Revue des lumiéres
Revue spécialisée en sciences humaines, pensée, politique et communauté, publiée par centre Al-Isbaah pour les études civilisationnelles, politiques et stratégiques

مجلة مختصة بالعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع
مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية والإستراتيجية

مجلة الإصباح

العدد 02 أبريل 2019
(online) ISSN 2649-4744

-فلسفة الدين بين العقل ومناهج التفسير (د. جمال الهاشمي)
-محاورة في أصول الأديان: قراءة نقدية في فكر الدكتور يوسف شلحت (د. سيروان عبد الزهرة الجنابي)
- تمثلات الهوية الدينية بين الإسلام والمسيحية (د. علي الطالب مبارك)
- الفكر الاستراتيجي والأمني في الجزائر: الواقع والمأمول (د. بهلول نسيم)
-الملك جيمس الثاني والقضية الأيرلندية (د. ميثاق بيات الضيفي، م.م: أحمد عبود عبد الله)
- عَرَّاف القرية وزعيمها في مصر خلال عصور ما قبل التاريخ وبداية الأسرات
(د. زينب عبد التواب رياض خميس)
- المكان الحاوي: عندما يُكسب قيمة مضافة للتّشكيل المعماري (قراءة سميولوجية للعمارة التقليدية نموذجا)
(د. زينب قندوز غربال)
- في تلاقي ياجي وفيفيان: التجربة والثمار من باريس إلى أم درمان: قراءة في كتاب الدكتور مكي البدري
(د. قاسم المحبشي)

Le management public des RH sous l'éclairage de la justice organisationnelle
Le cas de la fonction publique algérienne (Ouahabi Benramdane)

محاورة في أصول الأديان
– قراءة نقدية في فكر الدكتور يوسف شلحت–
Dialogue on the origins of religions
–A critical reading of the thought of Dr. Youssef Shalhat –

أ.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي
عميد كلية التربية/ جامعة الكوفة
Professor Dr. Sirwan Abdul-Zahra Al-Janabi
Dean of the College of Education / University of Kufa

Abstract:
If the feature of resorting to what is stronger than the perspective of human essence is considered a necessity than the necessity of the existence of man himself on the surface of the globe; It is obligatory - and this is the case - for that thinking being to strive to embrace a certain religion that he can rely on in order to reassure himself and to have the feeling that someone is protecting him and standing by his side to ward off what has obscured and ambiguous future contexts.
This is because the practice of this resort ultimately leads to immunizing the soul from the mysteries of life and creating psychological calm and inner peace for it. This is based on the principle of running towards the whole to fill the void that occurs in that striving soul; That is why it was said that the origin of every religion is the desire inherent in the convert to move from the realm of filth to the realm of holiness.
Regardless of the nature of the religion or the rationale for its practice, there is absolutely no dispute that this religion should exist in a person's life. From here we can say with confidence that the set of beliefs, worship practices and behavioral prohibitions that a person adheres to in his life are present from the moment of his presence in this vast world. Its types, the method of its emergence and the nature of its devotional practice, but more importantly than this and that; It is the search

for the motive by which religion was shaped and linked with a dialectical relationship.

From here, intellectual theorizing appeared in this direction, and scholars of knowledge took care of it in order to find out a convincing truth. Among these concerns and those aspects of care was what Dr. Youssef Shalhat thought embodied in his book (Towards a New Theory in Religious Sociology)

المقدمة:

إذا كانت سمة الالتجاء الى ما هو أقوى من منظار الماهية الإنسانية تعد لازمةً من لوزام وجود الإنسان نفسه على سطح المعمورة؛ فإنَّه من الواجب – والحال هذه– أنْ يسعى ذلك الكائنُ المفكرُ الى اعتناق ديانة معينة يركنُ اليها لتطمئن نفسه ويتولد لديه الشعور بأنَّ ثمة من يحميه ويقف الى جانبه ليدرأ عنه ما غَمُضَ وأُبهِمَ من سياقات المستقبل الخفية.

ذلك بأنَّ ممارسة هذا اللجوء يؤولُ بالمحصلة الى تحصين النفس من خفايا الحياة واستحداث الهدوء النفسي والسكون الداخلي لها؛ وذلك بناءً على مقولة مبدأ الجري نحو الكامل لملء الفراغ الحادث في تلك النفس الساعية؛ لهذا قيلَ بأنَّ أصلَ كلِّ ديانةٍ هي الرغبة الكامنة عند المعتنق للانتقال من حيز الدناسة الى نطاق القداسة.

وبغض النظر عن طبيعة الديانة أو حيثيات ممارستها فإنَّه لا خلاف على ضرورة وجود تلك الديانة في حياة الإنسان مُطلقاً؛ من هنا يمكنُ أنْ نقولَ باطمئنان إنَّ مجموعة المعتقدات والممارسات العبادية والمحظورات السلوكية التي يتمسكُ بها المرءُ في حياته إنما هي موجودة منذ لحظة وجوده في هذا العالم الفسيح، فإذا ما سلمَ لنا ذلك فإنَّ هذا التسليم يدعونا الى التفكر وطول النظر المرة تلو الأُخرى عن طبيعة تلك الديانات وأنواعها وطريقة نشوئها وماهية ممارستها العبادية ولكن الأهم من هذا وذلك؛ هو البحث عن الداعي الذي تشكَّلَتْ بفعله الديانة وارتبطَتْ بعلاقة جدلية معه.

من هنا ظهرَتْ التنظيرات الفكرية في هذا المنحى واعتنى علماء المعرفة به بغاية الوقوف على حقيقة مقنعة، فكان من بين هذه الاهتمامات وتلك المناحي الاعتنائية هو ما جادَ به فكرُ الدكتور يوسف شلحت مجسداً ذلك في كتابه (نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني)؛ وتأسيساً عليه كان ثمة داع شديد ورغبة علمية ملحة لدراسة هذا المنطلق الفكري الذي يبحث في العلاقة الجدلية القائمة بين الديانة وعلم الاجتماع؛ باعتبار أنَّ هذا الكتاب يمثلُ المنطلق الأول من نوعه في توظيف علم الاجتماع لدراسة المنطلقات الدينية للجنس البشري عموماً ابتداءً من الدراسات البدائية المتمثلة بـــ (الطوطمية) كما يرى الدكتور شلحت وانتهاء بالديانة (النبوية او الرسولية)؛ لذا كان من الحري أنْ نُلزِمَ أنفسنا تكليفاً علمياً يدعو للتأمل والتدبر في المنطلقات الفكرية الأُسسية التي اعتقنها د. شلحت فيما قرَّرَهُ ابتداءً بشأن تعليلية لأصول الديانات جميعها في العالم ومن ثم مقاربة ما وصل اليه تباعاً بالمحصلة النهائية.

وفي هذا الموضع لابدَّ لنا من التصريح بالقول إنَّه لم يستحثنا الى هذا الجهد العلمي خيلاءٌ في النفس أو تعالي همة في الذات للنيل من أحد، ولم يكن في غايتنا محاكمة فكر د. يوسف شلحت في منطقه للنظر الى أصل الأديان او كان في النية إجلاسه على مقعد المقاصَّة أو محاورته بلغة المؤاخذة قط؛ ذلك إيماناً منا بأنَّ د. يوسف شلحت رجل مفكر، له مقداره من المعرفة وشأنه في الاجتهاد والطرح، بيد أنَّنا نقولُ إنَّ المعرفة التي هي نتاج التفكير لما كانت صنعةً بشريةً كان من المحتمي – والحل هذه – أنْ تعتورَها هفوةٌ هنا أو تتخللَها مسكةٌ هناك؛ فلعلنا في عرضنا لمضامين أفكاره نحاول مقاربةً أنْ نُعيدَ بعض الحق لمستحقيه؛ إذ يسعى هذا الجهد الى رَدمِ هُوةٍ قد فُتِحَتْ في موضوعٍ ما أو ملء فراغٍ قد تُرِكَ دون قصدٍ في موضعٍ آخر، وقد يتعدّى الأمر على وفق الوسع الى تعديل انحراف في مسار او إعادة اقصاء لمن يستحق له المكان.

إذ سيجتاز قلمي بعض الحدود المعرفية لمنطلقات د. شلحت بإحالتها على نطاق النقد ومبدأ القراءة الأخرى؛ لاستظهار الحقيقة واستنطاق الجوهر المضموني احتكاماً الى المنطق والعقل والدليل؛ ذلك بأنَّ النظر بمنظار تصحيح المسار المعرفي لبيان أصول الديانات يعد تنظيراً في (أصل الديانات) من وجهة نظر بيان الأصح واستظهار الأبين مساراً والأجلى مصادقاً واستدلالاً؛ وعليه فإنَّ قراءة منطلقات د. شلحت من وجهة أُخرى ما هي إلا محاولة لإعادة الأمر الى نصابه الأصل؛ وعليه يمكن أنْ تمثل هذه المحاولة الرؤية الأوفق لأسس الديانات عموماً؛ ذلك بأنَّ تحديد موطن الانحياز المعرفي عن الأوفق يُعَدُّ تحديداً للأوفق نفسه بالمحصلة النهائية.

المبحث الأول: نظرية الدكتور يوسف شلحت في بيان أصول الأديان:

يقوم فكر الدكتور يوسف شلحت في كتابه (علم الاجتماع الديني)؛ على نظرية علمية – من وجهة نظره- تنصُّ على أنَّ الدين لا يمكن أنْ يُنظَرَ إليه من جانب القداسة وعدم المساس فحسب؛ بوصفه لغة المطَّهر القدسي الأعلى على وجه الإطلاق؛ بل علينا انْ نتحرَّرَ من قيد هذه الفكرة الملازمة لهذا المنطلق؛ ونعيد نظرتنا الى المنظومة الدينية لنقرأها على أنَّها ظاهرة اجتماعية يمكن أنْ تخضعَ للدرس والتمحيص، وهذا ضروري جداً من وجهة نظره خصوصاً ((في المجتمعات والمجتمعات التي تجعلُ الديني فوق الدنيوي وتمنع درس المقدَّس؛ ليبقى غامضاً مبهماً حكراً على من يمارسونه ويحترفون تأطير الجمهور المتدين وغير المتدين في إطاره المرجعي))[1]؛ من هنا نلحظُ أنَّ د. يوسف شلحت لا يريد البتة أنْ تتحولَ الديانة الى سلطة مرجعية مطلقة لرجال الدين تأسيساً على أنَّ الدينَ لا يفهمُهُ إلا العالم؛ بل نجدُهُ يحاولُ كسر النطق وفسح المجال لكلِّ شخصٍ في المجتمع من أجل أنْ يفهمَ ديانته باعتبار أنَّها ظاهرة اجتماعية؛ ومادام يعتنقها الفرد الذي هو جزء من المجتمع لذا عليه أنْ يفهمَها أولاً؛ ذلك بأنَّ القداسة التي يدَّعيها العالمُ تحظر على معتنق الدين – من منظاره- أنْ يفهمَ دينَهُ؛ لذا عليه أنْ يبقى في حيز التَّلقِّي الموصِّل بالضرورة الى حيز التسليم الأعمى بكلِّ ما يأخذُهُ من العالم؛ ليبقى الأمرُ – والحال هذه- في نطاق المبهم الذي لايدركُهُ إلا العالم نفسه؛ بهذا سيظهرُ لدينا مفهوم (الاتباع) وعليه تظهر تباعاً سمات (السلطة الدينية) المبنية على أساس هذه الجدلية جدلية (الخفاء والاتباع)؛ على حين أنَّ د. شلحت يرى وجوب معرفة كلِّ فردٍ لدينه لأنَّ هذا الأمر يُعَدُّ جزءاً من حقِّه الطبيعي بوصفه إنساناً.

ذلك بأنَّه يرى أنَّ ((العقيدة حدث اجتماعي، لأنَّ مدارها على مسألة دينية وافق عليها المجتمع وليست العقيدة من استنتاجات رجال الدين؛ بل هي قيد انتزعت من صميم المجتمع))[2] وبهذا تكون العقيدة ظاهرة اجتماعية تابعة للبحث الاجتماعي الحض؛ من هنا فهو ((يؤسس لنظرية جديدة في علم الاجتماع، قوامها وضع الدين في اطاره المرجعي الاجتماعي بوصفه معرفة انتجها الناس، لا وحياً* ولا سراً يُعصى على الدرس))[3]؛ وعليه فإنَّ شلحت يراهن على صحة قراءة ظواهر الدين بالمنطقيات العقلية والعلمية دون التسليم لكلِّ ما يُقالُ بلا تفكير أو إعادة نظر وتأمل.

من هنا يكون المبتغى العلمي الذي يسعى د. شلحت الى قراءة الدين على أساسه كامناً في ((درس ما يحدث في لمجتمع وتحديد نسبة الحدث الديني وقوته وتبيان أثره وتأثيره وخصوصاً تأثره بالمجتمع الذي يعتنقه))[4]، ويبدو أنَّ محقق كتاب الدكتور شلحت والذي هو د. احمد خليل كان متوافقاً مع منظار د. شلحت تماماً؛ إذ يقولُ: ((إنَّ الدكتور شلحت أراد أنْ ينقلَ الظاهرة الدينية من حيز الظل أي الظلمة الى حيز النور أي التسمية، وأنَّه لم يدرس الدين كظاهرة ظلِّيَّة لو ظلامية؛ بل كظاهرة ساطعة كالنور في السلوك الاجتماعي وفي نظام المجتمع وحتى في سياسته وأداؤه الاقتصادي وهويته الثقافية))[5]؛ وبهذا نجدُ أنَّ المحقق يصلُ الى نتيجة قد انتزعها إيماناً من طيات فكر د. شلحت تتمثلُ فيها إشكالية فكر د. شلحت بحيثية تفصيلية؛ إذ يقولُ: ((إنَّ العقائد هي من نتاج مجتمعاتها عبر تغيُّرها وتطورها؛ وليست من إنتاج أفراد أي رجال الدين، انبياء، رسل، سحره، كهنه، عرّافون

الخ) فهؤلاء الافراد الذين يحترفون المهنة الدينية المقدســـة، هم من المجتمع، وهم يعبرون عن الجانب المقدس في الحياة الاجتماعية؛ ولكن لابد أنْ نلاحظ التباين الســـلوكي بين مجتمعات دينية (طوطمية) ومجتمعات دينية (نبوية أو رســـولية) ونحن ندرس الظواهر الدينية التي نَرَدُّها جميعاً الى مرجعية اجتماعية مشـــتركة هي حاجة المدنس الى المقدس، وحاجة الإنســـان العادي إلى الكائن اللامتناهي، وفي كل حال نلاحظ أنَّ الوظيفة الأساسية للأديان هي وصل المدنس بالمقدس؛ أي تأمين تواصل الكائن المتناهي مع الكائن اللامتناهي))[6]، وهنا تكمنُ الإشكالية التي عرضَها د. شلحت وتبناها د. خليل احمد بلا تردد .

المبحث الثاني: أهداف نظرية د. يوسف شلحت:

إذا كان لكل جهد معرفي من دوافع ودواعي يقوم عليها مقاربة لتحقيقه فإنَّه يمكن القول بأنَّ النظرية الفكرية للدكتور شلحت التي نهضَ عليها كتابه (نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني) كانت مؤسسةً على مجموعة من الغايات التي يسعى جاهداً في سياقات موضوعاته أنْ يبلغها إلى القاريء والمهتم بهذا الشأن في وقت معاً، وقد كان من أهمها:

1- دراســـة مدى تأثير المجتمع على الديانة التي يعتنقها؛ ذلك بأنَّ المجتمع له سمات عديدة تغلب على منطق أفرادها؛ فالمجتمع الذي يتمتع بدرجة عالية من الثقافة وبمستوى رفيع من الذكاء والتطلُّع تقلُّ فيه الظواهر الدينية غير المقبولة وتُقْصَى منه الشعوذة الموصولة بالدين والتفاهات الموهومة التي خدع بها رجالُ الدينِ مجتمعَهم، ذلك بأنَّ اللحية والعباءة لا تصنع الفيلسوف أو رجل الدين البتة؛ من هنا وَجَبَ على المجتمع أنْ لا ينظر الى رجل الدين بوصـــفه الأعلم على وجه الإطلاق؛ بل عليهم أنْ يرتقوا أكثر حتّى يفهموا الحقيقة الدينية وكلما كان المجتمع متقدماً من المنحى العقلي كان اقرب إلى أبواب الحقيقة وألصق بمعرفة أصل الدين وطرائق ممارسته على وجه الأحقية والصحة.

2- إبعاد الدين عن الايدلوجيات والنظر إليها بمنظار علمي منطقي موافق لحاجات المجتمع لا موافقاً لرغبة رجال الدين أنفسهم؛ ((إذ ليس لعلم الاجتماع الديني أنْ يتبنى أيَّ شطط أيدلوجي إطلاقي فنحنُ ندرسُ النسبي بتقنيات ومنهجيات علمية ولا ندَّعي درس المطلق كما يدعي الآخرون))[7].

3- الحد من ممارسات رجال الدين لتمرير ايدلوجياتهم على المجتمع وإيقاف تلاعبهم بالمنطق السياسي من خلال لغة التكفير والتهجير ونظائر تلك؛ إذ ((تعاظم استعمال السياسة للدين كأداة صراع على الحكم))[8] ومازال إلى يومنا هذا.

4- استشراف مستقبل الأديان ومعرفة ما وراء الحال من الزمن وذلك تأسيساً على دراسة المجتمع المعتنق للديانة المعنية والنظر الى توجهاته وحاجاته ومدى تلبية الدين لمتطلباته وقدرته في سد الفراغ لديه.

5- الرغبة الشديدة في نقل الفكر الاجتماعي عند العرب من عالم الخيال والتصور إلى عالم الموضوعية والنتظير والتأصيل؛ إذ يقول د.شلحت: ((قل ما شئت من خير في الأدب العربي الحديث، وسِمْه كيف شئت، فهو أدب عالمي وهو أدب حي وأنَّك لتجد فيه شـــعراً غزير المادة وخيالاً خصـــباً في عنفه ولطفه ... ولكَ أنْ تطلق على ثقافتنا ما يروقك من النعوت ولكَ أنْ تحلي جيدها بما يعجبك من جميل الألقاب ... لكَ ما تشاء ولكن ناشدتك المولى لا تنعت أدبنا بالفكر ولا ثقافتنا بالعلمية .... ارمني بالتطرف إذا شئت او بالمغالاة إذا أعجبك اللفظ فأنَّا أقول كلمتي وأنتَ وشأنك فيما تفكر وتقول))[9] ثم يستطرد من مجال التلميح الى نطاق التصـــريح بقوله: ((إنَّ القارئ المتعطش الى الثقافة قد يجد في الانتاج العربي الضـــخم من الفلســـفة قليلاً، ومن العلوم طرفاً ولكنه قد لا يفوز بشيء من الفلسفة الاجتماعية؛ وقد لا يظفر ببحث شافٍ في العلم الاجتماع فهما أندر من الدينار في محفظة الأديب))[10].

6- نقض النظرية التي تنصُّ على أنَّ الديانات نشأت أصالةً على أساس (عبادة الأموات)؛ إذ يكتشف د. شلحت أنَّ الديانات هي أقدم زمناً من نشـــوء فكرة عبادة الموتى في المجتمع الديني؛ وبهذا تكون ظاهرة عبادة الموتى وليدة الديانات الســـابقة وليس العكس من وجهة نظر زمنية.

7- يسعى د. شلحت إلى التفريق بين المجتمع الديني (الطوطمي) والمجتمع الديني (الرسولي أو النبوي).

المبحث الثالث: قراءة نقدية في نظرية د. يوسف شلحت :

إذا كان العقلُ البشري هو القناةَ الأصلَ لإنتاج المعرفة وصياغتها على وفق قانون العِلَّة والاستدلال؛ كان لابدَّ – والحال هذه- من القول بأنَّ المعرفة ما هي إلا نتاج بشـــري وذلك بناءً على مبدأ التواصـــلٌ الجدليٌّ المترابطٌ ما بين العقل (الأداة) والمعرفة (نتاج تلك الأداة)؛ واذا ما وقع لنا ذلك فإنَّه يمكنُ القولُ إنَّ المعرفة لما كانت صـنعة بشـرية فإنَّه لابدَّ بما لا يقبل الشـك – من يعتورها هفوةٌ هنا أو زلةٌ تلتقط هناك او وهنٌ يظهر في هذا الموضـع أو خللٌ تسـتظهر في ذاك؛ وتأسـيسـاً على هذا المنطلق يتقررُ لدينا أنَّ كتاب الدكتور يوسـف شـلحت على الرغم مما احتواه من فكر جديد ونظرة حديثة للمنطق الديني؛ بيد أنَّه يدخلُ ضـمن لغة المعرفة التي تخضع بالضرورة الى مبدأ قراءتها بوصفها صنعة بشرية، وعليه استطاع الباحث بعد النظر في السياقات المضمونية لفكر د. شـلحت ان يقف على بعض المواضـع التي يمكنُ أنْ تُعادَ قراءتُها على أسـاس المنظار النقدي، وكان من هذه المناحي ما يأتي:

أولاً: نقد مفهوم تشكُّل الدين بفعل ضاغط المجتمع:

ينطلق د. شـلحت ابتداءً بالحديث عن علة دراسـة الدين من منطق اجتماعي؛ إذ يرى بأنَّ علم الاجتماع يظهر بأجلى صورة في تأقلم الفرد على وفق قيود المنظومة المجتمعية التي يعيش فيها فهو لا يستطيع أنْ يخرج عن ضاغط المحيط ولا يسعه ألبتة أنْ يندَّ عن نطاق ما أملته عليه مفاهيم قومه، فهو حينما يضـحي بنفسه من أجل الوطن فإنَّ هذا الفعل يصنف على مجال الضـاغط الخارجي، وبهذا فإنَّ الإنسان لا يختار لنفسه لغة دون أُخرى أو ديانة دون غيرها؛ بل هو المجتمع الذي يضطره الى اتباع الديانة التي يُنسَب عليها واللغة التي يتكلم بها[11]، وكذا الحال للكثير من السلوكيات التي تنتج عنه فهي لا تخرج عن فرضيات محله ومنطقيات محيطه مطلقاً؛ ذلك بأنَّ للمجتمع أثراً في بناء الدين ومدى تقبُّل عاداته المنسوجة من قبل رجاله؛ فضـلاً عن أنَّ طبيعة المجتمع هي التي تمثلُ مقياساً حَدِّياً لمدى تقبل الدين وفروضه؛ فالمجتمع المنفتح وإنْ كان يعتنق الإسلام فإنَّه يتسامحُ أحياناً في مسألة الحجاب؛ على حين تجدُ أنَّ المجتمعات المحافظة (المغلقة غير المختلطة) بناءً على أصـل نشـوئها في بيئة دينية محترمة لا تتقبل المرأة إذا كانت ناقصـة الحجاب؛ بل تعدُّ المرأة – والحال هذه- مثاراً للنقد وموئلاً للتساؤل والاستغراب؛ من هنا كان المجتمع له إسـهامه الواضـح في حيثية تناول الدين ووجهات ممارسته[12].

وبهذا يمكن القول إنَّ وظيفة الباحث الاجتماعي تكمن في التأمل بالأحداث الاجتماعية ودراســـتها من حيث داعي ظهورها ومدى تأثيرها في المجتمع وما مدى قناعة المجتمع بها ((فما على الباحث إلى أن يدرس الأمور الاجتماعية بعد ان يترك جانباً غاياته الشخصية وأهواء نفسه ليجعل هدفه في إيجاد القوانين التي يسير عليها))[13].

من هنا سوَّغ اد. شلحت لنفسه فتح الباب لدراسة المعتقد الديني من منطق اجتماعي اعتماداً على ((أنَّ الحدث الديني لا يخالفُ في كيانه الحدث الاجتماعي، فهو عام غير خاص يشـــمل جميع أفراد المجتمع ويرغمهم على اتباع تعاليمهم تحت طائلة العقاب المدني أحياناً، والحرمان الديني أبداً فيرمي من يشـذُّ عنه بالكفر والزندقة))[14] وعليه جازَ إخضـــاع الفكر الديني للبحث الاجتماعي لأنَّه ضـاغط خارجي جبري يخضـع المجتمع لما يبتغيه ويُسيرهم على ما يطلبه ويختطه لهم، فهو حدث اجتماعي مشترك

خارج عن إرادة الفرد مستقل عن ذاتية الاختيار داخل في حاكمية حكم الكل بالضرورة الحتمية؛ وبهذا كان (الدين) ظاهرة اجتماعية من الواجب دراستها على وفق طبيعتها وصلتها بمن يؤديها، وطبقا لهذا التوصيف للدين يقرر د. شلحت بأنَّه ((لا جرم أنَّ المجتمعات الدينية تخضع للقوانين التي قال بها علم الاجتماع))[15] ولا يندُّ عنه البتة.

نقولُ إنَّ تعميم (منطلق الاجتماعية) على الدين وان الأفراد في داخل الإطار الديني لا حرية لهم أو خيار؛ لأنهم يتعرضون لضاغط خارجي يتمثل برضى مجتمعهم (الدين)؛ محل نظر ذلك بأنَّ الرجل المتدين آو من يعتنق الدين لايحتكم الى العُرف الاجتماعي او انه يكون مقيدا بما يريده المجتمع؛ وعلة ذلك أنَّ الأصل الإنشائي للدين غير قائم على منطلق القبول الاجتماعي من عدمه؛ فالدين ليس ظاهرة مجتمعية او اجتماعية، وإذا كان ثمة مسامحة في أنْ الأديان غير السماوية قد تكون خاضعة إلى هذا المنطلق فإنَّه لا مسامحة في القول بان هذا المنطلق ينطبقَ على الدين الرسولي –كما يفضل د. شلحت تسميته– ؛ وداعي ذلك هو أنَّ معتنق الدين الرسولي (الإلهي) لا يخضع لمتطلبات المجتمع؛ لان الدين الذي يعتنقه المعتنق إنما هو عبارة عن منظومة عقائدية إلهية يؤمن بها ذلك الفرد (المعتنق) فيؤدي على وفقها مضامين السماء ومبتغاها حتى يصل ذلك (المتلقي والمؤدي) إلى الأنموذج الأسمى الذي تبتغيه له السماء تحديدا دون غيره بوصفه أعلى جنساً خلقه الله تعالى قابل لان يتطور الى هذا المستوى الراقي من خصوصية التعامل والمعتقد الذهني فيكون بحق خليفة الله تعالى على الأرض بناءً على الغاية من خلقه أصالةً، أما القول بأنَّ الفرد لا يندُّ عن المجتمع لان الدين عبارة عن منظومة اجتماعية فإنَّ هذا الكلام لا يمت الى المنطق بصلةٍ البتة، وعلة ذلك أنْ من تلقَّوا الدين السماوي كانت لديهم ديانات أرضية سابقة فالعرب مثلا، كانوا يعبدون الاصنام وحينما جاء الدين الإسلامي أحالَهم من منهج سلوكي الى منهج سلوكي آخر، ومن منظومة ضالة الى منظومة صائبة، وتأسيساً عليه فإنَّ من دخل في الدين الإسلامي لا يؤدي مطالب الدين؛ لأنَّ المسلمين يرتضون هذا بل يؤدي مطاليب الدين لأنَّه معتقد بها ومعتنق لها على وجه القناعة الراسخة؛ ولو كان الدين مجتمعياً لبقي من كان قبل الإسلام على دينه الجاهلي ولفعل ما يطلبه المجتمع منه؛ لأنَّ الدين السماوي والدين الجاهلي منطلقهما أرضية المجتمع على حد سواء وعليه فلا فارق بين الديانتينِ؛ وبهذا فلا ضرورة للعدول، نقولُ إذا كان الدين الجاهلي وهي عبارة عن مجموعة عادات بالية يطبقها الفرد إرضاءً لمجتمعه فإنَّ الدين الإسلامي ليس كذلك، ذلك بأنَّ الدين الإسلامي دين قناعة واعتقاد وليس عُرفاً اجتماعياً يؤديه الفرد لأنَّ مجتمعه يؤذيه إذا ما لم يؤدِ هذا العرف أو لأنَّ المجتمع يضغطُ عليه في ذلك، ولنأخذ مصداقاً على هذا المنطلق فنقول إنَّ الدين الإسلامي نص دينيا على أنَّ للأُنثى نصيباً في إرث والدها وأنَّها تأخذ نصف ما يأخذ الرجل، على حين نجد أنَّ من المناطق المسلمة في الوقت الحالي من يخرج عن هذا التقييد الديني الشرعي فلا يعترف بأنَّ للمرأة نصيباً من أبيها وإنما يأخذ الأخ كل نصيب أخواته، ولا يلومه أحد من أفراد تلك المنطقة على الرغم من أنَّ كلَّ الأفراد مسلمين بيد أنَّ السنة الجارية لديهم هو حرمان المرأة من إرثها بدعوى أن هذا الإرث الذي ستحصل عليه المرأة سيذهب الى زوجها الغريب ومن ثمَّ فإنَّ مال أبيهم سيذهب الى الغرباء وعليه فلا مندوحة من حرمانها البتة، نقولُ إنَّ هذا الفعل الإجرائي في حرمان الأخت من حقها من إرث أبيها إجراء عرفي تعسفي وهو خارج عن الدين، بيد أنه مُتَّفَقٌ عليه عُرفاً في بعض المناطق؛ من هنا يكون هذا الإجراء جزءاً من الدين باعتبار أنَّ الدين منظومة اجتماعية يؤدي الفرد فيها ما يؤيده تحت ضاغط مجتمعه، وعليه فإنَّ الشخص الذي يحرم أخواته لا يعد فعله حراماً؛ بل يعد فعله من أصل الدين باعتبار أنَّ الدين مجتمعي ومسألة حرمان المرأة في هذا المجتمع سائغة؛ لأنّه إنْ أعطى الأخ أخته حصتها يعد خروجاً عن منظومة مجتمعه ومن ثمَّ يُتَّهمُ بالخذلان والضعف والجبن وعليه فهو يحرم أخته إرضاءً للمجتمع حتى يُمتَدَحَ بالرجولة ويثبت قوته وصلابته وذكوريته، فبناءً على منطلق د. شلحت يعدُّ فلعه هذا ديناً محضاً؛ على حين أنَّه في الحقيقة خارج عن الدين تماماً؛ لان الدين منظومة اعتقادية قائمة على أساس الحكمة واعطاء كل ذي حق حقه، ومنه أيضاً أنَّ المجتمعات الدينية منها ما تتمسك بالحجاب للمرأة على أصوله ومنها ما جرى التسامح فيها على عدم التشدد بالحجاب –على الرغم من أنَّ المجتمع إسلامي– ويعلل د. شلحت هذه

الظاهرة بأنَّها ظاهرة اجتماعية تطورية حضارية أي أنَّ المجتمعات المتدينة بداعي رقيها العقلي وتطروها الحضاري تتسامح بالحجاب على حين أنَّ المجتمعات التي هي غير متحضرة وراقية عقلياً تتمسك بالتشدد في الحجاب، نقولُ إنَّ المسألة غير عائدة الى تطور المجتمع من عدم تطوره لأنَّ الأصل في الدين الإسلامي هو الحجاب المصون المحافظ على المرأة عموماً، أما مسألة التخفيف والمسامحة في الحجاب فلا يمت هذا الفعل إلى الدين الإسلامي بصلة؛ أما القول بأنَّ المجتمع بداعي رقيه تقبل ذلك وأصبح هذا من الدين فإنَّه هذا القول محل نظر لأنَّ التسامح بهذا الشأن لا يعد من الدين؛ بل يعد من الاتفاق العُرفي؛ وعليه لا يعد التَّرَخُّص بمسألة الحجاب وعدم انضباطه وجهاً من وجوه الدين البتة؛ بل هو وجه من وجوه الاتفاق المجتمعي تسامحاً؛ وعليه فإنَّ هذا الاتفاق يعدُّ خارجاً عن الأصل الديني ولا يمكن أنْ نَنْظَرَ اليه على انه أصلٌ دينيٌّ، فليس المتفق عليه يعد ديناً بالضرورة، وكذا الحال ففي المقابل التشدد في الحجاب الى الحد الذي لا يظهر من المرأة شيئاً أبداً، يعدُّ من باب التطرف في الدين وحتى إنْ جرى الاتفاق عليه في مجتمع إسلامي فهو خارج عن أصل الدين أيضاً، وإنما الحجاب الصحيح هو ما فرضته الشريعة؛ من هنا نقولُ لا إفراط ولا تفريط في أصول الدين وإنما الأصل هو الأصل وأنَّ مسألة المسامحة أو التشديد الفائض كلاهما غير مقبول البتة، فلا رقي العقلي يحدد صورة الدين ولا الانغلاق العقلي يُشكِّل صورته؛ بل الأصل الإلهي الصحيح هو الذي يوضح كيفية الحجاب، فالحجاب يتحدد في الدين الإسلامي بإخفاء جسد المرأة باستثناء الوجه والكفين والقدمين، وهذا جلي من إجابة الإمام الصادق (عليه السلام) لمن سأله، إذ سأله أحد أصحابه؛ فقال له: ((ما للرجل أنْ يرى من المرأة إذا لم يكن لها بمحرم ،قال: الوجه، والكفين، والقدمين))[16]؛ نفهمُ من مقولة الإمام أنَّ المرأة تحجبُ دون ما ذكره وتسترُه، ولها أنْ تكشفَ ما ذكره تحديداً؛ وبناءً على هذا التحديد الشرعي فلا إفراط ولا تفريط في مسألة الحجاب وليس للمجتمع دخل أو مدخلية في تحديد درجة الحجاب الذي يريد على وفق هواه وانفتاحه أو رُكوناً إلى تشدده وانغلاقه؛ لان الأصل في الدين هو تحديد ما ذكره الإمام حجاباً لا غير؛ ذلك بأنَّ العلة من الحجاب هي ستر المرأة من أن تدنو اليها نفوس الرجال، أما إذا ما تسامح المجتمع في الحجاب فإنَّ هذا التسامحَ يُذْهِبُ الحكمة من وجود الحجاب أصالةً، فهو ليس تطبيقاً صورياً إجرائياً فحسب؛ بل هو حكمة وغاية يقول الإمام الرضا (عليه السلام): ((حُرِّمَ النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وغيرهن من النساء لما فيه من تهييج الرجال وما يدعو التهييج إلى الفساد والدخول فيما لا يحل))[17]، فمن أجل درأ هذه المفسدة تقرُّرُ الحجاب؛ وكذا الحال فيما يخصُّ التشدد العالي في الحجاب فهو قهر للمرأة وتحميلها بأكثر مما فرضه الدين؛ وبهذا فالحجابُ أمرٌ دينيٌّ له حكمته وليس مسألةً اجتماعيةً ترتبطُ برضى المجتمع أو عدمه مطلقاً.

أما قوله بأنَّ الفرد إنما يجاهد بنفسه تحت ضاغط المجتمع فإنَّ هذا غير وراد تماماً؛ ذلك بأنَّ الجهاد يعد ركنا أساساً من أركان الدين ولا يجاهد المرء إلا عن قناعة فليس ثمة ما يدعوه الى ذلك مجتمعياً؛ لأنَّ الجهاد له ضروراته المنطقية لا المجتمعية؛ فإنَّ كانت الحال كما ذهب د. شلحت فما قوله بمنطق (الجهاد الكفائي) أي أنَّ مَنْ يستطيع أنْ يحملَ الجهاد فيقاتل في سبيل وطنه وأرضه وعرضه فعليه أنْ يفعل، ومَنْ فعلَ ذلك فهو يكفي عن غيره من الناس؛ فإذا ما انتدب جمعٌ من الناس انفسهم للجهاد أيعدُّ هذا إرضاءً للمجتمع، فإذا كانت الحال هذه أي أنَّهم جاهدوا لأنَّ الجهاد ضاغط اجتماعي؛ فإنَّ الذين لم يذهبوا الى الجهاد ما حكمهم أيعدُّ عدم ذهابهم إرضاءً للمجتمع أم ماذا؟، على الرغم من أنَّ الدين لا يجبرهم على الذهاب وأنَّ عدم ذهابهم لا يُشكِّلُ خرقاً للدين ما دام هناك مَنْ نابَ عنهم كفائياً، فكيف ننظر الى مَنْ لم يذهبْ الى الجهاد أ يعدُّ عدم ذهابه اتفاقاً لما يريده المجتمع، فإذا كانت الحال هذه فذهاب من ذهب للجهاد أيعدُّ خارجاً عن رضى المجتمع، نقولُ إنَّ الأمور لا ينظر اليها بهذه الحيثية؛ بل القناعة والإيمان هما الأصل في الدين وأداء ما يبتيغه الدين من الإنساني؛ وليس للمجتمع من مدخلية في مسألة أداء الفرض الديني من الإنسان؛ ذلك بأنَّ الدين معتقد راسخ في الذهن وأداء نابع من ذلك المعتقد في العمل؛ وليس موافقة مجتمعية أو رفض جمعي مطلقا.

ثانياً: نقد مفهوم (الديانة):

يرى د. شلحت ان مفهوم الديانة أنما يقوم على معرفة الحرام من الحلال والحلال من الحرام؛ حيث يستعرض الدلالات المعجمية للحرام فينتهي إلى أنَّ الحرام هو ((ما كان ممنوعاً، والمانع له قد تكون طهارته وقد تكون نجاســـته وقد تكون عفته وقد تكون كثرة جرائمه))[18]، أما الحلال فقد عرض لمعانيه اللغوية أيضـــاً وانتهى الى أنَّه ((ما يســـتطيع المرء أنْ يأتي به دون أدنى استعداد يؤهله لذلك ودون أنْ يخشى عاقبة عمله وأخيراً الحلال حالة كل صلة معها بالأشياء المقدسة أو النجسة تعد خرقاً لحرمتها))[19] وبهذا يرى أنَّ ((العقائد الدينية رموزاً وتصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المحرمة وعن علاقتها بالأشياء المحللة))[20]؛ وبهذا تكون الديانة هي معرفة نسبة الفعل الإنساني أهو عائد إلى الحلية والإباحة أم إلى الحرمة والمنع.

نقول إنَّ النظرة الى الديانة مفهومًا بهذا التصـور محل نظر وإعادة تأمل؛ ذلك بأنَّ الديانة لاتعني معرفة الحلال من الحرام فحسب؛ فهذا حصر للمفهوم في مصداق من مصاديقه أو منحى من مناحيه فحسب؛ إذ الديانة اشمل سعة وأعمق ماهية من ذلك لان الأصل الأول والأساس الذي يدخل في مفهوم الديانة هو الاعتقاد ومن ثم يرد التطبيق؛ فالديانة هي عبارة عن منظومة من المعتقدات التي يعتنقها الإنسان (المتلقي) والتي ينصهر بها ذاتاً ونفساً وتتمثل فيه عقلاً وروحاً وهذه المعتقدات هي التي تؤهِّلُهُ الى اتباع جملة من القوانين تَسنُّها تلك الديانة –الـمُعتَقَد بها ابتداءً– والتي تعينه على معرفة الحلال من الحرم، ويدخل مبدأ الحلال والحرام في نطاق العبادات والمعاملات على حد سواء؛ فضلاً عن أنَّ أية ديانة لا تكتمل ما لم تكون هناك نصوص نطقية يؤديها الإنسان تلفُّظاً لتكتمل بها منطق الديانة عبادياً؛ وبهذا يتمثلُ مفهوم الديانة في قول الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) إذ يقول: ((الإيمان: قول باللســـان، ومعرفة بالقلب، وعمل بالأركان))؛ فكأنَّ الرســـول الأكرم قد عبَّرَ عن مفهوم (الديانة) بلفظة (الإيمان) لأنَّ الغاية من (الديانة) هي الوصول إلى (الإيمان)؛ وبهذا فقد عبَّرَ الرسول عن الديانة بمحصلتها أو باعتبار المراد منها أو باعتبار ما ستكون مراداً.

يزادُ على هذا فإنَّ الديانة لا تكون قائمة على أساس الصحة ما لم يستند المتلقي الى جملة من الاستدلالات المنطقية والعقلية على صحة تلك الديانة، أما الديانات التي تخلو من منطق الاستدلال وتتجرد من الاستدلال المنطقي، فلا يصح أنْ نطلقَ عليه تسـمية (ديانة)؛ بل هي عبارة عن مجموعة تصـورات ومعتقدات وهمية نسـجها الإنسـان بنفسـه على منطلق الوهم ومبدأ الخوف، وتمسَّكَ بها أداءً وإيماناً بلا دليل أو سند؛ من هنا يمكنُ القولُ بأنَّ من يسـميها (ديانة) إنما تسمية هذه مؤسسة على أساس (المجاز) لا الحقيقة؛ لأنَّ هذه (الديانة) – مجازاً– قائمة على أساس تصوري واهم والعبادات فيها مؤدَّاة على أساس تَخَيُّلي موهون، أما على سبيل المنطق والحقيقة والاستدلال فهي ليست (ديانة) البتة؛ بل هي صورة ظلِّية لـــ (الديانة) من حيث إنَّ فيها عبادة – وان كانت زائفة– وأنَّها تنطوي على المعتقد – وان كان واهماً– وأنَّها تشـــتمل على قانون – وان كان مرتجلاً– أما من حيث صدق الماهية وصحة المعتقد استدلالاً وأحقية تطبيق القانون حكمةً فهي لا تمت إلى الديانة الحقة بصلة أبداً.

ثالثاً: نقد الحد المائز بين السحر والدين:

يرى د. شلحت أنَّ الفاصل بين السحر والدين هو أنَّ المحرمات في السحر تعتمد على الأشياء النجسة، أما المحرمات في الدين فمنها ما هو طاهر ومنها ما هو نجس؛ إذ يقولُ: ((رأينا في البحث عن الحلال والحرام أنَّ الأشـــياءَ المحرمةَ على فئتين: فقد تكون طاهرة وقد تكون نجسة، وإذا درسنا السحر وجدنا أنَّ معظم محرماته تستمد من الأشياء النجسة من أمثال القاذورات والأوساخ والشعر والحيضة والبول العظام، وإذا تناول الساحر الأشياء المحرمة عَمَدَ الى تنجيسها، أما الدين فهو على نقيض

السحر؛ إذ المحرمات فيه أبداً طاهرة فالكتب المقدسة طاهرة والمعبد طاهر؛ وهكذا نستطيعُ أنْ نفرِّق بين الدين والسحر بقولنا: إنَّ الأولَ يستمدُ قوته من المحرم وأنَّ الطاهر والثاني من المحرم النجس))[21] .

عند التأمل في الفاصل الذي أقام عليه د. شلحت عامل التفريق بين السحر والدين نجد أنْ ثمة خلطاً قد وقع فيه د. شلحت؛ ذلك بأنَّه عدَّ المحرم ابتداءً هو ما يقابل الحلال أي المحرم هو الشيء الممنوع فعله، وقسم المحرم على قسمين (طاهر ونجس)؛ وهذا مألوف في الديانات ومنه الديانة الإسلامية؛ إذ الأُم مُحَرَّمٌ الزواج بها من الابن وهي طاهرة على حين أنَّ الخمر نجسة وهي تدخلُ في نطاق المحرمات؛ وفي الوقت نفسه تعدُّ سرقة اللحم المذبوح على الشريعة الإسلامية حراماً غير أنَّ اللحم المسروق نفسه ليس بنجس لأنَّه مطابق لضوابط الديانة وهكذا.

أما المحرمات في السحر فهي نجسة كلها كالعظام والبول ونظائرها مما ذكره د. شلحت، غير أنَّ الدكتور نفسه يخاف كلامه فيما بعد وينظر الى مفهوم المحرم لا بمنظور النجاسة والطهر الذي قرَّرَهُ أول وهلة؛ بل ينطلقُ بمنظار جديد للمحرم؛ إذ يرى أنَّ المحرم بمعنى المقدس؛ فيقول: ((أما الدين فهو على نقيض السحر؛ إذ المحرمات فيه ابداً طاهرة فالكتب المقدسة والمعبد طاهر))[22]، وهو بهذا القول ناقض نفسه مرتين الأولى أنَّه أثبت ابتداءً انَّ المحرم في الدين منه ما هو نجس ومنه ما هو طاهر، على حين هنا أحال كل المحرمات على الطهارة في الدين باستعماله لفظة (أبداً) في النص، أما الثانية فإنَّه أحدثَ نقله في معنى المحرم من المحرم الذي يقابل المحلل الى المحرم الذي هو بمعنى القداسة؛ ذلك بأنَّ الكُتُب السماوية المعابد تُعَدُّ من المقدسات وباب التحريم فيها يمكنُ في الحظر على المتدين من أنْ يمسَّها بسوء، ثم بعد ذلك يوثق دلالة القدسية في لفظة (التحريم) بقوله: ((وهكذا نستطيعُ أنْ نفرِّق بين الدين والسحر بقولنا: إنَّ الأولَ يستمدُ قوته من المحرم وأنَّ الطاهر والثاني من المحرم النجس))، ويريدُ بالمحرم المقدس، وفي هذا كبير تناقضُ وسعة اختلاف لا محالة.

رابعاً: نقد الاختلاف بين الاجتماع الديني وفقه الأديان:

يدعي د. شلحت أنَّ علم اجتماع الديني يختلف عن فقه الأديان؛ لأنَّه يدرس الظاهرة الدينية على وفق منظور علمي ((باعتبارها ظاهرة حيَّة، مُتواصلة من خلال الجمهور، كسلالة اعتقادي موصولة من خلال المجتمع وعلومه احضارية))[23]، وتأسيساً على هذا المنطلق الجديد في النظر الى الظاهرة الدينية في وسط المجتمع وَجَبَ ((أنْ يفترقَ علم اجتماع الديني افتراقاً منهجياً عن فقه الأديان))[24]، ولكن من الغريب أنَّ د. شلحت نفسه يناقضُ ما أسَّسَهُ من تفريق؛ إذ يرى أنَّ هناك تنوعاً في الأداء الديني الواحد داخل العقيدة أو المبدأ وهذا يعودُ الى تنوع المجتمع، ثم يقولُ: ((فمبدأ الصلاة أو الصوم أو الحج واحد عند كلِّ المسلمينَ (مع تلوينات فقهيه معروفة) ولكن الأداء ليس واحداً (يمكن رصد الظاهرة الرمضانية مثلاً)))[25] .

عند معاودة النظر في هذا النص والتأمُّل في المصداق الذي عرضه د.شلحت نقفُ على مباينة لما أسَّسَه من قبل؛ إذ يرى أنَّ علم الاجتماع الديني يرصدُ هذا الاختلاف في الأداء بناءً على اختلاف المجتمع، وأنَّ الاجتماع الديني يفترق عن (فقه الأديان)، وبعدها يعرض الظاهرة الرمضانية مثلاً، نقولُ إنَّ الظاهرة الرمضانية التي يريدُ منها د. شلحت التنصيص على الاختلاف في (اليوم) الذي يبدأ فيه الصيام من شهر رمضان، واليوم الذي يعلنُ فيه عيد للمسلمين، وهذه الظاهرة إنما هي ظاهرة تعودُ الى الاختلاف الفقهي لا الى الاختلاف المجتمعي كما يرى د. شلحت، ذلك بأنَّ من الفقهاء من اشترط رؤية الهلال بالعين المجردة بناءً على قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): ((صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته))[26]، والمقتضى الدلالي للفظة (الرؤية) في هذا النص هو الأبصار العيني التشخيصي؛ من هنا وَجَبَ لدى بعض العلماء الرؤية المباشرة تحديداً بالعين المجردة، على حين أنَّ مِنَ الفقهاء من لم يرَ إلزاماً بحمل لفظة (الرؤية) على النظر المجرد؛ بل جازَ لديه النظر بالوسيلة فتتحقق بذلك الرؤية[27] — من وجهة

نظره- فحمل بذلك دلالة المصـدر (لرؤيته) في النص على معنى الإطلاق فرأى أنَّ أية رؤية هي مجدية بغض النظر عن الوسـيلة؛ على حين حمل الطرف الأول الرؤية على العهد الادائي الذي كان في زمن الرسول الأعظم، من هنا وقع الخلاف فقهياً.

ومن العلماء من رأى أنَّ الصـوم والإفطار يصح على أسـاس اتحاد الأفق على حين أنَّ منهم من منع ذلك[28]؛ فتوسـع بذلك الاختلاف، وبغض النظر عن وجهات الاختلاف وقوة الدليل او ضـــعفه فإنَّ مرد الأمر منوط بجملته بالاختلاف الفقهي وليس له مرجعية الى تنوع المجتمع كما يرى ذلك د. شلحت هذا من جانب.

من جانب آخر نجد ثمة مفارقة في فهم د. شـلحت لما عرضـه؛ فهو يزعم أنَّ تغيُّر المجتمع وتلونه يدعو الى الاختلاف في أداء الغرض الديني كالصـــلاة والحج والصـــوم؛ ثم يقدم الظاهرة الرمضـــانية مثالاً- على حد زعمه- نقولُ إنَّ الظاهرة الرمضـــانية منحصرة في الإذن في الصوم أو الإفطار؛ من هنا فإنَّ المسألة وقتية لا أدائية؛ ذلك بأنَّ المسلمين لا يختلفون في أداء فريضة الصوم فالكل يمتنع من الأكل والشرب ويعتمدون حفظ النفس من أذان الفجر حتى صلاة المغرب؛ ولاتباين أو تغاير ولا حتى جزئياً بين صوم أيّ مسلم وآخر؛ من هنا تأسس أنَّ أداءَ الصوم واحدٌ من الجميع، أما بداية زمن الأداء وانتهائه فهو المختلف فيه، والزمن — من حيث تحديد بداية الشـهر وانتهائه- لاصـلة له بطريقة الأداء من حيث هي هي؛ لذا نحسـب أنَّ د. شـلحت قد اختلط عليه الأمر في هذا الجانب فأحال ما هو من جنس الخلاف الفقهي على نطاق المجتمع الديني في الوقت الذي يفرض فيه حداً فاصـــلاً وتفريقاً حدياً بين الاختلاف الفقهي وظاهرة المجتمع الديني؛ ثم يسـوق مصـداقاً على ما يقول لايمتُّ له بصـلة ولايدانيه في المراد؛ لأنَّ ذلك المصداق المعروض منشأه التباين الفقهي لا التلون المجتمعي كما خال د. شلحت.

خامساً: نقد قانون تطور العقيدة والانتقال من المنفي الى المثبت:

لقد اعتمدَ د. شـــلحت على منطق (باســـتيد) حينما عرض لموضـــوع قوانين تطور العقيدة وكان من بين أجلى هذه الضـوابط والقوانين التي قررها (باسـتيد) مُعْتَمَداً لتطور العقدية الدينية هو (قانون الانتقال من المنفي الى المثبت) ويعرضُ مصـداقاً على هذا المنحى التطوري في العقيدة الإســـلامية وهي عقيدة التوحيد في مقولة (لا إله إلا الله)؛ إذ يقولُ: ((كانت العرب في الجاهلية على شـيء من الإيمان بالله لتأثرهم باليهودية والنصـرانية، إلا أنَّهم كانوا يضـعون الى جنب الله لفيفاً من الأصـنام يعبدونها وأعظمها الهبل الأكبر؛ فجاء الإســـلام نافياً هـذه المزاعم مثبتاً وحدانية الله؛ وعليه فالعقيدة في الأصـــل نفي أكثر مما هي اثبات))[29].

نقولُ إنَّ هذا التقرير المبني على أصل القانون لا أساس له من الصحة في العقيدة الاسلامية (لا إله إلا الله)؛ ذلك بأنَّ د. شلحت الذي ساير (باستيد) لم يدرك بأنّ التحليل الدلالي لنص هذه العقدية يوصل الى نتيجة تخالف هذا القانون؛ بل تعكس مقولة (فالعقيدة في الاصـل نفي أكثر مما هي إثبات)؛ ذلك بأنَّ الحكم المبتغى في هذه العقيدة مُسـلط ههنا على المثبت لا على المنفي ولو كان الحكم مسـلطاً على المنفي لجازَ لنا القولُ بأنَّ العقيدة نفي أكثر مما هي إثبات؛ على حين أنَّ مدار الحكم هنا هو الإثبات.

ولإيضـاح هذه القاعدة اللغوية نقولُ إنَّ الوجود التَّحقُّقي لعلاقة المسـتثنى مع المسـتثنى منه إنما تُرصـد واقعاً على أسـاس التعاكس والتناقض بينهما؛ إذ ((إن الاســـتثناء من النفي إثبات على الأصـــح، ومن الإثبات نفي))[30]، والظاهر أنَّ هذا المقرر اللغوي قد بني على أسـاس الداعي أو الغاية المرجوة من النطق بالمستثنى؛ ذلك بأنَّ المسـتثنى يخالف حكم المسـتثنى منه بالضـرورة وإلا لم يكن مُستثنى أصالةً، فـ (المستثنى والمستثنى منه) مبنيان على أساس (التناقض) على وفق طبيعة العلاقة الانفصالية بين طرفي الإسناد، فتارة تكون العلاقة مؤسسة على وفق العلاقة بين المطلق والمقيد وتارة أخرى تُبنى العلاقة على أسـاس الصـلة بين العموم

والتخصيص، ولما كانت طبيعة العلاقة بين المطلق والمقيد تُناقِض العلاقة بين العام والتخصيص؛ وَجَبَ القول – والحال هذه– بأنَّ المستثنى يناقض المستثنى منه وأنَّ الاستثناء إذا كان مثبتاً كان المستثنى منفياً والعكس للعكس.

ولزيادة بسط الكلام وإيضاح المراد نقولُ إنَّ الحكم في العام يركز على الكل سرياناً ويرفع عن المخصَّص الجزئي، على حين في الإطلاق الحكم فيه يُرفع عن الكل سرياناً ويركز على الـمُقيَّد الجزئي، فالتخصيص إخراج الجزء من الكل الثابت، والتقييد إخراج الكل من الجزء الثابت، إذن يتباينُ التخصيصُ والتقييدُ من جهة تركيز (الحكم) ورفعه، فوظيفتهما متعاكسة[31].

وتأسيساً على هذا الفارق الأدائي بين (التخصيص) و(التقييد) نقولُ بقاعدة التناقض بين المستثنى والمستثنى منه، فإذا قلت مثلاً: (جاءَ الناسُ إلا زيداً) فإنَّ المستثنى منه (الناس) يدل على العموم لأنَّ المجيء قد وقع من كل الناس من هنا كان المستثنى منه (مثبت)، على حين أنَّ عملية الاستثناء قد قلبت الموازنة وذلك في قولك (إلا زيداً) لانك قد اخرجت (زيداً) المخصَّص من نطاق الإثبات (مجيء الناس) فعُدَّ – والحال هذه– منفياً من المجيء لأنَّه لم يشمله حكم المجيء كسائر الناس؛ لهذا كان المثبت (من وقع عليه حكم المجيء) هو العام المستثنى منه، والمنفي (من أخرج من حكم المجيء) وهو المخصَّص المستثنى.

والوضع معكوس مع الإطلاق والتقييد ذلك بأنَّك لو قلت: (ما جاءَ الناسُ إلا زيدٌ) فإنَّكَ بهذا قد أخرجْتَ جميع الناس (المطلق) –المستثنى منه– من حكم المجيء نفياً؛ على حين أنَّك أثبت حكم المجيء على الـمُقيَّد (زيداً) فحسب وهو المستثنى، فالمستثنى منه منفٍ وهو (المطلق)، على حين أنَّ المستثنى مُثْبَتٌ وهو (المُقيَّد).

وكذا الحال للعقيدة (لا إله إلا الله) فالحكم واقع على الإثبات لا على النفي؛ إذ المراد إثبات وحدانية الله؛ لذا رفعَ الحكمَ عن كل الآلهة وأثبته لله تعالى وحده فليس القدر المبتغى من هذه العبارة – والحال هذه– نفي الإلوهية عن كلِّ الآلهة بقدر ما تريدُ هذه العقيدة إثبات الإلوهية لله وحده، فالمراد ليس النفي وإنما الإثبات لأنَّ مناط المعنى والحكم المراد هو إثبات إلوهية الله بتَفرُّد.

من هنا نقولُ إنَّ الغاية من العبارة هو القيد (اثبات الوحدانية) وليس الغاية هي نفي عدم وجود اية إله مطلقاً؛ بهذا نقول إنَّ العقيدة الإسلامية في الأصل هي إثبات أكثر مما هي نفي.

سادساً: نقد منظور الطوطمية:

يقولُ د.شلحت في معرض حديثه عن مفهوم الطوطمية في الديانات إنَّ الطوطم هو الروح أو الإله الذي يحترمه ويقدسه ويعبده أبناءُ القبيلة؛ وهو أما حيوان وأما نبات، وهؤلاء القبليون لايؤذون هذا الطوطم فلا يتعرضون له بالذبح أو بالقتل؛ بل يحرمون لمسه أحياناً أو النظر إليه[32].

ومن يؤذي الطوطم فإنَّهم يعتقدون بأنَّه — أي الطوطم– سوف يحل بهم العذاب والعقوبة فيجعل نساءهم عاقرات وينشر عليهم الأمراض ويشيع بينهم الأوبئة ويحل بهم النكبات وقد يقتلهم أحياناً[33].

غير أنَّ د. شلحت نفسه الذي يعتنق هذه المعلومة ويتبناها يعود تارةً أخرى ليخبرنا بقوله: ((ومما يتقرَّبون به إلى الطوطم ابتغاء رضاه او حمايته أنْ يتشبهوا به فيقلدونه بشكله ومظهره ويلبسون جلده أو قسماً من جلده او يتخذون جزءاً منه يعلقونه في أعناقهم أو أذرعهم على نحو التعويذة في الأمم الأخرى فلا يخلو فرد من تعويذة تدل على علاقته بالطوطم))[34].

نقولُ إذا كان الطوطم يمثل الرمز الإلهي الذي يعتقد به القبليون ويدينون اليه بالقداسة والعبودية والاحترام والولاء ويدركون أنَّ من يتعرض له بالأذى سوف يعاقبه الطوطم، فكيف ينقل د. شلحت إنَّ من أفراد القبيلة من يتقرب الى الطوطم بأنْ يلبسَ جلده أو جزءاً من جلده أو يعلق على جسده جزءاً منه ليوثقوا صلتهم بالطوطم، أليس أخذ جلد الطوطم او جزءٍ من جسده يقتضي قتل الطوطم — ابتداءً– وقتله محرم لديهم؛ بل إنَّ التعرض إليه بأذى لا يجوز البتة في معتقدهم،؛ أليس هذا تناقضاً،

فكيفَ يبتغون رضاه ويطلبون اليه حمايتهم وهم يسلخون جلده أو يقطعون أوصاله ويأخذون بعضاً منه لجعله تعويذة تحميهم منه لأنَّهم لا يخافون إلا من الطوطم فهو إلههم وجدهم الأعلى الذي يدينون اليه بالولاء فهم يقتربون منه ابتغاء رضاه وكسب مودته ليحميهم ولا يغضب عليهم وإذا ما قتلوه او تعرضوا له بالأذى يؤذيهم بالعقاب – على حد تعبير د. شلحت- فكيف إذن يلبسون جلده طلباً لحمايته والحال هذه.

علماً أنَّ د. شلحت نفسه ذكر أنَّ الطوطم إذا ماتَ حزنَتْ عليه القبيلةُ ودفنته بأُبهة واحترام كما لو كان أحد أفرادها[35]، وفي هذا دليل يعزز الموضع الذي وقع فيه بتناقض ما بين احترام الطوطم وقتله ولبس جلده تقرباً؛ فإذا كان يمكن في التصور أنْ يُقالَ بانَّ أفراد القبيلة إنما يأخذون جلد الطوطم بعد موته فإنَّ هذا مردودٌ لأنَّ الطوطم يدفن باحترام دون تمثيل به بعد موته.

سابعاً: نقد منظور تأثير العامل الجغرافي في تحريم الخمر في الديانات:

يرى د. شلحت أنَّ هناك علاقة جدلية واضحة تربط بين العامل الجغرافي الذي يعاصره المجتمع وصياغة الديانة لدى ذلك المجتمع؛ وبناءً على هذا المنطلق العلائقي يوجه داعي تحريم الخمر في الديانة الإسلامية والديانة المسيحية؛ إذ يقولُ: ((وهنا نلمس لمس اليد تنازع العوامل في حياة الإنسان؛ فالخمر قد حُرِّمَتْ لأنَّ تعاطيها مضر في البلاد الحارة، فأثّرَ العامل الجغرافي في الديانة، ثم أُهمِلَتْ صناعة النبيذ على انتشارها القديم في الأقطار العربية وأُهمِلَتْ معها الكروم فأثر بدوره العامل الديني في العامل الجغرافي))[36].

إنَّ هذا الإقرار التوجيهي لداعي تحريم الخمر لدى العرب وحلِّيته لدى غير العرب لهو محل نظر وتأمل طويل؛ ذلك بأنَّ تحريم الخمر في الدين الاسلامي لا صلة له بالوضع الجغرافي أو بعوامل المناخ بقدر ما يتعلق الأمر بالضرر الذي يحدثه للإنسان نفسه سواء أكان في بيئة قارصة البرودة أم شديدة الحرارة؛ لأنَّ تحريم الخمر يكمن في أنَّه يذهب بالعقل ويضعف الإدراك فيخرج – والحال هذه- السلوك الإنساني عن نطاق العقل و قيد المنطق وحيز حسن التصرف الأمثل الذي يدعو له الدين؛ وهذا الضرر سارٍ على كل إنسان أينما كان وحيثما وجد وبأي ظرف مناخي حلَّ، فالضرر موحد والإنسان المتضرر هو نفسه في كل لحظة زمن وكل جزئية حال.

من هنا نقولُ إنَّ علة تحريم الخمرة التي أدلى بها د. شلحت تنطوي على مفارقة بينة؛ لأنَّ التحريم منوط بعلة لازمة دائمة لا علة وقتية زائلة؛ إذ لا يجوز للمسلم إذا ما سكن في الغرب في ظل مناخ بارد أنْ يُحلِّلَ لنفسه الخمر باعتبار انتفاء الضرر لبرودة المناخ؛ لأنَّ العلة قائمة والضرر ماثل وإنْ تغيَّر المناخ وتبدَّل المكان؛ لأنَّه يفقد الإدراك ويتبدد لديه الوعي التام للتصرف والأداء السلوكي الصائب، وهذا يُفضي إلى تلاشي القدرة على التعامل مع الآخر على وفق المنطق والرجاحة في اتخاذ القرار الصحيح باعتبار أنَّ كلام العاقل على نفسه حجة؛ فإذا ما غاب العقل انتفت الحجة، وإذا أقصيت الحجة يعدُّ كل ما يصدر عن المخمور غير حجة؛ ومن هنا ستسري الإشكالات على كل تعامل يقوم به أو كل عقد يبرمه مع آخر أو اتفاق يعقده مع إنسان، وسند ذلك قوله تعالى ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ))[37] ؛ إذ نهى سبحانه عن شرب الخمرة لعلة كشفها في بنية النص الكريم بتوظيفه تحقيق الغاية من الصلاة ألا هي معرفة ما يقوله المرء ووصوله الى لحظة الخشوع الى الله تعالى وحده؛ إذ قال سبحانه (لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ) فا ستعماله لـــ (حتى) في هذا الموضع يدل على ان الغاية من ترك الخمرة هي استحصال الوعي ومعرفة ما يقوله الإنسان تشخيصاً وما يريده من كلامه تحديداً؛ وهذا يوصل الى القول بأنَّ الإحجام عن شرب الخمرة يفضي الى تحقق التوازن في السلوك والاتزان في التفكير ؛ ذلك بأنَّ النص يبني مضمونه على اساس وثاقة العلاقة بين البنية الكلامية وحسن التفكير العقلي؛ لأنَّ الكلام مرتبط ارتباط مباشرة بقدرة العقل على إنتاجه؛ لذا نجد أنَّ علّة المنع جلية بقوله (حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ) والظاهر لدينا أنَّ هذه هي العلّة التي دعت إلى منح عملية تحريم

الخمر دلالة الإطلاق دون التقييد بزمن معين، حيث ورد ((قوله تعالى {حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ} في مقام التعليل للنهي عن شرب الخمر بحيث يبقى سكرها إلى حال الصلاة أي نهيناكم عنه لغاية أن تعلموا ما تقولون))[38].

فإذا لم تتحقق الغاية يبقى التحريم ساريا لوجود العلّة، وإذا كان الحكم يدور مع العلة أينما دارت فإنَّ هذا يقتضي أن تكون الخمر محرمة في جميع الأوقات؛ ذلك بأنَّ الطب الحديث ينصُّ على أنَّ شارب الخمر يبقى في حال السكر مدة لا تقل عن اثنتي عشرة ساعة[39] أي إنَّه لايستفيق حتّى يعي ما يقول إلا بعد مضي هذا الوقت الطويل، وإذا ما حسبنا الوقت الفاصل بين أيّ صلاتين فإنا سنجده اقل من (اثنتي عشرة ساعة)؛ وبهذا تعدُّ الخمر مُحرَّمة في كل الأوقات مطلقاً لعدم تحقق الغاية المنوطة من أداء الصلاة ألا وهي حضور الوعي في وقت أدائها[40]، بهذا نصل الى أنَّ التحريم واقع على الخمر بسبب ضرره الملازم للإنسان سواء أكان مسلماً أم غير مسلم؛ ذلك بأنَّ معاقرة الخمرة تؤول بصاحبها الى فقدان عقله وتشتت ادراكه وتواري قدرته في السيطرة على نفسه ما يفضي به الحال إلى ضرر نفسه وإضرار الآخرين معه وهذا مناف لمبادئ الديانات التي استشهد بها د. شلحت عن شرب الخمرة ؛ من هنا لا مناط لربط العامل الجغرافي بتحريم الخمرة –والحال هذه– مطلقاً.

الخاتمة

بعد التأمل وإعادة النظر في فكرد. شلحت لبيانه أصل الديانات كلها، وصل الباحث إلى جملة من الثمرات التي يمكنُ تلخيصها على النحور الآتي:

1– وجد الباحث ان الأسس النظرية التي انطلق منها د. يوسف شلحت في استظهاره لأصل الأديان هو المنطلق الاجتماعي؛ إذ رأى أنَّ الدين إنما يتكوَّن بفعل المجتمع فهو ظاهرة مجتمعية بحتة؛ فما يتقبَّله المجتمع يعدُّ جزءاً من الدين وأحكامه، وما يقف المجتمع عائقة تجاهه يعد خارجا عن نطاق الدين ولا يمت اليه بصلة، والظاهر أنَّ منطلقه التعليلي لأصل الدين وتشكُّل صوره لا يمت إلى المنطق الحِكمي بوثاق؛ ذلك بأنَّه إذا كان ثمة سمة للتسامح بقبول بعض من نظريته في الديانات غير السماوية؛ فان الديانات السماوية لا يمكن أنْ نقرَّ معها بوجود عامل المجتمع في تشكُّل منطلقاتها؛ لأنَّها قائمة على أساس الحكمة والمنطق السماوية؛ وعليه فلا يمكن إخضاعها لرغبة المجتمع؛ لأنَّ المجتمع يمتلك عقلاً بشرياً والعقل البشري قابل للخطأ والصواب، بل كثيراً ما يؤسس الدين غير السماوية على أساس المصلحة وتحقيق رغبات الذات؛ فإذا كانت الحال كذلك فإنَّه من المحال القول بأنَّ الديانات السماوية تتشكل تحت سطوة المجتمع لأنَّها المعتقدات التي فيها والأحكام التي تنطوي عليها قائمة على أساس الحكمة لا الرغبات الشخصية أو المصالح الذاتية؛ وعليه لا يمكن أنْ تُصاغَ عقيدةٌ أو يُسَنُّ قانونٌ أو تُشرَّعَ عبادةٌ بهذه الدرجة من الحكمة وبهذه المكانة من المنفعة في حال كانت تلك الصياغة بشرية؛ لأنَّ البشر يخطيء ويصيب والسماء لا تفعل ذلك البتة، من هنا نجد أنَّ منطلق د. شلحت الفكري في بيانه أصل الأديان يحتاج الى إعادة صياغة، فليس الدين ظاهرة اجتماعية؛ بل الدين مُنظِّم اجتماعي على أساس الحكمة والمنفعة الحقة للإنسان والمجتمع على حد سواء.

2– وجد الباحث أنَّ د. شلحت يحصر مفهوم الديانة في نطاق معرفة الحلال من الحرام على حين أنَّ هذا الحصر يمثل جُزئية من جزئيات المفهوم لا كليته؛ وبهذا فإنَّ حده للديانة يعد خارجا عن نطاق التحديد السائد عند أهل المنطق من أنْ يكونَ المفهوم جامعاً مانعاً، ذلك بأنَّ الديانة اكبر سعة من حيث المفهوم من هذا الذي حددها به د. سلحت، ويبدو أنَّ تحديده للمفهوم بهذا التصور منطلقٌ من أنَّ الدين ظاهرة اجتماعية وعلى الذي يعيش في المجتمع أنْ يَعرِفَ الحلال من الحرام؛ فما قبلَهَ المجتمعُ حلالٌ، وما رفضَهُ فهو حرامٌ، وهذا ليس منطلقَ الدين – الصحيح – ولا منطقه مطلقاً.

3– اتضح لدى الباحث بأنَّ د. شلحت يرى أنَّ كثيراً من الأشياء التي يفعلها الإنسان والتي تعد من الدين إنما يفعلها بضاغط اجتماعي كالجهاد مثلاً إذ يضحي الإنسان بنفسه بداعي ضغط المجتمع.

نقولُ يظهر أنَّ د. شلحت لم يطَّلعْ على أصل الحكمة من الجهاد في الديانات السماوية؛ ولنفترض أنَّ الحال كما يقول كيف يوجه أداء الناس في حال إصدار فتوى (الجهاد الكفائي) [41]، فالمتصدي للجهاد يعد ملبياً للدعوة والدين، والذي لا يتصدى للجهاد لوجود من ينوبُ عنه لا يعدُّ خارجاً عن الدين، فأين موضع المجتمع ههنا ليعد أحد الفعلين حلالاً والآخر حراماً دينياً.

4- وقف الباحث على جملة من التصورات الفكرية غير السديدة والتداخلات المفهومية غير الموفَّقة لدى د. شلحت؛ منها أنَّه وقعَ في مغالطة في حديثه عن فقه الأديان والاختلاف المجتمعي وذلك تحديداً في كلامه على موضوع الإفطار ورؤية الهلال في نهاية شهر رمضان؛ فضلاً عن أنَّه قد دخل عالم التوهم في حديثه عن قانون تطور العقيدة من المنفي إلى المثبت، يزاد على هذا فإنَّ التناقض يظهر لديه جلياً في طيات حديثه عن الطوطم وكيفية معاملة عابديه اليه.

5-اتضح لدى الباحث بأنَّ د. شلحت يوجه أصل ظهور الإحكام الدينية أحياناً الى العامل الجغرافي؛ إذ يرى بأنَّ بالمسلمين في البلاد العربية عموما حُرِّمَ عليهم الخمرُ؛ لأنَّ الجو السائد لديهم حار والخمر ترفع من درجة حرارتهم.

نقولُ إنَّ هذا التعليل لهذا الحكم الشرعي لا يوافق المنطق العقلي مطلقاً؛ وعلة ذلك هي أنَّ الخمر إنما حُرِّمَتْ لما فيها من مضرة على الإنسان عموماً؛ ذلك بأنَّ الديانات السماوية لايُحَلُّ فيها شيءٌ إلا لمنفعة ولا يُحَرَّمُ فيها شيءٌ إلا لمضرة، وإذا كانت العلة تدور مع الحكم إينما دار ثبت من هذا بأنَّ كلام د. شلحت غير موافق للمطلب الحقيقي من تشريع حرمة الخمر تماماً.

وبالمحصلة نقولُ إنَّ د. شلحت إذا كان مصراً على دراسة (أثر المجتمع في بناء الدين) فإنَّ دراسته هذه لكانت تكون أجدى نفعاً وأقرب منطقاً في حال لو اقتصر فيها على دراسة الديانات غير السماوية؛ فلو فعل ذلك لكان يمكن أنْ تكون تلك الديانات ميداناً خصباً لمنطلقاته الفكرية والاتجاهات المعرفية؛ إذ التلائم يمكن أن تلمسه بينهما جلياً؛ فلو تخلى د. شلحت عن إصراره وكرس جهوده لدراسة (أثر الدين على بناء المجتمع) لكانت دراسته هذه أجدى وأكثر ثراء من دراسته لـ (أثر المجتمع في تكوُّن الدين وتشكُّلِهِ) مطلقاً.

الهوامش:

(1) خليل احمد: مقدمة كتاب: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: 13.

(2) م.ن : 71.

* لابد ههنا من التنويه الى أنَّ الكاتب لم يبتغ من مقاله هذا أنَّه لا يريد الإيمان بالوحي السماوي ومن ثمة يُستَحْصَلُ منه عدم الإيمان بالمبعوث تباعاً؛ بل يريد أنْ يقول إنَّ الديانة بما فيها الـمُرسلة من السماء هي ليست عصيةً على الدرس العلمي لأنَّها -ببساطة - ليست حكراً على رجال الدين يفسرونها كيف يشاؤون؛ وانما يمكن أنْ تُقرَأ على أساس منطقي علمي رصين؛ وهذا يزيد الإيمان بمنطقها وبالمنحى الذي بُعِثَتْ؛ ذلك بأنَّ العلمَ يوصلُ المتلقيَ إلى الإيمان على أساس القناعة الرضا النفسي التام لا الإيمان على أساس الروحانيات فحسب.

(3) خليل احمد: مقدمة كتاب: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: 13- 14.

(4) م.ن : 15.

(5)يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني: 13- 14.

(6) م.ن : 16.

(7) م.ن : 20.

(8) م.ن : 21.

(9) م.ن: 23

(10) م.ن: 24.

(11) م.ن : 33.

(12) ينظر: م.ن: 33 وما بعدها.
(13) م.ن: 37.
(14) م.ن:44.
(15) م.ن : 45.
(16) الصدوق: الخصال: 302.
(17) المجلسي: بحار الأنوار: 34/101.
(18)يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني: 53.
(19) م.ن : 54.
(20) م.ن: 54- 55.
(21)م.ن : 56.
(22) م.ن: 56
(23) م.ن: 19.
(24) م.ن: 18.
(25) م.ن : 19- 20.
(26) البخاري: صحيح البخاري: 674/2.
(27) ينظر: أحمد بن عبد الرزاق الدويش: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: 95/10.
(28) ينظر: الخوئي: كتاب الصوم: 111/2.
(29) يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني: 72.
(30) حسين آل عصفور: عيون الحقائق الناظرة:2/ 61.
(31) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: مباحثات في الأسس اللغوية للمقولات الاصولية: 211 وما بعدها.
(32) ينظر: يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني: 111- 112.
(33) ينظر:م.ن: 115.
(34) م.ن: 115.
(35) ينظر: م.ن: 119.
(36) م.ن: 180.
(37) سورة النساء: 43.
(38) الطباطبائي: الميزان: 382/4
(39) هذه المعلومة الطبية مستقاة من محادثة مع الدكتور أشوان عبد الزهرة الجنابي، مستشفى الحكيم/ النجف الأشرف، 2015م. .
(40) للاستزادة ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: نصوص الخمر في التعبير القرآني – قراءة في أصول التحريم، بحث منشور في مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، تصدر عن كلية الآداب – جامعة القادسية، 2010م.
(41) ذلك بأنَّ الجهاد الكفائي هو الفرض الذي يكون ((مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من أيهم كان وسقوطه بقيام من فيه الكفاية ، فمتى تلبس به من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطاً مراعى بإكماله))، الشهيد الثاني: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: 443/1 – 444.

ثبت المصادر والمراجع:

- أحمد بن عبد الرزاق الدويش: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الناشر : دار العاصمة الرياض - المملكة العربية السعودية، د,ت.
- البخاري : أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي :الجامع الصحيح المختصر:تحـ: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، مط دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت،ط3 ، 1407 – 1987.
- المجلسي: محمد باقر بن محمد تقي (ت 1111هـ): بحار الأنوار، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي ، محمد الباقر البهبودي، الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت – لبنان، الطبعة : الثالثة المصححة، 1403 - 1983 م

- حسين آل عصفور (ت1216هـ): عيون الحقائق الناظرة في تتمة الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ.
- الخوئي (1413هـ): كتاب الصوم، مجموعة: محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي ، د.مط، د.ت.
- الصدوق (ت381هـ): الخصال، تحقيق : تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، سنة الطبع : 18 ذي القعدة الحرام 1403 - 1362 ش.
- سيروان عبد الزهرة الجنابي:

- مباحثات في الأسس اللغوية للمقولات الاصولية، دار ارافد للطباعة – بغداد، دار حدود للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط2، 1439هـ - 2018م.
- نصوص الخمر في التعبير القرآني – قراءة في أصول التحريم، بحث منشور في مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، تصدر عن كلية الآداب – جامعة القادسية، 2010م.

- الشهيد الثاني: زين الدين بن علي العاملي (ت965هـ): الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق: السيد محمد كلانتر، الناشر منشورات جامعة النجف الدينية، ط1، 1386- 1398هـ.

الطباطبائي: السيد محمد حسين (ت 1402 هـ):الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط4، 1417هـ.

- يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في الاجتماع الديني (الطوطمية، اليهودية، النصرانية، الإسلام)، الناشر دار الفارابي، بيروت- لبنان،ط1، 2003م.