الطقوس والشعائر الدينية بين معقولية العقل ومعقولية الروح

بقلم
نبيل سيساوي (*)

ملخص

تعتبر الطقوس والشعائر الدينية من القضايا التي أثيرت حولها ضجة فكرية وخاصة في الفكر الحداثي وتحديدا من حيث أصالتها ومن حيث معقوليتها، ولذلك نحاول في هذه العجالة أن نتبين بعض وجهات النظر القديمة والحديثة حول هذه المسألة لنبين أصالة الشرائع الدينية، ومحاولين الإسهام بطرح جديد حول معقولية الشعائر، وذلك بإخراجها من حيز العقل المغلق إلى رحاب الروح الفسيحة، مبيِّنين الفرق بين معقولية العقل ومعقولية الروح، لننتهي إلى الغاية من الشعائر والغاية من غموضها ولا معقوليتها.

الكلمات المفتاحية:

الطقوس؛ الشعائر الدينية؛ معقولية العقل؛ معقولية الروح.

مقدمة

لا يخفى على أحد مكانة الطقوس والشعائر الدينية في قلب كل مؤمن بدين معين، إذ يرى فيها المؤمنون وسيلة الارتباط بين العبد وخالقة من جهة، وطريقا للخلاص الأخروي من جهة أخرى، وتعتبر الطقوس والشعائر من القيم التي تشترك فيها جميع الأديان، حيث لا يمكن تصور دين بلا طقوس ولا شعائر، لذلك فهي تحتل هذه

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه علوم في العقيدة، المشرف: أد. الحاج دواق. كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1.
nabil.sissaoui@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/05/03 تاريخ القبول: 2018/06/05

المكانة الكبيرة، لأنها تفصل بين الأديان وتمايز بين أتباعها وتعطي لكل دين خصوصية معينة. وقد ظلت البشرية ردحا طويلا من الزمن تلتزم بشعائر دينها إلى أن وصلنا إلى هذا الزمن المتأخر الذي حدثت فيه مراجعات كثيرة وواسعة على هذا المستوى، فبعدما حدثت النهضة الأوروبية أعقبها حادث جسيم غيَّر مجرى التاريخ في نظرته للأديان، ونعني به الثورة الفرنسية سنة 1789م، والتي كان من نتائجها أن استبعد الدين من جميع المجالات وخاصة السياسة والعلمية منها، ورمي أتباعه بالتخلف واتباع الأساطير، وهو ما ألقى بظلاله حتى على العالم الإسلامي فيما بعد، حيث انبرت مجموعة من المنتسبين للفكر الحداثي لنشر أفكار الحداثة الغربية بطريقة إسقاطية لم تعر اهتماما للخصوصية الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية واختلافها عن الثقافة والحضارة الغربية.

ولعل الذي يعنينا أكثر في هذا الصدد هو ما اتخذناه موضوعا للدراسة ونعني به مسألة الطقوس والشعائر الدينية، فهي التي تعطي كل دين خصوصية تميزه عن بقية الأديان، وهو ما يستدعي منا دراستها باعتبارها ظاهرة تختص بها جميع الأديان من جهة، ومن جهة أخرى باعتبارنا معنيين بها مباشرة كوننا نتبع دينا من الأديان له خصوصيته يحتوي على مجموعة كبيرة من الشعائر الدينية. والإشكالية التي تطرح أمامنا تأخذ عدة أبعاد نلخصها في محورين أساسيين أحدهما عمودي والآخر أفقي؛ أما العمودي فيتمثل في إشكالية الإلزام بهذه الشعائر والالتزام بها، على اعتبار أنها تكليف من الله ﷻ، والأفقي في دلالات الشعائر وغاياتها، وهل هي مقصودة لذاتها أم يمكن تعويضها إن تحققت غاياتها بطرق أخرى.

وللإجابة على هذين الإشكالين ارتأينا أن نضع خطة منهجية لدراسة الموضوع، نبتدئها بتعريف موجز للطقوس والشعائر، ثم نعقبها ببحث ابتدائها في الزمان والمكان، وهل هي أصيلة في الإسلام أم مستلهمة مما قبلها، ثم نتطرق إلى غموض

الشعائر ولا معقوليتها والحكمة من وراء ذلك، ثم ننتهي إلى الغاية القصوى من وراء الشعائر لنجيب من خلاله على الإشكال الثاني.

1- مفهوم الطقوس والشعائر:

يرجع أصل مفهوم الشعائر -بغض النظر عن إطلاقات لفظة الشعائر والشعيرة- إلى معنى واحد كما جاء في معجم مقاييس اللغة: "الشين والعين والراء أصلان معروفان، يدل أحدهما على ثبات، والآخر على عِلْم وعَلَمَ"[1]. والعِلْم والعَلَم في حد ذاتهما يعبران عن الثبات؛ ذلك أن العِلْم لا يكون عِلْما إلا إذا كانت لديه قوانين ثابتة، وكذلك العَلَم لا يتخذ إلا إذا كان يتسم بالثبات.

أما كلمة طقس فهي معربة عن اليونانية ولا أصل لها في اللغة العربية، وتعني الترتيبات والنظم الروحية التي يجب مراعاتها في العبادة المسيحية من صلوات كلامية أو حركات خشوعية أو رمزية، وهي في الحقيقة تقابل الشعائر عند المسلمين. وانطلاقا مما قرره الأسلاف أن لا مشاحة في الاصطلاح، فلا نجد أي حرج لإطلاق لفظ الطقوس على مسمى الشعائر والتي رآها البعض من قبيل البدعة لأن القرآن لم يذكر لفظ الطقوس، وإنما عبر بالشعائر، والقضية غير ذلك تماما، فلكل قوم مصطلحات يدُلُّون بها على ما يريدون، ويمكننا أن نجد تخريجا آخر بعيدا عن لفظ البدعة الذي يعبر عن إطلاق أحكام ليست من حق أحد؛ فإن أُطلق لفظ الطقس مجردا فلا شك أنه ينتمي إلى الديانة النصرانية، وكذلك لفظ الشعائر إن أطلق مجردا فإنه يتجه إلى العبادات الإسلامية، أما إذا قيد أحد اللفظين إلى ديانة معينة فهو يتجه إليها دونما حرج.

والحقيقة أن القرآن الكريم لم يذكر الشعائر إلا في حديثة عن الحج، ولم يطلق هذه اللفظة على بقية العبادات، ولذلك عرف ابن جرير الطبري الشعائر بأنها: "ما حمله أعلاما لخلقه فيما تعبدهم به من مناسك حجهم، من الأماكن التي أمرهم بأداء ما افترض عليهم منها عندها، والأعمال التي ألزمهم عملها في حجه"[2]. نلاحظ هنا أن

ابن جرير قد قصر مفهوم الشعائر على مناسك الحج فقط دون غيره من العبادات، ثم توسع استعمال المصطلح بعد ذلك ليشمل جميع العبادات، يظهر ذلك في تفسير القرطبي حيث يقول: "الشعائر جمع شعيرة، وهو كل شيء لله تعالى فيه أمر أشعر به وأعلم، ومنه شعار القوم في الحرب؛ أي علامتهم التي يتعارفون بها...فشعائر الله أعلام دينه لاسيما ما يتعلق بالمناسك"[3]. وبذلك اتخذت الشعائر هذا المفهوم الواسع الذي لا يخرج عن التعريف اللغوي، وهو ما عُلِمَ من أمور العبادات الدينية الثابتة.

2- الاتصال والانفصال في الطقوس والشعائر:

يزعم بعض المفكرين الحداثيين أن الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة[4]. بمعنى أن الواقع بشروطه ومعطياته هو الذي أفرز هذه الأحكام والتشريعات، بما يعني أيضا أن الدين بكل شعائره وطقوسه ما هو إلا إفراز اجتماعي، على خلاف ما يعتقد أصحابه.

وبخصوص الإسلام، يعتبر بعض الحداثيين أن كثيرا من الشرائع يعبر عن تواصل مع عادات العرب القديمة، وما كان سائدا في منطقة الحجاز، وأن الإسلام قد أضاف إليها أبعادا توحيدية، من ذلك ما يذهب إليه عبد المجيد الشرفي من أن الإسلام قد تبنى الحج وأضفى عليه معنى جديدا ينسجم مع التوحيد، ومع ذلك بقيت مناسك الحج تحتوي على رواسب من الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم كرجم الشياطين ونحر الهدي وغيرها[5]. ويذهب تيزيني إلى أن الإسلام قام بعمليات الدمج والتبني والعزل في بوتقة وظيفية جديدة، ويزعم أن النبي قد أقر الأخذ بالثأر، ويزعم أنه سمي في الإسلام بالقسامة، وكذلك فعل مع كثير من المسائل التي أقرها القرآن والسنة بعد منحه إياها دلالة ووظيفة إسلاميتين، مثل الحج والصلاة والزكاة والزواج والختان والوضوء وحلق الشعر والعانة إلخ[6].

هنا يقع الفكر الحداثي في فخ تشابه المواضيع ليرجع بشرائع الإسلام إلى عادات

العرب والفكر الجاهلي، وقد غاب عن هؤلاء المفكرين أن وحدة الموضوع لا تعني وحدة الذات، فالمواضيع وإن كانت واحدة إلا أنها لا تدل على الامتداد، فالصلاة موجودة في كل الأديان، ووجودها في كل الأديان لا يعني وجود امتداد لها من هذا الدين إلى ذاك، فكل دين له صلاته، وصلاة الإسلام على النحو المعروف لم تكن قبل الإسلام وإن كانت الصلاة معروفة كموضوع، وكذلك الزكاة وجميع الشرائع. فهل يتصور الفكر الحداثي أنه حتى يكون الإسلام أصيلا يجب أن يأتي بما لم يكن معروفا من قبل ذاتا وموضوعا؟

لم تقتصر محاولات الحداثيين على الرجوع بالطقوس والشعائر الدينية إلى الجاهلية أو عادات العرب قبل الإسلام، بل امتدت لتضع القرآن والإسلام في السياق نفسه، وهو الامتداد به إلى الحياة الجاهلية للعرب، ولم يكن من السهل بث فكرة كهذه إلا بالتمهيد لها من خلال وضع أرضية مناسبة تُمَهِّدُ لتقبُّلها، وهو الشيء الذي فعله كثير من المنتسبين للحداثة. غير أن هذه المحاولات قد باءت بالفشل بالنظر إلى الدراسات الأكثر مصداقية من طرف الباحثين الغربيين، والتي لا تعير لهذه الأرضية المختلقة أية قيمة علمية أو تاريخية، من ذلك ما يذهب إليه وول ديورانت الذي رأى في ما حدث في جزيرة العرب التي استولت على نصف عالم البحر المتوسط ونشر دينها الجديد في ربوعه من أعجب الظواهر الاجتماعية التي حدثت في العصور الوسطى[7]. وقد تعمدنا الاستشهاد بمنجزات الغربيين عمدا، لأن المفكرين المنتسبين للحداثة يقفون أمامها موقف العجز إضافة إلى موقف الإجلال والإكبار، وذلك بخلاف موقفهم من منجزات المسلمين.

وقد حاول طيب تيزيني أن يربط بين النص القرآني والنص الجاهلي بطريقته الماركسية، فزعم أن النص القرآني ما هو إلا امتداد للنص الجاهلي، ومن ثم زعم أن الإسلام استمرار للجاهلية وقطيعة معها في إطار ما يسمى جدلية السابق واللاحق، ومن هنا فهو لا يدرس

الإسلام ولا يتعرف على خصائصه وسماته إلا حين يوضع في سياقه من السابق وراهنه آنذاك في القرن السابع[8]. وليس هذا الفعل من تيزيني بأصيل في البحث، وإنما هو إسقاط فج للماركسية على الإسلام، بمعنى أن كل أبحاثه مأدلجة مسبقا.

وقد أسقطت الطريقة الماركسية تيزيني في فجوات سحيقة مما اضطره إلى اختلاق الأحداث لملء هذه الفجوات، فقد أبعد كثيرا في استشهاده على ما يذهب إليه، فهو يختار بعض الأحاديث التي تتكلم عن الجاهلية والإسلام ويعطيها من المعاني ما لا يخطر على بال أحد، من ذلك استشهاده بحديث في صحيح البخاري:"خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام"[9]، ويزعم أن هذا الحيث يدل على ارتباط وثيق بين الجاهلية والإسلام، وغفل أو تغافل عن المعنى الصحيح الذي يدل على أن الخيار هنا متجه إلى معادن الناس وليس إلى شيء آخر، إذ إن المعدن الأصيل يكون خيارا في كل الظروف، وقد ورد شرحه في الحديث نفسه، قيل للنبي ﷺ : من أكرم الناس؟ قال: أكرمهم أتقاهم. قالوا: يا نبي الله ليس عن هذا نسألك. قال: فأكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله. قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: أفعن معادن العرب تسألونني؟ قالوا: نعم. قال: فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا "[10].

أما الحديث الآخر الذي يبني عليه الكثير في علاقة الإسلام بالجاهلية هو حديث: "الإسلام يَجُبُّ ما قبله"[11]، ويستند تيزيني إلى شرح لجواد علي في كتابه المفصل مفاده أن الحديث لا يعني بالضرورة نفيا كليا لما سبق من عصر جاهلي[12]، ولكي يجعل تيزيني عملية الأخذ هذه بطريقة لا تثير الانتباه فقد أدرجها في ما يسمى جدلية التواصل والتفاصل التي استعملها الإسلام في أخذ واستلهام الكثير مما سبقه[13].

ولسنا ندري بالضبط ما الذي حدا بتيزيني أن يستشهد بهذا الحديث في هذا الموضع، وليس هذا المقام له بموضع استشهاد، فالحديث لا يتكلم عن علاقة الإسلام بالجاهلية وأمورها، وإنما يتكلم عن حقيقة التوبة باعتناق الإسلام، فهو يجُبُّ ما قبله،

أي ما قبل الدخول فيه من الآثام والجرائم والسيئات، وذلك ترغيبا للناس للدخول فيه وتبيانا لحقيقة التوبة، وهذا المعنى هو الذي ذهب إليه جل العلماء، وهو واضح من سياق الحديث، فعن عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ رضي الله عنه قال: لَمَّا جَعَلَ اللَّهُ الإِسْلامَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ فَلأُبَايِعْكَ. فَبَسَطَ يَمِينَهُ، قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِي. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟ قَالَ: قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ. قَالَ: تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِي. قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الإِسْلامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ، لو جئتني بملء السموات والأرض خطايا غفرتها لك ولا أبالي، وأن الهجرةَ تهدِم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله"[14].

وبذلك ننتهي إلى أن ربط الإسلام بحياة العرب في الجاهلية ما هي إلا محاولة أيديولوجية مفضوحة ولا حقيقة لها في واقع الأمر، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان جواب القرشيين للنبي ﷺ يتمحور حول اتهامه بمسخ عاداتهم وتقاليدهم وعباداتهم، ولكن جوابهم كان مخالفا تماما، بل يحمل في طياته ما يشي بأن الذي جاء به محمد هو شيء جديد عليهم ولا علاقة له بما كانوا يفعلونه من قبل، بل تعجبوا مما جاءهم به كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**وَعَجِبُواْ أَن جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ (4) أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَاهاً وَاحِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (5) وَانْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُواْ وَاصْبِرُواْ عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ (6) مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ (7)**﴾ [ص:4-7].

إن الخاصية الأساسية للدين هي التعالي على الشرط الاجتماعي، وتفسير الديني بالاجتماعي تقاعس عن فهم حقيقة الدين واختزاله في ميدان غير ميدانه الذي وضع له أول مرة، وتطبيق لمنهجٍ في غير موضوعه.

3- الغموض واللامعقولية في الطقوس والشعائر:

لا يخفي المسلمون اعتقادهم بغموض الطقوس والشعائر الدينية، ويعبرون عنها

بلامعقولية المعنى، وقد أصَّل لها علماؤنا قديما، ورتبوا عليها جملة من الأحكام العقدية والأصولية؛ فمن بين الأحكام العقدية ما يتعلق بالتعبد المحض، حيث إن المؤمن لا يطلب تعليلا لأن الله تعبَّده كذلك، كما أن التعبد دون علة يعبر عن إيمان عميق. ومن بين الأحكام الأصولية انتفاء القياس على العبادات غير المعللة، وهذا في حد ذاته يعبر عن معنى آخر وهو وجوب الاكتفاء بما هو موجود من الشعائر، فالعبادات توقيفية بخلاف المعاملات.

ولكن هذه اللامعقولية قد تنقلب ضدا عن مقصودها، حيث تجعل الدين كله محلا للنظر، إذ كيف يعقل أن نتعبَّد الله بما لا ندرك معناه؟ لقد وُجدت تساؤلات من هذا القبيل في السابق والآن، ولا زالت تطرح هذه المسألة العديد من الإشكالات. ففي السابق انتهى ابن الراوندي الملقب بالملحد (ولد سنة 210هـ، ولا يُعلم تاريخ وفاته) إلى وجود تناقض بين العقل والنبوة، وأن بعض تعاليم الدين منافٍ لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران، على أنهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء، فلِمَ امتازا على غيرهما، والطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت، والمعجزات غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، ومن الجائز تواطؤ رواتها على الكذب لأنهم شرذمة قليلون. ويتعرض ابن الراوندي إلى جملة من القضايا الأخرى التي جاء بها الإسلام ويراها مناقضة للعقل مثل تدخل الملائكة في الغزوات فكيف وهم على كثرتهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلا، وغيرها[15]. وبذلك يكون رفض ابن الراوندي للنبوة انطلاقا من تعارضها مع العقل، ويستند في ذلك إلى حجج البراهمة حيث يقول: "إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب

والحظر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابته ودعوته؛ إذ قد غنينا بما في العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته"[16].

ولا يهمنا في هذا الصدد إن كان ابن الراوندي قد ردَّد وكرَّر حجج البراهمة في تناقض النبوة مع العقل، ومن خلاله أنكر النبوة، وإنما الذي يعنينا هو مبدأ الإنكار نفسه، حيث اعتمد البراهمة وابن الراوندي على مسألة أولاها علماؤنا قديما أهمية بالغة وهي مسألة التحسين والتقبيح، والإشكال الذي يدور حولها هو هل هما عقليان أم شرعيان؛ ففي حين يرى الأشاعرة أن التحسين والتقبيح مسألتان شرعيتان لأن "العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول في ما يقبح"[17]. أما المعتزلة وإن كانت ترى أن التحسين والتقبيح عقليان، مما يعني تناقضا مبدئيا مع الأشاعرة، إلا أنهما ينتهيان إلى قول واحد في الأخير؛ ذلك أن المعتزلة تذهب إلى أن "الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، وأما أن تحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرده فلا"[18].

يمكننا أن نستثمر هذا التوافق الجوهري والتعارض الظاهري في الرد على مبدأ البراهمة وابن الراوندي في إنكار النبوات، ونكوِّن سلاحا ذو حدين، فأما وفقا للتعارض الظاهري، فإننا سنستخدم قول الأشاعرة، فتعارض العقل مع الشعائر الدينية، لا يعطي أفضلية للعقل على الشرع، ذلك أن العقول متعددة والعقل المحض غير متاح، ولابد من حاكم وقاض على اختلاف العقول خارج عن العقل نفسه، وإننا إذا بحثنا عن حاكم أقحم نفسه في هذه المسائل فإننا لن نجد غير الأنبياء، فهم لا ينطلقون من العقل وإن كانوا يدعون إلى إعماله، ذلك أن الفلاسفة والعلماء يتخذون

العقل وسيلة لهم، وقد أبطلنا أن يحاكم الشيء نفسه.

أما المبدأ العام الذي يلجأ إليه الأشاعرة عادة في مثل هذه الأمور هو إرادة الله وحكمته حيث ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ [الأنبياء:23]. فمسألة استقباح الشعائر الدينية كالركوع والسجود والطواف ورمي الجمار وغيرها..لا يعللها الأشاعرة كما فعل بعض المفكرين الحداثيين، بمعنى لم يبحثوا لها عن علة بل أبقوها في دائرة التعبد المحض، ودافعوا عنها بالقياس على أفعال الله في ما ظنوا أنه يشبهها، كما فعل الجويني حين يقول:"الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه، ويتركه كلحم على وضم والسوءة منه بادية، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سوأته لكان ملوما، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وهو الذي يسلب العقول ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما تبقى مضرته، مع القدرة على أن يكمل عقولهم. فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة أن يكون فعلا لله تعالى، لم يبعد أيضا وقوعه مأمورا به. فإن قالوا: إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى، ففيه مصالح خفية هو المستأثر بعلمها، قلنا التزموا مثل ذلك في الأمر بما استبعدتموه"[19].

أما المعتزلة فنحت منحى آخر واعتمدوا على مبدأ التحسين والتقبيح نفسه الذي اعتمده البراهمة ومعهم ابن الراوندي، ويختلفون عنهم في عدم إعطاء قوة للعقل في تفصيل القبيح والحسن، وأن الله لابد أن يعرفنا على حال هذه الأفعال، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيَّدا بعلم معجز دالّ على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك ولا يجوز له الإخلال به، ولذلك قالوا: إن البعثة متى حسنت وجبت[20]. ويعتمد المعتزلة مثل الأشاعرة على مبدأ التشابه والقياس، يقول القاضي عبد الجبار:"إنه إذا كان قد تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظلوما، ثم أخبرنا مخبر بأن في الطريق سبعا، فإنا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق، ثم لا يقال أنه إذا أتى بما في العقل ففي العقل كفاية منه، وإن أتى

بخلافه فيجب الرد عليه، فكذلك الحال في ما أتى به الرسل"[21].

أما نقطة الاتفاق بين الأشاعرة والمعتزلة فهي اعتبار أن العقل قد يكون طريقا موصلا إلى الحقيقة، ولكنه في الوقت نفسه لا ينافي بعث الأنبياء والمرسلين، فلا يمتنع –عند الأشاعرة– تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول[22]، واختلاف الطريق –عند المعتزلة– لا يقدح في حصول ما يكون طريقا إليه[23]. وبذلك تكون حجة البراهمة في الاستغناء عن الأنبياء بالعقل باطلة من وجهين؛ الأول أن العقل وحده لا يكفي، وهو غير قادر على تفصيل الجزئيات، والثاني كون العقل طريقا موصلا إلى الحقيقة لا ينفي وجود طرق أخرى.

و الشعائر باعتبارها ذات غايات متوخاة، فإنها لا تعدم أن تطرح أمامها إشكالات عديدة بل وصادمة إلى حد إمكانية الاستغناء عنها إذا تحققت غاياتها بطرق أخرى، فهل معنى ذلك أنه يمكن الاستغناء عنها إذا تحققت الغاية منها، أو هل يمكن استبدالها إذا وجدت بدائل تحقق نفس الغايات، هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين الحداثيين، في صورة حسن حنفي مثلا، إذ يخالف حنفي ما هو متعارف عليه من غموض الطقوس والشعائر ولا معقوليتها، ويذهب إلى أن الوحي لا طقوس فيه ولا شعائر، ويجعلها صورة وليست مضمونا كما هو شأن المعاملات[24]، ويدَّعي أنه يمكن إدراك دلالتها، ومنه يمكن أخذ الدلالة وترك الأشياء الدالة. ثم راح حنفي يعدد بعض الدلالات من الشعائر الدينية وإمكانية تعويضها "فالصيام مثلا وسيلة للإحساس بالآخرين جوعا وعطشا، ولكن يمكن للإنسان أن يشعر بذلك دون الصيام وحده، وذلك بالالتزام بقضايا الفقر ومشاكل الجماعة، وإذا كان الصيام نوعا من الراحة للبدن فإنه يمكن للإنسان أن يخفف من طعامه وشرابه وقاية للبدن وحرصا على صحته. وإذا كان الصيام يدل على أن للإنسان إرادة على بدنه وقدرة على التحكم في وظائفه العضوية فيمكن للإنسان أن يمارس هذه الإرادة في مواقف

اجتماعية في حالة حصار أو سجن أو فقر. وبنفس الطريقة إذا كانت الغاية من الصلاة هي الاطمئنان الداخلي وحضور الفكر اليومي والرجوع إلى الباطن لتعادل الكفة مع مشاغل اليومية فيمكن تحقيق هذه الغاية لا بالصلاة وحدها بل بالتفكر والتأمل أو الاكتفاء بالفنون والآداب والعلوم. وإذا كانت الغاية من الصلاة الاحساس بالوقت ووقوع الأفعال في الزمان والاحساس بالفور، وبأن لكل لحظة فعلا وإلا لكان الفعل قضاء فإنه يمكن الحصول على هذا الاحساس بالزمان لا بالصلاة وحدها، ولكن بالإحساس بالعمر والشعور بالغاية والرسالة وضرورة العمل على تحقيقها، ووضع خطة يومية للتنفيذ على مراحل، وإذا كانت الغاية من الصلاة صحة البدن وسلامة الأعضاء ونظافة الجسم بالحركات والقيام والقعود والوضوء والطهارة فإن الإنسان يستطيع أن يحصل هذه الفائدة لا بالصلاة وحدها، ولكن عن طريق الرياضة البدنية وبالنظافة الدائمة"[25]. لينتهي حنفي إلى إمكانية وجود طقس خاص بكل إنسان ما دامت غايته ودلالته متحققة.

نلاحظ أن حسن حنفي وضع افتراضات كثيرة لتعليل الشعائر واجتهد ليجد لها البديل الممكن، ولكن هذه الافتراضات والاحتمالات قد تتضاعف وتصير لانهائية، وسيطول بحثنا عن البدائل إلى ما لانهاية، فلماذا نستعيض الطريق الطويل بالطريق القصير! وهذا بحد ذاته يدل على أن الشعائر والطقوس ليست قضية محدودة لا في مبدئها ولا في غاياتها، بما يدل على أن تعويضها بصورة كلية أمر لا يمكن إدراكه. وقد أدرك حسن حنفي هذا الأمر فاستنجد بالتفريق المشهور بين الخاصة والعامة واستثمر في مفهومه بطريقته الخاصة؛ ليجعل الخاصة وحدهم هم القادرون على الحصول على الغايات بوسائل أخرى، ولكنه سرعان ما يجد هذا الطريق مغلقا أيضا ومحفوفا بالمخاطر فيستدرك عليه وينتهي إلى أن اتحاد الوسائل قد يكون نوعا من توحيد السلوك وأكثر ضمانا للوصول إلى الغايات من وسائل أخرى ما زالت تحت

التجربة[26]. وبذلك يكون حنفي قد هدم ما بناه مسبقا.

تقف القراءة المعاصرة[27] للدين على عكس القراءة الحداثية من الشعائر، حيث تجعل أهم خاصية للشعائر هي سقوط العقل فيها أي أنها لا تخضع للعقل إطلاقا، ولا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وذلك لورود المقدمات والعمليات والنتائج معا..ففي أي مسألة من المسائل جاءت فيها المقدمات والنتائج معا يسقط فيها العقل العلمي بالضرورة. فمثلا إذا طلبنا من إنسان ما أن يسير مسافة كيلومتر واحد ويأخذ مقابل هذا السير عشر آلاف دولار.. ففي هذه الحالة لا داعي أبدا لأن يسأل هذا الإنسان لماذا يجب أن يسير، أي لا داعي لأن يفكر في هذه المسألة أو يعقلها حيث وردت فيها المقدمات والنتائج معا..ففي العبادات هناك حالة الصلاة وطريقة الصلاة ونتيجة الصلاة. وكل الشعائر عبارة عن علاقة رمزية أي غير قابلة للعقلنة..لذا فإن من الخطأ الفاحش أن نقول إن الصلاة رياضة والصوم للصحة"[28].

وبالطبع لم تَرُقْ هذه التخريجات المعاصرة للفكر الحداثي، لأنه في نظره لم يصب حقيقة الإشكال، فعلَّق نصر حامد أبو زيد على تحليلات شحرور قائلا: "لم يوضح المؤلف كيف تفهم النصوص التعبدية على نحو يقتضيه العقل، بعد كل تلك المقدمات التي تؤكد سقوط العقل. إن الحديث السابق لا يختلف كثيرا عما يقوله الفقهاء وعلماء أصول الفقه من أن أحكام الشرائع كلها معللة، سواء تم النص على العلة أم تركت لاستنباط الفقهاء"[29].

والحقيقة أن بحث المفكرين الحداثيين عن عقلنة الشرائع هو بحث في غير محله، وبعبارة أدق هو وضع للمنهج في غير موضوعه، فالبحث عن فهم الشعائر بالعقل غير متاح مادام واضع الشعائر نفسه لم يفصح عنها، ولأنه لا يمكن لأحد أن يدعي حصر علل الشرائع، وبالتالي فإن أية نتيجة مهما بدت منطقية وعقلانية فإنها ستكون منقوصة وغير كاملة وبالتالي غير مقبولة، لأن واضح الشرائع نفسه تعمد إبهامها، ولو

أراد أن يكشفها لكشفها كما كشف كثيرا من علل العبادات والمعاملات. ونصر حامد أبو زيد في الحقيقة لا يبحث عن عقلنة الشرائع بقدر ما يريد أن يخرجها من إطار المعقولية، لذلك فهو يتصدى لكل محاولات العقلنة حتى من الحداثيين أنفسهم، أما مفهوم العقلنة الذي غلب استعماله في مجال الدين يختلف عنه تماما في المجالات الأخرى، وهو ما انتبه إليه طه عبد الرحمن حين جعل الدين معقولا على مقتضى عقل أعلى قد يسميه بعضهم (الروح)[30]. هذه الروح هي قناة الوحي التي بها يتلقى النبي الوحي ويخاطب على أساسها الناس بالتكليف، ولا علاقة للروح هنا بالنفس وقد يخلط بينهما كثير من الناس؛ ويشرح محمد أبو القاسم حاج حمد الفرق بين النفس والروح؛ حيث إن النفس هي مادة الحياة، ولا علاقة لها بالوحي، فالوحي يُلقى إلى النبي عن طريق الروح، وهي قوة متعالية من عالم الأمر (الغيب)، وقد ربط القرآن بين النفس والحياة والموت، ولكنه حينما يتكلم عن الوحي فإنه يربطه بالروح، فسورة الشمس تبين أن النفس تمَّ تخليقها من عالم الطبيعة الأرضي: ﴿**وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (6) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)**﴾ [الشمس:1-8] بينما تبين سورة الإسراء أن الروح هي قناة الاتصال بين عالم الغيب والشهادة، وعن طريقها يهبط الوحي: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً (85) وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً (86)**﴾ [الإسراء:85-86] فالخطاب في الآية 86 يتوجه إلى النبي وليس إلى السائل؛ حيث يربط بين الروح والوحي، أي أن سلب الروح يستلزم معه سلب قوة الوحي وسلب قناة الاتصال، وسلب الروح لا يعقبه وفاة النبي، بل يبقى حيا بقوة النفس، ليكتشف أن الروح قد سلبت منه، فيحاول استعادتها، ويستحيل عليه ذلك: ﴿**ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً**﴾. ولذلك لما سأل السائل عن الروح أُشير عليه بقلة العلم في هذا

المجال[31]. وبذلك نتبين أن حقيقة الروح هي القوة التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوحي وهي قناة الاتصال بين العبد وخالقه.

وبذلك أيضا نتبين أن قوانين الروح تختلف عن قوانين العقل، وهنا وقع الالتباس في الفكر الحداثي الذي يريد أن يسقط قوانين العقل على الروح، أو يريد أن يفسر الأشياء بطريقة أحادية، ليقع في شباك المادية الجدلية، إضافة إلى ظنهم بأن ما تدرك له علة بالعقل فلا معنى له. إن قوانين الروح غامضة لا يمكن التكشُّف عليها وإنما يمكن تحصيل منفعتها دون تعليلها، بخلاف قوانين العقل فهي مفهومة ومعللة، ويمكننا أن نعتبر ذلك بالفلسفة البراغماتية التي لا تعترف بأية حقيقة خارج النتيجة العملية بغض النظر عن الوسائل المتبعة في تحقيقها، وهذا مع فارق في القياس يمكن تداركه بضبط الوسائل في جانب الشرائع، ولا يخفى على أحد آثار الفلسفة البراغماتية في ما وضعت له، وبهذه الآثار يكون للفلسفة البراغماتية في حد ذاتها معقولية في جانب معين قد لا تروق لأصحاب الفلسفات الأخرى، وكذلك الطقوس والشعائر يمكن اعتبار معقوليتها انطلاقا من الآثار المترتبة عليها والتي وضعت لها أول مرة، وليست متروكة لأهواء الناس يستغلونها لأغراض أخرى.

أما إذا أردنا محاكمة محايدة في هذا المجال فلا نجد أحسن من الأنثروبولوجيا؛ وقد وجدنا أن الأنثروبولوجيا تقف في صف القراءات المعاصرة للشعائر الدينية ضدا عن القراءات الحداثية التي تهدف إلى عقلنة الشعائر، فهي تذهب إلى أن المجتمعات التي تخلت عن الشعائر والطقوس القديمة بداعي الحداثة لا مناص لها من خلق طقوس وشعائر بديلة: "وحال تضاؤل الطقوس الدينية التقليدية في المجتمعات القائمة على الحداثة، تنشأ في الوقت نفسه توجهات بديلة للشعائر نحو روحانيات أخرى...والمنظور الذي قد تستطيع الطقوس العلمانية من خلاله تعويض فقدان الدين لن يكون له أية أهمية إذا لم تكن الطقوس الغريبة قد وجدت عبر الزمان"[32]. حيث

يلعب الزمان دورا مهما في ترسيخ الشعائر، لأن غموض الشعائر، والتي يعبر عنها علماؤنا بالتعبدات المحضة، أو ما هو غير معقول المعنى، أو أن علته غير واضحة، كل هذا يعبر عن الجانب الغامض في الإنسان وهو في الحقيقة ميل نحو إشباع الجانب الماورائي في الإنسان وهو جزؤه الكامن الذي تريد الحداثة القضاء عليه، ومن ثم بوتقة الإنسان في جانبه الأرضي، لذلك فالإنسان مهما ترقى في الفكر والعلم يبقى دائم التعلق بالطقوس والشعائر، وليس يعني هذا أنها من مخلفات الفكر الأسطوري كما تزعم الحداثة والعلمانية، بل هي التعبير السليم عن الجانب الماورائي في الإنسان الذي لا يشبعه لا العلم ولا الفلسفة ولا الشهوات المادية، هذا الشيء ليس إلا الإيمان.

أما في الجانب الفلسفي فقد انتبه كاركيجارد إلى الاختلاف بين العلم والإيمان، وانتهى إلى أن الإيمان يتفوق على العلم، لأن الإيمان حقيقة أنفسية وليست آفاقية، والإيمان في غنى عن إقامة البرهان، بل ذهب إلى أن الإيمان يجب أن يعتبر البرهان خصمه اللدود[33]. ولهذا السبب تذهب الأنثروبولوجيا إلى أن اتباع الطقوس هي حالة تنتمي إلى ما هو أكثر قدما وأكثر شيوعا في سلوكيات الكائنات الحية[34]، وهذا بخلاف العلم فإن الإنسان يتبع الأحدث فالأحدث.

ولم يبال الفكر الحداثي بالأزمات التي يتخبط فيها الإنسان في عصر الحداثة، رغم حدوث مراجعات كثيرة في الفكر الغربي بخصوص الإنسان، من ذلك ما انتهى إليه كثير من الفلاسفة الغربيين الذين حاولوا تشخيص الأمراض العصرية وانتهى كل واحد إلى اختصارها في مرض معين فانتهى كولن ولسن إلى تسميته بـ (الغربة)، واقترح له علاجا وخلاصا في الرؤية الصوفية أو الكشف الروحاني، وانتهى سارتر إلى الشعور بالغثيان، وألبير كامو بالشعور بالعبث، وهيدجر بالشعور باتجاه الوجود إلى العدم. إلا أن الحداثيين العرب لا يزالون يتعلقون بأستار الحداثة ومحاولة إعادة استنساخ الإنسان المبوتق الذي استولى –كنموذج– على عقول الحداثيين.

4- آثار الشعائر على الفرد والمجتمع:

لا يختلف اثنان في أن للشعائر آثارا على نفسية الفرد وبنية المجتمع، وهو ما يذهب إليه اتباع الأديان عموما، حيث إن الغرض من الشعيرة هو ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة في القائم بها تنقله من الحال التي هو عليها إلى حال أخرى تفضُلُها، وهذه الآثار التي منها الجلي ومنها الخفي هي التي ينبغي من جهتها أن نطلب معقولية هذه الشعائر، بحيث تكون الشعائر معقولة لا بظواهرها وإنما بآثارها؛ وتوضيح ذلك أن هذه الآثار يمكن رصدها وفحصها وتبين فوائدها وتوقع عواقبها، وليس مقتضى المعقولية إلا هذه القابلية للمشاهدة والمقارنة والتحليل والاستنتاج، وهي حاصلة هنا حصولها فيما هو معقول بذاته، لا بنتيجته"[35]. ويفسر طه عبد الرحمن ذلك بأن المعقولية على ضربين اثنين وقد غابت هذه اللطيفة على الأذهان: "معقولية الشيء بذاته" و"معقولية الشيء بغيره"، ويصف طه المعقولية الأولى بالضيقة والسطحية والتجزيئية، في حين يصف الثانية بأنها واسعة وعميقة وتكاملية، ثم يذهب إلى أن الأصل هو النوع الثاني من المعقولية، وهي معقولية الشيء بغيره، أي المعقولية التكاملية (أو معقولية العمق)، لأن الجزء ولو بدا معقولا في ذاته فقد يصير غير معقول باعتبار الكل، بحيث لا يُعتد بمعقوليته في ذاته أو على الأقل لا يؤخذ بها مؤقتا[36].

أما الآثار والنتائج التي تخلفها ممارسة الشعائر هي عبارة عن علامات أو مؤشرات تظهر في تصرفات المتدين كلها زيادة أو نقصانا، وهي أساسا آثار ذات طبيعة سلوكية، والآثار السلوكية هي بالذات المسمى الذي وضع لفظ الأخلاق للدلالة عليه، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسن السلوك حسن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء[37].

وهذا ما يذهب إليه علي عزة بيجوفيتش مع فارق بسيط؛ حيث ينطلق من القاعدة نفسها، وهي أنه لا يمكن بناء الأخلاق إلا على الدين، ويفصل بيجوفيتش بين الأخلاق كمبدأ والأخلاق كممارسة، فالأخلاق كمبدأ لا يمكن وجودها بغير دين، أما الأخلاق كممارسة أو حالة معينة من السلوك فإنها لا تعتمد بطريق مباشر على التديُّن[38].

يخالف عبد الجبار الرفاعي طه عبد الرحمن وبيجوفيتش في تبعية الأخلاق للدين، حيث يجعل الرفاعي الدين تابعا للأخلاق، بمعنى أن الإنسان لا يتحلى بالأخلاق لأنه متدين بل يتدين لأنه أخلاقي[39]، والحقيقة أن هذه التلازمية بين الدين والأخلاق تخضع لأمزجة الناس وطباعهم، ويبقى المقصد الأكيد هو مقصد العبور من أحدهما إلى الآخر؛ فالإنسان الأخلاقي سيجد ضالته في الدين فيعبر عندئذ من الأخلاق إلى الدين، والإنسان المتدين سيجد الأخلاق في الدين فيعبر إليها من خلاله، وذلك تماما مثل ثنائية الدين والعلم، فأحدهما يقود إلى الآخر، أعني أن الدين يدعو إلى التأمل والتدبر والتعلم، والعلم بدوره يؤدي إلى الدين، وبداية ذلك بنفي الإلحاد أولا، وبإثبات وجود الرب كما فعل كثير من علماء الكونيات على غرار بول ديفيز حين أثبت وجود الإله على طريقة المتكلمين المسلمين حيث كتب يقول:"إذا ما كان الكون له بالفعل تفسيرا ما، وأنه بذاته لا يمكنه أن يفسر نفسه، فهو إذن لابد وأن يكون مفسَّرا بشيء خارجه، أعني "الرب"، ولكن من إذن سيفسر الرب؟ ذلك الأكبر سنا الذي صنع "الرب"، وهو ما يمثل لغزا خطرا يمكنه أن يجرنا إلى ارتداد لا نهائي، وكما يبدو فإن المهرب الوحيد هو افتراض أن الرب يستطيع بشكل ما أن يفسر نفسه، وهي كأن نقول إن الرب ضرورة وجودية...وبشكل أكثر تحديدا فإنه إذا كان الرب سيمدنا بالسبب الكافي للكون، فإن ذلك يستتبع أنه هو نفسه كينونة ضرورية، لأنه لو كان احتماليا فإن سلسلة التفسيرات ستبقى لانهائية"[40]. وبهذه التفسيرات التي نطرحها نبقي جميع القنوات مفتوحة في الاتجاهين؛ بين الدين والأخلاق من جهة وبين الدين والعلم من جهة أخرى. ذلك أن

هناك رابطا وثيقا بين الدين والأخلاق، كما يذهب إلى ذلك بيجوفيتش، حيث إن كليهما ينتمي إلى العالم الآخر، العالم الأسمى، فلأنه عالم آخر فهو عالم ديني، ولأنه أسمى فهو عالم أخلاقي[41]، فالتقاؤها في العالم الآخر المجرد الخالي من الشوائب والملابسات الأرضية هو الشيء الذي يقربهما من بعضهما بحيث يجعلهما يلتبسان في أذهان الكثيرين مما أنتج لنا هذا الجدل، ولكن إذا فتحنا قنوات العبور من أحدهما إلى الآخر فلن يكون هناك تابع ومتبوع، ولن يكون هناك أصل وفرع، بل إن الأصل سيتقمص دور الفرع أحيانا والفرع يتقمص دور الأصل أحيانا أخرى على حسب أمزجة الناس وطبائعهم، وبذلك نخرج من الإشكال ونبقى في الدائرة نفسها.

ووحدة الطقوس تكاد تكون قضية محسومة في الذهن السليم، "أما القول إن لكل شخص طقسه الخاص، فهذه واحدة من الخدع، ذلك أن تاريخ الأديان ينبؤنا بأن ميزة الطقوس الثابتة إنما هي في اشتراكها بين أتباع الدين الواحد، ولم يصادف أن دينا أتاح لمعتنقيه أن يختاروا طقوسهم كيفما يشاؤون"[42].

أما على المستوى الاجتماعي فالشعائر هي الطريق الأكثر تأثيرا في الجمع بين أتباع الدين الواحد، وهذا الاجتماع إنما ينتج من الغاية السابقة وهي التأثير في النفوس بطريقة لا شعورية، فيكون بذلك الاجتماع منبعثا من داخلية الإنسان وليس من خارجيته، وهي الغاية التي يهدف إليها الدين، أي الانقياد عن رغبة واقتناع وليس عن رهبة وإلزام، وقد عبر القرآن عن ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ **[الأنفال:63]**. حيث إن التأليف لا يمكن أن يأتي بالعوامل الخارجية، لأنه سيكون حينئذ متعلقا بها وجودا وعدما؛ فإن وجدت وجد معها التأليف وإن غابت لسبب من الأسباب غاب معها التأليف، وهو خلاف مقاصد الدين الذي يهدف إلى التأثير الداخلي والانقياد الطوعي للإنسان.

خاتمة

من خلال ما سبق نتهي إلى النتائج التالية:

– دراسة الطقوس والشعائر الدينية بطريقة عقلية مجردة وضع للمنهج في غير موضوعه، لأن الطقوس والشعائر الدينية موضوعة أصلا –في الغالب الأعم– خارج إطار العقل الإنساني، وتعليلها لا يستند إلى أي دليل حتى من العقل نفسه.

– يكفي من الطقوس والشعائر الدينية تحقق آثارها ومعقوليتها الروحية وإن لم نصل إلى معقوليتها العقلية، والتي تتجاوزها في الحقيقة.

– غموض الطقوس والشعائر الدينية ولا معقوليتها هو مقصد في حد ذاته للأديان ولواضع الشرائع، لأنها ستفتح الباب واسعا أمام التعليلات اللامتناهية بما سيفضي بنا إلى حتمية أكيدة وهي عدم إمكانية تعويضها بغيرها.

– غموض الشعائر الدينية يقطع الطريق أمام أي بديل لها، لأنه لا يمكنه أن يحتوي على علل الشعائر الأولى لأنه لا يمكن حصرها.

– وهذا يؤدي بنا إلى ضرورة وحدة الشعائر الدينية للمحافظة على وحدة الأمة، لأن وحدة الأمة لا يمكن أن تتحقق إلا بوحدة شعائرها الدينية.

– وجوب اعتبار الجانب الروحي في الطقوس والشعائر الدينية والذي ينعكس على الفرد والمجتمع، وإن لم ندرك عللها العقلية.

ـ الحواشي والإحالات:

1 – ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، ط، 1399، 1979، ج3/ ص193.

2 – ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، تح بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة، ط1، 1994، ج5/ ص314.

3 – أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1427–2006، ج14/ ص388.

4 – نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 1995، ص135.

5 – عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص65.

6 – طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة تأسيسا، دار دمشق، دمشق، ط1، 1994، ص227.

7 – ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، 2010، ج13/ ص7.
8 – طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص45.
9 – المرجع نفسه، ص47. والحديث أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1422–2001، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: "لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين"، رقم4689، ج6/ ص76.
10 – البخاري، المعطيات السابقة.
11 – مسلم، بلفظ: "أما علمت أن الإسلام يهدم ما قبله"، الجامع الصحيح، تحقيق نظر الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط1، 1427–2006، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج، رقم192، ج1/ ص66.
12 – طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص47.
13 – المرجع نفسه، ص226–227.
14 – صحيح مسلم، المعطيات السابقة.
15 – إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص86–87.
16 – المرجع نفسه، ص86.
17 – أبو المعالي الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة دط، 1950، ص258.
18 – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دت، ص564.
19 – الجويني، الإرشاد، ص305–306.
20 – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص564.
21 – المرجع نفسه، ص565–566.
22 – الجويني، الإرشاد، ص303.
23 – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص565.
24 – حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، دت، ج4/ ص54.
25 – المرجع نفسه، ج4/ ص55–56.
26 – المرجع نفسه، ص56–57.
27 – يخلط الكثيرون بين القراءة المعاصرة والقراءة الحداثية للدين فيجعلون مثلا محمد شحرور وحاج حمد في صف واحد مثل بقية الحداثيين مثل محمد أركون ونصر حامد أبوزيد، والحقيقة أن هناك اختلافا كبيرا وبونا شاسعا بين الفريقين، ويفرق طه عبد الرحمن بين القراءة الحداثية والقراءة المعاصرة: "من حيث كون الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ المعاصر يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابا تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها". طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص177.
28 – محمد شحرور، الكتاب والقرآن، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص556–557.
29 – نصر حامد أبو زيد، النص السلطة والحقيقة، ص137.
30 – طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص51.
31 – محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1416–1996، ج1/ ص99.

32 – كلود ريفيير، الأنتروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص149.

33 – عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة بغداد، بغداد، العراق، ط2، 2017، ص76.

34 – كلود ريفيير، الأنتروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ص149.

35 – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص52.

36 – المرجع نفسه، ص53.

37 – المرجع نفسه، ص53.

38 – علي عزة بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعان، مصر، ط2، 1997، ص193.

39 – عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، ص142.

40 – بول ديفيز، الاقتراب من الله بحث في أصل الكون وكيف بدأ، ترجمة منير شريف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص201–202.

41 – بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص193.

42 – عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي ص68.

The religious rituals between the rationality of mind and the reasonableness of the spirit

Nabil sissaoui
nabil.sissaoui@yahoo.fr
Faculty of Islamic Sciences – Batna1 University

Abstract:

Religious rituals are among the issues that have raised an intellectual sensation, especially in modernist thought, specifically in terms of originality and reasonableness, so we try to find ancient and modern views on this issue to show the originality of the religious rites, and try to give a new idea of the reasonableness of the rites; leaving the domain of the spirit closed to the space of the spirit, showing the difference between the rational character of mind and the reasonableness of the spirit, to arrive at the purpose of the rituals and the purpose of its ambiguity and its unreasonableness

Keywords:
religious rituals; the rites ; the rationality of mind; the reasonableness of the spirit.