# دراسات الأديان

مجلَّة نصف سنوية محكَّمة تصدر عن قسم دراسات الأديان في بيت الحكمة ـ بغداد
معتمدة لأغراض الترقية العلمية بموجب كتاب وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
المرقم ب ت ٤ / ٧٨٠٢ في ٢٤/ ٨/ ٢٠١١

العدد (٣٦) لسنة ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٩م

**رئيس التحرير**
د.احسان الامين

**مدير التحرير**
د.مياس ضياء باقر

**هيئة التحرير**

أ.د. عبد الامير كاظم زاهد / جامعة الكوفة / العراق
أ.د. محمد جواد محمد الطريحي / جامعة بغداد / العراق
أ.د. انـور ابو بكر كريم الجـاف / جامعة السليمانية / العراق
أ.د.سلامة حسين كاظم الموسوي / جامعة بغداد / العراق
أ.د.ضيـاء مـحمـد مـحـمـود / الجامعة العراقية / العراق
أ.د.صديـق خـلـيـل/ كلية الامام الاعظم / العراق
أ.د.هـدى عباس قـنـبـر / جامعة بغداد / العراق
أ.د. صالح غريبي / جامعة تبسة / الجزائر
أ.د.هدى درويش / جامعة الزقازيق / مصر
د. فرج حمد سالم الزبيدي/ جامعة الحسين بن طلال/ الاردن
د.عدنان هاشم غلوم الحسني / أكاديمية الحكمة العقلية / إيران

**المراجعة اللغوية (العربية)**
د. وسام مجيد حسن

**المراجعة اللغوية (الانكليزية )**
ربيع عامر صالح

## رؤية المجلَّة

البحث العلمي ركيزة اساسية من مرتكزات النهضة الشاملة لسائر المجتمعات ، وهو وسيلة للالتقاء بين حضارات العالم من خلال العلم والمعرفة والتعارف الايجابي الذي يمهد للتعايش والتكامل بين سائر الملل والنحل وصلاً الى مجتمع الانسان وبقيمه الاخلاقية السامية.

## أهداف المجلَّة

مجلَّة دراسات الاديان تصدر عن مؤسَّسة بيت الحكمة. تحمل الرقم الدولي المعياري :(ISSN 2079-6129)، وهي دورية نصف سنوية محكَّمة تصدر مرَّةً واحدةً كلَّ ستة أشهر، ولها هيأة تحرير علمية أكاديمية دولية متخصصة ، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. وكما تستند إلى لائحة داخلية تُنظِّم عمل التحكيم، وإلى لائحة مُعتمدة بالمحكِّمين في مختلف أنواع الاختصاصات.

ويمكن تلخيص أهداف المجلَّة بالنقاط الآتية:

١ - نشر البحوث والدراسات في علوم الاديان التي يعدها الباحثين والاساتذة في المجتمعات والمؤسسات والهيئات العلمية والمراكز البحثية التي تتناول الاتي:

أ - ترسيخ القيم والتراث والثقافات الدينية .

ب- التركز على العلاقة بين الاديان والواقع المعاصر .

ج- إشاعة ثقافة الحوار وبث روح التسامح الديني والحوار والتعايش المشترك بين الجماعات والافراد في المجتمعات الانسانية.

د- التأكيد على عوامل التماسك والاندماج الاجتماعي ونبذ التفرقة والطائفية .

٢ - الاسهام في تطوير البحث العلمي والارتقاء بمستوى البحوث الجامعية والاكاديمية في مجال دراسات الاديان .

٣- مد جسور التعاون العلمي والتبادل المعرفي مع المؤسسات والهيأت والمراكز الاكاديمية والعلمية والثقافية .

## دليل المؤلِّف

• تعتمد مجلَّة «دراسات الاديان» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلَّات الدولية المحكَّمة، وفقًا لما يلي:

• أن يكون البحث أصيلا معدًّا خصيصاً للمجلَّة، وألَّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كلياً أو نشر ما يشبهه في أيِّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدِّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها بيت الحكمة، أو إلى أيِّ جهةٍ أخرى.

• ثانياً: أن يُرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.

• ثالثًا: يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

- عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسَّسة العلمية التي ينتمي إليها في صفحةٍ مستقلة.

- الملخَّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو ١٥٠-٢٠٠ كلمة، والكلمات المفتاحية (Key Words) بعد الملخَّص، ويقدَّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصَّل إليها البحث.

- تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيَّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يُشير إليها في المتن. وتُذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.

- أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده بيت الحكمة، والمتوافق مع النظام العالمي لمنهج البحث العلمي.

- لا تنشر المجلَّة مستلَّات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرَّت إلَّا بشكلٍ استثنائي، وبعد أن يعدَّها الباحث من جديد للنشر في المجلَّة، وفي هذهِ الحالة على الباحث أن يُشير إلى ذلك، ويقدم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والجامعة التي جرت فيها المناقشة.

- أن يقع البحث في مجال أهداف المجلَّة واهتماماتها البحثية.

- تهتم المجلَّة بنشر مراجعاتٍ نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيِّ لغةٍ من اللغات، شرط ألَّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألَّا يتجاوز عدد كلماتها ٢٨٠٠-٣٠٠٠ كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماتهِ البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

- تفـرد المجلَّــة بابًا خاصاً للمناقشــات لفكرة أو نظرية أو قضية مُثارة في مجــال العلوم الاجتماعية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة ٢٨٠٠-٣٠٠٠ كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

- يتــراوح عــدد كلمات البحث، بما في ذلــك المراجع في الإحالات المرجعيــة والهوامش الإيضاحية، وقائمــة المراجــع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات فــي حال وجودها، بين ٨٠٠٠-١٠٠٠٠ كلمة، وللمجلَّة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورةٍ استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

- في حال وجود مخطَّطات أو أشــكال أو معادلات أو رســوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- تُنشر البحوث والدراسات في المجلَّة باللغتين العربية والإنكليزية.

- رابعــاً: يخضع كلَّ بحث إلى تحكيم ســري تام، يقوم بهِ قارئــان (محكِّمان) من القراء المختصين اختصاصًــا دقيقًا فــي موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أُنجز فــي مجالهِ، ومن المعتمدين في قائمــة القــرَّاء في بيت الحكمة. وفي حال تباين تقارير القــراء، يُحال البحث إلى قارئ مرجِّح ثالث. وتلتزم المجلَّة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر / النشر بعد إجراء تعديلات محددة / الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون ثلاثة أشهر من استلام البحث.

- خامســاً: تلتزم المجلَّة ميثاقًا أخلاقياً يشــتمل علــى احترام الخصوصية والســرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيأة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلِّف والقُرَّاء وفريق التحرير.

- يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضياتٍ فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

- لا تدفع المجلَّة مكافآتٍ مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلَّة أيَّ رسوم على النشر فيها.

## أخلاقيات النشر

- تعتمد مجلَّة دراسات الاديان قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة للباحث والقراء (المحكِّمين) على حدٍّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاطٍ محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلَّة البحث على قارئ مرجِّح آخر.
- تعتمد المجلَّة قُراء موثوقِين ومجرَّبين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
- لا يجوز للمحرِّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيِّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلِّف. وينبغي الإبقاء على أيِّ معلومةٍ متميِّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرِّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
- تقدِّم المجلَّة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنِّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
- تلتزم المجلَّة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلاتٍ معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
- تلتزم المجلَّة بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
- تحترم المجلة قاعدة عدم التمييز فيقيِّم المحرِّرون والمراجعون المادَّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تحترم المجلة قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيِّ مؤلِّف من المؤلِّفين، أو الشركات، أو المؤسَّسات ذات الصِّلة بالبحث.
- تتقيد المجلَّة بعدم جواز استخدام أيٍّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمَّنها البحث المحال على المجلَّة في أبحاثهم الخاصة.
- يملك بيت الحكمة حقوق الملكية الفكرية والنشر الالكتروني بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلَّاته العلمية المحكَّمة ومنها مجلة دراسات الاديان .
- تتقيد المجلَّة في نشرها لمقالاتٍ مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية .
- تلتزم المجلَّة بمجَّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلِّفين من جميع رسوم النشر.

# المحتويات

## البحوث والدراسات


**كلمة العدد..... ١١**

**الفلسفة والدين لاهوت الكلمة وإيمان الدزاين**

أ.د. حسون عليوي فندي السراي ..... ١٥

**التطرف في الاديان ـ قراءة في سوسيولوجيا الدين**

د. نصير كريم كاظم ..... ٣١

**رمزية المرأة في الفلسفة الإسلامية**

د.جواد كاظم عبهول ..... ٤٩

**الحديث النبوي الشريف عند اتجاه إسلامية المعرفة**

د. فلاح رزاق جاسم ..... ٦٣

**معالم المنهج القرآني في نقد تحريف اهل الكتاب للنص الديني**

د.حميد حقي..... ٧٥

**خطاب الشعائر الدينية ـ دراسة في الابعاد التواصلية لزيارة الامام الحسين (ع)**

د.عالية خليل ابراهيم..... ٨٥

**القداسة الديرية عند الرهبان المصريين**

د. رغد عبد النبي جعفر ..... ٩٩

**طقوس التعبد في التوراة ـ دراسة نقدية لسفر التثنية**

د. حيدر حسن الاسدي ..... ١١٣

**قراءة في كتاب : ترجمة معاني القرآن الكريم الى العبرية**

قراءة : د. حيدر قاسم مطر ..... ١٣٥

# كلمة العدد

تهدف الأديان في جوهرها الأصيل إلى نشـــر ثقافة المحبة وإكرام الإنســـان وإشاعة الرحمة بين العالمين والحث على العمل الصالح وكل ما ينفع الناس خصوصاً الفقراء والمعوزين والعمل على أنّ تسود الأرض الفضيلة والأخلاق الحسنة والتصالح مع البشر والطبيعة والوجود كلّه.

وطبيعي أن كل دين يســـعى لذلك من خلال تعميق الايمان وتأصيل الالتزام بمبادئه وتعاليمه ، وليست الأديان ، كما هي سائر الأفكار والمبادئ الأخرى، بمنأى عن التأثيرات الاجتماعية واختلاف الفهم البشـــري للنصوص والأدبيات الدينية لذلك ظهرت في التاريـــخ اتجاهات مختلفة لفهم الدين ، والأعم من الافهام والاجتهادات البشـــرية كانت تقترب من روح الاديان ومبادئها الأخلاقية السمحة إلاّ أنّ بعـــض هذه الافهام حملـــت معها آثار التيارات الاجتماعية العنيفـــة وكان التطرف الديني أحد نتاجاتها .

ولـــم يخلُ دين ، كما لم يخلُ أي مذهب فكري أو اجتماعي من هذه الأثار ، وهنا تبرز مســـؤولية المصلحين في نقد ونبذ الاتجاهات المتطرفة والعمل على إشـــاعة ثقافة التسامح الديني والبحث عن المجالات الأخلاقية والقيمية المشـــتركة بين الأديان والمذاهب ، بل ســـائر الطوائف وعموم الناس الذين تجمعهم الإنسانية بثوبها الفضفاض .

ومن هنا تأتي أهمية التعرف على ثقافات الأديان المختلفة وعاداتها وتقاليدها كوســـيلة للتآلف والتعايش فإن الناس – كما جاء في المأثور – أعداء ما جهلوا فإذا تعارفوا إئتلفوا .

وهذا العدد الجديد من مجلة دراسات الأديان يحمل باقة متنوعة من الأبحاث وهي على اختلاف مشاربها ومقارباتها تأتي في إطار تأصيل البحث العلمي والجهد المعرفي بما يعزز التعايش السلمي ويوسع من دائرة الاشتراك في المساحات الإنسانية الرحبة .

رئيس التحرير

# البحوث والدراسات

# الفلسفة والدين
# لاهوت الكلمة وإيمان الدزاين

**أ.د. حسون عليوي فندي السراي**(*)

## المقدمة

شــهد النظر في مســألة العلاقة بين الفلسفة والديــن إتجاهات مختلفة ، تبلــورت في تاريخ الفلســفة واللاهوت بنحو النــزاع أو الاتفاق أو الفصــل بينهما ، وقد قُــدّر لاتجاه ( الفصل ) أن يكون هو الأكثر حضوراً وانتشاراً ، بل هيمن، في الفكر الغربــي الحديث بصورة عامة ابتداءً من عصر النهضة الأوروبي وإلى يومنا هذا .

والملفت للنظر إن القول بالفصل بين الفلسفة والديــن ، في هذا الاتجــاه الغربي ، قد يأتي من موقع الفيلســوف وهــذا أمر طبيعــي ومتوقع ، وقــد يأتي من موقع اللاهوتــي، وهذا أمر مميّز وغير متوقع بالنســبة لنا؛ لأن اتجاه الفصل في تراثنا الفلســفي الاسلامي ، لم يأت إلا من موقع الفيلســوف ( كما هو الحال مع الكندي، في أول تفلســفه ، والسجســتاني ، وابن رشــد بحســب التأويل الغربي لفكره وحســب ) ، ولم يأت أبداً مــن موقع اللاهوتــي ـ الفقيه الاســلامي- الذي رفض الحكمة الانســانية وكفّر الفلاســفة (مثل ابن صلاح والغزالي ).

وقــد هَدَفَنــا في هذا البحــث أن نقدم مثالاً عــن هذا الاتجــاه ، وقد اخترنــا نموذجين غير معروفيــن للقارئ العربي في هــذا الفضاء من البحث ، يمثلان هذا الاتجاه الغربي ، أولهما من موقع اللاهوتي الذي هــو كارل بارث صاحب لاهــوت الكلمــة وثانيهما من موقع الفيلســوف الــذي هــو مارتــن هيدغــر فيلســوف الدزاين (فضــلاً عــن « الكينونــة » ) ، ومــن هنا أتت أهمية هذا البحث ونظائره .

(*) الجامعة المســتنصرية / كلية الاداب / قســم الفلسفة

## ١ـ لاهوت الكلمة : كارل بارث

يعـد كارل بـارث (١٨٨٦– ١٩٦٨) واحداً من اكثر الشخصيات تأثيراً في اللاهوت المسيحي البروتسـتانتي في القرن العشرين[١]. اقتصـر انجـازه : تأليفـاً وعملاً جامعيـاً على المجـال اللاهوتـي الذي صنف فيه : (( شـرح على روميا )) ( ١٩١٩ م) ، (( خلاصة العقيدة المسيحية )) ( ١٩٢٧م ) ، (( العقيدة الكنسية)) ( اربع مجلدات ، بثلاثة عشـر جـزء ، ومجلد خامـس لم يتمه )، وترتيباً على ما ورد في هذه المؤلفـات من تفسـير متفرد للنـص الديني من الداخل ، أسّس لاهوتاً خاصاً به باسم (( لاهوت الكلمـة )) بيّن فيه : ان المعرفـة الدينية والفهم الدينـي الصحيح يمنحهما (( الايمان )) بالوحي الالهي كما تجسـد في السـيد المسيح ، ولا يأتيا عن طريق العقل الانساني . ولهذا السبب رفض كل انواع اللاهوت الاخرى ( ومنها : ((اللاهوت الطبيعي )) و(( اللاهوت التحرري )) ) ، وكثير مـن اتباع ( بارث ) وتلاميـذه من اللاهوتيين المعاصرين يرفضون الفلسـفة المسـيحية بكل صورهـا ، حتى تلك الفلسـفة التـي عملت ، وتعمل اليوم ، على التوفيق بينها وبين مضمون الوحي الالهي[٢] .

لقـد شـهد ( بارث ) التحـولات الكبيرة التي شـهدها القرن العشـرون ، ومنها : تقدم العلوم الطبيعيـة والتاريخيـة وتطورهـا ، الامر الذي ادى بالانسان المعاصر الى فقدان الثقة بالكتاب المقـدس . وكان عليه بوصفه لاهوتياً مسـيحياً ان يقدم تفسـيراً جديداً وشاملاً للعقيدة المسيحية يسـمح لها بالاسـتمرار والدفاع عن نفسها من اجـل الحـق . ولانجاز هذه المهمـة الضخمة ، بدأ بما عدّه الموضوع الاول والاساسي في كل لاهوت عقائـدي ( النظر في العلاقـة الدينامية بين ما هو الهي وما هو انساني) .

والحـق الذي يقره كثيـر من الباحثين هو ان التحولات التي شـهدها اللاهـوت عند (بارث) لم تؤثر على احتفاظه بتلك السـمة التي ميزته، اعنـي : لاهـوت جدلـي ( ديالكتيكـي ) بنزعة واقعيـة تؤكد على ان امـكان اللاهوت وقدرته علـى الاسـتمرار والبقاء قائمان على تجسـيده الجدليـة بيـن الله والانسـانية التـي يتوحد فيها الاثنان عن طريق تحقق (( الكلمة )) ، كلمة الله في عيسى – المسيح .

والمؤكد ان المسـألة عندما تُطرح على هذا النحو ، فهي تطرح في اطار العقيدة المسـيحية وحسـب ، وبالتالي فان المسألة تتعلق بمفهومي الاب – الابـن ، ( الله الاب ، المسـيح الابن ) ، وهما يشـكلان مع مفهوم (( الروح القدس )) ما يعرف به الاقانيم الثلاثة Trinity .

ونحـن فـي غنى عـن النظر فـي هذه المشـكلة التـي لا تضاهيها مشـكلة اخرى ، تعقيداً واسـتحالة، في العقيدة المسـيحية ، أما الذي نحن لسنا بغنى عنه ، في مقامنا هذا هو رفض الالتباس الذي لابد ان يصاحب مصطلح ((اللاهوت الديالكتيكي )) . فلكي لا يسـاء فهم اصطـلاح (( اللاهـوت الديالكتيكي )) الذي يغمرنا بكلمتـه الثانية ، ديالكتيك ، بفيض من فلسفات القرن العشرين من الهيجلية والماركسية والشـاردانية .... الخ فان مـن الضروري ان نعـرف ان نظرة بـارث الـى (( اللاهوت )) تسـتند، من حيث المبدأ المنهجي للبحث ، الى المعنى المباشر الدال على علم (( اللاهوت ))، اعني : العلم بالله

يبدأ اللاهـوت – بنظر بارث – من حقيقة الله، الحقيقـة الكاملة القائمة بذاتها ، المنفصلة عن النشـاط المعرفي لافراد البشـر اجمعين

والمتقدمة عليه ، المتميزة جدلياً عن حقيقة العالم، فالعالم يبقى هو العالم ، والله هو عز وجل ، والسؤال الذي لابد ان يطرح هو : اذا كان موضوع اللاهوت منفصلاً عن العالم ، كيف تفسر العلاقة بين هاتين الحقيقتين : الله والعالم ؟ وجواب بارث هو : ان المسألة هنا هي مسألة (( قرار الهي Divine Decision )) ، قرار الهي تمثل ، حضوراً ، في حدث تاريخي خاص ( حدث المسيح وصليبه ، الحدث الذي تحققت فيه حركة الله في التاريخ ، واقامة مملكة الله على الارض) . وهذا كله امر من امور الايمان، بمعنى : ان اصوله لا تخرج عن ما ورد في (( النصوص المقدسة )) . وقبل التوكيد على هذا الجانب الدال على موقف بارث من العلاقة بين الفلسفة والدين ، لابد من الاعتبار الى الاسئلة الفلسفية واللاهوتية التي يثيرها هذا الجواب ومصادره ، وبخاصة مسألة العلاقة بين الابدية والزمن ، والتجسد المكاني لما هو اخروي ، وهي مسألة كان بارث على وعي كامل بها ، وفي هذا يمكننا القول ، قولاً موجزاً شديد الايجاز :

يرى بارت « في الشخصية التاريخية لعيسى المسيح فعلاً ابدياً لله » وبالتالي فقد «عمل على ان يتأرخ ما هو اخروي لكي يتجنب الخلط بين فعل الله المتمثل بالوحي وبين التاريخ » . لقد وجد بارث ان الاساس في الدين المسيحي ، وبحسب هذا الديالكتيك اللاهوتي ، هو التقابل بين الاله المقدس والانسانية المطبوعة بطابع الخطيئة ، بين الخالق والمخلوق ، بين الكتاب المقدس الموحى والكنيسة ، بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي .

في محاولته لحل هذه المتقابلات ، وجد بارث ان من الضروري الكفاح من اجل تخليص المنهج الديالكتيكي من ارتباطاته الحديثة بمثالية القرن التاسع عشر ، وهو كفاح يبين بجلاء المنظور الخاص الذي فهم به بارث الديالكتيك ، منظور مستمد من اعتبارات اخلاقية ولاهوتية . ومن المهم ، بالنسبة لنا هنا ، معرفة هذه المثالية التي اراد بارث تخليص الديالكتيك منها ، انها تلك المثالية التي تعد استمراراً لتراث الفلسفة العقلية في القرن السابع عشر ، المثالية التي تؤكد قدرة العقل الانساني على تفسير كل شيء: الالهي والطبيعي والانساني ، والتحكم به او بمعناه . في حين ان اطراف الديالكتيك الثلاثة هذه ، لا تخرج عن حدود العقيدة المسيحية القائمة على الايمان .

ان الله تعالى هو الحقيقة المتعالية على قدرتنا على الفهم ، وستبقى مجهولة بالنسبة لنا ما لم يكشف الله لنا عن ذاته ، وهذا الكشف لا يحدث خلال الكشف العلمي ، ولا يتم بالمنهج العلمي، ولا بالتنظير الفلسفي ، وانما يأتي وحياً بأمر الهي ، وامر الله هو « فعل الله » الذي هو كلمته التي تجسدت في المسيح عيسى بن مريم. وهنا تطرح اول ما تُطرح القضية الاولى في اللاهوت التي ذكرناها في بداية الكلام ، اعني: مشكلة العلاقة بين حقيقة الله ( الموضوعية ) والذات الانسانية. وهنا يؤكد بارث ، خلافاً لكل التفسيرات والبناءات النظرية في الفلسفة واللاهوت العقلي ، على ان معرفة الله ، تكون بالفعل لا بالإمكان ، عن طريق فعل الله، او كلمته التي هي وحيه ، ومن خلال هذه الكلمة وبها تتاح للموجودات الانسانية فرصة المشاركة في الحقيقة الالهية . ولهذا يقال ان الايمان نعمة من الله على العباد .

ويرى بارث انه من خلال هذا الايمان وحده تتحقق الاستجابة الى الحضور الالهي المتجسد في المسيح ، لا عن طريق التفسير الانساني بمنظوراته ومجالاته المعرفية المختلفة . وبهذا الايمان ومن خلاله يكتشف الناس اصل وجودهم وصورته ، ويعرف الناس المؤمنون ان الله هو الخالق ، وان العالم موجود ، ومن خلال هذا الايمان يعرف الموجود الانساني انه في المركز من الكون ، وفي المركز من الاهتمام والغاية من الموجود، ولسنا بحاجة لأي كوزمولوجيا ( علم الكون Cosmology) لمعرفة هذه المركزية للوجود الانساني .

ان علاقة المخلوق الانساني بالله ظاهرة جلية في كلمة الله وفي المسيح عيسى- الإنسان، فان تكون موجوداً انسانياً ، بهذه العلاقة ، هو ان تكون مع الله وكلمته التي جسدها المسيح قولاً وفعلاً .

هذا وقد رفض بارث كل تفسير او تأويل لكلمة الله ، او لوحيه ، فأساس كل تفسير او تأويل لكلمة الله هو كلمة الله نفسها . ومعرفة كلمة الله تكمن في كلمة الله لا غيرها. ولهذا لنا ان نسأل كيف تتعرف الموجودات الانسانية «الكلمة » ولا تفترضها مسبقاً ، ومعرفتنا بالكلمة هي، في الوقت نفسه ، اقرارنا واعترافنا بها . ويقف وراء كل ذلك ، الايمان الذي يجعل هذه المعرفة ممكنة . وعلى هذا النحو يعود بارث الى المقولة التي طبعت كل المذاهب الايمانية بطابعها ، اعني : « أمن كي اتعقل » . وجدير بالذكر ان لبارث كتاب مشهور عن «إنسلم» ، صاحب هذه العبارة .

على ان المسألة لا تتعلق بتوكيد فصل « كلمة » الله عن كل كلام آخر، عن كل خطاب،علمي او فلسفي او ادبي ، فصلاً يجعلها هي الايمان الذي تقوم عليه معرفةً واقراراً بها ، بل ان بارث يذهب ليبين ، وبتفصيل، كيف يؤدي النظر في « الكلمة » ، النظر اللاهوتي الايماني الصحيح ، من الداخل الى تحقيق علاقتها بالمخلوق ( الزمني ) والمعقولية الخاصة بها .

أن كلمة الله هي خطاب الله الموجه الى الانسانية ، وعلى الرغم من ان طبيعة هذه «الكلمة » التي قد تبدو « طبيعية » او«تاريخية»، ولكنها تدل على الكلام الذي لابد لله نفسه من ان يخبرنا به باستمرار متجدد ، انما ليس على النحو الخاضع لمعرفة الانسان، ان الخطاب الالهي هو دائماً خطاب اولي واصلي بمعنى : خالص الالهية ، واذا كان لهذا الخطاب من جانب عقلاني وشخصي فانه قد اكتسب هذه الخصائص من تجسده في ذلك الحدث التاريخي الزمني ، لشخص السيد المسيح . وبهذا الحدث اتصل الخطاب الالهي بالعقل الانساني وبالحياة الانسانية ، ومن ثم ، تحقيق علاقة الخالق بالمخلوق، صحيح ان فعل الله الكائن في «الكلمة» ، قائم بذاته ليس بحاجة الى اي شيء آخر ، كما ذكرنا ، ولكنه مع ذلك خطاب حدث في زمن حيث سُمع وفُهم ونُفذ ، وعلى هذا النحو يمكن القول انه كلام معاصر الحدوث دائماً . وهذا هو الايمان المسيحي بحصر المعنى هنا ، المعنى الذي يتبينه الشبستري بطريقة قريبة المعطيات من بارث مع بعد شقة الخلاف اللاهوتي بينهما نظراً ، فيقول : ان اصل واساس الايمان المسيحي يقوم على اساس ان الله تعالى ، وفي زمن تاريخي

معيـن ، قـد اخبر عن ذاته ضمـن فعل معين ، وظهر للناس بواسـطة عيسـى المسيح ، وحكم بينهـم وغفـر لهم ، وكتـب لهم النجـاة . وهذه الحادثـة التاريخية ، وان وقعت في زمن معين، ولكنها متواصلة ومسـتمرة فـي جميع الازمنة والعصـور ، اي ان تأثيـر هـذه الحادثة ابدي . وهذه الحادثة هي إخبار الله عن نفسه من خلال شـهود الحادثة التاريخيـة ، وبقضايا ومقولات ايمانية الى الاجيال اللاحقة ، وهذه سـنّة دينية، وكـون الانسـان مسـيحياً عبارة عـن مواجهة الخطاب الالهي بالبشارة والنجاة ، اي إخبار الله عن ذاته في داخل اطار هذه السنة والتراث[٣] .

وعلـى اي حال ، فان هـذا الخطاب الالهي يبقـى ، في نظر بـارث - وهذا ما يهمنا كثيراً - خطاباً لا يُقـارن بأي خطاب آخر . وانه لفصل قاطـع بيـن هذا الخطـاب ، الخطـاب الالهي ، «كلمـة » الله ، وحيـه ، وبين اي خطاب آخر ، خطاب العلم والفلسـفة ، خطاب العلم الانساني الوضعي الخالص لا الانسـاني الآتي من حدث المسيح – الابن – الانسان .

والحـق ، ان كثيـراً مـن نقاد الفلسـفة من اللاهوتيين المسـيحيين المعاصرين ، حرصوا علـى ان يبينوا ، من بـاب هذا النقد ، ومن باب بيـان الصلـة بين الله والانسـان ، الفـرق ، بل الفـروق بين الله كما هو في العقيدة المسـيحية ، بل وفي الديانات السـماوية الابراهيمية الثلاث العامة ، وبين اله الفلاسـفة كما هو في الخطاب الفلسـفي العقلـي بخاصـة [٤] ، الالـه – الفكرة الـذي يكون فـي وادٍ ، وعالم الانسـان في وادٍ آخـر مختلف . ان الـه الايمان ، اله المحبة ، لا اله العقـل المجرد ، هو الذي يحيا به ومن اجله المؤمن المسـيحي . ومن الاتساق في الفكر مع بارث ، ما يقوله كلارك في هذا الصدد، في نص دال نختـم به هذا التعرض لبيان الفصل، لنقل ، بيـن اله المحبة واله العقل ، يقول كلارك:(( اذا نظرنا بجدية الى البعد الديني للتجربة الانسانية، فاننا نجد ، ان احدى العقائد المركزية للانسان المؤمـن بالله هي الاعتقاد بان الله هو الموجود الذي يقيم علاقات محبة شـخصية عميقة مع مخلوقاتـه ... وهذا يعني ان الهنا هو اله يعني ويهتم ، بالفعل ، بحياتنا وسعادتنا ... ويستجيب لصلواتنا له ))[٥] .

## ٢- ايمان الدزاين : هيدغر

لننظـر الآن الى خطاب آخـر من خطابات الفصل بين الفلسـفة والدين من موقع الفيلسوف هيدغر (Heidegger) ( ١٨٨٩-١٩٧٦)، بعد ان نظرنـا الى خطاب كارل للفصل بينهما من موقع اللاهوتـي . واود ان يكون واضحاً ان ما سأقوله في هذا السياق والصدد، انما هو محاولة لابراز افـكار هذا الفيلسـوف التأويلي الكبير ، المعقـد والمتسـع افق تأثيره فـي آن واحد ، في موضوع قلما يُبحث ، بل ، ويتوقع من فيلسوف لا يُعد الاهتمـام باللاهوت او العلاقة بين الدين والفلسـفة واحـداً من مشـاغله الخاصة على ما هـو متعارف عنـه وعليـه ، إن المقاربة التي يقيمهـا هيدغر في مسـألة العلاقة بين الفلسـفة والدين ، انما هي مقاربة بين الفلسفة واللاهوت اولاً وقبل كل شـيء ، ثم يتبين فيما بعد ان هذه المقاربة المبنية علـى ابراز الاختلاف بينهما ، انمـا هي من اجل بيان مفصليـات الفصل بين الايمان او (الوحي) و( العقل ) او ( الفلسفة ) .

والحـق ان النظر فـي مفصليات تفلسـف هيدغر في هذه المسـألة يتبيـن لنا بوضوح ان يحوّل المشـكلة ، مشـكلة العلاقة بين الفلسـفة

واللاهوت ، الى مشكلة علاقة بين علمين اثنين. وفي هذا الصدد نجد هيدغر يفترض وجود بنية نموذجية لعلمين منفصلين ، لكل منهما موضوع خاص ، اما العلم الاول فهو الفلسفة واما العلم الثاني فهو اللاهوت .

ينظر هيدغر الى الفلسفة وموضوعها المميز انطلاقاً من التراث اليوناني ، التراث الفلسفي حصراً ، الذي أسس وكرس ، بنظره، هذا النوع من البحث العقلي ، وبحسب الواقع فان كل شيء في تفلسف هيدغر في تجليات الوجود يرتبط بسؤال الوجود ، السؤال الذي أثار ( ارسطو ) استعصاء الاجابة عليه بقوله : (( السؤال الذي طُرح ، وما زال يُطرح الآن ، وسيبقى يربكنا دائماً ، ما الوجود ؟ ...))[٦] .

وفي محاولته للاجابة عن هذا السؤال، كان على ( ارسطو ) ان يحدد العلم الخاص الذي من شأنه ان يخوض في غمار مسألة (( الوجود )) هذه ، ولهذا ميز بين نوعين من العلوم ، الاول هو (( الفلسفة الاولى )) التي باتت تعرف في تاريخ الفلسفة فيما بعد بـ ((الميتافيزيقا)) (ما بعد الطبيعة )[٧]، و((الفلسفة الثانية)) التي تشمل جميع العلوم الاخرى . واما موضوع (( الفلسفة الاولى )) فهو (( الوجود )): ان كل علم من العلوم يقتطع جزءاً من الوجود ( الكلي ) ويضعه تحت النظر والبحث ، اما (( الفلسفة الثانية )) فتنظر في (( الوجود بما هو موجود ))[٨]، لمعرفة مبادئه وعلله القصوى.

وقد طرح هيدغر مسألة الوجود هذه بطريقة تدل على اعادة صياغة انتاجها على النحو الآتي:(( لماذا كان ثمّ وجود ولم يكن عدم ؟ ))[٩] ، وهو سؤال سبق لليبنتز (١٦٤٦– ١٧١٦ م ) ان طرحه ، بإقرار هيدغر، بقوله: (( لم كان وجود ( شيء ما ) ولم يكن بالاحرى عدم ))[١٠] .

وعلى الرغم من كل الآراء والرؤى، والاتجاهات والمذاهب ، التي قيلت جواباً على السؤال ، سؤال الوجود ، وتحديداً لمبادئ الوجود وطبيعته ، على طول جغرافيا الفلسفة وعرضها ، ولكن يبدو ان الفلسفة لم تستطع الوصول الى اجابة ( واحدة ! ) تهدأ من اثارة (( دهشة )) الفكر ازاء غرائب الوجود ، او تدفع بآراء الملل والنحل الى دروب العلم الآمنة . هذا استناداً الى ما هو معطى من تاريخ الفلسفة، اما بالنسبة لهيدغر فان المسألة تذهب الى الحد الابعد الذي يعني : ان الفلسفة بعد ان وضعت في القلب من اهتمامها (( الوجود)) موضوعاً لانظارها ، تركت (( الوجود )) وانشغلت بـ ((الموجود )) . وهذا ما يسميه هيدغر باسم ((نسيان الوجود ))[١١] .

والحق ، ان هذا الموقف لهيدغر من الفلسفة (من افلاطون وارسطو وما بعدهما الى عهده)، بل هذه القراءة الهيدغرية التي لا تخلو من مستندات وامثلة استشهاد على ما تقوله وتتبناه، من شأنها ان تدخلنا مباشرة الى المسألة التي نحن بصددها ، مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين ، او بين الفلسفة واللاهوت ، اذ سيقول لنا هيدغر ان موضوع الفلسفة هو (( الوجود)) في حين ان موضوع اللاهوت لا يخرج عن موضوع العلوم الوضعية الذي هو ((الموجود)) وبالمعنى الذي يراه كما سنرى، وطالما ان الامر على هذا النحو ، فمن الضروري ان نتعرف على (( شيء ما )) مما يقوله هيدغر عن (( الوجود )) يكفي لايضاح مقاربته في هذه المسألة .

لقــد اثار هيدغر ، مســتأنفاً ، مســألة الوجود هذه في مفتتح كتابه المعروف : ((الوجود والزمــن )) ، فبعد ان يذكر هيدغر الحيرة التي رافقــت البحث في معنى الوجود ، باقتباس من محاورة (( السفســطائي )) لافلاطون، يتسائل هيدغــر ويجيب قائلاً : (( هــل عندنا نحن ، في هذا الزمن ، اجابة عن السؤال : ماذا نعني حقاً بكلمة « الوجود» ؟ . كلا على الاطلاق . لذلك فانه من المناسب لنا الآن ان نطرح مجدداً الســؤال عن معنى الوجود ))[١٢]، والسؤال عن معنــى (( الوجود )) هو ســؤال عن ذلك الذي يجعل هذا الموجــود او ذاك موجوداً[١٣]، ومن هنا تظهر الاهميته القصوى لكل من الفلســفة والعلم .

وقــد ذكرنا ان هيدغر ينظر الى الفلســفة وموضوعها الذي هو (( الوجود )) انطلاقاً من التراث اليوناني ، التراث الفلسفي ، واستناداً الى هذا التراث ، او بالاحرى الى نصوص من هذا التراث اخضعهــا هيدغر الى نظريته القائمة ، دائماً ، على التأويل ، رأى ان (( الوجود )) اولاً وقبل كل شيء ، هو (( الحضور ))[١٤]، وبهذا المعنى ترجم او فهم عبارة ارســطو : (( الوجود بمــا هو وجود )) . وربــط هيدغر بين الوجود بوصفه حضوراً والزمان ، فقال : (( الزمان هو اللقب الذي اطلق علــى حقيقة الوجود ، وهذه الحقيقــة هي حضور الوجــود وبالتالي الوجود ذاته ))[١٥] .

ولم يكتف هيدغر بتحديد (( الوجود)) بوصفه حضوراً او زماناً وإنما اهتدى الى المعنى الذي عده الاصل في مفهوم الوجود وطبيعته ، فقرر ان الطبيعــة الخاصة للوجود هي الانكشــاف او(( اللاتحجب ))[١٦]، وفــي هذا الصدد يقول هيدغر :(( يشكل الانكشــاف خاصية اساسية مــن خصائص الوجود ))[١٧]، و هذا لا يعني ان هنــاك وجوداً يقوم بذاته ثم يظهر ( لينكشــف ) فيما بعد ، فالظهور خاصة لا تنفك عن الوجود، والخاصة التي لا تنفك عن الشيء تحفظ جوهره بوصفها مجاله المخصوص[١٨] .

فهل الوجود مجموع مظاهره ؟ لن نستطيع الاجابة عن هذا الســؤال في هــذا المقام الذي لا يتســع ، فضــاءاً ومقصــداً ، للخوض في ((اشــكالية )) من هذا القبيل . ولذا فاننا سنؤكد هنــا، على ما يحرص هيدغــر على ان يؤكده بخصــوص طبيعة الوجود الــذي يلوذ بماهيته بعيداً عــن موجوداتنا الظاهرة امامنا ، فالوجود هو ذلك الذي يجعل الاشياء تحضر او تظهر، وما يحضــر او يظهر امامنا هــو الموجود ، يقول هيدغر : (( ان ما هو موجود ، الجبال ، الاشــجار، البحر ، الحيوان .... يوجد بوضوح فــي – مقابلنا ، ولذلك فان هذه الاشــياء تبقى اليفة ومباشــرة في متناولنا ، اما ما يجعل هذه الاشــياء التي تحضر من تلقاء ذاتها في مقام الحضو ، فإنه لا يقابلنا كما تقابلنا الاشياء التي تحضــر في كل لحظة هنــا او هناك ، فليس للوجود الفته مثلما للاشياء الفتها ))[١٩] .

تمييز واضح لا يقبل الخلط ، في الاعتبار على الاقل ، بين (( الوجود )) و ((الموجود )). فالوجــود علّة لما يظهر فــي عالم الموجودات شأنه شــأن (( مثال المُثل )) الافلاطوني الذي عــدّه (( علة ظهور كل موجــود ))[٢٠] ، وفي هذا الســياق يماثل هيدغر بيــن العلّة والوجود قائــلاً : (( الوجود والعلة شــيء واحد ))[٢١] . ويتحــدث هيدغر عن نوع من القفزة تنقل الفكرة من مجــال مبدأ العلة بوصفــه المبدأ الاعظم

الذي يتعلق بالموجود الـــى مجال الكلام الذي يحكي او يتكلم عن الوجـــود كوجود[٢٢]، ويعد الوجود بمثابة الاساس والميتافيزيقا التي تبحث فيه بمثابة الجذر قائلاً : (( يمكن تسمية حقيقة الوجود بالاساس الذي فيه تســتقر الميتافيزيقا ومنه تتغذى بوصفها جذراً للفلسفة ))[٢٣].

بهذا التوظيــف الدال للعبــارة الديكارتية المعروفــة يكرس هيدغر ، رأيه في التمييز بين الميتافيزيقا او الفلسفة بصفة عامة وموضوعها (( الوجود)) (او المبدأ او الاساس او الجذر ... الخ) وبين كل ما عداها من العلوم وموضوعها ((الموجــود)) وعلى هــذا التمييز الواضح يقوم الفصل الذي وضعه بين الفلسفة والدين .

إن لكل مجــال بحثي ، وبالتالي لكل علم، منهج خاص ، ومجموعة من المفاهيم تتفق مع طبيعته الخاصــة . ومن وجهة نظر هيدغر ، فان التمييز الاولــي الذي يجب ان يجرى انما هو بيــن علم ينظر في الموجودات وعلم ينظر فــي الوجود . والعلم الثاني كما هو واضح ،هو الفلســفة . وهذا التمييز وضعه ارسطو عندما ميّز، كما ذكرنا ، بين (( الفلسفة الاولى )) التي تنظر فــي (( الوجود بما هو موجود )) ، وبين (( الفلسفة الثانية )) التي تنظر في الموجودات الجزئية المحسوســة المختلفة ، وتبنى هيدغر هذا التمييز في هذا المقام ، وفي مقام النظر في (( الوجود )) استئنافاً للنظر فيه وتأويلاً بعد ان تركته الفلسفة في نفق النسيان كما ظن واعتقد .

والحق ، ان اهمية الاعتبار لهذا التمييز تكمن فــي اننا ، من دونه ، لــن نفهم بوضوح كافٍ، هيدغر وهو يتحدث عن اللاهوت بوصفه احد العلــوم الوضعية ، لما لهذا الوصف من خروج على ما هو معروف من تاريخ الفلسفة وعلومها، وبخاصة الفلســفة الحديثــة التي اصطلحت ، على يد اوغســت كونت (١٧٩٨ – ١٩٥٧م) مؤســس (( الفلســفة الوضعية ))، اطلاق هذه التسمية على العلوم الخاصة : فيزياء ، كيمياء، علم حيــاة ... الخ . على ان هذا ((الخروج )) الذي عصف بالمصطلح مــا يلبث ان يتحول الى الفة مع الاشياء ، حالما ننظر، كعادة الفكر الهيدغري ابتــداءً ودائماً ، الى المعنى الحرفي لكلمة وضعي Positive التي تعني :(( ما هو حاصل او معطى بالفعل))، وهو معنى ينطبق على (( الموجود )) ولا ينطبق على ((الوجود)) قطعاً .

ان علوم الموجودات تفترض، مسبقاً موجوداً (( وضعيــاً )) او معطى ، حاضــراً ومتاحاً ، للبحث ، بل وظاهراً دائماً امام ملكاتنا المعرفية بطريقة او باخرى . و (( موجود )) علم اللاهوت الذي ينظــر فيه معطى ســواء كان هو : الله (تعالــى ) ام العقيدة الدينية ( بعامة) ام العقيدة المســيحية ( بخاصــة ) ام الايمان . ومن هنا يذهب هيدغر الى عــد اللاهوت علماً وضعياً مختلفاً تماماً عن الفلسفة وموضوعها الذي هو (( الوجود )) . وفي هذا الصدد يقول هيدغر : (( ان اطروحتنــا ، انما هي : ان اللاهوت علم وضعي ، وبالتالي فانه ، بوصفه هكذا ، يختلف اختلافاً تاماً عن الفلسفة ))[٢٤] .

ربمــا كــان مــن الضــروري لهيدغر ان يقطع مع التصور الشــائع عن علاقة الفلسفة باللاهوت وبالعكس ، كما لو انهما يتشــاطران النظــر في الموضوع نفســه ، وان يذهب الى حيث التمييــز بينهما على النحو الذي ذكرنا . ولكن هذا التوصيــف لعلم اللاهوت ، ووضعه ضمن العلوم الوضعية الباحثة في الموجودات، من شــأنه ان يجعل علم اللاهــوت اقرب الى

العلوم الطبيعية منه الى الفلسفة . والسؤال الذي لابد ان يُطرح هو – ببساطة – هل ان اللاهوت علم ؟ وهل ينبغي على اللاهوت ان يكون علماً في محاضرته : (( الفينومينولوجيا واللاهوت)) يشير هيدغر الى ان الايمان لا يتطلب ، بالضرورة ، تفسيراً علمياً . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، ان كل علم بالموجودات Entities يتعامل مع موجودات حاضرة ، وعندما نسأل عن الطبيعة الوضعية للاهوت فاننا لا نفكر بتلك الجوانب التي تحدد للاهوت مجموعة من القيم بحيث يحق لنا الكلام عن (( ما ينبغي )) ان يكون عليه علم اللاهوت . اننا نقول : ان اللاهوت علم وضعي ، فذلك لان اللاهوت يتعامل او ينظر في دين حاضر معطى ، الذي هو هنا ، وبنظر هيدغر ، المسيحية بما هي ظاهرة تاريخية معطاة بكل ما فيها من تقاليد وعادات وطقوس مسيحية معروفة . على ان الفيلسوف هيدغر يدقق ، ومن منسوبه في مياه الظن ان يدقق ، في هذه المقاربة فيجد انها غير كافية لان اللاهوت نفسه ينتمي الى المسيحية ، نما تاريخياً ضمنها ، وانتمى الى تاريخها ، انه مدعوم بالمسيحية ومُحدد لها في آن واحد[٢٥] .

ان هذا الانضواء بين اللاهوت والمسيحية، بل هذا التماحي بينهما بحيث لم يعد بالامكان الحديث عن احدهما دون الآخر ، او منفصل عنه ، ينقل الكلام والنظر ، من اللاهوت علماً والمسيحية موضوعاً الى الكلام والنظر في الموجود الانساني ( الدزاين ) مؤمناً والعقيدة الدينية التي هي هنا ((المسيحية )) ايماناً. وهذا النحو من الانتقال الذي استخلصناه من نظر هيدغر الفيلسوف في علاقة اللاهوت بالمسيحية وبالعكس،هو الذي اتاح لهيدغر لأن يقول : نحن ندعو الايمان ايماناً مسيحياً ، وماهية الإيمان تكمن ، اذا شئنا الايجاز ، في طريق وجود الدزاين الانساني نفسه[٢٦] .

ان الايمان ، بنظر هيدغر ، مسيحي ، لانه لا يمكن ان يكون منفصلاً عن الموجود الانساني الذي هو باصطلاح هيدغر الدزاين Dasien . ان الايمان حال من احوال الموجود الانساني ، او طريقة من طرق وجوده الخاصة. وهذه الطريقة في الوجود ، طريقة الايمان ، وبحسب طبيعتها الخاصة التي تشهد على ماهيتها ، تنبع من الداخل . والحق ان هذا الوجود الايماني ، هذا الربط بين ماهية الايمان والموجود الانساني الذي يُعد الايمان حال وجوده لا شيئاً مضافاً اليه ، لا يمكن ان يُتصور ، بنظر هيدغر ، الا في المسيحية ، لان الموجود الذي ظهر بهذا الايمان ، هو المسيح ، بل ان (( المسيح )) ، الاله المصلوب ، هو الذي يعبر عن هذا الايمان ويظهره . هذا على مستوى النظر ، اما على مستوى الاقرار ، فيعود الى المؤمن المسيحي حصراً . فالمسيح ، والصلب ، كل منهما حدث ، حدث تاريخي ، حدث موثق في تاريخيته الخاصة بالنسبة للمؤمن بالكتاب المقدس . ان المؤمن هو الوحيد الذي يقرّ بهذا الحدث ، وبهذه الرسالة ، رسالة المسيح ، التي تتيح للمرء ان يشارك في الحدث ، الذي هو الوحي ذاته ، وكل ذلك لا يأتي الا عن طريق الايمان به .

والحق ان تأملات هيدغر في هذا المقام، كما في اي مقام آخر من ((مقامات)) انزياحه عن مقامات التفلسف، تحافظ على طابعها الديالكتيكي بين الغموض والوضوح. فليس من الواضح الموقف الهيدغري من

الوحي في مفاصل هــذا النظر في طبيعة الايمان ، من حيث ان التفلســف المعاصر في تجربة الوحي قد اســفر عن تفســيرين اساســيين ، الاول هــو التفســير الذاتي ، وهو التفسير الحديث ، والتفسير الثاني هو التفســير الانزالي ، وهو التفســير القديم . وهذه مسألة ليس من الوارد لدينا اثارتها هنا من جهة النص الهيدغري ، على اهميتها . وليــس من الغامض الجواب الذي يمكن ان يُعطى على السؤال الذي تفرضه المعطيات الســابقة ، اعني: هــل ان الوجود الايماني الذي للدزاين الانســاني هــو الذي يضفي الشــرعية على حدث المسيح ورسالته ، ام ان الســيد المسيح برسالته هو الذي يضفي المشــروعية على الوجــود الايماني الذي الدزاين الانساني ؟

من الضروري للاجابة عن اي ســؤال يتعلــق بهــذا المفصل او ذاك في فلســفة هيدغــر ، ان نعود الى المفهوم الاساســي الذي ينطلق منه هيدغر للتفسير ، وبخاصة اذا تعلــق الامر بأمر من امــور الموجود الانســاني ، وهو مفهوم الدزاين الذي هو : الموجود الانساني وهو على وعي بالوجود، الموجود الــذي اعتبره هيدغــر الموضوع الاول للفلسفة، قائلاً : (( ان موضوع البحث الفلسفي هو الدزاين Dasein الانساني بقدر ما يكون موضوعاً للتساؤل من اجل الكشف عن طبيعة وجــوده ))[٢٧]، بــل ان معنى ((الوجود)) كله يتوقــف على المعنى الذي نضفيــه على الدزاين الانســاني . فقبل ان نجيب على اي ســؤال يتعلق بـ ((الوجود))، علينــا ان نفهم ما هو هــذا الموجود الذي يطرح هذا الســؤال، واذا كــان الامر على هذا النحو مع الوجود العام ، فكيف سيكون الامر مع مفصل الوجــود الايماني ضمن ((الوجــود )) الذي يجعل كل ما هو موجود موجوداً !

على اي حــال من احــوال التأويل ، فــان الايمان يشــكل الماهية الاساســية للدين، والديــن لا يفهم الا بطريقة ايمانية، و((المؤمــن لن يفهم طريقــه الخاص في الوجود عبــر فهم وجدانه الداخلي ببناءات نظرية))[٢٨]، وبكــلام آخر، ان المؤمن لا يمكن ان يصبح مؤمناً من تأملات فلســفية او نظريــة، وليس هناك اي ســبب عقلي او فلســفي او انطولوجي (يتعلق بالوجود) للايمــان . والحــق ، ان هيدغر لا ينفك يؤكد على : ان الطريقــة الوحيدة للايمان هي الايمان نفسه ، ومن خلال هذا الايمان وعن طريقه يطرق الموجود الانساني ابواب امكانية وجود لا يملكها من دونه او بمعزل عنــه.

هذا هو والحق يُقال، الاتجاه الايماني ، الذي نجده عند اكثر من لاهوتي وفيلسوف، وان كان هنا ، عنــد هيدغر ، يختلف من حيث انه يبدأ من الموجود الايماني الذي هو الدزاين الانساني وينتهي اليه . ولسنا بحاجة الــى التفصيل في القول ان هيدغر في هذا التوكيــد على الجانب الايماني للدين، يميل الــى الاتجاه اللوثري الذي يعمل على إبعاد البنيــة التصورية المفهوميــة للاهوت عن

الدين. ولكن هذا الفصل الواضح بين الفلسفة والدين ، لا يمنع الفيلسوف من ان ينظر في مسألة ((الايمان))، فصحيح ان مضمون الايمان يبقى عالماً مستغلقاً على ادراك الفيلسوف وادواته النظرية ، ولكن الفيلسوف يفهم الايمان بوصفه امكانية معطاة للدزاين الانساني ، ومع ذلك يجب ان لا نذهب ابعد من هذا الاقرار بوجود واقعة الايمان ، لان هيدغر يفصل بوضوح بين التحليل الفلسفي والايمان اذ ليس هناك ، كما قلنا ، من سبب فلسفي اصلاً للايمان[٢٩] .

هذا ويؤكد هيدغر ، في سياق كلامه عن الفيلسوف والمؤمن ، على ان سؤال الوجود سؤال غير وارد بالنسبة للمؤمن لان لهذا السؤال اجابة محددة مسبقاً في العقيدة الدينية التي يتلقاها المؤمن عن طريق الايمان ومن دون شرط . وفي هذا الصدد يقول هيدغر:((ان الطبيعة اللامشروطة للايمان، والطبيعة الاشكالية للفكر ، دائرتان تفصل بينهما هاوية))[٣٠]، والحق ، ان اي شخص يعتبر الكتاب المقدس وحياً الهياً ، يمتلك اجابة مسبقة ومحددة عن سؤال الوجود المربك، المحير ، الاشكالي، الا وهو : (( لماذا كان ثمّ وجود ولم يكن عدم ))، بل هو ليس بحاجة الى سؤال من هذا القبيل، فهو يؤمن بان الموجودات كلها، باستثناء الله، مخلوقة من الله، وواقعة الخلق مذكورة في الوحي الالهي، وليست بحاجة ، من ثمّ ، الى اي نظرٍ في نشأة الخلق والكون وما فيهما .

وما يعزز من توكيد خطاب الفصل هذا بين الفلسفة نظراً عقلياً والدين ايماناً نقلياً عند هيدغر ، تأكيد هذا الاخير على الطابع العملي الذي يحدد طبيعة الخطاب الديني ، او اللاهوت، وغرضه . وقد سبق لسبينوزا ان ابرز هذا الطابع العملي بوضوح . وقد سار هيدغر على هذا النهج ،مقارباً بين طبيعة هذا الخطاب وطبيعة الموجود الانساني، فـ ((اللاهوت ، بحسب ماهيته ، علم عملي)) [٣١] ، والمقصود بالعلم العملي هنا ، هو علم وعظي ارشادي، وبهذا الوعظ والارشاد يؤسس اللاهوت نفسه علماً عملياً . ولا يعود هذا التوصيف ((العملي)) للاهوت الى اننا بحاجة الى تطبيق قضاياه النظرية ، وقواعده المعيارية ، على المجالات العملية، كلا ان اللاهوت عملي وتاريخي بسبب الطبيعة (( الوضعية )) لماهيته. والطبيعة العملية التي للاهوت ، فاعلة، وحية ، ومتسقة ، مع الموجود الانساني الذي يعمل وفق الايمان الديني ، لان هذا الموجود في حالة دائمة من الفعل والممارسة [*] .

## الخاتمة

عاصر (كارل بارث ) التحولات الكبيرة التي شهدها القرن العشرون ، ومنها : تقدم العلوم الطبيعية والتاريخية وتطورها ؛ الأمر الذي أدى بالإنسان المعاصر إلى فقدان الثقة بالكتاب المقدس . وكان عليه بوصفه لاهوتياً مسيحياً أن يقدم تفسيراً جديداً وشاملاً للعقيدة المسيحية يسمح لها بالاستمرار والدفاع عن نفسها من أجل الحق . وبالفعل ، قدّم كارل بارث في مؤلفاته اللاهوتية المختلفة تفسيراً متفرداً للنص الديني من ( الداخل )، واستناداً إلى هذا النوع من التفسير أسس لاهوتاً خاصاً به باسم (لاهوت الكلمة ). والفكرة المركزية التي يقوم عليها هذا اللاهوت هي التأكيد على أن الفهم الديني الصحيح يقوم على ( الايمان ) بالوحي الإلهي كما تجسد في السيد المسيح ، ولا يُستحصل عن طريق العقل الانساني .ولهذا السبب رفض كل أنواع اللاهوت الأخرى (ومنها : «اللاهوت الطبيعي» و « اللاهوت التحرري» ) . وبهذه الأطروحة سوّغ نحواً منهجياً جديداً للفصل بين الفلسفة والدين من موقع اللاهوتي في الثقافة الغربية لا من موقع الفيلسوف كما هو معتاد .

ونحن نجد هذا الاتجاه أيضاً في الثقافة الغربية ، ولكن من موقع الفيلسوف، عند الفيلسوف الأنطولوجي التأويلي الكبير مارتن هيدغر ، ولكن بنحو آخر مختلف يتسق مع نمط فكره ونسق إصطلاحه الفلسفي ، على الرغم من أن الاهتمام باللاهوت، أو العلاقة بين الدين والفلسفة، لا يُعد واحداً من مشاغله الخاصة على ما هو متعارف عليه :

المقاربة التي يقيمها هيدغر في مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين ، إنما هي مقاربة بين الفلسفة واللاهوت أولاً وقبل كل شيء؛ وبحسب نسقه الاصطلاحي فإن موضوع الفلسفة هو «الوجود» في حين أن موضوع اللاهوت لا يخرج عن موضوع العلوم الوضعية الذي هو «الموجود» ، ويعني به ما هو معطى ، أو ما هو حاصل بالفعل (وهذا هو معنى كلمة وضعي: positive ). و«موجود» علم اللاهوت بهذا المعنى معطى سواء كان هو : الله ( تعالى ) أم العقيدة الدينية ( بعامة ) أم العقيدة المسيحية (بخاصة) أم الايمان .

ومن هنا ذهب هيدغر إلى عدّ اللاهوت علماً وضعياً مختلفاً تماماً عن الفلسفة وموضوعها الذي هو (( الوجود )) . وفي هذا رأيناه يقول : (( إن اطروحتنا ، إنما هي : إن اللاهوت علم وضعي ، وبالتالي فإنه ، بوصفه هكذا ، يختلف اختلافاً تاماً عن الفلسفة )). واللاهوت هنا هو المسيحية بما هي ظاهرة تاريخية ( معطاة ) بكل ما فيها من تقاليد وعادات وطقوس دينية معروفة .

ولكن هذا الانضواء بين اللاهوت والمسيحية ينقل الكلام والنظر من اللاهوت علماً والمسيحية موضوعاً إلى الكلام والنظر في « الدزاين Dasien » ، ومفهوم الدزاين يعني ، بصفة عامة في فلسفة هيدغر، الموجود الإنساني وهو على وعي بالوجود؛ أما هنا فيعني : الموجود الإنساني المؤمن . إن المسيح، حدث تاريخي ، حدث موثق في تاريخيته الخاصة بالنسبة للمؤمن بالكتاب المقدس . والمؤمن هو الوحيد الذي يقرّ بهذا الحدث، وبهذه الرسالة، رسالة المسيح ، التي تتيح للمرء أن يشارك في الحدث، الذي هو الوحي ذاته ،

وكل ذلـك لا يأتـي إلا عن طريـق الإيمان به . والإيمان يشكل الماهية الأساسية للدين ، والدين لا يفهـم إلا بطريقـة إيمانيـة ،(( والمؤمن لن يفهـم طريقه الخاص في الوجـود ... و وجدانه الداخلـي ببنـاءات نظريـة )) ، وبـكلام آخـر لهيدغـر (( إن الطبيعة اللامشـروطة للإيمان، والطبيعـة الإشـكالية للفكـر ، دائرتـان تفصل بينهما هاوية))؛ لأن المؤمن لا يمكن أن يصبح مؤمناً من تأملات فلسفية أو نظرية ؛ وليس هناك أي سـبب عقلي أو فلسـفي للإيمان؛ لأن ماهية الإيمـان إنما تكمـن في طريق وجـود الدزاين الإنسـاني نفسـه، أو حال من أحـوال الموجود الانساني و طرق وجوده الخاصة ( وهذا الربط بين ماهية الايمان والموجود الانساني الذي يُعد الايمـان حال من أحوال وجـوده ، لا يمكن ان يُتصور ، بنظر هيدغر ، إلا في المسيحية، لأن الموجـود الـذي ظهر بهذا الايمان ، هو السـيد المسـيح )، و الطريقـة الوحيـدة للإيمـان هي الايمـان نفسـه ، ومن خلال هـذا الايمان وعن طريقه يطرق الموجود الإنساني أبواب امكانية وجود لا يملكها من دونه أو بمعزل عنه .

وهذا فصل واضح بين الفلسـفة والدين ، ولكن هذا الفصل لا يمنع ، بنظرنا ، الفيلسـوف من أن ينظر في مسـألة ( الايمان ) ؛ فصحيح أن مضمـون الايمان يبقى عالماً مسـتغلقاً على إدراك الفيلسـوف وأدواتـه النظريـة ، ولكـن الفيلسـوف يفهم الإيمان بوصفه إمكانية معطاة للدزاين الإنسـاني الذي اقترحته فلسـفة هيدغر نفسها موضوعاً للنظر الفلسفي .

## الهوامش

(١)باستثناء توثيق بعض النصوص المقتبسة ، والاحالات فـي الهوامش ، فاننا اعتمدنا فـي هذه الخلاصة عن كارل بارث على المراجع التالية :

A) Daniel W. Hardy , Karl Barth ( Part (1), cha. (1) ) , in : David F. Ford , The Modern Theologians . Oxford : Blackwell Publishing , Ltd , 2005 .

B) Daniel J. Hill and Randal D . Rauser, Christian Philosophy, A-Z , Edinburgh: Edinburgh University Press , 2006 , P.22 F .

C) David F . Ford , Introduction to Modern Christian Theology , in : David F . Ford and Rachel Muers , The Modern Theologians , op . cit .

(2) Daniel J . Hill and Randal Rauser , Christian Philosophy , A-Z , Edinburgh : Edinburgh University Press , 2006 , P.22 .

(٣) محمـد مجتهد الشيسـتري ، قراءة بشـرية للدين ، ترجمة احمد القابنجي ، العراق – النجف الاشرف: دار الفكر الجديد ، بلا ، ص37-36

(٤) راجع : روبرت . س . سـلمون ، الدين من منظور فلسفي ، ص51-45 .

(5)Norris Clarke , A New look at the Immutability of God . New York , 1973 , P.44 .

(٦) هذا بحسـب السـياق الذي نحن فيـه ، وفي اغلب السياقات المتعرضة لمشـكلة الوجود ، أما بحسب سياق النص المقتبس فيجب ان يُكمل بما يلي : ((... هـو بعبارة اخرى : ما الجوهـر ؟ )) , Aristotle Metaphysics , trans . Hugh Tredennick . London : William Heinemann , LTD , 1968 , VII , I .7 .

(٧) واطلق ارسطو على (( الميتافيزيقا )) ثلاث تسميات هـي : (( الفلسـفة الاولـى )) و (( الحكمـة )) و ((اللاهوت )) ، الاولى لان جميع العلوم تفترضها ،

والثانية لانها الغاية التي تسعى اليها العلوم ، والثالثة لانهـــا تبحث ، اضافة الى الوجود العام ، في طبيعة الله . Aristotle , Metaphysics , VI , I , 11-12 .

(8)Aristotle , Metaphysics , IV , II , 6

(٩) مارتـــن هيدغـــر ، ما الميتافيزيقـــا ؟ ضمن كتاب: مارتـــن هيدغر ، ما الفلســـفة ؟ مـــا الميتافيزيقا ؟ هولدرلين وماهية الشـــعر ، ترجمة محمود رجب وفؤاد كامل ، مراجعة عبد الرحمن بدوي ، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٤ .

(١٠) ليبنتـــز ، المونادولوجيـــا والمبـــادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ ، ص١١١ .

(١١) ينظـــر ، مارتـــن هيدغـــر ، العـــودة الـــى اســـاس الميتافيزيقـــا ، ضمن كتاب : هيدغر ، ما الفلســـفة ؟ .... المصدر السابق ، ص٨٢-٨٣ .

(12)Martin Heidegger : Being and Time, tran. John Macquarrie and Edward Robinson . Oxford : Basil Blackweel , 1962, P.19 .

(13)Maurice Corvez : La Philosophie de Heidegger . Paris : Press Universitaires de France , 1961 , pp. 104-105 .

(١٤) مارتـــن هيدغـــر : نظريـــة افلاطون فـــي الحقيقة ، ضمن كتاب ، مارتن هيدغر : نداء الحقيقة ، ترجمة وتقديـــم عبد الغفار مـــكاوي ، القاهـــرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٧ ، ص٣٥١ .

(١٥) مارتـــن هيدغر ، مبدأ العلّة ، ترجمة نظير جاهل، بيروت : المؤسســـة الجامعية للدراســـات والنشـــر ، ١٩٩١ ، ص٨٧ .

(١٦) ينظـــر : مارتـــن هيدغـــر ، ماهيـــة الحقيقـــة ، و((هيرقليدس – الشـــذرة السادســـة عشرة )) ضمن كتاب، نداء الحقيقة ، السابق ذكره .

(١٧) مارتن هيدغر ، مبدأ العلّة ، ص٧٦ .

(١٨) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٩) مارتن هيدغر ، مبدأ العلّة ، ص٧١ .

(٢٠) مارتـــن هيدغـــر ، نظريـــة افلاطون عـــن الحقيقة ، ص٣٥٤ .

(٢١) مارتن هيدغر ، مبدأ العلّة ، ص٦٦ .

(٢٢) ينظر ، المصدر نفسه ، ص٦٨ .

(٢٣) مارتـــن هيدغـــر ، العودة الى اســـاس الميتافيزيقا، ضمـــن كتـــاب : هيدغر ، مـــا الفلســـفة .... المصدر السابق ، ص٦٨ .

(24) Martin Heidegger : Phenomenology and Theology , trans : James G . Hart and John C Maraldo . In : William Meneill : Pathmarks , New York . Cambridge University Press , 1998 , P.91.

(25)Martin Heidegger; Phenomenology and Theology ; op , cit , pp. 42-43

(26) Martin Heidegger , op . cit , P.43

(27) Martin Heidegger , Phenomenological Interpretations , in conception with Aristotle , trans . John Van Buren . In : Martin Heidegger , Supplements From the Earlist Essays to " Being and Time" and Beyond . ( Edited by John Van Buren ), State University of New York , P.113

(28) Ben Vedder , Heidegger's philosophy of Religions . U.S.A : Duquesne University Press , 2006 , P.72

(29) ينظر : Ben Vedder ; op , cit , pp. 73-76

(30) Martin Heidegger , What is called thinking ? Trans . J . Glenn Gray . New York . Harper and Row , 1968 , P.177

(13) Martin Heidegger , Phenomenology and Theology . op . cit , P.98

(*) حاولنـــا ان نقتصر ، كما هـــو واضح ، على ابراز مفاصل الفصل بين عالم الفلســـفة وعالم اللاهوت ، علم النظر العقلي وعالم الايمان العقائدي . وابتعدنا عن تفاصيـــل تحليل هيدغر للاهوت المســـيحي ، والتعرض الى موقف هيدغر نفســـه مـــن الدين ،

وعلاقة السؤال عن الوجود بالافق اللاهوتي للوجود الــذي اعتقد او فكر البعــض ان فكر هيدغر يؤدي اليه ، وعن المناســبات التي عبّر فيها عن اهتمامه بالمقدس والثيولوجيا المسيحية .... الخ .

## المصادر والمراجع

### العربية


١- روبــرت . س . ســلمون ، الدين من منظور فلســفي ،ترجمــة حســون الســراي ، بيــروت : العــارف للمطبوعات، ٢٠٠٩.

٢- ليبنتــز ، المونادولوجيــا والمبــادئ العقليــة للطبيعة والفضــل الالهــي ، ترجمــة عبــد الغفار مــكاوي ، القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٨.

٣- مارتــن هيدغر : نظرية افلاطون في الحقيقة ، ضمن كتاب ، مارتن هيدغر : نداء الحقيقة ، ترجمة وتقديم عبــد الغفار مكاوي ، القاهــرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٧.

٤- مارتــن هيدغــر ، مبدأ العلّة ، ترجمــة نظير جاهل ، بيروت : المؤسســة الجامعية للدراســات والنشــر ، ١٩٩١.

٥- مارتن هيدغر ، ما الميتافيزيقا ؟ ضمن كتاب : مارتن هيدغــر ، ما الفلســفة ؟ ما الميتافيزيقــا ؟ هولدرلين وماهية الشــعر ، ترجمة محمود رجب وفؤاد كامل، مراجعــة عبد الرحمن بــدوي ، القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٤ .

٦- محمــد مجتهــد الشبســتري ، قــراءة بشــرية للدين ، ترجمة احمد القابنجي ، العراق – النجف الاشرف : دار الفكر الجديد ، بلا .


### الأجنبية


1- Aristotle , Metaphysics , trans . Hugh Tredennick . London : William Heinemann , LTD , 1968.

2- Ben Vedder , Heidegger's philosophy of Religions . U.S.A : Duquesne University Press , 2006.

3- Daniel W. Hardy , Karl Barth ( Part (1) , cha. (1) ) , in : David F. Ford , The Modern Theologians . Oxford : Blackwell Publishing , Ltd , 2005 .

4- Daniel J. Hill and Randal D . Rauser, Christian Philosophy , A-Z , Edinburgh: Edinburgh University Press , 2006.

5- David F . Ford , Introduction to Modern Christian Theology , in : David F . Ford and Rachel Muers , The Modern Theologians. . Oxford : Blackwell Publishing , Ltd , 2005 .

6- Martin Heidegger : Being and Time , trans . John Macquarrie and Edward Robinson . Oxford : Basil Blackweel , 1962.

6- Martin Heidegger : Phenomenology and Theology , trans : James G . Hart and John C Maraldo . In : William Meneill: Pathmarks , New York . Cambridge University Press1998.

7- Martin Heidegger , Phenomenological Interpretations , in conception with Aristotle , trans . John Van Buren . In : Martin Heidegger , Supplements From the Earlist Essays to " Being and Time" and Beyond . ( Edited by John Van Buren , State University of New York, P.113

8- Martin Heidegger , What is called thinking ? Trans . J . Glenn Gray . New York. Harper and Row , 1968.

9- Maurice Corvez : La Philosophie de Heidegger . Paris : Press Universitaires de France , 1961.

Norris Clarke , A New look at the Immutability of God . New York , 1973. --

# Philosophy and Religion
# Word theology and Dasein believe

**Dr. Hassoun Al Saray**

University of Mustansiriyah

A relation of Philosophy to Religion is essential for the research area of Religion Philosophy in the recent thought. Here we have an approach regarding this topic from the point of view of a modern theologian called Karl Barth and of a contemporary philosopher called Martin Heidegger . Common idea of these two different characters is the agreement that Philosophy and Religion are separated .

# التطرف في الأديان
# قراءة في سوسيولوجيا الدين

**د . نصير كريم كاظم** (*)

## المقدمة

«يشـكّل التطرف العنيف كارثـة ابتلي بها عصرنا الحاضر»[1] هكـذا افتتح الامين العام للأمم المتحدة «بان كي مون» رسالته الموجهة إلى رئيـس الجمعية العامة والتي تتضمن خطة عمـل لمكافحة التطرف، وممـا لا ريب فيه أن التطرف سـلوك إنسـاني يرافق عمليـة التفكير الانسـاني عموما، فلا يمكـن والحال كذلك من اتهـام لـون معين مـن ألـوان الفعل الإنسـاني بالتطرف، فسـلوك التطرف نمط فكري يرافق مختلف الـوان الثقافة والفعل الانسـاني نظير: الرياضـي، والأكاديمـي، والأمنـي، والفنان، ورجل الدين، والفيلسوف.

لذلـك لابدَّ من بيان مفهـوم التطرف الديني بعـد أن نوضّح أهمية البحث وبعد ذلك بيان أهم الأسـباب التي أدت إلى نشـوء ظاهرة التطرف الدينـي، والعلاجـات الناجعـة التي من شـأنها القضاء على الفكر المتطرف في الأديان.

## أهمية البحث

تشـكّل ظاهرة التطـرف ومـا انتجته على السـاحة الدولية من مآسـي، ودمـار في العقود المتأخرة وباء اجتاح العالم بأسـره، وتحديداً ما ارتبط بالأديـان ويصطلح عليه اليوم (التطرف الدينـي)، وظهـرت خطورته من خـلال كلمة الأميـن العام للأمـم المتحدة في خطتـه إذ حدّد الجماعـات الإرهابيـة التي تمـارس التطرف العنيف في عصرنـا الحاضر بقوله: «الأعمال الوحشـية التي ترتكبها جماعـات ارهابية مثل تنظيـم الدولة الإسـلامية في العراق والشـام، وحركة بوك و حرام(*) وحركة الشباب(**)» [2]، والمشـترك بين هذه الجماعات الإرهابية تبنيها الشعارات الدينية.

فمـن هنا تتضـح أهمية دراسـة الموضوع كـون مشـكلة العصـر الحالي الإرهـاب الذي

---

(*) م.د. كليـة الإمـام الكاظم(عليـه السـلام) الجامعة/ قسم الشريعة

يرتكز على التطرف الديني، فضلاً عن ذلك أن الدين يعد العنصر الفاعل والمحرك في أغلب المجتمعات الإنسانية، ودلّت الإحصائيات أن أغلب المجتمعات الغربية، والشرقية متدينة، بلحاظ تنوع الدين الذي تؤمن به، وكل ديانة يوجد فيها اتباع متطرفون يؤمنون بالقيمومة على الآخرين، وإن لهم الحق دون غيرهم، ولابد من فرض عقائدهم ولو بالقوة، مما سبب حالات التطرف العنيف والعمليات الإرهابية، ولايمكن اختزال التطرف الديني في دين معين دون غيره من الأديان والحضارات، فلا يوجد حضارة إنسانية تخلو من التطرف فضلا عن دين من الأديان سواء السماوي ام الوضعي[٣].

## المبحث الاول : مفهوم التطرف الديني وأسبابه.

### المطلب الاول / تحديد المفهوم:

التطرف لغة: من طرف الشيء والناحية منه، ويأتي بمعنى انتحاء أطراف الأشياء مكاناً وزماناً، أو اجساماً، ميلاً عن أوسطها، والطرَفُ:الناحية من النواحي والطائفة من الشيء، والجمع أَطراف، وطَرَفُ كل شيء مُنتهاه عند ابن منظور[٤]، وقريبا للمعنى اللغوي فقد أصبح التطرف يطبق على الانطلاق في عالم الافكار بعيداً عن المعنى الاصلي فيها، بطريقة مبالغ فيها، إذا يذهب بعيداً كأنما الى الطرف والناحية الاخرى من الافكار، فيكون القائل والمتبني لهذه الافكار قد ذهب الى اقصى مايمكن ان يحتمله موضوعها من المعاني، فيوصف بأنه متطرف على هذا المعنى[٥].

أما اصطلاحاً: فليس من السهل الوقوف على مفهوم محدد للتطرف، بعد أن تعددت التعريفات لدى الباحثين، فقد يأتي التطرف في الكتابات الغربية بمعنى (الراديكالية) ويقسم الى ايجابي وسلبي، فالأول: قد يكون مقبولاً وان كان الفكر متطرفاً، نظير الدفاع عن الافكار الايجابية مثال: الناشطون في الحرية والدفاع عن حقوق الانسان، والآخر: التطرف بالمعنى السلبي ما يحمل في طياتها الدعوة الى الكراهية والعنف ضد الاخرين[٦].

والتطرف: يدل على كل ما يناقض الاعتدال زيادة أو نقصان، فهو أسلوب مغلق للتفكير، يتسم بعدم القدرة على تقبل اية معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص والجماعة أو على التسامح معها [٧]، فهو بذلك لفظة تستخدم للتعبير عن تجاوز الانسان المتطرف بعيداً عن المألوف أو المتفق عليه او المتعارف عليه[٨].

والتطرف يكون باتجاهين بمعنى مجاوزة الحد بالإفراط أو التفريط، فإما الإفراط فهو الغلو في قول أو فعل أو فهم، وأما التفريط فهو التعدي على حدود الله، من خلال ارتكاب المنكرات والإفساد في الأرض أو إشاعة الفاحشة وغير ذلك من المحرمات[٩].

وثمة علاقة جدلية ظهرت بين التطرف والتكفير، وكلا المفهومين، لارابط بينهما على المستوى الدلالي المعجمي، بيد أن العلاقة تتضح من خلال الواقعية والارتباط والمشاهدة بينهما؛ لان المفهوم المعاصر للتكفير مظهر من مظاهر التطرف في الدين، مما جعل استخدامهما أو التعبير عن كلا المعنيين بمسمى الآخر[١٠].

ويبقى الإشكال الكبير في آلية الحكم على الأعمال كونها متطرفة من غيرها، إذ يعتقد الدكتور صلاح الصاوي أن الاصل في الحكم على الأعمال بانها من قبيل التطرف والاعتدال

لابد ان يكون من قبيل علماء الشـريعة تحديداً، ولايحـق لاحد من خارج هذه المنظومة الفكرية تحديد ما هو متطرف من غيره[١١].

ويلاحظ على كلام الدكتور الصاوي أن ذلك يصـح لو كان تأثير الفكـر المتطرف محصور برجـالات المذهـب أو الديـن المتطـرف، بيد أن أصبـح مـن الواضـح ان التطـرف أصبح ظاهـرة عالمية أكلت الأخضر واليابس، وتكفر الآخرين في دينهم وغيرهم، فعلمية التقسيم تقع على مـن وقع عليه الضرر أيضـاً، لا فقط من داخل المنظومة المتطرفة، فسيحكم حينها على انه شرعي وغير متطرف.

فضـلا عن ذلـك لابدَّ التمييـز بين تطرف الأفـراد وتطـرف المجتمعـات، فنجـد بعض المجتمعـات تتوجه بأكملها نحو التطرف، ويقع مهمة تشـخيصها على عاتـق المجتمع الدولي؛ لخروجها عـن المعايير والقيـم المقبولة دولياً، والحـال كذلـك تجعـل مـن الصعوبـة وضـع المعايير التي يمكن ان نميز بها المتطرف نفسه، كون المجتمع بأكملـه يعيش حالة التطرف فهو يؤمـن بالقيم والمبادئ التي يعتقدها في المجتمع المتطرف الذي يعيش فيه.

وإذا ما أردنا وضع تعريفاً لمفهوم التطرف الديني يمكن لنا أن نقول هو التعصب أو التشدد لدين أومذهب أو معتقد معين، والاعتقاد بأحقيته على سـائر المعتقدات الأخرى والآخرون على غير الحق.

**المطلب الثاني / أسباب التطرف الديني:**

عنـد ملاحظـة ظاهـرة التطـرف الديني يمكن أن نسـجّل عدة أسباب تؤدي الى التطرف عموما، والـى الديني منها تحديـداً، ويمكن أن نقسّمها على أقسام:

**اولاً: الأسباب النفسية:** إن محاولة استقراء الأسباب النفسـية التي أدت الى نشوء التطرف الدينـي متعـددة بتعـدد الأشـخاص المتميزين بالتطرف الديني فتختلف من شـخص الى اخر، بيـد اننـا لابدَّ مـن محاولـة تتبع أهم الأسـباب المشتركة بينهم:

**١- عوامـل النقـص والحرمان:** ثـم عدة مشـاعر لدى الانسـان قد تكون عاملاً هاما في نشـوء التطرف منها الشـعور بالإبعاد والغربة والإهمـال والحرمـان والإقصـاء والرفـض والاهانـة والظلـم والإحبـاط والاشـمئزاز أو الشـعور بالتعالـي كلها أسـباب سـلبية قد تدفع باتجاه السلوك المتطرف[١٢].

**٢- السـجل الإجرامي:** مـن الملاحظ على كثير مـن المتطرفيـن والإرهابييـن من خلال متابعتهـم نجـد عدد منهـم له تاريـخ حافل في الإجرام أو الجنوح الاجتماعي، ويفسـر لنا ذلك إصابتهم بنكسـة روحية، تؤدي الى استعدادهم للانخـراط فـي الجماعـات المتطرفـة الدينية، لاعتقادهـم أنهم سـيتطهرون مـن ذنوبهم التي اقترفوها سابقاً[١٣].

**٣- الصورة النمطية عن الآخر[***]:** إن من أسباب التطرف الصورة التي يرسمها المتطرف عن الآخرين في ذهنه، والتي غالبا وتكون من خـلال المعلومات الخاطئـة عنهم وتبنى على معرفـة تجريدية على الموروث الذهني الجاهز إذ يضعون الآخر في قالب جاهز[١٤].

**٤- الاسـتهواء:** هـي حالـة التأثر التي غالباً ما تصيب شـريحة الشـباب وهي عملية انتقال الأفكار من شـخص الى آخر وتعد من أقوى واهم الظواهر العقليـة اثراً في حياة الفرد والمجتمع، وتسـتغلها التربيـة والدعاية الفنية

والتجربة والسياسية الى أبعد الحدود، ونجد الكثير من المتطرفين صغار السن أو الشباب من يقع فريسة الاستهواء لشخصية فيتقبل منها الأفكار المتطرفة وخاصة العنيف منها واهم العوامل لنجاحها( الجهل) جهل السامع بالنسبة للمتكلم وفيه يتم فرض الآراء من العالم على الجاهل وتصديقها من قبل الجاهل، وكلما كان السامع اصغر من المتكلم كان أميل لتصديقه، ونجد ذلك من رجال الدين المتطرفين الذين يكونون اكثر دراية من السامع في انتخاب بعض النصوص الدينية التي تساعده على التأثير في نفوس الجهلة، والعقل الجمعي في داخل الجماعة المتطرفة: إذ أن الفرد داخل الجماعة لا يستطيع التميز بقبال لو كان منفردا اذ يؤثر العقل الجمعي في استمالته وهو داخل المجموعة[١٥]، وتغذيته بالأفكار المتطرفة.

**ثانيا: الأسباب الاجتماعية:** يلعب المجتمع دوراً محورياً في تغذية الأشخاص في التطرف خاصة إذا كان المجتمع ذو صبغة دينية فيعيش الأشخاص في تلك الأجواء، فلا يستطيعون التمييز بين ما متطرف من غيره، إذ في بعض الأحيان يكون من يخرج عن الأفكار الاجتماعية المتطرفة متطرفاً في نظر تلك المجتمعات، إذ دلت الدراسات على أن الأشخاص يكتسبون مجموعة المعايير الداخلية والسلوكيات والتي في ضوئها يحكمون على ما هو مناسب أو غير مناسب من خلال التأثر بمحيطه الاجتماعي وباختلاف المؤثرات، وتبدأ من مرحلة الطفولة، وثم عوامل خاصة ترتبط بالممارسات والعلاقات الاجتماعية تؤدي الى نمو حالة التطرف الديني في المجتمع وتحديدا بين طبقتي الأطفال والمراهقين، كونهم أكثر الشرائح عرضة للتطرف الديني والعمليات الإرهابية [١٦].

**١- التعصب:** هو اتجاهاً يتميز بالانحياز والسلبية يتكون لدى الفرد من محصلة تجارب وخبرات اجتماعية تزوده بها التنشئة الاجتماعية(****)، وهو يمر بثلاث مراحل[١٧].

**المرحلة الأولى/ التمييز:** وهي قدرة الطفل على التمييز بين الجماعات المختلفة، وغالباً ما يحدث التمييز من خلال التعزيز التفاضلي بين الجماعات.

**المرحلة الثانية/ مرحلة التوحد:** هي انضمام الطفل الى الجماعة التي ينتمي إليها ويتوحد معها ويكتسب سلوكه منها.

**المرحلة الثالثة/ مرحلة التقويم:** وفيه تظهر الاستجابات التي قد تشير الى نوع من التعالي أو نوع من الشعور بالنقص، تبعا للحكم الذي يشعر الطفل بان المجتمع قد أصدره على الجماعة التي ينتمي إليها[١٨]، ومنها يبدأ الحكم المتطرف اتجاههم خاصة اذا كانت جماعة دينية تخالف معتقده.

**٢- الأسرة:** هي النواة الأولى في المجتمع ومنها يتعلم الطفل أولى الأفكار، فان كانت الأسرة متطرفة وتمارس التشدد العنيف سلوكياً، فمن الحتميات ان يقع الطفل ضحية هذه الأفكار المتطرفة، ويشير استقرار الشخصية الى الدور الذي تلعبه الأسرة في مساعدة البالغين من أفراد العائلة من الوجهة النفسية [١٩].

**٣- الأصدقاء:** هو الأقوى في مرحلة المراهقة مع سهولة التداول والعلاقات من خلال وسائل التواصل الاجتماعي والحصول على الكثير منهم في العالم الافتراضي الذي توفره لهم وسائل الاتصال الحديثة مما يعد الأصدقاء من اخطر المؤثرين في التطرف[٢٠].

**٤- الجانب السياسي:** يلعب فشل السلطة وتراجع هيبة الدولة في تحقيق الغايات المرجوة منها في تحقيق الامان والاستقرار النفسي والاقتصادي عاملاً مساعداً في التطرف، ويعود ذلك الى الاستخدام السيئ لإدارة الأفراد الذي هم تحت رعايتهم، وممارسة البطش والتنكيل ضد معارضيهم، مما يسبب حالة من عدم الرضا والكراهية ضد الطبقة الحاكمة، مما يدعو الى ظهور التطرف عند الأشخاص الذين تحت رعايتهم[٢١] ، خاصة اذا كان توجه الحكومة ضد الدين مما يدفع باتجاه التطرف الديني للدفاع عن دينهم.

**٥- الاعلام:** أجريت الكثير من البحوث والدراسات حول تأثير الإعلام على العنف وتأثيرها المباشر على الأطفال وبدورها حول التنشئة الاجتماعية في المراحل العمرية الأولى، وأوضحت الدراسة ان الأطفال يربطون بين ما يشاهدونه والمواقف التي تولدت لدى نفوسهم بفعل التنشئة الاجتماعية[٢٢]، وبسبب انعدام الرقابة ووجود المحددات على صناعة الخطاب الاعلامي عبر القنوات الاعلامية المختلفة اصبح من اهم مغذيات التطرف الديني[٢٣]، وان كان هناك نظرية في الاعلام حديثة (نظرية التطهير) ترى وجود آثار ايجابية لمشاهدة العنف في وسائل الاعلام، فمشاهدة العنف قد تؤدي الى التقليل من حاجة الانسان للعنف والعدوان، وقد تشبع ميل الانسان للعدوان، وقد تساعد على تفريغ شحنة الميل للاعتداء لدى الاطفال[٢٤].

ولنا أن نسأل عن طبيعة العلاقة بين الدين والاعلام؟والواقع ان الاديان المنظمة باتت تستعمل أدوات الاعلام لاكتساب وسيلة عصرية للتواصل مع الناس في منازلهم لعرض أفكارهم الدينية، فضلا عن طريقة الإعلام للحديث عن الدين نفسه[٢٥]، وهذا ما جعل الدين في متناول الجميع فضلا عن خضوعه لعمليات التسويق الإعلامي، وطريقة عرضه امام الجمهور الذي قد يؤدي الى تغذية التطرف الديني.

**٦- دور العبادة:** تشكل دور العبادة الركيزة الأساس في بناء الشخصية الدينية لدى أتباع الديانات، لذلك فقد لعبت ادواراً كبيرة في بناء شخصية الافراد وبكلا المستويين السلبي والايجابي منها، فدور العبادة تمارس عملها الدعوي من خلال مستويين: رجل الدين: والذي يشكل محور أساسي في التغذية السلبية في إذكاء روح التطرف العنيف عند جمهور الحاضرين(في حال كان رجل الدين متطرفا)، فهو يمارس دور المُلقي والجمهور المتلقي، يقوم بتوجيه الحاضرين نحو زرع روح الحقد والكراهية والتركيز على الجوانب السلبية في الآخرين، فضلا عن بيان فضل دينه وعقيدته ومذهبه على الاخرين.

**والاخرى:** نشاطات دور العبادة: إذ يقام فيها عدة نشاطات سلبية لها انعكاسات مباشرة وغير مباشرة تؤدي إلى التطرف الديني، من قبيل: إقامة الندوات ذات المضمون الطائفي التحريضي، واستغلال المناسبات الدينية في إشاعة روح التطرف، والدورات والدروس للأطفال، والتي يثار من خلالها الانتقاص وتحقير المذاهب والأديان الأخرى، والمساعدات المالية وغيرها التي تقدم للعوائل الفقيرة والتي قد تستغل للتأثير على تلك العوائل في دفعهم للتطرف.

**٧- الأسباب الدينية:** وهذا السبب الرئيس لنشوء التطرف الديني، والتي تنشئ بسبب

الدين والتشـدد في الاعتقـاد بأحقية دينه وعلوه علـى أديـان ومذاهب الآخرين مما يسـبب الى التطرف والانغلاق على أفكاره الدينية.

٨- **التعليم:** يشكل التعليم أهم الأسباب التي تعمل على تغذية الإرهاب ونموه وانتشـاره اذا ما أسـيء التعامـل معه، لذلـك حرصت الأمم المتحـدة على وضع إسـتراتيجيتها في مكافحة التطرف من خلال النهـوض بالتعليم[٢٦]، وهذا مـا دعا مجلس الامن الوطني في اسـتراتيجيته عـد التعليم في المسـتوى الثاني مـن المخاطر التـي تهدد الامن الوطني للعـراق والتي تتكون من ثلاثة مستويات[٢٧].

وعدّ التعليم سـبباً من أسـباب التطرف وقد يكـون اهمها علـى الاطلاق إذ يشـكل بأركانه الثـلاث ( المعلـم والمنهج والمدرسـة) مركزاً محورياً في تغذية التطرف كونه يواكب مراحل تنشئة الاشـخاص منذ مراحل الطفولة الاولية، فالمعلـم إن كان يحمـل افـكاراً متطرفـة يتأثر الطلبة فيه بسـرعة، فضلا عـن المنهج إن كان مشحوناً بأفكار سلبية عن الاخرين قد يؤدي الى التطرف، والمدرسة التي تحمل المعلم والمنهج هي التي توجه الطلبة باتجاه التطرف خاصة إن كانت هنـاك إدارة توفر لهم الافـكار المتطرفة من خلال تعليمهم سلوكيات التشدد.

## المبحـث الثاني: آليات معالجة التطرف الديني .

### المطلب الاول/ النصوص دينية:

أفـردت هـذا السـبب من أسـباب التطرف بمطلب خاص لأهميته الكبيرة في تغذية التطرف الديني، بل يمكن عدّه السبب الرئيسي بنشوء هذا اللون من التطرف، وما الأديان الا مجموعة من النصوص التي يرجع اليها اتباعها سواء كان منها السـماوي أم الوضعي، وتحظى هذه النصوص بالقدسـية في نفوس المريدين وتأخذ عندهم حيز وجوب الطاعة والتنفيذ، إذ لا يعد المتدين متديناً الا من خلال الخضوع التام لمحتوى النصوص، والملاحظ على هـذه النصوص التي مرت على نزولها مئات السنين التي نزلت في بيئات معينة وأزمان معينـة وظروف معينـة، تطبيقها على كل العصـور كونهـا نصـوص نزلـت لإتبـاع الديانات في كل زمان ومكان، وطبيعة الحال ان التغييرات التي تطرأ على المجتمعات واختلاف الأفـكار والمتطلبات الحياتيـة تقتضي مراجعة لتلـك النصوص وبيان مقـدار تنفيذها في الزمن الحاضر، نعم لا نتكلم بضروريات الدين نفسه بيد أن هناك مجموعة من النصوص كانت وليدة تلك الازمان وما اكتنفها من وقائع دعت الى نزولها، فالجمود على بعض ما جاء في تلك النصوص هو الذي ساعد على نشوء التطرف الديني وتغذيته، وأن التطرف الديني لم يكن بالمستوى الخارجي عنها بمعنى بيـن الأديان فقط بل كان في داخلها وبيـن مذاهبها، وهذه الفرق المختلفة والمتناحرة في جميع الأديان ومنها السماوية وانقسامها الى فرق، إذ لم يختلف الاسلام عن الانقسام الداخلي إذ لـم يكن خطـاب الكراهية في المجـال الديني والمذهبـي جديـدا فيمكن ملاحظتـه زمانياً منذ ظهور مصطلح (الفرقة الناجية) بلحاظ أن جميع المذاهب الاسـلامية منهـا إفادة من شـيوع هذا المفهوم بين أتباعها بشكل من الاشكال وهو يعبر بالأسـاس عن (فرقة الله) فالجميع روى (تفترق أمتي...) ولكنهم اختلفوا في تحديد الفرقة الناجية من النار فكل يقول أنهم المقصودون بها، وقالوا نحن الفرقة الناجية. فعندما تقول الناجية يعني ان الفرقـة الاخرى في النار مما يؤدي الى الاعتقاد

بأحقية مذهبي على مذهبك وينشئ التطرف [٢٨] ، ويمكن عرض بعض النصوص التي جاءت في الأديان السماوية وبيان ان محاولة تطبيقها في الوقت الحاضر بمعزل عن زمان نزولها سبب حالة من التطرف الديني قد يصنف في بعض الاحيان الى درجة العنف.

**النصوص اليهودية:** اشتملت التوراة على نصوص كثيرة جدا تحتوي على دعوة قتل الاخر فلا يخلو سفر من اسفارها من الحديث عن الدم والقتل والتنكيل للذين لا ينتمون أو يؤيدون المنظومة الفكرية اليهودية[٢٩]، وإذا ما أردنا استقراء النصوص لانبالغ ان قلنا قد يصل الى اكثر من نصفها وفيها يتم تجسيد علاقتها بالآخر من قبيل العنصرية وعدم الاحترام ومن ذلك على سبيل المثل:

« ولما رأى موسى أن الشعب غارق في مجونه بعد أن أفلت هارون زمامهم فصاروا بذلك مثار سخرية أعدائهم، وقف في باب المخيم وصاح: كل من يتبع الرب فليقبل إلي هنا . فاجتمع حوله اللاويون. فهتف بهم: هذا ما يعلنه الرب إله بني إسرائيل: ليتقلد كل واحد سيفه ، وجولوا في المخيم ذهابا وإيابا من مدخل إلى مدخل، واقتلوا كل داعر سواء أكان أخا أم صاحبا أم قريبا. فأطاع اللاويون أمر موسى. فقتل من الشعب في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل. عندئذ قال موسى للاويين: لقد كرستم اليوم أنفسكم لخدمة الرب، وقد كلف ذلك كل واحد منكم قتل ابنه أو أخيه، ولكن لينعم عليكم الرب في هذا اليوم ببركة» [٣٠].

ويتحدث الاستاذ صادق اطميش عن تفاعل مفسري التوراة مع هذا النص فهم فيه باتجاهين، الأول: يربط اعمال القتل التي أمر بها موسى لمخالفي الشريعة بسياق النص التاريخي، اي حصرهم بمخالفي موسى النبي في ذاك الوقت، وبما أن النبي لا يوجد الآن بيننا فلا يمكن تطبيق هذا الحكم بالحاضر، اذ يمكن القول بنسخ الحكم وبقاء النص.

والاتجاه الاخر: يرى بحرفية النص التوراتي ويؤولونه أن مخالفة النبي تعني الوقوف ضد شريعة موسى في كل زمان، فيُشمل بالحكم[٣١].

ويتضح أن التفسير الاول لايؤدي الى نشوء الفكر المتطرف باتجاه الاخر والاعتقاد بأحقية دينه على الاخرين اذ حصر النص في زمن نزوله يساعد كثيراً على التخفيف من التطرف، بلحاظ الاتجاه الاخر لفهم النص التوراتي الذي يؤدي الى التشدد مع الاخرين المختلف معهم. وكثير من النصوص الأخرى التي تدعو الى قتل كل من لم يلتزم بالشريعة اليهودية وهي دعوات ركزت التطرف في أذهانهم واعتقادهم انهم هم الحق دون غيرهم[٣٢]، ومنها ايضاً: قولهم ليوشع نبيهم : «كل إنسان يعصي قولك ولا يسمع كلامك في كل ما تأمره به يقتل. إنما كن متشددا وتشجع» [٣٣] .

ويروجون كثيراً للنصوص التي تشير الى احقيتهم في أرض فلسطين ودولتهم المزعومة من النيل الى الفرات وأن يوشع قتل الكنعانيين وطردهم وغيرها مثال ذلك «وأجعل تخومك تمتد من البحر الأحمر إلى ساحل فلسطين ، ومن البرية حتى نهر الفرات، وأخضع لك سكان الأرض فتطردهم من أمامك . لا تبرم معهم ولا مع آلهتهم ميثاقا، ولا تسكنهم في أرضك لئلا يجعلوك تخطئ إلي، لأنك إن عبدت آلهتهم، فإن ذلك يكون لك فخا» ، لذا نجد الدولة اليهودية تتعامل مع هذا النص وأمثاله لتطبيق أساليبها القمعية ضد الشعوب الاخرى والفلسطيني بالتحديد، إذ أنها لاتعير اي أهمية

لتاريخية النص ولا لمضمونه بالنسبة للشعوب التي ذكرها، ومدى واقعية وجودها في الوقت الحاضر، فهي تجعل كل الشعوب التي تخالفها الرأي في نفس الحكم لتلك الشعوب التي مضى على ذهابها سنين كثيرة.

بينما نجد تلك الدولة اليهودية لاتتعامل بنفس التفاعل مع نصوص اخرى كونها لاتنتفع منها مثل عقوبة القتل لمن يعمل في يوم السبت «في ستة أيام تعملون ، أما يوم السبت فهو يوم عطلة مقدس للرب ، كل من يقوم بعمل في يوم السبت يقتل حتما» لان التزامها في عدم العمل يوم السبت يكلفهم أموالاً كبيرة وهم لايستطيعون التقييد في هذه الاحكام. وهذه النصوص وغيرها هي التي شجعت على تفشي ظاهر التطرف عندهم.(التطرف في اليهودية كان حول (يهوة) كونه الاله القومي لليهود) [٣٤]

**النصوص المسيحية:** تفتقر الديانة المسيحية الى النصوص التشريعية بيد انها تعتمد كثيراً على نصوص العهد القديم الذي يشكل مع نصوص العهد الجديد الكتاب المقدس لديهم، فضلاً عن وصية السيد المسيح (ع) بالتزام التوراة اذ دلت عدد من النصوص التي أشارت الى انه لم يأتي لينقض الناموس[٣٥]، : «لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لأنقض بل لأكمل فإني الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل»[٣٦].

ويعزو الأستاذ محمد عبد الكريم يوسف الى ان ظهور التطرف الديني يعود سبب ظهوره الى المسيحية، وتحديدا أبان الحروب الصليبية وما تبعها الى اليوم من إشعال روح التعصب والتطرف بين الأديان المختلفة[٣٧].

ووردت نصوص في الانجيل تحث على التطرف يقول عيسى(ع) : «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض. ما جئت لألقي سلاما بل سيفاً»[٣٨] ، وهنا تبرز الايدولوجيا المسيحية التي تدعو الى سفك الدماء ومحاربة كل من يغايرهم في المعتقد، لتكون نصوص العهد الجديد تأصيل لفكرة الصراع الديني والحرب من اجل الدفاع عن العقيدة [٣٩].

ذكرت النصوص المسيحية ان يحيى (ع) تحدث مع اليهود وهو يبشر بقدوم المسيح(ع) وفي هذا النص يلمس التهديد لليهود كل من لم يتبع المسيح فمصيره النار: « ... فكل شجرة لا تصنع ثمراً جيداً تقطع وتلقى في النار . أنا أعمدكم بماء للتوبة . ولكن الذي يأتي بعدي هو أقوى مني الذي لست أهلا أن أحمل حذاءه . هو سيعمدكم بالروح القدس ونار . الذي رفشه في يده وسينقي بيدره ويجمع قمحه إلى المخزن. وأما التبن فيحرقه بنار لا تطفأ»[٤٠]، وهذه النصوص تؤسس للفكر المتطرف والاتجاه الاحادي بالتفكير.

**النصوص الاسلامية** : من اخطر الموضوعات التي تسبب حساسية عند مناقشتها في الفكر الاسلامي هي اثر النصوص القرآنية في نشوء التطرف عند المسلمين، إذ تشكل النصوص القرآنية الاساس الذي يرتكز عليه المتطرف الاسلامي التي ينطلق في تطرفه الفكري الذي قد يصل الى العنيف في بعض الاحيان.

وأن سبب تركيزنا على النص القرآني دون السنة النبوية التي تأتي بالمرتبة الثانية من حيث التقديس عند المسلمين، اتفاق جميع المسلمين في الرجوع اليه، فضلا عن استقاء المتطرفون

منه لفكرهم المتطرف بيد انهم اختلفوا في تفسير تلك النصوص بحسب توجهاتهم الفكرية، إذ يرى الاستاذ جاد الحق علي ان من اهم أسباب التطرف سوء الفهم للنصوص الذي يؤدي بدوره الى التشدد[٤١]، وتلك النصوص التي يرجع اليها المتطرف ليبرهن على ان دينه هو من يأمره بان يلجأ الى القتل والحرب دفاعا عن الدين[٤٢]، وعند استقراء النصوص القرآنية التي يعتمد عليها المتطرفون نجدها كثيرة ، التي تجعله يذهب بعيدا في الغلو في دينه وأنه الحق وغيره الباطل. الآيات التي تحثه على مقاتلة الكافرين والذين لا يؤمنون بالإسلام ديناً، منها على سبيل المثال لا الحصر، قال تعالى:﴿ قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾ التوبة: ١٤.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ ﴾ البقرة:٢١٦

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ﴾ البقرة: ٢١٧

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيما ﴾ النساء: ٧٤

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ﴾ النساء: ٧٦

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُم ﴾ النساء: ٨٩

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ الأنفال: ٦٠

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ﴾ الأنفال: ٦٥

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ﴾ محمد: ٤

ويذهب الدكتور عماد علو الى اعتبار آية السيف هي المرتكز الاساس للمتطرفين في الاسلام[٤٣]، لقوله تعالى:﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾التوبة: ٥، فهذه الآية لم تترك المجال أمام الحوار والتفاهم وحرية المعتقد للآخر، إذ يعتقدها المتطرفون في تبني عقائدهم المنحرفة اتجاه الاخرون، والحق ان هذه الآية تتحدث عن المشركين في زمن النبي الذين كانوا يسببون خطراً كبيراً على الاسلام كونه في بداية تكوينه فلابد من وضع حد لهم، وهذا ما يدفع باتجاه نشوء الافكار المتطرفة في نفوسهم واعتمادهم على تلك النصوص بالتحديد.

بينما والحال كذلك نجد أن هناك نصوصاً قرآنية اخرى تدعو الى الحوار وتقبل الاخر وعدم اكراههم على دينهم منها قوله تعالى:﴿ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ الحج: ٧٨.

قوله تعالى:﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ النحل: ١٢٥.

قال تعالى:﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ آل عمران: ٦٤، وهذا النص تحديداً في بدايته دعوة الى الحوار مع الاخر غير المسلم ، ولاحظ نهاية النص التي تتحدث عن طريقة اسلوب التعامل معهم في حالة عدم قناعتهم في الاسلام أطلب منهم ان يشهدوا بأحقية الاسلام كدين، فلا دعوة الى القتل أو العنف أو التطرف بل على العكس من ذلك النص يحث على الاحترام المتبادل.

ومشكلة التطرف الديني الاساسية تكمن في عدم وجود الجرأة الحقيقية لمناقشة بعض النصوص الدينية، والتي تعد السبب الرئيسي لكل ما يحدث من جرائم وانتهاكات من الارهابيين الذين يحملون شعار الاسلام في دعواتهم، والتي تكمن في المسلمين انفسهم في عدم قدرتهم التعامل مع نصوصهم المقدسة، بالنحو الذي يستطيعون حسم موقفهم منها والتمييز بين مايمكن تطبيقه اليوم من غيرها.

والعلاج يتركز في أن المسلمين بحاجة الى فقهاء مصلحين يقولون لهم بشجاعة ان العنف والقتل والإرهاب المأمورون به في قوله تعالى:﴿ ترهبون به عدو الله وعدوكم ﴾ الانفال: ٦٠ وغيرها من النصوص فرضتها ظروف خاصة على الدين في السنوات الأخيرة من الدعوة الإسلامية في العهد المدني، إذ لا نجد هذا التوجه القرآني في الآيات المكية اذ كان في طور إرساء الإسلام، فان المسوغ لبقاء احكام تلك الآيات غير موجودة اليوم[٤٤]، إذ ان هناك نصوص قرآنية تدعو الى الوسطية والابتعاد عن الغلو في الدين، قال تعالى:﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ البقرة: ١٤٣

روي عن أبي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص): «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ولا تكرهوا عبادة الله إلى عباد الله» [٤٥].

وقال الرسول (ص): «هلك المُتنطعُونَ قالها ثلاثاً» [٤٦]، والمتنطعون هم الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم[٤٧].

وعن أمير المؤمنين(ع) قال: «اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هي الجادة»[٤٨].

ولابد من التفريق بين الدين كنصوص مقدسة وبين الفكر الديني كاجتهادات بشرية وطبيعة فهمها للنص الديني، فالحركات التي تلبس الدين كغطاء لها لأهداف تخريبية يجب تميزها عن الدين الصحيح، والنقد الثقافي وما ينتجه من ارث فكري بقبال مفاهيم التطرف يجب الا يهمل من قبل مؤسسات الدولة ولا من المجتمع الذي يجب أن يتعامل ويتفاعل مع مايطرحه فهو السبيل للحد من الفكر المتطرف[٤٩].

**المطلب الثاني/ مراحل التطرف الديني:**

بعد أن بينت أن التطرف حالة فكرية تصيب الانسان فكر الإنسان وفعله في مختلف جوانب الحياة إذ لاتختص بالجانب الديني منه، بيد أن الديني منه اكثر من غيره ابتلاء كونه اصبح عنيفاً، وقد نكون جميعاً مبتلين بالتطرف بلون معين من الوان الفكر بيد اننا لا نشعر بذلك، وسأبين المراحل التي يمر بها المتطرف وقد نكون في احدها لننتبه ونعالجها قبل حدوثها.

ومراحل التطرف أربع متسلسلة لا تنفك أحداها عن الأخرى، وقد يتحول المتطرف من المرحلة الأولى الى الأخيرة مباشرة بسبب

أمور معينة يتعرض لها المتطرف، وفي بعض الأحيان لايصل المتطرف الى المرحلة الأخيرة كون هناك ظروف ساهمت في توقفه عند الحد المسموح من الفكر المتطرف، وقد يبلغ مرحلة التطرف العنيف التي تؤدي الى فرض معتقداته بالقوة، ويمكن الحديث عنها[٥٠]:

١- المرحلة الأولى: يذهب المتطرف فيها الى ان عقيدته هي الصواب تحتمل الخطأ، والآخرون المخالفون له بالاعتقاد خطأ يحتمل الصواب، وهذا النوع من التطرف تكون آثاره السلبية محدودة، لاتتجاوز مشاكله حدود عدم تفاعل المتطرف مع مخالفيه اجتماعياً.

٢- المرحلة الثانية: يكون المتطرف متشبثاً بدينه معتقدا به الحق الذي لايحتمل الخطأ، وعقيدة غيره باطلة لا تحتمل الصواب، بيد أن ذلك يبقى بحدود نفسه ولا يجاهر به، وخطورة هذه الدرجة في أنه يعتقد أن دينه هو الحق وما عليه الآخرون ليس بدين، ويؤدي الى القول بكفران الآخرين.

٣- المرحلة الثالثة: وفيها يتم المجاهرة إذ تتحول هنا من قناعاته النفسية الى الدعوة العلنية لها والمجاهرة بها بانه الحق والاخر باطل، فيسخر لها الوسائل لنشره.

٤- المرحلة الرابعة : وأخطرها، إذ يعمد الى فرض تدينه الذي يعتقده على انه هو الحق وبالعنف والقوة، وهنا قد يتحول الى اسم آخر وهو الإرهاب، وان خطر التطرف يزداد خطورة عندما ينتقل من مستوى التفكير والاعتقاد النظري الى طور الممارسة والتطرف السلوكي، من قبيل اعمال القتل والتصفية الجسدية لتحقيق بعض أهدافهم[٥١].

**المطلب الثالث / علاج التطرف الديني:**

إن تشخيص الداء هو الخطوة الأولى بيد أهم منها وضع العلاجات المناسبة فبعد ان حددنا اهم الأسباب التي تدعو الى التطرف، نحدد العلاجات:

**اولاً- الحوار بين الاديان والمذاهب:**

شدد الله تعالى على اهمية الحوار وحرية المعتقد كون لا يمكن فرض العقائد والاقتناع بها في القوة، قال تعالى :﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ البقرة: ٢٥٦، ووجه بالدعوة بأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة وهما قمة الرقي في الحوار، قال تعالى:﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾النحل: ١٢٥، والحوار الديني هو الطريق الوحيد للسلام العالمي، وهذا ما دعى العالم السويسري هانس كوينك الى اطلاقه في اواخر القرن العشرين مقولته الشهيرة: (أن لا سلام بين الشعوب دون سلام بين الاديان)[٥٢] ،

وغاية الحوار التعارف؛ لأن التعايش الحقيقي لن يتم بين فرقاء يجهلون بعضهم بعضاً، فلا تعايش بلا تعارف [٥٣] ، ولذلك يرى الدكتور سيد حسن نصر: ضرورة تدريس الدين في الجامعات _وليس فقط في دور العبادة في الأديان؛ لان طرح الدين في الجامعات يعالج موضوع الدين كدين وليس فقط كديني من جهة أصحاب الدين اي يدرس بموضوعية[٥٤] .

**ثانياً ـ وزارة التربية والتعليم العالي:**

يقع على عاتقها مسؤولية كبيرة في تنشئة الجيل الجديد، وإبعاده عن الفكر المتطرف كونها تتعامل مع البواكير الأولى لعمر الأطفال لغاية بلوغهم للمراحل الجامعية، وممّا تقدم في الأسباب النفسية ان التعلم في المراحل الأولية هو الذي يحدد اهم ملامح شخصية الانسان واتجاهه الفكري مستقبلا، فضلا عن ان هذا الفرد هو الذي يشكل الأسرة والمجتمع بعد ذلك، وقد شرعت منظمة اليونسكو بجملة نشاطات في قطاع التعليم للمساعدة في نبذ الفكر المتطرف[٥٥]، وتبدأ عملية العلاج في اركان العملية التعليمية الثلاثة المعلم والمنهج والطالب من خلال جملة فعاليات تطويرية تخص المعلم وتغذية الطالب بمجموعة مفاهيم من خلال غرسها في المناهج لنصل الى الرقي بفكر الطالب عن التطرف.

**ثالثاً ـ الأوقاف الدينية:**

مسؤوليتهم كبيرة في محاربة التطرف؛ لأنها الجهات الدينية الرسمية المخولة بتنظيم الشأن الديني والتعامل معه، فلابد من انتهاجهم خطوات من شأنها التخفيف من حدة التطرف الديني، وخاصة لو اطلعنا على الإمكانيات الكبيرة التي تمتلكها تلك الاوقاف، منها المدارس والجامعات ودور العبادة ووسائل الاعلام، والتي غالبا ما تكون العامل الرئيسي في تغذية التطرف الديني، فلابد من عمل خطوات تساعد على نبذه منها متابعة رجال الدين وتطويرهم واختيارهم بشكل دقيق، فضلا عن متابعة ما يتم تداوله في دور العبادة تلك وتمكين العلماء ورجال الدين المعتدلين من القيام بواجبهم من خلال الدعوة الى نشر قيم التسامح والعدالة والوسطية، ونبذ التطرف والتكفير[٥٦].

**رابعاً ـ وسائل الاعلام:**

يعد الإعلام اليوم المحرك الرئيس في الرأي العام والمجتمع، وفي ضوء تطور وسائل التواصل أصبح له الريادة في عامل التأثير السلبي والايجابي، لذلك يضطلع بأهمية قصوى في محاربة التطرف الديني، ويجب حث وسائل الإعلام على نبذ كل مظاهر التطرف والتشدد ومنع اصحاب الفكر المتطرف من استغلالها للدعوة لأفكارهم الهدامة وإنتاج برامج إعلامية مستقلة وموجهة تدعو الى أعمال الفكر والقراءة ونبذ التطرف والجمود الفكري ومكافحة الجهل والأمية والانغلاق الفكري، حوار الأديان والدعوة إلى التعايش السلمي بين الأديان والمذاهب الإسلامية، والتعرف عليها، وثقافة الاختلاف وتقبل الرأي الآخر وروح المواطنة.

**خامساً ـ الندوات والمؤتمرات التي تبحث عن المشتركات بين الأديان .**

تفتح الافاق للتعاون البحثي والتعارف بين المذاهب والاديان، والاطلاع على فكر الآخر والحوار معهم.

## التوصيات

١- تشكيل لجنة مشتركة بين المؤسسات الحكومية والمجتمع المدني ذات العلاقة في نبذ التطرف الديني ومحاولة ايجاد العلاجات الوقائية للتطرف الديني .

٢- تأسيس جامعة تعنى بدراسة الأديان والمذاهب الإسلامية يرتادها كل أطياف الشعب، بغية التعرف على باقي الأديان والمذاهب، والتواصل والحوار فيما بينهم، والتأكيد على ثقافة الاختلاف والتنوع .

٣- إقامة المؤتمرات والندوات وورش العمل التي تبرز القيمة العليا للتنوع في مجتمعنا في البلدان التي تغذي التطرف الديني في العراق .

٤- إصدار المؤلفات التي تنبذ التطرف وتدعو إلى إشاعة الحوار والتعايش بين الأديان وتقبل الآخر.

٥- إطلاق حملة لمكافحة التطرف والانغلاق الفكري بمشاركة وسائل الإعلام بأنواعها.

٦- استحداث قناة فضائية وإذاعة متخصصة في الشأن الثقافي تعمل على إشاعة ثقافة الاختلاف وأسس الحوار وتقبل الآخر.

٧- إلزام وزارتي التعليم العالي والتربية ودوائر الاوقاف باعتماد مناهج دراسية متخصصة بالتعرف على الأديان والأقليات والمذاهب في العراق، وإشاعة ثقافة الاختلاف وتقبل الآخر والحوار والتعايش، وروح المواطنة .

٨- تشكيل لجنة لرصد ومتابعة مثيري الفتن والتصريحات التي تغذي التطرف الديني، من قبيل بعض المؤلفات أو المحاضرات الدينية أو أساتذة الكليات أو بعض النصوص الموجودة في مناهج التدريس، ووسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي .

٩- المتابعة الشديدة للمساجد وما يقام فيها من نشاطات مختلفة، والعمل على إدخال رجال الدين في دورات لمحاربة الفكر المتطرف .

## الهوامش

١- خطة العمل لمكافحة التطرف التي عرضها الامين العام للأمم المتحدة على رئيس الجمعية العامة بتاريخ ١٢/٢٢/ ٢٠١٥، ضمن أعمال الدورة السبعون/ البندان ١١٦-١١٧، إستراتيجية الأمم المتحدة لمكافحة التطرف، الموقع الرسمي للأمم المتحدة، الانترنيت.

*- جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد: التي غيرت اسمها بعد مبايعة تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) إلى ولاية غرب افريقية والمعروفة باسم بوكو حرام أي «التعاليم الغربية حرام»، جماعة أسلامية نيجيرية سلفية جهادية مسلحة تتبنى العمل على تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع ولايات نيجيريا .الانترنيت.

**- حركة الشباب أو حركة الشباب: حركة إسلام سياسي قتالية صومالية تنشط في الصومال، تتبع فكرياً لتنظيم القاعدة الذي يتزعمه أيمن الظواهري. الانترنيت.

٢- خطة العمل لمكافحة التطرف التي عرضها الامين العام للامم المتحدة على رئيس الجمعية العامة بتاريخ ١٢/٢٢/ ٢٠١٥، ضمن أعمال الدورة

السبعون/ البندان ١١٦-١١٧، إستراتيجية الأمم المتحدة لمكافحة التطرف، الموقع الرسمي للأمم المتحدة، الانترنيت.

٣- ينظر: اتجاهات التطرف والغلو في التراث الاسلامي: د. رشيد خيون، مكتبة الاسكندرية- مصر، ط:٧:٢٠١٦م .

٤- ينظر: لسان العرب: ابن منظور، نشر آداب الحوزة- قم، ط:٥: ٢١/٩.

٥- ينظر: ظاهرة التطرف والعنف: مجموعة باحثين، ادارة البحوث والدراسات الاسلامية - قطر:٢٢/١.

٦- ينظر: الوقاية من الارهاب ومكافحة التطرف: تقرير نشر من منظمة الامن والتعاون في اوربا، مكتب المؤسسات الديمقراطية وحقوق الانسان- بولندا، ٢٠١٤م .

٧- ينظر: جدلية التطرف والتكفير في الفكر السلفي الجهادي: د. عماد علو ، العدد ٣/ ٢٠١٧م، بحث في مجلة النهرين- مركز النهرين للدراسات الاستراتيجية:٥٠.

٨- ينظر: معجم مصطلحات حقوق الانسان: د. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي(د. ت، د. ط) : ١٣٥.

٩- ينظر: الطاغوت في النص القرآني واثره في صنع الاستبداد: حاتم حسن راشد، رسالة ماجستير: كلية الامام الكاظم (ع) للعلوم الاسلامية الجامعة، ٢٠١٨م: ٤٨.

١٠- ينظر: جدلية التطرف والتكفير في الفكر السلفي الجهادي:٥٠.

١١- ينظر: التطرف الديني والراي الاخر: د. صلاح الصاوي، الافاق الدولية للاعلام- بيروت :١٥ .

١٢- ينظر: الوقاية من الإرهاب ومكافحة التطرف: ١٦.

١٣- ينظر: التطرف الديني أسبابه انعكاساته: حيدر محمد الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية (د.ت):٦٠.

***- الصورة النمطية: مجموعة الأفكار التي نختزنها عن الاخر أو الجماعة ويصاحبها تقييم سلبي أو ايجابي لهذه الجماعة أو الفرد. ينظر: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: د. احمد زايد، المجلس الوطني للثقافة والفنون-الكويت،١٩٩٠م: ٤.

١٤- ينظر: المفاهيم الاساسية في علم الاجتماع: د. خليل احمد، دار الحداثة – بيروت، ١٩٨٤م:١٣٩.

١٥- ينظر: علم النفس الشخصية: كامل عويصه، دار الكتب العلمية – بيروت،١٩٩٦م:٥٨-٥٩.

١٦- ينظر: التطرف الديني أسبابه وانعكاساته وعلاجه:١٦.

****- التنشئة الاجتماعية: عملية تعلم الفرد عضوا في مجتمع ما، والهويات الاجتماعية والأدوار والسير الذاتية الشخصية تتكون من خلال عملية متواصلة من الانتقال الثقافي. ينظر: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية: جون سكوت، ترجمة: محمد عثمان، الشركة العربية للأبحاث - بيروت،٢٠٠٩م: ١٣٢.

١٧- ينظر: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: ٤.

١٨- ينظر: المصدر نفسه:٦

١٩- ينظر: علم الاجتماع: انتوني غدنز، ترجمة د. فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة – بيروت، ط٤: ٢٠٠٤م: ٢٥٩.

٢٠- ينظر: التحدي رؤية ثقافية لمجابهة التطرف والعنف: اسماعيل سراج الدين، ٢٠١٥م: ٩٥

٢١- ينظر: التطرف الديني أسبابه وانعكاساته وعلاجه:٢٤.

٢٢- ينظر: علم الاجتماع: انتوني غدنز: ٥٠٨.

٢٣- ينظر: التطرف الديني أسبابه وانعكاساته وعلاجه:٢٨. والتحدي رؤية ثقافية لمجابهة التطرف والعنف: اسماعيل سراج الدين، ٢٠١٥م : ١٧٦.

٢٤- ينظر: معجم مصطلحات حقوق الإنسان: د. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي(د. ت، د. ط):٤٨١.

٢٥- ينظر: علم الاجتماع الديني: د. سابينو و د. انزوباتشي، ترجمة: د. عز الدين عناية، هيئة ابو ظبي-الإمارات، ٢٠١١م : ١٧٣-١٧٤.

٢٦- ينظر: الدورة ٦٦/ البند ١١٨، إستراتيجية الامم المتحدة العالمية لمكافحة التطرف، أنشطة منظومة الأمم المتحدة في مجال تنفيذ الإستراتيجية : ١٠. الموقع الرسمي للأمم المتحدة ، الانترنيت.

٢٧- ينظر: إستراتيجية الأمن الوطني: مجلس الأمن الوطني- بغداد(د. ت، د. ط) :١٠.

٢٨ - ينظر: اتجاهات التطرف والغلو في التراث الإسلامي: د. رشيد خيون، المكتبة الإسلامية- مصر،٢٠١٦م :٦-٧.

٢٩- ينظر: الإرهاب بين التوراة والقران: شاكر الحاج، مؤسسة المعارف - بيروت: ٦٧.

٣٠ - الخروج:٢٦/٢٥-٢٩.

٣١- ينظر: العنف في الأديان: د. صادق اطميش، دار قناديل- بغداد، ٢٠١٧م: ٢٦.

٣٢- ينظر: الإرهاب بين التوراة والقران:٦٩-٨٨.

٣٣ - يوشع:١٨/١، وينظر نصوص أخرى في الخروج: ٢٣:٢٣-٣٣، وسفر يوشع وغيرها.

٣٤- ينظر: العنف في الأديان: ٢٦.

٣٥- ينظر: الإرهاب بين التوراة والقران:٣٦.

٣٦- متى: ٥/ ١٧-١٨.

٣٧- ينظر: التطرف الديني وجذوره: محمد عبد الكريم سالم مقالة منشورة على الانترنت بتاريخ ٢٠١٨/٢/١م.

٣٨- متى:١٠/ ٣٤.

٣٩- ينظر: المحمولات الرمزية للدم في الديانات السماوية: الاسعد العياري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥م :٢٢.

٤٠- متى: ٣/١٠-١٢.

٤١- ينظر: التطرف الديني وأبعاده: جاد الحق علي، دار ام القرى- القاهرة،: ٣٤.

٤٢- ينظر: العنف في الأديان:٤٥.

٤٣- ينظر: جدلية التطرف والتكفير في الفكر السلفي الجهادي: د. عماد علو ، العدد ٣/ ٢٠١٧، بحث في مجلة النهرين- مركز النهرين للدراسات الاستراتيجية: ٥٨.

٤٤- ينظر: العنف في الأديان: ٥١.

٤٥- الكافي: الشيخ الكليني، دار الكتب الاسلامية - قم: ٨٦/٢.

٤٦- صحيح مسلم: مسلم النيسابوري، دار الفكر- بيروت: ٥٨/٨.

٤٧- شـرح صحيح مسلم: النووي، دارالكتاب العربي – بيروت، ١٩٨٧ م: ٢٢٠/١٦.

٤٨- نهـج البلاغـة: محمد عبـده، دار الذخائر – قم، ١٤١٢هـ : ٥٠/١.

٤٩- ينظـر: التطـرف الديني أسـبابه وانعكاسـاته وعلاجه:٨١.

٥٠- ينظـر: ظاهر ة التطـرف والعنف: مجلة تصدر عن دار البحوث والدراسـات الإسـلامية – قطر، ٢٠١٥م: ٢٤/١-٢٩.

٥١- ينظر: جدلية التطرف والتكفير في الفكر السـلفي الجهادي: ٥٣.

٥٢- ينظر: العنف في الأديان:٧.

٥٣-ينظر: التطرف الديني أسبابه وانعكاساته وعلاجه: ٨٥.

٥٤- ينظـر: مجلة أديان، مركز الدوحة لحوار الأديان، العدد صفر، ٢٠٠٩م، لقاء مع السيد حسين نصر، استاذ في جامعة جورج واشنطن: ١٢.

٥٥- ينظر: الدورة ٦٦/ البند ١١٨، اسـتراتيجية الامم المتحدة العالمية لمكافحة التطرف، انشطة منظومة الامم المتحدة في مجال تنفيذ الاسـتراتيجية: ١٠. الموقع الرسمي للأمم المتحدة، الانترنيت.

٥٦- ينظر: التطرف الديني وأبعاده: ٣٨-٤٣، وظاهرة التطرف والعنف:٧٠/١-٧٢.

## المصادر والمراجع:


- القرآن الكريم.

- الكتاب المقدس.

١- اتجاهـات التطـرف والغلـو فـي التـراث الإسـلامي: د. رشـيد خيـون، المكتبـة الإسلامية- مصر، ط:٢٠١٦م.

٢- اتجاهـات التطـرف والغلـو فـي التـراث الاسـلامي: د. رشـيد خيـون، مكتبـة الاسكندرية- مصر، ط: ٧:٢٠١٦م .

٣- الإرهاب بين التوراة والقران: شاكر الحاج، مؤسسة المعارف- بيروت.

٤- إسـتراتيجية الأمن الوطنـي: مجلس الأمن الوطني- بغداد(د.ت-د.ط).

٥- التحـدي رؤيـة ثقافيـة لمجابهـة التطرف والعنف: اسماعيل سراج الدين، ٢٠١٥.

٦- التحـدي رؤيـة ثقافيـة لمجابهـة التطرف والعنف: اسماعيل سراج الدين، ٢٠١٥.

٧- التطـرف الديني أسـبابه انعكاسـاته: حيدر محمد الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية (د.ت).

٨- التطـرف الديني وأبعاده: جـاد الحق علي، دار ام القرى- القاهرة.

٩- التطرف الديني والـراي الاخر: د. صلاح الصاوي، الافاق الدولية للاعلام-بيروت.

١٠- جدلية التطرف والتكفير في الفكر السـلفي الجهـادي: د. عماد علو ، العدد ٣/ ٢٠١٧، بحـث في مجلـة النهرين- مركـز النهرين للدراسات الاستراتيجية.

١١- سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: د. احمد زايد، المجلس الوطني للثقافة والفنون-الكويت، ط:١٩٩٠م.

١٢- شرح صحيح مسلم: النووي، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٩٨٧م.

١٣- صحيح مسلم: مسلم النيسابوري، دار الفكر-بيروت.

١٤- الطاغوت في النص القرآني واثره في صنع الاستبداد: حاتم حسن راشد، رسالة ماجستير: كلية الامام الكاظم (عليه السلام) للعلوم الاسلامية الجامعة، ٢٠١٨م.

١٥- ظاهر ة التطرف والعنف: مجلة تصدر عن دار البحوث والدراسات الإسلامية- قطر، ٢٠١٥م.

١٦- علم الاجتماع الديني: د. سابينو و د. انزوباتشي، ترجمة: د. عز الدين عناية، هيئة ابو ظبي-الإمارات، ط:٢٠١١م.

١٧- علم الاجتماع المفاهيم الأساسية: جون سكوت، ترجمة: محمد عثمان، الشركة العربية للأبحاث-بيروت، ط:٢٠٠٩م.

١٨- علم الاجتماع: انتوني غدنز، ترجمة د. فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة- بيروت، ط٤: ٢٠٠٤.

١٩- علم النفس الشخصية: كامل عويصه، دار الكتب العلمية- بيروت، ط:١٩٩٦م.

٢٠- العنف في الأديان: د. صادق اطميش، دار قناديل- بغداد، ط:٢٠١٧م.

٢١- الكافي: الشيخ الكليني، دار الكتب الاسلامية- قم .

٢٢- لسان العرب: ابن منظور، نشر آداب الحوزة- قم، ط:١٤٠٥: ٢١/٩-٢١٧.

٢٣- مجلة أديان، مركز الدوحة لحوار الأديان، العدد صفر، ٢٠٠٩م ، لقاء مع السيد حسين نصر، استاذ في جامعة جورج واشنطن.

٢٤- المحمولات الرمزية للدم في الديانات السماوية: الاسعد العياري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط:٢٠١٥م .

٢٥- معجم مصطلحات حقوق الانسان: د. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي(د.ت-د.ط).

٢٦- المفاهيم الاساسية في علم الاجتماع: د. خليل احمد، دار الحدداثة- بيروت، ط: ١٩٨٤م.

٢٧- نهج البلاغة: محمد عبده، دار الذخائر- قم، ط ١٤١٢هـ .

٢٨- الوقاية من الارهاب ومكافحة التطرف: تقرير نشر من منظمة الامن والتعاون في اوربا، مكتب المؤسسات الديمقراطية وحقوق الانسان- بولندا، ٢٠١٤م.

# Extremism in religions

# Reading in sociology of religion

Dr. Nasir Karim Kazem

Imam AL- Kadhum College (IKC)

There is no doubt that extremism is a human behavior that accompanies the process of human thought in general. It is not possible, therefore, to accuse a particular color of the human act of extremism. The behavior of extremism is an intellectual pattern that accompanies the different colors of culture and human action, for the athlete, academic, security, , And the philosopher.

Therefore, the concept of religious extremism must be clarified after we clarify the importance of research and then explain the most important reasons that led to the phenomenon of religious extremism and effective remedies that would eliminate extremist ideology in religions

# رمزية المرأة في الفلسفة الإسلامية

**د. جواد كاظم عبهول**(*)

## المقدمة

احتلت المرأة مكانة كبيرة في مختلف الحضارات الإنسانية ، فهي الإلهة والأمّ والحبيبة ، وكل ما يجعل للحياة معنى ، بل هي روح السماء ، وحلم النور ، ومطلع القداسة ، والرمز الحيّ الذي يجسِّد الذات الإنسانية في حنينها وتطلّعها الى الحقّ والخير والجمال .

ولم يغفل الفلاسفة المسلمون الكلام عن المرأة ، ولأنَّ أكثرهم كانوا أدباءً من الطراز الأول ؛ مالوا الى التعبير عن افكارهم بالإشارات والرموز ، وكانت المرأة من الرموز الكبرى عندهم ، فقد ألَّف بعضهم قصصاً رمزية كانت المرأة الشخصية المحورية في بعضها ، ونظموا قصائد رمزية لم تخل من ذكر المرأة .

وعلى الرغم من البحوث الكثيرة التي تناولت المرأة في الفلسفة الإسلامية ، إلّا اننا لم نجد بحثاً يتطرق الى رمزية المرأة عند الفلاسفة المسلمين ؛ ولهذا تناولنا في بحثنا هذا رمزية المرأة في الفلسفة الإسلامية .

وقد حاولنا ابراز رمزية المرأة من خلال كلامنا عن:

١- رمزية المرأة في فلسفة اخوان الصفاء.

٢- رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا .

٣- رمزية المرأة في فلسفة ابن طفيل .

ونرجو أن نكون قد وُفِّقنا في توضيح ملامح رمزية المرأة في الفلسفة الإسلامية وكشفنا عن سماتها ودلالاتها كما جاءت في مؤلفات الفلاسفة المسلمين.

---

(*) أ.م.د. الجامعة المستنصرية/ كلية الاداب - قسم الفلسفة

## المبحث الاول / رمزية المرأة في فلسفة اخوان الصفاء

على الرغم من ان رأي اخوان الصفاء في المرأة كان سيئا ، فهي من الناحية العقلية معدودة عندهم مع الصبيان والجُهَّال والخدم والحمقى ، ولهذا فهم لم يدخلوا النساء في جماعتهم[١] ، إلاّ اننا نجد انّ المرأة كانت من الرموز الكبرى في فلسفتهم ، فقد جاءت رمزاً في اكثر من حكاية، ورُمِز بها الى بعض الموضوعات المهمة في فلسفتهم . وقد جاءت المرأة في بعض حكاياتهم رمزاً الى الجسد ، فمن ذلك ما حكوه عن «حكيم في بلد الغربة قد أُبتلي بعشق امرأة رعناء ، فاجرة ، جاهلة ، سيئة الأخلاق ، رديئة الطبع، وهي في دائم الأوقات تطالبه بالمأكولات الطيبة ، والمشروبات اللذيذة ، والملبوسات الفاخرة ، والمسكن المزخرف ، والشهوات المردية ، وإن ذلك الحكيم من شدة محبته لها وعظم بلائه بصحبتها ، قد صرف كل همته الى صلاح أمرها ... حتى نسي أمر نفسه وإصلاح شأنه ، وبلدته التي خرج منها ... ونعمته التي كان فيها بديا»[٢]، فهم قد رمزوا هنا بالمرأة الى الجسد ، ورمزوا بالحكيم الى النفس، ورمزوا ببلد الغربة الى العالم الدنيوي الذي أُهبطت النفس إليه[٣] ، إذ انهم « يرون ان النفس كانت موجودة قبل البدن»[٤]، ورمزوا بعشق الحكيم لهذه المرأة ونسيانه لأهله وبلدته الى أن النفس قد انغمست في الشهوات الحسية ولم تأبه لتحصيل المعارف العقلية التي ترتقي بها الى العالم العقلي الذي أهبطت منه [٥] .

ولعلَّ اخوان الصفاء قد عبَّروا عن المعاني السالفة الذكر خير تعبير في حكاية الزوجين الفقيرين السعيدين بحالهما على بؤسه ، إذ تظهر في هذه الحكاية مزبلة شبه رابية عليها جيف مرتبة ، وفي اسفلها ثقبة شبه المغارة ، وفي اقصى داخلها رجل مشوَّه الخلقة على دكَّة قد اصلحها من بين سماد ورماد تلك المزبلة ، وبحذائه امرأة تشبهه في الخلقة والتشوّه ، وهو يغني بأبيات غير موزونة ، يذكر فيها حسن تلك المرأة ويصف جمالها وشدة عشقه لها ، وهي ترقص اذا غنى وتثْني عليه وتصفه بالحسن والجمال وتسميه شاهنشاه: ملك الملوك، وهو يسميها كديانوية: سيدة النساء[٦]، واذا كان اخوان الصفاء قد رمزوا بهذين الزوجين الى «البشر المخدوعين بما هم فيه من كفر وضلال»[٧] ، فإن هذين الزوجين يرمزان في الوقت نفسه الى صحبة النفس والجسد ، حيث ترمز المرأة الى الجسد، ويرمز الرجل الى النفس ، ورمزوا بالمزبلة التي يعيش فيها الزوجان الى عالم الكون والفساد ، ورمزوا بالأبيات غير الموزونة التي يتغنى بها الرجل الى الإعتقادات الباطلة التي انتقشت بها هذه النفس ، ورمزوا بتشوّه الرجل الى ان هذه النفس قد استولت عليها الإعتقادات الباطلة ، وانغمست في الشهوات الحسية ، وانقطعت عن العالم العقلي الذي صدرت عنه ، ولأنَّ القوى البدنية منقادة عندهم للنفس ، وبها تتمكن النفس من الطاعة والمعصية[٨]، فعندما تشوَّهت النفس، وانحرفت عن كمالها ، سرى ذلك التشوّه الى القوى البدنية نفسها ، واتسمت بالقبح ، وكأنَّ اخوان الصفاء يشيرون هنا الى « قضية شغلت المفكرين والأدباء في العصور الوسطى ، هي ان لحسن الخِلقة صلةً بحسن الأخلاق»[٩]، وقد أكَّد ابن سينا ما اشار اليه اخوان الصفاء في حكايتهم هذه بقوله في رسالة العشق : « ان حسن الصورة لا يوجد الّا عند جودة التركيب الطبيعي وان جودة الإعتدال والتركيب ممّا يفيد طيبا في الشمائل وعذوبة في السجايا»[١٠].

وقد ألمّ اخوان الصفاء ببعض هذه المعاني في حكاية اخرى ، وردت فيها المرأة بدلالاتين

مختلفتين ، فقد ذكروا « أن ملكاً من الملوك كان لــه ابن كريم عليــه ، فزوَّجه بابنــة ملك وزفّها إليــه ... وكان ابن الملك يقعد في صدر المجلس على ســرير له ، وينظر إلــى الناس وما هم فيه من الفرح والســرور ... فاتفــق ليلة أن نام أهل المجلس كلهم من الســكر، وقام الفتى يمشي في الدار حتى خرج من باب الدار ... ومشى حتى خــرج من المدينة ، فوقع في الصحراء ولم يدر أيــن هو! ثم إنــه رأى ضوءاً مــن بعيد فذهب نحــوه، فــإذا هو ببــاب مــردود ، والضوء من داخلــه، فدفع الباب فإذا هو بقوم نيام مطروحين يمنة ويسرى، وكل واحد ملفوف في إزار ، فظن أنها حجرة العروس، وأن أولئك النيام جواريها وخدمهــا ، فجعــل يلتمس العــروس من بينهم ، حتى وقعت يده على واحــدة هي من أطهرهنَّ ثيابــاً وأطيبهــنَّ ريحــاً ، فظنَّ أنها عروســه ، فلمــا أصبح وزال ســكره ... فتــح عينيه ، فإذا هو في نــاووس خرب، وإذا أولئــك النيام كلهم جيــف الموتى ، وإذا هو بجنب امرأة عجوز قد ماتت منذ قريــب ، وعليها أكفان جدد، وحنوط طري، وإذا الدم والصديد قد سال منها، وتلوثت ثيابــه وبدنه ووجهــه من تلك الدمــاء والصديد والقــاذورات[١١]، ويبدو انهم رمزوا بأبن الملك الــى النفــس الناطقة ، ورمــزوا بالعروس التي زُفّت اليه الى الحقائــق العليا التي كانت تتأملها النفس في العالــم العقلي ، ورمزوا بخروج ابن الملك من مدينته وتيهه في الصحراء الى هبوط النفس من العالم العلــوي الى العالم العنصري، ورمــزوا بجثــة المــرأة العجوز الى الجســد ، ورمــزوا بعناق الأميــر واضطجاعه معها الى اتصــال النفس بالجســد، ورمــزوا بالصبح الى حلول الموت وفراق النفس للجسد[١٢] .

واذا كان اخــوان الصفــاء قد ســاقوا هذه الحكايــة لكــي يعبروا عن اشــمئزاز النفس من الجســد وعدم اشــتياقها اليه بعــد مفارقته [١٣]، فإننــا نجدهــم فــي موضع آخــر من رســائلهم يعيــدون علينا بعض ما جاء في هــذه الحكاية، ويغيّــرون بعضهــا الآخــر بحيــث يتفــق مــع الســياق الذي جاءت فيه والأمــر الذي ضربت لــه ، فيواجهنــا ابن الملك وعروســه بدلالتيهما نفســهما اللتين كانتا لهما في الحكاية الســابقة ، ثم تموت عروسه ويفقد ملكه ويتغرب عن بلاده بغلبة عــدو ظهر عليه ، فيفتقــر ويذل ويهرم ، ويضعــف بدنه وتذهب قوته ثــم انه دخل خربة ونــام فيها علــى مزبلة ، فرأى فــي منامه كأنه شــاب طري كهيئة ما كان عليه في صباه ، وقد رجعت إليه قوة بدنه ونشاط نفسه وأيام شبابه ، وكأنه على ســرير في ملكه وعز سلطانه ونعيم أثاثه وسرور أيامه ، إذ هو بتلك الجارية كهيئتها يوم عشــقها وزمان تزوجها بحســنها وجمالها، كما كان يــدرك بدءً ، وهما على ســرير الملك يحملهمــا الريــح حيث أرادا. فمن شــدة ما وجد من اللــذة والفرح اضطرب مــن نومه وتحرك وانتبــه ، فــإذا هــو في تلــك الخربــة وفي تلك المزبلة وكلاب حوله تنبح عليه [١٤]، فالدلالات تكاد تكون هي في الحكايتين ، فالخربة والمزبلة هما الناووس نفســه ، والكلاب التي تنبحه رمز الــى الشــهوات مما يعيد الــى اذهاننــا الصديد والقــاذورات فــي الحكاية الســابقة، الا ان حلم ابــن الملك ببلده وملكه وعروســه يرمز الى ان النفــس في هذه الحكاية اقــرب الى الكمال منها في الحكاية السابقة بدليل انه قد تهيَّأ لها العروج الى عالمها ، وتلقَّــتْ عنه بعض المعارف التي وجدت فيها كثيراً من اللذة .

وقد جاءت الأمّ في بعض رســائلهم رمزاً الــى القمر في مقابل الأب الــذي رمزوا به الى الشــمس ، وهم قد اطلقوا لفظي الأب والأمّ على الشــمس والقمــر لأنَّ امتــزاج حرارة الشــمس بالبرودة الحادثة من القمر في رأيهم هو السبب في اتصال النفس بالجسد ، ومن هنا كان الشمس

والقمر اشبه بالأبوين اللذين لايمكن من دونهما اتصال النفس بالبدن . ولا يخفى ان الرمزية هنا هـي رمزية اصطلاحيـة ، ولعلَّ ما يتصل بهذا اللون من الرمزية انهم جعلوا المعلم الذي يعلمنا علومـاً صناعية ارضية بمنزلـة الأمّ ، وجعلوا المعلم الذي يعلمنا طرق السماء والعلوم النبوية والآراء الفلسفية بمنزلة الأب [١٥] .

## المبحث الثاني / رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا

كانت المرأة من الرموز الكبرى في فلسفة ابن سينا فقد جاء ذكرها كثيرا في قصة سلامان وابسـال ، كما ذُكرت في شـعره وفي رسـائله الأخرى .

ولابـدَّ مـن الإشـارة الى ان قصة (سـلامان وابسـال ) قد جـاءت في صورتيـن : احداهما وردت علـى انها مترجمة عـن اليونانية ، وقد لخصهـا نصيـر الديـن الطوسـي في شـرحه للإشـارت والتنبيهات ، وتشكك في نسبتها الى ابن سينا، وراح يذكر قصة اخرى تحمل العنوان نفسه، وأكد نسبتها الى ابن سينا ، وانها هي التي اشار اليها الشيخ في النمط التاسع من الإشارات والتنبيهـات ، وعرضها لنا مُلخّصة ايضا [١٦] ، وفي كتاب تسـع رسائل في الحكمة والطبيعيات نجد هاتين الصورتين مع الأصل الذي لُخِّصَت عنـه الصورة الأولى للقصـة[١٧]، دون الأصل الـذي لُخِّصَت عنه القصة فـي صورتها الثانية التي أكد الطوسي نسبتها لابن سينا دون الأولى.

وتتلخـص القصة في صورتهـا الأولى في انـه كان هنـاك ملك ولـه صديق حكيـم ، وان الملك قد اسـتعان بالحكيم ليمكنه من انجاب ولد دون ان يباشـر امرأة ، وقد حقق الحكيم له هذا فأنجب ولدا سـماه سلامان ، وعهد به الى امرأة ترضعه اسـمها ابسـال ، وعندما شبّ سلامان تعلق بابسـال وهام بها عشقاً ، وقد استاء الملك مـن تعلق ولده بها ، وحـاول ان يفرق بينهما ، وكانت محاولاتـه في التفريق بينهما دائما تبوء بالفشـل ، ولا تزيدهما الا تعلُّقا ببعضهما ، وقد اضطر همـا حصـار الملـك لهما الـى ان يأخذ احدهما بيد الآخر، ويرميا نفسـيهما في البحر ، فتغرق ابسـال وينجو سلامان من الغرق ، وقد ذكر الطوسـي الى ان الملك هنا رمز الى العقل الفعال ، وان الحكيم رمز الى الفيض ، وسلامان رمز الى النفس الناطقة ، وابسال رمز الى القوى البدنية ، وانتسـاب سلامان الى الملك رمز الى ان النفس الإنسانية قد فاضت عن العقل الفعال، وهـو العقل الأخيـر عند ابن سـينا الذي فاض عنـه عالم ما تحت فلك القمر ، وهو العقل الذي تفيض عنه الأنفس الإنسـانية ، وتتلقى المعرفة عنـه ايضا ، وعشـق سـلامان لإبسـال ، رمز الى اقبال النفس على العالم الحسـي وانغماسها فيه، ومحاولـة الملك التفريق بينهما ، رمز الى افاضـة المعقولات من العقل الفعال على النفس وانصرافها عن العالم الحسـي ، وغرق ابسـال ونجاة سـلامان ، يشير الى الموت ، حيث ينحل البدن الى عناصره ، وتخلد النفس ، لأنَّ الحشر عند ابن سينا روحاني وليس جسمانياً [١٨] .

وإذا كانت القصة في صورتها هذه تتطابق في كثير من دلالاتها مع فلسـفة ابن سـينا فإننا نجد الطوسـي كما ذكرنا يشـكُّ في نسبتها إليه، لأنها فـي رأيه لا تتطابق مع مقاصد ابن سـينا فـي النمط التاسـع من الإشـارات والتنبيهات ، وهو الموضع الذي اشـار فيه ابن سينا الى هذه القصة، ويذكر صورة اخرى للقصة ، ويؤكد لنا انهـا اكثر تطابقا مع مراد ابن سـينا [١٩] ، وهي كما لخصها الطوسـي في شـرحه للاشـارات والتنبيهات « أن سـلامان وابسـال كانا أخوين شقيقين، وكان ابسال أصغرهما سناً، وقد تربى بيـن يـدي أخيه، ونشـأ صبيح الوجـه، عاقلاً،

متأدباً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك فأشار عليه سلامان بذلك ، وأبى ابسال عن مخالطة النساء، فقال له سلامان أن امرأتي لك بمنزلة أمّ، ودخل عليها، وأكرمته، وأظهرت عليــه بعد حين في خلوة، عشــقها لها، فانقبض ابســال من ذلك، ودَرَتْ أنه لا يطاوعها، فقالت لســلامان زوّجْ أخاك بأختي فأملكه بها ، وقالت لأختها أني ما زوَّجتك ابســالا ليكون لك خاصة دوني ، بل لكي أساهمك فيه ، وقالت لابسال أن أختي بكر حيية لا تدخل عليها نهاراً ولا تكلمها إلا بعد أن تســتأنس بــك ، وليلة الزفاف ، باتت امرأة ســلامان في فراش أختها ، فدخل ابســال عليها ، فلم تملك نفســها ، فبادرت تضم صدره إلى صدرها فارتاب ابســال وقال في نفسه: أن الابكار الخفــرات لا يفعلن مثل ذلك. وقد تغيب الســماء في الوقت بغيم مظلم ، فلاح فيه برق ، أبصــر بضوئه وجهها فأزعجتــه ، وخرج من عندهــا وعزم على مفارقتها ، وقال لســلامان: أنــي أريــد أن افتح لك البلاد ، فأنــي قادر على ذلــك، وأخذ جيشــاً وحارب أممــاً ، وفتح البلاد لأخيــه بــراً وبحراً ، شــرقاً وغربــاً ، من غير منّــة عليه ، وكان أول ذي قرنين اســتولى على وجه الأرض ، ولما رجع الى وطنه وحســب أنها نســيته ، عادت إلى المعاشــقة ، وقصدت معانقته، فأبى وزجرها ، وظهر له عدو فوجه ســلامان ابسالاً إليه في جيوشــه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً، ليظفروه في المعركة ففعلــوا، وظفر به الاعــداء وتركوه جريحاً وبه دمــاء ، حســبوه ميتــاً، فعطفت عليــه مرضعة مــن حيوانــات الوحش ، وألقمته حلمــة ثديها ، واغتــذى بذلك إلــى أن انتعش وعوفي ، ورجع إلى ســلامان وقــد أحاط بــه الأعــداء وأذلوه، وهو حزين من فقد أخيه ، فأدركه ابســال وأخذ الجيش والعدة، وكر على الأعداء وبددهم وأسر عظيمهم وسوّى الملك لأخيه ، ثم واطأت المرأة طابخه، وطاعمه وأعطتهما مالاً ، فسقياه السم، وكان صدِّيقــاً كبيراً نســباً وعلماً وعملا. واغتم من موتــه أخوه واعتــزل ملكــه ، وفوض إلى بعض معاهديه وناجــى ربه ، فأوحى اليه جلية الحــال ، فســقى المرأة ، والطاعــم ، ثلاثتهم ما سقوا أخاه ودرجوا»[٢٠].

وقد ذكر الطوســي «أن سلامان مثل للنفس الناطقة ، وابسالاً للعقل النظري المترقي إلى أن حصل عقلاً مستفاداً ، وهو درجتها في العرفان، إن كانــت تترقى للكمال، وامرأة ســلامان القوة البدنيــة الأمــارة بالشــهوة والغضــب، المتحدة بالنفــس»[٢١] ، وأختهــا رمز الى القــوة العملية المســماة بالعقل العملي المطيــع للعقل النظري وهــو النفــس المطمئنة ، وتلبيســها نفســها بدل أختها ، تسويل النفس الإمارة مطالبها الخسيسة، وترويجهــا على أنها مصالح حقيقية[٢٢]، ورمز بالأهــل والأولاد الــى القــوى البدنيــة وبعض ملــكات النفس التي لم تخــرج بعد من القوة الى الفعــل ، وهذا قريب مما اشــار اليه في رســالة القدر بقوله : « وله أخوات بل أمهات ترق على الغر الغبي وتجد على المحتنق الأبي»[٢٣] ، فهو يشير هنا بالأخوات والأمهات الى ملكات النفس الراســخة والمتحققــة بالفعــل ، ولعلّ ما يشــير الــى تحققها ورســوخها هو رقتها علــى الغر، ووجدهــا على المحتنــق اللذين رمــز بهما الى قــوى النفس وملكاتها التي مازالت بالقوة ، مما يعني انّ نسبة الغر والمحتنق الى هذه الأخوات والأمهات ، هو نفســه نسبة الأهل والأولاد الى ابســال ، واستعداد الأولاد للتعلم من ابسال يكاد يقابــل حــال الغر والمحتنــق ازاء رقــة ووجد الأخوات والأمهات عليهما ، فالرقة والوجد هنا اشــارتان الى ان ملكات النفس العليا قد شرعت في تهذيب قوى النفس الأخرى وسارت بها في طريق كمالها .

ولأن ابسال في صورة القصة هذه منصرف عن عشق امرأة سلامان له ، فهذا يشير الى ان القصة في صورتها هذه ، تصور النفس في رقيها الى العالم العقلي ، وانها قد قطعت شوطا كبيرا في العرفان ، بينما صورت القصة في صورتها الأولى النفس في اقبالها على العالم الحسي وتعلقها به .

واذا كانت المصادر قد حفظت لنا نصاً طويلا لخَّص لنا الطوسي عنه القصة في صورتها الأولى ، فإن النص الذي لخص لنا عنه الصورة الثانية للقصة قد فُقِد ولم يعد موجودا، ورغم شكّ الطوسي في نسبة القصة في صورتها الأولى الى ابن سينا، إلا اننا لا نستبعد ان تكون القصة في صورتها هذه من تأليف ابن سينا ؛ وذلك لتطابقها في دلالاتها مع فلسفة ابن سينا ، ولأنها في بعض عباراتها وألفاظها تتفق مع نصوصه الرمزية الأخرى[٢٤]، فالقصة كما يبدو لنا في كلتا صورتيها من تأليف ابن سينا حيث انها في صورتها الأولى ، مثل للنفس التي لم تزل مقبلة على الحسيات ، ولم تستطع الترقي في كمالاتها ، بينما هي في صورتها الثانية ، مثل للنفس العارفة التي استطاعت العروج الى العالم العقلي ، ولم يعد الحس يعيقها عن تحقيق كمالها . واذا كنا نتفق مع الطوسي في ان ابن سينا قد اشار في النمط التاسع من الإشارات والتنبيهات الى القصة في صورتها الثانية التي اكّد الطوسي نسبتها له لأنه يتحدث في هذا النمط عن مقام العارفين الذين تخطوا مسألة صراع النفس مع الشهوات الذي تعبر عنه القصة في صورتها الأولى ، ووصلو الى القرب الإلهي[٢٥]، الذي تصوره الصورة الثانية للقصة خير تصوير ، الا انَّ هذا لا يعني ان القصة في صورتها الأولى ليست لابن سينا، وانما المقصود انه اشار هنا للصورة الثانية دون الأولى .

وفي قصة حي بن يقظان جاءت المرأة رمزاً الى كوكب الزهرة في موضعين احدهما في قوله : « مملكة أهلها متمتعون بالصباحة... تقوم عليها امرأة »[٢٦]، فهو قد رمز بالمملكة هنا إلى فلك الزهرة، ورمز بالمرأة التي تقوم عليها إلى كوكب الزهرة [٢٧] ، وفي موضع آخر من هذه القصة رمز إلى الزهرة بالملكة الحسنى[٢٨].

وفي رسالة العشق يتحدث ابن سينا عن الهيولى ، ويذكر نزاعها الى الصورة عند فقدها، وولعها بها عندما تجدها ، وانها مهما عريت عن صورة بادرت الى استبدالها بصورة اخرى ، فنشعر اننا ازاء امرأة وليس مفهوما مجرَّدا ، وفي آخر كلامه عنها يشبِّهها بالمرأة الأمة الدميمة المشفقة من استعلان قبحها ، فمهما انكشف قناعها غطّت دمامتها بالكُم[٢٩] ، فيأتي تشبيهه لها بالمرأة وكأنه نتيجة للمقدمات السابقة او خلاصة للكلام الذي ذكره سابقاً .

كذلك جاءت المرأة رمزاً في بعض قصائد ابن سينا ، فمن ذلك قصيدته التي يقول فيها :

قفا نجزِ معاهدهم قليلا
نغيث بدمعنا الربع المحيلا
وقفتُ دموعَ عيني دون سعدى
على الأطلال ما وجدتْ سبيلا
عقدتُ لها الوفاءَ وأن عقدي
هو العقد الذي لن يستحيلا
أعاذل لستَ في شيءٍ فأسهبْ
مدى الملوين أو أقصر قليلا[٣٠]

فهو في هذه الأبيات يعبر عن شوقه الى العالم الحقيقي الذي يتجاوز العالم الحسي، ذلك العالم الذي رمز له بسعدى ، وقد اتجه اليه بكليّته؛ لأنه وجد انه مهما حاول العلوّ في هذا العالم العنصري المحدود فلا يزيده علوّه إلاّ بعداً عن

حقيقته وكمالــه ، وإنه لن يكتمل إلاّ بالعلوّ على هذا العالــم والإنصراف عنه الى العالم الحقيقي الذي يتمثل في العالم العقلي[٣١] ، ولعلّه قد رمز بالعاذل الى القوى الحسـية او الى ذوي الأوهام العامية الذين يظنون ان اللذات القوية المستعلية هــي الحسـية ، وأن مــا عداها لــذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية[٣٢] .

واذا كان مــن شــأن الرمــز ان يتجــاوز الإصطلاح والتوقيــف [٣٣] ، ويوحي بأكثر من معنــى ، فلعلّنا لا نخطئ اذا قلنــا ان العاذل في الأبيــات الســابقة ، يرمــز الى العقــل بالمعنى الــذي نجده عنــد المشــائين فضلاً عــن الدلالة التي اشــرنا اليها ســابقا ، وهذا مــا يتأكّد لنا اذا علمنا ان ابن سينا قد ذكر ان مذهبه يختلف عن ارسطو واتباعه من المشائين[٣٤] ، وانه كان منذ مطلع شبابه يعتني بالحكمة الإشراقية والشؤون العرفانيــة ، ونجد هــذه العناية فــي آثاره التي تركهــا في هذه الفترة الأخيرة من حياته ايضاً، وهذا ما يظهر واضحا في آثاره الرمزية ، وهو لم يتشــكك بالنزعــة العقلية قط، بــل حاول ان يثبــت ماوراء العقل عن طريق العقل ، فمرحلة ماوراء العقل وإن كانت تقع خارج دائرة العقل، لكنها تعد امــراً معقولاً لأنها تثبــت بالعقل[٣٥]، وهنا يكمن التضامن بين العقل والعرفان عنده ، وهذا ما يتضح لنا عند النظر في قوله :

هبت نسيم وصالكم ســـــــحراً
بحدائــق للشــوق فــي قلبي
فاهتزَّ غصن العقل من طربٍ
فتناثرت درراً من الحبِّ[٣٦]

فاهتزار غصن العقل اثر نسيم الوصل الذي هــبَّ في حدائق الشــوق في القلــب ، خير دليل على تضامن العقل والعرفان عنده ، فكأنَّ العقل ينشــد العرفــان ، وكأن العرفان ينشــد العقل ، والعقل هنا يختلف عن العقل المشائي الفضولي المتطفل الجاحد الموسْــوِس ذي الفطانة البتراء الذي رمز اليه بالعاذل فــي ابياته التي ذكرناها ســابقا ، وذكر بعض صفاتــه ، وحذَّرنا منه في خاتمة الإشارات والتنبيهات[٣٧] .

واذا كانــت قصيدته في النفس ، وهي اجمل قصائده واشهرها ، قد خلت من ذكر المرأة[٣٨] ، وان الرمز الرئيسي الذي انتظمت عليه القصيدة هو الورقاء التي وردت في مطلع القصيدة :

هبطتْ إليك من المحل الأرفعِ
ورقاءُ ذات تعززٍ وتمنع[٣٩].

الا ان تــاءات التأنيــث المتكــررة في هذه القصيدة قد اســتدعت حضور المــرأة وأوحت بوجودهــا ، ولعــلّ هــذا أحــد الأســباب التــي جعلــت ابن طفيل في قصيدته الميمية يســتعمل المرأة رمزاً الــى النفس المتجوهرة بالمعرفة ، والمعارف التــي تجوهرت بها النفس[٤٠]، وهذا ما يتضح لنا في ما سيأتي من البحث .

## المبحث الثالث / رمزية المرأة في فلسفة ابن طفيل

اذا كان ابن طفيل قد اغفل في قصته (حي بن يقظان) ذِكْر المرأة الا في موضع واحد منها عندما روى لنا كيفية وصول حي بن يقظان الى الجزيرة التي نشــأ فيها ، حيث ابتدأ قصته بذكر امــرأة تزوجت ســرّاً ، وحملت بطفــل وحينما ولدتــه وضعته في تابوت ورمــت به في البحر خوفــاً من الفضيحة ، وفي مقابل قســوتها تحنّ عليــه ظبية فقدت ظلاها فترضعه من لبنها[٤١]، اذا كان ابــن طفيــل لم يذكر المــرأة الا في هذا الموضــع من قصتــه ، فإننا نجده فــي قصيدته الميميــة ، قد اهتم كثيــراً بوصف المرأة ، وبثَّنا شوقه الى لقائها ، وحسرته وبكائه عند فراقها .

وهــو في قصيدته هذه قد تأثر بالمعاني التي ألمّ بها ابن سينا في عينيته ، بل انه قد أعاد علينا

بعضها كما في قوله :

فكان تجليها حجاب جمالها

كشمس الضحى يعشى بها الطرف كلما[٤٢]

فـلا يخفى ان هذا البيـت يحيل الى قول ابن سينا في عينيته :

محجوبةٌ عن كل ملقةِ عارفٍ
وهي التي سفرتْ ولم تتبرقع[٤٣]

فالتجلي والحجاب عند ابن طفل هما الحجاب والسفور نفسهما عند ابن سينا ، الا ان ابن طفيل قد ذكر لنا ان سـبب حجاب النفس هو التجلي ، وهـذا وإن كنا لا نجده في بيت ابن سـينا إلّا انه يحيلنا الى مؤلفات ابن سـينا الأخرى ولاسـيما قوله في رسـالة حي بن يقظان عن الملك الذي رمز به الى الله[٤٤]:« وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليـه سـبب خفائـه كالشـمس لوانتقبت يسـيرا لاسـتعلنت كثيرا فلما امعنت في التجلي احتجبت وكان نورها حجاب نورها»[٤٥] .

فكأنَّ ابن طفيل حاول في بيته السالف الذكر ان يفسر لنا الحجاب الذي ورد في بيت ابن سينا بكلمات ابن سـينا نفسها التي ذكرها في النص السالف الذكر من حي بن يقظان ولا فرق بين قوليهمـا الا ان ابن طفيل نقل كلام ابن سـينا عن الذات الإلهية ، وجعله عن النفس وجاء به منظوما بعد ان كان منثورا[٤٦]، وتجدر الإشارة الـى ان كلام ابن طفيل عـن حجاب النفس لا يخلـو من التناقض ، وهذا مـا يتضح لنا عند النظر في البيت الذي يسبق البيت السالف الذكر اعني قوله :

نضت عذبات الريط عن حرّ وجهها

فأبدت محيّا يدهش المتوسِّما[٤٧]

فهو قد ذكر في هذا البيت سـفورها وانكشاف وجهها للمتوسم الذي اندهش وتحيَّر من جمالها، فكيف اصبح تجليها حجـاب جمالها في البيت الذي يليه؟ وكيف ادهشت المتوسم بجمالها اذا كانت محجوبة بتجليها ؟ وما كان له ان ينزلق فـي هذا التناقض لولا انه ألحَّ في هذا الموضع من قصيدته علـى محاكاة المعاني التي ألمَّ بها ابن سـينا في عينيته ، وأرهق نفسه في تعليلها وتفسيرها ، والشعر ابن الرؤيا والذهول، ينقدح في حلك المعاناة ، ويعفُّ عن التعليل والتفسير.

واذا كان ابـن سـينا قـد ذكـر البـرق بقوله في عينيته:

فكأنها برقٌ تألّقَ في الحمى
ثم انطوى فكأنه لم يلمع[٤٨]

فإننا نجد هذا البرق السـينائي عند ابن طفيل في وميض البارق على النحو الآتي[٤٩]:

ولمّا التقينا بعد طول تهاجرٍ
وقد كاد حبل الودِّ أنْ يتصرَّما
جَلَتْ عن ثناياها وأومض بارقٌ
فلم ادرِ من شقَّ الدجنةَ منهما[٥٠]

كذلك توجد وشـائج قربى لا يمكن انكارها بين قول ابن سينا :

سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرتْ
مـا ليس يدرك بالعيون الهجّعِ[٥١]

وقول ابن طفيل :

نضتْ عذبات الريط عن حرّ وجهها
فأبدت مُحيّا يدهش المتوسما[٥٢]

فكشـف الغطاء في بيت ابن سينا هو نفسه نضت عذبات الريـط عند ابن طفيل ، كما ان ابصار ما ليس يـدرك بالعيون الهجّع عند ابن سينا يكاد يتطابق مع ابداء المحيّا المدهش عند

ابــن طفيل ، اذ ان النفس المرموز لها بالحبيبة ما كانت لتســتطيع ان تبدي المحيا المدهش لو لــم تبصر تلك الحقائق العاليــة التي ابصرتها النفس المرموز لها بالورقــاء ، وتنتقش بها ، فيظهر اثر ذلــك في مُحيّاها، وعلى الرغم من اختلاف البيتين في الوزن والقافية الا اننا نجد في بنائهما تشــابها لا يمكن اغفاله فابن ســينا يقول : ســجعت ... فأبصــرت ، وابن طفيل يقــول : نضت عذبات الريط ... فأبدت ، فبنية البيتيــن تكاد تكون واحــدة فضلا عن التطابق في المعنى.

واذا كانــت المرأة قد جاءت في هذه القصيدة رمــزاً الــى النفس حتــى ان احد الدارســين قد اقترح ان يكون عنوان القصيدة (اســراء النفس ونــوم المشــيح)[٥٣]، فإن هــذا لا يمنــع من أن يكون للمــرأة دلالة اخرى ، فهي من جهة رمز الــى النفس، ومن جهة اخــرى رمز الى معرفة الحقائق العليا التي تنزلت على النفس ، وحسْبنا الجوّ الصوفي الــذي يطالعنا عبر ابيات قصيدة ابــن طفيــل هذه دليــلاً على ما ذهبنــا إليه ، فقد جاءت القصيدة مشــحونةً بالألفــاظ التي توحي بالجــوّ الصوفــي كالتهويــم ونجــد والمحصَّب وغيرها ، ولعــلَّ رأينا هذا يزداد قوّةً ووضوحاً عند النظر في البيــت الآتي الذي ذكر فيه لقاءه بالحبيبة :

ولمّا التقينا بعد طول تهاجرٍ
وقد كاد حبْل الودِّ أن يتصرّما [٥٤]

فهو يشــير هنا الى ان لقــاءه بها قد حصل بعــد هجر طويل ، وبعد ان اوشــكت المودَّة ان تتقطع بينهما ، بل انه قد ذكر في مطلع قصيدته انَّ زيارة الحبيبة له كانت إلماما ، اي في بعض الأحاييــن ، مما يجعلنا نرجِّــح ما ذهبنا اليه من كــون الحبيبة رمزاً الى المعــارف اللطيفة التي هبطت على النفس ، وبهذا يكون ضمير المتكلم الــذي يعــود على ابــن طفيل رمزاً الــى النفس التــي تنزهــت وانصرفت عن العالم الحســي ، وأصبحت مســتعدّة لتلقي الإشــراق عــن العالم العقلــي ، وهــذا ما يتأكد لنــا اذا عدنا الى مطلع القصيدة :

ألمّتْ وقد نام المشيح وهوّما
وأسرتْ الى وادي العقيق من الحمى[٥٥]

فهو قد ذكر هنا نوم المشــيح وإســراء الحبيبة ، مما يعنــي ان زيارتها له كانت ليلا، وهذا يذكرنا بالمعارج الصوفية التي نجدها في رســالة الطير لابن ســينا ، والغربة الغربية ، وحفيــف اجنحة جبرائيل للســهروردي ، ففي هذه الرســائل تتم الرحلة ليلا ، ذلك ان الحكيم فــي رأيهما ، يشــبه الخفاش الــذي لا يظهر نهــارا ، لأن البحث عن الأفــكار الخبيئة في المعقولات المجردة يكون اجدى في المســاء ، فالخفاش يتحرك تــارة في النور ، وطورا في الظلمة . وكذلك الحكيم في سعيه وراء الحقائق المستســرة ، يتنقل من النور الى الظلمة ، اي من المحســوس الى المعقول ، ولا يتمّ له ذلك الا في المســاء، عندما يتوشح النور بالظلمة ، ويصفو الحس والذهن معا[٥٦] .

وســواء كانت الحبيبة رمزاً الى النفس او رمزاً الى المعــارف اللطيفة التي تنزَّلتْ على النفــس فإن المحصّب الذي ذكره ابن طفيل في قوله الآتي هو رمز الى الجسد[٥٧] :

وجرّتْ على ترْب المحصّب ذيلها
فما زال ذاك الترب نهباً مقسَّما
تنــاولــه ايدي التِجــار لـطيمـةً
ويـحـمـلـه الداريُّ أيّـان يـمّـمـا[٥٨]

وهو قـد جعل المحصَّب مفعماً بالمسـك ، يتسابق عليه التجار ، بعد ان جرّت عليه الحبيبة ذيلها ؛ ليرمز بذلك الى ان الجسـد قد اصبح حياً وذا قيمـة بعد اتصال النفس بـه ، هذا اذا فهمنا الحبيبة هنا بكونها رمزا الى النفس ، ومن جهة اخـرى يكون المقصود ان القـوى البدنية بعامة بما فيها القـوى المحرّكة والمدْرِكة قد اصبحت اكثر رقيّا واقرب الى الكمال بعد ان تنزَّلت تلك المعارف اللطيفـة على النفس ، لأنّ هذه القوى التي هي مبدأ الأفاعيل والإدراكات في الإنسان من شـأنها ان تنزع الى شـيء او عن شـيء ، وهذا النزوع قد يكون عن احساس او عن تخيل او عـن توهّم او عـن نطق[٥٩]، فـإذا علمنا ان المتخيلـة تحاكي ما تشـاهده النفس من الأمور العقلية بصور تناسـب تلك الأمور مناسـبة ما، ثـم تنعكس تلـك الصـور على الحـس الباطن والظاهـر[٦٠]، اتضح لنا حينئذ انه اذا انصرفت القـوة المتخيلة الـى التخيّلات المناسـبة للأمر القدسي تبعتْها القوى البدنية الأخرى وانصرفتْ عن الميل الى العالم الجسماني ، وشايعتْ النفس في توجهها الى العالم القدسـي[٦١]، الذي هبطت منـه تلك المعـارف ، وهكذا فقـد تبيَّن لنا كيف عبَّـر ابن طفيـل هنا عن سـريان المعرفة التي انطـوت عليها النفس الى سـائر القوى البدنية ، ويبـدو لنا انّ هذه المعانـي اكثر مطابقة لمقصد ابن طفيـل في هذين البيتين لإننـا نرجّح انه قد رَمَـزَ بالحبيبة الى المعـارف التي هبطت على النفس ، وذلك للأسباب التي ذكرناها سابقاً .

ويختم ابن طفيل قصيدته بهذه الأبيات :

وساعدني جفن الغمام على البكا
فلم ادرِ دمعاً ايّنا كان أسـجما
فقالت وقد رقّ الحديث وأبصرت
قرائـن احـوالٍ أذعـن الـمكتما
نشدتك لا يذهب بك الشوق مذهباً
يهوّن صـعباً اويرخّص مأثما
فأمسكتُ لا مستغنياً عن نوالها
ولكن رأيت الصبر أوفى وأكرما[٦٢]

ويبدو ان ابن طفيل يشـير بعفته عن الحبيبة التي عبر عنها بإمساكه وصبره عنها الى انه قد صان هذه المعرفة التي تنزلت عليه، ولم يبذلها لغير اهلها ، وإنه رغم اندماجه بها وشوقه الى الحقائق العليا التي تعبّر عنها ، فإنه لم يقع في الشـطح ، ولم يتوهم الحلول او وحدة الوجود وغير ذلك مما وقع لبعض الصوفية .

## الخاتمة

اذا كان رمْـز المرأة قد ورد في حكايات اخوان الصفـاء دون اشـعارهم المتناثرة في مواضع متعددة من رسـائلهم فـإن ابن طفيل علـى العكس منهم اذ جـاءت المرأة رمزاً في شـعره دون نثره ، في حين نجد ابن سينا ، قد ذكر المرأة رمزاً في شعره ونثره . وقد جاءت المرأة رمزاً الى الجسـد فـي بعض حكايات اخـوان الصفاء ، ورُمِزَ بها في البعض الآخر منها الى الحقائق العليا التي كانت تتأملها النفس فـي العالم الروحانـي . وكان للمرأة عند ابن سـينا اكثر من دلالة ، إلّا ان ابرزها الجسد ، وبـدا الرمز عند ابن طفيـل متأرجاً بين كونه رمزاً الـى النفس وكونه رمـزاً الى الحقائق العليـا او المعارف اللطيفـة التي تنزلت على النفس ، واشرقت عليها من العالم الروحاني ، فالرمز عنده يحتمل المعنيين ، ولعلّ سبب هذا هو تأثره بابن سـينا واخوان الصفا من جهة ، وتأثره بالشعراء المتصوفة من جهة اخرى .

## الهوامش

١- عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، بيروت ، ١٩٧٢م ، ص ٣٩٦.

٢-اخوان الصفاء وخلان الوفاء : رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، بيروت ، ١٩٩٩م ، المجلد ٤ : ١٨٣ وكذلك جواد كاظم عبهول : الرمزية في فلسفة السهروردي ، اطروحة دكتوراه ، اشراف الأستاذ الدكتور نعمة محمد ابراهيم ، قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة الكوفة ، ٢٠٠٥م ، ص ٣١.

٣- المصدران نفسهما : ص١٨٣- ص ٣١.

٤- عبداللطيف محمد العبد : الإنسان في فكر اخوان الصفاء ، مكتبة الإنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٦م ، ص١٦٤ .

٥- جواد كاظم عبهول : مصدر السابق ، ص ٣١.

٦- اخوان الصفاء وخلان الوفاء : مصدر السابق ، المجلد ٤ ، ص ١٥٤.

٧- فائز طه عمر : الرمزية في حكايات اخوان الصفاء ضمن ادبية النص الفلسفي ، دمشق ، الطبعة الأولى ٢٠١١م ، ص ١٦٠.

٨ - ينظر اخوان الصفاء : مصدر سابق ، المجلد ٤، ص ١٥٩.

٩ - عمر فروخ : مصدر سابق ، ص ٤٥٨.

١٠ -ابن سينا : رسالة العشق ضمن رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني، الجزء الثالث ، ليدن ، ١٨٩٤م ، ص ١٦.

١١- اخوان الصفاء : مصدر سابق ، المجلد ٤ ، ص١٦٢-١٦٣.

١٢- جواد كاظم عبهول ، مصدر سابق ، ص ٣٢ .

١٣- اخوان الصفاء : مصدر سابق ، المجلد ٤ ، ص١٦٤.

١٤- اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، مصدر سابق ، المجلد ٣ ، ص ٨٢-٨٣ .

١٥ - احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق : رسالة الجامعة ، تحقيق مصطفى غالب ، بيروت ، ١٩٨١م ، ص ٢٥٣-٢٥٤.

١٦- نصير الدين الطوسي : تلخيصه لقصة سلامان وابسال ضمن شرحه للإشارات والتنبيهات لابن سينا ، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الرابع ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨م ، ص ٤٩ وما بعدها.

١٧- سلامان وابسال ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، مطبعة ، هندية بمصر ، ١٩٠٨م ، ص ١٥٨ وما بعدها.

١٨- نصير الدين الطوسي : مصدر سابق ، ص ٥١ -٥٣

١٩ - مصدر نفسه ، ص٥٢-٥٣.

٢٠- مصدر نفسه ، ص٥٤-٥٥.

٢١- مصدر نفسه ، ص٥٥.

٢٢- مصدر نفسه ، ص٥٦.

٢٣- ابن سينا : رسالة القدر ضمن رسائل الشيخ الرئيس... في اسرار الحكمة المشرقية ، الجزء الرابع ، ليدن ، ١٨٩٩م ، ص٤.

٢٤- جواد كاظم عبهول : رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا ، دراسات فلسفية ، بيت الحكمة ، العدد ٣٦ ، السنة ١٤٣٧هـ - ٢٠١٥ م ، ص ١٠٨-١٠٩.

٢٥- ينظر عبداللطيف الحرز : السرد الفلسفي ، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢م ، ص ٥٨.

٢٦- ابن سينا : حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية ، الجزء الأول ، ص١١، ليدن ، ١٨٨٩ م ، وكذلك جواد كاظم عبهول ، رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا، ص١١٠

٢٧- المصدران نفسهما : الصفحتان نفسهما، ص ١١٠-١١ .

٢٨ - المصدران نفسهما : الصفحتان نفسهما، ص ١١٠ -١١ .

٢٩- ابن سينا : رسالة العشق ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية ، الجزء الثالث ، ص ٦-٧.

٣٠- ابن سينا : ديوان ابن سينا ، تحقيق نور الدين عبدالقادر والحكيم هنري جاهيه ، مكتبة فراديس، الجزائر ، ١٩٦١م :٩٥- ٩٧ وكذلك جواد كاظم عبهول رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا :ص ١١٢

٣١ - ينظر جواد كاظم عبهول : رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا ، ص ١١٢.

٣٢- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي ، القسم الرابع ، ص٧.

٣٣- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م ، ص٢٢.

٣٤- يوسف زيدان :المبدعون الأتجلّيات من تراثنا المتصل ، ضمن كتاب حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار الشروق،القاهرة ،الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ١٠٨ .

٣٥- غلام حسين الإبراهيمي الديناني : العقل والعشق الإلهي ، ترجمة عبدالرحمن العلوي ، دار الهادي ، بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م ، الجزء الأول، ص١٣٢-١٣٣.

٣٦- ابن سينا : ديوان ابن سينا ، تحقيق حسين علي محفوظ، مطبعة الحيدري ، طهران ، ١٩٥٧ م، ص ٢١.

٣٧- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي ، القسم الرابع : ٣١، ١٦٢ وما بعدها، كذلك ينظر عبدالرحمن بدوي : افلاطون ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ١٢٧.

٣٨- ينظر جواد كاظم عبهول : رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا ، ص١١١ ، ١١٢.

٣٩- نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني، شرح عينية ابن سينا ، تحقيق حسين علي محفوظ ، طهران ،١٣٣٧هـ / ١٩٥٤م: ص ١١٣ .

٤٠- ينظر جواد كاظم عبهول : رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا : ص ١١١ ، وكذلك مدني صالح : ابن طفيل قضايا ومواقف ، دار الرشيد ، بغداد ١٩٨٠م، ص١٠٥ وما بعدها.

٤١- ابن طفيل : حي بن يقظان ضمن كتاب حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ، ص١٣٨-١٣٩.

٤٢- عبدالواحد المراكشي : المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٧م، ص ٢٤١.

٤٣- نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني، مصدر سابق ، ص ١٣ .

٤٤ - ينظر ابن سينا : حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ الرئيس ... في اسرار الحكمة المشرقية : ٢٠-٢١ وكذلك جواد كاظم عبهول : الأدب الرمزي في فلسفة ابن سينا : ص ١١٠ وكذلك مدني صالح : ابن طفيل قضايا ومواقف ، ص١٢٢.

٤٥ - ابن سينا : حي بن يقظان ضمن رسائل الشيخ... في اسرار الحكمة المشرقية : ص ٢١ وكذلك جواد كاظم عبهول : الأدب الرمزي في فلسفة ابن سينا، ص ١٠٩

٤٦- جواد كاظم عبهول : الأدب الرمزي في فلسفة ابن سينا ، ص ١١٠.

٤٧- عبدالواحد المراكشي : مصدر سابق :ص ٢٤١

٤٨- نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني: مصدر سابق ، ص١٥.

٤٩ - مدني صالح : ابن طفيل قضايا ومواقف : ص١٢٥

٥٠- المصدر نفسه : الصفحة نفسها ، وكذلك عبد الواحد المراكشي: مصدر سابق ، ص ٢٤١.

٥١- نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني، مصدر سابق، ص١٤

٥٢- عبدالواحد المراكشي : مصدر سابق ،ص٢٤١.

٥٣ - مدني صالح : مصدر سابق ، ص٨٩.

٥٤- عبدالواحد المراكشي : مصدر سابق :ص ٢٤١.

٥٥- المصدر نفسه ، ص٢٤٠.

٥٦ - اميل المعلوف : دراسته التي قدم بها لكتاب اللمحات للسهروردي ، بيروت ، ١٩٦٩ م ، ص٥٢

٥٧- ينظر مدني صالح : مصدر سابق ، ص١٢١.

٥٨- عبدالواحد المراكشي: مصدر سابق ، ص٢٤٠

٥٩- ينظر عبده الحلو : الفارابي ، بيت الحكمة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧ م ، ص ٣٥.

٦٠- السهروردي الإشراقي : هياكل النور ، تحقيق محمد علي ابو ريان ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ١٩٥٧م ، ص ٨٥.

٦١- نصير الدين الطوسي : شرح الإشارات والتنبيهات، ص٧٩ وما بعدها.

٦٢- عبدالواحد المراكشي : مصدر سابق ، ص ٢٤١.

## المصادر والمراجع


**ابن سينا :**

- رسالة العشق ضمن رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني ، الجزء الثالث ، ليدن ، ١٨٩٤م .
- رسالة القدر ضمن المصدر السابق ، الجزء الرابع ، ليدن ، ١٨٩٩م .
- حي بن يقظان ضمن المصدر السابق ، الجزء الأول ، ليدن ، ١٨٨٩ م .
- ديوان ابن سينا ، تحقيق نور الدين عبدالقادر والحكيم هنري جاهيه ، مكتبة فراديس ، الجزائر ، ١٩٦١م .
- ابن سينا : ديوان ابن سينا ، تحقيق حسين علي محفوظ، مطبعة الحيدري ، طهران ، ١٩٥٧ م .
- الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الرابع ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م.

**ابن طفيل :**

- حي بن يقظان ضمن كتاب حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها ، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م .

اخوان الصفاء وخلان الوفاء :

- رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، بيروت ، ١٩٩٩م.

**بدوي ، عبد الرحمن :**

- افلاطون ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٩.

الجزائري ، نعمة الله الشوشتري الموسوي الحسيني :

- شرح عينية ابن سينا ، تحقيق حسين علي محفوظ ، طهران ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م .

**الحرز ، عبد اللطيف :**

- السرد الفلسفي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.

**الحلو ، عبده :**

- الفارابي ، بيت الحكمة ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٧ م .

الديناني ، غلام حسين الإبراهيمي :

- العقل والعشق الإلهي ، ترجمة عبدالرحمن العلوي ، دار الهادي ، بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م .

**زيدان ، يوسف :**

- المبدعون الأربعة تجلّيات من تراثنا المتصل ، ضمن كتاب حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها السابق الذكر .

**السهروردي الإشراقي :**

- هياكل النور ، تحقيق محمد علي ابو ريان ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ١٩٥٧م .

الصادق ، احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر :

- رسالة الجامعة ، تحقيق مصطفى غالب ، بيروت ، ١٩٨١م .

**مدني صالح :**

- ابن طفيل قضايا ومواقف ، دار الرشيد ، بغداد ١٩٨٠م.

الطوسي ، نصير الدين :

- تلخيصه لقصة سلامان وابسال لابن سين ضمن شرحه للإشارات والتنبيهات لابن سينا السابق الذكر، وكذلك ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، مطبعة هندية بمصر ١٩٠٨م.

**العبد ، عبد اللطيف محمد :**

- الإنسان في فكر اخوان الصفاء ، مكتبة الإنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٦م .

**عبهول ، جواد كاظم :**

- الرمزية في فلسفة السهروردي ، اطروحة دكتوراه ، اشراف الأستاذ الدكتور نعمة محمد ابراهيم ، قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة الكوفة ، ٢٠٠٥م .
- رمزية المرأة في فلسفة ابن سينا ، دراسات فلسفية، بيت الحكمة ، العدد ٣٦ ، السنة ١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م.

**عمر، فائز طه :**

- الرمزية في حكايات اخوان الصفاء ضمن ادبية النص الفلسفي ، دمشق ، الطبعة الأولى ٢٠١١م

**فروخ ، عمر :**

- تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٢م .

**المراكشي ، عبدالواحد :**

- المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٧م .

**المعلوف ، أميل :**

- دراسته التي قدم بها لكتاب اللمحات للسهروردي ، بيروت ، ١٩٦٩ م .

**نصر ، عاطف جودة:**

- الرمز الشعري عند الصوفية ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م .

# The symbolism of woman in Islamic philosoph

**Dr. Jawad Kadhim Abhool**

University of Mustansiriyah

A woman is one of the great symbols in Islamic philosophy. Despite the many researches that have dealt with a woman in the Islamic philosophy, we did not find any research on a woman's symbolism in this philosophy. Therefore, we discussed in this research the symbolism of woman in thIslamic philosophy, where we talked about it through our talking for:

The symbolism of woman in the philosophy of Ikhwan Al-safa .

The symbolism of woman in the philosophy of Avicenna.

The symbolism of woman in the philosophy of Ibn Tufail.

It should be noted that woman came in some stories of Ikhwan Al-safa as a symbol of the human body, and in some others a symbol of the eternal truths that were seen by the soul before falling into the elemental world. The human body was the main signification of the symbolism woman in the philosophy of Avicenna, but that not dose mean that we do not find in him some other significations for this symbolism. In Ibn Tufail, the signification of woman symbolism oscillated between the soul and the knowledge which sometimes descends on some souls willing to receive knowledge from the spiritual worlds.

# الحديث النبوي الشريف
# عند أتجاه إسلامية المعرفة

د. فلاح رزاق جاسم (*)

## المقدمة

برزت في الساحة المعاصرة دعوة الى تبني اتجاه جديد في التعاطي مع العلوم في العالم الاسلامي منذ ربع قرن تقريباً عبر دراسات متعددة بالتشديد والتأكيد على كتابة العلوم من ناحية اسلامية ووفق القواعد الاسلامية للعلم وصياغة العلوم الاجتماعية وفق منظور اسلامي فضلاً عن التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية والتوجيه الاسلامي لها وبنائها في ضوء منهج الاسلام واسسه واسلمة المعرفة او اسلامية المعرفة واسلمة العلوم وقد اتخذت جملة من البحوث نشرتها مجلة المسلم المعاصر[1]، هذه الدعوات عناوين ومسميات التقت بمجموعها في محور واحد هو محاولة اعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء المنظور الاسلامي وقد اتسع هذا المحور مؤخراً ليستوعب العلوم الطبيعية والتطبيقية فضلاً عن العلوم الانسانية وشاع استخدام مصطلح (اسلامية المعرفة) ليشمل صياغة العلوم والمعارف بأسرها صياغة اسلامية وصار هذا التعبير تسمية لمدرسة فكرية اسلامية انضم اليها وثقف لأفكارها قطاع كبير من الاكاديميين والعلماء والمثقفين الاسلاميين وتوسعت مفاهيمها اكثر فاستعير عنوانها لإصلاح الفكر الاسلامي بالنحو العام والمهم هنا التعرف على مشروع اسلامية المعرفة فيما يخص الحديث النبوي الشريف ونظراً لأهمية الموضوع هذا ودقته وحساسيته فقد جاء اختيار عنوان البحث في هذا المضمار، وقد انتظم في مبحثين تناول الاول منها التعريف بإسلامية المعرفة وما يدور في فلكها، واما المبحث الثاني فانعقد لبيان موقف اتجاه اسلامية المعرفة فيما يخص الحديث الشريف ولخصت الخاتمة مجمل ما جاء في ثنايا البحث وختمته بقائمة المصادر والمراجع المعتمدة.

(*) أ.م.د.جامعة الكوفة/ كلية الفقه / قسم علوم الحديث

## المبحث الاول / مفهوم اسلامية المعرفة ومساراتها :

مشروع اسلامية المعرفة من الاتجاهات الفكرية المطروحة في الساحة الاسلامية المعاصرة ويستقطب هذا التوجه اهتمامات كبيرة بل يثير جدلاً واسعاً يتجه نحو النمو اكثر من ذي قبل بسبب تعارض الآراء واحتدام الجدل والنقاش حول جداوه واهدافه النهائية يضاف الى الايجابيات والسلبيات التي يخلفها على المسيرة العلمية في الحواضر الاسلامية بل على نهضة الامة وموقعها في جدلية الصراع الحضاري المستمر وهو كأي مشروع يتخذ طابع الشمول والتنوع الايديولوجي والمذهبي لذا اختلفت الآراء حول اسلامية المعرفة فمنهم من يراها الخطوة الضرورية لتجاوز المأزق الحضاري الذي تعيشه الامة [٢]، ومنهم من يعتقد انها لن تؤدي الى مشروع ايجابي اذن هي تعني استبدال العلوم الاسلامية بالعلوم الغربية او بناء منهج علمي جديد يستمد معارفه العلمية من النص الديني بدل الاعتماد على الطبيعة والموضع نفسه من خلال التجربة او تعني اخضاع التجربة العلمية للمقدسات الدينية والمعارف اليقينية [٣]، وبقطع النظر عن الاختلاف في توجهات اسلامية المعرفة لدى الباحثين الا انه يتجلى غالباً في موضوع المنهج بشكل اساس لان الرافضين لمشروع الاسلمة يرون ان منهج البحث العلمي هو واحد لا يتعدد[٤]، ولا يمكن دمجه بالمنهج العقدي او الاخلاقي وعليه فإن من غير الممكن بناء منهج جديد يتضمن ادخال العوامل الغيبية او الاعتقادية بشكل يؤدي الى جعل منهج البحث العلمي خاضعاً للقيم الاخلاقية والدينية في حين يعتقد دعاة المشروع امكان ذلك من خلال التقيد بتوجيهات الوحي والتمثل بمقاصده واهدافه بحيث يتحرك العلم وفق غايات انسانية نبيلة ما لا يصادم الدين او يصبح بديلاً عنه ولا يقود الى الافساد والتدمير والمهم ابتداء التعرف على اسلامية المعرفة فيورد دعاة هذه الفكرة عدة تعاريف توضح معناها وتحدد معالمها فأما عند ابو القاسم حاج حمد انها تعني: (فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والاحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة واعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي وهي تعني فيما تعنيه اسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية ايضاً وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي ركبت على اساسها القيم الدينية نفسها ولذلك تتم اسلمة الاحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الالهية في الوجود والحركة)[٥]، اما عند عماد الدين خليل فهي (ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الاسلامي للكون والحياة والانسان .. ولا تنسحب فقط على ما يسمى بالعلوم الصرفة (المحضة) والتطبيقية في التعامل مع الوجود وانما تمتد بالضرورة الى ما يعرف بدائرة العلوم الانسانية ...)[٦]، ويعدها محمد عمارة في اطار المذهب بوصفها (المذهب القائل بوجود علاقة بين الاسلام وبين المعارف الانسانية والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الانساني والمعرفة الانسانية هي المذهب الذي يقيم المعرفة على ساقين اثنتين الوحي وعلومه والكون وعلومه وليس على ساق واحده هي الوجود)[٧]، ولم يحصر طه العلواني اسلامية المعرفة في اطار مغلق مثلما يرى البعض كونها قبل ذلك وبعد (بناء لنظرية المعرفة التوحيدية التي تؤمن بان للكون خالقاً واحداً احداً استخلف الانسان وعلمه ما لم يكن يعلم وجعل الوحي مصدراً انشائياً اساسياً لمعرفته والوجود مصدراً موازياً بقراءتهما في اطار

التوحيد الخالص تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة معرفة التوحيد والاستخلاف والامانة والعمران والشهود الحضاري)[٨]، والملخص من مجموع ما مر ذكره انها محاولات رسمت ابعاد فكرة اسلامية المعرفة ببيان مصادر المعرفة الاسلامية وقيمتها والكشف عن استقائها من بعدين هما قراءة الكتاب وقراءة الكون فضلاً عن غايتهما بمزج العناصر الحية للتراث الاسلامي مع العلوم الانسانية الغربية بعد غربلة هذه العلوم وتفكيكها واعادة ترتيبها من جديد وذلك بتحريرها من اطارها الوضعي المادي ووصلها بمنظومة معرفية متعددة في اطار عالم الغيب والشهادة وبما يحكي التناغم الموحد لهذين العالمين في الوجود ذلك ان الجمع بين هاتين القراءتين هو السبيل الوحيد لتحرير العلوم من ازماتها ، اما الكلام عن مسار اسلامية المعرفة فان بعض الباحثين يرجع اسلامية المعرفة الى النبي ابراهيم (ع) باعتبارها (تمثل الجانب الفكري من الاسلام الذي بدء بابي الانبياء وتكامل على يد خاتم الانبياء) [٩]، فيما اعتبر نشأتها باحث اخر بظهور الاسلام لان (جدة هذا الشعار لا تعني جدة المضمون الذي يعبر عنه ولا جدة القضية التي يطرحها فإسلامية المعرفة مهمة فكرية ورسالة ثقافية عرفتها حضارتنا منذ ظهور الاسلام واول كتاب عرض لهذه القضية هو القران الكريم) [١٠] ، بيد ان تحديد ميلاد اسلامية المعرفة بميلاد الاسلام لا يعني ان وجود الاتجاه المعرفي الجديد الساعي لاستيعاب المعارف الحديثة واعادة بنائها في اتجاه مغاير للاتجاه الغربي والعمل على تفكيك التراث وتشكيله في اطار متطلبات العصر، ذلك ان المشروع ظهرت بوادره منذ القرن التاسع عشر اثر اطلاع المسلمين على علوم الغرب الحديثة ثم تنامت تلك البذرة متجاوزة مرحلة الشعارات المتعددة في كتابات الرواد الاوائل لها الى قضية ذات مدلول محدد وبعدها الارتقاء الى مشروع منهجي طموح منطلقاً في بداياته الاولى من (المعهد العالمي للفكر الاسلامي) بما اثمر من بحوث ودراسات وخطة عمل تمثلت على يد نخبة متميزة من المفكرين والباحثين المبدعين من رواد مدرستي اهل البيت (ع) ومدرسة الخلفاء ومن الطبيعي ان تكون هناك مواقف مناهضة لهذا المشروع متمثلة في محاكمة مفاهيمها وطرائقها الاجرائية فضلاً عن اتصافها بالنزعة السلفية وابدى البعض خشيته من تحويل هذا المشروع الى بحث تأملي في منهج تخفيض الكون الى كلمة او رمز حسابي او الى فرض الموقف العقائدي على العلم وفي هذه الحالة لن يقود المشروع الى اي مكان وسيكون وسيلة لتضييع الوقت والجهد[١١]. وما يمكن اضافته في هذا الصدد ان قضية تقويم مشروع اسلامية المعرفة ينبغي ان تكون داخل نسقه فان تنامي هذا الحقل مع تطور هذه التجربة واتساعها يجدر ان يصاحبها الحذر الشديد من قبل القائلين بها والقائمين عليها لأجل ترشيد كتاباتهم والمراجعة المستمرة والتقييم المتواصل لتلك الافكار والاعمال ومن الاشارة اخيراً الى ان من رموز اتجاه اسلامية المعرفة هم اسماعيل الفاروقي وعبد الحميد ابو سليمان المدير السابق للجامعة الاسلامية بماليزيا وطهجابر العلواني الرئيس العام للمعهد العالمي للفكر الاسلامي وتوالت الاسماء الاخرى ممن تأثر بهذه النظرية وصار لها اتباع كثيرون ولا يهم في البحث هنا مناقشة هذا الاتجاه واسباب وجوده واهدافه فضلاً عن افكار مؤسسيها حول الاسلام بالطابع العام والمهم عرض افكارهم على صعيد الحديث الشريف كي نتبين موقف هذا الاتجاه من هذا الامر.

## المبحث الثاني / الحديث النبوي الشريف في مشروع اسلامية المعرفة :

اثار اصحاب اتجاه اسلامية المعرفة عدة مسائل تخص الحديث الشريف تمحورت حول نقاط عامة واخرى خاصة ، مثل : مفهوم السنة – حجية السنة – المراد من حجية السنة – مدى تأثير الزمان والمكان في الحديث او السنة المطهرة. استقلال السنة وكانت طبيعة تناولهم لهذه الامور ونظائرها بشكل مبعثر وعشوائي غير شامل وغير منتظم وسنبين جلية هذا الامر في استعراضنا لها ومن ذلك :

### ١- السنة حجة بالنحو العام فقط :

ففي الاطار العام تعد السنة حجة عند اصحاب هذا الاتجاه وليس بالنحو الخاص وجاء تأكيدهم على ذلك عموماً ، ومن اولئك ما جاء في تأكيد طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب عبد الغني عبد الخالق (حجية السنة) اذ يقول (ثم اثبت بالدلالة القاطعة - التي لا يسع عاقلاً الا التسليم التام بها – ان السنة النبوية المطهرة كلها حجة شرعية وان حجيتها بديهة دينية يكفر جاحدها ...) [١٢] ، وكذلك يعتقد ابو القاسم حاج حمد على مرجعية السنة بالاطار العام فيقول : (وليس في قولنا ما يبطل السنة بل على النقيض من ذلك فإننا نؤكد على ضرورة الالتزام بمرجعيةالسنة الصحيحة التزاماً لا لبس فيه ولا غموض)[١٣]، وفي موضع اخر يتحدث عن قضية الحجية فيقول: (قد تم حسمها فما يسع مسلماً يؤمن بالله ورسوله ان ينكر حجية السنة)[١٤]، ويأتي عبد الحميد ابو سليمان على ذكر هذه القضية قائلاً:(ان مسألة السنة حسمت ابان العصور الاسلامية الاولى وذلك حصيلة الجهود والمناقشات التي قام بها الامام الشافعي واضع (اصول الفقه) في كتابه (الرسالة) في تبيان السنة هذا الى جانب الجهود الجبارة والدور الذي اضطلع به العلماء المسلمون في تمحيص وتدقيق السنة) [١٥] ، والملاحظ اطباق هؤلاء على هذا الامر ولا جديد يذكر نحوه وسيأتي الكلام عن هذا الموضوع.

### ٢- مفهوم السنة في مدرسة اسلامية المعرفة:

يدعي اصحاب هذه المدرسة ان السنة اداء نبوي معصوم في اطار بيئة وواقع وثقافة سائدة ومحددة و في ذلك يقول عبد الحميد ابو سليمان (ان السنة النبوية تمثل بالدرجة الاولى اداءً نبوياً معصوماً في ادارة المجتمع وتأسيس مؤسساته ووضع سياسات لهذا المجتمع وبناء مؤسساته العامة) [١٦] ، ثم يبين ان الرسول (ص) كان يدير مجتمعاً بعينه له ابعاده الزمكانية منطلقاً من واقع باتجاه الغايات والاهداف ومقاصد الاسلام ورسالته، ويؤكد العلواني على ان مفهوم السنة هو (تطبيق لقيم القران وتنزيل لها في واقع نسبي محدد) [١٧] ، ومعلوم ان هذين التعريفين قد اعطيا للسنة بعداً غير معروف سابقاً باعتبارها امر مرتبط بزمان معين ومكان خاص وواقع محدد وبذلك اعطوا للسنة مفهوماً واضحاً في مدى حجيتها وسنأتي على مناقشة هذه القضية.

### ٣- المراد من حجية السنة عندهم:

ذلك ان مفهوم السنة لديهم قد اثمر مفهوماً جديداً لحجية هذه السنة النبوية ، والذي يكمن في الاطار المنهجي المتمثل في استخراج القيم العامة لها وليس في تتبع الجزئيات وفي ذلك يقول عبد الحميد ابو سليمان :(ان المشكلة الحقيقية التي تحيط بالسنة الى جانب معرض الحديث عن الاصول و الفكر السياسي التقليدي بأشمله هي الاخفاق في تفهم اثر عاملي الزمان والمكان عليهم والذي يتوجب

تواجدهمـا بطريقة او بأخرى عنـد التطرق الى التعليمات المتعلقة بسلوك معين او انتهاج نظام ما بيد ان السنة وتوجهاتها واحتفاظها بأهدافها النبيلة يجب الا تتعدى تلك المحددات الزمانية والمكانية ، وهذا الوضع لا يمكن تواجده وتفسيره الا في ظل محيـط بالغ المحافظة ، وقاصـر الرؤية ، وعديم الالمام بالوقائع والحقائق والعبرة من هذه الامثلة تتمثل في ان القياس يجب ان يكون كلياً وشـاملاً في مجالات التفاعل والتداخل الاجتماعي ما امكن الى ذلك سـبيلاً ، كمـا ان مضي ردح من الزمان والتغير الجذري في المكان قد لا يفسح مجالاً كافياً للقيـاس في اتباع طريقـة الجزئيات وحكم المثل بالمثـل)[١٨] ، ويقول العلواني ( لقد كان واضحاً لـدى الاصوليين، كما كان واضحـاً لدى الصدر الاول ملاحظـة ، الابعـاد الزمانيـة والمكانيـة وخصوصيـات المراحـل واوضاعها في قضية الفعـل النبوي والتقرير وبشـرية التجربة النبوية الفعلية ونسبيتها. ووضعوا لذلك بعض الضوابط فهل يمكن للمتخصصيـن تحديد ضوابط تلاحظ فيها تلـك الامور في بعض انـواع القول النبوي وكيف)[١٩]، مع ما يكتنف هذا الكلام من الغموض والخلـط المتمثـل فـي صعوبـة تعييـن الافعال والتقريرات النبوية التـي لاحظ فيها الاصوليون الابعاد الزمكانية التي فعلهاالنبي (ص) بمقتضى التجربة البشرية ليتم تعيين نسبيتها من عدمها الا انه وضح مفهوم الحجية في موطن اخر فقال: (فلا بـد اذن من الوصول الـى المنهج الناظم الضابط لمثـل هذه القضايـا الواردة في السـنة) وقراءتها قراءة معرفية تخرج الاحاديث والسنن الى دائرة المنهج بدلاً من دائرة الجزئيات المتصارعة، التي كثيراً ما يحولها المختلفون الى اقوال جزئية تدل على الشـيء ونقيضه وكأنها اقوال ائمة المذاهب المختلفة)[٢٠]، والملاحظ ان الحجة عنده تكمن في منهجية السنة لا جزئياتها المرتبطة بواقع مغاير لواقعنا في تركيبته وعقليته وهذه المنهجية تدعو الى استنباط منهج التأسـيس والاتباع من خلالها دون النزوع الى تقليـد النبي (ص) فيقول : (كما ان السنة تكشـف عن خصائص الواقع الذي كان رسـول الله (ص) يتعامل معه ويتحرك فيه وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته فيدفعنـا ذلك الى اسـتنباط منهج فقه التنزيل على الواقـع من خلال تطبيقات النبي المعصوم (ص) لا من خلال النزوع التقليد والمحاكاة في الجزئيات والتفاصيـل كما يظـن الكثيرون فمنهج التأسـي والاتباع غير منهج التقليد)[٢١]. ومما يشار في هذا الامر ان مفهوم حجية السنة يختلف عما سبق ذكره عند ابي القاسم حاج حمد فقد اكد على خصوصية المجتمع النبوي ومحلية التحرك النبوي في اطار وظيفة محدده فيه وهو ما اوضحه بقوله : (ضمن خصائـص الوعي في تلك المرحلة لم يكن ممكناً للإنسـان التعامل المباشر والنفاذ الواضح للمنهج القرآني عبر التحليل من هنا اتخذت النبوة شـكل الصلة الحية والتوسط الفعال ما بين حقائق الوعي القرآني في مطلقها وتصورات الوعي البشري في نسبيتها التاريخية فعرف الله الرسول بأنه الاسوة الحسـنة اي القدوة العملية التي يحتذي بها العرب عملياً فـي حالة الغياب النظري لوعي المنهج ... ويكفي ان احاديث الرسول قد شملت كل تفاصيل حياتهم .. وكان عليهم ان يترسـموا خطاه ويقتدوا به .. كان الرسـول وسيط التحول من المنهج الى التفاصيل الشاملة لكل شيء ضمن مجتمع بدوي غيـر قادر على النفاذ الـى الوعي القرآني بمعناه المنهجي)[٢٢]، فمهمة السنة النبوية ومدى حجيتها بنـاء على ذلـك لا تتجـاوز التعريف بخصائص المرحلة التحولية التي عاشها النبي (ص) والكيفية البارعة التي غطى بهـا (ص) عجز العرب عن ادراك المنهـج فما دام المنهج موجـوداً وبإمكان الانسان ادراكه فيمكن الاستغناء عن السنة كقدوة

عملية ، اي الاستغناء عن المنهج النبوي وهكذا تأتي تصريحات هؤلاء في حجية السنة مرتكزة على اساس ان السنة حجة بمنهجيتها لا بجزئياتها وسيأتي الكلام عن هذا الامر.

**٤- تأثير الزمان والمكان في النص الحديثي:**

مما تقدم تبين لنا أن أراء اصحاب هذه النزعة حول مفهوم السنة وحجيتها انهم متفقون على ان السنة تجربة نبوية مثلت اداءً نبوياً منطلقاً من واقع معين و بيئة محلية إذ إن هذا الأداء مثل نموذجاً قرآنياً ضمن ابعاد زمانية ومكانية محددة ، فقد رأى ارباب هذا التوجه لعدم معقولية اعتبار اغلب نصوص السنة كذلك بيد ان ما ترتب على خصوصية النظرة للسنة النبوية كان متفاوتاً من واحد لأخرفأبو القاسم حاج حمد يرى ان النص المطلق المتعاطي مع الزمان والمكان هو القران فقط اما نصوص السنة فهي تجربة نبوية ضمن مجتمع له خصائصه المحلية وبالتالي فهي لا تمثل القواعد الكلية والاحكام الجامعة منفردة كانت ام مجتمعة [٢٣] .

اما عبد الحميد ابو سليمان فيرى ان السنة تعكس وجهة النظر الاسلامية في العصور الاولى فمن غير المعقول اعتبارها تمثل قواعد عامة بيد انها تعتبر كذلك مجتمعة بمعنى ان عموم السنة يمكن تمثل القواعد العامة باعتبار عاملي الزمان والمكان كما ذكر ذلك في نص سابق اما طه العلواني فان موقفه هو ذات الموقف لعبد الحميد ابو سليمان اذ يقول: (لقد كان عليه الصلاة والسلام في سنته يمثل تجسيداً لمنهجية الربط بين القران والواقع، ولذلك فان من الصعب فهم كثير من القضايا التي وردت في السنة في معزل عن فهم ذلك الواقع الذي كان عليه الصلاة والسلام يتحرك فيه ، كما ان من الصعب تطبيق السنة وتحقيق الاتباع والتأسي والاقتداء به (ص) في اطار تتبع الجزيئات وحدها دون استنباط منهج التأسي باعتباره ناظماً موضوعياً للسنن بضم جزيئاتها في اطار منهجي)[٢٤]، ويخلص بنتيجة بان (الواجب هو الوصول الى المنهج القرآني النبوي لتنضبط على هدى منه سائر التفاصيل والجزيئات، ولنفهم الجزيئات في اطار المنهج الكلي فتتبين المقاصد وتتضح الغايات) [٢٥]، ويوضح نظريته هذه بالمثال التالي:(فحين ينهى عليه الصلاة والسلام عن النحت والتصوير مثلاً ويعتبر المصورين اشد الناس عذاباً يوم القيامة، فلا ينبغي ان يفهم نهيه عن ذلك انه موقف نبوي من الجماليات المجسمة يتعارض مع فهم نبي الله سليمان الذي كان يجند الجن ليصنعو له ما يشاء من تماثيل ولا ينبغي ان يفهم في اطار تساؤلات المعاصرين ومجادلاتهم في هذا الموضوع ونحوه .. ولا يكون الحل بالتلفيق بفتوى جزئية تحل هذا النوع وتمنع ذلك بل يلاحظ فيها الموقف المنهجي الذي اشار عليه الصلاة والسلام اليه في مواقف عديدة مثل (لو ان قومك حديثو عهد بكفر لفعلت ما فعلت) فتنحسم مادة الجدل ولا يسمح لها بان تتطاول الى النقاش حول حجية السنة ذاتها لان السنة – في اطار هذا المنهج المعرفي – تصبح قواعد منهجية ميسرة للتأسي لا جزيئات متناثرة لا يربطها رباط منهجي) [٢٦].

ومثل هذا الموقف ما ذهب اليه حسن الترابي في رفضه اعتبار النص قاعدة كلية او احكام جامعة اذا كانت عن طريق اجتهاد الرسول (ص) على ضوء القران الكريم وقواعده العامة وعليه يمكن الاجتهاد في ذلك على اساس اجتهاد الرسول (ص) ويمكن تغيير الحكم فيه تبعاً لتغير الظروف وتبعاً للمصلحة [٢٧] .

**٥- افاق حجية السنة :**

اما فيمـا يخص جوانب هذه المنهجية عند ارباب هذا الاتجاه بما يصب في مجالات حجية السـنة، فانها تعني عندهم تطبيق للقران بواقع نسبي محدد بتغير هذا الواقع عن حاله ماسـه وما يثار في هذا الامر انه هل كل مجالات الانسان في تناول السنة اياها تدخل تحت هذا الاطار فتلقى فعاليات السنة فيهـا ام هناك مواقع محظورة؟ فقد اختلفت انظار هؤلاء في هذا الملحظ، فمن يعتقد ان قضايا العقيدة ثابتة ولا تأثير للزمان والمكان فيها كونها لا تقبل التبديل ولأنها تركز على الجانب القيمي باستثناء ابي القاسم حاج حمد الذي يرى ان للزمان والمكان تأثيراً في كل النصوص قرانأكان ام سنة فيقول:(ان الثابت في التشريع (ضرب مثال الحدود) هو مبدأ العقوبة او الجزاء اما الاشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكوله لكل عصر على حسب اوضاعه واعرافه وقيمه) [٢٨]، أما عن عبد الحميد ابو سـليمان فلم يوجد اي تفصيل يخـص القضية. واما العلواني فيشير كلامه الى انه يقصد به جميع المجالات التي تناولتها السنة - غير مجال العقيدة - فيقول (لابد من الوصول الى المنهج الناظم الضابط لمثل هذه القضايا الواردة في السنة) وقراءتها قراءة معرفية تخرج الاحاديث والسنن الى دائرة المنهج بدلاً من دائرة الجزيئات المتصارعة التي كثيراً ما يحولها المختلفـون الى اقـوال جزئية تدل على الشـيء ونقيضه وكأنها اقوال ائمة المذاهب المختلفة)[٢٩]، ويعتقد محمد عمـارة ان لا تأثير للزمان والمكان على النصوص قطعيـة الدلالة والثبوت المتعلقة بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة في علوم عالم الغيب والعبـادات والحقوق والمعاملات الدنيوية كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها [٣٠]، لكنهما يؤثـران على النصوص القطعية الثبوت والدلالة المتعلقـة بالفروع الدنيوية وبالتغيـرات والمعللة بعلة غائية مستنداً الى مثال المؤلفة قلوبهم وكيفية ايقاف عمر بن الخطاب سـهمهم على الرغم من وجـود النص القطعي الدلالة والثبوت وغيره من الامثلـة [٣١]، ومن ذلك تأثير الزمان والمكان فيما يخـص الافعال الجبلية التي تشـمل مـأكل النبي (ص) ومشربه وملبسـه وما شابه ذلك ، فقد كان (ص) يلبس ما تيسـر دون تكلـف [٣٢] ، وكذا ما كان من قبيـل التجارب البشـرية فيؤثران عليها مـن حيث الالتزام بها كمـا في قضية تأبيد النخل كما يدعي اتباع مدرسة الخلفاء فضلاً عن التأثير الزمكاني على النصـوص المتعلقة بخصوصية (ص) كاختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاورة وما الى ذلك[٣٣]، وما يمكن ملاحظته على ما سبق ذكره من اقوال وارآء ونظريـات لأصحاب هذه المدرسـة .وما يسـتحق التعقيـب والتعليق عليه هو مـا جاء في رد سـعيد بو هراوة في كتابه القيم (البعد الزماني والمكاني واثرهما في التعامل مع النص الشرعي) ما يسـتحق ان يثبت كلامه هذا ومن ذلك ما اثاره من اسـئلة تطرح نفسـها تعقيباً علـى الغموض الـذي يكتنف مفهوم السـنة وحجيتهـا في طرح اولئك فيتسـائل[٣٤] : فما معنى منهج التأسي بدل منهج التقليد؟ وما معنى الناظم المنهجي او الناظم المعرفي او الضابط المنهجي؟ هل هذا يعني عدم الالتزام بالسنة في جزيئاتها وتلخيصها في مقاصد جامعة لمصالح كلية؟ واذا كان كذلك فماذا سيكون مصيـر الاحاديث التـي فصلت احـكام الصلاة والصيام والزكاة والحج؟ وان قيل الاحاديث التي تناولـت الاحكام الثابتة تؤخذ منها مباشـرة، واما الاحاديث التي تناولت القضايا الدنيوية والاحكام المتغيرة فـلا تلزمنا جزئياتها فيقال لماذا التفريق بين هذا وذاك؟ وما مستنده؟ وما الفرق بين الاحكام الثابتة والاحكام المتغيرة؟ هل كل ما تعلق بالقضايا الحياتية يدخل تحت الاحكام المتغيرة؟

اذا كان الامر كذلك فماذا سيكون مصير احكام المواريث وقضايا الحدود التي تدخل قطعاً تحت مسمى القضايا الحياتية الدنيوية هل ستدخل تحت الاحكام الثابتة او المتغيرة؟ ومن فرق بين السنة واعتبر التقريرية والفعلية نسبية وطلب التفريق في السنة القولية فيقال له ما مستند هذا التفريق؟ واين مجال النسبية في السنة الفعلية والتقريرية؟ ولماذا لا يقترح التفصيل في السنة الفعلية والتقريرية كما اقترح في السنة القولية؟ وماذا سيكون مفهومنا للسنن الفعلية والتقريرية التي تناولت الاحكام التعبدية كسنته الفعلية في (الصلاة صلوا كما رأيتموني اصلي) والحج(خذوا عني مناسككم) ثانياً اذا كان الجهد هو بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية في ظل ابعاد زمانية ومكانية مغايرة فما هو المعيار الصحيح والثابت لبناء المنهج؟ وهل النص الشرعي هو الذي سيضع المعايير الصحيحة للتعامل مع الواقع المتغير؟ ام ان الواقع له دوره الاساسي في وضع هذه المعايير ثم ان القول باثر البعد الزماني والمكاني في التعامل مع النص الشرعي يفرض علينا بحث نوعية هذا الاثر فهل هو اثر على اصل النص بحيث يصبح غير ملزم؟ ام هو اثر على تفاصيل تطبيق النص مع الحفاظ على مقاصده؟ ثم من الذي يعتبر هذا التأثير هل هو العقل ام الواقع؟ فاذا كان الاول فلماذا فسر هذا النص تفسيراً مخالفاً للتفسير السابق؟ واذا كان الواقع فماذا نعمل اذا كان الواقع مختلفاً من بلد الى اخر بل من قرية الى قرية اخرى؟ ثم ما مفهوم الواقعية والنسبية هل هي مزاج ام تحكم ظروف ام اتساق مع النص؟ ولنضرب لهذا مثالاً : لو لم ير بعض الناس مصلحة معقولية في تطبيق حرفي لحد السرقة لأنه لا يتناسب والواقع المعيش الذي يعتبر هذا التطبيق غير ملائم وانما رأوا التركيز على المقصد وهو العقوبة والجزاء ورأى غيرهم ان النص يقتضي تطبيق حد السرقة تطبيقاً كاملاً في القران وهو ما يتماشى وواقع وقناعة المسلمين في بلده فبأيهما نأخذ؟ وايهما الشرع؟ هل سنحتكم الى الواقع المتغير في فهم النص وتطبيقه؟ ام سنحتكم الى النص في معالجة الواقع المتغير فيكون الكلام عن التنزيل وليس عن الفهم؟ وماذا لو انقلب موقف الفريق الاول من الرغبة في التطبيق المقصدي لحد السرقة الى رغبة ملحة في التطبيق الكامل الحرفي نظراً - مثلاً - لكثرة السراق .او خامة اثار فعلهم وانقلب حرص الفريق الثاني من التطبيق الحرفي الى التطبيق المقصدي فماذا سيكون مصير مصطلح مصادر التشريع وكذا مصطلح المرجعية والحجية؟

والامر الاخطر من كل هذا هو ماذا سيكون مفهوم الاسلام؟ هل سيكون مجرد قضايا فلسفية نظرية فكرية تحكم الخيال الجماعي؟ ام المجال الحياتي التطبيقي فيكون للمسلم الحرية الكاملة في اختيار انماط حياته الواقعية في اطار هذا الخيال الجماعي ... ام ان الاسلام لم يقف في الرسالة المحمدية على حدود البلاغ القرآني ولا البيان النبوي النظري لهذا البلاغ القرآني لأنه لم يكن مجرد مذهب او نحلة فكرية او وصايا يودعها الرسول (ص) امانة لدى عدد من الحواريين وانما كان عبر التجربة النبوية بناء حياتياً معاشاً في الممارسة والسلوك والعلاقات ... ، اما فيما يخص موقف اتجاه اسلامية المعرفة من النص الشرعي بدعوى وجود شطط في النظرة اليه فيتمثل في التفريق بين نصوص القران ونصوص السنة من حيث ماهية الحجية لان هذا التفريق يتطلب توضيح الموقف من الآيات، الامرة بطاعة الرسول

(ص) والآيات المبينة لطاعة الرسول مع طاعة الله تعالى وان من اطاع الرسول فقد اطاع الله ليتم فك التناقض المتمثل في التفريق بين القرآن والسنة من حيث الالتزام والاقرار بان السنة في اغلبها وحي، وبأن الاداء النبوي في عمومه معصوم ثم ان القول بان القران يمثل في اغلبه القواعد الكلية والنصوص العامة والتأملات الفلسفية هل لأنها مثلت قضية محددة ام مثالاً بعينه؟ اذا كان هذا هو المقياس فأننا سنكشف ان ما لا يقل عن نصف القران الكريم تناول امثلة محددة وقضايا معينة ، فسورة الانفال نزل معظمها في قضية محددة وكذلك سورة التوبة والاحزاب والنور والمجادلة والحشر ... فهل معنى هذا اننا سنكشف ان القران في مجمله لا يمثل القضايا الكلية والتأملات الفلسفية؟ ام ان الامر مرتبط باستخراج المعايير الكلية من هذه الامثلة المحدودة؟ واذا كان الثاني فلماذا تستبعد السنة من هذه الميزة - ميزة الكلية والعموم - على الرغم من تكرر نفس المعاني المذكورة في القران الكريم في احاديث الرسول (ص) ثم ان الذين فرقوا بين النصوص القرآنية المتعلقة بالجانب التشريعي وغيرها من النصوص، وانها- النصوص المتعلقة بجانب التشريع - تحتوي حتماً على عاملي الزمان والمكان فلا تمثل احكاماً جامعة وقضايا كلية مستدلين بان الشريعة تكون في خصائص الافراد واعرافهم ان كلاماً مثل هذا يعني ان ثمة جانباً من القران الكريم لم يرسل الى العالمين، وانما يستفاد من هذه الاحكام الشرعية المرتبطة بالخصائص المحلية معرفة الكيفية الرائعة التي تعامل معها المولى مع المجتمع النبوي الاول، فيقال له لماذا يذكر الله سبحانه في هذا القران الخالد العالمي هذه الامثلة التي لا تنفع الا المجتمع الاول ولا يذكرها في السنة التي ارتبطت - في نظرهم- بالخصائص المحلية؟ وان قيل انما قصد بها تقريباً للفهم وايذاناً باستخراج المعاني الكلية فيقال لماذا يأمر المولى اذا بطاعة الرسول رغم ان النبي (ص) ارسل الى مجتمع بعينه؟ هل يجب علينا ان نفهم اننا نطيع الرسول فيما يخص الخصائص العالمية وما هي الخصائص العالمية؟ هل هي خصائص المجتمع الاسلامي الحالي؟ ام خصائص المجتمع الغربي الذي يختلف اختلافاً جذرياً عن المجتمع الاسلامي؟ وقيل هذا يجب تحديد مصطلح التشريع ومصدره ليتم استبعاد الخلل المتمثل في قياس تشريع الله بتشريعات البشر تلك التي تبلى وتتقادم لأنها تحكم بخصائص المشرع النسبية وخصائص البيئة الزمنية التي شرع فيها، بينما التشريع الالهي تحكمه الحكمة بما كان ويكون فيما يصلح للبشر لكل الازمنة والامكنة. من هنا يستبعد القول بنسبية التشريع القرآني لان القول بذلك يؤدي حتماً الى القول بنسبية بعض آيات القران، وهذا معناه استخراج القيم العامة التي يحتويها ليس إلاّ. ومن قال بانه ليس كل الآيات التشريعية بل بعضها. فمطالب بمسوغ لاستثناء هذه الآيات من غيرها[٣٥].

اما فيما يخص الموقف من تأثيرات الزمان والمكان على النصوص فيما يتعلق بقضايا العقيدة ان هذا الكلام معناه دعوى الى دين جديد، نعم قد تتغير وسائل تحقق ذلك بتغير الزمان والمكان وبتطوير النظر في الآيات الكونية. اما ان يتغير مفهوم الايمان مثلاً ويصبح ادراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما وصفها الباري في القران، فهذا ايمان سيحرم منه عوام الناس غير الدارسين للعلوم الطبيعية والانسانية، فيصبح ايمان الطبقة المثقفة ثم ان من يقول بتأثير البعد الزمكاني على كل النصوص التشريعية فدعواه غير صحيحة لان اعتبار (منكم) في قوله تعالى:(لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (المائدة / ٤٧)، انها موجهة لأصحاب محمد (ص). فقط

وليس لامته (ص) . فقد خلع عن منهجية القران المعرفية صفة العالمية لان الخطاب القرآني عام وليس خاص ثم من قال بان البعد الزمكاني يؤثر على النصوص القطعية الثبوت والدلالة المتعلقة بأمور من الفروع الدنيوية من المتغيرات المعللة بعلة غائية فوجب عليه تحديد المقصود بالفروع الدنيوية لأن الشريعة الاسلامية تتعلق أحكامها . بشؤون الاسرة وهي من الامور الدنيوية، وبشؤون المعاملات من بيوع ونحوها، وهي شؤون دنيوية وشؤون المأكل والمشرب ونحوها وهي امور دنيوية فهل تخضع الاحكام في هذه المجالات كلها للاجتهاد والتغيير وان كان فيها نصوص قطعية الثبوت والدلالة؟ [٣٦]، نعم يمكن القول ان التأثير الزمكاني في السنة - فمما لا ريب فيه - بوجود مجالات لا تأثير للبعدين بهما كالعقائد فأنها ثابته ولا تتغير احكامها وكذا العبادات كالطهارات والفرائض الا ما كان لأهل الاعذار فيعد تغييراً بالأداء ، وكذا في مجال المبادئ العامة للنظام الاسلامي في المعاملات والحكم والقضاء فضلاً عن الاخلاق والقيم كالصدق والامانة والعفة والحلم وغيرها من الاخلاق الحميدة فهذه ونحوها لا تتغير او تتأثر بالبعد الزمكاني اضف الى ذلك السنن الكونية مثل طلوع الشمس وغروبها وخلق الانسان والحيوان وما الى ذلك فهذه كلها لا تأثير للزمان والمكان فيها فلا تتغير ولا تتبدل. اما ما يخضع لتأثير البعد الزمكاني فان مجالاته تكمن في ما كان من احكام النبي (ص) المتعلقة بمواضعاته اليومية وسلوكياته الحياتية كالأكل والشرب واختيار السفراء وتنظيم الجيوش وتوزيع الاقطاعات ونحوها فان هذه الامور من المتغيرات التي تتمثل مرونة الشريعة الاسلامية فيها والمتروكة لاجتهادات الفقهاء واستنباطاتهم تبعاً للظروف والاحوال مع مراعاة القواعد العامة للتشريع التي تنفي الحرج والمشقة والبناء على اليسر والسعة ومراعاة احوال الناس واحتياجاتهم مع مراعاة لضوابط تأثير البعدين الزماني والمكاني في المجالات اللذان يؤثران فيها والتي يحسن الرجوع اليها والنظر فيها [٣٧] .

## الخاتمة

بعد هذه الجولة المكثفة في غضون البحث وثناياه يمكن تلخيص مجمل ما جاء فيه فقد شهدت الساحة المعاصرة مؤخراً تبني دعوة جديدة في التعامل مع العلوم في العالم العربي الاسلامي في دراسات تؤكد على كتابة العلوم من جانب اسلامي ووفق اساسيات العلم الاسلامي وصناعة العلوم الاجتماعية وفق منهج اسلامي والتأصيل لهذه العلوم في ضوء منهج الاسلام واسلمة المعرفة او اسلامية المعرفة واسلمة العلوم وقد اتسعت مؤخراً هذه المدرسة فشملت العلوم الطبيعية والتطبيقية وكذا العلوم الانسانية وصياغتها صياغة اسلامية وانضم لهذه المدرسة باحثون ومفكرون واتسعت مداركها لتشمل الفكر الاسلامي بالطابع العام اما في مجال الحديث النبوي الشريف فان اسلامية المعرفة قد أبدت نظرها فيه وقد تمثل ذلك في مسائل منها مفهوم السنة – حجية السنة – مفهوم حجية السنة – تأثير الزمان والمكان في السنة وما الى ذلك مما جاء في ثنايا البحث.

## الهوامش

١- مجلة المسلم المعاصر : الاعداد ٦-١٧-١٨-٢٠-٣١-٣٢-٣٤-٣٥ .

٢- يتبنى هذه الفكرة المعهد العالمي للفكر الاسلامي: ينظر في ذلك الكتب الصادرة عنه : (اسلامية المعرفة) ١٩٨٦ – المنهجية الاسلامية والعلوم السلوكية والتربوية ، ط١ ، ١٩٩٠م .

٣- غليون برهان : الاسلام والعلوم الاجتماعية ، ص٣.

٤- محمود زكي : تحديث الثقافة العربية ، ص٢٢٦ .

٥- ابو القاسم حاج حمد : منهجية القران واسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية ، ص٢٨ .

٦- عماد الدين خليل : مجلة المسلم المعاصر العدد (٥٣)، ص٥ .

٧-محمد عماره: مجلة المسلم المعاصرة العدد (٦٣)، ص٩ .

٨- العلوانـي طـه جابر : اسـلامية المعرفـة بين الامس واليوم ، ص١٢ .
٩- المرجع نفسه ، ص١٣ .
١٠- محمد عمارة : المرجع السابق ، ص٥ .
١١- ينظـر : برهان غليون : قراءات سياسـية – العدد (٣) ، ص١٢٩ .
١٢- تقديم العلواني لكتاب (حجية السـنة) لعبد الغني عبد الخالق ، ص١٥ .
١٣- ابو القاسم حاج حمد : العالمية الاسلامية الثانية ، ص٦٣
١٤- فـي تقديمـه لكتاب : كيف نتعامل مع السـنة النبوية للقرضاوي ، ص٨ .
١٥- عبـد الحميـد ابـو سـليمان : النظريـة الاسـلامية للعلاقات الدولية ، ص١٥١ .
١٦- عبد الحميد ابو سليمان : ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة ، ص٤٥٣ .
١٧- العلواني طه جابر : مقال منشور في مجلة اسلامية المعرفة العدد (١٩) . ص١٥ .
١٨- المرجع نفسه ، ص١٥ .
١٩ -ابو القاسم حاج حمد : العالمية الاسلامية الثانية ٦٨/١.
٢٠- ينظـر : ابو القاسـم حاج حمد : العالمية الاسـلامية الثانية ٣٣٤/٢ .
٢١- العلواني : اسلامية المعرفة بين الامس واليوم ، ص١٥
٢٢- المرجع نفسه ، ص١٦ .
٢٣- العلواني : ابن تيمية واسلامية المعرفة ، ص٦٨ .
٢٤- عبد المنعم النمر : الاجتهاد ، ص٥٣ .
٢٥- ابو القاسم : العالمية الاسلامية الثانية ٤٩٦/٢ .
٢٦- العلواني : اسلامية المعرفة ، ص١٥ .
٢٧ - محمد عمارة : معالم المنهج الاسلامي ، ص١٠١ .
٢٨ -المرجع نفسه ، ص٩٧ .
٢٩- ينظر : ابن قيم الجوزية : زاد المعاد ٢١٧/٤ .
٣٠- ينظـر : الامـدي : الاحـكام فـي اصـول الاحكام ١٧٣/١ .
٣١-ينظر : سعيد بو هراوة : البعد الزماني والمكاني واثرهما في التعامل مع النص الشرعي ، ص١١٥ ، وما بعدها .
٣٢- ينظر : المرجع المتقدم ، ص١٢٧ .
٣٣- ينظر : المرجع المتقدم ، ص١٣١ وما بعدها .
٣٤- ينظر : الخير ابادي محمد ابو الليث : علوم الحديث اصيلها ومعاصرها ، ص٣٣٥ ، وما بعدها .

## المصادر والمراجع


١- الامـدي علي بن محمد : الاحكام في اصول الاحكام، تحقيق السيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط١ ، ١٤٠٤هـ .
٢- بـو هراوة سـعيد : البعد الزمانـي والمكاني واثرهما في التعامل مع النص الشـرعي ، رسـالة ماجستير ، كليـة معارف الوحـي والعلوم الانسـانية ، الجامعة الاسلامية العالمية ، ماليزيا ، ١٩٩٨م .
٣- الخير ابـادي محمد ابو الليث : علوم الحديث اصيلها ومعاصرها ، دار الشاكر ، ماليزيا ، ط١ ، ٢٠٠٣م.
٤- ابو سليمان عبد الحميد : النظرية الاسلامية للعلاقات الدوليـة ، ترجمـة ناصـر احمـد المرشـد البريك ، المملكـة العربية السـعودية ، المعهـد العالمي للفكر الاسلامي ، ١٩٩٣م .
٥- عبد الغني عبد الخالق : حجية السنة ، المعهد العالمي للفكر الاسـلامي ، بواشنطن ودار القران ببيروت ، ط١ ، ١٩٨٦م .
٦- العلواني طه جابر : اسلامية المعرفة بين الامس واليوم ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، القاهرة، ط١ ، ١٩٩٦م.
٧ - ابـن تيمية واسـلامية المعرفة ، المعهـد العالمي للفكر الاسلامي ، فيرجينيا – امريكا ، ط١ ، ١٩٩٤م .
٨- غليـون ابراهيم : الاسـلام والعلوم الاجتماعية ، دار الشروق ، ٣ ربيع الثاني ، ١٩٩٣م .
٩- قراءات سياسية ، دار الشروق ، ٣ ربيع الثاني ، ١٩٩٣م.
١٠- ابو القاسم حاج حمد : منهجية القران واسلمة فلسفة العلوم والانسـانية ، سـمينار المعهـد العالمي للفكر الاسلامي ، الموسم الثاني ، ١٩٩١م .
١١- العالمية الاسلامية الثانية ، دار ابن حزم ، بيروت، ط٢ ، ١٩٩٦م .
١٢- القرضاوي يوسف : كيف نتعامل مع السنة النبوية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ط١ ، ١٩٩١م .
١٣- ابـن قيم الجوزية : زاد المعاد في هدي خير العباد ، تحقيق شـعيب الارناؤوط وعبد القادر الارناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٨٦م .
١٤-- محمـد عمارة : معالم المنهج الاسـلامي ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، واشنطن ، ط٢ ، ١٩٩١م.
١٢- محمـود زكـي : تحديـث الثقافـة العربيـة ، دار الشروق، ط١ ، ١٩٨٧م .
١٥- نخبة من الباحثين : مجلة المسلم المعاصر، ١٩٧٤م.
١٦- مجلة اسلامية المعرفة شتاء ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
١٧- المنهجية الاسـلامية والعلوم السـلوكية والتربوية ، ط١ ، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .
١٨- النمر عبد المنعم : اجتهاد الرسول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧م .

# Hadith In the Trend of Islamic knowledge

**Dr. Falah Razak Jassim**

**University of Kufa / Faculty of Jurisprudence**

Twenty five years ago، various studies were published to stress Acall for adopting a new method in dealing with knowledge in the Islamic world by emphasizing writing knowledge from an Islamic point of view and formulating social studies from an Islamic perspective. These calls attempted to formulate curricula based on Islam and its foundations ; they were calls for the Islamization of knowledge or Islamic knowledge and Islamization which came in a series of researches published by the Journal of Contemporary Muslim. These calls and researches were related to one axis namely to rebuild social studies in the light of the Islamic perspective. This axis has recently expanded to accommodate natural and applied sciences as well as humanities. The term (Islamic knowledge) was widely used to include the formulation of science and knowledge as a whole. And expanded its concepts more to reform Islamic thought in general. It is important here is to identify the project of Islamic knowledge with regard to the Hadith and the Prophet because of the significance of this topic which has come to be the title of the present research . The present paper falls into two Sections and conclusion . the first Section deals with the definition of Islamic knowledge and what is going on in its orbit. The second section touches upon the trend of Islamic knowledge attitude to Hadith. The conclusion sums up the main issues handled by the paper.

# معالم المنهج القرآني
# في نقد تحريف أهل الكتاب للنص الديني

د. حميد حقي(*)

## المقدمة

من المهم جداً أن تتجه الأقلام الجادة صوب دراسة القرآن الكريم باعتباره منهجا للمسلمين في شتى مناحي حياتهم، وباعتباره دستورا يفرون إليه كلما ضاقت بهم ضائقة، أو نزلت بهم نازلة، وما كتب في هذا الجانب شيء مهم؛ غير أن جانب آخر لا يقل أهمية عن هذا لا نجد فيه إلا النزر القليل من الكتابات؛ وهو دراسة القرآن الكريم باعتباره منهجا في التعامل مع الآخر المخالف، وفي تقديري أن هذا النمط من الدراسات القرآنية بإمكانه أن يفتح أمام المسلمين أبوابا عديدة للحوار الديني المثمر؛ وما من شك في أن من تأمل آي القرآن سيدرك أن دائرة خطابه لا تنحصر في مخاطبة المسلمين، وإنما تتجاوزهم إلى مخاطبين غير المسلمين. وعندما ندرك أن الخطاب القرآني خطاب عالمي سيكون من حقنا أن نطرح الكثير من التساؤلات في علاقة خطاب القرآن بالمختلفين له؛ سيما من اليهود والنصارى.

وبناء على هذا الأساس تأتي هذه الورقة البحثية لنقارب القرآن الكريم في منهجه في التعامل مع أهل الكتاب عموماً والمحرفين للكتاب بشكل خاص. وقد اخترت أن أتحدث عن هذا الإشكال بالذات لسببين؛ الأول: لأنها – في حدود ما اطلعت عليه – واحدة من الإشكالات التي لم تحظ بأي اهتمام كبير من لدن الباحثين الذين كتبوا في التعامل مع أهل الكتاب في القرآن. والثاني: لأن – في تقديري – أن الجواب عن هذا الإشكال يمكن أن يفتح أمام المسلمين عموما والباحثين خصوصا آفاقا جديدة لتطوير العلاقات الإنسانية مع الآخرين المخالفين للإسلام. ومن الأسئلة التي ستحاول هذه الورقة أن تبحث لها أجوبة شافية من القرآن: ما موقع الإيمان بدين أهل الكتاب في معتقد المسلمين الذي جاء به القرآن؟ وكيف تعامل القرآن مع المحرفين للتوراة والإنجيل؟ وما معالم منهجه الذي سلكه وهو يخاطبهم؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة سأتناول الموضوع بعد هذه المقدمة في ثلاثة مباحث رئيسية: أولها: في معتقد المسلمين في التوراة والإنجيل، وثانيها: في بيان القرآن الكريم

(*) أستاذ التربية الاسلامية / المغرب

لأوجه التحريف الذي طال التوراة والإنجيل، وثالثها: في استخلاص بعض معالم المنهج القرآني في هذ النقد.

## المبحث الأول/ معتقد المسلمين في التوراة والإنجيل:

إن جوهر عقيدة المسلمين هو أن يؤمنوا بالله وجميع رسله، وأن لا يكفروا بأحد منهم؛ لأن الرسالة التي جاءوا من أجلها رسالة واحدة، وإن اختلفت الشرائع. وقد عد الله تعالى التكذيب برسول واحد تكذيبا بجميع الرسل ، والآيات الدالة على ذلك أكثر من أن تعد وتحصى في هذا المقام[1]، ومن المعروف أن كل أمة إنما كذبت رسولها، إلا أن التكذيب برسول واحد يعد تكذيبا بالرسل كلهم، ذلك أن الرسل حملة رسالة واحدة، ودعاة دين واحد، ومرسلهم واحد، فهم وحدة، يبشر المتقدم منهم بالمتأخر، ويصدق المتأخر المتقدم[2].

ومن هنا كان الإيمان بكل الأنبياء السابقين وما أنزل عليهم من الكتب ركنا أساسيا لا يكتمل الإيمان إلا به، وهو ما دعا إليه الله عباده المسلمين في سورة البقرة ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ البقرة / ١٣٦، وفي السورة نفسها يقول سبحانه واصفاً المؤمنين: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ﴾البقرة /٢٨٥، كما أنه وعد الذين لم يفرقوا بين أنبياء الله ورسله بالأجر والثواب فقال:﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيما ﴾النساء/١٥٢، وعلى عكس ذلك اعتبر الكفر ببعضهم كفرا بهم جميعا، وقد وسم سبحانه من هذا حاله بقوله:﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴾ النساء/١٥٠-١٥١.

ومعتقد المسلمين في التوراة والإنجيل - على وجه الخصوص - أن التوراة وحي من الله تعالى، أنزله على نبيه موسى عليه السلام هدى ونوراً لبني إسرائيل ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ... ﴾المائدة /٤٤، والإنجيل كذلك وحي أنزله الله على سيدنا عيسى عليه والسلام هدى ورحمة لبني إسرائيل﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ ﴾ المائدة /٤٦.

## المبحث الثاني/ بيان القرآن الكريم لأوجه تحريف التوراة والإنجيل

مما تقرر بالنص الصريح في الوحي أن الله وكل إلى أهل الكتاب حفظ كتابهم، وذلك في قوله: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾ المائدة/٤٤، وهنا يشير الإمام فخر الدين الرازي إلى أن حفظ كتاب الله على وجهين: الأول: أن يحفظ فلا ينسى. والثاني: أن يحفظ فلا يضيع. قال: « وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين: أحدهما: أن يحفظوه في صدورهم ويدرسوه بألسنتهم، والثاني: أن لا يضيعوا أحكامه ولا يهملوا شرائعه»[3].

لكن السؤال الذي ينبغي أن يطرح الآن هو هل كان بنو إسرائيل أمناء على الأمانة التي وضعها الله في أعناقهم؟ القرآن يخبرنا أن اليهود قد امتدت أيديهم إلى الكتاب بأمور نزعت عنه القداسة والمصداقية، حتى لكأنه مجرد كلام بشر، ويمكن الحديث هنا عن ثلاثة أوجه لهذا التحريف.

## الوجه الأول: تبديل النص الديني الأصلي:

إن من بين ما انتقده القرآن الكريم على أهل الكتاب تحريفهم لنصوص التوراة والإنجيل في مواضع كثيرة، منها مثلا قوله تعالى :﴿ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ... ﴾ النساء / ٤٦، والمراد بهذا التحريف – كما يقول فخر الدين الرازي- أحد وجوه ثلاثة[٤]، الأول: أنهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر، والثاني: أن المراد بالتحريف: إلقاء الشبه الباطلة، والتأويلات الفاسدة، وصرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية، كما يفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم، وهذا هو الأصح. والثالث: أنهم كانوا يدخلون على النبي (ص) ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به، فإذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه.

ومثل هذه الآية قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ ...وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا... ﴾ المائدة/ ٤١ يقول رشيد رضا: «معناه: يحرفون كلم التوراة من بعد وضعه في مواضعه؛ إما تحريفا لفظيا بإبدال كلمة بكلمة، أو بإخفائه وكتمانه، أو الزيادة فيه والنقص منه، وإما تحريفا معنويا بحمل اللفظ على غير ما وضع له»[٥].

وفي الفرق بين (يحرفون الكلم عن مواضعه) وبين (يحرفون الكلم من بعد مواضعه) يبين الطاهر بن عاشور أن «آية سورة النساء في وصف اليهود كلهم وتحريفهم في التوراة، فهو تغيير كلام التوراة بكلام آخر عن جهل أو قصد أو خطأ في تأويل معاني التوراة أو في ألفاظها. فكان إبعادا للكلام عن مواضعه، أي إزالة للكلام الأصلي سواء عوض بغيره أو لم يعوض، وأما هاته الآية ففي ذكر طائفة معينة أبطلوا العمل بكلام ثابت في التوراة إذ ألغوا حكم الرجم الثابت فيها دون تعويضه بغيره من الكلام، فهذا أشد جرأة من التحريف الآخر، فكان قوله: من بعد مواضعه أبلغ في تحريف الكلام، لأن لفظ (بعد) يقتضي أن مواضع الكلم مستقرة وأنه أبطل العمل بها مع بقائها قائمة في كتاب التوراة»[٦].

## الوجه الثاني: كتمان النص الديني وإخفاؤه:

كما أخبرنا الله تعالى أنهم كتموا بعضاً مما أنزل الله عليهم، وأن الله بعث نبيه ومعه بيان كثير مما أخفوه، ناهيك عما تجاوزه، فلم يظهره، وقد خاطبهم الله تعالى قائلا: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ... ﴾ المائدة / ١٥، وهذا « بيان لما يحمله الرسول (ص) إلى أهل الكتاب من حق يصححون به ما أخفوا من أحكام الكتاب الذي في أيديهم، وما غيّروا وبدّلوا...، وأن كثيرا مما أخفوه وحرّفوه قد تجاوز القرآن الكريم عنه، وترك الخوض معهم فيه، حتى لا يدخل معهم في طريق طويل من الخلاف والجدل، وإنما كان الذي اهتم له القرآن الكريم، ووقف عنده، هو ما كان من الأصول العامة في العقيدة»[٧].

وقد بين الشنقيطي في أضواء البيان أن «مما كانوا يخفون من أحكام التوراة رجم الزاني المحصن»[٨]، كما أنهم أخفوا الآيات

الدالــة على نبوة سـيدنا محمد (ص). وما ذكره الشنقيطي رحمه الله هو ما فسر به كثير من أهل العلم قوله تعالى:﴿ وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله... ﴾ المائدة / ٤٣.

أخــرج البخــاري عــن نافع، عــن ابن عمر رضــي الله عنهما، قال: أتــى النبي (ص) برجل وامــرأة مــن اليهود قد زنيا، فقــال لليهود: « ما تصنعــون بهمــا ؟ »، قالــوا: نسـخم وجوههما ونخزيهما، قال: ﴿ ...فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين ﴾ آل عمــران/ ٩٣، فجاءوا، فقالوا لرجل ممــن يرضون: يا أعور، اقــرأ فقرأ حتى انتهى إلــى موضع منها فوضع يــده عليه، قال: «ارفع يدك»، فرفع يده فإذا فيه آية الرجم تلوح، فقال: يا محمد، إن عليهما الرجم، ولكنا نكاتمه بيننا، فأمر بهما فرجما، فرأيته يجانئ عليها الحجارة»[٩].

ومما يؤكد أيضا كتمان بعــض أهل الكتاب لبعــض ما جاء في كتبهم قوله تعالى: ﴿ اَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْـتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّـبِيلَ ﴾ النســاء / ٤٤ ، وهذه الصيغة وردت فــي القــرآن الكريم في ثــلاث مواضع ، الأول منها في سورة آل عمران، والثاني والثالث في سورة النساء.

وقد تســاءل الإمام الرازي لم قال الله (أوتوا نصيبا من الكتاب) ولم يقل (أوتوا الكتاب) فأجاب بأنهم «ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة، ومن كان كذلــك فإنه يكون عالمــا بالدلائل الدالة على نبوة محمد (ص)؛ لأن التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل»[١٠].

ومن الآيــات التي تفضح المحرفين من أهل الكتــاب فــي جانب كتمــان بعض الكتــاب قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّــهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُــمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾ الانعام/ ٩١، حســب من يرى أن المقصود بها اليهود. وهذا ما رجحه الرازي، واعتبره قول الجمهور.

ومثل هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُــونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَــاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴾ البقــرة / ١٥٩ ، وفي تفســيرها نقل الرازي عن ابن عباس قوله: إن جماعة من الأنصار ســألوا نفــرا مــن اليهود عمــا في التــوراة من صفات النبــي (ص) ، ومن الأحــكام، فكتموا، فنزلت الآية. ونظير هذه الآيــة قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَــابَ لَتُبَيِّنُنَّــهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا إلا قليــلاً... ﴾ آل عمــران/ ١٨٧ ، وقريــب منهمــا قولــه تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُــونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْــتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا إلا قَلِيلا... ﴾البقرة /١٧٤.

## الوجه الثالث: الزيادة على النص الديني الأصلي :

لقد كانت إحدى أكبر مساوئ المحرفين من أهل الكتاب بعد التحريــف والكتمان أنهم كانوا يكتبــون كتباً مــن عندهم، ثم ينســبونها إلى الله عز وجل، وعلى ذلك توعدهم قائلا: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَــابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِــبُونَ ﴾ البقرة / ٧٩، وفي سورة آل عمــران/٧٨ نقــرأ: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِــنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَــابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّــهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ .

وهذا ما وضحه النبي (ص) بقوله: ((إن بني إسرائيل كتبوا كتاباً، فاتبعوه، وتركوا التوراة)). وهو المعنى الذي استقر في نفوس الصحابة والمؤمنين بعدهم، يقول ابن عباس (رض) : «كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء، وكتابكم الذي أنزل على رسول الله (ص) أحدثُ، تقرؤونه محضاً لم يُشب، وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً».

## المبحث الثالث / معالم المنهج القرآني في نقد تحريف أهل الكتاب للتوراة والإنجيل :

بالرجوع إلى القرآن الكريم واستقراء كل الآيات ذات الصلة بموضوع نقد التحريف الذي طال الكتاب المقدس يتبين أن للقرآن منهجا قويما في التعامل مع أهل الكتاب عموما والمحرفين منهم على وجه الخصوص، كما يتبين أن لهذا المنهج معالم واضحة تجليه لكل متدبر لرسالة الختم، ومن هذه المعالم :

أ- تأكيد القرآن على أن الكتب السماوية السابقة محكومة بالاصطفاء الحصري :-

المقصود بهذا المعلم أن هناك اصطفاء حصري، يتعلق بمكان معين وأشخاص معينين في مرحلة معينة من الزمن، وهناك اصطفاء كوني عالمي فوق الزمان والمكان. فالأول لموسى وعيسى ومن قبلهما من الأنبياء عليهم السلام، والثاني خاص بنبينا محمد (ص) وهذا الأخير له خصائص ومميزات تميزه عن سابقيه؛ ومنها الختم والحفظ والهيمنة والتصديق.

ولقد تساءل صاحب (التفسير القرآني للقرآن) قائلا: لم وكل الله سبحانه وتعالى حفظ الكتب السماوية السابقة إلى أهلها، ولم يتولّ سبحانه وتعالى حفظها، وهي من كلماته، كما تولّى ذلك بالنسبة للقرآن الكريم؟ فأجاب عن ذلك بأن الكتب السماوية السابقة مرادة لغاية محدودة، ولوقت محدود، وذلك إلى أن يأتي القرآن الكريم، الذي هو مجمع هذه الكتب، والمهيمن عليها. وهو بهذا التقدير الرسالة السماوية إلى الإنسانية كلها في جميع أوطانها وأزمانها. فلو أن الكتب السماوية السابقة، كان لها هذا الحفظ من الله سبحانه، لما دخلها هذا التحريف والتبديل، ومن ثمّ لم يكن للقرآن الكريم هيمنة عليها، ولم يكن ناسخا لها. الأمر الذي أراد الله سبحانه وتعالى للقرآن الكريم أن يجيء له [11].

كما بين رشيد رضا في تفسيره لكلمة «النور» في قوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ المائدة / ١٥ أن القرآن هو المقصود بهذا النور، لموافقته لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴾ النساء/١٧٤، وقوله تعالى في رسوله الأعظم: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ وأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ الأعراف/١٥٧، وقوله:﴿ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ التغابن/٨ ، وأما التوراة والإنجيل فقد قال الله

تعالى في كل منهما إن فيه نورا وهدى، ولم يجعله عين النور كالقرآن [١٢].

وبعد أن أورد طائفة من الآراء التفسيرية قال رحمه الله: ونختار هنا القول الأول وهو دين الإسلام بالمعنى العام الشامل كل ما جاء به رسل الله، ولا سيما دين التوراة والإنجيل والقرآن وقد كان كل منها نورا لأهله في الزمن الذي نزل به بقدر حاجتهم، حتى إذا نزل القرآن كان هو النور الأعظم الكافي لهداية جميع البشر إلى آخر الزمان»[١٣]. والذي يتأمل آيات القرآن سيجد أن الأنبياء كلهم يذكرهم الله بأسمائهم المجردة، في حين يذكر محمدا (ص) معرفا (الرسول، النبي) .

ب- نقد القرآن الكريم للكتاب المقدس لا يعني خلوه من بعض الحق .

إن ما تقدم من نقد القرآن الكريم للكتاب المقدس لا يمنع من صحة بعض مواضع في التوراة والإنجيل، لما فيهما من آثار الأنبياء، ففي كل منهما حق وباطل كما أخبر الله ورسوله. ومن النصوص التي أشارت إلى وجود شيء من الحق في كتبهم ألبسوه بالباطل والزور قوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ال عمران / ٧١، وكذا قوله: ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ... ﴾ المائدة / ٤٣ .

ثمت نصوص قرآنية أخرى تؤكد هذا المعنى وتؤيده، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ... ﴾ المائدة / ٤٧، وهذا أمر لأهل الكتاب الذين عاصروا نزول القرآن، ما يعني أن الإنجيل الذي كان يومئذ أصابه التحريف، لكنه لم يحرف كله. وهذا ما يؤكده صاحب (محاسن التأويل) الذي ذهب إلى أن «في الأرض نسخا صحيحة بقيت إلى عهد النبي (ص) ، ونسخا كثيرة محرفة. ومن قال: إنه لا يحرف شيء من النسخ فقد قال ما لا يمكنه نفيه ومن قال: جميع النسخ بعد النبي (ص) حرفت فقد قال ما يعلم أنه خطأ. والقرآن يأمرهم أن يحكموا بما أنزل الله في التوراة والإنجيل ويخبر أن فيهما حكمه. وليس في القرآن خبر أنهم غيروا جميع النسخ»[١٥]، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ... ﴾ المائدة / ٦٨، وبقوله: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ... ﴾المائدة/ ٦٦، وعليه؛ فنحن نؤمن بالتوراة والإنجيل كل الإيمان، ونؤمن بأنهما تعرضتا للتحريف، وأن القوم أخفوا شيئاً، وكتبوا أشياء، وضاع منهم الكثير، وما بين يديهم لا يخلو من بعض الحق[١٤].

ج- بيان القرآن الكريم أن أهل الكتاب ليسوا جميعا محرفين للكتاب :-

إن القرآن الكريم حينما يتحدث عن تحريف بني إسرائيل للنص الديني لا يتحدث عن عموم أهل الكتاب؛ وإنما يتحدث فقط عن المحرفين؛ لأن أهل الكتاب ليسوا على وزان واحد، ففيهم طائفة مؤمنة غير محرفة، ومن الآيات التي تؤيد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ ال عمران / ١١٣- ١١٤، وقد شق على كثير من المفسرين تفسير هذه الآية على ظاهرها، فحاولوا أن يتأولوها بما لا يصلح لها؛ حتى إن بعضهم رجح أن يكون المقصود بأهل الكتاب هنا عموم المسلمين، وفي هذا تكلف لا ينبغي.

وممـن اهتدى إلى معنى الآية – والله أعلم - صاحب المنار، الذي بين أن المقصود بهم أهل الكتاب المؤمنون، وفي هذا يقول: «إن استقامة بعـض أهل الكتـاب علـى الحق مـن دينهم لا ينافي ما حققناه في تفسـير التوراة والإنجيل في أول السـورة من ضياع بعض كتبهم وتحريف بعضهـم لما فـي أيديهم منهـا»[16]، وبمثل هذا وصـف الله تعالى هذه الطائفـة في قوله: ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ ال عمـران / ١٩٩ ، إلى غير ذلك من النصوص التي تثبت أن أهل الكتاب ليسوا جميعا محرفين، فمنهـم المؤمن ومنهم الكافر، وشـأنهم في ذلك شأن جميع الأمم في علاقتها برسلها وكتبها.

د- اعتماد القرآن أسلوب الحوار في مخاطبة أهل الكتاب :

فالقـرآن الكريم – حتى وهـو ينتقد محرفي الكتـاب – لم يكن عنيفا في أسـاليبه؛ وإنما جعل مـن الحوار أساسـا لبلوغ أهدافه التـي يتوخاها من خـلال مخاطبته لأهل الكتاب عموما؛ ومنها الوصول إلى الحقيقة والاقتناع بها دون أي إكراه خارجـي، ومنها تحقيق التعايش والتسـاكن بين الناس، من خلال التأكيد على المشترك الإنساني بين جميع الآدميين، بغض النظر عن معتقداتهم وخلفياتهـم الدينية. والذي يتأمل أسـاليب القرآن في تعامله مع الآخر المخالف سـيخلص إلى أن الحـوار هو المهيمن على هذه الأسـاليب، وهذا ما يؤكـد بالفعل أن الحوار منهج قرآني بامتياز؛ ونظرا لكثرة الآيـات الدالة عليه فقد وجدنا مثلا منقذ بن محمود السقار يقسـمه إلى ثلاثة أقسام؛ حوار الدعوة، وحوار التعامل، ثم حوار الوحدة. فأما الحوار الدعوي فيذكر السقار أن من مميزاته التركيـز فـي مجادلة أهل الكتـاب على القضايا العقديـة الفاصلـة، ومحاجتهـم، ومناظرتهـم، لدحض شـبهاتهم، ونقـض حججهم، بأسـلوب علمـي رفيق، ثم مباهلتهـم إن لزم الأمر، ومنها كذلك أخذ المسلمين بزمام المبادرة في هذا اللون من الحوار، إذ هو استجابة لطبيعة دينهم[17].

ومن أبـرز النصوص القرآنيـة التي جاءت داعية إلـى مخاطبة أهل الكتاب بالحسـنى قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَـوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ ال عمران / ٦٤ ، وقد جاء في تفسـير المنار أن الكلمة السـواء هي «أصل الدين وروحه الذي اتفقت عليه دعوة الأنبياء وهو سواء بين الفريقين أي عدل ووسط لا يرجح فيه طرف آخر»[18]. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْـلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَـنُ ﴾ العنكبوت / ٤٦، وقوله ﴿ ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ النحل /١٢٥، والتي هي أحسن – كما بين ذلك القاسمي في تفسيره – هي اللين والأناة [19]، كما أن الله تعالى نهى عن سب المخالف في الدين سـواء كان كتابيا أو صاحب ديانة أخرى، ﴿ وَلا تَسُـبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ الانعام / ١٠٨ ، وغيرها من النصوص القرآنيـة والحديثية التي تدل فيما تـدل عليه أن الحوار يعتبر مرتكزا أساسـيا من مرتكزات التسامح الإسلامي مع مخالفيه.

## الخاتمة

على سبيل الختم يمكن التذكير والتأكيد على جملـة من النتائج والخلاصات التي تم تسـجيلها أثناء هذه الجولة السـريعة بيـن آي القرآن التي تخاطـب أهـل الكتـاب المحرفيـن لنصوصهم الدينية:

١- الإيمـان بجميع الأنبيـاء وما أنزل إليهم

ركيـزة من ركائـز الإيمـان، وأن ذلـك يمكن اعتباره مدخلا أساسـيا لبناء مشتركات إنسانية تتجاوز بالإنسـانية مسـتوى التفكيـر في وحدة الأديان أو تضليل بعضها البعض إلى مسـتوى العيش المشترك في ظل الاختلاف.

٢- القـرآن الكريـم وهـو يتعامـل مع أهل الكتاب سـلك مسلكا موضوعيا فريدا من نوعه؛ حيـث لـم يكتـف بنقدهـم والإنـكار عليهم، بل أنصفهم واعترف لهم بمحاسـنهم، ومن ذلك أنه لم ينسب التحريف لجميعهم، وإنما لطائفة منهم، كما أنه لم ينسب لهم تحريفه كله.

٣- يتنـوع تحريف أهل الكتـاب لكتابهم ما بيـن تبديل للفظ الأصلي بلفـظ آخر، أو إخفائه، أو الزيادة عليه.

٤- يسـتفاد من نقد القـرآن الكريم لتحريف أهـل الكتاب لكُتبهم أنه لا مانع من صحة بعض مواضـع التـوراة أو الإنجيل، سـواء في زمن الرسول أو في زماننا، إلا أنه يصعب التمييز.

٥- إن القـرآن وهـو يكشـف الغطـاء عن تحريفات أهل الكتاب لم يكن عنيفا في أسـلوبه، وإنمـا كان أسـلوبه الحوار والدعـوة إلى كلمة السواء بالتي هي أحسن.

ومـن التوصيات التـي يمكـن تقديمها بناء على النتائج التي خلُص إليها البحث:

١- تنظيم نـدوات ومؤتمـرات خاصة بنقد الأديـان بمنهـج علمـي وموضوعـي يتجاوز العاطفة في التعامل مع معتقدات الآخرين.

٢- تأسـيس مراكز بحثية خاصـة بترجمة كتب الأديان؛ حتى يتأتى لكل الباحثين – سـواء فـي العالم الإسـلامي أو الغربي – قـراءة كل الإنتاجات العلمية المتعلقة بالأديان .

٣- نشـر الأطاريـح والرسـائل العلميـة الأكاديمية التي خصت بالبحث موضوع المنهج القرآني في التعامل مع الآخر المخالف.

## الهوامش:

١ – ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى في سورة الشعراء: ((كذبت قوم نوح المرسـلين))، [الشـعراء: ١٠٥]، ((كذبـت عـاد المرسـلين))، [الشـعراء: ١٢٣]، ((كذبـت ثمـود المرسـلين)) [الشـعراء: ١٤١]، ((كذبت قوم لوط المرسـلين)) [الشـعراء: ١٦٠]، وغيرها كثير.

٢ – عمر بن سـليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي، الرسل والرسـالات، نشـر مكتبة الفلاح للنشـر والتوزيع، الكويـت، دار النفائس للنشـر والتوزيـع، الكويت، الطبعة الرابعة: ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩م، ص:١٦.

٣- فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة: - ١٤٢٠هـ ، ج:١٢، ص:٣٣٦.

٤- فخـر الديـن الرازي خطيـب الـري (ت: ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج:١٠، ص:٩٣.

٥- رشـيد رضـا (ات: ١٣٥٤هـ)، المنـار، نشـر الهيئة المصريـة العامـة للكتـاب، سـنة: ١٩٩٠م، ج:٦، ص:٣٢٢.

١٦- الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ)، نشر الدار التونسية للنشر – تونس، سنة: ١٩٨٤ هـ ، ج:٦، ص:٢٠٠

٧- عبـد الكريـم يونـس الخطيب (ت: بعـد ١٣٩٠هـ)، التفسـير القرآني للقرآن، نشـر دار الفكر العربي – القاهرة، ج:٣، ص:١٠٥٩.

٨- محمـد الأميـن بـن محمد المختـار الشـنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن،

نشر دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت– لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥هـ ، ج:١، ص:٣٧٠.

٩- أخرجه البخاري في صحيحه الجامع، كتاب التوحيد، باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله، بالعربية وغيرها، ج:٩، رقم الحديث: ٧٥٤٣.

١٠- الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج:١٠، ص:٩٥

١١- عبد الكريم يونس الخطيب (ت: بعد ١٣٩٠هـ)، التفسير القرآني للقرآن، الناشر: دار الفكر العربي – القاهرة، ج:٧، ص:٢٢٠.

١٢- ومن ذلك قوله تعالى عن التوراة: ((إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ))، وقوله عن الإنجيل: ((وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ)).

١٣- رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج:١٠، ص:٣٣٤.

١٤- سفر التثنية ، الإصحاح:٢٤،٢٣،٢٢

١٥- محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت: ١٣٣٢هـ)، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨ هـ، ج:٣، ص:٤٣٦

١٦- رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج:٤، ص:٦٠

١٧- منقذ بن محمود السقار، الحوار مع أتباع الأديان - مشروعيته وآدابه، رابطة العالم الإسلامي، ص:٢٦

١٧-رشيدرضا،تفسيرالمنار،مرجعسابق،ج:٣،ص:٢٦٨

١٩- محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، مرجع سابق، ج:٧، ص:٥٥٧.

## المصادر والمراجع:


- القرآن الكريم

١- صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ .

٢- عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي، الرسل والرسالات، نشر مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، دار النفائس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الرابعة: ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩م .

٣- فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة:- ١٤٢٠هـ .

٤- رشيد رضا (ت: ١٣٥٤هـ)، المنار، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: ١٩٩٠م .

٥- الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ)، نشر الدار التونسية للنشر – تونس، سنة: ١٩٨٤ هـ .

٦- محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، نشر دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م .

٧- عبد الكريم يونس الخطيب (ت: بعد ١٣٩٠هـ)، التفسير القرآني للقرآن، الناشر: دار الفكر العربي، القاهرة .

٨- محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت: ١٣٣٢هـ)، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨ هـ .

٩- منقذ بن محمود السقار، الحوار مع أتباع الأديان - مشروعيته وآدابه، رابطة العالم الإسلامي، ص:٢٦.

# The features of the Qur'oranic approach in critisizing the misrepresentation of the text by people of the book

**Dr: Hamid Hakki**

Researcher in the Islamic Thought and The Issues of Relgions / Morocco

The major objectives that this paper is aspiring to achieve can be summed up in one universal goal which is of paramount importance; this study is a contributuion to the construction of a sort of relgious studies that make the scientific and objective data a basis to build entrances of the common human and religous dialogue that is void of emotions that do not settle on a specific case. In this context, many of our comparative studies of monotheistic religions are not empty of two foci. In the first place, some trends have a tendency to bring religions together and try to unify them. Also, they exonerate the people of the book from the distortion of the text that the Quo'ran has confirmed to be true while others warned the people of the book and pushed them to the margin, on the orher hand. Between these two trends there are few studies that do justice to these two religions, Christianity and Judaism, as the Quo'ran did.

This equity of the people of the book is what I will try to extract from the Quor'an and explain them by emphasizing that the Quo'ran makes faith in the previous books an essential pillar of faith regardless of its exposure to distortion. In addition, I will elaborate on the problematic of the distrotion of the religous text. Further, I will state the most important features that charatirized the Qur'anic approach to the subject mentioned above and the way the Qur'an addressed the Qur'anic authors.

# خطاب الشعائر الدينية
# دراسة في الأبعاد التواصلية لزيارة الإمام الحسين (ع) المعروفة بزيارة «الأربعين»

د.عالية خليل إبراهيم(*)

## المقدمة

ليس اجتهاداً من قبل الباحثة وإنما تقرير لما هو ثابت القول أن زيارات الأئمة الأطهار بشكل عام والزيارة الأربعينية للإمام الحسين (ع) بشكل خاص، تتوافر على المحددات المعرفية للخطاب المؤسس بوصفه نظاما رمزيا يحدد مجال الدلالة ويقنن المعنى الذي يعبر عنه، يتميز خطاب الزيارة الأربعينية بأنه مجموعة أو شبكة من الملفوظات الموجهة تعضدها الممارسة، الملفوظ اللساني والممارسة الشعائرية كلاهما له علاقة تأسيسية بأصول المجتمع العقائدية، فهو خطاب موجه ذو مقاصد محددة محكوم بمعايير ومرتبط بسياق ثقافي واجتماعي يضمن له ديمومته واستمراره إن تمدد نظرية الخطاب على مختلف العلوم والتخصصات المعرفية في الوقت الراهن وتعدد مناهج دراستها اقتضى تحديد وجهة الدراسة من أجل تبليغ الغاية المرجوة من البحث، سوف أقوم بدراسة البعد التواصلي لخطاب الزيارة الأربعينية مستندة على منهج وظائف العملية التواصلية للخطاب في دراسة نص الزيارة، وعلى مقاربات الانثروبولوجيا الرمزية التأويلية في دراسة الممارسة الشعائرية السنوية والتي باتت تعرف بالاصطلاح الثقافي الشعبي(المشاية)، وقد قدمت البحث بتوطئة عرفت فيها بمصطلحي(آداب الزيارة) و(خطاب الزيارة) أدرجت في نهاية البحث بعضا من الرؤى الثقافية عن أهمية دراسة الشعائر في ضوء نظرية الخطاب وأنهيته بقائمة بأهم المصادر والمراجع التي طالعتها أثناء كتابة البحث.

(*) الجامعة المستنصرية/ كلية التربية / قسم اللغة العربية

## آداب الزيارة/خطاب الزيارة

لقد تنبه الشيعة الأوائل لأهمية الزيارة الخطابية « العقائدية » فأردفوا الكلمة بمصطلح (الأدب) فقيل (آداب الزيارة) تمت إضافة كلمة الزيارة المحددة بإطار ممارساتي اجتماعي إلى مصطلح الأدب الذي تتشعب دلالته من المادية المحسوسة - وترد بمعنى المأدبة ومرادفاتها الاجتماع والتواصل .

إلى المعنوية بمعنى (الحسن) أو الظرف[١]، ومرادفهما الثقافي الذي يعني الجماليات ثم جرى انتقال في الدلالة من المعجم إلى الاصطلاح ((أدب الزيارة أو آدابها)) والتي تعني الملفوظات اللسانية الفنية والجمالية (شعراً ونثراً)، تشير مفردة الأدب إلى حالة اللغة من حيث هي حروف مكتوبة وإلى حالتها كما تتجسد في أعمال تستند إلى الأنواع الأدبية [٢] ، الأدب كلمة مرادفة للنص سواء أكان النص أدبيا أو شعائريا، والنص إذا ارتبط بسياق محدد يعد خطابا، فهنالك آداب للزيارة منها الممارسات الوجدانية والحسية التي يؤديها الزائرون مثل صدق النوايا والتوجه القلبي والتطهر والمشي إلى قبر الإمام الحسين(ع)، هذه الشعيرة التي تعدا مختبرا سيميولوجيا وانثروبولوجيا تحلل فيه مرتكزات الخطاب للجماعات التي تشترك بذلك الطقس، والممارسات العبادية مثل الصلاة والصيام والطواف والبكاء،ومنها الملفوظات النثرية والشعرية التي يتلفظ بها الزائرون طلبا للمغفرة والشفاعة. تعد (آداب الزيارة) خطابا موجها وإن كان يأخذ شكل الممارسة الطقوسية (إن ما نفهمه أولا في الخطاب يعد مشروعا أي معالم طريقة جديدة للوجود في العالم) [٣] .

لقد وردت كلمة خطاب في المعاجم بمعان متباينة منها (الخطاب ملفوظ يساوي أو يفوق الجملة، ويتكون من متوالية تتشكل منها رسالة ذات بداية ونهاية)[٤].

يعرف علماء الاجتماع الخطاب بأنه (كل خطاب يتركب من عدد من الوحدات الدالة التي لا تكتسب دلالاتها من ذاتها بل من علاقتها المتبادلة داخل ذلك النظام، بل إن عددا من الخطابات عندما تتم المقارنة بينها تبدو كما لو كانت مجرد تحولات وتنويعات لخطاب واحد يعلوها ويتسامى عليها)[٥] .

أما تعريف (ميشيل فوكو) للخطاب: (النظام الرمزي الذي يعين مجال الدلالة والفعل للعناصر المنضوية تحته ، أنه وفي آن واحد ما يتبدى في الأشياء بوصفه قانونها الداخلي، والشبكة السرية التي ينظر من خلالها بمعنى ما، بعض هذه الأشياء البعض الآخر، وما لا يوجد إلا عبر شبكة نظرة أو انتباه أو لغة)[٦].

الخطاب عند (فوكو) نظام معرفي لساني أو اجتماعي أو طقوسي أو أنثروبولوجي، ولكل مجتمع أنظمته الرمزية الخاصة التي تتحكم في إنتاج الحقيقة وتوزيعها وتأويلها وتأكيد شرعيتها بمعنى إضفاء سلطة عليها لذلك، فإن الخطاب نظام معرفي يؤسس لسلطة سياسية أو اجتماعية ويكون في خدمتها في الوقت ذاته. وبذلك يمكن النظر لخطاب الزيارة الأربعينية من الوجهة الانفة بأنه منظومة رمزية من العلاقات المتبادلة المؤتلفة والمختلفة تعد في مجملها تحولات لخطاب يعلوها ويتسامى عليها.

أما تحليل الخطاب فهو(الفن) ( الذي يدرس اللغة باعتبارها استعمالا لغايات اجتماعية تعبيرية وإحالية)[٧].

**ومن هذه الأبعاد والمحددات:**

**١ – الأبعاد التواصلية لملفوظ الزيارة الأربعينية:**

التواصـــل ضرب من الجواب عن القضية الكبرى للجماعـــة الاجتماعية، فالتواصل يمكّن النـــاس من إقامة علاقـــات بينهم تحملهم على تقدير ما يجمـــع بينهم، وهم بذلك يكونون وعيا بالذات فردياً وجماعيـــاً في آن واحد[٨]، هنالك مرحلتان لدراسة التواصل، تمثلت المرحلة الأولى باهتمامات الفلسفة وعلم النفس والانثروبولوجيا باعتباره طريقة لبناء علاقات اجتماعية.

وتمثلت المرحلة الثانية باهتمام نظرية الإعلام بالتواصل باعتباره عملية نقل بين مصدر ( الباث) وشـــخص هو هدف الرســـالة وهو المتلقي أو المستقبل بواسطة مفاهيم القناة والمقام والتشفير وفك التشفير، حيث أن التواصل البشري لا يتم بواسطة إشارات لغوية شفاهية أو كتابية محددة فقـــط وإنما بالحركات والإيمـــاءات والأيقونات والرموز، فقد تم اكتشـــاف الأبعاد الســـيميائية للتواصـــل والتي لا تقل في أهميتها عن الأبعاد التأويلية والتي كرســـتها العلـــوم الاجتماعية، ومن ثم تلقفت اللســـانيات هذه النظرية ووضع «رومان ياكبسون» مخططه التواصلي الشهير والـــذي حدد جوهـــر التواصل اللســـاني وجعله قائماً بســـتة عناصر هي على التوالي: المرسل، والمرسل اليه، الرسالة، السياق وقناة الاتصال والقانون، ولكل عنصر من هذه العناصر وظيفة تداولية ولســـانية مختلفـــة، والوظيفة من وجهة النظر الشكلانية هي نظام تقنين الدلالة وإيجاد أسس لتحديد المعنى بناءً على أهمية الشكل في تحديد المضمون[٩].

أدخلـــت (أوريكيونـــي) تعديلاً على نظرية (ياكبسون) يتوافق مع الرؤية التداولية للتواصل ويكمن هذا التعديل فيما يتعلق بالمرسل والمرسل اليه فأدخلت إلى جانب العناصر الستة السابقة، الكفايات اللســـانية المتمثلة بالتحديدات النفسية، والكفاية الثقافية والإيديولوجية لكل من المرسل والمرســـل إليه التي لها أثر مهم في بناء المرسلة وفك رموزها[١٠].

وإذ نـــدرس الزيـــارة الأربعينيـــة في ضوء نظريات التواصل نلاحظ تعدد قنوات الإرسال والاســـتقبال وتداخلهـــا في آن واحـــد، أو لنقل : إنها منظومة تواصلية توليدية تبدأ من المرســـل الإمام الحسين (ع) والرسالة هي الثورة( واقعة الطف) إلى المرســـل إليه الإنسانية المضطهدة عمومـــا و(الجماعـــة الشـــيعية) علـــى وجه الخصوص.

تولـــد الإرســـالية التواصليـــة الانفـــة لواقعة كربلاء خطاب الزيارة حيث يرجع الإرسال في ملفـــوظ الزيارة من الزائر الى (الأثر) ،أو ثورة الإمام الحســـين في صيـــرورة تواصلية الهدف منهـــا ضمـــان ديمومـــة العقيدة الاثني عشـــرية ورسوخها عند معتنقيها.

في مجال البعد التواصلي للزيارة الأربعينية تطرح اســـئلة عن الشيفرة التواصلية التي تنقلها هذه الزيارة، واســـئلة أخرى عن المرســـل إليه الافتراضي والحقيقي .

خطـــاب الزيارة يدخلنا في إطار إشـــكاليات عمليـــة التواصل، فهذا التغيير في مواقع قنوات البث والإرسال قد لا تنهض به الدراسات اللسانية التـــي تحدد موقعـــا محددا لأطراف الارســـالية وإنما تدرس فـــي مجال اثنية التواصل، فيدرس بوصفـــه فعلًا اجتماعيا (وهـــي معرفة متظافرة بمعايير النحو ومعايير الاستعمال)[١١].

يعرف الملفوظ بأنه (الجملة بوصفها كينونة لسانية يمكن أن تســـتخدم في أوضاع مختلفة لا

نهايــة لها،، وبين التلفظ والذي يتميز عن الأول بكونــه إنتاج خــاص للغة تقوم بــه ذات متكلمة محددة في وضــع محدد تم إنجــازه)[١٢]، يجب أن لا يفهم من الشــخص المتكلم الشخص الذي أنتج العبارة فعلا وإنما هو الشخص الذي يكون معطى بوصفه مصدراً للتلفظ .

نقــرأ ملفــوظ الزيــارة وهــو القريب من المناجاة أو الدعاء مثل قوله :( الســلام عليك يا ابن رسول الله السلام عليك يا ابن البشير النذير وابن ســيد الوصيين، السلام عليك يا ابن فاطمة سيدة نساء العالمين)[١٣]، لو شئنا تحديد اطراف العملية الإرسالية ســيكون المرسل الحقيقي هو الزائر بحســب الملفوظ ، أما المرســل الضمني للخطاب هــو واقعــة الطف(العقيــدة الامامية) المطلوب تبليغها للمســلمين والانســانية جمعاء وبذلــك يكــون الزائر باثــا للملفوظ ومســتقبلاً للخطــاب العقــدي، أمــا الرســالة فهــي مجمل الملفوظات والممارســات الإيمانية في المعطى الحقيقي أما الرسالة الضمنية فهي نهضة الإمام الحسين(ع) اســبابها ونتائجها والوظيفة الدينية والتاريخيــة والمذهبيــة التــي تبلغهــا للمجتمع المســلم / الشــيعي، أما المرســل اليه اللســاني هو الإمام الحســين(ع) المخصــوص بالزيارة والمناجاة أو الله سبحانه وتعالى فملفوظ الزيارة مقســم بين المناجاة والدعاء، بينما المرسل إليه الخطابــي( الضمني)، قد يمثل الآخر من عموم المسلمين الغافلين غير الموالين للإمام أو الاخر المناوئ المخالــف، والقصد من تدبيج الخطاب والــذي يهدف لإقناع المخاطــب بعدالة القضية التي استشهد من أجلها الإمام الحسين(ع) ( كما ورد فــي النص منح النصح وبــذل مهجته فيك ليســتنقذ عبادك مــن الجهالة وحيــرة الضلالة، وقد تــوازر عليه مــن غرته الدنيــا وباع حظه بالأرذل الأدنى، وشرى اخرته بالثمن الأوكس، وتغطرس وتردى في هواه ، واسخطك واسخط نبيك، وأطــاع من عبادك أهل الشــقاق والنفاق وحملة الأوزار المستوجبين النار فجاهدهم فيك صابرا محتسبا)[١٤] .

لو تناولنا شــيفرة التواصل أو الســنن الميتا لســاني الــذي يجمــع بين أطــراف الإرســالية (المرســل والرســالة والمرســل إليه) هو الدفع بخطــاب العقيدة من الهامش المظلوم والمقموع إلــى المركز القوي والمهيمن، ولذلك نلاحظ أن البعــد التواصلي في الزيارة يتصاعد ســنة بعد أخرى لأنه يمثل ردة فعل جماهيرية على عقود من الإقصاء والتهميش الذي مارســته السلطات السابقة ضد العقيدة الشيعية ومعتنقيها.

**٢- الأبعــاد التواصليــة للمســيرة الشــعبية «المشاية»:**

المســيرة الراجلــة إلــى ضريــح الإمام الحســين(ع)، والتــي أصطلــح عليهــا شــعبياً «المشــاية » أوســع تظاهرة اجتماعية شعائرية تواصلية يمارســها العراقيون كل ســنة بانتظام فــي ذكــرى الأربعينيــة ، وقــد امتــد تأثيرهــا للمجتمعات المجاورة منهــا الإيراني والكويتي والبحرينــي وذلك لمــا تنهض به مــن وظائف عقائدية نفسية واخلاقية تسهم في خدمة الإنسان الروحية والنفسية والاجتماعية وترسيخ مبادئ الدين الحنيف.

المشــاية طقــوس ذات طابــع أيديولوجــي وعقائــدي واجتماعي يحصل المشــاركون فيها علــى بعض مــا يطمحــون إليه مــن حلول في مواجهــة واقعهــم والتغلــب علــى الصعوبات والمخاطر التي تعترض طريقهم ســواء أكانت هذه الحلول نفسية أو اجتماعية[١٥].

اهتم علماء الاجتماع والانثروبولوجيا بالشعائر والطقوس فقد عدوا الاثنتين انساقا ثقافية رمزية تمثل الذاكرة الجماعية للأمة، تعبر الشعائر عن نفسها في نظام من الحدود والاعراف والممارسات تتبناها جماعة بعينها، ولأن الثقافة ذاكرة أو سجل لتجربة الجماعة فإنها ترتبط بماضي الخبرة التاريخية للأمة وهدفها حفظ وتنظيم المعارف والسلوكيات من أجل ضمان الاستمرارية الثقافية أو(التواصل)، إن لهذه الاستمرارية وجهين: استمرارية النصوص المعرفية للذاكرة الجمعية، واستمرارية النظام الرمزي أو النظام الشفري للذاكرة الجمعية[١٦].

عالم الأنثروبولوجيا (ليفي شتراوس) من أوائل الذين أكدوا أن المجتمع يمثل ماكنة اتصال انساني على مستويات مختلفة ، وأن الثقافة هي عملية اتصال رمزي شبيهة بنظام اللغة التي تتألف من ارتباط وجهي الدال والمدلول وما ينتج عنهما من دلالة محايدة للنص والخطاب بناءً على ما طرحة عالم اللغويات (فرديناد دي سوسير).

يقول (شتراوس) (خلافا لما ظل البعض يزعمونه مدة طويلة، من أن الأساطير والطقوس هي من نواتج الوظيفة التخريفية التي تدير ظهرها للواقع، فإن القيمة الرئيسية لهذه الأساطير والطقوس تكمن في أنها تحفظ حتى أيامنا، على شاكلة الرواسب، أساليب من التفحص والنظر)[١٧].

يرى (شتراوس) أن كل ثقافة مجموعة من الانساق الرمزية مثل اللغة والقرابة والدين والاسطورة ترتبط مع غيرها من الأنساق المجاورة بعلاقات تكافؤ أو اختلاف، ويخضع كلاهما لتحولات وانزلاقات متزامنة ومتعاقبة بينما يبقى النظام الكلي محافظا على بنيته الداخلية ومكتفيا بنفسه ، ثمة نظامان بنيويان اجتماعيان هما النظام الزراعي البدائي في المجتمعات التقليدية، والنظام الرأسمالي المدني في المجتمعات المتقدمة. فيما بعد تجاوزت طروحات « الأنثروبولوجيا الثقافية » مقولات المنهج البنائي الموضوعي الذي اعتبر أن علوم الإنسان تقارب علوم اللسان استنادا على ثنائية الدليل والنظام المغلق، وانفتحت على نظرية تحليل الخطاب واللسانيات التداولية والسيميائيات التأويلية والظاهراتية والفرويدية والماركسية الجديدة بغية فهم الظاهرة الثقافية لدى المجتمعات كافة فهما معمقا يحيط بأبعادها إحاطة شاملة .

وإذ تعد (المشاية) إلى مرقد الإمام الحسين (ع) ظاهرة اجتماعية /ثقافية يمارسها سنويا الشيعة الاثني عشرية استعادة وتمثلاً جسدياً وروحياً للرحلة المضنية لسبايا آل الرسول من الشام إلى المدينة، وفي طريق العودة من الأسر مروا بقبر الإمام الحسين وقاموا بإداء زيارة الأربعين مع الصحابي (جابر بن عبد الله الأنصاري) الذي حضر للزيارة بعد رؤيته الرسول محمد (ص) في المنام وهو يكلفه بإقامة شعيرة الزيارة، ومنذ ذلك العهد بدأ المؤمنون الشيعة بإقامة شعيرة الزيارة سنويا راجلين أو راكبين.

أجد أن ممارسة المشي تتعامل مع ثلاث رموز ثقافية رئيسة هي : ترويض الجسد من خلال المشي أولاً، ثانياً: رمزية الزمن التاريخي والنفسي وعلاقته بدورة الأفلاك ، ثالثاً : رموز الطعام وعلاقتها بالتودد والمحبة وتأمين الحماية ، قبل الشروع بالكلام عن هذه الرموز أشير للفرق بين الشعيرة الدينية وبين الرموز الوضعية التي يبتكرها البشر، الرمز (تأويل مفتوح فردي فيه يحتفظ الوجه الدال بقيمته الخاصة ، كثافته، الرمز لازم بحيث

لا ينفك مع ذلك عن دلالة)[١٨]، تعد الشعائر الدينية بداية تعبيراً رمزياً عن الأفكار والمشاعر بواسطة الفعل لكنهما يختلفان من بعض النواحي فبينما يقتضي الرمز تعبيراً ذاتياً نموذجياً مستقلاً بذاته عن المراجع التاريخية فإن الشعيرة قادرة على صياغة المضمون والسيطرة عليه لأن منشئها ديني متعال[١٩].

**١- ترويض الجسد /المشي:**

الجسد ظاهرة طبيعية بيولوجية مشحونة بفهم ثقافي وتاريخي واجتماعي، فالجسد يقوم بدور مركزي في قدرة الإنسان على الفعل والتغيير والتأثير على الطبيعة والاجتماع والتاريخ، وقد أصبح الجسد منذ العقد الأخير من القرن العشرين موضوعا تأسيسيا للنظريات الفلسفية والاجتماعية بعد قرون من هيمنة العقل وافتراض سيطرته على الجسد واستئثاره بالدراسات الانسانية سابقاً[٢٠]،أما المشي فهو رياضة جسدية لها علاقة بجميع فعاليات الجسم ولأهميتها الإيجابية على صحة البدن والصحة النفسية فإن دلالة المشي تتعلق بالجوانب الروحية والنفسية قدر تعلقها بالنشاط الجسدي والدليل على ذلك أن من أقدم المدارس الفلسفية في اليونان أسسها أرسطو (٣٣٥ ق.م) أطلق عليها الفلسفة المشائية لأن أرسطو كان يشرح لطلابه وهو يمشي في الرواق[٢١]، فالمشي رياضة وفلسفة للروح والجسد، هنالك مقاربات رئيسة في دراسة الجسد الإنساني وعلاقته بالممارسة الاجتماعية سوف أختار منها ما يناسب رمزية شعيرة المشاية، أولها: المقاربة البنائية للجسد عند ( ميشيل فوكو) والتي تتعامل مع الجسد بوصفه جزءاً حيوياً من آليات تشكيل الخطاب وتنظيم السلطة والنفود في المجتمع، وقد ظهر توجهه هذا في دراساته لظواهر التأديب التي ابتكرتها الأنظمة المعاصرة مثل السجون ومستشفيات المجانين،(لا يعتبر فوكو الأجساد كيانات مختلفة طبيعيا يحدد تكوينها البيولوجي ويقيد بشكل مستمر قدرات أصحابها، بل يعتبرها ظاهرة طيعة إلى حد كبير يمكن شحنها بمختلف أشكال القوة المتغيرة) [٢٢]، إن تطبيق ما طرحه (فوكو) على ممارسة المشي والتي تمثل المجاهدة الجسدية الأهم ضمن آداب الزيارة يشير إلى أن الخطاب الديني الإسلامي/ العقائدي يؤسس لفكرة الفداء ومجاهدة النفس وتحمل المكاره في سبيل ديمومة الدين وضمان استمراريته، وقد ورد ذلك في نص الآية القرآنية التي أمر الله فيها نبيه إبراهيم (ع) أن يذبح ابنه من أجل إقامة الدين[٢٣]﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ الصافات :١٠٢ وقد ورد في الأدبيات الشيعية إن الإمام الحسين(ع) هو الذبيح المقصود في الآية «وفديناه بذبح عظيم» ولذلك فإن المشاية تمثيل جسدي رمزي للخطاب الديني/المذهبي الذي يؤمن بمجاهدة النفس وفناء الجسد في سبيل الله، ولذلك يتلذذ الموالون في مشي مسافات شاسعة تقدر بآلاف الكيلومترات فناءً في ذات الحسين الذبيح. اجساد المشاة في هذه المقاربة تعيش حالة ترويض من قبل الخطاب الديني ولا تحقق وظيفتها الاجتماعية التواصلية بل على العكس قد تعيش حالة انقطاع عن بعضها، فما يتحقق وهم التواصل فالجسد يتلاشى خلف شبكة المعاني التي يفرضها الخطاب .لا أجد

أن مقاربة « فوك» للجسد تفي بدراسة شعيرة أساسها التواصل الاجتماعي وإن فسرت نظرية فوكو بعضاً من جوانبها.

يتحدث عالم الاجتماع (جوفمان) عن ترويض الجسد في المجال الاجتماعي، فالجسد يقوم بدور توسط العلاقة بين الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية (يرسم جوفمان صورة للأفراد كممثلين يرمون تحقيق مصالحهم عبر مسرحة اداءات تتعرض بشكل مستمر للتهديد بسبب إحراج الفشل)[٢٤]، يعبر الجسد عن كينونته من خلال تمثيلات جسدية لها دلالتها الاجتماعية، هذه الدلالات يتم استيعابها من قبل الأفراد فيصبح تدبر تشكيل الاداء الجسدي أكثر مركزية لتمثيل صورة الذات بحيث تؤمن أساسًا صلباً لإعادة بناء معنى للعالم جدير بالثقة، وبالتالي نستطيع القول إن تأدية المشي إلى الضريح المقدس وما يقوم به الشيعة عموماً من فعاليات جسدية مسرحية في شهر محرم الحرام تمثل صورة للذات الفردية الشيعية يبتغي الأفراد التماهي وهم يؤدون الشعائر، تمثل المشاية ظاهرة مرآة للهوية الذاتية للأفراد وهي تستعيد قيم ودروس واقعة كربلاء في التوق للحرية ومحاربة الظلم ومقارعة القهر والفساد والعودة بالواقع إلى المجتمع الاسلامي المحمدي الأول الذي دافع عنه الحسين(ع) في نهضته واستشهد من أجله.

(أرثر فرانك) لديه نظرية عن الجسد الاتصالي تختلف عن نظرية الجسد المرآتي عند (جوفمان)، الجسد الاتصالي في حال خلق ذاتي يتم عبر التفاعل مع الآخرين تتعلق الأجساد الاتصالية بالقدرة على الادراك التي يتم تعزيزها عبر السرديات المشتركة[٢٥]، يرتبط الجسد الاتصالي بنفسه كونه يهنأ بصحبتها عوضا عن الاغتراب عنها. إن إيمان المشاء بالسردية الكبرى لاستشهاد الإمام الحسين وتضحيته في سبيل الدين يجعل جسده اتصاليا بالمشاة الاخرين ليس جسدا تسلطيا ولا مرآتيا، إنه جسد بان ومؤسس لقيم ومثل إنسانية ثورية .

تتبقى مقاربة (بورديو) للجسد في ضوء كلامه عن الرأسمال الرمزي الذي يشترك به الفاعلون في الفضاء الاجتماعي ،الرأسمال الرمزي هو(مبدأ بناء الفضاء الاجتماعي بوصفه نظاما من المواقع الاجتماعية المتمايزة)[٢٦] ، ويذكر( بورديو) أن الرأسمال الرمزي الديني المبدأ الباني للفضاء الاجتماعي في المجتمعات التقليدية والذي يحدد توزيع الفاعلين والجماعات فيه إلى أصناف متمايزة، ويتضمن تحليله للجسد اختباراً للسبل المتعددة التي تم من خلالها تسليع الجسد في المجتمعات الحديثة، وعلى النقيض من المجتمعات التقليدية للجسد الحديث دور معقد في ممارسة القوة وفي إعادة انتاج الاجحاف الاجتماعي[٢٧].

من هذا المنطلق يمكن توصيف المشاية بأنها شعيرة دينية وحركة مقاومة في الوقت ذاته مناهضة لتسليع الجسد والتحكم فيه كما أشاعت ذلك الحداثة الاستهلاكية ،إنها حركة مقاومة لهيمنة قيم رأس المال واقتصاديات الربى التي استحوذت على المجتمعات المعاصرة ومنها المجتمع العراقي، فقد تغيرت منظومته الاقتصادية والاجتماعية منذ عقدين ونيف من الزمن بفعل سياسات العولمة والتوزيع غير العادل للثروات. تستعيد المشاية الماضي ولكنها لا تقف عند عتبته بل تحاول أن تؤسس جسد ناصع قوي وشجاع يقاوم مغريات العولمة وامتهانها لبني البشر.

**ب- رمزية الزمن:**

يقول القديس أوغسطين (ما الزمن إذا لم يستفسر مني أحد عنه فأني أعرفه وإذا ما سئلت عنه فأنني أكف أن أعرفه)[٢٨]، يمثل الكلام عن الزمن وفلسفته، مكوناته، تمثله الإنساني، الشعور به وعلاقته بالمكان من أعقد الإشكاليات الفلسفية التي شغلت عقل الإنسان منذ القدم، وإذ يستغلق الكلام عن الزمن بحد ذاته فأن مقاربة الوعي بالزمن أقرب للمتناول، الوعي جملة من التصورات والأفكار التي تكتسبها الذات في تفاعلها مع العالم[٢٩] .

ثمة وعيان يتنازعان الفكر الانساني، الأول جدلي تاريخي يشيده الفكر العملي لا يهتم بتشييد عوالم ما وراء الحس، نطالع كشوفات هذا الوعي في الأيديولوجيات الفكرية والسياسية المتصارعة عبر التاريخ. النوع الثاني للوعي هو الذي نطلق عليه الوعي العرفاني أو الاستبطاني والذي أخذ يشغل اهتمام المفكرين مع تبلور نظريات الخطاب، يصف (يوري لوتمان) أحد الباحثين في مجال سيمياء الدلالة هذا النوع من الوعي الوعي البشري ينجز نماذجه انطلاقا من ثوابت مثل دورة الأرض، مسار الشمس في الأفق ،حركة النجوم الدورة الطبيعية للفصول الثوابت الفيزيولوجية للجسم البشري[٣٠]، ويضيف (أن قوة الجاذبية والوضع العمودي للجسم أنتج مفهوما كونيا حاضرا في كل الثقافات التقابل بين الأعلى والاسفل)[٣١]، في دراسة شعيرة المشاية وعلاقتها بالزمن وتوأمه المكان والوعي بهما نحن بحاجة لاستكناه الرؤى العرفانية والمعرفة الصوفية القلبية الحدسية وعدم الاكتفاء برؤية تاريخية للوعي الديني التي تقول أنه وعي غيبي دائري ينتهي من حيث يبدأ ( نستطيع تحديد بداية الطقس الشيعي وغايته محصورة بين الانطلاق من الزخم الرمزي لأيقونة الإمام الحسين(ع) والتي هي إعادة تكرار للماضي وصولا الى انجاز التواصل مع ايقونة الإمام المهدي التي تمثل ضمانا للمستقبل، يظهر أن الطقس الشيعي يتحرك ضمن بعدين هما الماضي والمستقبل يغيب عنهما البعد الثالث وهو الحاضر)[٣٢]، أثبتت المشاية أن الجماعة الشيعية بوصفها جماعة ثقافية قد أسهمت في أعادة الوعي بالزمان والمكان ليس على أساس السيرورة التعاقبية التي تقسم الزمن بين ماض ومضارع ومستقبل (ديكاروني) وإنما هو تاريخ للفعل والممارسة الثقافية (سانكروني) دلالته انتقائية ما يجعل التاريخ أمراً ممكناً هو أن تكتسب مجموعة فرعية من الأحداث والوقائع الدلالة نفسها تقريبا في نظر جماعة من الأفراد الذين لم يعيشوا بالضرورة تلك الوقائع ويستطيعون استخلاص عبرها حتى على بعد مسافة تقدر بقرون عديدة[٣٣]، إن المعرفة التاريخية لا يمكن أن تكون إلا تصنيفية لا تكمن في التعاقب الخطي للأحداث بل تكون ممهورة بطابع الانفصال وعدم الاستمرار هكذا يصبح التاريخ الذي يبدو من وجهة نظر المقاربة التاريخانية بوجهيها المادي والمثالي، تواريخ متعددة يحتل فيها البعد (السانكروني) الأولوية، يدرك (الفكر الدين العالم) بوصفه كلية تعاقبية ومتزامنة في آن واحد فتأتي معرفته به اشبه ما تكون بالمعرفة التي تمنحها لنا مرايا غير متوازية مثبتة على جدران متقابلة [٣٤]، هنالك وجهتا نظر في دراسة التاريخ وعلاقته بالزمن، تاريخ يخبر أكثر ويفسر أقل وهو التاريخ التعاقبي، وتاريخ يخبر أقل ويفسر أكثر ويمثل تواريخ الشعوب منفصلة عن بعضها، أما الشعائر

الدينية وبخاصة شعائر وسرديات واقعة الطف الخالدة فإنها تفسر التاريخ وتأوله وتخبر عن قصصه وتحولاته في الوقت ذاته.

في رمزية الزمن أثناء أداء شعيرة المشي حيث تعامد الجسد وارتفاعه مع الأفق وعلاقته بالجاذبية الأرضية نتكلم عن رمزية النهار ومعادلتها الشمس.

يقول باشلار( إن عملية واحدة للفكر البشري تحملنا نحو النور والارتقاء معا)[٣٥]، تستعيد المشاية رموز الارتقاء البشري باستقامة الجسد وتطلعه نحو الأفق في سبيل استرداد قوة مفقودة وحيوية أضعفها الخضوع أو السقوط، هو ارتقاء نحو فضاء ميتافيزيقي أرحب مركزه أرض كربلاء (ضريح الأمام) تمارس هذه الشعيرة خلال النهار خاصة حيث يصافح الجسد رموز الارتقاء، النور ،النهار، الشمس، الضوء، زرقة السماء حيث يؤكد علم النفس المعاصر هذه الصفة المميزة لزرقة السماء، للأزرق الشاحب، الأزرق هو اللون الذي يسبب أقل نسبة من الصدمات الانفعالية، ويؤمن السكينة والراحة النفسية [٣٦]، الشمس وبخاصة المشرقة المضيئة باللون الذهبي تصبح بمظاهرها المختلفة من الارتفاع والنور الأقنوم الأمثل للقوى السماوية، الشمس رمز للخير والعطاء ،الصعود المنير هو الذي يعطي للشمس قيمتها الايجابية، والشرق كلمة تحمل معاني الخير، ولذلك نتوجه اليه في صلواتنا.

المشاية من أكثر الممارسات الزمنية اشراقاً وبحثاً عن السمو والرفعة، تمثل حالة توق انساني للخير والنور والعدالة، توق لشمس تبدد ظلام التاريخ المزيف الذي عايشه الشيعة سابقاً وما زالوا يعيشونه في ظل هيمنة استبدادية غربية على السياسة والثقافة والاقتصاد والاخلاق.

أما رمزية القمر فإنها وثيقة الصلة بتسلط فكرتي الموت والزمن على الإنسان، ويظهر تاريخ الأديان الدور الذي يلعبه القمر في تشكيل الأساطير الدورية، أساطير الطوفان والتجدد ، أساطير الولادة والنمو، أساطير فناء البشرية التي تستند جميعها إلى أطوار القمر، وهذا ما يجعل (مارسيا الياد) يقول:(إن حاولنا أن نلخص بعبارة واحدة تعدد الدلالات القمرية فإننا نستطيع القول أنها تعبر عن الحياة التي تتجدد على الدوام)[٣٧]، بناء على ما ورد نلاحظ إن الزائرين غالبا ما يكفون عن المشي في الليل ويتفرغون لإقامة طقوس العزاء التي تعبر عن الحزن والفجيعة باستشهاد سيد الشهداء ظمآنا، رمزية الليل والقمر اللذان يعبران عن تزاحم الاضداد مثل الموت والحياة، الحزن والفرح، الدمعة والابتسامة، الهجوع والقلق تساعد على إقامة طقوس العزاء في الليل.

يحج الزائرون مشياً على الأقدام باتجاه نور الشمس متحدين انسيابية الزمن ومتجهين نحو بؤرة مكانية مركزية هي القبر أو الضريح ومن دلالات القبر الاحتواء والمأوى والملاذ المركز هو سرة الكون، وحتى الجبال المقدسة مثل جبل الطور وغيره، يحق لها أن تسمى سرة الأرض، وجنة كثير من الشعوب السامية[٣٨]، ضريح الإمام الحسين(ع) يمثل مركز الكون وسرة الأرض للمشاة التواقين للوصول إلى جنتهم، يبتغي الإنسان من هذا المسير نحو مركز الدائرة قدرته على التجدد الدائم، فيصبح المركز المقدس انموذجًا للزمن المقدس ، وكما يبدو فإن النظرة الوجلة للزمن لا تأتي إلا بعد مرحلة أساسية هي مضاعفة المكان[٣٩] .

**ج-رمزية الطعام:**

تشكل عادات واعراف تناول الطعام عند كل شعب من الشعوب، لغة رمزية تنقل المعاني من خلال بنيتها ومكوناتها وتسهم في بناء العالم الطبيعي والاجتماعي، الطعام نسق من أنساق التواصل لأن الناس من جميع أنحاء العالم ينظمون طرق تعاملهم مع الطعام في نسق يخضع لنظام مواز للأنساق الثقافية الأخرى[٤٠]، من وظائف بذل الطعام وتقديمه مجانا أثناء المشي وظيفة الكفالة التي تفهم من حيث ما فيها من إطعام الطعام كما يطعم الوالدان طفلهما الصغير لكي يصح جسمه ينمو ويكبر، وتناول الطعام مع الناس تأكيد للقرابة ومشاعر المودة والاندماج.

ان مفهوم الكفالة بما يتضمنه من معان انسانية سامية جاء في صميم نهضة الإمام الحسين(ع) بمواجهة الظلم والاستبداد والكراهية وانعدام المساواة بين البشر.

لقد كفل الإمام الحسين(ع) الفقراء والمساكين النساء والرجال المسلمين دعاهم جميعا إلى كنف رعايته وحمايته وأغدق عليهم عطفه ومودته من غير تفرقة في النسب أو العرق أو الدين، وعندما هجم عليه بني أمية أباح لذوي كفالته مفارقته إن كانوا لا يرغبون بالموت لكنهم فضلوا الشهادة على الحياة بدل المسكنة وتحت نير الاستبداد، وبذلك ضرب الإمام الحسين(ع) مثلا للإنسانية وضح فيه معنى كفالة بني البشر بعضهم لبعض ومثله كان أخوه العباس(ع) في عنايته بالأطفال والنساء خاصة حتى أطلق عليه لقب (الكفيل)، و قد أكملت خلق الكفالة من بعد استشهاد أخويها في الطف السيدة العقيلة(زينب)(ع) .لذلك فإن بذل الطعام والتفاني في تقديم الخدمة للمشاية من قبل المتطوعين من الأهالي من أجل بلوغ معنى التواصل والوفاء لشهداء الطف.

إن الأفراد والجماعات لا يتواصلون بينهم باللغة والعادات السلوكية بل يتواصلون بتبادل الأطعمة وأنواعها وطرائق طبخها وتقديمها وآكلها، للطعام في مجتمعات الانسان علامات تضج بالدلالات ومعاني الحميمية والتراحم. يقدم الطعام للمشاية بكثرة بالغة فالعوائل العراقية ناهيك عن المواكب والحسينيات تحرص جمعيها على المشاركة في شراء المواد الغذائية ثم طبخها وتقديمها للزائرين، تعبر تلك المشاركة الجماهيرية الواسعة عن طلب المساهمين في إعداد الطعام للأجر والثواب في الآخرة وقضاء الحوائج الدنيوية التي تحقق لهم جزاء على كرمهم ناهيك عن ما تجلبه تلك المساهمة من تأييد ورضى المجتمع والذكر الطيب بين الناس، أما طرائق تقديم الطعام في أوعية عريضة تكفي لمجموعة من الناس وطريقة المناداة الجهرية للطعام أقرب للأسلوب العربي البدوي أو الريفي وليس المديني المتحضر، هذا الأسلوب في تقديم الطعام والترغيب فيه له علاقة برغبة العراقي بالطعام وشغفه به فالولع به والشراهة في تناوله يعني المزيد من الرغبة الحسية، فالشعائر بشكل عام تعبر احتفاء بموارد الرغبة، بعض تلك الرغاب علني مثل الطعام، والبعض الأخر ضمني مرجأ مثل الرغبة الجنسية تناول الناس للطعام معا تلميح ضمني للحميمية وكثيراً ما يشير ضمنا إلى الحميمية الجنسية أو القرابة وينتج عن كل من الأكل والجماع اختلاط اجتماعي[٤١]، يقول (باشلار) : «الشراهة تأكيد لمبدأ الهوية»[٤٢]، إن مبدأ الهوية مبدأ استمرارية الخصائص الجوهرية يتلقى دافعه الغريزي من

المعـدة وهو تمثل بمثل سـرية وحميمية تحدث داخل الجهاز الهضمي، والباطنية والاسـتبطان تعد جوهر المادة الحيوية، ترمز الشـراهة إلى نضـال الطبيعة التي لـم تخضع للترويض ضد الثقافة في المأكل والتحكم الاجتماعي في سلوك البشر[٤٣].

إن القـوة الرمزية للطعام تمكن المحظورات والمحرمات من الدلالة على الحدود الاجتماعية، والاسـتقامة الدينيـة، والمكانـة، الفـوارق بين الرجـال والنسـاء، يرمـز الطعام إلـى الكفالة والتبني والعائلة المتكاتفة.

## الخاتمة

١- الزيـارة الأربعينيـة لضريـح الإمام الحسـين(ع) بوصفهـا شـعيرة دينيـة وتجمـع اجتماعـي ثقافـي رمـزي يحييـه الملايين من المؤمنين كل عام، أضحت الظاهرة الاجتماعية العراقية الأبرز والأوسـع تأثيراً في السـنوات الأخيرة مما يقتضي دراستها وتمحيص دلالتها في ضـوء نظرية الخطاب التـي أخذت تجتاح الدراسـات الإنسـانية بحقولهـا كافـة ، وذلـك لشـموليتها واتسـاعها وانفتاحهـا علـى مناهج متعددة في دراسة الظواهر اللغوية والاجتماعية والانثروبولوجيـة وغيرهـا، شـعيرة الزيـارة بحاجة معرفيـة وثقافية لعرضهـا على نظرية الخطاب في سـبيل فهم أعمـق وأكثر تمحيصا واستيعابا معرفيا، وفي دراسة الخطاب تطوير للأدوات المنهجية الرصينة للباحث العراقي.

٢- الزيـارة تظاهـرة ثقافية بما تمثله من ذاكرة للأمة وممارسـة حيـة هدفها (التواصل) وضمـان اسـتمرارية الذاكرة الجمعيـة ودوام اقامـة شـعائرها التي تمنحها البقـاء والامتداد، واسـتمرارية النظام الرمزي « الشـيفرة » وما يتضمنـه من مقاصـد ودلالات ضمنية مرتبطة بالعقيدة المذهبية.

٣- خطـاب الزيـارة الأربعينيـة بشـقيه اللغـوي والأدائـي منظومـة تواصليـة توليدية يتبـادل فيها المشـاركون في الإرسـالية مواقع البـث والاسـتقبال ،ويجـري تحديـث دائـم لمضمون الرسـالة ورموزهـا وطرائق تمثيلها للتاريـخ وتكثيف رموزها المكتنـزة بالمعاني: مثـل رموز التعـازي والمشـي وتقديم الاطعام والمـأوى مـن أجـل تبليغ الشـيفرة أو السـنن التواصلـي، والـذي يركز علـى الدفع بخطاب ثورة الإمام الحسـين(ع) ضـد الظلم والإقصاء من أطراف الشرق الأوسط إلى مركز الاهتمام الديني والسياسـي العالميين. تمثل ثقافة الجسـد بما يكتسـب من دلالات رمزيـة قطب الرحى من شعيرة الزيارة ،من الممكن القول أن الجسد يمثـل خطاب السـلطة الدينية بحسـب مقاربة" فوكو" للجسـد، وقد تكون المشاية ظاهرة مرآة للهويـة الشـيعية الفرديـة والجماعيـة المؤمنة بالمبادئ والقيم التي استشهد الأمام الحسين(ع) فـي سـبيلها فتحاول الـذات الشـيعية أن تتمثل صفات تلك الهوية وتندمج معها.

٤- إلا أن جسـد مشـاية الأربعيـن أقرب إلـى الجسـد الاتصالـي الذي نادى بـه «آرثر فرانـك». إن دراسـة رمزية الزمـن عند إقامة الشعائر تجعلنا في تماحك مع الأزمنة العرفانية بوصفهـا يوتوبيـا أدبية تقرأ في ضوء سـيمياء دلالة ورمزية الشـمس والقمر لكونهما يمثلان الجانب المحسوس من حركية الزمن.

٥- ليـس هنالك أدل مـن رمزية الطعام علـى تواصل الجماعة الإسـلامية أثنـاء تأدية شـعائر الأربعيـن بما يمثلـه من كفالـة وتودد وحميمية.

## الهوامش

١- ينظـــر القامـــوس المحيط، الفيروز آبـــادي ، اعداد وتقديم، محمد عبد المرعشلي،٦٨.

٢ - نظريـــة التأويـــل، الخطـــاب وفائـــض المعنـــى، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي،٦٧.

٣- المصدر نفسه،٦٧.

٤- فـــي سوســـيولوجيا الخطاب، عبد السلام حيمر،١٤. وقد ذكـــر المؤلف أن معنى كلمـــة «خطاب» في معجم اللسان « مرجعة الكلام ، وهو مشتق من فعل خطب الذي معانيه الشأن والأمر» /١٤.

٥- في سوسيولوجيا الخطاب،٥٨.

٦- التاريـــخ والحقيقـــة لـــدى ميشـــيل فوكـــو، السـيد ولدأباه،١٠٩.

٧- فـــي التداولية المعاصـــرة والتواصل،ك،أوريكيوي،ت: محمد نظيف،٤٣.

٨- ينظر معجم تحليل الخطاب،١٠٩.

٩- التحليـــل الســـيميائي للنصـــوص، فريـــق أنترفون، ت حبيبة جرير،١٤.

١٠ - ينظـــر فـــي التداوليـــة المعاصـــرة والتواصـــل، ك أوريكيوني، ت محمد نظيف.

١١- معجم تحليل الخطاب ،٢٢٧.

١٢- القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان،/٦٤٦.

١٣- مفاتيح الجنان، عباس القمي، زيارة عاشوراء.

١٤- مفاتيح الجنان، عباس قمي،٤٨٦.

١٥- تطور طقوس الحداد الشـــيعية في العراق الحديث، طقوس زيارة الأربعين، فرج الحطاب، مجلة الكوفة، المحكمة ، العدد ١٧٤.

١٦- ينظـــر مدخل إلى الســـيميولوجيا، لأنظمة العلامات في اللغة والادب والثقافة ، سيزا قاسم ، نصر حامد أبو زيد،٣٣ سيميوطيقا الثقافة ٣٣٥،٤.

١٧- مقالات في الأناســـة، كلود ليفي شـــتراوس، ت:د حسن القبيسي،٣٣.

١٨- نظريـــات في الرمز، تزفيتـــان تودوروف،ت: محمد الزكراوي،١٣.

١٩- ينظر مدخل إلى السيميوطيقا ، ٣٣٦.

٢٠- ينظر الجســـد والنظرية الاجتماعية، كرس شلينج ، ترجمة منى البحر نجيب الحصادي ،١٨/١٥.

٢١- الفلســـفة المشـــائية وتطورهـــا علـــى يـــد الفلاســـفة المســـلمين، عماد الدين بن عبـــد الرحمن، مقال على الانترنت.

٢٢- المصدر نفسه ،١١٤.

٢٣- المصدر نفسه ،١١٤.

٢٤- الجسد والنظرية الاجتماعية،١٨٢.

٢٥- المصدر نفسه ،١٤٣.

٢٦- في سوسيولوجيا الخطاب ،٣٦٩.

٢٧ - ينظر الجسد والنظرية الاجتماعية ،١٧٠، ١٧١.

٢٨- من النص إلى الفعل ، بول ريكور ،٣٧.

٢٩ - ينظر تاريخ الوعي، مونيس بو خضرة ،١٧.

٣٠- ســـيمياء الكون، يوري لوتمـــان، ترجمة عبد المجيد نوسي ،٣٧.

٣١- الكتاب نفسه ، ٣٨.

٣٢ - الأيقونية الشـــيعية، الدلالات الرمزية لصور الأئمة لدى الشيعة، علاء حميد إدريس،١١٩.

٣٣- نقـــلاً من كتـــاب (سوســـيولوجيا الخطـــاب)،١٣٥، العبارة للفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه غارودي.

٣٤- ينظر في سوسيولوجيا الخطاب ١٣٧/١٥٥.

٣٥ - الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، جيلبير دوران، ترجمة مصباح الصمد،١٢٢.

٣٦- المصدر نفسه ،١٢٤.

٣٧- المصدر نفسه ،٢٧٢.

٣٨- الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها،٢٢٤.

٣٩- المصدر نفسه ،٢٢٧.

٤٠- ينظر أنثروبولوجيا الطعام والجسد، النوع والمعنى والقوة، كارول كونيهان، ترجمة سهام عبد السلام، ٣٨،٣٩.

٤١- انثروبولوجيا الطعام والجسد،١٠٦.

٤٢- الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، أنساقها،٢٣٤.

٤٣- ينظر أنقروبولوجيا الطعام والجسد ، ٤٨.

## المصادر والمراجع:


١- انثروبولوجيا الطعام والجسد، النوع والمعنى والقوة تأليف: كارول م. كونيهان، ت:سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة،ط١ ،٢٠١٣.

٢- الأيقونة الشيعية، علاء حميد إدريس، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والإعلامية، بيروت، بغداد،ط١ ،٢٠١٥.

٣ -الأنتروبولوجيا رموزها، أساطيرها، أنساقها، جيلبير دوران، ت: مصباح الصمد ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت،ط٢ ،١٤١٣-١٩٩٣.

٤- تطور طقوس الحداد الشيعية في العراق، طقوس زيارة الأربعين، فرج الحطاب، مجلة الكوفة المحكمة،العدد،١٧٤.

٥- التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، السيد ولد أباه، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط٢ ،٢٠٠٤ .

٦- جدلية علم الاجتماع بين الرمز والاشارة، أينو حوزي، ت : قيس النوري ،دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ،ط١ ،١٩٨٨.

٧- الجسد والنظرية الاجتماعية، كرس شلنج، ت:منى البحر،نجيب الحصادي، دار كلمة للنشر والتوزيع ، الامارات،ط١، ١٤٣٠-٢٠٠٩ .

٨- التحليل السيميائي للنصوص، فريق أنترفون، ت: حبيبة جرير،دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، دمشق ،٢٠١٢.

٩- سيمياء الكون،يوري لوتمان، ت: عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١،٢٠١١.

١٠- القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، اوزوالد ديكرو، جان مار سشايفر،ت: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت،لبنان،ط١ ،٢٠٠٦.

١١- في سوسيولوجيا الخطاب، عبد السلام حيمر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط١ ،٢٠٠٨.

١٢- مدخل إلى السيميولوجيا، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، نصر حامد أبو زيد، سيزا قاسم، دار التنوير للنشر ، بيروت، ط١، ٢٠١٤.

١٣- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ت: محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١ ١٤٢٨-٢٠٠٨.

١٤- معجم تحليل الخطاب،باتريك شاردو،دومينيك منغنو، ت:عبد القادر المهيري ،حمادي صمود، المركز القومي للترجمة،تونس، ط١، ،٢٠٠٨.

# Speech of Religious rituals study in the dimensions of communication to visit Imam Hussein

## Known as « The Forty»

**Dr. Alaa Khalil Ibrahim**

**University of Mustansiriyah**

The speech of religious rites is a guided speech with specific purposes, governed by standards and linked to a cultural and social context that guarantees its permanence and continuity.

I will study the communicative dimension of the forty-day visit, based on the approach of the functions of the communication process of discourse in the study of the text of the visit, and on the approaches of the anthropological symbolism in the study of the annual ritual practice, which became known as the popular cultural term "Mashaya". And "Visit Letter." At the end of the research, some of the cultural visions of the importance of studying the rituals in the light of the speech theory and the most important sources and references that were read during the writing of the research were included.

# القداسة الديرية عند الرهبان المصريين

**د. رغد عبد النبي جعفر**(*)

## المقدمة

ان مشروع البحث هذا ، هو دراسة (القداسة الديرية عند الرهبان المصريين) ، اذ تعد القداسة صفة دينية ، وعلاقة وثيقة بين الانسان القديس والله المقدس ، وهي متاحة للجميع، اذ ان المؤمنين المسيحيون عامة هم قديسين من خلال السيد المسيح (ع) اما القداسة الفردية التي اختص بها الرهبان المصريين هي تطور داخلي تدريجي للساعي للفرار من العالم، فبلوغ القداسة تدل على كمال المناخ الاخلاقي للراهب المقدس في البر والنقاء والزهد والانعزال عن العالم الخارجي ، فالقداسة حالة تنبع من الله وتُرسل الى الاشخاص الذين يعملون في خدمته، إذ أن مرتبة القداسة والتقديس، فضلا عن الاشعاعات الدينية التي يلقيها رجال الدين والكتب المقدسة ، قد رفعت من شأن الرهبان القديسين فباتوا وسطاء بين الله والناس، حتى وصلوا الى مرحلة التشريع والبث في كل الامور الدينية والدنيوية .

وتنحصر مرتبة القداسة لدى الكنيسة المصرية في الشهداء والرهبان ، لذلك كرمت اجسادهم وشيدت الكنائس فوق قبورهم .

وتكمن اهمية الدراسة في بيان بعض معجزات الشفاء باستخدام مقتنيات القديسين ، مما ادى الى عبادة هذه الشخصيات البشرية باعتبارها واسطة تقربهم الى الله .

لذا وجهت هذه الدراسة للبحث في تأصيل اسم القداسة، ثم بينت مفردات القداسة الديرية من طاعة وشفاعة وطهارة ، وانتقلت للحديث عن وسائل التقديس من سياحة ومكانة القديس الكبيرة والقدرة العجائبية له ، فضلا عن حياة الاماتة من خلال الاصوام والاسهار ، ثم تعرضت الى شعائر تكريم اجساد القديسين من خلال رفع الصلوات واقامة القداسات ، ختم البحث بجملة نتائج توصلنا اليها ، اما خطة ومنهج البحث فاتبعنا فيه المنهج التاريخي ، مما ساعد على فهم العديد من النصوص الانجيلية والتي كشفت البعد الروحي في ذات السيد المسيح (ع).

---

(*) وزارة التربية / مديرية تربية الكرخ الاولى

## المبحث الاول / تأصيل اسم القداسة :

قَدُسَ : قُدْسَاً وقُدُساً: طهر وتبارك، وَتَقَّدسَ: تطـه[1]، والقَدَاسـة : صفة ماهو مقدس[2] وهي حالـة يصيـر اليها الانسـان اذا ثبـت في اعين الناس انه فاضل[3]، والقديس (او القديسـة): هو المؤمن الذي يُتوفـى طاهراً فاضلاً [4]، لذا فان جميع المؤمنين في السـماء قديسون لانهم نالوا الخـلاص وامتلأوا بروح القـدس[5]، والتقديس هو فعل ينتج عن المشـاركة بين الله والانسان، فالله هو المقـدس والمؤمنون هم القديسـون[6]، فبالتقديـس تتطهـر النفـس من دنـس الخطيئة وتتزيـن بالنعم الروحيـة التي تعدهـا للافراح السـماوية ، ومـن التقديـس تنتـج كل الاعمال الصالحـة [7] ، والله يدعو الى حياة القداسـة في كتابـه إذ ورد في إنجيل بطـرس الاولى قوله: «كونوا قديسـين لانـي انا قـدوس»[8] ، وعليه تكون القداسـة صفـة دينية وعلاقـة وثيقة بين الانسـان القديس والله المقدس ، من خلال حياة الفضيلة والطهارة .

## المبحث الثاني / القداسة الديرية:

تُعد حيـاة الرهبنة والنظـام الديري[9]، هما الاسـهام البارز للكنيسـة المصريـة الذي ترك اقـوى اثر في الديانة المسـيحية ، وذلك بفضل رجال نشـأوا علـى حـب الفضيلـة والطهارة وانـكار الذات[10]، في حيـاة العزلة في البرية، ومـا كاد ان يذيع صيت احد الرهبان القديسـين المقيمين في خلوة الصحراء ، حتى يتوافد عليه الكثيرون بغية استرشاده والتتلمذ عليه وامضاء الوقـت معه في الصـلاة ، وكان بعضهم يختار البقـاء معه ليعيش على غـراره مقتديا بمثاله ، وهكذا قامت حول صوامع النساك والمتوحدين اولى الجماعات الرهبانية ذات الحياة المشتركة (الأديرة) سنة ٣٢٠ م[11]، ويمتع هولاء الرهبان القديسـون بنفوذ قوي بفضل تجنبهم لكل ملذات الحياة ، فكانت اليهـم تنتهي رغبات وايحاءات الايمـان الشـعبي[12] ، (العـادات والتقاليـد )، واصبحت حياتهم المتقشـفة وخبرتهم الروحية مثـالا يحتذى به [13]، فصلوات القديسـين تؤثر فـي النفـوس وتخلصها مـن طغيـان الارواح الشـريرة [14]، ومـن نافلة القول ان نشـير الى ان حالـة القداسـة العامـة تختلف عن القداسـة الديرية مـدار البحث ، فالقداسـة العامة هي لا شـك « صفة من صفات الله والبشـر مدعوون ان يتشـبهوا بـه»[15]، وجميع المسـيحين دون استثناء هم قديسـون لانهم تقدسوا : بالمعمودية (بالماء والروح)، والميرون (بالمسيح أي بهبة الروح القدس) ، والافخارسـتيا ( الشكر)[16]، اما القداسـة الديرية فقد اختصت بالرهبان في الاديـرة ، وقـد توصلوا الى هذه القداسـة عن طريق عدة فضائل .

**أولاً : الطاعة الرهبانية :**

وردت فـي نصوص القوانين الديرية نذور يلتـزم بها الرهبـان ، ومن غيـر الجائز مطلقا الخـروج عليها ، وهذه النـذور هي : نذر العفة (أي التبتـل ) ، ونذر الفقر ( أي عدم التملك ) ، ونذر الطاعة لرئيس الدير .

ان ما يهمنا هنا هو نذر الطاعة التي يقصد بها « توجه الارادة الفردية صوب الخضوع لارادة الرؤسـاء الشـرعيين ، لكونهم ممثلي الله»[17]، فالطاعـة هـي الـدرس الاول الذي يلقنـه اباء التوحد- رؤسـاء الأديرة - لمن يقصدهم ليتتلمذ عليهم ، فكانوا في بعض الاحيان يأمرونهم بالقيام باعمال شـاقة ،تبدو وكأنهـا مخالفة للمنطق او للبداهـة ، وذلك لاجل ان يعودوهم على الطاعة

العمياء[١٨]، «اطيعوا مرشديكم واخضعوا لهم، لانهم يسهرون على نفوسكم» [١٩]، والظاهر انه لكي يؤسس الراهب حياته على اساس متين من الفضائل في الحياة الرهبانية يجب ان يبدأ بإخضاع ارادته [٢٠]، لمن بيده الامر[٢١]، اذ حث القديس باخوميوس[٢٢]،(٢٩٠-٣٤٨م) على «الطاعة للقوانين والرئيس التي هي اساس الحياة النسكية الديرية»[٢٣]، فقال : «ان الطاعة لا تأذن للراهب ان يفحص عن تصرفات رئيسه ، فأن ذلك مما لا يسوغ له انما عليه ان يطيع بسرعة وسرور»[٢٤]، أي طاعة عمياء لا يعترض او يناقش أي امر يتلقاه من رئيسه . واوصى القديس انطونيوس[٢٥]، (٢٥١-٣٥٦م) رهبانه قائلا : «لا تكن قليل السمع لئلا تكون وعاء لجميع الشرور فضع في قلبك ان تسمع لابيك فتحل بركة الله عليك»[٢٦] .

وادل مثال على الطاعة العمياء هو القديس يوحنا الاسيوطي[٢٧]،(ت٣٩٤ هـ) اذا اعطاه معلمه القديس بموا [٢٨]، غصن شجرة كان يتوكأ عليها اثناء تنقلاته، وامره بغرسها [٢٩]، وسقيها مرتين يوميا حتى تثمر ، وبالفعل عمل يوحنا بأمر رئيسه الشاق فكان يسير نصف ساعة الى العين التي يسقي منها الماء للغصن، وبعد ثلاث سنوات اينع العود ، وصار شجرة كبيرة عرفت فيما بعد بـ ( شجرة الطاعة )[٣٠]، اذن كان هذا الدرس لاختبار صبر القديس يوحنا وقوة تحمله واذلاله واخضاعه لانظمة الزهد المقدس، لذلك كانت العلاقة بين الاب وتلميذه قوية جدا ووثيقة.

ومن الحق قولنا ان هالة الطاعة العمياء لا تظهر الا في الحياة الديرية اذ تستقيم برئيس تجب طاعته. وتجدر الإشارة إلى ان مفهوم الطاعة من ناحية الرهبان رفعت من منزلة رؤساء الاديرة وآباء التوحد الى موضع التقديس « وهل مشيئة الله الا ان تكونوا قديسين، فتمتنعوا عن الزنى ، ويعرف كل واحد منكم كيف يصون جسده في القداسة والكرامة»[٣١]، اذ اطاع الرهبان رؤسائهم طاعة عمياء وعظموهم ورفعوهم الى مقام الالوهية (والعياذ بالله ) بعد ان كانوا موضع الاحترام والتقدير فقط من بقية الناس ، حتى وصلوا الى مرحلة التشريع والبث في كل الامور الدينية ، واصبحوا وسطاء بين الناس والله ، وتطورت الطاعة الى الحد الذي عبدت هذه الشخصيات البشرية بحكم هالة القداسة التي تشع منهم ، اذ ان حياة القديسين بما فيها من اعمال تقشف شديد وعزلة وتعذيب الجسد واذلاله لخلاص الروح، تدفع البعض الى الاعجاب بهم والرغبة في الاقتداء بمثالهم .

**ثانياً : الشفاعة**

هي «التوسل والصلاة من اجل الاخرين»، واساس هذه الشفاعة هو موت وقيامة المسيح(ع) من بين الأموات [٣٢] ، ورد في الانجيل قوله: «وَمنْ يقدرُ ان يحكم عليهم ؟ والمسيح يسوع هو الذي ماتَ، بل قامَ ، وهو الذي عن يمين الله يشفعُ لنا» [٣٣]، ولا غرابة ان تنفرد العذراء مريم (ع ) في صلوات الكنيسة الشرقية عموما بالطلبة اليها من اجل الخلاص، لانها ام الخلاص يسوع[٣٤]، المسيح (ع): وهو قادر ان يخلص الذين يتقربون به الى الله خلاصاً تاماً، لانه حيٌ باقٍ ليشفع لهم[٣٥].

لذا صار كل قديس وشهيد شفيعاً، لان يسوع المسيح هو (الرأس) ، وهو الشفيع الذي يعطي خدمة الشفاعة لكي يشترك معه الذين في السماء[٣٦] والله الذي يرى ما في القلوب يعرفما يريده الروح ، وكيف انه يشفع للقديسين بما يوافق مشيئته [٣٧] .

**ثالثاً : الطهارة :**

هـي «ان يتسـامى الانسـان ويسـتغرق في معرفة الله ليسـتضيء بها ويتوهـج بعد تطهير القلب من الاهواء الرديئة» [٣٨]، والرفض التام لكل ما من شأنه ان يؤدي الى الشهوات الحسية والملـذات المحرمـة [٣٩] ؛ لأن الله دعانا لا الى النجاسة ، بل الى القداسة [٤٠]، وهي الحياة التي ترضي الله .

وفي سير الاباء القديسين الذين سلكوا طريق البـر والقداسـة والعفة، كانـوا يطولون الصيام اسـابيع في نسك شـديد ، وقد صلبوا الجسد مع الاهواء والشـهوات [٤١]، وقد كرم الله القديسين والشـهداء اذ قـال: « امـا تعرفـون ان الاخوة القديسون هم الذين سيدينون العالم»[٤٢].

## المبحث الثالث /وسائل التقديس :

ان من احسن الوسائل التي تؤول الى تطهير وتقديس النفس هي :-

**١ـ السياحة**

إن الاغتـراب والارتحـال الـى الصحراء، علمته هذه ـ البيئة الجغرافية الجديدة ـ شـظف العيـش والخشـونة والحـرارة الشـديدة، فكان عليـه- الراهـب ـ ان يتكيـف مع هـذا المحيط الطبيعي حتى يكتب له البقاء، فمن المعروف ان الخط الاساسـي في الرهبنة هو «الاعتزال عن العالـم للتعبد» [٤٣]، اذ يلتصق الراهب بالطبيعة بسـهولة ولا يفارقها[٤٤]، من احسـن الوسـائل فـي تطهير وتقديس النفـس وتزيدها تقريباً من الكمال المسيحي [٤٥]. اذ يكون الشخص فيها حر لا يخضع لشروط معينة فقط التجرد والتضحية زيـادة في التقـرب الـى الله [٤٦]؛ وذلك لأنه لا يمكـن قمـع الاهواء الجسـدية وازالـة الافكار السـيئة بدون الصحـراء[٥٠]، اذ تقترب من الله بالصلاة ويتقدس قلبك بذكـره الدائم [٤٨ ]، لذلك جعل القديسون من الصحراء حصناً لهم وسوراً وتمركزوا فيها، وهكذا اسـتطاع كل منهم ـ اي الرهبـان ـ ان يبتعد عـن المغريات والاهواء ، وسيشـعر بالتالي انـه يحارب الشـيطان وجهاً لوجه [٤٩].

والظاهـر أنـه لم يكـن يخضع القديـس لنظام معيـن، بـل كان يعيش حيـاة نسـكية مريرة ، حسـب ظـروف المـكان الـذي وجد فيـه [٥٠]، ومن اشـهر السـواح فـي مصر القديـس بولا الطيبي[٥١] (٢٢٨ـ ٣٤٤م )،والقديس بطليموس المصري[٥٢] ، « وتشـردوا لابسين جلود الغنم والماعـز محرومين مقهورين مظلومين ، لايسـتحقهم العالم ، فتاهوا في البراري والجبال والمغاور وكهوف الارض» [٥٣] .

**٢ـ تأثير القديس الكبير في الرهبان والناس**

ان التقديس الذي ينال الشخص ما هو إلاّ علامة علـى التأثير الكبير له في الحياة العامة، وابـرز مثـال القديس انطونيوس ابـي الرهبان (٢٥١ـ٣٥٦م)، علـى الرغـم مـن توحـده في الصحراء الشـرقية [٥٤]، وخلوته الاختيارية الا ان صيتـه ذاع، فتجمع حولـه كثيرون من محبي الحياة النسكية، فجمعهم في ديرسنة (٣٠٥م)[٥٥]، وعمل على انشـاء نظاماً فردياً اساسه العزلة، الا انه اضطر ان يترك وحدته ويأتي الى الاسكندرية في زمـن اضطهاد الامبراطور ديسـيوس[٥٦]، (٢٤٩ـ٢٥١م) ليشـد مـن ازر النصارى الذين اخـذوا يجاهـرون بدينهم[٥٧]، وهـذا يدل على تأثيـره الكبير وثقله الديني فضـلاً عن زعامته الروحية على الشعب المصري .

ويغلـب علـى الظن ان نمط حياة القديسـين مـع كل ما تتضمنـه من تعارض مـع متطلبات

الطبيعة البشرية ، قد اثر بالكثير من الناس، فهذا القديس ابا مقار الكبي [٥٨]. (٣٠٠-٣٩٠م) قد نال شهرة واسعة في عالم النسك في الصحراء الغربية ، فهرع اليه الكثير من المصريين وغير المصريين [٥٩] ، ليتتلمذوا علي يديه [٦٠] ، ولا شك ان السلطان الروحي الذي مارسه القديسين على الرهبان بل وعلى عامة الناس ، جعلت منهم باب الالتجاء للشفاء من المرض ، او للصلاة من اجل ابعاد وسوسة الشيطان او مكر الناس، او ان يعم الرخاء والرزق [٦١]، حتى اذا اراد احد ان يستخير الله في شيء لم يفعل ذلك الا عن طريق النساك او طريق الرؤى التي يتمثل فيها القديسون الأموات[٦٢]، لان اجسادهم مباركة ونيرة، اذ قدموها الآت بر لله وارضوه باعمالهم الصالحة[٦٣] ، إذ ورد في الإنجيل قوله: « بل اقسو على جسدي واستعبده لئلا اكون ، بعد ما بشرت غيري ، من الخاسرين»[٦٤] .

**٣- القدرة العجائبية للقديس**

تميزت سير القديسين بحكايات الشفاء وصنع المعجزات، والتنبأ بالحوادث ، والرؤيا، والاستغاثة بهم عن طريق مقتنياتهم ، او التبرك بلمسهم . وانتشر الشفاء الاعجازي بانتشار الاديرة والكنائس، وازدحم الوثنيون على القديس انطونيوس (٢٥١-٣٥٦م) بعد ان وصل خبر قداسته اليهم، فصاروا يفدون اليه ويتبركون بلمس ملابسه، ولما حاول تلاميذه ان يمنعوهم انتهرهم وامرهم ان يتركوا الحرية لكل من يأتي اليه، فتمكن من تنصير عدد كبير من الوثنيين [٦٥]، فقال لهم: ماهم من العالم. وما انا من العالم . قدسُهم في الحق لان كلامكَ حقٌ. انا ارسلتُهم الى العالم كما ارسلتني الى العالم . من اجلهم أُقدسُ نفسي حتى يتقدسوا هم ايضاً في الحق[٦٦] ، وقد ميز الله القديس باخوميوس (٢٩٠-٣٤٨م) بموهبة صنع العجائب والتكلم بالنبوءات ، فتوافدت عليه الناس من كل مكان بعضهم لنوال الشفاء ، وبعضهم للاستشارة في امورهم[٦٧]، واشتهر القديس يوحنا الاسيوطي (ت٣٩٤م) بقدرته على التنبأ حتى ذاع صيته، فسعى الى طلب مشورته اناس من جميع الطبقات[٦٨]، وانعم الله على القديس مقاريوس الاسكندري[٦٩]،(ت٣٩٤م) بقوة طرد الارواح الشريرة بمجرد رسم اشارة الصليب، فقد اتى اليه احد الكهنة مرة وهو يشكو ألماً ما ، وخر امامه طالباً عونه ، فشفاه القديس بإشارة الصليب، وقال له : « انما اصابك هذا المرض لانك تجاسرت على ان تقدم ذبيحة القداس [٧٠]، الالهي في حال الخطيئة المميتة، ثم امره ان لا يقدس قبل ان يتوب لله توبة صادقة»[٧١] ، وفي سيرة القديس مار[٧٢]، رمينا [٧٣]، العجائبي صاحب الدير المعروف باسمه في جنوب غرب الاسكندرية، والذي قطع راسه في الاضطهاد الكبير زمن الامبراطور دقلديانوس[٧٤] (٢٨٤-٣٠٥م) بعد مجاهرته بالديانة النصرانية [٧٥]، فاصبح قبره مزار لنيل بركة القديس وطلباً للاستشفاء من الاسقام ، وكان يوجد بالقرب من قبره بئر تأخذ الناس من ماءه في اواني خاصة كانت تصنع من الفخار قرب مزاره وعليها صورة القديس بارزة على سطحها ، وكان يعتقدون ان تلك المياه تشفي امراض العيون[٧٦]، ويتم الشفاء بصور متعددة مثل الشرب او الاغتسال بماء البئر [٧٧]، ويغلب على الظن ان الكثير من هذه الاعمال الاعجازية التي لا تخضع لقوانين الطبيعة وقدرات الانسان المألوفة ، غُلب عليها المبالغة النابعة عن العقل الديني الساذج .

**٤- حياة الاماتة**

هي عقوبة جسدية ومحسوسة يفرضها الانسان على نفسه لقمع الجسد[٧٨] ، فمنذ بداية توبة الانسان ، يتقبل من الله فضيلة (اماتة

الجسد) بواسطة الاصوام او الاسهار[٧٩]، فبالجوع يتطهر العقل ، وبالسهر تزول كل الاوضاع التي تحجب بصيرة النفس ، فضلا عن الصمت الذي يساعد على اماتة كل الاحاديث الباطلة من الذاكرة [٨٠] ، وقد جاء في الانجيل ما يحث عليها بقوله: ايها الاخوة ، فلنطهرْ انفسنا من كل ما يدنس الجسد والروح ساعين الى القداسة الكاملة في مخافة الله [٨١]، وليس في حياة الراهب « اعظم من الصلاة فهي التي تساعد على السهر، وتهدي الى السبيل المستقيم ، وتربط الذكريات خوفاً من التشتت في الامور الباطلة ، وتغرس ذكر الله في النفس بلا انقطاع، وترشد الى طرق القديسين الذين ارضوا الله» [٨٢]، لذلك شجع القديس مقاريوس الكبير (٣٠٠-٣٩٠م) تلاميذه على الاماتة : « جاهدوا يا اولادي ، ولا تنظروا الى الناس الذين يأكلون ويشربون وينامون ولا يندموا، ولا تقولوا : لعله يتساوى من يتعب مع من لا يتعب ، فان كل تعب نقدمه بزيادة سوف نجده مستعلناً لنا في الدهر الاتي ، فاسرعوا اذن يا اولادي الى التعب واحبوه»[٨٤] ، والظاهر ان حياة الاماتة التي يعيشها الراهب وما يقوم به من اعمال تقشف شديد وصرامة نسكية تجعله يصل الى درجة القداسة ، فاذا سهل عليه ان يقمع جسده يدفعه الشيطان لتجربة جديدة في النسك [٨٤]، فالقديس باخوميوس (٢٩٠-٣٤٨م) مر بتجارب رهيبة مع الشيطان فيما يبدو في بداية ترهبه ، ولكن العزلة افادته في وضع نظامه الجديد في الرهبنة والذي يجمع بين الرغبة في الانقطاع للعبادة من جهة وبين طبيعة البشر الاجتماعية من جهة اخرى [٨٥].

ويمكن القول ان فضيلة اماتة الجسد تتركز في الاعتدال والافراز بالنسبة للامور الخارجية وفي الهدوء والسلام القلبي ، والتغلب على الاهواء بقوتي الارادة والعقل [٨٦] .

## المبحث الرابع / شعائر تكريم اجساد القديسين

التكريم « فعل يوجه الى القديسين وذخائرهم[٨٧]، ايماناً منهم بوجود ارتباط روحي ما بين الروح القدس(قوة الله) ورفات هؤلاء القديسون التي لم يستطع الموت الجسدي ان يحملها الى التراب الذي اخذت منه [٨٨] ، لذلك اصبح القديسون خزائن الله ومنازله [٨٩]، اذ ورد في الانجيل قوله : « سأسكن بينهم واسير معهم، واكون الههم ويكونون شعبي»[٩٠]،ومن نافلة القول ان نشير الى ان الكنيسة بدأت بتكريم اجساد الشهداء منذ الازمنة الاولى من تاريخها ، غير ان هذا التكريم ازداد في اثناء الاضطهادات الاخيرة فشيدت الصروح الرائعة فوق قبورهم[٩١] ، ثم شمل التكريم القديسين الذين كرزوا [٩٢]، بالكلمة واحتملوا مالا يحتمل من الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني[٩٣]، والظاهر انه بعد ان ينتصر الرهبان في عزلتهم على التجارب اليومية ، ومنها احلامهم بالنساء، ومقاومة هجمات الشياطين ، ترافقهم خبرات انخطافية وعلاقات صميميه مع الله ، تكتمل حياة الراهب بالنعمة حينئذ تفيض على الاخرين[٩٤]، وبذلك يصل الى درجة عالية من الكمال، بفضل عزلته وزهده وانكار ذاته[٩٥]، ومن الطبيعي ان يكون الدير مركزاً للإشعاع الديني في المنطقة ، وتزداد شهرته او تقل بحسب درجة شهرة القديس [٩٦]، واذا كانت كنيسة او دير يحتوي على جسد قديس او شيء من ذخائره، فتعتبر هذه الاماكن مباركة وتتفاخر بوجود

جسد هذا القديس لديها . وكلما اشتهر قديس او شهيد في منطقة او مدينة ، يتوافد على كنيسة تلك المدينة جموع كثيرة من الاقباط للاحتفال بذكراه على اساس تكريم القديس وذلك برفع الصلوات واقامة القداسات وقراءة سيرته بالتفصيل للتشبه بقدوته الصالحة[٩٧].

وتنحصر مرتبة القداسة لدى الكنيسة المصرية في الشهداء والرهبان، إذ يجب الانتظار لفترة تتجاوز الخمسين سنة ( وهذه الفترة تحديداً تشير إلى مدى ما انتشر عن الراهب او الشهيد المتوفي من معجزات بين الناس) على وفاة القديس، ثم يعلن عن قداسته - اي الراهب او الشهيد المتوفي - بين جمهور الأقباط، وتوضع رفاته بإحدى الكنائس، حتى يمكن للناس المسح بأيديهم على صندوق الرفات فينالوا البركة المنشودة [٩٨].

## الخاتمة

في ختام بحثنا هذا اتضحت امامنا مجموعة نتائج اذكر منها :-

١- القداسة صفة دينية، وعلاقة وثيقة بين الانسان القديس والله المقدس ، وهي متاحة للجميع .

٢- القداسة العامة تختلف عن القداسة الديرية ، فالقداسة العامة صفة من صفات الله والبشر مدعوون ان يتشبهوا به ، اما القداسة الديرية فقد اختصت بالرهبان في الاديرة ، وهي تطور داخلي تدريجي للساعي للفرار من العالم .

٣- توصل اباء التوحد -اي رؤساء الأديرة- الى مرتبة القداسة عن طريق عدة فضائل منها (الطاعة – الشفاعة – الطهارة ) .

٤- ان نذر الطاعة الذي يلتزم به الرهبان لا يستقيم الا في الحياة الديرية ، وذلك لوجود رئيس يجب طاعته طاعة مطلقة .

٥- تطور مفهوم الطاعة الى الحد الذي عبدت هذه الشخصيات البشرية بحكم هالة القداسة التي تشع منهم ، اذ ان حياة القديسين تدفع البعض الى الاعجاب بهم والرغبة في الاقتداء بسلوكهم .

٦- من وسائل التقديس الديري ( السياحة- تأثير القديس في الرهبان وثقله الديني في المنطقة - حياة الاماتة التي يعيشها القديس ، فضلا عن القدرة العجائبية للقديس ) .

٧- كان من نتيجة حياة الجهاد الرهباني ان كافأ الله القديسون بمنحهم مراكز قوى في انفسهم، تمثلت بمعجزات ومواهب فريدة ميزتهم عن البشر ، وكشفت عن قداستهم منها (معجزات الشفاء - والتنبؤ- وقوة الادراك - ونفاذ البصيرة - وغيرها ) .

٨- تنحصر مرتبة القداسة لدى الكنيسة المصرية في الشهداء والرهبان ، لذلك كرمت اجسادهم وشيدت الكنائس فوق قبورهم ، من خلال رفع الصلوات واقامة القداسات وقراءة سيرة الشهيد او القديس بالتفصيل للتشبه بأعماله الصالحة .

## الهوامش

١- مجموعة من الباحثين ، المنجد من اللغة ، ط ٤٢ ، دار المشرق ، بيروت ، سنة (١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م)، ص ٦١٢ .

٢- اليسوعي ، صبحي حموي ، معجم الايمان المسيحي، اعاد النظر فيه : جان كوربون ، ط٢ ، دار المشرق، بيروت ، سنة ( ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م ) ، ص٣٧٢.

٣- يعقوب ، جورج ، القديسون واعلان القداسة ، بحث منشور في مجلة التراث الارثوذكسي ، السنة الحادية عشرة ، العدد الثامن ، سنة (١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م ) ، ص١.

٤- مجموعة من الباحثين ، المنجد في اللغة ، ص٦١٢ .

٥- مجموعة من الباحثين ، قاموس الكتاب المقدس ، ط١ ، مكتبة المشعل ، بيروت ، سنة ( ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م ) ، ص٧١٨ .

٦- مخول ، لوريس ، ماهي القداسة ! من هو القديس ؟! ، بحث منشور في مجلة الصليب ، السنة الثانية، العدد السابع ، سنة ( ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م ) .

٧- مجموعة من الباحثين ، قاموس الكتاب المقدس ، ص٧١٨ .

٨- انجيل بطرس الاولى ١ : ١٦ .

٩- النظام الديري: الاديرة (مفردها دير) وهو مسكن الرهبان الذين يعيشون فيه عيشة مشتركة. ينظر: اليسيوعي، معجم الايمان المسيحي، ص٢١٨.

١٠- الحويري ، محمود محمد ، مصر في العصور الوسطى ( دراسة في الاوضاع السياسية والحضارية ) ، ط١ ، مط عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية ، مصر ، سنة ( ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م ) ، ص٥٤ .

١١- اليسوعي ، توماس ميشال ، مدخل الى العقيدة المسيحية ، ط٣ ، دار المشرق ، بيروت ، سنة (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م ) ، ص١٣٤.

١٢- جنيبير ، شارل ، المسيحية نشأتها وتطورها ، ترجمة عبد الحليم محمود ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د.ت ، ص١٨٩,١٣- اليسوعي ، مدخل الى العقيدة المسيحية ، ص١٣٢ .

١٤- بورات ، بي ، تاريخ الروحانية المسيحية من زمن يسوع المسيح حتى فجر العصور الوسطى ، ترجمة تكلس نسيم سلامة ، مراجعة محمد حسن غنيم ، ط١، دار الكلمة ، القاهرة ، سنة (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م) ، ص١٢٤ .

١٥- مخول ، ما هي القداسة ! من هو القديس ؟! ، ص٣.

١٦- اليسوعي ، معجم الايمان المسيحي ، ص٤٩ ، وص٤٧٢، اثناسيوس ، معجم المصطلحات الكنسية، ط٢ ، مط دار نوبار ، مصر ، سنة (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م) ، ج٣ ، ص٢٥٦ ، وللاستزادة ينظر : كابا سيلاس ، نقولا (ت٧٧٣هـ / ١٣٧١م) ، الحياة في المسيح ، ط٢ ، تعريب الياس الرابع ، مط النور، لبنان ، سنة (١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م ) ، ص٥٠ .

١٧- منصور ، يعقوب افرام ، الموجز في التصوف المسيحي والزهدي وبعض ابرز اعلامه ، مط الديوان ، بغداد ، سنة (١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م) ، ق١، ص١٧٤ .

١٨- شكري ، منير ، اديرة وادي النطرون ( تاريخها عمارتها انظمها اباؤها ) ، مراجعة الانبا متاؤس ، مط دير الشهيد العظيم مار مينا العجائبي ، مصر ، سنة (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م) ، ص١٣٤-١٣٥ .

١٩- العبرانيون ١٣ : ١٧ .

٢٠- شكري ، اديرة وادي النطرون ، ص١٣٤ .

٢١- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، سنة (١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م) ، ج٢ ، ص٨ . ٢٢-

٢٢- باخوميوس ( ٢٩٠-١٣٤٨م): ابو التوحد الديري، اسس ديره الاول في صعيد مصر في حوالي سنة (٣٢٠م)، ثم اسس ثمانية اديرة اخرى خاضعة لسلطته. للاستزادة ينظر : اليسوعي، معجم الايمان المسيحي ، ص٩٣.

٢٣- الدومينيكي ، جوردان اومان ، دليل الى قراءة تاريخ الروحانية المسيحية في التقليد الكاثوليكي، نقله للعربية سامي حلاق اليسوعي ، ط١ ، دار المشرق ، بيروت ، سنة (١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م)، ص٥٧ .٢٤- يوحنا ، منسي ، تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة المحبة ، مصر ، د.ت ، ص١٦١ .

٢٥- انطونيوس (٢٥١-٣٥٦م) : ناسك من القرن الرابع للميلاد ، واحد مؤسسي التوحد في صعيد مصر، عرف بـ ( ابي المتوحدين ) . للاستزادة ينظر : اليسوعي ، معجم الايمان المسيحي ، ص٧٣، ابونا، البير ، تاريخ الكنيسة الشرقية ، ط٢ ، شركة التايمس للطبع والنشر ، بغداد ، سنة (١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م) ، ج١ ، ص١٦٧-١٦٨ .

٢٦- اباء الكنيسة القبطية ، بستان الرهبان ، ط٢ ، مكتبة السائح ، لبنان ، سنة (١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م)، ص٢١٢

٢٧- يوحنا الاسيوطي (ت٣٩٤م) : ناسك من القرن الرابع للميلاد ، عرف بالطاعة العمياء لرؤسائه، كما اشتهر بقدرته على التنبأ حتى ذاع صيته . للاستزادة ينظر : بلاديوس ، (ت بعد سنة ٤٢٠م) ، التاريخ اللوزي ، نقله للعربية جوزيف كميل جبارة، ط١ ، المكتبة البوليسية ، بيروت ، سنة (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ، ص١٤٣، يوحنا ، تاريخ الكنيسة القبطية، ص١٦٤-١٦٦ .

٢٨- بموا : من اشهر نساك مصر ، تتلمذ للقديس امون النتروني ولازمه الى ان توفي حوالي (٣٧٤م) . للاستزادة ينظر : بلاديوس ، التاريخ اللوزي ، ص٦٣، المسكين ، متى ، الرهبنة القبطية في عصر القديس انبا مقار ، ط٢ ، مط دير القديس انبا مقار ، مصر سنة (١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م) ، ص١٩٧ .

٢٩- بلاديوس ، التاريخ اللوزي ، ص١٤٣، يوحنا ، تاريخ الكنيسة القبطية ، ص١٦٤ .

٣٠- اباء الكنيسة القبطية ، بستان الرهبان ، ص٥٣٠ .

٣١- تسالونيكي الاولى ٤ : ٣-٤ .

٣٢- اثناسيوس ، معجم المصطلحات الكنسية ، ج٢ ، ص ٢٤٦- ٢٤٧ .

٣٣- انجيل روميه ٨ : ٣٤ .

٣٤- المصدر السابق ، ج٢ ، ص٢٤٩ .

٣٥- العبرانيون ٧ : ٥ .

٣٦ - بباوي ، جورج حبيب ، الكنيسة وشفاعة القديسين ، د. مط ، د.م ، سنة (١٤٣٢هـ / ٢٠١١م ) ، ص٣ .

٣٧- انجيل روميه ٨ : ٢٧ .

٣٨- ابن العبري ، ابو الفرج غريغوريوس الملطي (ت٦٨٥هـ / ١٢٨٦م ) ، الحمامة مختصر في ترويض النساك ، تح: زكا عيواص ، مجمع اللغة السريانية ، بغداد ، سنة ( ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م ) ، ص٢٩ .

٣٩- بورات ، تاريخ الروحانية المسيحية ، ص١٣٣ .

٤٠- تسالونيكي الاولى ٤ : ٧ .

٤١- السرياني ، باسيليوس ، اعداء الانسان الثلاثة (العالم . الشيطان . الذات ) ، ط٢ ، مط السلام ، مصر ، د.ت ، ص٢٣-٢٤ .

٤٢- كورنثوس الاولى ٦ : ٢ .

٤٣- غريغوريوس، الرهبنة القبطية وأشهر رجالها، مكتبة الشباب بالأنبار ويس، مصر، د.ت، ص٣٠.

٤٤- ابن العبري ، الحمامة ، ص٩٥ .

٤٥- بروى ، ادوار ، تاريخ الحضارات العام ( القرون الوسطى ) ، نقله للعربية يوسف اسعد و ( رفيقه ) ، ط٢ ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، سنة ( ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م ) ، مج٣ ، ص٣٧ .

٤٦- شكري ، اديرة وادي النطرون ، ص٣١ .

٤٧- السرياني ، اسحق ، نسكيات ، نقلة للعربية اسحق عطا الله ، منشورات النور ، البلمند، سنة ( ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م ) ، ص١٥ .

٤٨- المصدر نفسه ، ص٣٥ .

٤٩- المصدر نفسه ، ص٤١ .

٥٠- حبيب ، رؤوف ، تاريخ الرهبنة والديرية في مصر

واثارهما الانسانية على العالم ، مكتبة المحبة ، مصر ، سنة ( ١٣٩٩هـ / ١٩٧٨م ) ، ص٦٩ .

٥١- بولا الطيبي (٢٢٨-٣٤٣م ) : اول السواح في الصحراء الشرقية في مصر ، لم يخضع لنظام رهباني معين بل كان يعيش في البراري غير مبال بما يلاقيه من اخطار ومكاره . للاستزادة ينظر : حبيب ، تاريخ الرهبنة والديرية في مصر، ص٦٩، يوأنس ، مذكرات في الرهبنة المسيحية، الكلية الاكليركية اللاهوتية للاقباط الارثوذكس ، مصر ، د.ت ، ص٣١ .

٥٢- بطليموس المصري : يعد اول السواح في الصحراء الغربية من وادي النطرون. للاستزادة ينظر : حبيب، تاريخ الرهبنة والديرية في مصر ، ص٦٩ .

٥٣- العبرانيون ١١ : ٣٧-٣٨ .

٥٤- الصحراء الشرقية : تشمل الهضبة الممتدة من وادي النيل الى البحر الاحمر . ينظر : مجموعة من الباحثين ، المنجد في الاعلام ، ص٣٤٤ .

٥٥- المسكين ، الرهبنة القبطية ، ص٤٩، حبيب ، تاريخ الرهبنة والديرية ، ص٣٩ .

٥٦- ديسيوس (٢٤٩-٢٥١م ) : امبراطور روماني وثني، ابتدع عدة اجراءات لاستئصال الديانة النصرانية من البلاد. للاستزادة ينظر : ملر ، اندرو، مختصر تاريخ الكنيسة ، ط٢ ، مكتبة الاخوة، مصر، سنة (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م ) ، ص١٣٢ .

٥٧- كفافي ، حسين ، مصر المحبة والسلام بين المسيحية والاسلام ، ط١ ، مركز المحروسة للبحوث ، مصر، سنة ( ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م ) ، ج١ ، ص٦١ .

٥٨- ابو مقار الكبير ( ٣٠٠-٣٩٠م ) : مقاريوس المصري احد اشهر رهبان مصر في القرن الرابع للميلاد ومؤسس الجماعات الرهبانية في شيهيت. للاستزادة ينظر : اباء الكنيسة القبطية ، بستان الرهبان ، ص٨٠ .

٥٩- امثال مكسيموسودماديوس ابني الامبراطور الروماني فالنتينس الاول ( ٣٦٥ – ٣٧٥م ) ، اللذان تركا قصر ابيهما وترهبا في سورية عند القديس اغابيوس ، ثم ذهبا الى مصر عند القديس مقاريوس الكبير وعاشا حياة الزهد الى ان توفيا في شيهيت. للاستزادة ينظر : متاؤس ، سمو الرهبنة ، ط٢ ، بطريركية الاقباط الارثوذكس ، مصر ، سنة ( ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م ) ، ص١٥٧ .

٦٠- يوأنس ، مذكرات في الرهبنة المسيحية ، ص٤٤ .

٦١- بل ، هـ . ايدرس ، مصر من الاسكندر حتى الفتح العربي ، نقله للعربية عبد اللطيف احمد علي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، سنة ( ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م ) ، ص١٦٦ .

٦٢- بينز ، نورمان ، الامبراطورية البيزنطية ، تعريب حسين مؤنس و ( رفيقه ) ، ط١ ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة ( ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠م ) ، ص١٧ .

٦٣- السرياني ، اعداء الانسان الثلاثة ، ص٢٢-٢٣ .

٦٤- كورنثوس الاولى ٩ : ٢٧ .

٦٥- يوحنا ، تاريخ الكنيسة القبطية ، ص٨١ .

٦٦- انجيل يوحنا ١٧ : ١٦-١٩ .

٦٧- المصدر السابق ، ص١٦٣ .

٦٨- منهم الامبراطور ثيودسيوس الكبير ( ٣٧٨-٣٩٥م ) اذ اخذ رأيه في حربه مع مكسيموس ، فاعلمه القديس بخبر انتصاره عليه قبل وقوعه ، وفعلا تم الامر فعظم شأن القديس . للاستزادة ينظر: الاسكندري ، تيموثاوس ( ت بعد ٤٠٠م ) ، هستوريا مونا خورم ( التاريخ الرهباني لمصر ) ، تعريب بولا البراموسي ، مصر ، د.ت ، ص٥٨؛ يوحنا ، تاريخ الكنيسة القبطية ، ص١٦٥-١٦٦٦٩- مقاريوس الاسكندري (ت٣٩٤م) : وهو مؤسس الحركة الرهبانية في القلالي في وادي النطرون وعلى النظام الانطوني . للاستزادة ينظر : حبيب ، تاريخ الرهبنة والديرية في مصر ، ص٤٠ .

٧٠- ذبيحة القداس : ذبيحة اسرارية لذبيحة الصليب، ذبيحة الشكر للاب ، اسسها المسيح في العشاء

السـري عشـية آلامه، وبفضلها يتناول المسيحيون خبـر ذبيحـة المسـيح ودمـه . للاسـتزادة ينظـر : اليسوعي ، معجم الايمان المسيحي ، ص٢٢٤ .

٧١- بلاديوس ، التاريخ اللوذي ، ص٩٣، يوحنا ، تاريخ الكنيسة القبطية ، ص١٥٧ .

٧٢- مـار : كلمـة سـريانية تعني ( السـيد ) ، وهي لفظ تكريمي يسـتعمل امام اسماء القديسـين والاساقفة . للاستزادة ينظر : اليسوعي معجم الايمان المسيحي، ص٤٢٣ .

٧٣- مينا : كان ابوه من مديري الاقاليم في اسيا الصغرى ونقل الى مصـر ، ولما مات عين مينا في منصبه ، جاهر بايمانه المسيحي زمن الامبراطور دقلديانوس فقطعت رأسـه . للاسـتزادة ينظـر : يوحنا ، تاريخ الكنيسة القبطية ، ص١٨٦

٧٤- دقلديانـوس ( ٢٨٤-٣٠٥م ) : امبراطـور روماني وثنـي ، يعد حكمـه فاتحة عهـود الاضطهاد لاقباط مصر ، وذلك لما تعرضوا من ابادة جماعية وسـفك للدماء على يديه . للاسـتزادة ينظر : يوحنا ، تاريخ الكنيسة القبطية ، ص١٨٠ .

٧٥- العبـادي ، مصطفـى ، الامبراطوريـة الرومانية ، دار المعرفـة الجامعية ، مصر ، سـنة ( ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م ) ، ص٣٠٣ .

٧٦- حبيـب ، تاريـخ الرهبنـة والديريـة فـي مصـر ، ص١٢٢ .

٧٧- مجموعة من الباحثين ، موسـوعة من تراث القبط، اشـراف خليـل جرجـس ، ط١ ، دار القديس يوحنا الحبيـب ، مصر ، سـنة ( ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م ) ، مج٢ ، ص٤٩ .

٧٨- اليسوعي ، معجم الايمان المسيحي ، ص٦٤

٧٩- المسكين ، الرهبنة القبطية ، ص١٥٨ .

٨٠- ابن العبري ، الحمامة ، ص٣٠

٨١- كورنثوس الثانية ٧ : ١ .

٨٢- السرياني ، نسكيات ، ص١١٣ .

٨٣- المسكين ، الرهبنة القبطية ، ص١٥٨ .

٨٤- المصدر نفسه ، ص١٥٨ .

٨٥- الحويري ، مصر في العصور الوسطى ، ص٥٢ .

٨٦- المسـكين ، الرهبنة القبطيـة ، ص١٥٨، منصور ، الموجز فـي التصوف المسـيحي والزهدي ، ق١ ، ص١٢٦

٨٧- اليسوعي ، معجم الايمان المسيحي ، ص١٥٢ .

٨٨- مخـول ، روفائيـل ، تكريـم ذخائـر القديسـين ، مجلة الصليب ، السـنة الثانية ، العدد السـابع ، سنة (١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م ) ، ص١٠ .

٨٩- الدمشـقي ، يوحنـا ، فـي القديسـين وفـي وجوب تكريمهـم وتكريـم رفاتهم ، مجلة الصليب ، السـنة الثانية ، العدد السابع ، سنة ( ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م)، ص١٦ .

٩٠- كورنثوس الثانية ٦ : ١٦

٩١- بينيـا ( واخرون ) ، باسـكال كاسـتلياناوروموالدو فرناندیز ، الرهبان العموديون السـوريون، ترجمة ميشـيل نعمان ، مراجعة منـذر الحايك ، ط١ ، دار طلاس ، سـورية ، سـنة ( ١٤٢٣هــ / ٢٠٠٢م) ، ص٢٣٣ .

٩٢- الكرازة : كلمة يونانية الاصل تعني اعلان البشـارة الاولـى ، يقـوم به منـادي المسـيح ، والكرازة هي العمل الاساسـي في التبشـير . ينظر : اليسـوعي ، معجم الايمان المسيحي ، ص٣٩٥ .

٩٣- السـرياني ، اعـداء الانسـان الثلاثـة ، ص٢٣؛ الحويري ، مصر في العصور الوسطى ، ص٥٦ .

٩٤- منصور ، الموجز في التصوف المسيحي والزهدي، ق٢ ، ص٣٤٩٩٥- شكري ، اديرة وادي النطرون، ص١٣٥ .

٩٦- بينيا ( واخرون ) ، الرهبان العموديون السوريون، ص١٠٣ .

٩٧- علي ، محمد ،السامر الشعبي في مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،سنة ( ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م) ص٦٦.

٩٨- المصدر نفسه ، ص٦٥-٦٦ .

## المصادر والمراجع


-الكتاب المقدس

١- اباء الكنيسة القبطية ، بستان الرهبان ، تقديم اسبيروجبور ، ط٢ ، مكتبة السائح ، لبنان ، سنة (١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م ) .

٢- ابونا ، البير ، تاريخ الكنيسة الشرقية ، ط٢ ، شركة التايمس للطبع والنشر المساهمة ، بغداد ، سنة (١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م ) .

٣- اثناسيوس ، معجم المصطلحات الكنسية ، ط١ ، مط دار نوبار ، القاهرة ، سنة ( ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م ) .

٤- الاسكندري ، تيموثاوس ( ت بعد ٤٠٠م ) ، هستوريا مونا خورم ( التاريخ الرهباني لمصر ) ، تعريب بولا البراموسي ، مصر ، د.ت .

٥- بباوي ، جورج حبيب ، الكنيسة وشفاعة القديسين ، د. مط ، د.م ، سنة ( ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م ) .

٦- بروى ، ادوار ، تاريخ الحضارات العام ( القرون الوسطى ) ، نقله للعربية يوسف اسعد و ( رفيقه ) ، ط٢ ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، سنة ( ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م ) .

٧- بل ، ه. ايدرس ، مصر من الاسكندر حتى الفتح العربي ، نقله للعربية عبد اللطيف احمد علي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، سنة ( ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م ) .

٨- بلاديوس ( ت بعد سنة ٤٢٠ م ) ، التاريخ اللوزي المعروف بفردوس الرهبان ، نقله للعربية جوزيف كميل جبارة ، ط١ ، المكتبة البوليسية ، بيروت ، سنة ( ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م ) .

٩- بورات ، بي ، تاريخ الروحانية المسيحية من زمن يسوع المسيح حتى فجر العصور الوسطى ، ترجمة تكلس نسيم سلامة ، مراجعة محمد حسن غنيم ، ط١، دار الكلمة ، القاهرة ، سنة (١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م ) .

١٠- بينز ، نورمان ، الامبراطورية البيزنطية ، تعريب حسين مؤنس ( ورفيقه ) ، ط١ ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة ، ( ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠م ) .

١١- بينيا ( واخرون ) ، باسكال كاستلياناوموالدو فرناندیز ، الرهبان العموديون السوريون ، ترجمة ميشيل نعمان ، مراجعة منذر الحايك ، ط١ ، دار طلاس ، سورية ، سنة ( ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م ) .

١٢- جينيبر ، شارل ، المسيحية نشأتها وتطورها ، ترجمة عبد الحليم محمود ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د.ت .

١٣-حبيب ، رؤوف ، تاريخ الرهبنة والديرية في مصر واثارهما الانسانية على العالم ، مكتبة المحبة ، مصر ، سنة ( ١٣٩٩هـ / ١٩٧٨م ) .

١٤- الحويري ، محمود محمد ، مصر في العصور الوسطى ( دراسة في الاوضاع السياسية والحضارية ) ، ط١ ، مط عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية ، مصر ، سنة (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م ) .

١٥- الدومينيكي ، جوردان اومان، دليل الى قراءة تاريخ الروحانية المسيحية في التقليد الكاثوليكي ، ط١ ، دار المشرق ، بيروت ، سنة (١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م)

١٦- السرياني ، اسحق ، نسكيات ، نقله للعربية اسحق عطا الله ، منشورات النور ، البلمند ، سنة (١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م ) .

١٧- السرياني ، باسيليوس ، اعداء الانسان الثلاثة (العالم . الشيطان . الذات ) ، ط٢ ، مط السلام ، مصر ، د.ت.١٨- شكري ، منير ، اديرة وادي النطرون ( تاريخها . عمارتها . انظمها . اباؤها ) مراجعة الانبا متاؤس ، مط دير الشهيد العظيم مارمينا العجائبي ، مصر ، سنة (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م ) .

١٩- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، سنة ( ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م ) .

٢٠- العبـادي ، مصطفـى ، الامبراطوريـة الرومانية ، دار المعرفـة الجامعية ، مصر ، سـنة ( ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).

٢١- ابـن العبري ، ابو الفرج غريغوريوسـالملطي (ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م ) ، الحمامة مختصر في ترويض النساك ، تح : زكا عيواص ، مجمع اللغة السريانية، بغداد ، سنة ( ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م ) .

٢٢- علـي ، محمـد ، السـامر الشـعبي فـي مصـر ، الهيئـة المصرية العامة للكتاب ، سـنة (١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م).

٢٣-غريغوريـوس، الرهبنـة القبطية واشـهر رجالها، مكتبة الشباب بالانباريس، د.ت.

٢٤- كابـا سـيلاس ، نقـولا ( ت٧٧٣هـ / ١٣٧١م ) ، الحياة في المسيح ، تعريب الياس الرابع ، ط٢ ، مط النور ، لبنان ، سنة ( ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م ) .

٢٥- كفافي ، حسين ، مصر المحبة والسلام بين المسيحية والاسلام ، ط١ ، مركز المحروسة للبحوث ، مصر، سنة (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م ) .

٢٦- متاؤس ، سـمو الرهبنـة ، ط٢ ، بطريركية الاقباط الارثوذكس ، مصر ، سنة (١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م ) .

٢٧- مجموعـة من الباحثين ، قامـوس الكتاب المقدس ، ط١ ، مكتبة المشـعل ، بيروت ، سـنة ( ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م ).

٢٨- مجموعـة من الباحثيـن ، المنجد في اللغة والاعلام ، ط٤٢ ، دار المشـرق ، بيروت ، سـنة (١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م ).

٢٩- مجموعـة من الباحثين ، موسـوعة من تراث القبط اشـراف خليـل جرجـس ، ط١ ، دار القديس يوحنا الحبيب ، مصر ، سنة (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م ) .

٣٠- المسكين ، متى ، الرهبنة القبطية في عصر القديس انبا مقار ، ط٢ ، مط دير القديس انبا مقار ، القاهرة، سنة (١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م ) .

٣١- ملر، اندرو ، مختصر تاريخ الكنيسة ، ط٢ ، مكتبة الاخوة ، مصر ، سنة ( ١٤٢٤ه / ٢٠٠٣م ) .

٣٢- منصـور ، يعقـوب افرام ، الموجـز في التصوف المسـيحي والزهـدي وبعـض ابرز اعلامـه ، مط الديوان ، بغداد ، سنة ( ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م ) .

٣٣-اليسـوعي ، تومـاس ميشـال ، مدخـل الـى العقيدة المسـيحية ، ط٣ ، دار المشـرق ، بيـروت ، سـنة (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م ) .

٣٤- اليسـوعي ، صبحـي حمـوي ، معجـم الايمـان المسـيحي، اعاد النظر فيه : جـان كوربون ، ط٢ ، دار المشرق ، بيروت ، سنة (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م) .

٣٥- يوأنـس ، مذكـرات في الرهبنة المسـيحية ، الكلية الاكليركيـة اللاهوتية للاقباط الارثوذكس ، مصر ، د.ت .

٣٦- يوحنـا ، منسـي ، تاريخ الكنيسـة القبطيـة ، مكتبة المحبة ، مصر ، د.ت .

## البحوث في المجلات والدوريات

١- الدمشقي ، يوحنا ، في القديسين وفي وجوب تكريمهم وتكريم رفاتهم ، مجلة الصليب ، السنة الثانية ، العدد السابع ، سنة (١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م ) .

٢- مخـول ، روفائيـل ، تكريم ذخائر القديسـين ، مجلة الصليـب ، السـنة الثانيـة ، العـدد السـابع ، سـنة (١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م ) .

٣- مخـول ، لويس ، ماهي القداسـة ! من هو القديس ؟! مجلة الصليب ، السـنة الثانية ، العدد السـابع ، سنة (١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م ) .

٤- يعقوب ، جورج ، القديسـون واعلان القداسة ، مجلة التراث الارثوذكسـي ، السنة الحادية عشرة ، العدد الثامن ، سنة (١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م ) .

# Holiness of the Monastery in the Egyptian Monks

Dr. Raghad Abdulnabi Jaafar

**Ministry of Education / Directorate of Education first Karkh**

The present study is to study (Holiness of the Monastery in the Egyptian Monks ) ; the holiness is considered a religious aspect and as a strong relationship between the holy human and holiest God ; it is available relationship for all. The Christians believers are considered as a holy one through the Christ ( peace upon him) , while the individual holiness concerned over by the Egyptian monks is an internal gradual development for those who escape from the world . To get to holiness , indicates to the completion of moral atmosphere for the holy monk , integrity , asceticism , purity , and segregation from the world . Thus , the holiness is a state ensued from God and sent to individuals who work at his Service , but rank of holiness , and religious radiations delivered by the religious men along with the holy books , have contributed into raising the holy monks who remained as intermediates between Allah and people until reaching to the stage of legislation in all worldly and religious matters.

# طقوس التعبّد في التوراة
## دراسة نقدية لسفر التثنية مقارنة بالفقه الإسلامي

د. حيدر حسن الاسدي(*)

### المقدمة

لا يخفى ان محاولة فهم ابعاد الطقوس وسياقات ظهورها، والفضاءات الذي تقام بها له من الأهمية ما له، وخصوصا اذا اخذت هذه المقاربات البعد الاجتماعي بالحسبان، والطقس في التوراة وفي سفر التثنية خصوصا، وغيرها من المدونات او حتى المجتمعات التعبدية له خصاص منها:

- أدائها بشكل جمعي.
- التوالي والتكرار.
- التغير والتطور، بفعل تعدد السياقات.

وتقام الطقوس للعديد من الأغراض مثل:

١- المناسبات الدينية.

٢- إشباع بعض الحاجات الروحية والعاطفية للمؤدين.

٣- تعزيز الروابط الاجتماعية، أو لبعض أغراض التربية المجتمعية والأخلاقية .

٤- تقام – أحيانا - كدليل على الاحترام والطاعة.

٥- وقد تقام كدليل على انتماء الفرد، أو كمؤشر لبداية بعض الأحداث،

٦- أو قد تقام المراسم أحياناً بهدف الترفيه فقط.

والملاحظ ان طقوس التعبد في النص التوراتي وخصوصا سفر التثنية، اشتملت على هذه الأغراض، فمرة تكون لجانب ديني وروحي، تعرف به الجماعة المتعبدة في الفضاء اليهودي، وتعزيزا واصرارا على الانتماء، ولذلك نلاحظ أحيان بعض المفارقات، التي تراها الجماعة مخالفة لبقية الجماعات، مما تؤدي بذلك خاصية الانتماء. وبغية الكشف عن هذه الطقوس التعبدية في النص التوراتي وخصوصا التثنوي، توزعت الدراسة على أربعة مباحث: الأول (التعريف بسفر التثنية وصلته بالوحي السماوي)، والمبحث الثاني: (طقوس الصلاة في سفر التثنية مع المقارنة)، وجاء المبحث الثالث(طقوس أداء الزكاة والعشور في سفر التثنية مع المقارنة)، اما المبحث الرابع فهو(طقوسية الحج والاعياد

(*) د. جامعة الكوفة / كلية الفقه / قسم علوم القرآن

في سـفر التثنية مـع المقارنة)، ان دراسـة هذه الطقـوس كفيلة بمعرفـة التطـور والتغير الذي رافق تدوين سفر التثنية، بوصفة إعادة للشريعة واخر سـفر من الاسـفار الخمسـة في التوراة، ولما كان الدراسـة اتخذت مـن المنهج المقارن مسـلكا، فقد حرصت علـى ان تقارن وتبين كل موضوع ورد في التشـريع اليهـودي من خلال سفر التثنية بالتشـريع الإسلامي سواء كان ذلك بالقرآن الكريم أو بالسـنة الشريفة أو آراء فقهاء الإسلام ، لنصل بذلك الى رؤية واضحة.

## المبحث الاول/ التعريف بسـفر التثنية وصلته بالوحي السماوي

لغـرض التعريف بسـفر التثنيـة من خلال معرفة بعض اسـمائه واهميته وتاريخه وصلته بالوحي السـماوي ، ينتظم المبحث في المطالب الآتية :

**المطلب الأول / أسماء سفر التثنية :**

التثنيـة اسـم السـفر الخامس كمـا ورد في الترجمـة السـبعينية ، ويعنـي تكرار الشـريعة الموسوية مرة ثانية[١] ، ولهذا السفر أكثر من اسم يختلف باختلاف اللغـة التي ورد بها ، ومن أهم هذه الاسماء هي :

١- الـه دباريـم[٢] ، وهـي تسـمية ناشـئة من الكلمات الأولى التي بدا بها السفر .

٢- يسـمى في اليونانية بـ ( تكرار الناموس)[٣] ، أي تكرار الشريعة أو التشريع الثاني[٤].

٣- تثنية الاشتراع ، أي إعادة الشريعة على بني اسـرائيل مرة ثانية عند خروجهم من سيناء[٥] ، وهذا الاسـم – كما هو واضح – يطابق التسمية الثالثـة – إلى حد ما – وتثنية الشـريعة تتضمن النسخ لبعض تعاليم الشريعة الأولى ، أو إضافة الأشياء التي لم ترد من قبل [٦].

٤- يسـمى فـي العبريـة (الـي هدفيريـم) أي: هـذا هـو الـكلام ، إما فـي اللاتينية فيسـمى بـ (دويترونوميوم)[٧].

يلاحظ ان الاختلاف في التسـمية تارة يكون بسـبب اللغة التي ذكر فيها الاسـم وتارة أخرى يعود إلى وضيفة وحقيقة السـفر التشـريعية هل انـه يعني إعادة الشـريعة بحيث يكون شـريعة نهائية أم هو نسـخ للأحكام الواردة في الاسـفار السابقة ؟ وهذا واضح من خلال تسميته بـ (تثنية الاشتراع) وتكرار الناموس .

الموقف اليهودي بهذا الشـأن مضطرب كما سـيلاحظ في ثنايـا البحث إذ انه يأخـذ بالأحكام الـواردة في الاسـفار السـابقة حتـى وان كانت معارضة أو مختلفة عن السفر التثنية وهذا يعني انه الشريعة النهائية .

**المطلب الثاني/ أهمية سفر التثنية :**

مـن المعلـوم ان سـفر التثنية يحتـل مكانة فريـدة داخل التوراة اليهودية ، وذلك يرجع إلى سببين مهمين :

الأول : انـه يختم القسـم الأول من التوراة (الاسفار الخمسة ) .

الثاني : انه يشكل مدخلاً إلى الكتب المسماة بالتاريخية ، وبسـب هـذا الموقع الـذي يجعله يشـكل مفصلاً لم يتعجـب ان راى بعضهم في سفر التثنية ( محور العهد القديم)[٨].

فضـلاً عن مـا تقدم فان أهمية سـفر التثنية ومكانته التشـريعية تعود في ذلك إلى ما يحتويه من مقاييس اشتملت على بعض الأحكام الخاصة بالعبادات و المعاملات والمسـائل الاجتماعية ، كما يشمل على ثلاثة خطابات القاها موسى (ع) على بني اسـرائيل – حسب عقيدة اليهود – في

تمام اربعين سنة لخروجهم من مصر وهي[٩] :

**الخطاب الأول** :وفيه تحريض على الطاعة، ومـا جاء في ذلـك : (( والان يا بني اسـرائيل اسـمعوا السـنن والاحـكام التي اعلمكـم اياها لتعملوا بها ...)) [١٠] .

**الخطاب الثاني** :وفيـه ذكر الوصايا ونزول البركة لمن استمسك بالشـريعة والعقاب الشديد على من عصاها : (( واسـتدعى موسـى جميع بني اسـرائيل وقال لهم : اسمعوا يا بني اسرائيل السنن والاحكام التي اتلوها على مسامعكم اليوم وتعلموها واحرصوا ان تعملوا بها ، الرب اللهنا قطع معنا عهد في حوريب ...))[١١].

**الخطـاب الثالث** :وفيه كلمـات وداعيه من موسـى ( ع ) : (( وتابـع موسـى كلامـه إلى جميـع بني اسـرائيل فقـال لهـم : ان اليوم ابن مئة وعشـرين سـنة لا اقدر بعد علـى الرواح والمجيء ...)) [١٢] .

كمـا وتمكـن أهميـة سـفر التثنية بالنسـبة لليهـود إلـى كونه أسـاس ديانة اسـرائيل وفيه صار اسـرائيل شـعب إليه[١٣]، حسـب الزعم الاسرائيلي .

**المطلب الثالث/ تاريخ السـفر وصلته بالوحي السماوي :**

ان الاقـرار بان كتابـاً ما من الكتب قد كتب بوحي سـماوي ، يتوقف علـى امرين مهمين ، هما[١٤] :

١- ان يثبـت ثبوتاً قطعيـاً ان نبيا من الأنبياء قد كتبه أو املاه بناءً على وحي الهي .

٢- ان يكـون الكتـاب قـد وصل الينـا بعد ذلك بالسـند المتصل المتواتر الـذي تتلقاه الكافة من الناس عن مثلها ، بلا تغيير ولا تبديل .

والملاحظ ان اسفار التوراة والتي منها سفر التثنية لا يتوفر فيها هذين الامرين الاساسـيين ، فلم يكن هناك أي قطع بنسـبة هذا السـفر أو بقية الاسـفار إلى الوحي الالهي وكذلك لم يتوفر أي سند يثبت صحة صدور هذا السفر من الله تعالى بل على العكس ان المشاهدات تثبت عكس ذلك.

لا ريـب ان التشـريع اليهـودي المـدون في العهـد القديم ، تربى في حضانة التشـريع البابلي والفارسـي ، وان كان ميلاده على يد موسى عليه السلام[١٥] ، جاء في سفر التثنية: (( وكتب موسى هذه الشـريعة واعطاها لكهنة بنـي لاوي))[١٦] ، وليس من المؤكد ان هؤلاء اللاويين حافظوا على الشـريعة التي املاها موسى (ع) يقول غوستاف لوبون : (وإما اسـفار موسى الخمسة التي كانت تصنف بين تلك الاسـفار فيما مـا مضى فتتألف من اسـاطير كلدانية ومن عدة قوانين دقيقة يرجع نشؤها وتطبيقها إلى زمن احدث من الزمن الذي وصف في سفر التكوين وسفر الخروج ، وكتبت تلك الاسفار الخمسة في عهد الملوك ، ويمتاز سفر التثنية الذي هو احد تلك الاسفار الذي هو احدثها، من بقية تلك الاسـفار بروحـه المثالية وليس من الممكن عد موسى مؤلفا لتلك الاسفار)[١٧] .

فمرمى سـفر التثنيـة الأول كان مختلفاً عن مرماه في شكله الحالي ، وهذا ما حرّك (يوشا) إلى ان يقوم بحركته التي تسـمى بالإصلاحية، التـي اعطت السـفر طابعاً شـرعياً ، ولكن لن تمـض بضع عشـرات من السـنين حتى تحوّل سـفر التثنيـة تحولاً تاماً بعد ان توسـع توسـعاً كبيـراً ، فعمل هذا التدوين اعطى سـفر التثنية شـكله الحالـي وبنيته ، ولكن هنـاك رأي يرى ان كاتبا واحدا دون ما دون بعد سـقوط أوشـليم

(٥٨٧ ق . م) ولكـن هذا الطرح بدأ يتحول إلى ان هناك أكثر من يد من كتابة سـفر التثنية[١٨] ، وبعضهم قال ان سـفر التثنية هو كتاب الشريعة الذي وجد في الهيكل [١٩].

ومـع مـا تقدم فـان بعضهـم يقـول :( ان موسـى (ع) كتب هذا السـفر قبل تسـليم مهام قيـادة الشـعب ليوشـع ، بينما ذهـب الباحثون إلى ان هذا السـفر كتب في عهـد الملك يهوذا (٦٩٣- ٦٣٩ ق. م) واكتشف في عصر يوشا (٦٣٨ – ٦٠٨ق .م) [٢٠].

ويدعـم هذا القـول وجود بعـض الحوادث التـي تأخـرت من عهـد موسـى (ع) إلى هذه القـرون المتأخرة ، بما في ذلـك موته في أخر السـفر : ((فمات هناك موسى عند الرب ودفنه الرب في الوادي ))[٢١] .

ممـا تقدم يتبين : ان سـفر التثنية هو نتيجة للكتابات المتعاقبة التي ظهرت بعد موسى عليه السـلام والتي من خلالها اكتسب شكله الحالي، وهـذا يعنـي ان سـفر التثنيـة ليس مـن املاء موسى عليه السلام بل من كتابات بعض الكهنة الذيـن اباحوا لأنفسـهم حرية التعديـل والتبديل والاضافة والحذف وهذا ما جعل بعض الأحكام الأساسية في الشـريعة اليهودية تتبدل أو تتغير نتيجة لرغبات الكهنة ، قال تعالى :{ **فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً...**} البقرة /٧٩.

ومـن الأدلة التي تؤكد مـا ذهب إليه البحث هـو ذكر وفـاة موسـى (ع) ودفنه فـي الوادي في نهاية السـفر، ولكن هذا لا يعني خلو سـفر التثنيـة من احكام انزلها الله تعالى على موسـى عليه السلام فان بعض التشريعات تحمل بعض عناصر الخير وقيم انسانية وان اقتصرت - في اغلبها - على اليهود مع بعضهم .

## المبحث الثاني/ طقوس الصلاة في سفر التثنية مع المقارنة

للصلاة حيزاً واسـعاً في الحياة الإنسـانية ، لمـا لها من تأثير واضح في جوانب الشـخصية العبادية ، لذا سينتظم المبحث في المطالب الآتية:

### المطلب الأول / مفهوم الصلاة :

أولا : الصـلاة في (اللغـة) : اصلها الدعاء وحسـن الثناء والاستغفار[٢٢] ، والصلاة من الله تعالى الرحمة ، والصلاة من العبد عبادة ورحمة واستغفار وعبادة فيها ركوع وسجود[٢٣].

يبـدو ان المعنـى العـام للصلاة فـي اللغة هو (الدعاء) ولكن تفيد المعاني الأخرى وان كانت في الدعاء أوسع واظهر .

**ثانياً : الصلاة في (الاصطلاح) :**

الصـلاة فـي اليهودية تعني : الدعاء باسـم الرب والتوجه المباشر إليه والالفة معه[٢٤] .

جاء في قاموس الكتاب المقدس : الصلاة شركة مـع الله[٢٥]، ويطلق على الصلاة فـي اليهودية كلمة (تفيلاه) وهي بمعنى راجع المصلي نفسـه وهي نوع من اظهار التضحية [٢٦].

والصـلاة في الشـريعة الموسـوية من أهم مضاميـن الميثـاق الـذي اخـذه الله علـى بني اسـرائيل ، وهـذا مـا بينـه القـرآن الكريم قال تعالى: { **وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاَةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ**} المائدة /١٢ لكن اليهود قابلوا الله تعالى بنقض الميثاق فقابلهم الله باللعن وتقسية القلوب [٢٧].

واستدل اليهود على تشريع الصلاة من نص ورد في سفر التثنية : (( وتحبه وتعبد الرب الهك من كل قلبك ومن كل نفسك ))[٢٨].

وتُعرف الصلاة في الشريعة الإسلامية بانها: العبادة التي اعتبر الشارع في افتتاحها التكبير أو بدله ، واختتامها التسليم أو بدله [٢٩]، وهي اشهر من ان يتوقف فهم معناها على تعريف لفظي[٣٠] .

الصلاة في الإسلام عمود الدين ، فعن أبي عبد الله الصادق ( ع) قال : ( قال رسول الله(ص): مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود نفعت الاطناب والاوتاد والغشاء ، وإذا انكسر العمود لم ينفع طنب ولا وتد ولا غشاء) [٣١].

والصلاة في التشريع الإسلامي من أفضل العبادات واهمها ، فعن معاوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله (ع) عن أفضل ما يتقرب به العباد ربهم ، واحب ذلك إلى الله عز وجل ما هو ؟ فقال : ما اعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذا الصلاة ، إلا ترى ان العبد الصالح عيسى بن مريم صلى الله على نبينا واله وعليه قال: {وَأَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا} مريم /٣١ [٣٢].

يتضح مما تقدم : ان الصلاة في كلا الشريعتين اليهودية والاسلامية واجب على كل عبد يريد التقرب إلى الله تعالى إلا انها في اليهودية غالباً ما تكون عبادة محورها الاساس يكاد يكون الوحيد فيها هو الدعاء ، إما في التشريع الإسلامي فان مفهوم الصلاة واضح المعاني اشهر من ان يعرف – كما تقدم – وهو مفهوم ثابت لم يطرأ عليه أي تغير أو غير ذلك.

## المطلب الثاني / جهة الصلاة (القبلة):

الجهة التي يتوجه إليها المصلي في الديانة اليهودية تختلف بحسب كل طائفة والمعلوم ان اليهود ليس لهم قبلة موحدة يتجهون إليها، فاليهود السامريون(*) يتجهون إلى جبل (جزريم) الذي ورد ذكره في سفر التثنية، ويعتقدون بقدسيته، وفي سفر التثنية ما يشير إلى هذا المعنى- بحسب اعتقادهم- جاء:((فاجعل البركة على جبل جزريم واللعنة على جبل هيبال ))[٣٣] [٣٤].

ويعتقد السامريون أنهم البقية الباقية على الدين الصحيح ،وان موسى (ع) كان يجعل قبلته نحو(بيت إيل)[٣٥].

من الواضح ان القول المتقدم هو مجرد اعتقاد يعتقد به افراد تلك الطائفة وليس هناك من دليل عليه إلا الإشارة التي وردت في سفر التثنية وليس هناك تصريح بين في ذلك .

وإما اليهود العبرانيون فيتجهون إلى جبل صهيون ، مع العلم ان الله لم يحدد في التوراة قبلة معينة [٣٦].

لا يختلف هذا الاعتقاد عن سابقة فلا يستند إلى أي دليل يرقى إلى الصحة ، فهو مجرد ادعاء.

يتضح مما تقدم ما يأتي :

١- اختلاف اليهود أنفسهم في القبلة التي يتوجون إليها في الصلاة ، وبالتالي فقدان عنصر الوحدة الدينية فيما بينهم وان اظهروا عكس ذلك .

٢- مخالفتهم الصريحة للشريعة الالهية وكذبهم على الأنبياء وذلك بقولهم : ان النبي سليمان (ع) قد اتخذ بيت المقدس قبلة، فهو وان بناه إلا انه لم يتخذه قبلة ، وما كان ذلك إلا بعد موته (ع) بممارستهم الطقوس هناك، وما ذلك الا بفعل عوامل راوها تصب في مصلحتهم .

يختلف الأمر في الدين الإسلامي ، فان المسلمين يصلون جميع الصلوات وليس فيهم من لم يتجه إلى الكعبة المشرفة ، فهي أول مكان للعبادة ، قال تعالى: { إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ} ال عمران /٩٦ . وهي القبلة التي اختارها الله تعالى لنبيه الاكرم محمد (ص) بعد ان كانت القبلة في بداية البعثة ( بيت المقدس) ، وهذا ما جعل اليهود يعيّرون المسلمين بالتبعية وتفاخروا عليهم ، فاحزن رسول الله (ص) ذلك ، فنزلت الاية المباركة : { قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ} البقرة /١٤٤.

فقد أثار اليهود الشبهات مع علمهم ، ان الكعبة موضوعة للعبادة قبل غيرها كبيت المقدس ، فلقد بناها إبراهيم من غير شك ووضعها للعبادة وفيها آيات بينات تدل على ذلك كمقام إبراهيم ، وإما بيت المقدس فبناه سليمان وهو بعد إبراهيم بقرون[٣٧] .

## المطلب الثالث / اوقات الصلاة :

مرت الصلاة في الديانة اليهودية – كغيرها من العبادات – بجملة من التغييرات نتيجة لظروف مر بها الاسرائيليين ، فبعد السبي البابلي وتدمير الهيكل بطلت العبادة بتقديم القوانين واصبح الجانب الروحي مسيطراً على العبادة واوجب بعض الكهنة الصلاة اليهودية[٣٨] ، في اوقات مختلفة ، وهي كالأتي :

١- صلاة الفجر : ويطلقون عليها : (شحاريت ) بمعنى السحر ، وايضا تسمى بـ (تفيله هشحر) أي صلاة السحر[٣٩] ، ووقتها حين يتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود إلى ارتفاع عمود النهار[٤٠] ، ومضمونها يخضع للتفسير طبقاً للاحداث السياسية والتاريخية التي يمر بها اليهود وهي أهم الصلوات عندهم[٤١] . يمكن ان يقابل وقت هذه الصلاة صلاة الصبح في الدين الإسلامي ، فبداية صلاة الصبح طلوع الفجر قال تعالى : { أَقِمْ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ...} الاسراء /٧٨، وعن أبي جعفر ( ع) قال : (( إذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة ))[٤٢].

٢- صلاة نصف النهار ( القيلولة) : وتسمى بـ ( تفيله همنحه) وبـ (منحه)[٤٣] ، وتجب منذ انحراف الشمس عن نقطة الزوال إلى ما قبل الغروب [٤٤] ، وتذكر الكتابات اليهودية ان اسحق واضع هذه الصلاة[٤٥] . وتقابل هذه الصلاة ( صلاة الظهر ) في الدين الإسلامي فوقتها الزوال ، قال تعالى : (أَقِمْ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ....) والدلوك هو الزوال .

٣- صلاة المغرب : ويقال لها ( تفيله هوبيت)، و(عربيت) اختصاراً ، أي المغرب أو الغروب[٤٦] ، ووقتها من غروب الشمس وراء الافق إلى ان تتم ظلمة الليل الكاملة[٤٧]، بدأت كصلاة فردية ثم ادخل تعديلا عليها واصبحت تؤدي في جماعة ، فثار بعض اليهود على تاديتها جماعة ، لوجود خطر على ذهابهم إلى المعبد ساعة الغروب[٤٨].

وتقابل هذه الصلاة في وقتها صلاة المغرب في الإسلام ، وعدد الصلوات اليومية الواجبة خمس ، وجميع اوقاتها معلومة ، قال تعالى: { إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا} النساء /١٠٣ .

## المطلب الرابع / أنواع الصلاة :

الصلاة عند اليهود على نوعين :

الأول : الصلاة الفردية ، وهي صلاة ارتجالية من افراد تتلى حسب الظروف والاحتياجات الشخصية ، ولا علاقة لها بالطقوس والمواعيد المواسم [٤٩]، ويمكن تسمية هذه الصلاة بالصلاة الخاصة ، إذا إنها اشد ارتباطاً بالجوانب الشخصية [٥٠] .

يبدو ان المراد بهذه الصلاة هي الدعاء والتضرع بحسب الظرف الذي يمر به اليهودي، لاسيما ان الصلاة في اليهودية – كما مر في الصفحات السابقة – بدأت كدعاء ويلجأ إليه اليهودي بشكل فردي .

الثاني : الصلاة الجماعية ، وهي صلاة تؤدي باشتراك جملة اشخاص علناً وعموماً، في امكنة مخصوصة ومواعيد معلومة ، حسب طقوس وقوانين مقررة من رؤساء الدين والكهنة[٥١] ، ولم يعرف هذا النوع من العبادات إلا بعد ان بنوا الهياكل والخيم الخاصة لهذه الغاية[٥٢] . وهذا يعني إنها لم تعرف قبل بناء اماكن العبادة مما يؤكد الرأي القائل : ان الصلاة في اليهودية مرت بعدة متغيرات وخضعت للجانب التطويري على يد الكهنة والحاخامات .

ويمكن تسمية هذه الصلاة ( بالصلاة الطقسية) ، إذا ترتبط بأجواء وجماعية فلولا هذه الطقوس الجماعية لتوالت على اليهود – حسب اعتقادهم – المحن ، جاء في سفر التثنية:(( فلما صرخنا إلى الرب اله ابائنا سمع الرب صوتنا ورى مشقتنا وتعبنا وضيفنا ، فأخرجنا الرب من مصر بيد شديدة وذراع رفيعة ...))[٥٣].

وتقام هذه الصلاة الطقسية عند تقديم القرابين في المكان المخصص لذلك: ((والان ها انا ات بأول ثمر الأرض التي اعطيتني يارب .ثم يضعه امام الرب الهكم ويسجد بين يديه)) [٥٤]. كما يمكن ان تقام هذه الصلاة اعترافا بفضل الرب: ((فتأكل وتشبع وتبارك الرب إلهك)) [٥٥]. وفي الشريعة الإسلامية، الجماعة مستحبة في الفرائض كلها، وتتأكد في الصلوات المرتبة ولا تجب إلا في الجمعة والعيدين مع الشرائط[٥٦]، وقد جاء في فضلها عن أبي عبد الله (ع) : ((الصلاة في جماعة تفضل على كل صلاة الفرد بأربعة وعشرين درجة ، تكون خمسة وعشرين صلاة )) [٥٧].

فضلاً عن ما تقدم فان الصلاة الجماعة دور فاعل في كيان المجتمع الإسلامي، وذلك باتصال افراد المجتمع بعضهم مع بعض بأحيائهم شعيرة الهية .

## المطلب الخامس / أجزاء الصلاة :

تتكون الصلاة في اليهودية من أجزاء لا يزال بعضها باقيا إلى الآن ، وأخر انتهى مع تقادم الزمن ، فقديما صلى اليهود واقفين وراكعين وكانوا يثنون ركبهم في أثناء الصلاة. وهي عادة كان الجميع يؤديها عند وقوفهم امام ملوكهم كما حدث ذلك عند وقوفهم امام هامان الوزير [٥٨]. إلا ان الجزء المتبقي في صلاتهم الحالية يتكون من:

١- الشماع ( أي شهادة في الديانة اليهودية)

٢- الثمانية عشر دعاء .

٣- دعاء القاويش .

ويتناول البحث أهم الأجزاء في صلاتهم وهو الشماع : هو أهم جزء من أجزاء الصلاة في الديانة اليهودية ، فهو مأخوذ من سفر التثنية، وجاءت التسمية نسبة للكلمة الأولى من اية التوحيد عند اليهود التي ذكرت في سفر التثنية: ((اسمع يا اسرائيل ، الرب الهنا الرب واحد )) [٥٩].

والشماع بدوره يتكون من ثلاثة اقسام :

الأول : مأخوذ من سفر التثنية : (( اسمعوا يا بني اسرائيل الرب الهنا رب واحد فاحبوا الرب الهكم بكل قلوبكم ونفوسكم وكل قدرتكم ولتكن هذه الكلمات التي انا امركم بها اليوم في قلوبكم افرضوها على بنيكم وكلموهم إذا جلستم في بيوتكم .....)) [٦٠].

الثاني : وهو أيضا مأخوذ من سفر التثنية: (( فان سمعتهم لوصاياي التي انا امركم بها اليوم ، فأحببتم الرب الهكم وعبدتموه بكل قلوبكم وبكل نفوسكم انزلت على ارضكم مطراً في ادانه المبكر والمتأخر .... فاجعلوا كلامي هذا في قلوبكم ... لتطول ايامكم ))[٦١].

الثالث : وهذ القسم الأخير ماخوذ من سفر العدد ، ويذكر فيه بوصية الاهداب[**] ليذكروا وجوب طاعة اوامر الله عندما يرونها بحسب اعتقادهم ، ويذكرهم بخروجهم من مصر قديماً[٦٢].

هذه الاقسام تقرأ في صلاة الصبح والمساء[٦٣]، ومن مكملات الصلاة يجب على اليهودي وضع (التفلين)[***] في وسط الجبهة، وقد اعتمد الفقه اليهودي في فرضة لهذا (التفلين) على فهم حرفي ظاهري للمقطع ( ٦:٨) من سفر التثنية ، وهو فهم خاطئ ، فالمراد هو المعنى المجازي .

الملاحظ ان الجزء الأكبر من الصلاة في الديانة اليهودية هو من سفر التثنية وقد ركز على حقيقة التوحيد التي قالت بها جميع الاديان السماوية ، وان كانت هذه الحقيقة في اليهودية كثيراً ما تكون ثمناً قبال اعطائهم الأرض وهذا يدخل ضمن ما اوجده اليهود في اسفارهم وان كان التوحيد ظاهرا من خلال أهم فعل عبادي وهي الصلاة.

وفي التشريع الإسلامي فان افعال الصلاة الواجبة ثمانية : وهي : النية وتكبير الاحرام والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم[٦٤].

## المبحث الثالث / طقوس اداء الزكاة والعشور في سفر التثنية مع المقارنة

### المطلب الأول : مفهوم الزكاة .

يتقارب مفهوم الزكاة في اللغة وفي الاصطلاح الى حد كبير وكما يأتي :

أولا : الزكاة ( لغة) تعني : النماء والزيادة [٦٥]، الريع والصلاح [٦٦] .

ثانياً : الزكاة (اصطلاحاً) بحسب كل من :

١- التشريع اليهودي : لم يرد في التوراة لفظ ( الزكاة ) بشكل صريح ، وإنما هناك بعض الإشارات ما يفهم منها ان المراد بها هو مفهوم ( الزكاة) ، وغالباً ما يطلقون عليه بـ (العشور ) .

فالعشر يعني : ما يؤخذ من المحصول أو الريع عشرة [٦٧]، وتقدم هذه العشور من الغلات والبهائم في المعبد الذي اختير لذلك ، ولا يجوز ان تؤدي في بيت اليهودي ، جاء في السفر : ((لا يجوز ان تاكلوا في مدنكم ما تقدمونه للرب من اعشار غلتكم من الحنطة والخمر والزيت ولا من ابكار بقركم وغنمكم...)) [٦٨].

٢- التشريع الإسلامي : اسم للصدقة الواجبة من المال ، لان فاعلها يزكى بفعلها عند الله سبحانه وتعالى[٦٩] .

إما العشر فهو – في الرأي السائد عند الفقهاء – نوع من أنواع الزكاة أو الصدقات المفروضة على المسلمين في حاصلاتهم الزراعية بدليل ان يصرف في مصارفها[٧٠].

ويؤخذ العشر من المحاصيل الزراعية التي تسمى ديماً ونصفه من التي تسقى بالوسائل المعدة من قبل المزارع، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) : (( ما انبتت الأرض من الحنطة والشعير والتحريم لزبيب ما بلغ خمسة اوساق ، والوسق ستون صاعا فذلك ثلاثمائة صاع فيه الشعير ، وما كان يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر ))[٧١].

يلاحظ مما تقدم ان العشر في التشريع اليهودي يشمل المحاصيل الزراعية وغيرها من الأموال كالحيوانات ، ويمكن ان يماثل ذلك الزكاة في الشريعة الإسلامية ، إما مفهوم العشر في التشريع الإسلامي فيقتصر على المحاصيل الزراعية .

## المطلب الثاني : مصارف الزكاة :

يرى شراح العهد القديم من اليهود ان مصارف الزكاة في الشريعة اليهودية محصورة في مصرفين :

الأول : اللاوي الذي يسكن المدينة ، للاويين عشر خاص ، لأنهم منفصلون لخدمة الرب – حسب قولهم – وليس لهم ميراث في اسرائيل فيحق لهم ان ياكلوا العشر في أي مكان[٧٢] ، تقول التوراة : (( ولا تهملوا اللاوي الذي في مدنكم لان لا قسمة له ولا نصيب وملك فيما بينكم ))[٧٣].

يبدو ان السبب الذي بموجبه اعطى اللاويون كل هذه الأموال والمصارف سببا غير واقعيا، لان اللاويين كانوا يسيطرون على المجتمع اليهودي من خلال سلطتهم الدينية ، حيث امتلأت بطونهم واكتظت ونمت ثروتهم نماءً فاحشا ، وشاع الفقر وكثر المتسولون في المجتمع الاسرائيلي ، مستغلين بذلك التحذير الذي ورد في سفر التثنية : ((وحاذروا ان تهملوا اللاوي في ارضكم كل ايامكم على وجه الأرض ))[٧٤].

ويصرح السفر بشكل أوضح في موضع أخر من ان اعشار الغلة التي يخرجها اليهودي في كل ثلاث سنين ليكون اللاويون أول مستحقين هذه الأعشار : (( في كل ثلاث سنين تخرجون كل اعشار غلتكم في تلك السنة وتطوعها في مدنكم لتكون للاويين ...))[٧٥].

من الواضح ان مثل كهذا تشريعات تشجع على استئثار سلطة الكهنة باكثر مصارف الزكاة ولا يبقى إلا الشيء اليسير ، الذي لا قيمة له في قبال ما يأخذه اللاويون .

الثاني : الغريب واليتيم والارملة : هؤلاء جميعا كان يخصص لهم عشر من التسعة اعشار الباقية بعد عشر اللاويين[٧٦] ، فبعد ان يؤكد السفر على إعطاء العشور للاويين ، يقول : (( وللغريب واليتيم والارملة الذين في مدنكم)) [٧٧].

وقد تأخذ الزكاة شكلاً من أشكال الصدقة فيستخدمها الغريب واليتيم والارملة فيجب صرفها لهم : (( إذا حصدت حصادك في حقلك فنسيت حزمة في الحقل فلا ترجع لتأخذها ، دعها للغريب واليتيم والارملة ))[٧٨].

والمقصود من الغرباء في نظر اليهود المنتمون لأمم أخرى أو ما يسمونه بـ (الكوي، وجمعها الكوييم) وهو الذي يعتبرونه غير قابل للاندماج[٧٩] ، وان عاش معهم لمدة طويلة وفرضهم عليه التزامات يجب ان يقوم بها مثل الحضور إلى المعبد الذي يحضره اليهودي، وهذا من أوضح أشكال التميز العنصري الذي عرف به اليهود ، لذلك اخذ التشريع

الإسـلامي ببيان معالم الـزكاة ، فبدأ أولا فبين إنهـا حق معلوم واجب و ليس منه من احد قال تعالى: {وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ معلوم لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ} المعـارج / ٢٤-٢٥، وهذا الحـق المعلوم تجب علـى: البالـغ ، العاقل ، الحـر المالك المتمكن من التصرف [٨٠] .

وتصـرف الزكاة على الثمانية التي ذكرتهم الآية الشريفة : { إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَـرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَـبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} التوبـة /٦٠ ، فهـذه المصـارف اخذت بنظر الاعتبـار اصلاح الحالة المعيشـية ، فقد شـملت من لا يملك مؤنة سـنته ، ومن يمشـي إلى تحصيـل جباية الزكاة، وكذلك الكفار الذين يستمالون إلى الإسلام والمكاتبون والمدين الذي لا يتمكـن من القضاء وفي سـبيل الله والغريب المنقطع به في غير بلده.

يلاحـظ : ان التشـريع الإسـلامي قد جعل مصـارف الـزكاة تغطي كل مـن يكون مؤهلا للاسـتفادة من أموال الزكاة وليس هذا مقتصرا على المسـلمين أنفسـهم وهذا واضح من خلال اسـتحقاق الكفـار لغرض اسـتمالتهم إلى الدين الحـق وكذلك المنقطع في غير بلـده وهذا مالا يوجد في التشريع اليهودي .

## المطلب الثالث : أنواع العشور :

يطلق العشـر في الديانـة اليهودية ، ويراد به (الزكاة) وهناك نوعين من العشـور بحسب اوقات ادائها ، وقد ذكرا في سفر التثنية .

الأول : العشـر السـنوي : وهو مـا يجب على اليهـود ان يقوم بإدائه كل سـنة : (( دعوا جانبا عشـر جميع غلة زرعكم مما انبته حقولكم سنة فسنة ))[٨١].

وتادية هذا النوع من العشور تكون على كيفيتين بحسب الاحوال الاجتماعية التي مر بها اليهود:

الكيفية الأول : ان يحمل العشر مع سائر ما يقدموه إلى المعبـد الذي اختير ذلك حيث يؤكل بحضرة الرب ، يقول السـفر : (( لا يجوز لكم ان تاكلوا في مدنكم ما تقدمونه للرب من اعشار غلتكم مـن الحنطة والخمـر والزيت ، ولا من ابكار بقركم وغنمكم ... الا امام الرب الهكم في الموضع الذي يختاره ))[٨٢].

الكيفيـة الثانيـة : إذا كان الموضـع الـذي اختيـر لذلك بعيدا ويعجز عن حمل العشـر إليه فمـن حقهم ان يبيعوا العشـر ويشـترون به ما يرغبون،كما تقـول توراتهم:((وان طال عليكم الطريق وبعد عنكم الموضع الذي يختاره الرب الهكم ليحل فيه اسـمه وعجزتم عن حمل العشر الـذي باركك فيه الرب الهكـم فبيعوه بفضةٍ... واشـتروا بها هناك جميع ما تشتهي نفوسكم من بقرٍ وغنمٍ ومسكر وما إلى ذلك وكلوا امام الرب الهكم وافرحوا انتم وأهل بيتكم ))[٨٣].

يلاحظ ان الكيفية التي تمت من خلالها أداء الزكاة أشـبه ما تكون عمليـة احتفالية يقوم بها مـن يتمكن فعلها وليس لغيـر المتمكن أي نوع من المسـاعدة التي يفترض ان يكون وقت أداء العشور كفيل بذلك .

الثاني : العشـر الثلاثي : وهو عشـر يؤدى كل ثلاث سـنين ، ولا يشـترط حمله إلى المعبد وإنمـا يكون في المدن : (( في كل ثلاث سـنين تخرجـون كل عشـار غلتكـم فـي تلك السـنة وتضعونهـا في مدنكـم ، لتكـون للاويين ... ، وللغريب واليتيم وارملة الذين في مدنكم ))[٨٤].

يلاحـظ ان هذا النـوع من العشـور اقرب مـا يكـون إلى الزكاة مـن النـوع الأول إذا انه شـمل بالعطـاء الغريب واليتيـم والارملة على الرغم من اسـتحواذ اللاويون القسم الأكبر منه بالإضافة إلى انه يؤدي في كل ثلاث سنين .

وفي التشـريع الإسـلامي لا يجـوز تأخير الدفـع للزكاة عن وقت الوجوب ، فعن أبي عبد

الله (ع) قـال : (( إذا اردت ان تعطـي زكاتـك قبل حلوها بشـهر أو شـهرين فلا باس ، وليس لـك ان تؤخرها بعد حلهـا ))[٨٥] . كما لا يجوز نقلها عن بلد المال إلا مع اعواز المسـتحق[٨٦]، فعـن أبي عبد الله الصـادق ( ع ) قال : (( كان رسول الله (ص) يقسم صدقة أهل البوادي على أهـل البوادي ، وصدقـة أهل الحضر على أهل الحضـر ))[٨٧] ، إلا ان هنـاك بعـض الاخبار تجوز النقل ، والجمع بين الاخبار تقتضي جواز النقل على كراهة مع وجود المستحق[٨٨] .

يسـتنتج مما تقـدم : ان الزكاة في التشـريع اليهـودي تـؤدي إما فـي كل سـنة أم كل ثلاث سـنين، وفي حال ادائها كل سنة فان ذلك يكون اقرب إلى عملية احتفالية ولا يشمل إلا من يقوم بالأداء واسـرته إما في حال كل ثلاث سـنين ، فإن ذلك يشـمل المستحقين الاخرين وهو اقرب مـا يكون لمعنـى الـزكاة ولا يجـوز أداءه في غير المدن ، وفي التشـريع الإسلامي لا يجوز تأخير دفع الزكاة عـن وقت وجوبها ، وكراهة نقـل الزكاة عن البلد وفـي ذلك تحقيق لمصلحة المجتمع الذي يرمي التشريع الإسلامي لتحقيقها

## المبحـث الرابـع / طقوسـية الحـج والاعياد في سفر التثنية مع المقارنة

يعـد الحج من أهـم العبادات التي مارسـها اليهـود في تاريخهم ولغرض التعرف على هذه العبادة ينتظم المبحث في المطالب الآتية:

### المطلب الأول/ مفهوم الحج :

أولا : الحـج فـي معنـاه اللغـوي : القصد والزيارة[٨٩] ، ورجل محجوج أي مقصود[٩٠].

ثانيـاً : فـي معنـاه الاصطلاحـي : زيارة الأماكـن المقدسـة وتختلـف مـن شـريعة إلى شـريعة، حيـث ان كل شـريعة لهـا مزاراتها ومقدساتها الخاصة[٩١] .

وعرف في معجم للاهوت الكتابي ، بانه : رحلة يقصد بها المؤمن إلى مكان تقدس بظهور الهي، أو نشـاط معلـم ديني ، من اجـل تقديم صلاتهم في اطـار ملائم لذلك بصفـة خاصة ، ويجري التمهيـد للحـج ببعض طقـوس التطهيـر وتتم الزيارة في تجمع من شـانه ان يظهر للمؤمنين الجماعة الدينية التي ينتمون إليها[٩٢] .

تفرض الشريعة اليهودية الحج على الذكور ثلاث مرات في السـنة ، وتتم هذه الفريضة في اوقـات الاعياد الثلاثة ، جاء في سـفر التثنية : (( ثلاث مرات في السنة يحضر جميع ذكورك امـام الرب الهـك في الوضع الـذي يختاره في عيد الفطير وعيد الاسـابيع وعيد المضال ، ولا يحضروا امام الالهة فارغين )) [٩٣].

كمـا هو واضـح في العبـادة الأخيـرة من المقطع لا يجوز ان يحضر اليهودي إلى المعبد وليس في يده شـيء، لذلـك كان اليهود يقدمون في حجهم قرباناً مشوياً للهيكل [٩٤].

يتساءل الشـيخ البلاغي حول وجوب الحج علـى الذكـور ، فيقول : ( ولعلك تشـك في ان هذا من شـريعة الله المعطاة لموسـى وتقول ان الله الحكيم الذي شـرع في القرآن الكريم صلاة الخـوف والتحذر العـدو لا يناسـب حكمته ان يأمر بني اسرائيل بان يجتمع جميع ذكورهم في الاعياد في بيت المقدس ونحوه ويتركوا حرمهم ونسـائهم بلا ذكـر يحميهنَّ من سـوء الاعداء والفسقة ، وهم بين كفار وثنين )[٩٥].

والملاحـظ علـى هـذا التشـريع هـو الوجوب فـي الحضـور إلى المعبـد ، ولم يكن بحسـب الاستطاعة كما هو في الإسلام ، قال تعالى: {... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْـتَطَاعَ إِلَيْهِ سَـبِيلاً} ال عمران /٩٧

**المطلب الثاني / اماكن الحج :**

فكـرة الحـج ليسـت طارئة علـى اليهود ، فقـد كانت منتشـرة آنذاك ، فمـن كان على دين إبراهيم (ع) كان يعرف الحج ويمارسه في بيت الله الحرام ، ومن كان من الاقوام السامية ، فانه يحج إلـى المعابد والهياكل وقبـور الموتى[٩٦]، وحتـى عرب الجاهليـة كانت تحـج إلى البيت الحرام .

ترتبـط فريضة الحـج في الديانـة اليهودية ارتباطا مباشـرا مـع الاعياد اليهوديـة ، واهم الاعيـاد الواردة في سـفر التثنية هـي : (( عيد الحصـاد – عيد المضـال – عيد الفصح )) قبل ان تتحقـق وحـدة المعبد التي ذكرت في سـفر التثنية ، بعد ان كان هناك أكثر من مركز للحج يقصد إليها اليهود بحثاً عن الهة [٩٧] .

جـاء فـي السـفر : (( ان تخرجـوا جميـع المواضـع التـي كان الامم الذين انتـم ترثونهم يعبـدون فيها الهتم على الجبـال العالية والتلال وتحت كل شجرة خضراء ))[٩٨].

يلاحظ من خلال هذا النص وبشكل صريح ممارسـة إلغاء الآخـر والتزمت النفسـي الذي لا يقبـل كل فكـرة تتعـارض مع افـكار اليهود ومعتقداتهم . ويجد المتتبع في التوراة ، ان أهم اماكن الحج والمـزارات التي يقصدها اليهود قبـل تحقـق وحـدة المعبـد ، والتـي لا يزال يقصدهـابعضهـم، هـي[٩٩]:

١- شكيم : وهو الذي ورد ذكره في اسفار : (يشوع ، والقضاة ، والملوك) .

٢- بيت ايل : وهو ما بينته اسفار (اصموئيل والملوك وسفر عاموس ) .

٣- بئـر السـبع : ورد ذكـره فـي سـفر (عاموس).

ممـا تقـدم يتضح تعـدد اماكـن الحج لدى اليهود ، وهم بذلك لم يتبعوا سـنة النبي موسـى (ع) الذي توجه في حجه إلى بيت الله العتيق كما فعل من قبله الأنبياء (ع) [١٠٠] .

انقسم اليهود بعد موسى (ع) إلى عدة فرق، وكل فرقـة اتخذت لها مكاناً تحج إليه[١٠١] ، ولم يلتزمـوا في حجهم بزيارة مـكان معين كالتزام المسلمون بزيارة بيت الله الحرام بمكة المكرمة.

وسـيورد البحث أهم مـزارات واماكن حج الفرق اليهودية وهي كالاتي :

١- اعتقدت فرقة من اليهود ان الجبل الواقع في طور سـيناء هو الجبل الـذي كلّم الله تعالى موسـى (ع) وانـزل عليـه الالواح المقدسـة ، فقدسـوا هذا الجبل جيلاً بعـد جيل وحجوا إليه، وعـدوه من المقدسـات اليهوديـة المهمة ، وقد بيـن أسـتاذ الجغرافيـا الدينية وتاريـخ الاديان بالجامعـات العبرية ( منشـه هاريـل) خطأهم، وان الجبـل الـذي يحجـون إليه ليـس هو نفس الجبل الذي كلم الله تعالى موسى ( ع) فيه [١٠٢].

٢- قدسـت فرقة أخرى مـن اليهود منطقة بئـر الحـي الرائـي بالقرب مـن الجليل وحجه إليه [١٠٣].

٣- عظمت فرقة (السـامرون) معبد ( بيت ايل) بالغرب من نابلس بفلسطين في جبل حجر مريـم [١٠٤]، وبانه المكان المقدس الحقيقي وهو القبلة الحقيقية الوحيدة لبني اسرائيل[١٠٥] .

٤- حـج قسـم أخر مـن اليهود إلـى اماكن طبيعيـة كالجبـال الشـاهقة وبعـض التـلال والاشـجار والابار وعيون الماء [١٠٦]، وهذا ما ور في سـفر التثنية الذي أمـر اليهود بتخريب جميـع معابـد واماكـن الامم الأخـرى ومن ثم تقديـم الذبائح والمحروقات والعشـور والنذور والابـكار [١٠٧]، ولا يزال بعض اليهود يذهبون

سنويا إلى تلك الاماكن المخصصة من الطبيعة التي احتلها اجدادهم وقضوا على سكانها واحرقوهم ، وقتلوهم ، يذهبون إليها حجاجاً معيدين هذه الذكرى [١٠٨].

تعدد الاماكن لدى بعض الفرق كان قبل الاصلاح الذي ورد ذكره في سفر التثنية وما يعتقد به اليهود بإدخال داود التابوت إلى بيت المقدس وزعمهم ببناء الهيكل ، والأمر بتهديم جميع المعابد ، جاء في السفر : (( ان تخربوا جميع المواضع التي كان الأمم الذين انتم ترثونهم يعبدون فيها الهتهم على الجبال العالية والتلال وتحت كل شجرة خضراء ، وان تهدموا مذابحهم وتكسروا انصاب الهتهم... وتزيلوا اسمائها من ذلك الموضع ، ولا تفعلوا مثلهم فتعبدوا الرب الهكم في مواضع متعددة، بل تعبدونه في الموضع الذي يختاره الرب ... هناك تطلبونه و إلى هناك تذهبون حاملين محرقاتكم وذبائحكم واعشار غلاتكم وتقدمات أيديكم ونذوركم وتبرعاتكم وبكور بقركم وغنمكم ))[١٠٩].

يتضح مما تقدم مدى الاختلاف الحاصل بين الفرق الطوائف اليهودية قبل هذا الاصلاح، وهذا نابع من المصالح التي كانت ترغب كل فرقة، والمعلوم من خلال اخبار القرآن الكريم، ان أول موضع للحج هو بيت الله الحرام، قال تعالى : {إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...}ال عمران /٩٦ - ٩٧

وقال تعالى خطابا لإبراهيم ( ع): {وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ} الحج/٢٧ [١٢٦]، قال السيد الطبابطائي في بيان هذه الآية الكريمة: ( والآية كما ترى تدل على ان هذا الاذان والدعوة سيقابل بتلبية عامة من الناس الاقربين والابعدين من العشائر والقبائل ودل – أي القرآن الكريم – على ان هذا الشعار الالهي كان على استقراره ومعروفيته في زمن شعيب عند الناس كما حكاه الله عنه)[١١٠].

ثم يورد الاية المشار إليها : {قال **أَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَةَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ...**} القصص /٢٧، ويبين (قد) المراد بالحج فيقول : ( فقد اراد بالحج السنة، وليس إلا يكون السنين تعد بالحج لتكرارها بتكرره ) [١١١].

يتضح مما تقدم ان شعيرة الحج كانت معروفة وتمارس في العام مرة واحدة كفريضة واجبة ، وليس ثلاث مرات كما هو عند اليهود .

## المطلب الثالث / اعياد الحج وطقوسها .

ترتبط شعيرة الحج في اليهودية بأكبر ثلاثة اعياد هي: الفصح، والحصاد ( الاسابيع) والمضال ، وكانت مناسك الحج تختلف من مرة إلى أخرى حسب ارتباطها بكل عيد الذي تكون فيه الحجة [١١٢].

**أولا : عيد الفصح** : الفصح كلمة عربية يقابلها في العبرية ( بيساح) وهي تعني العبور أو المرور أو التخطي[١١٣]، يدور هذا العيد بين الثاني عشر من اذار إلى الخامس عشر من نيسان[١١٤] ، وهو عبارة عن تذكار لليهود بخروجهم مع موسى (ع) من مصر ونجاتهم من ملاحقة فرعون ، جاء في السفر : ((احفظوا شهر ابيب واصنعوا فيه فصحاً للرب الهكم لانه في شهر ابيب اخرجكم من مصر ليلاً ))[١١٥] .

**واهم طقوس هذا العيد هي :**

الذبح للرب من الغنم والبقر ، جاء في السفر : ((واذبحوا بالفصح للرب الهكم من الغنم والبقر ، في الموضع الذي يختاره الرب ليحل به فيه اسمه))[١١٦] ، ولا يجوز ان يبت هذا اللحم : ((ولا يبيت من اللحم الذي تذبحونه في عشية اليوم الأول الى الغد )) [١١٧].

١- ذبيحة الفصح لا تقام الا في الموضع المختار كما هو واضح في نهاية النص .

٢- عدم اكل الخمير ، جاء في السفر : (( لا تكلوا عليه خميرا ، بل سبعة ايام تأكلون عليه خبزا فطيرا ، خبز المشقة لأنكم بعجلة خرجتم من ارض مصر ))[١١٨].

٣- الاحتفال في اليوم السابع ، ورد في السفر: (( ستة ايام تاكلون الفطير ، وفي اليوم السابع احتفلوا للرب الهكم واعملوا فيه عملاً))[١١٩].

يلاحظ ان اهم طقس في هذا العيد هو عدم اكل الخمير ، ولذلك اوجبت التوراة على من ياكل الخمير القتل ، جاء في سفر الخروج : ((فكل من اكل خميراً اقصه من بني اسرائيل ، دخيلاً كان ام اصيلاً )) [١٢٠].

**ثانياً : عيد الحصاد ( الاسابيع )** : يسمى في العبرية بـ ( شفوعوت) أي الاسابيع ، وسر تسميته بهذا انه يأتي بعد سبع اسابيع من عيد الفصح [١٢١]، ويسمى – في بعض ترجمات التوراة – بعيد الحصاد لأنه يأتي بعد الانتهاء من حصاد القمح ومحاصيل الشتاء[١٢٢] .

ويميل البحث إلى الرأي الثاني، وهو ما يؤكده السفر ، يقول : (( عدوا سبعة اسابيع من بدء حصاد الزرع ، ثم عيدوا عيد الحصاد للرب الهكم)) [١٢٣].

يحتفل اليهود بهذا العيد شكرا لربهم (يهوه)، فكل دين يوجب على اتباعه إن يشكروا المنعم نعمته ، ولكن الفرق بين ان يشكر اناس (يهوه) اله اليهود وان يشكر اناس رب العالمين، شكرا تتجلى فيه اعظم مظاهر النظام والعدالة الاجتماعية والروحية [١٢٤]، وليس هذا إلا في دين يقول للناس : {...كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ } الانعام/١٤١

## طقوس عيد الاسابيع

يهتم علماء اليهود بشروح الطقوس الدينية الخاصة بهذه الفرضية، مبينين من خلالها مميزات معابدهم، اذ يضعون شعائر دينية للحجاج الوافدين، وبالوقت نفسه يعمدون الى وضع شعائر أكثر شبها بسابقتها للحجاج اللاحقين، يدور محورها حول وصف مذابحها وانصابها [١٢٥].

والملاحظ ان اهم طقوس هذا العيد الواردة في سفر التثنية، هي:

١-التبرع بالعطاء: يقول السفر: ((وتبرعوا بالعطاء على قدر ما تسمح ايديكم، وبحسب بركته لكم)) [١٢٦].

٢-الفرح امام الرب في الموضع المختار جاء في السفر: ((وافرحوا امام الرب الهكم انتم وبنوكم وبناتكم وعبيدكم وجواريكم واللاوي الذي في مدنكم، والغريب واليتيم والارملة الذين فيما بينكم، في الموضع الذي يختاره الرب الهكم ليحل فيه اسمه ))[١٢٧].

**ثالثاً : عيد المضال** : يسمى في العبرية بـ (سوكوت) يعني المضال او المظلات[١٢٨]. والمضال هي ما يتظل بها من حر الشمس، وهو اخر الاعياد السنوية الكبرى[١٢٩] .

ويطلق اليهود على الحج مجازا (عيد المظال) ومدته ثمانية ايام تبدأ يوم الخامس عشر من تشرين الأول وحتى الثاني والعشرين منه ، وهو يوم حج لهم يجلسون تحت ظلال سعف النخيل واغصان الزيتون[١٣٠] ، وقد سمي هذا العيد على مدى التاريخ بعدة اسماء منها : عيد السلام وعيد البهجة [١٣١].

## طقوس عيد المضال

اهم طقوس عيد المضال التي يقوم بها اليهودي هي :

١- ان ياخذ اليهودي في اليوم الأول اغصان الاشجار ، ويفرح امام الرب ، جاء في السفر:((وافرحوا في عيدكم هذا ، انتم وبنوكم وبناتكم وعبيدكم وجواريكم واللاوي والغريب واليتيم والارملة الذين في مدنكم ))[١٣٢] .

٢- ان يقيم اليهود في اكواخ مصنوعة من الشجر، لا تحجب عنهم رؤية السماء ، ولابد من ان يصنع اليهود هذه الاكواخ أو ان يشارك – علئ الأقل – في إقامتها ، وتسمى هذه الاكواخ في العربية ( سوكاه) [١٣٣]، ويكتفي اليهودي في الدول الغربية في العصر الحاضر بعمل مظلة صغيرة من السعف تنصب في إحدى الشرفات في منازلهم ويتبادلون فيها طعامهم [١٣٤] .

٣- حمل لفائف التوارة ، الطواف بها سبع مرات يقرأ سفر التثنية ، ثم يبدأ بسفر التكوين كبداية لدورة جديدة لقراءة اسفار موسى الخمسة [١٣٥].

يلاحظ ان هذا الطواف يساوي في العدد طواف المسلمين في حجهم إلا ان الفارق بينهم بيّن ، ففرق بين ان يطوف الإنسان حول الكعبة المشرفة، وبين ان يطوف إنسان في خيمة صنعها بيده من سعف النخيل.

مما سبق يتبين :

١- ان اليهود عرفوا الحج كممارسة عبادية، كما عرفتها الديانة الإسلامية لكن الفرق يكمن في ماهية هذه العبادة والاعمال والشعائر والمكان والزمان .

٢- تغير مناسك حج اليهود من سنة إلى أخرى ، وتعدد اماكن الحج لديهم ، وهذا ما لم يكن في الإسلام، فالمناسك هي المناسك والكعبة هي الكعبة ، منذ ان أذن خليل الله (ع) في الناس، قال تعالى: {**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ** }الحج / ٢٧

٣- اعياد اليهود في اغلبها لا يرجع الى عهد موسى (ع) ، بل هو احدث من ذلك بكثير، وربما كانت اعياد الحج تماثلها في الشريعة الموسوية القديمة [١٣٦].

## الخاتمة

١- يلاحظ ان الاختلاف في التسمية تارة يكون بسبب اللغة التي ذكر فيها الاسم وتارة أخرى يعود إلى وظيفة وحقيقة السفر التشريعية مما يعني ان إعادة الشريعة وكونها شريعة نهائية أم هو نسخ للاحكام الواردة في الاسفار السابقة امر غير مدرك ، مع وهذا سمي بـ (تثنية الاشتراع ) وتكرار الناموس .

٢- الموقف اليهودي الفقهي في هذا السفر يمكن وصفه بـ « المضطرب» إذ انه ياخذ بالاحكام الواردة في الاسفار السابقة حتى وان كانت معارضة أو مختلفة عن سفر التثنية مع قولهم انه الشريعة النهائية .

٣- ان أهمية سفر التثنية ومكانته التشريعية تعود في ذلك إلى ما يحتويه من مقاييس اشتملت على بعض الأحكام الخاصة بالعبادات و المعاملات والمسائل الاجتماعية ، كما يشمل على ثلاثة خطابات القاها موسى (ع) على بني اسرائيل – حسب عقيدة اليهود – في تمام

اربعين سنة لخروجهم من مصر، وقد صنفت هذه الخطابات على ثلاث اتجاهات.

٤- ان سفر التثنية – بحسب ما انتهى اليه البحث- هو نتيجة للكتابات المتعاقبة التي ظهرت بعد موسى (ع) والتي من خلالها اكتسب شكله الحالي ، وهذا يعني ان سفر التثنية ليس من املاء موسى (ع) بل من كتابات بعض الكهنة الذين اباحوا لأنفسهم حرية التعديل والتبديل والاضافة والحذف وهذا ما جعل بعض الأحكام الأساسية في الشريعة اليهودية تتبدل أو تتغير نتيجة لرغبات الكهنة.

٥- ان الصلاة في الديانة اليهودية عبادة الهية أمروا بادائها سواء كان ذلك على نحو دعاء أو افعال أخرى ، إلا إنها خضعت إلى متغيرات مر بها اليهود فادخلوا إليها ما ليس منها أو ترك ما هو منها ، وبشكل سفر التثنية محوراً للصلاة اليهودية فهو يظم القسم الأكبر من (الشماع) ، إما الصلاة في الإسلام فإنها من معالم الإسلام واركانه وهي واجبة ومستحبة، يصليها المسلم اليوم كما صلاها رسول الله (ص) .

٦- خضعت بقية العبادات في الفكر اليهودي من زكاة واخرج العشور واعياد وحج لجملة من التطورات والتغيرات، في حقب زمانية متفاوتة مما شكلت دليلا على تبدلها وادخال الزيادة فيها بتاثير متعدد.

## الهوامش

١- الدكتور محمد ضياء الرحمن الاعظمي / دراسات في اليهودية والمسيحية واديان الهند ، ص١٤٩، مكتبة الرشيد ، ط٢ ، الرياض ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢- الخوري بولس الغفالي / المحيط الجامع في الكتاب المقدس م الشرق القديم ، المكتبة البوليسية ، ط١ ، بيروت، ٢٠٠٣، ص٣١٩.

٣- بطرس البستاني / دائرة المعارف ، د. ط ، د. ت ، بيروت ، لبنان ، ٥٩/٦ .

٤- الخوري بولس الغفالي / المحيط الجامع ،ص ٣١٩.

٥ - ظ : د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي اطواره ومذاهبه ، دار القلم ، ط ٤ ، دمشق ، ١٤٢هـ ، ١٩٩٩م ، ص١٦.

٦- ظ : المصدر نفسه ، ص ١٦ .

٧- ظ : د. احمد حجازي السقة / نقد التوراة ، مكتبة النافذة، ط١، الجيزة - مصر ، ٢٠٠٥م، ص٦٠.

٨ - ظ : الخوري بولس الفغالي / في رحاب الكتاب الأول ( العهد الأول ) ، ٨٥ ، ط١، الرابطة الكتابية، ١٩٩٨، بيروت.

٩- د. محمد ضياء الرحمن الاعظمي / دراسات في اليهودية والمسيحية واديان الهند ، ص١٥١.

١٠- سفر التثنية : ١/٤ – ٤ وانظر الاصحاحات الاخرى ٤ : ٣ – ٤١.

١١- سفر التثنية : ١/٥ ١ – ٢ ، وانظر الاصحاحات الأخرى من ٥ : ٢ – ٣٢ ومن ٦ : ١ – ٢٥ .

١٢- سفر التثنية : ٣١ / ١ – ٢ ، وانظر إلى نهاية السفر.

١٣- الخوري بولس الغفالي / المدخل إلى الكتاب المقدس: ١٥٨/٢ ، ط ، منشورات المكتبة البولسية، بيروت ، ١٩٩٥م.

١٤- د. محمد عبد الله الشرقاوي / في مقارنة الاديان بحوث ودراسات ، دار الجيل ، ط٢، ١٤٠١هـ ، ١٩٩٥م ، بيروت، ص٦١ .

١٥- د. كامل سعفان / دراسة في التورات والانجيل ، دار العطية ، القاهرة ١٩٨٩م، ص ٩٢.

١٦- سفر التثنية : ٩/٣١.

١٧- غوستاف لوبون / اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة عادل زعيتر ، مطبعة مجازي ، بالقاهرة ، ١٩٥٠، ص٧٥.

١٨- ظ: الخوري بولس الفغالي / في رحاب الكتاب الأول (العد الأول ) ، ص٨٦-٨٧.

١٩- الخوري بولس الفغالي / المحيط الجامع ، ٣٢٠.

٢٠ - د. محمد ضياء الرحمن الاعظمي / دراسات في اليهودية والمسيحية وادیان الهند ، ص١٤٩.

٢١- سفر التثنية : ٤٣ / ٥-٦.

٢٢- ظ : الفراهيدي : أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد/ كتاب العين ، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي ،، دار الهجرة ، ط٢ ، قم ، ١٤٢٠هـ ، ١٥٤/٧.

٢٣- ظ : ابن منظور / لسان العرب : ٤٣٤/٨.

٢٤ - ظ : د . هدى درويش / الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط١ ، مصر ، ١٤٢٧ هـ ٢٠٠٦م ، ص ٨٧ .

٢٥- قاموس الكتاب المقدس ، مجموعة من المؤلفين ، ص٥٤٧.

٢٦- ظ : محمد بحر / اليهودية ، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة ، ٢٠٠١م ، ص١٢٣-١٢٤.

٢٧- ظ : الطباطبائي ، السيد محمد حسين / الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلى للطباعة ، ط١ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م ، بيروت ، ٢٤٤/٥.

٢٨-سفر التثنية ، ٥/٦ .

٢٩- الشيخ محمد حسن النجفي / جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق الشيخ عباس القوجاني ، دار الكتب الإسلامية ، ط٧، طهران ، ١٣٩٢هـ ، ٨/٧.

٣٠- العاملي ، السيد محمد بن علي الموسوي / مدارك الأحكام في شرح شرائح الإسلام ، تحقيق مؤسسة ال البيت (ع) لإحياء التراث ، ط١ ، ١٤١٠هـ مشهد المقدسة ، ٦/٣ .

٣١- الكليني ، الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق / الكافي ، دار الكتب الإسلامية ، ط٢، ١٣٧٥هـ ، ش ، طهران ، ٢٦٦/٣.

٣٢- الكافي : ٢٦٤/٣.

*- السامريون : نسبة إلى مدينة السامرة بفلسطين ، وهم فرقة صغيرة لا يزيد عدد ابنائها على وجه الأرض عن بعض مئات من الانفس تعيش الآن بجوار مدينة نابلس العربية بفلسطين وتثير خلافاً وجدالاً شديداً حول اصلها وتاريخها . ظ : الفكر الديني اليهودي اطواره ومذاهبه ، د. حسن ظاظا ، ص٢٠٥.

٣٣- سفر التثنية ، ٢٩/١١.

٣٤- الدكتور حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي اطواره ومذاهبه ، ص٢٠٥ .

٣٥- الدكتور احمد حجازي السقا / نقد التوراة ،ص٣١٣.

٣٦- الدكتور حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي اطواره ومذاهبه ، ص٢٠٥ .

٣٧- الطباطبائي / تفسير الميزان : ٤٠١/٣.

٣٨- ظ : د. هدى درويش / الصلاة في الشرائع القديمة، ١٣٣.

٣٩- ظ : د. جواد علي / تاريخ الصلاة في الإسلام ، مطبعة ضياء ، بغداد ، د. ط ، د. ت ، ص١٩.

٤٠- د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي : ص١٥١-١٥٢.

٤١- د. هدى درويش / الصلاة في الشرائع القديمة : ص١١٧.

٤٢- الحر العاملي / وسائل الشيعة الباب ٢٦ من أبواب المواقيت الحديث ٢ .

٤٣- د. جواد علي / الصلاة في تاريخ الإسلام ، ١٩.

٤٤- د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي اطواره ومذاهبه ، ١٥١.

٤٥- د. هدى درويش / الصلاة في الشرائع القديمة ، ١٠٧.

٤٦- د. جواد علي / تاريخ الصلاة ، ١٩.

٤٧- د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي اطواره ومذاهبه ، ١٥١.

٤٨ ـ د. هدى درويش / الصلاة في الشرائع القديمة ، ١٠٧.

٤٩ ـ د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي واطواره ومذاهبه ، ١٤٣.

٥٠ ـ ظ : صابر طعيمة / التاريخ اليهودي العام ، ص٩٧.

٥٢ ـ د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي اطواره ومذاهبه ، ١٤٣.

٥٣ ـ د. اسعد السحمراني / البيان في مقارنة الاديان، النفائس ، ط١ ، بيروت ، ١٤٢هـ ـ ٢٠٠٤م ، ص٣٨.

٥٣ ـ سفر التثنية : ٢٦ / ٥ـ٩.

٥٤ ـ سفر التثنية : ٢٦ / ١٠

٥٥ ـ سفر التثنية : ١٠/٨ .

٥٦ ـ المحقق الحلي / شرائع الإسلام : ١١٢/١ .

٥٧ ـ الحر العاملي / الوسائل ، الباب /١ من أبواب الصلاة الجماعة .

٥٨ ـ عبد الرزاق صلال الموحي / موسوعة الاديان والمعتقدات القديمة : ٧٠/٢.

٥٩ ـ سفر التثنية : ٤/٦.

٦٠ ـ سفر التثنية : ٤/٦ ــ ١٩ .

٦١ ـ سفر التثنية : ١١ / ١٣ ــ ١٢ .

* *ـ هي اهداب الرداء المميز الذي يبليه اليهود في الصلاة واسمه ( طليت ) .

٦٢ ـ ظ : سفر العدد : ١٥/٢٧ ــ ٤١ .

٦٣ ـ د . هدى درويش / الصلاة في الشرائع القديمة : ١٩ .

*** ـ هي علبة صغيرة من الخشب او الجلد ، محفوظ بداخلها رقعة من رق الغزال او الجلد مكتوب عليها (الشاع) .

٦٤ ـ ظ : المحقق الحلي / شرائع الإسلام : ٧٢ ــ ٧٢ .

٦٥ ـ ظ : الفيروز آبادي / القاموس المحيط ، ٣٤١/٤ .

٦٦ ـ ابن منظور/ لسان العرب ، ٣٣٤/٨ .

٦٧ ـ الخوري بولس الفعالي / المحيط الجامع ، ص٨٥٤.

٦٨ ـ سفر التثنية : ١٧/١٢ .

٦٩ ـ محمد جواد مغنية / فقه الإمام الصادق (ع) ، مؤسسة انصاريان ، ط٧ ، قسم المقدسة ، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٧م ، ٥٣/٢.

٧٠ ـ د. محمود المظفر / احياء الاراضي الموات ، دار الحق ، ط١ ، بيروت ، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م ، ص١٩٣ .

٧١ ـ وسائل الشيعة الباب /١ من أبواب زكاة الغلات الحديث /٥ .

٧٢ ـ د. عماد عبد السميع حسين / الإسلام واليهودية ، ص٢٧٣.

٧٣ ـ سفر التثنية : ١٤ /٢٧.

٧٤ ـ سفر التثنية : ١٩/١٢ .

٧٥ ـ سفر التثنية : ٢٨/١٤ ــ ٢٩ .

٧٦ ـ د. عماد عبد السميع حسين / الإسلام واليهودية ، ٢٧٣ .

٧٧ ـ سفر التثنية : ٢٩/١٤ .

٧٨ ـ سفر التثنية : ١٩/٢٤.

٧٩ ـ معجم اللاهوت الكتابي/ نخبة من المؤلفين ، ص٥٨٣ .

٨٠ ـ المحقق الحلي / شرائع الإسلام : ١٠٩/١ .

٨١ ـ سفر التثنية : ٢٢/١٤ .

٨٢ ـ سفر التثنية : ١٧/١٤ـ١٩.

٨٣ ـ سفر التثنية : ٢٤/١٤ـ٢٧.

٨٤ ـ سفر التثنية : ٢٤/١٤ـ٢٧.

٨٥ ـ الحر العاملي / وسائل الشيعة ، الباب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة الحديث ٤.

٨٦ ـ الشهيد الثاني / الروضة البهية ، مجمع الفكر الإسلامي ، ط١ ، قم ، ١٤٢٤هـ ، ٤٦/٣.

٨٧ ـ الحر العاملي / وسائل الشيعة ، الباب ٢٨ من أبواب المستحقين للزكاة الحديث ١.

٨٨ ـ العاملي ، محمد حسن ترحيني / الزبدة الفقهية ، دار الفقه ، ط٣ ، قم ، ١٤٢٦هـ ، ٤٨/٣.

٨٩ ـ الفيروز آبادي / القاموس المحيط ، ١٨٨/١.

٩٠ ـ الجوهري / الصحاح ، ٢٨٢/١ ، وانظر لسان العرب ، ٢٢.

٩١- د. عماد علي عبد السميع حسين / الإسلام اليهودية، ص٣٠١.

٩٢- معجم اللاهوت الكتابي ، ص٢٥٧.

٩٣- سفر التثنية : ١٦/١٦ .

٩٤- د. عبد الوهاب المسيري / موسوعة اليهود واليهودية ، ٢٨٤/٥.

٩٥- الهدى إلى دين المصطفى (ص) ، منشورات المكتبة الحيدرية ، ط٢ ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م ، ص٢٩٩-٣٠٠ .

٩٦ - ماجدة آل مرتضى المؤمن / الحج عبر الحضارات والامم ، دار معشر ، ط١، طهران ، ١٤٢٢هـ ، ص٩١.

٩٧- ظ : معجم اللاهوت الكتابي ، ص٢٥٧.

٩٨- سفر التثنية : ٢/١٢.

٩٩ - ظ : معجم اللاهوت الكتابي ، ص٢٥٧.

١٠٠ - للتفصيل في هذا الموضوع ، راجع : بحار الانوار (٩٩) ووسائل الشيعة (١٢) .

١٠١ - ماجد آل مرتضى المؤمن / الحج عبر الحضارات والامم ، ص٩١ .

١٠٢- ظ : ماجدة آل مرتضى المؤمن / الحج عبر الحضارات والامم ، ص١٠١.

١٠٣- ظ : المصدر نفسه ، ص ١٠١ .

١٠٤ - ظ : المصدر نفسه ، ص ١٠١ .

١٠٥- صابر طعيمة / التاريخ اليهودي العام ، دار الجبل، ط٣ ، بيروت : د. ت ، ٢٩٩/١.

١٠٦ - ظ : المصدر نفسه ،٢٩٩/١ .

١٠٧- ظ : سفر التثنية ١٢ : ١ – ٧ .

١٠٨- ظ : ماجدة آل مرتضى المؤمن / الحج عبر الحضارات والامم ، ص١٠٧ .

١٠٩- سفر التثنية : ١/١٢ – ٧ .

١١٠- الطباطبائي / الميزان ، ٤: ٤٠٢ .

١١١ - الطباطبائي / الميزان : ٤ : ٤٠٢.

١١٢- ظ : د. عماد عبد السميع حسين / الإسلام واليهودية ، ص٣٠١ .

١١٣ - د. عبد الوهاب المسيري / موسوعة اليهود واليهودية ، ٢٦٨/٥.

١١٤ - عبد الرزاق صلال الموحي / العبادات في الاديان ، ص١١٨.

١١٥- سفر التثنية : ١/١٦.

١١٦ - سفر التثنية : ٢/١٦.

١١٧ - سفر التثنية : ٥/١٦.

١١٨- سفر التثنية : ٤/١٦.

١١٩ - سفر التثنية ، ٨/١٦.

١٢٠- سفر الخروج : ١٩/١٢ .

١٢١- د. عبد الوهاب المسيري / موسوعة اليهود واليهودية ، ٢٧٣/٥.

١٢٢ - د. عماد عبد السميع حسين / الإسلام واليهودية، ص٣٢٣.

١٢٣ - سفر التثنية : ٩/١٦- ١٠.

١٢٤- د. عماد عبد السميع حسين / الإسلام واليهودية ، ٣٢٣.

١٢٥- عبد الرزاق صلال الموحي / العبادات في الاديان السماوية ، ص١٤١ .

١٢٦- سفر التثنية ، : ١٦ / ١٠ .

١٢٧ - سفر التثنية : ١٦ /١١ .

١٢٨ - د. عبد الوهاب المسيري / موسوعة اليهود واليهودية : ٣٢٥ .

١٢٩- قاموس الكتاب المقدس ، ص٥٨٦.

١٣٠ - دائرة المعارف الإسلامية ، انتشارات بهان ، طهران ، د. ت ، د. ط ، ٣٥١/١٣ .

١٣١- د. عبد الوهاب المسيري / موسوعة اليهود واليهودية ، ٢٦٤/٥.

١٣٢- سفر التثنية : ١٤/١٦.

١٣٣- د. عبد الوهاب المسيري / موسوعة اليهود واليهودية ، ٢٦٤/٥.

١٣٤ - ظ : د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي ، ١٧٠.

١٣٥- ظ : د. عبد الوهاب المسيري / موسوعة اليهود واليهودية ، ٢٧٤/٥ .

١٣٦- ظ : د. حسن ظاظا / الفكر الديني اليهودي ، ص١٩٠ .

## المصادر والمراجع :


القرآن الكريم

١- احمد حجازي السقا ( الدكتور): نقد التوراة ، ص٦٠، مكتبة النافذة ، ط١، الجيزة - مصر ، ٢٠٠٥م.

اسعد السحمراني ( الدكتور): البيان في مقارنة الاديان ، النفائس ، ط١ ، بيروت ، ١٤٢هـ - ٢٠٠٤م.

٢- بطرس البستاني : دائرة المعارف : د. ط ، د. ت ، بيروت ، لبنان .

٣- جواد علي ( الدكتور) : تاريخ الصلاة في الإسلام ، مطبعة ضياء ، بغداد ، د. ط ، د. ت .

٤- الجوهري ، أبو نصير إسماعيل بن حماد : الصحاح، دار الفكر ، ط٢ ، بيروت ، ١٤٢٤هـ.

٥- الحر العاملي ، محمد بن حسن (الشيخ) : وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث، ط٢، بيروت ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٦- حسن ظاظا ( الدكتور): الفكر الديني اليهودي اطواره ومذاهبه ، دار القلم ، ط ٤ ، دمشق ، ١٤٢هـ ، ١٩٩٩م.

٧- الخوري بولس الغفالي : المحيط الجامع في الكتاب المقدس م الشرق القديم ، المكتبة البوليسية، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٣.

٨- الخوري بولس الغفالي : المدخل إلى الكتاب المقدس، ١٥٨/٢ ، ط ، منشورات المكتبة البولسية ، بيروت، ١٩٩٥م.

٩- الخوري بولس الفغالي : في رحاب الكتاب الأول (العهد الأول ) ، ط١، الرابطة الكتابية ، ١٩٩٨، بيروت .

١٠- دائرة المعارف الإسلامية ، انتشارات بهان ، طهران ، د. ت ، د. ط .

١١- الشهيد الثاني : الروضة البهية ، مجمع الفكر الإسلامي ، ط١ ، قم ، ١٤٢٤هـ.

١٢- صابر طعيمة : التاريخ اليهودي العام ، دار الجبل، ط٣ ، بيروت ، د. ت .

١٣- الطباطبائي ، السيد محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلى للطباعة ، ط١ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م ، بيروت .

١٤- العاملي ، السيد محمد بن علي الموسوي : مدارك الأحكام في شرح شرائح الإسلام ، تحقيق مؤسسة ال البيت (ع) لاحياء التراث ، ط١ ، ١٤١٠هـ مشهد المقدسة.

١٥- العاملي ، محمد حسن ترحيني : الزبدة الفقهية ، دار الفقه ، ط٣ ، قم ، ١٤٢٦هـ ، ٤٨/٣.

١٦- عباس محمود العقاد : حقائق الإسلام واباطيل خصومه ، ص١١٠ ، مطبعة مصر ، ط١ ، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧ م .

١٧- عبد الرزاق صلال الموحي : موسوعة الاديان والمعتقدات القديمة، دار المناهج ، ط١، عمان - الاردن ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م .

١٨- عبد الوهاب المسيري ( الدكتور) : موسوعة اليهود واليهودية. من محتويات المكتبة الشاملة الالكترونية.

١٩- غوستاف لوبون : اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة مجازي ، بالقاهرة ، ١٩٥٠.

٢٠- الفراهيدي : أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد : كتاب العين ، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي ،، دار الهجرة ، ط٢ ، قم ، ١٤٢٠هـ .

٢١- الفيروز آبادي : مجد الدين بن يعقوب : القاموس المحيط ، مطبعة البابي الحلبي ، ط٢، مصر ، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

٢٢- قاموس الكتاب المقدس ، مجموعة من المؤلفين، دار المشرق، بيروت، لبنان.

٢٣- كامل سعفان ( الدكتور ) : دراسة في التورات والانجيل ، دار العطية ، القاهرة ١٩٨٩م.

٢٤-الكليني ، الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ، ط٢، ١٣٧٥هـ ، ش ، طهران.

٢٥- ماجدة آل مرتضى المؤمن : الحج عبر الحضارات والامم ، دار معشر ، ط١، طهران ، ١٤٢٢هـ .

٢٦- المحقق الحلي : أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن : شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق عبد الحسين بقآل ، دار التفسير ، ط٢، قم المشرفة ، ١٤٢٤هـ .

٢٧- محمد بحر : اليهودية ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠١م .

٢٨- محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى (ص) ، منشورات المكتبة الحيدرية ، ط٢ ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

٢٩- محمد جواد مغنية : فقه الإمام الصادق (ع) ، مؤسسة انصاريان ، ط٧ ، قسم المقدسة ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م .

٣٠- محمد حسن النجفي (الشيخ) : جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق الشيخ عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية ، ط٧، طهران ، ١٣٩٢هـ.

٣١- محمد ضياء الرحمن الاعظمي ( الدكتور) : دراسات في اليهودية واديان الهند ، مكتبة الرشيد ، ط ٢، الرياض ، ١٤٢٤هـ ، ٢٠٠٣م.

٣٢- محمد ضياء الرحمن الاعظمي ( الدكتور): دراسات في اليهودية والمسيحية واديان الهند ، مكتبة الرشيد، ط٢ ، الرياض ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٣٣- محمد عبد الله الشرقاوي ( الدكتور) : في مقارنة الاديان بحوث ودراسات ، دار الجيل ، ط٢، ١٤٠١هـ ، ١٩٩٥م ، بيروت .

٣٤- محمود المظفر( الدكتور) : احياء الاراضي الموات، دار الحق ، ط١ ، بيروت ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

٣٥- معجم اللاهوت الكتابي ، دار المشرق ، ط٥، بيروت ، ٢٠٠٤م.

٣٦- ابن منظور : جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم الانصاري الافريقي المصري: لسان العرب، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٣٧- هدى درويش ( الدكتورة) : الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط١ ، مصر ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م .

# The ritual of worship in the Torah

dr. Haidar Hassan Al Asadi

**University of Kufa / Faculty of Jurisprudence**

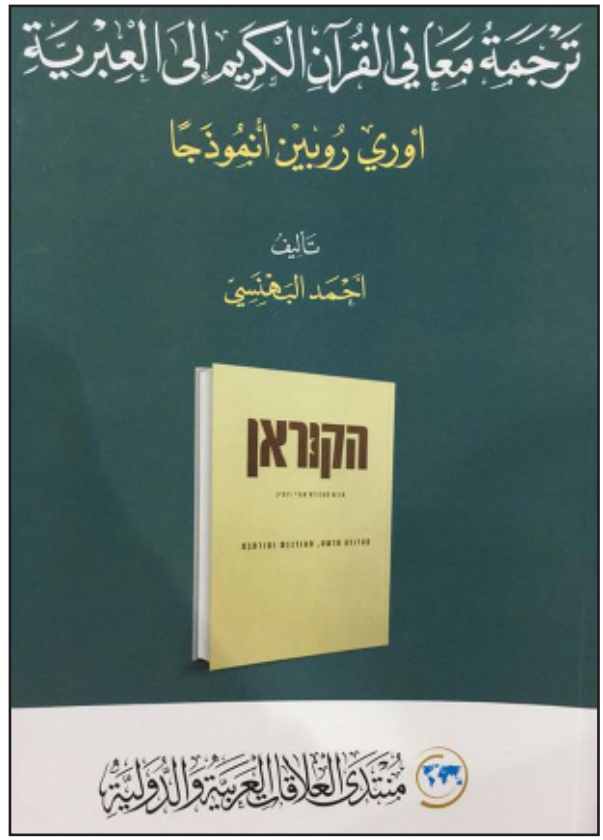
In order to reveal these devotional rituals in the biblical text, especially the Pentateuch, the study was divided into four sections: the first (the definition of the Book of Deuteronomy and its connection to the heavenly revelation), and the second topic: (ritual prayer in the Book of Deuteronomy with comparison) The study of these rituals is capable of knowing the evolution and change that accompanied the codification of the Book of Deuteronomy, as a re-enactment of the law and the last of the five books of the Pentateuch, in the Torah. I took a comparative approach, I was careful To compare and show every subject mentioned in Jewish legislation through the Book of Deuteronomy by Islamic law, whether it is the Holy Quran or the Sunnah or the opinions of Islamic scholars, so we get to a clear vision.

قراءة في كتاب:

# ترجمة معاني القرآن الكريم إلى العِبرية

تأليف:أحمد البهنسي

قراءة: د. حيدر قاسم مَطَر التميمي(*)




(*) بيت الحكمة / قسم الدراسات التاريخية

صدر كتاب (ترجمة معاني القرآن الكريم إلى العِبرية.. أوري روبين أنموذجاً)، تأليف أحمد صلاح أحمد البهنسي، عن منتدى العلاقات العربية والدولية في الدوحة، قطر. عام ٢٠١٨م. والذي هو في أصلهِ رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلّية الآداب – قسم اللغات الشرقية وآدابها في جامعة القاهرة، عام ٢٠١٢م، بإشراف الأستاذ الدكتور أحمد محمود هويدي، أستاذ الدراسات اليهودية بالقسم المذكور. والتي كانت بصورتها الأكاديمية الأولى تحت عنوان: (التعليقات والهوامش لترجمة أوري روبين العِبرية لمعاني القرآن الكريم.. دراسة نقدية).

لم يكن غريباً أنْ يعني اليهود على مرّ التاريخ بترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغتهم الأكثر ارتباطاً بهم وهي (العِبرية)، وذلك لعدَّة أسباب لعلَّ في مقدمتها الحرص على الطعن في مقدسات الإسلام ومصادرهِ الرئيسة وفي مقدمتها القرآن الكريم، لذلك ظهرت في العصر الحديث أربع ترجمات عِبرية (كاملة ومطبوعة) لمعاني القرآن الكريم، كان آخرها ترجمة البروفيسور الإسرائيلي أوري روبين الأستاذ الفخري في قسم الدراسات العربية والإسلامية بكلّية الدراسات الإنسانية - جامعة تل أبيب، والتي صدرت الطبعة الأولى منها عن الجامعة نفسها في مارس عام ٢٠٠٥م، وصدرت طبعتها الثانية المُزيَّدة والمُنقَّحة عام ٢٠١٦م، وأصبحت - إلى وقتنا الحالي - الترجمة العِبرية الأكثر انتشاراً واعتماداً حول معاني القرآن الكريم عندهم.

نالت هذهِ الترجمة أهميتها لسببين: الأول أنَّها - كما يقول صاحبها - جاءت تلبيةً للحاجة الماسَّة إلى ترجمةٍ عبرية جديدة للقرآن لتصحيح الترجمات السابقة والإضافة إليها، والثاني أنَّها صدرت في ظلِّ متغيراتٍ سياسية ودولية متعلِّقة بأوضاع المسلمين في العالم، خاصةً بعد أحداث ١١/سبتمبر، وبروز نظريات سياسية وفكرية تتحدث عن الصراع بين الحضارات والأديان وتصادمها.

كما تمثَّلت أهمية هذهِ الترجمة - من وجهة نظر مؤلِّف الكتاب - في احتوائها على كثيرٍ من التعليقات والهوامش، تحتوي معظمها على نقدٍ للآيات القرآنية، شَمِلَت جميع سور القرآن الكريم عدا سورتي الضحى والعصر، وتمحورت حول فرضيات ردِّ الآيات القرآنية إلى مصادر (غير أصيلة) تنوعت بين اليهودية والنصرانية والوثنية.

يقدم هذا الكتاب رؤيةً نقديةً علميةً موضوعيةً للفرضيات التي طرحها روبين في تعليقات ترجمتهِ العِبرية لمعاني القرآن الكريم وهوامشها؛ إذ اتبعت منهجاً علمياً يقوم على استخدام منهج المُقارنة، وطرح الآراء والأدلة العليمة والتاريخية التي يعود بعضها إلى آراء عددٍ من المُستشرقين.

الكلمات المفتاحية: معاني القرآن الكريم، العبرية،روبين ،الترجمة .

## مقدمة تمهيدية:

قبل الدخول في تفاصيل الكتاب الذي بين يدينا، نرى من الضروري أنْ نقدم لمحة سريعة للجهود اليهودية في نقل وترجمة القرآن الكريم – كاملاً أو مُجتزئاً – إلى اللغة العِبرية، لِمَا لهذا التقديم من أهميةٍ واضحة في بيان ما وصل إليه هذا المشروع الكبير والحسَّاس والذي نأتْ بهِ

مجموعة كبيرة من رجالات العِلم والدين اليهود خلال القرون الطويلة الماضية.

بـدأت العناية اليهودية بالتعرف على الدين الإسـلامي ودراسـتهِ منذ ظهورهِ؛ وذلك بهدف تقويضه سـواءً من الداخل عـن طريق اعتناق عـدد من اليهـود المنافقيـن للإسـلام، والعمل على تشـويه وتحريف الصـورة الحقيقية لقيمهِ وعقائدهِ، أو من الخارج عن طريق التشكيك في المصادر الرئيسـة للإسلام وفي مقدمتها القرآن الكريـم؛ إذ أنَّ النجـاح في ذلـك يعني في نهاية الأمر القضاء على الإسلام.

يمكـن تقسـيم المجهـودات الاستشـراقية اليهوديـة عامـة التـي تعرضـت للإسـلام ومصادره وشـؤونه المختلفة بالدراسة والنقد، إلى ثـلاث مراحل أو مـدارس، أولها: مرحلة أو مدرسـة الاستشـراق اليهـودي، والتي تبدأ بالتوجـه نحـو دراسـة الإسـلام والمُجتمعات الإسـلامية كجزءٍ من الحركة الاستشراقية في الغرب، والتي ظهرت مع بدايات القرن الثامن عشـر للميلاد؛ فقد احتل اليهود مكانةً مرموقة داخـل حركة الاستشـراق الغربي – الأوربي. وثانيهـا: مرحلـة أو مدرسـة الاستشـراق الصهيونـي، والتـي ارتبطـت بطبيعـة الحال بالحركـة الصهيونيـة التي ظهرت بالأسـاس في شـرق أوربا عـام ١٨٨١م[1]؛ الأمر الذي ميَّز هذهِ المرحلة أو المدرسـة عن الاستشراق الغربـي مـن حيـث أنْ أصبـح لهـا أهدافهـا وموضوعاتهـا الخاصـة التي تهـدف بطبيعة الحـال لخدمـة الحركـة الصهيونيـة وتأصيل الوجود اليهودي في فلسـطين تاريخياً.

أمَّـا المرحلة الثالثـة والأخيرة فهي مرحلة أو مدرسـة الاستشراق الإسـرائيلي، وتبدأ مع قيام دولة (كيان) إسرائيل عام ١٩٤٨م كامتدادٍ لـكلٍّ من الاستشـراق اليهـودي والصهيوني، وبالتالـي فقـد حملـت نفـس سِـمَات وأهداف المرحلتيـن السـابقتين، في نفـس الوقت الذي انفردت بهِ بسِمَات وأهداف خاصة بها، صبَّت جميعها في خدمة الأهداف السياسـية والفكرية لإسرائيل.

وقـد وجد علماء اليهـود ومفكروهم أفضل وسـيلة للوصول إلـى هذا الهدف فـي ترجمة القرآن الكريم إلـى العِبرية ترجمةً غير أمينة، أو مُحرَّفـة، وبالتالـي لم يكن غريبـاً أنْ يكون تاريـخ الترجمـات العِبريـة لمعانـي القـرآن الكريـم يعـود إلى أزمنـةٍ بعيدة للغايـة، تعود إلـى بدايـة التفكير اليهـودي المُمنهج لتخريب وتشـويه المصادر الأساسـية للقـرآن الكريم. مـع ذلـك لم يتمكَّـن اليهود - فـي البداية - من إنجـاز ترجماتٍ كاملة لمعانـي القرآن الكريم، بل بـدأوا بترجماتٍ جزئية لبعض الآيات ومن ثـمَّ لعددٍ مـن قِصار السـور، ومع قيـام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م، كان اليهود على إدراك جيـد للغايـة لتلـك المكانـة التي لا تـرقَ إليها مكانةٍ أخرى تنافسـها للقرآن الكريم في نفوس عامة المسـلمين باختلاف أطيافهم ومشـاربهم وتوجهاتهم، لذلك حظي القـرآن الكريم بعناية بالغـة في إسـرائيل. وسـاد لديهم اعتقـاد بأنَّ المواجهـة مـع المُجتمعـات العربيـة تقتضي ترجمة معاني القرآن إلى العِبرية، ودراسـتها لكي يسـتطيعوا من خلالها اسـتقراء السـلوك الإسلامي والعربي واستشرافهِ.

ويمكن تقسـيم هذهِ الترجمات وفقاً للتسلسل التاريخي لظهورها، على النحو الآتي :

## ١. ترجماتٍ جزئيَّة:

سُـجِّلت أولى محاولات الترجمات الجزئية لمعاني القرآن الكريم، في صورةِ ترجمةٍ جزئية لبعـض آيات القرآن الكريم أيام حكم المسـلمين للأندلس على أيدي الفيلسـوف اليهودي (سعديا الفيومـي)(*)، والشـاعر اليهودي (سـليمان بن جبيـرول)(**)، واسـتُخدمت هـذهِ الترجمـات ضمـن كتابـات الجدل الدينـي اليهـودي للردِّ علـى الإسـلام والطعـن فيـه [٢]، وكانت أول ترجمة لمعاني سـورةٍ كاملـة للعِبرية تلك التي قام بها الحَبْر (أفراهام حسداي) Ibn Hasdai, Abraham ben Samuel ha-Levi، المتوفَّـى مطلع القرن السـابع الهجري / الثالث عشـر الميـلادي، من خـلال ترجمتـهِ لكتاب الغزالي(٤٥٠-٥٠٥هـ/١٠٥٨-١١١١م) (ميـزان العمل)[٣]. كما شـرع يهـود العصور الوسطى، الذين عاشوا في كنفِ الإمبراطورية العثمانية فـي ترجمةِ بعـض آي القرآن الكريم لاسـتخدامها في الجـدل الدينـي، وقد اتضحت معرفة اليهود بالقرآن الكريم من خلال مؤلَّفاتهم الفلسـفية والدينيَّة، أو من خلال ترجماتهم لكتب الجـدل الديني والفلسـفي من العربيـة، خاصةً أعمال الإمام أبي حامد الغزالي والفيلسوف ابن رشـد (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م)، التي كانت تتضمَّن العديد من الآيات القرآنية [٤].

## ٢. ترجماتٍ كاملة:

لـم يكتفِ اليهـود بترجماتٍ جزئيـة للقرآن الكريـم، بل اتجهـوا منذ وقتٍ مبكِّـر إلى عمل ترجمـاتٍ كاملة لمعاني القـرآن الكريم، والتي تنقسم علي:

**أ. المخطوطـة** : يرجـع تاريخ أولى نسـخ ترجمـة معاني القـرآن الكريم كاملـةً للعِبرية، إلى العصور الوسـطى أيضاً لكـن دون تحديد تاريخ معيَّن لها، وكانت هذهِ النسـخة مخطوطةً بلغـةٍ عربية لكـن بأحرف عِبرية مع اسـتخدام علامات تشـكيلٍ في اللغة العربية، فيما يُعرف بأسـلوب الكتابـة العربيـة – اليهوديـة(***)، والنسـخة الخطيـة موجـودة حاليـاً فـي مكتبة جامعة أكسـفورد The Bodleian Library بلنـدن[٥]. ولـم تحـظَ هـذهِ الترجمة حتَّـى الآن بالطبع والتداول، إذ ما زال مخطوطاً يوجد نسخ منه في العديد من المكتبات العالمية ، مثل مكتبـة الكونغرس الأمريكي ومكتبـة المتحف البريطانـي. ويتكـون هذا المخطـوط من ثلاثةِ أجـزاء . تناول المُترجم فـي الجزء الأول منها بإيجازٍ شديد حياة سـيدنا مُحمَّد (ص) والتاريخ الإسـلامي حتَّى العصـر الأموي، أمَّـا الجزء الثاني فيتضمَّن ترجمة معاني سـبع وعشـرين سـورة، أمَّـا الجـزء الثالـث فاحتـوى علـى ترجمة معاني إحدى وتسعين سـورة. ويدل ما جاء في مقدمة المترجم أنَّ هذهِ الترجمة لم تكن في الأصل عن العربية وإنَّما عن ترجمةٍ إيطالية لمعاني القرآن الكريم[٦].

هنـاك كذلـك ترجمة تعـود للقرن العاشـر الهجري / السـادس عشـر الميلادي، وهي تلك التي قام بها الحَبْر (يعقوب بن يسرائيل هاليفي) Halévy(****)، وهـي محفوظـة بقاعة الآثار الشـرقية بالمتحف البريطاني، وهـذهِ الترجمة ليسـت نقلاً عن العربية بل عن الإيطالية، وهذهِ الترجمـة الإيطاليـة منقولـة ذاتها عـن ترجمةٍ لاتينية[٧].

**ب. المطبوعـة**: فيمـا يتعلَّـق بالترجمـات العِبرية المطبوعـة لمعاني القرآن الكريم، فهي

أربـع ترجمات، اثنتـان منهمـا صدرتا خارج إسـرائيل، وقبـل قيـام الكيـان عـام ١٩٤٨م، واثنتـان صدرتا في إسـرائيل بعد قيـام الكيان الصهيوني، وهي :

**١. ترجمـة ريكنـدورف** : صـدرت هـذهِ الترجمـة عـام ١٨٧٥م فـي مدينـة لايبـزغ الألمانيـة، وقـام بهـا الحَبـر (حاييـم هِرمـان ريكنـدروف) Hermann Reckendorf (١٨٢٥-١٨٧٥م)، وهـو حاخـام يهودي عمل أسـتاذاً للغـات السـامية في جامعـة هايدلبيرغ Heidelberg University بألمانيـا[٨]. وقـد حملت عنـوان: (القرآن أو (المقـرا).. نقل من اللغـة العربية إلى اللغة العِبرية مُفسَّـراً)، وهي الترجمـة العِبريـة الأولـى التي نُقلت مباشـرةً عـن العربية، وهـي نادرة الوجـود، إذ لم يتبقَّ منها سـوى ثلاث نسـخ[٩]. نهـج المترجم فيها الأسـلوب التوراتي الخالص، ومن يتصفَّح هذهِ الترجمـة يجد أنَّ المترجم أسـقط ترجمة العديد من المُفـردات والآيات القرآنية فضلاً عن عدم إدراكـهِ معنى العديد من معانـي القرآن الكريم ممـا أخلَّ بالسـياق العام للنـص. ويُلاحظ على هذهِ الترجمة أيضاً أنَّها اعتمدت على مجهودات الكثيـر من المُستشـرقين الغربيين حول القرآن الكريم، ما كان له أثرٌ سـلبيٌّ خطير على تعامل ريكنـدروف مع ألفاظ القرآن الكريم، كما قسَّـم ريكندروف القرآن وفقاً للتقسيمات الاستشراقية وليـس وفقا للنص القرآنـي، وتضمَّنت ترجمته هوامش عديـدة أورد فيها فقـراتٍ من مصادر دينيَّـة ويهوديـة يزعم وجود اتفـاق بينها وبين بعـض الآيات القرآنية [١٠]. واعترف العديد من النقـاد الغربييـن واليهود المعنيين بالدراسـات العربية والإسلامية بعدم موضوعية ريكندروف في ترجمة معاني القرآن الكريم، وبوجود العديد من الأخطاء فيها سواءٌ في الفهم أو في الترجمة نفسـها [١١]. كمـا لم تحظَ هـذهِ الترجمة بالقبول الواسـع من جانب المُتلقِّي اليهـودي في حينهِ، ليـس لرفضـهِ الأحـكام المُسـبقة والمُغالطات الموجودة بها بل لأنَّ المترجم استخدم لغة العهد القديـم، بـكلِّ ما فيهـا من غمـوضٍ وصعوبة، الأمر الذي جعلها غير مفهومة من جانب الكثير من يهود عصرهِ[١٢].

**٢. ترجمة ريفلين:** صـدرت هذهِ الترجمة في فلسـطين عام ١٩٣٦م، وقام بها المُستشرق يوسـف يوئيل ريفليـنJoseph Joel Rivlin (١٨٨٩-١٩٧١م)، وجـاءت تحـت عنـوان: (القـرآن: ترجمة عن اللغة العربية)، وصدرت عن دار النشـر (דביר) بتـلِّ أبيب. ثمَّ صدرت طبعتهـا الثانيـة عـام ١٩٦٣م، ثـمَّ الثالثة عام ١٩٧٢م، والرابعة عام ١٩٨٧م، وهي الأخرى لا تخلـو - بطبيعة الحـال - من الأخطاء، حيث أنَّ صاحبها حاول مـن خلالها إثبات التأثيرات اليهودية في القـرآن الكريم من خلال الهوامش العديـدة التـي عرضهـا فـي كلِّ صفحـةٍ مـن صفحـات الترجمـة. وتُعـد هـذهِ الترجمة هي النسـخة العِبرية المُعتمدة لـدى قطَّاعٍ كبير من الباحثيـن والأكاديميـين اليهود والإسـرائيليين المعنيين بدراسـة الإسـلام، وتمثل مرحلة أكثر نُضجاً واتزاناً في تاريخ الاستشـراق اليهودي. وتوصـف هـذهِ الترجمة بأنَّها ترجمـة حرفيَّة، بسبب محاولة صاحبها مقابلة التركيب القرآني بنظيره العربي والالتزام بأساليب القرآن الكريم قدر الإمكان. كما أنَّ ريفلين حاول الاقتراب من

فصاحــة النص القرآني وبلاغته ما أدى إلى أنْ تصف دائــرة المعارف اليهودية هــذهِ الترجمة بأنَّها الأقرب إلى الترجمة الحرفيَّة [١٣].

**٣. ترجمة بن شــيمش**: قام بهــذهِ الترجمة الدكتور أهارون بن شــيمش، وصدرت الطبعة الأولى منها عام ١٩٧١م، تحت عنوان: (القرآن المقــدس.. ترجمــة حرة)، أمَّــا الطبعــة الثانية فصدرت عام ١٩٧٨م، تحت عنوان: (القرآن.. كتــاب الإســلام الأول، ترجمــة مــن العربية). وتختلــف عن الترجمات الســابقة لهــا في عدم تقيــد المُترجم بالتقســيم المعروف لآيات القرآن الكريم، بل قام بترجمة كلِّ خمس آياتٍ مُجتمعةً، ويجــيء الترقيم في نهاية كلِّ خمس آيات وليس في نهاية كلِّ آيــة، كما أغفل في بعض الأحيان ذكر بعــض فواتح الســور المكونة من حروفٍ مقطعــة ، معتقــداً أنَّ هــذهِ الحــروف اختصار لأســماء مَنْ أســماهم بـ «حفظــة المخطوطات الأصليــة للقــرآن»، كمــا أنَّ الترجمــة بشــكلٍ عام تغلب عليها الانطباعات الشــخصية. وتُعد هــذهِ الترجمة مــن أكثر الترجمــات رواجاً بين الجمهور الإســرائيلي من غيــر المتخصصين في الدراسات الإسلامية أو ممَّن لا يعرف اللغة العربية الفصحى .

وانتهج بن شيميش أسلوب ترجمة خاص بهِ يختلف عن أسلوب الترجمات السابقة واللاحقة، حيث نهج بإجراء مقارناتٍ عديدة بين النصوص اليهوديــة والعربيــة والآراميــة ، كمــا ضمَّــن ترجمته حواشــي عديــدة فيها فقــرات توراتية وعبارات من (المشنا) و (التلمود)، ويرى أنَّها تُشابه ما ورد في القرآن الكريم، كما اصطبغت هــذهِ الترجمــة بطابع اللغــة العِبريــة الحديثة، فجاءت لغة النص المُترجم بأســاليب وتركيبات بعيــدة عمَّــا ورد فــي النــص القرآنــي بدرجةٍ كبيــرة. وقد قوبل نهج بن شــيمش في الترجمة بالنقد من جانب العديد من المتخصصين اليهود لاســتخدامهِ أيضــاً لغــةً عِبرية مُبسَّــطة بهدف خدمــة المســؤولين الإســرائيليين الراغبين في الحصول عن معلوماتٍ عن الإسلام[١٤].

٤. أمَّــا الترجمــة الأحــدث والأهــم، فتلك التي صــدرت عن جامعة تل أبيب Tel Aviv University الإســرائيلية فــي شــهر مارس مــن عــام ٢٠٠٥م، كباكــورة سلســلة أعمال مترجمــة لروائــع الأدب العربي إلــى العِبرية التــي أصدرتهــا الجامعة، وقام بهــذهِ الترجمة البروفيســور أوري روبيــن Uri Rubin، أستاذ الدراسات الإســلامية بقسم اللغة العربية بكلِّيــة الدراســات الإنســانية والاجتماعيــة – جامعــة تل أبيب. هــذهِ الترجمة التــي يتناولها بالبحــث والدراســة الكتــاب الذي بيــن يدينا، والــذي نحــاول أن نقــدم له عرضــاً موجزاً فيمــا يلــي:

## عرض الكتاب:

### أولاً: تعليقات وهوامش الترجمة:

يأتــي الكتاب الماثل للعرض، والذي يحمل عنــوان (ترجمــة معانــي القــرآن الكريم إلى العِبريــة.. أوري روبين أنموذجــاً)، والصادر عــن منتدى العلاقات العربيــة والدولية بقطر/ أغســطس ٢٠١٨م، لتقديــم دراســة نقديــة للهوامــش والتعليقات المُذيَّــل بها نص ترجمة «روبيــن» العِبريــة لمعانــي القــرآن الكريم؛ فالهوامش الموجودة بحواشــي الترجمة يُطلق

عليها مُسمَّى « التعليقات التفسيرية »، والتي تهدف إلى تقديم ترجمةٍ تفسيرية لمعاني القرآن الكريم إلى لغةٍ ما، فبعض الترجمات يقتصر المؤلِّف فيها على ترجمةٍ بسيطة للآيات ثمَّ يكتب التعليقات المطلوبة في الحواشي. وهناك الكثير من الترجمات التي لم يقصد أصحابها منها إلَّا تقديم معاني النص القرآني، وكتبوا بعض التوجيهات والتوضيحات في الحواشي وهي في الحقيقة إكمالاً للترجمة حيث عجز أصحاب هذهِ الترجمات عن استيفاء المدلول الكامل لبعض الكلمات بكلمةٍ أو كلمتين فشرحوها في الذيل والهامش. وبعض الترجمات فيها ترجمة بشكلٍ عام ثمَّ تفسير عام في الهامش حسب مرئيات المترجم ومعتقداته الخاصة.

بالنسبة للتعليقات والهوامش الموجودة في حواشي ترجمة «روبين» - التي هي موضوع الكتاب - فقد جمعت بين كونها تعليقاتٍ تفسيرية توضح مرئيات المترجم، وكونها تعليقات شارحة مُكمِّلة للترجمة، حاول من خلالها المترجم شرح عددٍ من الألفاظ والآيات القرآنية والتعليق عليها.

طرح «روبين» من خلال هذهِ التعليقات والهوامش عدداً من الفرضيات حول الآيات القرآنية، والتي تمحورت حول ردِّ الآيات القرآنية إلى مصادر خارجية غير أصيلة هي المصادر اليهودية والنصرانية والوثنية. وهي الفرضية الأساسية المتعلقة بمصدر القرآن الكريم، والتي صاحبها بفرضياتٍ أخرى تتعلَّق بإسقاط «روبين» لمفاهيم سياسية وفكرية معينة على الآيات القرآنية، تخدم أيديولوجيته الاستشراقية الإسرائيلية.

فعلى سبيل المثال، علَّق «روبين» على الآية (٣٥) من سورة البقرة: ﴿ **وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ** ﴾، بردها إلى قصة الخلق الواردة في سِفر التكوين ١٧/١.

يهدف هذا الكتاب إلى تقديم رؤية نقدية علمية وموضوعية خالية من أيَّةِ تحيزاتٍ للفرضيات التي طرحها «روبين» في تعليقات ترجمتهِ العِبرية لمعاني القرآن الكريم وهوامشها؛ إذ اتبعت أسلوباً ومنهجاً علمياً يقوم على استخدام منهج «المقارنة» وطرح الآراء والأدلة العلمية والتاريخية التي يعود بعضها لآراء عددٍ من المُستشرقين، لدحض ونقد فرضيات «روبين» المختلفة.

كما أنَّ هذهِ الدراسة استعانت بآراء المتخصصين وأصحاب الخبرة في مجال التفاسير الإسلامية وعلوم القرآن الكريم، وذلك لبلورة الآراء النقدية الموضوعية حول استعمال «روبين» لعددٍ من التفاسير القرآنية (السَّمرقندي، البيضاوي، ابن الجوزي، الجلالين) التي أشار في مقدمة ترجمتهِ أنَّه استعملها لتُعينه على إخراج ترجمة قريبة للتصور الإسلامي عن القرآن الكريم.

## ثانياً: روبين ونقد منهجه:

يُعـرّف الكتاب الماثل للعـرض بـ « أوري روبين» صاحب أحـدث ترجمة عِبرية لمعاني القـرآن الكريم مـن جميـع الجوانـب، مركِّزاً على العوامل المختلفة التي أسـهمت في نشـأتهِ الأكاديمية والمؤثرة في تفكيـرهِ وأيديولوجياته البحثية، مُسـتعرضاً الخبرات العلمية المختلفة لـــ « روبيـن » وتدرجه الأكاديمـي على مدار حياتهِ، بشـكلٍ يوضـح مدى أهليـة « روبين» للقيـام بترجمـةٍ عبريـة كاملة لمعانـي القرآن الكريـم في ضوء مـا تتوافر لديه مـن خبراتٍ ومؤهلاتٍ علمية ومعرفية.

كما يقدم الكتاب كمّاً معلوماتياً عن المؤسَّسة العلمية التابع لها «روبين» والمقررات العلمية التي يُدرسـها بهـا. فضلاً عن تسـليط الضوء علـى المُستشـرق الإسـرائيلي مائيـر يعقوب كيسـتر Meir Jacob Kister (١٩١٤-٢٠١٠م) الذي تتلمذ على يديه «روبين»، وذلك فـي محاولةٍ لتوضيح جوانب التأثير التي تركها «كيستر» على تلميذه «روبين» والتي انعكست علـى اهتمامات «روبيـن» البحثيـة ومناهجه العلمية.

كمـا ذُيل هذا الجـزء من الكتـاب بملحقين مرجعيين، اشـتمل الأول منهما على معلوماتٍ عـن «روبيـن» وحياته العلميـة، حصل عليها الباحـث مـن خـلال مراسـلاتهِ الخاصـة مع «روبيـن». أمَّا الملحق الثاني فقد اشـتمل على اسـتبيان لآراء عـددٍ مـن المتخصصين وذوي الخبـرة فـي مجـال التفاسـير حول التفاسـير الأربعة التي اعتمد عليها «روبين» في تعليقات الترجمة وهوامشها.

## ثالثاً: تقييم التفاسير ونقد المنهج:

يُقيِّـم الكتـاب كذلـك التفاسـير الأربعـة (السَّـمرقندي، ابـن الجـوزي، البيضـاوي، الجلاليـن) التـي أشـار « روبين» فـي مقدمة ترجمتـهِ لمعانـي القرآن الكريم إلـى أنَّه اعتمد عليهـا لتُعينـه علـى الخـروج بترجمـةٍ قريبة للتصور الإسـلامي عن القـرآن الكريم، والتي اعتمـد عليها كذلك للتعليق على الآيات القرآنية وشرح بعض معانيها للقارئ؛ إذ ينقد هذا الجزء مـن الكتـاب «المنهج» الذي اتبعـه « روبين» في اسـتخدام هذهِ التفاسير في تعليقات الترجمة وهوامشـها، وأسـباب اختيار «روبيـن» لهذهِ التفاسير تحديداً، ومدى موضوعية وحيادية هذا الاختيار.

يُفنِّد الكتاب أيضاً «المناهج» الاستشـراقية المختلفة التي اعتمد عليها «روبين» في تعليقات الترجمـة وهوامشـها، ويقـف على مـا بها من سـلبياتٍ ومآخذ، مدعماً ذلك بأمثلةٍ من تعليقات «روبين» في تعليقات الترجمة وهوامشها.

وفي هـذا الجزء توصل الكتـاب لعددٍ غير قليل مـن النتائج، ومـن أهمها توافـر صفة أو شـرط «التخصـص» لـدى «روبيـن»؛ نظراً لِمَا توافرت لديه مـن خبراتٍ ومؤهلاتٍ علمية ومعرفيـة وأكاديمية إضافةً إلى إتقانهِ واطلاعهِ علـى الكثيـر مـن أُمَّهـات الكتـب الإسـلامية بالعربية.

كما توصل إلـى أنَّ اعتماد «روبين» على التفاسير الأربعة التي ذكرها في مقدمة ترجمتهِ للقـرآن الكريـم إلـى العِبريـة، مَثَّـل «انتخاباً مشـكوكاً فيـه»؛ نظـراً لأنَّ هـذهِ التفاسـير لم

تعكس السَّمتْ العام للتفاسير الإسلامية، واستند اختيارها بالتحديد إلى منهج «انتقائي» ولم يستند إلى منهج «استقرائي» موضوعي.

أظهر الكتاب كذلك الكثير من الأخطاء التي وقع فيها «روبين» في استخدامهِ للمناهج الاستشراقية العامة (الإسقاطي، التأثير والتأثر، المقارن)، والتي كان من أبرزها - على سبيل المثال - ابتعاد « روبين » عن «الموضوعية» في استخدامهِ للمنهج الإسقاطي الذي عكس من خلال استخدامه له وقوعه تحت تأثير أيديولوجية فكرية مُسبقة حاول « روبين » إثباتها بأيّ وسيلةٍ بعيداً عن الموضوعية العلمية.

## رابعاً: مصادر يهودية:

تمثَّلت الفرضية الأساسية التي طرحها «روبين » في تعليقات ترجمتهِ لمعاني القرآن الكريم وهوامشها، في ردهِ الآيات القرآنية إلى مصادر غير أصيلة وهي المصادر اليهودية والنصرانية والوثنية.

ينقد الكتاب بشكلٍ موضوعي وعلمي، فرضية « روبين» المُتعلقة بردهِ الآيات القرآنية لمصادر يهودية مختلفة (العهد القديم، التلمود، الأجادا)، والتي كانت الفرضية الأكثر استحواذاً من حيث الحجم على فرضيات « روبين» حول الآيات القرآنية عامَّة؛ نظراً لكونهِ ينتمي للفكر الاستشراقي الإسرائيلي – اليهودي وواقع تحت تأثير أيديولوجية استشراقية إسرائيلية - يهودية تقول بردِّ الآيات القرآنية إلى مصادر دينيَّة يهودية.

فينقد الكتاب فرضية « روبين » المتعلِّقة بالقصص القرآني والذي تناول في معظمهِ قصص الأنبياء المشتركين بين اليهودية والإسلام، وكذلك ما يتعلَّق بالعقائد والشرائع الواردة ببعض الآيات القرآنية، إضافةً إلى عددٍ من الألفاظ والتعبيرات اللغوية القرآنية التي ردَّها « روبين » لألفاظٍ وتعبيراتٍ «عبرية»، وهي اللغة التي ارتبطت بالتراث الديني اليهودي.

كما عَمَد الكتاب إلى بيان أوجه الاختلاف والتشابه بين السياق العام الذي توجد بهِ القصة القرآنية أو الشريعة أو العقيدة الواردة بالقرآن الكريم، وبين السياق العام المُقابل له والمرتبط بالقصة أو الشريعة أو العقيدة الواردة في النص الديني اليهودي المردودة له.

وفيما يتعلَّق بالألفاظ والتعبيرات اللغوية التي ردَّها «روبين» لألفاظٍ وتعبيراتٍ لغوية «عبرية» واردة بمصادر يهودية مختلفة. فقد اتَّبع الكتاب لمناقشتها والردِّ عليها منهجاً تأصيلياً مقارناً، إذ قام الباحث بالتأصيل للفظة أو التعبير اللغوي في العربية واللفظة والتعبير اللغوي المردود إليها في اللغة العِبرية، ثمَّ يُقارن نتائج هذا التأصيل والذي من خلالهِ يمكن الوقوف على مدى أصالة اللفظة أو التعبير اللغوي في العربية، أو أنَّ اللفظة من الألفاظ «السامية المشتركة» أم من الألفاظ «الدخيلة» إلى العربية.

ومن النتائج التي توصل إليها الكتاب في هذا الجزء، اعتماد «روبين» على «التشابه اللفظي» السطحي الوارد في الآيات القرآنية

ونصـوص المصادر اليهوديـة المختلفة (العهد القديم، التلمود، الأجادا) لردِّ الآيات القرآنية إلى مصادر يهودية.

توصـل الكتـاب أيضـاً إلى بـروز أزمة «الفهم» لدى «روبين»كمُستشـرق إسرائيلي-يهودي، وذلـك لتفسـيرهِ أو اعتبارهِ التشـابه بيـن مـا ورد فـي الآيـات القرآنيـة وبين ما ورد فـي نصـوص العَهديـن القديـم والجديد علـى أنَّه اقتباس أو تأثر، فـي حين أنَّه مفهوم في الإسـلام علـى أنَّه تطبيق للرؤيـة القرآنية القائلـة بوحـدة مصدر الوحـي الإلهي في كلٍّ من الإسـلام واليهودية والنصرانية. وبطبيعة الحال فإنَّ هذهِ الأزمة عائدة إلى سوء التعامل والاسـتخدام للنص الإسلامي (القرآن الكريم) مـن جانـب المُستشـرقين عامَّة ومـن جانب «روبين» صاحب الترجمة خاصة.

فقـد بدا واضحـاً عدم حـرص «روبين» رغـم كونـه أسـتاذاً فـي الإسـلاميات علـى التعامـل مـع النص القرآني مـن خلال حماية هويتـهِ وتكاملهِ، بل فهمه في إطار اسـتقطاع النص من سياقهِ، وفهمه في إطار انساق وقيم وتعصبات فشـل فـي تحييدهـا أو إبطالها كما فشل في الاسـتجابة للنص وفقاً لطبيعة النص ولغته.

أمَّـا ما يتعلَّق بالألفـاظ القرآنية التي ردَّها «روبيـن» للغـة العِبرية، فقد خلـص الكتاب إلى أنَّهـا تراوحت بيـن مجموعتين، الأولى: الألفـاظ العربيـة الأصيلـة لاسـيَّما المُنتميـة للعربيـة الشـمالية، والثانية: الألفاظ السـامية المشتركة.

فـي المجموعـة الأولـى من هـذهِ الألفاظ اتضح مـن خلال ردِّ «روبيـن» لهذهِ الألفاظ لأصولٍ عِبرية، أنَّه تُسـيطر عليه أيديولوجية استشـراقية معينة، وهـو ما يسـتتبع تطويره لفرضيـاتٍ مغلوطة ومقلوبـة؛ إذ أنَّ فرضيته الأساسـية تتمثـل فـي اقتباس المـادة القرآنية لمـوادٍ غيـر أصيلة، فـي الوقت نفسـهِ الذي لا يفتـرض فيـه اقتباس لغاتٍ أخرى لاسـيَّما السـامية منها لألفاظٍ عربية أصيلة، استخدمها القرآن الكريم.

أمَّـا المجموعـة الثانية، فقد أثبـت الكتاب أنَّ وجود «لفظة سـامية مشتركة» في القرآن الكريـم لا يطعن فـي أصلهـا العربي، وذلك لعدَّة أسـباب، من أبرزها وأهمها - على سبيل المثال - أنَّ وجود اللفظة السـامية المشـتركة فـي العربية ولغةٍ سـاميةٍ أخرى، يؤكد وجود اللفظـة فـي العربية، مـا يعزز مـن أصالتها ومـن كونهـا لفظـة ذات «مرونـة لغويـة»؛ إذ اسـتخدمت فـي أكثر مـن لغةٍ سـامية غير العربية.

## خامساً: مصادر نصرانية ووثنية:

يناقش الجزء الأخيـر من الكتاب فرضية ردِّ الآيـات القرآنيـة إلـى مصـادر نصرانية ووثنيـة، وبالتالـي فهـو يتَّبـع فـي نقـد هذهِ الفرضيـة منهج الباب الثاني نفسـه من حيث اسـتخدام المنهج المُقارن للوقوف على أوجه الشـبه والاختلاف بين النص القرآني والنص النصرانـي أو الوثنـي المـردودة لـه الآيـة القرآنية.

كما يتم استخدام المنهج نفسه المُستخدم في الباب الثاني من الكتاب لمناقشة نقد الفرضية المتعلِّقة بردِّ بعض الألفاظ والتعبيرات اللغوية القرآنية للغتين الحبشية والسريانية اللتين ارتبطتا بالتراث الديني النصراني، أو إلى اللغات الآرامية والفارسية واليونانية التي ارتبطت بالتراث الديني الوثني.

ويختم هذا الجزء من الكتاب بعددٍ من الأدلة التاريخية والعلمية الناقدة للفرضيات الاستشراقية التي تقول بأخذ أو تأثر القرآن الكريم بمصدرٍ نصراني أو وثني ديني؛ إذ يُناقش وينقد إمكانية الأخذ أو الاقتباس القرآني من مصدرٍ نصراني أو وثني بشري أو التأثر أو الاقتباس القرآني سواءٌ من الأناجيل أو من الشعر الجاهلي.

كما أنَّ هذا الجزء من الكتاب دُعِّم بعددٍ من الجداول الإحصائية التي تقدم حصراً إحصائياً لفرضيات «روبين» حول ردِّهِ الآيات الكريمات لمصادر غير أصيلة.

توصل هذا الجزء كذلك لعددٍ من النتائج، من أبرزها اعتماد «روبين» على المنهج الانتقائي في استخدام النصوص التفسيرية، مثال تعليقه على بعض الآيات الوارد بها قصة نبي الله زكريا (ع)؛ إذ انتقى من بين النصوص التفسيرية العديدة التي طرحت مجموعة من الآراء التفسيرية المختلفة، رأياً واحداً يخدم بِهِ هدفه المتمثل في ردِّ الآيات القرآنية لمصدرٍ نصراني.

كما أبرز الكتاب عدم تحديد «روبين» لمصدرٍ معيَّن في ردهِ بعض الآيات القرآنية لمصادر إمَّا نصرانية أو وثنية، بل إنَّه أطلق الكلام على عواهنه بدون تحديد لمصدرٍ محدد، وهو الأمر الذي كان أكثر وضوحاً في ردهِ لعددٍ من الآيات القرآنية لمصادر وثنية أكثر من النصرانية.

توصل الكتاب كذلك لوجود عددٍ من الأدلة التاريخية والعلمية التي تُثبت استحالة التأثير النصراني الديني بوسط شبه الجزيرة العربية مهبط الوحي، واستحالة أنْ يكون هناك مصدر نصراني بشري (بحيرا الراهب) أو حتَّى مصدر وثني بشري (شعر أُميَّة بن أبي الصَّلت) أخذ أو اقتبس منه النبي مُحمَّد (ص) كما تقول الفرضيات الاستشراقية بذلك. فقد طرح الكتاب الكثير من الأدلة العلمية التي تدحض هذهِ الفرضية الاستشراقية، ومن أبرزها ما ذهب إليه المُستشرق الألماني Friedrich Schulthess (١٨٦٨-١٩٢٢م) الذي جَمَع شعر ابن أبي الصَّلت (ت٥هـ/٦٢٦م) وطبع ديوانه عام ١٩١٠م، معارضاً فكرة أنَّ مُحمَّداً (ص) تأثر بابن أبي الصَّلت، معتمداً في ذلك على الكثير من الأدلة التاريخية والفينولوجية لتحليل شعر ابن أبي الصَّلت[١٥].

وأخيراً، فإنَّ ما تضمَّنه الكتاب من فصولٍ وأبواب، فهي بحسب الجدول الآتي:

| ت | الأبواب والفصول | العنوان | الصفحات |
|---|---|---|---|
| ١ | الباب الأول | روبين وتفنيد منهجه في نقد الآيات القرآنية | ٩-٨٣ |
| ٢ | الفصل الأول | السيرة الذاتية لـروبين | ١١-٤٣ |
| ٣ | الفصل الثاني | تقييم التفاسير التي اعتمد عليها روبين ونقد منهجه في استخدامها | ٤٤-٦٩ |
| ٤ | الفصل الثالث | تفنيد (منهج) روبين في نقد الآيات القرآنية | ٧٠-٨٣ |
| ٥ | الباب الثاني | فرضية روبين برد القرآن الكريم لمصادر يهودية ونقدها | ٨٤-٢٤٤ |
| ٦ | الفصل الأول | فرضية رد قصص القرآن الكريم لمصادر يهودية ونقدها | ٨٧-١٩٢ |
| ٧ | الفصل الثاني | فرضية رد عقائد وشرائع ولغة القرآن الكريم لمصادر يهودية ونقدها | ١٩٣-٢١٨ |
| ٨ | الفصل الثالث | نقد الفرضيات الاستشراقية حول التأثر القرآني بمصادر يهودية | ٢١٩-٢٤٤ |
| ٩ | الباب الثالث | فرضية روبين برد القرآن الكريم لمصادر نصرانية ووثنية ونقدها | ٢٤٥-٣١١ |
| ١٠ | الفصل الأول | فرضية رد قصص القرآن الكريم لمصادر نصرانية ووثنية ونقدها | ٢٤٧-٢٧١ |
| ١١ | الفصل الثاني | فرضية رد لغة القرآن الكريم لمصادر نصرانية ووثنية ونقدها | ٢٧٢-٢٨٨ |
| ١٢ | الفصل الثالث | نقد الفرضيات الاستشراقية حول التأثر القرآني بمصادر نصرانية ووثنية | ٢٨٩-٣١١ |
| ١٣ | الملاحق: | | |
| ١٤ | الملحق رقم (١) | مراسلات الباحث الخاصة مع أوري روبين | |
| ١٥ | الملحق رقم (٢) | دليل المقابلة وبطاقات الإخبار | |
| ١٦ | الملحق رقم (٣) | الجداول الإحصائية | |
| ١٧ | قائمة المصادر والمراجع | | |

## الهوامش:

(1) See: Herzl, Theodor, A Jewish state: an attempt at a modern solution of the Jewish question, 3rd edition, New York: Federation of American Zionists, 1917.

(*) هو: سعيد بن يوسف أبو يعقوب الفيومي، المشهور بـ(سَعْدِيا) Sa›adiah ben Yosef Gaon (٢٦٨-٣٣٠هـ/٨٨٢-٩٤٢م). ولد في مدينة الفيوم بمصر وتوفِّي ببغداد. حاخام وفيلسوف يهودي مصري، تأثر بالمدرسة الكلامية ومذهب المعتزلة. كان مدافعاً عن شرعية النبوة ووحدانية الله (I)، كما رفض الإيمان بالسَّحرة والمُنجمين. وهو أول شخصية عِبرية مهمة تكتب على نطاقٍ واسع بالعربية، ويُعد مؤسِّس الأدب العربي اليهودي. ذكر الحاخام ابن عزرا الأندلسي Abraham ben Meir Ibn Ezra (١٠٨٩-١١٦٧م) في تفسيرهِ التوراة، بأنَّ الفيومي وضع ترجمةً للكتاب المقدس العِبري بالحروف العربية. أطلق على ترجمته اسم (كتاب التاج)، وله كذلك كتاب (جامع الصلوات والتسابيح)، وكتاب (المختار في الأمانات والمعتقدات). لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: سبيرج، إليعيز رشلو، «الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي.. اللغة العربية والحضارة الإسلامية في مؤلَّفاتهِ»، مجلَّة الكرمل: أبحاث في اللغة والأدب، جامعة حيفا، ع١٥، ١٩٩٤م، ص ص٨٧-١٠٤.

(**) هو: أبو أيوب سليمان بن يحيي بن جبيرول (بالعِبرية: שלמה בן יהודה אבן גבירול شلومو بن يهودا بن جبيرول) Solomon ibn Gabirol (٤١٢-٤٥٠هـ/١٠٢١-١٠٥٨م). شاعر وفيلسوف يهودي أندلسي. كان أديباً يدخل مجالس الأمراء وكبراء البلد، ليمدحهم من شعرهِ فيجزلون له العطاء. كتب ابن جبيرول أعماله الفلسفية بالعربية، ثمَّ تُرجمت هذهِ الأعمال إلى العِبرية فيما بعد ومنها إلى اللاتينية حيث تركت أثراً في الفكر المسيحي. ونَظَم عدَّة قصائد عِبرية على نظام الموشَّحات، كما نَظَم قصيدةً تتناول النحو العِبري على غِرار (ألفية ابن مالك)، وكتب المدائح في أولياءِ نعمتهِ. وتُعالج قصائده الدنيويَّة موضوعاتٍ مثل الحب والخمريات ووصف الطبيعة والشكوى من الزمان والعالم. أمَّا قصائده الدينيَّة، فتُعالج الموضوعات اليهودية التقليدية مثل البكاء من أجل صهيون. وتمَّ جمع أشعاره ونشرها عام ١٩٢٤م. للتفصيل، يُنظر:

H. Adler, Ibn Gabirol and His Influence upon Scholastic Philosophy, London, 1865; Sirat, Colette, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Raphael, Loewe, Ibn Gabirol, London: Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

(2) Hava Lazaras yafeh, Intertwind worlds, Princeton University: New Jersey, 1992, p.149; Myron. M. Weinstein, «Washington D.C Hebrew Quran Manuscript», in: studies in Bibliography and booklore, Jewish institute of Religion N.G., vol x., Winter, 1971, vol. x, p.40.

(٣) وهو الكتاب الصادر بتحقيق وتقديم: الدكتور سليمان دنيا، عن: دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب / ٣٨، ١٩٦٤م.

(٤) هيكل، أحمد الشحات، «الترجمات العِبرية لمعاني القرآن الكريم.. أهداف سياسية ودينيَّة»، مجلَّة القدس، العدد (٩٤)، أكتوبر ٢٠٠٦م، ص٨٧.

(***) العربية – اليهودية: هي إحدى الكتابات أو اللهجات الخليطية التي استخدمها اليهود إبَّان العصور الوسطى، وهذهِ «الازدواجية اللغوية» في كتابات اليهود، تُعد بمثابة «ظاهرة» في التاريخ اليهودي، تميز بها اليهود منذ أقدم العصور، فإلى جانب اللغة العِبرية تحدثوا وكتبوا بلغات الشعوب الأخرى التي كانوا يعيشون بين ظهرانيها، ففي العصر الروماني تحدثوا وكتبوا باللاتينية، وفي العصور الوسطى وفي ظلِّ الإسلام والثقافة العربية

تحدثوا اللغة العربية وكتبوا بها أروع إنتاجهم الأدبي والثقافي، وحينما تفرقوا كأقلياتٍ في شتَّى أنحاء أوربا عَقِب السبي الروماني عام ٧٠م، تحدثت كلَّ طائفةٍ يهودية بلغة البلد التي تعيش بها، إضافةً إلى ذلك فقد طور اليهود لغاتٍ «خليطية» خاصة بهم مثل اللغة (العربية – اليهودية) التي كتبوا بها بعض مؤلَّفاتهم في العصور الوسطى. وهي عبارة عن لغةٍ عربية مكتوبة بحروفٍ عبرية، حتى لا يستطيع قراءتها وفهمها سوى اليهودي فقط، كما طوروا واستخدموا أيضاً لغة (اليديش) Yiddish الشهيرة، التي هي عبارة عن خليط من اللغة العِبرية مع مجموعةٍ من اللغات السلافية الأوربية، والتي كُتب بها جزء ضخم من الأدب الخاص بالجامعات اليهودية في أوربا إبَّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد. يُنظر: البهنسي، أحمد صلاح، «الاستشراق الإسرائيلي.. الإشكالية والسِمات والأهداف»، مجلَّة الدراسات الشرقية، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، يناير ٢٠٠٧م، ص ص٤٧٠-٤٧١.

(٥) هيكل، مرجع سابق، ص٨٧.

(٦) الرفاعي، جمال أحمد، دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العِبرية، (القاهرة، كلية الألسن، ١٩٩٤م)، ص١٥.

(****) ولد في منتصف القرن السادس عشر بسلونيكا Salonica في اليونان، وتوفي عام ١٦٣٦م. فقيه وعالم، وهو من نسل عائلة (بيت هليفي) الشهيرة. نال تعليمه في اليشيفوت المحلية حيث دَرَس الهلاخاه (الشريعة اليهودية) والفلسفة. وانتقل من سلونيكا إلى زانتيXanthe حيث صار حاخاماً للبلدة، ثمَّ انتقل إلى فينسيا Venice. أهم أعماله: ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العِبرية للمرة الأولى ترجمةً كاملة. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر:

Ency. Judaica Encyclopaedia, 2nd printing, Jerusalem, 1973, vol. 11, p.83.

(7) Hava, Ibid. p.149; Myron, Ibid., vol. x, p.40.

(٨) يُنظر: فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط٢، (بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠١م)، ص٣٢٩؛

Skolnik, Fred (Editor in Chief), Encyclopaedia JUDAICA, Second Edition, Detroit: Thomson Gale, 2007, vol.17, p.146.

(٩) شحاته، سمير فرحات، ترجمة بن شيمش العِبرية لمعاني سورة آل عمران.. دراسة نقدية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلِّية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣م، ص١٥.

(١٠) هيكل، مرجع سابق، ع٩٤، ص٨٩.

(١١) المرجع نفسه، ع٩٤، ص٨٩.

(١٢) أبو غدير، محمد محمود، «ترجمة أوري روبين لمعاني القرآن الكريم بالعبرية.. عرض وتقويم»، بحث مشارك في ندوة: (القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية)، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المُصحف الشريف، ١٦-١٨/شوال/١٤٢٧هـ الموافق ٧-٩/تشرين الثاني/٢٠٠٦م، ص٧. يُنظر الموقع الإلكتروني:

http://qurancomplex.gov.sa

(13) Skolnik, Encyclopaedia JUDAICA, Ibid. vol.17, p.351.

(١٤) البهنسي، أحمد، «إشكال فهم النص القرآني في الدراسات الاستشراقية.. الاستشراق الإسرائيلي أنموذجاً»، مجلَّة دراسات استشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، النجف، ع٢، ٢٠١٤م، ص ص٣٠-٣١.

(١٥) يُنظر: جعفر، نذير، الدخيل والأثيل في شعر أُميَّة بن أبي الصِّلت، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٢م).

# Contents

Editor..... .....11

**Research and Studies**

**Philosophy and Religion Word theology and Dasein believ**
**Dr. Hassoun Al Saray** .....15

**Extremism in religionsReading in sociology of religion**
**Dr. Nasir Karim Kazem**.....31

**The symbolism of woman in Islamic philosoph**
**Dr. Jawad Kadhim Abhool** ..... 49

Hadith In the Trend of Islamic knowledge
**Dr. Falah Razak Jassim** .....63

**The features of the Qur'oranic approach in critisizing the misrepresentation of the text by people of the book**

**Dr. Hamid Hakk** .....75

Speech of Religious rituals study in the dimensions of communication to visit Imam Hussein Known as « The Forty»

**Dr. Alaa Khalil Ibrahim** .....85

**Holiness of the Monastery in the Egyptian Monks**
**Dr. Raghad Abdulnabi Jaafar.**.....99

The ritual of worship in the Torah
**Dr. Haidar Hassan Al Asadi** .....113

Book review: Translation of the Meanings of the Holy Quran into Hebrew
**Dr.Haidar Qassim M** .....135

## Ethics of Publishing:

• Journal of Religion Studies adopts the rules of confidentiality and objectivity in the arbitration process, for both the researcher and the readers. It assigns each arbitrable research to certified readers who have the specialized expertise and competence in the research subject to assess and evaluate it according to specific standards and criteria. In case that the assessment conflicts with readers, the Journal refers the research on another reader.

• Journal of Religion Studies adopts reliable, experienced and authentic readers in their specialty.

• Journal of Religion Studies adopts an accurate internal organization that clearly defines the duties and responsibilities in the work of the editorial staff and its functional ranks.

• Editors and readers, except for the direct administrator of the editing process (the editor-in-chief or his / her designee) may not discuss paper (researches) with anyone else, including the author. Any privileged information or opinion obtained through reading is kept confidential and neither of them may be used for personal use.

• In the light of readers› reports, the Journal provides technical, methodological and information support to researchers, as needed and serves to improve research.

• The Journal is obliged to inform researchers of the approval of the research publication without modification, or according to certain amendments based on what is stated in the reading reports, or apologize for not publishing with an explanation of the reasons.

• Journal of Religion Studies is committed to the quality of the investigative, editorial, printing and electronic services it provides for researches.

• Respect for the rule of non-discrimination: Editors and reviewers assess research material according to intellectual content, taking into account the principle of non-discrimination on the basis of race, gender, faith, political philosophy of the author. Assessment and evaluation is never based on discrimination but on adherence to academic approaches and rules in presenting, analyzing and discussing ideas, trends, and topics.

• Respect for the rule of non-conflict of interest between editors and researchers, whether as a result of a competitive or cooperative relationship or other relationships or links with any author, company or research-related institution.

• Journal of Religion Studies shall not allow any of its members or editors to use the unpublished material contained in the research assigned to the Journal in their own research. Intellectual property rights: Bayt al-Hikma (House of Wisdom) owns the intellectual property rights of the articles published in its academic journals and may not be reproduced in whole or in part, either in Arabic or translated into foreign languages, without express written permission from Bayt al-Hikma.

• Journal of Religion Studies complies with the publication of translated articles in full compliance with a permission of the foreign periodical; and complies with the respect of intellectual property rights.

• Free Publishing: Journal of Religion Studies is committed to free publication, and exempts researchers and authors from all publishing fees.

the research ? Does the article identify the procedures followed ? Are these ordered in a meaningful way ? If the methods are new, are they explained in detail ? Was the sampling appropriate ? Have the equipment and materials been adequately described ? Does the article make it clear what type of data was recorded; has the author been precise in describing measurements ?

• Results: This is where the author/s should explain in words what he/she discovered in the research. It should be clearly laid out and in a logical sequence. You will need to consider if the appropriate analysis has been conducted. Are the statistics correct ? If you are not comfortable with statistics, please advise the editor when you submit your report. Interpretation of results should not be included in this section.

• Conclusion/Discussion: Are the claims in this section supported by the results, do they seem reasonable ? Have the authors indicated how the results relate to expectations and to earlier research ? Does the article support or contradict previous theories ? Does the conclusion explain how the research has moved the body of scientific knowledge forward ?

• Tables, Figures, Images: Are they appropriate ? Do they properly show the data ? Are they easy to interpret and understand ?

• Scope - Is the article in line with the aims and scope of the journal ?

**Synthesis (Review Articles):**

• Submissions should be a critical, systematic review of literature concerning issues that are relevant to the delivery of health care. Reviews should be focused on one topic.

Final Comments:

• All submissions are confidential and please do not discuss any aspect of the submissions with a third party.

• If you would like to discuss the article with a colleague, please ask the editor first.

• Please do not contact the author directly.

• Ethical Issues:

1. Plagiarism: If you suspect that an article is a substantial copy of another work, please let the editor know, citing the previous work in as much detail as possible.

2. Fraud: It is very difficult to detect the determined fraudster, but if you suspect the results in an article to be untrue, discuss it with the editor.

**Next Steps:**

• Please complete the “Reviewer’s Comments” form by the due date to the receiving editorial office. Your recommendation regarding an article will be strongly considered when the editors make the final decision, and your thorough, honest feedback will be much appreciated.

• When writing comments, please indicate the section of comments intended for only the editors and the section of comments that can be returned to the author(s). Please never hesitate to contact the receiving editorial office with any questions or concerns you may have.

## Guidelines for Reviewers

**The Responsibility of the Peer Reviewer:**

The peer reviewer is responsible for critically reading and evaluating a manuscript in their specialty field, and then providing respectful, constructive, and honest feedback to authors about their submission. It is appropriate for the Peer Reviewer to discuss the strengths and weaknesses of the article, ways to improve the strength and quality of the work, and evaluate the relevance and originality of the manuscript.

**Before Reviewing:**

**Please consider the following:**

1. Does the article you are being asked to review match your expertise ?

If you receive a manuscript that covers a topic that does not sufficiently match your area of expertise, please notify the editor as soon as possible. Please feel free to recommend alternate reviewer.

2. Do you have time to review the paper ?

Finished reviews of an article should be completed within two weeks. If you do not think you can complete the review within this time frame, please let the editor know and if possible, suggest an alternate reviewer. If you have agreed to review a paper but will no longer be able to finish the work before the deadline, please contact the editor as soon as possible.

3. Are there any potential conflicts of interests ?

While conflicts of interest will not disqualify you from reviewing the manuscript, it is important to disclose all conflicts of interest to the editors before reviewing. If you have any questions about potential conflicts of interests, please do not hesitate to contact the receiving editorial office.

**The Review:**

When reviewing the article, please keep the following in mind:

• Content Quality and Originality.

Is the article sufficiently novel and interesting to warrant publication ? Does it add to the canon of knowledge ? Does the article adhere to the journal›s standards ? Is the research question an important one ? In order to determine its originality and appropriateness for the journal, it might be helpful to think of the research in terms of what percentile it is in ? Is it in the top 25% of papers in this field ? You might wish to do a quick literature search using tools such as Scopus to see if there are any reviews of the area. If the research has been covered previously, pass on references of those works to the editor.

**Organization and Clarity:**

• Title: Does it clearly describe the article ?

• Abstract: Does it reflect the content of the article ?

• Introduction: Does it describe what the author hoped to achieve accurately, and clearly state the problem being investigated ? Normally, the introduction should summarize relevant research to provide context, and explain what other authors› findings, if any, are being challenged or extended. It should describe the experiment, the hypothesis(es) and the general experimental design or method.

• Method: Does the author accurately explain how the data was collected ? Is the design suitable for answering the question posed ? Is there sufficient information present for you to replicate

Country, African Archaeology, Asian Archaeology, Mesopotamia Archaeology, Egyptology, Papyrology, Classical Archaeology (Greek, Roman), American Archaeology, European Archaeology (Celtic, Anglo-Saxon, Viking), Christian Archaeology, Medieval Archaeology, Ancient History, Greek History, Roman History, Near Eastern History, Ancient Philosophy, Byzantine Studies, Greek Language & Literature, Latin Language & Literature, Medieval Latin Language & Literature, Classics in Translation, Paleography, History of Scholarship, History of the Roman Empire, History of the Hellenistic Age, British History until the year 1500, Early Modern British History, Modern British History (1750), Medieval European History, History of War, Diplomatic History, Descent & Genealogy, History of Ideals, Demographic History, Urban History, History of Your Owe Country, Australian & Pacific History, Social History, Aspect of Political & Economical & Social & Intellectual Life of the Pre-Islamic Arabia, The Prophet History in Makka, Islamic State in the time of the Prophet and the Rashidan Caliphs, Āhl al-Bayt History, The Islamic Conquests and its Impact, The Age of Islamic Civilization, Women in the Islamic Age, The Impact of the Umayyad Accession to the Caliphate, The Kharijat and their Important Sects, Polices of the Umayyad Caliphs, Intellectual Life in the Umayyad Era, The Umayyad and Byzantine Relationship, The Spreading of Islam in the World, The Abbasid Caliphate and the Factors Behind its Establishment, The History of the Abbasid State, Foreign Policy of Abbasside Caliphs, The Opposition Movements in the Abbasid Age, The Zianj and the Quarmuti Movements, Scientific Advancement Under the Islamic States, The Impact of Islamic Arab Civilization in the World Civilizations, History of Arabic / Islamic Thought, The Result of Outsider Invasion to the Muslim Arab World, Arab Civilization in Andalus, The Political History of Andalus, Independent States in Islamic World, The Fatimi State its Raise and Relationships, Intellectual Life and cultural in the Fatimi Era, The Aubbid-Mamluk History, Crusade Wars, Islamic and Western Relationship in the Medieval Age, The History of Feudalism System, History of the Ottoman State, The Ottoman Military System, The Administrative System of Ottoman State, Intellectual and Social Life in the Arab States in the Ottoman Era, The Movement of Population in the Arab States in the Ottoman Era, The Ottoman-Persian Relations, History of Modern Turkey, History of Modern Africa, African Arab Relations, The Modern and Contemporary Economical & Social & Political History of Moroccan Region, History of Modern Europe and manifestations of European Renaissance, History of European Modern and Contemporary Thought, Modern and Contemporary History of Iraq, Iraq›s Economic & Social History in Modern and Contemporary Eras, Modern and Contemporary History of Arabian Gulf, History of Education, History Teaching, Curriculum Development, Orientalist Studies.

search interests. Book reviews are subject to the same assessment criteria followed in the assessment of researches.

- The Journal devotes a special forum for the discussion of an idea, a theory or an issue raised in the field of social studies. The number of words in the discussion does not exceed 2800-3000 words. Discussions are subject to the same assessment criteria.

- The number of a research words, including references to sources and footnotes, bibliography, list of words of tables, if any, and annexes, if any, are between 8000 and 10,000 words. The journal may publish, in its discretion and in exceptional cases, some research and studies whose words exceed the number of words mentioned above.

- Charts, figures, equations, graphs or tables are to be sent in the way they are originally used in Excel or Word. They be supplemented a good quality original pictures in a separate file as well.

- Researches and studies may published in Arabic or English.

Fourthly: Electronic astrology and scientific arbitration:

- Research and studies submitted for publication in the journal are presented on the electronic portal program (Turnitin).

- Each research is subject to a complete confidential assessment conducted by two readers (referees) who are competent and specialized in the subject of the research, have the academic expertise of what has been accomplished in concerned field and who are accredited in the list of readers in Bayt al-Hikma. In case there are contradictions in assessment results, the research is sent to a third reader. The Journal is committed to provide the researcher with its final decision: publishing / publishing after making specific amendments / apologies for not publishing, within three months of the receipt of the research.

Fifth: The Journal is morally committed to respect privacy, confidentiality, objectivity and academic honesty. The editors, auditors and members of the editorial board do not disclose any information about the research.

- The arrangement of researches is subject to technical procedures irrelevant to the status of the researcher.

- The Journal does not pay financial rewards for published materials – researches, studies and articles - as it is applied by international academic journals. The Journal does not receives fees for publication.

Sixth: The journal relies on the publication of research and studies, the following scientific disciplines: Methods of Archaeology, Conservation Techniques, Prehistoric Archaeology, Numismatics, Artifacts (Pottery, Jewellery), Archaeology of Your Own

## Author Guidelines:

The "Journal of Historical Studies" depends, in the selection of its content, certain formal and intellectual specification as they are manifested in the international refereed journals, according to the following:

Firstly: the search has to be original specially prepared for the Journ‹al, not published in full or in any other way, in paper or electronically, or presented in an academic event held Beit al-Hikma or organized by any other party.

Second: a C.V., in both Arabic and English, must be attached to the research.

Third: The research should include the following elements:

- Research title in Arabic and English and a brief introduction to the researcher and the academic foundation where s/he works in an independent page.

- An abstract of the research in Arabic and English in about 250-300 words, followed by the key words. The abstract should state the in short, accurate and clear sentences the main problem of research, methods used and conclusions.

- The identification of research problem, objectives of the study, its significance, the critical reviews written including the latest materials published on the subject, defining the specifications of the research hypothesis, the conceptual perception and its main indicators, a description of methodology, analysis, results, and conclusions; provided that a list of sources and references referred to by the researcher or used in the research body. The list should include the research date in its original foreign language in case of using several sources in several languages.

- A research should abide by documentation conditions in accordance with the reference assignment depended by Bayt al-Hikma which is compatible with the international standards research methodology. It is intended as a system (MLA Citation).

- The Journal does not publish chapters or researches taken ready made from university endorsed theses except for certain cases where they are prepared in a new way for the Journal provided that the researcher refers to this providing sufficient data concerning the thesis title, the discussion date and the university where the discussion took place.

- A research should be within the field of the Journal's goals and research concerns.

- The Journal is interested in critical reviews of important books recently published in the fields of its specialization in any the languages, provided that these books published not more than three years. A review does not exceed 2800-3000 words. Books reviewed should be within the field of the researcher›s specialization or his basic re-

## The Journal's Vision:

Academic research is a basic pillar of comprehensive renaissances every where . It is a means of bringing together the civilizations of the world through science, knowledge and positive knowledge that paves the way for coexistence and integration between all communities , religions and sects in the attempt of building a civilization with human values .

## The Goals of The Journal

Journal of Religions studies is issued by the House of Wisdom with the International Standard Number (ISSN: 2079-6129) It is a semi-annual bi-periodic journal issued once every six months . It has a specialized international academic editorial board and is based on an ethical charter of publishing rules and its relationship with researchers. It is also based on an internal regulation governing the work of arbitration, and on a list of arbitrators in different specializations .

The goals of the journal can be summarized as follows:

1. Publishing research and studies in the field of religions prepared by researchers and professors in the research societies, institutions, study bodies and research centers that address the following:

- Consolidation of religious values, heritage and cultures.

- Concentration on the relationship between religions and contemporary reality.

Promoting a culture of dialogue to promote the spirit of religious tolerance, dialogue and coexistence among groups and individuals.

- Emphasizing the factors of cohesion and social integration and the rejection of discrimination and sectarianism.

2- To contribute to the development of research and to improve the level of academic research in the field of religious studies.

3- Building bridges of academic cooperation and knowledge exchange with academic, scientific and cultural centers.

# Religion Studies

Quarterly journal issued by Department of Religion Studies In BaytAl-Hikma
No.(36) Baghdad-2019

**Chief Editor**
Dr.Ehsan Alameen

**Managing Editor**
Dr.Mayas Dheyaa Baqer

**Editorial Board**
Prof.Dr. Abd AlAmeer Kadhim Zahed / University of Kufa / Iraq
Prof.Dr. Mohammed Jawd Al-turaihi / University of Baghdad / Iraq
Prof.Dr. Anwar Aljaf / University of Sulaymaniyah / Iraq
Prof.Dr. Salama Hassan kadhim Almusoee / University of Baghdad / Iraq
Prof.Dr. Dhiaa Mohammed Mahmood / University of Iraq / Iraq
Prof.Dr. sadeeq Khalil / College of Imam Al - Azham / Iraq
prof. Dr.Huda abbas Kanbar / University of Baghdad / Iraq
Prof.Dr. Saleh Gharibi / University of Tebessa / Algeria
Dr.Faraj Hamad Salem Al-Zubaidi / Al-Hussein Bin Talal University / Jordan
Dr. Adnan Hashim Ghuloom Al-Hassani / Academy of Wise Wisdom / Iran

**Arabic Linguistic Correction**
Dr. Wissam Majeed Hassan

**English Language Correction**
Rabee Amer Salah