ISSN: 2149-3979

مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2016 العدد:3
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

الاغتراب والتدين

- بين يدي العدد - د. محمد شيخ محمد النجار
- التفاعل السريع مع الوجود؛ فلنسارع إلى تحديث نظرتنا للذات الإلهية الأبدية - أ. د. صادق قيليج
- اغتراب الإنسان من خلال المنظور الصوفي - أ. د. قادر أوزكوسه
- البدعة والخرافة كأداتين للاغتراب عن الدين - أ. د. جعفر قراداش
- الدين والاغتراب؛ الفرص والتحديات - أ. د. فاروق قراجة
- الاغتراب التديني (الديني) - أ. د. مصطفى تكين
- الدين بين الألفة والتنافر - أ.د. بلال صمبور
- الإنسان والأخلاق الاستهلاكية في ظل الاغتراب وفقدان القيم - أ. د. نجدت دوراك، و د. محمد إرغات
- نظرة فلسفية إلى الفضائل من وجهة نظر كتاب كوركوت دادا - أ. د. سليمان دونماز
- يحيى كمال والاغتراب باعتباره مشكلة أخلاقية - أ. د. عمر أوزدان
- المذهب التطهيري «البيوريتاني» والفساد الديني/الأخلاقي: «الحرف القرمزي» لـ«ناثانيال هاوثورن» - أ. د. إسماعيل أوغرتير
- تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة - د. إبراهيم سلقيني
- «هل هذا العمل من مشيئة الله»؛ الاستجواب والتحقيق للإرادة استناداً لرواية «وليم جولدنج» - د. سادا أريكان
- لقاء عن «استغلال الدين بأبعاده المختلفة» - أ. د. محمد خيري كرباش أوغلو

ISSN: 2149-3979

مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2016 العدد:3
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

الاغتراب والتدين

The Journal of Theologic Academy

year: 2016 issue: 3 a bi-annual international journal of academic research

معلومات النشر

لمجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب

«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

المفوض باسم الجامعة عن المجلة: أ.د. شيخ موسى دمير

رئيس التحرير: أ. د. شيخ موسى دمير

مديرا التحرير: د. محيي الدين إيغدة ، د. محمد شيخ محمد النجار.

محرر العدد: د. عائشة أرأوغلو

هيئة النشر: أ.د. شيخ موسى دمير (رئيساً)، د. محمود جينار، د. رجب طوزجو، د. أيهان أردوغان، د. عائشة أرأوغلو، د. دلارم أكرموفا، د. أرول أركان، د. محيي الدين إيغدة، د. مصطفى أونويردي، د. محمد شيخ محمد النجار، د. ضميرة أحمدوفا، د. عبدي محمد ماميتوف، د. محمد أولوكوتك، د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. عبد العزيز محمد الخلف.

هيئة النشر الاستشارية: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات: أ.د. عبد العزيز خطيب (جامعة مرمرة)، أ.د. عبد الله قهرمان (جامعة مرمرة)، أ.د. عدنان دميرجان (جامعة إسطنبول)، أ.د. علي عثمان أتاش (جامعة جقور أوفا)، أ.د. عاصم يبيجي (جامعة جقورأوفا)، أ.د. بنيامين أرول (جامعة أنقرة)، أ.د. أيوب بكر يازجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. حسن يلماز (جامعة أتاتورك)، أ.د. إحسان ثريا صرمه (جامعة سيعرت)، أ.د. إلياس شلبي (جامعة مرمرة)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس)، أ.د. دوغان قرة جوشقون (جامعة كلس ٧ أراليق)، أ.د. خليل جيجك (جامعة يلدرم بايزيد)، أ.د. محفوظ سويلماز (جامعة إسطنبول)، أ.د. محمد علي بيوك قرة (جامعة إسطنبول شهير)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد أَوْقوران (جامعة هيتت)، أ.د. محمد زكي إيشجان (جامعة أتاتورك)، أ.د. موسى بلكيز (جامعة أتاتورك)؛ أ.د. مصطفى أغرمان (جامعة أتاتورك)، أ.د. نصر الله حاجي مفتي أوغلو(جامعة بايبورت)، أ.د. عثمان تورر (جامعة كلس ٧ أراليق)، أ.د. روح الدين يازأوغلو (جامعة أتاتورك)، أ.د. صادق قليج (جامعة أتاتورك)، أ.د. شعبان علي دوزكون (جامعة أنقرة)، أ.د. ويسل كوللوجه (جامعة أتاتورك)، أ.د. يوسف ضياء كسكين (جامعة حران)، أ.د. أحمد يلدريم (جامعة يلدريم بايزيد – كلية العلوم الإسلامية)

هيئة التحكيم: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات في جامعاتهم: أ.د. جمال الدين أردمجي (جامعة سيعرت)، أ.د. أيوب بكر يازجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. عيسى جليك (جامعة أتاتورك)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس)، أ.د. محمد زكي إيشجان (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. موسى بلكز (جامعة أتاتورك)، أ.د. نهاد ياطقين (جامعة جامعة أتاتورك)، أ.د. عمر فاروق تبر (جامعة أنطاليا)، أ.د. روح الدين يازأوغلو (جامعة أتاتورك)، أ.د. شيخ موسى دمير (جامعة غازي عنتاب)، أ.د. توحيد آي انكين (جامعة ١٨ مارس جناق قلعه)، أ.د. تنجاي إمام أوغلو (جامعة أتاتورك)، د. محمود جينار (جامعة غازي عنتاب)، د. محمد أوميد (جامعة مرمرة)، د. حنفي شاهين (جامعة أتاتورك)، د. محيي الدين إيغدة (جامعة غازي عنتاب)، د. عثمان نوري قرة دايي (جامعة قرة دنيز تكنيك).

الترجمة إلى العربية: أ. مصطفى كسكين، أ. إسماعيل يلماز، أ. عادل أوزتكين، أ. عدنان آلكول، أ. إبراهيم إلكي، أ. فهمي صوغوق أوغلو، أ. محمد قاسم أردان، أ. طوبى خطيب، خليل أوروت ، محمد طوبالجة. رياض علو.

تدقيق الترجمة: د. محمد شيخ محمد النجار، د. سمير عمر سيد، د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. عبد العزيز محمدالخلف، أ.سارة فاخوري

القراءة الأخيرة: د. محمد شيخ محمد النجار

تصميم الغلاف: حليمة صري قايا

التنسيق والإخراج الفني: د. إبراهيم عبد الله سلقيني

الدعاية والتواصل الاجتماعي: أ. محمد راشد أقبينار، أ. محمد أقسورملي

النشر والتوزيع: أ. محمد قاسم أردان

العنوان: جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات (مجلة الإلهيات الأكاديمية)، شهيد كامل، غازي عنتاب – تركيا

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi

المطبعة: مطبعة جامعة غازي عنتاب

مكان وتاريخ الطباعة: غازي عنتاب – ٢٠١٦

الفهرس

بين يدي العدد

د. محمد شيخ محمد النجار – مدير تحرير ومنسق عمل هيئة الترجمة

المقالات

التفاعل السريع مع الوجود؛ فلنسارع إلى تحديث نظرتنا للذات الإلهية الأبدية - أ. د. صادق قيليج

اغتراب الإنسان من خلال المنظور الصوفي - أ. د. قادر أوزكوسه

البدعة والخرافة كأداتين للاغتراب عن الدين - أ. د. جعفر قراداش

الدين والاغتراب؛ الفرص والتحديات - أ. د. فاروق قراجة

الاغتراب التديني (الديني) - أ. د. مصطفى تكين

الدين بين الألفة والتنافر - أ.د. بلال صمبور

الإنسان والأخلاق الاستهلاكية في ظل الاغتراب وفقدان القيم - أ. د. نجدت دوراك، و د. محمد إرغات

نظرة فلسفية إلى الفضائل من وجهة نظر كتاب كوركوت دادا - أ. د. سليمان دونماز

يحيى كمال والاغتراب باعتباره مشكلة أخلاقية - أ. د. عمر أوزدان

المذهب التطهيري «البيوريتاني» والفساد الديني/ الأخلاقي: «الحرف القرمزي» لـ«ناثانيال هاوثورن» - أ. د. إسماعيل أوغرتير

تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة - د. إبراهيم سلقيني

«هل هذا العمل من مشيئة الله»؛ الاستجواب والتحقيق للإرادة استناداً لرواية «وليم جولدنج» - د. سادا أريكان

لقاءات

لقاء عن «استغلال الدين بأبعاده المختلفة»

أ. د. محمد خيري كرباش أوغلو

ضوابط النشر في المجلة

بين يدي العدد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

هذا هو العدد الثالث من مجلة كلية الإلهيات الأكاديمية وموضوعه «الاغتراب والتدين». وهو موضوع قديم متجدد بشقيه.

وبالعودة إلى كلمة (الاغتراب)، وهي مصدر الفعل «اغترب»، تجدها كيفما قلبت تصاريفها متآصرة فيما بينها. وفي مجملها تعبر عن حالة نفسية غير مستقرة لأسباب عدة؛ إذ من مفاهيمها التوحد واللامبالاة والاختلاف والتردد والاعتزال. وهي تعبير عن السخط أو عدم الاستقرار أو عدم الثقة بالآخرين أو البعد عن المجتمع بطريقةٍ ما طوعاً أو كرهاً. والاغتراب حالة من الاضطراب الفكري أو الذهني أو الديني أيضاً تجعل الفرد يشعر بالغربة عن نفسه أو مجتمعه؛ فالبعد عن الوطن غربة، وفقد الأحبة غربة، والبعد عن الله غربة أيما غربة. فكل شيء يحول دون التقاء الإنسان مع ذاته – سواء أكان الحائل فردياً أم مجتمعياً أم فلسفياً – هو اغتراب.

وأما التدين فهو نسبة المرء إلى دينه. أو هو العلاقة الجيدة بين الإنسان وربه على الوجه الذي أراده الله تعالى.

ولا ريب أن ثمة صلة وثيقة بين مدلولي الاغتراب والتدين؛ فالإنسان الأول أبو البشرية هو أول من شعر بالاغتراب بعد أن فارق موطنه الأصلي «الجنة» فطمأنه الله بجعله خليفة له في الأرض. وعليه فإن ذريته من بعده بحكم الوراثة محكوم عليها بالغربة والاغتراب في هذه الدنيا حتى عودتها إلى سكنها الأول. وهي غربة مقصودة ما دامت ضمن وسيلة شائقة لتلك السكنى.

وقد جاءت الشرائع السماوية بدينونة الناس لخالقها لجسر الهوة بين هذين الوطنين القديم والجديد، إن صحت التسمية. فهي–حال الالتزام بها– تجعل الإنسان يعيش حالة السمو الروحي والأخلاقي والمعرفي في حياته الأرضية قبل الانتقال إلى جنته الحقيقية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فالإنسان مخلوق من عنصرين: مادي أرضي، وروحي غيبي. فالروح هي جزء من العالم الآخر الذي كان الإنسان فيه وسيعود إليه. والجسد هو قطعة من تلك الأرض التي سافر إليها وسيبقى فيها –سيغترب– حيناً من الزمن. وبتنازع

العنصرين يختار الإنسان طريقة حياته، ويحدد درجة قربه من موطنه وأصله، أو بعده عنه وازدياد غربته. وما عليه في هذه الحال إلا أن يحقق التوازن بين حقيقتين: مشهودةٍ مادية تقر بها عينه من غير استرسال وعبودية لها، وغيبيةٍ روحية تبقي أمله قائماً وحلمه قريباً. وإن أي تنكب عن تلك الحقيقة – إفراطاً أو تفريطاً – هو بعد عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، وقربٌ من اغترابه وقنوطه ومن ثَمَّ استغلالُه، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾[سورة طه: ١٢٤]. ﴿ وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾ ﴾[سورة الشورى: ٣٦]. والآيتان تنصان وتشيران إلى هذه المسلمة الإيمانية: «اقتراب الإنسان من الله تعالى ينتج عنه التخلص من العزلة الداخلية التي يعيشها. وابتعاد الإنسان عن الله نتيجته الدخول في دوامة العزلة والابتعاد عن فطرته الحقيقية».

والإنسانية كثيراً ما تنسى تلك الحقيقة فتبتعد عن تحقيق المواءمة بين الروح والمادة، أو تسعى لتضخيم الاغتراب فتختل نظرتها الحقيقية لتلك المسلمة. فيرسل الله الرسل لتصحيح البوصلة ونفي أي استغلال لجنس الإنسان. فحين اتخذ فرعونُ الدينَ مطية لاستعباد العباد واستغلالهم قال له سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [سورة الشعراء: ٢٢]. وحين ظهر من أبي ذر الغفاري في ساعة غضب موقف يشي باستغلال العرق واللون عنفه النبي صلى الله عليه وسلم قائلاً: «**إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ**» [متفق عليه].

واستعمال مصطلح الاغتراب ليس مقتصراً على الشخص، بل إن الفئة التي التزمت منهج الفطرة الإنسانية المنسجمة مع ذاتها وربها ومجتمعها تبقى دوماً هي القلة، فهي غريبة بين الأكثرية قديماً وحديثاً. ففي الحديث: «**إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدأ غَرِيباً وسَيَعود كَمَا بَدأ فَطُوبَى للغُرَبَاء**» [أخرجه مسلم]. والغرباء هؤلاء هم الذين يقومون بمهمة الجسر بين الحقيقتين الروحية والجسدية. فهم الذين يصلحون أنفسهم أولاً، ثم يضطلعون بإصلاح ما أفسده الناس لا يريدون منهم جزاء ولا شكوراً. فهم بهذا سادة الناس وفي الحقيقة خادموهم: فسيد القوم خادمهم.

وقد يتحول الاغتراب إلى تغريب متعمدٍ، فإننا نرى كيف اتخذ بعضهم الدين مطية لتحقيق مآرب معينة. فحذار من هؤلاء المتدينين المستغلين لاسم الدين؛ فعن الإمام مالك بن أنس رحمه الله قال: «قَالَ لي أستاذي ربيعَة الرَّأْي: يَا مَالك؛ من السفلة؟ قلت: من أكل بِدِينِهِ. فَقَالَ: من سفلَة السفلة؟ قَالَ: من أصلح دنيا غَيره

بِفساد دينه. قَالَ: فصدقني».

وسئل عبد الله بن المبارك بن واضح التركي عليه رحمة الله: «مَنِ النَّاس؟ فَقَال: الْعُلَمَاء، قِيلَ لَه: فَمَنِ الْمُلُوك؟ قَال: الزُّهَّاد. قِيلَ لَه: فَمَنِ السَّفِلَة؟ قَال: الَّذِينَ يَعِيشُونَ بِدِينِهِمْ».

وإن تأدية فروض الإسلام ظاهراً لا يعني بالضرورة نفي صفة اغتراب الإنسان عن دينه. ولقد أنصف علماء الآمة الأتقياء حين بينوا أن للعبادات الظاهرية أسراراً وروحانيات؛ فالصلاة لها أسرارها والزكاة لها أسرارها، وكذا الصوم والحج. وقد أوجز الإمام الغزالي صاحب الإحياء في ذكرها. ثم إن غدت تلك العبادات مظاهر شكلية تؤدى برتابة معينة فإنها لا تفيد الروح في شيء يستحق الذكر؛ فالحج بلا إدراك لهذه الأسرار الروحية هو حج أحجار وآثار. وبناء عليه فليست العبادات أهدافاً أساسية لذاتها، وإنما يُطلب القيام بها بقصد إبقاء الصلة مع الله حية، وكذلك بهدف التطهر والتيقظ المستمر. ففي الأحاديث التي أخرجها الإمام أحمد وغيره: «**يَا بِلَالُ، أَرِحْنَا بِالصَّلَاةِ**»، و«**وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ**». وكان صلى الله عليه وسلم «**إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ -أقلقه أو أهمَّه- صَلَّى**».

فالإسلام دين الفطرة الإنسانية ودين الوسطية بما تعنيه هذه الكلمة، إذ لا إفراط فيه ولا تفريط بين الروح والمادة. فحينما رأى النبي صلى الله عليه وسلم من أصحابه خروجاً عن هذه الوسطية -وإن كان عن حسن نية- صحح ذلك قائلاً: «**أَمَا وَاللهَّ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ للهَّ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي**» [متفق عليه]. وبلا ريب فالأنبياء الذين لم يورثوا درهماً ولا ديناراً قد قاموا بهذه المهمة خير قيام، وقفاهم ورثة الأنبياء العلماءُ. وما كان علماء هذه الأمة في عزها ومجدها رجال دين يستغلون اغتراب الناس وتدينهم، فيمنحونهم صكوك غفران.. بل كانون يسعون لجعل الدنيا مطية ووسيلة للفوز بما عند الله تعالى في جنته التي أُخرجوا منها واضعين نصب أعينهم: «**لَأَنْ يَهْدِيَ اللهَّ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا، خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ**» [متفق عليه].

إذن فقد علمنا أنه لا سبب لهذا الاغتراب إلا بُعد واضح عن فهم حقيقة الإنسان والعلاقة بينه وبين ربه ومجتمعه. فإذا عرف الإنسان حقيقته -بمعنى: مَنْ خلقَهُ؟ ولماذا خُلق؟ ومن أين جاء؟ وإلى أين المصير؟ وعلم أن إجابات هذه الأسئلة في شرائع الديانة السماوية - لا يشعر بأي اغتراب سلبي. ثم إن البشرية المغتربة اليوم ستقف أمام تحد كبير للإجابة عن هذا السؤال -كما يقول بعض الكُتَّاب- ألا وهو: هل تستطيع اكتشاف حقيقة

الإسلام بوصفه الموطن والبيت الحقيقي للإنسان؟ وبوصفه الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها؟

وفي الختام: أشكر الأساتذة الكرام الذين قاموا بترجمة المقالات وتصحيحها، وآمل أن يجد القارئ في هذه المقالات المترجمة عن التركية تشخيصاً لهذا الداء ووصفاً للدواء، كما أقره عنوان المجلة وسار عليه في الموضوعات بانسجام .

وعلى أمل اللقاء في العدد القادم بعنوان «الهجرة إلى تركية: نظرة اجتماعية وثقافية».

د. محمد شيخ محمد النجار

مدير تحرير العدد العربي

التفاعل السريع مع الوجود؛
فلنسارع إلى تحديث نظرتنا للذات الإلهية الأبدية*

أ. د. صادق قيليج

جامعة أتاتورك – كلية الإلهيات؛ قسم التفسير: sadikkilic@hotmail.com

ترجمة: محمد طوباجله

الخلاصة:

إن جريان الأحداث التاريخية بهذه السرعة يحدث شرخاً بين الماضي والحاضر، فمن أجل السيطرة على هذا التغير السريع يتوجب على كل فرد مسلم أن يتحمل المسؤولية التي تقع على عاتقه في تحقيق صحوة توعوية من خلال قيامه بالمهمة التي كلفه الله بها والتي تتجسد في الآية الكريمة ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [سورة آل عمران: ١١٠]، بدلاً من اختزال الإنسان ضمن إطار المفهوم المادي البحت فقط، هذا أولاً!

وثانياً: الارتقاء إلى مستوى عالم الحقيقة الموجود في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهما الأصل الثابت الذي لا يتغير، وذلك من خلال التخلص من النموذج الغربي في نظرته للعلم ومن الفكر المتقولب الذي يسوقونه.

الكلمات المفتاحية: قرآن، الوجود، التحديث، الحقيقة، التغريب.

Acil Varoluşsal Eylem:
İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım

Özet

Dünya tarihinin hızlı akışı, dün ile bugün arasında bir kopukluk yaratmaktadır. Bu akışı anlamlı bir zemine oturtma konusunda Müslüman bireyler de önemli roller üstlenmek durumundadır. Bunlardan biri insanı tek boyuta indirgeyen maddî bakış açısını derinleştirerek, Allah Teâlâ'nın kendilerine yüklemiş olduğu "insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet" misyonunu yerine getirecek bilinçsel uyanışı sağlamaktır. İkincisi ise Batı'nın paradigmasından, bilgiye bakış açısından ve düşünce kalıplarından kurtularak, değişmeyen asıl olarak Kur'ân ve sahih nebevi gelenek çerçevesinde kendi hakikat dünyalarını yükseltmektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, varoluş, modernizm, hakikat, yabancılaşma

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım!" التي نشرت في العدد الثّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (صادق قيليج، التفاعل السريع مع الوجود؛ فلنسارع إلى تحديث نظرتنا للذات الإلهية الأبدية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١-٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Urgent Existential Call:
Let's Run To Update Divine Eternal Essence

Abstract

Rapid flow of the history of the world creates a gap between yesterday and today. Muslim individuals are required to undertake important roles in order to convey this flow into a meaningful base. One of them is to create a consciousness awakening in order to fulfil God's mission to human being as "most favourable ummah brought from mankind" by deepening the materialist perspective which deducts human into one dimension. Second one is to get rid of from Western paradigm and its knowledge perspective and raise the Qur'an and authentic Prophetic traditions, as unchanging essence.

Keywords: Qur'an, existent, modernize, truth, alienation

عندما نقارن تاريخ الكون مع عملية كينونته نلاحظ التقارب الزمني، وعندما نقوم بتقييم تاريخ الكون في ذاته نجد أنه تعرض لتبدلات وتحولات وتغيرات سريعة ومختلفة، وهذا يعني أنه لم يبق أي رمز مشترك بين المستقبل والحاضر أو بين الحاضر والماضي.

إن هذا الجريان الزمني – الذي يبدو وكأنه لا شيء مقابل تاريخ تشكل الكون الذي نشعر بأزليته – يتكون من حقب وفترات تاريخية لها دلالات ذات معنى، ولكي نحصل على السعادة الحقيقية فلا شك ولا ريب أنه تقع بعض المسؤوليات على عاتق الإنسان عامةً والمسلمين المؤمنين بالحقيقة خاصةً.

سنحاول تقديم هذه المسؤوليات والالتزامات الإنسانية فيما يتعلق بالكينونة على مرحلتين:

أ- المرحلة الأولى: الصحوة التوعوية:

إن مشكلاتنا تصبح أكثر تعقيداً يوماً بعد يوم، وهذا ما يؤدي لجعلها صعبة الحل بعد أن تراكمت وأصبحت حقيقة اجتماعية وإنسانية مما يضطرنا لإيجاد الحلول الجدية المناسبة لها.

وفيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالمادة يمكننا اختصار سبب كل هذه المشكلات بكلمة واحدة ألا وهي أنها بدأت بسبب النظر للأشياء من زاوية واحدة وهي النظرة المادية. فالكون وجميع الكائنات الحية الموجودة فيه وجدت من أجل الإنسان وهذا ما أكسبه قيمة معنوية كبيرة، ولكن عندما تجردت الكائنات من البعد المعنوي الميتافيزيقي أصبحنا مجتمعاً لا يهتم إلا بالماديات والأشياء المحسوسة ضمن عالم منغلق على نفسه وضيق الأفق.

ما بين ظهور المصادر المهمة للعلم والمعرفة التي تضيء درب الإنسانية وبين تركها للنسيان نجد أنه تم قبول حصر التطور والارتقاء ضمن إطار الفعل الإنساني الذي يبدأ من الإنسان وينتهي إليه، أي يتطور بشكل

أفقي بدلاً من التطور التراكمي حيث يسمو ويرتفع نحو الأعلى إلى أن يصل إلى سدرة المنتهى. بخلاف ادعاءات عالم الفلسفة الوضعية والمنطق «كارل بوبر – Karl R. Popper'ın»، حيث يقول: إن هذه الكيفية (السفالة التاريخية) أظهرت نقصها وعجزها، كما لو أن الإنسان يتقدم بسرعة نحو هدف وهمي لا طائل منه، أي أنها تمثل حقبة زمنية فاسدة.

إن الذي يشعر أن جذوره موازية لأصل الكائنات والوجود فقد سبق نفسه، سواء الآن أم في المستقبل، حيث تم حصر ثراء وغنى التاريخ الإنساني ومفهوم الآخرة ومراقبة الله وخلاصة الكون وجوهره (زبدة الكائنات) بين حقبتين زمنيتين قاحلتين، وهذا المفهوم خطأ. فالخطأ الفادح هنا أنه لا يمكن كشف سر وجود الإنسان من خلال المفهوم الذي يقول: إن الإنسان خلق من قِبَلِ الله، وأنه سيعود إليه. وبتعبير آخر – كعالَم غير واضح تماماً – فإن المصادر الأساسية التي تحلل وجود الإنسان هي ما تتجاوز الإنسان، أي القدرة التي بإمكانها إضفاء الصفة المعنوية على الكائنات، يعني حقيقة وجود الخالق الحقيقي وهو الإله الرب، فإذا نظرنا لتطور الوجود والكائنات من منظور عقلي مطلق هكذا، ومن خلال فكر الإنسان المحدود والضعيف بدلاً من النظر من منظور إلهي عندئذ تطغى المادة على المعنى والكم على الكيف والجودة، كما يحدث الآن في يومنا هذا، حيث تم نسف الروح والمعنى في الإنسان، وتم قص أجنحتها، فأصبح تقييم الأشياء من خلال المادة فقط دون المعنى.

إذن ففي هذه الحالة من سيتحمل المسؤولية فيما يتعلق بمستقبل الإنسان؟ ومن سيقف أمام هذا الفكر الذي يفصم الإنسان عن ذاته؟ ومن سيقف أمام المفهوم العلماني المدنس للتاريخ، والذي لا تألفه الطبيعة البشرية؟! ومن ذا الذي سيجتث هذا المفهوم الخاطئ من الأذهان؟ في حين أن كل مشكلة متعلقة بالإنسان تقلقه، وكل ما يفصم الإنسان عن ذاته وعن النظام الداخلي للكون يعتبر ضمن إطار الكائنات، لذلك فإن ما يهم الإنسان هو الاهتمام بمستقبل الكون بشكل مباشر. إذن، فإن الإنسان بإرادته يكتشف الحل ويبث الأمل في روحه، ولهذا يجب على الجميع بلا استثناء أفراداً كانوا أم جماعات أن يقفوا في وجه هذه المعضلة، ألا وهو ابتعاد الأفراد والمجتمعات عن كل ما هو إنساني ورباني، وهذا «الابتعاد» هو ما يرجى من الإنسان اتجاه التاريخ والزمن الغابر.

ومن جهةٍ أخرى – وبالرغم من وجود الفاصل الزمني على مر العصور – فإننا نرى فرقاً نوعياً بين الأمس والحاضر بما يخص الحياة البشرية، فاليوم – بخلاف الأمس – هناك كثير من الأمور يجب أن تكون في قائمة أولوياتنا، فمثلاً ضعف الروح والمعنى والتراجع الفكري وعجز الإنسان والثقافات وخداع الحضارات الزائفة والبعيدة كل البعد عن الحقيقة والتي لا تفي بالغرض. نعم؛ وبالنظر إلى الماضي نجد أن عمر الإنسان أصبح أطول، وأصبح مستوى المعيشة أفضل مما كان عليه من قبل، لكن في المقابل تم وضع تاريخ الإنسان

ضمن إطار فارغ لا يؤبه به. فكل ظَفَرٍ للمادة (المتاع)، وكل صيحة انتصار لها كانت بمثابة السهم الذي يستقر في جسم الإنسان، حيث يزداد شعوراً بالعزلة.

فمن أجل الوصول إلى حل لا بد من تحديد نقطة البداية، ومن الآن فصاعداً يجب عدم التهاون مع هذا الأمر بتاتاً، لكون الإنسان تحت المراقبة الإلهية دائماً. فالنظام الذي سيعرضه هؤلاء الأشخاص الذين يرتقون بأنفسهم حتى يصلوا إلى أفق المعرفة والشعور اللامحدودين هو أعلى مستوى من مستويات التنظيم، فمثلما حققت المجتمعات الغابرة أهدافها من خلال نظام معين، فإننا أيضاً اليوم وبالطريقة ذاتها يمكننا أن نصل لأهدافنا ولا سيما نحن المؤمنون، حيث يتوجب علينا الالتزام بتعاليم هذه الرسالة الربانية التي تصفنا بخير أمة أخرجت للناس حتى نحقق السعادة المطلقة، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] صدق الله العظيم.

ب- المرحلة الثانية: الرقي بمستوى عالمنا الحقيقي / المعنوي!

إن البنية الأساسية للمصطلحات والأفكار والكلمات هي بمثابة الحقيقة التي تشكل نسيجاً متكاملاً وعلاقة رئيسة، ولذلك تفقد هذه الكلمات معناها الحقيقي عندما تختص بنظام وفكر معين، إلى أن تظهر من جديد كعنصر دخيل ومؤثر في الأفكار والمفاهيم والمعتقدات المختلفة والمتصارعة فيما بينها.

وهكذا فإن مفردات اللغة تساعد في فهم العالم بشكل أفضل، وتعمل على تكريس رؤية شاملة وجامعة. إن تخيل شكل الوجود وماهيته في أذهاننا يمكن أن نعبر عنها من خلال اللغة لتظهر بشكل حقيقي على أرض الواقع، وتأكيداً على هذا الأمر فإن اللغة كانت تسمى بدار الوجود، وبتعبير آخر يمكننا القول بأن الوجود لا يظهر ولا يكشف عن نفسه إلا من خلال اللغة، وعندما تنتهي الكلمات لا يمكننا أن نفعل شيئاً أبداً[1]. فالكلمة - التي يتم انتقاؤها من أجل غاية معينة، والتي تنبعث من المفهوم الثقافي والاجتماعي للعالم، حيث تتخذ طابعاً رمزياً وجيزاً لنموذج الوجود مستخدماً رمزية الكلمة لدى مجتمع معين أو لدى الحضارات الأخرى - يتم من خلالها السيطرة على فكر مجتمع من المجتمعات، وعادة ما تكون كلمات ومصطلحات مطلسمة ورنانة، وفي هذا السياق فإن مصطلح «الحداثة» جعل العالم بأسره يتبع خطواتها شبراً بشبر وذراعاً بذراع، ومثلها الكثير من المصطلحات الخداعة.

الإعصار القادم من الغرب... لقد عارض الغرب معارضة شديدة فكرة ما وراء الطبيعة التي تتجاوز المحسوسات في تشكيل الوجود، بل وأدار ظهره لها تماماً، ووجه اهتمامه نحو الفرد والعقل والمحسوسات التي تجلب المنفعة المادية، ولذلك تحول مفهوم الإنتاج والاستهلاك إلى أسطورة حداثية.

(١) Latif Tokat, Varoluşçu Teoloji, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 73, 74.

إن أتباع النظرية العقلية يعتبرون العقل اللامحدود مصدراً من مصادر القيم بالدرجة الأولى، وتطوراً تاريخياً ملحوظاً نحو التخلص من جوهر القيم الدينية والتقليدية، حيث يوجد عصبين تحيا بهما هذه النظرية وتتطور. وإن أحد أتباع نظرية «توماس – St. Thomas» في القرن العشرين وهو «مارتيانجاكس – Jacques Maritain» (١٨٨٢-١٩٧٣م) أفشى سر هذه النظرية، وهو يعدُّ ابن هذه الثقافة، وقال: «إن هذا الملحد يدعي النجاح في نشر الحداثة العلمية المتعلقة بالثقافة، إلا أنه على العكس تماماً، لم ينجح إلاّ في تفريغ العالم من الروح والمعنى» (٢).

إن الحداثة صرخة نضالية كما يدعون، وقبل تقديمها كمفهوم لأصل الوجود ومن ثم تقديمها كنمط حياة وقحة بنظرنا تم إعداد الأرضية الاقتصادية والاجتماعية والذهنية لها بطريقة شيطانية، وفي هذا السياق فقد تأثرت المجتمعات التي كانت بعيدة عن النظرة المادية البحتة للأشياء بالعقلية الغربية، فانسلخت عن هويتها الأصلية شيئاً فشيئاً، بعد أن وقعت في الشبهة فيما يتعلق بمفهومها الخاص عن أصل الوجود، فالغنى والثراء المادي والدنيوي – الذي يعني الاستهلاك كما تشاء، أي الحرية المطلقة والتقدم والتطور الدائمين، وما شابه ذلك – هو نموذج حديث لأصل الوجود الذي يرتفع ويرتفع فوق أعمدة ممددة، حيث إن عدم الشعور بالأصالة أصبحت بدهية مألوفة لدى الشعوب بسبب ذلك.

علينا أن نبرهن على هذا كالتالي: إن الحداثة أدت إلى أزمة هوية فيما يتعلق بالمخاطرة بأصل الوجود والإنسان، إلا أنها كانت تتضمن عناصر إيجابية بلا شك، فمثلاً التكنولوجيا (التطور التقني) سهلت طرق معيشة الإنسان بشكل عام، وسهلت عملية الاستفادة من المواد الخام الموجودة في الطبيعة بشكل أكبر، كما ساعدت في إيصال المعلومة لأكبر عدد ممكن من الأشخاص، وفي النتيجة فإن المعطيات العلمية والتكنولوجية منذ قديم الزمان إلى يومنا هذا كانت وما زالت تتغذى من المصدر ذاته، حيث قدمت الكثير من الخدمات للإنسانية جمعاء، وفي مقابل ذلك إن الشيء الذي يُكسب التكنولوجيا خصوصيتها هو الهدف من استخدامها والنية من ذلك. ولهذا السبب فإن كل العلوم – مثل الرياضيات والفيزياء والهندسة وغيرها – ليست خارج المألوف، إلاّ أننا قد نجد ونكتشف حضارات قد استخدمت الهندسة وأنواعًا كثيرة من المختبرات لأغراض وأهداف مختلفة، فهذا محتمل.

وفيما يتعلق باتخاذ موقف من طريقة استخدامها فيمكن تعريفها بالفرد المنفتح أو المجتمع المنفتح مثلاً، وبتعبير آخر: إن تقديس الماضي المنغلق بكل ما فيه، وعدم قبول أي شيء جديد يتعلق بالمستقبل كونه مجهولًا، وأيضاً محاولة الحفاظ على التقاليد، وجعل هذه الأمور الغاية العليا، سيجعل الموقف يحيط نفسه بسياج الموت ليس إلاَّ. وفي بداية انتشار الإسلام فإن مثل هذا التبرعم كان نموذجاً ومثالاً حياً لعصر الازدهار أمام جميع

(٢) http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme.

المجتمعات التي تبحث عن سبل التقدم والرقي، وبثقة لا متناهية فقد اعتمد الإيمان على العلم، ولم يكن يوماً نظاماً عقدياً يتخذ الجهل جسراً للإنكار.

وهذا يعني أن التاريخ لا يتكرر، وكما قال الفيلسوف «غارد كيرك – Filozof Kierkegaard'ın»: «إن فهمنا للتاريخ الغابر بشكل صحيح يجعلنا نفهم الحدث في المستقبل ونعيشه بشكل أفضل، ولا يمكننا العودة بالزمن إلى الوراء، أو أن نأتي بالمعلومة والتقنية فنصوغها كما يحلو لنا، بل على العكس تماماً، فإن ما يتوجب علينا هو الابتعاد عن ردات الفعل العاطفية المجردة عن الموضوعية في ضوء عقيدة «التسخير»، وذلك من خلال ما يمنحه الله تعالى للإنسان مثل الكون وقوانينه، بل يجب أيضاً التوجه نحو التاريخ الذي يهم أمتنا بعد الآن. فلتكن العناصر الاجتماعية والدينية الخاصة بنا هي الخطط والأهداف التي تعطي العلوم والتكنولوجيا لونا خاصاً من خلالها. فمن دون أن نهمل النماذج والمفاهيم الأخرى المتعلقة بالكون، وقبل أن نقع في موقف ضعيف وغير مرن وخارج المألوف، علينا أن نطلب وبإصرار تلك الوحدات العملاقة التي تنتج العلم ونطلب ترس التكنولوجيا الفعال ونستخدمه لنستعيد العلم مع هواجسنا وأمنياتنا الإنسانية والمعنوية معاً.

إن لم نبتعد عن المواقف التعصبية والتصادمية المبنية على فكرة الأنا، وإن لم نتبع خطوات العلم والحكمة عن كثب، فإننا سَنَزُجُّ بأنفسنا ضمن حلقة عقيمة ورجعية صلبة، والتي ينبذها القرآن الكريم بشدة، فمن هذه الزاوية يجب علينا أن نتبع وصايا القرآن الكريم التي تقدم لنا المقترحات والحلول المناسبة التي تنعش روح الإنسان وعقله، والقادرة على التجديد ومواكبة الأحداث المتعلقة بالكون والإنسان والمجتمعات التي تعرفنا على ماهيتها وهويتها من خلال وصفها؛ لأنه إن تم الفشل ولم يتحقق الحل المطلوب، وإن تم الابتعاد عن التحليل والتركيب النهائي، فكل ذلك سيؤدي في النتيجة إلى إدانات وردات فعل عكسية سريعة وعجولة أثناء مراحل تشكل الحادثة نفسها. وكنهج عام فإن الفكرة التي تسعى لنيل القبول في أوساط المجتمعات لا بد أن تَرُدَّ على فكرة أو فعل معين بشكل أقوى وأكثر تأثيراً، فالفكرة يجب أن تكون من جنسها أيضاً. قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥﴾ [النحل: ١٢٥، وانظر الإسراء: ٥٣]. ولذلك: يجب أولاً معرفة تفاصيل الحادثة التي أمامنا بشكلٍ جيد وشامل، وحتى تكون إدانتنا لموضوع ما محقة وفي محلها فيجب أن نفهم الواقع؛ لأن عدم فهم الواقع بشكلٍ جيد يؤدي إلى توجيه الانتقادات للأشياء، ولذلك تظهر الاختلافات التي لا معنى لها، ولا يتم التوصل إلى حل معقول. ولهذا السبب فإن الشيء «في مكانه المناسب» يكسبك نظرة عالمية ثاقبة للأشياء، فإن وضحنا ذلك حسب المصطلح الذي استخدمه الفيلسوف «سبينوزا – Spinoza» – حيث يجب استخدامه بناءً على فكرة «sup specie aeternitas»، أي: يجب تكوين فكرة عامة وشاملة عن الأشياء منذ

الأزل وإلى الأبد [٣]، ومن دون أخذ الماضي والحاضر والمستقبل بعين الاعتبار – لا يتكون لدينا نظرة عامة ودقيقة للأشياء، وبعبارة أصح يمكننا القول: إنه يجب أن نُلقي نظرة عامة على الأشياء في وقتنا الحاضر أيضاً. فالآن لا مكان للموت بيننا «Wittgenstein» [٤]، وإن وضحنا ذلك عن طريق المصطلحات التي تذهب بنا إلى العصور القديمة من خلال معنى الإنسان بأنه «ابن الوقت» أي الذي لا يأسف على الفائت ولا ينتظر الوارد. فهنا نحن كعناصر الوجود، وظيفتنا هي أن نشعر في أنفسنا بضرورة أداء المسؤولية التي تقع على عاتقنا تجاه المقام الرباني، وذلك من خلال معرفة مجريات الأحداث التاريخية منذ الأزل وإلى الأبد. إذا قمنا بالاهتمام في جزء معين دون الجزء الآخر من أجزاء الحقبة الزمنية، عندئذ يظهر لدينا الاختلافات والصراعات ويصبح لدينا منهج ذو نظرة أحادية مركزها «الأنا» النابعة من هذه الاتجاهات التي تقترح علينا الحلول من وجهة نظرها وحدها فقط، وتفرضها فرضاً على الآخرين. والحل أو ما يؤدي إلى الحل هو التحلي ببعد النظر والبصيرة، وبتعبير أصح؛ عندما يتم تحريض المؤمنين على أمر معين، يجب أخذ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بعين الاعتبار من جهة، ومراقبة حركة التغيير الاجتماعي عن كثب من جهة أخرى، لذلك يجب تشخيص النسيج الداخلي والمنهج الداخلي بشكلٍ جيد بناءً على وحي القرآن.

نستطيع أن نقول: إن وظيفتنا بالدرجة الأولى هي تشكيل بديل مناسب للأشياء، فعند تشكيل بديل مناسب للأشياء، يجب القضاء على جاذبية الأسطورة التي تسمى بـ«العولمة» وبشكلٍ كامل أولاً، ثم بعد ذلك القيام بفضحها وبيان أصلها ونشأتها للجميع، ويجب أيضاً إظهار حقيقة زيفها وأن مضمونها يختلف تماماً عما يظهر لنا، بل وأنها ستودي بالمجتمعات إلى الهاوية إن لم نتدارك خطرها. فبعد التحليل والبحث الدقيق تبين أن أصل ظهور «العولمة» كان في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد وفي بداية القرن العشرين للميلاد، ويجب التأكيد – من خلال البحوث العلمية الحديثة التي تتناسب مع تطور العالم بشكل عام – على أن العولمة وليدة نظرية دينية وفكرية، ولا سيما (الكاثوليكية) التي تسعى جاهدة لتجديد وتسويق نفسها بحيث يقوم الجميع بالتكيف والتأقلم معها [٥]. ومن جهة أخرى يجب على المسلمين على وجه الخصوص إظهار العناصر الاعتقادية القادرة على مجابهة هذا الفكر الخطير وتفعيلها، فيجب أن نضع هذهِ الحقيقة نصب أعيننا، والتي تقول: «يتشكل تاريخ المجتمعات الإسلامية ضمن إطار القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، ثم يتطور ويسمو، مع الاهتمام بالأفراد والجماعات المتأثرة بالقرآن الكريم. ولهذا عندما ننظر للأمور من هذه الزاوية ندرك أن ما يجب على المسلمين هو البحث عن الهوية المعنوية، التي من المفترض أن تحتل حيزاً وسطًا كمخزون عملي بين القلب

(٣) Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 1464.

(٤) Ömer Naci Soykan, Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabalcı Yayınevi, 1. basım, İstanbul 1995, s. 20-25.

(٥) http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme.

والقرآن من جهة، وبين العقل والقرآن من جهة أخرى، بدلاً من بعض الأفكار الخاطئة والشعور غير المناسب بالنسبة لنا. وكخصوصية؛ قبل أن يتكون لدينا عشق لله وحب الارتباط برسالته بشكلٍ صحيح وإرادي، لا يمكن ظهور هيكلية تاريخية، ولهذا السبب وطيلة هذه الفترة يجب العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة كونهما أصلين لا يمكن أن يطرأ عليهما أي تغيير. وبناء عليه يجب علينا نحن المؤمنين أن نستجيب للمساءلة الإلهيّة حتى نغير واقعنا بأيدينا ونتخلص من الشوائب الفكرية مجدداً. قال تعالى: ﴿ ۞ أَلَمۡ يَأۡنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخۡشَعَ قُلُوبُهُمۡ لِذِكۡرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلۡحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلُ فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ ١٦ ﴾[الحديد: ١٦]. وباختصار: في يومنا هذا يحتاج العلماء المسلمون إلى رفع المعنويات، والتخلص من الفكر الانهزامي الذي يستحوذ عليهم من خلال العبارة التي تقول: «أنا لا يمكنني تحقيق أي إنجاز»، وبدلاً من هذهِ الأفكار السلبية لابدّ من زرع الأفكار الإيجابية، وذلك بزرع الثقة في النفوس والتشجيع على رفع الهمم، والخلاص من الشعور بالعجز وعدم القدرة على الإنجاز، ولذلك يجب أن يُنظر للعلم الشرعي المتوارث على أنه عامل فعال من عوامل البناء وليس عاملاً من عوامل الهدم. يجب الاهتمام في جملة المكتسبات هذه، بروح السعي والجد لرفعها إلى مستوى عال من الرقي الذي يعطيها القدرة على حل المشكلات الموجودة؛ لكي تحل كبديل فعال ومناسب بكل جدارة حتى يتم الاستمرار في جوهر الحيوية هذهِ، مع الحفاظ على الخصوصيات، وبذلك ستكون عملية تطبيق الدين أكثر حيوية ونشاطاً واتِّسَاقًا مع الحياة اليومية.

والله أعلم بالصواب.

المراجع:

- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme.
- Soykan, Ömer Naci, Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabalcı Yayınevi, 1. basım, İstanbul 1995.
- Tokat, Latif, Varoluşçu Teoloji, Elis Yayınları, Ankara 2013.

اغتراب الإنسان من خلال المنظور الصوفي*

أ. د. قادر أوزكوسه

جامعة بوزوك – معاون رئيس الجامعة، وجامعة الجمهورية – كلية الإلهيات؛ قسم التصوف:

kadirozkose60@hotmail.com

ترجمة: محمد قاسم أردان

الخلاصة:

إن أعظم الأزمات هي الأزمة الإنسانية، إذ ربما يمكن تجاوز الأزمات الاجتماعية والسياسية والثقافة بشكل من الأشكال، ولكن الأزمة الإنسانية تحدث جروحاً غائرة ليس من اليسير إيقاف نزيفها. ولذلك فإن أهم استثمار وأكبره هو الاستثمار الذي يكون موضوعه الإنسان. وإن تربية الإنسان مرتبطة بإحداث توازنه الداخلي والخارجي، وبتقديم حياة متزنة قائمة على الوجدان والضمير، وبالتصالح مع الذات، وبالرحلة التي سيقوم بها إلى أعماق ذاته، وباستخدام إمكاناته وطاقاته الذاتية.

الإنسان هو أحد مخلوقات الله والذي لم يقطع أمله طالما أنه لا يهرب من ذاته، وبطبيعة الحال إن حدث هذا الهروب فإلى أين سيكون؟ لذا ينبغي على الإنسان وفقاً للحقيقة الماثلة بأن «مبدأنا منه (الله) ومعادنا إليه» تحديد مسار لفهم الحياة والسعي إلى ربه وجعل الجنة هي المسكن والمأوى المقصود، وإيجاد مناخ من الأنس والألفة والتعلق بالله والوفاء والإخلاص لبنيته الوجودية كجزء من النظام الكوني.

وإن التصوف الذي يلفت الانتباه إلى المغامرة الوجودية للإنسان يعمل على بناء علاقة الإنسان مع قيمه القديمة الأولى، ويدعوه للانضمام إلى الرحلة الأبدية وإلى تنفيذ وظائفه ومهامه. إنه يرفض بشدة نسيان الإنسان الذي خُلق خليفة في الأرض عن ذاته أو سهوه عنها، ومن ثم توجهه إلى سبل خاطئة، وابتعاده عن الحقيقة الأزلية وبالتالي اغترابه عن ذاته وعن ربه، ويعمل على دفع الإنسان المنحدر من أصل أساسه الألفة والأنس والصدق لاكتشاف ذاته وشخصيته. وباختصار فإننا سوف نتوقف في مقالنا على الأسس الوجودية لاكتشاف الذات.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الاغتراب، الإنسان، الصوفي، الفطرة، العالم، الوحدة والكثرة

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfî Perspektif" التي نشرت في العدد الثّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (قادر أوزكوسه، اغتراب الإنسان من خلال المنظور الصوفي، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٩-٢٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfî Perspektif

ÖZET

En büyük kriz insanlık krizidir. Ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel krizler belki bir şekilde aşılabilir ama insanlık krizi tamiri kolay olmayan büyük yaralar açar. O nedenle en büyük yatırım insana yapılan yatırımdır. İnsanın yetişmesi iç ve dış dengesinin vücuda getirilmesine, itinalı bir yaşam sürmesine, kendisiyle barışık olmasına, kendi içsel derinliklerine yapacağı yolculuğa, kendi potansiyellerini kullanmasına bağlıdır. İnsan Allah'ın umut kesmediği bir varlıktır. Yeter ki insan kendinden kaçmasın. Zaten bu kaçış nereye olacaktır. O'ndan gelip yine O'na döneceğimize göre insanın anlam haritasını belirlemesi, Rabbine koşması, cennet yurdunu mesken tutması, ünsiyet peyda etmesi, Allah'la irtibat içinde olması ve kozmik düzenin bir parçası olarak ontolojik yapısına sadık kalması gerekmektedir. İnsanın ontolojik serüvenine dikkat çeken tasavvuf, insanı kadim değerlerle buluşturmakta, sonsuzluk kervanına katılmaya davet etmekte ve kendi işlevselliğini gerçekleştirmeye davet etmektedir. Halife olarak yaratılan insanın kendini unutup, yanlış adreslere savrulup, ezeli gerçeklikten uzaklaşıp kendisine ve Rabbine yabancılaşmasını reddetmekte ünsiyet kökeninden gelen insanın benliğini inkişaf ettirmeye çalışmaktadır. Kısaca makalemizde bu benlik inkişafının ontolojik temelleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, yabancılaşma, insan, sûfî, fıtrat, âlem, vahdet ve kesret.

Sûfî Perspective of Human Alienation

Abstract

The biggest crisis is a crisis of humanity. Economic, social, political and cultural crises can be somehow overcome, but humanitarian crisis inflicts deep and unrepairable wounds. Therefore, investing in a human being is the most sizable one. Human growth depends on ensuring internal and external balance, living a conscientious life, being at peace with himself, taking a trip to his inner depths and the use of his potentials. Man is a being that God does not despair of as long as he does not evade himself. But then where can be the escape since we shall return to whom we come from? So, man needs to set a course for the meaning of life, create familiarity with the Lord and run to Him in the sense of being in touch with God, seek the heaven for the dwelling place and should remain faithful to his ontological structure as a part of cosmic order. Sufism draws attention to the human ontological adventure, meets him with the ancient values, invites to join the caravan of eternity and advices to perform his functionality. It rejects human's self-alienation and alienation from Lord caused by straying away to the wrong deeds and moving away from the eternal reality and tries to develop the self-respect of man who was created as the Caliph and with the origin of familiarity. In short, this article focuses on the ontological foundations of this self-development.

Keywords: Sufism, alienation, human, sûfî, human nature, universe, unity and multiplicity.

التصوف هو: إدراك حقيقة كون النهاية مخبوءة في البداية، والاشتياق إلى الوطن الأصلي، والوفاء بالميثاق المأخوذ في عالم الأرواح «يوم قال الله تعالى: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٢] [١]. وإن في مقدمة المثنوي لمولانا جلال الدين الرومي (٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) عبارة تشدو وتصدح بهذا الاشتياق والأسى.

لقد نفخ الله في الإنسان من روحه [٢]، ولذلك فإن أعظم ألم واضطراب وعذاب يعانيه الإنسان هو نسيان الله تعالى والغفلة عنه، وإن أكثر الأصول التي يركز عليها المتصوفة هي تبيين أبعاد الفراق والوصال وتوضيحه، وعندما تتحدث أشعار الصوفية عن نار الفراق وحرقتها فإنها تشير إلى آلام الفراق وأوجاعه التي تلقي بالإنسان في أودية البؤس والتعاسة. وكذلك هناك عدد لا يحصى من الأشعار والقصائد التي تتغنى بمظاهر جمال الوصل التي تبهر العيون وتأخذ بمجامع القلوب، وذلك بمصطلحات ومفاهيم كثيرة مثل: الفناء والوجود والاستغراق والبسط والهمة والجمع وجمع الجمع.

وإن تربية السلوك في طريق السير تعني عند المتصوفة النهاية المعنوية لعذاب الفراق وألمه والاغتراف من شراب الوصل وفي مقام العرفان يبرز التصور الباطني للإله أكثر من التصور الخارجي، ويعيش العبد حياة معية معنوية مع ربه في البعد التنزيهي والبعد التشبيهي. ونريد في مقالنا هذا أن نُقَيِّمَ قصد المتصوفة من الاغتراب تحت أربعة عناوين رئيسة.

١. البعد الوجودي للاغتراب:

إن كل إنسان مخلوق في هذه الحياة تم خلقه كإنسان بمعزل عن إرادته «أي لم تكن لإرادته دور بأن يُخلق ويكون إنساناً»، وتم إعداده لتحصيل الكمال الإنساني وبلوغه [٣]. وإن بعض البشر الذين جاؤوا إلى عالم الوجود والأجسام وهم مزودون بالطاقة والإمكانية غافلون عن هذه القدرات والإمكانات وعاجزون عن تفعيل وظائفهم وتحقيق مهامهم.

وإن هناك أعياناً ثابتة فيما وراء البنية المادية المشاهدة لدى الإنسان وكذلك لدى سائر الأشياء الأخرى، فللإنسان عالمان عالم متمثل ببنيته المادية الظاهرة للعيان، وعالم ثابت «عين ثابتة» فيما وراء الطبيعة والمادّة «في علم الله تعالى»، فالإنسان متكون من ثنائية المادة وما وراء المادة، الجسم والروح [٤].

(١) أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطجه، دار الخير، بيروت ١٩٩٣، صـ ٢٩٩.

(٢) سورة الحجر: ٢٩.

(٣) وليام تشيتيك، عوالم الخيال- ابن عربي ومسألة اختلاف الأديان-، ترجمة، محمد دميركايا، منشورات كاكنوس، اسطنبول ١٩٩٩، صـ ٤٩-٥٠.

(٤) عبد الرزاق كاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، دار العناد، القاهرة، ١٩٩٢، صـ ٥٥.

ولكون الموجود المطلق هو الله جل جلاله فإن كل كائن في الوجود هو عبارة عن تجل لأحد أسماء الحق سبحانه وتعالى، وإن كافة الكائنات -ما عدا الإنسان- هي نتاج لواحد من الأسماء الإلهية، وأما الإنسان فهو الكائن الذي يجمع في ذاته تجليات كل الأسماء الإلهية، ومتى ما وقف الإنسان على هذه الأسماء الإلهية المجتمعة فيه وتنبَّهَ إليها فإنه سوف يدرك حقيقة ذاته، وإن ظهور الأسماء الإلهية في الإنسان سوف يفتح الطريق أمام ارتقاء إنسانية الإنسان إلى الطبيعة الملائكية والتزود بأوصاف الملائكة (٥).

كان هناك إدراك في الميثاق المبرم بين أرواحنا وبين الله في عالم الأرواح. فقد كان هناك شعور ووعي قوي في العلاقة التي تأسست بين العبد والرب من خلال جوابه «بَلَى» الذي جاء رداً على الخطاب الإلهي: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾[الأعراف: ١٧٢]. وكان الجوهر الأزلي الكامن في كيان الإنسان يربطه بالعالم الأبدي، وإن الأمر المطلوب من الإنسان هو القيام بهذه الرحلة الروحية؛ لأنه حسب أهل التصوف توجد نظرية اسمها نظرية الدَّورة، حيث إنَّ صفات الحق سبحانه وتعالى قبل تجليها على شكل الإنسان تتبع سلسلة خطوات من البساطة نحو التكامل فتدخل في كل الكائنات الموجودة في الكون ثم تتسرب منها متجهة بالتدريج نحو الإنسان، وأما الإنسان فإنه من الناحية المادية وقبل قدومه إلى هذا العالم في صورة إنسان عبارة عن كتلة من الماء «مَنِيّ» مستقرة في ظهر أبيه ورحم أمه. وهذه الكتلة المائية الموجودة في جسم الأم والأب فإنها متكونة من المواد التي أكلاها وشرباها. وعلى ذلك فإن الإنسان ككائن وقبل تحوله إلى مني متوزعٌ ومبعثر من الناحية المادية في الكون كله، وإن كل ذَرَّةٍ من ذَرَّاتِ جسمه موجودة في كائن مختلف، ولهذا السبب يُعد الإنسان خلاصة الكائنات كلها، أي أنه جوهر العالم (٦).

إن مجيء الإنسان إلى هذه الدنيا مرحلة تنزلية؛ حيث إن أرواحنا القادمة من عند الحق سبحانه وتعالى بينما كانت مجهزة بالصفاء واللطافة والنورانية جرى تقييدها بقيود البدن من خلال اكتسائها بكساء البدن والدخول إلى قفص الجسد والنزول إلى عالم الشهادة.

إن حالة الهبوط من الوضع الأبدي إلى المتناهي والتخلي عن الخلود وتبني المصير المحكوم بالموت، وعملية التحول من اللطافة إلى الكثافة، والغَوْص في حياة بعيدة عن الله مع أن المبدأ من الله كل ذلك يُظهر هبوط الإنسان من العالم العلوي إلى العالم السفلي عن طريق بُعد قوس النزول (٧). وعندما كان الفيض المقدس

(٥) محي الدين بن العربي، فصوص الحكم، بتعليق أبي العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، (١/ ١٠١-١٠٢).

(٦) عبد الله أوجمان، «نظرية الدور والدوريات في أدبيات التصوف العثماني»، التصوف والصوفيون في المجتمع العثماني المصادر - المبادئ - الطقوس والقواعد - الطرق - الأدب - الجانب المعماري - الأيقوني - الحداثة. إعداد أحمد يشار أوجاك، منشورات مؤسسة التاريخ التركي، ط ٢، أنقرة، ٢٠١٤، صـ ٥٧٦.

(٧) أوجمان، «نظرية الدور»، التصوف والصوفيون في المجتمع العثماني، صـ ٥٧٦ – ٥٧٧.

متصلاً بكل واحد من الأسماء الإلهية في مرتبة الحقيقة المحمدية كنا نمتلك عن طريق الأسماء التي تبين حقيقتنا الذاتية بالفيض المقدس، نمتلك كمالنا الذاتي بماهية منفصلة في الأعيان الثابتة [٨]. وكنا بحقيقتنا في الأعيان الثابتة عبارة عن صفات في علم الله الأزلي [٩]. وكنا قد دخلنا في نطاق سر القدر، ووَجدنا في علم الله، وبلغنا وجودنا الأصلي منفصلين عن كل نوع من الوجود التبعي الإضافي [١٠].

وفي هذه المرتبة لم يكن لنا مع الله كعباد أي نوع أو شكل من رابطة وحدة الوجود ولا علاقة كلية أو جزئية، ولكن كنا نشعر بأننا فيه معنوياً «روحياً»، ونعلم عن طريق مرتبة السير في الله أن الأبدية والجمال المطلق والحقيقة المطلقة كامنة فيه، وكنا ندرك أن وصولنا إلى البعد النوراني عندما نتلقَّى الفَيْضَ منه ونتقرب إليه روحياً.

٢. بُعد الكثرة للاغتراب:

يعبر مفهوم الكثرة عن ابتداء تشكلنا وتحدد ماهيتنا كموجودات لطيفة ونورانية عن طريق التنزلات، والتي انتقلت إلى عالم الأرواح بعد أن كانت كائنات «مدلولات» أوجدتها الأسماء الإلهية في العلم الأزلي [١١]، فيصبح الإنسان نتيجة لهذا المجرى لمراتب الوجود في المفهوم الوجودي التصوفي، يصبح كائناً متمتعاً بإمكانات فعالة. وفي مرحلة لاحقة يبدأ تجلي الذات الإلهية بالظهور في عالم المثل. فهو الواسطة التي توصل فيض عالم الأرواح إلى عالم الشهادة، فهو برزخ بين الأرواح والأجسام، ولذلك فإن أحكام كلا العالمين مجتمعة في هذا العالم؛ لأنه ظاهر وباطن، وفي الوقت ذاته مغاير للعالمين، فهو كثيف بالنسبة للأرواح، لطيف بالنسبة للأجسام، ويُعَدُّ الجِنُّ من هذا العالَم [١٢].

ويتضح أن الإنسان الذي تنزل إلى عالم المثل كمشروع كائن قد اتخذ البعد المادي في عالم الشهادة، وحصل على هوية شكلية، ودخل تحت سيطرة القيود، وتحول إلى الكثافة، وبدأ الإنسان في عالم الشهادة التي هي دار امتحان مرحلة من الاختبار والامتحان بالمصائب والشدائد والضعف وسوء الأحوال والخوف والفقر، بينما لم يكن يواجه طيلة رحلة «مغامرة» الخلق في عالم الوَحْدَة أي شكل من أشكال الهواجس والقلق والألم والاضطراب والمصائب والمساوئ؛ ذلك أن تَشَتُّتَ عالم الكثرة وتضليله يصيب الإنسان بالحيرة والتيه. وإننا

(٨) ابن العربي، فصوص الحكم، (١/ ١٢٠).

(٩) الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، صـ ٣٠.

(١٠) محي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر – عقلة المستوفر – التدبيرات الإلهية، إعداد نيبرك، ١٣٣٦/ ١٩١٩، صـ ١٦– ١٧.

(١١) أكرم دميرلي، المعرفة والوجود عند صدر الدين القونوي، منشورات، اسطنبول، ٢٠٠٥، صـ ٢٥٣.

(١٢) سلجوق أرآيدين، التصوف والطرق، منشورات وقف كلية الإلهيات، اسطنبول ١٩٩٤، صـ ٢٣٢– ٢٣٣.

نشاهد في خِضَمِ الأحداث والوقائع المزدحمة في عالم الكثرة عزلة الإنسان، وابتعاده عن وطنه الأصلي وحتى انفصاله عن جوهره الذاتي وتشتته بين سبل مختلفة ونسيانه لغاية خلقه واغترابه عن ذاته.

إن سقوط الإنسان الذي خلق في أحسن تقويم في هاوية أسفل السافلين يفتح باب استحقاقه للعذاب الإلهي، وإن الرَّحَمَاتِ الإلهية تتنزَّل في كلِّ آن وتُقَدِّم فرصاً مستمرة من أجل تذكير الإنسان الذي نسي سِرَّ خلقه، وابتعد عن فطرته، وأضاع ذاته بحقيقته، والاستعدادِ لرحلة السير إلى أصله، والوصول إلى المراتب اللائقة به. وذلك لأن الإنسان ليس بالكائن الذي يترك سدىً ويُهمل ليهوي في حفر السوء والضلال والانحراف. إذ إن إرسال الأنبياء والرسل وإنزال الكتب السماوية وآيات الله التي تُقرأ في كل جانب من الكون إنما هي من أجل تخليص الإنسان من الاغتراب. فالملكات العقلية للإنسان، وأبعادها التأملية والفكرية، وجوانبه الروحية تعود إلى العمل والنشاط من جديد عن طريق التذكيرات والتحذيرات الإلهية.

فروح الإنسان الذي ينمي ويطور وعيه وإدراكه تمزق حجاب البدن وتلعب دروراً مؤثراً وفعالاً، وينال عقله الواقع في أسر المغريات الدنيوية حريته، ويُنار قلبُه الملوَّث بأدران الذنوب والمعاصي بنور الله ليفيق عن طريق هذه المنبهات والمحذرات من غفلته، ويعيده من جديد، ويدرك مسؤوليته في الحياة. وإن هذا الإدراك يساهم في إتمام الإنسان للنصف الثاني من رحلته. ويُسمى هذا النصف من الرحلة الذي يحقق التخلص من الاغتراب، باسم «قوس العروج» [١٣].

إن قوس العروج هو معراج المؤمن وتحليقه نحو الأبدية والخلود، هو رحلة يقوم بها من جديد إلى عالم الوحدة التي جاء منها، ولكنها هذه المرة رحلة عن وعي وإدراك. إنه يعرج ويصعد من عالم الشهادة الذي جاء إليه من قبل نزولاً إلى عالم الواحدية الذي في مرتبة عالم المثل وعالم الملكوت وعالم الأرواح وعالم الأعيان الثابتة. وإن هذا الصعود يحقق له الكمال. إذ إن هذا الإعداد والتجهيز يفتح الطريق أمام ارتقاء الإنسان إلى مرتبة الإنسان الكامل [١٤].

والإنسان الكامل هو الإنسان الذي يقطع السلاسل المكبلة قدميه، ويمزق الأغلال المقيدة يديه، ويزيل الشباك المحاصرة روحه، ويفكك الشراك والأفخاخ التي علق فيها، ويزيح حجب الذنوب التي تفصل بينه وبين الله، وتسد آفاق الرؤية أمام بصره وبصيرته ليكشف ستار النورانية. ومن ناحية الفراق، فإن الإنسان الذي

(١٣) مصطفى أوزون، «الدورية في أدب المتصوفين الأتراك وشعر الدورية لأحمد يسوي»، أحمد يسوي: حياته – أعماله – أفكاره – تأثيره، محمد شكر، نجدت يلماز، منشورات سها، اسطنبول، ١٩٩٦، صـ ٤٨٨ – ٤٨٩.

(١٤) قادر أوزكوسه، «علاقة الإنسان والعالم في إطار نظرية الإنسان الكامل»، المجلة العلمية لمعهد الأبحاث والعلوم الاجتماعية، بيشكك ٢٠١٠، عدد: ٩– ١٠، صـ ١٧ – ٣٣.

تخلص من جمود البعد وجفائه هو الإنسان الذي عثر على صفوة الحلاوة وخلاصتها، ووصل إلى المنزل المقصود، وارتشف شراب الوصل، وبلغ سر الموت قبل الممات.

إن اتصاف الإنسان الذي يحيط بالكون في بعده الكوني بـ «العالم الأصغر» نابع من كونه كائن بإمكانه تجسيد كل اسم من الأسماء الإلهية المتجلية في كافة العوالم. ويمكن القول: إن الإنسان الذي يدرك كنه كل الأشياء من الذَّرَّة إلى المَجَرَّة يألف الطبيعة ويأنس بها أكثر من انعزاله عنها. وكذلك يمكن القول باشتراك الإنسان الذي يشاطر الأشياء تسبيحها بالذكر الكوني أكثر من القول بضعفه وعجزه عن ذلك.

وبالتالي فإن الإنسان إذا لم يغترب عن ذاته فإنه يصبح بحالة ألفة وصحبة مع العالم وكافة الكائنات. إن الله تعالى يسخر كل العالم والكائنات للذين يخشون الله حق خشيته. وإن الأصل في الإنسان باعتباره جزءًا من النظام الكوني أن يُثَبِّتَ وجودَه في العالم كخليفة حاكم وليس ككائن محكوم. وإن كينونة الإنسان السيادية لا تمنحه سلطة الهيمنة واستغلال الأشياء، وإنما تكفل له المساهمة في قيام النظام الإلهي في العالم، وتقديم الأجوبة التي تنتظرها الأشياء وكافة الكائنات. وعندما يصبح الإنسان ترجماناً للسان حال الأشياء فإنه يدرك حينها أن كل كائن موجود في الطبيعة إنما وضع في خدمته، وطُوعًا له.

وإن الإنسان الذي يهرب من ذاته، ويغترب عن أصله، ولا يفلح مجدداً في تجاوز المراتب التي تنزل لأجلها، ولا يستطيع تحصيل المراتب الروحية، ولا ينجح في بلوغ سر الكمال فمحكوم عليه بالسحق بين براثن الحياة السفلية، والانحراف في الحياة اليومية نحو سبل مجهولة، وبالعبودية للأشياء. وعندها فإننا مضطرون للبحث عن الإجابة عن السؤال الآتي: كيف ينبغي أن تكون العلاقة بين الإنسان والأشياء؟

٣. البعد المادي للاغتراب:

إن الدين الإسلامي الذي يشدد على تحقيق التوازن بين الدنيا والآخرة، ويؤكد على أهمية التلازم المادي والمعنوي، ويأمر بإقامة العلاقة بين الفرد والمجتمع، ويولي الأولوية للتوافق بين الروح والبدن يأمر الإنسان قبل كل شيء بالتنعم والانتفاع من نعم الدنيا، والقيام بمسؤولياته وواجباته الدنيوية. ولذلك ليس في الإسلام مكان لما يعرف بالهروب من الدنيا، وإنكار المادة، والتخلي عن المتع الدنيوية؛ حيث لا يوجد في الإسلام مكان للرهبانية ومن ثم لا يمكن اتخاذ عزلة الإنسان فلسفة للحياة. ولكن إذا ما توجه الإنسان في اتجاهات سلبية وفاسدة متمثلة بالتخلي عن التوازن والاتساق الذي أولاه الإسلام الأولوية في الحياة كإهمال الآخرة وتأبيد الدنيا، وإغفال الروح والتمسك بالشهوات البدنية والجسدية، وترك الجوانب المعنوية واللهاث خلف مغريات المادة، والهروب من الواحدية والضياع في الكثرة فإنه يفسد النسيج الفطري، ويزيد من اغترابه عن ذاته، ويفقد

القدرة على توجيه دفة الحياة، ومع الأسف فإن مجتمعات اليوم ترزح تحت تأثير الأفكار المادية، وتتيه بين براثن أفكار العالم العلماني وآرائه، وتقع ضحية للأنانية والشهوات وصراعات المنافع الدنيوية.

وإن البشرية في عالمنا المعاصر تفقد المشاعر والأحاسيس العلوية السامية والسكينة والسلام الروحي والقيم الأخلاقية والعلاقات الإنسانية وفي هذه النقطة بالتحديد يلفت التصوف انتباهنا في الوقت الحاضر كما في الماضي بِنَفَسِهِ الإحيائي وندائه التحذيري والتنبيهي وبِبُعْدِهِ التذكيري حيث إن التقليد أو العرف الصوفي يقدم لنا طراز حياة يجعل شعارها الزهد في مواجهة وقوع الإنسان في أسر المادة ومفهوم الفقر في مواجهة الطبيعة العلمانية وكنز القناعة ضد مغريات الشهوة والتواضع ولين الجانب ضد الأنانية والمصلحة، والزهد هنا لا يعني استنكار المادة أو التنكر لها بحال، وإنما استنكار الوقوع في أسرها على كل حال.

إن الملذات والمتع الدنيوية هي بمثابة إعلان عن شهواتنا التي تكوينا وتصلينا بنيرانها. فالملذات تولد الأماني: (الآمال- الطموحات)، والآمال تولد الآلام، وإن الحرص والطمع بالمكانة والوجاهة، وشعور الأنا «الأنانية»، والرغبة بالتملك، والطبيعة الشرهة والجشعة كلها أمور تبعد الإنسان عن الله.

وإن الرغبات تُعَوِّدُ الإنسانَ على مدِّ عينيه إلى مُتعِ الآخرين، وإن الإفراط بالأماني يدفع الإنسان للتعلق بالدنيا. ولأن إشباع النفس أمر بعيد عن الإمكان، فإن الأماني التي تغذيها هي أيضاً لا نهاية لها. وكل أمل ينتهي بإحداث ألم، ولهذا قيل إن الأمل صورة الألم، وأما الزهد فهو انصراف عن الدنيا في اللحظة التي تتوق فيها النفس إليها، ويميل القلب نحوها، وتشتد رغبة الإنسان بها، وذلك عن طريق المجاهدة [١٥].

إن الرغبات والشهوات الدنيوية والطبائع المادية تتسبب في زيادة الهم والكدر، بينما يُعد الزهد بمثابة مصنع لإنتاج الطمأنينة والسلام والسكينة القلبية والبدنية؛ حيث ورد في الحديث الذي رواه أنس بن مالك أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «من كانت الآخرة هَمَّهُ جعل الله غِنَاهُ في قَلْبِهِ، وجَمَعَ لَهُ شَمْلَهُ، وأَتَتْهُ الدُّنيا وهِيَ رَاغِمَة. ومن كانت الدنيا هَمَّه جَعَلَ اللهُ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ، وَفَرَّقَ عليه شَمْلَهُ، ولم يأته من الدنيا إلا ما قُدِّرَ لَهُ» [١٦]. ويقول أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ/ ٨٣٠م) الذي يُعد أحد المتصوفة المشهورين: «إذا سَكَنَتْ الدنيا القلب تَرَحَّلَتْ منه الآخرة» [١٧]. ووفقاً لما يراه أهل التصوف فإنه ليس هناك ما يمنع المرء من التزود والتمتع بنعم الدنيا

(١٥) عبد الله بن المبارك، كتاب الزهد والرقائق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٣٨٦، صـ ٩.

(١٦) وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة ١٩٩٤، (٢/ ٦٣٨).

(١٧) أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، كتاب الزهد، ترجمة أنيبا يلدرم اسطنبول ٢٠٠٠، صـ ٥٩؛ القشيري، الرسالة، صـ ٤١١.

بعد أن يكون قد حَضَّر نَفْسَهُ وأعدَّها لعذاب المال الحرام وحساب المال الحلال. وأما الذين يتعرضون للخسران الأعظم فهم الذين يضيعون دينهم في سبيل الحصول على المتاع الدنيوي.

لقد اتخذ الصوفية موقفاً متشدداً تجاه المادة والثروة لأنها تقود إلى الجشع والطمع والشهوات، وتفتح الطريق أمام ظهور الكِبر والغرور، وأمام التنافس في جمع المزيد من المال. حيث إن الميل إلى الحياة الدنيا يُنسي الآخرة، ويجعل الإنسان عبداً للدنيا، وأسيراً للشهوات[١٨]. وقد عبر الفضيل بن عياض (١٨٧هـ/ ٨٠٢م) عن هذه الحقيقة بصورة مختصرة حيث قال: «جعل الله الشر كله في بيت، وجعل مفتاحه حب الدنيا، وجعل الخير كله في بيت، وجعل مفتاحه الزهد»[١٩].

إن الرغبات والشهوات الدنيوية تبعد الإنسان عن ربه من جهة، وتغربه عن ذاته من جهة أخرى. ويشير أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ/ ٨٤٤م)[٢٠] إلى أن الملذات الدنيوية ما هي إلا ملذات عابرة وخادعة، وذلك بقوله: «من نظر إلى الدنيا نظر إرادة وحب أخرج الله نور اليقين والزهد من قلبه». ولذلك فإن الزهد هو استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب[٢١]، والزهد كذلك خلو القلب عما خلت منه اليد[٢٢].

يتحدث مولانا جلال الدين الرومي – القائل: إن الإنسان في نظر الله تعالى هو الحلقة الأخيرة بالنسبة لسائر الكائنات – عن وجوب عدم بيعه لنفسه لأي أحد من الناس. ولكي يوضح ويثبت هذه المسألة يورد مولانا قصة عن رجل يمتلك ديكاً وكلباً وبغلاً وحصاناً. يتوسل الرجل بإلحاح إلى سيدنا موسى عليه السلام ليعلمه لغة الحيوانات الأليفة، ويفلح في إقناعه. وفي أحد الأيام يسمع الديكَ وهو يخبر الكلب بأن الحصان سوف ينفق (يموت) غداً. فيأخذ الرجل الحصان ويبيعه على عجل في مساء ذلك اليوم. وفي اليوم التالي يسمع الديك وهو يخبر الكلب عن نفوق البغل المحقق، فيسارع إلى بيع البغل أيضاً. وفي يوم آخر يسمع الديك وهو يحاول إقناع الكلب بالموت الحتمي لأحد عبيد الرجل، فيبيع الرجل العبد في الحال. ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، إذ يتناهى إلى مسامعه مرة أخرى صوت الديك وهو يتحدث للكلب عن موت الرجل ذاته[٢٣]. فيهرع

(١٨) قادر أوزكوسه، «الزهد والمعنى الذي أضفاه المتصوفة على الزهد، والمقاربة الانتقادية في التصوف للتحول إلى الدنيوية»، مجلة كلية الإلهيات بجامعة الجمهورية، سيواس ٢٠٠٢، ٦/ ١، ١٨٠.

(١٩) البيهقي، كتاب الزهد، صـ ٢٣٣؛ القشيري، الرسالة، صـ ١١٩.

(٢٠) القشيري، الرسالة، صـ ٤١٠.

(٢١) البيهقي، كتاب الزهد، صـ ٥٩؛ القشيري، الرسالة، صـ ١١٧.

(٢٢) أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٩٢، صـ ١١٠.

(٢٣) قادر أوزكوسه، «المثل والوصل في فكر مولانا»، مجلة علم التصوف والدراسات الأكاديمية، ٢٠٠٥، عدد: ١٤، صـ ٢٣٣ – ٢٥٠.

الرجل مسرعاً إلى سيدنا موسى عليه السلام ويتوسل إليه لإنقاذه من المصيبة التي ستحل به، فيجيبه سيدنا موسى عليه السلام بقوله: «اذهب وبع نفسك وانج» [٢٤].

يستخدم الرومي هذه الحكاية ليبين لنا أن الشخص الذي لا ينتبه إلى صفاته وخصائص ذاته سوف يفقد ذات يوم كل شيءٍ، ولسوف يُضَيِّعُ شخصيته ويصبح أداة للآخرين. وإن هذه الحكاية تعرض لنا في الوقت ذاته شخصية إنسان محورها الأنا والذي لا يتعلم أي شيء من الإشارات ولا يستطيع إنقاذ نفسه من المصائب.

ينطلق مولانا من مثل هذه الأمثلة والحكايات ليقدم توضيحاً عاماً حول لجوء الإنسان نتيجة لطبيعته الأصلية، وعجزه وانعدام أمانته إلى وسائل مثل الثروة والقوة، واستخدامه للثروة، والقوة والسلطة، والعقيدة في العلاقات الشخصية. وإن مثل هذا الإنسان إذا ما وصل إلى سدة الحكم وتسلم مقاليد إدارة البلاد فإنه يبدأ بارتكاب الأخطاء، والإفساد [٢٥].

٤. البعد الشخصي للاغتراب:

بإمكان الإنسان كما بينا في بداية مقالنا إيصال ذاته إلى مرحلة الكشف عن طريق استخدام إمكاناته بأقصى مستوياتها. وإن من شأن تأسيس الإنسان لشخصيته على أعلى الدرجات، واستمراره في البحث عن المعنى والمغزى، وسيره على ضوء القيم، من شأن ذلك إبراز جوهره الإنساني. ولهذا فإن درجة تحقيق «إثبات» الإنسان لذاته تعادل أو تقاس بالإمكانات المتحققة [٢٦]. ووفقاً لرأي ماسلو Maslow فإن الإنسان بمقدوره بعد إشباع حاجاته الأساسية مثل الثقة والأمان والانتماء والتآلف والمحبة والاحترام والتقدير بمقدوره تحقيق الإمكانات التي رافقته منذ ولادته من أجل التكامل الفردي وتحقيق الذات. وحسب ماسلو فإن السبيل الوحيد للوصول إلى المصدر الحقيقي للقيم هو البدء بعملية بحث موجهة إلى الذات الداخلية [٢٧].

إن قاعدة «من عرف نفسه عرف ربه» تشير إلى أن الإنسان يمتلك الأنا الإلهية، إلى جانب الأنا التجريبية. فالله تعالى قد خلق الإنسان على صورته، وبذلك فإن الإنسان يكون قد خُلق حسب صورة الإله. وإن كون

(٢٤) مولانا جلال الدين الرومي: المثنوي، ترجمة: ولده إزبوداك، إعداد، عبد الباقي كولبنارلي، منشورات م أ ب، أنقرة ١٩٩٨، ٣، ٢٦٦ – ٢٧٧، ب، ٣٢٦٦ – ٣٣٩٨.

(٢٥) رضا أراسته، تحليل شخصية مولانا جلال الدين الرومي: الولادة من جديد في العشق والخلق، ترجمة، بكر دميركول – إبراهيم أوزدميركتابيات، أنقرة ٢٠٠٠، صـ ٧٩.

(٢٦) فيكتور فرانكل «تحقيق الذات وما وراء التعبير عن الذات»، يسألونك عن الروح، إعداد، كمال سير، ترجمة: دميرهان.، اسطنبول ١٩٩١، صـ ٣٢٤ – ٣٢٥.

(٢٧) أبراهام ماسلو، نحو سيكولوجية الكينونة، ترجمة، أوكهان كوندوز، اسطنبول ٢٠٠١، صـ ٤٠ – ٥٠.

الخلق على صورة الإله يُعد سبباً لأعلى درجات الأمان والحماية بالنسبة للإنسان. حيث ليس باستطاعة أحد إزالة الكائن المخلوق وفقاً لصورة الإله والقضاء عليه وإنهاء وجوده غير الإله ذاته [٢٨].

ولكي يستطيع الإنسان الوصول إلى هذا الجوهر الإلهي الموجود في ذاته فلا بد من إزاحة الأنا. حيث ليس بالإمكان الالتقاء مع الحقيقة الإلهية من دون تفريغ الذهن، وتطهير القلب وتصفيته، والقضاء على الأنا التجريبية «الحسية».

وإن ماهية الحقيقة الإلهية هي ذات طبيعة خاصة لا يمكن فهمها والإحاطة بها إلا من قبل أشخاص توفرت فيهم شروط معينة ممن حققوا صفاء قلبياً، وفقراً روحياً «بالمعنى الصوفي»، وفاض كيانهم بالمحبة. وعلى ذلك «... فإن كل معرفة تستوجب شروطاً معينة؛ وإن هذه الشروط تتغير وفقاً لعناصر المعرفة المختلفة. وأما إظهار الإله لذاته أو الاطلاع على ذاته فمرتبط بتصفية الوعي والإدراك» [٢٩]. وإن تنقية الذهن من المشاعر والأحاسيس الجوفاء وتصفية القلب وتزكية النفس تتيح للإنسان قبل كل شيء إدراكه لحقيقة ذاته.

لكي يحول الإنسان حسب العرف أو التقليد العرفاني دون اغترابه عن ذاته يجب على العارف أن يقوم بكسر صنم النفس «الأنا» الحسي [٣٠]. فعندما يزول صنم النفس «الأنا» يُتاح مجال لقاء العبد مع ربه. إن قيمة الإنسان مرتبطة بجوهره، أي ليس له قيمة إلا من خلال هذا الجوهر، وإن النفس «الأنا» التي تعني الأنانية أو حب الذات تشكل عائقاً أمام تحصيل هذا الجوهر والوصول إليه. وعلى ذلك ينبغي الوصول إلى «الأنا الأصلية» التي تتستر تحت حجب النفس؛ وبعبارة أخرى ينبغي تطهير النفس بالغوص في بحر نكران الذات «العدمية» [٣١].

يشبه مولانا جلال الدين الرومي العارف بالإنسان الظمآن، ونار الفراق التي تتأجج في قلبه بالعطش، والأنا «النفس» الكامنة بين جوانحه والتي تمنعه من الوصل بالجدار، وإزالة هذه الأنا بانتزاع الحجارة من الجدار، وكل حجر منتزع بالسجدة التي تقرب من الله. وذلك من خلال الحكاية الآتية:

«لقد كان هناك جدار عال على حافة جدول ماء، وفوق الجدار رجل ظمآن متألم. وكان ذلك الجدار يمنعه من الوصول إلى الماء، وكان الرجل يتلوى من العطش مثل سمكة انتزعت من الماء. وفجأة ألقى في الماء بقطعة من المدر، فجاء صوت الماء إلى مسمعه كأنه الخطاب؛ خطابُ الحبيب حلواً لذيذاً، فأسكره ذلك الصوت

(٢٨) أكرم دميرلي، شرح فصوص الحكم، دار كاباجي للنشر، اسطنبول ٢٠٠٦، صـ ٤٤٣.

(٢٩) عبد اللطيف توزر، التجربة الدينية ومذهب التصوف، منشورات درغاه، اسطنبول ٢٠٠٦، صـ ١٩٩.

(٣٠) أراسته، الولادة من جديد في العشق والخلق، صـ ٢٨.

(٣١) جنكيز غوندوغدو، مقاربة منهجية حول تعاليم حاجي بكتاش ولي وأتباعه، دار آكتيف للنشر، أنقرة ٢٠٠٧، صـ ١٨١ – ١٨٢.

وكأنه النبيذ. ومن شدة صفاء الماء وعذوبته فإن ذلك الظمآن المُمْتَحَن صار يقتلع قطع المدر ويرمي بها في الجدول. وأخذ يصدر صوتٌ من الماء وكأنه يناديه: يا أيها الإنسان! أية فائدة تتأتى لك من إلقاء الطوب علي؟ فقال الظمآن: أيها الماء! لي فائدتان، ولن أقلع عما أقوم به أبداً. أما الفائدة الأولى: فهي سماع صوت الماء، وهو للظامئين كصوت الرباب، أو كنفخة إسرافيل يتحول بها الميت إلى الحياة، أو أنه كهزيم الرعد في أيام الربيع، يجد البستان منه كثيراً من الزهور الحسان أو للفقير كأيام الزكاة أو للسجين كرسالة النجاة. إنه مثل نَفَسِ الرحمن القادم من جهة اليمن والذي يصل إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بلا فم، أو كأنه عبير أحمد المرسل عليه الصلاة والسلام الذي يصل إلى العاصي شفاعة، أو كأنه ريح يوسف الجميل يهب على روح يعقوب النحيل.

وأما الفائدة الأخرى فهي أن كل لبنة أنزعها من هذا الجدار تقرب من مجيئي صوب الماء المعين، فمن تقليل اللَّبِنِ يصير الجدار العالي أكثر انخفاضاً كلما اقتلعت منه لَبِنَة، وانخفاض الجدار يصير قرباً، وفصل الآجُرّ عنه يكون من أجل الوصل، وهكذا فإن كل سجدة في الصلاة تقرب العبد إلى ربه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩ ﴿١٩﴾ ﴾ [سورة العلق: ١٩]. تماماً كما أن كل طوب أنتزعه يقربني من الماء أكثر. وما دام هذا الجدار شامخاً بعنقه فإنه مانع لطأطأة الرأس، ولا يمكنني السجود على ماء الحياة ما لم أجد من هذا الجسد الترابي النجاة، وكل من كان على رأس هذا الجدار أكثر ظمأ فإنه يقتلع الطوب والمدر أكثر وأسرع. وكل من أكثر عِشْقًا لصوت الماء، فإنه ينتزع من الحجاب طوباً أضخم، وهو من صوت الماء ممتلئ بالخمر حتى النخاع، وأما الغريب فلا يسمع إلا صوت خرير الماء» (٣٢).

إن هذه الأنا «النفس» الدنيوية التي يتحدث عنها مولانا هي تصور للأنا التي يجب رفع حجابها وستارها عنَّا. فالوعي الباطن في التصوف أكثر أهمية من الوعي الظاهر؛ إذ إن عملية الوعي الظاهر محدودة، بينما الوعي الباطن يشتمل على إمكانات لا حصر لها ويشكل وجودنا قسماً معيناً منه. لقد فرقتنا النفس التقليدية عن أصلنا الذاتي، أي عن الوحدة مع الحياة. وعندما ندرك هذا الفراق فإننا نكون قد وصلنا إلى مستوى الوجود الكوني، وحصلنا على الوعي والإحساس بالعشق (٣٣).

يَرَى جاهدي أحمد أفندي Cahidî Ahmed Efendi أن العوامل التي تبعدنا عن الوطن الأصلي والعوائق التي تمنعنا من الغوص في بحر الوحدة هي أمراض طاعة النفس من الكِبر والأنانية، وإن سبيل التخلص من هذه الأمراض والشفاء منها هو المرشد الكامل، حيث يقول: «امنح جوهرك للمرشد ولا تبقى

(٣٢) مولانا، المثنوي، ترجمة: ولد إزبوداك، ج٢، ب ١١٩٢ – ١٢١٤.

(٣٣) آراسته، الولادة من جديد في العشق والخلق، صـ ٤٣.

أسيراً للكبر والأنانية؛ ولا تكن من قُطَّاعِ الطرق المتربصين على طريق الحق»، «ولا تغرنك نفسك لتقول بأني عالم رباني ممتدحاً ذاتك؛ فالله وحده يعلم من على التقوى» (٣٤).

إن هذا الإدراك «الوعي» الفردي، ومعرفة الإنسان لجوهره، وسعيه لمعرفة ذاته والذي أشار إليه جاهدي أحمد أفندي هو ما أطلق عليه «يونس أمره» تسمية «العلم بمعرفة الذات». فاكتشاف الذات ومعرفتها في الفكر الصوفي هي رحلة عاجلة ينبغي البدء بها بأسرع وقت ممكن لتستمر مدى الحياة، إن الوعي الفردي يبدأ بالبحث في أنفسنا عن سبب جميع النتائج التي نحصِّلُها ومن ثم تحمُّل مسؤولية حياتنا (٣٥) ويصف «العاشق السماني» الوصول إلى هذا الإدراك بصفة «الرجولة» حيث يقول:

أيُصَدَّقُ السماني في نُصْحِهْ؟ في كل أمر حكمة في وَضْعِهْ
لا يَثْبُتُ الكمالُ في الخائنِ فِكْرَهْ ما الرجولة إلا أن يدرك العبد نَفْسَهْ (٣٦).

وإن عبارة يونس أمره: «يوجد في كينونتي ذات غير ذاتي» فيها إيماءة إلى ذلك. وهكذا فإن الإنسان في نهاية مجاهدته نفسه، سوف يعرف ذاته وبالتالي يعرف إلهه بالمعنى الحقيقي، ويرتقي إلى مرتبة المحبة.

إن الفكر الصوفي كما أشرنا إلى ذلك من قبل يسمي الشخص الذي يدرك جوهر ذاته بهذه الطريقة ويتعرف على الغاية الأصلية من خلقه بالإنسان الكامل، بمعنى الإنسان الذي حقق الماهية البشرية في ذاته بالصورة المثلى والكاملة.

إن الوعي الفردي يبدأ بالبحث في أنفسنا عن سبب جميع النتائج التي نحصِّلُها ومن ثم تحمُّل مسؤولية حياتنا كما مرَّ بنا، وإنَّ الإنسان الذي يدرك ذاته بهذه الطريقة، يتمكن في نهاية مجاهدته لنفسه من استجلاء الغاية من خلقه فيرتقي إلى مرتبة محبة الله ومعرفته بالمعنى الحقيقي (٣٧).

نتيجة وتقييم:

ليس هناك من شيءٍ يدخل السعادة إلى قلب الإنسان الذي يُعد زبدة العالم إلا الرحلة التي يقوم بها نحو

(٣٤) جاهدي أحمد أفندي، الديوان، مكتبة السليمانية، قسم حسن حسني باشا، رقم: ٧٩٦، vr31.

(٣٥) جنكيز غوندوغدو، «ميتافيزيقيا العشق عند عاشق صماني»، مجلة التصوف العلمي والدراسات الأكاديمية، كانون الثاني- حزيران ٢٠٠٧، السنة: ٨، عدد: ١٨، صـ ١٤٩.

(٣٦) Cengiz Gündoğdu, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziği", Tasavvufİlmîve Akademik Araştırma Dergisi, - Ocak-Haziran 2007, yıl: 8, sayı: 18, s. 149.

(٣٧) غوندوغدو، مقاربة منهجية حول تعاليم حاجي بكتاش ولي وأتباعه، صـ ١٨١ – ١٨٢.

الفطرة، وإن التَّنَكُّبَ عن الفطرة والابتعاد عنها من شأنه إدخال الإنسان في دوامة من انعدام المعنى والمغزى، والانحراف عن الطريق القويم، ونسيان حقيقة خلقه، فالإنسان يعد نفسه مسافرًا على طريق هذه الحياة، وإن هذه الرحلة سائرة نحو عالم الأنفس والآفاق.

لقد قام الإنسان في عصرنا وعبر التاريخ بالكثير من الرحلات، والتغييرات والتطور في مختلف المناطق والقارات البعيدة وفي الفضاء وعلى الكواكب الأخرى وفي المادة والكون والتكنولوجيا وحصل على إمكانات وقدرات جديدة، وخطا خطوات كثيرة في مجال تسهيل الحياة، واختصر المسافات، وحوَّل العالم الذي يعيش فيه إلى قرية عالمية صغيرة.

وإن التطورات التكنولوجية والاكتشافات العلمية التي تسهل الحياة تسير بسرعة تصيب المرء بالدُّوَار. ولكن مع الأسف فإن الإنسان بقدر اكتشافه الكثير من جوانب الكون الفسيح والعظيم ازداد بعداً عن معرفة ذاته، وقد أحدثت الأنانية بين الناس سدوداً كارثية لا يمكن تجاوزها، وإن الإنسان الذي سار نحو عالم الآفاق أهمل القيام بالرحلة ذاتها نحو عالم النفس المتجهة إلى داخله، وإن إهمال الإنسان لذاته أحاط روحه بغلاف من القسوة، وولد لديه نظرة يأس نحو الحياة، مع عظيم امتلاكه لها!

إن اغتراب الإنسان عن ذاته حال دون مقدرته على فهم الأشياء وإعطائها المعنى الصائب، إن الإنسانية التي اغتربت عن ذاتها، وتعيش بعيدةً عن الانسجام والتوازن الداخلي، وأحاطت بها الكآبة والضغوط النفسية والمآزق وانعدام الطمأنينة والأمان، انزلقت إلى وديان جشع التملك، ومَزّقت القيم من خلال الفلسفات المُنحرفة، وإن الإنسان الذي أهمل حقيقة ذاته أصبح يعاني من ثقل الأشياء التي تَمَلَّكَها، وهمومها.

إن ما يخلص الإنسان من ملازمة الاغتراب هو متابعته البحث الحثيث عن المعنى الحقيقي الأساسي، ونجاحه بالتصالح مع ذاته، والعالم، وربه، واكتشاف الجوهر الإلهي المخبوء في ذاته وإخراجه.

وإن من شأن تهديم جدار الأنانية والالتقاء ببحر الحقيقة، وترميم الروح، والغوص في التجليات الإلهية الموجودة داخل أعماق القلب، وإزالة أثقال النفس، من شأن كل ذلك تأمين وصول الإنسان إلى المنزل المقصود في رحلة الحياة التي يخوضها، وإن الإنسان الذي يفلح في الخروج من متاهة الفراق والانفصال سوف يبلغ لذة القرب والوصال مع ربه، وسوف يتابع الحياة بهدوء وطمأنينة وسلام داخلي فتتحول الحياة الدنيا لديه جنة بدلا من أن تكون نوعًا من عذاب جهنم.

المراجع:

- رضا أراسته: تحليل شخصية مولانا جلال الدين الرومي: الولادة من جديد في العشق والخلق، ترجمة، بكر دميركول – إبراهيم أوزدمير، كتابيات، أنقرة ٢٠٠٠.
- أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، كتاب الزهد، ترجمة أنبيا يلدرم، اسطنبول ٢٠٠٠.
- جاهدي أحمد أفندي، الديوان، مكتبة السليمانية، قسم حسن حسني باشا.
- وليام تشيتيك: عوالم الخيال- ابن عربي ومسألة اختلاف الأديان-، ترجمة، محمد دميركايا، منشورات كاكنوس، اسطنبول ١٩٩٩.
- شريف علي ابن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.
- أكرم دميرلي/ شرح فصوص الحكم، دار كابالجي للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٦.
- أكرم دميرلي: المعرفة والوجود عند صدر الدين القونوي، منشورات إز، إسطنبول، ٢٠٠٥.
- سلجوق أرآيدين: التصوف والطرق، منشورات وقف كلية الإلهيات، إسطنبول، ١٩٩٤.
- فيكتور فرانكل "تحقيق الذات وما وراء التعبير عن الذات"، يسألونك عن الروح، إعداد، كمال سير، ترجمة: دميرهان اسطنبول ١٩٩١.
- جنكيز غوندوغدو، مقاربة منهجية حول تعاليم حاجي بكتاش ولي وأتباعه، دار آكتيف للنشر، أنقرة ٢٠٠٧.
- جنكيز غوندوغدو، "ميتافيزيقيا العشق عند عاشق صماني"، مجلة علم التصوف والدراسات الأكاديمية، كانون الثاني- حزيران ٢٠٠٧، السنة: ٨، عدد: ١٨.
- محي الدين بن العربي، فصوص الحكم، بتعليق أبي العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م،
- محي الدين بن العربي، إنشاء الدوائر – عقلة المستوفر – التدبيرات الإلهية، ١٩١٩.
- وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة ١٩٩٤.
- عبد الله بن المبارك، كتاب الزهد والرقائق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٣٨٦.
- أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطجه، دار الخير، بيروت ١٩٩٣.
- عبد الرزاق كاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، دار العناد، القاهرة، ١٩٩٢.
- أبراهام ماسلو، نحو سيكولوجية الكينونة، ترجمة، أوكهان كوندوز، اسطنبول ٢٠٠١.
- أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٩٢.
- مولانا جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة ولده إزبوداك إعداد، عبد الباقي كولبنارلي منشورات م أ ب، أنقرة ١٩٩٨.
- قادر أوزكوسه، «علاقة الإنسان والعالم في إطار نظرية الإنسان الكامل»، المجلة العلمية لمعهد الأبحاث والعلوم الاجتماعية، بيشكك ٢٠١٠، عدد: ٩- ١٠.
- قادر أوزكوسه، «المثل والوصل في فكر مولانا»، مجلة علم التصوف والدراسات الأكاديمية، ٢٠٠٥، عدد: ١٤.

- قادر أوزكوسه، «الزهد والمعنى الذي أضفاه المتصوفة على الزهد، والمقاربة الانتقادية في التصوف للتحول إلى الدنيوية»، مجلة كلية الإلهيات بجامعة الجمهورية، سيواس ٢٠٠٢، ٦/ ١، ١٨٠.
- عبد الله أوجمان، «نظرية الدور والدوريات في أدبيات التصو العثماني»، التصوف والصوفيون في المجتمع العثماني المصادر- المبادئ- الطقوس والقواعد- الطرق- الأدب- الجانب المعماري- الأيقوني- الحداثة. إعداد أحمد يشار أوجاك، منشورات مؤسسة التاريخ التاريخ التركي، الطبعة ٢، أنقرة، ٢٠١٤.
- مصطفى أوزون، «الدورية في أدب المتصوفين الأتراك وشعر الدورية لأحمد يسوي»، أحمد يسوي: حياته- أعماله – أفكاره – تأثيره، محمد شكر، نجدت يلماز، منشورات سها، اسطنبول، ١٩٩٦.
- عبد اللطيف توزر، التجربة الدينية ومذهب التصوف، منشورات درغاه، اسطنبول ٢٠٠٦.

البدعة والخرافة كأداتين للاغتراب عن الدين*

أ. د. جعفر قراداش

جامعة ألوداغ – كلية الإلهيات؛ علم الكلام: caferkaradas@hotmail.com

ترجمة: فهمي صوغوق أوغلو

الخلاصة:

لقد استعرضتُ في هذه المقالة البدعة والخرافة اللتين تأتيان بمثابة اغتراب للمتدينين عن دينهم، أو انحراف عن حقيقة دينهم. ولفهم هاتين الأداتين لا بد من توضيح مكانة السنة من حيث كيفية تمثيلها لحقيقة الدين وأصالته. ومن أجل ذلك تطرقنا أولاً لمفهوم السنة وتطورها، ثم مفهومي البدعة والخرافة، وأسباب ظهورهما، مع ملاحظة الفرق بينهما. واستهدفنا في هذا البحث أن نكشف الفرق الأساسي بين السنة التي تمثل حقيقة الدين و«البدعة والخرافة» اللتين تمثلان الاغتراب عن الدين.

الكلمات المفتاحية : اغتراب ، بدعة، خرافة، دين.

Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid’at ve Hurafe

Özet

Makalede dindarın dine yabancılaşması veya dinin özünden ve özgünlüğünden sapması anlamına gelen bid’at ve hurafe konuları ele alınmıştır. Bu iki hususun tam olarak bilinebilmesi için de öncelikle dinin özünü ve özgünlüğünü temsil eden sünnete yer verilmesi gereği açıktır. Sünnet özellikle anlam çerçevesi ve oluşum süreci noktasından ele alınırken bid’at ve hurafe mana ve mahiyetlerinin yanı sıra ortaya çıkış nedenleri noktasından da incelenmiştir. Ayrıca çoğu zaman birbirine karıştırılan hurafe ile bid’at arasındaki farklara dikkat çekilmiştir. Bu çalışmayla dinin özgünlüğünü temsil eden sünnet ile yabancılaşmayı temsil eden bid’at ve hurafe arasındaki temel ayrımı ortaya koymak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dine, Yabancılaşma, Bid’at, Hurafe.

Bid’ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion

Abstract

Bid’ah and superstitions, which means deviation from essence of religion, is the topic of this article. In order to understand this point truly, it essential to focus on Sunnah, which represent essence of religion. Bid’ah and superstitions are evaluated in terms of their origins and meanings. Besides, differences between bid’ah and superstitions are highlighted in this article. In this study, aim is to differentiate Sunnah, essence of religion, and bid’ah and superstitions, representations of alienation.

Keywords: Bid’ah, Superstitions, Alienation, Religion

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid’at ve Hurafe" التي نشرت في العدد الثّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (جعفر قراداش، البدعة والخرافة كأداتين للاغتراب عن الدين، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٢٣-٤٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

نلاحظ أن تطبيق الدين بشكل خاطئ يرجع إلى عصر نشأة الإسلام، إلا أن الوحي وعصمة النبي كانا يمنعان المفاهيم الخاطئة. ولكنْ قد تلاشى هذان الحاجزان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم. ومع ذلك نرى أن الصحابة والتابعين وأتباعهم نجحوا في مكافحة المفاهيم غير الصحيحة. ولكن العصور المتقدمة لم يكن لها نصيب وفير ضد الأفكار الحديثة. ولذلك فبعد الجيل الثالث اتبع الناس العلماء المعتمدين الذين عاشوا قبل القرن الثالث، راجين اتباع الإسلام كما اعتنقه النبي صلى الله عليه وسلم فسموا هذا الاتباع سنة، ورأوا ما سوى ذلك بدعة وخرافة. والسنة هي تطبيق الدين بشكل صحيح. والبدعة هي انحراف في الدين باسم الدين والتدين. وبهذا المفهوم تكون البدعة هي اغتراب المتدين أو المنتسب إلى الدين عن الدين، أو هي ابتعاد عن حقيقة الدين وفقدان أصالته. وكي نفهم البدعة والخرافة بشكل صحيح لا بد لنا أن نتعرف أولاً على تعريف السنة وماهيتها.

السنة:

لكل علم ولكل مذهب تعريف خاص به للسنة، فعند أهل الحديث: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته. ويضم هذا التعريف أفعال النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة وبعدها، وعند الأصوليين: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته التي تصلح أن تكون دليلاً شرعياً. وعند الفقهاء: هي أحكام دينية دون الفرض والواجب. وهناك تعاريف أخرى؛ مثل تعريفها بأنها: أسلوب حياة النبي صلى الله عليه وسلم، أو كل حكم صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم [1]. وهناك تعريف آخر للسنة يتركز على تطبيقها وهو: أن السنة أسس تظهر من القرآن الكريم وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم [2]. ونفهم من هذا الأخير أن السنة أفعال تتناسب مع أقوال النبي وأفعاله وتقريراته. ونضيف إلى هذا «بيانات العلماء المتأخرين التي تتناسب مع أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته»، مراعين المجال الفكري وعلى رأسه المعتقدات؛ لأنه لا يسعنا إنكار إحداث الناس أفكاراً ونماذج تطبيقيةً مستندين إلى أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته.

السنة من حيث كونها مرتبطة بالقرآن تكون شرحاً أو تطبيقاً له بفعل النبي صلى الله عليه وسلم. أو قوله أو تقريره. ومن هنا نقول: إن السنة ليست مستقلة عن القرآن الكريم، وكذلك القرآن ليس مستقلاً عن السنة. إذن فمفهوم السنة مفهوم شامل؛ يضم القرآن وأقوال النبي وأفعاله وتقريراته. فنقول بعبارة أخرى: إن معنى السنة يحتوي على القرآن الكريم. ولقد نقل السيوطي عن البيهقي عن مكحول الدمشقي أن القرآن يحتاج إلى

(١) انظر: Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, 'Sunnet' md.

(٢) Aydınlı, Hadis Istılahları ,sunnet. md.

السنة أكثر من احتياج السنة للقرآن؛ لأن السنة هي شرح للقرآن وتطبيق له في الحياة اليومية [٣]. هذه النظرية تؤيدها الآية الكريمة: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ [سورة النحل: ٤٤]. وهناك تفاسير لفهم هذه الآية الكريمة منها: أن القرآن كله مجمل يحتاج إلى توضيح من الرسول صلى الله عليه وسلم، ومنها: بعض القرآن مجمل وبعضه محكم. والمجمل يحتاج إلى التوضيح من الرسول صلى الله عليه وسلم. ويقول الرأي الثالث: إن النبي مكلف في هذه الآية بتبليغ جميع ما أوحي إليه. فيتضح لنا من هذه التفاسير أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفاً بشرح معاني القرآن الكريم مع تبليغه للناس [٤].

نعِّرف السنة من خلال هذه المعلومات تعريفاً آخر فنقول: إن السنة: هي العمل والفكر اللذان تقبلهما الأمة الإسلامية، مستندة إلى المعلومات الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم التي نقلها الصحابة والتابعون. ومن هنا نقول: إن السنة ظاهرة دينية تمثل أصالة الدين. وهذا هو المعنى المتداول للسنة بين العلماء. ومعنى كلمة السنة في اصطلاح أهل السنة بهذا المعنى أيضاً. وبحسب هذا التعريف تكون أفعال النبي صلى الله عليه وسلم نموذجاً حقيقياً للمسلمين. إذ فَهِمَت الأجيال المتأخرة هذا التعريف بهذا الشكل: السنة تَقَبُّلُ طَرز حياة النبي صلى الله عليه وسلم بأفكاره وأفعاله، واتباع تطبيقاته.

في النقطة التي وصلنا إليها نلاحظ أن للتطبيق دوراً أساسياً في مفهوم السنة. ومع أن الاعتقاد ليس له مجال صالح للتطبيق، فيمكننا الأخذ بالكلام والقول في المعتقدات كواجهة لتطبيقها.

إن الله تعالى لا يغيب عنه شيء؛ فهو ينظر إلى ما في القلوب. والإنسان علمه ظاهر ومحدد، لا يسعه إلا الاطلاع على الأقوال والأفعال الظاهرة؛ لأن طريق التعلم للإنسان ما ظهر منه من الأقوال والأفعال. فقاعدة «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» [٥] استقرت في أذهان الناس منذ القرون الأولى في الأمة. ويظهر اعتقاد المرء في أفعاله وكلامه، فلذلك الحكم بالظاهر يكون من السنة. وقد عامل النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة بالطريقة نفسها. وقد اكتفى المتكلمون بالحكم في الإيمان بظاهر الإقرار، وعليه تترتب الأحكام الدنيوية والدينية؛ لأنه لا يمكن لأحد سوى الله أن يطلع على السرائر [٦]. وإذا أضفنا الأمور الاعتقادية إلى مفهوم السنة نعرفها بما يلي: السنة هي اتباع المرء قولاً وفعلاً لتطبيقات النبي والسلف الصالحين الذين عاشوا إلى الجيل

(٣) السيوطي: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، المدينة ١٤٠٨، صـ ٤٣- ٤٤.

(٤) الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، إحياء التراث العربي، بيروت، (٢٠/ ٣٧- ٣٨).

(٥) روى العجلوني هذه العبارة بلفظ: أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر. انظر إلى: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، بيروت ١٤٠٥\١٩٨٥، (١/ ٢٢١- ٢٢٣).

(٦) الإمام الماتريدي: تأويلات القرآن، الناشر: فاطمة يوسف الخيمي، بيروت ١٤٢٥\٢٠٠٤، (٤/ ٥٥٩). أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، طبع في إسطنبول ١٩٢٨، صـ ٣٤٧-٣٥٥. النسفي، أبو معين: التمهيد لقواعد التوحيد، طبع في القاهرة ١٩٨٧، صـ ١٠٠.

الثالث. فإذن يكون تكفير من يظهر إسلامه بأفعاله وأقواله بدعة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكفر أحداً أظهر إسلامه – ولو لم يؤمن بقلبه – من المنافقين. وفي نهاية المطاف السنة استقرار تطبيقات النبي صلى الله عليه وسلم في السلف الصالحين الذين هم من الأجيال الثلاثة، وتحول هذا الاستقرار نموذجاً لجميع المسلمين من بعدهم. والسنة ضد البدعة التي هي إتيان ما ليس له شبيه في الدين.

يمكن أن يقال: مراحل تشكل السنة التي تقدم التطبيقات العملية ثلاث: الأولى: تطبيقات النبي والخلفاء الراشدين، والثانية: تطبيقات التابعين، والثالثة: تطبيقات تابعي التابعين.

وسبب هذا التقسيم أنه يستند إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم (٧). وسبب مدح النبي صلى الله عليه وسلم لهذه القرون الثلاثة يعود إلى تطبيقات هؤلاء لما أخذوه عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو، ودورهم في استقرار تطبيقهم للسنة؛ لأنه لو كان هناك فاصل زماني بين هذه القرون لاختلت السنة، واختل الدين الذي يُستمد من السنة. فإن ما بذلته هذه القرون الثلاثة في استقرار السنة يستحق المدح والثناء. ومن المعلوم استحالة استقرار السنة في وقت قصير. وبتعبير آخر لا يمكن أن تستقر السنة في المجتمع في وقت يسير؛ لأن الاستقرار لا يقع إلا بمرور وقت مناسب، ولأن السنة من مستلزمات معناها أن تعم بين الناس استعمالاً وتطبيقاً. إذ السنة تتضمن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته. والسنة هي تطبيق الدين الإسلامي. وبما أن النبي صلى الله عليه وسلم هو المبيّن والشارح للدين فلا بد من اعتبار تطبيقاته أولاً. وكما ذكرنا سابقاً؛ فلاستقرار هذه التطبيقات في المجتمع لا بد من مرور زمن كافٍ. ولم يتمكن جميع الصحابة من معرفة كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. ولم يشهد جميع الصحابة ولم يعلموا منه كل تطبيقاته صلى الله عليه وسلم. وهذا الواقع يستلزم مدة حياة ثلاثة أجيال؛ ليتعلم الصحابي من صحابي، والتابعي من صحابي، وتابع التابعين من التابعي.

إن ما قاله أحمد أمين في تقييم مراحل تكون الفكر الإسلامي في المجتمع الإسلامي يؤيد ما قلناه في استقرار السنة؛ إذ قال: «بعد فتح الممالك تفرق الصحابة في الأمصار وكان من هؤلاء الصحابة علماء رحلوا للتعليم فكانوا نواة لمدارسها. إن هؤلاء الصحابة العلماء كانت لهم شخصيات علمية مختلفة كان لها أثرها في مدارسها. وأن أكبر الشخصيات تأثيراً في الأمصار هي: عبد الله بن عمر في المدينة وعبد الله بن مسعود في الكوفة وعبد الله بن عباس في مكة وعبد الله بن عمرو بن العاص في مصر.

لم يكن هؤلاء الصحابة يحيطون علماً بكل ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم وفعله، وبكل ما يتعلق بتعاليم الدين، بل كان منهم من صحب النبي في بعض الأوقات دون بعض، ففاته علم حمله غيره، لذلك علم كل منهم شيئاً وغاب عنه شيء. ويضاف إلى هذا أن بعض الأمصار كان يعرف من الحديث ما لم يعرفه الآخر.

(٧) البخاري، الشهادات، ٩. مسلم، فضائل الصحابة، ٢١٢. الترمذي، الفتن، ٤٥. عجلوني، كشف الخفاء، (١/ ٤٧٥-٤٧٦).

خلف هؤلاء الصحابةَ التابعون فتلقوا عنهم، وحلوا محلهم في رفع لواء العلم، وشعر كثير منهم أن في الأمصار الأخرى علماً غير علمهم، فأكثروا من الرحيل، فكانت هناك حركة دائمة للعلماء؛ فمصري يرحل إلى المدينة ومدني إلى الكوفة وكوفي إلى الشام، وشامي إلى هنا أو هناك. وهكذا عملوا على توحيد الوطن العلمي، وكان من نتائج هذا التقليد الفروق التي سببتها الشخصيات العلمية المختلفة من الصحابة، وأخذ عن التابعين طبقات أتت بعدهم سارت على مناهجهم» (٨).

هذه الأجيال الثلاثة هي التي نشرت السنة في المجتمع الإسلامي بتطبيقها في حياتهم اليومية وبتلقينها الآخرين. وبما أن النبي صلى الله عليه وسلم مدحهم، فلا يُتصور أنهم اصطنعوا سنناً من عندهم. وهم الذين بذلوا جهداً كبيراً لإحياء السنة النبوية الشريفة. وهم كانوا كما نقلنا عن أحمد أمين: يسافرون إلى الأمصار لتعلم السنن. فلذلك عددنا تطبيقاتهم سنة. وبسبب جهد هؤلاء وفراستهم فيما عملوا، ولأن معنى السنة هو تطبيق الإسلام، فقد صارت جميع المؤسسات الإسلامية مستقرة. والأجيال الثلاثة علموا هذه الحقيقة، فحذروا البدع، وعارضوا المبتدعين معارضة قوية.

عندما نلاحظ اليوم خطر البدع وتأثيرها السلبي على المجتمع نفهم مدى أهمية معارضتهم ومحاربتهم للبدع والخرافات. وقد اكتملت مرحلة تنزيل السنن على الحياة اليومية خلال الأجيال الثلاثة التي مدحها النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين (٩).

البدعة:

إذا كانت السنة مناسبة لجوهر الدين وعيشه في حالتها (الأصلية- الجوهرية) فالبدعة هي اسم الابتعاد عن هذه الحالة وفقدانها. وبمعنى آخر فالبدعة هي ابتعاد المنتسب ونفوره من الدين؛ لأن عيش الدين بشكل صحيح وسليم يكون بالوفاء لجوهره كأول يوم. فالابتعاد عن هذا الجوهر والخط الصحيح يجر الشخص إلى مجارٍ أخرى ويتسبب في ضلاله. وهكذا فإن ابتعاد الشيطان عن الرحمة وطرده كان بسبب ابتداعه لطريق جديدة على الرغم من أمر الله تعالى؛ لأن ضمان أصالة الدين مرتبط بحماية الوحي الإلهي كما نزل. وعندما خُلِقَ آدمُ عليه السلام فإن أسلوب إبليس هو مثال صارخ لمواجهة أوامر الله تعالى. فإن جواب إبليس الذي لا يتداخل مع جوهر الأمر: ﴿ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ﴿١٢﴾ ﴾ على سؤال الله تعالى له: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ ﴾ [سورة الأعراف: ١٢] هو أول بدعة في التاريخ. والمناقشات حول القدر هي من نماذج البدع في مجال الإيمان في التاريخ الإسلامي؛ تلك البدع التي هي بمعنى إحداث شيء ما غير موضّح وغير معلن من قبل. فعندما كانت أسس العقيدة محددة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت هذه الأسس مستقرة في عصر

(٨) أمين، أحمد: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، صـ ١٩٢.

(٩) Cağfer Karadaş, İslam'ın İnanç Yapısı, Bursa 2006, s. 153-158.

الصحابة وفيما بينهم، فإن فرقة ما فتحت في نهاية عصر الصحابة في البصرة هذا الموضوع للمناقشة. وإن تسمية هذه الفرقة بالقدرية ليست بسبب إنكارهم القدر بل هي بسبب تحدثهم عن القدر ومناقشاتهم له. وما ذكره مسلم والترمذي أن «أول من تكلم / قال في القدر معبد الجهني» دليل على كون القدر موضوع مناقشة في ذاك العصر. وعندما وصل هذا الخبر لعبد الله ابن عمر كانت ردة فعله أن ذلك الموضوع لم يكن موضوع مناقشة بأي شكل كان بين الصحابة وفي منطقة الحجاز. فانتقاد فتح هذه المناقشة يدل على أنهم ابتدعوا وخالفوا القوانين الأساسية والمستقرة في ذاك العصر. وقد تهمّشت هذه المجموعة بسبب عبارة عبد الله بن عمر: «لا أريد أن أرى وجوههم، ولا أن يروا وجهي». وسبب هذا التهميش هو تصويرهم كمبتعدين عن أصل الدين بإحداثهم شيئاً جديداً في الدين.

إن تأكيد أبي بكر بن العربي لذلك بقوله: «إن الروايات المروية عن منع التحدث في القدر موضوعة» هو دليل آخر على عدم تحدث الصحابة حول هذا الموضوع في عصرهم؛ لذلك فإن فتح أي موضوع لمناقشة القدر لم يرد بين الصحابة بحال من الأحوال. فمثل هذه الفرقة وغيرها ومع مرور الزمن قد سُمّوا أهل بدعة من قِبل الكتلة الرئيسية التي تعيش الدين من خلال السنة (١٠).

ومثال البدعة في العبادات قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً ۚ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [سورة الأنفال: ٣٥]. فقد وضحت الآية الكريمة إحداث المشركين عبادة، وهي أنهم أثناء طواف الكعبة يقومون بالتصفيق والتصفير، وهم بعملهم هذا كانوا ينحرفون عن دين إبراهيم.

وهذا مثال صارخ لكيفية إفساد الدين الحق والعبادات عن طريق البدع. ومن جهة أخرى فإن عبادة المشركين هذه أصحت مصدر أذًى للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين كانوا يقومون بالعبادة في الكعبة. وتبعاً لذلك فقد كانوا يقومون بالتصفير والتصفيق للتشويش على النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وإزعاجهم أثناء صلاتهم (١١).

ومن الناحية السياسية فإن مسألة تعيين الخليفة أخذت مكانتها في الأدبيات الإسلامية كمثال آخر للبدعة، اعتماداً على النص الذي لم يتّضح تطبيقه، ولم تتم مناقشة من قِبل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. ومع وفاة النبي صلى الله عليه وسلم قد تم اختيار أبي بكر أولاً، وبعده عمر ثم عثمان باختيار المسلمين له، ولم يعترض أحد منهم حتى علي رضي الله عنه على هذا الاختيار. وعلي رضي الله عنه بالذات قد تم اختياره من قِبل

(١٠) انظر إلى: مسلم، كتاب الإيمان، ١. الترمذي، كتاب الإيمان، ٤. ابن العربي، أبو بكر: العواصم من القواصم، الجزائر، (٢/ ١٩٠).

(١١) انظر إلى: الزمخشري: الكشاف، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (٢/ ٢٣٩-٢٤٠). الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، المجلد ١٥، ص ١٥٩-١٦٠. البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت ٢٠٠١، (١/ ٣٨٤).

الأكثرية خليفة في المدينة. وهو بهذا الشكل لم يُعترض على تعيينه خليفة ولم يدّعي نفسه إماماً مُختاراً بالنص. وفي هذه الحال يكون ادعاء تحديد الإمامة بالنص والوضع والواقع يعني اقتراح طريقة ونظام جديد لم يطبق بأي شكل من الأشكال من قِبل المنتسبين الأوائل إلى الدين.

هذا الادعاء الجديد بتعيين الإمام بالنص قد ولد فكرة عصمة الإمام، وهذا يعني المساواة مع النبي صلى الله عليه وسلم أو التقدم عليه في موضع ما. فهذا الادّعاء الذي اخترعه الشيعة انعكس مع مرور الزمن على بعض الفِرق الصوفية في قولهم إن الشيوخ المرشدين محفوظون من الأخطاء والخطايا، والنظر إليهم على أنهم أئمة وصلوا لدرجة إنتاج سلطة بديلة في الدين.

ومن جهة أخرى؛ فإن أساس ادّعاء فكرة المهدي ومصدرها عند الشيعة بدعة، وكذا ادّعاء تعيين الأئمة بالنص [١٢]. وفي هذا الحال فإن تحديد البدعة مرتبط بمعرفة حدود السنة، وتثبيتها بنموذجها الأصلي. وهكذا فإن مجال السنة اكتسب الوضوح لحد كبير بفضل نقلها متواترة من جيل إلى جيل، وتقبل الكتلة الرئيسة لها على أنها سنة، وإن أي بيان أو تطبيق يخالف ذلك يُعتبر بدعة في الدين، ولكن هذا التطبيق اقتصر على مجال العقيدة والعبادة من قِبل أكثر العلماء، ولكن العرف بين الناس والعادة وبعض التقاليد لم تُعتبر بدعة. ومن هنا يمكننا تعريف البدعة أنها «تطبيق يخالف- بأي شكل كان - أصول الدين وتطبيقات عصر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وتابعي التابعين في مجال العقيدة والعبادات». ولكن الأحكام والتطبيقات المأخوذة بصفة الاجتهاد والقياس من أصول الدين مرجعاً لا تعتبر بدعة. وبتعبير آخر فإن الاجتهاد والقياس هما أحكام جديدة ظهرت بأخذ أصول الدين أساساً لذلك. ولا تعتبر التطبيقات التي ظهرت عن طريق الاجتهاد والقياس من البدع.

إن موضوع البدعة موضوع حساس. ولذلك يجب الحذر لدرجة كبيرة في موضوع تثبيت التطبيق إذا كان بدعة أو لا، وقد تَحَدَّدت طريقة كل الأحكام الدينية ونظامها. وفي هذا الإطار فإن المصادر الأساسية للمراجعة هي الأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وبجانب هذه الأسس الأربعة توجد أدلة أخرى، ولا يمكن جعل الأحكام التي تعتمد على هذه الأدلة بدعة؛ لأن الاجتهاد الذي قام به العلماء المسلمون لا يمكن عده بدعة بسبب كونه في إطار العملية التي تحدثنا عنها.

وبقول آخر: إن التطبيقات التي وضعت من أجل الاجتهاد لا تدخل في نطاق البدعة، ولا يمكن دخول

(١٢) البغدادي، عبد القاهر: أصول الدين، ص ٢٨٤-٢٨٦. النسفي، أبو المعيد: تبصرة الأدلة، أنقرة ٢٠٠٣، (٢/ ٤٤٥-٤٦٠). الطوسي، نصر الدين: تجريد العقائد، الإسكندرية ١٩٩٦، صـ ١٣٥-١٥٠. الطوسي، نصر الدين: رسالة في قواعد العقائد، بيروت ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م، صـ ٨٣-٩٣. أمين، أحمد: فجر الإسلام، صـ ٢٦٦-٢٧٨. كاشف الغطاء: محمد حسين أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، القاهرة ١٣٧٧\١٩٥٨، صـ ١٣٣-١٤١.

بعض التطبيقات من نوع العرف والعادة تحت نطاق البدعة أيضاً، فالحياة متغيرة وديناميكية لدرجة كبيرة. وكما أنه ليس من الصحيح البحث في القرآن والسنة عن حكم صريح متعلق بكل تطور، فمن غير الممكن أيضاً إيجاد جواب صريح له دائماً. فمثل هذا النهج يجعل الحياة مملة ومحدودة؛ لأن الأوامر والنواهي معينة في الدين. فهناك مجال واسع جداً متروك فعله أو تركه لاختيار الإنسان، ويسمى المباح، والقيام بالترتيب في هذا المجال متروك للإنسان. وهذا يعني أن الإنسان يمكنه القيام ببعض الترتيبات الشخصية أو الاجتماعية في مجال المباح، فهذه الترتيبات والتصرفات التي يقوم بهذا الشكل لا تندرج تحت نطاق البدعة.

ونقطة حساسة أخرى؛ وهي دخول بعض التطبيقات في الدين تحت مسمى السنة في حين، ودخول بعضها في نطاق الحظر تحت مسمى البدعة في حين آخر. وخاصة أن بعض الفرق الدينية تحاول إظهار تطبيقات قاداتها تحت نطاق السنة. ومثل هذا أيضاً هو إحداث سنة معتمدين على بعض الكلام المختلق تحت مسمى الحديث. وكما قال الإمام الرباني «أحمد فاروق السرهندي»: البدعة هي التي تتسبب في إزالة سنة. على سبيل المثال: إن نوايا الصلاة اللفظية الطويلة التي تعتبر بدعة تمنع المشاركة باكراً في صلاة الجماعة التي تعتبر سنة [١٣]. وإن تحذير النبي صلى الله عليه وسلم في هذا السياق مهم جداً: «من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي فإن له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقض من أجورهم شيء، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا ترضي الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً» [١٤].

وإن سبب اختلاط السنة والبدعة ببعضهما هو وجود فرق دقيق جداً بينهما في بعض الأمور، ولا يمكن ملاحظة هذا الفرق أحياناً؛ مثل: زيارة القبور فهي سنة، ولكن طلب المدد من القبور بدعة. فيجب أن تكون زيارة القبور من أجل تذكر الموت والدعاء للأموات في القبور، وعدا هذا فمن غير الصحيح تحويل الزيارة لمصالح دنيوية؛ لأنه بالانتقال إلى حياة القبر تنتهي فترة العمل، وبذلك لا يمكن القول بإفادة الأموات للأحياء.

ومن جهة أخرى؛ فإن أخذ بعض التطبيقات الاجتماعية المناسبة للعادات والتقاليد في نطاق البدعة قد قطع باب الاطمئنان والراحة داخل المجتمع. حتى إن إلغاء ممارسات كهذه تسبب في اختفاء الكثير من التطبيقات والقيم الثقافية. ولهذا السبب فهناك فائدة في تفريق العنصر الثقافي والبدعة عن بعضهما. إن كتابة الأشعار لمدح النبي صلى الله عليه وسلم وقراءتها مع الموسيقى هي قيمة ثقافية، ويمكن تقييم حفل المولد النبوي في هذا النطاق أيضاً. وفي حال عدم عدّ الناس هذه الفعاليات تطبيقاً دينياً ملزماً، أي عبادات من نوع: الفرض أو الواجب أو السنة، فلا يوجد هناك مانع للقيام بها.

ومن جهة ثالثة فإن كل نشاط جميل يفعله المؤمن لرضى الله تعالى، ولا يدخل في نطاق النواهي الدينية

(١٣) الإمام الرباني أحمد السرهندي المكتوبات، نشريات الفضيلة، إسطنبول، المجلد ١، صـ ١٥٩-١٦٠.
(١٤) مسلم، العلم، ٦. الترمذي، العلم، ١٦.

يعتبر عبادة. وعند النظر من هذا الإطار فإن إنشاد المولد مع كونه نشاطاً ثقافياً هو عبادة نوعية أيضاً. ولكن النقطة الحساسة هنا هي عدم اعتبار هذا النشاط أمراً دينياً، وعدم جعله إلزامياً وإجبارياً. فالقيام بمراسم ما تطوعاً مع ذكر الله ومدح رسوله لا مانع منه من الناحية الدينية. ولكن جعل حفل إنشاد لأربعينية الميت أو أربعينية المولود الجديد إلزامياً، وانتظار شيء من هذه الناحية وإجبار الناس على ذلك، ذنب وخطيئة، وهو بدعة واضحة.

وأخيراً: فليس من الصحيح القيام بالتخريب من أجل القضاء على البدعة. فنهجٌ كهذا يفتح الطريق لنتائج مضرة أكثر. وليس صحيحاً أيضاً هدم القبور والأضرحة ذات القيمة التاريخية والفنية المصنوعة قبل مئات السنين؛ لأن أحجار هذه القبور والأضرحة الموجودة على الأرض التي نعيش عليها هي سندات الملكية التي تضمن أن هذه الأرض عائدة لنا في حياتنا هذه. ونستطيع عرضها كوثيقة تاريخية تجاه الأعداء الذين يدّعون الحق في أرضنا. وهذه الأبنية أيضاً هي قيمة تمثل الفن والثقافة، فلا يجوز تعويض الضرر بالضرر في الدين. ويمكن تقليل الاعتناء ببناء قبر مصنوع حديثاً، ولكن من غير الصحيح تخريب قبر مصنوع قبل مئات السنين.

أسباب ظهور البدع:

الأول: السعي لعيش الدين بشكل جيد: فهذه العبارة يقابلها في آثارنا التقليدية الإفراط الذي يعني المبالغة في الدين. فإن بعض الناس يخضعون للإسراف والإفراط باسم عيش الدين بشكل أفضل. والسعي لعيش الدين بشكل أفضل قد ظهر بدءاً من عصر الصحابة. إذ إن النبي صلى الله عليه وسلم كره لبعض أصحابه الصوم المتواصل والصلاة المتتابعة وترك الزواج، ومنعهم عن مثل هذه الأمور، ولم يتقبل من أبي الدرداء وعبد الله بن عمرو بن العاص صوم الدهر والصلاة من دون النوم، فبيَّن لهم أن للجسم حقاً وللعين حقاً وللأهل حقاً [١٥]. ومن أمثلة هذا أن يقلد بعض الناس – في عصرنا هذا – الذين يقفون في عرفات، فهم يقفون في أماكن مخصصة في بلدهم تقليداً لهؤلاء. وهذه بدعة؛ حيث إنها تخالف أصول الحج والوقوف في عرفات، مهما كانت نيات هؤلاء. وكذلك صلاة الليل جماعة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم صلاها في حجرته، ولو كانت النية في هذا راجعة إلى الأمور الخيرية، مثل إحضار الناس الذين لا يصلونها إلى هذه الجماعة. فهذه الأفعال تؤدي إلى غض البصر عن كون العبادات ليس لها زمان أو مكان معينين، وتؤدي إلى تداخل المفروضات بالسنن أيضاً.

الثاني: احترام الماضي: وسببه بحث الناس عن الأصل والأصالة، ورؤية الماضي كأداة دافعة، وأخذ القوة المعنوية للحاضر والمستقبل. وفي الحقيقة فإن الاحترام للماضي مقبول إذا كان في حد الاعتدال والاقتصاد. فمن المعلوم أن للإنسان صلة بماضيه، ابتداء بأبويه. وهذا الولاء فطري، فلهذا السبب أمر الله بصلة الرحم. ولكن

(١٥) صبحي الصالح: منهل الواردين شرح رياض الصالحين، استنبول طبعة الباموك، ١٩٩٠م صـ ١٤٣– ١٤٧.

الإفراط في هذا الأمر وتقديس الماضي وتقبل جميع التراث وجعله من الدين يكون في نطاق البدعة. وقد ذم القرآن الكريم المشركين الذين يذهبون إلى المقابر تفاخراً [١٦]. وهذا من أسباب العنصرية والقومية في الحاضر. وكما أشرنا سابقاً؛ فإن عصيان إبليس كان بسبب العنصرية. وهذا الفهم أدى إلى تقديس كبار القوم والملة عبر الزمن، وجَعَلَهم يرون كبار القوم كأنبياء، فلا يُرفض كلامهم، وتقبل جميع أقوالهم وأفعالهم كأساس من أركان الدين.

الثالث: الاحترام الشديد للإمام أو الزعيم: أول نموذج لهذا كان جعل سيدنا علي إماماً منصوصاً على إمامته من مبادئ الاعتقاد، وذلك عند الشيعة. وكذلك تعيين بعض شيوخ التصوف بالاستخلاف من قِبَل أستاذه وكأنه توظيف من الله تعالى. وكذلك صار بعض زعماء الدين لدى بعض الناس كأنهم معصومون ومحفوظون من الأخطاء، وعدِّ جميع أوامرهم من أوامر الدين. وبعبارة أخرى قبول الإمام معصوماً عند الشيعة، وقبول الولي محفوظاً عند الصوفية جعل أقوالهم وأفعالهم من أوامر الدين. بينما نرى عند القشيري أن الحفظ لا يرفع المحنة وإمكانية ارتكاب الذنوب [١٧]. ولكن إفراط بعض المتصوفة في مفهوم الحفظ أدى إلى ظهور بعض البدع الجديدة. رغم إصرار كبار شيوخ التصوف على الأخذ بظاهر الشريعة الإسلامية منعاً لهذه البدع، ولكن جهودهم هذه ما منعت من انتشار البدع في مذهبهم [١٨].

الرابع: القيم الثقافية والدينية القديمة: وهذا يعني نقل بعض القيم الاجتماعية والثقافية إلى الإسلام وعدها منه. وفي الحق ليست منه. ويعدُّ هذا من قبيل البدع؛ فلذلك كافحه الإسلام، مثل: الأوثان والمعتقدات الوثنية. فقد كافحت جميع الأديان السماوية هذه البدع. وقصة ابتداء الوثنية في مكة نموذج قوي لهذه البدع. إذ إن عمرو بن لحي الذي كان من كبار أهل مكة ذهب إلى الشام لتجارة له. وكان الناس هناك يعبدون الأصنام، فأعجبه صنيعهم، فأخذ صنماً من هناك وأحضره إلى مكة ليعبده الناس، وسماه هبلاً. هكذا بدأت الوثنية في مكة، فوضعه قصي – الذي كان له خدمات كثيرة لأجل قومه – في الكعبة، ووضع أمامه الأزلام. فوضع

(١٦) سورة التكاثر: ١ – ٢، انظر الماتريدي: التأويلات (٥/ ٥١٣).

(١٧) القشيري: الرسالة، بيروت ١٤١٠–١٩٩٠، صـ ٣٥٩–٣٦٠. القاري، علي: ضوء المآلي على بدئ الأمالي، إسطنبول ١٩٨٥، Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, "Hıfz" ve Mahfuz" mad.

(١٨) بالنسبة لعبد القاهر السهروردي فالخطرات تقاس بميزان الشريعة. إذا كانت توافق المفروضات والمسنونات فتؤخذ وإذا كانت توافق المحرمات والمكروهات فتترك، وإذا كانت تتعادل والمكروهات والمسنونات فيُرجَّح الجانبُ الذي يخالف الهوى (السهروردي، عبد القاهر: العوارف، ص ٤٦٥) وبالنسبة للغزالي أي معلومة باطنية تخالف الظاهر فهذا يعني إبطال الشريعة؟ (الغزالي: إحياء علوم الدين، (١/ ١٧١– ١٧٤) وبالنسبة لصنع الله غيبي فالشريعة ظاهر الحقيقة والحقيقة باطن الشريعة، وادعاء الحقيقة التي تخالف ظاهر الشريعة فهو باطل. وأي مدع يدعي بها يخالف ظاهر الشريعة فهو ضال مضل. وأما الذي يقر بالحقيقة التي لا تخالف ظاهر الدين فهو موحِّد. ومن ادعى غير ذلك فهو ملحد. والأولياء الكاملون كلهم من أهل التوحيد. (Sun'ullah Gaybî, Akâidnâme, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27).

الآخرون أيضاً ما صنعوه في الكعبة وأطرافها، ووضعوا الأزلام أمامهم أيضاً. وكان من عادة العرب وضع الأزلام أمام الأصنام، وسحبها حين السفر أو التجارة أو الزواج أو ما شابه ذلك من الأمور المهمة. وهكذا تركت قريش دين الله تعالى وسنة إبراهيم وإسماعيل، وبدؤوا يعبدون مصنوعاً من الحجر أو الشجر أو من التمر والدقيق [١٩].

الخامس: وضع الحديث: فإسناد القول أو المعلومات قصداً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، مما لم يقله – ولو بنية حسنة – يعدّ في التاريخ وضعاً للحديث. وهذا قد مهد طريقاً سالكاً للبدع. وتدقيق المحدثين في صحة الحديث يهدف لمنع هذه الاتجاهات. وقد يكون سبب ورود حديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» [٢٠] منعَ ذلك. ومع هذه الجهود فقد ظهرت كثير من الأحاديث الموضوعة، وأمام هذا الواقع فقد أفرد العلماء بعض التأليفات في هذا الموضوع، وجمعوا الأحاديث الموضوعة فيها. ومع ذلك نلاحظ اليوم من يتقول بتلك الأحاديث الموضوعة في التلفاز، وهؤلاء فاقدون لما كان عليه العلماء الأجلاء من التدقيق. وما يشيعون من الأحاديث الموضوعة يحول (جهد) خدمة الإسلام إلى إبعاد عن الإسلام؛ لأن جميع الأقوال الموضوعة التي تتزين بزي الإسلام تُبعِدُ عن أصالة الدين [٢١].

الخرافة:

الخرافة لغة تعني «الكلام الفارغ، والعمل من دون وعي، والتفكير غير الصحيح». أما مفهومها الديني فيعني المعتقدات الباطلة التي تظهر باسم الدين، وليس لها أصل ديني أو عقلي. وهي اعتقاد خال من أي مستند. وبعبارة أخرى: الخرافة هي كل قول أو فعل أو معاملة يحسبه المجتمع اعتقاداً دينياً أو عبادة دينية، ودخل في الدين لاحقاً بطريقة ما، وليس موجوداً في أصل الدين. وأكثر الخرافات دخلت في المجتمع منتقلة من الأديان الباطلة. وهناك خرافات أخرى أوجدها أناس مع مرور الزمن، مثل خرافة عدم الشعور بالغثيان في السفر بالحافلة إذا شرب الإنسان البنزين.

تمييز الخرافة من البدعة:

نلاحظ أن هناك اختلاطاً بين البدعة والخرافة. فنلخص الأمور المتشابهة والمتفارقة بينهما في ثلاثة أقسام:

أولاً: إن جميع البدع لها مظهر ديني، بينما بعض الخرافات لها علاقة بالحياة اليومية، فمثلا ربط الخرق على الأضرحة بدعة وخرافة، ولها مظهر ديني. بينما خرافة «أن الصبي إذا ولد في الشهر السابع من الحمل يعيش، أما الذي ولد في الشهر الثامن يتوفى» فهي خرافة ليست دينية.

(١٩) ابن هشام: السيرة النبوية، بيروت ١٤٠٨\١٩٨٧، المجلد ١، صـ ٧٩– ٨٥.

(٢٠) البخاري: كتاب العلم رقم الحديث ١١٠، النووي: رياض الصالحين، رقم الحديث ١٣٧٨.

(٢١) للمعلومات الإضافية انظر: Yaşar Kandemir, Mevzu Hadisler, Ankara 1980, s. 187-195.

ثانياً: هناك بدع تندرج تحت اسم الخرافة، وهناك عكس ذلك. فالبدع الحسنة لا تعدّ خرافات، أما البدع السيئة فهي خرافات. فعمارة المآذن وقيام الأذان فيها تعتبر من البدع الحسنة، وكذلك صلاة التراويح جماعة عشرين ركعة، فهذه الأمور لا تندرج تحت اسم الخرافة. وفي مقابل ذلك الاعتقاد بظهور الشبح من القبور، وعملية استدعاء الأرواح بدعة وخرافة.

ثالثاً: البدع عمل يخالف السنة الشريفة: وبهذا المعنى يكون وقت ظهور البدع بعد الإسلام، وأما الخرافات فقد ترجع إلى العصور القديمة. وبما أن الخرافات معتقدات باطلة فقد بدأت تظهر بعد سيدنا آدم عليه السلام بتحريف الأديان.

الخرافة والدين:

لقد ادعى بعض الناس – سلفاً وخلفاً – أن بعض الأمور الدينية خرافات. فالقرآن الكريم بَيَّنَ هذه النقطة نقلاً عما قاله المشركون: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ [سورة الأنفال: ٣١] فعدّ المشركون أن ما ذُكِر في القرآن مجرد خرافات. وكذلك قالوا عن روايات المعجزات [٢٢].

وبعض الماديين والوضعيين الذين لا يرون مصدراً للعلم إلا التجربة يجعلون جميع ما يتعلق بالدين خرافات. ويحسبون ما أخبر به القرآن والسنة من الغيبيات غير حقيقي. ويرفضون وجود الروح الذي هو ما وراء الجسد بسبب عدم قبولهم ما هو غير مادي. فالعبادات والاستعانة بالله وربط الأخلاقيات بالثواب والعقاب ليس إلا خرافات بالنسبة لهم. وتقوية موقف المتدينين ضد مفهوم عد الدين خرافة بأكمله ضروري. ولا بد من تجهيز معلومات لتفريق أصل الدين عن الخرافات، وإلا فسوف يبقى الدين بأكمله تحت تهمة الخرافات. ويمكننا أن نذكر في مسألة الدين والخرافة أربعة اتجاهات:

الرأي الأول: هم الذين يعدون كل المعاملات التي يعملها الناس مستندة إلى الدين. فهؤلاء يفرطون في توسيع إطار الدين، ويعدون جميع ما له مظهر ديني من الدين. ونرى الذين يهاجمون الدين – بالإشارة إلى ما هو ليس من الدين في الأصل –، فيشتبه عليهم الدين والخرافة. فمثلاً يرون ضرب النساء من الدين، فيحاربون الدين من خلال هذه الأمور. وفعلهم هذا أكثره عن جهالة.

الرأي الثاني: هم الذين يعرفون الإسلام بأنه دين العقل، ويعدون ما يعارض عقلهم خرافات. والجهود التي كيفت الإسلام بمفهوم العصر الحديث جاءت ببعض التطرفات الفكرية والعملية، مثل إنكار المعجزات والكرامات وما شابه ذلك. وكذلك إنكار الشفاعة، وعدم وجوب الصلاة إذا كانت تمنع الوظيفة، وجعل

(٢٢) الأنعام ٦\٢٥، الأنفال ٨\٣١، النحل ١٦\٢٤، المؤمنون ٢٣\٨٣.

الصوم مضراً ويخفض من طاقة العمل، وكذلك إنكار معراج النبي لأنه لا يعقل حدوثه...

الرأي الثالث: هم الذين يرون الدين كله خرافة. فبعض الملحدين يصفون المعتقدات الدينية والأعمال الدينية بالخرافة. ويعتقدون أن الدين أعمال خاصة ببعض الناس في القرون الماضية. فاعتماد الإنسان على غيره إنكار لنفسه. فالإنسان لديه قوة كافية بعقله لحل جميع المشكلات ومواجهتها. إذن فالإله والمَلَك والجن ليسوا إلا خرافات؛ لأن هذه الموجودات لا يمكننا أن نعرفها بالتجربة والمشاهدة. ومعلومات الإنسان تكون بالتجربة العلمية والمشاهدة الحسية، وما سوى ذلك خرافة بحتة.

الرأي الرابع: هم الذين يقولون بتفريق الدين عن الخرافات. وهؤلاء يستندون إلى الأدلة الشرعية، كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، ويعدون ما سوى ذلك بدعة وخرافة. وهؤلاء هم الذين أقسطوا فاستقاموا، ولديهم قواعد يفرقون بها الأمور الدينية عن غيرها. وبهذا المعيار تميز البدع من الخرافات. ولكن لا بد من أن يكون هؤلاء من أهل العلم والتقوى، فلا عبرة لمن ليس له علم ديني في هذا المجال.

أسباب ظهور الخرافات:

١- المخاوف: يبحث بعض الناس عن مستندات مادية أو معنوية لتقليل مخاوفهم والتغلب عليها. وإذا لم يجدوا مستنداً مادياً يدخلون في البحث عن مستند معنوي، وإذا لم يكن شعورهم الديني قوياً فسيستندون إلى الخرافات. مثلاً: التصفير عندما يعبر المقبرة، ومراجعة العرافين لإزالة بعض مخاوفهم النفسية.

٢- الطموحات: يبحث الناس عن الأسباب التي تحقق طموحاتهم ومطالبهم. فإذا لم ينالوها بطريق عادي يرجعون للخرافات. مثلاً: ربط الخرق على الأضرحة لإنجاب الولد، أو تعليق تماثيل الولد. وكذلك زيارة القبور للشفاء.

٣- الإعجاب بالنفس: إن في فطرة بني آدم الإعجاب بالنفس أو الإعجاب بالعمل إلى حد أن الإنسان غَيَّر ما نزله سبحانه وتعالى من الأديان. فبعض أسباب تحريف الأديان يرجع إلى هذا الأمر. وقد ذكر الله تعالى هذا بقوله: ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا ۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ ۖ فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ ﴿٨﴾ ﴾ [سورة فاطر: ٨]، وكذلك كثير من الخرافات سببها العُجب.

عدد الخرافات:

تحديد عدد الخرافات صعب للغاية؛ لأن هناك أموراً قد يعدّها بعض الناس خرافة دون غيرهم. لقد ثبتت شؤون الديانة التركية - بعد بحث أجرته الإدارات المحلية للشؤون الدينية - أن في تركيا ١٣٨٠ خرافة. وبعد تصنيف الخرافات نجد ٣٣٥ منها متعلقة بالعائلة، ٣١٩ منها متعلقة بالجنازات، ٢٧٢ منها متعلقة بالصحة، ٧٨ منها متعلقة بالمقابر، ٤٩ منها متعلقة بالخضر وإلياس، ٣٩ منها متعلقة بالحظوظ، ١٧٠ منها

متعلقة بالعبادات، ١٧ منها متعلقة بالضيوف، ٩ منها متعلقة بالعرافة والسحر، ٩ منها متعلقة بالجان، ٨ منها متعلقة بعاشوراء، ٧ منها متعلقة بالحلال والحرام، ٦ منها متعلقة بالأحجبة، ٢ منها متعلقة بكسوف الشمس.

هذه الأرقام تعطينا فكرة معينة عن الخرافات. وهناك تقييمات من نواحٍ عدة في المجلة التي تنشرها الشؤون الدينية التركية [٢٣]. ولكن لا بد من عدم التشاؤم من هذه الإحصائيات؛ لأن هذه المعتقدات لا يتبناها إلا أناس قليلون، ويتصاعد ترك هذه الخرافات بالتوازي مع كثرة التعلم. ومن ناحية أخرى لا بد ألا نتهاون أمام هذه الأرقام. ولإزالة هذه الأفكار لا بد من دراسة الأمر بجدية، ورفع ثقافة المجتمع ووعيه. وعليه فهذه الإحصائيات التي أجرتها شؤون الديانة التركية مفيدة جداً.

لا ينبغي لأحد أن يرى هذه المشكلة مشكلة الشرق فقط، إذ إننا نعرف – كما ذكرنا سابقاً – أن الخرافات لها جذور تاريخية قبل الإسلام. ونعرف أن في الغرب أيضاً خرافات كثيرة. فمثلاً يعدّ الرقم ١٣ أو ١٧ من الأرقام المشؤومة، ورأس الحمار حامياً من شرور الأشرار، والقطة السوداء سبباً للتشاؤم، وتغريد الغراب إشارة للفساد. وهذه الخرافات منتشرة في الغرب إلى اليوم [٢٤].

النتيجة:

لقد بدأ نشر الدين وتطبيقه بعد إرسال النبي صلى الله عليه وسلم وتوظيف الله له. إذن فمجيء الدين وتطبيقه متلازمان. وذلك الأمر ليس مخصوصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم فحسب، بل هو شأن جميع الأنبياء والمرسلين؛ لأن الدين ليس فيه خصوصية لأحد. كما ذُكِرَ في الآية في حق النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ﴾ [سورة هود: ١١٢، والشورى: ١٥]، وكذلك قيل لموسى عليه السلام: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا سَأُو۟رِيكُمْ دَارَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿١٤٥﴾ ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٥]. فهذه الآيات تبين أن جميع الأنبياء كانوا مكلفين بما أوتوا. فالأنبياء هم الذين جاؤوا بالدين وكانوا مخاطبين بما جاؤوا به. من هنا نقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان أول من طبق الدين الذي جاء به. ولأنه اتصف بهذه الصفة، فقد وصفه القرآن الكريم بالأسوة الحسنة. فإذن النبي كان مخاطباً بالأوامر الإلهية مع منتسبيه. وفي الدين ليس هناك خصوصية لأحد، ومن ضمنهم النبي صلى الله عليه وسلم.

لقد حقق دوام هذا التطبيق للسنة في الجيلين الثاني والثالث خصوصية الاستقرار. فمَدْحُ النبي صلى الله عليه وسلم للأجيال الثلاثة فيه إشارة قوية إلى تحول السنة إلى المبادئ بأيدي هؤلاء، واستقرارها في المجتمع. ومن وجهة لعلم الاجتماع فالتنفيذ الناجح في التطبيق يكون باستدامته عبر أجيال عدة. وتركيز النبي صلى الله عليه وسلم على الأجيال الثلاثة كان لهذا السبب.

(٢٣) Diyanet Aylık Dergi, Haziran 2006.

(٢٤) انظر: Bunlar da Batı'nın hurafeleri` http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173 (١٣,٠٣,٢٠١٦؛ ٢٢:٠٤).

إن ظهور معاملات غير متوازنة بعد انتقال السنة إلى الحياة أمر لابد منه؛ لأن من طبيعة الإنسان البحث بشكل دائم عن الأمور الجديدة، فيبحث دائماً عن دعم اجتماعي لما فعله، ليتقبله الناس، ولإشباع رغبات نفسه. وإذا كان هذا البحث يخالف أعمال النبي أو يجعله دون أثر فهو بدعة. وإذا كان يخالف العقل والمنطق أو محظوراً دينياً أو مضراً للأفراد والمجتمع أو ليس له أية منفعة فهو خرافة.

والخرافات بما أنها ترجع إلى العصور القديمة، وتظهر خارجة عن النطاق الديني بشكل مباشر، فهي أوسع من مفهوم البدعة. فلذلك كافحت الأديان السماوية الخرافات القديمة والبدع الجديدة؛ لأن البدع والخرافات كأعشاب ضارة مضافة إلى الدين، وتُعرَض على أنها من الدين.

وبهذه الخصوصية فالبدع والخرافات تُبْعِدُ منتسب الدين عن الدين. وهذا الاغتراب عن الدين يعني الابتعاد عن الدين الصحيح وفقدان أصالته. فإن التحريف في ديني اليهودية والنصرانية كان بسبب إدخال البدع والخرافات. وقصة السامري تعدّ من نماذج بدع اليهود، إذ رأى قوماً يعبدون العجل فأحب أن يكون هذا التعبد فيهم أيضاً. وكذلك كتمان اليهود للتوراة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم قد نعده من بدعهم. ومن بدع المسيحين أن يرفعوا شأن عيسى عليه السلام فوق مرتبة العبودية، وأن يُشِيعوا الأمور المتعقلة بقتله، وأن يروا عيسى عليه السلام ابناً لله تعالى، وهذه الأمور أبعدت المسيحيين عن أصالة دينهم. وهذه الأشياء كان لها ضرر كبير على منتسبي الدين، ووضعت فاصلاً عريضاً بينهم وبين المنتسبين الحقيقيين للدين.

المصادر العربية:

- البغدادي، عبد القاهر: أصول الدين، إسطنبول ١٩٢٨.
- السهروردي، عبد القاهر: عوارف المعارف، دار الكتب العربي، بيروت ١٩٦٦.
- صبحي الصالح: منهل الواردين شرح رياض الصالحين، استنبول طبعة الباموك،١٩٩٠
- العجلوني: إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، بيروت ١٤٠٥\١٩٨٥.
- أمين، أحمد: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة من دون تاريخ.
- القاري، علي: ضوء المآلي على بدء الأمالي، إسطنبول ١٩٨٥.
- البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت ٢٠٠١.
- ابن العربي، أبو بكر: العواصم من القواصم، الجزائر من دون تاريخ.
- النسفي، أبو المعين: التمهيد، أنقرة ٢٠٠٣.
- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، إحياء التراث العربي بيروت من دون تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، دار الكتب العربي، بيروت من دون تاريخ.
- ابن هشام: السيرة النبوية، بيروت ١٤٠٨\١٩٨٧.
- السرهندي، الإمام الرباني أحمد فاروق: المكتوبات، دار الفضيلة، إسطنبول من دون تاريخ.
- القشيري، عبد الكريم: الرسالة، بيروت ١٤١٠\١٩٩٠.

- الإمام الماتريدي: تأويلات أهل السنة، بيروت ١٤٢٥\٢٠٠٤.
- كاشف الغطاء، محمد حسين: أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة القاهرة، ١٣٧٧\١٩٥٨.
- الطوسي، نصر الدين: الرسالة في قواعد العقائد، بيروت ١٤١٣\١٩٩٢.
- الطوسي، نصر الدين: تجريد العقائد، الإسكندرية، ١٩٩٦.
- النووي: رياض الصالحين، إسطنبول ١٩٩٠.
- السيوطي: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، المدينة ١٤٠٨.
- الزمخشري: الكشاف، المكتبة التوفيقية، القاهرة من دون تاريخ.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- Aydınlı, Abdullah, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006.
- Diyanet Aylık Dergi, Haziran 2006
- Kandemir, Yaşar, Mevzu Hadisler, Ankara 1980.
- Karadaş, Cağfer, Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi, İstanbul 2015.
- _____, İslam'ın İnanç Yapısı, Bursa 2006.
- Sun'ullah Gaybî, Akâidnâme, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27.
- Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991
- http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173 (13.03.2016; 22:04).

الدين والاغتراب؛ الفرص والتحديات *

أ. د. فاروق قراجة

جامعة أتاتورك – فلسفة الأديان: fkaraca@ata.uni.edu.tr

ترجمة: إسماعيل يلماز

الخلاصة:

على الرغم من أن مصطلح الاغتراب يحتوي على معاني متعددة في مختلف التخصصات، لكن تتركز هذه المعاني في الأساس الفردي حيث يتحقق الاغتراب في الفرد؛ إذ يتميز الفرد بالطابع التطوري، الذي يواجه الاغتراب في كل مرحلة من مراحل الحياة تقريبًا، ولكي يواجه هذه الإشكالية يأتي الدين كطرف أساسي مساعد له في هذه المواجهة.

وبالرغم من أن الأديان تتيح للفرد في مراحل الاغتراب فرصًا كبيرة للمواجهة بنجاح، لكنها في الوقت نفسه لا تخلو من المخاطر؛ إذ يجب أن يفهم الدين بشكل صحيح لمواجهة هذه التحديات، ومن ثم لن تتولد طرق جديدة لإدارة الصراع بين الذات الإنسانية من جهة، والاغتراب من جهة أخرى ما لم يتحقق فهم دقيق للدين بمعرفة خصائصه ومتغيراته.

الكلمات المفتاحية: الاغتراب، الفرد، الدين، الإمكانات، الفرص، التحديات.

Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler

Özet

Çok genel bir anlam içeren yabancılaşma kavramına değişik disiplinlerden farklı anlamlar yüklense de kavrama yüklenen anlamların yoğunlaştığı alan bireysel temelde olup, yabancılaşma bireyde meydana gelmektedir. Gelişimsel bir doğaya sahip olduğunda hayatının hemen her aşamasında yabancılaşmayla karşı karşıya olan insanın bu süreçle başa çıkmak için yardım ve destek alabileceği alanlardan birisi dedindir. Dinler yabancılaşma sürecindeki insana bu süreci başarılı bir şekilde yönetmek için önemli imkân ve fırsatlar sunsa da, yeni yabancılaşma alanları üretebilecek tehlikeler de içermektedir. Dinin bu sürece olumlu katkısı onun yeterince doğru bir şekilde öğrenilip imkânlar ölçüsünde hayata geçirilmesiyle doğru orantılıdır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılaşma, birey, din, imkân, fırsat, tehlike

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (فاروق قراجة، الدين والاغتراب؛ الفرص والتحديات، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٤٥-٥٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Religionand Alienation Facilities, Opportunitiesand Dangers

Abstract

Alienation occurs in the life of individual; although, the concept itself have many different meanings within different disciplines. Religion is a field that can help individual to overcome alienation in evolutionary nature. Although religion may help alienated people to overcome this problem, it has also potential to cause alienation. If religion is learned properly, it will help people positively. This relationship is positively correlated.

Keywords: Alienation, individual, religion, facility, opportunity, danger

لقد بات من الصعب جدًا تحديد مفهوم الاغتراب لأنه ذو منحى عام، إذ يشكل الدّعامة المشتركة لجميع مجالات الحياة الاجتماعية والنفسية.

وفي الحقيقة، إن التمييز بين مفاهيم أخرى قريبة من الاغتراب ومفهوم الاغتراب ليست واضحة دائمًا، مما يزيد من الارتباك وعدم اليقين بشأن هذا المفهوم [١]؛ حيث تظهر له معانٍ متعاكسة ومتناقضة أحيانا!

وفي العصر الحديث اتسع مفهوم الاغتراب ليشمل كل شيء تقريباً؛ من الهواء الذي يستنشقه الإنسان المعاصر إلى البيئة التي يعيش فيها [٢]. وقد استمد المعنى اللغوي للاغتراب من أصل فعل «alienatio» لاتينيو هو «alienare» [٣] والذي يأتي في اللاتينية بمعني أجانب، أو آخرين، «alienus».

وإذا تعلق الأمر بالأمراض العقلية، فإن المعنى يفيد الاغتراب عن الذات والمجتمع؛ إذ يفقد الشخص الولاء للجماعة حين يفقد الولاء لنفسه [٤]. وقد استخدم مفهوم الاغتراب، في اللغة الإنجليزية في العصور الوسطى كاستخدامه في اللاتينية بمعنى أن: يفقد وعيه، «Alienne» [٥]، أو يفقد السلطة المعرفية بالواقع كما في اللغة الفرنسية على ما يشير كروم، ويستخدم بمعنى المريض النفسي [٦]؛ إذ ما زال يسمى طبيب الأمراض العقلية «alienado» بالإسبانية، والمختل عقليًا يطلق عليه في اللسان الإسباني نفسه «alienist» [٧]، حتى الآن.

---

(١) Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1980, s. 305.

(٢) Kılıç, Sadık, *Yaban'cı'laşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç)*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 14.

(٣) Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1970, s. 1.

(٤) Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 817.

(٥) Schacht, Alienation, s. 2.

(٦) Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara, 1995, s. 56.

(٧) Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım.

وبعبارة أخرى تستخدم هذه العبارة للتعبير عن الأشخاص الذين يعانون من ضعف التوازن العقلي لأنهم منفصلون عن محيطهم وعمَّا حولهم من الموجودات. وهذا هو سبب شيوع هذا الاستخدام مؤخرا في كثير من الكتابات [٨].

والاتجاه السائد في علم الاجتماع الأمريكي يحيل الاغتراب إلى الظروف الاجتماعية التي تخلقه وهذا لا يقلل من شأن الاضطرابات النفسية التي قد تكون سببًا في نشوئه بكل حال؛ فإن مفاهيم «الوحدة»، و«الانسحاب»، و«اللا مبالاة»، و«الحساسية»، و«الاختلاف»، و«التردد»، و«الانفصال عن الواقع»، و«عدم المعيارية»، و«العزلة»... وغيرها كلها مفاهيم نفسية ترتبط ارتباطًا وثيقًا ومرادفًا أحيانًا بمفهوم الاغتراب [٩]. في الوقت ذاته الذي يعني فيه مفهوم الاغتراب «التشاؤم»، و«السخرية»، و«انعدام الأمن»، و«التباعد العاطفي»، و«عدم الثقة بالآخرين»، و«رفض قواعد الالتزام الجماعي»، و«نبذ العلاقات الفردية»... [١٠] وغيرها من المفاهيم التي تدخل في إطار علم الاجتماع.

فمن أجل فهم أفضل للاغتراب يكون من الضروري تحديد مفهوم الإنسان أولاً؛ لأننا بعد هذا التعريف سيكون من اليسير علينا تحديد مدى قرب هذا الإنسان من الاغتراب أو بعده عنه.

إذن ينبغي لتكوين هذا التعريف الذي ننشده أن نجيب عن أسئلة أولى ضرورية منها: «مَنْ الإنسانُ؟» أو «مَا الذي يجعلُ الإنسانَ إنسانًا؟».

ويمكن تعريف الإنسان كما هو معلوم من كل علوم الفيزياء الحيوية والاجتماع التي لدينا؛ بأنه ذلك الكائن الذي يملك صفات «التفكير، والعلم، والعمل، والشعور بالقيم الأخلاقية والدينية، والوعي بالوقت، والخوف...» فبناء على ذلك يصح تعريف الاغتراب بأنه عدم القدرة على تحقيق هذا التكامل من خلال عدم وجود ما يكفي من الميزات المذكورة. والنتيجة الطبيعية لهذا الوضع هي مشكلة التعارض الذي يحدث في العالمين الداخلي والخارجي للإنسان.

ومن هنا يصح أن نعزي عوامل الاغتراب إلى العوامل الاجتماعية عادة، غير أن مظهر الاغتراب مظهر فردي؛ إذ ينعكس الاغتراب الذي يحدث في العالم الداخلي للفرد بسبب من العزلة الاجتماعية الخارجة عنه

(٨) Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 171, (22. Dipnot).

(٩) Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, *Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s.122; Schacht, Alienation, s. 155.

(١٠) Gould, Laurence J., "Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation", *The Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s. 44, 51.

فالعلاقة بين العالمين ديناميكية متأججة وليس هذا تحديدا لظاهرة الاغتراب على وجه الخصوص، بل لكل الظواهر النفسية الأخرى لدى الإنسان.

ومع ذلك، يمكن تعريف الاغتراب بشكل أدق «بأنه ضعف وتدهور في أداء نشاط اجتماعي منظم، بما في ذلك الأديان التي تتحدى الاغتراب، نتيجة لمواجهة الإنسان ظروفاً غير ملائمة لذاته».

وينبغي أن نذكر هنا إن تعريف الإنسان المذكور آنفًا يصف شخصاً مثالياً، وذلك النوع من البشر نادر الوجود؛ لذا فالاغتراب ظاهرة لا مفر منها في الواقع. ويمكن الزعم أن كل أشكال الحياة هي عملية اغتراب متداخلة حتى نصل إلى المستوى المثالي، ومن ثم يبدو الاغتراب دافعاً قوياً في حياة الإنسان من جهة، ومن جهة أخرى فهو ظاهرة طبيعية لتنميته الذاتية.

ويمكن القول: إن الحياة هي في الواقع عملية اغتراب كُبْرَى؛ لأن كل وضعٍ جديدٍ يواجهُ الفردَ يُعَدُّ غريباً عنه أحياناً، ومناسباً له أحياناً أخرى، والإنسان يتحرك دائماً لمواجهة هذه الأوضاع الجديدة، فحيناً ينجح بإمكاناته الذاتية في التجاوب والاندماج، وأحيانا يفشل في المواجهة فيقع أسيراً للاغتراب. وهو في كل الأحوال لا يستغني عن معاونة الآخرين له، فعلى سبيل المثال يبقى الطفل حديث الولادة على قيد الحياة بمساعدة أمه لا محالة في ذلك وقد يحتاج الرجل البالغ كذلك إلى مساعدة الآخرين أيضًا لتكوين شخصية سليمة.

فالأديان في هذا الصدد يمكن أن تعدَّ مِنَحاً إلهيةً لتنمية شخصيات سوية، فتبدأ مع الإنسان من لحظة البداية. فعلى سبيل المثال تتحول علاقة «الشخص بالرب» في المنظور الإسلامي إلى علاقة «العبد بالله». فيبدو الشخص الذي حصل على لقب مسلم في هذا الصدد كمن يثق في التوجيه الإلهي في إعادة تشكيل شخصيته بحيث يسلم نفسه إليه، وبعد ذلك يواجه المسلم الاغتراب ليس منفردا بل بمعاونة ربه.

حسناً، إذا كان الشيء الجديد الذي يواجهه الإنسان في رحلة حياته غريباً أجنبياً عنه، فهل الدين، وبالتالي الله يكون أجنبياً عنه كذلك؟

إن الميل الديني واحدٌ من الخصائص الموجودة في كيان الإنسان، ذلك الذي يعبر عنه بالفِطْرَة، التي يبحث فيها الإنسان عن القدرة المطلقة، أو التعرف على الخالق، ومن ثم الاتصال به، إن الدين والعلوم على وشك الاتفاق أن التدين قائم بالوراثة في الفطرة الإنسانية [١١].

إن الباحث في القرآن الكريم والأحاديث المتعلقة [١٢] بهذا الموضوع يدرك أن هذه الصفات والميول

(١١) سورة الروم: ٣٠.

(١٢) البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، كتاب التفسير، باب الجنائز، رقم ٧٩/ ٨٠، ومسلم ١/ ٣٠.

الإيجابية مثل الميل إلى الاعتقاد بالله، أو التعرف عليه، ومن ثم التطهير الروحي، موهبة خلقها الله في طبيعة الإنسان [١٣]. ونتيجة لضعف هذا الاتجاه من تأثير العوامل البيئية وخروجه على طبيعته الأصلية، يمكن أن يستتر هذا الميل من البشر تجاه الله بعوامل أخرى، فتكون النتيجة ضمور هذه العلاقة الروحية، التي يعقبها الانهيار الديني للإنسان في نهاية المطاف.

ومن الممكن أن تَحُلَّ القيم الدنيوية والعلمانية مَحَلّ القيم الدينية، ويتحول مصطلح الألوهية في الفكر البشري الى لفظ مجرد بلا معنى [١٤] فهذا اغتراب ديني يفهم من جانب واحد، ويمكن وصفه أنه اغتراب فردي أيضاً. وبعبارة أخرى فإن اغتراب البشر الذاتي هو طرف من الاغتراب الديني ويمكن أن يقال: «الاغتراب الفردي» أو «الاغتراب الديني» أو «الاغتراب عن الإله» بالمعنى نفسه.

ولعل أوسع معنى للاغتراب في هذا السياق هو الاغتراب عن الحقيقة؛ حيث إن الفرد لا يمكنه تصور واقع ما يحدث في نفسه وما يدور حوله في هذا السياق، فالإنسان الذي يحمل النفخة الإلهية يسمى في القرآن بالموقِن: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١ ﴾ [سورة الذاريات: ٢٠- ٢١]. لذا يعني الاغتراب هنا نقصًا في معرفة الامكانات الداخلية والخارجية للإنسان، ومن ثمَّ عدم وعي بالمهالك التي تحيط به، هذا القصور المعرفي تؤكده الجهالة بالله.

وكما ذُكِرَ أعلاه، فإنه ليس من الصعب حقيقةً أن يأتي الإنسانُ إلى العالم وفي داخله ذلك الميل الديني لإجراء اتصال واعٍ بالله؛ لأن الغالبية العظمى من الناس يأتون إلى العالم في بيئة أسرية هي أكثر أو أقل معرفة بالدين من جهة، ومن جهة أخرى، فإن أي شخص ضعف بناؤه الداخلي نتيجة ضغط مشكلات الحياة في كثير من الأحيان يتحرك للحصول على ملاذ آمن في جناب الله.

ولكن المشكلة الرئيسة تبدأ من هذا الحين، لأنه تحت تأثير صعوبات الحياة، يبدو الاتصال المعنوي موقوتاً وليس مستداماً، أما المحافظة على ديمومة الاتصال فشيء آخر، وهنا يبرز الدين ليؤسس منظومة اتصال دائم بالله، من خلال تتبع مسارات الأنبياء، والاهتداء بآثارهم من خلال تجارب ملموسة. وبعبارة أخرى عرضت الأديان أفضل أشكال علاقة العبد بربه ممثلة في الأنبياء؛ لأنهم هم الأشخاص المثاليون الذين سلّموا أنفسهم لله حق التسليم، ومن الممكن أن نرى هذا الأمر بوضوح في حديث النبي: «أَدَّبَنِي ربِّي فأحسن تأديبي» [١٥].

(١٣) Hökelekli, Hayati, Fıtrat,*TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 47-48.

(١٤) Kılıç, *Yaban'cı'laşma*, s. 143.

(١٥) الهندي، علي بن المتقي، كنز العمل في سنن الأقوال والأفعال، ١١/ ٤٠٦ والجامع الصغير ١/ ١٢.

ماذا يمكن أن يقال عن الاغتراب؟ هل شاهد الأنبياء الاغتراب وعرفوه؟

لو أجبنا عن هذا السؤال من حياة النبي محمد لكان الجواب أيْ نعم، لأن القرآن يؤكد على بشرية الأنبياء والرسول واحدٌ منهم: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ ﴾[سورة التوبة: ١٢٨].

والاغتراب هو مصير البشر. وكونه نبي يعني أن درجة الاغتراب لديه عالية جدا؛ فقد اغترب عند أول مخاطبته بالوحي، وفي أثناء تبليغه الوحي، وعند انقطاع الوحي بشكل مكثف، وكان مغتربًا عند الصعوبات التي واجهته فترة التبليغ، وعند المحاصرة، وعندما سَلَّ سيفه ليحارب قومه! وعند حفر الخندق بالفأس والمِعْوَلِ؛ لقد نجح في تجاوز كل هذه الصعوبات بحفظ الله له في وعيه الداخلي، وبلجوئه إليه، وإسناد ظهره عند جنابه، وكان انتظار المدد الإلهي معينا له في كل لحظة، وأحيانًا تحدَّي الناسَ بسلطةِ الله. كل هذا كان بمثابة الأساس العمليّ لـ«أدبني ربِّي» في مجال الوعي الداخلي، وعلى الجانب الخارجي مثَّلَ الاغترابُ أساسًا لنشرِ دينٍ جديدٍ.

ومن الممكن تكرار التجارب النبوية على مستوى الأفراد، فالوحي خاص بالأنبياء ولكن يمكن ترجمته إلى التدين لجميع الناس. ووفقًا لذلك يبرز الدين على أنه أهم فرص البشر في النضال ضد الاغتراب، فالعناية الإلهية لصيقة بالمتدينين؛ فأحيانًا تتدخل مباشرة، وأحيانا تأتي بصورة إلهامات ترافق الإنسان المتدين في تجاوز صعوبات حياته.

ويعني الإلهام التغذية المباشرة من الله مما يوفر حافزًا هامًّا للفرد، ومن ثم يشحذ تصوراته نحو نفسه والعالم، فتكون «الفراسة» هي النتيجة الطبيعية لذلك الإلهام الإلهي. ومع ذلك قد تكون الفراسة نتيجة جهد متواصل في العبادة كما في الحديث القدسي «لو عَمِلْتَ بِمَا تَعْلَم، علَّمْتُكَ مَا أَعْلَمُ ولا تَعلَم».

فالدين وفقا لهذا التصور يمثل فيض الإمداد الإلهي للإنسان بشكل مباشر أو غير مباشر، ثم إن عملية الاغتراب مغامرة لا بد منها تعتمد على شروط معينة، وعدم الوفاء بهذه الشروط قد يؤدي إلى اغتراب جديد، والدين من جانبه يسهم بشكل فعال في إنجاح الخروج من مآزق الاغتراب.

وهناك نوعان من الشروط الأساسية لإسهام الدين الإيجابي في هذه العملية؛ أولها معرفة الدين الصحيح. وليس من سبيل لهداية الناس سوى أخذ الدين عن معينه الصحيح من مصادره الأصلية بشكل كافٍ، وخطورة هذا الوضع تكمن في الإنسان الذي قد يقع أسيرًا في عبودية غير الله بدون شعور بنيَّةٍ حسنة.

إن من يقدم خدماته الدينية للناس على أنه مرشد لهم من غير أن يحفِّز العقل والملكات المعرفية فيهم، فهو يفتح لهم أبواب اغتراب أكثر ممَّا يوصدها أمامهم. وشبيه بذلك هؤلاء المتدينون الذين يتعلمون معلوماتهم

الدينية من مصادر خاطئة، أو الذين يتعلمون معلوماتهم الدينية من مصادر صحيحة ناقصة غير مكتملة أو غير قادرة على تمييز الدين الحق من الخرافة هم أيضًا أكثر انفتاحًا على الاغتراب؛ لأن المعلومات الدينية الناقصة أو غير الدقيقة تسبب للناس في بعض الأحيان إحباطًا نفسيًا عن طريق قَوْلَبَة الدين في حدود أضيق من حدوده الرحبة، أو على العكس رفع الحدود الدينية تمامًا في عملية انفتاحية تمثل اغترابًا جديدًا للإنسان.

من المهم أن نلاحظ التدين الحقيقي في استخراج الأخلاق والسلوكيات الموجِّهَة لحياة البشر مثل: «البِرّ، والصِّدق، والعدل، والاجتهاد، والإنتاجية، والتحرُّر، والتعاون، والإيثار، في حين أن اثنين من أبسط الأمثلة على التدين الزائف ذلك الترهيب الشديد للبشر إن هم ارتكبوا ذنباً صغيراً، أو الإفراط في وصف النعيم لمن فعل من الصالحات شيئاً يسيراً! أو هؤلاء الذين يُقْصِرُونَ التدين على الجانب الشكلي في العبادات كالصلاة والصيام والحج والزكاة فقط.

ومن أجل الإسهام الإيجابي في مسيرة الاغتراب الديني لا يمكن أن يُكْتَفَي فقط بالمعرفة الصحيحة به. ففي هذه الحالة يلزم تطبيق الشرط الثاني وهو تغير حياة البشر نحو الاطمئنان بلزوم جناب الله، فكما يُعَدُّ اغترابًا اعتقاد الفرد بالدين الذي يؤمن به دونما تطبيق فعلي له، فكذلك تكوين قناعات حول الدين بناء على مراقبة أمثال هؤلاء المتدينين الشكليين، يعد اغتراباً ثانياً.

وأما التطبيق الفعلي للدين في الحياة فهو يوازي تمامًا القدر الممنوح له من الاهتمام، فالإنسان الذي لا يمنح دينه قيمة بالدرجة الكافية لا يمكنه أن يتعامل معه بإخلاص، ومن ثم تصبح حياته الدينية ضربًا من الطقوس الدينية الفارغة، وهي مشكلة جِدُّ خطيرة تواجه متديني العصر الحديث مما يشكل خطورة إضافية.

وفي اعتقادنا إن هذا الوضع هو نتاج لقصور العلوم الدينية، أو عدم كفايتها، إلى جانب التصور الديني المغلوط فيه، حيث إن كثيراً من الناس يتصورون الدين على أنه عبء ومسؤولية ملقاة على عاتقهم، أو دَيْنٌ يجب عليهم أداؤه، ولا ينظر هؤلاء الناس إلى الدين على أنه فرصة قرب حقيقي بالله، أو مصدر للتوافق الروحي مع الكون والناس.

وكما أن هذا التصور يصعِّب على الإنسان الممارسة الفعلية للدّين في الحياة، فإنه يحرمه من إدراكه كذلك، وهذه الحالة تحدد وظائف تطوره. حيث إن أداء الدين بهذا الشكل يُخِلُّ في الإنسان مشاعر اللامبالاة مَحَلَّ الاطمئنان، ويتسبب في بُعْدِهِ بدل أن يكون سبب قربه؛ لأن الدين الذي يركز على الجزاء والعقوبة الأخروية باستمرار يُزَكِّي مشاعر الخوف فيه؛ فيصير التقرب إلى الله خاصة في العبادات بإحساس أداء الدَّيْنِ المفروض عليه خوفًا من العذاب، وليس رغبة في المحبة الإلهية والثواب، فيبدو الاغتراب حينئذ ظاهرًا أيَّما ظهور.

إن أداء العبادات بإخلاص تقرب الوجود الإلهي إلى التصور البشري، فتؤسس المَعِيَّة؛ فالدين الذي لا

تمارس فيه العبادات بإخلاص لا يعْدُو أن يكون أكثر من فلسفة جافَّة، فوجود الله عز وجل في المنطقة النشطة من شعور الفرد، واستمرارية وجوده هناك تنهي الفِرَاقَ بين الخالق والإنسان، وهذا الوضع يعبر عنه بالتدين الكامل مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ.. ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وتشير الآية في الحقيقة إلى أنَّ الفرد الذي توحد شعوره بالله تعالى في الصَّلاة قادرٌ على الابتعاد عن المنكرات.

إنَّ الابتعاد عن العبادات في مواجهة المشكلات المعيشية يعد من أسس الاغتراب في الحياة الدينية، ذلك أنَّ عدم الإيمان القلبي بالنصوص الدينية والنظر إليها بشبهة وعدم تطبيقها في أدني المستويات يؤدي إلى الاغتراب، وكذلك عدم الوصول إلى الطمأنينة النفسية في العبادات وعدم الانتهاء عن المحظورات الدينية الظاهرة لدرجة تحولها إلى عادات وممارسات يمكن أن يعد كذلك من الاغتراب الديني الذي يمكن مشاهدته في ميادين متعددة، وبمظاهر مختلفة. وفي هذا الصَّدَد فإنَّ: الكَسَل والكَذِب والتَّطفُّل والغِيبَة والإسرافَ والزِّنا والسَّرقة والغِشّ والتَّعَدِّي والظُّلم وأمثالها من التصرفات التي نالت أكبر شهرة، والتي يمكن أن تستخدم كوسيلة من الوسائل لتأمين المنافع الشخصية، فإنها يمكن أن تُعَدَّ نقصًا في البناء الشخصيِّ للإنسان، كما يمكن أن تعدَّ مظاهر مختلفة للاغتراب الديني أو من نتائجه.

إن أكبر إسهام يمكن تقديمه للإنسان من جهة الدين في مسيرة الاغتراب هي رفع مستوى الوعي لديه، مما يساعده في إدراك السوانح والفرص والمهالك، سواء تلك التي في داخله هو أم التي في محيطه. وهكذا فإن من أكبر المخاطر التي يواجها متدينو عصرنا هي آليات الدفاع التديني الناتجة عن تدني مستوى الوعي بالدين ذاته. فالغالبية العظمى من الناس عندما يظهرون آليات الدفاع في حياتهم التعبدية، يبتعدون وباستمرار عن واقعهم الشخصي؛ فيحسبون أنفسهم يعيشون الواقع على الرغم من ممارستهم الكذب والنفاق كل لحظة. أي أن القيم التي يُؤمنون بها ويُتمسكون عندما تطالبهم بإصدار تصرفات تتوافق معها، فإنهم يعجزون على المستوى الإجرائي من أدائها لبقائهم تحت تأثير المؤثرات الحياتية الأخرى مما يتسبب في دخول الفرد دوامة من المتناقضات يكون فيه الجانب المعرفي هو المؤثر الغالب.

فتبدو آليات الدفاع هي الأكثر ظهورا للتغلب على هذا التضاد، فتعمل أحياناً على إسقاط المعتقدات التي تجبر الفرد على القيام بتصرفات معينة من خلال دفعها إلى اللاشعور، وأحياناً أخرى تعمل على إسدال ستار المنطق من خلال استصدار حُجَجٍ تخلق له أعذاراً بأنواع شتى تبرر له عدم التوافق بين المعتقدات والتصرفات. لكن ذلك يحدث دون إلغاء الجانب المعرفي من العقائد أو طمس لمعالمها بل يبقى لها أثر ما في الشعور وإن لم يظهر ذلك في التطبيق.

إن المدافعين عن التدين الشكلي لا ينجون بسهولة من هذا المأزق؛ لأن طبيعةَ الدفاعِ منقطعةٌ عنِ الواقعِ،

والنتيجة الطبيعية لذلك هي الانفصال بين الشخص والدين، بحيث يظهر للناس متدينًا وهو ليس كذلك، وأبسط دليل على هذا أن من يطبق التدين بشكل مكثف، يطبق ما ليس دينيًا بشكل مكثف أيضًا وهذا في الحقيقة اغترابٌ دينيٌ فمن يبتعد عن التدين الواقعي الحقيقي صعب أن يعود إليه، وفي كل وقت يزداد الأمر صعوبة.

وإن ما يبعد الشخص عن الميل إلى الاغتراب هو العيش في الحياة الدراماتيكية ولكن هذا يختلف من شخص لآخر.

إن الأفراد الذين يمزجون آليات الدفاع في حياتهم الدينية ليس من السهل عليهم التخلص من هذا الواقع؛ لأن الانقطاع عن الواقع الموجود في طبيعة آليات الدفاع نفسه موجود داخل آليات الدفاع الدينية. والنتيجة الطبيعية لهذا هي أن الذي يحسب نفسه أنه يطبق الدين أو يصور نفسه على أنه شخص متدين هو ليس كذلك، وأبسطُ دليل على هذا الواقع هو أن الأفراد الذين يطبقون الأحكام (الطقوس) الدينية بكثرة في حياتهم، يمارسون كذلك بكثرة التصرفات التي لم يوافق عليها الدين، وبالطبع هذه الوقائع تمثل دلائل للاغتراب الديني. وبهذا الشكل تكون عودة الفرد الذي يبتعد عن عالم الحقيقة الدينية، تكون عودته إلى التصور الصحيح للدين أو العبادة كلما مرت الأيام صعبة.

ومن إحدى آليات الدفاع التي يتم التوجه لها بشكل كبير هي محاولة قيام الفرد في بعض الأحيان أو عدم قيامه أبداً بتطبيق العبادات التي يجد فيها صعوبة عليه، والتجاؤه للتطبيق المكثف للعبادات التي يجدها سهلة على نفسه حتى يتلافى (بعملية تعويضية) العبادات الأخرى التي قصَّر فيها، وهذا الواقع يتم الرجوع إليه بكثرة لتسكين الإحساس بالذنب الناتج عن ارتكاب المحظورات الدينية. فمثلاً: يتوسل المتدين الغني طريق تقديم المنح للطلاب، أو الإنفاق بسخاء على الأعمال الصالحة للتعويض عن التقصير في حياته الدينية. ومن الممكن والحال كذلك أن يتصور أولئك الناس تلك النفقات على أنها تأمين لهم من مهالك الآخرة! مع أن الغاية الأساسية للعبادات هي تقوية الشعور بالله في الفرد من خلال تربية النفس والحفاظ على نشاطها.

وأما هذا النوع من الدفاع فبدلا من أن يقوي الشعور بالله في الفرد يقوم بزيادة شهيته للذنوب، ومن ثم لا يصبح العمل التعبدي عبادة ما لم يزد في شعور العبد بالله، وفي هذا الصَّدَد يُستحبُّ حسب التصور الإسلامي أن تكون كفَّارات الذنوب ممَّا يَصْعُبُ على العبدِ أداؤه من أعمال كي تُحَقِّق الرَّدْعَ الذَاتيّ المقصودَ بعدم العودة مرة أخرى، لا أن تكون مخرجًا وملاذًا آمنًا للإنسان كلما حَلَّ به ذنبه أو أحاطَتْ به خطيئته! فمثلاً كفارة الغَنِيِّ الذي يَحْنَثُ في يمينِهِ عمداً ليس إِطْعَامُ عشرة مساكين، بَلْ صيامُ ثلاثَةِ أَيَّامٍ.

ومن إحدى السبل الفعالة في موضوع التخلص من الاغتراب في الحياة التعبدية، هي التركيز على البعد

المعنوي الذي فيها. فمثلاً الغالبية العظمى من الناس الذين لا يتقنون لغة المصادر الأساسية للدين الذي يؤمنون به، يقومون غالباً بالدعاء بصيغ الدعاء التي تعلموها، وتنتهي هذه حالة في أحايين كثيرة بالدعاء الذي لا يُدرَك فيه كيفية التواصل مع الله تعالى، وما الذي يمكن طلبه منه. مع الأهمية القصوى للدُّعاء في العبادة، والأمر نفسه ينطبق على العبادات الأخرى؛ فمثلاً الصلاة التي تؤدَّى في وقت محدد والتي هي عبارة عن دعاء له أركانه المخصوصة، تُوجِبُ قراءة مجموعة من الأدعية القولية، والناس الذين لا ينطقون اللغة العربية يقومون بإداء عباداتهم بقراءة هذه الأدعية من غير أن يدركوا المعاني التي تحملها، والأمر نفسه يجري على الذين يعلمون معاني السور التي يقرؤونها في الصلوات ولكنهم يقرؤونها من غير تدبر لتلك المعاني التي تحملها، فتكون النتيجة الطبيعية لهذا الواقع: «حياة تعبدية غير مثمرة». ولذا فإن بعض المتدينين يغتربون عن الدين بسبب عدم وصولهم للخشوع والطمأنينة النفسية التي يبحثون عنها في عباداتهم [١٦].

ولقد توصل أحد الباحثين في مجال (لغة العبادة) إلى نتيجة مؤداها أن هذه اللغة قد تكون سببًا في الاغتراب الديني، ونتيجة لهذا فإن الأفراد الذين يقرؤون السور في صلواتهم بتدبر معانيها أبدوا بدرجة لافتة للنظر دلائل خشوع وخشية من الذين «لا يعلمون معاني السور في الصلاة» أو من الذين «لا يتدبرون المعنى مع علمهم به» والنتيجة ذاتها ظهرت بسلب الخشوع والخشية عند من لا يتدبرون أو يفهمون المعنى من الأتراك على سبيل المثال في البحث المذكور.

فجاءت نتائج الاستبيان على الذين يمتلكون الحافز الديني الداخلي في أدنى مستوياته من الذين لا يُصَلُّونَ ممن خضعوا للاستبيان بنسبة: ٪٨,٢١ بينما جاءت نسبة من لديهم الحافز الديني في أعلى مستوياته ليسجل ٪٦,٢ فقط.

ومثل هذا فإن نسبة الذين يتدبرون معاني السورة المقروءة في الصلاة من مجموعة المستوى العالي هي ٪٣٠,٣ بينما نزلت هذه النسبة في مجموعة الذين لديهم الحافز الديني الداخلي على المستوى الأدنى ٪١٣,٥ [١٧].

وكما أن الاستنتاجات الواردة أعلاه توضح العلاقة الوثيقة بين الاعتقاد الديني والأفعال الدينية، كذلك تضع وبشكل واضح أمام الناظرين أهمية مستوى الوعي أثناء تطبيق تلك الأفعال، فكما أن الفرد الذي لا يوسع أفقه مجبور على التبعية، كذلك العبادات التي لا ترتقي بمستوى الوعي فإنها بالشكل نفسه محكومة بالعقم أو التحول إلى آليات للدفاع الأصَمّ.

(١٦) Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon, 2015, s. 162.

(١٧) Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 224-226.

وبالرغم من أهمية الإخلاص والصدق في العبادات التي تنمي الشعور الديني، فإنها ليست الشرط الكافي فيه، فلزام على الفرد مع ذلك أن يعلم أي مناجاة مع الله يجريها؟ وأي المواضيع التي عاهد الله تعالى عليها وهو في عالم الأرواح قبل الخلق؟ ومن ثم يعلم ما يطلبه الله منه وفق هذا الميثاق، وإلا فإنه يبقى وجها لوجه مع خطورة تحول العبادات إلى حركات بدنية آلية لا تتجاوزها، حيث إن الأفراد الذين لا يركزون على المعاني في الممارسات الدينية، ينشغلون حَتْماً بالأمور الخارجة عن الصلاة، والتي تشغل المنطقة النشطة من شعورهم أثناء العبادة، ومن ثم تتراجع الممارسات الدينية التي يمارسونها إلى الدرجة الثانية.

وفي هذا الصدد فإن من الأمور المصادَفة بكثرة أن يتذكر الناسُ أماكنَ بعض مفقوداتهم أثناء أداء الصلاة! أو إيجاد حلول عجيبة للموضوعات التي ركزوا اهتمامهم فيها!

إن تعلم معاني الأدعية التي تُتْلَى، والتركيز على فهم معانيها، وقراءتها بصيغتها الأصلية ليس أمراً صعباً كما يُعْتَقد، بل يستطيعه كل من يهتم بدينه ويضعه في مناط الأولوية.

وختاماً، فإن الاغتراب مهما حمل من المعاني يعد قَدَراً محتومًا للوجود الإنساني الذي يمتلك خصائص التطور؛ فهو يُقَوِّمُ مسار الحياة من جهة، ويرمي بالحطب في نار تطوير مسار حياة الإنسان وقدرات بقائه من جهة أخرى، ومن ثَمَّ يظهر قَطْعُ المسافة في سبيل تطوير حياة الإنسان وكأنه التعامل مع الاغتراب بمرونة، وهنا تبرز الأديان على أنها المعين أو أبرز المعينات على قطع مسافات الاغتراب دونما ألم نفسي، لذا غدت عبر التاريخ مركز جذب لكثير من الناس.

ولكن من حيث البنية يبدو المتدينون الحقيقيون أكثر الناس محافظة على أنفسهم من آلام الاغتراب لقربهم المعنوي، ويمكن في بعض الأحيان أن تضيف الأديان مجالات للاغتراب جديدة، لكن يبقى التعامل معها بشكل سليم لو اتبعت شروط الدين الصحيحة بالقدر الكافي، وإن عكس هذا الأمر يمكن أن يحدث لو اخْتَلَّ شرطٌ من الشروط في هذا الطريق.

المراجع العربية:

- الهندي، علي بن المتقي، كنز العمل في سنن الأقوال والأفعال، تح: بكري حياتي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١.
- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، المكتبة الإسلامية، إسطنبول.

المراجع الأجنبية:

- Budak, Selçuk, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
- Drever, James, A Dictionary of Psychology, PenguinBooks, Baltimore 1955.
- Fromm, Erich, Çağımızın Özgürlük Sorunu, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara 1995.
- Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, Journal of Social Issues, 1969, 25 (2),

s. 121-136.
- Gould, Laurence J., Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation, The Journal of Social Issues, 1969, 25 (2), s. 39-64.
- Güngör, Erol, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986.
- Hökelekli, Hayati, "Fıtrat", TDV İslam Ansiklopedisi, XIII, 47-48.
- Karaca, Faruk, Din Psikolojisi, Eser Ofset, Trabzon 2015.
- Karaca, Faruk, Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat, Bil Yayınları, İstanbul 2001.
- Kılıç, Sadık, Yaban'cı'laşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç), Rahmet Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Schacht, Richard, Alienation, George Allen and Unwin Ltd., London 1970.
- Tolan, Barlas, Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma), Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1980.
- Warren, Howard C., Dictionary of Psychology, Houghton Mifflin Company, The Riberside Press, Cambridge 1934.

الاغتراب التديني (الديني)*

أ. د. مصطفى تكين

جامعة اسطنبول – كلية الإلهيات؛ قسم فلسفة الأديان: mtekin@hotmail.com

ترجمة: رياض علو

الخلاصة:

يتطرق هذا المقال إلى وجه العلاقة بين الدين والاغتراب. والبحث فيما إذا كان الدين يشتمل على عامل تغريبي أم لا؟ وقد تم تناول الدين هنا على أساس تصنيفين مختلفين هما الدين الشكلي والدين / الاجتماعي/ التطبيقي. وعلى الرغم من تعريف الدين بشكل عام أو اعتباره وسيلة للتغلب على الاغتراب، إلا أنه يمكن الحديث عن جملة من العوامل التغريبيّة للدين السائد في الحياة الاجتماعية اليومية للناس. وانطلاقاً من هذا الجانب فإننا نستعرض في هذا المقال الفكر القائل بوجود علاقات إيجابية بين الاغتراب والدين الاجتماعي. وتمت دراسة هذه الأطروحة تحت ثلاثة عناوين رئيسة هي: الاغتراب الفكري والعقلي، والاغتراب في الثقافة الدينية، والاغتراب في العبادات والمعاملات "الممارسات" اليومية. ولقد تم تحليل الاغتراب في المقال بشكل أكثر ضمن إطار العلاقات القائمة بين الإنسان والحقيقة، كما تم التوصل في النهاية إلى نتيجة تفيد بوجود علامات الاغتراب بنسب معينة.

الكلمات المفتاحية: الدين، الاغتراب، الدين النظري، الدين الاجتماعي، الثقافة

"Din" dârâne Yabancılaşma

Özet

Bu makale, din ve yabancılaşma arasındaki ilişkiye bir boyutuyla değinmektedir; dinin yabancılaştırıcı işlevi var mıdır? Burada din, iki farklı kategoride ele alınmıştır; teorik din ve sosyolojik din. Genel anlamda din yabancılaşmayı aşacak bir potansiyel olarak tanımlanmakla birlikte, gündelik sosyal hayatta yaşanan dinin bir takım yabancılaştırıcı işlevlerinden bahsetmek mümkündür. Bu açıdan biz, makalede, sosyolojik din ile yabancılaşma arasında pozitif ilişkiler olduğu tezini öne sürmekteyiz. Bu tez üç başlık altında denenmeye çalışılmıştır. Bunlar; fikri ve zihinsel yabancılaşma, Din kültüründe yabancılaşma ve gündelik ibadet ve pratiklerde yabancılaşma. Makalede yabancılaşma, daha çok insan ve hakikat arasındaki ilişkiler içerisinde analiz edilmiş ve nihayet belirli oranda bir yabancılaşma işaretlerinin varolduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Yabancılaşma, Teorik Din, Sosyolojik Din, Kültür

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان ""Din"dârâne Yabancılaşma" التي نشرت في العدد الثّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى تكين، الاغتراب التديني (الديني)، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٥٥-٦٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Religiously Alienation

Abstract

This article mentions the relations between religion and alienation with a facet; Does religion alienate humanbeing? We handle religion into two categories; theoretical and sociological religion. In general sense, religion is characterized as a potensial power for going beyond alienation. But it is possible to mention positive functions for religion in daily social life. We propose that there are positive corelations between sociological religion and alienation in this article. This thesis is tried in three categories; Intellectual and mental alienation, alienation in religious culture and alienation in daily social life. Alienation was analyzed within the relations between humanbeing and truth. At last, it is possible to mention alienation.

Keywords: Religion, Alienation, Theoretical Religion, Sociological Religion, Culture

يُعد كل من مفهوم الدين ومفهوم الاغتراب اللذين يشكلان موضوع المقال، سواء بذاتهما أم بعلاقاتهما الإيجابية.

والسلبية ميداناً خصباً لنقاشاتنا وأبحاثنا المستمرة في هذه الحياة. ولقد تحول الاغتراب مع مفاهيم أخرى مثل: ما بعد الحداثة وعالم الصور ومجتمع الاستهلاك، تحول اليوم إلى إشكالية جدية ومهمة، وذلك لأن تحليل مفهوم الاغتراب أصبح بالتدريج يستوجب تناول علاقاته وارتباطاته مع ميادين أخرى إلى جانب تناوله بذاته، فكلا الأمرين على القدر نفسه من الأهمية. ومن جانب آخر، فبينما يعقّد ويصعب ازديادُ عدد سكان المدن والتمدن وصناعة الثقافة وثقافة المشاهير أو الشهرة ووسائل الاتصال السريع من أمر تنمية الإنسان حتى لروحه وذاته وتلبية احتياجاتها، فإن انتشار العنف وانهيار الحالة النفسية وتحطم شبكة العلاقات التقليدية وازدياد حالات انفصام الشخصية يبرز لنا عنواناً عريضاً هو: الاغتراب.

يتأطر مقالنا هذا بدراسة سوسيولوجية العلاقة بين الدين والاغتراب؛ إذ مما لا شك فيه أن دراسة هذه العلاقة تحتم علينا التوقف على تأثيراتهما المتبادلة بمظاهرها الاجتماعية إلى جانب تناول التأثير الصياغي والبنيوي الذي يمتلكه كل من المفهومين على الآخر. وأما في هذا المقال فإننا سوف نتجنب الخوض في النقاش بمثل هذا الإطار العام وسنحاول قدر الإمكان تضييق حدود تحليلنا، وعلى هذا فسوف نكتفي في هذا السياق بالقيام فقط بتحليل سوسيولوجي حول العوامل التغريبية للدين.

ونرى ضرورة إضافة أمرين آخرين بهدف إيضاح وتحرير ميدان البحث والنقاش. فكما هو معلوم أن هناك طروحات عدّة تبين التأثيرات السلبية والإيجابية التي يمتلكها الدين تجاه الاغتراب. فالمقالات اللاهوتية التي تكتب في هذا المجال تدخل إلى هذا النقاش أو الجدل من خلال اعتبار الدين عاملاً فعالاً في تجاوز

الاغتراب. وأما نحن فإننا نسعى هنا بالدخول في نقاش مغاير من خلال تناول الأبعاد التغريبية للدين. ونعتقد بأن النقاش الذي نخوضه واقعي وذو قيمة ومعنى في ظل الظروف الراهنة التي يمر فيه المسلمون بتحولات وتغييرات طائفية، وثقافية، واجتماعية، وسياسية.

إذاً؛ فما المضمون الذي نقصده بكلمة الدين عندما نتحدث عن البعد أو الجانب التغريبي للدين؟

يمكننا في هذا السياق، بغية جعل النقاش عملياً أكثر، التوقف على بعدين للدين.

أما الأول؛ فهو نظريات الدين. ونقصد بذلك حالة الخطاب القولي المجرد للدين.

وأما الثاني؛ فهو دخول نظريات الدين إلى حيز التطبيق العملي بتماسه مع المجتمع، حيث إن الدين هنا يكتسب شكلاً أو صيغة داخل مجتمع ما ويتنوع تطبيقياً. ولسوف يتم خلال تحليلنا الذي يتناول العلاقة بين الدين والاغتراب وبنسبة كبيرة استخدام مضامين الناحية الاجتماعية التطبيقية [1].

وبعد أن قمنا بهذا التوضيح حول تحديد جوانب مقالنا يمكننا التعريف بطرحنا أيضاً؛ فإنه يطال المفاهيم والممارسات الإسلامية التي رافقت ما شهدته أوساط المحافظين المتدينين اعتباراً من عام ١٩٨٠ من تحولات وازدياد لمستوى الرفاهية وارتفاع وتيرة الاصطفاف الطائفي وانتقالها من الموقع الثانوي والجانبي للحياة نحو المركز. فأحياناً تحدث لدى المسلمين خيبة أمل واقعية بشأن المزاعم أو الدعوات الدائرة حول الدين في إطار هذه المفاهيم والممارسات المنزلقة نحو ما يُعرف بالترف الفكري. وإن «الثقافة الدينية» والممارسات الطارئة أو المنتجة حديثاً تجلب معها نوعاً من الاغتراب. ومن ناحية أخرى يمكننا استعراض تحول الجماعات التي تعتبر الإسلام ديناً مثالياً إلى حالة من الراديكالية أو التطرف والوقوع في دائرة الاغتراب وذلك كإحدى نتائج انعدام العدالة والأمن والمساواة على نطاق واسع في العالم. والآن وقبل كل شيء سوف نلقي نظرة سريعة ومختصرة على مضامين مفهومي الاغتراب والدين وعلاقتهما المتبادلة بغية رسم إطار مفهومي.

أ) الاغتراب:

يتصدر مفهوم الاغتراب الموضوعات التي تدور حولها النقاشات في العصور الحديثة. ويُعد المضمون السلبي الذي تم إضفاؤه على هذا المفهوم سبباً لإعادة التفكير من جديد حول «الإنسان». وذلك لأنه يتضمن تحليلاً حول تحول الإنسان أو انسلاخه عن ذاته وأسباب ذلك. وفي هذا السياق يمكن تعريف الاغتراب قبل كل شيءٍ بأنه «كل شيءٍ يحول دون التقاء الإنسان مع ذاته»، أو «المسافة التي تفصل بينه وبين ذاته». وإن المسافة التي نتحدث عنها يمكن قراءتها بكونها مساراً اجتماعياً أو سياسياً أو ثقافياً يشكل عائقاً أمام رؤية الإنسان «لذاته»، وذلك أكثر من كونها واقعة مكانية. وعلى هذا فإن كافة العوائق التي تحول دون تمكن الإنسان من أن

(١) يمكن تسمية نظريات الدين وتطبيقاته العملية بالدين النظري والاجتماعي.

يكون «ذاته» هي عوامل تغريبية. فنتيجة لعدم تمكن الإنسان من الالتقاء مع حقيقة ذاته، وبسبب العوامل أو العناصر التي تعمل على الحلول محل هذه الحقيقة يظهر الإنسان ككائن متحول أو منسلخ عن ذاته وربما متقمص لذات أخرى.

عند الحديث عن الاغتراب يتبادر إلى ذهننا اسمان مهمان لا بد من ذكرهما في هذا المجال. أما الأول فهو هيغل Hegel. الذي ينطلق في نظريته من التمييز بين الطبيعة والثقافة. فهو يقدم الطبيعة على الثقافة، ويقول إن الإنسان قد أسس عالماً ثانياً مغايراً لعالم الطبيعة. فوفقاً لرأي هيغل هناك عالمان من حيث الوعي العام، وهما عالم الطبيعة وعالم الروح «الروحي». فالعالم الروحي هو العالم الذي أحدثه الإنسان، وهو عالم روحي بغض النظر عن تصميمه الإلهي. وهو يتحقق في الإنسان ويظهر للوجود من قبله [٢].

يصف هيغل الاغتراب في كتابه «ظواهرية الروح» بأنه مرحلة ضرورية تضطر الروح لعبورها لتتمكن من تأسيس فرديتها الخاصة وتكوين شخصيتها الجوهرية، ولكنها واجبة التجاوز، فهي مؤقتة [٣].

ويُفهم من ذلك أن الإنسان وفقاً لرأي هيغل بإمكانه التجاوز أو التغلب على الاغتراب بقدر تمكنه ونجاحه في تجاوز هذه المرحلة الضرورية وإقامة العلاقة من جديد مع مرحلة الطبيعة. فهيغل يلفت النظر هنا إلى العقبة التي شكلتها ثقافة الإنسان بين ذاته وبين عالم الطبيعة.

وأما الاسم الثاني فهو كارل ماركس. إذ يحلل ماركس الاغتراب من خلال مفهوم «العمل»؛ حيث إن المشكلة الأساسية تتمثل في ظهور قوة العمل الجماهيرية الجماعية من جهة، ومن جهة أخرى في تحولها إلى سلعة. فوفقاً لرأي ماركس فالشيء الذي ينتجه العمل أي «الناتج» يظهر كشيءٍ غريب تجاه العمل وكقوة مستقلة عن العمل والمنتج. فنتاج العمل يصبح عملاً متحولاً إلى مادة، وبتحول المقابل (الأجرة) إلى مادة أدى إلى فقدان حقيقته بالنسبة للعمال ثم عبودية للمادة ورغبة في التملك الأمر الذي تسبب في ظهور الاغتراب الذاتي [٤].. إن ما يحدث هنا من تحول لعمل والسلعة المُنتَجة إلى قوة مستقلة عن المنتج يشكل مشكلة ذات خطورة وأهمية. فحسب وجهة نظر ماركس «أصبح امتلاك الأشياء اغتراباً جدياً بحيث إنه كلما زاد إنتاج العامل من الأشياء قلت الأشياء التي يملكها، وزاد وقوعه تحت سيطرة وسيادة إنتاجه ورأس ماله.

إن كل هذه النتائج تدخل ضمن التعريف الآتي: إن علاقة العامل مع نتاج عمله الذاتي «الشخصي» كعلاقته مع شيءٍ غريب. وإذا ما انطلقنا من هذه المقدمة يتبين بأنه كلما زاد العامل من اجتهاده في عمله وبذل نفسه ازداد العالم المغترب المتشيء الذي يخلقه قوةً ضده، وكلما أصبح هو وعالمه الداخلي أكثر فقراً قلت الأشياء

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة: أوناي سوزر، ط ٢، إسطنبول، منشورات كاباجلي، ٢٠٠٣، صـ ٥٥.
(٣) تمل دمير – سيبل أوزبودون، الاغتراب، أنقرة، منشورات أوتكي، ١٩٩٩، صـ ١٢.
(٤) كارل ماركس، مخطوطات ١٨٤٤، ترجمة: مراد بلغه، ط ٢، إسطنبول، منشورات بيريكيم، ٢٠٠٣، صـ ٧٥.

العائدة إليه. وذلك تماماً كما هو الحال في الدين. إذ كلما بذل الإنسان لإلهه أشياءً أكثر بقي له أقل... أي إن الحياة التي منحها العامل للأشياء تواجهه كشيءٍ عدو وغريب» [٥]. وكنتيجة طبيعية لكل ذلك يخرج نشاط المنتج من كونه لذاته «نفسه» وعلى هذا فإن الشخص يفقد هويته الذاتية [٦].

إن مفهوم الطبيعة أو الفطرة البشرية تتصدر بصورة حتمية مقاربات هيغل وماركس للاغتراب. وذلك لأن اغتراب الإنسان، سواء في تقسيم هيغل للعالم إلى طبيعي وروحي أم في تحليل ماركس الذي يتم من خلال العمل «الجهد»، يتحقق في المسافة التي تفصل بين الإنسان والطبيعة. يتم تعريف الطبيعة هنا على أنها أنقى حالة إنسانية. وحسب قناعتنا فإن الاهتمام بمفهوم «الطبيعة» في الغرب يشير إلى ناحيتين.

الناحية الأولى تمثل اعتراضاً، مع الدخول إلى عصر الحداثة التي تولي الأولوية لكبح جماح الرغبات والطموحات الإنسانية من أجل تمكين المسيحية من تنمية وتطوير الإنسان ليكون – إن جاز التعبير– إنساناً كاملاً.

والناحية الثانية هي إعادة تكوين وجهة النظر المؤمنة بالإنسانية وجعل الأولوية للنظرة المتجهة إلى الطبيعة. إذ تُعد نقطة بداية جيدة في سياق الاعتماد على المشاهدة والتجربة ضد وجهة نظر دين الوحي. إلا أن استخدام مفهوم الطبيعة «وبالأخص طبيعة الإنسان» في الغرب يشمل دائرة واسعة من متطلبات ورغبات الإنسان النابعة من ذاته البشرية دون تمييز بين «الفجور» و«التقوى» [سورة الشمس: ٨]. وفي هذه النقطة يمكن الحديث عن حصول تمايز أو اختلاف بين مفهوم «الفطرة» والطبيعة.

إن الأمر الأساسي الذي ينبغي وضعه تحت المجهر هو تحول المنتجات التي يوجدها الإنسان – بما في ذلك الثقافة – إلى عامل يغربه عن ذاته؛ أي تحولها إلى عنصر يفصل بينه وبين ذاته.

يجري العمل على تلبية الاحتياجات الأساسية للإنسان بشكل ما ضمن نطاق الحياة اليومية. وبهذا المعنى فإن الأشياء – التي هي عبارة عن وسائل ضرورية لتأمين استمرارية حياة الإنسان وتسهيلها – عندما تتحول بعد مدة من الزمن بحد ذاتها إلى أهداف لحياة الإنسان، وتبعد الشخص عن هدف تحقيق حياة مطورة للإمكانات والطاقات البشرية فإنها تحمل طبيعة أو صفة تغريبية. فمثلاً؛ يُعد المسكن حاجة إنسانية أساسية، لكن إدخال الإنسان لسنوات حياته المستقبلية تحت وطأة الرهون، واللجوء إلى قروض طويلة الأجل في سبيل تلبية حاجة المسكن قد يغرب عمل الشخص وحياته عن نفسه. وكذلك فإن الأشياء المنزلية في البيت ينبغي في الأصل أن تكون وسيلة لتسهيل حياة الإنسان، ولكنها يمكن أن تتحول في المجتمع الاستهلاكي إلى أهداف

(٥) المرجع السابق صـ ٧٥ – ٧٦.

(٦) المرجع السابق صـ ٧٨ – ٧٩.

بذاتها حيث تستوجب تبديلها باستمرار ودفع الإنسان إلى العمل من أجلها. وهكذا فإن ما ينتجه الإنسان من ثقافة، وأنماط سلوك، من أجل تلبية حاجاته الأساسية في الحياة اليومية تتحول إلى عامل تغريبي. وفي هذا الصدد لا بد أن نقول إن هيغل وماركس قد تناولا المسألة من جانب مهم.

ب) الدين والاغتراب:

لم يوجد الإنسان في هذه الدنيا بإرادته الشخصية. وإنه بطبيعة الحال مع وعيه الأول سوف يطرح أسئلة حول نفسه والعالم الذي وُجد بداخله. وإن الأسئلة التي يطرحها الإنسان نتيجة مواجهته مع نفسه والدنيا تدور حول البحث عن الغاية والمغزى. وهذه الأسئلة أو الحالة تشبه تماماً ما يحدث لأحدنا عندما يوجد لأول مرة في مكان لا يعرفه، فيبدأ بمحاولة التعرف على المكان والبحث عن سبب وجوده، وما يترافق مع ذلك من تنامي مشاعر القلق والتوتر حول الأحداث المحتملة التي يمكن أن يواجهها.

إن مسائل كيفية القدوم إلى الدنيا وسببه وغاية الحياة وما بعد الموت تشكل مصدر قلق وانشغال لبال الناس جميعاً بقدر اهتمامهم بها. ولا شك أن الفرد يودّ معرفة هذه المسائل والتوصل إلى معانيها وفهمها؛ إلا أن النتيجة التي تتوصل إليها أفكاره حول «نفسه» و«العالم» أو الدنيا لن تكوّن معلومات كافية محيطة بكل شيءٍ حول الدنيا ونفسه لكونه كائناً محدوداً. وبالطبع فإن الإنسان لن يتخلى عن محاولته وسعيه لمعرفة هذه المسائل التي تقلقه، إلا أنه في كل مرة سوف يتوقف مصطدماً بحدود قوته المحدودة. ومن جانب آخر: إن المعلومات والتجارب والمحاكمات المطورة بالعمليات الداخلية من أجل فهم حقيقة الدنيا والذات يمكن إعادة اختبارها وتجربتها داخل الحياة. أما الهدف الوحيد لمعرفة الفرد لذاته أو فهمه هو تجاوز الاغتراب والتغلب عليه، وأما عدم تمكنه من التعرف على ذاته وعلى الدنيا بحقيقتها فهو مظهر من مظاهر الاغتراب. وذلك لأن التخبط بشأن «الحقيقة» أو «الانحراف عنها يعمق الاغتراب» [٧].

ويُفهم مما تقدم أن المشكلة الأساسية من ناحية الاغتراب هي عدم تمكن الإنسان من إنشاء علاقة صحيحة سليمة مع الحقيقة المتعلقة بنفسه وبالدنيا وبالمسائل التي أشرنا إليها آنفاً؛ مثل المكان الذي جاء إليه وسبب الحياة وأحوال ما بعد الموت.

لقد طرحت الأيديولوجيات والفلسفات والأديان الكثير من الآراء ووجهات النظر المختلفة حول ماهية الإنسان ووجوده في الدنيا؛ أي حول حقيقة ذاته. وتدور آراء الأيديولوجيات والفلسفات حول تعريف الإنسان ضمن حدود الدنيا، ولأنها لا تمتلك آراء وأفكاراً حول الميتافيزيقيا والحياة الأخرى فإن مفاهيم الحقيقة

(٧) مصطفى تكين Mustafa Tekin، «الاغتراب بين الإلحاد والإيمان- أين نلتقي؟»، بيريكيم Birikim، S. 320 st، عدد: ٣٢٠، ٢٠١٥، صـ ٩٤.

لديها أيضاً محدودة بحدود الدنيا. ولعل التي قدمت للإنسان إضاءات وتوضيحات أكثر إحاطة وشمولاً في موضوع الحقيقة هي الأديان. وذلك لأن الأديان تحاول الإجابة على أسئلة الإنسان الأساسية التي هي: من أين جاء؟ ولماذا يحيا؟

أي ما الغاية من الحياة؟ وما حقيقة ما بعد الموت؟ [٨] وهكذا يزيل إشكالات الفهم والمعرفة التي تشغل عقله وفكره بشأن هذه المسائل. وفي هذه النقطة بالضبط تشكل الأديان الإمكانية والفرصة الأكثر أهمية في مسألة سعي الإنسان ومحاولته التغلب على الاغتراب. وبإمكاننا القول هنا إن إرسال الأنبياء إلى الأمم والمجتمعات أيضاً له مدلول وهدف من ناحية حمل الإنسان على مواجهة هويته وجهاً للوجه.

إن الوجود في الدنيا والحياة القائمة فيها تلعب دوراً في خلق عوامل تبعد الإنسان عن هدفه أو غايته النهائية. فالدنيا في الواقع هي فرصة مهمة للإنسان من أجل التحضير لحياة أبدية. إلا أن تحول الدنيا إلى هدف وغاية أساسية بحد ذاتها يشكل بعداً مهماً لاغتراب الإنسان. وقد أشارت المقاربات والاتجاهات التصوفية بكثرة إلى هذه الحالة، وبشكل خاص فلسفة وحدة الوجود؛ حيث يلاحظ بشكل واضح جنوح الإنسان نحو الاغتراب وارتباطه به نتيجة الموقف السلبي الذي يتشكل في هذه الفلسفة تجاه الدنيا. فترى هذه الفلسفة "أن الإنسان الذي جاء إلى هذه الدنيا منفصلاً عن كله يعيش في الدنيا حالة حسرة وشوق، ويرغب بشدة في اللقاء بكله والفناء فيه والبقاء معه. وهذه الحالة، أي الفراق، تخلق إحساساً وشعوراً اغترابياً بين جوانح الإنسان. ومن جانب آخر فإن الوجود في الدنيا في سياق عدِّه فراقاً يعبر بطبيعة الحال عن حالة اغتراب. وبينما تؤمن هذه الحالة للإنسان التركيز من جديد على ماهيته، فإنها في الوقت ذاته تقوده إلى طريق التغرب عن الدنيا. وبناء عليه فإن الشيء الذي يوصي به أو يقدمه التصوف بشكل عام، وتصوف مولانا جلال الدين الرومي بشكل خاص، للإنسان لمواجهة الإحساس الاغترابي الذي هيمن عليه ابتداء من قدومه إلى هذه الدنيا هو التغرب عن الدنيا الغريبة عن الإنسان والتي من المحتمل أن تصيبه بحالة الاغتراب [٩].

وهنا ندع جانباً مناقشة مسألة نجاح أو عدم نجاح الفكر التصوفي في تأسيسه علاقة سليمة مع الدنيا، ونذكر بتأكيدات التصوف حول مسألة إمكانية تحول الدنيا لحاجز مهم يفصل بين الإنسان والحقيقة. وبالإضافة إلى ذلك نبين إضفاء مفهوم أو نظرية «التغرب عن الدنيا» التي جاء بها التصوف معنًى إيجابياً على الاغتراب، إضافة إلى إمكانية خلقها فرص التقاء الإنسان مع ذاته من جديد.

ومن جهة أخرى فقد أوضحنا إمكانية تحول المنتوجات الثقافية والتكنولوجية وغيرها التي يوجدها الإنسان في الدنيا إلى عوامل تبعده عن حقيقة ذاته فتصبح سبباً من أسباب الاغتراب. عندما توصي الأديان

(٨) جين شيفلير، «ظاهرة الدين»، ترجمة، محمد آيدن، قونيا، منشورات علوم الدين دين بيليملر، ١٩٩٣، صـ ١٠- ١١.

(٩) مصطفى تكين، «الدين والاغتراب لدى مولانا جلال الدين الرومي»، مجلة كلية الإلهيات، عدد ١، ملاطيا، ٢٠١٠، ١/ ١١١.

بحياة متسمة بالصفاء والبساطة بشكل عام فإن ما تود تحقيقه بنسبة كبيرة هو عدم فقدان الإنسان لحقيقة ذاته. إن هذه المنتوجات التي وصفها هيغل بالروحية والمتشكلة من قبل الإنسان تُكون تراكماً هائلاً في التاريخ، ويُمكن أن يُسحق الإنسان تحت ثقل هذه التراكمات ويفقد ذاته، ويمكن القول إن للأديان وظائف تذكيرية في هذه النقطة بالتحديد، وإن الأديان ولاسيما الدين الإسلامي ومن الناحية النظرية منه تحديداً يمكن أن تكون سداً منيعاً أمام اغتراب الإنسان، وإنها أتاحت فرصاً لالتقائه مع ذاته، وأحاطت بالإنسان ككل، وجعلته قريباً إلى الحقيقة إلا أن كل هذه الامور ترينا أهدافاً ومثاليات الأديان وبخاصة الدين الإسلامي. ولكن دراسة علاقات المسلمين مع الاغتراب في الحياة اليومية تُعد بعداً آخر للمسألة. وإننا من الآن فصاعداً سوف نحاول التحليل والبحث فيما إذا كانت مفاهيم المسلمين الإسلامية تولد الاغتراب أم لا. وذلك من زوايا مختلفة.

جـ) الدور التغريبي للدين:

كما ذكرنا آنفاً أننا سوف نحاول دراسة الفرضية القائلة: إن بعض مفاهيم الإسلام وممارساته العملية التي ظهرت إلى الوجود تشكل سبباً للاغتراب. ونود القيام بذلك تحت ثلاثة عناوين رئيسة:

١- الاغتراب الذهني والفكري:

إذا تطلب الأمر منا ذكر مفهوم يحمل أهمية مركزية بالنسبة للإنسان فلا بد بكل الأحوال من التعبير عنه بـ "الحقيقة". فبينما تحمل الحقيقة من جهة معاني قريبة من كلمة "الحق" التي تشير إلى الله تعالى، فإنها من جهة أخرى تحمل مضامين أخرى مثل: مطابقة الأصل والأساس والواقع.

إن هناك علاقة حتمية بين الله كحق لا شك فيه وبين الحقيقة المطابقة للواقع. فقبل كل شيء هناك حقيقة وواقعية للأشياء، وإن الإنسان يتصور ذاته وهذه الأشياء بشكل ما إلا أن نتيجة كل تصور مشكوك بمطابقتها لحقيقة المعلومة المتشكلة، وهذا الأمر هو حالة نابعة من الضعف والنقص الموجود في الإنسان، ومن واقع الأشياء ومنظرها ومشهدها أيضاً. وأما حقيقة الأشياء فعند الله تعالى، وعليه فإن الإنسان على المستوى الأفقي يتحدث عن المظاهر والانعكاسات المختلفة للحقيقة، وفي الأصل يقلص المسافة التي بينه وبين نفسه من خلال السعي لإدراك حقيقة ذاته والأشياء. وهنا يكون الشيء المنتظر من الإنسان بالدرجة الأولى هو البحث عن الشيء المطابق للحقيقة. وأما انعكاس هذا على المستوى الاجتماعي فليس محاولة إثبات الإنسان أحقية أفكاره ومعتقداته وتصرفاته في الحياة اليومية وفي علاقاته مع الإله والإنسان والمحيط وفي أفعاله، وإنما على العكس من ذلك وهو عدم التهاون مع الباطل والخطأ، والتسليم لصاحب الحقيقة في الأحوال التي يظهر فيها عدم أحقيته.

إن المشكلة الأولى التي تبدو في هذه النقطة هي اعتبار تصوراته الدينية هي الأصح وعدم الاكتراث بأخطاء المسلمين. فالإسلام بالنسبة للمؤمنين به دلالة وتعبير عن حقيقة ما، ولفت للأنظار أو إشارة إلى الحقيقة

الدائرة حول علاقة الإله مع الإنسان، والإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة أو البيئة المحيطة به. إلا أن جنوح المسلمين إجمالاً نحو الدخول ضمن سياج إسلام مقولب ونمطي أكثر من البحث عن «الحقيقة»، والذي يؤدي بالنتيجة إلى تقديم هذه المفاهيم على الحقيقة، يظهر لنا احتمالية تحول مفهوم الإسلام بحد ذاته وبشكل خاص على المستوى الذهني والفكري إلى عامل تغريبي، وتشكيله لحد أو حاجز فاصل بين الإنسان والحقيقة. إن التوقف على عدة انعكاسات لهذه المشكلة قد يساعدنا في توضيح وشرح المسألة بشكل أفضل.

الانعكاس الأول: إذا ما اعتبرنا الإنسان، بوصفه فاعلاً والنصوص الدينية بوصفها مفعولاً به، إذا ما اعتبرناهما بعدين في مسألة تكوُّن مفاهيم الإسلام والمعارف التي تدور حولها، فلا بد لنا من الإقرار بأن نشاط الاجتهاد له الدور الأبرز والمتصدر في محاولتنا لتكوين معنى سليم لأمرين خطيرين ومهمين مثل فهم وتصور عبارات النص بالذات وكذلك الإنسان الفاعل، ومن ثمّ التوصل إلى الحقيقة. وهذا يعني أن الأفهام والتصورات والاستنباطات ليست مطلقة، والنتيجة هي أن يكون الإنسان خلال سعيه للتوصل إلى الحقيقة في حالة بحث وتجديد وتطوير مستمر لنفسه.

إن حالة الجمود التي تسود العالم الإسلامي نابعة نوعاً ما من الثبات؛ والحاصل تقليص الحقيقة وحصرها بحالة ظرفية معينة، والحق أننا نرى هذا ضمن المدافعات عن الفهم لجامد للإسلام الذي ينتشر في المجتمعات المسلمة.

إن هذه الحالة التي تُعد بالدرجة الاولى ضعفاً ذهنياً تحدث شرخاً كبيراً بين الإنسان والحقيقة باستنساخ فهم للإسلام مقيدٍ بمكان وزمان ما، وكذلك ثقافة وتاريخ ذلك المكان والزمان؛ وبينما ينبغي أن تكون هذه المدافعات عاملاً شارحاً ومفسراً للدين فإنها تتحول بفهم قاصر وضيق إلى مصدر للابتعاد عن الحقيقة.

إن التأملات والمطالب التي ينبغي على المسلمين القيام بها وتحقيقها بمصداقيّة وإخلاص، مثل التواجه مع الحقيقة والسعي في طلبها، يمكن على أية حال أن تترك مكانها المدافع عن جملة من المفاهيم الإسلامية الضيقة. وفي الواقع ينبغي أن يكون بحث المؤمن المستمر دائراً حول حقيقة الأشياء، وهذا الأمر يستلزم توفر موقف عقلي أو ذهني محترم للحقيقة ومطالب بها.

يعاني العالم الإسلامي من مشكلات ومعضلات جدية في هذا الموضوع. فمظاهر الضعف التي يمكن أن نلاحظها في الحياة اليومية من حالات الخداع والاحتيال والغش والهوس بالمادة والغفلة، وخاصة في مجال احترام ومراعاة حقوق الله والإنسان والبيئة، تتجلى على شكل حواجز أو مسافات تفصل بين الشخص والحقيقة. والأهم والأخطر من ذلك هو احتمالية أو إمكانية الاستخدام الخاطئ للخطاب الديني لتوليد حالة من المشروعية لهذه المسافة التي تفصل بين الشخص والحقيقة بالاعتماد على الخطاب الديني. وفي هذا الإطار

يُعدُّ عدم إحقاق العدالة (أي وضع الأشياء في أماكنها) مرتبطاً بالدرجة الأولى بالابتعاد عن الحقيقة. ونعتقد أن هذا الأمر مشكلة عقلية «ذهنية» وفكرية قبل كل شيء.

أما المشكلة الثانية المرتبطة بالاغتراب الذهني والفكري فهي العلاقات التي أقامها المسلمون مع الأدوات والوسائل الدنيوية وبشكل خاص مع السلطة، وما جلبته هذه العلاقات من تحولات ذهنية.

إن شأن الدين الإسلامي هو كشأن كافة الأديان الأخرى يطلب من المؤمنين اتخاذ مواقف محددة تجاه الحياة والأحداث والوقائع وينتظر منهم الالتزام بذلك. وانطلاقاً من هذا فإنه يوصي بإقامة علاقة بنمط معين مع الهيئات كافة والأشياء المحيطة بالإنسان. ووفقاً لهذا المفهوم فعندما تقام كل علاقة ضمن الإطار المعين لها فإنها تعمل على إنضاج الإنسان وتضمن له أن يكون ذاته.

وينبغي أن نوضح هنا أن المقصود بالسلطة التي ذكرناها هنا ليس فقط السلطة الحاكمة المركزية، وإنما يضاف إليها مختلف أصناف السلطة الموجودة في المجتمع ومستوياتها وذلك بالمفهوم الفوكولتي.

إن وجود المسلم في الحياة الدنيا يحمله مسؤولية، ويطلب منه توجيه آليات القوة أو أدواتها التي يمتلكها كالنقود والسلطة والمكانة والمنصب وغيرها لإقامة العدالة كإحدى موجبات هذه المسؤولية. فالخصائص التحويلية لآليات القوة والموجودة في الوقت نفسه في طبيعتها يمكن أن تجلب مع مرور الوقت أحقية كون القوة هي في المركز وليست «الحقيقة». ويمكن أن يقوم انحراف أو فساد القوة في مختلف مستويات السلطة بوظيفة تغريبية.

لقد شهدت الطبقة أو الزمرة التي سميت بالطبقة المتدينة التركية نقلة نوعية اعتباراً من عام ١٩٨٠ وإلى اليوم، إذ انتقلت من الموقع الثانوي إلى المركزي، وارتقت من التصنيفات الدنيا إلى الوسطى والعليا. وقد ظهرت انعكاسات لهذه الحالة في الكثير من الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وقد أحدثت جملة من الممارسات والتطبيقات، مثل فقدان القيم في داخل العائلة والتحول إلى الفردية، وازدياد الهوة بين الطبقات، وضياع مضمون الحجاب، وتسارع عملية الدنيوية «أو التحول إلى التعلق بالدنيا»، أحدثت تحولاً كبيراً لعالم العقل «الذهن» لدى المسلمين. وأما أساس المشكلة فهو يتمثل بإقدام الإنسان على تأسيس علاقة جديدة بين الدنيا وبين الله بهذه العقلية المتحولة إذ يبدأ الاغتراب في هذه النقطة بالضبط. وإن الجانب الملفت والمثير للاهتمام هو إمكانية عثور اغتراب الذهن والوضع هذا على مشروعيته من جديد ومن داخل الدين. وهكذا بإمكانه أن يؤدي إلى إبعاد المسلم عن الحقيقة مستمداً شواهده ومؤيداته من التفسيرات الدينية. وإذا أردنا هنا التحدث عن بعض المفاهيم أو التصورات الإسلامية مستخدمين تعبيرات ماركس نقول: إن التغطية على الحقيقة يمكن أن تقوم بحد ذاتها بوظيفة تغريبية. وإن دورة التحول تغيب الإنسان في كثير من الأحيان عن إدراك أزمة الوضع أو الذهنية التي يعاني منها.

ومن المشكلات الأخرى: إضفاء السلطة المختلفة الشرعية على مختلف أعمالها وإجراءاتها وإظهارها بمظهر الحق باسم الدين. فهذا الأمر أيضاً من شأنه تغريب عقل المسلم عن الحقيقة. ومن الوارد أن يجلب من كان مضطهداً ويعاني من التهميش الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والسياسي عند انتقاله إلى المركز وصناعة القرار نمطاً مثل إضفاء المشروعية على القوة. ويمكننا ملاحظة هذا الأمر بكل وضوح في التوجهات التشريعية؟ وفهم مستويات السلطة المختلفة وخاصة لدى الجماعات الدينية. وتبدو أهمية هذا الأمر في سياق إظهار القوة لطبيعتها التحويلية ونقاط ضعفها المطالبة بالحقيقة.

٢- الاغتراب في «الثقافة الدينية»:

إن كل دين بعد تماسه مع المجتمع ضمن ظروف ولادته يتحول إلى طبيعة مؤسسية، ثم بعد ذلك ينتشر ويلتقي مع ثقافات مختلفة ويصبح جزءاً من تفاعلاتها. وقد شهد الإسلام أيضاً هذه العملية بعد نزوله في المجتمع العربي. وفي الوضع الراهن الذي وصلنا إليه اليوم يمارس المسلمون في شتى بقاع الأرض المختلفة الإسلام من خلال عناصر ثقافية متنوعة ومختلفة. ومن جهة أخرى فقد أجريت العديد من الأبحاث والدراسات العلمية بشأن فهم الدين في السياق التاريخي، وأصبحنا نمتلك اليوم ثروة علمية هائلة.

لقد مرت مرحلة زمنية طويلة جداً متمثلة بألف وأربعمئة سنة على الثقافة الدينية للمسلمين اليوم جالبة معها مفاهيم وتصورات كثيرة للإسلام. ومما لا شك فيه أن هذا الأمر كما يتضمن بالنسبة للمجتمع عوامل إيجابية، فإنه وبالقدر ذاته يحتوي على نتائج سلبية. ويأتي الاغتراب في مقدمة هذه السلبيات.

نريد أن نتناول هنا ثلاثة أبعاد مختلفة للمشكلة المتعلقة بالموضوع. الأول، كما ذكرنا في الأعلى أيضاً، هو الدين ووضع الثقافة والأعراف والتقاليد مع التفسيرات العائدة إليه.

يستوعب الإنسان ويتشرب ثقافة المجتمع الذي يولد فيه ضمن عملية تنشئة اجتماعية، وإنه بالأساس يتعلم الكثير من الامور والمسائل الخاصة بالدين ضمن هذه القوالب الثقافية. ويمكننا القول إن هناك شرائح واسعة في المجتمع تتبنى المعلومات والقوالب والصور التي تلقتها وتعلمتها مع ضمن عملية التثقيف الحياتية وتعتبرها صائبة بشكل قطعي طوال حياتها دون التوقف عليها وإجراء محاكمة فكرية وعقلية لها. وهكذا فإن مثل هذه الأعراف والتقاليد والثقافة قد تشكل عائقاً أمام فهم الإنسان للإسلام والحقيقة. ويمكن أن نوضح هذا الأمر من خلال مثال تشبيهي متمثل بكرة الثلج؛ فعندما ندحرج كرة ثلجية صغيرة صنعناها بأيدينا من أعلى قمة جبلية نحو الأسفل، فإنها سوف تتحول إلى كتلة هائلة عندما تصل إلى الأرض. فكذلك الحقيقة إذ هي جوهرية وصغيرة وصافية، وأما ما نراه من الكتلة الكبيرة فهي عبارة عن تراكم التاريخ والثقافة والتقاليد عليها. وبسبب هذا التراكم والاختلاط تزداد المسافة بعداً عن الحقيقة. والأهم والأخطر من ذلك هو اكتساب هذه الثقافة والتقاليد صفة دينية بطريقة غريبة، وتشكيلها هالة من القداسة حول الحقيقة، ومن ثمّ إمكانية تحولها

إلى جدار شاهق يعيق الوصول إليها. فالوضعية التي تتمتع بها الثقافة والتقاليد داخل المجتمع تتساوى تقريباً مع الحقيقة وتكتسب صفة دينية تدعو للاستغراب والتعجب.

ومن ناحية أخرى إن احتلال التفسيرات والشروحات المتعلقة بالدين مكانة متقدمة على الدين، ومن ثمّ إعاقتها للعمليات والدراسات التجديدية يؤدي إلى ثبات التفاسير والتحول إلى حالة دوغماتية تأخذ مكان «الحقيقة». وفي الوقع عندما يجري التطرق إلى الفكر الإسلامي فينبغي حتماً التحدث عن تراكم هائل. فيمكن البحث أو التحدث عن العديد من أنماط وأشكال التفاسير والأفهام التي تدور حول الإسلام؛ مثل أسلوب الغزالي وابن رشد وابن تيمية وفضل الرحمن وأسلوب الناصري والإقبالي. لا شك أن هذه التفاسير تقدم إسهامات على طريق السير إلى الحقيقة وفهم الإسلام، إلا أن مساواة أي من هذه الأنماط أو الاتجاهات بالإسلام، أو الاكتفاء بأي واحد منها والتعلق به والبقاء في فلكه يُعد محاولة لفهم أمر عام وعالمي من خلال أمر ضيق ومحدود. وإن من شأن محاولة تعريف وفهم الأمر العالمي العام ضمن دائرة هذه الحدود الضيقة أن توجد هوة ومسافة كبيرة بين الإنسان وبين الحقيقة. وعلاوة على ذلك فإن مواجهة الاعتراضات على هذا النوع التضييقي من التفاسير الدينية بآلية التكفير تقصي الحقيقة وتعطي للدوغماتية مكانة مركزية.

أما البعد الثاني والمرتبط بهذه المسائل أو المشكلات التي تحدثنا عنها فهو مساواة جملة التفاسير الدائرة حول الدين في فترة زمنية وتاريخية معينة، أو الحلول المبتكرة لجملة من المسائل ضمن هذه الفترة بالدين ذاته، والإصرار على التمسك بهذه المساواة والمماثلة حتى بعد ابتعاد هذه التفاسير أو الحلول عن طبيعة كونها حلولاً، وفقدانها لقدرتها على مواجهة المشاكل المعاصرة. ونطلق على هذا الأمر تسمية أو مصطلح «التماثلية الاختزالية». وإن المقصود بهذا المصطلح هو: تحول الصيغ أو التراكيب الشكلية التي تتكون في فترة زمنية معينة لتحقيق إحدى الغايات الأساسية للدين، بشأن مسألة أو موضوعٍ ما إلى غاية أساسية في فترات لاحقة، ونسيان المقصد الأول. نسميها اختزالية لأنها تختزل الغاية الأساسية في الشكل. في حين أن تلك الصيغ الشكلية هي أجوبة لجملة من المسائل التي طرأت في مرحلة زمنية معينة. وهي تماثلية لأنها تماثل الشكل مع الغاية والمقصد. وتؤدي هذه الحالة في المستقبل إلى تحول التقاليد والأعراف والأشكال والصيغ المستحدثة باسم الدين لحمل ثقيل على كاهل الإنسان. لا ريب أن تكون الصيغ والأنماط الشكلية أمر لا مفر منه في حياة المجتمعات خلال مسيرتها التاريخية. إلا أن المشكلة تكمن في تحول هذه الأشكال والصيغ بشكل تدريجي إلى عناصر رئيسية حاسمة وحلولها محل الحقيقة.

ومن المشكلات الأخرى أيضاً، هو الاغتراب الذي جلبته الطرق والجماعات التي تشكلت عبر التاريخ الإسلامي والثقافة التي أنتجتها. ويمكننا تناول هذا الموضوع ببعدين: الأول: إن وضع الطرق والجماعات الموجودة في المجتمع نفسها بمقام «الطريق المؤدي إلى الإسلام» يُعد مشكلة مهمة وخطيرة. ففي الحقيقة ينبغي

النظر إليها على أنها تفسير أو إغناء للإسلام، إلا أنّ ما يُكوّن الإشكالية هو المواقف الإقصائية والحصرية التي تقدمها هذه الكيانات. ومن جهة أخرى فإن المواقف وأنماط السلوك المقولبة للثقافة المتكونة داخل هذه المجموعات تؤدي في غالب الأحيان إلى ضياع مقصد الدين وغايته، وانسداد آفاق الحقيقة. وإن الواجبات التي يتم تكليف أعضاء الجماعة والمنتسبين إليها بها، والطقوس التي تتم ممارستها داخلها تخلق في بعض الأحيان حالة اضطراب وتخبط في الهدف. ومن جانب آخر فإن احتمالية ابتعاد منصب القيادة عن الطبيعة الإرشادية وإنتاجه لاحتكار وهيمنة دينية تؤدي إلى اختفاء البحث عن الحقيقة في حدود الجماعة والقيادة.

وأما البعد الثاني فهو صعود الحركات السلفية الجديدة مثل «داعش» وما تقوم به من أعمال باسم الإسلام. فما تقوم به هذه الكيانات المتشكلة بتأثير قوي بجملة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من تحويل للإسلام إلى حالة من العنف المطلق يحمل بالأصل أهمية في سياق إظهار أبعاد الاغتراب. وذلك لأن ما تقوم به هذه الجماعات هو تحويل الإسلام الذي يهدف بالأساس إلى «الإحياء» إلى آلية لسحق الإنسان. وبالإضافة إلى ذلك فإن الخطاب التكفيري يعمق بالتدريج أبعاد الاغتراب في إطار المشروعية الدينية التي يوجدها. وإن هذه الكيانات التي تبدو وكأنها تقدم طوق نجاة للشعوب المسلمة التي تعاني من الاستعمار والاضطهاد في ظل مغامرة التحديث والمعاصرة تعاني في الواقع من مشاكل مع التقاليد والثقافة والإنسان وحتى مع الإله؛ ومن ثمّ مع الحقيقة. وهذا الأمر حقيقة بينة.

لقد أشرنا تحت هذا العنوان إلى الأبعاد التغريبية للثقافة التي ينتجها المجتمع، وبشكل خاص الثقافة التي تحمل طابعاً دينياً. وينبغي أن نبين الامر الآتي: وهو أن إنتاج الثقافة أمر لا مفر منه بالنسبة للمجتمعات. وقد أشار هيغل إلى هذا الأمر أيضاً. إلا أن المشكلة تتجلى في نقاط الضعف التي تظهر في موضوع إخضاع الثقافة المنتجة للمحاكمة والدراسة والتدقيق المستمر. وفي هذه الحالة تتحول الثقافة إلى عائق بين الإنسان والحقيقة لا يمكن تجاوزه. وعلاوة على ذلك، إذا ما أضفيت عليها مشروعية دينية، فإن وظيفة الدين التي يجب أن تكون مشرَعة مفتوحة الآفاق تتحول إلى عامل تغريبي.

٣- الاغتراب في الممارسات اليومية:

للدين تأثيرات ذات أبعاد كثيرة على حياة الإنسان. وكما أن هذه الحالة نابعة من الطبيعة أو الخصوصية الشمولية للدين، فإنها كذلك مرتبطة ببحث الإنسان عن المغزى والمقصد. إن الدين عبارة عن اعتقاد، وعبادة وحياة يومية في الوقت ذاته، فكل هذه الجوانب لها نفس القدر من الأهمية تقريباً. ونريد تحت هذا العنوان أن ندخل في بحث وتحليل حول كيفية ظهور الاغتراب في الحياة اليومية وفي ممارسة وتطبيقات بعض العبادات.

إن النموذج الأبرز والأكثر شيوعاً في هذا الموضوع يبدو في الأخلاق الاستهلاكية وفي العلاقات الاستهلاكية. وكما هو معلوم أن مجتمع الاستهلاك يفرض ثقافته وأخلاقه الذاتية. لقد حدث تحول في الهويات

أو الشخصيات مع الصعود الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للطبقات التي تسمى بالمتدينة والذي ترافق مع ظهور ثقافة الاستهلاك في كل مجال، وأدى ذلك إلى فقدان الدين لأهدافه وآفاقه الدائرة حول الإنسان والمجتمع. وبإمكاننا تلمس انعكاسات هذه المشكلة وبأبعاد كثيرة جداً. ومثال ذلك؛ إذا ألقينا نظرة على المنازل نجد أنها ممتلئة بالأشياء أو الأدوات التي تسمى بالمنزلية، ويشق على الإنسان أن يجد لنفسه مكاناً بين هذه الأشياء. إن هذه الحالة تحدث تحولاً جدياً في واجبات الضيافة وفي علاقات الجوار والقربى، وتؤدي إلى جنوح الشخص نحو الفردية، وتتسبب بضياعه في المتاهات الداخلية. وقد صعُب حتى دخول الوالدين إلى هذه البيوت التي صُغرت وحُجّمت مساحاتها بالأشياء المكتظة داخلها. وإن استمر تكرار الخطابات الدينية فإن فرض الاستهلاك لعلاقاته وأخلاقه يستهلك الأصداء والاستجابات التي تتلقاها مضامينها في الحياة. وتؤدي هذه الحالة بالنتيجة أيضاً إلى حصول الأخلاق والعلاقات الاستهلاكية على مشروعية متداخلة مع الخطابات الدينية.

ومن جهة أخرى فإن عقلية الاستهلاك تستهلك أيضاً العلاقات بين الناس، وتسهم في إيجاد إحساس وقتي وعابر في العلاقات التي يعمل الدين على تأسيسها، وتمسح الذاكرة.

لقد أصبحت الممارسات المتحولة مداراً للبحث والنقاش في مسألة الاغتراب نتيجةً للتغيرات الاقتصادية وتطور المجتمع والصعود الطبقي للجماعات الدينية اعتباراً من ثمانينات القرن العشرين. وتحمل هذه الممارسات شكلياً لوناً دينياً؛ وبالفعل فإن هذه الصيغ والأشكال التي حددت مضامينها أخلاق الاستهلاك بإمكانها، بناء على ما ذكرنا، اكتساب هوية دينية، ويبدو أن جملة من المظاهر التي يمكن ملاحظتها في الحياة التعبدية أو حياة العبادة تحمل هي الأخرى آثار هذا الاغتراب.

إن العبادات ليست أهدافاً أساسية لذاتها، وإنما يُطلب القيام بها بقصد إبقاء الصلة مع الله حية، وكذلك بهدف التطهر والتيقظ المستمر. فمثلاً؛ إقامة الصلوات خمس مرات في اليوم مرتبطة بقصد تطهر الإنسان من جهة، وبقصد عدم انحرافه عن الصراط المستقيم من جهة أخرى. فإقامة الصلوات كظرف وكمظروف موجهة لتحصيل هذه النتيجة لدى المؤمنين. ويذكر القرآن الكريم حقيقة عن النبي شعيب عليه السلام، وهي رد قومه على نصحه لهم بضرورة الصدق في الكيل والميزان. حيث إن القرآن الكريم يذكر أن رد قومه على هذه الوصية أو النصيحة كان على الشكل الآتي: ﴿ يَٰشُعَيۡبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ ﴾ [هود: ٨٦- ٨٧]، فهذا الرد يدل على وجود الروابط بين هدف العبادات وبين الحياة اليومية. وإن الانفصال الذي يحصل في الحياة اليومية بين الديني والأخلاقي من شأنه تحويل العبادات إلى آلية محصورة في إطارها الضيق، وتصبح هذه العبادات مجرد طقوس شكلية. وبالمحصلة تتلاشى وظيفة العبادات المتمثلة بتثبيت الإنسان على مساره في سعيه على طريق الحقيقة؛ أي على ما نطلق عليه تسمية الصراط المستقيم.

لربما نجد أفضل مثال وأنموذج على الاغتراب بخصوص موضوع العبادة في رحلة الحج والعمرة. أولاً: لقد كان الحج والعمرة قد اكتسبا قيمة مرتفعة في الفترة الأخيرة، والممتدة من ١٠– ١٥ سنة الأخيرة. إلا أن هذه الرحلات المقدسة التي من المفروض أن تكون رحلات تطهر للإنسان قد أصبحت غارقة في بحر التسوق والاستهلاك، وحتى إن هناك احتمال تحولها بالتدريج إلى عملية تطهير ميكانيكية. وإن ربط أداء الحج والعمرة في بعض الأحيان بالخطاب الدارج المتمثل بـ «تنظيف سجل الأعمال»، فيه إشارة إلى اعتمادها إلى العقلية التي تقول بالتنظيف أو التطهير الآلي للذنوب والخطايا المتراكمة طوال أيام السنة. فالمسؤولية التي يحملها الحج والعمرة على الإنسان المؤمن، والمغزى الذي يعبر عنه التطهر تتعرض هنا لعملية التفريغ من مضمونها. وهكذا فإن هذه العبادة تبدو في الظاهر وكأنها عبادة يتم أداؤها، ولكن في الواقع لا تسهم بشيء في مضمار «الحقيقة». ومن جهة أخرى يمكن الحديث أيضاً عن تحول الحج والعمرة إلى سياحة إيمانية أو عقدية. وعليه يمكن تصنيف الحج والعمرة في حياة الإنسان بأبعادهما السياحية أكثر من كونهما إحدى العبادات. ويمكن في هذا السياق وخاصة خلال السنوات الأخيرة ملاحظة انتشار عبارة «السياحة الإيمانية» وحتى اكتسابها مشروعية دينية بمضامين علمانية.

ومع انتشار التكنولوجيا وخاصة في مجال وسائل الاتصال، أنتجت الآثار السلبية العميقة للفردية التي برزت بابتعاد العلاقات بين الناس عن طبيعتها التلقائية الملموسة «وجهاً لوجه» وتحولها إلى طبيعة افتراضية، أنتجت هي الأخرى نوعاً من الاغتراب. وإن من شأن الضعف الحاصل في الممارسات والتطبيقات بشأن العلاقات التي شدد عليها الدين؛ مثل: الجماعة وتبادل الزيارات واللقاءات الحقيقة وتحولها إلى رسائل ومكالمات مرئية وصوتية باردة، من شأنه إضعاف الصحبة، والصداقة، والأهم من كل ذلك إضعاف الإحساس بالمسؤولية تجاه المجتمع. ويمكن للهواتف المحمولة والمنبهات المحتوية على صوت الأذان أن تعمق الضعف الحاصل في الرسائل ذات المضامين الدينية بدلاً من مساهمتها في تجاوزه. إن هذا النوع من العزلة يدفع الشخص إلى التقوقع على ذاته ومن ثم الانزلاق إلى حالة الاغتراب.

الخاتمة:

إن الاغتراب عائق مهم وخطير، وسرَّعت من وتيرته خصائص العصر الذي نعيش فيه. وإن النصوص الدينية – والذي نقصد به هنا الخطابات الأساسية للإسلام – تمتلك مضامين بإمكانها تجاوز الاغتراب والتغلب عليه. ولكن يمكننا التحدث وخاصة عند التمعن بالتغييرات التي شهدتها تركيا وإلقاء نظرة على الحياة الحالية، عن وجود اغتراب في المجتمع وبنسبة كبيرة وخطيرة. ولقد تناولنا الاغتراب في هذه المقالة بشكل أكبر انطلاقاً من العلاقات القائمة بين الإنسان والحقيقة. وفي هذا السياق نعتقد أنه بإمكاننا ملاحظة آثار الاغتراب بالدرجة الأولى في مواقف المسلمين على المستوى العقلي «الذهني». وإن الممارسات الأخرى في الحياة الاجتماعية هي

بالأساس عبارة عن انعكاسات لهذه الحالة الذهنية. ولربما يتم الاعتراض على حججنا وأدلتنا نظراً لارتفاع المؤشرات التدينية كما يبدو. إلا أن ارتفاع هذه المؤشرات التدينية يمكن أن يكون مضللاً في قراءة المشاكل. وإن كون الدين مصدراً مهماً للمشروعية أحياناً يمكن أن يكون سبباً للاغتراب الذي يترافق مع بعض المفاهيم الدينية. إلا أن هذا الأمر لا يستوجب فهماً أو تصوراً سلبياً لكل شيءٍ موجود في المجتمع.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- جين شيفلير "ظاهرة الدين"، ترجمة: محمد آيدن، قونيا، منشورات علوم الدين دين بيليملر، ١٩٩٣.
- تمل دمير- سيبل أوزبودون، الاغتراب، أنقرة، منشورات أوتكي، ١٩٩٩.
- هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة: أوناي سوزر، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات كابالجي، ٢٠٠٣.
- كارل ماركس، مخطوطات ١٨٤٤، ترجمة: مراد بلغه، طبعة ثانية، إسطنبول، منشورات بيريكيم، ٢٠٠٣.
- مصطفى تكين، "الاغتراب بين الإلحاد والإيمان- أين نلتقي؟"، بيريكيم عدد ٣٢٠، ٢٠١٥.
- مصطفى تكين، "الدين والاغتراب لدى مولانا جلال الدين الرومي"، مجلة كلية الإلهيات، عدد ١، ملاطيا، ٢٠١٠.

الدين بين الألفة والتنافر*

أ.د. بلال صمبور

جامعة يلدرم بايزيد – رئيس قسم علم النفس: bsambur@ybu.edu.tr

ترجمة: عدنان آلكول

إن من أهم الموضوعات المثيرة للجدل في يومنا هذا العلاقةُ بين التعلق بالدين والنفور منه.

هل أصيب الإنسان بالنفور من الدين؟ هل تندفع الأغلبية للنفور القطعي منه؟ فكيف يمكن للدين أن يتخذ سبيلاً بين النفور منه واتباع الأغلبية له؟ وهل يسعى الدين لتقديم نهج بديل يساهم في إيجاد حل لهذا النفور؟ هل الدين هو مصدر النفور؟ كل هذه الأسئلة وإيجاد أجوبة مناسبة لها تحمل قيمة كبيرة وأهمية بالغة من أجل مستقبل الإنسان.

مصطلح «النفور» ليس مصطلحاً حديثاً يشرح لنا وضع الإنسانية في يومنا هذا فقط، وليس مجرد تصنيف اقتصادي واجتماعي فحسب، بل إنه يوحي بانكسار معنوي عميق في داخل الإنسان أيضاً، كما أنه يشير إلى كبر حجم هذا الانكسار في عالمه الداخلي أكثر من انكساره في عالمه الخارجي.

استخدم الإسلام في وصف هذا التنافر مصطلحات عديدة من وجهة نظر دينية مثل «الشرك» و«الجهل».

يُعَدُّ الشرك والجهل من الأوصاف المخالفة جوهرَ الإنسان، أي فطرته التي فطره الله عليها، وبتعبير آخر: كل ما يخرب الجانب الإنساني ويفسده ويضعفه يعد تنافراً وانسلاخاً من الدين.

إن هذا التنافر يبعد الإنسان عن كل ما هو إنساني ورباني، حيث يوجَد في الإنسان ما هو إنساني وما هو رباني في آن واحد.

عندما يفقد الإنسان شعوره بالعبودية لله تعالى ويبدأ بالغوص في معصيته أو يميل إلى التـأله، فكل هذه العوامل تعدُّ مصدراً لهذا التنافر. وعندما يدرك الإنسان الفرق بين ما هو إنساني وما هو إلهي، ويكتشف الاثنين معاً فهذا يشير إلى وجود نهضة معرفية، أما أن يخلط بين الاثنين دون أن يفرق بينهما فهذه قمة الجهل والتناقض.

الإنسان ليس آلة أو سلعة يمكن شراؤها وبيعها ولا يمكن أن يكون في هذا المستوى أبداً، بل هو أشرف المخلوقات كما جاء في القرآن الكريم، ولذلك كل ما يسيء لكرامة الإنسان ويضعفها ويخل بها يعتبر نفوراً، وبناء عليه فالإسلام لا يسمح بالإخلال بكرامة الإنسان وشرفه بأي شكل من الأشكال.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din, Ülfet ve Yabancılaşma" التي نشرت في العدد الثّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (بلال صمبور، الدين بين الألفة والتنافر، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٦٧-٧٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

التوحيد وكرامة الإنسان خطان أحمران بالنسبة للدين الإسلامي. فحياة الإنسان الجاهل غالباً ما تكون مليئة بالاضطرابات والتناقضات، فالخلط بين ماهية الإله وماهية الإنسان يعتبر عين الاضطراب.

إن الخلل الذي أصاب علاقة الإنسان مع بربه، وعلاقة الإنسان بالإنسان، والإنسان بالكائنات الأخرى ما هو إلاَّ مصدر رئيس للأزمات والاكتئابات.

فالإسلام يأمرنا بالاهتمام بالماديات وأن نكون أصحاب أموال ولا ضير في ذلك، لكن بشرط عدم التحول إلى عبيد لهذه الأموال؛ لأن العبودية للمادة والمال تعدُّ نوعاً من أنواع النفور من الدين، فبدلاً من أن نكون عبيداً للمال والمادة يجب علينا أن نحولها إلى وسائل لتحقيق حياة إنسانية سليمة. فالأموال والماديات سلاح ذو حدين فكما هما وسائل لتيسير معاش الإنسان، كذلك يمكن أن يكونا مصدرا من مصادر هذا التنافر.

يهتم الإسلام بالإنسان اهتماماً بالغاً، ويشير دائماً إلى أنه لم يخلق عبثاً، ولم يكن ضعيفاً أبداً، وأنه ليس متروكاً، كما أنه خاضع للقوانين التي تنظم حياته، فكل هذه الأمور تساعد الإنسان في معرفة كيفية القرب من الله.

فالجهل يسهم إسهاماً كبيراً في دفع الإنسان نحو العجز وتفريغه من المضمون وعدم التقيد بالقوانين والأنظمة، كما أنه يقوم بتفريغه من الفكر وإبعاده عن كل ما هو فعل إنساني ورباني، والنفور في الأصل هو تحول الإنسان إلى شخص همجي بامتياز، هنا يقوم الإسلام بدوره التربوي ليجعل منه إنساناً سوياً ويمنع سقوطه نحو الدركات السفلى ليكون خير المخلوقات وأشرفها.

لقد تم تصنيف حياة الإنسان بناءً على عدد من التقسيمات، فمثلاً هناك حياة المدينة وحياة القرية، الفرد والمجتمع، الدين والعلوم، المعنوي والعقلاني، المادي والمعنوي، الدين والفلسفة، الله تعالى والإنسان، باختصار تم فصل الأشياء وجعلها مغايرة بعضها بعضاً، فتم تقسيم كل شيء، وفصل كل شيء له علاقة بالإنسان بحيث يكون كل قسم ضد الآخر.

إن الله تعالى لا ينظر إلى الإنسان نظرة ضعف، فلو كان ضعيفاً لم تكن لديه قدرة اللجوء إلى الله، فهو يعبد الله، لأنه مخلوق قوي، وعبادة الإنسان لله تعالى لا تصدر من شعوره بحجز الحرية أو تحديدها، بل على العكس تماماً، فهو يعيش الحرية الحقيقية في ذاتها من خلال عبادة الله تعالى.

إن الإسلام لا ينظر إليه أيضاً كمخلوق محصور ضمن هذا الكون فقط ثم يختفي من الوجود بعد ذلك إلى الأبد، لا أبداً؛ فكل ما يزرعه في الدنيا يحصده في الآخرة، فهذه المعادلة أساسية في الإسلام؛ لأن العلاقة بين الدنيا والآخرة مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً. فالعولمة تحاول إبعاد الإنسان عن الآخرة وربطه بالدنيا فقط،

فالتعرف على الحياة الدنيا والآخرة معاً يسهم بشكل كبير في توثيق علاقة الإنسان بالإنسان من جهة، وعلاقة الإنسان بالحياة الدنيوية من جهةٍ أخرى على أسس سليمة وصحيحة.

إن الإسلام لا يتسبب في ضعف الوعي لدى الإنسان بتاتاً، وإنما الجهل هو السبب الرئيس لهذا الضعف، حيث يجعله في سبات عميق، ويغذي روح الاستسلام والشعور بالعجز لدى المجتمعات، ما يؤدي إلى الرضا بالاستغلال الذي يتعرض له وعدم إظهار أية مقاومة.

الجهل سبب رئيس لتوليد أيديولوجية منحرفة لدى الإنسان ألا وهي الخوف والظلم، أما الإسلام فما هو إلا مصدر من مصادر تنوير العقل وفكر الإنسان، حيث يعمل على زيادة الوعي لديه، لذا فإن الإنسان لا يمكن أن يحيى حياة صحيحة وسليمة من دون الإسلام، أي لا مكان لأي نوع من أنواع الجهل ضمن مجتمع سليم ومعافى.

إن الدين يُسهم في جعل الفرد إنساناً سوياً ويحافظ على استمراريته وعلاقاته مع الآخرين ودمجه معهم عن طريق علاقة تكاملية. فبفضل الدين يحافظ الإنسان على إنسانيته، لكن للأسف – وفي كثير من الأحيان – يتم استغلال الدين لإضفاء صفة المشروعية على فساد الإنسان، من أجل تقديس الأشياء التي هي من صنع البشر، فجعل الدين وسيلة لبلوغ الهدف هو الصفة الأساسية للجهل. فهذا في حد ذاته ظلم كبير، كما لو أخذنا شيئاً من مكانه الأصلي ووضعناه في مكان آخر، فإبعاد الإنسان عن مبادئه التي تجعل منه إنساناً يحوله إلى سلعة رخيصة، ويسلخه عن جذوره، وهذا يعتبر من أكبر أنواع الظلم.

إن الإنسان المعاصر لا يفهم اللغة والمصطلحات والمعتقدات والقيم التي يستخدمها الدين للأسف، فالمفاهيم العلمانية قامت بسلخه وإبعاده عن الدين تماماً، فمثلاً مصطلح الإله والكتاب المقدس والعبادة والدعاء والنبي والتوحيد والآخرة والحرية والعبودية والتقوى والألفة والوحي؛ فكل واحد من هذه المصطلحات لا يمكن أن يفهمها الشخص العلماني بما أنه لا يمتلك تخيلاً وتصوراً عميقاً في هذا المجال، فالشخص المعاصر فقد القدرة على الخوض في الموضوعات الدينية بشكل ملحوظ، فعندما يتكلم الشخص الملتزم دينياً عن علاقة الإنسان بالله، ترى الشخص العلماني لا يهتم بالموضوع لا من قريب ولا من بعيد؛ لأنه لا يعيش هذه التجربة، وهذا يدل على انسلاخه عن فطرته وإصابته بانفصام تام في الشخصية.

إن الاختلافات بين المجتمعات ظاهرة أمامنا بشكل واضح وجلي، فالتعددية هي أهم المواضيع المثيرة للجدل في يومنا هذا أيضاً، فكلما كان هناك تعددية زادت المسافة بين المجتمعات، فهي من أهم الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى إبعاد المجتمعات عن بعضها، فبدلاً من أن تشجع على التعارف بين المجتمعات تحولت إلى مشكلة كبيرة في هذه الأيام، لكن الاهتمام بالتعددية بين المجتمعات والتعارف فيما بينهم في آن واحد معاً يعتبر أهم سبب لوضع حد لبرودة العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولذا يجب على المجتمعات أن تتعرف

على بعضها بغض النظر عن اختلاف مذاهبهم ومشاربهم في حين يجب على الدولة أن تقف على الحياد، وألا تفضل طرفاً على طرف، وإلاَّ تتسبب بمشكلة كبيرة، فعندما تقترب المجتمعات من بعضها، هنا يجب على الدولة ألا تفرق بين المعتقدات والأيديولوجيات (المفاهيم) والهويات، أي عليها ألا تنحاز إلى إحداها دون أخرى.

كلما زادت التعددية في حياتنا تبخرت العوائق المستحدثة بين ما هو فردي وما هو جماعي، لذلك عندما يكون الإنسان ملتزماً دينياً في حياته الشخصية يسعى لإظهار هذا التدين ضمن المجتمع أيضاً، وعند تَحَوُّلِ الحياة الفردية إلى حياة اجتماعية تصبح الأخيرة مثلها مثل الفردية، فهذه العلاقة موجودة بينهما.

إن الشعوب تريد أن يكون هناك مجال للتعارف فيما بينها أكثر فأكثر، فالجميع هنا يتمنى أن يعرض هويته التي ينتمي إليها وتجاربه النظرية والعملية التي حققها للطرف الآخر.

يجب عدم حصر الطبيعة الإنسانية ضمن إطار نظرية أو منهج واحد فقط، بل يمكن أن يكون هناك عدد من المناهج التي لا تعد ولا تحصى فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية؛ لأن حصرها ضمن إطار مفهوم معين يؤدي إلى سلخ الإنسان عن ذاته ومضمونه أكثر فأكثر، كما أنه لا يمكن حصرها ضمن حقبة تاريخية معينة كذلك، حيث إن أي عصر من العصور التاريخية لا يمكن أن يحدد مستقبل البشر، ولا يمكن أن يشمل كل العصور وكل التاريخ في كل مكان وفي كل زمان؛ لذلك يمكننا أن نقول: إنه لا يمكن تطبيق حقبة زمنية أو عصر من العصور على كل العصور التاريخية، ولا سيما في تحديد مستقبل البشرية.

إن الإنسان مخلوق ديناميكي مبدع في الحقيقة، فاستقلاليته أهم ما يميزه عن باقي الكائنات، فاستهلاك حيوية الإنسان من خلال ربطها بالكائنات الأخرى ما هو إلاَّ إبعاد الإنسان عن فطرته أيضاً، لذلك يجب ألا ننسى خصوصية الإنسان واستقلاليته كحقيقة واضحة بالنسبة للجميع.

إن وجود الكائنات الأخرى مرتبطة بوجود الإنسان، فعندما يكون الإنسان موجوداً تكون الكائنات الأخرى موجودة أيضاً، وعلى العموم يتم تعريف الإنسان وكأنه كائن يسعى للقوة والتحكم، لكن في حقيقة الأمر الإنسان ليس كذلك، وليس من مهمته وصفاته أن يتحكم بالطبيعة ويتحكم بالأشياء بالقوة، فالتقليل من قيمته بهذه الطريقة يجعله مساوياً للحيوان، كما أنه إنكار لصفة الإنسانية التي يتميز بها. فبدلاً من التحكم في الطبيعة يجب بناء علاقة مثالية معها من خلال إعمارها، فهذه يجب أن تكون من مهامه الأساسية، حيث يحيى ويتأقلم معها لا أن يقضي عليها.

إن الإنسان مختلف عن باقي الكائنات الحية الموجودة في هذا الكون، وأهم ما يميزه هو أنه يتحكم في نفسه، ويقوم بتشكيل نمط حياته بنفسه، أما ما سواه فيستمر في الحياة من خلال مصادر معينة موجودة في الطبيعة، حيث تتحكم هذهِ المصادر في وجوده دون أن تحرك ساكناً، أي إنها مسيرة حسب قوانين الطبيعة، أما

الإنسان فبإمكانه توفير الطعام والشراب والسكن من خلال ما يجده في الطبيعة ويستغله لصالحه، فمثلما يقوم الإنسان بتأمين احتياجاته المادية، فعليه أيضاً أن يوفر حاجاته النفسية والأخلاقية والمعنوية من خلال إيجاد طرق إبداعية والقدرة على التغيير والتجديد، فمن لم يؤسس حياته على أنها كتلة متكاملة ومبنية على الاستمرارية فهذا يعدُّ شخصاً منفصلاً عن ذاته.

إن الفرد في يومنا هذا يسعى خلف الاحتياجات المادية واللذة البدنية، ولم يسع أبداً من أجل الحصول على حاجاته المعنوية والنفسية والأخلاقية التي تعتبر من الضرورات التي نفتقدها اليوم. فالإنسان بحاجة ماسة للدوافع الإبداعية من جهة، وللسعي والعمل والحب من جهة أخرى.

إن الحاجة الإنسانية إلى الغذاء والشراب والتناسل تختلف عن حاجة الكائنات الحية الأخرى، فيجب أن تكون الطريقة إنسانية وتحمل صفات إنسانية، فلا يمكننا أن نأكل ونشرب ونتناسل بطريقة غير لائقة كما يفعل الحيوان على سبيل المثال، لكن في وقتنا الحاضر نلاحظ هذا الانحطاط والتراجع على مستوى القيم الإنسانية والأخلاقيات التي تنهار يوماً بعد يوم، بحيث يتساوى بعض البشر مع الحيوان بسبب تدني مستواه الأخلاقي إلى الحضيض، لذلك علينا أن نكتشف الطرق الأخلاقية والإنسانية من جديد من أجل تلبية الاحتياجات المادية والمعنوية. فليس الطعام والشراب والتناسل هو الغاية الأسمى بالنسبة للإنسان السوي، فكل هذه الأمور ليست إلاَّ وسائل لنكون إنسانيين وأكثر نضجاً وعلماً على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي والمعنوي والفلسفي.

هناك خصوصيات وميزات تجعل من الإنسان إنساناً، ولا يمكن الاستغناء عن هذهِ الخصوصيات ولا بشكل من الأشكال، فمنها العلاقات الاجتماعية والوعي والحرية. فاليوم –وللأسف – يصنفون الدين كعائق أمام علاقة الإنسان بالمجتمع وأمام نيل حريته، فأي دين يقف أمام نيل الإنسان حريته ويعيق إعمال العقل لديه فهذا يعني أنه لا يريد نضوجه مطلقاً. فما يجرد العقل والحرية من وظيفتيهما ويجعلهما بلا قيمة لا يمكن أن يكون إلاَّ سبباً رئيساً في إفساد الإنسان، وإن الدين ليس نشاطاً يقوم به الإنسان وحده، فالدين هو التجربة التي قام بها الإنسان بالتعاون مع الآخرين على حد سواء، حيث يتشكل الدين بعد تشخيص الإنسان له من خلال نظرته إلى الحرية والعلاقات الاجتماعية والوعي. والتدين لا يتحقق بلا حرية ووعي وحياة اجتماعية، حيث إن تعارض الدين مع هذه الخصائص يعتبر سلخاً للإنسان عن الدين والقيم الأخلاقية وهذا عين الانفصام.

عندما نبحث في موضوع الحرية فإننا لا نبحث في موضوع خارج إطار الدين، فالحرية سبب من أسباب الحفاظ على الدين، والتدين ما هو إلاَّ ثمرة الحرية، لذلك من المستحيل الحصول على مجتمع ملتزم دينياً من دون حرية، ويمكن القول: إن الدين الذي لا يهتم بالحرية لن يكون مثالاً يحتذى لتجربة دينية ناجحة، وإنما سيكون شكلاً من أشكال حياة العبودية المقيتة. فالحرية تتحقق عندما نختار حياة مناسبة لنا، بحيث لا نتدخل في حياة الآخرين، وفي الوقت ذاته لا نسمح لهم بالتدخل في خصوصيات حياتنا.

عندما يُنظر للدين كوسيلة للتدخل في حياة الإنسان، فهذا يؤدي إلى جعله مجرد أداة أو وسيلة تعيق حريته، ولذلك يجب أن يكون الدين سبباً رئيساً في تحقيق الحرية للإنسانية جمعاء، والتي لا بد منها في حياة الإنسان، ويجب أيضاً ألاّ يجبر الدين أحداً بالقسر على فعل ما يقرره الدين صحيحا أو ترك ما يقرره الدين خطأ حتى يتم فهم المعنى الحقيقي للحرية. فالإنسان من حقه أن يختار الطريق الصحيح أو الطريق الخاطئ؛ لأن من طبع الإنسان الوقوع في الخطأ، وهذه من الفطرة التي فطره الله عليها.

فالدين عندما لا يتدخل في حياة الإنسان المعنوية والاجتماعية، فهذا يشير إلى أن بناء الإنسان بناء صحي وطبيعي، وعند عدم الضغط على الإنسان فإنه يقوم بتطوير نفسه بنفسه، وهذه الخاصية موجودة بالفطرة الإنسانية وطبيعة الإنسان كإنسان.

إن العلاقة التي يؤسسها الدين بين الإنسان والمجتمع مهمة للغاية، ولذلك عندما يتم ربط الحرية بالدين فإنه يجب إبعاد الدين عن الإلزام الجبري؛ لأن الدين يجب أن ينظر للإنسان كإنسان، وليس كجسم يجب التدخل في شؤونه في كل صغيرة وكبيرة. فمعرفة حقيقة الإنسان لا تتسنى لنا إلاَّ من خلال النظر إليه كجوهرة فريدة ولها خصوصياتها، فالاجتماعية والحرية والوعي تجبر الإنسان على أن ينظر للإنسان وكأنه جوهرة فريدة، ولا يمكن أن يُظهر الشخص تدينه وعلمه وأخلاقه في علاقاته الاجتماعية إلاَّ من خلال المجتمع الإنساني، وإلاّ لن تتحقق اجتماعية الإنسان أبداً.

إن المجتمع الذي انسلخ عن إنسانيته لا يمكن أن يصدر عنه فعل إنساني بتاتاً، فالمجتمع الحر والإنساني هو المجتمع الذي يقدم للآخرين حسب خياراته وإمكانياته المتاحة، فالحرية - خارج إطار المجتمع وخارج إطار حقيقة تأقلم الفرد مع نفسه كمبدأ، وعدم التدخل في شؤونه -تسهم في تطوير الإنسان لذاته والسماح له بالتغير المستمر.

إن الدين -وضمن إطار مصطلح الحرية - يعني استمرارية الخلق والتكوين، فالإنسان يكون إنساناً عندما يكون أحد أفراد المجتمع الذي يتمتع بحرية تامة، فكلما تدخل المجتمع بحرية الفرد وشؤونه باسم الدين يفقد الإنسان حريته وإنسانيته على حد سواء.

إن الإنسان هو الذي ثَبَّتَ وجوده دائماً ككائن حي في هذا الكون، ولكي يستطيع تشكيل نفسه بنفسه يجب أن يكون هناك عدد من الخيارات، والدين أحد هذه الخيارات طبعاً، فعندما يسعى الدين إلى تهميش باقي الخيارات وإزاحتها، فعندئذ يعيش الإنسان حالة من التناقض مع نفسه، والدين يكون سبباً لهذا الأمر. فبدلاً من أن يكون الدين هو الوسيلة الوحيدة والمطلقة في معرفة حقيقة الأشياء، يتحول إلى سبب للنفور من التدين برمته فالواجب أن يكون سبباً في كشف العديد من الطرق التي نصل من خلالها إلى حقيقة الأشياء. فابتعاد الإنسان عن حقيقة الدين يعد سبباً رئيساً لانعدام الحرية لديه، فيتحول إلى مجرد شخص اصطناعي كالصنم، لا

شعور لديه، ولا إحساس، وهذا الأمر يؤدي إلى جرح مشاعره كنتيجة حتمية ليتم السيطرة عليه بشكلٍ كامل وتطويعه للآلة الدينية.

عندما يتم تحويل الدين إلى وسيلة من أجل التحكم والسيطرة والإدارة، فعندئذ يبتعد الإنسان تلقائياً عن فطرته وشخصيته، وهذا أخطر أنواع فصل الإنسان عن ذاته وحقيقته، أما إن أمكن تجربة الدين كمرحلة مفتوحة لتحقيق الحرية فعندها قد نصل إلى حالة صحية وسليمة، لكن عندما يتم السيطرة على حياة الأفراد ويتم فرض طراز حياة معين عليهم، فهذا يعني أن الإنسان قد تحول إلى مجرد سلعة بسيطة، وفي هذه الحالة يستحيل قيام الإنسان ببناء علاقة حرة مع نفسه أولاً ومع المجتمع ثانياً.

إن مجرد تفكير الإنسان في بناء حكم من خلال استغلال الآخرين والسيطرة عليهم فهذا يعني تحويل الإنسان إلى عبد مطيع لا قرار له، ويسمى هذا بالمصطلح الديني «عبادة العباد»، أي أن يكون عبداً للعبد من دون الله تعالى، فأكبر أنواع انفصام الإنسان عن ذاته وحقيقته هو عبادته لإنسان مثله من دون الخالق سبحانه وتعالى.

إن أفضل طريقة لتخلص الإنسان من هذا الانفصام هي أن يكون عبداً لله وليس عبداً للإنسان، فالجهل وسيلة أساسية لهدم الإنسان، حيث يلبس رداء الدين وباسم الدين يهدم الفرد، كما أن اعتباره مجرد وسيلة استهلاكية أو سلعة معينة أو كأي جسم يتحرك ويفكر فقط، يؤدي إلى مشكلة كبيرة، لذلك يجب مناقشتها وحلها.

يُفهم من الدين على وجه العموم أنه يقوم بتصنيف الناس، حيث يسعى لإيجاد نوع جديد من البشر، فإذا تحقق هذا الأمر وباسم الدين، فهذا يعني أنه تم إيجاده كفرد من الدرجة الثانية، فينظر هذا الشخص إلى نفسه ويلاحظ أنه تم إنتاجه على يد صانع كمنتج من الدرجة الثانية، وهذا يدل على أن هذا الفرد قد انفصل عن ذاته تماماً، فالدين ليس وسيلة لإيجاد أو خلق إنسان من الدرجة الثانية، فهذا النوع من البشر هم ليسوا على حقيقتهم بل هم أشخاص آخرون؛ لأن شعورهم واعتقادهم وأفكارهم وسلوكهم ليس نابعًا من حقيقتهم وليس متعلقًا بهم، فهؤلاء قد أضاعوا إنسانيتهم، فيشعرون بالضعف والعجز فلا يستطيعون فعل شيء، ولا يؤثرون على الأوضاع من حولهم، فقط يشاهدون الوضع مكتوفي الأيدي، مثلهم كمثل الورقة المتطايرة في مهب الريح، فهؤلاء البشر قد انسلخوا عن ذاتهم من الداخل، وسلموا أنفسهم للعوامل والمؤثرات الخارجية فقط، إذ لا يمنحون أية قيمة لأنفسهم وحياتهم ولمن حولهم، ولا هدف لهم في حياتهم على الإطلاق، أما الإنسان السوي فلا يقوم ببناء شخصيته حسب التأثيرات الخارجية، وإنما هو من يخلق العالم الذي بداخله بنفسه، فالإنسان غالباً ما يشعر بالعجز والضعف، بحيث لا يفهم ما يدور من حوله في عالمه الخارجي، فبمجرد تفكير الإنسان أن قوة

خارجية غامضة تسيطر على صيرورة حياته، وأنه لا بد من أن يسلم له مصيره بما أنها قوة مسيطرة، فهذه ما هي إلاَّ انقطاع للعلاقة بين حياة الإنسان وفلسفة الحياة بشكل عام، وهذا بطريقه يؤدي إلى إنكاره لذاته وانسلاخه عنه.

إن عدم قدرة الإنسان على التغلغل في حقيقة الكائنات الحية والوجود بشكلٍ كاف، وعدم فهم السر الموجود فيها من جهة، وعدم فهم الحقيقة التي يعيشها من جهة أخرى، يشكل بين هاتين الحالتين جرفاً سحيقاً وعميقاً، وهذا الجرف يمكنه أن يفصل بين الإنسان والحقيقة ويغيبه عنها، وفي هذه الحالة يفقد الشخص صفته الإنسانية يوماً بعد يوم، ويتحول إلى مجرد جسم متحرك، وعندئذ لا يستطيع أن يسهم في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بالشكل المطلوب.

وفي كثير من الأحيان يتم استغلال الدين واستخدامه كوسيلة للضغط والتأثير فيما يتعلق بموضوعات معينة، فيفعلون هذا باسم الدين، وأكثر ما يتأثر هو العقل البشري، فالعقل الذي يلقى قبولاً من قبل الدين يتم تخفيض مستواه من خلال تحديد الفكر والتفكير والإنكار على كل عقل يسعى للتحرر والتفكير بحرية مطلقة، ومثلما يتعرض العقل لمثل هذه الضغوطات والمضايقات تتعرض الأخلاق والمعنويات والقيم للضغوطات والمضايقات أيضاً.

إن الدين – وبالرغم من سعيه لإعلاء شأن القيم الأخلاقية والمعنوية على المستوى الخطابي –إذا كان وسيلة للحصول على مكاسب اقتصادية وسياسية فإنه يسهم في إبعاد الإنسان عن مبادئه، ويحوله إلى مجرد سلعة انتهازية بيد غيره، وذلك من خلال إضعاف روح القيم الأخلاقية والمعنوية ودورها في الحياة. فالعقل والأخلاق والمعنويات تعد بمثابة جوهر الحياة، فالدين – الذي بات كسلعة للحصول على المنفعة المادية عن طريق إضعاف العقل والأخلاق والمعنويات –يقوم بوظيفته ومهامه على أكمل وجه بإضعاف التطور والبناء والإبداع والسعادة وروح الحماسة والحرية لدى الإنسان، وبذلك يكون كالسد المنيع أمام تحقيق أهدافه. واستخدام الدين كوسيلة يتم التحكم من خلالها في الإنسان للسيطرة المطلقة عليه سيؤدي بلا شك إلى سلخه الحقيقي عن ذاته.

إن الإسلام يصف نفسه بأنه الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها، فالإسلام يُعَدُ موطن الإنسان وأصله، لكن في يومنا هذا نلاحظ ابتعاداً حقيقياً بين الإنسان والدين الإسلامي، وهذا الموضوع مثير للجدل في حقيقة الأمر، فالناس حولوا الإسلام إلى مجرد وسيلة للحصول على منافع دنيوية شخصية واجتماعية، من أجل الحصول على القوة والسلطة، فالإسلام يُعَدُ موطن الإنسان وبيته، وإن لم يشعر الإنسان بالراحة والطمأنينة في بيته وموطنه؛ فهذا يعني أنه قد انسلخ عن الإسلام بشكلٍ تام، فالتحدي الأكبر أمام الإنسانية جميعًا هو الجواب عن هذا السؤال: هل تستطيع اكتشاف حقيقة الإسلام بوصفه الموطن والبيت الحقيقي للإنسان؟ وأنه الفطرة

السليمة التي فطر الله الناس عليها؟ فحتى يتسنى للإنسان اكتشاف ذلك يجب عليه أن يتمتع بشخصية حقيقية أولاً، فالإنسان غير الحقيقي يبقى غريباً بالنسبة لذاته وبالنسبة للإسلام، كما أن الشخصية المقنَّعة والمصطنعة تجعل من نفسها شخصية غريبة بالنسبة للإنسانية وبعيدة عنها كل البعد، بل هي بعيدة حتى عن البارئ عز وجل، فالله تعالى يريد عباده الحقيقيين الجامعين بين حقيقة الإيمان والعمل الصالح.

وإن الدين الذي يسعى لقطع العلاقة بين الإنسان وخالقه وبين الطبيعة والمجتمع، حيث يحصر الإنسان في بوتقة واحدة ويجعلهم تحت رحمة الطبيعية والمجتمع والتاريخ من دون الله جل وعلا؛ ليس ديناً، وإنما مجرد فساد وانحراف ليس إلاَّ.

أما الإسلام فيطلب من الإنسان أن يبني علاقة مباشرة ومتكاملة وواقعية مع نفسه أولاً، ثم مع الله – تعالى شأنه – ومع الآخرين ومع الطبيعية. فالتوحيد والصلاة والصيام والزكاة والحج ما هي إلاَّ عبادات وشروط تسهم في تحقيق سير علاقة الإنسان مع نفسه، ومع المجتمع والطبيعة، ومع الخالق عز وجل، بشكلٍ مناسب ولائق، لكي لا تتحول إلى علاقة وهمية ومزيفة، فشروط الإسلام دائماً تكون موجودة في أساس العلاقات الإنسانية الحقيقية.

إن البارئ جلَّ وعلا هو مصدر معرفة الإنسان لنفسه؛ لأن معرفة الإنسان لنفسه لا تتحقق إلاَّ بعد معرفة الله تعالى، فأما أن تضع الإنسان مع الله تعالى في المستوى ذاته ثم تظن أن الله هو سبب سلخ الإنسان عن ذاته الحقيقي، فهذا هو الجحود والضلال المبين بعينه، ولذلك يمكننا القول: إن الإنسان كلما ابتعد عن الله ازداد بعداً عن ذاته ومضمونه الحقيقي من جهة وعن الآخرين من جهة أخرى، ويؤكد الإسلام دائماً أن الله تعالى أقرب إلينا من حبل الوريد، وأنه الحقيقة المطلقة، حيث لا يبتعد عن الإنسان ولا يتركه أبداً. فكلما اقترب الإنسان من الله تعالى تم التخلص من العزلة الداخلية التي يعيشها، وكلما كان بعيداً عنه دخل في دوامة العزلة وابتعد عن فطرته الحقيقية.

إن الدين الذي يتم إنتاجه من قبل الإنسان يعتبر مصدر البعد عن الذات، فاستغلال الدين واستخدامه كوسيلة من أجل تحقيق مكاسب مادية وشهرة وسلطة من خلال الكذب، ما هو إلاَّ تجربة عملية وتطبيق عملي لانسلاخ الفرد عن مضمونه الحقيقي، فهذا الدين مثله كمثل أية وسيلة من الوسائل الموجودة في هذه الحياة، فالدين الذي أصبح مجرد أداة لتحقيق مآرب دنيوية لا يعتبر ديناً حقيقياً، بل يمكن وصفه بالدين الأرعن، والدين الأرعن يعتبر من أهم أسباب ابتعاد الإنسان عن ذاته الحقيقي.

فالإسلام هو الدين الفطري الذي يزرع الألفة والمحبة والوئام بين الإنسان والمجتمع والطبيعة من جهة،

وبينه وبين الله من جهةٍ ثانية. نعم، المسافة المادية تقلصت، هذا صحيح، لكن المسافة المعنوية زادت وأصبحت أكثر بعداً، حيث تتراشق هذه الأطراف بالهويات المزيفة والمزورة غير الحقيقية فيما بينها، فهؤلاء لم يتمكنوا من إقامة علاقات حقيقية وثيقة مبنية على الألفة والمحبة فيما بينهم، فكانت هذه النتيجة طبيعية وحتمية لهذا التراشق الحاصل بينهم.

إن الإسلام يطرح مفهوم الألفة والمحبة دائماً للتخلص من هذا الانسلاخ المقيت عن حقيقة الذات، فالألفة تعني ألاّ تكون وحدك غريباً ومنعزلاً، بل عليك أن تنسجم مع الخالق سبحانه والطبيعة والمجتمع على حد سواء حتى نجعل من أنفسنا أشخاصاً حقيقيين وواقعيين، فالألفة ليست أن تقترب من الناس ومن الله تعالى من خلال طقوس روتينية، لا أبداً، بل يجب أن نكون عباداً خالصين لله، ونعيش شخصيتنا الحقيقية لا المزيفة، عن طريق المعتقدات الصحيحة والسلوك السليم، والمعنى الحقيقي للألفة هو أن تكون قادراً على تكوين علاقات وثيقة بالأشياء، وهذه تعتبر تحقيقاً لصفة الإنسانية من خلال تكريس الأخلاق الحميدة.

الإنسان والأخلاق الاستهلاكية في ظل الاغتراب وفقدان القيم*

أ. د. نجدت دوراك
جامعة سليمان دميريل – كلية الإلهيات؛ قسم فلسلفة الأديان
nejdetdurak@sdu.edu.tr
ترجمة: عادل أوزتكين

د. محمد إرغات
جامعة آديمان – كلية العلوم الإسلامية؛ فلسفة الإسلام
mirgat@adiyaman.edu.tr

الخلاصة:

الأخلاق هي ساحة أو مجال تقييم متعلق بالإنسان الذي يُعد كائناً اجتماعياً – ثقافياً. وإن هذه الصفة الفريدة والخاصة بالإنسان تستوجب إخضاع كافة أفكاره وأشكال سلوكه وتصرفاته للتقييم الأخلاقي.

يسعى الإنسان –الذي أصبح في عصر النظام العالمي الجديد «العولمة» بحالة اغترابٍ عن هذه الصفة الوجودية – يسعى لإثبات وجوده وكيانه في عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية، التي تحولت إلى العامل المحدد لظاهرة الاستهلاك، مبتعداً بذلك عن القيم التقليدية التي حازها واتصف بها منذ مئات السنين.

إن الظواهر التي برزت إلى الوجود –مع عملية الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث ومجتمع ما بعد الحداثة– من قبيل أزمة الهوية والاغتراب وفقدان القيمة والتقييم الرقمي أو التحول إلى قيمة رقمية تحتم إجراء دراسة من هذه الناحية لعلاقة القيمة والعمل الإنساني.

نحاول في هذا البحث بيان الصفات الجوهرية للأخلاق الاستهلاكية، والقيام بدراسة نقدية لانفصال الإنسان –الذي يمر بمرحلة فقدان القيمة– عن قيمه التقليدية ووضعه الأخلاقي، ضمن نطاق عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية، والذي أطلقنا عليه تسمية «التقييم الرقمي».

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، أخلاق الاستهلاك، الاغتراب، فقدان القيمة أو القيم، القيمة الأخلاقية

Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan

Özet

Ahlâk, sosyo-kültürel bir varlık olan insana ait bir değerlendirme alanıdır. İnsana özgü bu nitelik, onun bütün düşünce ve davranışlarının ahlâkî değerlendirmeye tabi tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Küreselleşme süreci ile birlikte bu varoluşsal niteliğine yabancılaşan insan, yüzyıllardan beri sahip olduğu geleneksel değerlerden uzaklaşarak tüketim olgusunun belirleyici olduğu tüketim ahlâkının değerler dünyasında var olma çabasındadır. Geleneksel toplumdan modern ve postmodern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan kimlik bunalımı, yabancılaşma, değersizleşme ve rakamsal değerlenme türünden olgular, insanî eylem-değer ilişkisinin bu açıdan incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma tüketim ahlâkına ait öz nitelikleri ortaya koyup, değersizleşme sürecinden geçen insanın, geleneksel değerlerinden kopuşunu ve tüketim ahlakının değer dünyası olarak adlandırdığımız "rakamsal değerlenme" içindeki ahlâkî konumunu eleştirel olarak incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Tüketim Ahlâkı, Yabancılaşma, Değersizleşme, Ahlâkî Değer

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan" التي نشرت في العدد الثّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (نجدت دوراك، محمد إرغات، الإنسان والأخلاق الاستهلاكية في ظل الاغتراب وفقدان القيم، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٧٥-٨٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

The Moral of Consumption and Human In the Context of Depreciation and Alienation

Abstract

Moral is a field of evaluation which is special to human being who has a socio-culturel existence. This characteristic makes all human thoughts and behaviors to be evaluated morally. Human who has become alienated from his ontological characteristic along with globalization, drawing away from traditional values, he has for centuries, struggled to exist in a world where consumption morals are arbiter. The phenomena like identity depression, alienation, losing of values and numerical appreciation that came along with the transfering from the traditional community to the modern and postmodern community requires the examination of human being's act-value from this point of view. The aim of this study is to point out the numerical human being's socio-psychotic despair related to the philosophical outcomes.

Keywords: Moral, Moral of Consumption, Alienation, Depreciation, Moral Value

المدخل:

القيم الأخلاقية بعبارة عامة هي: تلك القيم التي تتيح لنا توصيف تصرفات الإنسان إما بالسيئة أو الحسنة أو المقبولة. والقيمة -كخاصية للأفعال والأشخاص- هي بُعْدٌ من أبعاد الوعي الذي يضيفه الإنسان إلى الوجود (١).

تُعتبر القيم الأخلاقية من العناصر الأساسية لكينونة الإنسان، والتي تؤثر في تشكل نيته وفعله، وتحدد طبيعة علاقاته الاجتماعية، ونظرته إلى العالم.

يولد الإنسان ضمن عالم من القيم مختلفاً بذلك عن سائر المخلوقات الحية الأخرى، ولكونه كائناً منتجاً للقيمة، ومرتبطاً بظاهرة التغير (٢) التي تُعد الصفة الجوهرية لوجوده، فإن عالم القيم هذا يخضع للتحديث والتجديد بصورة مستمرة. وكما أنه توجد قيم معنوية علوية وثابتة ذات جذور عقائدية وثقافية وتاريخية تظل صامدة في وجه رياح التغيير، وتحافظ على بقائها واستمراريتها؛ فإن هناك أيضاً قيماً مرتبطة بالبنية الاجتماعية وطراز الحياة والزمن الذي تسود فيه، والتي قضى التغيير على آثارها تماماً. ومن هذه الناحية تظهر للقيمة صفة أخرى ذات أهمية كبيرة، وهي طبيعتها المؤثرة على الإنسان معنوياً، حيث ترتقي به، وتقوده إلى الكمال، وتكسبه ميزة ومرتبة معنوية (٣).

إن مظهر هذا التغيُّر -الذي يعد من سمة الوجود في الميدان الاجتماعي- هو تغير بنية المجتمع التقليدي،

(١) كوجورادي، إيوانا Kuçuradi, İoanna Etik، منشورات مؤسسة الفلسفة التركية، أنقرة، ٢٠٠٦، صـ ١٨١.

(٢) هوغز، ستيوارت، المجتمع والوعي، ترجمة: غوزين أوزكان، منشورات متيس، إسطنبول، ١٩٩٥، صـ ٩.

(٣) أولكن، حلمي زيا، الأخلاق، منشورات أولكن، إسطنبول، ٢٠٠١، صـ ١٥٣.

وتحوله بصورة منتظمة إلى بنية المجتمع الحديث «الحداثة»، ثم إلى مجتمع ما بعد الحداثة [٤]. ومما لا شك فيه أبداً أن هذا التحول يؤدي إلى النتيجة الحتمية المتمثلة بإخلاء القيم التقليدية مكانها، لتحل محلها قيم جديدة. وبالتالي تظهر على الساحة تغيرات فكرية بين القديم والجديد، والذي يمكن ملاحظته من خلال القيم وأنماط السلوك.

لقد أصبحت الظواهر التي برزت إلى الوجود في العصور الحديثة- مثل العولمة وصناعة الثقافة ونمط المعيشة والحياة المعتمدة على الاستهلاك- سبباً في الابتعاد والانفصال عن القيم التقليدية وإفراغها من مضمونها. وأدت هذه المرحلة إلى فقدان القيم الأصيلة المتجذرة والراسخة لوظائفها وفعاليتها العملية، وفتحت الباب على مصراعيه أمام بناء الإنسان تصرفاته وأنماط سلوكه وعلاقاته الإنسانية على أساس من القيم اليومية العابرة والفردية والمزيفة. ولأن القيم تُعد من عناصر البنية الاجتماعية أو عواملها المحددة لشكل العلاقات الإنسانية وغايتها وهدفها، فإن خصائص القيم تؤمن انخراط الأفراد المكونين للمجتمع في العلاقات الاجتماعية ضمن ظروف من «التضامن» أو «المنافسة» [٥].

وفي هذا السياق، يلاحظ أن العلاقات الإنسانية في المجتمعات التقليدية -التي ما زالت تحكمها القيم الأصيلة المتجذرة ذات الصفة الروحية والمعنوية-تتحدد على أساس من التضامن والتكافل [٦]، بينما نجد أن المنافسة هي المهيمنة على العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة [٧].

وبينما تجعل القيم التقليدية هدفها الرئيس تحقيق التكافل والتعاضد المجتمعي، ورفع الروح المعنوية والوطنية فيه؛ فإن قيم العصر الحديث تستهدف الملذات والمنافع الفردية المستندة إلى الفردية والمنفعة الشخصية والمنافسة [٨].

وكذلك فإن الآلية الأساسية التي تحدد الفعل الأخلاقي، وتشكل جذور المعايير والمبادئ الأخلاقية المشتركة في المجتمعات التقليدية هي الضمير والوجدان الذي يصوغه ويؤطره الدين [٩]، بينما الذي يتولى هذا الدور في المجتمعات الحديثة – التي فقد فيها الدين مع تحولها للعلمانية قوته وفعاليته المنظمة والمحددة للعلاقات بنسبة كبيرة- هو الخيارات الفردية والقيم المالية «الرقمية». وقد ساهمت حداثة «الأنا» لديكارت [١٠]

(٤) شايلان، غينجاي، ما بعد الحداثة، منشورات إيمغه، إسطنبول، ٢٠٠٩، صـ ٢٤.

(٥) كايا، يشار، البنية الاجتماعية، دار طوران للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٣، صـ ٢٠؛ روكيتش، ميلتون، طبيعة القيم الإنسانية، ١٩٧٣، صـ ١٣.

(٦) آرماغان، مصطفى، التقليد أو «العرف»، منشورات آغاتش، إسطنبول، ١٩٩٢، صـ ٦٣.

(٧) أستر، هالمان، مور صـ ١٠٠.

(٨) أرسوي، أرسان، «الأزمات الحديثة للفرد غير المقيد: العلاقات الاجتماعية في العالم المتغير»، مجلة تورك يوردو، ٢٠١١، عدد: ٢٩٢، صـ ٤.

(٩) أرسوي، المرجع السابق صـ ٤.

(١٠) ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة: مسعود آكن، منشورات ساي، إسطنبول، ١٩٩٥، صـ ٩٠.

Descartes في تهيئة التربة لإمكانية تشكل البنية الاجتماعية القائمة على محور الفردية؛ وإن الحداثة -كبنية اجتماعية قائمة على أساس الفردية- قد أتاحت للفرد إمكانية إيجاد قيمه العقلية والمنطقية الذاتية. ولأن هذه الحالة قد جلبت معها تعددية القيم ونسبيتها وفرديتها وابتعادها عن الجذور فقد ظهرت في المجتمعات الحديثة جملة من أزمات القيم مثل «فقدان القيمة» و«الاغتراب».

إن كل المساعي والجهود المبذولة لإفهام الإنسان معنى وجوده وإيضاحه له في هذه الحياة الدنيا تؤثر في الوقت ذاته على تصرفاته وسلوكياته الاجتماعية والثقافية وتحددها. ووفقاً لرأي ماكس ويبر **Max Weber** فإننا لا نملك تجاه السلوك المجتمعي سوى إمكانية تفسيره وفهمه وإيضاح سببه، ويلزمنا لفهم الإنسان وحياته الاجتماعية والاقتصادية استخراج المنطق الداخلي لمنظومة القيم من خلال استخدام المفاهيم الميتافيزيقية أو الدينية. فلا يمكن إدراك سلوكيات الناس وتصرفاتهم الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات ذات البنى المختلفة إلا بهذا النوع من الجهود[١١].

إن الظواهر التي تبرز إلى الوجود مع عملية الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث ومجتمع ما بعد الحداثة، من قبيل أزمة الهوية والاغتراب وفقدان القيمة والتقييم الرقمي أو التحول إلى قيمة رقمية، تحتم إجراء دراسة من هذه الناحية لعلاقة القيمة والعمل الإنساني.

وإن هدف هذه المقالة هو إجراء دراسة نقدية للوضع الأخلاقي لإنسان المجتمع الاستهلاكي، هذا الوضع الذي يظهر داخل إطار أزمة قيمية جديدة، والتي يمكن أن نطلق عليها تسمية «التقييم الرقمي»، أو التحول لقيمة رقمية من خلال تحويل عالم القيم الواقعية العائد إلى الاستهلاك إلى ظاهرة اجتماعية وثقافية للعصور الحديثة، وذلك في سياق جملة من أزمات القيمة، مثل «فقدان القيمة» و«الاغتراب». ولذلك فإننا سنحاول في البدء - وخلال عدة أسطر - بيان المقصود من فقدان القيمة والاغتراب. وبعد ذلك سوف نعمل -ضمن سياق ما نتوصل إليه من بيان- على دراسة أزمة القيمة الجديدة التي أسميناها «التقييم المادي أو الرقمي»، التي اتخذت لها مكاناً في عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية، ووضع الإنسان الموجود ضمن أزمة «فقدان القيمة» هذه.

١- مفهوم فقدان القيمة:

تُعرف القيمة في اللغة بأنها: المقياس أو المعيار المجرد «المعنوي» الذي يصلح لتحديد أهمية شيءٍ ما، أو هي المقابل أو الثمن الذي يستحقه شيءٌ ما[١٢].

وأما القيمة في المصطلح الفلسفي فيمكن أن تُعرف بعدة تعاريف، مثل: إنها «اعتقاد شخصي مستمر لمدة

(١١) آرون، رايموند، مراحل الفكر السوسيولوجي «الاجتماعي»، ترجمة: كوركماز آلمدار، المنشورات الثقافية لمصرف العمل التركي، أنقرة، ١٩٨٦، صـ ٥٠٩.

(١٢) مؤسسة اللغة التركية، معجم اللغة التركية، ج ١، منشورات مؤسسة اللغة التركية، أنقرة، ١٩٩٨، صـ ٥٣٨.

طويلة من الزمن بشأن الغاية الأساسية للوجود أو لنمط سلوك معين» [١٣]، «أو اعتقاد حول شيء ما صار مرغوباً فيه أو غير مرغوب فيه» [١٤]، «أو الشيْ المرغوب هو الشيء الذي يمكن أن يرغب فيه من خلال موقف الإنسان المتعلق بالأحداث والوقائع، إنه الحكم الذي يُقرر حسب المثل والاحتياجات بشأن الأشياء والظواهر» [١٥].

إن القيمة هي مفهوم معتمِد في ظهوره على الإنسان، أو على نظام مرتبط في وجوده بالإنسان [١٦].

حيث إن مفهوم القيمة يضفي على الأحداث والظواهر ذات الصبغة الإنسانية معناها، ويحقق لها قبولاً مشتركاً لدى الإنسان. هذا القبول الذي يضع معايير مشروعيتها [١٧].

فالقيمة في هذا المضمار تأتي بمعنى: كل قاعدة من القواعد الثابتة وغير القابلة للمساس التي يتم الإقرار بصحتها وصوابيتها من قبل كل إنسان، والتي تؤسس احتياجات حياة الإنسان المادية والمعنوية على أرضية مشروعة، وتؤمن قنوات ثابتة ومستمرة لتلبيتها [١٨]. إذاً يمكن تعريف عالم القيم بأنه: وسط منتظم آمن يتم فيه وعلى أرضية مشتركة تلبية احتياجات الإنسان الحقيقية النابعة من طبيعته البشرية [١٩]. وإذا ما انطلقنا من هذا المنظور، فإن مفهوم «فقدان القيمة» يأتي بمعنى: انهيار القيم الثابتة التي اتصفت بطبيعة الواقعية الحقيقية والنابعة من الطبيعة الإنسانية والمكتسبة لمشروعيتها بالقبول المجتمعي المشترك لها أو فسادها أو إحلال القيم الحديثة العابرة والمؤقتة محلها. ويمكننا إيراد الأمثلة الملموسة الآتية حول تسبب فقدان القيمة بانعكاسات نفسية واجتماعية على الفرد والمجتمع:

أ) فقدان الوعي الذاتي:

فالإنسان المعاصر يجنح – حسب ادعائه التفرد والتميز – نحو العيش كما ترغب نفسه، ويرفع من شأن أحاسيسه ومشاعره، ويمجدها، بدلاً من اتباع الأشخاص النموذجيين المتسامين والحائزين على الاحترام والتقدير، والذين جمعوا في شخصياتهم قيم المجتمع [٢٠].

(١٣) روكيتش، م، Rokeach, M., The nature of human values, Free Press, New York, 1973, p. 5.

(١٤) غونغور، أرول Güngör, Erol، أبحاث حول علم نفس القيم، منشورات أوتوكن، إسطنبول، ٢٠١٠، صـ ٢٧.

(١٥) بولاي، سليمان خيري، معجم المصطلحات والمبادئ الفلسفية، منشورات آكجاغ، أنقرة، ١٩٩٧، صـ ٩٣.

(١٦) دوراك، نجدت Durak, Nejdet – إرغات، محمد İrğat, Muhammet، «تآكل القيمة كمشكلة بيئية: علاقة الإنسان والبيئة في سياق الاغتراب وفقدان القيمة». ٢. كتاب بيانات مؤتمر البيئة والأخلاق الدولي، ج ٢، منشورات جامعة أضيهان، ٢٠١٤، صـ ١١٥٥ – ١١٦٢، ١١٥٦.

(١٧) أردم، حسام الدين Erdem, Hüsamettin، فلسفة الأخلاق، منشورات Hü-Er، قونية، ٢٠٠٣، صـ ٣٥– ٣٧.

(١٨) أرسطو طاليس، الأخلاق النيقوماخية «مهداة إلى ابنه نيكوماخوس»، ترجمة، صافت بابور، منشورات بيلغهصو، أنقرة، ٢٠٠٩، ١١٠٣أ.

(١٩) دوراك – إرغات، المرجع السابق صـ ١١٥٦.

(٢٠) طوكو، نشأت Toku, Neşet، «معضلة القيم: الذاتية والموضوعية»، المعرفة والقيمة، شهاب الدين يالجن Ed. Şehabettin Yalçın، منشورات وادي، أنقرة، ٢٠٠٢، صـ ١٠٢.

إن الإنسان المعاصر يرفض أن يكون هو «ذاته»، وبدلاً من ذلك يسعى للتشبه بالنماذج الشعبية المشهورة «المشاهير». ويصف جانبودريار**Baudrillard** هذه الحالة التي يعاني منها الإنسان المعاصر، والتي حللها من خلال المحاكاة والواقع، بأنها فقدان للحد الذي بين الصورة أو المحاكاة، وبين الواقع والحقيقة، وأنها إلى جانب ذلك حلول للواقع المتجاوز «الافتراضي **hyperreality**» محل الواقع الحقيقي [٢١].

فوفقاً لرأي بودريار **Baudrillard** أن الواقع المتجاوز هو حالة تحل فيها الأجسام والأشياء وأنماط السلوك والتصرفات التي يتم إنتاجها وتصويرها في الوسائل التكنولوجية والإعلامية المرئية محل الواقع الحقيقي. ويبين بودريار **Baudrillard** أن المنطق الكلاسيكي التقليدي قد عمل بكل أشكاله وأصنافه على مواجهة ومقاومة المحاكاة، إلا أن المحاكاة قد تغلبت على هذا المنطق، وتجاوزته بأشواط، وحلت محل مبدأ الحقيقة الواقعية [٢٢].

ب) انعدام الأصالة أو «التجذر»:

فالفرد في العصر الحديث ينفصل عن تاريخه، وعن كافة قيمه التاريخية؛ ليصوغ في كل الميادين – وعلى رأسها الميدان الأخلاقي– قيماً خاصة به، ومتوافقة مع مصالحه ومنافعه الفردية، وبالتالي تكون هذه القيم جوفاء لا معنى لها، وغير أصيلة ومتجذرة. إن هذه الحالة تتسبب بانقطاع الأفراد عن جذورهم وتشتتهم، وفي النهاية تؤدي إلى إصابتهم بالعزلة.

جـ) الأنانية والنفعية:

فالإنسان المصاب بحالة الانعزال والاغتراب عن الذات تصيبه الأنانية من خلال المنافسة والنفعية والجشع، وفكرة النجاح القائمة على اعتبار خسارة الآخر كسباً للأنا، والتي تسود في البيئة «الاستهلاكية» [٢٣]، هذه البيئة التي تُعد شرط الوجود الأوضح الذي قدمه العالم الحديث للإنسان.

إن إنسان الاستهلاك الذي أصابته الأنانية –كما يقول بودريار– يشعر باللذة والمتعة عندما يحصل هو فقط على الثروة والرفاهية التي يقدمها له النمط الاستهلاكي، ويشعر بالضيق والألم عندما يتقاسم ما قدمه الاستهلاك له مع الآخرين [٢٤].

(٢١) بودريار، جان Baudrillard, Jean، سيمولكارا والمحاكاة، ترجمة: أوغوزأدانر، منشورات دوغوباتي Doğu-Batı، أنقرة، ٢٠٠٣، صـ ١٥.

(٢٢) بودريار، المرجع السابق صـ ١٨.

(٢٣) بول، روسPoole, Ross، الأخلاق والحداثة، ترجمة: محمد كوجوك Mehmet Küçük، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ١٩٩٣، صـ ١٠١.

(٢٤) بودريار، مجتمع الاستهلاك، ترجمة: هازالدليجه جاي وفردا كسكين Hazal Deliceçaylıve Ferda Keskin، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ٢٠٠٤، صـ ٢٢.

وإن الهدف الوحيد للإنسان الاستهلاكي -الذي يستبيح كل شيءٍ في سبيل المنفعة اعتماداً على مبدأ أن كل ما هو لي فهو خير- هو السعي لامتلاك أشياء أكثر من الآخرين، والحصول عليها قبلهم. وهذا الأمر يدفعه لأن ينظر إلى كل من يحيط به على أنه عدو ومنافس ينبغي التغلب عليه، وهذه النظرة تقوده إلى السقوط في حالة لا نهاية لها من القلق والاضطراب. وتمضي حياة هذا الإنسان بالغيرة والحسد ممن يمتلك أشياء أكثر منه، وبالتوجس والخوف ممن يقتنون أشياء أقل منه [٢٥].

إن الأنانية والنفعية تتسبب باستئصال الروابط التي تربط الفرد بالعائلة والأقرباء والجيران والجماعة والتقاليد والأعراف، وينتج عنها خلق حياة يهيمن عليها فقدان القيم [٢٦].

إن أحد الانعكاسات الملموسة لفقدان القيم التي يمكن ملاحظة آثارها من خلال الفرد والمجتمع هو «فقدان الهدف» أيضاً؛ أو غيابه؛ حيث إن الإنسان في العصر الحديث قد ابتعد عن الغايات والقيم العليا ذات المدى البعيد؛ وجعل هدفه الرئيس الغايات والقيم المؤقتة والبسيطة. وكذلك فإن صناعة الثقافة -كظاهرة محفزة لأزمة فقدان القيم والفساد الثقافي- تدفع المجتمع إلى تبني ثقافة الاستهلاك، وبالتالي ترغمه على الانجراف نحو حالة فقدان الهدف. حتى إن كل قيمة جديدة يتم إنتاجها داخل الثقافة الاستهلاكية تُنظَّم وتُبَرْمَجُ بطريقة تجعل ما سبقها من قيم لا قيمة ولا أهمية لها. وتبعاً لذلك، فقد تم استئصال الرابطة العاطفية الموجودة بين الإنسان والأشياء والقيم ضمن بيئة فاقدة لخاصية الديمومة، وحُدِّدَ الاستهلاك كسبب وحيد لكينونتها وبقائها، وبذلك، فقد فقدت تلك الذاكرة -التي احتفظت بقيم لإنسان وذكرياته التي اعتبرها مثلاً ورموزاً- معناها، وأدى فقدان القيمة في النهاية إلى آثار كارثية على عالم القيم الخاص بالفرد والمجتمع معاً، إذ حل في هذا العالم الخوف وفقدان الثقة محل الأمن والطمأنينة، وحل التصارع والتنازع والتفرق والتنافر محل المحبة والتسامح والألفة والتضامن، وحلت الأهداف والغايات الظرفية والآنية والفردية محل تلك الغايات المثالية المشتركة والمتصفة بالديمومة.

٢- مفهوم الاغتراب:

الاغتراب بعبارة عامة: اسم يُطلق على كافة الأفعال والأحداث والتطورات التي تبعد الإنسان عن ذاته، وعن العالم الذي ينتمي إليه والمحيط به وتجعله غريباً عنه [٢٧].

إذا ما دققنا في الجذر الذي اشتق منه مصطلح الاغتراب، فإننا نجده يعود إلى الكلمة اللاتينية «**alieno**»، ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة «**alienation**» في اللغة الإنكليزية والفرنسية. وإن كلمة الاغتراب

(٢٥) فروم، أريك، التملك والكينونة، ترجمة: آيدنآريتان، إسطنبول، ١٩٩٧، صـ ٣٠.
(٢٦) أرسوي، المرجع السابق صـ ٥.
(٢٧) دوراك- إرغات، المرجع السابق صـ ١١٥٧.

«**yabancılaşma**» التي انتقلت إلى اللغة التركية مشتقة من كلمة «**yâbân**» التي تعني في اللغة الفارسية الفارغ والموحش؛ فإنها تأتي بمعانٍ مثل: غريب، وحشي، أجنبي، غير متمدن [٢٨].

إن أول مفكر تناول دراسة ظاهرة الاغتراب كمشكلة فلسفية هو هيغل «**Hegel**» الذي أسس فلسفته على اغتراب «الروح المطلق». فيتناول هيغل الإنسان في كتابه «ظواهرية الروح **Phaenomenologiedes Geistes**» ككائن ظواهري وتاريخي، ويعرف وجوده أو كيانه ضمن عملية التكون الجدلي «الديالكتيكي». ويشكل «العقل» أو «الفكرة» أو «الجوهر» الذي يعبر عن تجانس التفكير والكينونة أساس هذه العملية. إن هدف الروح هو الوصول إلى حريتها ووعيها الذاتي. وفي هذه السياق، فإن الروح التي وجدت لأول مرة في الطبيعة تغترب وتخرج من ذاتها، وتتحول إلى شيءٍ آخر [٢٩].

ويبين هيغل أن عملية اغتراب الروح أو مسيرتها التي بدأت في الطبيعة تستمر بالتقدم وبالترتيب نحو المجتمع الذي يُعد ميدان الكينونة أو الوجود التاريخي، ونحو ميدان الثقافة والفن [٣٠].

ويصف هيغل هذه المسيرة أو العملية التي تبدأ من «الروح الذاتية»، ثم تتقدم بالتدرج نحو «الروح الموضوعية»، ومنها إلى «الروح المطلقة»، وتجد التعبير عنها في الفن، والدين والفلسفة يصف كل ذلك بسلم أو درجات تطور الروح [٣١].

ووفقاً لذلك، فإنه يمكن تتبع انعكاس اغتراب الروح على الإنسان -الذي يُعد كائناً اجتماعياً- على شكل إخراجها لذاتها وصميميتها -أي لجوهرها- وإيداعها في الأشياء المادية والمؤسسات الاجتماعية والمنتجات الثقافية، وذلك أثناء نشاطها المستمر في سبيل تلبية احتياجات الإنسان اللامحدودة. وهذا التتبع يُظهر على أن هناك هوة أو مسافة قد ظهرت بين كيان الإنسان المادي وكيانه الروحي، وبالتالي حصل اغتراب لذاته [٣٢].

يقول بومين **Bumin**: بإمكانية تجاوز الإنسان مشكلة الاغتراب، من خلال وعيه وإدراكه بأن ذاته شيءٌ مختلف عن العالم الخارجي المحيط به، والوصول إلى وعيه الذاتي، ويشير إلى أن تصور هذا الأمر واستيعابه -الذي لا يكون إلا كواقع زماني ومكاني- يستوجب تأسيس علاقة بين الوعي الذاتي والعالم بشكل مختلف عما رأيناه لدى «ديكارت» و «وكانت» [٣٣].

(٢٨) أيوب أوغلو، عصمت زكي، معجم اشتقاقات اللغة التركية، منشورات سوسيال، إسطنبول، ١٩٩٥، صـ ٧١٤.
(٢٩) غوبرك، مجيد، تاريخ الفلسفة، مكتبة رمزي، إسطنبول، ١٩٩٠، صـ ٤٣٨؛ أوزلم، دوغان، فلسفة التاريخ، منشورات ساي، إسطنبول، ٢٠١٠، صـ ١٢١- ١٢٢.
(٣٠) هيغل، جورج فيلهلم فريدريش، ظواهرية الروح، ترجمة، عزيز ياردملي، منشورات آيديا، إسطنبول، ١٩٨٦، صـ ٢٣.
(٣١) أوزلم، المرجع السابق صـ ١٢٢- ١٢٣.
(٣٢) تولان، بارلاس، أزمة المجتمع المعاصر: الشذوذ والاغتراب، منشورات معهد أبحاث العلوم الاجتماعية، أنقرة، ١٩٨٠، صـ ١٤٥.
(٣٣) بومين، تولين، مشكلة الوعي الهيغلي، الفلسفة التطبيقية لجدلية العبد والسيد، دار آلان للنشر، إسطنبول، ١٩٨٧، صـ ٢٣.

يرى بومين أن جدلية السيد والعبد الواردة في فلسفة هيغل هي عملية استعادة الوعي الذاتي لاستقلالها الذاتي، وينظر إلى تاريخ علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة على أنها جدلية لتأثير متبادل كمقابل لجدلية العبد والسيد [٣٤]. وعلى ذلك، فإن جدلية السيد والعبد هي تعبير عن مسيرة أو عملية يخوضها الإنسان للتحرر؛ بتحقيق كينونته الإنسانية، والوصول إلى وعيه الذاتي. فالإنسان يتجاوز هذه المسيرة؛ لأنه يجادل ويكافح في سبيل فرض نفسه ككيان مستقل بذاته، ولإثبات كينونته البيولوجية ككائن مختلف ومتميز عن الحيوانات. ووفقاً لذلك فإن العبد-لأنه لم يستطع تجاوز طبيعته في المعركة- سوف يعمل كعبد لسيده وللطبيعة[٣٥].

وأما ماركس **Marx** الذي تأثر بهيغل، فقد تناول مسألة الاغتراب كظاهرة اجتماعية. إن ماركس -الذي يتناول تقييم صور الاغتراب وأشكاله بالاستفادة من عملية نقدية متراكمة قبله- يُعرف الدولة ضمن واقع ملموس وتاريخي معايَش كصورة أو شكل لاغتراب الإنسان، وذلك بدلاً من إيراد تعريف لمفهوم الاغتراب من زاوية مثالية مجردة [٣٦].

فالاغتراب- من خلال هذه المقاربة التي تبناها ماركس- يعدُّ ظاهرة معاشة حتمية كنتيجة طبيعة لتطور البشرية، تجد مصدرها في العمل المنتج «الإنتاجي» للإنسان [٣٧].

وإن ما يفسر التاريخ ويحدده - وفقاً لمفهوم ماركس للتاريخ- ليس جوهراً روحياً، وإنما هو البنى والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية المتشكلة في إطار العلاقات المادية. وقد تسببت هذه العملية أو الحالة في إفراز المجتمع الرأسمالي -الذي يتم تعريفه بالمجتمع الحديث-، وبإظهار مشكلة اغتراب الإنسان أولاً عن عمله وعلاقاته الاجتماعية وعن ذاته، وبالتالي تسببت في خلق مشاعر العداوة لدى الناس تجاه بعضهم بعضاً. ومن إحدى النتائج الطبيعية لهذه الحالة هي الاغتراب عن الطبيعة [٣٨].

يستخدم ماركس في كتابه رأس المال مفهوم: «صنمية السلعة»؛ ليبين أن ابتعاد الإنسان عن ذاته هو أبعد مدى وصل إليه الاغتراب. فصنمية السلعة هي حيازة المنتجات والبضائع «السلع» لقيم داخلية وذاتية، بشكل مستقل عن العمل والجهد المبذول. ونتيجة لذلك تتحول السلع -الموجودة بيد الإنسان لتلبية احتياجات الإنسان- إلى أهداف بحد ذاتها [٣٩].

(٣٤) بومين، المرجع السابق صـ ٣٣.
(٣٥) بومين، المرجع السابق صـ ٣٤.
(٣٦) بوتومور، ت.ب - روبيلماكسيميلين سوسيولوجيا ماركس، إسطنبول، ٢٠٠٦، صـ ٢٥.
(٣٧) المرجع السابق صـ ٢٦.
(٣٨) المرجع السابق صـ ٥٤.
(٣٩) كوهين، جيرالد نظرية التاريخ عند كارل ماركس، منشورات التحول الاجتماعي، إسطنبول، ١٩٩٨، صـ ١٤٥ – ١٤٦.

يرى بوتومور أن هدف ماركس كان «تحقيق مجتمع يعيش فيه الإنسان المتحرر من «اغتراب» المجتمع الرأسمالي، حيث يحكم فيه قدرَه بنفسه، من خلال فهم الطبيعة وعلاقاته الاجتماعية على السواء، والسيطرة عليها، وكان هذا حسب وجهة نظره هدف الحركة الاشتراكية أيضاً. ولم تكن هذه الفكرة خاصة بماركس، وإنما كان التوجه الرئيس للنظريات التقدمية للقرن التاسع عشر» (٤٠).

ومن الملاحظ أن الاتجاهات التي ظهرت في إطار مفهوم رأسمالية القرن التاسع عشر، مثل «الادخار» و«التملك» و«الامتناع عن الاستهلاك» قد تركت مكانها -مع بروز رأسمالية القرن العشرين- لمفهوم في غاية الخطورة والضرر، ألا وهو «قيمة الاستهلاك». ويرى ماركس أنه قد نتج عن هذه الحالة -التي شكلتها الشروط الموضوعية للنمط الاجتماعي الاقتصادي للإنتاج- اغتراب الإنسان عن ذاته (٤١).

أما دور كايم **Durkheim** فقد تناول مفهوم الاغتراب في السياق الاجتماعي الاقتصادي بشكل مشابه لماركس. فقد استخدم الاغتراب بمعنى «الشذوذ» «أنومي» أو تحلل المعايير. حيث يرى دور كايم أنه مع واقعة الانتقال من حالة «التضامن الميكانيكي» -التي هي خاصية لبنية المجتمع التقليدي- إلى حالة «التضامن العضوي» التي هي خاصية للمجتمع الحديث، مع واقعة الانتقال هذه ظهرت سلبيات في ظاهرة العمل، شكَّل الإنسان محورها. ويقول بايهان **Bayhan** إنَّ دوركايم يُرجِع سبب هذه السلبيات إلى فقدان العاملين في ميدان التضامن العضوي لقدرتهم على فهم معنى العمل الذي يقومون به وغايته وهدفه (٤٢). ويبين بايهان أن ظاهرة الاغتراب التي يعبر عنها دوركايم بـ«الشذوذ» أو انحلال المعايير قد بدأت على أساس اجتماعي اقتصادي، نتيجة للسبب المذكور آنفاً، ثم إنها بلغت ذروتها بشكل خاص في أوساط تشوبها الأزمات، مثل زيادة الأزمات الاقتصادية، وازدياد حالات الإفلاس، وفساد علاقات أرباب العمل والعمال المأجورين (٤٣).

إن ظاهرة الاغتراب مفهوم مستوجب لدراسة الإنسان ضمن نطاق الحياة الحديثة بأبعادها المتعددة، مثل البعد الاجتماعي، والنفسي، والاقتصادي، والميتافيزقي «ما وراء الطبيعة». فالاغتراب اسم يُطلق على ابتعاد الإنسان عن القيم التي تحدد ذاته. والاغتراب تمزق وفساد للقيم الثقافة والاجتماعية المحيطة بالإنسان، وظهور لانفصام نفسي. ووفقاً لرأي حسين آق يلذر **Akyıldız Hüseyin** «فإن عدم التمكن من إظهار طبيعة أو كينونة المضمون الداخلي للذات «الجوهر» الفردي يخلق وضعاً مبهماً ومجهولاً بشأن أسباب ظاهرة الاغتراب ومضمونها. وإن هذا الوضع المبهم والمجهول يتيح لمختلف المفكرين الذين يتناولون ظاهرة الاغتراب إبداء أو

(٤٠) بوتومور - ماكسيميلين، المرجع السابق صـ ٥٥.

(٤١) آكيلدز، حسين، «الفردية والاغتراب بأبعاده الاجتماعية»، جامعة سليمان دميرال، عام ١٩٩٨، عدد. ٣ خريف صـ ١٦٣-١٧٦، صـ ١٦٥.

(٤٢) بايهان، وهبي، الاغتراب والشذوذ في المرحلة الجامعية، منشورات وزارة الثقافة، أنقرة، ١٩٩٧، صـ ١١.

(٤٣) بايهان، المرجع المذكور صـ ١١.

إنتاج تفسيرات وأفكار متنوعة ومختلفة تتوافق مع الاتجاهات الأيديولوجية والفلسفية التي يتبنونها» [٤٤]. وفي هذا السياق يمكن القول إن هناك بعدين لظاهرة الاغتراب، هما: البيولوجي، والنفسي «السيكولوجي». فإذا ما عرّفنا إنساناً ما بعد الحداثة بأنه كائن يعيش من أجل الخلود «عدم الموت» بيولوجياً؛ ومن أجل الانشغال سيكولوجياً وهو مدرك لذلك [٤٥] فإننا نكون بذلك نتحدث عن كائن يجادل ويناضل من أجل الكينونة -البقاء على قيد الحياة- بالمعنى البيولوجي أولاً؛ ومن أجل حاجة الانشغال السيكولوجي المتولدة عن وعيه لموضوع الموت ثانياً.

فبسبب فقدان عالم القيم (الأيديولوجية، والدينية، والثقافية، والقومية) بإمكان إنسان عصر ما بعد الحداثة أن يمركز معنى حياته وأهميته فيها وبسبب حدوث تفريغ تدريجي لمحتوى القيم الأخلاقية التي يمتلكها- يتوجه هذا الإنسان إلى مخارج مختلفة، سواء من أجل ملء هذا الفراغ، أو إثبات كينونته وتأكيدها. وبينما تعمل وسائل الاتصال والتكنولوجيا -التي تتطور إلى جانب ذلك- على عولمة العالم، فإنها كذلك تقود الإنسان إلى العزلة في عالم افتراضي، والابتعاد عن قيمه الأخلاقية التي تحدد وجودياً علاقته مع الطبيعة التقليدية، وتدفعه إلى الاغتراب، داخل واقع افتراضي.

إن مفهوم الاغتراب، سواء بالجانب الذي تناوله هيغل بتحليله الفلسفي، أو بالجانب الذي تناوله ماركس ودوركايم بالتحليل الاجتماعي الاقتصادي، قد جاء بصورة واضحة، بمعنى ابتعاد الفرد بشكل خاص، والمجتمع بصفة عامة، عن القيم الذاتية الجوهرية، وتعبيراً عن حالة فقدان الهوية.

٣- عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية (الإنسان والقيمة الرقمية):

يعرف بودريار «مجتمع الاستهلاك» بأنه المجتمع الذي تسيطر عليه ثقافة الاستهلاك، وميزته الأجلى والأوضح هي أنه مجتمع يقدم خدمات ومنتجات متنوعة ومتجددة باستمرار، ويستخدم وسائل الإعلام المختلفة؛ لإضفاء قيم وأشكال وصور جذابة على تلك المنتجات والخدمات، بهدف التشجيع على الاستهلاك الفردي [٤٦].

يتميز مجتمع الاستهلاك بأن فيه أنماط حياة مقولبة، يُطلق عليها تسمية «لايف ستايل» أي «طراز حياة»، والذي يعتمد بشكل أساسٍ على العلامات التجارية «الماركات» والأشكال الصورية. وإن السمة البارزة للبشر الذين يُعدون أعضاء في هذا المجتمع هي الاستهلاك المستمر. فالناس في المجتمع الاستهلاكي يعيشون حياتهم

(٤٤) آكيلدز، حسين، المرجع السابق صـ ١٧٥.

(٤٥) أوزدمير، محمد، «مقاربات الإنسان للعلوم القرآنية الاجتماعية»، مجلة أبحاث أكاديمية إلهيات الأناضول القديمة والحديثة، عدد ٢٦، ربيع ٢٠١٣، أنقرة، صـ ٩.

(٤٦) بودريار، المرجع السابق صـ ٣٨.

من أجل الاستهلاك، بدلاً من أن يستهلكوا من أجل الحياة [٤٧]. ووفقاً لهذا المفهوم، فإن الاستهلاك يتحول إلى هدفٍ لإنسان عصر ما بعد الحداثة؛ لمتابعة حياته «النفسية والبيولوجية واستمراريتها» وإن الطريق التي ينبغي عليه أن يسلكها لإثبات كينونته ووجوده داخل نظام متكون على هذا النحو، لا تمر إلا عبر الاستهلاك الذي أنتجه هذا النظام. فالاتجاه المذكور يهدف إلى خلق شعور لدى الأفراد -عندما يحددون خياراتهم بشأن المنتجات والخدمات، أي استهلاكاتهم، ويعملون على تشكيل أنماط حياة جديدة لأنفسهم- بإمكانية امتلاك طراز خاص متميز غير عادي مشتمل على تنوع كبير. وإن الناس في المجتمع الاستهلاكي يتصفون بأنهم أشخاص يبذلون جهوداً متواصلة لشراء وامتلاك أكبر قدر من الأشياء، وإثبات وجودهم بالاستهلاك المستمر لهذه الأشياء [٤٨].

لا يتم التعريف عن المنتجات في المجتمع الاستهلاكي وتقديمها عن طريق الإعلانات في وسائل الإعلام على أنها عناصر أو أشياء مادية فحسب، وإنما يتم التركيز على أشياء اعتبارية «نماذج ورموز». والمهم في هذا المجتمع هو ما يمثله ويرمز إليه المنتج أكثر من طبيعة المنتج. فالتركيز لا يكون على حقيقة المنتج، وإنما على الشكل الذي يحمله، أو الانطباع والصورة التي يخلقها لدى المستهلك المستهدَف.

يحاول «مذهب المتعة أو اللذة الإعلامي» [٤٩] جاهداً أن يصور الحياة بكل لحظاتها وميادينها بالنسبة للمستهلك على أنها هي اللذة والمتعة. وإن أنماط الحياة أو العيش المقدمة في هذه الحالة تجعل المتعة ومعها الاستهلاك في مركز الحياة، وذلك سواء في الوسط الافتراضي أو الحقيقي. لم يعد بالإمكان في مرحلة التوجه الحثيث نحو الاستهلاك -التي ظهرت في ظل انتشار سيطرة الشركات الكبيرة ذات الرأسماليات الضخمة باسم أنماط الحياة الجديدة- الحصول على الرفاهية، وما تستدعيه من مفاهيم، والمكانة، والتفوق الاجتماعي إلا من خلال اقتناء الأشياء [٥٠].

وأما الاستهلاك -الذي يُعد بالأساس وسيلة ذات طبيعة محدودة لتلبية احتياجات الإنسان- فقد تحوّل في المجتمع الاستهلاكي إلى وسيلة لتلبية الرغبات والشهوات والمتع المتنوعة اللامحدودة. وبهذا المفهوم يُعرف الاستهلاك بصيغته النفعية والاجتماعية بأنه: «توجه الإنسان داخل طراز حياة ما نحو شراء واقتناء واستعمال منتجات وسلع ذات أشكال وتصاميم وعلامات تجارية تدل على الفخامة والجودة وغلاء الثمن؛ لتحقيق أهداف يصبو إليها، مثل اللذة والمتعة والتفاخر، والإشارة إلى انتمائه لطبقة، أو ثقافة اجتماعية معينة» [٥١].

(٤٧) فيثرستون، مايك، عصر ما بعد الحداثة وثقافة الاستهلاك، ترجمة: محمد كوجوك، منشورات آيرنتي، اسطنبول، ٢٠٠٥، صـ ٦٧.

(٤٨) ليندستروم، مارتن، منشورات أوبتيميست، اسطنبول، ٢٠٠٩، صـ٥٦.

(٤٩) Belk, Russell W., Collecting in a Consumer Society, Routledge, London and New York, 1995, p. 98.

(٥٠) Corrigan, Peter, The Sociology of Consumption, Sage Publications, London-Thousand Oaks- New Delhi, 1997, p. 113-115.

(٥١) زورلو، عبد القادر سوسيولوجيا الاستهلاك، منشورات غلوبال، أنقرة، ٢٠٠٦، صـ ٦٠.

عندما يتكيف الإنسان -الذي يعيش حياته من أجل الخلود البيولوجي والانشغال السيكولوجي، وهو مدرك وواع بذلك- مع الاستهلاك يظهر نمط حياة متصف بالفوضوية والأنانية. إن المقصود بنمط الحياة الذي أشرنا إليه هو تضاؤل وتراجع القيم الأخلاقية، مثل صدق الفرد وإخلاصه وثقته وأمانته وتضامنه وتعاطفه بسبب التنافس والطمع والجشع، وبالتالي، بروز الأنانية التي تدفع الفرد إلى إقصاء الآخرين لتأكيد وجوده وذاته.

إن الإنسان المعاصر مهدد بمواجهة مأزق خطير من الناحية الأخلاقية، وذلك لأن الذهنية المهيمنة على حياته تقود الفرد بأحد جوانبها نحو تناقض أخلاقي. ومن هذه الناحية، فإن القيم الأخلاقية التي يتبناها الشخص تلعب دوراً في غاية الأهمية بشأن تجاوز الأجواء أو المناخات السلبية التي يقف في مواجهتها، وبخصوص التوصل إلى حل للمشاكل التي يجلبها العصر الذي يعيش فيه. فالأخلاقية أو التمتع بالأخلاق يُعد بهذا الجانب نجاحاً إنسانياً. وإن التناقضات والتباينات والأزمات الأخلاقية التي تحدث بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون توجد أرضية تبلورها المساهمة والمسؤولية الأخلاقية للإنسان.

النتيجة:

إن الاغتراب وفقدان القيم يحولان حاجة الأمان والطمأنينة البيولوجية لدى الإنسان إلى حالة من القلق وفقدان الثقة، وحاجة العيش المشترك إلى حالة من فقدان الصدق والإخلاص، ويحولان حاجة إثبات الوجود والتقدم لديه إلى حالة من الأنانية، وبالتالي، يتسببان في انهيارٍ للقيم التي يحملها في داخله.

يلاحظ في المجتمع الاستهلاكي حدوث تحطم ودمار للقيم الأصيلة التي تحتويها الأخلاق الإسلامية، مثل قيم القناعة والتواضع والاحترام، وحصول تغيير في صورتها. لتحيط بالإنسان عوضاً عن هذه القيم إحدى القيم الجديدة المتشكلة من «القيم الرقمية» ألا وهي الاستهلاك. لقد دخل الإنسان في عالم قيم المجتمع الاستهلاكي، والذي عبرنا عنه بمفهوم: «التقييم الرقمي أو التحول لقيمة رقمية»، دخل في سباق هادف إلى امتلاك كل شيءٍ قبل الآخرين، وبالتالي، اكتساب الاحترام والتقدير من خلال ذلك، فتحول بذلك إلى كائن مالي يُقَيَّمُ ويُعْرَف بالقيم المالية، مثل النقود والأموال والعلامات التجارية وبطاقات الائتمان التي حصل عليها. إن الإنسان في هذه العملية أو المرحلة التي صنف فيها ككائن القيم المالية تخلى عن الفضائل الأخلاقية الثابتة والراسخة ليتبنى الفضائل و«القيم» المادية.

إن عالم القيم الرقمية عالم لا يولي أي اعتبار أو أهمية لعالم الإنسان الداخلي، ويدخله في حالة اغتراب عن جوهر ذاته. حيث لا يوجد مقابل رقمي لأي مفهوم من مفاهيم العالم الروحي والمعنوي للإنسان. إن الحياة الاجتماعية في المجتمع الاستهلاكي يُعَبَّر عنها بعلم الإحصاء، والذي يدل على جمع الأرقام، وإن مثل هذه

المفاهيم الغريبة عن العالم الروحي للإنسان تعيق الإنسان عن التوجه الإنساني، وبالتالي، تمنعه من النظرة الفلسفية التي تتشكل عن طريق التوجه أو المقاربة الإنسانية.

يتم تقدير الإنسان وتقييمه في المجتمع الاستهلاكي من خلال الأرقام. وهذه الحالة شائعة وبارزة بشكل خاص في قطاع الصيرفة والتسويق الذي يشكل الأولوية للقيم المالية. وإن الأهداف التي تبين وتُعطى للعاملين في هذه القطاعات تشكل القاعدة الرئيسة لأسس التقييم.

وإن الإنسان في عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية يعبر حتى عن قيمته الذاتية بالأرقام، أي بـ«القيمة الرقمية». حيث إن القيم الرقمية التي يملكها الإنسان تحدد وضعه ومكانته داخل المجتمع، وإن الناس في عالم القيم هذا يكتسبون قيمتهم بقدر أرصدة حساباتهم المصرفية. فعالم القيم الذي نتحدث عنه يهمل الجانب الروحي والمعنوي للإنسان، وحتى إنه لا يأخذه بعين الاعتبار على الإطلاق. حيث إن الإنسان الذي تَشَرَّب هذه الأخلاق يتصور عند ارتفاع قيمته المالية «الرقمية» أن الآخرين المحرومين من هذه القيمة هم عبارة عن سلع، فيجْسُرُ بكل سهولة على الإقدام على شرائهم، وجعلهم وسيلة لتحقيق المتعة أو التسلية، والتخفيف من الضغوطات عن نفسه، ويبلغ به الأمر درجة سلبهم حق الحياة، الذي يُعد أهم الحقوق الإنسانية على الإطلاق.

إن إنسان القيم الاستهلاكية في إطار تطوير ذاته لا يتطلع إلى أن يكون خيراً وفاضلاً أكثر من خلال جملة من الصيغ والعبارات السحرية تحت اسم تطوير الشخصية، بل يسعى إلى الحصول على مستويات أعلى في مجال القيم التي يعبر عنها بالأرقام.

وإن الإنسان الذي أحيط بعالم الأرقام يميل إلى الابتعاد عن القيم المعنوية والروحية؛ من أجل تحقيق النجاح في هذه الدنيا، ويتجاهل عند الضرورة مشاعره وأحاسيسه وضميره وكل عالمه الداخلي الذي لا يُعبر عنه بالأرقام، وذلك في سبيل الوصول إلى القيم الرقمية.

إن أغلب المعضلات والمشكلات الأخلاقية السائدة في المجتمع الاستهلاكي نابعة من التباين الحاصل بين عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية وبين عالم القيم التقليدية. فإنسان الأرقام يستحقر الإنسان التقليدي الذي يعمل على السمو في الجانب الروحي، ويتجاهل عالم قيمه الفردية

إن عالم القيمة الرقمية لا يعترف إطلاقاً بالدين والثقافة والوطنية والقومية أو بالقيم التقليدية، وحتى إنه ينظر إلى هذه القيم على أنها أمور تافهة لا تستحق التوقف عندها. ولأن السعادة في عالم الأرقام قد أصبحت عبارة عن امتلاك السلع ذات القيمة التي يعبر عنها بالأرقام، فقد صار الإنسان في هذا العالم يعمل على إسعاد أحبائه بالأشياء التي تعبر عن القيمة الرقمية. وبالطريقة ذاتها، فإنه يحاول أيضاً معاقبة الذين يكرههم بالقيم الرقمية.

وفي المحصلة، إن عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية يعرض لنا طبيعة باردة ومادية وقاسية، وهي عبارة عن أرقام، بينما الإنسان الذي يحاول إثبات وجوده وذاته في هذا عالم يحمل طبيعة مرنة وروحية وشاعرية. ولذلك فإن الإنسان يهوي باستمرار في عالم القيم هذا إلى حالة من الشذوذ الاجتماعي، ويعاني من مشاكل جمة، مثل الصراعات والتخلف والانتحار والقلق والاضطراب والعزلة وغيرها.

المصادر العربيّة:

- آكيلدز، حسين، «الفردية والاغتراب بأبعاده الاجتماعية»، جامعة سليمان دميرال، عام ١٩٩٨، عدد: ٣، خريف، صـ ١٦٣-١٧٦، صـ ١٦٥.
- أرسطو طاليس، الأخلاق النيقوماخية «مهداة إلى ابنه نيكوماخوس»، ترجمة: صافت بابور، منشورات بيلغهصو، أنقرة، ٢٠٠٩، ١١٠٣.
- آرماغان، مصطفى، التقليد أو «العرف»، منشورات آغاتش، إسطنبول، ١٩٩٢.
- آرون، رايموند، مراحل الفكر السوسيولوجي «الاجتماعي»، ترجمة: كوركماز آلمدار، المنشورات الثقافية لمصرف العمل التركي، أنقرة، ١٩٨٦.
- بودريار، مجتمع الاستهلاك، ترجمة: هازالدليجه جاي وفردا كسكين، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ٢٠٠٤.
- بودريار، جان، سيمولكارا والمحاكاة، ترجمة: أوغوزأدانر، منشورات دوغوباتي أنقرة، ٢٠٠٣.
- بومان، زيغمونت، ما بعد الحداثة وعدم الرضا، ترجمة: إسماعيل تركمان، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ٢٠٠٧.
- بومان، زيغمونت، العولمة: النتائج الاجتماعية، ترجمة: منشورات «دار نشر» عبد الله آيرنتي، أنقرة، ١٩٩٧.
- بوتومور، ت.ب- روبيلماكسيميلين سوسيولوجيا ماركس، إسطنبول، ٢٠٠٦.
- بولاي، سليمان خيري، معجم المصطلحات والمبادئ الفلسفية، منشورات آكجاغ، أنقرة، ١٩٩٧.
- بومين، تولين، مشكلة الوعي الهيغلي؛ الفلسفة التطبيقية لجدلية العبد والسيد، دار آلان للنشر، إسطنبول، ١٩٨٧.
- كوهين، جيرالد، نظرية التاريخ عند كارل ماركس، منشورات التحول الاجتماعي، إسطنبول، ١٩٩٨.
- ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة: مسعود آكن منشورات ساي، إسطنبول، ١٩٩٥.
- دوراك، نجدت – إرغات، محمد، «تآكل القيمة كمشكلة بيئية: علاقة الإنسان والبيئة في سياق الاغتراب وفقدان القيم». ٢. كتاب بيانات مؤتمر البيئة والأخلاق الدولي، ج ٢، منشورات جامعة أضيمان، ٢٠١٤، صـ ١١٥٥- ١١٦٢، ١١٥٦.
- أردم، حسام الدين، فلسفة الأخلاق، منشورات، قونية، ٢٠٠٣.
- أرسوي، أرسان، «الأزمات الحديثة للفرد المتحرر: العلاقات الاجتماعية في العالم المتغير»، مجلة تورك يوردو، عدد: ٢٩٢.
- أيوب أوغلو، عصمت زكي، معجم اشتقاقات اللغة التركية، منشورات سوسيال، إسطنبول، ١٩٩٥.
- فيثرستون، مايك، عصر ما بعد الحداثة وثقافة الاستهلاك، ترجمة: محمد كوجوك، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ٢٠٠٥.
- فروم، أريك، التملك والكينونة، ترجمة: آيدنآريتان، إسطنبول، ١٩٩٧.
- غوبرك، مجيد، تاريخ الفلسفة، مكتبة رمزي، إسطنبول، ١٩٩٠.

- غونغور، أرول، أبحاث حول علم نفس القيم، منشورات أوتوكن، إسطنبول، ٢٠١٠.
- هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: مصطفى توزل، منشورات يابي كريدي، إسطنبول، ١٩٩٣.
- هيغل، جورج فيلهلم فريدريش، ظواهرية الروح، ترجمة: عزيز ياردملي، منشورات آيديا، إسطنبول، ١٩٨٦.
- هوغز، ستيوارت المجتمع والوعي، ترجمة: غوزينأوزكان منشورات متيس، إسطنبول، ١٩٩٥.
- كايا، يشار، البنية الاجتماعية، دار طوران للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٣.
- أخلاقية كوجورادي، إيوانا، منشورات مؤسسة الفلسفة التركية، أنقرة، ٢٠٠٦.
- ليندستروم، مارتن منشورات أوبتيميست، إسطنبول، ٢٠٠٩.
- أوزلم، دوغان، فلسفة التاريخ، منشورات ساي، إسطنبول، ٢٠١٠.
- أوزدمير، محمد، «مقاربات الإنسان للعلوم القرآنية الاجتماعية»، مجلة أبحاث أكاديمية الإلهيات لأناضول القديمة والحديثة، عدد: ٢٦، ربيع ٢٠١٣، أنقرة.
- بول، روس، الأخلاق والحداثة، ترجمة: محمد كوجوك، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ١٩٩٣.
- شايلان، غينجاي، ما بعد الحداثة، منشورات إيمغه، إسطنبول، ٢٠٠٩.
- تزجان، محمود، «الشباب والاغتراب»، مجلة كلية العلوم التربوية في جامعة أنقرة، ١٩٨٥.
- طوكو، نشأت، «معضلة القيم: الذاتية والموضوعية»، المعرفة والقيمة، شهاب الدين يالجن، منشورات وادي، أنقرة، ٢٠٠٢.
- تولان، بارلاس، أزمة المجتمع المعاصر: الشذوذ والاغتراب، منشورات معهد أبحاث العلوم الاجتماعية، أنقرة، ١٩٨٠.
- مؤسسة اللغة التركية، معجم اللغة التركية، ج ١، منشورات مؤسسة اللغة التركية، أنقرة، ١٩٩٨.
- أولكن، حلمي زيا، الأخلاق، منشورات أولكن، إسطنبول، ٢٠٠١.
- زورلو، عبد القادر، سوسيولوجيا الاستهلاك، منشورات غلوبال، أنقرة، ٢٠٠٦.

المصادر الأجنبية:

- Rokeach, Milton, The Nature of Human Values, The Free Press, New York, 1973.
- Corrigan, Peter, The Sociology of Consumption, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1997.
- Belk, Russell W., Collecting in a Consumer Society, Routledge, London and New York, 1995.

نظرة فلسفية إلى فضائل الصدق والوفاء بالوعد والتواضع والرحمة من وجهة نظر كتاب كوركوت دادا*

أ. د. سليمان دونماز

جامعة جوكوروفا – كلية الإلهيات؛ رئيس قسم فلسفة الأديان: sdonmez@cu.edu.tr

ترجمة: طوبى خطيب

الخلاصة:

حاولنا في هذا المقال، استناداً إلى كتاب كوركوت دادا، التوضيح أن القيم حازت طبيعة أخلاقية من خلال التواضع تلك الصفة التي انتقيناها من الكتاب المذكور. فكما أنه لا يمكن افتكاك التواضع عن الرحمة في مسألة اكتساب الصفة الإنسانية، فينبغي أن تتكامل الرحمة مع الوفاء بالوعد والصدق أيضاً.

ولا شك أن تناول كل فضيلة بالدراسة بشكل مستقل كان ممكناً، إلا أننا فضلنا في هذا البحث النظر من نافذة جامعة وتكاملية. فأردنا جمع الفضائل الأربع التي اخترناها من كتاب كوركوت دادا في سياق فهم شمولي متكامل.

فقد تم إيلاء خلق التواضع المكانة المحورية في تشكيل كياننا، وجعلت الرحمة كأحد مستلزماته، وتم افتراض وجوب تحلي الشخص المتواضع بالرحمة، وتم ربط تداخل الرحمة والتواضع مع الصفة الإنسانية «أي أن يكون الإنسان إنساناً».

وبينا أن الإنسان الحق لا يتزحزح عن الوفاء بالوعد، وأن الذي يفي بالوعد لا بد أنه إنسان صادق.

الكلمات المفاتيح: دادا كوركوت، فضائل، صدق، وفاء، وعد، تواضع، المتواضع، مرحمة، أنطولوجي – أخلاقي

* يُعد هذا البحث واحداً من نتاجات الأبحاث التي أجريت ضمن المشروع المرمز إليه بـ «BAP 2016/İF2013BAP6» والمدعوم من قبل قسم مشاريع الدراسات العلمية لرئاسة جامعة جوكوروفا. ولذلك فإننا مدينون بتقديم الشكر إلى رئاسة جامعة جوكوروفا وإلى كل الأصدقاء العاملين في قسم المشروع والذين قدموا لنا مختلف أشكال الدعم والتسهيلات.

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Dede Korkut Kitabı" Nokta-i Nazarından "Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet" Erdemlerine Felsefî Bir Bakış" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (سليمان دونماز، محمد إرغات، نظرة فلسفية إلى فضائل الصدق والوفاء بالوعد والتواضع والرحْمة من وجهة نظر كتاب كوركوت دادا، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٨٩-١٠٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

"Dede Korkut Kitabı" Nokta-i Nazarından "Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet" Erdemlerine Felsefî Bir Bakış

Özet

Makalede ilk defa Dede Korkut Kitabı esasında insan olmada ayırıcı bir vasıf olan değerlerin adı geçen kitaptan seçtiğimiz 'tevazu, merhamet, sözünde durma ve dürüstlük' erdemleri üzerinden tarih içre ontik bir gerçekliğe (onto-etik) sahip olduklarını göstermeye çalıştık. İnsan olmada nasıl tevazu merhametten ayrılamıyorsa, merhametin de sözünde durma ile dürüstlükle tamamlanması gerekir. Elbette her bir erdem, müstakil olarak ele alınıp incelenebilirdi. Ancak biz bu çalışmada bütünleştirici bir pencereden bakmayı önceledik. Dede Korkut Kitabı'ndan seçtiğimiz dört erdemi içlem-kaplam bağlamında bütünlemek istedik. Örgümüzde tevazu, merkezî bir konuma yerleştirildi. Merhamet ise, onun lazımı olarak öne çıktı. Mütevazı olan bir kişinin aynı zamanda merhametli de olması gerektiği iddia edildi. Merhamet ile mütevazılığın iç içe geçirilmesi, insan olmayla ilişkilendirildi. İnsan olanın da sözünde durma ile perçinlendiği, sözünde duranın ise, dürüst bir insan olduğu ifade edildi.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Değer, Sözünde Durma, Mütevazılık, Merhamet, onto-etik

A Phiosophical review of "Honesty, Keeping promise, Charity, Humility and Compassion" Virtues from the point of View of the Book of "Dede Korkut"

Abstract

Honesty and keeping promise are two of the essential values for a society to be in peace. On the other hand, humility and compassion is related for a human being to know himself. Man is a limited being. No matter how hard he tried, he will not be able to access the mountain height or drill the earth. It is not possible for him to escape from death with arrogance. He should know his limits. The one who knows his limitations is the one who venerates. The veneration is possible with compassion.

Keywords: Honesty, Keeping promise, Charity, Humility, Compassion, Dede Korkut

مقدمة ١ :

إن للقيمة طبيعة مادية «شيئية» من ناحية كونها موضوعاً للفكر. وإن ما نقصده بالمادية هي حالات الوجود المستقلة عن الفاعل. فالسؤال الذي نبحث عن جوابه في هذا السياق هو: أين نجد المسائل أو الموضوعات التي نحملها على الأحكام التي نستخدمها عند الحديث أو الكتابة عن القيمة؟ ويمكن السؤال على الشكل الآتي: أين وكيف تتشكل وتوجد القيم؟ فهل نحن أمام عملية إنشائية، أم أمام فعل كشفي؟ أم إن الأمر عبارة عن مزج بين الطريقتين؛ أي نقوم بالإنشاء المعتمد على الكشف؟

إن القيم سواء تم تأصيلها على بنية إنشائية أم كشفية أم على كليهما معاً، هي في الواقع عبارة عن عالم المعنى «المعنوي» الذي يحيط بنا سواء عبر التاريخ أم الوقت الحاضر. ولهذا سوف يتم في هذا التمهيد إجراء نوع من البحث حول وجودية "أنطولوجية" القيم. ولكن سوف يتم في بداية الأمر تحديد القيم التي سيتم الحديث عنها في البحث في سياق فلسفة الأخلاق. ثم بعد ذلك سوف تتم دراسة الفضائل المذكورة من زاوية تاريخ الفكر التركي.

مما لا شك فيه أن تحديد مفاهيم الفضائل المذكورة، التي تحتل مكانة مهمة في رؤى وأفكار الأتراك الذين يمتلكون ماضياً وتاريخاً ضارباً في القدم حول الحياة، ليست بالمسألة السهلة على الإطلاق. ولهذا السبب ينبغي عند تحديد أحوال وجود الفضائل المذكورة آنفاً وظهورها تضييق نطاق البحث، سواء من ناحية النص أم الفترة التاريخية «الزمن». وسوف نحاول في هذه المقالة تحديد نطاق تأصيل فضائل «الصدق والوفاء بالوعد والتواضع والرحمة» بالمعنى الفلسفي بحدود كتاب كوركوت دادا، وذلك بمناسبة حلول الذكرى المئوية الثانية لاكتشافه والاهتمام به من قبل أهل العلم من جهة، ومن جهة أخرى، وحسب رأينا، لكونه واحداً من الأعمال أو الكتب المهمة التي تركت آثاراً كبيرة على الوجدان والضمير الاجتماعي للأمة التركية.

إن أسلوبنا يتجاوز بيان الوقائع التاريخية ليتناول السؤال الآتي: «ما هي الأمور التي تدفقت وانتقلت من وجداننا الاجتماعي بالأمس إلى وجودنا الشخصي اليوم»، وربما «لم تستطع التدفق» تحت مجهر التحقيق والتدقيق والتفكير؟ وأما هدفنا فهو الإشارة إلى حقيقة أن القيم التي حافظت على بقاء وتماسك العالم التركي تمتلك ركيزة فلسفة عميقة. وإن ما دفعنا إلى هذا النوع من القراءة هو عدم تناول أحد إلى وقتنا الحاضر الفضائل الواردة في كتاب كوركوت دادا بالأسلوب الذي قمنا به. وقد خضنا في هذا البحث لأول مرة تجربة إظهار وإثبات حيازة القيم لحقيقة «وجودية أخلاقية onto-ethic» عبر التاريخ على أساس كتاب كوركوت دادا.

وأما اختيار الفضائل فقد قمنا به بشكل اعتباطي. وذلك لأننا نرى أنه يمكن إجراء القراءة بالأسلوب الذي قمنا به من خلال الفضائل الأخرى الواردة في كتاب كوركوت دادا.

مقدمة ٢:

ينبغي ألا يغيب عن بالنا، عند إرادة قراءة ودراسة الفضائل الأربع (التواضع والرحمة والصدق والوفاء بالوعد) المتجذرة في بحر التاريخ المعنوي التركي على ضوء كتاب كوركوت دادا، أنه لا يمكن إجراء تقييم ودراسة كافية بتفريق الصدق عن الوفاء بالوعد، والتواضع عن الرحمة. إن اختيارنا المتصف بالكشف والإنشاء سوف يكون على أقل تقدير من وجهة نظر توحيدية. بالطبع إن كل قراءة تكون ذات طابع شخصي. إلا أن عدم انفكاك وتخلص القراءات من النظرة الشخصية لا يعني عدم امتلاك توجه نحو الثوابت. وباختصار؛ إن كل نظرة تقدم لنا مشهداً حتمياً. وأما صحة «دقة» المشهد وتماسكه وثباته وصلاحيته فممكن تحقيقها عن طريق زاوية «نقطة» النظر. ونقطة النظر هي النافذة التي ننظر منها.

إن المقياس الذي نعتمده في هذا المقال، من أجل إضفاء معنى على مشهدنا، هو الأقاصيص أو الحكايات الواردة في كتاب كوركوت دادا. إلا أننا لا نتطرق هنا إلى الجانب التقني المتعلق بالتأريخ الأدبي للعمل. إذ إننا نحيل النقاشات الأدبية التخصصية حول مسألة ما، سواء أكان النص الذي بين أيدينا أسطورة «ملحمة» أم حكاية، إلى أهل الاختصاص.

يوجد لدينا كتاب كوركوت دادا الذي تمت دراسته وإجراء الأبحاث عنه وحلّي باللغة التركية المعاصرة من خلال الكتابات الموجودة بين أيدينا اليوم. لا ريب أن وجود هذا الكتاب وبقاءه مغامرة محفوفة بالعبر تستحق البحث والدراسة والتحقيق. إلا أن هذا موضوع يجب تناوله بطريقة مختلفة من ناحية القيم. ولهذا السبب فإن هذا الأسلوب من التقييم هو بمثابة صورة خلفية في الدراسة. وسوف يتم التطرق للصورة الخلفية عندما تحين المناسبة.

إن دعوانا التي سوف تشكل أساس المقالة هي: إن القيم في التفكير التركي تكوينية، وبعبارة أخرى: كونية [١]. وإن التكوينية أو الكونية هنا تظهر أن القيم حازت على معنى داخل التاريخ أكثر من دلالتها على الطبيعة [٢].

إن الحصر داخل التاريخ يقيد المعنى، إلا أن المعنى المقيد ليس منغلقاً وعصياً على القراءة فوق التاريخي

(١) لقد سبق أن تم تناول مسألة كونية القيم من قبل إحسان فضلي أوغلو، وأُريد تأصيلها في سياق «الأحكام الدينية». انظر: أوغلو، إحسان فضلي: «الأحكام الدينية كونية، أم اعتبارية؟ – مقاربة جديدة لجدل قديم» الصفحة؟ المكان. (http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251).

(٢) لقد تم تبني التاريخ في هذا الادعاء كساحة كونية ثانية بعد الطبيعة تأثراً بابن خلدون. ولن يتم في هذا البحث إجراء دراسة موسعة لتفاصيل إنشاء «التاريخ» الذي تحدث عنه ابن خلدون. ولكن باعتبار أن وجهة نظر ابن خلدون تشكل الستار الخلفي لمشهدنا فإننا عند الحاجة سوف نقوم بتلميحات من زاوية رؤيتنا ونوردها في المتن. للمزيد من المعلومات انظ: أصلان، أحمد: ابن خلدون، منشورات جامعة إسطنبول، إسطنبول ٢٠٠٩، صـ ٣٩– ٦٠.

(الميتافيزيقية). فالأمر الذي ينبغي مراعاته هو إدراك المعنى المقيد دون انتزاعه من سياقه. وأما الإدراك فمعلوم عند أهله أنه بذاته عملية معرفية أو ميتافيزيقية.

يمكن العثور على جملة من الآراء والأفكار ذات العلاقة بمسألة تأصيل القيم، عدا عن دعوانا التي نحن بصدد دراستها. ولن نورد هنا كل المساعي والمحاولات المبذولة في هذا المجال، إلا أننا نجد من المفيد إجراء تصنيف عام لها بهدف رؤية المشهد أو الصورة.

يمكن تصنيف القيم بحسب المصدر أولاً إلى داخلية وخارجية. ولا شك أن تداخل الخارجي أو تجلي الداخل وبروزه إلى الخارج أمر ينبغي التعمق فيه من ناحية الداخل والخارج. وسوف نتعرض إلى هذه النقطة في حينها.

إن القيمة تمتلك طبيعة داخلية باعتبار كونها مفهوماً منتمياً إلى عالم المعنى. ويمكن أن نسمي ذلك: داخلية القيمة. ولكن على الرغم من كون القيمة شعوراً أو إحساساً داخلياً إلا أنها تمتلك مفهوماً مستقلاً عن الشخص أو يتجاوزه.

فما الذي نريد قوله؟

إن امتلاك القيمة لمفهوم مستقل عن الشخص «الإنسان» يحولها إلى شيءٍ «مادة» قائم داخل التاريخ، ويكسبها وجوداً مستقلاً عن الفاعل. وذلك لأننا أمام عملية تكونت أو حدثت وانتهت في سياق تاريخي. ولهذا فإننا أمام قيمة وُجدت ضمن شروط وأحوال معينة، وتجردت عن الذاتية «الشخصية»، وبقيت هناك من الناحية التاريخية. إلا أن بقاءها هناك، وإن كان بوصفه كياناً تاريخياً، يتجاوز التاريخية ويحولها إلى أمر مطلق. ولكن الميدان الذي استقل عن الفاعل يُدرس كحقيقة أكثر من كونه قيمة. ويُعد إدراكه اليوم من قبلنا مسألة معقدة ومتشابكة. إذ تعترضنا قضية إعادة تقييم لعالم متجرد «منعزل» عن القيمة. ولذلك فإن عملية ربط الأمس باليوم تحتاج إلى الدقة والانتباه دون الانزلاق إلى انحراف المعاني والدلالات. وينبغي عدم إهمال إشراف ومراقبة الإدراك من ناحية الانسجام والصلاحية أيضاً.

إن صلاحية قيمة حقيقية تحولت إلى طبيعة مطلقة داخل التاريخ ليست مشكلة متعلقة بالتأصيل. ولهذا السبب فإن النظر إلى الانسجام أكثر من الصلاحية، عند عملية إضفاء المعنى على القيم، يُعد ضرورة إجرائية «شرطاً». لأن الانسجام يظهر إذا ما تم التوقف على القيمة التي يمكن جعلها فرضية ميتافيزيقية وفقاً للمفهوم المتعلق بالأحوال الزمنية والمكانية والإدراكية التي تعود إليها تلك القيمة. وبمعنى آخر فإن هذا يُعد تجربة اكتشاف الوجود. وبالطبع فإن الأمر الذي ما ينبغي نسيانه هو أن إدراك المُكتَشَف ذاتي وإنشائي.

إن كون المُكتَشف إنشاءً ذاتياً لا يعني أن القيمة منغلقة على الآخر وغير قابلة للانتقال إليه. إن ظهور ما

هو في الداخل إلى الخارج «العلن» يبدو في القبول والتبني. والقبول «التبني» ليس التفاهم والتوافق [٣]. إذ إن التفاهمات قد تستوجب التراجع أو التضحية بالداخلي في سبيل الخارجي. ويحدث ذلك في الغالب لأمر سياسي أو في سبيل المنفعة والمصلحة. ولكن عندما يتعلق الأمر بالقيم فيُنتظر عدم تعارض الشعور الداخلي مع التجلي والمظهر الخارجي.

وليس لدينا اعتراض على ما يمكن أن يقدمه أحد ما حول اعتبار السياسة قيمة. إلا أن السياسة وربما من الأنسب القول «بوليتيكا» قد تحولت اليوم إلى قيمة لا تأخذ بالمعيار الأخلاقي [٤]. إذ حتى الأمر الأكثر أخلاقية الذي نراه في السياسة لا يتعدى عن كونه التخلص من حصار الهواجس الخفية أو الظاهرة، وتبني أسلوب التحرك حسب المصلحة الفردية أو الضيقة. ويمكن القول بانعدام الخطابات المثالية على أقل تقدير في عالمنا المعاصر. وبشكل خاص الأحوال التي يواجهها الإنسان في ظل سياسات الدولة، فهي بمثابة كارثة. ولذلك فإن الترجيح والرغبة في السياسة ومنذ زمن طويل تتجه نحو التفاهمات والتوافقات التي تقلل قدر الإمكان من المخاطر، وتحافظ على المصلحة وتحميها أو تزيدها، أكثر من تبني القيم والقبول بها. ويمكننا الادعاء بانطباق هذا النوع من الانحراف في المحور على القيم الأخرى. وما يشكل مصدراً لتفاؤلنا وعزائنا الآني قليلاً هو بقاء نوع من المصداقية وعدم الانتشار الجزئي لهذه الظاهرة من الانحراف في الميادين الأخرى بالقدر الذي هو حاصل في المجال السياسي. وعدا عن ذلك لا يمكن القول إننا لا نبالي ولا نبدي انزعاجاً إذا ما تم البحث أحياناً عن التفاهم عن طريق الموقف السياسي الذي يصعب توافقه مع الأخلاق. وبطبيعة الحال عندما نضع فضائل «الصدق والوفاء بالوعد والتواضع والرحمة»، التي نود تأصيلها على ضوء كتاب كوركوت دادا، عندما نضعها على طاولة التشريح فإن قلقنا وحرقة قلبنا المتولدة عن هذا التخبط السائد في العالم التركي خاصة ولدى البشرية عامة لن تغيب عن إدراك كل صاحب قلب حي.

كتاب كوركوت دادا والقيمة (قيمته):

القيمة هي الإحساس الذاتي أو الشخصي الذي يلقى مقابلاً له في الشعور الجماعي. إن الكثرة المنطلقة من الخاص إلى العام، والمواقف التي تجمع وتوحد الخاص مع العام دون التضحية بالخاص في سبيل العام، أو بالعام في سبيل الخاص تُعدّ ظهوراً وبروزاً للإحساس. والموقف يمكن أن يظهر على شكل قول أو فعل أو سكوت. وقد سبق أن وصفت القيمة بأنها تكتشف وتُثبت بشكل ذاتي أو شخصي صرف، ولكن يمكن تناولها بشكل مستقل عن الذاتي؛ أي الفاعل. وإن تطلب منا إعادة التذكير نقول إن فصل القيمة عن الذات «الفاعل»

(٣) للاطلاع على معلومات أوسع حول مفهومي «التوافق والتفاهم» راجع: بولاي، سليمان خيري: مسألة قيمة العلم، منشورات أبابيل، أنقرة ٢٠١٠، صـ ١٣، ١٤، ١٥، ٦٥، ٦٦.

(٤) هذا التحول يشير إلى أن وقت التحدث عن القيم الفاقدة للقيمة قد حان، وربما فات منذ زمن.

يضعنا أمام العالم الذي وصفناه بالحقيقة أكثر من القيمة. لا شك أن القيمة والحقيقة ليستا بالمفهومين المتضادين، ولكن من منطلق مفهومي تحتل الذاتية أو الشخصية الأولوية في القيمة، وأما في الحقيقة فتحتل الموضوعية الأولوية.

وأما الدافع الذي يفرق الذاتية عن الموضوعية فهو العلاقة مع الاحتياجات. القيمة ليست العالم الموجود فقط، وإنما هي العالم الذي نحتاج إليه، ونبحث عنه، والعالم الذي يكملنا (٥).

إن القيمة حالة أو واقعة قائمة ومتحققة «حية» بالممارسة في الحياة، فهي أبعد من العبارة أو القول. حيث تكون هناك قيمة كلما كان للقول أو الكلام النظري مقابل في داخل الإنسان. ولكن يُؤخذ الكلام أو القول بالاعتبار في الخطوة الأولى لكون ملاحظة ورؤية الأمر الداخلي من قبل الآخرين غير ممكنة. ثم يُنتظر تحول القول إلى فعل. ويثار الشك إذا ما كان القول مغايراً للفعل، فيَغلب على الاعتقاد عدم مطابقة وتوافق قول المتكلم مع ما في داخله. وعندها يتم الوقوف على مسافة بعيدة ليس من القول فقط، وإنما من المتكلم أيضاً. وذلك لأن القيمة تكون حية في مثل هذا الشخص بالقول فقط، وأما في الحقيقة فهي ميتة. ولذلك يمكن القول هنا بوجود القيم الميتة، وكذلك الأشخاص الأموات. وإن القيم التي نصادفها في كتاب كوركوت دادا هي الأخرى ليست مستثناة من هذا التوصيف.

بإمكاننا أن نفهم كيف تكون القيم ميتة وحية في الوقت نفسه من خلال المثال الآتي: إن بعض القيم تعيش في عصرنا هذا في بطون الكتب فقط، ولربما كانت هذه القيم خلال مرحلة تاريخية ما حية وموجودة في حياة الناس أيضاً، وليس فقط داخل الكتب. وهي كانت قائمة داخل الحياة، وإن كانت في نطاق التفكير بالمعنى الفردي فقط دون الحصول على فرصة الانتشار بالمعنى الجماعي أو الاجتماعي. ولكنها في الوقت الحالي تُعد من عائدات التاريخ. إنها وجدت في الماضي بشكل من الأشكال، إلا أنها لم تمت، إذ إنها مستمرة بالحياة في الكتب وفي التاريخ، وهي سوف تستمر بالوجود التاريخي وإن مر الزمن. وهذه الحالة لا تخرجها عن طبيعة كونها قيماً، وذلك لأن ما يجعلها ذات قيمة أو عديمة القيمة مرتبط بتوجهنا إليها، وليس بكونها من ملك التاريخ.

إذا لم تبق القيمة محصورة في التاريخ وداخل الكتب فإنها تكون قد تجاوزت عصرها والأشخاص. ولكون المعاني التاريخية المتجاوزة لعصرها ذات طبيعة استشرافية على الأشخاص فإنها تصبح مقياساً ومعياراً لإدراك الوقت الحالي، وتصل «تربط» الأمس باليوم. وأما مسألة ما إن كانت ستصل اليوم بالغد أم لا فهي مسألة لا يمكن برأينا البت بها بشكل قطعي. ولكن يمكن توقع ذلك.

إن ربط الأمس باليوم من ناحية القيم يُعد حالة إيجابية بشكل عام، ولكن لا يمكن الادعاء بالإيجابية

(٥) أولكن، حلمي ضياء: المعرفة والقيمة، منشورات أولكن، ط ٢، إسطنبول ٢٠٠١، صـ ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١.

بشأن كل قيمة من القيم. وذلك لأن القيمة ليست بالمفهوم الإيجابي المحض؛ إذ إن بعض القيم إشكالية، وإن إماتتها أهون من إحيائها. ولكن، وإن كان هناك احتمال تدمير القيمة الكتابية، فإن الخلود هو المرجح من الناحية التاريخية. فتحطيم وتهديم التاريخي يمكن تجاوزه بصيرورته فقط خيالاً أو حلماً للحياة. بل إن الافتراضي له «حياة حقيقية» واقع معاش سابقاً أيضاً. ولذلك فإن الخروج عن التاريخ لا يمكن أن يحقق وجوده إلا في لحظة منفصلة عن الزمان والمكان.

إن كتاب كوركوت دادا يُعد قيمة متجاوزة لعصرها، ويحتمل أيضاً إحاطتها بالمستقبل. فهو قيم بذاته وبمحتواه على حد سواء. إنه عبارة عن قيم بكلا الجانبين. وحسب ما رواه محرم أرغين Muharrem Ergin الخبير بـ «كتاب كوركوت دادا» عن أستاذه الباحث الكبير فؤاد كوبرولو Fuat Köprülü أنه قال: لو وضع الأدب التركي بأجمعه في كفة الميزان، ووضع كتاب كوركوت دادا في الكفة الأخرى لرجحت كفة كتاب كوركوت دادا [٦].

لا شك أن ما أضفى عليه القيمة هو المحتوى أكثر من الكتاب ذاته. ولكن في يومنا هذا تُعد أقدم نسخ المخطوطة [٧] التي وصلت إلينا أكثر أهمية من المحتوى. وبالطبع فإن تجاوز الظرف للمظروف من حيث الأهمية لا يتعلق فقط بالندرة والقدم والأسبقية فقط. بالتأكيد المضمون هو الأساس، ولكن الخارج بدوره له أهمية كبيرة في رؤية الداخل أو المضمون. فمن دون الخارجي لا يمكن رؤية الداخل، ومن دون الخارج تتم إعاقة تحقق التوافق «التطابق». وإذا لم يحدث التوافق فنكون كمن «يعزف، ويلهو مع نفسه»، أو كمن «يتحدث، ويستمع إلى نفسه» فلا يمكن أن نعرف الآخرين على أنفسنا وأفعالنا مهما كانت ذات أهمية وقيمة من دون الأمر الخارجي. وذلك لأن القبول «التبني» الذي يجعل القيمة ذات معنى في نظر الآخرين يتجلى ويظهر في الخارج.

إن كتاب كوركوت دادا يُعد هنا خارجاً بحسب الفضائل التي نريد تناولها. فالكثير من المعاني في داخله مغلقة. وإن فتح مغاليقها دون كسر الأقفال يحتاج إلى صنعة بارعة. فهناك حاجة إلى مفاتيح أو أدوات وآلات خاصة كي لا تتحطم الأقفال. المشكلة هي أنه ليس من البين معرفة أي من المفاتيح المتوفرة بين أيدينا يفتح القفل. وأما محاولات ومساعي فتح القفل بطريق التجربة والاحتمالات ما هي إلا مجرد فضول وعبث، إن لم يكن على الأقل واحد من المفاتيح التي بأيدينا يفتح القفل. فإذا لم تكن المفاتيح صالحة فعندها يمكن العمل على فتح القفل عن طريق تصنيع مفتاح، أو باستخدام أية أداة أو واسطة ملائمة أخرى. إذ إن فتح القفل شرط ضروري للولوج إلى الداخل، أو رؤية الداخل من الخارج.

(٦) راجع: أرغين، محرم: كتاب كوركوت دادا، منشورات بوغاز إيجي، ط ١٥، إسطنبول ١٩٩٥، صـ ٥.

(٧) يوجد اليوم نسختان عن المخطوطة اليدوية، واحدة في الفاتيكان، والثانية في دريسدن. والأمر المحزن والمؤلم هو وجود مثل هذا الكتاب الذي يعادل الأدب التركي كله في أيدي أجنبية. ولا أعلم هل نلعن ونشتم الغرب بسبب سرقتهم لهذا العمل العظيم، أم علينا أن نتقدم لهم بواجب الشكر لأنهم حافظوا على كنز تنكرنا له ولم نقدره حق قدره؟ فأنا في حيرة من أمري.

إن المعلومات والتجارب السابقة تُعد عوامل توجيهية لئلا تذهب المحاولات والتجارب الجديدة سدًى. ولهذا فعندما أبحث عن طرق فتح القفل أو الأقفال تظهر أهمية تحليل أفقي ورؤيوي لبعض الأسئلة التي أطرحها على نفسي مع عدم إغفال المعلومات والتراكمات التي أجدها أمامي: ما الذي أعرفه عن كوركوت دادا؟ كيف يُرسم كوركوت دادا في كتاب كوركوت دادا؟ هل للرسم علاقة مباشرة أو غير مباشرة بي؟ وهل بإمكاني فتح القفل إن انطلقت من ذاتي أو نفسي؟

يُعد كتاب كوركوت دادا وفقاً لوصف خوجه محرم أرغين «ملحمة (أسطورة) شعبية أو قومية»[٨]. إذ إن العالم الذي أود الولوج إلى داخله ليس بعائد إلى شخص واحد بمفرده. وإنما أنا أمام أثر مؤلفه أمة بكاملها. وإن ما أريد تحليله وفك رموزه هو عبقرية مشتركة، وشعور جماعي عام. فأنا أقوم برحلة في فضاء الشعور المشترك للأمة التركية. وسوف أحاول العمل على شرح هذا الشعور والمواقف المتسامية على الفرد من خلال جملة من المفاهيم المفاتيح التي حددتها مسبقاً. إذ عندما يصبح كتاب ما ملكاً للأمة أو الشعب فإن أوصاف الكاتب والأشخاص التي نصادفها في داخله تكون متسامية. فالبحث داخل التاريخ باختزال وتخصيص كوركوت عطا وبايندر خان وسالور قازان وكان تورالي أو أوروز بك ودلي دومرول لا يكفي لفتح القفل. ومن جهة أخرى فإن التخلي عن التاريخ أيضاً لا يوصلنا إلى الحقيقة.

إن الملحمة هي روح العصر الذي تحدث عنه. وهذا الروح قد جاء إلينا نافذة من أعماق التاريخ. وهي مجموعة القيم التي حافظت على بقاء شعب من الشعوب. وهي الطروحات الخاصة ولكنها شاملة للكل، وهي تحول الشخصي إلى الجمعي وصيرورته إلى حالة ظاهرة. إن عكس الصورة لعصر معين لا يُعد عيباً ونقصاناً، وفي الواقع فإن القيام بتفسير صحيح يستلزم الرجوع إلى مفاهيم العصر الذي تعود إليه الصورة أو النص الذي يُراد تفسيره. ولذلك فإن العمل على تحليل الفكرة دون الابتعاد عن البيانات التي يقدمها المؤرخون يضمن انطلاقات منسجمة ومتماسكة. وإن ارتقاء المتماسك إلى الثبات يفتح الباب نحو الصلاحية.

كتاب بأربعة مفاتيح: فضيلة التواضع والرحمة والصدق والوفاء بالوعد

إن مفاهيمي هي المفاتيح التي سوف تفتح القفل. يوجد لدي أربعة مفاهيم (مفاتيح) والتي سوف ترشدني إلى الطريق لدى ولوجي إلى داخل (باب) كتاب كوركوت دادا، وهي: «الوفاء بالوعد والصدق والتواضع والرحمة». ويمكن الولوج إلى الداخل عن طريق الكثير من المفاهيم الأخرى أيضاً، وإظهار المضمون من خلالها. إن اختيارنا للمفتاح ليس قائماً على غاية أو هدف خاص، وإنما تم اختيار المفاتيح (المفاهيم) على عجل من بين الفضائل التي نعتقد أنها متأصلة لدى الشعب التركي وفي تاريخه وحاضره. فيمكن القيام بالقراءة

(٨) أرغين، محرم: المرجع السابق صـ ٥.

التي أقدمنا عليها من خلال فضائل أخرى أيضاً. وبرأينا يجب القيام بذلك. إذ أردنا بالتأصيل، الذي قمنا به من خلال الفضائل الأربعة المنتقاة، أن يكون بداية لأعمال أخرى.

يمكن القول إن الفضائل المفاتيح الأربع التي ليس لدينا أدنى شك بتحولها إلى مفاهيم في الفكر والفلسفة التركية قد أصبحت كتلة قائمة على عمودين، وتفتح كل واحدة منها الأخرى. فالصدق والوفاء بالوعد يمثلان عموداً، وتمثل الرحمة والتواضع العمود الآخر. فالصدق لا يمكن تفريقه وإبعاده عن الوفاء بالوعد. إذ إن الصادق يفي بوعده؛ والموفي بالوعد إنسان صادق. ويرجو ويتمنى المرء أن يكون مثل هذا الإنسان رحيماً ومتواضعاً.

إن التواضع يولِد الرحمة، فالإنسان المتواضع رحيم. ولكن ليس كل رحيم متواضع. إلا أن التواضع ينبغي أن يشتمل أيضاً على الصدق والوفاء بالوعد اللذين يعدان من متعلقات الرحمة.

إن الإنسان المتواضع يصبح رحيماً وملتزماً بوعده وصادقاً. والأمر هنا ليس شرطياً أو اضطرارياً، بل تشاركياً. يُعد التواضع قمة يصعب الصعود إليها، وتشكل الرغبة والتطوع أساسها، وله علاقة مباشرة بصيرورة الإنسان إنساناً. فالتواضع هو معرفة الإنسان لقدر نفسه، وهو الذي يتحقق من خلال التوقف الصحيح على حالته ومقامه ومكانته. إنه عدم تجاوز الحد.

إن كوركوت دادا هو الحد الفيصل في كل مشكلة يواجهها قوم أوغوز. وهو القمة التي تظهر التواضع، ولا يتم النظر في أمر والبدء بعمل دون استشارة كوركوت عطا. وكل ما يقوله يتم التسليم به وقبوله، وهو يلتزم بكلامه ويفي به [٩]. إن كوركوت عطا متواضع؛ وكذلك الذين يستشيرونه.

إن كوركوت عطا متواضع؛ لأنه يعرف حده ويضع الحدود. إن الحد النهائي هو الإله القادر، وهو الذي يرسم الحدود، وهو المعطي، والآخذ. ولذلك «إذا لم يقل المرء: الله فلا تستقيم الأعمال والأمور، ولا يغتني الإنسان إذا لم يعط الإله القدير. ولا تصيب العبد مصيبة إذا لم تكن مكتوبة منذ الأزل، ولا يموت أحد إذا لم يحن الأجل، ولا يعود الميت إلى الحياة، ولا ترجع الروح التي خرجت من الجسد» [١٠]. إن هذه الحدود التي تظهر عجز الإنسان تدفع المرء إلى التوقف على ذاته من أجل معرفتها، وتذكره بضرورة الالتزام بالتواضع. إذ إن التحديد الإلهي الذي يتم إدراكه بالتجربة والمشاهدة يبين أنه «ليس بإمكان المرء تناول أكثر من نصيبه حتى وإن اكتنز مالاً بقدر الجبال، وليس لجمعه وتكديسه نهاية. إذ إن المياه مهما تجمعت وتدفقت وتماوجت فلن تملأ

(٩) انظر: د. أوزصوي، بكر سامي: كتاب كوركوت دادا (نسخ- تدقيق- معجم)، منشورات آك جاغ، أنقرة ٢٠٠٦، صـ ٤٧. (سوف تتم الإشارة إلى هذا المصدر لاحقاً باستخدام الرمز د.ك.ك دون ذكر الاسم كاملاً).

(١٠) د.ك.ك، صـ ٤٧.

البحار. فإن كان الحال كذلك فلا ينبغي للإنسان أن يأخذه الكبر» [١١]، وعليه أن يعرف حده ويلتزم به، ولا يتجاوزه. وإن عدم تجاوز الحد يتحقق بالمعرفة والتواضع.

ينبغي على كل إنسان معرفة مكانته ومقام نفسه، وأن يتصرف وفقاً لذلك. فينبغي أن ينظر الابن من خلال أبيه، والفتاة من خلال أمها. إذ إن الابن سوف يحل مكان الأب، والفتاة مكان الأم. ينبغي أن تعرف السيدة مقامها، والجارية خدمتها. فالحدود بينة. ينبغي عدم إغفال الفطرة، فكما أن الرماد لا يشكل تلالاً، فكذلك ولد الآخر لا يحل محل الولد الحقيقي، إذ عندما يكبر ويشتد عضده يتخلى عنك ويغادر. وإن الخادمة لا تصبح سيدة بإلباسها ثياب السيدة. فلا ينبغي الانخداع بالمظهر. إن الثلوج التي تنزل بكثافة من السماء لا تستطيع النجاة من الذوبان بمجرد حلول فصل الصيف. ولذلك من الضروري أن يوزن المرء نفسه ويتحرك وفقاً لذلك. فمن يريد الخروج في سفر فعليه امتطاء حصان أصيل، والإنسان الذي يريد كسب شهرة عليه التضحية بالمال [١٢]. ينبغي إيلاء الأهمية لكل تحذير يبين الحدود والالتزام به. فإن لم يفعل المرء ذلك فإنه يتحمل النتائج.

إن الإخلال بالحدود ليس بالأمر المستساغ والمستحب، فينبغي استنكاره واستهجانه، وإلا يفسد نظام الحياة، وتحدث الفوضى. وإن الفساد هو فساد الداخل أكثر من الخارج. وعندما يفسد الداخل يضيع التواضع، وتكثر محاولات تجاوز الحدود. فعديم المروءة الذي يمشي بقوة وغرور ليركب أفضل الخيل مع أنه لا يستحق أن يكون فارساً والذي يضرب بالسيف و سيفه لا يقسم لا يستحق أن يكون مقاتلاً. فالأجدر لهذا الانسان عديم المروءة ان لا يزرع العشب المر الذي لا ياكله الخيل وان لا يجري الماء المر الذي لا يشربه الانسان وان لا يهدم المنزل الذي لا يدخله الضيوف الأجدر به أن يكون إنساناً صاحب شهامة ومروءة »[١٣].

كل هذه الأمور مفسدات للنظام، وكذلك مفسدة للطبيعة. «يعظم من شأن القلب، ويتركه من غير دولة. فينبغي الالتجاء إلى الله في حال البقاء من غير دولة» [١٤]؛ لأن هذه الحالة تهدر كل شيء وتفتح أبواب الظلم. إن الظلم من الناحية الإنسانية هو الفساد الذي يظهر بالتزامن مع الابتعاد عن التواضع. وهو تغطية وإخفاء للرحمة. إذ لا وجود للظلم في المكان الذي تسوده الرحمة.

إن الإنسان المتواضع يصبح رحيماً. جدي كوركوت متواضع، ورحيم. وإن كل شخص يستشيره دون خجل وحسب الأصول. وهو يعزف على عود النصائح والوصايا لكل من يستشيره ومن لا يستشيره. وإن كلامه يصبح كالمرهم الذي يشفي كل الجراح.

(١١) د.ك.ك، صـ ٤٨.
(١٢) راجع: د.ك.ك، صـ ٤٨.
(١٣) د.ك.ك، صـ ٤٩.
(١٤) د.ك.ك، صـ ٤٨.

إن مرهمه ينبع من الرحمة. والرحمة هي «محبة روح الإنسان أكثر من أنفسنا» [١٥]. وإنها تنشأ من الاحترام الذي يشعر به الإنسان تجاه نفسه والآخرين. وأما الاحترام فإنه «يفيض من الذات وينتشر في العالم» [١٦]، فيتحول إلى الرحمة ويرتقي إلى الشعور الإلهي التحذيري والتذكيري الذي يبين للإنسان حدود التصرف بحاله. وهذا الشعور السامي يطلب الخلود بالاندفاعات والتحركات الإرادية التي تجد وجهتها مع إحساس الأمانة المحيطة بالكون والوجود بكامله. وإن طلب الخلود لا يعني التخلي عن الدنيا، وإنما هو توجه. فالإنسان ينبغي أن يرحم العالم وما فيه من الكائنات لأجل نفسه بالدرجة الأولى. إذ من الجلي أنها ليست بحاجة إلى الإنسان، وإنما هو بحاجة إليها. حيث إن الوعل تعرف أماكن المراعي، والحمار الوحشي يعرف المروج، والإبل تعرف أثر مختلف الطرق التي تسير عليها، والثعلب يشتم الروائح من مسافات بعيدة أكثر بكثير من الإنسان. فالمطلوب من الإنسان هو الاستفادة من هذه المخلوقات وغيرها والانتفاع بها دون الإخلال بالأمانة وخيانتها.

إن خيانة الأمانة لها صلة بعدم الوفاء بالوعد. وهي مسألة شخصية، إنها تقضي على الثقة أو الأمن. والأمن ينبغي أن يكون في الداخل والخارج على السواء. ففي الداخل يسمى الإيمان، وفي الخارج يسمى الأمان. فالإيمان لا يمكن فصله عن الأمان أبداً. فهما كل لا يتجزأ. فانتفاء الأمان من موضع ما يعني وجود مشكلة في الإيمان. إذ لا يمكن للمرء أن يبلغ كمال الإيمان إن لم يكن أميناً. وعندما يكمل الإيمان يظهر الأمان أيضاً من تلقاء ذاته.

إن الأمان يحمي وجوده بالإيمان؛ والإيمان يحفظ وجوده بالإخلاص للوعد. فالإخلاص استقامة، وتستلزم الصدق. وإن أجلى مؤشر على فساد الصدق والاستقامة هو الكذب. ولذلك «فمن الأفضل عدم وجود الكلام الكاذب في هذه الدنيا»، هذا الكلام الكاذب الذي يُعد العامل الرئيسي في فساد منظومة الحياة. فعندما يتم استعمال الكلام، الذي هو وسيلة للتعبير عن الحياة والحوادث والوقائع، من أجل الخداع فإنه يتحول إلى كذب. والكذب هو فساد للجوهر أو الذات. والإنسان فاسد الجوهر كلامه فاسد أيضاً. هناك عدد من الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى فساد الجوهر والكلام. والذي يعنينا هنا هو علاقة الكذب، الذي يُعد فساداً للجوهر، مع الصدق وعدم الوفاء بالوعد أكثر من ماهية الكذب.

يتم اللجوء إلى الكذب حيثما لا يوجد الصدق [١٧]. إن الجد كوركوت لا يكذب، وكلامه صحيح وصادق لأن جوهره سليم. وكذلك لا مكان للكذب في القلوب التي دخلها الجد كوركوت. إذ تظهر البطولة والرجولة، والبطل إنسان صادق موثوق «مأمون» الكلام.

(١٥) طوبجو، نور الدين: الإسلام والإنسان مولانا والتصوف، منشورات درغاه، ط ٧، إسطنبول ٢٠١٣، صـ ٩٦.
(١٦) طوبجو، نور الدين: المرجع السابق صـ ٩٦.
(١٧) طوبجو، نور الدين: الكينونة، منشورات درغاه، ط ٦، إسطنبول ٢٠١٠، صـ ٧٠.

لا شك أن أصابع اليد الواحد لا تتساوى، وأي مجتمع من المجتمعات الإنسانية يحتوي على النبلاء وأصحاب الشهامة كما يحتوي على الأخساء والجبناء. فالجبناء لكونهم بعيدين عن الصدق مجبولون على اللجوء إلى الكذب وبث الشائعات باستمرار. إنهم يقدمون على أعمال الخسة والخيانة. فهم يسعون للإيقاع بين السيد وخادمه، وبين الأب وابنه، وبين الزوج وزوجته. وتقريباً لا تخلو أقصوصة أو حكاية من الحكايات التي يوردها كتاب كوركوت دادا من هذا الصنف من الوقائع ونتائجها المفسدة للمجتمع. إن الفائز في هذه الحياة هم الصادقون والمستقيمون من أهل الوعد والعهد، وليس الكاذبون والمفسدون لمنظومة الحياة والمجتمع. فمثلاً محاولة ديرسه خان Dirse Han لسحق ابنه الوحيد هي مفسدة ناتجة عن الشائعة أو النميمة المنتشرة عن طريق الكذب. فينبغي ألا تعطى الفرصة للمفاسد لتغلب الفضائل في هذا العالم المحكوم بالموت، وذلك كي يتمكن الإنسان من الاستمرار في حياته بهدوء وسلام.

نهاية القول:

فكما أن التواضع لا ينفصل عن الرحمة في مسألة أن يكون الإنسان إنساناً، فينبغي أن تستكمل الرحمة بالوفاء بالوعد وبالصدق والاستقامة أيضاً.

لا شك أنه يمكن تناول كل فضيلة بالبحث والدراسة بشكل مستقل. إلا أننا حاولنا هنا أن نجرب النظر من نافذة شمولية تكاملية. وأردنا أن نجمع الفضائل الأربع التي انتقيناها في سياق تداخلي شمولي. فقد تم إيلاء التواضع المكانة المحورية في تشكيل كياننا، وجعلت الرحمة كأحد مستلزماته، وتم افتراض وجوب تحلي الشخص المتواضع بالرحمة، وتم ربط تداخل الرحمة والتواضع مع الصفة الإنسانية «أي أن يكون الإنسان إنساناً»، وبينا أن الإنسان الحق لا يتزحزح عن الوفاء بالوعد، وأن الذي يفي بالوعد لا بد أنه إنسان صادق.

إن الصدق والوفاء بالوعد يعدّان من القيم الضرورية لتسود الطمأنينة والسلام في أي مجتمع من المجتمعات. وأما التواضع والرحمة فيتعلقان بمعرفة الإنسان لذاته ومقامه (مكانته وموضعه). فالإنسان كائن محدود، ومهما حاول وبذل من جهود فإنه لن يبلغ الجبال طولاً، ولن يخرق الأرض. وإن تخلص الإنسان ونجاته من الموت بالاستكبار والغرور أمر محال المنال. فينبغي أن يعرف الإنسان حده. وإن الذي يعرف حده يُحترَم، وإن الاحترام يوجد بالرحمة.

إن الجد كوركوت إنسان متواضع ورحيم وصادق وموفٍ بالوعد. وإن صفاته مظهر لجوهره. وهذه المظاهر تجاوزته وتحولت إلى معيار ومقياس اجتماعي حيث يقوم كل شخص بمقارنة نفسه بها. وإن هذا المعيار الظاهر في الخارج يتحول إلى قيمة إذا ما صادفت مقابلاً لها في الداخل.

المراجع:

- أصلان، أحمد: ابن خلدون، منشورات جامعة إسطنبول، إسطنبول ٢٠٠٩.
- بولاي، سليمان خيري: مسألة قيمة العلم، منشورات أبابيل، أنقرة ٢٠١٠.
- أرغين، محرم: كتاب كوركوت دادا، منشورات بوغاز إيجي، الطبعة ١٥، إسطنبول ١٩٩٥.
- أوغلو، إحسان فضلي: «الأحكام الدينية كونية، أم اعتباري؟ – مقاربة جديدة لجدل قديم». (http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251).
- د. أوزصوي، بكر سامي: كتاب كوركوت دادا (نسخ– تدقيق– معجم)، منشورات آك جاغ، أنقرة ٢٠٠٦.
- أولكن، حلمي ضياء: المعرفة والقيمة، منشورات أولكن، الطبعة الثانية، اسطنبول ٢٠٠١.
- طوبجو، نور الدين: الإسلام والإنسان مولانا والتصوف، منشورات درغاه، الطبعة ٧، إسطنبول ٢٠١٣.
- طوبجو، نور الدين: الكينونة، منشورات درغاه، الطبعة ٦، إسطنبول ٢٠١٠.

يحيى كمال والاغتراب باعتباره مشكلة أخلاقية *

أ. د. عمر أوزدان
جامعة أتاتورك – كلية الإلهيات؛ قسم الفلسفة: omerozden25@hotmail.com

ترجمة: مصطفى كسكين

الخلاصة:

الاغتراب – الذي يمكن تعريفه بأنَّه هو الابتعاد عن الجوهر– أثر في حياة يحيى كمال كما أثر في حياة كثير من المثقفين في العهد العثماني في الفترات الأخيرة. نشأَ يحيى كمال في أسرة متدينة، وبعد ذلك أعجبه الغرب، وازداد حبه للغرب وقيمه بعد ما استقرَّ في إسطنبول، فارتحل إلى «باريس»، وبدأ يبتعد عن ثقافة شعبه متبنياً وجهة نظرٍ اشتراكية ما أدى برأيه إلى أن الاغتراب وسيلة ضرورية للتحضر. استمر يحيى كمال في الدفاع عن أفكاره التي هي نتيجة لتأثره بالغرب مدة، ولكن بعد دراسته علم التاريخ ازداد تقديره لقيم شعبه واحترامه لها من جديد، فعاد إلى ثقافته الأصلية وحاول تحرير الشعر التركي من تأثير الأجانب. في هذه المقالة سنعالج شخصية يحيى كمال، وكيفية استفادة المجتمع التركي من تجربته في التمسك بقيمه الوطنية مبتعداً عن اتجاه الاغتراب.

الكلمات المفتاحية: تغريب، يحيى كامل، أخلاق، مجتمع

Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal

Özet

En genel haliyle "özden uzaklaşma" olarak tanımlanabilecek olan yabancılaşma, Osmanlı'nın son dönemlerindeki pek çok aydın gibi Yahya Kemal'in hayat serüveninde de kendisini göstermektedir. Dindar bir ailede ve muhitte yetişen Yahya Kemal, bir süre sonra Batı'ya hayranlık beslemiş ve İstanbul'da yaşamaya başladıktan sonra artan hayranlığı sebebiyle Paris'e gidip orada millî ve kültürel değerlerinden uzaklaşıp sosyalist bir bakış açısını benimsemiştir. Hatta yabancılaşmayı medenileşmenin bir gereği olarak görmüştür. Yabancılaşmasının ikinci aşaması ise yabancılaşmayı içselleştirerek ona karşı bir eleştiri geliştirmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Batı'dan etkilenerek geliştirdiği fikirlerini bir süre savunmaya devam ettikten sonra tarih alanında yaptığı okumalar ile millî değerlere ve milletine saygısı yeniden atmış, Türk şiirini yabancı tesirlerden kurtarmak için çaba göstermiş ve öz kültürüne dönmüştür. Makalede, Yahya Kemal özelinde, Türk toplumunda ahlâkî ve millî değerlere yabancılaşmadan uzak kalabilmenin ne şekilde mümkün olacağı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılaşma, Yahya Kemal, millî değerler, ahlâk, toplum

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal" التي نشرت في العدد الثَّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (عمر أوزدان، يحيى كمال والاغتراب باعتباره مشكلة أخلاقية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١٠١-١١٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Alienation as A Moral Problem and Yahya Kemal

Abstract

Alienation, which can be defined most commonly as "getting away from the essence", also shows itself in the life of Yahya Kemal similar to many intellectuals in the late Ottoman period. Although Yahya Kemal had grown up in a religious family, after a while he admired West, went to Paris and distance itself from national and cultural values while adopting a socialist world of view. Even he started to see alienation as a requirement of civilisation. The second stage of alienation emerges on him by developing a critique on alienation while internalising it. Although he defends ideas developed by affecting from West, he come back to his essence while reading on history and made an effort to recover Turkish poetry from foreign influence. In the article, in particular Yahya Kemal, it is debated that how Turkish society can stand itself far from alienation of moral and national values.

Keywords: Alienation, Yahya Kemal, national values, morality, society

١. مفهوم الاغتراب فلسفياً:

الاغتراب الذي يعني الابتعاد اصطلاحاً يمكن أن نعالجه تحت ثلاثة عناوين: الاغتراب الفردي والاجتماعيً والفلسفي.

الأول: الاغتراب الفردي: هو ابتعاد المرء عن شخصيته الخاصة وتبنيه شخصية أخرى وميله إليها، فهذا النوع من الاغتراب منشؤه نفسيٌّ غالباً.

الثاني: الاغتراب الاجتماعي: وهو تغيير المجتمعات حياتها الثقافية الخاصة بها، وتركُ قيمها تدريجاً، وتبنيها حياة ثقافية لمجتمع آخر، فهذا النوع من الاغتراب يستند إلى أسباب اجتماعية.

الثالث: الاغتراب الفلسفي: وهذا النوع من الاغتراب لا يمكن التعريف به بدون الرجوع إلى الجانب النفسي والاجتماعي، حيث رأينا ما يؤيد قولنا هذا عندما رجعنا إلى المعاجم الفلسفية في هذ الموضوع. مثلاً يعرَّف الاغتراب في أحد المعاجم بأنه: الانقطاع كلياً عن تراثه انقطاعاً يجعل الإنسان يكره ذلك التراث علناً، أو يكون غير مبال ببعض جوانب السلوك الاجتماعي ذي القيمة والجاذبية في الحقيقة، وبهذا يفترق عن مجتمعه[١]. وفي معجم آخر يعرَّف بأنه: ملاحظة المرء تحقيق ما فقده من خصائصه عند غيره، أو حالة وعي لفرد أو مجموعة فَقَدَت خصائص شخصيتها نتيجة ضغط الظروف الخارجية [٢].

يفهم من هذه التعريفات أن الاغتراب بمفهومه الفلسفي يعني ترك الإنسان شخصيته وقيمه الفردية والوطنية وابتعاده عن نفسه وثقافته الوطنية [٣].

---

(١) Abdülbaki Güçlü - Erkan Uzun - Serkan Uzun - Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2003, s. 1563.

(٢) Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2004, s. 451.

(٣) Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, sayı 145, Ocak 2009, s. 79.

إن أوَّل ما يتلقاه الإنسان في أسرته منذ صغره هو التربية الأخلاقية. فيحاول الآباء والأمهات تأديب أولادهم على أن لا يسيئوا الأدب لقيمهم المعنوية والوطنية، وعلى أن يكونوا أفراداً محترِمين لكبارهم ولمبادئهم الأخلاقية في مجتمعهم. والأولاد الذين يُرَبَّون هكذا تراهم متمسكين بمبادئهم الأخلاقية ما لم يتعرّضوا لتأثيرات سلبية. ولكن في وقتنا هذا، أثَّرت الوسائل الإعلامية من تلفاز وما فيه من الأفلام والمسلسلات والإعلانات وما على الإنترنت من المنشورات والألعاب والصحف والمجلات وغيرها من الوسائل الإعلامية أثرت على الصغار والشبان والمجتمع بأجمعه تأثيراً سلبياً في عدة نواح من الحياة؛ وخاصة في الناحية الأخلاقية، حيث تؤدي إلى تغيير الهوية والابتعاد عن الثقافة، واتخاذ موقف سلبي ضد مجتمعه الذي نشأ فيه وأسهم في تشكيل شخصيته. فهذا الموقف – الذي قد يصل حتى إلى الصراع مع قيمه المعنوية والثقافية والوطنية – كان موجوداً في الماضي في مجتمعنا أيضاً. ولكن الفرق بين الماضي والحاضر أن هذا الموقف السلبي كان في الماضي منحصراً في دائرة المفكرين فقط، أما اليوم فقد انتشر في المجتمع كله، ولهذا بدأ التراجع في قيمنا الأخلاقية، ونتيجة لذلك التراجع حصل الانحطاط بشكل واضح في مجتمعنا في مجال العلاقات الاجتماعية وأسلوب التخاطب ونمط الملابس وغيرها من العلاقات، وظاهرة الاغتراب هذه يمكن أن نلاحظ أثرها في بداية حياة يحيى كمال الفكرية كما كانت لدى المفكرين الآخرين.

٢. يحيى كمال ومراحل الاغتراب:

يمكن أن نتناول الاغتراب في حياة يحيى كمال تحت عنوانين؛ الأول: اغترابه عن نفسه وأسرته وأصدقائه، وعما حوله من المحيط الوطني الذي نشأ وترعرع فيه وعن ثقافته المنسوب إليها. الثاني: عودته إلى تبني القيم التي تغرب عنها، ثم بدايته بنقد الاغتراب وإنشاء حياة فكرية ناقدة له.

أ- تغريب يحيى كمال عن نفسه:

مرَّت على يحيى كمال سنوات الطفولة في مدينة «أوسكوب ÜSKÜP» وهو في حجر أمه التي كانت ذات عقيدة سليمة، وكانت مداومة على الصلاة، وكان بجوار بيته دار للصوفيين المنسوبين للطريقة الرفاعية، وكان يسمع الأذان كل وقت من مئذنة مسجد الحي وخاصة بعد وفاة أمه؛ كلُّ هذه الأمور كانت سبباً في تنشئته الدينية واهتمامه الإسلامي.

كما حكى يحيى كمال عن نفسه: «مرَّت طفولتي في محيطٍ متدينٍ، وعندما كنت في الثالثة عشرة من عمري توفيت أمي، وبَدَأَ اهتمامي بالتصوف، وكنت أحضر إلى مسجد «عيسى بَيْ» كل ليلة تقريباً، وأقرأ سورة «يس» وأهديها إلى روح أمي، فكان هذا سبباً لعلاقتي بالإسلام والاهتمام به»[٤].

بعد أن قضى يحيى كمال سنوات طفولته في أجواء روحية ووطنية كما ذكرنا أرسله أبوه إلى إسطنبول

(٤) Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 35. (Bu kitap için buradan itibaren ÇGH rumuzu kullanılacaktır).

لدراسة الثانوية عام ١٩٠٢، وأقام عند قريبه «إبراهيم بَيْ»، ولكن هذا الشاب الذي بلغ من العمر ثمانية عشر عاماً ابتلي بحب «باريس» كأقرانه في تلك الفترة من الشبان (٥).

وقد ابتلي يحيى بحب «باريس» لعدة أسباب، منها: ما نشره المنتسبون إلى «تيار الأدب الجديد» في مجلة «سروَة فنون» من الشعر والنثر والترجمة التي كانت تعطي صورة جميلة «لأوروبا وباريس» فقد أثر فيه حب جو الحرية في «باريس»، ومن جانب آخر أحاطه الخوف من تجسس أعوان السلطان عبد الحميد عليه في «إسطنبول»، ولهذا يقول يحيى كمال: «كنت أرى الوطن كالسجن وأوروبا عالَماً مشرِقاً فكان يشعر بالانزعاج في الشوارع والطرق وغيرها من الأماكن من أحوال الناس ومواقفهم عندما يلقاهم، خاصة كنت نافراً من أخلاق «الآسيويين»، وكنت أريد التخلص من محيطي القومي، والالتحاق بالعالم الذي كنت أراه في شعر «توفيق فكرة» ونثر «خالد زيا» ومنشورات أتباع هذين المجددين من الشبان، ومن الروايات المترجمة عن اللغة الفرنسية» (٦).

ومن الأسباب التي جذبت يحيى كمال إلى «باريس» وأدت إلى ابتلائه بحبها: «حكاية صديق الأسرة «شكيب بَيْ» عن مدينة «باريس» بحماسٍ، فكان «شكيب بي» يأخذ معه شبان أسرة «إبراهيم بي» ويحكي لهم عن أفكار فلاسفة «أوروبا»، ويشرح لهم بطلاقة منقطعة النظير أن حضارة «أوروبا» هي أرقى الحضارات، لا مثيل لها بين الحضارات. كان «شكيب بي» قدوة لنا بسبب أدبه وأخلاقه وموقفه ولغته الفرنسية المتقنة، ولكن «شكيب بي» كان معادياً للإسلام والعثمانية وحتى القومية التركية. وكان رجلاً عالَمِي النزعة. وأكبر نقائصه هي معاداته للوطنية. بل أسوأ من هذ إجبار المخاطبين على قبول أفكاره، فكان يقول: ما منكم من أحد إلا ولا بد أن يهرب إلى «باريس» في أول فرصة» (٧).

والسبب الآخر نشاط الأتراك الشبان «JÖN TÜRKLER» في «باريس» (٨). فكان يحيى كمال يعيش باندفاع وحماس ناشئين عن عمر الشباب، وكان يكره «إسطنبول» كثيراً، ويريد أن يبتعد عن عالمه الثقافي، ويحاول الوصول في أقرب وقت إلى ثقافة أجنبية كان يشتاق إليها. ولهذا ركب سفينة فاراً، فوصل إلى ميناء «مارسيليا» في «فرنسا» ومن هناك إلى «باريس» ويتحدث يحيى عن رحلته تلك فيقول: وقد أثر فيَّ «شكيب بي» تأثيراً كبيراً في رحلتي إلى باريس فاراً – وأنا شاب في الثامنة عشرة من العمر ومعي قليل من النقود مع كل المخاطر (٩).

قد رأينا من خلال ما ذكرنا عن حياة يحيى كمال أنه كان على استعداد للتغريب عن قيم الإسلام وثقافة

(٥) Yahya Kemal, *ÇGH*, s. 74.

(٦) Yahya Kemal, *ÇGH*, s. 74.

(٧) Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 41. (Bu kitap için buradan itibaren YKH rumuzu kullanılacaktır.

(٨) Yahya Kemal, *ÇGH*, s. 74.

(٩) Banarlı, *YKH*, s. 41.

الشعب التركي قبل رحلته إلى «باريس»، واستمرت عملية الاغتراب –حسب إفادته– بعدما فرَّ من «إسطنبول» وذهب إلى «باريس»، وازداد الأمر حتى وصل إلى الحد الأقصى، لأن الاغتراب كان آنذاك شائعاً ومنتشراً جداً بين الأتراك المثقفين المقيمين هناك. فكان يحيى كمال قد تأثر بما كتبه المفكرون الأتراك الذين كانوا مقيمين في «باريس» بحيث إنه وصل إلى استنتاج أن الاغتراب أمر لا بد منه للوصول إلى التحضر، وفي الحقيقة إن الاغتراب ينشأ– كما يقول – «من البقاء في أوساط غير وطنية» (١٠)، فالبقاء في الأوساط الوطنية وتعليم الثقافة الوطنية من أهم الأسباب التي تمنع الاغتراب.

كان الأتراك الشبان «JÖN TÜRKLER» النشيطون المقيمون في «باريس» في مركز حركة الاغتراب خاصة يقومون بعمل عدائي لإسقاط المشاعر الدينية وتدمير المبادئ الأخلاقية الوطنية.

درس يحيى كمال اللغة الفرنسية في كلية «ماوكس Meaux Koliji» بتوصية من عبد الله جودة، وتعلَّمها في وقت قصير، وعاد إلى «باريس» عام ١٩٠٤، ومنذ ذلك الوقت ويحيى كمال يميل إلى الأخذ باتجاهٍ مخالِفٍ لما نشأ عليه في وطنه من التربية الأخلاقية والثقافة الدينية، ونستمع إليه وهو يتحدَّث عن نفسه قائلاً: «حينما خرجت من إسطنبول كان عندي شبهات حول الدين، وفي باريس زادت هذه الشبهات. وكانت سنة ألف وتسعمئة وأربعة سنةً أشرق فيها نجم الاشتراكية، واشتد فيها العداء للدين، وكنت ألتحق بالمظاهرات، وكانت تدمع عيناي وأنا أستمع إلى أناشيد الاشتراكية في الشوارع، وكان فؤادي مملوءاً بحب الإنسانية، وكنت أستمع بحماسة شديدة إلى خطابات «ياأوريس JAURES، فرسنكي PRESSENCE، وايلانت VAILLANT، سباستيان فاأورة SEBASTIAN FAURE، مالاتو MALATO» فجعلتني شخصيتي الثورية واللا دينية تابعاً متطرفاً لـ «غراوا JEAN GRAVE»، وكان الدكتور عبد الله جودة معجباً بما أَتَرَنَّمُه من الأشعار في هذا المجال. واستمرت حماستي الثورية حتى عام ١٩٠٥، وانطفأت بعد ذلك، ولم أعد أستطيع منع نفسي عن ارتياد أمكنة اللهو والترفيه في باريس» (١١).

فهذه التصريحات توضح مدى تأثير «باريس» في سلوك يحيى كمال واتجاهه نحو الاغتراب. فهو لم يبتعد عن مشاعره الدينية والأخلاقية فقط، بل بدأ يبتعد أيضاً عن المشاعر الوطنية التي كانت لديه، والتي اكتسبها من استماعه للقصص التاريخية التي قصها عليه الخادم «حسين» في «أسكوب ÜSKÜP». وهكذا تغرَّب يحيى كمال، وأصبح ضد الثقافة التركية نفسياً واجتماعياً، شأنه كشأن سائر المثقفين الأتراك المقيمين في «باريس» (١٢).

وفي كلام آخر يبين يحيى كمال مدى تأثير أصدقائه عليه هناك، فيقول: «ربما لم أكن مؤمناً حقاً؛ لأني لبثت

(١٠) Beşir Ayvazoğlu, *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 23.

(١١) Banarlı, *YKH*, s. 80-81.

(١٢) Yahya Kemal'in kendi kültürüne yabancılaşması ve bundan kurtuluş süreci konusunda geniş bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *agy*, s. 79-85.

في «باريس» في فترة كانت السيادة للأفكار المادية، ولذا وقعت بالشكوك في إيماني بالله، وكنت أفكر أن محمداً هو دليل لقومه في جزيرة العرب فقط» (١٣). ويفهم من كل ما ذكرناه أن يحيى كمال حينما كان في «باريس» في الفترات الأولى ابتعد عن جميع مشاعره المعنوية، وتغرَّب ضد مجتمعه وثقافته ومعتقداته وأخلاقه، حتى إنه كان غير مبال بقوميته أيضاً.

ب- صراع يحيى كمال ضد الاغتراب:

في الأيام التي حضر فيها يحيى كمال إلى «باريس» بعد دراسته في كلية «ماوكس Meaux Koliji» كان يهتم بالتيارات الاشتراكية، فيلتحق بمظاهراتهم، ومن ناحية أخرى التحق بـ «مدرسة العلوم السياسية» فكان طالباً فيها، وتأثر بأساتذتها، وخاصة الأستاذ «آلبرت سورل ALPERT SOREL»، فقد كان يحيى كمال يحبه حباً شديداً، ولم يكن يحب درسه فقط، بل كان مسحوراً به، وزاره مع مئة وأربعة طلاب في منزله في شارع «آساجة ASACE»، ووجد فرصة الاستماع إليه. فقد انجذب يحيى كمال إلى ما ألقاه «سورل SOREL» من المعلومات التاريخية وخصوصاً موضوع «أصول البحث عن الفرنسيين في التاريخ»؛ لأنه كان محباً للتاريخ. هذ التأثر بـ «سورل SOREL» أدى بيحيى كمال إلى نقد الاتجاه الاغترابي الذي كان قد تشكل في «إسطنبول»، وجعل يعارض الآثار السلبية التي تعرَّض لها حينما أتى إلى «باريس»، مما جعله يأخذ موقفاً مضاداً لها. فشغف يحيى كمال بحب «البحث عن الأتراك في التاريخ» اقتداءً بما فعله أستاذه، ولكنه كان يعرف أنه يجب أن يزداد علماً؛ لأنه كان على علم أنه متخلف عن أصدقائه الفرنسيين في الصف، فقد كانوا أكثر قراءة منه. ولذلك جعل يحبس نفسه في المكتبة للقراءة حتى يزيل جهله، ويصبح قادراً على المناقشة، وفي سبيل ذلك بذل كل جهده للوصول إلى ذلك الهدف.

لم يطمئن يحيى كمال لما قرأه من الكتب باللغة الفرنسية فقط، فبدأ بقراءة الكتب باللغة التركية أيضاً. فتعلم تاريخ العثمانيين والسلاجقة جيداً. وبعد ذلك تبيَّن له خطأ مجتمعات البلقان، فقد علم أن هدفها هو تدمير العثمانيين، كما تغيَّر رأيه كلياً بالشبان الأتراك «JÖN TÜRKLER» (١٤). وفي هذا الموضوع يقول يحيى كمال: «بعد تلك التغيرات النظرية، أرى أن دعوة الشبان الأتراك (JÖN TÜRKLER)» إمكان تحرير الأتراك عن طريق تأسيس حكم يقوم على القانون الأساسي، -والذي أسس عام ألف وثمانمئة وستة وسبعين- دعوةٌ غير مقبولة عفى عليها الزمان، وخلاصة الأمر: إن دعوة الشبان الأتراك «JÖN TÜRKLER» لا تهدف إلى تحقيق غاية سليمة، ولذلك أرى أنها دعوة في غاية الضعف، وقد كنت أرى أنه لابد من صحوة أمتنا، وإنشاء مشروعنا الوطني، لنهوض الأتراك» (١٥).

(١٣) Nihad Sami Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959, s. 2.

(١٤) Banarlı, *YKH*, s. 42-45.

(١٥) Banarlı, *YKH*, s. 44.

وبهذا التفكير يرى يحيى كمال أن فكرة الشبان الأتراك «JÖN TÜRKLER» فكرة بحكم العدم نظرياً وعملياً [١٦]. وقد ازدادت ثقة يحيى كمال بقومه بعدما وصل إلى هذه النقطة. وكلما استمرت علاقته بالتاريخ وواصل تطوير دراساته بدأ يعرف مدى ابتعاده ومَن معه من المثقفين الأتراك عن الثقافة الوطنية والقيم القومية؛ ولهذا ازداد اهتمامه وثقته بقومه [١٧]، وأدى ذلك إلى زيادة اعتقاده الخير في الأمة واحترامه لقِيَمِها. ففي هذا يقول يحيى كمال: «أنا أؤمن بالله الذي آمن به الأتراك وبرسوله الذي آمنوا به أيضاً، وكأن هذا الإيمان كان في أعماق قلبي حينما كنت في «باريس»، والحاصل أن أحداث الحياة المختلفة هزت إيماني في بعض الأحيان، وكانت الأمة التركية هي التي أنقذتني من الكفر؛ لأن الكفر بما آمنت به هذه الأمة لا يعني إلا قسوة القلب وضعف الضمير»[١٨].

لقد كان للتربية المعنوية والوطنية التي تلقاها يحيى في صغره أثر في التغير الفكري لديه، لأن المؤثرات التي يتأثر بها الإنسان في الطفولة أكثر بقاءً في الذاكرة. كما أن يحيى كمال كان يتذكر ما علَّمته أمه في صغره؛ من محبة الله ورسوله، وكان يحس بحيوية بعض القيم، حتى إنه عندما كان يعيش مبتعداً عن الدين كان يشعر وكأنَّ صوت الأذان الذي كان يسمعه في الطفولة يرنُّ في أذنه. ويبين هذا بقوله: «هذه الأصوات –صوت الأذان– لم تفارقني أبداً. وأعتقد أن الأذان يؤثر في تكوين شخصية الأولاد الأتراك المسلمين. عندما كنت في «باريس» كنت أشعر بصدى صوت الأذان الذي كنت أسمعه في «أوسكوب ÜSKÜP» كتذكار من الماضي» [١٩].

فتلك الذكريات هي التي هزت مشاعر يحيى كمال وأدت به إلى العودة إلى قيم أمته، وأول ما ظهر أثر تلك العودة ظهر في فهم الشعر. فقد كان يعتقد في البداية أن الشعر التركي إنما يُسْتَحْسَن إذا سلك مسلك الشعر اليوناني واللاتيني، فكان يعجبه تيار «Nev Yunanilik» (الشعر اليوناني الجديد)، ولكنه عندما تذوق الشعر التركي وشعر ببساطته ترك الإعجاب بالشعر اليوناني. فبدأ يحاول تحرير الشعر التركي عن التأثير الأجنبي، ودعا إلى تطوير الشعر التركي ضمن الإيقاع الصوتي الوطني، واستخدم في شعره اللغة التركية اليومية، وكان يحيى كمال قد قرأ وهو في «باريس» كثيراً من كتب التاريخ، ولذا كان ذا خبرة في تاريخ الأتراك، فجعل يطبق فكرته حول «البحث عن الأتراك في التاريخ» مستلهماً ذلك من «سورل SOREL»، وساقه ما قاله «قامللا يوليان GAMILLE JULIAN» –«الأمة الفرنسية هي حصيلة الأراضي الفرنسية من مدة ألف عام»– إلى البحث في أراضي الأناضول. وانطلاقاً من هذه الفكرة قال يحيى كمال: إن الأمة التركية جعلت الأناضول لها وطناً في عام ألف وواحد وسبعين، واستمر كيانها من ذلك الوقت حتى الآن بشكل جديد، فأراضي الأناضول كانت وسيلة لخروج الأمة التركية إلى ساحة التاريخ [٢٠].

(١٦) Yahya Kemal, *ÇGH*, s. 191.

(١٧) Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *agy*, s. 81.

(١٨) Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *agy*, s. 2.

(١٩) Banarlı, *YKH*, s. 26-27.

(٢٠) Yahya Kemal'in tarih anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 143-150.

٣. الاغتراب في المجتمع التركي وطرق التخلص منه:

شاهد يحيى كمال الكثير من الكتّاب والشعراء وغيرهم من المثقفين الذين غادروا بلادهم لإصلاح الفساد في بلادهم، ودرسوا الدراسات العليا هناك، ثم بدؤوا بتبني فكرة الاغتراب، فابتعدوا عن جميع قيم بلادهم، وأعرضوا عنها، ولَمَّا سمع يحيى كمال –خلال دراسته– من المؤرخين الأجانب أن تاريخ الأتراك غير مكتشفٍ بعد، بدأ بتطوير دراسته في هذا المجال، وبهذا عاد إلى جوهره، وفَهِمَ أن الخطوة الأولى للتخلص من التأثيرات الخارجية هي التعرف على تاريخنا، فبدأ يحيى كمال يناقش القضايا المتعلقة بتاريخ الأتراك، ويشرح أهمية التاريخ لشعبنا. ولما عاد يحيى كمال إلى البلد وهو يحمل العديد من المشاعر المختلفة، لاحظ أن الاغتراب –الذي كان قد وقع فيه في فترة من حياته– بدأ ينتشر في تصرفات بعض الناس، خاصة سكان بعض المناطق، وقد عبّر عن هذا في مقالة له بعنوان «الأحياء بغير أذان»: «هكذا كنت أفكر: هل الجنسية التركية كاملة لأولئك الأطفال الذين ولدوا وعاشوا في منطقة «شيشلي Şişli، قادي كوي Kadi köy، مودى Moda» وأمثالها من المناطق التي لا تُرَى فيها المآذن ولا يسمع فيها الأذان ولا يُشْعَر فيها بحضور شهر رمضان؟ فكيف يرى هؤلاء الأطفال حلم الطفولة الإسلامي؟» [٢١].

وكان يحيى كمال محقاً بشكل كبير في تفكيره بأن الأطفال الأتراك الذين ينشؤون في أحياء لا يشعرون فيها بأيام رمضان، لا يحصلون على نصيب كامل من جنسيتهم، وهذا يعني أن هذا خطر على جيل جديد ينشأ بعيداً عن ثقافته تماماً، ونحن نعلم جميعاً أنه يوجد في مجتمعنا كثير من الشباب الذين لم تتعمق فيهم المشاعر الدينية والوطنية، وليس لديهم أيُّ علاقة مع ثقافة الأمة التركية، علماً أن عدم فقدان المشاعر الدينية والوطنية والحفاظ عليها هو الطريق الوحيد للتخلص من الاغتراب، ويؤكد يحيى كمال على أن الاغتراب لم يؤثر في الشبان فقط، بل إن كثيراً من الرجال والنساء الأتراك وقعوا في الاغتراب، فتركوا تقاليدهم أيضاً. ويقترح يحيى كمال على المتغربين المبتعدين عن تقاليدهم حتى في فترة النضال الوطني العودة إلى الجوهر والقيم القومية وتنظيم السلوك بناء عليها بكل طبقات المجتمع من رجاله ونسائه وعلمائه وغيرهم من مكونات المجتمع [٢٢].

ويوضح يحيى كمال في مقالته «الأحياء بغير أذان» قائلاً: «ليس الاغتراب والتمدن مترادفين، ولكن الفهم الخاطئ للتمدن أدى إلى الاغتراب»، ويقول: «لو أردتم معرفة الفرق بين الحالة الروحية للأتراك في الماضي وبين حالتهم الروحية اليوم فعليكم بالمقارنة بين المناطق الحديثة والقديمة في إسطنبول، فالسفهاء الذين يتسامحون بالخروج عن الإسلام للوصول إلى التحضر عليهم الذهاب إلى مدن «البلقان» ليروا أن تلك المدن الحديثة يرتفع في كل أنحائها أبراج الأجراس «Burç Kuleler» فالمشهد يذكرنا بالعلاقة بين دين الشعب وجنسيتهم. فليست تلك المدن عارية عن المشاعر الدينية كالمناطق الحديثة عندنا» [٢٣].

(٢١) Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 126.

(٢٢) Yahya Kemal, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990, s. 137-140, 141-143; *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1992, s. 107-109.

(٢٣) Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.

ولهذا يشير يحيى كمال إلى أن عدم الحفاظ على الجوامع – وهي آثار معمارية وطنية أساسية – سيؤدي إلى الاغتراب، وسيتسبب الاغتراب بالإمبريالية الثقافية.

والتحضر عند يحيى كمال لا يتطلب الانسلاخ عن القيم الشعبية والوطنية، بل هو تطبيق لقيمنا وفق مستلزمات العصر. ويشير يحيى كمال في شعره «السيد مصطفى باشا» إلى أن سبب تغربنا عن هويتنا هو الابتعاد عن جوهرنا الذاتي وجوهر وجودنا وجذورنا. فيقول:

قد انقطعنا عن جوهر وجودنا الأصيل يعبر المستمعون بأنه الجرح القاتل
يقولون عدم الانتماء جراحة للإنسان خطيرة فهذا هو اليتم المحزن في العالم بلا حدود
يؤلمك أحياناً ألماً شديداً بلا قرار كالشجر المقطوع وجذورها تحت التراب
يتطلب الروح كل ما يهب من الرياح متسلياً ولا نلد على تلك الأراضي وا أسفاً (٢٤).

على الرغم من الظروف السلبية فإن يحيى كمال لم يكن يائساً من الشعب التركي، بل كان يعتقد أن التخلص من مرض الاغتراب مخبأٌ في طينته وطبيعته. وكان يؤمن بأن الشعب التركي سيكتشف جوهره بالعودة إلى جذوره من جديد.

فيقول: «هل طار روح الشعب التركي كريح تَهُبّ؟ لا، هو موجود في الأغلبية من المجتمع، ولكنا – نحن الجيل الأخير– افترقنا عن السواد الأعظم كقطيع الغنم، وتُهنا في هذا الوادي، ولكنا لن نبتعد أكثر، سنعود ونلتحق بالقافلة مرة أخرى» (٢٥).

والعودة إلى الأصل ليست سهلة كما هو معلوم، ولكنها ليست مستحيلة أيضاً. والمجتمع التركي – عند يحيى كمال– كلما عرف نفسه وقدَّر قيمه الوطنية والدينية، وبتعبير آخر كلما ازدادت ثقة المجتمع بنفسه سيتغلب على الاغتراب. وهذا لا يعني الانصراف عن الغرب وردّ حضارتهم تماماً وتحويل وجوهنا نحو الشرق.

وبحسب رأي يحيى كمال فإن تخلص شعبنا من الصعوبات كافة إنما يتحقق بتربية أشخاص يجمعون بين قيمنا الشعبية والحياة الحديثة والاستفادة منهم في الحياة التعليمية، ويعبر عن هذا الرأي بقوله: «لم نستطع تربية المرشدين والشعراء والأدباء والخطباء الذين جمعوا بين السلوك الجديد وبين الحياة الدينية لآبائنا بحيث ينقذونا من الجدب الفكري والصعوبات الاجتماعية، ولكنا نستطيع ذلك من خلال العودة إلى هويتنا» (٢٦).

فهذا يعني الإنشاء من جديد، ولابد من عودة الشعب التركي إلى نفسه وجوهره وقيمه؛ من معرفة هويته وثقافته الشعبية، وهذا يستدعي معرفة مستندات الثقافة التركية، ومعرفة تلك المستندات ومعرفة اللغة التركية

(٢٤) Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2002, s. 51-52.
(٢٥) Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.
(٢٦) Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.

واستعمالها بشكل صحيح ومعرفة تاريخنا حق المعرفة، كل ذلك إنما يتحقق بالعودة إلى قيمنا المعنوية والنهضة الصناعية الخاصة بنا، كذلك ينبغي تعلم الأساليب والتقنيات العلمية الغربية وطرق تطبيقها، وليس أساليب الحياة الغربية.

النتيجة والتقييم:

من خلال بحثنا عن الحياة الفكرية للمثقف التركي يحيى كمال -الذي ترعرع في منطقة متدينة، ثم تبنى الأفكار الغربية، ثم اشتاق للحرية الغربية، تلك الحياة أدت بدرورها إلى ابتعاده عن مجتمعه، ولكنه بعد أن أجرى العديد من البحوث والدراسات عاد إلى ثقافته الوطنية وقيمه الشعبية مرة أخرى- يمكننا أن نرى بوضوح أسباب الاغتراب لمثقفٍ تركيٍّ، وكيفية التخلص منه، حيث إن معرفة تاريخنا هو العامل المؤثر لتجنب الاغتراب. ومعرفة قيمنا الثقافية ليست حكراً على الشبان والصغار فقط، بل بها يتحقق الحفاظ على المشاعر الدينية والوطنية للكبار الذين أصبحوا تحت سيطرة الاغتراب، ولذلك بدؤوا يقلدون الغرب ويتركون تقاليدهم الوطنية. لابد من منع التقييم الخاطئ للتحضر، ومنع تحوله إلى الابتعاد عن الإسلام وعن جوهرنا الخاص بنا، فمن الضروري تطبيق متطلبات الحياة العصرية مع القيم الخاصة بنا، وبرأي يحيى كمال فإن المجتمع كلما عرف نفسه وكلما قدر مبادئه الدينية والوطنية -وبعبارة أخرى: كلما ازدادت ثقة المجتمع التركي بنفسه- سيتغلب على الاغتراب.

المصادر والمراجع:

- Ayvazoğlu, Beşir, Eve Dönen Adam, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 23.
- Banarlı, Nihad Sami, Yahya Kemal'in Hatıraları, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997.
- "Yahya Kemal ve İman", Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959.
- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2004.
- "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı, sayı: 145, Ocak 2009.
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2003.
- Kemal, Yahya, Aziz İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.
- Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1986.
- Eğil Dağlar, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1992.
- Kendi Gök Kubbemiz, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2002.
- Mektuplar Makaleler, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990.
- Özden, H. Ömer, Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

المذهب التطهيري «البيوريتاني» والفساد الديني/ الأخلاقي: «الحرف القرمزي» لـ «ناثانيال هاوثورن»*

أ. د. إسماعيل أوغرتير

جامعة أنقرة – كلية الآداب؛ قسم اللغة والأدب: iogretir@erzurum.edu.tr

ترجمة: إبراهيم خليل إلكي

الخلاصة:

يشغل المذهب التطهيري المتأثر بالكالفينية والآخذ منها لاهوتيته، مكانة مهمة في استعراض المشهد الديني والثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي السائد حالياً في الولايات المتحدة الأمريكية وتقييمه .

قام المهاجرون الأوائل من التطهريين الذين توافدوا إلى أمريكا عام (١٦٢٠م) بإنشاء مستعمرة بليموث في ولاية مساتشوسِتْس. وفي عام (١٦٣٠م) بدأت موجة الهجرة الثانية، وأقدمت هذه المجموعة على تأسيس جماعة باسم جماعة مستعمرة «خليج مساتشوسِتْس Massachusetts Bay Colony» وذلك في منطقة بوسطن المعروفة اليوم. تشكل هذه الجماعة – التي لا تبدي أدنى قدر من التسامح تجاه الأفكار والآراء الدينية والدنيوية المغايرة لها- صلب قصة «الحرف القرمزي» لـ «ناثانيال هاوثورن Nathaniel Hawthorne» لقد كان ناثانيال هاوثورن – الذي أنتج أعمالاً كتابية متميزة وأصيلة كأحد الأخلاقيين في الفترة المعروفة بعصر النهضة الأمريكية- يعاني من الضيق والكآبة المستمرة بسبب أعمال الظلم والاتهامات والإدانات الباطلة والإعدامات الوحشية التي ارتكبها أجداده خلال سنوات المستعمرات بحق كل من لا ينتمي إلى جماعة التطهريين وذلك عن طريق إقامة المحاكم التي أقاموها وتولوا إدارتها، ولم يفلح في تخليص نفسه من الشعور بالذنب واتهام الذات. وربما لهذا السبب قد عمل، عند إعادة تحرير العالم التطهيري القاسي بشكل ملائم وموافق لأصله في كتابه «الحرف القرمزي»، عمل على تصوير وتوصيف قانون أخلاقي ضد تاريخ المذهب التطهري، ولفت الأنظار إلى الجوانب الباطلة للعقيدة البيوريتانية.

سوف يتم التطرق في هذا البحث إلى علاقة الكتاب الذي كتبه ناثانيال هاوثورن بحياته، وانتقاده أمريكا التطهيرية والفساد الديني/ الأخلاقي، وذلك من خلال أشهر أعماله الذي هو «الحرف القرمزي».

الكلمات المفتاحية: ناثانيال هاوثورن، الحرف القرمزي، التطهيرية، الفساد الديني/ الأخلاقي

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Püritanizm ve Dinî/Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sı" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (إسماعيل أوغرتير، المذهب التطهيري «البيوريتاني» والفساد الديني/الأخلاقي: «الحرف القرمزي» ل«ناثانيال هاوثورن»، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١١٣-١٣٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Püritanizm ve Dini / Ahlaki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sı

Özet

Teolojik kaynağını Kalvinizm'den alan Püritanizm, Amerika Birleşik Devletleri'nin bugünkü dinî, kültürel, siyasî, ekonomik ve toplumsal panoramasının değerlendirilmesinde önemli bir yer tutar. 1620'de Amerika'ya ilk gelen Püritanlar Plymouth, Massachusetts'de bir koloni kurmuşlar, 1630'lu yıllarda ikinci bir göçmen dalgası başlamıştır. Bu grup günümüzde Boston olarak bilinen bölgede Massachusetts Bay Colony adını verdikleri bir cemaat kurmuşlardır. Kendi dışındaki din ve dünya görüşlerine müsamaha göstermeyen bu Püritan cemaat, Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sının tam da merkezini oluşturur. Amerikan Rönesansı olarak bilinen dönemde bir ahlâkçı olarak özgün eserler veren Nathaniel Hawthorne, dedelerinin koloni yıllarında Püritan olmayanlara karşı yargıç olarak gerçekleştirdikleri zulüm ve adil olmayan suçlamalar ve infazlardan dolayı her zaman sıkıntı duymuş, kendisini suçluluk duygusundan kurtaramamıştır. Belki de bu yüzden Kızıl Damga adlı eserinde kasvetli Püritan dünyasını aslına uygun biçimde yeniden üretirken, Püritan tarihine karşı ahlâk yasasını betimlemeye ve Püritan inancının bozulmuş yönlerini gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bu çalışmada Nathaniel Hawthorne'un yaşamıyla yazdığı eser arasındaki ilişki, Püritan Amerika eleştirisi ve dinî/ahlâki yozlaşma, başeseri Kızıl Damga üzerinden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nathaniel Hawthorne, Kızıl Damga, Püritanizm, dinî/ahlâki yozlaşma

Puritanism and religious/moral corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

Abstract

Puritanism, theologically rooted in Calvinism, has an important place to evaluate the current religious, cultural, political, economic and social panorama of theU.S. The first Puritans who came to America in 1620 settled in Plymouth, Massachusetts, in 1630s a second immigration wave began. This group established a community called Massachusetts Bay Colony in an area known today as Boston. This Puritan community which did not tolerate any dissenting religious or world views is the very center of The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne. Hawthorne who produced original works as a moralist in the period known as the American Renaissance was distressed and had guilty conscience because of cruelty and unfair accusations and executions by his great great father and great father as judges at that time. Perhaps due to this fact, he tried to describe the moral law against the Puritan history and to show the corrupted aspects of Puritan faith while reproducing the gloomy Puritan world literally in his works. In this study the relationship between the life of Hawthorne and his work, his criticism of Puritan America, and religious/moral corruption are treated through his masterpiece, The Scarlet Letter.

Keywords: Nathaniel Hawthorne, The Scarlet Letter, Puritanism, religious/ moral corruption

«... من المستحيل ردم الشرخ الذي تحدثه الخطيئة في روح الإنسان في هذه الدنيا المحكومة بالموت». الحرف القرمزي، ١٩٠.

يُعد ناثانيال هاوثورن واحداً من الأخلاقيين والفنانيين والكتاب الكبار من أمثال «رالف والدو إيميرسون Ralph Waldo Emerson»، و«هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau»، و«والت ويتمان Walt Whitman»، و«إدغار آلان بو Edgar Allan Poe»، و«إميلي ديكينسون Emily Dickinson»، و«هيرمان ميلفيل Herman Melville» (١)، الذين قدموا أعمالاً أصيلة ومبتكرة خلال ما يعرف بعصر النهضة الأمريكية في الخمسينات من القرن التاسع عشر.

إنه أيقونة أخلاقية لرصد وقياس مدى الفوضى الأخلاقية للحياة الأمريكية، كونه أديباً فذاً وبارعاً وذا طابع عالمي، ومتميزاً بالاستمرار عبر الزمن، وداعماً للقيم الأخلاقية الأصيلة. وإن الموضوع الأساسي الذي أولاه اهتمامه كفيلسوف أخلاقي هو الغرور والعزلة، أو ما يعرف في المصطلح الديني: بالسقوط والخطيئة الأصلية. ومن ناحية أخرى فإنه مما يجدر الانتباه إليه هو النظرية الرومانسية والرموز والاستعارات والتصاوير التي استخدمها (٢). وإن هذه الأمور هي في الأساس شديدة الصلة ببعضها. إن العالم الداخلي والأخلاقي لهاوثورن متشابك ومتداخل مع العالم الخارجي والجمالي. فهو عندما يبعث برسائل جدية كأخلاقي، فإنه يقدم هذه الرسائل بدقة وأسلوب رقيق كفنان (٣).

يقول هاوثورن الذي يصف رواياته بـ «الرومانسية النفسية» إنه «حفر نفقاً نحو أعماق طبيعتنا المشتركة»(٤).

إنه يعمل ابتداء من مجموعته «قصص رويت مرتين Twice Told Tales» (المجلد الأول ١٨٣٧، المجلد الثاني ١٨٤٢) وحتى روايته رومانسية دوليفر Dolliver Romance (١٨٦٣) غير المكتملة على تصوير وصياغة قانون أو نظام أخلاقي ضد تاريخ التطهرية، ويعيد إنتاج العالم التطهري القاسي والمظلم بشكل متوافق مع أصله. فحسب رأي هاوثورن إن هذا العالم هو عالم مستقل قائم بذاته (٥).

وسوف يتم التطرق في هذا البحث إلى علاقة الكتاب الذي كتبه ناثانيال هاوثورن بحياته، وانتقاده

(١) Milton Meltzer, *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, Twenty-First Century Books, 2007, Minneapolis, s. 9.

(٢) Keiko Fujie, "Hawthorne's Light & Dark in The Scarlet Letter", Osaka Literary Review, 1980-11-30, s. 116.

(٣) Harry Levin, The Power of Blackness, Vintage Books, New York, 1958, s. 68.

(٤) David Levin, "Nathaniel Hawthorne, The Scarlet Letter", The Voice of America, Forum Lectures, The American Novel, United States Information Agency, Washington DC., 1977, s. 11.

(٥) Kahhoul Imene, Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs, Mohamed Khider University – Biskra Faculty of Letters and Languages Department of Foreign Languages English Branch, 2011/2012, Algeria, s. 6.

أمريكا التطهيرية والفساد الديني/ الأخلاقي، وذلك من خلال أهم وأشهر أعماله الذي هو «الحرف القرمزي The Scarlett letter» [٦].

ناثانيال هاوثورن Nathaniel Hawthorne:

ولد ناثانيال هاوثورن الذي يُعد من أهم الروائيين وكتَّاب القصة القصيرة في الولايات المتحدة الأمريكية، ولد عام ١٨٠٤م الرابع من شهر تموز في سالم- ماساتشوستس، وتوفي في التاسع عشر من شهر أيار في بليموث- هامبشير. إن شهرة الكاتب الذي يُعد بارعاً ورائداً في القصة التصويرية والرمزية تحققت بالدرجة الأكبر من خلال الحرف القرمزي (١٨٥٠)، والمنزل ذي الجمالونات السبعة The House of the Seven Gables (١٨٥١)، ورومانسية بليثديل The Blithedale Romance (١٨٥٢).

لقد تشكل الميل أو التخصص الأدبي لهاوثورن من خلال حدوث نقاط تحول عديدة في حياته. ولهذا من المناسب في هذا المقام الوقوف على هذه النقاط بشكل مقتضب؛ فبعد وفاة والده عام ١٨٠٨ الذي كان يعمل قبطاناً بحرياً، أخذته أمه مع أخته وعادت بهم إلى مانينغ. أمضى هاوثورن الفترة الممتدة من عام ١٨١٦ إلى عام ١٨١٩ في رايموند - ماين Raymond, Maine مع أمه وأخته. وبعد ذلك عادوا إلى سالم، وبدأ ناثانيال بتحضير نفسه للدراسة الجامعية، وفي الوقت نفسه عمل في مكتب مانينغ. وتلقى هاوثورن تعليمه في كلية باودوين في الفترة الواقعة بين عامي ١٨٢١ و١٨٢٥. وهنا أبدى الكاتب الواقع تحت تأثير الفلاسفة الإسكتلنديين اهتماماً خاصاً بعلم نفس الملكات، ويلاحظ هذا الاهتمام في رواياته. تعرف في كلية باودوين هذه على ثلاثة من الرفاق الذين استمرت علاقته وصداقته معهم مدى الحياة، وهم: فرانكلين بييرس Franklin Pierce الذي أصبح فيما بعد الرئيس الرابع عشر للولايات المتحدة الأمريكية، وهوراتيو بريدج Horatio Bridge الذي قدم له المساعدة في نشر كتابه الأول، وهنري وادزوورث لونغفيلو Henry Wadsworth Longfellow الذي تولى مراجعة كتابه الأول.

وفي عام ١٨٢٨ قام على نفقته الخاصة بنشر روايته «فانشو Fanshawe» التي تستند إلى تجاربه الجامعية. إلا أنه نبذ هذه الرواية فيما بعد وتخلى عنها. وأراد نشر مجموعات مختارة من بعض القصص القصيرة، ولكنه لما لم يعثر على ناشر يتولى نشرها أقدم على إتلاف وحرق قسم منها، وإرسال القسم الآخر إلى المجلات. وفي عام ١٨٣٦ تولى بمساعدة أخته إليزابيت منصب رئاسة التحرير في المجلّة الأمريكيّة للترفيه والتعليم المفيد «The American Magazine of Useful and Entertaining Knowledge»، فكتب «تاريخ بيتر

(٦) ناثانيال هاوثورن، الحرف القرمزي، ترجمة: ز. كولومسر آغيرر تشوهادار Z. Gülümser Ağırer Çuhadar، دار أريون للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٢. سوف تتم الإشارة إلى الرواية فيما يتعلق بالنصوص المقتبسة منها بوضع اسم الرواية ورقم الصفحة بين قوسين.

بارلي العالمي Peter Parley's Universal History» للأطفال والذي أصبح من ضمن الكتب الأكثر مبيعاً[٧].

وعندما نشر هاوثورن «قصص رويت مرتين Twice-told Tales» عام ١٨٣٧ لاقت استحسان وثناء لونغفيلو، الذي يُعد من أهم الأدباء في تلك الفترة، من ناحية رصانة الكاتب الشعرية وأسلوبه المتميز، وعدّه من النتاج الأصيل لنيو إنغلاند. وتُعد إحدى القصص الواردة في هذا الكتاب بعنوان «حجاب القس الأسود The Minister's Black Veil» التي تدور حول الخطايا التي تخفيها شخصيات القصة عن بعضهم بعضاً، والمخاطر التي تنتج عن انشغال الإنسان واهتمامه بنفسه فقط، تعد بمثابة مؤشر وتبشير بروايته الأشهر «الحرف القرمزي». إلا أن هناك قصتين أكثر تعقيداً لم تضمَّا إلى مجموعة «قصص رويت مرتين» وهما: «قريبي الميجور مولينو My Kinsman, Major Molineux»، و«غودمان براون الشاب Young Goodman Brown» حيث يتناول الكاتب الحياة الداخلية المتشابكة والمعقدة لشخصيات القصة وعلاقاتها المتبادلة مع المجتمع، ويوجه تحذيراً ضد الأحكام الأخلاقية السطحية، ويعارض المزاعم المغلوطة حول البيوريتانية «المذهب التطهيري».

يحاول هاوثورن من خلال كتاباته اختراق الحقيقة الظاهرية والعبور إلى ما وراءها، ونقل معلومات لا يمكن أصلاً فهمها بشكل تام[٨].

في عام ١٨٣٩ بدأ هاوثورن العمل في دائرة الجمارك في بوسطن. وفي عام ١٨٤٠ ترك عمله. ثم في عام ١٨٤٢ تزوج من سوبهيا صوفيا بيبودي Sophia Peabody وانتقل معها للعيش في كونكورد. وهنا أنشأ هاوثورن عام صداقة مع أشهر المؤمنين بالفلسفة المتسامية في كونكورد من خلال رالف والدو إيمرسون وهنري ديفيد ثورو، إلا أنه لم يفلح بمشاركة أتباع الفلسفة المتسامية تفاؤلاتهم حول طاقات الطبيعة البشرية وإمكاناتها. وبعد أن أقام هاوثورن فترة في كونكورد عاد إلى سالم في عام ١٨٤٥، وعين في مديرية التفتيش ضمن دائرة الجمارك إلا أنه فقد وظيفته عام ١٨٤٩ بسبب التغيرات التي حصلت داخل الحكومة، وخلال أشهر من هذه الحادثة ونتيجة لجهد وعمل مكثف وشاق أنتج أشهر أعماله «الحرف القرمزي» ونشره عام (١٨٥٠). إن القارئ لحديثه عن «دائرة الجمارك» الوارد في مقدمة الرواية يحس بوضوح بمشاعر الحزن والأسى والكدر التي تركتها عليه وفاة أمه، ومشاعر الكره والحنق التي أصابته نتيجة طرده من وظيفته. وهنا يوجه الكاتب انتقادات لأمريكا البيوريتانية ولمجتمعه من خلال المكايد والمؤامرات المحاكة في دائرة الجمارك. وفي

(٧) http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

(٨) http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

عام ١٨٥٠ نشر هاوثورن، الذي كان قد انتقل إلى بيركشايرز، روايته الثانية بعنوان «المنزل ذو الجمالونات السبعة The House of the Seven Gables»، وجعل موضوعها أسطورة اللعنة التي أصابت عائلة من عائلات أجداد هاوثورن من قبل امرأة حكم عليها بالموت خلال محاكمات السحرة في «سالم Salem».

عُين هاوثورن قنصلاً في ليفربول في الفترة الممتدة من ١٨٥٣ إلى ١٨٥٧، وبعدها أمضى سنتين في روما وفلورانسا وأتم كتابة روايته الأخيرة تحت عنوان «آلهة الحقول الرخاميّة The Marble Faun». وفي عام ١٨٦٠ تعرض هاوثورن لمشاكل صحية ألمت به بعد عودته إلى كونكورد. كان قلقاً وجزعاً ومضطرباً بسبب عدم تمكنه من تحقيق طموحاته من جهة، وبسبب أحداث الحرب الأهلية التي اندلعت في أمريكا (١٨٦١ – ١٨٦٥) من جهة ثانية. وعلى الرغم من إقراره وإيمانه بسوء العبودية إلا أنه لم يكن يعتقد بنجاح المعارضين لها. توفي في ١٨ أيار عام ١٨٦٤.

يُنظر إلى هاوثورن في الأوساط النقدية على أنه كاتب لامع متقد الذكاء ذو أفق ونظرة واسعة، وأنه من قد أخضع الحالة الإنسانية والهوية الأمريكية منذ عهد البيوريتاني إلى زمنه للفحص والمساءلة [٩]. ولهذا فمن المناسب إلقاء الضوء بشكل مختصر على المذهب التطهري «البيوريتانية» من زاوية تقييم الحرف القرمزي.

الكالفينية، والبيوريتانية «التطهيرية» وأمريكا:

بدأت التطهرية بالظهور تاريخياً في الستينات من القرن السادس عشر في عهد الملكة اليزابيث الأولى كحركة إصلاح ديني. وأُطلقت تسمية التطهرية على هذه الحركة الإصلاحية لأن أتباعها يريدون التطهر [١٠] من الأنماط والمظاهر الفاسدة والمنحرفة للكنيسة الأنغليكانية. يؤمن البيوريتانيون بالخطيئة الأصلية وبأن الإنسان محكوم بالعمل والألم والمعاناة والموت. وتثير الحركة التطهيرية تساؤلات حول الوضع الديني لكل شخص [١١].

يمكن إعادة تاريخ أو أصل الكالفينية «المذهب الكالفيني Kalvinizm» التي تأثرت بها البيوريتانية، واعتمدت عليها من الناحية اللاهوتية إلى الراهب البريطاني المعروف باسم «بيلاغيوس Pelagius» الذي عاش في القرن الخامس الميلادي.

كان بيلاغيوس يرفض عقيدة «الخطيئة الأصلية»، ويقول إن الإنسان صاحب «إرادة حرة» وعليه

(٩) http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

(١٠) أصل الكلمة بالإنجليزية «to purify» وتأتي بمعنى التطهر الفعلي والتطهير والتصفية.

(١١) J. A. Leo Lemay, An Early American Reader, United States Information Agency, Washington DC, 1993, s. 173.

فبإمكانه بواسطة هذه الإرادة الإيمان بالإله أو عدم الإيمان به. وأما «أوغوسطين Augustine» الذي كان يخالف بيلاغيوس فقد كان يرى أن إرادة الإنسان غير حرة أبداً إلا أن الإله عندما ينزل رحمته على الإنسان فإنه سوف يختاره لخدمته والوصول به إلى الخلاص. ومن آراء أوغوسطين أيضاً: أن الإنسان قد فقد حرية الاختيار عندما ارتكب آدم عليه السلام الخطيئة الأصلية أو الأولى، وُطرد نتيجة ذلك من الجنة.

تبنت الكنيسة الكاثوليكية آراء أوغوسطين، وأعلنت كفر وضلال بيلاغيوس وتم عزله ونبذه. وبعد مرور زمن تحولت الكنيسة الكاثوليكية إلى عقيدة «الأسرار Sacraments» وسبب ذلك ارتفاع وتيرة احتجاجات السلطة المركزية للكنيسة. وفي نهايات القرن الخامس عشر ازدادت المسألة تعقيداً، وظهر العالم «إيراسموس» الذي كان من رواد الحركة الإنسانية ولاهوتياً مرتبطاً بالكنيسة الرومانية وقدم بطريقة نقدية حادة الرأي القائل بحرية إرادة الإنسان في اتخاذ القرار بشأن الإيمان بعيسى عليه السلام. اعترض المصلح البروتستانتي «مارتن لوثر Martin Luther» على هذا ورد عليه من خلال كتابه «عبودية الإرادة الإنسانية»، وهكذا فقد بدأت حركة الإصلاح البروتستانتي على يد عدد من الشخصيات البارزة أمثال لوثر وكالفن Calvin وزوينغلي Zwingli الذين على الرغم من تلقيهم التعليم الكاثوليكي أرادوا من خلال إجراء الأبحاث والدراسات المتحررة على الإنجيل، تدقيق ممارسات الكنيسة الكاثوليكية وإخضاعها للمساءلة والتمحيص والاحتجاج عليها ومعارضتها ومحاولة إصلاحها. انفصل كالفن عن الكنيسة الكاثوليكية بحدود العام ١٥٣٠. وفي عام ١٥٣٦ نشر كتاباً بعنوان «تأسيس الديانة المسيحية Institutes of Christian Religion». عمل كالفن طوال حياته على تطوير هذه الآراء والأفكار، وفيما بعد شكل هذا الكتاب أساس مذهب عرف بالمذهب الكالفيني Calvinism». وفي النصف الثاني من القرن السادس عشر تم إقرار مبادئ وعقائد كالفن كدين رسمي في هولندا [١٢].

تُعرف الكالفينية بتأكيدها على قدرة الله المطلقة الحاكمة والمسيطرة على كل شيء. ويتألف هذا المذهب النهائي من خمسة تعاليم أو مبادئ، وهي التي تلخص الكالفينية:

١- وجود إله مقدس ومطلق، خالق لهذه الدنيا وحاكم لها ومتصرف فيها، ويعجز عقل الإنسان المحدود عن إدراكه والإحاطة به.

٢- حدد الله خلاص كل واحد منا أو هلاكه بشكل مسبق، وليس بالإمكان تغير هذا المصير المحدد مسبقاً بالجهد والعمل الشخصي للإنسان.

٣- خلق الله الدنيا لشأنه ومجده.

(١٢) Kevin Hall, Calvinism, Introduction to the Study of Calvinism, .http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf, (07.01.2016)

٤- وظيفة كل فرد سواء أ المختار أم الملعون في هذه الدنيا هي العمل من أجل مجد الله وتحقيق حاكمية الله وسيادته في الأرض.

٥- لا يمكن للإنسان الوصول إلى الخلاص والنجاة إلا برحمة من الله. وليس بالإمكان بلوغ الخلاص بمساعدة الكنيسة والمناسك، فتقديم الخلاص بيد الله. فلا تمتلك الكنيسة ولا الباباوات هذه السلطة [١٣].

إن أهم خاصية لكالفين من ناحية النظام الأخلاقي هي وقوفه بإلحاح على التقدير الإلهي. فحسب كالفين إن الله قد حكم على بعض الناس باللعنة الأبدية، ومنح بعضهم الآخر العفو والمكرمات الإلهية منذ ولادتهم. وبذلك فإن كالفين يدافع عن فكر ورأي شبيه بالذي نادى به أوغسطين. لا يستطيع العقل البشري الفهم أو الوقوف على سبب اختيار بعض الناس للخير، واختيار بعضهم للشر. ومهما حاول الإنسان وبذل من جهود فلا يمكنه تغيير قدره.

إن نظرية التقدير الإلهي لكالفن تولي أهمية وقيمة كبيرة للعمل. فمع أن كالفن يقول إن وصول الإنسان إلى بر النجاة والخلاص ليس بيده إلا أنه يوصي الإنسان بإلحاح بالعمل والنشاط وبذل الجهد باستمرار [١٤]. بل إنه يمكن اعتبار نجاح الشخص في مسلكه وعمله كما في حالة القس آرثر ديميسدال في رواية «الحرف القرمزي» إشارة لكونه من ضمن الأمور المختارة له.

إن البيوريتانية الناتجة عن الكالفينية بأخذ من الكتاب المقدس بشأن تأكيدات التقدير الإلهي وفي العبادات الجماعية.

وجد البيوريتانيون الأوائل أن المؤسسة الدينية في عهد إليزابيت سياسية؛ وقدموا أنفسهم على أنهم كاثوليكيون بالدرجة الأكبر وذلك في المناسك وتسلسل السلطة الدينية. ويؤمن هؤلاء بشكل أساسي بضرورة أن تكون المناسك أكثر صفاء، وأن يشتمل الدين على علاقة روحية وثيقة بين الفرد وبين الله. إذ إن طبقة الرهبان في إنكلترا خلال تلك الفترة كانوا يقومون عن طريق الحكومة بدور الوساطة بين الفرد وبين الله. فأخذ البيوريتانيون بالاعتراض على هذه الحالة مما أدى إلى فرض العقوبات بحقهم فاضطروا إلى مغادرة إنكلترا كي يتخلصوا من العقوبات الصادرة بحقهم، فمنهم من اتجه إلى هولندا، ومنهم ذهب إلى أمريكا [١٥]. راكبين سفينة «ماي فلور Mayflower» متجهين إلى مقاطعة ماساتشوستس/ بليموث لكي يؤسسوا مستعمرة مستقلة

(١٣) İshak Torun ، «الشرط الضروري للرأسمالية؛ الأخلاق البروتستانتية»، مجلة العلوم الإقتصادية والإدارية، ٢٠٠٢، ٣/ ٢، ٩٣. وانظر أيضاً: Michael Horton, For Calvinism, Zondervan, Michigan, 2011، صـ ١.

(١٤) Adnan Güriz، «حركة الإصلاح ومشكلة الملكية في أوروبا»:
.http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf, 256-257, (05,01,2016)

(١٥) Richard Ruland and Malcolm Bradbury, From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature, Penguin Books, New York, 1991, s. 8.

هناك. كان هؤلاء يؤمنون بأن حالتهم هذه ستصبح بداية مرحلة تاريخية ودينية جديدة، وستكون بداية عصر سعادة مستمرة لألف سنة قبل يوم القيامة. ولقد كانوا يرون في عملية تأسيس وإقامة مدن ودول جديدة ونشر وتعليم الفضيلة وتصحيح الأخطاء ورفع الظلم بدايةً جديدة وطاهرة [١٦].

أقام المهاجرون التطهيريون البيوريتانيون الأوائل الذين قدموا إلى أمريكا عام ١٦٢٠، أقاموا مستعمرة في بليموث ولاية ماساتشوستس ضمن محيط محفوف بالمخاطر الطبيعية والاجتماعية. وقد فقد ما يزيد عن نصف المستعمرين الجدد حياتهم في السنة الأولى من قدومهم، بينما نجا الآخرون بقدوم فصل الربيع وبمساعدة الهنود الحمر.

بدأت موجة الهجرة الثانية في ثلاثينات القرن ذاته واستمرت حتى الأربعينات حيث تجاوز عدد السكان الجدد في نيوانغلاند خمساً وعشرين ألف نسمة. وفي الثلاثينات من هذا القرن أسست مجموعة المهاجرين الثانية جماعة أطلقوا عليها تسمية «مستعمرة خليج مساتشوستس» وذلك في المنطقة المعروفة اليوم باسم بوسطن [١٧].

وتشكل الحركة البيرويتانية أو «المذهب التطهيري» التي لا تبدي أدنى قدر من التسامح تجاه الأفكار والآراء الدينية والدنيوية المغايرة لها، تشكل صلب قصة «الحرف القرمزي».

تحولت الكثير من المزاعم والادعاءات المتعلقة بالوعود الإلهية لشعب أمريكا المختار إلى نوع من الأساطير، ونُقلت إلى العصر الحديث بتوارثها من جيل إلى جيل. يتمتع «جون وينثروب John Winthrop»، و«وليام كوتون ماثر William Cotton Mather» بقوة تأثير كبيرة وواسعة. وبالرغم من الانحسار النسبي لتأثيرهما في المواضيع الدينية إلا أن مثالياتهما الاجتماعية قد تركت أثراً بدرجة كبيرة في الكثير من الأمريكيين عبر أجيال طويلة.

إن تأثير «الملحمة النثرية لكوتون ماثر Magnalia Christi Americana or the Ecclesiastical History of New England» (١٧٠٢) التي تتحدث عن الدين المسيحي ابتداءً من نواقصه التي في أوروبا، بالإضافة إلى تأثيره في تكوين الخصوصية الأمريكية، ما يزال قائماً في الكثير من الخطابات الدينية والسياسية في الولايات المتحدة الأمريكية حتى يومنا هذا.

إن أول من عبر عن هذه النظرة الطوباوية لأمريكا المسيحية التي ورد ذكرها في قصة الحرف القرمزي أيضاً (صـ ١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٤٩) هو جون وينثروب في الثلاثينات من القرن السابع عشر [١٨] (جاء

(١٦) المرجع السابق صـ ٨.

(١٧) Wendy C. Graham, Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction, Tectum Verlag DE, Marburg, 1999, s. 60.

(١٨) Emory Elliott, "The Legacy of Puritanism, Divining America", TeacherServe©, National Humanities Center, http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/legacy.htm (10.01.2016).

وينثروب إلى سالم عبر سفينة «أربيلا Arbella» مع المهاجرين البيوريتان عام ١٦٣٠). إن مذهب «المصير الحتمي Manifest Destiny»، و«الحلم الأمريكي American Dream» الذي عرف في القرن التاسع عشر، كموروث أمريكي آت من مثاليات البيوريتان الأوائل، والذي يمكن أن يبين ويشير إلى الموقف السياسي لأمريكا في هذا العصر؟ [١٩].

إن مصطلح المصير الحتمي يأتي بمعنى التوسع والانتشار والاستحواذ الذي أمر به الإله على مكان أو منطقة غير محددة بشكل واضح. فهذا هو المصير الحتمي لأمريكا. تتخفى خلف هذه الرؤية حجج عدة من أجل تبرير التوسع الأمريكي. ويمكن اختصارها على الشكل الآتي:

(أ) هناك مهمة خاصة من جهة نشر الحرية والديمقراطية الأمريكية في سائر أنحاء القارة.

(ب) أمريكا أقرب إلى هذه الأماكن والمناطق غير المسكونة من الدول الكبيرة الأخرى.

(جـ) إن الأمريكيين يستثمرون الأراضي بشكل أفضل وأكثر إنتاجية من الشعوب الأخرى القاطنة هنا.

(د) يجب أن تكفي هذه الأراضي لتأمين الغذاء للأمريكيين الذين يتضاعف عددهم كل خمس وعشرين سنة.

(هـ) الأمريكيون مجبرون على القيام بمهمة تنمية الشعوب الأصلية التي تقطن على هذه الأراضي ونقلهم إلى ميدان الحضارة. لقد تم إقرار هذه الحجج والمبررات في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر على نطاق واسع وعززت أمريكا أحقيتها وتفوقها على القارة [٢٠].

أما مصطلح الحلم الأمريكي فقد استخدم لأول مرة من قبل المؤرخ جيمس تراسلو آدمز في عام ١٩٣١ بهدف تعريف الشيء الذي يجذب ملايين البشر ومن جميع الشعوب والأمم للتوجه إلى أمريكا والاستيطان فيها. ولا شك أن المصطلح أقدم من ذلك إذ كان المهاجرون الرواد الذين توجهوا إلى أمريكا قد أملوا بالعثور على حياة أجمل وأفضل من تلك التي خلفوها وراءهم في أوروبا. وكما تقدم سابقاً فقد كان السبب الرئيس لمغادرتهم بلادهم هو الظلم والاضطهاد الديني والضغوط السياسية والحرمان والفقر. ولقد كان لدى هؤلاء المهاجرين عدة أحلام:

(أ) حلم شخصي متمثل الحرية وتحقيق الذات والكرامة والسعادة.

(ب) حلم اقتصادي متمثل بتحقيق الغنى والنجاح المالي.

(جـ) حلم اجتماعي متمثل بالعيش في مجتمع تسود فيه المساواة الاجتماعية ويكون بعيداً عن الطبقية.

(د) حلم ديني متمثل بحرية الاعتقاد.

(هـ) حلم سياسي متمثل بالديمقراطية.

(١٩) Wendy C. Graham, Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction, Marburg: Tectum Verlag DE, 1999, s. 59.

(٢٠) Thomas Ladenburg, "Amerika's Manifest Destiny", Digital History, s. 40-41 .http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf, (15.01.2016)

إن مجموع هذه الأحلام الذي يُعبر عنه بالحلم الأمريكي قد انعكس على العقائد والقيم الأساسية، ولم يعد مقتصراً فقط على الأمريكيين، وإنما أصبح حلماً مشتركاً لكثير من الناس الذين يرغبون بالهجرة إلى أمريكا(٢١).

لقد فعل البيوريتانيون الذين هاجروا إلى أمريكا كما تم وصفه وبيانه في رواية الحرف القرمزي تماماً، إذ عدوا أنفسهم الناس المختارين من الإله، وتماهوا مع فكرة «المصير الحتمي» و«الحلم الأمريكي» في هذه الأراضي «الموعودة»، ثم أخذوا ينزلون أشد أنواع العقاب على السكان الأصليين الذين رأوهم معارضين لهم، وعلى كل من وجدوه مخالفاً لهم في الآراء الدينية والدنيوية. وينبغي أن نتذكر هنا أنه يمكن النظر إلى أعمال هاوثورن الكتابية وقراءتها على أنها نقد للبيوريتانية «التطهيرية». فهذه الأعمال أساساً تقدم بيانات ومعلومات تاريخية، وتعيد معالجة التطهرية، وتبحث عن معانٍ ومفاهيم أعمق حول مكانة الفن في المجتمع والخطيئة والشعور بالذنب والجريمة والعقاب في التاريخ الأمريكي (٢٢).

تُعد مدينة سالم، المدينة التي ولد فيها ناثانيال هاوثورن، من أولى المستوطنات الأمريكية التي نزل فيها البيوريتان الإنكليز في بدايات القرن السابع عشر. قدم «وليام هوثورن Hathorne» (٢٣) الذي يُعد المهاجر الأول من عائلة هاوثورن إلى مدينة سالم وسكن فيها عام ١٦٣٠، وأصبح واحداً من المتنفذين وذوي الحظوة والمكانة في المستعمرة التي أسست مجتمعاً ذا أسس ثيوقراطية. قام ويليام هوثورن، إلى جانب تقلده الكثير من المناصب والوظائف الرسمية، قام بمهمة القضاء والمحاكمة أيضاً، وكذلك أصبح ضابطاً برتبة مقدم في الحروب التي أشعلت نيرانها من أجل طرد الهنود الحمر من موطنهم وأماكن سكنهم. وتأتي البراءة بالنسبة للمستوطنين البيوريتان الرواد بمعنى التنقية والتطهر من كل الذين يختلفون عنهم بالمعتقدات والمبادئ السياسية أو الدينية. ويُشتهر وليام هوثورن بالعنف والوحشية والقسوة التي انتهجها في تطهير وتصفية الهنود الحمر، وأتباع طائفة الكويكرز (٢٤) أو «الأصدقاء»، والمتهمين بممارسة السحر والشعوذة أو غيرها من الجرائم أيضاً. وكان ابنه القاضي جون هوثورن «John Hathorne» مثل أبيه أيضاً بالقسوة والوحشية، حيث كان يعمل على تطهير نيو إنغلاند من السحرة والمشعوذين؛ إما بالحرق أو الشنق (٢٥).

(٢١) http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, s. 1, (14.01.2016).

(٢٢) Imene، المرجع السابق صـ ٢.

(٢٣) أضاف ناثانيال هاوثورن في عام ١٨٢٧ الحرف «w» إلى كنيته إما تسهيلاً للكتابة الإملائية،أو نتيجة لشعوره بالذنب بسبب ماضي عائلته.

(٢٤) الكويكرز أو الأصدقاء «Quakers, Friends» هو مذهب مسيحي ظهر في بريطانيا العظمى في القرن السابع عشر الميلادي وانتشر فيما بعد في أمريكا الشمالية، يدعو هذه المذهب إلى اللاعنف والعمل والسلم الاجتماعي والمطالبة بالعدالة والمساواة والحقوق لأجل الهنود الحمر والنساء.

(٢٥) المرجع السابق صـ ١٠.

بالرغم من أن المنشقين أو الانفصاليين البيوريتان قد عبروا المحيط الأطلسي من أجل العثور على جنتهم الجديدة في أمريكا إلا أن المجتمع البيوريتاني كان يحتوي على اللصوص والقتلة ومرتكبي الزنا. وقد كان هؤلاء العصاة أو المجرمون يتعرضون عند افتضاح أمرهم وإلقاء القبض عليهم لأشد أنواع التنكيل والعقوبات على يد القضاة القساة المتوحشين والمتجردين من مشاعر الرحمة [٢٦]، وكان أخف أشكال العقاب هو عرض المخطئين أمام جمهور الناس على منصات التشهير. كان المجتمع البيوريتاني يعج بمثل هذه النماذج. ومما يلفت الانتباه في هذا المجتمع اتساع رقعة المقابر وقدم السجون ورثاثتها على الرغم من المستوطنات الجديدة المقامة التي لم يمض عليها زمن طويل. ويتم وصف هذا الحالة في الفصل الأول لرواية الحرف القرمزي تحت عنوان «باب السجن» وفق ما يلي:

بغض النظر عن أن مؤسسي المستعمرة الجدد قد حلموا بكيفية بناء مدينة فاضلة ونموذجية تسود فيها السعادة والفضيلة، إلا أنهم كانوا قد تنبهوا مبكراً وقبل مضي وقت طويل لضرورة تخصيص قسم من هذه الأراضي البكر لمقبرة، وتخصيص قسم آخر لبناء سجن. وإن ما قام به سكان بوسطن الأوائل من وضع إطار لقبر إسحاق جونسون الموجود على أرضه، ثم تحويله فيما بعد إلى نقطة بداية لمقبرة كنيسة الملك، وتزامن ذلك مع إنشاء مبنى أول سجن بجوار كورنهيل، إن ما قاموا به هو خير مثال على ما ذكر.

لقد كان مبنى السجن الخشبي، بعد مرور خمسة عشر أو عشرين عاماً على تأسيس المدينة، يحمل كل آثار مرور الزمن وإشاراته وظروفه المناخية. وكانت هذه الآثار بطبيعة الحال تعبر عن مدى قساوة وبرودة وظلمة البناء. وقد كانت آثار الصدأ المتراكمة على الأجزاء الحديدية الموجودة على باب السنديان توحي إلى الإنسان تصوراً مفاده أن مبنى السجن يُعد أقدم شيءٍ يمكن مصادفته في العالم الجديد. كان السجن يبدو مثل كل امرئ أو شيءٍ له علاقة بالخطيئة، وكأنه لم يمر بمرحلة الشباب أبداً (الحرف القرمزي ٤٨).

كان ناثانيال هاوثورن يعاني من الضيق والكآبة المستمرة بسبب أعمال الظلم والاتهامات والإدانات الباطلة والإعدامات الوحشية التي ارتكبها أجداده خلال سنوات المستعمرات، ولم يفلح أبداً في تخليص نفسه من الشعور بالذنب واتهام الذات على الرغم من أنه لما فتح عينيه على الدنيا كان قد مضى على وفاة أجداده ما يزيد عن المئة عام، وأصبحت عائلة الهاوثورنيين عائلة منسية تقريباً. إذ يشعر القارئ أن الأعمال التي كتبها كانت بتأثير نوع من وجدان وضمير جريحين متكونين نتيجة للرابطة والصلة العميقة التي أقامها مع أجداده البيوريتان [٢٧]. ومثال ذلك الرسالة الأخلاقية التي تظهر في قصته «المنزل ذو الجمالونات السبعة» [٢٨].

(٢٦) المرجع السابق صـ ١١.

(٢٧) Meltzer، المرجع السابق، صـ ١٤.

(٢٨) «تنتقل الميول نحو ارتكاب الخطيئة والجريمة والأخطاء والتصرفات السيئة والدوافع الدونية والأمراض الأخلاقية من جيل إلى جيل آخر». (المنزل ذو الجمالونات السبع)، Airmont, New York, 1963, s. 112-113.

تُعد رواية الحرف القرمزي أفضل ما صور به هاوثورن البيوريتانيين المتصفين بالقسوة والشدة والعنف الذين شكلوا الطابع المميز لمستعمرة نيو إنكلاند[٢٩]. ينعكس الضمير الجريح والمكلوم الذي عبر عنه هاوثورن في الاقتباس الطويل الآتي الذي ورد تحت عنوان "دائرة الجمارك" في الفصل الأول للحرف القرمزي:

«كنت أحيي هذا البريطاني الأول الذي تختبئ ذكراه بحالة كئيبة وغامضة داخل العائلة عبر أجيال كثيرة، كنت أحييه منذ صغري في مخيلتي بقدر ما أتذكر. إنه ما يزال يجول في عقلي. وإن الوضع الحالي للمدينة الذي أضطر لمواجهته يخلق في داخلي شعوراً بوجوده القديم في المنزل. أعتقد أن جدي العظيم الوقور –صاحب اللحية الكثيفة، والمرتدي عباءة داكنة اللون، والمعتمر قبعة عالية، هو الإنسان القادم بكتابه المقدس وسيفه القاطع متقدماً الصفوف، والسائر بمظهره المهيب على هذه الدروب التي لم تطأها الأقدام من قبل، والذي جعل الناس تذكر اسمه بالمدح والثناء في الحرب والسلم– أعتقد أنه أحق بالإقامة في المكان مني أنا الذي لا يُعرف وجهه ولا يُسمع باسمه إلا قليلاً. إنه كان جندياً ومشرعاً للقوانين وقاضياً ومتولياً إدارة الكنيسة وممتلكاً لكل ميزات وخصائص البيوريتان الحميدة منها والسيئة. وفي الوقت ذاته يُذكر بسلوكه الذي كان في غاية الوحشية والعنف والشدة تجاه امرأة من مذاهب الكويكرزيين، كان الابن يشبه أباه وكأنه قد ورث العنف والوحشية وانعدام الرحمة عن طريق الجينات؛ فقد كان في مقدمة صائدي السحرة والمشعوذين، كان يحمل أعباء دماء هؤلاء الناس على كاهله. إنها لطخة ووصمة عار كبيرة ولا بد أنهم لا يزالون يحملون هذه الوصمة طالما أن العظام اليابسة الموجودة في المقبرة الواقعة في شارع تشارتر Charter لم تختلط بتمامها بالتراب. لا أعلم إن كان أجدادي قد ندموا على أفعالهم وطلبوا العفو والمغفرة من الله عن الأذى والآلام والمعاناة التي تسببوا بها للناس أم لم يفعلوا، ولا أعلم إن كانوا قد مُسخوا إلى كائنات أخرى ويئنون الآن تحت وطأة آثار ونتائج هذه الخطايا الكبيرة أم لا. إنني أنا الكاتب كأحد أحفادهم أحمل على كاهلي الخطايا والعيوب التي اقترفوها كافة في شتى نواحي الحياة، وأتضرع بالدعاء لرفع وإنهاء اللعنات التي تتلى بحقهم كافة» (الحرف القرمزي ٣٧).

ربما لهذا السبب وقف هاوثورن على البيوريتانية وتناولها بشكل أكثر واقعية وحيوية من الكتاب الآخرين، ونقل إشكالات وتعقيدات وغوامض البيوريتانيين والأبعاد والامتدادات الحية والميتة لميراثها من القرن التاسع عشر الميلادي نقلها بدرجة كبيرة من التأثير إلى القراء[٣٠].

الحرف القرمزي (The Scarlet Letter):

إن المجتمع البيوريتاني الذي يجري تناوله ووصفه في رواية الحرف القرمزي للكاتب ناثانيال هاوثورن

(٢٩) Deborah L. Madsen, "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction", Journal of American Studies, 33.3 1999, s. 516.

(٣٠) Millicent Bell, Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays, Ohio State University Press, Columbus, 2005, s. 85.

«كوراث لسوداوية وظلم البيوريتان» (الحرف القرمزي ٢١٧) مجتمع مظلم وسوداوي ومنغلق ومتزمت وعنيف ويدار بأنظمة وقوانين قاسية وصارمة. وإن كل فرد يعيش في هذا المجتمع، الذي حُددت دورة سلوكه الطبيعي وطابعه الإنساني بالمعايير والقواعد الدينية، مجبر على القبول بالحرية المحدودة والمقيدة وفقاً للمذهب الكالفيني [٣١]. إنه مجبر على الابتعاد عن أشكال اللهو والترفيه، والالتزام التام بالعمل والعبادة فقط. يتبين وصف هذه الحالة في الحرف القرمزي بما يأتي: «...لقد تلبس الجيل الذي جاء بعد المهاجرين الرواد بأكثر الألوان قتامة، وخيم الظلام والسواد على المشهد الوطني واستمرت الحالة لسنوات طويلة دون التمكن من التحول عنها. وكان لزاماً علينا تعلم فن الفرح والسرور الذي نسيناه من جديد» (الحرف القرمزي ٢١٩).

تبدأ رواية الحرف القرمزي بمقدمة طويلة تحت عنوان «مبنى الجمارك: مدخل إلى الحرف القرمزي» (الحرف القرمزي ١١- ٤٧). إن النقطة المثيرة والملفتة هنا هي التشابه المطبق بين الكاتب هاوثورن وبين الرواي. فكما ذكرنا سابقاً إن هاوثورن عمل مفتشاً في دائرة الجمارك أيضاً، وإنه مثل الراوي يفقد هذه الوظيفة نتيجة للتغيرات السياسية. ويمتلك شأنه شأن راويه ميراثاً ملعوناً تركه له أجداده البيوريتان. ولذلك فإن الراوي المجرد من الاسم في هذا الفصل يبدو كأنه الكاتب ذاته. يُعرف الكاتب عن نفسه كمفتش في مبنى الجمارك «Custom House» الذي يقع في مدينة سالم- مقاطعة ماساتشوستس. إن كلمة «Custom» في اللغة الإنكليزية كما بينها «جويل بفيستر Joel Pfister» تأتي بمعنى الجمارك، وكما أنها تعني أيضاً: التقليد والعرف والعادة والأدب. فالكاتب/ الراوي هنا هو مفتش جمركي بالمعنى الحرفي من جهة، ومن جهة أخرى هو بمكانة إنسان دارس ومدقق للعادات والتقاليد والأعراف العائدة لثقافته بطريقة نقدية. فهو يتجاوز أولوياته وخياراته الأيديولوجية الذاتية، ويلج إلى النقد الذاتي، وبمعنى عام يدخل إلى نقد المجتمع [٣٢].

فهنا عندما يدخل الراوي إلى النقد الاجتماعي فإنه يتحدث عن كيفية الابتداء بكتابة الرواية أيضاً. فهو يصادف في مبنى الجمارك حزمة من الأوراق داخل غرفة متروكة غير مستخدمة. ويوجد بين هذه الأوراق قطعة قماشية قرمزية مطرز عليها بخيط ذهبي حرف «A»، ومغلف يحتوي على كتابة يدوية. يوضح مفتش عاش قبل عصر الرواي بقرن من الزمن أن الكتابة اليدوية التي دونها جوناثان بو على نحو «نصف دزينة» (الحرف القرمزي ٣٧) تتحدث عن واقعة جرت قبل عصر الراوي بقرابة قرنين من الزمن (حوالي منتصف القرن السابع عشر). وعندما يُطرد الراوي من وظيفته في دائرة الجمارك يقرر أن يكتب توصيفاً تخيلياً للأحداث الواردة في تلك الكتابة اليدوية، ونتيجة لذلك تظهر رواية الحرف القرمزي. ويبذل الراوي كل ما بوسعه من

(٣١) Imene، المرجع السابق صـ ٢.

(٣٢) Joel Pfister, "Hawthorne as Cultural Theorist", The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 35-36.

إمكانيات لإضفاء نوع من الحقيقة على الخيال، حتى أن القارئ تصيبه الحيرة في مسألة كون هذه المقدمة جزءاً من الرواية أم لا.

«إن النسخ الأصلية للوثائق مع الحرف القرمزي، الذي يعد أغرب وأندر عمل قديم رأيته، ما تزال موجودة لدي، وإن بابي مفتوح لكل من تأثر بالقصة ويريد رؤية هذه الوثائق» (الحرف القرمزي ٣٧). ولكن مع ذلك ينبغي ألا ننسى أنه بتعبير الراوي/ الكاتب وبالنشاط الفني والأدبي «يمكن للحقيقة والخيال... أن يختلطا، وإن كل واحد منهما يمكن أن يضفي على الآخر شيئاً مما لديه» (الحرف القرمزي ٣٩).

لقد تم ربط شخصيات الرواية الأربع الرئيسة مع بعضها بصورة محكمة ضمن شبكة من الظروف الحياتية المتداخلة وغير القابلة للانفكاك. وهذه الشخصيات هي: «هيستر برين Hester Prynne، وروجر تشيلينغ وورث Roger Chillingworth، وآرثر ديميسدل Arthur Dimmesdale، وبيرل».

فهيستر، تلك المرأة المتزوجة والشابة التي تعيش في نيو إنغلاند البيوريتانية بعيدة عن زوجها الذي يُعد من رجال العلم في القرن السابع عشر ويكبرها بفارق كبير في السن، تُرزق بالطفلة بيرل نتيجة لعلاقة غير مشروعة. وفي اليوم الذي يصل فيه زوجها روجر تشيلينغ المحسوب من عداد الأموات حسب اعتقاد الناس إلى نيو إنكلاند يجد زوجته واقفة على منصة التشهير أمام الناس وهي تحمل طفلتها الصغيرة بين أحضانها وعلى صدرها قماشة قرمزية تحمل حرف «A» [٣٣] تلك التي سوف تظل تحملها مدى العمر، وذلك عقاباً لها على رفضها الإفصاح عن اسم والد الطفلة التي أنجبتها نتيجة علاقة غير مشروعة. وتبدأ الرواية بهذا المشهد.

إن وصف باب مبنى السجن الذي ورد في الفقرة الافتتاحية تشير إلى الوجوه الكالحة المجردة من الرحمة والشفقة للحشد المتجمهر أمام الباب: «...إنه مبنى خشبي يتوسطه باب من السنديان قد سرت عليه الشقوق مع الزمن وعليه قطع حديدية مدببة حادة قد تراكم فوقها الصدأ» (الحرف القرمزي ٤٨).

إن باب السجن، وفقاً لرأي كلازيير Glazier، رمز للكالفينية الفاسدة والمنحرفة. فباب السجن والسمة التحريمية للناس تشير إلى السلطة اللاأخلاقية للكالفينية؛ إلى «الزهرة السوداء الكالحة لذلك المجتمع المتمدن والتي تفتحت بوقت مبكر للغاية» (الحرف القرمزي ٤٨) [٣٤].

يأخذ تشيلينغ عهداً على نفسه بالانتقام، ويوجه كل اهتمامه وتفكيره نحو إماطة اللثام عن هوية والد الطفلة ومعرفته، ويجعل من هذا الأمر هاجسه الوحيد: «سوف أبحث عن هذا الرجل بإصرار كما بحثت في

(٣٣) يشير الحرف «A» إلى كلمة «Adulteress» التي تعني في اللغة الإنكليزية المرأة الزانية.

(٣٤) Lyle Glazier, Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature, Hacettepe University Publications, Ankara, 1971, s. 19.

الكتب عن المعلومات المتعلقة بالحقيقة، وكما فتشت عن الذهب في السيمياء. عندما ألتقيه سوف أتعرف عليه غريزياً، سوف أرى توتره واضطرابه أمامي، وذات يوم سأجعله يرتجف ويرتعد من دون سبب. إنه سيقع في قبضتي اليوم أو غداً!... ليخفِ نفسه بالتظاهر بالاستقامة والشرف المزعوم أمام الناس إن استطاع، فإني سوف أعثر عليه آجلاً أم عاجلاً» (الحرف القرمزي ٧٤). ولتحقيق الهدف الذي وضعه نصب عينيه يخفي شخصيته الحقيقية ويعرف عن نفسه بين الناس كطبيب. وكذلك يأخذ عهداً من هيستر بالتزام الكتمان وعدم إفشاء سره والكشف عن هويته للناس (الحرف القرمزي ٧٥). ثم بعد ذلك أخذ يتتبع أثر غريمه ويفتش عنه بكل ما أوتي من إمكانات. ونتيجة للبحث الدؤوب توصل إلى معرفة والد طفلة هيستر، وكان ذلك الرجل هو آرثر ديميسدل ذلك القس الشاب الذي يُنظر إليه بين المجتمع البيوريتاني كإنسان شريف رمز للطهارة والعفة لدرجة القداسة. حيث إن الرهبان والقساوسة في جماعة البيوريتان في ذلك العصر «كانوا في طليعة المسؤولين عن النظام الاجتماعي» (الحرف القرمزي ١٩٠).

في الفترة التي انتشر فيها المذهب البيوريتاني «التطهري» في أمريكا كان يسود اعتقاد لدى الناس بوجوب تشكيل الكنائس من القديسين الأحياء؛ أي الذين بلغوا العناية الإلهية أو الذين يعيشون من دون خطايا وذنوب. ولهذا السبب فإن «سلوك وتصرفات القساوسة كانت تُقيد بنسبة كبيرة بمبادئ وقواعد المجتمع، بل بالتصورات المسبقة» (الحرف القرمزي ١٩٠).

يُعد هذا المبدأ أو المذهب رداً على السلطة المدافعة عن الرأي القائل بوجوب تأييد الكنيسة للدولة كما هو الحال في إنكلترا. فالبيوريتانيون كانوا يعترضون على النظام التراتبي (القس والأسقف والمطران) داخل الكنيسة. وكانوا يرون أن جماعة الكنيسة هم أصحاب الحق بانتخاب وتعيين الموظفين الدينيين [٣٥]. وكان البيوريتانيون يعتقدون أنه بإمكانهم إعطاء الرأي الديني في عالم جاهل. وبوضع هذا الهدف نصب أعينهم فقد حصل أغلب أعضائهم على شهادات من أوكسفورد أو كامبريدج، وقاموا بتشكيل مجموعة تتمتع بالعلم والثقافة. وكانوا يعتقدون أن هؤلاء الموظفين أو رجال الدين قد تعلموا واطلعوا على الكلام الإلهي بصدق وإخلاص. ووفقاً لتصورهم ورأيهم فإن رجال الدين هؤلاء لم يكتفوا بالحصول على علم الكلام الإلهي، وإنما أصبح هذا الكلام الإلهي في الوقت نفسه جزءاً ملتصقاً بهم. وكما بين «ويليام بيركينز William Perkins» أيضاً؛ فإنه كان يتوجب على هؤلاء الموظفين أو رجال الدين أن يتمتعوا بشعور وإحساس داخلي عميق تجاه المذهب الذي سوف يتولون تبليغه ونشره. وينبغي أن يرتقوا إلى مرحلة تحصيل التأثيرات الإلهية حتى يتمكنوا من إيقاظ هذه التأثيرات الإلهية لدى الناس الذين يعظونهم [٣٦].

(٣٥) J. A. Leo Lemay, An Early American Reader, United States Information Agency, Washington, DC, 1993, s. 173-174.

(٣٦) Hughes Oliphant Old, Worship: Reform According to Scripture, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002, s. 79-80.

كانت الطائفة البيوريتانية تؤمن ألا أهمية لشيءٍ سوى كلام الله، وأن الرهبان يقدسون عيسى عليه السلام بالتقوى [٣٧]. ومن جهة أخرى «كانت الرهبانية وظيفة مهمة تستوجب ذكاءً أعلى بالمقارنة مع السياسة... ولأن المجتمع كان يظهر احتراماً وتقديراً وتبجيلاً منقطع النظير تجاه الرهبان لدرجة العبادة فقد كانت هذه الوظيفة تتمتع بقوة جذب كبيرة تصل لإمكانية جذب أكثر الناس الطامحين سياسياً»، وضمن هذا السياق فقد سعى «إنكريز ماثر Increase Mather» الطامح الذي ورد ذكره في الرواية، وهو والد كوتون ماثر الذي أشرنا إليه سابقاً، سعى وحصل على مكان له بين الرهبان «الممسكين بزمام السلطة السياسية» (الحرف القرمزي ٢٢٥). وأما آرثر ديميسدل الذي لم يكن لديه الطموح السياسي، فقد كان القس الذي «أجلّته الجماعة لدرجة التعبد». لقد وصفه الناس بـ «شاب الجنة»، وقالوا: «هذا هو الملاك الذي يسير على وجه الأرض!» (الحرف القرمزي ١٣٦). وهو «القس الذي بلغ مرتبة القديس في الكنيسة» (الحرف القرمزي ٢٣٣). كان ديميسدل كلما فكر بالمحبة والتبجيل والتقدير الذي يظهره الشعب تجاهه إلى درجة التقديس، يزداد لديه الإحساس بالذنب وتأنيب الضمير. وكلما أراد البوح بما يجول في داخله والاعتراف بالخطيئة التي اقترفها، كان الضعف الذي بين جوانحه يمنعه من ذلك [٣٨]. ولذلك فإنه لم يكن ليجد الطمأنينة والسكينة بسبب الشعور بالذنب وعذاب الضمير. كان القس ديميسدل الذي من الممكن له الصعود إلى أعلى قمم الإيمان والقداسة، يضطر بسبب ذلك إلى الخضوع لقدره الذي يسحقه تحت وطأة هذا الحمل الثقيل. كان هذا الحمل والعبء يجعل هذا الرجل، الذي يُتصور أن مكانه في السماء، وأن الملائكة سوف تسمعه إن ناداها وتستجيب لندائه، كان يجعله في مستوى أسوأ البشر. ولكن في الوقت نفسه فقد كان الذي يجعله قادراً على فهم إخوانه المخطئين والإحساس بهم بشكل أكبر ومن ثم تقديم العون والمساعدة الأنسبين لهم هو هذا الحمل ذاته. لقد كان قلبه يرتعش ويخفق مع قلوبهم، ويمتص معاناتهم وآلامهم إلى داخله، ويُشعر آلاف القلوب التي يقابلها بالألم الكامن في أحشائه من خلال المواعظ والإرشادات الفياضة بالحزن والمتسمة بقوة الإقناع. كانت الكلمات الرقيقة والمرهفة والمقنعة التي تخرج من أعماقه تصيبه أحياناً بحالة مخيفة. لم يكن الناس يعرفون ما السر وراء هذه القوة التأثيرية التي تتركها عليهم هذه المواعظ، وكانوا ينظرون إلى هذا القس الشاب كمعجزة مقدسة (الحرف القرمزي ١٣٤ – ١٣٥).

بعد أن اكتسبت هيستر درساً تعليمياً قوياً وتعلمت الكثير من الأمور الصائبة والخاطئة بعد الخطيئة التي اقترفتها، والعقاب الذي تعرضت له على يد ثلاثة «معلمين متسمين بالقسوة والفظاظة المفرطة»؛ وهم «العار واليأس والوحدة»، (الحرف القرمزي ١٨٩)، تتحول في نهاية الرواية إلى بطلة واثقة بذاتها ومليئة بالشفقة والمحبة.

(٣٧) Imene، المرجع السابق صـ ٢٨.

(٣٨) Imene، المرجع السابق صـ ٨١.

وأما ديميسدل الذي «انتشر سم الخطيئة التي اقترفها في سائر نواحي شخصيته الأخلاقية بسرعة كبيرة كالنار التي تسري في الهشيم» (الحرف القرمزي ٢١٠)، فإنه يكتوي بنار الإحساس بالذنب، ويصعد بعد آخر وعظ مؤثر له إلى منصة التشهير بثبات وبـ «قلب كالصخر» (الحرف القرمزي ١٨٦) كما صعدت عليها هيستر قبل سبعة أعوام مضت وهي تحمل طفلتها، ويعترف بخطيئته أمام الحشد الغفير، ويطلب من هيستر أن تغفر له وتسامحه، ويأخذ بيرل إلى حضنه ثم يلفظ أنفاسه الأخيرة. وأما تشيلينغ وورث الذي كان يمارس على القس الشاب المكتوي بنار عذاب الضمير والشعور بالذنب تعذيباً نفسياً للانتقام منه، وهو الذي عبر عن غضبه وتحسره بينما يلفظ القس أنفاسه الأخيرة مردداً عبارة «أفلت من قبضتي» مرات عدة، فإنه يسقط أخلاقياً في سعيه لهذا الانتقام الأهوج إلى الدرك الأسفل، وتنهار كل قوته وطاقته، ويفقد رغبته بالحياة وكذلك يفقد قواه العقلية تماماً؟ بسبب موت ديميسدل، و «يضعف وينطوي على نفسه» (الحرف القرمزي ٢٤٥)، ثم يموت بعد مرور أقل من عام. ويترك ميراثه لبيرل ابنة هيستر. هيستر هي الوحيدة التي تنظر إلى المستقبل بتفاؤل، فتأخذ ابنتها وترحل إلى أوروبا، وتتزوج بيرل هناك بفتى أرستقراطي. ثم تعود هيستر، وتنذر حياتها لأعمال الخير. لم يعد الحرف «A» إشارة إلى العار، بل تخلص الحرف القرمزي، بعد سنوات من «التفكير والعذاب والألم والتضحية، من كونه علامة مثيرة لكراهية الناس ونفورهم، وأصبح رمزاً مثيراً للتقدير والاحترام. وفي الوقت ذاته يُذكر بحزن وخوف» (الحرف القرمزي ٢٤٧). وعندما تموت هيستر يتم دفنها في قبر ديميسدل ليجتمعا معاً تحت حجر قبر واحد. ويتم حفر حرف «A» على شاهد القبر (الحرف القرمزي ٢٤٨). إن الطفلة أو الفتاة بيرل التي تُعد رمزاً حياً لخطيئة الأم في نظر المجتمع البيوريتاني[٣٩] هي ناطقة باسم النقد الاجتماعي في الرواية. فبيرل توجه أسئلة مهمة لأمها كضمير للمجتمع البيوريتاني. وكما يفهم أو يتبين لنا فإنها تقوم في الرواية بوظيفة شرح النظام الأخلاقي وبيانه لطائفة البيوريتان، وتوجيه نقد جدي لهذا النظام.

يُقدم هاوثورن من بين الشخصيات الأربع شخصية تشيلينغ وورث كمخطئ ومذنب لا يُعفى عنه. وذلك لأنه يجرح روحاً أخرى، وقلباً آخر بهدف إظهار كيفية رد فعله فقط. فهو يضع ديميسدل نصب عينيه ويبحث عن أفضل طريقة للانتقام. ويُظهر نفسه لألد أعدائه كأعز صديق له[٤٠]. وهو يحاول منع ديميسدل من الصعود إلى منصة التشهير من أجل الاعتراف بخطيئته في نهاية حياته. إن توصيف تشيلينغ هنا يسترعي الانتباه: «انسلّ العجوز روجر تشيلينغ من بين الجموع – وصف وجهه؛ كان وجهه مكفهراً وغاضباً ومتجهماً، ومليئاً بالحقد، وكأنه قد خرج لتوه من الجحيم– وقفز إلى الأمام. كان يريد منع هذا المسكين البائس الذي وقع بين يديه من الإقدام على الأمر الذي عقد العزم على فعله» (الحرف القرمزي ٢٣٨). وبالأساس فإن هاوثورن يستخدم تشيلينغ كرمز للفساد الذي حل بالأخلاق والدين. حيث إن تشيلينغ يشير إلى هذا في حديثه مع

(٣٩) David Levin، المرجع السابق صـ ١٥.

(٤٠) David Levin، المرجع السابق صـ ١٤ – ١٥.

هيستر: «ليست لدي القدرة على العفو، ليست لدي طاقة لتحمل ما تقولينه. إن قناعتي التي نسيتها منذ زمن طويل تحيا من جديد، وهو الآن يريني سبب ما قمت به من أفعال، والمعاناة والآلام التي كابدتها» (الحرف القرمزي ١٦٣). إن تشيلينغ وورث روح شرير وضال حتى قبل أن يجعل الانتقام ديدنه وهاجسه. وذلك لأن هذا الرجل العجوز قد تزوج هيستر الفتاة الشابة على الرغم من عدم محبته لها مقترفاً ذنباً أعظم من الخطيئة التي اقترفتها هيستر وديميسدل، وعرض روح القس الشاب للخطر دون ترك مجال لها للدفاع عن نفسها [٤١].

يعتقد ديميسدل، الرمز الثاني للفساد الأخلاقي والديني حسب رأي تشيلينغ وورث، أن الخطيئة التي ارتكبها ثابتة، ولا يمكن البوح بها، ولا تحملها. وإن هذه الخطيئة تفقده حيويته، وتدفعه للانهيار، وتكوي جوهر كيانه. فديميسدل يعيش عذاب الضمير والإحساس بالذنب من جهة، ومن جهة أخرى يُسحق تحت وطأة الشعور بالنفاق الذي تولدت عن نظرة مجتمعه المثالية إليه، فيتحمل أعباء ثقل سره بكل صمت [٤٢]. ويحاول أن يبرر هذا الصمت بالشكل الآتي:

بالرغم من ارتكابه الخطيئة فإنه يتجنب الاعتراف وعرض مساوئه الشخصية، والأعمال المستقبحة التي تلطخت بها يداه أمام الآخرين بدافع الحرص على عدم تعكير صفو الناس، والمحافظة على تعظيم وتبجيل الله؛ لأنه في حال إقدامه على ذلك سوف يمتنع الناس عن فعل الخير، ويعدّون الخطايا والذنوب التي اقترفوها أفعالاً طبيعية بل خيرة. ومن ثم تتقلص فرص العفو والمغفرة، ولهذا السبب فإنه بالرغم من العذاب والآلام التي كان يعاني منها، وبالرغم من عدم استطاعته التخلص من لطخة الخطيئة وعارها يتجول بين الناس ويوجه لهم النصائح والمواعظ وهو يبدو في أعينهم طاهراً نقياً كنقاء الثلج المتساقط للتو من السماء (الحرف القرمزي ١٢٥).

وفي النهاية كما بين الراوي أيضاً «ليس بمقدور أحد الاستمرار لوقت طويل بارتداء قناع للظهور أمام الناس بوجه مختلف عما يظهر به أمام نفسه، لأنه في نهاية المطاف سوف يختلط الأمر عليه أيضاً، ولن يعرف أيهما الحقيقي» (الحرف القرمزي ٢٠٤).

في نهاية الكتاب يستجمع القس الشاب القوة والشجاعة التي تمكنه من الاعتراف بذنبه بعد إلقاء أكثر مواعظه تأثيراً على الناس ثم يلفظ أنفاسه الأخيرة. وبعد وفاة القس يقدم الراوي إحدى الرسائل الأخلاقية للرواية بالشكل الآتي: «كن صادقاً! كن صادقاً! لا تتهرب ولا تنفر من إظهار خصوصية سوف تساعد على بروز أسوأ جانب منك، حتى وإن لم يكن الجانب الأسوأ!» (الحرف القرمزي ٢٤٤ – ٢٤٥).

(٤١) Glazier، المرجع السابق صـ ٢٠.

(٤٢) Benjamin Kilbourne, "Shame Conflicts and Tragedy in The Scarlet Letter", Japa, 53/2, s. 473 .

كان ديميسدل، الذي يستمع المجتمع البيوريتاني إلى المواعظ والكلمات التي تخرج من فمه «وكأنها تتدفق إليهم من الإله» (الحرف القرمزي ١٨١)، كان يخشى من عرض وإظهار خصوصية من هذا النوع، ويتهرب من إفشاء «سر روحه المظلم المتشح بالسواد» (الحرف القرمزي ١٣٦). ومن جهة أخرى فإنه كان -كراهب يمتلك القدرة على تبديد شبهات جماعته البيوريتانية وشكوكها حول المسائل الدينية والأخلاقية- يحاول الحفاظ على الصورة الآتية: «كان ديميسدل بالنسبة إليهم الخطيب والواعظ الذي يبلغهم رسائل السماء المشتملة على الحكمة والمحبة والنصح، وهو الطاهر الذي تتقدس الأرض التي تطؤها قدماه» (الحرف القرمزي ١٣٥)؛ ومن جهة أخرى فقد أصبح سجين هذه الصورة لدرجة فقدان القدرة على الاعتراف، بالرغم من رغبته في ذلك:

ذات مرة -لا، بل ربما مئة مرة- كان سيتحدث ويعلن الحقيقة. ولكن كيف سوف يحدث الناس؟ كان قد قال للحشد الذي يستمع لمواعظه إنه إنسان سافل حقير جدير بالازدراء والكراهية، لا، بل أحقر الناس، وإنه أسوأ الخطائين، وإنه شخص بغيض مشين، وإنه ليعجب كيف أن الله لا ينزل عليه غضبه ويحرق بدنه المذنب المخطئ أمام أعينهم. فهل يمكن أن يكون هناك حديث أوضح من هذا؟ أفلا يستوجب هذا الكلام غضب الناس عليه، ومن ثم مهاجمته ورميه عن الكرسي الذي لطخه؟ لا لم يحدث شيءٌ من ذلك. فقد استمعوا إلى كل هذا الكلام وازدادوا تعلقاً وإعجاباً بقسهم الشاب. إنهم لم يتوقفوا على المعنى الخفي المخيف الكامن في كلمات القس التي يدين بها نفسه بنفسه (الحرف القرمزي ١٣٦).

يلجأ هذا القس الذي بلغ مرتبة القداسة في العالم إلى وسائل شتى وغير ملائمة من أجل معاقبة نفسه على خطيئته: «فقد كان هناك سوط دامٍ وضعه في خزانته السرية وأقفل عليه. كان هذا القس البيوريتاني البروتستاني، الذي يجلد ظهره باستمرار، كلما جلد نفسه ترتسم ابتسامات مريرة ومؤلمة على وجهه، وكان في كل مرة يسرع من الضربات بتأثير هذه الابتسامات» (الحرف القرمزي ١٣٧). وبالإضافة إلى ذلك فقد كان يصوم ويصلي في الليل والنهار من أجل التكفير عن ذنبه وتطهير نفسه، «إلا أنه لم يكن يتخلص من أعباء هذه الخطيئة بشكل من الأشكال» (الحرف القرمزي ١٣٧). لم يكن احترام وتبجيل الناس له، وقيامه «بجملة من أعمال الخير والفضيلة من أجلهم» لم يكن «يزيده إلا ألماً وبؤساً» (الحرف القرمزي ١٨١)؛ إن أعماله تبدو وكأنها أعمال خير وفضيلة، ولكنه يعلم أنها ليست إلا مخادعة لنفسه. يسأل نفسه وهيستر: «كيف لروح خبيثة ومحطمة مثل روحي أن تخلص الأرواح الأخرى؟ أو كيف لروح ملوثة وملطخة أن تطهر أرواحاً أخرى من الخطايا والذنوب؟» (الحرف القرمزي ١٨١). أصبح من شدة المعاناة والآلام التي يكابدها جراء الخطيئة والشعور بالنفاق ينظر بغبطة حتى إلى هيستر التي حكم عليها بحمل حرف «A» القرمزي المطرز فوق قطعة قماش على صدرها مدى الحياة عقاباً للخطيئة التي اقترفتها:

لقد دفعت ثمن خطيئتي أكثر مما تستوجبه من كفارة، إلا أنني لم أستطع فعل شيءٍ من أجل الندامة والتوبة الحقيقية والصادقة. وإلا كان يجدر بي أن أخلع عباءتي الكهنوتية التي أتخفى فيها، وأظهر نفسي للناس كما سيروني في يوم الحساب من دون خداع ولا نفاق. أنت محظوظة يا هيستر لأنك وضعت ذلك الحرف القرمزي بشكل ظاهر على صدرك أمام جميع الناس! أما أنا فقد وضعته في قلبي سراً، وهو يكويني الآن بناره (الحرف القرمزي ١٨١).

إن ما قاله القس عن العلامة السرية (الحرف «A») التي على صدره صحيح من الناحية المادية أيضاً؛ لأن الراوي يستنطق في نهاية الرواية الحشد المتجمهر فيقول بعضهم مقسمين: «إنهم رأوا علامة مدموغة على جلد صدر القس تشبه تماماً ذلك الحرف القرمزي الذي تحمله هيستر على صدرها» (الحرف القرمزي ٢٤٣). وأساساً فقد تم التلميح إلى هذه الحالة سابقاً في المشهد الذي دار بين روجر تشيلينغ وديميسدل. فعندما تظاهر تشيلينغ، الذي انتحل صفة الطبيب زوراً، أنه يعالج ديميسدل، وسقاه الدواء المنوم الذي استخلصه من الأعشاب التي جمعها، فتح أزرار قميص القس بينما يغوص في نوم عميق بتأثير الدواء، ونظر إلى صدره، وهنا يتساءل الراوي قائلاً: «ماذا كانت علامة الدهشة والحيرة والابتهاج تلك التي بدت على وجهه؟»، «كانت تلك البهجة والفرحة القوية والمفرطة تتدفق من كل مسامات بدن تشيلينغ وورث القبيح، وكأن الوجه أو العينين لم يكفيا للتعبير عنها» (الحرف القرمزي ١٣٠)، «كان هناك إعجاب وحماس مختلط بالحيرة والذهول» في هذه الفرحة. حسب ما يُفهم من ذلك أن ديميسدل كان قد حفر الحرف «A» على جلده كنموذج لتعذيبه نفسَه.

لقد أخل كل من تشيلينغ وورث وديميسدل بأهم مبدأ للعقيدة البيوريتانية وهو مبدأ الصدق. إن هذا المبدأ، الذي يعني الإفصاح عن الحقيقة كما هي أمام الله وأمام العالم، يُعد أهم واجب وضرورة لجعل الإنسان مؤمناً حقيقياً أو معترفاً حقيقياً [٤٣]. فتشيلينغ وورث أخفى هويته وشخصيته الحقيقية من أجل تحقيق الهدف الذي وضعه نصب عينيه ألا وهو الانتقام، وتقرب من ديميسدل لكسب وده وثقته، حتى بلغ به الأمر أن سكن معه في بيت واحد كطبيب له. وفي نهاية الرواية لم يندم تشيلينغ على ما أقدم عليه من أفعال، ليثبت بذلك أنه شخص ملعون مسبقاً من الله، وذلك وفقاً لعقيدة البيوريتان. وأما ديميسدل فإنه لم يستطع أن يكون صادقاً حتى نفسه الأخير، وبذلك فإن كل الحقائق المتصورة حوله كانت كذباً. وذلك لأن «الإنسان المزيف يرى الكون كله مزيفاً، فلا يمكن تلمسه (من؟)؛ وعندما يراد التعرف على طبيعته مادياً بلمسه باليد فإنه يتقلص ثم يتلاشى ويختفي. فذلك الإنسان أيضاً عندما يُظهر نفسه تحت ضوء مزيف فإنه يتحول إلى مجرد ظل ثم يتلاشى ويختفي» (الحرف القرمزي ١٣٨). إن الشيء الوحيد الذي جعل تشيلينغ وورث حقيقياً هو الانتقام، بينما الشيء الوحيد الذي جعل القس حقيقياً فهو محاولته التحمل بصمت. يتطرق الكاتب إلى تفاصيل الحالة

(٤٣) David Levin، المرجع السابق صـ ١٤.

النفسية لديميسدل، بينما لا يفعل الشيء ذاته بالنسبة لتشيلينغ وورث.

لا تخفي هيستر شيئاً من الأسرار، وبالأساس فإن الحرف الذي تحمله كعقاب لها يكسبها وبشكل ساخر فهماً ودراية بشأن أسرار الآخرين. وبكل الأحوال فإن هذا الحرف وبمرور الوقت يفقد معناه الحقيقي وينساه الناس، وتتغير نظرتهم إلى هستر نتيجة لأعمال الخير الكثيرة التي قامت بها، والمساعدات التي قدمتها للمرضى والمعوزين ومواساتها لهم. فلم يعد الحرف «A» في نظر هؤلاء يرمز إلى الفعل الشنيع الذي ارتكبته، وإنما راحوا يفسرونه بكلمة «Angel» التي تعني في اللغة الإنكليزية الملاك، أو بكلمة «Able» التي تعني القادر على مواساة ومساعدة المرضى والمحتاجين. وأما ديميسدل فيعاني من أول الرواية إلى آخرها وبشكل مؤثر من آلام وأوجاع ضميره المذنب والإثم بسبب إخفائه ذاته عن الآخرين [٤٤]. والشيء الملفت والمثير هنا هو تفسيرات وتعليقات الناس المختلفة حول سلوكه المتمثل بإظهار حرف «A» رمز الخطيئة الذي على صدره، واعترافه بذنبه عند لفظ أنفاسه الأخيرة. فبعضهم يقر أنه رأى هذا الحرف، وأما بعضهم الآخر فيرفض الإقرار بأنهم رأوا هذا الحرف أو أن القس قد اعترف بشيء. وإنما يعتقدون أن ديميسدل بموته بين أحضان امرأة آثمة مثل «هيستر» قد جعل موته سبيلاً للهداية والإرشاد. إذ إنه قديس، وليس للاعتراف الذي أقدم عليه خلال لفظ نفسه الأخير «أيّ علاقة بالخطيئة التي كانت سبباً لحمل هيستر الحرف القرمزي». وحسب هؤلاء الشهود المحترمين والمعتبرين من ذوي المكانة في المجتمع فإن تصرف القس يهدف إلى القول: «إن الإنسان ليس له قيمة تُذكر، حتى وإن كان قد (نال) أعلى مستويات من الاستقامة». «وبعد أن أمضى حياته بالجهود والأعمال الفضيلة في سبيل تحقيق الرفاهية الروحية للبشرية، فقد أصبحت وفاته أيضاً حكاية تُستقى منها العبر والعظات. وأعطى القس درساً مريراً وقوياً لنا نحن محبيه الذين يُعد كل واحد منا مخطئاً في نظر الطهارة المطلقة» (الحرف القرمزي ٢٤٤). إن هذا الأسلوب من التفكير أمرٌ طبيعي للغاية بالنسبة للبيوريتانيين في ذلك العصر، وذلك لأن القس آرثر ديميسدل المبجل والموقر هو من عباد الله المختارين وأحد القديسين الأحياء للكنيسة البيوريتانية.

والمحصلة، عندما ينتقد هاوثورن التاريخ البيوريتاني في الحرف القرمزي، فإنه لا يشمل بانتقاده كل المذهب البيوريتاني جملة وتفصيلاً. وإنما انتقد الكاتب النقاط أو الجوانب الفاسدة والمنحرفة للبيوريتانية. فهو قد عارض تمسك البيوريتانيين بالمعتقدات الدوغماتية المتزمتة بشكل يلحق الضرر بالروح الإنسانية، وأشار إلى أشكال القسوة والصرامة التي تؤدي إلى نتائج مأساوية، وهاجم البيوريتانية الفاسدة والمنحرفة من أجل المحافظة على الخصوصية الأساسية للبيوريتان من حيث الجوهر. ويعارض هاوثورن وبشكل خاص من خلال ديميسدل سلبية الشخصية والاغتراب الذاتي وتبديد الذات والقيام بأي نشاط صارم ومتشدد في الميادين

(٤٤) Ian Ousby, An Introduction to Fifty American Novels, Pan Books, London, 1979, s. 53.

الاجتماعية، مثل: الدين أو السياسة أو مجالات العمل لأجل المبادئ المجردة إلا أنه يدافع عن تأكيد المذهب البيوريتاني على الضمير والوجدان وتقرير المصير وخصوصية فردية إنسان.

إن المفتاح الذي بإمكانه فتح الأعماق والأسرار الخفية للطبيعة هو المحبة. وإن إنسانية هذه المحبة تتجسد في الحنان والتعاطف الذي يشعر به قلب ما تجاه قلب آخر يعاني من الألم [٤٥]. وعدا عن ذلك فإنه لا يهمل الوقوف والتأكيد على مسؤولية البيوريتانية. فهاوثورن يتناول موضوع تحقيق الذات من خلال هيستر، وتبديد الذات من خلال ديميسدل، والانتقام من خلال تشيلينغ وورث [٤٦]. فتشيلينغ يمثل هنا الخطيئة غير القابلة للعفو والغفران، وذلك لأنه لم يظهر الندامة، على عكس هيستر وديميسدل، وتعدى على روح الإنسان، ومن هذا الجانب فإنه يرمز إلى العقيدة البيوريتانية الفاسدة [٤٧].

إن هاوثورن عمل من خلال كتاباته، وبشكل خاص «الحرف القرمزي»، على محاسبة أجداده بشأن الخطايا والجرائم التي اقترفوها باسم الدين، وحاول كذلك حماية جوهر المذهب البيوريتاني «التطهري» والمحافظة عليه. فهو قد ركز على تقاليد وأعراف نيو إنكلاند ونمط حياة البيوريتان، وانتقد بشكل صريح وواضح الجوانب الفاسدة والمنحرفة للعقيدة البيوريتانية متصرفاً في ذلك كمؤرخ وناقد للبيوريتانيين [٤٨]. إنه وإن كان قد انتقد البيوريتانية التي طبقها أجداده إلا أن هذه الانتقادات ما تزال تحتفظ بصلاحيتها ووجاهتها في عصرنا هذا وتنطبق عليه.

المراجع والمصادر:

- Bell ،Millicent ،Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays ،Ohio State University Press ،Columbus 2005.
- 2. Elliott ،Emory ،"The Legacy of Puritanism ،Divining America" ،TeacherServe© ،National Humanities Center ،http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/legacy.htm ،(10.01.2016)
- Fujie ،Keiko "Hawthorne's Light & Dark in The Scarlet Letter" ،Osaka Literary Review ،٣٠-١١-١٩٨٠ ،s. 116-127.
- Glazier ،Lyle ،Decadence and Rebirth ،Hacettepe Lectures in American Literature ،Hacettepe University Publications ،Ankara 1971.
- Graham ،Wendy C. ،Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction ،Tectum Verlag DE ،Marburg 1999.
- Güriz ،Adnan ،"Avrupada Reform Hareketi ve Mülkiyet Sorunu" ،"غوريز، عدنان، "حركة الإصلاح والملكية في أوروبا http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf 256-257 ،(05.01.2016).
- Hall ،Kevin ،Calvinism ،Introduction to the Study of Calvinism ، http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf ،(07.01.2016).

(٤٥) المرجع السابق صـ ٩.

(٤٦) المرجع السابق صـ ٢٠.

(٤٧) المرجع السابق صـ ٢٠.

(٤٨) Ousby، المرجع السابق صـ ٤٧.

- Hawthorne ،Nathaniel ،Kızıl Damga ،çev. Z. Gülümser Ağırer Çuhadar ،Arıon Yayınevi ،İstanbul 2002. ناثانيال هاوثورن، الحرف القرمزي، ترجمة. ز. كولومسر آغير تشوهادار Z. Gülümser Ağırer Çuhadar٢٠٠٢، دار أريون للنشر، إسطنبول،
- _____The House of the Seven Gables ،Airmont ،New York 1963.
- Horton ،Michael ،For Calvinism ،Zondervan ،Michigan 2011.
- Imene ،Kahhoul ،Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs ،Mohamed Khider University – Biskra Faculty Of Letters and Languages Department of Foreign Languages ،English Branch ،Algeria 2011/2012.
- Kilbourne ،Benjamin "Shame Conflıcts and Tragedy in The Scarlet Letter" ،Japa ،٢ /٥٣ ،s. 465-483.
- Ladenburg ،Thomas ،"Amerika's Manifest Destiny" ،Digital History ،s. 40-41 http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf ،(15.01.2016).
- Lemay ،J. A. Leo ،An Early American Reader ،United States Information Agency ،Washington DC. 1993.
- Levin ،David ،"Nathaniel Hawthorne ،The Scarlet Letter" ،The Voice of America ،Forum Lectures ،The American Novel ،United States Information Agency ،Washington DC. 1977 ،s. 10-17.
- Levin ،Harry ،The Power of Blackness ،Vintage Books ،New York١٩٥٨ ،.
- Madsen ،Deborah L. ،"Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction" ،Journal of American Studies 33.3 1999 ،s. 509-517.
- Meltzer ،Milton ،Nathaniel Hawthorne: A Biography ،Twenty-First Century Books ،Minneapolis 2007.
- Old ،Hughes Oliphant ،Worship: Reform According to Scripture ،Westminster John Knox Press ، Louisville 2002.
- Ousby ،Ian ،An Introduction to Fifty American Novels ،Pan Books ،London 1979.
- Pfister ،Joel ،"Hawthorne as Cultural Theorist" ،The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne ، Cambridge University Press ،Cambridge 2004 ،s. 35-59.
- Ruland ،Richard; Bradbury ،Malcolm ،From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature ،Penguin Books ،New York١٩٩١ ،.
- Torun ،İshak ،"Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlâk' " ،C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi ، ،٢٠٠٢III/2٩٨-٨٩ ،. İshak Torun ،"١
- http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html ،(06.01.2016).
- http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf ،s. 1.(١٤ ,٠١ ,٢٠١٦) ،

تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة*

د. إبراهيم سلقيني

جامعة غازي عنتاب – كلية الإلهيات: isalkini@hotmail.com

الخلاصة:

يتناول البحث مجموعة من الفتاوى التي تأثرت بالحركة التغريبية والفكر الغربي، فغيرت بعض الأحكام الفقهية الثابتة، وخالفت النصوص، وخالفت جمهور العلماء. فعرض البحث تلك الفتاوى، ودرسها، وعرض تأثيرها على الواقع الإسلامي عموماً، وعلى الحركة الفقهية خصوصاً.

تناول البحث المسائل التالية:

إباحة ربا البنوك، وعدم وجوب الحجاب، وسفر المرأة دون محرم، وتحريم تعدد الزوجات، وإنكار الجزية، وإنكار العمل بالحدود، وإنكار فرضية الجهاد.

كما عرض البحث أدلتهم دون مناقشة؛ لأن مناقشة أدلتهم تحتاج لبحث مستقل في كل مسألة، وهذا خارج عن موضوع البحث في مجال التغريب.

وأسأل الله أن يحفظنا من الخلل والزلل كما حفظ دينه، والحمد لله رب العالمين.

الكلمات المفتاحية: تغريب، فتاوى، فكر غربي

Bazı Güncel Fetvalarda Yabancılaşmanın etkisi

Özet

Araştırma, yabancılaşma ve batı düşüncesinden etkilenen ve sabit fıkhî hükümleri değiştiren, naslara ve cumhuru ulemaya muhalefet eden bir kısım fetvaları kapsamaktadır. Araştırmada o fetvalar ele alınıp incelenmiş, İslam genelinde ve fıkıh özelindeki etkileri üzerinde durulmuştur .

Araştırma şu konuları ele almıştır: banka faizlerinin mubah oluşu, başörtüsünün farz olmadığı, kadının mahremsiz sefere/seyahate çıkabilmesi, çok eşliliğin yasaklanması, cizyenin inkâr edilmesi, had cezalarının inkâr edilmesi, cihad farizasının inkâr edilmesi.

Ayrıca araştırmada deliller tartışılmaksızın ele alınmaktadır. Zira delillerin tartışılması ve değerlendirilmesi, her bir konu için müstakil bir araştırmayı muciptir. Bu ise konumuzun dışındadır.

Allah'tan, dinini koruduğu gibi bizi de kusur ve hatalardan korumasını diliyorum. Her türlü övgü âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur.

Anahtar Kelimeler: Fetva, Yabancılaşma, batı düşüncesi

* وهذه هي المقالة العربية للدراسة بعنوان "Bazı Güncel Fetvalarda Yabancılaşmanın etkisi" التي نشرت في العدد الثّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (إبراهيم سلقيني، تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١٤٧-١٦٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة المنشورة في العدد التركي.

The Effects of Alienation on Some Contemporary Fatwas

Abstract

The research discusses a number of fatwas affected by the westernization and western thought which have changed some firmly-established fiqh rules and have contradicted formative texts and classical scholars. The research presents and studies these new opinions and reviews their effects on the Islamic reality in general and the fiqh movement in particular. The research examines the following issues: permitting interests in banks, hijab as optional not compulsory, female travelling without a company, forbidding polygamy, and denying all of jizya, hudud (Islamic punishment), and jihad obligation (commandment). The research also explores their evidences but without discussing them since the discussion requires a separate study for each issue, which are out of the scope of this research about westernization. Finally, I ask Allah to save us from mistakes or misguidance as He saved His Din, and Praise be to Allah, Lord of the Worlds.

Keywords: Westernization, fatwa, western thought

سبب الكتابة في هذا البحث:

الحركة التغريبية حركة فكرية على مرِّ العصور؛ وقد ظهرت واضحة في العقائد وسريان المادية والفكر الإلحادي، وظهرت في علم الحديث بالطعن في بعض الأحاديث لمنافاتها لعقولهم، أو التشكيك في السنة على وجه العموم، كما كانت واضحة في مجال الأدب من خلال الطعن في اللغة العربية.

وقد ظهر تأثير الحركة التغريبية في زماننا على عدد من الفتاوى الفقهية المعاصرة، ولم يلق هذا الجانب مزيد اهتمام من الباحثين كما لقيت الجوانب الأخرى الفكرية والعقائدية. بل حتى عندما تم طرح الجانب الفقهي تم طرحه من الوجهة الفكرية، ولم يتم طرحه من الوجهة الفقهية في استنباط الأحكام.

وهذا ما دفعني للكتابة في هذا الموضوع وسد الثلمة التي ظننت أن غيري لم يكتب فيها.

موضوع البحث ومحدداته:

تناول البحث الجانب الفقهي في عمليات التغريب، ضمن المحددات التالية:

١- يتناول الأحكام الفقهية، ولا يتناول الجوانب الفكرية والعقائدية.

٢- يتناول المفكرين والباحثين الذين استندوا إلى النصوص والأحكام التشريعية في ترسيخ تلك الأفكار التغريبية وتشريعها، فلا يهمنا آراء أولئك الذين أعلنوا عداءهم للإسلام وتشريعاته واتهموها بالتخلف، فهؤلاء لم يدخلوا في الإسلام ليستندوا إليه، ولا تُعَد آراؤهم من الفتاوى.

٣- يتناول الإنكار الصريح للأحكام، والمخالفة الصريحة للنصوص، ولا يتناول تخصيص أحكام النصوص ببعض ما تدل عليه، فهذا مما يدخل ضمن دائرة الاجتهاد الذي موضعه الأبحاث الفقهية التي تناقش المسائل والأحكام، وهو ما كُتِبَت فيه أبحاث وكتب كثيرة، وليس هنا موضع المناظرة فيها.

٤- يتناول الجانب الفقهي لا الجانب العملي، فلا يتناول تقصير بعض الفرق والجماعات في تطبيق بعض الأحكام الواجبة، مع عدم إنكارهم لها، فهذا لا يدخل ضمن الفتاوى والأحكام، بقدر دخوله في باب الاتجاهات الفكرية.

وفي حين كانت الحركات السابقة تخرج من الشرع من خلال ترك النص بحجة تطوير الشريعة أو الطعن في التشريع والنصوص، فإن هؤلاء يخالفون أصول الشرعية والنصوص بالاستدلال بنصوص وترك نصوص أخرى، أو بترجيح حججهم العقلية والمنطقية على نصوص بعينها، وتخصيصهم لتلك النصوص بأزمنة بعينها.

فهم يروجون للفكر الغربي من خلال فتاوى وأحكام فقهية، ومن خلال النصوص، ومن خلال التزام الشرع كما كان على عهد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما يقولون!!

وقد جعلت البحث في شقين:

الشق الأول: دراسة المسائل التي وقع فيها التغريب: وهي دراسة توصيفية لتلك الفتاوى وأدلتها، دون مناقشة للأحكام ولا لأدلتها، فهذا موضعه كتب الخلاف الفقهي. فهذا الشق هو كالتوطئة للشق الثاني.

الشق الثاني: دراسة لمجمل الاتجاه التغريبي في الفتوى: وهو غاية البحث، ويتضمن دراسة إجمالية مستنبطة - في جزء منها - من مجمل فتاوى الشق الأول.

الشق الأول: دراسة المسائل التي وقع فيها التغريب:

فيما يلي سرد ببعض تلك الفتاوى التي شاعت خلال القرن الماضي ووقع فيها التغريب من بعض المفتين:

١- إباحة ربا البنوك.
٢- عدم وجوب الحجاب.
٣- سفر المرأة دون محرم.
٤- تحريم تعدد الزوجات.
٥- إنكار الجزية.
٦- إنكار العمل بالحدود.
٧- إنكار فرضية الجهاد.

الفتوى الأولى: إباحة ربا البنوك:

بدأت تلك الفتوى بجمال الدين الأفغاني بإباحة الربا غير المضاعف [١]، ثم محمد عبده الذي أباح الربا الداخلي تفادياً للاستدانة بالربا من الأجانب [٢]، ثم سار على دربهم محمد رشيد رضا بعدم تحريم الربا غير

(١) نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية (القاهرة: ٢٠٠٦م) صـ ٩٨.
(٢) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا (القاهرة: ١٩٣١م) ١/ ٩٤٤.

المضاعف [٣]، ومن المتأخرين محمد أبو زيد الذي يجعل الربا المحرم «الربح الزائد عن حده في رأس المال، وتقدره كل أمة بعرفها» [٤]، وعبد الله العلايلي الذي يعد ربا البنوك من أجرة السمسرة [٥]، ود. محمد سيد طنطاوي في الفتوى (٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦/ ١٣٣) بتاريخ (٢١/ ٣ / ١٩٩١م) [٦] التي عد فيها ربا البنوك من تحديد الربح الجائز شرعاً، ود. علي جمعة برقم (٣٠٧)، لسنة (٢٠١٠م)، حيث عد فوائد البنوك من المسائل المختلف فيها، والخروج من الخلاف يكون بتقليد من أجاز [٧]!!!

وسأفرد رأي د. محمد سيد طنطاوي بالتفصيل؛ فقد حرم فوائد البنوك في الفتوى برقم (٢٧٩/ ١٢١) بتاريخ (٨/ ١٠/ ١٩٨٧م) – يوم أن كان مفتياً للديار المصرية – ونصها: «أما عن إيداع مبلغ من رصيد الجمعية أحد البنوك كوديعة ذات عائد محدد، فنفيد بأن الفوائد المحددة مقدماً على المبالغ التي تودع في البنوك عامة أو بدفاتر البريد قد وصفها القانون بأنها قرض بفوائد، فتكون من أنواع ربا الزيادة المحرم في الإسلام بالكتاب والسنة والإجماع. ومن ثم فلا يجوز إيداع هذه المبالغ مقابل عائد محدد كل ستة شهور» [٨]، وكذا برقم (٩٧/ ١٢٣) بتاريخ (١٣/ ٤/ ١٩٨٨م)، ونصها: «الاستثمار بإيداع الأموال في البنوك بفائدة محددة مقدماً زمناً ومقداراً من قبيل الربا؛ إذ تكون الفائدة من ربا الزيادة المحرم شرعاً» [٩]، وقد صدرت له عدة فتاوى مسجلة مشابهة برقم (٤١/ ١٢٤)، وبتاريخ (١٥/ يناير/ ١٩٨٩م) وتاريخ (٢٠/ يناير، ١٩/ فبراير، ٢٠/ مارس) من نفس العام.

ونلاحظ هنا عدة أمور نلخصها فيما يلي:

١- التناقض الواضح في الفتوى من ذات الشخص، إذ كيف يكون ربا البنوك محرماً ومباحاً في ذات الوقت؟!!

٢- إذا كان قد رجع عن فتواه السابقة، فلماذا لم يصرح بخطأ فتواه السابقة عند إصداره لفتواه اللاحقة؟!!

٣- إذا قلنا بتغير الأحكام بتغير الأزمان، فما علة تغير الحكم وتبدله؟!!

٤- لم نجد من وسائل الإعلام أدنى التفاتة تجاه فتاوى تحريم ربا البنوك الكثيرة، في مقابل الزخم الإعلامي الكبير الذي وجدناه في فتوى الإباحة!!

وهذا يدل بوضوح على اضطراب فتاوى إباحة الربا، واتساقها مع الحركة التغريبية الجارفة في العالم الإسلامي في تلك الفترة، وعدم استنادها للنصوص والأصول الشرعية في الفتوى.

(٣) تفسير المنار، محمد رشيد رضا (القاهرة: ١٣٧٣م) (٤/ ١٢٣)، (١٠/ ٩٤٤).

(٤) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمنهوري (القاهرة: ١٩٣٠م) صـ ٥٣.

(٥) أين الخطأ، عبد الله العلايلي (بيروت: ١٩٧٨م) صـ ٦٨-٦٩.

(٦) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات ١٨٩٥م – ١٩٩٦م (٤/ ٣٤٧ – ٣٧١).

(٧) المصدر السابق علي جمعة (٣٥/ ٨١ – ٨٢).

(٨) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات ١٨٩٥م – ١٩٩٦م (٣/ ١١٥).

(٩) المصدر السابق أعلام المفتين في السنوات ١٨٩٥م – ١٩٩٦م (١٧/ ٢٤٧ – ٢٤٩).

الفتوى الثانية: عدم وجوب الحجاب:

مع أن قاسم أمين هو أول من أثار ضجة كبيرة ضد الحجاب، إلا أن دوره الفقهي في هذه المسألة كان قاصراً للأسباب التالية:

١- اقتصر دوره على نزع الصفة الشرعية للحجاب دون أي دليل شرعي، ثم مناقشته من منظور تاريخي فلسفي مجرد، فصرف - بشكل مقتضب - أقوال الفقهاء إلى ما جرت العادة على كشفه وقت التشريع [١٠]، وتجاهل ألفاظ الأمر والنهي الواردة في النصوص، وتجاهل أيضاً أن النصوص التي أوردها متأخرة كثيراً عن عصر التشريع، وهذا ينقض نظرته التاريخية للموضوع.

٢- اختصاصه أدبي خالص، ولم يكن اختصاصه شرعياً، وهذا جعل معالجته للموضوع أدبية فلسفية مجردة، وفيها خلط واضح بين قضية الحجاب والاختلاط.

٣- فوجئت أنه يناقش قضية كشف الوجه والكفين فقط لا غير، على خلاف ما يُشاع عنه، فقد قال: «لو أن في الشريعة الإسلاميَّة نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليَّ اجتناب البحث فيه، ولَمَا كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرَّة في ظاهر الأمر؛ لأن الأوامر الإلهيَّة يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة، لكننا لا نجد نصًا في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة... لا ريب أن ما ذكرنا من مضار التحجُّب يندرج في حكمة إباحة الشرع الإسلامي لكشف المرأة وجهها وكفيها، ونحن لا نريد أكثر من ذلك» [١١]. وهذه قضية خلافية خارج موضوع بحثي، وإنما بحثي قاصر على الإنكار التام للحجاب.

ونجد من كلامه كيف أن الاتجاه الحداثي وتقليد الغرب كان حجر الأساس في وجهة نظره، فقد قال: «الحجاب الموجود عندنا ليس خاصًا بنا، ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريبًا ثمَّ تلاشت طوعاً لمقتضيات الاجتماع، وجريًا على سُنَّة التقدُّم والترقِّي، وهذه المسألة المهمة يلزم البحث فيها من جهتيها الدينية والاجتماعيَّة» [١٢].

فوضع رأيه ثم قام بتطويع النصوص لتناسب رأيه التقدمي كما يراه، لكنه في الحقيقة لم يكن يناقش في معظم بحثه قضية الحجاب، وإنما كان يناقش قضية الاحتجاب عن الرجال (الاختلاط)، وهو خارج موضوع بحثي أيضاً، ولا أدري ما دافعه في استخدام لفظ «الحجاب»، مما أشكل على كثير من أبناء عصره، وبالأخص عبارات من مثل قوله: «وإذا أراد القارئ أن يتبيَّن صحَّة ما أسلفته من مضار الحجاب على وجه لا يبقى للريب

(١٠) انظر: تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، صـ ٣٩-٤٠.

(١١) المصدر السابق، صـ ٣٩، ٤٢.

(١٢) المصدر نفسه، صـ ٣٨.

معه مجال فما عليه إلاَّ أن يقارن بين امرأة من أهله تعلَّمت، وبين أُخرى من أهل القرى أو من المُتجرِّات في المدن لم يسبق لها تعليم» [١٣]، ثم يتكلم عن عجز المتعلمة التي لا تخالط الرجال، وقدرة الجاهلة المخالطة للرجال على تدبير أمور نفسها.

لنجد في الحقيقة أن من برز في تلك الفتوى من المختصين بالعلوم الشرعية هو الدكتور حسن الترابي ومن المستدلين بالنصوص الشرعية حسين أحمد أمين، فيريان أن الحجاب خاص بزوجات النبي صلى الله عليه وسلم، فاستدل الدكتور الترابي بأن سياق آيات الأحزاب كله في زوجات النبي صلى الله عليه وسلم مغفلاً النصوص الأخرى في الحجاب [١٤]، ثم زاد الثاني بادعاء وجود عدد من الصحابيات السافرات دون نكير، وباتهام المفسرين الأوائل بمجموعة من الاتهامات المتراكبة: فاتهمهم بأن أصولهم فارسية، وبتأثرهم بالحجاب الكثيف هناك قبل الإسلام، وأنهم طالبوا المرأة بأكثر مما طالبها به القرآن، ففرضوا على كل النساء ما فرضه القرآن على نساء النبي صلى الله عليه وسلم [١٥]!!

ومن أعجب ما كُتِبَ في هذا المجال كلام خالص جلبي حيث قال: «عند سكان أستراليا الأصليين تتدلى أثداء النساء بدون أن تثير الفتنة. وفي كهوف الفلبين يعيش الناس رجالاً ونساء مع أطفالهم في حالة عري كامل فلا يصيح واعظهم: إن هذا مخل بالأخلاق. وبالمقابل فإن كشف (يد) امرأة متلفعة بالسواد من مفرق رأسها حتى أخمص القدم في بعض المناطق من العالم العربي يثير الشهوة عند رجال يعيشون في حالة هلوسة جنسية عن عالم المرأة» [١٦].

وبمناقشة عقلية بحتة لتلك الفتوى، وبعيداً عن الاستدلال الفقهي بالنصوص فإننا نجد ما يلي:

١- وجود بعض النساء السافرات لا يعني عدم وجود الحجاب أو وجوبه، وإنما يدل على حرية الناس في التمسك وعدمه بالأحكام التعبدية.

٢- إذا كان الحجاب غير واجب، فهل كانت الصحابيات مبتدعات ومخالفات للشريعة بارتدائهن الحجاب؟!!

٣- الآثار المثبتة لوجود الحجاب في العصر النبوي تؤكد أنه ليس متأخراً كما يزعم الباحثون، فعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: «لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ﴾ [سورة الأحزاب: ٥٩] خَرَجَ نِسَاءُ الأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ الْغِرْبَانُ مِنَ الأَكْسِيَةِ» [١٧].

ومع أن هذا النص يمثل سبب نزول للآية، لكننا نناقش القضية من الجانب التاريخي المجرد، من حيث

(١٣) المصدر نفسه، صـ ٤٩.
(١٤) المرأة بين الأصول والتقاليد، حسن عبد الله الترابي (الخرطوم: ٢٠٠٠م) صـ ١٤.
(١٥) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (القاهرة: ٢٠٠٧م) صـ ٢٦٦.
(١٦) جدلية الشيعي والسني، د. خالص جلبي، جريدة الشرق الأوسط، ٣/ ٧/ ٢٠٠٢م-٢٢/ ٤/ ١٤٢٣هـ، ع ٨٦١٨.
(١٧) سنن أبي داود في كتاب اللباس: باب في قوله تعالى: ﴿ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ﴾، برقم (٤١٠١).

زيف دعوى عدم وجود الحجاب في عصر التشريع. وهنا يبرز السؤال العلمي المجرد: ما مبرر تزييف التاريخ والوقائع لإبطال فرضية الحجاب إلا الانجراف مع التيار التغريبي الجارف؟!!

٤- نجد في كلام الأستاذ خالص جلبي أن دعاة التغريب يعتمدون في نشر آرائهم واجتهاداتهم على كلام إنشائي عاطفي لا يتضمن تقريراً لأحكام، ولا استدلالاً بنصوص. لكنه كلام قوي التأثير على عوام الناس، وإن كان لا يغني عن الحق شيئاً.

الفتوى الثالثة: سفر المرأة دون محرم:

وقد أفتى بذلك د. محمود عكام، واستدل بحديث: «والله ليتمن الله هذا الأمر حتى تسير الظعينة وحدها من صنعاء الى حضرموت» [١٨].

ونلاحظ على هذه الفتوى ما يلي:

١- لم أجد الحديث الذي استشهد به الكاتب، وإنما هما حديثان:

- حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**لَيَنْصُرَنَّكُمُ اللهُ تَعَالَى، وَلَيُعْطِيَنَّكُمْ -أَوْ لَيَفْتَحَنَّ لَكُمْ-، حَتَّى تَسِيرَ الظَّعِينَةُ بَيْنَ الْحِيرَةِ وَيَثْرِبَ إِنَّ أَكْثَرَ مَا تَخَافُ السَّرَقَ عَلَى ظَعِينَتِهَا**» [١٩].

- حديث خباب بن الأرت رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**وَاللهِ لَيُتِمَّنَّ هَذَا الأَمْرَ حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لا يَخَافُ إِلاَّ اللهَ أَوْ الذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ**» [٢٠]. ولا ذكر للمرأة ولا للظعينة في هذا الحديث.

ولم أجد كلمة «وحدها» في كل روايات الحديثين، فالحديث يتكلم عن خوف المرأة، لا عن وجود الرفقة وعدمها.

٢- هذه الفتوى لم يكثر اللغط بها في زماننا؛ لأنه شاع بين الناس أن يفعلوا ما بدا لهم في مثل تلك القضايا، ولا يسألون إلا إذا ترتب على الخلاف في المسألة نزاع في التزامات مالية.

٣- قد حمل القائلون بهذا القول الحكم على الزمن بدلاً من المسافة التي وردت في الحديث: «**لا تُسَافِرْ الْمَرْأَةُ مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ إِلاَّ وَمَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ**» [٢١].

(١٨) الفتوى رقم (٥٤٥) من فتاوى الموقع على صفحته الرسمية على النت على الرابط التالي: http://www.akkam.org/?type=1330t.

(١٩) سنن الترمذي في كتاب تفسير القرآن: باب سورة فاتحة الكتاب، برقم (٢٩٥٣)، ومسند أحمد في بقية حديث عدي بن حاتم من مسند الكوفيين، برقم (١٩٣٨١)، واللفظ له.

(٢٠) صحيح البخاري في كتاب المناقب: باب علامات النبوة في الإسلام، برقم (٣٤١٦).

(٢١) المصدر السابق كتاب الإحصار وجزاء الصيد: باب حج النساء، برقم (١٧٦٥)، وصحيح مسلم في كتاب الحج: باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، برقم (٣٣٢٦).

وقد تفاوتت اتجاهات القائلين بهذه الفتوى بين الاتجاه التغريبي أسوة بالمرأة الغربية، وبين اتجاه اتباع الهوى في أنهم علقوا حكم السفر دون محرم على الزمن، فأباحوا سفرها إلى آخر نقطة من الكرة الأرضية دون محرم، لكنهم أبقوا حكم قصر الصلاة والفطر في السفر على ضابط المسافة، ولو كان السفر نصف ساعة بالسيارة إلى قرية قريبة منهم.

الفتوى الرابعة: تحريم تعدد الزوجات:

لم أر من خلال بحثي القاصر فتاوى صريحة بتحريم التعدد شرعاً، لكنني أدرجت هذه المسألة بسبب وجود ثلاث دول إسلامية يمنع قانونها تعدد الزوجات بشكل قطعي، وهي: تونس، وتركيا، وأذربيجان، إضافة إلى كوردستان العراق. فجعلت التحريم واقعاً من خلال تشريعاتها، ومع ذلك فإنه يوجد أكثر من ١٨٧ ألف حالة تعدد للزوجات في تركيا [٢٢]، فالناس عملياً تخالف القانون ولا تعمل به.

وهذه القوانين بالإضافة لمخالفتها لإجماع المسلمين على إباحة تعدد الزوجات، فإننا نلاحظ أنها لم تؤثر على حياة الناس، وأصبحت القوانين – والتي هي أقوى من الفتوى – في حكم المعدوم من خلال سلوك الناس وتطبيقهم.

الفتوى الخامسة: إنكار الجزية:

الغريب أن المسلمين يدفعون اليوم من الضرائب والمكوس أضعاف مبلغ الجزية، ويجب عليهم من التكاليف الشرعية من بذل الزكاة والنفس ما لا يجب على غيرهم، في حين أن الوجوب على غيرهم هو وجوب قانوني فقط، لا وجوباً شرعياً.

لكن منهج هذا البحث هو تقرير وقائع الشذوذ الفقهي التي انساق أصحابها وراء التغريب، وليس مناقشة الأحكام وتقريرها.

يطرح هذه الفتوى فهمي هويدي فيجعل الجزية حكماً خاصاً عممه الفقهاء، ليخلص إلى أن «موضوع الجزية بحد ذاته لم يعد وارداً في العصر الحديث» [٢٣]، مع أن حديث النبي صلى الله عليه وسلم نص على أن إبطال الجزية يكون عند نزول عيسى عليه السلام، فعن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا؛ فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيضَ الْمَالُ حَتَّى لا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ**» [٢٤].

(٢٢) دراسة قامت بها جامعة "حجاتبة" في أنقرة عام ٢٠١١م: http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html.

(٢٣) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي صـ ١٢٨-١٢٩، ١٤٤.

(٢٤) صحيح البخاري في كتاب البيوع: باب قتل الخنزير، برقم (٢١٠٩)، وصحيح مسلم في كتاب الإيمان: باب نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد، برقم (٤٠٦).

وقد أطال فهمي هويدي في بيان خلاف الفقهاء في حِكْمَة تشريع الجزية ولماذا شُرِعَت؟ [٢٥] وغفل عن أنها اجتهادات فقهاء لا نص عليها، فلا ترقى لتكون علة شرعية يزول الحكم بزوالها.

وعليه: فكون الجزية أصبحت جزءاً من النفقات التي يدفعها في زماننا المسلمون وغيرهم لتمويل جهاز الدولة عموماً، أو لتمويل الجهاز العسكري خصوصاً [٢٦]، لا يعني إنكار الحكم للدفاع عن الإسلام في وجه الهجوم الغربي على التشريعات الإسلامية، فهذه العبارات لا تعدو كونها تبريرات وحِكَم تشريع لا أكثر ولا أقل، وليست علة حكم ليُبْنَى عليها إبطال الحكم.

وأعجب ما استدل به هو استبدال عمر رضي الله عنه الزكاة المضاعفة بالجزية [٢٧]، فالزكاة أكثر من الجزية دون تضعيف، فكيف إذا تم تضعيفها؟!! وغاية ما يستدل به هو جواز تغيير اسمها، وجواز مضاعفة الجزية أضعافاً مضاعفة، وهذا يخالف مقصود هؤلاء الباحثين!!

الفتوى السادسة: إنكار العمل بالحدود:

فقد أفتى عدد من الحداثيين بأن الحدود «لا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها» [٢٨]، وجاء بهذا الرأي عبد الله العلايلي ومحمد أبو زيد [٢٩]، وَأَوَّلَ حسين محمد أمين آية السرقة على أنها مجاز، وأنه حكم قابل للتبديل مع الزمن [٣٠].

وبعد فشل تلك الدعوات ظهر تيار جودت سعيد الذي اقتصر على إنكار حد الردة، وتبعه فيه تلميذه وصهره خالص جلبي [٣١].

ونلاحظ من تلك الآراء والفتاوى ما يلي:

١- تعليق حكم الحدود على الإياس من غيرها لا دليلَ شرعيٌّ عليه.

٢- اعتاد أنصار التيار التغريبي العبث بالألفاظ ودلالاتها لتوافق أهواءهم وآراءهم، فيجعلون الحقيقة

(٢٥) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي (القاهرة: ١٩٩٩م) صـ ١٣١-١٣٧.

(٢٦) وهو ما يراه د. فتحي عثمان من جواز إسقاط الجزية في مقابل دفعهم للزكاة والضرائب المحدثة معاً في بحثه «مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين»، فهو تغيير للإسم فقط. بينما تمسك فهمي هويدي في كتابه «مواطنون لا ذميون» صـ ١٤٤ بالشق الأول وهو إسقاطها ولم يركز على الشق الثاني الذي يكلفهم بالأمرين وجوباً.

(٢٧) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي صـ ١٤٢-١٤٤.

(٢٨) أين الخطأ، عبد الله العلايلي صـ ٩١.

(٢٩) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن صـ ٢٧٤.

(٣٠) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين صـ ٥٤، ٢٦٣-٢٦٤.

(٣١) سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، د. خالص جلبي (بيروت ودمشق: ١٩٩٨م) صـ ١٢٦-١٢٧.

مجازاً، ويجعلون المجاز حقيقة، ويخصصون العام، ويعممون الخاص، دون أدنى دليل من شرع أو عقل أو لغة!!

٣- عندما يعجز أنصار التيار التغريبي عن إبطال كامل الأحكام فإنهم لا يقصرون في إبطال ما أمكنهم منها، وكأن إبطال الأحكام وتبديلها غاية في ذاته عند أتباع هذا الاتجاه.

٤- حيث إن هذا الحكم منوط بالحاكم دون غيره، فلا يمكننا مناقشة تطبيقه في زماننا، في ظل تغييب كامل للفقه الجنائي في كامل العالم الإسلامي.

الفتوى السابعة: إنكار فرضية الجهاد:

تبنى هذه الفكرة القاديانيون حتى قال زعيمهم: «من الحرام على المسلمين أن يتمردوا على الحكومة الإنجليزية التي تحكم الهند» [٣٢]، بل خصص كتاباً كاملاً في ذلك!!

ولا تهمنا تعليلاته الغريبة في هذا، لكنها كانت من أشد الفتاوى في هذا المجال. وبعد أن اندثرت هذه الفكرة ظهرت ثلاثة اتجاهات في هذا المجال:

الاتجاه الأول: حصر الجهاد في جهاد الدفع فقط دون جهاد الطلب، وهو في المحصلة اجتهاد يخصص حكماً شرعياً ولا يبطله، وهذا خارج عن موضوع بحثي، فهو لا يتناول المؤولين للجهاد ببعض جوانبه، فهذا مع شناعته أحياناً، إلا أنه يدخل في أبواب الاجتهاد التي يسعنا قبول بعضنا بعضاً فيها، ولكنه يتناول المنكرين للأحكام ومبطليها. ومع ذلك، فيا ليت القائلين بهذا القول فعلوا ما قالوا به، فجاهدوا جهاد الدفع الذي حصروا الجهاد فيه [٣٣].

الاتجاه الثاني: جماعات وفِرَق لا تنكر الجهاد، لكنها تتجنب الحديث في الجهاد وأحكامه، وتنهى أتباعها عنه بحجة أولوية تزكية النفس التي لا تنتهي عندهم، وهو أيضاً خارج عن موضوع بحثي؛ لأنه في الأفعال وليس في الأحكام.

الاتجاه الثالث: يعمم مفهوم الجهاد ليشمل حماية المخالف ودفع كل الظلم، فيدخل فيه القتال مع المشركين ضد المسلمين الظالمين، وأنه لو التقى مسلم وكافر بسيفيهما فالاثنان في النار، وتبناه د. خالص جلبي، والذي فهم من مجموع النصوص ما لم يفهمه الصحابة رضي الله عنهم كما قال [٣٤].

وفي هذا الاتجاه تبرز عدة إشكاليات:

(٣٢) انظر كتاب «الحكومة الإنجليزية والجهاد» لميرزا غلام أحمد القادياني (لندن: ٢٠١٣م).

(٣٣) انظر نماذج للكتب القائلة بذلك في: روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن (القاهرة: ٢٠٠٨م)، والجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، محمد سعيد رمضان البوطي (دمشق: ١٩٩٣م).

(٣٤) سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، خالص جلبي صـ ١٤-١٦، ١٧٢، ١٩٨.

١- تمييع الأحكام الفقهية بإزالة كل ضوابط الجهاد التي تميزه عن باقي أنواع القتال الأخرى.

٢- تمييع ضابط الظلم الذي يفسره الإعلام الغربي بما يتوافق مع مصالحه، فيصبح جهادنا معارك خالصة لمصلحة الغرب ومصلحة عدونا كما حصل في حرب العراق الأخيرة!! والبداية كانت مجموعة فتاوى فضفاضة عائمة تتجاهل قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٧]!!

٣- هذا الاتجاه لم ينكر الجهاد صراحة، لكنه يقرر قاعدة القاديانيين ذاتها، حيث يقول خالص جلبي: «وأهم ما في التحرير: تحرير النفس من كراهية الإنجليز قبل رحيلهم» (٣٥).

الشق الثاني: دراسة لمجمل الاتجاه التغريبي في الفتوى:

تحذير الشريعة من التغريب الفقهي:

الحقيقة إن الخروج عن أوامر النصوص بهدف اتباع الغرب (التغريب الفقهي) هو نوع من أنواع الابتداع المذموم في الدين، ولا يغير حقيقته اختلاف دافع الابتداع، ولا كونه في الأحكام الفقهية. وقد وردت نصوص عدة تحذر من الابتداع في الدين، منها:

١- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ**» (٣٦).

٢- عن العرباضَ بن سارية رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**أوصيكُم بتقوى الله والسمعِ والطَّاعةِ وإنْ عَبْداً حبشيًّا، فإنَّه من يَعِشْ منكم بَعْدي فسَيَرى اختلافاً كثيراً، فعليكُم بسنَّتي وسُنَّةِ الخُلفاءِ، المَهديِّينَ الرَّاشدينَ، تَمَسَّكوا بها وعَضُّوا عليها بالنَّواجذِ، وإيَّاكم ومُحْدَثاتِ الأمورِ، فإن كُلَّ مُحدَثَةٍ بدْعَةٌ، وكل بدعَةٍ ضَلالةٌ**» (٣٧).

والذي يهمنا في زمن شيوع الجهل هو كيفية التمييز بين الصواب والخطأ في الفتاوى الفقهية، وعدم الانخداع ببريق الغرب والشرق في تلقي الفتاوى والآراء في زمان الفتن، وبالأخص مع احتمال وقوع الزلل من العالم. كل هذا يختصره مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ رضي الله عنه في الحديث الموقوف بقوله: «**إِنَّ مِنْ وَرَائِكُمْ فِتَنًا يَكْثُرُ فِيهَا**

(٣٥) الصيام كتدريب على عدم ممارسة العنف، د. خالص جلبي، جريدة الرياض، الخميس ٨/ ١/ ١٩٩٨م- ٩/ ٩/ ١٤١٨هـ، السنة ٣٤، ع ١٠٧٩٠، وذات الفكرة كررها في مقال «دورات التحكم الداخلي»، جريدة الاتحاد الإماراتية صـ ٣٩، ٢٤/ ٧/ ٢٠١٣م- ١٥/ ٩/ ١٤٣٤هـ، السنة ٤٤، ع ١٣٨٩٧.

(٣٦) صحيح البخاري، في كتاب الصلح: باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، برقم (٢٥٥٠)، وصحيح مسلم في كتاب الأقضية: باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، برقم (٤٥٨٩).

(٣٧) سنن أبي داود، في كتاب السنة: باب في لزوم السنة، برقم (٤٦٠٧).

الْمَالُ، وَيُفْتَحُ فِيهَا الْقُرْآنُ حَتَّى يَأْخُذَهُ: الْمُؤْمِنُ وَالْمُنَافِقُ وَالرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ وَالصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ وَالْعَبْدُ وَالْحُرُّ، فَيُوشِكُ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ: مَا لِلنَّاسِ لاَ يَتَّبِعُونِي وَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ؟!! مَا هُمْ بِمُتَّبِعِيَّ حَتَّى أَبْتَدِعَ لَهُمْ غَيْرَهُ. فَإِيَّاكُمْ وَمَا ابْتُدِعَ، فَإِنَّ مَا ابْتُدِعَ ضَلاَلَةٌ. وَأُحَذِّرُكُمْ زَيْغَةَ الْحَكِيمِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الضَّلاَلَةِ عَلَى لِسَانِ الْحَكِيمِ، وَقَدْ يَقُولُ الْمُنَافِقُ كَلِمَةَ الْحَقِّ».

فقيل لِمُعَاذٍ: مَا يُدْرِينِي رَحِمَكَ اللهُ أَنَّ الْحَكِيمَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الضَّلاَلَةِ، وَأَنَّ الْمُنَافِقَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الْحَقِّ؟

قَالَ: «**بَلَى اجْتَنِبْ مِنْ كَلاَمِ الْحَكِيمِ الْمُشْتَهِرَاتِ الَّتِي يُقَالُ لَهَا: مَا هَذِهِ؟ وَلاَ يُثْنِيَنَّكَ ذَلِكَ عَنْهُ، فَإِنَّهُ لَعَلَّهُ أَنْ يُرَاجِعَ. وَتَلَقَّ الْحَقَّ إِذَا سَمِعْتَهُ فَإِنَّ عَلَى الْحَقِّ نُوراً**» (٣٨).

دوافع الحركة التغريبية في الفتوى:

نجد من خلال الفتاوى السابقة أن دوافع المفتين في الحركة التغريبية تتنوع بين الآتي:

١- الدفاع عن الإسلام في وجه الهجمة الغربية بنفي موضع الهجوم، فإذا هاجم الغرب الحجاب نجد بعض المفتين ينكر وجود الحجاب دفاعاً عن الإسلام!!

٢- التجديد في الدين لجعله موازياً ومكافئاً للفكر الغربي الذي يرونه متطوراً في نظرهم، فيخلطون بين التجديد باستنباط الأحكام المناسبة للمسائل الجديدة الطارئة، وبين التحريف بتغيير الأحكام الثابتة التي استقر عليها التشريع، فينحون بذلك إلى إنشاء تشريع جديد من حيث لا يشعرون.

٣- الضعف العلمي وعدم التمييز بين الصواب والخطأ في الاستنباط، وبالتالي يسيرون على الخط العام لـ «التحريف» الذي أطلق عليه غيرهم اسم «التجديد»، ويقتنعون قناعة تامة بفتاويهم الخاطئة. وبالأخص الفتاوى الصادرة من الشباب المندفع وغير المختص بالعلوم الشرعية رغبة في الظهور والشهرة، وبتشجيع من وسائل الإعلام، التي سعت جاهدة إلى «تغريب الفتوى، وفتح الطريق وإفساح مجالس الإفتاء في الإعلام أمام هؤلاء المتعالمين» (٣٩).

٤- الاعتقاد بانحراف شرائع الإسلام ابتداء من العصور الأولى، وأن المسلمين اجتمعوا على ضلالة، وأن عقول الناس لم تتفتق عبر العصور لكشف هذا الانحراف، وأنهم وحدهم نبغوا لكشف هذا الانحراف

(٣٨) المصدر السابق برقم (٤٦١١).

(٣٩) الإفتاء بين التقويض والتفويض، عبد الله بن فهد الواكد، خطبة جمعة في جامع الواكد - حائل، ١٠/ ٩/ ١٤٣١هـ- ٢٠/ ٨/ ٢٠١٠م:

http://www.shmmr.net/vb/threads/75184-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%81%D8%AA%D8%A7%D8%A1-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%82%D9%88%D9%8A%D8%B6-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D9%88%D9%8A%D8%B6?s=08c417580f35238827f598d2c51bb739.

المزعوم. وبعضهم صرح بذلك، وبعضهم يوحي به من خلال مخالفته للواقع المستمر لقرون باستنتاجات واتهامات متراكبة غريبة.

لنرى إضافة لما سبق أثناء البحث عبارة كالتي قالها الدكتور فهمي هويدي: «إذا كان الدين من صنع الله ووحيه، فإن الفقه يظل من صنع التاريخ»[٤٠].

توصيف عام للفتاوى التغريبية:

تتصف الفتاوى التغريبية بالملامح التالية:

١- تركزت على المجالات الاجتماعية والاقتصادية، وحتى فتاواهم فيما يتعلق بالحدود تصب نتائجها في الجانب الاجتماعي وتفتيت بنية المجتمع.

٢- كانت في بدايتها مكتوبة في مؤلفات وفي فتاوى نصية، ثم أصبحت فيما بعد فتاوى ارتجالية في الجرائد أو على وسائل الإعلام في الغالب. مما يجعل توثيقها أصعب، كما يجعل تأثيرها آنياً لا يستمر.

توصيف عام للقائلين بالفتاوى التغريبية:

يتصف القائلون بالفتاوى التغريبية بالصفات التالية:

١- شذوا عن أهل زمانهم من العلماء وطلبة العلم، وانتقلت فتاواهم عبر الأجيال في سلاسل من الشذوذ جيلاً بعد جيل، فكل تلميذ ينقل عن أستاذه الذي تأثر بأفكاره فهو يكررها بحرفيتها. ولم تلق أي فتوى من تلك الفتاوى صدى أو انتشاراً بين الناس، ولا بين طلبة العلم خارج سلسلة الشذوذ.

٢- غالبيتهم من غير المختصين، فهم مجرد مفكرين إسلاميين، وأحياناً مجرد مفكرين لا يتبعون الاتجاه الإسلامي، بل بعضهم يتبع الاتجاه الحداثي أو العلماني ويفتون ويستشهدون بالنصوص.

تاريخ الحركة التغريبية الفقهية:

بدأت الحركة التغريبية فكرية بالتزامن مع خروج الاحتلال من العالم الإسلامي، وكانت تدعو لدخول ركب الحضارة بتقليد الغرب في المظاهر السلوكية الخارجية.

فلما لم تلق قبولاً جيداً من الناس بسبب التدين الفطري عند المسلمين بدأ أرباب تلك الدعوات بنشر التبريرات الفقهية لأفكارهم لترويجها بين الناس، كما رأينا في عدد من الفتاوى السابقة.

وكانت التبريرات في معظمها مرتبطة بالفروع كما رأينا سابقاً، وذلك بتبرير كل مسألة فقهياً بشكل منفرد عن المسألة الأخرى.

إلى أن ظهر اتجاه جديد، وهو الاستدلال بالمقاصد مجرداً عن القياس، وهو أول عمل تأصيلي لحركة

(٤٠) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدى صـ ٨.

التغريب الفقهي، يقول محمد عابد الجابري: «أما في أصول الفقه فلم يكن من الممكن أن يتبلور مفهوم «الكلي» في أرجائه؛ لأن ما كان يؤسس أصول الفقه هو القياس، والقياس هو حمل جزء على جزء حملاً يبحث له عما يبرره بالسبر والتقسيم»، ثم يعززون ذلك المنهج الأصولي باتهام الإمام الشاطبي بتبنيه في كتابه الموافقات [٤١].

«ثم يعرض الحداثيون آراءهم الفقهية في مسائل الحرية وأحكام المرأة والجهاد والعلاقة بغير المسلم وأهل الذمة والحدود الجنائية الخ، ويزعمون أن هذا كله بناءً على تفطنهم واستعمالهم لمقاصد الشريعة التي بشَّر بها الشاطبي وقعّدها وأصّلها في موافقاته، ويُعيدون ويبدؤون بإطراء الشاطبي. ويعرف أهل الخبرة بالفقه وأصوله أن الشاطبي لا علاقة له البتة بهذه الآراء التغريبية في مسائل الحرية والمرأة والجهاد والحدود الخ؛ لأن الشاطبي أصلاً من صقور المحافظة المذهبية في الفقه الإسلامي، وكلامه الكثير المنتشر في التعظيم البالغ لأئمة السلف واتباعهم، وتعظيم قاعدة «سد الذرائع»، وكلامه في التغليظ على جعل الخلاف حجة، والتشديد في منع تتبع رخص المذاهب، والفتيا بمشهور المذهب فقط، والتأكيد على اعتبار الجزئيات الشرعية وعدم إهمالها باسم الكليات، وتقديم المصالح الأخروية على الدنيوية، وتقديم النقل على العقل، وأن كل الأحكام تغطيها النصوص الشرعية، وتعظيم الشاطبي لمرجعية العالم وأن «المفتي قائم في الأمة مقام النبي» [٤٢] عنده، وتحذيره من الاعتراض على الكبار من أهل العلم، وتحقيره للفلسفة، الخ. حتى إنه نُسِب إلى التشدد والتعسير في الفتيا الفقهية وروى بنفسه هذه التهمة» [٤٣]، فقال رحمه الله كأنه يرد على المتهمين له اليوم: «وتَارَةً حُمِلَ عَلَيَّ الْتِزَامُ الْحَرَجِ وَالتَّنَطُّعُ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا حَمَلَهُمْ عَلَى ذَلِكَ أَنِّي الْتَزَمْتُ فِي التَّكْلِيفِ وَالْفُتْيَا الْحَمْلَ عَلَى مَشْهُورِ الْمَذْهَبِ الْمُلْتَزَمِ لَا أَتَعَدَّاهُ، وَهُمْ يَتَعَدَّوْنَهُ وَيُفْتُونَ بِمَا يُسَهِّلُ عَلَى السَّائِلِ وَيُوَافِقُ هَوَاهُ، وَإِنْ كَانَ شَاذًّا فِي الْمَذْهَبِ الْمُلْتَزَمِ أَوْ فِي غَيْرِهِ، وَأَئِمَّةُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ، وَلِلْمَسْأَلَةِ بَسْطٌ فِي كِتَابِ (الْمُوَافَقَاتُ)» [٤٤].

فعلماء الأمة كلهم يأخذون بمقاصد الشريعة، فنقض رحمه الله بذلك اتهامهم له بترك القياس وترك مشهور كلام العلماء؛ لتدخل فتاوى التغريب بعد ذلك مرحلة جديدة، وهي مرحلة انتشار الوعي بين عموم الناس عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة في الشبكة الدولية (الإنترنت)، وانحسار دور وسائل الإعلام الحصرية التي يتحكم بها السلاطين، مما قوى مناعة الناس في مواجهة هذا الغزو الفكري بشكل تدريجي، وهو ما سنلحظه في «نتائج حركة التغريب الفقهي في عصرنا».

(٤١) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط٩، (بيروت: ٢٠٠٩م)، صـ ٥٤٧-٥٤٨.

(٤٢) انظر هذه الجملة في: الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحـ: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط١، (الخُبَر: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، (٥/ ٢٥٣)، بل جعلها مسألة مستقلة وحشد لها الأدلة.

(٤٣) كيف أسهم الإعلام الليبرالي في تعزيز شرعية الغلاة، إبراهيم بن عمر السكران، موقع صيد الفوائد، السبت ١٠/ ٤/ ٢٠١٦م- ٢/ ٧/ ١٤٣٧هـ، صـ ١١: http://www.saaid.net/Doat/alsakran/87.pdf.

(٤٤) الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحـ: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ط١، (الخُبَر: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، (١/ ٣٦).

نتائج حركة التغريب الفقهي في عصرنا:

مع أن الأنظمة المستغربة والإعلام الإسلامي المستغرب قد حاولا كثيراً إبراز أرباب تلك الفتاوى، ومع الضخ الإعلامي الشرقي والغربي، إلا أن نتائج الحركة التغريبية في المجال الفقهي كانت مختلفة وغريبة من وجهين:

١- بقيت فتاويهم قاصرة على أتباعهم ومريديهم، فلم تخرج إلى الشعبية بين المسلمين، فبقيت شاذة كشذوذ قائليها بين غيرهم من العلماء.

٢- كانت النتيجة عكسية، فقد انتشرت المصارف الإسلامية، والحجاب، وارتفع مستوى الحشمة لدى السافرات، وقويت دعوات تحكيم الشريعة في الشارع اليوم.

إن التغريب الفكري جذري وتأثيره أكبر من التغريب الفقهي في الفروع، ومع أن اتجاههم إلى الفروع يدل على عجزهم في الهجوم في مجال الأصول، إلا أن النتائج القاصرة والعكسية السابقة تدل على إخفاق ذريع في تغريب الفروع، لا يقل عن إخفاقهم في تغريب الأصول.

وهذا يدل على انتشار الوعي العام بين المسلمين في مجال الأصول والأحكام الأساسية وارتفاع مستواه، وإن كان ضعيفاً في المجال الاختصاصي الدقيق.

وفي المحصلة فإن الشذوذ أمر لا بد منه في كل عصر، وأساس «التغريب الفقهي بالترويج لأقوال شاذة... ولن تعدم فتوى شاذة تبيح لك ما شئت من المنكرات يتبرع بها كاتب متطفل على الشريعة، أو نجم دعوي متألق يستثمر في الدعوة ويتربح من الموعظة، بل وربما صدر مثل ذلك من بعض أهل العلم زلة منه عن الصواب وشذوذاً عن الحق وغفلة عما يترتب على فتواه من عظيم المفاسد لمصالح شرعية يتوهمها تحت ضغط أجواء الانهزام والضعف، وكم من مفت لم يدرك خطورة فتاواه الشاذة إلا بعد فوات الأوان»[٤٥].

المراجع والمصادر:

- الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحـ: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ط١، (الخُبَر: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م)
- أين الخطأ، عبد الله العلايلي، دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٧٨م.
- بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط٩، (بيروت: ٢٠٠٩م).
- تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر: ١٣٥٠ه-١٩٣١م.
- تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة: د.ت.

(٤٥) البكري يحذر من خطورة التغريب الفقهي، عبد الله بن عمر البكري، جريدة الوطن القطرية، السنة ١٤، ع ٥٧٠٤، ١٦/ ٤/ ٢٠١١م، صـ ٥: http://www.al-watan.com/viewnews.aspx?n=385B69E2-67CA-49FC-AF5C-F55479723A91&d=20110416.

- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المنار ط٤، مصر: ١٣٧٣هـ.
- دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين ودراسات إسلامية أخرى، حسين أحمد أمين، دار العين للنشر ط١١، القاهرة: ٢٠٠٧م.
- روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار النيل ط٥، القاهرة: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.
- الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر ط١، دمشق: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- الحكومة الإنجليزية والجهاد، مرزا غلام أحمد القادياني، ترجمة: محمد أحمد نعيم، الشركة الإسلامية المحدودة ط١، لندن: ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحـ: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية ط١، بيروت: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحـ: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، د. خالص جلبي، دار الفكر المعاصر ودار الفكر ط١، بيروت ودمشق: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحـ: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة ط٣، بيروت: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت: د.ت.
- الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، دار الإفتاء المصرية، القاهرة: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- المرأة بين الأصول والتقاليد، د. حسن عبد الله الترابي، مركز دراسات المرأة، الخرطوم: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين، د. فتحي عثمان، مجلة الأمان، بيروت: د.ت.
- مسند أحمد، أحمد بن حنبل، تحـ: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة ط٢، بيروت: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، دار الشروق ط٣، القاهرة: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحـ: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط١، (الخُبَر: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).
- نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية، دار المعارف، القاهرة: ٢٠٠٦م.
- الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمنهوري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٤٩هـ-١٩٣٠م.

الدوريات والمواقع الإلكترونية:

- جريدة الإتحاد الإماراتية، ٢٤/ ٧/ ٢٠١٣م-١٥/ ٩/ ١٤٣٤هـ، السنة ٤٤، ع ١٣٨٩٧.
- جريدة الرياض السعودية، الخميس ٨/ ١/ ١٩٩٨م- ٩/ ٩/ ١٤١٨هـ، السنة ٣٤، ع ١٠٧٩٠.
- جريدة الشرق الأوسط، ٣/ ٧/ ٢٠٠٢م-٢٢/ ٤/ ١٤٢٣هـ، ع ٨٦١٨.
- جريدة الوطن القطرية، ١٦/ ٤/ ٢٠١١م، السنة ١٤، ع ٥٧٠٤.
- موقع صيد الفوائد، ١٠/ ٤/ ٢٠١٦م-٢/ ٧/ ١٤٣٧هـ http://www.saaid.net/Doat/alsakran/87.pdf :
- موقع د. محمود عكام: http://www.akkam.org/.
- دراسة جامعة حجاتبة: http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html.

«هل هذا العمل من مشيئة الله»

الاستجواب والتحقيق للإرادة استناداً لرواية «وليم جولدنج»

د. سادا أريكان

جامعة الفرات – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ قسم اللغات والآداب الغربية:

bulutsedaarikan@gmail.com

الخلاصة:

تتحدث الرواية الخامسة (البرج/ The Spire) للكاتب ويليام غولدنغ William Golding والتي تدور أحداثها في القرن الرابع عشر الميلاد حول حلم كبير الرهبان جوسلين الذي يرغب ببناء برج لكاتدرائية ماري العذراء. يقدم جوزلين رغبته «إرادته» هذه على أنها مشيئة الرب من خلال ادعائه بتلقيها عن طريق الوحي في محاولة منه لإبعادها عن كل أشكال المساءلة والمحاسبة والجدال. إلا أن هذه الرغبة تلقى معارضة من قبل الناس المحيطين به، وبشكل خاص من قبل البناء الماهر روجر ماسون الذي يرتاب في مسألة صمود برج بارتفاع أربعمائة قدم.

إن القضية الإشكالية المطروحة في الرواية هي هل محاولة كبير الرهبان جوسلين تنفيذ هذه الرغبة على أرض الواقع والتي سوف تنهي بمأساة الضياع المادي والمعنوي له صائبة أم خاطئة، وهل رئيس الرهبان جوسلين خادم صادق للرب؟ وهل هو أناني مخفي أو علني والذي ضحى في سبيل رغبته بالكثير من الأرواح؟ أم أنه مجرد شخص عادي يمتلك طبيعة الإنسان الذي وصفه غولدنغ ويليام بالسيء «الشرير» بالفطرة؟ سوف يحاول هذا البحث الإجابة على هذه الأسئلة من خلال الفلسفة الأخلاقية لفيلسوف القرن الثامن عشر إيمانويل كونت «Immanuel Kant» والقائمة على ثلاثية إن اجتمعت حققت الحرية للإنسان، وهي: النية الحسنة، والعقل، والإحساس بالواجب.

الكلمات المفتاحية: ويليام غولدنغ البرج، الفلسفة الأخلاقية الكنتية، النية الحسنة، الحرية

"Bu İş Tanrının İstenci mi?": William Golding'in Kule Romanında İstencin Sorgulanması

Özet

William Golding'in on dördüncü yüzyılda geçen beşinci romanı The Spire, Virgin Mary Katedrali'ne bir kule dikmek isteyen başrahip Jocelin'in öyküsünü anlatmaktadır. Başrahip Jocelin, bu istencinin kendisine bir vahiy ile iletilen Tanrı'nın istenci olduğunu öne sürerek, istencine sorgusuzca bağlanır. Fakat etrafındaki tüm insanlar, özellikle 400 fit yüksekliğindeki bir kulenin mukavemeti konusunda şüphe eden yapı ustası Roger Mason, bu kulenin inşasına karşıdır.

Romandaki sorunsal önerme, Başrahip Jocelin'in maddi ve manevi kayıplar ile sonuçlanacak istencini gerçekleştirmeye çalışmasının doğru mu yanlış mı olduğudur. Başrahip Jocelin gerçekten Tanrı'nın sadık bir hizmetkârı mıdır? İstenci için birçok yaşamı feda eden gizli ya da aleni bir tekbenci midir? Yoksa William Golding'in tabiatı gereği kötü olarak tanımladığı insan doğasına sahip sadece sıradan biri midir? Bu çalışma, on sekizinci yüzyıl filozofu Immanuel Kant'ın hepsi bir arada olunca insan için özgürlük getirecek iyi niyet, akıl ve ödev duygusu üzerine kurulu ahlâk felsefesini kullanarak bu sorulara cevap vermeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: William Golding, The Spire, Kantçı ahlâk felsefesi, iyi niyet, özgürlük

"Is it God's Will in This Business?": Will on Query in William Golding's The Spire

Abstract

William Golding's fifth novel, The Spire, set in the fourteenth century, tells the story of Dean Jocelin, who desires to erect a spire on the Cathedral of the Virgin Mary. As Dean Jocelin claims that his will is the God's will that has been inspired to him by vision, he adheres to his will acquiescingly. However, all of the people around him, especially the master builder Roger Mason who doubts the endurance of a 400-foot-high spire, are against the idea of constructing it.

The problematic proposition in the novel is whether Dean Jocelin is right or wrong trying to actualize his will that is going to result in material and spiritual losses. Is Dean Jocelin an especially faithful servant of God? Is he a latent or overt solipsist, sacrificing many lives for his will? Or is he just an ordinary person and as such, in possession of the human nature that is considered inherently evil by William Golding? This study will try to answer these questions by adopting the eighteenth-century philosopher Immanuel Kant's ethics, which use good will, reason, and duty as measures of moral action, and which claims that all of these together bring freedom for human beings.

Keywords: William Golding, The Spire, Kantian ethics, good will, freedom

يُنظر البحث باللغة الإنجليزية في العدد التركي.

لقاء عن «استغلال الدين بأبعاده المختلفة»*

أ. د. محمد خيري كرباش أوغلو

جامعة أنقرة – كلية الإلهيات: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

أجرى اللقاء: أ. عادل أوزتكين؛ جامعة غازي عنتاب – كلية الإلهيات

ترجمة: خليل أوروت

١- أستاذي الكريم، إننا نتناول في هذا العدد من مجلة الإلهيات الأكاديمية موضوع «الاغتراب والتدين». فهل لكم في هذا السياق أن تزودونا بإضاءات ومعلومات حول «استغلال الدين» الذي نعتقد أنه أصبح وسيلة للتغريب؟

إن رسم إطار مفهومي أو اصطلاحي لاستغلال الدين بطبيعته ليس بالأمر السهل. ولكن يمكن أن تشكل آية موجودة في القرآن الكريم – باعتباره المصدر الأفضل لتنويرنا – نقطة انطلاق لنا، وهي قول الله تعالى: ﴿ فَٱدۡعُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [سورة غافر: ١٤]. والشيء المقصود هنا هو جعل الدين خاصاً بالله وحده بشكل كامل، وألّا يخطر في نية الإنسان في المسائل والموضوعات الدينية أي قصد غير تحقيق رضا الله تعالى، وإن المعنى الأساسي للدين بالأصل هو: «جعل الله محور كل شيء، وابتغاء رضا الله في كل عمل يُقام به». ومن ثمّ فإن كل ما يخرج عن هذا الإطار يدخل ضمن نطاق استغلال الدين وبنسب مختلفة إلا أن النماذج والأمثلة المطروحة حول استغلال الدين ليست كلها على نفس المستوى، سواء في المجال الفكري أم في المجال الفعلي، إذ إن بعضها يدخل ضمن دائرة مفهوم استغلال الدين بكل معنى الكلمة، في حين أن بعضاً آخر يبقى بعيداً نسبياً عن هذه الدائرة، أي إنّ هناك نوعاً من الشبهة بشأن إدخالها ضمن مفهوم: استغلال الدين. وانطلاقاً من ذلك قد يكون من الخطأ تقييم نماذج استغلال الدين كافة على ذات السوية. ومن أحد أهم نماذج استغلال الدين هو تطرق غير المسلمين للدين بشكل استغلالي. فبشكل عام يطلق على استخدام غير المسلمين للتعاليم أو الخطابات الإسلامية لغايات مختلفة تسمية: استغلال الدين. وإن هذا الموضوع يثار في النقاشات التي تجري في السنوات الأخيرة وخاصة في أيامنا هذه بين الأطراف الإسلامية والأطراف المتعلمنة. فالأطراف العلمانية توجه إلى الأطراف الإسلامية اتهامات بشأن استغلالها الدين، بينما ترد الشرائح الإسلامية بأنها لا يمكن أن تستغل الدين، وأن الممارسات والطقوس الإسلامية؛ مثل: إقامة الصلاة وصوم رمضان وأداء الزكاة وغيرها من الأعمال الظاهرة لا يمكن أن تكون استغلالاً للدين. إلا أنه في هذه النقطة هناك فائدة في قيام الشريحة الإسلامية بتوجيه شيء من النقد الذاتي لنفسها. فمما لا شك فيه أن تنفيذ الواجبات الإسلامية يُعد مهمة كل

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Söyleşi: Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı" التي نشرت في العدد الثّالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد خيري كرباش أوغلو، لقاء عن «استغلال الدين بأبعاده المختلفة»، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١٦٥-١٨٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

مسلم ووظيفته، إلا أن تنفيذ هذه الواجبات يكون كما ذكرنا من قبل من أجل نيل رضا الله تعالى. وعليه فعندما يقوم إنسان أو سياسي بأداء الصلاة ليراه الناس ومن ثمّ يصوتوا له في الانتخابات فإن هذه الصلاة ولو كانت فرضاً بالأساس، تدخل ضمن نطاق استغلال الدين. وكذلك الأمر بالنسبة لاستخدام أحد السياسيين للمصطلحات والإشارات الدينية بشكل متكرر أثناء خطاباته. فهذه جملة من الأمور التي يمكن أن تتعرض لشبهة استغلال الدين. وانطلاقاً من ذلك ينبغي ألا ننسى أن الاستغلال يمكن أن يتم أيضاً من قبل المؤمنين بأي دين من الأديان. ولذلك يمكننا أن نصف أو نعرف مفهوم استغلال الدين بأنه: استخدام الدين لتحقيق أهداف بعيدة عن غاياته ومقاصده. ومن الممكن جداً أن يستغل أتباع الدين أنفسهم دينهم لغايات مختلفة وقد شهد التاريخ مثل هذه الحالة، وكذلك هناك نماذج وأمثلة عليها في وقتنا الحاضر. وبكل الأحوال يمكن الإشارة إلى هذه الأمور لاحقاً.

٢- أستاذي الكريم، هل الاستغلال منحصر في الميدان الديني فقط، أم إنه بالإمكان رؤية هذه الظاهرة في ميادين أخرى؟

إن الجواب عن هذا السؤال هو بالتأكيد لا؛ فالاستغلال ليس بالظاهرة المحصورة بالمجال الديني فقط. فالاستغلال وارد تقريباً بشأن كل أمر مقدس أو ذي قيمة. ويمكن أن نقدم ما يحدث في نظام ما من الأنظمة الشيوعية مثالاً على ذلك؛ إذ إن حياة الرفاهية والترف والبذخ المخالفة تماماً للأيديولوجية الشيوعية التي يعيشها القادة الذين يطلبون من مناصريهم التضحية والفداء، تُعد أبرز مثال على إجابتنا. ومن الأمثلة الأخرى أيضاً قيام إنسان متبنٍ للمبادئ الليبرالية بنشاط اقتصادي، وإقدامه في علاقاته مع العمال في المصنع أو مكان العمل على ممارسات مناقضة تماماً لموقفه الداعي إلى الليبرالية والحرية. وبهذا المعنى يمكننا القول إنه يوجد في بلدنا ممارسة للاستغلال لدى طوائف وشرائح المجتمع كافة من إسلاميين ويساريين وأتاتوركيين وعلويين وقوميين وغيرهم. وهذه الحالة ليست قاصرة على الشرائح السنية فقط، وإنما تشمل العلوية أيضاً؛ فنحن نعلم أنه يتم استخدام أديان ومذاهب وطرق وأيديولوجيات مختلفة من قبل الاستغلاليين عن طريق تأسيس الأوقاف والجمعيات من أجل إيجاد مجال لأنفسهم، وتسويق أنفسهم كقيادات ومن ثم تأمين مورد لهم، وخاصة لدى السلطة.

وهناك بطبيعة الحال ما هو أبعد من ذلك. إذ من المعروف لدينا أن الامبريالية العالمية تستخدم في سبيل الوصول إلى أهدافها الأديان والأيديولوجيات، وباختصار تستخدم كل شيءٍ يمكن أن يحقق فائدة لها. وكذلك الأمر بالنسبة لما يقوم به الرأسماليون من استغلال للناس، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالدين؛ إذ نرى وخاصة في شهر رمضان، كيف يتم التركيز من قبل هؤلاء على العواطف الدينية ليس بدافع احترام وتقدير ومحبة الدين، وإنما بدافع استغلال هذه العواطف لدى المتدينين للتشجيع على مزيد من الاستهلاك، ومن ثم تحقيق مزيد من الأرباح. ولذلك فإن الاستغلال ظاهرة عامة يمكن تعميمها على الأديان والأيديولوجيات والدول والحكومات والمؤسسات والهيئات الدينية الرسمية منها والمدنية

كافة، وكذلك على الصعيد الفردي والجماعي والعالمي. وعلى ذلك فيمكن القول: إن الاستغلال ليس بالظاهرة المنحصرة بالدين، ولكن الجانب الأسوأ والأشنع للاستغلال هو ذاك المتعلق بالدين.

٣- حسناً، فما هو الاستغلال الذي يَرِدُ على الأحاديث؟

أولاً ينبغي الابتداء بالسؤال الآتي: ما نوع الفروقات بين القرآن والأحاديث من ناحية الاستغلال؟

إن طبيعة الاستغلال الذي يتم بخصوص القرآن هي كما يأتي: لعدم توفر إمكانية الإقدام على إجراء تغييرات وتحريفات في نص القرآن الكريم، يتم التوجه إلى استغلاله بدرجة كبيرة من خلال تحريف تفسيرات نصوصه ومعانيه.

ويمكننا القول: إن الجماعات والمذاهب والطرق والطوائف الإسلامية عملت تقريباً على استغلال النص القرآني بهذا المعنى بنسب مختلفة. وبإمكاننا القول وبكل أريحية: إن ميدان التصوف وميدان الجماعات والطرق هو الميدان الذي وصل فيه هذا الاستغلال إلى أخطر وأبعد مداه. وبشكل خاص ما يُعرف في التصوف بـ«التفسير الباطني» الذي هو تحميل القرآن معاني وتفسيرات لا علاقة لها بالنصوص القرآنية، ومن ثمّ إضفاء المشروعية بهذه الصورة على التعاليم التي يُدعى إليها، ولعل هذا الاستغلال يُعد أحد أهم وأخطر نماذج الاستغلال في مجال استخدام القرآن.

يوجد في عصرنا هذا الكثير من أشكال الاستغلال المتعلق بالقرآن. فالاستخدام المكثف والمتكرر في يومنا للآيات والأحاديث بشأن إنتاج الكثير من المواد الغذائية، مثل العسل وغيره لأهداف تجارية أو حتى في مجال استهلاك الأدوات والأموال ذات الطبيعة التجارية، يظهر لنا بشكل واضح استغلال هذه الآيات والأحاديث. والأمر ذاته نجده بيناً وبكل أسف في الميدان السياسي؛ حيث نرى الكثير من الحركات الإسلامية، ليس في بلدنا فحسب بل في سائر البلدان الإسلامية، تقوم باستغلال واستثمار القرآن الكريم بكثرة لأهداف سياسية. وبناء على ذلك ينبغي التصرف بحساسية بالغة في مثل الموضوعات. إذ إن الاستغلال قد يكون وارداً أيضاً في موضوع طباعة نص القرآن الكريم بذاته؛ فالهدف الأساس من أنشطة الدعاية وحملات التسويق التي تنتشر في وسائل الإعلام بشأن القرآن الكريم وبأشكال وعبارات مختلفة، مثل «القرآن المعطر» و«القرآن الجميل» و«القرآن المتوافق» ليس الهدف منها إيصال القرآن الكريم إلى الناس، وتبليغه لأكبر كتلة جماهيرية، وتأمين نشر تعاليمه في حياتهم، وإنما الهدف هو ممارسة التجارة وتحقيق المزيد من كسب المال من خلال طباعة القرآن الكريم، وهذا الأمر يعطينا نموذجاً بارزاً عن الاستغلال الذي نتحدث عنه.

لا شك أن طباعة القرآن الكريم سوف تجري في المطابع ولها ثمن معين، وعليه يكون أمر التجارة وارداً. ولكن مع الأسف تتحول هذه المسألة إلى تجارة عندما تتم هذه الطباعة بشكل مبالغ فيه، وبصورة لا تليق بالإنسان المسلم. وفوق ذلك عندما يترافق مع ذلك ذكر بيانات وأمور غير صحيحة. ومن هذا المنطلق لا بد

من القول – من باب الإنصاف والمصداقية – إن ما تقوم بعض الدول مثل المملكة العربية السعودية من طباعة وتوزيع المصاحف مجاناً يُعد تصرفاً ملائماً بشأن خدمة القرآن الكريم. ومن الصور الأخرى للاستغلال الشائع بخصوص القرآن هو القيام ببعض الفعاليات والأنشطة التجارية التي يكون القرآن موضوعاً لها، مثل: جمع جملة من الآيات التي تحتوي أدعية معينة وما شابه ذلك من الأمور التي يقبل عليها المسلمون بسهولة وطباعتها في كتيبات ومنشورات خاصة ثم بيعها بثمن أعلى بكثير من تكاليف المواد التي استخدمت في جمعها وطباعتها، أو تزويد المصاحف ببعض المزايا والأوصاف الزائدة التي لا تمت للطبيعة الأساسية للمصحف بغية ممارسة جملة من النشاطات التجارية من خلالها.

ومن أحد أهم أشكال استغلال القرآن أيضاً –وإن لم يوصف بالاستغلال بالمعنى التام للكلمة– هو محاولة الناس عند اللجوء إلى القرآن لمعرفة حكمه والاستشهاد به بشأن مسألة ما الإشارة إلى الآيات التي توافق وجهة نظرهم وموقفهم والتأكيد عليها، والتغاضي عن تلك التي قد تناقض وتدحض آراءهم. وبطبيعة الحال فميادين استغلال القرآن الكريم ليست منحصرة بهذه الامثلة والأشكال التي جئنا على ذكرها، إذ يمكننا القول: إن القرآن قد تحول إلى وسيلة استغلال في مجالات واسعة، وبشكل خاص كما ذكرنا في المجال التجاري والميدان السياسي وكذلك لدى الكثير من الجماعات والجمعيات المنتشرة في المجتمع. وبكل أسف يمكن ملاحظة ورؤية الكثير من هذه النماذج في كل مكان في العالم الإسلامي.

ويمكننا الحديث عن الاستغلال بشكل أوسع فيما يخص الأحاديث النبوية، وبعبارة أصح بخصوص «روايات الحديث». فالاستغلال الذي يجري بشأن القرآن يكون بنسبة كبيرة على شكل التحريف أو التشويه في المعنى والتفسير، في حين أن الاستغلال الذي يتم بشأن روايات الحديث يكون ذا جانبين. وقد حصل هذا الاستغلال من شكلين: على شكل وضع أحاديث مكذوبة واختلاقها بهدف تحقيق جملة من المصالح، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية.

وعلى شكل تحريف وتشويه في معاني بعض روايات الحديث. وأعتقد أننا قد تطرقنا إلى هذه المسألة من قبل في عدد «استغلال الدين» من «المجلة الإسلامية» وذلك في مقالة بعنوان: «الأرضية الخصبة للاستغلال: الأحاديث». ويمكن لمن يود الاستزادة أن يجد هناك معلومات ونماذج أكبر وأوسع حول كيفية حصول الاستغلال بشأن الأحاديث. يمكن أن يحصل استغلال الأحاديث اليوم في الميادين التي ذكرناها آنفاً كافة بخصوص استغلال القرآن الكريم؛ فكما أنه يمكن أن يرد استغلال الأحاديث في الإعلانات التجارية، وفي مجال بيع وشراء جملة من المواد والسلع التجارية، فيمكن أيضاً استخدام الكثير من الروايات من قبل السياسيين لتحقيق أهداف سياسية، أو من قبل بعض الجماعات لتحقيق مصالح الجماعة. وعلينا ألا ننسى أن القسم الأكبر من الروايات المستخدمة في أعمال الاستغلال هي الروايات الضعيفة والموضوعة. وأما أنواع الروايات الصحيحة فيمكن استغلالها أيضاً بتحريف وتغيير معانيها وتفسيراتها. وهنا يتوجه كل شخص أو جماعة إلى

استخدام الروايات التي يعتقد أنها تخدم مصالحه.

ومن جانب يوجد في عصرنا، وقد يكون غريباً على بعض الناس، ما يعرف بـ«الموضوعات المعاصرة» وذلك للاستفادة مما يتمتع به القرآن والحديث من مكانة وسلطان على الناس. فمع أن المسلمين لم تبلغ بهم الجرأة بعد إلى حد الإقدام على محاولة الوضع بشأن القرآن، إلا أن الأحاديث الموضوعة تلعب الآن دوراً بارزاً في عمليات الاستغلال، بل يمكن العثور على جملة من الأحاديث الموضوعة التي لا وجود لها في كتب الموضوعات السابقة. وهنا لم يعد استغلال الدين مقتصراً على نصوص القرآن والأحاديث، وإنما أصبح يمتد ليستخدم الله والنبي ذاتهما، وقد حدث هذا الأمر في الماضي، ويحدث اليوم أيضاً. ومن أجلى الأمثلة على هذه الحالة في عصرنا هو ما يدعيه أتباع بعض الجماعات والطرق الإسلامية من التقائهم مع الله والتحدث معه، ورؤية النبي والتحدث معه، وذلك في الأحلام، ونقل هذا الكلام إلى الناس. فهذا الأمر يُعد وضعاً بيناً وافتراء صريحاً وواضحاً على الله ورسوله. وهناك الكثير من هذه الحالات، ويمكن العثور على نماذج كثيرة منها بشكل خاص في وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة.

ومن جهة أخرى لا يقتصر الاستغلال على الله ورسوله فقط، وإنما يمكن ان تستخدم وتستغل المقدسات الأخرى أيضاً لأهداف دينية. حيث يرد الاستغلال على الأمور المقدسة في نظر الناس، وبشكل خاص المقابر والمزارات. ومن صور هذا الاستغلال: إضفاء القدسية على المقابر على الرغم من عدم وجود أي صفة قدسية للإنسان الفاني، وتحويل تلك المقابر والمزارات إلى نوع من الأمكنة التجارية ومن ثمّ استغلال الناس فيها. ويمكن ان نذكر في هذا السياق أيضاً، وإن لم يدخل ضمن سياق الأهداف التجارية بعض الممارسات والتشجيعات التي تشاهد لدى بعض الجماعات والطرق الإسلامية بخصوص توجيه الناس إلى هذه المزارات وطلب العون والمدد من الإنسان المخلوق بدلاً من الله الخالق، على الرغم من الأوامر الصريحة الواردة في القرآن والتي تأمر الناس بطلب العون والتوجه بالعبودية إلى الله وحده دون سواه، ومثال ذلك ما هو وارد في سورة الفاتحة. ولذلك فقد كان الاستغلال على مدى التاريخ وبشكل دائم من أهم مشاكل الأديان. وهذا الاستغلال ليس منحصراً بالإسلام فقط، وإنما هناك نماذج كثيرة للاستغلال في الديانة المسيحية واليهودية أيضاً. ومن أحد أبرز وأفضل الأمثلة على ذلك هو نضال ومجاهدة سيدنا عيسى عليه السلام مع الحاخامات اليهود. فقد وجه عيسى عليه السلام لهم، كما ورد في الانجيل، انتقادات لاذعة وشديدة تمثلت بتشبيههم بالأفاعي السامة بسبب تحويلهم المعابد إلى أماكن للتجارة.

واليوم أيضاً يمكن أن تكون المؤسسات الدينية وطبقة ما يعرفون برجال الدين جزءاً من هذا الاستغلال. وبإمكاننا العثور على أمثلة كثيرة في بلدنا وفي البلدان الإسلامية الأخرى حول استخدام المؤسسات الدينية كوسيلة في الأنشطة السياسية. وبشكل خاص ما يجري في سياسة الشرق الأوسط، وبالأخص عندما يكون الأمر متعلقاً بالمذهبية والطائفية، حيث نجد أن المؤسسات الدينية الرسمية تصدر مختلف أنواع البيانات

والفتاوى وفقاً لرغبات السلطات الحاكمة. بل نجد أن الأنظمة الحاكمة القائمة قد تستخدم الدين بهدف إضعاف موقف معارضيها في المجتمع، وأحياناً بهدف القضاء عليهم، أو دفع الناس لنبذهم والتخلص منم أيضاً. وإن أبرز مثال على هذه الحالة هو مؤسسة التكفير؛ فالحملات التي شنت في الفترات الأخيرة في مصر ضد المرحوم نصر حامد أبو زيد، واتهامات الردة التي وجهت للشيخ الأزهري حسن حنفي تُعد بشكل عام نماذج من استخدام النظام الحاكم للدين والمؤسسات الدينية من أجل انتقاد معارضيه وممارسة الضغوطات على الفكر المعارض. وهناك أمثلة على هذه الحالة في التاريخ الماضي أيضاً. فالإجراءات والضغوطات التي وجهت إلى العلويين في العهد العثماني بشكلٍ خاصّ، والفتاوى التي أصدرها شيخ الإسلام أبو السعود في هذا المضمار هي خطوات تحمل في أغلبها طابعاً سياسياً وليس دينياً. وكذلك فقد أُعدم قاضي سيماونا الشيخ بدر الدين سيماونلي وغيره الكثير في الأناضول بناء على فتاوى شيوخ الإسلام أو بتحريض رجال الدين. فالدوافع التي تقف وراء أغلب هذه الحالات هي سياسية وليست دينية. وإذا ما رجعنا في التاريخ إلى الخلف أكثر سوف نجد صوراً لاستغلال الدين أيضاً. ومثال ذلك ما حصل في مسألة «خلق القرآن» التي عرفت بـ«المحنة» والضغوطات التي مورست بسببها، حيث قتل كثير من الناس – ومنهم أحمد بن نصر الخزاعي – الذين خالفوا رأي خليفة ذاك العصر المتمثل بأن «القرآن مخلوق»، ووفقاً لرواية في كتاب «التاريخ» للطبري فإن أسباب هذه الضغوطات والممارسات لم تكن ذات صبغة دينية، وإنما كانت ذرائع سياسية ونموذجاً لاستغلال الدين. حيث ذكر الطبري أن أحمد بن نصر قد أخذ البيعة من الناس على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه من هذا المنطلق أخذ يحضر للخروج على الخليفة في بغداد فكان بذلك خصماً دينياً سياسياً للخليفة، ولما افتضح أمره ألبسه الخليفة لباس الخصومة الدينية وقضى عليه. فيتبين من كل ما ذكرناه أن استغلال الدين يحصل بشكل أكبر في ميدان السياسة لتحقيق غايات وأهداف سياسية.

٤- ما نوع العلاقة بين الاستغلال والمقدس؟

هذا سؤال في غاية الأهمية. وذلك لأن غير المقدس لا يشكل أرضية للاستغلال. إن مقدسات الإسلام محدودة جداً، ولذلك فقد تم اللجوء إلى إيجاد مقدسات جديدة من أجل توسيع مساحة الاستغلال؛ وقد تم إنتاج مقدسات في الإسلام سواء خلال المرحلة التاريخية الوسطى أم في عصرنا الحالي. وإن أمر إنتاج المقدسات لا يزال مستمراً. ويتم ذلك عبر استخدام فهمٍ غير صحيح في الدين بقصد الهيمنة على الجماهير أو تسهيل استخدامه من أجل التمكن من توجيه الجماهير. وأبرز مثال على ذلك هو إضافة ألقاب مثل «حضرة، وأفندي، وخوجه، وشيخ» إلى بداية أسماء أناس لا يمكن وصفهم في الواقع برجال علم، ولم يبدوا أي نشاط أو يحققوا أي تحصيل جدي ومهم في مجال الفكر والعلوم الإسلامية، كما نرى ذلك في كثرة إلحاق عبارة «قدس سره» بأسمائهم، وذلك بعد توليهم رئاسة الجماعات أو الطرق الإسلامية.

تُعد هذه الأمور خطوات هادفة إلى تحضير الأرضية لتوجيه وإدارة الجماهير الواسعة من قبل هذا

الشخص أو الأشخاص المحيطين به. فمثلاً لا تُستخدم هذه الصفات والألقاب إطلاقاً بحق أي طبيب أو فيزيائي أو مهندس أو حتى عالم ديني. وذلك لأن إطلاق لقب «حضرة» على الطبيب، أو قول «رحمة الله عليه» بحقه لا يمكن أن يشكل عاملاً مساعداً لاستغلال مهنة الطب، ولكن باعتبار أن مثل هذا الأمر يمكن أن يشكل أرضية خصبة لاستغلال الدين فيتم إطلاق مثل هذه الألقاب والأسماء على أشخاص من الصنف الذي ذكرناه آنفاً للتغطية على جهله أو على نواياه السيئة والخبيثة. ويمكن القول في هذا الموضوع: إن هناك زيادة مستمرة في عدد المقدسات، أي يوجد إنتاج مستمر للكثير من المقدسات التي ليس لها وجود في القرآن أو الإسلام. وبناء على ذلك ينبغي أن نبين للناس وخاصة للذين يعملون في مجال تنوير المجتمع وإرشاده ما هي الأمور المقدسة في الإسلام وما هي الأمور غير المقدسة.

هناك الكثير من التعبيرات الشائعة بشكل خاص في الأدب التصوفي، مثل «قدس سره». مع أنه لا يوجد في الدين ما يشير إلى تقديس الله تعالى لروح إنسان ميت، فمثل هذا الأمر أو المفهوم غير وارد لا في القرآن، ولا في السنة. فهذه الألقاب والصفات هي بمثابة خطوات نحو إضفاء القداسة على أناس يعبر عنهم العوام بالأولياء، ومن ثم تحقيق مكسب من خلال ذلك. فينبغي أخذ غاية الحيطة والحذر تجاه هذه الأمور.

٥- ما هي العوامل التي تشكل عائقاً أمام فهم استغلال الدين بأبعاده المختلفة؟

أهم سبب هو الجهل. ولذلك فقد أصبح انتشار الجهل على نطاق واسع وإعاقة وصول الناس بشكل مباشر إلى مصادر المعرفة لفهم الإسلام في العالم الإسلامي أمراً شائعاً. وإن عمل لطبقة المتدينين المتزعمة على ربط الناس بأنفسهم ينحو في هذا الاتجاه.

إن إشاعة ثقافة التقليد وجعلها مسيطرة على المجتمع تلائم من جهة مجموعات المصالح والمنافع التي تخرج من هذه البنية، ومن جهة أخرى تلائم رجال الحكم والسياسيين. فكما هو معروف كان بعض قيادات الأحزاب السياسية في الماضي، وكذلك في وقتنا الحاضر، يلتقون قبل الانتخابات مع قيادة بعض الجماعات أو الطرق ويجرون تفاهمات معهم. ويتعهدون لهم ببعض المزايا والمناصب ثم بعد ذلك كانت هذه الجماعات التي تحولت إلى ما يشبه نظام العبودية تخبر أتباعها والناس حسب التعليمات التي تردهم من الأعلى باسم الحزب الذي عليهم التصويت لصالحه، ويقوم الأتباع بدورهم وبشكل عبودي بالتصويت لذلك الحزب، وبذلك يتشكل نوع من النظام المستغل للدين أو النظام الاستعماري. وهناك ممارسات مشابهة في أيامنا هذه ايضاً. وبناء على ذلك ينبغي أولاً إطلاع الناس على أنه من الضروري في الميدان الديني تأسيس تدينهم بإرادتهم الحرة.

ولهذا الهدف فقد أصبحت فرص الوصول إلى المعارف أو المعلومات الإسلامية اليوم متاحة بشكل أكبر بالنظر لما كان عليه الأمر في الماضي. فيجب أن يطلع الناس على الكثير من المؤلفات التي تدور حول العلوم الإسلامية، مثل: القرآن والحديث والفقه وغيره التي ألفها بشكل خاص الحاصلون على الإجازات الجامعية

والقادرون على إجراء دراسة فكرية وموضوعية بشأن الكثير من المسائل، واتخاذ آراء اجتهادية بشأنها، ثم إجراء مقارنة وتقاطع بين المعلومات التي استحصل عليها حول الموضوع وبين المعلومات والآراء التي تصدر مما يسمون برجال الدين وأصحاب الفكر في محيطه. وفي هذا السياق ينبغي أن يتم تعليم الناس الفكر النقدي حتى يعلموا أنه ليس كل ما يقال باسم الدين يُعد صائباً وقطعياً. وينبغي أن يتم توجيه الأسئلة وخاصة في الدروس الوعظية التي تلقى في المساجد ومجالس العلم حول أي شيءٍ أو موضوع يثار، ويستفسر السائل من الشيخ عن الآية أو الحديث الذي يستند إليه في مواعظه، وإن كان يستند على آية معينة ينبغي أن يُسأل عما إن كان في القرآن آيات أخرى متعلقة بالموضوع أم لا، وإذا لزم الأمر أن يدخل في نقاش حول الموضوع بالاعتماد على فهمه وتفسيره فليفعل. وبالعودة إلى الأحاديث نجد وبكل أسف أن قسماً كبيراً وكبيراً جداً من الأحاديث المتداولة أثناء أنشطة الوعظ والإرشاد مشكلٌ للغاية. والذي يجب اتباعه في هذا الشأن هو:

١) يجب وبشكل حتمي السؤال عن مصادر هذه الأحاديث، وعدم الاعتداد بأي رواية لا مصدر لها.

٢) لا يكفي وجود الرواية في مصدر ما، وإنما ينبغي أن يكون الحديث مروياً في المصدر بإسناد، وعليه ينبغي عدم إيلاء أي اهتمام للرواية التي لا سند لها.

٣) ولا يكفي أن يكون للرواية سند، وإنما ينبغي أيضاً أن يكون السند سليماً وصحيحاً وموثوقاً.

٤) وكذلك لا يكفي أن يكون السند سليماً وصحيحاً، وإنما ينبغي بالإضافة إلى ذلك أن يكون المتن موافقاً للأسس والثوابت الإسلامية. وفي هذا الإطار أيضاً ينبغي إطلاع الناس وإعلامهم بشأن كيفية استخدام فنون الرواية، وهنا يمكننا القول وبكل أريحية: إن المؤلفات حول هذا الموضوع غير كافية. إذ إن عدد المؤلفات التي يمكن أن نوصي الناس بها في هذا المجال قليل جداً. وينبغي إعلام الناس وخاصة أهل الطرق والجماعات بضرورة عدم استخدام الروايات من دون إجراء بحث ودراسة علمية جدية وحقيقة عليها من حيث مصادرها وإسنادها ومتنها. إلا أنه من الصعوبة بمكان تحقيق هذه الأمنية، وذلك لأن البنى أو الكيانات وقياداتها لا تريد بشكل عام أن يقوم الناس بطرح استفسارات والقيام بأبحاث وتدقيقات وتوجيه انتقادات. وإنهم لا يتيحون المجال للناس للوصول إلى المصادر الأصلية وإجراء الدراسات والأبحاث والتدقيقات بشأنها، وتوجيه الاستفسارات والانتقادات خشية فقدان مزاياهم أو اكتشاف قصورهم العلمي وعدم استحقاقهم لحالة المرجعية التي يتمتعون بها. ولهذا السبب بإمكاننا ملاحظة، كما هو الحال لدى الشرائح التي تعارض مثلاً قراءة النص القرآني بشكل مباشر، بإمكاننا ملاحظة بذلهم لجهود مكثفة لمنع وصول الناس إلى الأبحاث والدراسات التي أجريت مباشرة على القرآن أو السنة أو على كليهما معاً.

ولذلك فإننا بحاجة-كما يقول فضل الرحمن-إلى فكر محافظ متنور من أجل تنوير الناس الموجودين

ضمن الحركات الإسلامية الشعبوية التي نسميها بشكل عام: الإسلام الشعبي. والفكر المحافظ المتنور يعني قراءة الأعراف والتقاليد بعين نقدية، وإخضاع المؤلفات المكتوبة عن القرآن والسنة وحول الدين أو التفاسير التي قام بها العلماء للبحث والتدقيق. وهنا، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالكتب، تُعتبر العبارة التي ذكرها ابن تيمية رحمه الله في كتابه الذي يتحدث عن علوم القرآن بمثابة حكمة يجب تدريسها لجميع المسلمين، وهذه العبارة: «لا يسلم كتاب من الغلط إلا القرآن». ولكن مع الأسف عندما يتم تنزيه المؤلفات التي خطها البشر عن احتواء الأخطاء فإن هذه المؤلفات تكتسب نوعاً من القدسية من حيث المحتوى، وربما تتحول إلى تجارة دينية. ويمكن أن نعدّ من هذا القبيل كتب ومنشورات الطرق والجماعات كافة بما في ذلك رسائل النور. فكلنا يعلم أن هذه المؤلفات ينظر إليها على أنها بمثابة وحي ثانٍ على الرغم من أنها بحاجة إلى دراسة نقدية جدية بالاستناد إلى العلوم الإسلامية، وإجراء أبحاث ونقاشات حول صحة المعلومات التي تحتويها. وبناء على ذلك فإن من الضروري بل ومن الواجب بيان قول ابن تيمية الذي ذكرناه للناس، أي إنه لا يوجد أي كتاب خالٍ من الأخطاء ما عدا كتاب الله تعالى. وحتى النبي عليه الصلاة والسلام كبشر معرض للخطأ، حيث إن هناك آيات في القرآن الكريم تشير إلى احتمال وقوع النبي كإنسان في الأخطاء، وبالإضافة إلى ذلك فإن النبي عليه الصلاة والسلام يتحدث بنفسه عن احتمال وقوعه في الخطأ، كما جاء في بعض الروايات. وقد تم تناول الروايات الواردة في هذا المجال بشكل موسع في كتب أصول الفقه والكتب التي تتحدث عن «أفعال الرسول». ومن أمثلة ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: «**إنكم تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَنَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلا يَأْخُذْهُ**»، وكذلك سجوده سجدة السهو في الصلاة عند ارتكاب خطأ ما في أفعال الصلاة، فارتكاب النبي عليه الصلاة والسلام للخطأ كبشر ثابت وقطعي. وقد ذُكر الحديث المشهور كمثال على ذلك، وهو: «**كُلُّ بَنِي آدَمَ خَطَّاءٌ وَخَيْرُ الْخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ**». فالإنسان بطبيعته الخَلقية، ولو كان نبياً، معرض للوقوع في الأخطاء، وطالما أن العصمة من الأخطاء غير واردة حتى بحق الأنبياء -إن عصمة الأنبياء مقتصرة على مجال القيام بوظيفة النبوة أو تبليغ الوحي-، فلا يمكن الحديث عن العصمة عن الخطأ بحق الآخرين من البشر أيضاً مهما علت مرتبتهم وذلك مثل الصحابة والتابعين وغيرهم. ولكن مع الأسف نجد وخاصة لدى الشرائح السنية أنه يتم النظر سواء إلى الأنبياء أم إلى الصحابة على أنهم أناس منزهون على الإطلاق عن ارتكاب الأخطاء. وإن هذه النظرة «نظرة العصمة» تمتد بالتدريج إلى أئمة المذاهب، ثم إلى الأشخاص الذين يعتبرون اليوم من القيادات الدينية. وهذا الأمر يفتح المجال أمام هؤلاء لاستغلال الدين، ويسهل عمل أصحاب النوايا الخبيثة. ولذلك ينبغي نشر الفكرة التي جاء بها ابن تيمية «لا يسلم كتاب من الغلط إلا القرآن» بين الناس. وبناء على ذلك ينبغي أن نخضع كل كتاب متعلق بالدين يصل إلينا، وكل كلام يقال لنا، وكل وعظ وحديث يلقى على مسامعنا، سواء في المجالس والمساجد أم في المحطات الإذاعية والتلفزيونية، نخضع كل ذلك للبحث والتدقيق والمساءلة والتأكد

من صحته تماماً كما كان يفعل الصحابة الكرام عند كلّ خطوة كان يخطوها النبي عليه الصلاة والسلام بقولهم له: «يا رسول الله أهذا الموقع وحي أوحاه الله إليك أم هو الرأي والمشورة؟». وينبغي علينا بعد التأكد من موافقته للكتاب والسنة، والتأكد من صحة وسلامة تفسيره أن ننقله إلى التطبيق العملي في الحياة.

٦- هل لكم أن تذكروا لنا بعض الأمثلة عن أشكال الاستغلال التي تحدثتم عنها؟

من السهولة بمكان العثور على الكثير من الأمثلة والنماذج إذا ما أمعنا النظر قليلاً. ويمكنني كأحد القريبين من الحركات الإسلامية والمتابعين لشؤونها وتحركاتها منذ ما يزيد عن أربعين سنة، يمكنني أن أقول ذلك بكل أريحية. فبكل أسف لقد وصل الاستغلال الديني الذي قامت به الجماعات الإسلامية في السنوات الأخيرة إلى أبعاد في غاية الخطورة والكارثية. أجل؛ تقوم القيادات السياسية باستغلال الدين في الكثير من الأمور، وخاصة في الفترات الانتخابية. إلا أن وصول الاستغلال في السنوات الأخيرة إلى هذه الدرجة من الشدة والتركيز بحيث لم يعد بالإمكان إلقاء الخطابات السياسية دون التطرق إلى الدين، والرموز والمصطلحات الدينية التي أصبحت تسبب التململ والضجر لدى الناس ليس في خدمة الدين برأيي، وإنما يجب تقييمها وتصنيفها كإساءة للدين، ومن ثمّ ينبغي الحيلولة دون تحويل الدين إلى وسيلة في الدعايات والنقاشات والمنافسات التي تجري في ميدان السياسة في تركيا. وهذا الأمر لا يقتصر على الشرائح التي تصف نفسها بالمتدينة فقط، وإنما يشمل الشرائح التي تمارس السياسة أو تقوم بالحركات الاجتماعية عن طريق مواجهة الدين أيضاً. ولذلك يجب الحيلولة دون كل أنواع استغلال الدين سواء بالجانب السلبي أم الإيجابي، ومن ثم منع تحويله إلى أداة لتحقيق أي شكل من أشكال المنفعة سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية. وإن المسلمين أولى من غيرهم في القيام بمثل هذا الأمر. وعلى ذلك فإنه من المفيد لهذا الدين تناول مسألة الاستغلال بأقصى سرعة ممكنة. وقد يعترض بعضهم بقوله: «أنا في الأصل إنسان مسلم، فلم تعتبر صلاتي وصيامي استغلالاً للدين؟!»، إلا أن هذا الاعتراض غير مقبول وغير صحيح. إذ ينبغي أن يعلم الناس أنه إذا ما قام إنسان ما أو سياسي ما بتصوير أو طلب تصوير نفسه وهو بوضعية الصلاة ثم تم نشر هذه الصورة في وسائل التواصل الاجتماعي فقد خالف مبدأ إخلاص الدين لله تعالى. بالطبع قد يقوم آخرون بمثل هذا التصرف، إلا أن التعذر بفعل الآخرين لخطأ ما يُعد اشتراكاً معهم في ذلك الخطأ.

ينبغي إيلاء الدين مكانة تليق به وتنزيهه من التحول إلى أداة للوصول إلى المنافع والمصالح اليومية. وبإمكاننا القول: إن هذه ضرورة ملحة وحساسة ينبغي أن يتحمل مسؤوليتها شرائح المجتمع كافة سواء أكانت كليات إسلامية أم دوائر دينية وجماعات وطرق أم سياسيين ووسائل إعلام. وإلا فإن الدين سوف يصبح مجرد أداة بسبب فقدانه لاعتباره، وبذلك فلن يكون هناك ما يمنع من تحول الدين إلى مؤسسة عاجزة عن تحقيق الأهداف المنتظرة منها على الأرض، ومن التحول إلى نوع من الأفيون تماماً كما قاله «كارل ماركس Karl Marx». وأنصح القراء، في هذا النقطة بشكل خاص، بقراءة كتاب «دين ضد الدين» لعلي شريعتي. وكذلك يمكننا القول: إنه من الضروري، بل من الواجب، تعرف الجيل الجديد على كتب «نور الدين طوبجو

Nureddin Topçu» كافة الذي يوجه أشد الانتقادات لنماذج استغلال الدين.

نعود إلى أساليب الاستغلال، وقد تعرضنا إلى هذه النقطة أثناء إجاباتنا عن الأسئلة، ولكن يمكننا القول بكل أريحية كما ذكرنا: إن الاستغلاليين في هذه النقطة يستخدمون بنسبة كبيرة المعلومات المغلوطة فيها وغير الصحيحة. فأدواتهم كافة هي المعلومات والتصورات الدينية المزيفة والمغلوطة. وبناء على ذلك تُعد الطريقة الأمثل والأكثر تأثيراً لمنع هذا الاستغلال هو توصية الناس أم يتحلوا بعقلية محاكمية واستفسارية وتشجيعهم بشكل خاص على التدقيق في المصادر، ولفت أنظارهم إلى أهمية إجراء مقارنات وتقاطعات في موضوع مصادر المعلومات الدينية. وللحيلولة دون حصول الاستغلال بهذه الوسيلة لا بد من عدم الاكتفاء بمؤسسة واحدة أو شخص واحد عند الحصول على معلومة منهم بشأن مسألة ما. وإنما ينبغي السؤال عن الموضوع ذاته لعدد من رجال العلم، فإذا ما لاحظنا أن الإجابات عن هذا السؤال تتوحد وتتركز في نفس الاتجاه فعلينا اعتبار ذلك إشارة إلى السير في الطريق الصحيح؛ وأما إن كانت هناك اختلافات وتناقضات جدية بين هذه الإجابات فلا بد عند ذلك من التعمق أكثر في البحث والسؤال للوصول إلى النتيجة المرجوة. وعلى أية حال يجب إيجاد آليات تضبط المعرفة أو المعلومة الدينية بشكل لا يدع مجالاً للاستغلال في المجتمع.

وفي هذا الإطار فإن رئاسة الشؤون الدينية بشكل خاص مكلفة بما لديها من إمكانات بمهمة تنوير المجتمع في هذا الموضوع. وبطبيعة الحال فإن هذا الأمر هو وظيفتها الدستورية التي مع الأسف يدور جدل مستمر حول قيامها أو عدم قيامها بها. إلا أننا نجد أن بعض العاملين في رئاسة الشؤون الدينية بذاتها قد صاروا جزءاً مهماً من مشكلة استغلال الدين. وقد تبين خلال الأبحاث والدراسات الميدانية التي أجرتها «المجلة الإسلامية» في عدد «الديانة» أن نسبة تتراوح بين ١٥ – ١٧٪ من الوعاظ في مركز العاصمة أنقرة يستخدمون الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وظهرت نسبة مشابهة أيضاً في أطروحة الماجستير التي أعدت عن معلومات الأئمة والخطباء في أنقرة أو شرناق حول السنة والحديث، وكذلك تبين في آخر أطروحة أخرى أعدت قبل سبع أو ثماني سنوات بشأن ما يقارب مئتي إمام وخطيب في طرابزون أن النتيجة مشابهة، حيث لم تقل نسبة الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة المستخدمة أثناء أنشطة الوعظ والإرشاد عن ١٥٪، ويتضح من ذلك أن رواية واحدة من أصل كل سبع روايات مستخدمة باسم الوعظ والإرشاد ضعيفة أو موضوعة. إن كون هذه الروايات تحمل صفة تجعلها غير صالحة للاستخدام في الدين، ووجودها في بنية الهيئة الدينية وعدم نشر هذه الهيئة الدينية لكتاب يتضمن الأحاديث الموضوعة لكي يسترشد به رجال الدين في أنشطتهم الإرشادية، بل عدم ترجمة كتاب من هذا القبيل مثل كتاب «تنزيه الشريعة» لـ«ابن عراق» وتوزيعه على الوعاظ والعاملين في المجال الديني، إن كل ذلك يظهر كمشكلة مهمة تفتح الطريق لمساءلة ومحاسبة هيئة الشؤون الدينية في هذا الموضوع. وعندما تصبح المؤسسات أو الهيئات الدينية الرسمية بذاتها جزءاً من المشكلة في مسألة استغلال الدين، فإننا نصبح أمام حالة بغاية التعقيد وهي تحول المصادر المفترض حلها للمشكلة بذاتها إلى جزء من المشكلة. وسبب هذا المعضلة

واضح وهو: وقوع المؤسسات تحت سيطرة السياسة؛ فطالما أن المؤسسات الدينية الرسمية لم تخرج عن نطاق هيمنة وسيطرة السياسة، ولم تكن إدارتها بيدها باستقلالية وحرية تامة، فإنها لن تتخلص من خدمتها لأهداف وغايات السلطة السياسية، ومن ثم لن تتخلص من تحولها إلى أداة لاستغلال الدين لتحقيق هذه الغايات. ولذلك -إذا أردنا التحدث عن بلدنا- لا بد وبأقصر وقت ممكن من فصل المؤسسات والبنى الدينية، وعلى رأسها هيئة الشؤون الدينية، عن السلطة السياسية بشكل تام، وجعلها كيانات مستقلة وذات إدارة خاصة بها، إذ إن في ذلك فائدة كبيرة.

٧- أستاذي الكريم، لو سمحتم لي فإنني أود لفت انتباه قرائنا الأعزاء إلى كتاب «الإسلام من خلال الأحاديث» والذي نشرته رئاسة الشؤون الدينية في الفترة الأخيرة. وكلنا أمل بأن يسهم هذا الكتاب في حل المشكلة التي تحدثتم عنها. وفي هذه النقطة بالذات ما الذي ينبغي عمله من أجل الحيلولة دون حصول استغلال للدين؟

أولاً: ينبغي أن يكون في هذه المسألة تعليم وتربية دينية شفافة وواضحة للمجتمع. وقبل كل شيءٍ يجب أن يتعلم شعبنا فكر الاعتراض والتحقق وقول «لا». لأنه على سبيل المثال يتم تلقين أطفالنا التعليم والتربية الدينية في مدارس الأئمة والخطباء «إمام خطيب». ويتم هذا التعليم أو التدريس الديني عن طريق جملة من الكتب المعينة. فنحن كآباء وأولياء الأمور ينبغي أن ندقق ونتحقق من المعلومات الواردة في هذه الكتب ونعترض عند اقتضاء الحاجة على الأمور التي نراها غير ملائمة والتي تقوم الدولة بتدريسها لأبنائنا باسم الدين، وعلينا اتخاذ الخطوات اللازمة في هذا الشأن.

وعلينا عدم التردد أبداً في اتخاذ الخطوات القانونية اللازمة بشأن أي أمر نشتبه بمخالفته لأسس الدين ذاك الذي نلاحظه في مختلف أنشطة الوعظ والإرشاد والتعليم والتربية الدينية التي يتم تنفيذها في المساجد ومعاهد تعليم القرآن التابعة لرئاسة الشؤون الدينية. وفي هذا السياق هناك جملة من القوانين الأساسية المشرعة في إطار الأنظمة المطابقة لمعايير الاتحاد الأوروبي. ولكن مع الأسف لا يعرف مواطنونا الحقوق التي تقرها لهم هذه القوانين الأساسية. إذ يوجد في هذا الإطار الكثير من الأنظمة القانونية مثل قانون حق الحصول على المعلومات، وقانون التظاهر وقانون المستهلك. وهذه القوانين عند تطبيقها تضمن للمواطن حقوقاً تفوق التصور، ومن ثم يمكن الاستفادة منها واتخاذ خطوات مهمة في ميدان مكافحة ومقاومة استغلال الدين.

وإذا تطلب منا إيراد مثال في هذا المجال فيمكن أن نذكر كتاب «تفسير طريق القرآن» الذي نشرته رئاسة الشؤون الدينية، فهذا الكتاب ليس أكثر من كتاب مُعد بأسلوب القص واللصق من كتب أخرى، ويحتل تقريباً المرتبة الأخيرة من بين كتب التفسير الموجودة في التداول، فلا يمتلك أية ميزة خاصة، ولا يضيف أية معلومة جديدة على المعلومات الموجودة لدينا سابقاً. فهو تقريباً عبارة عن تجميع للمواد المتعلقة بالقرآن الكريم

والموجودة في موسوعة الدين الإسلامي بطريقة القص واللصق، وإضافة لبعض نصوص كتب علم الحال التي تتناول الفقه التي ألفها الأساتذة الذين أعدوا كتاب التفسير هذا، وكذلك توزيع للشروحات القرآنية التي كتبها معدو هذا التفسير على صفحاته. وقد ورد انتقادان مختلفان في هذا الموضوع سواء في الكتاب الذي ألفته باسم «مشكلة المنهج في العلوم الإسلامية» أم في الكتاب الذي ألفه مصطفى أوزتورك Mustafa Öztürk تحت اسم «ثقافة التفسير أو التأويل». أما نقدي فموجه إلى الطبعة الأولى، وأما نقد مصطفى أوزتورك فموجه إلى الطبعة الثانية، وكل نقد مؤلف تقريباً من مئة صفحة. ويا ليت رئاسة الشؤون الدينية قد أجرت تصحيحاً فيما بعد لبعض الأخطاء والمغالطات إلا أن الحالة بقيت دون تغيير يُذكر. حيث إن أوزتورك أجرى دراسة نقدية للطبعة الثانية والثالثة أيضاً، ومع الأسف فإن الحالة كارثية ليس في الطبعة الأولى فقط، وإنما في الطبعات الأخرى أيضاً، بل إن الحالة في الطبعات الأخرى أكثر كارثية. وتقدم لنا هذه الطبعات حالة خطيرة من اللامبالاة والاستهتار التي يمكن التعبير عنها: أن ما تجعله في إحداها أبيضاً تقلبه في الأخرى أسوداً، وما تقره من أمر في الأولى تنفيه في الأخرى. فمثلاً هذا التفسير ما يزال يطبع ويوزع. والحال أنه يمكن اللجوء إلى محكمة المستهلك، ورفع دعوى، ولو كانت رمزية، على رئاسة الشؤون الدينية وجعل السبب أنها تبيع المواطنين وبكل أسف بضاعة غير صالحة أو مزورة واحتيالية. وعندما سألت أحد الأصدقاء المحامين عن هذا الموضوع أخبرني أنه غير متأكد من طبيعة النتيجة التي يمكن تحصيلها قانونياً من هذه الدعوى. إلا أن هذه الدعوى يمكن أن تحدث تأثيراً من ناحية تنبيه هيئة الشؤون الدينية لتصحيح مسارها، واضطرارها نوعاً ما إلى تقديم تفسير ذي نوعية أفضل من الموجود في التداول وذلك للناس الذين يعتمدون عليها ويثقون بها. وعلى كل حال يجب على المسلمين أن يتعقبوا حقوقهم على أرضية قانونية حتى آخر محاولة متاحة أمامهم، وينبغي أن يبين للناس أننا لسنا عبيداً للمؤسسات الدينية الرسمية أو الجماعات والطرق، وأننا غير مضطرين للقبول بكل ما يلقونه على مسامعنا.

في الواقع يجب أن يكون كتاب التفسير الذي نتحدث عنه أكثر تعمقاً وأعلى مستوى في الابتكار. ويجب على رئاسة الشؤون الدينية استخدام كل الطاقات والإمكانات التي بين يديها، وأن تُعد أعمالاً ومؤلفات على يد رجال العلم بدعمهم وتوفير البيئة الملائمة لهم لترفع بذلك من سوية ونوعية الخدمات الدينية المقدمة إلى الناس. فمن حقنا نحن كمواطنين المطالبة بهذا الأمر، بل إن هناك مسؤولية على عاتقنا تتمثل ببذل جهود من أجل دفع الرئاسة لتقديم أعمال ومؤلفات ذات مستويات عالية في هذا المجال.

ومن جانب آخر فإن هناك أعمالاً وواجبات كثيرة ينبغي على الهيئة العليا للإذاعة والتلفاز القيام بها. ولكن مع الأسف لا يمكننا القول إن الهيئة تقوم بواجباتها المطلوبة في هذا المجال. فهناك الكثير والكثير من نماذج استغلال الدين، وبأشكال ومستويات مختلفة وخاصة في الإعلام المرئي، بل إن هذا الاستغلال قد اتخذ

أبعاداً لا يتخيلها العقل. وبرأيي أن بقاء الدولة بموقع المتفرج على هذه المظاهر، التي تحولت إلى خداع واحتيال على المواطنين وإلى مادة للاستغلال، يُعد خرقاً ومخالفة واضحة للدستور. وذلك لأن من إحدى مسؤوليات الدولة هي في تقديم الدعم اللازم لمواطنيها في هذا المجال. وفي هذه النقطة قد يكون من الواجب علينا تطوير وتنمية مفهوم المعارضة الاجتماعية، والقيام بجملة من النشاطات ضد مثل هذه الشرائح الاستغلالية. فمثلاً ينبغي القيام بحملات جمع تواقيع الكترونية سواء ضد المؤسسات الرسمية أم الأشخاص أم المؤسسات المدنية لإجبارها على التراجع عن أعمال الاستغلال الديني التي تمارسها. فالتوقيع الإلكتروني بغاية السهولة في هذا المجال كما في الكثير من المجالات الأخرى. وعندما تقوم بالتوقيع فإنك تحدد هدفاً ترمي إلى تحقيقه، وعندما يتم جمع مثلاً عشرة أو عشرين أو خمسين توقيعاً، ويتم وضعها أمام الأطراف الرسمية أو المدنية المعنية بها، فلا يتصور ألا تأخذها بعين الاعتبار. وهنا لا ينبغي النظر إلى الأمر على أنه فقط علاقة خصومة ونزاع، وإنما في الوقت ذاته يمكن القيام بمثل هذه الحملات من زاوية تقديم المساعدة لمؤسسات الدولة، وذلك لأنه بالنتيجة قد تتراجع بعض المؤسسات، مثل الهيئة العامة للإذاعة والتلفاز أو رئاسة الشؤون الدينية التي تستمد صلاحيتها من الدستور والقوانين، عن جملة من الخطوات التي تريد الإقدام عليها في هذا المجال تحت الضغوط الاجتماعية. فعندما يتم تقديم الدعم عن طريق جمع آلاف أو مئات الآلاف من التواقيع لتشجيع المؤسسات على اتخاذ خطوات أكثر جرأة في مجال مكافحة مظاهر الاستغلال فإننا نكون قد شجعنا المشرفين على تنفيذ هذه الخطوات أيضاً. وبناء على ذلك فلا ينبغي أن نكتفي بالفرجة وانتظار الحل من الدولة، وإنما يجب علينا كمجتمع النزول إلى الميدان، ودعم الخطوات الإيجابية التي تتخذها الدولة، وملء الفراغ الحاصل في النقاط التي تقصر فيها الدولة، والقيام بالاعتراضات اللازمة ضد مؤسسات الدولة في حال ارتكابها الأخطاء، وكل ذلك ينبغي أن يكون تماماً ضمن الإطار القانوني.

ومن أحد الواجبات التي ينبغي القيام بها هنا أيضاً هو تنوير المجتمع والارتقاء بوعيه بشأن حقوق أفراده القانونية. فهناك تقريباً عدد كاف من إخوتنا المحامين ورجال القانون في كل محافظة ومدينة، ولذلك من المناسب والمفيد جداً أن يقوم هؤلاء، بإشراف ومعرفة مؤسسات المجتمع المدني المختلفة، بتزويد الناس بمعلومات حول القوانين المتعلقة بهذا المجال، وبخاصة القوانين الأساسية الموضوعة في إطار معايير الاتحاد الأوروبي، واطلاعهم على حقوقهم التي تقرها لهم تلك القوانين، ثم توجيههم للمطالبة بهذه الحقوق ضمن الأطر القانونية. وإن هذه الخطوات في الأصل ليست مقتصرة على مجال استغلال الدين فقط، وإنما هي خطوات ينبغي الإقدام عليها من أجل جعل المجتمع أكثر عدالة وشفافية واستقراراً ومساواة.

وقد يكون من المفيد هنا أن ندعم كلامنا بكلام بعض الأساتذة الآخرين، ومن هؤلاء الدكتور علي شريعتي. يقول علي شريعتي: «حيث ينتهي النقد تبدأ الصنمية» فكل أشكال الاستغلال تنبع في الواقع من عدم

والنقد والمحاكمة. وبناءً على ذلك فإن الفكر النقدي يُعد في منزلة بغاية الأهمية.

إن قول علي شريعتي هذا يستحق أن نخطه على شكل لوحة فنية ونعلقها في كل مكان. ومن الأقوال الجميلة الأخرى قول جميل مريج: «لا يوجد في تركيا يساريون ويمينيون (وبإمكاننا فهم اليساري واليميني على أنه لا يوجد: علوي – سني، وكردي – تركي)، وإنما يوجد فيها الشرفاء وغير الشرفاء». ولا بد لنا بدورنا من تقوية هؤلاء الشرفاء في هذه الدولة. ولكن مع الأسف إن غير الشرفاء، على الرغم من قلة عددهم أكثرُ وأقوى تنظيماً، لذلك ينبغي أن يعمل الشرفاء في مواجهة هؤلاء بأسلوب أكثر تنظيماً وتطوراً.

وعلينا أن نضيف إلى ما سبق، وكشعار ثالث، القول المنسوب إلى عصمت إينونو: «يجب أن يمتلك الشرفاء في أي دولة من الدول جرأة على الأقل بقدر ما يمتلكه غير الشرفاء». وفي هذا السياق أعتقد أننا لكي نؤمن مستقبلاً أفضل للأجيال القادمة من أبنائنا وأحفادنا ينبغي أن نلتقي جميعاً في نقطة مشتركة بغض النظر عن أديانا وأعراقنا ومذاهبنا وطوائفنا وآرائنا، ونطور آلية نتمكن بها من مقاومة ومكافحة الممارسات والأعمال المجتمعية المناقضة للأخلاق والوجدان والإسلام كافة، وليس تلك المتمثلة بالاستغلال في الميدان الديني فقط، وذلك مثل: مظاهر الظلم والاضطهاد الاجتماعي ومظاهر الفساد والانحراف كافة، وكل عمليات تحويل الحياة إلى مادية ودنيوية، وكل شكل من أشكال الفساد الإداري والرشوة والاختلاس والسرقة والتمييز والمحسوبية والاستغلال. فنحن بأمس الحاجة إلى التخلص من حالة التشرذم والتفرق والاستقطاب التي نعاني منها، وتأسيس مشهد جديد في إطار أخلاقي مشترك.

في الواقع الإسلام يكفينا في هذا المجال ولا نحتاج إلى شيءٍ آخر غيره، ولكن السؤال المهم هو أي إسلام هذا، وما هي كيفيته. إن ما نحتاج إليه هو إسلام كالذي عبر عنه علي عزت بيجوفيتش: «إن الاسم الثاني لكل ما هو جميل وفاضل وحسن وصحيح هو الإسلام». وانطلاقاً من ذلك فإن ما نحتاج إليه هو التمايز على أساس الصفات، وليس على أساس الهويات. وهذا هو رأيي الشخصي الذي أتبناه. فينبغي أن نحدد علاقتنا مع الإنسان على أساس ما يتمتع به أو يفتقده من أخلاق، وليس على أساس أنه متدين أو غير متدين، يساري أو يميني، علوي أم سني، اشتراكي أم ليبرالي، تركي أو كردي.

وهنا يمكننا القول: إن الأخلاق ليست حكراً على المسلمين؛ إذ كما أن هناك الكثير من المسلمين لا يتمتعون بأدنى قدر من الأخلاق، فبالمقابل نجد أناساً بعيدين عن الدين إلا أنهم متمتعون بقدر عالٍ من الأخلاق. إنني كإنسان عمل مع منظمات المجتمع المدني في تركيا وفي الشرق الأوسط أريد أن أنقل ما عشته وما رأيته بالذات كما هو وليس كما سيكون عليه. فالأخلاق ليست أمراً خاصاً بالمسلمين، والمسيحيين ولا اليهود ولا الملحدين ولا الماركسيين ولا الاشتراكيين ولا العلويين ولا الشيعة ولا غيرهم؛ أي يمكن أن نرى لدى هذه الشرائح كافة أناساً بغاية الطيب والأخلاق. فبالرغم من أن علي شريعتي شيعي إلا أنه استطاع أن يقدم إسلاماً

رائعاً لدرجة يدفع الكثير من السنة للترحم عليه. والأمر ذاته ينطبق على أحد التعاليم الموجودة لدى العلوية والقائل: «عليك بيدك وبطنك ولسانك»، فهذا تعليم أخلاقي بغاية الأهمية. وينبغي علينا دعم مثل هذه النماذج. وكذلك نجد اليوم أن هناك حساسية وتعاطفاً كبيراً لدى الشرائح اليسارية في تعاملهم مع الطبقات المسحوقة والمضطهدة في المجتمع ومع الطبقة العاملة. فالشرائح الإسلامية هي الأخرى بحاجة إلى نظرة جديدة وثقافة جديدة تتمكن بها من الوقوف مع الشرائح اليسارية كتفاً لكتف ويداً بيد من أجل التخفيف من آلام ومعاناة الفقراء واللاجئين والمظلومين والمضطهدين والطبقات العاملة والكادحة. وبإذن الله تعالى سوف تساهم هذه الحوارات والنقاشات والجهود المبذولة اليوم في تشكيل ثقافة جديدة في تركيا يكون محورها الأخلاق والفضيلة والعدالة والمساواة. وهذه الثقافة ليست بثقافة بعيدة عنا من الناحية الإسلامية أيضاً. وذلك لأننا من النسل الذي تربى على تعاليم حلف الفضول الذي كان نبينا عليه الصلاة والسلام من المُسهِمين فيه. وكذلك فإننا أبناء حضارة قدمت نظام حياة مشترك مع اليهود؛ هذا الذي ضمنته المعاهدة التي عقدت مع اليهود في بداية نشأة الدولة الإسلامية في المدينة المنورة. وبالإضافة إلى ذلك فإننا قد عشنا فيما بعد في الشام والقاهرة وبغداد وإسطنبول وأصفهان مع اليهود والمسيحيين والمجوس والزرادشتيين والدهريين والزنادقة والملاحدة ضمن إطار من الصداقة والأخوة. إننا أبناء حضارة تعاملت مع الفكر بالفكر، وردت على النقد بالنقد، ولم تلجأ أبداً إلى منطق تكميم الأفواه. إلا أن الحالة التي وصلت إليها أبناء هذه الحضارة العظيمة اليوم تدعو إلى التندر والأسى، حالة بعيدة كل البعد عن الأخلاق، والعقل والمنطق، والوجدان والضمير، والمشاعر السليمة، حيث وصل بهم الأمر حد الإقدام وأمام الأشهاد وأنظار العالم أجمع إلى قطع رؤوس لا البعيدين عنهم في الدين، بل رؤوس إخوتهم المسلمين وأبناء جلدتهم لمجرد اختلاف فكري بسيط.

وبناء على ذلك يمكننا القول: إن أمامنا طريق طويل مفروش بالأشواك والعقبات والمنغصات، ومحاط بالمنحدرات والمنعرجات. ولتجاوز هذه المنحدرات والعقبات نحتاج إلى أصحاب الفكر والعلم الموثوقين وبعبارة علي شريعتي «مثقفين مسؤولين» لتولي قيادتنا على هذا الطريق. إلا أن المفكرين في هذه الأيام يسيرون خلف السياسيين والشعب وكأنهم يجمعون أو يصفقون الأحذية من ورائهم. لذلك هناك مهمة عظيمة بانتظاركم جميعاً من أجل تغيير هذا الواقع، وتأسيس مرحلة جديدة يتولى فيها رجال الفكر والعلم توجيه المجتمع والسياسية والجماهير، ويتم فيها إنقاذ الدين من بين أيدي الجهلاء ليعاد إلى العلماء والمؤسسات التي هي أهل له. فهيا إلى العمل وتنفيذ المهمة!

٨- أشكركم جزيل الشكر على رحابة صدركم وعلى ما خصصتموه لنا من وقتكم الثمين.

وأنا أيضاً أشكركم وأتمنى لكم التوفيق في عملكم.

ضوابط النشر في المجلة

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» هي مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية، تصدر عن عمادة كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، وتهتم بالبحوث في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية وعلوم الشأن العام، وتصدر باللغتين: العربية، والتركية.

أهداف المجلة:

١- نشر الدراسات العلمية والتربوية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية والعربية.
٢- تلبية نهم الباحثين وطلاب العلم عربياً وعالمياً في المجال الإسلامي والإنساني.
٣- إغناء المكتبات العربية في العلوم الإسلامية والإنسانية.

شروط البحوث المنشورة:

١- أن تكون متوافقة مع أهداف المجلة.
٢- أن تكون لغة البحث عربية فصيحة وواضحة، وأن تكون مترجمة باللغة التركية حتى يتسنى نشرها باللغتين.
٣- أن لا يكون البحث منشوراً قد سبق نشره في مجلّةٍ أو كتابٍ محرّر.
٤- أن تكون مشكلة البحث غير معالجة من قبل، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
٥- أن توافق عليه هيئة التحكيم.
٦- ألا يزيد البحث عن ٣٠ صفحة (٨ آلاف كلمة)، بما في ذلك الملخصات والجداول وقائمة المراجع، وذلك ضمن قواعد الكتابة التالية.
٧- يسلم البحث منضداً على برنامج «Ms Word»، ضمن القواعد التالية.
٨- يرسل الباحث مع بحثه صورته الشخصية، وسيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وأهم مؤلفاته وعنوان بريده الإلكتروني.
٩- يجب أن يتضمن البحث: خلاصة للبحث تشتمل على الأفكار الأساسية والنتائج، بحدود (١٥٠- ٢٠٠) كلمة على الأكثر؛ باللغة: العربية، والتركية، والإنكليزية. ومقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه ونهج البحث، والنتائج والتوصيات، والمراجع أو المصادر.

قواعد كتابة المتن والحواشي والمراجع:

١- تنسيق الصفحة: مقاس «A4» بالهوامش التالية: (٤) سم من الأعلى، و(٣) سم من اليمين واليسار والأسفل.

٢- تنسيق الخط: للعربية «Traditional Arabic» بمقاس (١٤) للمتن، و(١٢) للهوامش. وللاتيني «Palatino Linotype» بمقاس (١٠) للمتن، و(٨) للهوامش.

٣- تنسيق الفقرة: مسافة التباعد بين الأسطر: مفرد، ويتأخر السطر الأول (٠,٧) سم في العربي، و(٠,٥) للاتيني. وقبل الفقرة (٠) نقطة، وبعد الفقرة (٦) نقاط.

٤- لا يضاف للبحث أي لون غير الأسود وتدرج الرمادي في أي موقع من البحث.

٥- يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بما في ذلك ملحقات البحث.

٦-التوثيق:

- توضع أرقام التوثيق بين قوسين [٣٧]، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.
- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث. مثال: [الأعراف: ٢].
- يوثق الحديث النبوي الشريف في الهامش بذكر من أخرجه والكتاب والباب ورقم الحديث.
- تكتب أسماء الأعلام في المتن مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين (ت: -).
- تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، ولاتينية بين قوسين ( ).
- ترتب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب في نهاية البحث، وتفصل قائمة المراجع الأجنبية عن العربية.
- تُكتب بيانات المرجع كاملة عند ورودها للمرة الأولى في البحث.
- تُكتب بيانات المرجع العربي على الترتيب التالي: اسم الكتاب بالخط العريض، اسم المؤلف أو المؤلفين: اسم المحقق (إن وجد) أو المحققون، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة كاملة أو مختزلة بين قوسين، تاريخ الطبع. مثال: **الأفعال**، أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي: تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥م.
- في المرة التالية يوضع المرجع على النحو التالي: اسم الكتاب، الجزء، الصفحة. مثال: الأفعال صـ ١١٦، أو (٣/ ٣٤٧).
- تُكتب بيانات المرجع الأجنبي على الترتيب التالي: عنوان الكتاب أو البحث بالحرف المائل. النسبة بالأحرف الكبيرة، الحرف الأول من الاسم. الحرف الأول من الاسم المتوسط. وإذا تعدّد المؤلفون يُفصل بين أسمائهم بفاصلة منقوطة (؛)، الطبعة (ثانية، ثالثة...)، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر.
- الاستشهاد بمخطوط: عنوان المخطوط كاملاً، اسم المؤلف كاملاً، مكان وجوده، تاريخ النسخة، عدد أوراقها، رقم الورقة.
- الدّوريّات (المجلات): «اسم المقالة»، اسم الكاتب، اسم المجلّة، المجلّد و/ أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: «الأمن القوميّ العربيّ»، محمد حسن، استراتيجيّات، المجلد الخامس

عشر، العدد الأول (٢٠٠٩)، صـ ١٢٩. وفي قائمة المراجع يكتب هكذا: «الأمن القوميّ العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ٢٠٠٩م.

إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية: يضاف بعد عنوان البحث بالحرف المائل الكنية والاسم، وتتبعه نقطة. اسم المجلة وبلد النشر ويتبعه فاصلة، المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة، وسنة النشر، أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.

- مقالات الجرائد: يشار إليها فقط في الهوامش دون قائمة المراجع هكذا: «عنوان المقالة»، اسم المؤلف، اسم الجريدة، تاريخ النشر باليوم والشهر والسنة. مثال: «الهجرة السورية أسباب وأبعاد»، فتح الله حسب الله، شفق التركية، ١٢/ ١٠/ ٢٠١٣م.
- المنشورات الإلكترونيّة: يُشار إليها فقط في الهوامش، وليس في قائمة المراجع. وينبغي أن تتضمن الإحالة تاريخ الزيارة. مثال: «الدولة المصرية» محمد علي النجار، ٩/ ٣/ ٢٠١٣م، على الرابط: http://ydut ronicintifada.net/v2/article3399.shtml

٨- الاختصارات: تاريخ الوفاة (ت:)، تحقيق (تحـ:)، صفحة (صـ:)، الجزء والصفحة (٢/ ٣١٥)، الطبعة (ط)، بدون تاريخ (د.ت.)، بدون ناشر (د.ن.)، الهجري (هـ)، الميلادي (م)، قبل الميلاد (ق.م.)، إلى آخره (إلخ)، انتهى (ا.هـ).

ملاحظات:

١- للمجلة الحق في ترجمة بعض المواد التي يتم قبولها للنشر إلى لغات أخرى، وفقًا لما تقرره إدارة المجلة.

٢- البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن رأي الجامعة أو الكلية أو هيئة التحرير.

٣- يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.

٤- يكون قرار إجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً بيد هيئة التحرير، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.

٥- لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث المنشور في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد أن يحصل على موافقة خطية من هيئة التحرير.

٦- لا تدفع المجلة أية مكافآتٍ ماليّةً عن الموادّ - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدّوريات العلميّة في العالم.

٧- ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة «الإلهيات الأكاديمية» - جامعة غازي عينتاب - الجمهورية التركية

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

The Journal of Theologic Academy

year: 2016 issue: 3 a bi-annual international journal of academic research

ALIENATION AND RELIGIOSITY

- Introduction to the issue - Mohamed CHEIKH MOHAMED ALNAJAR
- Urgent Existential Call: Let's Run To Update Divine Eternal Essence! - Sadık KILIÇ
- Sûfî Perspective of Human Alienation - Kadir ÖZKÖSE
- Bid'ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion - Cağfer KARADAŞ
- Religion and Alienation: Facilities, Opportunities and Dangers - Faruk KARACA
- Religiously Alienation - Mustafa TEKİN
- Ülfet Religion and Alienation - Bilal SAMUR
- The Moral of Consumption and Human In the Context of Depreciation and Alienation - Nejdet DURAK, Muhammet İRĞAT
- A Philosophical review of "Honesty, Keeping promise, Charity, Humility and Compassion" Virtues from the point of View of the "Book of Dede Korkut" - Süleyman DÖNMEZ
- Alienation as A Moral Problem and Yahya Kemal - H.Ömer ÖZDEN
- Puritanism and religious/moral corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne - İsmail ÖĞRETİR
- "Is it God's Will in This Business?": Will on Query in William Golding's The Spire - Seda ARIKAN
- The Effects of Alienation one Some contemporary Fatava - İbrahim SALKİNİ
- Conversation - Hayri KIRBAŞOĞLU