العدد (60) من مجلة نصوص معاصرة، خلاصات ٌ ونتائج

تمهيد ٌ

ترجمات ٌ صادقة ٌ لنتاج فكري ۗ ٕ إسلامي ۗ،

تضعه بين يد َي° القارئ العربي ّ

دوحة ٌ غنّاء من المقالات والدراسات

في الفكر الإسلاميِّ المعاصر والمتنوِّع،

في التاريخ، والأدب، والتراث،

والقراءات النقديية

بأقلام ٍ بحثيّة واعدة،

وأهداف ٍ رساليّة واضحة،

مع الرعاية التامَّة لأصول البحث العلميَّ

في المنهج، والمنهجيّة، والتوثيق،

وأن لا تكون منشورة ً من قبل ُ

إنّها مجلّة (نصوص معاصرة)

الفصليّة الورقيّة والإلكترونيّة

www.nosos.net

mdohayni@hotmail.com

أوِّلاً: معارف عاشوراء ووظيفتها في المواجهات الحضاريَّة

من شأن الحضارات أن تأتلف أو تختلف في جملة ٍ من الأفكار والثقافات والمبادئ. لكنّه ليس ضروريّا ً أبدا ً أن ينتهي الاختلاف بينها إلى قتال ٍ دام ٍ، أو اشتباك ٍ إعلاميّ، أو أيّ ِ شكل ٍ من أشكال المواجهة والتحدّ ِي.

من و َح ْي عاشوراء الحسين(ع) يمكننا أن نستفيد جملة ً من المبادئ التي تصلح كبين ْية ٍ معرفي ّة وثقافي ّة لحماية المجتمعات، على تعد ّ ُدها وتنو ّ ُعها، من الوقوع في فخ ّ ِ الاستلاب الفكري ّ، أو الانهيار الديني ّ والسياسي ّ والاجتماعي ّ والاقتصادي ّ والأمني ّ.

وبما أنَّه لا يرَسَعُنا الحديث عن جميع هذه المبادئ أختصر بالحديث عن ثلاثة ِ منها، وهي:

1_ احترام الآخر: حيث لم يكن(ع) ليتعاطى مع أنصار السَّ ُلمْطة الغاشمة آنذاك، الذين تجنَّ َدوا للدفاع عنها، على أنّهم كفّار ُ خرجوا لقتال ابن بنت نبيّ ِهم، فلا ط َم َع َ لهم بعد ذلك في جنَّ َة ٍ أو رحمة ٍ إلهيّة.

2_ استنفاد الج ُه ْد في الهداية وإقامة الح ُج ّ َة: ففي كل ّ موضع ٍ يحط ّ به في سفره إلى كربلاء خطبة ْ يع ِظ بها الناس، ويحذ ّ ِرهم من خ ِذ ْلانه، ويدعوهم إلى ن ُص ْرته، ويبي ّ ِن لهم مبادئ وأهداف ثورته، وأنـّه هو جامع صفات الخليفة والولي ّ، ووارث علم وحكمة النبي ّ(ص).

3_ رفض الظَّّلُدْم ومواجهة المُنْكَرِ: في سعيٍ كامل وتامّ لاستنقاذ الناس من براثن الاستعباد المقنَّع، والمؤامرات المدبَّرة، وصولاً إلى الانهيار الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأمنيّ.

ثانياً: مبادئ عاشورائيّة بين الغياب والتغييب

ولعلّ جملةً _ قلَّتَ ْ أو كثرَت ْ _ من البحوث المتّصلة بعاشوراء والثورة الحسينيّة المباركة لم تَـنَـل ْ حظَّهَا الوافر من التحقيق والدراسة، فضلاً عن الإعلام والترويج.

فبعيدا ً عن السيرة وتفاصيلها، التي استغرقَت ْ وقت الكثيرين، وشكَّلَت جَدَلاً طويلاً بينهم، ور ُبَمَا يكون جَدَلاً عقيماً في الكثير من مواقعه، أودِّ الإشارة إلى بعض العناوين التي غابَت ْ أو غُيِّبَبَت ْ عن ساحات البحث والتحقيق:

1_ علاقة الثورة ببناء المجتمع الح ُرِّ الكريم: حيث نجح(ع) في بـَذ ْر فكرة المواجهة للحاكم الجائر في عقول المسلمين، بحيث لا يقعون بعد ذلك تحت تأثير فكرة التسليم المطلق للخليفة والحاكم. إذن أراد َت ْ الثورة أن يكون المجتمع على شكل ٍ محد ّ َد من العز ّة والكرامة، والاحترام والح ُرِّ ِيَّة، فمتى نزل عن تلك الرِّ ُ ت ْبة فعليه أن يثور، ولو تطل ّ َب ذلك منه بـَذ ْل الدماء، ومواجهة كاف ّ َة الأخطار.

2_ علاقة الثورة بالأمن الفردي ّ والاجتماعيّ: إذ عندما يفقد المواطن الأمن في بلده يتشتَّت ذهنُه، ويضعف نتاجه الفكري ّ والعلمي ّ والاقتصادي ّ و...

3_ العلاقة بين القائد وأنصاره: حيث يكون عَر°شُ كامل ودائم لمَج°رَيات الأحداث والوقائع، ثمّ يترك للناس كامل الاختيار في اتّ ِخاذ الموقف المناسب لهم. فمع حاجته إلى الناصر والمعين يسمح لأتباعه بمفارقته؛ فالقائد الإسلاميّ لا يـُج°بـِر أحدا ً على الالتحاق به في معركة ٍ قرار ُها ليس بيده.

4_ الاعتزال الإيجابيّ: فحيث تُقْفَل كلّ ُ أبواب المواجهة المتكافئة، وتضيق المخارج ُ إلى النّ َصْر، هناك خطوة ُ لا بـُدّ َ للمؤمن أن يستفيد منها في حركته ضدّ الظلم والطغيان، وهي الاعتزال الإيجابيّ، حيث يفرّ بدينه وفكره ومبادئه إلى جهة ٍ آمنة، فلا يبايع، ويشهد الظّ ُلـْم، ويسكت عنه، ولا يـَشْهـَر السلاح في معركة ٍ خاسرة حـَتـْما ً، تـَبـَعا ً لموازين القوى المادّيّة.

ثالثاً: الطرح الفلسفي حول عاشوراء

وللفيلسوف الحقّ كلَّ َه في تقديم قراءة ٍ خاصّة به للثورة الحسينيّة المباركة، وذلك عبر أسئلة ٍ وإشكاليّات ٍ عديدة، من قبيل: هل يرضى ا□ لعباده أن يعيشوا في كـَنـَف الاستعباد والاستضعاف والاستخفاف الذي يريده لهم السلطان الجائر؟ هل حياة الإنسان أهم ّ من كرامته، أو العكس هو الصحيح؟ ما هو اله َد َف من هذه الحياة الدنيا؟ ما هي المبادئ الأخلاقي ّة التي ينبغي أن يحميها الإنسان مهما غ َلـَت° التضحيات؟ هل القتل في سبيل ا□، وفي سبيل الم ُث ُل الإنساني ّة والق َيـَم الأخلاقي ّة، قبيح ٌ أو جميل؟

إنّها أسئلة ٌ مشروعة تستحقّ إجاباتٍ وافية ً وم ُح ْك َمة، دقيقة ً وعميقة، ويمكن للفلسفة أن تتكفّ َل بها.

رابعاً: عاشوراء في قراءة علميّة تاريخيّة وواقعيّة

وتقديم مثل هذه القراءة واجبٌ متعيِّن؛ كي لا تبقى مجرّد معركةٍ في التاريخ، غير قابلةٍ للتكرار، وإنّما هي ملحمة ٌ دينية إصلاحيّة وقع َت ْ في زمنٍ مضى، غير أنها تمثِّل أيقونةً لكلّ ثورةٍ ضدّ الظلم والطغيان، وأسوةً وقدوةً لكلّ ح ُرٍّ شريف، يرفض الظلم ويأبى الذلّ والهوان.

وإن الاهتمام َ بالثورة الحسينية يفتقر اليوم ـ بنسبة ٍ ما ـ إلى الكتابات العلميّة الرصينة، ذات البـُع°د الأكاديميّ التحقيقيّ، أعني الكتابات البحثيّة التحليليّة والتحقيقيّة، التي ترقى بالثورة إلى مستوى العالـَميّة، ومخاطبة الوجدان البشريّ أجمع.

خامساً: الثورة الحسينيّة وسرِمَةُ التجدُّدُ والحياة

إن ّ ثورة الحسين(ع) ح َد َثُ تاريخي ّ، لكنسّها ذات ُ أبعاد ٍ عديدة، تجعل منها ح َد َثا ً حاضرا ً في كلّ ِ ع َص ْرٍ ٍ؛ لي ُستفاد منه على كلّ ِ الصعد، ولكن ْ دون الوقوع في شراك الإسقاط أو الاجتزاء.

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

المقالة الأولى: الخطيئة الأولى للإنسان بين المسيحيّة والإسلام

الكاتب: د. مجيد ملا يوسفي / د. داوود معماري؛ المترجم: وسيم حيدر

1_ هناك تصريح ٌ في كل ٍّ من القرآن الكريم والكتاب المقد ّ َس بخطيئة آدم، المتمثّ َلة بانتهاكه للنهي الإلهي ّ عن الاقتراب من الشجرة المحظورة والمحرّ َمة. 2_ ذهب شارحو الكتاب المقد ّ َس إلى اعتبار آدم مذنبا ً وخاطئا ً؛ في حين ذهب المفسّ ِرون للقرآن إلى القول بإرشادية النهي الإلهي ّ في مورد آدم، واعتباره واردا ً بداعي الاختبار، وبذلك لا تكون مخالفة آدم منافية ً لعصمته.

3_ يذهب الكتاب المقد "س_طبقا ً لتفسير علماء اللاهوت المسيحي _ إلى انتقال الخطيئة إلى ذر "ية آدم، ويعتبر الخطيئة من ذاتي ّات الإنسان؛ بـَيـْد َ أن القرآن الكريم يرى كل ّ َ شخصٍ مسؤولا ً عن عمله، ويقول بأن الإنسان طاهر ٌ بالفطرة، وإن الخطيئة طارئة على الإنسان، وأما الدافع إلى الخطيئة فهو من ذاتياً ته.

4_ يذهب الكتاب المقد ّ َس إلى اعتبار الموت وبعض مشقاّت وآلام الحياة في الدنيا عقوبة ً وتـَبـِعة ً من تـَبـِعات خطيئة آدم؛ إلا ّ أن القرآن الكريم يرى في هبوط آدم وابتلائه بهذه الظواهر أثرا ً وضعياً ً وطبيعياً ً لخطيئته.

5_ يرى الكتاب المقدّس أن حوّاء هي التي حثَّت° آدم على ارتكاب الخطيئة، وأن آدم كان مجرَّد تابعٍ لها في هذه الخطيئة؛ ولكن القرآن الكريم يجمع بينهما في إثبات د َو°ر ٍ لكلٍّ منهما في جميع المراحل، من الوقوع في خديعة الشيطان، والطرد من الجنّة، والتوبة، والهبوط إلى الأرض.

6_ يعتبر القرآن الكريم قصّة آدم نموذجا ً لجميع البشر في جميع مراحل التاريخ؛ ليتبيَّ َنوا بذلك عداوة الشيطان لهم؛ ويتجنَّ َبوا الوقوع في د َن َس الخطيئة؛ ويهتدوا إلى طريق العودة إلى ا□ والجنَّة الموعودة (التوبة)؛ في حين يرى الكتاب المقدَّ َس أن الإيمان بالسيد المسيح _ بوصفه مفتديا ً لخطيئة آدم والبشرية بنفسه _ هو الطريق الوحيد لعودة الإنسان إلى مكانته الأولى.

المقالة الثانية: حقوق الحيوان في الرؤية الكونيّة للإسلام والزرادشتيّة

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 تخصّ كلّ دين ٍ في ما يتعلّ ق بمفاهيم ا وموقع الشرّ والخير، ومدى قدرة كلّ ٍ منهما على التأثير في نظام الخلق، وتفسير الكرامة الإنسانية بالمقارنة بالمخلوقات الأخرى. يمكن لكلّ مؤمن ٍ زرادشتي أو مسلم، من خلال نظرته إلى حقوق الحيوانات من داخل الإطار الدينيّ الذي يصنّ ِف نفسه فيه، أن يعتبر

نفسه أكثر مراعاة وتسامحا ً في تعامله مع سائر الكائنات. ولكن ° من وجهة نظر شخصٍ ثالث، من خارج هذين الد ّيني °ن، يريد أن يقارن بين حقوق الكائنات الحيّة في كل ّ منهما يمكن القول: إن الإسلام بشكل عام " يمنح حقوقا ً أكثر ومكانة ً أكبر للحيوانات؛ لأن القاعدة العامّة للإسلام في التعامل مع الكائنات الحيّة هي أنها جميعا ً من خلق ا أ، وما الشر " ُ فيها إلا " نتيجة ُ لتضارب المصالح بين البشر وبقي قالمخلوقات. ولذلك إذا كان يبدو أن بعض الحيوانات لا تفيد الإنسان فلا ينبغي إغفال د و °رها في نظام الخلق. ولا ينبغي للإنسان أن يقيس خيري قالحيوانات وشر ها وفقا ً لمصلحته الشخصي ق، ويعمل على قتلها بدون سبب عن كل ألكائنات في العالم خيري و لا يجوز قتل حيوان مما ي وُكال لحمه لأنه مؤذ وقط، إلا " في حال شك ك وجوده خطرا ً على الإنسان. لكن "حقوق الحيوانات في الديانة الزرادشتية، التي فقط، إلا " في حال شك ك وجوده خطرا أعلى الإنسان. لكن "حقوق الحيوانات، وكذلك القول بمبدأين أو البين للخلق، يتعل أن يعود من كل أو البين للخلق، يتعل أن يعود من كل " حيوان على الإنسان.

وبالتالي يقسِّم الدين الزرادشتي الحيوانات إلى ثلاث مجموعات: مقدّسة؛ مباحة؛ مكروهة. ولا يوجد انسجام ٌ في الحقوق الممنوحة لكلٍّ منها. فلحيوانات المجموعة الأولى من الحقوق والامتيازات ما يقترب من العبادة الطوطمية، في حين أن المجموعة الثالثة تفتقد حتّى إلى حقّ الحياة، الذي يـُعتبر الحقّ الأوّل لكلّ كائنٍ حيّ، ويجب قتلها حتّى لو لم تكن تتقصَّد 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 للو َه ْلة الأولى أن تلازم الإيمان والعمل الصالح أمر ُ بديهي ّ، لكن ّ هذه العلاقة من النوع السهل الممتنع. فضرورة صلاح العمل ليكون سبيلا ً للحياة الطيبة تطرح هذا السؤال: هل الصلاح ذاتي ّ في العمل أم يستمد ّ العمل ذلك من أمر ٍ آخر؟ إذا كان ذاتيا ً فهل هو ذو قيمة ٍ؟ وإذا استمد ّ صلاحه من أمر ٍ آخر ففي حال غيابه هل للعمل قيمة ُ بحد ّ ذاته أو يصبح فاقدا ً للقيمة؟ وإذا كان العمل قي ما ً بحد ّ ذاته أو يصبح فاقدا ً للقيمة وإذا كان العمل قي ما أبي يجعله قي ما أبي علم أبي المناهد والذي يجعله قي ما أبي المناهد أبي المناهد والمناهد والذي المناهد والذي المناهد والمناهد و

والهدف وراء هذه الأسئلة هو:

أوِّلاً: بيان الفَر °ق بين قيمة العمل وصلاح العمل. فالإجابة بالسلب أو الإيجاب على أيٍّ من هذه

الأسئلة يعطي صورةً مغايرة للعلاقة بين الإيمان والعمل الصالح.

ثانيا ً: يسعى المقال إلى فَرَرْز الرأي المختار في هذا الموضوع، عبر دراسة ٍ تطبيقية لنظرية الإسلام والمسيحيّة، من خلال شرح نظرية العلاّمة الطباطبائي، ومقارنتها بآراء توما الأكويني؛ وجون هيك، من مفكّ َري الكاثوليكية والبروتستانتية.

وإن التمعُّ وُن في آراء هؤلاء المفكِّ رين يرشدنا إلى ما يلي:

1ـ بناء ً على ما ورد في الكتاب المقد ّ َس للمسيحي ّين، وآراء اثنين من عظماء مفك ّ ِريهم، لا محل ّ َ للعمل الصالح في موضوع الإيمان. فقيمة العمل الصالح تأتي من باب الالتزام بالشؤون الأخلاقية، والشريعة مانع ٌ في طريق الإنسان؛ فما من أحد ٍ يمكنه تحقيق الكمال في تطبيق أوامر ا□. لذلك افتدى ا□ الناس بعيسد(ع)، ليكف ّ ِر عن الإثم الأو ّل، ولا يحتاج الإنسان إلى شريعة ٍ .

2_ صلاح العمل وفساده ليس ذاتياً ، بل يتبع النياّة. كما أن غير المؤمن يمكن أن يُح ْسَب له عمل ُ عمل ُ صالح. فللأعمال تأثير ُ كوني، وبمجراّد عدم الإيمان لا يُم ْحَى أثر العمل. وفي النهاية إحباط أعمال غير المؤمنين وم َح ْو أثرها لا ينسجم والعدل الإلهي.

كما لا يمكن استنتاج سبب إحباط عمل الكفّار من أقوال العلاّمة الطباطبائي، وإن° اعتبر في بعض المواضع الكفّار أنفسهم سبباً في إحباط أعمالهم، لكنّه لم يوضّرِح هل أن كافّة أعمالهم محبطة ُ أو بعضها؟ وهل عمل جميع أعمالهم؛ بسبب الكفر، ينسجم مع العدل الإلهيّا؟ وإن° أُد ْبرِطَت ْ بعض أعمالهم فهل للبقية أثر ُ في نرَيـ ْلهم الحياة الطيّبة؟ وإن ْ أُد ْبرِطَت ْ بعض أعمالهم مَن ْ لم يؤمن منهم؛ بسبب جهله وعدم معرفته؟

بالطبع ما صرّ َح به العلاّمة الطباطبائي يريد به علماء أهل الكتاب، الذين يؤمنون ببعض ما أمر ا□ به ويصد ّ ُون عن بعضٍ، مع علمهم بأن كلّ أوامر ا□ حقّ ٌ. لكن ْ لم نج َد ْ أجوبة ً شافية لهذه التساؤلات في كتابات العلاّمة.

ويمكن بيان نتيجة هذا البحث في معنى أربع كلمات، أي: الإيمان، العمل الصالح، القيمة، والنيّة، وعلاقتها ببعضها. أو ّلا ً: كافّة المفكّ ِرين على اعتقاد ٍ بأن الإيمان أمر ُ قلبي، أما تبرير المسيحيّة لإخراج العمل من دائرة الإيمان فغير ُ مقبول ٍ؛ وإن ْ كان العمل الكامل غير َ قابل ٍ للتحقّ ُق فلا ينبغي ترك الق َد ْر المستطاع منه.

ثانيا ً: يعتقد العلاّمة الطباطبائي بأن العمل الصالح هو المظهر الخارجي للإيمان، كما يجد صلاح العمل ذاتيّا ً. فهو يميّرِ بين صلاحية العمل وقيمته؛ فالعمل بدون الإيمان يكون صالحا ً، لكن° لا قيمة له. وبعبارة ٍ أخرى: يعتبر النسبة بين العمل الصالح وقيمة العمل هي العموم والخصوص المطلق؛ أي كلّ عمل ٍ قيّرٍم صالح ٌ، لكن° ليس كلّ ُ عمل ٍ صالح قرَيّرٍم ٌ.

أما المفكّ ِران المسيحيّان فرأيهما أقرب ما يكون إلى رأي الشهيد مطهّ َري ـ الذي يوافق العلاّمة الطباطبائي في ذاتيّة صلاح العمل؛ ولكنّه يعتقد بأن عمل غير المؤمن قيّم ُ، وتفيد أحاديثه بأن كلّ عمل ٍ ح َس َن ٍ بنيّة خدمة الناس هو عمل ُ قيّم ُ ـ، لكنّهما لا ي ُقرّان محلاّ ً للعمل الصالح في دائرة الإيمان.

المقالة الرابعة: الديانة الزرادشتيّة بين الشرائعيّة وعدمها

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

إن وضع الأحكام والقوانين في الأديان مقد ّمة لنيل التكامل والسعادة الأبدية، فكما يقول الموبذ خورشيديان: «الأمر القطعي هو أن لجميع الأديان الج َو°هر ذاته؛ فكلها صدرت عن مبدأ واحد، ومقصد جميعها الوصول إلى ا□». ويستوجب تحقيق هذا الهدف أن يرسل ا□، خالق الخلق والعالم بمصلحة الإنسان، أحكامه بواسطة الأنبياء إلى الناس، فالشريعة دون الاتصال بالو َح°ي الإلهي ّ لا يمكنها إيصال الإنسان إلى المقصد المنشود.

الشريعة في الديانة الزرادشتية، قديما ً أو حاضرا ً أو مستقبلا ً، تفتقر إلى سَنَد ٍ محكم ٍ وأساس ٍ ديني ّ رصين. كما أنها لا ترتبط بمصدر ٍ من الو َح ْي الإلهي ّ والسماوي ّ. والشريعة تكون أداة ً لتكامل الإنسان وتقر ّ به إلى ا ا إن ْ صدر َت ْ عن و َح ْي ٍ إلهي ّ، وكانت مصونة ً من أي ّ خطأ ونقصان. والسبب وراء كل ّ هذا التحو ّ لُ والتغيير في أحكام الديانة الزرادشتية وقوانينها وطقوسها إلى اليوم هو أنها من و َض ْع البشر، ولم ي َ أ ْت َ بها و َ ح ْ ي ْ أو ينزل بها ق َ و ْ ل ْ من ا □. بعض الأحكام والقوانين كانت ع ر ْ ش َة ً لتحريف القدماء، فأصبحت مزيجا ً من الو َ ه ْم والخرافة الشائعة في الماضي، وطالها

اليوم التغيير والتحوّ ُل، وبتعبير الموبذين الزرادشت: لا زال التغيير والإصلاح جاريا ً في الأحكام والقوانين. وقد تبيّ َن في نصّ المقالة أن أتباع الديانة الزرادشتية لم يعودوا يلتزمون بجزء ٍ من الشرائع المذكورة في نصوصهم الدينية المقدّ َسة، بل يتهرّ َبون منها، ولذلك الديانة الزرادشتية اليوم أقرب إلى اللا شرائعية.

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

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

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

وعهد ا□ مع الإنسان على صورتين: باطنية؛ وقولية.

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

لكن "عهد ا∐ القولي مع الإنسان، المتعد "ي لفظا ً بحرف الجر " «إلى»، فيعني تنزيل وإبلاغ الأوامر والأحكام الإلهية، التي ورد ذ ِك°ر ُها في بعض الآيات على أنها النهي عن الش ّ ِر°ك، والقيام بفروض العبادة الخالصة.

ولا شَكَّ َ أَن إيفاءه حقَّ َه لا يتمَّ إلاَّ بالتسليم لما جاء به الأنبياء وتعاليم الكتب السماوية، وخاصَّة النبيَّ الأكرم(ص) والقرآن الكريم.

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

يحاول ـ في مثل هذه الحالة ـ المؤمنون الصادقون، الملتزمون بجميع الواجبات العقائدية والعملية، إقامة َ أفضل ارتباط ٍ مع ا□ والأنبياء والبشر، ومع أنفسهم، ويؤد ّون حق ّ هذا الارتباط.

بينما عهد ا□ _ في العهد القديم _ هو دائما ً قائم ٌ بين طرفين: الله؛ والإنسان.

وبغضّ النظر عن حقيقة أن العهد مع موسى كان عهدا ً بين ا□ وبني إسرائيل فقد تمّ التأكيد على عنصر طاعة الإنسان والتزامه بالتكاليف الدينيّة والشرعية. وترافق هذا التأكيد في عهد الإنسان مع ا□، وعهد ا□ مع الإنسان، بموضوع قطع العهد، وهو عبارة ٌ عن تقديم الأضاحي وإهداء دمائها في محضر ا□.

وقد تم ّ التخلسّي في العهد الجديد عن مفهوم العهد، من كونه التزام الإنسان بالتكاليف الإلهيسّة إلى التحرسّ ُر من نَي ْر الناموس، وأصبح َت ْ قواعد هذا العهد الجديد وعناصره الأساسية تتجلسّى في التزام الإنسان بالإيمان، ومحبسّة المسيح، وحقيقة صلبه. والنتيجة ُ هي اتسّحاد المؤمنين في المسيح.

ويمكن التعبير _ بشكل ٍ عام ٌ _ عن أوجه الشبه والاختلاف بين مفهوم العهد في القرآن والعهدين في أوجه الشبه أو الاختلاف في شرح وتحديد طريقة التقر ٌ 'ب من الله؛ حيث ي ُعت َب َر الالتزام بالشرع الإلهي ٌ، ومحوري ٌة التكليف، العنصر الأساس في عهد ا □ مع الإنسان وعهد الإنسان مع ا □، وذلك في القرآن الكريم والعهد القديم، والذي يتضم ٌ ن الإفاضة والعطاء من ق ب َل ا □ والطاعة من ق ب َل الإنسان. ومن هنا، وبغض ّ النظر عن الاختلاف بين هذين النصين المقد ّ سين في التفاصيل والمتطلسّبات، فإنهما متشابهان في تقوية علاقة الإنسان با □ من خلال الاهتمام بالتكاليف الإلهية المقرسّرة، والالتزام بها؛ بينما اعتبر العهد الجديد _ من خلال تغي ٌ ر مفهوم العهد من التعه ٌ د بالطاعة والتسليم إلى التعه ّ د بالمحبسّة والإيمان بالمسيح _ أن الالتزام بالشريعة الإلهي ّة لا يفيد الإنسان في التقر ٌ 'ب من ا □، بل أيضا ً ي يُع دَ " التحر ّ ر منها عاملاً مساعدا ً في ن َ ي ْ ل مقام الق ُ ر ْ ب والف َ ي ْ من الإلهي ّ.

المقالة السادسة: قصّة خلق آدم وحوّاء، دراسة ٌ مقار ِنة بين العهد القديم والقرآن الكريم

الكاتب: د. أمير خواص؛ المترجم: حسن نصر

تُروى قصّة خـَلـْق آدم وحوّاء على أنها بداية خـَلـْق الإنسان في الكتاب السماويّ القرآن، وكذلك في العهد القديم. وبالنظر إلى أن الديانتين الإبراهيميّتين: الإسلام؛ واليهودية، متجذّرتان في الو َحـْي الإلهيّ فلا ينبغي أن يكون هناك فـَرـْق ُ بين رواية هذين الكتابين لقصّة خلق آدم وحوّاء. ولكن ْ من خلال دراسة ماحكاه هذان الكتابان من القصّة نرى اختلافات ٍ كثيرة، تظهر على سبيل التحريف في العهد القديم؛ لأن هناك أسبابا ً مقنعة بأن القرآن الكريم في مأمن ٍ 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 القصّة نفسها. وبالطبع هناك الكثير من أوجه الشّ َب َه في رواية كلا الكتابين لهذه القصّة.

ويمكن الاستنتاج من قصّة آدم وحواء في العهد القديم أن خَل[°]قهما كان من ق ِبَل ا□. لكن[°] هناك عدّة ُ نقاط ٍ في هذه القصّة لا تناسب شأن ا□ تعالى باعتباره الكمال المطلق. وهذا دليل ُ على تصرّ ُف اليد البشريّة في العهد القديم، ولا يوجد أثر ُ للبراعة الجمالية أو الحقائق أو المعارف السامية في هذه القصّة.

لكن ّ القرآن الكريم، بسَر ْده لقصّة خلق آدم وحوّاء، لا يسعى فقط إلى سَر ْد قصّة ٍ وحَدَثٍ، بل يعلّ ِم من خلالها الكثير من الحقائق والأسرار، ويعبّ ِر عن كرامة الإنسان الذاتية، وشرفه على جميع الكائنات. ولا يوجد في القرآن أي ّ موضوع ٍ هابط لا يكون متوافقا ً مع مقام الربوبية المنز ّ َه.

المقالة السابعة: الجنّة، المفهوم المشترك في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام

الكاتب: د. آزاده عبّاسي؛ المترجم: حسن طاهر

تستمر حياة الإنسان بعد الموت بح َس ب تعاليم الأديان الإلهية. ورغم أن الاعتقاد بالمعاد، ج َس َديا ً كان أم روحي ًا ً، من أهم ّ أركان تلك الأديان، إلا ّ أن ثم ّة اختلافات ٍ في طبيعة النظرة لكيفية الحياة الأخروية. و ت ُع َد «الجن ّة»، باعتبارها أحد الأجزاء المهم ّة في حياة الدار الباقية، إحدى العقائد المشتركة بين الإسلام والمسيحي ق. الجن ق عبارة في المكان الذي تذهب إليه أرواح المحسنين. وفي الوقت الذي تعطي الأديان الإلهية للجن ق مكانة ً عليا، فإنها تتجن آب بطريقة ٍ ما تحديد مكان ٍ معين الها. ت ُقد ّ م الجن ق على أنها مكان النعيم الأبدي ّ. توجد الكثير من الاختلافات في وجهات النظر لدى الأديان الإلهية في ما يتعل ً ق بموضوع الزواج في الجن ق. كما تعتبر جن ق آدم وحو ّاء من القواسم المشتركة بين الأديان الإلهية، ولكن ° ثم ّة الكثير من الخلاف حول مكانها. وتهدف هذه الدراسة إلى مناقشة المعتقدات المشتركة بين الإسلام والمسيحي ّة في ما يتعل أق بالجن ق، وبحن الاختلافات بينهما. وعليه سوف يتم ّ الرد على الشبهة الم ُثارة حول أن الجنة الموصوفة في القرآن تطابق ميول وشهوات عصر نزول القرآن.

وكما أن ا□ في الأديان الإلهيّة هو بداية كلّ شيء ٍ، كذلك هو نهاية كلّ شيء ٍ. يبدأ خطّ السَّيَهْرِ الوجوديّ للإنسان في جميع الديانات التوحيدية با□، وينتهي به. لا تنتهي حياة الإنسان من وجهة نظر الأديان الإلهية في هذا العالم، وإنما ترسم هذه الأديان صورة الحياة الآخرة لأتباعها، حيث تكون الجنّة هي مسكن الصالحين والأتقياء والمؤمنين الحقيقيين.

مكان الجنّة الحقيقيّ غير معروف على وجه اليقين. والمؤكَّد فقط هو علوّ رتبتها ومكانتها. نعيم الجنة خالد ُ، وأهل الجنّة خالدون في الجنّة إلى الأبد، وهي بالنسبة إليهم مكان ُ للسرور والسعادة الأبدية.

ذَكَرَتَ الأديان الإلهية، من خلال إيراد أسماء مختلفة للجنّة، نيع َمها المادّية والمعنوية. وعلى الرغم من الآراء العديدة والمختلفة حول جزئيّات الجنّة، إلاّ أن هذه الاختلافات لا تضرّ بأصل مسألة الجنّة ونيع َمها الأبدية. والشيء المؤكّ َد أن الجنّة جزء ُ لا يتجزّأ من الدار الباقية، ومكان ُللمالحين.

وما يمكن استخلاصُه بوضوح من هذا المقال هو أن الجنَّة ونيع َمها ليست مقصورة ً على دين الإسلام. ولم يذكر اللهذه النَّيع َم في القرآن الكريم فقط بما يتوافق مع رَغ َبات الع َر َب. ولهذا فإن القول بأن نيع َم الجنَّة كانت تتناسب مع حال الناس وقت نزول القرآن ليس صحيحا ً. وبعبارة ٍ أخرى: من خلال النقاط التي أُثير َت ْ في هذا المقال يت مِّح أن التمت ُ ع بنعيم الجنَّة، وخاصّة النَّيع َم الماد ّية، لا يخص ّ الإسلام والقرآن؛ إذ لم يقطع الو َع د للمسلمين فقط بالفردوس الأعلى، وإنمّا هذا هو الحال أيضا ً في تعاليم الأديان الإلهينّة الأخرى. وهذه النقطة هي الجواب الرئيس والمهم ّ للظاّان ّ بأن و َص ْ ف القرآن للجننّة كان متوافقا ً مع ذ َو ْق وف َه ْم العرب في زمن نزول القرآن! وت ُظ ْه ِر هذه الدراسة أن الحياة بعد الدنيا والجننّة قد ذ ُكر َت ْ في جميع الأديان الإلهينّة، وتفاصيلها متشابهة ُ في الأديان المحتلفة.

دراسات

الدراسة الأولى: الاستدارة الهرمنيوطيقيَّة في اللاهوت الحديث

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

يدور بَح°ثي هنا بشكلٍ رئيس حول نوعٍ من الأبحاث الفلسفية الخاصّة بأوروبا المركزية والقارّية. ولبيان بَح°ثي أحتاج إلى ذكر عددٍ من المقدّمات على سبيل التوطئة والتمهيد:

المقد "مة الأولى: إننا نعيش في عالم ٍ تهاو َت ْ فيه الحدود بين اللاهوت والأديان، بحيث ما عاد بالإمكان التمييز بين حدود ما هو من صلب الدين وبين ما هو من خارج الدين في جميع الموارد بشكل ٍ واضح، ولم ي َع ُد ْ الق َط ْع والج َز ْم القديم قائما ً في عصرنا الحاضر. ومن هنا صار بالإمكان التجسير بين ثيولوجيا وثيولوجيا مغايرة، والقيام بتحليل المفهوم الموجود في الثيولوجيا الأخرى على غرار الأولى.

المقد من الثانية: هناك في اللغتين العربية والفارسية مصطلح ُ باسم (الو َح ْي). وإن هذا الـ نجاة أو التطهير أو التكامل أجل من للإنسان؛ ا□ ظهور عن ث ّيتحد المسيحي اللاهوت في (Offenbarung) الإنسان. وبحثنا هنا لا يدور حول الو َح ْي بمعناه الشائع في اللاهوت الإسلامي ّ، بل موضوع بحثنا يدور حول الـ (Offenbarung) بمعناه المفهوم عند المتأل ّ ِهين المسيحي ّين

المقدّمة الثالثة: إن الأبحاث الثيولوجية في اللاهوت المسيحي الحديث لا تقوم على تصوّ ُرٍ رمزيّ أو مجازيّ عن العالـَم؛ لتكون بصدد البحث عما إذا كان هذا الرمز (الذي يـُسمّى عالما ً) يستند إلى شيء ٍ أم لا؟ وما هو ظاهره وباطنه؟ وما إلى ذلك. إن هذا الكلام لا يتمّ تداوله في اللاهوت المسيحيّ الحديث.

المقد "مة الرابعة: إن الإيمان في اللاهوت المسيحي الحديث لا يعني الاعتقاد بالقضايا المطابقة للواقع، وإنما المطروح أي إنه لا يتم طرح الإيمان بوصفه سلسلة من القضايا المحد "دة المتطابقة مع الواقع، وإنما المطروح هو نوع من التوج " ه أو الات "جاه المحد " د. إن هذا ات "جاه هرمنيوطيقي. وعلى هذا الأساس فإن الإيمان في اللاهوت المسيحي "الحديث ليس اعتقادا عن مورة عن واقعية القضايا التي تقد " م صورة عن الواقعية. إن اللاهوت المسيحي الحديث هو الكلام المسؤول عن هذا التوج " ه المحد " د والاتجاه التفسيري الذي يحتوي على قابلية الحوار والبحث العقلاني ".

المقد مة الخامسة: إن اللاهوت المسيحي الحديث _ بخلاف اللاهوت المسيحي ّ التقليدي _ يخلو من الأبحاث التي تعمل على وصف ا وتعريفه. وإنما يتم ّ تركيز البحث على أفعال الله؛ حيث يتم ّ البحث في اللاهوت المسيحي ّ الحديث عن: ماذا فعل ا []؟ وماذا يفعل الآن؟ وماذا سيفعل في المستقبل؟

المقدَّمة السادسة: إن «اللاهوت» المسيحي يختلف كثيراءً عن ذلك المفهوم الذي تبلور في العالم الإسلامي تحت عنوان «الكلام والإلهيَّات». إن اللاهوت المسيحي «الثيولوجيا» يعني معرفة الله؛ وأما الكلام الإسلامي ّ فلا يعني معرفة ا□، وإنما يحتوي على عناصر ومقو ّ ِمات أخرى.

وفي بداية الأمر، حيث تم ّ تأسيس العناصر الأصلية المكو ّ ِنة للاهوت المسيحي التقليدي على يد آباء الكنيسة، كان الف َه ْم يقوم على أن الـ (Offenbarung) عبارة ُ عن سلسلة ٍ من المعلومات ت ُعطى إلى الإنسان من ق ِب َل ا □.

وفي المرحلة الثانية قالوا: إن الأمر ليس كذلك، ولا سيّ َما في بداية ظهور الفلسفات الوجودية، حيث قالوا: إن الـ (Offenbarung) ليس مجموعة من المعلومات التي يقد ّ ِمها ا□ ويضعها تحت تصر ّ ُف الإنسان، وإنما الـ (Offenbarung) عبارة ُ عن تجلّي وظهور ا□ 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 التحوّ ُل الثالث الذي طرأ على معنى الـ (Offenbarung) هو أن الانكشاف لا يمكن أن يكون بمعنى انكشاف ا□ 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 الفلسفية وغير الفلسفية، بل الأمر على هذه الشاكلة، وهو أن الإنسان يحصل على معرفة ٍ أو تجربة عن الله وي ُعبّر عنها الإنسان بـ (Offenbarung)، وهذا التعبير عبارة ٌ عن تفسير. إن المعرفة التي تظهر للإنسان يعمل على تفسيرها بأنها انكشاف ٌ □. هذا تفسير ٌ للتجربة التي أدركها الإنسان. وهذا هو الكلام الأخير الذي يتمّ بحثه حول هذا الأمر في اللاهوت المسيحيّ الحديث.

وفي هذه المقالة نسعى إلى بيان طريقة ظهور هذا التحوّ ُل 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 نظري ّت َي° الداماد والملاّ صدرا

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

مسألة قرد َم العالم وحدوثه من المسائل الفلسفية العقائدية التي وقع فيها نزاع ُ طويل بين الفلاسفة والمتكلّ مين، حيث أثبت السيد الداماد الانفكاك العينيّ (الوعائي) بين واجب الوجود وعالم الإمكان في متن الواقع، وهو المعبّ َر عنه بالحدوث الدّ َه ْري (تقدّ ُم وعاء ٍ على وعاء ٍ آخر)، وليس الانفكاك فقط في المرتبة العقلية، كما يدّ َعيه الفلاسفة، أو انفكاكا ً زمانيّاً ، كما يدّ َعيه المتكلّ مون، بعد"ة براهين، معتمدا ً على مفهومه للد ّ َه ْر، الذي يمث ّ ِل محور نظري ّ ته حول الحدوث الد ّ َه ْري. أما الملا ّ صدرا فقد ابتكر نظري ّ ة ً تتماشى مع مبناه في الحركة الجوهرية؛ حيث يرى أن حدوث العالم هو حدوث ُ زماني ّ، لكن ْ لا كما قال به المتكل ّ ِمون، فالملا ّ صدرا لا يرى _ كما يرى المتكل ّ ِمون _ أن للحدوث بداية ً ، وإنما كل ّ حادث ٍ قبله حادث ُ، وهكذا إلى ما لا نهاية.

استطاع السيد الداماد أن يؤسّ ِس نظريّة ً برهانيّة، وهي الحدوث الدّ َه ْري المعتمد على المفهوم الدامادي للدهر. إن نظرية الحدوث الدهريّ لعبَت ْ د َو ْرا ً مهمّا ً في إزالة المقابلة بين الفلاسفة والفقهاء، وذلك أن نظرية الحدوث الدهري لم يكت َف ِ صاحبها بالبَر ْهنة عليها، بل استدلّ عليها بأدلّة ٍ نقلية مؤيّدة ٍ لما ذهب إليه في نظريته، حيث تبين:

أو ّلا ً: أن الأدليّة التي أقامها السيد الداماد أدليّة ُ برهانية م ُح ْك َمة وتاميّة.

ثانياً: أنها تزيل كلّ العراقيل أمام تقدّ ُم المنهج العقلي داخل المجتمع. إن نظرية الحدوث الدّ َه ْري لم تكت َف بحلّ مسألة حدوث العالم، بل تعدّ َت ْ إلى حلّ معضلات ٍ ظلّت ْ مستعصية ً، مثل: مسألة القضاء والقدَرَر، ومسألة البداء.

أما ما توصل إليه الملاّ صدرا فقد فاق التصوّ ُر، وذلك بعبقريته في الجَمْع بين القرآن والبرهان والكَشْف، ليخلص إلى إبداع نظريّته في الحدوث الزماني، التي استدلّ عليها بالثلاثيّة الذهبيّة، والمتناسقة مع مبانيه المتينة والمُحْكَمة، برهانا ً ونصّا ً وكَشْفا ً، فتوافق الفلاسفة والفقهاء والمتكلّ مون على قوّتها ومتانتها.

الدراسة الثالثة: أسلوب الحياة، مقاربة ٌ نقدياّة مقار ِنة بين رؤيت َي ْ العلاّمة الطباطبائي والدالاي لاما

الكاتب: د. مجتبى فيضي / د. مسعود آذربيجاني / د. محمد كاوياني أراني؛ المترجم: حسن الخرس

بالرغم من أن "الأديان في الطاهر تتكل ّم مع أتباعها بلغات ٍ مختلفة، إلا ّ أنه يمكن أن نجد في نصوصها الاعتقادي ّة أصولاً وقييَما ً مشتركة (وخصوصا ً في جانب القييَم الأخلاقي ّة). لهذا فقد حاولت هذه الدراسة أن تبحث هذه القييَم المشتركة من ناحية أسلوب الحياة، وتفحص مدى اختلاف الآفاق بين أنظار المفك ّيرين: الطباطبائي؛ والدالاي لاما، المنتمييَي ْن إلى دينين مختلفين: الإسلام؛ والبوذية. تأخذ الأديان ُ غالبا ً عند ظهورها تعاليم َها وأنظمت َها من مصادرها الأصليّة ومؤسِّسيها، وليس هناك وقتذاك محاكاة ٌ لتعاليم ورؤى الخصوم المناف ِسة. لكن ْ طوال التاريخ، وفي ضوء المقارنة مع سائر الأديان، يـُلاح َظ أن ّ كثيرا ً من القرِي َم المطروحة لديها تكون مشاهدة ً أيضا ً في الأديان الأخرى.

وعلى أيّ حالٍ فالبحوث المقارِنة تواجه دائما ً إشكاليّات وتقييدات مفروضة على الباحث؛ فمن الممكن أحيانا ً أن يتصادف في مسير البحث نقل رؤى الخصم بالتضعيف والانحياز أو مع أحكامٍ مسبقة؛ بسبب ضغط الميول الدينية على الباحث. لكن ° مع ذلك حاول َت ° هذه المقالة أن تعطي بشكلٍ منصف نظرة ً إجماليّة لنقاط الاشتراك والافتراق، مع مقاربة ٍ مقارِنة بين رؤيت َي ْ المفكّ ِر َي ْن: الدالاي لاما الرابع عشر؛ والعلاّمة الطباطبائي، في موضوع أسلوب الحياة.

وقد أشار البحث بمجموعه إلى أن كلتا الشخصي تين تمتلكان أسلوبا ً خاص ا ً؛ فمصدر ف ك °ر وأسلوب حياة العلا مة الطباطبائي مأخوذ من التعاليم الإسلامية الصافية؛ في حين أن أسلوب الحياة عند الدالاي لاما يعود في جذوره إلى الدين البوذي. فزبدة رؤية العلا مة هي في أن الحياة المتماسكة يجب أن تؤس معلى الاعتقاد با وعال َم الآخرة وتعاليم الو َح °ي، كما يجب في الأساس أن ي ُب °ح َث عن أسلوب الحياة الحياة العلا مة محور ُه التوحيد؛ أما الحياة الحياة الإسلامية عند العلا مة محور ُه التوحيد؛ أما الدالاي لاما فهو منعزل ُ ومعزول ُ عن هذه المفاهيم الغيبية.

وما تكلَّ منا عنه آنفا ً يمكن تلخيصه في بضع نقاط:

أو ّلا ً: يتحد ّ َد إطار الأخلاق الوظيفية عند العلا ٌمة الطباطبائي في العلاقة مع ا□ والنَّ َف°س والآخرين، وترتبط إنساني ّة الإنسان (النفس) بمدى تنفيذ وظائفه الملقاة عليه؛ بينما تقتصر الأخلاق الوظيفية عند قائد البوذيين التبت على النفس والآخرين والطبيعة.

ثانيا ً: تعتبر معرفة النفس من المحاور المهمّة والمشتركة عند كلـَيْهما؛ فهي عند العلاّمة الطباطبائي ممرّ للورود إلى العالم الربوبيّ؛ أما عند الدالاي لاما فهي موجبة ٌ لتحسين العلاقات مع سائر الناس.

ثالثا ً: من المشهود في منهج القائد المعنوي للتبت البوذي ّين أمر الاحترام الكبير لكبار السنّ، وبالخصوص الأمّ؛ وأيضا ً يُع َد ّ هذا الاحترام بد َو ْره _ عند العلاّمة _ عاملاً لحصول التوفيقات الإلهيّة في الدنيا. كما ي ُع َد ّ أيضا ً من وجوه الاشتراك بينهما تأكيد وتقوية السلام والصداقة

والمحبّة.

رابعا ً: يقع التفكير الإيجابي "للدالاي لاما مقابلا ً للنظرية الواقعي ّة للعلا ّمة؛ فعند الدالاي لاما يختلف أسلوب حياة الخواص ّعن حياة العوام ّ؛ حيث إن ّ القادة المعنويين للبوذي ّين ليس لهم حق ّ الزواج، فيلزم أن يمضوا حياتهم عازبين؛ بينما لا يمكن أن يرُرى في فكر العلا مة وجه ُ لهذا التفكيك، فهو يتضاد الواقعي من الواقعي الله والطبيعة.

خامساً: يمكن اعتبار أسلوب الحياة المت ّسمة بالحب " في علاقة الأزواج وعدم خيانة الزوجة من وجوه الاشتراك بين الرؤيتين _ بالطبع مع تصريح الدالاي لاما بعدم جواز المثلية الجنسية في الديانة البوذية _ . لكن ْ اليوم؛ بسبب رواج هذه السلوكيات في عصر الحداثة؛ ولكونها لا تؤديّ للإضرار بالآخرين _ ح َس ْب رأيه _، فإنه يعتقد بلزوم تقب ّ للهذه الظاهرة، وأن ينظر المجتمع إلى المرأة والرجل المثلييّن بنظرة ٍ علمانيّة، فيحترمهما ويتقب ّ كلهما!

سادسا ً وأخيرا ً: الاهتمام والتوج ّ مُه إلى قضايا المعوزين والمحتاجين مورد توصية كلا المفكّ ِر َي°ن.

وفي المجموع فإن ّرؤية الدالاي لاما لأسلوب الحياة رؤية ٌ دنيوي ّة عاجلة؛ بينما يدور الأسلوب المقت َر َح للعلا ّمة على محوري ّة النظرة الأخروي ّة والآجلة.

الدراسة الرابعة: الدِّين في رؤية ماركس وشريعتي، نقد ٌ 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 المفكّ ِرين وعلماء الاجتماع المسلمين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا؟ وما هو حجم التماهي بين تفسيره للدين مع التفسير الديالكتيكي؟ ولهذه الغاية كانت لنا إطلالة ُ على الخلفيّات الاجتماعية لعصر الدكتور علي شريعتي، والمفكّ ِرين الذين تأثّ َر بهم، واستخر َج ْنا بذلك نظريّته الدينية:

إن الأحزاب والتيارات الاجتماعية والسياسية ـ ولا سيَّمَا الأحزاب اليسارية والجماعات الإسلامية

والوطنية والحركة الوطنية للمقاومة _، ودخول الدكتور شريعتي في الأبحاث والتحليلات الماركسية والديالكتيكية، كلّها قد صنع َت° منه شخصا ً متأثّ ِرا ً بهم في تحليل الكثير من الأبحاث الدينية. ويشهد على ذلك صدور أو ّل أثر ٍ له في تلك الفترة بعنوان «أبو ذر ّ [الغفاري] الاشتراكي ّ الموح ّ ِ د ». يُ ماف إلى ذلك أنه قد تأثّ َر كذلك ببعض العلماء المعاصرين له _ وغير المعاصرين أيضا ً _، ومن بينهم: المولوي جلال الدين الرومي، وصادق هدايت، وشاندل، وإقبال اللاهوري، وفرانز فانون، وميترلينغ، ومهدي بازرگان وغيرهم. ومن هنا يمكن القول: إنه مفك ّ ِ ر ُ اجتماعي. وإنه _ للأسباب الآتية، والأدل ّة التي تقد ّ م نقلها عنه في النصوص السابقة _ يقد ّ م تفسيرا ً ديالكتيكيا ً وماركسيا ً للدين، وبذلك فإنه يبتعد عن التفسير الشائع للدين بين المسلمين؛ وذلك لاعتقاده في تفسير الدين بما

إن التعاليم والمدرسة الإسلامية عبارة ُ عن نظام... وإن هذا النظام عبارة ُ عن: الرؤية الكَو °نية 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 مستنيرا ً مسلما ً، وكان إنسانا ً، يجب عليه أن يكون ماركسي ً أو رأسمالي ً أو وأسمالي ً أو كان إنسانا ً، يجب عليه أن يكون ماركسي ً أو رأسمالي ً أو والماركسي ة من أجل كَن َسياً ً، وليس هناك من طريق ٍ آخر.... إن الرأسمالي ّة جائحة ُ يتنافس الإسلام والماركسي ق من أجل القضاء عليها... إن أخلاق الشخص الاشتراكي هي ذات أخلاق الشخص المسلم... إن الإسلام يبي ّن الديالكتيك في حقيقة الإنسان بوضوح؛ إذ الإنسان هو الجمع بين الضد ّين (القَدَ رَ «الحمأ المسنون»، والروح)، وهذا النزاع الديالكتيكي هو الذي يساعد الإنسان في صعوده إلى ال... كان الصراع الطبقي ّ قائما ً في جميع المراحل المختلفة؛ ليمضي ق ُد ُما ً إلى حيث نهاية النظام الق َه ْرِي القاروني، وإيجاد انفلاب ٍ حت مي المراحل المختلفة؛ ليمضي ق ُد ُما ً إلى حيث نهاية النظام الق َه ْرِي القاروني، وإيجاد انفلاب ٍ حت مي المراحل المختلفة المستضعفين.

الموجودة في عصرهما. وهذا يمثّ ِل خطأ استراتيجيّا ً منهما. وقد نشأ هذا الخطأ من غفلتهما عن الدّ َو°ر الأصليّ للدين في الساحة الاجتماعيّة. وأما الحقيقة الراهنة فهي شيء ٌ مختلف تماما ً. يـُضاف إلى ذلك أن نوع التحليل الماركسيّ ينشأ من البـُع°د عن التعاليم القرآنية والدينية الخالصة.

الدراسة الخامسة: التجربة الدينيّة والتفسيرات الطبيعيّة، قراءة ٌ نقديّة في رؤية ج ِف ْ جوردن

الكاتب: د. منصور نصيري؛ المترجم: مرقال هاشم

إن من بين المسائل المطروحة في التجربة الدينية _ وهي المسألة التي ترتبط ارتباطا ً مباشرا ً بإثبات الاعتقاد با□ _ علاقة التجربة الدينية، وكشف البيان الطبيعي عليها، والسؤال هو: هل يؤد ّي كشف البيان الطبيعي المقنع للتجربة الدينية إلى رد ّ قيمة قريني ّة التجربة الدينية؟ وبعبارة ٍ أخرى: رفض حج ّيتها المعرفية والأبستمولوجية؟

هناك رأيان في هذا الشأن؛ فقد ذهب فلاسفة ٌ بارزون ـ من أمثال: سي. دي. براد، وريتشارد سوينبرن، ووليم وينرايت (من الفلاسفة المعاصرين) ـ إلى الدفاع عن الرأي الأوّل (بقاء الحجّية الأبستمولوجية). ويستدلّ هؤلاء الفلاسفة على أنه في حالة عدم إثبات عدم وجود ا□ فإن كشف البيان الطبيعي للتجربة الدينية لن يحدث خَلَلاً في القيمة القرينيّة له أبدا ً. إنهم ير َو ْن أن البيان الطبيعي إنما يضرّ بقرينيّة التجارب الدينيّة إذا تم ّ إثبات عدم وجود ا□.

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

وفي هذه المقالة سوف نعمل ـ من خلال التركيز على بَح ْث جَعِف ْ جوردن ـ على بيان نزاعه مع أنصار الرأي الأو ّل. وفي الختام سوف نقترح رأيا ً ثالثا ً، 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 هامّة.

ومن خلال هذا الفصل والتفكيك يذهب هذا الرأي المقت َر َح إلى التأكيد على أن التجربة الدينية إذا كانت تحظى بشرائط خاص ّة ٍ فإن اكتشاف التفسير الطبيعي لن يضر ّ َ بحج ّيتها الأبستمولوجية والمعرفية؛ وأما إذا لم تكن تحظى بتلك الشرائط فإنه بك َش ْف التفسير الطبيعي ّ (حت ّى إذا لم يك ُن ْ هناك دليل ُ على عدم وجود ا□) سوف تنتفي الحج ّية الأبستمولوجية والمعرفية للتجربة الدينية. والملفت أنه يلوح من كلمات ج ِف ْ جوردن نفسه قبوله بأنه بالإمكان أحيانا ً القبول بلزوم شروط ومقد مات خاص ّة لتحق ٌ أق التجربة الدينية

وعلى هذا يمكن الاد عاء بأنه ليست إشكالات جوردن غير واردة على هذا الرأي المقت َر َح فح َس°ب، بل إن جوردن نفسه ي ُذ°ء ِن ضمنا ً بأن إشكاله على هذا الرأي المقترح لن يكون واردا ً؛ إذ إنه قد أقر ّ بنفسه أن إرادة ا□ قد تتعل ّ ق بإظهار نفسه للذين يتمت ّ عون بشرائط خاص ّة. وكما رأينا فإنه يتم ّ التأكيد في الرأي المقت َر َح على أنه بالنظر إلى وجود الشرائط الخاص ّة في التجربة الدينية يمكن اعتبارها مشتملة ً على قري َم معرفية وأبستمولوجية، وإن هذه الشرائط توجد في الغالب بشكل ٍ واع ٍ وبمجهود ٍ من صاحب التجربة. ومن هنا يمكن القول: إن الرأي المقت َر َح ينطوي على حصانة ٍ من إشكال جوردن.

وفي الختام يجب إعادة التأكيد على هذه النقطة مر"ة ً أخرى، وهي النقطة التي تعود إلى دائرة القيمة المعرفية للتجربة الدينية، التي تحتوي على الشرائط التي سبق ذ ِك°ر ُها. إن الحج ّية المعرفية والأبستمولوجية للتجربة الدينية المشتملة على الشرائط والمقد ّمات السابقة إنما تقتصر على صاحب التجربة فقط، ولا يمكن اعتبار حج ّيتها عام ّة ً وشاملة لـ (الجميع)

قراءات

القراءة الأولى: كتاب الكشف وماهيَّته، نصوص مهمَّة عن (القائم) من أطياف شيعيَّة مختلفة

الكاتب: د. حسن الأنصاري؛ المترجم: فرقد الجزائري

كتاب الكَشْف، الذي نُشر مرّتين؛ مرّة نشره اشتروتمان؛ وأخرى نشر بجهود مصطفى غالب، نُسب إلى ... جعفر بن منصور اليمن، الكاتب والداعية الإسماعيليّ المعروف، وصاحب الأثر في القرن الرابع الهجري. لكن° منذ نشره كان هناك ترديد ٌ في صحّة انتسابه من قـِبـَل المحقّ ِقين. وقد ثبت حديثا ً أنه من غير الممكن انتسابه إلى جعفر بن منصور.

يتألَّ َف الكتاب من ستَّة فصول (رسائل) متنوَّعة في بناها، وأحيانا ً موضوعاتها، وقد نجد الاختلاف حتَّى في الجذور والأُسُس.

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

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

ومن الواضح دخول تعديلات وملحقات عليها فيما بعد؛ لتنسجم مع معتقدات الفاطميين التي فُرِضَتْ للاحقادُ. فبعض هذه المدوِّ َنات تعود إلى فترة ٍ متقدَّمة عن زمن الفاطميسِّين، بل لا تمت للسماء مباشرة بالمجموعات الأولى الداعية للإسماعيلية ـ القرمطية في العراق واليمن والشام، فقد يكونون استفادوا منها فيما بعد ليس إلان، وبذلك دخل َت خطاب الإسماعيلية المتأخِّرة.

يتطلَّ َب تدقيق النظر في الرسائل الستَّة، التي مرَّ ذكر ُها، إلى مجالٍ أوسع. وما ورد في هذا المقال كان لتبيين الأهمَّية البالغة لخمسٍ من رسائل هذا الكتاب في معرفة المعتقدات الشيعيَّة والباطنيَّة والإسماعيليَّة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

ويت ّضح من هذه المراجعة أن الدعوة الإسماعيلي ّة من حيث المعتقدات المذهبية نشأ َت ْ ونم َت ْ في مجتمع الشيعة الإمامية، واستمد ّ َت ْ من سُن َنها، وإن ْ كان العبور إلى المعتقدات الإسماعيلية، كما مر ّ َ الحديث ُ عنه، وخاص ّة ً في موضوع القائم، تطلا ّ َب التحو ّ لُ من خلال اتجاهات ٍ وسيطة، ويمكن استنباطها من نماذج خطابها المذهبي المذكور في طياّت كتاب الك َش ْف.

هذه هي

ي ُشار إلى أن " «مجلّة نصوص معاصرة» يرأس تحريرها الشيخ محمد عبّاس دهيني. وتتكوّ َن الهيئة الاستشاريّة فيها من السادة: زكي الميلاد (من السعوديّة)، عبد الجبار الرفاعيّ (من العراق)، كامل

الهاشميّ (من البحرين)، محمد حسن الأمين (من لبنان)، محمد خيري قيرباش أوغلو (من تركيا)، محمّد سليم العوّا (من مصر)، محمد علي آذرشب (من إيران). وهي من تنضيد وإخراج مركز (papyrus).

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

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

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

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

4_ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، د ُبَي، هاتف: 2665394(+9714).

5_ المغرب: الشركة العربيّة الإفريقيّة للتوزيع والنشر والصحافة (سپريس)، الدار البيضاء، 70 زنقة سحلماسة.

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

7_ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: 932870435(964+).

8_ إيران: 1_ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: 7743543(+9825). 2_ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. 3_ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:
. (+7742155(98253+).

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

10_ بريطانيا وأوروپا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

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

كما أنسّها متوفِّرة ٌ على شبكة الإنترنت في الموقعين التاليين:

1_ مكتبة النيل والفرات: com.neelwafurat.www//:http

2_ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: com.arabicebook.www//:http

وتتلقَّى المجلَّة مراسلات القرَّاء الأعزَّاء على عنوان البريد: لبنان ــ بيروت ــ ص. ب: 327 / 25.

وعلى عنوان البريد الإلكترونيّ: com.hotmail@mdohayni