

## العدد (60) من مجلة نصوص معاصرة، خلاصاتٌ ونتائج

تمهيدٌ

ترجماتٌ صادقةٌ لنتاج فكريٍّ إسلاميٍّ،

تضعه بين يدَيِّ القارئ العربيِّ

دوحةٌ غنّاء من المقالات والدراسات

في الفكر الإسلاميِّ المعاصر والمتنوّع،

في التاريخ، والأدب، والتراث،

والقراءات النقدية

بأقلامٍ بحثيةٍ واعدة،

وأهدافٍ رساليةٍ واضحة،

مع الرعاية التامة لأصول البحث العلميِّ

في المنهج، والمنهجية، والتوثيق،

وأن لا تكون منشورةً من قبلُ

إنّها مجلّة (نصوص معاصرة)

أو لا: معارف عاشوراء ووظيفتها في المواجهات الحضارية

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

من وحي عاشوراء الحسين(ع) يمكننا أن نستفيد جملةً من المبادئ التي تصلح كبنية معرفية وثقافية لحماية المجتمعات، على تعددّها وتنوّعها، من الوقوع في فخّ الاستلاب الفكريّ، أو الانهيار الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأمنيّ.

وبما أنّّه لا يسعنا الحديث عن جميع هذه المبادئ أختصر بالحديث عن ثلاثةٍ منها، وهي:

1- احترام الآخر: حيث لم يكن(ع) ليتعاطى مع أنصار السُّلطة الغاشمة آنذاك، الذين تجنّسوا للدفاع عنها، على أنّهم كفّارٌ خرجوا لقتال ابن بنت نبيّهم، فلا طمّع لهم بعد ذلك في جنّةٍ أو رحمةٍ إلهيةٍ.

2- استنفاد الجُهد في الهداية وإقامة الحُجّة: ففي كلّ موضعٍ يحطّ به في سفره إلى كربلاء خطبةٌ يعظ بها الناس، ويحدّسهم من خذلانه، ويدعوهم إلى نُصرتِه، ويبين لهم مبادئ وأهداف ثورته، وأنّه هو جامع صفات الخليفة والوليّ، ووارث علم وحكمة النبيّ(ص).

3- رفض الطُّلْم ومواجهة المُذكَر: في سعيِّ كاملٍ وتامٍ لاستنقاذ الناس من براثن الاستعباد المقنّع، والمؤامرات المديرة، وصولاً إلى الانهيار الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأمنيّ.

ثانياً: مبادئ عاشورائية بين الغياب والتغيب

ولعلّ جملةً - فلاّت° أو كثرّت° - من البحوث المتّصلة بعاشوراء والثورة الحسينية المباركة لم تَنَدَلْ حظّها الوافر من التحقيق والدراسة، فضلاً عن الإعلام والترويج.

فبعيداً عن السيرة وتفصيلها، التي استغرقت° وقت الكثيرين، وشكّلت جَدَلًا طويلاً بينهم، ورُبّما يكون جَدَلًا عقيماً في الكثير من مواقعه، أودّ الإشارة إلى بعض العناوين التي غابت° أو غُيِّبَت° عن ساحات البحث والتحقيق:

1- علاقة الثورة ببناء المجتمع الحُرّ الكريم: حيث نجد(ع) في بَدْوٍ فكرة المواجهة للحاكم الجائر في عقول المسلمين، بحيث لا يقعون بعد ذلك تحت تأثير فكرة التسليم المطلق للخليفة والحاكم. إذن أرادَت° الثورة أن يكون المجتمع على شكلٍ محدّد من العزّة والكرامة، والاحترام والحُرّيّة، فمتى نزل عن تلك الرُّتبة فعليه أن يثور، ولو تطلّب ذلك منه بَذْلُ الدماء، ومواجهة كافّة الأخطار.

2- علاقة الثورة بالأمن الفردي والاجتماعي: إذ عندما يفقد المواطن الأمن في بلده يتشتّت ذهنه، ويضعف نتاجه الفكري والعلمي والاقتصادي... .

3- العلاقة بين القائد وأنصاره: حيث يكون عَرَضٌ كامل ودائم لمَجْرَيَات الأحداث والوقائع، ثمّ يترك للناس كامل الاختيار في اتّخاذ الموقف المناسب لهم. فمع حاجته إلى الناصر والمعين يسمح لأتباعه بمفارقتها؛ فالقائد الإسلامي لا يُجْبِر أحداً على الالتحاق به في معركةٍ قرارها ليس بيده.

4- الاعتزال الإيجابي: فحيث تُقْفَل كلُّ أبواب المواجهة المتكافئة، وتضيق المخارجُ إلى النِّصْر، هناك خطوة° لا بُدّ للمؤمن أن يستفيد منها في حركته ضدّ الظلم والطغيان، وهي الاعتزال الإيجابي، حيث يفرّ بدينه وفكره ومبادئه إلى جهةٍ آمنة، فلا يبايع، ويشهد الظُّلْم، ويسكت عنه، ولا يشهّر السلاح في معركةٍ خاسرةٍ حَتَمًا، تَدْبَعاً لموازين القوى الماديّة.

ثالثاً: الطرح الفلسفيّ حول عاشوراء

وللفيلسوف الحقّ كَلَامَه في تقديم قراءةٍ خاصّة به للثورة الحسينية المباركة، وذلك عبر أسئلةٍ وإشكاليّاتٍ عديدة، من قبيل: هل يرضى [] لعباده أن يعيشوا في كَنَف الاستعباد والاستضعاف والاستخفاف

الذي يريده لهم السلطان الجائر؟ هل حياة الإنسان أهم من كرامته، أو العكس هو الصحيح؟ ما هو الهدف من هذه الحياة الدنيا؟ ما هي المبادئ الأخلاقية التي ينبغي أن يحميها الإنسان مهما غلّت التضحيات؟ هل القتل في سبيل الله، وفي سبيل المثل الإنسانية والقيم الأخلاقية، قبيح أو جميل؟ إنَّها أسئلة مشروعة تستحق إجابات وافية ومُحكّمة، دقيقة وعميقة، ويمكن للفلسفة أن تتكفّل بها.

رابعاً: عاشوراء في قراءة علمية تاريخية وواقعية

وتقديم مثل هذه القراءة واجب متعيّن؛ كي لا تبقى مجرد معركة في التاريخ، غير قابلة للتكرار، وإنَّما هي ملحمة دينية إصلاحية وقعت في زمن مضي، غير أنها تمثّل أيقونة لكل ثورة ضدّ الظلم والطغيان، وأسوة وقدوة لكل حُرٍّ شريف، يرفض الظلم ويأبى الذل والهوان.

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

خامساً: الثورة الحسينية وسمّة التجسّد والحياة

إنّ ثورة الحسين (ع) - حدث تاريخي، لكنّها ذات أبعاد عديدة، تجعل منها حدثاً حاضراً في كل عصر؛ ليستفاد منه على كل الصعد، ولكن دون الوقوع في شرك الإسقاط أو الاجتزاء.

ملف العدد: مقولات إشكالية في الأديان الإبراهيمية، دراسات مقارنة /2/

المقالة الأولى: الخطيئة الأولى للإنسان بين المسيحية والإسلام

الكاتب: د. مجيد ملاّ يوسف / د. داوود معماري؛ المترجم: وسيم حيدر

1- هناك تصريح في كل من القرآن الكريم والكتاب المقدس بخطيئة آدم، المتمثّلة بانتهاكه للنهي الإلهي عن الاقتراب من الشجرة المحظورة والمحرمّة.

2- ذهب شارحو الكتاب المقدس إلى اعتبار آدم مذنباً وخاطئاً؛ في حين ذهب المفسرون للقرآن إلى القول بإرشادية النهي الإلهي في مورد آدم، واعتباره وارداً بداعي الاختبار، وبذلك لا تكون مخالفة آدم منافيةً لعصمته.

3- يذهب الكتاب المقدس - طبقاً لتفسير علماء اللاهوت المسيحي - إلى انتقال الخطيئة إلى ذرية آدم، ويعتبر الخطيئة من ذاتيات الإنسان؛ بيد أن القرآن الكريم يرى كل شخص مسؤولاً عن عمله، ويقول بأن الإنسان طاهرٌ بالفطرة، وإن الخطيئة طارئة على الإنسان، وأما الدافع إلى الخطيئة فهو من ذاتياته.

4- يذهب الكتاب المقدس إلى اعتبار الموت وبعض مشقّات وآلام الحياة في الدنيا عقوبةً وتديعةً من تدبّعات خطيئة آدم؛ إلا أن القرآن الكريم يرى في هبوط آدم وابتلائه بهذه الظواهر أثراً وضعياً وطبيعياً لخطيئته.

5- يرى الكتاب المقدس أن حواء هي التي حدثت آدم على ارتكاب الخطيئة، وأن آدم كان مجرد تابعٍ لها في هذه الخطيئة؛ ولكن القرآن الكريم يجمع بينهما في إثبات دَوْرٍ لكلٍّ منهما في جميع المراحل، من الوقوع في خديعة الشيطان، والطرده من الجنة، والتوبة، والهبوط إلى الأرض.

6- يعتبر القرآن الكريم قصة آدم نموذجاً لجميع البشر في جميع مراحل التاريخ؛ ليتبينوا بذلك عداوة الشيطان لهم؛ ويتجنبوا الوقوع في دنس الخطيئة؛ ويهتدوا إلى طريق العودة إلى الله والجنة الموعودة (التوبة)؛ في حين يرى الكتاب المقدس أن الإيمان بالسيد المسيح - بوصفه مفتدياً لخطيئة آدم والبشرية بنفسه - هو الطريق الوحيد لعودة الإنسان إلى مكانته الأولى.

المقالة الثانية: حقوق الحيوان في الرؤية الكونية للإسلام والزرادشتية

الكاتب: أ. محمد ملائي / د. محمد جواد أصغري؛ المترجم: حسن طاهر

النقطة الأصلية في الاختلاف بين حقوق الحيوان في الإسلام والزرادشتية تكمن في الرؤية الكونية التي تخص كل دين في ما يتعلق بمفاهيم الله وموقع الشر والخير، ومدى قدرة كلٍّ منهما على التأثير في نظام الخلق، وتفسير الكرامة الإنسانية بالمقارنة بالمخلوقات الأخرى. يمكن لكل مؤمن زرادشتي أو مسلم، من خلال نظرتهم إلى حقوق الحيوانات من داخل الإطار الديني الذي يصدّف نفسه فيه، أن يعتبر

نفسه أكثر مراعاة وتسامحاً في تعامله مع سائر الكائنات. ولكن من وجهة نظر شخص ثالث، من خارج هذين الدنيتين، يريد أن يقارن بين حقوق الكائنات الحيّة في كلّ منهما يمكن القول: إن الإسلام بشكل عام يمنح حقوقاً أكثر ومكانة أكبر للحيوانات؛ لأن القاعدة العامّة للإسلام في التعامل مع الكائنات الحيّة هي أنها جميعاً من خلق الله، وما الشرُّ فيها إلا نتيجة لتضارب المصالح بين البشر وبقية المخلوقات. ولذلك إذا كان يبدو أن بعض الحيوانات لا تفيد الإنسان فلا ينبغي إغفال دورها في نظام الخلق. ولا ينبغي للإنسان أن يقيس خيريّة الحيوانات وشرّها وفقاً لمصلحته الشخصية، ويعمل على قتلها بدون سبب. كلّ الكائنات في العالم خيريّة، ولا يجوز قتل حيوان ممّا يؤكّل لحمه لأنه مؤدّب فقط، إلا في حال شكّل وجوده خطراً على الإنسان. لكن حقوق الحيوانات في الديانة الزرادشتية، التي هي ثمرة تغلغل قوّة الشرّ والقذارة وتأثيرها في أجسام وأرواح الحيوانات، وكذلك القول بمبدأين أوّليين للخلق، يتعلّق بمقدار خيريّتها، وهذا الأخير يُقاس بالنفع الذي يمكن أن يعود من كلّ حيوان على الإنسان.

وبالتالي يقسم الدين الزرادشتي الحيوانات إلى ثلاث مجموعات: مقدّسة؛ مباحة؛ مكروهة. ولا يوجد انسجام في الحقوق الممنوحة لكلٍّ منها. فحيوانات المجموعة الأولى من الحقوق والامتيازات ما يقرب من العبادة الطوطمية، في حين أن المجموعة الثالثة تفتقد حتّى إلى حقّ الحياة، الذي يُعتبر الحقّ الأوّل لكلّ كائن حيّ، ويجب قتلها حتّى لو لم تكن تتقصّد فعلاً إيذاء البشر.

المقالة الثالثة: ارتباط العمل الصالح بالإيمان، عند توما الأكويني وجون هيك والطباطبائي

الكاتب: أ. جواد أكبري مطلق / د. محمد علي شمالي؛ المترجم: فرقد الجزائري

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

والهدف وراء هذه الأسئلة هو:

أوّلاً: بيان الفرق بين قيمة العمل وصلاح العمل. فالإجابة بالسلب أو الإيجاب على أيٍّ من هذه

الأسئلة يعطي صورةً مغايرة للعلاقة بين الإيمان والعمل الصالح.

ثانياً: يسعى المقال إلى فَرزُ الرأي المختار في هذا الموضوع، عبر دراسةٍ تطبيقية لنظرية الإسلام والمسيحية، من خلال شرح نظرية العلامّة الطباطبائي، ومقارنتها بآراء توما الأكويني؛ وجون هيك، من مفكّري الكاثوليكية والبروتستانتية.

وإن التمعّن في آراء هؤلاء المفكّرين يرشدنا إلى ما يلي:

1- بناءً على ما ورد في الكتاب المقدّس للمسيحيّين، وآراء اثنين من عظماء مفكّريهم، لا محلّ للعمل الصالح في موضوع الإيمان. فقيمة العمل الصالح تأتي من باب الالتزام بالشؤون الأخلاقية، والشريعة مانعٌ في طريق الإنسان؛ فما من أحدٍ يمكنه تحقيق الكمال في تطبيق أوامر الله. لذلك افتدى الله الناس بعيسدهم، ليكفّر عن الإثم الأول، ولا يحتاج الإنسان إلى شريعةٍ.

2- صلاح العمل وفساده ليس ذاتياً، بل يتبع النيّة. كما أن غير المؤمن يمكن أن يُحسّب له عملٌ صالح. فللأعمال تأثيرٌ كوني، وبمجرد عدم الإيمان لا يُمدّح أثر العمل. وفي النهاية إحباط أعمال غير المؤمنين ومحو أثرها لا ينسجم والعدل الإلهي.

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

بالطبع ما صرّح به العلامّة الطباطبائي يريد به علماء أهل الكتاب، الذين يؤمنون ببعض ما أمر الله به ويصدّون عن بعضه، مع علمهم بأن كلّ أوامر الله حقّة. لكن لم نجد أجوبةً شافية لهذه التساؤلات في كتابات العلامّة.

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

أولاً: كافة المفكرين على اعتقادٍ بأن الإيمان أمرٌ قلبي، أما تبرير المسيحية لإخراج العمل من دائرة الإيمان فغيرٌ مقبولٍ؛ وإن كان العمل الكامل غيرَ قابلٍ للتحقق فلا ينبغي ترك القَدْر المستطاع منه.

ثانياً: يعتقد العلامة الطباطبائي بأن العمل الصالح هو المظهر الخارجي للإيمان، كما يجد صلاح العمل ذاتياً. فهو يميّز بين صلاحية العمل وقيمتها؛ فالعمل بدون الإيمان يكون صالحاً، لكن لا قيمة له. وبعبارةٍ أخرى: يعتبر النسبة بين العمل الصالح وقيمة العمل هي العموم والخصوص المطلق؛ أي كلُّ عملٍ قيّم صالحٌ، لكن ليس كلُّ عملٍ صالحٍ قيّمٌ.

أما المفكران المسيحيان فرأيهما أقرب ما يكون إلى رأي الشهيد مطهري - الذي يوافق العلامة الطباطبائي في ذاتية صلاح العمل؛ ولكنه يعتقد بأن عمل غير المؤمن قيّمٌ، وتفيد أحاديثه بأن كلُّ عملٍ حَسَنٍ بنية خدمة الناس هو عملٌ قيّمٌ -، لكنه لا يُقرّ أن محلاً للعمل الصالح في دائرة الإيمان.

المقالة الرابعة: الديانة الزرادشتية بين الشرائعية وعدمها

الكاتب: السيد محمد حاجتي شوركي / د. حسين نقوي؛ المترجم: فرقد الجزائري

إن وضع الأحكام والقوانين في الأديان مقدّمة لنيل التكامل والسعادة الأبدية، فكما يقول الموبد خورشيديان: «الأمر القطعي هو أن لجميع الأديان الجَوْهر ذاتها؛ فكلها صدرت عن مبدأ واحد، ومقصد جميعها الوصول إلى الله». ويستوجب تحقيق هذا الهدف أن يرسل الله، خالق الخلق والعالم بمصلحة الإنسان، أحكامه بواسطة الأنبياء إلى الناس، فالشريعة دون الاتصال بالوحي الإلهي لا يمكنها إيصال الإنسان إلى المقصد المنشود.

الشريعة في الديانة الزرادشتية، قديماً أو حاضراً أو مستقبلاً، تفتقر إلى سَنَدٍ محكمٍ وأساسٍ دينيٍّ رصين. كما أنها لا ترتبط بمصدرٍ من الوحي الإلهي والسماوي. والشريعة تكون أداةً لتكامل الإنسان وتقرُّ به إلى الله إن صدرت عن وحيٍ إلهيٍّ، وكانت مصونةً من أيّ خطأ ونقصان. والسبب وراء كلِّ هذا التحوُّل والتغيير في أحكام الديانة الزرادشتية وقوانينها وطقوسها إلى اليوم هو أنها من وضع البشر، ولم يأت بها وحيٌّ أو ينزل بها قولٌ من الله. بعض الأحكام والقوانين كانت عُرْضةً لتحريف القدماء، فأصبحت مزيجاً من الوهْم والخرافة الشائعة في الماضي، وطالها



اليوم التغيير والتحوُّل، وبتعبير الموبدين الزرادشتية؛ لا زال التغيير والإصلاح جارياً في الأحكام والقوانين. وقد تبيَّن في نصِّ المقالة أن أتباع الديانة الزرادشتية لم يعودوا يلتزمون بجزءٍ من الشرائع المذكورة في نصوصهم الدينية المقدَّسة، بل يتهرَّبون منها، ولذلك الديانة الزرادشتية اليوم أقرب إلى اللاشراعية.

المقالة الخامسة: «العهد» وأقسامه، في الكتاب المقدَّس والقرآن الكريم

الكاتب: د. دل آرا نعمتي پير علي؛ المترجم: د. حسن نصر □

يشير المعنى الأصليُّ لكلمة «عهد» إلى الاحتفاظ الدائم بشيءٍ ما. وعليه استُخدمتْ هذه الكلمة في القرآن الكريم لتعني الميثاق؛ بما أن العهد هو ميثاقٌ بين طرفين؛ أحدهما: الله؛ والآخر: الإنسان.

وعهد □ مع الإنسان على صورتين؛ باطنية؛ وقولية.

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

لكنَّ عهد □ القولي مع الإنسان، المتعدِّي لفظاً بحرف الجرِّ «إلى»، فيعني تنزيل وإبلاغ الأوامر والأحكام الإلهية، التي ورد ذكرُها في بعض الآيات على أنها النهي عن الشُّرك، والقيام بفروض العبادة الخالصة.

ولا شكَّ أن إيفاءه حقَّه لا يتمُّ إلاَّ بالتسليم لما جاء به الأنبياء وتعاليم الكتب السماوية، وخاصة النبيِّ الأكرم(ص) والقرآن الكريم.

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

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

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

وبغضِّ النظر عن حقيقة أن العهد مع موسى كان عهداً بين الله وبين بني إسرائيل فقد تمَّ التأكيد على عنصر طاعة الإنسان والتزامه بالتكاليف الدينية والشرعية. وترافق هذا التأكيد في عهد الإنسان مع الله، وعهد الله مع الإنسان، بموضوع قطع العهد، وهو عبارةٌ عن تقديم الأضاحي وإهداء دمائها في محضر الله.

وقد تمَّ التخلُّص في العهد الجديد عن مفهوم العهد، من كونه التزام الإنسان بالتكاليف الإلهية إلى التحرُّر من نَيْبِ الناموس، وأصبحتْ قواعد هذا العهد الجديد وعناصره الأساسية تتجلَّى في التزام الإنسان بالإيمان، ومحبة المسيح، وحقيقة صلبه. والنتيجةُ هي اتحاد المؤمنين في المسيح.

ويمكن التعبير - بشكلٍ عامٍّ - عن أوجه الشبه والاختلاف بين مفهوم العهد في القرآن والعهد في أوجه الشبه أو الاختلاف في شرح وتحديد طريقة التقرُّب من الله؛ حيث يُعتدَّبَر الالتزام بالشرع الإلهي، ومحورية التكليف، العنصر الأساس في عهد الله مع الإنسان وعهد الإنسان مع الله، وذلك في القرآن الكريم والعهد القديم، والذي يتضمَّن الإفاضة والعطاء من قِبَل الله والطاعة من قِبَل الإنسان. ومن هنا، وبغضِّ النظر عن الاختلاف بين هذين النمطين المقدَّسين في التفاصيل والمتطلَّبات، فإنهما متشابهان في تقوية علاقة الإنسان بالله من خلال الاهتمام بالتكاليف الإلهية المقرَّرة، والالتزام بها؛ بينما اعتبر العهد الجديد - من خلال تغيُّر مفهوم العهد من التعهُّد بالطاعة والتسليم إلى التعهُّد بالمحبة والإيمان بالمسيح - أن الالتزام بالشرعية الإلهية لا يفيد الإنسان في التقرُّب من الله، بل أيضاً يُعدُّ التحرُّر منها عاملاً مساعداً في نَيْبِ مقام القُرْب والفَيْض الإلهي.

المقالة السادسة: قصَّة خلق آدم وحواء، دراسةٌ مقارنة بين العهد القديم والقرآن الكريم

الكاتب: د. أمير خواص؛ المترجم: حسن نصر

تُروى قصَّة خَلْقِ آدم وحواء على أنها بداية خَلْقِ الإنسان في الكتاب السماويِّ القرآن، وكذلك في العهد القديم. وبالنظر إلى أن الديانتين الإبراهيميتين: الإسلام؛ واليهودية، متجذَّرتان في الوَحْيِ الإلهيِّ فلا ينبغي أن يكون هناك فَرْقٌ بين رواية هذين الكتابين لقصَّة خلق آدم وحواء. ولكن من

خلال دراسة ما حكاه هذان الكتابان من القصة نرى اختلافات كثيرة، تظهر على سبيل التحريف في العهد القديم؛ لأن هناك أسباباً مقنعة بأن القرآن الكريم في مأمنٍ من التحريف، لكنّها ليست في العهد القديم. وعلى الرغم من أن اليهود الأرثوذكس يعتقدون أن كتابهم لم يتمّ تحريفه، إلاّ أن هناك أدلّة كثيرة تشير إلى عكس ذلك، ومن ضمنها القصة نفسها. وبالطبع هناك الكثير من أوجه الشبه في رواية كلا الكتابين لهذه القصة.

ويمكن الاستنتاج من قصة آدم وحواء في العهد القديم أن خلاقتهما كان من قبيل الله. لكن هناك عدّة نقاط في هذه القصة لا تناسب شأن الله تعالى باعتباره الكمال المطلق. وهذا دليل على تصرّف اليد البشرية في العهد القديم، ولا يوجد أثرٌ للبراعة الجمالية أو الحقائق أو المعارف السامية في هذه القصة.

لكنّ القرآن الكريم، بسرّده لقصة خلق آدم وحواء، لا يسعى فقط إلى سرّده قصةٍ وحدّثٍ، بل يعلم من خلالها الكثير من الحقائق والأسرار، ويعبّر عن كرامة الإنسان الذاتية، وشرفه على جميع الكائنات. ولا يوجد في القرآن أيّ موضوعٍ هابط لا يكون متوافقاً مع مقام الربوبية المنزّهة.

المقالة السابعة: الجنّة، المفهوم المشترك في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام

الكاتب: د. آزاده عبّاسي؛ المترجم: حسن طاهر

تستمرّ حياة الإنسان بعد الموت بحسب تعاليم الأديان الإلهية. ورغم أن الاعتقاد بالمعاد، جسدياً كان أم روحياً، من أهمّ أركان تلك الأديان، إلاّ أن ثمة اختلافات في طبيعة النظرة لكيفية الحياة الأخرية. وتُعدّ «الجنّة»، باعتبارها أحد الأجزاء المهمّة في حياة الدار الباقية، إحدى العقائد المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة. الجنّة عبارة عن المكان الذي تذهب إليه أرواح المحسنين. وفي الوقت الذي تعطي الأديان الإلهية للجنّة مكانةً علياً، فإنها تتجنّب بطريقةٍ ما تحديد مكانٍ معين لها. تُقدّم الجنّة على أنها مكان النعيم الأبديّ. توجد الكثير من الاختلافات في وجهات النظر لدى الأديان الإلهية في ما يتعلّق بموضوع الزواج في الجنّة. كما تعتبر جنّة آدم وحواء من القواسم المشتركة بين الأديان الإلهية، ولكنّ ثمة الكثير من الخلاف حول مكانها. وتهدف هذه الدراسة إلى مناقشة المعتقدات المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة في ما يتعلّق بالجنّة، وبحث الاختلافات بينهما. وعليه سوف يتمّ الرد على الشبهة المثارة حول أن الجنة الموصوفة في القرآن تطابق ميول وشهوات عصر نزول القرآن.

وكما أن الأديان الإلهية هي بداية كل شيء، كذلك هو نهاية كل شيء. يبدأ خطأ السائر الوجودي للإنسان في جميع الديانات التوحيدية بالإنسان، وينتهي به. لا تنتهي حياة الإنسان من وجهة نظر الأديان الإلهية في هذا العالم، وإنما ترسم هذه الأديان صورة الحياة الآخرة لأتباعها، حيث تكون الجنة هي مسكن الصالحين والأتقياء والمؤمنين الحقيقيين.

مكان الجنة الحقيقي غير معروف على وجه اليقين. والمؤكد فقط هو علو رتبته ومكانتها. نعيم الجنة خالد، وأهل الجنة خالدون في الجنة إلى الأبد، وهي بالنسبة إليهم مكان للسرور والسعادة الأبدية.

ذكرت الأديان الإلهية، من خلال إيراد أسماء مختلفة للجنة، نعيمها المادية والمعنوية. وعلى الرغم من الآراء العديدة والمختلفة حول جزئيات الجنة، إلا أن هذه الاختلافات لا تضر بأصل مسألة الجنة ونعيمها الأبدية. والشئ المؤكد أن الجنة جزء لا يتجزأ من الدار الباقية، ومكان للصالحين.

وما يمكن استخلاصه بوضوح من هذا المقال هو أن الجنة ونعيمها ليست مقصورة على دين الإسلام. ولم يذكر هذه النعم في القرآن الكريم فقط بما يتوافق مع رغبات العرب. ولهذا فإن القول بأن نعيم الجنة كانت تتناسب مع حال الناس وقت نزول القرآن ليس صحيحاً. وبعبارة أخرى: من خلال النقاط التي أثيرت في هذا المقال يتضح أن التمتع بنعيم الجنة، وخاصة النعم المادية، لا يخص الإسلام والقرآن؛ إذ لم يقطع الوعد للمسلمين فقط بالفردوس الأعلى، وإنما هذا هو الحال أيضاً في تعاليم الأديان الإلهية الأخرى. وهذه النقطة هي الجواب الرئيس والمهم للطَّان بأن وصف القرآن للجنة كان متوافقاً مع ذوق وفهم العرب في زمن نزول القرآن! وتظهر هذه الدراسة أن الحياة بعد الدنيا والجنة قد ذكرت في جميع الأديان الإلهية، وتفصيلها متشابهة في الأديان المختلفة.

دراسات

الدراسة الأولى: الاستدارة الهرمنيوطيقية في اللاهوت الحديث

الكاتب: أ. محمد مجتهد شبستري؛ المترجم: مرقال هاشم

يدور بَحْثِي هنا بشكلٍ رئيسٍ حول نوعٍ من الأبحاث الفلسفية الخاصة بأوروبا المركزية والقارية. ولبيان بَحْثِي أحتاج إلى ذكر عددٍ من المقدمات على سبيل التوطئة والتمهيد:

المقدمة الأولى: إننا نعيش في عالمٍ تهاوَّت فيه الحدود بين اللاهوت والأديان، بحيث ما عاد بالإمكان التمييز بين حدود ما هو من صلب الدين وبين ما هو من خارج الدين في جميع الموارد بشكلٍ واضح، ولم يَعُدْ القَطْع والجَزْم القديم قائماً في عصرنا الحاضر. ومن هنا صار بالإمكان التجسير بين ثيولوجيا وثيولوجيا مغايرة، والقيام بتحليل المفهوم الموجود في الثيولوجيا الأخرى على غرار الأولى.

المقدمة الثانية: هناك في اللغتين العربية والفارسية مصطلحٌ باسم (الوَحْي). وإن هذا الـ (Offenbarung) أو التطهير أو التكامل أجل من للإنسان؛ إذ ظهور عن ثَّيْتِ المسيحى اللاهوت في (Offenbarung) الإنسان. وبحثنا هنا لا يدور حول الوَحْيِ بمعناه الشائع في اللاهوت الإسلامى، بل موضوع بحثنا يدور حول الـ (Offenbarung) بمعناه المفهوم عند المتألِّهين المسيحيين

المقدمة الثالثة: إن الأبحاث الثيولوجية في اللاهوت المسيحى الحديث لا تقوم على تصوُّرٍ رمزيٍّ أو مجازيٍّ عن العالم؛ لتكون بصدد البحث عما إذا كان هذا الرمز (الذي يُسمَّى عالمًا) يستند إلى شيءٍ أم لا؟ وما هو ظاهره وباطنه؟ وما إلى ذلك. إن هذا الكلام لا يتمُّ تداوله في اللاهوت المسيحى الحديث.

المقدمة الرابعة: إن الإيمان في اللاهوت المسيحى الحديث لا يعني الاعتقاد بالقضايا المطابقة للواقع، أي إنه لا يتمُّ طرح الإيمان بوصفه سلسلة من القضايا المحددة المتطابقة مع الواقع، وإنما المطروح هو نوعٌ من التوجُّه أو الاتجاه المحدد. إن هذا اتِّجاهٌ هرمنيوطيقى. وعلى هذا الأساس فإن الإيمان في اللاهوت المسيحى الحديث ليس اعتقاداً بصورة عن واقعية القضايا التي تقدِّم صورة عن الواقعية. إن اللاهوت المسيحى الحديث هو الكلام المسؤول عن هذا التوجُّه المحدد والاتجاه التفسيري الذي يحتوي على قابلية الحوار والبحث العقلاني.

المقدمة الخامسة: إن اللاهوت المسيحى الحديث – بخلاف اللاهوت المسيحى التقليدي – يخلو من الأبحاث التي تعمل على وصفٍ وتعريفه. وإنما يتمُّ تركيز البحث على أفعال الله؛ حيث يتمُّ البحث في اللاهوت المسيحى الحديث عن: ماذا فعل؟ وماذا يفعل الآن؟ وماذا سيفعل في المستقبل؟

المقدمة السادسة: إن «اللاهوت» المسيحى يختلف كثيراً عن ذلك المفهوم الذي تبلور في العالم الإسلامى تحت عنوان «الكلام والإلهيات». إن اللاهوت المسيحى «التيولوجيا» يعني معرفة الله؛ وأما الكلام

الإسلاميّ فلا يعني معرفة الله، وإنما يحتوي على عناصر ومقومات أخرى.

وفي بداية الأمر، حيث تمّ تأسيس العناصر الأصلية المكوّنة للاهوت المسيحي التقليدي على يد آباء الكنيسة، كان الفهم يقوم على أن الـ (Offenbarung) عبارة عن سلسلة من المعلومات تُعطى إلى الإنسان من قبل الله.

وفي المرحلة الثانية قالوا: إن الأمر ليس كذلك، ولا سيّما في بداية ظهور الفلسفات الوجودية، حيث قالوا: إن الـ (Offenbarung) ليس مجموعة من المعلومات التي يُقدّمها الله ويضعها تحت تصرّف الإنسان، وإنما الـ (Offenbarung) عبارة عن تجلّي و ظهور الله للإنسان من طريق ظهور السيد المسيح، بمعنى أن الـ (Offenbarung) هو ذات هذا التجلّي والظهور، ولا يقوم أساسه على القضايا الصادقة، وإنما هو يقوم على حادثة.

إن التحوّل الثالث الذي طرأ على معنى الـ (Offenbarung) هو أن الانكشاف لا يمكن أن يكون بمعنى انكشاف الله وظهوره في عالم الخارج، وفي حادثة معيّنة. إن هذا الرأي ينطوي على الكثير من المشاكل الفلسفية وغير الفلسفية، بل الأمر على هذه الشاكلة، وهو أن الإنسان يحصل على معرفة أو تجربة عن الله، ويُعبّر عنها الإنسان بـ (Offenbarung)، وهذا التعبير عبارة عن تفسير. إن المعرفة التي تظهر للإنسان يعمل على تفسيرها بأنها انكشاف لله. هذا التفسير للتجربة التي أدركها الإنسان، وهذا هو الكلام الأخير الذي يتمّ بحته حول هذا الأمر في اللاهوت المسيحي الحديث.

وفي هذه المقالة نسعى إلى بيان طريقة ظهور هذا التحوّل الثالث إلى حدّ ما، في محاولة منا لإيضاح ما نريد قوله. وهذا هو المقصود من الاستدارة الهرمنيوطيقية في اللاهوت الحديث.

الدراسة الثانية: حدوث العالم، قراءة في نظريّتيّ الداماد والملا صدرا

الكاتب: د. الشيخ أحمد عابدي / السيد عبد اللطيف مواق

مسألة قدّم العالم وحوثه من المسائل الفلسفية العقائدية التي وقع فيها نزاعٌ طويل بين الفلاسفة والمتكلّمين، حيث أثبت السيد الداماد الانفكاك العينيّ (الوعائي) بين واجب الوجود وعالم الإمكان في متن الواقع، وهو المعديّر عنه بالحدوث الدّهريّ (تقدّم وعاءٍ على وعاءٍ آخر)، وليس الانفكاك فقط في المرتبة العقلية، كما يدّعيه الفلاسفة، أو انفكاكاً زمانياً، كما يدّعيه المتكلّمون،

بعدة براهين، معتمداً على مفهومه للدّهْر، الذي يمثّل محور نظريّته حول الحدوث الدّهْرِي. أما الملائّ صدرًا فقد ابتكر نظريّةً تتماشى مع مبناه في الحركة الجوهرية؛ حيث يرى أن حدوث العالم هو حدوثٌ زمنيٌّ، لكنّ لا كما قال به المتكلّمون، فالملائّ صدرًا لا يرى - كما يرى المتكلّمون - أن للحدوث بدايةً، وإنما كلّ حادثٍ قبله حادثٌ، وهكذا إلى ما لا نهاية.

استطاع السيد الداماد أن يؤسس نظريّةً برهانيةً، وهي الحدوث الدّهْرِي المعتمد على المفهوم الدامادي للدهر. إن نظرية الحدوث الدهريّ لعبت دوراً مهمّاً في إزالة المقابلة بين الفلاسفة والفقهاء، وذلك أن نظرية الحدوث الدهري لم يكتفِ صاحبها بالبرهنة عليها، بل استدلّ عليها بأدلةٍ نقلية مؤيِّدةٍ لما ذهب إليه في نظريته، حيث تبين:

أولاً: أن الأدلّة التي أقامها السيد الداماد أدلّةٌ برهانيةٌ مُحكّمةٌ وتامّةٌ.

ثانياً: أنها تزيل كلّ العراقيل أمام تقدّم المنهج العقلي داخل المجتمع. إن نظرية الحدوث الدّهْرِي لم تكتفِ بحلّ مسألة حدوث العالم، بل تعدّت إلى حلّ معضلاتٍ ظلّت مستعصيةً، مثل: مسألة القضاء والقدر، ومسألة البداء.

أما ما توصل إليه الملائّ صدرًا فقد فاق التصوُّر، وذلك بعبقريته في الجَمْع بين القرآن والبرهان والكشْف، ليخلص إلى إبداع نظريّته في الحدوث الزمني، التي استدلّ عليها بالثلاثيّة الذهبيّة، والمتناسقة مع مبانيه المتينة والمُحكّمة، برهاناً ونصّاً وكشفاً، فتوافق الفلاسفة والفقهاء والمتكلّمون على قوّتها ومتانتها.

الدراسة الثالثة: أسلوب الحياة، مقارنةً نقديّةً مقارنةً بين رؤيتي العلامّة الطباطبائي والدالاي لاما

الكاتب: د. مجتبی فیضی / د. مسعود آذربيجاني / د. محمد كاوياني أراني؛ المترجم: حسن الخرس

بالرغم من أن الأديان في الظاهر تتكلّم مع أتباعها بلغاتٍ مختلفة، إلاّ أنّه يمكن أن نجد في نصوصها الاعتقاديّة أصولاً وقيماً مشتركة (وخصوصاً في جانب القِيَم الأخلاقيّة). لهذا فقد حاولت هذه الدراسة أن تبحث هذه القِيَم المشتركة من ناحية أسلوب الحياة، وتفحص مدى اختلاف الآفاق بين أنظار المفكّرين؛ الطباطبائي؛ والدالاي لاما، المنتميين إلى دينين مختلفين: الإسلام؛ والبوذية.

تأخذ الأديانُ غالباً عند ظهورها تعاليمَها وأنظمتَها من مصادرها الأصليَّة ومؤسَّسيها، وليس هناك وقتذاك محاكاةٌ لتعاليم ورؤى الخصوم المناوِسة. لكنَّ طوال التاريخ، وفي ضوء المقارنة مع سائر الأديان، يُلاحَظ أنَّ كثيراً من القديمِ المطروحة لديها تكون مشاهدةً أيضاً في الأديان الأخرى.

وعلى أيِّ حالٍ فالبحوثُ المقارِنة تواجه دائماً إشكاليَّات وتقييدات مفروضة على الباحث؛ فمن الممكن أحياناً أن يتصادف في مسير البحث نقل رؤى الخصم بالتضعيف والانحياز أو مع أحكامٍ مسيئة؛ بسبب ضغط الميول الدينية على الباحث. لكنَّ مع ذلك حاولتْ هذه المقالة أن تعطي بشكلٍ منصف نظرةً إجماليَّة لنقاط الاشتراك والافتراق، مع مقارنةٍ مقارِنة بين رؤيتيَّ المُفكِّرَيْن: الدالاي لاما الرابع عشر؛ والعلامة الطباطبائي، في موضوع أسلوب الحياة.

وقد أشار البحث بمجموعه إلى أنَّ كلتا الشخصيتين تمتلكان أسلوباً خاصاً؛ فمصدر فكِّر وأسلوب حياة العلامة الطباطبائي مأخوذٌ من التعاليم الإسلامية الصافية؛ في حين أنَّ أسلوب الحياة عند الدالاي لاما يعود في جذوره إلى الدين البوذي. فزبدة رؤية العلامة هي في أنَّ الحياة المتماسكة يجب أن تؤسَّس على الاعتقاد بالـ [ ] وعالم الآخرة وتعاليم الوحي، كما يجب في الأساس أن يُدحَّث عن أسلوب الحياة الحقيقية في الحياة الخالدة. إنَّ أسلوب الحياة الإسلامية عند العلامة محورُه التوحيد؛ أما الدالاي لاما فهو منعزلٌ ومعزولٌ عن هذه المفاهيم الغيبية.

وما تكلِّمنا عنه آنفاً يمكن تلخيصه في بضع نقاط:

أولاً: يتحدَّد إطار الأخلاق الوظيفية عند العلامة الطباطبائي في العلاقة مع [ ] والنفس والآخرين، وترتبط إنسانية الإنسان (النفس) بمدى تنفيذ وطاقفه الملقاة عليه؛ بينما تقتصر الأخلاق الوظيفية عند قائد البوذيين التبت على النفس والآخرين والطبيعة.

ثانياً: تعتبر معرفة النفس من المحاور المهمَّة والمشاركة عند كلايَّهما؛ فهي عند العلامة الطباطبائي ممرٌ للورود إلى العالم الربوبي؛ أما عند الدالاي لاما فهي موجبةٌ لتحسين العلاقات مع سائر الناس.

ثالثاً: من المشهود في منهج القائد المعنوي للتبت البوذيَّين أمر الاحترام الكبير لكبار السن، وبالخصوص الأم؛ وأيضاً يُعدُّ هذا الاحترام بدوِّره - عند العلامة - عاملاً لحصول التوفيقات الإلهية في الدنيا. كما يُعدُّ أيضاً من وجوه الاشتراك بينهما تأكيد وتقوية السلام والصدقة



رابعاً: يقع التفكير الإيجابيّ للدالاي لاما مقابلاً للنظرية الواقعيّة للعلاّمة؛ فعند الدالاي لاما يختلف أسلوب حياة الخواصّ عن حياة العوامّ؛ حيث إنّ القادة المعنويين لبوذيّين ليس لهم حقّ الزواج، فيلزم أن يمضوا حياتهم عازبين؛ بينما لا يمكن أن يُرى في فكر العلاّمة وجهٌ لهذا التفكير، فهو يتضادّ مع الواقعيّة والطبيعة .

خامساً: يمكن اعتبار أسلوب الحياة المتّسم بالحبّ في علاقة الأزواج وعدم خيانة الزوجة من وجوه الاشتراك بين الرّويتين - بالطبع مع تصريح الدالاي لاما بعدم جواز المثليّة الجنسيّة في الديانة البوذيّة - . لكنّ اليوم؛ بسبب رواج هذه السلوكيّات في عصر الحداثة؛ ولكونها لا تؤدّي للإضرار بالآخرين - حَسَب رأيه - ، فإنه يعتقد بلزوم تقبّل هذه الظاهرة، وأن ينظر المجتمع إلى المرأة والرجل المثليّين بنظرةٍ علمانيّة، فيحترمهما ويتقبّلهما!

سادساً وأخيراً: الاهتمام والتوجّه إلى قضايا المعوزين والمحتاجين مورد توصية كلا المفكّريّين.

وفي المجموع فإنّ رؤية الدالاي لاما لأسلوب الحياة رؤيةٌ دنيويّة عاجلة؛ بينما يدور الأسلوب المقترَح للعلاّمة على محوريّة النظرة الأخرويّة والآجلة .

الدراسة الرابعة: الدّين في رؤية ماركس وشريعتي، نقدٌ ومناقشة

الكاتب: د. محمد فولادي؛ المترجم: حسن علي مطر

كانت هذه المقالة بصدد بيان النظرية الدينية لكارل ماركس وعلي شريعتي. وكان السؤال الأصلي لهذا التحقيق: ما هو تفسير الدكتور شريعتي للدين؟ وما هو مدى تطابق نوع تحليله للدين مع التفسير الدينيّ السائد بين المفكّرين وعلماء الاجتماع المسلمين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا؟ وما هو حجم التماهي بين تفسيره للدين مع التفسير الديالكتيكي؟ ولهذه الغاية كانت لنا إطلالةٌ على الخلفيّات الاجتماعية لعصر الدكتور علي شريعتي، والمفكّرين الذين تأثّر بهم، واستخرَجْنا بذلك نظريّته الدينية:

إن الأحزاب والتيارات الاجتماعية والسياسية - ولا سيّما الأحزاب اليسارية والجماعات الإسلامية

والوطنية والحركة الوطنية للمقاومة -، ودخول الدكتور شريعتي في الأبحاث والتحليلات الماركسية والديالكتيكية، كلاهما قد صنعَت منه شخصاً متأثراً بهم في تحليل الكثير من الأبحاث الدينية. ويشهد على ذلك صدور أوّل أثرٍ له في تلك الفترة بعنوان «أبو ذرّ [الغفاري] الاشتراكيّ الموحّد». يُضاف إلى ذلك أنه قد تأثّر كذلك ببعض العلماء المعاصرين له - وغير المعاصرين أيضاً -، ومن بينهم: المولوي جلال الدين الرومي، وصادق هدايت، وشاندل، وإقبال اللاهوري، وفرانز فانون، وميتزلينغ، ومهدي بازركان وغيرهم. ومن هنا يمكن القول: إنه مفكّر اجتماعي. وإنه - للأسباب الآتية، والأدلة التي تقدّم نقلها عنه في النصوص السابقة - يقدّم تفسيراً ديالكتيكياً وماركسياً للدين، وبذلك فإنه يتعد عن التفسير الشائع للدين بين المسلمين؛ وذلك لاعتقاده في تفسير الدين بما يلي:

إن التعاليم والمدرسة الإسلامية عبارةٌ عن نظام... وإن هذا النظام عبارةٌ عن: الرؤية الكونية التي تبلور التوحيد على أساسها، والأنثروبولوجيا القائمة على أساس الديالكتيك، وفلسفة التاريخ القائمة على أساس النزاع الطبقي؛ من أجل إقامة العدل وتكامل الإنسان.. إن الشخص إذا لم يكن مستنيراً مسلماً، وكان إنساناً، يجب عليه أن يكون ماركسياً أو رأسمالياً أو فاشيلاً أو كندسياً، وليس هناك من طريقٍ آخر... إن الرأسمالية جائحةٌ يتنافس الإسلام والماركسية من أجل القضاء عليها... إن أخلاق الشخص الاشتراكي هي ذات أخلاق الشخص المسلم... إن الإسلام يبني الديالكتيك في حقيقة الإنسان بوضوح؛ إذ الإنسان هو الجمع بين الضدين (القَدَر «الحماً المسنون»، والروح)، وهذا النزاع الديالكتيكي هو الذي يساعد الإنسان في صعوده إلى... كان الصراع الطبقي قائماً في جميع المراحل المختلفة؛ ليمضي قُدماً إلى حيث نهاية النظام القهّري القاروني، وإيجاد انقلابٍ حتميٍّ، وبناء مجتمعٍ لا طبقيٍّ، قائمٍ على العدالة وتحقيق الوعد الإلهي لطبقة المستضعفين.

بالالتفات إلى ما تقدّم يكون الدكتور علي شريعتي قد لجأ في الدين إلى التفسير الماركسي. من الطبيعي أن يكون تفسير ماركس للدين هو الدين الكندسي الذي كان حاكماً في العصور الوسطى، والدين الذي يتقبّل الظلم، والدين الذي كان قائماً في عصر شريعتي. بيدَ أن حقيقة الدين وحضوره في المجتمع بعد انتصار الثورة الإسلامية، وحركات التحرُّر والصحة الإسلامية على المستوى العالمي، إنما كان نتيجةً للدين الإسلامي الحيوي والناض بالحياء، والداعي إلى سعادة الإنسان وتحرُّره. إن هذا الدين يُبشّر بالعودة إلى هويته الأصيلة، واستعادة الثقة بالذات، وتحقيق الاستقلال والحرية والنجاة والسعادة وما إلى ذلك، الأمر الذي شكّل تحدياً لمجمل هوية وهيمنة الثقافة والحصارة الغربية الهجينة. ومن هنا فإن تحليل كلٍّ من: ماركس وشريعتي للدين إنما هو ناظرٌ إلى الدين الوهابي والكندسي والتكفيري المتحرّج؛ حيث كان كلاهما في ذلك ناظرًا إلى واقعية الأديان

الموجودة في عصرهما. وهذا يمثّل خطأ استراتيجياًّ منهما. وقد نشأ هذا الخطأ من غفلتهما عن الدّور الأصليّ للدين في الساحة الاجتماعيّة. وأما الحقيقة الراهنة فهي شيءٌ مختلف تماماً. يُضاف إلى ذلك أن نوع التحليل الماركسيّ ينشأ من البُعد عن التعاليم القرآنية والدينية الخالصة.

الدراسة الخامسة: التجربة الدينيّة والتفسيرات الطبيعيّة، قراءةٌ نقديّةٌ في رؤية جِيفُ جوردن

الكاتب: د. منصور نصيري؛ المترجم: مقال هاشم

إن من بين المسائل المطروحة في التجربة الدينية – وهي المسألة التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بإثبات الاعتقاد بالـ – علاقة التجربة الدينية، وكشف البيان الطبيعي عليها، والسؤال هو: هل يؤدي كشف البيان الطبيعي المقنع للتجربة الدينية إلى ردّ قيمة قرينيّة التجربة الدينية؟ وبعبارةٍ أخرى: رفض حجّيتها المعرفية والأبستمولوجية؟

هناك رأيان في هذا الشأن؛ فقد ذهب فلاسفةٌ بارزون – من أمثال: سي. دي. براد، وريتشارد سوينبرن، ووليم وينرايت (من الفلاسفة المعاصرين) – إلى الدفاع عن الرأي الأوّل (بقاء الحجّية الأبستمولوجية). ويستدلّ هؤلاء الفلاسفة على أنه في حالة عدم إثبات عدم وجود الـ فإن كشف البيان الطبيعي للتجربة الدينية لن يحدث خِلالاً في القيمة القرينيّة له أبداً. إنهم يرون أن البيان الطبيعي إنما يضرّ بقرينيّة التجارب الدينيّة إذا تمّ إثبات عدم وجود الـ.

وفي المقابل يذهب أشخاصٌ، من أمثال: جِيفُ جوردن، من خلال الدفاع عن الرأي الثاني (عدم الحجّية الأبستمولوجية)، إلى الاعتقاد بأن كشف البيان الطبيعي يؤدي إلى ردّ القيمة القرينيّة للتجربة الدينية. يذهب جوردن إلى التأكيد على أن التفسيرات الطبيعيّة تعمل على تفسير التجارب الدينية دون حاجةٍ إلى افتراض وجود الـ أو الأمور ما وراء الطبيعية بوصفها أموراً مفروغاً عنها. وبطبيعة الحال فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن وجود التفسير الطبيعي لا يؤدي بنا إلى اعتبار جميع التجارب الدينية وهُميّة، وإنما الذي يسقط عن الاعتبار هو خصوص التجربة الدينية التي تمّ العثور عليها لذلك التفسير الطبيعي.

وفي هذه المقالة سوف نعمل – من خلال التركيز على بحث جِيفُ جوردن – على بيان نزاعه مع أنصار الرأي الأوّل. وفي الختام سوف نقترح رأياً ثالثاً، بعنوان «الفصل بين نوعين من أنواع التجربة الدينية»؛ الأولى: التجارب الدينية التي تحتوي على معايير خاصّة؛ والثانية: التجارب الدينية

المفتقرة إلى تلك المعايير، وذلك بالاستناد إلى ثلاثة أصول هامة.

ومن خلال هذا الفصل والتفكيك يذهب هذا الرأي المقتراح إلى التأكيد على أن التجربة الدينية إذا كانت تحظى بشرائط خاصة فإن اكتشاف التفسير الطبيعي لن يضر بحجيتها الأستمولوجية والمعرفية؛ وأما إذا لم تكن تحظى بتلك الشرائط فإنه بكشف التفسير الطبيعي (حتى إذا لم يكن هناك دليل على عدم وجوده) سوف تنتفي الحجية الأستمولوجية والمعرفية للتجربة الدينية. والملفت أنه يلوح من كلمات جيفوردن نفسه قبوله بأنه بالإمكان أحياناً القبول بلزوم شروط ومقدمات خاصة لتحقق التجربة الدينية

وعلى هذا يمكن الادعاء بأنه ليست إشكالات جوردن غير واردة على هذا الرأي المقتراح فحسب، بل إن جوردن نفسه يذعن ضمناً بأن إشكاله على هذا الرأي المقترح لن يكون وارداً؛ إذ إنه قد أقر بنفسه أن إرادة الله قد تتعلّق بإظهار نفسه للذين يتمتّعون بشرائط خاصة. وكما رأينا فإنه يتم التأكيد في الرأي المقتراح على أنه بالنظر إلى وجود الشرائط الخاصة في التجربة الدينية يمكن اعتبارها مشتملة على فهم معرفية وأستمولوجية، وإن هذه الشرائط توجد في الغالب بشكلٍ واعٍ وبمجهودٍ من صاحب التجربة. ومن هنا يمكن القول: إن الرأي المقتراح ينطوي على حصانةٍ من إشكالات جوردن.

وفي الختام يجب إعادة التأكيد على هذه النقطة مرّةً أخرى، وهي النقطة التي تعود إلى دائرة القيمة المعرفية للتجربة الدينية، التي تحتوي على الشرائط التي سبق ذكرها. إن الحجية المعرفية والأستمولوجية للتجربة الدينية المشتملة على الشرائط والمقدمات السابقة إنما تقتصر على صاحب التجربة فقط، ولا يمكن اعتبار حجيتها عامّةً وشاملةً لـ (الجميع)

قراءات

القراءة الأولى: كتاب الكشف وماهيته، نصوص مهمّة عن (القائم) من أطباق شيعية مختلفة

الكاتب: د. حسن الأنصاري؛ المترجم: فرقد الجزائري

كتاب الكاشف، الذي نُشر مرّتين؛ مرّة نشره اشتروتمان؛ وأخرى نشر بجهود مصطفى غالب، نُسب إلى جعفر بن منصور اليمن، الكاتب والداعية الإسماعيلي المعروف، وصاحب الأثر في القرن الرابع الهجري.

لكن منذ نشره كان هناك ترديدٌ في صحّة انتسابه من قِبَل المحقّقين، وقد ثبت حديثاً أنه من غير الممكن انتسابه إلى جعفر بن منصور.

يتألّف الكتاب من ستّة فصول (رسائل) متنوّعة في بناها، وأحياناً موضوعاتها، وقد نجد الاختلاف حتّى في الجذور والأُسُس.

وما يهدف إليه هذا المقال هو تبين أهمّية دراسة بعض فصول هذا الكتاب في معرفة معتقدات بعض أطراف الشيعة قبل ظهور الدولة الفاطمية، وحتّى قبل عهد الإسماعيليين والقرامطة الأوائل.

وفي هذا الصدد يسعى الكاتب إلى مراجعة ماهية فصول هذا الكتاب المختلفة وجورها؛ إذ تختلف ماهية فصول هذا الكتاب، كما يختلف تاريخ تحريرها.

ومن الواضح دخول تعديلات وملحقات عليها فيما بعد؛ لتنسجم مع معتقدات الفاطميين التي فُرضت لاحقاً. فبعض هذه المدوّّسات تعود إلى فترةٍ متقدّمة عن زمن الفاطميين، بل لا تمتّ بصلةٍ مباشرة بالمجموعات الأولى الداعية للإسماعيلية - القرمطية في العراق واليمن والشام، فقد يكونون استفادوا منها فيما بعد ليس إلا، وبذلك دخلت خطاب الإسماعيلية المتأخّرة.

يتطلّب تدقيق النظر في الرسائل الستّة، التي مرّ ذكرها، إلى مجالٍ أوسع. وما ورد في هذا المقال كان لتبيين الأهمّية البالغة لخمسٍ من رسائل هذا الكتاب في معرفة المعتقدات الشيعيّة والباطنيّة والإسماعيليّة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

ويتّضح من هذه المراجعة أن الدعوة الإسماعيليّة من حيث المعتقدات المذهبية نشأت ونمت في مجتمع الشيعة الإمامية، واستمدّت من سُننّها، وإن كان العبور إلى المعتقدات الإسماعيلية، كما مرّ الحديث عنه، وخاصّةً في موضوع القائم، تطلّب التحوّل من خلال اتجاهاتٍ وسيطة، ويمكن استنباطها من نماذج خطابها المذهبي المذكور في طيّات كتاب الكاشف.

هذه هي

يُشار إلى أن «مجلّة نصوص معاصرة» يرأس تحريرها الشيخ محمد عبّاس دهيني. وتكوّن الهيئة الاستشاريّة فيها من السادة: زكي الميلاد (من السعوديّة)، عبد الجبار الرفاعي (من العراق)، كامل

الهاشميَّ (من البحرين)، محمد حسن الأمين (من لبنان)، محمد خيرى قيرباش أوغلو (من تركيا)، محمد سليم العوا (من مصر)، محمد علي آذرشب (من إيران). وهي من تنضيد وإخراج مركز (papyrus).

وتوزَّع «مجلَّة نصوص معاصرة» في عدَّة بلدان، على الشكل التالي:

1- لبنان: دار المحجَّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمّال، ص.ب: 5479/14، هاتف: (9611)541211+.

2- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: (973)17596969+.

3- جمهورية مصر العربية: مؤسَّسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: (202)7704365+.

4- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دُبَيّ، هاتف: (9714)2665394+.

5- المغرب: الشركة العربيَّة الإفريقيَّة للتوزيع والنشر والصحافة (سپريس)، الدار البيضاء، 70 زنقة سجلماسة.

6- العراق: أ- دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: (964)7901419375+؛ ب- مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: (964)7700728816+؛ ج- مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب، د- دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: (964)7801752581+؛ ه- مؤسَّسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: (964)7501608589+؛ و- دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين(ع)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي، هاتف: (964)7811110341+.

7- سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: (963)932870435+.

8- إيران: 1- مكتبة الهاشمي، قم، كدرخان، هاتف: (98253)7743543+؛ 2- مؤسَّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوَّل. 3- دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: (98253)7742155+.

9- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر: تونس العاصمة، هاتف: (216)98343821+.

10- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

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

كما أنّها متوفّرةٌ على شبكة الإنترنت في الموقعين التاليين:

1- مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>

2- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>

وتتلقّى المجلّة مراسلات القراء الأعزّاء على عنوان البريد: لبنان — بيروت — ص. ب: 327 / 25.

وعلى عنوان البريد الإلكتروني: [com.hotmail@mdohayni](mailto:com.hotmail@mdohayni)