدراً للشر، ومخلوقات شيطانية، يجب قتلها على كلّ مؤمنٍ زرادشتىٌّ، كما جاء في كتاب «شایست ناشایست»: «أن تصبح مؤمناً يعني أن تقتل عدة خرفستر»^(٦). 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 أضاحٍ، 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 كلّ المخلوقات الجائعة التي تهجم على المزرعة والأرض والمخازن والغلال، كذلك تشمل الحيوانات كريهة المنظر. والملاحظة المهمّة هي شمول هذه القاعدة العامة لجميع أنواع تلك المخلوقات.

ولكنْ بإلقاء نظرةٍ فاحصةٍ يمكن تقسيم الوضع الحقوقي للحيوانات في الديانة الزرادشتية إلى ثلاثة فئات:

١. حيوانات مقدّسة: ولهذه الحيوانات حقوقٌ تفصيليةٌ كثيرة، وتحظى بتجلٍّ غريب. ويرجع السبب في فصلها عن بقية 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 والشلوب كلها من جملة الكلاب^(١٧)).

٢. **الحيوانات المباحة:** تُعتبر هذه الحيوانات من الناحية الحقوقية أقلّ بدرجاتٍ من الحيوانات المقدّسة، ولكن لها حقوقٌ شّتى. 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، ويتم التعامل معها بقسوةٍ، وتُقتل لأنّه الأسباب، مثل: الأفعى والضفدع والذئب والنملة ونحو ذلك. وفيما يلي بعض الأمثلة على خصائص حقوق هذه الحيوانات في الدين الزرادشتية:

١. حقوق الحيوانات المقدّسة —

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

ولكنّ البقرة وأنواع الكلاب تترّبع على قمة لائحة الحيوانات المقدّسة من حيث القيمة. ولكنّ تقدیس البقرة في الدين الزرادشتية، وحقوقها العديدة، يعود إلى سببين:

أ. البقرة رمز للحيوانات المفيدة، وملّاك الوحي —

السبب الأصليّ لقدسية البقرة كونها إحدى المخلوقات السبعة الأولى لأهورامزدا. يقدم زرادشت «سينتامينو» على أنه خالق كلّ الأشياء الخيرية، وخالق كلّ الكائنات المادّية والمعنوية. وله سبعة كائنات روحانية (= أمشاسبنداز)، هم وكلاؤه في هذا العالم. يلعب كلّ من هذه القوى الروحية السبعة (الملائكة) دوراً ما، ويرافق أحد المخلوقات السبعة الأولى الذين أوجدهم 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 نِيَّتِه وَهُدُوْفِه.

ومن ناحية أخرى، من وجهة نظر الدين الزرادشتى، يُعتبر «وهومنة» أيضاً ملاك الْوَحْيِ 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» ويتجلّ فيه، أصبحت مَحَلًا لاحترام خاصٍ من قِبَل الزرادشتين^{١٩}.

بـ. بول البقرة أحد المطهّرات المهمة في الدين الزرادشتى —

وهناك سبب آخر لقدسية البقرة، وهو دورها الرئيسي في أداء الطقوس الدينية. فبحسب عقائد الزرادشتين يُعتبر التلوث والأوساخ والسواد وما إلى ذلك آثماً من قِبَل الروح الشرير «أنگره مينو»، الذي يُرى في كائنات العالم. وإزالة هذه الملوثات عن المخلوقات يجب أن يتم بَدْلَ المزيد من الجهود، لا أن نعمل على توسيع رقعتها أكثر.

والزرادشتيون، مثل كُلّ الناس، يعتبرون الماء والنار وسائل طبيعية للتطهير. ولكن القدسية الخاصة للماء والنار حَالَتْ 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 «أنگره مينو» في بداية خلق العالم يقوم به الآن بالنيابة عنه أحد المؤمنين الزرادشتين. لذلك من غير القابل للتصور بالنسبة إلى المؤمن أن يتم استخدام الماء والنار لإزالة الأوساخ أو حرق القمامات. إنهم يحاولون قدر الإمكان عدم تلوث هذين العنصرين. وبَدْلًا عن الماء والنار لجأوا إلى استخدام بول البقر في التطهير، والذي يُعتبر أهم البسائل المتوفرة. ويسمى اصطلاحاً «گومز» أو «پادیاب»، بمعنى «معادل الماء»، يعني ذلك الشيء الذي يقع بين الماء والنجاسة.

تُعتبر النصوص الزرادشتية أن بول البقر من المطهّرات التي تزيل النجاسات الظاهرة والباطنية، والذي يحل محل الماء في كثيِّر من الموارد؛ فهو يُستَخدَم في

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

وبالنظر إلى قدسيّة البقرة وأهميتها فإن أيّ ضرر أو أذى يصيّبها يستحق صاحبه العقوبة. ولا يجوز ذبحها إلا في الطقوس الدينية. ومن الأهمية بمكانٍ تمريضها إذا أصابها مكروه، والاهتمام بطعمها ومكانها أكثر من أيّ حيوانٍ مفید آخر.

ج. فُدُسِيَّةُ الْكَلَابُ بِالْخَلَافِ أَنْوَاعُهَا —

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

١. **الكلاب** أيضاً كائناتٌ قيمةٌ ومقدّسة، وتحظى بالقرب في الديانة الزرادشتية. يعدد أهورامزدا في الفصل الثالث عشر من كتاب «فنديداد» ثمانين خصائص للكلاب، تبيّنها عن غيرها من الحيوانات المفيدة^(٢١). الكلاب أقرب الحيوانات إلى الإنسان من حيث الشخصية والقيمة، وتحتّم حقوق أكثر من حقوق البقر بكثير. حضور الكلاب واجب في بعض المراسيم الدينية، وخاصة في تشيع الميت. ويتحمّل بتأثيراتٍ تكوينية فريدة لا توجد في أيّ حيوانٍ آخر. فمثلاً: لا يمكن سوى للكلاب فقط أن تطهّر الآثار التكوينية غير الطاهرة التي تبقى بعد تشيع الميت، وذلك من خلال مرور كلبٍ أصفر أو أبيض في مسيرة التشيع^(٢٢).

يتّرتب على قتل الكلاب أو إلحاق الضرر بهم أو أيّ نوع من عدم الاحترام لهم عقوباتٌ شديدة، مثل: الجلد المُحدّد^(٢٣).

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

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

وعلى سبيل المثال:

أ. ماذا ستكون عقوبة الشخص الذي يعطي طعاماً سلبياً ل الكلب هناك؟
أجاب أهورامزدا: ذنبه يساوي ذنب من يطعم رجلاً تقياً طعاماً سلبياً، بينما هو

ذاهبٌ إلى منزله للقيام بمراسم دينية.

ب . مَاذَا سْتَكُون عَقْوَبَةُ الشَّخْصِ الَّذِي يَعْطِي طَعَامًا سَيِّئًا لِكَلْبِ الْمَنْزَلِ؟

أجاب أهورامزا : جراوه تسعون سوطاً، وتسعون عصا.

ج . إِذَا وُجِدَ فِي بَيْتِ أَحَدِ عَبَادِ مَزْدَةِ كَلْبٌ لَا يَشْمُّ وَمُخْتَلِّ إِلَدْرَاكَ، فَمَاذَا يَصْنَعُ

عَبَادِ مَزْدَةِ؟

أجاب أهورامزا : يَسْعَوْنَ فِي شَفَائِهِ، تَمَامًا كَمَا يَفْعَلُونَ مَعَ رَجُلٍ تَقِيٍّ^(٢٦).

٢. كَلْبُ الْمَاءِ (الْقَنْدَسِ) : الْقَنْدَسُ مِنْ فَصِيلَةِ الْكَلَابِ. وَلَكِنَّ حُقُوقَ هَذَا النَّوْعِ

مِنَ الْكَلَابِ هِيَ مِنَ الْكَثْرَةِ بِحِيثُ إِنَّهُ تَمَّ تَخْصِيصُ فَصِيلٍ كَامِلٍ مِنْ كِتَابِ

«الْفَنْدِيدَاد» لِهِ^(٢٧)، وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى يُمْكِنُ القُولُ : إِنَّ أَقْدَسَ حَيَوَانٍ فِي الْزَرَادِشِيَّةِ هُوَ

كَلْبُ الْمَاءِ. جَاءَ فِي تَعَالِيمِ زَرَادِشَتٍ : عِنْدَمَا يَمُوتُ الْكَلْبُ تَذَهَّبُ رُوحُهُ إِلَى نَبْعِ مَيَاهٍ،

وَهُنَاكَ يَوْلَدُ كَلْبُ الْمَاءِ مِنْ أَلْفِ كَلْبٍ ذَكَرٍ وَأَلْفِ كَلْبَةٍ^(٢٨). لِذَلِكِ إِذَا قَامَ شَخْصٌ مَا

بَقْتَلَ كَلْبَ الْمَاءِ عَمْدًا فَسْتَكُونَ عَقْوَبَةً شَدِيدَةً، فَوْقَ الْقَدْرَةِ عَلَى التَّحْمُلِ. وَتَرْجَعُ هَذِهِ

الْقَسْوَةُ إِلَى حَقِيقَةِ أَنَّ الْقَاتِلَ قَتَلَ مَخْلُوقًا جَاءَ نَتْيَاهُ أَرْوَاحَ أَلْفِ كَلْبٍ عَالِيَّ الْقِيمَةِ.

بِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكِ فَإِنَّ قَتْلَ كَلْبَ الْمَاءِ يَسْتَبِعُ عَوَاقِبَ تَكَوِينِيَّةً وَخِيمَةً، مِثْلُ الْجَفَافِ

وَتَدْمِيرِ الْمَرَاعِيِّ^(٢٩). عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ : جَاءَ فِي قَوَانِينِ زَرَادِشَتٍ أَنَّ عَقْوَبَةَ الشَّخْصِ الَّذِي

يَتَسَبَّبُ بِقَتْلِ كَلْبَ الْمَاءِ هِيَ التَّالِي : «يَجْلِدُ عَشْرَةً أَلْفَ سَوْطٍ، وَعَشْرَةً أَلْفَ عَصَاصًا...

عَلَيْهِ أَنْ يَقْتَلَ عَشْرَةً أَلْفَ حَيَّةً تَزْحِفُ عَلَى بَطْنَهَا، وَعَشْرَةً أَلْفَ سَلْحَافَةً، وَعَشْرَةً أَلْفَ

ضَفْدَعَ بَرِّيَّ، وَعَشْرَةً أَلْفَ ضَفْدَعَ مَائِيَّ، وَعَشْرَةً أَلْفَ نَمْلَةَ سَارِقَةَ الْحَنْطَةِ، وَعَشْرَةً

آلَافَ نَمْلَةَ سَامَّةَ وَقَارَصَةَ، وَعَشْرَةً آلَافَ دُوْدَةَ تَعِيشُ فِي الْغَائِطِ وَالْقَادِورَاتِ، وَعَشْرَةً

آلَافَ ذَبَابَةَ قَبِيْحَةَ الْمَنْظَرِ وَكَرِيْبَهُ^(٣٠).

٣. الْقَنْفَذُ : تُعَتَّرُ الْقَنْفَذُ أَيْضًا مِنْ ضَمِّنِ مَجْمُوعَةِ الْكَلَابِ الَّتِي يُمْنَعُ قَتْلَهَا؛ لِأَنَّهَا

تَشَبَّهُ بِالْحَيَوَانَاتِ الْمَقْدَسَةِ الْأُخْرَى فِي صَدَّهَا لِلْحَيَوَانَاتِ الشَّيْطَانِيَّةِ؛ فَقَدْ جَاءَ فِي كِتَابِ

«شَايِسْتُ نَاشِيِسْتُ»، الَّذِي هُوَ كَتَابُ الْفَقَهِ الْزَرَادِشِيِّ، مَا يَلِي : «إِذَا صَادَفَ قَنْفَذًا

فَابْتَعِدْ عَنْهُ، بَدْوَنَ خَوْفٍ، وَلَا تَقْتَلْهُ؛ لِأَنَّهُ يَتَبَوَّلُ فِي بَيْتِ النَّمْلِ كُلَّ يَوْمٍ، وَيَقَالُ : إِنَّهُ

يَمُوتُ مِنْ بُولِهِ أَلْفَ نَمْلَةٍ»^(٣١). وَالشَّخْصُ الَّذِي يَقْتَلُ قَنْفَذًا جَرَاوهُ أَلْفَ سَوْطٍ^(٣٢).

٢. حقوق الحيوانات النافعة وغير المقدسة —

حيوانات هذه الفئة، مثل: الحصان، الأغنام، الماعز، الدجاج، ونحو ذلك، من جملة الحيوانات المفيدة، التي فيها نفعٌ وفائدةٌ للإنسان، فضلاً عن كونها مخلوقات أهورامزاً. ولذلك جعلت لها بعض الحقوق، كضرورة التعامل معها بشكلٍ جيد. ولأنهم كانوا يعتقدون أن كمال هذه المخلوقات في النمو السليم، والوصول إلى نوعهم الكامل (= الأبقار)، يجب على كل فردٍ زرادشتى أن يساعدها على النمو والوصول إلى كمالها الخاص. وتُعتبر أذية هذه الحيوانات من هذه الفئة، أو قتلها على سبيل التسلية، معصيةً. وعلى العاصي التكfir عن ذنبه بشكلٍ يتناسب ونوع الجرم الذي ارتكبه، وذلك عبر قتل عدم معين من الحشرات البغيضة (خرفستان)؛ وإن لم يفعل فسوف يُعاقب. وتُعتبر التضحية بصغر هذه الحيوانات معصيةً؛ لأنها لم تؤدِ 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 والمؤدية —

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

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

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 بخسفة ومؤذية. مثلاً: جاء في بندesh: إذا لم يقتلوا الذباب الأزرق فسيخرج من فضلاته وبيوبيه كائناتٌ: «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 العلّق». قيل: «من الواضح أن النملة إذا لم يتم تحرير بيتها خلال ثلاثة أيام تحول إلى أفعى ذات ريش»^(٣٧).

يمكن رصد أمثلة على كراهية هذه المخلوقات، والأمر بقتلها، في فصول مختلفة من كتاب «فندیداد». مثلاً: جاء في الفصل الرابع عشر ذكر أسماء كثيرة من هذه الحيوانات، التي يتوجب قتلها كنوعٍ من العقوبة المترتبة على من يقتل كلب الماء؛ أو مثلاً: جاء في قسم أحكام النساء حول المرأة الحائض، التي ترى دم الحِيُض أيضًا بعد تسع ليالٍ: «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 بطنهما، وألف أفعى من أنواع أخرى. يجب أن يقتل ألف ضفدع بريّة، 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 وُجدت 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 دور تؤديه في نظام العالم لا ينبغي تجاهله. ليس هناك موجود يمثل شرًا مطلقاً في الرؤية الكونية الإسلامية، وإنما ينشأ هذا التصور من خلال تضارب المصالح. يعتبر الإنسان - في الواقع - كلَّ ما يراه موافقاً لحاجاته الفطرية خيراً، وكلَّ ما يراه مخالفًا لها شرًا؛ وذلك لأنَّ كلَّ الميول والرغبات الفطرية فرعٌ من حبِّ الذات. فكلَّ موجودٍ ذي شعورٍ لأنَّه يحبُّ نفسه، يحبُّ بقاءه وكمالاته. ولذلك نراه يميل إلى الأشياء التي لها تأثيرٌ في بقائه على قيد الحياة أو في تكامله^(٤٠). لذلك أيَّ حيوانٍ أو شيءٍ مُنْهَمٍ بأنه شرٌّ فإنه ليس شرًا في نفسه، ولكنه يُعتبر شرًا من قبيل الإنسان؛ بسبب الأذى الذي يصله منه. ومع وضع هذا في الاعتبار لم يُجزَ اللهُ له سلب حياة المخلوقات أو ظلمها؛ لأيِّ 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 ضاربة، وهوام مخوفة، وخلق كثير مشوهة، ودود وبعوض وحيّات وعقارب، وزعمت أنه لا يخلق شيئاً إلا لعلة؛ لأنَّه لا يبعث؟ قال عليه السلام : ألسْتَ تزعم أنَّ العقارب تتفع من وجع المثانة والخصاء، ولمن يبول في الفراش، وأنَّ أفضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعي، فإنَّ لحومها إذا أكلها المجدوم . مع الشبة . نفعه؟! وتزعم أنَّ الدود الأحمر الذي يُصاب تحت الأرض نافع للاكلة؟ قال: نعم، قال عليه السلام : «فَأَمَّا البعوض والبَقُّ فَبَعْض سببه أنه جعله أرذاق الطير، وأهان بها جباراً تمرد على الله وتجبر، وأنكر ربوبيته، فسلط الله عليه أضعف حُلْقه؛ ليりه قدرته وعظمته، وهي البعوض، فدخلت في منخره حتى وصلت إلى دماغه، فقتلته. واعلم أنَّا لو وقفنا على كلَّ شيء خلقه الله تعالى لم خلقه؟ ولأيِّ شيء أنشأه؟ لكنَّا ساويناه في علمه، وعلمنا كما يعلم، واستغفينا عنه، وَكَنَا وهو في العلم سواء»^(٤١) .

والخلاصة أنه وإن تمَّ فرز الكائنات الحية في الإسلام إلى بعض الفئات، ولكنَّ هذا الفرز متعلق بحلية أو حرمة أكل لحومها، وليس لقدسية بعضها وشیطنة بعضها الآخر؛ لأنَّ الإسلام يرفض هذا التقسيم. فالقاعدة العامة في الإسلام للتعامل مع

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

تُصنف الحيوانات على هذا الشكل؛ وفقاً لبعض المطلقات:

· حلال اللحم، غير مكروره، مثل: البقرة، الماشية، الجمل.

· حلال اللحم، مكروره، 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 لسبب آخر. وهناك الحيوانات التي تُذبح للأكل. وهذا الشيء موجود 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 بالإحراب^(٤٢).

حرمة التمثيل بالحيوانات وحرمانها من الطعام —

ومن ناحية أخرى أوصى الإسلام باقتناه الحيوانات المختلفة في المنزل؛ لأن وجودها فيه سبب لدفع البلاء، ونزوول الرحمة والبركة. ولعل سبب دفع البلاء متعلق بوجود الحيوان نفسه في المنزل، أو ربما بسبب الرحمة والشفقة عليه، التي تكون سبباً لرحمة الله؛ أو قد يكون نتيجة دعاء الحيوان لصاحبها. بالطبع كان هناك اهتمام خاص باقتناه بعض الحيوانات، مثل: الحمام والديك، ونهي عن بعضها الآخر، مثل: الكلب والخنزير^(٤٣)، ولكن هذا النهي لا يتعلق بشيطنة ذلك الحيوان أو كونه ضد خلق الله، وإنما لكونه نجساً، وما يمكن أن يسببه ذلك من إشكالات في طهارة المنزل والبدن واللباس ومكان العبادة، إلا وإنه لم يرد في القاعدة العامة للإسلام أي نهي عن اقتناه حيوان ما بسبب كونه ضد عالم الخلق والتكون 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: **﴿وَكَأَيْنَ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾** (العنكبوت: ٦٠). وكذلك اعتبر في قصة طوفان نوح أن جميع الحيوانات هي من خلقه، ولذلك أمر نوحًا أن يأتي من كل حيوان بزوجين اثنين، ويركبها معه في السفينة؛ خوفاً من انفراطها. ولم يميز بين تلك الحيوانات، من حيث كونها حلال اللحم أو حرام اللحم، أهلية أم بريءة، مؤذية أم غير مؤذية، : **﴿فَلَمَنَا أَحْمَلْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ رَوْجَيْنِ اثْتَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقُولُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾** (هود: ٤٠).

ثالثاً: قدّم الحيوانات على أنها مظهر لقدرته، وجعل فيها منافع لا تُحصى 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 مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ◆ وَذَلِّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ◆ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَسَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾** (يس: ٧١ - ٧٣)؛ **﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾** (الغاشية: ١٧).

رابعاً: أذية الحيوانات عملٌ مقيت وشيطاني في القرآن الكريم^(٤٥). مثلاً: **﴿وَلَا ضُلْلَهُمْ وَلَا مَيْنَهُمْ وَلَا مُرْهَهُمْ فَلَيَبْتَكِنُ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْهَهُمْ فَلَيَعْيِرُنَ حَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَئْعِدُ الشَّيْطَانَ وَلِيَّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ حُسْرَانًا مُبْيِنًا﴾** (النساء: ١١٩).

٢. النهي عن أذية الحيوانات في الحديث الشريف -

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

خصص كتاباً مستقلة لجمعها. ومما لا شك فيه أن الكثير من الأحاديث المكذوبة في هذا المجال، كما في غيرها من المجالات، قد أقحمت في كتب السنة والشيعة، مما يجعل العمل صعباً إذا لم ترَأَ سلسلة سند الأحاديث. وتوخيًّا للحدّ من الوقع في هذه المشكلة نكتفي بذكر عدة أحاديث فقط في ما يتعلق بالتعامل مع الحيوانات، مأخوذة من الكتب المعبرة وصحيحة السنّد، مع مراعاة القاعدة الإسلامية العامة:

أ. حقوق الحيوانات الأهلية ومحللة اللحم —

قال رسول الله ﷺ: «للدابة على صاحبها ست خصال: يعلفها إذا نزل؛ ويعرض عليها الماء إذا مرّ به؛ ولا يضرّها إلا على حقٍّ؛ ولا يحملها ما لا تطيق؛ ولا يكلّفها من السير إلا طاقتها؛ ولا يقف عليها فوقاً»^(٤٦).

وقال رسول الله ﷺ: «إن الله يحب الرفق ويعين عليه؛ فإذا ركبتم الدواب العُجْف فأنزلوها منازلها، فإن كانت الأرض مجدبة فانجوها عنها، وإن كانت مخصبة فأنزلوها منازلها»^(٤٧).

ويوصي الإمام علي عليه السلام، في رسالة بعثها إلى عمّاله المأمورين بجمع الزكاة، بما يلي: «إذا أخذها أمينك فأوزع إلىه أن لا يحول بين ناقة وبين فصيلها، وأن لا يمضر لبنتها فيضر ذلك بوليدها، ولا يجهدّها ركوباً، وليعدل بين صواحباتها في ذلك وبينها، وليرفع عن اللاغب... ولا يعدل بها عن نبت الأرض إلى جواد الطريق، وليروّحها في الساعات، وليمهلها عند النطاف والأعشاب، حتى تأتينا بإذن الله بذن منقيات، غير متعبات ولا مجهدات»^(٤٨).

وينقل ابن شهرآشوب، في كتاب «المناقب»، نقلاً عن زراة، أن الإمام الرابع للشيعة . وهو الإمام السجّاد عليه السلام . حجّ أربعين مرّة على جمله دون أن يضرّه سوطاً واحداً^(٤٩).

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

ب. حقوق الحيوانات البرية ومحرمة اللحم —

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

ويقول الإمام علي عليه السلام: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إيّاكُمْ وَمُلْلَهُ وَلُوْ بِالْكَلْبِ الْعَقُورِ»^(٥٢).

وسئل الإمام الكاظم ع عن قتل النملة؟ فقال: «لا تقتلها، إلا إذا أضرتُك»^(٥٣).

وجاء في كتاب تحف العقول، في وصيّة النبي ﷺ للإمام علي عليه السلام: «يا علي، إذا رأيت حيّة في رحلك فلا تقتلها حتى تخرج عليها ثلاثة، فإن رأيتها الرابعة فاقتلها؛ فإنها كافرة»^(٥٤).

ويقول أبان: سأله أحدهم الإمام أبو الحسن الكاظم ع عن رجل يقتل الحية؟ وقال الإمام ع: إنه بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ ترَكَهَا تَخُوفًا مِنْ تَبْعِثُهَا فَلَيْسَ مِنِّي»، قال: إن رسول الله ﷺ قال: «وَمَنْ ترَكَهَا تَخُوفًا مِنْ تَبْعِثُهَا فَلَيْسَ مِنِّي، فَإِنَّمَا حَيَّةً لَا تَطْلُبُكَ فَلَا بَأْسَ بِتَرْكِهَا»^(٥٥).

حقوق الحيوانات في مصادر الإسلام والزرادشتية، تواافق أم تعارض؟ —

بغض النظر عن الاستفادة من الحيوانات الأهلية في وسائل الزراعة والعمل والحمل والنقل وأكل لحومها في نصوص وتقالييد كلا الدينين، وأنه لم ينه نبي هذا الدين ولا ذاك عن التضحية بالحيوانات والاستفادة منها، وكلا الدينين . في النتيجة . وضع حقوقاً للحيوانات، متناسبة مع التعاليم الخاصة لكل دين، وقد نصت الكتب الفقهية لكلا الدينين على رعاية حقوق الحيوانات، في ما يخص مكان إقامتها وطعامها والأمور التي يجب أن تراعى أثناء مراسم التضحية والاستفادة من لحومها. كل ذلك ورد بشكل مفصل، وإن كان يوجد اختلاف طفيف في حقوق هذه الفئة من الحيوانات بين الإسلام والزرادشتية؛ فالإسلام لا يعتبر أي حيوان مقدسًا بالمفهوم الزرادشتى، وتتمتّع كل الحيوانات الأهلية في الإسلام بحقوق متساوية إلى حد ما. ويمكن القول في النهاية: إنه يوجد حقوق للكائنات الحية في كلا الدينين، بغض

النظر عن حجم وكيفية هذه الحقوق.

وأكبر نقطة اختلافٍ بين الإسلام والزرادشتية هي في المقارنة بين حقوق الحيوانات غير الداجنة. فإذا نظرنا إلى مفهوم الحق والحقوق كمبدأ عامٍ للكائنات فمن السهل أن نرى أن الإسلام يعطي المزيد من الحقوق للكائنات؛ لأن أول حقٍ لكل كائنٍ حيٍ في هذا العالم هو حقُّ الحياة، والذي وفقاً للرؤية الكونية الإسلامية تتمتَّع به جميع الكائنات في العالم، باستثناء حالاتٍ خاصةٍ يُسمَح فيها بالقتل.

ولكنْ في الرؤية الكونية الزرادشتية هناك مجموعتان من الحيوانات:

الأولى: هي الحيوانات التابعة لروح (مينوي) الخير، وتتمتَّع بحقُّ الحياة، ولا يجوز قتلها، إلَّا في حالاتٍ خاصةٍ. وفي ذلك يتشابه مع الإسلام.

أما المجموعة الثانية فهي الحيوانات غير التابعة لروح الخير، وهي لا تتمتَّع بحقُّ الحياة، ويجب أن تُقتل. وفي الواقع فإن حكم القتل هذا يتعلَّق بذات الحيوان، من حيث إنه غيرُ تابعٍ في بداية حَقُّه لروح الخير، ولا علاقةً لذلك بمسألة الدفاع عن النفس ضدَّ الأذى المحتلم. وبالتالي فإن هذه المجموعة من الموجودات مُحکومٌ عليها بالموت، بغضِّ النظر عن قيامها بعملٍ ما أو عدم قيامها بشيءٍ. أما الحيوانات التابعة لروح الخير (مينوي) فإن حكم قتلها غير مرتبطٍ بذات الحيوان، ولكنه حكمٌ ثانويٌ لأسبابٍ تتعلَّق بالتضحية به أو أكل لحمه. وهنا يبرز الفرقُ جلياً بين الإسلام والزرادشتية؛ ففي الإسلام لا وجودٌ لـكائنٍ شيطاني، ويُسمَح بقتل أيِّ حيوانٍ أو التضحية به على أساسٍ ثانويٍّ لـأيٍ لا يتعلَّق بذات الحيوان وجُوهر وجوده. وفي هذا يتشابه مع المجموعة الأولى من التصنيف الزرادشتى.

يجيز الإسلام قتل الحيوانات الضارة في حالة الدفاع عن النفس والمال فقط، وبالتالي لا يشملها حكم القتل في الوقت الذي لا يشكُّ وجودها خطراً على الإنسان. وكذلك يشمل هذا الحكم في حال توافر شروطه كلَّ أنواع الحيوانات، وليس فقط المفترسة والقارصة. تماماً كما أن كلَّ إنسان يتصرف بالطريقة نفسها لإنقاذ نفسه إذا وجد أنه أمام خطرٍ مُحْدِق، سواءً من قبَل حيوانٍ أو إنسان. وأخيراً فإن الحكم الأولى الصادر في مثل هذه الحالات التي تتعرَّض 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 منها على التأثير في نظام الخلق، وتفسير الكرامة الإنسانية بالمقارنة بالملائقات الأخرى. يمكن لكل مؤمن زرادشت أو مسلم، من خلال نظرته إلى حقوق الحيوانات من داخل الإطار الديني الذي يصنف نفسه فيه، أن يعتبر نفسه أكثر مراعاة وتسامحاً في تعامله مع سائر الكائنات. ولكن من وجهة نظر شخص ثالث، من خارج هذين الدينين، 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 جميراً من خلق الله، وما الشر فيها إلا نتيجة لتضارب المصالح بين البشر وبقية المخلوقات. ولذلك إذا كان يبدو أن بعض الحيوانات لا تقيد الإنسان فلا ينبغي إغفال دورها في نظام الخلق. ولا ينبغي للإنسان أن يقيس خيرية الحيوانات وشرها وفقاً لصالحه الشخصية، ويعمل على قتلها بدون سبب. كل الكائنات في العالم خيرة، ولا يجوز قتل حيوان مما يؤكّل لحمه لأنّه مؤذٍ فقط، إلا في حال شكل وجوده خطراً على الإنسان. لكن حقوق الحيوانات في الديانة الزرادشتية، التي هي ثمرة تغلغل قوة الشر والقذارة وتأثيرها في أجسام وأرواح الحيوانات، وكذلك القول بمبدئين أوليين للخلق، يتعلق بمقدار خيريتها، وهذا الأخير يُقاس بالنفع الذي يمكن أن يعود من كل حيوان على الإنسان.

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

المواهش

- (١) محمد تقی مصباح الیزدی، *تعلیم الفلسفة* ٢: ٤٥٣ - ٤٦٠، ط٨، مؤسّسة تبلیغات إسلامی، طهران، ١٣٨٨.
- (٢) میری بویس، *تاریخ الدین الزرادشتی*، القسم ٢، الفصل ٨، ترجمة: همایون صنعتی زاده، طهران، توس، ١٣٧٤؛ بندھش، ترجمة: مهردادیهار، القسم ٥، الفقرة ٤٠ - ٤٧، طهران، بدون تاریخ.
- (٣) راجع: جیمس دارمستر، *مجموعه قوانین زرادشت (فندیداد افستا)*: ٣٠، ترجمة: موسی جوان، ط٢، طهران، دنیا الكتاب، ١٣٨٤.
- (٤) یسنا ٣٠، الفقرات ٣ - ٥.
- (٥) المصدر السابق: شایست . ناشایست (نص باللغة الفارسية الوسطیة)، الفصل ١٥: ٢٠٩ - ٢٢٠.
- (٦) افستا، ترجمة وتحقيق: هاشم رضی، طهران، فروهر، ١٣٩٥؛ بویس، *تاریخ الدین الزرادشتی*، القسم ٢، الفصل ٨.
- (٧) جان. ر. هینلز، *دلیل الأدیان الحیة*: ٤٧٩، ترجمة: عبد الرحیم کواھی، ط٢، قم، بوستان کتاب، ١٣٨٧؛ أبو الريحان الپیروانی، *الآثار الباقیة*، الفصل ٩، ترجمة: أكبر دانا شرست، طهران، أمیر کبیر، ١٣٦٣.
- (٨) بویس، *تاریخ الدین الزرادشتی*، القسم ٢، الفصل ٨: ٢٩٥ - ٧١؛ افستا: ١٣٩٥، ٧١.
- (٩) بویس، *تاریخ الدین الزرادشتی*، الفصل ٦: ٢١٦، الفصل ١٢: ٤٠٨ - ٤٠٩؛ شایست . ناشایست، القسم ٨، الفقرة ٩.
- (١٠) بویس، *تاریخ الدین الزرادشتی*، القسم ٢، الفصل ١٢: ٤٠٩.
- (١١) «مارغن» عصا خشیی لقتل الأفعی والحشرات، یغطون رأسها بقطعة جلد. (انظر: بندھش، بدون تاریخ، القسم ١٢، الفقرة ١٨٥؛ دارمستر، *مجموعه قوانین زرادشت (فندیداد افستا)*: ٢٢٥، الفصل ١٤).
- (١٢) بویس، *تاریخ الدین الزرادشتی*، القسم ٢، الفصل ١٢: ٤٠٨ - ٤٠٩.
- (١٣) یسنا، الفقرات ٥ - ٤٨؛ بویس، *تاریخ الدین الزرادشتی*، القسم ٢، الفصل ٨: ٢٩٥.
- (١٤) المصدر السابق، القسم ١، الفصل ٣: ١٢٦.
- (١٥) یسنا، الفقرات ٤ - ١٢.
- (١٦) شایست . ناشایست، الفصل ٢٠، الفقرة ٥.
- (١٧) دارمستر، *مجموعه قوانین زرادشت (فندیداد افستا)*: ١٢٥، الفقرة ٥، الفصل ٥، الفقرة ٣٤ - ٣٥.
- (١٨) بندھش، القسم ٩، الفقرة ١٥٤ - ١٥٧.
- (١٩) راجع: بویس، *تاریخ الدین الزرادشتی*، القسم ١، الفصل ٥.
- (٢٠) دارمستر، *مجموعه قوانین زرادشت (فندیداد افستا)*: ٤٢٠.
- (٢١) راجع: دارمستر، *مجموعه قوانین زرادشت (فندیداد افستا)*: ٢٢٠، الفقرة ٤٤.

(٢٢) دارمستر، مجموعة قوانين زرادشت (فندیداد آفستا): 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 ١٢، الفقرات ٢٢، ٢٥، ٣٥.

(٢٧) المصدر السابق، الفصل ١٤.

(٢٨) المصدر السابق: ٢٢٢، الفصل ١٢، الفقرة ٥١. ٥٢.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المرجع السابق، الفصل ١٤: ٢٢٣ و ٢٤٦.

(٣١) شایست. ناشایست: ٣٦٩، الفصل ١٠، الفقرة ٣١؛ الفصل ١٢، الفقرة ٢٠؛ بندھش، القسم ٩، الفقرة ١٥٦.

(٣٢) دارمستر، مجموعة قوانين زرادشت (فندیداد آفستا)، الفصل ١٣، الفقرة ١٤.

(٣٣) هینلز، دلیل الأدیان الحیة: ٤٧٩.

(٣٤) بویس، تاریخ الدین الزرادشتی: ٢١٣، القسم ١، الفصل ٦.

(٣٥) دارمستر، مجموعة قوانین زرادشت (فندیداد آفستا): ٩٢، الفصل ٣، الفقرة ٢٢.

(٣٦) بندھش، القسم ٩، الفقرات ١٤٣، ١٤٦، ١٤٧.

(٣٧) المصدر السابق، القسم ٩، الفقرات ١٤٥، ١٤٦.

(٣٨) دارمستر، مجموعة قوانین زرادشت (فندیداد آفستا): ٢٤٠، الفصل ١٦، الفقرة ١٢.

(٣٩) المصدر السابق: ٢٥٦، الفصل ١٨، الفقرة ٧٣.

(٤٠) الیزدی، تعلیم الفلسفة: ٢، ٤٥٤، ٤٥٦.

(٤١) الطبرسی، الاحتجاج: ١٨٧، ترجمة: بهزاد جعفری، طهران، الدار الإسلامية، ١٣٨١.

(٤٢) الصدق، مَنْ لَا يحضره الفقيه: ٣، ٥، ط٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ.

(٤٣) المجلسی، حلیة المتقین، الباب ١٢، الفصل ٦، ٩، ط٤، طهران، ولی العصر علیه السلام، ١٣٨٧.

(٤٤) الصدق، المقنع: ٥٣٤، قم، مؤسسة الإمام الهاشمی علیه السلام، ١٤١٥هـ.

(٤٥) الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ٥، ٦١، قم، انتشارات ذوی القربی، ١٤٣٠هـ.

(٤٦) المحدث النوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل: ٨، ٢٥٨، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ١٤٠٨هـ.

(٤٧) الكلینی، الكافی: ٢، ١٢٠، طهران، دار الكتب الإسلامية.

(٤٨) نهج البلاغة، الرسالة: ٢٥، ترجمة: علی شیروانی، قم، دار العلم، ١٣٨٣.

(٤٩) المحدث النوری، مستدرک الوسائل: ٨، ٢٦٠؛ الصدق، مَنْ لَا يحضره الفقيه: ٢، ٢٩٣.

(٥٠) المحدث النوری، مستدرک الوسائل: ٨، ٢٦١؛ الكلینی، الكافی: ٦، ٥٨٣.

(٥١) مجلة فقه أهل البيت علیهم السلام: ٥٠، ١٣٦، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت علیهم السلام، بدون تاريخ.

(٥٢) نهج البلاغة، الرسالة ٤٧.

(٥٣) الحميري، قرب الإسناد: ٢٩٤، قم، مؤسسة 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 شاهروodi، ط٢، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧.

(٥٦) المجلسي، السماء والعالم: ٨: ١٧٦؛ الصدوق، معاني الأخبار ١: ٣٨٣.

ارتباط العمل الصالح بالإيمان

عند توما الأكويني وجون هيك والطباطبائي

أ. جواد أكابری مطلق^(*)

د. محمد علي شمالي^(**)

ترجمة: فرقـدـ الجـزاـنـي

الخلاصة —

يبدو للوهلة الأولى أن تلازم الإيمان والعمل الصالح أمرٌ بدبيهيّ، 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 ذاتياًً فهل هو ذو قيمة؟ وإذا استمدّ صلاحه من أمرٍ آخر ففي حال غيابه هل للعمل قيمةً بحدّ ذاته أو يصبح فاقداً للقيمة؟ وإذا كان العمل قيّماً بحدّ ذاته فما الذي يجعله قيّماً؟

والهدف وراء هذه الأسئلة هو:

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

ثانياً: يسعى المقال إلى فرز الرأي المختار في هذا الموضوع، عبر دراسةٍ 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 الأكويبي؛ وجون هيك، من مفكري الكاثوليكية والبروتستانتية.

مقدمة —

يبعدو أن العلماء قدّيماً 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، سُنّةً وشيعةً، إن سعادة الإنسان منوطه بالإيمان بالله تعالى وأنبيائه^(١).

أما رأي المتكلمين المسلمين حول ماهية الإيمان فيشوبه الاضطراب؛ فبعضهم استند إلى آياتٍ، كالآية ١٥ من سورة الحجرات: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْكَبُوا وَجَاهُدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»، وعدوا الإيمان «معرفةً عقليةً»^(٢). واستدل آخرون بآياتٍ، كالآية ١٤ من سورة النمل: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعَلُوًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»، وتبينوا أن جوهر الإيمان هو «الإقرار باللسان» فقط^(٣). ويستتتج فريقٌ من الآية التي مررت الإقرار باللسان، ويفسرون إليها التصديق بالقلب من الآية ١٤ من سورة الحجرات: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»، فيجدون أن حقيقة الإيمان هي «التصديق بالقلب، والإقرار باللسان»^(٤). ويزجّ جمعٌ بالعمل في حقيقة الإيمان^(٥). هؤلاء هم الخوارج الذين يرفعون شعار «لا حكم إلا لله»، ويعدّون كلّ مذنبٍ كافراً. وفيه خضمٌ ذلك يجد فريقٌ أن الإيمان في ضوء عدد من الروايات هو: «الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح»^(٦).

وفي كتاب المسيحيين المقدس أيضاً ذكر الإيمان كرأسٍ لجميع الفضائل. فالمسيحية تطرح موضوع الإيمان متصلًا بمعتقد النجاة، لذلك طرحت موضوع اختلاف الأديان، وإمكانية النجاة لمعتقى سائر الأديان، منذ القرن السادس عشر، حيث تعرّفوا على باقي الأديان^(٧). فبعض عبارات الكتاب المقدس تبيّن أن الإيمان طريق النجاة، حيث تقول: «آمنْ بِالرَّبِّ يَسُوعَ الْمَسِيحِ فَتَخْلُصَ أَنْتَ وَأَهْلُ بَيْتِكَ»^(٨)؛ «فَإِذْ قَدْ

تَبَرَّرَنَا بِالإِيمَانِ لَنَا سَلَامٌ مَعَ اللَّهِ بِرَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ^(٩)؛ «فَمَاذَا تَقُولُ؟ إِنَّ الْأُمَمَ الَّذِينَ لَمْ يَسْعَوْا فِي أَثْرِ الْبَرِّ أَدْرَكُوا الْبَرِّ، الْبَرِّ الَّذِي بِالإِيمَانِ^(١٠)». وبالإيمان تقوى أرواحنا، وبواسطة الإيمان نتال التقديس: «لَكِنَّ أَشْهَدُ أَيْضًا لِكُلِّ إِسْلَامٍ مُخْتَنِ أَنَّهُ مُلْتَزِمٌ أَنْ يَعْمَلَ بِكُلِّ النَّامُوسِ^(١١)؛ لَأَنَّ كُلَّ النَّامُوسَ فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ يُكَمِّلُ: «ثُجُبُ قَرِيبَكَ كَنْفُسِكَ»^(١٢). والإيمان وحده يطهر القلوب: «وَلَمْ يُمِيزْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ بِشَيْءٍ، إِذْ طَهَرَ بِالإِيمَانِ قُلُوبَهُمْ^(١٣)؛ لِتَفْتَحَ عُيُونَهُمْ كَيْ يَرْجِعُوا مِنْ ظُلُمَاتٍ إِلَى نُورٍ، وَمِنْ سُلْطَانِ الشَّيْطَانِ إِلَى اللَّهِ، حَتَّى يَنَالُوا بِالإِيمَانِ بِي غُفرَانَ الْحَطَايَا، وَنَصِيبًا مَعَ الْمُقْدَسِينَ^(١٤)». والإيمان هو الذي يحفظنا ويبثت أقدامنا؛ فتحن بالإيمان قائمون: «لَيْسَ أَنَّا نَسُودُ عَلَى إِيمَانِكُمْ، بَلْ نَحْنُ مُوازِرُونَ لِسُرُورِكُمْ؛ لَأَنَّكُمْ بِالإِيمَانِ تَبْتُونَ^(١٥)». «حَسَنَا! مِنْ أَجْلِ عَدَمِ الإِيمَانِ قُطِعْتُ، وَأَنْتَ بِالإِيمَانِ ثَبَتَتْ. لَا شَتَّكِيرْ، بَلْ حَفْ^(١٦)». «أَنْتُمُ الَّذِينَ بَقُوَّةُ اللَّهِ مَحْرُوسُونَ، بِإِيمَانِكُمْ، لِخَلَاصٍ مُسْتَعْدِدٍ أَنْ يُعْلَمَ فِي الزَّمَانِ الْأَخِيرِ^(١٧)؛ لَأَنَّ كُلَّ مَنْ وُلِدَ مِنَ اللَّهِ يَغْلِبُ الْعَالَمَ. وَهَذِهِ هِيَ الْغَلَبةُ الَّتِي تَغْلِبُ الْعَالَمَ؛ إِيمَانُنَا^(١٨). وبالإيمان نتال الشفاء: «هَذَا كَانَ يَسْمَعُ بُولُسَ يَكَلِّمُ، فَشَخَصَ إِلَيْهِ، وَإِذْ رَأَى أَنَّ لَهُ إِيمَانًا لِيُشْفَى»^(١٩). وبالإيمان نتغلب على العقبات: «فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «إِنْ كُنْتَ تَسْتَطِعُ أَنْ تُؤْمِنَ كُلُّ شَيْءٍ مُسْتَطَاعٍ لِلْمُؤْمِنِ»^(٢٠).

وفي خطاب الكتاب المقدس عدم الإيمان معصيةٌ كبرى لا تغفر: «أَمَّا عَلَى حَطَبِيَّةِ فَلَأَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِي^(٢١)؛ وَأَمَّا الَّذِي يَرْتَابُ فَإِنْ أَكَلَ يُدَانُ؛ لَأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنَ الإِيمَانِ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ مِنَ الإِيمَانِ فَهُوَ حَطَبِيَّة^(٢٢)».

كما أنه في الخطاب المسيحي لم يختص الإيمان بالله فقط، بل عيسى المسيح أيضاً في دائرة الإيمان: «أَمَّا بِالْمَسِيحِ؛ كَيْ يَتَبَقَّلَنَا اللَّهُ». وبين بولس الرسول شرط نيل النجاة بقوله: «لَكِنْ مَاذَا يَقُولُ؟ الْكَلِمَةُ قَرِيبَةٌ مِنْكَ، فِي فَمِكَ وَفِي قَلْبِكَ»، أي كلام الإيمان التي تُكْرِزُ بها: «لَأَنَّكَ إِنْ اعْتَرَفْتَ بِفَمِكَ بِالرَّبِّ يَسُوعَ، وَأَمْتَنْتَ بِقَلْبِكَ أَنَّ اللَّهَ أَقَامَهُ مِنَ الْأَمْوَاتِ، حَلَّصْتَ»؛ «لَأَنَّ الْقَلْبَ يُؤْمِنُ بِهِ لِلْبَرِّ، وَالْفَمُ يُعْتَرَفُ بِهِ لِلْخَلَاصِ»^(٢٣). ففي هذا البيان يوضح بولس ماهية الإيمان، ويعرّفه 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 عملٍ، وبذلك يكون الإيمان باطلًا ودون روح، كما أن عدالة الإنسان عُدّت من الأعمال^(٢٥).
ويُسعي هذا المقال إلى دراسةٍ تطبيقيةٍ لعلاقة الإيمان والعمل الصالح، ومكانة العمل من الإيمان، في ضوء تعريفيهما.

تعريف العمل، وشروط قبوله —

يطلق لفظ «العمل» على أيّ فعلٍ، سواء كان حسنًا أو سيئًا. أما حُسنُه وقُبحُه فيُبيّن بالقرينة^(٢٦).

وُتُظْهَر آياتٌ من القرآن الكريم بأن العمل يُقبل من المسلم وغير المسلم، والعمل الصالح نافعٌ للفريقين: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَرُونَ» (البقرة: ٦٢)؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَرُونَ» (المائدة: ٦٩). كما يُفهم منها أن كافية الأديان وجميع الأنبياء سُبِّل إلى الله، والأساس هو الإيمان والعمل. فالمؤمنون والمحسنون من كافية الأديان مصيرهم الجنة.

كما أن هناك آياتٍ تدلّ على الحكم مطلقاً على المسيئين بالعذاب، وبالجنة للمؤمنين الذين يعملون الصالحات: «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ حَطَبَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا حَالِدُونَ» (البقرة: ٨١ - ٨٢). ويُظهر من هذه الآيات قبول الأعمال من الذين يؤمنون بالله والآخرة. وأكثر الآيات صراحةً في هذا الموضوع هي: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَرُونَ» (المائدة: ٦٩)؛ إذ تذكر ثلاثة شروط لقبول العمل: الإيمان بالله؛ والإيمان باليوم الآخر؛ والعمل الصالح. وقد وردت الشروط الثلاثة دون قيدٍ، ويُظهر منها أن القبول يشمل أعمال أهل الكتاب أيضاً. بناءً على ذلك يمكن تعريف

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

ماهية الإيمان في رؤية المتكلمين المسلمين —

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

أما في لسان العرب فقد ورد الإيمان بمعنى نفيض الكفر، ومرادفاً للتصديق، كنفيض للتكذيب. فقد اشتقت كلمة «الإيمان» من جذر «آمن»، وهي مصدر لباب الإفعال من هذا الجذر. «الآمن» في اللغة يعني «الطمأنينة وعدم الخوف». وحين يدخل هذا الجذر باب الإفعال يصبح معناه «وضع أحدٍ أو شيءٍ في مأمنٍ» و«أن يحظى الشخص بالأمان، ويكون في مأمنٍ»^(٣١).

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

هنا يطرح سؤال آخر نفسه: هل العمل جزءٌ من حقيقة الإيمان أو أركانه؟ وتعودخلفية هذا الموضوع إلى فترة صدر الإسلام؛ حيث رُجّ بالعمل في حقيقة الإيمان وماهيته

من قبَل بعض الفرق والمذاهب الإسلامية، كالخوارج والمعتزلة، وفي المحصلة تم إخراج مَنْ لَمْ يُطِّعْ، أو مَنْ يَخْالِفْ إِيمَانَهُ فِي الْعَمَلِ، مِنْ دَائِرَةِ الْمُؤْمِنِينَ^(٣٥). وقد تم تقديم نظرياتٍ مختلفة عن حقيقة الإيمان من قبَل المتكلمين المسلمين، منها:

١. النَّظَرِيَّةُ الَّتِي تَتَبَيَّنُ مُحَوْرَيَّةَ الْعِرْفَةِ: اعتقاد جهم بن صفوان وأتباعه بأن حقيقة الإيمان هي «المعرفة العقلية»^(٣٦). وقد نسب الفتاواني خطأً نظرية «وحدة العلم والإيمان» إلى كافة متكلمي الشيعة^(٣٧).

٢. النَّظَرِيَّةُ الَّتِي تَتَبَيَّنُ مُحَوْرَيَّةَ الْقَوْلِ: تعتقد الكرامية بأن الفاصل بين الإيمان والكفر وما يميِّزهما عن بعضهما هو الإقرار باللسان. لذلك إنْ أَبْطَنَ أَحَدَ الْكُفَّارِ، وأَظْهَرَ الإِيمَانَ، واعترف به بلسانه، فهو مُؤْمِنٌ حَقِيقِيٌّ، وإنْ اسْتَحْقَ الْخَلْوَةَ فِي جَهَنَّمَ بِسَبِّبِ كُفْرِهِ الْبَاطِنِ، وَمِنْ نَاحِيَّةِ أَخْرَى، إِنْ أَظْهَرَ أَحَدُ الْكُفَّارِ، لَكِنْ آمِنٌ بِقَبْلِهِ، لَمْ يَعْتَبِرُوهُ مُؤْمِنًا، وَلَا يَسْتَحْقُ الْجَنَّةَ، بِحَسَبِهِمْ^(٣٨).

٣. النَّظَرِيَّةُ الَّتِي تَلْفُقُ بَيْنَ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ وَالْتَّصْدِيقِ: يعتقد بعضُ متكلمي الشيعة، كالمحققين الطوسي والحدي، بأن حقيقة الإيمان هي تصديق بالقلب وإقرار باللسان^(٣٩).

٤. النَّظَرِيَّةُ الَّتِي تَتَبَيَّنُ مُحَوْرَيَّةَ الْعَمَلِ: يعتقد المعتزلة والخوارج بأن حقيقة الإيمان هي العمل؛ إذ يرى الخوارج عدم إيمان مَنْ يَأْتِيُ الْمُنْكَرَ، وَيَعْصِي وَيَقْرُبُ الذُّنُوبَ، وَتَعْتَبِرُ الْمُعْتَزِلَةُ فِي مَرْتَبَةِ بَيْنِ الْكُفَّارِ وَالْإِيمَانِ^(٤٠).

٥. النَّظَرِيَّةُ الَّتِي تَتَبَيَّنُ مُحَوْرَيَّةَ التَّصْدِيقِ: يعتبر الأشاعرة الإيمان في دائرة «التصديق القلبي»^(٤١). ويواافقهم بعضُ علماء الشيعة الرأي، ويعتقدون بأن الإيمان بالله أسمى من المعرفة العقلية^(٤٢).

٦. النَّظَرِيَّةُ الَّتِي تَتَبَيَّنُ الْجَمْعَ: يعتقد الشيخ المفید وغالبية علماء السلف بأن الإيمان اعتقاد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح^(٤٣). إذا احتسبنا النظريات التي مر 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 عطفت كثيرون من آيات القرآن العمل الصالح على الإيمان، كما في قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» (البقرة: ٢٧٧)، فإنْ كانت الطاعة جزءاً من الإيمان ينبغي اعتبار هذا العطف دون جدوى. إذن يشترط في الإيمان الالتزام في العمل، ولا يخرج المؤمنون الذين لا يعملون بما يقتضيه إيمانهم، أو يأتون الذنب، من دائرة الإيمان، بل يُعدّون مؤمنين فاسقين^(٤٤).

وبالإضافة إلى الآيات التي تعطف العمل الصالح على الإيمان هناك آيات تدل بوضوح أكثر على الفصل بينهما، كقوله تعالى: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ تَعْبِرَا» (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 قوّة الإيمان وضعفه. فالإيمان يقوى إثر المداومة على الطاعة، ويضعف بسبب ارتكاب المعاصي. إذن العمل الصالح هو ثمرة شجرة الإيمان؛ فإن لم يثمر الإيمان عملاً صالحًا يكون ضعيفاً، أو مهترئاً؛ نتيجة تكرار المعاصي^(٤٥).

يقول العالّامة الطباطبائي في تعريف «الإيمان»: «الإيمان هو استقرار العقيدة في القلب، ومحاؤد من جذر «أمن»، وما يربطهما هو أن المؤمن يؤمن بعقدياته من الشك والرّيب، اللذين هما آفتى 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 عملاً ينشئ العمل، أي عملاً ينفذ في روح الإنسان، وتتّج عنه صفاتٌ نفسية، وأعمالٌ بالجوارح، وذلك هو التصديق القلبي. لذلك لا يعتبر مجرد العلم والمعرفة بالله وأنبيائه والكتب السماوية مقومات للإيمان، بل كل تلك المعرفات مقدمةً وشرطٌ لازم لتحقيق الإيمان. فيدخل الإذعان والتصديق في ماهية الإيمان، وهو أمران قليلاً باطليان، يوجبان الالتزام العملي بما يقتضيه موضوع التصديق والإذعان. ويشرح الأمر بما يلي: «يعني الإيمان الإذعان والتصديق بأمرٍ، والالتزام بمتطلباته ومقتضياته»^(٤٨). بناءً على ذلك ترافق الطاعة العملية الإيمان إلى حدٍ ما؛ أي المؤمن يتبع ما أذعن له وصدقه إجمالاً. لذلك نجد القرآن يعطّف «العمل

الصالح» على الإيمان حيثما ذكر صفات المؤمنين الحسنة، أو تحدث عن أجراهم الجزييل، كقوله تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيهِ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (النحل: ٩٧); «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسْنُ مَآبٍ» (الرعد: ٢٩).

فمجرد الاعتقاد بشيء دون الالتزام بما يقتضيه ويتطلبه ليس إيماناً؛ لأن الإيمان علمٌ تأتي معه الطمأنينة والسكنينة، ولا يمكن انتزاع الالتزام بمقتضيات الإيمان عن طمأنينة وسكنينة كهذه. فإنْ فقد الالتزام العملي بمقتضيات الإيمان؛ بداعف الأهواء النفسانية في موضع ما، لا يكون ذلك دائماً وفيه كلّ موضع^(٤٩). فمن وجهة نظر العلامة الطباطبائي الإمام يقين قلبي ينشأ عن العمل والتسليم. كما يكتب في ذيل الآية: «...وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (الأعراف: ١٥٦): «الإيمان بالآيات يعني التسليم أمام كلّ آيةٍ وبرهان يأتي من الله تعالى؛ معجزةٌ كانت، كما العجزات التي جاء بها الأنبياء؛ أو أحكاماً سماوية، كالشرائع الدينية؛ أو الأنبياء أنفسهم؛ أو برهاناً من براهين النبوة، كالبراهين التي بيَّنَها الله تعالى للنبي محمد ﷺ في توراة موسى عليه السلام أو إنجيل عيسى عليه السلام. فهذه كلُّها آياتُ الله، وعلى الجميع التسليم لها»^(٥٠).

وتفيد بعض الروايات أيضاً هذا المعنى، بأنّ حقيقة الإيمان أسمى من مجرد المعرفة والعلم، فقد قيل في تعريف الإيمان: «الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح»^(٥١). إن هذا التعريف ليس حقيقة، بل تبييناً لمطلبات الإيمان، حيث يرشدنا إلى حدٍ ما إلى ماهية الإيمان، ويوضح مواكبة القول والعمل للمعرفة في ظهور الإيمان وتجلّيه. فإنْ لم تظهر آثار الإيمان في الخلق والعمل لا يكون الإيمان راسخاً في القلب^(٥٢). بناءً على ذلك لا محل للعمل في تعريف الإيمان، وإنْ تمّ تعريفه بمواكبته للعمل، فذلك من باب التعريف باللوازم.

ماهية الإيمان عند المتكلمين المسيحيين –

تحتفل فهوم المذاهب المسيحية وعلمائها للإيمان، ومنها: الاعتماد؛ تصدق المعرفة؛ القبول العقلي لبعض المعتقدات^(٥٣). وسيتناول المقال نظريتين 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 موضعًا له، ويعتقد بأنه موهبة خارقة للطبيعة، حيث يصدق العقل به ما لا يراه. ويسمى موضوع الإيمان ^{حقيقة أولى}^(٥٤). ويمكن تبيان العناصر الأساسية لنظرية توما الأكويني كما يلي:

أ. الإيمان هو تصديق المعرفة [الأخبار] التي جاء بها الوحي، والإذعان لها بالقلب. فيشرح ظاهريًّا «الوحي» و«الإيمان» من خلال علاقتهما ببعضهما، حيث يعتبر الإيمان ذا ماهيَّة معرفية، وهي تصدق 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 ويدعن لها. لذلك يعتبر الإلهيات المبتدية على العقل من الدرجة الثانية^(٥٦).

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

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

الكمال لله، والاعتقاد بها^(٥٨).

إذن ابتدأ الإيمان على شواهد ناقصة وغير كافية يجعله في مرتبة أدنى من العلم من حيث المعرفة. لكنه، خلافاً للرأي والظن، لم يَحُلُّ من الشواهد^(٥٩).
ج - موضوع الإيمان هو عالم الغَيْب. ويعتقد الأكويوني أن العلم يتعلق بما يخضع للمشاهدة، وتدلّ عليه شواهد وبراهين كافية. لكنَّ الإيمان يتعلق بعالم الغَيْب، ولا يتمتَّع بشواهد وبراهين كافية، لذلك لا يمكن لأحد العلم والإيمان بشيء في آنٍ واحد؛ فإما أن تتوفر لذلك الشيء الشواهد الكافية أو لا تتوفر؛ فإنْ تتوفر فهي من باب العلم؛ وإنْ لم تتوفر تكون من باب الإيمان^(٦٠).

د - يتحقق الإيمان بإرادة الإنسان، ويسبق الفَيْضُ الإلهي هذه الإرادة. يعتقد الأكويوني بوجود توجيهٍ عقلانيٍّ للإيمان، ويدخل عنصر إرادة الإنسان وميّله لسدّ الضعف الذي ينشأ من ضعف الشواهد لتدعم أسس الإيمان؛ إذ يعتقد بدور الإرادة في عملية الإيمان، حيث تأخذ بالعقل إلى الاعتقاد بالله وأصول الدين بثباتٍ وإصرار، ليصل إلى الطاعة المَحْضَة لله تعالى^(٦١). فعلى الرغم من النقص في الشواهد يعزّم على التصديق بوجود الله، ويدعُن لها^(٦٢).

وما يجدر الالتفات إليه هو أنَّ توماً الأكويوني يعتقد بالفَيْض 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 لسد الفراغ الذي يخلفه نقصان الشواهد^(٦٣). ويمكن رؤية لطف الله الداعم للإيمان في الطقس الثاني من طقوس الكنيسة السبعة، ويُسمى «التأييد»، حيث يقوم فيه الأسقف أو خليفته بدَهْنَ منْ يطلب التأييد مردداً «تَقْبِيل روح القدس؛ كي تشهد بال المسيح»^(٦٤). وقد أدخل هذا الرأي الإرادة في دائرة الإيمان، ونتج عنه ظهور النظريات التي تتبَّنى محورية الإرادة في موضوع الإيمان^(٦٥).

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

العلم والمعرفة لزوماً؛ فمعنى غيبة أمورٍ ما أنها لا تقع في متناول الحواسّ، 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 «اعتمادٌ تامٌ على الفيض الإلهي، وحبٌ مُعلن لعيسي المسيح»^(٦٦). ويرى لوثر، خلافاً لتوما الأكويني، أن الإيمان اعتقادٌ بذاتِه، وليس بمعارفه. فهو إيمانٌ بِإلهٍ متشخصٍ، تكون علاقة الإنسان به علاقةً يمكن تبيينها في: «أنا . أنت»^(٦٧). وقد وضع لوثر الإيمان بالمعرفة الموجة 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 حاجةً للاستدلال والبرهان عليه. فالإيمان من وجهة نظره ليس المعرفة والعلم بوجود الله، بل الإذعان والتسليم إليه والاعتماد على الله الظاهر^(٦٩). فبالنسبة إليه صلب الموضع في الإيمان هو الاعتماد والثبات والثقة^(٧٠).

نظريّة جون هيك عن الإيمان —

قدم جون هيك، المتكلّم البروتستانتي المعاصر، نظريةً عن الإيمان، لاقت إقبالاً واسعاً. ويرجع بعض مؤيديه جذور نظريته إلى آراء مصلحي 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 موجة، بل معرفة اختيارية بأفعال الله في تاريخ البشر، ويتضمن الرؤية والإدراك، أو التعبير

عن الحوادث بطريقٍ خاصةٍ^(٧٢). إذن الإيمان في دائرة الرؤية والتجربة. وهو معرفة أحداث الْوَحْيِ وتجربتها، وقد دخل الله إلى دائرة التجربة البشرية من خلال تلك الحوادث.

أما «المعرفة الْأَخْتِيَارِيَّةُ بِأَفْعَالِ اللَّهِ» فيقصد بها أن ظهور الله في العالم ليس بذلك الوضوح حتى يتمكّن الجميع من رؤيته والاعتقاد به، كما أنه ليس مستترًا ومخفياً حتى يقعد السائرون الصادقون نحوه عن معرفته؛ إذ لا يبقى محل لاختيار الإنسان وإرادته في كلتا الحالتين؛ ففي الحالة الأولى يؤمن الإنسان دون إرادة؛ وفي الحالة الثانية لا يؤمن، وإنْ آمنَ يكُون إيمانًا أعمى. «لذلك عملية معرفة الله يجب أن تتضمن الْأَخْتِيَارَ الْحُرُّ لِلْفَرَدِ، بِنَاءً عَلَى الرُّؤْيَا، وَعَنْ رَضَا»^(٧٣).

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

لذلك يعتقد جون هيك بأن الإيمان أمرٌ تجربى، يبْتَنى على التعلق بالله تعالى. ويقول في تبرير ترك الاستدلال، والتوجّه إلى التجربة: كما أن الأُسُّ الأُولى في كل علم هي المشاهدات التجريبية، تشكّل مشاهدات الأنبياء الأُسُّ الأُولى لعلم الكلام. كما أنها - أي مشاهدات الأنبياء، التي هي أبرز تجارب حوادث الْوَحْيِ - تشكّل أُسُّ سُنّ دينية خاصة، تصبح معياراً لصحة تجارب الآخرين وسُقُّمها^(٧٥). ولهذا السبب يعتقد جون هيك بأن الإيمان الديني ليس الاعتقاد بالمعارف الدينية، بل هو أمرٌ طُوعيٌّ تفسيريٌّ في خضم التجارب الدينية.

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

أما المعرفة فلا يمكن تحقّقها دون الاطّلاع. وقد جاء في المزامير: «وَيَتَكَلُّ عَلَيْكَ الْعَارِفُونَ اسْمَكَ، لَأَنَّكَ لَمْ تَتَرُكْ طَالِبِكَ يَا رَبُّ»^(٧٦). إذن دون المعرفة يكون السير في طريق الإيمان سيراً في الظلمات، ولا يستند على أساسٍ. فالإيمان يبْتَنى على تأمّلات

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

أما الإرادة في الإيمان فتجلى في الالتزام بموضوع الإيمان، وطاعة الأوامر ^(٧٨).

يعني هذا البعد من الإيمان «التسليم المطلق لإرادة الرب المسيح». ومن هذا الجانب الإيمان هو إذعان القلب لله، وقبول المسيح منجيًا: «يا ابني، أعطيك قلبك، ولتلاحظ عيناك طرقي» ^(٧٩)؛ «تعالوا إلَيَّ يا جميع المُتعَبِّينَ وَتَقْبِيلِ الْأَحْمَالِ، وَأَنَا أُرِحُّكُمْ» ^(٨٠)؛ «احمِلُوا نِيرِي عَلَيْكُمْ، وَتَعْلَمُوا مِنِّي؛ لَأَنِّي وَدِيعٌ وَمُتَوَاضِعٌ لِّقَلْبِي، فَتَجَدُّوا رَاحَةً لِّنُفُوسِكُمْ» ^(٨١).

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

ويؤكد جون هيك كثيراً على البعد 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 إি�ضاحاً منه على ذلك.

الخلل الأساس في الرؤية المسيحية للإيمان —

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

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

يوحنا بوضوح: «وَفِي الْغَدَرِ نَظَرَ يُوحَنَّا يَسُوعَ مُقْبِلًا إِلَيْهِ، فَقَالَ: هُوَدًا حَمَلُ اللَّهُ الَّذِي يَرْفَعُ حَطَبَيَّةَ الْعَالَمِ»^(٨٨). ويؤكد بولس على ذلك باندفاع أكثر: «فَإِذْ ذَاكَ كَانَ يَجُبُ أَنْ يَتَالَّمَ مَرَارًا كَثِيرًا مُنْذُ تَأْسِيسِ الْعَالَمِ، وَلَكِنَّهُ الْآنَ قَدْ أَظْهَرَ مَرَةً عِنْدَ اتِّقْنَاءِ الدُّهُورِ؛ لِيُبْطِلَ الْحَطَبَيَّةَ بِدَيْنِهِ»^(٨٩).

وملخص القول: إن المسيحية تعدّ الشريعة «لعنة»، والإيمان باليسوع «نعمّة»: «وَعَنْ نَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ مَا يَقُولُهُ النَّامُوسُ فَهُوَ يُكَلِّمُ بِهِ الَّذِينَ فِي النَّامُوسِ؛ لِكَيْ يَسْتَدِدَ كُلُّ فَمٍ، وَيَصِيرَ كُلُّ الْعَالَمَ تَحْتَ قِصَاصِ مِنَ اللَّهِ»؛ «لَاَنَّهُ بِأَعْمَالِ النَّامُوسِ كُلُّ ذِي جَسَدٍ لَا يَتَبَرَّرُ أَمَامَهُ؛ لَاَنَّ بِالنَّامُوسِ مَعْرِفَةُ الْحَطَبَيَّةِ». «وَأَمَّا الْآنَ فَقَدْ ظَهَرَ بِرُّ 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، الْمَدْعُو رَسُولًا، الْمُفْرَرُ لِإِنْجِيلِ اللَّهِ»، «الَّذِي سَبَقَ فَوْعَدَ بِهِ يَأْبِيَائِهِ فِي الْكِتَابِ الْمُقَدَّسَةِ»؛ «عَنْ أَبْنِيِهِ، الَّذِي صَارَ مِنْ سَلْبٍ دَأْوِدَ مِنْ جَهَةِ الْجَسَدِ»^(٩١). كما يؤكد ذلك بولس بقوله: «لَأَنَّكُمْ بِالنِّعْمَةِ مُخْلَصُونَ، بِالْإِيمَانِ، وَذَلِكَ لَيْسَ مِنْكُمْ، هُوَ عَطِيَّةُ اللَّهِ». «لَيْسَ مِنْ أَعْمَالِ كَيْ لَا يَفْتَخِرُ أَحَدٌ»^(٩٢).

وهنالك آياتٌ أخرى تعدد الإيمان وحده سبباً لأن يُحتسب الإنسان عادلاً: «فَإِذْ قَدْ تَبَرَّرَنَا بِالْإِيمَانِ لَنَا سَلَامٌ مَعَ اللَّهِ بِرَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ»^(٩٣)؛ «لَاَنَّ الْقَلْبَ يُؤْمِنُ بِهِ لِلْبَرِّ، وَالْفَمُ يُعْرَفُ بِهِ لِلْخَلَاصِ»^(٩٤)؛ «لَاَنَّهُ قَبْلًا أَتَى قَوْمٌ مِنْ عِنْدِ يَعْقُوبَ كَانَ يَأْكُلُ مَعَ الْأَمْمِ، وَلَكِنْ لَمَّا أَتَوْا كَانَ يُؤْخَرُ، وَيُفْرَزُ تَفْسِهُ، خَائِفًا مِنَ الَّذِينَ هُمْ مِنَ الْخَيَانِ»^(٩٥). لكنَّ المسيحيين قبل ظهور البروتستانتية كانوا يعتقدون بلزم العمل الصالح لنجاة الإنسان^(٩٦)؛ في حين يقول البروتستانتيون: «إِنَّ اللَّهَ يَنْجِي الْمُؤْمِنَ بِفِيْضِهِ، وَلَا يُوجِبُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ أَيِّ اسْتِحْقَاقٍ لِلْإِنْسَانِ»^(٩٧). فالإنسان عادلٌ بِإِيمانِهِ، حتّى وإن لم يكن عادلاً في حقيقته، ولا تُحسبُ أعماله في ذلك. ولذلك كان لوثر ينظر إلى جزءٍ من رسالة بولس، ويقول للروم: الإيمانُ وحده الإيمان يكفي لنجاة الإنسان^(٩٨). وذلك خلافاً لما ورد في أجزاء أخرى من العهد الجديد، حيث إن هناك عباراتٍ تدلّ على عدم

جدوى الإيمان بدون العمل، وتصفه بأنه إيمان دون روح، وباطل؛ وأخرى تصرّ بأن الأعمال هي الفيصل في اتصاف الإنسان بالعدالة. كما أن عدالة إبراهيم تتحقق بأفعاله: «ما المُنْفَعَةُ يَا إِخْوَتِي إِنْ قَالَ أَحَدٌ: إِنَّ لَهُ إِيمَانًا، وَلَكِنْ لَيْسَ لَهُ أَعْمَالًا؟! هَلْ يَقْدِرُ الإِيمَانُ أَنْ يُخْلَصَهُ؟»، «إِنْ كَانَ أَحَدٌ وَأَحَدٌ عُرْبَائِينَ وَمُعْتَازَيْنَ لِلْقُوَّتِ الْيَوْمَيِّ، فَقَالَ لَهُمَا أَحَدُكُمْ: امْضِيَا بِسَلَامٍ، اسْتَدْفِنَا وَأَشْبَعَا، وَلَكُنْ لَمْ تُعْطُوهُمَا حَاجَاتِ الْجَسَدِ، فَمَا الْمُنْفَعَةُ؟ هَكَذَا الإِيمَانُ أَيْضًا، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَعْمَالٌ، مَيْتٌ فِي ذَاتِهِ، لَكُنْ يَقُولُ قَائِلٌ: أَنْتَ لَكَ إِيمَانٌ، وَأَنَا لِي أَعْمَالٌ»، «أَرِنِي إِيمَائِكَ بِدُونِ أَعْمَالِكِ، وَأَنَا أُرِيكَ بِأَعْمَالِي إِيمَانِي»، «أَنْتَ تُؤْمِنُ أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ. حَسَنَا تَفْعُلُ. وَالشَّيَاطِينُ يُؤْمِنُونَ وَيَقْشُعُرُونَ!»، «وَلَكِنْ هَلْ تُرِيدُ أَنْ تَعْلَمَ أَيْهَا الْإِنْسَانُ الْبَاطِلُ أَنَّ الإِيمَانَ بِدُونِ أَعْمَالٍ مَيْتٌ؟»، «أَلَمْ يَتَبَرَّ إِبْرَاهِيمُ أَبُوَنَا بِالْأَعْمَالِ، إِذْ قَدَّمَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ عَلَى الْمَذْبُحِ؟»، «فَتَرَى أَنَّ الإِيمَانَ عَمَلٌ مَعَ أَعْمَالِهِ، وَبِالْأَعْمَالِ أَكْمَلَ الإِيمَانُ»، «وَتَمَ الْكِتَابُ الْقَائِلُ: فَإِنَّ إِبْرَاهِيمَ بِاللَّهِ، فَحُسِبَ لَهُ بِرًا، وَدُعِيَ خَلِيلَ اللَّهِ، تَرَوْنَ إِذَا أَنَّهُ بِالْأَعْمَالِ يَتَبَرَّ الْإِنْسَانُ، لَا بِالْإِيمَانِ وَحْدَهُ»^(٩٩).

وخلالاً لما ورد هنا من أن إبراهيم عادل بأفعاله يعتقد بولس بأن إبراهيم عادل لإيمانه فحسب، وليس لأعماله أثرٌ في ذلك: «كما «آمنَ إِبْرَاهِيمُ بِاللَّهِ فَحُسِبَ لَهُ بِرًا»^(١٠٠).

ومع الأخذ بنظر الاعتبار التعريف التي قدمت لليمان والعمل الصالح لا مفرّ من الإجابة عن الأسئلة التالية في موضوع علاقتها: هل العمل جزءٌ من الإيمان أو من مقتضياته الخارجية؟ وعلى كلّ الأحوال هل للعمل الصالح من أثر دون الإيمان أم يكون عبثاً ودون قيمة؟

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

الرؤية الإسلامية، نظرية العلامة الطباطبائي أنموذجاً

اقتران العمل الصالح بالإيمان

بناءً على ما ورد في الروايات الإمامية هو: «تصديق بالقلب، وإقرار باللسان،

نصوص معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد ستون . ذييف . ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

و عمل بالجوارح^(١٠١).

تؤيد هذه الرواية ادعاءً من يجدون القلب محلًا للإيمان، ويعتبرون القول والفعل المنسجم معه دليلاً عليه^(١٠٢). فكلما كان الإيمان أقوى زاد ظهوره، واتضح في الجوارح. فحقيقة الإيمان تظهر بالعمل الصالح. وجواهر العمل الصالح هو التوجّه إلى الله^(١٠٣).

لكن العلامة الطباطبائي لا يجد العمل الصالح كاشفاً عن الإيمان، حيث يقول: أي شخص يقوم بعمل بنية حسنة يكون عمله صالحًا، لكنه لا يكشف عن إيمانه. فالعمل الصالح كاشفٌ لنية صاحبه الحسنة^(١٠٤). إذن العلامة الطباطبائي، خلافاً للذين يعتقدون بأن العمل الصالح يظهر الإيمان، لا يجده معتبراً عن الإيمان، بل كاشفاً عن نية حسنة خلفه.

وأطلاقاً من الرأيين المذكورين يصادفنا هذا السؤال: هل للعمل قيمة إن كان بنية حسنة؟

بناءً على رأي العلامة الطباطبائي لا تتمتع كل الأعمال التي تصدر بنية حسنة بالقيمة، بل قيمة العمل تتوقف على الإيمان^(١٠٥); إذ يرى العلامة الطباطبائي أن العمل الصالح الذي يقوم به غير المؤمن، وإن لم يكن سيئةً، لكن لا قيمة له. لذلك نجده يؤكد على فقدان العمل دون الإيمان للقيمة، ويقول في الاستدلال بالأيات التي تتحدث عن درجة المؤمنين الأسمى: لا يدل ذلك على أن لعمل غير المؤمن قيمة أقل، مقارنة بعمل المؤمن، بل يعني ذلك أن لا قيمة لأعمال غير المؤمنين في القيامة^(١٠٦): «أُولئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقْيِمُ لَهُمْ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَزَنَّا» (الكهف: ١٠٥). إذن لكل عمل لم يُحْبَط قيمة، حسناً كان أو سيئاً. لكن السيئات لا قيمة لها، وإن ذكر لها قيمة تكون من باب تخفيف الأعمال؛ وذلك بسبب فقدانها للقيمة^(١٠٧).

فبناءً على رأي العلامة الطباطبائي لا يكون عمل الكفار الحسن سيئةً، لكن تأكيد الآيات على ربط العمل الصالح بالإيمان يأتي من باب أن العمل الصالح يُحْبَط دون الإيمان، ويفقد أجره، ولا قيمة له في القيامة^(١٠٨). لكن، إنْ آمنَ أحدٌ ولم يقدم العمل الصالح فهل من منفعة لإيمانه؟

قيمة العمل في ميزان الإيمان —

كما أسلفنا، يعتقد العلامة الطباطبائي أن الإيمان أمر قلبي إلى جانب الالتزام العملي. كما يستخدم عبارات مختلفة لتعريف الإيمان؛ فتارة يطلق عليه تصديقاً^(١٠٩)؛ وأخرى علمًا؛ وفي موضع يعبر عنه بالاعتقاد^(١١٠)؛ إذ لا يجد العلامة الطباطبائي اختلافاً بين التصديق والعلم والاعتقاد؛ فالتصديق الذي يرمي إليه هو التصديق المنطقي، وليس النفسي. ولا يختلف عن العلم، فيتحدث 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؛ فالقوى هي ظهور الإيمان، وهو إصلاح العمل، الذي هو بدوره فرع لإصلاح الاعتقاد والرؤى. ولذلك اهتم جميع الأنبياء بإصلاح أعمال الناس، إلى جانب دعوتهم إلى التوحيد^(١١٢). فموضوع الإنذار في القرآن الكريم شمل العقيدة والعمل، وعلى سبيل المثال قوله تعالى: «يَنْزَلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا هَأَنَّقُونِ» (النحل: ٢). فالأنبياء مبعوثون للإنذار في مرحلتي العقيدة والعمل^(١١٣). إذن من وجهة نظر العلامة الطباطبائي هناك علاقة جدلية بين الإيمان والعمل الصالح؛ فلا يجدي الإيمان دون العمل الصالح، ولا يصح العمل الصالح دون الإيمان.

الأدلة والبراهين —

يعتبر العلامة الطباطبائي الالتزام العملي شرطاً لازماً في مفهوم الإيمان، وقد جاء بآياتٍ من القرآن كشاهد لإثبات مدعاه، حيث تذكر هذه الآيات بدور العمل الصالح في ثواب المؤمنين^(١١٤). وقد سُمي المؤمنون فيها بالمحسنين. و«محسن» يطلق على من يتصف اعتقاده بالحق، ويعمل صالحًا^(١١٥). كما أنه برهن على رأيه بأن الإيمان سيشمل كل عالم، إن كان مجرد العلم أو التصديق أو الاعتقاد؛ في حال أن الكافر الحقيقي هو من لا يعرف الحق وينكره^(١١٦).

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

ويقول العلامة الطباطبائي: يمكن تحقق الإيمان دون العمل، على الرغم من أن العمل شرطٌ خارجيٌ يلازم الإيمان، ومع فقدان الإيمان تحبط الأعمال. ويريد بذلك أن ابتداء العمل موجود بالقوة إلى جانب الإيمان، ويتحول إلى الفعل في سير الإيمان التكاملـي. لذلك الاطمئنان الذي يحصل في ظل الإيمان ينشأ من الالتزام العملي به^(١١٩).

ثم يتطرق 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 ذات قيمة، ولا قيمة له دون الإيمان^(١٢٠). ففي نظر العلامة الطباطبائي للعمل الصالح دور تكميلي لدور الإيمان في مسيرة القرب إلى الله، وعليه تحقيق النتائج في البعد العملي. فمن الممكن تصور مؤمن لا يعمل صالحاً، أي كما أن من الممكن تتحقق العمل الصالح دون الإيمان كذلك لا يلزم العمل الصالح لتحقيق الإيمان.

«التأسي برسول الله ﷺ صفة حميدة، لا يتصف بها كل من أطلق عليه مسلماً، بل يتصف بها من تجلّ فيه حقيقة الإيمان، وأولئك... يأتون بالعمل الصالح»^(١٢١).

ويقول القرآن الكريم: «إِنَّهُ مَنْ يَأْتِي رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى ◆ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى» (طه: ٧٤). (٧٥)

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

صالحاً^(١٢٢).

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

ويوافق الشهيد مطهري العلامة الطباطبائي رأيه في أن الصالح 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 ل الإنسانية، 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 استنتاجه من عدم الملزمة الذاتية بين الإيمان والعمل الصالح من ذكرهما معاً في الآيات، ويقول: يفيد ذكر أكثر من ٩٠ آية للإيمان والعمل الصالح معاً ملزمهما الذاتية^(١٢٥).

والاختلاف بين الرأيين هو أن العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري يعتقدان بأن الصالح ذاتي في العمل، ولا يجدون ملزماً ذاتية بين الإيمان والعمل الصالح. بالطبع يختلف العلامة الطباطبائي مع الشهيد مطهري في أن غياب الإيمان يفقد العمل الصالح لغير المؤمن قيمته، ويحيط العمل دون إيمان، ولا وزن له في الآخرة. «إن كان العمل دون طائلٍ أخرمي، ومنفعته الدنيوية لا تصل إلى الآخرة، يكون لغواً»^(١٢٦). وبناءً على رأي العلامة الطباطبائي يحيط العمل الصالح دون الإيمان، وإن كان صالحة ذاتياً؛ في حين لا يعتقد الشيخ مصباح اليزدي أن لغير المؤمن عملاً صالحًا أساساً، ليتحدد 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 لتخفيض العذاب عن غير المؤمن، إنْ كان مفيداً للإنسانية.

وما يجدر الالتفات إليه هو أن رأي العلامة الطباطبائي والشيخ مصباح اليزدي يلتقيان في النهاية؛ حيث يعتقد العلامة بوجود العمل الصالح للكفار في الدنيا، لكن دون قيمةٍ أو وزنٍ آخر؛ ويعتقد الشيخ مصباح اليزدي بالقيمة الدينية لعمل الكافر، لكن دون أن ينتقل ذلك إلى الآخرة، فيكون دون جدوى. ويختلف الشهيد مطهري فقط في نظرته إلى هذا الموضوع، حيث لا يجد العمل الصالح مبتكراً على الإيمان؛ وخلافاً للعلامة، لا يعتقد بإحباط عمل الكافر.

ويستوجب مزيدٌ من الشرح لرأي هؤلاء المفكرين تبيان 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 فيقال في العُرُوف الديني لمن ينكر وحدانية الله، أو النبوة، أو الشريعة، أو الثلاثة معاً^(١٢٧). وتطلق على «الكافر» هذه التسمية؛ لأنَّه يحجب فطرته بالأعمال السيئة، ويُخفي الحقيقة؛ بمعنى أنَّ حقيقةً ما تظهر له، لكنَّه يحجبها ولا يريد رؤيتها^(١٢٨). والكافر يجد مصاديقه بعد ظهور «النبي»، فيعارض فريقَ النبي، وهؤلاء هم الذين يحجبون الحق. وقد يكون موقفهم هذا عن عدم اقتناع أو عن عنادٍ وخصومةٍ^(١٢٩)، فإنْ كان الكفر عن عنادٍ ولجاجة يستتبع عقاباً أشدّ.

وقد يثبت نوعٌ من الكفر للمسلم أيضاً، فإنْ لم يلتزم بالواجبات الدينية يطلق على فعله الكفر أيضاً.

إذن ماهية الكفر ليست إلا العناد ولجاجة والسعى لحجب الحقيقة. فإنْ كان

هناك أناسٌ يتمتعون بروح التسليم والقبول، وإن لم يكونوا مسلمين اسمًا، فسوف لن يعذّبهم الله^(١٣٠).

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

١. التعدديون أو مؤيدو الرحمة والصلح العام، الذين يعتبرون العمل هو الأساس. فغالباً ما يقول مدعو الانفتاح والثقافة: كل عمل حسن يستحق الثواب؛ لأن الله العادل لا يضيع أعمال الناس الحسنة. ومن ناحية أخرى حسن الأعمال وسوءها ليس توافقياً، بل حقيقياً. فيما أن الله لا يفرق بين خلقه، والعمل الحسن حسن من أي شخص كان، لذلك يقبل الله العمل الحسن من الجميع. وبالإضافة إلى ذلك ينجد القرآن الكريم أدعاء اليهود والمسيحيين وال المسلمين بأفضلية ووهمهم بأنهم خير الأمم: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ حَطَّيَّةٌ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا حَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١). وهناك آيات تدل 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 لغُوة وزائد؟ وقد استدللوا بآيات من سورة إبراهيم، حيث تشبه أعمال الكفار برماد اشتدت به الريح: ﴿مَثُلُّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٌ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (ابراهيم: 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 نية الفاعل، إلى حد يرجعون فيه أساس

القيمة إلى النية والعقيدة^(١٣٦).

أما العلامة الطاطبائي فيصنف كافة الأديان في فريق الحق والباطل، ويعتقد بإحباط أعمال فريق الباطل^(١٣٧). لذلك يمكننا وضعه في عداد الانحصاريين؛ إذ يقول: **الكفار لا إيمان لهم**، فتحبط أعمالهم. كما أن الحكم يشمل أهل الكتاب، حيث يقول: **أهل الكتاب آمنوا بالله وبعض الأنبياء**، وبذلك فرقوا في إيمانهم بين الله ورسله، فآمنوا ببعض وكفروا ببعض، على الرغم من أنهم **رُسُل الله**، فالصد عنهم صد عن الله^(١٣٨)، وبذلك لا إيمان لهم؛ لأن اتخاذ سبيل وسط بين الإيمان والكفر لا يرضي الله، وعصيائ له، لذلك تحبط أعمالهم، كالمشركين.

نقد واستنتاج —

التمعن في آراء هؤلاء المفكرين يرشدنا إلى ما يلي:

١. بناءً على ما ورد في الكتاب المقدس للمسيحيين، وآراء اثنين من عظماء مفكريهم، لا محل للعمل الصالح في موضوع الإيمان. فقيمة العمل الصالح تأتي من باب الالتزام بالشّؤون الأخلاقية، والشريعة مانع في طريق الإنسان؛ فما من أحد يمكنه تحقيق الكمال في تطبيق أوامر الله. لذلك افتدى الله الناس بعيسى عليه السلام، ليكفر عن الإثم الأول، ولا يحتاج الإنسان إلى شريعة.
٢. صلاح العمل وفساده ليس ذاتياً، بل يتبع النية. كما أن غير المؤمن يمكن أن يُحسب له عمل صالح. فلأعمال تأثير 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 الطاطبائي، وإن اعتبر في بعض الموارد الكفار أنفسهم سبباً في إحباط أعمالهم، لكنه لم يوضح هل أن كافة أعمالهم محطة أو بعضها؟ وهل عمل جميع الكفار يُحبط أو بعضهم؟ وهل إحباط جميع أعمالهم؛ بسبب الكفر، ينسجم مع العدل الإلهي؟ وإن أحبطت بعض أعمالهم فهل للبقية أثر في نيلهم الحياة الطيبة؟ وإن أحبطت أعمال جميع الكفار فما هو حكم من لم يؤمن منهم؛ بسبب جهله وعدم معرفته؟

بالطبع ما صرَّح به العلَّامة الطباطبائي يريد به علماء أهل الكتاب، الذين يؤمنون ببعض ما أمر الله به ويصدُّون عن بعضٍ، مع علمهم بأنَّ كلَّ أوامر الله حقٌّ. لكنْ لم نجدْ أجوبةً شافية لهذه التساؤلات في كتابات العلَّامة.

وقد كان للشهيد مطهري بيانٌ جامعٌ وكمالٌ في هذا الخصوص: «في رأيي إنَّ وُجُودَ أَنَّاسٍ يحسنون إلى الآخرين، أو حتَّى الأحياء، من إنسانٍ أو حيوان...، دون توقع مقابلٍ لذلك...، فينبغي القول: إنَّ في أعماقِ ضمائرهم نورٌ من معرفة الله، وإنْ أنكروا ذلك بأسنتهم، لكنَّهم يذعنون له في أعماقِ ضمائرهم؛ فإنكارهم في الواقع يتوجَّه إلى وَهْمٍ، تصوَّروا بأنه الله... والله أعلم»^(١٣٩).

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

أولاً: كافَّة المفكِّرين على اعتقادِ بأنَّ الإيمان أمرٌ قلبي، أما تبرير المسيحية لإخراج العمل من دائرة الإيمان فغير مقبولٍ؛ وإنْ كان العمل الكامل غير قابلٍ للتحقق فلا ينبغي ترك القدر المستطاع منه.

ثانياً: يعتقد العلَّامة الطباطبائي بأنَّ العمل الصالح هو المظهر الخارجي للإيمان، كما يجد صلاح العمل ذاتياً. فهو يميِّز بين صلاحية العمل وقيمةه؛ فالعمل بدون الإيمان يكون صالحًا، لكنْ لا قيمة له. وبعبارة أخرى: يعتبر النسبة بين العمل الصالح وقيمة العمل هي العموم والخصوص المطلق؛ أي كلَّ عملٍ قيمٌ صالحٌ، لكنْ ليس كلَّ عملٍ صالحٌ قيمٌ. وبؤيده الشيخ مصباح اليزدي في اعتبار هذه النسبة بينهما، وإنْ اختلف معه في أنَّ كلَّ عملٍ صالحٌ قيمٌ، لكنْ ليس كلَّ عملٍ قيمٌ صالحٌ.

أما الشهيد مطهري فمن ناحيَّة يوافق العلَّامة الطباطبائي رأيه في ذاتية صلاح العمل؛ ومن ناحيَّة أخرى يعتقد - كالشيخ اليزدي - بأنَّ عمل غير المؤمن قيمٌ. وتفيد أحاديثه بأنَّ كلَّ عملٍ حَسَنٌ بنية خدمة الناس هو عملٌ قيمٌ. أما المفكِّران المسيحيان فرأيهما أقرب ما يكون إلى رأي الشهيد مطهري، لكنْ لا يُقران محلًا للعمل الصالح في دائرة الإيمان.

المواضيع

- (١) الفاضل المقداد السوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٦٣، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ؛ مير حامد حسين هندي، عبقات الأنوار في إمامية الأئمة الأطهار: ٢٢٥، ٢٦٥، ٦٣، ٦٩، ٤: 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 السوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٩.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) الخواجة نصیر الدین الطوسي، تجريد الاعتقاد: ٣٠٩، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلاّلي، 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 السوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٩.
- (٦) الفاضل المقداد السوري، 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: ٢٢.
- (٢١) إنجيل يوحنا: ١٦: ٩.
- (٢٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: ١٤: ٢٣.
- (٢٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: ٨: ١٠.
- (٢٤) جان بي ناس، تاريخ جامع أديان: ٦٦٩، ترجمة: علي أصغر حكمت، ط٥، طهران، انتشارات

آموزش انقلاب إسلامی، ۱۳۷۲هـ.ش.

(۲۵) رسالة يعقوب: ۲ - ۱۴ . ۲۴

(۲۶) محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب ۱۱: ۴۷۴، دار صادر، بيروت، ۱۴۱۴هـ.

(۲۷) الطباطبائي، المیزان فی تفسیر القرآن ۶: ۲۶۳، دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۸۶هـ.

(۲۸) حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ۱: ۱۱۵، وزارت الارشاد، طهران، ۱۳۶۸هـ.

(۲۹) الراغب الإصفهانی، المفردات فی غریب القرآن: ۹۲، دار العلم - الدار الشامیة، دمشق - بيروت، ۱۴۱۲هـ.

(۳۰) حسين الفقيه الدامغانی، قاموس قرآن در وجوه لغات مشترک ۱: ۱۲۴، ترجمة: مریم عزیزی نقش، مؤسسه العلوم الإسلامية، طهران، ۱۳۶۱هـ.ش.

(۳۱) ابن منظور، لسان العرب ۱: ۲۲۳

(۳۲) الطوسي، تجرید الاعتقاد: ۳۰۹

(۳۳) محمد تقی مصباح اليزدی، أخلاق در قرآن ۱ - ۲: ۲۷۷ - ۲۸۰، مؤسسه الإمام الخمینی للتعليم والتحقیق، قم، ۱۳۷۸هـ.ش؛ عبد الله جوادی الاملي، أدب فنای مقربان ۱: ۲۷۵ - ۲۷۶، دار الإسراء، قم، ۱۳۸۳هـ.ش.

(۳۴) الطباطبائي، المیزان فی تفسیر القرآن ۱۵: ۳۱۷ - ۳۲۰

(۳۵) التفتازاني، شرح المقادد: ۱۷۵؛ الفاضل المقادد، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: ۴۲۹

(۳۶) التفتازاني، شرح المقادد: ۱۷۵؛ الفاضل المقادد، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: ۴۲۹

(۳۷) التفتازاني، شرح المقادد: ۱۷۵

(۳۸) المصدر نفسه.

(۳۹) الطوسي، تجرید الاعتقاد: ۳۰۹؛ الحلی، منهاج اليقین فی أصول الدين: ۵۲۲

(۴۰) التفتازاني، شرح المقادد: ۱۷۵؛ الفاضل المقادد، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: ۴۲۹

(۴۱) التفتازاني، شرح المقادد: ۱۷۵

(۴۲) الحلی، منهاج اليقین فی أصول الدين: ۱۷۹

(۴۳) الفاضل المقادد، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: ۴۴۰

(۴۴) الحلی، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت: ۱۷۹ - ۱۸۰، تحقيق: محمد مهیدی نجمی، ط٢، رضی ویدار، ۱۳۶۳هـ.ش.

(۴۵) الطباطبائي، المیزان فی تفسیر القرآن ۱۸: ۲۵۹ - ۲۶۱

(۴۶) المصدر السابق: ۱: ۴۵

(۴۷) المصدر السابق: ۱۸: ۱۰۸

(۴۸) المصدر نفسه.

(۴۹) المصدر السابق: ۱۵: ۶

(۵۰) المصدر السابق: ۸: ۲۷۷

(٥١) المجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ١٨: ٢١٦، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

(٥٢) جوادی الامی، أدب فنای مقربان: ٧١؛ مصباح اليزدی، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان شناسی، إنسان شناسی): ٣٨٠، مؤسسه الإمام الخمینی للتعليم والتحقيق، قم، ١٣٨٣هـ.ش.

(٥٣) میری جوویور، درآمدی به مسیحیت: ٤٧٩، ترجمه: حسن قبری، مرکز مطالعات وتحقیقات آدیان ومذاهب، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(٥٤) قاسم کاکایی؛ لاله حقیقت، «ایمان از دیدگاه توماس آکویناس»، مجله مقالات وبررسی‌ها (مجلة مقالات وتحقيق‌ات)، العدد ٧٦، ١٣٨٣هـ.ش؛ ایان باربور، علم ودین: ٢٤ - ٢٥، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، ط٧، مرکز دانشگاهی، طهران، ١٣٨٩هـ.ش.

(٥٥) 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) ایان باربور، علم ودین: ٢٣ - ٢٤.

(٥٧) محسن جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام وقرآن: ١٩ - ٢٠، قسم شؤون الأساتذة ودروس المعارف الإسلامية، قم، ١٣٧٦هـ.ش.

(٥٨) المصدر السابق: ٥٨.

(٥٩) محمد تقی فعالی، ایمان دینی در اسلام ومسیحیت: ٨٥ - ٨٧، مؤسسه الفکر المعاصر، قم، ١٣٧٨هـ.ش.

(٦٠) محسن جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام وقرآن: ٢٤.

(٦١) عبد الله جوادی الامی، تفسیر تنسیم: ٢٢، دار الإسراء، قم، ١٣٧٨هـ.ش.

(٦٢) المصدر السابق: ١٨.

(٦٣) محمد تقی فعالی، ایمان دینی در اسلام ومسیحیت: ٨٧.

(٦٤) توماس میشل، کلام مسیحی: ٩٣ - ٩٤، ترجمه: حسین توفیقی، مرکز مطالعات وتحقیقات آدیان ومذاهب، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(٦٥) جون هیک، فلسفه دین: ١٤٤ - ١٣٦، ترجمه: بهزاد سالکی، دارالهی، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

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

(٦٧) ایان باربور، علم ودین: ٢٥٩.

(٦٨) محسن جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام وقرآن: ٢٨.

(٦٩) المصدر السابق: ٣٠.

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

(٧١) جون هیک، فلسفه دین: ١٤٩.

(٧٢) المصدر السابق: ١٥١.

(٧٣) المصدر السابق: ١٥٠.

(٧٤) المصدر السابق: ١٥٢.

(٧٥) محسن جوادی، نظریه إیمان در عرصه کلام وقرآن: ٥٣؛ نرگس نظرنژاد، تحلیل ونوجیه معرفت دینی از دیدگاه هیک، مجله آینه معرفت، العدد ١٠: ٤٥، ١٣٨٦هـ.ش.

(٧٦) سفر المزامیر: ١٠.

(٧٧) مایکل بیدرسون وآخرون، عقل واعتقاد دینی: ٥٠٤، ترجمه: أحمد نراقی وابراهیم سلطانی، الإصدار الجديد، ١٣٧٦هـ.ش.

(٧٨) المصدر السابق: ٩٥.

(٧٩) سفر الأمثال: ٢٢: ٢٦.

(٨٠) إنجيل متى: ١١: ٢٨.

(٨١) إنجيل متى: ١١: ٢٩.

(٨٢) رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين: ١: ١.

(٨٣) ألفین بلانتینجا، عقل وإيمان: ٢٣، ترجمة: بهناز صفری، دار الإشراق، 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.

(٨٤) إنجيل متى: ٦: ٣٣-٣١؛ إنجيل مرقس: ٩: ٢٣؛ إنجيل لوقا: ٢٢: ٣٢-٣١؛ وغیرها.

(86) W.W. Meissner, Life and Faith, Psychological Perspectives on Religious Experience, U.S.A, Georgetown University, 1987, p. 147- 148.

(٨٧) علي موحدیان عطار وآخرون، گونه‌شناسی آندیشه منجی موعود در آدیان: ٢٢٣-٢٢٢، دانشگاه آدیان 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: ١: ٥.

(٩٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: ١٠: ١٠.

(٩٥) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية: ٢: ١٢.

(٩٦) عبد الرحيم سليماني أردستاني، درآمدي بر إلهیات تطبیقی إسلام ومسیحیت: ١٩٤، ط٢، دار طه، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

(٩٧) القس جیمس إنس الأمیرکانی، نظام التعليم في علم اللاهوت القويم: ٢: ٣٥٧، ط٢، مطبعة ذریف، ١٤٤٢م، ٢٠٢٢هـ.

الأميركان، بيروت، ١٨٩٠م.

(٩٨) جان بي ناس، تاريخ جامع أديان: ٦٦٩.

(٩٩) رسالة يعقوب: ٢٤٠ - ١٤٠.

(١٠٠) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية: ٣ - ٦.

(١٠١) المجلسي، بحار الأنوار: ٦٨ - ٣١٦.

(١٠٢) مصباح اليزدي، أخلاق در القرآن: ٢٠ - ٣٨٢ - ٣٨٠؛ مصباح اليزدي، به سوي أو: ٢٤٧ - ٢٥٢.

(١٠٣) مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، قم، ١٣٨٨هـ.ش.

(١٠٤) مصباح اليزدي، به سوي أو: ٢٥.

(١٠٥) جوادي الاملي، أدب هنای مقرّبان: ١ - ٢٩٢.

(١٠٦) محمد حسين الطباطبائي، ترجمة الميزان في تفسير القرآن: ٩ - ٢٧٣، ترجمة: السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین في قم، ١٣٧٤هـ.ش.

(١٠٧) المصدر السابق: ٨ - ١٠.

(١٠٨) المصدر السابق: ١٧ - ٣٢٢ - ٣٢٣.

(١٠٩) المصدر السابق: ٩ - ٣١٤.

(١١٠) المصدر السابق: ١ - ٣٠١: ١٥ - ٦: ١٨ - ٣٢٨.

(١١١) المصدر السابق: ٨ - ٢٧٩ - ٢٥٩: ١٨ - 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، ٢٠٧: ٢ - ١٧٧، منشورات صدرا، قم، ١٣٨٧هـ.ش.

(١٢٥) مصباح اليزدي، أخلاق در القرآن: ٣٩٠ - ٣٨٩.

(١٢٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١٥ - ٧ - ١٠.

(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 - 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 وعدمه

السيد محمد حاجي شوركي^(*)

د. حسين نقوي^(***)

ترجمة: فرقـدـ الجـازـارـي

خلاصة —

إن وضع الأحكام والقوانين في الأديان مقدمة 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 كاتبها المنسوب إلى زرادشت، والنصل السماوي الوحيد لدى الزرادشتين، أي حديث عن الشريعة، بل جاءت معظم المواضيع الفقهية والحقوقية في ثينديداد أفستا والنصوص الدينية الزرادشتية الأخرى. وقد شهدت الشريعة الزرادشتية التغيير والتحول في مختلف المراحل، كما يصرّ بذلك الموبذون الزرادشت، والأمر . أي تغيير وحذف بعض الأحكام الحقوقية والشرعية . جار باستمرار . والسبب وراء كلّ هذا التحول في الأحكام والقوانين إلى اليوم هو أنها من صنع البشر ووضعه، وليس من كلام الله ووحده. ويتبدئ هذا المقال بتعريف الشريعة والمواضيع المرتبطة بها في الديانة

(*) طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم الأديان والعرفان في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والابحاث . قم .

(**) أستاذ مساعد في قسم الأديان والعرفان في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والابحاث . قم .

الزرادشتية، ومن ثم 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؛ لئلاً ماء الحياة، والذي يجري في صلب الكون، ويمكن الوصول إليه في كل زمانٍ بالطريق الخاص الذي يدل عليه الأنبياء^(٢).

نوعٌ من التصنيف يجعل تعاليم الأديان الإلهية في جزئين: جزءٌ يتطلع إلى الواقع، ويتحدث عما هو موجودٌ أو معدومٌ، في إطار نقل الواقع التاريخية أو من منطلق تأسيس منظومةٍ اعتقادية؛ والجزء الآخر يتمحور حول الوجوب والمنع، ويتحدث عما يجب فعله أو ما يجب الامتناع عنه. والشريعة هي الواجبات والمنوعات التي قررها الله تعالى؛ ليتبعها الإنسان في أعماله وسلوكيه الفردي والاجتماعي. إن الهدف من حياة الإنسان في عالم المادة هو نضوج شخصيته في حركته نحو الأبدية. وهذه الحركة الأهم لا يمكنها أن تتحقق دون القوانين والتكاليف التي تشمل علاقة الذات البشرية بالأمور الأخرى^(٣). ولذلك آتى الله الأنبياء الأصول والأسس التي ترقى بالمجتمع؛ ليتم استباط الفروع والجزئيات المطلوبة منها. إذن الدين الإلهي يشمل تكاليف وحقوقاً ثابتةً لتتنظيم حياة الإنسان الفردية والاجتماعية. وبعبارة أخرى: الدين الكامل هو الدين الذي لديه مشروعٌ لكافة مجالات حياة البشر، ولا يخلو من الرأي في أي أمر كان^(٤).

الأمر الجدير بالاهتمام هو أن بعض الفروع والأحكام العملية ثابتة في جميع الشرائع والمذاهب، ولا يدخلها التغيير والتّسخّن، كوجوب العبادة، وحرمة الظلم والرّبا، ولزوم الإنفاق في سبيل الله، وغير ذلك^(٥). والنّصّ 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 استباط أحكامهم الشرعية وقوانينهم الحقوقيّة؟ وما مدى التزام الزرادشتين بشرعيتهم وثباتهم عليها؟ والسؤال الأساس: هل الديانة الزرادشتية شرائعيّة أم غير شرائعيّة؟

ويأتي هذا النص بهيئة توصيفية . تحليلية، مستنداً في تقديم الموضع إلى النصوص الدينية الزرادشتية، والوثائق المتوفرة في هذا المجال، وخاصةً ما يعود إلى المحققين والموبدين الزرادشت . وإن توفرت موضوعات عن الديانة الزرادشتية بين المؤلفات، لكن يمكن الادعاء بأن تناول الموضوعات بالطريقة التي قام بها هذا النص عملٌ جديد من نوعه، ولم نجد له سابقاً، ولا سيما الدراسة والتحليل الذي جاء في آخر المقال . وقبل الدخول في صلب الموضوع يجب التذكير بأن المقال مبنيٌ على افتراض الديانة الزرادشتية ديانةً سماوية، وگاهان (گاتها) هو كلام النبي زرادشت.

١. حضور الشريعة في أفستا —

إذا راجعنا گاهان المنسوب إلى زرادشت لا نجد فيه أيٌّ حديثٌ عن الفقه أو الشريعة أو القانون، الأمر الذي صرَّح به المحققون والموبدون الزرادشت؛ إذ يقول المحقق الزرادشتى مزداپور: «گاهان في الحقيقة ليس فقهًا، ولا قانونًا»^(٧) . ويقول في موضع آخر: «لا تحمل رسالة گاهان السماوية شريعة»^(٨) .

ويقول الموبد سروش پور، رئيس تحرير مجلة فروهر: أبرز ما يمتاز به گاهان (گاتها) من وجهة نظري هو خلوه من أيٌّ حكمٌ أو قانون مذهبى (فقه) أو طقوس أو بنى دينية (شريعة)^(٩) . لكن أفستا في نسخته الأخيرة، وبالاخصٌ ڤيندياد والنصوص الدينية البهلوية والكتابات المتأخرة، مليئةٌ بالمعتقدات التي تتعلق ب مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، وصلة الناس ببعضهم في المجتمع . ڤيندياد أفستا، الذي يشمل ٢٢ فصلاً (فارگارد)، في ما عدا الفصلين الأول والثاني يحتوي الأحكام والقوانين التي تخص الطهارة، والآثام، والجزاء والعقوبات، والتي وردت بهيئة أسئلة وردود.

ولأول مرة نجد في ڤيندياد أفستا أحكاماً عن وضع أجساد الموتى في العراء، عقوبة إيذاء الكلب، ثواب قتل الحيوانات والحشرات الضارة، وأمثالها . وهذا الجزء هو أهم مصدر تتوفر فيه أحكاماً واضحة عن الطهارة^(١٠) . وقد وردت فيه أحكاماً شاقة للنساء في أيامٍ خاصة، ولم يذكر فيه أيٌّ حكمٌ عن حقوق المرأة، وسُهُّمها من الإرث وسُهُّم أبنائها، وما شاكل ذلك^(١١) .

٢. النصوص الفقهية . الحقوقية —

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

١. شايسست نشايسست (المستحب المكرور): لا يعرف اسم كاتبه أو كاتبيه، ولا تاريخ كاتبته، أو بعبارة أدق: تاريخ كتابة قصولة المختلفة^(١٢) . فللكتاب عدة فصول، وفيها موضوعات متعددة، وخاصة في ما يخص الطقوس، والأعمال، والمناسك الدينية.
٢. روايات آذرفرنبع فرخزادان: هذه الروايات تتشكل من أجوية كبير موبدي فارس، أي آذر فرنبع ابن فرخزاد، عن ١٤٨ سؤالاً فقهياً في مختلف المجالات . وهو من أبرز المراجع الزرادشتية وزعيمهم في القرن الثالث الهجري، وقد استند إلى رأيه كثيرون من العلماء والفقهاء الزرادشتية^(١٣) .
٣. ماديان (ماتيكان، ماديكان) هزاردادستان: تعني ماديان هزاردادستان مجموعة الألف فتوى . وقد جمعها فرخ مرد ابن بهرام . وسعى المؤلف إلى جمع كافة القضايا الحقوقية، الواقعة منها وما يمكن حدوثها بالقوة . والقضايا المذكورة في الكتاب تتعلق في الغالب بالقوانين المدنية، كالزواج، والطلاق، والإرث، والملكية، والوصاية، وغيرها^(١٤) .
٤. روايات أميد أشوهشتان: يضم هذا الأثر ٤٤ جواباً لأميد أشوهشتان، من علماء الزرادشتية البارزين، على أسئلة آذرگشسب ابن مهرآتش . ويحوي مؤلفه هذا موضوعات مذهبية وقوانين زرادشتية تخص الحياة الشخصية على حد سواء^(١٥) .
٥. پرسشنها: يضم هذا الكتاب ٥٩ سؤالاً وجواباً، ومن الأمور النادرة غير الفقهية التي يتطرق إليها الحياة بعد الموت^(١٦) .
٦. وجرکرد دینی: أو مجموعة الفتاوى الدينية . وينسب تأليفه إلى ميديوماه ابن عم زرادشت . وقد اختص جزء كبير منه بحياة زرادشت، لكن تكثر فيه المواضيع

الفقهية - الحقوقية^(١٧).

٧ / ٨. «رواية فربغ سروش» و«پرسنل های [أسئلة] هیرید إسفندیار فرخ برزین»: من النصوص الفقهية - الحقوقية البهلوية، وهما يحويان أسئلة وأجوبة عن النسُك الدينية والطقوس الزرادشتية^(١٨).

٣. الأحكام والعقوبات -

في أيّ دينٍ أو مذهب يُعَدُّ إلَيْهَا وسماوياً هناك واجباتٌ ومحظياتٌ ومحظياتٌ، إلى جانب الأصول الاعتقادية العامة، تبيّن لأتباع ذلك الدين ما عليهم في الأمور الفردية والاجتماعية. وبالإضافة إلى الأوامر والنواهي تم التحذير من الأعمال التي تُعدّ مُنْكراً، وبالاخص ما يعتبر منها تعدّياً على حقوق الآخرين، فتم التأكيد في النهي عنها، وتم اعتبارها محظياتٍ يجب معاقبها فاعلها المجرم والآثم بما يتاسب مع إثمه. ولا تستثنى الديانة الزرادشتية من ذلك، وقد ذكر الجزء الأساس من الأحكام والعقوبات في قيندياد أفستا. وقد ذكر قانون الجزاء في بعض الماقطع من ياشت أفستا أيضاً^(١٩). وكما مرّ توجد في الآثار البهلوية نصوصٌ فقهية - حقوقية، تتناول الموضوعات الشرعية والقانونية لدى الزرادشتين. وما يأتي لاحقاً هو جزءٌ صغير من الأحكام والجزاء المذكور في قيندياد أفستا:

أ. تقديس الكلب -

للكلاب في قيندياد مكانةٌ مرموقة، وقد استحوذ على كثيّر من الأحكام، وأيّ إيداءٍ له، حتّى إهانة عظامه، وُضُعِّفت في عدّاد الآثام^(٢٠). فمن الآثام قتل كلب الماء (القندس)، ومن يقترف ذلك عليه أخذ عشرة آلاف حزمة حطب جافة مختبرة إلى محرقه أهورامزا، ككفاره عن عمله، كما عليه قتل عشرة آلاف حبة، وعشرة آلاف سلحفاة، وعشرة آلاف نملة، وعشرة آلاف ذبابة، وغيرها^(٢١). وعقوبة من يرمي بجثة كلبٍ ميت على الأرض ألفاً جلدة^(٢٢).

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 الحِيُض، التي تتعلق بها أحكام معقدة وشاقة؛ فعلى الحائض الابتعاد عن الناس، وقضاء فترة الحِيُض في «دشتانستان»، أي موضع مهجور بعيد عن النار والماء والناس، ويتم إطعامها بأوانٍ معدنية رخيصة، على أن تُعطى قليلاً من الطعام حتى لا تستقوى، ثم يغسلونها بإدرار البقر (گُمیز) في حفريتين، ثم يغسلونها بالماء في حفرة ثالثة، وعليها قتل مئتي نملة في الصيف، ومئتي من الكائنات الضارة في الشتاء^(٢٣). كما أن هناك عقوبةً 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] حتى تأكله الحيوانات آكلة الجيف^(٢٥). كما أن لتفطية الميت بالقماش عقوبةً قاسية، فيضرب فاعلها ألفي سوط^(٢٦). ومن يدفن ميتاً أو جنباً كلب في الأرض، ويمر على الدفن سنة ولا يخرجه، يجلد ألفي جلدة، وإن مررت سنتان فلا توبة له، ولا يظهر بالكفاره والعقوبة^(٢٧). كما أن من يقترب من الميت أكثر من الحد الشرعي عقوبةً قاسية، منها: أن يغتسل ثالثين مرةً بإدرار البقر (گُمیز)، والمشي ثلاثة آلاف قدم، وغيرها^(٢٨).

د. الموت الرخيص

اسم يُطلق على الآثام التي حدُها الشرعي الموت (الإعدام). ففي الديانة الزرادشتية كثيرٌ من الآثام تستحق الموت الرخيص (الإعدام). فعلى سبيل المثال: جاء في أحد فصول (فارگارد) فينديداد: الآثام الكبرى التي يستحق فاعلها الموت هي:
١. الدعوة إلى دينٍ غير الديانة الزرادشتية؛ ٢ / ٣. إطعام الكلب طعاماً سيناً وإيذائه؛

٤ / ٥. مجامعة الحائض والحامل^(٢٩).

ولتنفيذ هذا الحكم يقطع أناسٌ متدرّبون مهارة رأس المحكوم بطرقٍ خاصةً، أو يضغطون جسمه بألواح خشبية حتى تكسّر جميع عظامه. ويتوفر شرح لذلك في الفصلين [فارگارد] الثاني والثالث من ڤينديداد^(٣٠). كذلك ورد في ڤينديداد، ورواية پهلوی [الرواية البهلوية]، وروايات هرمزديار، وصد در بندش، ووخرکرد دینی، نزع الجلد حيًّا، تقطيع الجسم، تهشيم العظام، قطع الرأس، الدفن عَكْسًا، كطرق شائعةٍ لتنفيذ حكم الإعدام. وعلى سبيل المثال: ذكر في الفصل [فارگارد] الرابع من ڤينديداد تقطيع العظام من المفاصل بسکاکین معدنية، والمحكوم حيًّا، ويشعر بتتنفيذ الحكم عليه^(٣١). حتى قال كريستن سن، بعد ذكر نماذج من هذه العقوبات الوحشية الغربية: «لإيرانيين ولَعْ ومهارة في ابتكار أنواع من التعذيب الغريب»^(٣٢).

أول جريمةٍ تستحق الموت الرخيص في الفصل [فارگارد] الخامس عشر من ڤينديداد هي الدعوة إلى أديان غير الديانة الزرادشتية. ويقول رضي، مترجم ڤينديداد وشارحها، في إيضاح هذا الجزء: «في زمن الساسانيين، حيث أقام الموبذون نظام حكمٍ عنيف ومتشدد، بشعائر معقدة، مع مراقبتهم الناس في معتقداتهم، وتنفيذهم للعقوبات الرهيبة، تفشت ظاهرة ترك الديانة الزرادشتية، حتى توجّه بعض الموبذين إلى اعتناق المسيحية؛ نتيجةً لـكُل ذلك القمع والترهيب. لذلك منْ كان يترك الدين الرسمي يطبق بحقه الموت الرخيص أو يُهدر دمه، وكان يُقتل بطريقَةٍ بشعة. كذلك منْ دعا إلى دينٍ آخر أُجري حكم الإعدام في حقه، كما قُتل كثيرٌ من رجال الدين المسيحي والمسيحيين؛ بسبب دعوتهم إلى المسيحية»^(٣٣).

ومن الآنام التي تستحق الموت الرخيص الارتداد عن الديانة الزرادشتية واعتناق دينٍ آخر. فقد تم تعریف الديانة الزرادشتية وشرعيتها في ڤينديداد على أنها أعظم وأفضل دين^(٣٤). فمنْ يترك شريعة زرادشت حُكم 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 تهشيمًا للعظام، كما شرح في ڤينديداد.

وقد نتج عن هذه الإعدامات والتعذيب من جانب حكومة الموجدين خوفٌ وهلع شديد بين الناس^(٣٥).

وقد ذُكرت عقوبة الموت الرخيص لمن يرتد عن الزرادشتية ويعتنق الإسلام مررتين في الرسالة الفقهية، رواية أميد أشوهشتان: «إن اعتنق رجل الإسلام بعد الزرادشتية، وبقي على إسلامه، يُعد آثماً بدرجة تناپوهل لدرجة من الإثم. وإن بقي على إسلامه سنةً يستحق على إسمه الموت الرخيص... من يستبدل دينه ويعتنق الإسلام بعد الزرادشتية في الحال يستحق عقوبة تناپوهل. وإن لم يُعد لدینه الأصلي، أي الزرادشتية، في غضون سنةٍ يكون مصيره الموت بإتمام السنة»^(٣٦).

ويقول تشووكسي، وهو محقق هنديٌّ زرادشتٌ فارسيٌّ، عن الأحكام القانونية في حق من تركوا الديانة الزرادشتية: «تفيد الرسالة التي كتبها كبير الموجدين، أميد أشوهشتان، أواسط القرن العاشر الميلادي/ أواسط القرن الرابع الهجري، معلوماتٍ أكثر عن سعي الزرادشتين لمنع الارتداد عن دينهم. وقد تكون ممارساتهم أدت إلى طرد المسلمين الجدد من فارس، وكرمان، وجبال، وعلى امتداد نهر ديالى من الحواضر. فكل زرادشتٌ كان يعتنق الإسلام (أو ديناً آخر) كان يُعد آثماً، يُمنع دخول روحه إلى الجنة. والأهم من ذلك كان المجتمع يعتبره ميتاً وفاقداً لأي حقٍ شرعاً؛ فأمواله كان يرثها من أهله من بقي على الزرادشتية؛ أما الطريقة الأخرى فكانت توقيف أمواله: «فإن كان ذو مالٍ يطبق على ماله قانون أحقيّة السابق... فمن يستولي عليه من أتباع الدين البهيّ أوّلاً يكون صاحب الحقّ فيه». فمن ناحيّة نظرية منْ اعتنق الإسلام لم يكن ليirth من أقربائه الزرادشتين»^(٣٧).

ومما يجدر الالتفات إليه أنه بناءً على بعض النصوص البهلوية كان الزرادشتون يعتقدون بنجاسة غير الزرادشتين. فقد ورد في كتاب صد در نثر لمة بابي في النثر] وجوب بذل الجهد في عدم مشاركة الطعام مع من لا ينتمي إلى الدين (الكافر، غير الزرادشت). فإن شرب غير زرادشت من جرة ماء لا يمكن الشرب منها، إلا أن يتم تطهيرها. هذا إن كانت الجرة من المعدن؛ فإن كانت من الفخار أو الخشب ستبقى غير طاهرة، ولا يمكن استخدامها أبداً^(٣٨). وقد تم تأكيد نجاسة غير

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

٥. عقوبة الجلد —

نجد في قيندياد قائمةً 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 (القنديس)^(٤٠). وإن كان عدد الجلدات في بعض الأحكام مبالغًا به كثيراً، لكن ينبغي عدم إغفال أن عقوبة الجلد في قيندياد يمكن استبدالها بجزءٍ نقيديٍّ، وقابلةً للمقايضة دائمًا^(٤١). وقد شكل ذلك، أي استبدال الجلد بالجزء النقيدي، مورداً مالياً وفيراً لمودعي الزرادشتية. ما ذكرناه جزءٌ يسير من العقوبات والجزاء الشاق والمعقد الذي ذكر في قيندياد أفسنا. ونحن بحاجةٍ إلى مجالٍ آخر لمعرفة سائر العقوبات والقوانين الشاقة والغريبة، التي وردت في مختلف الكتب والرسائل الزرادشتية التي وصلت إلينا من زمان الساسانيين وبعدهم، كروايات پهلوی [الروايات البهلوية]، شایست ناشایست [المستحب المكرومة]، نیرنگستان [أرض الخديعة]، روايات داراب هرمزد، صد در نثر وصد در بندھش [مائة باب في النثر ومائة باب في أول الخلق]، وغيرها.

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

يقول دارمستر، العالم والمتخصص في دراسة أفسنا، في الجواب عن هذا السؤال: «تبين دراسة المستدات والشواهد الإيرانية وغير الإيرانية أن جزءاً كبيراً من قوانين قيندياد كان يطبق في وقتها؛ إذ ينقل إسترابون صدور حكم الإعدام بحق من يلوث النار أو الماء. وهذه هي قوانين الفصل الثامن من قيندياد، التي تنص 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. فحتى في زمان حكم الساسانيين، حيث كانت الزرادشتية الديانة الرسمية للناس والدولة، لا يمكننا

الجُرم بـأَن كـافـة القـوانـين والأـحكـام كـانـت تـطبـق مـن قـبـل القـاضـي وـالـمـحـكـمة في وقتـها. فقد كـانـت القـوانـين التي تـحـمـل طـابـع الرـأـي ذـرـيعـة لـقـساـوة القـضاـة أو السـيـاسـيـين^(٤٢).

يـقـول بـعـض الـكـتـابـ، فيـ تـبـيـن دـافـع الـمـوـبـذـين لـتـفـيـذ الـأـحـكـام قـيـنـدـيـدـاد: «إـن القـوانـين التي لـهـا جـانـب الرـأـي لمـ تـكـن ذـرـيعـة لـتـشـدـد القـضاـة فـحـسـبـ، بلـ غالـبـاـ ماـ كـانـ تـفـيـذ الـأـحـكـام قـيـنـدـيـدـاد بـواـسـطـة الـمـوـبـذـ والمـغـ [مـرـتـبـة منـ رـجـالـ الـدـيـنـ] وـسـيـلـة لـبـثـ الـرـبـعـ والـخـوـفـ بـيـنـ النـاسـ، وـالـتـشـدـدـ وـالـضـغـطـ عـلـيـهـمـ، وـبـالـنـهاـيـة تـرـسـيـخـ سـلـطـتـهـمـ عـلـى عـامـةـ النـاسـ»^(٤٣). وـيـأـتـي الـكـاتـبـ بـشـوـاهـدـ لـتـأـيـدـ اـدـعـائـهـ، ثـمـ يـقـولـ: «مـعـ الـأـخـذـ بـنـظـرـ الـاعـتـبـارـ كـلـ هـذـهـ الشـوـاهـدـ وـالـأـحـكـامـ وـالـقـوانـينـ المـذـكـورـةـ فيـ كـتـبـ، كـرـوـاـيـاتـ پـهـلـوـيـ [ـالـرـوـاـيـاتـ الـبـهـلـوـيـةـ]، رـوـاـيـاتـ دـارـابـ هـرـمـزـدـيـارـ، مـجـمـوعـةـ دـيـنـكـرـدـ، شـاـيـسـتـ نـاشـاـيـسـتـ [ـالـمـسـتـحـبـ الـمـكـرـوـمـ]، وـالـمـصـادـرـ الـبـهـلـوـيـةـ الـأـخـرـىـ، وـعـلـى رـأـسـهـاـ قـيـنـدـيـدـادـ، يـمـكـنـ القـوـلـ: إـنـ جـانـبـ الرـأـيـ فيـ هـذـهـ الـأـحـكـامـ ضـعـيفـ جـدـاـ، فـقـدـ كـانـتـ الـأـحـكـامـ تـطبـقـ عـمـلـاـ فيـ غالـبـيـتـهاـ الـعـظـمـيـ، لـكـنـ بـالـطـرـقـ الـبـدـيـلـةـ، وـلـمـ تـفـتـدـ الـعـقـوبـاتـ الـجـسـدـيـةـ وـالـمـادـيـةـ، أـيـ فيـ الـأـحـكـامـ الـجـزـائـيـةـ هـنـاكـ كـثـيـرـ مـنـ الـأـحـكـامـ الـقـصـاصـ وـالـعـقـوبـاتـ الـجـسـدـيـةـ، كـعـدـدـ الـجـلـدـاتـ، مـبـالـغـ فـيـهـ، حـيـثـ لـاـ يـمـكـنـ تـفـيـذـهـاـ عـمـلـاـ، فـكـانـ إـصـرـارـ الـمـوـبـذـينـ آـنـذـاكـ (ـكـمـاـ فـصـلـلـاـ سـابـقـاـ)ـ عـلـىـ اـسـتـبـدـالـ هـذـهـ الـعـقـوبـاتـ بـجـزـاءـ نـقـديـ، وـتـرـكـ الـحدـ الـشـرـعـيـ.ـ وـلـذـلـكـ كـانـواـ يـؤـكـدـونـ عـلـىـ قـدـسـيـةـ الـشـرـائـعـ، وـوـجـوبـ تـطـبـيقـهـاـ، وـيـشـدـدـونـ عـلـىـ الـأـحـكـامـ قـيـنـدـيـدـادـ الـمـعـقـدـةـ وـالـقـاسـيـةـ، وـلـمـ يـتـرـكـواـ أـقـلـ الـأـثـامـ تـمـرـ دونـ دـفـعـ بـدـلـ الـعـقـابـ وـالـجـزـاءـ الـنـقـديـ، حـتـىـ لـاـ يـسـتـحـفـ بـقـدـرـهـمـ، وـتـهـوـنـ سـلـطـتـهـمـ.ـ وـكـانـ إـصـرـارـهـمـ هـذـاـ إـلـىـ حـدـ يـنـتـقـلـ فـيـهـ الـجـزـاءـ الـنـقـديـ كـدـيـنـ إـلـىـ أـوـلـادـ الـمـذـنبـ وـأـخـلـافـهـ مـهـماـ تـعـاقـبـواـ، إـنـ لـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ دـفـعـ بـدـلـ إـلـمـهـ أـوـ التـكـالـيفـ الـمـحـدـدـةـ لـطـقـوـسـ الـتـطـهـيرـ وـالـطـقـوـسـ الـدـيـنـيـةـ الـأـخـرـىـ؛ـ بـسـبـبـ ضـيقـ يـدـهـ»^(٤٤).

ـ ؟ـ التـعـطـيلـ الـمـتـأـخـرـ لـلـشـرـيـعـةـ (ـالـلـاـشـرـائـعـيـةـ الـعـمـلـيـةـ)ـ

منـ الـأـمـورـ الـمـهـمـةـ الـتـيـ يـجـدـرـ الـالـتـفـاتـ إـلـيـهـاـ بـشـأنـ الـدـيـانـةـ الـزـرـادـشـتـيـةـ هوـ عـدـمـ تـطـبـيقـ كـثـيـرـ مـنـ الـأـحـكـامـ وـالـعـقـوبـاتـ الـمـذـكـورـةـ فيـ الـكـتـبـ الـفـقـهـيـةـ .ـ الـحـقـوقـيـةـ،

وبالاخص قيندياد، في عصرنا الحاضر. ينوه مزدapor، العالم الزرادشتی البارز، في آثاره، إلى أن أحكام قيندياد وقوانينها أصبحت بالية وغير عملية. ولأهمية الموضوع نقل عين كلامه: «يحيى قيندياد أحكاماً فقهية وشرائع تتسمج مع عصره، ويبدواليوم قدماً وبالياً؛ فالأحكام الواردة فيه وإن كانت مفيدة في عصره، وأجزاء منها تفيد التطهير والصحة دوماً، لكن... حتى في عهد الساسانيين أيضاً لم يلقو باللقوانين آيان في قيندياد، ولم يجدوا لتطبيقها أرضية ثقافية واجتماعية مناسبة»^(٤٥).

كل ما ي قوله لنا قيندياد عن الولادة والعناء بالطفل وأمه قد يلي فعلاً، ويجب تركه. فهو كالمعتقدات القديمة عن الجغرافيا، وطلع الشمس وغروبها، لم يعُد لها دور سوى جمالية الأسطورة والقدم في موضوعاتٍ شعرية. وقد غيرنا اليوم طقوس وضع الميت على الأبراج [دحمة]، وهذا الأمر وإن خالف أحكام قيندياد، لكنه لم يمنعنا من اتباع تعاليم زرادشت^(٤٦).

كان شيوخ الزرادشتية يفتون بأن الجهل بما ورد في كتاب قيندياد مطلوب؛ كي لا نسير على علمٍ خلاف السنة الدينية القديمة المعترف بها. والحقيقة أن هذا النوع من الأحكام والأوامر المتشددة والقاسية قد تحرّر، ولا تشعر، لكنها في زمانها كانت آراء رياضية ودقيقة؛ لتحسين الحياة وحفظ الصحة والسلامة»^(٤٧).

ويدعى مزدapor أن التغيير والتحول في الأحكام الزرادشتية وقوانينها تسجم مع الرسالة السماوية لزرادشت: «في الظروف الجديدة طال التغيير المعتقدات الزرادشتية التاريخية في إيران...، وتحولت بعض الأعراف والطقوس القديمة. تغيير وتحول كهذا، وإن خالف السنن التي جاء بها قيندياد أفستا والتفسير البهلوية والفارسية الزرادشتية له، وزاداد البيون اتساعاً معها أحياناً، إلا أنه ينسجم مع الرسالة السماوية للنبي زرادشت، ومواكب للظرف الزمني»^(٤٨).

ويوافق الموبذون الزرادشتية اليوم مزدapor الرأي، حيث يصرّح رئيس مجمع موبذی 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، لكنها كُتِبَتْ بأيدي الموبذين، وليس سماوية، ويقول: «لمجتمع

الموبذين أن يدرس ويراجع القوانين حسب معطيات المكان والزمان، ويجدّدها 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 مقترن بالإصلاحي قبل تصويت المجمع عليه، كأيٌّ من الموبذين أو مستشاريهم أو أبنائهم^(٥٠). ويجد الموبذ سروش پور أيضاً قوانين فينديداد غير عملية اليوم، وإنْ كانت عمليةً ومفيدةً في زمانها^(٥١).

٥. أسباب تغيير الشريعة —

هناك أسباب عديدة أدّت إلى عدم التزام الزرادشتين 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 يتطرق گاهان، كتاب الزرادشتية السماوي، إلى المواضيع الفقهية أو القانونية. وقد تم وضع الأحكام والنسُك في كلّ زمان بواسطة الموبذين وعلماء الدين الزرادشتين. فليس لهذه القوانين والأحكام صفة القدسيّة والخلود، ولذلك طالها التغيير في كلّ عصر حسب معطيات الزمان^(٥٢).
٢. السبب الثاني هو قِدَم الأحكام والنسُك المذكورة في كتب سُنّ الزرادشتية، وعدم إمكان تطبيقها، وذلك ما صرّح به الموبذون والمحقّقون الزرادشتيون.

٣. من الأسباب الأخرى في تغيير آداب الزرادشتية وسُنّتها انحسارها أمام الثقافة الغربية. حين واجه المجتمع الزرادشتى الحياة المتطرفة والثقافة الغربية طال التغيير والتحول أعرافهم وسُنّتهم القديمة، التي ظلّت ثابتةً على مرّ الزمن. وبعد ألف عامٍ تغيّرت الأعراف الدينية والسنّن الحية الزرادشتية تَبَاعاً للظروف الحديثة والمتطرفة،

وانحسرتْ أمم الثقافة والمعتقدات الغربية. ففي عام ١٩٥٠ م غلبتُ السننُ التاريخية أمام تيار الحداثة والتطور من جانب الغرب، وتغيرتْ بسرعةٍ^(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 السمحّة، وما نتج عن ذلك من توجّه الناس إليه، إزاء أحكام فتنيدياد وسائر النصوص الدينية الزرادشتية، التي كانت تتّصف بالقسوة والتشدّد. فقد أدرك الموبذون الزرادشت أن الديانة الزرادشتية لا يمكنها الصمود في مواجهة الدين الجديد إن استمرّ الوضع على حاله، لذلك بذلوا جهودهم لمنع انهيار الشرائع الزرادشتية، ومنذ ذلك الحين بدأت رحلة التجديد والتغيير والصلاح في هذه الديانة، وتمّ تطهيرها من الخرافات والمعتقدات البالية التي دخلتها عبر السنين. يقول كريستن سن: «ابتَتُ الشريعة الزرادشتية، التي كانت الديانة الرسمية في عهد الساسانيين، على أصولٍ أصبحت خاويةً دون جدوى في نهاية ذلك العهد، وكان اندثارها محتملاً. حين غلب الإسلام، وسقطت الدولة الساسانية التي كانت تحمي علماء الدين الزرادشتية وتدعمهم، أدركوا أن عليهم بذل قصارى جهودهم لحفظ شريعتهم من الاندثار التام. وقد تحققَ هذا المسعى...، فقد قاموا بحذف كثيرٍ من الروايات الدينية، أو تغييرها... وقد حدث كلّ ذلك في القرون المظلمة بعد انقراض الساسانيين. وقد قدّموا هذه الشريعة المعدّلة على أنها نفس الشريعة التي كانت قائمةً فيما سبق من الزمن»^(٥٤).

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

أ. نماذج من التغييرات في الشريعة —

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

حيث تم الادعاء بأن كافة سنن الزرادشتية القديمة في إيران طالها تغيير كبير^(٥٥). ومن المفيد ذكر بعض الطقوس والأحكام التي خضعت للتغيير في الديانة الزرادشتية:

١. أهم تغيير في سنن الزرادشتية وطقوسها في إيران هو اندثار طقوس وضع الجثث في أبراج الصمت (دحمة). فقد تم إنشاء مدافن للموتى في طهران (عام ١٩٣٧م)، وفي كرمان (عام ١٩٣٩م)، ثم في يزد (عام ١٩٥٧م).
٢. طقس إحضار الكلب عند الجنة؛ فقد كانوا يقربون كلباً من الجنة ويدعونه ينظر إليها؛ لطرد العفريت نوش [[العفريت الذي يستحوذ على جث الموتى ويديسها]] منها^(٥٦). وقد كان هذا الطقس يقام في يزد حتى عام ١٩٥٠، لكنه سُيَخَ اليوم.
٣. أحكام الحَيْض والنفاس؛ وقد اختص الفصل الثالث من كتاب شايسٍت نشايسٍت الفقهى بعدم طهارة النفاس والحيض، وطرق الوقاية فيهما، والتطهير منها، وقد طاله كثيرٌ من التغيير. كما دخلت تغييراتٌ في سنن الزرادشتية وطقوسها، كالعبادة اليومية، ودفع الجزاء وكفارة الذنب، والنذر، وغيرها^(٥٧). كذلك تغيير قانون الإرث لدى الزرادشتين كثيراً، حيث أقدم السيد كيخسرو شاهرخ، بعد أخذه الموافقة والتأييد من الموبذين، على تنظيم قوانين إرثٍ جديدة للزرادشتين في قالبٍ عصريٍّ حديث^(٥٨).
٤. طقس الاعتراف بالذنب لدى علماء الدين الزرادشتين (الموبذ والدستور)، والذي كان شائعاً في عهد الساسانيين وبعده، وقد تمت الإشارة إليه في روايات داراب هرمزد^(٥٩)، وقد سُيَخَ اليوم^(٦٠).
٥. طقس نابُر، أي حرمة أكل اللحم أربعة أيام من كل شهر. لا نجد ذكراً واضحاً ومعروفاً لهذا الطقس في النصوص القديمة، لكنه اليوم أحد الطقوس الشائعة في المجتمع الزرادشتى^(٦١).

٦. مراجعة وتحليل —

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

نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد ستون - ذييف . ٢٠٢٢ م ١٤٤٢ هـ

القانون أو الفقه في نصّها السماوي الوحد، گاتها (گاهان)، وذلك نقصٌ كبير لدينٍ يعتبره أتباعه سماوياً. فكيف يمكن لنصٍ سماويٍ لدينٍ توحيدٍ، يدعى أتباعه سلامته من التحريف، عدم ذكر القانون والشريعة، والاكتفاء ببيان القضايا الأخلاقية، وإرشاداتٍ للحياة اليومية؟ فاقتصر الدين على التعاليم الأخلاقية قد يُحمل على الإخلال بهم وظائف الدين، إذ إن الوجдан والفطرة الإلهية الأصلية يمكنهما إدراك معظم التعاليم الأخلاقية. ويعتبر أدق: إن معظم القضايا الأخلاقية؛ لكونها فطرية، ولكون الفضائل والقيم عامةً، هي قضايا إمضاة لكافّة الناس، وليس تأسيسية. لذلك الدعوة إلى حُسْن السريرة والقول والفعل في تعاليم زرادشت في حقيقتها تأكيدٌ لأمورٍ يدركها الإنسان بنفسه. فكم من أنسٍ ملحدين، ولم يتقيّدوا بدينٍ، لكنهم يدركون الأصول الأخلاقية، ويعملون بها. لكنّ وجود الدين والوحْي إنما هو لبيان أمورٍ بعيدة عن متناول الإنسان. فهدف الأديان الإلهية المشتركة هو سير البشر نحو التكامل، وئيل السعادة الأبدية. وإذا عرَفنا أن تكامل الإنسان في تفُّحِّ موهابته وتطور قابلياته، وأخذنا بعين الاعتبار أن أهمّ موهبةٍ لدى الإنسان هي قابلية للتقرُّب من الله، فلا بدّ من برنامج ينظم مسيره كأداةٍ توصله إلى هذا الهدف، وهو ما يُسمّى بالشريعة أو الأحكام والقوانين الإلهية؛ إذ تدفع الشريعة الإنسان للسير على طريق التكامل. والقوانين والأحكام المنسجمة مع فطرة الإنسان وذاته هي قوانين تناسب ماضيه وحاضره ومستقبله. ولا يأتي بقوانين كهذه إلا منْ كان عالماً بذاته، الإنسان، وجوهه وجوده، وماضيه، وحاضره، ومستقبله، وهو الله المتعالي وحده، خالق الخلق. فالدين الحق هو الدين الذي أنزل الله تعالى معتقداته، وأخلاقه، وقوانينه وأحكامه. ومع ما تقدّم إنْ اعتبرنا الزرادشتية ديناً توحيدياً فإنّ عدم ذكر الشريعة والقانون في گاهان، كتاب الزرادشتية السماوي، يطرح هذا الاحتمال عقلًا، بأن الشريعة والقوانين ذكرت في گاهان، لكنّها فُقدت في خضم حوادث الدهر، ودخله التحريف والنقص مع تعاقب الأيام.

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

اتّباعه في الماضي، وما هو موجود اليوم لدى أتباع هذا الدين، وما سيوضع في المستقبل . مصدر إلهي أو من الوحي . ولزيرو من الإيضاح: لم يدع أي محقق، زرادشت أو غير زرادشت، أن الأحكام والقوانين المذكورة في ثينديداد والنصوص البهلوية سماوية ومما جاء به الوحي، بل صرّح جميعهم بأنها من وضع الموبذين وعلماء الدين الزرادشت . النص السماوي الوحيد المقبول لدى الزرادشتين هو گاهان، وما سواه من النصوص، سواء كان أفستا أو النصوص البهلوية، وإن كانت مقدّسة لدى الزرادشتين، لكنّها ليست سماوية، ولا إلهية . ومن ناحية أخرى لم يأت في أيٍّ جزء من گاهان أمر أو توجيه بأخذ الأحكام الدينية والشريعة من الموبذين أو خلفاء زرادشت، ولم يدع المحققون ولا الموبذون ذلك، قديماً أو حديثاً .

هذا، بالإضافة إلى اعتراف المحققين والموبذين الزرادشت يقدم كثير من الأحكام والقوانين المذكورة في ثينديداد وسائر الكتب، كشایست نشایست . مثل: أحكام الحائض ، وعدم إمكان تطبيقها . ليس للأحكام والقوانين التي ينظمها ويصوّت عليها مجمع الموبذين اليوم قيمةٌ دينية أو حجّية؛ إذ ليس في گاهان، كما يصرّح الموبذون الزرادشت، ذكرٌ للفقه والشريعة . كما لا يخفى على المتخصصين عدم وجود أصول وقواعد كليّة في گاهان يمكن استباط الأحكام والقوانين الشرعية على أساسها . إذن مصدر الشريعة 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 للزرادشتين وغيرهم، ولهذا المجمع حذفٌ وتحريفٌ ما يجده في مصلحة الديانة . والسؤال هو: ما هو الأساس والأصل الذي يستندون إليه في إصدراهم لفتاواي؟ ما هي قاعدتهم الرصينة التي يستمدّون اعتبار قوانينهم وفتاواهم الدينية منها؟ فهل وضع الأحكام والقوانين من قبل جمّع من الموبذين ومستشارיהם كفيل بإعطاء هذه الأحكام والقوانين الحجّية والاعتبار؟ ومبدئياً ما هو الدليل الديني الذي يؤيد انتساب أي حكمٍ وقانون إلى الديانة الزرادشتية؟ وهل يمكن

احتساب ما يصوّت عليه المجتمع على الديانة الزرادشتية؟ وما الحجّة في ذلك؟ وقد سُئل المحقق الزرادشتی مزدابور عن فقه الديانة الزرادشتية: «ما هي المصادر والطرق لاستبطاط الأحكام الفقهية في الديانة الزرادشتية؟ وهل يتم الاعتماد على العقل والإدراك في الاستبطاط من النصوص الزرادشتية؟ على سبيل المثال: ما هي الطريقة المتبعة في استبطاط الأحكام في القضايا المسئّحة؟» ويقول في الجواب: «الأمر الدقيق الواضح هو أن الفقه الزرادشتی، أساساً وأصولاً، لا يتعلّق بشخص النبي، وإن تم التأكيد على بلورة الفقه على أسس گahan، لكن دون جدال لا يوافقها في مواضع كثيرة. وقد كان البحث والتحليل في أصول الفقه ومبانيه واسعاً وجدياً أيام الساسانيين. فكان البحث والجدال والمراجعة والمناقشة، وبتعبير بهلوی: «الكافح»، في الفقه آنذاك يحظى باهتمام بالغ؛ إذ نجد آثار هذا البحث والتقييّب والجدال في الكتب البهلوية»^(١٢).

فالمحقق المذكور وإن لم يُجب عن الأسئلة المطروحة، لكنه ذكر بأن فقه الزرادشتین لا صلة له بالنبي زرادشت، ولا يستند إلى گahan.

٣. كما تقدّم يعتقد البعض بأن أحكام قيندياد وقوانينه كانت عمليةً ومفيدة في زمانها، لكنها ليست كذلك اليوم. ولا يخلو هذا القول من الإشكال؛ فهل هوية الإنسان اليوم وحقيقة تغيره تغيرت عمّا كانت عليه آنذاك؛ لنتقول: إن الزرادشتی الذي تحمل العقاب والأحكام القاسية قدّماً كانت تفيده آنذاك، لكن اليوم أصبحت باليةً، ويجب تركها؟ فعلى سبيل المثال: كيف يمكن القبول بأن الأحكام القاسية والشاقة للحيض والنفاس كانت تتفع النساء الزرادشتیات قدّماً، لكنها لا تفي النساء اليوم، مع أن هوية المرأة وحقيقة لم تتغير؟ أو كيف كان الجزاء والعقاب القاسي والغريب، الذي لا يمكن تطبيق بعضه عملياً، مفيدةً للناس قدّماً؟ فإن لم نستطع العثور على فرق في هوية الإنسان وحقيقة قدّماً وحاضراً، فإنما أن تكون العقوبات قدّماً دون أساسٍ ومجحفة؛ أو أن الزرادشتین اليوم يتهرّبون من شريعتهم.

٤. الإشكال الآخر يرد في تغيير وحذف بعض الأحكام والقوانين والطقوس الزرادشتية بواسطة الزرادشتین، وخاصةً مجمع الموبذین. فذلك لا يجوز دينياً، ولا

يحظى بالاعتبار، إلا إذا سمح الدين به. فهل الدين الزرادشتى، وبعبارة أدق: گاهان زرادشت، النص السماوي الوحيد لدى الزرادشتين، سمح بذلك؟ ومبينًا من له الحق في تغيير بعض الأحكام في الديانة الزرادشتية؟ وما هي مواصفاته؟ ومن الذي يحدد كل ذلك؟ ولم يتم العثور على جواب لهذه التساؤلات في گاهان زرادشت، حسب ما توصل إليه البحث والتدقيق. وقد يجوز القول بأن گاهان لم يتطرق إلى هذا الأمر إطلاقا.

فإن قيل: قد تُجيز بعض نصوص أفستا أو النصوص البهلوية ذلك للموبذين في كل زمان، نقول: أولاً: هذا الادعاء مجرد احتمال، ويحتاج إلى إثبات. ثانياً: إن ثبت فالنصوص الزرادشتية ما عدا گاهان ليست إلهية، ولا سماوية، وقد وضعها الموبذون وسادة الزرادشتين. لذلك ليس لما وضعوه جواز ديني وشرعي. ثالثاً: بناءً على تصريح المحققين الزرادشتين لم يرد في گاهان أي حكم فقهي وقانوني، لذلك ينبغي أن تكون باقي النصوص، كـ (قينديداد) و(شايسن نشايست)، مصدرًا لاستنباط الأحكام؛ أو أن يكون العقل الجمعي، كما يعبر عنه بعض الزرادشتين.

وستناقش كلا الاحتمالين بشكل منفصل.

من الممكن تصوّر ثلاث حالات للنصوص التي تحدثت عن الشريعة الزرادشتية.

نصوص أفستا أو النصوص البهلوية ..

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

المناقشة: لا يصح هذا الاحتمال؛ إذ صرّح الموبذون والمحقّقون الزرادشت بأن بعض الأحكام الشرعية والعقوبات تخص ذلك الزمان، ولا يمكن الأخذ بها اليوم.

الحالة الثانية: كافة الطقوس والأحكام والعقوبات الموجودة في أفستا أو النصوص البهلوية تخص ذلك الزمان، وتلك النصوص وإن كانت مقدّسةً ومحترمة، لكن لا يتم العمل بها اليوم.

المناقشة: لهذا الاحتمال مستلزماتٌ ونتائج باطلة، ومن المستبعد أن يأخذ بها المحققون الزرادشتيون.

الأمر الأول الذي يستلزم هذا الاحتمال هو أن تكون الديانة الزرادشتية (لا شرائعة). وبعبارة أخرى: يستلزم تعطيل كافة الأحكام والطقوس والقوانين الزرادشتية؛ إذ إن گاهان لم يتطرق إلى الشريعة، وسائر النصوص مرفوضة، وتحسن الزمن القديم. لذلك ليس هناك أي إلزام وقانون للزرادشتين. وإذا تم قبول هذا الاحتمال فالسؤال الأساس هو: ما هو مصدر أحكام الزرادشتين وطقوسهم وأعرافهم اليوم؟ إذن رفض ما ورد في النصوص الزرادشتية القديمة ينتهي إلى خلو هذه الديانة من أي إلزام أو قانون.

يدعى بعض أن الشريعة الزرادشتية يتم الحكم بها على أساس المعرفة والعقل الجماعي؛ إذ يقول الموبذ سروش پور: «بما أن كتاب الزرادشتين المقدس، أي گاتها، لا يحتوي فقهًا دينيًّا، لذلك لا قُدْسَيَّة للقانون في ظل الدين في التعاليم الزرادشتية، ويلتزم الزرادشتيون بالقوانين الحديثة المقبولة لدى المجتمع، مُتَّبعين في ذلك تطور المجتمعات والعقل الجماعي»^(٦٣).

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

ويتطلب الرد على هذا الادعاء مجالاً آخر. ولكن 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 الزرادشتين 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، ويُقعده القصور في كثير من التعاليم. والهدف من بعثة الأنبياء هو إكمال عقول البشر. فالمجتمع البشري بحاجة إلى الوحي الإلهي في ما يخصّ الرأي

وال الفكر؛ إذ إن الوَحْي يساعد له فهم ما يلزم معرفته، ويعجز عنه، أو ما يقصر عن معرفته بكماله، فيرشده ليناله. فلو كان عقل الإنسان وإدراكه كافياً لهدياته ومعرفة الأحكام الإلهية لم تكن حاجةً إلى الوَحْي والرسالة أساساً.

الحالة الثالثة: التمييز بين أحكام الشريعة الزرادشتية وسُنّتها؛ بمعنى تصديق بعض ما جاء منها في النصوص قديماً، واتباعهاليوم، وترك ما لم نجده منسجماً مع الظروف الراهنة، ونقبل بتغييره، كالذي طالاليوم أحكام الحِيُض أو بعض التغييرات في قوانين الإرث.

المناقشة: ما هو السنن الشرعي والحجّة الدينية في هذا التمييز؟ إذ يحتاج التمييز بين الأحكام والقوانين في العمل والترك إلى حجّة دينية، وإلا لن يكون له أي اعتبارٍ ومصداقية. ويبعد أنه لا سند لذلك في گاهان، نصّ الزرادشتين الدين.

الأمر الآخر: هو أننا لو افترضنا مصداقية التمييز هذا فعلينا الالتفات إلى أن النصوص الفقهية. الحقوقية لا تخرج من حالتين:

1. أن يعترف مجتمع الزرادشتين بالنصوص الفقهية. الحقوقية على أنها نصوص دينية، واعتبار ما ورد فيها من أحكام منسوباً إلى الديانة الزرادشتية، فأنذاك لا يكون الأخذ بجزء من النصّ ورفض جزء آخر من نفس النصّ إلا تحريفاً ويدعة في الدين. وعلى سبيل المثال: لو تم الاعتراف بـ(فينديداد) على أنه نص ديني للديانة الزرادشتية لا يبقى مجال لتجزئة أحكامه وقوانينه، إلا إن تم القبول بدخول التحرير إليه، ولذلك نترك الأجزاء التي طالها التحرير. ويدعى الزرادشتيون أن فينديداد هو الجزء الوحيد من أفسنا في العهد الساساني الذي وصل إلينا كاملاً دون تحرير.
2. أن لا يعتبر المجتمع الزرادشتى هذه النصوص نصوصاً دينية. وعلى أساس هذا الاحتمال لا يمكن الاستناد إلى أيٍ من الأحكام والقوانين، كما لا يمكن انتسابها إلى الديانة الزرادشتية، ويستلزم ذلك خلوّ الديانة الزرادشتية من الإلزام والأحكام والقوانين، والإذعان بنتصانها.

خاتمة —

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

نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد السادسون - ذييف، ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

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، قدّيماً أو حاضراً أو مستقبلاً، تفتقر إلى سندٍ محكمٍ وأساسٍ دينيٍّ رصين. كما أنها لا ترتبط بمصدرٍ من الوحي الإلهي والسماوي. والشريعة تكون أداةً لتكامل الإنسان وتقريره إلى الله إنْ صدرتْ عن وحيٍ إلهيٍّ، وكانت مصوّنةً من أي خطأ ونقصان. والسبب وراء كلّ هذا التحول والتغيير في أحكام الديانة الزرادشتية وقوانينها وطقوسها إلى اليوم هو أنها من وضع البشر، ولم يأت بها وحْيٌ أو ينزل بها قولٌ من الله. بعض الأحكام والقوانين كانت عُرضةً لتحرير الالتماء، فأصبحت مزيجاً من الوهم والخرافة الشائعة في الماضي، وطالها اليوم التغيير والتحول، وبتعبير الموبذين الزرادشت: لا زال التغيير والإصلاح جارياً في الأحكام والقوانين. وقد تبيّن في نص المقالة أن أتباع الديانة الزرادشتية لم يعودوا يتزمون بجزءٍ من الشرائع المذكورة في نصوصهم الدينية المقدّسة، بل يتهربون منها، ولذلك الديانة الزرادشتية اليوم أقرب إلى اللاشرعية.

المواضيع

- (١) محمد معین، فرهنگ فارسی ٢: ٢٠٤٢، امیر کبیر، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
- (٢) عبد الله جوادي الاملي، شریعت در آیینه معرفت: ١٠٢، طهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٣) محمد تقی جعفری، فلسفه دین: ١٣٧، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٤) جوادي الاملي، شریعت در آیینه معرفت: ٢٢٧.
- (٥) المصدر السابق: ١١٠٤.
- (٦) کتابیون مزدآپور و آخرون، آدیان و مذاهب در ایران باستان: ١٧، ٦٧، سمت، طهران، ١٣٩٤هـ.ش.

(۷) کتابیون مزدآپور، چند سخن: ۲۸۰، فروهر، طهران، ۱۳۹۱ ه.ش.

(۸) پدرام سروش پور، کاتها کتاب آسمانی زرتشتیان: <http://pedramsroroushpoor.blogfa.com>، ۱۹ / ۷ / ۱۳۹۰ ه.ش.

(۹) میری بویس، تاریخ کیش زرتشت ۱: ۴۰۴، ترجمه: همایون صنعتی زاده، ط۲، توس، طهران، ۱۳۷۶ ه.ش.

(۱۰) فرهنگ مهر، دیدی نو او دینی کهن: ۱۶۰، ط۲، جامی، طهران، ۱۳۷۴ ه.ش.

(۱۱) ماریان موله، ایران باستان: ۲۲، ترجمه: ژاله آموزگار، توس، طهران، ۱۳۷۲ ه.ش.

(۱۲) کتابیون مزدآپور، ترجمه شایست ناشایست: ۸، ۱۱، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، طهران، ۱۳۶۹ ه.ش.

(۱۳) حسن رضائی باغ بیدی، روایت آذرفرنگ فرخزادان: ۵، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، طهران، ۱۳۸۴ ه.ش.

(۱۴) احمد تقاضی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام: ۲۸۶، بمسعی من: ژاله آموزگار، سخن، طهران، ۱۳۷۶ ه.ش.

(۱۵) ماریان موله، ایران باستان: ۲۴.

(۱۶) احمد پاکچی، مایه‌های فلسفی در میراث ایران باستان: ۱۲۵، جامعه الإمام الصادق علیه السلام، طهران، ۱۳۸۶ ه.ش.

(۱۷) المصدر نفسه.

(۱۸) احمد تقاضی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام: ۲۸۵.

(۱۹) افستا، ترجمه: جلیل دوستخواه، مهر یاشت: ۱۲۲: ۵۷ - ۵۹.

(۲۰) افستا، ترجمه: جلیل دوستخواه، چیندیداد، فارگارد ۱۳ و ۴.

(۲۱) افستا، چیندیداد، فارگارد ۱۴: ۱ - ۶.

(۲۲) افستا، چیندیداد، فارگارد ۶: ۲۴ - ۲۵.

(۲۳) افستا، چیندیداد، فارگارد ۱۶.

(۲۴) افستا، چیندیداد، فارگارد ۵: ۴۵.

(۲۵) افستا، چیندیداد، فارگارد ۶: ۴۴ - ۴۵.

(۲۶) افستا، چیندیداد، فارگارد ۸: ۲۵.

(۲۷) افستا، چیندیداد، فارگارد ۳: ۳۷ - ۳۹.

(۲۸) افستا، چیندیداد، فارگارد ۸: ۹۷.

(۲۹) افستا، چیندیداد، فارگارد ۱: ۱۵.

(۳۰) راجع: هاشم رضی، وندیداد، ترجمه، پژوهش، شروح وواژه نامه‌ها ۱: ۲۹۰، بهجت، طهران، ۱۳۸۵ ه.ش.

(۳۱) السيد حسن الحسینی (آصف)، «درجات گناه، توان و پت در دین زرتشتی»، مجله هفت آسمان، العدد ۲۸: ۱۸۷ - ۲۲۴، ۱۳۸۴ ه.ش.

(۳۲) آرتور کریستن سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان: ۹۸، ترجمه: مجتبی مینوی، ط ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، طهران، ۱۳۷۴ه.ش.

(۳۳) هاشم رضی، وندیداد (ترجمه، پژوهش، شروح ووازه نامها) ۲: ۸۲۲.

(۳۴) افستا، قیندیداد، فارگارد ۴: ۲۲ - ۲۵.

(۳۵) هاشم رضی، وندیداد (ترجمه، پژوهش، شروح ووازه نامها) ۱: ۳۲۵.

(۳۶) نزهت صفای اصفهانی، روایه أمید آشویشستان: ۱۷، ۱۶۹، مرکز، طهران، ۱۳۷۶ه.ش.

وأيضاً: مهشید میرفخرایی، روایت پهلوی (الرواية البهلوية): ۴، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، طهران، ۱۳۶۷ه.ش.

(۳۷) جمشید کرشاسپ چوکسی، ستیز وسازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سدهای اسلامی: ۱۱۱، ترجمه: نادر میر سعیدی، ققنوس، طهران، ۱۳۸۱ه.ش.

(۳۸) صد در نثر و صد در بندesh ۳۸: ۲۹.

(۳۹) راجع: هاشم رضی، دانشنامه ایران باستان ۴: ۲۲۱۲، سخن، طهران، ۱۳۸۱ه.ش.

(۴۰) افستا، قیندیداد، فارگارد ۴: ۲.

(۴۱) جیمز دارمستر، تفسیر اوستا و ترجمه گاتها: ۳۰۰، ترجمه: موسی جوان، دنیای کتاب، طهران، ۱۳۸۲ه.ش.

(۴۲) جیمز دارمستر، تفسیر اوستا: ۳۰۲.

(۴۳) السيد حسن الحسيني (آصف)، «درجات گناه، توان و پت در دین زردتشی»، مجله هفت آسمان، العدد ۲۸: ۱۸۷ - ۲۲۴ - ۲۲۴ه.ش.

(۴۴) المصدر نفسه.

(۴۵) کتایون مزدآپور و آخرون، آدیان و مذاهب در ایران باستان: ۲۲۲.

(۴۶) کتایون مزدآپور، چند سخن: ۲۰.

(۴۷) المصدر السابق: ۱۳۰.

(۴۸) کتایون مزدآپور، زرتشتیان (از ایران چه می دانم): ۱۰۱، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، طهران، ۱۳۸۲ه.ش.

(۴۹) اردشیر خورشیدیان، دهش فرهنگی یا لرک مینوی: ۳۳۹، فروهر، طهران، ۱۳۹۳ه.ش.

(۵۰) المصدر السابق: ۴۲۵.

(۵۱) پدرام سروش پور، پاسخ به اتهامات: / ۷ / ۲۹، <http://pedramsroroushpoor.blogfa.com>.

(۵۲) کتایون مزدآپور، چند سخن: ۳۹۵.

(۵۳) المصدر السابق: ۳۷ - ۳۴.

(۵۴) آرتور کریستن سن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان: ۵۷۱.

(۵۵) کتایون مزدآپور، چند سخن: ۱۵.

(۵۶) کتایون مزدآپور، ترجمه شایست ناشایست: ۸، ۴۳.

(٥٧) كتابيون مزدapor، چند سخن: ٢٧ - ٦٢ .

(٥٨) المصدر السابق: ٣٩٦ .

(٥٩) مانک رستم آون والا، روايات داراب هرمزد ١: ٣٤، ١٩٢٢م .

(٦٠) كتابيون مزدapor، ترجمة شایست ناشایست: ١٠٥ .

(٦١) كتابيون مزدapor وآخرون، أديان ومذاهب در إیران باستان: ٢٩٦ . وأيضاً راجع: خجسته میستري، «دین زرتشت در جهان إمروز»، فی: سیری در أديان جهان: ٢٧٨ - ٢٨٤ . ترجمة: عبد العلي براتی، ققنوس، طهران، ١٣٩١هـ.ش.

(٦٢) كتابيون مزدapor، «میراث زرتشت، پیام آور راستی»، هفت آسمان، العدد ٩ - ٢٤، ١٣٨٤هـ.ش.

(٦٣) پدرام سروش پور، پاسخ به اتهامات، <http://pedramsroroushpoor.blogfa.com> / ٧ / ٢٩ .

(٦٤) کوروش نیکنام، زرتشیان ایران، مجلة مطالعات ملی، العدد ١٣: ١٤٧ - ١٨٥، ١٢٨١هـ.ش.

(٦٥) اردشیر خورشیدیان، پاسخ به پرسش‌های دینی زرتشیان: ١١٦، ٢ط، فروهر، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

«العهد» وأقسامه

في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم

د. دل آرا نعمتی پیر علی^(*)

ترجمة: د. حسن نصر الله

ملخص البحث —

كلمة «العهد»، كما استعملها القرآن، بمعنى الميثاق، والأمر، والوصية. وتشترك 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 بد أن يسبق بالفيض الإلهي، وحيازة 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 تصور العهد الكلامي للإنسان مع الله ومع الناس من خلال تحمل المسؤولية. والعهد الباطني للإنسان مع الله هو اتباع طريق الإيمان والالتزام العملي بالعقائد والتكاليف. وبغض النظر عن حقيقة أن العهد القديم لم يتطرق صراحة إلى عهد الله الباطني مع الإنسان، فإنه يشترك مع تعاليم القرآن بالنسبة إلى العهد القولي، وكذلك عهد الإنسان مع الله، وذلك في المسائل الكلية، خلافاً للعهد الجديد الذي لا يعتبر المناسك الشرعية سبباً للقرب من الله، ولكن الإيمان بال المسيح وحقيقة الصلب يؤديان إلى اتحاد الإنسان

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

بالمسيح، وخلاصه.

مقدمة —

العالم قائمٌ على نظام الحركة والتحول. والإنسان في هذا العالم مكلفٌ أن يفعل . في سيره التكاملـي . ما تم إيداعه في فطرته، وأن يصل إلى مقام يقرّبه من ساحة الكـبرـيـاء الإلهـيـة، ويتخلـق بـصـفـاتـ اللـهـ . السـيرـ التـكـامـلـيـ لـلـإـنـسـانـ، الـذـيـ هوـ الصـرـاطـ المـسـتـقـيمـ، عـبـارـةـ عـنـ الطـاعـةـ وـالـعـبـودـيـةـ، أيـ طـاعـةـ الرـسـلـ وـعـبـادـةـ اللـهـ بـالـتـوـحـيدـ وـالـتـزـيـهـ. وـهـذـاـ الـأـمـرـ غـيـرـ مـيـسـرـ إـلـاـ مـنـ خـلـالـ رـفـضـ عـبـودـيـةـ الشـيـطـانـ وـطـاعـتـهـ، وـوـضـعـ الرـأـسـ عـلـىـ عـثـبـةـ الـحـبـبـ. لـذـلـكـ لـاـ يـمـكـنـ طـيـ طـرـيقـ الـكـمـالـ بـدـونـ الـمـحـافـظـةـ عـلـىـ الـالـتـزـامـ بـأـوـامـرـ اللـهـ وـأـحـكـامـهـ، وـهـذـاـ هوـ مـضـمـونـ الـعـهـدـ بـيـنـ اللـهـ وـالـإـنـسـانـ. لـقـدـ قـطـعـ اللـهـ عـهـدـاـ مـعـ الـإـنـسـانـ بـالـتـكـلـيفـ، وـأـرـشـدـهـ إـلـىـ هـذـاـ الـطـرـيقـ، وـهـدـاهـ إـلـيـهـ، وـأـبـلـغـهـ بـكـلـ خـصـائـصـ الـطـرـيقـ وـشـرـوـطـ اـجـتـيـازـهـ، وـأـخـذـ مـنـهـ عـهـدـاـ بـالـالـتـزـامـ بـهـ. إـنـ الـإـنـسـانـ الـذـيـ مـنـ خـلـالـ الـوـفـاءـ بـعـهـدـهـ، وـصـدـقـهـ وـالـتـزـامـهـ فيـ التـحـقـقـ بـهـ، يـقـطـعـ طـرـيقـ الـكـمـالـ، وـيـصـلـ إـلـىـ الـمـنـزـلـ الـمـقـصـودـ، أـوـ يـنـكـثـ بـعـهـدـهـ، وـيـأـبـيـ الـالـتـزـامـ الـعـمـلـيـ بـتـكـالـيفـهـ؛ لـيـوـرـطـ نـفـسـهـ فيـ هـلـاكـ الـأـبـدـ. بـمـاـ أـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ يـعـتـبـرـ جـمـيـعـ الرـسـلـ وـاقـعـيـنـ عـلـىـ الـمـسـارـ الـطـوـلـيـ ذـاتـهـ، وـأـنـ الـدـيـنـ الـإـلـهـيـ وـاحـدـ: «شـرـعـ لـكـمـ مـنـ الـدـيـنـ مـاـ وـصـىـ بـهـ نـوـحـاـ وـالـلـهـ أـوـحـيـنـاـ إـلـيـكـ وـمـاـ وـصـيـنـاـ بـهـ إـبـرـاهـيـمـ وـمـوـسـىـ وـعـيـسـىـ أـنـ أـقـيـمـوـاـ الـدـيـنـ» (الـشـورـىـ: ١٢)؛ «وـمـاـ أـرـسـلـنـاـ مـنـ قـبـلـكـ مـنـ رـسـوـلـ إـلـاـ نـوـحـيـ إـلـيـهـ أـنـ لـاـ إـلـهـ إـلـاـ أـنـاـ فـاعـبـدـوـنـ» (الـأـنـبـيـاءـ: ٢٥)، فـيمـكـنـ بـالـتـالـيـ مـعـرـفـةـ أـنـ طـرـيقـ نـجـاـةـ الـإـنـسـانـ وـفـلـاحـهـ فيـ جـمـيـعـ الـأـدـيـانـ هوـ الـالـتـزـامـ بـأـحـكـامـ الـعـهـدـ الـإـلـهـيـ، وـالـتـسـلـيمـ أـمـامـ التـكـالـيفـ الـإـلـهـيـةـ. وـمـنـ هـنـاـ فـيـنـ درـاسـةـ «الـعـهـدـ» فيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ وـنـصـوصـ الـعـهـدـيـنـ؛ مـنـ أـجـلـ الـوـقـوفـ عـلـىـ مـضـمـونـ الـعـهـدـ الـإـلـهـيـ فيـ الـأـدـيـانـ، وـبـيـانـ أـوـجـهـ التـشـابـهـ وـالـخـلـافـ بـيـنـ هـذـهـ الـنـصـوصـ الـمـقـدـسـةـ، سـيـكـونـ مـفـيدـاـ.

الـعـهـدـ وـمـعـانـيـهـ —

أـ.ـ الـمـعـنـىـ الـلـفـوـيـ

كلـمةـ عـهـدـ فيـ الـلـغـةـ مـنـ جـذـرـ «عـ،ـهـ،ـدـ»، بـمـعـنـىـ الـوـصـيـةـ^(١)، وـالـاحـفـاظـ^(٢)

نـصـوصـ مـعاـصرـةـ. الـسـنـةـ الـذـامـسـةـ عـشـرـةـ. الـعـدـدـ الـسـتـوـنـ - ذـيـفـ، ٢٠٢٠ مـ، ١٤٤٢ هـ

والحفظ المستمر على شيء. ولهذا يعني العهد الذي يجب رعايته^(٣)؛ وأيضاً رعاية الحرمة تسمى 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 تم الوفاء به بموجب عقد أو وصية أو قسم، ويطلب الحفاظ عليه والأمان^(٦). ولكن يمكن استخدام كل من هذه العناصر، حسب الاقتضاء، بمعنى العهد. وبعبارة أخرى: العهد في الأساس بمعنى الحفظ، وكل معانيه مستمدّة من هذا المعنى الواحد، مثل: العهد بمعنى الميثاق، والقسم، والوصية، واللقاء، وما شابه^(٧).

بـ. المعنى الاصطلاحي

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

وفي المصطلح العرفاني العهد الحقيقي هو العهد الأزلي الذي قطعه الله مع الإنسان في اليوم الأول، والمعروف باسم «عهد السُّنْتُ». حيث يقول: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَّا سُنْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (الأعراف: ١٧٢). حقيقة هذه الآية في المصطلح العرفاني هي التعبير عن انعقاد عهد المحبة بين الله وأحبائه^(٩).

استُخدِمت كلمة «العهد» في القرآن الكريم ٦٤ مِرْأة بصيغة اسمية وفعلية، وفي جوانب دلالية مختلفة.

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

والمعنى الآخر للعهد هو الأمر الإلهي^(١١)، مثل: الأمر الذي صدر من الله لإبراهيم وإسماعيل: «وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَرَا بَيْتِي لِلطَّائِفَيْنَ وَالْعَاكِفَيْنَ

وَالرُّكْعُ السُّجُودُ (البقرة: ١٢٥). وعليه فإن كلمة العهد في هذه الآية الكريمة تكون بمعنى الأمر^(١٢)، مثل: **﴿الَّذِينَ قَاتَلُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَنْ لَا تُؤْمِنَ لِرَسُولِنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا يَقْرِبُانِ تَأْكِلُهُ النَّارُ﴾** (آل عمران: ١٨٣).

ومن معاني العهد الأخرى في القرآن الكريم التُّصْنُحُ والتُّوْصِيَّةُ^(١٣)، حيث يقول: **﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾** (يس: ٦٠). فكلمة «عهد» في هذه الآية الكريمة بمعنى الوصيَّةُ^(١٤)، على الرغم من أن بعض المفسِّرين يعتبرون كلمة «عهد» في هذه الآية بمعنى الأمر والفرمان، وفسِّرُوا العهد بالأمر الإلهي باتِّباع نهج الأنبياء، وما جاء في الكتب السماوية^(١٥)، ولكن؛ بالنظر إلى الآية التالية التي تقول: **﴿وَأَنَّ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾** (يس: ٦١)؛ والالتفات إلى أن عبارة **﴿وَأَنَّ اعْبُدُونِي﴾** معطوفة على **﴿لَا تَبْتُدُوا﴾**^(١٦)، يبدو أن العهد في عبارة **﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ﴾** له معنى عام، ويشير إلى كل من معنى الأمر والنصيحة؛ لأن عهد الله مع الإنسان قائم على التكليف الإلهي، الذي يقترب بالنصيحة والوصيَّة.

كما استُخدِّمتْ كلمة العهد في القرآن الكريم بمعنى الوفاء والالتزام، حيث يقول: **﴿وَمَا وَجَدْنَا لَأَكْرَهِمْ مِنْ عَهْنِ﴾** (الأعراف: ١٠٢)؛ وأيضاً بمعنى دين الله؛ لأن الدين بمنزلة العهد بين الله وخلقه^(١٧)، يقول تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثُمَّنَا قَلِيلًا أُوتَكَ لَا خَلَقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾** (آل عمران: ٧٧).

كما استُعمِّلتْ بمعنى اللقاء بعد الفراق، حيث يقول: **﴿يَا قَوْمَ أَلَمْ يَعْدُكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسِنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ﴾** (طه: ٨٦).

ويمكن القول على العموم: إن «كل أوجه استعمال القرآن للعهد أتت بمعنى «الميثاق»، أو في حالاتٍ قليلة بمعنى الأمر والفرمان، والتوصيَّة، 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 المقدَّس. ويعتبر المسيحيون أن كامِلَ الكِتَابِ المُقدَّسُ هو كَتَابُهُمُ السماويُّ والإلهي، في حين يعتبر اليهود أن قسماً منه فقط من مصدرِ إلهي^(١٩)؛ فالعهد القديم هو

الكتاب المقدس اليهودي، المكون من ٣٩ كتاباً في النسختين اليهودية والبروتستانتية. والعهد الجديد خاصٌ بالمسيحيين، ويشتمل على ٢٧ كتاباً^(٢٠). تعود تسمية الكتاب المقدس بـ (العهدين) إلى أنه مؤلف من الكتاب المقدس اليهودي (العهد القديم) والكتاب المقدس المسيحي (العهد الجديد).

ويشير مصطلح «الجديد» بحسب الاعتقاد المسيحي القديم إلى أن الله تصرف في يسوع بطريقة جديدة للخلاص. وهذه هي وعود الله للشعب اليهودي. ويمكن العثور على مصطلح «العهد الجديد» في كورنثوس الثانية^(٢١)، حين يطلق المبشر المسيحي القديم بولس عبارة «أعضاء العهد الجديد» على المسيحيين، ويسمى أسفار موسى بـ «العهد القديم». ويعود الفضل في هذا المصطلح إلى سفر إرميا^(٢٢)، الذي وعد فيه الله: «هَا أيامٌ تأتي، يَقُولُ الرَّبُّ: وَأَقْطَعُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ وَمَعَ بَيْتِ يَهُودَا عَهْدًا جَدِيدًا»^(٢٣). يعتقد المسيحيون أن الله قطع عهداً مع هذا الشعب في زمن شيخوخ إسرائيل، وأمرهم بأداء واجباتهم، ثم تجدد هذا العهد في زمن موسى من خلال عهده، الذي كان يشكل مقدمةً للعهد مع كل شعوب العالم، والبشرية بقدوم المسيح^(٢٤).

ويرجع السبب في تسمية الإنجيل، الذي يعني البشرة، بهذا الاسم إلى إيمان المسيحيين بأن المخلص الذي وَعَدَ به العهد القديم، والمسمى مسيح بنى إسرائيل، هو يسوع المسيح نفسه. وقد بشرَتُ الأنجليل، بينما كانت تصف حياة يسوع، بمجيئه^(٢٥). يُوصَف يسوع في الأنجليل على أنه تحقق 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 يعملا وفق الشريعة الإلهية، والذي انتهى بمجيء المسيح.

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

لذا فإن مصطلح العهد القديم والعهد الجديد طبيعةً لاهوتية. والإطار اللاهوتي المسيحي الذي يؤدي إلى مثل هذا التمييز هو نفس إطار «العهود» أو «الشريائع». الاعتقاد المسيحي الأساس في نظرته إلى العهد القديم هو التالي: تُقبل الأصول والأفكار

الدينية، ولكن يتم التخلّي عن الطقوس الدينية^(٢٨). الرسائل التي يتّألف منها الكتاب المقدس بأكمله تسمّى باليونانية kanon، والتي تعني الميزان والمقياس^(٢٩). تستخدم في معظم اللغات الأوروبيّة لتسمية الكتاب المقدس كلماتٌ مشتقة من الكلمة اليونانية (biblian)، والتي تعني «الكتب». وهذه الكلمة تسمى باللغتين الإنجليزية والفرنسية «بِبِل» (Bibel)^(٣٠). واستخدمت أيضًا للدلالة على العهد، كلمة (Testament)، التي تعني الميثاق^(٣١) والوصيّة^(٣٢)، وذلك أكثر من ٢٧٠ مرّة. وكذلك استُخدِمت كلمة (Covenant) بمعنى العهد والميثاق^(٣٣) والعهد بين الإنسان والله^(٣٤)، في ١٤ موضعًا. ويبدو أن جميع استعمالات كلمة (Covenant) تتعلّق بعهد الله مع الأنبياء قبل المسيح، وتُفْعَلَ معنى إعطاء البركة^(٣٥)، والرحمة^(٣٦)، والتشريع^(٣٧)، وغفران الخطايا البشريّة^(٣٨). وقد استخدمت هذه الكلمة أيضًا في العهد القديم عند ذكر العهد بين الله والإنسان^(٣٩). بل إن هذه الكلمة تُستخدِم أيضًا للتعبير عن العهد بين البشر أنفسهم^(٤٠). لكن استخدام كلمة (Testament) يتضمّن 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: تتضمّن كلمة (Covenant) معنى العهد الثاني بين البشر أنفسهم، أو بين الإنسان والله، والذي يتحقّق في النوع الأخير بإرادة الله وعطائه من جهة؛ وتسلّيم الإنسان والتزامه من جهة أخرى. لكنّ كلمة (Testament) تشير إلى نوع خاصٍ من العهد، ينصّ على عطاء الله وفيضه للإنسان من خلال دم المسيح. ويمكن دراسة العهد من كلا الجانبيين: 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 تسلّيم الإنسان لله وطاعته في تحريم الأكل من الشجرة المحرّمة: «وَأَوْصَى الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ قَائِلًا: «مِنْ جَمِيعِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكَلًا، وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ

الْخَيْرِ وَالشَّرِ فَلَا تَأْكُلُ مِنْهَا»^(٤٦). ولأن آدم عصى هذا الأمر استوجب العقاب^(٤٧). وقد اتضح أن مفad 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 كُلَّ جَسَرٍ فِيهِ رُوحٌ حَيَاةً مِنْ تَحْتِ السَّمَاءِ. كُلَّ مَا فِي الْأَرْضِ يَمُوتُ. وَلَكِنْ أَقِيمُ عَهْدِي مَعَكَ، فَتَدْخُلُ الْفُلُكَ أَنْتَ وَبَنُوكَ وَأَمْرَأَتِكَ وَنِسَاءَ بَنِيكَ مَعَكَ»^(٤٨). وقد بين الله سبب هذا العهد مع نوح على النحو التالي: «إِنِّي إِيَّاكَ رَأَيْتُ بَارَّاً لَدَيِّ فِي هَذَا الْجِيلِ»^(٤٩). وبارك الله نوحاً وأبناءه بعد الطوفان، وأعطاهم تعليمات حول طريقة استخدام اللحوم، وأحكام القصاص^(٥٠). يبدو من خلال تعليل 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 بـإبراهيم، فقد دعاه الله، كجزء من العهد، للسفر إلى أرض كنعان (فلسطين القديمة)، ووعده أن يكون أباً لآباء أمة عظيمة: «فَاجْعَلْ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَأَكْرَكَ كَثِيرًا جَدًا»^(٥١)؛ «سَأَجْعَلُهُمْ وَرَثَةً أَرْضِ كَنْعَانَ»^(٥٢). هذه هي النقطة الأساسية في عهد الله مع إبراهيم: وأعطي لكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ أَرْضَ غُرْبَتِكَ، كُلَّ أَرْضِ كَنْعَانَ مُلْكًا أَبْدِيًّا. وَأَكُونُ إِلَيْهِمْ»^(٥٣)، أي إن أهم عهد قطعه الله لإبراهيم هو إعطاء أرض كنعان لذرّيته من ولده إسحاق^(٥٤)، والذي يعتبر وفقاً للتوراة عهداً أبدياً^(٥٥). وبناءً على هذا العهد سيصبحون مصدر بركة للعالم.

وقد فسّرَ المسيحيون القدماء هذه البركة بيسوع المسيح، الذي من خلاله يمتد العهد مع إبراهيم؛ ليشمل جميع الأمم المؤمنة^(٥٦)، وبالطبع فإن تحقيق هذا الوعيد الإلهي مشروط بطاعة الأوامر الإلهية. ومع ذلك، وفقاً لـ«سفر التكوين»^(٥٧)، صار الختان رمزاً للتكليف الإلهي، وصار التزام إبراهيم به علامةً على التزامه بالعهد الإلهي. لكن في الواقع لم تُعطِ الشريعة إلا في زمن موسى، بعد أن غادر الإسرائيليون

مصر^(٥٨).

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

ويعكس استخدام الكلمة «عهد» في التوراة حقيقة أن عهد الله مع موسى وبني إسرائيل هو عهدٌ عبوديٌّ وشريعة، حتّى أن منح الأرض المقدّسة لهم مشروطٌ بطااعة الأمر الإلهي^(٦٢). كما جاء في بعض المقاطع من التوراة: «فَأَحِبِّ الربَّ إِلَهَكَ وَاحْفَظْ حُقُوقَهُ وَفَرَائِضَهُ وَاحْكَامَهُ وَوَصَائِيَاهُ كُلَّ الْأَيَّامِ...؛ لَكَيْ تَكُثُرَ أَيَامُكَ وَأَيَامُ أُولَادِكَ عَلَى الْأَرْضِ الَّتِي أَقْسَمَ الربُّ لِأَبَائِكَ أَنْ يُعْطِيهِمْ إِيَّاهَا»^(٦٣). وعليه يمكن القول: إنّ منح الأرض المقدّسة لم يكن في حدّ ذاته مضمون عهد الله مع بني إسرائيل، ولكنها اكتسبت قيمةً وأهميّةً؛ لأنّها تشكّل أرضيّةً جاهزةً للنضوج الماديّ والمعنوّي لأُمّةٍ يجب أن تطيع أوامر الله، وتصل إلى كمال العبوديّة الفردية والاجتماعيّة، وتوسّس حكومة دينيّة، ومجتمعًا توحيدياً^(٦٤). وقد استمرّت هذه الطاعة والتسلّيم، وتمّ التأكيد عليها أيضًا في مستقبل هذا الشعب، وانعكست في وصيّة موسى الأخيرة، بطااعة النبيّ الذي سيأتي فيما بعد^(٦٥).

تُظهر مجموعة الموارد المتقدمة في العهد القديم أن عهد الله كان دائمًا بين طرفين: الله؛ والإنسان. لكنّ العهد مع موسى هو عهدٌ بين الله وبين بني إسرائيل. وهكذا يعطي الله السيادة والقداسة لهذا الشعب؛ نتيجة تسلّيم بني إسرائيل للأوامر والأحكام الإلهيّة^(٦٦). وعلى أيّ حالٍ يمكن رؤية المفهوم الشّائي للعهد الإلهيّ، والذي يتضمّن عنصريًّا: الطاعة من قبل الناس؛ والعطاء المقابل من قبل الله، في كلّ هذه الحالات التي سبق ذكرها، من لدن آدم ووصولاً إلى موسى.

ب. في العهد الجديد —

اتّحدَ مفهوم العهد في تعاليم العهد الجديد شكلاً جديداً، مستمدًا من تعاليم

العهد القديم. يقول الله، وهو يقطع عهداً جديداً على لسان النبي إرميا: ها أيام تأتي، يقول رب: واقتصر مع بيته إسرائيل ومع بيته يهودا عهداً جديداً، ليس كالعهد الذي قطعه مع آبائهم يوم أمسكتم بهم بيدهم لآخر جههم من أرض مصر، حين تقضوا بهم فرقضتهم، يقول رب: بل هذا هو العهد الذي أقطعه مع بيته إسرائيل بعد تلك الأيام، يقول رب: أجعل شريعتي في داخلهم، وأكتبها على قلوبهم، وأكون لهم إلهاً وهم يكونون لي شعباً^(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 العبادة 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 رجاءً أفضل؛ لأن المسيح جعلنا مقبولين عند الله؛ حتى نقترب من الله؛ لأن يسوع؛ كونه حياً إلى الأبد، يشفع لنا دائماً في محضر الله. ويدركونا بحقيقة أنه دفع ثمن خطايانا بدمه»^(٧١)، بل بدم نفسه دخل مرّة واحدة إلى الأقداس، فوجد فداءً أبدياً^(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 بيّن بولس في رسالة كورنثوس الأولى، أشاء الحديث عن العشاء الأخير، مسألة استبدال دم المسيح بدم الذبيحة، والذي يرمز إلى إتمام العهد في شريعة موسى، كما يلي: أخذ رب يسوع الكأس، قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي. اصطبوا هذا كلما شربتم لذكري^(٧٥). ثم قلت: هنذا أجيء في درج الكتاب مكتوبٌ عني، لأفعل مثبيتك يا الله^(٧٦).

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

آدم، وأكَّدَه وجَدَّده مع إبراهيم، وفصلَه مع موسى، قد أصبح عهداً جديداً مع يسوع. يعتبر اللاهوت اليهودي إعلان موسى هو نهاية الوَحْي 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 والتوكيل والشريعة؛ بينما تغيَّر مفهوم العهد في اللاهوت المسيحي، من التزام الإنسان بالتوكيل إلى الانعتاق من نَيْره.

ج. في القرآن الكريم —

لِعَهْدِ اللَّهِ مَعَ الْإِنْسَانِ صُورَتْنَا، وَفَقَاءِ لَآيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: عَهْدٌ بِاطِّنٌ^(٧٧) وَبِالْذَّاتِ؛ وَعَهْدٌ بِالْقَوْلِ وَالْإِظْهَارِ^(٧٨).

١. العهد الباطني —

إن العهد الباطني، الذي يتحقق بالفَيْض الإلهي في ذات الإنسان، هو العهد الذي يقول عنه القرآن الكريم: «...قَالَ إِلَيْيَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَتَأَلَّعُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة: ١٢٦). والمقصود من «العهد» في هذه الآية هو مقام الإمامة. وَتُعَدُّ الإمامة جَعْلًا إِلَيْهَا، بناءً على قوله: «إِلَيْيَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا». والإمام هو النموذج الكامل لجميع الكمالات العقلية والنفسية^(٧٩). ومن ثم فالعهد أمرٌ يحصل في النفس، ويوجد في الذات، ويتحقق من خلاله الاصطفاء، والخلوص، والعصمة، وحقيقة العبودية، وكمال الارتباط، وتمام العلم، والمعرفة، ونزول الوَحْي، والرحمة، وشمول الفيوضات الربَّانية، والأنوار الإلهية^(٨٠). كما أن قوله تعالى: «وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرُّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبِّكَ يَمَّا عَهْدَ عِنْدَكَ» (الأعراف: ١٣٤) يشير إلى نزول الفيوضات الربَّانية على موسى، وينص على أنه مستجابُ الدعوة^(٨١). وهذا المقام مسبوقٌ بإتمام الكلمات، بناءً على بقية آيات القرآن الكريم، حيث يقول: «وَإِذَا بَتَّكَ إِبْرَاهِيمَ رَبِّهِ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِلَيْيَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (البقرة: ١٢٤). ولعل الكلمات التي ابتلى الله بها إبراهيم كانت هي الحقيقة المَلَكُوتية، والأعيان الثابتة

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

ذلك الذي تريده حكمة الله وإرادته أن توصله إلى منصب القائد المطلق لا بد أن تبليه أولاً بمثل هذه الكلمات. ومن ثم تبلغه كماله بمدتها الخاص^(٨١). وبعد أن أتم إبراهيم الكلمات أصبح لائقاً بالمقام السامي للإمامية، هذا المقام المسبوق والمشروط بإتمام الكلمات وتحققتها 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 عادةً ما يكون مصحوباً بحرف الجر «إلى»، وهو عبارة عن أوامر وأحكام إلهية، كما قال: «ولقد عهدنا إلى آدم من قبلي فتسي وللم نجد له عزماً» (طه: ١١٥). ويُستفاد من قوله تعالى: «ولا تقربا هذه الشجرة» (الأعراف: ١٩) أن المقصود من «العهد» هو التهـي عن الأكل من الشجرة^(٨٢). لذلك يمكن القول: إن «عهـدنا» في هذه الآية بمعنى «أمرـنا»^(٨٣)، كما يقول في مناسك الحج: «وأتـخذـوا من مـقـامـ إـبرـاهـيمـ مـصـلـىـ وـعـهـدـناـ إـلـىـ إـبـرـاهـيمـ وـإـسـمـاعـيلـ أـنـ طـهـرـاـ بـيـتـيـ لـلـطـائـفـيـنـ وـالـعـاكـفـيـنـ وـالـرـكـعـيـنـ السـجـودـ» (البقرة: ١٢٥). حرف «من» للتبعـيـضـ، ويدلـ المعـنىـ الـاـصـطـلاـحـيـ لـ «مـقـامـ» إـلـىـ التـوـسـعـ فيـ معـنىـ «مـقـامـ» فيـ الآـيـةـ، لـذـكـ فـإـنـ المـكـانـ الـخـاصـ الـذـيـ تمـ بـنـاؤـهـ بـجـوارـ الـكـعـبـةـ، وـالـذـيـ تـكـونـ فـيـ الـصـلـاـةـ وـاجـبـةـ، هوـ رـمـزـ لـ الـمـقـامـ الـحـقـيقـيـ وـالـمـوـسـعـ لـ إـبـرـاهـيمـ، الـذـيـ قـامـ فـيـهـ مـنـ أـجـلـ إـتـمـامـ الـكـلـمـاتـ وـإـعـلـانـ الـحـقـ. وـعـلـىـ الـآـخـرـيـنـ أـنـ يـتـخـذـواـ مـنـ ذـكـرـ مـقـامـ إـبـرـاهـيمـ مـصـلـىـ، وـأـنـ يـقـومـواـ وـيـتـقـرـبـواـ إـلـيـهـ. لـذـكـ يـمـكـنـ القـوـلـ: إـنـ الـمـفـهـومـ الـعـامـ لـ اـتـخـاذـ مـقـامـ إـبـرـاهـيمـ هوـ

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 «وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَرَا بَيْتِي» إلى أن كلمة «عَهِدْنَا» في هذه الآية تعني أيضاً «أَمَرْنَا»^(٨٤). ولما كان القرآن الكريم قد ربط في موضع آخر مسألة تطهير البيت بعدم الشرك به: «وَإِذْ بَوَأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهَرْ بَيْتِي لِلظَّاهِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكُعَ السُّجُودُ» (الحج: ٢٦) اتضح أن عهد الله مع الإنسان هو الأمر بعدم الشرك والعبادة الخالصة. كما تم بيان هذا المعنى بصرامة في قوله تعالى: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُّبِينٌ ◆ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ» (يس: ٦٠ - ٦١). والتركيز في هذه الآيات، في سياق سورة «يس»، التي تتصنّع على أصول الدين الثلاثة: 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: «يَسْ ◆ وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ ◆ إِنَّكَ لَمَنِ الْمُرْسَلِينَ ◆ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (يس: ١ - ٤). لقد أوضح من خلال القسم بالقرآن الحكيم عَظَمَة جواب القسم، والذي هو رسالة النبي الأكرم ﷺ. تكمن عظمة رسالة النبي الأكرم ﷺ في أنها مسبوقة بالوصول إلى الله تعالى، والتعرُّف التام على مقام الأحادية، ثم السفر النزولي من الحق 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 لَمَنِ الْمُرْسَلِينَ ◆ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (يس: ٣ - ٤) مع قوله: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُّبِينٌ ◆ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٌ» (يس: ٦٠ - ٦١)؛ وبالنظر إلى سياق السورة كلها، التي تثبت النبوة ثم التوحيد والمعاد، ترشدنا إلى حقيقة أن العهد الإلهي مع الإنسان هو الالتزام بالتعاليم والتكاليف الإلهية التي بلغها الأنبياء، وقدّمت الإنسان إلى طريق التوحيد والعمل بالتكاليف الإلهية،

والتحلُّق بأسماء الله، وهيأته لدخول الآخرة.

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

مجيء الهدى محاكمٌ بقانون الخلق، ومن لوازم الحكمة، ولكن تأثير هدایتهم يتعلق بقابلية وقيقة الساقطين (البشر الذين هبطوا من الجنة إلى الأرض)؛ فإذا اتبعوا الهدى الذي جاء به الهدى يسلمون من السقوط^(٨٧). وفي السياق نفسه، في الآية التالية، يذكر الله في خطابه لبني إسرائيل؛ بوصفهم مجموعةً بارزة من الساقطين، بالنعمة والوحى والنبوة والهدى، ويبين لهم أن حفظ التعاليم والتكاليف الوحيانية تشكّل مضمون عهد الله: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نُعْمَنْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّاهُ فَارْهَبُونَ﴾ (البقرة: ٤٠).

ويعتبر - على هذا الأساس - الحفاظ على العقيدة والتوحيد واتباع الأنبياء هو العهد الذي أخذه الله من بني إسرائيل، ومن كل أمّةٍ تدين بدين إلهي. والعزة والقوّة والأمان هو العهد الذي قطعه الله على نفسه أن يحققه للموفين بعهده^(٨٨).

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

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

كانت هناك إشارات إلى قابلية نوح النفسيّة في العهد القديم، وبخاصّة في قصة نوح عليه السلام، والنتيجة هي نزول الأوامر الإلهية والوحينية عليه. ويمكن إرجاع المفاهيم نفسها إلى قصة إبراهيم وموسى عليهما السلام في العهد القديم. وبعبارة أخرى: إن مفاهيم الأهلية الائمية لتلقي الوحي، ومن ثم أمرهم بالتسليم له وعبادته، هي مفاهيم شائعة في عهد

الله مع الناس في القرآن والعهد القديم، مع الفارق في أن الاتفاق الثاني بين الله والإنسان في عهد الله مع موسى قد تم تقليله إلى عهد الله مع بنى إسرائيل، ورکز أكثر على منح الأرض المقدسة.

لكن العهد في العهد الجديد وجَد معنى جديداً. وبشكلٍ أساس تنازل عن الالتزام والتعهد بالناموس الإلهي؛ للتحرر من التكليف، والالتزام بمحبة الله والمسيح. وبعبارة أخرى: إن التسليم والشريعة، اللذين يُعتبران في القرآن والعهد القديم المحور الرئيس للعهد، والعامل الأساس في كمال الإنسان، قد تم إلغاؤهما في العهد الجديد، وتم تقديم المحبة كعامل نضوج الإنسان وكماله، وكمحظى عهد الله مع الإنسان.

العهد البشري مع الله —

أفي العهدين —

تركَز الاهتمام في كتب العهدين بخصوص عهد الإنسان على الجانب الشخصي، الذي تجلّى في المعاملات وال العلاقات مع الآخرين. ومن ثم فإن عهد الإنسان يَخْذ شكل عهْدٍ بين شخصين أو شعوبين، مثل: عهد إبراهيم مع أبي مالك على بئر سبع^(٨٩).

ويفي ما يتعلّق بعهد بنى إسرائيل مع الأمم الأخرى هناك أيضاً حالاتٌ في العهد القديم، مثل: العهد مع القبائل الوثنية أثناء تفكُّك الدولة اليهودية، مما أدى إلى تدمير كلتا الأمَّتين^(٩٠). ومنع بشكلٍ عامٍ 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 قدّمت بصفتها فريضة على بنى إسرائيل، وهم ملزمون بالعمل بها^(٩٢).

لذلك يمكن القول: إن عهد الإنسان في العهد القديم قد تم تقديمها 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 طرفي العهد بشأن الالتزام والوفاء بحكامه، إلى عمل يتمّ القيام به بين الناس عند إبرام العهد، كالتضحية في وقت المعايدة ببقرة صغيرة. وكدليل على الالتزام بالعهد يتمّ تقسيمها إلى نصفين، ووضعهما على الجانبين، ثم يمرّ المعاهدون بينهما. إن أهمية الالتزام بالعهد والتعمّد بالعمل بحكامه كبيرة إلى درجة أن قضية قطع العهد لا تتعلق فقط بالعهود البشرية، ولكن أيضًا بعهد الله مع الإنسان في العهد القديم. فحينما قطع الله عهداً مع إبراهيم؛ ليجعله وارثاً للأرض المقدّسة، ويعطيها لذرّيته، من نهر مصر إلى الفرات، أمره أن يأخذ عجلًا عمره ثلاثة 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 ثمّ اعتبرهم، ضمن تأكide على قبح هذا الانتهاك للعهد، مستحقين للهلاك والفناء^(٩٤).

ومن هنا يمكن أن نستنتج أن التضحية وإهداه دم الأضحية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع العهد، وكلّاهم وسيلة لتقرب الإنسان من الله. ومن ثمّ، بحسب تعاليم العهد القديم، يتم إيلاء دُورٍ مهمٍ لدم الأضحية في تشكيل وتنفيذ المعاهدات.

ففي العهد القديم يتم قطع العهد بدم الحيوانات^(٩٥)؛ لكن في العهد الجديد، ونتيجة التغيير الذي حصل في معنى العهد، تغيرت بالتّبع الطريقة التي يتمّ من خلالها قطع العهد، وحلّ دم المسيح محلّ دم الذبيحة، حينما أخذ المسيح الخبز في العشاء الأخير، وكسره، وناوله للتلاميذ، مخاطبًا لهم: «خذلوا كلّوا. هذا هو جسدي. وأخذ الكأس، وشكّر، وأعطاهُم قائلاً: اشربوا منها كلّكم؛ لأنّ هذا هو دمي الذي للهُم الجدّي، الذي يُسْفِكُ من أجلِ كثيّرين: لمغفرة الخطأ»^(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: «لِيُعْطِكُمْ إِلَهُ الصَّبْرِ وَالْتَّعْزِيَةِ أَنْ تَهْتَمُوا

اهتماماً وأحداً فيما بينكم، بحسب المسيح يسوع، لكي تمجدو الله أبا ربنا يسوع المسيح، بنفس واحدة، وفم واحد^(٩٧). ويشرح - في موضع آخر - تأثير الإيمان بال المسيح والاعتقاد بحقيقة صلبه، الذي تم لخلاص البشرية من الخطية، فيكتب: «أمين هو الله الذي به دعيم إلى شركة ابنه يسوع المسيح ربنا»^(٩٨). لذلك، وفقاً لتعاليم بولس، يكون الإيمان بال المسيح والاعتقاد بحقيقة صلبه سبباً لتقارب الإنسان من الله، ولجعل الإنسان من المسيح، حيث يكتب: كُلُّ شيء لكم. وأما أنا فللمسيح، والمسيح^(٩٩).

ب. في القرآن الكريم -

لعهد الإنسان مع الله في القرآن الكريم صورتان: عهد باطنى، 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 مَسْؤُلًا» (الإسراء: ٣٤). وإذا كان العهد مع الله فإنه يعني العمل بالتكاليف، وتحمّل المسؤولية الشرعية؛ وإذا كان مع الناس فإنه يعني الالتزام بالوفاء بالوعد، والاحفاظ على العهود والمواثيق^(١٠١). وتشمل هذه العهود: المعاملات المالية؛ أو العلاقات الإنسانية؛ أو المعاهدات الدولية^(١٠٢). لذلك فإن هذه الآية تؤكد على الالتزام بالعهود والندور والمواثيق، وكذلك مراعاة العدل في الأقوال والأفعال وإيفاء الكيل والوزن ونحو ذلك^(١٠٣). وكذلك قوله تعالى: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ...» (النحل: ٩١) تتعلق بالعهد الذي يقطعه الإنسان مع الله^(١٠٤)، وهو كل شيء يكون إنجازه والوفاء به واجباً^(١٠٥)، مثل: الندور التي ينذرها الناس بأن يفعلوا شيئاً ما أو لا يفعلوه^(١٠٦).

٢. العهد الباطنى -

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

الإنسان، مثل: الإيمان الراسخ، وشهاد الحق، وحق اليقين^(١٠٧)، كما يقول القرآن الكريم: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهُ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَعْبَدُهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا يَدْلُوا تَبْدِيلًا» (الأحزاب: ٢٣)، والمقصود بـ«مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ» هو الرجلة والثبات على الإيمان؛ والمقصود من «صَدَقُوا» هو الصدق والاستقامة في المعتقدات والأفعال والأقوال في جميع ميادين الإيمان؛ والمقصود بـ«مَا عَاهَدُوا اللَّهُ عَلَيْهِ» هو الجهاد في سبيل الله^(١٠٨)، أي من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، يعني عندما بايعوا النبي الأكرم صلوات الله عليه 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 رب حي قادر قيوم يدفع الإنسان بشكل قهري، وببساطة، وفي الباطن، للعمل بمقتضى تلك العبودية، ويطيع الله بإخلاص، 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 عهد قطعه العبد مع ربّه 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 الْمِيَاتَقَ ◆ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمْرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوَصِّلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ◆ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ ◆ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ» (الرعد: ٢٠ - ٢٢). وللعهد الإلهي في هذه الآيات معنىً واسعً؛ وتشمل العهود الفطرية، مثل: فطرة التوحيد؛ وحب الحق والعدالة؛ والعقود العقلية، أي ما يدركه الإنسان بقوة الفكر والعقل من حقائق عالم الوجود والمبادأ والمعاد؛ وكذلك العهود الشرعية؛ وتشمل العهد الذي أخذه النبي صلوات الله عليه من المؤمنين في ما يتعلق

طاعة أوامر الله وترك المعاشي.

وقوله تعالى: **«وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ»** واسع جدًا؛ لأنّه يشمل علاقه الإنسان بالله والأنبياء والقادة والبشر، بما في ذلك الحكومة والجيران والأقارب والإخوة في الإيمان والنوع الإنساني، وكذلك الارتباط مع الذات. وتتأمر 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 يتحقق بشكل كامل عهد الإنسان القولي مع الله، الذي يشمل - وفقاً للقرآن الكريم - العهد بمعناه المطلق، والعمل بالتكليف 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، مؤشر 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 تم 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 متراافقاً مع إهداء دم الذبيحة، كطريق لتقارب الإنسان من الله. لكن في العهد الجديد، ونتيجة تغيير معنى العهد، أصبح يتم تقديم الإيمان ومحبة المسيح والاعتقاد بفلسفة الصلب والفاء كعوامل لتقارب الإنسان من الله. وبعبارة أخرى: ألغت محورية التكليف بصفتها أهم محتوى في عهد الإنسان مع الله.

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.

لكنْ عهد الله القولي مع الإنسان، المتعدي لفظاً بحرف الجر «إلى»، فيعني تنزيل وإبلاغ الأوامر والحكام الإلهية، التي ورد ذكرُها في بعض الآيات على أنها النهي عن الشرك، والقيام بفرض العبادة الخالصة.

ولا شك أن إيفاءه حقه لا يتم إلا بالتسليم لما جاء به الأنبياء وتعاليم الكتب السماوية، وخاصة النبي الأكرم صلوات الله عليه والقرآن الكريم.

وكذلك لعهد الإنسان مع الله صورتان: عهد قولي، يشمل جميع بنود العهد مع الله والعباد، بما في ذلك المعاملات والمعاهدات، وال العلاقات، 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، وتهدي 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، و يؤدون حق هذا الارتباط.

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

وبغض النظر عن حقيقة أن العهد مع موسى كان عهداً بين الله وبين إسرائيل فقد تم 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 عبارةٌ عن تقديم الأضاحي وإهداه دمائها في محضر الله. بينما تم التخلّي في العهد الجديد عن مفهوم العهد، من كونه التزام الإنسان بالتكاليف الإلهية إلى التحرّر من ظاهر الناموس، وأصبحت قواعد هذا العهد الجديد وعناصره الأساسية تتجلّى في التزام الإنسان بالإيمان، ومحبة المسيح، وحقيقة صلبه. والنتيجة هي اتحاد المؤمنين في المسيح.

ويمكن التعبير بشكلٍ عامٍ . عن أوجه الشبه والاختلاف بين مفهوم العهد في القرآن والوهدين في أوجه الشبه أو الاختلاف في شرح وتحديد طريقة التقرّب من الله؛ حيث يُعتبر الالتزام بالشرع الإلهيّ، ومحورّية التكليف، العنصر الأساس في عهد الله مع الإنسان وعهد الإنسان مع الله، وذلك في القرآن الكريم والهـد القديـم، والذـي يتضمن الإفاضة والعطاء من قبل الله والطاعة من قبل الإنسان. ومن هنا، وبغضّ النظر عن الاختلاف بين هذين النصـين المقدـسين في التفاصـيل والمتطلـبات، فإنـهما متشابـهان في تقوـية علاقـة الإنسان بالله من خـلال الاهتمام بالـتكاليف الإلهـية المقرـرة، والالتزام بها؛ بينما اعتبر العـهد الجديد . من خـلال تـغيـير مفهـوم العـهد من التـعهـد بالطـاعة والـتسلـيم إلى التـعهـد بالـمحـبة والإيمـان بـالـمسيـح . أنـ الـالتزام بالـشـريـعة الإـلهـية لا يـفـيد الإنسان في التـقرـب من الله، بل أيضـاً يـعـدـ التـحرـر منها عـاماً مـسـاعـداً في ظـيل مقـام القـربـ والـفـيـضـ الإـلهـيـ.

المـواـمـش

- (١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين: ٣، دار الأسوة للنشر، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٤، ١٦٧، مكتب الإعلـام الإـسلامـيـ، قـمـ، ١٤٠٤هـ.
- (٣) الراغب الإصفهـانيـ، المـفردـاتـ فيـ غـرـبـ الـقـرـآنـ: ٣٥٠، مؤـسـسـةـ نـشـرـ الـكـتابـ، قـمـ، ١٤٠٤هـ.
- (٤) محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب: ٤، ٤٥٤، دار صادر، بيـرـوـتـ، ١٩٩٧مـ.
- (٥) المصدر السابق: ٤، ٤٥٣.
- (٦) حسن مصطفوي، التـحـقـيقـ فيـ كـلـمـاتـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ: ٨: ٢٤٦، وزـارـةـ الثـقـافـةـ وـالـإـرشـادـ الإـسلامـيـ، طـهـرانـ، ١٣٦٨هـ.شـ.

(٧) السيد محمد حسين الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ١: ٢٢٧، ترجمة: السيد محمد باقر الموسوی الهمداني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٧٤هـ.ش.

(٨) بهاء الدين خرمشاهي، موسوعة القرآن والدراسات القرآنية ٢: ١٤٩٩، دار ناهید للنشر، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٩) رشید الدين مبیدی، کشف الأسرار وعدة الأبرار ٣: ٧٩٤، دار أمیر کبیر للنشر، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

(١٠) السيد علي أكبر القرشي، تفسیر أحسن الحديث ٦: ٦٦، مؤسسة البعثة، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

(١١) أبو الفضل تقليسي، جوانب القرآن ٢٠٩، ط٢٤، ٢٠٩، جامعة طهران، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.

(١٢) الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ١: ٤٢٤، ٢٠٩.

(١٣) تقليسي، جوانب القرآن: ١٧.

(١٤) الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ١٧: ١٥١.

(١٥) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان فی تفسیر القرآن ٢٠: ٤٢٥، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

(١٦) القرشي، تفسیر أحسن الحديث ٩: ٩٧.

(١٧) المصدر السابق: ٢: ١٦.

(١٨) سفر التکوین ٩: ٩ - ١٥، جیمس هاکس، قاموس الكتاب المقدس: ٦٢٥، دار أساطیر للنشر، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

(١٩) عبد الرحيم سليماني أردستاني، الكتاب المقدس: ١٩، جمعية المعارف الإسلامية الإيرانية، قم، ١٣٨٢هـ.ش.

(٢٠) توماس میشیل، علم الكلام المسيحي: ١٩، ترجمة: حسين توفقي، مركز مطالعات وتحقيقات الأديان والمذاهب، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(٢١) رسالة کورنثوس الثانية ٣: ٦ - ١٥.

(٢٢) سفر إرميا ٢١: ٣١.

(٢٣) روبرت. إ فان فورست، المسيحية من هوامش النصوص: ٤١ - ٤٠، ترجمة: جواد باغباني وعباس رسول زاده، معهد الإمام الخميني للتنمية والبحوث، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

(٢٤) السيد جلال الدين الأشتباني، بحث في الدين اليهودي: ٣٤، ط٢، دار نگارش للنشر، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

(٢٥) حسين کلباسی أشتري، مقدمة في أنساب الكتاب المقدس: ٢٧٩، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

(٢٦) توماس میشیل، علم الكلام المسيحي: ٤٣.

(٢٧) عبد الرحيم سليماني أردستاني، الكتاب المقدس: ١٩.

(٢٨) آليستر مک کرات، 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: ٢٢.

(٣١) عباس آريان پور کاشانی ومنوچهر آريان پور کاشانی، قاموس مدمج / إنجلیزی - فارسی: ١١١٩، أمیر کبیر، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

(٣٢) عبد الرحيم گواهی، معجم الأديان: ٢٢٢، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.

(٣٣) عباس آريان پور کاشانی ومنوچهر آريان پور کاشانی، قاموس مدمج / إنجلیزی - فارسی: ٢٢١.

(٣٤) عبد الرحيم گواهی، معجم الأديان: ٧١.

(٣٥) سفر أعمال الرسل: ٢: 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، ١٩، ٢، ٧، ٩، ١١: ١٧؛ سفر الخروج: ٨: ٢٤.

(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 هوماش النصوص: ٥٥.

(٥٣) سفر التكوين: ٩: ١٧.

(٥٤) سفر التكوين: ٩: ١٧.

(٥٥) سفر التكوين: ٧: ١٧.

(٥٦) روبرت. إ فان فورست، المسيحية من هوماش النصوص: ٥٥.

(٥٧) سفر التكوين: ١١: ١٧.

(٥٨) ف. أ بيترز، اليهودية وال المسيحية والإسلام: ٢: ٢٩٣، ترجمة: حسين توفيقی، 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) دل آرا نعمتی پیر علی، «الأرض المقدّسة وخصوصياتها في القرآن الكريم والتوراة»، مجلّة فدك للأبحاث الدينية ومعرفة الكتب القرآنية (دين پژوهشی وکتابشناسی قرآنی فدک)، العدد ٢: ١٣٩ . ١٥٤ ، ١٣٨٩ هـ.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 سهامي انتشار، طهران، ١٣٦٢ هـ.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، ١٣٦٦ هـ.ش.

(٨٦) سيد قطب، في ظلال القرآن ٥:٢٩٥٨ ، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ١٤١٢ هـ.

(٨٧) السيد محمود الطالقاني، شعاع من القرآن ١:١٣٥ .

(٨٨) المصدر السابق ١:١٣٩ .

(٨٩) سفر التكوين ٢١: ٢٢ . ٢٢ .

(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 مغنية، 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 وأخرون، الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزَل 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 —

ثُرُوَيْ قصَّةُ خَلْقِ آدَمَ وَحَوَّاءَ عَلَى أَنَّهَا بِدَائِيَةُ خَلْقِ الْإِنْسَانِ فِي الْكِتَابِ السَّمَاوِيِّ الْقُرْآنِ، وَكَذَلِكَ فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ. وَبِالنَّظَرِ إِلَى أَنَّ الْدِيَانَتِيْنِ الْإِبْرَاهِيَّمِيَّتِيْنِ: الْإِسْلَامِ، وَالْيَهُودِيَّةِ، مُتَجَدِّرَتَانِ فِي الْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونُ هُنَّاكَ فَرْقٌ بَيْنَ رِوَايَةِ هَذِيْنِ الْكَتَابَيْنِ لِقَصَّةِ خَلْقِ آدَمَ وَحَوَّاءَ. وَلَكِنْ مِنْ خَلَالِ دِرَاسَةِ مَاحِكَاهَ هَذَانِ الْكَتَابَيْنِ مِنَ الْقَصَّةِ نَرَى اخْتِلَافَتِيْنِ كَثِيرَتِيْنِ، تَظَهَرُ عَلَى سَبِيلِ التَّحْرِيفِ فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ؛ لَأَنَّ هُنَّاكَ أَسْبَاباً مُقْنِعَةً بِأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ فِي مَأْمَنٍ مِنَ التَّحْرِيفِ، لَكَنَّهَا لَيْسَتِ فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ. عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْيَهُودَ الْأَرْثُوذُوكْسَ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ كَتَابَهُمْ لَمْ يَتَمَّ تَحْرِيفَهُ، إِلَّا أَنَّ هُنَّاكَ أَدَلَّةً كَثِيرَةً تُشَيرُ إِلَى عَكْسِ ذَلِكَ، وَمِنْ ضَمْنَاهَا الْقَصَّةُ نَفْسَهَا. وَبِالطَّبَعِ هُنَّاكَ الْكَثِيرُ مِنْ أَوْجَهِ الشَّبَهِ فِي رِوَايَةِ كَلَا الْكَتَابَيْنِ لِهَذِهِ الْقَصَّةِ.

مقدمة —

عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ عِلْمَ الْلَّاهُوتِ الْمَقَارِنِ تَخَصُّصُ أَكَادِيمِيٌّ وَرَسْمِيٌّ، إِلَّا أَنَّ تَارِيْخَهُ لَمْ يَتَجَاوزْ قَرْنَاتِيْنِ مِنَ الزَّمَانِ، وَلَكَنَّهُ كَانَ بِشَكِّهِ غَيْرَ الْكَلاسِيْكِيِّ مُوجَدًا

(*) أَسْتَادُ مُسَاعِدٌ فِي مَؤْسِسَةِ الْإِمَامِ الْخُمَيْنِيِّ لِلْتَّعْلِيمِ وَالْأَبْحَاثِ - قَمَ.

منذ العصور القديمة في مجالات العقيدة والفقه وما إلى ذلك. والمناظرات الكلامية أو الكتب التي حملت عنوان «الفقه المقارن»، مثل: «الخلاف» للشيخ الطوسي، و«المختلف» للعلامة الحلي، وما إلى ذلك في القرون الخالية، شاهد على هذا الادعاء. في علم اللاهوت المقارن يمكن دراسة ديانتين أو أكثر بشكل كامل من جميع النواحي؛ ويمكن دراسة مسألة واحدة فقط بشكل موضوعي. وما نتناوله في هذا المقال هو قصة خلق آدم وحواء في الديانتين الإبراهيميتين: الإسلام؛ واليهودية. وسيكون مصدر دراستنا هو الكتاب المقدس لكل من هاتين الديانتين.

ومن المهم أن نلاحظ أن قصة الخلق في الكتاب المقدس للدين اليهودي تروى فقط في سفر التكوين. وإذا كانت هناك حاجة للتفسير فسيتم الرجوع إلى كتب يهودية أخرى، لكن التركيز الرئيسي سيكون على العهد القديم. وستكون الآيات القرآنية هي محور البحث عند كلامنا عن الإسلام، وإن كنّا سنُحيل إلى بعض التفاسير والمصادر الأخرى في بعض التوضيحات والأبحاث.

الإنسان ومرادفاته في القرآن الكريم —

ذكر الإنسان في القرآن الكريم بألفاظ متعددة: إنسان (العصر: ٢؛ العاديات: ٢)؛ بشر (فصلت: ٦؛ الشعرا: ١٥٦)؛ الناس (الإسراء: ٦٠)؛ أناس (البقرة: ٦٠)، إنس (الأنعام: ١١٢)، إنسٰ (مريم: ٣٩)، أناسي (الفرقان: ٤٢)،بني آدم (يس: ٦٠). لكن كلمة «آدم» هي اسم علمٌ، ومحضٌ لأبي البشر، والإنسان الأول. قد تكون كلّ كلمة من هذه الكلمات مختلفةً عن الأخرى، ولكنها تشير جميعها إلى كائنٍ محدد.

قصة آدم وحواء في البيان القرآني —

ذكرت قصة خلق آدم في القرآن الكريم في عدة سور. ويمكن دراسة هذه القصة في أكثر من محور، كالتالي:

نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد السادسون - ذييفن، ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

١. مجريات ما قبل الخلق —

ورد في بعض الآيات حديث عن حوار الله مع الملائكة قبل أن يخلق آدم. ويتحدث الله في هذه الآيات عن إرادته وتصميمه على خلق الإنسان: **﴿وَلَدَ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدُّمَاءَ وَيَحْنُ تُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُنَدِّسُ 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 الدُّمَاءَ﴾**! وكان هذا من تشبيه الإنسان بالجن. وقال الله تعالى في آية أخرى: **﴿إِلَّا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةَ إِنِّي خَالقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾** (ص: ٧١ - ٧٢); وهناك آية أخرى مشابهة لها، مع بعض الاختلاف تقول: **﴿وَلَدَ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةَ إِنِّي خَالقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَّا مَسْتَوْنَ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾** (الحجر: ٢٩ - ٢٨). لذلك يشاء الله أن يخلق الإنسان الأول آدم. وقد عارضه الملائكة في البداية، وشككوا فيه، وكأنهم 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: **﴿أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾**، وبعد هذا يقول الله تعالى: **﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ عَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبَدِّلُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْنُمُونَ﴾** (البقرة: ٣٢ - ٣١). وقد ورد في بعض التفاسير أن أسماء الأنبياء والأئمة^(٢) كانت من بين هذه الأسماء، وقد لاحظ الملائكة أن هؤلاء أعلى منهم، لذلك قالوا: لا علم لنا بهم^(٣). يقول العلامة الطباطبائي: إن سياق الآية يدل على أن كل هذه الأسماء هي كائنات حية واعية وعلمة؛ لأنها أُشير إليهم بالضمير «هم»، الذي يُشار به للعاقلين، وليس ضمير «ها»، الذي يُشار به لغير العاقلين. إذن ليست هي

الأسماء نفسها، بل هي الذوات من حيث الاتصال بالكلمات التي هي ظهور هذه الذوات^(٢). والدليل الآخر على ذلك أن الله تعالى قال: ﴿أَنْبَأْتُوْنِي بِأَسْمَاءٍ هَؤُلَاءِ...﴾؛ حيث إن كلمة (هؤلاء) تشير إلى الذوات.

٢. خلق الإنسان، بين التراب والماء —

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

تقول بعض الآيات: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئًا﴾ (مريم: ٦٧). وهذه الآية تتحدث عن جميع البشر، وتقول: كلّ البشر خلقوه من العدم. ويتمّ التعبير عن ذلك في المصطلح الكلاميّ، بـ «الخلق من العدم»، وبلغة الفلسفة: «الوجود الإبداعي». وتتقلّل آياتٌ أخرى هذا المعنى أيضًا، مثل: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١)؛ وآية موجهة إلى النبي زكريا عندما تفاجأ بالبشرى له بالوليد، فتعجب من ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩). لكنه يقول في آياتٍ أخرى أنه خلق الإنسان من ترابٍ وماء. فهناك مادةً أوليةً إذن، ولم يتم خلقه من العدم، مثل: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ (الحج: ٥)؛ و﴿الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا﴾ (الفرقان: ٥٤). وبالجمع بين هاتين المجموعتين من الآيات يمكن القول: إن جسد الإنسان خلق من ترابٍ وماء أو طين، ولكن لا بدًّ من إضافة شيء آخر إليه ليوجد الإنسان، وهذا الشيء لم يكن مادةً، ولكنه الصورة الإنسانية، أو النفس، أو الروح^(٤). ويقول في آياتٍ أخرى: ﴿فَلَيَنْظُرْ إِنْسَانٌ مِمْ حَقِيقٍ ◆ خَلَقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ (الطارق: ٦)، و﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (النحل: ٤). ويمكن الجمع بين كلٍّ هذه الآيات؛ لأن جميع البشر، ما عدا آدم، خلقوه من نطفةٍ، والنطفة عبارةٌ عن ماءٍ، وهي ماءٌ دافق كذلك. والنطفة مكونةٌ من المواد الغذائية، وهذه بدورها مكونةً أيضًا من عناصر نباتيةٍ وحيوانية، والكلٌّ يرجع في نهاية المطاف إلى التراب والأرض، ويتجدد من التراب. لذلك يصحّ القول: إن الإنسان خلق من التراب، مع هذا الفارق، وهو أن آدم خلق من ترابٍ بلا واسطة، والبشر

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

— ؟ خلق حواء، من جسم آدم أو جنسه؟ —

يفهم من بعض الآيات أن حواء خلقت من آدم: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾** (النساء: ١)، وفي آية أخرى استعملت الكلمة (جعل) بدلاً (خلق): **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنُ إِلَيْهَا﴾** (الأعراف: ١٨٩).

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

يقول الطبرسي: **﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾** أي إنه خلق حواء من ضلع 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 نوع واحد، وهناك تماثلٌ بينهما في الوجود، وأنها كفيرها من الآيات التي يخاطب فيها جميع الرجال قائلاً: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مُوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِتَقُولُوا يَكْفِرُونَ﴾** (الروم: ٢١)^(٦)؛ أي إن زوجاتكم هنّ من جنسكم، وهنّ بشرٌ مثلكم.

إن خلق حواء من جسد آدم فكرةٌ يهودية مشوّهة، لها جذورها في العهد القديم.

كما قال العلامة. وبالرجوع إلى آياتٍ مشابهة لهذه الآية يتضح أن معنى الآية أن زوجة آدم خلقت من جنس البشر، كما في الآية ٢١ من سورة الروم، التي سبق ذكرها، وكما في قوله تعالى: **﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾** (النحل: ٧٢)؛ إذ تقول الآية: خلق الله أزواجاً من جنسكم، ولا يمكن القول: إن المقصود منها أن أزواجاً حُلِقُنَّ 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. نفح الروح في آدم —

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

استُخدم نفح 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 مِّنْ مَاءٍ مَهِينٍ ۖ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحٍ...﴾** (السجدة: ٧ - ٩). ويمكن أن يعود الضمير في (سواء) إلى النوع الإنساني. و(بدأ خلق الإنسان) ذات صلة بالنبي آدم.

وهناك آيتان تتعلقان بالنبي آدم: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَّا مَسْنُونٍ ۖ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾** (الحجر: ٢٩ - ٢٨)؛ و**﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ۖ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾** (ص: ٧١ - ٧٢). وبما أن الكلام عن السجود فالمقصود بالإنسان في هاتين الآيتين هو النبي آدم.

وتتحدث آيتان أيضاً عن نفح الروح في مريم: **﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾** (الأنبياء: ٩١)؛ و**﴿وَمَرِيمٌ ابْنَتْ عَمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾** (التحريم: ١٢). وقد أدى نفح الروح إلى ولادة النبي 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 الكلمة «روح» في القرآن للإشارة إلى كائن من طبيعة الملائكة، مثل: **﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أُمْرٍ﴾** (القدر: ٤). وتحتطلب دراسة الروح في القرآن بحد ذاتها بحثاً مستقلاً. لكن المقصود بهذه

الروح التي تتفخ في الإنسان كائن ذو حياة وشعور من مخلوقات الله. والمقصود من إسناد الروح إلى الله في عبارات مثل: (من روحه) أو (من روحنا) التشريف، وينقل الشرف إلى الروح، وليس أن الروح جزء من الله يتم نفخه في الإنسان؛ لأنه أثبت في مكانه بالحجج أن الله ليس مركباً؛ لأن التركيب ينبع عن الحاجة، وهي إحدى خصائص المخلوقات، أي المكبات، والله بسيط، وليس له أجزاء. والروح كائن غير مادي؛ لأن الله، بعد وصفه لمرحلة تكوين جسم الإنسان من النطفة إلى اللحم، يقول: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ حَلْقًا 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 أبي أن يسجد. وتعتبر الآيات القرآنية أن هذا التصرف كان استكباراً، لذلك أصبح من الكافرين^(١١). ويسأل الله تعالى الشيطان: «مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرْتُكَ؟» فأجاب: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»، فيطرده الله من هذا المقام، ويعتبره من الصاغرين؛ لأنه لا ينبغي له أن يتکبر على الأمر الإلهي^(١٢).

ويشير العلامة الطباطبائي إلى نقطةٍ لطيفةٍ حول الآية ٣٣ من سورة البقرة، ويقول: في نهاية الآية يقول الله للملائكة: «وَأَعْلَمُ مَا تُبَدِّلُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْنُمُونَ». 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 تنسجم مع عبارة **«كُنْتُمْ تَكُثُّمُونَ»**، الواردۃ في الآیة التي سبقتها، وكلا العبارتين جاءتا بصيغة الماضي البعيد. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: بما أن المقصود بـ **«كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»** هو إبليس فلماذا تم التعبير عنه في الآیة السابقة بصيغة الجمع، ونسب الكتمان إلى الملائكة جمیعاً، فقيل: **«كُنْتُمْ تَكُثُّمُونَ»**؟ والجواب: بما أن الشیطان لم يظهر عصیانه، ولم يكن متمیزاً عن غيره، فمن العتاد أن ينسب الفرد إلى الجماعة في حال كان هذا الشخص غير ممیز عن سواه. وطبعاً قد ورد في بعض الروایات أن الملائكة - بالإضافة إلى إبليس الذي قرر التمرد إذا ما أمره الله بالطاعة - كتموا في نفوسهم أمراً، وهو أنهم اعتقادوا أن الله لن يخلق مخلوقاً أفضل منهم^(١٥).

٧. عصیان آدم وحواء للأمر الإلهي

ورد في آیات القرآن أن الله أسكن آدم وحواء الجنة (جنة خاصة)، وحدّرها من أكل شجرة معينة، لكن الشیطان خدعهما، وطردو من هناك، وهبطوا إلى الأرض: **«فَأَزَّلْنَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَأَخْرَجْنَاهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا لَهُمَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقْرٌ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ»** (البقرة: ٣٥ - ٣٦).

و جاء في بعض الآیات أن الشیطان خدع آدم وحواء، كما في قوله تعالى: **«فَأَزَّلْنَا الشَّيْطَانَ»** (البقرة: ٣٦)، و قوله: **«فَوَسُوسَ لَهُمَا»** (الأعراف: ٢٠)، حيث استخدم ضمیر المثیل في كلیهما. لكن في بعض الآیات جاء الحديث عن خداع آدم، وبسببه أكلت حواء أيضاً من الشجرة الممنوعة: **«فَوَسُوسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدُمْ هَلْ أَدْلُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلُودِ وَمَلْكِ لَا يَبْلُى ◆ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَأَتْ لَهُمَا سَوْأَتُهُمَا...»** (طه: ١٢٠)، والضمیر في **«إِلَيْهِ»** يعود إلى آدم؛ بقرينة الآیات السابقة، لكن الفعل **«أَكَلَا»** بصيغة المثیل يشير إلى آدم وحواء.

وقد ورد موضوع خداع الشیطان في بعض الآیات بطريقه قال فيها الشیطان لآدم: **«هَلْ أَدْلُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلُودِ وَمَلْكِ لَا يَبْلُى ◆ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَأَتْ لَهُمَا سَوْأَتُهُمَا...»** (طه: ١٢٠)؛ وفي بعض الآیات بيانٌ قريب من الآیة السابقة: **«وَقَالَ مَا**

نَهَاكُمَا رُبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكِيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ»^(الأعراف: ٢٠). في كلا الآيتين هناك حديث عن الخلود. وفي الآية الثانية حديث عن التحول إلى مالكٍ، ويمكن أن يكون هو نفسه أحد مصاديق الخلود: لأن الملائكة كائناتٌ عازيةٌ وخلدةٌ إلى يوم القيمة.

٨. ماهية الشجرة المحرمة —

لم يرد في الآيات الكريمة ذكر ماهية الشجرة المحرمة. وطبعاً جاء في بعض الروايات أن الشجرة كانت شجرة تفاح، أو شجرة عادية، مثلها كمثل سائر أشجار الجنة، أو كانت تحتوي على جميع أنواع الشمار. 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 افتتاح عيني آدم وحواء وانكشاف عوراتهما. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد: «يحتمل أن تكون الشجرة هي نبتة القمح، على افتراض أن تلك الشجرة المحرمة كانت من الحنطة، وبالنظر إلى اعتماد الحياة البشرية عليها كانت تمثل الحياة الدنيا بالنسبة لآدم، ومسألة انكشاف عوراتهما وتفعيلتها تؤكد هذه النقطة أيضاً، والله العالم^(١٧). وبالنظر إلى أن الله علّم آدم الأسماء كلها، وكذلك الآيات الأخرى التي تؤكد باستمرار على العلم، فمن المستبعد أن تكون تلك الشجرة هي شجرة العلم والمعرفة.

٩. نتيجة المعصية هبوط إلى الأرض —

يسنتج من آيات القرآن أن عصيان آدم وحواء أدى إلى انكشاف عوراتهم، ففطوا أنفسهم بأوراق الشجر، وطردتهم الله من تلك الجنة، وأسكنهم الأرض^(١٨)، رغم أنهم تابوا وقبل الله توبتهم؛ بتعليمهم الكلمات^(١٩). يتم التعبير عن «الطرد من الجنة» في القرآن بـ«الهبوط»: «أهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِيَعْضُّ عَدُوًّا وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقْرٌ 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 يتبيّن 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، ولقاء كلمة ربه، ووعده المرد إلى جنته، وأهبطه إلى دار البلية، وتتاسل الذرية...»^(٢٠)، ويفهم من عبارة الإمام عليه السلام: «وعده 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 نبحث في هذه النقاط.

وفقاً للعهد القديم خلق الله السموات والأرض في ستة أيام، واستراح في اليوم السابع^(٢٢)، ثم قرر 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 ثروى بالضباب^(٢٣).

١. اختصار شديد في بيان مجريات الخلق —

«وَجَبَ الْرَبُّ إِلَهُ آدَمَ تُرَابًا مِنَ الْأَرْضِ، وَنَفَخَ فِي أُنْفُهُ سَمَّةً حَيَاةً فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَاةً»^(٢٤). هذا كلّ ما ذُكر عن خلق آدم في العهد القديم. ولا يوجد هذا التنوع في التعبير الذي عهدهناه في القرآن عن خلق آدم.

ويتابع فيقول: وَغَرَسَ الْرَبُّ إِلَهُ جَنَّةً فِي عَدْنٍ شَرْقًا، وَوَضَعَ هُنَاكَ آدَمَ الَّذِي جَبَلَهُ. وَأَبْيَتَ الْرَبُّ إِلَهُ مِنَ الْأَرْضِ كُلَّ شَجَرَةٍ شَهِيَّةً لِلنَّظَرِ وَجَيِّدَةً لِلأَكْلِ^(٢٥). ويفهم من هذا الوصف أن الجنة التي عاش فيها آدم كانت على الأرض، وليس لها علاقة بالسماء.

ويتابع فيقول: وَكَانَ تَهْرُّ يَخْرُجُ مِنْ عَدْنٍ لِيَسْقِي الْجَنَّةَ، وَمِنْ هُنَاكَ يَنْقَسِمُ

فيصير أربعة رؤوس: اسم الواحد فيشون، وهو المحيط بجميع أرض الحويلة حيث الذهاب. وذهب تلك الأرض جيد. هناك المقل وحجر الجر، واسم النهر الثاني جيحوون، وهو المحيط بجميع أرض كوش. واسم النهر الثالث حداقل، وهو الجاري شرقى أشور. والنهر الرابع الفرات^(٢٦).

٢. ماهية الشجرة المحرمة —

وضع الله شجرتين في وسط الجنة: إحداهما: شجرة الحياة؛ والأخرى: شجرة معرفة الخير والشر^(٢٧). ووفقاً للعهد القديم وضع الله آدم في حديقة عدن لهذين: أحدهما: القيام بعمل الحديقة؛ والآخر: لحمايتها. وقال له: كل من كل شجر الجنة، ولكن لا تأكل من شجرة معرفة الخير والشر؛ لأنك إذا أكلت منها تموت^(٢٨). يقول العهد القديم، تكملة لقصة خلق آدم: وقال الرب الإله: «ليس جيداً أن يكون آدم وحده، فاصنع له معييناً نظيره». وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء، فأحضرها إلى آدم؛ ليرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفسٍ حية فهو اسمها^(٢٩).

٣. خلق حواء من ضلع آدم —

بعد أن لاحظ الله أن الحيوانات ليسوا رفقاء ومؤنسين لآدم قرر أن يخلق حواء كزوجة له: «فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم، فنام، فأخذ واحده من أضلاعه وملا مكأنها لحاماً. وبني الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة، وأحضرها إلى آدم، فقال آدم: «هذه الآن عظيم من عظامي، ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة، لأنها من امرئ أخذت». لذلك يترك الرجل أباً وأمّه، ويلتحق بامرأته، ويكونان جسداً واحداً، وكانا كلاماً عريائين، آدم وأمرأته، وهما لا يخجلان^(٣٠).

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

ـ العصيان والخروجـ

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 الحياة: «وَكَانَتِ الْحَيَاةُ أَحِيلَّ جَمِيعَ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ الَّتِي عَمَلَهَا الرَّبُّ إِلَهُ، فَقَالَتْ لِلْمَرْأَةِ: «أَحَقًا قَالَ اللَّهُ: لَا تَأْكُلَا مِنْ كُلِّ شَجَرِ الْجَنَّةِ»، فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ لِلْحَيَاةِ: «مَنْ تَمَرِّ شَجَرَ الْجَنَّةَ نَأْكُلُ، وَأَمَّا تَمَرِّ الشَّجَرَةِ الَّتِي فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ فَقَالَ اللَّهُ: لَا تَأْكُلَا مِنْهُ، وَلَا تَمْسَأْهُ لِيَلَّا تَمُوتَ»، فَقَالَتِ الْحَيَاةُ لِلْمَرْأَةِ: «لَنْ تَمُوتَنَا! بِلِ اللَّهِ عَالَمُ أَنَّهُ يَوْمٌ تَأْكُلَانِ مِنْهُ تُفْتَحُ أَعْيُنُكُمَا، وَتَكُونُنَا كَاللَّهِ، عَارِفِينَ الْخَيْرَ وَالشَّرِّ»^(٢١). وتتأثر حواء بإغواء الحياة: و«رَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّ الشَّجَرَةَ جَيِّدَةٌ لِلْأَكْلِ، وَأَنَّهَا يَهِيجَةٌ لِلْعُيُونِ، وَأَنَّ الشَّجَرَةَ شَهِيَّةٌ لِلنَّظَرِ، فَأَخْدَتْ مِنْ تَمَرِّهَا وَأَكَلَتْ، وَأَعْطَتْ رَجُلَهَا أَيْضًا مَعَهَا فَأَكَلَ، فَأَفْتَحَتْ أَعْيُنَهُمَا، وَعَلِمَا أَنَّهُمَا عُرْيَانُونِ. فَخَاطَا أُورَاقَ تِينٍ، وَصَنَعَا لِأَنفُسِهِمَا مَازِرًا»^(٢٢).

معظم عبارات العهد القديم عن الله ملموسةً ومادية، فتراه يقول، إكمالاً للقصة: وَسَمِعَا صَوْتَ الرَّبِّ إِلَهِ مَاشِيًا فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ هُبُوبِ رِيحِ النَّهَارِ، فَأَخْتَبَ آدَمُ وَأَمْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ إِلَهِ فِي وَسْطِ شَجَرِ الْجَنَّةِ، فَنَادَى الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ، وَقَالَ لَهُ: «أَيْنَ أَنْتَ؟»، فَقَالَ: «سَمِعْتُ صَوْتَكَ فِي الْجَنَّةِ، فَخَشِبْتُ؛ لَأَنِّي عُرْيَانٌ، فَأَخْتَبَتُ»، فَقَالَ: «مَنْ أَعْلَمَكَ أَنِّكَ عُرْيَانٌ؟ هَلْ أَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أُوصَيْتُكَ أَنْ لَا تَأْكُلُ مِنْهَا؟»، فَقَالَ آدَمُ: «الْمَرْأَةُ الَّتِي جَعَلْتَهَا مَعِي هِيَ أَعْطَيْتِي مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَكَلَتْ»، فَقَالَ الرَّبُّ إِلَهُ لِلْمَرْأَةِ: «مَا هَذَا الَّذِي فَعَلْتَ؟»، فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: «الْحَيَاةُ غَرَّتِي فَأَكَلَتُ»^(٢٣). 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 لِلْحَيَاةِ: «لَأَنِّكَ فَعَلْتَ هَذَا... أَضْعَعَ عَدَاؤَ بَيْنِكَ وَبَيْنِ الْمَرْأَةِ، وَبَيْنِ سَلِكِ وَسَلِلَهَا... وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «تَكْثِيرًا أَكْثُرُ أَثْعَابَ حَبَّلَكَ، بِالْوَجْعِ تَلَدِينَ أُولَادًا... وَقَالَ لِآدَمَ: «لَأَنِّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ، وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أُوصَيْتُكَ قَائِلًا: لَا تَأْكُلُ

منها، ملعونة الأرض بسببك. بالشعب تأكل منها كل أيام حياتك...، حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها...»^(٢٤).

ويُفهم من هذا الكلام أن الجنة التي عاش فيها آدم وحواء كانت على الأرض، حيث قال الله لآدم: ملعونة الأرض بسببك.

وبعد الأكل من شجرة المعرفة قال رب الإله: «هُوَدَى الإِنْسَانُ قَدْ صَارَ كَوَاحِدٌ مِّنَّا، عَارِفًا الْخَيْرَ وَالشَّرِّ. وَالآنَ لَعْلَهُ يَمُدُّ يَدَهُ وَيَأْخُذُ مِنْ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ أَيْضًا، وَيَأْكُلُ وَيَحْيَا إِلَى الأَبَدِ»، فَأَخْرَجَهُ الرَّبُّ الْإِلَهُ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ؛ لِيَعْمَلَ الْأَرْضَ الَّتِي أَخْذَ مِنْهَا. فَطَرَدَ الْإِنْسَانَ، وَأَقَامَ شَرْقِيًّا جَنَّةَ عَدْنِ الْكَرُوبِيْمَ، وَلَهُبَّ سَيْفٍ مُّتَقْلِبٍ لِحِرَاسَةِ طَرِيقِ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ^(٢٥).

ويُستفاد من هذا الجزء من العهد القديم في أن الفرق بين الإنسان والله يكمن في الخلود، وب مجرد الأكل من الشجرة يصبح آدم خالداً، وتعدم المسافة بينهما. ومن ناحية أخرى حينما يأكل من شجرة المعرفة يصبح، بحسب تعبير العهد القديم، مثل الله، عارفاً بالخير والشر! ألا يدل هذا على تردد وجود الله وضعفه؟! الله الذي يريد أن يكون آدم جاهلاً، لكن آدم أكل من شجرة المعرفة، وأصبح حكيمًا؛ والله الذي يقلق خوفاً من وصول آدم إلى الحياة الخالدة بأكله من الشجرة، لذلك طرده من الجنة، وعيّن حرساً لحماية شجرة الحياة؛ ثلاً يعود آدم خفيةً إلى تلك الجنة، ويأكل من ثمرتها التي تمنح الخلود، فيصير مثل الله. هذا القسم هو أيضاً دليلاً على أن العهد القديم يعتبر أن تلك الجنة على الأرض.

مقارنة مختصرة بين القصتين —

أ. وجوه الاشتراك —

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

٥. تم خداع آدم وحواء، وأكلوا من الشجرة المحرمة، وطردوا من الجنة التي عاشوا فيها... ونتيجة للعصيان انكشفت عوراتهم، وغطوا أنفسهم بأوراق الشجر.

بـ. أوجه الاختلاف

١. في القرآن الكريم أشيرت قضايا قبل خلق آدم، ومنها: حقيقة أن الله شاطر الملائكة قراره في خلق الإنسان، واحتجوا، 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 هدفًا سامياً لخلق آدم، وهو خلافه على الأرض.

لكن العهد القديم يعتبر أن خلق آدم شيءٌ سطحيٌّ وغير مهمٌّ؛ إذ خلقه مجرد الاستفادة منأشجار جنة عدن، والمحافظة عليها.

٣. نواجه في القرآن الكريم مجموعةً متنوعةً 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 متأخرٌ بكثيرٍ عن خلق العالم والكائنات الأخرى.

لكن من الممكن أن نفهم من العهد القديم أنه تم خلق الإنسان مباشرةً بعد خلق الكون في ستة أيام، واستراحة الله في اليوم السابع.

٥. علم الله تعالى آدم الأسماء كلها بحسب القرآن الكريم، وبها تاب على آدم من ذنبه وعصيائه.

لكن في العهد القديم لم يعلم الله آدم، بل أحضر الحيوانات إلى آدم؛ ليختار أسماء لها، حتى يصيّر أحداً رفيقاً له.

٦. الهدف من خلق الله لحواء في القرآن الكريم هو اختيار رفيق لآدم؛ ليكون معه، ويصل إلى الهدوء والسكنية.

ولكن في العهد القديم كان هدف 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 ضلعيه.

٨. أغوى الشيطان آدم وحواء، وفقاً للقرآن الكريم؛ لكن لم يرد ذكر الشيطان 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؛ لكنها في العهد القديم شجرة الخبر 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 يمُت بأكلها. ولا يُفهم من العبارات الواردة في العهد القديم أن المقصود هو الموت الروحي.

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

١٣. كان مسكن آدم وحواء حسب تعاليم القرآن الكريم في الجنة؛ لأنهم هبطوا بعد العصيان، والبُوط عبارة عن نزول من الأعلى إلى الأسفل. ولكن وفقاً للعهد القديم كانوا يعيشون في حديقة أرضية.

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

حق العودة إلى الجنة.

لَكُنْ فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ لَمْ يَرِدْ ذِكْرُ لِتُوبَةِ آدَمَ وَحَوَّاءَ.

١٥. جاء في القرآن الكريم أن الشيطان قال لآدم وحواء: «مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكِيْنَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ»؛ لكن في العهد القديم قالت لهم الحية: إذا أكلتم من هذه الشجرة ستُصبحان عالمين بالخير والشر.

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

لَكُنَّ النَّتْيَاجَةُ الَّتِي كَانَتْ مَقْرَرَةً لِلأَكْلِ مِنَ الشَّجَرَةِ الْمُحَرَّمَةِ . وَفَقَاءِ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ . هِيَ مَوْتُ آدَمَ وَحَوَّاءَ، وَهُوَ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ . لَذَلِكَ يَبْدُو أَنَّ اللَّهَ كَانَ يَحْاولُ خَدَاعَ آدَمَ وَحَوَّاءَ.

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

لَكُنْ فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ لَمْ يَرِدْ ذِكْرُ لِكَرَامَةِ الْإِنْسَانِ، وَشَرْفِهِ عَلَى الْكَائِنَاتِ الْأُخْرَى، وَطَلْبِ السَّجْدَةِ لِآدَمَ.

١٨. في القرآن الكريم تُسَبِّبُ الرُّوحُ الْتِي نَفَخَتْ فِي آدَمَ إِلَى اللَّهِ؛ لَأَنَّ الْآيَةَ تَقُولُ: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، وهذه علامة على المنزلة العالية للروح التي تُسَبِّبُ إلى الله. ولكن في العهد القديم يقول: نفخ في أنف آدم روح الحياة، ولم يَرِدْ ذِكْرُ لانتساب الروح إلى الله.

الخاتمة

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

لَكِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ، بِسَرْدُه لِقَصْةَ خَلْقِ آدَمَ وَحَوَّاءَ، لَا يَسْعَى فَقْطَ إِلَى سَرْدٍ قَصْةٍ وَحَدَّثٍ، بَلْ يَعْلَمُ مِنْ خَلَالِهِ الْكَثِيرَ مِنَ الْحَقَائِقِ وَالْأَسْرَارِ، وَيَعْبُرُ عَنْ كَرَامَةِ الْإِنْسَانِ الْذَّاتِيَّةِ، وَشَرْفِهِ عَلَى جَمِيعِ الْكَائِنَاتِ. وَلَا يَوْجُدُ فِي الْقُرْآنِ أَيْ مَوْضِعٍ هَابِطٌ لَا يَكُونُ مُتَوَافِقًا مَعَ مَقَامِ الرِّبُوبِيَّةِ الْمُنْزَهَةِ.

المُواهِش

- (١) السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٦٧، ح٧، 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 تقى مصباح اليزدي، معارف القرآن (معرفة الإنسان): ٢٢١، ط٢، منشورات على طريق الحق، قم، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٥) أمين الدين الطبرسي، تفسير جوامع الجامع ١: ٢٢٢، تصحيح: أبو القاسم گرجي، ط٢، 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، الأمثال في تفسير كتاب الله المُنْزَل ٢: ٢٤٦ - ٢٤٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٥٣هـ.ش.
- (٨) محمد تقى 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 البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٧٥، ح٧٥.
- (١٦) السيد هاشم البحرياني، 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.

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

الجنة

المفهوم المشترك في اليهودية وال المسيحية والإسلام

د. آزاده عباسی^(*)

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 اختلافاتٍ في طبيعة النظرة لكيفية الحياة الأخرى. وتُعد «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. تُقدم 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 الري - طهران.

المقدمة —

تعتبر القيامة من الضروريات الهامة في التعاليم الدينية الأساسية في جميع الأديان الإلهية. وتستمر حياة البشر، وفقاً لتلك الأديان، بعد موتها الجسدية. وإن الإيمان بالمعاد، سواء الجسدي أو الروحي، والإيمان بالخروج من الأحداث، من أركان الأديان الإلهية. لكن حصل خلاف في وجهات نظرهم وأرائهم 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 يتبيّن وجود اختلافاتٍ 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 اهتمَّ 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 مراتٍ عديدة، وقد تم تصوير جزئيات الحياة الأخرى وعالم ما بعد الموت في القرآن الكريم، الذي يرفض أي شك في البعث، ويقول: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْתُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْنَعَةٍ مُخْلَقَةٍ وَغَيْرُ مُخْلَقَةٍ لِتُبَيَّنَ 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 متعددة حول القضايا والمعتقدات الأخرى، سواء في العهد القديم والجديد أو في كتب التاريخ التي أعقبتها.

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

كانت لديهم في العصور القديمة فكرةً مختصرة ويسطحة وإجمالية عن اعتقادهم أن الموتى سوف يسقطون في التجاويف والحرير بعد الموت، وأنه سيكون هناك وجود لا لون له، ولا طعم، وحياة مبهمة. وكانوا يسمون هذا المكان بلغتهم الخاصة «شيوول»، وهو الظلام التام والصمت والنسيان. وقد انفرض هذا الاعتقاد في وقتٍ لاحق تدريجياً، واستبدلَتْ به عقائد أخرى أكثر تفصيلاً. ويبدو أن العلماء، وفقاً لمصادر أخرى، قد حكموا فيما بعد بأن العالم الأبدِي يتكون من جزئين: أحدهما: للأرواح الشريرة؛ والآخر: للأرواح الخيرة، وكلاهما أبدِي. تذهب أرواح الأتقياء إلى مأمينِ أبدِي، وهو مكانٌ لكلّ أنواع السعادة، حيث ترافقهم ملائكة الخير أيضاً.^(٢) ولدى التأمل في الأسفار الخمسة للتوراة لا نجد ذِكْراً للقيامة والعقاب والجنة والنار، ولا يوجد سوى إشاراتٍ مقتضبة عن الحياة بعد الموت في سائر كتب العهد القديم.^(٣) وتتجدر الإشارة إلى أنه رغم ندرة تناول موضوع القيامة في العهد القديم، فإن من المؤكَّد في المسيحية وجود يوم دينونة وعقاب لجميع الناس، وفي ذلك اليوم سيصل الصالحون إلى مرتبة لَدَّة الكلام مع الله؛ وسيواجه الأشرار عواقب وخيمةً لابتعادهم عنه.

وفي ما يلي بعض الأمثلة من العهدين القديم والجديد^(٤): وكثيرون من الراقرين في تُرَابِ الأرضِ يَسْتَيْقِظُونَ؛ هُؤُلَاءِ إِلَى الْحَيَاةِ الْأَبْدِيَةِ؛ وَهُؤُلَاءِ إِلَى الْعَارِ؛ لِلأَذْرَاءِ الْأَبْدِيِّيِّيِّ^(٥). تَحْيَا أَمْوَالُكَ، تَقُومُ الْجُنُّاحُ. اسْتَيْقَظُوا، تَرَمُوا يَا سُكَّانَ التُّرَابِ؛ لَأَنْ طَلَّكَ طَلَّ أَعْشَابِ، وَالْأَرْضُ تُسْقَطُ الْأَخْيَلَةَ^(٦). الْرَّبُّ يُمِيتُ وَيُحْيِي؛ يُهْبِطُ إِلَى الْهَاوِيَةِ وَيُصْعِدُ^(٧). لَا تَضْلِلُوا! اللَّهُ لَا يُشْمَخُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ الَّذِي يَرْزَعُهُ الْإِنْسَانُ إِيَّاهُ يَحْصُدُ أَيْضًا^(٨). فَلَا تَفْشِلُ فِي عَمَلِ الْخَيْرِ؛ لَأَنَّنَا سَنَحْصُدُ فِي وَقْتِهِ إِنْ كُنَّا لَا تَكُلُّ^(٩).

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

وتعتبر الجنة والنار والبرزخ من الأمور التي تناولتها الأديان الإلهية بأشكالٍ متعددة، والتطرق إلى هذه المواضيع والتعبير عن نِعَمِ 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 صراحةً أن الجنة وعد إلهي بشرّت به الأديان الإلهية كافةً: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَ اللَّهُمَّ حَقًا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ» (التوبه: ١١).

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

موضع البحث —

بعد طرح سؤال البحث لا بد من إيضاح نقطة، وهي أنه يثار بين علماء الدين نقاش حول: هل نزل القرآن وفق ثقافة معينة أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل القرآن متاثر بثقافة زمانه؟

وتم القيام بالكثير من الدراسات في هذا المجال. وقدّم كل من المؤيدين والمعارضين أدلةً في هذا الصدد.

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

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

يبينها في ما يخص جنة آدم وحواء؟

كل هذه الأسئلة تتم 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 أهم 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 مضمون الكتب المقدسة في الأديان الإلهية الأخرى، يبدو أنه لا يفترض ذكر هذه المساواة؛ ففي القرآن الكريم يرد اسم «الجنة»، وكلمة «الجنة» تعني بشكل عام حديقة مغطاة. لكن مؤلفي المعاجم يصفون هذه الحديقة باختلاف طفيف: الجنة: كل حديقة ذات شجر، تغطي الأرض بأشجارها^(١٠)؛ وقيل أيضاً: إن الجنة هي حديقة نخل وشجر، وأصلها من الفراش، وبما أن أغصانها تغطي كل شيء تسمى «الجنة»^(١١)؛ وفي بعض الأقوال: الجنة هي حديقة فيها أشجار ونخل، وفي ذلك نوع من التخصيص، فيقال للنخل وغيرها^(١٢)؛ يقول الفراهيدى: 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، ويقصد 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 جنات؛ وذلك بسبب الجنات السبع، وهي: جنة الفردوس، عدن، جنة النعيم، دار الخلد، جنة المأوى، دار السلام، عليين^(١٥). وتتجدر الإشارة إلى أنه قد ذكرت أسماء أخرى للجنة في القرآن، كما في قوله تعالى: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِن الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرَ أَوْ أُنَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْتَكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ تَقْرِيرًا» (النساء: ١٢٤).

و﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانُوا لَهُمْ جَنَّاتُ الْفَرْدَوْسِ نَزِلَتْ﴾ (الكهف: ١٠٧)؛ و﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾ (مريم: ٦١)؛ و﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيْينَ﴾ (المطففين: ١٨).

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

يقول بولس في رسالته الثانية عن حلمه: قَبْلَ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً. أَفِي الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ، أَمْ خَارِجُ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللَّهُ يَعْلَمُ. اخْتُطِفَ هَذَا إِلَى السَّمَاءِ الْثَالِثَةِ. وَأَعْرَفُ هَذَا إِلَيْسَانَ: أَفِي الْجَسَدِ أَمْ خَارِجُ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللَّهُ يَعْلَمُ. إِنَّهُ اخْتُطِفَ إِلَى الْفَرْدَوْسِ، وَسَمِعَ كَلَمَاتٍ لَا يُنْطَقُ بِهَا، وَلَا يَسْوُغُ لِإِلَيْسَانٍ أَنْ يَكُلُّ بِهَا﴾. «إِذْ صَعَدَ إِلَى الْعَلَاءِ سَبَّى سَبَّيَاً، وَأَعْطَى النَّاسَ عَطَّاِيَا»^(١٧).

كلمة «فردوس» أصلٌ في اللغة الفارسية، كما يقول هاكس، وتعني حديقة وبستانًا^(١٨). وقد استعملت هذه الكلمة في الأنجل، كما في القرآن الكريم: «فَقَالَ لَهُ يَسُوْعُ: الْحَقُّ أَقُولُ لَكَ: إِنَّكَ الْيَوْمَ تَكُونُ مَعِي فِي الْفَرْدَوْسِ»^(١٩). وينبغي الانتباه إلى أن كلمة «فردوس» مذكورة فقط في إنجل لوكا^(٢٠).

وظهرت كلمة «عدن»، التي تم حذفها من الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس، لأول مرة في النصّ العربي، 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 منْ كان عادلاً ومحسناً منزلًا في جنة «حديقة» عدن، يناسب شأنه ومنزلته»^(٢٢).

مكان الجنة —

بعد أن أصبح واضحًا 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 يشير دين الإسلام النقاش الأكثر تفصيلاً ووضوحاً عن

المعاد. ومع ذلك يجب الاعتراف بأن مكان الجنة من وجهة نظر الإسلام ولغة القرآن الكريم يعتبر أمراً غبيباً، فالقرآن الكريم لا يذكر إلاّ اتساعها في آيتين: «...وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (آل عمران: ١٣٣)؛ «وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعْرُضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (الحديد: ٢١).

ويقول التفتازاني عن استحالة تحديد مكان الجنة: لا يوجد دليلٌ واضح على مكان الجنة، لكنّ الغالبية يعتقدون أنّ مكان الجنة فوق السماوات السبع؛ وقد استندوا في ذلك إلى قوله تعالى: «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ فَعِنْهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ» (النجم: ١٤ - ١٥). ولكنّ الحق في هذا المُسْأَلَة رفض الإِدَلَاء بِبَيَانِ مُحَمَّدٍ، وترك علمه لله تعالى^(٢٣).

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

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

الجنة من وجهة النظر المسيحية هي عالم المَلَكُوت، وتقع وراء السماء المرئية.

وكما هو مذكور في الأنجليل فقد تم الكلام عن السماء على أنها «الفردوس»^(٢٧). وفي المسيحية وفي العهد الجديد السماء هي عالم المَلَكُوت. وإن درجة السعادة الأبدية لأرواح المُتَقِّين تتناسب مع مدى تلقيهم لفيض لقاء الله، ورؤية جماله وجلاله؛ لأن هذا اللقاء هو كمال السعادة، ولا يمكن تصور أي شيء فوقه.

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

وإليكم بعض الأمثلة في هذا الصدد: تَدْخُلُ إِلَى جَيْلِ آبَائِهِ، الَّذِينَ لَا يُعَايِنُونَ

النور إلى الأبد^(٢٨)، قبل أن أذهب ولا أعود إلى أرضٍ ظلمةً وظلّ الموت، أرضٍ ظلامٍ مثيلٍ لجحظٍ الموت، وبلا ترتيبٍ، وإشرافها كالدجى^(٢٩). فتُثُقُّ وَتُسَرِّ بالأولى، أن تَعْرَبَ عنِ الجسد، وَتَسْتُوْطِنَ عندَ الرب^(٣٠).

ويستتّجع مما سبق حول مكان الجنة من وجهة نظر الأديان الإلهية أنها على الرغم من إعطائها مكانةً عالية ورفيعةً للجنة، إلا أنها تجنبتْ، بطريقٍ ما، تحديد مكانٍ معين للجنة، فقد اكتفتْ بذكر أن الجنة في مكانٍ أعلى فحسب.

الجنة دار الخلود والبقاء —

تستمرّ الحياة الروحية للبشر بعد الموت في نظر الأديان الإلهية، وكيفية الحياة الآخرة تعتمد على نوعية أعمالهم وسلوكيّهم في الحياة الدنيا. وكما ذكرنا فإن الجنة من وجهة نظر تلك الأديان هي مكان المحسنين. الجنة دار النعيم الإلهي، والحياة فيها خالدة^(٣١).

وقد جاء في الإسلام والمسيحية أن في الجنة حياةً خالدة، ونعميًّا أبديةً؛ ففي القرآن الكريم: «يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةِ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ ◆ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (التوبه: ٢١ - ٢٢)، والمعنى أن هؤلاء المؤمنين (يُبَشِّرُهم ربُّهم برحمته منه) عظيمة، لا يُقدَّر قدرُها، (ورضوان) كذلك، (وجناتٍ لهم فيها نعيم مقيم)، لا يزول ولا ينفد، حال كونهم (خالدين فيها أبداً)، لا ينقطع خلودهم بأجلٍ ولا أمدٍ^(٣٢). ويؤكد القرآن الكريم في هاتين الآيتين على ثلاث عبارات، هي النعم الأبدية للجنة: العبارة الأولى: «مقيم»، أي دائمٍ وغير منقطع؛ العبارة الثانية: «خالدين فيها»؛ والعبارة الثالثة: «أبداً»، وهو نهاية الثواب عند الله^(٣٣).

وفي المسيحية تمت الإشارة أيضاً إلى أبديّة النعم الإلهية. ومن الأمثلة على ذلك: «إن أجرة الخطية هي موتٌ، وأما هبة الله فهي حياةً أبديةً»^(٣٤). «وَكُلُّ مَنْ تَرَكَ بُيُوتًا أَوْ إِخْوَةً أَوْ أَخْوَاتٍ أَوْ أَبَاً أَوْ أَمَّاً أَوْ امْرَأَةً أَوْ أُولَادًا أَوْ حُقُولًا مِنْ أَجْلِ اسْمِي يَأْخُذُ مَئَةً ضِعْفٍ، وَيَرِثُ الْحَيَاةَ الْأَبَدِيَّةَ»^(٣٥). «لَيْسَ أَحَدٌ تَرَكَ بَيْتًا أَوْ وَالِدَيْنَ أَوْ إِخْوَةً أَوْ امْرَأَةً أَوْ أُولَادًا مِنْ أَجْلِ مَلْكُوتِ اللَّهِ إِلَّا وَيَأْخُذُ فِي هَذَا الزَّمَانِ أَضْعَافًا كَثِيرًا، وَفِي الدُّهْرِ

الآتي الحياة الأبدية^(٣٥). «وَكَيْفَيْرُونَ مِنَ الرَّاقِيرِينَ فِي تُرَابِ الْأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ، هُؤُلَاءِ إِلَى الْحَيَاةِ الْأَبْدِيَّةِ، وَهُؤُلَاءِ إِلَى الْعَارِ؛ لِلَّازِدِرَاءِ الْأَبْدِيِّ»^(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 خيرٌ وفرحٌ، الذي تسكن فيه أرواح الفضلاء الأتقياء والمؤمنين الحقيقيين بعد الموت. الجنة دار النعيم الدائم. والآن السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي هذه النعم الأبدية، وممّ تتكوّن؟ وما هي النعم التي يتمتّع بها أهل الجنة؟

بشكل عام عندما يتحدث القرآن عن نعم الجنة يؤكّد عظمتها، وعدم قدرة البشر على تصورها: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرْبَةٍ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (السجدة: ١٧). وذكر في آياتٍ أخرى أيضاً أن النعم الإلهية في الجنة لا يمكن تصورها وإدراكتها^(٣٩). وقد صرّح بهذا المعنى في الروايات النبوية كذلك: «أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ فِي الْجَنَّةِ نِعْمًا لَمْ تَرَهَا عَيْنُ، وَلَمْ تَسْمِعْ بَهَا أَذْنُ، وَلَمْ تَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»^(٤٠).

وتوجد على غرار هذه الآيات والأحاديث مسائل مشابهة في تعاليم المسيحية: ما لم ترَ عيْنُ، ولم تسمّعْ أذنُ، ولم يخطرْ على بالِ إِنْسَانٍ: مَا أَعْدَهُ اللَّهُ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَهُ^(٤١).

وتقسام نعم الجنة بشكل عام إلى قسمين: معنويٌّ وماديٌّ.

ونجد هذا التقسيم، بالإضافة إلى القرآن، في النصوص المسيحية المقدّسة أيضاً. وهناك اختلافاتٌ 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 بعضُ أنه لا يوجد أكلٌ وشربٌ ونكاحٌ 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 طعام وشراب وزواج؛ وتستند هذه المجموعة إلى إنجيل متى ويوحنا^(٤٢). ولكن هذا النوع من الحياة يختلف عن الحياة الدنيوية، أي إنه لا توجد مشقة هناك^(٤٣).

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^(٤٤)، رضا الله^(٤٥)، عدم وجود أي حُوْفٍ أو حُزْنٍ في الجنة^(٤٦)، السعادة والفرح^(٤٧) المغفرة والرحمة الإلهية^(٤٨)، مراقبة الصالحين وأهل الجنة والملائكة^(٤٩).

الأمن والسلام والراحة، ومراقبة سائر سكان الجنان، جزء من النعم المعنوية في الجنة، التي وردت في عدة آيات من القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿لَا يَمْسُهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجٍ﴾ (الحجر: ١٨).

وتصادفنا بعض هذه النعم المعنوية أيضاً في تعاليم المسيحية. وإليكم بعض الأمثلة على ذلك: جاء في رسالة بولس إلى أهل فيليب: وَسَلَامُ اللهِ الَّذِي يَفْوُقُ كُلَّ عَقْلٍ، يَحْفَظُ قُلُوبَكُمْ وَأَفْكَارَكُمْ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ^(٥٠). مَا لَمْ تَرَ عَيْنُ، وَلَمْ تَسْمَعْ أَذْنُ، وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى بَالِ إِنْسَانٍ مَا أَعْدَهُ اللهُ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَهُ^(٥١).

يعتبر لقاء الله من نعم الجنة المعنوية، والتي يُشار إليها عادةً من قبل الأديان الإلهية. جاء في آيات القرآن الكريم: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلَيَعْمَلْ 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 لذة يمكن أن يتمتع بها الصالحون في الجنة، هي وجودهم في جنة عدن، وفي محضر الله. «سوف يعدّ الذات المقدّس المبارك في العالم الباقي وليمةً للعادلين والصالحين في جنة عدن... وفي هذه الأثناء

سوف يعمل هكذا بنو إسرائيل في حضور الذات القدس، 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 المزينة والجداول المتدفقة و... جزءاً من نعم الجنة المادية. ويُوضح ذلك من خلال دراسة عدّة آياتٍ من القرآن الكريم؛ ففي الجنة التي يصوّرها القرآن لا يوجد جوعٌ ولا عطشٌ؛ وفيها كلّ أنواع الفاكهة^(٥٤)؛ وأنواع مختلفة من اللحوم، وخاصة الدواجن^(٥٥)؛ ومشروبات متعددة^(٥٦)؛ مضافاً إلى عدم وجود بُرُد شديد^(٥٧).

وترسم المسيحية أيضاً صورة الجنة المعدة للأتقياء، والتي تظهر كلّ النعيم المادي في الجنة لأهلها. فقد جاء في العهد الجديد: «وَأَنَا أَجْعَلُ لَكُمْ كَمَا جَعَلَ لِي أَبِي مَكْوَتًا، لِتَأْكُلُوا وَتَشْرِبُوا عَلَى مَأْدِيَّتِي فِي مَكْوَتِي، وَتَجْلِسُوا عَلَى كَرَاسِيٍّ تَدِينُونَ أَسْبَاطَ إِسْرَائِيلَ الْاثْنَيْ عَشَرَ»^(٥٨). «لَنْ يَجُوِّعُوْنَ بَعْدُ، وَلَنْ يَعْطَشُوْنَ بَعْدُ، وَلَا تَقْعُ عَلَيْهِمُ الشَّمْسُ، وَلَا شَيْءٌ مِّنَ الْحَرَّ»^(٥٩).

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

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

الزواج في الجنة —

يمكن - بشكلٍ عام - تقسيم نعم الجنة إلى قسمين: مادي؛ ومعنوي. والزواج هو أحد النعم المادية في الجنة التي تهتم بها كلّ ديانةٍ إلهيةٍ بطريقةٍ ما.

وبالطبع فإن اهتمام كل منها يختلف عن الأخرى، وأحياناً يتناقض معها.

فالقرآن الكريم يذكر الزواج بالحُور العين كأحد النعم الإلهية، وينص على تمتع أهل الجنة بهذه النعمة الإلهية.

وقد قيل: لا سبيل إلى الزواج في الجنة، ولكن المقصود هو أن يقترب أهل الجنة

بالحُور العين^(٢٣).

ويوجد وجهتا نظر بين المفسرين المسلمين حول كيفية زواج أهل الجنة؛ فيعتقد بعضهم أن للزواج في الجنة كلّ خصائص الزواج الديني، ويعتبرون كلمة «زواج» في الآيات تعني «نكاح»، كما في الآية التالية «...وَزَوْجَتَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ» (الدخان: ٥٤). الطور: ٢٠). يقول الأخشن: إن معنى «الزواج» في هذه الآية هو النكاح المعروف^(٢٤). وكذلك يقول مجاهد: معنى هذه الآية أننا في الجنة نتزوج حوريةً بنكاح أهل الجنة^(٢٥). ويقول الطبرى في شرحه: إن معنى «الزواج» في هذه الآية هو النكاح^(٢٦).

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: «وَرَوْجَتَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ»: المراد بزواج أهل الجنة من الحُور العين أنهم متقارنون معهم؛ لأن هذا الزواج لا يقصد به الزواج الاصطلاحي، بل هو هنا الاقتران، وهو المعنى اللغويّ الأساسي له^(٢٧). وقد طرح هذا الرأي أيضاً العلامة الطباطبائي^(٢٨).

وورد في المسيحية، وفي الأنجليل، أنه لا يوجد زواج في الدار الباقية. كما جاء في إنجيل متى: إِنَّهُمْ فِي الْقِيَامَةِ لَا يُرْوَجُونَ وَلَا يَرْوَجُونَ، بَلْ يَكُونُونَ كَمَلَائِكَةِ اللَّهِ فِي السَّمَاءِ^(٢٩). يقول الشيخ جواد البلاغي، في احتجاجاته: إن هذا الاعتقاد، أي عدم وجود الزواج، هو أحد الخرافات التي تسرّرت إلى الدين المسيحي^(٣٠).

والعهد القديم، كما في حالاتٍ أخرى، صامت عن هذه النقطة، ولم يذكر أي شيء مهم. ومع ذلك يمكن رؤية بعض هذه الصور في التراث اليهودي، كمأدبة الجنة، والأسرة المزينة المعدّة للصالحين. لكن لم يتم الحديث عن الزواج. وتنظر دراسة المعتقدات الموجودة في هذا المجال أنه لا يوجد اتفاق في الأديان الإلهية على ما إذا كان الزواج من نعم الجنة أم لا.

يتافق رأي المجموعة الأولى من المسلمين بشكلٍ صارخ مع معتقدات المسيحيين، ويبدو أنه لا يوجد أي تشابهٍ. لكن 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 أهم الموضوعات في الأديان الإلهية.

في أي جنة عاش آدم وحواء؟ وما هو سبب نزولهما؟

يستنتج من كل آيات القرآن التي تتعلق بخلق الإنسان أن آدم وحواء خلقاً من البداية ليعيشاً على الأرض. ولهذا جاء في القرآن الكريم: **﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** (البقرة: ٣٠). وتمثل أحداث سَكَنَ آدم في الجنة، ومن ثم هبوطه إلى الأرض، في الواقع، جزءاً من القوس النزولي لخلق الإنسان. يسكن آدم، في سيرته النزولي، بدايةً في جنة البرزخ، الذي هو عالمٌ أدنى من عالم الملائكة والأرواح، وأعلى من الماء والتراب، فالجنة التي أقام فيها آدم مؤقتاً قبل نزوله إلى الأرض لم تكن هي الجنة الأخرىية الخالدة؛ إذ أولاً: جنة الآخرة (جنة الخلد) خالدةٌ ودائمة، وتم التأكيد على ذلك في كثيرون من الآيات، وأنه إذا دخلها أحدٌ فلا يخرج منها أبداً؛ ثانياً: لا سبيل في جنة الآخرة (جنة الخلد) لإبليس والوساوس الشيطانية، بينما جاء في نصٍ صريح من القرآن الكريم أن الشيطان خَدَعَ آدم وحواء في تلك الجنة: **﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ فَدَلَّهُمَا بِغُرُورٍ﴾** (الأعراف: ٢٠، ٢٢). كما يوجد شواهد في التعاليم الإسلامية أيضاً أن جنة آدم وحواء لم تكون من سُنْخ 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 الأبدي للبشرية؛ حتى يكون الإنسان في مأمنٍ من الألم والمرض والشيخوخة والموت، وتكون له سعادةً أبدية. ولكن آدم طُرد من هذه الجنة؛ بالخطيئة بأكل ثمرة الشجرة الممنوعة التي سببتها حواء،

ومنذ ذلك الوقت لم يبق هناك أثرٌ لهذه الجنة التي كانت «عدن»^(٧٣). وتجرد الإشارة إلى أنه لم تُعد تُذكر جنة عدن في التوراة بعد الإصلاحات 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 عيوب، وأسكنه جنة عدن؛ ليعيش فيها بصفاء، وبدون ذنوب. لكنَّ آدم وحواء؛ بغرورهما وطموحهما، عصياً أمراً لله، الذي ألمّ بهم على سبيل الامتحان بالامتناع عن الأكل من ثمرة شجرة «معرفة الخير والشر»، وبهذه الطريقة عصوا الله، وتم طردُهم^(٧٤)؛ وأخذَ الربُّ الإله آدمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ؛ لِيَعْمَلَا وَيَحْفَظَاهَا. وأوصَى الربُّ الإله آدمَ قَائِلاً: «مَنْ جَمِيعِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكْلًا، وَمَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَا تَأْكُلُ مِنْهَا؛ لَأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلُ مِنْهَا مَوْتًا تَمُوتُ»^(٧٥).

ويُستتبّع من مجموع هذه الدراسات أن جنة آدم وحواء التي وردت في القرآن الكريم تشبه إلى حدٍ 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 جنةً أبدية، بل جنةً بَرْزَخَيةً، حيث ظهرت وتجلّت فيها الغرائز البشرية^(٧٦). وهناك شواهد كثيرة على اختلاف جنة آدم وحواء عن جنة الآخرة؛ لأن هذه الأخيرة هي نهاية سير الإنسان، وتلك بداية سيره^(٧٧).

وتعتبر هذه الجنة في المسيحية أول مكان للبشر، ولا دور لها في مستقبل الإنسان، ومصيره في العالم الأبدِي يتكرّر في جنةٍ أخرى. وُيُستتبّع من العهد القديم أن الله أسكن الإنسان في أرض عدن، تلك الأرض التي أوجَدَها الله له. لكنَّ القرآن يقدم الجنة على أنها السُّكُن الأول للبشر^(٧٨).

النتيجة –

كما أن الله في الأديان الإلهية هو بداية كلّ شيء، كذلك هو نهاية كلّ شيء. يبدأ خطُّ 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 علوّ رتبتها ومكانتها. 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 تضرّ بأصل مسألة الجنة ونعيمها الأبدية. والشيء المؤكد أن الجنة جزء لا يتجزأ من الدار الباقية، ومكان للصالحين.

وما يمكن استخلاصه بوضوح من هذا المقال هو أن الجنة ونعيمها 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 تتاسب 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 الوعود لل المسلمين فقط بالفردوس الأعلى، وإنما هذا هو الحال أيضاً في تعاليم الأديان الإلهية الأخرى. وهذه النقطة هي الجواب الرئيس والمهم للظآن بأن وصف القرآن للجنة كان متوافقاً مع ذوق وفهم العرب في زمن نزول القرآن! وتنظر 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، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣م.
- (٢) جان بیناس، تاريخ الأديان الشامل: ٥٤٩، ترجمة: علي أصغر حكمت، ط٨، الدار العلمية والثقافية، طهران ١٣٧٥هـ.ش.
- (٣) راجع: العهددين، ترجمة تقسييرية، نشر عام ٢٠٠٢، المزامير ٤٩:٨٨؛ ١٩:١٧؛ ٢٢:١٧؛ ١١٥؛ سفر أيوب ١٠:٢٢؛ ١٦:١٧؛ ١٧:٢٢. سفر الجامعة ٩:١٠.
- (٤) راجع: سفر التثنية ٢٢:٣٩؛ سفر إشعيا 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 ٣:١٤؛ ٤:١٥؛ ٣:١٥؛ ٤:٦. رساله بولس إلى أهل غلاطية ٦:٧.
- (٥) سفر دانيال ١٢:٢.
- (٦) سفر إشعيا ١٩:٢٦.
- (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، مؤسسة دار الهجرة، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (١٤) ابن منظور، لسان العرب ٢:١٠٠.
- (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 هاكسن، قاموس الكتاب المقدس: ٦٤٧، دار نشر أساطير، طهران ١٣٧٧هـ.ش.
- (١٩) إنجيل لوقا ٢٣:٤٣.
- (٢٠) فيض الله أكبرى دستك، مقال «مقترنات الإنجيل الأربع في القيامة، ومقارنتها بالاقتراحات القرآنية، مجلة البحث الدينى، العدد ١٥:١٢٨٦، ١٧٤، ١٤٠٦هـ.ش.

نطوش معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السادسون - خريف ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

(٢١) دنیز ماسون، القرآن والمعدين (المواضیع المشتركة): ٩٥٥، ترجمة: فاطمة السادات تهامی، دار السهوروی للنشر، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

(٢٢) ابراهام کوهین، کنوز من التلمود: ٢٨٨، مترجم من النص الإنجليزی: أمیر فریدون گرگانی، دار زیبا للطباعة، ١٣٥٠هـ.ش.

(٢٣) سعد الدین التفتازانی، شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ٢٢٠، دار المعارف النعمانیة، باکستان، ١٤٠١هـ.

(٢٤) محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار ٨: ١٢٧، تحقيق: مجموعة من المحققین، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٢٥) فرج الله عبد الباری، يوم القيمة بين الإسلام والمسيحية واليهودية: ٣٤، دار الأفاق العربية.

(٢٦) انظر: أنطون ذکری، الأدب والدين عند قدماء المصريين: ١١٣، مطبعة المعارف ومکتبتها، ١٩٢٣م.

(٢٧) إنجيل لوقا: ٢٣.

(٢٨) سفر المزامير: ٤٩.

(٢٩) سفر أيوب: ١٠.

(٣٠) رسالة کورنثوس الثانية: ٥.

(٣١) السيد محمد حسين الطباطبائی، المیزان في تفسیر القرآن: ٩، ٢٧٤، ترجمة: السيد محمد باقر الموسوی الهمدانی، مکتب المطبوعات الإسلامية، قم، ١٣٧٤هـ.ش.

(٣٢) فخر الدین الرازی، مفتاح الغیب: ١٦، ١٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(٣٣) رسالة بولس إلى أهل رومیة: ٦.

(٣٤) إنجيل متی: ١٩.

(٣٥) إنجيل لوقا: ١٨.

(٣٦) سفر دانيال: ٢.

(٣٧) کوهین، کنوز من التلمود: ٣٨٧.

(٣٨) راجع: إنجيل يوحنا: ٤: ١٤؛ ٦: ٦٨؛ ٣: ٣؛ ١٥؛ إنجيل متی: ٢٥: ٤٦؛ رسالة بولس إلى أهل رومیة: ٦.

(٣٩) سورة ق، الآیة ٣٥.

(٤٠) محمد بن الحسن الطویل، تهذیب الأحكام: ٦، ٢٢، تحقيق: حسن الموسوی الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.

(٤١) رسالة کورنثوس الأولى: ٢.

(٤٢) محمد أحمد الخطیب، يوم القيمة في المسيحیة: ٢٤، جامعة قطر، الدوحة.

(٤٣) راجع: إنجيل متی: ٢٦: ٣٩؛ ١٩: ٢٩.

(٤٤) فرج الله عبد الباري، يوم القيمة بين الإسلام والمسيحية واليهودية: ٣٣.

(٤٥) يس: ٥٨؛ الأعراف: ٤٦؛ الزمر: ٧٣؛ النحل: ٣٢؛ الرعد: ٢٤.

(٤٦) الحديد: ٢٠؛ آل عمران: ٢١؛ التوبية: ٧٢، ٢١.

(٤٧) الأعراف: ٤٩؛ الزخرف: ٦٨.

(٤٨) يس: ٥٥؛ الزخرف: ٧٠.

(٤٩) النساء: ٩٦؛ التوبية: ٢١؛ آل عمران: ١٣٣، ١٣٦.

(٥٠) النساء: ٦٩.

(٥١) رسالة بولس إلى أهل فيليبي ٧: ٤.

(٥٢) رسالة كورنثوس الأولى ٢: ٩.

(٥٣) أبراهام كوهين، كنوز من التلمود: ٣٨٩.

(٥٤) الواقعة: ٢٩، ٣٢؛ الرحمن: ٦٨؛ الأنعام: ٩٩، الأنبياء: ٣٢، ٢١.

(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 الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥هـ.

(٦٤) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان: ٩: ٥.

(٦٥) جلال الدين السيوطي، الدر المنشور في التفسير بالتأثر: ٦: ٣٣، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.

(٦٦) محمد بن جرير الطبرسي، جامع البيان في تفسير القرآن: ٢٥: ٨٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ.

(٦٧) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان: ٢٢: 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 - ٣٤٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٥هـ.

.٢٦) البقرة: ٧١)

.٢٧) سفر التكوان: ٢ و ٣)

.٢٨) المصدر نفسه.

.٢٩) راجع: سفر التكوان: ٢ : ١٠ - ١٤ .

.٣٠) سفر التكوان: ٢ : ١٥ - ١٧ .

.٣١) الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ٨ : ٤٦ .

.٣٢) راجع: ناصر مکارم الشیرازی، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المُنزَل: ١ : ١٨٧، دار الکتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش .

.٣٣) عباس أشرفي، مقارنة القصص فی القرآن والمعهدین: ١٩٤، أمیر کبیر، طهران، ١٣٨٥ هـ.ش .

الاستدارة الهرمنيوطيقية

في اللاهوت الحديث

أ. محمد مجتبه شبستری^(*)

ترجمة: مرقال هاشم

يدور بحثي هنا بشكلٍ رئيس حول نوعٍ من الأبحاث الفلسفية الخاصة بأوروبا المركزية والقارية، وإن اللغة التي أحيل إليها هي اللغة الألمانية. ولبيان بحثي أحتاج إلى ذكر عددٍ من المقدّمات على سبيل التوطئة والتمهيد. ومن الضروري التوبيه إلى أن هذه الأبحاث رغم تداولها في اللاهوت المسيحي الحديث، إلا أنها تحتوي على نوعٍ من العناصر المفهومية والاصطلاحية، بحيث لا تخلو من فائدةٍ حتّى بالنسبة إلينا أيضاً.

المقدمة الأولى: إننا نعيش في عالمٍ تهافت 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 بشكلٍ واضح، ولم يُعد القطع والجزم القديم قائماً في عصرنا الحاضر. ومن هنا صار بالإمكان التجسير بين ثيولوجيا وثيولوجيا مغایرة، والقيام بتحليل المفهوم الموجود في الثيولوجيا الأخرى على غرار الأولى.

المقدمة الثانية: هناك في اللغتين العربية والفارسية مصطلحٌ باسم (الوحْي). ويتم استعمال هذا المفهوم في بعض الأحيان لترجمة المصطلح الألماني (Offenbarung) [الذى سيكون محور هذه المحاضرة^(۱). 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 الوَحْي، ولكنّها ترجمة خاطئة. إن للوَحْي (Offenbarung) وما يقابلها في الإنجليزية معنىً مختلفاً. إن الـ (Offenbarung) منبثق من اللاهوت المسيحي. وإن هذا الـ (Offenbarung) في اللاهوت المسيحي يتحدّث عن ظهور الله للإنسان؛ من أجل التكامل أو التطهير أو نجاة الإنسان. وبعكس ذلك ما في اللاهوت الإسلامي، حيث يتم الحديث عن الوَحْي، بيدَ أن الوَحْي على ما جاء في لاهوتنا التقليدي (قبل ظهور الفلسفة الإسلامية) يعني «الإشارة السريعة الخفية». وفي القرآن الكريم - في حدود بحثي - لم أجد استعمالاً للوَحْي بمعنى اتضاح شيء وانكشافه. وعليه فإن بحثنا هنا لا يدور حول الوَحْي بمعناه الشائع في اللاهوت الإسلامي، بل موضوع بحثنا يدور حول الـ (Offenbarung) بمعناه المفهوم عند المتألهين المسلمين.

المقدمة الثالثة: إن الأبحاث الشيولوجية في اللاهوت المسيحي الحديث لا تقوم على تصوّر رمزي أو مجازي^(٢) عن العالم؛ لتكون بصدق البحث عما إذا كان هذا الرمز (الذي يُسمى عالماً) يستند إلى شيء أم لا؟ وما هو ظاهره وباطنه؟ وما إلى ذلك. إن هذا الكلام لا يتم تداوله في اللاهوت المسيحي. إن مذاهب من قبل: الماركسيّة، والتاريخيّة^(٣)، والوضعية، وحتى المسيحية التقليدية والمتألّحة 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 محددة ومتجمّسة ومعينة ومتبلورة يمكن الإشارة إليها. وبما يتاسب 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 ل الواقع، أي إنه لا يتم طرح الإيمان بوصفه سلسلة من القضايا المحدّدة المتطابقة مع الواقع، وإنما المطروح هو نوع من التوجّه أو الاتّجاه المحدّد. إنحقيقة هذا الاتّجاه كما سنلاحظ هي نوع من التفسير (interpretation). إن هذا اتجاه هرمنيوطيقي. وعلى هذا الأساس فإن الإيمان في اللاهوت المسيحي الحديث ليس اعتقاداً بصورة عن واقعية القضايا التي تقدّم صورة عن الواقعية. إن اللاهوت المسيحي

ال الحديث هو الكلام المسؤول عن هذا التوجّه المحدّد 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 نوعٌ من الاعتراف والاعتماد أيضاً. إن هذا الاتجاه التفسيري الذي يعمل الإنسان على إيجاده بكل طاقته قد تخلّى عن رؤية العالم على عدّة طبقاتٍ، ولا يبحث عما 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 يحكى 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، ومنْ تراه يكون؟ إن المسألة تكمن في أن هناك شيئاً (خطاب وكلام أو معرفة أو رحمة واهتمام و...). يأتي من جهة (وكان هذا ما يقوله عرفاً علينا أيضاً). إن اللاهوت الحديث على حد تعبير (بول ريكور) . اللاهوتي المسيحي . هو ذلك الخطاب أو الرحمة أو العناية والاهتمام. والعنصر الأهم في هذه الرواية هو أنه يتم الحديث عن شخصٍ، وأنه فعل كذا، ويفعل كذا، وسيفعل كذا.

وعلى هذا الأساس لم يُعد هناك في اللاهوت المسيحي الحديث كلامٌ عن إله الفلسفه. في اللاهوت المسيحي التقليدي (منذ تاريخ ما فصاعداً) قد تحدثوا عن الله بلغة فلسفية، واستقدادوا في ذلك من المفاهيم الفلسفية الإغريقية. وأما في اللاهوت

المسيحيّ الحديث فلا يردُ الكلام حول علّة العلل والوجوب والإمكان وما إلى ذلك، وبحسب المصطلح تتحّى «الإله» جانباً، فصاروا يبحثون عن «الالوهية». إن المتألهين المسيحيّين الحداثويّين منهمكون في توفير فهمٍ وتفسير 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 المسيحي التقليدي قديماً. كنتُ أتحدّث قبل بضعة أعوام مع أحد القساوسة، وقال لي في حينها: كان اهتماماً في يوم ما ينصبّ على أن نقول للمؤمنين المسيحيين كيف يمكن الإيمان بالله؛ إذ كان بمقدورنا أن نقول بالتحديد: إن الله كذا وكذا، ونقدم 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 (فريديريك نيتشر)^(٥)؛ حيث قال بموت الإله؛ بمعنى أنه لم يُعدْ معروفاً منْ هو الله؟ كالإنسان الذي ضيّع تاريخ أمّة أو حضارة. كان هذا القس يقول: عندما تتحدّث عن الله يسألونك: ماذا يعني الله؟ إن هذه التحوّلات التي ظهرت في اللاهوت المسيحي الحديث قد أحدثتْ تغييراً في معنى الـ (Offenbarung). وهذا نوعٌ من الاستدارة الهرمنيوطيقية، قد حدث في معنى «الانكشاف» في اللاهوت المسيحيّ الحديث.

المقدمة السادسة: إن «اللاهوت» المسيحي يختلف كثيراً عن ذلك المفهوم الذي تبلور في العالم الإسلامي تحت عنوان «الكلام والإلهيات». إن اللاهوت المسيحي «الشيلوجيا» يعني معرفة الله؛ وأما الكلام الإسلامي فلا يعني معرفة الله، وإنما يحتوي على عناصر ومقومات أخرى. وعليه لا ينبغي اعتبار الشيلوجيا والكلام شيئاً واحداً، بمعنى أننا لا نستطيع القول: إن لدينا لاهوتاً مسيحيّاً كما لدينا إلهيات إسلامية، وبذات المعنى والمفهوم. ولا يمكن القول: إن كتاب إلهيات ابن سينا يشبه كتاب لاهوت أوغسطين. إن بنية ونسيج وموافق الحركة بين الأمرين مختلفة تماماً. بعد بيان هذه المقدّمات نقول: في بداية الأمر، حيث تم تأسيس العناصر الأصلية

المكونة للاهوت المسيحي التقليدي على يد آباء الكنيسة، كان الفهم يقوم على أن الـ (Offenbarung) عبارة عن سلسلةٍ من المعلومات تُعطى إلى الإنسان من قبل الله، بمعنى أنها قضايا صادقةٌ 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 الـ (Offenbarung).

وفي المرحلة الثانية قالوا: إن الأمر ليس كذلك، ولا سيما في بداية ظهور الفلسفات الوجودية، حيث قالوا: إن الـ (Offenbarung) ليس مجموعة من المعلومات التي يقدمها الله ويضعها تحت تصرف الإنسان، وإنما الـ (Offenbarung) عبارة عن تجليٍ وظهور الله للإنسان من طريق ظهور السيد المسيح، بمعنى أن الـ (Offenbarung) هو ذات هذا التجلي والظهور، ولا يقوم أساسه على القضايا الصادقة، وإنما هو يقوم على حادثةٍ. إن هذه الحادثة عندما تتحقق لا تكون نتيجتها سلسلةٌ من القضايا التي يتم وضعها تحت تصرف الإنسان، بل إن نتيجتها هي أن يطرأ تغييرٌ على الإنسان، ويحصل على ولادةٍ جديدة. وبعبارة أخرى: يحدث تغييرٌ في وجود الإنسان. إن الـ (Offenbarung) يعني ظهور الله وانكشافه على طول التاريخ، وإن هذا الظهور مستمرٌ حتى بعد السيد المسيح عليه السلام؛ وذلك لأن السيد المسيح عليه السلام موجود بوجود الكنيسة، وإن الظهور أمرٌ مستمرٌ، وهذا على سبيل المثال يشبه ما نراه من «استمرار الخلق».

إن التحول الثالث الذي طرأ على معنى الـ (Offenbarung) هو أن الانكشاف لا يمكن أن يكون بمعنى انكشاف الله وظهوره في عالم الخارج، وفي حادثةٍ معينة. إن هذا الرأي ينطوي على الكثير من المشاكل الفلسفية وغير الفلسفية، بل الأمر على هذه الشاكلة، وهو أن الإنسان يحصل على معرفةٍ أو تجربة عن الله، ويعبر عنها الإنسان بـ (Offenbarung)، وهذا التعبير عبارةٌ عن تفسير. إن المعرفة التي تظهر للإنسان يعمل على تفسيرها بأنها انكشافٌ لله. هذا تفسيرٌ 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 الـ (Offenbarung) من الكثير من المشاكل الفلسفية؛ ثانياً: إنه يمثل حاليًّاً البيان الأكثر مقبوليةً من بين البيانات التي

يتم تقديمها في تفسير لـ (Offenbarung).

وفي ما يلي نسعى إلى بيان طريقة ظهور هذا التحول الثالث إلى حدٍ ما، في محاولةٍ منا لإيضاح ما نريد قوله. وهذا هو المقصود من الاستدارة الهرمنيوطيقية في اللاهوت الحديث.

في بداية هذا التحول تم البحث في هذه النقطة، وهي: كيف توصل آباء الكنيسة إلى هذه النتيجة القائلة بأن الـ (Offenbarung) يعني إعطاء معلومات؟ والجواب الذي تم تقديمها عن هذا السؤال هو أن هذا البيان - الـ (Offenbarung) بما هو معلوماتٌ . كان عبارةً عن بيانٍ دفاعيٍ^(٦)؛ بمعنى أن المسيحيين كانوا يرثون القول: إن ديننا هو وحده الدين الحق، وهم يبيّنون هذا الكلام على الصيغة التالية: إن الله قد زودنا بمجموعةٍ من المعلومات بواسطة ظهور السيد المسيح عليه السلام، وإن هذه المعلومات لا توجد عند أي شخصٍ من بني البشر، وبالتالي يجب أن ينضوي الجميع تحت مظلتنا؛ وذلك لأننا نمتلك معلوماتٍ لا يمكن الحصول عليها بواسطة العلمين العقلاني والتجريبي العادي للبشر. إن هذه عبارةٍ عن معلومات خاصة لا توجد إلا في يد الكنيسة، ولا يمكن لأي شخصٍ آخر أن يصل إليها. وبطبيعة الحال هناك الكثير من العقلاة في العالم خالفوا هذا الادعاء، إلا أن الغاية من جهود الكنيسة لم تكن تهدف إلى إسكات المخالفين العقليين، 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 تتعلق بسلسلةٍ من الكائنات، وترتبط بمساحاتٍ من الوجود تفوق المساحات الطبيعية، وإن الإنسان لا يمتلك أي طريقٍ للتعرف عليها.

كما قالت الكنيسة بشأن الإيمان: إن الإيمان عبارةٌ عن الحصول على هذه المعلومات فوق الطبيعية، واعتراضها. وعلى هذه الشاكلة، ومن الناحية المنطقية، في اللاهوت المسيحي التقليدي كان حدوث وتحقق الـ (Offenbarung) مقدماً على ظهور الإيمان. فلو لم يتحقق الـ (Offenbarung) لما تحقق الإيمان. وعلى هذا الأساس كان كلٌ من: متعلق 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 متتوعة على طول التاريخ. وفي سياق حلّ وفصل هذه المشاكل والجدل الفلسفى قال المتألهون المسيحيون: حيث تم طرح هذه الأبحاث في العهدين علينا أن نسأل: هل ألفاظ العهدين هي من عند الله أيضاً أم المعنى وحده هو الصادر عن الله فقط؟ تم تأليف الكثير من الكتب لحلّ هذه المشكلة، وتم تقديم مختلف النظريات حول ما إذا كانت ألفاظ العهدين قد طرحت على نحو الإملاء. واستمر الكلام حول هذه الأبحاث قائماً لفترة من الزمن. وكانت كلّ نظرية يتم تقديمها للإجابة عن هذا السؤال تصطدم بمشكلة. تخلى بعض المتألهين المسيحيين عن فكرة أن الألفاظ كانت من عند الله، وقالوا بأن الألفاظ قد تم اختيارها من قبل الذين أتوا الكتاب المقدس، وأن المعاني قد أُملئت عليهم. والشيء الذي كان حاسماً جداً هو أن بعض الأسئلة كان مستعصياً على الجواب.

إن السؤال الموري في المام الذي لم يكن له جواب هو أن المحتويات فوق الطبيعة 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 الطبيعة؟ إن هذه الأسئلة لم تحصل على إجاباتٍ صحيحة.

هناك منْ قال: إن المحتوى يفوق الطبيعة، إلا أنه صيغ بشكلٍ (لغوي) ليكون مفهوماً من قبل الناس، من قبيل: أن نبسط محتوىً ما ليسهل فهْمه على الطفل. ومن هنا فقد سعواً إلى حفظه، ولكنهم كانوا يقولون أحياناً: في مقام تفسير هذه النصوص نعمل على الفصل بين الظُّرُف والمظروف، ونفسّر هذا الكتاب على أساسٍ من هذا الفهْم، وهو أنه قد تبلور - بمبادرة من الله - ارتباطٌ ما بين الله والإنسان^(٨). وفي هذا الارتباط تم إرسال خطاب الله إلى الناس في ظُرُف الثقافة المفهومة والمعقولة لعصر مؤلّفي الكتاب المقدس، ولم يكن هناك طريق آخر غير هذا الطريق. إن خطاب الله هو المظروف، وثقافة العصر تشكّل ظرفاً لذلك الخطاب. إن كلّ كلامٍ خاطئٍ ومرفوض في الكتاب المقدس إنما يرتبط بذلك الظُّرُف، إلا أن ذات المظروف - أي

كلام الله . مُصانٌ من كل خطأ. يُقال في هذا الرأي: إن الـ (Offenbarung) يتم عرضه وتقديمه بلغة أبناء ثقافة ما ، وبما يتطابق مع رؤيتهم واعتقادهم. إنما كانت تأتي هذه المحاولات: لكي يتمكّنوا من إفهام الأذهان وإقناعها بأن المعلومات والمعارف إنما جاءت من جهة لا يمكن لأحد أن يصل إليها؛ فهي نوع خاص من أنواع المعرفة. بيد أنهم عندما صاغوا هذه الحلول واجهوا إشكالاً كبيراً وجوهرياً.

وهذا الإشكال هو: إذا كان المحتوى والمظروف مختلفاً عن الظرف فما هي وسائلكم للتمييز بين الظرف والمظروف؟ وما هو الأسلوب العقلاني الذي يمكن بواسطته الفصل بين الظرف والمظروف؟ ليس هناك طريق للفصل بينهما. وبذلك لم تُحْظَ هذه النظرية بالقبول. وبالتالي توصلوا إلى أن الادعاء القائل بأن الـ (Offenbarung) يعني أن الله يوصل إلى الناس سلسلة من القضايا بطرق غير طبيعية، ومحطياتٍ تفوق الطبيعة، وهي موجودة في كتاب، لا يمكن الدفاع عنه بأي طريقة من الطرق، وهو يواجه إشكالات متعددة من مختلف الجهات، وعلى من يدعي هذا الأمر أن يتخلّى عن مدعاه. وفي نهاية المطاف وقف أحد المتألهين المسيحيين على إشكالٍ في غاية الأهمية؛ حيث قال: إن الذي يدعي أن الله قد أعلن عن بعض القضايا، أو أن الله قد أظهر نفسه، عليه أن يثبت وجود الله أولاً، لينتقل بعد ذلك إلى الادعاء بأن الله قد أظهر نفسه. ولكن هل هذه المقدمة حاصلة؟ وهل مسألة الله إيمانية أو قابلة للإثبات ومفروغ عنها؟ حيث إن وجود الله غير قابل للإثبات في العصر الحاضر تكون مسألة الله مسألة إيمانية، أي إنه من المعمول أن يقول شخص ما - على سبيل المثال -: إنني أبحث عن معنى المعاني، وأطلق عليه اسم الله. أو يقول - على حد تعبير كركيفارد^(٤) -: إنني أقفز نحو موضع، وأقبل بخطابٍ أرى أنه يصدر من مبدأ أسميه الله. وفي عصرنا أضحي القفز والتقطّع بحثاً واكتشافاً. وهذا غير التصور التقليدي لمفهوم الله. لا يمكن الإخبار عن إلهٍ على هذه الشاكلة، والقول بأنه قد تكلّم، أو أنه قد أظهر نفسه.

وكانت النتيجة هي أن قالوا في اللاهوت المسيحي الحديث: إن الـ (Offenbarung) عبارة عن بحثٍ تفسيريٍ، فلا يعني أن الله قد أوصل لنا بعض

القضايا، ولا يعني أنه قد أظهر نفسه. ثم جاء متألهان على غاية من الشهرة . أحدهما بروتستانتي؛ والآخر كاثوليكي .. وقدما رؤية جديدة، وهما كلُّ من: (كارل رانر)^(١٠) في الكاثوليكية، حيث كان مفكراً من طراز رفيع، وكان له دورُ رئيس في تدوين لائحة الفاتيكان الثانية في عقد السنتين من القرن العشرين. وكان من بين الذين خلصوا الكنيسة الكاثوليكية من الكثير من المسائل اللامعقولة. وبين الكاثولييك كان هناك المفكِّر الشهير (بانين بيرغ)^(١١)، 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 أريد بيانها يُقال: إن الله يتكلَّم معنا. إن هذا البيان عبارة عن بيان تفسيري. إن سُنْخ التجربة بحيث تبدو وكأنَّ الله يتكلَّم مع الإنسان. وهو يرى أن هذا هو معنى الـ (Offenbarung). يُقال في هذا الرأي: إن عيسى عليه السلام قد تحدَّث إلى الحواريين، وإن الحواريين قد عاشوا تجربة كلام الله، وقد نقلوا بدورهم هذا الكلام في الإنجيل، في حين أن خطايا يصل إلينا بواسطة هذه الكتابات، حيث تعتبرها كلام الله.

وقد أضاف كارل رانر نقطَة أخرى موجودة بين عرفائنا أيضاً، وذلك إذ يقول: إن كلَّ إنسان لديه في داخله معرفة مُبْهِمة وغامضة عن الله؛ وتارة تتبَّلُر هذه المعرفة الموجودة في الداخل وتظهر إلى الخارج إثر تفاعಲها مع الرموز الموجودة في الخارج، ولا وجود لها في داخل الإنسان. وإن البحث الهرمنيوطيقي الوجودي لـ (بول ريكور)^(١٢) هو على هذه الشاكلة أيضاً. فهو يقول: إن الإنسان عندما يقدم نفسه فإنه لا يقدمها في فراغ، وإنما يقدم نفسه ضمن ارتباطٍ^(١٣) مع سلسلة من الأمثلة والرموز الموجودة في الخارج. وهو هنا يتقدُّم خطوة على هايدغر^(١٤)، وربما قام بتمكيل كلام هايدغر. وعلى أي حال هذا هو كلام رانر. والكثير من المتألهين المسيحيين الآخرين يتكلَّمون بمثل هذا الكلام. فهذه تبرز أحياناً وتمور، وتظهر عبر التواصل والارتباط مع الرموز. ويتناطى مع التاريخ على حد تعبير بانين بيرغ، يتحدَّث بانين بيرغ عن لاهوت التاريخ، أو من طريق الثقافة، وهو قول بول تيليش^(١٥)، وقد ترجمها السيد فرهاد پور بشكلٍ 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 المتّوّعة المرتبطة بالـ (Offenbarung) هو الأقرب إلى القبول. وهذا هو الشيء الذي أسعى بدوره إلى مواصلته ومتابعته في إيران. وهذا ما أفهمه عندما أتحدث عن الرواية النبوية التفسيرية، بمعنى أن الموجود في الكتاب المقدس هو نوعٌ من المعرفة، وأن هوية هذه المعرفة هي معرفة تفسيرية، ومعرفة قراءة، ومعرفة رواية وصلت إلىنبي 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 حبّ في قلب الإنسان، وهذه الحبّة تنمو. وهذه العبارة الجميلة من ميستر إكهارت تبقى عالقة في ذهني أبداً. يعتبر إكهارت من أكبر العرفاء المسيحيين. إن ميستر إكهارت واعظٌ متّاله ألماني، يبيّن أن مواعذه التي تمّ جمعها في مجلدين لم تُترجم إلى اللغة الفارسية للأسف الشديد، وهي من نوع المواقع التي ترقى إلى العرفان العالمي من الطراز الأول. وقد ورد عن كارل رانر وبانيين بيرغ وپول تيليش ما يشبه هذا التعبير الذي قاله إكهارت، وهم بآجعهم من المؤسّسين والعاملين على تطوير اللاهوت المسيحي الحديث. يمكن للإنسان المعاصر أن يضع هذه الادعاءات مع الفلسفات المعاصرة في سلسلة واحدة، ويحاورها. وكان يورغن هابرماس^(١٨) - الذي جاء إلى إيران قبل بضع سنوات - يقول في حوارٍ خاصٍ: أنا أتحاور مع المتألهين الكاثوليك؛ لأنهم يستدون إلى مبانٍ مُحكمةٍ، ولكنني لا أستطيع التحاور مع البروتستانت؛ لأنهم لا ينطلقون من المباني التي ينطلق منها الكاثوليك.

والخلاصة هي أن علينا أن نفكّر في الأبحاث المرتبطة باللاهوت الحديث الذي يعاني في مجتمعنا من مختلف أشكال الفُرْبة؛ وذلك لأن اختيار هذه الأبحاث يخضع

للضغط في مجتمعنا، سواء من قبل أدعية الدين أو من قبل خصوم الدين على السواء. إن هذه الكلمات الجديرة بالاستماع موجودة في عالمنا المعاصر، وكل جهدي يصب في أن ألفت انتباهم إلى هذه الكلمات وأمثالها.

الهوامش

(١) ما بين المعقوفتين إضافةً من عندنا. (العرب).

(2) figurative.

(3) historicism.

(4) super nature.

(٥) فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠م): فيلسوف ألماني، وناقد ثقافي، وشاعر وملحن ولغو. كان لأعماله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. (العرب).

(6) apologetic.

(7) supra natural.

(8) communication.

(٩) سورين كيركيرارد (١٨١٢ - ١٨٥٥م): فيلسوف ولاهوتي دانماركي. كان لفلاسفته تأثير كبير على الفلسفات اللاحقة، ولا سيما في ما يُعرف بالوجودية الإيمانية (مقارنة بالوجودية الإلحادية). (العرب).

(10) Karl Rahner (1904 - 1984).

(11) Pannenberg.

(١٢) بول ريكور (١٩١٢ - ٢٠٠٥م): فيلسوف فرنسي، وعالم إنسانيات معاصر. من ممثلي التيار التأويلي، ثم اهتم بعد ذلك بالبنيوية. يُعد امتداداً لـ (فرديناند دي سيسور). من أشهر أعماله: (نظرية التأويل)، و(الخطاب وفائق المعنى). (العرب).

(13) contact.

(١٤) مارتن هайдغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م): فيلسوف ألماني. تميز 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 والإبستيمولوجية؛ ليطرح عوضاً عنها أسئلة أنطولوجية، وهي أسئلة تتركز في الأساس على معنى الكينونة (Dasein). (العرب).

(١٥) بول يوهانس تيليش (١٨٨٦ - ١٩٦٥م): فيلسوف وجودي مسيحي 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). (العرب).

(16) incarnation.

(١٧) ميستر إكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٨م): فلسفهٔ عالمٌ لاهوتٌ مسيحيٌّ. أثارتْ أفكاره بعض الأرثوذكسيين الذين يتّهمونه من كلّ جديدٍ؛ وأدى ذلك إلى اتهامه بالهرطقة. ولكنّه توفي قبل إصدار الحكم عليه. ظلّ إكهارت أحد أهمّ رموز الإصلاح اللوثري، ولكنّ شهرته خفتْ بعد ذلك، وظلّ منسياً إلى أن أحيى الشيوصوفي (فرانز بيفايفر) فكره الأفلاطوني الجديد، وقام بنشر مقاطع كثيرة من أفكاره باللاتينية والألمانية. العربُ.

(١٨) يورغن هابرماس (١٩٢٩م - معاصر): فلسفهٔ عالمٌ اجتماعٌ ألمانيٌّ معاصر. يُعدّ من أهمّ منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. العربُ.

حدوث العالم

قراءة في نظرية الداماد والملا صدرا

د. الشيخ أحمد عابدي^(*)

السيد عبد اللطيف مواق^(**)

مسألة قدم 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 المعبّر عنه بالحدث الدهري (تقدُّم وعاء على وعاء آخر)، وليس الانفكاك فقط في المرتبة العقلية، كما يدعى عليه الفلسفه، أو انفكاكاً زمانياً، كما يدعى عليه المتكلمون، بعده براهين، معتمداً على مفهومه للدهر، الذي يمثل محور نظرية حول الحدوث الدهري. أما الملا صدرا فقد ابتكر نظريةً تتماشى مع مبناه في الحركة الجوهرية؛ حيث يرى أن حدوث العالم هو حدوثٌ زمانيٌّ، لكن لا كما قال به المتكلمون، فالملا صدرا لا يرى - كما يرى المتكلمون - أن للحدث بدأة، وإنما كل حدثٌ قبله حدثٌ، وهكذا إلى ما لا نهاية.

تعريف التقدُّم والتأخُّر، وأنحاوهما —

١. في اللغة —

«تقول مضى قدماً، وتأخر أخراً. والتأخُّر ضد التقدُّم، وقد تأخَّر عنه تأخُّراً

(*) 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.

وتتأخرًّا واحدة، عن اللحياني، وهو مطرد.... وأخرته فتأخر، واستأخر، كتأخر... وأخر عنِي: يقال: أخر وتأخر أي لا تقدم. ومؤخر كل شيء خلاف مقدمه^(١). «الآخر ضدَّ الْقَدْمَ، ماضٍ قدماً وتأخر أخراً، والتتأخر ضدَّ التقدم، وقد تأخر عنه وتتأخرًّا وتتأخر واحدة»^(٢). فيلاحظ أن كتب اللغة جعلت العلاقة بين التقدُّم والتتأخر تضاداً، وأن التقدُّم بمعنى السبق، بينما التتأخر هو ضد التقدُّم.

٢. التقدُّم والتتأخر أو السبق واللاحق في الاصطلاح الفلسفـي

يعتبر التقدُّم والتتأخر من الاصطلاحات والمسائل الفلسفية؛ بلاحظ كون التقدُّم والتتأخر من الخواص والعراض الذاتية للوجود، الذي يمثل الموضوع الرئيس للfilosofie. والموجود من جهة كونه موجوداً ينقسم إلى المتقدُّم والمتأخر؛ قال الملا الصدر: «فالوجود بالحقيقة، سواء كان سبباً أو مسبباً، متقدماً أو متأخرًا، هو الوجود لا غير»^(٣). وقد اعتبر كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو أول المصادر الفلسفية التي استند إليها فلاسفة المسلمين حول التقدُّم والتتأخر. وأضاف كل من: الفارابي؛ وابن سينا، لفظيًّا «قبل» و«بعد». ومباحث التقدُّم والتتأخر هي مباحث في الحدوث والقديم؛ لأن تحقيق الحدوث الذاتي والزمني والدُّهْرِي مبنيٌ على تحقق التأخر الذاتي والزمني والدُّهْرِي؛ «إذ لا يمكن لإنسانٍ أن يفهم معنى الحادث والفاسد ما لم يفهم معنى المتقدُّم والمتأخر»^(٤).

والتقدُّم والتتأخر أقسام وأنواع متعددة. وقد بلغت هذه الأقسام من عصر الفارابي إلى ما قبل عصر الميرداماد أربعة أقسام؛ وذكر ابن سينا والخواجة الطوسي خمسة أقسام؛ وذكر ابن رشد ستة أقسام؛ وأضاف الميرداماد والملا صدرا ثلاثة أخرى.

المبني الوجودي للداماد في مسألة الحدوث الدُّهْرِي

١. أصلية الماهية

المقصود بـأصلية الماهية أن ذات الأشياء، كالإنسان والفرس والبقر والسماء والأرض، هي المتحقق 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 الموجودية أو الكون في الأعيان، يعني المعنى المصري، أو المصدر الصناعي الذي ينتزع من حمل مفهوم الوجود على الماهية.

أدلة الدماماد على مبناه في أصلية الماهية —

يدعى السيد الدماماد أن أصلية الماهية واعتبارية الوجود أمرٌ فطريٌّ، بديهيٌّ الطرف المقابل، ولا يحتاج إلى دليلٍ نظريٍّ على مبناه، بل فقط تبيهاتٌ، ثم يقوم بعد ذلك بإبطال الطرف الآخر، وإذا بطل الطرف الآخر يثبت طرفه هو. فإذاً السير الاستدلالي هو تبيهاتٌ على أصلية الماهية، وهذا يلزم منه إبطال أصلية الوجود. يقول: «إن الوجود المطلق العام الفطريٌّ - وليس معناه إلا التتحقق والكون المصريٌّ. إنما مطابقه نفس الذات المترورة، لا قيام وصفٍ ما بالذات قياماً انضمامياً أو انتزاعياً يقوم بالذات أو ينتزع منها، فيصحح انتزاع ذلك المعنى المصريٌّ عنها، وحمل الموجود المشتق منه عليها. ومفاد قولنا: الإنسان موجودٌ مثلاً، أعني المحكيٌّ عنه بذلك العقد الهليّ البسيط المشهوريٌّ، هو وقوع نفس ذات الإنسان في ظرفٍ ما، وإن افتيق إلى لاحظ مفهوم المحمول في الحكاية، لضرورة طباع العقد وطبع الإدراك التصديقىٌّ، لا انضمام صفةٍ ما إلى ذاته في ظرف الأعيان»^(٥).

يريد الدماماد أن ينبه إلى أن الوجود ليس منضماً للماهية، وليس له مصداقٌ ذاتيٌّ في الخارج، وليس حاكياً عن نحو وجود الماهية، كالفوقية للسماء، بل هو نفس م وجودية الماهية في الخارج، الذي هو أمرٌ اعتباري.

٢. الانفكاك العينيٌّ بين واجب الوجود وعالم الإمكان في متن الواقع —

انفرد السيد الدماماد بانفكاك العلة عن المعلول؛ حيث يرى أن انفكاك العلة عن المعلول مستحيلٌ في عالم الزمان؛ أما في عالم الدهر والسرمد فلا مانع من ذلك، وهذا ما أشار إليه بقوله: «إذن قد تلحّص أن الحال في التخلف عن العلة التامة إنما هو

اللَا مَعِيَّةُ الْمَكْمَمَةُ الْامْتَادِيَّةُ عَلَى الإِطْلَاقِ وَاللَا مَعِيَّةُ الْصَّرِيْحَةُ غَيْرُ الْمُتَقْدَرَةُ، إِذَا كَانَتِ الْمَعِيَّةُ السَّرْمَدِيَّةُ غَيْرُ مُمْتَعَةٍ، بِالنَّظَرِ إِلَى اسْتِحْقَاقِ جَوْهَرِ ذَاتِ الْمَعْلُولِ، لَا مُطْلَقاً، وَهُمَا مَعَا فِي الزَّمَانِ أَوِ الدَّهْرِ أَوِ غَيْرِ ذَلِكِ. وَلَكِنْ لَيْسَا مَعَا فِي الْقِيَاسِ إِلَى حَصْولِ الْوُجُودِ»^(٦).

يرى السيد الدمامد أن عالم الإمكان مسبوقٌ بالعدم الصريح في وعاء الدهر، والعلة الفاعلة موجودةٌ، أي إن العلة الفاعلية انفكَتْ عن معلولها، لكنْ 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 مسبوقٌ بالعدم الصريح، كما تقدَّم، فثبتت أن هنا انفكاكاً بين العلة الفاعلية، أي واجب الوجود، والمعلول، أي عالم الإمكان. يقول السيد الدمامد: «أليس إذن من المنصرح لديك أن تقدَّم ذات العلة، ولا سيَّما العلة الجاعلة الفاعلة، على ذات المعلول المجعلو تقدُّماً بالذات، بحسب المرتبة العقلية، من فطريَّات العقول الصريحة والأذهان المستوية، عليه إجماع الحكماء والعلماء كافَة. والمعلول لا يكون موجوداً في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة؛ إذ الوجود يصل إلى ذات المعلول من ذات العلة، وإنما يكون بين العلة والمعلول مَعِيَّةٌ في الوجود، بحسب مرتبة ذات المعلول، وبحسب متن الأعيان، لا بحسب مرتبة ذات العلة»^(٧).

المبني الوجودية للملا صدرا في مسألة الحدوث الزمانى—

١. أصلَةُ الْوُجُودِ، عَرْضٌ وَتَقْرِيرٌ—

إن الوجود هو المتأصل في الأعيان، هو طبيعة بسيطة نورانية، هو أحد تجلّيات الحقيقة الواجبية. وهذه الحقيقة البسيطة المتأصلة في الأعيان هي منشأ الآثار، وهي المجعلة، ثمَّ بعد ذلك تتزعز من هذا الوجود الماهيَّة. والماهيَّة هنا لا تصير هي الذات والحقيقة، بل تكون الماهيَّة هي تعين هذه الحقيقة، يعني عندنا حقيقة واحدة للوجود مطلقة، وهي الباري تعالى، ومتعينة، وهي المكنات، ومن هذا التعين تتزعز الماهيَّة، فالماهيَّة تعين الوجود، لا أنها ذات الشيء وحقيقة، كما هو في أصلَة الماهيَّة. يتعامل الملا صدرا مع هذا الأمر المهم على أنه بديهيٌّ، وبقية أدلة الملا صدرا

كلها في إبطال أصلية الماهية، بسلسلة من الأقىسة الاستثنائية.

في المشاعر يقول: لو كانت الماهية أصلية لاستوى الوجود الخارجي والذهني، (لأن الماهية بالاتفاق موجودة في الأعيان وفي الأذهان، وإلا لزم السفسطة)، ونحن نرى أنها في الأذهان لا يتربّب عليها الآثار، وفي الأعيان يتربّب عليها الآثار، فلو كانت هي الأصلية إما لا يتربّب عليها في الأعيان آثار، أو يتربّب 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 أصلية الماهية، وبالتالي يثبت أصلية الوجود...

٢. الحركة الجوهرية —

تعتبر الحركة الجوهرية من إبداعات الملا صدرا، حيث كان سباقاً إلى بلوتها، وإقامة البراهين عليها؛ وذلك لأن الفلسفه السابقين، أمثال: أرسسطو والفارابي وابن سينا، كانوا يرون أن موضوع الحركة هي المقولات العرضية، لكن وفق نظرية الملا صدرا، التي تبني على أصلية 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 يشمله 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 جوهري، مع حفظ وحدة الاتصال والتماسك في سيرها التكاملية.

نظريّة الحدوث الدهري عند الداماد —

إن رؤية الداماد لما سبقه من نظريّات في مسألة الحدوث تتلخص في ما يلي:

نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد السادسون - ذييف، ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

١- إن نظرية الحدوث الزمانى للعالم نظرية غير واقعية؛ لأنها تتعارض مع البراهين العقلية البديهية، وأهمها: مسألة العلية والمعلولة. وكذا تخدش في القدرة الإلهية. أما الحدوث الزمانى للمتغيرات فهذا مقبولٌ عنده، بل إن الداماد جعل للحدث الزمانى ثلاثة أنواع، وهي: التدريجي؛ والدفعى؛ والزمانى. وقد شرح الداماد كلاماً منها بقوله: «وأما الحدوث الزمانى فإنه على أنواع ثلاثة: التدريجي، وهو حصول الشيء الواحد، كالحركة القطعية، في امتداد زمانٍ ما، على الانطباق عليه والانقسام بانقسامه؛ والدفعى، وهو حصول الشيء بتمامه، لا في امتداد الزمان، بل في آنٍ غير منقسم من الآنات التي هي الحدود والأطراف؛ والزمانى، وهو حصول الشيء الواحد، كالحركة التوسيطية، في زمانٍ ما محدودٌ بين المبدأ والمنتهى، لا على الانطباق عليه والانقسام بانقسامه، بل على أن يكون هو بتمامه حاصلاً في كلٍ جزءٍ من أجزائه وكلٌ آنٌ من آناته، إلا الآن الطرف، أعني آن البداية وأن النهاية، ولا يكون لحصوله آنٌ أولٌ ولا آنٌ آخر»^(٨).

٢- إن نظرية الحدوث الذاتي، التي برهن عليها ابن سينا، هي نظرية تجعل واجب الوجود وعالم الإمكان في وعاء واحد، ولا تفرق بينهما من حيث الوجود الأبدى؛ لأن ما اعتمد عليه ابن سينا ليبلور نظرية الحدوث الذاتي ليس ابتكاراً جديداً؛ وذلك أن مفهومه للحدث ليس جديداً؛ لأن مسبوقة الشيء بالإمكان الذاتي، أي عدم الاقتضاء، ليست مسبوقة بالعدم الصریح، الذي هو عدم هذا الشيء في الأعيان؛ وذلك أن الإمكان الذاتي مرتبط بالعدم الماجم. ولهذا يرى الداماد أن الأشياء مسبوقة بنوع من عدم هذه الأشياء ذاتها، وهو ما يعبر عنه بالعدم الدهري، وليس عدماً ذاتياً 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 الصریح - من لوازم الماهية بالنسبة إلى جملة الجائزات، من حيث طباع الجواز الذاتي المشترك»^(٩). ولا ينفي الداماد الارتباط بين الزمان والحدث الزمانى والذاتي والدهري. فكل حادثٍ زمانى عند الداماد تجتمع فيه الأنواع الثلاثة. وفي هذا الصدد يقول الداماد: «إن هذه الأقسام إنما هي متباعدة في المفهوم بحسب اختلاف المعانى، وليس

هي متصادمة في التحقق بحسب الاجتماع في موضوع واحد. فكل حادث زماني مجتمع أنواع الحدوث الثلاثة جمعاً، فإنه حادث ذاتي من حيث وجوده بالفعل بعد ليس مطلقاً في مرتبة نفس الذات، (بعدية بالذات، بحسب طباع الإمكان الذاتي)؛ وحادث دهري من حيث حصول الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصريح في الدهر (بعدية دهرية)؛ وحادث زماني من حيث اختصاص وجوده الحاصل بالفعل بزمان هو بعد زمان عدمه المستمر في امتداد الزمان (بعدية زمانية، بحسب علاقة الإمكان الاستعدادي)»^(١٠).

وبهذا يظهر أن الحدوث الدهري يشبه الحدوث الزمانية بلاحظ ما، وذلك أن الحدوث الزمانية هو مسبوقة الشيء بعدهه الزمانية، أما الحدوث الدهري فهو مسبوقة الشيء بعدهه الواقعي، حيث يقول الدماماد: «على ما حصلناه من الحكمة اليمانية النصيحة المنضجة بانضاجات القوة العقلانية ريثما أددت إليه القياسات البرهانية والإضافات الربانية يشبه أن يكون للحدث ثلاثة معانٍ محصلة:

أحدها: مسبوقة وجود الشيء بالعدم بالذات، ويقال له، عند الفلاسفة: الحدوث الذاتي، ولا ينافي وجود الحادث أبداً وبجود علته الموجدة له دائمًا. وثانيها: مسبوقة وجود الشيء بعدهه مسبوقة دهرية وسردية، لا زمانية، بأن يكون الشيء معدوماً في الواقع بأصل العدم الصرُّف، غير المتصف بالاستمرار ومقابله، ثم قد أخرج من صرُّف العدم إلى الوجود. ويشبه أن يكون أحق ما يصطلاح عليه في تسميته هو الحدوث الدهري.

وثالثها: مسبوقة وجود الشيء بعدهه مسبوقة زمانية، بأن يتقدم وجوده شطر من الزمان، وهو المسمى عند الجمهور بالحدث الزمانى. ولا شرط أن يصطلاح على جعل الحدوث الزمانى للقدر المشترك بين الآخرين، إلا أنه ليس مما تحدو عليه ضرورة عقلية أو شرعية، فلا جناح في الاصطلاح الأول، وكأن الحق لا يتعاد». وقال أيضاً، مبييناً الفرق الدقيق بين الحدوث الدهري والذاتي والزمانى: «وإذ قد آن للعقل أن يتم نوره بالبرهان فقد استبان في استواء الحكمة: أن الحدوث الدهري وإن بائن الحدوث الذاتي بحسب المعنى، لكنه يساوقه بحسب التحقق في الموضوعات، وبضاهيه في استيعاب عمود عالم الجواز على الاستغراب؛ والحدث الزمانى مباین لهما بحسب

المعنى، وأخصّ منها بحسب العروض للموضوعات. وليس أنّ كُلّ حادثٍ دهريٍّ فهو حادثٌ زمانيٌّ البَّة، بل إنّ كُلّ حادثٍ ذاتيٌّ فإنّه حادثٌ دهريٌّ بَّة»^(١١).

وأما عن ملاك الحدوث الدهري فيرى الدماماد أن الملاك في الحدوث الدهري والذاتي واحد، ويختلف عن الملاك في الحدوث الزماني؛ حيث إن الملاك في الحدوث الذاتي والدهري هو الجواز الذاتي، بينما ملاك الحدوث الزماني هو الجواز الاستعدادي. يقول الدماماد: «إذن إنما ملاك الحدوث الذاتي والحدوث الدهري طباع الجواز بالذات، وأما الحدوث الزماني فملاكه الجواز، الذي هو بمعنى الاستعداد. فكُلّ حادثٍ ذاتيٍّ هو متصحّح الفيضان عن الجاصل بجوازه الذاتي، فإنّ له الحدوث الدهري لا غير. وكلّ ما ليس له ذلك التصحّح بمجرد الجواز بالذات، بل هو مرهون الوجود بالجواز الاستعدادي، فإنّه مع ذِيئك الحدوثين حادثٌ زمانيٌّ أيضاً»^(١٢).

الأدلة والبراهين لإثبات الحدوث الدهري —

١. البراهين العقلية —

أهمّ برهانٍ استدلّ به الدماماد هو إثبات الملازمة بين الحدوث الذاتي والدهري. يقول السيد الدماماد: «أليس إذن من المنصرح لديك أنّ تقدم ذات العلة، ولا سيما العلة الجاعلة الفاعلة، على ذات المعلول المجعل تقدُّماً بالذات، بحسب المرتبة العقلية... فالعالم الأكبر بجميع أجزاء نظامه الجملي متَّخِرٌ عن مرتبة ذات الباري الفعال جل ذكره، بَّة. وإذا تبين أن الوجود الأصيل في متن الأعيان عين ماهية الباري الحقّ ونفس حقيقته، فالمرتبة العقلية وحَقَّ الوجود العيني هناك واحدٌ، وموجوديَّته سبحانه في حَقَّ كبد الأعيان، ومن خارج الأذهان، هو بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كُلّ جهة. فالموجوديَّة المتأصلة في حَقَّ الأعيان ومن خارج في العالم الريبوبي بمنزلة مرتبة ذات الإنسان أو ماهية العقل مثلاً، من حيث هي هي، في عالم الإمكان... إذن التأَّخُر بالذات عن الباري الحقّ الأوَّل سبحانه مطلقاً، سواء عليه أكان تأَّخُراً بـالمعلولية أم تأَّخُراً بـالماهية أم تأَّخُراً بالطبع، يرجع إلى التأَّخُر الانفكاكِيُّ الدهري. وقدُّمه، جل ذِكْرُه، بالذات مطلقاً، سواء كان تقدُّماً بالعلية أو تقدُّماً بـالماهية أو

تقدماً بالطبع، يرجع إلى التقدم الانفرادي السرمدي... فاخفض 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 العلية والمعلولية معية في الوجود، هذه المعية بحسب مرتبة ذات المعلول، وبحسب متن الواقع، الذي هو الدهر، لا بحسب ذات العلة، والتي سمّاها الدماماد بالمعية غير المكتملة أو المعية المطلقة. وبما أن السرمد وعاء مطلق لواجب الوجود، والعالم وعاؤه الدهر، إذن هناك انفكاكٌ بين العلية والمعلولية، ومرد هذا الانفكاك هو أن واجب الوجود متقدمٌ بالذات مطلقاً تقدماً سرمدياً، لا باعتبار العلاقة الذاتية والتعلق الافتقاري بين العلية والمعلولية، بل باعتبار تخلف المتأخر عن وجود المتقدم في الواقع، وهذا يمكن تصوّره في الوجود الزماني، حيث للعقل أن يتصور امتداداً بين العلية والمعلولية، وهذا هو التقدم الزماني؛ أو بحسب انفكاكٍ بين القبْل والبعد في متن الواقع، وهذا يستلزم تأخر العالم تأخراً دهرياً، وبما أنه متأخر تأخراً دهرياً فهو حادثٌ بالحدوث الدهري؛ لأنه لا يمكن أن يكون حدوثه زمانياً؛ لأنه ليس متأخراً تأخراً زمانياً، فثبت المطلوب، وهو أن العالم حادثٌ بالحدوث الدهري.

١.٢ الأدلة النقلية —

هذه الأدلة التي ساقها السيد الدماماد هي مؤيداتٌ لما ذهب إليه في نظريته بشأن الحدوث الدهري، وليس أدلةً بالمعنى الفقهي؛ إذ إن مسألة الحدوث مسألة عقلية، وليس مسألة شرعية.

وقد استطاع الدماماد، كفقيهٍ ورجاليٍ، بفهمه الدقيق للآيات القرآنية، وسلطه العميق على دقائق الروايات، أن يرهن على نظريته في الحدوث الدهري بعده آيات وروايات. ولن نختار منها ما هو أهم؛ لأنها كلها مهمة، بل نجد أن بعضها يكمل الآخر، وهذا من أهم ما يميزها؛ إذ ليس بالسهل أن تقرأ ما بين سطور مستبطٍ

كالداماد، فكيف يمكن أن تلخص كلامه. ولهذا سوف نذكر بعضها بما يناسب حجم المقالة، وإنّ فهي وحدها صالحة لكتابٍ مقالةٍ مستقلة، وخصوصاً أن الدماماد بنفسه خصّص القبس الرابع من كتابه (القبسات)، وبعض الأبواب الأخرى في كتبه الأخرى، لهذه الأدلة.

ذكر الدماماد في القبس الرابع عدداً من الآيات القرآنية، وشرحها؛ لكي يخرج من طياتها ما يناسب مفهومه للدهر، ثم الحدوث الدهريّ، ثم أيدَ ذلك بعده روايات.

أما الآيات التي اعتمدتها فهي:

١- قال عزَّ من قائلٍ: **﴿مَا خَلَقْتُكُمْ وَلَا بَغْثَتُكُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾** (لقمان: ٢٨).

٢- قال جلَّ سلطانه: **﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ﴾** (الرحمن: ٢٩).

٣- قال جلَّ ذِكْرُه **﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾** (الحديد: ٤).

٤- قال عزَّ من قائلٍ: **﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُبْتِلُ وَعِنْهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾** (الرعد: ٣٩).

في الآية الأولى والثانية بين الدماماد أن الأشياء متساويةٌ عند الحق، فالخلق والبعث والسمع والبصر والإيجاد والتكوين والإحياء والإماتة والأمر والنهي وغير ذلك هو عند الله شيءٌ واحد، وإنما التفاوت والتدرج والتعاقب راجعٌ للأشياء نفسها. يقول الدماماد في ذلك: «فما من ثابتٍ ولا متغيرٍ ولا قارٌ ولا تدريجيٍ ولا دفعيٍ ولا زمانيٍ إلا وهو مجعلوه، ومستندٍ إليه سبحانه وجوده. والتدريجيات والمتغيرات إنما التدرج والتعاقب فيها بحسبٍ نفسها، وباعتبار وجودها في الزمان، لا بالقياس إليه سبحانه، وبحسبٍ وجودها في الدهر، على ما قد تعرّفته ماراً متعددة فوق مرة واحدة»^(٤).

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 نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْوَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾**. وقد أكدَ الدماماد، من خلال هذه الآية، أن المعية فيها معية دهرية، حيث

قال: «يعني رابعهم وسادسهم بالمعية، لا بالعدد؛ لعدم دخول وحدته الحقة في باب الأعداد. وإضافة الكون إليهم في «أينما كانوا» و«أينما كنت»، لا إليه سبحانه، تتبّعه على أن المعية الدهرية بالنسبة إليهم بحسب وجودهم، والتقدّم السردي عليهم بحسب وجوده سبحانه؛ إذ العلة موجودة لا محالة في مرتبة ذات المعلول، والمعلول ليس موجود في مرتبة ذات العلة، على ما قد تلوّنـاه 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 إشاراته هي أنه فرق بين الكلمة «الأمر» و فعل «كُن» وارتباطهما بالثبات، و«إذا» الدالة على الإطلاقية الحقيقية الوجوبية و«كَلَّما» الدالة على التكثير والتكرر والتدرج المرتبط بالزمان، يقول الدماماد: «وَقَالَ تَعَالَى شَانَهُ، فِي غَيْرِ صُورَةٍ وَاحِدَةٍ بِخَصْوَصِهَا: 『إِنَّمَا أَمْرٌ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ』». عَبَرَ عَنِ الْإِيجَادِ الْإِبْدَاعِيِّ، أَعْنِي الْإِخْرَاجِ مِنْ جَوْفِ الْعَدَمِ الصَّرِيحِ وَلِلَّيْسِ الْبَاتِلِيِّ إِلَى مَنْ الْوَجُودُ وَالثَّبَاتُ فِي الْدَّهْرِ بِـ『الْأَمْرِ』 وَقَوْلُـهُ: 『كُنْ』. وَرُبَّمَا وَقَعَ التَّعْبِيرُ عَنِهِ 『بِالنَّفْسِ الرَّحْمَانِيِّ』 فِي بَعْضِ الْأَصْطَلَاحَاتِ. وَعَنِ الْإِيجَادِ التَّكَوِينِيِّ، وَهُوَ الْإِحْدَادُ فِي أَفْقِ التَّصْرُّمِ وَالتَّجَدُّدِ، أَيِّ الزَّمَانِ، بِـ『الْإِنْزَالِ』 وَـ『الْتَّزْرِيلِ』. وَذَلِكَ مِنْ أَبْلَغِ الْكَنَّاياتِ، وَأَتَمَّ التَّعْبِيرَاتِ. وَآتَرَ 『إِذَا』 الْإِطْلَاقِيَّةَ التَّحْقِيقِيَّةَ الْوَجْوِيَّةَ عَلَى 『كَلَّما』 التَّكَثِيرِيَّةَ التَّكَرِيرِيَّةَ التَّدْرِيِّيَّةَ، إِذَا لَا يَصْحُّ تَوْهُمُ التَّدْرِيِّجِ وَالتَّنَقْلُ فِي الشَّؤُونِ وَالْأَحْوَالِ، بِالْقِيَاسِ إِلَى طَوَارِ جَنَابِ الرَّبِّيَّيَّةِ».

وختـم الدمامـاد تعليـقه على الآيـات القرـآنـية بـأنـ الفـيـض كـلـهـ فيـ الـدـهـرـ عـلـىـ الثـبـاتـ والـدـوـامـ، لاـ عـلـىـ السـيـلـانـ وـالـتـدـرـجـ. وـقـسـمـ الـعـالـمـ إـلـىـ: عـالـمـ الـأـمـرـ وـالـحـمـدـ؛ عـالـمـ الـمـلـكـ وـالـخـلـقـ؛ حيثـ رـبـطـ الـأـوـلـ بـمـنـ الـوـاقـعـ، وـالـآـخـرـ بـالـزـمـانـ، يـقـولـ الدـامـادـ: فـقـدـ أـدـرـيـنـاكـ أـنـ الـفـيـاضـ الـفـعـالـ، تـعـاظـمـ سـلـطـانـهـ، يـصـبـ سـجـالـ الـفـيـضـ وـرـشـحـ الـجـودـ فـيـ وـعـاءـ ثـبـاتـ الـوـجـودـ، الـذـيـ هـوـ الـدـهـرـ، أـبـدـاـ صـبـةـ وـاحـدـةـ، فـلـاـ يـزالـ يـبـدـعـ وـيـصـنـعـ، وـيـفـعـلـ وـيـجـعـلـ، لـاـ عـلـىـ السـيـلـانـ، وـلـاـ عـلـىـ الـاسـتـيـنـافـ، بـلـ عـلـىـ الـقـرـارـ وـالـثـبـاتـ. فـيـفـيـضـ الـعـوـالـمـ بـأـسـرـهـاـ مـعـاـ مـرـةـ وـاحـدـةـ، غـيرـ زـمـانـيـةـ، وـلـاـ آـنـيـةـ؛ أـمـاـ عـالـمـ الـأـمـرـ وـالـحـمـدـ فـيـ كـبـدـ الـوـاقـعـ وـمـنـ

الأعيان، لا في زمانٍ ولا في آنٍ ولا في حيزٍ ومكان؛ وأماماً عالم الخلق والملك ففي الأزمنة والآنات والأحياز والأمكنة، كلّ هويةٍ بشخصيتها، في وقتٍ بخصوصه، وحيزٍ بعينه^(١٥).

أما الروايات فالداماد قسمها إلى ثلاثة أقسام: ما هو متواتر النقل المستفيض؛ وما هو متواتر المتن؛ ثم الخطب العلوية في نهج البلاغة.

أما ما هو متواتر النقل المستفيض، فعن سيد البرايا^{عليه السلام} أنه قال: «جفت الأقلام، وطُويَت الصحف»^(١٦).

وقال^{عليه السلام}: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتبْ، فقال: ما أكتبْ؟ قال: القدر، ما كان وما يكون وما هو كائنٌ إلى الأبد».

وأما ما هو مستفيض المتن، فعن أبي عبد الله الصادق^{عليه السلام}، أنه سُئل عن قول الله عزّ وجلّ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؟ فقال: «استوى من كلّ شيءٍ، 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 نَجْوَىٰ لِلَّاثَةِ إِلَّا هُوَ رَأَيْهُمْ وَلَا حَمْسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرٌ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْتَمَا كَانُوا». ليس بينه وبين خلقه حجابٌ غير خلقه، احتج بغير حجابٍ محجوب، واستتر بغير سترٍ مستور، لا إله إلّا هو الكبير المتعال».

وأما الخطب الحيدرية، فمنها: من طريق نهج البلاغة قوله صلوات الله وتسليماته عليه: «الحمد لله الذي لم تسبق له حالٌ حالٌ، فيكون أولاً قبل أن يكون آخرًا، وظاهراً قبل أن يكون باطناً، لم يحلُّ في الأشياء فيقال: هو فيها كائنٌ، ولم يَنْأِ عنها فيقال: هو منها بائنٌ»^(١٨).

ولم يعلق 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 متعالٌ عن الخلق وصفاته جمیعها، الأئمّة

والكيف 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 مسبوقاً بالعدم الصريح في عالم الدهر. وبما أن الحق كان ولم يكن خلق، 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 بعضٍ، وأسهب في الخطبة التي تشير صراحة إلى الخلق بعد العدم الصريح. يقول السيد الدماماد: «قلتُ: فيَنِ سَيِّدُنَا وَمَوْلَانَا صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَتَسْلِيمَاتُهُ لِفَظْتِهِ الشَّرِيفَةِ الْبَلِيغَةِ هَذِهِ أَنَّ التَّرْدِيدَ هُنَاكَ غَيْرَ حَاضِرٍ لِلشُّقُوقِ، وَلَا مُسْتَوْفٍ لِلأَقْسَامِ... فَالصَّحِيحُ أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَهُ أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ وَأَحْدَثَهُ لَا مِنْ شَيْءٍ، لَا أَنَّهُ أَوْجَدَهَا وَأَحْدَثَهَا مِنْ لَا شَيْءٍ أَوْ مِنْ شَيْءٍ، فَإِذَا قِيلَ: هَلَ الْخَالِقُ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَا شَيْءٍ؟ لَمْ يَسْتَحِقَّ الْجَوابُ. بَلْ كَانَ الْحَقُّ سَبْبَ طَرِيقِ السُّؤَالِ جَمِيعاً، وَاخْتِيَارَ قَسْمٍ آخَرَ ثَالِثَ، هُوَ أَنَّهُ خَلَقَهَا لَا مِنْ شَيْءٍ... فَإِذَا قُوِلَّ: «مِنْ لَا شَيْءٍ» قَوْلٌ مَتَهَافِتٌ مَتَنَاقِضٌ، وَإِنَّمَا الصَّحِيحُ «لَا مِنْ شَيْءٍ»^(١٩).

نظريّة 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 جزء في حالة الحدوث، وإن هذا العالم ليس سوى حدوث مستمرٌ ودائم.
٢. في التركيب الاعتباري لا يوجد شيء آخر غير الأجزاء متصفٌ بحكم من أحكام النظم. حكم الكل يختلف في جهاتٍ عن حكم الجزء حين يكون الكل مركباً حقيقياً؛ لكن إذا كان غير ذلك فحكم الكل يكون نفسه حكم الجزء.
٣. إن سلسلة حوادث العالم ليس لها نقطة بداية، وبطبيعة الحال هذا لا يعني قدم العالم؛ لأن صفة القدم تكون فقط للأمر الثابت، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون سوى ذات الله المقدسة، وفيضًا من الله تعالى.

وحاصل هذه المقدمات أن العالم حادث زمانياً.

الأدلة العقلية والنقلية على الحدوث الزمانى—

استدل الملا صدرا على نظريته في الحدوث الزمانى بالبرهان والقرآن والإجماع:

١. الدليل العقلى—

استدل الملا صدرا على نظريته في الحدوث الزمانى بعدة أدلة، أهمها: لازم الحركة الجوهرية.

البراهين التي أقيمت على «الحركة الجوهرية» دالة على أن حركات الأجسام الظاهرة والعرضية لها جذور في تغير وتجدد جوهر وذات كل جسم من الأجسام، ولا مبرر مقبول للقول بوجود تغير في الأعراض، من دون أن يكون لها تغير وتجدد 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 وظاهرات الجواهر، تتعرّض للتغير والتجدد تبعاً للحركة في جواهرها.

ووفق نظرية الحركة الجوهرية التجدد هو عين وجود كل موجود، وهذا الموجود لحظة بلحظة هو في معرض التجدد، وكل وجودٍ جديد له هو حدوثٌ مستقلٌ يقع في ظرف الزمان في جانب الذات والجوهر لـكل شيء. وهذا ما يُعبر عنه بالحدث الزمانى - الجوهرى، خلافاً للحدث الزمانى عند المتكلمين. وطبقاً لهذا التحليل لا يمكن الحديث عن نقطة بداية زمنية معينة للعالم، بل ليس هنا مجال لفرض نقطة البداية لهذا العالم؛ لأن العالم كما هو دائم الحدوث، وسلسلة إحداثياته لا تتوقف عند نقطةٍ بعينها، ومهما رجعنا القهقرى فسنجد نفس الشيء، التغير والتجدد إلى ما لا نهاية له.

ذكر الملا صدرا في باب الحدوث الزمانى للعالم، في المشعر الثالث من المنهج الثالث لكتاب المشاعر: «العالم بجميع ما فيه مسبوق الوجود بالعدم الزمانى، بمعنى أن لا هوية من الهويات الشخصية إلا وقد سبق عدمها وجودها، ووجودها عدمها،

سبقًا زمنياً.

وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية، فلكيًا كان أو عنصريًا، نفسًا كان أو بدنًا، إلا وهو متجدد الهوية، غير ثابت الوجود والشخصية»^(٢٠). ويعتبر إثبات الحدوث الزماني للعالم أحد أهم نتائج الحركة الجوهرية أيضًا؛ حيث يقوم صدر المتألهين من خلال أصل الحركة الجوهرية بإثبات العدم الزماني للعالم، ويبطل الحدوث الزماني للعالم، والذي يعني البدء الزماني. فهو - على عكس المتكلمين، الذين يصرّون على الحدوث الزماني للعالم، ويعتبرونه لازماً للمعلولية - يحاول أن يثبت أن الزمان هو أحد المكانت، ومن موجودات هذا العالم. وفي الأصل ليست مسبوقة الشيء بالعدم في الزمان ملاك الحاجة إلى علة. وفي رأيه يحتاج الشيء إلى العلة عندما لا يكون له استقلالية في الوجود.

٢. الدليل النقلي -

كما ذكرنا سابقاً فإن منهج الملا صدرا هو التوفيق بين النقل والعقل والكشف، ولذلك عندما يستدلّ على مسألة بدليل عقلي يردها بدليل نceği أو كشف عرفاً في الحدوث الزماني، يؤكد أن ما توصل إليه بالبرهان له دليل من النقل.

أ. الشواهد القرآنية -

فهو يقول، في فصل بعنوان: في ذكر شواهد الحدوث الزماني من «الدلائل» السمعية القرآنية: «أما الآيات فمثل: قوله تعالى: ﴿وَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا السَّحَابِ﴾، وقوله عز وجل: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خُلُقِ جَنِينِهِ﴾، وقوله: ﴿وَأَثْوَأْتُهُمْ بِهِ مُتَشَابِهِا﴾، وقوله في غير موضع: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سَيَّرَأُكُمْ﴾. ووجه دلالة هذه الآيات على الحدوث التجددية مما بيناه وسنبيّنه في مقامه عند التفسير لها؛ وقوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطْيَ السُّجْلِ لِلْكُثُبِ﴾، وقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَاتٍ بِيَمِينِهِ﴾، وقوله: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَلَهَا﴾، وقوله: ﴿وَحُمِّلَتِ الْأَرْضُ

وَالْجَيَالُ هَدُكُّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً، وَقُولُهُ: «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا». وَإِنَّمَا نَسْبُ وَقْوَعَ هَذِهِ الْأَحْوَالِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَإِنْ كَانَتِ الْأَجْسَامُ الدُّنْيَوِيَّةُ دَائِمًا فِي التَّجَدُّدِ وَالْزَوْالِ، وَالْانْقَلَابِ؛ لَأَنَّ ظُلُومُهُنَا عَلَى الْخَلَقِ جَمِيعًا مُخْتَصٌ بِذَلِكِ الْيَوْمِ، وَبِتِلْكَ النَّشَأَةِ الثَّانِيَةِ، وَقُولُهُ: «عَلَى أَنْ تُبَدِّلَ أَمْتَالَكُمْ وَتُنَشِّكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ»، وَقُولُهُ: «وَكُلُّ أَتَوْهُ دَآخِرِينَ»، وَقُولُهُ: «فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اتَّهَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعَيْنَ»، وَمِثْلُهُ: «كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ»، وَقُولُهُ: «إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبُكُمْ وَيَأْتِي بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» وَقُولُهُ فِي تَقْلِبِ الْإِنْسَانِ وَتَحْوُلِهِ الْذَّاتِيِّ وَحِرْكَتِهِ الْجَوْهَرِيَّةِ: «وَإِنَا إِلَى رَبِّنَا لَمْنَقِبُونَ»، وَقُولُهُ: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَذَنْحًا فَمُلَاقِيهِ»، وَقُولُهُ: «هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»، وَقُولُهُ: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»^(٢١). وَفِي كِتَابِهِ الْمَظَاهِرِ كَرَرَ كَلِمَةً «الْدَّالَّةِ». وَهَذَا كَاشِفٌ أَنَّ الْمَلَّا صَدْرَا لَا يَعْتَبِرُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَاتِ مُؤَيِّدَةٌ لِنَظَرِيَّتِهِ فِي الْحَدَوْثِ الْزَّمَانِيِّ، بَلْ يَعْتَبِرُهَا دَلِيلًا عَلَى نَظَرِيَّتِهِ. يَقُولُ الْمَلَّا صَدْرَا: «وَمِنَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى حَدَوْثِ الْعَالَمِ قَوْلُهُ تَعَالَى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ». فَاللَّهُ سَبَحَانَهُ أَخْبَرَ عَنْ خَلْقِ الْمَكَوَّنَاتِ فِي هَذِهِ الْمَدَّةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحَادِثَ تَدْرِيْجِيًّا الْوُجُودُ زَمَانٌ حَدَوْثُهُ بَعْنَاهُ زَمَانٌ ثَبُوتُهُ وَاسْتِمرَارُهُ، إِذَا لَا بَقَاءَ لَهُ إِلَّا الْحَدَوْثُ التَّجَدُّديِّ»^(٢٢).

ب. النصوص الروائية —

فِي كِتَابِهِ الْمَشَاعِرِ اسْتَدَلَّ الْمَلَّا صَدْرَا بِهَذِهِ الْرَوَايَةِ عَلَى الْحَدَوْثِ الْزَّمَانِيِّ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَإِمامُ الْمُوْحَدِّينَ عليه السلام، فِي حُطْبَ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، مُشِيرًا إِلَى دُثُورِ الْعَالَمِ وَزُوْلَهِ مِنْ جَهَةِ إِثْبَاتِ الْغَايَةِ وَالرَّجُوعِ إِلَى الْبَدَائِيَّةِ: «كُلُّ شَيْءٍ خَاضِعٌ لَهُ، وَكُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ، غَنِيٌّ كُلُّ فَقِيرٍ، وَعَزِّ كُلُّ ذَلِيلٍ، وَقُوَّةٌ كُلُّ ضَعِيفٍ، وَمَفْزَعٌ كُلُّ مَلْهُوْفٍ. مَنْ تَكَلَّمَ سَمِعَ نَطْقَهُ، وَمَنْ سَكَتَ عَلِمَ سَرَّهُ، وَمَنْ عَاشَ فَعْلَيْهِ رِزْقُهُ، وَمَنْ مَاتَ فَإِلَيْهِ مَنْقَلْبُهُ»^(٢٣).

٣. الإجماع —

وَلَمْ يَغْفِلْ الْمَلَّا صَدْرَا عَنِ الإِجْمَاعِ الَّذِي سَاقَهُ كَمُؤَيِّدٍ لِنَظَرِيَّتِهِ، حِيثُ قَالَ:

نَصْوصٌ مُعاصرةٌ . السَّنَةِ الْذَّامِنَةِ عَشْرَةً . الْعَدْدِ السَّتِّونَ - ذِيَفِنْ . ٢٠٢٢ . هـ ١٤٤٢

«الكتب الإلهية والآيات الكلامية قائلة بأن العالم بأسره حادث زماني»^(٤). ثم أكد نفس مفاد الإجماع بقوله أيضاً: «لهذا أطبقت الشرائع الحقة في القول بحدوث العالم جملة: لأنه في كل آن يحدث منه شخص غير الذي كان قبله وبعده»^(٥).

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 الفلسفة والفقهاء، وذلك أن نظرية الحدوث الدهري لم يكتف صاحبها بالبرهنة عليها، بل استدلّ عليها بأدلة نقلية مؤيدة لما ذهب إليه في نظريته، حيث تبين: أولاً: أن الأدلة التي أقامها السيد الداماد أدلة برهانية مُحكمة ومتامة.

ثانياً: أنها تزيل كل العرقلات أمام تقدم المنهج العقلي داخل المجتمع. إن نظرية الحدوث الدهري لم تكتف بحلّ مسألة حدوث العالم، بل تعددت إلى حلّ معضلاتٍ ظلتْ مستعصيةً، مثل: مسألة القضاء والقدر، ومسألة البداء.

أما ما توصل إليه الملا صدرا فقد فاق التصور، وذلك بعقربيته في الجمع بين القرآن والبرهان والكشف، ليخلص إلى إبداع نظريته في الحدوث الزماني، التي استدلّ عليها بالثلاثية الذهبية، والمتاسقة مع مبانيه المتينة والمحكمة، برهاناً ونصاناً وكشفاً، فتوافق الفلسفه والفقهاء والمتكلّمون على قوتها ومتانتها.

المواهش

- (١) ابن منظور، لسان العرب: ٤، ١٢، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م.
- (٢) الزيبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس: ١٠، ٢٢١، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهدى.
- (٣) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب: ٣٢٤، ط١، مؤسسة تحقیقات فرهنگی، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة: ٣، ٦٠، تقديم وتصحيح: محمد خواجهي، ط١، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٥) الداماد، مير محمد باقر، مصنفات مير داماد: ١١١، اهتم به: عبد الله نوراني، ط١، انتشارات أنجمن آثار ومفاسخ فرهنگی، طهران، ١٣٨١هـ.ش.
- (٦) الداماد، القبسات: 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: ٢٢.
- (١٠) الداماد، تقويم الإيمان وشرحه كشف الحقائق: ٣٢٣، ط١، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١١) مصنفات مير داماد: ٤٦٣ . ٤٦٤.
- (١٢) المصدر السابق: ٣.
- (١٣) الداماد، القبسات: 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، القبسات: ١٣٤.
- (٢٠) صدر المتألهين، المشاعر: ٦٤، ط٢، كتابخانه طهوري، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٢١) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب: ٣٩٩.
- (٢٢) صدر المتألهين، المظاهر الإلهية: ٦.

.٢٨) نهج البلاغة: (٢٢)

.٩٠) أسرار الآيات: (٢٤)

.٦٥) أسرار الآيات: (٢٥)

أسلوب الحياة

مقارنة نقدية مقارنة بين رؤيتي العلامة الطباطبائي والدالي لاما

د. مجتبى فیضی^(*)

د. مسعود آذربیجانی^(**)

د. محمد کاویانی آرانی^(***)

ترجمة: حسن الخرس

مقدمة

بالرغم من أنّ الأديان في الظاهر تتكلّم مع أتباعها بلغاتٍ مختلفة، إلاّ 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 المفكّرين: الطباطبائي؛ والدالي لاما، المنتسبين إلى دينين مختلفين: الإسلام؛ والبوذية. تأخذ الأديان غالباً عند ظهورها تعاليمها وأنظمتها من مصادرها الأصلية ومؤسسّيها، وليس هناك وقتذاك محاكاة لتعاليم ورؤى الخصوم المنافسة. لكن طوال التاريخ، وفي ضوء المقارنة مع سائر الأديان، يلاحظ أنّ 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 فالباحث المقارنة تواجه دائمًا إشكاليات وقيودات مفروضة على الباحث؛ فمن الممكن أحياناً أن يتصادف في مسار البحث نقل رؤى الخصم بالتضليل 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 مقاربة مقارنة بين رؤيتي المفكرين: الدالي لاما الرابع عشر؛ والعلامة الطباطبائي، في موضوع أسلوب الحياة.

— سوابق البحث —

أسلوب الحياة من المقولات التي كُتبت وطبعت فيها مقالات كثيرة تتعلق بمختلف الميادين، كما نالت أيضًا هذه المقوله اهتماماً كبيراً في السنوات الأخيرة، فصدرت كتب ورسائل علمية بمقاربات متعددة. لكن بالنظر إلى جدّة هذا الموضوع، وال الحاجة إلى بحوث مقارنة، لم نجد من اشتغل على المقارنة . بشكل مباشر أو غير مباشر. بين آراء العلامة الطباطبائي والدالي لاما. لهذا فإنّ هذا البحث يفتقد للسابقة البحثية.

منهج البحث، ومصادره —

منهج هذا البحث هو التحليل العقلي والنظري في محتويات المصادر المُصلة بهذين العالمين، وإجراء المقارنات بينهما .
أما في ما يرتبط بالمصادر فالطريقة تختلف في تتبع مواد البحث بين هذين العالمين:

فقد تم استمداد منهج العلامة الطباطبائي في أسلوب الحياة مما تضمنته كتبه، وبالخصوص التفسير الشميم (الميزان)، المبني على محورية التوحيد .
أما الدالي لاما فقد تيسّرت لنا آراؤه بتتبع الواقع الإلكترونية، ومحاضراته وآثاره المكتوبة.

وبذلك تمكنا من متابعة رؤاهم في موارد التشابه والاختلاف، وإجراء المقارنة

نصوص معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد السادسون - ذييف . ٢٠٢٢ . م ١٤٤٢ هـ

العلمية بينهما على ضوء المواد التي حصلنا عليها.

هذا، ويلزم عدم الغفلة عن اختلاف المجال المعرفي بين الدالاي لاما والعلامة الطباطبائي؛ فالاول مرتبط بالفضاء البوذی والثانی مرتبط بالفضاء الإسلامي.

ضرورات البحث —

تبغ ضرورة اختيار هذا الموضوع من آننا في هذا العالم المعاصر نواجه أمواجاً متزايدة نحو التيارات المعنوية؛ فكلّ واحدة منها تحاول أن تجذب مریدین وأتباعاً لها من جميع أنحاء وأطراف العالم، بأساليب وطرق نفسية خاصة. و تستند في ذلك على هاجس الرغبة في المعنوية عند البشر، والتي تتجذر في فطرتهم الإلهية. إلّهم يعرضون للبشر تصوّرات مختلفة للدين والإيمان، فيطلع فريقٌ منهم من الشرق؛ وفريقٌ آخر من الغرب.

في هذا الاتجاه ييرز 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 عنайه مجموعة من الناس في دولتنا^(١).

وعليه فإننا نشعر بأنّ هناك خلواً وقصيراً 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.

لكنْ قبل الدخول إلى صلب الدراسة سنشير باختصارٍ لحياة الدالاي لاما؛ حتّى تُتّضح شخصيّته أكثر.

حياة الدالاي لاما —

تینزن غیاتسو، الدالاي لاما الرابع عشر (معاصر). ولد سنة ١٩٣٥ في التبت، وأعلن عام ١٩٣٧ م كمتجسّم للدالاي لاما السابق. في العام ١٩٣٩ م أطلق عليه لقب

نصوص معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد السادسون - ذريـف ، ٢٠٢٠ م ١٤٤٢ هـ

الدالي لاما الرابع عشر، وتم تتوبيحه في السنة الخامسة، أي عام ١٩٤٠م. وفي العام ١٩٥٠م، بعد احتلال الصين للأراضي التبت، تم القبض عليه، بعد أن مضى على قيادته الروحية والسياسية ١٦ عاماً. ثم بعد ذلك فر إلى الهند على خلفية ثورة التبتين ضد الجيش الصيني، الذي نكل بهم جراء ذلك. ومن جانبي آخر كانت للدالي لاما الرابع عشر أسفار 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. وبناء على نقل بعض وسائل الإعلام قامت الولايات المتحدة الأمريكية بفرض حماية كبيرة على الدالي لاما، وأعدت له «سيا»، الأرض التي فر إليها كمرکز للتبتيين التابعين له. أعلن في عام ٢٠١١م أنه قد اعتزل القيادة السياسية للتبت. وقد عارض إعدام صدام حسين. ويقول حول طبيعة سلوكه مع العدو: «أنا أدعو للصينيين بنفس النحو الذي أدعو به للتبتيين؛ لأنني فرد من أهل التسامح، وتابع للتفاؤل»^(٢).

سؤال البحث —

«أسلوب الحياة» من المباحث الجديدة بعد عصر النهضة في الغرب، حيث تتمتّع هذه المقوله . التي هي فرع لخصصات متعددة . بطاقة عالية في مختلف العلوم. فمثلاً: تشترك هذه المقوله مع أفق مفهوم «الشخصية» في علم النفس.

ومن الجهة الأخرى يعني بالدين أنه أسلوبٌ وطريقةٌ للحياة بشكلٍ عام، كما أنّ تعريف أسلوب الحياة هو كذلك: «طريقة ثابتة نسبياً؛ بحيث إنّ الفرد يسعى لتحقيق أهدافه في ذلك الطريق الخاص»^(٣).

إنّ التيارات التي تروج منهجها كبوابة لنجاة البشر في الوقت المعاصر خارجة عن حد الإحصاء والعد؛ ولهذا تعمل هذه التيارات والشخصيات على الاستفادة من أدوات التأثير النفسي؛ لأجل جذب أكثر عددٍ لمحاطبيها. فمن أبرز العوامل المؤثرة في عملية الجذب هذه هي مدى جدّة وجذابية المحتوى العام لها، والتي يترشح منها أسلوب الحياة المناسب والنموذجي للجمهور المخاطب. لذلك جعل الدالي لاما أمر السعادة

والبهجة . التي هي أمرٌ مطبوع وفطريٌ للجميع . أمراً محورياً في خطابه العام . هذا ، بالرغم من أنَّ 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 بأنَّها تقدم أطروحة خاصةً للعالم البشري في ما يرتبط بأسلوب الحياة . لهذا الأمر فإنَّ خلوَ الساحة عن التعريف بالنماذج الدينية ، ونعومة الأساليب الإعلامية للتّيارات المعنوية جديدة الظهور ، تجعل الأرض ضيقةً بالباحثين في العثور على طريق الحق . وعلى هذا الأساس ، ومن جهة لزوم التعريف بالنموذج الأحسن في مجال أسلوب الحياة ، فإننا قد وضعنا على عاتقنا في هذه المقالة مهمة التّحقيق المقارن بين آراء الدالاي لاما والعلامة الطباطبائي؛ كي تتوفر أرضية التّمييز بين التّيارات المعنوية الحقيقة والتّيارات الكاذبة ، فنساهم في تهيئة الطريق للباحثين عن الحق .

كما يلزم الذّكر أنَّ أهمَّ أثرٍ للدالاي لاما هو كتابٌ بعنوان (فنَّ السعادة) ، حررَه عالمُ نفسٍ غربيٍّ ، كحصيلةٍ للازمته وأسئلته له .
إذن فيمَ تتفق وتخالف رؤى العلّامة الطباطبائي والدالاي لاما الرابع عشر في ما يتعلّق بأسلوب الحياة؟

أولاً: وجوه الاشتراك بين الرؤيتين —

فضاءات أسلوب الحياة —

لأسلوب الحياة دائرةً واسعةً جدًّا؛ من تصفييف الشعر وترتيب المظهر الخارجي حتى اختيار لون اللباس وشكل الحذاء... وبعبارةٍ أخرى: يتضمّن مفهوم أسلوب الحياة جميع العلاقات الأربعية للإنسان .
فإذا أردنا أن نقسمُ مباحث أسلوب الحياة على مستوى العلاقات الأربعية: العلاقة بالله؛ العلاقة بالنفس؛ العلاقة بالآخرين؛ وال العلاقة بالطبيعة ، فحينئذٍ يمكن رصد وجوه الاشتراك بين العالمين بشكلٍ منهجيٍّ كما يلي:

أ. العلاقة بالنفس —

محور معرفة النفس من المحاور المهمة لإدراك التقارب بين تعاليم وأفكار الدالي لاما والعلامة الطباطبائي.

في ما يتصل بالدالي لاما يقول: إننا إذا أردنا أن نتعلم كيف نستفيد من قدرات النفس بشكل جيد جداً فالأولى 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 للتحول الداخلي شيئاً فشيئاً لأن «المبادرات الشخصية من أوائل الخطوات في كلّ شكلٍ من أشكال الحركات والتغييرات 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 أن معرفة النفس كانت رائجة في جميع العصور والأمم، يقول: «البحث عن حال الأمم، والتأمل في سُنّتهم وسِيرِهم، وتحليل عقائدهم وأعمالِهم، يفيد أن الاشتغال بمعرفة النفس على طرقها المختلفة: للحصول على عجائب آثارها، كان دائراً بينهم، بل مهمّة نفيسة تبذل دونها أنفس الأوقات، وأغلى الأثمان، منذ أقدم الأعصار»^(٧). ويوضح العلامة فيقول: «إنَّ الْزَّرْمَ مَسْؤُلِيَّةَ عَلَى الْإِنْسَانِ هِيَ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ؛ فَمَنْ خَلَالَهَا سُوفَ يَصِلُّ إِلَى سَعَادَتِهِ، كَمَا لِي جِهَدٌ فِي سَدِّ حَاجَاتِهِ بِالْوَسَائِلِ الَّتِي يَمْلِكُهَا، وَلَا يَفْوَتْنَ عُمْرَهُ التَّمِينَ الَّذِي هُوَ رَأْسُ مَالِهِ بِالْمَجَانِ»^(٨).

ب. العلاقة بالآخرين —

تُعد العلاقات الاجتماعية شكلاً آخر من أشكال أسلوب الحياة؛ حيث يرجع جزء كبير من وعي الإنسان إلى ارتباطه بالآخرين.

فبالنسبة إلى الدالي لاما تُعدّ المحبة والودّ للبشر أساس أسلوب الحياة؛ إذ يعتبر أن مفاهيم المودة والرأفة والعاطفة - التي تشكل الأسس التحتية للسعادة والبهجة -

هي صلب الدين. ويعتبر أيضاً أنَّ هذه المفاهيم ضروريةٌ للحياة اليومية؛ حيث تقوم بها الحياة. كما يعتقد أنَّ المفهوم النموذجي للوجود ممتلئٌ بالحب والعواطف^(٤): «في الوقت الذي أتحدث فيه عن العشق والشقة لا أتحدث فيه بصفتي الدالاي لاما، بل بصفتي بوذياً، ولا بصفتي تبتياً، ولا بصفتي الدالاي لاما، بل بصفتي إنساناً يتحدث مع الآخر»^(٥).

يعتقد الدالاي لاما أنه يجب أن تقرأ «الآيات الثمانية» كلَّ يومٍ؛ لتصبح جزءاً من حياتنا اليومية، ويتم تطبيقها؛ للاستفادة منها في مواجهة المشاكل، وزيادة قدرة التحمل، والشعور بحب الناس. يقول: «العشق الحقيقي ليس جواباً للأحساس فقط، بل عهدٌ مستحكمٌ ثابتٌ على أساس الدليل والمنطق»^(٦). كذلك يعتبر أنَّ أساس الحياة الروحية هي المحبة وأسلوب نظرة كلِّ إنسانٍ إلى الآخر^(٧)؛ على هذا فالعشق والرحمة من أهمِّ أُسس الديانة البوذية، ومن الأُسس الأساسية لجميع الأديان الإلهية^(٨).

وأما رؤية العلامة الطباطبائي حول هذا المحور فتتمثل في أنَّ التعاليم الإسلامية هي أساس الانطلاق في تشكيل وإدارة العلاقة بالآخر؛ حيث إنَّ الإسلام يقضي بتعزيز هذه العلاقات الاجتماعية في إطارٍ حاكم من العبودية لله، وهذه بدورها ترتهن بإصلاح علاقة الإنسان مع معبوده عزٌّ وجلٌّ. إذن هناك في نظر العلامة دورٌ واقعيٌ للنفس في أسلوب العلاقة مع الآخر، يرتكز على الفكر التوحيدى، ولذا تجده يصرُّ في أبياتٍ شعريةٍ عن دينه بأنه دينٌ حبٌّ.

ومن حيث البنية التحتية المؤسسة للعلاقة بالآخر يعتبر العلامة مسألة التعاون الاجتماعي هي الأساس لل المجتمع. فحتى الإحسان، الذي هو مورد طليٍ حيث في المصادر الدينية، يُعدَّ رشحًا ناتجاً عن مفهوم «التعاون». فمعنى الحياة المستقرة عنده هو في قيامها على أسس التعايش، ومساعدة الناس لبعضهم. إذن لهذا المفهوم الأخلاقي معنىًّا واسعًّا جدًا: «لا ينبغي أن يتصور أنَّ الدين الإسلامي الحنيف أراد أن يكون الإحسان في المال فقط، بل أراد كذلك مساعدة أيِّ عاجزٍ، حتى وإن لم يكن له عوزٌ ماليٌّ. ذلك هو المطلوب في الدين الإسلامي المقدّس، وكذلك أحد مطلوبات الوجودان»^(٩). يتبيَّن من النصَّ المتقدَّم أنَّ 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: **﴿خُذُ الْعُفُوْ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ﴾** (الأعراف: ١٩٩). توضح الآية أنَّ النظام السلوكي الأخلاقي في العلاقة مع الآخرين هو عبارةٌ عن حُسن المعاشرة، والأدب والسلوك التعبدي. هذه الآية تعطي قانوناً للنبيَّ الأكرم ﷺ، تفرض فيه أسلوباً يهُيئ الأرضية لجذب القلوب وميَّل النفوس في المعاشرة الاجتماعية. يبيِّن العلامة الطباطبائي رأيه الخاص في مفاد هذه الآية الشريفة، في ذيل تفسيرها، وضمن نَقلِه لرأي المفسِّرين الآخرين: **«وَيَنْهَا بَعْضُ الرُّوَايَاتِ الْأَتِيَّةِ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ الْمَرَادَ بِ[الْعُفْوِ] الْوَسْطَى﴾** (١٥). وقوله: **﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾**: العُرْفُ هو ما يعرفه عقلاً المجتمع من السنن والسير الجميلة الجارية بينهم، بخلاف ما يُنكره المجتمع، ويُنكره العقل الاجتماعي، من الأفعال النادرة الشاذة. ومن المعلوم أن لازم الأمر بمتابعة العُرْفِ أن يكون نفس الأمر مؤثراً بما يأمر به من المتابعة، ومن ذلك: أن يكون نفس أمره بنحوٍ معروفٍ غير مُنكرٍ. فمقتضى قوله: **﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾** أن يأمر بكلٍّ معروفٍ، وأن لا يكون نفس الأمر بالمعروف على وجهٍ مُنكرٍ (١٦).

صار واضحاً بهذا البيان أنَّ الأمر بالعُفْو والإعراض - لكونه أحد أبرز الصفات الأخلاقية في العلاقات مع الآخرين - يلزم أن يكون نظاماً عملياً لـكل الناس؛ كما يلزم أن يكون الأمر بالعُرْف والمعروف أيضاً قانوناً آخر يُضاف إلى نظام العلاقات الاجتماعية؛ والقانون الثالث في نظر العلامة الطباطبائي قوله تعالى: **﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ﴾**، فهذا القانون يعتبر نظاماً نافعاً في أسلوب مداراة الناس، بل هو أفضل وأقرب أسلوب لتجنب نتائج جهْلهم وفساد أعمالهم؛ فالعمل بهذا القانون سوف يوقف أكثر الناس عن ممارسة الجهل والاتحراف والضلال.

ويفيدنا إنَّ القوانين الثلاثة المتقدمة تعطي منهجاً عملياً للحياة الاجتماعية، في أسلوب المعاشرة، وفي تمجيد المكارم الأخلاقية. وفي كلامٍ منقول عن الخواجة عبد الله الأنصاري يقول: أقبح الأشياء القبيحة عمل الحمار، وأحسن الأشياء الحسنة عمل

الكلب، وأحسن الأشياء السيئة عمل الخواجة عبد الله الأنباري. يصف الله عز وجل نبيه بأنه نبي الرحمة، وأن رسالته تحمل العفو والصفح عن المخطئين. وفي هذا الجانب ينقل العلامة الطباطبائي في بحث 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: خذ منهم ما ظهر وما تيسر، والعفو الوسط».

٢. وفي رواية أخرى قال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: «إن مكارم الأخلاق عند الله أن تعفو عن ظلمك، وتصل من قطعك، وتعطي من حرمك، ثم تلا النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: **﴿خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾**»^(١٧). وأيضاً ينقل العلامة في كتابه (سنن النبي) روايات تمثل هذه المضامين في مكارم أخلاق الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه. ونشير هنا إلى نموذج منها:

١. عن أبي عبد الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: قال النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: «ألا أخبركم بأشرفكم بي؟ قالوا: بل، يا رسول الله، قال: أحسنكم حُلُقاً، وألينكم كنفاً، وأبرّكم بقربته، وأشدّكم حُبًّا لإخوانه في دينه، وأصبركم على الحق، وأكظمكم للفيظ، وأحسنكم عفواً، وأشدّكم من نفسه إنصافاً في الرضا والغضب»^(١٨).

بعد هذا يظهر أن السلوك المُرِن والمُلائم هو مظهر أصيل للأدب واللباقة والسلوك المتسامح، الذي يوضع في سياق العبودية؛ ليكون مظهراً للخضوع والانقياد لله، والعبودية له.

يؤكّد الدالاي لاما والعلامة الطباطبائي على حفظ نظام العائلة وحبّ الزوجة: في التعاليم البوذية، وفي رؤية الدالاي لاما بشكلٍ خاصٍ، هناك اهتمامًّا بأسلوب الحياة في الجانب العائلي، كاحترام الوالدين، وبالخصوص الأم. وفي الرؤية الإسلامية، وعند العلامة الطباطبائي تحديداً، هناك مكانة لا مثيل لها للوالدين؛ حيث يعتقد العلامة الطباطبائي أنه «من الواجب؛ بالنظر إلى السنة الاجتماعية الفطرية أن يحترم الإنسان والديه، بإكرامهما، والإحسان إليهما. ولو لم

يَجْرِيْ هذَا الحِكْمَ، وَهَجَرَهُ الْمُجَتَمِعُ الْإِنْسَانِيُّ، بَطَلَتِ الْعَاطِفَةُ وَالرَّابِطَةُ لِلْأَوْلَادِ بِالْأَبْوَيْنِ، وَانْحَلَّ بِهِ عَقْدُ الْاجْتِمَاعِ^(١٩).

يُوصِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، بَعْدَ ذِكْرِ التَّوْحِيدِ بِالْإِحْسَانِ إِلَى (الْوَالَّدَيْنَ)، فَيَقُولُ:

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالَّدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الْإِسْرَاءُ: ٢٢). كَمَا قَدْ عُدَّ أَيْضًا فِي الْأَخْبَارِ الَّتِي تَحْصِي كَبَائِرَ الذُّنُوبِ سُوءَ الْمُعَالَمَةِ مَعَ الْوَالَّدَيْنِ بَعْدِ الشُّرُكَ بِاللَّهِ مُبَاشِرًا^(٢٠). إِذْنَ فَالَّدِينِ الْإِسْلَامِيِّ الْحَنِيفِ يَأْمُرُ بِإِطَاعَةِ الْأَبِ وَالْأُمِّ، بِاسْتِشَاءِ الْمَوَارِدِ الَّتِي يَأْمُرَانِ فِيهَا بِتَرْكِ إِحْدَى الْوَاجِبَاتِ، أَوْ فَعْلِ إِحْدَى الْمُحَرَّمَاتِ. وَقَدْ أَثَبَتَ الْتَّجْرِيْبَةُ أَنَّ الَّذِينَ يَؤْذُونَ آبَاءَهُمْ وَأَمَّهَاتَهُمْ لَا تَكُونُ حَيَاتُهُمْ سَعِيْدَةً وَنَاجِحَةً، وَفِي النَّهَايَةِ لَا يَفْلُحُونَ^(٢١). وَبِنَاءً عَلَيْهِ يُجَبُ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَتَعَامِلْ وَيَتَحَاوِرْ مَعَ أَبِيهِ وَأَمِّهِ بِنَحْوِ يَشْعُرُ مَعَهُ الْأَبِ وَالْأُمِّ بِتَوَاضُعِ ابْنَهُمْ وَخَضْرَوْعَهُ، وَأَنْ يَشْعُرَا بِأَنَّهُ ذَلِيلٌ فِي قَبَالِهِمَا، وَأَنَّهُ رَحِيمٌ وَمَحِبٌّ لَهُمَا^(٢٢).

وَمِنْ بَيْنِ التَّحْدِيَّاتِ الْمُهَمَّةِ فِي مَوْضِعِ أَسْلُوبِ الْحَيَاةِ مَا يَرْتَبِطُ بِالْوَظَائِفِ وَالْمَسْؤُلِيَّاتِ الْجِنْسِيَّةِ؛ حِيثُ إِنَّ الدَّالَّايَ لَامَا يَمْتَلِكُ رَؤْيَاً خَاصَّةً حَوْلِ الْعَلَاقَاتِ الْجِنْسِيَّةِ، مَبْنِيَّةً عَلَى الْتَّعَالِيمِ الْبُودِيَّةِ؛ فَهُوَ يُعْتَبَرُ أَنَّ مَارِسَةَ الْعَلَاقَةِ الْجِنْسِيَّةِ بِشَكْلٍ صِرْفٍ، وَبِدُونِ الْأَخْذِ بِالنَّظَرِ مَفْهُومِ التَّعَالِيِّ الرُّوحِيِّ، أَمْرٌ فَاقِدٌ لِلْقِيمَةِ. لِهَذَا فَهُوَ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ يَبْحَثُ عَنِ السَّعَادَةِ فِي حَيَاتِهِ، وَالصَّعُودِ فِي مَدَارِكِ الْكَمَالِ، فَالْمَشَارِكَةُ فِي الْأَنْشِطَةِ الْجِنْسِيَّةِ سُوفَ تَعِينُهُ عَلَى السَّمْوَ وَالْعَالَى.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُسْتَفَادَ مِنِ الْعَلَاقَةِ الْجِنْسِيَّةِ عِنْدِ الْبُودِيَّيْنَ فِي السَّيِّرِ الْمَعْنَوِيِّ؛ لِأَنَّ الْفَرَدَ إِذَا كَانَ مُشْتَغَلًا فِي الْطَّبَابَةِ [الرَّهْبَانِيَّةِ]، وَكَانَ ذَا شَفَقَةٍ كَبِيرَةً وَحَكْمَةً، فَإِنَّ هَذِهِ الْعَلَاقَةِ سُوفَ تَوجَبُ لَهُ تَكْرِيسُ الْوَاعِيِّ وَالْخَبِيرَةِ. الْهَدَفُ مِنْ هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ [الْمَثَالِ] أَخْذُ الْأَمْرِ إِلَى أَبْعَادٍ أَعْقَمَ فِي الْذَهَنِ. فَالْمَرَادُ هُوَ إِثْبَاتُ قَدْرَةِ الْذَاتِ عَلَى إِعْطَاءِ الْمَعْنَى لِلْأَشْيَاءِ. لَكِنْ فِي غَيْرِ هَذِهِ الصُّورَةِ لَا تَوَجُدُ عَلَاقَةٌ أَبْدَأِ بَيْنِ صِرْفِ الْمَقَارِبَةِ وَالْتَّرِيَّةِ الْمَعْنَوِيَّةِ، أَمَّا مَعْ هَذِهِ النَّظَرَةِ فَإِنَّ الشَّخْصَ الَّذِي يَحْوِزُ عَلَى مَسْتَوِيٍّ عَالِيٍّ مِنِ الْعُقْلِ وَالرُّوحِ النَّسِيَّةِ لَنْ تَقْصُّ عَمَلِيَّةُ اتِّصَالِ الْعَضُوْنِ الْجِنْسِيِّينَ، أَوْ بِالْأَصْطِلَاحِ: الْمَقَارِبَةُ، مِنْ مَقَامِهِ وَمَلَكَاتِهِ^(٢٣).

يعتبر الله عز وجل ظاهرة الحب والمودة بين الزوجين من آياته وعلاماته: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الروم: ٢١).

في هذه الآية بيان لثلاث خصائص وعلامات مهمة في أسلوب الحياة المثلية بالحب، وفي علاقات الأسرة ببعضها، والتي يمكن أن نستخلصها من رؤى العلامة الطباطبائي في تفسيره:

١. **أصل السكينة (لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا)**: يتصف هذا الأصل بكونه أول عامل يصنع الانسجام والترابط في الأسرة في حال حاكمية التوحيد عليها. هذا الأصل يقرر الوظائف الالزمة على الزوج والزوجة، فيعتبر الاهتمام برفع الصعوبات والمثيرات السلبية، والابتعاد عن موقع التشنج، أمراً ضرورياً. فإذا لم يكن محيط الأسرة ممتعاً بالهدوء والسكينة فلن تهيأ الأرضية لسيطرة القيم الأخلاقية عليها. ولذلك يُعد خلق حالة الهدوء والسكينة في الأسرة أمراً مهماً في سُموها ورُقيها.

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، فنفسية المودة إلى الحب كنسبة الخضوع الظاهر أثره في مقام العمل إلى الخشوع، الذي هو نوع تأثيرٍ نفسيٍّ عن العظمة والكبراء»^(٤).

٣. **أصل الرحمة المقابلة (رَحْمَةً)**: «الرحمة نوع تأثيرٍ نفسيٍّ عن مشاهدة حرمان المحروم عن الكمال، وحاجته إلى رفع نقیصته، يدعو الراحم إلى إنجائه من الحرمان، ورفع نقصه»^(٥).

ج. العلاقة بالطبيعة

ومن الخصوصيات المثيرة للانتباه في رؤى العلامة والدالي لاما حول أسلوب الحياة اشتراك نظرهما في حفظ البيئة الطبيعية، ونقد التكنولوجيا المسيبة للتلوث، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى امتدلاكهما لرسالة أخلاقية في هذه الأمور، فيقرران أن

هذا الكوكب يجب أن يكون مكاناً آمناً للعيش فيه، وليس فقط للبشر الحالين، بل حتى للأجيال القادمة.

يعبر الدالي لاما عن الكوكب الأرضي بأنه بيت البشر، ويعتقد أنه «إذا كنّا قلقين حول سعادتنا وأبنائنا وأصدقائنا وال موجودات الأخرى التي تشارك معنا في بيتنا الكبير فيجب أن نتّيقّظ لهذه القضية»^(٢٦).

ويحاول الدالي لاما مقاربة مسألة الحفاظ على البيئة بأسلوب أخلاقي؛ فيجعل وجود التهديد للحياة والسلام على الكرة الأرضية - الذي هو نتيجة للنشاطات البشرية - نتيجةً لعدم الالتزام بالقيم الأخلاقية.

يسوق العلامة الطباطبائي؛ لأجل هذه القضية، بضع رواياتٍ في مورد غرس الأشجار، والاهتمام بالطبيعة، والاستفادة منها؛ تأكيداً على أهمية الحفاظ على الطبيعة البيئية: «قال الرسول الأكرم ﷺ: المسلم منْ يغرس أو يزرع شجرة، والطيور والماشى تأكل منها، وذلك له جزاء وأجر الصدقة». المسلمين مكلّفون باستغلال الموارد الطبيعية إلى أقصى حدٍ، حتى أنَّ أحد الأنبياء كان يقول: إذا حلَّتْ ساعة زوال العالم، وانهارتْ المنظومة الشمسية، وكانت بيديك فسيلةً (شجرة)، فإذا كانت لديك فرصةً لزرعها فازرِعها! يعني لا يمنعك التفكير في زوال العالم عن هذا العمل الشريف^(٢٧).

ثانياً: وجوه الافتراق بين الرؤيتين -

١. المنهج التعددي أم الواقعي؟ -

يرى الدالي لاما أنه ليس للاختلافات الموجودة بين الأديان أهمية؛ باعتبار أنَّ مفاهيم العطف والمودة والرحمة وإرادة الخير عامةً لجميع البشر والحيوانات. كما يعتبر أيضاً أنَّ رسالة الأديان هي في تحويل نوع الرؤية الفكرية للإنسان، وإعادة تشكيل البشر إلى موجوداتٍ خيرة وحسنة التفكير^(٢٨)؛ حيث يرى أنه بالرغم من كون الأديان ذات رؤى ميتافيزيقية مختلفة، فالرسائل الأساسية في الأديان الكبرى واحدة. وبناءً على ذلك سوف نصبح مطالبين بالتعايش جنباً إلى جنب، وبترابطٍ تامٍ فيما

بیننا.

إنه بهذا الفكر ينكر في حقيقة الأمر السمة الواقعية (Realist) للدين، ويتماهى في هذه القضية مع شخصيات مثل: جون لوک؛ لأنّه كذلك يعتبر رسالة الأديان الكبرى في إيجاد التحول 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 العالمة الطباطبائي بروية واقعية تامة في مجال المباحث الفلسفية، والمسائل الدينية، والطبيعية، والاجتماعية، و... ويعتقد أنّ معرفة الدين يجب أن تستلهم من التعاليم الوحيانية. كما يرى أنّ النّظرة الأداتية والثانوية إلى الدين تتفهّم، وتتفقده هوّيّته. كما يعتقد أنه إذا أراد دين ما أن يعتبر تعاليم سائر الأديان قائمة على الحقّ أيضاً فإنّ هذا الدين نفسه في حقيقة الأمر يرى مضمون دينه ظاهريّة، ولا محتوى داخلي له: «الذى يرى الإسلام أنه دين صحيح فيعتقد، هل يحكم عقله بأنّ هذا الدين كامل، ولا يحتاج إلى دين آخر، أم يحكم عقله بأنّ دينه ناقص، ومحاج لغيره؟ فإنّ حكم عقله بالصورة الثانية فإنه 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. ثم إنّ الذي يعتبر الدين ناقصاً فحكمه هو أن يصبح مصداقاً لقاعدة «إبطال مقدّمات النّتيجة بالنتيجة ذاتها». إذن الذي يعتقد بدين ما، ويعتبره كاملاً، يجب عليه أن يعمل بالعقل والوحي معاً في جميع الموضوعات والموارد العلميّة، حتى في الصناعة والأمور الفنية الصّرفة»^(٣٠).

ملاحظة

من الطبيعي أن هاتين الرؤيتين في مجال أسلوب الحياة تؤديان إلى نتائج مختلفة: فالرغبة في اللقاء برموز الحكومة الصهيونية من جهة، ورموز حركة حماس والجهاد الإسلامي من جهة أخرى، والإضفاء على نفسه صفة الممثل للأديان المختلفة، وقبول الجوائز ونياشين الدول الغربية المتعددة، كلّ هذا مظهر لأسلوب حياة مبنية

على الفكر التعددي عند الدالاي لاما.

وفي المقابل، عدم الاستجابة لدعوة الأمريكيةين بتدريس الفلسفة في جامعاتهم، وعدم الاعتناء بأخذ شهادة الدكتوراه من جانب شاه إيران، مظهر لأسلوب مختلف عند العلامة الطباطبائي. هذا، مع أنَّ 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 مباحثاتٍ ومذاكراتٍ كثيرة بينهما؛ فإنَّ هذا الفعل التواصليٍ صريحٍ عملياً في عدم التناقض بين المنهج الواقعي والحوار والتواصل مع الآخر المختلف.

٢. أصلية العاطفة أم محورية العقلانية؟ -

يتقوَّم أسلوب الحياة السعيدة عند الدالاي لاما الرابع عشر بالمحبة، والصدق، والإيثار، وحسن الصحبة لجميع الكائنات الحية؛ حيث إنَّ روح كلمات الدالاي لاما في محاضراته وكتاباته تفيد ما ندعوه. فعلى ذلك سيقل مقدار المقاربات العلمية العقلية والمنطقية في فكر وأسلوب وسيرة حياة الدالاي لاما. ولهذا السبب فإنَّه يقوم بالمراقبة وممارسة السلوك المعنوي بلا أُسسٍ معرفية لازمة، ويعتمد في ذلك بشكلٍ أكبر على العواطف واستشارة الأحساس.

أما العلامة الطباطبائي فإنه يرى - ضمن تقريره لثلاثة طرق لإدراك الحقائق، هي: الوحْي؛ والكَشْف؛ والعقل - أنَّ طريق العقل أعمّ من الطريقيين الآخرين في الحياة الدنيوية للإنسان، وأهمّ منهما؛ لأنَّ «الوحْي لا يناله إلاّ أهل العصمة من الأنبياء المكرَّمين؛ والكَشْف لا يكُرم به إلاّ الآحاد من أهل الإخلاص واليقين؛ والناس حتى أهل الوحْي والكَشْف في حاجةٍ مُبرَّمة إلى تعاطي الحجَّة العقلية في جميع شؤون الحياة الدنيوية، ولا غنى لها عن ذلك»^(٣١).

إنَّ أسلوب وحياة وفكرة العلامة الطباطبائي يكشف عن نوع رؤيته، ويسُنْخ فكره؛ فمن الناحية العلمية نرى أنَّ قلمَه متقيَّدٌ بالأسس العقلية، ومعتمدٌ على أصول النظام العقلاني، وغير ممتنع بأبحاث العلوم الأخرى. هذه الفرضية تؤيِّدُها مطالعة

كتابه الشمین (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)؛ حيث لا يظهر فيه أثر للاحیات والروايات والکشف والشهود، وإنما يعتمد على المبادئ والمباني النظرية المشتركة العقلانية فقط، ولذلك فإنه يدعو بإصرار إلى أن يتخذ العقل. الذي هو المحور المشترك - دليلاً للوصول إلى الحقيقة عند إرادة اتباع أي نحلة؛ فإنه يعبد 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 أنَّ هذا الأسلوب في التعاطي مع الإشكاليات عند العلامة الطباطبائي قد أثمر بشكلٍ كبير في إقامة سد منيع ضد تمدد الماركسية آنذاك، بفضل كتبه وآثاره الجليلة.

تأملٌ ونقدٌ

ليس للعاطفة ارتباطٌ كبير بالعقل والاستدلال، خلافاً لما هو الواقع في منهج الفلسفة الهندية؛ حيث يقول أحد الكتاب حولها: «لم تُبنَ أصول ومباني وعقائد المدارس والمذاهب الهندية على أساس العقل والاستدلال، حتى يتبعها الإنسان حال البحث عن البراهين والأدلة، بل يجب فقط أن يؤمن ويعتقد بها قلباً؛ لأنَّ الفكر الهندي لا يعتمد على العقل كثيراً، حتى يُسمَدُ منه في إثبات العقائد»^(٣٣).

ويُحتمل أنَّ سبب هذه الحالة هو أنَّ «الأبعاد المعرفية للدين في هذا العصر لم تُطرح بشكلٍ جديٍ؛ نظراً إلى ظهور وتمدد الحركات وتلقّيها باهتمامٍ بالغ. فالدين والمعنوية مؤثران على المشاعر والميول البشرية»^(٣٤). هذا، مع أنَّ المفروض أنَّ يستند الإنسان في التمييز والتشخيص على موهبة العقل، الذي يمنحه المكانة المتميزة في الوجود، بالقياس إلى سائر الموجودات.

أما في الإسلام، وبالنَّسَبَةِ في فكر العلامة الطباطبائي، فمكانة التفكير

والتأمل عظيمة، بحيث تُعدّان عبادةً، بل عبادة مفضلة. يقول بعض الباحثين: إن اختلاف مكانة التفكير بالقياس إلى سائر العبادات هو في أن العبادات الأخرى لها جَبَّةٌ طريقية، أما التفكير والتعقل فهو ذو جَبَّةٌ موضوعية وهدفية.

٣. المراقبة العلمانية أم المراقبة التوحيدية؟ —

يوصي الدالي لاما بتكرис حالة المحبة، والبعد عن الغلظة، وخلق المواقف الإيجابية والهادئة. كما يوصي أيضاً بالعمل بالمراقبات المتّوّعة، من قبيل: المراقبة التدقيقية، والمراقبة النّقدية؛ فهذه المراقبات هي في الواقع جهودٌ فكرية إيجابية، ينبغي أن تؤدي من الصباح إلى الليل، ثم يراجع المراقب في نهاية الليل الذي قد فعله وأمضاه خلال يومه. ويعتقد الدالي لاما أنه بهذه المراقبات يمكن تحسين مستوى الحياة العامة، كما ينصح الأشخاص الذين لديهم حصيلة علمية متقدمة أن يربوا أنفسهم بتمرير (التانتر)؛ فهذا البرنامج سوف يعين الشخص في صنع حياة يومية أكثر عنفواناً وامتلاءً بالقيمة^(٣٥).

أما عند العلامة الطباطبائي فتحتل المراقبة مكانة خاصة، بحيث إنه يوصي بها في جميع لحظات الحياة. فمن الناحية العلمية يمكن رؤية تصريحاته ووصياته بها في كتبه ومؤلفاته؛ ومن الناحية العملية تشهد سيرته على التمسّك والعمل بها. يقول في معنى المراقبة: «المراقبة تعني التوجّه الباطني للإنسان إلى الله، وعدم الابتعاد عنه، في جميع الأحوال. المراقبة الكمالية تلك التي توصل الإنسان إلى المقصود القريب، بل إلى المقصود. المراقبة هذه هي أن الإنسان لا يغفل عن ذكر الله في أوقات الصّحّو، من أول الصبح إلى وقت النوم، وأن تكون جميع أقواله وأعماله لله تعالى، ولتحصيل رضاه. وأن يعتقد أنه حاضر في جميع الأماكن، كما أنه ناظر إلى جميع أفعاله، وأن يجد نفسه في محضره، كما جاء في الرواية: «اعبُدُ الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، هو مفتاح الأشياء في المراقبة. وإذا لم تكن هناك مراقبة، ولم تؤخذ بصورة صحيحة، فإن بقية الأعمال والقوانين في السّير والسلوك ستكون بلا قيمة وبلا أثر».

ويمكن إدراك نظام العلامة في هذا الأمر من خلال رسالة جوابية لشاب عمره ٢٢ عاماً، حيث طلب منه طريقةً عملياً لتهذيب النفس، فكتب إليه: «الموقفية في الوصول إلى المقصود الذي كتبتموه في رسالتكم يجب أن تهض همتكم، وتهتموا بالتبوية. كما اشتغلوا بالمراقبة والمحاسبة بهذا النحو، أقصد بجد، حين تصحو كل يوم في الصباح من النوم: إني في أي عملٍ يقع سوف أراعي رضا الله فيه، حينها سوف تأخذ في منظورك رضا الله عند الشروع في أي عملٍ تريده فعله؛ بحيث إنه إذا لم يكن له نفعٌ أخرّوي فإنّك سوف لن تفعله. وفي وقت النوم، في أربع أو خمس دقائق، فكر في الأعمال التي فعلتها في اليوم، واستبرهن في نظرك واحداً واحداً، فأيٌّ منها طابق فعلك رضا الله فيه فاشكّرْه، وأيٌّ منها تختلف فيه عن رضاه فاستغفرْه. داوم على هذا الأسلوب كلّ يوم، فبالرغم من أنّ هذه الطريقة في البداية صعبةٌ وممُّة المذاق على النفس، لكنّها مفتاح النجاة والخلاص. أيضاً كلّ ليلة قبل النوم إنْ استطعت اقرأ سُورَ المسبّحات (الحديد، الحشر، الصف، الجمعة، التغابن)، وإذا لم تستطع اقرأ فقط سورة الحشر، وبعد عشرين يوماً اكتب إلى حالاتك. موفقٌ إن شاء الله»^(٣٦).

يقول الأستاذ الشيخ حسن زاده الآملي: «قال لي العلامة الطباطبائي يوماً: سيد العزيز، كلّ يوم تكون مراقبتي أقوى تكون مشاهداتي في الليل أعزب، كلّ يوم يزداد توجّهي تكون مكاشفاتي في الليل أصفى»^(٣٧).

تأملاتٌ

باعتبار أنّ أُسس فكر الدالاي لاما تقوم على عدم الاعتقاد بالله تعالى فمراقباته سوف تكون خاليةً من المبني والمقصد المأورائي، وتصبح الاستفادة منها فقط في مجال التفكير الإيجابي، وتحسين مستوى الحياة في حدود الظواهر.

بينما يقوم أساس مراقبة العلامة على التبوية، والتوجّه الباطني، وعدم الغفلة عن الساحة الربانية لله تعالى، كما يرافق هذا التوجّه السير إلى التكامل والتعالي المعنوي، والصعود في مدارج الكمال. هذا المفهوم للمراقبة يتجلّي في سيرة العلامة العملية، حيث لم يقع أبداً مصداقاً للآية الشريفة: «لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ». إنّ هذا

السَّيْرُ التَّكَامُلِيُّ فِي الاتِّجَاهِ التَّوْحِيدِيِّ، وَالسَّكِينَةُ الْأَبْدِيَّةُ فِي عَالَمِ الْآخِرَةِ، شَيْءٌ لَا يُشَاهِدُ فِي فَكِرِ الدَّالِيِّ لَامَا ذِي الرَّؤْيَاةِ الْعَلَمَانِيَّةِ. وَلَقَدْ تَفَتَّتْ أَحَدُ الطَّلَابِ الْبَارِزِينَ لِلْعَالَمِ إِلَى هَذِهِ النِّقْطَةِ حَوْلَ تَفَاوْتِ الْأَسْلُوبِ الْأَخْلَاقِيِّ لَهُ عَنِ الْآخِرِينَ، يَقُولُ: «كَانَ أَخْلَاقِيَّاتِهِ تَدْفَقًا بَاطِنِيًّا، وَبِصِيرَةً لِلْضَّمِيرِ، وَوَصْلًا إِلَى حَقَائِقِ الْعَوَالِمِ الْمُلْكُوتِيَّةِ. أَمَا الْمُسْلِكُ الْأَخْلَاقِيُّ لِلْآخِرِينَ فَهُوَ نَاشِئٌ عَنِ الْمَرَاقِبَاتِ الْبَدَنِيَّةِ، وَتَصْحِيحِ الظَّاهِرِ»^(٣٨). وَهَذَا الْكَلَامُ يُمْكِنُ تَطْبِيقَهُ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَ مَرَاقِبَةِ الْعَالَمِ وَمَرَاقِبَةِ الدَّالِيِّ لَامَا.

٤. التَّرْحُمُ أَمُ التَّعْقُلُ؟

إِنَّ أَوْعَى وَأَعْقَلَ مَوْجُودٍ بَيْنَ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى الْكُرْبَةِ الْأَرْضِيَّةِ هُوَ الْإِنْسَانُ. يَقُولُ الدَّالِيُّ لَامَا: «بِتَصْوِيرِي أَبْنَاءِ الْبَشَرِ أَرْقَى الْمَوْجُودَاتِ الْوَاعِيَّةِ فِي هَذَا الْكَوْكَبِ». وَمَعَ هَذَا يُؤْمِنُ الدَّالِيُّ لَامَا بِضُرُورَةِ الْمَسَاوَةِ بَيْنَ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ الْحَيَّةِ، مُتَحَدِّثًا عَنْ رَأِيهِ بِقَوْلِهِ: «أَسَاسُ تَعَالِيمِ دِينِ بُودَا قَائِمٌ عَلَى الْمَسَاوَةِ بَيْنَ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ الْحَيَّةِ، وَتَكَافَوْنَ الْبَشَرُ، حَتَّى إِذَا لَمْ تَكُنْ بُودِيًّا فَاسْتِيُّعَابُ وَفْهُمُ هَذَا الْأَمْرُ لَازِمٌ وَضَرُورِيٌّ لَكَ كَامِلًا»^(٣٩). وَفِي نَظَرِهِ: «كُلُّ نَوْعٍ مِنِ الْإِخْلَالِ وَالْإِضْرَارِ بِالْحَيَاةِ مُمْنَوِّعٌ فِي جَمِيعِ الْأَدِيَّانِ؛ فَيُجِبُ عَلَى جَمِيعِ الْبَشَرِ أَنْ يَجْتَبِيُوا إِلِيِّ الْإِضْرَارِ وَإِبَادَةِ أَيِّ شَيْءٍ، مِنِ الصَّفِيرِ إِلَى الْكَبِيرِ، وَمِنِ الْبَشَرِ إِلَى أَصْفَرِ حَشْرَةٍ، وَفِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ»^(٤٠).

أَمَّا فِي فَكِرِ الْعَالَمِ الطَّبَاطَبَائِيِّ فَعَالَمُ الْوِجُودِ مُتَّصِلٌ بِوِجُودِ الْإِنْسَانِ، كَمَا هِيَ الْزَّهْرَةُ الْمُتَمَوِّضَةُ فِي وَسْطِ وَعَاءِ عَالَمِ الْخَلْقِ^(٤١)؛ فَقَدْ دَلَّتْ جَمِيعُ الْآيَاتِ الَّتِي نَزَّلَتْ بِتَعْبِيرِ: «سَخَّرَ لَكُمْ» عَلَى هَذِهِ الْحَقِيقَةِ. فَجَمِيعُ الْمَخْلُوقَاتِ مُخْلُوقَةٌ لِلْإِنْسَانِ الْمُتَسَامِي بِوِجُودِهِ وَفَكْرِهِ. وَعَلَيْهِ فَإِنْ حُقُوقُ الْحَيَّانَاتِ تَكُونُ مُحْتَرَمَةً إِلَى حَدٍّ مَا، وَإِهْمَالُ هَذِهِ الْحُقُوقِ يُوجِبُ عَقَوبَاتٍ دُنْيَوِيَّةً وَآخِرَوِيَّةً، لَكِنْ مَعَ وِجُودِ التَّعَارُضِ بَيْنَ مَنَافِعِ الْبَشَرِ وَالْحَيَّانَاتِ فَقَطْعًا يَلْزَمُ تَقْدِيمُ مَصَالِحِ الْبَشَرِ عَلَى الْحَيَّانَاتِ. مَعَ التَّأكِيدِ عَلَى أَنَّ هَذَا الْكَلَامُ لَا يَعْنِي جُوازَ اِنْتِهَاكِ الْبَشَرِ لِنَظَامِ الْطَّبَيْعَةِ، وَالْتَّسْبُّبُ بِإِخْلَالِ دَوْرَةِ الْحَيَاةِ الْطَّبَيْعِيَّةِ.

وَفِي هَذَا الإِطَّارِ يُشِيرُ الْعَالَمُ الطَّبَاطَبَائِيُّ، فِي رَدِّهِ عَلَى شَبَهَةِ دَمْدُومَةِ بَيْنِ

الرحمة الإلهية وتشريع حكم تذكية وذبح الحيوانات، إلى نكتة مفادها: إنَّ هذه الشبهة خلطَتْ بين الرحمة ورقة القلب؛ فـ«أما حديث الرحمة الإلهية، وأنه تعالى أرحم الرحمين، فهو تعالى غير متصفٍ بالرحمة بمعنى رقة القلب أو التأثر الشعوريُّ الخاصُّ الباعث للراحم على التلطُّف بالمرحوم؛ فإنَّ ذلك صفةٌ جسمانيةٌ مادّية، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، بل معناها إفاضته تعالى الخير على مستحقةٍ بمقدار ما يستحقه. ولذلك ربما كان ما نعده عذاباً رحمةً منه تعالى، وبالعكس؛ فليس من الجائز في الحكمة أن يبطل مصلحةً من مصالح التدبير في التشريع اتّباعاً لما تقتربه عاطفة الرحمة الكاذبة التي فينا، أو يساهل في جعل الشرائع محاذيةً للواقعيات. فتبين من جميع ما مرَّ أنَّ الإسلام يحاكي في تجويز أكل اللحوم، وفي القيود التي قيد بها الإباحة، والشرائط التي اشترطها جميعاً، أمرَ الفطرة: **«فطْرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْيَلْ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ»**^(٤٢).

قراءةٌ تقديةٌ —

تصل النظرة الشفيفة والرحيمة للدالاي لاما إلى الحيوانات إلى حدّ أنه يبحث البشر على أن يعطوا الحرية التامة للحيوانات: «في تصوّري إذا لم يكن أيُّ إنسانٍ يعيش على هذا الكوكب فإنه من الآن فصاعداً سيصبح الكوكب مكاناً أكثر اطمئناناً. حثماً من المحتمل أنه سيتّمتع ملايين من الأسماك والدجاجات وبقية الأنواع الأخرى بنوع من الحرية الواقعية».

والملاحظة الجديرة بالتأمُّل، والتساؤل المثير، في هذه التصريحات: هل قيمة واعتبار الدجاج والسمك التي يصيدها الإنسان أعظم من الأطفال الفلسطينيين المظلومين؟! كيف يحرق قلب الدالاي لاما على الحيوانات إلى حدّ أن يكون مستعداً أن لا يعيش أيُّ إنسانٍ في هذا الكوكب يؤيد ظلم الحيوانات، ولكنه لا ينتهي أبداً عن التبسم في وجوه مجرمي الحكومة الفاسدة الصهيونية، التي تقوم بارتكاب المجازر بحق الأطفال الفلسطينيين، كما يسرع إليهم في لقاءاتٍ أخوية وودية، ويقبل عَون ومساعدة هؤلاء الظالمين والغاصبين؟! كيف يمكن توجيه التناقض الحاصل بين

كلامه وسلوكيه؟ أيُّ الحياتين أجرأ بالإحساس بالرحمة: الحياة الحيوانية أم الحياة الإنسانية؟

إذن الرحمانية لا يمكن أن تكون جارية على الإطلاق، وراجحة وخيراً على طول الخط؛ لأنَّه «لو كان كذلك لم يحسن أن نؤخذ ظالماً على ظلمه، أو نجاري مجرماً على جرمِه، ولا أن نقابل عدواناً بعدوانٍ، وفيه هلاك الأرض ومنْ عليها»^(٤٣). وعليه «دفع الظالم بما يستحقه إحسانٌ على الإنسانية»^(٤٤).

ومن هنا فإن هذه الرؤية تقع بالدقّة في الاتجاه المقابل لرؤيَّة الدالي لاما، المبنية على حسَّ الترُّحُّم والشفقة والتجاوز حتَّى عن الظلم والظالمين، أمثلَّ: صدام حسين.

٥. التفريط أم الوسطية والاعتدال؟ —

تقرب الديانة البوذية من سائر الأديان، خصوصاً الأديان الإبراهيمية، في التأكيد على الوسطية في الحياة، واتخاذها كأسلوبٍ معيشِيٍّ للبشر^(٤٥). كما تشتراك كثيرٌ من الأديان في ذمِّ الزُّهدِ السُّلبيِّ، أو على الأقلِّ هي لا تتحُّثُ عليه، وترتبطه بمسألة الخلاص، كما تمنع بقريب الاتفاق الفرقَ في الشهوات، إلاَّ تلك الأديان ذات الميل الانحرافية، كعبدة الشيطان؛ أو مذهب التانترا الهنودسي.

في الحديث عن جانب الأسلوب الغذائي يلتزم الدالي لاما بمدَّةٍ ما على الأقل للاجتناب عن أكل اللحوم، واستبدالها بالخضار.

وهذا الأسلوب . بالطبع . يقع على فاصلٍ من ادعائه الاعتدال، ذلك الاعتدال الذي أكَّدَتْ عليه التعاليم الأخلاقية الإسلامية، والتي يجب الالتزام باتباعها في الحياة الدينية، واتخاذها كأسلوبٍ ونمطٍ في العيش. فهو «أصلٌ» راسخ يمتدُّ شعاعه حتَّى إلى العبادات، حيث أوصَتْ آياتٌ ورواياتٌ كثيرة برعاهية الوسطية والاعتدال، حتَّى صار هذا الأصل القرآني منهجاً وسلوكيًّا في سُنَّة وسيرة الأنبياء وقادة الدين.

ولقد اعترى العلامة الطباطبائي بدراسة وتحليل هذا الإرث في تفسيره القيم (الميزان). إنَّ أسلوب الحياة المعترض يحفظ الإنسان عن الإفراط والتفرط؛ فميزة الاعتدال أنَّه يصون الإنسان الموحَّد عن الاعوجاج والانحراف نحو الإفراط أو التفريط،

ولذلك فهذا الاتّجاه المعتدل يصل في حياة العلّامة إلى أوجه، حيث يمكن الإحساس بسلوكه المعتدل كاملاً، وبشكلٍ جليٍّ. هذا - بالطبع - بقطع النظر عن شوّقه إلى المطالعة وحبّ تحصيل العلم، الذي لم يتوقف في عمره أبداً.

بيانٌ وتوضيح -

في الأخلاق الفلسفية هناك أصلٌ أساسٌ ثورٌ وتقاس به جميع القواعد الأخلاقية؛ إنه أصل الاعتدال. هذا الأصل إنْ لم نقلْ بشموله لكلّ القواعد فهو ذو علاقة بكثيرٍ من القيم الأخلاقية. وعلى أساس هذا الأصل يمكن أن يُشاهد في أسلوب وسيرة الدالاي لاما منهجٌ تفريطيٌّ، من قبيل: تحريم اللحوم. يكتب العلّامة الطباطبائي عن تحريم أكل اللحوم عند البوذيين: «وقد حرمَتْ سُنّة بوداً أكل لحوم الحيوانات عامةً. وهذا تفريطٌ»^(٤٦).

ومن نتائج هذا التفريط اعتراف الدالاي لاما بابتلاعه ببعض المشاكل الصحية الناتجة عن عدم أكل اللحم. هذا بالرغم من أنّ مسلك بوداً يُعدّ معتدلاً ووَسَطِيًّا مقابل المسالك الهندية المتطرفة، إلاّ أنه يسير بالتدريج في طريق التفريط في بعض الأمور، كما هو الحال في اجتناب أكل اللحم.

٦. السعادة السلبية أم السعادة الإيجابية؟ -

تفقد السعادة والسكنينة تلك المكانة الخاصة في فكر بوداً، وكذلك هدفية أو عَبَّثَيَّة معرفة عالم الوجود؛ بحيث إنّ هذا الفكر يهتم فقط بنجاة وخلاص الإنسان، ولا يأخذ بنظره مبدأ ومتنه الحياة. هذا، بالرغم من اهتمامه الكبير بالعالم الداخلي للإنسان، الذي يستهدف الوصول إلى البهجة والخلاص من الآلام، وبعبارة أخرى: السعادة العَبَّثَيَّة والتائهة تتسمّ صدر أهداف هذا الفكر: «في التصوّف البوذى السعادة بمعنى فقدان الألم والحسنة والسكنينة، بمعنى عدم الاضطراب والقلق، أي الذي نسميه السعادة السلبية»^(٤٧)، «في التصوّف البوذى تتصبّ الجهد الإصلاحية في رفع عوامل الألم والاضطراب والقلق والحسنة بأسلوب واحد، وهو

التصورات الذهنية، وعند عدم القدرة على إدارة تلك الأحساس - التي يسمّيها الدالاي لاما (النظم الداخلي) - فإنّها سوف تعود مرةً أخرى^(٤٨).

يضع الدالاي لاما مسألة السعادة كأحد الأهداف المهمة بنظره. إنّ تحليل الكاتب هو أنّ هذا الهدف هو هدفٌ وسيط عنده؛ حيث يعتقد أنه «باعتبار أنّ هدفنا الثابت في النهاية هو الوصول إلى السعادة والبهجة فإنه يلزم أن نمتلك فكرةً عن كلّ الطرق التي نتمكنّ بها من الوصول إلى هدفنا»^(٤٩). «هل بحقّ لا توجد عوامل إيجابية للسّكينة والسعادة؟ كم يمكن أن تُنمّي السّكينة والسعادة بوجود الحامي ذي القدرة المطلقة والعشق اللامحدود؟ إنّ الإحساس المتصل القريب بأصل الوجود، بالغنى الطاهر الجميل الرحيم، فائيُّ سرورٍ شديدٍ وسكينةٍ عميقةٍ يعطيها للروح والنفس؟ الله تلك العلة الموجبة للسعادة والسّكينة العميقية الأبدية واللامحدودة، التي بالإيمان والعمل له يمكن لكلّ من يُكون أقرب إليه أن يشعر بحضوره. وجوده أقرب من جميع الأعدام، وحقيقةٌ 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 سعادةً أو شقاوةً^(٥١). كما أنّ «الروح سعادةً وشقاوة، وللجسم سعادةً وشقاوة. والإنسان المادي الدنيوي، الذي لم يخلُ بأخلاق الله تعالى، ولم يتأنّ بأدبه، يرى السعادة المادية هي السعادة، ولا يعبأ بسعادة الروح، وهي السعادة المعنوية»^(٥٢).

منشأ اختلاف —

إنّ منشأ اختلاف الرؤية في مفهوم السعادة يجب أن يكون فهّمه وتقديره على ضوء اختلاف مباني وأهداف هذين الاتجاهين؛ فهدف الإسلام في حياة الإنسان هو الوصول إلى لقاء الله، والاتصال بالوجود السرمدي المطلق؛ في حين أنّ نظرية البوذية ليست بهذا النحو في معتقداتها، كمفهوم المبدأ وأصل الوجود؛ إذ لا أهمية كبرى في الفكر البوذي لقضية بداية العالم، ومسيرة حركته. فكما نعلم إنّ عقيدتهم في الدنيا أنها تبدأ بالمتاعب، كما يجب تشخيص أسباب تلك المتاعب؛ ليتمّ اجتنابها، في

حين أنّ أصل عالم الوجود في الفكر الإسلامي هو الموجود المحيط والعالم المطلق، وتمتزج مظاهر العالم ببعضها البعض على أساس الحِكْمة. إذن من البديهي أنّه بهذه الاختلافات يمكن الوقوف بسهولةٍ على سبب اختيار الدالاي لاما السعادة السلبية والعبَّشية، وبعبارةٍ أخرى: تقف حيرة الدالاي لاما في طرفِ الابتهاج والسرور العميق لأصحاب القلوب في طرفٍ آخر. وعليه فسعادة الدالاي لاما، التي حقيقتها الاجتناب عن المتابع، إنما هي نوعٌ سعادةٌ سلبية. ولذا في جواب سؤالٍ للدالاي لاما عما هو الشيء الذي يسعده أكثر من كل الأشياء أجاب: النوم الجيد؛ والأكل الطيب^(٥٣). أما عند العلامة فالسعادة تستند إلى الأسس الاعتقادية الإسلامية، التي يمكن اعتبارها على هذا الأساس نوعٌ سعادةً إيجابية؛ حيث إنّ القلب يمكن أن يغلي ويتوهّج من الداخل، حتّى في أوج الآلام المادية، ويجمع إحساس الرضا بالغيب.

٧. معرفة النفس سیکولوجیاً أم أخلاقياً؟

مما يُعدّ بالتأكيد إحدى أساسيات مدعّيات الأديان والمدارس العرفانية العالمية، ومن أنفس رسائلها للإنسان، أنّ السعادة والأمان لا تنفعان في صناعة الشكل الخارجي للإنسان، بدون استبصار العالم الداخلي للنفس، واستقرارها، والسيطرة عليها^(٥٤).

لذلك من أهم النطاقات التي وقعت 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 الأخلاقية، وخصوصاً في مسألة معرفة النفس، والتزود من الروحيات، والوقوف على خصوصيات النفس، مضافاً إلى ذلك يقترح اختباراً لقياس معرفة النفس. وبدراسة هذا الاختبار العادي يمكن أن نتوصل إلى نتيجة مفادها: إنّ الدالاي لاما يمتلك رؤيةً في مجال معرفة النفس.

ويفي الجهة المقابلة يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ طريق السّيّر والسلوك ومعرفة الله يكون من خلال الاهتمام بمعرفة النفس؛ حيث إنّ معرفتها - كما يعتقد - أكمل

وأفضل طريق لعرفة 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 «يتبدئ [السالك] بالأسباب الواردة شرعاً للانقطاع، من التوبة، والإنابة، والمحاسبة، والمراقبة، والصمت، والجوع، والخلوة، والسهر، ويجاهد بالأعمال والعبادات، ويفيد ذلك بالفکر والاعتبار، حتى يورث ذلك انقطاعاً منها إلى النفس، وتوجهاً إلى الحق سبحانه، ويطلع من الغيب طالع، ويتعقبه شيءٌ من النفحات الإلهية والجذبات الربانية، ويوجب حبّاً وإشرافاً، وذلك هو الذكر، ثم لا يزال بارقاً يلمع، وجذبةً تطلع، وشوقً يدفع، حتى يتمكّن سلطان الحب في القلب، ويستولي الذكر على النفس، فيجمع الله الشمل، ويختتم الأمر، وإن إلى ربك المنتهي»^(٥٧).

إشكالات عميقة —

يُعد اهتمام كلا المفكرين بهذا الموضوع من وجوه الاشتراك بينهما. كما أن اختلاف المباني والأهداف والمقاربات في معالجة هذا الموضوع يُعد بدوره أيضاً من وجوه الافتراق والتمايز.

فمع وجود بعض الملاحظات الإيجابية في رؤى الدالي لاما، إلا أنه يجب القول: إن نفس الإبهامات والإشكالات التي وُجهت إلى علم النفس يمكن أن تُطرح أيضاً في وجه رؤية الدالي لاما؛ فقد كان عمق نظر الدالي لاما إلى هذا الموضوع موجهاً إلى الاهتمام بالأمور الدنيوية والظاهرة للإنسان، ومعالجة المستوى السطحي للشخصية الإنسانية.

في حين أن العلامة الطباطبائي، مضافاً إلى الإشارة في مناسباتٍ مختلفة إلى هذا الموضوع في آثاره وتفسيره القيم (الميزان)، فقد ترك لنا «رسالة الولاية»، التي تُعد بحسب تعبير بعض العلماء تقريراً لمنهج وسلوكيه؛ فإنه 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 ثُرَّ دالله على

أنه في حياته كان ذاتاً في حضرة الحق، وناهلاً من أنواره عز وجل.

٨. محوريّة الله أم محوريّة 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 باهتمامٍ وافر.

يعتبر الدالاي لاما معيار الموقفية في الحياة في أن نعاشر الآخرين بالصدق والصادقة، وأن لا نعود أذهاننا وأرواحنا على النيات البغيضة؛ لكي نشهد حياة أكثر سكينةً، وأكثر سعادةً. هذا المطلب . باعتقاد الدالاي لاما . أهم محرك في الحياة، بحيث لا شيء يوجب القلق إذا كان متوفراً . كما أن الضعف إنْ كان فهو نتيجة فقدان النية الصالحة. ولذلك يصف هذا الأمر بأنه أهم حالي في أسلوب الحياة المسمة بالحب للآخرين، والمنصفة بالمواصلة لغير.

أما من وجها 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 يصبح الحياة ألواناً إلهية. إن هذه الصفات الأخلاقية يمكن رؤيتها متجسدةً عملياً في حياة العلامة؛ حيث إنه قد أخلص الله 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 التمييز في تحديد ماهية النية ومداها يعود إلى المبني، كنوع الأهداف، ومتصلق النية، ومدى التزعة الصادقة.

يرى الكاتب أن نظرة العلامة الطباطبائي في مسألة النية مبنية على طلب رضا الله تعالى، وإقامة الحياة على ضوء الأخلاق الإلهية؛ فالخلاص في النية والدين يقوم

على الاتصال بالله الغنيّ.

هذه النظرة عند العلامة لم تكن مجرد أمرٍ نظريّ، بل يمكن أن نرى بوضوح أنَّ الروح الحاكمة على أسلوبه وسيرته دائرةٌ مدار التوحيد؛ فانظرُ في المجلد الأول من (الميزان) مسلكه المختار من بين المسالك الأخلاقية المتعددة^(٥٨).

ويمكن تقدير رؤيتي العلامة الطباطبائي والدلاي لاما حول هذا الموضوع بأنَّ الأخلاق عندهما وظيفيةٌ مع الاختلاف في المتعلق؛ فوظيفية الدلاي لاما منصبةٌ على الآخرين وحبِّ الناس؛ بينما وظيفية العلامة منصبةٌ على أداء المسؤوليات الملقاة من المقام المأورائي؛ لأجل تحصيل رضا الخالق عزٌّ وجلٌّ، وقد كانت حياة العلامة تجلياً عينياً لهذه الأخلاق.

استنتاجٌ وخلاصةٌ —

أسلوب الحياة من المباحث التخصصية، السهلة الممتعة؛ فمن جهةٍ يدخل أسلوب الحياة في جميع مجالات الحياة العملية . ولهذا يمكن للجميع الإحساس به وتلمسه .. ومن جهةٍ أخرى يتصل هذا الموضوع بمعضلات حياة الناس بنحوٍ لا يمكن حلُّها بسهولةٍ. لذلك منْ يدخل في هذا المجال من أجل فهمٍ وحلٍّ كامل مسائله لا ينبغي أن يستتجَّ أنه قد أتمَ كلَّ شيءٍ؛ فإنَّ كلَّ بحثٍ وإنْ استفرغ الباحث جُهده في معالجة مسائله، والتحقيق في قضاياه، يبقى موضوعه محتاجاً إلى جهودٍ أخرى تحلُّ قضاياه وتدرسها ، ولا سيما الجديدة منها.

هذا الموضوع إحدى النوافذ الجديدة ذات المقاربات الجديدة التي عالجناها في هذه الأوراق؛ فقد أشار البحث بمجموعه إلى أنَّ كلتا الشخصيتين تمتلكان أسلوباً خاصاً؛ فمصدر فكرُ وأسلوب حياة العلامة الطباطبائي مأخوذٌ من التعاليم الإسلامية الصافية؛ في حين أنَّ أسلوب الحياة عند الدلاي لاما يعود في جذوره إلى الدين البوذى. فزبدة رؤية العلامة هي في أنَّ الحياة المتماسكة يجب أن تؤسس على الاعتقاد بالله وعالم الآخرة وتعاليم الوحي، كما يجب في الأساس أن يُبحَث عن أسلوب الحياة الحقيقية في الحياة الخالدة. إنَّ أسلوب الحياة الإسلامية عند العلامة محوره التوحيد؛

أما الدالاي لاما فهو منعزلٌ ومعزولٌ عن هذه المفاهيم الغبية.
وما تكلمنا عنه آنفًا يمكن تلخيصه في بضع نقاط:

أولاً: يتحدد 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 المشتركة عند كلّيّهما؛ فهي عند العلامة الطباطبائي ممّر 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 لكتاب السنّ، وبالخصوص الأمّ؛ وأيضاً يُعدّ هذا الاحترام بدوره. عند العلامة. عاملاً لحصول التوفيقات الإلهية في الدنيا. كما يُعدّ أيضاً من وجوه الاشتراك بينهما تأكيد وقوية 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 وجّهٌ لهذا التفكير، فهو يتضاد مع الواقعية والطبيعة.

خامساً: يمكن اعتبار أسلوب الحياة المُتسمة بالحب في علاقة الأزواج وعدم خيانة الزوجة من وجوه الاشتراك بين الرؤيتين - بالطبع مع تصريح الدالاي لاما بعدم جواز المثلية الجنسية في الديانة البوذية .. لكنّ اليوم؛ بسبب رواج هذه السلوكيات في عصر الحداثة؛ ولكونها لا تؤدي للإضرار بالآخرين. حسب رأيه .. فإنه يعتقد بلزوم تقبّل هذه الظاهرة، وأن ينظر المجتمع إلى المرأة والرجل المثليين بنظرية علمانية، فيحترمهم ويقبلهما^(٥٩)!

سادساً وأخيراً: الاهتمام والتوجّه إلى قضايا المعوزين والمحاجين مورد توصية كلام المفكّرين.

وفي المجموع فإن رؤية الدالاي لاما لأسلوب الحياة رؤية دنيوية عاجلة؛ بينما يدور الأسلوب المقترن للعلامة على محورية النظرية الأخروية والآجلة: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَكَعْبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَاةُ الْوَكَائِنُ» (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 والبصرة والسعادة المرجوة لبني البشر. إننا في ساحة مُتعلقة بالتناقض بين الأديان المعاصرة، فلا نستطيع نحن المسلمون أن نبعد أنفسنا عن هذه التحديات الكبيرة، وأن ننزو기 جانبًا، أو نهتف بالشعارات الرنانة، ولا نُقدم على مبادراتٍ علمية وعملية ذات تأثيرٍ معتدٍ به، ونعتمد فقط على عقائدهنا الحقة. إن دراسة ومقارنة نماذج أساليب الحياة المستنيرة من العقائد والمدارس الفكرية أمرٌ له دواعيه وضروراته، فيجب حينئذ أن تتم المبادرة بإعداد برامج دقيقة، قصيرة ومتوسطة وطويلة المدى، لتربيه فرقٍ علمية وازنة تتولى هذه المهمة؛ لكي نواجه العالم بأسلوب حياة إسلامية أصيلة ومحكمة، ويعيده عن نقاط الضعف والوهن، وترقى على بقية الرؤى في هذا المجال.

اقتراحتنا هو أن يؤسس قسمٌ لـ«أسلوب الحياة» كـ«متخصصٍ يجمع أكبر عددٍ من الأساتذة والمتخصصين ذوي العلاقة؛ ليُعدّ الأرضية المساعدة لتحقيق أهداف الدين والنظام التعليمي في هذا المجال.

٢. إن العالم المعاصر، الذي تتغلب عليه الثقافة الغربية، والمؤسس على الرؤية البراغماتية، يحاول أن يستفيد من التقدم العلمي في إظهار اقتداره ولزيادته لقيادة العالم. وفي إطاره ظهرت بعض النظريات المعرفية الجديدة، تحاول أن تهيئ للتحول عن

النظريات التقليدية؛ كنظرية التطابق والتقاسق، التي تقدم نفسها كرؤى تستطيع أن توفق بين سائر الرؤى المختلفة، وتجمع بينها، لا كرؤى تؤسس لمعرفة الحق. في هذا الاتجاه صار شكل أسلوب الحياة في هذا العصر واقعاً تحت تأثير الغرب المؤسس على هذا النمط الفكري المتقدم، مناسفاً ومتخدلاً للرؤى التقليدية في أسلوب الحياة. هذا، مضافاً إلى النمو السريع للتكنولوجيا، الذي أحدث بعض الإشكاليات في تغيير المزاج العام والميول البشرية وطريقة التعاطي مع الأمور، بشكلٍ أدى إلى أنه حتى في مجال العرفان صار بعضهم يعود إلى مدارس تقدم النتائج والثمار الملموسة بشكلٍ أسرع، ففي مثل هذه الحال القلقة، مع الأخذ بالاعتبار للأهداف طويلة المدى، يجب أن يوضع بيد المستفيدين المحتويات المطلوبة في قوالب جذابة وملموسة بشكلٍ أكبر، بنحوٍ يتاسب مع الثقافة المعاصرة. فبناءً على ذلك يجب أن يأخذ العلماء على محمل الجد قضية إصلاح الطرق في بيان معرفة الدين وأسلوب الحياة.

٣. تتطلّب الأنشطة الثقافية في الحرب الناعمة أدواتٍ تتاسب معها. فالاليوم أمريكا وأوروبا في جامعاتها ومرآكزها الأكاديمية المعترنة تعطي وحدتين دراسيتين اختياريتين تحت عنوان: «الأديان المعاصرة»؛ لذلك نقترح؛ لإحاطة الشباب فكريّاً، أن يُضاف في البرنامج الأكاديمي لكليات المعارف الإسلامية في الجامعات وحدتان اختياريتان بعنوان: «دراسة ونقد الحركات المعنوية الجديدة»؛ و«دراسات مقارنة في الأديان».

ومن جهة أخرى فإنّ تدريس «أسلوب الحياة الإسلامية - الإيرانية» أمرٌ مؤثّر في ترسّيخ وإعلاء التعاليم الدينية المناسبة لفكرة الشباب. هذا، فضلاً عن أنّ هذه الدروس سوف تحدث تنوّعاً في البرامج التعليمية في دراسة المعارف الإسلامية، وسوف تكون أرضاً جذابةً أكثر للشباب ذوي الميول والأمزجة المختلفة.

٤. بالرغم من وجود اختلافٍ كبير جدّاً بين الدين البوذّي والدين الإسلامي الحنيف في الأهداف، أي في معرفة المبدأ والغاية وسائل الأصول الأساسية المهمّة، لكن مع ذلك فإنّهما يتضمان معاً مبادئ المسالمة والإصلاح والعقالنية، التي تأخذ

موقعها في أصل برنامج كلاً مؤسسي هذين الدينين. وبناءً عليه فإن الاستفادة من هذا المجال المشترك - بدون الاستناد إلى نقاط الاختلاف - سيكون سبباً في وحدة الرؤية في كثيرٍ من الموضوعات. وفي هذا الاتجاه أيضاً ستمهد إقامة ندوة لإسلام والبوذية، وتقارب أنظارهما في ناحية الرفاهية الاجتماعية للبشر، الفرصة المناسبة لتعايش أتباع الأديان الكبيرة.

٥. أن تؤسس شبكةً تلفزيونية وطنية باسم: «أسلوب الحياة الإسلامية - الإيرانية»، تأخذ على عاتقها بيان أسلوب الحياة الإسلامية الهداف، وأسلوب حياة الإيرانيين، وتهتم بتشخيص العيوب الموجودة في أسلوب حياة الإيرانيين؛ لأجل معالجتها، وتقريبها من أسلوب الحياة الإسلامية. وفي هذا السياق يلزم أن يُوحَّذ بالنظر دراسة وبيان أنواع العرفان الكاذب، والحركات المعنوية الجديدة بوصفها حالات مرضية.

هذه الشبكة المقترحة تأتي في سياق الاستجابة لمطالبة قائد الثورة الإسلامية في علاج التحديات الموجودة في أسلوب الحياة.

وبلا شك إن ابتداء هذه الشبكة ليس بأقل من شبكاتٍ مثل: السوق، والرياضة، و... فلأجل تأمين هذه البرامج وتكليف هذه الشبكة يمكن أن يستفاد من طاقات الشبكات الموجودة؛ لأن أسلوب الحياة ذو علاقة وشيبة بجميع فضاءات حياة الناس، فانتقال جزءٍ قليل من قدرات وإمكانات كل شبكةٍ واحدة منها سوف يهيئ المجال لشق طريق هذه الشبكة المرجوة.

٦. أن يدخل مجلس الشورى الأعلى للثورة الثقافية بشكلٍ جادٍ في ساحة أسلوب الحياة، وأن يضع أساتذة الجامعات والحوظات 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 إن مفهوم أسلوب الحياة في دولتنا يطوي مرحلته الطفولية، لكن بعض الآثار الموجودة في أسلوب حياتنا لم تدون بطريقة المنهج الديني، وإن استشهد في بعضها بال Mellon الدينية، كالقرآن والروايات. فإذا كنّا بصدق بيان أسلوب

الحياة الإسلامية فلا بد من أن نغير طريقة الاستشهاد ببرؤية 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 أنّ أسلوب الحياة المبنية بمثل هذا المنهج هي التي يمكن أن تكون قابلة للاعتماد والاتّباع.

المواضیع

- (١) المقصود: إیران (المترجم).
- (٢) محمد تقی فعالی، نگریشی به آراء و آندیشه های دالای لاما: ١٩ - ٣٠، ط١، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه (مصدر فارسی):
www.dalailama.com/biography, 26/2/1392
www.mashreghnews
www.aftabnews
www.Wikipedia.org/wiki/dalailama
- (٣) محمد کافیانی، سبک زندگی إسلامی و آثار سنجش آن: ١٦، ط١، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه (مصدر فارسی).
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) دالای لاما، ژرف آندیشی: ١٧٨، منشورات علم، طهران (مصدر فارسی).
- (٦) محمد حسین طباطبائی، تعالیم إسلام: ٢٠١، منشورات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ه.ش (مصدر فارسی).
- (٧) محمد حسین الطباطبائی، تفسیر المیزان ٦: ١٨١ - ١٨٢.
- (٨) طباطبائی، تعالیم إسلام: ٢٠١.
- (٩) دالای لاما و هوارد. سی. کاتلر، هنر شادمانگی: ٥٤، ط٣، 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.
- (11) رضا شاه کاظمی، زمینه مشترک بین إسلام و آیین بودا، مقدمه حول الدالای لاما، مؤسسه آل البيت للتفكير الإسلامي، الأردن.
- (12) المصدر السابق: ٢١.

(١٢) المصدر السابق: ١٤٣

(١٤) طباطبائي، تعاليم إسلام: ٢٢٦.

(١٥) تفسير العيashi ٢: ٤٣.

(١٦) الطباطبائي، تفسير الميزان ٨: ٢٨٠.

(١٧) المصدر السابق: ٣٨٤

(١٨) محمد حسين الطباطبائي، سنن النبي: ١١٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٢.

(١٩) الطباطبائي، تفسير الميزان ١٣: ٨٠.

(٢٠) طباطبائي، تعاليم إسلام: ٢١٥.

(٢١) المصدر السابق: ٢١٦

(٢٢) محمد حسين طباطبائي، ترجمة تفسير الميزان ١٢: ١١٠. والنصل 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 واجههم في معاشرتك ومحاورتك مواجهة يلوح منها تواضعك وخضوعك لهما، وتذلك قباليهما؛ رحمة بهما» (الميزان ١٢: 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) طباطبائي، 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 شريفى، عرفان حقيقى وعرفان هاي كاذب: ٢٥٨، نشر به آموز، طهران.

(٣٠) طباطبائي، نقدهای علامه طباطبائي بر علامه مجلسی (الحواشي على بحار الأنوار): ١٧٨، تحقيق: مرتضى رضوى، ط١.

إنّ هذا النصل ليس للعلامة الطباطبائي بالدقة، وإنما هو شرح الشيخ مرتضى الرضوى لتعليقته على بحار الأنوار في المجلد الثاني صفحه ٢١٣. يقول العلامة: «هذا ما يراه الأخباريون وكثيرٌ من غيرهم. وهو من أعجب الأخطاء. ولو أبطل حكم العقل بعد معرفة الإمام كان فيه إبطال التوحيد والنبوة والإمامية وسائر المعرف الدينية». وكيف يمكن أن ينتج من العقل نتيجة، ثم يبطل بها حكمه، وتصدق النتيجة بعينها؟ ولو أريد بذلك أن حكم العقل صادقٌ حتى ينتج ذلك، ثم يسدّ باليه، 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 الحقة من المموجة الباطلة».

(٣١) طباطبائي، تفسير الميزان ١٠: ٢٩٣.

(٣٢) المصدر السابق ٥: ١٨٦ - ١٨٧.

(۳۲) عبد الله نصري، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب: ۴۰، منشورات دانشگاه علامه طباطبائی، طهران.

(۳۴) حمید رضا مظاہری سیف، جریان شناسی انتقادی عرفان های نو ظهور: ۲۷۸، ط۴، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.

(۳۵) دالای لاما، زندگی در راهی بهتر: ۱۱۲ - ۱۱۴، ترجمه: فرامرز جواهري نيا، ط۱، منشورات ماهي، طهران.

(۳۶) باقي نصرآبادي و دیگران، رمز موفقیت علامه طباطبائی: ۱۳۶، منشورات إمام العصر.

(۳۷) احمد لقمانی، علامه طباطبائی میزان معرفت: ۹۱، ط۲، مؤسسه امير كبیر، طهران، ۱۳۸۲.

(۳۸) سید محمد حسین حسینی طهرانی، مهر تابان: ۸۷، منشورات علامه طباطبائی و منشورات نور ملکوت قرآن، مشهد، ۱۴۳۱ ه.

(۳۹) دالای لاما، ژرف اندیشي: ۱۴۴.

(۴۰) المصدر السابق: ۱۴۵.

(۴۱) وهو ترجمة للمثل الفارسي: (گل سر سبد عالم آفرینش انسان است).

(۴۲) الطباطبائی، تفسیر المیزان: ۵: ۱۸۷.

(۴۳) المصدر السابق: ۱۸۶.

(۴۴) المصدر السابق: ۲: ۶۴.

(۴۵) علي موحديان عطار و محمد علي رستميان، درسنامه اديان شرقی: ۱۴۶، كتاب طه، قم، ۱۳۸۶.

(۴۶) الطباطبائی، تفسیر المیزان: ۵: ۱۸۳.

(۴۷) مظاہری سیف، تجربه های عرفانی در ادیان: ۱۳۰، منشورات بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.

(۴۸) مظاہری سیف، جریان شناسی انتقادی عرفانهای نو ظهور: ۵۱، ط۱، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

(۴۹) دالای لاما، زندگی در راهی بهتر: ۱۱۱.

(۵۰) جریان شناسی انتقادی عرفانهای نو ظهور: ۵۱ - ۵۲.

(۵۱) الطباطبائی، تفسیر المیزان: ۳: ۱۱.

(۵۲) المصدر نفسه.

(۵۳) دالای لاما، زندگی در راهی بهتر: ۱۰۵.

(۵۴) عبد الرسول بیات، فرهنگ واژه: ۵۶۴، ط۱، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱.

(۵۵) محمد حسین الطباطبائی، رساله الولاية: ۳۷، قم، ۱۳۶۰ ه.

(۵۶) المصدر السابق: ۴۷.

(۵۷) المصدر السابق: ۵۰ - ۵۱.

(۵۸) الطباطبائی، تفسیر المیزان: 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 تشق 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، والظاهراتية 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، بأسلوب علمي يبدو متناقضاً، هو أن العلم في المصطلح الشائع يعني المعطيات التي يتم الحصول عليها بأسلوب تجريبي. إن علم الاجتماع أو علم النفس وسائل العلوم الإنسانية هي علوم تقوم على منهج تجريبي؛ ومن ناحية أخرى فإن الدين يحتوي على مصطلحاتٍ متعددة، وإن

(*) أستاذ في قسم الاجتماع في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، قم - إيران.

كلّ واحدٍ منها ينطوي على اعتقاد بنوعٍ من الأمر المقدّس والميتافيزيقي أو الكائن الأسمى وما فوق الطبيعي. والسؤال المطروح هنا: كيف سنكون - من خلال منهانا التجريبي - قادرين على قراءة الدين؟ ويتمّ طرح هذا السؤال على نطاقٍ أوسع بصيغة: ما هي العلاقة بين العلم والدين أو العلم والأيديولوجيا؟ وكيف تقوم العلوم التجريبية بدراسة الأبحاث الدينية، والقيم، وكذلك الأيديولوجيات والضرورات والمحظورات، بشكل عام؟ إذ يبدو بحسب الظاهر أن هذين الأمرين من مقولتين مختلفتين.

«يرى أوغست كونت أن الأسلوب الإثباتي (التجريبي) قابل للتطبيق في جميع العلوم المعاصرة، حيث يقوم هذا الأسلوب على مشاهدة التجربة وإثبات القوانين، ويجب تعميمه حتى 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 يُدرس على أساس الأسلوب الإثباتي. يقول أوغست كونت في تعميم الأسلوب الإثباتي: إن التفكير العلمي يحظى بالتعظيم بمعنىين: التفكير الإثباتي في الرياضيات والفيزياء أو علم الأحياء الشامل؛ وبمعنى آخر: إننا ما إن نفكّر في مسائل النجوم والفيزياء بأسلوب إثباتي حتى لا يعود بإمكاننا التفكير في مسائل السياسة والدين بأسلوب آخر^(٣).

وأما بارتون فقد قال في نقد هذا الرأي ببيانٍ صريح: إن العلم غير مكتمل في الأساس، وإن الذين يظنون أنهم سوف يتمكنون في يوم ما من تعليمنا شيئاً موازياً للدين فإنهم سوف يسقطون ضحايا لهذا الوهم. إن تلك المجموعة من علماء الاجتماع، الذين يرون - على شاكلة دوركهايم^(٤) - أن علم الاجتماع العلمي سوف يتمكن من نوع من الأخلاق، وإحلالها محلّ الأصول الدينية الثابتة وغير القابلة للتغيير، يقعون دون شعور منهم في شراك نوع من أسلوب التفكير غير المنطقى^(٥).

وفي ما يتعلّق بإثبات المدعى المنشود، وأن هناك حالياً أساليب حديثة قد أضيفت للقراءة والدراسة، نستعرض عدداً من المدعيات في هذا الشأن:

نحوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد السادسون - خريف ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

وتقييم النظريات في ضوء الوثائق والأدلة المنطقية، ولكن لا يمكن صبها في قوالب العلوم الطبيعية مباشرةً؛ لأن دراسة السلوك الإنساني تختلف أساساً عن دراسة عالم الطبيعة^(٦).

إن المعارضة المتجهة 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 الأبستمولوجي هناك أوجه افتراقٍ مبينة، وكذلك هناك أوجه اختلافٍ واضحة بين هذين المجالين^(٧).

وقد أشار بعضُ 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 مفهومياً وتفسيرياً إلى الظواهر الاجتماعية، ويرى أن الغاية من الأبحاث والدراسات الاجتماعية هي تفسير الأخبار المفهومة للبشر، وتفهيمها، 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 عامٍ، ينطوي في أصله وحقيقة على هوية علمية، وإن المراد من علمية الدين ليس هو تعلقه بالمجال المعرفي والإدراكات البشرية في معناها الأعمّ، الشامل للصور الذهنية والخيالية والوهمية، بل المراد هو المعرفة التي تتکفل، في مقام الحكاية عن الحقيقة وإظهارها وظهورها في مختلف مراتب الوجود، بهدایة وإرشاد البشر. لا شك 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 «مركزية الله»^(١٢) في الرؤية المسيحية والإسلامية إلى محورية الإنسان والإنسوية.

ب . حركة التفكير الفلسفية لمحو الماهية في الفلسفة والعلوم الطبيعية

والإنسانية، والميل إلى قبول الوجود على الماهية، والاتّجاه إلى النّزعة الحسّيّة والعقليّة والتجربية في مجالات معارف الإنسان.

جـ. الحركة التدريجية في مسار نفی التقدیس عن الحضارة البشرية.

د- التفُوُّق التدريجي للحضارة المادّية على الثقافة الروحية والمعنوية.

هـ . الاتجاه العام للحضارة البشرية نحو عقلنة الصيرورة الناسوتية والدينوية للمجتمعات المعاصرة.

و. التحولات الصناعية الشديدة، وهيمنة البيروقراطية، وما إلى ذلك.

ز- ظهور التيارات التدريجية المنكبة على الدنيا، والمنغمسة في المادّية، وعبادة اللّذات، واغتراب الناس عن ذواتهم، وما إلى ذلك^(١٢).

ولكنْ ييدو أنْ لهذه الأسباب . والكثير من الأسباب الأخرى غيرها . صبغة سياسية في الغالب ، وأنه يتم توظيفها حالياً بوصفها عنصر ضغطٍ سياسي لإبعاد الدين عن مسرح السياسة ، والصحوة الإسلامية والدينية. ولهذا السبب يعملون على إظهار الدين بوصفه أمراً غير علميّ.

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 كلّ أمرٍ مقدّس مجالاً دينياً. وعلى هذا الأساس فإن علم الاجتماع الديني يعني علم اجتماع الأمر المقدّس. ولذلك سوف لا يكون هناك حدٌ بين المسائل الدينية. والأمر الآخر هو أن نعتبر الدين بصفته عقائد ما ورائية. وفي هذه الحالة سوف يتغيّر مجال علم الاجتماع الديني. وبطبيعة الحال، وفي رؤية أخرى، يمكن اعتبار الدين بوصفه عقيدةً ضمن مجالٍ خاصٍ، وفي هذه الحالة يجب اعتباره أمراً واحداً ضمن مجموع العقيدة. وبشكلٍ عام يمكن القول: إن علم الاجتماع الديني هو علمٌ يبحث في المظاهر الجماعية للدين، والممارسات والسلوكيات التي يطلق عليها الرُّفُّ عنوان الدين. وعلى هذا الأساس فإن مهمّة علم الاجتماع الديني هو تحليل الدين الاجتماعي^(١).

نسعى في هذه المقالة إلى بحث نمط 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 الدياليكتيكي والجدي، 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 المتعددة في دراسة الدين —

إن للدين - الذي هو كلمة عربية، وتعني في اللغة: الحكم، والجزاء، والطاعة، والانقياد، والمذهب، والشريعة - في مصطلح أهل الفن معاني متعددة: أ. هناك منْ اعتبر دائرة الدين واسعةً جداً، وأنها تشمل جميع أنواع العقائد والأيديولوجيات. وفي هذا المصطلح العام يكون الدين شاملًا للأديان السماوية والإلهادية، وكذلك الأمور المقدسة وغير المقدسة.

ب - وذهب بعض آخر إلى عدم شمول تعريف الدين للعقائد والأيديولوجيات، وقال بأن الدين في الأساس ليس سوى الاعتقاد بنوع من الميتافيزيقا. ومصداق هذا الشيء يمكن أن يكون هو الله أو غيره. ومن بين القائلين بهذا الرأي تايلور^(١٥)، حيث قال: إن الدين باختصار هو الاعتقاد بالكائنات الروحانية^(١٦).

ج - وهناك جماعة تعلم على تضييق 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 والمارسات

التي تعمل على توحيد جميع الأتباع ضمن مجتمع أخلاقي واحد باسم الكنيسة (المعبد وما إلى ذلك)^(١٧).

د . وهناك أخيراً جماعة تذهب في تعريف الدين إلى تضييق الدائرة بشكلٍ أكبر، وتحصر الدين في الاعتقاد بالله فقط. يقول ماكس مولر^(١٨) في هذا الشأن: «إن الدين عبارة عن سعي إلى تصوّر ما لا يمكن تصوّره، وبيان ما لا يمكن بيانه، وشوق إلى المطلق واللامتناهي». وبطبيعة الحال هناك من يُعرف الدين بالاعتقاد بالكائن الأسمى والمقدس. ونحن نضع هؤلاء ضمن هذا الطيف أيضاً. وعلى هذا الأساس في كلّ واحدٍ من المعاني الأربع المقدمة هناك اعتقاد بأمرٍ مقدس أو ميتافيزيقي 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 الطبيعة بحسب المصطلح، على أن تكون . في الوقت نفسه . مقدّسة. ويجب في هذا الكائن الأسمى وما فوق الطبيعي والأفضل من الإنسان والمقدس أن يشتمل على الخصائص التالية:

ـ. أن يكون له وجودٌ مستقلٌ عن ذات الناس.

ـ. أن يكون خارجاً عن حدود المادة والماديات، وأن لا يكون مُدركاً بالحواسّ الظاهرة، ولا يمكن إدراكه والتعرّف عليه إلا بالفطرة والوجدان.

ـ. أن يكون كائناً وشاعراً ومريداً، وأن يكون على تواصلٍ مع الناس، ولذلك فإنه يسمع مطالبهم، ويعمل على تلبيتها والإجابة عنها إذا شاء.

ـ. إن الإنسان بدوره يمكنه . ولا سيّما في الأزمات والشدائد . أن يلجاً إليه، وأن يستعين به، ويطلب العون منه.

ـ. وبالنظر إلى هذه الخصائص يمكن القول: إن الدين عبارة عن الاعتقاد والإيمان بقوّة غيبية، وذات إدراكٍ وإرادة، ومقدّسة، ولازمُ هذا النوع من الاعتقاد هو الخضوع والتسليم له، وهو ما يُسمى بالعبادة^(٢٠).

وعلى هذا الأساس يمكن بحث الاتجاهات المتّوّعة لدراسة الدين والظواهر

الدينية من أربع زوايا، وهي: ١. الزاوية الاجتماعية؛ ٢. الزاوية الدينية؛ ٣. الزاوية الفلسفية والكلامية؛ ٤. الزاوية النفسية.

والاتجاه الأول ينقسم بدوره إلى رؤيتين: علم اجتماع الدين^(٢١)؛ وعلم الاجتماع الديني^(٢٢).

ويسعى علم اجتماع الدين إلى فهم 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 فهم ماهية الدين من زاوية رؤية المفسّرين 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 المدعيات الدينية. إن المتكلّمين بصدق إثبات أحقيّة دينهم، كما يسعون في الوقت نفسه إلى إثبات بطلان الأفكار الأخرى بالبرهان العقلي.

إن الاتجاه الرابع هو الذي يبحث الدين بوصفه ظاهرةً فردية، ونوعاً من العلاقة بين الإنسان وكائنٍ 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 بموجودٍ مقدس ومتافيزيقي، 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 تم 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 ونيفٍ على

ولادة علم الاجتماع، لا تزال قراءات علم اجتماع الدين متأثرةً بأفكار المنظرين التقليديين في هذا العلم، ونعني بذلك: كارل ماركس^(٢٥)، وإميل دوركايم، وماكس فيبر^(٢٦). وإن جميع علماء الاجتماع اللاحقين قدّموا دراساتهم الدينية متأثرين بنظرية 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 مفكّر اجتماعي؟ -

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 البُحْثة، التي تتعاطى على الدوام مع الإحصاءات والأرقام والقياس وأخذ النماذج، بل إنه يستند في الغالب إلى الأبحاث النظرية والعقلية، وإلى استبطاناته الفردية من المسائل الاجتماعية، فهو يقول: «إن علماء الاجتماع المعاصرین قد سلّموا أمرهم إلى الإحصاء والأرقام والأعداد، مما الذي يعنيه ذلك؟ إن عبادة الأرقام التي يتم فرضها على علم اجتماعنا، ولا سيما في إيران، بمعنى أن عالم الاجتماع عندما يدخل قرية لا يعلق 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 تشكّل القسم الأكبر منها - الدراسات التاريخية، والتي عملت على توظيف أسلوب المقارنة بشكلٍ 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 المبتدئ بها في المجتمع، حيث كان يهدف إلى إيجاد عصر نهضة إسلامية. وعلى مستوى الهدف كان الدكتور شريعتي يفكّر على شاكلة علماء الاجتماع. فإنه قبل أن يُعرف بوصفه عالم اجتماع كان فيلسوفاً تاريخياً، يهتمُ

بالتحليلات الفلسفية العامة. ومن هنا كان يسعى على الدوام إلى اكتشاف القوانين والأصول العامة في مجال تحول المجتمعات البشرية، وقلما نجد في دراساته تركيزاً على الأمور الجزئية. ولذلك فقد اتجه في الغالب نحو الدراسات الكلية.

والنتيجة أنه يمكن القول: على الرغم من اعتبار الدكتور علي شريعتي عالماً اجتماعياً، إلا أن تفكيره إنما يُطّرح ضمن أبحاث المفكّرين الاجتماعيين أكثر من إدراجه ضمن بحوث علم الاجتماع البُحْث. ويبدو أن هذا الأمر هو الذي أدى إلى ابعاده في تفسير الدين عن المفكّرين الدينيين والتفسير السائد للدين. وعلى أيّ حالٍ لا مُنْدُوحة لنا في بيان نوع تحليل الدكتور شريعتي - بوصفه مفكّراً اجتماعياً - للدين من بيان حاضنته الاجتماعية، والمفكّرين الذين تأثّر 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، وقدّم له من خلال تحليلاته الخاصة تفسيراً جديداً. ومع ذلك فإن الدكتور شريعتي - كما أشار إلى ذلك بنفسه - لا يرى نفسه مقيّداً بالضوابط والمعايير التي يضعها علماء الاجتماع. ومن هنا يبدو أنه مفكّر اجتماعي، وليس عالم اجتماع متخصص في مجال الدين.

في ما يتعلّق بمعارفة الخلفيات الفكرية لـكلّ مفكّر لا بدّ من الالتفات إلى عدة نقاط، من قبيل: معرفة أفكاره وأسلوب تحليلاته، ومعرفة التيارات الفكرية المعاصرة له، ومقدار تأثّره بالمفكّرين المعاصرين له، ومعرفة الأحداث والواقع الهمامّ 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، المزامن مع بداية النشاط

العلمي والسياسي للدكتور علي شريعتي، هيمنة مختلف الأحزاب والتيارات الاجتماعية والسياسية المتّوّعة . ولا سيّما منها التيارات والأحزاب اليسارّية . على الأجزاء 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 الإسلاميّة والوطنيّة، والنهضة الوطنيّة للمقاومة . التي كان الدكتور شريعتي عضواً فيها . بمقاومة هذا النوع من التيارات . وقد أدى دخول الدكتور علي شريعتي في الأبحاث والتحليلات الماركسيّة والدياليكتيكيّة إلى بلورة شخصيّته، 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 سيّما الماركسيّة .. وكذلك تأثير الدكتور شريعتي ببعض الكُتاب والمستشرقين المعاصرين له، تُعدّ معرفة الحواضن الاجتماعيّة والأحداث والواقع التي شهدتها ذلك العصر في غاية الأهميّة والتأثير في معرفة الآثار والأفكار وتبلور أرضيّاته وخلفيّاته الفكرية . وحيث إن هذه المقالة عبارة عن تحقيق اجتماعي، وليس 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 والحقيقة الزمنية، من قبيل: النهضة الوطنيّة للمقاومة، وتأمين النفط، ومؤامرة ١٩ / ٨ / ١٩٥٣م، وسقوط حكومة الدكتور محمد مصدق، وبلغ الاستبداد الحاكم ذروته، وقانون لوائح الولايات والحكومات^(٣١)، وقانون الحصانة القضائيّة^(٣٢)، وأحداث الخامس عشر من خرداد، ونفي الإمام الخميني^(ج)، وإرهادات تبلور الثورة الإسلاميّة ما بين عامي ١٩٧٦ - ١٩٧٧م، وغيرها، من الأحداث الهامة التي كان للدكتور شريعتي في آثاره وأعماله موقف منها أو تأثير بها .

والحاصل أن المفكّرين أو التيارات الاجتماعيّة كان لها . باعتراف الدكتور

شريعتي - دور في تبلور شخصيته وأفكاره. وإن تأثير بعض هذه العناصر - ومن ذلك: نمط تحليلاته، وهي في الغالب متأثرة بالتحليلات الماركسية. كان ملحوظاً بشكلٍ أكبر. وكان لبعض التيارات والأحداث الاجتماعية التي كان الدكتور علي شريعتي قد اتّخذ موقفاً في مواجهة بعضها هي من بين الخلفيات والعناصر التي تركت تأثيرها على تبلور فكر الدكتور شريعتي بنحوٍ من الأنحاء. ويمكن الإشارة من بين أهمّ هذه التيارات إلى النهضة الوطنية للمقاومة وحركة الحرية. ويمكن القول: إن التأثير الأكبر على الدكتور شريعتي في هذا الشأن كان يكمن في نوع الأفهام والتفسيرات التي كونها في كتبه الإسلامية إنما جاء من مؤلفات المهندس مهدي بازرگان.

في مناقشة ونقد هذا النوع من تحليل الدين يجب القول: إن الحواضن الاجتماعية، وكذلك المناخ الفكري، لعصر الدكتور شريعتي، وكذلك المفكّرين الذين تأثّر بهم - وهو ما كان يعرف به شخصياً -، قد صنع من الدكتور شريعتي شخصيةً منفصلةً في تفسير الدين عن تعاليم أهل البيت<ص>، فتوجهَ إلى تحليل الدين بوصفه مفكراً اجتماعياً، ومستيراً يحمل في الوقت نفسه هموم الدين وهواجسه. هذا، في حين يجب على المفكّر المسلم أن يعمل على تحزّنه وتحليل الظواهر الاجتماعية. التاريخية بالاستلهام من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي<ص> الأكرم<ص> والأئمّة الأطهار<ص>.

ومن ناحية الأسلوب فإن الدراسات والتحقيقات الاجتماعية تقوم بدورها في الغالب على الأسلوب العقلي والقياسي. كما يُستفاد بالإضافة إلى ذلك من أساليب ونماذج التحقيق الأخرى أيضاً. وفي الحقيقة فإنه من الناحية الأسلوبية كان المفكّرون المسلمين يمتازون من غيرهم بالاستفادة من الأساليب التحقيقية المختلفة، والتي كانت منذ القدم - ولا سيّما بعد ظهور علم الاجتماع - مورداً للنقد والنقاش والباحثات العلمية على الدوام. وهناك منْ قال: إن التجربة الخارجية هي وحدها الأسلوب المناسب؛ وهناك منْ اهتم بالتجربة الداخلية؛ وهناك منْ أكدَ على دور الأسلوب العقلي. بيّنَ أن المفكّرين في المجال الاجتماعي - ولا سيّما المسلمين منهم - قد استفادوا من جميع هذه الأساليب، بالإضافة إلى أسلوب الوحي أيضاً^(٣٢).

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 المطلوبية لا معنى له في علم الاجتماع.

ولكي نستخرج النظرية الدينية للدكتور علي شريعتي، والتوصُّل 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 لدور كهائم وماكس فيبر. لم يكن يبدي اهتماماً بالدين، وإنما كان ينظر إلى الدين بوصفه أمراً سطحياً، وأنه تابعً للمحرك الأصلي للمجتمع، ويعني بذلك أداة الإنتاج. ولقد لفت انتباه أصحاب النظر إلى التشابه الشكلي والعملي بين الدين والقانون والسياسة والأيديولوجيا، حيث تمثل بأجمعها الناحية البنائية من المجتمع البشري، وكان يرى أن الأبنية الخارجية يتم تعينها في نهاية المطاف إثر العلاقات الإنتاجية^(٣٤).

في عصر كارل ماركس كانت الرؤية الفكرية لهيفل^(٣٥) هي السائدة، وكانت الأرضية الفكرية للفلاسفة الألمان في الجواب عن السؤال القائل: ما هو الإله؟ منْ هو الله؟ تعمل على حقيقة تعريف الإنسان بأنه هو الإله. إن كارل ماركس وغيره من الميغليين؛ بالالتفات إلى هذا القسم من عقائد هيفل، الذي كان يقول: «إن الله هو حقيقة وأساس وجود الإنسان»، قد تتكبّوا الطريق، وفسّروا مراد هيفل بالقول: إن مراده هو الله الذي تتحصل عن ألوهيته. وبطبيعة الحال فإن كارل ماركس كان متأثراً بفويرباخ^(٣٦) . وهو الفيلسوف الألماني الذي عمل على الترويج للفكر الإنسوي . بشكلٍ أكبر، وكان يرى أن الإنسان إلهٌ خلق نفسه بنفسه، وعلى هذا الأساس فقد اتجهت ألوهيته هيفل إلى أصالة الفرد.

وعلى هذا الأساس فإن الدين . من وجهة نظر كارل ماركس . يحظى بأهمية ثانوية؛ إذ إن الأيديولوجيا إنما هي بناءٌ . وفي المذهب الماركسي يقوم كلّ شيء على

أساس العامل الاقتصادي، وإن عامل تحريك كلّ شيء هو الوضع الاقتصادي. وإن عامل تحريك الوضع الاقتصادي يتمثّل بدوره في وسائل وأدوات الإنتاج، بحيث حتى فكر الإنسان (ومذهبة) يكون تابعاً و沐ولاً للوضع الاقتصادي في المجتمع^(٣٧). يذهب كارل ماركس إلى الاعتقاد بأنّ الأيديولوجيا والدين إنما هو تصور أو وعيٌ 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 ليهيل: «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. بيُد أن هذا التحقيق المثير للعقول هو من طبيعة البشر؛ إذ إن مصير الإنسان ليس له واقعية حقيقة، وبالتالي فإن إعلان الحرب على الدين بمنزلة إعلان الحرب على عالمٍ يمثل الدين جوهره الروحاني. وإن بُؤس الدين يبيّن في الوقت نفسه بُؤساً حقيقياً، واعترافاً بذلك البُؤس. إن الدين بمنزلة آلةٍ كائنٍ مجتثٍ من أصوله، وقلب عالمٍ متحجّر، وروحٍ كائنٍ من دون روح. إن الدين أفيون الشعوب، وإن اختفاء الدين - الذي يمثل سعادةً وهمية للناس - يمثل السعادة الواقعية لهم»^(٣٩).

على الرغم من أن مصطلح الأيديولوجيا يُستعمل بمعنى المذهب والحقّ أو الباطل، إلا أن هذا المفهوم يحمل من وجهة نظر كارل ماركس بُعداً سلبياً مهيناً. يرى ماركس أن الأيديولوجيا لا تعني سوى الباطل، ولا تتطوّي على شيءٍ من مفهوم الحقّ أبداً. إن مفهوم الأيديولوجيا ينطوي على مفهوم الخطأ، والخداع، والسراب، والمحتاب، والاغتراب عن الذات. يرى كارل ماركس أن الدين، والفلسفة، والحقوق، والأخلاق، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد، كلّهاً أيديولوجيات، بيُد أن الدين يقف على رأس هذه الأيديولوجيات^(٤٠).

إن الدين والأيديولوجيا من وجهة نظر كارل ماركس لا يبيّنان شيئاً من ناحية الكشف عن الواقع، بل هما أيضاً - وعلى العكس من ذلك - يغلبان الواقع. إن الأيديولوجيا إما أن تقلب الواقع تاراً، أو هي في حد ذاتها تبدو حقيقةً مقلوبة تاراً

أخرى. ولذلك فإن الأيديولوجيا لا تقدم لنا معرفةً صحيحة عن حقيقة الروابط؛ وذلك لأنها في بعض الأحيان تعرض علينا حقيقةً ممزوجة بالوهم، وتُبْدِي 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 يمثّل تعبيراً صادقاً عن الآلام الحقيقة التي يعاني منها الإنسان، ويمثّل اعتراضاً على البُؤس الحقيقى. 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 مفكّرين اثنين، وهما: فويرباخ؛ وهيفل، بل كان في تفسير الدين متأثراً بآراء فويرباخ على نحوٍ أكبر. لقد ذهب فويرباخ، في كتابه «جوهر المسيحية»^(٤٢)، إلى تعريف الدين بأنه عبارةٌ عن العقائد والقيم التي تتكون بواسطته الناس ضمن تكاملهم الثقافي، ولكنّهم ينسبون ذلك خطأً إلى القوى الإلهية أو الآلهات. وحيث إن الناس لا يدركون تاريخهم بشكلٍ كامل فإنّهم في العادة ينسبون القيم والمعايير - التي وُجِدَت اجتماعياً - إلى أعمال الآلهة، كما أنّهم يستعملون مصطلح الاغتراب في الإشارة إلى إيجاد الآلهات أو القوى الإلهية الممتازة من الإنسان. وبهذا المعنى يتم توهّم أن القيم والعقائد التي تُوجَد بواسطه 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 يُوكل السعادة والأجر إلى الحياة بعد الموت، ويعلم الناس الاستسلام إلى الوضع القائم في هذه الحياة. ومن خلال إلقاء الناس بما سوف يتحقّق في العالم الآخر يحرّف انتباهم 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 المفكّرين 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 مهمّة الأيديولوجيا تقوم - بشكلٍ رئيسٍ - على حماية المصالح الطبقية، أو أنه يجب نبذ الأيديولوجيا؛ لأنّ وظيفتها إقناع المتعضين من الناس بالرضا عن الواقع الاجتماعي، بوصفها مجرد وهم وخيال. ومع ذلك فإن هيغل يُنفّق مع كارل ماركس في أن الناس إنما يبنون في أذهانهم عالماً آخر، ويتمتنون الوصول إليه؛ لأنّهم لا يستطيعون الحصول على السعادة التي يريدونها في هذه الدنيا»^(٤٤).

كان كارل ماركس يذهب إلى الاعتقاد بأن الدين شكلٌ من الإدراك الكاذب، وأداةٌ فاعلةٌ في صراع السلطة بين الطبقات الاجتماعية. يرى ماركس أن الاعتقاد الدينيّ 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 ادعى أن الدين الحاكم في كلّ مجتمع هو على الدوام دين الطبقة الحاكمة من وجهة نظر النظام السياسي والاقتصادي، وإن هذه المذاهب تعمل دائمًا على توجيه الظلم وانعدام المساواة. إن الدين الحاكم يضفي المشروعية على مصالح الطبقة الحاكمة، ويقوم بدور الأفيون في الدفع بالطبقة المظلومة والمحرومة إلى تقبّل المصير المكتوب عليها^(٤٦).

والحاصل أن لا أصالة للدين من وجهاً نظر كارل ماركس، وإنما هو مجرد أداةٌ 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 حيَاً طبيعية، لا تعارض فيها ولا تزاحم، فإنه يسعى أبداً إلى إيجاد التناعيم بين عالمه الذهنيّ والعالم الخارجيّ. يذهب كارل ماركس إلى الاعتقاد بأننا إذا أردنا الإطاحة بالتفكير الدينيّ علينا أن لا ندخل في نزاعٍ فكريٍّ مع الدين، وإنما علينا

العمل على تجفيف البيئة التي تعمل على اختلاق الدين.

إن خلاصة كلام ماركس هي أن الإنسان يختلف الدين، وأن الدين يعني رؤية الإنسان للعالم بالملووب، ورؤية الإنسان نفسه بشكلٍ معكوس. وحيث يكون الإنسان معكوساً فإن الذي يعيش في بيئه معكوسه سوف ينعكس هذا الاعوجاج والانعكاس على تفكيره أيضاً^(٤٧).

نقد ومناقشة الرؤية الماركسية —

في معرض نقد رأي ماركس - وبشكلٍ عام التفسير الماركسي للدين - يكفي أن التقارير التاريخية الوالصلة إلينا من البشر الأوائل في الأيام السحيقة تثبت أن الدين كان على الدوام يلعب دوراً مصيريًّا وحاصلًا في حياة الإنسان. لقد تبلور التدين لدى الإنسان ضمن بوتقةٍ من العقائد والشعائر والأداب والتقاليد والتعاليم المتنوعة. إن اهتمام الدين بسعادة الإنسان الأبدية وحياته الأخرى لا يعني أنه لا يلعب دوراً في حياته الدنيوية، وبالنظر إلى تاريخ البشرية ندرك أن للدين الكثير من الآثار والفوائد للإنسان والمجتمعات الإنسانية، الأعمّ من الدينية وغير الدينية^(٤٨).

وأما بعد عصر النهضة، والمسار المتسارع لظاهرة الحداثة في الغرب، فقد حصل تشكيكٌ في الدين وجدوانيته الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى ظهور العلمانية. إن انتشار وشموليّة هذه الرؤية أدّى إلى حذف الدين تدريجياً من مسرح الحياة السياسية. الاجتماعية في المجتمعات الغربية. وعندما كان ماركس يعمل على تحليل دور الدين وأثار 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 تشكّلت 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 يمكن 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 حلًّا جميع مشاكلهم، وتلبية جميع احتياجاتهم، ابتداءً من العبادة وصولاً إلى الطبّ وعلاج الأمراض. أما اليوم فقد أضحي الكثير من هذه الأمور علمياً وتخصصياً وعُرْفياً، ولم يُعْدْ هناك من يتوقع علاجاً طبياً، أو إصلاحاً اقتصادياً، ولا حتّى قضائياً، من الدين. وعلى هذا الأساس يمكن القول: لقد تغيّرت نظرة الإنسان إلى الدين، وما يتوقعه أو يطلبه منه، واقتصرت حاجته إليه على حدود العلاقة الفردية مع الله.

وفي المقابل هناك جماعةٌ أعطتُ الأصلية للدين. ومن هنا أخذوا يطرحون بحث «ما يتوقعه الدين من الإنسان»، ومفهوم الحاجة إلى الدين. وقد عمد هؤلاء إلى الاستدلال على أصل حاجة الإنسان إلى الدين وسائل الاحتياجات الأخرى - الأعمّ من الاحتياجات الاجتماعية والاعتقادية والأخلاقية - من خلال التمسّك بالأدلة العقلية والنقلية والتاريخية. وفي هذا الاتجاه لا يعمّل توقع الإنسان على تحديد مساحة وآلية الدين، بل إن الدين هو الذي يعمّل - بسبب جامعيّته - 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 المفكّرين - من أمثال: ديفيد هيوم، وسيغموند فرويد، وكارل ماركس - إلى اعتبار الدين؛ بوصفه مفهوماً ذهنياً أو نفسياً، لا شعورياً وكادياً، أو هو أفيون أو مسكن لأوجاع وألام البشر. وفي هذا الاتجاه يتم تعرّيف الدين بوصفه ظاهراً واهياً وغير عقلانية. إن هؤلاء يقولون: إن الناس إنما يعتقدون بالدين لأنّه يوفّر لهم فسحةً من الأمل والطمأنينة والسكون، وإنّ كان بشكلٍ كاذب ومؤقت. ولكنّهم مع ذلك لا يوضّحون كيف لا تزال هذه الأفكار الواهية والمتداعية على طول التاريخ توفر الرضا والسعادة والحبور، رغم رفع ستار الجهل وعدم الوعي، وانتشار الوعي والإدراك^(٥٠)، بحيث لا يمكن أن نعثر - في طول التاريخ - على مجتمعٍ غير ديني، وعليه من الطبيعي أن يكون هؤلاء قد تكّبوا الطريق في تحليل الدين والظواهر الدينية.

ولكنْ في المقابل هناك الكثير من المحقّقين الذين يؤكّدون على البُعد

العقلاني والإدراكي والمعري من الدين. وبشكلٍ خاصٍ فإن اتجاه الانتخاب العقلاني يعمل على تعريف الدين بوصفه تقليماً للتکافـة والفائدة. يبدو أن هذا الاتجاه يعني من مشكلةً أيضاً: إذ ما لم نحصل على معلومات عن كـلا بـعـدـي الترجيحات الفردية والأساسية، حيث يمارس الأفراد حرية الانتخاب فيها، لا يمكن توظيف الدين بوصفه وسيلة تـكـهـنـ. يـضـافـ إلى ذلك أن الناس لا يستطيعون بيان وتقـيـمـ الـاحـتمـالـاتـ المـوضـوعـيـةـ والـحدـ الأـقصـىـ منـ الـفـوـاـئـدـ المـتـوقـعـةـ فيـ جـمـيعـ الـظـرـوفـ^(١).

الرأي الآخر . ومن القائلين به: إمـيلـ دورـكـهـاـيمـ . يـؤـكـدـ علىـ الأـبعـادـ الـحـمـائـيـةـ والـاجـتمـاعـيـةـ منـ الـدـيـنـ. إنـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ الـاجـتمـاعـيـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـدـيـنـ بـوـصـفـهـ بـعـدـاـ هـامـاـ منـ الـعـرـفـ وـالـعـقـدـ الـاجـتمـاعـيـ. إنـ دـورـكـهـاـيمـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـدـيـنـ بـوـصـفـهـ مـنـظـوـمـةـ مـتـمـاسـكـةـ منـ الـعـقـائـدـ وـالـأـدـابـ وـالـتـقـالـيدـ الـمـنـسـوـبـةـ إـلـىـ الـأـمـورـ الـمـقـدـسـةـ، الـتـيـ تـفـصـلـ وـتـبـعـدـ عـنـهـ جـمـيعـ الـأـمـورـ غـيرـ الـمـقـدـسـةـ.

وبـشـكـلـ عـامـ يـمـكـنـ تقـيـمـ الـاتـجـاهـاتـ النـظـرـيـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـدـيـنـ إـلـىـ: الـاتـجـاهـ

الـفـكـرـيـ؛ وـالـاتـجـاهـ الـعـاطـفـيـ؛ وـالـاتـجـاهـ الـعـمـلـيـ؛ وـالـاتـجـاهـ الـمـفـهـومـيـ؛ وـالـاتـجـاهـ الـتـعـوـيـضـيـ؛

١. الـاتـجـاهـ الـفـكـرـيـ: يـرـىـ أـنـ الـدـيـنـ مـنـ سـيـنـخـ الـفـكـرـ، حـيـثـ يـلـجـأـ إـلـىـ الـإـنـسـانـ إـلـيـهـ يـفـعـلـ

مـوـاجـهـةـ الـتـجـارـبـ الـمـحـيـرـةـ وـالـمـخـيـفـةـ فـيـ حـيـاتـهـ؛ لـكـيـ يـفـهـمـهـاـ وـيـدـرـكـهاـ.

٢. الـاتـجـاهـ الـعـاطـفـيـ: يـرـبطـ الـدـيـنـ بـرـدـودـ الـأـفـعـالـ الـعـاطـفـيـةـ وـالـمـشـاعـرـيـةـ لـلـإـنـسـانـ فـيـ

مـوـاجـهـةـ تـلـكـ الـتـجـارـبـ الـعـجـيـبـةـ وـالـمـحـتـوـمـةـ، مـنـ قـبـيلـ: الـحـوـادـثـ الـطـبـيـعـيـةـ، وـالـشـرـورـ،

وـالـمـوـتـ، وـالـحـوـادـثـ غـيرـ الـمـتـوـقـعـةـ، مـنـ قـبـيلـ: الـسـيـوـلـ، وـالـزـلـازـلـ، وـالـعـواـصـفـ، وـمـاـ إـلـىـ

ذـلـكـ.

٣. الـاتـجـاهـ الـعـمـلـيـ: بـدـلـاـ مـنـ تعـرـيفـ الـدـيـنـ عـلـىـ أـسـاسـ ذـاتـهـ وـمـاهـيـتـهـ يـقـدـمـ تعـرـيفـاـ

عـمـلـيـاـ لـلـدـيـنـ، وـيـحـيلـ إـلـىـ الـأـدـاءـ الـأـسـاسـيـ لـلـدـيـنـ فـيـ الـحـيـاةـ الـفـرـدـيـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ.

٤. الـاتـجـاهـ الـمـفـهـومـيـ: يـسـعـيـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ إـلـىـ المـرـجـ بـيـنـ الـاتـجـاهـ الـفـكـرـيـ وـالـاتـجـاهـ

الـعـاطـفـيـ، وـيـعـتـبـرـ الـدـيـنـ نـوـعـاـ مـنـ السـعـيـ إـلـىـ إـضـفـاءـ الـمـفـهـومـيـةـ عـلـىـ الـحـيـاةـ، وـالـتـجـارـبـ

الـمـرـيـرـةـ فـيـ الـحـيـاةـ، وـالـإـخـفـاقـاتـ، وـالـظـلـمـ وـالـجـوـرـ فـيـ الـحـيـاةـ الـاجـتمـاعـيـةـ، بـلـ يـرـىـ أـنـ هـذـهـ

الـتـجـارـبـ تـبـدـوـ مـبـرـرـةـ وـمـفـهـومـةـ، وـمـنـ الـمـكـنـ تـحـمـلـهـاـ.

٥. الاتجاه التعويضي: يعمل على تعريف الدين بوصفه نوعاً من التعويض عن القيود والمحدوبيات وأنواع الحرمان والإخفاقات وأنواع العجز. ومن بين هذه الاتجاهات الآنفة سوف نقتصر على الإشارة إلى التفسير العملي للدين.

في التفسير العملي للدين يتم التأكيد على الآثار والتداعيات الدينوية للدين وعلاقاته بالمؤسسات والأبنية، وبدلاً من الاهتمام بمنشأ وجواهر الدين يتم التركيز على أعماله في رؤية الناظر.

يؤكد علماء النفس على الأعمال الفردية للدين، وإضافاته المعنى والمفهوم على الحياة، والشعور بالرضا والسعادة في الحياة لدى الإنسان، وتسكين الآلام، وزيادة التحمل، والسكنينة النفسية، والتأغل على الخوف من الموت، وتعزيز روح التضحية والفاء والإيثار، وبناء دعامة صالحة للاستاد والاتكاء، وما إلى ذلك.

وأما علماء الاجتماع فإنهم يؤكدون على آليات الدين الاجتماعية، من قبيل: توحيد المجتمع، وتمتين أساس الأبنية الاجتماعية، وإضفاء الشرعية على المنظومات الاجتماعية، والمقبولية الاجتماعية، وتعريف القيم والمعايير الاجتماعية، وانحسار منسوب الجرائم والانحرافات، وتقديم النظام الأخلاقي، وتوثيق العواطف المشتركة، وتعزيز أساس السيطرة الاجتماعية، وتنظيم وهداية المتغيرات الاجتماعية، وما إلى ذلك^(٥٢).

إن المضمون الأهم الذي تناوله إميل دوركهايم بالبحث هو «الدين». ما هو منشأ الدين وأليته العملية؟ إن هذه المسألة التي كانت تُعد 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 تردد، وكان ينظر إلى المنشأ والألية العملية للدين بسلبية - يرى أن الدين أمر اجتماعي بشكل رئيس؛ إذ يُعد الدين في كل ثقافةٍ من أسمى الكنوز الاجتماعية. إن الدين يعمل على خدمة المجتمع من خلال توفير الأفكار والشرائع والمشاعر التي تعمل على هداية وتوجيه حياة كل شخصٍ^(٥٣).

وقد عمد هاري ألبرت . الباحث السائر على خطى دوركهايم . إلى بيان الآليات العملية الأربع للدين من وجهة نظر دوركهايم على النحو التالي: إن الدين بالنسبة إلى القوى الاجتماعية: عامل ضبط، وعنصر تاغم، وعامل حياة، وعامل سعادة^(٥٤)، بمعنى أن التشريفات الدينية تعمل على جمّع الناس، وبذلك يصادقون على أواصرهم المشتركة من جديد، ويعملون على توثيق تلاحمهم الاجتماعي. إن إقامة الشعائر الدينية تعمل على استمرار التراث الاجتماعي وإحيائه، وتنقل قيمه الثابتة إلى الأجيال القادمة. وبالتالي فإن الدين من خلال إثارة الشعور بالسعادة لدى المؤمنين، والإحساس بالطمأنينة والثقة بالأحقيّة الضروريّة للعالم الأخلاقي، الذي هم جزء منه، يعمل على مواجهة الشعور باليأس وفقدان الإيمان من قبلهم^(٥٥) .

وعلى هذا الأساس فإن الكثير من المفكّرين الاجتماعيين وعلماء الاجتماع . خلافاً لزعم كارل ماركس وشرح 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 آلية يتم اللجوء إليها عند تعرّض النّظم الاجتماعي للخطر؛ وانه ثالثاً من العناصر الأصلية والرئيسية في توحيد أفراد المجتمع، وبناء الثقة المتبادلة بين أعضاء الجماعة الواحدة.

من دون هذا الاعتقاد الديني يتم الحكم على كلّ نوع من أنواع المجتمع بالفناء والانهيار؛ بمعنى أنه كلما كان اعتقاد المجتمع والجماعة الدينية أقوى كان ذلك المجتمع وتلك الجماعة أشدّ تماسكاً . ومن هنا يمكن للدين أن يخلق بيئّة يؤمن أعضاؤها من خوض تجربة الانفصال الاجتماعي المؤلمة، والتي تدعو إلى اليأس والإحباط. والنقطة الجديرة بالاهتمام أن هذه المهمة (بناء الانسجام والتاغم في المجتمعات التقليدية)، يضطلع بها الدين، ولا سيّما في جزئه المناسكي. وفي المجتمعات الجديدة يجب أن يضطلع بهذا الدور النظام الأخلاقي الذي ينبع بدوره عن الدين أيضاً^(٥٦) .

كان ما تقدّم عبارةً عن إشكالات الرؤية الخارجية للدين على التفسير الماركسي للدين، والقول بأن الدين غير مُجيء، وإنه أفيون الشعوب.

وأما من الزاوية الداخلية للدين، ودور الدين في إيقاظ الشعوب، ومنحها البصيرة، والشعور بالمسؤولية، والهوية، ومئات الآثار الأخرى المرتبطة على الدين، فهو ما نلمسه ونشاهد آثاره في القرن الحادى والعشرين عند أدنى تأملٍ. إن الثورة الإسلامية الإيرانية، التي اندلعت وهي تحمل شعار العودة إلى الدين والمعنويات، أثارت خطاباً جديداً، ودفعَت بالتفسير المادي والعلماني والماركسي للدين جانبًا؛ ليتم وضعه لاحقاً في متحف التاريخ. وقد أصاب السيد الخميني حَفَظَ اللَّهُ عَنْهُ عندما قال: «يجب البحث بعد الآن عن الماركسيّة في المتاحف التاريخية».

النظريّة الدينية للدكتور علي شريعتي —

لبيان النظريّة الدينية للدكتور علي شريعتي، ونوع التفسير الذي يقدمه للدين، يبدو من الضروري الالتفات قبل كلّ شيء إلى بعض النقاط، والحصول على إجاباتٍ عنها. ومن ذلك: ما هي العناصر التي يرى الدكتور علي شريعتي أن الدين مؤلفٌ منها؟ وما هو دليل حاجة الناس إلى الدين؟ وكذلك ما هي طرق التعرُّف 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 الكوّنية، 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 باجماعه على أساسها. إن هذا النظام عبارةٌ عن الرؤية الكوّنية 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 تبلور الأيديولوجيا، التي هي مجموعةٌ من العقائد العملية، والاستراتيجية، والأخلاق، والكفاح، والعمل، وفلسفة حياة باسم الإسلام»^(٥٧).

يرى الدكتور شريعتي أن الإنسان في الوقت الراهن يحتاج إلى الدين؛ لسبعين

رئيسين، هما: ضمان الرؤية الكَوْنِيَّة الروحانية؛ وبيان اتجاه وهَدْفُ الحياة. «إن حاجة الإنسان إلى الدين تكمن حالياً في الحصول على جوابٍ عن سؤالين ماثلين في ذهنه؛ أحدهما: إعطاء رؤية كَوْنِيَّة معنوية كبرى. وعلى حد تعبير العلامة إقبال [اللاهوري]: (إعطاء تفسير روحانيٍّ عن عالم الوجود) . بحيث لا يشعر الإنسان الحُرُّ فيه . كما تقول الوجودية حالياً، وهي «مُصيَّبةٌ» في ذلك . مجهولاً ومفترياً عن ذاته؛ والآخر: إيجاد أو تقديم توجُّهٍ أو هَدْفٍ إنسانيٍّ للحياة»^(٥٨).

وقد تحدَّث شريعتي عن وجود الثوابت في الدين على النحو التالي: «إن المفهوم القائل: حيث إن الدين منزلٌ من الله فإنه يجب لذلك أن يكون ثابتاً، ولا يتغيَّر، 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 يتناهى مع ثبات المفاهيم الدينية؛ أفليست القوانين الطبيعية ثابتة؟ إلا أن علم الطبيعة في تغيير وتكامل مستمر على طول التاريخ. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى الدين أيضاً؛ فهو ثابتٌ مثل الطبيعة الثابتة، إلا أن الأشخاص يتكمَّلُون في إطار الدين، كما يتكمَّلُون في إطار الطبيعة الثابتة. إن ثبات المذهب لا يتناهى مع تكامل العلم الديني»^(٥٩).

كما يرى شريعتي أن هناك طرفاً واضحة لمعرفة الدين: «من الضروري لفهم الدين بشكلٍ دقيق، وتكوين صورةٍ عامَّة له، التعرُّف على إله ذلك الدين، وكتابه، ونبيه، وأتباعه المخلصين»^(٦٠).

وبعد هذا البيان الإجمالي للمقدِّمات السابقة من المناسب؛ للاقتراب من إثبات المَدْعى . كما سبق طرحة بوصفه إحدى الفرضيات . القائل بأن الدكتور علي شريعتي يفسِّر الدين بشكلٍ ماركسيّ، أن نعمل أولاً على بيان الموقف العام لشريعتي من الماركسيَّة.

يذهب علي شريعتي في هذا الشأن إلى القول: «إن الشخص إذا لم يكن مستيناً مسلماً، وكان إنساناً، يجب عليه أن يكون ماركسيًّا أو رأسمالياً أو فاشياً أو كنسيًّا، وليس هناك من طريق آخر. يقولون: إن الإسلام يُرْجِحُ بين الماركسيَّة

والرأسمالية، وهذا مَحْضٌ هراء! فإن الرأسمالية جائحةٌ يتّافقُ الإسلام والماركسيّة من أجل القضاء عليها. وعلى هذا الأساس فإنّهما يعملاً معاً من أجل تحقيق هدفٍ مشترك. إن الأخلاق الماركسيّة تَتّحدُ في الأصل مع الأخلاق الإسلاميّة، وإن أخلاقيّ الشخص الاشتراكي هي ذات أخلاقيّ الشخص المسلم»^(١).

من خلال هذه العبارة - التي تبيّن بوضوح الرؤية العامة للدكتور شريعتي حول الماركسيّة ..، وكذلك التأمل العابر في أعماله، يتّضح أنّ نوع القسّير الذي يقدمه للدين والأيديولوجيا يقوم على الرؤية الديالكتيكيّة، وبالتالي فإنّ شريعتي يقترب في تقديم نظريّته الدينية من تفسير كارل ماركس للدين. يَبْدُ أنّه لإثبات هذا المدعى يجب علينا بيان الفرضيّات الأساسية لماركس، ورأي الدكتور شريعتي بشأن كل منها:

الفرضيّات الأساسية لماركس في تحليل شريعتي -

إن المنشود هنا على نحو الإجمال عبارةٌ عن ثلاثة فرضيّات ومفاهيم أساسية في نظرية كارل ماركس، وهي: التضاد؛ والديالكتيك؛ والطبقات؛ وكذلك الدين بوصفه أداةً بيد السلطة، وملاحظة ذلك وبيانه، مقرّوناً بطريقة توظيف الدكتور شريعتي لهذه الفرضيّات في نظريته الدينية:

١. شريعتي ومفهوم التضاد -

إن من المفاهيم الأساسية في نظرية ماركس مفهوم أصل التضاد، الذي يشكّل المحور الأساسي المكوّن 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! و قال في بعض مؤلفاته: «إن الإسلام يبدأ كلّ شيء - الوجود والإنسان - بالتضاد. إن الديالكتيك وأصل التضاد على طول التاريخ، ابتداءً من الإغريق واليونان إلى الأديان المتقدّمة والكبيرى، 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 مبنيًّا لكل التحولات الاجتماعية . فقط، بل إنه يعمل - مثل ماركس - أولاً: على بيان التحولات الاجتماعية على أساسٍ من نظرية التضاد، بحيث يرى أن التضاد هو القوة المحركة للمجتمع وكلّ التاريخ؛ ثانياً: 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:

1. إنه يرى أن عنصر التضاد مؤثرٌ ضمن سائر العناصر والعوامل الأخرى المؤثرة في التغيير الاجتماعي؛ بمعنى أن التضاد جزء العلة، وليس تمام العلة.
2. 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 ترسّخ مفهوم التضاد في تفسير الدكتور شريعتي ونظريّته الأنثروبولوجية بشكلٍ كامل أيضاً؛ فهو يرى أن الإنسان كان مركباً من القدر (الحماً المسنون) وروح الله، والإرادة التي يمكنها أن تختار كلّ واحدٍ من هذين الأمرين في مقابل الآخر^(٦٤).

وفي موضع آخر ينقل التضاد إلى أعمق وكنه ذات الإنسان، بحيث يعتبر الله ذاته هو إبليس، وذلك إذ يقول: إن آية النفس «الأمّارة بالسوء» تتحدث عن استعداد إبليس، لا أن تكون النفس «أمّارة بالسوء». لماذا يُقسم بالنفس بقوله: «وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا»؟ إن هذا يؤكد أن النفس واحدة، وليس هناك نفسان في الأصل، وإنما حدث الانشطار في هذه النفس الواحدة في وقتٍ لاحق؛ فإن ذات هذه النفس الأمّارة بالسوء هي الأمّارة بالخير أيضاً، وهي ذات النفس المطمئنة. ليس هناك نفسان، وإنما كلّ ما هنالك هو الجمع بين الصدرين. إن الله هو إبليس، بحيث إن الله هو إبليس فإنه مقدس؛ لأنطوائه على قيمةٍ.

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 نهاراً وليلاً في وقت واحد، ولا يمكن لشيء أن يكون حسناً وقبيحاً في وقت واحد... في حين أنها نشهد بأجمعها على تحقق الجمع بين الضدين، ويمكن لذلك أن يتحقق. وهناك الكثير من الناس الذين لا هم صالحون ولا هم طالحون، ولا هم أحيا ولا هم آموات.

وعلى هذا الأساس فإن الدكتور علي شريعتي - مثل كارل ماركس - لا يعتبر التضاد في الدين، وفي نظرية الدينية التي تشكل مبني لجميع التحولات الاجتماعية، وإنه - مثل ماركس - يعمل على شرح مبني 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 تُعد من المفاهيم الجوهرية عند كارل ماركس بعد مفهوم التضاد، والذي يمثل في الواقع تفسيراً حديثاً وعميقاً لمفهوم التضاد - مفهوم الديالكتيك. ويظهر هذا المفهوم بدوره في آثار الدكتور شريعتي بكثرة، وقد استعمله في تحليلاته على نطاقٍ واسع.

«هناك علاقة دialektikية متبادلة بين الإنسان والبيئة؛ حيث البيئة تصنع الإنسان، والإنسان بدوره يصنع البيئة. وإن العلاقة dialektikية المتبادلة بين الفكرة والمادة إنما تكون حيث نرى الوجود جسداً مادياً نعتبره في الوقت نفسه ذاتاً شعوراً وإرادةً مطلقة أيضاً... لا يمكن متابعة العلاقة dialektikية حتى النهاية، إلا في العقيدة التوحيدية. إن العلاقة dialektikية بأن يقوم الإنسان من جهة بالزراعة، وتعمل الزراعة من ناحية أخرى بتغيير نمط حياته... إن الرؤية الإسلامية أقرب إلى منطق dialektik منها إلى المنطق الأرسطي»^(١٥).

ويُفي معرض الجواب عن سؤالٍ بشأن هذا النوع من التحليل القائل: «إن كل مجتمع يحمل في أحشائه شرائط تبلور مجتمع جديد. هل هناك تطابق بين هذا النوع

من التفسير مع ديالكتيك ماركس، و«الطريحة» و«النقيضة» و«النتيجة» الماركسيّة؟ قال الدكتور شريعتي: إن هذِ الكلام يتطابق معها بشكلٍ كامل. وأرى أن أركان الديالكتيك الثلاثة، وهي: (الطريحة، والنقيضة، والنتيجة) تبيّن الماهية العامة للتاريخ. وإن قوله تعالى في سورة الحجّ: ﴿أُذُنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَهْمَمِهِمْ ظُلْمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ◆ الَّذِينَ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعَ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِعَضٍ لَهُدِمَتْ صَوَامِعٌ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ 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 يبيّن الديالكتيك في حقيقة الإنسان بوضوح؛ إذ الإنسان هو الجمع بين الضدين (القدر «الحماة 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 والطبقية الاجتماعية الموجودة في المجتمع. وهو مفهوم ناشئ من نوع الرؤية التي يحملها كارل ماركس عن التحولات الاجتماعية. إن الدكتور علي شريعتي من الذين يسعون إلى بيان مفهوم التضاد والديالكتيك وأساس تحول المجتمع على أساس التضاد وتبلور الأجنحة الاجتماعية والطبقية في المجتمع. وقد عمد إلى تقسيم بداية المجتمع البشري إلى مراحلتين، وهما: مرحلة الفلاحة والزراعة؛ ومرحلة رعي الماشية، فقال: «يرد الحديث في القرآن عن آدم. إن الكلام هنا يدور حول نوع الإنسان، بيد أن تاريخ البشر في القرآن والتوراة قد بدأ بقصة هابيل و Cain. إن بيئتهما متشابهة، ولكن أحدهما مظهر قتل الإنسان وقتل الأخ وإبداع التجاوز والخيانة والعدوان؛ والآخر مظهر سلام النفس والروح والتسليم أمام الحق والرحمة والصفح والغفران... وفي إطار تقديم القرىان إلى الله عمد هابيل إلى اختيار أفضل ما في قطبيعه، حيث اختار كبشًا أبلق سميًّا وضعًّا به في سبيل الله؛ وأما Cain فقد اختار قبضة سنبلٍ جافٍ لتقديمه

محرقةً والتقربُ به إلى الله، بمعنى أنه كان يمارس الخداع والاحتيال حتى في قصده ونيته... إن السنبل الجاف والبائس الذي جاء به قابيل مالٌ ينتمي إلى حقبة الرّاعي والصيد، بينما الكبش الذي جاء به هابيل ينتمي إلى مرحلة الملكية الفردية الخاصة ومرحلة الفلاحة. إن النزاع بين هابيل وقابيل (في القرآن) حربٌ بين شخصين ينتميان إلى مراحلتين متعارضتين: مرحلة المساواة والاشتراكية العامة؛ ومرحلة الاحتكار والملكية [الرأسمالية] الفردية^(٦٨).

وقال في موضعٍ آخر: «إن الإسلام يفسّر الله والتوحيد، وحتى الإنسان في الأساس، على شكل موضوع يمثل النزاع والاستقطاب وصراع الأجنحة»^(٦٩). إن الدكتور علي شريعتي - على غرار كارل ماركس، الذي يرى أن النتيجة الحتمية للنزاع الظبي هي بناء المجتمع الشيوعي اللاطبي وانتصار العمال. يذهب إلى القول بأن نتائج الصراع الظبيّ والغاية من هذا الصراع هي تحقيق العدالة وانتصار المستضعفين في العالم: «لقد كان الصراع الظبيّ قائماً في جميع المراحل المختلفة، ليمضي قدماً إلى حيث نهاية النظام القهري القاروني، وإيجاد انقلابٍ حتميٍّ، وبناء مجتمعٍ لا ظبيٍّ، 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 الحكماء؛ بمعنى أن الحكماء كانوا يلتجأون إلى الدين لإضفاء الشرعية على ممارساتهم وأفعالهم. وفي هذا السياق، وعلى أساس ما تقدم، عمد الدكتور علي شريعتي بدوره إلى تقسيم الأديان إلى قسمين: الدين الذي ورد إلى ساحة المجتمع، ودخل السياسة، وأمسك بمقاييس السلطة، وصار يتحكم بمصائر الناس (الأعمّ من حكومة الحق وحكومة الباطل)؛ والدين الذي لا يزال محتفظاً بقداسته؛ لأنّه لم يُخُضْ غمار السياسة. يتضح من هذا التقسيم الذي ذكره شريعتي أنه يرى أن الدين الذي يخوض في وحل السياسة يفقد قداسته. ومن هنا فإن دور موقع الدين الذي يدخل في السياسة أنه يتحول إلى أداة بيد الحكم والسلطة، وإن الحكماء 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 دينٍ. وفي الحقيقة فإنّ النظام الاعتقادي والديني الحاكم كان يمثّل تبريراً للنظام الاجتماعي المادي، وأنّ الحقائق السماوية واللاهوتية لم تكن سوى صورةٌ عن الحقائق الأرضية والناسوتية... إنّ الأديان الموجودة والحاكمة على التاريخ كانت على الدوام، دون استثناءٍ، 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 يتلخص 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 الإنسانية التي ضمنت قوام ودومان البناء الطبقي المتاغم والمليء بالتضاد والتاقض والشروع الاجتماعية والفوائل الطبقية، في مختلف الأنظمة المتّوّعة من البرجوازية والعبودية والإقطاعية والتجارية، ومختلف الأشكال الأوليغارشية والإستقراطية والإمبراطورية والرسمية وحتى الديمقراطية... إن الله المذاهب حاكمة على التاريخ، وهي أبٌ وخالقة لقومها، وأما سائر الأقوام المختلفة الأخرى المتدينّة والغريبة فلنها آلهات متدينّة وغريبة أخرى...»^(٧١).

يرى الدكتور شريعتي أن مآل الدين الذي يدخل مسرح السياسة أنه يصبح أداةً بيد الحكام: «إن هذا الدين دينٌ تأليه الطاغوت، دينٌ معارضٌ للتوحيد، ومناوئٌ للناس، وهو الدين الذي كان حاكماً عبر التاريخ، وكان أداةً بيد طبقةٍ تملك كلّ شيء؛ لقمع وإخضاع وإسكات طبقةٍ أخرى معدمة لم تكن تملك شيئاً»^(٧٢).

النتيجة -

كانت هذه المقالة بقصد بيان النظرية الدينية لكارل ماركس وعلى 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 إطلاله على الخلفيات الاجتماعية لعصر الدكتور علي شريعتي، والمفكرين الذين تأثر بهم، واستخرجنا بذلك نظريته الدينية:

إن الأحزاب والتيارات الاجتماعية والسياسية . ولا سيما الأحزاب اليسارية والجماعات الإسلامية والوطنية والحركة الوطنية للمقاومة .. ودخول الدكتور شريعتي في الأبحاث والتحليلات الماركسية والديالكتيكية، كلاما قد صنعت منه شخصاً متأثراً بهم في تحليل الكثير من الأبحاث الدينية. ويشهد على ذلك صدور أول أثر له في تلك الفترة بعنوان «أبو ذر [الغفارى] الاشتراكى الموحد»^(٧٣). يضاف إلى ذلك أنه قد تأثر كذلك ببعض العلماء المعاصرين له . وغير المعاصرين أيضا .. ومن بينهم: المولوي جلال الدين الرومي، وصادق هدایت، وشاندل^(٧٤)، واقبال الlahori، وفرانز فانون^(٧٥)، وميتريلينغ، ومهدي بازرگان وغيرهم. ومن هنا يمكن القول: إنه مفكر اجتماعي . وإنه . للأسباب الآتية، والأدلة التي تقدم نقلها عنه في النصوص السابقة . يقدم 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 مستيراً مسلماً، وكان إنساناً، يجب عليه أن يكون ماركسيّاً أو رأسماليّاً أو فاشيّاً أو كنسيّاً، وليس هناك من طريق آخر... إن الرأسمالية جائحة يتافس الإسلام والماركسيّة من أجل القضاء عليها... إن أخلاق الشخص الاشتراكى هي ذات أخلاق الشخص المسلم... إن الإسلام يبيّن الديالكتيك في حقيقة الإنسان بوضوح؛ إذ الإنسان هو الجمع بين الضدين (القدر «الحما المسنون»، والروح)، وهذا النزاع الديالكتيكي هو الذي يساعد الإنسان في

صعوده إلى الله... كان الصراع الظبيقي قائماً في جميع المراحل المختلفة؛ ليمضي قدماً إلى حيث نهاية النظام القهري القاروني، وإيجاد انقلابٍ حتميٍّ، وبناء مجتمع لا طبيقيٍّ، قائمٍ على العدالة وتحقيق الوعد الإلهي لطبقة المستضعفين.

بالالتقىات 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 يقبل الظلم، والدين الذي كان قائماً في عصر شريعتي. بيده أن حقيقة الدين وحضوره في المجتمع بعد انتصار الثورة الإسلامية، وحركات التحرر والصحوة الإسلامية على المستوى العالمي، إنما كان نتيجةً للدين الإسلامي الحيوي والنابض بالحياة، والداعي إلى سعادة الإنسان وتحرره. إن هذا الدين يُبشر بالعودة إلى هويته الأصيلة، واستعادة الثقة بالذات، وتحقيق الاستقلال والحرية والنجاة والسعادة وما إلى ذلك، الأمر الذي شكل تحدياً لمجمل هوية وهيمنة الثقافة والحضارة الغربية الجينية. ومن هنا فإن تحليل كل من: ماركس وشريعتي للدين إنما هو ناظرٌ إلى الدين الوهابي والكنسي والتکفيري المتحجر؛ حيث كان كلاهما في ذلك ناظراً إلى واقعية الأديان الموجودة في عصرهما. وهذا يمثل خطأً استراتيجياً منهما. وقد نشأ هذا الخطأ من غفلتهما عن الدور الأصلي للدين في الساحة الاجتماعية. وأما الحقيقة الراهنة فهي شيءٌ مختلف تماماً. يُضاف إلى ذلك أن نوع التحليل الماركسي ينشأ من البعد عن التعاليم القرآنية والدينية الخالصة.

المواضيع

- (١) انظر: ريمون آرون، مراحل أساسی أندیشه در جامعه شناسی (المراحل الأساسية للتفكير في علم الاجتماع): ١٠٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر برهام، نشر سعید نو، ط٢، طهران، ١٣٧٠ هـ.
- (٢) أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧): عالم اجتماع وفیلسوف اجتماعی فرنسي. يُعد الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية. أكد على ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية على الملاحظة. المغرب.
- (٣) انظر: المصدر السابق: ٩١.
- (٤) إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧م): فیلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع

نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد السادسون - ذييف، ٢٠٢٢، ١٤٤٢ هـ

ال الحديث. وقد وضع لهذا العلم منهجيةً مستقلةً تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً. من أعماله: (في تقسيم العلم الاجتماعي)، و(الانتحار). المعرّب.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٤٤٨.

(٦) انظر: أنطونи غيدنز، جامعه شناسی (علم الاجتماع): ٢٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منصور صبوری، نشر نی، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.

(٧) انظر: إیان باربور، علم ودين (العلم والدين): ١٦٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاھی، مرکز نشر داشگاهی، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

(٨) فيلهم دلتای (١٨٢٢ - ١٩١١م): *فیلسوف وطیب نفسانی وعالم اجتماع آلمانی*. يعتبر من الفلاسفة الأكثر نفوذاً في فلسفة الحياة. المعرّب.

(٩) انظر: دانیل لیتل، گونه های تبیین (أنواع البيان): ١١٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجید محمدی، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.

(١٠) انظر: ریمون آرون، مراحل أساسی اندیشه در جامعه شناسی (المراحل الأساسية للتفكير في علم الاجتماع): ٥٤١.

(١١) انظر: منوشهر آشتیانی، جامعه شناسی دینی (علم الاجتماع الديني)، نشر تربیت مدرس.

(12) Theocentrism

(١٢) انظر: المصدر السابق.

(١٤) انظر: اجتماع المائدة المستديرة للدين، مجلة معرفت، العدد: ٢٠، ٨، ١٣٧٥هـ.ش.

(١٥) تشارلز مارغريف تایلور (١٩٣١ - معاصر): *فیلسوف کندي*. يُعدّ أحد أبرز الفلاسفة المعاصرین في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. يقع فكره الفلسفی بين عدٍ من التوجهات وال المجالات، ومن بينها: فلسفة التحليل، والظاهریات، والتأولیات، والإنسانیات، والاجتماعیات، والفلسفة السياسية والتاریخ. المعرّب.

(١٦) انظر: همایون همتی، «جامعه شناسی دین از دیدگاه استاد مطهّری وشريعتي» (علم اجتماع الدين من وجهة نظر الأستاذ مطهّری وشريعتي)، مجلة نامه فرهنگ (رساله الثقافة)، العدد: ١: ٢٢، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٧) انظر: المصدر السابق: ٢٤.

(١٨) ماکس مولر (١٨٢٣ - ١٩٠٠م): *مستشرق بريطاني وعالم لغوی*. درس الأديان دراسةً مقارنةً. من أشهر أعماله «المدخل إلى علم الدين». المعرّب.

(١٩) انظر: المصدر السابق.

(٢٠) انظر: محمود رجبی، «مبانی جامعه شناسی دین» (أسس علم اجتماع الدين)، مجلة نور علم، العدد ٢٢، الدورة الثانية، السنة التاسعة. (مصدر فارسي).

(21) Sociology of Religion.

(22) Religius Sociology.

(٢٢) انظر: جولین فرونڈ، جامعه شناسی ماکس ویر (علم الاجتماع عند ماکس فیر): ٨٧، ترجمه نصوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد ستون - ذیف، ٢٠٢٢م، ١٤٤٢هـ

إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين نيك گوهر، نشر رايزل، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

(٢٤) انظر: لويس كوزر، زندگي وأندیشه بزرگان جامعه شناسی (حياة وفکر کبار علماء الاجتماع): ١٩٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، انتشارات علمي، ط٢، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

(٢٥) كارل هانريك ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م): *فیلسوف عالم اقتصاد وعالم اجتماع ومؤرخ وصحفي ألماني ثوري اشتراكي*. المَرْبُّ.

(٢٦) ماكس كارل إميل فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠م): *عالم 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*). المَرْبُّ.

(٢٧) علي شريعتي، *الأعمال الكاملة* ٣١؛ *تاريخ تمدن ٢* (تاريخ الحضارة ٢): ٢٣٩ - ٢٣٨، نشر آگاه، ط٢، طهران، ١٣٦١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٨) حزب توده: حزبٌ شيوعيٌّ إيرانيٌّ، تم تأسيسه عام ١٩٤١م، بدعم 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 عام واحد من تأسيسها. واستمر هذا الحزب يعمل سرًّا، على الرغم من حظر نشاطه قانونيًّا. (المَرْبُّ).

(٢٩) عنوانه بالفارسية: «ما وإقبال».

(٣٠) انظر: عبد الكريم سروش، فربه تر أز إيدئولوژی (أكبر من الأيديولوجيا): ٤٠٧، مؤسسة فرهنگي صراط، ط٢، طهران، ١٣٧٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣١) ويعرف في إيران بمصطلح «أنجمن هاي إیالتی وولایتی». وقد تمَّ المصادقة عليه في مجلس الشورى الوطني بعد تقديمها إلى المجلس من قِبَل حكومة أمير أسد الله علم، سنة ١٩٦٢م، وقد ورد في بعض مواده وبنواده عدم اشتراط إسلام المرشحين والناخبين، وعدم اشتراط أداء اليمين الدستوري بالقرآن الكريم للفائزين بالانتخابات لغير المسلمين. وكان الهدف من ذلك تمهيد الطريق لصعود التيار البهائي الممالي للحركة الصهيونية. وكان هذا في حينها اشتراطًا من قِبَل الإدارة الأمريكية على حكومة الشاه. ولكنَّ هذا الأمر واجه معارضه شديدة من قِبَل علماء الدين وأحاد الشعوب، بقيادة الإمام الخميني. وقد نجحت المعارضة في إلغائه وعدم العمل به. (المَرْبُّ).

(٣٢) الكاپیتولاسیون: من الكلمة الفرنسية (capitulation): اتفاقية استسلام تتخلى بموجبها دولة ذات سيادة عن الولاية القضائية داخل حدودها على رعايا دولة أجنبية. (المَرْبُّ).

(٣٣) انظر: محمود رجبي، *تاريخ تفكُّر اجتماعي در إسلام* (تاريخ التفكير الاجتماعي في الإسلام): ٨، نشر سمت، طهران، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣٤) انظر: ميرجا إلیاده، دین پژوهی (البحث الدينی)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگی، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.

(٣٥) جورج فيلهلم فرiderيش هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١م): *فیلسوف ألماني*. يعتبر أحد أهمّ الفلاسفة الألمان؛ فهو مؤسس المثالية الألمانية في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد. طور النهج الجدلّي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتم من خلال الطريحة والتقييد، ثم التوليف بينهما.

العرب.

(٣٦) لودفيغ فوبرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢م): فيلسوف أثربولوجي ألماني. دعا إلى الليبرالية والإلحادية والمادية. وكان فكره مؤثراً في تطور المادية التاريخية بوصفه حلقة وصل بين هيغل وماركس. المعرف.

(٣٧) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ١٣٨، ٦١٤هـ.

(٣٨) انظر: غلام عباس توللي، «مفهوم جامعه شناسی دین إيدئولوژیک» (مفهوم علم اجتماع الدين الأيديولوجي)، مجلة کیان، العدد ١٥، السنة الثالثة، ١٣٧٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣٩) آندره بیتر، مارکس ومارکسیسم (مارکس ومارکسیسم): ١: ٢٦٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شجاع الدين ضيائیان موسوی، نشر برهان، طهران، ١٣٥٠هـ.ش.

(٤٠) انظر: عبد الكريم سروش، کلام جدید، إنسان شناسی (الكلام الجديد، الأنثربولوجيا): ١٢٠. (مصدر فارسي).

(٤١) انظر: أنطونی غیدنر، جامعه شناسی (علم الاجتماع): ٤٩٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منصور صبوری، ١٣٧٣هـ.ش.

(42) The Essence of christianity.

(٤٣) انظر: جان بشلر، إيدئولوژی چیست؟ نکدی بر إیدئولوژی های غربی (ما هي الأيديولوجيا؟ نقد على الأيديولوجيات الغربية): ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أسدی، شرکت سهامی انتشار، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

(٤٤) یان رابرتسون، درآمدی بر جامعه (مدخل إلى المجتمع): ٢٣٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بهروان، آستان قدس رضوی، ٢٤، مشهد، ١٣٧٤هـ.ش.

(45) Alienation.

(٤٦) انظر: سیورات هیوز، آگاهی وجامعه (الإدراك والمجتمع): ٣٨٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزّت الله فولادوند، شرکت سهامی، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.

(٤٧) انظر: عبد الكريم سروش، کلام جدید: إنسان شناسی (الكلام الجديد: الأنثربولوجيا): ١٢٠. (مصدر فارسي).

(٤٨) انظر: داود حیدری، «نقد رویکرد کارکرد گرایانه در تعریف دین» (نقد الاتجاه العملاّنی في تعريف الدين)، مجلة أندیشه نوین دینی (الفکر الديني المعاصر)، العدد ١٧: ١١٤، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٩) انظر: محمد علي إحساني، «کارویژه ها وکارکرهاي دین در دوران معاصر» (آلیات الدين الخاصة وعنصره العملية في المرحلة المعاصرة)، مجلة کوثر 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.

(۵۲) انظر: داود حیدری، «نقد رویکرد کارکرد گرایانه در تعریف دین» (نقد الاتجاه العملانی في تعريف الدين)، مجلة أندیشه نوین دینی، العدد ۱۷: ۱۲۴، ۱۳۸۸ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۵۳) انظر: المصدر السابق: ۱۰۱.

(۵۴) انظر: مقصود فراسخواه، دین و جامعه (الدين والمجتمع): ۱۴۲، شرکت سهامی انتشار، طهران، ۱۳۷۷ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۵۵) انظر: لویس کوزر، زندگی و آندیشه بزرگان جامعه شناسی (حياة وأفكار كبار علماء الاجتماع): ۲۰۰.

(۵۶) انظر: محمد رضا آقائی، «آموزه های قرآن کریم و نقد نظریه دورکیم» (تعالیم القرآن الکریم و نقد نظریه دورکهایم)، مجلة مبانی نظریه دین و همبستگی اجتماعی، العدد ۳: ۴۸، ۱۳۸۹ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۵۷) علی شریعتی، تاریخ جامع ادیان (تاریخ الأديان الشامل): ۳۲، نشر رستمخانه، ط۳، طهران، ۱۳۶۸ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۵۸) انظر: علی شریعتی، جهان و آیدیولوژی (العقيدة والأيديولوجيا)، الأعمال الكاملة ۲۲: ۲۵۷، ۱۳۶۱ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۵۹) علی شریعتی، إسلام شناسی (معرفة الإسلام)، الأعمال الكاملة ۳۰، درس های مشهد (دروس مشهد): ۵۷۵، چاپ بخش، ط۲، طهران، ۱۳۶۸ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۶۰) انظر: علی شریعتی، جهان بینی و آیدیولوژی (العقيدة والأيديولوجيا)، الأعمال الكاملة ۲۲: ۳۵۰، ۱۳۶۱ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۶۱) المصدر السابق: ۱۸۷.

(۶۲) المصدر نفسه.

(۶۳) انظر: غلام عباس توسلی، «مفهوم جامعه شناسی دین آیدیولوژیک» (مفهوم علم اجتماع الدين الأيديولوجي)، مجلة کیان، العدد ۱۵: ۷۵، السنة الثالثة، ۱۳۷۲ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۶۴) انظر: علی شریعتی، مذهب علیه مذهب (دين ضد الدين)، الأعمال الكاملة ۲۲: ۴، نشر آذر، ط۲، طهران. (مصدر فارسی).

(۶۵) المصدر السابق: ۲۸۶.

(۶۶) انظر: علی شریعتی، إسلام شناسی (معرفة الإسلام)، الأعمال الكاملة ۳۰، درس های مشهد (دروس مشهد): ۴۶، ۱۳۶۸ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۶۷) علی شریعتی، إسلام شناسی (معرفة الإسلام)، الأعمال الكاملة ۱۶: ۱۶۰، نشر نگارستان کتاب، طهران، ۱۳۶۱ ه.ش. (مصدر فارسی); علی شریعتی، تاریخ جامع ادیان (تاریخ الأديان الشامل): ۱۹۵، نشر رستمخانه، ط۲، طهران، ۱۳۶۸ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۶۸) انظر: علی شریعتی، إسلام شناسی (معرفة الإسلام)، الأعمال الكاملة ۱۷: ۲۹۱، نشر رشدیة، ط۳، ۱۳۶۲ ه.ش. (مصدر فارسی).

(۶۹) انظر: علی شریعتی، جهان بینی و آیدیولوژی (العقيدة والأيديولوجيا)، الأعمال الكاملة ۲۲:

نصوم معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد ستون - ذري، ۱۴۴۲، م ۲.۲.

(٧٠) علي شريعتي، تاريخ تمدن ١ (تاريخ الحضارة ١)، الأعمال الكاملة ١١: ١٤٣، نشر آگاه، ط٢، طهران، ١٣٦١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٧١) علي شريعتي، تاريخ جامع الأديان (تاريخ الأديان الشامل)، الأعمال الكاملة ٤: ٣٨٣، نشر رستمخانه، ط٢، 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 سوسیالیست أبو ذر».

(٧٤) شاندل: اسم لشخصية غير واقية. 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 شرخ الشباب أشعاراً في بعض الصحف باسم مستعار «شمع»؛ اختزالاً لاسم الثلاثي: (شريعتي مزياني علي). ومن هنا فإن شاندل هو الدكتور علي شريعتي نفسه؛ وعليه فمن الخطأ ذكره في عداد الذين تركوا أثراً عليه. (المرّب).

(٧٥) فرانز عمر فانون (١٩٢٥م - ١٩٦١م): فيلسوفٌ وطبيبٌ نفسيٌّ وعالمٌ اجتماعٌ فرنسيٌّ . جزائرى. يعتبر من أبرز من كتب في مناهضة الاستعمار في القرن العشرين. آمن فانون بأن مقاومة الاستعمار إنما تكون باستعمال العنف من قبل المقهوم: لأن ما أخذ بالقوة لا يُسترد إلاً بالقوة. (المرّب).

التجربة الدينية والتفسيرات الطبيعية

قراءةٌ نقديةٌ في رؤيةِ جف جوردن

د. منصور نصيري^(*)

ترجمة: مرقال هاشم

ـ المدخلـ

في القرن العشرين تخطّت الدراسات الفلسفية في مجال التجربة الدينية ثلاثة منعطفات هامة. ويمكن بيان هذه المنعطفات على النحو التالي:

ـ ١ـ في بداية القرن العشرين قام (وليم جيمس)^(١) بـ «تنظيم وتبسيب» مسائل التجربة الدينية.

ـ ٢ـ خلال فترة الخمسينيات والستينيات جعل المفكّرون، من أمثال: (والتر ستيس)^(٢)، من «الاهتمام بموقع العرفان في المعتقدات الدينية» شغفهم الشاغل.

ـ ٣ـ منذ عقد الثمانينيات فصاعداً أخذ مفكّرون، من أمثال: (وليم ألستون)^(٣) و(جون هييك)^(٤) و(سوينبورن)^(٥)، يهتمّون بـ «القيمة الأbstمولوجيّة للمعرفة الدينية».

لا شكّ في أن مناقشة الحجّية الأbstمولوجيّة والمعرفية للتجربة الدينية . من بين هذه الهاجسات الثلاثة . لإثبات متعلّقها، 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 - بردیس 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 قرینية 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 وينرایت (من الفلاسفة المعاصرین) - إلى الدفاع عن الرأي الأول (بقاء الحجية الأبستمولوجية). ويستدلّ هؤلاء الفلاسفة على أنه في حالة عدم إثبات عدم وجود الله فإن كشف البيان الطبيعي للتجربة الدينية لن يحدث خللاً في القيمة القرینية له أبداً. إنهم يرون أن البيان الطبيعي إنما يضرّ بقرینية التجارب الدينية إذا تمّ إثبات عدم وجود الله.

وفي المقابل يذهب أشخاصٌ، من أمثال: جف جوردن، من خلال الدفاع عن الرأي الثاني (عدم الحجية الأبستمولوجية)، إلى الاعتقاد بأن كشف البيان الطبيعي يؤدي إلى ردّ قيمة القرینية 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 وهميّة، وإنما الذي يسقط عن الاعتبار هو خصوص التجربة الدينية التي تمّ العثور عليها لذلك التفسير الطبيعي.

وفي هذه المقالة^(١) سوف نعمل - من خلال التركيز على بحث جف جوردن^(٢) - 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^(٣).

٢. بقاء الحجية الأبستمولوجية للتجربة الدينية —

إن الرأي الأول في هذه المسألة هو الاعتقاد بـ «بقاء الحجية الأبستمولوجية للتجربة الدينية»، والذي يدافع عنه أشخاصٌ 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 الأبستمولوجية 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 علية الله مع العلية الطبيعية.

الدليل الثاني: العلية العامة أو تقوم العلية العامة لله.

إن هذين الاستدلالين وإنْ كانوا لا يختلفان عن بعضهما اختلافاً جوهرياً، فسوف نطرحهما في إطار أبحاث جوردن، وعلى نحوٍ مستقلٍ.

الاستدلال الأول: عدم تعارض علية الله مع العلية الطبيعية —

إن الاستدلال الأول الذي تذكره الجماعة الأولى عبارةً عن التأكيد على عدم تعارض علية الله مع علية الأمور الطبيعية. وهذا الاستدلال هو الذي ذكره سي. دي. براد بالتحديد، فقد استدل في كتابه واسع التأثير. والذي صدر عام ١٩٣٩ م. 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 اضطراباتٍ نفسية لا يمكن أن يُستثنَى من ذلك أن التجارب الدينية وهمية؛ إذ من الممكن أن تكون حالة نفسية خاصةً. من الناحية العلية. شرطاً ضرورياً لكون التجارب الدينية واقعيةً وحقيقةً. وهو يقول في بيان دليل هذا الكلام: «من الممكن للإنسان أن يكون بحاجةٍ إلى شيءٍ من «الجنة»؛ للعثور على طريقٍ ومنفذٍ إلى العالم الميتافيزيقي»^(١٠).

وقد ذهب وينرايت. في استدلالٍ مشابه لاستدلال سي. دي. براد. إلى التأكيد

على أنه لو تم العثور على تفسيرٍ طبيعي للتجربة الدينية، بحيث يكون مقنعاً من الناحية العلمية، لا يُستَّرِّج من ذلك أن الله أو هوية ميتافيزيقية ليست هي العلة له؛ إذ بناءً على التعاليم الدينية التقليدية، وإنْ أمكن تقديم تفسيراتٍ علمية مقنعة للكثير من الظواهر الطبيعية، فإنَّ هذه التفسيرات لا تتنافى مع العمل العلي لله، بل إن هذه التفاسير في الأساس تقوم مباشرةً على العمل العلي لله^(١١).

وقد ذكر ألسون ما يُشبه هذا الاستدلال أيضاً، وقدم في جواب دعوى أولئك الذين يقولون: يمكن لنا تفسير التجارب الدينية على أساس العوامل والأسباب الطبيعية - عدداً من النقاط، ومن أهمها أنه حتى إذا كانت التجربة الدينية تحظى بعلل وأسباب كافية في عالم الطبيعة لا يشكُّ ذلك مانعاً - بأيٍّ وجهٍ من الوجوه - أمام ارتباطه العلي بالله؛ إذ إن الله - بناءً على التعاليم الدينية - على صلةٍ عليه بكلِّ حوادث^(١٢).

الاستدلال الثاني: التقوُّم العلي العام لله -

الاستدلال الثاني بدوره يُشبه الاستدلال الأول أيضاً. إن هذا الاستدلال عبارةً عن «التقوُّم العلي العام لله»، وبعبارة أخرى: «القيمة العالية الشاملة لله». فقد استدلَّ كلُّ من: ريتشارد سوينبورن^(١٣)؛ ووليم وينرایت^(١٤)، على أن الله موجودٌ بين علل كلِّ تجربة. وفي الحقيقة فإنه بالالتفات إلى هذه النقطة - وهي أن المسارات العالية إنما هي موجودة لأن الله هو الذي يعمل على تقويمها - يمكن القول: إن الله موجودٌ في المسار العلي لـكلِّ تجربةٍ دينية. وعلى هذا الأساس ما لم يتمْ نقض وجود الله بالأدلة الكافية فإن كشف التفسير الطبيعي لا يمكنه أبداً أن يؤدي إلى زوال الحججية المعرفية والأبستمولوجية للتجربة الدينية؛ إذ لو لم يتم إثبات عدم وجود الله يمكن القول: حيث إن الله دَخَلَ في جميع المسارات العالية فإن له دَخْلًا في ظهور هذه التجربة الدينية أيضاً.

٢. زوال الحججية المعرفية للتجربة الدينية -

إن الرأي الثاني حول المسألة مورد البحث في هذه المقالة عبارةً عن الاعتقاد بـ

«زوال الحجية المعرفية للتجربة الدينية». إن الحجية المعرفية للتجربة الدينية . طبقاً لهذه الرؤية التي يدافع عنها جف جوردن . سوف تعرّض للتساؤل والتشكيك بمجرد الكشف عن تفسيرها الطبيعي ، ولا يمكن توظيفها لتأييد الإيمان بالله . وهو يؤكّد على أنه إن وُجد تفسيرٌ طبيعيٌ 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 جف جوردن على إثبات هذا الرأي هو «النظريّة 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 العلّي للتجربة الدينية والقيمة المعرفية لها . بالالتفات إلى أهمية هذه النقطة يذهب جف جوردن . قبل بيان الأصول المطروحة في النظرية العلية للإدراك . من باب المقدمة إلى بحث هذه المسألة ، وهي بيان صلة الجذور العلية أو المنشأ العلّي لظهور التجربة الدينية بالقيم المعرفية لها . وهو يرى أن هناك رؤيتين عامتين في هذا الشأن :

١. طبقاً للرأي الأول . الذي يُعد البراغماتيون هم المدافعون الأصليون عنه . فإن القيمة المعرفية لتجربة ما إنما تكون رهناً باللاحظات العمالانية والثمار والفوائد العملية والسلوكية لتلك التجربة ، وليس المنشأ العلّي . وطبقاً لهذا الرأي لا ربط للتحقيق بشأن أسباب وعلل حصول التجربة بقيمتها المعرفية ، وإن كل اهتمامنا يجب أن ينصب على نتائج التجربة . إن هذه الجماعة لا تهتم بالمنشأ العلّي للتجربة؛ إذ ليس من المهم بالنسبة إليهم ماذا يفيد المنشأ العلّي للتجربة؟ وإنما المهم بالنسبة إليهم هو الثمار والفوائد العملية للتجربة فقط . ويرى جف جوردن أن رأي ستيس في كتابه (العرفان والفلسفة) متاغرٌ ومنسجمٌ مع هذه الرؤية^(١٧) .

إن جف 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 تتّشأ من أوجه الشبه بين التجربة الدينية والتجارب

الحسية. وطبقاً لهذا المدعى تكون التجربة الدينية، مثل التجربة الحسية، نوعاً من الإدراك. وبطبيعة الحال يمكن أن يكون دليلاً لهذا الادعاء مختلفاً. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن سوينبورن يرى أن دليلاً لهذا الاتجاه العام هو الإيمان البسيط، وكذلك أصل الشهادة حول كلاً الأمرَيْن معاً^(١٨). وقد أقام أستون دليلاً التشابه بين هاتين التجربتين على البنية والعناصر الأصلية المشتركة بينهما^(١٩). وقد ذهب بعض المفكرين، من أمثل: غاتينغ، إلى القول بأن دليلاً لهذا الادعاء يمكنه في الخصائص الكثيرة المشتركة بين هذين النوعين من التجربة^(٢٠). يذهب جف جوردن - بالالتفات إلى هذه النقطة - إلى التأكيد على أن القيمة المعرفية لتجربة خاصة رهن بالارتباط العللي المفترض فيها. وكما يتضح من هذا البحث، وصرح به جوردن نفسه في بعض الموضع^(٢١)، فإنه يذهب إلى الاعتقاد بتماهي وسُنْخِيَّة التجربة الدينية والتجربة الحسية^(٢٢).

٢. الرأي الثاني هو رأي أولئك الذين يعتقدون بنظرية العلية الإدراكية، ويررون المنشأ العللي 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 جف جوردن في بحثه الراهن. فطبقاً لهذه النظرية، لكي يدرك الشخص شيئاً يجب أن يكون لذلك الشيء تأثيراً عللياً على ذلك الشخص، بحيث يصير ذلك الشيء سبباً لحصول هذا الشخص على تجربة إدراكية بشأنه؛ بمعنى أنه لكي يتحقق الإدراك يجب أن تكون هناك علاقة علية بين الشخص ومتعلق الإدراك، وأن يغدو متعلق الإدراك سبباً لتحقيق الإدراك. ومن خلال القول بالنظرية العلية للإدراك يتوقف أن تكون التجربة حقيقة^(٢٥) على إثراز شرائط ورد ذكرها في الأصل التالي (الأصل أ)^(٢٦).

الأصل أ - إنما يمكن أن يقال: إن تجربة شيء بوصف X (متعلق التجربة) بواسطة S (الشخص الذي يخوض التجربة) إدراك حقيقى يقوم على ثلاثة شروط:

١. حاضراً عند S (شرط الحضور);
٢. تجربة X بواسطة S بأسلوب مناسب بواسطة X (أن يكون معلولاً 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 S لـ X إدراكاً حقيقاً وجب أن تلعب X دوراً مناسباً في تتحقق 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 الله دوراً على مناسب في تجربته. وبالالتفات إلى الأصول والقواعد المطروحة في نظرية العلية الإدراكية لو تم اكتشاف تفسيرٍ طبيعيٍ مُقنع للتجربة الدينية فإن هذا سوف يثبت في الواقع عدم وجود واحدٍ من الشرطين ١ أو ٢ ، وبذلك تزول قيمته القرینية ، أو بعبارة أخرى: تزول حجيته المعرفية^(٢٧) . ومن هنا كان جف جوردن يؤكّد على أنه حتى إذا لم يكن هناك استدلالٍ مثمن على عدم وجود الله فإن اكتشاف تفسيرٍ طبيعيٍ للتجربة الدينية سيكون - في الحد الأدنى - دليلاً وجيهًا على عدم وجود الشرط ١ ولا الشرط ٢ في التجارب الدينية.

وبطبيعة الحال فإن جف جوردن يُذعن بأن الله إذا كان موجوداً فإن بإمكانه أن يُظهر نفسه ، وعلى هذا الأساس يمكن أن تكون هناك تجارب دينية حقيقة لا تدرج 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 يؤكّد جف جوردن على أنه لردّ حجّية التجربة الدينية التي تحظى بالتفسير الطبيعي لا بدّ من تحقق كلا الشرطين ١ و ٢، وأن الشرط ٢، أي «شرط العلي»، هو الأهم والأدّعى إلى التفاؤل في هذا الشأن^(٢٨).

إن لازم الشرط العلي هو أن S إنما يشتمل على إدراكٍ حقيقيٍ لـ X، إذا كان لـ X دوراً على مناسباً في تحقق تجربة S، بمعنى أن X يجب أن يكون شرطاً علياً ضرورياً مناسباً لتجربة X بواسطة S. وعلى هذا الأساس فإن تحقق 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 تفسيراتٍ طبيعية مقنعة - حتى إذا كان الله موجوداً - يمكن إثبات أنها لا تتطوّي على دورٍ على مناسب فيها.

يسعى جف جوردن في إثبات سبب عدم اشتغال عليه الله في التجربة الدينية.

التي تم اكتشاف تفسيرٍ طبيعيٍ لها - على دورٍ على مناسب إلى إظهار فقدان الشرط العلي فيها. ومن وجهاً نظره يمكن إثبات فقدان الشرط العلي من طريقين، أو بعبارة أخرى: يمكن إثبات ذلك من خلال إظهار مانعين، وهما:

١. من طريق إثبات أن تتحقق التجربة X (وهي هنا عبارة عن الله) بواسطة علة أخرى غير الله X، ونتيجة لذلك فإن X لم يكن لها تدخل في تتحقق التجربة المذكورة (المانع رقم ١).

٢. من طريق إثبات أن X (وهي هنا عبارة عن الله) لم يكن يشتمل على تدخل على 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، وتمكن من خلق ظروف عبر تقنية الحاسوب بحيث يعيش بكر تجربة أن خالد يقف أمامه، يجب اعتبار هذه التجربة واهية أو خادعة، وليس تجربة حقيقة؛ لأن خالداً في هذه التجربة لا يمثّل شرطاً علياً ضرورياً في هذه التجربة على نحو مناسب، وبعبارة أخرى: على الرغم من أن خالد تدخل على في هذه التجربة بوصفه متعلقاً لتجربة بكر، بيد أن

هذا التدخل ليس تدخلاً علىًّا مناسباً؛ إذ عندما يكون خالد واقفاً خلف بكر لا يمكن أن يكون له تدخل مناسب في التجربة البصرية لبكر. لقد كان خالد خارج نطاق المدى البصري لبكر، ومن هنا تكون تجربة بكر مفتقرة إلى الخصائص الضرورية للربط والتاسب البصري. وفي أحسن الحالات كانت تجربة بكر عبارةً عن إدراك غير مباشر لخالد. وعلى هذا المنوال لو قاموا بشيء بحيث نرى صورةً ثلاثة الأبعاد لفنجان على الطاولة لن تكون تجربتنا هي تجربة الفنجان، ورغم إمكان أن يكون الفنجان الحقيقي شرطاً علىًّا ضرورياً في خلق تلك الصورة، وأن يكون ذلك في نهاية المطاف تجربة نخوها.

مررنا حتى الآن باستدلال جف جوردن لإثبات زوال الحجية الأبستمولوجية للتجربة الدينية عند الكشف عن التفسير الطبيعي المقنع. وفي ما يلي سوف نرى كيف أنه، بالاستناد إلى هذا الاستدلال، ينعقد أدلة الذاهبين إلى الاعتقاد ببقاء الحجية المعرفية والأبستمولوجية للتجربة الدينية.

مناقشة أدلة بقاء الحجية الأبستمولوجية —

كما رأينا فإن استدلال جف 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، يعمد 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 عامةً لجميع الظواهر، ومن هنا يمكن اعتبار الله علةً لتحقيق التجربة الدينية؛ لأن الله علاقةً علية بجميع الحوادث، ومن هنا فإنه حتى إذا تم اكتشاف تفسيرٍ طبيعيٍ للتجربة الدينية يمكن مع ذلك اعتبارها معلولةً عن الله، واعتبارها

بال التالي قرينةً على إثبات وجود الله. وعلى حد 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 حتى إذا كانت العلية الشاملة لله طبقاً للاعتقاد التقليدي بالله. موجودة، مع ذلك يمكن القول بعدم توفر شرط العلية المناسبة؛ إذ يمكن من خلال استعمال دواءً خاصًّا إيجاد تجربة 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 يتم إيجاد تجربة دينية بوسيلة طبيعية (مثل: تناول الدواء)، وبذلك يكون تحقق التجربة الدينية بطريق طبيعية قرينة ضد القيمة المعرفية للتجربة الدينية، وعندها لا يمكن اعتبار منشأ تحقق التجربة الدينية منحصراً بالله فقط. وبذلك سوف يكون وجود هذا الدواء دليلاً معقولاً على تحقق المانع رقم (٢).

وعلى هذا الأساس، صحيح أن الله . طبقاً للإيمان التقليدي . هو علة جميع الأشياء والظواهر، بيد أن هذه العلية ليست علية مناسبة، ومن هنا فإنها لا تلبي الأصل «أ». إن علية الله في هذه النقطة . على فرض وجود الله . ليست من النوع المذكور في «أ»؛ لأن هذا النوع من علية الله أعم وأوسع بكثير من أن يكون بإمكانها أن تكون من النوع المذكور في «أ». عليه فحتى إذا كان الله عنصر علية كافية لجميع الأشياء ممكناً الوجود فإن التجربة الحادثة بواسطة هذا الدواء سوف تكون دليلاً صالحًا 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، ولكنها من الناحية الظاهراتية شبيهة بتجربة الفنجان والشخص، فهل التجربة المنشقة عن الدواء المذكور في هذا المورد يمكنها أن تؤدي إلى التشكيك في التجارب العادلة 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 الأستمولوجية والمعرفية قائماً؟

يسعى جف 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. كلما كان هناك تجارب مختلفة، وكان لها في الوقت نفسه من الناحية الفينومينولوجية والظاهراتية مشابهاً بعنوان M و N، كان هناك احتمال أن تكون أسباب وعلل تحقق M و N واحدة / مشابهة.

إن الإدراك الحقيقي للفنجان يستلزم وجود علة وسبب فيزيقي (يعني الفنجان الحقيقي)؛ وهذا تماماً يجري بشأن مثال الدواء؛ بمعنى أن العلة الفيزيقية هو الدواء. إلا أن علة تتحقق التجارب الدينية الواقعية (أي الله) تختلف تماماً عن العلل الفيزيقية، وإن هذا الاختلاف الكيفي الشديد بين الأسباب والعلل الاحتمالية في التجارب الدينية يؤدي إلى عدم جريان الأصل (ب) في التجارب الدينية. ونتيجة لذلك لا يمكن التمييز بين التجارب الدينية الحقيقة وغير الحقيقة. وعلى هذا الأساس فإن الأصل (ب)، بالإضافة إلى حقيقة أن هناك تجارب تحدث بفعل تناول الدواء، وإن هذه التجارب تمثل إعادة صياغة أو بديلاً عن التجارب التي تعتبر تجارب دينية حقيقة، تضعف من احتمال أن تعني التجربة الدينية إدراكاً حقيقياً لله إلى حد كبير. إن هذه المشاكلة التي تتحقق بفعل تناول الدواء تكفي لبيان الاختلاف بين العلل والأسباب، ومن هنا لا ينبغي التعجب من أن مسألة المشاكلة بواسطة الدواء تترك تأثيراً مختلفاً في هذين الموردين (تجربة الله؛ وتجربة الفنجان)^(٣). وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار نتيجة مشاكلة الدواء بشأن رؤية الفنجان والتجربة الدينية واحدة. ومن هنا لا يمكن في

تجربة رؤية الفنegan تسرية نتيجة المشاكلة إلى جميع مواردها، واعتبارها بأجمعها تجارب غير حقيقية، ولكن يمكن بشأن التجربة الدينية تسرية النتيجة إلى جميع مواردها، واعتبارها بأجمعها تجارب غير حقيقة.

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 أثاء التأثير إلى تحقق تجربة لا يمكن تمييزها . من الناحية الفينومينولوجية . من التجارب الأخرى، التي تُعد بشكل تقليدي من التجارب الدينية والإيمانية، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن اعتبار أي تجربة تبدو دينية إدراكاً واقعياً و حقيقياً.

طبقاً للمعيار (ج) فإن التجربة الدينية والإيمانية E إنما ينبغي أن تُعد تجربة حقيقة في حالة واحدة فقط، وهي أن تكون E . بعد استفراغ الإنسان كل ما في وسعه . فاقدة للتفسير والتعليق الطبيعي المُحض . فإن كان هناك تفسير أو تعليق طبقي في N ، بحيث كلما وجد N تحققت التجربة الدينية، عندها سيكون لدينا دليل صالح لرد الحجية الاستدللوجية 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 حقيقة، ولكن بالنظر إلى امتلاكنا تفسيراً طبقياً لتحقق التجارب الدينية فإن جميع التجارب الدينية سوف تفقد قيمتها المعرفية . بشأن إثبات وجود الله .، بوصفها علة لتحقق ذلك.

لقد استعرضنا حتى الآن الجواب الأول لجف جوردن عن الاستدلال الأول للرأي الأول.

مخالفة التعاليم الإيمانية -

وأما الآن فعلينا أن نستعرض الجواب الثاني. يذكر جوردن جوابه الثاني من خلال الإحالـة إلى التعاليم المطروحة في الإيمان والاعتقاد بالله. توضيـح ذلك: إن الذين

يؤمنون بالله يدعون بشكلٍ 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 يحدّها. إن الله وجوده من المحال ربط تحقق إرادته بالشروط العلية الضرورية. ولذلك فإن القول بأن S قد جرب حضور الله يعني أن الله قد تجلّ لـ S ، أي إن حضور الله هو حقٌّ وامتيازٌ حصريٌّ لله. وفي الواقع فإن عبارة: «إن الله قد تمت تجربته من قبل S ». طبقاً للإيمان التقليدي . تعني أن الله يُظهر نفسه لـ S بشكلٍ فعال. ومن هنا فأن يعمل S على تجربة الله أو لا عائد إلى الله نفسه. وعلى هذا الأساس لو قيلنا . من خلال اكتشاف التفسير الطبيعي للتجربة الدينية . أن علة وسبب تحقق هذه التجربة أمرٌ طبيعية فإن الشك والتردد في القيمة المعرفية والابستمولوجية للتجربة الدينية المذكورة سوف يكون مبرراً؛ إذ لو اعتبرنا أن تحقق إرادة الله في التجلّي والظهور لشخصٍ متوطّل بالأحداث الطبيعية الخاصة (من قبل: تناول الدواء) عندها سوف تكون الإرادة العامة والمطلقة لله مقهورةً لأمرٍ طبيعيٍّ. وفي الحقيقة فإن الله المنشود في الإيمان؛ حيث إنه هو الحاكم المطلق فيما إذا كان موجوداً ، بحيث لا يوجد أيُّ شرطٍ على ضروريٍّ 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 العلوي (المذكور في الأصل أ)^(٣١) . هل هذا الكلام من جف جوردن صحيح؟ سوف نناقش هذا الكلام الذي قاله جوردن عند بيان الرأي المقترن . وعليه سنواصل هنا بحث جف جوردن.

من الممكن أن يُشكّل بالقول: ربما تعلقت إرادة الله بأن لا يُظهر نفسه إلا لأولئك الذين يتّصفون بصفاتٍ خاصة (مثلاً: المتقين ، 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 أمثل س. 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 المُدرك لا يريد أن يكون

متائماً من الناحية النفسية. وإن رأى سي. دي. براد يرتبط بالحالة الثانية، دون الأولى. إلا أن المؤمنين الذين يدعون وجود مقدماتٍ خاصةٍ. أو في الحد الأدنى مذلّلات خاصةٍ. للتجربة الدينية ينظرون إلى الحالة الأولى، دون الثانية. إن استدلال سي. دي. براد يرتبط بالحالات النفسية التي هي غير واعيةٍ، وتعمل بوصفها مقدماتٍ وشرائطٍ علية ضروريةٍ للإلهام أو الوحي الإلهي. إن هذا الأمر لا ينسجم مع الاعتقاد الإيماني^(٣٢).

ب. مناقشة الاستدلال الثاني —

وكمما تقدم فإن سوين بيرن وفين رأيت 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 مقوّم لجميع المسارات العلية؛ وعليه:
- ٢- إذا كان الله موجوداً فإن كل تجربة تبدو في ظاهرها تجربة في مورد الله سوف تكون تجربة حقيقة الله (وبذلك يكون قد تحقق شرط الحضور، وتحقق شرط العلية أيضاً)؛ وعليه:
- ٣- لإثبات عدم حصول شرط الحضور أو شرط العلية يجب أن يكون بأيدينا دليلٌ قويٌ على إنكار وجود الله . و:
- ٤- إن الاستدلال على إنكار وجود الله بعيدٌ للغاية؛ وعليه:
- ٥- إن التفسير الطبيعي للتجربة الدينية إنما يمكن أن يضر بالقيمة القرinية للتجارب الدينية، إذا كان لدينا استدلال قويٌ على عدم وجود الله.

ويرى جوردن أن هذا الاستدلال يعاني من إشكالين. وقد أورد الإشكال الأول على المقدمة الثانية. فمن وجهة نظره لا يمكن حتى للمؤمنين أن يرکنوا إلى صدق المقدمة الثانية؛ فإن أكثر المؤمنين يذهبون إلى القول بعدم ثبوت أحقيّة جميع التجارب الدينية عن الله، كما قال بولس الرسول: «لَا عَجَبٌ؛ لِأَنَّ الشَّيْطَانَ نَفْسَهُ يُغَيِّرُ شَكْلَهُ إِلَى شَبَهِ مَلَكٍ نُورٍ»^(٣٤). وعليه لو كانت المقدمة الثانية صادقةً فسوف يزول التمايز بين التجارب الحقيقة والتجارب المزيفة والمخادعة.

أما الإشكال الثاني فيتجه إلى المقدمة 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 X دورًا على مناسب في إيجاد تجربة S ، بمعنى أن X يجب أن يكون لها تدخل على بشكل مناسب وذي صلة. وطبقاً للمقدمة الأولى من الاستدلال المتقدم إذا كان الله موجوداً فسوف يكون شرطاً على ضروريًا في جميع المسارات العليّة. وعلى هذا الأساس، فإنه في مثال الدواء، على الرغم من إمكان أن يبدو الدواء بحسب الظاهر هو العلة والسبب الوحيد الكافي في تحقق التجربة الدينية، من الممكن تماماً أن يكون الله هو الشرط العليّ الضروري لتأثير الدواء في تحقق تلك التجربة. وطبقاً لهذا البيان والتقرير فإن الدواء إنما يكون هو السبب في التأثير؛ لأن الله هو المقوم لجميع سلسلة العلل، وعليه فإن إشرافه وتدبيره المتواصل هو عامل العليّة الضرورية في تحقق تلك التجربة. إن هذا التصور عن الله بوصفه المقوم الضروري لجميع العلل - الذي تم بيانه في المقدمة الأولى - ناشئٌ من مفهوم التقوّم^(٣٥). ولا شك في أن مفهوم التقوّم إنما هو في الحقيقة والواقع اعتقادٌ أصيلٌ في الإيمان التقليدي بالله^(٣٦).

إن جوهر مفهوم التقوّم هو أن وجود كل ممكّن الوجود وكل حدثٍ رهنٍ من الناحية العليّة . بالقدرة الخالقة لله عزّ وجلّ. ويمكن بيان هذا الأصل الجوهرى على شكل الأصل الآتي (الأصل د):

الأصل د . في مورد كل ممكّن الوجود باسم X إن X إنما يوجد في الوقت t إذا كان الله في الوقت t قد حقّق كيّنته X .

إن الأصل (د) ليس مبيّناً لكون الله شرطاً على ضروريًا في جميع المسارات العليّة فقط، بل هو كذلك يستلزم أن يكون الله هو الشرط الضروري منطقياً لوجود جميع الأمور ممكّنة الوجود.

وعلى هذا الأساس فإن الفكرة التي نراها في المقدمة الأولى من استدلال سوين بيرن إنما تكون صحيحة إذا كان الأصل (د) صحيحاً (ويحتمل بالنسبة أن يكون هذا الأصل صحيحاً). وفي هذه الحالة سيكون الله شرطاً على ضروريًا 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 بد من تذكر أن تحقق وحصول الأصل (أ) ضروري لإثبات واقعية التجربة، وأن الأصل (أ) يستلزم أن يكون X علةً مناسبة في إيجاد وتحقق التجربة S . وعلى هذا الأساس يمكن من خلال إثبات وجود المانع رقم (أ) أو المانع رقم (د) (الذين تقدم بحثهما) إثبات أن الأصل (أ) لم يتحقق. يذهب جوردن إلى الاعتقاد بأنه، وعلى الرغم من أن الأصل (د) يمنع من تتحقق المانع رقم (أ)، إلا أنه لا شك في عدم وجود صلة لذلك بتحقق أو عدم تتحقق المانع رقم (د)^(٣٧). ومن هنا من الممكن للأصل (د) أن يرفع المانع رقم (أ)، ولكن في الوقت نفسه يعجز عن رفع المانع رقم (د)؛ إذ كما سبق أن رأينا أن من خصائص تناسب التجربة الدينية الإيمانية أن التجارب الناظرة إلى الله إذا كانت حقيقة فهي إلهام من قبل الله. إذا كان L تجربة حقيقة عن الله إذن يكون الله قد أراد أن يُظهر نفسه L . ولكن ليس كل تجربة تبدو في ظاهرها ناظرة إلى الله تشتمل حتماً على هذه الخصوصية من التناسب. ومن هنا فإن القديسة تيريزا - على سبيل المثال - كانت على الدوام تعيش هاجس أن تبدو التجارب الوهمية على شاكلة التجارب الحقيقة؛ لاعتقادها أن ليس كل تجربة تبدو في ظاهرها ناظرة إلى الله هي تجربة حقيقة عن الله، بل إن بعضها زائف ومخادع. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الله في هذه التجارب الزائفة لم يُرِد إظهار نفسه للشخص المُجرب. إلا أن الله - طبقاً للأصل (د) - هو كذلك شرطٌ على ضروري في تتحقق التجربة الزائفة والوهمية أيضاً. وفي الحقيقة فإن لازم الأصل (د) أن الله شرطٌ على في جميع التجارب؛ سواء أكان قاصداً لإظهار نفسه أم لم يكن قاصداً ذلك. وربما أمكن القول بشأن الأصل (د): إن الله يأذن بتحقق 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 بشكلٍ تقليدي وأصيل بين التجارب الحقيقة (التجارب الإلهية) وبين التجارب الزائفة / الوهمية (التجارب الشيطانية).

وبذلك يعمد جف جوردن 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 فرقٌ 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 تتحقق 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 الخاصّ، على سبيل المثال - إلى نتيجة. وفي الحقيقة فإنه رغم إمكان الأصل (د)، إلا أنه لا صلة له بما إذا كان الشرط العلی في تجربة خاصة قد تتحقق أم لم يتحقق^(٣٨).

٢. الرأي المقترَح: الفصل بين نوعين من التجارب الدينية -

إن الملاحظ في كلا الرأيين المقدمين هو عدم الفصل والتفكير بين أنواع التجارب الدينية. وإن محور رأينا المقترَح في هذه المقالة هو الفصل بين نوعين وسنتخين من التجارب الدينية.

وفي هذا البين هناك تدخلٌ مباشر لنقد رأي جفْ جوردن في بيان الرأي المقترَح. وفي معرض نقد رأي جوردن يمكن الخوض من جهةٍ في النظرية العلية للإدراك، وبيان نقاط ضعفها ونواصصها: كما يمكن مناقشة رأيه من ناحيةٍ أخرى، على فرض القبول بها.

لا شك في وجود نواصص في رأي غرايس، ومن هنا فقد سعى البعض إلى إزالة تلك النواصص 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». تارةً يكون سبب الاعتقاد بإدراك أمرٍ هو أن وجود ذلك الأمر علّة في تحقق الإدراك (كما ذكر في نظرية علية الإدراك)؛ وتارةً يكون سبب ذلك هو أن ذلك الأمر عنصرٌ ضروريٌ في بيان الأثر أو الآثار التي نشاهدها. وعلى أي حالٍ فإننا هنا، بغضّ النظر عن هذه النواصص وسائل نقاط الضعف، ننطلق من فرضية التسليم بتكاملية 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 مقنعةٌ وصائبةٌ إلى حدٍ ما.

وهنا نقترح رأياً ثالثاً يسلّم 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 القرینية لها.

وأما بشأن المجموعة الثانية فإن اكتشاف التفسير الطبيعي للتجربة يؤدي إلى إنكار قيمتها القرینية، وبالتالي فإنه يؤدي إلى إنكار حجيتها الأستدللية والمعرفية.

ولبيان وتوجيه الرأي المقترَح لا بدّ من الالتفات إلى المقدّمات التالية:

١. أصل العلية التكوينية العامة لله.

٢. أصل عقلانية إرادة الله (تباعية الإرادة الإلهية لمقاصد العقلانية والحكمة والبعد عن اللهو واللعب). إن هذا الأصل ينبع عن اتصاف الله بالحكمة. وفي الحقيقة حيث إن الله حكيمٌ فإنه لا يصدر عنه العبث وما يخالف الحكمة والعقل.

٣. الأصل الكلامي القائم على جريان الأمور على أساس عللها وأسبابها الطبيعية والمعارفة، وهو الأصل الذي يتمّ بيانه في القاعدة الكلامية القائلة: «أبى الله

أن يجري الأمور إلاّ بأسبابها»، وهو القول المُقتبس من الكثير من الروايات الواردة في المصادر الإسلامية بهذا المضمون^(٤). طبقاً لهذه القاعدة فإنَّ الله يقوم ببعض الأعمال في إطار وضوء أسبابها المعتادة. ومن ذلك أنَّ المريض - على سبيل المثال - إذا أراد أن يشفى يأذن الله يتعين عليه الرجوع إلى الطبيب، ويلتزم بإرشاداته وتطبيقاته وصفاته الطيبة.

ونؤكد استناداً إلى الأصل الأول على أنه ليس هناك حادثة تقع في العالم إلاّ بإذنِ تكوينيٍّ من قبل الله. ومن هنا فإنَّ تحقق كلّ نوع من أنواع الأفعال والحركات إنما تقع ضمن مسار العلية التكوينية العامة لله.

وأما استناداً إلى الأصل الثاني فإنَّ الله لا يفعل القبيح والبغض واللهم وما يخالف العقل. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول: إنَّ الله في التجارب الدينية . التي تتحقق بسبب تناول دواءً خاصًّا. أراد أن يُظهر نفسه لصاحب التجربة؛ إذ إنَّ الله في هذه الحالة سيكون [معاذ الله] قد ارتكب لفواً وما يخالف العقل. إنَّ هذا النوع من التجارب وهميٌّ ومخادعٌ، وبعبارة أخرى: إنها تجارب تُسمى في عُرف العُرفاء المسلمين بـ«التجارب الشيطانية». وكما نعلم فإنَّ أحدي هواجس العُرفاء والأولياء تكمن في التمييز بين التجارب الوهمية والتجارب الحقيقة. ولكي يحرزوا هذا الأمر فقد سعوا إلى بيان معايير التجربة الدينية الحقيقة. وهذه المعايير متعددةٌ، وسوف نعمل في ما يلي على الإشارة إلى بعضها. وفيما لو تحققت هذه المعايير في تجربةٍ دينية ما أمكن إجراء الأصل (أ) فيها، كما يمكن في الوقت نفسه الإجابة عن إشكالات جوردن في التقويم العلّي العام لله.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنَّ جوردن - كما رأينا - يؤكّد على أننا لو قبلنا بالتقويم العلّي العام لله بشكلٍ عامٍ وجب علينا الاعتقاد بأنَّ الله هو منْ أراد الظهور في التجارب الوهمية، وبعبارة أخرى: إنَّ الله هو الذي قصد أن يُظهر نفسه لصاحب التجربة؛ بسبب تناوله دواءً خاصًّا. ولكن بالالتفات إلى الأصل الثاني (أصل عقلانية أفعال الله) نستنتج أنَّ الله لا يريد أبداً أن يُظهر نفسه من خلال التجارب الدينية الوهمية أو شبه التجارب الدينية المتحققّة بسبب تناول الأدوية. فيما لو توفرت المعايير

المنشودة في التجربة الدينية يتم في الواقع إنكار عدم وجود شرط الحضور وشرط العلية في هذا النوع من التجارب الدينية، ويُتضح أن الله في هذا النوع من التجارب متعلق للتجربة الدينية، كما أنه موجودها. 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 المقدّمات. إن هذه المقدّمات يتم بيانها بشكل عام في مسار السير والسلوك العرفاني. والملفت أنه في بعض الموارد يكون تناول طعامٍ خاصٍ جزءاً من هذه المقدّمات، بمعنى أن العارف ينصح تلاميذه في العرفان بتناول طعامٍ خاصٍ، أو ينصحهم بأن يحجموا عن تناول طعامٍ خاصٍ، بل ومن الممكن أن يعتبر العارف تناول طعامٍ معين مقدمةً ضرورية للحصول على الكشف والشهود العرفاني الخاص. من الواضح أن الله يتجلّ للعارف في التجربة الدينية التي تظهر من خلال طي العارف للمقدّمات المشتملة على الشرائط الآتية، وإن كان هذا التجلّ يتحقق عبر اختيار مراحل طبيعية خاصة. وعلى هذا الأساس يمكن الادّعاء بأن هذه التجارب التي تشتمل على الشرائط الآتية إنما يتم إيجادها من قبل الله، ومن هنا يكون شرط الحضور مُحرزاً. كما أن تجربة الله من قبل هذا الشخص قد تم إيجادها بشكل مناسب من قبل الله نفسه، وبذلك يكون شرط العلية مُحرزاً 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 منتفيةً.

وأما شرائط التجربة الدينية الإلهية فهي متعددة. وهذه الشرائط مذكورة وتقع مورداً للبحث، سواء بين المفكّرين 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] الأرثوذكسيّة (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 العُرَفَاءِ الْمُسْلِمِينَ أيضًا. ومن ذلك أنه قيل - على سبيل المثال - إن كَشْفُ وشهود المعموم؛ بسبب عصمه، معيار لسائر الكشوف والشهود. ومن هنا فإن كَشْفُ العارف - كما يقول ابن عربي - إذا لم ينسجم مع كَشْف الأنبياء كان كَشْف الأنبياء هو المعيار؛ وإن هذا التماقِي سوف يحكى عن وجود خلل في تجربة صاحب الكَشْف^(٤٢).

والمعيار الآخر الذي يَرِدُ ذِكْرُه في آثار العلماء المسلمين هو عدم مخالفته التجربة الدينية للأحكام الشرعية، وهذا المعيار هو تقريبًا ذات المعيار رقم (٢). يقول ابن عربي في هذا الشأن: لو أدعى صاحب الكَشْفُ والشهود أنه يعمل في حَرَكَاتِه وسَكَنَاتِه على تطبيق الأوامر الإلهية، بَيْدَ أنَّ أفعاله كانت تخالف الشريعة، فلا شك في أنَّ الأمر قد اشتبه عليه، وأنَّه قد تعرَّض للخلط بين الأمور^(٤٣).

ومن بين المعايير المذكورة هنا هو معيار الانسجام مع العقل. ومن هنا لو أدعى العارف في كَشْفِه وتجربته العرفانية شيئاً يخالف العقل والبرهان العقلي فإن كَشْفَه سوف يُرْفَضَ^(٤٤).

وفي الختام لا بد من الإجابة عن إشكال لجف جوردن.

تقدَّمَ أن جوردن، ضمن جوابه عن الاستدلال الأول للرأي الأول، قد اعتبر وجود التفسير الطبيعي وعليه الأمور الطبيعية في تحقق التجربة الدينية متنافيًا مع حاكمة الله وإرادته المطلقة، ومن هنا فقد أكَّدَ على أنه مع وجود العلل الطبيعية للتجربة الدينية لا يعود من الممكن الحديث بعد ذلك عن العلل والأسباب الإلهية.

ولكنْ يبدو أن الإشكال الذي يَرِدُ على كلام جوردن هو أنه رُبَّما فسَّر ارتباط الحالة النفسية بالحاكمية المطلقة لله، بحيث يَرِدُ التشكيك في الحاكمية المطلقة لله بعد ظهور الحالة النفسية والسيكولوجية؛ لأنَّ الحالة النفسية تمثل شرطًا علياً ضرورياً لظهور الله، ونتيجةً لذلك يتم التشكيك بالحاكمية المطلقة لله. وفي الحقيقة فإنه ينظر إلى العلاقة بين هذين الأمرين «من الأدنى إلى الأعلى»، وكأنَّ ظهور الله

مرتبط بظهور هذه الحالة السايكولوجية. ولكن يمكن النظر إلى هذه العلاقة «من الأعلى إلى الأسفل»، بمعنى أنه حتى إذا كان التجلي والظهور بيد الله . (وهو كذلك). فإن الله إذا أراد أن يتجلّ فإنه يعمل على إيجاد تلك الحالة، ثم يتجلّ. وبذلك يكون التأثير من قبل الله. وفي الواقع فإن هذا الأمر شبيه بسائر أفعال الله، حيث يجريها على أساس سنته في إجراء الأمور بأسبابها (على ما تقدم ذكره بشأن القاعدة الكلامية الثالثة: «أبي الله أن يجري الأمور إلا 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 الحاكمة المطلقة لله. نعم، إذا كانت هذه الحالة السايكولوجية بطبيعة الحال غير مناسبة؛ بسبب الأدلة الدينية، وبالالتفات إلى معايير صحة التجربة الدينية . التي تقدّمت الإشارة إلى بعضها .، وكذلك بالالتفات إلى الأصل الثاني (عقلانية إرادة الله وأفعاله) يمكن اعتبار تلك التجربة الدينية وهميةً وزائفة، ولكن إذا لم تكن الحالة السايكولوجية غير مناسبة فإنها لن تتعارض مع الحاكمة الإلية المطلقة.

٥. خلاصة واستنتاج —

نتيجة ما تقدّم أنه، بالالتفات إلى الرأي المقترن، يتم الحفاظ على الأصل (أ). كما يتم دفع إشكالات جف جوردن أيضاً. وكما رأينا فإن الرأي المقترن يفصل بين نوعين من التجارب الدينية، وذلك بالاستناد إلى ثلاثة أصول هامة. ومن خلال هذا الفصل والتفكير يذهب هذا الرأي المقترن إلى التأكيد على أن التجربة الدينية إذا كانت تحظى بشرائط خاصة فإن اكتشاف التفسير الطبيعي لن يضر بحجيتها الأبيستمولوجية والمعرفية؛ وأما إذا لم تكن تحظى بتلك الشرائط فإنه يكشف التفسير الطبيعي (حتى إذا لم يكن هناك دليل على عدم وجود الله) سوف تنتفي الحججية الأبيستمولوجية والمعرفية للتجربة الدينية. والمفت أنه يلوح من كلمات جف جوردن نفسه قبوله بأنه بالإمكان أحياناً القبول بلزوم شروط ومقدمات خاصة لتحقيق

التجربة الدينية. وكما سبق أن ذكرنا فإن جف جوردن في الجواب عن الإشكال القائل: رُبما تعلقت إرادة الله بعدم إظهار نفسه إلا لأولئك الذين يتّصفون بصفاتٍ خاصة (مثل: المتقين، أو المخلصين والشرفاء، أو العلماء، أو الذين يصوّرون في أوقاتٍ خاصة) لم يُذكر ذلك بشكلٍ مطلق، وإنما اكتفى بمجرد التأكيد على أن هذا الكلام لا يمكن أن ينتشل رأي سي. دي. براد من المعمّة؛ إذ يجب علينا التمييز بين حالتين: **الحالة الأولى**: السعي الواعي من أجل تحقيق أهداف خاصة؛ **والحالة الثانية**: الكينونة في حالة ذهنية خاصة (من قبيل: الوجع الروحي). إن استدلال سي. دي. براد يرتبط بالحالة الثانية، دون الأولى. وحتى من هذه الناحية لو وُجد مثل هذا الوضع لا يمكن إثبات الحجّية المعرفية والأبستمولوجية للتجربة الدينية. يُيدّأ أن المؤمنين الذين يدعّون وجود مقدّمات وشروط خاصة أو مقدّمات تذلّل العقبات في الحدّ الأدنى على خوض 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 الأول: المقدّمات الطبيعية التي يتمّ توظيفها بإرشاد وتوجيه من أولياء الدين والمرفّاء بشكلٍ واعٍ؛ من أجل الحصول على التجربة الدينية، ويكون لها في ضوء ذلك تأثيرٌ جائز ومشروع وعقلاني.

النوع الثاني: المقدّمات الطبيعية التي لم يتمّ عدم النصح بخوضها 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 إلاّ بأسبابها»، وكذلك أصل عقلانية الإرادة الله، يمكن الوصول إلى نتيجةٍ مفادها: إن اكتشاف أيّ تفسيرٍ طبيعي للتجربة الدينية لا يعني بالضرورة سقوطها عن الحجّية المعرفية والأبستمولوجية، بل إن بعض المقدّمات الطبيعية ضروريّة في الحصول على التجربة الدينية، ومن هنا فإن اكتشافها لا يُحدّث خللاً في الحجّية الأبستمولوجية للتجربة الدينية.

وعلى هذا يمكن الادّعاء بأنه ليست إشكالات جوردن غير واردة على هذا

رأي المقترَح فحسب، بل إن جوردن نفسه يُدْعِن ضمناً بأن إشكاله على هذا الرأي المقترَح لن يكون وارداً؛ إذ إنه قد أقرَّ بنفسه أن إرادة الله قد تتعلّق بإظهار نفسه للذين يتمتعون بشرائط خاصةٍ^(٤٤). وكما رأينا فإنه يتم التأكيد في الرأي المقترَح على أنه بالنظر إلى وجود الشرائط الخاصة في التجربة الدينية يمكن اعتبارها مشتملةً على قيم معرفية وأبستمولوجية، وإن هذه الشرائط توجد في الغالب بشكلٍ واعٍ وبجهودٍ من صاحب التجربة. ومن هنا يمكن القول: إن الرأي المقترَح ينطوي على حصانةٍ من إشكال جوردن.

وفي الختام يجب إعادة التأكيد على هذه النقطة مره أخرى، وهي النقطة التي تعود إلى دائرة القيمة المعرفية للتجربة الدينية، التي تحتوي على الشرائط التي سبق ذكرها. إن الحجية المعرفية والأسistemولوجية للتجربة الدينية المشتملة على الشرائط والمقدّمات السابقة إنما تقتصر على صاحب التجربة فقط، ولا يمكن اعتبار حجيتها عامةً وشاملة لـ (الجميع) ^(٤).

الهوامش

(١) وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠م): فيلسوف أمريكي. من رواد علم النفس الحديث، وأحد أعضاء جمعية الأبحاث النفسية. أَلَّفَ كتاباً مؤثراً في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني، والفلسفة البراغماتية. من مؤلفاته: (الإرادة)، (الاعتقاد)، (البراغماتية). المَعْرُّب.

(٢) والتر تيرانس ستيس (١٨٨٦ - ١٩٦٧م): فيلسوف إنجليزي، متخصص في فلسفة هيغل والعرفان والنسبية الأخلاقية. المَعْرُّب.

(٣) وليم باين ألسون (١٩٢١ - ٢٠٠٩م): فيلسوف أمريكي. قدم مساهماتٍ مؤثرة في فلسفة اللغة، ونظرية المعرفة، والفلسفة المسيحية. وكان عضواً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. المَعْرُّب.

(٤) جون هرود هيك (١٩٢٢ - ٢٠١٢م): أستاذ وثيولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في الشيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكتاتولوجيا والثيوديسيا. وفي فلسفة الدين قدم مساهمات في أبستيمولوجيا الدين، والتعددية الدينية. المَعْرُّب.

(٥) ريتشارد سوبينبورن (١٩٢٤ - معاصر): فيلسوف بريطاني، وأستاذ فخري 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. المَعْرُّب.

(٦) أتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور محمد رضا بیات على قراءة هذه المقالة، وإثارته لبعض الملاحظات النافعة في إطار تدقیقها 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.

(٩) المصدر السابق: ١٩٧ - ١٩٨

(11) Wainwright, W. (1999). Philosophy of Religion (2nd ed.). New York: Wadsworth, p. 133.

(١٢) آلستون، «آیا اعتقاد دینی 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 Aristotelian Society, Supp. Vol. xxxv., pp. 121 - 152.

(25) veridical.

(26) Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1., Sophia, 33 (1), pp. 60 - 62.

(27) المصدر السابق: ٦١.

(28) المصدر السابق: ٦١ - ٦٢.

(29) المصدر السابق: ٦٣.

(30) المصدر السابق: ٦٤.

(31) المصدر السابق: ٦٥ - ٦٦.

(32) المصدر السابق: ٦٦ - ٦٧.

(33) المصدر السابق: ٦٧ - ٦٨.

(34) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصلاح 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.

(37) المصدر السابق: ٦٩.

(38) المصدر السابق: ٦٩ - ٧٠.

(39) انظر على سبيل المثال: آستون، «آيا اعتقاد ديني معقول است؟»، ترجمة: نرجس جوandel، مجلة نقد ونظر، العدد ٢٥.

(40) انظر على سبيل المثال: الكليني، الكافي ١: ١٨٣، ح ٧، دار الكتب الإسلامية، طهران.

(41) ديويس، أرذش معرفت شناختي تجربة ديني: ١٠٢، ترجمة: علي شيروانی وحسین علی شیدان شید، پژوهشگاه حوزه دانشگاه، قم.

(42) ابن عربی، الفتوحات المکیّة ٢: ٧، دار صادر، بيروت.

(43) المصدر السابق ١: ١٧٩: «كلّ مَنْ قالَ منْ أهلِ الكَشْفِ: إِنَّهُ مَأْمُورٌ بِأَمْرِ إِلَهِي فِي حِرَكَاتِهِ وَسَكَنَاتِهِ مُخَالِفٌ لِأَمْرِ شَرِعيٍّ مُحَمَّدِيٍّ تَكْلِيفِيٍّ فَقَدِ التَّبَسَّعَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ...».

(44) الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعۃ العقلیة ٢: ٣٢٢ - ٣٢٣، تحقیق: محمدی، بنیاد حکمت، طهران.

(45) See: Jordon, J. (1994, February). "Religious experience and naturalistic explanations", 1994, Volume 33, Issue 1., Sophia, 33 (1), pp. 66 - 67.

(46) انظر: نصیری، بررسی أدله معتقدان به حجیت معرفت شناختی تجربه دینی، مجلة اندیشه نوین دینی، العدد ٢٥: ٤٥ - ٦٢.

كتاب الكشف وماهيتها

د. حسن الأنصاري (*)

ترجمة: فرقـد الجــازــيرــى

تمهید

كتاب الكَشْفِ، الذي شُرِّرَ مرتَّين؛ مَرَّةً نُشِرَهُ اشتُرُوتَمَان؛ وَآخَرَى نُشِرَ بِجَهُودِ مُصْطَفَى غَالِبِ، تُسَبَّ إِلَى جَعْفَرِ بْنِ مُنْصُورِ الْيَمَنِ، الْكَاتِبِ وَالْمُدَعِّيِّ الْإِسْمَاعِيلِيِّ الْمُعْنَفِيِّ، مَحْمَادِ، الْأَشْ، فِي الْقَدِيرِ الْأَدَمِ الْحَدِيرِ.

لكنَّهُمْ مُنْذَ نَشَرَهُ كَانُوا تَرْدِيدُهُ فِي صَحَّةِ اِنْسَابِهِ مِنْ قَبْلِ الْمُحَقِّقِينَ. وَقَدْ ثَبَّتَ حَدِيثًا أَنَّهُ مِنْ غَيْرِ الْمُمْكِنِ اِنْسَابُهُ إِلَى جَعْفَرِ بْنِ مُنْصُورٍ.

يتَّأَلِفُ الْكِتَابُ مِنْ سَنَةِ فَصُولِ (رَسَائِلِ) مُتَوَعِّدَةٍ فِي بَنَاهَا، وَأَحِيَانًاً مُوْضِعَاتِهَا، وَقَدْ نَجَدَ الْخَتْلَافَ حَتَّىٰ فِي الْجَذُورِ وَالْأُسُسِ.

وما يهدف إليه هذا النص هو تبيين أهمية دراسة بعض فصول هذا الكتاب في معرفة معتقدات بعض أطيافي الشيعة قبل ظهور الدولة الفاطمية، وحتى قبل عهد الإمام عليين والقramطة الأوائل.

وفي هذا الصدد يسعى الكاتب إلى مراجعة ماهية فضول هذا الكتاب المختلفة

(*) باحث معروف، متخصص في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. من الشخصيات البارزة في مجال نقد النسخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدولي حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

وتجذورها؛ إذ تختلف ماهية فصول هذا الكتاب، كما يختلف تاريخ تحريرها. ومن الواضح دخول تعديلات وملحقات عليها فيما بعد؛ لتسجم مع معتقدات الفاطميين التي فُرضت لاحقاً. فبعض هذه المدونات تعود إلى فترة متقدمة عن زمن الفاطميين، بل لا تمت بصلةٍ مباشرةً 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 الأول (الرسالة الأولى) من كتاب الكشف يعود إلى اتجاهٍ من الاتجاهات المتعددة لغلاة الشيعة في الكوفة، وقد شاع خطابهم إلى جانب خطاب أطياف أخرى كثيرة من الشيعة والإمامية والغلاة، نهاية القرن الثالث وم معظم القرن الرابع الهجري، في أوساط مختلف فرق الشيعة الإمامية (أي غير الزيدية)، ودخلت بمرور الأيام خطابهم، وخلالت توجهاتهم، وخصوصاً الغلاة منهم. وتمثل العناصر الأساسية في الفصل الأول «الميراث المشترك» لمختلف أطياف الشيعة والإمامية في شتى صورها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وتتحدد عن مفاهيم ومصطلحات مشتركة.

وما يجعل هذا الفصل جديراً بالاطلاع أنه نموذجٌ قيمٌ عن كيفية تلقى بعض الاتجاهات الباطنية وغلاة الشيعة، بين ٢٦٠ و٢٩٠هـ، لبعض المفاهيم الشيعية، كموضوع القائم، وحلول الروح الإلهية ونوره في الأئمة، والتأويل الباطني والرمزي، والتكمُّل والمعتقدات السرية الباطنية، والدرجات والرُّتب الباطنية، وتصنيف مَنْ نالوا المعرفة الباطنية، وانتسابهم وعلاقتهم بالأنبياء والأوصياء والأئمة. فكما نعلم أن هذه المعتقدات تتشعب من معتقداتٍ شيعيةً أقدم، وخاصةً ما كان سائداً في أوساط الاتجاهات الباطنية وغلاة الشيعة. وقد تم اعتمادها، وبالطبع تحويرها فكريّاً، وتأصيلها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجريّ، 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 الكوفيين. وفيما بعد أقصي كثيرون من معتقدات القرامطة والإسماعيليين، بمختلف توجهاتهم، أيام الدولة الفاطمية، وبالاخص عبر الإصلاحات التي قام بها المُعْزِزُ الفاطمي. لكن على أي حالٍ يمكن ملاحظة أجزاء من هذا الميراث في آثار الإسماعيليين، وإن في فتراتٍ لاحقة؛ إذ نجد بوضوح أسس هذه الرؤى في المؤلفات، وخاصةً ما صدر عن جعفر بن منصور اليمن، في مستهل عهد الدولة الفاطمية، قبل ظهور منحاتها الفقهية من جانبٍ، وتحولها الاعتقادي والفلسفية من جانبٍ آخر.

كما تداولت فيما بعد أحاديث ونصوص مهمة من هذا الموروث، كالذي نقل عن المفضل بن عمر الجعفري، إمام مجموعة من غلاة الخطابية والمخمسة، في أواسط الإسماعيليين، وتروي لديهم إلى يومنا هذا. وقد عُرِفت مؤلفاتٍ، كأم الكتاب لدى الفرقة الإسماعيلية في بدخشان، والهفت والأطلة للمفضل الجعفري بين الإسماعيليين في مختلف البقاع، على أنها ميراث الإسماعيلية، واجتهدوا في نشرها. كما اتضح اليوم بأن هذه النصوص تعود لغلاة المخمسة والنصيرية، ولم تتمتّ بالطبع بتأييد الخلفاء الفاطميين.

صحيح أن اسم أبي الخطاب والخطابيين الأوائل اقترن بأوجهٍ عدّة بظهور الإسماعيليين الأوائل، وحتى شخص إسماعيل بن جعفر^(١)، لكننا نجد أبي الخطاب وآراء الغلاة من الشيعة مذمومةً ومرفوضة في المذهب الفاطمي وأيديولوجيته الرسمية، كما يتجلّى ذلك في كتابات القاضي النعمان، وبعض مؤلفات جعفر بن منصور اليمن^(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 الغنوصية والباطنية السطحية بما جاءت به الأفلاطونية المحدثة^(٣)، كانت الآراء الباطنية والغنوصية والرمزية ومعتقدات غلاة الشيعة تشكل آراء الإسماعيليين والقرامطة الأوائل. وبناءً على باكورة معتقدات أبي الخطاب والخطابيين وعدد من جماعات الغلاة والباطنيين الشيعة قرئت بمفهوم «القائم» (الذي كان يطلق عليه «المهدوية» أيضاً) مفاهيم، كـ«الناطق» و«الصامت»، وآراء غنوصية وباطنية تتعلق بدرجات الإنسان الإلهي، ومراتب أهل المعرفة، وعلاقتهم بعالم التكوين، ومنتخبات من أحاديث الشيعة عن التوحيد والتبريزه وولاية الأنمة، ومقتضيات من المعتقدات الباطنية والتأويلية، الداعية إلى تأويل الشريعة، وحتى تعطيلها، والتي تسجم مع موضوع درجات المعرفة القدسية، ومراتبها في علاقة الظاهر بالباطن. وبالطبع تم فيما بعد تعديل هذه المعتقدات أو رُفضت تماماً بين الفاطميين، كما تم استبعاد الكتب التي تحتويها من المصادر الرسمية الفاطمية.

وعلى الرغم من حساسية الفاطميين، منذ نشوء دولتهم، إزاء توجّهات تُسْخَن الشريعة كرد فعلٍ تجاه القرامطة، لكننا نجد كثيراً من المعتقدات الباطنية الأولى في مصادرهم حين مراجعة مؤلفات رموزهم الفكرية في عهدهم الأول، كآثار جعفر بن منصور اليماني. وقد استبدلت تدريجياً آراءهم المعرفية الأولى بالمنظومة الفلسفية لـ«المذهب الإيراني».

في هذا النَّمط من الآراء النسوبية إلى مجموعة من القرامطة اقتربت معتقدات باطنية وتأويلية ذات فحوى آراء غلاة الشيعة بمفهوم «القائم»، وهو أقدم من حيث الجذور والمصادر، حيث نجده في معتقدات الواقعية وبعض آخر من فرق الإمامية، كما شاعت بين بعضِ من أتباع القطعية بأشكال وأسباب مختلفة، يجب أن تُناقَش في محلها. وبذلك أصبح مفهوم «القائم» أساسياً وجديراً؛ لكونه مخرجاً وضماناً للقرامطة في موضوعات تخصّ علاقة «ظاهر» الشريعة و«باطنها»، كما استمرارها أو تعطيلها وتغييرها.

وقد دخلت توجّهات مختلفة تحت مسمى «القرمطي»، فهي وإن تقاربت في بعض

مبانيها الفكرية، لكنها لم تمثل بالضرورة عقداً اجتماعياً أو هوية واحدة؛ إذ إن التوجّه الأساس لكافة فرق القرامطة هو تأويل الشريعة، والتأكيد على المعرفة الباطنية، حتّى اعتقد بعضهم بلزوم تحديد الشريعة أو تعطيلها، كما شاع في بعضهم نوع من الانحلال المقدس (في العلاقات والإجراءات والطقوس داخل «الجماعة»)، ومعتقدات نشأت عن آراء المغالين، كالحلولية، والاعتقاد بأنواع من التناسخ، وانتقال الروح الإلهية ونوره في المراتب المقدسة. فاتهام الحسين بن منصور الحلاج أو ابن أبي العزاقر الشلمغاني بالقرمطية في مستهل القرن الرابع، أي بعد عدّة عقود من ظهور أولى نواة للقرامطة في الكوفة، لم يكن لعلاقتهم المباشرة والتنظيمية بجماعات القرامطة، بل كان على الأغلب بسبب تشابه آرائهم الباطنية والتأويلية مع بعض آراء القرامطة.

في هذه الفترة، أي قبل تشكيل الدولة الفاطمية من ناحية وظهور النصيرية على يد الحسين بن حمدان الخصيبي من ناحية أخرى، يمكن ملاحظة أنماط من المعتقدات التي تتمحور حول مفهوم «القائم»، فيما دون بين عامي ٢٦٠ - ٢٩٠ هـ أو بعد ذلك بقليل، معطوفةً بتأويل الشريعة والأراء الباطنية المستمدّة من ميراث الخطّابيين والخمسة، وخاصة في الكوفة، أو على شاكلة منظمات سرية نشأت من مدن وقرى مختلفة.

وفي الرسالة الأولى من كتاب *الكشف أدلة* وقرائين تدعم احتمال صدورها من مجاميع كالتي مرّ وصفها. وعلى الرغم من وجود بعض المصطلحات والمعتقدات النصيرية فيها، لكن من الواضح خلوّها من المعتقد المحوري والأساسي لدى النصيرية في ما يتعلّق بالثالوث المقدس، أي المعنى - الاسم - الحجاب. فهذه الرسالة تخصّ الآراء المغالية عن الأنّمّة (دون التأكيد على الإمام علي عليه السلام كتجسيم للحقيقة الإلهية، والذي تؤكّد عليه النصيرية)، ولذلك لا أثر فيها للتحولات التي حصلت لاحقاً في التوجّهات الخطّابية.

وعلى الرغم من ورود مصطلحات كـ«السيد الأكبير»، إشارة إلى النبي ﷺ، أو النقباء والنجباء والأبواب، في هذه الرسالة^(٤)، لكنّها لم ترد بالصيغة الرسمية

والمقتنة 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 بالنصرية، وقد يعود إلى التوجّهات الأولى للقramطة المغالين، ولم يرد به المفهوم الشيعي القديم له، ولا ما شاع في ما يلي في خطاب الدعاة الحديث للقramطة والإسماعيليين. ويؤكّد هذا النصّ كثيراً على حفظ الأسرار، وضرورة التكتم على الحقائق الباطنية، وهو مطلب مشترك بين كلّ الفرق الباطنية والمغاللة الشيعية في تلك الفترة.

وقد ورد ذكر الشيعة المقصرة^(٥) في موضع من الرسالة. وبديهي أنه لم يرد كمصطلاح إسماعيلي، بل يعود إلى الفرق المغالبة الشيعية، ومنها: النصيرية، لكن ذكره في الرسالة الأولى لا يعني بالضرورة وروده بصيغته النصيرية^(٦).
ونجد في مستهل الرسالة الأولى جهداً ملماساً من المؤلف في الرد على المخالفين من غلاة الفرق الشيعية، ويدركها بـ«ال المقصرة »، ويعتبرها خارجةً من الهدایة التي

ويذكر في هذا النص «المهدي» صاحب الزمان صلوات الله عليه^(٨)، لكن لا يبدو أن المراد به عبيد الله المهدي لدى الفاطميين، أو إمام الزمان لدى الشيعة الإمامية، أو حتى «القائم» لدى القرامطة والإسماعيليين الأوائل. كما يبدو أن هذا العنوان لا يشير إلى شخصٍ ذي هوية محددة، بل يشير إلى إمام لا يعرف هويته المؤلف والفرقة التي ينتمي إليها على وجه الدقة، لكنهم كانوا يعتقدون بوجوده كشخصٍ ينبغي أن يكون إمام زمانه (للتأكيد على مفهوم «القائم»، الذي يُسمى «صاحب الزمان»^(٩)).

وكانَتْ هذهِ الْحَالَةُ الْعَامَّةُ السَّائِدَةُ بَيْنَ الْفِرَقَ الشِّيَعِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ بَيْنَ ٢٦٠ - ٢٩٠ هـ.

وكان بعض الشيعة في هذه الفترة يعتقدون بظهور «القائم»، لكنْ كان هناك اختلاف في الرأي حول هويته الشخصية في معتقدات غالبية الشيعة والفرق القرية منها. وقد كانوا يعبرون عن معتقداتهم الباطلية مقتربةً بهذا المفهوم.

ونعلم أن بعض القرامطة والإسماعيليين الأوائل ربطوا هوية القائم بمحمد بن إسماعيل بن جعفر. كما يبدو أن طيفاً من الفرق الشيعية كانت تطرح فكرة القائم دون الحديث عن هويته، ودون توفر أي معرفة به، في النصف الثاني من القرن الثالث المجري، وبعبارة أخرى: كانوا يتحدثون عن القائم دون معرفة هويته الشخصية. وكان خطاب الواقفية أو خطاب بعض الشيعة المغالين، كما أدب الملاحم، يؤاتي عمل هذه الفرق الشيعية. وبالطبع انتفع الإسماعيليون كثيراً فيما بعد من هذا الخطاب والميراث في نشر دعوتهم.

وقد ذكر هذا النصُّ الناطقين السبعة، لكنْ في المقدمات التي يجري الحديث عنها من الواضح أن جذور هذا المفهوم تعود إلى ما قبل الإسماعيليين، وترتبط كثيراً بالتوجهات التي تهدي إليها معتقدات الخطابيين الأوائل، والتي شكلت فيما بعد نواة بعض الفرق القرمطية والإسماعيلية الأولى. ويتم الحديث في هذه المقدمات عن تجلٍّ النور الإلهي في عشر قبٍّ (عشر قباب)، والتي تتمثل سبعة منها في «النطقاء» والثلاثة الأخرى هي: «الكالي»، والرقيب، والباب. ويقول المؤلف: إن هذه القباب العشر «أستار» أو حجب العلم المكنون الإلهي، وليس هيكل يتجسد الله فيها (هيكل يستجنُ فيها الباري)، كما يذهب إليه المسيحيون عن النبي عيسى عليه السلام، ويعتقد به غلاة المسلمين في شأن الأنبياء والأئمة. وينفي هنا صراحةً فكرة حلول الروح الإلهية في كلِّ زمانٍ^(١٠).

جليٌّ أن هذا النصُّ لا يمكن أن يعود للنصيرية، كما أن المصطلحات التي وردت فيه تدلّ على أنه لا يتعلّق بالقرامطة أو الإسماعيليين الأوائل، على الرغم من وجود تشابهٍ في بعض المفاهيم مع ما كان متداولاً بين الإسماعيليين قبل ظهور الفاطميين، وفي مستهلٍ تشكيل دولتهم (كنصوص «الرشد والهداية» أو «العالم وال glam» أو آثار جعفر بن منصور اليمن). لكنَّ البوُّن شاسعٌ في ما تذهب إليه تفاصيل الموضوعات، ويمكن وضعها فقط في إطار مرحلة عبورٍ من الفرق الباطنية والمغالبة الشيعية إلى عهد القرامطة الإسماعيليين.

كذلك نجد مؤلف هذه الرسالة يرفض معتقدات الشيعة المغالين، لكنْ من

مجموع ما ورد فيها يظهر أن هدفه جدلي، أي يريد نقض آراء المنافسين من المغالين، ولا يرفض الأساس الذي تستند إليه آراؤهم. كما نجد بين الغلاة الشيعة من تسبّت إليه مؤلفات في الرد على الغلاة، على الرغم من انتقامه إليهم^(١١).

وفي المقابل نجد في هذا النص تصريحين عن استمرار الأمر الإلهي في كلّ جيل بوجود الأئمة، وتمثّل أمير المؤمنين عليه السلام بقوى خارقة، وشبّهه بالMessiah، ووحدانية الحقيقة^(١٢). فكما نعلم كان لفكرة المسيح واتحاده مع المهدى أهمية جوهيرية لدى القرامطة الأوائل في الكوفة قبل ظهور الدعوة الإمامية، وشهد الطبرى على ذلك في تاريخه^(١٣).

وممّا يصنّف هذه الرسالة في خانة المغالاة نقلها لأحاديث وخطب منسوبة لأمير المؤمنين عليه السلام ذات صبغة مغالية، ثقلت عن جابر الجعفي وأمثاله، الأمر الذي يمتدّ تاريخه قديماً في سنة غلاة الشيعة^(١٤).

كذلك نجد في هذا النص مواجهة شرسه مع أعداء الأئمة، وميلاً إلى تأويل آيات من القرآن بالخلفاء، وهو ما نجد أمثلة له في خطاب الغلاة، وخاصة النصيرية، بتواترٍ. ومن هذا المنظور فإن إحدى خصائص هذا النص هو الاعتقاد الشائلي بمقابل الأوّصياء والأنبياء وأعدائهم في كافة العصور. ونعرف جيداً أن الاعتقاد الشائلي كان شائعاً بين غلاة الشيعة بهذه الصورة تماماً^(١٥).

وقد جرى الحديث في هذا النص عن «الأبواب»^(١٦)، لكن لم يكن ذلك بالصيغة المعروفة في النصوص النصيرية الرسمية، كما لا يشارك بشيء مع ما ورد في النصوص الإمامية قبلها في موضوع «الباب». وبناءً على ذلك قد يدلّ استخدام تعبير «الحجّة» في موضوع الأبواب على أن النص تعرّض للتغيير والإصلاح بما يؤتىي معتقدات الإماميين الأوائل في دعوتهم، قبل ظهور الدولة الفاطمية، إلا أن نعده بالمعنى العام والكلي لمفهوم «الحجّة» في الخطاب الشيعي.

كما أن عدم ذكر أسماء الأئمة عليهم السلام بعد الإمام جعفر الصادق عليه السلام، والاكتفاء بتوالي الأئمة حتى ظهور «القائم» في الرسالة الأولى، تبني رجوع النص إلى الإماميين الأوائل، حيث كانوا يعتقدون بأنّ محمد بن إسماعيل هو القائم. فمن المحتمل أن يعود

هذا النص إلى مجموعات من الغلاة، لم يهمّهم أمرٌ هوّيّة الأئمّة بعد الإمام جعفر الصادق عليه السلام؛ لوجود خلاف بين الشيعة في خلافة الأئمّة، بقدر ما كان يهمّهم أمر الإجماع على موضوع ظهور «القائم»^(١٧). وقد التحق بعض أصحاب هذه التوجّهات فيما بعد فعليّاً بقراطمة الكوفة، ومن ثمّ بالإسماعيليين الأوائل.

ما ورد في الرسالة الأولى عن فهرس «الأيتام»، وهو من المصطلحات القدّيمة لغلاة الشيعة والفرق المرتبطة بهم، يختلف عن خطاب الفاطميّين الرسمي، ويمكن مقارنته مع ما يقابله في نماذج من النصيريّة، ويظهر ذلك رجوع النص إلى الفرق المغالبة قبل النصيريّين والإسماعيليّين^(١٨).

وإذا تقدّمنا في نص الرسالة الأولى^(١٩) نجد أموراً مشابهةً لما ورد في خطاب الإسماعيليّين الأوائل، والخطاب الذي ساد بداية العهد الفاطمي (كموضع «الائماء» و«المتممّين»). كذلك ما ورد في تأويل الشريعة وأدوار النطقاء. لكنّ يبدو أن علينا اعتبارها من نماذج تحول خطاب الغلاة المحمّسيّين، الذي تأثّر بدوره فيما بعد بخطاب الفاطميّين والإسماعيليّين وما كان سائداً قبل ظهور الفاطميّين.

كما نجد نماذج جديرة بالاهتمام من الاتجاهات التأويليّة لآيات القرآن، التي رُيّما تمثّل طريقة تأويل آيات القرآن التي كان يعتمدها المغالون الشيعة، وكانوا يسمّونها «التفسير الباطني»^(٢٠). وقد شهد هذا الخطاب فيما بعد مزيداً من التحول والتغيير مع الإسماعيليّين (وخاصّة في آثار جعفر بن منصور اليماني)، على الرغم من جهود الإسماعيليّين في تبرئة أنفسهم من معتقدات الشيعة المغالين.

ففي الرسالة الأولى ورد تأويل «يوم القيمة» بيوم ظهور الناطق وقيامه^(٢١)؛ وفي نفس النص يتم الحديث عن «يوم قيام القائم»، وعن «الكرة» وثُؤُول بالرجعة^(٢٢). وقد تكون هذه أيضاً الجذور الأولى لمعتقدات الإسماعيليّين الأوائل في ما يخصّ منزلة القائم كآخر «ناطق»^(٢٣).

وحيث تقديم التأويل لبعض آيات القرآن، الذي بدا جليّاً فيه الاتجاه الباطني، كالذى يظهر لدى الغلاة الأوائل^(٢٤)، ذكر «الدّعاء»، وهم مرتبة أدنى من «الحجّ»، وينبغي اعتباره مما أضافه الإسماعيليّون في تحريرهم لهذا النص لاحقاً، وقد تم ذلك

لجعله متناغماً مع معتقدات الإماماعيليين والباطميين المحدثة^(٢٥).

وممّا يشير الانتباه أيضاً في الرسالة الأولى ما ورد في تفسيرها لـكلمة «الكرة» في آيات القرآن بظهور القائم^(٢٦). كما ورد في أواخرها^(٢٧) حديث عن القائم - المهيـ، منقولاً عن الإمام الصادق^(عليه السلام)، وينطبق تماماً على سلسلة أحاديث «الملاحم» لظهور القائم، وقد نُقل كثيراً 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 المهيـ والقائم؛ لجعلها منسجمة مع دعوة الباطميـين قبل إنشاء دولتهم وبعدها، على يد أمثال: القاضي النعمان؛ وجعفر بن منصور اليمـن. كما أن مضمون جميع الأحاديث المنقولة في القسم الآخر من الرسالة الأولى ينطبق تماماً على ما كان متداولاً في الآثار الشيعية أو المغالـية الشيعية.

وإجمالاً إذا استثنينا الموضع المعدودة التي دخلها الإلـحـاق والتـصـحـيـحـ الإـسـمـاعـيـلـيـ بـوضـوحـ فإنـ هـذـهـ الرـسـالـةـ يـنـبـغـيـ أنـ تـعـودـ إـلـىـ فـتـرـةـ ماـ قـبـلـ ظـهـورـ الدـعـوـةـ الإـسـمـاعـيـلـيـةـ الأولىـ، أيـ فـتـرـةـ ظـهـورـ الـمـقـدـمـاتـ لـمـرـحـلـةـ الـعـبـورـ مـنـ الـقـرـمـطـيـةـ إـلـىـ الإـسـمـاعـيـلـيـةـ.

٢. الرسائل الخمسة الأخرى -

وأما الرسالة السادسة من كتاب *الكشف* أيضاً فجدير باللحظة في هذا المضمار. فهذا النص وإن وضع تحت عنوان الرسالة السادسة لـكتاب، لكنه مضمـانـيهـ قـرـيبـةـ جـدـاـ منـ الرـسـالـةـ الأولىـ فيـ كـثـيرـ منـ أـجـزـائـهـ، وإنـ لمـ نـجـدـ فـيـهـ نـقـلاـ لـأـحـادـيثـ بصـيـغـةـ الرـسـالـةـ الأولىـ، كـمـاـ لـاـ نـجـدـ فـيـهـ مـصـطـلـحـاتـ كـالـتـيـ لـدـىـ النـصـيـرـيـةـ عـلـىـ سـبـيلـ المـثـالـ، بلـ حـتـىـ تـظـهـرـ فـيـهـ مـصـطـلـحـاتـ مـاـ لـدـىـ الإـسـمـاعـيـلـيـنـ الـأـوـالـيـ، وـحـتـىـ الـفـاطـمـيـنـ الـأـوـالـيـ. وـمـنـ غـيرـ الـمـسـتـبـعـدـ أـنـ يـكـوـنـ اـسـتـمـرـارـاـ لـرـسـالـةـ الـأـوـلـيـ، لـكـنـ تـمـ فـصـلـهـ عـنـهـ، إـلـحـاقـ عـدـدـ مـنـ الـمـصـطـلـحـاتـ وـالـمـفـاهـيمـ الإـسـمـاعـيـلـيـةـ بـهـ فـيـمـاـ بـعـدـ.

أما الرسالة الرابعة فليس فيها غير نص لـحدـيـثـ شـيـعـيـنـ بـتـوـجـهـ باـطـنـيـ، ويـسـتـوـجـبـ الـحـدـيـثـ عـنـ جـذـورـهـ وـمـصـدـرـهـ مـقـالـاـ آخـرـ.

أما الرسالة الثانية فتختلف تماماً عن باقي رسائل كتاب *الكشف*، ولم تَحْـ

حديثاً عن «القائم»، وإن تطرقَتْ إلى الناطقين السبعة والأئمَّة السبعة^(٢٨)؛ إذ تغلب مواضيع التوحيد في محتواها، ولا نجد فيها آثراً خاصاً للمعتقدات الإسماعيلية الأولى في موضوعاتها. فأكثر ما تبدو عليه أنها رسالة تحوي التوجُّهات الشيعيَّة العامة، وفي نفس الوقت نرى فيها آثاراً من المعتقدات المتعلقة بـ«الناطقين السبعة» وـ«أدوار» الناطقين والأئمَّة. ولعدم ذكر «القائم» فيها، أو بعبارة أدق: لعدم تأكيدتها على هذا الموضوع، ربما يمكن اعتبارها نصاً للشيعة السبعة، الذين أنشأوا نواة القرامطة والإسماعيليين فيما بعد، لكنْ لم يتبلور لديهم مفهوم القائم تماماً. وبهذا الوصف ألا يمكن ادّعاء أن الرسالة الثانية، أو جَوْهُرها، أقدم من الرسالة الأولى؟

ومن ناحيَّة أخرى يبدو جلياً أن الرسالة الثالثة تعود إلى عهد القرامطة والإسماعيليين الأوائل، الذين تداولوا موضوع ظهور «القائم».

وقد تطرقَتْ هذه الرسالة إلى مفهوم «الرَّجْعَة». فهذه الرسالة بناءً على محتواها لا يمكن أن تعود إلى الإسماعيليين بعد ظهور الدولة الفاطمية، أو القرامطة غير الإسماعيليين في مستهل القرن الرابع الهجري. وغالب الظنّ أنها كُتِّبَتْ في العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجري، أي مع انتشار الدعوة الإسماعيلية، وتبلغيهم لعتقد «ظهور القائم». ولها أهميَّة قصوى في معرفة مدى اهتمامهم بالاعتقاد بالقائم، وما انتفعوا به من مفاهيم تتعلق بهذا المعتقد بين سائر الفرق الشيعية في ذلك العهد، كفرق من الفطحية أو التي تمتد جذورها في خطاب الواقفة، كما بعض غلاة الشيعة.

لكنَّ الرسالة الخامسة تتعلَّق بالعهد الفاطمي، وتسقَّل بماهيتها عن سائر أجزاء كتاب الكَشْف، ولا ينبعي اعتبارها مشابهة لرسائل الكتاب الأخرى.

خلاصة

يتطلَّب تدقيق النظر في الرسائل الستة، التي مرّ ذكرُها، إلى مجالٍ أوسع. وما ورد هنا كان لتبين الأهميَّة البالغة لخمسٍ من رسائل هذا الكتاب في معرفة المعتقدات الشيعيَّة والباطنية والإسماعيلية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

ويتضح من هذه المراجعة أن الدعوة الإسماعيلية من حيث المعتقدات المذهبية نشأت ونمّت في مجتمع الشيعة الإمامية، واستمدّت من سُنّتها، وإنْ كان العبور إلى المعتقدات الإسماعيلية، كما مرَّ الحديثُ عنه، وخاصةً في موضوع القائم، تطلُّب التحولُ من خلال اتجاهاتٍ وسليطة، ويمكن استباطها من نماذج خطابها المذهبية المذكورة في طيّات كتاب **الكشف**.

المفهوم

- (١) راجع: حسن الأنباري، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (فصل أبي الخطاب)؛ وأيضاً: حسن الأنباري، مقال عن إسماعيل بن جعفر في كتاب تكريم الدكتور مهدي محقق.
- (٢) لرفض الشيعة المغاليين في آثار الإسماعيلية المتأخرة راجع مثلاً: حاتم بن إبراهيم بن حسين الحامدي الهمداني، رسالة تحفة القلوب وضرجة 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.
- (٣) راجع: حسام خضور، دار الغدير، السلمية - سوريا، ٢٠١١م.
- (٤) كتاب **الكشف**: ٢٤.
- (٥) كتاب **الكشف**: ٢٦.
- (٦) وبالطبع استخدم الإسماعيليون فيما بعد هذا المصطلح، راجع: مجموع التربية: ١٩٧، وقد ذُمت في 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: ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣٨.
- (١٢) كتاب **الكشف**: ٢٨؛ وهناك شواهد كثيرة في آراء الباطنيين عن أهمية المسيح. راجع، على سبيل المثال: حسن الأنباري، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (مقال أبي المنصور العجلي).
- (١٣) راجع: تاريخ الطبرى ١٠: ٢٥ - ٢٦٩.
- (١٤) وأيضاً أحاديث عن الإمام الصادق **عليه السلام**، نقلًا عن المفضل بن عمر الجعفري، راجع: كتاب **الكشف**: ٣٢.

(١٥) كتاب الكشف: ٢٩ . ٢١ . وما كتبه البروفسور محمد عليٌّ أمير معزى في هذا الموضوع جديرٌ بالطالعة، كالذى ورد في كتابه «بيشواي ملکوتی» [الإمام الملکوتی].

(١٦) كتاب الكشف: ٢٢ . ٢٣ .

(١٧) راجع: حسن الأنصارى، مقالٌ في كتاب دراسات تاريخية حول دعاء التذكرة.

(١٨) راجع: كتاب الكشف: ٣٤ . ٣٢ .

(١٩) كتاب الكشف: ٣٤ . ٣٥ .

(٢٠) راجع: رجال ابن الغصائري: ٧٧، ٩٣؛ رجال النجاشي: ٢٥١، ٢٢٩ .

(٢١) كتاب الكشف: ٣٩ .

(٢٢) كتاب الكشف: ٤٠ .

(٢٣) راجع أيضاً: كتاب الكشف: ٤٤ .

(٢٤) كتاب الكشف: ٤٢؛ وراجع في هذا الموضوع خاصةً: كتاب الكشف: ٤٣ . ٤٤ ، الذي يتم الحديث فيها عن كلمة «صلّى» في إحدى آيات القرآن، ويتم تأويل «الصلوة» 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 يتعلّق بموضوع الأئمة والحجّ والدّعاء، وبالطبع بمعنى عامٌ تماماً، وما من ضرورة في حصر معناه بمفهوم «العهد» لدى الإسماعيليين. وكلّ ما ورد قد يكون أولى النماذج عن استخدام الفرق الشيعية قبل الإسماعيلية، والمعتقدة بالقائم، للمصطلحات التي شهدتُ 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 .

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> مؤسسات	<input type="checkbox"/> أفراد
.....	اسم المشترك:.....
.....	العنوان الكامل:.....
.....
.....	الهاتف:.....
.....	فاكس:.....
.....	مدة الاشتراك:.....
.....	ابتداءً من:.....
.....	البلغ:.....
.....	عدد النسخ:.....
.....	نقداً إلى:.....
.....	شيك مصرفياً:.....
.....	التاريخ:.....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٣,٥ دولار > سوريا ٦٠٠ ليرة > الأردن ٢٠٥ دينار > الكويت ٣ دنانير
> العراق ٣٠٠ 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 شلنًا > ليبيا ٥ دنانير
> الجزائر ٣٠ ديناراً > تونس ٣ دنانير > المغرب ٣٠ درهماً > موريتانيا ٥٠٠ أوقية
> تركيا ٢٠٠٠ 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