

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الثالث والعشرون، السنة السادسة،
صيف ٢٠١١م، ١٤٣٢هـ

البطاقة وشروط النشر

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

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهبيني

المدير العام

علي باقر الموسى

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

زكي الميـلاد السعودية

عبد الجبار الرفاعي العراق

كامل الهاشمي البحرين

محمد حسن الأمين لبنان

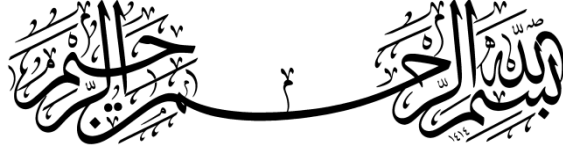
محمد خيري قيرباش أوغلو تركيا

محمد سليم العوا مصر

محمد علي أذرشب إيران

تنضيد وإخراج

مركز الثقلين



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب. خلف

المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

♦ لبنان: بيروت، الضاحية، شارع الرويس، دار المحجة البيضاء، هاتف: ٢٨٧١٧٩ (+٩٦١٣).

♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).

♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.

♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.

♦ المغرب: الشركة الشرفية للتوزيع والصحف (سوشپرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣.

♦ العراق: بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت؛ البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء؛ النجف، سوق الحويش، مكتبة الفدير.

♦ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).

♦ إيران: قم، مكتبة پارسا، خیابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦ (+٩٨٢٥١)؛

ومكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١)؛ ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، هاتف:

٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).

<http://www.neelwafurat.com>

♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العدد الثالث والعشرين. صيف ٢٠١١م، ١٤٣٢هـ

المثقف المسلم وأزمة الوعي السياسي والاجتماعي، ضرورات لتطوير المفاهيم

حيدر حب الله ٥

ملف العدد: الدين بين الخرافة والمعتقدات الشعبية /١/

الإسلام والحرب على الخرافات

الشيخ جعفر سبحاني ترجمة: نظيرة غلاب ١٣

الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة، مطالعة ونقد / القسم الأول

الشيخ محمد أكبر نجاد ترجمة: نظيرة غلاب ٢٢

الخرافة: أصولها، عناصرها، ومواجهتها

د. محمد جواد درودگر ترجمة: نظيرة غلاب ٤٤

الدين والخرافة، علاقة انسجام أم تضاد؟ / القسم الأول

السيد محمد حسين رباني ترجمة: نظيرة غلاب ٦٦

الموقف الإسلامي من ظواهر الخرافات، رصد الجذور والممارسات

السيد حيدر علوي نجاد ترجمة: محمد عبد الرزاق ٨٤

مخاطر الخرافة في العقيدة المهدوية، قراءة للمناشئ والتبعات الاجتماعية

الشيخ مرتضى داوود پور ترجمة: محمد عبد الرزاق ١٠٧

زواج يوسف النبي ﷺ وزليخا، حقيقة أم خرافة؟

د. محمد بهرامي ترجمة: نظيرة غلاب ١٢٦

دراسات

الدين والبحث الديني في العالم المعاصر

حوار مع د. داريوش شايفان ترجمة: علي آل دهر الجزائري ١٤٦

التشيع والعلمانية، قراءة في المنطلقات والمسارات

د. السيد صادق حقيقت ترجمة: محمد عبد الرزاق ١٨٥

جذور العنف في الإنسان، نظرة سايكولوجية لتداعيات الحب والكراهية

د. مصطفى ملكيان ترجمة: محمد عبد الرزاق ٢٠٨

المنهج التفسيري وضرب القرآن بالقرآن، تحليل المفهوم ونقد النظريات

السيد محمد علي أيازي ترجمة: نظيرة غلاب ٢٢٤

الإبداع في الأديان والمدارس الدينية، نظام القيم في الإسلام

د. حسين خنيفر ٢٣٦

الوحدة الإسلامية، مطالعة في التوجيهات القرآنية

الشيخ أحمد عابديني ترجمة: علي فخر الإسلام ٢٦٥

قراءات

«الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية»، إخفاقات في العقل والمنهج

د. السيد حسن إسلامي ترجمة: محمد عبد الرزاق ٢٧٥

المثقف المسلم وأزمة الوعي السياسي والاجتماعي

ضرورات لتطوير المفاهيم

حيدر حب الله

ثمة سؤال أساسي جداً كان طرح من قبل في الأوساط الغربية عموماً، والفرنسية خصوصاً، يقول: هل يجب على المثقف أن يكون ملتزماً أم لا؟ وسأسال السؤال بلغة بلداننا العربية والإسلامية: هل يجب على عالم الدين والمثقف المسلم أو العربي أن يكون معنياً بالقضايا الكبرى للأمة، والقضايا التي تمثل الهموم اليومية للشعوب العربية والمسلمة، منتمياً في اهتمامه هذا، أم أن الدخول في هذه القضايا يُبعد المثقف والعالم والمفكر عن مجالات الفكر والمعرفة التي هي ساحة عمله الحقيقي؟ هناك نظريتان أساسيتان تتجاذبان هذا الموضوع:

١. نظرية التنزيه واللاتملاء، المبررات والهواجس —

تقول هذه النظرية: إن المفروض بالمفكر والعالم والمثقف... أن يتعالى عن مثل هذه الأمور؛ لعدة أسباب:

١. إن الدخول في مثل هذه القضايا يقلص من فرص تركيز الباحثين على دراساتهم في المجالات المختلفة، ومن ثم يُفقدنا بعض المختصين، حيث تذوب الجهود في قضايا يومية بعيدة عن الأطر الفكرية الكبرى، ويتقلص الإنتاج المعرفي.
٢. إن استغراق المفكر المسلم في مثل هذه القضايا وتعقيدات السياسة وأمثالها يُبعده عن الموضوعية والحياد؛ لأنّ العمل السياسي عملٌ منحاز بطبيعته؛ فإذا دخل المثقف هذا المجال صار انحيازياً، بعيداً عن الموضوعية التي تتطلبها الدراسات العلمية.
٣. إن الذوبان في المجالات السياسية وأمثالها يفرق الباحثين في التطبيقات

ويعدهم عن النظريات، وإذا أرادوا إنتاج نظرية فسوف تكون أسيرة لطبيعة المعاينة المصدقية التي عاشوها، وهذا ما يترك أثراً سلبياً على الطابع القانوني والمرجعي العام للنظريات، حيث تولد النظريات من رحم أحداث جزئية، وليس من دراسات شاملة تستوعب جملة نماذج تطبيقية.

٤. إن استهلاك العالم والمتقّف في الانتماءات السياسية يجعله عرضةً لتحكّم السلطة به، بحيث يكون تابعاً لها، الأمر الذي يجعله مجرد بوق خادم لها؛ فإذا رأى الزعيم السياسي أن نصالح صارت وظيفة المتقّف والعالم أن ينتج الفكر التصالحي، وإذا رأى الزعيم أن نحارب ونجاهد أنتجت العُدّة المعرفية لمفكرنا وعالمنا نظرية نضالية متكاملة مستقاة من التراث ومن الكتاب والسنة مثلاً، وهكذا على غير صعيد، فالمتقّف والعالم لا يبدأ بمشروع إصلاح هنا أو هناك إلا بعد أن يأخذ الإذن من السلطة السياسية، وهي التي تقرّر المصلحة، وعليه أن ينفذ، حتّى لو لم يكن لهذه السلطة السياسية أو الحزبية أيّة خبرة في مجال العمل الفكري والثقافي!! ويشتدّ الأمر سوءاً عندما يكون عالمنا ومتقّفنا تحت الرحمة المائلة لهذه السلطة أو تلك، فعليه هنا - من حيث يشعر أو لا يشعر - أن يستجيب لما يرضيها، ويأتي بما يُسعدّها، وإلاّ فشلت مشاريعه، وضاعت جهوده، بل قد يصل الأمر إلى حدّ ضيق حياته اليومية. وهذا كلّ يجعل سلطة المعرفة تحت سلطة المصالح، الأمر الذي يعيق تقدّم الأمة.

ربما لهذه المحاذير وغيرها يرغب بعض المفكرين والعلماء والباحثين بالنأي بأنفسهم عن مجال العمل السياسي أو الالتزام بالقضايا التي تعني الأمة والوطن، ويرون أنفسهم أكبر من ذلك، حتّى أنّ بعض الفقهاء المعاصرين لما سئل عن العمليات الاستشهادية وحكمها الفقهي أجاب بالاعتذار وعدم التدخّل في الأمور السياسية اليومية^(١).

٢. نظرية الواقعية والالتزام، المنطلقات والمسوّغات —

ترى هذه النظرية أنّ المفكر والعالم والمتقّف ... يجب أن يظلّ حاضراً في خضمّ

الأحداث الجزئية في الحياة، ولا سيما الجوانب الأكثر تحوُّلاً فيها، مثل: السياسة والاقتصاد، وأنَّ العزلة عن الواقع الميداني يفقد المثقف رساليته في الحياة، بل يضرُّ بعمله الفكري والثقافي..

ويبرِّر أنصار هذه النظرية فكرتهم بعدد من المبررات، مثل:

١. الاستعانة بمبدأ أن المعرفة للتغيير، وليست للمعرفة فقط، فلم يعد مهماً أن أعرف أشياء لم يكن يعرفها الإنسان من قبل، و فقط لأجل المعرفة، وإنما المهم أن أعرف ما ينفع ويترك أثراً إيجابياً على حياة البشر والإنسان عموماً، فلا شأن لي - كما يقال - بحجريّة الحجر أو شجريّة الشجر، واكتشاف الحقائق ذات الطابع الميتافيزيقي، وإنما المهم أن أحدّد إمكان الاستفادة من هذا الحجر لبناء البيوت والمساكن التي تؤوي الفقراء أو الناس عموماً، وإمكان الاهتمام بهذه الشجرة أو تلك لاستخراج المنفعة منها لبني آدم في ما يأكلون وما يشربون؛ فالعزلة في النظريّات لا تنتج سوى نظريّات معزولة عن واقع الإنسان، توهم صاحبها أنّه اكتشف الحقائق، فيما لا يكون قد فعل شيئاً على أرض الواقع.

٢. نحن نشكّك في دقّة الاستنتاجات الفكرية التي يقوم بها أصحابها وهم في عزلة عن واقع الحياة، ولا يلتزمون بقضايا الواقع ويهتمّون بها؛ لأن الكثير جداً من الأفكار والتصورات في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية بفروعها لا يمكن أن تُنتج - فقط - بمنطق تجريديّ؛ وذلك أنّ مثل هذه العلوم تخضع للتجربة والاختبار، فما لم يكن المنظرّون على تماس مع الواقع التجريبيّ فقد لا يتمكّنون من إنتاج أفكار محاكية للواقع الميداني، ومن ثم ستظل نظريّاتهم كالرجل المعلق في الفضاء.

بل أكثر من ذلك، إنّ خبرة المفكر والمثقف بالواقع الخارجي الذي يقع على تماس مع مجال عمله ويحثه سوف يختصر له المسافات الطويلة؛ لأنّه سيقبّل من الأخطاء الناجمة عن ثنائية النظرية والتطبيق، أو ثنائية المفهوم والمصداق، أو ثنائية التجريد والتماهي، ما شئت فعبّر؛ فبدل أن ننتج أفكاراً في الهواء، ثم نختبرها على أرض الواقع، ننتج أفكاراً ونحن على أرض الواقع، فنقلص حجم الأخطاء الناتجة عن التجايف المشار إليه.

٣. إنَّ قرب الباحثين من التجربة الميدانية يساعدهم على تكوين جهاز نفسيٍّ معرفيٍّ في أعماقهم يضبط إيقاع التنامي أو التراكم المعرفيِّ بشكل واقعي. وأمثلة لذلك بالفكرة التي طرحها السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)؛ فقد ذكر لدى دراسته موضوع التواتر الذي يفيد اليقين أنَّ الإنسان الساذج الذي لا خبرة له بالحياة وتعميداتها يتصوّر أن مجيء ثلاثة أشخاص بخبرٍ قد يؤدي إلى يقينٍ به؛ لأنه لا يعرف حجم الكذب والتحايل الموجود بين الناس؛ لهذا قد يُستغفل في التجارة نتيجة سذاجته هذه، أمّا لو كان يعيش واقع الحياة بتفاصيلها الجزئية فإنّه سيكتسب خبرةً غير عادية، ستجعل مقياس تنامي المعرفة عنده أكثر واقعيةً، وسيعرف أنَّ الكذب يمكن أن يتمّ ولو مع عشرين شخصاً؛ لوجود عناصر مشتركة ومصالح متّفقة بينهم جميعاً، وهذا لا يُعرف إلاّ بالخبرة الميدانية^(٣). من هنا نجد ابن خلدون (٨٠٨هـ) عندما يبيّن حقيقة علم التاريخ، وهو العلم الذي يعيدنا بحسب طبيعته المفترضة إلى الماضي، ويُبعدنا عن الحاضر والمستقبل، يضع - في ما يضع من معايير - قوله: «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكّم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس منها الغائب بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمّن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق...»^(٤). فابن خلدون هنا يضع معيار قياس الغائب بالشاهد، فإنّك تضع خبرتك في الحياة بمثابة شاهد رأيته بأمّ العين يساعدك على تحديد وضع الزمن الماضي انطلاقاً من عناصر التشابه البشريّ - التاريخي. ولهذا تميّزت مقدّمة ابن خلدون بإبداع قلّ نظيره، حيث كان رجلاً منغمساً في واقع الحياة السياسيّة وغيرها في زمانه. لهذا أنتج لنا أفكاراً هامةً في هذا المجال، تماماً كتجربة أبي علي مسكويه الرازي (٤٢١هـ) من قبل.

٤. إنَّ المفكرّ والعالم والمتقفّ المسلم، هو في نهاية المطاف إنسانٌ مطالبٌ بأداء وظيفته الإنسانية تجاه نفسه وتجاه بني جنسه، وليس مستثنى من هذا القانون الأخلاقيّ والطبيعيّ. من هنا فكما يطالب الآخرون بأداء وظائفهم الاجتماعية والسياسية و... كذلك هو الآخر مطالب - إزاء قضايا المجتمع - أن يقدم مساهمته فيها، وربما تكون واجباته أكثر من غيره؛ لأنّ قدراته الفكرية والعلمية تجعل من

المحتّم عليه أن يوظّفها في سبيل الخروج من التكاليف الدينيّة والإنسانيّة التي يطالبه بها العقل العمليّ السليم والفطرة الأخلاقية الصافية، فما معنى الحياد في مواقع تطالب الأمة بكلّ أفرادها أن يكون لها موقفٌ فيها؟! وإذا كان ذلك تنزّهاً فليس في واقعه سوى تطهّر وهميٍّ يمارسه المثقف الفاشل في الحياة الاجتماعيّة، فيعوّض عقدة الفشل عنده بخلق مفهوم التعالي والتنزّه والتسامي وعدم الانشغال بالسفاسف والجزئيّات والأمور اليوميّة وما شابه ذلك.

تعديل المقولات وتصويب الانتماءات —

قد تكون هذه بعض مبرّرات الفريقين هنا، حيث أوضحنا عبر طريقة عرضها الملاحظات التي تسجّل على كلّ واحد من الطرفين. والذي يبدو لنا - بعد نقد ما نقدناه من الفريقين عبر بيان مبرّراتهما - أنّ الهمّ الرئيس الذي ينطلق منه الفريق الأوّل يكمن في أمرين:

أ. همّ معرفيٍّ صرف، يتمثّل في الخوف من تلاشي الفكر بعد توريثه في الجزئيّات النافهة. واعتقد أنّ هذه الملاحظة جيّدة في بعض تطبيقاتها، لكنّها ليست كذلك من حيث المبدأ وفقاً لما أشرنا له سابقاً، بل العكس هو الصحيح؛ فإن المعرفة تتنامى في ظلّ الحضور، لا في ظلّ غياب المثقف عن الواقع، مع الاعتراف بوجود بعض التمايزات في هذه النقطة بين العلوم؛ فبعضها أقرب إلى الواقعيّة من بعض.

ب. همّ وجوديٍّ - معرفيٍّ، وهو المتمثّل في العلاقة مع السلطة. وفي هذا الصدد نحن نوافق هذا الفريق بدرجة أكبر؛ لأنّ واقعنا الإسلاميّ المزري على هذا الصعيد أثبت لنا أنّ الثقافة والإعلام الثقافيين صاروا تبعاً لرؤوس الأموال والسلطات السياسيّة الكبرى عند العرب والمسلمين. من هنا لم يتحرّر المثقف؛ لأنّ اقتصاده الشخصي لم يتحرّر؛ ظلّ رهين رأي هذا السياسيّ أو ذاك، أو هذا المموّل أو ذاك، ولم يتحرّر المثقف؛ لأنّه سيفقد وجوده وكيّونته عندما يعارض السلطة؛ إذ لو لم يُعْتَل جسدياً فسوف يتمّ ذلك بالنسبة إليه اجتماعياً وسياسياً وفكرياً أيضاً. ونحن لا نتحدّث هنا عن السلطة السياسيّة فقط، بل عن مطلق العلاقة مع السلطة. فمشكلة كثير من

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

الذين تحدّثوا في العلاقة بين المثقّف والسلطة أنّهم كانوا يستحضرون السلطة السياسيّة، فيما هناك سلطاتٍ آخر نافذة تمارس عين ما تمارسه السلطة السياسيّة من أساليب القمع والترويع والاغتيال للعقل وللإنسان. فهناك سلطة المال؛ وهناك سلطة الدين؛ وهناك سلطة التركيبة الاجتماعيّة في بعض بلداننا، المتمثلة بالنظم العشائريّة والقبلية، التي ما تزال تهيمن على العديد من مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة؛ وهناك سلطة الإعلام. السلطة الرابعة.؛ بل هناك سلطة المثقّفين أنفسهم، الذين صاروا يمارسون فعل السلطة في تعاملهم مع بعضهم، ومع غيرهم، حينما يتسنّى لهم ذلك، بواسطة الإقصاء والتهميش والتقزيم والتحقير والبخس والتطفيف؛ وهناك سلطة الأغليبيّة والأكثرية، التي يخشاها أكثر المفكرين والعلماء والمثقّفين؛ لأنّها تجعلهم يسبحون عكس التيار، وليس كلّ مفكّر قادراً على هذه السباحة، ولا كلّ سباح مفكّراً، وإلاّ فلماذا وجدنا عبر التاريخ البشريّ - الإسلاميّ وغير الإسلاميّ - وعَاطَ سلاطين؟ فليس وعَاطَ السلاطين هم الفقهاء فقط، بل كثيرٌ من المؤرّخين والأدباء والشعراء... أيضاً، وإذا صوّرت لنا ذاكرتنا الفقهاء وحدهم وعَاطَاً للسلاطين فهذا مقولٌ خاطئ لا يحاكي الواقع التاريخي، فهل هؤلاء كلّهم خبيثاء، ولم تكن عندهم نظريّات في تبرير واقعهم الذي اختاروه لأنفسهم؟!

نعم، إشكالية العلاقة بين المثقّف والسلطة أمرٌ مهمٌّ جدّاً يجب وعيه، ويجب تحرير المثقّف من هذه السلطة عبر تقويته من جهة، وخلق نظم اجتماعيّة واقتصاديّة تعطيّه التوازن في الواقع البشريّ من جهة أخرى. وبهذه الطريقة سينطلق المثقّف في حركته النقديّة والبنائيّة معاً، وسيحرّر الفكر من أخطر القيود التي يعاني منها. ولا يعني ذلك أنّه يجب أن يكون المثقّف معارضاً للسلطة، أو أن يُلزم نفسه - حتى يكون مثقّفاً ويشعر بهويّته - أن يبقى ناقداً، كأنّه لا همّ له سوى التعليق والتحشية والتهميش على فعل الآخرين أو قولهم، كما نجده عند بعض المثقّفين في عالمنا الإسلاميّ، إنّما المقصود أن يتمكّن هذا المثقّف من الإدلاء بالنقد البناء لواقعه، أو المساهمة في تكوين بناء جديد لهذا الواقع، لا التقوقع داخل عقدة النقد نفسها، أو السعي لتكوين طبقة اجتماعيّة لها سلطة تسمّى بطبقة المعرفة أو العلم، فأيديولوجيا العلم لا

تفترق عن سائر الأيديولوجيات التي ما فتئ هذا المثقف ينتقدها، ويصرخ ويئن من وطأتها.

من هنا نعرف أنه لا مانع من أن يوالي المثقف هذه السلطة أو تلك، أو يؤيدها في هذه النقطة أو تلك، أو يكون ملتزماً بهذه القضية أو تلك، حتى لو التزمت بها هذه السلطة أو تلك، ولا يوجد ما يفرض على المثقف أن يكتسب هوية المعارضة، وفقط المعارضة. ومن أين أتت هذه المقولة حتى ندخلها في تعريف المثقف أو تحديد مفهومه؟ فالمثقف هو الذي يملك أدوات المعرفة ويملك معها فعل التفكير وحرية، والتفكير لا يساوي النقد، كما لا يساوي الدفاع. وهذا ما لا يفرض موقفاً عدائياً من أية سلطة، تماماً كما لا يفرض موقفاً موالياً. فليخرج المثقف من عقدة السلطة، وليفكر بحرية تتعالى حتى على مقولات النقد والمعارضة نفسها، ولا يقتل نفسه في هذه الشرنقة. وبهذه الطريقة يتمكن المثقف - في ما نخمن - من الجمع بين الالتزام والحرية والواقعية والحضور والعمق والإنتاج والجودة.

المشكلة الأساس أن الانتماء في مفهومه العالم - ثالثي يعني التسليم المطلق؛ فالانتماء لهذا المذهب الديني يعني أنني غدوت ملزماً بالأخذ والدفاع عن كل المقولات التي طرحت عبر التاريخ لتمثل هذا المذهب أو ذاك. وهذا ما ألمح العلامة الطباطبائي إلى خطورته، حين ذهب إلى أن عملية الربط هذه - وكأن الانتساب إلى مذهب ديني يعني عدم وجود مجال للمناقشة الداخلية في بعض التفاصيل، وكأنه كل لا يتجزأ! - ألمح إلى أنها خطأ تاريخي ارتكب، وأحيط بمقولات أضيفت عليها صبغة دينية، مثل: الإجماع. وهكذا عندما ننتمي إلى تيار سياسي نصبح وكأننا غير قادرين على إبداء وجهة نظرنا النقدية في هذا التفصيل هنا أو هناك، كأن الانتماء تعطيل للعقل، فيما يفترض أن يكون تكميلاً لشخصية الإنسان السوي. ولهذا نجد أن بعض تياراتنا السياسية تريد من المثقف أن ينتمي انتماء سائر الناس، أي انتماء مغلقاً، فيما يفترض تفهم طبيعة انتماء المثقف من حيث كونه انتماء يجمع حرية الرأي فيما يراه حقاً، فالاعتراض هنا أو هناك لا يكسر انتماءه، ولا يجوز محاكمته بعقلية المحكمة العسكرية في مخالفة هذا الجندي أو ذاك لقرارات القيادة ولو كانت جزئية.

إن إعادة تكوين ظاهرة الانتماء في عالمنا الثالث تلعب دوراً كبيراً في السماح للمثقف أن ينتمي ويلتزم وينتسب ويوالي، وفي الوقت عينه يفكر وينتقد ويصوب ويعارض، وما لم يتم تحديد هذا المفهوم الجديد فسيظل المثقف مشلولاً عن الحركة عند أول انتماء يمارسه في حياته؛ لأنه بهذه الطريقة سوف يصبح منحازاً وغير موضوعي. فالعقل العربي والمسلم يرى أن كل نقد هو معارضة، وكل مدح هو موالاة، والحال أنه ليس كذلك إطلاقاً، لو صوبنا الأمور، وصححنا المفاهيم المغلوطة. أظن أنه بهذه الطريقة قد نرفع هواجس الفريق الأول، ونحقق مطالب الفريق الثاني، فنتجاوز الإشكاليات المحققة عند الفريقين، دون التعليق التفصيلي على تمام الملاحظات السابقة.

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: ١١٠).

الهوامش

- (١) انظر: مجلة الحياة الطيبة، العدد ١٠: ٣٧٩، صيف ٢٠٠٢م، آراء ومواقف فقهية في الجهاد والاستشهاد، رأي الشيخ يعسوب الدين جويباري.
- (٢) محمد باقر الصدر، محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي، القسم الثالث، مجلة المنهاج، العدد ٤٣: ١٣، خريف ٢٠٠٦م.
- (٣) مقدمة ابن خلدون: ٩.

الإسلام والحرب على الخرافات

الشيخ جعفر سبحاني (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

غرة القول —

إن الله سبحانه أرسل رسوله الكريم ﷺ لأهداف عبّر عنها في جمل بدون إطنان أو تطويل، جمالات في الجملة على رغم قصرها تحوي من المعاني الإلهية ما يستدعي وقفة جادة ومسؤولية في كشفها والتفصيل في بيانها. ومن بين تلك العبارات قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧). وظاهر الآية أن النبي الأكرم ﷺ أزال عنهم ما كان يثقل كاهلهم وكسر سلاسل وأغلال كانوا قد أسروا بها.

لعل السؤال المبدئي الذي يستوجب الطرح: ما هي ماهية الأغلال والسلاسل التي كانت تمنع حرية العرب بشكل خاص، والإنسانية بشكل عام، في عصر النزول وفي كل الأزمان؟ هل هي أغلال وسلاسل من نوع تلك التي تقيّد حرية الأسير عن الحركة؟!

من البديهي أن أغلالاً وقيوداً من هذا النوع لا حقيقة لها، ولكن الثابت أن أغلال الخرافات وقيود الأوهام والأساطير كانت تقيّد العقل والفكر وتمنعه من التفكير والسمو نحو الكمال. ولعل قيوداً من هذا النوع أعظم درجة وأشد خطباً من

(*) أحد مراجع التقليد، وأستاذ بارز في الحوزة العلمية في مدينة قم الإيرانية. من أشهر الباحثين المعاصرين في علم الكلام، ومن كتّاب الفقه المقارن.

أيّ قيد مادي؛ فالأسير وسط قيود الحديد إن كان سليم العقل ورشيد الفكر يرى في تلك القيود المادية مسألة وقت، يستطيع بعدها أن يخلق في فضاء الحرية ويشمّ عبقتها؛ أما الذي كبل عقله وأسر فكره بالأوهام والخرافات فلا يزيده الزمن إلاّ هبوطاً وسقوطاً نحو الدرك الأسفل وبئس القرار. ووحده الفرد المتسلح بفكر يقظ ولبّ يعقل به له القدرة على تحطيم قيود الأوهام والخيال وقيود الحديد والنار، لكنّ مَنْ أسرت نفسه أغلال الجهل والخرافات فإنّ فعله وجهده كالذي يبنّي قصراً على الرمال، لا يزيده جهده إلاّ رهقاً.

يبين لنا القرآن الكريم في حشد من الآيات الهدف الذي من أجله بعث الله نبيه الكريم ﷺ. وهو الهدف نفسه الذي يتوصل إليه من خلال دراسة تاريخية للجزيرة العربية في صدر الإسلام. فقد عمل النبي الأكرم ﷺ طوال المسيرة الرسالية المباركة على محاربة الخرافات والأساطير الخيالية، وتطهير الفكر والعقل البشري من صدئها، فكان يصرح أنه إنما بعث ليوقظ الفكر البشري ويهديه إلى مناحي التفكير السليم، لينمو ويرشد، ولن يتسامح مع الخرافات والأوهام ولو كان يُتخيّل أنها تخدم انتشار دعوته. في الوقت الذي نجد العديد من الحكام والزعماء الذين لا تربطهم بشعوبهم سوى العروش وسلطة الرياسة لا يتورعون في استخدام أي أسلوب يضمن لهم الاستمرارية، ويوسع من ثرواتهم وإمبراطورياتهم، فمنطلقهم الميكيفالية، حيث الغاية تبرّر الوسيلة، وكثيراً ما تكون الخرافات والأباطيل والعقائد الخاطئة سلاحهم المفضّل، تحت عناوين ومسمّيات الشرع والقانون.... وإن خرج عليهم مَنْ يدعو إلى محاربة الخرافات ونبذ الأوهام فإنه؛ بحكم مخالفته لعقائد الأغلبية ومساسه بحرية المعتقدات، يحكم عليه في أحسن الأحوال بالتبديد والنفي، ويسجّل اسمه في ملف الخارجين عن القانون. بينما كان موقف الرسول الأكرم ﷺ من الخرافات واحد، ولم ينظر إلى تلك التي يتخيّل أنها ستفتح له قلوب الناس، فالخرافات واحدة في ماهيتها، وواحدة في نوعها، تتطلب وحدة في الموقف: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْمَلُوا﴾ (المائدة: ٨). لقد جهد ﷺ طوال فترة حياته الشريفة أن يرشد الناس إلى أن يبنوا تفكيرهم على الحقائق والواقعيات، وأن يكونوا عبّاد وعشّاق الحقيقة، ولو

كانت على حساب مالهم وجاههم. وتكفي مطالعة لبعض الأحداث في حياته التي تظهر أنه لم يسمح للخرافات في التواجد رغم بساطتها الظاهرية:

..لما هلك إبراهيم ابن رسول الله ﷺ حزن عليه رسول الله ﷺ، وذرفت عيناه دموع الحزن، وصادف أن انكسفت الشمس، فقال الناس: إنما انكسفت الشمس لموت ابن رسول الله ﷺ، فلما وصل قولهم إلى مسامع رسول الله ﷺ صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «...إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، يجريان بأمره، مطيعان له، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا انكسفا أو أحدهما صلّوا، ثم نزل المنبر، فصلى بالناس الكسوف...»^(١). لقد تلاعب اللاتفكر بأذهان الناس، فظنوا لما رأوا جزع النبي وحزنه على ابنه الوحيد أن السماء بادلته الحزن، وكان من مظاهر حزنها له أن انكسفت الشمس ليعمّ الظلام الذي يرمز إلى الحزن. ولو كان شخصاً آخر غير المعصوم ﷺ لكانت هذه فرصة ليوطد من علاقة الناس به، ويزيد من تقديسهم له، فما دامت السماء والشمس والقمر يحزنان، يبادلنه الإحساس، فأولى بالناس أن يعتقدوا به ويربطوا مصيرهم به، لكن النبي الأكرم ﷺ، الذي جاء ليخاطب في الناس عقولهم وفطرتهم التي فطرهم الله عليها، ما كان ليرضى أن تكون الخرافات واسطة بينه وبين القوم. لذلك بادر والخرافة طازجة إلى تكذيبها، وبالتالي وأدها في مهدها حتى لا تنتشر انتشار النار في الهشيم. ولم تتطلق محاربة النبي الأكرم ﷺ لعبادة الأصنام، التي تجسّد طغيان التفكير والاعتقاد الخرافي وأعظم مظاهره، بانطلاقة الرسالة، وإنما كانت تلك سيرته في تمام حياته، وقبل البعثة أيضاً، فكان وهو طفل يرفض ما يراه من القوم في العكوف على الخرافات وعبادة الأصنام والأزلام، فقد روي أنه لما كان في سنّ الرابعة من عمره الشريف، وهو في حضانة مرضعته (حليمة) أراد يوماً أن يذهب برفقة إخوانه من الرضاعة إلى الصحراء، وتقول حليمة: إنها في الساعات الأولى من ذاك اليوم حمّته، ودهنت شعره، ووضعت الكحل في عينيه، وحتى لا تؤذيه جنّ وعفاريت الصحراء عمدت إلى فصّ يمانيه وعلّقتة في عنقه، فما كان من النبي الأكرم وهو طفل إلا أن نزع من عنقه وتوجّه إلى أمه (حليمة) قائلاً: مهلاً يا أمّاه، فإن معي من يحفظني^(٢).

قيام معتقدات الجاهلية على الخرافات —

مع بزوغ فجر الإسلام كانت البشرية جمعاء، قبائل وأقوام، لم يُستثنَ منها أهل وبر أو حضر، تبني معتقداتها على الخرافات والأوهام. لم يكن تمدن اليونان أو الساسان، أو اطلاعها على بعض العلوم، قادراً على إخراجها من تلك الظلمات، شأنها شأن المجتمعات المتقدمة تكنولوجياً في الشرق أو الغرب، تسيطر عليها الخرافات والأساطير، حيث لم يستطع التمدن وما توصلت إليه من ثورة صناعية أن يحرر عقول الناس ممّا علق بها من الأوهام والخرافات. لكن إجمالاً نستطيع القول: إن الخرافات تنمو وتتكاثر كلما كان مستوى التفكير العقلاني أضعف وأقلّ، فكلما تخلفت المجتمعات البشرية عن العلم والتفكير العقلاني كلما كان إقبالها على الخرافات والأساطير أوسع وأكبر. وقد رصدت كتب التاريخ التي اهتمت بتاريخ الجزيرة العربية العديد من الخرافات. وقد عرض صاحب كتاب «بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب»^(٣) تلك الخرافات مرفقة بشواهد من الشعر وغيره. وإن الفرد اليوم ليصاب بالصاعقة من هول تلك الخرافات وكثرتها. وقد كان توسع رقعتها مانعاً أمام كلّ أشكال التمدن والتحضر. ولعل أحد أسباب كثرة تلك الأساطير وشيوعها غياب التفكير العقلي، حتى أنّ الأمية كانت الصفة الغالبة على أهلها، حسب ما تذكره بعض الكتب التاريخية^(٤). وقد كانت تلك المعتقدات الخرافية سدّاً منيعاً أمام الإسلام، لذا تصدّى لها النبي الأكرم ﷺ طوال حياته المباركة، ولم يترك أيّ شكل من أشكال تلك المعتقدات والأفكار إلّا وأعلن عليه الحرب. فلما أرسل معاذ بن جبل والياً على اليمن كان أوّل ما أوصاه به قوله: «...وأمرت أمر الجاهلية إلّا ما سنّه الإسلام، وأظهر أمر الإسلام كلّ، صغيره وكبيره...»^(٥). فقد أمره أن يبيد كلّ مظاهر الجاهلية التي تبتني على الخرافات والأوهام، وأن يحيي ما ينطلق من العقل والتفكير العقلي؛ لأنه في حقيقته دعوة الإسلام.

وقد وقف النبي الأكرم ﷺ أمام العديد من صناديد العرب، الذين تعبّدوا طويلاً بالخرافات وأقاموا لها شعائر وطقوساً، حتى صارت ذاتية لهم، لا تتفك عنهم ولا ينفكون عنها، يردّد لهم: «كل مأثرة في الجاهلية تحت أقدامي»^(٦)، بمعنى أن الإسلام

أتى ليحرّر البشرية من كل الخرافات، سواء كانت في المعتقد أو في السلوك، وكلّ خرافة هي قبيحة في ذاتها، حتى لو عدّت من المفخر. وإن ذكر بعض مظاهر الخرافة التي كانت سائدة في أوساط عرب الجاهلية حريّ بأن يبيّن قيمة المعارف الإسلامية، التي حاربت كلّ ما يخالف العقل والفضيلة.

بعض مظاهر الخرافة في المعتقدات الجاهلية —

١. إيقاد النار لجلب المطر —

تعرف الجزيرة العربية بقلّة الأمطار وامتداد فترة الجفاف، ولكي يجلبوا الأمطار كان الناس في الجاهلية يقومون بحرق أغصان يجلبونها من أشجار «سليح» و«عشر» التي كانت سريعة الاحتراق، فيربطونها بذيل البقرة، فيصعدونها إلى أعلى الجبل، فيشعلون النار في تلك الأغصان، ولوجود مواد محرقة في أغصان «عشر» تشتعل بسرعة، فكانت البقرة - ومن أثر الاحتراق - تركض فتركل وتتعمر، فكان من جهلهم يخيّل إليهم أن حركاتها وأصواتها تلك تشبه أصوات الرعد والبرق، وهو ما كان يغري السماء في إرسال غيثها!

٢. ضرب البقر لطرد الجنّ والعفاريت —

كانوا يعرضون البقر على الماء، فإذا شرب ذكرها وامتعت إناثها دلّ على أن الذي منعها من الماء هو تلك الأرواح الخفية الساكنة بين قرون الثور، فكانوا يتوجّهون إليه بالضرب على وجهه، معتقدين أنّ ذلك يطرد الجنّ والعفاريت من بين قرني الثور^(٧).

٣. كيّ الجمل السليم بالنار لشفاء الآخرين —

كانوا إذا ظهر بين قطيع الجمال قروح أو طفح جلدي وما شابه يأخذون أحد الجمال السليم، فيكوون لسانه وعضده، في اعتقاد منهم أن ذلك سيوقف العدوى عن باقي القطيع. لكن لا يعرف الأساس الذي بنوا عليه فعلهم هذا. فهل كان لهم

دليل علمي بأن كيّ اللسان والعضد يوقف العدوى؟ يشكك في هذا اقتصارهم على كيّ جمل سليم واحد من بين كلّ القطيع، وهذا يرجح كونهم ينطلقون من أسس خرافية لا تمتّ إلى العلمية بصلة.

٤. ربطهم لجمل بالقرب من قبر ميتهم حتى لا يحشر راجلاً —

كانوا إذا توفّي أحد كبرائهم حبسوا جملًا في حفرة من دون علف ولا ماء حتى يموت جوعاً وعطشاً، اعتقاداً منهم أن المتوفّي سيركبه يوم الحشر، فيحشر راكباً جملة.

٥. عقر الناقة على قبر المتوفّي —

إحدى الخرافات العجيبة أنهم كانوا إذا توفّي لهم عزيز، ولأنه طوال حياته كان ينحر النوق لتكريم ضيوفه وأحبائه، يعمد أقاربه إلى نحر ناقة أو جمل عند قبره، علامة على تكريمهم له وتعظيمهم لشخصه بعد أن لم يعد له حول ولا قوة. بالإضافة إلى أنه ليس لتلك الأعمال مستندٌ علميٌّ وواقعيٌّ؛ إذ لا علاقة للنار بنزول المطر، ولا ضرب الثور مؤثّر في إقبال البقرة عن الرواء، ولا كيّ لسان وعضد الجمل السالم بقادر على إيقاف العدوى...، فإن الإسلام لم يكن ليقبل أو يجيز بأيّ وجه كان معاملتهم لتلك الحيوانات البريئة بذاك الشكل المؤذي، وخصوصاً أن الإسلام قد شرع العديد من القوانين التي تدعو إلى حماية الحيوانات وحسن معاملتها. ونستطيع أن نذكر هاهنا أن رسول الله ﷺ قال: إن من حقّ الدابة على صاحبها: أن يطعمها كلّما نزل إحدى الديار؛ وأن يعرضها على الماء متى حلّ به؛ وأن لا يضرب وجهها؛ وأن لا يبقى على ظهرها إذا كان وقوفه في مكان طويلاً؛ وأن لا يحمل عليها أكثر ممّا تطيق...^(٨).

٦. مداواة المرضى —

وكانوا لهذا الغرض يصطادون بعض الأفاعي والعقارب، فيزيّنون عنقها بحليّ

من ذهب، معتقدين أنهم إذا وضعوا عليها النحاس أو الحديد فإن مريضهم سيفارق الحياة. وأما من أصيب بالسعار، وهو عادة ما يأتي من عضّة الكلب، فقد كانوا يطبّبونه بإمرار بعض دم كبير القبيلة على محلّ الجرح. وهذا الشعر مستند يبيّن هذا المعتقد الخرافي:

أحلامكم لسقام الجهل شافية كما داؤكم تشفي من الكلب

وأما إذا ظهرت علامات الجنون على أحد منهم فلكي يدفعوا عنه الأرواح الخبيثة يلجأون إلى حضن الكهنة الذين كانوا يضعون في عنقه عظماً، ويعلقون أسنان الثعلب والقطط على أعناق الأطفال؛ حفظاً لهم من الجنّ والعفاريت. أما معالجة الأطفال من الجدريّ فإن الأم تضع غريبلاً على رأس ابنها، وتطوف به على أبواب القبيلة، الذين يضعون فيه بدورهم الخبز والتمر، حتى إذا جمعته من كلّ بيوتات القبيلة قامت بإطعامه الكلاب، معتقدة أن هذا الفعل سيشفي طفلها من كل أنواع القروح والدمل، وأما باقي الأمهات فيحرصن أن لا يأكل أطفالهنّ من ذاك الخبر والتمر؛ لأن العدوى ستلحقهم بمجرد أن يفعلوا ذلك.

وأما مرضى الأمراض الجلديّة فإذا لم يشفهم ماء الفم يقولون: إن المريض قد قام بقتل إحدى الحيوانات التي تتلبّس بالأرواح الخفيّة، كالأفاعي، ولدفع غضبها عن المريض يصنعون مجسمات من الطين على شكل جمل، ويحملونها مع أنواع من الحبوب، كالشعير والحنطة والتمر، ويضعونها قرب إحدى شقوق الجبل، ويعودون في اليوم التالي، فإن أكلت حمولتهم فإن هذا دليل على أن تلك الهدايا قد لاقت القبول لدى تلك الأرواح، وبالتالي فإن المريض سيُشفى ويعود إلى عافيته، وأما إذا وجدوها حيث وضعوها فإنه دليل على أن تلك الهدايا لم ترقّ للأرواح الخبيثة، ولم تحظَ برضاها.

كيف حارب الإسلام هذه الخرافات والاعتقادات الواهمة؟ —

لم يقتصر الإسلام على أسلوب واحد في محاربة الخرافات وتلك المعتقدات وكل ما أقيم على خيال لا يقوم على دليل أو برهان، بل تعدّدت أساليبه وتنوّعت

بحسب ما تمليه الظروف والمواقف. فكثيراً ما كان يقبل بعض أعراب البادية، الذين اعتادوا على علاج مرضاهم بعظام وأحجار يعلقونها عليهم تمائم، ليسألوا النبي الأكرم ﷺ عن التداوي بالأعشاب، فكان النبي ﷺ يجيبهم بأن يداووا مرضاهم بالدواء، وأن يعرضوهم على الحكماء والأطباء؛ لأن الله ما خلق داءً إلاّ وخلق له دواءً^(٩). فلما مرض سعد بن أبي وقاص في قلبه، أمرهم النبي الأكرم ﷺ أن يحملوه إلى الطبيب الحارث بن كلدة، طبيب ثقيف، وأرشدته ﷺ فيما بعد إلى دواء مخصوص^(١٠). ويكفي أن نذكر في هذا المقام بعض ما ورد عن النبي الأكرم ﷺ من بيانات في ما يخصّ الموقف من بعض أنواع السحر والشعوذة التي لا تشفي مريضاً ولا تعافي متوعكاً:

١. جاء رجل بطفله الذي يعاني من ألم في حلقه، وقد علت عنقه تميمة، إلى مجلس رسول الله ﷺ، فأمره رسول الله ﷺ بأن لا يرعب ابنه بتمائم السحر والشعوذة، وأن يبتغي له دواء عصارة العود الهندي^(١١).

وفي هذا الصدد قال الإمام الصادق عليه السلام: إن كثيراً من التمايم شرك^(١٢).

وقد استمر النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومون من بعده بإرشاد الناس وهدايتهم إلى الأدوية، وهي الروايات التي جمعها محدثو الأمة في كتب وأبواب خاصة تحت عنوان الطب النبوي، أو طب الإمام الرضا عليه السلام، وهو أسلوب ناجع وضرية قاضية لتلك الأوهام والخرافات التي تسلّم النفس البشرية إلى أيدي الأراجيف والشعوذة.

٧. نوع آخر من الخرافات —

لرفع الخوف والاضطراب كانوا يستعملون وسائل متعددة.

فمثلاً: إذا عزموا دخول قرى أو أرياف، وخشوا على أنفسهم أمراضها أو جنّها، كانوا يرفعون أصواتهم مقلّدين نعيق الحمار عشر مرات، وربما أضافوا إلى ذلك تمائم من عظام الثعلب!

وإذا أضاعوا الطريق في الصحراء قلبوا لباسهم الوجه مكان القفا والقفا

مكان الوجه!

وإذا أرادوا السفر، وخافوا خيانة أزواجهم، عقدوا خيوطاً على غصن شجرة، فإذا بقيت الخيوط على حالها معقودة فذاك دليل على أن لا أحد وطأ فراشهم في غيابهم، وإن وجدوها قد حلت فهذا دليل قاطع على وقوع الخيانة! وإذا سقطت السن اللبون لأحد أطفالهم يأخذها والداه بأصبعين، ويقابلونها عين الشمس، مرددين: أبدلينا بها ستاً أفضل... إلى غيرها من الخرافات والأباطيل التي سوّدت حياة العرب طيلة فترة الجاهلية، وحرمت فكرهم وعقولهم من نعمة التفكير والسير نحو الرشد والكمال.

الهوامش

- (١) المجلسي، بحار الأنوار ٢٢: ١٥٥ - ١٥٦، الطبعة الجديدة.
- (٢) المصدر السابق ١٥: ٣٩٢.
- (٣) السيد محمد الأتوسي، بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب ٢: ٢٨٦ - ٣٦٩.
- (٤) البلاذري، فتوح البلدان: ٦٦١.
- (٥) تحف العقول: ٢٥ - ٢٦.
- (٦) سيرة ابن هشام ٣: ٤١٢.
- (٧) أنشد أحد شعراء العرب في الجاهلية: فإنني إذاً كالثور يضرب جنبه إذا لم يعف شرباً وعافت صوابه
- (٨) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٨٦.
- (٩) التاج ٣: ١٧٨.
- (١٠) المصدر نفسه ٣: ١٨٤.
- (١١) سفينة البحار، مادة «رقى».
- (١٢) طب الأئمة: ٦٢.

الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة

مطالعة ونقد

- القسم الأول -

الشيخ محمد أكبر نجاد (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

تهديد —

إن مصطلح الخرافة لا يدخل ضمن مساحة الاصطلاحات العلمية، فلا ينظر فيه إلى حدّ أو رسم، وإنما هو مصطلح عرّف يختلف تعريفه لاختلافات اعتبارية. فلا يكون مدعاة للعجب إذا ما اتهم أصحاب الأديان وذوي الاتجاهات الفكرية المختلفة بعضهم بعضاً بالخرافة، محاولاً كل طرف أن يبرّئ نفسه وينأى بها عن الخرافة. «إن تعيين حدود الخرافة من الأمور العلمية الصعبة. فالمسافر الفرنسي يرى كل شيء في إيطاليا خرافة.. والأسقف كنتريري^(١) يقول بأن أسقف باريس رجل خرافي. والتابعون للكنيسة برسبيتر^(٢) يرون بدورهم في كنتريري نفس ما رأى فيهم، مجرد خرافي. وهكذا يتقاذفون التهمة فيما بينهم، فهو الآخر يعتبر الكويكر^(٣) خرافيين، والكويكر يرونه أكثر المسيحيين خرافية»^(٤).

ولكن ما سبق لا يعني أن الخرافة مفهوم غير قابل للتعريف، ولكن شأنه شأن باقي الاصطلاحات العرفية، حيث إن حدودها غير قابلة للضبط والتحديد. ولهذا فتعريفها يكون بشكل إجمالي. وهذا الإجمال يجب أن يراعى فيه عدم التصادم مع الجوانب الأخرى التي يمكن أن يشملها مصطلح الخرافة. فإذا ما استطعنا تعريف

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

الجانب الواضح من الخرافة، وتطرقنا من خلاله إلى ما يلحقه من أضرار بالفكر البشري بكل حيثياته، نكون قد ألمنا بجوانب الخرافة التي تتسع رقعتها يوماً بعد يوم. وبالتالي تكون خطوة نحو علاج الوضع. فالمجتمع البشري إذا استوعب التعريف الذي سيقدم له للخرافة في إطارها الإجمالي فسيسعى بنفسه إلى تحديد جوانب أخرى، وتشخيص أنماط أخرى للخرافة. وبالتالي سيصبح في مستوى الوعي بالخرافة.

الخرافة ليست مسألة نسبية —

هل الخرافة مسألة نسبية، ولا توجد لها صورة حقيقية في الذهن؟ فبعد قبولنا بثبات ورسوخ نظام العلة والمعلول وحاكميته على العالم وسائر الظواهر التي يشهدها، بناءً على هذا يجب أن نقبل بأن الخرافة لها حقيقة ثابتة، وليست مجرد اعتقاد سطحي وساذج بالنسبة إلى النظام الحاكم على العالم. ومن هنا فأينما وجد نظام إلهي ثابت فإن أية نظرة سطحية له ستعتبر خرافة، فتكون النتيجة أن الخرافة لها وجود حقيقي وثابت، وأن التوجهات الفكرية للمجتمعات البشرية لا يمكن أن تحدث فيها تغييراً في ما يخص هذا الوجود الحقيقي والراسخ، بدليل أن جميع التجمعات البشرية التي لها معتقد، سواءً كان سماوياً أو غيره، ترى في معتقد الآخر مجرد خرافة، وتحاول أن تنزّه معتقدها عن الخرافية، فتفسر حقائق وظواهر هذا العالم يختلف من فئة إلى فئة، ومن مذهب إلى مذهب. لذا فالفرد الذي يتبنّى الشيوعية يرى أن كل شيء في هذا العالم يرجع إلى المادة، ولا يرى في الطقوس الدينية، أو ما يقوم به الإنسان المسلم من صلاة وحج وصوم، سوى طقوس خرافية، وأنه صنعها بنفسه، وكان خياله منشأً انتزاعها. وفي نفس الوقت نجد الإنسان المسلم يرى في تفكر وإيمان ذاك الفرد الشيوعي، والذي يحكم عليه من منطلقه العقدي بأنه فرد ملحد، مجرد إنسان خرافي، وأن أكبر مظهر للخرافة هو الاعتقاد بأن العالم أوجد نفسه بنفسه، وأنه يسير بمقتضى الطبيعة. كذلك يرى المسيحي المسلم إنساناً خرافياً، والمسلم بدوره يرى المسيحي خرافياً، وهكذا دواليك.

فإذا آمنا بأن حقيقة العالم واحدة، وأن ما يعتقد وما يراه الناس حول هذه

الحقيقة وحول هذه الوحدة لا يؤثّر في تلك الحقيقة، وجب أن نقبل بالتبع أن الخرافة شيء حقيقي وثابت، ولا نسبية فيه.

العناصر الرئيسية للخرافة —

ليس هناك طريق للحصول على مفهوم جدّي للخرافة إلا عن طريق دراسة موارد الخرافة بين مكّون من المكونات البشرية. فهذا المكون الذي يمارس الخرافة، وتصدر منه الخرافة، يكون قد قبل - ولو بشكل خفي - المعتقدات والسلوكيات الخرافية. وعلى الرغم من اختلاف نماذج ومصاديق هذه الخرافة فإن المحاور الرئيسية للخرافة تكمن في العرافة (بكسر العين)، قراءة الفأل، التواصل مع عالم الأرواح والجن، الاعتقاد بتأثير النجوم في الأحداث والوقائع التي تجري على الأرض، تأثير الأرواح الشريرة والحروف والأعداد، إلى غيرها من المصاديق. ويلاحظ في تلك النماذج أنها جميعاً تقوم على أشياء خفية ومبهمّة. فلا أحد يدرك بشكل واضح كيفية تأثيرها في الناس وفي الأحداث. فغير واضح كيف يتمكّن القفز على النار من جلب الحظ السعيد وكل المتطلبات غير المحصّلة في الواقع! أو كيف تستطيع الأرواح الخفية والغريبة أن تجلب الخير أو أن تدفع الشر. فالعنصر الأساس في كل أنواع الخرافة هو الاعتقاد بتأثير أشياء خفية ومبهمّة، أو صدور آثار خفية ومبهمّة من عناصر معروفة وواضحة. كذلك من العناصر المهمة في الخرافة هو الاعتقاد بأمور تتناقض والعقل، وتخالف الفطرة، مثل: ما يعتقد في بعض الشخصيات الأسطورية، أو شخصيات لها مقام خاص، كالقول: إن رجلاً طويلاً جداً لدرجة أن يده تصل إلى قاع البحر، فيخرج السمك، ثم تمتدّ إلى الشمس ليشوي ذلك السمك على حرارتها، ليتناول وجبة كاملة، بكل سهولة وبدون أدنى صعوبة!!؛ أو قول البعض: إن يدا أبي الفضل العباس عليه السلام كانتا طويلتين لدرجة أن كل ضربة منه بالسيف تسقط عشرة قتلى من جيش العدو دفعة واحدة، أو أنه كان يخطّ الأرض بقدميه كلّما ركب فرسه، في تعبير منهم عن شدّة طول بدنه؛ أو قول البعض: إن الإمام الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء قد قتل آلافاً من جنود يزيد بن معاوية؛ وقولهم: إن بني إسرائيل كانوا

كلما تبوّلوا يقرضون بدنهم بالمقصّ إرباً إرباً.

حدود الخرافة والأخطاء العلمية —

كثيراً ما يقع الباحثون والعلماء في مختلف أنواع العلوم في أخطاء، وذلك في محاولتهم تحديد علّة بعض الأمور والظواهر. فقد يحدّدون العلة الأصلية لمرض من الأمراض، ووفق تلك العلة يتم إجراء الكثير من التحاليل ووصف العلاج للمبتلين بها، ولكن بعد مدة، ولظرف من الظروف، يكتشفون خطأهم في تحديد العلة الأصلية. ومع هذا لم نسمع أن أحداً قام واتهم هؤلاء العلماء والباحثين بأنهم خرافيين، ويعتقدون بالخرافة؛ والسبب كون هذه الفئة تنطلق من أسس علمية، وتدرس الظواهر، وتفسرها وفق الأصول العلمية، ولا يستندون إلى الاعتقاد بوجود أشياء خفية ومبهمّة، كما أنهم لا ينطلقون من أشياء خفية أبداً. بينما في ساحة الخرافة لا تغيب تلك المساعي العقلية والعلمية لإثبات العلة والمعلول فحسب، بل يتم إحاطة تلك الظواهر الخفية بهالة من الخوف والهلع، وخلق أنواع من الضبابية والغموض، وبالتالي تضيق أية فرصة أمام العقل في محاولة فهمها.

حدود الخرافة والبدعة —

كذلك نلاحظ وضوح مساحة البدعة، واختلافها عن الخرافة. فالعلاقة بين الخرافة والبدعة خصوص وعموم من وجه؛ فالبدعة تطلق على أيّ تصرّف في كل المسائل الدينية، أعم من الأصول والفروع، وهي تصرّفات لا تحتوي في عناصرها الأساسية على ما تحتوي عليه الخرافة. فالبدعة لا تدلّ على شيء خفيّ ومبهم وغير معقول. فنسبة بعض الأقوال التي جرت على ألسن بعض الحكماء، أو بعض الأفعال، إلى الشارع كل هذا يمكن إدراجه في لائحة البدعة، ولكن لا ينطبق عليه عنوان الخرافة، أو رغبة بعض التتويعيين تغيير بعض الأدلة الشرعية إلى ما يقوم عليه العرف أو مقتضيات الزمان والعصر!

و حتى إذا وجدت فكرة عقديّة أو ممارسة لأيّ فعل يحمل في ذاته مخالفة

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

صريحة للعقل، ولبيدهيات الفطرة، بالإضافة إلى سيطرة الغموض والإبهام عليه، فإنه بمجرد أن تتم نسبته إلى الشارع يشير العلماء والمختصون إليه بلفظ البدعة، ولا يعنونونه بالخرافة، كما هو الشأن بالنسبة للإسرائيليات. وفي المحصلة نستطيع القول: إنه رغم عدم تواجد تعريف جامع مانع للخرافة؛ لكونها ليست مصطلحاً علمياً، إلا أن فحص الاستعمالات العرفية لها تظهر شبه إجماع على أن الخرافة تطلق على أي اعتقاد أو ممارسة تحاول توجيه بعض المسائل غير المعروفة، أو تفسير بعض الآثار غير المعروفة لأشياء معروفة بنسبتها إلى ظواهر طبيعية أو موجودات خفية، والتي يكون للخوف والرعب القسط الأكبر في إخضاع العقل للإيمان بها. كما أن الخرافة تعمل على إخضاع العقل بحيث يقبل أشياء تتناقض وأبسط مقتضيات التفكير العقلي والعقلاني وما جبلت عليه الفطرة.

العلاقة بين الخرافة والعقل —

من خلال ما سبق نجد أن الخرافة تأخذ جذورها من ضعف التفكير العقلي. والمراد بالعقل القوة المدركة لحقائق العالم. ففي تحليل الظواهر ينظر العقل إلى العلة الحقيقية، وعندما يعجز عن إدراك تلك العلة يتوقف ويعلم عدم قدرته، فاتحاً المجال للمزيد من البحث ومزيد من الاستكشاف. ولكن هناك من يعيبه البحث العقلي، ويرى في تفسير ظواهر وفق علل سطحية وهمية وخيالية مسألة مريحة، وغير مكلفة، فيتخلّى عن البحث العلمي مقابل تفسير الأمور وفق الخيال، وخصوصاً أن الخيال ينشط في المواقع التي تتحرك فيها العواطف، وتسيطر فيها الضبابية على العقل؛ إما لعدم قدرته على تفسير ظاهرة من الظواهر؛ أو لأسباب أخرى.

كتب العلامة الطباطبائي يجيب عن السبب وعلل ركون الناس إلى الخرافة: «لما كانت آراء الإنسان منتهية إلى اقتضاء الفطرة الباحثة عن علل الأشياء والطبيعة الباعثة له إلى استكمال ما هو كماله حقيقة فإنه لا تخضع نفسه إلى الرأي الخرافي المأخوذ على العمياء وجهلاً، إلا أن العواطف النفسانية والإحساسات الباطنية التي يثيرها الخيال ربما أوجبت له القول بالخرافة، من جهة أن الخيال يصور له صوراً

يستصحب خوفاً أو رجاء، فيحفظها إحساس الخوف أو الرجاء، ولا يدعها تغيب عن النفس الخائفة أو الراجية»^(٥).

فبدل أن يستعمل أهل المدينة العقل، ويستندوا إلى التحليل العلمي، ويتعبوا أنفسهم في استكشاف العلل الحقيقية لكسوف الشمس، قالوا: إن علة الكسوف هي وفاة ابن النبي الأكرم ﷺ، وإن سبب توقف أعمالهم المعيشية أو العاطفية وفشل خططهم الاقتصادية مرجعه إلى ولادة بنت أو ولد، أو لاطلاع شخص عليها، أو لسبب من الأسباب التي يستحيل أن يقبلها العقل البسيط، فبالأحرى العقل الذي يدعي التفكير العقلاني والعلمي.

فلا أحد يملك ذرة من العقل يقبل أن القفز على النار قادر على تغيير الأحوال إلى أحسن حال، وأن يسوي الأمور الإدارية والمالية، وأن يخلق الحب بين شخصين، ويجلب الحظ السعيد. ولا أحد يقبل أن الله سبحانه وتعالى قد أمر قوماً كيفما كان اعتقادهم أن يقطعوا أنفسهم قطعاً قطعاً، أو جزءاً منها، كلماً تبولوا؛ أو أن هناك إنساناً له من الطول بحيث تصل قدماه إلى عمق المحيط، وتمتد يداه بدون أدنى صعوبة إلى الشمس؛ أو ما يتردد على ألسنة بعض ذوي العقول البسيطة أن رجلاً باسم الدجال سيظهر في آخر الزمان شكله عجيب وغريب، سيمتطي ظهر حمار، بحيث إن كل خطوة يخطوها يقطع فيها أميالاً وأميالاً.

إن ضعف العقلانية، بمعنى المراوغة والمماطلة في التحليل الصحيح والعميق للأمور، من أهم العناصر التي تعمل على إيجاد الخرافة، وتوغلها إلى الفكر والمعتقد. كذلك فإن العديد من مفكري الغرب جعلوا العقل هو المعيار، حيث جعلوا «الإنسان العاقل» معياراً في تعريفهم للخرافة. فمن أجل الخروج من هذا المأزق لابد من التوصل بالآليات المناسبة، وهي استعمال العقل، وهو المراد من مفهوم «الإنسان العاقل»^(٦).

هذه العقلانية واستعمال العقل في تفسير كل الأمور تصبح أكثر وضوحاً بالرجوع إلى القرآن الكريم.

جذور الخرافة في المنظور القرآني —

يرجع القرآن منشأ الخرافة إلى تعطيل العقل وعدم التفكير العقلاني. وقد

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

أنكر القرآن بشدة هذا السلوك، واعتبره موضع توبيخ وعقاب. ففي رده على عبدة الأوثان وحججهم العقيمة يقول: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمِ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْفَيْئَا عَلَيْهِ أَبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ * وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠ - ١٧١). ويقول في آية أخرى حول أولئك الذين يقتلون الإناث من أولادهم؛ خشية العار والفقر: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوِداً وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (النحل: ٥٨ - ٥٩).

تتضح من خلال هذه الآيات الجذور الرئيسية لهذا السلوك غير السوي، حيث رده القرآن إلى حكمهم. ولربما يكون المقصود بالحكم ما أملتة النفس الأمارة، التي تقع في مقابل العقل، بمعنى أنه لما يسيطر الجهل وتدخل النفس في التبريرات التي لا تملك أية أسس علمية تحدث الهرطقة، وبالتالي تمهد الطريق إلى الخرافات.

وفي آية أخرى جعل القرآن منبع ذاك الحكم في حق الإناث إلى الكذب والافتراء، فاعتقادهم بأن الأنثى مصدرٌ للشؤم، ومجلبة للعار، وسببٌ في التضيق على الأسرة وزيادة أعبائها المعيشية، كلُّها خرافات نتجت من عدم تفكير هؤلاء لحقيقة الإنسان، وعدم وعيهم لدور المرأة، وأنها شرط أساسي في بقاء النوع وحفظ نظام الكون: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِيُرْذُوهُمْ وَكَانَ لِيُؤْثِرُوا عَلَىٰ نَفْسِهِمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٧).

أو ما أشار إليه القرآن من بعض السلوكيات غير الصحيحة، والتي تعد ضمن المعتقدات الخرافية التي كان يتشبَّث بها عرب الجاهلية، ويجحدون بها الحق، ويعزوها القرآن إلى الافتراء والجهل وعدم استعمال العقل: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بَزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ * وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُن مِّثْقَلُ مِثْقَلِ ذَرَّةٍ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ * قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا

رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿١٣٨﴾ (الأنعام: ١٣٨ - ١٤٠).

والنتيجة من هذه الآيات - وغيرها كثير - أن الخرافة تحتل حيزاً في فكر ومعتقد الإنسان حين يغيب العقل، وحين يعطل العقل والتفكير العقلي، أما حين يأخذ العقل مكانه الحقيقي والفطري ويستعمل محوراً في تفسير أية ظاهرة فإنه لن يكون هناك مجال للخرافة، وسيتمكن من تخليص النفس من تلك الكوابيس التي ترافق الخرافة عادةً، كالخوف والترهيب.

حرب الأنبياء على الخرافة —

لقد سعى جميع الأنبياء طوال مسيرتهم الرسالية إلى توجيه العقل البشري إلى المعتقدات الصحيحة، وإلى الأسس الصحيحة التي يجب أن يعتمدوها في تحليلهم لكل ما يعرض عليهم وكل ما يستوقفهم من الظواهر. وتفاوتوا في توضيح كذب وافتراء كل المعتقدات الضالة والمنحرفة. وكثيراً ما كانت بياناتهم وإرشاداتهم تلك سبباً في إلحاق الأذى بهم، إلى حد قتلهم، كما كان من بني إسرائيل الذين كانوا يقفون ضد أنبيائهم، رافضين الرسالات السماوية؛ لأنها لا تتوافق وخرافاتهم، فأدى بهم تقديس الخرافات إلى قتل العديد من الأنبياء والرسل.

لقد واجه الأنبياء طوال التاريخ أقواماً تلو أقوام عبدوا ما صنعت أيديهم من الأوثان والأصنام، منتهكين كل السمات الإنسانية، أقواماً كانوا يصنعون آلهتهم ممماً يأكلون، حتى إذا داهمهم الجوع التهموها، وأقواماً أخرى كان أسلوبهم في استسقاء السماء يكمن في إلصاق الحطب بذنب البقرة وإشعال النار فيه، فكان نعيمها، والذي يشبه صوت الرعد والبرق، سبباً - حسب زعمهم - في جلب الأمطار. وآخرون كانوا يدفنون بناتهم وهنّ أحياء تحت التراب، وكان شأن المرأة شأن أثاث البيت، يرثها الابن عن أبيه، وكانت محرومة من أبسط الحقوق. ولذا نستطيع القول: إن القسط الأعظم في رسالة الأنبياء كان محاربة الخرافة بكل أشكالها ومظاهرها. فالقرآن يقول: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَاءِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (الأعراف: ١٥٧). وليس المراد بالإصر والأغلال هنا المعنى الحقيقي لها، بل تشير الآية إلى تلك القيود والأغلال الفكرية والاعتقادية التي تجعل العقل متوقفاً عن التفكير، وتحصره ضمن الخرافات والمغالطات، وإلا فإنه لم يثبت تاريخياً - ولو من جهة الإشارة - أن نبياً بعث إلى قوم كانوا مقيدي الأرجل والأيدي بالسلاسل الحديدية. فالقيود التي تجعل العقل لا يفكر ضمن الأسس العقلية، وتمنع القلب أن يبصر حقيقة الأشياء، أشد وطناً من القيود الحديدية.

يقول الأستاذ الشهيد مطهري في هذا الصدد: «إن وقوف الأنبياء في وجه الشرك، الخرافة، والجهل، والوهم، والخيال، والظلم، والجور، دليل على صحة نبوتهم، وعلى صدق دعواهم»^(٧).

إن مواجهة الخرافات فعل يصدر من أشخاص لا يلهثون وراء المكاسب المادية، بل هو فعل من يريد قلع الأفكار الكاذبة، ويريد تحرير العقل والفكر من مخابلها؛ لأن مواجهة الخرافات يعني المواجهة مع جذورها، ومع ما ترثب عليها من آثار في النفوس والمجتمعات من عادات متجذرة. أما من كان يأمل منصباً أو جاهاً أو مكسباً مادياً فإنه لن يواجهها، بل سيسعى إلى مزيد من توطيد العلاقة بهذه الخرافات. «رغم أن النبي الأكرم لم يكن يرغب الناس على قبول الإسلام بالقوة، أو يفرض عليهم تغيير معتقداتهم، إلا أنه لم يترك الأصنام في بلاد الحجاز، فقد عمل - خاصة بعد فتح مكة - على تحطيم كل تلك الأصنام التي كانت تحيط بالكعبة؛ لأن حقيقة تلك الأصنام أنها كانت تأسر العقل وتمنعه من التفكير، فتحطيمها حركة أساسية وضرورية في تحرير العقل.

ولكن ماذا كان من ملك إنجلترا؟ فحين زار بلاد الهند أدرج ضمن برنامجهم زيارة إحدى دور عبدة الأوثان. وقد كان أهل الهند قبل أن يدخلوا الصحن يعفرون أحذيتهم خطوة في إعلان الاحترام والتقدير، بينما بادر ملك إنجلترا إلى تعفير حذائه قبل أن يصل الصحن، وبشكل أكثر تأدباً من الهنود أنفسهم وقف أمام تلك الأصنام. وقد سارع بعض ذوي العقول الضعيفة إلى الإشادة بخطوات الملك تلك، واعتبروها

سلوكاً حضارياً وشأناً من شؤون الإنسان الغربي الذي يؤمن بحرية الأديان، غافلين على أن ذلك مجرد خدعة وتكتيك يخدم الاستراتيجية الاستعمارية! الاستعمار الذي أدرك أن الإبقاء على تلك الأصنام وما يشبهها من العبادات الخرافية هي التي ستعبد له الطريق نحو استغلال الأرض واستعباد الشعوب. فملك إنجلترا كذاك القناص الذي يجري وراء الفريسة، ويستخدم كل الطرق وكل الحيل لينقض عليها. فما أبداه من احترام وتعظيم لم يكن بقصد احترام المعتقدات، بل كان خدمة لمصالح بلده في إخضاع الهند وثرواتها لأهوائهم، وخطوة مدروسة في تعميق الجهل والتجهيل. ولو جاهد الهنود في تحرير أنفسهم من تلك الخرافات لحرروا أنفسهم من دفع الجزية للاستعمار مدة طويلة من الزمن»^(٨).

الخرافات وأساليب المواجهة —

بعد أن تم تشخيص الداء تصبح الخطوة الثانية البديهية السعي في معالجته، والبحث عن الطرق الصحيحة في الوقاية منه. لقد تم التوصل في ما سبق إلى أن أحد العناصر المهمة في وجود الخرافة، واتساع رقعتها إلى أكثر من جهة، هو ضعف استعمال العقل في تفسير ظواهر ما وراء الطبيعة، والعلاقة بين تأثيرها وتأثرها. وقد سبق أن أوضحنا مرادنا بالعقل، فقلنا: إنه تفسير قائم على قانون العلية، وعدم اعتماد الخيال أو التفسيرات الكاذبة، والإقرار بالعجز في مقابل الظواهر التي لم يتمكن من إيجاد تفسير عقلي وعلمي لها. فدور العالم والباحث هو تحويل الظواهر أياً كان نوعها من المرموز إلى الواضح، وتفسيرها وفق الأسس العلمية، اللهم إلا إذا توصل إلى أن ظاهرة من الظواهر فعلاً مرموزة، ولا يمكن تفكيك شفرتها.

ومن الأمثلة التي استطاع البحث العلمي التوصل إلى حقيقتها: ما حصل في القرون السابقة، وفي أماكن مختلفة من العالم، حيث روي أن السماء أمطرت سمكاً. فقد تناقلت الأخبار أن رجلاً خرج من منزله ووجد سمكة في وعاء فيه ماء كان قد وضع قرب باب المنزل، وكانت السمكة تسبح بكل راحة وسط مائه، وقال

آخر: إنه وفي طريقه شاهد سمكة حية أو ميتة تسقط من السماء، وقد سجل حوالى وقوع ستمائة (٦٠٠) حالة مشابهة، مما سبب الرعب في القلوب، واستقبلوا تلك الظاهرة بالخوف ونسبوها إلى المعجزات وخوارق الطبيعة. بينما لو تم استعمال البحث العلمي والتفكير العقلي لعد الأمر ظاهرة طبيعية تستدعي البحث والتحقيق. وقد توصل العلماء، بعد البحث، أن الزوابع حين تأتي تدور بقوة شديدة في اليابسة، وإذا صادفت البحر فإنها تجعل ماءه في حالة دوران، وقوة دورانها تمكنها من حمل الأسماك. بالإضافة إلى كل ما وجدته في طريقها. إلى الأعلى، وقد ترتفع إلى مسافة كيلومترات، وما إن تهدأ حتى ترمي بما حملته، وقد يلقي في البحر، كما قد يصادف اليابسة. وهذا فعلاً ما وقع. فقد حملت الأسماك، ولما هدأت رمت به، فوقع في تلك الأماكن من اليابسة. فالظاهرة طبيعية، ولا دخل للمعجزة أو خوارق الطبيعة أو غضب الآلهة.

ترشيد العقلانية في الثقافة الشعبية، السبل والوسائل —

من أهم آليات محاربة الخرافة تنمية المنهج العقلي وترشيد التفكير العقلاني في التعامل مع جميع الظواهر الطبيعية أو ما وراء الطبيعة. وقد عمل جميع الأنبياء طوال مسيرتهم الرسالية على تحريك العقل البشري نحو التفكير العقلاني، بل جعلوا العقل هو المعيار الحقيقي في تنمية ورشد البشرية، وغيابه سبباً في ما عاشوه أو يعيشونه من مظاهر التخلف والقهر. ففي مسيرة الأنبياء ملاك قيمة الإنسان هو العقل. فقد كان رسول الإسلام ﷺ حين يسألونه عن الزهد والتعب يوجههم إلى التفكير واستعمال العقل في كل ما يحوم حولهم من الآيات الكونية وينزل عليهم من الآيات القرآنية.

فرسالة الأنبياء كانت بهدف تركية الأنفس وتعليمها ما أنزل معهم من الكتاب والحكمة. قال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١).

وقد أشار الإمام علي عليه السلام ضمن كلماته الخالدة إلى إحدى غايات بعثة الأنبياء

والرسل، حيث قال ﷺ: «يُثِرُوا لَهُمْ دِفَائِنَ الْعُقُولِ»^(٩).

من هنا يصبح السؤال ملحاً حول: كيفية بناء التفكير العقلي في أوساط العوام؟ وكيف نستطيع تنمية العقل والعقلانية في أوساط الخواص، حتى يقبل الناس على ما خضع للاستدلال والبرهان العقلي، ويرفضوا بقوة كل ما ابتنى على الخيال والتكهن؟

١. تشجيع التفكير واستعمال التحليل العقلي —

رغم أن التفكير ذاتي للإنسان، إلا أنه - كباقي القوى الأخرى التي يتمتع بها هذا النوع - يحتاج إلى توجيه ورعاية حتى يصل إلى كماله العقلي. ومن هنا لا بد من دفع الناس إلى التفكير.

في هذه المرحلة الابتدائية يجب أن يكون التفكير بشكل لطيف. فرغم أن التفكير في ظاهره مسألة صعبة ومعقدة، وتحتاج إلى بذل الجهد المعنوي والمادي وبشكل مستمر، إلا أن الإنسان سيدرك بعدها أن أصعب شيء وأكثره سوءاً هو أن يقضي العمر بعيداً عن التفكير، ويظل العقل معطلاً؛ وسيتأسف على كل تلك النعم التي حرم نفسه منها، وليت التأسف والندامة قادران على العودة بالعمر إلى الوراء. إن أكبر خطأ يرتكبه الإنسان عبر كل مراحل تاريخ البشرية هو عزوفه عن التفكير، فالناس يفضلون الأعمال التي تتطلب قوة عضلية، ويبدلون جهداً عميقاً فيها، على أن يفكروا وأن يحركوا ذهنهم؛ لأنهم يرون تعب العضلات أهون من تعب الفكر والعقل. فلو فكر الإنسان، وأخضع أي خطاب إلى الفكر والعقل، ما كان ليستعمر، وما كان فرعون وأعوانه قادرين على أن يستغلوا كرامته، ويحرموه أبسط مقومات العيش الكريم، وما استطاع الآخرون بواسطة الخرافات أن يسلبوه عقله الذي يميزه عن باقي المخلوقات في عالم المادة. ولهذا فالخطاب الإلهي في القرآن لم يؤكد على مسألة بقدر ما أكد على التفكير: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩)، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ٥٠)، وفي آية أخرى: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٦).

٢. التفكير النقدي —

يعتبر التفكير النقدي من اللوازم الضرورية للتعلُّق والعقلانية، بمعنى أن الوصول إلى مرحلة العقلانية تحتاج إلى روح تتمتع بالحسّ النقدي للأشياء قبل الإقبال عليها بالقطع واليقين. فالإنسان الذي بلغ مرحلة الرشد العقلي يسعى وراء الحقائق، رغم أن العثور عليها يحتاج إلى جهد ومثابرة، فهو يدرك أن الحقيقة ثابتة ولا تتغير بالادعاءات أو الآراء. والإنسان الذي يبغى الوصول إلى الحق وتمييزه عن الباطل لابد أن يفكر بنحو صحيح، ويكون النقد عدته في أبحاثه وتحقيقاته. هذه الانتقادات التي ستجعله يتسلق سلّم الحقائق ليصل في النهاية إلى الأصح، وإذا لزم الإنصاف العلمي حينئذ سيصل إلى عرصة التفكير. ومادام الكثير من المجتمعات البشرية تقبل على الأفكار والخطابات بدون تفكير فإنها تكون قد سلمت نفسها للفرق الضالة وأصحاب المصالح؛ لأنها احتكمت إلى عواطفها وأحاسيسها، التي تؤدي غالباً إلى الفاجعة إذا لم تكن موجّهة بواسطة العقل. والخرافة شأنها شأن الأعشاب الضارة، فهي تنمو في مثل هذه الأوساط؛ لوجود شروط ذاتية. لذا فأصحاب الفكر - وبالخصوص من يحملون على عاتقهم تبليغ الرسالات السماوية - يجب أن يربّوا الناس على الاستفسار حول كل ما يطرح عليهم، أن يفكروا ويطرحوا كل الأفكار التي يعرضونها عليهم على طاولة البحث والنقاش، حتى يكون إيمانهم بها عن اقتناع، ولا يكون هدفهم هو أن يسمعوا دائماً عبارات القبول والطاعة، بل أن يترّبوا على مبدأ: كل كلام بني آدم فيه أخذ وردّ حتى يحصل اليقين. فالفرد الذي لا يقبل الأفكار العقائدية إلا بعد مدة من السؤال والنقد لا يتخلّى عنها بسهولة، بل يقاوم ويدافع عنها بقوة، بينما من قبلها بشكل أعمى فإنها تذهب مع أول نسيمات العاصفة. فلا يجب حمل مقاومة الناس ومناقشتهم لكل الأفكار، حتى الدينية منها، محمل سوء، أو النظر إليها نظرة ازدراء، بل الأمر يتطلب الإقناع بالأدلة العقلية، وسعة الصدر أمام كل الانتقادات التي يوجّهها الناس، واعتبارها حركة إيجابية تستدعي الاستحسان والتشجيع؛ لأنها أمانة على الدقة ويقظة الفكر وصفاء خاطر. يقول الله تعالى في شأن هذه الطائفة: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ

هَذَا هُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُوْلُو الْأَلْبَابِ ﴿١٧ - ١٨﴾. فالله سبحانه وتعالى جعل الهداية وقفاً على الفئة التي تنتخب طريقها عن وعي وتعقل، وتسلك الطريق عن تبصر، هذه الفئة التي تستعمل النقد لا لذاته، وحباً في الجدل، ولكن رغبة منها في الكشف عن الحق في ما يتلى عليها من الأقوال والآراء. فوصولها إلى الله وصول واع وعقلاني. وليس هذا فحسب، بل نجد القرآن يأمر النبي بإجارة المشركين وإعطائهم فرصة في التحقيق والمساءلة حتى يتبينوا: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦). وفي رواية عن المسيح عليه السلام: «خذوا الحق من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحق. كونوا نقاد الكلام، فكم من ضلالة زخرفت بآية من كتاب الله، كما زخرف الدرهم من نحاس بالفضة المموهة، النظر إلى ذلك سواء، والبصراء به خبراء»^(١٠).

٣. دقة التعاليم الدينية ووضوحها —

من الخصوصيات المميزة للإسلام دعوته إلى تعلم أمور المعاش والآخرة على حد سواء. فالدين؛ استناداً إلى السلوك، انطلق في بيان حقائق الأشياء المادية وذات الآثار الروحية، وبيّن إلى أيّ حدّ تؤثر الموجودات غير المادية في عالم المادة. فليبيان الحاجة إلى الوحي بين أولاً محدودية العقل البشري في الوصول إلى كل الحقائق، وأن من بين أدوار الوحي المهمة تغطية هذا النقص؛ لتكون العلاقة التي تجمع العقل بالوحي علاقة استكمال وتكامل، فالعقل يتكامل بالوحي، وليس العكس. فبالوحي أدرك العقل بداية الخلقة، وكيف ستكون نهايتها، كما توصّل إلى ما يجب أن يكون عليه الإنسان ما بين البدء والنهاية. كما أدرك العناصر المساعدة في رشد العقل البشري وتكامله، وكشف العناصر التي تحطّ من قدره، وتسيء إلى تفردّه عن باقي المخلوقات. وأدرك كذلك العناصر الحقيقية، واستطاع عن طريق الوحي فرزها عن الوهمية، وميّز الاختلاف بينهما. وتبيّن لديه أن أثر الموجودات في طولية تأثير الموجد، وهو الله تعالى، وأن الإنسان وغيره من الموجودات لا استقلالية لها عن الله تبارك وتعالى. فكان من نتيجة كشف هذه الحقائق أن أدرك أن لا استقلالية للظواهر

الطبيعية، ولا مدخلية لها في صنع مصيره، بل مصيره بيد الله تعالى، وهو وحده يستطيع أن يكشف ضره ويرفعه. كما أن هذا الفكر أزاح عنه الكثير من الإصر والأغلال التي كانت تحبس نظرتة إلى الحياة في عالم يكتنفه الضباب والغموض. فهو في ظل الوحي أصبح يلتجئ إلى الله، ويستعيز به من كل شر، ولا يلتجئ إلى مخلوقات موهومة ومزعومة. فقد أصبح يدرك أن الجن والإنس والملائكة مخلوقات تستمد وجودها من فيوضات إلهية، وأنها في ذاتها لا تملك ضرراً ولا نفعاً إلا بإذن الله الذي منحها الوجود، مما يعني أنها لا يجب أن تكون محلّ خوف الإنسان ورعبه؛ لأنها في ذاتها مخلوقات ضعيفة؛ لفقرها إلى الله، وأن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان وشرفه بأن أعلى مقامه، وجعلها مسخرة لخدمته. كما علم أن لو كان شيء من تلك المخلوقات يملك القدرة على الأذى أو على دفع البلاء لكان أخبر بذلك الرسول ﷺ والمعصومون عليهم السلام. ولو كان ليوم أو قطعة من قطعات الزمان أو لمكان قدرة في تحويل الحياة البشرية إلى شرّ ونحس، أو إلى سعادة، لأخبرت بذلك الرسالات السماوية، وما تأخّر الرسول الأكرم ﷺ في الإخبار بذلك، ومادام الرسول الأكرم لم يخوف الناس منها فهذا في حدّ ذاته إعلان بأن ما ادّعي لها من آثار مجرد أوهام وخرافات. فإذا علم أن نظام الكون والأرزاق والشفاء والسقم إلهي، ولا أحد يمكنه التصرف في هذا النظام، فإن هذه المعرفة تستلزم منه اتباع نهج العقلاء، وأن يطلب العون والمدد والشفاء من الله. لأداء ديونه يجب أن يجد في عمله، ولأجل الشفاء يجب أن يستشير الأطباء، وأن يتناول الدواء، ويبتعد عن الأشياء التي تضرّ برزقه وبصحته. والمهم في الأمر أن موقعية الدين وحاجة الإنسانية إليه قد أوضحتها الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، حتى تكون العلاقة واضحة، ولا يبقى هناك مجال للغموض والشك. فكثير من الخرافات التي ينسبها البعض إلى الدين نتجت عن عدم فهم الدين ودوره الخاص في هداية البشرية إلى الطريق الصحيح. فالأئمة في زمان حياتهم وحضورهم بين الناس لم يعالجوا أمراً من الأمور المرتبطة بالدنيا بالغيبيات، ولم يقولوا: يوماً إن مشكلات الحياة تحلّ بمجرد وقوفهم على أبواب الأئمة. نعم، الأئمة هم الإنسان الكامل الذي يرى بنور الله، ودعاؤهم مستجاب عند الله، إلا أن

هذا لا يعني أنهم أدّوا قرض الفقراء بالدعاء، بل إلى جانب الدعاء لهم كانوا يساعدونهم مادياً ومعنوياً، بأن يعرضوا عليهم إحدى الحلول لتجارتهم أو ما يشبه ذلك، أو يحيلون المريض منهم إلى بعض الأدوية، وهكذا دواليك.

فكل ما نراه اليوم من السلوكيات المنحرفة نتج عن سوء فهم تعاليم الأئمة الأطهار عليهم السلام، وعدم الفهم الواعي لدورهم في الهداية والتوجيه والإرشاد، وعن ضعف في فهم الدين ومعارفه. مما يعني أن دور العلماء اليوم هو إزالة الغبار عن دور الدين في هداية البشرية، وليس تعميق الجهل وجرّ العقل البشري إلى الانحراف. فعلماء الدين مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى إبراز الحاجة إلى الإمام المعصوم، وأن يوضّحوا للناس أن أغلب معاناتهم في هذا العصر كانت بسبب الابتعاد عن المنهج الصحيح الذي دعا إليه النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من بعده، ولحرمانهم من نور هداية الإمام الغائب عليه السلام، وأن لهم الدور الفعّال في التقصير أو الزيادة من مدة غيبته. أما إذا لم يستشعروا هذا الدور، ولم يدركوا حاجتهم إلى الإمام عليه السلام، فإن تعاستهم ستستمر، وسيظلون خاضعين لأفكار لا واقعية ولا علمية لها، تتلاعب بهم وبمصيرهم كيف تشاء.

إذا أدرك الناس واستوعبوا فلسفة العزاء والبكاء على الحسين عليه السلام وغيره من أئمة أهل البيت عليهم السلام فإنهم سيقفون سداً منيعاً ضد كل أشكال الخرافة، وسيحدّدون عن وعي منهم المنبر الذي يرفع من شأن الإنسان ويجعله يستحق بالفعل أن يكون خليفة لله في أرضه، والمنبر الذي يعمل جاهداً على حصر نظرة الناس بالأرض، ويبيدهم عن أهداف السماء. فحين يعمل المنبر على توعية الناس وإفهامهم دور الإمام الحسين عليه السلام في رفض الظلم والقهر والتعدي على حقوق الناس، وأنه إنما استشهد في طريق هداية الناس ونصرة المستضعفين، لن يكون هناك مجال لمنابر السوء التي لا تعلم الناس إلا الظلم وقهر كرامة الآخرين، وأن ارتكاب المعاصي والذنوب لا يضرّ مع البكاء أو التباكي على الحسين عليه السلام، فاتحين بذلك الباب أمام المنكر والجرائم على مصراعيه.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

التحليل العلمي لظواهر الخرافة —

كثيراً ما تكون حالات الكآبة والضعف النفسي وحالات الشعور بالفشل والانكسار أرضية مناسبة للانفعال والتأثر، ويكون المصابون بها لقمة سائغة للدجالين، ومن يدعون امتلاك العلوم الغريبة، أو من يدعون القدرة على الارتباط بعالم الأرواح والموجودات غير المرئية، حيث يستطيعون بمكرهم وحيلهم الاستحواذ على عقول هؤلاء والتأثير عليهم.

ومن هنا فإن من بين آليات وطرق محاربة الخرافة تعريفها للناس، من خلال عرض تحليل علمي لها، وترسيم حدودها، وما تتوارى وراءه من العناوين، وما يمكن أن تستعمله من الآليات في الخطاب والحيل والخديعة؛ حتى يصبح الناس على علم بحقيقة ما يدّعيه أصحاب الخرافات، وبالتالي يقفون سداً منيعاً أمامهم وأمام محاولاتهم التأثير على النفوس في جميع الحالات.

الانحرافات الفكرية في محاربة الخرافة —

غالباً ما يفقد الإنسان الجاهل خط الوسط، فتجده يتقلّب بين قطبي المحور؛ فهو إما في موقف الإفراط؛ وإما في موقف التفريط، ولا يوجد عنده اعتدال ووسطية. فكثيراً ما يميل بدافع محاربة الخرافة إلى الاتجاه المادي، فيصبح كل شيء لا يخضع لقوانين المادة خرافة. وهذا التفكير لا يقلّ خطورة عن الخرافة، فليس كل ما صعب على العقل البشري تصوّره أو على الحواس إدراكه نحكم عليه بالوضع والكذب. ففي الكون أشياء وأسرار غير واضحة لنا، ولا يمكننا التوصل إلى حقيقتها بمجرد تحليل علمي. فحين تقول الروايات: إن ارتكاب فاحشة الزنا يتسبّب في وقوع الزلزال لا نستطيع تكذيب هذه الرواية واعتبارها موضوعة؛ لأن التحليل العلمي للزلازل كشف أن وقوع الزلزال يكون بسبب وقوع اختلال في الجانب البيولوجي لمنطقة بفعل ضغط الحرارة الباطنية للأرض، وما إلى ذلك من الاختلالات. فهذا التحليل العلمي الذي توصّل إليه العقل البشري جزءٌ من الأسباب، وليس كل الأسباب. فكما أن بعض الظواهر الطبيعية تؤثر على الطبيعة البشرية كذلك يمكن أن يكون للفعل البشري

تأثيرٌ على المسار الطبيعي للكون، من منطلق علاقة التأثير والتأثر، وأن لكل فعل تأثيراً تكوينياً.

فإذا قيل قديماً بأن الحالات النفسية والمحيط الذي تعيش فيه المرأة الحامل يؤثّران على التكوين الفسيولوجي والروحي للجنين فإن العقل البشري آنذاك لم يكن يصدّق ذلك، ولربما وجد مَنْ حَكَمَ عليه بالخرافة؛ لعدم وجود أدلة علمية مختبرية تثبته، لكن اليوم، وبأدلة علمية، أصبحت تلك الأمور من الحقائق المسلّمة في جميع الأوساط.

«كثيرة هي الأمور التي ثبتت لدى الإنسان من خلال التجارب، ولكن لم يكن لها توجيةٌ علميٌّ يعضدها، فكان أن عدّوها من الخرافات، لكن بمرور الزمن وتطور البحث العلمي استيقنوا بأن تلك الأمور حقيقية، ولها وجود فعليٌّ في الواقع، وأن الحكم القبلي عليها بالخرافة خطأ، كما كان الشأن بالنسبة لتأثير العوامل النفسية والمادية للأم على جنينها خلال مدة الحمل»^(١١).

لذا فالعقل يتخذ الوسطية سبيلاً في تعامله مع الظواهر والأحداث، فما لا يستطيع العقل تأكيد حقيقته، ودلت الآيات والأحاديث الصحيحة عليه، يجب الإيمان بوجوده، والاعتراف بعجز العقل عن الوصول إليه في الوقت الحالي على الحد الأدنى. فهناك الكثير من الظواهر التي ليست مادية، وهي أكثر من أن يحصيها علماء الطبيعة، والتي لها دخل في حركة أو وجود الظواهر المادية، وقد يكون ردها وعدم الاعتراف بها نوعاً من اللاعقلانية، ودليلاً على انحراف العقل. فعدم وجود دليل علمي عليها ليس دليلاً على عدم صدقها، بل ما لم يوجد دليل على كذبها فاحتمال صدقها وارد. فالعقلانية أن يستدل على الرد كما يستدلّ على القبول. لذا نجد أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام ينعت الإنسان الذي يردّ كل ما يردّ عليه بدون دليل لديه بالأحمق، فيقول: «لا تردّ على الناس كلّ ما حدثوك، فكفى بذلك حمقاً»^(١٢). وهذه الرواية تعد ميزاناً عادلاً، وخصوصاً في ما يخصّ التعامل مع الآيات القرآنية والروايات التي رويت عن المعصومين عليه السلام؛ لأن الأئمة لم يكونوا يخاطبون أناساً على قدر واحد من العلمية، فكثيراً ما وُجد بينهم مَنْ لم يكن له حظّ من العلم، أو من لم يحصل له رشد عقلي،

فلم تكن له القدرة العقلية والحصانة العلمية على درك كل ما يقوله الأئمة عليهم السلام، ولا يمكن أن يدركوا كل الحقائق العلمية أو الكونية. لذا فالأئمة يتنزلون في الخطاب إلى مستوى تلك الطبقة، فحين يأمرّون الناس بأن يحكموا الغطاء على أماكن الزبالة، ويبرّرون قولهم ذلك بأن الشياطين تتغذى عليها، وتلد فيها، فالمعصوم عليه السلام؛ من أجل إظهار خطر الميكروبات المنبعثة من الزبالة، والتي تكون في أغلبها غير مرئية بالعين المجردة، استعظمها إلى حدّ أنه جعلها شيطاناً تتكاثر، وتنمو كما تنمو الشياطين في الخفاء، وأكثر هولاً وخطراً كما هو حال الشياطين.

أو لأجل بيان الدجّال صوّرته بعض الروايات بشكل غريب يتناسب وغرابة مدّعاء: كل خطوة يخطوها تعد بأميال، وإن جنوده نسوة، إلى غيرها من الأوصاف. إن المتأمل في هذه الروايات يستطيع أن يجد لها تأويلاً يتناسب والواقع الحالي، بحيث يكون المراد بالدجّال زعيم الكفار وقائدهم، والحمار الذي يركبه هو الوسائل المادية التي يعتمد عليها، والتي تتقدم في كل لحظة أميلاً وأميالاً، وأما جيشه الذي هو عبارة عن نساء فهذا يشير إلى أن حربه ليست حرباً عسكرية بالمعدات الحربية التقليدية، وإنما حربه حربٌ من نوع آخر. ربما كان فهم هذا التصور صعباً في ذلك الزمان، أما اليوم، وبعد أن دخلت الجبهة المعادية للإسلام من فساد وفحشاء في منحى آخر، بعيداً عن الحرب العسكرية، حيث أصبحت تستخدم كل وسائل الإعلام من الشبكة العنكبوتية والتلفاز والفضائيات وغيرها من الوسائل الحديثة، هذا المركّب الجديد يجعلها تتخطى كل الحدود وكل الحواجز يوماً بعد يوم، وأصبحت المرأة تشكل جيشها الذي تستخدمه ضاربة كل القيم الإنسانية بعرض الحائط. نعم، قد لا يكون هذا المعنى هو المعنى الحقيقي، ولكن هو كافٍ بالنظر إلى محاولة إنقاذ متن الرواية من تهمة الخرافة.

وأما تلك الروايات التي تتحدث عن الثواب الكثير لمجرد عمل صغير مستحب فإن صحة الرواية لا تسمح لنا بالاستغراب من كل ذلك الجزاء والثواب. ولكن المسألة تستدعي التدقيق وإمعان التفكير، فربما يكون في الرواية نفسها ما يقيد أو ما يعدّ شرطاً ضرورياً لتحقيق كل ذلك الثواب. فحين تقول الرواية: إن مَنْ يقوم بتلاوة سورة

الواقعة كل ليلة قبل أن ينام نجاه الله من أهوال يوم القيامة فلا يجب الفهم منها أن الإنسان في حلٍّ من الواجبات والمحرمات، بل إنَّ مَنْ ارتكب الذنوب والمعاصي لا تشملها هذه الرواية، وهو خارج منها موضوعاً، إنما الثواب لمن التزم بالأوامر وانتهى عن النواهي، ولم يأت بما يخلّ بما تأمر به آيات السورة، ولعله بعد ذلك يكون في مأمن من أهوال يوم القيامة، أما مَنْ يرتكب المعاصي ويقترب الذنوب فهو في حكم مَنْ لا يمتثل للآيات القرآنية فكيف يؤمن من أهوال يوم الدين بمجرد تلاوة هذه السورة، أو حتى كل القرآن؟! فالتلاوة في الاستعمال العرفي للروايات هو العمل بأوامرها والانتهاز بنواهيها، وليس هو تحريك اللسان بحروفها فقط.

الخرافة والتكنولوجيا —

لقد استحوذت التكنولوجيا على معظم ميادين الحياة، فلا يكاد يسلم منها شيء. والخرافة باعتبارها أحد أشكال حياة الإنسان غير العقلاني وغير المتفكر فإنها لم تقف مكتوفة الأيدي أمام كل هذا التطور التكنولوجي الذي تشهد تطوره الحياة البشرية. فقد استطاعت الخرافة أن تستفيد هي الأخرى من التكنولوجيا، وأن تستخدمها في خدمة أغراضها ومبتغاها. ومن هنا يمكن أن تصبح هذه التكنولوجيا مطباً للمُتَّقِينَ؛ لسببين:

أولاً: إن التكنولوجيا وجدت أساساً من لدن العقل البشري لفهم حقائق العالم المادي. فالتكنولوجيا تقوم على قواعد التفكير البشري الذي يبتني بدوره على أسس العلية. وقد يبدو أن هذه الأسس تختلف ومقوّمات الخرافة، لكن الخرافة والخرافيين يستغلون موقف الناس من التكنولوجيا واطمئنانهم إليها ليسربوا أفكارهم عبرها بطرق ملتوية.

ثانياً: لو ابتعد الخرافيون عن تنميق وتزويق خرافاتهم لكان سهلاً على الناس اكتشاف زيفها وانحرافها. لكن حين تعرض الخرافات بقوالب فنية، وبوسائل تكنولوجية، حينها يصعب تحديدها وكشفها. فمثلاً: ما يمكن أن تعرضه شاشة التلفاز من برامج، والتي من الممكن أن يكون بعضها قد ابتنى على أسس خرافية،

كما هو حال مسلسل «مفتاح الأسرار» - وهو مسلسل تركي تمت دبلجته إلى الفارسية، ويعرض بشكل واسع على شبكات التلفزيون الإيراني - فإن هذا الفيلم يقوم أساساً على الخرافة، فهو يجعل الإنسان يرى جزءاً أعماله في هذه الدنيا، لن يكون هناك فاصل زمني كبير حتى يعاقب الإنسان على شر أعماله، أو يثاب على أفعاله الحسنة ويرى أثارها عاجلاً. وقد جعل الفيلم الله سبحانه وتعالى في حكم المتعجل الذي لا يعطي فرصة للإنسان. أراد الفيلم أن يشجع الناس على فعل الخير، لكنه استند إلى الخرافة، ولأنه تمّ عرض قصصه الخرافية في قالب فني متقن فإن القليل من الناس هم من توجّه إلى خرافيته، وتناقضه وكل معايير الحساب والعقاب، والتي جعلت الآخرة مسرحاً لها باعتبارها دار الجزاء بينما جعلت الدنيا دار عمل.

- يتبع -

الهوامش

(1) Canter bury.

(2) Persbyter ans.

(3) Ouakers.

(٤) غوستاف جاهودا، سيكولوجية الخرافات: ١، ترجمه إلى الفارسية: محمد تقي براهني، نشر البرز، ١٣٧١.

(٥) تفسير الميزان ١: ٦٣٨، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمد باقر موسوي الهمداني، نشر دفتر انتشارات إسلامي، التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، قم، الطبعة الخامسة، ١٣٧٤هـ. ش.

(٦) سيكولوجية الخرافات: ١٦.

(٧) مقدمة للنظرية الإسلامية ٣ (الوحي والنبوة): ١٩.

(٨) حول الثورة الإسلامية: ١٠، انتشارات صدرا، طهران.

(٩) نهج البلاغة: ٤٣.

(١٠) المحاسن ١: ٢٢٩، باب أخذ الحق ممن عنده ولا تنظر، ح ١٦٩.

(١١) سيكولوجية الخرافات: ١١.

(١٢) تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم: ٤٣٨، الفصل السادس مواعظ في المعاشرة، ح ١٠٠٣٩.

الخرافة

أصولها، عناصرها، ومواجهتها

د. محمد جواد درودگر (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة —

إن سبب ظهور الخرافة العلمية والعملية في مجال الفكر والتعاليم الدينية يرجع في الأساس إلى سيطرة الجهل، سواءً على المستوى النظري أم العملي. كما أن نمو وتكاثر الخرافة يرجع بالدرجة الأولى إلى انتشار الجهل وشلل عملية التفكير العلمي. ورغم حضور الخرافة في المجتمعات الحديثة وانتشارها، إلا أن ما ينتج عنها من أضرار في الأوساط التي تعرف سيطرة التفكير السطحي والتحليل القشري وغياب العقلانية والاتكاء على الأفكار البسيطة السطحية للدين أكبر من أن تحصر في ظاهرة بعينها؛ وذلك لامتداد جذورها في جميع مجالات المعرفة، كعلم الأحياء النظري، وعلم النفس النظري والتطبيقي، وعلم الاجتماع، والاتجاهات السياسية والاجتماعية. والسبب في هذا التواجد والحضور القوي للخرافة يرجع إلى محورين اثنين: محور العقلية المتحجرة، والمتخلفة علمياً ومعرفياً، والتي جعلت من نفسها القיום على أمور الدنيا والدين؛ ومحور اللادينيين، والذين يبقى همهم الأصل محو كل ما يمت إلى الدين بصلة، والدفع بالمجتمعات إلى الإلحاد، وبالتالي تعبيد الطريق أمام الماسونية والصهيونية وما شابه ذلك. همنا الأول في هذه المقالة استقصاء مفهوم الخرافة، والإحاطة بمعانيها،

(*) أستاذ جامعي وباحث في الفكر الإسلامي.

ومعرفة جذورها في المجال العلمي والأخلاقي، ومعرفة سبل محاربتها. ونعتقد أن ابتلاء ساحة العلوم الدينية بالخرافة أشدّ خطراً وأعظم خطباً من ابتلاء غيرها بها. لذا فإن معرفة الدين من طريق العقل، والوصول إلى عمق معانيه عن طريق العلماء ذوي المباني العلمية الصحيحة، يغلق كل المنافذ أمام ورود الخرافات، ويعقّم العقل البشري المتدين من كل أشكال التفكير الخرافي المنحرف.

إن معرفة الخرافة ودرك مفهوماها والتوصل إلى طرق محاربتها وقلع جذورها يتوقف على معرفة مبادئ الدين ومناهج التدين وملحقاتهما، ومن ثم اكتشاف أصول الخرافة وقياسها مع المبادئ الأصلية للدين. ورغم عدم توصل العامة إلى المبادئ الصحيحة للدين وعدم فهمهم له كما يجب، إلا أننا نرى أن علاقة المجتمع بالدين تسيطر عليها الطبقية، حيث تختلف من طبقة إلى طبقة، بحيث يمكن تمييز أربعة أنواع من التدين في المجتمع:

١. تدين طبقة العلماء، الذين يتوصلون إلى مبادئه وأصوله ولواحقه بالطرق العلمية.

٢. تدين العامة، والذي لا يكون عن معرفة وعلم، وإنما عن تقليد واتباع لأقوال الآخرين، من دون دركٍ لكُنه ذلك.

٣. تدين طبقة من الناس الذين يجتهدون في معرفة الدين، ولكن للأسف؛ لعدم تحصيلهم لانطلاقة علمية صحيحة، سقطوا في سوء الفهم، وبالتالي انحصرت علاقتهم بالدين في جانبه النظري، دون أن تكون لهم به أية علاقة في جانبه العملي، بمعنى عدم اعتبارهم للشعائر الدينية وحلاله وحرامه.

٤. طبقة أخرى ترى نفسها غير معنية بالدين، سواء في ما يخص جانب المعرفة والبحث أو جانب الالتزام بالشعائر والتعاليم الدينية، بمعنى أنها فاقدة للهوية الدينية من الأساس.

انطلاقاً من هذا التقسيم يتضح أنه باستثناء طبقة العلماء الذين يتوصلون إلى الدين بالطرق العلمية الصحيحة، وبالتالي يلتزمون به دستوراً لكل تحركاتهم، تبقى الطبقات الأخرى أكثر عرضة للتحليل المنحرف والأفكار الخرافية، وبالتالي تجد

الخرافة والبدع الطريق إليها معبدة وسهلة.

ومن هنا فإن معرفة جذور وأسباب انتشار الخرافة يجعلنا نتعرف على عدة مسائل:

١. الأسباب التي هي في حقيقتها علة موضوعية في تواجد الخرافة، والتي هي دليل على وجود الخرافة.
٢. التمييز بين الخرافة التي تلحق بالفكر الديني وبين تلك التي تلحق بالمناهج والتفاسير.

٣. الفرق بين الخرافة التي نتجت عن الجهل وعدم الإدراك الصحيح للمفاهيم الدينية، ولكن هذا الجهل وعدم استيعاب الحقائق الدينية يكون سبباً في أضرار تلحق بالأسس الدينية والمفاهيم الأساسية للدين، بحيث لا يشفع لها الجهل في تفادي ما تسببه من إعاقة للعقل المسلم أو ما تسببه من انحرافات للمجتمع بشكل خاص والفرد بشكل عام، وبين تلك التي نتجت عن عمد ونيات مبيّنة، وبالتالي تظهر آثارها في المجتمع.

٤. تصبح معرفة الخرافة ممكنة من خلال اتباع الخطوات التالية:

أ. الكشف عن طرق معرفة أصول الخرافة ونقطة انطلاقها.

ب. معرفة العامل النفسي المؤسس لظهور الخرافة

ج. العوامل الاجتماعية والمجتمعاتية المؤسّسة للخرافة.

د. العوامل السياسية الأساس لتواجد الخرافة.

ومن أجل ضبط جذور وأصول الخرافة ومعرفة طرق مكافحتها وشطبها، سواء

على المستوى النظري أم الفعلي، لابد من اتباع الخطوات التالية:

التعريف بمفهوم الخرافة —

الخرافة تعني في العرف اللغوي الفاكهة الفاسدة. أما علماء اللغة فيقولون: إن أصلها يرجع إلى اسم شخص من قبيلة تدعى «عذرة» استهوته الجن، فكان يحدث قومه بما يرى، لكن لا أحد كان يستقبل كلامه بالرضا والقبول، بل كانوا

يكذبونه ويقولون: «هذا حديث خرافة، وهي حديث مستملح كذب»^(١). فكانوا يجرون الخرافة على كل حديث لا يصدقونه، ولكن يستملحونه. وقد نقل ابن الأثير، ضمن حديثه في تعريف الخرافة، رواية عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «خرافة حق»، بمعنى أن الخرافة لا تكون دائماً حديثاً كذباً، ولكن تكون لها واقعية وصحة. كذلك فإن بعض كتب اللغة قد أطلقت الخرافة على كل حديث أو كلام كذب وأسطوري يفتقد إلى الواقعية وإلى الصحة^(٢).

وكتب العلامة الطباطبائي معرفاً الخرافة: «إن الاعتقاد بالأشياء التي لم يتوصل العلم إلى حقيقتها وماهيتها، ولم يثبت صحتها، ولم يعرف آخر هي أم شر، خرافة محضة»^(٣).

وفي المحصلة فإن الخرافة في كتب اللغة وكتب التاريخ وتفسير المتون الدينية والتعاليم الروحية هي عبارة عن الاعتقادات التي تفتقد إلى أساس علمي، والتي لا تجد لها واقعية، ولا يقبلها العقل، كما أنها لا تتوافق والأسس الفكرية المبنية على ركائز منطقية وعلمية. وبمعنى آخر فإن الخرافة تجد أصلاً لها في الاعتقادات التي تنطلق من الوهم والخيال، والتي تبتني على معطيات غير علمية وفاقة للدليل والبرهان، كما هو الحال في الاعتقاد بالحظ والتشاؤم من بعض الظواهر المادية أو الاعتبارية.

وتعتبر الخرافة مهما كان نوعها سيئة، ولها توابع خطيرة، لكنها حين تتواجد في الفكر الديني، وحين تتوغل إلى التفسير والتعاليم الدينية، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالخرافة المذهبية، فإنها تكون أعظم خطراً وأشد ضرراً من غيرها. فالتعاليم الدينية والفكر الديني بشكل عام يشغل الحيز الأكبر والمهم في حياة الإنسان، بحيث ينطلق منها في أخلاقه وفي كل تحركاته وأفكاره، ومن ثم فإن توغل الخرافة إلى الأفكار والتفسير الدينية يعني في حقيقته توغلها إلى الفكر البشري وإلى الحياة البشرية، وبالتالي وقوفها أمام سعادة الإنسان الذي إنما أرسلت إليه الرسائل لكي تهديه إلى طريق السعادة والفلاح. فنوعية التفكير الديني هي التي تكسو الحياة الفردية، وبالتالي الجماعية، بطابعها الخاص. والخرافة انطلاقاً من طابعها اللاعقلاني قادرة على أن تجعل من الفرد إما مع وإما ضد الدين والفكر

الديني بشكل كلي. كثيراً ما تأتي الخرافة في لباس الدين والمذهبية، حتى تنفذ إلى أعماق الفرد من غير أن يشعر بها، وبالتالي يستقبلها بالقبول؛ لاستسلامه المطلق لكل ما يعتقد به. وهي بذلك الشكل قادرة على تغيير مسار التعاليم الدينية من الإيجابية إلى السلبية وتسارع بالفرد نحو اتجاه يصبح مسلوب الإرادة، سرعان ما يستجيب لدعواتها، فينحرف عن الخط الحقيقي والصحيح للدين. كما تعمل في أغلب تحركاتها، ولأسباب سياسية، على محو كل ذلك الشعور بالمحبة والعشق للدين، هذه المشاعر التي تكون هي الدافع الأول إلى الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الجملة فإن الدين حين يتلوّث بالخرافة يصبح عامل هدم وتخلف واستسلام للظلم والاستضعاف، بدل أن يكون عامل عزة وقوة للفرد والدافع إلى رفض الظلم وعدم الاستسلام للجهل والاستضعاف، فتصدق عليه مقولة: الدين أفيون الشعوب.

ما يجب الإشارة إليه على سبيل التذكير أن الخرافة تهدد المجتمعات الإنسانية برمتها، ولا تختص بدين دون آخر، أو مذهب، أو طبقة، أو فرد، دون آخر. كما أنها ليست قصراً على المجتمعات المتخلفة اقتصادياً وتكنولوجياً، فهي تهدد المجتمعات الفقيرة كما تهدد المجتمعات الحديثة. وهذا ما أشار إليه السيد الطباطبائي حين قال: إنه لمن دواعي العجب أن أصحاب المعتقدات الخرافية، من ذوي الاتجاهات العنصرية ومن يدعون الحداثة والتجديد، وكذا من نصبوا أنفسهم أرباب الحضارة الجديدة، يصرون جميعاً على أن أساس العلم: الحس؛ والتجربة، وأن كل فكر أو معرفة لم تبتن على هذين البندين فهي معرفة فارغة، وغير قابلة لأن تعد علماً، وإن أصحابها إنما يعتقدون خرافات وأوهاماً لا واقعية لها، غير مدركين أن دعواهم هذه في حد ذاتها هي إحدى مظاهر الاعتقادات الخرافية؛ وذلك لأن العلوم الطبيعية والتجريبية إنما لها القدرة على كشف الخصائص المادية للأشياء، أما ما سوى ذلك فإنها عاجزة مطلقاً عن إدراكه والتوصل إليه، مع العلم أن الظواهر الطبيعية أو النفسية لا تتكون فقط من البعد المادي، بل لها خصائص أخرى معنوية وما وراءية، ولعدم قدرتهم على تفسير الظواهر الغيبية وما وراء الطبيعة فإنهم رفضوا كل ذلك، واعتبروه مجرد

خرافة ووهم، ولعل القول: إن ما لا تفسّره التجربة وما لا تظهره المادة فهو خرافة لعمري اعتقاد صريح بالخرافة، وتمسك فاضح بالخرافة واللاواقعية، ومخالفة صريحة للعقل وللعلمية الذي يقوم على الدليل والبرهان^(٤).

وأضاف قائلاً: إنه كثيراً ما تذهب تلك الفئة التي تحسب نفسها على التيار المتمدّن والتقدمي فتعزو تواجد الخرافة إلى سيطرة العواطف، والاعتقاد بمرجعية المشاعر الباطنية التي تبثني على قوة الخيال، وما تزرعه من أفكار تكون في غالبها بعيدة عن الحقيقة والعقل، تريد بهذا حصر الخرافة في العالم الشرقي، لكن ما نسيته تلك الفئة هو أن الغرب المتمدّن أكثر اعتقاداً بالخرافة من الشرق. لذا فعدم الرجوع إلى التفكير المادي ليس دليلاً ومسوّغاً للحكم بالخرافة على كل المعتقدات، ووسم الشرق بها، فالغرب أكثر حرصاً على الخرافات من الشرق، والواقع يؤكّد ذلك^(٥).

مورفولوجيا الخرافة —

تبين مما سبق أن جذور وأصول الخرافة ذات أبعاد معرفية، وأخلاقية، واجتماعية. وسنحاول في هذه الأوراق التعرّض لبعضها باختصار:

١. الأسس المعرفية للخرافة —

عندما يتم الإقبال على المفاهيم والأفكار، وخصوصاً الدينية منها، من غير أدنى تحليل أو درك علمي وعقلي يتم إعطاء حظّ أوفر للخرافة في أن تتواجد وتنتعش. فالعقلية الساذجة والبسيطة التي تؤمن من غير تحقّق أو استفسار تكون أكثر قبولاً للخرافات، وأكثر اعتقاداً بها. كما تكون أكثر تقبّلاً للأفكار التي تتطوي على معطيات غير علمية وغير مقبولة عقلاً، والتي تكون في أصلها سبباً موضوعياً في ولادة وصدور الخرافات؛ وذلك لأن الخرافة؛ وانطلاقاً من الإدراك العلمي لجذورها، والأسس الذاتية لها، تولد وتنتشر من عنصرين اثنين، لتصبح مع مرور الزمن تلك الحقيقة التي لا يمكن التخلّي عنها، والتي يبذل الغالي والنفيس من أجلها:

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

أ. عنصر نفاذ الأفكار والمفاهيم غير الواقعية.

ب. المسلكيات غير الصحيحة.

وفي ما يخص الأفكار والمفاهيم غير العلمية والمخالفة للمعطيات الواقعية فإن نفوذ هكذا أفكار يبتدئ من الفرد الواحد لينتشر بين الأفراد، ومن ثم يصبح ظاهرة تشمل كل المجتمع، بحيث يتطلب النهوض ضدها ثورة علمية ومعرفية كبيرة. أما بالنسبة إلى العنصر الثاني المولّد للخرافة، والذي يكمن في المسلكيات الخاطئة والمنحرفة عن الصواب، فإن تلك المسلكيات والسلوكيات سرعان ما تنتشر في الوسط المجتمعي، وتأخذ لنفسها طابعاً مقبولاً ومرضياً، وتصبح نظرية أخلاقية، بمعنى أنها تكتسي وجهة علمية، ويقام لها الدليل الذي يوجّهها بين الناس. وهذا النوع من الخرافات يتواجد في المساحات التي تشغلها التعاليم الدينية، وبالأخص في ما يتعلق بالأشخاص ذوي المكانة الدينية أو التاريخية، لتصنع منهم الخرافة أناساً قديسين، يتجاوزون كل المعايير الطبيعية، وهي فرصة اغتتمها ذوو الغايات السيئة، فكان التفسير، والفقه، والحديث، والكلام، والأخلاق، والعرفان، وكل المعارف والعلوم الدينية، ميدانهم الذي سعوا إلى نشر ترهاتهم وأفكارهم المنحرفة من خلاله، بشكل ملتوٍ وفي غاية التعقيد، يصعب على ذوي العقول البسيطة درك خرافيته وبُعده عن الحقيقة التي ينشدها المعتقد الديني. وتنوّعت آلياتهم التي استخدموها لذلك الغرض، حيث لجأوا إلى التفسير بالرأي أو التأويل غير الصحيح، بل كثيراً ما كانوا يكذبون على الله ورسوله والأئمة الأطهار. وقد أنذر بهذا رسول الله الأكرم، حيث قال: «قد كثر عليّ الكذّابة»^(٦). فكان التحريف اللفظي والمعنوي سلاحهم القاطع، وكانت الزيادة في الأحداث التاريخية، وتصنيع الشخصيات العلمائية أو التاريخية. فكانوا كلّما عثروا على شخصية دينية سجل لها التاريخ مواقف بطولية أو مواقف غاية في النبل الإنساني يعملون على الإعلاء من شأنها إلى الحد الذي يتجاوز الطبيعة الإنسانية، ويجعلون منها شخصيات تفوق كل الحدود العقلية. وهذا ما يفسر لنا ظاهرة وضع الأحاديث والروايات والقصص الكاذبة. وفي ظل هذه الأجواء فإن الفئة التي لا تتمتع بحصانة دينية علمية ومعرفية، أو الذين لديهم العقلية الروائية، أي

يعتمدون في تدينهم وتفقههم على الرواية، وليس على الدراية، فإن المعارف الدينية تصبح في نظرها غير ذات جدوى، وربما يقفون منها موقف المعارض المتحجر، مما يعني تعميق الأفكار والوقائع والشخصيات الخرافية في الذهنية الاجتماعية والمجتمعية، وتثبيت جذورها، وإعطائها فرصة الاستمرارية والاستقرار. إن غياب العقلنة والتعقل يعنى تولد وتواجد الأفكار الخرافية بلا منازع. وكلما فتح المجال أمام العقل في مناقشة الأحداث والوقائع، وأعطيت الفرصة للبرهان العلمي في الاستدلال على الأشياء واستتطاق الأحداث، كلما كانت الفرصة مناسبة لتواجد الإسلام الحق، واستطاع الدين الرفع من القيمة الإنسانية للإنسان، ونأى به عن الانحرافات الفكرية والأخلاقية، وعن الخرافية في كل المعارف والتوجيهات الدينية؛ لأن الإسلام دين العقل ودين العلم، ولا توجد فيه مساحة للجهل والتفكر السطحي والقشري: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (يوسف: ١٠٨)، و﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: ١٧ - ١٨). فهذه الآيات وغيرها تبين المبنى القرآني في التعامل مع كل الأفكار والأحداث وكل ما يعرض على الإنسان في ما يخص حياته السلوكية والنظرية، وتعتبر دعوة إلى تحكيم العقل في المسائل المادية والروحية، وبالتالي يكون المرجع في كل تحركات النفس، ظاهرها وباطنها، بل لم تقتصر الدعوة إلى استعمال العقل على القرآن، فهناك الكثير من الأحاديث المروية عن النبي الأكرم ﷺ وعن الأئمة الأطهار دعوا فيها إلى التعقل، وأشاروا بوضوح إلى قيمة العقل. روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهو الجاهل»^(٧). وروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل»^(٨). وفي رواية أخرى: «العقل دليل المؤمن»^(٩). وروي عن الرسول الأكرم ﷺ: «لكل شيء آلة، وآلة المؤمن وعدته العقل»^(١٠). كما روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «أغنى الغنى العقل، وأكبر الفقر الحمق»^(١١). كما روي عنه أنه قال: «الدين لا يصلحه إلا العقل»^(١٢). كما قال: «على قدر العقل يكون الدين».

إن الناظر إلى كل تلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وروايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، التي تدعو جميعها إلى التعلُّق والاحتكام إلى العقل، يقف متحيراً ومتسائلاً: كيف يقبل ذاك الفرد المسلم على كل الأفكار ويتقبل الكثير من الوقائع؟! وكيف ينصاع للخرافات والتحريفات والأحاديث الموضوعة من دون أدنى كلفة أو جهد عقلي؟! كيف يبني عقيدته ووجوده التاريخي على الأوهام والمغالطات التاريخية والتفاسير الخرافية؟!

ولعل هذا ما يفسر ارتطام تلك الفئة التي تلتزم بالدين من دون أن تكون لها حصانة علمية، ولا تربطها بالفئة العلمائية علاقة، في أحضان الخرافة ووقوعها في شراكها. كما يفسر كذلك سلوك الفئة الأخرى التي لا تغير أي اهتمام للبحث في أمور دينها، ولا تتعب نفسها في البحث والتحقيق، فتكون صيداً لصانعي الخرافات، وأرضية سهلة لنشر الأفكار المنحرفة والخرافية.

كذلك فإن علماء الدين ومن لهم دراية بالمعارف والعلوم الدينية إذا لم يأخذوا المستجدات التي يفرضها تغير الزمان والمكان بعين الاعتبار، وظلوا خارج الواقع، ولم يتوجهوا بطرق علمية جادة لمحاربة الخرافة، فإن الهوة بين المعارف الدينية والتدين والقيمة المادية والمعنوية للتدين والدين ستتسع أكثر فأكثر، وبالتالي سيكون كل واحد منها هدفاً للخرافات والانحرافات الفكرية والمادية. فالمطلوب من علماء الدين ومن لهم معرفة واسعة ومتقنة بالعلوم والمعارف الدينية أن يكونوا مصاديق لهذه الرواية: «...إن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين...»^(١٣).

فمهام العلماء الربانيين الأولى - حسب هذه الرواية - تكمن في محاربة التحريف ودفع الباطل والوقوف أمام الخرافات وتنقية أصول وفروع الدين من كل الشوائب. ويلاحظ أن الرواية تحمل في الحد الأدنى خطابين اثنين:

١- إنه لظروف ذاتية ابتلي الدين بالمحرِّفين والوضَّاعين الذين داروا مدار الإفراط والتأويل الإفراطي وأصحاب الخرافات.

٢- إن العلماء المخلصين الذين يحملون عناء المحافظة على الدين وقفوا على مر

الزمان وفي كل مكان أمام الخرافات التي لحقت بالدين، سواء في جانبه النظري أو العملي، وظلوا متيقّظين لكل ذلك، ليس من منطلق الانفعال، بل من منطلق الفعل والدفع، لذا فإنهم خاضوا العديد من المعارك العلمية مع صانعي الخرافات والوضّاعين والمحرّفين، ولا يجب تناسي أن الاسلام نفسه قد بعث إلى أرض وفي ظل زمان كان للخرافة الكلمة الفصل في كل الاعتقادات والأعمال، وتأسّس في مكان غلب فيه الانحراف في المعتقد وفي الاخلاق، ووقف ضدها رغم تجذّرها وثباتها في الأذهان والقلوب، واستطاع بالإخلاص والتأييد الإلهي أن يثبت المنهج القويم والدعوة الحق لتحرير العباد من عبادة الأصنام والأوثان والخرافات، وأن يركز العقل والتفكير العلمي انطلاقاً من دعوته إلى التوحيد والعدل وإلى استعمال العقل والعلم. وقد وصف العقلية الخرافية والأخلاق المنحرفة بالضللال، حين قال: ﴿وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢). كما وصف القوم بأنهم مقيّدون بأغلال الجهل والضلالة، وأنه جاء ليحررهم من إصرهم وأغلالهم تلك^(١٤). كما وصف النبي الأكرم بأنه مبعوث بالسعادة الأبدية، ومبعوث بالهداية والمساواة والتحرر من عبادة ما سوى الله، إلى عبادة الله الواحد الأحد^(١٥).

٢. الأصول البسيكولوجية للخرافة —

التحليل البسيكولوجي للخرافة يساعد على معرفة الأبعاد الحقيقية لتلك الفئة من الناس التي تنتسب إلى الإسلام ولكنها تفتقد إلى الارتباط الجدي والمعرفة بالمسائل الدينية والاعتقادية، كما أنها لا تناقش مفاهيمها الاعتقادية والدينية علمياً. فهي لا تلاحظ القيمة الفعلية للتعاليم الدينية، ولا تولي أهمية لما يحله ويحرمه. ولكي تعوض النقص الذي تعيشه في الجانب النظري فهي تقبل على الأفكار المنحرفة والخرافات، وتجعل أوهامها وتخيلاتها ديناً، محاولةً بذلك التغطية على الاضطرابات الفكرية والروحية التي تعاني منها، وعدم الانسجام بين إملاءات العقل وإملاءات النفس، فتسمي كل ذلك بالدين، غافلةً عن أن سلوكها هذا يعمل على المسّ بالثوابت الدينية، ويعمل مع مرور الوقت على تغيير التعاليم الدينية ووضع الخرافات مكانها.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

ومن جهة أخرى فإن علماء النفس وعلماء التاريخ يؤكّدون أن التقليد الأعمى هو العلة الأولى للإقبال على الخرافات والتشبُّث بها، فالذي ينشد التدين من غير أن يبذل أي مجهود في البحث والتحقيق، ومن دون أن يتحقق فعلياً من الأفكار التي يتبناها، يكون عرضة ولقمة سائغة لصنّاع الخرافات والوضاعمين، فهو لم يُجر ولو إطلالةً على الكتب الفلسفية التي فسّرت الظواهر الكونية وأثبتت وجود الخالق بطرق منطقية وعقلية، وكيف بيّنت قانون العلية وارتباط العلل الناقصة والعلة التامة بالمعلول، وكيف يسير الكون وفق نظام محكم يشهد بالوحدانية لله تعالى، لتجدهم وبكل سهولة يفسّرون ما يعترضهم من أمور بطرق جزافية، وينسبون الأمور إلى غير عللها، ويحكمون على الأوهام والتخيلات بالمعقولية والواقعية، وهو ما يتنافى والاعتقاد بالتوحيد: «فإنّ الإنسان لا يمكن أن يقف أمام الحوادث على حال واحدة، فلا بدّ أن يجد آخر الأمر لكل حادثة علة... فإذا كان الإنسان مؤمناً موحداً لله، فإنّه يرجع العلل إلى ذاته المقدسة تعالى طبقاً لحكمته، فكل شيء عنده بمقدار، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال. ولو استند إلى العلم في تحليل العلة والمعلول الطبيعيين فستحل مشكلته أيضاً، وإلاّ فإنّه سينتج أوهاماً وخرافات لا أساس لها.. أوهاماً لا حدّ لها.. وأحدها «التطير» والفأل السيئ. مثلاً: كان عرب الجاهلية إذا رأوا الطائر يتحرك من اليمين نحو الشمال عدوّه فألاً حسناً، وإذا رأوه يتحرك من الشمال «اليسار» نحو اليمين عدوّه فألاً سيئاً، ودليلاً على الخسران أو الهزيمة. وغيرها من الخرافات الكثيرة عندهم. واليوم يوجد من قبيل هذه الخرافات والأوهام الكثير في مجتمعات لا تؤمن بالله، وإن حققت نصراً من حيث العلم والمعرفة، بحيث لو سقطت «مملحة» على الأرض أقلقتهن إلى حدّ كبير... ويستوحشون من الدار أو البيت أو الكرسي المرقم بـ ١٣، وما زالت سوق المنجمين وأصحاب الفأل رائجة غير كاسدة. فهناك مشترون كثير «للطالع والبخت»^(١٦).

فالخرافات التي تتحدث عن مصير الإنسان، بدايته ونهايته، هي نتاج تخيلات وأوهام الإنسان نفسه، حيث هناك مَنْ يحاول محو كل شيء يرتبط بما وراء الطبيعة، حتى يصبح كل شيء مبنياً على نظريتهم المادية، فهم يريدون أن يصبح العلم المادي

مكان الإيمان، وأن علة العلل هي المادة، وليس الله سبحانه وتعالى، بينما يوجد في الطرف المقابل فئة أخرى تحاول أن تجعل من كل الظواهر مقدّسات، ومن كل الشخصيات قدّيسين، ولا تترك للإنسان اختياراً، بل كل ما يعيشه وكل ما يصنعه هو من السماء، ولا دخل له في الكون. والحقيقة أن سبب تفريط وإفراط الفئتين يرجع في الأصل إلى أسباب نفسية وسيكولوجية وتناقضات فكرية. إذاً فلا الفئة التي تنفي عالم الغيب ولا الفئة التي تنفي عالم الشهادة تعيشان التوازن النفسي. وهذا يبيّن أن غياب الفهم الحقيقي لطبيعة العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة يسبب انحرافاً وقطبية في التفكير، كما يكون موجباً لظهور انحرافات نفسية وتعلقاً مروعاً بالفكر الخرافي وسيطرة أفكار مثل: الاعتقاد بالفأل، والتنبؤ بأشياء، كفتح بعض الكتب، وخط الرمل، وقراءة الفنجان، والقراءة على الماء والمرآة، وما يتبع كل هذا من الاعتقاد بجري الكرامات والكشوفات، والاطلاع على الغيب، واستجلاب الرزق، والاطلاع على خبايا النفس وما تعانيه بطرق غير علمية غير مستندة إلى أسس عقلية، ولكن يزخرفونها بأسماء وصفات الله الحسنی وبأسماء الأئمة الأطهار، ويرفقونها بأدعية، حتى تخفى حقيقتها التي لا تمتّ إلى الواقع بشيء؛ لاستقطاب ذوي العقول البسيطة والسذج من الناس، ليشكل كل هذا عالماً تمرّقه - وبمهارة - الحيل والخدع من جهة، وجهل الناس ومعرفتهم السطحية بالدين من جهة أخرى. وكل هذا من أجل إشباع الرغبات النفسية وملء الفراغ الروحي الذي يتركه الجهل بحقيقة الدين وحقيقة الكون. إن أعظم ما في هذا الكون أن الإسلام جاء بالقرآن، والذي يعدّ في بعده العلمي من أروع وأعظم ما يكون، وكذا بمعجزة النبي الأكرم والأئمة الأطهار عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، حيث شكّلت سيرتهم وسنتهم أعظم نموذج للتفكير العلمي الدقيق، وأرقى أسلوب في النظر إلى حقائق الكون ومكنونات الطبيعة، ليكون بالفعل هداية للبشرية، تبين لها كيف تتعامل مع كل تلك الحقائق، وترشدّها إلى مفاتيح النفس البشرية وكل الكون، بحيث لا وجود للضبابية، ولا وجود لما يخالف النظام الكوني الذي أودعه الله في هذا الكون. وكل هذا حقيقة ثابتة لا تتغير بمرور الزمن وتغير الأحوال. ولكن المشكلة تكمن في الذين يدّعون

اتباعهم لهذا الدين، وفي نفس الآن تحكم إدراكاتهم وأفكارهم النظرة السطحية، والاعتقاد بالقدرة للسحر والشعوذة.... وفي المحصلة تكون النتيجة انطلاقاً من المعطيات البسكولوجية للفقر الروحي والتقليد الأعمى والرغبة الدائمة في تحصيل الأسهل والجاهز سبباً في انتشار الخرافة بين الأفراد في المجتمعات المسلمة والمجتمعات الإنسانية بشكل عام.

٣. الأصول السوسيولوجية للخرافة —

من خلال ما سبق نستطيع القول: إن المجتمع، وعلى رأسه طبقة العلماء، كلما كان بدائياً وبعيداً عن التفكير العلمي والعقلي يكون أبعد عن تحقيق النظام والعودة إلى الوضع الذي ارتضاه الله للإنسان في هذه الحياة الدنيا. وبالتالي يكون أكثر انحصاراً بالخرافات والبدع، وأكثر عرضة للانحرافات الفكرية والعقدية.

فغيباب العقل والتحليل العقلي للأشياء يجعل المجتمع في حرج، ويجعله يحلّ ما وراء الطبيعة، وما يصطلح عليه بعالم الغيب بشكل منحرف. وبالتالي يؤدي كل ذلك إلى قطع العلاقة بهذا العالم. وهذا لا يحميه من الأمراض النفسية، وما يتبع ذلك من التحولات في الأفعال والأخلاق. ولن يكون التطور التكنولوجي والتطور المادي شافعاً لهذا المجتمع من انتشار الخرافات وتوابعها. ويلاحظ هذا واضحاً في المجتمعات الغربية، حيث سيطرت الخرافة وانتعشت في كل ميادين الحياة، بدءاً من الرياضة إلى السياسة والاقتصاد، فكون المجتمع متقدماً صناعياً وفي ما يخص العلوم المادية لا يعني أنه يسلم من الخرافات، اللهم إلا إذا تحصّن بالعقل والتفكير العقلي المعتدل، وتوسّل بالعلم والمعرفة العلمية. والأمر نفسه بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي والمجتمع المتدين، أعم من المجتمع العصري أو التقليدي أو التكنولوجي، إذا لم يكن للعقل والتحليل العقلي تواجدٌ فإن مساحة الخرافة تكون أوسع. وبالتالي تبدأ علامات الفشل والسقوط. نعم، قد يستمر المجتمع اقتصادياً وسياسياً، لكنه ينهار إنسانياً.

وفي هذا السياق فقد أكدت الدراسات الاجتماعية ودراسات علم الاجتماع أن المجتمعات التي تتبع التعاليم الدينية، وتكون لها مقدسات دينية، ويغلب عليها الطابع

التقليدي، ويغيب عندها العقل والتحليل العلمي، سرعان ما يغلب عليها طابعان سلبيان: ١- إن هذه المجتمعات تفتح المجال أمام الخرافات، وتعمل على نشرها بين الناس؛ وذلك بغرض التقليص من عدد المراكز الدينية الأصيلة التي تنتهج التفكير الواقعي، أو أنها تعمل على إضعافها، وبالتالي القضاء عليها نهائياً.

٢- إن هذه المجتمعات لا تستفيد بالشكل الصحيح من الأمور المعنوية، وبالتالي لا تعقد ارتباطاً إيجابياً بالمراكز الدينية التي تتغذى على الفهم الصحيح والواقعي للأمور الدينية، سواء في مجالها الثقافي والاجتماعي والمعرفي، ومع مرور الوقت فإن هذه المجتمعات تعرض مصداقية تلك المراكز إلى التساؤل. وبالتالي فإن الأوساط الشعبية يضعف عندها الاعتقاد بالمصادر التي تعتمد عليها تلك المراكز، حتى يصل إلى عدم الاعتقاد الكلي. وما دامت الخرافات تنشط دائماً إلى جانب الحقائق الدينية، وبالأخص ما يتعلق بالأمور الغيبية منها، فإنهم يسعون إلى حرمان الأوساط الشعبية من الآثار الروحية للأمور الغيبية، ويستبدلونهم بالخرافات، حتى تتخلّى تلك المجتمعات نهائياً عن المعارف النورانية والحقائق الدينية. ولهذا فإن الصراع بين المراكز والاتجاهات العلمية وبين التفكير الخرافي والتقليدي يكون مريباً، ويكون تكليف تلك المراكز العلمية في إنقاذ المجتمعات المتدنية وإرشادها إلى الإسلام الحقيقي، وأن تنتهل من المصادر الأصيلة، وتتفتح بالتالي على العلماء المخلصين الذين تحكمهم النظرة العلمية والتفكير الواقعي والإلمام بمتطلبات المكان والزمان.

إذاً فمن العوامل التي كانت سبباً في تخلف المجتمعات الإسلامية هو اتجاهها الخرافي، وإقصاؤها التفكير العقلي والعلمي، وإقبالها على الدين بأسلوب خاطئ، وعدم انتهاها من المناهل الأصيلة لهذا الدين. وقد تبيّن من خلال الدراسات التاريخية للمجتمعات الجاهلية التي اعتنقت الإسلام كيف أنه دين العلم والمعرفة، ودين العقل، والأخلاق السامية، وقد دعا إلى الثورة على الخرافات التي تنهك الفكر، وتسلب الإنسان قدرته على الوصول إلى الكمال الإنساني. فالإسلام حارب الظلم والجهل، ودعا إلى تطوير المجتمعات البشرية، سواء علمياً أو ثقافياً أو معرفياً.

٤. الأصول السياسية للخرافة —

لقد ركز الاستعمار على الاستخفاف بالجانب المعنوي المكوّن للشخصية الثائرة والمناهضة للاستبداد؛ وذلك من أجل تعبيد الطريق نحو التسلط على مقدرات المستعمرات وعلى ثرواتها. ولم تكن هذه سياسة المستعمر فحسب، بل ظلت الفئة السياسية التي تحكم البلاد تعتمد سياسة تضعيف الجانب الاعتقادي السليم، وذلك بإغراقه بالخرافات والأفكار المنحرفة، واستبدال الثوابت الدينية بمعتقدات جاهلية وخرافية، مثل: الاعتقاد بانفصال الدين عن السياسة، والفصل بين الدين والعلم، والتفريق بين التعبد والجهاد، واعتبار الجهاد مخالفاً للسلوك الإنساني، بالإضافة إلى دعوى أن جميع الأديان على حق، وأنه لا يوجد دين مهيم على الآخر، وغيرها من الأفكار والسياسات التي هدفها الأساسي تضعيف جانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإزالة الروح الطالبة للجهاد ضد الظلم والاستبداد وكل أشكال الاستغلال، حتى إذا ما آلت السلطة إلى الفئة المتدنية أو الفئة العادلة فإنها لن تستطيع التفكير في الخطط التنموية أو في استنفار الشعوب ضد الاستعمار والمستعمر؛ وذلك لأن عقول الشعوب استلذّت الاسترخاء، وتقبّلت الظلم، واعتبرته قدرها المحتوم، بل أصبحت هذه الشعوب تتميز بالانفعال بدل الفعل، مما يعني أنها لن تقبل أية دعوة للتحرّر من الإغلال والإصر الذي كبلها به المستعمر من جهة، والفئات السياسية الظالمة من جهة أخرى. وقد نسيت هذه الشعوب أن النبي الأكرم إنما بعث لتحرير العباد من عبادة العباد، وجاء ليملا الأرض عدلاً، وأن فترة النبوة كلها كانت من أجل محاربة الخرافة وتربية الفئة المسلمة على الاحتكام إلى المنطق والعقل. وهذا ما أشارت إليه الرواية التي تقول: إنه لما توفّي ابن النبي الأكرم ﷺ إبراهيم صادف ذلك كسوف الشمس، فقال الناس: إن السماء حزنت لموت إبراهيم، فلما سمع النبي بذلك صعد المنبر، وبعد الحمد والثناء بيّن لهم أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، وأن كسوفهما أو خسوفهما لا يكون لموت أو ولادة أحد^(١٧). بينما لو كان النبي الأكرم ﷺ يبغي مآرب الدنيا لاستغل هذه الواقعة لتقوية علاقته بالناس، ولاسيما أن معارضتهم له كانت قوية وشديدة، لكنه ومن منطلق الإخلاص لله سبحانه

وتعالى، ومن منطلق الرسالة التي أتى بها، والتي تبتني في أساسها على الحق والعلم، بيّن لهم أن الظواهر الكونية يجب أن تفسّر بمنطق العقل والعلم، وليس بمنطق الخرافة والأوهام. ولم يترك النبي الأكرم ﷺ أية فرصة إلا وأشار فيها إلى ضرورة قلع جذور الخرافة، وإرشاد الناس إلى زيف مباني وأسس الخرافات ومخالفاتها للواقع. فحين أرسل ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن والياً عليها قال له ﷺ بأن يقطع كل العادات الجاهلية إلا ما أيده الإسلام؛ لواقعته وعدم مخالفته للعلم وللحقيقة^(١٨). لذا فقد اختلفت السياسة في الإسلام عن السياسات الانتهازية والاستبدادية التي تنتهج الخرافة والتحليل المبني على الخيال والأوهام لإخضاع الرقاب، والهروب بالناس إلى الهامش، بمحورة التفكير حول الجزئيات والأمور الفرعية. وبخلاف السياسات الوضعية فإن السياسة في الإسلام تقوم على مبدأ إيقاظ المجتمعات وإقامة الحدود الإلهية والعدالة الاجتماعية. إن أصحاب السلطة والمسؤولون لشؤون الدولة في الإسلام هم في الحقيقة في خدمة الناس، وليس كما هو الشأن في السياسات الوضعية حيث الناس في خدمة السلطة وأصحابها. كذلك فإن النظرية السياسية في الإسلام ترى أن السعي من أجل تحقيق الهدف لا يجيز استعمال كل الوسائل، فالمنطق الماكيافيلي، الذي يقول بأن الغاية تبرر الوسيلة، منطوق مرفوض في الإسلام، مهما كانت الغاية مقدّسة وعظيمة، بل لا بد من اتباع الطرق الشرعية والمنطقية التي تحفظ الكرامة للأمة وتحفظ العدل بين الناس، بلا فرق في ذلك بين الحاكم والمحكوم. وقد رأينا في الأنظمة الوضعية، والتي تدّعي الديمقراطية والليبرالية، كيف ساد النظام الطبقي، وكيف تملّكت طبقة الثروات والرقاب، وأصبحت هي صاحبة الأمر، تعيث في الأرض فساداً، وكيف انسأقت وراء الأفكار الخرافية؛ لتدجين عقول الفئة الشعبية، تدهم بالجنة لتجلدهم وصبرهم، وتدعي لنفسها القيومية الدينية والسياسية، مبدأها الكذب، وعمدتها الخرافة وزخرف القول.

من أين نبدأ؟ وماذا علينا أن نفعل؟ —

إن السؤال المنهجي: من أين نبدأ؟ يفرض علينا تحديد إجابة دقيقة ومنطقية

وعقلية. ولهذا فإننا نجد القرآن قد حدد لنا الإجابة المبدئية عن هذا السؤال، وذلك حين قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥)، وكذا قوله: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (النازعات: ٢١).

لنبحث في أنفسنا عن الخرافة، هل نحن مقيّدون بالخرافة في معتقدنا وأخلاقنا ومعاملاتنا وأعمالنا؟ ألا توجد لدينا أفكار خرافية واعتقادات خرافية، علمنا بتواجدها أم خفيت عنا، وآمنّا بها من دون أن نشعر بها؟ هل الدين الذي آمنّا وسلّمنا به اعتنقناه عن معرفة وبصيرة، وتوصلنا إلى مفاهيمه ومبغياته عن وعي ومعرفة أم أننا كذلك منقادون وراء المناهج المتحجرة ومع التحريفات المعنوية واللفظية، وشأننا شأن العقليات الالتقاطية؟ هل أخذنا الدين بالبحث في عمق مفاهيمه أم انتهجنا الاتباع السطحي والقشري؟ كل واحد منا يفترض فيه أن يسأل نفسه عمّن أخذ دينه، هل أخذناه عن العلماء الربانيين المخلصين الذين يكون البحث العلمي منهجهم والتفكير العقلي مبناهم أم نحن وراء تلك الطبقة التي تدّعي لنفسها العلم، أم أننا رعا عنعق وراء كل ناعق؟!

و في الإجابة عن السؤال الثاني: ماذا يجب علينا أن نفعل؟ أعتقد أنه لا بُدّ لمعرفة الخرافة، ووضع برنامج علمي تحدّد فيه الأولويات لمحاربتها، وتنقية الذهن الفردي والجماعي من الأفكار الضالة التي لا تستند إلى دليل علمي، وتوجيه عقل المجتمع إلى إدراك كذب الخرافة، من اتباع الخطوات التالية:

١. إشاعة التفكير العقلاني في ميادين العلوم الدينية، من غير أن تُستثنى من هذا الأصول، ولا الفروع.

٢. الاقتداء الفعلي والاتباع الصحيح والحقيقي للنبي الأكرم ﷺ وعترته الطاهرة ﺍﻟﻤﺎﻫﺮﺔ ﺍﻟﻤﺘﺎﻟﻴﻴﻦ في جميع المجالات العلمية الحياتية والدينية.

٣. إحداث نهضة فكرية وفق المنهج الإسلامي الأصيل في جميع المجالات الثقافية وإدارة الشؤون العامة والخاصة، كما قال الشيخ مطهري: «يجب العمل على إبقاء الدين حياً، والوقوف ضد كل الاتجاهات والأفكار التي تفتح المجال أمام موته»^(١٩).

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

٤. وضع برنامج علمي يتكفل بالتخطيط الواقعي والمناسب لإدارة ثقافة المجتمع.
٥. الحضور الفعّال للشخصيات العلمائية التي لها الأهمية وفق المنهج العقلاني، ويكون لها إدراك واقعي لمستجدات الأحوال والأزمان، وفوق هذا يكون لها إيمان بالمسؤولية تجاه الأفراد والمجتمع.
٦. إعادة شرح المفاهيم الدينية، وتعريف المجتمع بها، وإعادة تأهيل التفسير العلمي للإسلام وفق مبدأ التوحيد والعدل والإمامة والمعاد...أو كما عبّر عنها الأستاذ مطهري: «لقد تم مسخ مفاهيمنا في التوحيد والنبوة والولاية والإمامة، ليصبح الاعتقاد بالقيامة وما يتلزم معها يقلّ في قلوب وأفعال الناس، بل أكثر من هذا فقد تم تغيير وتحريف كل المفاهيم الإسلامية الأصيلة...»^(٢٠).
٧. إنشاء قانون علمي يوضح معالم الخرافة وطرق محاربتها، وذلك بطريقة تدريجية، سواء بالنسبة لتفكير أو قول المجتمع، أو أن يكون العمل على إنشاء مؤسسات أكاديمية علمية تعنى بهذا الموضوع بشكل شرعي.
٨. طرح جميع ما يمكن أن يشتبه على الأفراد والمجتمع الإسلامي وما يشكل لديهم عامل الشك والارتياب، والإجابة عن هذه الشبهات بشكل واضح وحاسم.
٩. التركيز على الأمراض التي تصيب الثقافة الدينية بالعلل، وتكون سبباً في الاستسلام إلى الخرافات، خصوصاً في الموضوعات التي تمس أحداث كربلاء، والمهدوية، والعرفان والسلوك العملي والنظري.
١٠. إنتاج نصوص تعليمية، ومرتبطة بالبحث العلمي العميق، تتوافق والاستكشافات العلمية والتكنولوجية الحديثة، تشمل جميع الأبعاد الدينية والثقافية والمعرفية للمجتمع الإسلامي، وتعميمها في جميع الوطن الإسلامي.

تحديد موضوع الخرافات —

من النقاط المهمة في مجال التعريف بالخرافة وفضحها لدى عموم الناس في المجتمع الإسلامي ترسيم حدود وفهرسة عناوين البحث، وبالتالي تعريف العقل المسلم الذي يمثل المخاطب الفعلي في هذا البحث بموضوع الخطاب، وبالتالي توعيته بمصيرية

البحث بالنسبة لعقيدته وأعماله، بما في هذا تكاليفه الشرعية الدنيوية والأخروية، حتى يدرك الجذور الحقيقية للخرافة، ويتوصل إلى كنهها، وتتكون لديه معرفة شاملة بمناهجها وطرقها الملتوية، التي كثيراً ما تتغطى بغطاء العلم والعقلنة؛ لتوهيم الناس وتضليلهم. ومن خلال كل هذه الخطوات تصبح لديه القدرة على التمييز بين الإسلام المحمدي الأصيل وبين كل ما ألبس لباس الدين، وأضيفت عليه الشرعية عمداً أو عن غير عمد. وهذا المنحى التجديدي والتطهيري يجب أن يشمل كل المعارف الإسلامية، بحيث يغطي تاريخ الإسلام، وتاريخ الحديث والرواية، وتاريخ العلوم والمعارف القرآنية وسيرة المعصومين عليهم السلام. وما لم يتم تحديد الفيصل بين الإسلام الحقيقي الأصيل والإسلام المكذوب والمصنوع، سواء في الدوائر السياسية أو الدوائر المحسوبة على الجانب العلمي والمعرفي، وما لم يتم تحديد الخرافات والبدع، وما لم يتم إحياء الإسلام الأصيل في أذهان وأقوال الناس، فإننا لن نستطيع قطع الطريق أمام الخرافة وما يلازمها من الأفكار الرجعية الظلامية والاتجاهات الالتقاطية التي تتغذى على الأخذ السطحي من هنا ومن هناك.

إذاً فانطلاقاً من تشخيصنا لحدود الخرافة ونوعية توليدها والتعامل معها تبين أن الإقبال على الخرافة يكون لغفلة ومن دون قصد سيئ ومن دون معرفة بها، أو يكون الإقبال عليها عن علم بخرافيتها ومجانبتها للواقع وللحقائق الدينية والكونية مع سوء نية. وهذا التوجه الثاني غالباً ما ينتج عن تحجر وجمود في الفكر. لذا تجد التيارات الكلامية والفلسفية والعرفانية وتيارات الثقافة والتمدن الإسلامي والتيارات السياسي غالباً ما يخرجون إلى المجتمع في شكل أحزاب سياسية أو فرق مذهبية، أو أشكال أخرى، ويبرزون للناس آراءهم ونظرياتهم، سواء بشكل تقليدي أو معاصر، وغالباً ما يفتحون المجال أمام الفكر الخرافي والخرافات؛ حتى يتمكنوا من سلب أذهان الناس وكسب أصواتهم وتعاطفهم. وقد شاهد العالم الإسلامي هذه الأحداث على طول تاريخه السياسي، حيث ظهر ذاك الاتجاه الذي سعى إلى قلب الحقائق الدينية. فبدل أمر الإمامة إلى الخلافة، إلى أن وصل الأمر إلى السلطة والملك، وبالتالي فقد عمل على سلب المرجعية الدينية والسياسية للأئمة المنصوص عليهم بالنص

الشرعي، ولم تعد لهم في قلوب الناس تلك المرجعية العقائدية، ولا حتى الفقهية، واستفادوا من كل الوسائل العلمية من كلام وفلسفة وسياسة وعرفان ليثبتوا مبتغياتهم، ويمحووا بالتالي الحقائق التاريخية. كما شهدنا على طول التاريخ أن هناك مَنْ طلع على الأمة مدعيًا المهدوية، وهناك مَنْ ادعى الحصانة الشرعية والعصمة، بل هناك مَنْ جعلت لهم العصمة، ووضعوا في مستوى القداسة، بحيث حرّموا على الأمة عبر التاريخ توجيه النقد لهم، واعتبر كل مَنْ بحث في أخطائهم وأغلاطهم، بل في كبائرهم، مارقًا عن الدين، وخارجًا عن الجماعة، ومسميات أخرى ما أنزل الله بها من سلطان. كل هذه الأحداث والتوجّهات التي غيرت وجه التاريخ وحقيقة الدين تستدعي منا اليقظة والتوجه الواعي، حتى لا يعيد التاريخ نفسه، ونكون ضحايا جهلنا وانقيادنا الأعمى وراء التحليلات والشعارات. ومهما تصاعدت قوة العوام الذين يفتقدون إلى اليقظة العلمية والعقلانية، أو تعاظم وجود الخواصّ الساكتين عن الحقيقة مع علمهم بها، فإن مهمتنا وتكليفنا الديني والإنساني يفرض علينا أن لا نترك الإسلام الحق يعيش الغربة والعزلة، لينتفش الإسلام الذي يطلع علينا كل يوم باسم العرفان أو المهدوية المخالفة للموازين العقلانية، أو ما تدعيه الاتجاهات التي تعتمد على الأحلام والرؤى، أو مَنْ يدّعون لأنفسهم النيابة عن صاحب العصر والزمان عليه السلام، وتلك الفئة المتصوفة التي تدعي القطبية والسلوك إلى الله بطرق منحرفة، واختراعاتهم التي لا تستند إلى نص شرعي أو منهج عقلائي علمي. وكل تلك التوجّهات والاتجاهات إنما هي في حقيقتها اتجاه خرافي، وتدعو إلى إسلام الخرافات والبدع، وتحت مسمّيات أخرى مأخوذة من الغرب والتوجه الغربي الذي رفض كل القيم الدينية وكل النظريات الدينية، أو ذاك الذي يرى أن كل الأديان على حق بدليل وجود مَنْ يعتنقها، أو الاتجاهات الليبرالية التي لا ترى في الإنسانية جمعاء سوى سوق لبيع البضائع، ورغبتها المتواصلة في حكم العالم تحت عنوان العولمة أو النظام الواحد...

بناءً على ما سبق فإن الدعوات التي تنادي بمرجعية القرآن، وشموليته وعالميته، وما يشبهها، تستدعي أولاً البناء العقلاني والتوجه الصحيح الذي يبتني على الحقائق

الدينية، والذي يستند إلى الحقائق العلمية، وأن لا يختلف في كل تحركاته عن السنة الفعلية والقولية والسيرة العملية للنبي الأكرم ﷺ وعن ما سنّه وقال به وعمل به الأئمة الأطهار ﷺ، ونقله تلامذتهم المخلصون، حتى يعلو شأن دين الإمامة والولاية. هذا الدين الذي حمل نيراسه المراجع والعلماء الريانيون، الذين يمثلون النوّاب الحقيقيين للإمام المهدي ﷺ، والذين هم الممثلون الشرعيون للإسلام ولمدرسة أهل البيت الأطهار ﷺ.

نتيجة البحث —

في المحصلة نخلص إلى أن الخرافة نشأت حين تخلق العلماء عن وظيفتهم الدينية، وعزلوا أنفسهم عن الناس، ليتركوا المجال أمام عوام الناس وجهالتهم، ليقولوا في الدين بما شأؤوا وكيف شأؤوا، وحين تراجع ذوو الفكر العقلاني والعلمي عن العمل الدؤوب في الميادين العلمية والدينية المختلفة، راضخين لسلطة العوام وذوي الاتجاهات السطحية والجامدة.

ومن جهة أخرى، ومن خلال التعرف الكامل على الخرافة، وجوداً، وتكوّناً، وصيرورة، تبين أن المجتمعات التي يكون الدين فيها قد تعرض للتحريف، وتغيّرت ملامحه الأصلية، ويكون المتدينون من ذوي العقول السطحية البسيطة والمتحجرة أو من ذوي الاتجاه الإفراطي، وقلّ فيها العلماء الريانيون الذي يدافعون عن الدين الأصيل، تكون للخرافة قدرة على النفوذ إلى دينهم وأذهانهم. وبالتالي فإن الكثير منهم يعرفون الدين عن طريق التقليد الأعمى، مما يعني إعطاء الفكر الخرافي والبدع الحظ الوافر في الانتشار.

ومن هنا لن يكون هناك علاج للأذهان والقلوب من الخرافة والبدع سوى باللجوء إلى العقلانية وتصفية الدين المتبع بالطرق العلمية، وإعادة خلق الأفكار المنتورة والمفاهيم الصحيحة بفتح المجال أمام الاجتهاد العلمي والعقلاني، والعمل على إحياء التعاليم والشعائر الربانية الصافية من كل الشوائب، وبالتالي العمل على تربية الأجيال العلمائية التي تتحسّس المسؤولية الدينية والإنسانية، وأن يتواجدوا دائماً في

الساحات، وأن تكون جميع الشعارات والدعوات تحت مجهر العلم والعقل والنصوص الدينية الصحيحة، مع السعي الصحيح إلى إنتاج الأفكار والأجوبة الدينية المواكبة لمستجدات العصر، واستعمال التطورات العلمية والتكنولوجية، مع الحفاظ على المبادئ الدينية الصحيحة، التي تكفل للإنسان إنسانيته، وأنه خليفة الله في أرضه.

الهوامش

- (١) ابن الأثير، النهاية، ٢: ٢٥؛ منتهى الأدب ١: ٣١١.
- (٢) كتاب اللغة دهخدا، مصطلح خرافة.
- (٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٢٢.
- (٤) المصدر نفسه ٢: ٤٢٣.
- (٥) المصدر نفسه ١: ٦٣٨.
- (٦) أصول الكافي ٢: ٦٢، دار المعارف، بيروت.
- (٧) أصول الكافي ١: ح ١١.
- (٨) المصدر نفسه: ٢٥، ح ٢٢.
- (٩) المصدر نفسه: ٢٤.
- (١٠) بحار الأنوار ١: ٩٥؛ الحياة ١: ٤٣.
- (١١) نهج البلاغة، الحكمة ٣٨.
- (١٢) الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم ١: ٣٥٣، تصحيح: المحدث آرموي، جامعة طهران.
- (١٣) أصول الكافي ١: ٣٢.
- (١٤) ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ (الأعراف: ١٥٨).
- (١٥) ﴿يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ (الجمعة: ٢).
- (١٦) تفسير الأمثل، بإشراف مكارم الشيرازي ١٥: ٤٩٢.
- (١٧) أحمد بن محمد خالد البرقي المحاسن: ٣١٣.
- (١٨) الحرائي تحف العقول: ٢٥.
- (١٩) مطهري، معرفة العلوم الإسلامية ٢: ١٣٠ - ١٣١، انتشارات صدرا.
- (٢٠) المصدر نفسه: ١٤٤.

الدين والخرافة

علاقة انسجام أم تضاد؟

- القسم الأول -

السيد محمد حسين رباني (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مداخل —

يرى أغلب الحداثويين ومن يحسبون أنفسهم على اتجاه التجديد والمعاصرة أن الاعتقاد بالدين والعمل بأحكامه واحترام شعائره جزء من التفكير الخرافي والإيمان بالخرافات، على عكس أولئك الذين لهم معرفة دقيقة بالأحكام والتعاليم الدينية، فهم يرون أن مثل هذه الآراء من الحمق والغفلة، فالاعتقاد والإيمان بالدين لا يحمل في ذاته الخرافية أو المناقضة للعقلنة والسلوك العلمي، وإنما هي تفسيرات الناس واستنباطات العوام التي تجعل بعض الأفكار الدينية تتسم بالخرافية. إن ما يجب ملاحظته في الأديان الإبراهيمية التي نزلت قبل الإسلام، سواء ما تبقى منها في كتبهم أو تلك الفقرات التي تعرض لها القرآن بالإشارة والحديث، وكذا دين الإسلام، تبين أن جميع الأديان السماوية تركز على التفكير العقلي والعقلنة.

أما في ما يخص القرآن باعتباره آخر الكتب السماوية، والذي تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه، فلا أحد يجادل في دعوته الصريحة إلى العقل والعقلنة في

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

جميع أبعاده، العقدية، والفقهية، والأخلاقية. وهو في هذا يدعم - بقوة - في قوانينه وطقوسه الفطرة البشرية التي قامت منذ الخلقة الأولى على التفكير العقلي. فمن وجهة نظر القرآن والسنة المطهرة الدين لا يقبل أي تواجد، سواء كان بسيطاً أو معقداً، للخرافة وللتفكير الخرافي، فهو يرى نفسه بعيداً كل البعد عن الخرافة وجوداً واستمراراً.

وإذا لاحظنا القرآن والسنة نجدها تنطلق من مبدأ محاربة الخرافة وقلع جذورها مهما كانت أبعادها وثقلها؛ لأن الخرافة تعمل على أسر العقل البشري والإطاحة بإحدى مميزاته الطبيعية، وهي التدبر والتفكير العقلي. ودعوة العقل - التي تكررت في القرآن كله - إلى محاربة الخرافة هي دعوة تحمل في ضمنها الدعوة إلى دفع كل ما من شأنه عرقلة حرياته وتدجين عقله وتفكيره.

تضاد الإسلام والخرافة، نماذج وظواهر —

ولعل الناظر في الثقلين - القرآن والسنة - يدرك أن محاربتهم للخرافة تتم بأسلوبين: منهج تنظيمي؛ ومنهج النقد والرفض الصريح. أما في ما يخص المنهج التنظيمي فقد نظما عقيدة الناس بشكل إجرائي غطى فيها جميع الأبعاد، بحيث لا تقبل الزيادة أو النقصان. أما في ما يخص المنهج الثاني، أي منهج النقد والرد، فقد رد القرآن والسنة - وبشكل لا يترك للشك أو الاحتمال مكاناً - كل المعتقدات والاعتقادات الخرافية. ونحن بدورنا، ومن خلال هذه السطور، سنعرض بعض الموارد التي عارضها القرآن والسنة، ووقفنا رافضين لها، وتلك التي بيّنا طرق محاربتها ومحو آثارها. كما سنشير إلى بعض الموارد التي ليست من الشعوذة، وليست من الخرافات، بل شاعت بين الناس، وتوصل الناس إلى آثارها عن طريق التجربة، لكن لها مخلفات ونتائج سلبية على عقول الناس، وكثيراً ما سببت الانحراف في عقيدة الناس، ونظراً لطرقها الملتوية فقد صعب على ذوي الخبرات سبل محاربتها؛ لافتقادهم إلى أي سند ديني، ووقفوا أخيراً حائرين في طريقة التعامل معها.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

١. معاربة الطيرة والتطير—

لقد كان شعار القرآن في كل مراحل التنزيل: ﴿طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ﴾. فالتطير له تاريخ قديم مع قدم الوجود الإنساني. وكثيراً ما كان التطير سبباً في الوقوف أمام هداية الناس وطريق سعادتهم، فقد ذكر القرآن العديد من الأقوام الذين دفعوا رسالات ربهم ورفضوا الإيمان بما جاءتهم به الرسل؛ لأنهم تطيروا بهم لا غير، وعدوهم فال شر وسوء، و﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

لكن الأنبياء مصدر الرحمة الإلهية والخير للبشرية كان جوابهم الثابت: ﴿قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ (يس: ١٨). فأنتم إنما تسرفون في إنكار الحقيقة، فشؤمكم إنما هو معكم؛ لأنكم تتكرون الحقيقة. تطير قوم ثمود بنبي الله صالح عليه السلام ﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَّعَكَ﴾، وكان جواب صالح لهم: ﴿قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾ (النمل: ٤٧). وكرر قوم موسى نفس القول ونفس الموقف الجاهلي، ﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَّعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٣١).

لقد أكد القرآن وما سلم من الكتب السماوية الأخرى وقوف جميع أنبياء الله ورسله موقفاً إلهياً واحداً ضد التطير، واعتبروه من صنع الإنسان الشيطان ليصد به رسالات ربه، ويحرم المستضعفين من الخير الإلهي والتحرر الرباني. لم يُستثنَ أحد من الأنبياء من هذه المسيرة، بل لقد كان نبي الإسلام صلى الله عليه وآله أحسن وأكمل من صدّ ورفض التطير والطيرة. وكان صلى الله عليه وآله يأمر المسلمين بالتفاؤل بالخير؛ ليكون الخير سهمهم الدائم، فكان يقول: «الفأل حق، والطيرة ليست بحق»^(١). فالتطير لا حقيقة له ولا واقعية له. وقد ثبت أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كان خلقه التفاؤل بالخير، «كان يحب الفأل ويبغض الطيرة»^(٢). وقد كان كلامه نورانياً حين أرشد إلى التفاؤل بالخير، وقال صلى الله عليه وآله: «تفاءلوا بالخير تجدوه»^(٣). ومن جملة الموارد التي ثبت فيها تفاؤله بالخير ما نقله العلامة المجلسي في بحار الأنوار: «...كما أن كتب التاريخ قد ذكرت أن النبي

الأكرم ﷺ حين أرسل برسالة إلى برويز خسرو إمبراطور إيران يدعوه فيها إلى الإسلام، فعمل هذا الأخير على تمزيقها، ثم عمد إلى حفنة تراب فوضعها فيها، وأعاد إرسالها إلى النبي الأكرم ﷺ، فلما رآها النبي ﷺ تفاعل بها خيراً، وقال: في القريب سيحكم المسلمون أرضه»^(٤).

كتب الدميري في كتابه «حياة الحيوان»: «إنما أحب النبي ﷺ الفأل لأن الإنسان إذا أمل فضل الله كان على خير، وإن قطع رجاءه من الله كان على شر، والطيرة فيها سوء ظن وتوقع للبداء»^(٥).

ولهذا فقد دأب رسول الله ﷺ يعلم أصحابه ومن تبع دعوته أن يأملوا في الله وفضله خيراً، وأن لا يقننوا من روح الله. لذا ففي قاموس الإسلام الفأل معناه تأمل الخير في الله تعالى، أما التطير فهو اليأس من فضل الله ورحمته.

بل ذهب الدين إلى أبعد من هذا، حيث اعتبر التطير بالأشياء، والاعتقاد بقدرتها على تغيير مصير الإنسان إلى الشر، اعتقاداً منافياً لعقيدة التوحيد، وجزءاً من الشرك الأكبر. وهذا ما أشار إليه النبي الأكرم ﷺ بقوله: «الطيرة شرك»^(٦). وأضاف ﷺ: «من ردته الطيرة عن حاجته فقد أشرك»^(٧). وقال أيضاً: «من خرج يريد سفيراً فرجع من طير فقد كفر بما أنزل على محمد»^(٨).

لكنه رغم كل النهي الذي صدر من النبي الأكرم ومن الأئمة الأطهار عليهم السلام عن التطير والطيرة فإنها لازالت سلوكاً شائعاً بين أكثر من فئة من المسلمين، ولا زالت تحدد مسار العديد من الأشخاص في ما يخص حياتهم، سواء في الحضر أو السفر، ولربما كانت تجربتها من قبل البعض، ومصادفتها للواقع عند بعض الأشخاص أو في بعض الظروف والأزمنة، سبباً في استمرارها وترسُّخها.

وقد كانت الخطوات الأولى التي انتهجها الإسلام في محاربته للطيرة تأكيداً على مخالفتها للواقع، وأن الاعتقاد بها شرك، وقد دعا جميع المسلمين إلى الانتهاء عنها وتجنبها. ولكن في المرحلة الثانية أمر المتطير بأن يمضي في عمل ما تطير منه، وقال ﷺ: «إذا تطيرت فامض...»^(٩)، بمعنى أن لا يعير اهتماماً لما تطير منه، وأن يمضي في إتمام ما عزم عليه، فلعله يكون خيراً أراد الشيطان أن يحرمه منه بذلك

التفكير الخرافي. فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه «كان يأمر من رأى شيئاً يكرهه ويطير منه أن يقول: اللهم لا يؤتي الخير إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك»^(١٠).

وحتى يتحلل المسلم من التطير إن صدر منه، ويخرج من ذنبه، أمره النبي ﷺ بأن يتوكل على الله، فقال: «كفارة الطيرة التوكل»^(١١). يجب أن تتأسس عقيدة المسلم على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله. فالنصر والفوز، كما السقوط والهزيمة، من الله سبحانه وتعالى، فالطالع الخير أو السيئ هو عند الله، والأشياء في هذا الكون لا تملك لذاتها أن تكون مصدر خير أو مصدر شر، وأفضل ما يبتدئ به الإنسان عمله التوكل على الله، وإخلاص الإيمان بقدرته تعالى، وأن يتسلح بالأدعية الماثورة في المقام؛ ليقوي من قدرة النفس على مقاومة التوهّمات والأفكار الخرافية.

٢. العين والإصابة بها —

العين والإصابة بالعين من الظواهر التي تعرف انتشاراً واسعاً لدى جميع الشرائع الاجتماعية بمختلف مكوناتها البشرية، فلا يكاد يوجد من لم يسمع بها، أو يراها، أو ابتلي بها أو أصاب بها غيره، أو حصل له الاعتقاد بقوتها.

وقد تحدث القرآن عن العين وقوتها حسب ما تذكر بعض التفاسير في قصة يعقوب عليه السلام. فقد نقل عن لسان يعقوب حين تهيأ أولاده للسفر إلى مصر قوله: ﴿يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ...﴾. وقد ذكرت التفاسير التي تعرضت لهذه الآيات أن يعقوب عليه السلام خشي على أبنائه الأحد عشر ضربة العين، فأمرهم بأن لا يردوا مصر من باب واحد، وأن يتفرقوا على أبوابها، فقد قال الشيخ الطبرسي: «خاف عليهم العين؛ لأنهم كانوا ذوي جمال وهيئة وكمال، وهم إخوة، أولاد رجل واحد، عن ابن عباس والحسن وقتادة والضحاك والسدي وأبو مسلم.

وقيل: خاف عليهم حسد الناس إياهم، وأن يبلغ الملك قوتهم وبطشهم، فيحبسهم أو يقتلهم خوفاً على ملكه»^(١٢).

وهذا ما أورده العلامة الطباطبائي، حيث قال: «يفهم من سياق القصة أن

يعقوب كان يخاف على حياة أولاده، ولم تكن علة خوفه أن عزيز مصر سيرى فيهم صفاً واحداً قوي البنية متوحد الكلمة، فيعقوب عليه السلام كان يعلم أن عزيز مصر سيجمعهم، ولو دخلوا متفرقين، وسيطلبهم جميعهم، ولو كانوا شتاتاً في مصر، كما أنه كان يعلم أن عزيز مصر يعرف أنهم إخوة أحد عشر نفرًا، وأنهم أبناء رجل واحد، هو يعقوب النبي عليه السلام، ولكن خوف يعقوب كان - كما أشارت إلى ذلك بعض التفاسير - لأنهم أبناء رجل واحد، ورؤيتهم مجتمعين ستجلب إليهم العين، أو أن اجتماعهم في زمان ومكان واحد سيتسبب لهم في حسد الناس لهم، أو لعل جمعهم سيكون سبباً في نصب الشراك لهم، أو التفكير في قتلهم جميعهم، فكان أمر يعقوب عليه السلام لهم بأن يدخلوا من أبواب متفرقة؛ ليدفع العين، ويبرد من نار الحسد، كما أنه وسيلة لتثبيط عزيمة أهل سوء»^(١٣).

وتذكر كتب التاريخ: «أن الكفار استأجروا إحدى نساء بني أسد المشهود لها بقدرتها على الإصابة بالعين، فطلبوا منها أن تصيب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بالعين، حتى يعتل ويسقط، فأنزل الله عليه آخر سورة القلم، يبين له قصد الكفار ونياتهم، وحتى يعلم رسوله أن الله حافظه وعاصمه من أذاهم وكيدهم، وأنه في أمان من مكرهم وشهرهم»^(١٤).

والآية من سورة القلم هي: ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ * وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾.

إذاً فالاعتقاد بأن العين خرافة ليس صحيحاً، بل العين واقع وحقيقة. فهناك عيون تملك طاقة تستطيع بها أن تجلب لمن أرادته بالسوء العلل والموت. وقد روي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «إن العين حق، وإنها تدخل الجمل والثور التنور»^(١٥). كما روي عنه صلى الله عليه وآله أيضاً أنه قال: «إن العين لتدخل الرجل القبر والجمل القدر»^(١٦). وقال صلى الله عليه وآله كذلك: «إن العين تستنزل الحاق»^(١٧)، بمعنى أن للعين قوة تسقط الجبل الشامخ، فتسويه أرضاً.

العين، الإصابة بالعين، العين اللوامة، عين الكمال، والإزلاق بالأبصار، كلُّها مفردات تعبر عن الإصابة بالعين، ومنها: عاين بعين المختص، أو المعاينة بعين ذوي

الخبرة. كل هذه التعبيرات وردت في القرآن وفي الأحاديث والروايات. وقد وجدها الإسلام من الاعتقادات الرائجة بين العرب. ولواقعية العين وحقيقتها فقد قبل الإسلام بها، ولكن بشكل كلي يتوافق وحدود واقعيته، وليس بما أصبحت عليه اعتقادات الناس التي تجاوزت بها حدّ الواقع والمعقول. قد يكون للعين - انطلاقاً من الآيات والأحاديث - القدرة على تمييز الفرد أو الأسرة واستبدال حالهم من حسن إلى سوء، ولكن هذا لا يعني أن كل ما يعانيه الأفراد والأسر، وكل ما يجدونه في أبدانهم وأموالهم ومواقعهم العائلية أو المهنية وغيرها، سببه العين والإصابة بالعين. إن ما وصل إليه اعتقاد الناس في العين تخطى الواقع، وضخّم من آثار العين وقدرتها، لتصبح قوة السوء التي تجوب الأجواء، وليصبح الأفراد يحسبون لها ألف حساب في كل خطواتهم، ويتحاشون العلاقات الاجتماعية، والحديث عن مشاريعهم، وأطفالهم، وأموالهم، وأسباب القوة لديهم؛ مخافة العين التي تخرق كل الحجب، ولا يوقفها سوى الالتجاء إلى أحضان العرافين، ومن يدعون العلوم الباطنية. وهكذا تحولت العين من تلك القوة المحدودة إلى القوة الخارقة، لتتحول بالتبع من حقيقة إلى خرافة تناقض الاعتقاد العقلاني، وتتحول بالتالي في تجاوزاتها إلى واحدة من الخرافات التي تنتشر في المجتمعات تحت زعم أن الدين اعترف بها وأقرّها.

وقد كتب الشيخ مطهري في معرض تفسيره للآية: ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ * وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾: في معالجة الموضوع لابد من طرح مقدمتين: الأولى: إنه إذا كان للعين واقعية وحقيقة فإنها حتماً ليست بالشكل الذي أصبح رائجاً في أوساط المجتمعات، ولا سيما في أوساط النساء، حيث أصبح الاعتقاد لديهم أن كل عين تصيب بالسوء، وأن كل العين البشرية تصيب بالأذى، وتزلق من رآته، فقد تجاوزوا في هذا كفار الجاهلية الذين كانت لهم اعتقادات خرافية متعددة، فقد كانوا يعتقدون أنه يوجد بين الأفراد والقبائل فرد أو قبيلة لها القدرة على الإصابة بالعين، وليس كل الناس والأفراد.

إذاً فليس كل الأفراد لهم خاصية الإصابة بالعين، بل هناك أفراد قلائل

يملكون هذه الخاصية.

والثانية: إذا كان لبعض الأفراد القدرة على الإصابة بالعين، ولهم هذه الخاصية دون غيرهم، فهل أن آية ﴿وَإِنْ يَكَادُ﴾ لها خاصية ردّ عينهم ونظراتهم وإبطال مفعول السوء فيها؟ لا نستطيع الإجابة بالإيجاب؛ لأننا نفتقد إلى سند شرعي، سواء كان حديثاً عن النبي الأكرم ﷺ أو رواية عن الأئمة الأطهار ﷺ أو غيرها من الأدلة الشرعية والمدارك الفعلية.

إن ثبوت واقعية للعين، ومكان في عالم الحقائق الكونية، أو لا، مسألة، وكون الآية ﴿وَإِنْ يَكَادُ﴾ تستعمل لإبطال مفعولها أو لا مسألة أخرى. فلم يصلنا عن النبي وأئمتنا شيء. لذا ليس من العقل ولا من الدين أن ندعي شيئاً لم يقولوا به.

المسألة تكمن في أن الإنسان له استعداد تكويني على فعل كل ما أشارت إليه الآية والأحاديث التي سقناها للغرض، فالقدرات الروحية للإنسان تحتاج إلى المزيد من المعرفة والكشف. في القرآن العديد من الآيات التي تتحدث عن قدرات النفس، والتي تعبّر بشكل عالٍ عن خصوصياتها روايات عديدة صدرت عن النبي الأكرم والأئمة الأطهار ﷺ في نفس الموضوع، لكن لم تلقَ كل تلك الآيات والروايات ذاك الرواج والانتشار الذي لقيته الآية ﴿وَإِنْ يَكَادُ...﴾، فلا يكاد يخلو منزل منها، فأنت أينما وليت تجدها معلقة أمامك، وكأنهم يريدون أن يقولوا بها: «عميت عينك فلا ترانا بسوء»، وضعنا هذه الآية هنا حتى تصرف عنا سوء نظراتك».

هذا التصرف يعكس أنانية الفرد من جهة، كما يعكس سوء الظنّ بالآخرين. الآن ما هو منشأ هذا الاعتقاد؟ هل الإصابة بالعين حقيقة أم مجرد وهم؟ إذا كانت حقيقة فما هو مصدرها؟ الجسم بمعنى الجانب المادي في الإنسان أم هي مسألة تعود إلى النفس والروح في البشر؟ بشكل إجمالي للعين حقيقة، إلا أن بعض العلماء المعاصرين يرون أن لبعض الأعين خاصية الإصابة، أي إن لها أشعة تصدرها بحيث تؤثر سلباً في الأشياء التي تلقاها، وبالأخص إذا تمت بشكل مخصوص. ولعل قبول مثل هذا الكلام في الفترات المتقدمة عنا كان سيعدّ ضرباً من الخيال، فكيف يكون للعين شعاع أو أشعة تصدرها عند الرغبة بحيث تفلق الحجر؟ لكن اليوم؛

ولكون الإنسان قد توصل علمياً وعملياً إلى مثل هذه الأشعة، حيث اكتشف أن الطبيعة تزخر بأمواج شعاعية متعددة تستطيع فعل أشياء وأشياء، أصبح الحديث عن أشعة العين، وأن لها القدرة على إدخال الثور القدر، أمراً لا يستدعي الغرابة^(١٨).

لم يترك الإسلام أتباعه تائهين حائرين في أسلوب التعامل مع هذا الشكل من الأمواج والأشعة التي تصدر من بعض العيون، فقد كشف القرآن، كما الروايات، هذه الخصوصية، فهل ترك الناس ليجابها مصيرهم بأنفسهم غير مدركين لطرق توقيها وحبس بلواها ؟ فيكونون بذلك من ذوي العذر إذا رموا بأنفسهم في أحضان الكهنة والعرافين يداوون أنفسهم ببدعهم وخرافاتهم؟

تحدث القرآن، كما الروايات، عن العين وما لها من القدرة، لكنهما في نفس الوقت عينا وشخصا أسلوب توقي شرها ودفع ضررها. فالطريق الوحيد لرد العين وتخليص الإنسان من شرها، وفتح الباب أمام سعادته الدنيوية والأخروية، هي:

أ. الإيمان القاطع بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى. فيعقوب عليه السلام حين وقف أمام باصريه أولاده الأحد عشر نظر إلى صفهم، وقدرتهم، وما حباهم الله به من حسن وجمال، وقوة وهيبه، فتحركت نفسه فرقا عليهم، فأمرهم أن لا يدخلوا من باب واحد، وأن يتفرقوا على أبواب مصر، لكنه ومن دون فاصلة قال لهم: ﴿وَمَا أَغْنِي عَنْكُمْ مِّنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾. لقد أراد أن يعلم أبناءه أن دخولهم من أبواب شتى ليس علة تامة في حفظهم من البلاء، وليس سبباً مستقلاً في رد كل شر، بل الله الواحد هو القادر لوحده على دفع الضرر عنهم، والقادر الوحيد على حفظهم من كل بلوى، فهم في كل لحظة محتاجون إلى الله سبحانه وتعالى، وفي فقر إليه وإلى عنايته، وإن دخولهم من أبواب متفرقة لن يكون سبباً في نجاتهم إلا إذا أذن الله بذلك وأراد.

ب. التوكل على الله. فيعقوب أراد من أولاده حين دخولهم مصر كما أمرهم أن يتوكلوا في أمرهم على الله، بحيث يرددون وهم في حالة الدخول: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾. فيعقوب النبي عليه السلام وهو في حالة توديع أبنائه وما يرافق هذه الحالات عادة من إرباك واضطراب لم يغفل أن يذكرهم بأن المسبب الحقيقي هو

الله سبحانه وتعالى، فلا مسبب فوق سببته، وتوصياته لهم تحتاج إلى مسببية الله، فالله هو الغني، وإرادته هي الإرادة الفعلية التامة. فكما هو متوحد في ألوهيته فلا إله غيره كذلك هو متفرد في تسبب الأسباب.

ج. الدعاء. فمن جملة الوسائل التي جعلها الله للإنسان حتى يكون في حفظه، ويأمن لنفسه البعد عن العيون وأشباهاها التي تجري له في السوء والمضرة، أن يلتجئ إلى الله بالدعاء.

الدعاء يغلق الأبواب على كل سوء، ويقرّب الإنسان من ربه، كما يجعل قلبه مطمئناً في ظل كنفه ورحمته. فلكي يبقى الإنسان في مأمن من أشعة أعين الحاسدين الذين يرمقونه ويريدون به السوء عليه بالدعاء. وقد نقل العلامة المجلسي عن «دعائم الإسلام» أن الإمام الصادق عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ يجلس الحسن على فخذه اليمنى والحسين على فخذه اليسرى، ثم يقول: أعيذكما بكلمات الله التامة، من شر كل شيطان وهامة، ومن شر كل عين لامة، ثم يقول: هكذا كان إبراهيم عليه السلام يعوذ ابنه إسماعيل وإسحاق عليه السلام»^(١٩).

وروي أن بني جعفر بن أبي طالب كانوا غلماناً بيضاً، فقالت أسماء بنت عميس: يا رسول الله، إن العين إليهم سريعة، أفأسترقى لهم من العين؟ فقال: نعم. وروي أن جبرائيل عليه السلام رقى رسول الله ﷺ، وعلمه الرقية، وهي: «بسم الله أرقيك من كل عين حاسد الله يشفيك»^(٢٠).

د. الذكر. أن يداوم على الذكر قلباً وقولاً بالتكبير، والتسبيح، والتحميد، والتلهيل والحوقة، وهي قول لا حول ولا قوة إلا بالله.

فقد أراد الله من عباده أن يفتتحوا أبواب السعادة والأمان من كل سوء بذكره، والمداومة عليه. وقد قال سبحانه وتعالى في محكم كتابه: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (البقرة: ١٥٢)؛ ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (آل عمران: ٤١)؛ ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران: ١٩١)؛ ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ٢٠٥)؛ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا

بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (الرعد: ٢٨)؛ بالإضافة إلى العديد من الآيات الأخرى التي تحدثت عن أهمية الذكر وعلو شأنه. كما أن الدارس لحياة الأئمة الأطهار ينكشف أمامه الكثير من الأحاديث والروايات التي تحمل مقاطع جزئية أو تامة لأذكار فاقت في حسن نظمها وتآلف عباراتها كل الروعة والجمال، أذكار كانت تلهج بها السنتهم، وتتألق بها قلوبهم في مراتب الكمال، أذكار شأنها الابتعاد بالنفس عن الوسواس والاضطرابات، وتزيدها اطمئناناً وتوكلاً على الله في كل كبيرة وصغيرة، فتترفع عن أن تعيد نفسها إلا بالله الذي وهبها الحياة والرزق، ولا تهرب بفكرها إلى ما سواه، حيث لم تعد ترى في سواه سوى الفقر والضعف وفقد الحول والقوة.

وإن الإمام الصادق عليه السلام ليعجب من ذاك الذي يؤمن بالله ويجد في من سواه ملجأً^{١٩}، فإذا كان لا مهرب منه إلا إليه فما بالك بالهروب ممن سواه، ممن لا حول له ولا قوة، إلا أن يكون إليه سبحانه وتعالى، دواء كل داء، وكهف كل هارب، حسن الاعتقاد بالله، والاعتقاد الكامل بمالكه وقدرته. وقد أرشد الإمام عليه السلام أتباعه إلى القرآن، وبيّن لهم أن لا أمان إلا في ما حدث به القرآن، قائلاً: «عجبت لمن فزع من أربع كيف لا يفزع إلى أربع: عجبت لمن خاف كيف لا يفزع إلى قوله: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣)، فإني سمعت الله عز وجل يقول في عقبها: ﴿فَانْقَلِبُوا بِنِعْمَةِ مَنْ اللَّهُ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ﴾؛ وعجبت لمن اغتم كيف لا يفزع إلى قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٧)، فإني سمعت الله عز وجل يقول في عقبها: ﴿وَنَجِّنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ وعجبت لمن مكر به كيف لا يلجأ إلى قوله: ﴿أَفُوضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (غافر: ٤٤)، فإني سمعت الله عز وجل يقول في عقبها: ﴿فَوْقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا﴾؛ وعجبت لمن أراد الدنيا وزينتها كيف لا يفزع إلى قوله: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ (الكهف: ٣٩)، فإني سمعت الله عز وجل يقول في عقبها: ﴿إِنْ تُرِنِ أْنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا * فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ﴾ (الكهف: ٤٠)، وعسى موجبة^(٢١).

و لعلو شأن الذكر كما جاء في القرآن، فهو يحيط المؤمنين الذاكرين بسياج

الأمان، ويحكم قلاع ملجئهم وملادهم. لذا نجد رسول الله ﷺ يأمر أصحابه: «العين حق، فمن أعجبه من أخيه شيء فليذكر الله في ذلك، فإنه إذا ذكر الله لم يضره»^(٢٢).

وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «من رأى شيئاً يعجبه فقال: الله الصمد، ما شاء الله لا قوة إلا بالله، لم يضره شيئاً»^(٢٣).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «... والعين حق، والفأل حق، فإذا نظر أحدكم إلى إنسان أو دابة أو إلى شيء فأعجبه فليقل: آمنت بالله، وصلى الله على محمد وآله، فإنه لا يضره عينه»^(٢٤).

إذاً فالآيات والأحاديث تحدثت عن حقيقة العين وأن علاجها يكمن فقط في التوكل على الله والتوسل بالآيات والأدعية الواردة في نفس الغرض، أما الالتجاء إلى غيرهما، مما يقول به العرافون والمشعوذون، فإنه لا يزيد أتباعهم إلا رهقاً.

وقد كتب محمد تقي شريعتي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ قائلاً: «لقد ثبتت روايات كثيرة عن النبي الأكرم ﷺ وعن أهل بيته يأمرهم الناس بحفظ أنفسهم من الإصابة بالعين التي يصدرها الحاقدون والحاسدون، وذلك بتعويد أنفسهم بالأدعية والآيات القرآنية التي أتت في هذا الموضوع، والتعويد في هذه الآية رغم كونه قد وجه إلى النبي الأكرم ﷺ، إلا أنه خطاب عام يشمل كل المسلمين؛ بقرينة أن عموم المسلمين مأمورون بتعويد أنفسهم بالله. ورغم أن بداية السورة قد تحدثت عن شر جميع المخلوقات فإن تخصيص ثلاثة أنواع من الشر بالاسم كان هو توجه السورة في الأساس: ١- شر الغاسق؛ ٢- شر النفاثات؛ ٣- شر الحاسد، ولعل السبب في تخصيص هذه الثلاثة دون غيرها يرجع إلى كونها مصدر معظم البلوى. ولعدم قدرة الإنسان على الوصول إليها؛ لخفائها، فهي أمور مخفية، ومع فرض اطلاع الإنسان عليها فإنه لا يملك قوة دفعها وإبعادها عنه، خُصَّت دون غيرها. فهو في معرض عين الحسود ونفسه ماذا في استطاعته فعله لردعها ودفع شرها عنه؟ فالإنسان لا يملك وسيلة لمعرفة كون فلان أو فلان يكن له الحسد، فهي من الكيفيات النفسانية، كما سبقت الإشارة، وهي أمور غير مادية حتى يمكن القول: إن للبشر

إمكانية ردعها، وحيث إنها ليست كذلك يصبح الإنسان بفقره الوجودي عاجزاً عن التصدي لها وردّ شرّها عنه، فلا يبقى أمامه سوى الالتجاء إلى حمى الذات العالية والاستعاذة بها، فحول الله وقوته هي الملاذ وهي المفرز الذي تفر إليه الخلائق معترفة بعجزها وخوفها، والاستجارة به من العين والحسد وأمثالهما لا ترد ولا تخيب»^(٢٥).

٣. الحلم، الرؤيا، والتعبير—

عُبر بالحلم والرؤيا عما يراه الإنسان في منامه. وقد ذكر القرآن الأحلام والرؤى التي كانت محطات مصيرية في حياة بعض الأنبياء والرسول.

ومن الرؤى التي تحدث عنها القرآن: رؤيا خليل الله إبراهيم عليه السلام^(٢٦)؛ ورؤيا نبي الله يوسف عليه السلام^(٢٧)، ورؤيا صاحبي يوسف عليه السلام في السجن^(٢٨)، ورؤيا ملك مصر^(٢٩)، ورؤيا الرسول الأعظم ﷺ حول فتح مكة: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنِ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ (الفتح: ٢٧)، وتلك الرؤيا التي رأى فيها النبي ﷺ تلك الفتنة التي سيتعرض لها المسلمون بعده، فيتولى أمر المسلمين سلالة الشجرة الملعونة في القرآن: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ (الإسراء: ٦٠).

ولقد اعتبرت الأحاديث أن الرؤى والأحلام جزء من النبوة. قال رسول الله ﷺ: «الرؤيا الصالحة يبشر بها المؤمن، وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»^(٣٠). وفي رواية أخرى: «الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءاً من النبوة»^(٣١).

ولقد كانت الأحلام والرؤى التي يراها الإنسان في منامه في كل زمان ومكان سبباً في ظهور علم تعبیر الرؤى وتأويلها^(٣٢).

لقد قص يوسف عليه السلام رؤياه على أبيه يعقوب النبي عليه السلام، فعلم يعقوب أن لابنه يوسف شأنًا عظيمًا، فقال: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف: ٦)، فقد اتضحت ليعقوب عليه السلام معالم النبوة التي جعلها الله في يوسف عليه السلام من خلال الرؤيا التي سمعها منه.

وقد عرف يوسف بتعبيره للرؤيا في بيئة اهتمت كثيراً بالأحلام، لدرجة أن كهنة معابد مصر في زمن الفراعنة كانوا مختصين بتعبير الرؤى والأحلام. ولما عمل يوسف عليه السلام على تأويل الرؤى والأحلام كان يشير إلى أنها هبة رحمانية لا دخل للبشر فيها، فليس تأويل الأحلام من العلوم التي يمكن أن يتصدى لها كل من هبّ ودبّ، فينسج خيوطها ويعرضها بضاعة تضيع فيها الحقيقة بين كثرة الزور فيها، بل هي منحة ربانية وتعليم إلهي لا ينالها إلا مَنْ اختارهم الله لذلك واصطفاهم، وقد أدرك أولئك الذين يعيون أنفسهم في الوصول إلى تأويلها وتعبيرها أن نقطة النهاية أكثر تيهاً من نقطة البداية.

ولقد قسّمت الأحاديث الأحلام إلى أقسام عدة، حيث نجد بعض الروايات تقول بثلاثة: «بشارة من الله للمؤمن، وتحذير من الشيطان، وأضغاث أحلام»^(٣٣)؛ وأخرى تقول بأربعة: «رؤيا من الله تعالى، ولها تأويل؛ ورؤيا في وساوس الشيطان، ورؤيا من غلبة الأخلاق؛ ورؤيا من الأفكار، وكلها أضغاث أحلام، إلا ما كان من قبل الله، التي هي إلهام في المنام»^(٣٤).

فالرؤيا الوحيدة التي تحتاج إلى تأويل وتعبير هي تلك التي تكون من قبل الله، وهي إلهام إلهي، أما غيرها فهي من الأحلام التي لا تستدعي الاعتناء، ولا تتطلب إتلاف الوقت والمال. كتب العلامة محمد جواد مغنية حول الأحلام فقال: «والذي نراه أن الأحلام على أنواع: منها ما هو انعكاس لعادات الإنسان وتفكيره، كالفيلسوف يرى أنه يناقش أفلاطون وأرسطو، والمسلم يصلي في المسجد، والمسيحي يصلب في الكنيسة، والفلاح يزرع، والباني يبني، وما أشبه ذلك. وهذا النوع واضح، ولا يختلف فيه اثنان؛ لأنه يحمل تفسيره معه؛ ومنها ما هو غريب عن حياة الحالم وتفكيره، كرؤيا الملك البقرات والسنبلات..، وما هو بفلاح، ولا براعي بقر، وجاءت رؤياه إنذاراً بما حدث من الجذب بعد الخصب؛ ومنها ما يقع في اليقظة، تماماً كما رآه الإنسان في منامه دون زيادة أو نقصان.. وهذا نادر جداً، ولكنه حدث قطعاً، وحتى الآن لم يهتد العلم إلى تفسير هذا النوع، والنوع الذي قبله، وقد يهتدي إليه في المستقبل القريب أو البعيد..

و فسّرهما البعض بالصدفة.. وليس من شك أن الصدفة هي ملجأ العجزة، وقال آخر: إنهما نتيجة لحاسة في الإنسان نجهل كنهها.. وهذا أيضاً من العجز.

و في سنة ١٩٥٦ رأيت في ما يرى النائم المرحوم أخي الشيخ عبد الكريم، وكان قد مضى على وفاته عشرون سنة، وأخبرني عما سيحدث وعين الوقت، فكان كما قال.. وبعد هذا بسنوات رأيت رؤيا فصدقت، وكانت سوءاً كالأولى، فقلت لصديق لي مداعباً: إن رؤيا الشر تصدق، دون رؤيا الخير.. وحين وصلت في التفسير إلى أول سورة يوسف قرأت هذه العبارة للرازي: «اعلم أن الحكماء يقولون: إن الرؤيا الرديئة يظهر تفسيرها عن قريب، فتعجب، وتذكرت قول الشاعر البأس:

فإن أر خيراً في المنام فنانح وإن أر شراً فهو مني مقرب

والخلاصة أنه لا يوجد ضابط كلي يمكن الاعتماد عليه في تفسير الأحلام بكاملها؛ لأنها أنواع متضادة متباينة؛ فمنها ما هو صدق لوساوس النفس وظروفها، وهذا النوع واضح بوضوح مصدره؛ ومنها ما هو صورة طبق الأصل عن الحادث الذي يقع في اليقظة بعد الحلم، وهذا النوع نجهل سره؛ ومصدره. ومنها ما هو رموز وإشارات مسبقة إلى الواقع المحسوس قبل وقوعه، كالكواكب التي سجدت ليوسف، والخبز الذي حملة الفتى المسجون فوق رأسه، والبقرات والسنبلات التي رآها ملك مصر، وهذا كسابقه لا نعرف له سرّاً ولا مصدرّاً. أما من قال بأن هذا النوع والذي قبله بشرى من الله، أو حاسة في الإنسان، فقد ادّعى لنفسه العلم بالغيب، ولا يرضى أن ينسب إلى الجهل، حتى بما حجب الله علمه عن عباده»^(٣٥).

بعد أن تبين أن الرؤيا الصالحة ليست مقتصرة على الأنبياء والرسل، وأن الأفراد العاديين يمكن أن تكون لهم رؤى، والتي قد تحمل لهم بشرى أو إنذاراً وإشارات إلى سوء الحال، فقد تتضح بعض ملامح المستقبل بالنسبة لهؤلاء في تلك الرؤيا، وقد أثبتت التجربة أن الرؤيا كانت مقطوعاً حاسماً في حياة بعض الأفراد، إلا أن الإسلام لم يركّز على الرؤيا، ولم يعتبرها المسير الحقيقي لحياة الأفراد، وخصوصاً إذا كانت من الرؤيا التي لم تحمل خيراً لصاحبها.

إن الكثير من الأحاديث قد دعت إلى إهمال الأحلام التي تنذر بالشر، ودعت

إلى عدم الاهتمام بها وتوقيف الحياة عليها. وليست كل الرؤى تستحق منا عناء تأويلها وتعبيرها، بل فقط يكون ذلك للرؤيا التي تحمل البشرى من الله تعالى، وهي التي اعتبرت جزءاً من النبوة التي تتجلى في قلب الإنسان بخيرها.

ومع غياب قاعدة كلية لتأويل وتعبير الرؤيا يبقى ما يقوم به المعبرون مجرد حدس، اللهم بعض الخطوط التي أشار إليها المعصومون في تعبيرهم لبعض الرؤى. لذا تبقى الضابطة الكلية التي ننطلق منها هي ما روي عن النبي الأكرم والأئمة الأطهار عليهم السلام، فقد قال رسول الله ﷺ: «إذا رأى أحدكم الرؤيا الحسنة فليفسرها وليخبر بها، وإذا رأى الرؤيا القبيحة فلا يفسرها ولا يخبر بها»^(٣٦). وفي رواية أخرى: «الرؤيا على رجل طائر ما لم يعبر، فإذا عبرت وقعت، ولا تقصها إلا على واد وذو رأي»^(٣٧). وفي رواية ثالثة: «الرؤيا لاتقص إلا على مؤمن خلا من الحسد والبغي»^(٣٨). وقال ﷺ أيضاً: «لا تقص الرؤيا إلا على عالم أو ناصح»^(٣٩).

إن اتباع هذه الأوامر الإرشادية، التي تدعو إليها هذه الروايات وغيرها كثير، تقلل من اهتمام الأفراد بما يرونه في منامهم، فلا تجعلهم ينشغلون بها أيما انشغال، بحيث إن هناك مَنْ يقضى ليلي وأياماً مستغرقاً في تعبير رؤياه هنا وهناك، حتى أن حياته لتتوقف على ذلك التعبير. وهذا ما لم يُردّه الإسلام، فإن الأحلام من الظواهر الكونية. ومادامت تقع في فترة قد رفع القلم فيها عن الإنسان فهي لا تستحق اهتماماً مبالغاً فيه. فلا دخل للإنسان فيها من جهة الفعلية، كما أنها خارج دائرة التكليف. فكل اهتمام مبالغ فيه يخرج الفرد من دائرة العقلنة إلى الخرافة؛ وذلك لأن الخيوط التي تركها لنا المعصومون قليلة، تلميحاً منهم إلى عدم الانكباب على الأحلام، إذ لا مصيرية لها في حياة الفرد، وبالتالي فإن الانشغال بها يدفع إلى الإقبال على مَنْ ليسوا أهلاً للتعبير والتأويل، ممَّن يخوضون في الأمور وليسوا بأهلها من العرافين والمشعوذين...

- يتبع -

الهوامش

- (١) بحار الأنوار ٦٣: ١.
- (٢) المصدر نفسه ٧٧: ٦٥.
- (٣) الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٢٤٩، تصحيح وتعليق: السيد هاشم رسولي محلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- (٤) بحار الأنوار ٢٠: ٣٣٣، مؤسسة الوفا، بيروت.
- (٥) حياة الحيوان ١: ٦٦٤؛ عباس القمي، سفينة البحار ٥: ٣٦٣، أسوة.
- (٦) محمد ري شهري، ميزان الحكمة ٧: ٣٣٤٤، ترجمة: حميد رضا الشيعي، دار الحديث.
- (٧) المصدر نفسه.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) بحار الأنوار ٧٧: ١٥٣.
- (١٠) المصدر نفسه ٩٥: ٢.
- (١١) الكافي ٨: ١٩٨.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) دائرة المعارف الشيعية ٥: ٥٦٥.
- (١٤) دائرة المعارف الشيعية ٥: ٥٦٥.
- (١٥) بحار الأنوار ٦٠: ١٧.
- (١٦) المصدر نفسه: ٢٦.
- (١٧) المصدر نفسه: ٦؛ مجمع البيان ٥: ٣٨٠.
- (١٨) مطهري، معرفة القرآن ٨: ٣٣٣ - ٣٣٦.
- (١٩) بحار الأنوار ٦٠: ١٨.
- (٢٠) المصدر نفسه: ٧.
- (٢١) بحار الأنوار ٩٠: ١٨٤ - ١٨٥.
- (٢٢) المصدر نفسه ٦٠: ٢٥.
- (٢٣) المصدر نفسه: ١٤.
- (٢٤) المصدر نفسه: ١٨.
- (٢٥) محمد تقي شريعتي تفسير نوين: ٤٢٤ - ٤٢٥، مكتب نشر الثقافة الإسلامية.
- (٢٦) الصافات: ١٠١ - ١٠٢.
- (٢٧) يوسف: ٤.
- (٢٨) يوسف: ٣٦.
- (٢٩) يوسف: ٤٣.
- (٣٠) ميزان الحكمة ٤: ١٩٢٩.

-
- (٣١) المصدر نفسه: ١٩٣٠.
- (٣٢) مقدمة ابن خلدون ٢: ٩٩٢، ترجمة: محمد بروين كنابادي، نشر كتاب طهران، ١٣٥٩هـ. ش.
- (٣٣) ميزان الحكمة ٤: ١٩٣٠.
- (٣٤) بحار الأنوار ١٩: ٢٣٤.
- (٣٥) محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف ٤: ٥٠٤ - ٥٠٦، ترجمة: موسى دانش، بوستان كتاب، قم.
- (٣٦) ميزان الحكمة ٤: ١٩٣٢.
- (٣٧) المصدر نفسه.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) المصدر نفسه.

الموقف الإسلامي من ظواهر الخرافات

رصد الجذور والممارسات

(*) السيد حيدر علوي نجاد

ترجمة: محمد عبد الرزاق

ما هي الخرافة؟ —

لاشك أن الإجابة عن هذا السؤال ستختلف وتباين تبعاً لتعدد وتباين الأفراد في الديانة والثقافة ومستوى الوعي وبعض الجزئيات الأخرى. ولا يمكن التوصل إلى تعريف لهذا المفهوم يكون مقبولاً لدى الجميع ومتوافقاً مع سائر الأديان والأيدولوجيات المتنوعة. فالملحد يرى الدين خرافة، في حين يجزم المتدين بعجز الملحد عن إدراك العديد من حقائق العالم؛ نظراً لما يحمله من جمود فكري وتزمت، بل ليس غريباً أن نجد داخل المجتمع الملحد والمجتمع المتدين صدور اتهامات لبعضهم البعض بالخرافة والانحراف الفكري. ويبقى الهدف من وراء استعمال مفردات الخرافة في حق الآخرين هو تسفيه آرائهم وتمكين آراء أخرى.

«من الصعب جداً وضع أطر محددة للخرافات، فالوafd الفرنسي إلى إيطاليا سيجد كل شيء ضرباً من الخرافة. وله الحق في ذلك. فالأسقف «كونتري» كان يدعي بأن أفكار أسقف باريس خرافة في خرافة، في حين لصق رجال كنيسة «برسبيتر» التهمة ذاتها بالأسقف كونتري، في حين تعد طائفة الكويكر في أنظارهم من أرباب الخرافة، كما ينظر الكويكر إلى المسيحيين بوصفهم أكثر من

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وباحث في الفكر الإسلامي، له كتابات متعددة، ومهتم بالدراسات العربية.

الناس خرافة وبدعاً»^(١).

نفهم من هذا الكلام أنه ليس من السهل تحديد وتعريف الخرافات. وفي هذه النقطة بالتحديد يكمن محور الاختلاف بين المذاهب والأديان. «نقرأ تعريفاً آخر لمفردة «الخرافات» ورد في معاجم اللغة يقول: هي كل عقيدة أو عمل ديني غير معقول. وهنا يتبادر سؤال يقول: من الذي يعين أن هذه العقيدة معقولة أو غير معقولة؟ فالمعضلة هنا في أن هذا الدين خرافة عند هذا الشخص وحق عند ذاك...»^(٢).

في الواقع لم يكن هذا التعريف اللغوي مجدياً كثيراً؛ لأننا لو أخذنا به سنخلص في النتيجة إلى أن هذا الدين أو المذهب يلغي ذلك الدين أو المذهب الآخر ويسفه بعض أو جميع تعاليمه ومعتقداته. وهنا نعود إلى المربع الأول، والكلام عن أحقية هذا الدين وبطلان ذاك. وعليه سنكون مضطرين إلى دراسة تفاصيل المذاهب والأديان، بدلاً من دراسة موضوع الخرافة الحاضر في جميع المجتمعات تقريباً. وليس هذا ما نصبو إليه. فنحن هنا في صدد التوصل إلى تعريف شامل لمفهوم الخرافة يقره الجميع، وتقبله سائر الأديان الطبقات المثقفة والعقلاء في مختلف المجتمعات، لكننا ندرك جيداً استحالة العثور على هكذا تعريف، وعلى أية حال فإن طريق الألف ميل يبدأ بخطوة.

أفضل الممكن —

يمكن أن نقدم هذا التعريف مثلاً توافقياً بين سائر الأديان: «الخرافة هي التخوف الاعتباري من بعض العناصر، وافتعال علاقة بين ظواهر وأخرى لا تحظى بتأييد العلم والعقل، ولا حتى الدين».

هذا التعريف مقبول عند المسلم وعند المسيحي والزرادشتي؛ لأن ما لا يحظى بتأييد العقل والدين فالدين نفسه سيقطع بكونه خرافةً وبدعةً. وعلى سبيل المثال: وفقاً لهذه الرؤية سيكون بإمكان المسلم - شيعه وسنة - أن يقول بأن التشاؤم من الرقم (١٣) ليس إلا خرافة، لأن العقل لم يقل به، كما لم يؤيده الدين أيضاً.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

وهناك تعريف آخر للخرافة يقول: «هي الرهبة غير المنطقية والاحتباس من أمر مجهول أو خيالي أو عقيدة أو عادة ما وما شابه ذلك، على أساس الخوف أو الجهل»^(٣). يعقب (غوستاف جاهودا) على هذا التعريف فيقول: «يبدو أننا هنا اقتربنا أكثر من صلب الموضوع؛ فإن أبرز ما قد أشير إليه هو عنصر الإثارة، وهي أهم الخصائص الأساسية في كل ما يمكن أن نسميه خرافة، وإلا لما تركت أثرها فينا، ولم تكن - بحد ذاتها - أمراً هاماً أبداً. فهناك العديد من الأفكار التي يتلقاها الناس عن طريق الصدفة دون أية علاقة وإثارة، من قبيل: أن يعتقد البعض بأن الجوز المرقش هي ثمرة شجرية - وهو صحيح بمحض الصدفة -، وقد يسمع البعض من الـ (bbc) بأن الإسباكتي هي ثمرة مشتلية - وهو خطأ بالصدفة أيضاً - فجميع هذه النماذج قد لا تترك أثراً ملموساً في السلوك. ولا يعني هذا ضرورة أن يكون عنصر الإثارة فعالاً جداً، وإنما المهم أن يكون مشهوداً، ويمكن القول بأنه حاضر بنحو مطلوب»^(٤). يعترف (جاهودا) - في معرض تقديم التعريف المقبول للخرافة - بأن المهمة في هذا الصدد تكاد تكون مستحيلة، لكن لابد في دراسة موضوع ما من امتلاك تصور عام عنه. لو تمكنا من العثور على تعريف يشرح مفهوم الخرافة، ويزيل ما يكتنفه من إبهام، سيسهل ذلك من مهمة الحكم على بعض المعتقدات والممارسات، وتمييز الخرافة فيها من الحقيقي.

يبدو أن تحديد الغاية من دراسة الخرافات سيسهم كثيراً في تيسير عملية فهم ومعرفة نوع الخرافات. فمثلاً: لو أننا كمسلمين نروم التحقيق في الخرافات من أجل تجريد معتقداتنا وأفكارنا من الخرافات هنا سيكون من السهل علينا تمييز الخرافة في عقيدة ما، من قبيل: تضحية السيد المسيح بنفسه، أو سنة وثقافة ما، وإصدار الحكم بحقها؛ وستسهل أيضاً مهمة تعريف الخرافة وفقاً لهذا المنطق. فعلى الرغم من أن هذه العقيدة ليست خرافة من منظور المسيحية، لكننا هنا نقصد من خرافيتها أن لا مجال لها في الفكر الشيعي، ولا العقل يؤيد أن يذهب البريء ضحية لجرائم الآخرين، فهو يعذب لكي يغفر لغيره: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. وإذا سيكون هدف هذه الدراسة الاستدلال على أن هذه الفكرة لا يمكن أن تتسلل إلى التشيع

والمنطق القرآني. وعليه سيكون من السهل جداً معرفة الخرافة في من غيره. في الوقت الذي كان (جاهودا) بصدد تحليل الخرافة साइكولوجياً، ودراسة منشئها، وأسباب انتشارها، وكذلك السبل الكفيلة بالحد منها، كان بإمكانه أيضاً الاكتفاء بتعريف إجمالي للخرافة، ثم ينتقل إلى سرد تفاصيل ماهيتها العامة، ومن ثم يذهب إلى دراسة بعدها साइكولوجي والاجتماعي والتاريخي. ولهذا نجده بعد عناء البحث يقول: إلا أن تقبل هذا الأمر من قبل أولئك الذي اعتادوا على الخرافات، وشغفوا بها، سيكون في غاية الصعوبة، ولا يستبعد منهم صدور ردات فعل قاسية وشديدة.

وتأسيساً عليه تطلق الخرافة على الشيء الذي لا يمتلك تفسيراً عقلانياً لنفسه، ويقيم علاقة العلة والمعلول بين أمرين لا صلة بينهما أساساً. فمثلاً: لا يكون بناء المنزل الجديد أمراً مكروهاً لو حدثت عرقلة في بداية المشروع، وكسر فأس البناء، بل صلابة الأرض أو اصطدامه بصخرة وضعف مقاومته هو علة الانكسار؛ إذ لا العقل والشرع ينص على أن هذه الحادثة هي بمثابة التنبؤ بشؤم ذلك المنزل. أما إذا جاء أحدهم وقال لكم: «لقد كان هذا البيت طالعاً نحساً على حياتي، وقد سلبني كل ما أملك، فحين جئت هنا مات أبي، ومات أخي، وماتت زوجتي وعمي، خلال ثلاث سنوات فقط، ثم خسرت عملي، وأعلنت إفلاسي، ويبقى الذنب ذنبي أنا؛ لأنني لم أكرث بما حدث في اليوم الأول من بناء البيت، حين انكسر الفأس في عملية حفر الأساس، والآن صحوت على ما فات». فماذا ستكون ردة فعلكم على هذا الكلام؟ هل ستتضامنون معه، وتأسفون لتجاهله دليلاً واضحاً، فلم يرجع عن بناء المنزل، أم أنكم ستأسفون على أفكاره الخرافية، وكونه يعلل شيئاً بشيء آخر دون وجود ترابط بينهما؟ فمرض السرطان هو السبب في وفاة والده، ومات أخوه لتهوره في قيادة دراجته النارية، في حين توفيت زوجته في حادث سيارة، أما عمه فكان في الثمانين من العمر، هزيل البنية، وفقد كليتيه أيضاً، كما أنه خسر عمله ومتجره بسبب استثمار خاطئ في سلعة متوقرة وقلة في الطلب عليها، وكان الآخرون أكثر خبرة في هذا المجال. أما من الناحية الشرعية فالموقف سليم تماماً، فالمنزل لم يكن على مقبرة

المسلمين، ولا على أرض مغصوبة، وليست هي من أموال اليتامى، ولا وقفاً، إذاً لماذا ينبغي منع بناء البيت هنا، وإنزال عقاب بهذا الحجم بصاحبه؟ وبناءً على ما تقدم لابدّ في اتخاذ الشيء علة لغيره أن يثبت ذلك لدى المسلم عن أحد طريقين: إما العقل، والعلم، والتجربة، والبرهان؛ وإما الشرع. فالعقل يقول - مثلاً -: لا تقفز من أعلى السطح فتموت، ويقول لنا الشارع: إن الإنفاق من أسباب سعة الرزق وطول العمر، وإن الكذب حرام وله عقاب وعواقب اجتماعية وخيمة. فهذه الأمور مقبولة عندنا؛ لأننا أقمنا علاقة العلة والمعلول في حالة ثبوت حكم العقل والشرع، وهما الملاك في إقامة الصلة بين المسبّب والسبب.

وبناء على هذا الملاك يمكن أن نعرف الخرافة بأنها: «كل أمر لا يحظى بتأييد العلم والعقل والدين، فيعمل به الناس ويخشون تركه، فهو خرافة» ويبدو أن هذا هو المفصل الرئيسي في تعريف هذه الظاهرة، هي عبارة عن إقامة علاقة من العلية بين أمور أجنبية في ما بينها، فيقضي بوجود ما لا وجود له ونفي ما هو موجود؛ بدافع الخوف وخشية الرفض.

الخرافة ومديات انتشارها —

يذهب البعض إلى أن الخرافات لا تقتصر على مجموعة خاصة، أو قومية دون أخرى، فالكل مبتلى بها بنحو من الأنحاء.

«لا يمكن تقسيم مجتمعات العالم إلى قسمين: أحدهما يؤمن بالخرافات؛ والآخر لا تعتريه مطلقاً، فهو مثقف. بل يمكن القول بشكل عام: إن منهم من يعتقد بالخرافات كثيراً؛ ومنهم من يعتقد بها بشكل أقل نسبياً. وهذا ما يؤيده التاريخ في الماضي»^(٥). كما أن مديات الخرافة لا تقتصر على منطقة معينة، لذا فإنها حاضرة في جميع البلدان والأمصار، سواء الدول المتقدمة في الصناعة أم الدول المكبوحة عن التقدم في الصناعة. والملفت أن معظم الخرافات على الرغم من اختلافها في البنية الظاهرية - متشابهة في واقعها مضموناً، وأحياناً في الشكل أيضاً.

ولم يُستثنَ المجتمع الأوروبي من نصيب آسيا وأفريقيا في الخرافات. فقد شهدت

هذه الدول انتشاراً ملحوظاً للخرافة. ففي أوروبا اليوم - وهي حاضرة الحاسوب والفضاء - ازدهاراً كبيراً لمواضيع التنجيم والتنبؤات؛ إذ تشير الأرقام إلى أن بريطانيا وحدها تضم اليوم ألفي منجم محترف بإيرادات باهظة جداً. وبغض النظر عن طبقة «النجوم» الذين تبلغ إيراداتهم الملايين فإن عدد الزبائن يقدر بالمليون أيضاً، أما الأساليب فمتنوعة، منها بطاقات الأبراج، ابتداءً بالطبقات الجاهزة - وهي لا تحظى بتأييد المنجمين النخبة -، وصولاً إلى حساب طالع وحظ الأفراد. وقد بلغت شهرة المنجمين ومتنبئي الغيب صفحات الجرائد وشاشات التلفاز.

كان في أمريكا مطلع العقد السادس أكثر من ألف صحيفة خصصت أعمدة ثابتة لمواضيع التنجيم، وقد قدر قراءها بالعشرين مليوناً. وهناك في بريطانيا مجلات عديدة تتجاوب مع تساؤلات حول التنبؤات وعلم الغيب، وكانت واحدة منها تطبع في (٥٠٠٠٠) نسخة، ناهيك عن أعداد المجلات الأخرى التي لا تزال قيد الكتمان. كما ينقل أن دور النشر اتفقت مع المنجمين المشهورين، وقيل: إن إحداها نشرت في طبعة أولى من كتاب في التنجيم (٧٥٠٠٠٠) نسخة.

وهناك نمط آخر للخرافة في أوروبا يتمثل في انتشار السحر والشعوذة، ولا نزال نشاهد نماذج ذلك في ألمانيا وفرنسا، وخصوصاً في جنوب إيطاليا^(١).

قد يكون ضرباً من المبالغة أن يقال: ليس هناك طبقة منزهة عن الخرافات، وإنه لا توجد دولة في العالم تخلو منها، إلا أن (غوستاف جاهودا) برهن على هذه الحقيقة بعدة أدلة، منها: إن الخرافة اكتسحت - فضلاً عن الطبقات والقوميات - جميع أنحاء العالم، ومؤيد ذلك تعريفه لمفهوم الخرافة. لكننا إذا تمعنا في تعريف الخرافات جيداً لتمكنا من نفي الخرافة عن البعض ممن حكّم المنطق والعقل والدين، فنظم حياته، وأحكم تحصينها، بحيث لم يدع مجالاً لنفوذ الخرافة إليها. فليس حضور الخطأ في حياة الإنسان من قبيل حضور الخرافة؛ إلا أن يكون المراد دخول بعض القضايا إلى صميم جميع الأديان والثقافات في جميع الدول، وهي قضايا دخيلة تصنف في عداد الخرافات.

منشأ الخرافة وجذورها —

تعددت الآراء والنظريات في منشأ الخرافة ومنطلقها، وهي نظريات يمكن أن تكون كل واحدة منها موضوعاً لكتاب مستقل. وكان علماء النفس من أكثر الباحثين في هذا المجال. فرأى بعضهم أن الأخطاء هي مصدر الخرافة؛ في حين عزا آخرون ذلك إلى الغفلة واللاوعي؛ ومنهم من قال بأن المنشأ هو الإجابة الشرطية. أما الدراسات الاجتماعية فكان لها موقفها الخاص بها أيضاً، فذهب البعض إلى أن الخرافات هي من الظواهر الاجتماعية، فإن التأخر في اتخاذ القرار المناسب عبر السبل الاعتيادية في الأوقات الحرجة، أو في القضايا الحساسة، سيقود إلى اللجوء إلى الخرافة في تحصيل «القطع» واليقين في الأمور، علماً أن طريقة التفكير هي الأخرى من المنطلقات الهامة في تبلور شكل الخرافات أيضاً، «فقد رأى عالم الإثنوغرافية (السير إدوارد تايلور) ... بأن جذور الخرافة تنتمي إلى نوع من النقص والتخلف الفكري، وذكر في تحليله الاجتماعي لهذه الظاهرة أن (الغباوة والاحتباس الزائد) هي من صفات الإنسان بشكل عام، والإنسان المتوحش بشكل خاص»^(٧).

ويرى الفيلسوف المعروف (هيجل) أن مبدأ ظهور الخرافات والأساطير في المجتمعات الأولى ينبع أيضاً من حاجة طبيعية تتبلور في إطار قانون العلة والمعلول، ولاسيما الخرافات المتعلقة بالحوادث الطبيعية، كالزلازل والكسوف والخسوف، المثيرة للرعب والفرع في قلوب الناس^(٨).

إن من شواخص اللاوعي المؤدي إلى ظهور الخرافات هو الافتقار إلى فهم صحيح عن مسألة العلية. يقول ويلهام فونت: «لا تعني العلية في مفهومنا شيئاً بالنسبة للإنسان الابتدائي، أما إذا أردنا الحديث عن مؤدى العلية في حدود تجاربه فإن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يقال عنه هو إنه قابع سلطة السحر، وهو أمر يعتمد بالدرجة الأولى على القوى العاطفية، وليس على القوانين السائدة في ترابط الأفكار. فيمكن فرض العلية الأسطورية السحرية والعاطفية بقدر من الثبات مغاير تماماً للتحويل والتقلب في العلية المنطقية المبتنية على التسلسل المنظم في الإدراك والأفكار»^(٩).

ويرى (ليمان) أيضاً أن الخرافات إنما هي ضرب من الخطأ: «إن جميع

المعتقدات الخرافية التي حاولنا الكشف عن تركيبها الطبيعي في هذه السطور كانت في البداية عبارة عن تفسيرات واهمة عن بعض الظواهر التي لم تتم دراستها بشكل جيد»^(١٠).

وكان (لورد تشسترفيلد) قد ذكر في إحدى رسائله إلى نجله بأن منشأ الخرافات هو الجهل والسفه»^(١١).

لاشك أن تحليل ودراسة كل واحدة من هذه النظريات بحاجة إلى مجال أوسع من المقالة، ولاسيما أن بعضها قابل للنقد من أصوله، والبعض الآخر جاء مؤسساً على فرضيات خاطئة، وهناك قسم منها أيضاً لا يخلو من الصحة في المبتنيات العامة، إلا أنه أخطأ في طرح النماذج والأمثلة. وعلى أية حال فإن لكل في الواقع رؤية ونافذة خاصة أطل منها محاولاً تقديم الحلول لهذه المسألة. وعليه لا يمكن القول بأن هناك نظرية أصح وأكمل، وما عداها فهو باطل، لكن قد يصح العكس، أي يمكن أن يقال: لا توجد نظرية كاملة، على غرار حكاية الفيل في الظلام التي ذكرها الشاعر جلال الدين الرومي في مثوياته.

تترعرع الخرافات في صميم الأفراد، فتتبلور اجتماعياً وتنتشر على مساحات أوسع، فتؤثر على شاكلة السلوك الاجتماعي، بوصفها عناصر من الثقافة، فيمتزج بها فكر وروح الإنسان. إن العمل على تبسيط الأفكار، وتقديم التفسيرات السطحية للظواهر، وكذلك العمل على افتعال العلة، بدلاً من البحث عنها، في ما يخص الظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعية، هو السبب الرئيسي في الانجرار إلى الإيمان بقضايا تظل مسيطرة على جميع أبعاد أفكار الإنسان وبرامجه في الحياة. وقد ورد في القرآن أن الجهل والتقليد الأعمى وعدم التفكير واتباع الهوى هي من العوامل المباشرة في خلق الخرافات.

لكن لا بد من الإذعان بأن النبتة لا تتفتق إلا في التربة المساعدة، ولذا فإن الفطرة والطبيعة والأمور شبه الغريزية في الإنسان هي بمثابة التربة المساعدة لتنامي الخرافة لديه. وقد لا يروق ذكر الفطرة للقارئ الكريم فيقول: لماذا الفطرة؟! فالفطرة هي الأصفى والأنقى بين قنوات المعرفة والمعتقدات؛ فلا يمكن ولا ينبغي أن

تكون موطناً لأدران الخرافات وآفاتها.

إلا أن هذه العين الصافية قد يتعكّر صفوها، فتقود النفس الإنسانية إلى الإيमान بقضايا مفعمة بالشرك والخرافة. ففطرة الإنسان - مثلاً - ترشده إلى عبادة أعظم قوة، وهي الوحيدة المدبرة لشؤون الكون، بحيث لا قوة فوقها، فلو لم تكن هذه القناة بحاجة إلى العبادة لما وجد عابداً واحد على مر التاريخ، إلا أن هذا الإحساس بالحاجة إلى العبادة هو نفسه أيضاً الذي قاد بعض البشر إلى عبادة الشمس والقمر والبحر، أو الإنسان الفاني وبعض ما صنعت الأيدي، كالطفل الذي تشده غريزته إلى الرضاعة من ثدي أمه، إلا أن حاجته المبرمة إلى الرضاعة تضطره إلى القبول والانخداع بغيره. فكذلك هي فطرة الإنسان الباحثة عن الإله، فهي تحفزه على العبادة من جهة، لكن الانحراف الاجتماعي والأرباب الجهلة أو المتجاهلين قد يستبدلون الثدي الحقيقي بآخر مفتعل؛ بغية إسكات ذلك الإنسان.

تنتقل هذه المعتقدات الباطلة من جيل إلى جيل، تماماً كما يتوارث الناس المعتقدات الحقّة. وقد ذم القرآن توارث المعتقدات الخرافية. وكان من أبرز أشكال الخرافة تلك التي حرّم فيها الأكل أو الاستعمال دون وجود دليل شرعي وعقلي يؤيدها. وهنا يحذر الباري - عزوجل - من مغبة أن يحرم الإنسان على نفسه ما أحلّ له. كذلك فإن الفاحشة من المنهيات التي يصر الشيطان على ارتكابها، فتري الإنسان يعمل بغير أوامر ربه، فيستقبلها على أساس أنها أوامره ونصوص دينه، في حين لا توجد أدلة عقلية تؤيد شرعيتها.

عندما كان الرسل والعلماء يتصدون لمثل هذه الخرافات، ويدعون الناس إلى نبذها، كانوا يواجهون أيضاً ردوداً قمّة في الجهل والانحطاط حين يقال لهم: هكذا كان آباؤنا، ونحن أيضاً على خطاهم. فهل هذا تعليل منطقي، إذا كان آباؤهم في منأى عن ميزان العقل ولم يصيبوا الصراط الصحيح؟ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ * وَمَثَلُ

الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَلِ الَّذِي يَنْقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَبَدَاءَ صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿البقرة: ١٦٨ - ١٧١﴾: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٨ - ٢٩).

يلاحظ هنا أن القرآن لم يعترض على هذه المعتقدات لمجرد كونها موروثاً عن الآباء، فهو في صدد نقد ما توصل إليه الآباء بعيداً عن ملاكات العقل والتعقل. وبعبارة أخرى: إن بإمكان جيل اليوم الإفادة من تنويرات الجيل الماضي، فيصلح الإخفاقات، ويكمل النقص إن وجد. فإذا كان الموروث عن الأسلاف راجحاً ومعقولاً ومتناسباً مع الفطرة فلا غبار عليه أبداً: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٣).

إذاً يمكن أن تصل عقيدة التوحيد إلى الأبناء عبر الآباء، مع فارق في ضرورة اعتماد هذه العقيدة على مبدأ الفطرة والعقل، وأن يكون تلقين الآباء للأبناء مؤسساً أيضاً على أساس الفطرة والعقل، وهذا ما قام به جميع الأنبياء فعلاً، أي إنهم يدعون إلى اتباع عقيدتهم إذا كان الاتباع نابعاً عن دراية وبصيرة؛ لأن المعيار في صحة المعتقدات والتعاليم أن تكون مبنية على أساس المعرفة والوعي، وإلا لما حصنت من الشرك: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: ١٨).

الخرافة وظاهرة التنجيم —

تشهد أسواق التنجيم هذه الأيام رواجاً واسعاً؛ إذ تكشف لنا طباعة عشرات الكتب - قديمة وحديثة - بعنوانين التنجيم الصيني والهندي والياباني، بالإضافة إلى كتب التعويذات الجمّة، عن مدى رغبة الناس ومتابعتهم لهذه الموضوع. وعلى الرغم من أن هذه الأمور لا يمكنها إقناع الإنسان المثقف والدارس، إلا أن أعداد المثقفين -

ولاسيما من النساء - المهتمين بهذه الظاهرة مؤسفة جداً. وقد نهت الثقافة الإسلامية عن الكهانة والسحر والطير بشدة. فلا شك في تحريم السحر، وقد وصف الساحر والكاهن بالكفر أيضاً.

هناك من الناس من يفضل معالجة الأمراض أو العثور على مفقود أو إلقاء المحبة في قلوب الآخرين و... عن طريق الذهاب إلى المنجّم وكاتب التعويذات، بدلاً من مراجعة الطبيب، والتوجه إلى الله بالدعاء، والحال أنه ليس هناك أي منطق أو تعقل يبرر هذا الترجيح، ولا تزال مراجعة قراء الفأل وكتاب التعويذات أو السحرة متداولة، وإن كانت أقل من السابق نسبياً.

لقد خلصت الدراسات السايكولوجية في موضوعه قراءة الفأل إلى القطع بأمرين في أقل تقدير:

١. ثمة إحساس بالحاجة إلى استطلاع الغيب - زماناً ومكاناً -، ولاسيما لدى أولئك الذين لا يتمتعون باستقرار نفسي، ولم تكن تجاربهم السابقة على ما يرام. ولذا فهم يحاولون أن يعرفوا ما سيحصل غداً، وكيف سيكون مستقبل عمل الزوج والابن، أو المكانة الاجتماعية؟ فهذه الحاجة إلى الطمأنينة لا تتأتى إلا في ظل استكشاف المستقبل.

٢. أن من يراجع قارئ الفأل اعترف ضمناً بإمكانية استكشاف ما وراء الحجب - زماناً ومكاناً - من قبل البعض، بل ليس ذلك ممكناً فحسب، بل هو واقع حاصل وملموس لديه. أما أنواع الفأل وأساليبه فهي أحياناً وسائل ملموسة محسوسة، من قبيل: فنجان القهوة، وديوان حافظ، وقراءة الكف، وتارة تكون غير محسوسة، لكن يمكن إدراكها بالاعتبار، من قبيل: الأيام والشهور. فيسأل: أنت من مواليد أي يوم؟ أي عام؟ هل هو عام الأفعى؟ أم الحوت؟ أم الكلب؟ أم الفأرة؟ فما عليك إلا أن تعطيني معلوماتك الشخصية، وسأكشف لك من تكون؟ وماذا ستكون؟ وأي العوامل ستزيد من تقدمك؟ وأي السنوات ستكون خطراً عليك؟ وفي أي شيء يحدث ذلك؟

ولابد في التعرف على مدى صدق كل طريقة وقربها من الواقع أن ندرسها

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

واحدة تلو الأخرى. جاء في مقدمة كتاب خزائن الأسرار (العلوم الغريبة): «أما بعد فبما أن الجميع من العوام والخواص بحاجة ماسة إلى نيل الجاه والسعادة وقضاء الاحتياجات وتسديد الدين وشفاء الأمراض وتسليية خاطر وما إلى ذلك من المطالب المشروعة لكل إنسان لذا فالجميع أيضاً بحاجة إلى العلم ببعض مجربات الآيات القرآنية وأسماء الجلالة، بالإضافة إلى قسم من الأوراد والأذكار والدعوات المستجابة، وكذلك الاطلاع على «الرمل» [علم التنبؤات]، والإسطرلاب [الكشف عما يتعلق بقضايا الفلك والنجوم]...، والاسم الأعظم، علاوة على بعض الأقوال وتطبيقاتها، ومعرفة علم الجفر الجامع المتعلق بعلم الحروف والأعداد، وتسخير الأرواح والملائكة والجن، بالإضافة إلى تحصيل بعض العلوم الغريبة والمفيدة. لذا رأيت من واجبي تأليف هذا الكتاب بعنوان خزائن الأسرار، استناداً إلى الكتب المعتبرة والنادرة، متوخياً كل الدقة وضبط الأسانيد، والحق أنها مصادر رائعة، وقد تحققت من تجارب بعضها شخصياً»^(١٢).

أن يراعي هذا الكتاب مواضيع الناس واحتياجاتهم من تحقيق السعادة ونيل العزة وقضاء الحاجات وتأدية الديون وشفاء المرضى... فهذا أمر رائع جداً، وفي غاية الأهمية. ولا شك أن هكذا كتاب سيكون قيماً جداً.

لقد قدم الكتاب حلولاً لكل مرض ومعضلة فردية واجتماعية. فعلى سبيل المثال: نجده يقترح حلاً لتحقيق النجاحات الأسرية، وهو في الحصول على قطعة مدون عليها، ولا حاجة إلى وجود عناصر الحب بين الزوج والزوجة...، كما لا حاجة في تحسين الوضع الاقتصادي إلى بذل مجهود مضمّن، أو التوجه بالدعاء والتوسل إلى خالق الكون، وإنما يكفي في ذلك الاعتماد على (طلسم) يقدمه لنا الكتاب، وهو غاية المراد. وأحياناً تستغل سذاجة القارئ فيقال له: إن هذا الطلسم دعاء يؤيده الشرع.

القرآن والتعاويذ والشفاء من الأمراض —

الأمراض على نوعين: جسدية؛ وروحية. وكلاهما بحاجة إلى علاج. وقد استعمل القرآن الكريم مفردة الشفاء في المعنيين؛ فجاء في موضوع شفاء الجسم على

لسان النبي إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي﴾ (الشعراء: ٨٠).

وقال تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ (النحل: ٦٩). أما في الشفاء المعنوي الروحي فنقرأ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾ (يونس: ٥٧). وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٤). ففي هذه الآية قد يكون «الشفاء» مطلقاً بالفعل، ويشمل أيضاً الشفاء البدني، إلا أن قرينة الهداية تؤكد لنا مؤدى الشفاء الروحي، ولا سيما أن هناك قلوباً مريضة بسبب تخلّيها عن عنصر الإيمان، فعلة الكفار ترتكز في ضمائرهم وأرواحهم المتذبذبة، وإلا فقد يكون الكافر صحيحاً جسدياً، ولا يعاني من أي مرض يذكر، لكنه يبقى كافراً في جميع أحواله.

قال تعالى: ﴿وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (الإسراء: ٨٢). هنا أيضاً توجد قرينة الإيمان، وهي تؤكد أن معنى الشفاء في الآية هو الشفاء الروحي، وإن كان من الممكن أن يشمل الشفاء البدني، لكن ذلك يحتاج إلى دليل يمكننا من حمل الكلام عليه. إذا فالشفاء الروحي هو عبارة عن رسالة قرآنية، ومن أجلها نزل الكتاب العزيز. لكن هل نزل القرآن أيضاً من أجل أن يؤدي مفعول الدواء، فيعالج ما يصيبنا من زكام؟!

لاشك أن كتاب الله مقدس ومبارك، ولاشك أيضاً أن الدين يؤيد فكرة الدعاء والتوسل بالمقدسات في قضاء الحاجة ورفع البلاء، لكن هل الغاية من إنزال القرآن الكريم أن يصنع من آياته تعويذات؟! إن معاملة القرآن بوصفه علاجاً للأبدان هو ضرب من تحجيم هدفه الرسالي. ثم حتى لو كان المراد هو الشفاء البدني فلا بد أن يصل دليل على آلية الاستشفاء وبيانها من داخل النص القرآني أو عن طريق النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، أما ما يتداول من كتابة الأدعية والأحراز فلا دليل معتبراً عليه.

قراءة الفأل ومعالجة المرضى —

يثير المرض قلقاً في نفوس الناس، ولا سيما إذا ابتلي به شخص عزيز عليهم. ونرى البعض يلجأ إلى العرافين، الذين يوظفون بدورهم «بعض الأساليب العلاجية وتجارب الحكماء»، فبدل أن يسأل عن جنس المريض، رجلاً أم امرأة، وكم عمره؟ أو ما هي أعراض المريض؟ يسارع إلى السؤال عن اسم والده المريض؟ وفي أي يوم من أيام الأسبوع أصيب بالمرض؟ ثم يحسب اسم أم المريض حساب الجمل، فيطرح ثلاثاً ثلاثاً، حتى يبقى عدد أخير؛ فإذا كان المريض قد مرض يوم السبت فإن بقي عدد واحد فمصيره الموت؛ وإن بقي عددان سيطول أمده؛ وإن بقي ثلاثة شفي من المرض تماماً؛ أما إذا كان قد مرض يوم الأحد فإن بقي عدد واحد فسيشفى سريعاً؛ وإذا بقي عددان سيطول الأمد؛ وإذا بقي ثلاثة سيموت، وهكذا دواليك....

كما أنه لا يهم نوع المرض وفاعليته، بل الأهم في أي يوم أصيب بالمرض؟ وما هو اسم أمه؟ فلو أصيب شخصان بمرض يوم الثلاثاء معاً، وصادف اسم أم الاثنين هند، فسيشفيان معاً أيضاً في مدة واحدة، أو سيموتان معاً في مدة واحدة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مرض أحدهما السرطان، والآخر مجرد الزكام، بل أساس كل شيء هو اسم الأم، ويوم الابتلاء بالمرض!!

هذه هي طريقة الحكماء، لكن أي نوع من الحكماء؟ فالطبيب في السابق يختبر نبض المريض ولسانه وعينه، بدلاً من اسم أمه. إذاً ما هي هذه الطريقة؟ ومن أين أتت؟

أما الحكيم بمعنى الفيلسوف فعمله الأساسي ينصب في مجالات الوجود والماهية والجوهر والعرض وأمثال ذلك. إذاً فليس هذا من أساليب الحكماء إطلاقاً؛ بل قد استعمل اسم وعنوان الحكيم بغية إضفاء الشرعية على هذه الممارسات.

«الطيرة» ودلالاتها —

الطيرة مصدر طير، على وزن خيرة. ويقول السيد الشريف الجرجاني - وهو من كبار علماء الصرف -: لا يوجد في العربية على هذا الوزن إلا هذا المصدران، أي

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

الطيرة والخيرة^(١٣). أما العلامة التهاوني فقد كتب عن الطيرة يقول: الطيرة هي الفأل الرديء، قال السيد الشريف في شرح المشكاة: قيل: الفأل عام في ما يسرّ ويسوء، والطيرة في ما يسوء فقط. والطيرة في الأصل بالسوانح والبوارح من الطيور والظباء وغيرها، فكأنهم كانوا يعتقدون لذلك تأثيراً في جلب منفعة أو دفع مضرة، فنهاهم النبي ﷺ عن ذلك. قال القاضي: العيافة الزجر، وهو التفاؤل بأسماء الطيور وأصواتها وألوانها، كما يتفأل بالعقاب على العقوبة، والغراب على الغربة، وبالهدد على الهدى، والفرق بينها وبين الطيرة أنها قد تكون تشاؤماً، وقد تكون تسعداً، والطيرة هي التشاؤم بها، وقد تستعمل بالتشاؤم بغيرها^(١٤).

وتشير الشواهد إلى أن الطيرة في الفارسية القديمة كانت بمعنى الإغاضة والحياء، أو المغتاض والحيي^(١٥). وهذه المعاني ليست محل البحث هنا. وعلل ابن منظور إطلاق التطير على التشاؤم بأن العرب كان من شأنها عيافة الطير وزجرها والتطير ببارحها ونعيق غرابها...، ثم أعلم الله - جل ثناؤه - على لسان رسوله ﷺ أن طيرتهم بها لأي بالطيور باطلة، ولذا قال الرسول ﷺ: «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة».

والتطير هو التشاؤم والفأل الرديء، لأن العرب كانت تطلق الطيور أو بعض الحيوانات الأخرى؛ فإن اتجهت نحو اليمين استبشروا خيراً، وانطلقوا في سفرهم أو سائر الأعمال؛ أما إذا اتجه الطير أو الحيوان شمالاً تركوا سفرهم للتشاؤم... وكان ذلك يصدهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع وأبطله ونهى عنه، وأخبر أنه ليس له تأثير في جلب نفع ولا دفع ضرر. وهذا معنى قوله ﷺ: «لا طيرة»، أي التشاؤم الباطل. وجاء في حديث آخر له ﷺ: «الطير شرك»؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن التطير يجلب لهم نفعاً أو يدفع عنهم ضرراً إذا عملوا بموجبه، فكأنهم أشركوه مع الله في ذلك^(١٦).

الطيرة في القرآن الكريم —

علينا أن نعلم قبل كل شيء أن للطيرة تاريخاً موعلاً في القدم، وذلك عندما كان نظام العلية غير واضح للإنسان، أو عندما كان ينسب الظواهر الكونية

والاجتماعية إلى عوامل وهمية؛ بسبب مفاهيمه الخاطئة.

أما في يومنا هذا، وقد اتضحت معالم الأنظمة الطبيعية وانسجامها مع بعضها البعض، وفهم مديات التأثير والتأثير في كل الأشياء، بالإضافة إلى تعاليم الإسلام المرشدة إلى كنه هذا الكون وعلاقات الإنسان بكل ما يحيط به، فقد بات من غير المبرر الكلام عن الخرافة وتبنيها.

إن مسألة الاعتقاد بمقول: «خابت وأصاب» بشأن بعض الأحداث، مما هو رائج في أوساط بعض الأسر، لهي من أغرب الموروثات الخرافية المنتشرة بين مختلف الأمم والشعوب، كالاعتقاد بشؤم بعض الأشياء والأعداد والأيام.

على رغم أن الطيرة أو الفأل الرديء هو واحد من أشكال الخرافات فإن البعض عرف الخرافة بما يفيد أن أبرز مصاديقها هو الطيرة تحديداً. فمثلاً: أولئك الذين رأوا أن قوام الخرافة هو الخوف من العوامل المجهولة لابد أن يعدوا الفأل الرديء من أبرز مصاديق تعريفهم.

تعد هذه الظاهرة ذات تاريخ وسابقة قديمة جداً، وممتزجة بطابع الشرك أيضاً؛ لأن القرآن الكريم نسبها إلى أقوام سالفة كانوا على صدام دائم مع الأنبياء عليهم السلام، فكانوا يتشاءمون منهم، وينسبون ما يحلّ بهم من ويلات إلى حضور الأنبياء في أوساطهم، أو أن ذلك - في أقل التقادير - كان ديدن من خاف على مكاسبه ومكانته: ﴿قَالُوا إِنَّا طَطِيرْنَا بِكُمْ لُتْنًا لَمْ نَمْنَحْكُمْ لَنْزِلَهُمْ لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ * قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ (يس: ١٨ - ١٩).

وكان من نتائج سجالات الكفار مع نبي الله صالح عليه السلام أن ﴿قَالُوا طَائِرُنا بِكَ وَيمَن مَّعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾ (النمل: ٤٧).

وقال تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَّعَهُ أَلَا إِنَّهُمْ طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٣١).

لقد كان أعداء الأنبياء ينسبون مصائبهم إليهم، إما عن جهل؛ أو عن علم، من أجل قلب الرأي العام عليهم. أما من وجهة نظر القرآن فإن «الطائر» هو صحيفة أعمال

المرء: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّزَمَانِهِ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ * اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿ (الإسراء: ١٣ - ١٤). أي إن الإنسان هو المسؤول عن شقائه وشؤمه، فأعمال المرء هي التي تحدّد سعادته من شقائه. تكشف لنا هذه النصوص القرآنية من جهة سابقة الطيرة التاريخية بوصفها أبرز أنماط الخرافات آنذاك، كما تؤكد من جهة أخرى محاربة الأنبياء للخرافة وعبادتها.

الطيرة في السنة الشريفة —

ورد في مشهور روايات الرسول ﷺ ذمّ الطيرة واستحسان الفأل؛ لأن الإسلام لا يؤيد للناس ترك واجباتهم والتهاون فيها بذرائع واهية، فيتركون أسفارهم ومنافعهم وراءهم، وإنما يدعو إلى كل ما يشجعهم على المثابرة والتقدم. ولذ نجده يرفض ويحرم فكرة الفأل الردي، والعمل له، فهو يصدّ عن السعي والعمل، لكنه يؤيد الفأل الحسن، الذي يثير في النفوس حسّ الاندفاع والأمل. وقد وردت هذه الرواية في المصادر الروائية والفقهية - عند السنة والشيعة -، فهي حجة على جميع المسلمين، ولا بد من العمل بها: روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا طيرة، وخيرها الفأل، قالوا: يا رسول الله، وما الفأل؟ قال: الكلمة الصالحة يسمعونها أحدكم»^(١٧). وروي أنس عنه ﷺ أيضاً: «لا عدوى، ولا طيرة، ويعجبني الفأل، الكلمة الطيبة والكلمة الصالحة»^(١٨).

وجاء في رواية أخرى، رداً على رجل ذكر موضوع الطيرة عند الرسول ﷺ فقال له: «أحسنها الفأل، ولا ترد مسلماً، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل: اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك»^(١٩). وهناك روايات عديدة في هذا المجال، وبذات المضمون والدلالة أيضاً^(٢٠).

الطيرة «شرك» —

لعل هذا التعبير هو الأشد وقعاً والأبلغ في حثنا على الابتعاد عن الطيرة؛ لأن

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

الابتعاد عنها يعني التوحيد، في حين هي من مصاديق الشرك. فقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الطيرة شرك»^(٢١)، و«من ردته الطيرة عن حاجته فقد أشرك»^(٢٢)، وقال أيضاً: «من خرج يريد سفراً فرجع من طير فقد كفر بما أنزل الله على محمد»^(٢٣).

كما ورد التأكيد في روايات أهل البيت  على ذم الطيرة ومخالفتها، حتى كان هذا العنوان باباً من الأبواب: «باب استحباب ترك الطيور والخروج يوم الأربعاء ونحوه، حلاًفاً على أهل الطيرة، وتوكلاً على الله»^(٢٤). جاء في تحف العقول أن الرسول ﷺ قال: إذا تطيَّرت فامض، وإذا ظننت فلا تحقق.

وروي عن الإمام موسى بن جعفر  أنه قال: الشؤم للمسافر في طريقه في خمسة: الغراب الناقع عن يمينه؛ والكلب الناصر لذنبه؛ والذنب العاوي الذي يعوي في وجه الرجل وهو مقع على ذنبه، ثم يعوي، ثم يرتفع، ثم ينخفض، ثلاثاً، والطبي السانح من يمين إلى شمال؛ والبومة الصارخة... فمن أوجس في نفسه منهن شيئاً فليقل: «اعتصمت بك يارب من شرٍّ ما أجد في نفسي، فاعصمني من ذلك»^(٢٥).

التوكّل هو الحل —

لقد حكم العقل والشرع ببطلان أي أثر للطيرة، لكن هناك من الناس من يعمل بتشاورمه، فيحرم على نفسه ما كان حلالاً وطاهراً، وهو ما نهى عنه الشارع جملة وتفصيلاً. ومع ذلك ليس الإنسان في منأى عن تداعيات الطيرة في نفسه، فمن الأمور ما يختلج في الصدر عنوة؛ ولذا يقول الرسول ﷺ: «ثلاثة لا يسلم منهن أحد: الطيرة، والظن، والحسد، فإذا تطيَّرت فلا ترجع، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق»^(٢٦). إذاً فهو ﷺ هنا يدعو إلى عدم الاعتناء بالطيرة والتشاورم؛ عملاً بحكم الشرع، أما الحل في الجمع بين هذه الحالة النفسانية وحكم الشرع فهو التوكّل على الله القدير المقتدر. يقول الرسول ﷺ أيضاً: «كفارة الطيرة التوكّل»^(٢٧). وورد في حديث آخر أن الله يبطل أثر الطيرة بالتوكّل^(٢٨).

تعد الطيرة والتشاؤم أو سائر الخرافات نوعاً من الحالات النفسانية، بغض النظر عن الإفرازات الثقافية؛ أي كلما اهتم الإنسان بالطيرة والتشاؤم، وآمن بآثارٍ لهما، كان أكثر عرضة لها، أو تجده - في أقل التقادير - يتجنب كثيراً من الفرص، فيحرم نفسه من بعض الفوائد. وبناءً عليه فالإنسان هو من يصعب أمر حياته إذا حمل موضوع الطيرة على محمل الجد، أو بالعكس من ذلك إذا أهمل هذا الموضوع حصل على حياة بسيطة يسيرة مرضية عند الله ورسوله. ولعل هذا هو معنى رواية الإمام الصادق عليه السلام عن الرسول صلى الله عليه وآله: «كفارة الطيرة التوكل». وقال عليه السلام في رواية أخرى: «الطيرة على ما تجعلها؛ إن هونتها تهونت؛ وإن شددتها تشددت؛ وإن لم تجعلها شيئاً لم تكن شيئاً»^(٢٩).

ولعل من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وآله أيضاً: «لا طيرة، والطيرة على من تطير»^(٣٠).

«الحظ»، حقيقة أم وهم؟ —

تمر في حياتنا اليومية الكثير من الحوادث الغريبة، فنصطلح على أسبابها مفردات (سوء الحظ) أو (حسن الحظ). ومثال ذلك حكاية تقول: هناك مائدة طعام جاهزة حضر عليها جميع أفراد العائلة، وبعد لحظات يقوم الابن الأصغر فيترك الأكل، ويذهب خارجاً، هنا يذهب خلفه الابن الأكبر يستطلع الأمر، ثم يستغرب الأب للحالة فيخرج خلفهما أيضاً، هنا يعتري القلق الأم؛ خشية أن يغضب الأب فيوبخ الأولاد، فتجري خلفهم هي الأخرى، الأمر نفسه يقلق البنت فتلحق الجميع. وبمجرد خروج الجميع يتهاوى سطح غرفتهم، فيسقط وينهار على الأرض.

وهذه حادثة واقعية، لكن كيف يمكن تفسيرها؟ فلم يُصَبَّ أي أحد بأذى، والأغرب في ذلك أنه لا يوجد أي سبب لخروج الابن الأصغر إطلاقاً....

لاشك أن أول ما سيتبادر إلى أذهان عامة الناس في تفسير الحالة هو عنصر الحظ وحسن الطالع؛ إذ كان من الطبيعي أن يصاب أو يقتل الجميع، لكن كأن يداً غيبية جاءت ونجّت الجميع.

كما ورد في قصص التاريخ عكس هذه الحادثة أيضاً، فهناك قصص عجيبة

جداً تذهل القارئ وتضحكه في الوقت ذاته، منها: كان أحدهم ماضياً في طريقه، فإذا برجل سقط من أعلى البناية تماماً على رأس الرجل العابر، فتكسر رقبتة، أما الساقط من الأعلى فيصاب برضوض بسيطة فقط. لهذه القصة وجهان: فما حصل للرجل الساقط من الأعلى هو بفعل حظه الجيد وطالعه الحسن؛ أما ما حصل مع الرجل العابر فهو من سوء حظه وطالعه الرديء.

أحياناً تكون حادثة أو اصطدام ما سبباً في تحول حياة الفرد، فإما أن تتحسن حياته؛ أو تسوء، من قبيل: أن يلتقي المرء في سفره شخصاً، فيتحول هذا اللقاء إلى نقطة تحول في حياته ونجاحاته، فيكون أسرة ومكانة له في المجتمع.

أو مثلاً: هناك شخص يعمل على إنتاج سلعة ما يبيع منها كميات هائلة، وتردّ عليه بسبب بعض الملابس في الاتفاقية، فينتاب صاحبها القلق من الإفلاس والانهيار، وبعد مدة قليلة يصادف أن تفقد السلعة في السوق، فيتضاعف سعر المخزون لدى هذا الرجل، وإذا به يحقق أرباحاً مذهلة.

إذاً هل يصح أن تحمل هذه المجريات والحوادث على حساب الطالع الجيد والرديء أم يتعين علينا أن نتخذ موقف الفلاسفة، فننكر الطالع من أساسه؟^(٣١)

في الواقع قد لا تقودنا بعض الأحداث إلى ما نرغب فيه، بل تقودنا إلى ما نكره الوصول إليه، لكننا في نهاية المطاف نتنبه إلى وصولنا إلى أفضل مما كنا نتمنى، وأحياناً يقع العكس، فتسير الرياح بما نهوى، فنقتنع تماماً بما يجري، و فجأة نتنبه أننا نسير في الطريق الخطأ، وقد ابتعدنا كل البعد عن مصلحتنا.

أما سبب هذه الملابس فواضح جداً: لأن التنبؤ بما سيقع في المستقبل صعب أو مستحيل في الأغلب. ثم إننا حين نخطط لأعمالنا غالباً ما ننسى بعض العناصر الهامة جداً. ولهذا قد يكون ما نراه مستحسنًا وبالأعلى علينا. يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦)، ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَنَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٩).

فضلاً عن النتائج الطبيعية التي يمكن أن تفرزها الإرادة والسعي في تحقيق مرادنا المنشود هناك أيضاً مؤثرات أخرى، كعناصر الزمان والمكان وطبيعة الأجواء،

من شأنها أن تؤثر على مسار أنشطتنا ومعطياتها، وأهم من هذا كله المشيئة العليا: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩).

يسير الكون وفق حدود وإرادة معينة. فقد وضع سبحانه وتعالى علة لكل معلول ولكل علة معلولاً. فكلما تعززت عقيدتنا ومعرفتنا تجاه هذه العناصر كلما تقدمنا في إحراز متطلباتنا وتدبير أمورنا ومسايرة الصعاب أيضاً، إلا أن نظرتنا اليومية المعتادة لقضايا الحياة الأساسية تحول دون تحقق النظرة العلوية للأشياء. فنحن أحياناً قد نتجاهل أوضاع الأشياء، من قبيل: آثار الفسق والفجور ودورهما في سلب البركة من المال. وليس علمنا ومجهودنا هما كل شيء في جميع ما يحصل من أمور الحياة، فهناك العديد من المجريات التي ما انفك زمامها بيد الإرادة والمشيئة الربانية. لكن لا ريب ولا شك أننا في مقدمة أسبابها أيضاً. فالسعي الدؤوب الهادف، وإعداد الأرضية اللازمة، والإرادة الصحيحة، واعتماد المصادر المالية والقوى الإنسانية، واكتساب المهارات العلمية والتجريبية، كل هذه عوامل دخيلة في إحراز النجاح والتقدم للإنسان، ولا ينبغي ربط الموضوع بالخط والمحفوظ أبداً. وفي المقابل - كما ذكرنا - هناك أمور تقدّر بعيداً عن مجريات العالم المادي، ولا يمكن التأثير عليها إلا من خلال صالح الأعمال، وحسن النوايا، وطبيعة الشخصية والذات البشرية الحاضرة في الموقف، أما المقرر الأول والأخير فهو الله عز وجل: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩).

إن من شأن الجهل بالواقع والانزلاق في فخ «كل ما أعاني فمن سوء حظي» أن يلقي بصاحبه في ظلمات يستحيل إنقاذه منها. فالإيمان بهذه الفكرة وما يصاحبها من إساءة ظنّ وتشاؤم ستتسبب في ضياع الفرص، وتعتيم مسارات الحياة، وكما يقول أحد علماء النفس: «حين نخشى ضياع الأشياء سنكون ملكاً لممتلكاتنا...»^(٣٢).

الهوامش

- (١) ولتر، فرهنگ فلسفي، نقلاً عن: روان شناسي خرافات: ١.
- (٢) المصدر السابق: ٤.
- (٣) المصدر السابق: ٥.
- (٤) المصدر السابق.
- (٥) المصدر السابق: ٦٠.
- (٦) المصدر السابق: ٣٧. وقد وردت في الفصل الثاني من الكتاب أرقام وإحصائيات أخرى حول انتشار الخرافات في أوروبا.
- (٧) المصدر السابق: ٦٣.
- (٨) صادق هدايت فرهنگ عاميانه مردم ايران: ٢٢، طهران، منشورات چشمه، ١٣٧٨.
- (٩) روان شناسي خرافات: ٦٧.
- (١٠) المصدر السابق: ٧٢.
- (١١) المصدر السابق: ٤.
- (١٢) ميرزا أيوب صادقي نجاد، خزائن الأسرار، منشورات التراث الخالد، قم، ١٣٨١.
- (١٣) مير سيد شريف الجرجاني، التعريفات: ٦١، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.
- (١٤) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢: ١١٤٣، لبنان، مكتبة ناشرون، ١٩٩٦.
- (١٥) ابن منظور، لسان العرب ٤: ١٥٢.
- (١٦) النووي، شرح صحيح مسلم ١٤: ٢١٨ - ٢١٩.
- (١٧) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٠٦.
- (١٨) المصدر السابق ٢: ٤٢٠.
- (١٩) المصدر السابق ٣: ٢٥١؛ صحيح البخاري ٧: ١٦، ٢٧؛ سنن ابن ماجه ١: ٣٤.
- (٢٠) انظر على سبيل المثال: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٠: ١٨٠.
- (٢١) المتقي الهندي، كتر العمال، الحديث رقم ٢٨٥٥٦.
- (٢٢) المصدر السابق.
- (٢٣) المصدر السابق، الحديث رقم ٢٨٥٧٠.
- (٢٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٢٦٢ - ٢٦٣.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٠: ١٨٠.
- (٢٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٥٨٤، الباب ٣٥.
- (٢٨) أبو داود، سنن أبي داود ٢: ٢٣١.
- (٢٩) محمد حسين الطباطبائي، الميزان ١٩: ٧٩؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٢٦٢ - ٢٦٣.

-
- (٣٠) ابن حجر، فتح الباري ١٠: ١٨٠.
- (٣١) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة: ١٢٠؛ نهاية الحكمة: ٢٤٠.
- (٣٢) راشل ناثومي ريمن، سخت خوب، ترجمة: مهدي مجرد زاده كرمانى، مجلة روان شناسي جامعه العدان: ٤ و٥.

مخاطر الخرافة في العقيدة المهدوية

قراءة للمناشئ والتبعات الاجتماعية

(*)
الشيخ مرتضى داوود پور

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تهديد —

تعد مهمة تطهير المجتمع من المعتقدات الباطلة من أحمر وأصعب المهام التبليغية الملقاة على عاتق الأنبياء. فمن المعلوم أن استئصال الخرافة المترسّخة في أذهان الناس لأزمان متمادية والمتأطرة في إطار المعتقد يتطلب جهداً شاقاً إلى أبعد الحدود، لكنه في الوقت ذاته يبقى أمراً ممكناً أيضاً. أما صعوبته ومشقته القصوى فلما يحمل الأفراد من تزمّت تجاه معتقداتهم، الأمر الذي سيشكل عائقاً أمام فهم الرأي الآخر. وعليه باتت هذه المهمة تتطلب تحملاً وصبراً من أجل محاربة الخرافات المستشرية في الأذهان.

وأما الإمكانية والتحقق فذلك نابع من كون الإنسان كائناً حرّاً الإرادة وله قدراته على التفكير، فإذا ما حاول إعادة النظر في آرائه ومعتقداته، ومحصّها وفقاً لمعايير صحيحة، فسيكون هناك أمل برفضها والإعراض عنها^(١).

لا يختلف اثنان في الإقرار بضرورة محاربة الخرافات في عصرنا الحاضر، ولا سيما إذا كان الموضوع يتعلق بالثوابت الدينية العقديّة، من قبيل: العقيدة المهدوية.

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

فعلى الرغم من أنها بمثابة الماء الطهور، الذي أينما سال أحيا الأرض، فتفتق فيهما البراعم والزهور، إلا أنها إذا تعرضت إلى أجواء موبوءة وأيدٍ خبيثة ستبدأ بافتقاد رونقها السابق وصفائها الذاتي. إذا فالخرافات هي من أخطر العناصر التي تهدد العقيدة المهدوية.

وتكمن الصعوبة في مجابهة الخرافة في أن حياة الإنسان على ارتباط وثيق جداً بالخرافات بشكل عام، لذا فهو يلجأ إليها بحثاً عن الراحة والطمأنينة وحماية نفسه من المخاطر المحدقة به، وجلباً للمنافع الشخصية وما إلى ذلك. ومن جهة أخرى فإننا كلما أصلنا التعاليم الدينية والعقائد - ولا سيما المهدوية - داخل المجتمع كلما ساعد ذلك على إلغاء موجبات ظهور الخرافات فيه، والحد من آثارها السلبية؛ كما نبقى نسير في الاتجاه الصحيح نحو المدينة المهدوية الفاضلة.

الخرافة في الدلالة اللغوية والاصطلاحية —

تطلق الخرافة (Abengloabe) وقيل: إنه يراد بها الحكاية الممتعة والمفتعلة^(٢). للخرافات^(٣) والخرافة معنيان، هما: الاعتبار؛ والأساطير. أما في اللغة العربية فإن «خرافة» هو اسم لرجل من قبيلة «بني عذرة» أو «جهينة»، اختطفته العفاريت لمدة، ثم حين عاد إلى قومه أخذ يقصّ عليهم قصصاً عجيبة تثير لديهم الدهشة، فكذبوه، فبات يقال: «كلام خرافة». وبعد ذلك استخدمت اللفظة من قبلهم في كل حديث كاذب أو كل كلام ممتع ومثير للدهشة. ولعل السبب في تسمية هذا النوع من الحكايا بالخرافة كون مادة الخرف بمعنى زوال العقل في الشيخوخة.

أما في الاصطلاح فالخرافة معانٍ منها^(٤):

١. الإيمان بأن بعض الأفعال أو الكلمات أو الأعداد أو بعض المدركات الحسية هي التي تقف وراء سعادة الأفراد أو شقائهم.
٢. كل عقيدة باطلة، أو ضعيفة.

٣. كل عقيدة أو دين يتعدى الحدود الطبيعية، فيبالغ في تصوّر عناصره.
- والخرافة في الدين^(٥) تعني ابتعاد الوعي الديني عن هدفه، فيعتمد الفرد على

جملة من الممارسات؛ إيماناً منه بدورها الفاعل في رسم أطر سعادته. وتطلق المعتقدات الخرافية (superstition)^(٧) على الأفكار القديمة، المفتقدة للأدلة الملموسة.

ويذهب بعض الفلاسفة - في هذا السياق - إلى أن العقيدة الدينية إذا لم تؤسس على العقل فإنها لن تتعدى حدود الخرافة، وأن العقل الخرافي هو ضدّ العقل العلمي. أما العقل الأسطوري فهو العقل الصانع للخرافة والملفّق للأسطورة، الذي يحيل افتعالات الخيال الواهمة إلى حقائق واقعية^(٨).

أنواع الخرافة —

تصنّف أنواع الخرافات حسب المجالات التي تشهد انتشار الأفكار الباطلة فيها، من قبيل: مجالات التاريخ، والمعتقدات الدينية، والمجالات العملية، والاجتماعية، والأدبية، و... يقول (ويل ديورانت) في هذه الصدد: «ليس ثمة خرافة من خرافات العهود القديمة إلا وقد تركت بصمتها على الحياة في الوقت الحاضر». وهذا الكلام مؤيد لنظرية تفيد بأن الخرافات لا تحدّ بزمان أو مكان^(٩).

كما تقسم الخرافات من حيث الطابع الفردي والجماعي إلى ثلاثة أقسام: أ. الخرافات ذات الطابع الفردي، والخرافات الشخصية. وتشمل العقائد والعادات التي يبتدعها الفرد بنفسه من أجل تحديد نحسه وسعده، دون أن يطرحها على الآخرين ويكشف عنها. فمن الناس من يحمل إيماناً وعقيدة راسخة بطقوسه وتبؤاته الخاصة، ولا يفصح عنها للآخرين^(٩).

ب. الخرافات التابعة لجماعة ما^(١٠). وتشمل المعتقدات الباطلة التي تنفرد بها مجموعة من الناس أو أقلية من المجتمع العام. ولا شك أن أخطار هكذا نوع من التخلف السلوكي وما تتركه من تبعات ستضر بصورة مباشرة بأصحابها، كما ستضر أيضاً بأفراد المجتمع ككلّ بصورة غير مباشرة. وهذا نموذج من هذه الخرافات الشائعة بين العوام في ما يخص العقيدة المهدوية: حصل ذات مرة، وقبل بضع سنوات، أن شهد مسجد جمكران المقدسة في مدينة قم بعض التعديلات المعمارية

على جنابات محرابه، بزخارف شبكية رائعة، فخيل لجملة من الزائرين أن هذه البقعة بالتحديد هي موضع صلاة الإمام الحجة عليه السلام التي يصلي فيها دائماً، فتجمعوا حولها بالتبتل والأذكار وتقديم النذور والهدايا. وقد تحول هذا التصور إلى خرافة اجتماعية تصدى لها العلماء الأعلام؛ الأمر الذي يكشف لنا عن مدى أهمية دور النخب الدينية في طرد الخرافات ومحاربتها.

ج. الخرافات ذات الطابع الاجتماعي والسياسي. ويراد بها تلك الأفكار الواهمة والعاطفية التي لا تستند إلى الواقع، ثم تأخذ منحى المبادئ القومية وشبه الدينية؛ فيؤمن بها معظم أفراد المجتمع، ويتمسكون بها، ويغرمون بها إلى حد أنهم مستعدون للتضحية بأموالهم وأنفسهم من أجل الحفاظ على كيانها واستمرارية بقائها، أمثال: مذاهب الطوطمية، والإحيائية، والوثنية، و...^(١١). وهذا النوع من الخرافات يتجلى لا محالة في السلوك، ولهذا يسهل التعرف عليه^(١٢).

ليست الخرافات عاملاً في تلاقي الأفراد في المعتقدات المشتركة فحسب، بل من شأنها إقامة العلاقات الاجتماعية فيما بينهم، وتوحيدهم بغية تحقيق الأهداف من وراء العقائد المشتركة^(١٣). ومثال ذلك: ما يُزعم في مجالس العزاء النسوية والأمسيات الدعائية من اتصال البعض بالإمام الحجة عليه السلام، حيث أخذت هذه الفكرة بالانتشار السريع داخل المجتمع، وبدأت تخلف تبعات متعددة فيه، بحيث باتت رؤية الإمام واللقاء به أمراً في متناول الجميع، أي إنه بإمكان كل شخص - أياً كانت سلوكياته - ادعاء لقاء الإمام، حتى وإن كان مخالفاً وغير ملتزم بالقيم والتعاليم الدينية. وبالتالي فإن ذلك يؤدي إلى إلغاء قدسية هذا النوع من اللقاء. وقد نتج عن انتشار هذه الفكرة بين الناس تراجع مصداقية شواخص المهدوية الطبيعية.

أما بالنسبة للخرافات السياسية فهي تشمل الأفكار المضلّة والمنحطة التي تستغلها بعض الجماعات المتشدّدة أو بعض الأحزاب خاصة - من قبيل: رابطة الحجّية في إيران -، والأجهزة الحاكمة، والمستبدون من زعامات السياسية الصهيونية؛ إشباعاً لرغبات حب السلطة والاستكبار، فيعمد كل واحد منهم إلى نيل مبتغياته عبر اللعب

على وتر المشاعر المقدسة - في الظاهر - لدى القوميات والقبائل وغيرهم^(١٤). فمما ينطبق على هذا النوع من الخرافات في مجال المهدوية الخرافاتُ الصهيونية على صعيد الأفلام السينمائية، من قبيل: «أسطورة آخر الزمان»، وما يرتبط بها من نبوءات وردت في أفلام «نوستراداموس»، و«آرماغدون»، و«يوم الاستقلال». وتقيد هذه الخرافة والأسطورة بأن ثمة كارثة عظمى تهدد حياة البشر، وأن رحى الحرب بين الخير والشر ستدور في بقعة خاصة من الكرة الأرضية، لكن اتساعها سيعمّ العالم بأسره، فتلجأ الشعوب المحبطة - في القضاء على الشيطان - إلى البحث عن النوايا في العالم، أي الأمريكيين من أجل إنقاذ البشر^(١٥).

ومن الخرافات التي استغل فيها عنصر المشاعر الدينية موضوعة ظهور المنجي والسفر إلى الموطن الموعود. فقد حظيت هذه المسألة بحضور واهتمام خاص؛ نظراً لكون فكرة نهاية العالم وظهور الرجل المنقذ حاضرة في جميع الأفكار والأديان تقريباً. وقد عمدت الصهيونية العالمية إلى تحريف الفكرة ومصادرتها من خلال بثّ الخرافات ونشرها بشتى الطرق، من قبيل: ما حصل في بعض الأفلام، أمثال: «عالم الماء»، و«عناقيد الغضب»، والفيلم الشهير «ماتريكس»^(١٦)؛ حيث تمّ تناول أساطير اليهود القديمة بنوع من الرمزية، وطرح قصة ظهور المنجي والسفر إلى مدينة اليهود الفاضلة زايان^(١٧)، وتصوير مشاهدتها^(١٨).

لقد مارست الصهيونية العالمية نوعاً من العولمة الأسطورية، من خلال بثّ الخرافات عن طريق الأفلام السينمائية؛ بهدف تلقين معتقداتهم الخرافية في موضوعات «نهاية العالم»، و«ظهور المنجي»، وغيرها، إلى كافة الشعوب والأديان الأخرى.

الخرافة ومناشئها —

نظراً لكون الخرافات ذات طبيعة غير اعتيادية وسرية - نوعاً ما - فإن الدراسات في مجالها نادرة أيضاً. ومناشئ الخرافة إما داخلية؛ أو خارجية:

١. المناشئ الداخلية —

تعد قوة التخيل لدى الإنسان من عوامل تبلور الخرافة؛ بحيث إنها تجعل الأوهام

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

والخيالات الذهنية محلّ الواقعيّات. ويرى بعضهم أن حب الخرافة من ذاتيات الإنسان، وهي تستمد وجودها من قدرته على التخيل وخصوبتها. لذا يشهد كل عصر خرافات جديدة، كما أن الخرافات القديمة باقية أيضاً، وتتغير أشكالها بمرور الزمن^(١٩).

ويرى العلامة الطباطبائي في هذه الصدد أن الإنسان في آرائه يصدر عن مقتضى فطرته الاستطلاعية الباحثة عن الكمالات، لذا فهو غير مستعد أبداً للإذعان بالآراء الخرافية والانقياد إليها بطريقة عمياء، إلا أن أحاسيسه الباطنية المفعمة بالخوف والرجاء هي التي تجره في أغلب الأحيان إلى الاستجابة في تصوراتهِ إلى بعض الخرافات. وهذه العواطف والأحاسيس هي الدافع وراء الإيمان بالخرافة؛ لأن خيال الإنسان سيخلق في ذهنه صوراً مقلقة أو مطمئنة. هنا يقوم الخيال بإثارة الحالة الدفاعية عند الإنسان لكي يكون بصدد اتخاذ الحلول المجدية في دفع خطر الموجودات المفترضة، بل قد يؤثّر على الآخرين أيضاً، ويرغمهم على اتخاذ التدابير؛ تجنباً لما وقع هو فيه من خطر. ولهذا تشيع الخرافة وتنتشر^(٢٠).

وهكذا الحال على صعيد العقيدة المهدوية، حيث يستبدل البعض الأفكار والأوهام الخيالية فيحلها محل مبادئ المهدوية، ويعمل على نشرها، ثم يأتي دور الآخرين، فيقومون بدم تسليحهم بالمعرفة المطلوبة لمبادئ المهدوية، وتخوفهم من احتمال مخالفة السياقات الدينية، إلى الانصياع للعقائد الباطلة والخرافية. وبهذا تأخذ الخرافة بالتوسّع والانتشار. وعليه فإن للخرافة في المهدوية منشأً داخلياً يؤدي إلى زلزلة الإيمان بوجود المهدي عليه السلام داخل المجتمع، وتقليص حضور القيم الدينية فيه، وضياع الأفراد.

٢. المناشئ الخارجية —

وفقاً لهذه النظرية فإن مسارات التاريخ الاجتماعي هي عبارة عن ردود أفعال في مقابل الظواهر الخارجية، وتأثيرها على العقل. لذا فهي تفسّر الظواهر الاجتماعية من خلال الرجوع إلى العوامل الطبيعية^(٢١). وبالتالي فإن ولادة الخرافة هي نتيجة للاصطدام بالطبيعة (العالم الخارجي). وتشكل العوامل الجغرافية الأرضية الملائمة

في ظهور الخرافات. إذاً فالخرافة - في الواقع - هي عبارة عن ردة فعل غامضة من قبل الإنسان إزاء البيئة المحيطة به^(٢٣).

وتقسّم العوامل المساعدة على شيوع الخرافة إلى نوعين:

أ. العوامل الفردية —

يعتقد العلامة النوري - في كتابه «الإسلام ومعتقدات الإنسان [إسلام وعقائد وآراء بشري]» - بأن السرّ وراء بقاء أو تجدد الخرافات يكمن في تقهقر نشر نور العلم والقصور عن بلوغ الحقائق^(٢٣). أي إن خطر الخرافات في المجتمع ينتشر بسبب غياب دور العلم وسيادة الجهل فيه. وبما أن الناس منقادون إلى مشاعرهم وعواطفهم، وليس إلى الحقائق والبراهين، لذا فإن ذلك سيساعد كثيراً على انتشار حبّ الخرافة بينهم. ومن الأسباب والعوامل الفردية الأخرى المسهمة في تبلور الخرافة في المجتمع هو التعلق المفرط وغير المنطقي بعقيدة أو شخص ما، فإن الحب الزائد والمفتقد للمسوغات العقلية والشرعية سيتسبب في انقياد الإنسان - بلا وعي - وراء الآخرين، وتقبل كل ما يصله دون تفكير واستدلال: «حب الشيء يعمي ويصم». وهكذا بالنسبة للاحتياط الفردي المفرط؛ فإن خشية الإنسان من أوضاعه المادية والمعنوية، وبعبارة أخرى: إن ردود أفعاله الاحتياطية ستقوده إلى هاوية التذبذب والتشكيك، فتوحي له بأن إهمال هذه القضية قد يؤدي به إلى إنكار عقيدة مقدسة. وهذا ما يحصل مع البعض في خصوص المهدوية؛ حيث يقودهم الشك إلى الاعتقاد والإيمان ببعض الأمور؛ مما يتسبب في انتشار حب الخرافة في المجتمع^(٢٤).

ب. العوامل الاجتماعية —

يقول (عبد القادر سوارى) في العوامل الاجتماعية المؤثرة في بروز التحولات الاجتماعية: «يمتلك العامل الاجتماعي دوراً فعالاً في تغيير مجريات الأحداث وواقع المجتمعات من حالة إلى أخرى»، وكذلك في تعميم بعض الظواهر التي تكون في مجموعها كتلة مترابطة^(٢٥).

إن لِمَنَاشئ الخرافة الاجتماعية أشكالاً متنوعة - ولا سيما في بحث المهدوية -، من قبيل: المنشأ البيئي، والثقافي، ومنشأ تركيبة المجتمع الخاصة، وغير ذلك. وهنا سنعرض لبعض منها:

أولاً: البيئة —

يؤكد بعض العلماء على أن عنصر البيئة يمثل المحور الأساسي في تعاملات الفرد وسلوكياته، وهو المفصل الذي يتأثر به ويؤثر فيه. ومن هنا يتبلور السلوك الفردي. لذا فإن للبيئة دوراً أساسياً في تكوين شخصية الفرد^(٢٦).

إن للبيئة الاجتماعية تأثيراً مباشراً في إيجاد الخرافة وتشبثها. وإن أول بيئة يتصل الإنسان بها ويأخذ عنها العادات والتقاليد الاجتماعية هي الأسرة. ويبدو أن البيئة الأسرية باستطاعتها فرض بعض التوجّهات من أجل تقبيل الخرافات بنحو تعسّفي وتعاقدي مفروض^(٢٧). إذا فرضنا أن هناك أسرة تعمل بالخرافة، وتستخدم أساليب مرفوضة، من قبيل: إجبار الأفراد على الإيمان بالمهدوية، فإن هذا التعسف والقهر هو الذي سينتج لنا ميولات خرافية، وإعراضاً عن أساس المهدوية.

ومن جهة أخرى لا شك أن الإنسان في بيئته الاجتماعية يحرص دوماً على رصد ردود أفعال الآخرين، وما تحمله المنظومة القيمية فيها؛ بغية أن يكون مسائراً للمجتمع، لذا فهو مضطّر للقبول بتقاليد المجتمع وآدابه - حتى وإن كانت ضريباً من الخرافة - إذا كانت شائعة ومقبولة عند الجميع؛ بغية الانخراط في المكوّن الاجتماعي، والابتعاد عن الشبهات والتهم.

ينبغي أن تصنف المعتقدات الخرافية ضمن مؤشّرات التناحر والصدام الاجتماعي؛ لأن ولادة المآسي والمحن في المجتمع على صلة دائمة بالصراعات الدائرة بين الأفراد^(٢٨).

ووفقاً لهذا المبدأ فإن تقييم الحركات التحررية كثورة المهدي العالمية سيتم في هذا الإطار تحديداً، وإن انتشار ونشر الخرافة في العقيدة المهدوية سيكون خاضعاً أيضاً لدور البيئة الاجتماعية وتأثيراتها، فإذا كانت بيئة المجتمع حبلت بالخرافات

فستقود أفرادَه نحو خرافة الفكر أيضاً.

ثانياً: العوز الثقافي -

يتحمل العامل العقائدي والثقافي مسؤولية كبرى في السيطرة على المجتمعات على مرّ العصور، وتحديد بوصلتها، وهو الكاشف عن الحالة التي تحفّز الإنسان وتحركه، وهو بنفسه دافع نحو العمل بالواجبات، وإيجاد التغيير والتحول^(٢٩). لو كان البشر يمتلكون قوانين محدّدة في إدارة جميع شؤون الحياة، وكانوا مسلّحين من الناحية الفكرية، فإنهم لن ينجحوا إلى الخرافات أبداً^(٣٠). بما أن الرموز الفكرية هي التي توجّه وتهدر تفاعلات الإنسان والمؤسسة الاجتماعية؛ فإن للإصلاح في تلك الرموز تأثيراً بالغاً على مسار العلاقات والبيئة الاجتماعية^(٣١).

وهكذا بالنسبة لموضوع المهدوية - فإذا لم يؤسّس للرموز والثوابت المهدوية في المجتمع، وتتم بلورتها في إطار الثقافة والفكر وعدم وضع رموز خالية من العقلانية والمعرفة، وتم الاكتفاء فقط بالظواهر والعواطف، فإن ذلك سيزيد من احتمال ترعرع الخرافات على تربتها.

إن من جملة القضايا المساعدة على تكوّن الخرافات في العقيدة المهدوية هو عدم توفر المعرفة اللازمة بأصول هذه العقيدة، وذلك يعود تارةً إلى انعدام الفهم الصحيح لروايات آخر الزمان، وتصور أن الإمام عليه السلام سيمارس الإكراه، ويقدم المعاجز في تأدية المهام وسير الأعمال، وأن للجميع النصيب في الحضور جسدياً معه، وتمثيله، حتى وإن كان الفرد غير ملتزم دينياً. ومن جهة أخرى هناك بعض المجموعات - كالمبلغين والدعاة ووسائل الإعلام - يعملون بمبدأ الغاية تبرّر الوسيلة، فيستخدمون جميع الوسائل المتاحة في تبليغ الرسالة المهدوية، حتى وإن كانت الوسيلة غير ثابتة، ولا موثقة، من قبيل: الرؤيا، والتصورات، والأوهام. هنا ستتتاب الناس حيرة، فلا يفكرون سوى بالهدف - أي جلب انتباه الإمام عليه السلام -، فيغفلون عن السبل المشروعة، الأمر الذي سيكون مدعاة لانتشار الخرافات في الفكر المهدوي مرةً أخرى.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

ثالثاً: هزلة «الضبط الاجتماعي»^(٣٢) —

يراد من الضبط الاجتماعي مجموعة الأساليب والسبل التي يوظفها المجتمع أو جماعة ما من أجل تحقيق الأهداف، وإرشاد الأفراد إلى الالتزام بالأعراف والتقاليد والشعائر وجميع الضوابط المتفق عليها^(٣٣). ويتم الضبط الاجتماعي إما عن طريق الضغط، أو عن طريق الإقناع^(٣٤) والتوغل إلى أعماق إيمان الإنسان. لذا فكلما قلت الرقابة وضبط البيئة الاجتماعية كلما زاد التعامل مع الخرافات^(٣٥).

ومسألة الضبط الاجتماعي هي امتداد لعملية التعايش وحبّ المجتمع، فهي تدعو الفرد - عن طريق رغبته الجامحة في التكتلات الاجتماعية - إلى اتباع قيم المجتمع وثوابته. لكنّ عملية التعايش وحبّ المجتمع هي في الأصل عبارة عن مؤازرة طوعية، فإذا لم تتم تلك المؤازرة تتفعل آليات الضبط الاجتماعي للعمل على تداول وفرض الضوابط وتطبيقها تلبية للتوقعات^(٣٦). وتكون هذه الآليات الضابطة رسمية تارةً، فتحظى بدعم قانوني وتعهد من قبل الدولة بتنفيذها؛ وغير رسمية تارةً أخرى، فتكون دعماً لها العرف والناس.

أما بالنسبة للضبط الاجتماعي الرسمي فله عقوبات موضوعة ومسجلة، وتحدد فيه حدود القانون المحرمة، وعقوبة التعدي عليها، في حين تكون العقوبة في الضبط الاجتماعي غير الرسمي خاضعة لأعراف المجتمع وتقاليده. وهنا يمكن القول: بالنسبة لموضوع العقيدة المهدوية والاحتكاك المباشر بالإمام المهدي عليه السلام فإن الضبط الاجتماعي منعدم أو ضعيف جداً.

وتدأب المجتمعات في الوقت الحاضر على وضع قوانين خاصة تسيّر شؤونها في الحياة الاجتماعية، فتطبق - وفقاً للأولويات - الضبط بطرق ظاهرة، وأخرى خفية، في حين لا تزال مسألة المهدوية - وعلى الرغم من أهميتها القصوى - تفتقد إلى مراكز تشييفية وحوزوية، وتفتقد أيضاً إلى مراكز قضائية. لذا بات المجتمع بلا رقابة وضبط ومتابعة للمتحمسين؛ وذلك لأسباب متعددة، كالعوز الثقافي لدى القضاة في ما يرتبط بشأن المهدوية، وانعدام القانون الحازم، وعدم وضع أسس لثقافة المهدوية، وانعدام تعايش اجتماعي في هذا المجال بالتحديد. وهذه كلها عوامل مساعدة على تنامي

الخرافات في المهدوية.

رابعاً: التقاطع بين تركيبة المجتمع وثقافة المهدوية —

إذا اتسعت رقعة التغييرات في البنى الاجتماعية من ضوابط وعقائد فقد يؤدي ذلك إلى التلاعب بالقيم والمعايير الصحيحة، واستبدالها بقيم خاطئة، مما يخلق مناخاً لظهور الخرافة وانتشارها؛ لأن معظم أشكال العلاقات الاجتماعية في بيئتها عرضة للتحويل والتغير^(٣٧).

فكلما افتقد الفرد إلى هذه السبل والأنماط السلوكية المحددة كلما ازداد من احتمال الانجرار وراء السلوك المحرفة وتبني الخرافات، مما سيؤدي بالتالي إلى تلاشٍ لحصة المجتمع^(٣٨). إذا فالخرافة التي هي انحراف في الدين هي أيضاً نتيجة للعجز الحاصل في الفكر المهدوي والبنية الاجتماعية، فامتلاك المجتمع لجملة من الأهداف المشروعة لا ينحصر بالناحية الثقافية فقط؛ إذ بالإضافة إلى ذلك لابد أن يمتلك من الناحية الاجتماعية وسائل مشروعة من أجل بلوغ تلك الأهداف والغايات.

نظراً لكون المساعي في كل مجتمع منصبة على خلق عناصر المؤازرة وتدعيم الانتظام والاستقرار. وخصوصاً بالنسبة لموضوع المهدوية، فإن الحاجة ملحة إلى وجود أطر محددة لأنماط السلوك وترسيم مدياته. فإذا كانت الأنماط وقصص مزاعم الاتصال بالإمام عليه السلام غير متناسقة وهزيلة فإن ذلك سيؤدي إلى ظهور بعض التيارات، كالبايية والبهائية، ممن يبحث عن مصالحه الشخصية، فيستخدم وسائل مغلوطة، كالأحلام والأوهام، ويطلب لها، فيخالف في سلوكه الفردي والاجتماعي جميع الضوابط والقيم المهدوية. ومن جهة أخرى لم يكن الفكر المهدوي آنذاك متأصلاً بالشكل المطلوب، وكان التعايش المهدوي هزيلًا. ففي مثل هذه الأجواء تهيأت الظروف المؤاتية للتمترس خلف الخرافة، وانتعش سوقها. في هذه المرحلة بالذات أخذت هذه الفرق المنحرفة بالاتساع، اعتماداً على الخرافات، وبالاستعانة بقوى الاستكبار العالمي. إذاً فكلما مثلت الفرق الفعالة - كالبايية والبهائية - الأنماط السلوكية في المهدوية كلما ساعد ذلك على اتساع سطوة الخرافات في المجتمع.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

تبعات الخرافة وتأثيراتها —

تلعب الأفكار والمعتقدات دوراً كبيراً في تعيين وجهة مسارات حياة الإنسان ورسم أهدافه، فكلما كانت العقائد والآراء صحيحة ومنسجمة مع الواقع، وكذلك منزهة عن الخرافات، كلما كانت أهداف الإنسان وسلوكياته نزيهة ومجدية، أما إذا كانت العقائد والسلوكيات مشوّهة وخرافية فسيكون تأثيرها على السلوك الإنساني أكثر مأساوية ودماراً.

لاشك أن تبعات الخرافة ومخاطرها كثيرة ومتنوعة. لذا سنشير هنا إلى بعض منها:

١. تشويش المبادئ (المنتظرون وأزمة الانتماء) —

إذا ما تعرضت العقيدة المهدوية إلى مخاطر الخرافات فسيكون من الصعب على الناس معرفة وتمييز السلوك المحبّب للإمام عليه السلام؛ لذا سيعتريهم التذبذب والتشويش، فيدخلون في أزمة حقيقية على صعيد الهوية والانتماء إلى الثقافة المهدوية. وبذلك سيتخلون عن ركب المنتظرين، ويحومون في حلقات مفرغة. فنظراً إلى عدم التأصيل للمعرفة الدينية في الفكر المهدوي بين الناس، وتدني مستويات طرح الأفكار والثوابت، فإنهم سيعيشون تذبذباً في اتخاذ القرارات الحاسمة؛ خشية أن تكون معارضة لفكرة ما - مما يطرح من مزاعم حول المهدوية -، ومثاراً لسخط الإمام عليه السلام مثلاً. ولهذا لا نجدهم يتخذون مواقف صارمة تجاه بعض الخرافات، الأمر الذي يصعب من مهمة تمييز الحق من الباطل، والدخول في دوامة أزمة الانتماء.

٢. انعدام الثقة بطروحات المنتظرين —

لاشك في أن تبلور العلاقات الاجتماعية واستحكام ركائزها بين الأفراد يعتمد بالدرجة الأولى على افتراض أن الجميع ملتزم بالسير على أساس المعايير والضوابط المتفق عليها^(٣٩).

إن من تبعات شيوع الخرافة في الفكر المهدوي هو سحب الثقة عن الشركاء

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

(المنتظرين). فمن المفترض أن يمارس منتظرو الإمام عليه السلام دورهم في ظل قيم المهدوية السامية كنجوم ساطعة في سماء المجتمع، مع نيل الثقة والأمان بوصفهم «المصادر» لجميع القضايا الفكرية والاجتماعية. لكن مع تغلغل الخرافة في كيان العقيدة المهدوية وهيمنة المتظاهرين بالاتصال بالإمام، والتمرد على الضوابط والقيم الحقّة، سُسِّلَ - لا محالة - الثقة العامة بالمنتظرين ومبادئهم المثالية. وبذلك يتضاءل دورهم الريادي في المجتمع وينحسر. وبالتالي لا يتحقق التأصيل للثقافة المهدوية في المجتمع. وعلى صعيد آخر سيقضي التبليغ السياسي للخرافة في موضوع المهدوية - المتمثل في بعض الأفلام الخاصة - على جذور الثقة بالنفس لدى المتلقين، ويدعو - في الوقت ذاته - إلى الانقياد والتبعية للقوى العظمى في العالم^(٤١).

٣. انهيار النظام الاجتماعي —

تعمل الخرافة على كسر شوكة أبرز الثوابت الاجتماعية، وخصوصاً الفكر المهدوي الأصيل، فتتسبّب بزعزعة استقرار الحياة الاجتماعية، وتخلق نوعاً من التجاذب والصراع ما يؤدي إلى انهيار النظم الاجتماعي الديني^(٤٢). تمثل الخرافة آفةً في جسد المجتمع الديني، وخطراً يهدّد سلامته؛ حيث تؤدي إلى تجميد قواه، والحدّ من تنامي الثقافة المهدوية فيه. ولهذا سيقاد مستقبل الدين الاجتماعي إلى مصير مجهول، وتبيت القدرات الفكرية في المجتمع الديني عرضة للتلاعب والتغيير.

ويفسح المجال أما الإفراط والتفريط، فتتسبب للإمام عليه السلام صوراً من الحرب، وصوراً من السلام، فيروجّ للأمال الكاذبة تارةً، واليأس والإحباط تارةً أخرى^(٤٣).

٤. المساس بالتربية الدينية —

تبدأ معالم الخرافة تتجلى في صميم التربية الدينية حين تكون الحقائق الغيبية عرضةً للسطحية والاجتهادات^(٤٤). وهذا ما يحدث تماماً على صعيد العقيدة المهدوية، حين تتسبّب الخرافات في تشويه صورة المعايير الصحيّة، فيصعب تمييز الغثّ من

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

السمين: «بدأ الإسلام - صاحب أعظم ثورة في التاريخ - مسيرته بالفكر والتعقل، وعمد - في الدرجة الأولى - إلى تقديم العقائد والأفكار ضمن أطر الهداية، فكان أن بدأ من ثورة العقائد وتهذيب الأفكار وتنشئتها، كما اتخذ من الحالة الفكرية والتطور العقلي ونية العامل ملاكاً في تقييم الأعمال، واشترط خلوص النية في قبول الطاعة والعبادة»^(٤٤).

وكما يقول الإمام الخميني فإن جُلَّ اهتمام الإسلام انصب على الفكر والوعي، فدعا الإنسان إلى نبذ الخرافات، وعدم الانقياد إلى القوى الرجعية المعادية للإنسانية: «...يجب أن نعمل على تدمير أسوار الجهل والخرافة؛ كي نبلغ ينابيع الإسلام المحمدي الصافية»^(٤٥).

وقد وصف القرآن الكريم حقيقة الإسلام في قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

«لاشك أن هذه الأغلال والقيود كانت عبارة عن خرافات وأوهام تعيق عملية تطور الفكر وتنوير العقل. لذا فهي السبب في صدّهم عن السير نحو الكمال والسعادة، ومدعاة للضلال والانحلال. من هنا يعد القرآن محاربة الخرافة والأوهام من أسمى الأدوار التي يقوم بها الرسول ﷺ، فكان ﷺ يحرص على تربية المجتمع على اتّباع المنطق والبرهان، وليس القصص والخرافات»^(٤٦).

يقول الإمام الشّاذلي في وصف الرسول الأكرم ﷺ: «طبيب دوّار بطبه، قد أحكم مراهمه، وأحصى مواسمه...، يضع ذلك حيث الحاجة إليه، من قلوب عمي، وآذان صم، وألسنة بكم...»^(٤٧).

ويؤكد الشّاذلي أيضاً على توظيف هذه السبل، فقد جاء من أجل توعية الناس وإرشادهم: «متبّع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة».

يُروى أن السماء كُسفت شمسها يوم وفاة نجل النبي ﷺ إبراهيم - ابن الثمانية عشر شهراً لما رية القبطية - فكانت هذه المصادفة سبباً في تعزيز عقيدة الناس بالرسول ﷺ، لكن رسول الوعي والهداية رفض هداية الناس عن طريق نقاط ضعفهم، وأصرّ على احترام مكانة العلم والمعرفة وتنمية عقول الناس؛ عملاً بقوله

تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، ولذا ارتقى المنبر يومها معلناً أن الكسوف لم يكن كرامة لولده. نعم، كان محمد ذلك الرجل الذي لا يستغل حتى السكوت؛ لأن الإسلام في غنى عن مثل هذه الأمور، من جهة كون صورته الحقّة بيّنة المعالم، ومن جهة أخرى لأن من يعمل بهذه الطرق الملتوية (الخرافات) هو في النهاية ليس على صواب أو حق. من هنا قيل في الأمثال: «لا يمكن أن يبقى الجميع على جهل». ففضلاً عن رفض المشيئة الإلهية لذلك لا بد من توظيف الحق لمعرفة الحق^(٤٨).

لقد دأب النبي ﷺ على حث أصحابه على التعقل والتفكير في الأمور، وتجنب التقليد الأعمى واعتناق الخرافات؛ كونها صوراً للشرك والضلالة^(٤٩). كما أن الأحاديث الإسلامية قد وصفت الممارسات الخرافية وغير المنطقية بـ «خطوات الشيطان»، فقد روي أن رجلاً أقسم على نفسه أن يذبح ولده قرباناً لوجه الله فرد عليه الإمام الصادق: «ذلك من خطوات الشيطان»^(٥٠).

لقد تبنى الإسلام مقارعة شتى الخرافات على كافة الصعد من خلال المنطق والتعقل، وهذا ما أمر به القرآن أيضاً باتباع ما أنزل الله - عز وجل - واجتناب الحديث عن غير علم ودراية.

أما على صعيد الأعمال والأداء فقد أمر أيضاً كل من يريد أن يعمل عملاً أن يعمل به من أجل نيل الجزاء والثواب من قبل الخالق؛ فإذا كان ما يقوم به مطابقاً لميله الخاص فقد أحرز بذلك سعادة الدنيا والآخرة معاً، وإن لم يكن مطابقاً لميله ورغبته بأن يكون سبباً في حرمانه من اللذائذ، فإن أجره أعظم عند الله، وما عند الله خير وأبقى^(٥١).

ثم إن لمحاربة الخرافة في الإسلام طرقاً عديدة، أبرزها محاربة التقاليد والعادات الباطلة، وأحياناً يرد التأكيد على ترجيح الوقاية على العلاج وقد دعا الإسلام أيضاً إلى التعقل والتفكير واتباع الحق استكمالاً لآليات مجابهة الخرافات والقضاء على العادات السيئة في المجتمع^(٥٢).

فلا شك أن الإنسان إذا عمل بفطرة البحث عن الكمالات وغريزة حب

الاستطلاع، والتزم بتعاليم الإسلام أيضاً، فلن يكون مستعداً أبداً للإذعان بالخرافات واللجوء إلى التقليد الأعمى في الأمور.

أما على المستوى العام في المجتمع فقد نظر الإسلام لسبل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ من أجل عقد ميثاق اجتماعي وعقد الإرادة على نبذ كل أشكال الخرافة ومحاربتها.

الهوامش

- (١) غلام علي عزیزی کیا، آثار اجتماعی دین از دیدگاه قرآن (رسالة تخريج): ٥٣، شهر خرداد من سنة ١٣٧٣هـ. ش.
- (٢) جمیل صلیبا، واژه نامه فلسفه وعلوم اجتماعی: ٢٠٠، ترجمة: یر نیسی وصادق سجادی، الطبعة الأولى، منشورات الشركة العامة للنشر، ١٣٧٠ هـ. ش.
- (٣) محمد معین، فرهنگ فارسی معین ١: ١٤٠٥، الطبعة ١١، منشورات أمير كبير، طهران ١٣٧٦هـ. ش.
- (٤) انظر: واژه نامه فلسفه وعلوم اجتماعی: ٢٠٠.
- (٥) المصدر السابق.
- (٦) باقر ساروخانی، دائرة المعارف علوم اجتماعی: ٨٠٣، الطبعة الأولى، منشورات کیهان، طهران، ١٣٧٠هـ. ش.
- (٧) واژه نامه فلسفه وعلوم اجتماعی: ٣٣ - ٣٤.
- (٨) محمد حسن باکدامن، جامعه در قبال خرافات: ٤٦، منشورات مرندیز، مشهد، ١٣٧٨هـ. ش.
- (٩) غوستا وجاهودا، روان شناسی خرافات: ٢٧، ترجمة محمد تقی براهتی، الطبعة الثالثة، منشورات البرز، طهران ١٣٧١هـ. ش.
- (١٠) انظر: جامعه در قبال خرافات: ٥٣.
- (١١) المصدر السابق: ٥٤.
- (١٢) انظر: روان شناسی خرافات: ٣١.
- (١٣) انظر: المصدر السابق: ٢٣.
- (١٤) انظر: جامعه در قبال خرافات: ٥٥.
- (١٥) انظر: مجید شاه حسینی، سینما و صهیونیسم: ١٦، منشورات القسم الثقافي في الجيش، طهران، نقلاً عن: برنامج كمبيوتر بعنوان يهود پژوهي، إعداد مؤسسة اللوح والقلم الثقافية، قم.
- (١٦) يحكي فيلم «ماتريكس» عن أحداث عالم مظلّم لا يقاومه إلا عدد قليل في غواصة مائية عجيبة تمتد جذورها إلى سفينة نوح، تنوي الإبحار نحو مدينة اليهود (زايان)، والتي لا يعرف طريقها سوى القبطان وزعيم المجموعة «الكابتن مورفي»، وليس باستطاعة الأخير التفوق على إمبراطورية ماتريكس إلا بمعونة المنجي، وهو هنا مبرمج ضائع في علوم الحاسوب. ثم يبدأ مور في تعليم نبيه الجديد فنون الحرب الصعبة في لعبة ماتريكس، فيصنع منه آلة للإبادة الجماعية، وفي النهاية يقع مور في قبضة اسميث - نموذج الشيطان الحديث - ويلاقي أشد العذاب، فيأتي المنجي مستعيناً بامرأة ويقضي على الماتريكس تماماً.
- (١٧) ZAYAN.
- (١٨) «زايان» أو «صهيون» اسم لجبل مقدس يقع على أطراف أورشليم، وهو الاسم الذي أطلقه اليهود على ديانته.

- (١٩) انظر: جامعة در قبال خرافات: ٤١.
- (٢٠) انظر: محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ١: ٦٣٧ (بتصرف)، ترجمة: السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، ج ١، ص ٦٣٧ (بتصرف)، المنشورات الإسلامية، قم، ١٣٦٣ هـ ش.
- (٢١) انظر: محمد أمزيان، روش تحقيق در علوم اجتماعي از إثبات گرائي تا هنجارگرائي: ٣٦٥، ترجمة: عبدالقادر سوارى، منشورات مركز دراسات الحوزة والجامعة، قم، ١٣٨٠ هـ ش.
- (٢٢) انظر: جامعة در قبال خرافات: ٤٣.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق: ٤٤.
- (٢٤) المصدر السابق: ٣٧١.
- (٢٥) روش تحقيق در علوم اجتماعي...: ٣٧٣.
- (٢٦) المصدر السابق: ٣٦٥.
- (٢٧) انظر: روان شناسي خرافات: ٢٢٨.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق: ١٦٥.
- (٢٩) انظر: روش تحقيق در علوم اجتماعي...: ٣٧٨.
- (٣٠) انظر: روان شناسي خرافات: ٢١٧.
- (٣١) جانانان. اچ. ترمز، مفاهيم وکاربردهاي جامعه شناسي: ٢٧٤، ترجمة: محمد عزيز بختيارى ومحمد فولادى، منشورات مؤسسة الإمام الخميني للدراسة والتحقيق، قم، ١٣٧٨ هـ ش.
- (٣٢) Social control.
- (٣٣) انظر: دائرة المعارف علوم اجتماعي: ٦٩٨.
- (٣٤) Persuasion.
- (٣٥) انظر: روان شناسي خرافات: ٢٢١.
- (٣٦) انظر: مرتضى، داوود پور، «نقش انتظار در كاهش ناهنجاري هاي اجتماعي» مؤتمّر النظرية المهدوية: ٢٩٥ - ٢٩٦، منشورات مؤسسة آينده روشن، ١٣٨٥.
- (٣٧) انظر: مفاهيم وکاربردهاي جامعه شناسي: ٣٧٥ - ٣٧٦.
- (٣٨) انظر: «نقش انتظار در كاهش ناهنجاري هاي اجتماعي»: ٣٠٣.
- (٣٩) انظر: المصدر السابق: ٢٩٠.
- (٤٠) انظر: سينما وصهيونيسم: ١٢.
- (٤١) المراد من «النظم الاجتماعي الديني» هو النظام المتبلور على أساس التعاليم الدينية في المجتمع؛ أي وفقاً للمعتقدات والمعايير الدينية في بنية المجتمع، وبما أن الخرافة تخل بالأفكار الدينية إذاً ستحدث تزعزاعاً فيه أيضاً.
- (٤٢) انظر: «نقش انتظاردر كاهش ناهنجاري هاي اجتماعي».
- (٤٣) خسرو باقري، «آسيب شناسي تربيتي مهدويه»، مجلة انتظار، العدد ١.
- (٤٤) لطف الله صافي كلباكانى، إمامه ومهدويه: ٢ (عقيدة نجاة بخش): ١٣، منشورات الآستانة، قم ١٣٨٠ هـ ش.

- (٤٥) صحيفة النور ٥: ٤٠٧، نقلاً عن لوح مدمج بعنوان [روح الله ٢].
- (٤٦) مدير موقع، «شناخت مرز خرافة ومعنوية»، موقع رسانيوز (NEWS RASA) ١٣٨٤/١١/٣ هـ ش.
- (٤٧) نهج البلاغة: ٣٢١، الخطبة ١٠٧، ترجمة وشرح: فيض الإسلام.
- (٤٨) انظر: مرتضى مطهري، سيري در سيرة نبوي: ١٣٦، الطبعة السادسة، منشورات صدرا، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.
- (٤٩) انظر: حسين رزم جو، «راه هاي مبارزة با خرافات در اسلام»، مجلة مشكاة، العدد ٣١، سنة ١٣٧٠ هـ ش.
- (٥٠) انظر: ناصر مكارم شيرازي، تفسير نمونه ١: ٥٧٢، منشورات دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.
- (٥١) انظر: تفسير الميزان ١: ٦٣٧.
- (٥٢) انظر: جامعة در قبال خرافات: ١٩٧.

زواج يوسف النبي ﷺ وزليخا

حقيقة أم خرافة؟

(*)
د. محمد بهرامي
ترجمة: نظيرة غلاب

تعريف الخرافة —

لقد تم إطلاق العديد من التعريفات للخرافة، وتنوع اعتبارها بين إرجاع الأحداث والوقائع الطبيعية إلى أمور ميتافيزيقية، والاعتقاد المناهض للعقل، والخطاب العبث، والخيال والتوهم، والبهرجة والأسطورة^(١)، وما يفتقد إلى الدليل العقلي والعلمي، إلى غيرها من التعريفات. إلا أن تعريف الخرافة بالخطاب أو التحليل الفاقد لمرتكز عقلي وعلمي أكثر التعريفات دقة، وأقربها للشمولية. وهو التعريف الذي سنبنى عليه كلامنا في هذا المقال.

التأريخ للخرافة —

لربما نستطيع القول: إن الخرافة ترافق نشأة التفكير الإنساني. وقد تحدث القرآن عن العديد من حالات الخرافة التي ظهرت في أقوام غابرة. كما أن الآيات ذكرت أنواعاً مختلفة من تلك الخرافات. ونشير على سبيل المثال إلى بعضها:

(*) باحث في علم الاجتماع والفكر الإسلامي.

أ. الخرافات التي كان يعتقدوها قوم صالح ﷺ: ﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ﴾ (النمل: ٤٧). فقد رفضوا دعوة صالح؛ لأنهم لم يروا فيه حسن الطالع.

ب. رأى قوم موسى أن ما أصابهم من سوء كان بسبب موسى، فتشاءموا منه: ﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ سَبَّيْنَاهُ بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٣١).

ج. كذلك تشاءم أقوام آخرون من رسل الله إليهم: ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (يس: ١٨).

ولم يختلف العالم المعاصر عن القديم، فلا زالت الخرافة بمختلف مصاديقها تدير المجتمعات، ولا زال الإنسان المعاصر رغم ما توصل إليه من وسائل تكنولوجية وما تعرف عليه من العلوم يلجأ إلى العرافات، وأصحاب الطالع، والمتكهنين والمنجمين، كما كثر الإقبال على ما صنف في هذه الخرافات التي اتخذت عناوين تليق وعصر الإنسان الآلي.

منشأ الخرافة —

وهي: التقليد الأعمى، وغياب القدرة العقلية في فهم المعتقدات، والخوف السلبي، والاضطرابات النفسية، والجهل، وانتشار الروايات الموضوعة والإسرائيليات.

تسلل الخرافة إلى قصص الأنبياء —

لقد بنيت بعض الأحداث في قصص الأنبياء على الخرافة، والتي تجد مصدرها في الإسرائيليات. ومن الأمثلة على هذا أن قصة نبي الإسلام ﷺ لم تسلم هي الأخرى من الخرافات. فقصة الغرانيق^(٢)، وما قيل حول زواجه الشريف ﷺ من زينب طليقة زيد بن حارثة، لا تستند إلى أية حقيقة تاريخية أو سند عقلي، كل ما في الأمر أنها حيكت من نسج الخيال، ودعمتها الإسرائيليات. وقد رد القرطبي المفسر الكبير قصة الغرانيق قائلاً: «بالإضافة إلى أن هذه القصة لم يروها البخاري ومسلم في صحيحهما، فلا أحد من الباحثين المعتبرين قد نقلها أو ذكرها في كتاباته»^(٣).

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

محادبة الخرافة —

تعد الخرافة من الأسباب الكبيرة في تخلف المجتمعات الإنسانية. لذا نجد أن كل الأنبياء قد وقفوا في وجه الخرافات التي كانت سائدة بين أفراد أقوامهم، وحاولوا بكل جهدهم بيان لغوها وعبثيتها وما تسببه من الضلالة. فهذا صالح عليه السلام يقول لقومه لما كانوا يتكلمون في كل أمورهم على الطالع: ﴿قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾ (النمل: ٤٧). المقدرات هي بيد الله وحده، أما ما تتفائلون به أو تتشاءمون منه فلا قدرة له على أن يصيبكم بخير أو سوء.

كذلك نجد إبراهيم عليه السلام قد وقف أمام المعتقدات الخرافية التي كان قومه يعتقدون بها ويلجأون إليها: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ٧٤ - ٧٨).

وقد بين النبي الأكرم عليه السلام لقومه أن الكسوف لم يكن بسبب وفاة ابنه إبراهيم عليه السلام، وإنما هو بأمر من الله، وأن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، يسيران وفق قانون الكون الذي أودعه الله فيها، ولا تأثير لموت أو حياة أحد فيها^(٤).

إن مسيرة الأنبياء في الوقوف أمام الخرافات دليل على أهمية محاربة الخرافة، والضرورة الإنسانية والرسالية إلى ذلك. من هنا فإن ما رافق قصة النبي يوسف عليه السلام من خرافة، ونخص بالذكر قصة زواجه من زليخا، ورجوعها إلى مرحلة الشباب، بعد أن بلغت ما يبلغه الإنسان في مرحلة الشيخوخة، دفعت بنا؛ من منطلق الواجب الإنساني والعلمي، إلى ضرورة إزاحة الستار عن هذه الواقعة، وبيان الحقيقة فيها من الخرافة، وذلك بعرض النصوص التي رويت في شأنها، سواء من طرف مدرسة أهل البيت عليهم السلام أو من طرف مدرسة الصحابة، وإخضاعها للبحث والنقد، وذلك وفق المنهج العلمي المتعارف في هذا الميدان.

رواية زواج يوسف ﷺ من زليخا —

ذكرت قصة زواج يوسف الصديق ﷺ من زليخا، ورجوعها إلى الشباب بعد الشيخوخة، في العديد من التفاسير التاريخية والروائية لمدرسة الصحابة. كما ذكرت في متون مدرسة أهل البيت ﷺ.

١. زواج يوسف ﷺ في كتب أهل السنة —

ذكر في كتب السنة روايتان: الأولى: تتحدث بشكل صريح ومباشر عن هذا الزواج؛ والثانية: تتحدث عنه بنحو الإقرار والقبول.

أ. رواية وهب بن منبه —

ترجع جميع الروايات التي تحدثت عن زواج يوسف النبي ﷺ بزليخا، سواء في التفاسير الروائية أو التاريخية، إلى وهب بن منبه. وقد جاء في تفسير القرطبي (٦٧١هـ) أن وهب روى زواج يوسف بزليخا قائلاً: إن زليخا كانت زوجة لعزيز مصر، وإنها قد عانت الفقر والضعف وفقدان البصر بعد وفاة زوجها. كما روى أن يوسف ﷺ لما أصبحت له أمور مصر التقى زليخا، فقال: هل بقيت تجدين مما كان في نفسك من حبك لي شيئاً؟ فقالت: والله لنظرة إلى وجهك أحب إلي من الدنيا بحذافيرها، فقام يوسف يصلي ويدعو الله، وقامت وراءه، فسأل الله تعالى أن يعيد إليها شبابها وجمالها وبصرها، فرد الله عليها شبابها وجمالها وبصرها، حتى عادت أحسن ما كانت يوم راودته؛ إكراماً ليوسف ﷺ؛ لما عفا عن محارم الله، فأصابها، فإذا هي عذراء، فسألها، فقالت: يا نبي الله، إن زوجي كان عنيماً لا يأتي النساء، وكنت أنت من الحسن والجمال بما لا يوصف، قال: فعاشا في خفض عيش، في كل يوم يجدد الله لهما خيراً، وولدت له ولدين: إفراثيم؛ ومنشأ^(٥).

وقد ذكر عدد آخر من مفسري أهل السنة، أمثال: ابن كثير (٧٧٤هـ)، والسيوطي (٩١١هـ)، رواية ابن وهب، مع تغيير بسيط^(٦).

دراسة نقدية لرواية وهب بن منبه —

عُدَّت رواية ابن وهب مردودة من عدّة نواحٍ. وإذا ما ثبت هذا فإن الرواية تصبح من جملة الإسرائيليات، بل المنبع الأصلي لخرافة زواج يوسف بزليخا.

أولاً: ضعف الراوي —

كان وهب بن منبه من كبار أهل الكتاب في اليمن، وكانت له دراية واسعة بالكتب السماوية. ومن هذا الباب عدّه الكثير من علماء الشيعة والسنة من جملة الذين أدخلوا الإسرائيليات إلى المجتمع المسلم. وقد اتهمه ابن تيمية بأن معظم الإسرائيليات قد وفدت إلينا عن طريقه، وأنه كان يروي كذباً، ونقل الروايات الموضوعة التي كان يرويها كعب الأحبار: «ومعظم الخرافات والأكاذيب نقلت عنهما»^(٧).

وقد عده ابن خلدون، إلى جانب كعب الأحبار وعبد الله بن سلام، من الذين كانت لهم معرفة كبيرة بالكتاب. وقد كثرت الرواية والنقل عنه؛ والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب، ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدونه منهم وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم، من النصاري، وهؤلاء مثل: كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، وأمثالهم، فامتلات التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض بأخبار موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام، فتتحرى في الصحة التي يجب بها العمل، وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات^(٨).

ثانياً: معارضتها سائر الروايات —

اختلفت رواية وهب بن منبه عن رواية الماوردي ورواية ابن إسحاق. فالرواية الأولى، وهي رواية الماوردي، نقلها كلُّ من الشيخ الطبرسي (٥٤٩هـ)،

وعبد العزيز السلمي الدمشقي (٦٦٠هـ)، والقرطبي (٦٧١هـ) في تفسيره^(٩). ومما جاء في هذه الرواية: «و لما رآته في موكبه بكت، ثم قالت: الحمد لله الذي جعل الملوك بالمعصية عبيداً، والحمد لله الذي جعل العبيد بالطاعة ملوكاً، فضمها إليه، فكانت من عياله حتى ماتت عنده، ولم يتزوجها»^(١٠).

وقد أشار القرطبي إلى هذا الاختلاف بين الروایتين، ولم يخف تردده حول قصة زواج يوسف ﷺ من زليخا بقوله: «وهو خلاف ما تقدم عن وهب، وذكره الثعلبي، فالله أعلم»^(١١).

وأما الرواية الثانية، وهي رواية ابن إسحاق، فقد تحدثت عن زواج يوسف من راعيل، والتي كانت زوجة لـ «إطفير» عزيز مصر.

ثالثاً: الضعف السني والتاريخي —

ذكر الألوسي، الذي يعتبر من أكبر مفسري مدرسة أهل السنة، أن زواج يوسف ﷺ من زليخا من الروايات التي لم يعتبرها المحدثون، ولا تبنتي على سند تاريخي أو روائي صحيح ومعتبر، فقال: «وهذا مما لا أصل له، وخبر زواجها أيضاً مما لا يعول عليه عند المحدثين»^(١٢).

رابعاً: اختلافها عن رواية التوراة —

اختلفت رواية وهب ورواية ابن إسحاق عما جاء في كتاب التوراة. ففي الفصل التاسع والثلاثين كان اسم عزيز مصر «بوطي»، كما تحدث عن ضعفه الجنسي: «وأما يوسف فأُنزل مصر، واشتراه فوطيفار خصي فرعون رئيس الشرط»^(١٣).

كما تحدث الفصل الواحد والأربعون عن زواج يوسف ﷺ بـ «اسنث»، بأمر من فرعون مصر: «ودعا فرعون اسم يوسف صفنات فغنيح، وأعطاه أسنات بنت فوطي فارع كاهن أون زوجة»^(١٤).

وفي نفس هذا الفصل ورد الكلام عن زواج يوسف ﷺ من اسنث ابنة عزيز مصر، وأنه أنجب منها ولدين: منسه وأفریم: «وولد ليوسف ابنان قبل أن تأتي سنة

الجوع، ولدتهما له أسنات بنت فوطي فارع كاهن أون، ودعا يوسف اسم البكر منسي قائلاً: لأن الله أنساني كل تعبى وكل بيت أبى، ودعا اسم الثاني أفرايم قائلاً: لأن الله جعلني مثمراً في أرض مذلتني»^(١٥).

كذلك تناول الفصل السادس والأربعون الكلام عن زواج يوسف ^(١٦) وولديه منها: «وولد ليوسف في أرض مصر: منسي وأفرايم، اللذان ولدتهما له أسنات بنت فوطي فارع كاهن أون»^(١٦).

وقد اتضح مدى الاختلاف بين ما جاء في رواية وهب بن منبه وبين ما جاء في سفر التكوين من كتاب التوراة، وما اتفقا فيه.

ما اتفقا فيه —

في كلا الروايتين: رواية وهب؛ ورواية سفر التكوين، أن عزيز مصر كان يعاني من عجز جنسي، وأن يوسف قد رزق من زليخا - حسب رواية وهب - واسنث - حسب رواية التوراة - بولدين ذكرين.

ما اختلفا فيه —

١. لقد ذكر وهب أن يوسف تزوج من زليخا، بينما ذكرت التوراة أن يوسف تزوج من اسنث، ولم يذكر أنها كانت زوجة لعزيز مصر.
 ٢. في رواية وهب كان اسم ولدي يوسف أفرايم ومنسه، بينما جاء في التوراة أن اسمهما منسي وأفريم.
 ٣. تحدثت رواية وهب عن عجز عزيز مصر الجنسي، بينما ذكرت التوراة، وبالضبط في الفصلين الواحد والأربعين والسادس والأربعين من سفر التكوين، أن عزيز مصر كانت له بنت باسم «اسنث».
 ٤. رواية وهب لم تتحدث عن طلب فرعون مصر من يوسف أن يتزوج من زليخا، بينما ذكرت التوراة طلب فرعون من يوسف أن يتزوج من اسنث.
- إن نقاط الاختلاف بين رواية وهب والتوراة تبين أن وهب لم يكن يعتمد كلياً

على التوراة في رواية أحداث هذه القصة، ولربما يكون قد استند إلى كتب أخرى، كأن يكون قد استمد الأحداث من الترجمات المتعددة للتوراة، وخصوصاً أن ترجمة هيرونومس أو جروم قد ورد فيها فوطيفار، الذي يحتمل أن يكون هو بوطي فار، الذي ذكره وهب في روايته، كما أتت أزنت، وكانت زوجة فوطيفار حسب الترجمة. وأشار علي قلي جديد إلى أن القديس هيرونومس أو جروم قد ذكر في ترجمته للتوراة أن فوطيفار كان على رأس كبار قصر فرعون، وكان اسم زوجته أزنت، وقد تزوجها يوسف بطلب من فرعون^(١٧).

وبناءً على هذه الترجمة يكون اسم زوجة عزيز مصر أزنت، ويكون يوسف ﷺ قد تزوج بها بعد وفاة زوجها. وهذا ما يؤكد أن وهب بن منبه لم ينقل الرواية عن التوراة. وهذا ما أشار إليه بنفسه في الرواية التي نقلها الشيخ الصدوق، حيث قال: «وجدت في بعض كتب الله عز وجل»^(١٨). لذا تصبح رواية وهب من الإسرائيليات، فقد كانت روايته جمعاً من التراجم للتوراة، ولربما بعض الشروحات الكثيرة لكتاب التوراة، والتي حادت عن النص الأصلي، وأضافت الكثير.

خامساً: المرجعية اليتيمة —

ليس لقصة زواج يوسف من زليخا مرجع سوى رواية وهب بن منبه. وحتى عندما تناقلتها كتب الحديث المعتبرة لم تنقلها إلا من طريق وهب بن منبه. ففي الرواية التي نقلها الشيخ الصدوق عن وهب بن منبه نجد وهب قد صرح بأنه وجدها في بعض كتب الله: «وجدتها في بعض كتب الله عز وجل»^(١٩).

وانطلاقاً من عدم اعتبارها في كتب التفسير لدى أهل السنة، وعدّهم إياها من الإسرائيليات، كما صرح بهذا الألوسي في تفسيره، وبلحاظ تعريف الخرافة بكونها الاعتقادات التي تفتقد إلى سند نقلي وعقلي، تصبح قصة زواج يوسف بزليخا من الخرافات، التي جرت على ألسنة الناس، من دون أن يكون لها سند تاريخي واقعي.

ب. رواية ابن إسحاق —

نقل ابن جرير الطبري (٣١٠هـ) رواية ابن إسحاق قائلًا: قال ابن إسحاق: إن ملك

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

مصر وضع يوسف عليه السلام في مكان عزيز مصر إطفير، ومنحه حرية التصرف. وتابع قائلاً: «عن ابن إسحاق قال: لما قال يوسف للملك: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾ قال الملك: قد فعلت. فولاه في ما يذكرون عمل إطفير، وعزل إطفير عما كان عليه. يقول الله عز وجل في سورة يوسف: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ...﴾ الآية. قال: فذكر لي، والله أعلم، أن إطفير هلك في تلك الليالي، وأن الملك الريان بن الوليد زوج يوسف امرأة إطفير راعيل، وأنها حين دخلت عليه قال: أليس هذا خيراً مما كنت تريد؟ قال: فيزعمون أنها قالت: أيها الصديق، لا تلمني، فإني كنت امرأة كما ترى، حسناء جميلة، ناعمة في ملك ودنيا، وكان صاحبي لا يأتي النساء، وكنت كما جعلك الله في حسنك وهيئتك، فغلبتني نفسي على ما رأيت، فيزعمون أنه وجدها عذراء، فأصابها، فولدت له رجلين: أفرائيم بن يوسف، وميشا بن يوسف»^(٢٠).

ذكر ابن أبي حاتم الرازي (٣٢٧هـ) نفس هذه الأحداث، نقلاً عن ابن إسحاق، بعد أن حذف صدر الرواية، وكتب قائلاً: «قال ابن إسحاق: لما توفى إطفير قام ملك مصر الوليد بن ريان بتزويج أرملته بيوسف عليه السلام، وإنها حين أدخلت عليه قال: أليس هذا خيراً مما كنت تريد؟ قال: فيزعمون أنها قالت: أيها الصديق، لا تلمني، فإني كنت امرأة كما ترى، امرأة حسناء جميلة، ناعمة في ملك ودنيا، وكان صاحبي لا يأتي النساء، وكنت كما جعلك الله في حسنك وهيئتك، فغلبتني نفسي على ما رأيت، فيزعمون أنه وجدها عذراء، فأصابها، فولدت له رجلين»^(٢١).

وكتب السمعاني (٤٨٩هـ) يقول بصيغة المجهول، وبدون أن يشير إلى ابن إسحاق بالاسم: «رُوي أن الملك ولّاه ما طلب بعد سنة، وتوجه بتاج مرصع بجواهر، وأجلسه على سرير الذهب، واعتزل الأمر كله، وفوض إليه، ودانت له الملوك، وسمي بالعزيز. وفي القصة أيضاً أن امرأة العزيز مات زوجها، فزوجها الملك من يوسف عليه السلام، وولدت له ولدين»^(٢٢).

وكذلك نقل البغوي في تفسيره الموسوم بـ «معالم التنزيل» رواية الطبري حول زواج يوسف عليه السلام^(٢٣).

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

وتطرق المفسر السني الكبير النسفي إلى قصة زواج يوسف عليه السلام، مستدلاً برواية ملفقة الأحداث من هنا ومن هناك، فصدر الرواية يشبه ما كانت عليه رواية السمعاني، وذيلها يشبه ما ذكره الطبري وابن أبي حاتم الرازي. والرواية في مجملها قريبة من رواية الطبري، بفارق بسيط يكمن في أنه لم يورد السند، ولم يذكر الراوي^(٢٤).

وفي المحصلة يتضح أن رواية وهب بن منبه ورواية ابن إسحاق تحملان تفاوتاً واختلافاً فيما بينها؛ فواحدة تقول: إن زوجة عزيز مصر كانت باسم راعيل؛ والأخرى تذكرها باسم زليخا. وقد حاول بعض المختصين أن يجمع بين الروایتين، وأن يؤول التفاوت بينهما، فقال: إن راعيل كان اسمها الحقيقي، أما زليخا فكان لقبها؛ وقال آخرون: إن زليخا اسمها، وراعي لقلبها^(٢٥).

وبناءً على هذه التأويلات تصبح راعيل وزليخا في الحقيقة شخصاً واحداً، وتكون زليخا - حسب رواية وهب - هي راعيل، وراعي - كما في رواية ابن إسحاق - هي زليخا.

وقد كان بالإمكان قبول هذه التأويلات واعتمادها، وبالتالي الجمع بين الروایتين، لولا دخول مسألة تفاوت النسب بين زليخا وراعي. فقد ذكرت الروايات أن اسم والد زليخا كان تملیخا، بينما اسم أب راعيل كان رعايل، والفرق بينهما واضح للعيان، مما يجعل التفاوت والاختلاف بين رواية وهب بن منبه ورواية ابن إسحاق حاضراً بقوة.

دراسة نقدية لرواية ابن إسحاق —

لقد تم توجيه النقد لرواية ابن إسحاق، وكثر الطعن فيها؛ بلحازات مختلفة، مما قوى عدها ضمن لائحة الإسرائيليات:

أ. لا يمكن تحديد المراد بالراوي ابن إسحاق بعد أن ثبت أنه اسم يشترك فيه كثيرون، فهناك العديد من الرواة يحملون اسم ابن إسحاق، وهم: سليمان بن إسحاق، يعقوب بن إسحاق، يحيى بن إسحاق، محمد بن إسحاق، زكريا بن إسحاق،

وغيرهم كثير.

ب. لا يمكن عد رواية ابن إسحاق من الروايات المسندة، ولا يمكن نسبتها إلى النبي الأكرم ﷺ. لذا تكون محرومة من حكم الروايات المسندة. فقد نقل ابن إسحاق روايته عن أربعة أشخاص مجهولي الحال، ولم تكن روايته منقولة عن النبي بشكل صريح، حيث عمد إلى القول في بداية الرواية أو أثناءها: ١. «في ما يذكرون»؛ ٢. «فذكر لي، واللّه أعلم»؛ ٣. «فيزعمون»؛ ٤. «فيزعمون»، وهي ألفاظ تشكل في حقيقتها قرينة دالة على أن ابن إسحاق قد نقل الرواية عن أفراد مختلفين ومجهولين. لذا تصبح هذه الرواية غير مسندة. وطبق عرف أصحاب الحديث في مدرسة أهل السنة فإن الرواية غير المسندة فاقدة للاعتبار.

ج. إن بعض العبارات التي ذكرها ابن إسحاق في بداية الرواية أو أثناءها، مثل: «اللّه أعلم»، و«يزعمون»، تدل على أن ابن إسحاق نفسه لم يكن لديه وثوق بالرواية وبجزئياتها المفصلة.

د. لم يسلم متن الرواية كذلك من النقد، حيث لوحظ فيه الاضطراب بين كلام من نقل عنهم. ومن ذلك:

١. في الجزء الذي نقله عن الطبري كان الكلام خليفة يوسف من بعده، بينما في ما نقل عن ابن أبي حاتم لم يتم الإشارة إلى هذا البتة.

٢. لم يتم ذكر أبناء يوسف في ما نقله عن ابن أبي حاتم، بينما في ما نقله عن الطبري كان ذكر أولاد يوسف باسم أفرائيم وميشا.

٣. تصدر الرواية الحديث عن زواج يوسف براعيل حسب ما نقله عن الطبري، وهو ما يختلف ويتفاوت عما جاء في رواية كل من ابن أبي حاتم، والسمعاني، والبغوي، والنسفي. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار التشابه الكبير بين رواية السمعياني وما جاء في سفر التكوين من كتاب العهد القديم. فقد جاء في سفر التكوين الفصل الواحد والأربعين: «ثم قال فرعون ليوسف: بعدما أعلمك الله كل هذا ليس بصير وحكيم مثلك، أنت تكون على بيتي، وعلى فمك يقبل جميع شعبي، إلا أن الكرسي أكون فيه أعظم منك، ثم قال فرعون ليوسف: انظر، قد جعلتك على كل

أرض مصر، وخلع فرعون خاتمه من يده، وجعله في يد يوسف، وألبسه ثياب بوص، ووضع طوق ذهب في عنقه، وأركبه في مركبته الثانية، ونادوا أمامه اركعوا، وجعله على كل أرض مصر، وقال فرعون ليوسف: أنا فرعون، فبدونك لا يرفع إنسان يده ولا رجله في كل أرض مصر»^(٣٦).

٤. ذكر فرعون في بعض المنقولات باسم ريان بن الوليد، بينما لم يذكر له اسم في المنقولات الأخرى.

٥. ذكرت رواية ابن إسحاق أن يوسف تزوج بـ «راعىل»، بينما ذكرت رواية وهب . كما سبق وأشرنا . اسم «زليخا». ورغم سعي البعض إلى إيجاد تأويل لهذا الاختلاف، بأن قالوا: إن الاسم الحقيقي لامرأة عزيز مصر هو راعيل، أما زليخا فلقبها^(٣٧)، وقال آخرون بالعكس، أي أن اسمها كان زليخا، وراعىل لقبها^(٣٨)، فإنه بالنظر إلى اسم أبيهما يتضح أن الأمر متعلق بشخصين، وليس شخصاً واحداً، فقد كان تمليخا^(٣٩) أباً لزليخا، بينما كان عاييل أباً راعيل^(٤٠).

٢. زواج يوسف ﷺ من زليخا في كتب الشيعة —

لقد تم الحديث عن زواج يوسف ﷺ بـ «زليخا» في أكثر من مرجع حديثي شيعي.

أ. رواية تفسير القمي —

ولما مات العزيز، وذلك في السنين الجدية، افتقرت امرأة العزيز واحتاجت، حتى سألت الناس، فقالوا: ما يضرك لو قعدت للعزيز، وكان يوسف يسمّى العزيز، فقالت: أستحي منه، فلم يزالوا بها حتى قعدت له على الطريق، فأقبل يوسف في موكبته، فقامت إليه وقالت: سبحان من جعل الملوك بالمعصية عبيداً، وجعل العبيد بالطاعة ملوكاً، فقال لها يوسف: أنت هاتيك؟ فقالت: نعم، وكان اسمها زليخا، فقال لها: هل لك في؟ قالت: دعني بعدما كبرت، أتهزأ بي؟ قال: لا، قالت: نعم، فأمر بها فحولت إلى منزله، وكانت هرمة، فقال لها يوسف: أأست فعلت بي كذا وكذا؟

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

فقالت: يا نبي الله، لا تلمني، فإني بليت ببلية لم يُبل بها أحد، قال: وما هي؟ قالت: بليت بحبك، ولم يخلق الله لك في الدنيا نظيراً، وبليت بحسني فإنه لم تكن في مصر امرأة أجمل مني، ولا أكثر مالاً مني، نزع عني مالي وذهب عني جمالي (وبليت بزواج عنين)، فقال لها يوسف: فما حاجتك؟ قالت: تسأل الله أن يرد عليّ شبابي، فسأل الله، فردّ عليها شبابها، فتزوجها، وهي بكر»^(٣١).

ب. رواية أمالي الشيخ الصدوق —

عن وهب بن منبه قال: وجدت في بعض كتب الله عز وجل أن يوسف مرّ في موكبه على امرأة العزيز، وهي جالسة على مزبلة، فقالت: الحمد لله الذي جعل الملوك بمعصيتهم عبيداً، وجعل العبيد بطاعتهم ملوكاً، أصابتنا فاقة، فتصدق علينا...، فأمر لها بقنطار من الذهب...، فتزوجها يوسف...»^(٣٢).

ج. رواية علل الشرائع —

في هذا الكتاب يذكر الشيخ الصدوق قصة زواج يوسف بـ زليخا في رواية مروية عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث قال الإمام في لقاء زليخا بيوسف: إن يوسف قد حدثها عن جمال نبي الإسلام محمد ﷺ وأنه أجمل وأبهى منه، فصدّقته، فسألها يوسف: كيف صدّقت كلامي، فأجابته: إن حبّ محمد ﷺ قد وقع في نفسها بينما كان يصفه لها، فأوحى الله إلى يوسف: إن الله سبحانه وتعالى يصدّق كلامها، وإنه أحبها لمحبتها نبيّه الخاتم محمد ﷺ، حينها أمره بالزواج بها^(٣٣).

د. رواية أمالي الشيخ الطوسي —

نقل الشيخ الطوسي رواية الشيخ القمي بنفس السند، مع قليل من التغيير في متنها، فقال: «لما أصابت امرأة العزيز الحاجة قيل لها: لو رأيت يوسف عليه السلام، فشاورت في ذلك، فقيل لها: إنا نخافه عليك، قالت: كلا، إني لا أخاف من يخاف الله، فلما دخلت عليه فرأته في ملكه قالت: الحمد لله الذي جعل العبيد ملوكاً بطاعته، وجعل

الملوك عبيداً بمعصيته، فتزوّجها، فوجدها بكرًا، فقال: أليس هذا أحسن، أليس هذا أجمل؟ فقالت: إني كنت بليت منك بأربع خصال: كنت أجمل أهل زماني، وكنت أجمل أهل زمانك، وكنت بكرًا، وكان زوجي عنيًا^(٣٤).

الرواية الشيعية للزواج، دراسة وتقويم —

نقد رواية الشيخ القمي —

إن سند رواية الشيخ القمي ضعيف؛ لوجود يحيى بن أكثم في سلسلته، وقد كان قاضي أهل السنة على سامراء^(٣٥). وقد طعن فيه علماء الرجال لما أظهره من إنكار لمقام الأئمة^(٣٦)، ولوقوفه مناظرًا للإمام الجواد^(٣٦).

وبالإضافة إلى مشكلة السند فإن متن الرواية لا يتلاءم والروايات الأخرى، وخصوصاً رواية الشيخ الطوسي، مما يبين أنها رواية موضوعة. ومن النماذج على ذلك: ذكرت زليخا في رواية القمي والطوسي أنها ابتليت بأربع، وذكرت جميعها في رواية الشيخ الطوسي، بينما لم تذكر رواية القمي إلا اثنتين منها، وأضيفت الثالثة في النسخة التي طبعت في إيران. كما أن الرواية التي ذكرها الصدوق في «علل الشرائع» ذكرت أن يوسف تزوج بزليخا بأمر إلهي: «فأمره الله تبارك وتعالى أن يتزوجها»، بينما لم تُشر رواية القمي إلى هذا الأمر الإلهي لا من قريب ولا من بعيد، بل أكدت أن زواج يوسف بزليخا كان بتدبير من يوسف وباختيار منه^(٣٧).

كما أن يحيى بن أكثم؛ ولكي يظهر تساوي شأن الأئمة المعصومين بباقي الناس، عمد إلى نسبة هذه الرواية إلى الإمام^(٣٨). ومادامت رواية وهب بن منبه محسوبة على الإسرائيليات فهذا يجعل الإسرائيليات تسري إلى رواية القمي، وبالتالي يجعل قصة يوسف^(٣٩) وزليخا من القصص الخرافية.

نقد رواية الشيخ الصدوق في الأمالي —

طعن في هذه الرواية من جهات مختلفة:

أ. إن راوي رواية أمالي الصدوق هو وهب بن منبه. وقد ضعّفه علماء الرجال

الشيعة، كالنجاشي، والطوسي والعلامة الحلي، وقالوا فيه: من العامة المعروفين بالكذب والوضع^(٣٧).

ب. لقد أخذ وهب قصة زواج يوسف^{عليه السلام} بزليخا من كتب سماوية، كما ادعى ذلك: «وجدت في بعض كتب الله عز وجل».

ج. اختلفت رواية وهب عند الصدوق عن روايته في كتب أهل السنة. ففي كتب أهل السنة ذكر أن أفراثيم ومنشا أولاد يوسف^{عليه السلام} من زليخا، بينما ذكر في أمالي الصدوق أن ليوسف أبناء قبل الزواج بزليخا: «فقال بعض ولد يوسف ليوسف»^(٣٨). بالإضافة إلى أن رواية وهب في الأمالي تختلف في مقاطع أخرى عن روايته في تفسير الطبري.

وهكذا تكون النتيجة عدّ رواية وهب في أمالي الصدوق ضمن الإسرائيليات، وزواج يوسف^{عليه السلام} بزليخا خرافة؛ بدلالة الالتزام.

نقد رواية الصدوق في علل الشرائع —

لم تسلم هذه الرواية أيضاً من الطعون. فقد وجه النقد لسندها، كما وجه إلى متنها ومحتواها:

أ. بقرينة عبارة «عمّن ذكره عن أبي عبد الله»، التي جاءت في السند، اعتبر علماء الحديث والرجال هذه الرواية من الروايات المرفوعة. وقد روى ابن فهد الحلي هذه الرواية مرفوعة بقوله: «وروى محمد بن علي بن بابويه مرفوعاً إلى الصادق^{عليه السلام}»^(٣٩).

ب. ذهب العلامة البروجردي إلى عدّ روايات الشيخ الصدوق المرسلة والمرفوعة من روايات أهل السنة. لذا فمن المحتمل أن تكون هذه الرواية المرفوعة هي نفس رواية وهب، وقد تم الإعراض عن ذكر الراوي أو الرواة ضمن سندها.

ج. لقد اختلفت رواية الصدوق في «علل الشرائع» عن باقي الروايات التي تناولت قصة زواج يوسف^{عليه السلام} من زليخا:

١. انفردت هذه الرواية بالحديث عن جمال النبي الخاتم محمد^{صلى الله عليه وآله}.

٢. لقد ذكرت هذه الرواية أن سبب ضلال زليخا وانحرافها الأخلاقي كان جمال يوسف ﷺ فقط، بينما عدت الروايات الأخرى ثلاثة أو أربعة أسباب لذلك.
٣. نجد في هذه الرواية أن يوسف ﷺ قد تعرف على زليخا من أول لقاء بعد أن أصبح عزيز مصر الكبير، بينما تتحدث الروايات الأخرى - كما هو الأمر في رواية وهب بن منبه - أن زليخا عرّفت نفسها إليه، و لولا ذلك ما كان ليعرفها.
- د. اختلفت رواية الصدوق هذه عن الرواية النبوية الشريفة: «كان يوسف أحسن مني، ولكنني أملك»^(٤٠).

نقد رواية الشيخ الطوسي —

يوجد في سلسلة رواة رواية الطوسي عباد بن يعقوب الأسدي، الذي يعدّه الطوسي والعلامة الحلي «عامي المذهب»^(٤١). ولا يستبعد من شخصه أن يكون شأنه شأن يحيى بن أكثم في نسبة روايات أهل السنة إلى أئمة أهل البيت؛ لغرض النيل من وثاقتهم وعصمتهم.

وقد ذكر الشيخ الطوسي قصة زواج يوسف وزليخا في كتابه «الغيبة» ضمن حديث أهل السير: «وكذلك ذكر أصحاب السير أن زليخا امرأة العزيز رجعت شابة طرية، وتزوجها يوسف ﷺ»^(٤٢).

وهذا يدل على أن الشيخ الطوسي لم يكن له اعتقاد تام بهذه القصة، ولو كان كذلك لنسبها إلى الأئمة، أو في أبسط الأحوال ما كان ليعدها من روايات أهل السير.

نتيجة البحث —

يتبين أن جميع روايات الشيعة التي تناولت قصة زواج يوسف وزليخا، وكيف عاد لها شبابها وبهاؤها وبصرها بدعاء يوسف ﷺ، ترجع في الأصل إلى رواية وهب بن منبه وابن إسحاق، وبما أن رواية هذين الرجلين من الإسرائيليات، وكل الإسرائيليات خرافة، فإن الروايات التي تناولت قصة يوسف وزليخا في كتب ومراجع الشيعة

مجرد خرافة.

ومما يدعو إلى الأسف أنه على الرغم من وضوح خرافية قصة زواج يوسف وزليخا فإن بعض أصحاب المجامع الحديثية وغيرهم ممن اشتغل بالأحاديث من علماء الشيعة لم يتحاشَ الحديث عن هذه القصة الخرافية، وحاول إظهارها بمظهر القصة الواقعية والصحيحة. فهذا صاحب بحار الأنوار العلامة المجلسي قد أورد القصة بعد أن أشار إلى أنه قد نقلها من عدة كتب، كعلل الشرائع، وأمالى الصدوق، وتفسير القمي، وقصص الأنبياء، وتفسير الثعلبي، ليخرج بنتيجة قاطعة: «أقول: يدل هذا الخبر وغيره مما أوردنا في هذا الباب على أنه كان قد تزوجها».

بل لم تسلم التفاسير في مدرسة أهل البيت (عليه السلام) من التوسعة في هذه القصة، وعرضها بأشكال متنوعة، رغم علم أصحابها بخرافيتها، وفقدانها لسند تاريخي وعلمي حقيقي. فقد غرق الشيخ الطبرسي في «مجمع البيان» في البحث فيها، وجمع كل الروايات التي ذكرتها وأثبتتها، سواء ما كان في روايات أهل السنة أو ما نقله عن الشيخ القمي^(٤٣)، كما أنه أتى بما نقله الفيض الكاشاني عن علل الشرائع، وتفسير القمي^(٤٤)، وما كتبه الشيخ الحويزي، الذي نقل هو الآخر القصة عن علل الشرائع وأمالى الشيخ الطوسي^(٤٥).

وقد كتب الغزالي في تفسيره، متحدثاً عن قصة يوسف وزواجه من زليخا: إن والد زليخا قد بعث إلى ملك مصر قطيفور يخبره أن له بنتاً لا ترغب في سواء بعلها لها، وأنه مستعد لإرسالها إليه مصحوبة بأموال وهدايا كبيرة، فأجابه ملك مصر بالقبول، فلما حضرت بين يديه ورفع الحجاب عن وجهها، نظرت إليه، والتفتت إلى خادمة كانت بجانبها تسألها عن الرجل من يكون؟ حينها هتف في خاطرها هاتف بأن تطمئن، وأن تتحمله زوجاً لها، فهي طريق لا بد لها منها حتى يحين وقت لقائها بمعشوقها يوسف (عليه السلام)، وكانت قد رآته في منامها قبل أن تأتي مصر. كذلك فإن عزيز مصر لم يستطع القرب منها، فكان إذا همّ بها رأى جنيّة، فمنعته عنها؛ وذلك لأن زليخا إنما خلقت لكي تكون زوجة ليوسف النبي (عليه السلام). هذا ما حكته خادمة زليخا ليوسف، وكان جواب يوسف (عليه السلام) إنه كان قد رأى هو الآخر زليخا في المنام،

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

فأمرها أن تذهب إلى زليخا، وأن تخبرها بأنه خلق لها وخلقت له، وأن الله سبحانه وتعالى قد جعل لقاءهما بعد ابتلاءات ومحن أمراً مقضياً^(٤٦).

وقد نقل الغزالي قصة زواج يوسف ﷺ بزليخا، وبالأخص رجوعها إلى مرحلة الشباب واستعادتها لجمالها وبهائها، وكيف أن زليخا لم تسمح له بالدخول عليها بعد أن صارت زوجة له، وأرادت الخلوة بمعشوقها في محراب الصلاة، الذي فاق حبها له حبها ليوسف ﷺ، لكن يوسف لم يستسلم لطلبها، واقتحم عليها الباب، ليجد أمامه امرأة شابة في كامل جمالها وبهائها، فزليخا استعادت شبابها وجمالها، ولم تعد تلك العجوز العمياء، بل ليكتشف أن زليخا لا زالت تلك الفتاة البكر، رغم طول مدة زواجها من عزيز مصر، فقطيفور لم يكن يستطيع القرب منها؛ لما كان من أمر الجنية التي تظهر له كلما أراد القرب من زليخا، وتمنعه منها^(٤٧).

فيظهر أن كتّاب الحديث والمفسرين إنما سكتوا عن قصة يوسف وزواجه من زليخا بلحاظ ما تحمله من معاني أخلاقية وسلوكية^(٤٨). فزليخا التي سقطت في الذنب استطاع نور الحق أن يدخل إلى قلبها بعد أن رأت أن كل ما كادته ضد يوسف إنما كان ليصل يوسف إلى مكانة عالية، وليصبح صاحب ملك، بعد أن أرادت إذلاله، ولتصبح هي ذليلة حقيرة في ظل المعصية والتجبر، بعد أن كانت ذات ملك ومنصب، فأخيراً اعترفت «الحمد لله الذي جعل العبيد ملوكاً بطاعته، وجعل الملوك عبيداً بمعصيته».

لكن مع كل ما تحمله هذه القصة من معاني أخلاقية وسلوكية فإنها لا تخرج عن كونها مجرد قصة خرافية، حبكتها أقلام بشرية، أخذت أحداث قصة واقعية، ولكن صالت وجالت فيها بخيالها، الذي لم تكبح زمامه، ولم تحتكم إلى العقل والمنطق العلمي، بل الأمانة العلمية، التي تفرض أن تبقى الأحداث على ما هي عليه من الصدق والواقعية، وأن تبتعد عن التدخل في الأحداث التاريخية مهما كان الهدف والنية. فما حملته قصة زواج يوسف من معاني أخلاقية شائعة لن يشفع لها في الحكم عليها من منطلق العلمية أنها من الروايات الإسرائيلية، وبالتالي واحدة من الخرافات التي تناقلتها الكتب والمراجع العلمية.

الهوامش

- (١) قاموس العميد ١: ٨٤٢.
- (٢) القمر: ١٩.
- (٣) تفسير القرطبي ١٢: ٨١.
- (٤) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ٢: ٣١٣، دار الكتب، طهران.
- (٥) تفسير القرطبي ٩: ٢١٣ - ٢١٥.
- (٦) تفسير ابن كثير ٢: ٥٠٠؛ الدر المنثور ٤: ٢٥.
- (٧) رشيد رضا، المنار، ٨: ٤٣٩ - ٤٤٠.
- (٨) تاريخ ابن خلدون ١: ٤٣٩ - ٤٤٠.
- (٩) تفسير مجمع البيان ٥: ٤١٨؛ عز الدين عبد العزيز السلمي، تفسير العز بن عبد السلام ٢: ١٢٧ - ١٢٨؛ تفسير القرطبي ٩: ٢١٨.
- (١٠) تفسير القرطبي ٩: ٢١٨.
- (١١) تفسير العز بن عبد السلام ٢: ١٢٧ - ١٢٨.
- (١٢) تفسير الألوسي ١٣: ٥.
- (١٣) كتاب الإنجيل، العهد القديم، سفر التكوين، الفصل ٣٩، الفقرة الأولى.
- (١٤) المصدر السابق، الفصل ٤١، الفقرة ٤٦.
- (١٥) المصدر السابق، الفصل ٤١، الفقرة ٥١ - ٥٣.
- (١٦) المصدر السابق، الفصل ٤٦، الفقرة ٢١.
- (١٧) علي قلي جديد، شرح ونقد سفر التكوين في التوراة: ٦٧٨.
- (١٨) الصدوق، الأمالي: ٥٢ - ٥٣.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) تفسير الطبري ١٣: ٩.
- (٢١) تفسير ابن أبي حاتم الرازي ٧: ٢١٦٢.
- (٢٢) تفسير السمعاني ٣: ١٩٥.
- (٢٣) تفسير البغوي ٢: ١٩٥.
- (٢٤) تفسير النسفي ٢: ١٩٥.
- (٢٥) تفسير الألوسي ١٢: ٢٠٧.
- (٢٦) كتاب الإنجيل، سفر التكوين، الفصل ٤١، الفقرة ٤١ - ٤٥.
- (٢٧) تفسير أبي مسعود ٤: ٢٦٢؛ البداية والنهاية ١: ٢٣٢.
- (٢٨) تفسير الألوسي ١٢: ٢٠٧.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) البداية والنهاية ١: ٢٣٢؛ فتح القدير ٣: ١٥.

- (٣١) تفسير القمي ١: ٣٥٧.
- (٣٢) الصدوق، الأمالي: ٥٢ - ٥٣.
- (٣٣) الصدوق، علل الشرائع ١: ٥٥ - ٥٦.
- (٣٤) الطوسي، الأمالي.
- (٣٥) الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٥٢٨٦.
- (٣٦) المصدر نفسه ٢١: ٣٥.
- (٣٧) رجال النجاشي: ٣٤٨؛ الطوسي، الفهرست: ٢٢٢، الحلبي، خلاصة الأقوال: ٤٣١.
- (٣٨) الصدوق الأمالي: ٥٢ - ٥٣.
- (٣٩) ابن فهد الحلبي عدة الداعي: ١٥٢.
- (٤٠) الطباطبائي، سنن النبي: ٤٠٤.
- (٤١) الطوسي الفهرست: ١٩٢؛ الحلبي خلاصة الأقوال: ٣٨٠؛ رجال ابن داوود: ٢٥٢.
- (٤٢) الطوسي، الغيبة: ٤٢٢.
- (٤٣) مجمع البيان ٥: ٤١٨ - ٤١٩.
- (٤٤) تفسير الفيض الكاشاني ٣: ٥١.
- (٤٥) الحويزي، نور الثقلين ٢: ٤٧١ - ٤٧٢.
- (٤٦) محمد الغزالي، حسن يوسف: ١٦١ - ١٦٣، ترجمة: مسعود الأنصاري.
- (٤٧) المصدر نفسه: ٣٠٩ - ٣١٠.
- (٤٨) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٧: ٢٣٢.

الدين والبحث الديني في العالم المعاصر

حوار مع د. داريوش شايفان (*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

بين يدي الحوار —

ولد الدكتور شايفان في طهران سنة ١٣١٣هـ.ش، وأكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة في مدرسة سانت لويس التي تديرها عائلة لازاري. قبل إكمال دراسته الإعدادية، وفي سن الخامسة عشرة، سافر إلى إنجلترا ليكمل تلك المرحلة الدراسية هناك، بعدها سافر إلى جنيف ليحقق ما كان يطمح إليه والده، وهو دراسة الطب، لكنه سرعان ما أدرك الشوق الذي في داخله، وأنه محظوظ في إكمال دراسة أخرى، فغيّر تخصصه الدراسي، ودرس في نفس الوقت الحقوق والفلسفة وعلم اللغة. ومع تعرفه على مؤلفات رينيه جينو والتعرف على كارل جوستاف يونج، وجان هربر، اهتدى إلى رحاب جديدة. كان جان هربر أستاذه في الأساطير الهندية، فعرفه على النبوغ الثوري للهند. من هنا تعلم اللغة الهندية القديمة «السانسكريتية»، وشرع بمساعدة برهمين إندوشكر بدراسات عميقة في مجال الأدب الهندي، فترجم كتاب «هگودگيتا» [الحن الآلهة] إلى اللغة الفارسية، وهو الكتاب الذي لم يُنشر إلى الأبد، لكن نشر له في هذا المجال كتاب «الأديان والمذاهب الفلسفية في الهند»^(١) في عام ١٣٤٦هـ.ش. وفي مطلع عام ١٣٤٠هـ.ش التحق بمجموعة أصحاب التأويل عن طريق سيد حسين نصر، والتي كان هنري كربون أحد أعضائها أيضاً، وكانت له مشاركة منظمة وحوارات عديدة في حلقة العلامة الطباطبائي. وقد أفضى إعجابه

(*) أحد الفلاسفة الإيرانيين المعاصرين، متخصص في الفلسفة المقارنة، وباحث له مساهمات كبيرة في دراسة العقل الشرقي والديانات القديمة، له أعمال فكرية وأدبية متعددة.

بهنري كربون في النهاية إلى تأليف كتاب «هنري كربون وآفاق الفكر المعنوي في الإسلام»^(١). ودائماً ما كان يجد نفسه متأثراً بالجذبات المعنوية للعلامة الطباطبائي. وكان قد استفاد من بعض حكماء إيران التقليديين، كالعلامة أبو الحسن رفيعي القزويني، والعارف محيي الدين إلهي قمشه إي، وكان حضوره الأكثر عند السيد جلال الدين الأشتياني، الذي عبّر عنه بأنه كان آخر الشهب النورانية في عالم الحكمة والعرفان.

ولقد اجتاز داريوش شايغان - كما قال عن نفسه - دورات مختلفة في الدراسات الهندية والإسلامية والمقارنة والنقدية، تلك الدورات التي أثرت في شخصيته الفكرية والروحية ومؤلفاته أيضاً. وهنا يمكن أن نشير إلى بعض كتبه المهمة: آسيا في مقابل الغرب، والمذهب الهندي والتصوف والثورة الدينية (باللغة الفرنسية)^(٢).

البداية من الهند، مقارنة الأديان —

❦ لو تسمح لنا حضرة الأستاذ، نبدأ من الهند، حيث يقال: إن لديك شغفاً بتلك البلاد.

❦ أساساً كنت معجباً بالهند. ولكن ما أثار إعجابي أكثر هو بروز ظاهرة مهمة في زمن الملك أكبر غوركاني، وبعده في زمن جهانگیر، وجهان شاه، وهي ترجمة رسائل عديدة من اللغة السانسكريتية إلى اللغة الفارسية. ففي ذلك الوقت ترجمت إلى الفارسية خمسون إلى ستين رسالة.

❦ يقال: إن أطروحتك في الدكتوراه كانت في هذا المجال؟

❦ نعم، كان دارا شكوه مهماً جداً بالنسبة لي. فقد ألّف كتاباً بعنوان «مجمع البحرين»، وهو الكتاب الذي أدى إلى موته. فقد حاول دارا شكوه في ذلك الكتاب أن يقرب بين الدين الهندي، الذي يعتقد بأنه دين الموحّدين، وبين الدين الإسلامي. ومنذ ذلك الحين صار تخصصي هو المقارنة، ولكن ليس المقارنة بين الأديان، بل المقارنة بين المعطيات والأوضاع الفعلية للأديان في الهند وإيران والصين، وذلك مع ملاحظة علاقتها بالتغيرات في العالم المعاصر. والأمر الذي كان يهمني هنا

هو أنه في الوقت الذي نقرأ فيه الحضارات الآسيوية الكبرى، سواء الحضارة الإسلامية أم الحضارة الهندية والصينية - طبعاً في ما يخص اليابان فإن الأمر مختلف؛ لأنها كانت في ذلك الوقت دولة فتية -، نرى أفولاً لنجوم تلك الحضارات جميعاً في القرن السابع عشر الميلادي تقريباً، ونهاية لدورها الريادي في سيادة العالم. وهذا أمر عجيب، حيث حصل ذلك في جميعها في مقطع زمني واحد. لقد شهد القرن السابع عشر الميلادي ما أُطلق عليه عصر الرجعة، مع ظهور ملا صدرا في إيران، وآخر الأعمال الكبيرة في الهند، وما شهدته الصين في ذلك الوقت أيضاً. وعندما يكون الحديث عن الرجعة يعني أنه لا يوجد هناك مجال للكلام لوليس هناك ما نقدّمه، بل يجب الرجوع إلى الماضي. والملفت هنا أن القرن السابع عشر الميلادي كان في الغرب بداية لظهور ديكارت، وكأن حركة توقفت في مكان ووصلت إلى نهايتها، وهناك حركة بدأت في مكان آخر. ولا أريد هنا أن أقيم أيّ الحركتين كانت جيدة وأيّهما كانت رديئة. وعلى أية حال فالحضارات الكبرى تصل إلى ذروة قوتها ومجدها، ومن ثمّ تضمحل، ذلك مثل البناء العظيم الذي يضعون آخر لبناته، ثم يجلسون للنظر إليه. ومن ذلك الحين فصاعداً أفرزت تلك الثقافات حالة من الانفعال، وانهمكت في تفسير كتب القدماء وآثارهم، ومن ثمّ تفسير ما فُسّر. وعلى هذا المنوال تحسّل تراث عظيم في التفسير، معظمه يمثل تفرّجاً، سواء كان في الهند أو في الصين أو في إيران. والذي أثارني هو أنه لماذا حصل كل ذلك؟ طبعاً يمكننا أن نسلك الطريقة التي تبناها هيجل، ونقول: إن روح الزمن تنتقل من مكان إلى آخر. لكنني لا أعتقد بما يقول به هيجل، بل يمكنني أن أقول شيئاً واحداً، وهو أن الحضارات القديمة العظمى التي ازدهرت في زمن واحد، وانهارت تقريباً في زمان واحد أيضاً، كالهند، التي تمتلك تراثاً عظيماً من الماضي، والبلاد الوحيدة التي اعتبرها متحفاً حياً، حيث إنها الحضارة التي بقيت آثارها على مدى ثلاثة آلاف عام بلا أدنى نقص أو تلف؛ إذ إن جميع نصوصها القديمة وكيفية مطالعتها وتفسيراتها متوفرة لدينا، كما لو فرضنا أن الإيرانيين في عصر ما قبل الإسلام قد حافظوا على جميع تراثهم وآثارهم، ولم يأت الإسلام أساساً، واستمرت تلك الحضارة بهذا النحو، إن هذه الخصوصية تعطي

انطباعاً خاصاً عن الهند، فلو ذهبتم إلى تلك البلاد لوجدتم أنفسكم في متحف حي؛ لأنه بغض النظر عن الأقلية التي تدير شؤون الدولة، والتي تبلغ ثلاثة إلى أربعة ملايين هندياً، وبقطع النظر عن طبقة تشكل مئة وخمسين إلى مئة وستين مليوناً يتمتعون بوضع مالي جيد، ودخلوا ميادين التحولات السوقية الجديدة في عالم اليوم، فتطوروا جداً، فإن هناك ثمانمائة إلى تسعمائة مليون هندي يعيشون في عالم الأساطير، ولم يتغيروا على الإطلاق.

وبعد الفراغ من المقارنة فالقضية التي لفتت انتباهي أيضاً هي سقوط تلك الحضارات وانهارها إبان القرن السابع عشر الميلادي، ما الذي حصل فيها؟ وأي بلاء وقع عليها؟ وما هي التحولات التي مرت بها؟ ما ينبغي التسليم به هو أن هذه الحضارات كانت ثملة وراكدة حتى القرن التاسع عشر الميلادي، بمعنى أنها كانت غافلة عن كل ما يحصل من تغيرات وتحولات في العالم، وأول صدمة تعرض لها العالم الإسلامي هو دخول نابليون بونابرت إلى مصر، عندما دخلها في أواخر القرن الثامن عشر، وجلب معه مئة عالم، وعدداً كبيراً من الكتب العربية المطبوعة في فرنسا. فقد كانت مواجهة هذه الثقافة الجديدة صدمة عظيمة للمسلمين. إن الإيديولوجية التي جاء بها بونابرت لم تكن إيديولوجية مسيحية، بل كانت علمانية. وقد كان دخول الدين المسيحي باعثاً على المنافسة حتماً؛ لأننا نحن المسلمون نعتبر نبينا خاتم الأنبياء، أي إننا - ومن وجهة نظر ميتافيزيقية - نتقدم على المسيحية بمرحلة، وبالتالي فالذهنية الإسلامية ترى أن المسيحية تليها بمرتبة. من هنا فإن الأيديولوجية البونابرتية هي أيديولوجية لا دينية وعلمانية. ومن جانب آخر فقد وقعت أحداث كبيرة في الغرب، ومنها: الإصلاحات الدينية الكبيرة في القرن السادس عشر، والتي أدت إلى انتصار الحركة اللوثرية، وتحرر الكنيسة من قبضة البابا. وكانت الثورة الفرنسية الصدمة الثانية، ثم ظهور الاستعمار الكولوني (Colonialism)، الذي أسس له من القرن الثامن عشر، وما تلاها من النهضة الصناعية، ولم يكن أي منها مؤثراً في العالم الإسلامي. وقد كان لها تأثير عندما كانت الدول غير الغربية قد وقعت تحت الاحتلال، فسيطر البريطانيون على الهند، وغدت إيران ميدان الصراع بين البريطانيين

والروس، وصارت مصر تحت وطأة الاحتلال البريطاني أيضاً. وقد صدمت البلدان الإسلامية صدمة عنيفة بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية. ومن هنا تصدّت بعض الشخصيات الإسلامية اللامعة، كالسيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، للبحث عن حلّ. والذي أثار انتباهي هو أن الأسئلة التي طرحها السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده لا زالت مطروحة حتى الآن، ولا زال الحديث والجدل قائماً حول الأصالة والتجديد. لقد مضت مئة عام على هذا الجدل وإلى الآن لم نجد حلاً مناسباً للمشكلة.

مناشئ الاختلاف بين الأديان الشرقية والغربية —

✧ يبدو أن هناك اختلافاً بين الأديان الشرقية والأديان الغربية من حيث المضمون، ومن حيث الشكل أيضاً. من أين نشأ هذا الاختلاف؟

✧ أجل، إن الأديان الإبراهيمية متشابهة جداً، سواء كانت اليهودية أم المسيحية أم الإسلام. والأخير يدّعي لنفسه أنه جزء من الدين الإبراهيمي القديم، والمسيحية هي النسخة المهدبة لليهودية؛ لأن (يهوه) يمكن أن يكون عصبياً وقاسياً، لكن المسيح أصبح إنساناً متجسّداً في الواقع الإنساني. وللفيلسوف الإيطالي جيانى فاتيمو طرحٌ لطيفٌ يقول فيه: مع مجيء المسيحية فقد هذب الشكل القاسي للدين. وكذلك فإن المسيحية مهدّت لمبادئ علمنة المجتمع. وأولى هذه المبادئ أنها قالت: ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، وذلك يعني اجعل لكل واحد منهما حسابه الخاص، والثانية: إن الإله أصبح بذاته إنساناً، ولبس الصورة الإنسانية، يعني أنه خلع تلك الحالة الانتزاعية الغاضبة، أي إن فاتيمو يعتقد أن المسيحية كانت بداية لانهايار النظم الدينية القاسية. وهذه أطروحة جديدة بالبحث. مضافاً إلى ذلك فإن هناك وجوهاً كثيرة تشترك فيها الأديان الثلاثة، سواء من حيث ثقافي أو من حيث الأصول اللغوية؛ لأن اللغة العبرية قريبة إلى العربية بحسب الفيلولوجيا (philology) (فقه اللغة التاريخي). وكذلك يتشابهان من حيث الأسطوري؛ لأن كلاهما يعتقد بتاريخ النبوة. ويقع في مقابلهما الأديان الإيرانية، ثم الأديان الهندية. ومما لا شك فيه أن الإيرانيين

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

والهنود كانوا معاً في عصر واحد. فقد كانوا في مجتمع واحد في الألفية الثانية أو الثالثة قبل ميلاد السيد المسيح، حتى كان يقال لهم: الأقوام الهندوإيرانية، وكانوا يشتركون في مجموعة كبيرة من الآلهة. مضافاً إلى أن اللغة السنسكريتية هي التي ساعدت على تداول اللغة الأوستائية، ولا بأس أن نعرف أن الإيرانيين - في العصر الساساني - لم يكونوا يعرفون اللغة الأوستائية. من هنا كانت ترجمة الأوستا إلى اللغة البهلوية ترجمة ناقصة. وكان الأوروبيون أول من قرأ اللغة الأوستائية بمساعدة السنسكريتية. وعند ملاحظة لغة الـ «غات»، وهي الأغاني المنسوبة إلى زرادشت، وأنشيد «ريغودا» الهندية نجدتهما متقاربتين. فهاتان اللغتان كالأختين في الواقع. هذه العلاقة الوثيقة بين اللغتين تدل على أن الناطقين بهما كانوا في زمنٍ ما معاً. مضافاً إلى ذلك فإن تاريخ ولادة زرادشت صار محلّ جدل بين المؤرخين؛ فبعضهم اعتبر ولادته في القرن السادس قبل الميلاد؛ والبعض الآخر جعل ولادته في القرن الثامن قبل الميلاد. يذهب أستاذ الإيرانية في جامعة هارفرد إلى أن لغة الـ «غات» ترجع - بحسب علوم اللغة - إلى الألفية الثانية قبل الميلاد، أي إنها أقدم من طقوس ولغة «ريغودا». فعندما تقرأ أغاني الـ «غات» تواجه فكراً أفلاطونياً، ومنهجاً فلسفياً تجريبياً عالياً. وكانت الرؤية الكونية لهذه اللغة أفلاطونية إلى حدٍ كبير. ولما لم يستطع مترجمها «دانستر» أن يصدق بوجود الأفلاطونية قبل أفلاطون نفسه ذهب إلى أن زرادشت كان متأثراً بأفلاطون. ومن هنا قدّم تاريخ ولادة زرادشت. والحقيقة أن جميع الآلهة الهندو - أوروبية التي تقع في النظام الثلاثي، التي بحثها «دومزيل»، قد تحولت في الفكر الإيراني الزرادشتي إلى مفاهيم تجريدية. وكان تأثير إيران والمعتقدات الإيرانية، من قبيل: الاعتقاد بالآخرة، ومفهوم الشيطان (الشر)، والملك، وحتى مفهوم الصراط المستقيم «چينوت»، كبيراً جداً في الفكر اليهودي. وقد أشار اليهود في دراساتهم إلى أيّ حدّ كانت اليهودية متأثرة بإيران، ويعود ارتباط إيران باليهودية إلى عصر كوروش، وإلى العلاقة الدائمة لليهود بإيران. وأنا أرى أن المسيحية هي الأخرى تأثرت بذلك بواسطة اليهود، وهو ما حصل للإسلام أيضاً. إن الفرق الأساسي بين الأديان الإبراهيمية والأديان الأخرى هو أن هذه الأديان أديان توحيدية

بالمعنى الأخصّ. وطبعاً الأديان الأخرى هي أديان موحّدة أيضاً. فلا يقال مثلاً: إن الهندوس ليسوا موحدين، لكن إلى جانب توحيدهم هذا لديهم آلهة أخرى يمكن أن يعبروا عنها بالأسماء والصفات. فهناك نوع من التعددية في الأديان غير الإبراهيمية لا توجد في الأديان الإبراهيمية. ففي تلك الأديان [غير الإبراهيمية] تسامح أكثر؛ لأن في هذه الأديان سبلاً متعدّدة، وتقبُّلاً لتعدّد المعتقدات والآراء. فالهندوية لما كانت رحبة، وفيها حالة من التقبل، إلى حدّ تحمّلت البوذية فيها، بالنحو الذي اعتبر بوذا أحد فروع فيشنو، والذي جاء للتضليل، لهذا السبب تجد في هذا الجانب اعتقاداً بتكثّر الآلهة، والتعددية في الاعتقاد. وفي الجانب الآخر حصر ديني، يتجلى بإله الموحّدين، إلى حدّ الادعاء أن جميع الأنظمة التوتاليتارية (Totalitarisme) (الشمولية) منبثقة من الأديان الإبراهيمية، سواء كانت المسيحية أم غيرها؛ لأن شمولية تلك الأديان تتسجم مع هذه الحالة. ويجب الاعتراف أن الإمامة في التشيع تلعب دوراً مؤثراً، حيث إن الإمامة في الإسلام تؤدي دور المهايأة في البوذية؛ لأن البوذية تنقسم إلى قسمين: الأول: البوذية القديمة، وهي أسطورية؛ والثاني: القسم المسمى بالمهايأة (بالسنسكريتية: المركبة الكبرى)، وطريقة الـ «ساتوا». فعندما يصل البوذيون إلى مرحلة الـ «نيرفانا» يقومون بدور الوساطة، حيث إن البوذية تتكرر الوجود ولا تعتقد بشيء سوى استمرار اللحظات التي تظهر بشكل متعاقب، واستمرار هذه اللحظات هو الذي يوهم الوجود، مثل: أمواج البحر التي تتالي واحدة بعد الأخرى، أو الجمر الذي إذا دورته يبدو كحلقة مشتعلة. إن البوذية في الحقيقة تعتقد أن الدنيا ليست إلا وهماً و«سماسارا» (samsara)، أو بحراً متعاقباً، وسوف يكون مقابل ذلك تحرراً تاماً، وهو ما يعرف بـ «نيرفانا». الظريف في الأمر أن العالم الغربي اليوم يهتم أكثر من ذي قبل بالبوذية؛ لأن الميتافيزيقيا اليوم أصبحت بوذية في الحقيقة، ولا توجد فيها أية حقيقة مطلقة. والأمر الذي سأتناوله في كتابي القادم هو أن الرؤية الكونية في عالم اليوم تتحو منحى الرؤية البوذية. فعالم اليوم هو عالم تكثّر اللحظات، وعالم مبعثر، ولا توجد فيه أية حقيقة مطلقة. والعلم هو الآخر يضاعف من ذلك أيضاً: قانون النسبية وقانون كوانتم وغيرها. وهذا يفضي إلى أن الإنسان لا يعرف هل أن قانون العلية موجود أم لا؟ وأن

شيئاً ما يمكن أن يحدث أو لا؟ يكون أو لا يكون؟ إن جميع الأفكار الرائجة في عالم اليوم تجعل البوذية مستعذبة من قبل الغربيين.

الأديان بين الوحدة في الجوهر والاختلاف في التظاهرات —

﴿ لو سلمنا بأن هناك نوعاً من الوحدة الجوهرية بين الأديان فمن أين ينشأ التفاوت في الأديان حينئذ؟

✽ في الحقيقة لا أدري. لكنني أعتقد - وقد اهتم العرفاء بهذه النقطة أيضاً - أن هناك فرقاً بين مفهوم الألوهية والربوبية، فإن الثاني يتضمن معنى ثقافياً، بخلاف الأول، فإنه مطلق بلا تعين. وهذا ما يقول به العرفاء أيضاً. وقد فرق مايستر اكهارت بين (دئي تاس) و(دئوس) (deus)، فالأولى هي الألوهية بالمعنى العام، لكن الثانية تعني المسيح. ويقبل ابن عربي هذا التمييز أيضاً. وقد التفت جميع العرفاء إلى هذا التفاوت. وكذا فرق شانكارا بين (برهمن)، وهو الإله الخنثى، الذي لا تعين له، وبين (فيشنو) الإله العيني. وفي رأي الألمان يدل «Gottheit» على الإلهية و«Gott» على الإله المتعين. إن ميدان الاختلاف في الآلهة العينية صراع عنيف. كل واحد يعتبر إلهه هو الأفضل. ويمكن للحوار بين الأديان أن يتحقق إذا كان الجميع يتحلى برؤية يتعالى فيها عن هذا التمايز الحاصل في موضوع الألوهية. وهي بالتأكيد حاصلة لدى العرفاء. فلو جلس مايستر اكهارت وابن عربي وشانكارا وأمثالهم جنباً إلى جنب لكانوا متوافقين ومتوائمين. ولكن لو هبطنا عن هذه الرؤية درجة لحصل الجدل والنزاع دون أدنى شك. فهناك صراع بين المسيحيين من الكاثوليك والبروتستانت، وبين المسلمين من الشيعة والسنة، وهذا الصراع قائم بين أتباع الديانات الأخرى. وليس الحال كذلك في الهند. لقد أحيى الفكر الهندوسي مرة أخرى في القرن الثامن على يد شانكارا ورامانوجا وكوماريللا. وقد هزم الهندو آنذاك البوذيين بالجدال والمناقشة. كان البوذي يأتي مع تلامذته ويجلسون عند الهندوسي، ويبدأون بالبحث والنقاش. وإلى المقدار الذي قرأته من تاريخ الهند لم يحصل صراع وخشونة في تلك البلاد. فالهند بلاد رحبة.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

من مظاهر الاختلاف —

﴿ إن التمايز في الأوصاف، مثل: التعددية، وقبول الآخر، والتسامح، هو مستوى من مستويات التمايز بين الأديان. ولكن توجد هناك مميزات أساسية، كالاتصاف بقوة الرؤية التجريدية، والإله غير المتعين، وعدم وجود نبي ولا نص سماوي ثابت، وتاريخية النص في الأديان الشرقية، ومن جهة أخرى وجود النبي والنص القاطع الذي لم يترك شيئاً، والإله الشبيه بالإنسان في الأديان الغربية أو الإبراهيمية. لماذا كل هذا الاختلاف الشاسع؟ هل يعود ذلك إلى العوامل الجغرافية أو الثقافات غير الدينية التي تسود تلك المجتمعات؟ من أين نشأ - حقاً - هذا الاختلاف الكبير؟

❁ الحقيقة لا أدري. لابد من دراسة جميع الأديان، حتى مثل أديان ما بين النهرين، وأديان السومريين. وهي قديمة جداً، تجد فيها أساطير مشابهة. السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله تفسير هذا الاختلاف بأسلوب عصري هو الاستعانة بنظرية كارل يونج، الذي يقول بضرورة العودة إلى النماذج والطرز الأولية، أو ما يسمّى بـ «الأركيتيب» (archetype) لدى الأقوام والشعوب القديمة، فيلزمنا إذاً الرجوع إلى تلك النماذج لنرى ما هي العقلية التي كانت حاکمة على العرب أو اليهود؟ وما هي الذهنية السائدة آنذاك؟ فلو رجعنا إلى حضارة سومر وبلاد ما بين النهرين نرى أن تلك الحضارات أقدم من الحضارة الهندو - أوروبية. يبدو أن الهندو - أوروبيين كانوا يعيشون في القرن الثاني قبل الميلاد، ما يعني أنهم شعوب جديدة، كالبربر، في مقابل الحضارات الأقدم منها، مثل: الهند، حيث إن ثقافة الـ «موهنجو دار وهرابا» تصل إلى ألفي سنة قبل الميلاد. فلو لاحظنا هذه الحضارات من جهة، ولاحظنا حضارة سومر وإيلام في إيران القديمة من جهة أخرى، لرأينا أن بين هذه الحضارات وجوهاً عديدة مشتركة لا نجدها في ثقافة شعوب الهندو - أوروبية.

جوهر الدين —

﴿ لو سمحتم، حبّذا لو نرجع إلى الرؤية الوحدوية للأديان. فبغض النظر عن وجوه الفرق ما هي حقيقة الوحدة الموجودة في جوهر الدين؟ وهل يوجد أساساً هكذا

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

جواهر واحد؟

❖ أجل، حتى في الدين الشاماني «Shamanism»^(٤)، وهو أقدم شكل نعرفه من الأديان. فقد كشف عن تاريخ كهوف في جبال جنوب فرنسا قبل عشرين ألف سنة، أي إنها تعود إلى العصر الجليدي. وقد عثر في تلك الكهوف على رسوم رائعة جداً، وكانت هذه الرسوم موجودة في عمق تلك الكهوف، وحتماً كان فيها مفاهيم دينية، وشمسية على وجه الخصوص. إن للشمسية علاقة مباشرة بالأمر المقدس، ولكن ليس فيها إله، حيث إن مفهوم الإله ظهر بعد المنعطفات التي مرت بها الأديان، فإن مفهوم الـ «Sacred» أو الأمر المقدس لا عينية له. وأعتقد أن خصوصيات الإله الثقافي ومزاياه، سواء كان إله المسلمين أم غيرهم، هو السبب في الاختلاف بين الأديان، فإن سبب كون البوذية بهذه الجاذبية هو عدم وجود الإله في معتقداتها، طبعاً لا يعني عدم وجود الإله عدم وجود شيء مقدس، بل قد يكون موجوداً بشكل أقوى. أنا أعتبر هذه الآلهة آلهة ثقافية ترتبط بثقافة كل قوم. لكل قوم إلههم الخاص.

❖ بناء على ذلك يمكن أن نستنتج أن الاعتقاد بالأمر المقدس هو الجوهر

المشترك بين الأديان؟

❖ نعم، ولكن بمعناه الأعم.

❖ مع التأكيد على «الأمر المقدس» المشترك بين الأديان هل يمكن أن نطلب

من الذين يعتقدون بالإله الثقافي أن يهملوه؟ ألا يثير ذلك إشكالاً؟

❖ أظن أنه لو كتب لهذا القرن التوجه لأمر لكان في حركة نحو المعنوية فقط. لا أدري هل انتبهتم إلى أن عدد الجماعات الدينية الموجودة في العالم المعاصر ازداد بشكل كبير. مما لاشك فيه أن الإنسان في كل عصر وزمان لا يمكن أن يعيش بدون أمر مقدس، وبما أن الأديان التاريخية في وضعها الحالي أصبحت قديمة، وليس لديها الحلول لحاجة الإنسان هذه، اتجه الإنسان إلى سبل أخرى، وبعضها خطر جداً.

وكيف كان فإن هذه علامة وجود خلل وحاجة قطعية لدى الإنسان، وحتى المجتمع الغربي مع كل هذا التطور الهائل هو في الحقيقة مجتمع أجوف. صحيح أنه

أبتكر حلاً لمشكلة الحرية الفردية، والجميع يتمتع بالحد الأدنى من الضمان الاجتماعي، ولكن حياتهم فارغة، وهي بحاجة إلى المعنوية. ولما عجزت المسيحية عن تأمين هذا الغذاء المعنوي فمن الطبيعي أن يتجه الإنسان الغربي إلى مدارس اليوغا والبوذية وطقوس المعرفة الباطنية، وإلى كتب كارلوس كاستاندا. لاحظوا مدى الجاذبية التي يتمتع بها «دون خوان». هذه الكتب تتحدث عن نحوٍ من الشامانية، أي دين أمريكا اللاتينية وسكانها الأصليين. وتوجد الشامانية كذلك في سيبيريا والقارة الأمريكية، وكذا هو دين سكان أستراليا الأصليين. ويعتقد سكان أستراليا الأصليين أن الكلام جيد للغناء فقط، ولا بد أن ينتقل الفكر عن طريق التخاطر وذبذبات الروح. إن تعاليم بوذا واليوغا وفتون الحرب اليابانية التي لها تلك الجاذبية في الغرب كلها شواهد على الحاجة الروحية للغربيين.

الدين والمعنوية، معالم رؤية جديدة —

✿ أنتم تؤكدون دائماً على أن المستقبل للمعنوية. ويبدو أن مرادكم من المعنوية ليس هو الدين المؤسساتي، فإذا كان كذلك كيف تفرقون بين الدين والمعنوية؟ وبعبارة أخرى: ما هي المعالم المميّزة للرؤية الكونية المعنوية؟

✿ أعتقد أن المعنوية هي ذلك الجانب من الدين الذي يتمتع بالأبدية، ولا يتغير، ولا يتبع تغيرات الزمان، كمفهوم المبدأ والمعاد وغيرها، الموجودة دائماً، وتتعلق بالحياة الوجودية للإنسان، وتتشابه في كافة الأديان. فلو استقرأنا جميع العرفاء الكبار في العالم، سواء كانوا من الشرق أم من الغرب، من اليهود أو من المسيحيين أو من المسلمين، للاحظنا أن فهمهم وتفسيرهم للقضايا الأساسية متقارب جداً، ولكن ما إن ندخل إلى مسائل الفقه والقانون والقضايا التاريخية والزمانية حتى تطفح الخلافات، ويسود الجدل.

في المعنوية جنبه عرفانية أكبر من اللحاظ الديني بالمعنى التاريخي للكلمة. مضافاً إلى ذلك فإن هناك شعور بنوع من الحاجة للمعنوية في دول مثل أمريكا وأوروبا بعد الثورة الصناعية، إلا أنهم أشبعوا هذه الحاجة بطرق منحرفة عوجاء؛ لأن المسيحية

- وهي الدين الرسمي، والذي صار اجتماعياً جداً - لم يشبع تلك الحاجات. إن لدى الشعوب هناك رغبة وعلاقة بالأديان الأخرى، سواء كانت تلك الأديان الشرقية، مثل: الدين البوذي أو الأديان الهندية، أم الأديان والجماعات العجيبة الغربية، التي اتخذت أشكالاً خطيرة، كأن ينتحر مجموعة من الأفراد بشكل جماعي، وينتظرون أناساً من كواكب أخرى ليأخذوهم، وهناك أوهام وخيالات كثيرة. فلو اعتبرتم تلك علامات على الحاجة فستجدون قطعاً الكثير منها لدى الإنسان الغربي؛ لأنه وصل إلى أكثر ما يتمناه. يقول أحد الكتّاب البرتغاليين في حوار أجري معه حول الأدب الفرنسي: لم يتبقّ لفرنسا أدب جيد بعد؛ لأن الفرنسيين لم تبقَ لديهم قضية. إن لدى الدول الفقيرة أدب قوي؛ لأن عندهم قضايا ورهانات صعبة. لقد حلت الكثير من القضايا لدى المجتمع الغربي، فهي دول يسودها القانون، وأصبحت فيها الأمور واضحة، ويتقاضى فيها المواطنون رواتب جيدة، وقد حُلّت الكثير من قضاياها الدنيوية، ولكن مشاكلهم الروحية لم تحلّ بعد. حياتهم جوفاء، وهم أناس يعانون الوحدة. لا توجد لديهم أسر متماسكة كما هو موجود عندنا. علاقاتهم الإنسانية والعاطفية محدودة جداً. ومن جهة أخرى فإن شعورهم بالوحدة وإحساسهم بالفراغ والوحشة جعلهم يتشبّهون بشتى الطرق والحلول التي لا يمكن اعتبارها حلولاً معنوية. إنهم - بشكل عام - يسلكون كل طريق يعلمهم الفرار والهرب. في البلدان مثل بلدنا لم تحلّ الكثير من القضايا، ولم نصل بعد إلى المجتمعات المتحضّرة، ولكن من جهة أخرى بما أن التعاليم العرفانية والدينية قوية لدينا صارت قضايانا على عكس قضاياهم بالضبط. نحن نحاول تدريجاً أن نوّسّ لما عندنا، في حين قد أصبحت هذه الأمور عندهم متداولة، وحولوها إلى أمور ذاتية، لا نقول بأنها ذاتية مئة بالمئة، بل عليهم رعايتها والمحافظة عليها. وعلى أية حال عندما نقارن نجد أن قضايانا غير قضاياهم، ومشاكلنا غير مشاكلهم. إن مشكلتهم هي افتقارهم إلى المعنوية والأديان النوعية، ومشكلتنا هي تفكيك المسائل وحلّ عقدها. نحن نعيش في واقع اختلط فيه كل شيء، ولا ندري حقيقة أين يجب أن يكون مكان كل واحد من الأشياء؟ وما الذي يريده كل واحد منا؟

إن تنظيم أوضاعنا يستهلك منا الكثير من الطاقة، وعلينا أن نستهلك طاقة عظيمة لحل هذه المشاكل؛ لأننا دخلنا عالماً جديداً. فمُنذ القرن التاسع عشر غصنا في واقع جديد وعالم آخر، لم يكن لنا في صناعته وتطويره أي دور، فقد انهال هذا التقدم على رؤوسنا كالسقف. ولهذا السبب كان مشكلة كبيرة بالنسبة لنا. لقد ولج الغربيون العالم الجديد بشكل تدريجي، ودائماً ما يتطابق مستوى الوعي لديهم مع التغييرات الاجتماعية والعلمية الجديدة، لكننا دخلنا على حين غرة إلى صخب عالم غريب لم نكن على استعداد لاستقباله والتعامل معه. يسألني الشباب غالباً: بالتالي ما هو الدين؟ ما هي الأصالة؟ ماذا يعني التجديد؟ كيف لنا أن نعيش مع كل ذلك؟ إن حل هذه العقد صعب جداً؛ لأن شطراً من وجودنا لا زال حتى الآن يسير في قالب آخر، وشرطه الثاني ولج التغييرات الهائلة التي حدثت في العالم. وغالباً ما لا يتطابق هذان الاثنان، بل إن بينهما قطيعة، وهي مؤلمة بلا ريب. أعتقد أن المعنوية هي ذلك الشطر من الأديان، سواء كان الإسلام أم غيره، الذي لا يتأثر بتحوّلات الزمن، وفيه جانب أزلي وأبدي.

الدين والعالم الحاضر —

هناك مجموعة من الحاجات الوجودية، وهي أزلية وأبدية. وإلى جانب ذلك هناك مقولات ميتافيزيقية يبدو أن لها نوعاً من البقاء والخلود أيضاً. مثلاً: يحصل أن نشعر في بعض الأحيان بالوحدة، ويقال: إن هذا الشعور بالوحدة، أو كيفية التأقلم مع الموت، قد كان مع الإنسان من أول وجوده، وسيبقى معه، وهو في الحقيقة من الحاجات الوجودية. ولكننا نتحدث أحياناً عن أصل المبدأ والمعاد أو أصل أن العالم لا ينحصر بعالم الطبيعية. فهذه مجموعة من المقولات والقضايا الميتافيزيقية. فهل مرادكم من المعنوية تلك الحاجات أو تلك المقولات؟

إن هذين الأمرين مترابطان. نحن لا نعلم جواب أسئلة من قبيل: ما معنى الحياة؟ وما معنى الموت؟ وأمثالها. وقد أجيب عن هذه الأسئلة في الأديان. إن الإنسان المتدين كالإنسان الذي لديه عنوان وخارطة، لكن الإنسان غير المتدين ليس لديه

عنوان، وعليه أن يبحث عن الطريق بنفسه. فمثلاً: الطريق الذي تقترحه المدرسة الرواقية هو أنها تعتمد رياضة خاصة. وأنا أرتضيه كثيراً. ومذهب الخيام شبيه جداً بهذه المدرسة أيضاً. وكيف كان فإن مثل هذه الأجوبة موجودة. والإنسان يحتاج إليها ما دام إنساناً، وإن كان تفسيرها والتعبير عنها يختلف من شخص إلى آخر. هذه الأجوبة جاءت بها الأديان. واللطيف أنها متشابهة ومتوافقة، فكلها تتفق على أن هناك عالماً آخر، وأن هذه الدنيا ستتغير، وكلها تؤمن ببقاء الروح، وبآخر الزمان، وبما بعد الموت، حتى أن كل قضية الأديان القديمة - مثل: ديانة مصر القديمة - هي الحياة بعد الموت. وإن مفاد كل الرسوم في مصر القديمة عبارة عن عبور من غروب الشمس والوصول إلى الساحل هناك، حيث يأخذ الإله «أوزيريس» قلب الإنسان ويزنه، ليتضح بعد ذلك هل أن فيه ملكات الخير أو الشر؟ جميع الأديان تواجه مثل هذه القضايا، وجميع البشر بحاجة إليها. ربما يكون ذلك بسبب التركيب السيكلولوجي للإنسان، أي إن الإنسان ما دام إنساناً سيبقى يصنع تلك الصور الأزلية.

لا شك أن الأجوبة السطحية للأديان لا تجدي نفعاً بالنسبة لإنسان القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين، وهي ليست كافية - بطرحها الموجود على الأقل - إن عالم اليوم عالم مفتوح، ويختلف عن عالم الأمس، حيث كان كل إنسان يعيش في عالمه الخاص، وله هويته المتميزة. فعندما ابتداء «ماركوبولو» حركته في القرن السادس عشر الميلادي من فنيسيا شمال إيطاليا، ومرّ بإيران، ثم ذهب إلى الصين، كان كلما وصل إلى منطقة وجدها عالماً متكاملاً بذاته، لا تربطها أية علاقة مع العوالم والمجتمعات الأخرى، وكأنّ هناك شمساً وتدور حولها مجموعة من الأقمار، ويكون لكل واحد منها زمان وتاريخ خاص به. ففي تلك العوالم أحدها ينفي الأخرى، ولا بد أن تكون وقتئذٍ كذلك. ففي الوقت الذي تكون كل بلاد قائمة بذاتها ومستقلة فمن الطبيعي أن لا تتقبل البلدان الأخرى. ولكن عالم اليوم ليس كذلك. فالיום رفعت الأستار، وازدادت فرص الاختيار، كما في عالم الفن، حيث تأخذ أنواعاً وعناصر فنية من ثقافات مختلفة، وتؤلف بينها، لتخلق منها أشكالاً جديدة. ففي المعتقدات تفعلون ذلك أيضاً. تأخذون شيئاً من هذا المذهب، وفكرة من

ذاك، ثم تكوّنون منهما عقيدة تتسجم معكم. كما تصنعون ذلك تماماً مع الخياط، عندما تودعونه قماشاً ليخيطه على قياسكم. لإنسان اليوم الحرية في الاختيار، وقد اختلطت الثقافات والأفكار أيضاً، وامتزجت الرؤى أيضاً. فمن الطبيعي أن يكون لي حق الاختيار باعتباري ابن هذا العصر. وبسبب انفتاح العالم وعولة المعلومة فأنا أمتلك معلومات واسعة. اليوم يمكن أن نكون في آن واحد في كل مكان، ولا سيما مع ثورة المعلومات التي اختزلت الزمان والمكان. في هذا الزمن يمكنني أن أكون في مؤتمر أرتبط من خلاله بلندن ونيويورك وباريس. في الماضي لا يمكن أن يفعل ذلك إلا ذوو الكرامة، أما في عالم اليوم فالجميع يمكنه ذلك. في هكذا عالم لا تنفع الهويات القديمة لإشباع الحاجات المعاصرة، وليس السبب في ذلك أن حاجات الإنسان قد تغيرت أيضاً، فتنفس تلك الحاجات التي كانت عند الإنسان البدوي قبل عشرة آلاف سنة هي عندنا الآن. إن حاجات مثل: الخوف من الموت، والخوف من العقابة، موجودة منذ أن وعى الإنسان نفسه، بل حتى في عصر النيادرتال - الذي يعد في مرحلة سابقة عن «هومو ساپيانس sapiens Homo» من حيث التحول البيولوجي - فكانت لديهم طقوس معينة لدفن الموتى، وكانوا يدفنون معهم بعض الأشياء أيضاً، وهذا يدل على أنهم كانوا يعتقدون بأمور نحن لا نعرف كنهها بالضبط.

ما هو الحل، الدين الرسمي أم العرفان الروحي؟ —

﴿ في ما يتعلق بالعودة إلى المعنوية يوجد في العالم المعاصر نوع من الفوضى، والتعدد العبثي، ونوع من عدم المسؤولية. أليس من الأفضل إحياء الأديان القديمة وطرحها بشكل عصري؟ لأن التكتُّر والتفرُّق يؤدي إلى مشاكل أخرى، من قبيل: سحق الثقافات، والخصومة، واضمحلال الثقافات المحلية للمجتمع، وجعل الدين والثقافة بحسب الأفراد والأشخاص. فالعالم من جهة يصبح قرية واحدة، ومن جانب آخر يأخذ الدين الطابع الشخصي. أليس من الأجدى السعي إلى ترميم وإحياء تلك الثقافات الدينية القديمة؟

❁ ذلك شيء جيد بالتأكيد. لكنني أعتقد أن علينا نحن المسلمين أن نهتم

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

بأمر واحد فقط، وهو أن ما يطرح اليوم بوصفه ديناً ليس هو السبيل لحلّ مشاكل الإنسان المعاصر. فالحل الوحيد الذي يمكن أن نساهم فيه في النهضة العالمية هو العرفان، والذي تتوافر عليه إيران. فلعل إيران من أغنى البلدان في هذا المجال. فلو اعتبرتم الفلسفة بمعناها العام صوراً وأشكالاً رمزية، كما يذهب إلى ذلك «كاسيرر»، فإن إحدى الثقافات المشرقة والغنية هي ثقافة إيران الإسلامية. ولكن لا توجد طرق أخرى نموذجية أفضل من الجمهورية الإسلامية، حيث يكون فيها الدين حاكماً، وتسعى أن تضيف على المجتمع قدسية جديدة. ولكنها ابتليت بمشاكل العالم المعاصر. مضافاً إلى ذلك فإن أية ثقافة في العالم اليوم لا يمكنها منفردة إشباع حاجات الإنسان المعاصر. في الواقع نحن لسنا هوية واحدة، كلنا متعدّدو الهوية. لا يمكنكم بالأدوات التي تمدكم بها الثقافة الهندية أو البوذية أو الإسلامية بمفردها أن تفهموا القضايا المعاصرة. لا يمكن أن تفهموا ما معنى السوق الحرة؟ وماذا تعني العولمة globalization؟ وإلى أية جهة تتحو العلوم الجديدة؟ وهل أنتم مضطرون للاستعارة من ثقافة أجنبية؟ فبمجرد أن تأخذوا الأدوات من ثقافة أخرى فإنكم ستأخذون أيضاً مفاهيم وأفكار تلك الثقافة أيضاً. وبالتالي لا يمكننا أن نكتفي ذاتياً، أي لا يمكن لأي شخص أن يصل إلى الاكتفاء الذاتي. وبما أننا كذلك، واضطربنا إلى العيش جنباً إلى جنب في دنيا متنوعة، على شكل فسيفسائي، فنحن إذاً مجبورون على الاختلاط، وإن لم نردّه. نحن نعيش اليوم في عالم متعدّد ومطرز بألوان مختلفة، فلو أخذتم مقطعاً عمودياً من الأرض لشاهدتم كل طبقاتها مترتبة واحدة فوق الأخرى، ولكن لو جعلناها بشكل أفقي لأصبحت إحداها في عرض الأخرى. بالضبط هكذا حصل في دنيا اليوم، أصبح الدين الشامي في عالم اليوم وحتى أحدث النظريات الجديدة لعصر المعلومات كلّها إلى جنب بعضها. وهذا التحول يحصل لأول مرة. ولم تعدّ للفلسفة الغربية هي الأخرى كلمة الفصل، بحيث تقدّم على كل شيء. نحن اليوم نعيش في دنيا يتحاور فيها كلّ مع الآخر. وهذا مدعاة للاضطراب؛ لأنه ليس واضحاً ماذا سيقول. نحن نعيش الآن في ساحة لتصنيع الهجائن والزخارف، حيث امتزجت جميع الأفكار مع بعضها، ولا مفرّ من التعايش مع بعضها.

فهذا من جهة مضلٌ جداً؛ إذ لا يُعلم مَنْ هو الذي يقول الصواب، ومن جهة أخرى هو مثير للاهتمام. ولأضرب لكم مثلاً: إن أكثر آداب العالم جاذبية اليوم هي آداب الأطراف، التي تكتب باللغات الإسبانية والإنجليزية. والآداب التي يكتبها الهنود بالإنجليزية فيها جاذبية كبيرة؛ لأنها آداب أناس يعيشون بين ثقافتين. والموسيقى أيضاً كذلك. وآداب أمريكا اللاتينية فيه متعة أيضاً؛ لأن هناك ثلاث ثقافات امتزجت ببعضها في هذا الأدب: ١. الثقافة الإسبانية، وهي الثقافة السائدة، ٢. الثقافة المحلية؛ ٣. ثقافة العرق الأسود، فتجد في هذا الأدب الواقعية الساحرة المأخوذة أساساً من حياتهم. ومن نماذج ذلك: رواية «مئة عام من العزلة»، لغابرييل ماركيز. لا داعي أن نذهب بعيداً فإن الأمور التي تحدث في مجتمعنا اليوم غريبة وعجيبة جداً. فلو اقتطع أحدنا اليوم فترة من أوضاع إيران، ووضع ما تكتبه الصحف وما يقوم به الشباب من أعمال، لواجه مشاهد عجيبة. نحن أمام عالم ما وراء الواقعية، عالم اختلطت فيه جميع مجالاته ومكوناته. إن وجود هذا العدد الكبير من المعجبين بالمولوي اليوم إنما حصل بسبب الجذبة العرفانية في أشعاره، والتي هي حاجة العالم المعاصر. وبالتأكيد فإن الدور التاريخي للأديان كان حاضراً وسيبقى، بشرط أن تبقى الأديان تعمل في مجالها. فالدين الذي يخرج من حيز اختصاصه، ويريد أن يحل كل قضايا الدنيا، سوف يتحول بلا أدنى شك إلى أيديولوجيا، وبمجرد تحوله إلى أيديولوجيا سيكون عرضة للآفات؛ لأن كافة الأيديولوجيات معرضة للإصابة، وسيقع حتماً في صراع الأيديولوجيات، حيث لا توجد أيديولوجيا حاكمة. والحقيقة أن ما بعد الحداثة تعني انتهاء عصر الأيديولوجيات والخطابات المهيمنة والمحتكرة. ولما كان كذلك فمن حق الجميع التمتع بحرية التعبير.

﴿هل الأفضل هذا التشطي والانقسام، الذي أفضى إلى أن يتكلم كل فرد بلغته الخاصة، أم أن التقارب والانسجام هو الأفضل؟﴾

❁ لقد اختلطت الأوراق بحيث لا أستطيع القول ما هو الأمر الصحيح وما هو الخاطئ. فقد تجد أشياء قبيحة جداً، ولكنها تحصل الآن بشكل قسري. فمثلاً: الهندسة الوراثية خطيرة جداً، وخلال سنتين سيظهر الأطلس الوراثي للإنسان، الذي

يسمى بـ (جينوم = Genom). أطلّس الجينوم هذا يمكنه فهرسة جميع الجينات في الإنسان. ذلك الكشف العلمي الذي يمكنه أن يشخّص المرض والإنسان في الرحم، ويعالجه، وأيضاً يستطيع أن يتصرف في الجينات الوراثية للإنسان، ولربما ألفوا منها عملاقاً، فأنتم مضطرون إلى مواجهة هذه القضايا بحسن ظنّ وبلا خوف.

إيران وطاقة الانتقال إلى العصر الحديث —

رغم وجود التعددية الثقافية في الغرب من كل جانب، لكن لما كان العمل بالقانون راسخاً هناك لم تؤدّ تلك التعددية والحرية إلى انحلال المجتمع وتفسّخه، وكأن هناك عروة وثقى (أي جامعاً) تشكّل قوام المجتمع. أما في البلاد التي لم يؤسّس فيها للقانون حتى الآن، مثل: بلادنا، فلو وصلنا إلى مرحلة التعددية ألا ينحلّ - برأيكم - الانسجام الاجتماعي تماماً؟

كانت هناك فجوة دائماً بين المواطن والسلطة. ودائماً ما تكون هناك حكومات سلطوية قاهرة. كان إيزوتسو يقول لي: لقد فرضت أمريكا علينا الديمقراطية. نحن - بالأصل - لم نكن ديمقراطيين. كان في اليابان نظام ديكتاتوري قوي، وهي الإمبراطورية السابقة. وكانت سلطة انفعالية للغاية، وهي التي قادت اليابان إلى الحرب. وفي النهاية نشبت الحرب مع أمريكا، والتي خسرها اليابانيون. وعلى أية حال لا بدّ من الشروع من مكان وزمان ما. والمجتمع الإيراني اليناع مستعدّ لنوع من التعددية، ويمكنهم أن يتقهموا قواعد اللعبة. علينا أن نفهم أن الديمقراطية لم تُعدّ أمراً كمالياً وتجميلاً. إنها حاجة، أي بدون الديمقراطية لا تسير الأمور، ولا تنتظم الأعمال. نشهد اليوم زوالاً للنظم الاستبدادية. انظروا إلى الاتحاد السوفياتي، فقد كان بلداً غنياً، وكانت نهايته مأساوية. الاتحاد السوفياتي كان يمدّ أوروبا والعالم بالحبوب، ولو لم تقع الثورة الشيوعية فيه لكانت روسيا أكثر تطوراً ممّا هي عليه الآن. كان الروس يعيشون لسبعين عاماً في الأوهام. كانوا يريدون تغيير الإنسان، والواقع أن الإنسان لا يقبل التغيير. روعة الديمقراطية أنها تتوافق مع التغييرات. أنتم لاتستطيعون أن تقوموا بالإصلاح من دون الديمقراطية؛ لأن الشعب لا بد

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

أن يشارك، وحينما يشارك ويبدع في المجالات المختلفة يجب أن تتوفر لديه الحرية وحق الانتخاب، فلو كان عليهم قِيَمٌ فإنهم لا يعملون. على الإنسان أن يشعر بالمسؤولية. ومسؤولية العمل ثقيلة جداً. ينقل دوستوفسكي في روايته «الإخوة كارامازوف» عن لسان إيفان، في ما يرتبط بالمفتش الأعظم، أن المسيح يعود مرة أخرى، فيعرفه المفتش، لكنه يقول: اقبضوا عليه، وأوثقوه، ثم يأتي ويتحدث معه، فيقول له: أنا عرفتك، لقد جئت مرة أخرى لتثير الفوضى، أنت علمت الناس التفرعن وحق الانتخاب، الناس يريدون اللهو واللعب، ولا يريدون الانتخاب، نحن نمتطي هؤلاء الناس، ونعطيهم وسائل اللهو واللعب حتى يلعبوا. ولكن الاختيار والمسؤولية عمل شاق، والإنسان غالباً ما يريد قِيَمًا. لكن لا مفر من ولوج العالم الجديد، وإن كان صعباً بالطبع، لكن يجب الشروع من مكان ما. وكلما تأخرنا في الانطلاق فهو أسوأ. ومن المسلم أن هذا العمل يتطلب ثمناً باهظاً. ألم يكن ثمن نفس هذه الثورة الإسلامية في إيران الحرب؟ فكل نمو له فرقة عظم. فالمجتمعات التي تأخرت في تعاطيها مع هذه التحولات كانت خسارتها جسيمة. لكن يمكنها الوصول. أنا أعتقد أن إيران لا مشكلة لديها في تبني الديمقراطية؛ لأن أكثر شعبها من الشباب، وعندهم جهوزية عالية في القبول والتفاعل معها.

سؤال التوفيق بين التقليد والحداثة —

﴿ كيف يمكن المحافظة على الميراث الثمين للأسلاف في خضم التغيرات الحاصلة في العالم الجديد؟

﴿ ظهر اليوم في العالم تصوُّرُ تبناه كثيرون. فهم من جهة يريدون الحفاظ على الطبيعة؛ لأن التلوث الحاصل أضرَّ بكل شيء، ومن جهة أخرى يرون ضرورة المحافظة على الأديان والثقافات القديمة والتقاليد المحلية. فقد سعوا مثلاً للحفاظ على سكان الأمازون المحليين، أو الشعوب التي تعيش في الجزر البعيدة، وحاولوا جاهدين الإبقاء على بضعة مئات آلاف من السكان المحليين لأستراليا؛ لأن ذلك يؤدي إلى إثراء الطبيعة وإثراء الثقافات. لقد تبلورت مثل هكذا رؤية، وهي جيدة جداً؛ لأن الثقافة الشاملة

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

تعمل على احتواء جميع الأشياء وحفظها في محيط واحد. في مثل هكذا أجواء نحن أيضاً يمكننا أن نحافظ على كثير من الأشياء المتبقية. فقبل مئة عام لم تكن مثل هذه الرؤية موجودة. ففي ذلك الزمن كان العمل على محو كل قديم. أتذكر قبل خمسين أو ستين عاماً كان الناس يرمون كل قديم، وكانوا يقولون: إنه غير نافع، ولكن تبين الآن أن لذلك القديم قيمة. وإذا استطعتم أن تعمّموا ذلك على المعطيات الفكرية والثقافية والدينية يمكنكم حفظها أيضاً؛ لأن الرؤية قد اختلفت.

﴿ بنفس المقدار الذي تكون الغفلة عن التغيرات خطيرة فإن لفقدان التراث

القديم كذلك أضراراً فادحة. ما الذي يجب فعله للحدّ من تكرار أخطاء الآخرين؟

✽ أرى أن الاطلاع على التغيرات التي حدثت في الغرب في أواخر القرون الوسطى وبداية الإصلاح الديني مفيدٌ جداً؛ لأن الغربيين قد اجتازوا هذه المراحل. يقول فرويد: إن الإنسان دخل العصر الحديث بثلاثة شكوك كبيرة: الأول: هو الشك في علوم الفلك، وهو أن هذه الكواكب لا تدور حول الأرض؛ والثاني: هو شك بيولوجي، وهو أن آباءنا وأجدادنا لم يكونوا آلهة؛ والثالث: هو أن الإنسان غير عالم. هذه الشكوك الثلاثة هي التي أنتجت الإنسان الحديث. وكل واحد منها بمفرده يكفي لجنونه. في علم النجوم (الهيئة) البطليموسي يعتبر الإنسان مركز الكون والعالم، ثم يصبح بعد ذلك حبة رمل في مرمية في هذا الكون الواسع الذي لا بداية له ولا نهاية، عندها شعر الإنسان بالغربة، وظهر من الشك الثاني أن أجداده كانوا قردة، وكانت نتيجة الشك الثالث أن هذا العقل الإنساني لا شيء في بحر من المجهولات. فكانت هذه شكوك مخيفة، جعلت الإنسان أجنبياً عن نفسه، وأوجدت فيه شعوراً بالكآبة. يقول باسكال: «إن السكوت الأبدي للفضاء الشاسع يخيفني». في الواقع يشعر الإنسان فجأة بالرعب. كنا نعيش في ثقافات لم نتعرف فيها على هكذا لون من الشكوك، ونعيش بهدوء وسلام. كان آباؤنا وأنبياؤنا معروفين، وكانت دورنا معلومة أيضاً، ولكن هذه الشكوك أطاحت بها جميعاً. حياتنا تبدأ بآدم وحواء، وتمتد إلى هذا اليوم، وكل زواياها واضحة. وجاء عصر التجديد غالباً ليوسّع دائرة المجهولات. فكان الإنسان القديم يعلم بكل شيء. في الكتب القديمة توجد الأجوبة

كلها. وفجأة تلجئون في عالمٍ كلّه أسئلة، وليس لديكم أيّ جواب. تغيرت كلّ القيم، واضطر كل واحد منا أن يصنع له عالماً لوحده، وأن يعطي معنى لنفسه. التجدد يعني العناء والغربة والابتداء من الصفر.

✽ قد يسوغ لي القول: إن عصر الحداثة ظهر منذ أن رسخت إرادة الإنسان، حتى يتمكن من تغيير محيطه الخارجي، دون نفسه. فلاحظ الإنسان أن ما يراه لا يريده، وما لا يريده يراه. وكان أمامه أحد طريقين: الأول: مذهب إليه الرواقيون، فكانوا يقولون: إن الخارج ليس تحت تصرفك، لذا عليك أن تغيّر نفسك كي تريد ما تراه، وما لا تريده لا تراه؛ والثاني: تغيير الخارج. ومن هنا بدأت الحداثة، عندما قالت: بدلاً من أغير ذاتي سأغير الخارج؛ كي أصنع ما أريده، وما لا أريده أعدمه. فلو كان ذلك صحيحاً ألا يمكن القول: إن روح الإنسان الحديث روح غير دينية؟

✽ أجل، ما تقوله صحيح جداً. وأضيف: إن الإنسان الحديث يصل إلى هذه النتيجة، وهي أن المؤسس لكل شيء هو نفسه، ولا وصي عليه. يقول كانت: لا وصيّ دينياً عليّ، ولا أريد سلطاناً، ومن الطبيعي أن أكون من يقيّم الأمور. إذاً فهو الذي أفرغ نفسه في النظام الذي صنعه بيده. يزداد الإنسان دهشة بما يجري في العالم الغربي. فما أكثر المؤسسات التي ابتدعت. فالإنسان أفرغ نفسه، ووقع في شبكة عظيمة من الارتباطات والتصنّعات. ومن الطبيعي أن يفرغ نفسه، ولكن بما أنه مسؤول فقد قبل بهذه المجازفة، وهو أن يكون وحيداً. لقد أصبح «كريستوف كولمبوس» ولا يدري إلى أين يذهب، لكنّه اتجه إلى البحر، وسافر. وهذا ينطبق على الروح الغربية تماماً. ولكن لم يأت على الإنسان الشرقي زمان يفكر بأن يكتشف قارة جديدة؛ لأنه لا يرى ضرورة لذلك. أجل، هذا نوع من الفكر المغامر. وهذا النوع من الحرية الذي يمكنني من القيام بكل ما أقدر عليه نشأ من تلك المجازفات والمغامرات، إلى أن ظهرت كثقافة عالمية، وليس فقط أمريكية، بل كما يقول أحدهم: إن أمريكا هي التي ستصبح عالمية، لا أن العالم يصبح أمريكياً. في داخل تلك الشبكة العظيمة يمكن أن تعثر على أعشاش، أو أن تحفظ أشياء، ولكن لا يمكنك الفرار منها أبداً. ولكي نواجهها علينا أن نعرفها جيداً. ولهذا كلّما كان

علمنا أكثر كانت مواجهتنا أفضل، ولكن كلما غلقنا أبواباً أكثر وقعنا في فخها أكثر. وكلما دافعت أكثر فستصبح أضعف بذلك المقدار. عليك أن تذهب وتتعلم مثلما تعلم هو، لا أن تكفره وتقول: إنه سيئ؛ لأنك بهذا العمل تجعل نفسك أكثر عرضة للإصابة؛ لأنه يملك ألف وسيلة، وسيدخل عالمك بلطائف الحيل.

✧ أتصور أنه يمكننا أن نعرض تصويراً لطيفاً ومقبولاً عن ذلك الإله المتعین، إلا أن يكون سبب عدم التوفيق أموراً أخرى، نعجز الآن عن حلها.

✧ في جميع الأديان هناك مجالاً أو عالم، ترجمه الأستاذ كوربن (Imaginal). وهذه الكلمة لا توجد في اللغة الإنجليزية والفرنسية من قبل. وقد وضع كوربن هذه المفردة ليشير إلى عالم المثال. ففي سلسلة عالم الوجود هناك عالم الملكوت، وعالم المثال، الذي توجد فيه الأرواح، لا بشكلها المادي والمرئي، بل بشكلها المثالي. وعلى ما أفهم فهذا العالم الوحيد - عالم التصاوير المعنوية - الذي يمكن للأديان من خلاله أن تفهم بعضها، ونموذجها هو قصة حي بن يقظان، أو القصص الهندية المشابهة. في هذا الفضاء، وهو فضاء التخيل الخلاق، يمكن للثقافات أن تتصل. فالدين البوذي - مثلاً - إنما تطور وانتشر دائماً عن هذا الطريق. أعتقد أن فضاء الارتباط الموجود هو عالم الخيال وعالم المعنى، ففي ذلك المستوى يكون الارتباط بين الثقافات أمراً ميسوراً، ولكن ما إن نرد الشريعة، وما هو الحسن، وما هو القبيح، حتى ينشب الصراع، ويبدأ الانقسام.

جدل الأنا والآخر—

✧ لا يعيش الإنسان في عالم المثال، بل هو في عالم الناسوت، وحتى عندما يبدأ من نقطة الوحدة من الإله غير الثقافي والإله غير المتعین فإنه يرتسم في فهمه بلا شك تصوير ثقافي عن هذه الآلهة، فلا يمكن أن يلزم الإنسان بالاعتقاد بإله عالم المثال.

✧ أجل، الأمر كذلك، ولا بد أن يكون كذلك. ولكن هنا تتحد ثلاثة دوائر في نقطة واحدة: الأولى: آلهتكم؛ الثانية: آلهة الآخرين؛ والثالثة: الإله الذي هو للجميع.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

وكما يقولون: إن الولاية والنبوة والرسالة ثلاث دوائر، وتعتبر الولاية مركزها، أي إن كل نبي هو ولي أيضاً، وكل رسول هو نبي وولي في نفس الوقت، لكن الأصل هو الولاية. فهنا يطرح هكذا أمر أيضاً. فلا يمكن تجاوز الإله الأساسي. فلو أدركني الخطر لا أقول: يا عيسى المسيح؛ ولو رأيت مناماً فسوف لن أرى بوذا في منامي، بل أرى الموروثات الثقافية لي. ولا شك في ذلك؛ لأن الدين في حدّ بعيد هو ثقافة، ولهذا لا يمكن انتزاعه من الناس؛ لأنه هويتهم، ولكن في دائرة أخرى يمكن أن يشمل غيره، وتلك هي الدائرة الثالثة.

﴿ إذاً ذلك العالم هو الذي يبوح بحقيقة الدين وروحه، لكن السؤال هنا: ألا يؤدي إلى إيجاد خلل ما مع شخصيتنا ومؤشراتنا الثقافية؟ ﴾

❁ كلا، لا يوجد أيّ خلل. برأيي إن تغيير الدين أغبى عمل يرتكب في العالم. أنا معجب جداً بالبوذية، لكنني لست بوذياً؛ لأن الاسم والدين والوطن هو كالمصير بالنسبة لي، ولا أستطيع أن ألغي ذاتي، وأبدل اسمي بـ (جان) (John) مثلاً، وأدين بالمسيحية، فالدين والثقافة جزء لا يتجزأ من هويتي ووجودي. وتوجد في عالم آخر هويات أخرى، وإذا لم أكن متمسكاً بهويتي فلا يمكنني أن أرتبط بالهويات الأخرى. هناك مقولة رائعة لهايدغر، وهي: كلما كانت جذور الشجرة أكثر عمقاً كانت غصونها وأوراقها أكثر وأكبر. فالإنسان كلما كان متمسكاً بثقافته كان فهمه للآخر أفضل، بشرط أن لا يكون اختزالياً، وأن لا يقول: أنا صحّ، وأنت خطأ.

﴿ أحبتم عما يتعلق بمنشأ التفاوت الشكلي بين الأديان أن هناك اختزالية في الأديان الغربية، وهذا لا يوجد في الأديان الشرقية. فهل هناك فوارق أخرى بين الأديان؟ ﴾

❁ التفاوت الآخر بينها هو في الشريعة والقانون اللذين لهما أهمية كبيرة في اليهودية، ولكن ليس لهما تلك الأهمية في الأديان الشرقية. فالبوذيون يعتبرون الـ «وداها» أو الـ «سوتراها» تساعد على التأمل. وطبعاً تلعب الآلهة المتعددة لدى عوام الهند دور القانون والشريعة. ولكن منشأ هذا الاختلاف الاهتمام الذي توليه الأديان الإبراهيمية للشريعة، ونص الكلام الإلهي أو الوحي؛ لأن هذه الشرائع استوعبت كل شيء. ولا شك أن هذا الشمول والاستيعاب هو سبب الاختلاف والتميز.

المنهج الأفضل في مقارنة الأديان —

﴿ ما المنهج الذي تقترحونه من بين المناهج الموجودة في مجال دراسة الأديان؟ ﴾
 ﴿ بما أنني كنت أواجه الكثير من الصعوبات عند دراستي المقارنة فيمكن الإشارة إلى بعض النقاط المهمة في هذا المجال: الأولى: هي وجود الشبه والتناسب الكبير بين العناصر الأساسية للثقافات القديمة. لقد ألف الكاتب الفرنسي سن أوصل في عام ١٩٢٦ كتاباً مختصراً، أسماه «الفلسفة المقارنة» وقال فيه: يمكن أن تكون هناك نسبة تشابه كبيرة بين الأديان والمفاهيم. فمثلاً: العارف بالله الإيراني المسلم يتعامل مع الحق بنفس النحو الذي وضعه «جيوانكوتي» الهندي مع برهمن. فالعارف بالله الذي وصل إلى القيامة الصغرى، وشاهد قيامته في هذه الدنيا، في نفس الحال التي وصل إليها «جيوانكوتي» الهندي في الانحلال (بالايا). طبعاً هذا لا يعني أن برهمن والله، أو العارف وجيوانكوتي، قد اتحدا، بل إن بينهما وجوه تناسب وتشابه. ولكن ما إن ندخل إلى الثقافة الجديدة لا تجد أثراً لهذه الوجوه المشتركة؛ لأننا وقعنا في تقاطعات معرفية.

﴿ هل أن التناسب غير تام في الثقافات القديمة أيضاً؟ ﴾

﴿ في كثير من المواطن تجد هذا التناسب حاضراً. فإننا وإن واجهنا بعض المصاعب عند المقارنة في بعض الموارد، لكنها فعالة في ثمانين أو تسعين في المئة من الحالات. ولكن - كما قلت - ما إن نضع هذه الموارد المقارنة في إطار الرؤية الجديدة تختلط كل الأشياء؛ لأنه لا مجال لتلك التركيبية وذلك الانسجام أساساً. إن هذه الأديان القديمة تعمل على نظام الـ «آنالوژي» (Indology)، حيث يقارن بين العالم الصغير والعالم الكبير، وهيكله البعد الثلاثي في الإنسان، والعالم و.... ففي الحقيقة لدينا نوع من المشتركات الأساسية تعمل كالمفتاح، سواء كان في الإسلام أو في المسيحية أو في اليهودية. طبعاً هذه المشتركات لا دور لها في المنظومة البوذية، حيث ينقل العارف السويدي سدنبرغ - ومن المناسب أن تترجم مؤلفاته - بعض مشاهداته في عالم المثال كثمرة للسير والسلوك. ونفس هذه المشاهدات يمكن أن تجدها في كتاب «گوهر مراد» ورسائل السهروردي، لماذا يتشابه كل هؤلاء؟ لأن هناك تجانساً

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

ميتافيزيقياً بين هذه الأديان. وتعبير فوكو: إنها في إبستيمية episteme^(٥) واحدة، وتعمل بنظام الأنالوژي Indology. المعرفة تعني تأويل كتاب مدون، وعمل العرفاء هو تأويل نثر العالم، وكشف المستور منه، سواء كان ذلك بواسطة عرفاء الهند، مثل شانكارا، الذي يعبر بمفهوم «أدنا أسا»، وربما أطلق عليه بالإنجليزية supper imposition، ويترجم إلى الفارسية «برنهادن»، وهذا المفهوم يعني أن العالم توهم وضع على الحق. والمعرفة حركة معكوسة، حيث تفكك ذلك التوهم وتبدده. وكشف المستور من هذا القبيل أيضاً؛ لأن السير فيه من الظاهر إلى الباطن، وتزال الأستار عن الأشياء المحجوبة. ولكن في إطار الرؤية الجديدة لا يمكننا أن نفعل ذلك؛ لأن القواعد التي كانت تسيطر على هذه الثقافات انهارت. الحقيقية أننا دخلنا عوالم انفصلت وتشظت. وهذا التشظي مهم جداً، حيث تغير مفهوم الإنسان، ومفهوم الوجود، وحتى مفهوم علاقة الإنسان بالعالم. ولذا فإن الرؤية الهندية التي تطرح في الغرب كثيراً لا تتطرق البتة إلى القضايا الميتافيزيقية الكلية، بل يعالجون القضايا التي تخص تكامل الروح الإنسانية، ويقولون: إن الإنسان بحاجة إلى التكامل من الداخل، وعليه أن يصل إلى سكون داخلي، ويقطع علاقاته الخارجية. والخلاصة أنهم يطرحون نفس رؤية العرفاء في السير والسلوك. وطبعاً إن الذين يخاطبونهم بحاجة إلى إرشاد، وكما يقول بوذا: يحبون مَنْ ينجيهم من ألم الدنيا. وكذا فإن تعاليم كريشنا مورتى أو رين بورجه في التبت تصب في هذا الوادي أيضاً. إن التبت في الوقت الحاضر يتمتعون بنجاح لافت، فهم يعيشون في مناطق عديدة في فرنسا وأمريكا وغيرها من الدول، حتى أنهم يملكون صومعات ودير، والكثير من الناس تهرع إليهم للإفادة منهم، حيث توجد عندهم سنة حية أيضاً. ولهذا السبب فإن الناس يبحثون عن علاج، وهؤلاء هم الذين يوفرونه لهم.

ولكن ألم يكن وصف هذه العلاجات، التي ليس لها رصيد فكري وفلسفي، آفة ومرض؟ يعني إذا استطاعت الديانة الهندية أن تقدم علاجاً، وتوفر سكيناً، فقد كانت تستند إلى نظرة فكرية وفلسفية، ولكن الآن لا يظهر للناس منها سوى الجانب العملي، الذي يبدو أن مداه قصير.

❁ أجل، فهي من جانب ساذجة، ولكن لا بد من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن الغربيين أساساً أناس جديون، لكنهم في نفس الوقت بسطاء، ويصدقون بسرعة، وليسوا صعبين مثلنا. نحن لا نصدق بكل شيء. كنت قد سافرت أخيراً إلى مصر، وكان السواح الأوروبيون هناك يكتبون كل ما يقوله المرافق، كما يفعل أطفال المدارس تماماً، أما نحن فلم نكن نصغي إليه، ولو استمعنا إليه لم نكن نصدق به بسهولة.

بين العرفان الحقيقي والعرفان الكاذب —

❁ في هكذا أوضاع كيف يمكن تمييز العرفان الحقيقي من الدعاة الكاذبين؟

❁ إن تمييز ذلك صعب. فإنني لا أعرف بأية ملاكات نميز ذلك. فالوعاظ المزيّفون كثيرون، أمثال: هؤلاء الذين يأتون من الهند، حيث تشتمل مثل هذه الأعمال على تحايل وخداع عظيمين.

❁ هل رأيتم شخصاً كان - برأيكم - صادقاً حقاً؟

❁ رأيت صادقاً، ولكن لم أر متبحراً. شاهدت في مدينة بنارس الهندية مجموعة من الأشخاص قد جلسوا في بيت ينتظرون حتفهم، فلم يكونوا يزاولون أي عمل آخر. تكلمت مع واحد أو اثنين منهم فوجدتهم أناساً نقيين وصادقين، ولكن لم أجد ما يقنعني في كلامهم. طبعاً قد يبلغ الشخص مرحلة عالية من صفاء الباطن لكن هذا لا يدل على أن قدرته الذهنية عالية، بل قد يكون إنساناً بسيطاً. ورأيت عدة أشخاص صادقين، لكنني لم أنجذب إليهم. فقد رأيت أحدهم في إيران، وكانت لديه قدرة عالية، لكنه كان محتالاً. إن العثور على أناس صادقين حقاً صعب جداً. إذا كانوا أصلاء حقاً فلا يمكن معرفتهم، وهم لا يعرفون أنفسهم، وما إن يتداولوا كثيراً يصبح متجراً.

حكاية عرفانية مع العلامة الطباطبائي —

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

﴿ ذكرتم في كتاب «تحت سماءات العالم»^(٦) حكاية لمشهد معنوي في حضور العلامة الطباطبائي، هل يمكن أن توضّحوا أكثر في هذا الشأن؟

﴿ هذه الحكاية يسأل عنها الكثيرون. لكنني لم أستطع الإجابة؛ لأنها كانت حادثة غير متوقّعة. وبعدها صمت كاللنا إزاء هذه الحادثة، وكأنّ شيئاً لم يحدث؛ وسبب ذلك هو عدم حضور أيّ شخص ذلك اليوم. كان حينها وقت الغروب، فكنت أنا والعلامة الطباطبائي جالسين، وكان جوّاً خاصّاً، حيث لم يكن هناك نور كثير سوى مصباح نفطي وضع على الرفّ، وكان هناك شبح مضيء، فكان جالساً، وسألته سؤالاً غريباً، وشرع هو في الإجابة. بعد ذلك طرأت حال لم أفهمها، وحين انتهت لم يقلّ شيئاً، وأطرق برأسه إلى الأرض، وأدركت أن عليّ المغادرة، كانت حالته تشبه الإنسان الذي لم يحبّ أن ينكشف أمره، وكأنّها خرجت من يده، لكنني أعتقد أنه كان يعيش حياة معنوية، فكان لا يتكلم كثيراً إلا أن يُسأل، وكان كلامه بهدوء وسكينة باللغة التركية. يحاول أن لا يتكلم كثيراً. يحب أن يبقى ساكناً. كذلك لم يكن يحب البحث والجدل. وأحياناً لو طلبنا منه توضيح مسألة ما كان يجيب عنها، أما أخيراً فلا. رجال الدين يحبون البحث والنقاش فيما بينهم، لكنّه لم تكن فيه تلك الصفة.

﴿ ألا يمكن أن تصفوا لنا تلك الحالة؟

﴿ في تلك الحالة المعنوية كان لديّ شعور بالبهجة، كما لو أنّني كنت في سفر. كنّا يوماً في الشمال فعرضتُ عليه شرح السيد الأشثاني على مقدمة القيصري على الفصوص، وقلت له: ما رأيك بهذا الكتاب؟ فقال: هو كتاب جيد، لكن العرفان ليس هذه المفاهيم، العرفان مشاهدة، كل ما نقوله مجرد كلام، لا بد أن نشاهد. إنني أعتقد أنه كان مؤمناً بذلك، وكان أهلاً له.

هل فهم الدين متوقف على هجران التعقّل؟ —

﴿ أي الأبحاث الدينية تحبه أكثر؟

﴿ الشيء الذي أعتمد عليه هم العرفاء. أنا أحب العرفاء كثيراً. أنا أعشق

التأثر بالمطوية، وأحب «جوانگ زي» كثيراً. في الدورة التي قضيناها مع العلامة الطباطبائي كان يحب أن يتعرف على كتب هؤلاء. وبما أنها لم تكن مترجمة نحاول أنا والدكتور نصر أن نترجم له، فكان يفسرها تفسيرا أستاذ «شانكارا». وكنا نتعجب من ذلك. مثلاً: كانت هناك جملة متناقضة في إحدى نصوص «الأوپانیشاد» تقول: «إن الشخص الذي يفهم هو لا يفهم، والشخص الذي لا يفهم فهو يفهم». وقد فسر هذه الجملة بحيث كنا نذهل لكلامه. بعد ذلك ترجمنا أنا والدكتور نصر كتاباً مختصراً لـ «لاوتسه»، اسمه «دائود جينگ»، وهو كتاب مختصر جداً، وكله متناقضات، من الإنجليزية إلى الفارسية، وعندما قرأه العلامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في حياتي». وأصبح من المحبين لـ «دائود جينگ»، أنا أحب مثل هؤلاء العلماء كثيراً، كـ «مايستر إكهارت»، وهو من العرفاء الغربيين، أو عرفائنا الراسخين، أو مثل المفكرين الكبار الذين يتعاطون مع الجانب اللطيف للدين. أنا أحبهم كثيراً؛ لأن جميع هؤلاء كانوا متدينين.

هل يعني ذلك أن علينا إذا أردنا أن نفهم الدين أن نخرج من عالمنا العقلي،

ونلج ذلك الفضاء التمثيلي للأديان؟

أجل، لابد أن ننظر إلى الدين بهذه الطريقة، وأن تكون لدينا بصيرة، وأن نعلم أن التجربة المعنوية التي خاضها أولئك الأشخاص في الضفة الأخرى متشابهة. لكل واحد منا وجهة واحدة من المرأة. يقول حافظ: «في الوجه الآخر للمرأة كانت عندهم خصلتي الببغاءية». في وجه المرأة الآخر تتشابه التجارب المعنوية للأفراد، وبعبارة أخرى: إن هذه الصور المتكررة لها مثال واحد هناك. توجد هناك لغة توحد الجميع، لغة قديمة جداً يرجع تاريخها إلى أول تجربة عرفها الإنسان، ومن ثم جاءت الثقافات لتغطيها تحت القوانين، ولكن لو ذهبنا إلى عمق المسائل نجد تشابهاً كبيراً، ولا سيما أن العرفان النظري الإسلامي - في رأيي - غني جداً. لا أدري هل أن العرب أغنياء إلى هذا الحد أو لا؟ لأن العرب ليس لديهم شعراء مثل حافظ ومولوي. نعم، عندهم ابن الفارض لا غير. لكن اللغة الفارسية مملوءة بهذه الأشعار، بحيث إن كل إيراني - حتى من لا يعتقد أيضاً - يعتبر نفسه صوفياً؛ لأنه يعرف بعض تلك

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

الأشعار، ومفاهيم مثل: الشمع والفراشة والورد والغلام الفارسي وديرمغان و... بهذا القدر ذهنيتنا قوية، ولها ذلك الثقل العاطفي، بحيث إننا بمجرد أن ننشد شعراً يصبح الجميع عرفاء.

✽ إن المنهج الذي تسلكه جذّاب جداً، بحيث لو أردنا أن نتعرّف على الدين علينا أولاً أن نتعرف على مثاله، ثم ننظر كيف هو في دين آخر، أما لو أردنا على أية حال أن نعلم الأسلوب العلمي فلا يمكن أن تقتصر في دراسة الأديان على البعد العرفاني للدين. فلو أردنا أن نتعرف على معالم الأديان الأخرى ما الذي يجب أن نفعله؟ إذا أردنا أن نبحث في كلام الأديان أو أخلاق الأديان ما هي المعايير غير الدينية التي نتفعلنا في هذه الدراسة؟

✽ أولاً: يجب التعرف على الهيكلية العامة للأديان، والأجزاء الأساسية والمصيرية لها. فمثلاً: لا بد أن تلاحظوا القواعد الأساسية للمسيحية، والعلاقة بينها وبين التجسيم وتجسد المسيح. والقضية المهمة الأخرى: هي قضية التاريخ التي لا توجد في الإسلام؛ لأنه إذا كان في الإسلام تاريخ فهو منحصر بتاريخ النبوة، ثم تاريخ الغيبة، أما في الغرب فالتاريخ مهم جداً. فمن نقطة هي مجيء المسيح، أو كما يقال: تجسّد المسيح، فهذه نقطة تحوّل في التاريخ، ومنها فصاعداً يبدأ تاريخ المسيحية. عندما ذهب أول دفعة من المبشرين البلجيكيين في القرنين السادس والسابع عشر إلى الصين؛ سعياً منهم إلى تنصير الصينيين، ولكنهم لم يفلحوا في إقناعهم، أول ما قاله الصينيون لهم: لمَ كان إلهكم شاباً إلى هذا الحد؟ وماذا عن الألفي عام؟ أيّ إله هذا الذي سقط في يوم، ولم يمكنه الدفاع عن نفسه؟ لم يفهم الصينيون أيّ إله هذا الذي صلب ولم يستطع فعل شيء؟ للشريعة في الإسلام أهمية كبيرة، ولكن في الدين المسيحي لا توجد شريعة، ولا كلام منزل. فمن حيث المبدأ لا نعلم بأية لغة كان المسيح يتحدث؟ هل كانت العبرية أم الآرامية أم كانت لغة أخرى؟ وكان أول إنجيل قد كتب باليونانية واللاتينية. وهذا بخلاف الإسلام، الذي لديه كلام الله، ولحظة نزول الوحي. إن المقارنة بين هذه الأشياء مهمّة، مقارنة مفهوم الزمان، ومقارنة مفهوم النبوة، والغيبة اللذين تفتقدهما المسيحية، ونعتقد بهما نحن. كذلك الأمر بالنسبة إلى

الهنود، حيث يفهمون الزمان بشكل آخر، حيث يعتقدون بالزمان الأبدي. فإذا كان العرفاء يفهمون أنّ علة الخلق هو العشق، حيث «كنت كنزاً مخفياً...»، فإنها تكون بالنسبة إلى الهنود مسألة بلا دليل، ولا داع، وتستمر بنحو دائم في دوائر تكرارية، أي إنها تسير بشكل منظم، فتأتي إحداها وتذهب الأخرى، ولدينا عصر ذهبي. فجميع ذلك جدير بالدراسة والتحليل. وغالباً ما تكون هناك نقاط افتراق. وأما من ناحية شكل الأديان فهناك وجوه للتفاوت بينها. فمثلاً: أنا أظنّ أن بين التشيع والدين الزرادشتي وجه تقارب كبير، بل هو أكبر من الإسلام السني؛ لأن المهدوية تشترك مع مفهوم «سوشيانت» في الدين الزرادشتي، أو مفهوم آخر الزمان الموجود عندهم أيضاً. فالشبه موجود، والمراحل الزمنية بينهما فيها شبه كبير أيضاً. أتصور أن تشييع الإيرانيين تأثر بالزرداشتية كثيراً. وطبعاً فإن التشييع لا يرتبط بإيران، ولكن قالب التشيع الذي تشكل في إيران كان ذا تأثير كبير، ولعبت الخلفية الثقافية الموروثة عن الزرداشتية دوراً كبيراً. لابد أن يلاحظ ذلك الهيكل الذي يميّز هذا الدين عن غيره، ما هو؟ وما الذي يميّزه عن دين آخر؟ طبعاً الدراسات التاريخية مؤثرة وضرورية. مثلاً: ما هو دور الكنيسة؟ وكيف وجدت؟ فقد وقعت المسيحية في بدايتها في قالب الفكر اليوناني؛ لأن آباء الكنيسة كانوا يونانيين وأفلاطونيين، ومن جهة أخرى فقد تأثرت المسيحية أيضاً بالفكر الروماني. وهذا يعني أن للمسيحية ميراثين، هما: الميراث اليوناني؛ والميراث الروماني. أما نحن فلا يوجد لدينا هكذا ميراث. صحيح كان لدينا نهضة في الترجمة أيضاً، ولكنها لم تؤثر في الإسلام ذلك التأثير الذي لحق بالمسيحية، ودائماً ما بقي تأثيرها هامشياً. كما أنّها لم تؤثر على حياة الناس بشكل كبير. ظهر الفكر الفلسفي المشائي، ثم ظهر بعده الإشراقي، الذي كان يونانياً وإيرانياً أيضاً. لقد كان شيخ الإشراق أعجوبة؛ لأنه حينما يريد أن يبين نسبه يجعله بين قوسين: أحدهما اليونان؛ والآخر الإيرانيون الخسروانيون، ويعتبر نفسه نقطة التقائهما. فقد كانت لديه الأنفة (التكبر) التي لدى الإيرانيين أيضاً، وفكره الفلسفي كان فكراً ملوكياً. الأمر الآخر الذي تجدر العناية به هو الفكر السياسي للأمم. فكل أمة كانت تعيش في مخيّلتها فكراً سياسياً. ففي إيران تربعت الملكية

على السلطة ألفين وخمسمائة عام، ولذا تجد الجميع يسلك النهج الملوكي. كانت الإمبراطورية دائماً في إيران، والآن كذلك أيضاً. فالدين - الآن - هو الذي جمع الشعوب المختلفة إلى جنب بعضها بشكل فسيفسائي، والسبب في تسمية ملوك إيران «شاه شاهان = ملك الملوك» أنه كان هناك ملوك صغار، ويوجد ملك أكبر يحكمهم. فالبناء الذهني عندنا لا زال شاهنشاهياً (ملوكياً). وهذا ما أثر في طبيعة فهمنا للأمور.

حوار الأديان والحضارات، الدور والأمل —

﴿ ما هو الدور الذي يلعبه حوار الثقافات والأديان؟ وما الذي يجب فعله لتنفيذ حوار حقيقي بين الأديان؟

﴿ إن قصة حوار الحضارات طرحت منذ عام ١٣٥٥ - ١٣٥٦ هـ.ش، في إيران، عبر تأسيس مركز لدراسة الثقافات. وقد قُرِّر آنذاك فتح فرع في الهند، وفرع في اليابان، وفرع في مصر. ففي اليابان وافق إيزوتسو على إدارة الفرع في بلاده. وفي مصر تعهّد عثمان يحيى بذلك أيضاً. وأما الهند فبقيت. وكانت قضيتنا هي أن في تلك الحضارات وجوهاً مشتركةً مقابل التحولات الكبيرة التي حصلت في العالم. وبما أنه لم يسبق لنا أن تحاورنا فيما بيننا - حيث لم يكن في ذلك الحين حوار بين إيران والهند والصين -، وكانت إيران ترى نفسها بنظرة غربية، أي إنها كانت تنظر إلى جيرانها من خلال وجهة نظر الغرب إليهم، في حين لم يكن الأمر هكذا في السابق، حيث كانت هناك علاقات واسعة مع تلك الدول، لذا كنت قد طرحت هذا السؤال: ما الذي ينبغي فعله حتى نرى بعضنا البعض ونطرح قضايانا فيما بيننا دون دخالة الغربيين؟ لأن بيننا قضايا مشتركة وتاريخاً متشابهاً. أما اليوم فلا نعلم ما هي أطروحة حوار الحضارات المقترحة اليوم؛ لأن الشرط الأول في حوار الحضارات هو قبول الآخر. لا يمكن أن تطلبوا من الآخر أن يقول ما تقولوه؛ لأن ذلك سيكون قمعاً للحضارات. فأول قدم أنه لابد أن يكون هناك تسامح. والسيد خاتمي يقبل بهذا الطرح. والسيد فريد زاده المتصدي لهذه المهمة هو رجل كفوء، ويحب هذا العمل. لكن المهم هنا هو

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

وجود نظرية لحوار الحضارات، وهي في ثلاثة مستويات: المستوى الأدبي؛ والمستوى الثقافي، وعلى مستوى الأديان والفلسفة. وعلى أية حال فهي قضية شائكة. وقبل كل شيء علينا أن نتقبل سلفاً أننا هويات متعددة.

﴿ يعني أنكم ترون أن رؤيتنا - نحن الآسيويون - تختلف عن التقدير التاريخي لبقية الأمم، فلو أردنا أن نؤسس لحوار بناءً علينا أولاً أن نتحاور فيما بيننا؛ لأن لنا قدراً تاريخياً مشتركاً؟

❁ كلا، يمكن أن تكون هذه الأمور سويةً، أي يمكن في نفس الوقت الحوار مع طائفتين. أنا صرت أعتقد أكثر من ذي قبل أننا أناس نعيش في أكثر من ميدان وثقافة، مضافاً إلى هوياتنا المتعددة، تجعلنا أغنى وأجدر من غيرنا. فلو اطلعنا على تعدد هوياتنا لأصبحنا أفضل من الغربيين؛ لأننا سنحيا حياتين: في الماء؛ وفي اليابسة. أما الإنسان الغربي فيعيش فقط في ثقافته، بينما نستطيع أن نرى عالمنا وعالم الآخر.

هل يمكن أن تتعايش الثقافات؟ —

﴿ هل يمكن ذلك حقاً، بأن نعيش في ثقافتين في آن واحد؟ بحيث تكون لدينا ثقافتنا، ونأخذ ثقافة غيرنا؟

❁ نعم، ولكن مفاتيحها مختلفة. المشكلة أن الناس يريدون أن يصبوا الجميع في قالب واحد. ولكن هذا لا يحصل؛ لأنه لا يوجد عندكم المفتاح الذي يفتح كل الأبواب، بل عندكم مفاتيح مختلفة. لابد أن نقبل بأن لدينا صندوق واحد، ولكن بمفاتيح مختلفة. وهذه اللعبة صعبة جداً، بأن يمكنك العيش في أكثر من ميدان، وكأنك أكثر من إنسان واحد، ويكون لديك أكثر من هوية، وهذا ما يغنيك. نعم، مثل ذلك كما لو أردتم أن تعزفوا موسيقى إيرانية على آلة البيانو، فعليكم أن تغيروا أوتارها، وعليكم أن تغيروا ذهنكم أيضاً. هو مفتاح واحد لابد أن تغيّر به تلك الأوتار. وذلك عمل صعب، وهو العزف على أكثر من وتر. وهذا العمل يجب أن يفعله الإنسان من تلقاء نفسه. ولا إشكال في أن نكون متعددي الشخصية؛ لأننا في الواقع هكذا،

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

فلم الإنكار؟ والحياة لا تكون صعبة أيضاً بشرط أن نعرف موضع كل شيء. فمثلاً: نعرف أن هناك تفاوتاً بين لغة السهروردي ولغة هيجل، ولا يمكننا المزج بينهما، تماماً كالدهن الذي يطفو على سطح الماء، إذاً علينا أن نتقبل الفوارق.

❖ ما تفضلتم به صحيحٌ تماماً، بأنه لا يمكن أن نصل إلى مركب جديد، بل لابد من العمل مع مواد مختلفة، لكن يبدو أن الإنسان ينزع إلى العيش بثقافة واحدة. ❖ فهم القضية هو الكفيل بحلّها.

❖ بمناسبة الكلام هنا فإن هذه العملية تحصل في حالة اللاوعي، وهذه الحالة يصحبها نوع من الاحتياك والانفعال، أو شيئاً من الانفعال إزاء الثقافة التي يتبنّاها الفرد، وبالتالي يقع في فخّ الازدواجية، فتتشطر شخصيته، وتنبو عنه تصرفات غير متزنة.

❖ أجل، الموضوع صعب جداً. من هنا تجد الناس قلقين مضطربين، وإلا فإن مثل شريعتي جامع للضدين، فماذا فعل شريعتي؟ إنه أخذ القواعد الماركسية، ولونها بألوان دينية إسلامية. كل قواعده ومبتياته ماركسية، ولم تكن أطره إسلامية أبداً. من أين للإسلام بنية فوقية superstructure وبنية تحتية infrastructure أساساً لا يوجد في الإسلام مفهوم تاريخي بالمعنى الذي أورده شريعتي، ونسبه إلى الإسلام؟ لا يوجد في الإسلام أساساً مفهوم اسمه الثورة. أجل، فيه مفهوم المعاد، لكن لا يوجد مفهوم الثورة. الثورة مفهوم جديد ظهر مع الثورة الفرنسية، ويعني بعثرة وإرباك المجتمع. نفس هذه الكلمة تناولها أساساً علم الفلك، ومع الثورة الفرنسية ظهر أيضاً مفهوم «الزمن أو الوقت الخطي»، وبالمناسبة فهو نقيض المعاد، أي إنه يتخطى مكانة المعاد والآخرة. إذاً حينما تتكلموا عن الثورة عليكم أن تفهموا أن لا علاقة له بالمعاد من جهة اللحاظ المفهومي. هذه المفاهيم يجب أن تفسّر. من هنا أقول: إن الفرد الجامع للضدين الذي يمكنه هضم جميع هذه المفاهيم وعجنها نادرُ الوجود.

❖ يفهم من حديثكم أنكم قد جرّتم التعدّد والتنوّع، وتعدد المجالات في حياتكم.

❖ في ما يرتبط بي شخصياً فإنني بحثت كثيراً عن ذاتي، وكانت علاقتي مع

زوجتي وأقاربي وأولادي علاقة تقليدية (بحسب التقاليد) دائماً. عشت في عالم كان لي فيه صراع مع قضايا كثيرة، ونزاع مع نفسي أيضاً، ولكن بمرور الزمن قلتُ لنفسي: إن مجالات تلك القضايا متفاوتة، وكل واحدة منها لها لون وشكل خاص يختلف عن الآخر. عليّ أن أتمكن من الانتقال من هذه الدائرة إلى تلك، وأن لا أخلط تلك القضايا وأختزلها. قد تكون الفكرة اختزال تلك الأمور، ويدخل بعضها في بعض، ويختزل مفهوماً، ويسهل العمل. ولكن لما كانت تلك القضايا غير متجانسة فإنني لا أستطيع اختزالها. لا بد أن نقبل بالفواصل. أنا أقول: لا بد أن نقبل الانقسام باعتباره حقيقة في أعماقنا، ونعلم أيضاً أننا نعيش في العصر الحجري، ونعيش في العصر الحديث أيضاً.

✧ ولكن هذه صورة المسألة. صحيح أننا لو سلّمنا هذه الصورة للمسألة لقطعنا شوطاً كبيراً، ولكن النقطة هي أننا لا بد أن نجد حلاً لها، فإن هذا التذبذب سيئ جداً.

✧ لو أردتم الدخول في إطار الدين فعليكم أن تفهموا ذلك الدين بلسانه وأدواته، لا أن تخوضوا غماره من خلال الفلسفة الوضعية (Positivism).

✧ المسألة هنا. فأنا لا أريد أن أتعلم فقط، بل أريد أن أعيش أيضاً. فلو كنت طالباً في درس الرياضيات فإنني أستمع إلى القواعد والاصطلاحات الرياضية، وفي درس الأدب أستمع الشعر واللغة..، لكنني أريد أن أعيش. لا يمكن أن أقول: في الفضاء الديني أعيش متديناً، وفي محيط الحداثة أعيش حداثياً؛ لأن الدين والحداثة اختزاليان لومنتويان على نفسيهما.

✧ الحداثة تقول: افعل ما تشاء، ولكن دينك يجب أن يكون خاصاً بك؛ لأنني أعتبره مسألة شخصية، أي هو موضوع يخصّ علاقتك بالله، وأنا لا دخل لي في عملك هذا.

✧ الحداثة تقول لا دخل لي في ما تعمل، ولكنها في الحقيقة تتدخل كثيراً، فعندما تغيّر الحداثة معنى العقل والدنيا فمن الطبيعي أن يكون كل شيء عرضة للتغيير والتبدّل.

❁ ولكنْ هي لا تقول: فكّرْ مثلي تماماً. الحادثة شيء عجيب، فهي في حين كونها شاملة، إلّا أنها لا تبالي أيضاً، مثل الشيء الذي استوعب كل الفضاء، إلّا أنّ في داخله حفراً وثقوباً. فالحادثة تعلّمك على قواعد اللعبة، كما يقولون في كرة القدم: يجب أن تضربوا الكرة، ويمنع أن تركلوا الخصم. الحادثة تبيّن القواعد، ولكنْ لا تقول لك كيف تملأ تلك المجالات، لا تقول لك كيف تكون علاقتك مع الله، لا تقول لك كيف تعيش، فهي تركت تلك المجالات حرّة. يمكن تحقيق مفاهيم الحادثة والدين معاً، وفصل بعضهما عن البعض.

تجربة في الجمع بين الحادثة والتقليد —

❁ ذلك يعني أنه ليس لها أوامر معينة. ولكن هذا هو السؤال: هل يمكن أن تعيش حداً ثوياً بصورة حسنة، وأن تعيش تقليدياً بصورة جيدة جداً أيضاً؟ ❁ لا أدري.

❁ ماهي تجربتك أنت في هذا المجال؟

❁ شخصياً لا توجد لديّ أية مشلكة، فقد توصّلتُ إلى حلّ هذه العقدة، حيث فهمت أن المجالات منفصلة. فمثلاً: لي في بيتي ساعة فراغ وخلوة مع نفسي - ولا أقول: إني من أهل الباطن، فهذا ادّعاء كبير - لكّني عندما أتكلّم مع أي شخص أتكلّم معه بلسانه ومستواه، وأمتلك أدوات كثيرة لا أخلط بينها. هكذا صنعت مع نفسي. في إحدى المهرجانات العالمية في جنيف رأيت يوماً «إتيان جيلسون»، وهو شخص عارف، وكان إندبورگ الشيوعي الروسي هناك أيضاً، وكان دائماً ما يناقشه ويضايقه، فالتفت إليه جيلسون قائلاً: «دعني وشأني»! وعندما وصل البحث إلى ما يتعلق بإيمانه، اعترض، وقال: «دعني مع إلهي»، ثم صمت أيضاً، أي إن إندبورگ تعدّى إلى مجالٍ بحيث تضايق منه. كلّ فرد لديه خصوصياته وحرّمته، أي إنه على كلّ فرد في عالم اليوم أن يحافظ على خصوصياته. وكلما تريدون أن تغيّروا الدنيا يحصل العكس. فلو أردت أن أجعل الدنيا دينية فسأكون أنا دنيوياً. لاحظوا الوضع الذي نمرّ به منذ عشرين عاماً، كلما حاولوا أن يجعلوا من الدنيا فردوساً أعلى فإنهم

أصبحوا دنيويين، بحيث لم يكن الإسلام دنيوياً بهذا النحو، ولا أدري هل يعدّ ذلك صحيحاً أم لا؟ نحن أمام نوع من البروتستانتية الحديثة في حالة تكوّن، في حين أن الإسلام يصارع قضايا لم تكن في ميدانه، وعندما تدخلون هذه اللعبة لا تدرون متى تنتهي، وكيف ستكون الخاتمة. في الحقيقة عليكم نوعاً ما أن تكافحوا الأساطير. أضرب لكم مثلاً بسيطاً: قصة كربلاء وعاشوراء الإمام الحسين عليه السلام يمكن أن تؤثر في زمن خاص، أي كل سنة مرة واحدة، فلو كانت تتكرّر كل يوم لذهب أثرها، ولأصبحت كرنفالاً؛ لأن ذلك سيفقد قدرتها على التأثير. ومفهوم الشهادة من هذا القبيل أيضاً، فلو أبدلنا الشهيد إلى ثائر سياسي لم يعدّ شهيداً. إن هذه المفاهيم دقيقة للغاية، فعندما نخرجها من مجالها سوف تفقد خصوصيتها، وذلك من قبيل: أن نقول: إن في الوضوء جنبه صحية. هذا صحيح، ولكن أولاً: إن هذه الجنبه ضعيفة في الفقه الشيعي؛ وثانياً: الوضوء في الحقيقة أمر عبادي بالكلية، فسكب الماء على بعض أعضائك بهذه الطريقة الخاصة ليس أمراً صحيحاً، بل هو أحد الطقوس الرمزية. وبمجرد أن تعدّوه ممارسة صحية فقد أسقطتم منه ذلك البعد الرمزي الشعائري مباشرة. يقول البعض أيضاً: إن الإسلام مساوٍ للديمقراطية، بينما تاريخ الديمقراطية غير تاريخ الإسلام، فالديمقراطية أمر جديد حادث. أما ما يتعلق بسؤالكم فأقول: إن ديننا تناول هذا الموضوع أيضاً. فتجد أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يتحدث مع العرفاء السالكين بلسانهم، ومع الأطفال بلهجة أخرى، ومع الآخرين بلحن وخطاب آخر. أعتقد أن هذا الأسلوب علمي، وموصى به أيضاً.

﴿الحقيقة أن الحداثة أنكرت الغيب. والدين مليء بالغيبيات. أنا لا أدري كيف يمكنكم أن تجمعوا بينهما في مقام العمل. فالفرد الذي ينظر حقاً إلى جميع أبعاد الدين برؤية عقلية كيف يواجه مجموعة من الأحكام والعقائد المليئة بالجوانب الغيبية ونفحات عالم القدس؟ فالجمع بين تلك الجوانب أمر صعب. تارة يكون بحثكم في أنني أعيش في مجتمع متكثّر القوميات والثقافات والأديان فمن الطبيعي أن أتمتع بروح التعددية والتسامح، وأتعامل بحيث تكون إسلاميتي زمزماً، وهنديتي تحترق؛ وتارة يكون البحث في أنني أريد أن أكيف المجالات المختلفة لحياتي مع

كافة الظروف والمناسبات، فأكون في الإدارة والعمل الوظيفي حدثياً تماماً، وأسافر عبر الوسائل الحديثة (كان الإمام الخميني عليه السلام قد قال: إنكم تقولون عنا رجعيين، أولم نساfer إلى مكة بالطائرة؟)، ولكن ماذا يصنع الإنسان في خلوته، ذلك الجزء الذي لا يتجزأ من شخصيته الإنسانية؟ في ذلك الوقت ينظر إلى الدين بصفته أمراً قدسياً إلهياً، وهو الذي يقوم بوصلنا بالعالم الغيبي. ربما تقول بصفتك عارفاً بالدين أنه يواجه أسطورة، لكنه يرى نفسه يواجه حاقاً حقيقة الوجود. فلو قلت: إنها أسطورة فسوف لن يكون هذا شعوره بذلك الشيء. فمن المعروف أن بائع الحلوى لا يأكل منها أصلاً، والطباخون لا يأكلون من الطعام الذي يطبخونه؛ لأن بائع الحلوى أنخم برائحته، فلا يشتهي أكلها. أنا أشعر أن العارف بالدين، الذي حلّ وفهم كل الأشياء الجميلة، وبالتالي لا يمكنه أن يبقى متديناً، يشعر عندما يختلي مع نفسه أنه لم يبق شيئاً لخلوته، فكم حلّ القضايا حتى أصبحت غباراً وفتاتاً وذهبت أدراج الرياح. عندما ينظر شخص إلى آثارك يدرك أنك لست إنساناً غافلاً، إنك تدري ما تقول، بخلاف البعض، حيث يظهر من كلامه أنه لا يدري ولا يعلم ما حوله. ولكن هناك أناس يعلمون ما يحصل، وإن كانوا لا أبايين، ولا يحملون الأمور محامل الجدّ. بهذا القدر الذي يريد الفرد أن يعي حياته ويكون جدياً فيها في النهاية ما الذي يجب عليه فعله؟ أنت تقول: أنا أعيش بيني وبين نفسي حياة باطنية. كيف تعيش هذه الحالة؟ أنت تحيا في عالم الناسوت، وعالم الباطن يلزمك بأن تتسلخ عن هذا العالم، وتلبس بأشكال وأثواب عالم المثال. بالتأكيد أنت لا يمكنك القول بأن لديك نفقاً يؤدي بك إلى ذلك العالم، وتلتقي بالسيد المسيح. مثلاً - في السماء الرابعة، حيث إن هناك فرقاً كبيراً بين أن تنتشر في الدنيا الحداثة والفوضوية Anarchism ومحيط الجمهورية الإسلامية، فأنت تعيش الآن في هذه الدنيا، كيف تتلبس بهذه الأشكال والتماثيل؟

✽ الآن ما الذي يجب فعله؟

﴿على أية حال «ماذا تفعل إزاء هذه المسألة؟». هي مسألة جدية، وهي الهم الذي نحمله. عندما يقرأ أحدنا كتاب «زير آسمان هاي جهان» يشعر باللذة - طبعاً لا

شأن لي ببعض الأمور التي لم تكن تحت اختيارك، كأن تكون أملك كرجية وأبوك تركاً و... ولكن في أبعاده الاختيارية نواجه إنساناً مثل اللحاف المؤلف من أربعين قطعة. أنا عندما أقرأ كتب الأستاذ شايغان أصاب بالجنون؛ تاره يبلغ الذروة مع العلامة الطباطبائي؛ وأخرى تتفتح قريحته لرقّة فنّ رقاص باليه؛ وثالثة يبحث عن عوالم القدس ثم يتركها بالمرّة. أقول: أنت الذي ذهبت إلى السماء مع السيد الطباطبائي لماذا رجعت إلى الأرض مرة أخرى؟

✽ لقد اصطحبني معه برهة، ثم تركني فجأة، ثم ندم على ذلك، فهو لم يصنع ذلك في أيّ وقت من الأوقات، ولا أدري ما الذي فعله. الجميع أصبحوا يتوقون لسماع هذه القصة، ولكنني لم أدري ما الذي حصل بالضبط.

✽ الآن كيف يمكن الجمع بين تلك؟ في بعض الأحيان أشعر بالخوف إذا فكرت بقراءة تلك المسائل، وأحسب أنني لو فعلت ذلك لخفق قلبي؛ لأن قلبي يريد واقعاً أن يرتبط بذلك الأمر القدسي، وأعيش حياة معنوية.

✽ سأجيبك الآن بجوابي الشخصي، وهو الجواب الذي - حقاً - أعتقد به. إن جوابي بوذي جداً، حيث يقول بوذا: كل شيء فيه ألم، وكل شيء زائل. والطريق الوحيد للنجاة من هذا الألم هو إطفاء غريزة الرغبة. فقد جعلت ذلك أساساً وقانوناً في حياتي، بأن أكون متوكلاً، وأحاول أن أسلم بما يجري عليّ من ظروف. أسعى دائماً إلى أن أكون قنوعاً، ولا أكون حسوداً، ولا أذكر غيري بقبيح، وأكون كثير الشكر. لأنني أتصور أنني إنسان محظوظ أقول لنفسني: لو قُسم جميع ما في الدنيا فقد حصلت على أكثر من حصتي من كل جهة. طريقتي هذه عملية جداً. والآن إذا شئت أن تسمي ذلك ديناً أو شيئاً آخر. المهم أنني أتعامل بهذا النحو.

✽ في الواقع لم تجيبوا عن البعد النظري للسؤال.

✽ الجواب النظري لا يمكن عرضه؛ لأنه معقد جداً. أنا أرتضي جميع النظم الميتافيزيقية، وهي رائعة وخلابة في الواقع، سواء النظم الميتافيزيقية للهند أم للإيرانيين، لكن المهم في النهاية هو أن يشعر الإنسان بالسكينة، وأن يعيش مرتاحاً من الهواجس.

﴿ تهجم الاسئلة المختلفة على ذهن الإنسان، فيشعر الفرد من جهةٍ بشغفٍ لتعلم هذه المعارف والمعلومات؛ ومن جهةٍ أخرى يشعر بوجود حقيقة أصيلة أروع من كل ذلك، لا يمكنه أن يفض الطرف عنها، لكن يمكنه بنحو من الأنحاء أن يصل إليها. فلو أراد أن يبحث فيها فقد يحصل له كما يحصل للطباخ الذي لا يأكل مما صنعت يمينه.﴾

❁ ولكنكم تعلمون أنها تترسب إلى القعر. إن هذه الأشياء التي يقرأها الفرد يكون لها أثرها في وقتٍ ما بصورة لا شعورية، من دون أن يفهم هو ما الذي حصل. ذات مرة كنت جالساً بجانب السيد أشتياني، الذي أحبه كثيراً، فهو يتمتع بتأثير مغناطيسي يجذب الآخرين نحوه. كنت أنظر إليه، فرأيت أنه حتى لو لم يتفوه بشيء فإن لديه حضوراً ملفتاً جداً. أنا لا أدري هل هو من أهل الباطن (العرفان) أم لا؟ ولكن هذا الحضور والحفاوة ناتج عن الممارسة. فكم قرأ من المتون القديمة، وتبحر فيها، حتى أوجدت حوله هذه الهيبة والهالة، التي من خلالها يجذب الآخرين، بحيث لا يلزمه الكلام لكي يجذب الناس إليه. أنا أعتقد أن القراءة تصبح تدريجاً مثل أوراق الدفتر، وتضرب على الإنسان خيمة، فتؤثر عليه، وتكسبه حضوراً، وقد تكون هذه هي الحكمة والفلسفة.

الهوامش

- (١) أديان ومكتب هاي فلسفي هند.
- (٢) «هانري كربن وآفاق تفكر معنوي در اسلام» [بالفارسية].
- (٣) نقلاً عن كتاب: زير آسمان هاي جهان (حوار رامين جهانغلو مع داريوش شايفان).
- (٤) [دين بدائي في شمال آسيا وأوروبا يتميز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف] (المترجم).
- (٥) [يقصد فوكو بالإبستمى épistémé الإطارات الفكرية التي تشكل قاعدة الخطابات حول المعرفة لدى جماعة بشرية في حقبة معطاة] (المترجم).
- (٦) الكتاب بالفارسية «زير آسمان هاي جهان».

التشيع والعلمانية

قراءة في المنطلقات والمسارات

د. السيد صادق حقيقت (*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تمهيد —

للعلمانية إفرازات متعددة بتعدد المباني المعرفية في كل مجال. فهي قد تعني نفي القدسية عن تفاصيل المجتمع والسياسة وسائر المسائل البشرية؛ وأيضاً هي بمعنى فصل الدين عن السياسة؛ أو قد تعني أيضاً فصل المؤسسة الدينية - الكنيسة في المسيحية، والفقهاء في الإسلام .. وهناك شكل من العلمانية المذكورة في هذين المجالين يمكن لمسه على صعيد الفكر السياسي الإسلامي والشيوعي أيضاً. ويراد من «العلمانية الإسلامية» هنا هو الاعتقاد بفصل الدين عن السياسة، أو عن مؤسساتها؛ استناداً للأدلة الدينية - أعم من كونها أدلة نصية أو غير نصية لكنها تتسجم مع الدين .. وتشكل هذه الرؤية نقطة البداية في نفي القداسة عن عالم السياسة والمجتمع، وإن كان على تفاوت مع وجهة العلمانية في الغرب.

لقد جسّد العلمانيون الشيعة أصحاب الأدلة غير النصية - أمثال: مهدي الحائري، وسروش، وشبستري - المعنى الحريفي للعلمانية، في حين كانت لأصحاب الأدلة النصية - كالآخوند الخراساني والبروجردى - آراء ونظريات مهّدت لنفي القدسية عن السياسة. وبهذا الاعتبار فقط يمكن تناول آرائهم في هذا المقال. كما قد

(*) باحث في الحوزة والجامعة، حائز على دكتوراه في العلوم السياسية، عضو الهيئة العلمية في كلية الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة المفيد في قم.

يوجد علمانيون لا هم من الدين ولا من أصحاب الأدلة الدينية ومع ذلك ينسبون إلى أحد المفهومين المتقدمين. فعلمانية هؤلاء ليست دينية. ولن يتطرق المقال الحالي إلى هذه المجموعة، ولا إلى دعاة الإسلام السياسي. وتعتقد هذه المجموعة - كالقائلين بولاية الفقيه - بأن الإسلام قد قدّم نظاماً خاصاً للحكم والسياسة. ولعلّ من الممكن تحديد أبرز مميزات الإسلام السياسي عن العلمانية الإسلامية في ما يلي:

١. الاعتقاد بتطبيق الشريعة عن طريق الحكومة الدينية في زمن الغيبة.

٢. نظرية الثورة «العنف».

٣. يصبّ الإسلام الثقافى جلّ اهتمامه في زمن الغيبة على القضايا الثقافية، ويحصر الخوض في السياسة وتشكيل الحكومة بحالات الاضطرار فقط^(١).

وينقسم العلمانيون الدينيون بدورهم إلى قسمين: **الأول**: أولئك الذين تشكل الأدلة غير النصية (meta - textual reasoning) أو العقلية الأساس في متبنياتهم، فيقدمونها على الأدلة الدينية. **والثاني**: هم الذين يقولون بضرورة الاستدلال على العلمانية الدينية من الأدلة النصية (textual reasoning)، أو النصوص المقدسة من كتاب وسنة. أما هدف هذا المقال فهو دراسة العلاقة بين العلمانية والإسلام، ونعني به هنا التشييع خاصة.

مفهوم العلمانية —

كان (هولي يوك) [tholy yook] أول من أطلق هذا الاصطلاح في إنجلترا. وكان يسعى من خلاله إلى فصل التربية والتعليم والصحة وسائر الخدمات العامة عن المؤسسات الدينية، ونقلها إلى صلاحيات الحكومة^(٢). ولم يكن في المسيحية فصل بين السياسة والدين ومؤسّساتهما؛ لأن المسيحية لم تكن ذات توجهات سياسية كثيرة لكي يطرح هذا الموضوع أساساً، أي كان الأمر - كما يصفه (توماس هابز) - عبارة عن تبعية الإرادة المدنية للإرادة المقدسة، أو بالعكس - وقد استدل (هابز) على تبعية الإرادة المقدسة للإرادة المدنية بستة أدلة. وكان يعدّ الملوك المسيحيين المسؤولين الأول عن القضايا الدينية أيضاً^(٣). ويختلف الإسلام عن المسيحية بنقطتين، قد تبدوان

متناقضتين للوهلة الأولى، وهما:

١. يتمتع الإسلام بمساحة من الحرية في المجالات الاعتقادية والفلسفية، مما جعله أكثر ترحيباً بالفلسفة اليونانية من المسيحية.

٢. يشتمل الإسلام - وخلافاً للمسيحية - على تعاليم عديدة في الاجتماع والسياسة، من قبيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلاة الجمعة، وعمل القضاء. ولهذا لا يمكن أن يكون علمانياً بسهولة ما حصل مع المسيحية.

انتشرت مفردة (secularism) في الأغلب في الدول البروتستانتية، وهي مشتقة من كلمة لاتينية (seculum)، وتعني (العالم). بينما كانت لفظة (laicite) هي الشائعة في الدول الكاثوليكية في أوروبا. أما مصطلح (laos) فهو بمعنى «الناس»، و (laikos) أي (عامة الناس)، في مقابل الكهنة ورجال الدين. وقد اتخذنا في هذا المقال من العلمانية ترجمة لمصطلح (secularism)، وإن كان (داريوش آشوري) قد ترجمه بالمطالبة بفصل الدين، وترجم (laicite) بترك الدين^(٤). وقد رأى السيد جواد الطباطبائي مغالطة في القول بترادف هذا المصطلح مع العلمانية، بدليل اختصاص الأول بالحكومة الفرنسية بعيد الثورة، فقال: «أحياناً يجعلون كلمة (laicite) مرادفاً لمصطلح (secalar). وهذا ليس صحيحاً إطلاقاً. فالأول إنما هو مصطلح فرنسي، وكان يستعمل منذ البداية في شرح نظام الدولة المنبثق عن الثورة الفرنسية، ولا يمكن إطلاقه على أي نظام حاكم أوروبي - مسيحي، باستثناء فرنسا، والمكسيك، ونوعاً ما تركيا، التي تعد مقلدة لفرنسا من هذا الجانب»^(٥).

ورغم القول بترادف هذين المصطلحين يمكن التوصل إلى نقاط اختلافهما بشيء من التدقيق في جذورهما. فالـ (laicite) هي تلك الحالة أو الأساس في فصل الدين عن السياسة أو مؤسساتهما. وقد كانت الدول الإنجلوساكسونية هي الأقرب إلى تقبل ظاهرة الفصل هذه، بمعنى إلغاء دور الدين في المجالات العامة، وفصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية، ولهذا لم يصل الأمر بهم إلى بعض المراحل المتشددة، من قبيل: محاربة المظاهر الدينية، كالحجاب مثلاً؛ بينما صدر ذلك من فرنسا وتركيا. ويرى (داورسن) أن تبعية الدولة للدين هي عبارة عن الحكومة الدينية

بعينها، وأن تبعية الدين للدولة هي حكومة شبه دينية، أما الفصل بينهما تماماً فهو من مميزات الأنظمة العلمانية^(٦). وليست هذه التسمية دقيقة؛ نظراً لتقسيمات الدين والدولة ومؤسساتها التي سنعرض لها خلال البحث.

و«العلمانية» في اللغة العربية هي ترجمة لكلمة «secularism». فذهب (محمد عمارة) إلى أن (لويس بقطر) هو أول من ترجم اللفظة سنة (١٨٢٨م). وقال (عزيز العظمة) بأن اللفظة مشتقة من العلم^(٧). في حين نسبها (عادل ظاهر) إلى لفظ «العالم»^(٨). وقد قال (ناصر) في شرحها: إن العلمانية تهدف إلى التنمية والتطوير، وترفض كل أشكال الشمولية والمقتضيات التاريخية الاجتماعية وضرورات العقل والفلسفة^(٩). وليس هذا التفسير صحيحاً أيضاً؛ فالعلماني قد يكون شمولياً، كرضا شاه، وأتاتورك. إن هذه المغالطات نشأت بفعل الاقتران والتزامن الحاصل بين نظريتين أو مذهبين. وبما أن العلمانية كانت في الغرب مصاحبة لظهور الليبرالية وقع هذا التصور، فقيل: لاشك أن هذا المفهوم يعارض مبدأ الشمولية.

هناك فرق بين مصطلح (secularism) ومصطلح (secularization). فالعلمانية هي رؤية ونظرية تفترض فصل الدين عن السياسة، أو بين مؤسساتهما، أما التعلم فهو عملية تقبل دين ما أو مجتمع لعناصر العلمانية ومقوماتها، فيتغير بهذه المجريات. فعلى سبيل المثال: يعدّ البعض الإمام الخميني علمانياً؛ بسبب إدخاله بعض العناصر من قبيل: المصلحة في الفقه، ولهذا قيل عنه: فقيه مرحلي^(١٠). وعلى أية حال فإن موضوع المقال هو العلمانية، وليس التعلم.

أنماط العلمانية في الإسلام —

إذا قلنا بالتفريق بين علمانية الإسلام وعلمانية المسيحية سنتمكن من الحديث عن أنماط ومستويات العلمانية بين مفكري الإسلام. فمن بين علماء أهل السنة يعد (علي عبد الرزاق) رائد العلمانية الإسلامية المبتنية على الأدلة النصية؛ حيث اعتمد في استدلالاته على آيات القرآن، فتوصل إلى أن واجب الرسول ﷺ هو تبليغ للرسالة فقط، وبما أن هذا الواجب لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق الحكم ظهرت الحاجة إلى

وسيلة اسمها الدولة، وإلا لم تكن السياسة من ذاتيات الرسالة إطلاقاً. وبما أن الرسول ﷺ كان خاتماً للرسل والرسالات فقد انتفت الحاجة إلى الحكم والدولة، وبهذا يعزل الدين عن السياسة^(١١). ويبدو أنه يقصد فصل المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية، وليس بالضرورة فصل الدين عن السياسة.

بينما يذهب السيد جواد الطباطبائي إلى أن العلمانية لا تتناسب ولا يمكن تطبيقها في إيران، ويعتقد بأن مصطلح (leicite) ومشتقاته من المفردات المسيحية، ولا يمكن استعمالها في القاموس الإسلامي أبداً^(١٢). في حين أن هذه المفردات موجودة، ونحتاج إليها في مواضيع علاقة رجال الدين بالدولة من جهة، وفي معرفة الحد الأدنى والأقصى بالنسبة لموقعية الدين من جهة أخرى، وسيمرّ بنا كيف ارتبطت (الحركة الدستورية) أو المشروطة بنوع من العلمانية الدينية، واستمرت على ذلك. هناك أيضاً من يرى أن علمنة الإسلام «سالبة بانتفاء الموضوع»؛ لأن الإسلام ليس فيه كنيسة لكي تفصل عن الدولة. وعليه لا بدّ من استبدال العلمانية بمفاهيم الديمقراطية والعقلانية^(١٣). ولا يبدو هذا الرأي سديداً جداً؛ لأن في الإسلام نظام خلافة عند السنة، وحكومة الفقهاء عند الشيعة. وكما كان الكلام في المسيحية عن اتحاد أو فصل الكنيسة والدولة فكذلك في الإسلام هناك كلام عن إمكانية تدخل رجال الدين في الدولة أو عدمها، حتى وصل الأمر إلى دمج المؤسستين في نظرية الخلافة. عند بعض علماء السنة في أقل تقدير.. وفي نظرية ولاية الفقيه. عند بعض علماء الشيعة. فالصواب أن نقول: إن العلمانية في المسيحية هي عبارة عن نفي القدسية عن جميع شؤون الحياة. ولا سيما فصل الكنيسة عن الدولة.. أما في العالم الإسلامي فأحياناً يطلق المصطلح ويراد منه فصل الدين عن السياسة، وهذا هو المعنى المتبادر من اللفظ بين المسلمين في بادئ الأمر؛ وأحياناً أخرى يراد منه فصل رجال الدين عن الدولة. طبعاً هناك فرق أساسي بين الإسلام والمسيحية، وهو أن ولادة الإسلام كانت مصاحبة لتأسيس الدولة، بينما كانت المسيحية في صدد دعم الدولة، الأمر الذي جعل الإسلام معباً بالمفردات السياسية، كالجهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلاة الجمعة.. كما لم يكن الإسلام قد أخذ طابع القدسية في مجالات الحياة. كالمسيحية في

القرون الوسطى - لكي يحتاج إلى علمته. فقد يكون المفكر على صلة بالدين والسياسة لكّنه لا يؤمن بضرورة تطبيق هذا الشأن من قبل رجال الدين والفقهاء. ولهذا السبب كان (جان دايه) يصف الكواكبي بالعلماني^(١٤). وقد عقد ابن خلدون باباً في مقدمته في إخراج الفقهاء واستثنائهم من سائر الناس من الدخول في السياسة وأساليبها^(١٥).

لقد وضع عبد الكريم سروش أربعة معانٍ دقيقة للعلمانية:

١. الانتفاع بنعم الدنيا، في مقابل النزعة الصوفية واعتزال الناس.
٢. إلغاء دور رجال الدين في الدولة.
٣. فصل الدين عن السياسة.
٤. العلمانية الفلسفية العلمية؛ أي الاستغناء عن الرؤية الدينية في قراءة وفهم العالم^(١٦). وبما أن المعنى الأول والثالث ليسا على صلة بموضوع المقال فقد بقي علينا أن نميّز فقط بين مسألة تدخّل رجال الدين في أمور الدولة ومسألة علاقة الدين بالسياسة. علماً أن الدكتور سروش يرى أن المعنى الأول صادق بالنسبة إلى المسيحية ولا يصدق على الإسلام؛ لأنه لا يوجد في الإسلام اشتراط يقضي بضرورة تصدي رجال الدين^(١٧). وهذا الكلام ليس دقيقاً أيضاً؛ لأن هذا الاشتراط موجود في بعض نظريات الاجتهاد في مناصب القضاء والقيادة في أقلّ تقدير. وعليه يبدو أن الأنماط المذكورة ليست كاملة على صعيد المسيحية، ولا على صعيد الإسلام. ولهذا تناولنا نمطيات علاقة الدين بالسياسة في الإسلام بشكل كامل في مقال مستقلّ، وكانت على النحو التالي^(١٨).

١. علاقة الدين والسياسة —

أ. المؤيدون:

١. القائلون بالحدّ الأقصى.
٢. القائلون بمنطقة الفراغ.
٣. القائلون بالحدّ الأدنى.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

ب. المعارضون:

١. مع الاعتراف بالدين.
٢. المنكرون لأساس الدين أيضاً.

٢. علاقة المؤسسة الدينية بالدولة —

أ. الدمج بينهما.

ب. التفاعل:

١. إشراف المؤسسة الدينية على الدولة.
٢. إشراف الدولة على المؤسسة الدينية.
٣. التعاون بين الاثنتين.

ج. الاستقلالية:

١. القائلون بالتفكيك.
٢. القائلون بالعزلة.
٣. القائلون بالتفصيل.

٤. المعارضون للمؤسسة الدينية.

ومن بين هذا الأقسام يعتبر المعارضون لعلاقة الدين بالدولة، والقائلون باستقلالية المؤسسة الدينية (رجال الدين) عن المؤسسة السياسية (الدولة)، هما الأقرب إلى منحى العلمانية. أما الأقسام المعنية بالبحث الحالي فهم المعارضون لعلاقة الدين بالسياسة، مع الاعتراف بأصل الدين، والقائلون بالتفكيك، وكذلك القائلون بالتفصيل. ويراد من أرباب التفكيك أولئك الذين لا يرون علاقة بين واجبات الفقهاء وشؤون الدولة - أمثال: سروش، ومهدي الحائري -؛ ولهذا فكّكوا بين هذين الشطرين، أما السيد جعفر كاشفي فهو يحسب على العلمانيين بسبب أنه يرى شرعية النظام الملكي مستمدة من الله عزّ وجل، وليس من الفقهاء؛ وعليه يكتسب كلٌّ من الفقيه والشاه [الملك] شرعيتها بشكل منفصل من الخالق عزّ وجل^(١٩). أما القائلون بالتفصيل فهم يفرّقون بين عصر الغيبة وعصر الحضور المعصوم^(٢٠)، فعلى الرغم من

اعترافهم بدور المعصومين عليه السلام السياسي لا يعمّمون هذا الحقّ للفقهاء في زمن الغيبة - كالآخوند الخراساني، وعبد الكريم الحائري -.

«الحركة الدستورية» والعلمانية الشيعية —

يرفض بعض مفكّري الشيعة أية حركة أو ثورة قبل ظهور الإمام المهدي عليه السلام، فيختارون العزلة السياسية بنحو من الأنحاء، من قبيل: المنظرين لرابطة الحجية، فهم في الواقع يفرّقون في علاقة المؤسسة الدينية والدولة بين عصري الحضور وعصر الغيبة. ومع أنه يمكن إدراج هذه الجماعة تحت عنوان العلمانية الإسلامية المعتمدة على الأدلة النصية، غير أنها لا تندرج في موضوع المقال؛ نظراً لافتقارها إلى نظرية سياسية مدروسة، واختيار أربابها العزلة السياسية أيضاً، كما أنهم لا يقدمون حلولاً للتعامل مع المتغيرات والتجدّد.

لم يؤيّد الآخوند الخراساني رأي المشهور في مسألة ولاية المعصومين عليه السلام، وقدم نظرية جديدة؛ حيث ذهب إلى أن الولاية المطلقة إنما هي من مختصّات الربوبية، وأن ولاية الرسول صلى الله عليه وآله التشريعية مقيّدة بالأمور الكلية والحساسة في السياسة. ورأى أن أدلة الولاية في الأمور الإجرائية الجزئية عاجزة عن الوفاء بذلك. وحسب رأيه فإن سيرة الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام تكشف عن عدم التدخل في حياة الناس الخاصة. يقول الخراساني في نقد رأي الشيخ الأنصاري: «فاعلم أنه لا ريب في ولاية [الإمام] في مهام الأمور الكلية المتعلقة بالسياسة، التي تكون وظيفة من له الرياسة. وأما في الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص، كبيع دار وغيره من التصرف في أموال الناس، ففيه إشكال، مما دلّ على عدم نفوذ تصرف أحد في ملك غيره إلا بإذنه، وأنه لا يحلّ مال إلا بطيبة نفس مالكه، ووضوح سيرة النبي صلى الله عليه وآله في أنه كان يتعامل مع أموال الناس تعامل سائر الناس، ومعاذل من الآيات والروايات على كون النبي صلى الله عليه وآله والإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وأما ما كان من الأحكام المتعلقة بالأشخاص بسبب خاص، من زواج وقربة ونحوهما، فلا ريب في عدم عموم الولاية له، وأن يكون أولى بالإرث من القريب، وأولى بالأزواج من أزواجهم. وآية «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ» إنما تدل على أولويته

في ما لهم الاختيار، لا في ما لهم من الأحكام تعبدًا وبلا اختيار. بقى الكلام في أنه هل يجب على الناس اتباع أوامر الإمام والانتفاء بنواهيه مطلقاً، ولو في غير السياسات، وغير الأحكام، من الأمور العادية، أو يختص بما كان متعلقاً بهما؟ فيه إشكال. والقدر المتيقن من الآيات والروايات وجوب ذلك في ما صدر منهم من جهة النبوة والإمامة^(٢٠). وعلى الرغم من عدم مخالفة الخراساني للحركة الدستورية (المشروطة)، وعدم اعتبارها مخالفة للشرع، فإنه كان يرفض وصفها بالحكومة «المشروعة». ولم تكن القضية لفظية فقط؛ لأنه لم يكن يرى وجود حكومة مشروعة إلا حكومة المعصوم^(٢١). وفي رأيه الآخر رفض ولاية الفقيه بشكل مطلق، حين نفى ولايته في الأمور الحسبية. وفي الواقع لا فرق بين الفقيه وغيره في المجالات العامة. وقد فتح رأيه الداعي إلى التجديد هذا^(٢٢) باباً في المشروطة، وصار مدخلاً للآخرين في ما بعد المشروطة أيضاً.

العلمانية الدينية بعد الحركة الدستورية —

إذا كان بالإمكان أن نتسامح في إطلاق مصطلح «العلمانية الدينية» فإن هذا المفهوم - سواء بمعنى فصل الدين عن السياسة أو بمعنى فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية - قد تعرض إلى تحولات عقب الحركة الدستورية، حيث اعتمد البعض على الأدلة النصية، والبعض الآخر على الأدلة غير النصية؛ سعيًا وراء التنظير لعلمانية منبثقة من داخل الدين نفسه. لقد تطور مفهوم العلمانية عقب المشروطة كثيراً، سواء على صعيد الفقه السياسي - عند عبد الكريم الحائري والأراكي - أو على صعيد الفلسفة السياسية - عند مهدي الحائري -، وحتى على صعيد الفكر الديني - عند سروش وشبستري - وكما ذكرنا فإن بعض الشخصيات، أمثال: عبد الكريم الحائري، والأراكي، ليسوا علمانيين بالمعنى الدقيق، لكن أفكارهم تلقت مع توجهات العلمانية نوعاً ما.

يمكن أن لا يؤدي التفصيل بين زمن الغيبة والحضور - من الناحية الفقهية - إلى العزلة السياسية؛ فحين توفي السيد أبو الحسن الإصفهاني عام (١٣٢٤هـ) انتقلت

المرجعية إلى السيد حسين البروجردي، على الرغم من وجود علماء أكفاء في النجف وقم، في حين كان البروجردي من أشدّ المؤيدين لأفكار الحائري والإصفهاني في ضرورة إبعاد الدين عن الساحة السياسية، ولم يترك أحداً من رجال الدين يتصادم مع الدولة طيلة حياته. وتشير الأحداث والمجريات إلى أن كبار المجتهدين وأساتذة الحوزة في النجف وقم كانوا على خط البروجردي في مسألة تجنّب المواضيع السياسية.

كان هناك العديد من كبار العلماء في طهران وقم والنجف، أمثال: صدر الدين الصدر، ومحمد تقي الخوانساري، وحجت كوه كمرى، والمحقق الداماد، وبهجت الكيلاني، والشاهرودي، والخوئي، والبهباني، وغيرهم، لكن الخوانساري هو وحده من دعم (مصدق) علناً، ولمدة قصيرة انتهت بوفاته. إن أبرز المحاولات في هدم الجدار العازل بين الدين والسياسة، ودخول رجال الدين المعتركات السياسية، هو ما تمّ على يد حركة (فدائيو الإسلام)، وانضمامها فيما بعد إلى حملة الكاشاني السياسية، التي كان البروجردي قد اتخذ موقفاً معارضاً حيالها. ويمكن تسمية هذا الانقسام بالمواجهة بين «الإسلام السياسي» و«الإسلام الثقافي»؛ حيث كانت اهتمامات الإسلام الثقافي في الفكر الشيعي تتمحور حول تبليغ الدين والقضايا الثقافية أكثر من اهتمامه بالأمور السياسية وبناء الدولة. أما في الجانب الآخر فقد كانت من أهم مميزات وأهداف الإسلام السياسي ما يلي: وجوب تأسيس الدولة في عصر الغيبة؛ القيام بالثورة والعنف؛ ورفض التجديد ومظاهره، من قبيل: المفاهيم السياسية الحديثة، وحقوق الإنسان.

قد يكون الفقيه القائل بمحدودية ولاية وصلاحيه الفقهاء في الأمور الحسبية - كمعبد الكريم الحائري، واليزدي، ومحمد علي الأراكي - لا يرشّح الفقهاء كأفراد صالحين للحكم حسب القدر المتيقّن. فهو يرى واجب الفقيه في تطبيق الحدود، وتولي بعض المهام، من قبيل: الإفتاء، والقضاء، والولاية على القاصر، وهي مسائل لا دخل لها بإدارة المجتمع؛ فإن واجب الحفاظ على هيبة الإسلام وإدارة شؤون المسلمين لا يختصّ بأحد دون غيره من الناس، بل هو واجب على كل من تمكّن من أدائه، فلم ينصب أو يوكل الفقهاء من قبل الإمام المهدي عليه السلام بإدارة المجتمع، وعليه يحقّ لغير

الفقهاء التصدي لهذه المهمة أيضاً. أما حكومات الملوك العادلين، الذين هم على استعداد لتسليم الحكم إلى الإمام عليه السلام في حال حضوره، فهي حكومات ذات مشروعية^(٢٢). ووفقاً لهذا الرأي والأدلة الفقهية لن نحصل على طريقة خاصة للحكم في عصر الغيبة. وإذا كنا لا نريد أن نحدد هذا الرأي بنظرية السلطة المشروعة سيبقى احتمال تبني القول بنمط من الحكم العلماني والديمقراطي الدينية في عصر الغيبة الكبرى قائماً. وتعد هذه الحكومة الدينية موظفة بتطبيق أحكام الشريعة اللازمة حسب ما أثبت هناك في البحوث النظرية. وكما صار يمكن وصف هذه النظرية بالعلمانية؛ بسبب تبنيها فصل المؤسسة الدينية عن الدولة، كذلك يمكن؛ للسبب نفسه، تسميتها بـ«العلمانية الدينية» أيضاً. وعليه فإن العلماء فيها ليسوا علمانيين بالمعنى الدقيق للكلمة، ويمكن فهم توجهاتهم السياسية من خلال قيد «الإسلامي»، فإن مبانيهم الفكرية تلتقي نوعاً ما مع المباني العلمانية. وهذه الجماعة لم تصف نفسها - كالجماعة الأولى - بالعلمانية الدينية بشكل محدد وبارز؛ وليس السبب في ذلك سوى انتفاء موضوع هذا النوع من المسائل لديهم، فلم يكن عبد الكريم الحائري أو الأراكي على اضطلاع بعلم السياسة، ولهذا لم يروا ضرورة للردّ على الأسئلة الناتجة عن مواجهة التجديد. وهما لم يخوضا أبداً في القضايا السياسية، ومسألة مواجهة التجديد. ومن هنا يتضح الفرق بينهما وبين العلمانيين الذي اعتمدوا على الأدلة غير النصية. فهؤلاء العلمانيون الإسلاميون كانوا قد بادروا إلى الردّ على سؤال الحدأة وحقوق الإنسان؛ نظراً لقربهم من الحضارة الجديدة ومتطلباتها، وكذلك بلحاظ موقعيتهم بين المفكرين الدينيين.

إن من أهم إيجابيات العلمانية الإسلامية ذات الأدلة النصية هو حضور الكتاب والسنة، والاعتماد على آلية الاجتهاد الفقهي فيها. وكأن المخاطب مطمئن حيال الموضوع، نظراً لكون كلام الله - عزّ وجلّ - هو المصدر فيه. وعليه سيقول: ليست الإرادة الإلهية غير ذلك. وحين عمد البعض أمثال: الحائري المؤسس، والأراكي، إلى نفي الولاية السياسية عن الفقهاء ظهر نوع من الثقة؛ كون تلك الآراء تستند إلى الكتاب والسنة، لكن من جهة أخرى يعود السبب في ضعف نجاح هذا النوع من

النظريات في تاريخ الفكر السياسي في الأغلب إلى العوامل التي مرّ ذكرها، من قبيل: قلة اطلاع أصحابها على المفاهيم السياسية بنحو من الاختصاص، وعدم مواجهتهم للتجدد ومتطلباته، وعدم تدخل بعضهم بشكل مباشر في المجريات السياسية، وكذلك عدم المسؤولية تجاه ما يظهر من تيارات فكرية واجتماعية وسياسية؛ ونظراً لافتقارهم إلى قناعات ومواقف إيجابية في هذا المجال. وفي الواقع فإن هؤلاء لم يكونوا منظرين سياسيين حين تبوّأوا هذا الرأي، وإنما كان ذلك انطلاقاً من اجتهاداتهم المتعلقة بهذه المسألة الفقهية، وبعبارة أخرى: أكثر دلالة يمكن استنتاج هذه النظرية - العلمانية الإسلامية - من بين أقوالهم وأرائهم الفقهية. فالبروجردى - بوصفه من الداعمين الأوائل لنظرية الإسلام التقايفي - لم يسمح طيلة حياته، أي حتى عام (١٣٤٠)، للإسلام السياسي بالظهور والحركة. فهو يرى أن الخوض في السياسة مقيّد بالضرورات، حتى بالنسبة للأنبياء والأئمة عليهم السلام، أي لم تكن السياسة من واجباتهم الأصلية^(٣٣). فحتى المعصومون عليهم السلام لا يتدخلون في السياسة إلا لمصلحة وضرورة ملحة. ففي الحقيقة ليست الولاية السياسية من خصوصياتهم الذاتية. على أن رأي البروجردى هذا لا يتنافى مع قوله بولاية الفقهاء التصيبية، وفقاً للدليل العقلي ودليل القدر المتيقن عنده؛ وذلك لأن الولاية السياسية هنا ليست من ذاتيات عملهم؛ بل إن «تصيبهم» هذا جاء بداعي «المصلحة» فقط.

نظرية الوكالة عند مهدي الحائري —

أما بالنسبة لنظرية «الوكالة» عند مهدي الحائري فليست العلاقة منتقية بين رجال الدين والسياسة فحسب، بل تعدّ السياسة برمتها من الأمور العرفية. وعليه ليس لها علاقة وثيقة بالدين. وبهذا تتفصل الحكمة عن الحكومة. فهو يعتقد بأن الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لم تكن لهم ولاية سياسية، بل ليس من حقهم هذا المنصب أيضاً؛ لأنه يلزم الدور المضمّر - الدور بالواسطة .. ويمكن مقارنة هذا الاستدلال بإثبات نظرية التصيب عن طريق برهان اللطف، حيث يقول نصير الدين الطوسي: إذا كنا لا نستطيع بلوغ الواقع فهذا مخالف لفرض الشارع. وعليه لابد أن ينصب الشارع شخصاً

ما. ويرى مهدي الحائري أن هذا البرهان ليس قابلاً للطعن فحسب، بل إن تنصيب الولي في الأعمال والتشريعات التطبيقية محالٌ أساساً، فهو يعتقد أن امتثال أو عصيان الواجب ممكن بعد وجوده وضعاً، والوجود الوضعي للواجب متأخر أيضاً عن إرادة تشريع الحكم. إذاً فالمتكفل بتطبيق القانون خارج عن وضع وتشريع ذلك القانون. فإذا أراد الله تحديد المتكفل بتطبيق القانون (القانون السياسي) لزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه بمرحلتين، ووقوع الدور المضمّر^(٢٤). والنتيجة بما أن امتثال أو عصيان الأمر - المتعلق بالتطبيق والتنفيذ - متأخر عن الإرادة التشريعية بمرحلتين إذاً لا بد أن يكون المتكفل بتطبيق كل قانون خارجاً عن وضعه وتشريعه أصلاً، ولا يصح لأيّ قانون تشريعي أن يكون هو الجهة المطبقة لنفسه؛ تأسيساً عليه، حتى يمكن الادعاء بأن العامل في تصدي المعصومين عليه السلام للسياسة هم الناس أنفسهم. فواجب التنفيذ يقع على عاتق المكلف نفسه، ولا يوجد أيّ دور تشريعي للنبوة أو الإمامة في تطبيق الواجبات، والعمل بالأوامر.

ويرى مهدي الحائري اليزدي أنه لا يوجد فقيه من الشيعة أو السنة يقول بحق الفقيه في الحكم والقيادة. وعليه لا يحمل مفهوم النبوة أو الإمامة أية دلالة على ضرورة تأسيس نظام سياسي يتكفل بتطبيق الأحكام. وبهذا يقدم الحائري قراءة مختلفة إلى حد ما عن قراءة أصحاب العقد الاجتماعي، وفي مقدمتهم (راسو)^(٢٥).

سروش وإشكالية العلاقة بين الدين والسلطة —

وكذلك هو رأي عبد الكريم سروش؛ إذ لم ير أية علاقة مباشرة بين رجال الدين والسياسة، ولا بين الدين والسياسة، فقال في هذا السياق: «المجتمع الديني كالشجرة المثمرة، ينتج ما يناسبه من حكم وسياسة - بثمار دينية طبعاً .. وهذه الطريقة أكثر الطرق انسيابية في تحالف السياسة مع الدين في مرحلة الواقع والتحقق الخارجي. ولرجال الدين أيضاً الحق في التحكم بمصير المجتمع والتدخل في شؤونه، بأن يتصدّى ويرشح للمناصب مَنْ هو أكثر شعبية واحتراماً لدى عامة الناس. وهي أبلغ طريقة في إحراز المكانة الاجتماعية والسياسية»^(٢٦).

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

ليس بالضرورة أن يكون معنى هذا الرأي هو منع رجال الدين من دخول السياسة، أو منع السياسة من التدخل في الدين بشكل عام^(٢٧). كما هو الحال بالنسبة لـ «الدين المدني»، حيث لا تلغى الوشائج بين أعضاء العقد بشكل كامل، فيستمر الدين كمؤسسة مدنية في ممارسة نشاطه، ويحق لرجال الدين - كما يحق لغيرهم - دخول المعتقد السياسي. فمفهوم العلمانية عند سروش ليس هو إلا العقلانية والعلمية في تدبير شؤون المجتمع، وحذف التقديس عن الدين وإدارة المجتمع. فهي ليس حرباً مع الله عز وجل. إن مدى الحكومة العلمانية هو أن لا تجعل الدين أساساً في المشروعية، ولا في الأداء^(٢٨). وبما أن السلطة عرضة للفساد فللناس الحق في مراقبتها، وعزل أفرادها. ومن له حق العزل له أيضاً حق التنصيب. وليس هذا إلا إثبات لحكم الشعب، وتنفيذ للقول بتحكم الأرباب والمتغطرسين بمقدرات كل شيء على الأرض^(٢٩). إن الحكومة الدينية - وليس الفقهية - حكومة ديمقراطية؛ لأنها تعد مقومات الديمقراطية من ثوابتها الأخلاقية. فليس الفقه هو كل الدين، وليس البحث في الحكم الديمقراطي الديني بحثاً فقهياً^(٣٠). فمواضيع العدالة وحقوق الإنسان هي من المسائل الخارجة عن حدود النص الديني، ولا ينبغي إلقاء هذا الحمل الثقيل على عاتق الفقه الضعيف. فنحن لا نشقّ العدالة من الدين، وإنما نرحب بالدين لعدالته^(٣١). إن الفقه علم بشري ناقص، ودنيوي متلون، ذو رؤية ظاهرية، ومنسجم مع الأخلاق المتدنية. هو علم المستهلك في أقل المستويات، ويتأثر أيضاً بالبنية الاجتماعية، وهو علم الأوامر والواجبات والمصالح الخفية^(٣٢).

وقال سروش أيضاً بوجود أركان للديمقراطية، هي: العقلانية؛ الأكثرية؛ حقوق الإنسان. ويهدف المفكرون الدينيون إلى تقديم حقوق الإنسان بوصفها شرف الإنسان وكرامته، ويدافعون عنها من هذا المبدأ^(٣٣). ونحن كبشر، بعيداً عن أي لحاظ آخر، لنا حقوق، وعلينا واجبات، بحيث إن هذه الالتزامات المحددة قبل تدخل اللحاظ الدينية هي التي تحدّد ما إذا كان الشخص متديناً أو لا. ولا شك هنا في وجود تعارض بين حقوق الإنسان والواجبات الدينية، ولا سيما على صعيد الواجبات الفقهية. وإذا حصل تعارض بين الحقوق والواجبات النصية وبين الحقوق والواجبات غير

النصية فإن الثانية هي المقدمة^(٣٤).

شبستري وهرمنوطيقا الحقوق —

أما مشروع (شبستري) فهو - باختصار - عبارة عن توظيف الهرمنوطيقا في إعادة هيكلة الفكر الديني. ومن هنا وجّه انتقاداته إلى أسلوب الفقهاء المعهود، وكشف عن مدخلية عنصر الزمان والمكان في الاجتهاد^(٣٥). فرأى أن العديد من الأوامر والنواهي الصادرة في باب المعاملات - أي الاجتماعيات بالمعنى الأعم - هي إرشادية غير، فراح يستعين بالهرمنوطيقا في فهم دور الزمان والمكان في عملية الاجتهاد^(٣٦). وقال في حقوق الإنسان: «إن المراد من حقوق الإنسان هنا هي الحقوق التي تؤسس النظام السياسي والاجتماعي، وليست هي الحقوق التي يلتزم بها كل شخص بدوافع أخلاقية. فمضمون حقوق الإنسان ليس دينياً، ولا هو ضدّ الدين أيضاً^(٣٧). وكان قد رد على رأي (جوادي آملي) في حقوق الإنسان بأن الحقوق الميتافيزيقية لا يمكن تطبيقها. ولهذا فإن الحرية السياسية مقدمة على التعهدات الدينية. وبالتالي يمكن تقديم قراءة عن الإسلام لا تتنافى مع المفاهيم الرئيسة لحقوق الإنسان. فلو فصلنا بين ذاتيات الدين وعرضياته لوجدنا أن الكتاب والسنة لم يتطرقا أبداً إلى مواضيع حريات الدين والسياسة المعاصرة^(٣٨).

مناقشة وردود —

لقد حاولت الأفكار التجديدية المعاصرة - كما رأينا - تقديم قراءة عن الدين تتسجم مع الثوابت الدينية من جهة، ومع المفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان من جهة أخرى. ويمكن إيجاز إيجابيات هكذا نوع من الدراسات في ما يلي:

١. الاهتمام بالفعل المستقل، وإحيائه في التفكير الإسلامي والشيعي، والابتعاد عن التفكير الأشعري.
٢. الإشارة إلى حالة تعارض الأدلة غير النصية مع الأدلة النصية، وترجيح النوع الأول.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

٣. نقد التراث الفقهي، والالتفات إلى قصوراته الناتجة عن التخمة والبدانة في نصوصه.

٤. التمييز الضمني بين نوعين من العلاقة، وهي العلاقة بين الدين والسياسة؛ وعلاقة رجال الدين بالدولة.

٥. الدفاع عن الدين وروحه المعنوية في الوقت الحاضر، وإثبات حضوره في عصر الحداثة وما بعدها.

وفي الوقت ذاته لابدّ من التذكير بأن الأدلة غير النصية المعتمدة من قبلهم لم تكن سديدة أيضاً. فعلى سبيل المثال: هناك انتقادات كثيرة وجّهت إلى دليل «استحالة الجعل في تطبيق الجزئيات»، ولزوم الدور المضمر الذي قدّمه مهدي الحائري^(٣٩). ويمكن الطعن في استدلاله العقلي من ثلاث جهات، هي:

١. مع أن التطبيق نفسه متأخّر عن إرادة التشريع بمرحلتين، إلا أن تشريع الشارع في خصوص التطبيقات العملية لم يتأخّر عن إرادته التشريعية. وفي الواقع فإن الحائري هنا خلط بين «التطبيق» و«تشريع الشارع لما يطبق خارجاً». وإذا كان هذا صحيحاً؛ بأن الامتثال متأخّر عن الإرادة التشريعية بمرحلتين، فلا يلزم منه تأخّر التشريع الإلهي عن التطبيقات أصلاً. فلو وضع الشارع حدوداً في التطبيق العملي - كأن يقول: إن هذا الأمر عائد للفقهاء، أو ليس عائداً له - فليس تقدّم الشيء على نفسه بمرحلتين، ولا يلزم منه محال آخر أيضاً. وقد قدّم هذا الانتقاد بصورة أخرى مفادها: «وقوع الخلط بين مسألة قانون الدولة وامتثال أو تطبيق المكلفين لأفعالهم. فالموضوع هنا هو نظام الدورة، وهو ظاهرة اجتماعية ذات معطيات وقوانين خاصّة به، وقد يكون أحياناً موضوع الإشراف على تطبيق وتنفيذ المكلفين جزءاً منه. وقانون الدولة - كغيره من الدساتير - يحتوي على مصالح ومفاسد في الوقت نفسه، وهي تظهر في مرحلة التقنين، كما يجري بالضبط مع الدستور الذي يضعه العقلاء من أجل آلية تطبيق القوانين، ونوع الحكم وبنيته. فلا ينبغي الخلط بين الدولة وشكلها وبين لزوم الامتثال والتطبيق، فهو حكم عقلي. وإن الأمر بنظام حكم معين لا يعني الإلزام بتطبيقه، لكي نقول: إن وجود الإلزام العقلي بضرورة الامتثال يغني عن الأمر

بقانون ونظام الحكم المعين^(٤٠).

٢. بغض النظر عن الجواب المتقدم هناك جواب آخر مستقي من مواضيع مشابهة في أصول الفقه، ومفاده: يلزم تقدّم الشيء على نفسه إذا كان الشارع يريد تحديد التطبيقات والتشريع فيها بأمر واحد، فلو حدّد الشارع ذلك بأمر آخر لم يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، ولا أيّ محال آخر. وحاصل إمكانية جعل التشريع في التطبيقات هو ضرورة الرجوع إلى الأدلة العقلية والنقلية في ولاية الفقيه.

٣. يمكن في موارد التطبيق هذه أن يقال: إن لـ «منع الآخرين عن الظلم» أو «إجبار الآخرين على امتثال الأوامر» ملاكاً خاصاً، بمعنى أنه ينتج عن مفسدة الظلم واجبان: أحدهما: يقع على فاعل الظلم - قبل وقوعه -؛ والثاني: يقع على الآخرين. وعليه يكون خطاب «اجتنب الظلم» موجّهاً إلى الظالم نفسه، كما يوجّه خطاب «وامنعوا عن ظلم الظالم» للآخرين. وبعبارة أخرى: إن مقام التطبيق في ما نحن فيه غير مقام «الأمر بالامتثال»، أو «الإلزام بالامتثال» في الموارد الأخرى^(٤١).

أما بالنسبة لسروش فأيضاً لم يخلُ استدلاله في الحكم الإلهي عن طريق موضوع المفسدة الحاصلة في السلطة من إشكال. ولا شك أنه مع هذا الاستدلال لا يبقى مجال للقول بنظرية التنصيب والانتخاب في ولاية الفقيه. فإذا كانت السلطة من حقّ الشعب لن يبقى مجالاً لإثبات ولاية الفقيه، لا بالتنصيب، ولا بالانتخاب، على حدّ سواء. وبعبارة أخرى: إذا كان هذا الاستدلال صائباً لزمنا تأويل الروايات القائلة بنظرية التنصيب أو الانتخاب، وحملها على وجه آخر. إن هذا الاستدلال سليم من ناحية شكل البرهان بمقدّماته الثلاث، لكنه سقيم من جهة المادة والمحتوى. وللمثال فقط نقول: يمكن تصور صدور الأمر بتنصيب الولاية، وإشراف «الشعب» معاً من قبل الباري عزّ وجل. وهذا لا يدلّ أبداً على أنّ كلّ من له حق الإشراف والمتابعة يحقّ له من باب أولى تولّي الحكم والسلطة. ففي الواقع يمكن أن يكون الله عزّ وجل قد منح الولاية لأشخاص معينين، ومع هذا ترك للناس سبل السيطرة الخارجية. وليس بعيداً أن يتبنى هذه الفكرة من يقول بنظرية التنصيب المعدّلة، وهي نظرية التنصيب مع الفصل بين مسألة ولاية الفقيه ومسألة التولّي، فيشترط في تولّي الفقيه أيضاً رأي الشعب

وتأييده. والاحتمال الآخر هو أن يكون أصل الولاية مشروطاً بإرادة الشعب. وعلى هذا الأساس تصدق الولاية في حال وجود رغبة الناس فيها، وهنا يكون رأي الشعب مؤثراً في إيجاد الولاية، وفي بقائها، وتحديد السلطة أيضاً، بمعنى أن هذه الفرضية تنصّ على حق الشعب في «الولاية» من جانب، وفي حق العزل والتحكم بالسلطة من الخارج من جانب آخر. وعليه يمكن إثبات ولاية الفقيه حتى في نوعها التصيبي المشتراط فيه رأي الشعب^(٤٢).

ولم يكشف سرّوش في كلامه عن حدود الإشكال، فهل مشكلته هي الفقه أم تضخمه؟ فإذا أجريت الإصلاحات على الفقه (السياسي) لن يبقى دليل في ترك الأدلة النصية المختصة في مجال السياسة والاجتماع. ومن جهة أخرى لم يحدّد أيضاً موضع تقدّم الأدلة غير النصية على الأدلة النصية. وهو يعتقد بأن حقوق الإنسان لا بد أن تنظم خارج إطار الدين. لقد أكد سرّوش على أن الموضوع يدور حول التعارض، وليس معنى هذا افتقار الدين إلى الأشياء^(٤٣). ومن جهة أخرى هو يعتقد بتقديم وترجيح الأدلة غيرالنصية في حالة وقوع التعارض بين الاثنين فقط، في حين نجده في موضع آخر يقطع دابر الفقه تماماً من المساس بمحمية السياسة، فيقول: «ليس السؤال عن حق السلطة ونحوها سؤالاً فقهياً، وإنما هو متعلّق بمنظومة الفلسفة السياسية حصراً»^(٤٤). وهنا يسأل المتدين نفسه: إذا كانت النصوص الدينية قد تطرقت لقضايا الحكم وأشكاله فلماذا تترك جانباً، ويذهب خلف الأدلة غير النصية؟

وبالنسبة لشبستري فإن غموضاً كبيراً يكتنف منهجيته؛ بسبب عدم التمييز بين أنماط الهرمنوطيقا. ويبدو أنه يحاول الأخذ من جميع المذاهب الفكرية، فتوصل إلى نتائج مبهمة. فبالدرجة الأولى لا يوجد قدر مشترك بين هرمنوطيقا (غادمير) الوجودية والنظريات الأخرى. وإذا كنا نتحدث عن الهرمنوطيقا فلا بد أن نبين أيّ النظريات نقصد. فليس مفهوماً لدينا كيف أراد شبستري الاستعانة بهرمنوطيقا غادمير، وتوظيفها أسلوباً في الاستنباط الفقهي^(٤٥). وكما قال محمد رضا نيك فر: إنه كان بصدد إثبات مسألتين: إحداهما: التحوّل والديناميكية الحاصلة في العالم؛ والأخرى: تقديم حلول جديدة لها. وهذا متعلّق بموضوعة الفقه المتجدد، وليس

بالهرمنوطيقا^(٤٦). ثم إن سلّمنا بأن توظيف الهرمنوطيقا كان سديداً فليس من الواضح أيضاً كيفية استنتاج الديمقراطية الدينية المنسجمة مع حقوق الإنسان من هذه المنهجية. ويمكن القول - جذاً -: إنه من الممكن أن يلجأ المعارضون للتجديد الديني أيضاً لهذه المنهجية نفسها، وتأتي نتائجهم عكسية طبعاً.

إذاً فمحصلة الكلام أن مفهوم العلمانية الإسلامية حاضراً في عالم التشيع، بغض النظر عن نقاط الضعف فيه، وسواء كان بمعنى فصل الدين عن السياسة، أو بمعنى فصل رجال الدين عن الدولة، أو كان في إطار الأدلة النصية أو غير النصية.

فثمة فرق بين العلمانية الدينية والعلمانية غير الدينية، حيث تبقى الأولى تحمل معها همّ الدين، وتربط دائماً أفكارها بالشارع المقدس، سواء في عصر الغيبة أو في الشكل العام. وتعد الحكومة الدستورية (المشروطة) نقطة تحوّل في مفاهيمات «العلمانية» على مستوى التشيع.

لابدية التنسيق بين الأدلة النصية والأدلة غير النصية في الفكر السياسي —

يقودنا ما لمناه من واقع الأدلة النصية وغير النصية، والنقص والاحتياج الطارئ على كلّ منهما - ولاسيما في مجال السياسة -، إلى الحكم باستحالة الاستغناء عن أيّ واحد منهما. فمن جهة نحن بحاجة ماسة إلى أدلة ما قبل الدين، ليخلصنا تحكيم العقل المستقل من الانجرار وراء النزعة الأشعرية؛ إذ يتحتم علينا في الوقت الحاضر، الذي تحتضر فيه الفلسفة السياسية في العالم الإسلامي وإيران، أن نثمن دور العقل والعقلانية أكثر من ذي قبل، كي نتجنّب الطرق المسدودة، فلا يمكن نقد تراثنا السياسي إلا عن طريق إحياء العقل السياسي. لقد بات الفقه الشيعي - بشكل عام - والفقه السياسي - بشكل خاص - على مقربة من تفكيرات الأشاعرة؛ بسبب إهمال العقل المستقلّ، فصار يحكم بحسن كلّ ما ورد الأمر فيه داخل الأدلة النصية. إن حاجتنا الملحة إلى إحياء العقل - ولاسيما في مجال الفلسفة السياسية - هي من الأمور القطعية، وإن في حدود ما كان على عهد الفارابي في أقل تقدير. وهذه المسألة بحاجة إلى تفصيل ومناسبة أخرى.

ومن جهة أخرى بما أنه لا يوجد دليل غير نصي محرز لليقين، يغنينا من الرجوع إلى النصوص المقدسة في المسائل السياسية والاجتماعية، لذا من الضروري أيضاً اللجوء إلى هذه النصوص في رسم النظريات الاجتماعية. فمثلاً: لا بد في دراسة بعض العناوين - كمنع كتب الضلالة، والرقية، وغيرها - من إجراء تحقيق وتنقيب في الأساس الداخلي، وعبر استكشاف مفاهيم الدين وعناصره. ومعلوم في هذه الحالات أنه لا يمكن الاكتفاء بالأدلة غير النصية. فحين يقدم القرآن الكريم إرشاداً عاماً في الاقتصاد الإسلامي، فيرفض أن تكون الثروات حكراً على الأغنياء، قائلاً: ﴿كَيِّ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ٥٩)، فلا يمكن لنا ترك هذه الإرشادات، بل يتعين علينا العمل بها، واحترام حقوق الآخرين وفقاً لأوامر الشارع المقدس. والمثال الآخر هو اهتمام الدولة وسائر أبناء الأمة الإسلامية بالتزاماتهم الدولية، التي من الممكن أن تتعارض أحياناً وفي الظاهر مع المصلحة الوطنية، لكنها تبقى واجباً شرعياً، وحقاً من حقوق الإنسان^(٤٧).

وتأسيساً على ذلك فليس بإمكان الأدلة غير النصية أن تغنينا أو تمنعنا - في مجالات السياسة - من الرجوع إلى نصوص الوحي. كما ليس بالضرورة أن يكون معنى رجوعنا إلى الأدلة النصية هو استيعاب الدين لكل ما يتعلق بهذا المجال. فلطالما اكتشفنا شحة أوامر الشارع المقدس في موضع ما، فيحيلنا هو إلى سيرة العقلاء. لكن الأهم في هذا الصدد هو: أولاً: إن هذا الأمر ممكن بعد فحص الأدلة النصية ومعطيات الأدلة غير النصية. وثانياً: قد لا يكون الحال نفسه في جميع المجالات المختلفة من اجتماع وسياسة. فعلى سبيل المثال: قد نحصل في باب القضاء والاقتصاد على أدلة نصية أكثر مما هي عليه في باب الفلسفة السياسية.

وقد تناولنا آلية رفع هذا التداخل بين هذين النوعين من الأدلة في مجال حقوق الإنسان في مقال منفصل^(٤٨).

الهوامش

- (١) صادق حقيقت، «أز إسلام فرهنگي تا إسلام سياسي» [من الإسلام الثقافي إلى الإسلام السياسي]، صحيفة «اعتماد ملي» (٢٧ / ٧ / ١٣٥٨)
- (٢) محمد برقي، سكولاريسم أز نظر تا عمل: ١٧، طهران، قطره، ١٣٨١.
- (٣) توماس هابز، لوياتان ٤٧٩ - ٤٥٢، ترجمة: حسين بشيرية، طهران، نشرني، ١٣٨٠.
- (٤) انظر: داريوش آشوري، فرهنگ علوم إنساني: ٣٠١، ٣٣٣. طهران، انتشارات المركز، ١٣٧٤.
- (٥) انظر: جواد طباطبائي، ديباجه هاي بر نظريه انحطاط إيران: ٣٢١، طهران، نامه معاصر، ١٣٨٠.
- (٦) انظر: داوود داورسون، دين وسياسة در دولة عثمانی: ٩٣، ترجمة: منصوره حسيني وداوود وفائي، طهران وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨١.
- (٧) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف: ١٨، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩١٢.
- (٨) انظر: عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية: ٣٧، بيروت، دار الساقی، ١٩٩٣.
- (٩) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد: ١٨٤ - ١٨٥، بيروت دار النهار، ١٩٧٠.
- (١٠) جهانگيز صالح پور، «فرايند عرفي شد فقه شيعه»، مجلة كيان، العدد ٢٤، فروردين وأردیبهشت ١٣٧٤.
- (١١) انظر: علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم: ١٥٤، بلا هوية، ١٩٢٥.
- (١٢) جواد طباطبائي، «صحيفة همشهري» (٥ / ٤ / ١٣٨٢).
- (١٣) حسن منفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب: ٣٨ - ٤٤، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠.
- (١٤) انظر: جان دايه، الإمام الكواکبي، فصل الدين عن الدولة: ٩٢ - ١٠٤، لندن، دارسورقيا، ١٩٩٨.
- (١٥) انظر: ابن خلدون، المقدمة: ١١٤٦، ترجمة: محمد بروين گنابادی، طهران، الشركة العامة للنشر، ١٣٥٧.
- (١٦) عبد الكريم سروش، «روشنفکري ديني وچهار معنای سکولاريسم»، صحيفة شرق، ٢ / ٦ / ١٣٨٣.
- (١٧) المصدر السابق.
- (١٨) صادق حقيقت، «ونه شناسي ارتباط دين وسياسة در اندیش سياسي إسلامي»، مجلة مفيد العلمية للدراسات، العدد ٣٨، مهر وأبان ١٣٨٣.

- (١٩) عبد الوهاب فراتي، «زندگي وگزيده آنديشه سياسي سيد جعفر كشي»، مجلة علوم السياسية، عدد ١٢، خريف ١٣٧٤.
- (٢٠) محمد كاظم الخراساني، حاشية كتاب المكاسب: ٩٣ - ٩٤، طهران ١٤٠٦هـ؛ محسن كديور، سياست نامه خراساني: ١١، طهران، كوير، ١٣٨٥.
- (٢١) المصدر السابق: ١٠، ١٩.
- (٢٢) محسن كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه: ٧٨ - ٧٩، طهران، نشر ني، ١٣٧٦.
- (٢٣) علي پناه إشتهاردي، كتاب هفت ساله، چرا صدا در آورد؟: ١٦٠ - ١٨٥، قم، العلمية، ١٣٩١هـ.
- (٢٤) مهدي حائري يزدي، حكمت وحكومت: ١٦٥ - ١٧٠، بلا محل، شادي، ١٩٩٥.
- (٢٥) المصدر السابق: ١٥١ - ١٦٥.
- (٢٦) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت: ٦٣، طهران، صراط، ١٣٧٦.
- (٢٧) المصدر السابق: ٦٢.
- (٢٨) المصدر السابق: ٤٢٣ - ٤٢٩.
- (٢٩) المصدر السابق: ٣٦١ - ٤٣٩.
- (٣٠) المصدر السابق: ٣٠٤، ٣٢٢، ٣٣٠.
- (٣١) عبد الكريم سروش، فربه تر از إيدئولوژي: ٥٢، طهران، صراط، ١٣٧٢؛ «دانش ودادري»، مجلة كيان، العدد ٢، آذر ودي ١٣٧٣.
- (٣٢) عبد الكريم سروش، «فقه در ترازو»، مجلة كيان، العدد ٤٦، فروردين وأرديبهشت ١٣٧٨.
- (٣٣) عبد الكريم سروش، سياسة - نامه: ٣٧٨ - ٣٧٩، طهران، صراط، ١٣٧٨.
- (٣٤) آئين شهرياري وديداري: ١٥٠ - ١٥٥، طهران، صراط، ١٣٧٩.
- (٣٥) محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنه، طهران، طرح نو، ١٣٧٥.
- (٣٦) المصدر السابق: ٢٨٨ - ٢٣٠.
- (٣٧) محمد مجتهد شبستري، نقدي بر قراءة رسمي از دين: ٢٠٣، ٢٢٧، طهران، طرح نو، ١٣٧٩.
- (٣٨) المصدر السابق: ٣١١ - ٢٣٠.
- (٣٩) صادق حقيقت، توزيع قدرت در آنديشه سياسي شيعه: ٩٧ - ٩٨، طهران، هستي نما، ١٣٨١.
- (٤٠) صادق لاريجاني، «دين ودنيا»، مجلة حكومت إسلامي، العدد ٦: ٧٤ - ٧٥، شتاء ١٣٧٦.
- (٤١) المصدر السابق.
- (٤٢) المصدر السابق: ٩٩ - ١٠٠.

- (٤٣) عبد الكريم سروش، در محمد بسته نگار، پژوهش وتدوين، حقوق بشر از منظر آنديشمندان، طهران، الشركة العامة للنشر، ١٣٨٠.
- (٤٤) سروش، فر به تر از ايدئولوژي: ٥٠.
- (٤٥) صادق حقيقت، «نگاهي به هرمنوتيك، كتاب وسنة»، مجلة علوم السياسة، العدد ١، تابستان ١٣٧٧.
- (٤٦) محمد رضا نيك فر، «هرمنوتيك واصلاح گرايي ديني»، مجله نگاه نو، آرديبهشت ١٣٨٢.
- (٤٧) صادق حقيقت، مسؤوليت فرا ملي در سياست خارجي دولت اسلامي، طهران، مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٣٧٦.
- (٤٨) صادق حقيقت، «مباني نظري حقوق بشر: نسبة سنجي أدلة برون متني وأدلة درون متني»، مباني نظري حقوق بشر، جامعة المفيد، ١٣٨٤.

جذور العنف في الإنسان

نظرة سايكولوجية لتداعيات الحب والكراهية

د. مصطفى ملكيان (*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تتكفل السطور القادمة ببيان ثلاث مسائل عامة.

وتتعلق الأولى منها بمقولة أن العنف - من الناحية الأخلاقية والسيكولوجية - متوفر في «الحب» و«الكراهية» معاً. فليست الكراهية وحدها من ينتج العنف، أي «قساوة الكراهية»، بل لدينا أيضاً «قساوة الحب»، بمعنى العنف الناتج عن الحب. وإن كان الأمر هنا لا يخلو من التناقض «paradoxical»، حين نقول بأن الحب ينتج عنفاً. ونقصد من العنف في الحب لحاظين: الأول: هو ذلك العنف الذي يطرأ على الإنسان مع نفسه حين يحب، والآخر: هو العنف الممارس مع من يحب.

وتدور المسألة الثانية حول نوعي العنف، أي إننا نشاهد في التاريخ وفي أذهاننا نوعين للعنف: أحدهما: قساوة الكراهية، وهو الذي يكون منشؤه الأول الكراهية نفسها، من قبيل: ممارسات (استالين) و(بول بوت) وهتلر وصدّام، وهي ممارسات كانت تتبع في أصلها من صميم الكراهية. وأما النوع الآخر للعنف فهو الذي لم يكن مبدؤه الكراهية، وإنما هو قساوة الحب، لكنه انتمى إلى الجهل بحقائق العالم الإنساني، فتحول إلى عنف الكراهية، أي إنني أحببت - في البدء - محبوبي، وبما أنني

(*) أستاذ جامعي بارز، وأحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران، يحمل نزعة إيمانية لا تركز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية مع الله، له نقد على نظرية القبض والبسط للدكتور سروش، وهو مترجم عن اللغات الأجنبية.

كنت أجهل الحقائق الإنسانية تحوّل عنف الحب عندي - شيئاً فشيئاً - إلى عنف الكراهية.

نعم، ليس هناك فرق بين هذين النوعين من ناحية النتائج والعواقب، بمعنى أن كليهما مدمر وفتاك، سواء للعاشق أو المعشوق، وإن كان الدمار أكثر وقعاً بالنسبة إلى المعشوق.

أما المسألة الثالثة والأخيرة في هذا البحث فهي أن عنف الكراهية يتعارض مع «الحرية» و«العدل». وينبغي هنا التأكيد على نقطة هامة، وهي أنه لو سلمنا بنظريات البعض، أمثال: (آيزيا برلين)، القائل: «إن القيم الإنسانية لا تلتقي - في نهاية المطاف - مع بعضها البعض، فسنبقى نقول: إن عنف الكراهية منافٍ للحرية والعدل أيضاً - فإذا وافقنا على كلام (آيزيا برلين) ستكون فرضيتنا هي: «لا تلتقي الحرية - في نهايات مطافها - أحياناً مع العدل». وبعبارة أخرى - وحسب هذه الفرضية: لا خيار أمامنا - في مقام العمل أو التنظير - إلا أن نقدّم الحرية قريباً للعدالة، أو العكس. إذاً لو قبلنا بهذا الفرض - ولنا أن نرفضه أيضاً -، وسلمنا بصحة كلام آيزيا برلين في وجود نوع من التناظر بين نهايات القيم الإنسانية، ومنها: العدل والحرية، يأتي الكلام عن مسألة أيهما نقدّم على الآخر؟ وبعبارة أخرى: أماننا من الأشخاص من نصلح عليهم - مسامحةً - «اشتراكيين»، وهم يرون ضرورة ترجيح العدالة على الحرية إن تعارضا فيما بينهما، فنضحي بالحرية. وإن أماننا من نصلح عليهم - مسامحةً أيضاً - «ليبراليين»، ويقولون بضرورة التضحية بالعدالة من أجل بقاء الحرية.

وأقول: سواء كنا اشتراكيين أم ليبراليين، أي سواء أخذنا جانب العدالة أو جانب الحرية، فإننا لابد أن ندّعن بتناظر عنف الكراهية مع الحرية والعدالة معاً. وعليه لا نستطيع ممارسة عنف الكراهية، سواء كانت أفكارنا اشتراكية أو ليبرالية؛ لأن هذا العنف يخلّ بكلاً المبدئين؛ أي إنه مخلّ بالحرية وبالعدالة معاً.

الفرق بين قساوة الحب وقساوة الكراهية -

تحتدم الآراء والنظريات - عبر التاريخ - حول المكان والزمان المناسبين في نيل

الإنسان سعادته، وتحقيق مجتمعه المثالي. وتتفق تلك الآراء في ضرورة تقديم الإنسان الأفضل، والمجتمع الأسعد أيضاً. وكان البعض يظن أنه من الممكن صناعة هذا المجتمع بواسطة «الدين»، كما جاء البعض الآخر في عصر الحداثة وظن أن ذلك ممكن عبر نشر مفاهيم «الديمقراطية». وقال آخرون: إن وجود «منظمة اقتصادية عالمية» توزع الثروات المادية وسبل المعيشة والرفاهية بين المجتمع بالتساوي هو الحل في تحسين الأوضاع.

وزعم بعضهم أن الحل يكمن فقط في نشر العلم، وتوسيع الجامعات، وإشاعة ثقافة التعليم.

وأزعم هنا تقديم هذه الفكرة، وهي أن الحل الوحيد في تأسيس المجتمع المثالي هو تحقيق نوع من «الحب اللانفسي والمؤثر في الوقت ذاته». فهذا الحل وإن كان أصعب السبل في الوصول إلى المجتمع المطلوب، إلا أنه السبيل الوحيد في تحقيق ذلك الهدف. أما السبل الأخرى المقدمة فإنها على الرغم من إمكانية دمجها ضمن شروط تحقيق المجتمع المثالي، إلا أنها لا ترقى للنهوض مستقلة في إنجاز المهمة. لا بد في تحقيق المجتمع المثالي أن ننمي - رويداً رويداً - نوعاً من الحب اللانفسي والمؤثر في دواخلنا تجاه الإنسان الآخر، وأعني تحقيق حب لا يبنى على المنفعة الشخصية وإشباع الغرائز، بل يكون موجهاً إلى الخارج والآخرين. ومع أنه غير نفسي فهو مؤثر ونشط في الوقت ذاته، فهو حب غير انفعالي، وبحاجة إلى ممارسات خارجية تحقق مبتغاه. وبعبارة أخرى: هو الحب المصاحب للإحسان ومساعدة الآخرين.

يتفق الكثير من الباحثين في مجالات علم النفس الاجتماعي، والأخلاق، وعلم الاجتماع، والفكر السياسي، على مسألة واحدة، وهي ضرورة زرع هكذا حب في الإنسان؛ من أجل تحقيق المجتمع المثالي. فإذا أردنا أن ننظر إلى الآخرين بعين الغاية والهدف، وليس بعين الوسيلة والأداة، وإذا أردنا أن لا نتصور الآخرين جسوراً نعبر عليها لنحقق مآربنا، سنكون بحاجة إلى فكر يؤسس على الإحسان الخارجي. إن حبنا الداخلي للأفراد، والسعي وراء تحقيق هدفه، هو الذي يقول لنا: إنه لا مناص من أن نساعدهم مساعدة خارجية، تطلب - دون شك - عنصر التضحية والتنازل عن القدرة

والثروة والمكانة الاجتماعية والشهرة وأمثال ذلك. ولن يكون التنازل عن هذه الرغبات محبباً لدى الإنسان العادي، وليس هناك أحدٌ مستعدٌ لأن يضحّي بسهولة عن هذه الأمور من أجل مصلحة الآخرين. أنا بدوري أسمى هذا التذمّر من «الإحسان الصادر عن حبّ» بـ«القساوة في الحب». فحين نحب الآخرين سنواجه في الحياة مصاعب، وتقسو علينا. وهذا الحب الذي يقودنا إلى حياة قاسية مليئة بالصعاب لاشك أنه حب قاسٍ أيضاً.

التناقض والالتناقض —

يؤمن أهل الرياضات الروحية - سواء المنتمون لها عملياً أو نظرياً - بجملة من الأمور المتناقضة، ويطلقون عليها اسم «التناقضات المعنوية». وهذه المتناقضات هي عبارة عن مشاهد معكوسة يمرّ بها أرباب البعد الروحي خلال حياتهم، عاجلاً أو آجلاً فهي قد تبدو متناقضة لدى غيرهم ممّن لم يدخل دوامة الحب وعالم المعنويات، لكنها في ذاتها ليست متناقضة أصلاً. وقد أحصى علماء الأخلاق والعرفاء والمهتمون بـ«علم النفس العرفاني» هذه التناقضات المعنوية، فكان من أبرزها: مقولة «السلم بالسيف»، حيث يحس إنسان البعد الروحي في مرحلة من حياته أنه لن يتمكن من تحصيل الهدوء إلا بالسيف. وقد تطرّق سيدنا عيسى عليه السلام إلى هذا الجانب أيضاً. القضية المتناقضة الأخرى هي «الحياة في الموت»، ومفادها أنه لا يمكن أن تحيا حتى تموت، فلا حياة بلا موت. ومن التناقضات المشهورة أيضاً: قولهم: «حكمة الحمقى»، وذلك يعني أن للحمقى ضرباً من الحكمة والعقل، ما قد ينفع العقلاء أنفسهم. ومن ذلك أيضاً: «قوة الضعف»؛ إذ يقولون: إن العديد من نقاط ضعف الإنسان هي بمثابة نقطة قوة لديه، ولولا نقاط الضعف هذه لما كانت لدى الإنسان أية قوة، فعدم هذا الضعف ضعفٌ في حدّ ذاته.

يضاف إلى هذه التناقضات أيضاً مقولة «قساوة الحب». فالحب للوهلة الأولى لا يمكن أن ينطوي على أي عنف وحدّة، لكن - حسب ما تقدم - هناك قيمة في تحمل هذا العنف في مقابل الإحسان إلى الآخرين. ويقابل قساوة الحب قساوة الكراهية

أيضاً. وإذا كان موضوع العنف في الحب هو الشخص نفسه فإن موضوعه في الكراهية هو «الآخر» لا غير. فالعاشق يجلب المتاعب لنفسه؛ بسبب حبه الكبير ومودته للناس، وهذا هو معنى «قساوة الحب»؛ أي أنني أضحي بجميع رغباتي حباً للآخرين. فنفسها قساوة الحب تدعو الإمام علي^{عليه السلام} ليقول: «لو أحبني جبل لتهافت»؛ أي إن أحب هذا الجبل الجماد مشاركتي حياتي التي أنا عليها سيتهوى مثلي لا محالة. أو من قبيل ما تكرر في النصوص الهندية المقدسة من أن «المرونة قاسية، لكنها تطبب الحب». وقد استعمل جلال الدين الرومي معنى قساوة الحب في شعره أيضاً:

بدأ العشق دماءً في دماء فرمى كل دخيل للوراء

ويقول حافظ الشيرازي:

لا ينال الصب حباً في النعيم منهج العشق شقاء وهموم

إن هذا المعنى من «قساوة الحب» لهو شرط ضروري في الحياة الإنسانية. وهذه القساوة - بالطبع - لها ثمارها أيضاً. فبالتالي سيتحوّل الإنسان بداخله - رويداً رويداً - إلى إنسان آخر، وسيكون المجتمع - شيئاً فشيئاً - مجتمعاً سعيداً. فالقساوة في الحب - والتي تعني التخلي عن المسرات والملذات الشخصية - تمتد حدودها إلى مديات واسعة؛ نظراً لتعدد ووفرة ملذاتنا. فلدينا رغبات جسدية؛ لأننا نمتلك جسماً، ولدينا رغبات ذهنية، لأننا نمتلك ذهناً أيضاً، وهكذا هي الملذات المعرفية؛ بداعي امتلاكنا عنصر المعرفة، والعاطفية؛ بداعي عواطفنا الجياشة، والمتطلبات؛ بداعي طلباتنا، وصولاً إلى الملذات الاجتماعية؛ كوننا نعيش في محيط المجتمع. فإذا أردنا أن نفكر بمستوى ملذاتنا الجسدية وعمقها سنفهم كم أن هذا النوع من التضحية والتخلي عن الملذات كان واسع النطاق بما لا يحتمل أو يطاق.

مفهوم التضحية في أوروبا —

يستخدم الغرب مصطلح «SACRIFCE» بمعنى التضحية. كما يطلقون على الحياة الطاهرة المقدسة «SACREED»، وعلّوا تسمية الحياة المقدسة بـ «SACREED»

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

بأننا كثيراً ما نضحى فيها بشيء ما من أجل شيء آخر، فنتخلى عن ملذاتنا من أجل ملذات الغير، حتى نصل إلى السعادة النهائية، والتي هي عبارة عن حب الإنسان، ووضعه في حياة مليئة بالحقيقة والروحانية. وحين يدور الحديث عن معنى التضحية العميق هذا فلا شك في إمكانية التطرق إلى «الشهادة» أيضاً؛ بوصفها ذروة القساوة في الحب؛ وذلك لأنني حين أغض الطرف عن وجودي، وأضحى به من أجل راحة الآخرين، وأرتضى الشهادة نهاية لي، فأنا بذلك سأكون قد بلغت أعلى مستويات القساوة في الحب. أما ناتج هذه المعادلة من التفاني فلن يقتصر على توفير راحة الآخرين فحسب، بل ستخلق في داخلي إنساناً آخر، وهو في إحدى معانيه ذلك الإنسان الطفولي القابع في دواخلنا، والمرادف لعودتنا إلى الطفولة والبراءة. إذاً فالشهادة في مثل هذه الذروة من العنف والقساوة هي أرق مبادرة يقدمها الإنسان للإنسان الآخر. ومن المؤسف أن لا يفرق البعض بين الشهادة بمعنى قساوة الحب وقساوة الكراهية. فقد فسّر العديد من زعماء المذاهب والأديان قساوة الحب بما يشبه قساوة الكراهية.

لقد هيأ قادة الأديان والمذاهب لأنفسهم حياة قاسية من أجل راحة الآخرين. وما أغرب أن يفسّر البعض مجهودهم هذا بأنه محاولة منهم لتطويع الناس على أفكارهم وعقائدهم، وكأنهم يريدون استعباد الناس، وليس خدمتهم. ولا شك أن هذا المعنى يصبّ في صالح قساوة الكراهية، وليس الحب.

لا ينضوي مفهوم الشهادة وذروة القساوة والحب فيها - عند من ينزف دمه - إزاء ثمن ذاتي وغرض شخصي، بل هي ضرورة ملحة يراها ذوو البصائر والروحانية وهم في قمة عشقهم للإنسانية.

قساوة الحب وأنماطها —

لقساوة الحب نوعان: الأول: هو تلك القساوة التي تطرأ حين أعشق الآخرين، فامارسها مع نفسي. فأنا حين أعشق الإنسان الآخر - سواء كان واحداً أم جمعاً - فإن أولى أنواع القساوة في مثل هذه الحب ستطرأ على العاشق نفسه، أي إنني حين أحبّ فلا شك أنني سأقسو قبل كل شيء على نفسي بمختلف الأسباب والذرائع. فعلى

سبيل المثال: حين أحبّ شخصاً ما سيكون حزنه حزني، وألمه ألمي، وكلّما اشتدّ حبي له كلّما زاد الألم والعذاب، ولعلّ حبيّ هذا يبلغ مبلغاً يكون فيه الألم أكثر وقعاً عليّ من صاحبه. ونقرأ في القرآن قوله تعالى: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾؛ إذ يخاطبهم القرآن، فيقول لهم: إن ما تقاسون منه قليلٌ، وما يقايسه هو كثيرٌ، أي يفكر النبي ﷺ بكم أكثر مما تفكّرون وتهتمون أنتم بأنفسكم. وهذا الاهتمام (sensitivity) لدى البوذا ومحمد بن عبد الله ﷺ وغيرهما كبير جداً. وعليه هم يعانون المحنة أكثر من الناس العاديين.

ثم إنني أنا العاشق لن أكتفي بالأمني في التقليل من آلام المعشوق، ولابد من التحرك في هذا الصدد. وهذا «التحرك» والمبادرة هي الألم الآخر المضاف إلى آلامي أنا؛ لأنني حين اعتزم التقليل من معاناته ستكون أمامي جملة من المشاكل والعقبات. أما المسألة الثالثة فهي أن قابليتي محدودة في معالجة آلام الآخرين، وأقل بكثير مما هو مطلوب في معالجة آلام جميع الناس. وعليه أنا متأكّد دائماً، وحتى آخر عمري، من استحالة أن لا أرى أناساً يعيشون آلاماً ومحنًا. وهذا الإحساس نفسه - بأن الألم والعذاب هو المصير التراجمي للمعشوق - هو سبب في زيادة آلامي ومعاناتي أيضاً. وعليه ليس من شكّ في تعرضي للألم والعذاب بهذه اللحظات الثلاثة إن أحببت الناس فعلاً. وهذا الألم والعذاب ينشأ من الحب نفسه. وهذا هو معنى ممارسة الحب القسوة معي أنا العاشق. وبعبارة أخرى: العشق جلاّد لسلوك العاشق، الذي لا ينفك خاضعاً تحت سوط عشقه.

ويتعلّق القسم الثاني من قساوة الحب بالمعشوق نفسه؛ أي إن العاشق - وعلاوة على ما يتحمّله من ألم ومعاناة - قد يتسبب في معاناة وألم معشوقه أيضاً. فلو أن الشخص أصبح «إنساناً مثالياً» سيطلق على «رغباته» اسم «المصلحة». ولا نعني بالإنسان المثالي ما يصطلح عليه في العرفان أو الأدب بالإنسان الكامل، وإنما هو عند فلاسفة الأخلاق ذلك الإنسان الذي يمتلك جميع المعلومات اللازمة في اتخاذ القرار. فلماذا لا يرغب الطفل في تنظيف أسنانه؟ لأنه لا يمتلك المعلومات اللازمة عن فوائد ذلك ومضار تركه. أما لو فرضنا أن والده يصرّ على أن ينظّف الطفل أسنانه قبل

النوم؛ فذلك لأنه على اطلاع على كل تلك المعلومات المتعلقة بالموضوع. إذا فالإنسان المثالي في الأخلاق هو الذي يدرك أبعاد ما يقوم به وما يتركه من الأفعال. ومن يمتلك تلك المعلومات يكون كل ما يرغب فيه منها هي مصلحته فعلاً؛ أي إن مصلحته هي رغبته، ومضارّه هي كل ما يكره. إلا أنّ أكثرنا نحن البشر لسنا مثاليين، وبالتالي لطالما كانت رغباتنا في جهة، ومصلحتنا في جهة أخرى.

المثال الآخر لذلك هو حين أ منع ولدي من مشاهدة التلفاز ليلة امتحانه، وأمره بملازمة حجرته؛ ليدرس ويحضّر للامتحان؛ أي سأمنعه من متابعة فيلم محبّد لديه. فلا شك أن هذا العمل سيزعجه كثيراً؛ لأنه مخالف لرغبته الذاتية. وإذا ذهب إلى حجرته قد يشتكي أباه في نفسه، ويلومه ألف مرة. ففي هذا المثال ما الذي سوّغ لي العمل على خلاف رغبة ولدي؟ إنه وجود معلومات وأدلة أدركها أنا، وقد غابت عنه. وعليه لا مناص من أن أفترض أيضاً أنه لو علم بها في حالاته المثالية لكان قراره كقراري الذي فرضته عليه تماماً، لكنه حالياً لا يمتلك هذه المعلومات. لعل أبرز ما يمكن أن يقال في التفريق بين «الرغبات» و«المصلحة» هو أن الأولى لا تصب في مصلحة المرء دائماً، فهي المعادل الدائم للمصلحة فقط بالنسبة إلى الإنسان المثالي الذي يدرك كل ما ينتج عن عمله. وأيضاً يمكن أن يقال في التفريق بين المفردتين: إن استعمال «الرغبات» يأتي في إطار «الرغبات الآنية الزائلة»، أما «المصلحة» فهي «الرغبات طويلة الأمد». وإن كنت أرجح التعبير الأول؛ لأدلة لا مجال لبحثها هنا، لكن الثاني جيّد أيضاً. هذا يعني أن لدينا رغبات قصيرة الأمد ورغبات طويلة الأمد. فمثلاً: لو قرّر الطبيب قطع عضو من بدني فرغم أن قراره لا يروق لي أبداً لكنه يمثل مصلحتي في الأمد البعيد. إذاً وكأني قد فرقت هنا بين الرغبات والمصلحة بواسطة مفاهيم «طويلة الأمد» و«قصيرة الأمد». وهنا نقول: إن الإنسان إذا أحبّ شخصاً آخر فلن يهتم برغباته أو مكروهاته، بل عليه أن يراعي في ذلك «مصلحته ومفسدته». ولهذا نرى الوالد منزعجاً لانشغال ابنه بالتلفاز، فيجبره على الذهاب إلى الغرفة، حتى وإن كان ذلك لا يروق للولد. لكن هذا الوالد نفسه لن ينزعج كثيراً لو رأى صبيّاً من الصبيان يفعل ذلك، رغم كونه عالماً أيضاً بتفاصيل الأمور؛ وذلك لأنّ حبّه لولده أكبر بكثير من حبّه

لصبي آخر؛ وعليه سيكون تصرفه أكثر قسوة مع ابنه. ولو أن الولد سأل أباه: لماذا لم تنزعج حين سمعت بفلان قد رسب في الامتحان، ولم تصرخ في وجهه وتوبّخه، كما تفعل معي؟ فسيكون ردّ الأب: ذلك لأنني أحبّك أكثر منه.

هذا يعني أنني حين أحبّ ولدي سأقسو عليه وقساوتي هذه لا تشمل من لا أحبّه، أو من أحبه أقل من ولدي. إذاً فقساوة الحب تتبثق من حرص العاشق على مصلحة معشوقه. وبما أنه يبحث عن هذه المصلحة سيضطر لأن يقسو عليه.

قساوة الكراهية وأنماطها —

وهي على نوعين: أحدهما: تلك القساوة التي يكون منشؤها الكراهية ابتداءً؛ والآخر: هو القساوة التي ليست الكراهية مصدرها الأول، بل بدأت من الحب، ثم تحولت إلى الكراهية؛ بسبب الجهل بالطبيعة الإنسانية. وليس أنواع الأول - المنطبق على استالين وأمثاله - غرض بحثنا، بل نحن هنا في صدد فهم كيفية تحوّل الإنسان العاشق للآخرين من قساوة الحب - شيئاً فشيئاً - إلى قساوة الكراهية. فهذا النمط الثاني هو مورد ابتلائنا هذه الأيام. فلو فرضنا أنني أحبكم فهذا يعني أن أحرص على مصالحكم، وليس على رغباتكم، ثم حين أقسو عليكم ستجابهونني وترفضون ذلك. فمثلاً: حين أجبر ولدي على الذهاب إلى الغرفة سيقف في وجهي، ويرفض لو كانت لديه القدرة على ذلك، لكنه لو لم يُبدِ شيئاً فذلك لعجزه فقط، غير أنه قد يلغني في داخل نفسه، بمعنى أن الشخص المقابل سيبدى رفضه ومجاهته لي - سواء كانت مجابهة جسدية أو ذهنية أو نفسية - على الرغم من حبي له، والتفكير بمصلحته.

فإن شئت إلغاء هذا الصدام تحتم عليّ أن اتخذ أحد هذين السبيلين. وكلاهما غاية في الصعوبة والعسر. وسأتحمل أنا العاشق مشقات مضاعفة ومتاعب عديدة إن أقدمت على ذلك. فالسبيل الأول هو أن أفعل «القدرة الاستدلالية»، أو كما يعبر (راسل) «القوة المقنعة»، لديّ، فأقدم للمخاطب - المعشوق - براهين تقنعه بصواب عملي. إذاً هنا لا بدّ لي من إعمال قدراتي المقنعة، فإن نجحت ستتحد رغبات المعشوق مع

مصلحته؛ لأنه استطاع أن يؤمن بي، لكن عملية الاستدلال تبقى أمراً صعباً للغاية. فأصعب ما يمكن أن يمرّ به الإنسان هو إقناع الجاحد بقضية ما عبر عملية البرهنة، أو تفنيده وتجريده من عقيدة ما. وهذه أصعب تجربة يخوضها المرء في علاقاته الاجتماعية. من الممكن طبعاً أن يشارك هذه العملية جملة من العناصر الأخرى. لكن الصعوبة تكمن أكثر فيما إذا كنت في صدد إنجاز المهمة عن طريق القدرة الاستدلالية بمفردها. فلو استطعنا بالبرهنة إقناع شخص بأن (أ = ب)، أو سلبنا ذلك ممن اعتقد به سلفاً، وأثبتنا له بأن (أ ≠ ب)، فإننا سنكون بذلك قد أنجزنا فتحاً كبيراً.

وتأسيساً عليه إذا أردنا دمج مصلحة المعشوق مع رغباته فعلينا أولاً أن نبرهن له على ذلك، الأمر الذي يتطلب - بلا شك - عناءً كبيراً. ومن أجل ذلك لا بدّ أن يتوفّر في العاشق - علاوة على حماسة الحب - أمران: أحدهما: المعلومات الواسعة؛ والآخر: القدرة الخارقة على التفكير. لكن يمكن أن لا تتوفر هذه الضروريات في العاشق، بالرغم من صوابته وهيامه. وفقدان هذين العنصرين سيقودني إلى الفشل في إقناع المعشوق بواسطة الاستدلال، وبالتالي سيبقى هو متمسكاً بموقفه ضدّي.

أما السبيل الثاني - وهو صعبٌ كسابقه - فهو أن أغيّر في «كيان» معشوقي؛ أي أنقله إلى مرحلة يفهم فيها كلامي دون الحاجة إلى الاستدلال. يقول الشاعر: «أتسألني عن العشق؟ فكن مثلي وتحترق»، ومعناه: إنك إن لم تعشق كما عشقت أنا فلن تدرك معنى العشق، حتى وإن برهنت لك ذلك ألف مرة، أما إذا كنت عاشقاً مثلي فلن تحتاج إلى دليل أبداً. وعليه ما دمت لم تعشق بعد فلن يجدي معك الاستدلال نفعاً. فإن كنت أنا العاشق لا أجد واحداً من هذين الأمرين - الاستدلال أو التغيير في الكيان -، وبقيت قساوتي معكم في مرحلة الحب، باحثاً عن مصلحتكم، دون أن أتمكن من إثبات مورد المصلحة عبر إحدى هاتين النافذتين، فسأبقى أقودكم بخلاف رغباتكم شمالاً وجنوباً. وهذا ليس محبباً لديكم أبداً. فإن كانت لديكم القدرة والاستطاعة وقفتم في وجهي، ورفضتم قراري. فقد يكون الأطفال عاجزين عن الصدام مع الأبوين، لكن هذا المفهوم لا يصدق على شعب بأكمله. فالشعب - بلا شك - يستطيع

مجابة شخص واحد. فإذا فرضنا أنه الشخص الطامح إلى تغيير شعب ينطلق من مبدأ قساوة الحب ستتحوّل بدورها تدريجياً إلى قساوة الكراهية. والشعب من وجهة نظره غير قابل للترويض والامتثال المباشر. وصاحب هذا النوع من التفكير لن يلقي اللوم - يوماً - على نفسه، فهو كالذي جهل غباءه، ولم يعلم بأن الرقص مستحيل على القطّة، ولن تتعلمه أبداً. ولهذا أشرنا في مطلع البحث إلى أن قساوة الحب المصاحبة للجهل بالوقائع البشرية ستتحوّل إلى قساوة الكراهية. وفي هذا المثال يجهل هذا الشخص بواقع تركيبية (anatomy) القطّة، وطبيعة جسمها العصيّ على الرقص، أي هو يجهل حقيقة من حقائق عالم القطط، وبالتالي سيغضب على قطته، دون الالتفات إلى كونها غير مذنبه أبداً، وأن الذنب ذنبه هو؛ كونه لا يعلم بعجز القطّة عن الرقص.

هناك العديد من الشواهد التاريخية التي تروي لنا قصص الأشخاص الذين بدأوا من نقطة حب الإنسان، ولم يكتثروا برغباته، بل عكفوا على تحقيق مصالحه، لكنهم حين بلغوا حيز التنفيذ لم يتمكنوا من إقناع المقابل بمصلحته، لا عن طريق قدرة الاستدلال، ولا عن طريق إيجاد التحوّل في الكيان والذات. وبالتالي مارسوا العنف والقسوة مع الناس. وهذه القساوة في المرحلة الحالية هي قساوة حب، لكن الخطاب بعد وقوع المجابهة والتصادم صار يصف هؤلاء الناس بالكائنات اللعينة، التي جئنا من أجل تحقيق صالحها، لكنها تمرّدت علينا، ومنعتنا عن ذلك. هكذا يستمر الخطاب الجديد حتى يصل إلى التشكيك في «نطفة» هؤلاء، أو «لقماتهم»؛ أي إما أن يكون خبث السريرة، أو فعل الدسياسة، أو.... وسيعتري هؤلاء الأفراد وتطرأ على قلوبهم قساوة الكراهية حين يواجهون حقيقة أن الناس ليسوا كما كانوا هم يتمنّون، بمعنى أن الحب الذي قادهم في اليوم الأول نحو القساوة تحوّل إلى دائرة الكراهية، ومنها إلى أعمال العنف والقسوة؛ أي سيسعون في إرغام الناس على السير وفق ما يرسمون لهم، الأمر الذي لابد علينا من الاهتمام به جيداً. طبعاً ليس لأننا سنكون في يوم من الأيام رؤساء في الدول، بل المسألة ترتبط أيضاً بعلاقاتنا مع الأولاد والزوجة والأصدقاء والتلميذ والأستاذ وكل من نتعامل معه خلال حياتنا اليومية. فحين أروم اصطحابك - حباً فيك - إلى طريقي يتعين عليّ التسلّح بهذه

السبل؛ أي القدرة على الاستدلال؛ أو التغيير في الكيان والتركيبية، وإلا فإنك لن تتبعني إلا إذا كنت عاجزاً عن صدّي، وستصدني بمجرد تمكّنك من ذلك. وهذا الصدام سيقلل في داخلي حيي - رويداً رويداً - ويزيد من بغضائي. وبمرور الزمن سأكون كارهاً لكل البشر. وهذا واقع شهده التاريخ مراراً وتكراراً. فلطالما تحوّل «المصلحون المحسنون» إلى «مستبدّين محسنين» بمرور الأيام؛ بسبب جهلهم بتفاصيل الواقع الإنساني، أو التحوّل من «مستبدّ محسن» إلى «مستبد شرير»؛ لأن كل من يلاقي مقاومة من الآخرين سيملتئ قلبه حقداً عليهم.

لقد ذكرت في مناسبة سابقة أن هذا الموضوع مدروس في علم النفس التجريبي، فرع السايكولوجيا الاجتماعية. كما أن التاريخ أيضاً يدلّ على وجوده، أي يمكن إثباته من خلال المنهج التاريخي، أو عبر منهج العلوم التجريبية الإنسانية؛ أي عن طريق سايكولوجيا الاجتماع. ونستنتج مما مضى أن لا خيار أما الإنسان إلا أن يتسلّح بأحد هذين العنصرين، أو كليهما، إذ أراد تجنّب الصدام مع الآخرين، واستجاباتهم لمصالحهم. وبعبارة أخرى: إما أن تكون له القدرة على التأثير في الآخرين، فيغيّر في كيانهم. ولهذا أشكال وأساليب مختلفة، أو أن يبقى يعوّل على القدرات الاستدلالية والبراهين. لكن هل سينجح هكذا نوع من قساوة الكراهية؟

أعود إلى مثال الابن لأتخذ نافذةً أطلّ من خلالها على القضايا الأخرى. فإن كنت فعلاً محباً لولدي فلا شك في أن ألاحظ دائماً مصلحته بالدرجة الأولى، وليس رغباته. لكن يبقى هناك أمران أيضاً، إذ يتوجّب عليّ - إن كنت صادقاً في حيي لولدي حين أقسو عليه بداعي المصلحة - إحراز فرضيتين: الأولى: أن أتيقن تماماً كون عملي هذا يصبّ في مصلحته. لكن من أين جئت بهذه الفرضية؟ وخذوا بعين الاعتبار مثال تنظيف الأسنان، فلماذا أقسو على ولدي هنا؟ لأنه لا يدرك هذه المصلحة حتى سنّ العاشرة، ولا بد لي من إجباره على ذلك. إذا كيف أسمح لنفسني أن أمارس هكذا قسوة مع ابني؟ بدليل ما حصل لديّ من يقين عن طريق العلم الآفاتي التجريدي (objective)، أي العلم الحاصل عن طريق إحدى فروع الطب، الذي نصّ على أن تنظيف الأسنان ضروري للطفل. وهذا هو المطلوب مني، لا اليقين الأنفسي / الذهني

(subjective)، وهو يقين ذاتي في داخل أفكاره الخاصة؛ لأن الشخص قد يؤمن في داخله بخرافة ما، ويعدها من يقينه الذهني. وعليه لابد من اليقين التجريدي، المشتغل على الدراسات التجريدية. وبعبارة أدق: الدراسات المنهجية؛ لكي تثبت لنا وجود المصلحة فعلاً. إذاً أولى فرضياتنا تقضي بأنه ليس من الحق الاعتقاد بالمصلحة لمجرد اجتهادي الشخصي؛ بل لابد أن تخضع لإثباتات علمية تجريبية أيضاً، وإلا قد أجبر ابني على استعمال فرشاة الأسنان لسنوات طويلة دون أن يكون في ذلك فائدة له، بل قد تضره أيضاً، وسأكون مخطئاً طيلة هذه المدة.

ومن هنا تكون فرضيتنا الأولى أنه يمكن القسوة على المحبوب إذا كان هناك دليل علمي يدعم الفكرة. أما الفرضية الثانية فهي أنه لي أعمال القسوة في الأمور التي لا يؤثر فيها عنصر الرغبة في الامتثال على النتائج والمعطيات، وهو من قبيل: مثال الطفل وفرشاة الأسنان، فإن نتيجة العمل الإيجابية محزنة، سواء كان الطفل راغباً في نصيحة أبيه أم غاضباً عليه، أي سواء كان شاكراً له أم معترضاً عليه، ففي كلتا الحالتين النفسيتين يؤدي الامتثال غرضه بالكامل. بل حتى أولئك المجبرون بالقوة على تنظيف أسنانهم سيحققون نتائج إيجابية أيضاً. إلا أن الوظائف ليس دائماً على هذه الشاكلة. فهل نتائج الصلاة - مثلاً - ستكون بالحاصل نفسه؟ أي هل تتساوى نتائج المصلي الراغب والمرغم معاً؟ هنا ندرك أن الأمور على نمطين: أحدهما: يأتي بالنتائج، سواء كان طوعاً أم كراهية؛ والآخر: لا يحقق هدفه إلا إذا كان عن رغبة وطواعية. وعليه ينبغي لي التنبه إلى مسألة هامة جداً، وهي أنه يحق لي ممارسة القسوة إذا كانت نتائج عمل الطرف المقابل محزنة، سواء كان يؤديه عن رغبة أم كراهية، وعن حب أم بغضاء. ومعلوم أن الأعمال ليست هكذا دائماً. فأولئك الذين تتجه قساوة حبهم نحو الكراهية - رويداً رويداً - لا يهتمون - بطبيعة الحال - بالفرضيتين السابقتين، أي إنهم يرغبون الناس على أداء بعض الأفعال، بزعم وجود المصلحة، إلا أنه لا وجود لدليل ملموس يؤكد ذلك. ثم إنهم يرغبون الناس في موارد لا تحقق نتائجها المطلوبة إلا إذا كانت عن رغبة، بعيداً عن الإكراه.

من هنا يتحتم على الذين يريدون الإبقاء على قساوة الحب الاهتمام بهذا

الجانب، وأن يراعوا في قساوتهم على المحبوب هاتين الفرضيتين في تحصيل اليقين؛ أي يتيقنون أولاً؛ من صحة تشخيص المصلحة، ويتجنبون الوقوع في الخطأ؛ وثانياً؛ أن يجبروا الطرف المقابل على أمور تنتج في حالة انعدام الرغبة.

نعود مرة أخرى إلى مثال الصبي الذي منع من مشاهدة التلفاز ليلة امتحانه. فلو دققنا فيه وجدناه أبعد حدوداً من مثال الأسنان والفرشاة؛ لأن الأخير نافع حتى في حالة انعدام الرغبة والرضا. لكننا حين نحرم ابننا من التلفاز، ونرغمه على ملازمة حجرة الدراسة فإننا لن نحقق بالضرورة النتائج المرجوة؛ لأنه هنا سيعيش صراعاً داخلياً يفقده التركيز المطلوب في التحضير للدرس بشكل جيد. ويدنينا هذا المثال من ظاهرة النمط الثاني المتقدم، الذي لا يحقق النتائج على الرغم من إعمال القهر والإجبار. فلو أنني أجبرتكم على إقامة الصلاة أو الصيام بالقوة، مع التسليم - مبدئياً - بتحقيق الفرضية الأولى، وإحراز المصلحة بالدليل الملموس، إلا أن هذا النوع من الأفعال لا يكون مجدياً دون حصول الرغبة والرضا. وعليه لا ينبغي لنا إجبار الآخرين على أداء مثل هذه الأمور؛ لأننا إن مارسنا القسوة هنا سنكون قد أجبرنا المقابل على فعل ما لا يحب ويرغب من جهة، ولن يكون الفعل نافعاً له من جهة أخرى. فلا رغباته تحققت في الواقع، ولا مصلحته أحرزت. وهذا ما لا يراعيه أولئك الذين تتحول قساوة الحب عندهم إلى قساوة الكراهية.

إذا أردنا دمج هذين الموضوعين في نقطة واحدة قلنا: إنه لا بد من تقديم الدليل الملموس على حضور المصلحة من جهة، كما لا بد أن يكون هذا الدليل «منهجياً» من جهة أخرى. ووفقاً لهذين الأمرين لا بد أن نقول: إن الدليل المنهجي في قساوة الكراهية استبدل بالدليل «الأيديولوجي». وبعبارة أخرى: ليس في قساوة الكراهية دليل يمكن إثباته بمنهج البحث (method)، أي بما أن أيديولوجيتي هي هذه إذاً فعليك التسليم بها.

تنافر قساوة الكراهية مع الحرية والعدالة —

نذكر في القسم الثالث من بحثنا بأن قساوة الكراهية بنوعيتها - سواء التي

كانت منذ البداية قساوة الكراهية أم تلك التي بدأت قساوة حبّ، ثم تحوّلت إلى كراهية - على تنافر دائم مع كلّ من «الحرية» و«العدالة». وبعبارة أخرى: إن لقساوة الكراهية بكلا نوعيها عواقب وخيمة للغاية، إلا أن عواقب النوع الثاني أكثر وخامة؛ لأنه قد يكون بالإمكان في النوع الأول صدّ المقابل عن ممارسة العنف، وذلك في حالة تغلبنا عليه. فمثلاً: حين يكون هتلر في السجن يبقى محافظاً على هتلريته، لكنه لا يمتلك القدرة على ممارسة العنف، وهكذا لا يقوى صدّام السجين على العنف أبداً. وعليه ثمة سبيل في ردع المقابل عن ممارسة العنف. أما بالنسبة إلى النمط الثاني من قساوة الكراهية فقد يبقى الشخص مصرّاً على رأيه حتى النهاية؛ لأن الكراهية عنده نابعة من الحب، وبالتالي لن يتخلى عن واقعه أبداً. وبعبارة أخرى: نحن في هذا النمط أمام حالة ذاتية نفسانية، ولذا من الصعب جداً تجريد هذا الشخص عن دواخله وذاتيّاته، قياساً بتجريده عن قدراته المادية الخارجية.

هنا يتضح لنا التنافر القائم بين قساوة الكراهية والحرية؛ لأن كل إنسان - وبطبيعة تركيبته النفسية - لا يحبّ الحدّ من حرياته بلا مبرّر. فلا تحديد الحرية مقبول لدينا نحن البشر، ولا تهديدها. ولابد أن نقول - حسب رؤية جون ستوارث ميل وغيره -: إن قبولنا بالحرية هو من الدرجة الأولى، أما إذا قبلنا يوماً بتحديداتها فسيكون قبولنا من الدرجة الثانية. إذا فتركيبتنا النفسانية ذات طبيعة متحرّرة. ومن هذا المنطق فإن الشخص الذي يحاول أن يمارس معي القساوة؛ بذريعة المصلحة، ويتلاعب بمصيري كيف يشاء، هو في الواقع يحدّ من حرّيتي بفعله هذا.

ويتضح مع ذلك أيضاً التنافر بين قساوة الكراهية والعدالة؛ لأنني حين أطالب ولدي بتنظيف أسنانه فيطالبنني بتعليل وسبب ملموس لذلك، ولا أقدمه له، فقد ينبري لي قائلاً: أنا أيضاً لا أملك دليلاً على ضرورة تنظيف الأسنان. وعليه اتركها - أنت وأمي - هذا العمل إلى الأبد. أي لا يملك الأب أو الابن الدليل على مدعاهما. فما هو الدليل على ضرورة امتثال الابن لأبيه؟ ولماذا يكون الأب هو الممثل لمقولة ابنه؟ أليست قاعدة الترجيح بلا مرجّح تتعارض مع أصل العدالة؟ فإذا كان كلامي وكلامك بلا دليل فلماذا أتبعك أو تتبعني؟

مثال آخر أكثر دقة —

إذا كان (X) و (Y) بمستوى واحد من الإستمولوجيا، بأن تكون قوة أو ضعف دليل كل واحد منها بمستوى الآخر، أو أن يكون كلاهما مفتقراً إلى الدليل من أساسه، ففي هذه الحالات الثلاث يكون اتباع أحدهما للآخر ترجيحاً بلا مرجح، أي سواء كان «X» تابعاً لـ «Y» في حالة انعدام الأفضلية المعرفية لدى «Y»، أو كان «Y» تابعاً لـ «X» والأخير لا يملك أيّ تفوق على الأول. وتشير جميع نظريات العدالة المختلفة إلى أن الترجيح بلا مرجح ليس عدلاً أبداً. وعليه فلو قال لي أحدهم: اتبعني من أجل مصلحتك، التي تجهلها، ولا أملك دليلاً ملموساً على إثباتها، سأقول له: افعل عكس ذلك، واتبعني أنت. فإذا لم يكن ممكناً تقبّل الكلام بلا إثبات فلماذا ينبغي عليّ الانصياع بكلامك؟ وإذا كان يصحّ تقبّله هكذا فلم فلا تسمع كلامي وتمثّل أمري؟ إن هذا البرهان في الواقع ذو حدين «dilemma»، أي ليس بإمكان كلا الجانبين تعليله وإثباته. وعليه أرى أن الاشتراكيين، وكذا الليبراليين، غير قادرين على ممارسة قساوة الكراهية. وبعبارة أخرى: إنها تتنافى كلياً مع الأسس النظرية لكلام المذهبين. لكن الغريب أننا نرى البعض يرفض هذه الحقيقة السايكولوجية، سواء أصحاب قساوة الكراهية ابتداءً أم أولئك التي ابتدأوا بقساوة الحب ثم تحولت إلى كراهية؛ أي حين يطلب منهم الإفصاح عن المغزى، وتقديم الدليل، يرفضون الاستجابة. وإذا كنا نلاحظ أن جميع الدكتاتوريين عبر التاريخ لا يفصحون إذا تكلموا فإن ذلك ليس صدفة أبداً؛ لأن وضوح الكلام يعرّض المتكلم للنقد والاستفسار. وعليه يحاول الدكتاتور الإيهام في كلامه؛ تجنباً للنقود اللاذعة.

«ثنائية» باهظة الثمن —

بما أن قساوة الكراهية تتعارض مع كلّ من العدالة والحرية، وبما أن قساوة الحب في أكثر حالاتها تستحيل إلى قساوة كراهية، إذاً علينا أن نبقي حذرين دائماً، فلا نميل إلى تقديس العنف والقسوة من جهة، ولا نتجرّ وراء استخدام العنف من أجل المقدّسات، فإنّ العملة الرائجة هذه الأيام هي ثنائية: «اللجوء إلى العنف في الدفاع عن المقدّسات»، و«اللجوء إلى التقديس في تبرير العنف».

المنهج التفسيري وضرب القرآن بالقرآن

تحليل المفهوم ونقد النظريات

(*) السيد محمد علي آيازي

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة —

إن جمع الروايات ذات الموضوع الواحد أو المشترك تتيح فرصة كبيرة في فهم موضوعها، والتسلط على جميع حيثياته. كما تبرز شأن الصدور ودواعيه. لربما يوحي ظاهر اللفظ بأن المعنى يفيد العموم أو الإطلاق، لكن بعد معرفة شأن الصدور يتبين أن الآية لم تكن في صدد بيان ما يوحي به ظاهر اللفظ، وبالتالي يتغير معنى الآية إلى التقييد أو التخصيص للحكم، مما يعني أنه قد يكون المعنى المستشف من ظاهر اللفظ غير الذي يتوصل إليه حين وضع القرائن بعضها إلى جانب بعض، وإضافة شروط المقام والحال الذي صدرت فيه الرواية؛ لأن كل هذه الأبعاد تساعد في إبراز المعنى الحقيقي والدقيق للرواية. ويكشف الإلمام الدقيق بواقع الصدور وشروطه الموضوعية عن معطيات في المعنى غير تلك التي يكشفها اللفظ، فقد تكون كلمة أو جملة اصطلاحاً خاصاً في زمن النزول أو الصدور ثم وقع هذا التحول وانسلخ اللفظ من قيوده ليصبح اصطلاحاً كلياً، الشيء الذي لا يمكن التوصل إليه عند التوقف على اللفظ لوحده.

ومن النكات التي يجب الإشارة إليها الارتباط بين الروايات ذات الموضوع

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين، لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها، كانت له مساهمات جادة في موضوعات قرآنية وإشكالية. من رموز الفكر التجديدي في إيران.

الواحد، وإن اختلفت مصادرها، وطرق وصولها، وسواء رواها الشيعة أو السنة. ومن الأمثلة على هذا: أن تصل رواية عن طريق الرواة الشيعة تحكي العموم أو الإطلاق، وتأتي نفس تلك الرواية في كتب السنة، مخصصة أو مقيّدة، وبمزيد من التوضيحات التي تقلب العموم المفهوم في كتب الشيعة إلى تخصيص، أو الإطلاق إلى تقييد في كتب السنة، أو العكس. أو أن يكون مضمون الرواية قد وصل نقلاً عن النبي الأكرم ﷺ، وقد نقل مفصلاً عن النبي الأكرم ﷺ، وانتقلت بعد ذلك إلى اصطلاحات، فليس من الضروري أن يرد نفس الاصطلاح وبنفس التوضيحات والقيود في رواية أئمة أهل البيت ﷺ؛ لأن أهل البيت ﷺ قد كرّروا عنوان الكلام بصورة مطلقة.

ما سبق كان مقدمة لبيان بعض الاصطلاحات التي وصلت إلينا عن طريق أئمة أهل البيت ﷺ. فقد روي عن أهل البيت ﷺ هذه العبارة: «ضرب القرآن بعضه ببعض». والسؤال: ما هو المقصود من ضرب القرآن بالقرآن؟ هل أن تفسير القرآن بالقرآن والتفسير الموضوعي يندرجان ضمن هذا الاصطلاح، وبالتالي يصبحان عنواناً للمذمة والكفر؟

ولا معنى لكون المراد بضرب القرآن تفسير القرآن بالقرآن أو التفسير الموضوعي، خصوصاً وقد عدّ ضرب القرآن بالقرآن مذموماً، بل تجاوز المذمة إلى اعتباره كفراً وخروجاً عن الدين؛ وذلك للاختلاف بلحاظ الموضوع. وقبل التعرّض إلى تحليل ونقد تفسيرات هذه العبارة، وما قيل في معناها، لابد من عرض المصادر الحديثية، وطرق نقل تلك الروايات، والتي نقلت في المجاميع الحديثية للشيعة، كما السنّة.

و الغرض من هذا معرفة أسباب وشأن الصدور. وبالتالي سنبحث في الدواعي التي جعلت البعض يأخذ الموضوع انطلاقاً من كلام وروايات أهل البيت ﷺ، فيذهب إلى حمل الرواية على العموم والإطلاق، بل سيمدنا البحث بالأسباب التي دعت البعض، من دون أن يأخذ القيود والاصطلاحات بعين الاعتبار، وراح يلوح بعمومية القضية، إلى الذهاب أبعد من ذلك، حيث عدّوا تفسير القرآن بالقرآن - والذي كان

أسلوب النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت عليه السلام في فهم القرآن، بل هو أسلوب ومنهج عقلائي، وأن يجعلوا كذلك التفسير الموضوعي - واحداً من أساليب الضرب، رغم أن لدينا شواهد متعددة من روايات أهل البيت عليه السلام على تحسينهم له، وتعاطيهم الإيجابي معه! وقد انطلقوا من ذلك التعميم ليستنبطوا أحكاماً خاصة في علوم القرآن. وقد ساد هذا الفهم المنحرف لروايات ضرب القرآن بالقرآن في أوساط القدماء وأهل الحديث خلال القرن الرابع، حتى أنتج حركة راديكالية في التفسير.

أ. روايات ضرب القرآن —

١. ما جاء في الطبقات الكبرى، لابن سعد الزهري (٢٣٠هـ)، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن ولدي عمرو بن العاص: «ما جلسنا في عهد رسول الله ﷺ وكنا أشد اغتباطاً من مجلس جلسناه يوماً، جئنا فإذا ناس عند حجر رسول الله ﷺ يتراجعون في القرآن، فلما رأيناهم اعتزلناهم، ورسول الله خلف حجر يسمع كلامهم، فخرج علينا رسول الله مغضباً، يعرف ذلك في وجهه، حتى وقف عليهم، فقال: أي قوم، بهذا ضلّت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض. إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يصدق بعضه بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به، ثم التفت إليّ وإلى أخي فغبطنا أنفسنا أن لا يكون رأنا معهم»^(١).

يجب التركيز ضمن هذه الرواية على النقطة التالية، وهي أن مجموعة من الناس كانوا جالسين خلف باب بيت النبي الأكرم ﷺ، وكانوا يتكلمون في القرآن بشكل فيه الأخذ والرد والاعتراض، واشتد وطيس الكلام والجدال لدرجة أن ولدي عمرو بن العاص قد استحسنوا ومدحوا موقفهما، حيث تجنباً الانضمام إلى تلك المجموعة، ولم يشاركاها في الكلام. وإن النبي ﷺ قد خرج عليهم، وقد ظهرت على ملامحه الشريفة أمارة عدم الارتياح، وقال لهم:...الرواية.

٢. في مسند أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) - بقليل من الاختلاف -: عن عمرو بن شعيب، عن أبيه شعيب بن عبد الله بن محمد بن عمرو، عن جدّه عبد الله بن عمرو بن

العاص: سمع النبي ﷺ قوماً يتدارؤون، فقال: إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً، فلا تكذبوا بعضه ببعض، فما علمتم منه فقولوا، وما جهلتم فكلوه إلى عالمه^(٢).

٣. كذلك في مسند أحمد بن حنبل، عن طريق آخر: عن نفس عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، فقال لهم، وكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب: ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟! بهذا هلك من كان قبلكم^(٣).

٤. وبمسند آخر، عن عمرو بن شعيب، عن جده: لقد جلست أنا وأخي مجلساً ما أحب أن لي به حمر النعم. أقبلت أنا وأخي وإذا مشيخة من صحابة رسول الله ﷺ جلوس عند باب من أبوابه، فكرهنا أن نطرق بينهم، فجلسنا حجرة إذ ذكروا آية من القرآن، فتماروا فيها حتى ارتفعت أصواتهم، فخرج رسول الله ﷺ مغضباً، قد احمر وجهه، يرميهم بالتراب، ويقول: مهلاً يا قوم، بهذا هلك الأمم من قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضرب الكتب بعضها ببعض. إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً، بل يصدق بعضه بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه^(٤).

و ترجع هذه الرواية الأخيرة عن السابقة بلحاظ سندها، فقد اتفق عليها البخاري ومسلم، كما أنها حملت أبعاداً أخرى بلحاظ موضوعها، حيث ذكرت أن تلك المشيخة كانت تماري وتجادل في بعض آيات القرآن، وكانوا يضربون القرآن بعضه ببعض، في محاولة لردّه، وتكذيب آية بآية أخرى، مما جعل النبي الأكرم ﷺ يقول لهم:...الرواية.

و قد ذكر ابن كثير هذه الروايات في تفسيره بأسانيد أخرى، نقلها عن مسلم النيشابوري والنسائي^(٥). كما يُشار إلى أن روايات قريبة لتلك السابقة قد نقلت في مجاميع أحاديث أهل السنة من طرق مختلفة

٥. أحمد بن أبي عبد الله بن خالد البرقي الكوفي (٢٧٤هـ) في كتاب المحاسن: عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه

قال: «سمعت أبي يقول: ما ضرب الرجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر»^(٦).

والملاحظ بالنسبة إلى هذه الرواية فقدانها لأي توضيح أو كلام قبلي وبعدي كما أنها قد طرحت مسألة ضرب القرآن بشكل مطلق، وقرنته بالكفر. والظاهر أن مسألة ضرب القرآن في عهد الإمام الصادق عليه السلام واضحة لا لبس فيها أو إبهام.

٦. ما نقله الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في التوحيد: إن رجلاً أتى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إنني شككت في كتاب الله المنزل، فقال له علي عليه السلام: ...وكيف شككت في كتاب الله المنزل؟ قال: لأنني وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضاً، فكيف لا أشك فيه؟ فقال علي بن أبي طالب: إن كتاب الله ليصدق بعضه بعضاً، ولا يكذب بعضه بعضاً، ولكنك لم ترزق عقلاً تتفحص به^(٧).

والكلام في هذه الرواية يدور حول محاولة تكذيب بعض الآيات القرآنية بآيات أخرى، ومحاولة خلق نوع من التردد في كتاب الله. وهذه الرواية المتقدمة تاريخياً والتي تم نقلها في منابع الحديث بعد مضي ما يقارب مئة عام بعد زمن البرقي، تظهر أنها على عكس ما جاء في الرواية السابقة المروية عن الإمام الباقر عليه السلام.

والشيء الجديد في هذه الرواية أن الإمام علي عليه السلام عزا عمل هؤلاء الذين يضربون القرآن بالقرآن إلى كونهم لا علم لهم ولا عقل حتى يفهموا به القرآن، ويستفيدوا من معارفه المتدفقة في كل أبعاد الحياة الدنيا والآخرة. وهنا يظهر واضحاً الفرق في طريقة تفسير أو توضيح ضرب القرآن بين زمان كل من الإمام علي والباقر والصادق عليه السلام.

٧. الرواية التي نقلها الشيخ الصدوق في معاني الأخبار، والقريبة المضمون من الرواية الخامسة المروية عن الإمام الصادق عليه السلام: قال لي أبي عليه السلام: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر^(٨).

وقد نقل الشيخ الصدوق في ختام هذه الرواية عن أستاذه محمد بن الحسن بن الوليد ما سنتطرق إليه لاحقاً بالتوضيح.

٨. ما جاء في رسالة «المحكم والمتشابه»، المنسوبة إلى السيد المرتضى، نقلاً عن محمد بن إبراهيم النعماني (٣٤٢هـ) في تفسيره، عن الإمام الصادق عليه السلام، أن الأمة

الإسلامية قد انحرفت بعد وفاة النبي الأكرم ﷺ ، وقال: إنه بين دليل انحرافها حين قال: «وذلك أنهم ضربوا بعض القرآن ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجوا بالمتشابه وهم يرون أنه المحكم، واحتجوا بالخاص وهم يقدرّون أنه العام، واحتجوا بأول الآية، وتركوا السبب في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره؛ إذ لم يأخذوه من أهله، فضلّوا وأضلّوا»^(٩).

٩. في الكافي: عن قاسم بن سليمان، عن الإمام الصادق عليه السلام: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر^(١٠).

١٠. ووردت نفس هذه الرواية في تفسير العياشي، عن عمر بن سليمان، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال أبي عليه السلام: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر^(١١). وما يلاحظ على هذه المجموعة من الروايات المروية عن أهل البيت عليه السلام، وبشكل خاص عن الإمامين الصادقين عليه السلام، أن الضرب كان فيها مطلقاً، بل على شكل اصطلاح كلي، وهو بلحاظ ظاهره غير مبين المراد منه، على العكس مما نقل من طرق أهل السنة، حيث قد ذكرت بعض خصوصيات هذا الضرب المذموم والمعادل للكفر.

ب. وجهات نظر مختلفة حول الرواية —

١. النظرية القديمة (من القرن الرابع، والتي لا زال هناك من يتبناها ويقول بها) —

إن المراد بضرب الرجل القرآن بعضه ببعض أنه فسّر بعض آي القرآن بآيات أخرى منه. وقد نقل هذا المعنى عن محمد بن الحسن بن الوليد أستاذ الشيخ الطوسي، حين قال: إنه فسّر الرواية بقوله: هو أن تجيب الرجل في تفسير آية بآية أخرى^(١٢). وقد رجّح نفس المعنى العلامة المجلسي، في الباب الذي خصّصه لهذا الموضوع في البحار^(١٣).

وقد أعرب الفيض الكاشاني في كتابه «الأصول الأصيلة» عن رأيه في تلك الروايات التي حملت نفس الموضوع، وقال: ولا يخفى أن هذه الأخبار تتناقض

بظواهرها^(١٤).

وقد وُجد من بين المتأخرين من قال بصراحة ووضوح: إن تفسير القرآن بالقرآن نموذج لضرب القرآن بالقرآن، ولن يكون التفسير الموضوعي من هذا التصنيف، خصوصاً أن التفسير الموضوعي يقوم بتفسير آية بأخرى تتفق وإياها في الموضوع^(١٥).

٢. النظرية الثانية —

وهي تمثل آراء مجموعة، أمثال: علي أكبر الغفاري، الذي علّق على كلام محمد بن الحسن الوليد، وقال: إن كلام هذا الأخير قد جانب الصحة في إطلاقه، وقال: ضرب القرآن بعضه ببعض - كما يستفاد من روايات أخرى - هو أن يأخذ الرجل ببعض الآيات المتشابهة، التي ربما يوافق ظاهرها - في نفسها، مع قطع النظر عن سائر الآيات - مذهبه الفاسد، ويؤوّل سائر الآيات على طبقها، ويحملها دون أن يتدبّر فيها، ويفسّرُها بسائر الآيات^(١٦).

وكتب الفيض الكاشاني يقول: لعل المراد من الضرب بعضه ببعض تأويل بعض متشابهاته، من دون سماع من أهله أو نور وهدى من الله^(١٧).

٣. النظرية الثالثة —

أما أصحاب النظرية الثالثة فهم يرون أن ضرب القرآن بعضه ببعض شيء آخر غير تفسير القرآن. فهو يعني صوراً من الجدال والمراء والمخاصمة وإيجاد الاختلاف بين آيات القرآن. فالقرآن أنزل لهداية وتربية الإنسان وفق أسس إلهية. كما أنه دعوة إلهية للانفتاح على المعارف السماوية. وقد استُهدف القرآن بالجدال والضرب من أجل ابتداع التناقض، وإظهار أن أي القرآن يناقض بعضه بعضاً.

ردّ الشيخ جواديّ الآملي قول أصحاب النظرية الأولى بأن تفسير القرآن بالقرآن هو نوع من ضرب القرآن بالقرآن بقوله: تفسير القرآن بالقرآن غير ضرب القرآن بالقرآن الذي ذمته الروايات... ضرب القرآن بالقرآن له معنى مقابلة القرآن بالقرآن، أي إنه محاولة لضرب النظم والتناسق بين معاني الآيات، ونفي الارتباط بين الناسخ

والمنسوخ، وعلقة التخصيص، والرابط بين الخاص والعام، والمطلق والمقيد. كما أن ضرب القرآن هدفه نزع أي توافق بين صدر الآية وذيلها.. وكل هذا من شأنه إخراج الآيات من سياقها الأصلي، والابتعاد بها عن أي نوع من المناسبة بينها والآيات الأخرى. وهو منهاج ضالٌّ مضلٌّ؛ لأنه يسيغ لأيّ واحد أن يأخذ القرآن ويفسّرهُ وفق ذوقه ووفق أهوائه. وكلّ ذلك خلاف لتفسير القرآن بالقرآن، الذي يقوم على الاعتقاد الكامل بتواجد تناسق في معاني الآيات وارتباط بينها، وأن فهم القرآن يجب أن ينطلق وفق أصول منطقية ومبادئ أصيلة وعلمية^(١٨).

النظرية المختارة—

لا يوجد أدنى شك في أن ضرب القرآن بالقرآن شيء مغاير تماماً لتفسير القرآن بالقرآن، الذي موضوعه كشف الستار عن المراد الإلهي، وإيضاح معاني الآيات، انطلاقاً من الآيات الأخرى.

إن منهج تفسير القرآن منهج عقلائي. وقد استفادت منه كل الأطياف الدينية في فهم الخطاب الإلهي. فهذا القديس أغوستين (٤٣٠م) قد تحدّث عن منهجه في كشف وفتح رموز الكتاب المقدس، حيث قال: «إن الطريق الصحيح لفهم وفتح رموز الكتاب المقدس يجب أن تكون منه وفيه، أي أن يكون الكتاب المقدس مفسّر نفسه»^(١٩). لذا فهو يرى أن يُكشَف جزءٌ منه بجزء آخر منه.

وقد رأى إسبينوزا هو الآخر أن تأويل أيّ متن يجب أن ينطلق من داخل المتن، وأن الاعتماد على أساليب أو مناهج خارجة عن المتن لغرض فهمه وتفسيره خطأً كبير^(٢٠).

في الإسلام نجد التاريخ قد حمل نماذج كثيرة تلح على ضرورة اعتماد التفسير الداخلي للنص. فالإمام علي عليه السلام قد أرشد في أكثر من مرة إلى أن فهم الآيات يتم بالاعتماد على آيات أخرى. وقد كان ذلك أسلوبه في تفسير العديد من الآيات. بل بيّن أن تفسير القرآن بالقرآن كان أسلوب النبي الأكرم ﷺ^(٢١)، وقال: وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض.

وفي خطبة أخرى من الخطب التي نقلها ابن الحديد في نهج البلاغة: وإن الكتاب يصدق بعضه بعضاً^(٢٢).

وفي حديث عن الإمام الباقر عليه السلام: ليس شيء من كتاب الله إلا عليه دليل ناطق عن الله في كتابه، مما لا يعلمه الناس^(٢٣).

ومن جهة أخرى فإنه من خلال التوجه إلى محيط صدور هذه الروايات المنقولة عن النبي في هذا الشأن يصبح سهلاً إدراك معنى ضرب القرآن بالقرآن، وأن له معنى خاصاً، فأتى أهل البيت ليأخذوا المعنى بشكل مصطلح، وبصورة الإطلاق. فقد جاء فيه: يتراجعون في القرآن؛ يتدارؤون في القرآن؛ إذ ذكروا آية من القرآن فتماروا فيها. بل ذكرت بعض الروايات أن ضرب القرآن بالقرآن كان لغرض إيجاد حالة من الجدل والتناقض في القرآن: يتكلمون في القدر.

لذا فقد تبين أن ضرب القرآن بالقرآن ليس سوى الجدل فيه، والنزاع، والمراء، ومحاولة إيجاد التناقض فيه بمقابلة آية بآية أخرى.

نقل العياشي روايات الضرب ضمن باب «كراهة الجدل في القرآن». وكان قد ابتدأ برواية الإمام الباقر عليه السلام: إياكم والخصومة؛ فإنها تحبط العمل، وتمحق الدين. وإن أحدكم لينزع بالآية يقع فيها أبعد من السماء^(٢٤).

والملاحظ في الرواية الأخيرة أنه تم استبدال اصطلاح ضرب القرآن بالقرآن بكلمات أخرى، كالنزاع، والتخريب، والخصومة، وأنه دليل على الكفر. وهي رواية تبين بشكل دقيق حقيقة ضرب القرآن.

والملاحظ أيضاً هو أن الرواية المنقولة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد جعلت ضرب القرآن بالقرآن في مقابل تصديق القرآن بعضه لبعض. وهذا يعني جعل معنى الضرب في مقابل التصديق. فإذا كان التصديق يعني التأييد، وكشف المعاني لكلام الخطاب الإلهي، فإن الضرب يكون على الطرف المقابل، أي إن الضرب لا يعني سوى إيجاد التناقض والتناظر بين الآيات القرآنية. وهذا المعنى هو ما تؤيده رواية مسند أحمد بن حنبل، التي جاء فيها: فلا تكذبوا بعضه بعضاً.

فضرب القرآن بالقرآن يقوم على أساس تكذيبه وإسقاط حجته. كما قيل: إذا

لم تفهموا معنى الآية فاعرضوها على العالم بالقرآن. وهذا ما فعله بعضهم؛ إذ ذهب إلى الإمام علي، وعرض عليه آيتين، حيث تصوّر له من خلال ظاهرها أنها تتضمن تناقضاً بينها، مما زرع في روعه نوعاً من الشك والريبة في مدى صدق وصحة القرآن، فكان جواب الإمام علي عليه السلام: إن كتاب الله ليصدق بعضه بعضاً، ولا يكذب بعضه بعضاً، ولكنك لم ترزق عقلاً تتفجع به^(٢٥).

فقد ردّ الإمام علي عليه السلام وجود هذا الشك وسوء الفهم إلى غياب العقل والتفكير العقلاني الراشد.

لذا فإن تفسير القرآن بالقرآن والتفسير الموضوعي ينطلق من مبدأ كشف الحجاب عن معاني الآيات، بالاستناد إلى نفس الآيات القرآنية، انطلاقاً من الإيمان بوجود وحدة موضوعية لكل الآيات القرآنية، وترابطاً بنائياً لكل القرآن. بينما لاحظنا أن الغرض الأساس لضرب القرآن بالقرآن هو محاولة إظهار نوع من اللاترابط في البناء الموضوعي للقرآن، وبالتالي سحب مصداقيته وحجّيته. والبون شاسع بين هدف كلّ واحد منهما، ولا يمكن أن يخفى على ذي لبّ أو من ألقى السمع وهو شهيد.

نعم، إذا انطلق المفسّر من فرضيات أو معانٍ لا دليل عقلياً وعلمياً عليها، ثم أراد إسقاطها على الآيات القرآنية، فهذا نوع من ضرب القرآن بالقرآن، ومحاولة ساذجة لسوق القرآن نحو المجهول. ولهذا ذمّت الروايات هذا النوع من التفسير، واعتبرت التفسير بالرأي ضرباً للقرآن وكفراً. وهو ما عبّر عنه السيد المرتضى: إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجوا بالخاصّ وهم يقدرّون أنه العام^(٢٦).

وفي الختام نتوصّل إلى أن جمع الروايات التي تحدّثت عن ضرب القرآن بالقرآن في كتب السنة والشيعة، وأخذ محتوى بعضها إلى جانب البعض، قد كشف لنا معنى هذا الاصطلاح، كما بينت سبب استعماله بنحو الإطلاق والعموم. كما أن الاطلاع على زمان الصدور قد أفصح عن علل صدور هذه الروايات، وعن الحالة التي دعت إلى صدور هذه الروايات، سواء في عصر النبي الأكرم أو في عصر أهل البيت عليه السلام.

ولا ينبغي أن يقتصر الاعتماد على البناء الداخلي والترابط الداخلي الموضوعي؛ لتفسير وكشف المعاني، على القرآن وحده. فكما أن تفسير القرآن بالقرآن منهج عقلاني كذلك يفترض أن يكون التعامل مع الأحاديث والروايات بنفس المنهج، يفسر بعضه بعضاً.

الهوامش

- (١) الطبقات الكبرى ٤: ٩٢.
- (٢) مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٧٠ - ١٨٥.
- (٣) المصدر نفسه ٢: ١٨٥.
- (٤) المصدر نفسه: ١٧٨.
- (٥) تفسير القرآن العظيم ١: ٣٤٧.
- (٦) المحاسن ١: ٣٣٥.
- (٧) التوحيد: ٢٥٥، باب الرد على الثنوية؛ بحار الأنوار ٩٠: ١٢٧.
- (٨) معاني الأخبار: ١٩٠.
- (٩) بحار الأنوار ٩٠: ٤؛ الرسالة المنسوبة للسيد مرتضى تحت عنوان «الناسخة والمنسوخة»: ٤٧.
- (١٠) أصول الكافي ٢: ٦٣٢ - ٦٣٣.
- (١١) تفسير العياشي ١: ٩٧.
- (١٢) معاني الأخبار: ١٩٠.
- (١٣) بحار الأنوار ٨٩: ٣٩.
- (١٤) الأصول الأصيلة: ٢٢، بنقل عن معجم الفقيه.
- (١٥) السيد حسن أبطحي، ضمن الرسالة التي شارك بها في مؤتمر علوم ومفاهيم القرآن. وقد اعتبر تفسير القرآن بالقرآن ضرباً للقرآن بالقرآن. وهو فهم ورأي شخصي يفتقد إلى دليل علمي.
- (١٦) معاني الأخبار: ١٩١، في هامش الصفحة، ضمن نقد نظرية المتن.
- (١٧) الأصول الأصيلة: ٢٢.
- (١٨) تفسير موضوعي قرآن كريم، قرآن در قرآن: ٣٩٦.
- (١٩) ساختار وتأويل متن ٢: ٥٠٢.
- (٢٠) المصدر نفسه: ٥٠٩ بالنقل عن رسالة خدائشاسي سياسي، الباب ٧.
- (٢١) يرجع إلى: نور الثقلين ١: ١٢١، ح ٣٤٤، و٢١٤، ح ٨١٣، و١٩، ح ١٠٩؛ ١: ٢٧، ح ١٦، وأحاديث أخرى كثيرة.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

-
- (٢٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣، و١٨٠.
(٢٣) بحار الأنوار ٨٩: ٩٠.
(٢٤) تفسير العياشي ١: ٩٦.
(٢٥) التوحيد: ٢٥٥؛ بحار الأنوار ٩٠: ١٢٧.
(٢٦) بحار الأنوار ٩: ٣؛ رسالة المحكم والمتشابه.

الإبداع في الأديان والمدارس الدينية

نظام القيم في الإسلام

(*) د. حسين خنيفر

تمهيد —

أحد المواضيع الرئيسية التي يشتمل عليها «الإبداع» هو مكانته من الناحية القيمية (الدينية) والتأريخية وبعض المدارس الإنسانية. وفي الحقيقة تُعتبر دراسة موضوع العمل وإيجاد الفرص في تأريخ الأديان وعلى امتداد الحياة البشرية، منذ أن تشكّلت المدارس والنحل الفكرية الأولى حتى آخر مدرسة ونحلة موجودة اليوم، تُعتبر تلك الدراسة وسيلة لتوضيح وبيان قيمة ذلك الموضوع بأبعاد وزوايا أوسع. وهذه المقالة التي هي نتاج بحث دام سنتين في موضوع الإبداع القيمي (الديني) هي محاولة جادة يُراد فيها من خلال الأسلوب البحثي دراسة موضوع العمل والسعي والإبداع ضمن الإطار المدني والديني والتأريخي. وسيستند أساس هذا البحث على موضوع الإبداع القيمي والديني من منظار الدين الإسلامي. أمّا الأسلوب الذي تمّ تطبيقه في هذا البحث فهو أسلوب المصادر وتحليل المضمون، وهو الأسلوب الذي اعتمد في قسم جمع المعلومات وتحليل النصوص. وأمّا النتيجة المرجوة من هذا البحث فهي الوصول إلى خزانة عريقة وواسعة ظلّت متوارية، لكنّها لم تُصبح مُماتة، في موضوع الإبداع، الذي سيزيد البحث فيه من أهميته كثيراً في هذه المقالة المستندة إلى الكتب السماوية، كالعهد القديم والجديد (أي التوراة والإنجيل)، وكذلك الآيات القرآنية والروايات في الدين الإسلامي الحنيف، إضافة إلى الاستشهاد بالتشبيهات المختلفة. وتجدر الإشارة

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

إلى أن كاتب هذه المقالة سعى كي يكون بحثه للمجتمع على أساس المصادر المتوفرة والمراجع الموجودة، والتطرق إلى المحاور المختلفة للإبداع الديني والقيمي إضافة إلى مركزية النظام القيمي (الديني) للإسلام، والذي تزداد أهميته عند عرض هذا الأسلوب من المنظار الديني أي الأبعاد القيميّة (الدينيّة) للإبداع. هذا، وقد تمّ استعراض التأليفات المهمة الأخرى في هذه المقالة، وبحث الجراءة الإبداعية، ثمّ نظرة القرآن الكريم الخاصة ومصدر الوحي، والذي سيتمّ استعراضه بالتفصيل. بعد ذلك سيتمّ بحث مكانة الإبداع في النظام القيميّ.

الحاجة إلى العمل والإبداع —

تشير الدراسات المعمّقة لنظام الخليقة، منذ البداية ومروراً بالتغيرات والتطورات التي حصلت فيها طيلة العصور التي عاشتها البشرية، تشير بوضوح إلى مسألة مهمّة، وهي أنّ الله سبحانه خلق العالم على أساس الحركة والعمل والتغيير والنشاط والسعي وتنظيم الأمور، إضافة إلى أنّ مسيرة التكامل بشكل عامّ، وتكامل المخلوقات بشكل خاصّ، تستندان كذلك إلى تلك الأسس، بحيث إذا توقّفت جميع تلك المخلوقات، كبيرها وصغيرها، عن العمل والنشاط فإنّها ستصيب بدورها هذا النظام بالضرر، وستُحدث توقفاً كذلك، وخلافاً في مسيرتها التكاملية^(١). والإنسان أيضاً هو جزء من هذا العالم. وفي هذا الميدان المزدحم لا ينبغي له أن يكون عاطلاً، بل لا بدّ له أن يكون فعالاً في المجموعة المبدعة والمُفكّرة؛ لأنّه من غير المنصف والمعقول أن يستفيد موجودٌ ما من النشاطات والفعاليات التي تقوم بها الموجودات الأخرى بينما لا يقوم هو بتقديم أية فائدة، أو يكون جندياً ومُستخدماً لدى الآخرين. ونعلم كذلك أنّ الوصول إلى الإنجازات المعنويّة والماديّة لا تكون متيسّرة إلّا من خلال الحركة والعمل والسعي^(٢). وكل من لا يعمل أو يتجنّب عبء العمل فإنّه بذلك يمنع نفسه من الوصول إلى الكمال. إنّ الدين الإسلامي الحنيف، الذي تقوم قوانينه على الأساس المتين للفطرة، والذي تشتمل قواعده على الاحتياجات والمرونة

الفطرية والتكوينية للإنسان، يُقيّم «العمل» ويثمنه. وهو - خلافاً لبعض الأديان التي تروج للرهبانية المفرطة والمتطرفة - يقوم بدعوة أنصاره إلى العمل وممارسة النشاط، ولا يُجيز الرهبانية أو الانزواء. وجاء في أخبار الأئمة: إياكم والكسل^(٣). ولأنّ على الإنسان أن يعيش في هذا العالم فلا بدّ له من ممارسة العمل وإيجاد الفرص والإبداع^(٤): كلُّ عاقلٍ يعملُ بالمعرفة، أمّا الأحمقُ فيعرضُ حمقه^(٥).

فالجهلاء غير العاملين دائماً ما يكونون موانع في وجه التقدم. وورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: إذا سكّت الجاهلون ولم يُعيقوا عمل الأفراد العاملين فستزول الخلافات، ولن يختلف الناس^(٦).

وكذلك يعتبر الإمام علي عليه السلام الدين ذخيرة الآخرة، وأنّ العمل علامة من علامات التدين والتقوى^(٧). ولا شكّ في أنّ أساس التدين والتقوى والعمل الصحيح هو التبصّر والابتعاد عن الكسل والرفاهية. وواقع الحال أنّ الأديان والمدارس الإنسانية، وخاصة الإسلام، تعتبر أنّ العمل الجيّد والمفيد هو المقصود، وتشير الثقافة الإسلامية إلى أنّ إرادة الإنسان تجعل من الأشياء التي تبدو مستحيلة ممكنة. لذلك فعلى الإنسان الإيمان بطاقاته وإمكانياته وإبداعاته، وأن يخطو بعزم راسخ، وأن لا يسمح للخوف أو الشكّ بالسيطرة على ذهنه؛ لأنّ العمل يُضاعف قدرة الإنسان، وتزداد قوّة نشاطه الإبداعي، وتتسع دائرة قدراته وإمكاناته. لذلك سنسعى في هذه المقالة، ومن خلال بيان ذلك من منظار الأديان وبعض المدارس الإنسانية والإدارية، إلى بحث موضوع المكاسب، والعمل، والإبداع، من زوايا مختلفة. ونذكر هنا بأنّ الشعار الأصليّ للإبداع في نظام القيم هو أنّ الثقافة الدينية توصي «بالقناعة في الاستهلاك، وعدم القناعة في الدخل»^(٨)؛ لكي تستمرّ معنويات المبدعين والمفكرين في العمل، والتي تُعتبر العامل المنتج والمفكر والمبدع.

الإبداع، تشرّيح المفهوم وتوضيح الموضوع —

تُمثّل مسألة العمل والإبداع أصلاً من الأصول الأساسية والأمور المهمّة في حياة الإنسان، الذي كان له الدور الأهمّ في جميع العصور والمجتمعات البشرية؛ إذ تدور

عجلة الحياة الإنسانية في هذا العالم المتغير والمتحوّل على أساس المكاسب والعمل والسعي والإنتاج وسموّ المصادر الإنسانية^(٩). ولا تخفى أهميّة العمل والإبداع من منظار الدين الإسلامي الحنيف ونظام القيم والأديان السماوية والمدارس الفكرية على أحد منّا، وقد نزلت أكثر الآيات صراحة في هذا الخصوص^(١٠)، مثل: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

ويقول الإمام علي^{عليه السلام}، في تفسيره للآية الآتية الذكر: لقد أمر الله الناس القيام بتعمير الأرض وبنائها من خلال الزراعة والأعمال الأخرى؛ لكي يؤمّنوا جزءاً ممّا يحتاجونه، والعيش في راحة وطمأنينة^(١١).

ولا ريب في أنّ العمل والسعي هما العنصران الأساسيان في عملية خلق الإنسان طيلة حياته. وهذا الأمر الهامّ في النظام القيمي والديني والحياة الطيبة للأئمة واضحٌ للغاية، وقد تمّ التأكيد عليه. وطالما كان الأفراد المبدعين، الذين كانوا دائماً أساس ضمان المعيشة للآخرين، محترمين، وكان الفرد المبدع والنافع يُسمّى بالفاضل، كما قال الإمام علي^{عليه السلام}: «أَفْضَلُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمُ لِلنَّاسِ»^(١٢).

هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإنّ موضوع التغييرات التاريخية، وظهور الحضارات، وبروز الثقافات، على مرّ التاريخ والعصور البشرية، أحدث تغييرات كبيرة في حياة البشر. ولا شكّ في أنّ الحروب تُمثّل أهمّ تلك الأحداث. وكلّما كانت الحروب أكثر قسوة ودموية كان لها الأثر الأكبر في واقع الأحداث.

ولا ريب كذلك في أنّ الأحداث الكبيرة، مثل: الحروب الصليبية، هي التي غيّرت من شكل العالم، وخصوصاً أنّها استمرّت أكثر من (٢٠٠) سنة (١٠٩٥ - ١٢٩١). وعلى الرغم من اندحار الأوروبيين إلّا أنّ ذلك أوجد ما يُعرف بعصر النهضة، التي كانت أساس الحضارة الغربية^(١٣).

وقد واجه الأوروبيون المسلمين في الحروب الصليبية وجهاً لوجه، فشاهدوا تقدّم المسلمين وحضارتهم الراقية. وخلال تلك الأحداث كان الجنود الصليبيون يحصلون على كتب المسلمين ومصادرهم، وما بقي منها محفوظاً ومصاناً من الدمار، فكانت تُرسَل إلى أوروبا. فكتب ابن رُشد والرازي وابن سينا، الذي أخذت النهضة عنه

الكثير من موضوعات الفلسفة والطب، وقعت في أيدي الغربيين عن طريق تلك الحروب. ووصل نتاج الحضارة الإسلامية، الذي يشير إلى العمل والسعي العلمي وجهاد المسلمين ومثابرتهم في العلم، إلى الغرب بواسطة هؤلاء الجنود الصليبيين، فتعرّف الغربيون على موضوعات مختلفة في الاقتصاد والإنتاج والعمل والنشاط والسعي المثابر، ثم تعرّفت تلك البلدان، من خلال النتائج المتنوعة، على أسس المكاسب ومبادئ الأعمال والإبداع الذي كان المسلمون مصدره، فقاموا ببناء حضارة قيّمة حديثة على غرار ذلك. فالأقمشة الحريرية والسجاد الفارسيّ المشهور والعطور والمرايا والفوانيس الزجاجية والسكر والفواكه الصيفية والأدوية، التي كانت شحيحة في أوروبا، أو تُعتبر من الكماليّات، راجت كلّها في الغرب بشكل سريع. وكان التجار الإيطاليّون الفاتحين الأصليين للحرب المذكورة. هذا، وقد غيّرت الحروب الصليبيّة الاقتصاد في أوروبا، والذي كان مقتصرًا على الزراعة فقط لمدة طويلة. وعرف التجار الأوروبيون طريق الحرير، وتحولوا إلى سياح ينقلون إلى الغرب الأخبار الأسطورية من الشرق. فعائلة (بولو)، وشخصيّة أحد أفرادها، المعروف بـ (ماركو)، كانوا من ضمن التجار المذكورين. فكانت هديّة هذه العائلة من البلدان الإسلامية إلى أوروبا العمل والسعي والنشاط المثابر، حيث بيّنوا للغرب عالم الأعمال الجديدة الموجود في الحضارة الإسلاميّة، والذي كان السبب في مسارعة الغربيين إلى السعي المثابر الجاد^(١٤).

ويمكننا الإشارة إلى أصول التغيير الإنساني بالشكل التالي:

الطرق الثلاثة الرئيسيّة للتغيير في الحياة الإنسانيّة —

١. الحضارة والثقافة: حيث صنعتها الأديان والأنبياء والعلماء وأصحاب الرأي والفنانون.
 ٢. التاريخ والأحداث: اللذان صنعتها رجال السياسة والحكام والملوك والفاتحون.
 ٣. العجائب والتغييرات: وقد صنعها المدراء والمبدعون والمنظرون.
- لذلك، وعلى مرّ التاريخ، كان العمل مساوياً للسعي والجهد واستخدام الطاقة

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

من أجل هدف واحد ونتيجة محددة، قد تكون بشكل يدوي، أو فكري، أو مركب من كليهما معاً، إضافة إلى الاستعانة بالوسائل التكنولوجية^(١٥). وكان البعض الآخر يعتبر أن مقياس ذلك هو الزمن^(١٦).

سقراط الحكيم —

يقول سقراط الحكيم، الذي عاش في اليونان القديمة: إنَّ العمل هو أساس السعادة والموفقية^(١٧). وكذلك يقول (وولتر): إنَّ العمل يُجَنِّب الإنسان ثلاث مصائب، هي: الكآبة؛ والفسق؛ والحاجة. أمَّا الفيلسوف (شيلر) فيقول: إنَّ العمل والسعي يجعلان الحياة جميلة وحلوة، ويزيدان من قيمة الفرد ومكانته. أمَّا (غاليلو) فقد قال أيضاً في بعض كتاباته: إنَّ العمل وإيجاد فرص الإنتاج هما علامتان مُميزتان للحياة، التي تُمثِّل بدورها الحركة. ويقول (ولاكورد): إنَّ العمل هو قانون الحياة، والقانون هو مفتاح الاكتشافات وجميع مظاهر التقدم^(١٨). ويقول الإمام علي عليه السلام: إنَّ أقلَّ الأعمال التي فرضت عليكم عند الله هي عدم الاستعانة بالنعيم على معصيته^(١٩).

ضرورة دراسة موضوعة العمل والإبداع في الإسلام —

تعتبر الأديان المختلفة، وخاصة الإسلام، العمل أساساً لتحقيق الدخل؛ لأنَّه، ومن منظور القيم وتحليل المشروع وغير المشروع الخاصة بالنشاطات الاقتصادية، فإنَّ هذا العنصر الإنساني يُمثِّل العامل الأصلي للإنتاج في الواقع، أمَّا عوامل الإنتاج الأخرى فهي في خدمة هذا العامل. وإنَّ الثروة كُلُّها خُلقت للإنسان، ومن أجله، لا أن يكون هو في خدمة سائر العوامل المادية للإنتاج، وذلك كي تكون مجموعة عوامل الإنتاج على مستوى واحد ووفقاً لميكانيكية العرض والطلب، ويتمَّ تعيين مساهمة ومقدار كلِّ عامل من تلك العوامل في الدخل، وبالتالي يكون عامل وأساس العمل من حيث استحقاق الدخل - كما هو معروض في النظام الرأسمالي - في خدمة رأس المال

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

والمعدّات الإنتاجيّة؛ لأنّ استحقاق الدخل هذا ينبع من المنظار الشامل للإسلام إزاء الإنسان وأصالته، وليس من إيجاد قيمة المبادلة السلعيّة من خلال مقدار العمل المبذول إزاء ذلك، كما تؤمن بذلك الاشتراكيّة في نظريّة قيمة العمل. وإضافة إلى ذلك، وبقدر تعلّق الأمر بالإدراك العقليّ، فإنّ للإنسان سلطة على عوامل الإنتاج. أمّا وسائل الإنتاج فهي المعدّات والآلات التي يستخدمها الإنسان لإيجاد منفعة جديدة. وبالتالي فهي تمتلك أولويّة خاصّة على كلّ ما يُمثّل وسيلةً أو أداةً للعمل. وكذلك، وعلى أساس القدرة الفطريّة، لا بدّ للإنسان من أن يكون مالكاً لنتيجة عمله، إلّا إذا كان يُنافس حقّ الآخرين الذين يحكمهم، أو له ولاية عليهم، فيفقد الإنسان عند ذلك حقّ أولويّته بالنسبة لنتيجة عمله، أو قيامه من خلال اتفاقيّة ما، وبإرادته، بمنح حاصل عمله إلى شخص آخر^(٢٠).

أهميّة الإبداع في نظام القيم —

تمتاز مسألة العمل والإبداع بين عوامل الإنتاج المؤثّرة على التقدّم والتنمية بمكانة خاصّة وأهميّة كبيرة؛ لأنّ جميع العوامل والمصادر يتمّ تسخيرها من خلال أداء العمل والاستفادة من الطاقة الجسديّة والفكريّة للإنسان. ولأنّ العمل هو العامل البشريّ في عمليّة الإنتاج، وهذا الأخير بدوره مهمّ لسدّ حاجة البشر، تزداد أهميّة العمل وتتضاعف.

وقد أشارت الأديان السماويّة والإسلام، من خلال اهتمامها بالعمل، ودمّها للبطالة والكسل، في كلّ نصوصها إلى أنّ العمل هو الهوية والشعار^(٢١). وجاء في رواية أنّ الله سبحانه يكره العبد النؤوم والعامل عن العمل^(٢٢). وأنّ مَنْ يضع جملة وعبئه على الآخرين، ويحاول استغلال جهودهم هو ملعون^(٢٣). وجاء في أحاديث الأئمة الأطهار أنّ العمل وإيجاد فرص الاشتغال تُمثّل عبادة، بل ومعادلة العمل الذي يُراد به اكتساب الرزق الحلال أو إيجاد الأرضيّة المناسبة للعمل بالجهد في سبيل الله^(٢٤). وورد كذلك في رواية مَقَّت تارك العمل الذي يطلب من الله أن يرزقه^(٢٥).

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

أهداف العمل والإبداع في نظام القيم —

ووفقاً لما قيل، وبالنظر إلى ما ذكرناه، يمكن بيان الأهداف الطبيعية والسامية للإبداع وأداء العمل، وهي:

١. الكسب والعمل والإبداع من أجل ضمان دَخل الأسرة.
٢. الكسب والعمل والإبداع من أجل تطوير الحياة المعيشية وتوسيعها للعامل وأسرته.
٣. الكسب والعمل والإبداع من أجل تطوير وتقدم المجتمع.
٤. الكسب والعمل والإبداع من أجل أداء أعمال الخير ومساعدة المحتاجين.
٥. الكسب والعمل والإبداع من أجل زيادة الثروة والمال؛ للاستفادة منهما بشكل مشروع.
٦. الكسب والعمل والإبداع من أجل إتاحة الفرص الثمينة للآخرين.

خلفية الإبداع في تأريخ الأديان —

على الرغم من أنّ الغرب يعتبر الإبداع وليد عملية وضع النظريات في القرون الأخيرة الماضية، ورغم أنّه تمّ طرح تلك النظريات والتعامل معها في إيران باعتبارها أسلوباً جديداً في البناء خلال السنين الأخيرة، وإيجاد الأعمال، والإبداع، والحدائق، والتطور الوطني المستمر^(٣٦)، فإنّ موضوع العمل والإبداع - من منظور النظام القيمي - هو الأوسع والأقدم، والأكثر تأكيداً في الأديان الإلهية والمصلحين الدينيين، بحيث إذا قمنا بدراسة عامة للكتب السماوية الموجودة، كالتوراة والإنجيل والقرآن الكريم، فإنّنا سنتوصل إلى أنّ أهمية العمل والإبداع والنشاطات والسعي والتجديد والتغيير وقاعدة الجهود وتغيير الظروف والإبداع، وغيرها كثير، لها جذور ممتدة في الأديان والمبادئ القيميّة، حيث ذكر الكتاب القيم «وسائل الشيعة» حديثاً للنبي ﷺ يشير فيه إلى امتداد جذور هذه المسألة إلى بدايات هبوط الإنسان على الأرض، حيث قال: «أَوَّلَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ بَعْدَ هُبُوطِهِ أَنْ يَحْرُثَ بِيَدِهِ لِيَأْكُلَ مِنْ كَدِّ يَمِينِهِ»^(٣٧).

كان الإبداع مفهوماً مُصاحباً لخلق الإنسان. وبإلقاء نظرة على آداب الإبداع

ومبادئه في القرون الأخيرة يمكننا التوصل - وحسب ما يدّعيه أصحاب الرأي في هذا المصطلح - إلى أنّ علماء الاقتصاد هم أول من طرح هذا الموضوع. ثمّ بالنظر إلى أهمية الإبداع ودوره في تكوّن التغييرات الاقتصادية في المجتمعات قام علماء الاجتماع أيضاً ببحث ودراسة الخصائص الفردية والاجتماعية للمبدعين. وتُعتبر الأسرة المركز الذي يمكنه أن يلعب دوراً حيوياً في تشكّل تلك الخصائص. وفي المجتمعات التقليدية التي يلعب الرجال فيها دور المُعيل، بينما تلعب النساء دور مدير المنزل والمُربي للأطفال، فإنّ انتقال فكرة العمل والتكسّب غالباً ما كانت تقع على عاتق الرجل. إنّ البنية الجديدة للأسرة في مجتمعنا اليوم، والتي حدّت بالمرأة إلى الخروج من المنزل، أدّت إلى بروز مظاهر جديدة من الإبداع لدى كلا الجنسين. ونتيجة لهذا التغيير في النظرة فقد أدّى أسلوب الإنتاج كذلك إلى إيجاد تغييرات في نمط الحياة وأدوار الوالدين داخل الأسرة، بحيث استطاع كلٌّ منهما، ومن خلال تصرفه الخاصّ به، لعب دور مهمّ وأساسيّ في تنمية الثقة بالنفس، وإيجاد أفكار جديدة في الأسرة، وتحديد شكل عمل الأولاد. أمّا نظرة الدين والنظام القيميّ إلى موضوع الاكتساب والعمل والإبداع فقد وهبت قيماً أخرى زادت من احترام المبدعين وتكريمهم، حيث اهتمّ النظام القيميّ بهؤلاء الأشخاص بشكل استثنائيّ، باعتبارهم أعمدة المجتمع النامي البعيد عن شبح الفقر والمشاكل. وما أكثر ما صرّحت به الآيات والروايات القيّمة الواردة عن المعصومين في هذا الأمر المهم^(٢٨). حتى عدّ العمل والإبداع أحد المحاور الستّة التي تُمثّل معياراً لدين الفرد وإيمانه. ويقول الإمام علي^{عليه السلام}: «سِنَّةٌ يُخْتَبَرُ بِهَا دِينُ الرَّجُلِ... إلى أن قال: والإجمال في الطلب^(٢٩)».

إنّ العمل والإبداع قديمان كقدّم خلق الكائنات، ولهما جذورهما العريقة في الأدب القيميّ والسمائيّ وآثارهما الباقيات، بحيث وبّخت التوراة (العهد القديم) البطالة وترك العمل، وشبّهته بالذلّ والعار: «الْكَسْلَانُ يُخْفِي يَدُهُ فِي الصَّحْفَةِ، وَأَيْضاً إِلَى فَمِهِ لَا يَرُدُّهَا»^(٣٠).

وفي موضع آخر تُشير التوراة إلى أنّ النوم المفرط يؤدّي إلى الفقر: «لَا تُحِبَّ النَّوْمَ لِئَلَّا تَفْقُرَ»^(٣١).

وفي العهد القديم، وخاصة أمثال الملك سليمان، تمّ مدح العمل والنشاط وذمّ الكسل، واعتبار العمل جوهرة إنسانية، مؤكّدة ذلك بقولها: «في كلّ تعبٍ منفعةٌ، وكَلَامُ الشَّفَقَتَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَى الْفَقْرِ»^(٣٢).

وقال النبي ﷺ، مُقسِّمًا اليَدَ إلى ثلاثة أنواع، حيث مدح المبدعة منها التي تنفع الآخرين: «الأيدي ثلاثة: اليدُ السائلة؛ واليدُ المنفقة؛ واليدُ المُسكِكة، وخير الأيدي المنفقة»^(٣٣).

تشبيه التوراة —

وفي إطار هذا الموضوع أشار العهد القديم إلى أنّ يد الإنسان النشط والفعال هي السائدة والمهيمنة، أمّا يد الكسول فتبقى فقيرة: «الْعَامِلُ يَبْدُو رَخْوَةً يَفْتَقِرُ، أَمَّا يَدُ الْمُجْتَهِدِينَ فَتُعْطِي»^(٣٤)؛ وأنّ الشخص الكسول يسكن أرض الأمنيات الميتة^(٣٥).

وفي موضع آخر، وكما أشرنا سابقاً، قال الرسول الأعظم: «الكاسب من يده خليل الله»^(٣٦).

ونُطالع في مكان آخر من العهد القديم ما يلي: «غَنَى الْبُطْلُ يَقِلُّ، وَالْجَامِعُ يَبْدُو يَزْدَادُ»^(٣٧).

الإبداع في أدب الإدارة والنظام القيمي —

ترجع كلمة (الإبداع = Entrepreneurship) في الأدب العالمي والفارسي إلى أصل فرنسيّ. وهي تشير إلى إيجاد الثروة (Wealth) والتطوّر^(٣٨). أمّا أصل كلمة (Entreprender)، ووفقاً للإتيمولوجيا، فتعني (المُقاوِل) أو (المُلتزم) وهي كلمة يرجع تأريخها إلى القرن السادس عشر الميلادي، حيث كانت تُطلَق على الأشخاص الذين كانوا يقودون العمليّات العسكريّة. ومنذ حوالي سنة (١٧٠٠م) وإلى اليوم قام الفرنسيّون بإطلاق هذه الكلمة على المُقاوِلين الذين يعملون لدى الحكومة، والذين كانوا مسؤولين عن بناء وإيجاد الطرق والجسور والموانئ وغير ذلك^(٣٩). ويعتقد بعض أصحاب الرأي أيضاً بأنّ الناس منذ بداية الخليقة؛ وبسبب احتياجاتهم الجسميّة

العديدة، واحتياجهم إلى الطعام واللباس والسكن والماء والهواء عموماً، ثم إلى عمليات النقل والاتصال، إضافة إلى الاحتياجات الكثيرة الأخرى التي تزايدت فيما بعد، قاموا بإطلاق كلمة العمل والإبداع على كل ذلك النشاط الحريّ والعمليّ الواسع.

ولهذا السبب فالناس؛ ومن أجل تهيئة المنتجات وتقديم الخدمات التي يحتاجون إليها، يعتمدون على بعضهم البعض. وكلما كان المجتمع نامياً أكثر تعاضد دور الأفراد فيه، وأصبح أكثر تخصصاً ووضوحاً. ولذلك فإن إيجاد الفرص في الوقت المناسب والمكان المناسب ومع الأشخاص المناسبين أو بواسطتهم، إضافة إلى القيمة المناسبة، كل ذلك يُسمّى بالإبداع^(٤٠). أمّا أحد أنواع الصراعات القائمة في عالم اليوم، ونقصد بالصراع كما يتم تعريفه في الوقت الحاضر، هو صراع الاحتياجات والفرص. والأهم من ذلك هو تعلّم المبدعين الناشطين الذي يجب أن يكون منسجماً مع الحياة العملية^(٤١). إن مسألة التعلّم المستمرة هذه، والتي يُرمز بالحروف (Life = L.L.L) Long Learning)، أي «التعلّم مدى العمر»، هي مسألة تمّ طرحها في السنين الأخيرة من عمر (بيتر دراكر = Piter Druker)، الذي توفي عام (٢٠٠٥م). وكان (بيتر) يهتم كثيراً بهذه المسألة، فهو يقول: ليس الأميون في القرن الحادي والعشرين هم الذين لا يستطيعون القراءة أو الكتابة، بل هم الذين يعجزون عن التعلّم أو التذكّر^(٤٢). ويقول الإمام عليّ عليه السلام في هذا الخصوص: «لا تُقَدِّمَنَّ عَلَى أَمْرٍ حَتَّى تَحْبِرَهُ»^(٤٣). ويقول عليه السلام كذلك في موضع آخر: «إِنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْصَى وَلَدَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، فَقَالَ: كُلَّ عَمَلٍ تَرِيدُونَ أَنْ تَعْمَلُوهُ فَتَوْقَّفُوا فِيهِ سَاعَةً، فَإِنِّي لَوْ تَوَقَّفْتُ لَمَّا أَصَابَنِي مَا أَصَابَنِي»^(٤٤).

وقال عليه السلام وفي مكان آخر قال: «الْعَمَلُ بِغَيْرِ عِلْمٍ ضَلَالٌ»^(٤٥). وكذلك قال عليه السلام: «على العالم أن يعمل بما عِلِمَ، ثُمَّ يَطْلُبُ تَعْلُمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»^(٤٦).

وفي مواضع أخرى أيضاً أكّدت الروايات كثيراً على هذا الأمر المهم، وتمّ اعتبار العلم واكتساب المهارة والاستمرار على العمل أحد أجمل المظاهر. وورد في رواية عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال صراحة: «على طالب العلم أن يهيئ نفسه للتعلّم، ولا يتعب من طلب العلم والمهارة، ولا يستكثر ما تعلّمه»^(٤٧).

وقد أشار التاريخ باستمرار إلى هذه المسألة المهمة. وقد تمّ التأكيد في الوقت الحاضر على أنّ عجلة التنمية والتطوّر والنمو الاقتصادي لم تعدّ تهتمّ باستمرار بموضوع المهارات الخاصة لدى القوى العاملة، إلّا في بعض النواحي التي ترتبط بشكل مباشر بموضوع الرقابة، مثل: قلة القوى العاملة وتطويرها وتوسيعها. في حين أنّ نظام وعملية التعليم الكبيرة تهيئ فرصة مهمة للتأثير في الأعمال^(٤٨).

ومن الناحية الأخرى فإنّ أصحاب الرأي الذين يعترفون بالإبداع يقولون: إنّه يمكن إيجاد جذور هذه الكلمة في كلّ من الأدب الاجتماعي والمنظار القيمي، وبيان وثائقها. لكن في عالم النظريات الجديد والقديم فإنّ أوّل مَنْ اهتمّ بها هم علماء الاقتصاد، وكذلك المدارس الاقتصادية. وعلى سبيل المثال: في بعض المدارس الاقتصادية الفلسفية، التي ينتمي إليها أمثال: (منسيوس Menssios)، وهو أحد تلامذة (كونفشيوس)، كان الاعتقاد بأنّ على الحاكم، من خلال جهوده، العمل على إيجاد الرفاهية في المجتمع، وأنّ الحاكم الذي لا يستطيع توفير فرص وظروف العمل والرفاهية للناس لا بدّ له من الاعتزال والتّجّي^(٤٩). وكذلك يقول (سيسرو Tylus Cicero)، المحامي والسياسي المشهور، الذي عاش في زمن (قيصر)، في هذا الخصوص: إنّ أيّة منظمة اجتماعية تخلو من العمل والنشاط والقوة القضائية الدقيقة والرقابة الصحيحة للمدراء لا يمكنها أن تتحقّق أو تستمرّ في الحياة. لذلك ليس علينا أن نُحدّد معالم الصلاحيات الإدارية للمدراء وحسب، وأنّ على هؤلاء كذلك الاهتمام بجدّ بمسألة العمل، بل لا بدّ لنا من تعليم جميع الأفراد؛ لكي يتعرّفوا على مسؤولياتهم في العمل، وطاعة المدراء؛ حتى يمكن تعمير وتطوير البلاد^(٥٠).

ومن ناحية أخرى، ومن وجهة نظر المدراء الاقتصاديّين منذ القرن السادس عشر للميلاد وحتى الآن، نشهد التأكيد على مسألة الإبداع بشكل أو بآخر في النظريات الاقتصادية. ومن بين تلك الآراء ما قاله (برنارد دو بليدور Bernard F. De Belidor)، عالم الاقتصاد الفرنسيّ المعروف، في بداية القرن الثامن عشر الميلاديّ، حيث قدّم تعريفاً أوسع يتضمّن شراء القوة العاملة والموادّ الخامّ بأسعار غير محدّدة، ثمّ بيع المنتجات الحاصلة عنها بالأسعار المذكورة في الاتفاقيّات^(٥١). وبعد ذلك أيضاً قام علماء

اقتصاد آخرين بدراسة هذه المسألة. ويمكن الإشارة في هذا الخصوص إلى مكانة الروح التجارية، والكلاسيكيّات المعروفة، والكلاسيكيّات الحديثة. ويعتقد (كانتيلون) - حوالي سنة ١٩٩١م - أن هناك اختلافاً واضحاً بين أصحاب الأراضي والمأجورين والمُبدعين. وقد قدّم - ولأوّل مرّة - تعريفاً خاصاً عن المُبدعين الذين يعملون في بيئة قلقة، إضافة إلى تعرّضهم للخطر بشكل مستمرّ، ثمّ قيامهم بتهيئة رؤوس الأموال الأوليّة بأنفسهم^(٥٢). أمّا أصحاب الرأي الآخرين في الاقتصاد، والمصادر المهمّة الأخرى الخاصّة بهذا الموضوع، من أمثال: بالمر M. Palmer، ١٩٧٨؛ جان باتيست ساي Jean Baptiste Say، ١٨٠٣؛ ستيوارت ميل J. Stewart Mill، ١٨٤٨؛ فرانسيس ووكر Francis A. Walker، ١٨٧٠؛ فردريك هاولي Frederick B. Hawely، ١٨٨٢، حيث اعتقد هذا الأخير بأنّ الصفة البارزة التي يتميّز بها المُبدعون هي المخاطرة^(٥٣). وبعد ذلك جون كامونز John R. Commonz، ١٨٩٠؛ ألفرد مارشال Alfered Marshall، ١٨٩١؛ فرانك نايت Frank H. Knight، ١٩٢١، الذي ألّف كتاباً بعنوان (المخاطرة)، وذكر فيه أنّ عدم وضوح معالم المُبدع وعنصر الشكّ وأجرته (Risk, Uncertainty and profits) هي عوامل أصلية في أيّ نظام معروف^(٥٤). ثمّ جاء (جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter ١٩٣٤)، الذي كان يُدرّس في جامعة (هارفارد) في الولايات المتحدة الأمريكيّة في عقد الثلاثينيّات، جاء ليشير إلى الدور المحوريّ والأساسيّ للمُبدعين، وكان يعتقد بأنّ المنافع والأرباح لا تتجمّع عن التغييرات الحاصلة في بيئة التوقّف (Stop Environment)، أمّا التغيير فيكونه المُبدعون في العمل أو عمل المُبدعين^(٥٥). ويذكرنا قوله هذا بما ذكره مارك بلاك Mark Blauk (١٩٨٠) في كتابه (علماء الاقتصاد الكبار)، فقال: إنّ عصر المحاربين والفاثحين قد ولى، وجاء زمن علماء الاقتصاد والتجارة والمُبدعين. ونقلًا عن كاسون (١٩٨٢) يعتقد (شومبيتر) أنّ المُبدع يُعبّر بطاقة حركيّة في التطوّر الاقتصادي، ويتمثّل دوره في الإبداع وإيجاد الأشكال الجديدة من المواد^(٥٦). ثمّ طرح مؤسّرين اثنين أصليّين، هما المُبدعين، أيّ التجديد (Innovating)، والهدم البناء (Creative Destruction). بعد ذلك قام (هايك F.A. Hayek) في عام (١٩٣٧)، ثمّ (آرثر كول A.

(Col سنة ١٩٤٦)، ثمّ (كلارنس دانهوف Clarence H. Danhof) سنة (١٩٤٩)، و(كرزнер I.Kirzner) سنة (١٩٧٩)، و(ثيودور شولتز Theodore Schultz) عام (١٩٨٠)، حيث اعتبر جميعهم أنّ معنى الإبداع هو عدم التعادل. وعند بلوغنا نهاية القرن العشرين تحدّث كلّ من (هبرت) و(لينك) (R.Hebert & A.Link) عن الخصائص الاثني عشر التي يمتاز بها المبدع. وفي ما يلي لائحة بتلك الخصائص الاثني عشرة:

رقم	الخاصية	الخصائص النفسية	رقم	الخاصية	الخصائص النفسية
١	علاقة الخطر بالشكّ	قبول الخطر	٧	منظّم المصادر الاقتصادية	مُهايئ
٢	عارض رأس المال	الاعتماد على الذات	٨	مالك للشركة التجارية	مُبدئ
٣	الابتكار	الإبداع	٩	مُستخدم عوامل الإنتاج	البحث عن الإنتاج
٤	المُصمّم	الحسم	١٠	المُقاوّل	نشط
٥	قائد الصناعة	مُبدع	١١	الحاكم	الاعتماد على الذات
٦	المدير أو الرئيس	قبول المسؤولية	١٢	مُستخدم المصادر للأغراض المختلفة	ذكيّ

مكانة العمل والإبداع في النظام القيميّ —

هناك اهتمام بالغ بموضوع العمل والجهد في الأنظمة القيميّة (الدينيّة)، وخاصّة الأديان (بما فيها الأديان السماويّة والوضعيّة)، حتى أنّ ديانة (لاوتسه) تقول بأنّ العمل

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

والاشتغال وإيجاد فرص العمل كلّها تمثل شرف الإنسان وكرامته، وأنّ الأفراد لا يُعرفون إلاّ من خلال عملهم^(٥٧).

أمّا الثقافة الإسلامية الغنيّة فتعتبر أنّ التصرّف المستقيم ينقسم إلى قسمين: قسم ماديّ؛ وآخر معنويّ. فأما القسم الماديّ فيمثل العمل، وأما القسم المعنويّ فيمثل الصلاة والعبادات. ومن هنا يمكن التعرّف على أهميّة العمل في المجتمع الإسلامي؛ لأنّه يمكن بواسطة العمل تعمير الحياة الدنيا، ومن خلال الصلاة يمكن ضمان الحياة الآخرة. ويُعتبر العمل معادلاً لجميع الأمور المعنويّة، حيث تمّ التأكيد عليه باعتباره يساعد الإنسان في الوصول إلى الحياة الطيبة.

إنّ العزّة والفخر، بل وحتى سلامة الإنسان، تأتي من خلال عمله، أمّا المبادرة في العمل فهو إحساس ممزوج بالشجاعة. كما نلاحظ ذلك في مصادر الألفيّة الثالثة، حيث يعتبر (روبينز) أنّ الشجاعة هي إحدى الخصائص السبع في الثقافة التنظيميّة. ويمكن القول بأنّ بعض الأفراد يتعرعون على الشجاعة والإبداع، بدلاً من الكسل^(٥٨). وكلما كانت تلك الميزة متبلورة في إطار الجماعة ازدادت أهميّتها، وأصبحت قيمة أكبر في النظام القيميّ. وقد قال النبي ﷺ: «يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ»^(٥٩). وفي النظريات الحديثة تمّ التأكيد كذلك على أنّ الأشخاص الذين يتبعون الثقافة الفرديّة في الإبداع الثقائيّ يتجهون نحو الأعمال الفرديّة أو الإبداع الفرديّ، لكنّ الثقافة الجماعيّة تركّز على الأهداف الجماعيّة، وتشجع النشاطات الفرقيّة والجماعيّة، وكذلك الإبداع الجماعيّ^(٦٠).

إنّ العمل والإبداع هو جزء كبير، وربما كان أساس الحياة الإنسانيّة؛ لإمكانيّة معرفة جوهره الأفراد من خلال عملهم. وعندما تتّضح تلك الجواهر والطاقات يمكن الاعتماد على وجود مجتمع فعّال ونشط. وهذه الجواهر الفرديّة هي الكفيلة بإيجاد الحياة المعقولة والمثاليّة للإنسان والإنسانيّة.

إنّ مفتاح أية طاقة في داخل الإنسان هو العمل والإبداع وإيجاد الفرص التي تكون أحياناً كلّ شيء من لا شيء. وعندما يتمّ فتح ذلك الكنز بالعمل فإنّ كلّ لحظة يكون فيها العمل مستمراً تزدهر فيها تلك الطاقات بشكل أكبر، وهذا يعني

أنّ جميع وجود الإنسان يجب أن يكون مُتمركزاً على العمل، حتى في الوقت الذي لا يستطيع فيه العمل بسبب العجز الجسديّ. وبعبارة أخرى: إنّ على الإنسان دائماً أن يُفكر بالقيام بالعمل على أفضل وجه؛ لكي يتمكن من الاستفادة من الإنتاجيّة، ويعمل على تقدّم وتطوّر العمل والخوض فيه إلى أعلى مستوياته.

ومن خلال بحث خاصّ بالعمّال في اليابان، والذي قام به باحثون أمريكيّون، صرّح أحد العمّال اليابانيّين قائلاً: إنّ سبب الإنتاجيّة في بعض الصناعات في اليابان هو أنّه عندما ننتهي من عملنا في النهار، ونخرج من المصنع، فإنّ عملنا في الحقيقة يكون قد بدأ في تلك اللحظة، بمعنى أنّنا نذهب إلى المكتبات، ونشتري الكتاب الذي يتعلّق بعملنا؛ لنطالعه في وقت الفراغ؛ لكي نتعلّم الأساليب الجديدة لإنجاز أعمالنا على الوجه الأكمل. وعندما نذهب إلى عملنا في الصباح فإنّنا نطبّق الأساليب الجديدة التي تعلّمناها. وقد بيّن الأمريكيّون أنّ أحد أسباب ارتفاع الإنتاجيّة في اليابان هو حبّ اليابانيّين للعمل، والسعي إلى أدائه بشكل أفضل^(٦١).

وقد قال النبي ﷺ: «إنّكم إذا قمتم بأيّ عمل فأدّوه على الوجه الأحسن وأتقنوه؛ لأنّ الأعمال تُعرف بخواتيمها وإتقانها»^(٦٢).

وعلى سبيل المثال: توفّي أحد أصحاب النبي ﷺ، وهو سعد بن عباد، فقام النبي ﷺ - كما كان معهوداً منه -، بأعمال الكفن والدفن، وعندما أراد دفن (سعد) قام هو بنفسه بإنزال (سعد) إلى لحده، وأتقن كلّ الأعمال الخاصّة بذلك، فسُئِلَ عن سبب دقّته في أعمال قبر شخص لا يرجع إلى الحياة، وهل هناك سبب يدعوّه إلى اتّباع كلّ تلك الدقّة؟ فأجاب النبي ﷺ قائلاً: «أنا أعلم بأنّ هذا القبر سيزول ويندثر مع مرور الوقت، وقد يصل الخراب والفساد إلى (سعد) المدفون ها هنا، لكنّ الله يحب إذا قام العبد بعمل أن يُتقنه»^(٦٣).

ولذلك قرائن وشواهد في زمننا هذا، في الألفيّة الثالثة، بعد ملاحظة العمل. ففي مسألة البعد الثقافيّ مثلاً، والتي طرحها الباحثون بعد (هوفستد Hofstede)، بعد موضوع الأداء (Performance)، بمستوى عالٍ، تُعتبر مجموعة قرائن قيّمة وجزءاً من العمل الذي يشجّعه المجتمع ويكافئه، ويتمّ تمييزه على المستوى التنظيميّ للأداء

والإتقان في الأعمال، وعامل من عوامل تكرار هذا السلوك^(٦٤). وكثيراً ما يعتبرون العمل وفقاً لفضيلته وإنجازه ودقته وسرعته وحدثه^(٦٥). مثل: (دراكر Piter Druker)، الذي وصف الإبداع معتبراً إياه خالق الشيء الجديد والدقيق^(٦٦). هذا من ناحية، أمّا من الناحية الأخرى، ووفقاً لواحدة من أهم النظريات في علم الاقتصاد، فإن «الجزء الأكبر من قيمة أي شيء يتعلق بالعمل المتبلور فيه». وهذه النظرية، أي نظرية (قيمة العمل)، تشير إلى أنّ جودة العمل ومقداره في مجال الاقتصاد يستحقّان التقدير^(٦٧).

وبيّن الإمام الباقر^(عليه السلام) بوضوح أنّ الهروب من العمل والكسل هما صفتان مذمومتان، وأنّ الله عز وجل يكره العبد الذي ينظر إلى السماء فاتحاً فاه قائلاً: «اللهم اعطني رزقي»، تاركاً العمل والسعي والاجتهاد^(٦٨). ويحتاج هذا بالطبع في موضوع الإبداع، وخاصة في العصر الحديث، إلى التعليم والإرشادات الذاتية، التي لها علاقة مع برامج التنمية والتطور المستمر للاكتساب والأعمال التجارية الصغيرة^(٦٩). ومن الناحية الأخرى، ففي المجتمع الحديث المليء بالتعقيدات، يجب السعي لإيجاد فرص العمل المتساوية للجميع (Equality of opportunities)؛ لكي نحصل على النتائج المطلوبة^(٧٠).

أمّا النقطة الأخرى فهي «بما أنّ العمل هو الجانب المادي للسلوك الديني في ثقافتنا الغنيّة فكيف يمكنه أن يكون كالجوانب المعنويّة الأخرى في المجتمع، فيؤدي إلى التقدّم أو الهبوط إلى الأسفل؟». وللجواب عن هذا السؤال لا بدّ من القول: إنّ الثقافة الدينيّة، رغم ما توليه من الأهميّة الكبيرة للعمل، فإنّها تؤكد على هذه الأهميّة والقيمة للعمل^(٧١).

أمّا السؤال الأهمّ فهو: ما هي نظرة النظام القيمي والحياتي والديني والسمائي إلى الاكتساب والعمل والإبداع؟ ومع تعاليم الوحي والقرآن والروايات، وبصورة عامّة كلّ التعاليم الدينيّة، هل يمكن لعصر الألفيّة الثالثة، الذي يصفه (لالكاتا) بأنّه عصر ظهور الإبداع والتغيّر فيه، والسير حتى دخول مجال تتأثر فيه الأعمال المتنوّعة والصغيرة، وحتى الاقتصاد العالمي^(٧٢)، هل يمكنه أن يوجد الحداثة والعصريّة؟ وهذا

سؤال مهمّ بالطبع. وربما في البداية، وقبل الدخول في البحث الدينيّ والروايات والآيات والأمثلة الأخرى، لم يكن هناك أيّ إحساس بهذا الموضوع الرئيس، ولكن تمّ البحث فيه بشكل مُفصّل، بل حتى ما نعتبره موجزاً ومختصراً في المبادئ القيمة للدين الإسلاميّ يحتاج إلى عدّة مجلّدات من العمل العلميّ وإيجاد النماذج، وإلاّ فإنّ هذا الموضوع قد تمّ تفصيله وبحثه من قِبَل بعض الأديان الوضعيّة، كالبوديّة، والبراهمية، وأتباع (لاوتسه)، وغيرهم. وفي الوقت الحاضر كذلك وفي مجال العمل والإبداع، فإنّ الصينيّين ما زالوا تحت تأثير النظام القيميّ الكونفوشيّ القديم، الذي يتضمّن أساليب تعتمد على الجهد الكبير والبصيرة والبساطة والقناعة، بعيداً عن مواجهة التناقض أو اتّباع الأساليب المباشرة^(٧٣). وهذه التعاليم القديمة كانت مبنية على النظام القيميّ، حيث يتمّ فيه اتّباع المشاركة العامّة والشاملة في الصين الكبيرة، مُبتعدين عن الثقافة الفرديّة^(٧٤). وهذه الحالة تمثّل أحد الأساليب المؤثّرة في الإبداع، والتي تسمّى اليوم بالثقافة الشرقيّة^(٧٥).

الإسلام والإنسان والعمل —

يُنَبّه الإسلام دائماً الإنسان إلى هذه النقطة، وهي أنّ كلّ ما هو موجود يمثل العمل، أي العمل والنشاط والإبداع. لذلك فإنّ العمل هو الذي يُقرّر مصير الإنسان. ولا شكّ في أنّ هذا التفكير هو نوع من التفكير الواقعي والمنطقي المنسجم مع القوانين الطبيعيّة.

وفي ما يتعلّق بالعمل يؤكّد القرآن الكريم كثيراً على هذه الناحية. وبعبارة أوضح وأكمل في هذا الخصوص: هو يقول: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩). وهذا يعني أنّ سعادة الإنسان مرهونة بعمله. وهذه التوصية الدينيّة هي من أعظم التوصيات لحياة الأمّة. ولو علمت أمّة ما بأنّ عليها هي تقرير مصيرها عندئذ ستعمل على تنظيم أمورها بنفسها. وعند ذلك ستتنبّه للعمل ولطاقاتها، وأنّه ليس هناك من ظروف يمكن أن تتغيّر لصالحها إلّا بالسعي والمثابرة المستمرة على المستوى الوطني، وهو عامل أساسي للحياة والتجدّد والمثابرة^(٧٦).

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

الإبداع الجريء من منظور القيم —

يُعتبر التوكّل في القرآن الكريم مفهوماً حياً ومتجدداً وملحمياً^(٧٧). ويحثّ القرآن الكريم الفرد على العمل وينزع الخوف والقلق منه طالما أنّه يتذكّر أن لا يخشى الفشل والتوكّل على الله سبحانه.

وجاء في كلام لطيف: إنّ أيّ عمل يتضمّن بعض المشاكل، وإنّ المشاكل تكشف جواهر الرجال، فضعوا المشاكل على الله. لكن لا تقولوا لله: إنّ لديّ مشاكل كبيرة، بل قولوا: إنّ الله كبير، وتحركوا نحو العمل والسعي والنشاط. يقول الإمام عليّ عليه السلام: «إِذَا هَبْتَ أَمْرًا فَكَعْ فِيهِ»^(٧٨).

الإسلام والإبداع —

كما هو مذكور ومعلوم من القرآن الكريم والأحاديث فإنّ الدين الإسلامي يدعو الناس إلى أداء الأعمال، ويطالبهم بإيصال المنفعة إلى الآخرين من خلال عملهم، ويشجّع الناس بشكل مباشر أو غير مباشر على الإبداع وإيجاد العمل؛ للحيلولة دون تعرّض المجتمع الإسلامي للفقر أو الجوع. وبالتالي يمكن للأفكار الدينيّة لأيّ فرد أن تؤثر في إبداعه. ولأنّ الدين الإسلامي هو أكثر الأديان التي تهتمّ بأفراد المجتمع فرداً فرداً فإنّه يمكنه تشجيع الفرد المبدع على العمل والإبداع. وبإمكان الفرد المبدع كذلك، ومن خلال الرؤية الدينيّة، التوفيق في عمله إلى أبعد الحدود، وعدم اقتصار تفكيره على مصالحه الفرديّة؛ لكي يتمكّن من توسيع نطاق عمله. وبمنظرة شاملة إلى خصائص الفرد المبدع، والمميزات التي يتوقّعها الإسلام من الإنسان التقى، يمكننا أن نعلم بأنّ الإنسان المؤمن بكلّ معنى الكلمة يمكنه أن يكون مبدعاً، وجديراً بالمسؤوليّة، والوصول إلى مراتب اجتماعيّة عليا ومنازل شامخة، وتحمل المشاق، وأن يضجّ بالأمل والنشاط، وكلّها من خصائص الفرد المبدع. وقد تمّت توصية الفرد في الإسلام بالتوفيق والنجاح في الدنيا والآخرة^(٧٩).

هويّة الإنسان المبدع في النظام القيمي —

تُعتبر نظرة الإسلام إلى الإنسان مهمّة للغاية؛ لبحث نظرة الإسلام بشأن الإنسان

المُبدع والتعرّف على نوع هذا الموجود، والفرق بين ذلك وبين ما تراه معظم الأديان. فالفيزيوقراطيون والكلاسيكيون يعتبرون الإنسان مخلوقاً يعيش تحت رحمة القوانين الطبيعية، وأنّ القوانين الخاصة بسلوكه ثابتة لا تتغيّر، وهي قوانين سرمدية وعالمية، وأنّ هذه القوانين أقدم من وجود المجتمع البشري، وأرقى من إرادة الإنسان، أمّا قوّة تلك القوانين فتتبع من المشيئة الإلهية، وأنّ أفضل القوانين هي هذه القوانين الطبيعية المتسلّطة على سلوك الإنسان^(٨٠).

وكذلك فإنّ نظرة أولئك (الفيزيوقراطيون والكلاسيكيون) هي الدافع في تحريك الإنسان لأداء العمل والنشاط الاقتصادي بشكل إبداعيّ ونحو المصلحة الشخصية له، ولا شيء غير ذلك. وجميع الأفراد في هذا الدافع والسلوك الناجم عنه متشابهون، وهم يعملون مثل بعضهم البعض. إلّا أنّه لا بدّ من معرفة القوانين الخاصة بسلوكهم، ولا يجوز لأية قوّة التدخل في هذا الأمر، أو جرّ هذا السلوك إلى طريق غير طبيعيّة. وهذا السلوك لا علاقة له بالأخلاق والقيم المعنويّة^(٨١).

وباعتقاد الفيزيوقراطيين ومعظم الكلاسيكيين فإنّ هذا الإنسان المذكور ليس فرضية مجردة حتى يمكن عرض النظريّات الاقتصادية؛ بل هو حقيقة لها وجود خارجيّ. وعلى الرغم من أنّ الفيزيوقراطيين يعتبرون أنّ الدافع للإنسان يتمثّل في المصلحة الشخصية فقط، ويعتبر الكلاسيكيون أنّ الدافع الأصليّ له هو المصلحة الشخصية، فإنّ هذا الاختلاف في وجهات النظر لا يفصل بين نظرة كلّ منهما بشكل أساسيّ.

ويقدم الإسلام الهيمنة المطلقة للقوانين الطبيعية على الإرادة الإنسانية، ولا يؤيد وجود القوانين العالمية الخاصة بالسلوك غير المتغيرة، كما يتصوّر ذلك الفيزيوقراطيون والكلاسيكيون. ولهذا السبب فإنّ الله، ومن خلال إرسال الرسل والكتب السماوية، يريد تصحيح الدوافع والسلوك الإنسانيين وتوجيهها. والذين يتصرّفون وفقاً للأوامر الإلهية يعطيهم الأمل في الثواب والمكافأة، أمّا الذين يعصون تلك الأوامر والوصايا فقد وعدهم بالعقوبة. وتشير تلك الإجراءات إلى تنفيذ الهيمنة المطلقة للقوانين الطبيعية على سلوك الإنسان، ولا تقبل بعدم تغيّر الدوافع والسلوك

البشري، وإلا فإن جميع تلك الأفعال وكل الجهود التي بذلها الأنبياء والأولياء لن يكون لها أيّ داعٍ أو معنى، في حين أنّ التأريخ يُرينا أنّ الأنبياء والرسل قد وُفّقوا إلى حدٍّ كبير في مساعيهم التي بذلوها.

القرآن والمبدعون —

اعتبر القرآن الكريم - وبصراحة - مصير الأفراد والمجتمعات البشرية مرهوناً بإرادتهم وتقريرهم وأفعالهم (الرعد: ١١). لذلك فإنّه - من وجهة نظر الإسلام - لا يمكن قبول هيمنة القوانين الخارقة للإرادة البشرية على سلوك الإنسان. فالإنسان يمتلك خصوصيّة أخلاقيّة، وإبداعاً لا حدود له.

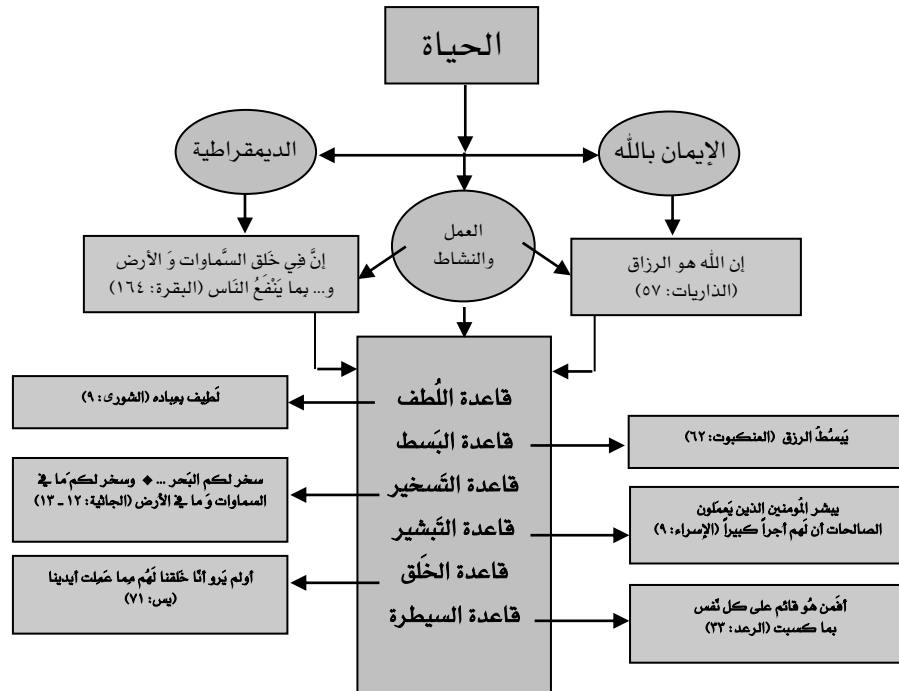
ويمكن أن يقرّر الإنسان وهو واقع تحت تأثير البيئة السائدة على المجتمع، وعند ذلك يكون تطبيق الإرادة الحرّة للأفراد غير ذي معنى^(٨٢). وللجواب عن ذلك لا بدّ لنا من القول: صحيح أنّ العديد من الأفراد يتصرّفون ويعملون وفقاً للإرادة العامّة للمجتمع وما يقبله، لكنّ ذلك لا يعني أنّ الجميع هم على هذه الشاكلة، وإلاّ فإنّه لا يمكن وقوع أية حركة أو نهضة أو انتفاضة ثوريّة ضدّ التيار الفكريّ والسياسيّ والاجتماعيّ السائد في أيّ مجتمع - سواء أنجحت تلك الحركة أم تتجحّ -، ولا يعني ذلك كذلك أنّ أغليّة الأفراد لا يطبّقون إرادتهم، بل قد يقع الاختيار والإرادة والقرار حتى في تلك البيئة السائدة؛ إذ هنا يقبل الفرد بالتيار أو الوضع السائد، ويتكيّف مع ذلك، لا أن يكون في ذلك نوع من الاضطرار أو القسر الاجتماعيّ المهيمن عليه. ومن وجهة نظر الإسلام فإنّ مثل هذا الإنسان مسؤول، ولا يحقّ له قبول التيار الفكريّ السائد دون قيد أو شرط. ولهذا فإنّ الإسلام يعتبر كلّ فرد مسؤول عن عمله، ويطالبه بأن لا يتّبع الآخرين أو يقلّدهم تقليداً أعمى.

أمّا القرآن الكريم فيذمّ اتّباع سيرة القدماء أو السلف أو الملأ في المجتمع من غير علم أو تفكير أو بحث في الحقائق: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّنَا السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٦٧).

الاكتساب والعمل في ضوء التزكية —

يُعتبر تأكيد القرآن الكريم على ضرورة اهتمام البشر بـ «تزكية الأنفس» إحدى الملاحظات الناصعة للقرآن الكريم في المسائل الاقتصادية والتكسب والعمل. وهذا الأمر مهمٌ للغاية، بحيث يُمثل واحداً من الأهداف السامية لإرسال الرسل والأنبياء ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).

وقد تمَّ الحثُّ بجديّة على هذا الهدف المهمّ، وهو التطهير والتزكية، في المفاهيم الاقتصادية والأعمال، كما هو مذكور في القرآن الكريم. ويُعبّر القرآن الكريم عن المجتمع المطلوب بعبارة (الحياة الطيبة)، أي الحياة الطاهرة، التي يكون فيها الأفراد طاهرين وصالحين. وهؤلاء الأفراد وإن كانوا يتمتعون بالذات المحلّة والرفاهية النسبية والعمل الشريف، لكنّهم كذلك يعيشون في مجتمع مليء بالذات المعنويّة والروحيّة. وإليك هذا الشكل البياني الذي يوضّح ما قيل:



نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

الثروة في القرآن الكريم —

يُنظر إلى العمل والجوانب المختلفة للثروة في الكثير من الآيات - بشكل واضح وصريح، أو من خلال الأمثال أو القصص - بأشكال مختلفة. وهناك عدّة مسائل تُعتبر أساس النظرة إلى الثروة، ومنها:

أ. حبّ المال والثروة بشكل فطريّ (قاعدة اللطف والبسط). فحبّ المال متجذّر في أعماق الإنسان، بل يُمثّل ذلك الحبّ فطرة من جملة الفطر: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَآئِ﴾ (آل عمران: ١٤).

ب. توفير مستلزمات الحصول على الثروة (قاعدة التسخير والتبشير). فقد مُنح الإنسان جميع المصادر والطاقات والنعم والآلاء، وقد هيئت له ضروريات النشاط الاقتصادي والعمل وجمع الأموال في كلّ أنحاء الكرة الأرضية، وطولّب في مقابل ذلك بالسعي والاجتهاد والطلب من فضل الله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥). فالجبال والصحارى والأنهار والبحار والليل والنهار والحيوانات، كلّ ذلك مُسخّر للإنسان، وإليه أُوكِلت عملية إعمار الأرض.

ج. عدم الاعتراض أو ذمّ جمع الثروة عن طريق العمل والإبداع (قاعدة الخلق والسيطرة). فإنّ جمع الثروة وإنمائها ليس بحدّ ذاته أمراً مرفوضاً أو مذموماً، شريطة أن يكون ذلك وسيلة، وكذلك أداء الحقوق الواجبة، وأن تكون نتيجة النشاط والفعاليات الاقتصادية، وأن لا تُكتنَز تلك الثروة. لذلك فقد أوصى الدين الإسلامي بالقناعة في الاستهلاك، لكنّه لم يُصرّح بالقناعة في الدخل؛ لأنّ المُبدعين عادةً ما يكونون كريمين^(٨٣).

ويشير القرآن الكريم إلى الأغنياء والمُبدعين، من أمثال: سليمان^{عليه السلام} (سبأ: ١٢ - ١٣)، وداود^{عليه السلام} (سبأ: ١٠ - ١١) وذي القرنين (الكهف: ٩٥)، الذين أوجدوا فرص عمل كثيرة، لكنّهم تمكّنوا من تعديل حبّ المال في داخلهم، واعتبار ذلك نعمة إلهية. وعلى الرغم من امتلاكهم لتلك الثروة الطائلة فقد كانت علاقتهم بالله تعالى قوية.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

وعلى العكس من هؤلاء، فقد كان هناك أغنياء، من أمثال: قارون (القصص: ٧٩)، وفرعون (يونس: ٨٨)، والوليد بن المغيرة (القلم: ١٢ - ١٥، والمدثر: ١٢)، وأبي لهب (المسد: ١ - ٢)، وبشكل عام كل المترفين والملا والمستكبرين، تعلقوا إلى حد كبير بالمال، الأمر الذي تسبب في وقوعهم في الهاوية والحضيض. فكلا الفريقين كانا يمتلكان الثروة الطائلة، لكن الفرق بينهما هو نظرة كل منهما إلى تلك الثروة. فالفريق الأول يقول: ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾ (الكهف: ٩٨)؛ أما الفريق الثاني فيقول: ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ (القصص: ٧٨).

استنتاج —

يشتمل موضوع الإبداع في النظام القيمي على أبعاد واسعة وعديدة. وكما أشرنا في المقدمة فإن هذه المقالة هي نتاج سنتين من العمل البحثي الجاد والدؤوب على الأسس الدينية والقيمية والتاريخية. وقد تم تقديم سبعة ملاحق - كاستمرار لعمل البحث - لأهم المصادر والمداخل الإبداعية البالغة أكثر من مئة مصدر روائي موثوق، وتم حصر نماذج مختلفة من المطالعات في الإبداع القيمي وبيان واستخراج الآيات المتعلقة بالإبداع في القرآن الكريم. إضافة إلى ذلك فقد تمت في هذا الموضوع، أي أبعاد ومحاور الإبداع القيمي، الإشارة إلى بعض الكتب والنصوص الدينية، مثل: التوراة والإنجيل، والكثير من الأديان، وحتى النحل. أما نتيجة هذا البحث فهي أن موضوع الإبداع هو موضوع قديم وعريق، لكنه ليس مُمَاتًا. ووفقاً للدراسات المشار إليها خلال سطور المقالة يمكن القول بأن العروق المختلفة للعمل والإبداع وإيجاد الفرص العملية والحرفية والإنتاجية هي عروق ممتدة على مر التاريخ البشري، وقد تم العمل بها، ثم اتخذت شكل كلمة اقتصادية وفنية وإدارية. إن أهم وأكثر الآيات والروايات الموجودة في هذا الشأن تعود للدين الإسلامي وأحاديث الأئمة. وكانت قاعدة العمل وإيجاد العمل والفرص والنشاط اليومي وأهمية ذلك كله تُطرح في كل تفاصيل حياة أئمة الدين الإسلامي، وكانوا هم كذلك

يُطبّقون تلك القاعدة.

وكان بعض أولئك الرجال العظام مشغولين في العديد من الأعمال، إضافة إلى الزراعة. فكانوا يعملون بالتجارة، ويهتمون بالصناعة، في حين كان البعض الآخر منهم يُشجّع على الاكتساب، والأعمال الصغيرة والكبيرة منها، والنشاط الزراعي، في حين اقتصر أعمالهم على إدارة تلك الأعمال.

وفي الثقافات الدينية الغنيّة، وخاصّة الدين الإسلاميّ، فإنّ العمل يُعتبر جزءاً من السلوك المعنويّ، ومعادلاً للنشاطات والأعمال الدينية الشريفة، وفي مصافّ العبادات، مثل: الصلاة والجهاد والأعمال العباديّة الأخرى. أمّا المبدعون المفكّرون فهم الأساس الأهمّ في المجتمع، ويعتبرون الإقدام على الإبداع المصاحب للتوكّل والتجديد مدخلاً رئيساً للدخول في العمل والنشاط.

أمّا قبول المسؤولية وتحملّ الخسارة والأمل والتحرّك والسعي المضاعف والجود والإمساك والتبكير والابتعاد عن الكسل والكمال الحريّ والمثابرة والاجتماعيّة وتقبّل الخطر والمخاطرة والتجربة والخبرة والمهارة ونحو ذلك فطالما تمّ التأكيد عليها والتوصية والاهتمام بها. تُعتبر هذه المقالة مقدّمة وبداية حول هذه النظرة القيمية للعمل والإبداع.

الموامش

- (١) العلامة جعفري، ١٣٧٢، ص٣.
- (٢) الطوسي، ١٣٧٨، ص١٥.
- (٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٢.
- (٤) فان وزيفانغ، ٢٠٠٤، ص٢٤.
- (٥) التوراة، ص٧٤٥، المدخل ١٣، الرقم ١٦.
- (٦) الناصري، مناظرات إسلام ومديريت: ١٩.
- (٧) ولايى، ١٣٧٨، ص٤٣.
- (٨) جعفري، ١٣٧٨، ص٩٢.
- (٩) رجائي، معجم موضوعي آيات اقتصادي قرآن: ٥٨.
- (١٠) الطوسي، ١٣٧٨، ص١٢٢.
- (١١) حسيني كهلائي، ١٣٨٢، ص٨.
- (١٢) الفرر والدرر، حرف الألف.
- (١٣) منصوري، ١٣٨٠، ص١٥.
- (١٤) منصوري، ١٣٧٨، ص٣٢.
- (١٥) قنادان، اقتصاد وبزرگان اقتصاد: ٢.
- (١٦) نوشين، ١٣٨٠، ص٢٥.
- (١٧) أصلان برويز، كيميائي سخن: ٢٥٥.
- (١٨) المصدر السابق: ٢٥٧.
- (١٩) الفرر والدرر، باب العمل.
- (٢٠) مركز بحوث الحوزة والجامعة، ١٣٧٩، ص٢٨١.
- (٢١) الشوكاني، فتح القدير: ٩٢.
- (٢٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة: ٤.
- (٢٣) المصدر السابق ١٢: ح ١ و ٣ و ٨.
- (٢٤) المصدر السابق ٤: الباب ٤.
- (٢٥) المصدر السابق ٧: الباب ٥.
- (٢٦) أحمد پور، كار آفرين يك دقيقه اي در هزار نكته كار آفريني: ٩.

- (٢٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ١٩٦.
- (٢٨) باقري، ١٣٨٤، ص ١.
- (٢٩) الكليني، الكافي ٥: ٧١.
- (٣٠) سفر الأمثال ١٩: ٢٤.
- (٣١) المصدر السابق ٢٠: ١٣.
- (٣٢) المصدر السابق: ٧٤١، رقم ٣.
- (٣٣) زنجاني، مدنية البلاغة في خطب النبي ﷺ ٢: ٤٦٥.
- (٣٤) العهد القديم: ٧٤٤.
- (٣٥) المصدر السابق: ٧٤٥.
- (٣٦) نهج الفصاحة، رقم ٢١٩٠.
- (٣٧) العهد القديم: ٧٤٥.
- (٣٨) أحمد پور، كار آفريني، تعاريف، نظريات، ألگوها: ٤؛ مقيمي، نقش آموزش كار آفريني در بهبود دانش صاحبان كسب و كار كوچك؛ صمد آقايي، سازمان هاي كار آفرين: ٩؛ شاه حسيني، ١٣٨٣، ص ٢؛ سعیدی کیا، آشنایی با كار آفريني: ١٦؛ (شومپتر Schumpeter) - ١٩٤٣م، و (وينتر winter) - ١٩٦٥م، و (كيرزنر) - ١٩٧٣م، و (أكس Acs) - ١٩٩٧.
- (٣٩) أحمد پور، كار آفرين يك دقيقه...: ١٠؛ شاه حسيني، ١٣٨٣، ص ٢.
- (٤٠) سالازار، آكينو، دياز.
- (٤١) مقيمي وأحمد پور، نقش آموزش...: ٢٢.
- (٤٢) دراكر، چالش هاي مديريت در سده بيست ويكم: ٢٨.
- (٤٣) الفرر والدرر، حرف اللام، رقم ٣٣٢.
- (٤٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧: ٦٨.
- (٤٥) غررالحكم و درر الكلم، حرف ألف: ٥٨.
- (٤٦) غررالحكم و درر الكلم: ٤٨٨.
- (٤٧) غررالحكم و درر الكلم: ٤٨٩، ولايي، ١٣٧٨، ص ١٥١.
- (٤٨) 2004.N.G.A، ص 9-11.
- (٤٩) عباس زادگان، ١٣٦٦، ص ١١.
- (٥٠) مارتين Martin، ١٩٧٠، ص ١٢.

- (٥١) أحمد پور، كار آفريني، تعاريف...: ٥.
- (٥٢) رامبال D. Rumball، ١٩٨٩، ص١٧؛ أحمد پور، كار آفريني، تعاريف...: ٥.
- (٥٣) أحمد پور، كار آفريني، تعاريف...: ٨.
- (٥٤) پالم ١٩٨٧، ص٤٥، پودارياني، ١٣٧٩، ص ٩.
- (٥٥) أحمد پور، كار آفريني، تعاريف...: ٩.
- (٥٦) المصدر السابق: ٩.
- (٥٧) ناصري، مناظرات إسلام و مديريت: ٩٠.
- (٥٨) روبينر Robbins، ٢٠٠٣، ص٥١٥.
- (٥٩) ناصري، مناظرات إسلام و مديريت: ٩٨.
- (٦٠) استيدهام Stead ham، ٢٠٠٢، ص ٦.
- (٦١) سايت كار و كاركر، ١٣٨٤، ص ٣.
- (٦٢) المجلسي، بحار الأنوار ٧٧: ١٦٥.
- (٦٣) بابويه قمي ١٤٠٠ق، ص ٣٤٤.
- (٦٤) ٢٠٠٠.Booyesen، p7.
- (٦٥) پستمن، زندگي در عيش، مردن در خوشي: ٧.
- (٦٦) ٢٠٠٤. C.J.Thomas، p1.
- (٦٧) قنادان، اقتصاد و بزرگان اقتصاد: ٩٢.
- (٦٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ١٥، التميمي المغربي، دعائم الإسلام: ٥٠، الجلي، جامعه شناسي نظم: ٢٤.
- (٦٩) ١٩٩٨. Calidon، p4.
- (٧٠) ٢٠٠١. Anderson، p50.
- (٧١) الرضي، خصائص الأئمة: ٥٠، صالح، شرح نهج البلاغة: ٨٠.
- (٧٢) ٢٠٠٣. Lalkata، p2.
- (٧٣) ٢٠٠٠. Chui، p594.
- (٧٤) ٢٠٠٤. Fan and Zigang، p87.
- (٧٥) ٢٠٠٢. ligong، p121.
- (٧٦) مهر محمدي، سند ملي آموزش و پرورش: ١٨.

- (٧٧) الشوكاني، فتح القدير: ١٢٢.
- (٧٨) نهج البلاغة: ١١٦٩.
- (٧٩) ناصري، مناظرات إسلام و مديريت: ٩٩.
- (٨٠) كوئن، در آمدي بر جامعه شناسي: ١٩٢.
- (٨١) قديرى أصل، سير أنديشه اقتصادي: ٤٠ - ٦٦؛ عربي، مصباحي، مباني اقتصاد إسلامي: ٥٢.
- (٨٢) بُدُن، تاريخ عقايد اقتصادي: ٩٠.
- (٨٣) قورجيان، ١٣٨٣، ص ١٨٢.

الوحدة الإسلامية

مطالعة في التوجيهات القرآنية

(*)
الشيخ أحمد عابدين
ترجمة: علي فخر الإسلام

تمهيد —

من البديهي أن البشر مختلفون من حيث الجسم والشكل، وهم أكثر تمايزاً من الناحية الروحية والعقلية. لذا يعدّ ذلك التوهم المبنيّ على جعل الناس ذوي اتجاه فكريّ واحد من السخافة بقدر غباء توهم جعلهم نسخةً واحدةً من حيث الطول والشكل.

فكما لا يمكن لأيّ عاقل أن يتصوّر وجوب انتعال البشر نفس النوع من الحذاء، وارتدائهم المقاس عينه من اللباس، وتمتّعهم بالطول ذاته من القامة، فإنه لا ينبغي لأيّ عاقل أن يتصوّر تمكّن البشر من الفهم والتحليل بالطريقة ذاتها، بل حتى أن يتّبعوا فكراً واحداً. وعليه عندما ينادي القرآن الكريم بالوحدة فمن المسلمّ أنه وسّع دائرتها حتى تستوعب كافّة النّحل التي دعاها إليها، وإلا لكانت دعوته للوحدة مقولة غير معقولة؛ إذ عندما يُطلق لفظ (الإنسان) على أفراد فينبغي أن يكون مجال (الإنسانية) من السعة بمكان لتشمل جميع الأفراد بمختلف ألوانهم وأشكالهم، مستوعبةً كافّة طاقاتهم ومضامينهم، وإلا لزم خروج بعض أفراد الموضوع منه.

النصوص القرآنية ومبدأ الوحدة، مقارنة تحليلية —

وبناءً على ما سبق تجب مقارنة الآيات القرآنية حول الوحدة من جديد، والبحث

(*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في إصفهان، وعضو الهيئة العلمية لجامعة آزاد - نجف آباد.

فيها؛ لنتبين مدى استيعابها، حتى تعدّ الدعوة للوحدة أمراً واقعياً ومقبولاً عقلاً، وإلاّ كانت فاقدةً للزخم اللازم ما يجعل الحديث عنها كلاماً غير معقول.

ومن الآيات التي يُتَمَسَّكُ بها في لزوم الوحدة أو وجوبها هي الآية (١٠٣) من سورة آل عمران، والتي من المناسب التدقيق فيها وفي الآيات التي تسبقها وتليها، فلعلّها ترشدنا إلى حلول الكفيلة بتحقيق الوحدة، فنُخْرِجُهَا من صورة شعار يرفع، للتحقق عملياً على أرض الواقع.

لدراسة الآية (١٠٣) التي تعتبر من آيات الوحدة المحوريّة، التي يُشعّ فيها قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً﴾، علينا دراسة الآيات التي تسبقها إجمالاً، ومن ثمّ نلقي نظرة على الآيات التي تليها أيضاً.

نزلت الآيات الأربع (من ٩٨ حتى ١٠١) من السورة في شاس بن قيس اليهودي، الذي أثار حسده ما وجد من ائتلاف حميم ودافئ بين قبيلتي الأوس والخزرج، فدفع شاباً يهودياً ليحضر مجلسهم، مذكراً إياهم بحروبهم الطويلة في أيام (بعث)، واستطاع بالأعباء الخاصة وخبثه الشديد أن يوقظ في ذاكرتهم تلك الأحداث مرة أخرى، مثيراً عصبياتهم القبليّة ونعراتهم العشائرية، التي انبعثت من جديد، فوقفوا في وجوه بعضهم، وتبادلوا الشتائم، وحدّدوا اليوم التالي للبدء بالحرب مجدداً، وعرض قدراتهم.

وصل الخبر إلى رسول الله (ص)، فأتى في اليوم التالي عند الوقت المناسب، يرافقه أصحابه؛ ليخمد نار الفتنة بكلامه اللطيف الأخلاقي، الذي أطفأ نائرتهم^(١).

بعد انطفاء نار النزاع نبّه القرآن الكريم المسلمين في الآية (١٠٠) من سورة آل عمران إلى ضرورة التزام اليقظة والحذر من مؤامرات أهل الكتاب، فلا ينقادوا لأيّ قول، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقاً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾.

من المسلّم أن الاستفادة من علم أهل الكتاب أو عقلهم لا يعدّ إطاعة لهم، بل هو في الواقع إطاعة للعقل والعقل. نعم، حين يطلقون كلاماً يثير الأحاسيس والعواطف ويرفعون شعارات و... عندئذٍ يجب التعامل بحذر، سواءً انحازوا لهذه الفئة أو تلك،

سواء دعموا الشيعة أو قوّوا السنة، سواء أيّدوا فكراً ورأياً ما أو عارضوه. إذا فإن أول حلّ يطرحه القرآن لخلق الوحدة بين المسلمين يتمثل في الابتعاد عن الخطابات التي يليقها الآخرون والمفتقرة لأيّ مبنئ عقليّ أو علميّ واضح جليّ، مع أنهم يقدمونها بصورة عقلية أو علمية، ما يستدعي تحديد علمية كل موضوع مطروح، وهو أمر مشكل لا يقدر عليه أيّ شخص، عندئذ فإن التعامل الحذر معها وتجنّب الفرقة والنزاع من الأمور العقلية القطعية التي لا يرقى إليها الشك والترديد.

تلقي الآية (١٠١) من السورة الضوء على الموضوع من زاوية أخرى، وتخطب الناس قائلة: لنفرض أنه الآخرين يخذعون بالخطابات التي تلعب على أوتار أحاسيسهم، مستفزة مشاعرهم وحماسهم، ولكن لا يجوز لهذه الأمور أن تنطلي عليكم يا مَنْ تتمنّعون بوجود القرآن بين ظهرائكم، وتتلّى آياته عليكم! أنتم يا مَنْ تستظلّون بفيء وجود الرسول ﷺ بينكم، وتستمعون لكلامه البليغ المؤثر، وهو الذي يعتبر أسوة عملية رائعة لكم لتقتدوا بها! فلماذا تصابون بداء الفرقة مع ذلك كله؟

تقدّم هذه الآية في الحقيقة إحدى الحلول لتجنّب الفرقة أو الشقاق، والمتمثلة في اتخاذ مضامين القرآن وسنة الرسول ﷺ محوراً لحياتكم، ثم تذكّر الآية التي تسبقها مرة أخرى بأحد الأضرار الجسمية للاستماع للخطابات المثيرة للشقاق والفرقة، والمتجسّدة في التعرض للكفر.

لقد أدرك المستكبرون والظالمون و.. أنهم تلقوا ضربة قاضية من الإسلام، إلا أنهم لا يستطيعون إظهار عدائهم ومناوأتهم له بصورة مباشرة؛ فالإسلام دين الفطرة والعقل، ومواجهته العلنية تعدّ محاربة للعقل والوجدان، وهو ما لا يطيقه أحد، ولا يتخلّى أيّ مسلم عن هذا الدين بهذه السهولة، ولكن عندما يتخذون إثارة العواطف وتهيج الأحاسيس مطية لتحقيق غرضهم، مسيطرين بها على عواطف المسلمين، فإن تلك الأحاسيس الحادة المهيّجة تدفعهم بالتدريج نحو النزاع والقتال، ما يُعميهم إبّانه عن كثير من الحقائق، وبالتالي تتمهّد الأرضية بالتدريج ليكفروا بالحقيقة المطلقة، ضاربين عرض الحائط بالدين الفطري الذي يدور حول محوريّ العقل والعدالة.

عندئذ يمكن تبيين أحد الحلول القرآنية لتحقيق الوحدة كما يلي:
(التبَّه لنتائج الفرقة وانعكاساتها، والتي تودّي إلى عملية من الخطورة
بمكان، حيث تمسخ شخصية الفرد بالكامل، ما يودّي به إلى مرحلة الكفر بأعظم
حقائق العالم والوجود).

ومما يجدر ذكره أن متعلّق الكفر في كلتا الآيتين محذوفٌ لتشمل حالات
وموارد متعدّدة. لذا فليس من الضرورة أن تؤدي المرحلة الأولى للفرقة إلى الكفر بالله،
لكنها في النهاية سوف توصل إليه.

مع كلّ تلك التحذيرات لم يغفل القرآن عن أسلوب الترغيب والتشجيع أيضاً.
فمع تحديده (الله) محوراً للوحدة يقول: ﴿وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ
مُسْتَقِيمٍ﴾. وهذه العبارة تشير إلى محور الوحدة الأصلي. ولكن هنا سؤال يطرح نفسه:
هل يستطيع الأفراد الارتباط مع الله بشكل مستقيم، وتلقّي توجيهاته مباشرة، أو أن
هناك سبلاً لخلق مثل هذا التواصل معه، أو أن هناك أفراداً بحاجة إلى وسائط
لتحقيقه، في حين يتواصل آخرون معه بدون الحاجة لمثل هذه الوسائط، وهؤلاء هم
وسائل الفيض الإلهي للآخرين؟

هذه الأسئلة تعتبر مباحث لم تُطرح في الآية، وتحتاج للمتابعة والبحث في الآيات
التالية، ولكن يتبيّن إجمالاً من الآية أن الرسول ﷺ والآيات الإلهية جسور ارتباط بين
الناس وربّهم.

أما النقطة التي من المناسب التذكير بها فهي أن كلمة (الصراط) في الآية أتت
منوّةً، ويمكن أن يأتي هذا التكوين لبيان العظمة، ويمكن أن يأتي لبيان الكثرة
والتنوّع. ولا تنافي بين الاحتمالين؛ إذ إن كان الساعي للتمسُّك ممّن أنعم الله عليهم
بالارتباط المباشر مع الله وتلقّي الوحي منه، كالرسول ﷺ، فقد هُدِيَ إلى أعظم
سبيل الهداية؛ أما إن كان ممّن يتمنّع بأنوار الوحي الإلهي بواسطة آخرين فهو على
الصراط المستقيم تبعاً لمدى استفادته واستفاضته واستنارته، أي إن للصراط المستقيم
في الواقع حقيقة (اشتدادية) يقطعها السالكون باختلاف زخمهم وشروطهم.

إن (الله) في الواقع محور للاتحاد يستوعب كافّة المؤمنين به، لا الموحّدين

الذين بلغوا غاية درجات التوحيد فحسب، ما يجعله محصوراً في طائفة محدودة من الأنبياء والأوصياء.

فيذا استعنا بالحديث الذي يقول: «الطرق إلى الله كعدد أنفاس البشر»، عندئذ نكتشف أن (محورية الله) تستوعب كافة البشر، ويمكن لهم أن يتحدثوا حول محور (الله). ومن الطبيعي أنه يمكن أن يُفسر الحديث بمعانٍ أخرى لا مجال لذكرها هنا.

قد يستشكل أحدٌ قائلاً: ما هذا المحور الذي طرحتموه للاتحاد، ونحن نرى أن أكثر الحروب التي اشتعلت بين البشر كانت بين أتباع الأديان والمؤمنين بالله؟
تجيب الآية التالية عن هذا الإشكال، مبيّنة أن المؤمنين بالله لم يتقوه حقّ ثقاته، لذا تخاطب المسلمين بعد أن جعلت (الله) محوراً قائلة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.

من الواضح أن المسلمين ليسوا معنيين وحدهم بالخطاب في هذه الآية؛ أي إن الأمر ليس مختصاً بهم، حتى يسقط التكليف عن غيرهم في هذه الحالة، بل أمروا به لأنهم المجموعة الملتزمة فعلاً بإطاعة الله. وبعبارة أوضح: إن المؤمنين بالله لم يتقوه حقّ ثقاته، فشبت بينهم الحروب الكثيرة، ولو راعوا تقوى الله حقّ رعايتها لما وقع أي نزاع بينهم. لذا فإن الاتحاد حول محور (الله) لا يتحقق إلا إذا تمتّع الأفراد بالتقوى اللازمة، وسلّموا أمرهم لله تسليمًا. وعليه فإن التزام التقوى الإلهية من الحلول الأخرى لتحقيق الاتحاد والوحدة، كما أن عدم التقوى من عوامل نشوء النزاعات واشتعال الحروب.

محور الوحدة —

ما مرّ ذكره كان تمهيداً لتحقيق الوحدة التي يأمر الله تعالى بها صراحةً في الآية (١٠٣): ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾.

إن المؤمنين هم المخاطبون بهذه الآيات، وإن كانوا غير مكلفين بهذا الأمر وحدهم، بل على كافة البشر أن يتجاوبوا إيجاباً مع هذا الخطاب، إلا أنّ الرسول ﷺ غير مخاطب بهذا الخطاب، لأنه المبلّغ لهذا الأمر، وهو الحبل الذي يجب

التمسُّكُ به، فهو محور الوحدة، وبعيدٌ عن كلِّ فرقة. لذا يسأل تعالى الناس في الآية (١٠١) باستغراب: كيف تتفرَّقون وبين ظهرائكم مثل هذه الشخصية؟! على أية حال، بما أنه ﷺ محور للوحدة، وأسمى من أن يكلف به، فإنه يستطيع أن يجمع الناس حوله؛ لأنه ليس تابعاً لأية مجموعة أو فرع حتى يمزق الناس كلَّ ممزق، بل إنه ﷺ أسمى من كلِّ مجموعة وجناح، وعليه فلا يفكر أو يعمل على أساس خطأ ما أو لإرضاء مجموعة ما.

من هنا يتبين حلُّ آخر لتحقيق الاتحاد وهو وجود محور لا يخضع لأيِّ طرف من الأطراف، يمثل مركزاً تعود إليه الأطراف. ومثل هذه المحاور كثيرة بين المسلمين، كالقرآن، والكعبة، وشخصية الرسول ﷺ، والعقل الكلِّي ذو التوجه العام الجامع؛ لأنها أمور أصلية وأساسية ومركزية غير راضخة لمجموعة معيَّنة. في حين لا يمكن لملك مملكة ما أو رئيس جمهورية دولة أن يمثل دائماً محوراً للوحدة بين الجميع؛ إذ مثل هؤلاء الأفراد إما أن يكونوا عادةً تابعين لفريق ما؛ أو لا يراعون تقوى الله (حقِّ تقاته)؛ ليخلوا من حبِّ المال، والجاه، والمدينة، والديار، و...

إشكالية عدم ضمان الوحدة بالاحتكام إلى الكتاب والسنة —

ليس التمسُّك بالقرآن أو سنة الرسول ﷺ منشأً للوحدة دائماً، فكل شخص يفهم القرآن أو الحديث بما يلائم إدراكه أو يناسب فهمه، ما لا يتوافق بالضرورة مع أفهام الآخرين وإدراكاتهم، وهو ما يؤدي للاختلاف؛ إذ يفهم العرفاء الآيات بطريقة تختلف عن الفلاسفة، بل إنَّ كليهما يفهمان الآيات على خلاف ما يفهمه المتكلِّمون، والمجموعات الثلاث يفهمونها غير ما يفهمه الفقهاء، والمجموعات الأربع يفهمونها غير ما يفهمه الأدباء، بل إنَّ أدبيين وفقهين و.. يمكن أن يقاربوا آية بطريقتين متفاوتين، ما يؤدي إلى ظهور الاختلاف بينهم. وهو ما ينطبق على أحاديث الرسول ﷺ أيضاً، فيمكن لحديث أن ينتج مقاربتين مختلفتين، بل وحتى متضادتين، حيث فهم من حديث: «يملأ الله به الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً» أمران: أحدهما: أنه يجب تمهيد الأرضية للعدل والقسط، حتى يظهر ﷺ ليوصلهما حدَّ الكمال؛

والآخر: ينبغي ملء الأرض ظلماً وجوراً وانحرافاً حتى يظهر.

وفي الفقه تمت مقارنة حديث عروة البارقي بفهمين: ففي الحديث أن رسول الله ﷺ أعطاه درهمين ليشتري بهما خروفاً، فأخذهما، وذهب فاشترى بهما خروفين، وأثناء رجوعه باع أحدهما بدرهمين، وجاء بالآخر مع الدرهمين إلى رسول الله ﷺ، وقال: إليك الخروف، وإليك الدرهمين أيضاً، فقال له ﷺ: «بارك الله في صفقة يمينك».

وهنا اختُلف في مقصود هذه الجملة، هل هي تأييد لما عمله أو توبيخ على ما قام به؟ وهل المراد: نَعَمْ ما فعلت، وبارك الله في صفقة يمينك! أو بئس ما عملت، فكيف يبارك الله في صفقة يمينك؟!

والخلاصة أنه عندما يكون لمحور الوحدة انطباعات ومقاربات متعددة، بل وأحياناً متضادة، فما الذي يجب عمله؟ كما يقول الشاعر:

كنت في كربتي أفرّ إليهم فهم كربتي فأين الفرار؟

والجواب عن هذه الإشكالية أن يقال: يظهر أن السبيل الوحيد لمنع مثل هذه الاختلافات التي تنشأ من النص نفسه يتمثل في تقديم مجموعة من الأطر التي يعتد بها الجميع يقيناً، ومفاضلة مختلف المقاربات معها، وإبعاد تلك التي لم تراعى الضوابط اليقينية والمسلمة لدى الجميع، وتبني باقي المقاربات المقبولة، وإلا فالحق مع المستشكل.

وأساس تلك الأطر عبارة عما يلي:

أن لا تكون تلك المقاربات مخالفة لضرورة العقل والنقل، بمعنى أنه بما أن الله تعالى الحكيم لا ينطق بما يخالف العقل صراحةً، كما لا يتكلم بما يناقض باقي كلامه بشكل كامل، لذا لا ينبغي أن نفهم من كلامه ما يؤدي إلى ذلك. وعليه بما أنه تعالى نفى أموراً، كالشرك، والظلم، والكفر، و...، صراحةً، لذا يجب رفض كل ما يدعو ويؤدي إليها. وبما أنه يؤكد على أمور، كالتوحيد، والعدل، والإحسان، و...، لذا يجب رفض كل ما يفهم أنه ينافيها. أما باقي المقاربات الأخرى فيجوز طرحها ونسبتها إلى القرآن أو الرسول ﷺ. وبعبارة أخرى: كما وضّح

المعصومون عليهم السلام قائلين: «ما خالف القرآن لم نقله» فنحن نقول أيضاً: إن كل مقارنة وفهم يخالف العقل وصريح النقل بشكل كامل لا يعدّ فهماً حقيقياً من قبلنا، وهي مرفوضة ولا نقبلها.

وقد يشكل أيضاً بأنه مع ذلك كله فإن الاختلافات بين المقاربات غير المخالفة للعقل والنقل كثيرة، وهذه الاختلافات من عوامل نشوء الخلافات والفرقة. وهنا يمكن تقديم حلّين:

الأول: لقد أتى القرآن بكلمة ﴿جميعاً﴾ في الآية حتى يعلم الأفراد أن يتمسكوا جميعاً بحبل الله، وفي ما يتعلق بهذا الأمر يمكن لنا أن نجمع كافة المتخصصين في مختلف فروع العلوم الإنسانية بما يحملون من مقاربات متعدّدة، حتّى يطرحوا أدلّتهم ومقيدّاتهم وقرائنهم، فيما يقوم الآخرون بنقدها، ليصل الجميع إلى رأي واحد (مخفّف) يحظى بقبول الجميع.

أما إذا لم ينجح الحلّ السابق، ولم يكن ملائماً، وحظيت مقاربتان بالقبول لدى الجميع، عندئذ يمكن نسبة كليهما إلى الشرع. لكن ألا يعدّ ذلك (تعدّدية)؟

والجواب: إنه نوع من (التعدّدية) التي طوت مرحلتين، وراعت خطّين أحمرين: أحدهما: الالتزام بإطار معيّن؛ والآخر: تحظى بقبول جميع المختصّين. ولهذه (التعدّدية) سابقة في الدين تعود إلى عدّة قرون؛ فهناك فقهاء يعتبرون فتواهم أقوى، بمعنى أن الفتوى المخالفة تحظى بقوة أيضاً، وهناك فقيه يحتاط في مسألة ما حتّى يتمكّن المقلّد من الرجوع إلى غيره في تلك المسألة، بمعنى أنه يقبل الرأي الآخر. وخلاصة القول: من الحلول الأخرى لتحقيق الوحدة ومنع الفرقة قبول مقاربات الطرف المقابل الذي يراعي الأطر الأساسية، وعدم رفضها.

الوحدة مع سائر الأديان —

في أيّ إطار يمكن طرح موضوع الوحدة مع سائر الأديان الإلهية؟ تراعى مثل هذه الأطر معهم أيضاً، مع فارق أن لغة الحوار مع المسلمين تتمثّل في

النقل أو النصّ، وهي عبارة عن القرآن وسنة رسول الله ﷺ، أما في الحوار مع أتباع الأديان الإلهية الأخرى فإن النقل أو النصّ عبارة عن تلك الكلمات التي تشترك بها كافة الكتب السماوية، وبالتالي فإن كافة المقاربات التي لا تخالف العقل والنص، وتحظى بالقبول من جميع المتخصصين في الأديان، تنال القبول.

أما الحلّ الآخر لتحقيق الاتحاد والوحدة فهو إدراك حلاوة ثمراتها. نعم، لقد عانت المجموعات التي حاربت بعضها من قبل، كالأوس والخزرج، مآسي الحروب التي أكلت الأخضر واليابس، وقضت على الأموال والشباب، ودمّرت المدن، وأصاب من تورطوا فيها بالاضطراب والقلق، وسلبت منهم الأمن والطمأنينة، وجرت عليهم الفقر والحرمان، ودفعتهم للسفر لمسافات طويلة، والتوجّه إلى أماكن بعيدة، واللجوء للاستدانة حتى يهيئوا الإمكانيات اللازمة لاستمرار الحرب، ولكن مع تخليهم عن النزاع والشقاق في ظل الإسلام لاحظوا بسهولة أنهم إخوان في الدين، لا يخشون بعضهم، ولا يشكّون في بعضهم، ونمت أموالهم، وتخلّصوا من نار الفقر والقلق. ويذكرهم القرآن جميعاً بتلك النعمة فيقول: ﴿وَأَذْكُرُوا لِلّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾.

نعم إن (الوحدة) نعمة إلهية تخلق الأخوة الكاملة، وهي بنفسها من الأمور المطلوبة. ف (الإخوة) تختلف عن (الإخوان)؛ إذ الأولى تستعمل في المرحلة الأولى من الصداقة، والثانية تطلق عندما تكتمل الصداقة وتخلص المودة. وقد استعملت كلمة (إخوان) في الآية^(١).

ومن ناحية أخرى فإنّ العداوة سيئة في حدّ ذاتها، تلقي بصاحبها إلى هاوية الاضطرابات الروحية والنفسية في الدنيا، وتؤدي به إلى الجحيم في الآخرة. وتبين الآية التالية الحلول المطروحة للحفاظ على الوحدة وبقائها، وذلك عبر وجود مجموعة من الأفراد العقلاء المتفهمين الذين يدعون الآخرين للخير والسعادة، أي الوحدة والتقدم في ظلّها، واعتبار الأعمال المقبولة عرفاً وعقلاً، والتي تعتبر الدعوة إلى الوحدة، من أسمى مصاديقها، ويردعونهم عن الأفعال القبيحة والمرفوضة.

لذا ينبغي للعلماء والعقلاء أن لا يكلّوا أو يملّوا من النداء للوحدة؛ إذ كم من جاهل أو عميل أو مخدوع أو إمعة يدقّ على طبل الخلاف والنزاع، مستغلاً أدنى إشكال من الطرف المقابل أو سوء فهم لاتخاذهم وقوداً للشقاق. وهنا يتجلّى دور العقلاء والعلماء والمفكرين الذين يسرون في السبيل القويم من خلال دعوتهم إلى الوحدة.

الهوامش

(١) ذكرت تفاسير تلك الآيات هذه القصة.

(٢) التحقيق ١: ٥٤.

«الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية»

إخفاقات في العقل والمنهج

د. السيد حسن إسلامي (*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

الفرضيات —

انطلقت المدرسة التفكيكية في الوسط الشيعي من مبدأ الفصل بين سبل المعرفة الثلاثة - أي الوحي والعقل والإلهام -، وادّعت أيضاً تناقض الدين مع الفلسفة والعرفان. وقد واجهت هذه الفكرة انتقادات كثيرة من قبل أنصار الفلسفة الإسلامية، دافعوا فيها عن تضامن الدين مع الفلسفة والعرفان داخل المنظومة الشيعية. وقد صدر مؤخراً كتاب «الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية» دفاعاً عن هذه المدرسة بالتحديد. وغرض المقال الحالي هو مناقشة ونقد ما ورد في هذا الكتاب نقداً منهجياً، وإثبات بطلان مقدماته الاستدلالية، وأنه لا يزال الطريق أمامه طويلاً في إثبات مدّعياته. وقد تناولنا هذه المدّعات والبراهين على شكل استدلال منطقي بمقدمتين: الأولى: حكم بعض الفلاسفة ببطلان الفلسفة؛ والثانية: صحة هذا الحكم. إذاً فالفلسفة باطلة فعلاً. وسنتعرض في مقالنا إلى محورين:

١. إثبات كذب المقدمة الأولى، وأن كلام الفلاسفة كان مبتوراً ومحرّفاً أيضاً.

٢. إنه لا يمكن للفيلسوف أن يرفض الفلسفة بما هو فيلسوف؛ لأن هذا إلغاء ذاتي، فالإلغاء الفلسفة سيؤدي إلى إلغاء الفيلسوف نفسه.

(*) أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب، وباحث متخصص في الفكر الإسلامي المعاصر.

كتاب «الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية» —

يتعين على الباحث الديني أن يكون ملمّاً بالأساليب والمنهجيات، واختيار ما يناسب منها إثبات آرائه، وتجنب ما هو خاطئ أو غير مناسب. وهدف المقال هو تقديم نقد منهجي لكتاب كُنّا ننتظر صدوره منذ سنوات طويلة. ولا نقصد بالنقد المنهجي هنا نقض مدعى الكتاب، أو مخالفة المدرسة التفكيكية والدفاع عن الفلسفة الإسلامية، لكننا نسعى فقط إلى استعراض قدرات الكتاب في إثبات نظرياته، وتقييم صلاحيتها في الاستدلال على الأفكار المذكورة في الكتاب. تحمل المدرسة المعروفة هذه الأيام بالتفكيكية هموم تنقيح الدين من المزايم الفلسفية والعرفانية، فراحات تتبني مهمة الكشف عن معارف الوحي الحقّة، من خلال تحقيق هدفين أساسيين؛ الأول: السعي إلى تفكيك الاتجاهات المعرفية الثلاثة في أذهان المتدينين، فصلاً بين كلٍّ من الوحي والعقل والكشف أو بين الدين والفلسفة والعرفان؛ أما الثاني فهو تقديم المعارف الحقّة والقرآنية للعمل بها^(١). ومن هذه الفكرة يلخص الأستاذ حكيمي القواعد العامة للمدرسة التفكيكية بما يلي:

١. «الفصل بين الفلسفة والعرفان والدين».

٢. «القول بأصالة المعرفة الدينية».

٣. «انبثاق المعرفة الدينية عن القرآن والحديث».

٤. «الاعتماد على ظواهر الآيات والروايات».

٥. «رفض التأويل بجميع أشكاله»^(٢).

أما ما حصل على الواقع فهو انتقاد الفلسفة الإسلامية؛ بسبب منشئها اليوناني المستمدّ من الطبيعيات القديمة، والاختلاف المعترف به في الآراء بين الفلاسفة وغيرهم. وقد تناولنا هذه التفاصيل بالدراسة والتحليل سابقاً^(٣).

كان أنصار هذه المدرسة في صدد تقديم «نقد منهجي خالص وعلمي في دراسة كل موضوع فلسفي وعرفاني، وبدقة متناهية؛ بعيداً عن أساليب المغالطة والانحياز للوقوف عن كثب على السدى واللحمة في هيكل الإشكالات الفلسفية»^(٤).

كنا نسمع خلال العقدين المنصرمين اقتراب موعد صدور كتاب «الإلهيات

الإلهية والإلهيات الإنسانية»، وأنه سيقدم براهين مستحكمة وعقلية يدحض بها الفلسفة، ويثبت فشلها من جهة، وتفوق المدرسة التفكيكية من جهة أخرى. وقد صدر الكتاب في جزئين. وقد تناول الأستاذ في الجزء الأول^(٥) - وهو «المدخل» - مواضيع متنوعة، في (٤٤٢) صفحة، اشتملت على ذكر ونقل أقوال عديدة؛ ليعدّ الأجواء والأرضية المناسبة لأساس بحثه، حتّى جاء دور الجزء الثاني^(٦)، وهو في (٩٤٢) صفحة، ولعله أضخم مؤلفاته أيضاً، فتعرّض فيه لآراء أعداء الفلسفة، متّخذاً منها دليلاً على بطلان الفلسفة من أساسها. وكان للأستاذ حكيماً في هذا الكتاب خطوتان أساسيتان: الأولى: السعي في إثبات بطلان الفلسفة؛ والثانية: إن هذا البطلان هو الدليل على القول بالتفكيكية؛ بمعنى أنه يكتفي في إثبات مدعيات المدرسة التفكيكية وإمكانية القول بالتفكيك بين الوحي والعقل والإلهام بآلية واحدة هي التدليل على بطلان الفلسفة. علماً أنه لم ينسَ إلى جانب هذا المدعى مسألة نقد العرفان وإثبات بطلانه، وهكذا بطلان العلوم الواردة من اليونان والهند.

ولن يُعنى المقال الحالي بالخطوة الثانية، وهي زعم السنخية بين بطلان الفلسفة وإثبات التفكيكية، بل سنكتفي بدراسة الخطوة الأولى فقط. وإذا أردنا احتواء جميع فرضيات هذا الكتاب في استدلال بسيط صنفناها كما يلي:

المقدمة الأولى: يفتي العظماء - وفي مقدمتهم الفلاسفة - ببطلان الفلسفة.

المقدمة الثانية: صحّة فتوى العظماء.

النتيجة: إذاً فالفلسفة باطلة.

لقد سيقّت الأسماء والآراء لإثبات المقدمة الأولى في هذا الكتاب بما يربو على الأربعين نموذجاً، معظمهم من رواد الفلسفة والفلاسفة، كابن سينا، ونصير الدين الطوسي، وآقا علي حكيم، والعلامة الطباطبائي. أما بالنسبة للمقدمة الثانية فلم يهتم بها كثيراً، لكنه يصرح ويلمّح أحياناً بأنّ تجاهل رأي هؤلاء العظماء خلاف العقل.

ويرمي مقالنا إلى تخطئة هاتين المقدمتين، وإثبات بطلانهما. فنقول: أولاً: إن صغرى هذا القياس كاذبة من أساسها. وثانياً: على فرض التسليم بها فلا دليل على

ضرورة قبول رأي هؤلاء العظماء في هذا الموضوع. ثم إن قبول كلامهم هذا باطل ونقض ذاتي أيضاً. وفي النتيجة سننفي وجود دليل مقنع في هذا الكتاب على صحة النظرية التفكيكية وإمكانها، أو بطلان الفلسفة، وأنه لا يزال التفكيك بحاجة إلى إثبات.

١. حكم الفلاسفة ببطلان الفلسفة —

إن أساس مدعى هذا الكتاب المطوّل مبنيّ على آراء اثنين وأربعين شخصية بارزة في الفلسفة والعرفان والفقه، حيث صرحوا بأن الفلسفة كذا وكذا؛ فتارة توصف بـ «مزخرفات الفلاسفة»^(٧)، و«مفتعلات الفلاسفة»^(٨)؛ وأخرى بالمواضيع «العقلية - الوهمية»^(٩). كما وصفت أيضاً بـ «الخرعبلات والترهات»^(١٠). وقد شغلت الآراء المنقولة وتكرارها مساحة واسعة من صفحات الكتاب. فعلى سبيل المثال: هناك تسع صفحات مخصّصة بالكامل لنقل كلام العلامة الجعفري^(١١). وكان هذا الكلام المكرّر يحمل دلالة واحدة مفادها: بطلان الفلسفة. ويلاحظ أن آلية الكتاب تعتمد على سرد بعض النصوص بوصفها «رأياً» لهذا الفيلسوف أو ذاك، ومن ثم يخصّص جملة من الصفحات للثناء والإطراء على «صاحب الرأي» المذكور، ثم يستعرض «نتيجة الرأي» للقارئ مرّة أخرى، فيحكم بلغة الخطاب ببطلان الفلسفة. فمثلاً: خصّص الكاتب (١٢٧) صفحة لنقل كلام الملام صدر في نقد الفلسفة وتحليله.

لكننا إذا شككنا بعض الشيء بهذه الأقوال المروية، ورجعنا إلى مصدرها الأصلي، سنلاحظ أن معظمها لن ينجح في اختبار السلامة. ويمكن بيان أبرز عيوب رواية تلك الأقوال في النقاط التالية:

أ - النقل الناقص.

ب - الخروج عن صلب الموضوع.

ج - إهمال التصريحات الأخرى للقائل.

د - نسبة الكلام بلا مصدر.

هـ - النقل الكاذب.

وعلى هذا الأساس لا يمكن الاستناد إلى الأقوال المروية، وقبول المقدمة الأولى. وإليك نماذج من تلك العيوب:

أ. النقل الناقص —

إن معظم الأقوال المروية في هذا الكتاب كانت ناقصة. وإذا رجعنا إلى مصدرها، وربطنا الصدر بالعجز، سنكتشف خلاف مدعى صاحب الكتاب. ولإثبات ذلك نقل ثلاثة أمثلة لكل من نصير الدين الطوسي، والطباطبائي، والأشتياني:

حكم نصير الدين الطوسي بوهمية الفلسفة —

ورد في الكتاب كلام مسهب للخواجة نصير الدين الطوسي يهاجم فيه الفلسفة. وكان الأستاذ قد نقله من مقدمة شرح الإشارات، وهو: لا يخلو هذان النوعان من الحكمة النظرية - أي الطبيعي والإلهي - من انغلاق شديد واشتباه عظيم. لماذا؟ لأن الوهم يعارض العقل في مأخذهما، والباطل يشاكل الحق في مباحثهما؛ ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة، ومصادم الأهواء المتقابلة، حتى لا يُرجى أن يتطابق عليهما أهل زمان، ولا يكاد يتصالح عليهما نوع الإنسان. ثم لا بد من توفر ستة شروط في طالبهما: ١. مزيد من تجريد العقل. ٢. تمييز الذهن. ٣. تصفية الفكر. ٤. تدقيق النظر. ٥. انقطاع عن الشهوات الجنسية. ٦. الابتعاد عن وساوس الدنيا^(١٢). بعد هذا يتجه الأستاذ إلى وضع استنتاجاته من العبارة المذكورة، فيقضي بـ«وهمية وعقلية» مواضيع الفلسفة^(١٣). وكثيراً ما يؤكد الأستاذ على هذا المدعى في كتبه الأخرى، وهو بأن الطوسي معترف أيضاً بأن الفلسفة ليست عقلية، وإنما «عقلية - وهمية»^(١٤). وبالتالي يخلص إلى أن رأي الطوسي هو «أن مواضيع الفلسفة هي عبارة عن خليط من المفاهيم العقلية والأوهام»^(١٥).

أما إذا عدنا إلى أصل المصدر فسنجد الطوسي يناهز بتأييد الفلسفة، ويدعونا إلى إدراك أهميتها. فقد كان ابن سينا في بداية كتابه الطبيعيات يؤكد على إبعاد الفلسفة وحجبها عن الغرباء. أما الطوسي فعلق على هذا الكلام، وقد ذكر الأستاذ

جانباً منه، ومفاده أن الفلسفة عرضة للخطأ المحتمل؛ لأنها تشد صراعاً بين الوهم والعقل. لكن الطوسي في تكملة كلامه - التي لم يذكرها الأستاذ - يكشف عن رأيه في الفلسفة ومدى أهميتها. وإليك نص كلامه الذي حذف منه؛ ليتسنى مع ذلك إصدار الحكم العادل: «إعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية - أعني الطبيعي والإلهي - لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم؛ إذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما، والباطل يشاكل الحق في مباحثهما؛ ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة، ومصادم الأهواء المتقابلة، حتى لا يرجى أن يتطابق عليهما أهل زمان، ولا يكاد يتصالح عليهما نوع الإنسان. والناظر فيها يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل، وتمييز للذهن، وتصفية للفكر، وتدقيق النظر، وانقطاع عن الشوائب الحية، وانفصال عن الوسواس، فإن من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً، وإلا فقد خسر خسراناً مبيناً؛ لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين - الذين هم أفاضل الناس -، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين - الذين هم أراذل الخلق -، ولذلك وصّى الشيخ بالتحفظ على هذا القسم من كتابه كل التحفظ، وأمر بالضن به كل الضن»^(١٦).

كما نقرأ للطوسي في مقدمة الجزء الأول من الكتاب نفسه وصف الفلسفة بأنها أسمى العلوم، وأن تعلمها يضمن للإنسان سعادته^(١٧). لكن الأستاذ نقل كلامه وحذف محوره الأصلي، واستنتج منه نتائج لا يمكن قبولها أصلاً.

الأشتياني وتخطئة الملا صدرا -

ينقل صاحب الكتاب - في معرض حديثه عن عيوب مؤلفات الملا صدرا وآرائه - كلاماً عن مقدمة الشواهد الربوبية، وقد جاء فيه: كان الميرزا أبو الحسن جلوه هو أول من حاول تخطئة الملا صدرا، وتوجيه القدح والطعن للآخوند بصورة مباشرة، حين راح يستعرض في جلسات درسه مؤاخذاته على الآخوند^(١٨).
وحين رجعنا إلى النص الأصلي وجدنا أنه لم يكن ناقصاً فحسب، بل إن المتكلم - أي الأشتياني - كان بصدد انتقاد الميرزا جلوه، وليس بصدد تأييد موقفه.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

وإليك النص بالكامل: إن أول شخص ذهب إلى تخطئة الملا صدرا - تلميحاً^(١٩)، ورام القدح مباشرة بالآخوند، هو الميرزا أبو الحسن جلوه (١٣١٢هـ)؛ إذ كان يتعرض - أحياناً^(٢٠) - في مجلس درسه لمؤاخذات الآخوند. وفي أيامنا هذه أيضاً كان آقا ضياء الدين الدري وآخرون من الطلبة - الذين لا أظنهم يدعون الفلسفة - قد تحاملوا بجهلهم وظلمهم للكشف عن سرقات الملا صدرا العلمية^(٢١).

ولسنا هنا في صدد تصحيح رأي الأشتياني وتخطئة الميرزا جلوه، لكن القضية ترتبط أولاً: بتقييد الأشتياني كلامه بقيدين، هما: «تلميحاً»؛ و«أحياناً»، أي إن ذلك لم يكن ديدناً للميرزا؛ وثانياً: إنه يريد أن يقول بأن نقد الميرزا كان وليداً للبس، وعجزه في إدراك فلسفة صدر المتألهين. لكن النص المنقول في كتاب الإلهيات الإلهية كان مطلقاً، ويوحى كذلك بتأييد ناقله لموقف الميرزا. فإن هذا الشكل من النقل ناقص من جهة، ومنحرف عن السياق الأصلي من جهة أخرى. علماً أن الكتاب المذكور يحتوي على الكثير من الأقوال المنقولة على هذه الشاكلة، والتي إن رجعنا إلى مصادرها الأم وجدناها تعاني من السقم ذاته.

رأي الطباطبائي في دوافع ترجمة الفلسفة اليونانية —

أما النموذج الثالث للنقل الناقص فهو كلام العلامة الطباطبائي. فلطالما كان يستشهد الأستاذ حكيمي بكلماته بحماسة وإطراء، واصفاً إيَّاه بـ«الحرية العلمية»^(٢٢). ثم يخلص عبر ذلك إلى الحكم ببطلان الفلسفة. وقد خصَّص الأستاذ (٦٠) صفحة من كتابه للطباطبائي، نقل فيها آراءه المناهضة للفلسفة؛ إذ يرى الطباطبائي - حسب النقل - أنه «قد تكون أعمال ترجمة الإلهيات ترمي إلى غلق أبواب أهل البيت»^(٢٣).

لقد تكرر هذا المضمون والكلام كثيراً في مؤلفات الأستاذ المختلفة، تدليلاً منه على مكاييد الخلفاء بأهل البيت^(٢٤). وحين راجعنا مدونة العلامة الطباطبائي عثرنا على تباين الأصل والنقل. فالكلام عائد لستة أسئلة طرحها أحدهم على العلامة في رسالة، وجاء في السؤال الأول: «هل كان الهدف من ترجمة الفلسفة اليونانية

(الإلهيات) إلى العربية عقب بعثة الرسول ﷺ بقرون هو اطلاع المسلمين على علوم الأقسام الأخرى أم كان بدافع صدّ الناس عن الرجوع إلى أهل البيت (عليه السلام)؟^(٢٥).

وكان جواب العلامة عن الأسئلة مفصلاً جداً، إلا أن الأستاذ حكيمي اكتفى بنقل جانب منه، وترك بقية الحديث الكاشفة عن رأي الطباطبائي فعلاً. وسننقل هنا موضع الشاهد، بدلاً من الإطالة في نقل النص بالكامل؛ لتتضح الفكرة: «يمكن أن يقال بأن الهدف من ترجمة الإلهيات هو غلق أبواب أهل البيت، لكن هل من الممكن أن يكون هذا الهدف المغرض للحكام، واستغلالهم عنصر الترجمة في نشر الإلهيات، سبباً في استغنائنا عن مواضيع الإلهيات، فيؤدي ذلك إلى تجنبها وهجرها بالكامل؟ إن نصوص الإلهيات عبارة عن بحوث عقلية محضة، محصلتها إثبات الصانع، وإثبات وجوب الوجود. إن الوجدانية وسائر صفات الكمال ولوازم الوجود الإلهية مستمدة من النبوة والمعاد، وهي ما يصطلح عليه بمواضيع أصول الدين، التي لا بد من إثباتها - ابتداءً - عن طريق العقل؛ كي تحرز حجية الكتاب والسنة، وإلا سنقع في الاستدلال الدوري، وهو باطل. فحتى ما ورد في الكتاب والسنة من أصول الدين، كالأعتقاد بوجود الله ووحدانيته وغيرها، كان قد استدللّ عليها عن طريق العقل أيضاً»^(٢٦).

مع ذلك دأب الأستاذ على نقل هذا الكلام المقطع في مؤلفاته، مستفيداً منه في باب إبطال الفلسفة. وكان السيد حسين أستاذ ولي قد أشكل على هذه الطريقة الاستدلالية، دون أن يخوض في جدالات المدرسة التفكيكية، فكتب يقول: «ذكر الكاتب جانباً من حديث العلامة يحمل ملامح تفكيكية، متجاهلاً في ذلك تكملة الحديث المناقضة لتلك الملامح»^(٢٧). وبعدما أورد النص الكامل إلى جوار نص الأستاذ، وراح يقارن بين النصين، أضاف: «لست معنياً بصحة أو سقم الاتجاه التفكيكي، أو رجحان وبطلان الأساليب الفلسفية، وتداخل المعارف الفلسفية وغيرها مع المعارف القرآنية. فأنا أقول: على فرض صحة ذلك الاتجاه فلماذا يسعى في إثباته إلى نقل الكلام المبثور عن كبار الفلاسفة؟ ألا يخالف هذا الأسلوب أساليب أهل البيت في بيان الحقائق؟»^(٢٨).

نحن أيضاً كنّا قد فصلنا القول في هذا الموضوع، وأثبتنا هفواته - ولاسيما

الاقتطاع الحاصل في كلام العلامة - في مناسبة سابقة^(٢٩). كذلك أشكل (محمد حسن وكيلى) على النقص الحاصل في الأقوال المنقولة، واصفاً كتب الأستاذ بأنها مليئة بهذا النوع من الأقوال، فقال: «ثمة كم هائل من المواضيع التاريخية التي تخالف الواقع. فقد عمد الكاتب - ولأسباب يعرفها هو - إلى تحريف التاريخ، وسوقه إلى ما يصب في صالح المدرسة التفكيكية، من خلال اقتطاع العبائر والترجمات الخاطئة»^(٣٠).

مفارقة من العيار الثقيل —

كان الأستاذ نفسه يذمّ عملية نقل الكلام ناقصاً، ونهى عما وصف بـ«التقطيع»، وذكر بأن أهم ما يميّز العلامة الأميني - صاحب الغدير - هو الأمانة في النقل، فقال: «يبقى الأساس في الوثوق بالمؤلفات المعتمدة على النقل والرواية هو الأمانة، فإن لم تتوفر الأمانة فيهما فقدت قيمتها بالمرّة. والمؤسف هو أن أكثر من يطلق عليهم ألقاب المحقق والمؤرخ والباحث هم بعيدون كل البعد عن أبجديات الاختصاص»^(٣١).

ثم ذكر أن أهم ما يتّسم به عمل الأميني هو هذا «الإفحام»، وكشف «النصوص المجتزأة أو الكاذبة». وقال في تعريف النقل المقتطع: «النقل المقتطع هو عبارة عن نقل جزء من الكلام أو النص التاريخي أو الفلسفي وحذف الجزء الآخر على الرغم من وحدة الموضوع وترابطه. فإذا تم النص أعطى دلالة مختلفة عن النص المقتطع، أو أن القارئ سيفهم أمراً مغايراً إن اطلع على النص الكامل»^(٣٢).

ثم راح الأستاذ ينصح المؤلفين والمحققين بأخذ الدرس من أمانة صاحب الغدير، ولاسيما في الكتب المختصة بالتاريخ أو الفقه؛ وذلك لأن «الرواية الضعيفة، أو الخيانة في النقل، أو عدم التدقيق والرجوع إلى النسخ غير الموثقة، أو النقل بالتقطيع، كل هذا سيؤدّي إلى تشويه الحقائق، وتدمير الثوابت، ووآد المعرفة، فيهدر العلم ويضلّ القارئ، ويمحى التاريخ، وتتشتت الأبحاث والدراسات»^(٣٣).

وهذا ما حصل وشوهد أغلبه في مؤلفات الأستاذ الأخيرة، وخصوصاً كتابه

«الإلهيات الإلهية». وعلى الرغم من اعترافه بعدم نقل كلام الطباطبائي كاملاً حول منشأ الفلسفة اليوناني، لكنه لا يسمي ذلك «تقطيعاً»؛ لأن كلام الطباطبائي في قسمين، لكل واحد مغزى مستقل^(٣٤). والواقع أن هذا التعليل ليس سديداً، فليس لكلام العلامة إلا مغزى واحد، ولا يكتمل إلا إذا أثبت النصّ بالكامل. وكأنّ السائل كان يتصور أن «دوافع الفلسفة غير المشروعة، وأمر الخلفاء بالترجمة، هو سببٌ في بطلان الفلسفة من أساسها»، لكن الطباطبائي يردّ بقوله: «على الرغم من دوافع الترجمة المغرضة تبقى الفلسفة صحيحة». وأكبر دليل على وجود التقطيع هو أن ما ينقله الأستاذ كان يقف قبل كلمة «لكن»، التي يفصل بعدها الطباطبائي قوله في الدفاع عن قواعد الفلسفة والمواضيع العقلية. ومعلوم أن «لكن» في عرف الأدباء للاستدراك، وكأنّ حديث المتكلم لم يكتمل بعد، وله تنمة. فهذه التعابير وغيرها إنما يؤتى بها «من أجل رفع اللبس عن فهم العبارة الأولى»^(٣٥). فحين يسترسل الكاتب في كتابة موضوع ما، ويحسّ بوجود كلام يحتمل الخطأ في الفهم، يستدرك بهذا التعبير، فيحول دون وقوع ذلك. وعليه لابد من إيراد النصّ بالكامل، ولا ينبغي قطعه عند كلمة «لكن». إذاً فإنّ النقل من الكلام المتضمّن لألفاظ «لكن» وغيرها هو مصداق بارز للتقطيع.

ب. الخروج عن صلب الموضوع —

خرجت بعض الأقوال التي استشهد بها الأستاذ في رفض الفلسفة والفلاسفة عن صلب وأساس موضوعها الأصلي، واكتسبت معنى آخر. وسنكتفي بذكر مثالين على ذلك:

المثال الأول: الميرفندرسكي والفلسفة الخطاءة —

ينقل عن الأستاذ الميرفندرسكي - معجزة العصر والفيلسوف الزاهد - قوله: «قد يقع الفلاسفة أحياناً في الخطأ، سواء على صعيد العلم أم العمل، أما الأنبياء فلا يصدر عنهم الخطأ في كلا الصعيدين»^(٣٦).

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

من هنا يصرُّ الأستاذ على أن الميرفندرسكي يهاجم الفلاسفة، ويرى الفلسفة عرضة للخطأ. ثم يسأل بعد ذلك: «لماذا لا نستقي معارفنا من القرآن؟»^(٣٧). والحال أن الميرفندرسكي يقول بأن الفلاسفة عرضة للخطأ، والأنبياء معصومون عنه. ثم يعدل في كلام الميرفندرسكي فيقول: «إن تعبير «أحياناً» إنما هو من باب المسامحة، وإلاّ فإن هذا الكم الهائل من المذاهب الفلسفية والمدارس الفكرية - قديماً وحديثاً، غرباً وشرقاً - يدل على وجود تضاد وأخطاء كثيرة ومستمرة»^(٣٨).

في الواقع ليس هذا الكلام - المنقول بصورة مباشرة - للميرفندرسكي أصلاً، وإذا رجعنا إلى كلامه سنجد أنه لا يريد القول بأن الفلاسفة يخطئون، وإنما أراد بيان الفرق بين الفلاسفة والأنبياء، ومنبع معرفة كل واحد منهما، فقال: يروى أن عمرو بن العاص ذمَّ أرسطوطاليس أمام النبي ﷺ، فغضب عليه، وقال: «مه يا عمرو، إن أرسطوطاليس كان نبياً فجهله قومه». لكن مع هذا لا يصحّ أن يطلق عليه مفهوم «النبي» بالمعنى الحقيقي؛ للفروق التي ذكرناها، وسنذكر بقيتها تباعاً. أما تسمية الرسول ﷺ له فكانت من باب المجاز اللغوي؛ بما حازه من مراتب العلم، لكن المصدر مختلف، فذاك بالتفكير وهذا بلا تفكير، وذاك غير معصوم عن الخطأ وهذا لا يخطئ أبداً. وهناك فوارق أخرى سنبينها إن شاء الله تعالى وحده»^(٣٩).

إذاً هو ينفذ إلى التفريق بين الاثنين من خلال مصادر معرفتهما، ليستدل على قابلية المعرفة البشرية للخطأ، وليس معنى ذلك أن الفلاسفة وقعوا في الخطأ فعلاً. لكن الأستاذ غير في كلامه، واستنتج منه ما لا يلتقي مع رؤية الميرفندرسكي إطلاقاً.

المثال الثاني: دكاكين الفلاسفة —

نقل الأستاذ عقب كلام الطباطبائي كلاماً مسهباً لأحد تلامذته وأستاذ الفلسفة في قم حالياً، وهو الشيخ مصباح اليزدي، يؤيد فيه رأي أستاذه في أن حكام بني أمية وبني العباس «سعوا إلى نصب دكاكين فلسفية في مقابل مدرسة أهل البيت (عليه السلام)»^(٤٠).

لكنّ مراجعة كلامه في المصدر كشفت لنا أنه في صدد استعراض جملة

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

عوامل أسهمت في ازدهار العلوم الإسلامية، ومنها: الفلسفة، فكان أحدها دور الخلفاء، الذين أسهموا - بقصد أو بغير قصد - في تحقيق تلك الأهداف. فكتب في مطلع حديثه عن الموضوع: «لقد دأب المسلمون - في ضوء إرشادات الرسول ﷺ وخلفائه المعصومين - على اكتساب مختلف العلوم، فترجموا تراث اليونان والرومان وإيران إلى اللغة العربية، واستخرجوا منه العناصر الفعالة، واستكملوها بدراساتهم، وتوصلوا إلى اختراعات واكتشافات عديدة في مجالات الجبر والمثلثات وعلم الهيئة والمرايا والفيزياء والكيمياء»^(٤١). ثم تطرق بعد ذلك إلى عامل آخر هو دور الخلفاء المشار إليه، فكتب يقول - وهذا هو دليل حكيمي في الموضوع -: «تأسيساً عليه باتت الساحة الإسلامية تزخر بالعديد من الأفكار والفلسفات والعلوم والفنون، التي دخلت إليها بدوافع العدو والصديق، فأخذ المسلمون يحققون ويبحثون ويفيدون منها، فأفرز لنا ذلك أسماء لامعة في سماء العلم والفلسفة على الصعيد الإسلامي. وبهذا تمّ تخصيب الثقافة الإسلامية»^(٤٢).

ج. إهمال التصريحات الأخرى للقائل —

ورد في الكتاب أيضاً الاستشهاد ببعض أقوال العلماء، دون لحاظ مدارسهم ومذاهبهم الفكرية وما لهم من آراء أخرى، بحيث صار كلامهم المنقول يوحي بتبنيهم هذا الرأي أو ذاك في حق الفلسفة والفلاسفة. لكنك بمراجعة النصوص الأصلية تكتشف خلاف ذلك تماماً. فعلى سبيل المثال: تطرق الأستاذ إلى الشيخ البهائي، واصفاً إياه بأنه «من نوادر الدهر»، ونقل عنه أشعاراً تتدد بالفلسفة وابن سينا، وتشجب مقارنة حكمة اليونان بحكمة الإيمان. وأضاف: إنّ البهائي كان يصف «كتاب الشفاء بأنه كأس السم»^(٤٣). وإليك جانباً مما اختاره الكاتب من ديوان الشيخ البهائي:

إلى متى تبقى شقياً ومهان، جتر من درن اليونان؟^(٤٤).

إلى متى نتناقش في الهيولى؟ خذ المعنى دع الصورة

من خلا قلبه من نور الإله بات للشيطان صخرًا يستتجي به^(٤٥).

شغفٌ في حكمة اليونان تبدي فتعلم حكمة الإيمان أيضاً^(٤٦). وهكذا يسترسل الكاتب في تأخير ٢٥ بيتاً من مختلف صفحات ديوان الشيخ البهائي؛ ليثبت من خلالها معاداته للفلسفة، دون أن يلتفت إلى رأيه العام في العلوم الإسلامية، ومنها: الفلسفة. ويمكن توظيف هذه الطريقة من قبل المخالفين للفقهاء والأصول والتفسير والحديث، بل وحتى في مخالفة التفكيكية نفسها. ويمكن لهم - بجهد بسيط - الاستدلال على مدّعاتهم بأشعار البهائي نفسه. وللتدليل على ذلك نذكر بعض النماذج الشعرية للبهائي في إطار هذه الطريقة المرفوضة، وتحديدًا من ذات المصدر الذي رجع إليه حكيمي نفسه، حيث وجّه الشيخ البهائي في قصيدة «الخبز والحلوى» انتقادات إلى العلوم التقليدية، بما فيها الفقه والتفسير، وألقى بها جميعاً في سلة المهملات:

هذه العلوم أقاويل في أقاويل، لا نفع منها ولا شرف يطال
ملل الخاطر منها قادم، (مولوي) يرفض هذا كلّ.
وما أروع قول العربي في حجاز الشعر قول يؤثر:
«كل من لم يعشق الوجه الحسن قرّب الجلّ إليه والرسن»
فإذا قيل نقد العمر ولم يبق سوى سبعة أيام وستلقى باليقين
فماذا سيكون همك حينها، هل هو العلم يا سيد العارفين؟
أم الفلسفة أم النحو أم الطب والنجوم؟
هل هو الهندسة أم الرمل أم الأعداد المشؤومة؟
ليس من علم سوى علم الغرام، وما خلاف ذلك ذنب وحرام^(٤٧).
وله أيضاً أبيات أخرى يهاجم فيها العلوم الإسلامية، ومنها: الفقه والأصول والتفسير، واصفاً تعلّمها بأنّه مضيعة للوقت:
إن هذا الفقه والتفسير أو علم الحديث هي أهواء لإبليس الخبيث^(٤٨).
أو قوله أيضاً:

كم بهذا الفقه تمضي وتجول، تمحق العقل أيا ربّ الفضول؟^(٤٩)
ثم يحكم على سائر العلوم التقليدية بالإعدام، فيقول: كل علم خاسر في

خاسر فخذ العشق كعلم أوحده^(٥٠). وإذا شاء أنصار الفلسفة والكلام الاستشهاد بكلام البهائي في مناهضة المدرسة التفكيكية - حسب طريقة الأستاذ هذه - لاستدلوا بقوله: صار يعمل بالظواهر كالعوام، فعدو الحكمة تارة، وعدو للكلام، تارة يطعن أرسطاليس وتارة أفلاطون، والحال أنهم أبرياء^(٥١).

في الواقع لا يمكن استتباط رأي البهائي من النصوص الشعرية؛ فهو خيال شعري، وليس محل استدلال. كما لا يصح إغفال آرائه الأخرى، ومصادرة تراثه بهذه الطريقة. علماً أن الأستاذ حكيمي ذكر ببعض أبيات البهائي المؤيدة للفلسفة، وأخذ يحاول تأويلها، فقال: إن مراده من الفلسفة فيها هي «تلك التي توافق مسار الوحي دون تأويلات»^(٥٢). لكن ما هو الدليل على هذا الكلام؟ وماذا سنقول عن الأشعار المناهضة للفقه والتفسير والحديث أو تلك التي تشن هجوماً عنيفاً على قلاع المدرسة التفكيكية، أي الاتجاه الظواهري؟

لابد من تتبع أسباب خلاف البهائي مع الفلسفة في مكان آخر. وكان السيد (جهان بخش) قد بحث في موقف البهائي الجدلي تجاه الفلسفة، ورأى أن ذلك صادر عن عاملين: الأول: هو السجلات القديمة بين «المتصوفة والفلاسفة»، ومن الطبيعي أن يخالف كل متصوف وعارف أساس الفلسفة، «وأن يعد الحكمة اليونانية - سيراً على خطى سلفه من العرفاء - آفة الإيمان والمؤمنين». والثاني: هو ذوقه ومزاجه العرفاني المتناظر مع جميع العلوم التقليدية أو الظاهرية، بما في ذلك الفقه والأصول والتفسير والحديث. ولهذا فهو يعد جميع العلوم، «سواء اليونانية أم الفارسية، مكية كانت أم مدنية، مدعاة للملل والأقاويل طالما أنها لا تنتمي لعوالم العشق وأمزجة العرفاء»^(٥٣). وبعبارة أخرى: هو تارة كعارف يخالف الفلاسفة خلافاً مدرسياً، فيعد العرفان متفوقاً على الفلسفة؛ وتارة أخرى هو معارض لجميع العلوم وأربابها - بما فيهم الفلاسفة -، فيميز بين طريق القلب وطريق العلوم التقليدية، حتى وإن كان الفقه والتفسير والأدلة النصية من ضمنها. من هنا تكون معارضة البهائي ممتدة أيضاً إلى عرين المدرسة التفكيكية. وعليه ليس من صالح الطرف الآخر الخوض في سجلات رفض الفلسفة. وكذلك هو الكلام حول موقف الشيخ البهائي من ابن سينا، فإن سبب ذلك

مختلف تماماً، وله محلٌ خاص به. وحسب (حبيب آبادي) فقد كان بعض العلماء - كالمجلسي في البحار - يعدون ابن سينا سنّياً، وتحاملوا عليه لهذا السبب، ولاسيما الشيخ البهائي - أعلى الله مقامه -، فكان كثير الطعن على ابن سينا، والتعريض به في كتاباته، من قبيل: الإفراط في مذمته بقصائد الخبز والحلوى، والحليب والسكر، والتديد بمؤلفاته أيضاً^(٥٤). علماً أنه لم يرد تصريح في البحار بسنّية الشيخ الرئيس، لكن المجلسي ذهب إلى أبعد من ذلك، فوصف بعض آرائه بالمخالفة للأديان والشرائع، وعزا بعض تصريحاته المنسجمة مع الدين إلى خوفه من غضب الناس من حوله^(٥٥).

وليس غرضنا من هذا مناقشة أو تبرير آراء الشيخ البهائي، وإنما الغرض هو بيان مدى التبعات الناجمة عن الاستدلال بكلام شخص ما دون الالتفات إلى رؤيته العامة في الموضوع.

د. نسبة الكلام بلا مصدر —

كان ينتظر من الأستاذ في كتابه إذا ذكر «رأياً» لأحد ما أن يستقيه من كلامه وكتبه، لكن ما حصل هو نسبة بعض الآراء إلى أشخاص دون أن ينقل عنهم كلاماً يؤيد ذلك، أو أن يتم الإرجاع إلى مؤلفاتهم. وهذا ما وقع فعلاً في نسبة الكلام إلى الشهيد الصدر؛ إذ نقل الأستاذ في كتابه ثلاثة نصوص تحت عنوان «رأي الشهيد الصدر»، لخص فيها شخصية «صاحب الرأي»، ثم استنتج في المحصلة تقييماً مفاده: «عدم اكتراث الشهيد الصدر - هذا العبقرى - بالمقولات العرفانية»^(٥٦). وعلى هذا الغرار جاء الدليل على بطلان الفلسفة ومنطق أرسطو. لكننا حين نرجع إلى أصول ومصادر هذه الأقوال لا نجد شيئاً منها عائداً للشهيد الصدر فعلاً. وإليك أولى تلك النصوص: «لا يؤمن الشهيد الصدر بكفاءة المنطق الصوري، ووجه انتقادات لأراء أرسطو»^(٥٧).

أما مصدر هذا المدعى فهو كتاب بعنوان «العقل الأحمر» [عقل سرخ]، وهو عبارة عن مجموعة من مقالات للأستاذ نفسه، أي ادعى في هذا الكتاب مخالفة الشهيد الصدر للمنطق الأرسطي، وتجاوز الموضوع دون تقديم دليل يذكر^(٥٨)، ثم جاء

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

بعد ذلك في هذا الكتاب ليجعل منه دليلاً ومصدراً لقوله.

أما بالنسبة للقول الثاني والثالث فمحصّلهما هو «أن الشهيد الصدر لم يعبأ أبداً بالطريقة العرفانية في كسب المعرفة»^(٥٩)، وأنه كان يصبو إلى تأسيس فلسفة جديدة^(٦٠). ومصدر هذين القولين مقالٌ بعنوان «لمحات من الفكر الفلسفي للشهيد محمد باقر الصدر»، لكاتب اسمه «ج. أ. ح»، وكان هذا الكاتب المجهول أيضاً قد نسب مدّعاء هذا إلى مقالٍ للسيد عمار أبو رغيف، بعنوان «نظرية المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر»^(٦١).

يلاحظ في نسبة هذا الكلام إلى الشهيد الصدر وجود إشكالين: الأول: إن كاتب المقال شخص مجهول تماماً؛ والثاني: إن ما نسب من آراء الشهيد لم تكن مأخوذة من كتاباته شخصياً، وإنما هي لشخص آخر. وإذا كان من المقرر استجلاء رأي الشهيد الصدر في موضوع الفلسفة أو أية قضية أخرى فلا بد من الرجوع والإرجاع إلى مؤلفاته هو، لا أن ننسب إليه الكلام والآراء عبر واسطتين.

وتكشف لنا مراجعة مؤلفات الشهيد الصدر أنه لم يكن في صدد انتقاد أرسطو، بل على العكس كان يحاول رفع غمامة التفسيرات الواهمة عن منطق، ولا سيما في باب الاستقراء. فكتب في الخطأ الناجم عن فهم وتفسير الاستقراء الأرسطي: «وعلى هذا الضوء نعرف خطأ كثير من الباحثين المحدثين وغيرهم، إذ خُيّل إليهم أن المنطق الأرسطي ينكر التعميمات الاستقرائية، ولا يعترف بالقضايا المستدلة بالاستقراء الناقص، ويرى أن الاستقراء إذا لم يكن شاملاً فهو يعجز عن إثبات التعميم. والواقع - كما تقدم - أن المنطق الأرسطي يؤمن بإمكان التوصل عن طريق الاستقراء الناقص إلى التعميم، ولكن لا على أساس التجميع العددي للأمثلة فحسب، بل على أساس مبدأ عقلي قبلي»^(٦٢).

وقد لفت السيد الشهيد - مؤكداً - إلى أن أرسطو - وخلافاً للتصور الشائع عند المخالفين - يعترف بالتجربة، وكان في صدد إصلاح ما طرأ عليها من أفكار خاطئة. ومن هنا يعلن تضامنه مع المنطق الأرسطي: «ونحن نؤمن بالمعرفة العقلية القبلية وفقاً للمنطق الأرسطي»^(٦٣).

نلاحظ في هذا الكتاب مساعي حثيثة ترمي إلى إحياء الاستقراء الذي بات بعد عصر (هيوم) عرضة للهجمات الشرسة من قبل المخالفين له، ولا يزال يُعتقد بأن إثبات حجية الاستقراء لا مهرب فيها من السقوط في فخ الدور والمصادرة للمطلوب. ومع ذلك نجد الصدر يبذل جهوداً جبارة في تحقيق هذه المهمة الصعبة. وهذا ما أشار إليه مترجم الكتاب أيضاً حين قال: «يهدف المؤلف في كتابه هذا إلى تقديم دليل الاستقراء بوصفه دليلاً منطقياً ذا نتائج قطعية، مع إلغاء للقمرة الحاصلة من الخاص إلى العام في استقراء أرسطو»^(٦٤). إذاً فالكلام هنا هو عن الإيضاح والاستكمال، وليس النقد والإنكار. فالصدر يفكر هنا بنظام أرسطي، ويرمي من خلاله إلى حلحلة المشاكل العالقة في طريق المنطق والفلسفة. وقد كشف أيضاً عن هذا الموضوع الكاتب (يحيى محمد) في ما قدّمه من دراسة لكتاب السيد الشهيد، فقال في بيان فكرة كتاب «فلسفتنا»: إن هذا الكتاب ليس إلا دراسة فلسفية تدعم المدرسة الميتافيزيقية الأرسطية^(٦٥).

لقد دافع الشهيد الصدر في «فلسفتنا» عن التقسيم الأرسطي للإدراك، ووضعه في شقيّ التصور والتصديق؛ فجعل الاتجاه العقلي المؤمن بالقواعد العقلية والكلية السابقة والقضايا البديهية، كقاعدة النقيضين، وتفقُّ الكل على الجزء، في مقابل الاتجاه التجريبي، وكان يعتقد أيضاً بأن المذهب العقلي هو المعتمد والأساس الذي بنيت عليه الفلسفة الإسلامية وطريقة التفكير الإسلامي^(٦٦). علماً أنه يحتمل عدم تطابق هذه النظرية مع شهوداتنا حين ولدنا لا نعرف شيئاً، كما تنص عليه الآية الشريفة: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨). لكنه يقول أيضاً بإمكانية تقديم تصوّر آخر عنها، يقربها من القرآن وشهوداتنا^(٦٧). وفي الختام يدافع السيد الشهيد عن المنطق الأرسطي دفاعاً مستميتاً، فرأى أن تسيّد هذا المنطق كان سبباً في خمود جذوة الشك لقرون عديدة، حتّى هبت عاصفة التشكيك من جديد على أعتاب القرن السادس عشر^(٦٨).

إنّ تجاهل كلّ هذه الآراء البيّنة، واللجوء إلى كاتب مجهول الهوية، وجعله

مصدراً وملاكاً في إصدار الأحكام، له أسلوب مغاير تماماً للأساليب العلمية المتبعة.

هـ. النقل الكاذب —

يفترض في نقل الأقوال صدقها، كعنصر مفروغ عنه، ومن ثم يأتي الدور إلى دراسة مضامينها، والتحقق من دلالاتها. أما بالنسبة إلى بعض الأقوال المروية في هذا الكتاب فيبدو أنه لا بد من الوقوف والتأمل عند هذه النقطة بالتحديد؛ لأن تتبع المصادر كشف لنا عدم صدق كثير من الأقوال المنقولة. وإليك نموذجان على ذلك:

الأنموذج الأول: الإمام الخميني يعارض المعاد الصدرائي —

في معرض حديثه عن رأي الملا صدرا في المعاد ذكر الأستاذ، بعد ترجمة خاطئة لنقد الإمام الخميني على فكرة الملا صدرا، أنه انطلق في نقده من «عقائد عوام الناس؛ لأن معتقدات المسلمين باقية على ما وصلت إليه من صدر الإسلام»^(٦٩). ونرى من الأفضل هنا أن نترك الرد على ذلك للإمام نفسه، حيث يقول: إن إثبات الصانع وتوحيده، وإثبات المعاد والنبوة، بل سائر المعارف، شأن عقلي تماماً. وإن كان ورد في بعض عبارات المحدثين الأجلاء اعتماد الدليل النقلي في إثبات التوحيد فهذا أمر في غاية الغرابة، بل هو طامة كبرى نستعيز بالله منها. وهذا الكلام ليس بحاجة إلى تقبيح وتضعيف، وإلى الله المشتكى^(٧٠).

لقد ادّعى الكاتب أن الإمام الخميني، ومع كل ما يمتلك من «فلسفة وعرفان»، يرفض المعاد عند الملا صدرا، معتبراً ذلك «مخالفاً لعقائد المسلمين المعروفة»^(٧١). وحين راجعنا النص الأصلي للكلام لم يكن هناك وجود للرفض والإنكار^(٧٢). وكنا قد تناولنا هذه النماذج من الادعاءات مفصلاً في بحث سابق^(٧٣). ولهذا سنعرض هنا عن الإطالة؛ لضيق المجال. لكن علينا أن نلتفت جيداً إلى أن رأي الإمام الخميني هو أنه «يقتصر الفرق بين مآثورات الأنبياء وكتب الحكماء على الألفاظ التفصيل والإجمال، كالفرق بين الفقه والروايات، فهو كامن في الألفاظ

والتفصيل والإجمال، وليس مرتبطاً بالمعنى^(٧٤).

النموذج الثاني: الطباطبائي والتنافر بين الدين والفلسفة —

منذ سنوات والأستاذ ينسب إلى العلامة الطباطبائي هذه الكلمات بالنص: «إن الجمع بين القرآن والفلسفة من المجالات الأبدية، كالمجالات الرياضية، وعلاج الموت»^(٧٥).

وقد روى هذا المضمون أيضاً بعبارات مختلفة، فاستنتج منها أنه «لا يمكن أن تلتقي هذه السبل الثلاثة أبداً، والجمع بينها هو من قبيل القضايا الممتعة في الرياضيات، أو هو محال كالممتعات الطبيعية - علاج الموت»^(٧٦).

وهكذا كان يؤكد ويصرّ في مؤلفاته الأخرى على أن العلامة «يرى الجمع بين القرآن والفلسفة أمراً مستحيلاً، كتغيير زوايا المثلث»^(٧٧).

لكن مهما زيد في التأكد والطرق على هذا الادعاء لن يصبح من آراء العلامة أبداً. فإذا رجعنا إلى تفسير الميزان - أي المصدر الذي أرجعنا إليه الأستاذ نفسه - لم نعثر على أي أثر لهذا الكلام، بل ما وجدناه كان على العكس تماماً، أي إن العلامة كان يصرّ ويالحاح على الوحدة الماهوية بين هذه الاتجاهات الثلاثة. أما ما ذكره العلامة هناك فكان في خصوص الصراع الدائم بين الفلاسفة والعرفاء والمتشرّعة، وكأنهم لن يتصافوا أبداً. فاختلاف الفلاسفة مع العرفاء أو المتشرّعة غير الاختلاف المزعوم بين الفلسفة والعرفان. وكما يقول العلامة نفسه: ...فغرضنا هو أن خطأ الفيلسوف وزلته لا ينبغي حمله على أصل الفلسفة^(٧٨). يعتقد العلامة الطباطبائي بإمكانية، بل لا بديهية، التمييز بين العلم وأهله، والحكم بإيجابيته أو سلبيته من خلال النظر إليه مستقلاً. ولهذا كان يرّد على السؤال المطروح في خصوص الروايات الواردة في ذمّ الفلاسفة بقوله: إن ما نقل من ذمّ أهل الفلسفة في خبر أو خبرين فعلى فرض صحته يبقى هو ذمّ لهم، وليس للفلسفة نفسها، وهذا من قبيل: الروايات الواردة في ذمّ فقهاء آخر الزمان، فهي للفقهاء، لا للفقهاء. وأيضاً من ذلك الروايات في ذمّ أهل الإسلام والقرآن في آخر الزمان: «لا يبقى من الإسلام إلا اسمه، ومن القرآن إلا

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

رسمه»، فهي لا تدم الإسلام أو القرآن^(٧٩).

المحصلة —

نخلص ممّا تقدّم إلى أن الأقوال التي نقلها الأستاذ من هذا الفيلسوف وذلك في مقاطعة الفلسفة غير صالحة للاستدلال، و«لا يصلح العطار ما أفسد الدهر». ويمكن التشكيك - نظراً للهفوات الموجودة - بمقدمة الاستدلال الأولى، وعدّها كاذبة أيضاً. ويمكننا القول هنا: إن الفلاسفة لم يقولوا ببطلان الفلسفة إطلاقاً.

٢. حجّية الفلاسفة في إبطال الفلسفة —

إذا افترضنا صحة الكلام المنقول في بطلان الفلسفة، فسلمنا بصحة المقدمة الأولى، يبقى الشك والترديد قائماً وبقوة حول حجّية فتوى الفلاسفة في إبطال الفلسفة. وسنحاول في هذا القسم الاستدلال على نفي الحجّية بما يلي:

أ. الفلاسفة مقلّدون.

ب. لا تقليد في العقليات.

ج. الفلاسفة وقعوا في الخطأ.

د. الحكم ببطلان الفلسفة هو إلغاء للذات.

أ. الفلاسفة المقلّدون —

قطع الأستاذ حكيمي بإلغاء دور الفلاسفة، واصفاً إياهم بالمقلّدين الذين لا رأي لهم، وديدنهم الببغائية، فقال: «إن واقع الفلاسفة - في الحوزة والجامعة - يدلّ على أنهم مجرد مقلّدين، وإن اجتهاداتهم هي من قبيل اجتهادات «غالبية فقهاء الحنفية»، الذين يسيرون خلف ما توصل إليه أبو حنيفة، وليس لهم أيّ رأي مستقل^(٨٠). إذا كان هذا الحكم الإطلاقي غير القابل للتعديل صحيحاً فلن يترك أية قيمة للفلاسفة. وعليه لا يمكن استفتاؤهم في صحّة الفلسفة أو بطلانها، أي ليس من قيمة لكلام حفنة من المقلّدين في نفي الفلسفة.

نصوص معاصرة - السنة السادسة - العدد الثالث والعشرون - صيف ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

ب. لا تقليد في العقليات —

كان من أبرز مؤاخذات الأستاذ على الفلاسفة هو كونهم «مجرد مقلّدين لأربابهم لا غير»^(٨١). ولهذا أوصى بأن لا نتعامل مع «الفلسفة بعيون وآذان مطبقة»، وأن لا «نهاب أية شخصية عظيمة في تاريخ الفلسفة». وجاء في أوامره أيضاً: «لا تكونوا تابعين ومقلّدين في القضايا العقلية، وكونوا أنتم من يفكر ويتوصل إلى النتائج»^(٨٢). وقال في ذلك: «لا تعبّد في العقليات»^(٨٣). وعليه فحتى لو اجتمع فلاسفة العالم على الحكم ببطلان الفلسفة سيبقى لنا الحقّ. وفق نظرية الأستاذ - في أن يكون لنا رأي مخالف لهم، فنعرض عن قبول رأيهم.

ج. وقوع الفلاسفة في الخطأ —

إذا كانت الفلسفة حقاً نشاطاً عبثياً أو مخالفاً للدين ففي هذه الحالة سيكون من العبث الاستماع إلى كلام من أمضى عمره في العبثيات وما يخالف الشرع. وحسب قول الأستاذ حكيمي فإن الطباطبائي كان يعتقد باستحالة التقاء الفلسفة مع القرآن إلى الأبد، ومع ذلك ظلّ حتى آخر أيام حياته مشغولاً بالفلسفة وأبحاثها. وفي هذه الحالة أيضاً كان قد أمضى عمره في قضايا عبثية من جهة، وترك القرآن من جهة أخرى. و حتى مع الأخذ بكلام الميرفندرسكي في صدور الخطأ عن الفلاسفة أحياناً، وما أجراه عليه الأستاذ من تعديل في أن الخطأ هو دينهم، إذاً فبأيّ دليل نقيم وزناً لهذا النوع من الناس الخطّائين؟ ولعلّ حكمهم ببطلان الفلسفة هو واحد من أخطائهم تلك.

د. الحكم ببطلان الفلسفة إلغاء للذات —

إن قيمة رأي الفلاسفة وحكمهم رهين بعلمهم بالفلسفة وما تتمتع به من وزن وحضور، أما إذا نفى أحدهم قيمة الفلسفة والحكم بحجّة كلامه في أمر معين ففي هذه الصورة يكون رأيه كراي سائر الأفراد غير الفلاسفة. وفي الواقع يبقى حكم الفلاسفة راجحاً إذا كنّا نقول برجحان الفلسفة أصلاً. فإذا جاء فيلسوف ونقض

الفلسفة من موقعه كفيلسوف فإن ذلك يعني نقضه نفسه أيضاً، وسيكون كلامه في حالة تناقض، وكأنه يقول «كلامي كله كذب» فينتج عن صدقه كذبه، وعن كذبه صدقه^(٨٤). فكما أن الفقيه لا يمكنه إبطال الفقه كذلك الفيلسوف لا يمكنه الإعلان عن نقض الفلسفة. نعم، قد يرفض الفيلسوف مفهوماً من مفاهيم الفلسفة، لكنه لا يستطيع الحكم ببطلان جميع الفلسفة.

ويمكن تأويل المسألة بأن الفلاسفة، وبعد سيرهم في طرق الضلال، اكتشفوا خطأهم، فترجعوا عنه، وأعلنوا لنا عن هذا الطريق المتوي، فحذرونا من السير فيه. وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من إحراز أن أصحاب هذا الكلام قد تابوا من التفلسف، وندموا عليه. لكن هذا يقودنا أيضاً إلى حاجة المتديّنين بهذا المنطق نفسه، فيقال: هناك العشرات ممّن تركوا التشيع أو الإسلام إذاً فالإسلام باطل. وبهذا الأسلوب نفسه ردّ العلامة الطباطبائي على القائلين بتوبة الفلاسفة، فقال: إذا كان عصرنا الحالي يشهد خروج الآلاف عن الدين والشريعة فهل هذا يعني أن يترك الناس دينهم؟ فهل هذه التوبات كافية في إثبات بطلان الدين؟^(٨٥).

مفارقة أخرى —

في الواقع لم يفصح الأستاذ في هذا الكتاب وغيره عن موقف واضح تجاه الفلسفة والفلاسفة؛ فهو من جهة يوبّخهم بألفاظ قاسية، فيقول عنهم: المتلقّون، والمتسوّلون على أبواب اليونانيين، ومن جهة أخرى يكرم صفة «الفيلسوف» وينعت بها مَنْ يشاء، فيضعها وساماً على صدر هذا وذاك. فقال عن الميرداماد: «الفيلسوف الكبير»^(٨٦)، ثم يثني على عظمة بعض الأعلام، كابن سينا، والملا صدرا، فيعدهم من «فلاسفة الإسلام السبعة»^(٨٧)، ومنح الأستاذ محمد تقي شريعتي لقب «سقراط خراسان»^(٨٨)، ومدح «سقراط خراسان» هذا كثيراً^(٨٩)، كما أطلق على السيد جمال الدين الأفغاني لقب «الفيلسوف المجدّد»^(٩٠)، واصفاً إياه بـ«المنظر الفلسفي»^(٩١)، وقال عن السيد البروجردي: إنه «الفقيه الفيلسوف»^(٩٢)، ووضع أيضاً المحقّق الحلّي في «الطبقة الأولى من الفقهاء الفلاسفة»^(٩٣)، وكتب بالخط العريض «الفيلسوف النوبختي

في عصر المهدي»، مصنفًا إياه في عداد أصحاب الإمام الحسن العسكري عليه السلام^(٩٤)، وكذلك نعت الشهيد الصدر بـ«الفيلسوف»^(٩٥)، وقال عن الشيخ المفيد: إنه «كفيلسوف منظر»، وطالب الأستاذ أيضاً أن نطلق على كل من: هشام بن الحكم، وأبي إسحاق، وأبي سهل، وسائر النوبختيين، والسيد المرتضى، والعلامة الحلي، لقب الفيلسوف^(٩٦)، والأغرب من هذا كله أنه وصف عبد الجواد فلاطوري بـ«الفيلسوف التفكيكي»^(٩٧).

لكننا نتساءل هنا ونقول: إذا كانت الفلسفة مجردة هالة من الأوهام والتخيل فما قيمة نعت أساطين المدرسة التفكيكية أو الفقهاء الكبار بالفلاسفة؟

٣. منهجية صب الزيت على النار —

ليس الانتقاص والإساءة للفلاسفة هو ما يقلق القارئ الحريص لهذا الكتاب، ولا التلاعب بأقوال الأعلام والشخصيات البارزة، أو الجمع بين الانتقاص من الفلاسفة والإشادة بلقب «الفيلسوف»، بل يكمن الخطر الأساسي في أن الأستاذ استخدم منطقاً ومنهجاً لو استخدمه الآخرون لقضى على الحرث والنسل. فقد وظّف الأستاذ جميع الأسلحة في طعن الفلاسفة، غير مكترث بخطورة بعضها؛ إذ قد يكون بينها ما هو ذو حدّين، فيصيبه هو أيضاً، مما يجعل الانتصار للدين والتدين أمراً عسيراً. وكان من جملة تلك الأسلحة إقحام مقولة العلم والمساس بالمعطيات العلمية؛ إذ يصّر الأستاذ على مهاجمة الفلاسفة عن طريق بعض المعتقدات الراسخة في مجال الطبيعيات، دون أن يعلم بأن تلك المعتقدات لا تختص بالفلاسفة وحدهم، ويشاركهم فيها عامة المسلمين، من قبيل: انتقاده لفلكيات ابن سينا، والملا صدرا، والاستهزاء بعقيدة «إن السماء حيوان مطيع لله عزّ وجل»^(٩٨)، فيحتج قائلاً: «هل يوجد اليوم فلك من هذا النوع الحيواني، والمطيع لله عزّ وجل؟ هل من الصواب أن نسمي مخالفة هذه الأوهام والمزاعم مخالفة للعقل؟»^(٩٩).

ونسي الأستاذ أن هذا السلاح سيكون أكثر فتكاً بأصحابه؛ إذ سيكون بإمكان المخالفين الاستشهاد بالروايات التي منحت الشهاب والرعد والبرق والنار روحاً

وإدراكاً. وبواسطة هذا المنطق يلغون المعتقدات الدينية، بل قد يتعاملون مع القرآن بالمنطق ذاته، حين قال للنار: ﴿كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾، ويردّدون كلمة الأستاذ حكيمي: «هل من الصواب...». وهنا يأتي دور المثل القائل: «لا تبالغ في إيقاد النار للعدو؛ فتمسك».

لماذا حين حكم ابن سينا - وفقاً لأدلة خارجة عن إطار البحث - بأن السماء حيوان مطيع لله اتهم «بالأوهام»، ويغض الطرف عن بعض العبارات الأكثر تصريحاً في الروايات، من قبيل: كلام الإمام السجاد عليه السلام مخاطباً القمر: «أيها الخلق المطيع، الدائب السريع، المتردد في منازل التقدير، المتصرف في فلك التدبير»^(١٠٠). فهذه الكلمات تدل على كون القمر كائناً له فهم وإدراك، فإذا كان هذا المعنى لا ينسجم مع معطيات العلم الحديث فليس ابن سينا وحده من يُلام على ذلك، بل يضاف إليه الشيخ البهائي - الذي يراه الأستاذ عدواً للفلسفة - حين دافع عن وجود أرواح للأفلاك السماوية. فحسب (الخواجوي) كان يستدل على ذلك ببعض الكائنات الضعيفة، كالذباب والنمل، فإذا كانت هذه الحشرات ذات أرواح وحيّة فما المانع أن يكون للأجرام العظيمة في السماء أرواح أيضاً^(١٠١).

أما إذا كانت هذه المفاهيم منسجمة مع العلم ونظرياته فلماذا يقال عنها: «الأوهام»؟ فنحن إذا عملنا بالتأويل سنكون قد خالفنا الأسس التفكيكية، وإن جوز ذلك لنا طبقناه أيضاً على كلام ابن سينا. وهكذا في قصة النبي نوح عليه السلام المذكورة في القرآن الكريم، حين أمرت السماء أن تقطع المطر، وأمرت الأرض أن تبتلع الماء، فإذا كان ابن سينا يستدل بهذه الآيات وظاهرها على وجود روح في الأرض والسماء، وأنهما موجودات مطيعة للخالق، اتهم - حسب القول المذكور - بالوهم والأوهام، أما إذا التجأ إلى التأويل، وترك الظاهر، اتهم هذه المرة بالتفلسف واليونانية، أو الإعراض عن القرآن. إذاً يبقى على القائلين بالتفكيك أن يحدّدوا لنا موقفهم من هذا النوع من الآيات البيّنات، ليعمل الفلاسفة به ويسيروا عليه.

وأخيراً نقول عن هذا الكتاب الكبير بما يناهز الألف صفحة: إنه، وبدلاً من أن يسعى في تقديم أدلة مقنعة في الدفاع عن الاتجاه التفكيكي، ودحض ما وجّه إليه

من انتقادات، بات يعيد ويحفل مراراً وتكراراً بتلك العبائر الغامضة. وفضلاً عن ذلك اتخذ صاحب الكتاب منهجية لا تصبّ في صالح التفكيكيين من جهة، ولا في صالح سائر الرؤى الدينية من جهة أخرى.

الهوامش

- (١) حكيمي، مكتب تفكيك: ٤٧.
- (٢) حكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٣٩ - ٤٢.
- (٣) إسلامي، مكتب معارف خراسان وتفكر فلسفي.
- (٤) رحيميان فردوسي، متأله قرآني: شيخ مجتبی قزوینی خراساني، مقدمة حكيمي: ٦٠.
- (٥) إلهيات إلهي وإلهيات بشري (الفصل)، قم، دليل ما.
- (٦) إلهيات إلهي وإلهيات بشري (الآراء)، قم، دليل ما.
- (٧) المصدر السابق: ٢٥٩.
- (٨) المصدر السابق: ٥٥٦.
- (٩) المصدر السابق: ٤٣٧.
- (١٠) المصدر السابق: ٥٠، ١٠٣، ١٩٢، ٥٥٦، ٨٣٨، ٩٠٣.
- (١١) المصدر السابق: ٨٦٠ - ٨٦٩.
- (١٢) حكيمي، المصدر السابق: ١٤٠ - ١٤١.
- (١٣) المصدر السابق: ١٧٠؛ وعلى غرارها في ٢٩٠ و ٤٣٧.
- (١٤) حكيمي، پیام جاودانه: ١١٧ و ٢٧٢؛ المصدر نفسه: إلهيات إلهي...: ٣١، ١٣٥، ١٧٣، ٤١٢.
- (١٥) إلهيات إلهي...: ١٣٨٨ و ١٦٠.
- (١٦) ابن سينا، الإشارات التنبيهات ٢: ١، شرح الطوسي.
- (١٧) المصدر نفسه ١: ١.
- (١٨) حكيمي، إلهيات إلهي: ٥٤٠.
- (١٩) لم يرد هذا التقييد في كلام الأستاذ حكيمي.
- (٢٠) لم يرد هذا التقييد في كلام الأستاذ حكيمي.
- (٢١) صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، المقدمة: ٦٧ - ٦٨.
- (٢٢) حكيمي، اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٢٠٢.
- (٢٣) حكيمي، إلهيات إلهي: ٧٠٩ و ٧٣٥.
- (٢٤) حكيمي، مكتب تفكيك: ٣٣٢؛ اجتهاد وتقليد در فلسفه ٢١٤؛ ١٣٨؛ ٤٣؛ رحيميان فردوسي، متأله قرآني...، مقدمة حكيمي: ٤٠ - ٤١.

- (٢٥) طباطبائي، بررسي هاي إسلامي: ١٧١.
- (٢٦) المصدر نفسه: ١٧٣ - ١٧٤.
- (٢٧) الميزان: ١٠٩.
- (٢٨) المصدر نفسه: ١١٠.
- (٢٩) إسلامي، رؤياي خلوص: قراءة في أسس المدرسة التفكيكية: ٢١٨ - ٢٢٨.
- (٣٠) وكيلي، مكتب تفكيك در بوته نقد: ٤٧ - ٤٨.
- (٣١) حكيمي، حماسه غدیر: ٢١٥.
- (٣٢) المصدر السابق.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٢١٥ - ٢١٦.
- (٣٤) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٧٣٥.
- (٣٥) أنوري وعالي عباس آباد، فرهنگ درست نویسی سخن: ٣٣.
- (٣٦) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٣١٣ - ٣١٤.
- (٣٧) المصدر السابق: ٣١٤.
- (٣٨) المصدر السابق: ٣١٧.
- (٣٩) فندرسكي، رسالة صناعية: ١١٦.
- (٤٠) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٧٤٩.
- (٤١) مصباح: آموزش فلسفه ١: ٢٩.
- (٤٢) المصدر السابق: ٢٩ - ٣٠.
- (٤٣) حكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٤٣.
- (٤٤) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٢٦٩.
- (٤٥) المصدر السابق: ٢٧٥.
- (٤٦) المصدر السابق.
- (٤٧) البهائي، كليات أشعار وآثار فارسي شيخ بهائي: ١٥٤.
- (٤٨) المصدر السابق.
- (٤٩) المصدر السابق: ١٥٥.
- (٥٠) المصدر السابق: ١٨٥.
- (٥١) المصدر السابق: ١٩٢.
- (٥٢) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٢٨١.
- (٥٣) البهائي، اعتقادات الشيخ البهائي: ١٠٠.
- (٥٤) معلم حبيب آبادي، مكارم الآثار: زندی نامه شيخ رئيس: ٣٤٤.
- (٥٥) المجلسي، بحار الأنوار ٨: ٣٢٨.
- (٥٦) حكيمي، إلهيات إلهي: ٦٩٩.
- (٥٧) المصدر السابق: ٦٩٨.

- (٥٨) حكيمي، عقل سرخ (عشرون مقالاً): ٣٩.
- (٥٩) المصدر السابق: إلهيات إلهي...: ٦٩٨.
- (٦٠) المصدر السابق: ٦٩٩.
- (٦١) الفكر الإسلامي، ١٩٩١، (ج.أ.ح، لمحات من الفكر الفلسفي للشهيد محمد باقر الصدر): ٣٠٥.
- (٦٢) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٦ - ٣٧.
- (٦٣) المصدر السابق: ٣٩.
- (٦٤) الصدر، مباني منطقي استقراء، مقدمة المترجم: ط. ي.
- (٦٥) انظر: يحيى محمد، الأسس المنطقية للاستقراء، بحث وتعليق: ٥٢.
- (٦٦) انظر: الصدر، فلسفتنا: ٧٠.
- (٦٧) الصدر، فلسفتنا: ٦٣.
- (٦٨) المصدر السابق: ١١٠.
- (٦٩) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٨١٢.
- (٧٠) الإمام الخميني، آداب الصلاة: ٢٠٠ - ٢٠١.
- (٧١) حكيمي، عقل سرخ: ٦٢.
- (٧٢) الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٧٨.
- (٧٣) إسلامي، رؤياي خلوص: ٢٧٥.
- (٧٤) الخميني، شرح الأربعين حديثاً: ١٩٣.
- (٧٥) حكيمي، إلهيات إلهي: ٤٥٢.
- (٧٦) المصدر السابق: ٧٢٣.
- ٧٧ رحيميان فردوسي، متأله قرآني...: ١٣٢؛ انظر: ٣٣؛ حكيمي، عقل خود بنياد ديني: ٤٠؛ حكيمي، معاد جسماني در حكمه متعاليه ٣١؛ حكيمي، پیام جاودانه أحاديث حول القرآن وآفاقه: ٨٠ - ٨٥.
- (٧٨) الطباطبائي، الميزان ٥: ٤٢٦.
- (٧٩) الطباطبائي، بررسی های اسلامی: ١٧٥، انظر أيضاً: إسلامي، رؤياي خلوص: ١٩٤.
- (٨٠) حكيمي، إلهيات إلهي: ٥٥٧، انظر أيضاً: ١٦٥ و ٥٢٤.
- (٨١) المصدر السابق: ١٦٥.
- (٨٢) حكيمي، پیام جاودانه...: ٨٩.
- (٨٣) معاد جسماني در حكمه متعاليه: ٩١.
- (٨٤) راجع في ذلك: دوازده رساله در بارادوكي دروغ و، صدر الدين وشتكى [وآخرون]، تصحيح: أحد فرامرز قراملكي وطيبة عارف نيا، طهران، مؤسسة حكمة وفلسفة إيران للدراسات، ١٣٨٦.
- (٨٥) الطباطبائي، شيعه: مجموعة مناظرات مع البروفسور هنري كوربن: ٢٢١.
- (٨٦) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٢٨٦، ٢٨٧ و ٢٩١.
- (٨٧) المصدر السابق: ٢٨٦.
- (٨٨) المصدر السابق: ٢٥٤.

- (٨٩) أسعدي، سقراط خراسان: ٤٣.
- (٩٠) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٥٦٠.
- (٩١) المصدر السابق: ٥٦٢.
- (٩٢) المصدر السابق: ٥٦٨، ٦٠٥ و ٦٠٨.
- (٩٣) المصدر السابق: ١٧٧.
- (٩٤) حكيمي، خورشيد مغرب: ٢٣.
- (٩٥) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٦٩٩.
- (٩٦) حكيمي، مير حامد حسين: ٦١.
- (٩٧) حكيمي، پیام جاودانه أحاديث حول القرآن وآفاقه: ٢٧٦.
- (٩٨) حكيمي، إلهيات إلهي...: ٨٣٩.
- (٩٩) المصدر السابق: ٨٣٩.
- (١٠٠) الصحيفة السجادية، الدعاء ٤٣.
- (١٠١) خواجوي، ثمرة الفؤاد في نبذ من مسائل المعاد ٤: ٢٥٢.

قسمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
.....	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. سوريا ١٥٠ ل.س. الأردن ٢.٥ دينار الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار الإمارات العربية ٣٠ درهماً البحرين ٣ دينار قطر ٣٠
ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شللاً ليبيا ٥ دنانير الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دينار المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th6 YEAR – NO. 23 , Summer 1432 - 2011

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net