

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد التاسع والخمسون، السنة الخامسة عشرة،
صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

البطاقة وشروط النشر

- ◀ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلّة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسِلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلّة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير

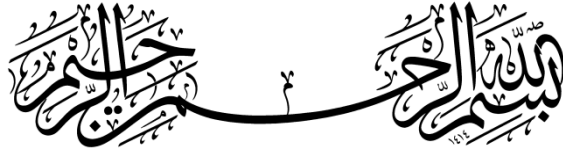
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

زكي الميـلاد السعودية
عبد الجبار الرفاعي العراق
كامل الهاشمي البحرين
محمد حسن الأمين لبنان
محمد خير قيرباش أوغلو تركيا
محمد سليم العوا مصر
محمد علي آذرشب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: mdohayni@hotmail.com

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ◆ لبنان: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمال، ص.ب: ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٥٤١٢١١ (+٩٦١١).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمركز ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كزخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥٣). ٢. مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تليفات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس، العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١ (+٢١٦).
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom, London, NW1, 1HJ, Chalton Street 88, Tel: (+4420)73834037.

محتويات

العدد التاسع والخمسين، صيف ٢٠٢٠ م. ١٤٤١ هـ

التعايش بين الأديان والمذاهب، واقع الحاجة ووهم التطبيق

محمد عباس دهيني ٥

ملف العدد

مقولات إشكالية في الأديان الإبراهيمية، دراسات مقارنة /١/

الله وتاريخ الإنسان، دراسة مقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم

د. الشيخ محمد تقي أنصاري پور ١١

الثالوث المرفوض في القرآن، ثالوث مريم أو ثالوث الروح القدس؟

د. حسين نقوي ٤٧

الصور والرسوم والأيقونات، تجسيد الفن الديني بين الشيعة الإمامية والمسيحيين
الأرثوذكس

د. ليلي هوشنكي / أ. ريحانة غلاميان ٦٥

«الجن» في الأديان الإبراهيمية، مشتركات وفوارق

السيد غلام عباس موسوي مقدم / د. محمد جعفر هنري ٩٩

الوصايا الإلهية العشرة، دراسة مقارنة بين التوراة والقرآن

د. بهروز أفشار ١١٧

أهمية الزيارة في الكاثوليكية والتشيع، دراسة ومقارنة

د. محمد فولادي / أ. محمد جواد نوروزي ١٣١

صورة الشيطان في الأديان الإلهية، تحليل مقارن

د. محمد حسن يعقوبيان ١٥٩

دراسات

نظرية الأمر الإلهي عند روبرت آدمز

أ. نجيب الله شفق ١٧٩

التدين: مفهومه وخصائصه ومؤشراته ومعالجه، دراسة دينية اجتماعية / القسم الثاني

د. الشيخ مهدي مهريزي ٢٠٤

قراءات

المدرسة التفكيكية، قراءة ونقد

أ. علي رضا بهاردوست ٢٨٧

التعايش بين الأديان والمذاهب

واقع الحاجة ووهم التطبيق

محمد عباس دهيني

«إن التعايش الإسلامي المسيحي ثروة يجب التمسك بها». مقولة أطلقها رمزٌ من رموز الوَعْي والانفتاح في لبنان، السيد المغيّب موسى الصدر. وقد تلقّاها من المسلمين والمسيحيين على السواء. كما سائر المقولات الإشكالية - فريقان:

الفريق الأول: رأى صحّتها وتلقّاها بالرضا والقبول، وحاول أن يطبّقها سلوكاً وعملاً، من خلال الانفتاح على الآخر الديني، والحوار معه، لا ليصير المسلم مسيحياً أو المسيحي مسلماً؛ بل لأجل أن يفهم بعضهم بعضاً، ويتعرّفوا على القواسم المشتركة التي تجمعهم، فيستفيدوا منها في تعايشهم السلمي، وبناء مجتمعهم الواحد، القائم على المحبة والألفة والسلام والرحمة وتُكران الذات والعدل والمساواة...

الفريق الثاني: ذهب إلى اعتبار هذه الدعوة مجرد مقولة سياسية، لا واقعية لها حاضراً، ولا مستقبلاً، وإنّما هي خطابٌ انفعاليّ في لحظة قوّة حادّة، الهدف منه تطمين الآخر الديني لا غير. ولذا فقد رفضوا تسييل هذا الخطاب في خطواتٍ عمَلانية، وأبقوه ضمن الشعارات الرئانة التي يُتغنّى بها بين حينٍ وآخر.

ومن ناقل القول: إن مثل هذه الدعوة إلى التعايش بين أهل دينين تستلزم الدعوة إلى التعايش، بل الوحدة بين المسلمين أنفسهم، وهو ما دعا إليه السيد الخميني رحمته الله بعد ذلك. وانقسم الجمهور مجدداً في تلقّي تلك المقولة إلى فريقين، كاللذين تقدّما... ولا شك في أنّ هذا الانقسام حول الوحدة الإسلامية أشدّ خطورةً وفُتْكَاً في عالمنا العربي والإسلامي من الانقسام حول التعايش الإسلامي المسيحي أو الإسلامي اليهودي أو المسيحي اليهودي.

مراد الدُّعاة إلى التعايش والوحدة —

والذي يُؤسَف له هذا الفَهْم الخاطئ لكلام الدُّعاة إلى الوحدة بين المسلمين، سنَّةٌ وشيعةٌ وغيرهم. فبعد أن شهدنا قاماتٍ كبيرةً في القاهرة (شيخ الأزهر محمود شلتوت) والنجف (الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء) وقم (السيد حسين البروجردى) ودمشق (السيد محسن الأمين) وبيروت (السيد عبد الحسين شرف الدين، ثم السيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين)، وغيرهم، تعمل بكلَّ جُهدٍ في هذا المضمار، ويمكن لكلِّ متأمِّلٍ في كلماتهم أن يكتشف مرادهم من هذه الوحدة، وأنها لا تعني على الإطلاق أن يتخلَّى أحدٌ عن مذهبه؛ تحقيقاً للوحدة. فليس المطلوب أن يتحوَّل السنِّيُّ شيعياً أو ينقلب الشيعيُّ سنِّيًّا. وهذا ما يتجلَّى بوضوح في فتوى شيخ الأزهر محمود شلتوت بجواز التعبُّد بالمذهب الشيعيِّ الجعفريِّ، بعد الفراغ من جوازه بسائر المذاهب.

وإنما المطلوب أن يأتي الجميع إلى كلمةٍ بل كلماتٍ سواء، وما أكثرها! فهم يتفقون على عشرات المسائل العقديَّة والشرعيَّة، ويختلفون في بعضها، فلماذا يدعون ما اتفقوا عليه، ويتمسَّكون بما اختلفوا فيه؟! المطلوب أن يترفعَ كلُّ من السنِّيِّ والشيعيِّ عن صفائر وسفاسف المواقف من الآخر، من تكفيرٍ ولعنٍ وعداءٍ... المطلوب أن يتفهَّم كلُّ من الفريقين أو الفرق هواجس الآخر ومخاوفه، فيقابله بما يبعث الطمأنينة في نفسه، ويستشعر الرأفة والرحمة في أخيه في الدين...

عقبات وأخطاء في التطبيق —

وأركُز الكلام في ما يعتري تطبيق هذه الدَّعوات في الواقع من أخطاء، ويعترضها من موانع وعقبات، داخلية وخارجية، حتَّى ليُخَيَّل إلى المرء أنها دَعواتٌ خياليَّة وهُميَّة لا تمُتُّ إلى الحقيقة والواقع بصِلَةً. فإنَّ الناظر إلى المشهد الإسلاميِّ والعالميِّ اليوم يرى أنَّه رغم صدور مثل هذه الدَّعوات من شخصياتٍ وازنة، ولدَّعواتها صدًى في العادة، إلَّا أن هاتين الدَّعوتين

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

بالذات لم تلقياً مثل هذا القبول والانتشار...

فرغم الزيارات التي يقوم بها بعض رجال الدين، والقمم الروحية التي يعقدونها بين فترة وأخرى، وعند النوازل والملمات، ورغم الكثير من المؤتمرات التي تدعو إليها دولة هنا وهناك، فإننا لم نصل بعد إلى ما يرتجيه المسلمون والمسيحيون على السواء من هذه القمم والمؤتمرات.

هي قمم متلاحقة ومؤتمرات دورية منتظمة، ولكن التشنج والتطرف والخوف بين المسلمين وغيرهم، وبين أهل المذاهب من المسلمين، هو هو لم يتغير، وسرعان ما يظهر عند أي حادثة عارضة، مهما كانت صغيرة وبسيطة. **فأين المشكلة؟**

قد لا تكون المشكلة في صدق النية، فنحن لا نجيز لأنفسنا اتهام أحد في نيته، ونرجو أن يكون الجميع صادقاً في طرحه ودعوته، ومريداً بحق وجد لما يدعو إليه، وإن كان الأمر يحتاج إلى تدقيق من وقت لآخر، ولا سيما أن أصحاب هذه الدعوات الأوائل قد غادروا هذه الدنيا، وتوارث دعواتهم آخرون، وقد لا يكونون على قناعة تامة بها، أو لم يفهموها تمام الفهم...

وعلى أي حال لا أعتقد أن المشكلة الأساس تكمن في صدق النية، وإنما تتجلى في الأداء التنظيمي لهذه القمم والمؤتمرات، فمن وحي العمل السياسي والاقتصادي والاجتماعي المتغير في البلاد الإسلامية، وحيث لا نستفيد من كامل الطاقات الكامنة، وحيث تسود العجلة والارتجال، وحيث يتبوأ المواقع الرئيسية من لا أهلية له؛ مجرد أنه صاحب مال أو شهرة أو قرابة أو ولاء وتبعية، من وحي ذلك كله يتم التعاطي مع آليات ووسائل التقريب بين المذاهب والأديان.

ففي المؤتمرات مثلاً يغيب الكثير من رجال الفكر والعلم والحوار؛ لأسباب واهية، ويدعى آخرون لم تشهد لهم هذه المؤتمرات الدورية نشاطاً أثمر، أو حركة تُذكر. فالمهم أن تكون الصورة جامعة لشخصيات وجبهة معروفة اجتماعياً، ولو لم تكن لها رؤية علمية محدّدة، ولم تكن قادرة على تطبيق شيء من توصيات المؤتمر. وهكذا يحضرون في كل عام لالتقاط الصورة، وإن ساهموا بجلسة عامة أو محادثة خاصة أو لقاء جانبي فذاك هو الإنجاز غير المسبوق الذي قد لا يتكرر. وينفض الجمع

معززين مكرمين، ويعود المنتظر والمترقب من أفراد الأمة خائباً مصدوماً، ينتظر قمةً أخرى؛ فلعلّ وعسى يكون فيها الفتح المبين، ويستمر الانتظار إلى ما لا نهاية... ومن هنا فإننا ندعو إلى اعتماد آلية علمية جامعة للدعوة إلى مثل هذه القيم والمؤتمرات، تلحظ الكفاءة العلمية للمدعوين، وما يساهمون به فيها من ورقات بحثية عميقة، وقابلة للتنفيذ، ولو في مراحل محدّدة، ووفق خطة متكاملة، مع عدم تغييب أحد من العلماء والمفكرين، عن قصدٍ أو غير قصدٍ.

ضرورة الانفتاح العلمي والفكري—

ولكن قبل هذه المؤتمرات والقيم نجد أنّه من المهمّ جداً، بل الضروري الذي لا غنى عنه، ولا نجاح إلاّ به، أن يفتح علماء ومفكرو ومتقّفو كلّ دين أو مذهب على ما عند الآخرين من أفكار ورؤى ومعارف في تراثهم الديني والفكري والثقافي... فكم من داعية إلى الحوار، أو متحاور بالفعل، وهو لم يقرأ أمّهات الكتب في تراث الآخرين؟ كم من شيعي يدعو إلى الحوار، بل يعتقد أنّه في طور الحوار مع أخيه السنّي، وهو لم يقرأ «صحيح البخاري» أو «صحيح مسلم» أو «سنن ابن ماجه» أو غيرها؟ وكم من سنّي كذلك لم يقرأ «الكافي» أو «من لا يحضره الفقيه» أو «تهذيب الأحكام» أو غيرها؟

لا ينفذ أن يبحث عن بعض الأحاديث أو الفتاوى التي ترتبط بموضوع الحوار، بل لا بدّ من أن يكون قد أحاط بكلّ أو أغلب ما لديه في منظومته الفكرية والعلمية، فكما لا يصحّ - نظرياً - أن يكون العالم مجتهداً ما لم يطلع على كافّة التراث الخاص بمذهبه؛ ليكون على دراية بوجود أو عدم وجود دليل نقلي على موضوع اجتهاده؛ وليكون على بينة من وجود أو عدم وجود مخصّص أو مقيدّ للعام أو المطلق مثلاً، كذلك لا يجوز أن يكون ناقص المعرفة في تراث الآخرين، بل لا بدّ في المتحاورين من شمولية معرفية؛ ليعرفا ما يجوز عندهما أو عند أحدهما وما لا يجوز ضمن المنظومة المتكاملة. وإلاّ فسنبتلى - كما هو واقع الحال - بسنّي أو شيعي يعترض على بعض فتاوى الشيعة أو السنّة، وهو لا يدري أنّها متوافقة مع المباني الأصولية أو

الفقهية أو الرجالية لفقهاء ذاك المذهب، بل ربّما هي تشبه فتاوى فقهاء مذهبه أيضاً. ولئن كان هذا من العقبات أمام الحوار الإسلاميّ الإسلاميّ بكلّ مذاهبه وتياراته فإنّه يمثل عقبة كبرى أمام الحوار الإسلاميّ المسيحيّ مثلاً، وما سيؤول إليه من تعايشٍ وتفاهمٍ.

فالمسلم - وحتى الأغلب من علماء المسلمين - لا يعرف عن المسيحية سوى أنّه قد تمّ تحريفها وتزويرها، وأنّه لا يُحتجّ بكتب الإنجيل الشائعة والمعروفة، وكأنّه ليس فيها إلّا خاطئٌ ومحرّفٌ وموضوع. ويزيد الأمر تعقيداً، ويكرّس هذا الوضع، الفتاوى التي تمنع من الاطلاع على ما يُسمّونه «كتب الضلال»، ويذكرون منها كتابي «التوراة» و«الإنجيل» المتداولين تحت اسم (الكتاب المقدس)، بعهدتيه: القديم والجديد، فكيف سيتعرّف المسلم على ما عند نظيره المسيحيّ أو اليهوديّ؛ لتحديد أوجه التشابه ونقاط الاشتراك التي سيلتقون عليها، ونقاط الاختلاف التي سيتحاورون حولها، علماً أنّ مثل هذا الاطلاع قد يوضّح كثيراً ممّا ورد في تراث المسلمين، وحرّ فيه العلماء، واختلفت آراؤهم، وذلك كما في الحديث عن آخر الزمان، حيث يرث الأرض عبادة الله الصالحون، ويستتبّ العدل والأمن، «فَيَسْكُنُ الذُّنْبُ مَعَ الْخُرُوفِ، وَيَرْبُضُ الثَّمَرُ مَعَ الْجَدْيِ...» (سفر إشعياء، الإصحاح ١١). ونجد أن شبيهاً بهذا الكلام ورد في التراث الحديثي للمسلمين (راجع: يوسف بن يحيى المقدسي، عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١٥٩؛ القندوزي، ينبيع المودة لذوي القربى ٣: ٢٤٠؛ البيهقي، السنن الكبرى ٩: ١٨٠؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٨٢ - ٤٨٣؛ سنن ابن ماجه ٢: ١٣٦٢). وإنّ عدم تعقّل أن يعيش النمر مع الجدّي، والذنب مع الخروف، يدفعنا لرفض هذا الكلام، ولو جاء في حديث صحيح الإسناد، فإنّه من الحديث الذي تأثّر بالمحرّف المزور من كتب الديانات السابقة؛ لمخالفته العقل السليم، والحقيقة الثابتة في أنّ الذنب أو النمر لا يقتل الخروف والجدّي بلا سبب، بل لحاجته إلى الطعام الذي لا بدّ منه؛ كما أن ذلك نتاج الحكمة الإلهية في تنظيم شؤون الخلائق، فلولا افتراس الوحوش الضارية للحيوانات الراعية، كالغزلان والبقرة والأغنام و...، لبلغت عدداً لا تكفيها أعشاب الطبيعة وأشجارها، ولتصحّرت جرّاء ذلك الغابات، فكان لا بدّ من

التوازن...

وفي المقابل نرى المسيحي لا يعرف شيئاً عن الإسلام، ولا يميز بين مذهب وآخر، ولا يعترف باختلاف المجتهدين واحتمال خطئهم. فبمجرد أن يسمع رأياً لأحدهم يحملّه للإسلام وجميع المسلمين، ويتعامل معهم على هذا الأساس. وربما يساعده على هذا الأمر أيضاً فتاوى فقهية تحرم تمكينه من القرآن الكريم، وتمليكه إيّاه؛ بحجة الخوف من الهتك والإهانة على يديه!

إن الاطلاع على تراث المسلمين كلّهم، بكافة مذاهبهم، كما على تراث اليهود والمسيحيين وغيرهم، إنّما هو إغناء للثقافة والمعرفة، وتمهيدٌ ضروريٌّ ولازمٌ لمحاكمة التراث الخاص الذي لم يُولد من فراغ، بل كان له ارتباطٌ وثيق بما لدى الآخرين، سلباً أو إيجاباً.

إن التعايش بين الأديان والمذاهب حقٌ وحقيقة، ستفرض نفسها في نهاية المطاف، ولن تستقر الحياة بدونه، فلنسارع إليه اليوم قبل الغد، بنياتٍ صادقة، ونفوسٍ واثقة، وآلياتٍ صحيحة؛ لنقطف ثماره الطيبة في العاجل والآجل.

شكروثناء—

وفي ختام هذه الكلمة أتقدم بالشكر الجزيل، والثناء الجميل، والتقدير الجليل، للعلامة الفاضل «الشيخ الدكتور حيدر حبّ الله»، الذي تأسست هذه المجلة الكريمة على يديه، وباقتراحه القيم، وجهوده المخلصة، التي ما ضعفت يوماً ولا قصرت عن متابعة تحريرها، بل كلّ شؤونها، فكان بحق نعم الرئيس المسؤول والراعي، في كلّ المراحل التي مرّت بها، على تنوعها، وكان طوداً شامخاً لم تكسره عاصفة هوجاء، ولم تقلّ من عزمته هجمة شرسة، معروفة الأهداف والغايات، وقد جعل من هذه المجلة منبراً للرأي والرأي الآخر، في مستوى عالٍ من الاعتدال والأدب والرصانة، وبلغ بها المقام العالي لكبريات الدوريات العلمية والفكرية والثقافية، فله من أسرة التحرير كلّ الشكر والثناء والتقدير، مع الدُعاء بمزيدٍ من التوفيق والتسديد.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الله وتاريخ الإنسان

دراسة مقارنة بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم

د. الشيخ محمد نقي أنصاري پور (*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة —

من بين المفاهيم والتصورات الموجودة في النصوص السماوية الثلاثة - وهي: «التوراة (العهد القديم)؛ والإنجيل (العهد الجديد)، والقرآن الكريم» -، التي تُعدّ نصوصاً مقدّسة في الأديان الإبراهيمية، يمكن اعتبار مفهومَي «الله؛ والإنسان» من أبرز المفاهيم التي تدور حولها تعاليم القرآن الكريم والعهدَيْن بشكلٍ رئيس. وبغضّ النظر عن نوع اللاهوت والانتروبولوجيا المعروضة في كلّ من هذه النصوص الثلاثة، حيث يُعدّ هذان البحثان من الأبحاث المقارنة الهامة بين هذه النصوص الثلاثة، فإن الارتباط بين الله والإنسان يحتلّ مكانةً هامةً ومرموقةً في التصوّرات الدينيّة لدى اليهود والمسيحيين والمسلمين أيضاً، ويمكن لنا من خلال دراسة القرآن والعهدَيْن أن نصل إلى هذه النقطة، وهي: حيثما كان البحث عن الله وصفاته مطروحاً كان هذا البحث مرتبطاً بعلاقته بالإنسان على نحوٍ مباشر أو غير مباشر، بمعنى أن نوع اللاهوت في هذه النصوص الثلاثة (أي كلّ ما يقوله الله؛ وكلّ ما يفعله؛ وحتى جميع أوصافه؛ وكلّ صفةٍ يتنزّه عنها) ترتبط بأجمعها - بنحوٍ من الأنحاء - بالإنسان، وكيفية تفكيره، وما يفكر فيه، وما يفعله، وما لا يفعله، وكيف يجب أن يكون؟ وكيف يجب أن لا يكون؟

(*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة الأديان والمذاهب - قم.

إن من بين المفاهيم المرتبطة بشأن العلاقة بين الله والإنسان أحد التصورات الهامة في هذه النصوص الثلاثة، وهي أن الإنسان في هذا العالم المترامي الأطراف لا يرى نفسه مقطوع الجذور، بل يجد نفسه في عالم مخلوق وتابع لله، الذي هو خالق لجميع الوجود، وأسمى من كل موجود، وعالم مطلق، وقادر مطلق، وأزلي وأبدي، وحاضر في كل مكان، وعليه بما يدور في السرائر والضمائر، وما يوسوس في القلوب. إن هذا التصور الأساسي هو منشأ الشعور والإحساس بتبعية الإنسان لله.

إن أحد الوجوه الهامة لهذه التبعية هي تبعية تاريخ الإنسان في الماضي والمستقبل^(١) لله، والمراحل والمقاطع التاريخية التي يتم تصويرها في الكتب المقدسة للأديان الإبراهيمية للقافلة البشرية. إن البحث عن هذه الأدوار يمثل تجلياً لأحد وجوه العلاقة بين الله والإنسان من وجهة نظر هذه النصوص الدينية الثلاثة مورد البحث. إن حاصل مجيء أو إيجاد هذه المقاطع يمكن أن يكون ثمرة للعلاقة التكوينية - التشريعية لله مع الإنسان، والعلاقة التشريعية للإنسان مع الله^(٢) - بمنزلة إجابة الإنسان عن الفعل الإلهي^(٣)، كما أن الفعل الإلهي بدوره - إذا أردنا أن نتحدث على طبق ظاهر النصوص الدينية مورد البحث - يأتي في بعض الأحيان جواباً عن الاستعدادات والظرفيات ونوع الأعمال التي يقوم بها الإنسان.

إن المقالة الراهنة تقدم صورة عن أقسام رؤية تاريخ الإنسان في ما يتعلق بارتباطه مع الله، وبيان ذلك في ثلاثة نصوص دينية من الأديان الإبراهيمية.

ويجدر بنا - قبل الدخول في صلب البحث - أن نلقي نظرة سريعة على مسار تبلور وتسمية النصوص اليهودية والمسيحية المقدسة. إن المسيحيين في المراحل الأولى من المسيحية، وفي الفترة التي كانوا لا يزالون يُعرفون فيها بوصفهم جماعة يهودية، كانوا - مثل سائر اليهود - يتحدثون عن النصوص المقدسة المرتبطة بجذورهم اليهودية بأسماء وعناوين، من قبيل: «شريعة وصحف الأنبياء»^(٤)، و«شريعة موسى، والأنبياء والمزامير»^(٥). ثم إنهم بالتدريج، وبعد الانفصال عن اليهود، أخذوا يعترفون بنسخة من النصوص اليهودية المقدسة المترجمة إلى اللغة اليونانية، وكانت تشتمل على اختلافات مع النسخة العبرية، في أواخر القرن الثاني الميلادي، بوصفها نصاً مقدساً ينتمي إلى

جذورهم اليهودية، وأضافوا إليها النصوص الخاصة بإيمانهم المسيحي. ولاحقاً (في القرن الرابع الميلادي) أطلقوا على القسم المرتبط بجذورهم اليهودية اسم «العهد القديم»، وعلى النصوص المقدسة المرتبطة بإيمانهم المسيحي اسم «العهد الجديد». إن هذه التسميات مقتبسة من مفاهيم لاهوت بولس، على ما ستأتي الإشارة إليه في سياق هذه المقالة. وأما اليهود فقد أطلقوا في البداية على كتابهم المقدس - الذي كان مكتوباً باللغة العبرية، ولا يزال - في المرحلة الحاخامية (بعد الانهيار الثاني للمعبد في عام سبعين للميلاد) اسم «ميقرا»، بمعنى النصّ المقروء، وأطلقوا عليه لاحقاً اسم «تَنَخ». وقد أخذ هذا اللفظ من الحروف الأولى لثلاث كلمات، تمثل القسم الأصلي من هذا الكتاب، وهي: التوراة؛ والنوئين (الأنبياء)؛ والكتوفيم (المكتوبات)^(٦).

مراحل حياة الإنسان في العهد القديم —

إن القسم الأول من تاريخ الإنسان على الأرض في العهد القديم يشتمل على خلق آدم إلى عصر ظهور النبي موسى ﷺ وخروج بني إسرائيل من مصر. لقد خُلِقَ آدم في اليوم السادس من الخلق. وطبقاً لإحدى الروايتين الواردة في بداية سفر الوجود، عاش آدم هو وزوجه لفترة قصيرة في جنة عدن، وبعد أكلهما من الشجرة المحرمة تم إخراجهما وطردهما من تلك الجنة، وحُرِّما من ذلك النعيم. ومن حينها كُتِبَ عليهما الشقاء، وتعيّن عليهما أن يكدحا ويعانيا من أجل تحصيل رزقهما على الأرض.

ثم تأتي بعد ذلك قصة هابيل وقابيل وشيث. وبعد ذلك سلالة آدم من نسل شيث، ومسألة ظهور الأنبياء من ذرية شيث. وفي هذه المرحلة ظهر أنبياء، مثل: النبي نوح ﷺ، ومن نسله النبي إبراهيم ﷺ، والنبي إسحاق ﷺ، والنبي يعقوب ﷺ. إن الله يدعو الناس بواسطة هؤلاء الأنبياء إلى التوحيد، ويقطع على أنبيائه «عهوداً»^(٧)، ويطالبهم ويطالب أتباعهم بأن يلتزموا بهذه العهود. إن بني إسرائيل، الذين هم من نسل إبراهيم، ومن أبناء إسحاق ويعقوب، بوصفهم قوماً يحظون بعناية خاصة من الله قد ظهرُوا في أواخر هذه المرحلة. وقد ورد تقرير هذه المرحلة في بداية العهد القديم، وفي

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الكتاب الأول منه، والذي يُعرَف بين المسيحيين باسم سيفر الوجود^(٨). ومن هنا يكتسب النصّ اليهودي المقدّس صبغةً قومية متطرّفة. وتستمرّ هذه الحالة إلى نهاية الكتاب المقدّس العبري.

إن بيان العلاقة التشريعية والعلاقة التكوينية بين الله والإنسان في هذه المرحلة يعني أن الارتباط التشريعي لله مع الإنسان يكون من خلال إرسال الرسل، وفي إطار «العهد» الإلهية التي يبرمها مع الإنسان. وأما الارتباط التكويني لله مع الإنسان فكأنه في النظرة السطحية الدينية يتلخّص في تدخّل الله وتصرفه في المسار العادي لأمر الطبيعة وإيجاد الظواهر، والتي تُعرَف باسم المعجزة. إن هذه التصرفات التكوينية تظهر تارةً على شكل بلاءٍ وعذاب، وهو نوعٌ من العقاب الذي يحقّق بأولئك الذين ابتلوا بالمعاصي، وتمردوا على مفاد العهد أو تجاهلوه؛ ويتخذ تارةً أخرى شكل الثواب والمكافأة لأولئك الذين تمسّكوا بعهد الله تعالى^(٩).

وأما القسم الثاني من تاريخ الإنسان فيبدأ من خروج بني إسرائيل من مصر، وإنزال الشريعة على بني إسرائيل بواسطة النبيّ موسى عليه السلام، وإبرام العهود معهم عند جبل الطور في سيناء، إلى ظهور السيّد المسيح عليه السلام. ويُعرَف هذا العهد بـ «عهد الشريعة»^(١٠). وفي هذه المرحلة أيضاً - كما في المرحلة السابقة - نشهد اهتماماً من قبل الله وهدايته للإنسان، يبيد أن اختلاف هذه المرحلة عن سابقتها يكمن في تركيز النصّ على بني إسرائيل، وكأنّ سائر الناس ليسوا مورداً لاهتمام خالقهم. ولا يبعد الادّعاء بأن وجود المرحلة الأولى بمنزلة المقدّمة لتحقيق هذه المرحلة الثانية. وبعبارة أخرى: إن الأصالة (بمعنى الغاية الإلهية في التخطيط لتاريخ البشر) إنما هي لهذا القسم الثاني من التاريخ؛ وأما القسم الأول فله دورٌ تبعيٌّ أو تمهيديٌّ. إن إحدى خصائص المرحلة الثانية هو «العهد» بين الله وبين «بني إسرائيل» بوصفهم نسلًا من ذرية النبيّ إبراهيم عليه السلام، وبذلك تتحقّق الوعود السابقة التي قطعها الله على نفسه للنبيّ إبراهيم عليه السلام بشأنهم. وبالإضافة إلى ذلك تظهر هناك عهدٌ ومواثيق جديدة بين الله وبين بني إسرائيل بواسطة النبيّ موسى عليه السلام والنبيّ داوود عليه السلام. ويُقال: إن العهد الأول يُعرَف بـ «عهد الشريعة»؛ وأما الثاني فيُعرَف بـ «عهد الملوك»؛ إذ بموجبه تمّ التعهّد ببقاء ملك

داوود عليه السلام على بني إسرائيل، بشرط تمسك أولاد داوود بأحكام التوراة، وصدق ذرية داوود في سلوكهم. هناك كم كبير من الأمور الواردة في كتب الأنبياء في العهد القديم، وكذلك هناك قسم هام من المطالب الواردة في رسائل بولس، والتي تحظى بجذور تاريخية يهودية هامة، ناظرة إلى عهد بني إسرائيل مع الله، ووجوب التمسك بهذه العهود. وهناك في لاهوت بولس - بطبيعة الحال - تفسير جديد لهذا الأمر، ولظهور نوع من التحول فيه^(١١). قبل ظهور الملكية في بني إسرائيل كانوا يرتبطون بالله من خلال إرشاد وهداية الحكام، وفي الوقت نفسه يتعرفون إلى واجباتهم الدينية، ويعملون على حل مشاكلهم، ويدفعون عن أنفسهم شرور الوثنية. إلى أن طلبوا من أحد حكامهم أن ينصب نفسه ملكاً عليهم؛ أسوة بسائر الأمم الأخرى^(١٢). وفي مرحلة بعض الملوك، ولا سيما في عصر النبيين داوود وسليمان عليهما السلام^(١٣) بلغ بنو إسرائيل ذروة المجد والعظمة.

وأما القسم الثالث من تاريخ الإنسان في العهد القديم فهو عبارة عن مقطع ومرحلة من تاريخ الإنسان، قيل: إنها تبلورت بالتدرج في التصور الديني لليهود وكتابهم المقدس ضمن تصور المال والعاقبة والمصير: «على ما كان من الطموح والأمل بوجود مرحلة من اقتدار وعظمة بني إسرائيل في فلسطين (ما بين القرن العاشر إلى القرن السادس قبل الميلاد)، بأن يظهر شخص من ذرية النبي داوود عليه السلام، ويقضي على جميع أعداء بني إسرائيل»^(١٤). وكانت هذه الآمال ترتبط بمستقبل قريب وعاجل، وحتى أقرب من مصير هذا العالم (في مقابل النهاية المرتبطة بالعالم الآخر). ولكن - كيفما كان - لم يكتب التحقق لهذا الأمل في المستقبل القريب والمنظور، بل الذي تحقق كان أمراً مغايراً ومخالفاً لما تعلق به الآمال في حينها، أي إن الذي تحقق لم يكن سوى الأسر والتهجير القسري لبني إسرائيل وسبيهم إلى بابل^(١٥). وقيل أيضاً: «كان الوعد لبني إسرائيل في مرحلة السبي في بابل بالعودة المؤززة بالنصر إلى أرض يهوذا»^(١٦) مطروحاً^(١٧). كما تحدث حزقيال بدوره عن يوم يعود فيه بنو إسرائيل إلى بيوتهم^(١٨)، وأنهم سوف يعمرّون يهوذا المدمرة، ويحولونها إلى جنة عدن جديدة^(١٩). وهنا أيضاً، على الرغم من عودة بني إسرائيل، بيد أنه لم يتم بناء جنة عدن والمدينة

الفاضلة. وكذلك لم تتحقق آمالٌ أخرى من هذا القبيل، مثل: ظهور ملكٍ مسيحيٍّ يكون منشأً عظيمةً واقتدار بني إسرائيل وقهر سائر الأمم، الأمر الذي فقد معه المجتمع اليهودي ذلك الأمل المتفائل وقريب التحقق. ومن هنا أخذوا يُقبلون في المرحلة الأخيرة من التبلور النهائي للكتاب المقدس العبري إلى تصوير مصيرٍ سوف يتحقق في آخر الزمان، مقروناً بعلاماتٍ سماوية وأحداثٍ خارقة للطبيعة^(٢٠).

وسواءً قبلنا بهذا التحليل بشأن طريقة ظهور تصوّر المصير الموجود في العهد القديم أو قلنا بأن اليهود في المراحل الأكثر قديماً كانوا متوقّفين على تصوّرات عن المصير بمعناه المرتبط بآخر الزمان، فإن هذا النوع من المفاهيم موجودٌ حالياً في النصّ اليهودي المقدس، وهو يشكل جانباً هاماً من الرؤية الدينية لهم في ما يتعلق بمستقبل حياة الإنسان. إن هذا المستقبل يقترب بمفاهيم من قبيل: ظهور جلال الله^(٢١)، وذرية داوود (زربابل)^(٢٢)، والمسيح^(٢٣)، ويوم الربّ، واندحار أعداء بني إسرائيل، وفي نهاية المطاف امتلاء الأرض بالأمن والسلام والعدالة ووراثته الأرض^(٢٤): «وَيَخْرُجُ قَضِيبٌ مِنْ جَذْعِ يَسَى^(٢٥)، وَيَنْبُتُ غُصْنٌ مِنْ أُصُولِهِ... بَلْ يَقْضِي بِالْعَدْلِ لِلْمَسَاكِينِ، وَيَحْكُمُ بِالْإِنْصَافِ لِلْبَائِسِي الْأَرْضِ...، وَيَضْرِبُ الْأَرْضَ بِقَضِيبِ فَمِهِ، وَيُمِيتُ الْمُنَافِقَ بِنَفْخَةِ شَفْتَيْهِ...، فَيَسْكُنُ الدُّثْبُ مَعَ الْخُرُوفِ، وَيَرْبُضُ النَّمْرُ مَعَ الْجَدْيِ...»^(٢٦).

«اسْأَلْنِي فَأَعْطِيكَ الْأُمَمَ مِيرَاثاً لَكَ، وَأَقَاصِي الْأَرْضِ مُلْكَاً لَكَ»^(٢٧).
«لِنُمُو رِيَاسَتِهِ، وَلِلسَّلَامِ لَا نِهَآيَةَ عَلَى كُرْسِيِّ دَاوُدَ وَعَلَى مَمْلَكَتِهِ، لِيُثَبَّتَهَا وَيَعْضُدَهَا بِالْحَقِّ وَالْبَرِّ، مِنْ الْآنَ إِلَى الْأَبَدِ. غَيْرَةُ رَبِّ الْجُنُودِ تَصْنَعُ هَذَا»^(٢٨).

وفي بعض الكتب النبويّة من العهد القديم، مثل: كتاب عاموس، لا يكون هذا المستقبل ساطعاً ومشرقاً بالنسبة إلى جميع بني إسرائيل. إن عاموس يُفسّر عبارة «يوم الربّ» - التي يُراد منها التعرّض لتصوير مرحلة اندحار أعداء بني إسرائيل - على ضدّهم؛ إذ يقول: «وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَسْتَهْزِئُونَ يَوْمَ الرَّبِّ! لِمَآذَا لَكُمْ يَوْمَ الرَّبِّ؟ هُوَ ظِلَامٌ لَا نُورٌ»^(٢٩).

وقد تحدّث حول هذا المستقبل عن نوع من الانتقائية بين بني إسرائيل: «لأنّهُ هَا أَنَا ذَا أَمْرٍ فَأُغْرِبُ بَيْتَ إِسْرَائِيلَ بَيْنَ جَمِيعِ الْأُمَمِ، كَمَا يُغْرِبُ فِي الْغُرْبَالِ»^(٣٠).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

إن الشاخص الهام في المرحلة الثالثة من تاريخ الإنسان يكمن في ظهور تغير أساس، وهو تغير يكمن في الارتباط بين الله وشعبه، أو في الارتباط بين الله وجميع الأشخاص الذين خلفهم الله: «وَيَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ أَنِّي أَسْكُبُ رُوحِي عَلَى كُلِّ بَشَرٍ، فَيَتَّبِعُ بَنُوكُمْ وَبَنَاتُكُمْ، وَيَحْلُمُ شُيُوكُمْ أَحْلَامًا، وَيَرَى شَبَابُكُمْ رُؤًى...»^(٣١).

لن يتم نقض أحكام الله، وسوف تعم الطاعة. إن هذا التغير سوف يكون كما لو أنه حدث خلق جديد، وأنه كما لو تم إعادة بناء السماء والأرض من جديد^(٣٢).

في هذه المرحلة سيأتي إنسان من العالم الأعلى، وسوف يُمنح سلطة دائمة وخالدة على الجميع: «كُنْتُ أَرَى فِي رُؤْيِ اللَّيْلِ وَإِذَا مَعَ سَحُبِ السَّمَاءِ مِثْلَ ابْنِ إِنْسَانٍ أَتَى وَجَاءَ إِلَى قَدِيمِ الْأَيَّامِ، فَقَرَّبِيهِ قُدَّامَهُ. فَأَعْطِي سُلْطَانًا وَمَجْدًا وَمَلَكُوتًا؛ لِيَتَّعَبِدَ لَهُ كُلُّ الشُّعُوبِ وَالْأُمَمِ وَالْأَلْسِنَةِ. سُلْطَانُهُ سُلْطَانُ أَبَدِيٍّ مَا لَنْ يَزُولَ، وَمَلَكُوتُهُ مَا لَا يَنْقَرِضُ»^(٣٣).

تتحقق السيادة والسلطة العالمية للمنتجبين. وإن هؤلاء المنتجبين، طبقاً لبعض عبارات كتاب إشعياء والكتب النبوية الأخرى من العهد القديم، هم من ذرية بني إسرائيل، ومن نسل داوود خاصة^(٣٤). وبناءً على بعض العبارات الأخرى يشمل الصالحين من جميع الأمم^(٣٥).

ومن الجدير بالاهتمام أن أجزاء من النصوص التنبؤية من العهد القديم تشير في مجال الكلام عن «يوم الرب» إلى علامات تم التعبير عنها بـ «الأحداث الدالة على نهاية الدهر»، من قبيل: اهتزاز الأرض، وارتعاش السماء، واحتجاب الشمس والقمر، وزوال نور النجوم^(٣٦)، والحكم بشأن الأمم^(٣٧)، والمصائب والأحزان الفريدة، وعودة الكثير من الموتى إلى الحياة، والخلود بعد ذلك^(٣٨).

وبسبب وجود هذا النوع من العلامات فقد تسلل نوعان من الغموض تجاه «الوضع النهائي» أو «المرحلة الأخيرة للإنسان» في نص العهد القديم؛ وذلك أولاً: هل المرحلة الأخيرة من حياة البشر هي مرحلة أرضية ودنيوية، أم هي مرحلة أخروية، أم سيكون هناك مرحلتان منفصلتان ومتمايزتان من بعضهما؟ لا يوجد في العهد القديم.

وكذلك لا يوجد في العهد الجديد، على ما سيأتي - تصوير واضح في هذا الشأن. وثانياً: إنه لو اعتبرنا المرحلة الأخيرة والنهائية مرحلة دنيوية، وبعبارة أخرى: لو قلنا بالمرحلة النهائية الدنيوية - بغض النظر عما إذا كان هناك مرحلة أخرى أم لا - فهل هذه المرحلة تختصّ ببني إسرائيل أم أنها سوف تشمل جميع الشعوب والأمم؟ وسبب وجود هذا الغموض الثاني يعود إلى أن النصوص الخاصة بمعرفة المصير في العهد القديم غالباً ما تكون محفوفةً بمكتوبات يدور محورها حول بني إسرائيل، وتارةً يرد الكلام فيها عن العظمة والجلال المتجدد لأورشليم، وعودة بني إسرائيل إلى أرض الميعاد^(٣٩).

رؤيتان مختلفتان في العهد الجديد —

في العهد الجديد (الإنجيل) نشاهد - بشأن المراحل التاريخية لحياة الإنسان وارتباطه مع الله - رؤيتين مختلفتين نسبياً. إن هذا الاختلاف المرتبط بالأسلوب والطريقة التصويرية التي تمّ عرضها في الرؤية الثانية - والتي اقتُرئت في تلك الفترة من مراحل حياة الإنسان بمفاهيم من قبيل: الهبوط، والخطيئة المركوزة في طبيعة الإنسان، والعبودية، والشريعة، وتجسّد ابن الله، وافتداء خطيئة الإنسان - ليس لها وجود في الرؤية الأولى للمفاهيم المذكورة، ولا تلعب دوراً في تقسيم تاريخ حياة الإنسان على الأرض.

إن الرؤية الأولى ترتبط بالأنجيل المتناظرة المتماهية^(٤٠)، أي الأنجيل الثلاثة، وهي: إنجيل متى؛ وإنجيل مرقس؛ وإنجيل لوقا. إن هذه الأنجيل ليست في مقام النظر إلى الماضي، وليست بصدد تحليل وتفسير المراحل المتقدمة من حياة الإنسان، وإنما هي تنظر - بشكل رئيس - إلى الحاضر والمستقبل. والبارز فيها هو مفهوم «ملكوت الرب»، وبلوغ مرحلة جديدة. وفي هذه المرحلة ظهر «رسول» جديد (في إشارة إلى النبي عيسى عليه السلام)، مع معجزات متنوعة لتخليص المعذبين والبارئسين، وأنه على أعتاب مجيئه صدرت تحذيرات إلى اليهود في إطار الاستعداد للإيمان به: «توبوا؛ لأنه قد اقترب ملكوت السماوات»^(٤١). ثم جاء النبي عيسى عليه السلام إلى الجليل، وأخذ يعظُ مبشراً

بملكوت الرب، قائلاً: «قد كَمُلَ الزمان، واقترب ملكوت الله؛ فتوبوا وآمنوا بالإنجيل»^(٤٢).

وعلى الرغم من أن كل واحد من هذه الأناجيل قد تناول هذا الموضوع بشكل منفصل ومستقل، إلا أن مفهوم «ملكوت الله» أو «ملكوت السماء» هو موضوع متكرر وأصيل في خطاب [النبي] عيسى عليه السلام. فقد ورد هذا الأمر في المجموع في الأناجيل الثلاثة المتماهية في حدود خمسين بياناً أو مثلاً، وفي إنجيل يوحنا هناك بيان واحد صريح في هذا الشأن^(٤٣). وعلى هذا الأساس فإن الإجماع في هذه الأناجيل الرسمية يقوم على أن هذا الملكوت يمثل نقطة التأكيد الأصلية في لاهوت [النبي] عيسى عليه السلام^(٤٤). ولم يرد التعبير بـ «ملكوت الله» في الأقسام الأخرى من العهد الجديد، إلا أن الموارد التي استعمل فيها مفهوم العودة الثانية للنبي عيسى عليه السلام (وفي الأناجيل المتماهية، والتي ورد التعبير فيها بصيغة: «عودة ابن الإنسان»)^(٤٥) إنما ترتبط بهذا المعنى والمفهوم^(٤٦).

إن مفهوم «ملكوت الله» أو «ملكوت السماء» في الأناجيل المتماهية، كما يحمل ثقلاً روحياً / أخلاقياً - بمعنى أن الدخول فيه يستلزم إيجاد نوع من التغيير الأخلاقي في النفس، والطلاق مع العلائق الدنيئة والتمسك بهذه الدنيا^(٤٧)، - يحمل كذلك ثقلاً تاريخياً أيضاً، بمعنى أنه يشير إلى مرحلة مطلوبة ومنشودة من حياة الإنسان، وأنه يجب الوصول إلى هذه الحياة، والدخول في رحابها. فما هي الفترة الزمنية التي تشير إليها هذه المرحلة؟ ليس هناك في الأناجيل الموجودة دلالة واحدة في هذا الشأن؛ فليس من الواضح ما إذا كان ذلك قد بدأ بمجيء النبي عيسى عليه السلام (وبسبب وجود العنصر الأخلاقي / الروحي - بطبيعة الحال - في مفهوم ملكوت الله فإن حله لا يعني دخول جميع الأشخاص فيه، وإنما يكفي مجرد إعداد الأرضية لدخول الجميع، إلا أن الشرط الرئيس في الحضور فيه يتمثل في السعي والبلوغ المعنوي والروحي) أم أنه نوع من مرحلة سوف تتحقق في آخر الزمان، والتي سوف يُكتب لها التحقق في المستقبل، كأن يكون ذلك - على سبيل المثال - في العودة الثانية للنبي عيسى عليه السلام. إن بعض عبارات الأناجيل تحكي عن تحقق وفعليّة هذا الأمر: «ولكن إن

كنتُ أنا بروح الله أُخرج الشياطين فقد أقبل عليكم ملكوت الله»^(٤٨). «ولما سألته الفريسيون: متى يأتي ملكوت الله؟ أجابهم وقال: لا يأتي ملكوت الله بمراقبة، ولا يقولون هو ذا هاهنا أو هو ذا هناك؛ لأن ها ملكوت الله داخلكم»^(٤٩).

وبعض العبارات الأخرى تحكي عن قرب وقوع هذا الأمر؛ بحيث يمكن لمن خاطبهم النبي عيسى عليه السلام أن يدرك هذا الأمر في حياته: «...اسهرُوا إذن؛ لأنكم لا تعلمون في أية ساعة يأتي ربكم... لذلك كونوا أنتم أيضاً مستعدين؛ لأنه في ساعة لا تظنون يأتي ابن الإنسان»^(٥٠). وفي ما يتعلق بأسلوب الدعاء روي عن النبي عيسى عليه السلام، أنه قال: «متى صليتم فقولوا: أبانا الذي في السماوات، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك، كما في السماء كذلك في الأرض»^(٥١). «...بل اطلبوا ملكوت الله، وهذه كلها تُزاد لكم»^(٥٢). «...حقاً أقول لكم: إن من القيام هاهنا قوماً لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الله»^(٥٣).

وهناك من العبارات ما يحكي عن ارتباط هذا المعنى بتصورات ومفاهيم آخر الزمان: «أيضاً يُشبه ملكوت السماوات شبكةً مطروحة في البحر، وجامعة من كل نوع، فلما امتلأت أصعدوها على الشاطئ، وجلسوا، وجمعوا الجياد إلى أوعية، وأما الأردياء فطرحوها خارجاً. هكذا يكون في انقضاء العالم؛ يخرج الملائكة، ويفرزون الأشرار من بين الأبرار...»^(٥٤).

ومن هنا لم يتضح وقت حلول ملكوت الله، وما إذا كان في حياة النبي عيسى عليه السلام، أو في مستقبل قريب أو بعيد.

قيل: إن هناك ثلاثة آراء مطروحة بين علماء اللاهوت المسيحي في هذا الشأن: هناك من علماء اللاهوت المسيحي من قال بأن البيانات الناطرة إلى ملكوت الله في الأناجيل تحت عنوان: «معرفة المصير المتماهي»^(٥٥) إنما هي بمعنى الأحداث والوقائع المرتبطة بآخر الزمان ونهاية العالم.

وفي المقابل هناك من ذهب إلى القول بـ «معرفة المصير المتحقق»^(٥٦)، وقالوا بأن النبي عيسى عليه السلام قد حقق ملكوت السماء بمجيئه.

وهناك من ذهب إلى رأي ثالث بعنوان: «معرفة المصير المفتوح»^(٥٧)، بمعنى أن

النبي عيسى عليه السلام قد حقق طليعة ملكوت الله، وقد تحققت فيه بعض جوانب حكم الله وملكوته، إلا أن الملكوت الكامل لا يتحقق إلا في نهاية العالم^(٥٨).

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن تاريخ حياة الإنسان، بناءً على الرأي الموجود في الأناجيل المتماهية، يحتوي على ثلاثة أقسام، كما يلي:

القسم الأول: عبارة عن بداية خلق الإنسان وحضوره على الأرض إلى فترة ظهور رسول الله الجديد. وقد تمّ التعبير في هذه الأناجيل عن هذا الرسول باسم «ابن الإنسان». كما تم التعبير عنه بـ «ابن الله»^(٥٩). إن خصيصة هذه المرحلة تتمثل بظهور الشأن الهديتي لله سبحانه وتعالى من طريق إرسال الأنبياء، الذي يحملون معهم «الخطاب المكتوب»: «قال له يسوع: مكتوب أيضاً: لا تجرب الربّ إلهك...؛ ومكتوب: للربّ إلهك اسجد؛ وإياه وحدّ واعبد»^(٦٠). إن الرسول الجديد في طول الأنبياء السابقين ومصدق لرسالاتهم، وله شأن مماثل لشأن الأنبياء السابقين: «لا تظنّوا أنني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض، بل لأكمل»^(٦١). «فكلّ ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم؛ لأن هذا هو الناموس والأنبياء»^(٦٢).

القسم الثاني: عبارة عن تاريخ حضور الإنسان على الأرض منذ بعثه من بين الموتى^(٦٣) إلى حين عودته الثانية. وفي هذه المرحلة، بناءً على ما ورد في الأناجيل المتماهية، يجب على أتباعه والمؤمنين به أن يترقّبوا قدومه وعودته، متوقّعين قبوله له حيث يعود فجأة^(٦٤). وسوف يظهر أشخاص يدّعون أنهم المسيح، ويكونون سبباً لضلّال بعض الناس، وسوف تكثّر الحروب والزلازل، وسوف تنفّش المعاصي والذنوب بين الناس، وسوف يعادون أتباع السيد المسيح، ويعذبونهم، ويقتلونهم، ولن تكون النجاة إلا بالصبر التام^(٦٥). وفي بعض الأحيان وعد النبي عيسى عليه السلام أتباعه بحضور روح القدس بين المؤمنين، ومدّ يد العون لهم في المرحلة المقبلة^(٦٦).

وفي المرحلة الثالثة من تاريخ حياة الإنسان تتحقّق العودة الثانية للسيد المسيح عليه السلام^(٦٧). وأما زمن هذه العودة فهو مجهول حتّى بالنسبة إلى السيد المسيح عليه السلام، ولا يعلم وقتها إلا الله^(٦٨). وإن تحقّق هذه العودة سيكون فجأة^(٦٩). إن التعريف بهذه المرحلة يقترن بمفاهيم العالم الآخر، من قبيل: ظلمة الشمس والقمر وتساقط النجوم^(٧٠)،

وانتهاء العالم^(٧١)، والحكم على جميع الأمم^(٧٢)، وأصحاب اليمين الذين يحظون بحياة خالدة، ويرثون ملكوت الله، وأصحاب الشمال الذين يتعرضون للعذاب^(٧٣). وبالالتفات إلى الخصائص المذكورة فإن هذه المرحلة تكتسب صبغة من العالم الآخر، ويبدو أن وضعها في إطار نوع من نهاية هذا العالم بالنسبة إلى المجتمع البشري أمر مستصعب.

وكما تقدّم فإن العهد الجديد يشتمل على رؤية ثانية بشأن مراحل تاريخ حياة الإنسان في الارتباط مع الله، وهي المرتبطة بقسم رسائل بولس^(٧٤)، وترتبط بمفاهيم، من قبيل: الخطيئة الأولى، والهبوط، والموت، وعبودية الإنسان، والكفارة، والشرعية، والتجسّد، وتكفير الذنب، والفيض.

وطبقاً لهذه الرؤية فإن تاريخ حياة الإنسان على الأرض - باستثناء الفترة التي ترتبط بحياة أبينا آدم وأمنا حواء في جنة عدن، وهي بطبيعة الحال مرحلة أساسية ومثالية - تشتمل على ثلاثة أقسام رئيسية، وهي:

١. منذ عصر آدم إلى لحظة رفع السيّد المسيح ﷺ فوق الصليب، وقيامته من الموت، وصعوده إلى السماء.

٢. من صعود السيّد المسيح ﷺ إلى حين عودته الثانية إلى الأرض.

٣. مرحلة عودة السيّد المسيح ﷺ إلى الأرض، وحكمه بين الناس.

إن المرحلتين الأوليين تمثّلان نوعين من الارتباط من قبل الله مع الإنسان، أو نوعين من التدخّل والتصرّف في مصيره. والغاية من كلا المرحلتين هي إنقاذ الإنسان. **والقسم الأوّل** من هذين النوعين من الارتباط هو الارتباط التشريعي، أو إرسال «الشرعية». وهي في الواقع تشتمل على مخطّطٍ تحقّق تبعاً للخطيئة الأولى. إن الخطيئة الأولى في تفسير بولس كانت هي السبب في «هبوط الإنسان، بمعنى: دنسه الفطري»، وتقدير الموت على الإنسان^(٧٥). إن هذا الارتباط التشريعي قد تحقّق عبر إرسال الأنبياء، وإبلاغ الشرعية من قبلهم^(٧٦).

إن «الشرعية» هنا تشتمل على معنى خاص. وإن الشرعية كانت تمثّل عبئاً يُلقى على كاهل الإنسان؛ بسبب الخطيئة الأولى التي اقترفها أبونا آدم وأمنا حواء. إن

الإنسان في هذه المرحلة حائرٌ على حياةٍ جسدية، وهو مكلفٌ بالقيام بتكاليف الشريعة؛ حيث يتعين عليه أن يمتلك زمام جسمه بواسطة. إن الإنسان؛ بسبب ابتلائه بالخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم، تنزل من مرتبة بنوة الله إلى مرتبة عبودية الله. وعليه فإنه منذ هبوطه فما بعد يكون قد تلبس بالعبودية. وحيث إن شأن العبد يتمثل بإطاعة الأوامر يتعين عليه أن يحمل أعباء الشريعة. إن الشريعة عبارة عن تكاليف مرهقة تثقل كاهل الإنسان، ولا توصل الإنسان إلى مرتبة «العدالة»، ولا تبلغ به مرحلة الكمال، ولكنها تمثل مقدمةً ضروريةً لكي يدرك الإنسان حقيقة أنه مدس، وأنه عاجزٌ عن الخلاص من الخطيئة، وهي بالتالي مقدمةً للوصول إلى مرحلة أخرى من وجود الإنسان على الأرض^(٧٧).

القسم الثاني: نوعٌ من الارتباط التكويني - التشريعي. وهو مخططٌ للقضاء على ذنوب الإنسان. وقد كان هذا المخطط ثمرةً لعدم تحقق النتيجة المطلوبة من الخطئة الأولى. وحيث إن الحياة تحت وطأة الشريعة كانت بحيث لم تكن لتتحقق على نحو الكمال والتمام، واقتربت بالتمرد والعصيان، وأفضت إلى تفشي الذنوب^(٧٨)، فإنها كانت مقرونةً باللعنة، ولم توصل الإنسان إلى العدالة؛ «لأن جميع الذين هم من أعمال الناموس هم تحت لعنة؛ لأنه مكتوب: ملعونٌ من لا يثبت في جميع ما هو مكتوب في كتاب الناموس ليعمل به. ومن الواضح أنه لا أحد يتبرر بالناموس عند الله؛ لأن البار بالإيمان يحيا. ولكن الناموس ليس من الإيمان، بل الإنسان الذي يفعلها سيحيا بها»^(٧٩)؛ «لأنه بأعمال الناموس لا يتبرر جسد ما»^(٨٠). وعلى هذا الأساس فإنه من أجل نجاة الإنسان وتخليصه من المعصية تحققت مرحلة أخرى وخطئة إنقاذ أخرى. وفي هذه المرحلة تحلّ خطئة إنزال «الفيض» محلّ «إرسال الشريعة»: «المسيح افتدانا من لعنة الناموس...»^(٨١). «وأما الناموس فدخل لكي تكثر الخطيئة. ولكن حيث كثرت الخطيئة ازدادت النعمة جداً، وكما ملكت الخطيئة في الموت هكذا تملك النعمة بالبرّ للحياة الأبدية بيسوع المسيح ربنا»^(٨٢).

إن المرحلة الثانية من حياة البشر تتحقق بتجسّم ابن الله بين الناس، والإيمان به: «الله بعدما كلم الآباء بالأنبياء قديماً، بأنواع وطرق كثيرة، كلمنا في هذه الأيام

الأخيرة في ابنه، الذي جعله وارثاً لكل شيء، الذي به أيضاً عمل العالمين»^(٨٣).
 في هذه المرحلة يخرج الإنسان المؤمن من «العبودية»، ويصل إلى الحرية؛ حيث تُرفع عن كاهله أعباء الشريعة، ويحصل على العدالة بواسطة الإيمان بالسيّد المسيح عليه السلام. إن عدالة الإنسان في هذه المرحلة الزمنية تحصل من خلال الإيمان بتجسّد ابن الله، وافتدائه للناس بنفسه: «إنا، أيها الإخوة، لسنا أولاد جارية، بل أولاد حرّة... فاثبتوا إذن في الحرية، التي قد حرّرنا المسيح بها، ولا ترتبكوا أيضاً بنير عبوديّة»^(٨٤).
 وبطبيعة الحال فإن عدم الشريعة في هذه المرحلة لا يعني أن الإنسان لا يتحمّل أي نوع من أنواع التكليف. بل يبدو أن المراد من «الشريعة» هنا هو خصوص تلك التكاليف التي تستدعي جهداً عضوياً وعنتاً جسدياً، ولا سيما من ذلك: الختان، ودفع الكفّارة، والصوم، وتقديم الأضاحي^(٨٥).

وأما «أعمال الروح»، بمعنى ذلك الذي يرتبط بالإبقاء على نقاء النفس، ويُعدّ نوعاً من الابتعاد عن التعلّقات الماديّة والدينيّة، ويتضمّن اجتناب وترك العمل (على نحو ما جاء في الوصايا العشرة^(٨٦)) في هذا القسم من لاهوت العهد الجديد. والذي يجب اعتباره من اللاهوت المنسوب إلى بولس الرسول، فلا يتضمّن نقياً كاملاً لمفهوم «الشريعة». وعليه فإن التكليف لم يزلّ تاماً: «وإنما أقول: اسلكوا بالروح، فلا تكمّلوا شهوة الجسد؛ لأن الجسد يشتهي ضدّ الروح، والروح ضدّ الجسد، وهذان يقاوم أحدهما الآخر، حتّى تفعلون ما لا تريدون. ولكن إذا انقذتم بالروح فليستم تحت الناموس»^(٨٧).

إن رسم وتصوير هاتين المرحلتين مصحوبٌ بنوع من المعرفة الإنسانية؛ بمعنى القول بامتلاك الإنسان لبُعدين متميّزين، وهما: الجسم؛ والروح. إن المرحلة الأولى كانت تمثّل المرحلة التي رزح فيها الإنسان تحت وطأة ونير شهوات الجسم، وكان دور الشريعة في هذه المرحلة هو كبح هذه الشهوات. وعلى الرغم من فشل الشريعة في هذا الشأن؛ إذ إنها لم تفلح في ضبط هذه الشهوات، ولكنتها نجحت في تنبيه الإنسان إلى عجزه. وأما في المرحلة الثانية فإن الإنسان المؤمن بالسيّد المسيح يكون مثل المسيح، ميتاً في الجسم، وقد عاد إلى الحياة في الروح، وقام من بين الموتى^(٨٨). إن موت الجسم

ورفع الإنسان على الصليب ينطوي على مفاهيم مجازية، من قبيل: ترك الشهوات المرتبطة بالجسم وتجاهلها. والقيام من بين الموتى يمثل نوعاً من الحياة الجديدة أو الحياة الروحانية المتحررة والمتخلصة من شهوات الجسد. وتستتبع هذه الحياة ثمرات روحية^(٨٩). إن الممدوح في زمرة الأخلاقيات (وكذلك - على ما سبق أن ذكرنا - ما تمّ بيانه في الوصايا العشرة) يُعدّ من آثار وأفعال الروح. وعلى هذا الأساس فإن بقاءها لا يتنافى مع رفع الشريعة النازرة إلى التكاليف الجسدية، بل يمكن التعبير عن هذه الأمور بلفظ «شريعة المسيح»: «وأعمال الجسد ظاهرة، التي هي: زنى، عَهارة، نجاسة، دعارة، عبادة الأوثان، سحر، عداوة، خصام، غيرة، سخط، تحزّب، شقاق، بدعة، حسد، قتل، سكر، بطر، وأمثال هذه... وأما ثمرة الروح فهو: محبة، فرح، سلام، طول أناة، لطف، صلاح، إيمان، وداعة، تعفّف. وليس ضدّ أمثال هذه ناموساً. ولكنّ الذين هم للمسيح قد صلبوا الجسد مع الأهواء والشهوات. فإنّ كنا نعيش بالروح فلنسلك أيضاً بحسب الروح»^(٩٠). «أحملوا بعضكم أثقال بعض، وهكذا تمّموا ناموس المسيح»^(٩١).

لقد ظهر في هذه المرحلة تغييرٌ جوهريّ في طريقة وأسلوب النجاة والوصول إلى العدالة. وإن هذا الأسلوب ثابتٌ ودائم لا يقبل التغيير؛ إذ في المرحلة الجديدة (المرحلة الثانية) لا يكون في البين كهنةٌ مختلفين ومتعدّدين، يحلّ أحدهم محلّ الآخر (تغيير مقام الكهانة يُشير إلى تغيير الشريعة)، بل أصبح للمؤمنين وإلى الأبد رئيس كهنة واحد، عرج إلى السماء، وجلس إلى يمين الربّ، وصار شفيعاً للمذنبين عند الأب. وبذلك يكون للناس من الآن فصاعداً طريق نجاة وحيد؛ «لأنه إنّ تغيّر الكهنوت فبالضرورة يصير تغيّر للناموس أيضاً»^(٩٢). «وأما هذا ليسوع المسيح فمن أجل أنه يبقى إلى الأبد له كهنوتٌ لا يزول. فمن ثمّ يقدر أن يخلص أيضاً إلى تمام الذين يتقدّمون به إلى الله؛ إذ هو حيٌّ في كلّ حين؛ ليشفع فيهم»^(٩٣).

إن هذه المرحلة الثانية - التي تحققت في تاريخ الإنسان بظهور منعطفٍ بارز جداً، ونعني به مجيء ابن الله إلى الأرض، وتجسّمه، وصعوده على الصليب - تُسمّى بـ «مرحلة العهد الجديد»^(٩٤). وإن «العهد الجديد» هو الآخر بدوّرهِ من المفاهيم المقتبسة من الثقافة

اللاهوتية اليهودية في النص المقدس لليهود. فقد ورد في سفر إرمياء من العهد القديم: «ها أيام تأتي يقول الرب: وأقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهداً جديداً، ليس كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر، حين نقضوا عهدي، فرفضتهم... أجعل شريعتي في داخلهم، وأكتبها على قلوبهم...»^(٩٥).

وفي النص الديني المسيحي - بعد نقل العبارة السابقة، والاستناد إليها - تم تفسير هذا «العهد الجديد» بميثاق من قبل الله للإيمان بالمسيح. وإن وصفه بـ «الجديد» دليل على اختلافه الجوهرى عن العهود السابقة؛ «فإنه لو كان ذلك الأول بلا عيب لما طلب موضع لثان؛ لأنه يقول لهم لائماً: هو ذا أيام تأتي يقول الرب: حين أكمل مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهداً جديداً، لا كالعهد الذي عملته مع آبائهم يوم أمسكت بيدهم لأخرجهم من أرض مصر... فإذا قال جديداً عتق الأول، وأما ما عتق وشاخ فهو قريب من الاضمحلال»^(٩٦). «ولأجل هذا هو وسيط عهد جديد؛ وإذ صار الموت كفارة للتقصير والتعدي في العهد الأول ينال المدعوون وعد الميراث الأبدي»^(٩٧).

أما المرحلة الثالثة من تاريخ الإنسان فسوف تكون حيث يظهر السيد المسيح عليه السلام مرة أخرى^(٩٨).

وأما الرؤية الثانية المرتبطة باللاهوت الخاص ببولس الرسول فهي تتعرض في الغالب إلى موضوع إحياء الموتى: «لأنه كما في آدم يموت الجميع هكذا في المسيح سيحيا الجميع، ولكن كل واحد في رتبته. المسيح باكورة، ثم الذين للمسيح في مجيئه. وبعد ذلك تكون النهاية، حين يسلم الملك له الأب، حين تبطل كل رئاسة، وكل سلطان، وكل قوة»^(٩٩). وفي هذه الرؤية فإن السيد المسيح الذي فدى نفسه من أجل غفران ذنوب البشر، ثم عاد إلى الحياة بعد ذلك ورفع إلى السماء، سيظهر من جديد مرة أخرى؛ لينقذ منتظره^(١٠٠).

إن هذه النهاية هنا تمثل نهاية لهذا العالم. والنقطة الهامة والبارزة هنا هي أن الذين يتم إحيائهم لا يمتلكون جسداً أرضياً: «...يُزرع في فساد، ويُقام في عدم فساد... يُزرع جسماً حيوانياً، ويُقام جسماً روحانياً... الإنسان الأول من الأرض ترابي، الإنسان الثاني الرب من السماء... وكما لبسنا صورة الترابي سنلبس أيضاً صورة السماوي... في

لحظة، في طرفة عين، عند البوق الأخير، سيُبوق، فيُقام الأموات عديمي فساد، ونحن نتغيّر»^(١٠١).

النظرة الشاملة لحياة الإنسان في القرآن الكريم —

نلاحظ في القرآن الكريم في ما يتعلّق بتاريخ حياة الإنسان المرتبط بعلاقته مع الله ثلاث مراحل أساسية ورئيسية، ومرحلتين تحظيان بنسبة أقل من الاهتمام والتأكيد:

المرحلة الأولى: هي على نحو ما سبق ذكره في العهدين القديم والجديد. فهي مرحلة تتجلّى فيها الناحية الإرشادية والتوجيهية والهداية الإلهية من طريق إرسال المصطفين من بين البشر، وإنزال الكتب المشتملة على التعاليم والمفاهيم الاعتقادية والأخلاقية والمناسكية، بشكل واضح وصريح. وهذا التيار ليس له - من وجهة نظر القرآن الكريم - اختصاص بمنطقة خاصة أو قوم بعينهم: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ٢٤). ورُبما أمكن لنا تسمية هذه المرحلة - بالنظر إلى آيات، من قبيل: «أَمَنْ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكَتُبُهُ وَرُسُلُهُ لَا تَفَرُّقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (البقرة: ٢٨٥) - مرحلة «الكتب والرسل». إن بعثة هؤلاء الأنبياء وإن كانت تمثل الارتباط التشريعي القائم بين الله والإنسان، ولكن حيث إن مصير هؤلاء المنتَجِبِينَ يحكي عن وجود نوع من الهداية التكوينية تجاههم فهي على درجة تفوق ما يجري على مستوى الناس العاديين، من قبيل: إنهم حتى في مراحل الطفولة كانوا يحظون باهتمام إلهي خاص، يضعهم في مسار إعجازي لا مثيل له^(١٠٢). ومن هنا يبدو من ذلك أنه يُراد لهؤلاء الأنبياء أن يضطلعوا - من خلال التوسُّط بين الله والخلق - بدورٍ يدخل في المسار التكويني لـ «تاريخ حياة الإنسان». وبعبارة ثانية: إن إرادة الله تعالى - الأعمّ من التكوينية والتشريعية - هي التي تعمل على تشكيل القالب «النهائي» لـ «تاريخ الإنسان». وبعبارة ثالثة: على الرغم من أن لإرادة الإنسان بدورها دخل في ذلك^(١٠٣)، إلا أن الذي يكتب الشكل الأخير لهذا «المسار» هي إرادة الله تعالى ومشيتته. إن هذا النوع من الفهم هو إدراك ديني، وموافق لآيات القرآن

الكريم: ﴿...وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١).

إن من بين الخصائص العامة والمشاركة لحكمة الرسالات تقديم خطاب يعمد في الخطوة الأولى إلى تعريف الإنسان على البنية الكلية والعامة لعالم الوجود، ومن أين؟ وإلى أين؟ وكذلك على منزلة وموقع الإنسان في هذا العالم. وفي الخطوة الثانية يعتبرونه صاحب مسؤولية ثقيلة تجاه هذه الخطّة المرسومة للوجود، حيث يُرسم له مستقبل أبدي. وإن بناء هذا المستقبل رهْنٌ بمقدار التزامه بمسؤوليته. ويتم إرساء هذا الوعي في إطار نوعين وشكلين عامين، وهما: «التحذير؛ والتبشير».

والنقطة الأخرى بشأن الأشخاص «المنتجبين»، هي أنهم - بحسب تعبير القرآن الكريم - «حجج» الله على البشر. وبعبارة أدق وأقرب إلى نص القرآن: إنهم يخلقون الأرضية لسلب الحجّة من الإنسان أمام الله عند الحساب، بمعنى أنه مع مجيء الأنبياء والرسول وإيصال الخطاب الإلهي لا تبقى لدى الإنسان أرضية للتصلُّ عن المسؤولية عن أعماله وارتكابه للمعاصي والأخطاء^(١٠٤).

والنقطة الأخرى هي أن جميع هؤلاء الأنبياء قد قطعوا عهداً مع الله في القيام بمساعدة النبي الذي سيأتي بعدهم، ويكون مصدّقاً لرسالاتهم. وبمقتضى هذا العهد يجب على كلّ نبي أن يُصدّق الأنبياء الذين سبقوه، وأن يصدّق كذلك ويساعد النبي أو الأنبياء الذين سيأتون بعده^(١٠٥).

إن المرحلة الأولى من تاريخ الإنسان تبدأ من خلق آدم وتستمرّ إلى آخر الأنبياء المبعوثين إلى البشر، وتكون له رسالة عالمية وشاملة، وتنتهي بانتهاء حياته؛ بمعنى أنه لن يأتي بعده رسول آخر من قبّل الله تعالى إلى البشر.

وعلى ما يبدو من الكثير من آيات القرآن الكريم فإن الاختلاف الرئيس بين خاتم الأنبياء وآخر الرسل وبين سائر الأنبياء المتقدمين، بمن فيهم الأنبياء من أولي العزم، الذين حملوا معهم كتباً وصُحفاً من السماء، يكمن في أن خاتم الأنبياء يتوجّه بخطابه إلى جميع الناس^(١٠٦)، وتكون دائرة رسالته شاملة لجميع الأجيال المعاصرة واللاحقة:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ (الأعراف: ١٥٨).
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨)^(١٠٧).

هذا في حين أن الأنبياء السابقين - على ما نراه في القرآن الكريم - كانوا في جميع مراحل رسالاتهم، أو في الجانب الأكبر منها، يتوجهون بالخطاب إلى قوميات وأمم بعينها.

أما المرحلة الثانية من تاريخ حياة الإنسان فهي تلك المرحلة التي عاش فيها الناس حالة انقطاع الوحي. وبطبيعة الحال فإن القرآن الكريم يعتبر النبي الأكرم خاتم الأنبياء في سلسلة من سبقه من الأنبياء^(١٠٨)، وأن تعاليمه هي ذات التعاليم العامة لأولئك الأنبياء السابقين^(١٠٩)، وأنها شاملة لجميع الناس. وإن وظيفة الإنسان في هذه المرحلة - كما في المرحلة السابقة - هي الاعتقاد والتمسك بالتعاليم والأحكام التي جاء بها من عند الله.

إن بيان تشريع الكثير من التكاليف الدينية من خلال استعمال كلمة «الكتابة» يعبر عن التأكيد على الحتمية والثبات والاستمرار في التعاليم العملية للدين الخاتم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ (النساء: ١٠٣)، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣)، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ﴾ (البقرة: ١٨٠).

وفي الأساس فإن تعبير القرآن عن الرسائل والخطابات السماوية بعنوان «الكتاب» يشتمل على هذه النقطة، وهي أنه في أصل هذه الكلمة قد تمّ لحاظ مفهوم الثبات والبقاء^(١١٠)؛ لأن مادة «كتب» تعني خياطة قطع الأديم ببعضها، أو بمعنى إطباق ولجم أشعار الحيوان ببعضهما: «الكتب: ضمّ أديم إلى أديم بالخياطة، يُقال: كتبت السقاء. وكتبت البغلة: جمعت بين شفرّيتها بحلقة»^(١١١). ويبدو أنه بعد هذا الاستعمال الأولي، وبطبيعة الحال مع الالتفات إلى ذلك، أخذت مفردة (كتب) تُستعمل للدلالة على فعل «الكتابة»، وكأنّ الذي يكتب شيئاً بالقلم على قرطاسٍ يعمل بشكلٍ من الأشكال على ربط الألفاظ ببعضها على صفحة القرطاس؛ لتبقى ثابتة، كما يتمّ

الربط بين قطعتي الأديم؛ كي لا تتفصلا عن بعضهما.

إن بداية هذه المرحلة الثانية من حياة البشر على الأرض تعود إلى لحظة رحيل خاتم الأنبياء؛ وإن نهايتها سوف تكون بموت المجتمع الإنساني في الأرض، من خلال وقوع حادثة تم التعبير عنها في القرآن الكريم بـ «نفخ الصور». إن هذا التعبير يحكي عن مصير يتعلّق بالعالم الآخر، بمعنى أنه نوع مصير مقترن بانتهاء النظام الحالي الذي يحكم عالم الطبيعة. وهناك الكثير من الآيات القرآنية التي تتحدّث عن هذه النهاية. وفي مرحلة «ختم النبوة» تبقى هداية الإنسان مستمرة من طريق التمسك بالقرآن بوصفه حلقة الوصل الأخيرة من حلقات الرسائل الإلهية المتبقية بين البشر. لقد أكدّ النبي الأكرم على تلاوة وتعلّم وكتابة وحفظ القرآن كثيراً، وكان هناك الكثير من كتّاب وحفاظ الوحي منذ المرحلة الأولى من تاريخ المسلمين. إن تلاوة آيات القرآن الكريم - الذي يُعرف كأحد الثقلين اللذين تركهما رسول الله ﷺ للمسلمين بعد رحيله من هذه الدنيا - تُعدّ نوعاً من «عبادة الله». وإن المسلمين يعكفون على هذه العبادة بشوق ورغبة. وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم فإن الله هو الذي تكفّل بحفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩). ولكن حيث إن هذا المصدر الملهم بحاجة إلى تفسير وتأويل، وهو في الكثير من الموارد لم يرد فيه بيان حول المسائل التفصيلية والتعاليم المرتبطة بالموارد الخاصة، وترك ذلك إلى «النبي وأولي الأمر وأهل الذّكر»^(١١٢)، فإنه في مرحلة «ختم الرسل» يكون مع القرآن - الذي يلعب دور المبيّن للخطوط العريضة والقواعد الأساسية في ما يتعلّق بالجانب الاعتقادي والعملي - خبير مطلع على النصّ؛ ويكون له بذلك دور رئيس وجوهري في إبلاغ الهداية الإلهية. وإن النبي الأكرم نفسه قد صرّح في حديث يُعرف بـ «حديث الثقلين»^(١١٣) بهذين العنصرين الرئيسين بوصفهما تراثين عظيمين، وأن التمسك بهما يضمن الهداية والرشاد لأتباعه على مدى الزمن^(١١٤). وعلى أساس هذا الحديث فإن مرحلة ختم الرسالة يمكن تسميتها - من أجل الوصول إلى دلالة إيجابية في موردّها - بمرحلة «الكتاب والعترة» أيضاً. وبطبيعة الحال فإن هذه التسمية لا تتناغم بشكل كامل مع فهم جميع المسلمين لمرحلة ختم الرسل، بل إنها إلى الحدّ الذي يرتبط بكيفية تفسير

العترة وكيفية استفادة الأمة الإسلامية من عترة النبي الأكرم ﷺ إنما تمثل واحدة من نقاط الاختلاف بين الأمة الإسلامية. وبطبيعة الحال، لو أبدلنا كلمة «العترة» إلى كلمة «السنة»، بمعنى «أفعال النبي الأكرم ﷺ وأقواله»، فسوف نحصل على عبارة متفق عليها من قبل جميع المسلمين. وفي مثل هذه الحالة فإن الذين يؤكدون على العترة بوصفهم عنصراً قريناً للكتاب إنما يؤكدون على أن السنة إنما تكون معتبرة إذا نُقلت من قبل العترة. وبعبارة أخرى: إن كل الذي ينقل عن النبي الأكرم ﷺ عبر قناة العترة هو الذي يمكن الركون والاطمئنان إليه، بوصفه معبراً عن النبي الأكرم ﷺ.

إن المرحلة الثالثة من حياة المجتمع الإنساني، والتي تعبر عن نوع من الارتباط التكويني المختلف بين الله والإنسان، لا يمثل استمراراً للحياة الراهنة والوضع القائم. وبعد انهيار النظام الطبيعي القائم، ويبدو مع فاصل زمني (بسبب التعبير بـ «ثم» الذي يرونه دالاً على هذا المفهوم)، وبعد أن يقوم عالم جديد ومختلف، سوف يحدث نفخ الصور الثاني، وتبعاً لذلك يُبعث جميع الناس إلى الحياة، ويخرجون من الأجداث مجدداً^(١١٥)، وتبدأ المرحلة الثالثة من حياة البشر، وهي تحمل خصائص الخلود والبقاء. إن العالم الجديد يحتوي على اختلافات حياتية جوهرية عن الوضع الراهن لعالم الطبيعة، كما أنه يلحظ القيم الإنسانية لا يُقارَن بهذا العالم أيضاً: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤). إن جزءاً كبيراً من مفاهيم القرآن الكريم (الربع إلى الثلث من حجم القرآن) يهتم بهذه المرحلة من حياة الإنسان، وبيان تفاصيلها وجزئياتها. وإن من بين ما يؤكد عليه القرآن في هذا الشأن غموض ومجهولية تاريخ وزمن وقوع هذه المرحلة لغير الله سبحانه وتعالى. فحتى النبي الأكرم ﷺ - وهو حامل رسالة الوحي - لا يعلم متى يحين وقت هذه المرحلة؟ وإن بعض المفاهيم النازلة إلى هذه المسألة المرتبطة بالجانب المفهومي لنهاية هذا العالم، أو المرتبطة بتحقيق حياة الإنسان في ذلك العالم، هي على النحو التالي: الساعة، وأشراف الساعة، وزلزلة الساعة، وطَيِّ السَّما، وتسجير البحار، والنفخ في الصور، ويوم الخروج، ويوم البعث، ويوم النشور، والقيام، ويوم

القيامة، ويوم الجمع، ويوم الحساب، ويوم الدين، واليوم الآخر، ويوم الفصل، ويوم التغابن، ويوم الحسرة، ويوم التتاد، ويوم الخلود، والوزن، والموازين، والموازين القسط، وثقل الموازين، وخفة الموازين، وإيفاء الأعمال، والجزاء، والحسنة، والسيئة، وكتاب الأعمال، وأصحاب اليمين، وأصحاب اليسار، وأصحاب الجنة، وأصحاب النار، والجنات، والأنهار، والعيون، والعليون، ودار السلام، ودار الخلد، ودار الآخرة، ودار القرار، وجهنم، والسعير، والجحيم، والحميم، والعذاب، والنار.

وبالإضافة إلى هذه المراحل الثلاثة لا بُدَّ من الإشارة إلى مقطعين آخرين أيضاً؛ حيث تحدّث عنهما القرآن بشكلٍ صريح، وإن على نحوٍ أقلّ بالمقارنة إلى الحياة في ذلك العالم. وإحدهما: الحياة البرزخية، وهي التي تبدأ بعد موت كلِّ إنسان، وتستمرّ إلى حين قيامة الجميع: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۖ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِي مَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ٩٩ - ١٠٠).

وفي ما يتعلّق بما إذا كان للإنسان في عالم البرزخ - من وجهة نظر القرآن - حياة أو نوع من الحياة أم لا يجب القول: إن القرآن الكريم في الحدّ الأدنى يثبت لبعض الأشخاص نوعاً من الحياة قطعاً: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: ١٥٤)، و﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩). وربما أمكن القول، بالاستناد إلى هاتين الآيتين: إن الأشخاص الآخرين الذين يمكن تسميتهم من وجهة نظر القرآن بـ «الأموات» إما أنهم لا يمتلكون حياة أصلاً؛ أو أنهم لا يمتلكون تلك الحياة الفرحة^(١١٦) أو حياة المقتولين في سبيل الله. وهناك حديث في آية أخرى عن الإمامة مرتين؛ والإحياء مرتين^(١١٧). وفي بعض التفاسير ورد أن إحدى هاتين الإمامتين وأحد هذين الإحيائين يرتبط بعالم البرزخ^(١١٨). وكذلك قالوا: إن العذاب الذي تحدّث عنه هذه الآية يرتبط بعالم البرزخ أيضاً: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦)^(١١٩). إن كيفية الحياة الموجودة في عالم البرزخ - من حيث الألم أو السعادة - هي مثل الحياة في عالم الآخرة، تابعة لنوع الحياة التي يعيشها

الإنسان في هذا العالم.

والمقطع الآخر من تاريخ حياة الإنسان هو نوع من التقدير الإلهي الحتمي للإنسان والمجتمع الإنساني. وهي مرحلة من الزمن ترتبط بهذه الحياة، وهي تمثل نوعاً من الحياة والنهاية السعيدة للإنسان على هذه الأرض. ويمكن تسمية هذه المرحلة - استناداً إلى ما ورد في القرآن الكريم - بـ «مرحلة استخلاف الصالحين». وهناك في القرآن الكثير من الآيات التي يمكن اعتبارها مرتبطة وناظرة إلى هذه المرحلة من حياة الإنسان: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ (المجادلة: ٢١)، ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥)، ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ (النور: ٥٥).

إن الصفة والخصوصية البارزة لهذه المرحلة تكمن في: أولاً: إن القدرة والسلطة المتحققة والموعودة ليست سلطةً قومية، وإنما هي مرتبطةً بالصالحين من جميع الأمم. وثانياً: إن هذا المستقبل؛ حيث يقترن ذكره باستعمال مفردة «الكتابة» بشأنه، مصحوبٌ بالتأكيد على وقوعه وتحققه الحتمي. وثالثاً: إن هذا المستقبل المحتوم يتعلق بالحياة في هذه الدنيا؛ والدليل على ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد وعد الخلفاء في الأرض بأن يمكنهم من ممارسة حياتهم الدينية التي ارتضاها لهم، في أجواء زاخرة بالأمن والطمأنينة^(١٢٠). وبالالتفات إلى أن موضوع التدين والحياة الدينية يُعبّر عن وجود أوامر ونواهي إلهية، ومفهوما الطاعة والمعصية موضوعاً يرتبط بهذه الحياة في الدنيا، يمكن القول بأن هذا المستقبل إنما يرتبط بحياة الإنسان في هذه الدنيا. وتتضح هذه الخصيصة والصفة بشكلٍ خاصٍ عندما نلاحظ التعبير الموجود في نهاية الآية ٥٥ من سورة النور، الواردة في مقام شجب عمل أولئك الذين يميلون إلى الكفر^(١٢١) في تلك المرحلة. وبعبارة أخرى: كأننا نعيش الآن في مقدّمة مقتضبة وعابرة وبضع صفحات من كتاب كبير الحجم في موضوع خلق هذا العالم الراهن، وإن الذين يتذوقون الطعم اللذيذ والسائغ للحياة في هذا العالم في ظلّ عبادة الله هم الذين يعيشون في تلك المرحلة من الزمن. وفي الحقيقة إن الحياة الواقعية للإنسان إنما تتجلّى في ذلك الزمن؛ والدليل

الأهمّ الذي يمكن لنا أن نسوقه على إثبات هذا الرأي يتمثل في الكثير من الآيات القرآنية التي تثبت قيام خلق هذا العالم على أساس الحكمة الإلهية والحق، وبراعة ساحة فعل الله من العبث واللّهو والباطل^(١٢٣).

خلاصة واستنتاج —

إن من الخصائص الأساسية للنصوص الدينية الثلاثة في الأديان الإبراهيمية هي نظرة هذه النصوص إلى ماضي وحاضر ومستقبل الإنسان، وارتباطه بالله سبحانه وتعالى.

إن كلّ واحد من هذه النصوص الثلاثة يشير إلى أن تاريخ الإنسان يشتمل على مراحل متميزة، تخضع لإرادة الله تعالى، وتمثل تجلياً أساسياً وجوهرياً في الارتباط بين الله والإنسان.

وإن المرحلة التي تبدأ بهبوط آدم أو انتقاله إلى الأرض في العهدين والقرآن يمكن تسميتها بمرحلة ارتباط الله بالإنسان بواسطة الرُّسل.

وفي قسم رسائل بولس الرسول من العهد الجديد، والذي يرسم نوعاً من فلسفة تاريخ خاص، يتحقّق هذا الارتباط من أجل إرسال الشريعة، وإن دور الشريعة يتمثل بدوره في لفت انتباه الإنسان إلى عجزه في القيام بأعباء الشريعة، وتفهمه بأن المعصية جزء من جبلته وفطرته.

وبعد ذلك يصل كلّ واحد من هذه الأديان الإبراهيمية الثلاثة إلى منعطف، وإن هذا المنعطف في كلّ دين من هذه الأديان يختلف في جوهره عن الآخر؛ فهو في العهد القديم (التوراة) عبارة عن ظهور نبوة النبي موسى عليه السلام، وإبرام الميثاق والعهد من قبل بني إسرائيل مع الله في صحراء سيناء؛ وفي العهد الجديد (الإنجيل) عبارة عن ظهور النبي عيسى عليه السلام بوصفه المسيح الموعود، وقيامته من بين الموتى، وصعوده إلى السماء، والوعد بعودته مجدداً؛ وفي القرآن الكريم عبارة عن ظهور النبي الأكرم بوصفه خاتم الأنبياء في سلسلة الرُّسل، ونهاية مرحلة يمكن تسميتها بمرحلة الرُّسل والكتب. بيدّ أنه ومرة أخرى يختلف موضوع المنعطف التاريخي في «رسائل بولس وإنجيل يوحنا» في

العهد الجديد عن العهد القديم والقرآن الكريم، بمعنى أنه طبقاً للتقرير الموجود في الرسائل المذكورة لبولس الرسول وإنجيل يوحنا نجد أن فعل الله في إقامة الارتباط مع الإنسان يختلف عن الماضي بشكل كامل؛ فإن هذا الارتباط كان حتى الآن يتم عبر إرسال الأنبياء؛ وأما في هذه المرحلة فقد تحول إلى إرسال «ابنه الوحيد». وبعبارة أخرى: إن الذي شكّل ظهوره وصعوده إلى السماء منعطفاً في تاريخ البشر ليس من جنس الأنبياء السابقين، وإنه يتّصف بصبغة ومسحة إلهية، وإن خلقه يعتبر فعلاً بديعاً، وصنعاً من قبل الله لا مثيل له في تاريخ الإنسان.

ويكمن اختلاف الشاخص الآخر بين هذه النصوص الثلاثة مورد البحث في المرحلة النهائية من تاريخ البشر، بحيث يمكن القول: أولاً: إنها قد استغرقت ما يقرب من ربع تعاليم القرآن الكريم؛ وثانياً: إن الحياة الأساسية والأصيلة للإنسان - من وجهة نظر القرآن الكريم - ترتبط بتلك المرحلة من التاريخ. إن هذه المرحلة الأخيرة مطروحة في العهد القديم، وفي العهد الجديد أيضاً، إلا أنها في العهد القديم بمقدار أقلّ جدّاً، ويتم تناولها في العهد الجديد باهتمام أكبر من العهد القديم. وكذلك فإنها - بالإضافة إلى ذلك - تحمل خصائص العودة الثانية للسيد المسيح عيسى عليه السلام؛ لتحقيق المرحلة الأخيرة في مجال أعمال الناس.

الهوامش

(١) إن من بين الخصائص الهامة التي يتّصف بها الإنسان، والتي ربّما كانت تُعدّ إحدى الخصائص التي تميّزه من سائر الكائنات دونه، هي إدراكه لمفهوم الزمان. والمراد من هذه الخصوصية - بغضّ النظر عن أيّ بحثٍ فلسفي في حقيقة الزمان واعتباره أمراً عينياً أو أيّ تفسير آخر - نوع التقات ولحاظ الإنسان إلى ماضيه وحاضره ومستقبله، الأمر الذي يكون منشأً لظهور نوع من الهواجس والمشاكل الذهنية والفكرية، وبعبارة أخرى: تكون بالنسبة له منشأً لهاجس المصير. إن هذا الالتفات إلى الماضي والمستقبل يمكن أن يكون بمعنى الالتفات إلى ماضيه ومستقبله، أو ماضيه ومستقبل جميع البشر، أو ماضيه ومستقبل مجموع الكون بأسره. وفي كلّ مورد من هذه الموارد سوف يندفع ذهنه نحو التساؤل وإثارة علامات الاستفهام. وفي الحقيقة إن هذا السؤال هو ذاته السؤال المعبر عنه بـ «من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟»، والذي ليس من اللازم أن يكون بالنسبة إلى جميع الأشخاص بمعنى

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

النظرة الطولية إلى التاريخ، بل يمكن له في بعض الأحيان - كما في بعض الأديان الشرقية - أن يكون نوع نظرية لولبية أو حلزونية. وأما بالنسبة إلى الأديان الإبراهيمية - التي هي موضوع بحثنا في هذه الدراسة - فإن هذا التصور نوع تصور طولي، ونتيجته هي حصيلة نوع من الهوية الدينية الخاصة بالنسبة إلى أتباع هذه الديانات. (في ما يتعلق بالحصول على تصور واضح عن الزمان في المفاهيم الدينية يمكن الرجوع إلى الفصل السابع من كتاب «المعرفة والمعنوية»، تحت عنوان: «سرمديت ونظم زمان»، لمؤلفه: سيد حسين نصر، وبشكل خاص يمكن الرجوع في مورد التصور اللولبي أو الحلزوني إلى الصفحات من ٣٨٣ - ٣٨٦ من هذا الفصل).

(٢) من قبيل: الإيمان، والإطاعة، والعبودية، والشكر من الإنسان إلى الله.

(٣) إن المصداق البارز للفعل الإلهي هنا هو الهداية التكوينية والتشريعية من قبل الله سبحانه وتعالى.

(٤) متى ٥: ١٧.

(٥) لوقا ٢٤: ٤٤.

(٦) للمزيد من الاطلاع في مجال تاريخ تبلور الكتب المقدسة للمسيحيين واليهود، ومسار تسمية هذه الكتب، يرجى الرجوع إلى:

Sheppard, Gerald, art: "Canon" in The Encyclopedia of Religion, ed. by M. Eliade, Macmillan Publishing Co. New York, 1987, v.3, pp. 63 - 4.

وانظر أيضاً: الترجمة [الفارسية] للعهد الجديد، لبيروز سيار، ديباجة المترجم، طهران، نشر ني، ١٣٨٧؛ ومقالة «عهدين همجون كتاب مقدس» (العهدين بوصفهما كتاباً مقدساً)، بقلم: ستيفن بريكت، ترجمها إلى اللغة الفارسية: كاتب السطور، في سلسلة مقالات اللاهوت المسيحي المعاصر، قم، انتشارات دانشگاه آديان ومذاهب، ١٣٨٨.

(٧) إن مفهوم العهد الذي يرد في اللغة العبرية بصيغة «بريت»، وفي الترجمة اليونانية بلفظ «دياكتيك»، يُعدّ من المفاهيم الهامة في اللاهوت اليهودي، وهو ناظر إلى العلاقة الخاصة بين الله وهؤلاء القوم (كما في: سفر الخروج ١٩: ٥؛ ٢٤: ٨، سفر التثنية ٧: ١٠، ١٢؛ ٨: ١٨). كما وردت الإشارة إلى هذا المفهوم في القرآن الكريم مراراً، كما في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ...﴾ (البقرة: ٤٠)، وكذلك في: البقرة: ٦٣، ٨٤، ٩٣؛ المائدة: ٧، ١٢، ١٣، ٧٠.

(٨) إن اسم سفر الوجود في النصّ العبري المقدس هو «برشيت».

(٩) انظر على سبيل المثال: سفر الوجود، الإصحاح ١٧؛ ١٨؛ ١٩؛ ١؛ ٢٩؛ ٢٢؛ ١٥ - ١٩.

(١٠) لقد ورد البيان التفصيلي لهذا العهد في سفر الخروج، من الإصحاح التاسع عشر إلى الإصحاح الرابع والعشرين، وفي سفر الخروج، الإصحاح الخامس.

(١١) انظر على سبيل المثال: أهل غلاطية ٤: ٢١ - ٣٠؛ العبرانيين ٨: ٦ - ١٣. (ويقوى هذا الاحتمال إذا كانت رسائل العبرانيين من كتابة بولس الرسول، وبطبيعة الحال مع الالتفات إلى التفسيرات التمثيلية لمفاهيم النصّ اليهودي المقدس فيها. وإن هذا الأسلوب من بيان اللاهوت مشهود في رسائل

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

بولس الرسول).

(١٢) انظر: صموئيل الأول: ٨.

(١٣) على الرغم من أن النبيين داوود وسليمان عليهما السلام كانا رسولين من زاوية النص المقدس لدى اليهود، إلا أن الجانب الملكي عليهما كان هو الأتقى والأبرز.

(١٤) انظر: المزامير، المزمور الثاني، والمزمور العاشر بعد المئة.

William, Nelson B., art.: "Escatology", in: The Oxford Companion to the Bible, op. cit. 1993. P. 192.

(١٥) في حوالي عام ٥٨٦ قبل الميلاد كان القسم الجنوبي من فلسطين - باسم يهوذا، وفيه مدينة أورشليم الهامة - مسكوناً من قبل سبطين من أسباط اليهود، وهما: يهوذا؛ وبنيامين. وقد تعرضت هذه المنطقة لهجوم من قبل ملك بابل «نبوخذ نصر»، ووقع الكثير من اليهود في الأسر، وأخذوا إلى بابل. إن هذا الأسر، الذي امتد لنصف قرن من الزمن، شكّل منعطفاً وحداثاً هاماً في تاريخ اليهود، وعُرفَ عندهم بـ «السبّي البابلي» (سفر الملوك الثاني، الإصحاح ٢٤: ١٠ - ١٧، والإصحاح ٢٥: ١ - ١٢؛ جان بي ناس، تاريخ جامع أديان (التاريخ الجامع للأديان): ٥٢٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أصغر حكمت، نشر: شركت انتشارات علمي وفرهنگي، ط٨، ١٣٧٥هـ.ش.

(١٦) انظر: سفر إشعياء، الإصحاح ٤٠: ٥٥. إن هذا القسم من سفر إشعياء، الذي يُعرف باسم إشعياء الثاني، يختلف عن كتاب إشعياء الأول من الناحية الأدبية والمضمونية. ومن هنا فقد نُسب إلى نبي مجهول. راجع:

Nelson, William, art.: "Escatology", in: The Oxford Companion to the Bible, op. cit. 1993, p. 192.

(١٧) انظر: سفر إشعياء، الإصحاح ٤٣: ١٨ - ٢١؛ والإصحاح ٤٨: ٢٠ - ٢١؛ والإصحاح ٥١: ٩ - ١١.

(١٨) انظر: سفر حزقيال، الإصحاح ٣٤: ١١ - ١٦، ٤٧.

(١٩) انظر: المصدر السابق، الإصحاح ٣٦: ٣٥.

(20) See: art.: "Escatology", in: The Oxford Companion to the Bible, op. cit., pp. 192 - 193.

(٢١) انظر: سفر حجّي، الإصحاح ٢: ٦ - ٩.

(٢٢) إن زُربابل، بالنظر إلى ما ورد في نصّ العهدين، من أحفاد النبيّ داوود عليه السلام. وإنه كان من بين أسرى بابل، وبعد الأسر كان مكلفاً بإعادة بناء المعبد. انظر: سفر عزرا، الإصحاح ٢: ٢؛ سفر حجّي، الإصحاح ٢: ٢٣.

(٢٣) يأتي النطق بهذه المفردة في اللغة العبرية على شكل «ماشِيح»، وهي تعني لغةً «المدهون». وفي النصّ العبري المقدس تستعمل هذه الكلمة في مورد الملوك؛ ويعود السبب في ذلك إلى أنهم في مراسم التتويج يتم مسح رؤوسهم بالدهن. (سفر القضاة، الإصحاح ٩: ٨ - ١٥؛ سفر صموئيل، الإصحاح ٥: ٣؛ سفر الملوك الأول، الإصحاح ١: ٣٩، و...). إن النصوص التي تشير في العهد القديم إلى ظهور المملكة الغالبة والعادلة في المستقبل تُعرف بالنصوص المسيحية (texts messianic)، رغم أن مفردة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المسيح بهذا المعنى (أي المملكة «بوصفها من آخر الزمان») لم ترد في النصّ العبري المقدّس.
Sawyer, John, F. A., art.: "Messiah", in: The Oxford Companion to the Bible, op. cit.
pp. 513 - 514.

- (٢٤) انظر: سفر المزامير، المزمور ٣٧: ٢٩.
- (٢٥) «يسى» في الكتاب المقدّس هو اسم والد النبيّ داود عليه السلام. انظر: إنجيل لوقا، الإصحاح ٣: ٣١ - ٣٣.
- (٢٦) سفر إشعياء، الإصحاح ١١: ١ - ١٠.
- (٢٧) سفر المزامير، المزمور ٢: ٨. وانظر أيضاً: ١١٠: ٤ - ٧.
- (٢٨) سفر إشعياء، الإصحاح ٩: ٧. ومثل هذا المضمون ما في سفر إرميا، الإصحاح ٣٣: ١٤ - ١٥.
- (٢٩) سفر عاموس، الإصحاح ٥: ١٨ - ٢٠. وانظر أيضاً: الإصحاح ٩: ٩ - ١١.
- (٣٠) سفر عاموس، الإصحاح ٩: ٨ - ١٣.
- (٣١) سفر يوشع، الإصحاح ٢: ٢٨ - ٢٩.
- (٣٢) انظر: سفر إشعياء، الإصحاح ٦٥: ١٧ - ٢٥؛ الإصحاح ٦٦: ٢٢.
- (٣٣) سفر دانيال، الإصحاح ٧: ١٣ - ١٤.
- (٣٤) انظر على سبيل المثال: سفر إشعياء، الإصحاح ٦٦: ٢٢؛ والإصحاح ١١: سفر المزامير، المزمور ٣٣: ١٢.
- (٣٥) انظر على سبيل المثال: سفر المزامير، المزمور ٣٧: ٢٠ - ٢٢، ٢٩ - ٣٤.
- (٣٦) انظر: سفر يوشع، الإصحاح ٢: ١٠ - ١١؛ سفر إشعياء، الإصحاح ٢٤: ١٧ - ٢٠.
- (٣٧) انظر: سفر يوشع، الإصحاح ٣: ١٢.
- (٣٨) انظر: سفر دانيال، الإصحاح ١٢: ١ - ٣.
- (٣٩) انظر على سبيل المثال: سفر يوشع، الإصحاح ٣: ١٦.
- (٤٠) إن مصطلح الأنجيل المتماهيّة يطلق على الأنجيل الثلاثة الأولى من العهد الجديد، ونعني بذلك: إنجيل مرقس، وإنجيل متى، وإنجيل لوقا. إن هذه الأنجيل الثلاثة تتشابه فيما بينها في استخدام العبارات، وكذلك في ترتيب المطالب. وقد أدّى هذا التشابه في أواخر القرن الثامن عشر فما بعد إلى ظهور أبحاث وتقديم فرضيات في الدراسات الخاصّة بالأنجيل، ومن بينها: الفرضيات المطروحة في كيفية تقدّم وتأخّر الأنجيل الثلاثة الأولى على بعضها، واقتباس متى ولوقا عن إنجيل مرقس وعن مصدر مجهول، أو الاقتباس الانتقائي لإنجيل مرقس عن إنجيل متى.
- art. "Synoptic Problem" in: The Oxford Dictionary of The Christian Church, ed. by F. L. Cross & E.A. Livingstone.
- وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من خلال الرجوع إلى نصّ هذه الأنجيل الثلاثة، ندرك أن الآراء اللاهوتية لهذه الأنجيل، التي هي بصدد بيان سيرة النبيّ عيسى عليه السلام وكلماته - بالمقارنة مع الإنجيل الرابع -، شديدة الشبه ببعضها. وأما الإنجيل الرابع وهو إنجيل يوحنا فإنه يفتتح فصله الأول بكلمة (Logos) في وصف النبيّ عيسى عليه السلام، وتجسّم الذات الإلهية فيه، وأزليّته، ومن هذه الناحية فإنه يشتمل على نوع
- نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ**

من اختلاف الرؤية عن الأناجيل الثلاثة الأولى. (للمزيد من التوضيح انظر: جان بي ناس، تاريخ جامع أديان (التاريخ الجامع للأديان): ٦٢٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أصغر حكمت، ١٣٧٥هـ.ش.

(٤١) إنجيل متى، الإصحاح ٣: ٢.

(٤٢) إنجيل مرقس، الإصحاح ١: ١٥.

(٤٣) انظر على سبيل المثال: إنجيل متى، الإصحاح ٤: ١٧، ٢٣؛ إنجيل مرقس، الإصحاح ١: ١٥؛ إنجيل لوقا، الإصحاح ٤: ٤٢ - ٤٣؛ إنجيل يوحنا، الإصحاح ٣: ٣ - ٥.

(44) See: Chilton, Bruce D., art.: "Kingdom of God" in: The Oxford Companion to the Bible, ed. by Bruce M. Metzger & Michael D. Coogan, Oxford University Press, New York, 1993, p. 408.

(٤٥) انظر على سبيل المثال: الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ١٣: ١١ - ١٢؛ الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٩: ٢٦ - ٢٧؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٤: ٥، والإصحاح ١٥: ٢٣ - ٢٥.

(46) See: Travis, Stephen., H., art.: "Second Coming of Christ", in: The Oxford Companion to the Bible, op. cit. p. 685.

(٤٧) «... فنظر يسوع حوله، وقال لتلاميذه: ما أعسر دخول ذوي الأموال إلى ملكوت الله! فتحير التلاميذ من كلامه، فأجاب يسوع أيضاً، وقال لهم: يا بني، ما أعسر دخول المتكلمين على الأموال إلى ملكوت الله! مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله». إنجيل مرقس، الإصحاح ١٠: ٢٤ - ٢٥؛ «فإني أقول لكم: إنكم إن لم يزد بركم على الكتب والفريسيين لن تدخلوا ملكوت السماوات». إنجيل متى، الإصحاح ٥: ٢٠.

(٤٨) إنجيل متى، الإصحاح ١٢: ٢٨.

(٤٩) إنجيل لوقا، الإصحاح ١٧: ٢٠ - ٢١، والإصحاح ١١: ٢٠.

(٥٠) إنجيل متى، الإصحاح ٢٤: ٣٦ - ٤٤.

(٥١) إنجيل لوقا، الإصحاح ١١: ٢.

(٥٢) إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢: ٣١.

(٥٣) إنجيل لوقا، الإصحاح ٩: ٢٧.

(٥٤) إنجيل متى، الإصحاح ١٣: ٤٧ - ٥٠.

(55) consistent eschatology.

(56) realized eschatology.

(57) inaugurated eschatology.

(58) See: Nelson, William, art.: "Escatology", in: The Oxford Companion to the Bible, op. cit. 1993, p. 193.

(٥٩) انظر على سبيل المثال: إنجيل لوقا، الإصحاح ١: ٣٣ - ٣٥؛ إنجيل متى، الإصحاح ١٨: ١١؛

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

إنجيل لوقا، الإصحاح ٩: ٥٦. «إن ابن الإنسان لقبٌ متبني قد استعمله [النبي] عيسى عليه السلام في الأناجيل على نحو غالب. فقد ورد استعماله في الأناجيل المتماهية لاثنتين وسبعين مرة... وإذا تجاوزنا لحاظ العبارات المتشابهة فإن عدد العبارات المشتملة على ابن الإنسان تبلغ ثلاثة وأربعين مورداً...».

إن مفاد بيان «موغيتز مولر» هو أنه، بناء على العبارات المنقولة عن النبي عيسى عليه السلام في العهد الجديد، فإنه عليه السلام لم يستخدم عبارة «ابن الله» بوصفها اسماً أو لقباً لنفسه. كما اعتبروا أن التعبير بـ «ابن الله» في الأناجيل المتماهية يحتوي على نوع من المعنى المجازي، ونوع من النسبة المعبّرة عن الشرف وعلو المرتبة.

(٦٠) إنجيل متى، الإصحاح ٤: ٧ - ١٠.

(٦١) إنجيل متى، الإصحاح ٥: ١٧.

(٦٢) إنجيل متى، الإصحاح ٧: ١٢.

(٦٣) انظر: إنجيل مرقس، الإصحاح ١٠: ٣٤.

(٦٤) انظر: إنجيل مرقس، الإصحاح ١٣: ٣٢ - ٣٧؛ إنجيل متى، الإصحاح ٢٤: ٤٢ - ٥١. والإصحاح

٢٥: ١ - ٣٠؛ إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢: ٣٥ - ٤٨.

(٦٥) انظر: إنجيل متى، الإصحاح ٢٤: ٤ - ١٤؛ إنجيل مرقس، الإصحاح ١٣: ٥ - ١٣، ٢١ - ٢٤.

(٦٦) انظر: إنجيل مرقس، الإصحاح ١٣: ١١.

(٦٧) انظر: إنجيل متى، الإصحاح ٢٣: ٣٩، والإصحاح ٢٤: ٣، ٣٠، ٣٩، ٤٤؛ إنجيل مرقس، الإصحاح

١٣: ٢٦.

(٦٨) انظر: إنجيل متى، الإصحاح ٢٤: ٣٦، والإصحاح ٢٥: ١٣؛ إنجيل مرقس، الإصحاح ١٣: ٣٢ -

٣٥؛ إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢: ٤٠.

(٦٩) انظر: إنجيل متى، الإصحاح ٢٤: ٢٧؛ إنجيل لوقا، الإصحاح ٣٤: ٢١.

(٧٠) انظر: إنجيل متى، الإصحاح ٢٤: ٢٩ - ٣٠؛ إنجيل مرقس، الإصحاح ١٣: ٢٤ - ٢٥.

(٧١) انظر: إنجيل متى، الإصحاح ٢٤: ٣.

(٧٢) انظر: إنجيل متى، الإصحاح ٢٥: ٣١.

(٧٣) انظر: إنجيل متى، الإصحاح ٢٥: ٣١ - ٤٦.

(٧٤) لقد كان بولس رجلاً يهودياً، ولم يرَ النبي عيسى عليه السلام في حياته، كما أنه لم يكن واحداً من الحواريين، وإنما كان من المعارضين والمعادين بشدة لأتباع النبي عيسى عليه السلام، وكان يتعقب أتباع السيد المسيح، ويبالغ في تعذيبهم. وبناء على رواية كتاب أعمال الرسل كان بولس قد أرسل في مهمة من قبل شورى علماء اليهود في أورشليم؛ ليذهب إلى دمشق، إلا أنه وفي أثناء الطريق ادّعى أنه قد حصل على مكاشفة، وأنه رأى السيد المسيح، وأن المسيح قد طلب منه أن يحمل على عاتقه أعباء التبشير بالمسيحية من قبله. فقام منذ تلك اللحظة بأسفار كثيرة، وأخذ يُبشّر بالمسيحية بمضمون مختلف عن آراء الحواريين، ومن بين تلك الموارد: إبطال الشريعة الموسوية. (في ما يتعلق بالتعرف على شخصية بولس ومكاشفته وآرائه انظر: كتاب أعمال الرسل، الإصحاح ٩ فما بعد).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٧٥) الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٥: ١٢ - ١٥.
- (٧٦) الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ١: ١ - ٢.
- (٧٧) إن ذهب بولس الرسول إلى القول بعدم اعتبار الشريعة الموسوية بعد صلب السيد المسيح ﷺ أمرٌ مُسلَّم وثابت. (انظر على سبيل المثال: الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٥: ١٢ - ٢١، والإصحاح ٦: ١ - ١٥)، وأما ما هو رأيُه بالنسبة إلى دور الشريعة في المراحل السابقة فهو أمرٌ وقع مثاراً للبحث والجَدَل بين علماء اللاهوت المسيحي. يُفهم من بعض فقرات رسالته إلى أهل رومية وكأنه يرى أن دور الشريعة يتلخَّص في تنبيه الإنسان إلى عجزه عن إطاعة الله، وأن يدرك أنه شخصٌ آثم؛ إذ يرى أنه لا يوجد إنسانٌ يستطيع الحفاظ على جميع أحكام الشريعة. (الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٧: ٧ - ١٣).
- (٧٨) الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٤: ١٤ - ١٥.
- (٧٩) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣: ١٠ - ١٣. وانظر أيضاً: رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٢: ١٦.
- (٨٠) انظر أيضاً: رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٥: ١ - ٦؛ الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٣: ١٩ - ٢٦.
- (٨١) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٣: ١٣.
- (٨٢) الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٥: ٢٠ - ٢١.
- (٨٣) الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ١: ١ - ٢. وفي هذه الرؤية هناك فرقٌ بين موسى ﷺ وعيسى ﷺ: «وموسى كان أميناً في كلِّ بيته كخادم؛ شهادةً للعتيد أن يُتكلَّم به. وأما المسيح فكان بن على بيته». (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٣: ٥ - ٦).
- (٨٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٤: ٥ - ١ - ٣١.
- (٨٥) «وكذلك أكثر وضوحاً أيضاً إن كان على شبه ملكي صادق يقوم كاهنٌ آخر قد صار ليس بحَسَب ناموس وصية جسدية، بل بحَسَب قوَّة حياة لا تزول». (الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٧: ١٥ - ١٦؛ والإصحاح ٩: ٩ - ١٤).
- (٨٦) الوصايا العشرة هي التعاليم والأحكام العشرة التي أنزلها الله على النبي موسى ﷺ، وأخذ بها عهداً من بني إسرائيل على التمسك بها، وكذلك بالأحكام الأخرى التي نزلت وحياً على النبي موسى ﷺ أيضاً. (انظر: سفر الخروج، الإصحاح ٢٠ إلى الإصحاح ٢٤).
- (٨٧) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٥: ١٦ - ١٨.
- (٨٨) انظر: الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح ٦: ٣ - ٤، ٦: «أم تجهلون أننا كلٌّ منّا اعتمد ليسوع المسيح اعتمدنا لموته؛ فدُفِنّا معه بالمعمودية للموت، حتّى كما أقيم المسيح من الأموات يُمجَّد الأب، هكذا نسلك نحن أيضاً في جدّة الحياة... عالمين هذا: أن إنساننا العتيق قد صُلِبَ معه؛ ليبطل جسد الخطيئة؛ كي لا نعود نستعبد أيضاً للخطيئة».
- (٨٩) إن تأثير الآراء الغنوصية - القائلة بوجود نوع من الثبوتية بين عالم المادّة وعالم الروح، والتي تعتبر الأولى شرّاً ورجساً - ملحوظٌ في هذا النوع من الفهم: «إن هؤلاء (الغنوصية)... قد بدأوا بنوع

من الثبوتية، واعتبروا الروح في الأساس منفصلة عن الجسم، وقالوا بأن عالم المادة من الدُّنس، بحيث لا يمكن أن يكون من شؤن إله العالم خلق مثل هذا المخلوق الدُّنس. وإن عيسى الذي كان كائناً إلهياً وخالداً كان قبل ظهور العالم يعيش بين طائفة من المجرّدات الأزلية المؤلفة من الأنثى والذكور... ثم إن عيسى الرؤوف والعطوف - أي ذلك الكائن الأزلّي والعلوي -: حيث شاهد أن الفساد والضلال قد بلغ في الأرض حدّ الذروة والكمال، اتّخذ لنفسه قالباً جسمانياً وجسداً إنسانياً... فنزل إلى الأرض، وأخذ يعلم الناس الذين كانوا يتنازعون ويتخبّطون في لُجّة من المادة الدنسة والقذرة من الأجسام، وأخذ يلقّنهم كيفية كبح الجسد بواسطة الزهد والارتياض، وتحصيل الحكمة والعقل الخالد للفكر والضمير، وأن يُحرّروا أنفسهم من نير عالم المادة، وأن يتخلّصوا من شرور اللحم والعظم. ويتحوّلوا إلى كائنات علوية ومجرّدة، ويدخلوا في نعيم البقاء والأبدية». (جان بي ناس، تاريخ جامع أديان (التاريخ الجامع للأديان): ٦٢٨ - ٦٢٩). «فليكن فيكم هذا الفكر الذي في المسيح يسوع أيضاً، الذي إذ كان في صورة الله لم يحسب خُلسة أن يكون معادلاً لله، لكنه أخلى نفسه آخذاً صورة عبدي، صائراً في شبه الناس. وإذ وُجد في الهيئة كإنسان وضع نفسه وأطاع حتّى الموت، موت الصليب». (رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبّي، الإصحاح ٢: ٥ - ٩).

(٩٠) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٥: ١٩ - ٢٦.

(٩١) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٦: ٢.

(٩٢) الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٧: ١٢.

(٩٣) الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٧: ٢٤ - ٢٥.

(٩٤) إن العهد في هذا الاستعمال يعني «الميثاق».

(٩٥) سفر إرمياء، الإصحاح ٣١: ٣١ - ٣٤.

(٩٦) الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٨: ٧ - ١٣.

(٩٧) الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٩: ١٥.

(٩٨) في الإشارة إلى هذا الموضوع يجب أن يكون للاعتقاد بأن النبيّ عيسى عليه السلام ملك لليهود، وكذلك استعمال لقب «ابن الله» للسيد المسيح، جذور في المفاهيم اليهودية. فقد ورد الحديث في نصوص العهد القديم عن «ملك» يقيم حكم الله في أرضه، كما أنه ابن الله: «أما أنا فقد مسحت ملكي على صهيون جبل قدسي. إنني أخبر من جهة قضاء الربّ. قال لي: أنت ابني. أنا اليوم ولدتك. أسألني فأعطيك الأمم ميراثاً لك، وأقاصي الأرض ملكاً لك...» (سفر المزامير، المزمور ٢: ٦ - ٩). إن لقب «الملك» يُعدّ بالنسبة إلى اليهود ملهماً ومعبراً عن السلطة والاعتدال السياسي والعسكري أحياناً، كما أن لقب «ابن الله» يحكي عن محبوبيته عند الله. ويبدو أن هذين اللقبين بين بني إسرائيل، وكذلك اللقب الثالث وهو «المسيح»، هي من الألقاب التي كان يمكن أن يكون لكل واحد منها مصداق خاص في كلّ برهة من الزمن، وهذا إنما يكون مشروطاً بأن يتّصف في سلوكه الفردي والاجتماعي بخصائص وصفات من قبيل: الاعتدال السياسي والعسكري، والاعتقاد بيهوه إله بني إسرائيل، والعمل على تفوّق اليهود على أعدائهم، وأن يظهر نوعاً من الشجاعة والنبيل والشهامة من نفسه. إن سفر مزامير داوود زاخرٌ بالمفاهيم التي تعكس التصور العام آنف الذكر، كما أن هذه المفاهيم تمثّل مصداقاً خاصاً في

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

زمن خاص؛ إذ يتمثل هذا المصدق بالنبى داود عليه السلام.

(٩٩) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٥: ٢٣ - ٢٤.

(١٠٠) انظر: الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح ٩: ٢٨.

(١٠١) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٥: ٤٢ - ٥٣.

(١٠٢) كما هو الحال بالنسبة إلى ما ورد في القرآن الكريم عن حياة النبى يوسف، والنبى موسى، والنبى يحيى، والنبى عيسى عليه السلام.

(١٠٣) إن تدخل إرادة الإنسان هنا إنما هي بغض النظر عن تلك الرؤية الفلسفية الدقيقة التي تعتبر إرادة الإنسان في طول إرادة الله. وعلى هذا الأساس فإنها ترى أن مجمل التغيير والتحول الحاصل في عالم الخلق منسوب إلى الله. ومن هنا فإن هذا يفتح مجال البحث عن منزلة وموقع إرادة الإنسان واختياره. وعليه يمكن القول: بغض النظر عن هذا الرأي فإن الآلية التي تحكم عالم التكوين - ومن ذلك البنية الداخلية للإنسان، مثل: الدعوة إلى العدالة، والميل الفطري إلى رعاية الأمانة، والوفاء بالعهد، والصدق، والتراحم، وما إلى ذلك - تؤيد في المجموع التيار المنشود والمرضى لله سبحانه وتعالى، وتنمى معه. وفي المقابل فإنها تطرد التيارات والتيارات غير المرضية لله، والتي يكون منشؤها داخل الإنسان أيضاً، من قبيل: الحرص والطمع: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ (المجادلة: ٢١).

(١٠٤) قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٥).

(١٠٥) قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٨١).

قال الفخر الرازي في تفسير (مفاتيح الغيب)، في تفسير هذه الآية: «أعلم أن المقصود من هذه الآيات تعديد تقرير الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب، مما يدل على نبوة محمد ﷺ؛ قطعاً لعذرهم، وإظهاراً لعنادهم. ومن جملتها: ما ذكره الله تعالى في هذه الآية، وهو أنه تعالى أخذ الميثاق من الأنبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة، بأنهم كلما جاءهم رسولٌ مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه، وأخبر أنهم قبلوا ذلك، وحكم تعالى بأن من رجع عن ذلك كان من الفاسقين، فهذا هو المقصود من الآية. فحصل الكلام أنه تعالى أوجب على جميع الأنبياء الإيمان بكل رسول جاء مصدقاً لما معهم». (الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٨: ٢٧٣).

وكذلك ورد الكلام في سورة الأحزاب عن الميثاق الغليظ المأخوذ من الأنبياء، دون أن يتم الكشف والإفصاح عن مضمون هذا الميثاق. وقد جاء في التفسير الأمثل، في تفسير الآية ٧ من سورة الأحزاب، ما يلي: «إن الأنبياء كانوا مكلفين جميعاً بدعوة كل البشر إلى التوحيد قبل كل شيء، وكانوا مكلفين أيضاً بأن يؤيد بعضهم بعضاً، كما أن الأنبياء اللاحقين يُصدقون ويؤكدون صحة دعوة الأنبياء السابقين». (ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٣: ١١٢، دار الأميرة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ٢٠٠٩م).

(١٠٦) إن القرآن يوجه الخطاب إلى «الناس» وإلى «الإنسان» في الكثير من المواضع، ويؤدي اهتماماً

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

خاصاً بمفهوم وهوية الإنسان؛ فقد وردت كلمة الإنسان ٦٥ مرة في القرآن الكريم، كما وردت كلمة «الإنس» - التي هي بنفس المعنى - ١٨ مرة. وقد ورد استعمال عبارة: «يا أيها الإنسان» و«يا أيها الناس» في القرآن كثيراً. ومن ذلك، على سبيل المثال، دون الحصر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ (البقرة: ٢١)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً مَّحَلَالاً﴾ (البقرة: ١٦٨)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ (النساء: ١)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (النساء: ١٧٠)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (النساء: ١٧٤)، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ (الأعراف: ١٥٨)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (يونس: ٥٧)، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (يونس: ١٠٨)، وما إلى ذلك من الآيات الأخرى.

كما أن الاهتمام بمفهوم الإنسان وهويته وخصائصه في الآيات التالية جديرٌ بالملاحظة أيضاً: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣٦)، ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾ (مريم: ٦٧)، ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولاً﴾ (الفرقان: ٢٩)، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾ (المعارج: ١٩)، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر: ٢)، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤)، ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩)، ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ (القيامة: ٥)، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦)، وغيرها من الآيات الأخرى. إن الاهتمام بالشأن الإنساني للإنسان، ونمط الرؤية الجماعية لمجموع الناس، يعكس الهدفية الجامعة والخطّة الشاملة للمجتمع البشري.

(١٠٧) في ما يتعلق بالآية الثانية ذهب بعض المفسرين - من أمثال: صاحب الكشاف - في تفسير كلمة «كافة» إلى القول بأنها بمعنى «رابعة»، إلا أن لازم الردع بالنسبة إلى جميع الناس يعني شمولية الدعوة: «...لأنها إذا شملتهم فقد كفّتهم أن يخرج منها أحد منهم». وقد رجّح صاحب تفسير مجمع البيان مفهوم شمولية الدعوة، وقال بأن عبارة «للناس» قيدٌ تابع لكافة: «أي عامّة للناس كلّهم: العرب والعجم وسائر الأمم. عن الجبائي وغيره». إن هذين التفسيرين لهذه الآية يمكن لهما أن يشكّلا مستنداً لبحثنا؛ أي عمومية دعوة النبي الأكرم ﷺ. كما ذهب بعض التفاسير أيضاً، مثل: الميزان، إلى اعتبار هذه الكلمة بمعنى الردع؛ أي: إنا أرسلناك رادعاً عن المعاصي، وبشيراً ونذيراً. وقالوا في توجيه التفسير الأخير: إن مفردة «كافة» حالٌ، وذو الحال فيها هو مفعول أرسلناك، وليس كلمة «للناس»؛ إذ لا يصحّ تقديم الحال على ذي الحال المجرور. كما ذهبوا إلى اعتبار آيات أخرى بوصفها شاهداً على عمومية وشمولية رسالة النبي الأكرم ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩).

(١٠٨) قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ (آل عمران: ١٤٤). وقال أيضاً: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: ٤٦: ٩).

(١٠٩) قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣)؛ وقال أيضاً: ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ (فصلت: ٤٣). وهذا يردُّ بطبيعة الحال

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

كاحتمال في معنى الآية. وهناك في بعض التفاسير الأخرى - بالإضافة إلى هذا الاحتمال - احتمال آخران في معنى الآية أيضاً: أحدهما: إن التُّهَم التي كان الكفار يكيلونها لك ليست بالأمر الجديد، فقد سبق أن اتُّهموا بها الأنبياء السابقين أيضاً؛ والاحتمال الآخر: هو أن الله قد سبق أن قال ذات هذا الشيء لمن سبقك من الأنبياء، وهو: «إن الله غفورٌ، وإن الله شديد العذاب». (انظر: التبيان ٩: ١٣٢). كما أن الآيات التي تشتمل على كلام في مورد تصديق الكتب السماوية السابقة تمثل بدورها شاهداً على التساوي والتماهي العام بين التعاليم السماوية للأنبياء، واستمرارها في المرحلة الأخيرة من سلسلة الأنبياء.

(١١٠) وبطبيعة الحال فقد استعملت ألفاظاً أخرى، من قبيل: النبأ، والذكر، والبيان، والقول، للدلالة على معنى «الخطاب السماوي» الوارد في القرآن الكريم. ولكن لم يتم استعمال أي من هذه الكلمات على مستوى استعمال مفردة الكتاب في الكثرة.

(١١١) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة: كتب.

(١١٢) انظر: الأنبياء: ٧؛ النحل: ٤٣؛ النساء: ٥٩.

(١١٣) لقد ورد هذا البيان في صدر «حديث الغدير المعروف» بوصفه مقدّمة لخطاب ألقاه النبي على المسلمين. وإن موسوعة الغدير، التي تم تأليفها لغرض استيعاب مصادر حديث الغدير الروائية والتاريخية والأدبية المتنوعة، يمثل المصدر الأكبر الذي يمكن لنا الإحالة إليه.

(١١٤) أحدهما: القرآن كتاب الله؛ والآخر: «العترة» أو أهل بيت النبي الأكرم ﷺ. وقد نقل في تفسير البحر المحيط في تفسير الآية ٣٣ من سورة الأحزاب بشأن مصاديق «أهل البيت» رواية عن أبي سعيد الخدري، وإليك نصّها: «هو خاص برسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين»، ثم قال: «وروي نحوه عن أنس وعائشة وأم سلمة». (أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ٨: ٤٧٩). والغريب من أبي حيان أنه يرفض هذا الكلام، رغم روايته له عن اثنين من الصحابة، وعن اثنتين من زوجات الرسول ﷺ.

(١١٥) قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ فِيَّامٍ يَنْظُرُونَ﴾ (الزمر: ٦٨).

(١١٦) ﴿فَرَجَحِينَ يَمَّا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (آل عمران: ١٧٠).

(١١٧) ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَفْتِنَا وَأَحْيَيْتَنَا أَفْتِنَا﴾ (غافر: ١١).

(١١٨) لقد ذكر الطبري أحد الاحتمالات في تفسير هذه الآية، قائلاً: «وقال آخرون فيه ما حدثنا... عن السدي قال: أميتوا في الدنيا، ثم أحيوا في قبورهم، فسئلوا أو خوطبوا، ثم أميتوا في قبورهم، ثم أحيوا في الآخرة». وانظر أيضاً: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٣١٢.

(١١٩) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٣٥٠.

(١٢٠) انظر: النور: ٥٥. في الرأي الغالب لدى المسلمين من الشيعة أن هناك جماعات من الناس الذين سبق لهم أن ماتوا تتم إعادتهم إلى الحياة في هذه المرحلة من حياة البشر. وإن هذا الاعتقاد، الذي يُعرف بـ «الرجعة»، يشمل الذين مُجسّوا في الإيمان، كما يشمل الذين مُجسّوا في الكفر. وفي

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المجموعة الأولى يُعاد عددٌ من الصالحين لحكم المجتمع العالمي في هذه الأرض (مثل: أئمة الشيعة)، وعددٌ آخر كانوا - بالإضافة إلى كونهم من الصالحين في حياتهم - يعيشون لحظة إدراك هذه المرحلة، وكانوا يطلبونها من الله. وأما المجموعة الثانية فيُحتمل أن تكون من الذين كانوا سبباً في حدوث الانحرافات الكبرى في المجتمع الإنساني والتاريخ البشري؛ فيتم إحيائهم ليحكموا في هذه الدنيا، وبذلك يتم إثبات طريق الحق للناس. (للقوف على التفاصيل والروايات الخاصة بهذه المسألة راجع: السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، تفسير الآيات ٨٢ إلى ٨٥ من سورة النمل). وجاء في تفسير هذه الآيات من كتاب (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل): «الكثير من الأعظم يعتقدون بأن هذه الآية تشير إلى مسألة الرجعة، وعودة جماعة من الصالحين وجماعة من الطالحين إلى هذه الدنيا قبيل يوم القيامة؛ لأن التعبير لو كان عن القيامة لم يكن قوله: ﴿نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾ صحيحاً؛ إذ في القيامة يكون الحشر عاماً للجميع، كما جاء في الآية ٤٧ من سورة الكهف، في قوله تعالى: ﴿وَحْشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُبَارِزْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾.

والشاهد الآخر على أن الآيات هذه تتحدث عما يقع قبيل القيامة هو أن الآيات التي قبلها كانت تتحدث عن الحوادث التي تقع قبل القيامة، والآيات التي تلي الآيات محل البحث تتحدث عن الحوادث التي تقع قبيل القيامة أيضاً، فمن البعيد أن تتحدث الآيات السابقة واللاحقة عما يقع قبل القيامة، وهذه الآيات محل البحث - فقط - تتحدث عما يقع في يوم القيامة. وهناك روايات كثيرة في هذا الصدد... إلا أن المفسرين من أهل السنة يعتقدون أن الآية ناظرة إلى يوم القيامة، وقالوا: إن المراد بـ «الفوج» الإشارة إلى رؤساء الجماعات وأئمتهم. وأما بشأن عدم الانسجام بين الآيات الذي يُحدثه هذا التفسير فقالوا: إن الآيات بحكم التأخير والتقديم، فكأن الآية ٨٣ حقها أن تقع بعد الآية ٨٥. إلا أننا نعلم أن تفسير «الفوج» بالمعنى المتقدم خلاف الظاهر. وكذلك تفسير عدم انسجام الآيات بأنها في حكم التأخير والتقديم هو خلاف الظاهر أيضاً. (مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ١٢ - ٨٨ - ٨٩).

(١٢١) قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥).

(١٢٢) انظر على سبيل المثال: النساء: ٢٦؛ الأنعام: ١٢٨؛ التوبة: ٤٠، ٧١؛ النور: ٥٢؛ النساء: ١٦٥، ١٧٠؛ وما إلى ذلك.

الثالوث المرفوض في القرآن

ثالوث مريم أو ثالوث الروح القدس؟

د. حسين نقوي (*)

ترجمة: د. حسن طاهر نصر الله

— خلاصة —

عقيدة تأليه السيد المسيح وعقيدة الثالوث في المسيحية موضوعان مهمّان للغاية. بالطبع يمكن انتقاد هذه التعاليم من جهاتٍ مختلفة؛ من الناحيتين العقلية والتاريخية؛ من وجهة نظر العهد الجديد؛ وأيضاً من منظور القرآن الكريم. والنقطة المهمة هنا هي أن الثالوث المعروف بين المسيحيين يتألف من الأب والابن والروح القدس، ولكنّ القرآن رفض تأليه السيد المسيح وأمه في آياتٍ كثيرة. وقد أدّى ذلك ببعض المسيحيين إلى الاعتقاد بأن القرآن أساء فهم الثالوث المسيحي، وجعله يتألف من الأب والابن والامّ (السيدة مريم). تسعى هذه المقالة للردّ المناسب على هذا التصوّر الخاطئ لبعض المسيحيين، رغم أن بعض الكتّاب المسلمين قدّموا إجاباتٍ جيّدة في هذا الصدد، ولكنّها لم تكن كاملةً وشاملة. والإجابة الصحيحة هي أن القرآن قد رفض كلاً من ثالوث الروح القدس وثالوث مريم. لقد تصرّف القرآن بوعيٍّ وذكاءٍ كاملين، وكان على درايةٍ كاملة بتاريخ المسيحية وعقائد المسيحيين.

— مقدّمة —

عقيدة الثالوث إحدى أهمّ العقائد المسيحية الأساسية التي يوليها المسيحيون

(*) أستاذ مساعد في قسم الأديان والعرفان في مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث - قم.

أهميّة كبيرة، تماماً كالتوحيد في الإسلام، الذي هو أساس العقائد والعبادات. والمسيحية، مثل الإسلام واليهودية، هي دينٌ توحيدي، ولكنّ توحيدها تحوّل إلى تثليث، وأصبح الثالوث مهماً جداً لدرجة أنهم يبدأون كلّ شيء به، فعبارة: «باسم الأب والابن والروح القدس» شائعة جداً في المسيحية، ويشبه استعمالها لديهم استعمال «بسم الله» لدى المسلمين. لا يوجد في المسيحية أيّ عقيدة أخرى تضاهي الثالوث. ورغم ذلك لا يمكن فهمها، فقد أدّت محاولات المسيحيين منذ ما يقرب ١٥٠٠ عام لتبرير وشرح الثالوث إلى اعتباره سرّاً ولغزاً غير قابل للحلّ، إلى درجة أن للقدّيس آنسلم (١١٠٩م) في ذلك جملة معروفة: «أؤمن لكي أفهم»^(١).

الثالوث المعروف في المسيحية ولدى الطوائف الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانية هو ثالوث الروح القدس، أي إن الروح القدس يشكّل الرأس الثالث لهذا الثالوث (بعد الأب والابن). وفي هذا المقال سوف نتحدّث في البداية عن هذا الثالوث بشكل مختصر، ثمّ ندرس الموضوع التالي: هل أن القرآن رفض هذا الثالوث أم الثالوث الذي تشكّل فيه السيدة مريم (عليها السلام) الرأس الثالث، ويُشار إليه في هذا المقال باسم «ثالوث مريم»؟

الثالوث في المسيحية —

يعتقد المسيحيون أن الإله الواحد تجلّى في ثلاثة أشخاص: الأب والابن والروح القدس. إنهم يعتقدون بثلاثة أقانيم، وثلاثة أشخاص ذوي طبيعة إلهية. ومن أجل أن لا تصوّب إليهم سهام الاتهام بالشرك قالوا بأن هؤلاء الأشخاص الثلاثة تجلّ لحقيقة واحدة. يحاول المسيحيون أن يعبروا عن وحدانية الله عند شرحهم لمفهوم التثليث^(٢). كان الدفاع عن مثل هذه العقيدة اللاعقلانية، وإرجاع التثليث إلى التوحيد، هو الشغل الشاغل لعلماء اللاهوت المسيحيين؛ لأنّ المسيحيين الأوائل لم يؤمنوا بالثالوث، وكثيراً ما اعتبروا المسيح نبياً من أنبياء الله، ومختاراً من قبله. كان الأيونيين - وهم مجموعة من اليهود الذين اعتنقوا المسيحية، وعاشوا في أجزاء مختلفة من سوريا حتّى نهاية القرن الأوّل -، وكذلك المسيحيون الأوائل، يعتبرون أن عيسى مجرد إنسان عادي

كابنٍ لمريم. وإن علماء اللاهوت المسيحيين في القرون التالية هم الذين أدخلوا هذا الأصل إلى المسيحية^(٣).

يتطرق علماء اللاهوت المسيحيون في كلِّ بياناتهم واستدلالاتهم أثناء حديثهم عن الثالوث إلى التوحيد؛ كي لا يتم رميهم بالشرك. ولأنهم لم يتمكنوا من إظهار هذه العقيدة اللاعقلانية بأنها منطقيّة ومتوافقة مع العقل فقد زعموا أنه لا يمكن لعقولنا المحدودة أن تدرك معناها، وحدّروا المسيحيين من الخوض فيها: «عقيدة الثالوث دقيقة ومعقّدة، وعلى المسيحيين العاديين قبولها، دون أن يكونوا قادرين على شرحها بشكلٍ كامل»^(٤).

جاء في قانون الإيمان الرسمي، بحسب الكنيسة الكاثوليكية، حول الثالوث ما يلي: «الثالوث واحدٌ. نحن لا نقول بثلاثة آله، ولكن بآله واحد في ثلاثة أقانيم. يعني الثالوث واحدٌ في الجوهر. لذا فإن الأقانيم الثلاثة لا يشتركون في الألوهية، بل كل واحدٍ منهم هو إله. الأب هو نفسه الابن، والابن هو الأب، والأب والابن هما روح القدس»^(٥).

لقد أعادوا حتّى الآن التثليث إلى التوحيد، ولكنهم فيما بعد سيرجعون التوحيد إلى التثليث مرّةً أخرى: «الله واحدٌ، ولكنه ليس وحده؛ فالأب والابن وروح القدس ليسوا مجرد أسماء تدلّ على كيفيات الوجود الإلهي، بل هم حقاً مختلفون عن بعضهم البعض؛ فليس الابن هو الأب، ولا الأب هو الابن، ولا الروح القدس هو الأب أو الابن»^(٦). يؤمن المسيحيون في ما يتعلّق بالثالوث بالخيارات الأربعة التالية في وقتٍ واحد:

١. ثلاثة أقانيم إلهية: لا بمعنى أن كل واحدٍ لديه جزءٌ من الألوهية، بل كلٌّ منهم يمتلك وحده ألوهيةً كاملة. أ. الإله الأب إلهٌ كامل؛ ب. الإله الابن إلهٌ كامل؛ ج. روح القدس إلهٌ كامل.

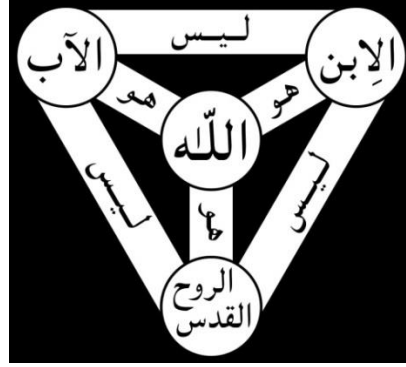
٢. يختلف كلٌّ أقنومٍ عن الآخر. وقد تمّ تمييز كلٍّ أقنومٍ عن غيره بواسطة الخصائص التي يمتلكها كل واحدٍ منهم^(٧). ومعنى ذلك أ. إن الأب ليس هو الابن (فرق بين الأب والابن)؛ ب. إن الأب ليس هو روح القدس (فرق بين الأب وروح القدس)؛ ج. الابن ليس هو روح القدس (فرق بين الابن وروح القدس).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٣. لا يوجد سوى إله واحد حقيقي. يتصور بعض أن المسيحيين يؤمنون بثلاثة آلهة. ولكن الأمر هكذا؛ فالمسيحيون يعبدون إلهاً واحداً، ولكن هذا الإله ثلاثة أقانيم. ويوجد آيات كثيرة في الكتاب المقدس تشير إلى توحيد الله^(٨).

٤. يوجد مساواة في الوجود بين الأقانيم الثلاثة. يعتقد المسيحيون أن الابن هو المولود الخالد للأب، ولكنه في الوقت نفسه ليس أقل منه. والروح القدس الذي انبثق من الأب والابن ليس أقل منهما. فهم متساوون في الألوهية^(٩).

يقدم المسيحيون الشكل التالي لفهم الثالوث:



في هذا الشكل، الأب ليس الابن، والابن ليس الروح القدس، وكذلك الروح القدس ليس الأب، وفي الوقت نفسه الأب هو الله، والابن هو الله، والروح القدس هو الله. ومع ذلك كل واحد منهم هو إله بكامل الصفات الإلهية، أي إنه واجب الوجود.

نقد الثالوث—

١. خلو العهد الجديد من هذا المصطلح—

إنه لا يوجد في أي مكان في العهد الجديد كلمة «ثالوث»، ولا أي كلمة من مشتقاتها. ولإثبات الثالوث من الكتاب المقدس استند المسيحيون إلى آيات لا يُستنتج منها على الإطلاق هذا المعنى. فضلاً عن ذلك هناك اختلاف في اقتباس هذه العبارات من الأنجيل، وفي بعضها لا يوجد ذكر (باسم الأب والابن والروح القدس)، وإنما توجد هذه العبارة: «اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمدوهم باسم الأب والابن والروح

القدس»^(١٠)؛ وكذلك هذه العبارة: «نعمة ربنا يسوع المسيح، ومحبة الله، وشركة الروح القدس، مع جميعكم. آمين»^(١١). ومن الواضح أنه لا يمكن استخلاص الثالوث من هذه العبارات.

٢. إنكار الكتاب المقدس ألوهية غير الأب —

إننا حين نراجع الكتاب المقدس تصادفنا بعض الآيات التي تتكرر صراحةً الإيمان باللوهية أي شخص آخر غير الأب. وهذا يعني رفض الثالوث. ويمكن الحصول على ذلك بسهولة من خلال الاطلاع على ما كُتب في نقد المسيحية. وسنكتفي هنا بنقل عبارة واحدة من إنجيل يوحنا، وهي: «أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك»^(١٢).

٣. التعارض مع العقل —

إن الثالوث لا يتوافق مع العقل. ويجب المسيحيون على ذلك بجواب واحد مشترك، مفاده: إنه لا ينبغي أن نتوقع فهم هذه الأمور، ولا يمكن للمنطق البشري أن يحلّ هذه المسائل^(١٣).

يعتقد المسيحيون أنه لا يوجد طريق لإدراك الثالوث إلا عبر الإيمان المحكم والحقيقي بالمسيح. لكنّ هذا الادّعاء يصحّ في حال لم يكن الاعتقاد ضدّ العقل؛ ومن ناحية أخرى لم يستطع عقلاً تقديم تفسير صحيح لهذا الاعتقاد، في هذه الحالة يُقال: إن العقل لا يرفض مبدأ تلك العقيدة، وبما أن النصوص الدينية المعتبرة قد رسّختها فنحن نؤمن بها. مثال ذلك: قيومية الروح على الجسد وتدبير أمره. فنحن لا نستطيع تفسير كميّته، ولكنّ بما أن هذا ليس خلاف العقل، وقد أقرّته النصوص الدينية المعتبرة، فنحن نؤمن به. ولكنّ عقيدة الثالوث خلاف العقل، وكما ذكرنا فإن النصوص الدينية لا تؤيّدّها.

إشكالات عقلية متعددة على الثالوث —

أولاً: من غير الممكن وجود كائنين لا محدودين في حيّز واحد؛ لأننا نقول عن كلّ واحدٍ منهما أنه غير محدودٍ، بمعنى أن كلّ وجوده ممتلئٌ، وبالتالي لن يتجلّى

مكاناً للموجود اللامحدود الآخر. فإذا كان الأقتنوم الأول في الثالوث هو الله المطلق، وهو غير محدود، فلا يمكن للأقتنوم الثاني أن يكون هكذا. وجود إلهين لا محدودين محالٌ من الناحية العقلية.

ثانياً: نتيجة جمع ثلاثة أعداد واحد يساوي ثلاثة، ولكن الثالوث يقول بأن نتيجة جمع ثلاثة أعداد واحد يساوي واحداً، فكيف يمكن لشيء واحد في عين كونه واحداً أن نعتبره ثلاثة؟ أو كيف يمكن له وهو ثلاثة أن نعتبره واحداً؟ إن هذا الإجراء يستلزم بالضرورة تناقضاً عقلياً صريحاً.

رأي القرآن في الثالوث —

الشيء المشترك في الثالوث بين الإسلام و المسيحية، والذي يدعو القرآن حوله أهل الكتاب: ﴿...تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾ (آل عمران: ٦٤) هو العبودية للإله الأب، أي عبودية الله. وبناءً على ذلك ينكر القرآن الركنتين الأخيرين من الثالوث، أي السيد المسيح والروح القدس. لذلك إذا كان القرآن في آياتٍ مختلفة يرفض ألوهية أقتنومين من الثالوث فإنه يقوِّض بذلك عقيدة الثالوث وينكرها. ومن ناحيةٍ منطقية أيضاً هذا العمل معقولٌ بشكلٍ كامل؛ لأنه لا معنى لإبطال كلٍّ من الأركان الثلاثة للثالوث؛ لأن ألوهية الله الأب ليست موضعاً للشك. وعلى هذا الأساس يرفض القرآن أصل الثالوث بطريقةٍ معقولة، وبعده خطوات: بدايةً يرفض مبدأ وجود ابن الله، وتأليه غير الله، مع ذكره لعدة أشخاص تمّ تأليههم، بغض النظر عن كونهم ضمن الثالوث أو لا، ويرفض أن يكون لله ولدٌ، ومن ثمّ يبطل ألوهية ركني الثالوث، وبذلك يكون قد رفض أصل الثالوث.

الخطوة الأولى: إن القرآن قد رفض بشكلٍ كامل، وبدون ذكر اسم شخص محدّد، فكرة أن يكون لله ولدٌ، وألوهية غير الله، يقول: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ♦ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٨٠)

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٧٩ - ٨٠).

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أُنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠٠ - ١٠١).

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦).

الخطوة الثانية: يرفض القرآن ألوهية بعض الأشخاص عن طريق التحديث عنهم، مثل: عزيز النبي ﷺ، والنبي عيسى ﷺ، أو تحت عناوين أخرى، كالأخبار والرهبان، ويقول:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

(آل عمران: ٥٩).

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أُنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠ - ٣١).

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الزخرف: ٥٩).

الضمير (هو) في هذه الآية يرجع إلى «ابن مريم»، الذي سبق ذكره في الآيات

السابقة.

الخطوة الثالثة: يشير القرآن إلى الثالوث بطريقة ذكية، وبدون ذكر الأقانيم الثلاثة. ويستمر بلطف رافضاً ألوهية أقتومي الثالوث بطريقة عقلانية. تسوق الآيات القرآنية البحث بشكل يؤدي إلى الرفض المنطقي لأي نوع من أنواع الثالوث في تاريخ المسيحية، سواء كانت الأكثرية اليوم معه أو ضده، وتُبطل كل الافتراضات الممكنة في هذا المجال. لقد ذكر القرآن الثالوث في سورتين، من دون أن يسمي الأقانيم التي يتشكل منها: إحداها: سورة النساء، الآية ١٧١؛ والأخرى: سورة المائدة، الآية ١٧٣. وفي كلتا الحالتين يرفض ألوهية الأقتومين بصورة عقلانية، وذلك بعد النص على أنه لا ينبغي القول بالثالوث، وكما هو واضح فإن إبطال ركني الثالوث

يؤدّي إلى تقويض أصل الثالوث. لذلك فإن حقيقة أن القرآن بعد ذكر العنوان العام للثالوث يدحض بعقلانية ألوهية الأقنومين هي خطوة ذكية ومعقولة ومنطقية. لذلك فإن القرآن لا يجهل الثالوث المسيحي، خلافاً لما يُشاع بين المسيحيين؛ حيث يروّنه يرفض ألوهية مريم، وكأنّه لا يعلم أن الثالوث المسيحي هو ثالوث الروح القدس.

١. آيات من سورة النساء —

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ♦ لَنْ يَسْتَكْفِ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَكْفِ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ (النساء: ١٧١ - ١٧٢).

في الآية الأولى يقول القرآن للمسيحيين: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً﴾.

وفي الآية الثانية ينتقد القرآن ألوهية السيد المسيح والملائكة المقربين، فيقول: ﴿لَنْ يَسْتَكْفِ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾، بل يعبدون الله برغبة كاملة. ومن الواضح أنه لا معنى لكون الشخص الذي له عبادة وخشوع إلهاً. وعلى هذا الأساس يتم رفض ركني الثالوث، يعني الروح القدس والسيد المسيح، بطريقة عقلانية. ويمكن أن يُقال: إن تعبير «الروح القدس» لا يتوافق مع «الملائكة المقربين»، أي إن المسيحيين لا يعتبرون الروح القدس ملاكاً، بل إلهاً.

وفي الردّ على ذلك يجب أن يُقال: كما أن السيد المسيح، بحسب التفسير المسيحي، كان إنساناً فأصبح إلهاً، أو كان إلهاً فأصبح إنساناً، فهكذا الروح القدس قد يكون ملاكاً، ولكنه أصبح إلهاً من وجهة النظر المسيحية؛ أو قد يكون إلهاً، وأصبح يمارس دور الوساطة وعمل الملائكة.

وبالنظر إلى العهد القديم يُفهم أيضاً أن الروح القدس ينبغي أن يكون من جنس الملائكة. وعلى أيّ حال يظهر أن للسيد المسيح طبيعة بشرية، وللروح القدس طبيعة

ملائكية.

ومضافاً إلى ذلك ينبغي القول: إن الأفانيم الثلاثة - وفق الرؤية المسيحية - عبارة عن ثلاث أشخاص مختلفين عن بعضهم البعض، بمعنى أن الروح القدس ليس الإله الأب، وكذلك ليس الإله الابن، وعلى هذا الأساس يمكن القول يقيناً: إن الروح القدس يجب أن يكون من سنخ الملائكة. وهذا ينسجم مع التفسير المسيحي بأن الروح القدس منبثق عن الله الأب؛ لأن مثل هكذا تعبير موجود في قانون الإيمان الصادر عن مجمع القسطنطينية. ومن البديهي أن الروح القدس ليس من سنخ البشر، والجن، وسائر الكائنات، وإنما هو من سنخ الملائكة.

ولذلك فإن القرآن بنظرة واقعية، ومع ضرب الأمثلة، واستخدام عبارة «الملائكة المقربون»، يطعن في ألوهية الروح القدس لدى المسيحيين.

ولا يستطيع المسيحيون أيضاً إنكار عبودية وطاعة السيد المسيح والروح القدس؛ لأن العبارات الواردة في الكتاب المقدس تؤيد ذلك. وبالنظر إلى هذه الآيات يتم تقويض ثالوث الروح القدس - الذي قبله أكثر المسيحيين - بطريقة عقلية، بمعنى أن كل أركان الثالوث، ما عدا الله الأب، مطيعين وخاضعين لله الأب، الذي هو الأتقنوم الأول في المسيحية، إلى جانب أتنومي الثالوث الآخرين: السيد المسيح؛ وروح القدس. ومن هذين الأتنومين نجد السيد المسيح تبادر إلى الأذهان بصورة إنسان، كما هو موضح في الأيقونات المسيحية وانطباع المسيحيين عن شخصيته. الروح القدس أيضاً يتبادر إلى الأذهان بشكل ملاك، كما هو موضح في الأيقونات المسيحية وانطباع المسيحيين عنه. وعلى أي حال فإن طاعة وخضوع هاتين الشخصيتين لله الأب تضع ألوهيتهما على المحك من النظر العقلي.

٢. الآيات من سورة المائدة —

لكن القرآن يذكر في بداية سورة المائدة ووسطها ونهايتها شخصيتين أخريين، ويرفض ألوهيتهما أيضاً.

في بداية السورة ينتقد ألوهية السيد المسيح وأمه، بدون ذكر الثالوث: ﴿لَقَدْ

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ (المائدة: ١٧).

وفي الآيات الوسط من سورة المائدة يتطرق القرآن إلى ذكر الثالوث، ومن ثم يُبطل ألوهية هاتين الشخصيتين بطريقتين عقلية: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ♦ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ♦ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ♦ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ♦ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرراً وَلَا نفعاً وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٧٢-٧٦﴾ (المائدة: ٧٢-٧٦).

في سورة المائدة، الآية ٧٣، تم تكفير المعتقدين بالثالوث؛ وفي الآيات ٧٥ - ٧٦ وما بعدهما يذكر الفقر البشري للسيد المسيح وأمه، اللذين يحتاجان إلى الطعام، ولا ينفعان أو يضران أحداً. ومن المنطقي أن المحتاج إلى الطعام لا يمكن أن يكون إلهاً. وهذا - إن المسيح وأمه كانوا يأكلون - يقبله المسيحيون أيضاً، وقد نصت عليه كتبهم المقدسة. في الآيات الأخيرة من سورة المائدة يذكر القرآن كلام عيسى عليه السلام حول إنكار ألوهيته وألوهية أمه. والملاحظة الملفتة أنه تمت الإشارة إلى العلم المحدود للسيد المسيح مقابل علم الله اللامحدود، وذكر بُعد البشري وضعفه، ورفض ألوهيته. ومن المنطق ذاته تم رفض ألوهية أمه أيضاً، من خلال اعتراف السيد المسيح: «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ (المائدة: ١١٦).

ومن المثير للاهتمام أن المسيحيين أيضاً يعترفون بهذا البعد (العلم المحدود) للسيد المسيح، وقد تمت الإشارة إليه في كتبهم المقدسة. ونذكر هاهنا نموذجاً منه،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

فانتبهوا إلى هذه العبارة الإنجيلية حول زمان القيامة: «وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحدٌ، ولا ملائكة السماوات، إلاّ أبي وحده»^(١٤). تبين هذه الفقرة بوضوح أن السيد المسيح علمه محدودٌ. وهذا لا يتوافق مع كونه إلهاً.

الأسلوب المنطقي للقرآن الكريم —

وفقاً لما تقدّم نرى أن القرآن تصرّف بذكاءٍ شديد ومنطقيّة. جاء ببياناتٍ عامّة وكنيّة في باب إنكار ألوهيّة البشر، وبياناتٍ خاصّة لرفض ألوهيّة بعض الأشخاص، مثل: عزيز والسيد المسيح والأخبار والرهبان.

وحول الثالوث بدأ بحركةٍ منطقية أيضاً، وأتمّها إلى النهاية:

أولاً: لم يذكر أقانيم الثالوث في أيّ مكان؛

وثانياً: عرض كلّ افتراضات الثالوث في العالم المسيحيّ إذ لا يوجد في المسيحية غير ثالوث الروح القدس والثالوث المريمي. وعليه فإن القرآن يذكر كلّ افتراضات الثالوث، ويردّ عليها بطريقةٍ منطقية؛

وثالثاً: إن الطريقة المنطقية التي اتّبعها القرآن على الشكل التالي: في المورد الذي يُذكر فيه ثالوث الروح القدس يركّز على جانب العبودية؛ لأن الروح القدس ليس من سنخٍ طبيعيّة بشريّة، وليس له فقر واحتياج البشر؛ بينما في المورد الذي يكون الحديث فيه عن الثالوث المريمي يركّز على البُعد البشري؛

ورابعاً: يتابع القرآن البحث بواقعيّة، وباطّلاعٍ كامل على محتوى الكتاب المقدّس وعقائد المسيحيين، فكلّ المواضيع التي يذكرها موجودة في عقائد المسيحيين وفي كتابهم المقدّس، مثل: عبودية السيد المسيح والملائكة المقربين، وكذلك الأبعاد البشرية لعيسى وأمه.

والملاحظة الأخيرة هي أنه في كلا الموضوعين اللذين يذكر فيهما اسم الثالوث، ويطعن في صحّته، نراه في الآيات التالية يرفض ألوهيّة الأقتومين. وهذا يدلّ على أن القرآن يقصد الثالوث المريمي وثالوث الروح القدس. وبرفضه منطقياً لألوهية ركني الثالوث يقوّض الثالوث؛ لأن الله يقبل ألوهيّة رأس المثلث، أي الله الأب.

شواهد عبادة مريم ﷺ في تاريخ المسيحية —

أنكر المسيحيون ادعاء القرآن بأن مريم كانت تتمتع بطبيعة إلهية. يقولون: إننا نعتبر أقانيم الثالوث الثلاثة، أي الأب والابن والروح القدس، إلهية، ولا نرى أن أي شخص آخر غير هؤلاء الثلاثة يتمتع بمكانة إلهية. وبما أن مريم ليست من أقانيم الثالوث فنحن لا نعتبرها إلهاً، ولا نعبدتها.

وادمى بعض المسيحيين؛ استناداً إلى هذه الآية، أن القرآن لم يرفض الثالوث الذي يعتقدون به؛ فإن الثالوث الذي عرضه القرآن يتشكل من ثلاثة أشخاص «الأب، والابن، ومريم»، وهو يختلف عن الثالوث المعروف بين المسيحيين «الأب، والابن، والروح القدس». وقد خلصوا أحياناً إلى أن المسيحيين المشار إليهم في القرآن يختلفون عن المسيحيين الموجودين اليوم^(١٥).

والجواب الذي يُردّ به عادةً على هذا الكلام: إن الآية تقول بأن المسيحيين يألّهون السيد المسيح والسيدة مريم. وهذا لا يعني إطلاقاً أن هؤلاء الأشخاص هم أركان الثالوث؛ لأن القرآن في آية أخرى يلوم المسيحيين لأنهم يتخذون أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله^(١٦)، ولا يقصد القرآن أن المسيحيين يعتبرون أحبارهم ورهبانهم من أركان الثالوث^(١٧). يقول الإمام الصادق عليه السلام في إحدى الروايات: «أهل الكتاب ما صاموا لهم (لأحبارهم ورهبانهم) ولا صلّوا، ولكن أحلّوا لهم حراماً، وحرّموا عليهم حلالاً، فأتبعوهم»^(١٨). وفسّر المفسّرون أيضاً اتخاذ المسيحيين لأحبارهم ورهبانهم أرباباً بهذا المعنى، أي إنهم كانوا يطيعونهم طاعة مطلقة، في حين أنه لا يوجد غير الله تعالى يستحقّ هذا النوع من التسليم والطاعة^(١٩). وبناءً على ذلك نخلص إلى أن القرآن لم يكن في صدد الحديث عن أقانيم الثالوث، بل كان يطعن بتأليه الأشخاص. ومما تقدّم، وتحليل الآيات القرآنية، أصبح من الواضح أن القرآن يتحدث بمعرفة كاملة بما حدث في المسيحية. ورفض الثالوث. ودفع البحث بطريقة ما إلى الأمام، بحيث تمّ رفض ثالوث الروح القدس والثالوث المريمي بشكلٍ معقول.

والملاحظة الأخرى: إن تأليه السيدة مريم كان مطروحاً في تاريخ المسيحية. وهذا الأمر كافٍ لإثبات بيان القرآن حول تلك المسألة؛ لأنه - كما تقدّم - لا يوجد

خلاف بين المسلمين والمسيحيين حول ألوهية الله الأب، ومن ناحية أخرى لا يوجد أي اختلاف في المسيحية حول ألوهية السيد المسيح. وإن الاختلاف فقط في الأقتوم الثالث والرأس الثالث من مثلث الثالوث. والمشهور والمقبول من جانب الأكثرية أن الأقتوم الثالث هو الروح القدس؛ ولكن إذا أثبتنا أنه في تاريخ المسيحية كان هناك فتنة. ولو قليلة. تقول بألوهية السيدة مريم يثبت افتراض ثالوث مريم. والقرآن بوعي كامل يرفض الثالوث المريمي.

شواهد إثبات ألوهية مريم ﷺ —

مناقشة نسطوريوس (٣٨١. ٤٥١م) —

كانت مسألة عبادة مريم من جملة الأبحاث التي ناقشها نسطوريوس مع بقية المسيحيين. في ذلك الوقت كان أحد الألقاب المستخدمة لمريم هو «والدة الله». وكان نسطوريوس معارضاً لاستخدام هذا اللقب، وكانت معارضته ناتجة عن أنه كان يخشى أن يعتبر المصلون المسيحيون مريم إلهاً، وهذه عودة إلى تعدد الآلهة^(٣٠). لم يكن لقب «والدة الله» مشهوراً لدى الناس العاديين فحسب، بل كان مشهوراً أيضاً لدى العلماء واللاهوتيين المسيحيين الذين عارضوا نسطور. وأحد هؤلاء كان اسمه سيريل، وهو الذي أصدر حرماناً ضد نسطور: «إذا لم يعترف أحد أن أمانويل^(٣١) هو حقاً الله، وبناءً عليه لم يعترف أن العذراء المقدسة هي أم الله، وأيضاً لم يعترف أنها ولدت كلمة الله، التي أصبحت جسداً، فعليه اللعنة»^(٣٢).

انعقد مجمع أفسس عام ٤٣١م، وتم رفض آراء نسطوريوس في هذا المجمع، الذي أصدر مرسوماً في اختتام جلسته أعلن فيه: «نحن نعترف أن العذراء المقدسة «والدة الله»؛ لأن كلمة الله أصبحت جسداً وإنساناً، ومنذ أن حبلت به فإن الكلمة المتجسدة التي أخذت منها اتحدت بها».

كان نسطوريوس يناقش المسيحيين من جهتين:

الأولى: عبادة مريم التي كانت رائجة بين العوام؛

والثانية: إن الإنسان، أي إنسان، لا يمكن أن يكون (والدة الله)؛ لأنه دائماً

تكون الأم والابن من ذات واحدة، وإذا كان الابن إلهاً فالأم أيضاً إله. ولكن تمّ رفض رأي نسطوريوس في مجمع أفسس، وقبول رأي سيريل، الذي أصبح من عقائد المسيحيين.

وقد عاش نسطوريوس في القرن الخامس الميلادي، أي قبل مجيء الإسلام بقرنين. وفي الواقع تشير هذه الأبحاث وقوانين الإيمان إلى أن حقيقة عقائد المسيحيين حول السيدة مريم كانت موجودة قبل الإسلام^(٢٣).

والدليل الآخر على أن المسيحيين يؤمنون بألوهية مريم هو كتاب بعنوان «العذراء القدسية، الموسوعة المريمية الجامعة»، الذي كتبه كبار المسيحيين، ولاقى تأييداً من قبل المجتمع المسيحي، وطُبع في لبنان في مطبعة دير المخلص. وتوجد مقالات في هذا الكتاب تثبت أن المسيحيين كانوا يعبدون مريم. ولكن يوجد فيه مقالة تشير صراحةً إلى أن السيدة مريم كانت تُعبد. وعنوان المقالة: «القدّيس يوحنا الدمشقي المتعبّد لمريم».

جاء في مقدّمة المقالة: عبادة مريم من خصائص الدمشقي؛ وفي موضع آخر نقراً: «فمنّ من القدّيسين لم يتعبّد لمريم؟»؛ وفي خاتمة المقالة يقرّر أن كلّ المشرقيين كانوا عبّاد مريم^(٢٤).

يقول ميلر في كتابه: «الكثير من الوثنيين أصبحوا مسيحيين في القرن الرابع الميلادي، وجلبوا معهم بعض العادات والمعتقدات التي كانوا عليها، وأدخلوها في المسيحية، ودمجوها معها. فمثلاً: بدّل أن يعبدوا إلهتهم ربّة الزمان عبدوا مريم»^(٢٥). ويعتبر وليام مونتغمري واط أيضاً، مثل ميلر، هذه الفرقة ضالّة: ربّما يكون إشراك مريم في الأقانيم الثلاثة من عقائد هذه الفرقة. ويرى أن الثالوث المكوّن من الأب والابن والأم كان موجوداً. وكان هذا الرأي سائداً لدى بعض المجتمعات، بما في ذلك بعض المسيحيين في جزيرة العرب^(٢٦).

وجاء في كتاب (المسيحية في التاريخ) أنه قبل سنة ٥٩٠ للميلاد كان رائجاً احترام وعبادة مريم أمّ عيسى^(٢٧).

وبعد أن تمّ قبول عيد القيامة من قبل الكنيسة الروميّة سنة ٧٥٠م راجت شيئاً

فشيئاً في الكنيسة الرومية، وخاصة في فرنسا، طقوس أعياد عبادة مريم، بصفتها أمّ الله. واعتباراً من القرن الثاني عشر فصاعداً اتخذت عبادة مريم - بحكم كونها حاملة الإله - طابعاً مميزاً. لكن يبدو أن تاريخها يعود إلى الكنيسة البيزنطية، التي اعتبرت في القرن السادس الميلادي أن هذا الاعتقاد من لوازم العقيدة القديمة (الأرثوذكسي)^(٢٨).

وعند تتبع تاريخ الكنيسة يمكن للمرء أن يلاحظ بعض الجماعات التي كانت تعبد مريم كإله خالق. قال بعض الكتّاب المسيحيين الكاثوليك في العصر الحديث: إن الذين ينسون مريم، ويغفلون عن عبادتها، من غير الممكن أخلاقياً أن ينالوا الخلاص^(٢٩). ومن الواضح أن هذا المؤلف يؤمن علانيةً بعبادة السيدة مريم.

وذكر جون ناس هذه المسألة في كتابه، فقال: إنهم - في الكنيسة الغربية - يحترمون السيدة مريم لأنها أمّ عذراء، ولديها عواطف أمومة تجاه ابنها؛ أما في الكنيسة الشرقية فإنهم يعبدون مريم مثل إله متعال، ويعتبرونها كائناتاً فوق بشري، امتزج في رحمها البعد الإنساني والإلهي في جسد المسيح^(٣٠).

يقول كاكس: على الرغم من الاختلافات العقائدية الكثيرة حول مريم، فإنها تحظى بشعبية واحترام بين معظم المسيحيين. إنها شخصية محورية في العبادة العامة. بعد (الصلاة الربانية) التي علّمها المسيح لتلاميذه يأتي (السلام عليك يا مريم) في الدرجة الثانية من حيث الانتشار في العالم المسيحي^(٣١).

يعتقد الكثير من المؤلفين أنه كما نشترك في جسد المسيح في العشاء الرباني، كذلك نشترك في جسد السيدة مريم^(٣٢). ونستنتج من هذه العبارة أن الكاثوليك يعتبرون مريم إلهاً، مثل ابنها.

ويقول طوني لين، في كتاب تاريخ الفكر المسيحي: اشتهرت مدينة آينسديلن Einsiedeln عام ١٥٠٦م بعبادة مريم^(٣٣).

ويذكر ويل ديورانت أيضاً، مثل طوني لين: إن عبادة مريم ليست حكراً على القرون المسيحية الأولى، فقد جاء في كتب التاريخ أن عبادتها كانت معروفة في بعض المدن الأوروبية حتى القرن السادس عشر^(٣٤).

خلاصة البحث —

بناءً على ما سبق فإن ألوهية مريم لها تاريخٌ ممتدٌ في المسيحية. ولا يمكن إنكار ذلك. وعلى هذا الأساس فإن الشخصيات الإلهية في المسيحية عبارة عن: الأب، الابن، الروح القدس، والسيدة مريم.

وجاء في بعض الروايات أن يوسف النجار خطيب مريم أيضاً يُعدّ من أقانيم الثالوث، ولكنه قولٌ ضعيف للغاية ونادرٌ.

الأحبار والرهبان أيضاً من جملة الذين تمّ تأليههم، ولكن بشكل عامّ، وبدون ذكر أسماء محدّدة، ومن ثمّ لم تكن ألوهيتهم من طبيعة ألوهية الله الأب، ولم يدخلوا في أقانيم الثالوث.

لذلك إما أن نقول بالتربيع، أي إنه كان في المسيحية، وفي فترات تاريخية معينة، أربعة آلهة؛ أو أن هناك نوعين من الثالوث، يشترك الأب والابن في كليهما، ولكن الركن الثالث يكون مرةً الروح القدس؛ وأخرى مريم.

وبالنظر إلى تاريخ المسيحية والآيات القرآنية يبدو أنه من المعقول اعتبار وجود نوعين من الثالوث في تاريخ المسيحية، ولكلٍّ منهما أتباع؛ لأن التربيع في المسيحية، رغم الحديث عنه، لم يدُم طويلاً واختفى، وأصبح الثالوث رمز المسيحية ومميزاً لها عن غيرها.

وعلى هذا الأساس قام القرآن برفض الثالوث المريمي وثالوث الروح القدس، بناءً على اطلاعه التام على تاريخ المسيحية.

قد يُقال: إن أتباع الثالوث المريمي أقليةٌ، ولا يؤخذون بعين الاعتبار.

والجواب: على أيّ حالٍ لقد كان شيئاً من هذا القبيل موجوداً، والقرآن رفضه بشكلٍ منطقيٍّ ومعقول. كذلك في عالم الإسلام والتشيع هناك أقلية تعتقد بألوهية الإمام عليٍّ عليه السلام، فهل على الأئمة المعصومين وعلماء الإسلام أن لا يقوموا بالردّ عليهم؛ لمجرد أنهم أقليةٌ؟

بناءً على ما ذكر يجب القول: إن القرآن على درايةٍ كاملة بتعاليم المسيحية. وبأسلوبٍ منطقيٍّ وذكيٍّ قام بانتقاد كلّ أنواع الثالوث في المسيحية. ولا يمكن تنقية

المسيحية وثالوثها بذريعة أن القرآن لم يكن يعرفها جيداً؛ أو أن نعتبر هذه العقيدة المناقضة للعقل تعاليم إلهية.

الهوامش

- (١) آليستر مك غراث، كتاب اللاهوت المسيحي: ١٠٨، ترجمة: بهروز حداوي، قم، مركز الأديان والمذاهب، ١٣٨٤.
- (٢) توماس ميشال، علم الكلام المسيحي: ٧٢، ترجمة: حسين توفيق، قم، مركز الأديان والمذاهب، ١٣٧٧.
- (٣) مك غراث، كتاب اللاهوت المسيحي: ٦٠ - ٦١؛ مك غراث، مقدمة في اللاهوت المسيحي: ٣٦٢، ترجمة: بهروز حداوي، طهران، كتاب روشن؛ طوني لين، تاريخ الفكر المسيحي: ٦٢ - ٧٠، ترجمة: روبرت أسوريان، طهران فرزبان، ١٣٨٠؛ روبرت إي فان فورست، المسيحية من خلال النصوص: ١٧٠ - ١٧١، ترجمة: جواد باغباني وعباس رسول زاده، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، ١٣٨٤؛ بيترز أف أ، اليهودية، المسيحية، والإسلام ٣: ٤٠٣ - ٤٠٨، ترجمة: حسين توفيق، قم، مركز الأديان والمذاهب، ١٣٨٤.
- (4) Watt, Montgomery, 1983, Islam and Christianity Today, London, Routledge and Kegan Paut, p.4.
- (5) Catechism of the Catholic church, 1994, Ireland: Veritas, p.60
- (٦) المصدر السابق.
- (٧) استوارت أوليوت، الوجدانية في التثليث: ٥٤، نور جهان، ٢٠٠٧م.
- (٨) المصدر السابق: ١٦ - ٢٠.
- (٩) المصدر السابق: ٧٥.
- (١٠) متى ٢٨: ١٩.
- (١١) كورنثوس الثانية ١٣: ١٤.
- (١٢) يوحنا ٣: ١٧.
- (١٣) أوليوت، الوجدانية في التثليث: ٧٢.
- (١٤) متى ٢٤: ٣٦.
- (١٥) عبد الرحيم سليمان أردستاني، مقدمة في الإلهيات الإسلامية والمسيحية المقارنة: ١٣٨، قم، طه، ١٣٨٥.
- (١٦) التوبة: ٣١.
- (١٧) راجع: محمد جواد نيكيرل، «الوهية السيدة مريم، عقيدة مسيحية أم تهمة تاريخية؟»، مجلة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- معرفة الأديان، العدد ٤٠: ٥ - ٣٤، ١٣٨٩؛ علي أسدي، «الله الثلاثي، ظهور عقيدة الثالوث وتطورها وموقف القرآن الكريم تجاهها»، مجلة معرفة الأديان، العدد ٤: ٣٥ - ٥٦، ١٣٨٩.
- (١٨) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ١: ٢٤٦، قم، دار الكتب الإسلامية.
- (١٩) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٢٦، قم، منشورات جماعة المدرسين، ١٤١٧.
- (٢٠) جوان أكريدي، المسيحية والبدع: ١٦٥، ترجمة: عبد الرحيم سليمان أردستاني، قم، طه، ١٣٨٤.
- (٢١) أمانوئيل: اسم عبري بمعنى (الله معنا). لقد تمّ التنبؤ بمجيئه في سفر أشعيا ٧: ١٤، وتمّ تفسير ذلك بمجيء المسيح في إنجيل متى ١: ٢٢.
- New Catholic encyclopedia, 2nd ed., 2003, Detroit, Catholic University of America: Thomson/Gale; Washington, D.C, V5 p.192, 2003.
- (٢٢) طوني لين، تاريخ الفكر المسيحي: ٩٥.
- (٢٣) راجع: ليلى هوشنگي، نسطوريان: ٢٢١ - ٢٢٤، تهران، بصيرت، ١٣٨٩.
- (٢٤) مجموعة من المؤلفين، العذراء القديسة، الموسوعة المريمية الجامعة: ٢٤١ - ٢٤٩، ١٩٥٤.
- (٢٥) و.م. ميلر، تاريخ الكنيسة القديمة في الإمبراطورية الرومانية وإيران: ٢٥٨، ترجمة: علي نخستين، طهران، حيات أبدي، ١٩٨١.
- (٢٦) ويليام مونتغمري واط، صدام آراء المسلمين والمسيحيين: ٣٩، ترجمة: محمد حسين آريا، طهران، مكتب منشورات الثقافة الإسلامية، ١٣٧٣.
- (٢٧) أرل كرنز، المسيحية في التاريخ / القسم الأول من البداية حتى عام ١٥١٧: ١٣١، ترجمة: آرمان رشدي، مجلس الكنائس لجماعة الرب، معهد الكتاب المقدس، ١٩٩٤م.
- (٢٨) جان الدر، تاريخ إصلاحات الكنيسة: ٥١، ترجمة: نور جهان، طهران، نور جهان، ١٣٢٦.
- (٢٩) المصدر السابق: ٥٢.
- (٣٠) جان باير ناس، التاريخ الشامل للأديان: ٦٤٩ - ٦٥٠، ترجمة: علي أصغر حكمت، طهران، منشورات علمي وفرهنگي، ١٣٨٢.
- (٣١) هاروي كاكس، المسيحية: ٦٨ - ٦٩، ترجمة: عبد الرحيم سليمان أردستاني، قم، مركز الأديان والمذاهب، ١٣٧٨.
- (٣٢) جان الدر، تاريخ إصلاحات الكنيسة: ٥٢.
- (٣٣) طوني لين، تاريخ الفكر المسيحي: ٢٧٧.
- (٣٤) ويل ديورانت، قصة الحضارة ٨: ٥٤٧: ١٠: ٣٧٤: ٥: ١٨٩، ترجمة: أبو طالب صارمي وآخرون، طهران، منشورات علمي وفرهنگي، ١٣٧٨.

الصور والرسوم والأيقونات

تجسيد الفن الديني بين الشيعة الإمامية والمسيحيين الأرثوذكس

د. ليلي هوشنگي (*)

أ. ریحانة غلامیان (**)

ترجمة: حسن العاشمي

مقدمة —

يعتبر «الدين» بوابةً إلى عالم الملكوت، كما يُعدّ «الفن» نافذةً تطلّ على هذا العالم. ومن هنا كان الدين والفن - منذ القدم - يلعبان دوراً هاماً في إضفاء المعنى إلى حياة الإنسان. إن القيم الدينية تعمل - بوصفها ركناً أساسياً في الفن - على هداية الإنسان إلى بناء فضاء يساعده على فهم عقائده بشكل أفضل. وفي الحقيقة فإن الإنسان منذ أن تعرّف على خالقه، وأخذ يعبده تقرباً إليه، عمد إلى توظيف الكلمات والأشكال والحركات، وإبداع الآثار الفنيّة؛ من أجل التعبير عن مكنوناته القلبيّة وبلورة عقائده وآماله. وهكذا ظهرت وتجلّت أولى بوارق وشذرات الفن الديني^(١). وبناءً على رؤية المسيحيين الأرثوذكس يتمّ نقل التعاليم الدينية والتوحيدية والشعائر الدينية إلى الناظرين بواسطة تجسيد الذات المقدّسة ورسمها^(٢). تذهب هذه الطائفة إلى الاعتقاد بأن الأيقونات تؤخذ بوصفها أمانةً وعلامةً على الحضور الإلهي في العالم، وتذكيراً بالارتباط الوثيق القائم بين الإنسان والله سبحانه وتعالى.

(*) أستاذة مساعدة في جامعة الزهراء (ع) - إيران.

(**) باحثة حائزة على شهادة الماجستير في الأديان والعرفان المقارن من جامعة الزهراء (ع) - إيران.

غالباً ما يبدو في هذه الرسوم عدم القيام بأي محاولة في إطار الواقعية الأراضية؛ إذ الأيقونات والرسوم إنما تعكس واقعية العالم الإلهي^(٣). في هذه الآثار الداخلة في الفن الديني يعمل عددٌ من الفنانين - من خلال تهذيب النفس، وفي ظل ظروف خاصة - على خلق وإبداع هذه الآثار. وعلى هذا الأساس فإن الأيقونات والرسوم في الغالب يُبدعها فنانون قد أعدوا أنفسهم وهذبوها بواسطة العبادة والتقوى، قبل إبداعهم لهذه الرسوم وتصوير الأيقونات. والأهم هو أن هؤلاء الفنانين والنحاتين (في مجال الفن الديني) يسعون إلى التأقلم مع كل عصر وزمان؛ ليساعدوا الإنسان في الوصول إلى غايته الأصلية، وهي التأله أو التشبه بالله (Imitation of God)^(٤).

ومن الجدير بالذكر أن الفرد كان في عصر أئمة الدين، وسماعه لكلامهم الإلهي، ورؤيته لطلعاتهم النورانية، يشعر بطمأنينة داخلية، ويحس بتجلي الله سبحانه وتعالى في وجودهم. بيد أنه في المراحل اللاحقة، وفي ظل غيابهم، أخذت تماثيلهم وصُورهم تملأ الخلأ الرؤيوي والسمعي لهم إلى حد ما. وكما يبدو من بعض الشواهد فإن الأولياء وأئمة الدين لم يكونوا في حياتهم يجيزون لأحد تصوير أشكالهم، ومن الناحية العملية لا يوجد مستند أو مدرَك يثبت خلاف هذا الأمر^(٥).

ومن الجدير بالذكر أن الفن الإسلامي يمثل تجلياً لجمال المعنى، وليس مجرد صورة وشكل فارغ من المفهوم والمعنى. إن التصوير الإسلامي بوصفه تجلياً للفن الإسلامي لا يسعى إلى تجسيم العالم المادي كما يبدو بالنسبة إلى الحواس^(٦)؛ لأن هذه الأيقونات والصُور هي من جهة تجسد عالم المثال؛ ومن جهة أخرى تعمل على تصوير الهوية الحقيقية المشهودة في الروح الشهودية للسالك والفنان. وتعدّ جزءاً من تجاربه المتعددة على البيان، وإيصالها إلى الآخرين في إطار الأيقونات والصُور. ومن هنا فإن لهذه الصُور ناحية مادية؛ وناحية معنوية^(٧).

في ما يتعلق بتوضيح مصطلح التصوير يجب القول: إن مصطلح «التصوير» يستعمل في الثقافة الإسلامية غالباً لتسمية التصاوير في مجال الفن الديني. واليوم يطلق على فن التصوير في الكثير من الموارد مصطلح «المنياتور»^(٨). في حين أن المنياتور يُطلق في الأصل على الرسوم والأعمال الدقيقة والظرفية للغاية، وبالأخص تصوير

مشاهد من الكتاب المقدس لدى المسيحيين، من قبل الفنانين الذين هم في الغالب من رهبان الأديرة الكاثوليكية، وهم الفنانون الذين كانوا يعملون على تزيين وتزويق ما يصورونه من مشاهد الكتب المقدسة، ويمنحون بذلك أكثر الأميين من الناس فرصة التعرف إلى مضامين تعاليم وأقوال السيد المسيح والأنبياء السابقين. وقد بلغ هذا النمط من الفن - الذي يراه الأوروبيون في الغالب مرادفاً لفن تزيين الكتاب - ذروة ازدهاره في القرن الحادي عشر الميلادي. وفي هذا السياق - ومن خلال الحضور المتزايد للمسؤولين الأوروبيين في البلاط الصفوي، واثراً ارتباط الفنانين الغربيين بالفنانين الإيرانيين، حيث كانوا يرَوْن الرسم الإيراني، ولا سيما التصوير، موازياً لما كانوا ضليعين فيه من فن المنياتور، أخذت مفردة «المنياتور» تشق طريقها إلى الثقافة الإيرانية أيضاً^(٩).

وفي آثار التصوير الإسلامي يمكن الإشارة إلى «الفن العاشورائي»، بوصفه فرعاً من الفن الإسلامي الذي تجلّى على شكل مشاهد مذهبية، وتصويرات في موضوعات دينية، ولا سيما في إطار التصاوير الإيرانية باسم «رسوم المقاهي» أو «السقاية». وفي الحقيقة؛ حيث إن الروايات التصويرية ذات أثر أطول أمداً في نقل العقائد إلى عامة الناس، وبشكل خاص تأثير هذه التصاوير الدينية بين الشيعة - ولا سيما في إطار التأكيد على واقعة عاشوراء وتصويرها - في نقل المعتقدات والقيم الدينية إلى المؤمنين، فسوف نخضعها للبحث والتأمل في هذه المقالة.

الرسم والتصوير في التعاليم الإسلامية —

يستند القائلون بحرمة الرسم في الغالب إلى الآية ٩٠ من سورة المائدة. في حين يرى المفسر الشيعي الكبير، العلامة السيد الطباطبائي^(١٠)، أن المراد من مفردة «الأنصاب» في هذه الآية الكريمة هي «الأحجار الكبيرة أو الأصنام»، التي كان العرب يعبدونها في العصر الجاهلي، ويرفعون إليها الأضاحي والقربان. ومن هنا فإن هذه الآية لا تتطوي على أي حكم بشأن فن الرسم والتصوير^(١١).

وفي الروايات تم ذكر موارد تتضمن حكم التحريم. ومن ذلك:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- ما ورد في المصادر الروائية لأهل السنة، عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصوِّرون»^(١٢).

كما جاء في الموسوعة المشتركة لأهل السنة والشيعة: «إن الذين يصنعون هذه الصُّور يُعَذَّبون يوم القيامة، يُقال لهم: أحيوا ما خلقتم»^(١٣).

وكذلك ورد في المصادر الشيعية، عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إن جبرائيل أتاني، فقال: إنا معشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب، ولا تمثال جسد»^(١٤).

ومن الواضح أنه ليس كل ما ورد في المصادر الروائية هو من الأحاديث الصحيحة. ولو سلّمنا بصحّتها فهناك متنوع للتأويل والتفسير، من قبيل: احتمال أن يكون المراد من شجب التصوير والمصوِّرين ما كان منحصراً بموارد يكون القصد منها ردع الناس عن عبادة غير الله، أو ما يكون مشتملاً على دعوة الناس إلى الشرك. وعليه يكون المراد من ذلك التصوير الذي تمّ التوعّد عليه بعذاب الجحيم هو خصوص التصوير الذي تكون الغاية منه إضلال الناس، وحرفهم عن مسار الهداية الإلهية. وبناءً على الشواهد التاريخية فإن هذا التحريم كان بتأثير من عبادة الناس السابقة للأصنام، ومقتضيات ذلك العصر، حيث يُخشى من أن يؤدي جواز التصوير إلى ميل قلوب الناس إلى معتقدات أسلافهم، وما كانوا قد ألفوه واعتادوا عليه لردح من الزمن. وعليه فإن سبب تحريم الرّسم في الإسلام هو الخشية من ارتداد الناس. ومن هنا يمكن القول: إن هذا كان حكماً مؤقتاً ومحدوداً بشرائط وظروف خاصّة، ولا يحتوي على إطلاق لجميع الأزمنة والأمكنة؛ فإذا لم تكن هناك خشية على عبادة الله وتقديسه لن يكون هناك موضع لهذا المنع والنهي أيضاً^(١٥).

وربّما أمكن القول بأن نظرة التعاليم الإسلامية إلى الرسم والتصوير لا تنطوي على نهْي، بل هي ناظرة إلى الخشية من أن يشغل الفرد (المصلّي) بشيءٍ يحرمه من التوجّه والانقطاع التام إلى الباري تعالى، ويمنعه من حضور الذهن في الصلاة^(١٦).

رُوي أن عائشة كانت قد علّقت ستارةً في بيتها، تحتوي على نقوش وصور - وكما يروي أرباب السّير والأخبار فإن نساء النبي كنّ يقتنين في العادة أقمشة وأثواب عليها نقوش بشرٍ أو حيوانات -، وحين دخل النبي الأكرم ﷺ إلى بيتها، وكان ينوي

الصلاة، قال لها: ارفعي هذه الستارة من أمامي؛ كي لا أراها أثناء الصلاة^(١٧). تقول عائشة: إن رسول الله ﷺ أزال تلك الستارة من موضعها، وإني مرّقتها وصنعت منها وسادتين يتكئ عليهما رسول الله. وعليه فإن مفهوم هذه الرواية أن امتعاض النبي الأكرم من الرسم والتصوير لم يكن عاماً، وإنما هو يختصّ بناحية منه تحول دون العبادة؛ فإن كان لمجرد الزينة فلا كراهة^(١٨).

وقد كان هذا التقيد بالنسبة إلى الرسم والفنون المشابهة له قد نشأ من هذه الناحية؛ إذ يؤكّد الإسلام بشدّة على عدم وجود ما يشغل النفس من النقوش والصور، ويحول دون العبد وبارئته. ومن هنا كانت المساجد في البداية تُبنى بأساليب معمارية غاية في البساطة، وكانت تخلو من جميع أنواع النقوش والتزويق والألوان^(١٩). وفي الحقيقة إن هذا الشوق في المحافظة على نقاء وخلوص العلاقة بين العبد وخالقه، الناشئ من سيرة رسول الله ﷺ، هو الذي دفع بالمسلمين إلى التأسّي به في هذه الناحية. كما نجد لهذا الرأي بالنسبة إلى الصور بعض الأنصار والمؤيدين في الأديان الأخرى أيضاً^(٢٠).

إن الكثير من الذين يخالفون التصوير إنما يستندون في مقام تبرير مخالفتهم لتصوير ذوات الأرواح في الإسلام إلى نقطتين، وهما: أولاً: إن هذا المنع يحافظ على الوقار والهيمنة الأزلية للإنسان؛ ليبقى مخلوقاً على صورة الله، فلا يتمّ رسم صورته أو الاستفادة منها في أثر فتني هو محدود وناقص بالضرورة؛ وثانياً: يجب - من ناحية أخرى - أن لا يكون هناك شيء - وإن كان على نحو نسبي أو مؤقت - يحول دون الإنسان وخالقه اللامرئي^(٢١).

وربّما أمكن القول: إن الذي كان يمنع الرسّامين في بداية الأمر من رسم مختلف أنواع الصور - ولا سيّما رسم صورة النبي الأكرم ﷺ - هو الاحترام والتوقير الذي كانوا يبدونه تجاه مقام رسول الله. لقد أدّى هذا التحريم إلى المنع من تصوير ورسم النبي الأكرم ﷺ.

والدليل على هذا المدعى ما نجده من رسم هالة من نور حول الرأس الشريف لرسول الله في أواخر القرن الثامن الهجري / القرن الرابع عشر الميلادي، وإسدال

النقاب على وجهه الشريف في نهاية القرن التاسع الهجري / القرن الخامس عشر الميلادي، كعلامة على توقيره وتمييزه من سائر الناس^(٢٢). وعليه لا ينبغي التوهم أن المسلمين لم يكونوا مطلّعين على هذا الفن بشكل مطلق.

وفي المرحلة المعاصرة تمّ إبداء مختلف الآراء في هذا الشأن، ومن بينها: ما ذكره الشيخ محمد عبده؛ إذ يقول ما مضمونه: «إنك إذا سألت المفتي في ذلك فإنه سوف يجيبك؛ فإن أوردت عليه حديث: «إن أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة المصوِّرون»... فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك: إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تُتخذ في ذلك العهد لسببين: الأول: اللهو؛ والثاني: التبرّك بمثال مَنْ ترسم صورته من الصالحين. والأول ممّا يبغضه الدين؛ والثاني ممّا جاء الإسلام لمحوه. والمصوِّر في الحالين شاغلٌ عن الله، أو ممهّدٌ للإشراك به. فإذا زال هذان العارضان، وقُصدت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر من المصنوعات»^(٢٣).

كما أشار الإمام الخميني^(٢٤) إلى ضرورة رعاية مناسبة الحكم والموضوع في خصوص هذا الحديث، وقال: «إن ظاهر طائفة من الأخبار؛ بمناسبة الحكم والموضوع، أن المراد بالتماثيل والصور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة، كقوله: مَنْ جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام؛ وقوله: مَنْ صوّر التماثيل فقد ضادّ الله. وفيه احتمال آخر ينسلك به في الطائفة الثانية؛ وقوله: أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ قتل نبياً أو قتله نبياً؛ ورجل يضلّ الناس بغير علم؛ ومصوّر يصوّر التماثيل؛ وقوله: إن من أشدّ الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصوِّرون؛ وأمثالها، فإن تلك التهديدات والتشديدات لا تناسب مطلق عمل المجسّمة أو نقش الصور؛ ضرورة أن عملها لا يكون أعظم من قتل النفس المحترمة أو الرّنا أو اللواط أو شرب الخمر وغيرها من الكبائر. والظاهر أن المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون. مع احتمال آخر في الأخيرة، وهو أن المراد بالمصوِّرين القائِلين بالصورة والتخطيط في الله تعالى، كما هو مذهب معروف في ذلك العصر. والمظنون الموافق للاعتبار وطباع الناس أن جمْعاً من الأعراب، بعد هدم أساس كفرهم وكسر أصنامهم بيد رسول الله^(٢٥) وأمره، كانت علقته بتلك الصور والتماثيل باقية في سرّ

قلوبهم، فصنعوا أمثالها؛ حفظاً لآثار أسلافهم، وحباً لبقائها، كما نرى حتى اليوم علاقة جمع بحفظ آثار المجوسية وعبد النيران في هذه البلاد؛ حفظاً لآثار أجدادهم. فهى النبي ﷺ عنه بتلك التشديدات والتهديدات التي لا تناسب إلا الكفار ومن يتبعهم؛ قمعاً لأساس الكفر ومادة الزندقة؛ ودفعاً عن ساحة التوحيد. وعليه تكون تلك الروايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذكر^(٢٤).

الجدور التاريخية للتصوير في الإسلام —

يمكن العثور على القليل من المدارك والشواهد التي تشير إلى موقف العرب قبل الإسلام من الرسم والتصوير، أو ما يدل على أمر خاص في هذا الشأن؛ فإن نقوش قصر الحير، وكذلك أشعار بعض العرب، تثبت أن رسم الإنسان والحيوان كان معروفاً عند المسلمين. بيد أن المسلمين الصالحين؛ حيث وجدوا أن النبي الأكرم ﷺ كان مخالفاً لهذه الرسوم، وأنه قد أنكره في مرحلة المواجهة مع الشرك والوثنية، كانوا يقولون بكراهة ذلك^(٢٥). وبطبيعة الحال يمكن العثور؛ طبقاً لما ورد في كتاب «أخبار مكة»، على مستندات تؤكد وجود الصور والرسوم قبل ظهور الإسلام، بل في صدر الإسلام أيضاً. ففي عصر الجاهلية كانوا يقومون بتزيين السقف والجدران والأعمدة الداخلية من الكعبة، وكانوا يرسمون صور الأنبياء والأشجار والملائكة على الأعمدة والجدران، ومن تلك الصور صورة السيد المسيح ﷺ وأمه السيدة مريم العذراء ﷺ، وحتى الملائكة مرسومة داخل الكعبة^(٢٦). والدليل على صحة هذه الرواية أن هذه الصور ظلت على حالها إلى حين حكم عبد الله بن الزبير في المدينة، في السنة الثالثة والستين من الهجرة^(٢٧).

وبذلك فإن الرسم لم يشهد ازدهاراً كبيراً في صدر الإسلام؛ خلافاً لما كان عليه الاتجاه في الديانة البوذية والمسيحية، حيث ازدهر فن الرسم، وتمّ توظيفه في إطار الأهداف التعليمية والتبشيرية والعبادية^(٢٨). وفي القرون اللاحقة عمل الصنّاعون والفنّانون في البلدان التي تم فتحها على يد المسلمين - على إعداد المصادر والموارد اللازمة لإقامة وتزيين أولى العمارات الدينية وغير الدينية في الإسلام. ويمكن لنا

مشاهدة وتشخيص تأثير هذه الثقافات - ومن بينها: الثقافة البيزنطية والقبطية والساسانية، وكذلك آسيا الوسطى أيضاً - في آثار المراحل اللاحقة بشكل واضح. وفي الحقيقة فقد تشكّل من الاختلاط والامتزاج بين هذه العناصر الخارجية أسلوبٌ جديد ترك تأثيره على الفنّ في جميع أرجاء العالم الإسلامي^(٢٩).

وفي هذا الشأن يذهب الكثير من خبراء الفنّ إلى أن الرسوم الدينية بعد ظهور الإسلام لم تذهب إلى أبعد من تصوير القصص المرتبطة بالشخصيات المقدّسة^(٣٠). ولكن منذ أواخر القرن الثالث عشر الميلادي (القرن السابع الهجري) ظهرت بعض الموضوعات الدينية والشخصيات المقدّسة في مجال الرسم، حيث بدأ الرسّامون يهتمّون برسم شخصية النبيّ الأكرم ﷺ. وإن النسخ المصوّرة لكتاب «جامع التواريخ»، لرشيد الدين فضل الله، و«الآثار الباقية» التي تعود إلى بداية القرن الرابع عشر الميلادي (القرن الثامن الهجري)، هي من أوائل الكتب المشتملة على رسوم لشخصية الرسول الأعظم ﷺ. وبحسب الآثار الموجودة فإن وضع النقاب على الوجه الشريف لرسول الله لم يكن مرسومًا قبل العصر الصفوي^(٣١).

ومن الجدير بالذكر أنه يمكن لنا، بالالتفات إلى النسخ المصوّرة، تشخيص تجلّيات أخرى غير الرسوم الدينية في العالم الإسلامي^(٣٢). وطبقاً للشواهد المتوفرة كان هناك الكثير من الرسوم في الحمّامات والمسارح، وحتى في بيوت الإيرانيين أيضاً. وكذلك، على الرغم من الموقف الديني المخالف للتصوير في تاريخ الإسلام، لم يصدر حكمٌ قطعي بالتحريم، بل تمّ الكشف عن رسومٍ جدارية تعود إلى العصر الأموي؛ إذ تنتمي إلى أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري (أوائل القرن الثامن الميلادي). ومن ذلك، على سبيل المثال: في قصير عمرة^(٣٣) في شرق الأردن هناك حمّامٌ تظهر على جدرانه صورٌ بالألوان المائية على طبقةٍ من الجصّ، وهي تجسّد صوراً لست شخصياتٍ من البلاط. وفي قصر الحير الغربي^(٣٤)، الذي تمّ نقل بقاياه إلى متحف دمشق، توجد أيضاً صورٌ ونقوش مثل تلك التي تمّ العثور عليها في قصير عمرة^(٣٥).

بالالتفات إلى هذه الخلفيات في تحريم فنّ الرسم والتصوير في العالم الإسلامي على طول التاريخ، بالإضافة إلى المجموعات الواسعة والمتعدّدة لشرح حال بعض العلماء

والفنانين المؤثرين، قلماً ورد الحديث عن الرسّامين، والقليل من كتب الطبقات قد اختصّت بهم، ومنها: كتاب «ضوء النبراس وأنس الجلاس في إخبار المزوّتين من الناس»، الذي أشار إليه المقرّيزي في خطّطه^(٣٦). وكذلك ينبغي الاعتراف بأنّه لم يكن هناك حكمٌ قاطع بشأن تحريم التصوير. وإن موقف العالم الإسلامي من فنّ الرسم والتصوير لم يكن في جميع المراحل على وتيرة واحدة؛ ففي إيران بشكل عام رُبّما لم يكن هناك إحجامٌ عن رسم بعض الموضوعات الدينيّة، ولا سيّما سيرة النبيّ الأكرم ﷺ. وقد رسموا الكثير من الأحداث والوقائع في سيرة رسول الله ﷺ أو سيرة بعض الأنبياء الآخرين. وهذه الرسوم لا يقتصر وجودها على المخطوطات من الكتب، بل يمكن العثور عليها ومشاهدتها في الأعمال الخزّفية والفسيفساء والسجّاد والآثار الإيرانية الأخرى، وأحياناً في المساجد والأضرحة، مثل: مسجد جامع هارون «وليّ عهد» في إصفهان؛ إذ يشتمل هذا المسجد على رسمٍ وتصويرٍ محفورٍ للملكين محلّقين. كما يمكن العثور على تصوير بالحجم الطبيعيّ للإمام الرضا عليه السلام في مرقده الشريف في مشهد المقدّسة^(٣٧).

الجدور التاريخيّة لفنّ الرسم عند الشيعة الإماميّة —

بالنظر إلى العظمة والتّقدّيس الشامل الذي يكتّنه الشيعة لمناسبة عاشوراء فقد أوجد ذلك ثقافةً حيوية، بحيث تشكّلت مجموعةٌ من السلوكيات الدينية حول محور واقعة عاشوراء؛ فتناغم تاريخ الثقافة الدينية للشيعة مع القيمّ العاشورائيّة من الناحية العملية، وجعلها متميّزةً من غيرها. لقد كانت هذه الملحمة الحماسية على الدوام ملهمّةً للفنانين في مختلف المراحل التاريخية. وفي مجال فنّ التصوير قام المصوِّرون الشيعة، من خلال تصويرهم لأشكال صنّاع الملحمة العاشورائيّة، بفتح طريقٍ إلى العالم العلوي، وتبسيط الضوء على تاريخ عاشوراء. وإن الرسوم الجدارية في المقاهي والسقّاء، والمساجد، وأضرحة السادة الأشراف، ومياه الآبار القديمة، تُعدّ بأجمعها من تجلّيات الثقافة العاشورائيّة^(٣٨).

وفي العصر الصفوي تجلّى تجسيد هذه الواقعة الفجيعة في إطار الرسم

والتصوير^(٣٩). وفي الحقيقة فإن الحقبة الصفوية منذ عام ١٥٤٠م (٩٤٧هـ) أحدثت نقلة نوعية في البنية الفنية لإيران. وعلى هذا الأساس فإن مذهب التشيع قد ترك تأثيره في جميع أبعاد الحياة الاجتماعية لأتباعه، وكان سبب هذا التأثير يعود إلى غلبة الأبعاد العرفانية لمذهب التشيع في الفن الإيراني^(٤٠).

ومع ذلك كله فإن الاهتمام بالفن العاشورائي قد اتخذ في العصر القاجاري بُعداً آخر، واكتسب شكلاً رسمياً منسجماً بشكل أكبر، وانتشر في إطار تجليات مسرحية، والرسوم الحجرية، والرسم على الزجاج، والرسوم الجدارية، وحتى الرسم على وسائل الحمل والنقل الخفيفة والثقيلة، وفي الكثير من الموارد في تخطيط وصنع أشياء مثل: البيارق والرايات والأدوات المتنوعة، إلى يومنا هذا. وكانت هذه المشاهد تعرض في التكايا ومجالس العزاء، وكانت تستثير العواطف والأشجان مقرونة بقراءة المراثي والنياحة. وبذلك تحولت مجالس العزاء إلى مدارس سمعية وبصرية، وكان المعلم والمربي الكبير في هذه المدرسة هو شخص الإمام الحسين عليه السلام^(٤١).

ومن هنا يجب علينا أن لا نغفل عن الفن العاشورائي بوصفه فرعاً من الفن الإسلامي الذي تمّ توظيفه في المسرحيات الدينية والتصويرات الخاصة بالموضوعات الدينية، ولا سيما في إطار النقوش الإيرانية، التي تُعرف باسم «رسوم المقاهي» أو «رسوم السقاية»؛ وذلك لأن واقعة عاشوراء كان لها تأثيرٌ محرّك في صلب حياة الشيعة. وفي هذا الشأن يمكن الإشارة إلى المصادر الأدبية والأحاديث والروايات المعتبرة، من قبيل: تصوير كتاب «روضة الشهداء»، لمؤلفه الواعظ الكاشفي، الذي انتشر بين المسلمين الشيعة منذ بداية القرن العاشر الهجري فما بعد^(٤٢). وبالإضافة إلى تأثير النصوص الأدبية المكتوبة فإن الروايات المأثورة والأحاديث المنقولة، ولا سيما في إطار مسرحية التعزية، كان لها وقعٌ مؤثّر في إيجاد المسارح والرسوم الجدارية ذات الموضوعات الدينية أيضاً. وبذلك كان الرسّام يستمع إلى الموضوع الخاص بما يتطابق مع نقل الراوي أو قارئ التعزية أو المراثية، ويعمل على تصويرها، كما هي مرتسمة في أذهان عامة الناس^(٤٣). وفي نهاية المطاف أدّى مجموع هذه العناصر إلى تبلور فنٍّ مستقلٍّ، له خصائصه الفنية والمعنوية الخاصة به، والتي أخذت تُعرف بـ «رسوم

المقاهي» أو أسلوب رسم «التصوير التخيلي».

إن هذا النوع من الرسم يمثل جهداً جديداً في مجال فنّ الرسم في الثقافة الشيعية، والذي ظهر خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ويُعدّ في الأساس من الفنون الشعبية. ويُعرّف هذا الفنّ بين عامة الناس بـ «رسوم المقاهي». يمكن اعتبار المقهى بوصفه المنشأ الأصلي لهذا النوع من الرسم؛ إذ لم يكن يمثل مجرد رابط وثيق مع النقل (الحكواتي) فحسب، بل كان أصحاب المقاهي هم من أوائل المقترحين والمطالبين بهذا النوع من الفنّ في هذا الشأن. إن «رسوم المقاهي» مصطلح يأتي لوصف نوع من الرسم الروائي بالألوان الزيتية، يدور حول موضوعات دينية بطولية ملحمة ظهرت في مرحلة الثورة الدستورية (المشروطة) على أساس تقاليد الفنّ الشعبي والديني، بتأثير من الرسم الطبيعي، الذي كان شائعاً في حينه على يد فنانين غير متعلمين. وعلى هذا الأساس فإنّ «رسوم المقاهي» قد تبلورت - على خلاف اتجاهات الرسم الأكاديمي والتصوير الجديد - خارج مجال الفنّ الرسمي. إن هذا النوع من الرسم، الذي كان يعكس الآمال والتطلّعات الوطنية والعقائد الدينية وروح الثقافة الخاصة للطبقات الوسطى في المجتمع البشري، يمثل ظاهرة أكثر حداثة من سائر قوالب الرسوم العامية (من قبيل: رسوم الستائر، والرسوم الجدارية في البقاع المقدسة، والرسم على الزجاج بمضامين دينية وغير دينية)^(٤٤).

وفي الحقيقة فإنّ الأدب الملحمي والديني حظي - بسبب الظروف الاجتماعية الخاصة لمرحلة ما بعد الثورة الدستورية (المشروطة)، وكذلك بسبب الحاجة الروحية لدى عامّة الناس إلى هذه المضامين - باستقبال واسع. إن هذه الأدبيات - بالإضافة إلى فنون من قبيل: الفنّ الحكواتي، والمسرح، والتعزية، ورسوم المقاهي - قد بدأت حركتها الطليعية في الترويج للثقافة الشيعية، ورواية واقعة عاشوراء بين جميع الطبقات^(٤٥). إن من بين أفضل نماذج الرسوم الجدارية في موضوع واقعة عاشوراء هو ذلك الموجود في ضريح السيد زيد (إمام زاده زيد) في إصفهان. إن الرسوم الجدارية التي زيّنت جدران هذا الحرم الصغير قد أوجدت مجموعة قلّ نظيرها من الرسوم الدينية الإسلامية. وتعود هذه الرسوم إلى القرن الحادي عشر الهجري (القرن السابع عشر

الميلادي).

وفي الأساس فإن من الوظائف الهامة للمناسك الدينية والشعائر المذهبية إثارة وتحفيز الشعور الديني والمذهبي لدى عامة الناس. وقد أمكن لهذا الأمر أن يتحقق في الرسوم الجدارية، ولا سيما في إطار رسم الشخصيات الدينية في ما يُعرف بـ «رسوم المقاهي». وعلى هذا الأساس فإن «الروايات التصويرية» في مجال الفن الديني تمثل العنصر الأكثر بقاءً في نقل المعتقدات إلى عامة الناس. إن الشخصيات الدينية في تقاليد ومناسك الشيعة - بالإضافة إلى أنها تؤدي من الناحية العملية إلى المزيد من الاهتمام بالإيمان وإيجاد الارتباط المعنوي في الأجواء الدينية - تؤدي كذلك إلى إعادة تذكير المؤمنين مجدداً بالقيم الخالدة. وفي الحقيقة إن آثاراً من قبيل: «العشاء الأخير» للسيد المسيح؛ أو لوحة «عصر عاشوراء» التي أبدعها الفنان الإيراني محمود فرشچيان، تُعدّ من أبرز اللوحات في الثقافة والفن الشيعي، التي تعكس التصوير الديني^(٤٦). كما أن هذه اللوحات تمثل رواية لأحداث التاريخ المقدس، بحيث تضيف حياة جديدة على حياة المقدسين والأولياء^(٤٧).

ومن هنا فإن الكثير من العلماء والمفكرين يذهب إلى الاعتقاد بأن وجود هذه النقوش الدينية من شأنه أن يساعد الإنسان في الوصول إلى غايته الأصلية، المتمثلة في الانجذاب نحو العالي والقرب من الله سبحانه وتعالى^(٤٨). وربما كان الطريق الأبسط لتعيين أو تشخيص هذه الخبيصة - بحيث تكون مجدية لجميع السنن والتقاليد الدينية للبشر - يكمن في تعريفها بأنها: «انجذاب نحو العالي»؛ بمعنى الانتقال من مرتبة عادية ومحدودة جداً من الحياة البشرية إلى بُعدٍ أسمى وأكثر تعالياً، بحيث يكون فيه متحرراً من جميع القيود والأغلال. وبعبارة أخرى: إن هذه الخبيصة عبارة عن: الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي، حيث يتم بيان ذلك من خلال الأمثلة والنماذج المحدودة والمحسوسة^(٤٩).

إن الموضوعات المطروحة في هذه الرسوم الدينية ترتبط على الدوام بحياة أحد الأولياء والأنبياء. وعلى الرغم من أن الأولياء والشخصيات المقدسة تلعب دوراً محورياً في هذه الرسوم، إلا أن جميع هذه الرسوم إنما ترمي إلى وصف وشرح الموضوع الأصلي

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والهدف النهائي المتمثل بالمضمون والمحتوى، دون رسم وجوه وشخص الأنبياء والأولياء. ومن هنا لا نشاهد في أكثر هذه الرسوم والنقوش خصيصةً محدّدة وبارزة في وجه المقدّس تميّزه من سائر الأشخاص^(٥٠). ويرى فريتيهوف شوان بدوّره أن أهميّة الفن المقدّس أو الفن الديني تعود إلى محتويات الأثر الفنّي، وقال في ذلك: «إن الذي يحظى بالأهميّة في الفن المقدّس - أكثر من أيّ شيء آخر - هو محتوى ومضمون الأثر الفنّي، وأسلوب تطبيقه وتجسيده. في حين أن هذه العناصر في الفن العرقي وغير الديني إنما تبرز لغاية إثارة الشغف والانبهار والحبور تجاه الفعل الإبداعي فقط»^(٥١). ومن هنا فقد ذهب إلى اعتبار النقوش والرسوم الإسلامية اتجاهاً يتعرّض إلى تحليل محتوى ومضمون الأثر.

وفي هذا المجال لا يسعنا تجاهل المضامين المعنوية للرسوم الدينية في «التكايا». وتمثّل التكايا في الحقيقة نوعاً من العمارة الدينيّة، التي كانت قائمة في العصر القاجاري، وفي أغلب القرى. إن رسامي هذه التكايا كانوا يسعون على الدوام إلى تزيين الفضاء بما يتناسب وحاجة الناس، فكانوا لذلك يرسمون مشاهد من واقعة عاشوراء، وقصص القرآن، ومضامين الخير والشر. وطبقاً للدراسات والأبحاث الموجودة فإن غاية الرسّامين والمصوِّرين كانت - بالإضافة إلى احترام معتقدات الناس - هي العمل على إبلاغ الرسالة، في إطار التأكيد على الجوانب الأخلاقية، والحفاظ على السجاي الإنسانية المتأثرة بأحداث عاشوراء وسيرة الأئمة الأطهار^(٥٢)، وتوصيف المضامين المعنوية ببيان بسيط وبلغ. ويمكن لنا مقارنة ما يشبه هذا النوع من لسان الحال في التكايا برسوم المقاهي، وتفسيرها على هذا الأساس^(٥٣).

ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من أن أهميّة الفن الشيعي في إيران قد حظيت باهتمام كتّاب من أمثال: توماس أرنولد، وثروت عكاشة، وبلرولوم، وليندا كماروف، وأنا ماري شيمل، وأوكان، وغيرهم، يبدو أن هؤلاء المحقّقين إنّما درسوا نماذج الآثار الفنّيّة ضمن الإطار التاريخي - الاجتماعي، وبالالتفات إلى هذه الرؤية، ولم يقوموا بأيّ دراسة جادة لعقائد الشيعة في ما يتعلّق بالفن الإسلامي. وعليه فإن التأثير العملي لهذه التصاویر والنقوش الدينية - بغض النظر عن النواحي الفنّيّة الكثيرة

فيها .، والذي يصبّ في الاتجاه الجماهيري لعامة الناس نحو الدين وحضورهم الواسع في الشعائر والمناسك الدينية، أمرٌ يدعو إلى الالتفات والتأمل. والمهمّ هو أن الرسوم الجدارية ورسوم المقاهي؛ بوصفها إحدى مظاهر وتجليات الفنّ الديني في إيران، قد فقدت خصيصتها وجدواثيّتها الأولى، وتضاءل بريقها إلى حدّ كبير. وعليه لا بُدّ من العمل على اتّخاذ التدابير من أجل إعادة إحياء هذه الثقافة والفنّ الديني.

المسيحية ورسم الشخصيات، أبحاثٌ تهديدية —

إن المفردة اليونانية «eikon» تعني التصوير. إلّا أن هذه المفردة لا تعني في الثقافة الأرثوذكسية سوى تجسيد صُور عن الموضوعات الدينية. وإن كلّ تصوير للسيد المسيح بوصفه ابن الله أو كلمته، أو السيّد مريم العذراء والقديسين، وكذلك المشاهد والروايات الماثورة في الكتاب المقدّس، تُعدّ من نقوش ورسوم الشخصيات، وتُعدّ أمثلة وشواهد على التجسّم^(٥٣). وبناءً على اللاهوت الأرثوذكسي فقد اختصّت النقوش (Icon) بالمسيحية الشرقية فقط. وبعد انهيار الإمبراطورية البيزنطية استمرّت هذه النقوش في الفنّ الديني الروسي، ولم يتمّ تعميمها على جميع المسيحية أبداً. وعلى هذا الأساس لا يمكن تصنيف رسوم الغرب المسيحي تحت عنوان: «رسوم الشخصيات»^(٥٤).

إن «رسوم الشخصيات» تشير في معناها ومفهومها الخاصّ إلى رسوم ذات بُعدين للسيد المسيح، والسيدة مريم العذراء، والقديسين، أو المشاهد الروائية من الكتاب المقدّس. ويمكن - بالإضافة إلى الصُور المتقدّمة - نسبة هذا المصطلح إلى العناصر الخاصّة بالمراسم الدينية، ولوحات الرسم، والصُور، وحتى أبنية الكنائس أيضاً^(٥٥). إن النقوش في بداية الأمر كانت في الغالب تشمل الرسوم على اللوحات الخشبية القابلة للحمل، أو الرسوم الشمعية (التي كان يتمّ تصويرها بواسطة تسخين الشمع ومزجه بالألوان)، وكذلك رسوم التمبرا^(٥٦) (حيث يتمّ مزج البيض بالخل). ومع ذلك فإن النقوش في معناها الواسع تشمل التصاویر والرسوم الجدارية والفسيفساء الموجودة على جدران الكنائس، والصُور والنقوش المرسومة على ثياب القساوسة، والصُور

الموجودة على المحاريب والأناجيل والكتب الخاصة بالعبادة والصلوات والأدعية، وكذلك الصليب وسائر الأثاث والأغراض المنقوشة الخاصة بالكنيسة. ويمكن لنقوش الشخصيات أن تكون منحوتة أو محفورة على الخشب والعاج أو المعادن أيضاً، بل ومن الممكن أن تكون مرسومة على القماش والكثير من المواد الأخرى. يأتي توظيف هذه الصور في خدمة الأهداف العبادية والتعليمية، وتزيين وزخرفة الكنائس، وتُعدّ من اللوازم الضرورية للعبادة والتضرّع^(٥٧).

وفي ما يتعلق بأول استخدام للرسوم الشخصية المؤثرة قيل: إن أهم شخصية عند المسيحيين الأرثوذكس هي شخصية السيد المسيح عيسى بن مريم. وهم يعتقدون أن شخصية عيسى المسيح بوصفه «الشخصية الأولى» قد تمّ إبداعها في حياته، ويذكرون هذه الشخصية بوصفها «الصورة المقدسة أو الصورة الحقيقية»، حيث تمّ إبداعها دون تدخل من البشر. وطبقاً للروايات التاريخية المتعددة فإن لهذا النقش معجزات وقدرة شفائية. وقد تمّ إبداع هذا الرسم بطلب من أبغار أوكاما الخامس، ملك (ساروئين)، وهي بلدة صغيرة كانت تقع في الحدّ الفاصل بين الإمبراطورية الرومانية والأشكانية. وقد بعث هذا الملك رسّاماً إلى السيد المسيح؛ كي يرسم صورة له، ولكنّ هذا الرسّام، رغم كلّ الجهود المبذولة، لم يستطع أن يتبين شيئاً من ملامح وجه السيد المسيح، سوى النور الذي يجلّله، ولذلك لم يتمكن من رسم ملامحه. ولذلك طلب السيد المسيح من المحيطين به أن يأتوا له ببردة، ثمّ شدّ وجهه بها، وانطبعت جميع ملامح وخطوط وجهه عليها، ومنذ ذلك الحين أطلق على هذه البردة اسم «بردة فورنيكا»، وهو اسم منحوت من كلمتين لاتينيتين، وهما: (wera) بمعنى الحقيقي، و(eikona) بمعنى التصوير^(٥٨).

وجاء في الروايات: إن هذا الملك بعد شفائه من مرض الجذام؛ ببركة هذه الصورة، عمد إلى إشهار إيمانه بالمسيحية، من خلال استبدال هذه البردة بأحد الأصنام المقامة على بوابة المدينة. وقد سبق للسيد المسيح عيسى عليه السلام أن أرسل هذه البردة - واسمها: الصورة الحقيقية، والتي تشير إلى تصوير السيد المسيح - مرفقة برسالة إلى الملك أبغار. وقد بشره في تلك الرسالة بالشفاء من الجذام. ولاحقاً تمّ وضع

هذا التصوير في بوابة المدينة؛ لتكون أمام مرأى الجميع. ولكن بعد ذلك بفترة، واثراً الاهتمام المتزايد من قبل عموم الناس بهذا التصوير، وظهور بوادر الوثنية (وبسبب المعاجز التي ظهرت لهذا التصوير)، صدر أمرٌ من قبل أسقف هذه المدينة بإخفاء ونقل هذا التصوير من بوابة المدينة^(٥٩). وعلى أي حال فإن هذا المسار، وكذلك وجود الخلفيات الثقافية المتنوعة، من قبيل: الثقافة اليونانية - الرومية، أشاع فن تصوير الشخصيات بين المسيحيين الأرثوذكس بالتدريج.

الجدور التاريخية لتصوير الشخصيات في المسيحية —

يمكن القول: هناك طريق واحد إلى تبويب التقاليد الدينية، وتقسيمها على أساس الموافقة أو المخالفة مع النقوش والصُور ذات البُعدين أو ثلاثية الأبعاد في قالب النموذج أو التجسّم الإلهي^(٦٠). وفي هذا المجال يختلف موقف المسيحيين، الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت، فيما بينهم إلى حدٍّ ما. وبعبارة أخرى: إن الكنيسة الأرثوذكسية؛ بسبب نظرتها إلى الحياة والإيمان المسيحي، تختلف عن الكنيسة الكاثوليكية الرومية والبروتستانتية اختلافاتٍ أساسية^(٦١). ومن هنا فإن المسيحيين الأرثوذكس يعبرون عن الصُور والنقوش الموجودة في الكنيسة الكاثوليكية بوصف الـ «التمثال» (Portrait)، ولا يرونها جديرةً بوصف وعنوان «الأيقونة». وهم يرون أن الاتجاه الفني في الغرب المسيحي والديانة الكاثوليكية - حيث عاشت في الحد الأدنى مرحلة تحت سطوة الفكر الإنساني - لا يستطيع بيان تعاليم أسس الأيقونات بشكل شفاف وصريح. طبقاً لبيان اللاهوت الأرثوذكسي تُعدّ الأيقونات تحولاً خاصاً بالشرق. وإن التمثال وإن كان يتحقق طبق خصائص ثابتة، مثل: الأيقونات، إلا أنه لا يشير إلى معانٍ أبعد من الحياة المادية والأرضية، وإن الغاية منه مجرد الحفاظ على الشبه^(٦٢). إن هذه التماثيل تعجز عن بيان المعاني الروحانية، وإضفاء مسحة متعالية على هذه المعالم، في حين أن رسم الأيقونات والشخصيات الكنسية الأرثوذكسية لا تكتفي بمجرد بيان الظاهر المحسوس، بل إنها تشير كذلك إلى الأمور غير المحسوسة أو المفاهيم الروحية لما يُراد التعبير عنه أيضاً. إن هذه الكنيسة تتكر وتنبذ القيم

الطبيعية والصور ثلاثية الأبعاد التي تزيّن الكنائس الكاثوليكية الرومية^(٦٣).

لقد أثارت هذه المسألة الكثير من النقاشات والمنازعات في لاهوت تصوير الأيقونات. وفي نهاية المطاف تحققت الغلبة الحاسمة لأصحاب النزعة العامة في تقديس الأيقونات، وذلك في يوم الأحد المقدّس سنة ٨٤٣م، حيث تمّ في ذلك العام إقامة مجمع كنسي في القسطنطينية، حضر فيه الكثير من الجماهير في كنيسة آياصوفيا، وتمّت إعادة الأيقونات والتمائيل إلى الأبد، وأقيم حفلٌ بمناسبة هذا النصر والحدّث الهامّ في الكنيسة الأرثوذكسية^(٦٤).

وكذلك الأمر في تيار الإصلاح اللوثيري الذي لم يكن موافقاً تماماً على جميع أنواع الأيقونات، إلّا أنه - خلافاً لبعض التيارات الأخرى، مثل: الكالفينيين، الذين كانوا يدعون إلى إزالة جميع الصور - لم يتمّ سوى إزالة القليل منها؛ إذ إنه كان يتمتّع بمرونة أكبر. لقد كان الكالفينيون يدعون بشدّة إلى إلغاء جميع الصور، ويتحدّثون عن الوعظ في مواجهة التمسك بالأيقونات، ويعملون على إزالة ما كان له صبغة تزيينية من الكنيسة؛ لاعتقادهم بأن المؤمنين والحاضرين في الكنيسة لا يركّزون - مع وجود هذه الصور - على العبادة. ولذلك لم يكن هناك توافق في جميع مراحل الإصلاح على الاستفادة من الصور^(٦٥). ومع ذلك كان مارتن لوثر يجيز عرض التصليب وصورة عيسى على الصليب^(٦٦). إلّا أنهم لم يكونوا يقحمون الصور الروائية في العبادات الجماعية، وكذلك في أدعيتهم الخاصة^(٦٧).

وعلى هذا الأساس كانت قصص الكتاب المقدّس في عصر الإصلاحات تساهم بدورٍ ضئيل للغاية في مجال الفنّ، بالقياس إلى الموضوعات غير الدينية. في حين أن عكس قصص الكتاب المقدّس كان حتّى في البلدان الكاثوليكية يشكل الموضوع الغالب^(٦٨). وعلى أيّ حال فقد بدأت هذه الخصومة سنة ١٥٢٠م في الكثير من المناطق الأوروبية، حيث قاموا بإصلاح ثقافي في المنظومة الدينية، مع الدخول إلى الكنائس، وتطهير هذه الأماكن من الصور وسائر الأشياء المقدّسة المرتبطة بالطقوس الدينية، وسياساتها المعارضة للأيقونات^(٦٩). إن الكنيسة البروتستانتية قد رفضت حضور الأيقونات والتمائيل في العبادات الجماعية، وكذلك في الأدعية

والابتهالات الخاصة أيضاً، وعارضت تزيين وزخرفة الكنيسة بهذه الصور المقدسة^(٧٠)، بل اعتبروا أيضاً صور القديسين تجسيدا لعبادة الأوثان الكنسية. ولكنها في الوقت نفسه لم تكن موافقة على مكافحة الأيقونات بشكل مطلق. ومن الجدير بالذكر أن فرض القيود على الفن من قبلهم كان أشد وأكثر إصراراً من مكافحة الأيقونات والتصاویر في العصر البيزنطي؛ لأن هذا الحجم من الإصرار على مكافحة الأيقونات والصور كان موجهاً إلى الأشخاص الذين كانوا ينتفعون من هذا النوع من الأيقونات والصور وعبادة الأيقونات، ولم يكن موجهاً إلى ذات الصور^(٧١).

موقف المسيحية الأرثوذكسية من صناعة التماثيل —

من وجهة نظر المسيحيين الأرثوذكس، كما يُعدّ كلام الكتاب المقدس نوعاً من التصوير، كذلك يمكن اعتبار التصوير نوعاً من الكلام. يقول القديس باسيليوس (٣٣٠ - ٣٧٩م) في هذا الشأن: «إن الذي ينقله الكلام بواسطة الأذن يعمل الرسم على نقله بواسطة السكوت، ومن خلال التصوير. وبواسطة هذين الأمرين المقترنين ببعضهما على الدوام يمكن الوصول إلى إدراك أمر واحد»^(٧٢). وفي الواقع فإن التماثيل؛ بسبب قابليتها التصويرية، تعمل على رسم المناجيات الإلهية، وتساعد المؤمنين على التفكير والتأمل وإدراك النصوص الدينية بشكل عميق. إن هذا المفهوم يؤكد على الدور الكلامي والتعليمي للتماثيل والأيقونات. وفي الأصل فإن الذي يتم عرضه في التماثيل المسيحية يُعبّر عن القصص والمفاهيم الكامنة في الكتاب المقدس. وعلى هذا الأساس اعتبروا التماثيل والأيقونات المسيحية رسائل إلهية. وقد قامت التماثيل أيضاً على طول التاريخ بلعب دورها بقوة على الدوام، وفي أروع صورة وأتمها، كما أكد القديس باسيليوس في هذا الشأن قائلاً: «إن الفنانين كانوا في رسومهم يخدمون الدين، كما كان الخطباء في فصاحتهم ونفوذ كلامهم»^(٧٣).

وعلى هذا الأساس فإن جانباً واسعاً من تاريخ المسيحية يحكي عن رسم صور بأساليب مختلفة، ومتعلقة بأزمنة وأمكنة مختلفة، وتقوم على أساس الكتاب المقدس وكتب المناجاة، التي يتم توظيفها لتعليم المؤمنين حديثاً وجلسات وعظ العلماء وآباء

الكنيسة^(٧٤). ولكن كما تبين الكنيسة الكاثوليكية لا يمكن اعتبار هذه الصور المقدسة مجرد تعاليم دينية، أو اعتبارها أمراً اختيارياً ومجرد زينة في بناء وتوسيع الكنيسة الأرثوذكسية، بل إن التماثيل والأيقونات - بناءً على اللاهوت الأرثوذكسي - تُعدّ جزءاً لا ينفك عن اللاهوت، وانعكاساً واضحاً وصريحاً للعبارات والقصص والروايات الواردة في الكتاب المقدس. وقد خلقت جواً ملكوتياً وسموياً يعكس حضور الحاضرين في الجنة^(٧٥).

ليست الغاية في التصوير ورسم التماثيل مجرد التزييق والتلوين والصقل. إن أغلب هذه التماثيل المقدسة لا تكتسب موضوعية بالنسبة إلى الأساليب الفنية الجديدة؛ لأن التماثيل والأيقونات عبارة عن صور مقدسة ومباركة، وليست مجرد أشياء فنية^(٧٦)؛ بحيث إن اهتمام الرسّامين الأوائل قبل أن يكون منصباً على الأبعاد الجمالية لهذه الصور ينصبّ على الأبعاد العبادية في رسم هذه الصور والتماثيل. ومن هنا فإن كمال شكل ما يكمن في التجسيد المقبول للتعاليم الدينية^(٧٧). وعلى هذا الأساس فإن هذه التصاوير، والكثير من الصور التي أضحت فيما بعد مشمولة لمفردة التماثيل والأيقونات، لم يتبلور أي منها كنتيجة للاتجاه إلى ناحية تزويقية وفنية، بل هي نتاج للاهوت فذّ وحصريّ، ودعامة اعتقادية مُحكّمة^(٧٨).

وبطبيعة الحال فإن التقديس الذي يُمارَس تجاه هذه الصور المقدسة، والحركات المعبرة عن الاحترام والمودة، من قبيل: السجود والتقبيل وإضاءة الشموع وإحراق البخور، لا ينبغي أن يُحمّل على العبادة أبداً. وفي هذا الشأن عمد اللاهوتيون المسيحيون في المجمع الكنسي لعام ٧٨٧م إلى بيان التفاوت والتمايز بين «التقديس» والتكريم» و«عبادة التماثيل والأيقونات» بشكل واضح. إن «التقديس» و«التكريم» الذي يقوم به المسيحيون إنما هو تجاه الأشخاص المقدسين، وتماثيل وأيقونات شخصيات مثل: السيد المسيح، والسيدة مريم العذراء، وسائر القديسين، وأما «العبادة» فهي تقتصر على الله حصراً، ولا يُعبَد غيره^(٧٩). وطبقاً لعقيدتهم فإن احترام وتقديس السيدة مريم العذراء والقديسين هو شكل آخر من أشكال العبادة والتمجيد. يقول المسيحيون باحترام وتبجيل السيدة مريم العذراء وسائر القديسين؛

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

لأنهم أشخاصٌ مقربون من الله سبحانه وتعالى. كما أنه بواسطتهم يمكن الوصول إلى العظمة والجلال^(٨٠). وعلى هذا الأساس تشير ميرتشا الإلياذة إلى تقديس الأيقونات والتماثيل الدينية، قائلة: إن الشيء إنما يكون ماورائياً ومقدساً ما دام يشير في ذاته إلى الفوق والماوراء^(٨١).

وأما موقف المسيحيين الأرثوذكس والكاثوليك في هذا الشأن فهو مختلفٌ إلى حدٍّ ما. إن اتجاه الكاثوليك من تصوير القديسين يتضح من كلام للبابا غريغوري الأول (٥٤٠ - ٦٠٤م). كان غريغوري يعتبر «الكتاب المقدس» مفيداً لتعليم الطلاب والمتعلمين، وأما «تماثيل ورسوم القديسين» فهي مفيدةٌ بالنسبة إلى الأميين وعامة الناس. وقد صرح بأن هذه الصور والتماثيل يجب أن لا تتخذ لناحية العبادة، وإنما لمجرد تقريب الأذهان الجاهلة من مضامين الكتاب المقدسة^(٨٢). كما أن التماثيل في الكنيسة الكاثوليكية في عصره كانت لها صبغة تعليمية فقط. وبعبارة أخرى: في المرحلة الزمنية التي كان فيها جمهور الناس من الأميين لم يكن التعليم الديني ممكناً إلا عبر المشافهة أو التأثير البصري. ومن هنا فإن التماثيل الموجودة في الكنائس إنما كانت تعتبر «الإنجيل المقدس للفقراء».

وظائف التماثيل في الكنيسة الأرثوذكسية —

طبقاً لرؤية المسيحيين من الأرثوذكس يتم نقل التعاليم الدينية والتوحيدية إلى المشاهدين بواسطة التماثيل والأيقونات المقدسة^(٨٣). وعلى هذا الأساس فإن التماثيل والأيقونات تمثل «أداة بصرية» للتفكير العميق والتأمل والتدبر في ما يعمل خدام الكنيسة على تعليمه للمؤمنين. إن هذه الصور - سواء أكانت ذات بُعدين أو كانت ثلاثية الأبعاد - إنما تمثل أداة للرواية والشرح التفصيلي لذلك الشيء الذي تمّ بيانه في التعليمات الشفهية^(٨٤).

وفي الحقيقة فإن الشعائر العبادية في الكنيسة الأرثوذكسية تقوم على «العناصر الكلامية» و«العناصر غير الكلامية»، ولا سيما منها التماثيل والأيقونات. وإن هذه العناصر بالتوازي مع بعضها تلعب دوراً كبيراً في هداية الناس إلى الإيمان.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

وإن العناصر الكلامية، من قبيل: قراءة الكتاب المقدس، والصلاة، والمناجاة، والمواظب، وتوظيف الأصوات الملحنة، وإنشاد الأشعار الدينية، والعناصر غير الكلامية، من قبيل: الثياب الخاصة بإقامة الشعائر والأعمال العبادية، ولا سيما التماثيل والأيقونات، تترك تأثيراً ملحوظاً في إثارة المعاني الروحية في وجود المؤمنين المسيحيين، ومواكبتهم وانسجامهم مع الشعائر والمناسك. يذهب الكثير من اللاهوتيين الأرثوذكس إلى الاعتقاد بأن العناصر الكلامية (Verbal)، ولا سيما العناصر غير الكلامية، لها دخل في إثارة المعاني الروحية لدى المؤمنين، وتماهيهم مع الشعائر والمناسك^(٨٥).

ومن هنا فإن التماثيل والأيقونات تعرف كجزء لا ينفك عن اللاهوت، وعن شعائر المسيحية الأرثوذكسية. إن هذه الصور المقدسة ليست مجرد أشياء مادية متخذة من الخشب أو الحجر أو الألوان، بل هي - بناءً على عقيدة المسيحيين - واسطة للقوة الروحية الوحيدة. إن الألوهية من وجهة نظرهم لا يتم تحديدها بتصوير أو مكان بعينه، بل إنها حاضرة في جميع الأمكنة. وعلى الرغم من ذلك فإنه يتم في الأعم الأغلب تحديد أماكن خاصة لهذه التماثيل والصور في بنية الأماكن المقدسة، ويُنظر إليها بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الأبعاد الدينية والجمالية في العبادات الدينية^(٨٦)، بحيث إنه لا يمكن من وجهة نظر المؤرخين المعاصرين الفصل بين قيمة التماثيل والأيقونات من الناحية الفنية وبين القيمة الدينية للنصب والأيقونات^(٨٧).

إن تقديس التماثيل والنصب - بناءً على ما يعتقده المسيحيون الأرثوذكس - ليس مجرد بيان لدين تشريفي وعارٍ من المحتوى، بل هو بيان لمفهوم أساس في المسيحية، تم الحفاظ عليه في الكنيسة الشرقية بشدة، وأعد الأرضية للارتباط المباشر والحميم بين الإنسان وخالقه. وبذلك يتجلى مفهوم «التجسد» في العبادة الكنسية بوضوح^(٨٨). كما أن الأيقونات والتماثيل تعمل على بيان «صور دينية»، وبسبب هذه المضامين تصبح مثاراً لمشاعر العشق والشفقة لدى الناظر إليها. وحتى عندما تكون الغاية من الأيقونات والتماثيل هي تزويق الكنائس - وهو ما لا ترتضيه المسيحية الشرقية، وتنسب التوظيف التزييني للصور والتماثيل المذهبية إلى المسيحية الغربية - مع ذلك

تكون الغاية من التماثيل والأيقونات هي إثارة السرور والحبور الروحي والمعنوي^(٨٩). وفي هذا الشأن نجد أن توما الأكويني يتفق مع بونافينترا، ويذهب إلى الاعتقاد بوجود ثلاثة أسباب لإدخال التماثيل والأيقونات إلى الكنائس، وهي: أولاً: تعليم العامة من الناس والأميين؛ وذلك من حيث إنهم يقومون بما يقوم به الكتاب المقدس.

وثانياً: لكي يتجلى سرّ تجسّد الله في وجود السيد المسيح والنماذج من القديسين أمام الناظرين في كلّ يوم، وتبقى محفوظة في أذهانهم. وثالثاً: من أجل إثارة «الحماسة المذهبية»، وفي هذا الشأن تكون المبصّرات أشدّ تأثيراً من المسموعات^(٩٠).

إن الأيقونات والتماثيل تعكس أحداث وقصص الكثير من معجزات السيد المسيح، ولا سيّما حول الظهور الأولي لمواصفات وشمائل السيد المسيح نفسه، في ما عُرف بوصفه «الصورة الحقيقية أو الصورة الأولى». إن الكثير من القصص حول المعجزات ترتبط بنجاة ذات الصّور المقدّسة من تشويه مكافحي التماثيل والأيقونات، ورسم الإمداد الإلهي^(٩١)، الذي كان مؤثراً للغاية على اعتقاد وإيمان المسيحيين الأرثوذكس. واليوم تُعدّ هذه الأيقونات والتماثيل المقدّسة ذات معجزات كثيرة، وتحظى بمكانة كبيرة وعالية. وهي تُتخذ بوصفها من وسائل وأدوات القيام بالشعائر الدينيّة، ويتمّ توظيفها في بيوت المسيحيين الأرثوذكس (في الزوايا والأنحاء الجميلة)، في المناسبات الرسمية للعبادة والتضرّع، ولا سيّما في الكنيسة (مشاهد التماثيل والأيقونات)، وكذلك في التجمّعات، وبين عامّة الناس^(٩٢).

لقد تمّ إجراء دراسة حول الدّور الإعجازي للتماثيل والأيقونات الخاصّة بالسيدة مريم العذراء في مدينة فلاديمير، وتأثير ذلك على حياة المدينة والفنانين المعاصرين طوال حياتهم^(٩٣). يذهب سكان مدينة فلاديمير إلى الاعتقاد بأن وجود تمثال السيدة مريم العذراء في مدينتهم قد حماهم من جميع أنواع البلاء^(٩٤). وفي المراحل اللاحقة كانت هناك قصص تُروى بشأن ذمّ تحطيم التماثيل والتصاوير في إطار مكافحة كسر الأيقونات، ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما يرويه ثيوفانس من أن السيدة مريم

رأت شخصاً يعمل على تخريب أيقوناتها وتمثيلها فأعدت له عذاباً، بحيث لم يمض عليه سوى يوم واحد حتى مات ميتةً فظيعة^(٩٥). ويقول يوحنا الدمشقي، بوصفه من أكبر المدافعين عن التماثيل والنُصُب: «يجب على كل شخص أن يعلم بأن الذي يعمد تعصباً إلى تحطيم صور السيد المسيح وأمه القديسة مريم أو غيرهما من القديسين فهو دون أدنى شك عدوٌ للسيد المسيح وأمه وجميع القديسين، ومدافعٌ عن إبليس والشياطين»^(٩٦).

كما أنه يقول في ذات السياق: «إن السجود والتكريم الذي يقوم به المسيحيون من الأرثوذكس هو نوعٌ من إظهار الخضوع والاحترام والتقدير. هناك نوعٌ من التعظيم والتبجيل الخاص بالله فقط، وفي مقابل هذا التعظيم الخاص بالله هناك تعظيم يختصّ - من أجل الله - بخدّام الله والقديسين، وكذلك القديسة مريم»^(٩٧).

وهو يرى أن تقديس أيقونات وتماثيل المقدسين داخلُ ضمن دائرة هذا النوع من التقديس والتعظيم. كما أن يوحنا يستند - في إثبات مفهوم الأيقونات والتماثيل - إلى موارد من العهد القديم أيضاً؛ فهو يرى أن سجود وخضوع يوشع بن نون أمام أحد الملائكة^(٩٨)، وخضوع وسجود «بني إسرائيل» أمام الخيمة المقدسة في هيكल أورشليم^(٩٩)، داخلُ ضمن هذه المقولة^(١٠٠). وفي هذا الشأن يمكن لنا أن نذكر خضوع وتعظيم النبي إبراهيم عليه السلام لثلاثة من الملائكة الذين حلوا ضيوفاً عليه^(١٠١).

يُضاف إلى ذلك أن مضامين الأيقونات والتماثيل قد تسلّت - مضافاً إلى الثقافة الدينية - إلى الثقافة العامة أيضاً، فتركّت تأثيرها عليها، وتأثرت بها^(١٠٢).

هذا وقد أشار المؤرّخ الألماني (أرنولد أنجيننت)^(١٠٣) إلى تأثير المناجاة على الحاضرين والمشاركين فيها، قائلاً: «إن القوة الروحية تنتقل بواسطة الحضور الروحاني. وإن الاحتفالات والمراسيم العبادية المسيحية لا يقتصر تأثيرها - في ما يتعلق بالحضور في الكنيسة - على الجانب الروحي والمعنوي فقط، وإنما تترك كذلك تأثيراً فيزيقياً ومادياً عليهم؛ حيث لها تأثيراتٌ من قبيل: الحفاظ على الفرد من الأمراض، ولا سيما المعدية منها، وكذلك تحميه من المجاعة، وتصونه من ويلات الحروب، والكوارث الطبيعية والمفاجئة»^(١٠٤).

كما أن المسيحيين بدورهم يُقرّون بأن النظر إلى الأيقونات والتماثيل يساعد في أغلب الموارد والحالات على إحضار وتجسيد المصائب والمحن العصبية التي تعرّض لها السيد المسيح ﷺ في الأيام الأخيرة من حياته. وإن هذا التداعي يعمل بدورّه على إعداد الأرضيّة لغفران الذنوب والنجاة المقرونة بالعبادة والخضوع أمام أيقونات وتماثيل المقدّسين^(١٠٥). ومن ذلك - مثلاً - أن الفسيفساء الموجودة في كنيسة القديسة (سانتا ماريا) في ماجورا تعمل على شرح وبيان فلاح الروح وخلاصها. وإن الحقيقة التي تعمل هذه النقوش على تصويرها تمثّل «الكلام الحيّ للكتاب المقدّس»^(١٠٦)؛ إذ يذهبون إلى الاعتقاد بأنهم «عندما يقفون أمام التماثيل والأيقونات والنُصب، وينظرون إليها، فإن هذا لا يكون مجرد إشباع الفضول، وإنّما هم بذلك يطلبون من المقدّسين ومن أصحاب هذه التماثيل المقدّسة الحضور في المجلس، ويلتمسون منهم الهبات والعطايا. إن المؤمنين بالكنيسة الأرثوذكسية يعتقدون بأن النور (الهالة المقدّسة) المنبعث من التماثيل والأيقونات^(١٠٧) لا يرتبط بدورّه بالعصر والزمان الحاضر، وأنه لا يردّ عليهم بواسطة العوامل والأسباب الخارجية، وإنّما هو نورٌ أبديّ وأزليّ يشعّ من التماثيل والأيقونات ووجوه المقدّسين»^(١٠٨).

هناك في المراسم الدينية للكنيسة نرى بعض المشاهد المؤثّرة للغاية، من قبيل: صُور الأطفال الصغار، ومنهم: الرضع الذين لم يتعلّموا المشي بعد، ومع ذلك تراهم يحبّون على ركبهم باتجاه تلك الأيقونات والتماثيل المقدّسة، ويقبلونها. إن المعرفة التوحيدية والفطرية لهؤلاء الصغار جديرة بالتبجيل؛ إذ يبدو بحسب الظاهر أنهم قد تعلّموا الإيمان وأقرّوا به، في حين أنهم لا يزالون حتّى غير قادرين على النطق. وفي مراسم العقد والزواج يقوم الضيوف في الغالب بإهداء العريسين عدداً من تماثيل وأيقونات السيد المسيح عيسى والسيدة مريم العذراء. وعلى هذا الأساس فإنهم يرون أن بداية الحياة الزوجيّة وتكوين الأسرة السليمة إنّما يكون ببركة وفضل حضور أيقونات وتماثيل المقدّسين في بناء الأسرة^(١٠٩).

ببركة هذا النظام الاعتقاديّ انتشرت ظاهرة الأيقونات والتماثيل، مقرونةً بالإيمان الأرثوذكسي، في كافّة أنحاء البلقان وروسيا. واستمرت هذه الظاهرة

بالانتشار والرواج في تلك الأصقاع، حتى بعد سقوط الإمبراطورية البيزنطية. إن ظهور فنّانٍ شامخ، مثل: (أندريه روبليوف)^(١١٠) - الذي عدّ بحق أكبر نحّات للأيقونات والتمائيل في روسيا - يؤكّد بدوّره على حقيقة أن دوافع الإبداع في فنّ النّحت البيزنطي قد تسلّلت من مسقط رأسها الأصلي، واتّجهت إلى الحدود الشمالية من العالم الأرثوذكسي^(١١١).

النتيجة —

بالالتفات إلى الجذور التاريخية لهذين المفهومين (الفنّين / الروحانيين) يتّضح أنه كان هناك ولا يزال بينهما تأثيرٌ وتأثّر. يرى بعض المؤرّخين أن الصُّور التي كانت شائعة بين السريان من اليعاقبة تمثّل حلقة وصلٍ بين التراث البيزنطي التقليدي والفنّ المسيحي والتصويري في الشرق الإسلامي؛ لأنّ الرّسّامين السريانيين من اليعاقبة، الذين كانوا يُعدّون من المسيحيّين الشرقيّين، كانوا هم الفنّانين الأوائل الذين أقبلوا على الفاتحين المسلمين، ووضعوا فنّهم تحت تصرّفهم. وكان الدافع الذي دفعهم إلى ذلك هو امتعاضهم من الحكّام الأجانب في القسطنطينية، واستياؤهم من البدع التي كانت شائعة في الكنيسة الحكومية، إلى الحدّ الذي قيل معه: إن الحكّام المسلمين كانوا على الدوام يوفّرون الدّعْم والحماية للفنّانين المحترفين من أتباع الكنيسة الشرقية^(١١٢). وقد ورد الكلام عن حجم الاهتمام الكبير بالفنّ البيزنطي في كتاب البلدان، للفقيه الهمذاني^(١١٣)، حيث قال: «إن سكّان الإمبراطورية الرومية الشرقية (البيزنطية) كانوا من أمهر الرّسّامين في العالم»^(١١٤).

وعليه ليس هناك من شكٍّ - في المُجمل - في وجود تبادلٍ ثقافي بين فنّ التصوير الإسلامي وأسلوب المسيحيّين الشرقيّين. بيّد أن تأثير الفنّ المسيحي الذي نشاهده في الفنّ الإسلامي لا يعني أن الفنّ الإسلامي كان برمّته مديناً للفنّ المسيحي، بل كان لكلا الجانبين تأثيرٌ وتأثّرٌ بالآخر، بل لقد أدّى كلّ منهما إلى توفير الأرضيات لتطوير وازدهار الآخر.

وبالإضافة إلى البحث التاريخي، فإن الاختلاف بين الشيعة والمسيحيين

الأرثوذكس في توظيف ومكانة الأيقونات والتمائيل يعود إلى اختلافهما في المباني النظرية في هذا الشأن؛ إذ يذهب المسيحيون الأرثوذكس إلى القول بأن التماثيل والأيقونات تمثل جزءاً لا يتجزأ من اللاهوت، وإن هذه الأمور تمثل انعكاساً وتجلياً واضحاً وصريحاً للعبارات والقصص والروايات الواردة في الكتاب المقدس. ويقول سبنسكي في هذا الشأن: إن التصوير في العالم المسيحي يشتمل على بيان منظّم وأزلي. ومن دون وجود التصوير تكون المسيحية مفتقرة إلى إحدى ركائزها. وفي المقابل يمثل التصوير الإسلامي مجرد تجليات للقيم والمفاهيم الدينية. وطبقاً للشواهد فإن المسلمين على طول التاريخ لم يعملوا على توظيف الرسم كأداة لنشر وتبليغ عقائد الدين الإسلامي، ولا ينظرون إلى الرسوم والأيقونات والتمائيل المقدسة بوصفها من ركائز ودعامات الدين، كما يراها الرسّامون المسيحيون.

ومن ناحية أخرى فإن الكنيسة المسيحية كانت على الدوام، ومنذ البداية، تدعم الفنانين؛ في حين أن فنّ الرسم في إيران كان حبيس دائرة ضيقة، ولم ينتشر كما كان الأمر بالنسبة إلى الرسوم في المدارس الغربية. وإن أغلب الناس العاديين لم يستفيدوا منه بما يكفي، وإنما كان قوامه ودوامه على الدوام رهناً بدعم الملوك والأمراء^(١١٥).

كما أن الأيقونات والتمائيل لم تكن أبداً هي الغاية والقصود، وإنما هي على الدوام وسيلةٌ لتحصيل المعرفة والعلم بالمعبود. ومن هنا كان يتمّ التأكيد - في كلمات يوحنا الدمشقي وسائر المدافعين عن التصوير - على هذا الأمر الهامّ، وهو أن الأيقونات والتمائيل هي مجرد وسائل في الفيض، ويجب أن لا يتمّ الخلط بينها وبين الغاية والهدف. وعلى رواية فإن الأيقونات والتمائيل والرسوم نافذة بين الأرض والسماء، وهي نافذة مفتوحة على جهتين؛ إذ إن الأيقونات إذا انتهت إلى ذاتها آل الأمر إلى الوثنية.

الهوامش

- (١) انظر: محمد نقي زاده، مباني هنر ديني در فرهنگ إسلامي (أسس الفن الديني في الثقافة الإسلامية) ١: ٥٥، فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٨٤هـ.ش؛ آپوستولوس كاپادونا، «هنر ديني، دين وهنر» (الفن الديني، الدين والفن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فرهاد ساساني، مجلة بيناب، العدد ٧: ١٠٩ - ١٠٠، ١٣٨٣هـ.ش.
- (2) See: Prokurat, Michael, 1996, Historical Dictionary of The Orthodox Church, USA, Scarecrow Press, Inc. p. 165.
- (٣) انظر: ماري بت فيشر، دائرة المعارف أديان زنده جهان (موسوعة الأديان الحية في العالم): ٤٧٣، ترجمته إلى اللغة الفارسية: مرضية سليمان، نشر علم، طهران، ١٣٨٩هـ.ش.
- (4) See: Carter Lindberg, 2006, Abrief history of Christianity, USA, Blackwell Publishing, P. 154.
- (٥) انظر: مرتضى أفشاري وآخرون، «بررسی روند نمادگرایی شمایل ها در نگارگری إسلامي از منظر نشانه شناسي» (بحث تمثيل الشخص في الفن التصويري الإسلامي من زاوية علم العلامات)، مجلة هنر إسلامي، العدد ١٣: ٣٨، طهران، ١٣٨٩هـ.ش.
- (٦) انظر: تيتوس بوركهارت، هنر إسلامي زبان وبيان (الفن الإسلامي، اللغة والبيان): ٤٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مسعود رجب نيا، نشر سروش، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٧) انظر: حسن بلخاري قهي، فلسفه هنر إسلامي (فلسفة الفن الإسلامي)، «مجموعه مقالات هنر إسلامي» (سلسلة مقالات الفن الإسلامي): ٧١، نشر علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٩٠هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٨) أو فن «المنمنمات» بعبارة أخرى. (المعرب).
- (٩) انظر: مرتضى خلیج أمير حسینی، رموز نهفته در هنر نگارگری (الأسرار الكامنة في فن التصوير): ٢ - ٢٥، مقدمة: محمود فرشچیان، نشر کتاب آبان، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٠) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ١١٨، ١٣٦٦هـ.ش.
- (١١) انظر: محمد حسن زكي، هنر ایران (فن إيران): ٧٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إبراهيم إقليدي، نشر صداي معاصر، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (١٢) صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة: ٥٠٤ - ٥٠٥، دار السلام، ط٣، المملكة العربية السعودية، ١٤٢١هـ.
- (١٣) ثروت عكاشة، نگارگری إسلامي (التصوير الإسلامي): ٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا تهامي، سازمان تبليغات إسلامي، القسم الفني، طهران، ١٣٨٠هـ؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤: ٨، تصحيح: إبراهيم الميانجي، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٥٠هـ؛ صالح آل الشيخ، موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، ح ٣٨٥٨، ٥٣٥٩، و ٥٣٦٠.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (١٤) محمد بن یعقوب الكليني، الكافي ٣: ٣٩٣؛ ٦: ٢٦، تصحيح: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ؛ محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول ١١: ٤٣٨؛ ٢٢: ٤٤١، تحقيق: السيد هاشم رسولی، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣؛ ١٤٠٣هـ؛ مرتضى الأنصاري، المكاسب المحرمة: ٢٣، الطبعة الحجرية، تبريز، ١٣٧٥هـ.
- (١٥) انظر: ثروت عكاشة، نگارگری إسلامی (التصوير الإسلامي): ٧؛ محمد حسن زكي، هنر ایران (فن ایران).
- (١٦) انظر: ثروت عكاشة، نگارگری إسلامی (التصوير الإسلامي): ٦؛ صالح آل الشيخ، موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة: ٥٠٤، ح ٥٩٦٠، و ٥٩٧٥.
- (١٧) انظر: حسين النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ٣: ٤٥٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣١٩هـ؛ صالح آل الشيخ، موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، ح ٥٣٥٦، و ٢٤٢٩.
- (١٨) انظر: ثروت عكاشة، نگارگری إسلامی (التصوير الإسلامي): ٦.
- (١٩) صالح آل الشيخ، موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، ح ٥٩٥٩.
- (20) See: Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", Encyclopedia of Religion, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale. P. 438.
- (٢١) انظر: تيتوس بوركهارت، هنر إسلامی زبان و بیان (الفن الإسلامي، اللغة والبيان): ٤٣.
- (٢٢) انظر: ثروت عكاشة، نگارگری إسلامی (التصوير الإسلامي): ١٠٩.
- (٢٣) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ٢: ٥٠٠، مطبعة المنار، مصر، ١٣٤٤هـ.
- (٢٤) روح الله الخميني، المكاسب المحرمة ١: ١٦٩، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (٢٥) انظر: أنور الرفاعي، هنر در سرزمين هاي اسلام (الفن في البلدان الإسلامية): ٢٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم قنوت، نشر: جهاد دانشگاهي، مشهد، ١٣٧٧هـ.
- (٢٦) انظر: أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقی، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ١: ١٠٤، ١٠٦ - ١٠٧، المطبعة الماجدية، مكة المكرمة، ١٣٥٢هـ؛ محمد بن محمد الواقدي، المغازي ٢: ٦٣٨، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٩هـ؛ علي بن حسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٥: ٦٢٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو القاسم پاينده، نشر علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧٤هـ.
- (٢٧) انظر: ثروت عكاشة، نگارگری إسلامی (التصوير الإسلامي): ٦٢.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق: ٢٠.
- (٢٩) انظر: جي فروري، تاريخ اسلام كمبرج ٢: ١٨٣٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادري، شركت چاپ ونشر بين الملل، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٣٠) انظر: روئين پاكباز، دائرة المعارف هنر (موسوعة الفن): ٥٨٤، فرهنگ معاصر، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٣١) انظر: المصدر السابق: ٥٨٤.
- (٣٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٣) قصر عمرة أو قصر عمرة: قصرٌ صحراوي أموي، يقع في شمال الصحراء الأردنية، في منطقة الأزرق، في محافظة الزرقاء، على مسافة ٨٥ كيلومتراً إلى الشرق من عمان. بناؤه صغير نسبياً؛ لذلك يُسميه البعض بالقصر. وهو مُدرجٌ على لائحة مواقع التراث العالمي لمنظمة اليونسكو منذ عام ١٩٨٥م.
- (٣٤) قصر الحير الغربي: قصرٌ أثري، يقع إلى الجنوب الغربي من مدينة تدمر، على مسافة تقدر بستين كيلومتراً. يعود بناؤه إلى سنة ١٠٩هـ، في عهد هشام بن عبد الملك.
- (٣٥) انظر: محمد حسن زكي، جين وهنر هاي إسلامي (الصين والفنون الإسلامية): ٨٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا تهامي، فرهنگستان هنر، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٣٦) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٧) انظر: محمد حسن زكي، هنر ایران (الفن الإيراني): ٧٥ - ٧٨.
- (٣٨) انظر: علي بلوك باشي، تعزیه خواني، حديث قدسي مصائب، در نمايش آييني (المراثي، الحديث القدسي للمصائب، في المسرح الديني): ١٧، أمير كبير، طهران، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٩) انظر: محبوبة إلهي، تجلّي عاشورا در هنر ایران (تجلّي عاشوراء في الفن الإيراني): ١٠٤، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٠) انظر: مهناز شايسته فر، بررسی موضوعي نسخه خطي أحسن الكبار، شتهكار نگارگری مذهبي دوره صفويه (دراسة موضوعية للنسخة الخطية لأحسن الكبار، مبدع التصوير الديني في العصر الصفوي)، كتاب ماه هنر، العدد ١٣٨: ١٤ - ٢٧، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤١) انظر: محبوبة إلهي، تجلّي عاشورا در هنر ایران (تجلّي عاشوراء في الفن الإيراني): ١٠٤.
- (٤٢) انظر: حسين الواعظ الكاشفي، روضة الشهداء، تصحيح: أبو الحسن الشعراني، انتشارات إسلامية، طهران، ١٣٨٨هـ.ش؛ محمد رضا الطيبي النجفي، مقتل الإمام الحسين عليه السلام، نشر محبين، قم، ١٣٨٢هـ.ش؛ عبد الرزاق المقرم، تاريخ عاشوراء أو مقتل الحسين عليه السلام، تصحيح: إبراهيم الميانجي، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٤٣) انظر: روثين پاکباز، دائرة المعارف هنر (موسوعة الفن): ٥٨٥ - ٥٨٧.
- (٤٤) انظر: المصدر السابق: ٥٨٦ - ٥٨٧.
- (٤٥) انظر: مرتضى أفشاري وآخرون، بررسی روند نمادگرایی شمایل ها در نگارگری إسلامي از منظر نشانه شناسي (بحث تمثيل الشخص في الفن التصويري الإسلامي من زاوية علم العلامات)، مجلّة هنر إسلامي (الفن الإسلامي)، العدد ١٣، طهران، ١٣٨٩هـ.ش.
- (٤٦) لا يخفى أن لوحة العشاء الأخير، من إبداع الفنان الإيطالي ليوناردو دا فينتشي، لا ربط لها بالتراث الشيعي كما يلوح من النص المتقدم. (المعرب).
- (٤٧) انظر: أمير نصري، حكمت شمایل هاي مسيحي (حكمة الرسوم المسيحية): ٤٢، چشمه،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

طهران، ۱۳۸۷هـ.ش.

(٤٨) انظر: محمد كاظم شاکر وفاطمة سادات موسوي حرمي، خداگونه بودن انسان، روايتي اسرائيلي يا آموزه هاي مشترك (أنسنة الإله، رواية إسرائيلية أو تعاليم مشتركة)، حديث پژوهش، العدد ٦: ١٥٩ - ١٨٤، ١٣٩٠هـ.ش؛ سيد نادر محمد زاده، شهود خداگونگي در عرفان مسيحييت شرقي» (الشهود المتأله في عرفان المسيحية الشرقية)، پژوهش نامه أديان، العدد ١٥: ٦٧ - ٩٠، ١٣٨٨هـ.ش.

(٤٩) انظر: نوريس كلارك، ما بعد الطبيعه هنر ديني، تعمقي در باب متني از سن توماس آكويناس (ما بعد طبيعة الفن الديني، تأمل في باب نص لتوما الأكويني): ١٢٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أميد نيك فرجام، نشرة الفارابي، الدورة السادسة عشرة، العدد الأول، ١٣٨٥هـ.ش.

(٥٠) انظر: مرتضى أفشاري وآخرون، بررسی روند نمادگرایی شمایل ها در نگارگری اسلامی از منظر نشانه شناسي (بحث تمثيل الذات المقدسة في الفن التصويري الإسلامي من زاوية علم العلامات)، مجلة هنر إسلامي (الفن الإسلامي)، العدد ١٣: ٣٩.

(٥١) انظر: أمير نصري، حکمت شمایل هاي مسيحي (حكمة الرسوم المسيحية)، ١٣٨٧هـ.ش.

(٥٢) انظر: مرتضى أنصاري وآخرون، مضامين مذهبي در نقاشي هاي عاميانه تکیا در مازندران (المضامين الدينية في الرسوم العامة للتکیا في مازندران)، مجلة مطالعات هنر إسلامي، العدد ١٥: ٧٣ - ٩٠، ١٣٩٠هـ.ش.

(53) See: FortounttO Mariamna and B. Cunnincham Mary, 2009, "Theology of The Icon" The Cambridge Companion To Orthodox Christian Theology, New York, Cambridge University Press. P. 136.

(54) See: Salamone, A. Frank, 2004, Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals, New York, Routledge. P. 305.

أمير نصري، حکمت شمایل هاي مسيحي (حكمة الرسوم المسيحية): ٣٧.

(55) See: Mcfarland Iana, 2011, The Cambridge Dictionary of Christian Theology, New York, Cambridge. P. 232.

(٥٦) تمبرا أو تيمبيرا أو تيمبرا البيض: طريقة تلوين سريعة الجفاف، تتكون من صبغة ملونة مخلوطة بمادة صمغية لاصقة، ذات وسط مائي. وفي الأغلب يُستخدم فيها صفار البيض. وقد شاع فنّ التمبرا منذ القرن الأول الميلادي، ولا يزال مستمراً إلى اليوم. ويبدو أن استعماله يعود إلى العصور الفرعونية.

(57) See: FortounttO Mariamna and B. Cunnincham Mary, 2009, "Theology of The Icon" The Cambridge Companion To Orthodox Christian Theology, New York, Cambridge University Press. P. 136.

(58) See: Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", Encyclopedia of Religion, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

P. 4325.

(59) See: Melton, Gordon, 2011, Religious Celebrations, V.1, USA, ABC CLIO. P.419.

(60) See: Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", Encyclopedia of Religion, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale. P. 4388.

(٦١) انظر: ليلي هوشنگي، تاريخ واعتقادات نسطوريان: ٤٦ - ٤٧، نشر حكمت، طهران، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٦٢) انظر: أمير نصري، حكمت شمایل هاي مسيحي (حكمة الرسوم المسيحية): ٣٧.

(63) See: Salamone, A. Frank, 2004, Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals, New York, Routledge. P. 305.

(64) See: McGuckin, John Anthony 2011, The Encyclopedia Of Eastern Orthodox Christianity, V.1, USA: Blackwell, Icons. P. 326.

(65) See: Asselt, Willem Van 2007, Iconoclasm and Iconoclash: Struggle for Religious Identity, V.14, USA: Brill. P. 299.

(٦٦) انظر: جان آر. هينلز، فرهنگ أديان جهان (موسوعة أديان العالم): ٤١٦ - ٤١٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ع. باشائي، مركز أديان ومذاهب، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

(67) Mcfarland Iana, 2011, The Cambridge Dictionary of Christian Theology, New York, Cambridge. P. 233.

(٦٨) انظر: ويل ديورانت، تاريخ تمدن (قصّة الحضارة) ٧: ٥٦٩ - ٥٧٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إسماعيل دولتشاهي، علمي فرهنگي، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

(69) See: W. Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", Encyclopedia of Religion, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale. P. 4386.

(70) See: Mcfarland Iana, 2011, The Cambridge Dictionary of Christian Theology, New York, Cambridge. P. 233.

(٧١) انظر: ويل ديورانت، تاريخ تمدن (قصّة الحضارة) ٦: ٩٨٠ - ١٠١٠.

(٧٢) انظر: ليونيد أوسبنسكي وفلاديمير لوسكي، معنای شمایل ها (معنى الأيقونات والتماثيل): ٤١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجيد داودي، نشر سوره مهر، ط٣، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

(73) See: McGuckin, John Anthony 2011, The Encyclopedia Of Eastern Orthodox Christianity, V.1, USA: Blackwell, Icons. P. 325.

(74) See: W. Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", Encyclopedia of Religion, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale. P. 4344.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(75) See: Prokurat, Michael, 1996, Historical Dictionary of The Orthodox Church, USA, Scarecrow Press, Inc. p. 165.

(٧٦) انظر: مري جو ويور، درآمدي بر مسيحيت (مدخل إلى المسيحية): ١٤٢، ترجمه إلى الفارسية: حسن قنبري، مركز مطالعات أديان ومذاهب، قم، ١٣٨١ هـ.ش.

(77) See: W. Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", Encyclopedia of Religion, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale. P. 4353.

(78) See: Prokurat, Michael, 1996, Historical Dictionary of The Orthodox Church, USA, Scarecrow Press, Inc. p. 163.

(79) See: McGuckin, John Anthony 2011, The Encyclopedia Of Eastern Orthodox Christianity, V.1, USA: Blackwell, Icons. P. 332.

(٨٠) انظر: المصدر السابق: ٣٥٧، ٢٠٠٨ م.

(٨١) انظر: غونتر روميلد، «چالش مقدس» (التحدّي المقدّس)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد فرماني، مجلة هنر، العدد ٢٨: ٢٨١ - ١٩٦، ١٣٧٤ هـ.ش.

(82) See: W. Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", Encyclopedia of Religion, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale. P. 4385.

(83) See: Prokurat, Michael, 1996, Historical Dictionary of The Orthodox Church, USA, Scarecrow Press, Inc. p. 165.

(84) Jastin Martyr, 2005, "Images: Images: images, icns, and idols", Encyclopedia of Religion, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale. P. 4389.

(85) See: Asselt, Willem Van 2007, Iconoclasm and Iconoclasm: Struggle for Religious Identity, V.14, USA: Brill. P. 75.

(٨٦) انظر: أبوستولوس كابادونا، «هنر ديني، دين وهنر» (الفنّ الديني، الدين والفنّ)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فرهاد ساساني، مجلة بيناب، العدد ٧، ١٣٨٣ هـ.ش.

(87) See: Parry, Ken, 2007, The Blackwell Companion to Eastern Christianity, USA, Blackwell. W. Cook, John, 2005, "Iconography: Christian Iconography", Encyclopedia of Religion, Editor in chife: Lindssay Jones, Second Edition, V.7, USA, Thomson Gale. P. 89.

(88) See: Giakalis , Ambrosios, 2005, Images Of The Divine: The Theology of Icons at The Seventh Ecumenical Council, Boston, Brill. P. 120 - 121.

(٨٩) انظر: أمير نصري، حكمت شمایل هاي مسيحي (حكمة الرسوم المسيحية): ٤٢.

(٩٠) انظر: هايدن ماينر ورنن، تاريخ هنر: سيري در تاريخ تكوين نظريه هنر (تاريخ الفنّ: مراحل

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

تاريخ تكوين نظرية الفن): ١٠٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مسعود قاسميان، فرهنگستان هنر، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.

(91) See: J.A.jungmann/ k. Stasiak/ EDS, 2003, "Baptism, Sacrament Of" New Catholic Encyclopedia, Second Edition, V.2,Thomson. P. 64.

(92) See: J. M. Hussey, 1986, The Orthodox Church in the Byzantine Empire, (Oxford history of the Christian Church), New York, Oxford University Press. P. 31.

(93) See: Angold Michael, 2006, The cambridge History of Eastern Christianity, Eastern Christianity, volume 5, New York, Cambridge University. V.5. P. 286.

(٩٤) انظر: أمير نصري، حكمت شمايل هاي مسيحي (حكمة الرسوم المسيحية): ٣٩ - ٤٣.

(٩٥) انظر: المصدر السابق: ٣٩ - ٤٣.

(٩٦) انظر: يوحنا الدمشقي، الدفاع عن الأيقونات المقدسة: ٤٠، المكتبة الإلهية الإنجيلية، لبنان، ١٩٩٧م.

(٩٧) انظر: المصدر السابق: ٤٠.

(٩٨) انظر: يوشع ٥: ١٣.

(٩٩) انظر: سفر الخروج ٣٣: ٧ - ١٠.

(١٠٠) انظر: يوحنا الدمشقي، الدفاع عن الأيقونات المقدسة: ٣٠.

(١٠١) انظر: سفر الوجود: ١٨.

(١٠٢) انظر: أمير نصري، حكمت شمايل هاي مسيحي (حكمة الرسوم المسيحية): ٣٩ - ٤٣.

(103) Arnold Angenent.

(104) See: Asselt, Willem Van 2007, Iconoclasm and Iconoclash: Struggle for Religious Identity, V.14, USA: Brill. P. 75.

(105) See: McGuckin, John Anthony, 2008, The Orthodox Church, USA, Blackwell. P.359.

(١٠٦) انظر: إيرج إسكندري، «برسي و تحليل نقاشي ديواني أز ما قبل تاريخ تا عصر حاضر» (دراسة وتحليل الرسوم الجدارية منذ ما قبل التاريخ إلى العصر الراهن)، هنرهای تجسمي، العدد ٥: ١٩٨ - ٢١٣، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(107) See: Carter Lindberg, 2006, Abrief history of Christianity, USA, Blackwell Publishing. P. 152.

(108) See: FortounttO Mariamna and B. Cunnincham Mary, 2009, "Theology of The Icon" The Cambridge Campanion To Orthodox Christian Theology, New York, Cambridge University Press. P. 142 - 147.

(109) See: McGuckin, John Anthony, 2008, The Orthodox Church, USA, Blackwell. P.357 - 360.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (١١٠) أندريه روبليوف (١٣٥٠ - ١٤٢٨م): رسّامٌ روسيٌّ اشتهر برسم الأيقونات. (المعرب).
- (١١١) انظر: علي رضا نوروزي طلب، «بنيان هايي براي شناخت وتفسير هنر بيزانس (أصول ومباني)» (أسس لمعرفة وتفسير الفن البيزنطي «الأسس والمباني»)، مجلة باغ نظر، العدد ٤: ٧٢ - ٨٣، طهران، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١١٢) انظر: ثروت عكاشة، نگارگري إسلامي (التصوير الإسلامي): ٥٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا تهامي، ١٣٨٠هـ.ش.
- (١١٣) أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم ابن الفقيه (٣٤٠هـ / ٩٥١م): مؤرّخٌ وجغرافيٌّ ومستكشفٌ وكاتبٌ، اشتهر بكتاب «مختصر كتاب البلدان»، وله أيضاً كتاب «ذكر الشعراء المُحدّثين والبلغاء منهم والمفحمين». (المعرب).
- (١١٤) انظر: ابن الفقيه، البلدان: ١٨٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٦هـ.
- (١١٥) انظر: محمد حسن زكي، هنر ایران (الفن الإيراني): ٧٢.

«الجنّ» في الأديان الإبراهيمية

مشاركات وفوارق

السيد غلام عباس موسوي مقدّم (*)

د. محمد جعفر هنري (***)

ترجمة: مصطفى رناب

— خلاصة المقال —

عدا الموجودات المحسوسة، توجد في عالم الخلقة موجودات غير محسوسة، وهي غير قابلة في الظروف الاعتيادية لإدراكنا الحسي. وأحد تلك الموجودات الخفية (الجنّ).

وليس الإيمان بوجود الجنّ مختصاً بالإسلام، بل هو مقبول في بقية الأديان الإبراهيمية، ومتجذّر في نصوصها المقدسة. يعتبر الإسلام الجنّ موجودات حقيقية، مثل الناس والملائكة؛ لكن اليهود والمسيحيين يعدونها ملائكة متمردة.

— مقدمة —

هناك أفكار وتصوّرات حول وجود قوى غيبية مؤثرة في مسيرة الحياة تأثرت بها أكثر الثقافات القديمة، وحتى الثقافات الإنسانية المعاصرة. وإنّ إحدى أهم هذه

(*) طالب في مرحلة الماجستير في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث في قم - إيران.

(**) أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث في قم - إيران.

المعتقدات مسألة وجود وتأثير الجنّ في حياة الإنسان. ومضافاً إلى كونه محطّ عناية في الأديان غير السماوية، فإنه يتمّ في الأديان السماويّة، ولا سيّما الإبراهيمية، إثبات الاعتقاد بوجود الجنّ، والتأكيد عليه، وإنّ كانت بينها اختلافات في عدّة نقاط أيضاً. ونحن نسعى في هذه المقالة لدراسة رؤية الأديان الإبراهيمية حول الجنّ، بنظرة إجمالية مختصرة، مع الاعتماد على المصادر الأصلية لكلّ دين.

(الجنّ)، اشتقاقاً ومفهوماً —

يعتبر نولدكه - المستشرق المعروف - كلمة الجنّ عربيّة، مأخوذة من أصلها الحبشيّ؛ لكنّ وفقاً لغيره من المستشرقين فإنّ جذر كلمة «الجنّ» موجود أيضاً في اللغات الآكديّة، والآرامية، والعبريّة، والسريانية، بمعنى التغطية والاستتار^(١). وإذا جئنا إلى مصنّف المعاجم اللغويّة العربيّة فسنجدهم يرون أنّ «الجنّ» كلمة عربيّة، ويعتبرونها مشتقة من الجذر (جنن)، بمعنى التغطية والستر^(٢)؛ وبعض محقّقي المعاجم العربيّة يرون جذر هذه المفردة هو (جنا)، لا (جنن)^(٣). وهذا المعنى موجود في أغلب مشتقات هذا الجذر^(٤)، ومن ذلك الوجه يسمّى القلب «جنان»، حيث إنه مخفيّ ومستور بين أضلاع الصدر، أو حيث إن الأفكار والمشاعر، كالحزن والفرح، مخفية في القلب^(٥). ويسمّى الدرّج جنة أو مجنّ أو مجنة لأنّه يستمرّ من يستلمه ويخفيه^(٦). ويُقال للمزرعة والبستان والأرض والعشب جنة وجنّات؛ لأنّها تغطّي وجه الأرض. ولذلك تسمّى الجنة بهذا الاسم، حيث إنّ وفرة أشجارها تجعل بعضها يغطّي بعضها الآخر^(٧).

ويُقال للجنين جنيناً؛ لاستتاره في رحم الأم^(٨). ويُقال للمجنون والمختلّ عقلياً الجنّة؛ لأنّ عقله مستتر^(٩). وحسب تعبير الراغب الإصفهاني: كأنّ جنونه مانع وحائل بين النفس والعقل^(١٠). وهكذا يقول العرب للقبر والكفن الجنّ؛ لأنّهما يستتران الميت^(١١).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وما أجمل أن جمع الشاعر^(١٣) ثلاثة من معاني هذه الكلمة، في قوله:
 عليّ حبُّه جُنَّةٌ قسيمُ النارِ والجَنَّةِ
 وصيُّ المرتضى حقّاً إمامُ الإنسِ والجِنَّةِ

وقد يُطلقون على الملائكة (الجَنَّة) أيضاً؛ لأنَّهم مستورون عن نظر الناس^(١٣).
 إذن، بالالتفات إلى المعنى اللغوي لهذا اللفظ، وهو خفاء الشيء عن الحواس،
 فإنَّه يمكن عدُّ الملائكة من الجنّ^(١٤). كما كان عرب الجاهلية يسمُّون الملائكة؛
 بسبب احتجابهم عن النظر، جنّاً^(١٥).

وعليه يُقال لأنواع الموجودات الروحانية - غير الإنسان - جنٌّ؛ لأنَّها محجوبة
 ومختفية عن حواسنا. وتُعدُّ الملائكة والشياطين من الجنّ. وبحسب بيان الفخر
 الرازي، فإنَّه يوجد بين الجنّ والملك عمومٌ وخصوص مطلق؛ يعني كلُّ الملائكة جنٌّ،
 ولكن ليس كلُّ جنٍّ ملكاً^(١٦).

يرى اللغويون^(١٧) أنَّ مفرد الجنّ جنّي مثل: روم وروميّ، وجمعه جِنَّة^(١٨)،
 وجنان^(١٩). كما نقرأ في القرآن الكريم:

﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (الناس: ٦).

﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾ (الصفات:

١٥٨).

هناك مَنْ اعتبر الجانّ اسم جمع للجنّ^(٢٠). وقد جاءت هذه المفردة بمعنى الثعبان
 الأبيض أيضاً^(٢١).؛ لأنَّ مفردة الجنّ استعملت مقارنةً لمفردة إنس^(٢٢)؛ قال تعالى:
 ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن: ٣٩)؛ ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ
 يَطْمِئْنَنْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن: ٥٦).

يُسمَّى الجنّ في الإنجليزية (djinn, jinni, jinn)^(٢٣)، ويعادلها في اللغة الفارسية
 (پری) و(دیو)^(٢٤). وفي التفاسير والترجمات القديمة للقرآن الكريم وضعوا مفردة
 «پری» معادلة لـ «الجنّ»^(٢٥).

وقد تمَّ جمع هذه الكلمة خطأً واشتباهاً على «أجنّة»، مع أنَّ «أجنّة» جمع
 «جنين»، لا «جنّ»، يقول القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَتُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ (النجم:

(٣٢). إذن من الغلط استعمال «أجنّة» لجمع الجنّ^(٣٦).

— (الجنّ) في الإسلام —

— أ. في القرآن الكريم —

الجنّ كائنٌ غير مرئيّ، جاء التصريح بوجوده في القرآن الكريم، ٢٢ مرة بلفظ (جنّ)، و٧ مرّات بلفظ (جانّ)^(٣٧).

يوجد في القرآن - غير المواضع المتفرّقة - سورة باسم (الجنّ)، تبين للبشر مجموعة من الحقائق حول الجنّ، وعلى لسانهم هم. وهكذا في بداية سورة (الرحمن) يعتبر الله سبحانه كيفية خلق الجنّ مختلفة عن كيفية خلق الإنس؛ أحدهما مخلوق من الطين؛ والآخر من النار. وبعد ذلك يكرّر مخاطبة الناس والجنّ بهذا التعبير: ﴿فَيَأْيُ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾.

وبالالتفات إلى الآيات التي نزلت حول الجنّ فإنّ أهمّ علائم وخصائص الجنّ التي يبيّنها القرآن الكريم هي ما يلي^(٣٨):

١. الجنّ موجودٌ حقيقيٌّ وماديّ، خُلِقَ من نارٍ حارقةٍ سامّة^(٣٩) أو لهيب نارٍ مختلط^(٤٠)، وكان خلقها على الأرض قبل الإنسان^(٤١).

٢. هم مكلفون كالإنسان^(٤٢)؛ فريقٌ منهم مؤمنون صالحون ومسلمون^(٤٣)؛ وفريق كافرون^(٤٤). وهم، مثل الإنسان، يموتون ويفنون، وتأخذ مجموعةٌ منهم مكان مجموعةٍ أخرى^(٤٥).

٣. لهم حشرٌ ونشرٌ ومعادٌ، مثل البشر^(٤٦)، وعصاتهم من أهل جهنّم^(٤٧).

٤. كانت عندهم قدرةُ النفوذ في السماوات، والتتصّت واستراق الأخبار، لكن تمّ حطّر ذلك عليهم^(٤٨).

٥. الجانّ يروّنا، لكنّا لا نراهم^(٤٩).

٦. حسّب آيات القرآن فإنّ الجنّ ليس عندهم علمُ الغيب^(٥٠).

٧. كان الجنّ حاضرين في جيش النبيّ سليمان عليه السلام وضمن جنوده^(٥١)، وكانوا يؤدّون له أعمالاً خارقة وشاقة^(٥٢).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٨ في الآيات ٢٩ إلى ٣٢ من سورة الأحقاف، وبعض الآيات في بداية سورة الجنّ، تمت الإشارة إلى أنّ فريقاً من الجنّ ذهبوا إلى محضر الرسول الأكرم ﷺ، واستمعوا إلى آيات القرآن. ويتصرّح المفسّرين فإنّ شأن نزول سورة الجنّ هو هذه الحادثة^(٤٣).

ب. في الحديث الشريف —

لقد ورد وجود الجنّ، بشكل متواتر، في أحاديث النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام. والعلم بوجودهم من بديهيات الدّين. وقد نقل العلامة المجلسي في بحار الأنوار أكثر من ١٧٠ حديثاً حول الجنّ^(٤٤). وهكذا ذكرت روايات متعدّدة في أصول الكافي^(٤٥)، وبصائر الدرجات^(٤٦).

توجد في هذه الأحاديث إشارات متوّعة إلى الجنّ؛ بعضها بيان وتفسير لمعطيات القرآن، ومن ذلك خلق الجنّ من النار، وإطلاعهم على الأخبار الغيبية. وتتضمّن الأحاديث مسائل، مثل: مجالسة بعض الجنّ للملائكة؛ سبق خلق الجنّ على آدم؛ بعث نبيٍّ إلى الجنّ اسمه يوسف، حيث قتلوه^(٤٧)؛ مأكولات ومشروبات الجنّ^(٤٨)؛ تكاثر الجنّ^(٤٩)؛ إمكانية التكاثر بينهم وبين البشر^(٥٠)؛ ومسائل أخرى من هذا القبيل.

ومفاد بعض الروايات يحكي أيضاً عن أنّ الجنّ يستطيعون أن يظهرُوا في صورة حيوانات، مثل: الثعالب^(٥١)، والكلب^(٥٢)، وحتى الإنسان، بشكل عجيب وغريب. وقد جاء في الأحاديث المنقولة عن أئمّة الشيعة أنّ أهل البيت عليهم السلام لهم أتباع بين الجنّ، وأعداء أيضاً^(٥٣)، وأنّ الجنّ كان لهم علاقة وتواصل مع الأئمّة، وكانوا يسألونهم أسئلة دينية^(٥٤)، وكانوا يعتبرون المؤمنين والشيعة من الناس إخواناً لهم^(٥٥)، وقد نقلت تقارير متعدّدة عن لقاءات الإمام عليّ والإمام الصادق والإمام الرضا عليهم السلام مع الجنّ^(٥٦).

وحسب قول الإمام الباقر عليه السلام فإنّ الإمام عليّ عليه السلام كان عنده وكيل من الجنّ. وفي رواية أخرى نقل ابن عباس حادثة محاربة الإمام عليّ عليه السلام لمجموعة من الجنّ المتمرّدين والمنافقين^(٥٧).

كما توجد روايات عن طلب الجنّ لنصرة الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام ^(٥٨). وهكذا رُوِيَ أخبارٌ كثيرة في المصادر الشيعية والسنية تتحدّث عن أنّ الجنّ بكّوا على الإمام الحسين، ونُقِلَتْ أشعارٌ قالَتْها الجنّ في رثائه عليه السلام ^(٥٩).

العقائد اليهودية في (الجنّ) —

يرى بعضُ علماء الأديان أنّ التّصوّرات الموجودة حول الجنّ والشياطين والملائكة ليست من المعتقدات الأصليّة لليهود، بل دخلتُ إليها عن طريق الانفتاح والتعامل مع الأديان الأخرى.

حينما تمّ نفي اليهود (في الأسر البابلي) صاروا على ارتباطٍ مباشر بالديانة الزرداشتية. وبعد انتهاء الأسر، وفي مرحلة هيمنة الإيرانيين على اليهود، طرأت تحولات في التّصوّر الدينيّ اليهودي ^(٦٠). ومن عوامل ظهور هذه التّحوّلات المواجهة بين الثقافة اليهودية والثقافة الزرداشتية، حيث صار ذلك سبباً لدخول اعتقاداتٍ جديدة في هذا الدّين ^(٦١).

لكنّ بالالتفات إلى أنّه قد تمّ ذكر الشيطان بصراحة في التوراة، في قصّة إغواء آدم، يمكن رفض هذا الرأي، إلّا أنّ نقبل أنّ التوراة الموجودة فعلاً كُتبت بعد الأسر في بابل ^(٦٢).

وعلى كلّ فإنّ أوّل قصّة ذُكرت في العهد القديم حول الشيطان مرتبطةً بجنّة عدن ^(٦٣)، حيث ظهر هناك في صورة ثعبان، وخدع حواء. والقصّة الأخرى مرتبطة بحضور الشيطان في السماء، وفي محضر الله تعالى ^(٦٤). وكما هو مذكور في الكتاب المقدّس بشكلٍ صريح فقد كان له حضور في السماء، وكان ينزل إلى الأرض أيضاً ^(٦٥).

اسم الجنّ في أصله العبراني (أوب)، بمعنى (أجوف) أو (ذو معدة فارغة ومنفتحة) أو (وعاء أجوف)؛ لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ صوت الجنّ يخرج من داخل جوفه ^(٦٦). وقد جاء قريباً من هذا المعنى في التوراة: فإنّ قالوا لكم اسألوا الوسطاء الأرواحيّين أو المتكهّنين المشقّشين والهامسين ^(٦٧)، فتوضعين وتتكلمين من الأرض

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وينخفض كلامك كأنّه صادرٌ من التراب، ويكون صوتك من الأرض كصوت وسيط أرواحيّ، وكلامك شقشقة من التراب^(٦٨).

وبناءً على اعتقادات الدين اليهوديّ فإنّ الجنّ يستطيع تسخير الإنسان. ومن هنا فقد نُهي أتباعه عن مرافقة ومخالطة الجنّ^(٦٩). والإسلام ينهى أتباعه أيضاً عن التعامل مع الجنّ وشياطين الجنّ. جاء في سفر اللاويين: وإذا كان في رجلٍ أو امرأة جانٌّ أو تابعه فإنه يقتل، بالحجارة يجرّمونه، دمه يكون عليه^(٧٠).

وجاء في موضع آخر منه: لا تلتفتوا إلى الجانّ، ولا تطلبوا التوابع، فتتجسّسوا بهم، أنا الربُّ إلَهُكم^(٧١).

كما تعتبر التوراة الارتباط بالجنّ مكروهاً ورجساً عند الربّ يهوه^(٧٢). وبالطبع تعطي التوراة للجنّ ومن يرتبط بهم قدرةً كبيرة، كما ذكر في مطلع سفر صموئيل الأوّل: ومات صموئيل، وندبه كلّ إسرائيل ودفنوه في الرامة، في مدينته. وكان شاوؤل قد نفى أصحاب الجانّ والتوابع من الأرض، فاجتمع الفلسطينيون وجاؤوا ونزلوا في شونم، وجمع شاوؤل جميع إسرائيل، ونزل في جلبوع. ولمّا رأى شاوؤل جيش الفلسطينيين خاف واضطرب قلبه جداً. فسأل شاوؤل من الربّ، فلم يُجبه الربّ، لا بالأحلام، ولا بالأوريم، ولا بالأنبياء. فقال شاوؤل لعبيده: فتشوا لي على امرأةٍ صاحبة جانّ، فأذهب إليها وأسألها، فقال له عبيده: هو ذا امرأةٌ صاحبة جانّ في عين دور، فتكرّ شاوؤل، ولبس ثياباً أخرى، وذهب...^(٧٣).

ويستمرّ الكلام^(٧٤) بحديثٍ تفصيليّ عن كيفية ارتباط المرأة صاحبة الجنّ مع صموئيل، والأحاديث المتبادلة بين صموئيل وشاوؤل^(٧٥).

«عزازيل» أحد أسماء الشيطان في الثقافة الدينيّة اليهوديّة. وهي كلمةٌ عبريّة، واسمٌ لشيطانٍ شرّير، يُذكر في التوراة، ثمّ يلجُ إلى الأساطير اليهوديّة. لو يبدو أنّه توجد شياطين يطلق عليها في الاصطلاح الشياطين ماعزيّة الشكل، ورئيسها عزازيل. عزازيل بمعنى العزيز أو المحبوب، وهو الذي كان عزيزاً ومحترماً بين الملائكة، وكانت لديه كرامةٌ وقدرةٌ ظاهرية واضحة. ومن هذا الوجه أطلقوا على الشيطان عزازيل؛ وكذلك لأنّه كان سباقاً ومجتهداً في عبادة الله تعالى^(٧٦).

وعزازيل أيضاً اسمٌ لجَدِّي يضعون عليه كفّارة الذنوب، ويطلقونه في برية مقفرة؛ حتّى يأخذ كفّارة خطايا القوم إلى مكانٍ غير معلوم^(٧٧).

إنّ اليهود - كـبعض المسلمين - يعتبرون الشياطين والجنّ من الملائكة، أمرهم الله بالسجدة، لكنّ الشيطان؛ بسبب الحسد، استكبر ولم يسجد^(٧٨).

ونجد في العهد القديم أنّ الشيطان بعد أن نهى الله آدم وحواء عن أكل ثمرة الشجرة المحرّمة يذهب إليهما في هيئة ثعبان - بوصفه أذكى حيوان -، ويبشّرهم بأنّهم سيصيرون عرفاء وعالمين إذا أكلوا من شجرة [معرفة] الخير والشر^(٧٩).

في الأدبيّات اليهودية حول تصوّر اليهودي لنهاية الزمان يمكننا مشاهدة سير ومراحل تسلّط ونفوذ الشيطان. يمرّ هذا تصوّر عن آخر الزمان أولاً بمحاكمة للملائكة المتمرّدة، والعجزة، وأرواح «بليعال» و«مستمه»^(٨٠)، الذين تجاوزوا حدودهم. في كتاب العروج تنتهي هذا المجازاة بحدوث مواجهة بين الله والشيطان. ثمّ في الحديث المرتبط بعالم الغيب، وفي كتاب عروج إشعيا^(٨١)، يظهر الشيطان كخصمٍ لله. وفي النهاية، في مرحلة «العهد الجديد»، يتّسع انتشار الاعتقاد الذي يتضمّن أنّ قيام مملكة الله سيكون مقارناً لهزيمة الشيطان^(٨٢).

— نظرة المسيحية إلى (الجنّ) —

أنكر بعضُ محقّقي الكتاب المقدّس المسيحيّين وجودَ الجنّ^(٨٣). لكنّ بالالتفات إلى نصّ العهد الجديد، وما يظهر من التصورات المسيحية، فإنّ المسيحيّين معتقدون بوجود الجنّ، ويرَوْن أنّها كانت حقيقة^(٨٤).

إنّ أحد الفروق الأساسية في معرفة الجنّ بين الإسلام والديانتين: المسيحية؛ واليهودية هو أنّهما لا تعتقدان بوجود جنّ صالحين ومؤمنين، وكلمة الجنّ ليعادلها في الفارسية: ديوا تعني عندهم الجنّ الأشرار فقط، وهي معادلة تقريباً للفظ الشيطان في الإسلام^(٨٥). وهذا الموضوع متجذّر في أفكار وتعاليم الكتاب المقدّس.

بالنسبة إلى المسيحيّين فإنّ جميع الجنّ أعوانٌ للشيطان، ويريدون أن يقهروا الإنسان ويتسلّطوا عليه، ولذلك فإنّهم يعتبرون الجنّ أرواحاً خبيثة أو أرواحاً شريرة.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ويصور الإنجيل الشيطان كرئيس للجن^(٨٦).

وهناك نقطة أخرى ينبغي أن يتم الالتفات إليها في الإلهيات المسيحية، وهي أن الإنجيل يرى الشيطان من جنس الملائكة، وواحداً منهم، لا أنه موجودٌ يقع في عرض الملك والإنسان.

والمسيحيون متفقون في وجهة النظر القائلة بأن الشيطان كان من الملائكة^(٨٧)، يقول القديس أوغسطين: كان الشيطان ملكاً كبقية الملائكة، وكانت له سيرة حسنة^(٨٨).

يعتقد المسيحيون أن طبيعة الشيطان روحانية وملائكية، فهي، مثل طبيعة بقية الملائكة، متميزة عن سائر الممكنات^(٨٩)، أعم من كون ذلك التميز عقلياً، مثل الإدراك والتمييز، أو حسياً، مثل: الرغبة والشهوة، أو إرادياً، مثل: الاختيار الحر^(٩٠). ويرى الكتاب المقدس أن وجود الشيطان حقيقي، بل هو أشد تشخصاً وواقعية من الجنس البشري، حيث يسيطر ويتسلط على الأرواح الشريرة والخبيثة^(٩١).

الشيطان عدو الله، فهو إذن مبعوض، ومن لطف ساحة الحق مطرود ومنبوذ، وهو مع أتباعه في عذاب الله. ويستنتج من الكتاب المقدس أنه مع ملائكته في سلاسل الظلمة، محبوسون مجازاةً لهم^(٩٢). ولأنه ليس من جملة المؤمنين سيُعذب ويعاقب حتماً بالعذاب الأبدي في ذلك اليوم^(٩٣).

لكن لا بد أن يُعلم بأن طرد الشيطان لا يصير مانعاً من فعاليته ونشاطه في هذه الدنيا، بل هو إله ورئيس هذا العالم، وعدو الله والإنسان^(٩٤)، وعالم الوثنية هو نتاج صنعه؛ لكن السيد المسيح قد كسر شوكته، وحطم قدرته، وأضعف قوة تأثير قيادته، حتى استطاعت المسيحية أن تتغلب عليه.

إبليس له المقام الأعلى بين السحرة؛ لأنه ملك الأرواح السفلية عند المسيحيين وشعراء القرون الوسطى^(٩٥). ولقد تم ذكر الجن والشيطان وإبليس في العديد من آيات العهدين: القديم؛ الجديد.

والشيطان يظهر في أي صورة، وبكل وسيلة، حتى على هيئة الملائكة النورانيين؛ لكي يخدع الناس، وينفرهم ويبعدهم عن الله^(٩٦).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

استعملت لفظ الشيطان والجنّ أيضاً للمخلوقات والأرواح الشريرة، التي تدخل بأمر الله في الإنسان والحيوان، وتصيبهم بالجنون والصّرَع والمس^(٩٧).
ويذكر الإنجيل أنّ السيّد المسيح ﷺ كانت له سلطة على الجنّ والشياطين، وأنهم كانوا يتبعون أوامره. وجاء في إنجيل لوقا أنّه كان يخرج الجنّ من أبدان المسوسين^(٩٨)؛ وذلك بالطبع بناءً على التصوّر الباطل القائل بأنّ عيسى هو ابن الله سبحانه^(٩٩). ويمنح الإنجيل الحواريين أيضاً هذه القدرة للنبيّ عيسى ﷺ على علاج المس^(١٠٠).

ونستعرض في ما يلي بعض محاورات السيّد المسيح مع المسوسين:

١. وفيما هما خارجان إذا إنساناً أخرس مجنون قدّموه إليه، فلما أخرج الشيطان تكلم الأخرس، فتعجّب الجموع قائلين: لم يظهر قطّ مثل هذا في إسرائيل! أمّا الفريسيون فقالوا: بواسطة رئيس الشياطين يخرج الشياطين^(١٠١).
 ٢. ولما جاؤوا إلى الجمع تقدّم إليه رجلٌ جاثياً له، وقائلاً: يا سيّد، ارحم ابني فإنه يصرع، ويتألّم شديداً، ويقع كثيراً في النار، وكثيراً في الماء، وأحضرتُه إلى تلاميذك فلم يقدروا أن يشفوه، فأجاب يسوع: أيّها الجيل غير المؤمن الملتوي، إلى متى أكون معكم؟ إلى متى أحتملكم؟ قدّموه إليّ هاهنا! فانتهره يسوع، فخرج منه الشيطان، فشفي الغلام من تلك الساعة^(١٠٢).
 ٣. وهكذا جاء في الإنجيل أنّ جنّاً نفذوا في وجود رجلٍ ممسوس، والسيّد المسيح ﷺ أخرجهم من بدن ذلك الرجل، وألقاهم في قطعٍ من الخنازير^(١٠٣).
وقد أعطى السيّد المسيح لبعض طلابه إجازةً في أن يخرجوا أرواح الجنّ والشياطين من أبدان المجانين والممسوسين: ثمّ دعا تلاميذه الاثني عشر، وأعطاهم سلطاناً على أرواح نجسة حتّى يخرجوها... وأوصاهم قائلاً: ...اشفوا مرضى، طهّروا برصى، أقيموا موتى، أخرجوا شياطين^(١٠٤).
- في المصادر المسيحية لم يتمّ تأييد قصة امتناع الشيطان عن السجود^(١٠٥)، لكنّ مثلما يقول أوغسطين: فإنه حيث كان ملكاً كبقية الملائكة وسوّست له نفسه أن يجلس مكان الله، ويغتصب قدرته المطلقة. ولهذا السبب طغى وتمردّ على الله^(١٠٦).

وبالطبع هو لم يكن وحده في هذه القصة، وهناك ملائكة آخرون ارتكبوا المعصية أيضاً، وتخلّوا عن مقامهم ومسكنهم اللائق^(١٠٧).

والذي يبدو من الكتاب المقدس هو أنّ الملائكة الأشرار لم يكونوا ذوي عاقبة واحدة؛ فبعضهم تمّ إلقاؤهم في جهنّم، وتقييدهم بالسلاسل، وسيُحتفظ بهم إلى يوم الدين والمجازاة^(١٠٨)؛ وآخرون ظلّوا أحراراً، وأخذوا بمخالفة ومضادة الملائكة الأخيار. والشيطان من جملة أولئك؛ حيث بقي طليقاً، واشتغل بالإغواء والإضلال^(١٠٩).

إنّ هدف الشيطان، كما جاء واضحاً في الكتاب المقدس، هو وصوله إلى مقام الله^(١١٠). إن نيّته هو وأتباعه أن يلجئوا الإنسان إلى الخطيئة والعصيان^(١١١). بل نجد الشيطان في العهد الجديد يوسوس للسيد المسيح، لكنّه لا ينجح بوسوساته^(١١٢).

يستطيع الشيطان أن يظهر بأيّ شكل، حتّى في هيئة ملائكة النور؛ لكي يخدع الإنسان بذلك^(١١٣). وبتبريره للذنوب والمعصية يعرضها بكيفية تجعلها مقبولة عند الناس، ومن خلال هذا الطريق يجرّهم إلى الخطيئة^(١١٤)، ويمنعهم من عمل الخير^(١١٥).

وهكذا، وعلى أساس التعاليم المسيحية، فإنّ للجنّ سلطة على أبدان الناس، وهم يستطيعون بمساعدة الشياطين الذين تحت تصرّفهم أن يعرضوا البشر للأمراض والأسواء^(١١٦). ومع أنّهم قادرون على النفوذ والتأثير في البدن، بل حتّى في العقل، لكنّهم لا يستطيعون أبداً أن يجعلوا حرّية الإنسان ومسؤوليّته وإرادته خاضعة لسيطرتهم^(١١٧).

أمّا بالنسبة إلى عاقبة الشيطان وبقية الملائكة الأشرار النهائية فيظهر أنّ السماء كانت مركز قيادة الشياطين بعد سقوط الإنسان منها^(١١٨)، لكنّه مع بقية الملائكة الأشرار سيتمّ نبذهم إلى الأرض^(١١٩)، ويحتمل أنّ طرح الشيطان في الأرض سيحدث في فترة مصيبة مستقبلية عظيمة^(١٢٠).

بعد ذلك، وحين يعود السيد المسيح إلى الأرض بكامل قدرته ومجده؛ لكي يؤسّس مملكته وسلطانه على الأرض، فإنّ الشيطان سيُرمى في الهاوية، وسيبقى في القيّد والأسر لمدة ألف عام، ثمّ سيطلق سراحه لمدة قصيرة. وسيسعى الشيطان جاهداً في هذه المدة القصيرة لكي يضلّ الناس، وسيعزم على غزو واحتلال القدس بجيش

عظيم، لكنّ ناراً ستنزل من السماء وتُفني جيشه، وسيُرمى هو مع بقيّة الملائكة الأشرار في بحيرة من نارٍ، ملاقياً هناك عذابه الأبدي^(١٢١).

خاتمة —

نستخلص ممّا تمّ بيّانه في هذه المقالة ما يلي:

١. الجنّ كلمةٌ عربيّة، تعني في الأصل التغطية والستر. وهذا المعنى موجودٌ في أغلب مشتقات هذا الجذر.

٢. كلّ الديانات الإبراهيميّة قبلت وجود الجنّ، وتمّ التطرّق في الكتب المقدّسة لتلك الأديان إلى موضوع الجنّ.

٣. في الإسلام، مضافاً إلى الآيات العديدة التي ذكرت الجنّ، فإنّ هناك أحاديث متواترة وكثيرة تؤدّي إلى العلم بوجود الجنّ.

٤. من وجهة نظر الإسلام فإنّ الجنّ كائناتٌ حقيقيّة وغير مرئيّة، خلقت من نارٍ حارقة سامّة، أو من شعل النار المتميزة، وخلقهم وإيجادهم على الأرض كان سابقاً على خلق الناس.

٥. بناءً على آيات القرآن الكريم فإنّ الجنّ مكلفون مثل أفراد الإنسان، ومنهم مؤمنون وكافرون، وهم يموتون كالْبَشَر، ولهم حشرٌ ونشرٌ ومعاد، ولعصاتهم مكانٌ في جهنّم.

٦. تمنح الديانة اليهوديّة قدرةً عظيمة للجنّ ومن يرتبط بهم. وتعتقد هذه الديانة أنّ الجنّ يستطيع تسخير الإنسان والسيطرة عليه. ولهذا السبب فإنّها تنهى أتباعها عن مرافقة ومخالطة الجنّ.

٧. ذُكرت في العهد القديم قصصٌ حول تواجد وحضور الجنّ في السماوات وفي الأرض.

٨. تؤمن الديانة المسيحيّة أيضاً بوجود الجنّ، وأنّها كائناتٌ حقيقيّة، وهي تعتبر الجنّ أفضل من الإنسان، وأنّه إله الأرض.

٩. يرى المسيحيّون جميع الجنّ أعواناً للشيطان، وهم يسعون للسيطرة على

البشر. ولذلك فإنّهم يعتبرون الجنّ أرواحاً خبيثة أو أرواحاً شيطانية شريرة. ويعتبر الإنجيل الشيطان رئيساً للجنّ.

١٠. يرى الإنجيل أنّ الشيطان من جنس الملائكة، وواحداً منهم، لا أنّه موجودٌ في عَرَض الإنسان والمَلَك. والمسيحيّون متوافقون في الاعتقاد بكون الشيطان واحداً من الملائكة.

١١. أحد أهمّ ما يميّز معرفة الجنّ في الإسلام عن معرفته في المسيحيّة واليهودية يكمن في أنّ اليهود والمسيحيّين لا يؤمنون بوجود جنّ صالحين ومؤمنين، وكلمة الجنّ لا تعني عندهم سوى الجنّ الأشرار، وهي معادلة تقريباً لكلمة الشيطان في الإسلام.

الهوامش

- (١) محمود أميد سالار، دانشنامه جهان اسلام ١٠: ٤٩٠٣، ١٣٨٣هـ.ش؛ Hastings, James, Encyclopaedia of religion and ethics, p. 670, New York, Routledge, 1998.
- (٢) مجموعة من المستشرقين، دائرة المعارف الإسلامية ٧: ١١، ترجمة: محمد ثابت الفندي وآخرين، القاهرة، ١٩٣٣م.
- (3) www.iranicaonline.org.
- (٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٦: ٢١، قم، هجرت، ط٢، ١٤٠٩هـ؛ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب ١٣: ٩٣، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٤هـ؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٦: ٢٢٧، مرتضوي، طهران، ط٣، ١٣٧٥هـ.ش؛ ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٣٠٨، قم، إسماعيليان، ط٤، ١٣٦٧هـ.ش؛ الفيومي، المصباح المنير ٢: ١١٢، قم، مؤسّسة دار الهجرة، ط٢، ١٤١٤هـ؛ الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ١: ٤١٥، ترجمه إلى الفارسية: غلام رضا خسروي، طهران، مرتضوي، ط٢، ١٣٧٤هـ.ش؛ حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٢: ١٢٣، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد، ١٣٦٨هـ.ش؛ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٨: ١١٣، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.
- (٥) أبو حاتم الرازي، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ٢: ١٤٧، القاهرة، ١٩٥٨م.
- (٦) المصدر السابق: ١٧٢.
- (٧) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح ١: ٨٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٩هـ.
- (٨) لسان العرب ١٣: ٩٧.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٩) المصدر نفسه؛ الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ٢: ١٧٢.
- (١٠) مفردات ألفاظ القرآن: ٢٠٥.
- (١١) لسان العرب ١٣: ٩٤.
- (١٢) الطبري الآملي الصغير، نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداة: ١٢١، قم، دليل، ١٤٢٧هـ؛ السيد هاشم البحراني، مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر ١: ٢٦٠، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣هـ؛ حسين بن عبد الوهّاب، عيون المعجزات: ٣٢، قم، مكتبة الداوري؛ ابن شهر آشوب المازندراني، مناقب آل أبي طالب ٢: ١٦٠، قم، علامه، ١٣٧٩هـ.
- (١٣) بدر الدين محمد بن عبد الله الشبلي، آكام المرجان في غرائب الأخبار وأحكام الجان: ٧٠٦، القاهرة، المكتبة القرآنية، ١٩٨٣م.
- (١٤) لسان العرب ١٣: ٩٧؛ مجمع البحرين ٦: ٢٦٦.
- (١٥) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٤: ٦٤، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ؛ محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير ٤: ٤٧٥، بيروت، دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ.
- (١٦) سميع دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي: ٢٢٧، بيروت، مكتبة ناشرون، ٢٠٠١م.
- (١٧) مجمع البحرين ٦: ٣٠٠؛ إسماعيل حقي البروسوي، تفسير روح البيان ١: ١٨٨، بيروت، دار الفكر.
- (١٨) المصباح المنير ٢: ١١٢؛ علي أكبر قرشي بنايي، قاموس قرآن ٢: ٦٣، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٦، ١٤١٢هـ.
- (١٩) كتاب العين ٦: ٢١؛ النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٣٠٨؛ مفردات ألفاظ القرآن ١: ٤١٧.
- (٢٠) أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة ١٠: ٤٩٦، القاهرة، الدار المصرية، ١٣٤٧هـ؛ علي بن إسماعيل سيده المرسي (ابن سيده)، المحكم والمحيط الأعظم ٧: ٢١١، بيروت، عبد الحميد الهنداوي، ١٤٢١هـ؛ تاج العروس ١٨: ١١٣.
- (٢١) المصباح المنير ٢: ١١٢.
- (٢٢) لسان العرب ٦: ١٢؛ مختار الصحاح: ٤٨.
- (٢٣) محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١: ٥٨٣، بيروت، مكتبة ناشرون.
- www.britannica.com/EBchecked/topic/304033/jinni/ (2/7/2013)
- N.K. Singh, A.R. Agwan, Brill Encyclopaedia of the Quran, p 43, boston, Global Vision Pub, 1987.
- (٢٤) دانشنامه جهان اسلام ١٠: ٧٩٢؛ محمد بن منصور المتحمّد المروزي، الدرر في الترجمان ١: ٣، طهران، محمد سرور مولائي، ١٣٦١هـ.ش؛ زنجي سنجي، مهذب الأسماء في مرتب الحروف والأشياء ١: ٦٥، ترجمة: محمد حسين مصطفوي، طهران، ١٣٦٤هـ.ش.
- (٢٥) محمد بن جرير الطبري، ترجمة تفسير الطبري ٢: ٣٥٠، ٤٨٥، ٥٤٣، تحقيق: حبيب يغمائي،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- طهران، ١٣٦٧هـ.ش؛ محمد بن عمر الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١٠: ٣٥٢، القاهرة، المطبعة البهيّة المصرية، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- (٢٦) دانشنامه جهان اسلام ١٠: ٤٩٠٣؛ آكام المرجان في غرائب الأخبار وأحكام الجنّ: ١٤.
- (٢٧) قاموس قرآن ٢: ٦٢. محمد يوسف حريري، فرهنگ اصطلاحات قرآن: ١١٥، قم، هجرت، ط٢، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٢٨) دانشنامه جهان اسلام ١٠: ٤٩٠٣.
- (٢٩) الحجر: ٢٧.
- (٣٠) الرحمن: ١٥.
- (٣١) الحجر: ٢٧.
- (٣٢) الذاريات: ٥٦.
- (٣٣) الجنّ: ١٤.
- (٣٤) الجنّ: ١١.
- (٣٥) فصلت: ٢٥.
- (٣٦) الجنّ: ١٥.
- (٣٧) السجدة: ١٣.
- (٣٨) الجنّ: ٩.
- (٣٩) الأعراف: ٢٧.
- (٤٠) سبأ: ١٤.
- (٤١) النمل: ١٧.
- (٤٢) سبأ: ١٢ - ١٣.
- (٤٣) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٣٣٤، ترجمة: السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، قم، جماعة المدرّسين، ط٥، ١٣٧٤هـ.ش؛ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب).
- (٤٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧: ٥٢ - ١٠٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠٣.
- (٤٥) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٢: ٢٤٢، ترجمة: سيد جواد مصطفوي، طهران، الدار العلمية الإسلامية، ١٣٦٩هـ.ش.
- (٤٦) محمد بن حسن الصفّار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ١: ٩٦ - ١٠٣، قم، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط٢، ١٤٠٤هـ.
- (٤٧) محمد بن عليّ بن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٨٣، ترجمة: محمد تقي آقا نجفي الإصفهاني، طهران، الدار الإسلامية.
- (٤٨) محمد باقر كمره إي، ترجمة كتاب السماء والعالم من بحار الأنوار ٧: ٥٨، طهران، الدار الإسلامية، ١٣٥١هـ.ش؛ الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١: ٣٥٨، بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩هـ.
- (٤٩) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٢٨.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٥٠) بحار الأنوار ٦٠: ٦٦؛ أصول الكافي ٢: ٢٤٥.
- (٥١) بحار الأنوار ٦٠: ٦٦.
- (٥٢) ترجمة كتاب السماء والعالم ٧: ٦٦.
- (٥٣) تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي ١: ٥٥٢، طهران، طبعة محمد كاظم محمودي، ١٩٩٠م؛ ترجمة كتاب السماء والعالم من بحار الأنوار ٧: ٥٥.
- (٥٤) بصائر الدرجات ١: ٩٦.
- (٥٥) ترجمة كتاب السماء والعالم ٧: ٥٥.
- (٥٦) بصائر الدرجات ١: ١٢٣؛ أصول الكافي ١: ٣٩٤؛ عيون المعجزات، ٧٤.
- (٥٧) بحار الأنوار ٣٩: ١٧٦.
- (٥٨) المصدر السابق ٤٤: ٣٣٠؛ جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات: ٩٤، النجف الأشرف، الدار المرتضوية، ١٣٥٦هـ.ش.
- (٥٩) محمد بن عليّ الصدوق، الأمالي: ١٦٦، طهران، كتابجي، ط٦، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٦٠) جيمس إنس الأمريكي، نظام التعليم في علم اللاهوت القديم ١: ٢٨٧، بيروت، الأمريكان، ١٨٨٨م.
- (٦١) عبد الله المبلّغي الآباداني، تاريخ أديان ومذاهب جهان ٢: ٢٣٥، قم، سينا، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٦٢) هوردين ويليام، راهنمای الهیات پروتستان: ٣٦ - ٣٩، ٥٤ - ٥٩، ترجمة: طاطه وس ميكائيلان، طهران، علمي وفرهنگي، ١٣٦٨هـ.ش؛ إيان باربور، علم ودين: ١٣٠، ١٣١، ترجمة: بهاء الدين خرّمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ط٢، ١٣٦٢هـ.ش؛ حسن يوسفیان، كلام جديد: ٢٥٤، طهران، سمت، ط٣، ١٣٩١هـ.ش.
- (٦٣) التكوين ٣: ١ - ٧.
- (٦٤) أيّوب ١: ٦؛ ٢: ١.
- (٦٥) أيّوب ١: ٧.
- (٦٦) محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى ٢: ٦٥، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٥م؛ حبيب صموئيل وفايز فارس، دائرة المعارف الكتابية: ١٥٤، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٦م.
- (٦٧) إشعيا ٨: ١٩.
- (٦٨) إشعيا ٢٩: ٤.
- وقد اعتمدتُ في الترجمة على الكتاب المقدّس باللغة العربية، ترجمة العالم الجديد، وجاء فيها مكان مفردة (الجنّ) الذي ذكرها الكاتب (وسيط أرواحيّ) (المعربّ).
- (٦٩) الهدى إلى دين المصطفى ٢: ٦٤، ٦٥.
- (٧٠) اللاويين ٢٠: ٢٧.
- (٧١) اللاويين ١٩: ٣١.
- (٧٢) التثنية ١٨: ١٢؛ الملوك الثاني ٢٣: ٢٤.
- (٧٣) صموئيل الأوّل ٢٨: ٣ - ٧.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٧٤) صموئيل الأول ٢٨: ٧ - ٢٤.
- (٧٥) أخبار الأيام الأول ١٠: ١٣ - ١٤.
- (٧٦) صالحى حاجى آبادى، شيطان در كمينگاه: ٣٤، طهران، دار الفكر، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٧٧) راجع التوراة، سفر اللاويين، الباب ١٦: ٨، ٢١، ٢٦؛ السيد عبد الحجة البلاغى، حجة التفاسير وبلاغ الإكسير: ١٦٧، قم، حكمت، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٧٨) عباس محمود العقاد، إبليس: ١٠٩، بيروت، دار الكتب العربية، ط٢، ١٩٦٩م.
- (٧٩) التكوين ٣: ١ - ٧.
- (٨٠) من أسماء الشيطان في الكتاب المقدس والديانة اليهودية.
- (٨١) هاكس جيمز، قاموس كتاب مقدس: ٧٠ - ٧١، طهران، أساطير، ١٣٧٧هـ.ش؛ محمد الصادقي الطهراني، بشارات عهدين: ١٨، ١٩، طهران، شكرانة، ١٣٩٠هـ.ش.
- (٨٢) دوشن گيمن، أورمزد وأهريمن «ماجرای دوگانه باوري در عهد باستان»: ٨٧، ترجمة: عباس باقرى، طهران، پژوهش فرزبان روز، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٨٣) الهدى إلى دين المصطفى ٢: ١٢٥ - ١٢٨.
- (٨٤) رسالة كورنثوس الأولى ٦: ٣.
- (٨٥) المصدر السابق: ١٢٤.
- (٨٦) متى ٩: ٣٤.
- (٨٧) راجع: مك داول جاش واستيورات دان، شناخت بدعت ها (معرفة البدع): ٤٨، طهران، الكنيسة الإنجيلية الآشورية، ١٣٨٣هـ.ش؛ قاموس كتاب مقدس: ٥٤٥.
- (٨٨) الهدى إلى دين المصطفى: ١٦٦؛ ألستر مك گراث، در آمدي بر إلهيات مسيحي: ٢٨٩، ترجمة: عيسى ديباج، طهران، كتاب روشن، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٨٩) أفسس ٦: ١٢.
- (٩٠) قاموس كتاب مقدس: ٥٤٧.
- (٩١) رسالة كورنثوس الأولى ٦: ٣.
- (٩٢) رسالة بطرس الثانية ٤: ٢.
- (٩٣) متى ٤١: ٢٥.
- (٩٤) المصدر نفسه.
- (٩٥) السيد محمد باقر حجتي، إبليس در قرآن وحديث (إبليس في القرآن والحديث): ٥٢، ٥٣، نور علم، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٩٦) رسالة كورنثوس الأولى ٦: ٣.
- (٩٧) متى ٩: ٣٤.
- (٩٨) لوقا ٤: ٣٣ - ٣٦.
- (٩٩) لوقا ٤: ٤١.
- (١٠٠) متى ١٠: ١ - ٩.

- (١٠١) متى ٩: ٣٣ - ٣٤.
جاء في النصّ في المقالة بالفارسية التعبير بالجنّ؛ لكنّ في نصّ الكتاب المقدّس باللغة العربية تمّ التعبير بالشيطان (المعرّب).
(١٠٢) متى ١٧: ١٤ - ٢١.
(١٠٣) متى ٨: ٨٢ - ٣٣.
(١٠٤) متى: ١ - ٩.
(105) Roth, Cecil, Encyclopaedia Judaica, p. 372, Israel, Bketer publishing house jerusaleltd,1996.
(١٠٦) درآمدي بر إلهيات مسيحي: ٢٨٩.
(١٠٧) يهوذا: ٦.
(١٠٨) رسالة بطرس الثانية ٢: ٤.
(١٠٩) رؤيا ١٢: ٨ - ٩.
(١١٠) متى ٤: ٨ - ٩.
(١١١) جان دانيلو، ريشه هاي مسيحيّ در اسناد بحر ميت: ١١١، ترجمة: علي مهدي زاده، قم، أديان، ١٣٨٣هـ.ش؛ غلام حسين مصاحب، دايرة المعارف فارسي ٢: ١٢٢٢، طهران، أمير كبير، ط٤، ١٣٨٣هـ.ش.
(١١٢) متى ٤: ١ - ١١.
(١١٣) رسالة كورنثوس الثانية ١١: ١٤.
(١١٤) التكوين ٣: ١ - ٧.
(١١٥) مرقس ٤: ١٥.
(١١٦) متى ٨: ٢٨ - ٣٢.
(١١٧) نظام التعليم في علم اللاهوت القديم ١: ٣٨٨.
(١١٨) أفسس ٢: ٢.
(١١٩) رؤيا ١٢: ٩.
(١٢٠) هنري تيسن، إلهيات مسيحي: ١٤٤، ترجمة طبعة ميكائيليان، طهران، الحياة الأبدية.
(١٢١) رؤيا ٢٠: ٢ - ١٠.

الوصايا الإلهية العشرة

دراسة مقارنة بين التوراة والقرآن

د. بهروز أفشار (*)
ترجمة: فرقد الجزائري

الخلاصة —

يتطلّع هذا المقال إلى دراسة محتوى الوصايا العشرة، ومعرفة تقييمها من وجهة نظر ابن تيمية، وابن خلدون، وسيد قطب، وأبي عبد الله القرطبي، والفخر الرازي. فكما يقول علماء اليهود، تحوي التوراة ٦١٣ حكماً. ويمتاز عشرة منها بأهمية خاصة؛ إذ تشكّل هذه الوصايا العشرة ركيزة الشريعة اليهودية، ومنها تتشعب جميع وصاياها. وفي الحقيقة قد عاهد بنو إسرائيل الله بقبولهم هذه الوصايا. كما أن عبارة «الألواح» التي وردت في الآية ١٤٥ من سورة الأعراف في القرآن الكريم يُراد بها اللوحين اللذين ضمّا الوصايا العشرة من الكتاب المقدس.

ولما تحمله الوصايا العشرة من شأنٍ لدى علماء اليهود، وذكر القرآن الكريم لها بإشاراتٍ رائعة دقيقة، تناولها، بعد القرون الوسطى، حكماء ومتكلمون ومحققون، كسيد قطب، والخطيب التبريزي، وابن تيمية، وابن خلدون، وآخرين، بالدراسة والنقد من جهاتٍ مختلفة. وسيفصل هذا المقال الموضوع، دراسةً وتقييماً.

المقدمة —

مصدر مصطلح الوصايا العشرة هو المصطلح اليوناني «deka Logoif»، والذي

(*) أستاذ في الجامعة الإسلامية الحرة، فرع بابل.

يعني «الكلمات العشرة» أو «الأقوال العشرة». كذلك المصطلح العبري «aseret ha-dvarim» واسم «Decalogue»، أي «أحكام موسى العشرة»^(١)، وردا بنفس المعنى. كما أُشير بهذه الكلمة إلى آياتٍ في أسفار الخروج والتثنية: وكتب أقوال العهد، أي الأقوال العشرة، على الألواح^(٢).

وكما يقول كتاب اليهود المقدّس: بعد خروج بني إسرائيل من مصر بثلاثة أشهر ذهب موسى ﷺ بأمرٍ من الله إلى جبل سيناء، وأوتي لوحين نُقشت عليهما الوصايا العشرة، وقد خُطّت بـ «إصبع الله»^(٣). أما سائر أحكام التوراة فقد كتبها موسى^(٤). وقد تمّ ترقيم الوصايا العشرة بطرق عدّة؛ لكنّ أكثر طريقة مقبولة لدى اليهودية هي: ١. أنا الله، إلهك. ٢. لا يكون لديك آلهة أخرى غيري. ٣. لا تذكر اسم الله بالباطل. ٤. أحيي يوم السبت. ٥. احترم أباك وأمك. ٦. لا تقتل. ٧. لا تزني. ٨. لا تسرق. ٩. لا تشهد زوراً على جارك. ١٠. لا تطمع في عرض جارك وأمواله. أما المسيحية فغالباً ما تعدّ الوصيتين الأوليين وصيّةً واحدة، وتقسم الوصية العاشرة إلى وصيتين؛ حيث تحرّم الوصية التاسعة الشهوة الجسدية، وتنتهي الوصية العاشرة عن الطمع في أموال الآخرين.

أما التفاسير الإسلامية في القرون الوسطى فلم تتطرق كثيراً لمحتوى الوصايا العشرة لموسى ﷺ. فالقرآن الكريم مكملٌ للشرائع المذكورة في التوراة. لذلك لم يجد علماء المسلمين حاجةً إلى دراسة دقيقة لنصوص الوصايا العشرة؛ لعدم وجود صلةٍ وطيدة لها بالشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك كان الحكيم الترمذي، والثعالبي، والسيوطي، وأبو الحسن الكسائي، والطبري، وابن كثير، وابن النديم، من الذين قاموا بنقد الوصايا العشرة، وإبداء الرأي فيها؛ انطلاقاً من أهميتها.

فقد كان الحكيم الترمذي، المحدث والعارف الشهير، من مناصري الرأي القائل بالتطابق التام بين الوصايا العشرة للكتاب المقدّس والقرآن الكريم. فقد اقتضى الترمذي أثر الطبري في باب «الكلمات العشرة»، مفسراً الوصايا العشرة في الكتاب المقدّس، ناقلاً عن وهب بن منبه. وقد كرّر الموضوع مراراً^(٥).

أما الأديب ومفسر القرآن أبو إسحاق الثعالبي فقد انفرد بالرأي الذي تناول به

الوصايا العشرة، فقد خصَّ عدداً من صفحات كتابه الشهير: (قصص الأنبياء)، الذي قد يكون أكثر كتب القصص شمولاً، بـ «ألواح موسى»^(٦).

أما السيوطي فقد ذكر بوضوح الوصايا العشرة للتوراة؛ حيث نقل ابتداءً عن أبي عبيد القاسم بن سلام، النحوي والباحث في القرآن الكريم، قوله: وإن اختصت الوصايا العشرة بالنبي موسى ﷺ والتوراة، لكنَّ هذا الجزء من التوراة هو عين الآيات العشر الأولى من سورة الأنعام، التي تبدأ بـ: ﴿يَسْمِ اللّٰهُ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ قُلْ تَعٰلَوْا۟ اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيْكُمْ عَلَيْكُمۡ...﴾^(٧).

كما أكّد السيوطي رأيه بذكر أقوال بعض العلماء المتفقين معه في الرأي، والذين يعتقدون أن آيات سورة الأنعام تحوي الوصايا العشرة التي كتبها الله لموسى ﷺ في التوراة.

أما المؤلف الشهير، أبو الحسن الكيساني، فقد اختلف تماماً في طريقة شرحه لموضوع الوصايا العشرة؛ إذ يفصل في كتابه كيفية نزول جبرئيل إلى موسى ﷺ، وقوله له: قُمْ، اركب فرسي حيث لم يركبه أحد قبلك. ويلفت نظر القراء إلى أن جبرئيل أخذ موسى ﷺ إلى المكان الذي كلم الله فيه من قبل، وحين وصوله إلى جبل سيناء سمع صوت خطّ القلم على الألواح، حيث قال الله للقلم: اكتب^(٨).

وقد تناول كثير من العلماء، كأبي عبد الله القرطبي، والفخر الرازي، وابن خلدون، وابن تيمية، وسيد قطب، وآخرين، الوصايا العشرة في الكتاب المقدس، بعد القرون الوسطى. وسنذكرها بالتفصيل في هذا المقال.

الوصايا العشرة في التوراة —

يحكي سفر الخروج في التوراة قصة موسى ﷺ وبني إسرائيل، وخروجهم من مصر نحو أرض الميعاد. وقد ذكر هذا السفر أهم الشرائع والأوامر الإلهية إلى موسى ﷺ، والتي عرفت بـ «الوصايا العشرة»:

فقد قال الله تعالى:

١. أَنَا الرَّبُّ إِلَهُكَ الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٢. لَا يَكُنْ لَكَ آلِهَةٌ أُخْرَى أَمَامِي. لَا تَصْنَعْ لَكَ تِمْنًا لَا مَنُحُوتًا، وَلَا صُورَةً مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقَ، وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ تَحْتِ، وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ. لَا تَسْجُدْ لَهُنَّ وَلَا تَعْبُدُهُنَّ؛ لِأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلَهُكَ إِلَهَ غَيْرٍ، أَفْتَقِدُ ذُنُوبَ الْأَبَاءِ فِي الْأَبْنَاءِ، فِي الْجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ مِنْ مُبْعُضِيٍّ، وَأَصْنَعُ إِحْسَانًا إِلَى أُلُوفٍ مِنْ مُجِبِّيٍّ وَحَافِظِيٍّ وَصَائِيٍّ.
٣. لَا تَنْطِقْ بِاسْمِ الرَّبِّ إِلَهُكَ بَاطِلًا، لِأَنَّ الرَّبَّ لَا يُبْرِئُ مَنْ نَطَقَ بِاسْمِهِ بَاطِلًا.
٤. أَذْكَرُ يَوْمَ السَّبْتِ لِتُقَدَّسَهُ. سِتَّةَ أَيَّامٍ تَعْمَلُ وَتَصْنَعُ جَمِيعَ عَمَلِكَ، وَأَمَّا الْيَوْمُ السَّابِعُ فَفِيهِ سَبْتُ لِلرَّبِّ إِلَهُكَ. لَا تَصْنَعُ عَمَلًا مَا أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنَتُكَ وَعَبْدُكَ وَأَمَتُكَ وَبَهِيمَتُكَ وَنَزِيلُكَ الَّذِي دَاخَلَ أَبْوَابَكَ؛ لِأَنَّهُ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ صَنَعَ الرَّبُّ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَالْبَحْرَ وَكُلَّ مَا فِيهَا، وَاسْتَرَاخَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ. لِذَلِكَ بَارَكَ الرَّبُّ يَوْمَ السَّبْتِ وَقَدَّسَهُ.
٥. أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ؛ لِكَيْ تَطُولَ أَيَّامُكَ عَلَى الْأَرْضِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ.
٦. لَا تَقْتُلْ.
٧. لَا تَزْنِ.
٨. لَا تَسْرِقْ.
٩. لَا تَشْهَدْ عَلَى قَرِيْبِكَ شَهَادَةً زُورٍ.
١٠. لَا تَشْتَهَ بَيْتَ قَرِيْبِكَ. لَا تَشْتَهْ امْرَأَةً قَرِيْبِكَ، وَلَا عَبْدَهُ، وَلَا أَمَتَهُ، وَلَا نَوْرَهُ، وَلَا جِمَارَهُ، وَلَا شَيْئًا مِمَّا لِقَرِيْبِكَ»^(٩).
- أما الأسفار الثلاثة الأخرى، أي اللاويين والعدد والتثنية، فقد سردت حكاية بني إسرائيل وعبورهم الصحراء؛ للوصول إلى أرض الميعاد. وقد اختص جزء كبير منها بتفاصيل الأحكام الدينية. وقد أُعيد بيان الوصايا العشرة في سفر التثنية. وقد انتهى الكتاب بموت موسى عليه السلام.

الوصايا العشرة في القرآن —

ليس في القرآن آيات تبين الوصايا العشرة بتمامها. لكن يبدو أن في القرآن موضعين يتم الإشارة فيهما إلى وصايا موسى عليه السلام العشرة في طور سيناء:

إحداها: في الآيتين ٨٣ و٨٤ من سورة البقرة، حيث ورد ذكرها بلفظ «العهد»

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

أو «الميثاق»: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَيَالُوا لِدِينٍ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ (البقرة: ٨٣).

وتأتي الآية التالية أيضاً بذكر «الميثاق» لفظاً: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ﴾ (البقرة: ٨٤).

وتذكر آياتُ سورة الأعراف تجلّي الله تعالى لموسى ﷺ في طور سيناء، وأن الله تعالى عهد بالألواح الحجرية المنقوشة لموسى ﷺ، والتي تحوي الشرائع والإرشادات كافة. لكن ليس هناك تعريفٌ بجميع محتوى النصوص في الألواح. فحتى القرآن يوجز الرواية في هذه الآيات بقوله: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِّيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾. ولَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾. قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾. وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٢- ١٤٥).

محاولات جادة لإثبات التطابق —

يذهب أمثال الطبري والرازي من المفسرين المسلمين إلى أن الآيتين ٨٣ و٨٤ من سورة البقرة إنما تدلّ على أحوال اليهود وخصالهم، وكيفية تعاملهم مع المسلمين. كما أنها تؤكد على أن بني إسرائيل نكثوا بعهدهم الذي عاهدوا الله عليه في طور سيناء. وتعاملهم العدائي مع النبي محمد ﷺ خير دليل على ذلك. وقد ورد تفصيل هذا الأمر في الآية ٨٤ من سورة البقرة.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وقد كان مفسّرو المسلمين في القرون الوسطى على اعتقاد بأن الوصايا العشرة وردت في القرآن أيضاً، وإن لم ينطبق القول فيها لفظاً ومعنى من كلّ الجوانب. وقد سعوا في التوسيع من دائرة هذا الاعتقاد^(١٠).

ومن أبرز المفسّرين الذين بحثوا وصايا التوراة العشرة في القرآن الكريم الأديب والمفسّر أبو إسحاق الثعالبي. وقد تفرّد برأيه، حيث خصّ عدداً من صفحات كتابه (قصص الأنبياء) - الذي قد يكون أوسع كتاب قصصيّ - بموضوع ألواح موسى عليه السلام^(١١). فعلى سبيل المثال، يقول: ثمّ بعث الله تعالى جبريل عليه السلام إلى جنّة عدن، فقطع منها شجرة، فاتخذ منها تسعة ألواح، طول كلّ لوح منها عشرة أذرع بذرّاع موسى، وكذلك عرضه. وكانت الشجرة التي اتّخذ منها الألواح من زمرد أخضر، ثمّ أمر جبريل أن يأتيه بتسعة أغصان من سدرة المنتهى، فجاء بها، فصارت جميعاً أنواراً، وصار النور قلماً أطول ممّا بين السماء والأرض، وكتب التوراة لموسى بيده، وموسى يسمع صرير القلم. فكتب الله في الألواح من كلّ شيء موعظةً وتفصيلاً، وذلك يوم الجمعة، وأشرقّت الأرض بالنور، ثمّ أمر الله موسى أن يأخذها بقوة، ويُقرئها قومه، فوضعت الألواح على السماء فلم تطق حملها؛ لثقل العهد والمواثيق التي فيها، فقالت: يا ربّ، كيف أطيق أن أحمل كتابك الثقيل المبارك؟ وهل خلقت خلقاً يطيق حمل ذلك؟ فبعث الله تعالى جبريل عليه السلام، وأمره أن يحمل الألواح، فبيلغها موسى، فلم يطق حملها، فقال: يا ربّ، من يطيق حمل هذه الألواح، بما فيها من النور والبيان والعهود؟ وهل خلقت خلقاً يطيق حملها؟ فأمدّه الله بملائكة يحملونها بعدد كلّ حرف من التوراة، فحملوها حتّى بلغوها موسى، وعرضوا له الألواح على الجبل^(١٢).

ويخصّص الثعالبي فصلاً في كتابه بعنوان: «فصل في نسخة العشر كلمات التي كتبها الله تعالى لموسى نبيّه وصفيّه في الألواح، وهي معظم التوراة، وعليها مدار كلّ شريعة»^(١٣)، ويختتمه بقوله صراحة: «هذه نسخة العشر كلمات. وقد أعطاه الله جميعاً لمحمّد ﷺ في ثماني عشرة آية، وهي قوله تعالى في سورة بني إسرائيل: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالِ الْوَالِدِينَ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣] إلى قوله ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: ٣٩]^(١٤).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ويجد الثعالبي أن هذه الوصايا قد لُحِصَت في ثلاث آياتٍ من سورة الأنعام، وقد بدأت بقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١ - ١٥٣). إذن يرى الثعالبي أن الوصايا العشرة قد وردت جميعها، وإن بشكل مُجْمَل، في ثماني عشرة آية من سورة بني إسرائيل، ووردت مقتضبةً في ثلاث آياتٍ من سورة الأنعام. ثم يقوم الثعالبي بسرد الآيات التي تذكر وصايا شريعة موسى العشرة، كما يلي:

الوصية الأولى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣).

الوصية الثانية: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيماً ۖ وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً ۖ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً﴾ (الإسراء: ٢٣ - ٢٥).

الوصية الثالثة: ﴿وَأَتَىٰ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيراً ۖ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً ۖ وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُوراً ۖ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً ۖ إِنْ رَبُّكَ يَبْسُطَ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً﴾ (الإسراء: ٢٦ - ٣٠).

الوصية الرابعة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خَطِئاً كَبِيراً﴾ (الإسراء: ٣١).

الوصية الخامسة: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الرِّئَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢).

الوصية السادسة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ (الإسراء: ٣٣).

الوصية السابعة: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤).

الوصية الثامنة: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٥).

الوصية التاسعة: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦).

الوصية العاشرة: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً ♦ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً ♦ ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَدْحُوراً﴾ (الإسراء: ٣٧-٣٩).

ويجد الثعالبي تطابقاً بين الآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام ووصايا موسى العشر. ويبين هذه الآيات على النحو التالي:

الوصية الأولى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ (الأنعام: ١٥١).

الوصية الثانية: ﴿وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا احْسَنُوا﴾ (الأنعام: ١٥١).

الوصية الثالثة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ (الأنعام: ١٥١).

الوصية الرابعة: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأنعام: ١٥١).

الوصية الخامسة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١).

الوصية السادسة: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

الوصية السابعة: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (الأنعام: ١٥٢).

الوصية الثامنة: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ (الأنعام: ١٥٢).

الوصية التاسعة: ﴿وَيَعْهَدُ اللَّهُ أَوْفُوا ذِكْرَكُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

الوصية العاشرة: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذِكْرَكُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

وبناءً على ذلك، إذا تمت مقارنة محتوى آيات كل من سورتي الأنعام والإسراء بالوصايا العشرة في العهد القديم من الممكن القول: هناك تطابق كبير بين الوصايا العشرة في الكتاب المقدس وتعاليم القرآن الكريم.

وقد تطرّق كثير من العلماء بعد القرون الوسطى إلى الوصايا العشرة في الكتاب المقدس، ومنهم: الفقيه والمتكلم الحنبليّ ابن تيمية، حيث يقول: «فلا يعرف في دين الأنبياء والمرسلين، وأتباعهم من الأوّلين والآخرين، ولا كتب ربّ العالمين، أمراً أعظم من التوحيد، وهو أوّل الكلمات العشرة التي في التوراة، ونظيرها الوصايا العشرة التي في آخر الأنعام»^(١٥). وإضافة إلى ذلك يمكن القول: إن ابن تيمية هو أوّل عالم مسلم يذكر أوامر الكتاب المقدس العشرة بأسماء مختلفة، كالكلمات العشرة والوصايا العشرة^(١٦).

ويكتب أبو العباس القلقشندي، الفقيه والوزير في حكم المماليك: في الحقيقة إن الكلمات العشرة أو الوصايا العشرة التي نزلت على موسى هي ملخص التوراة. وكالقرآن تحوي التعاليم والأوامر. وحسب التعبير القرآني: تبيان لكل شيء^(١٧). ومن اللافت أن القلقشندي لا يتفق مع سائر علماء العصور الوسطى في التطابق الصريح لوصايا الكتاب المقدس العشرة مع آيات القرآن.

أما المحدث المعروف الآخر، الخطيب التبريزي، فلم يتناول مباشرة أحكام موسى عليه السلام العشرة، لكن يوليها اهتماماً فائقاً؛ إذ يتطرّق لها في ذكره للحديث التالي: «عن صفوان بن عسال: قال يهوديٌ لصاحبه: اذهب بنا إلى هذا النبيِّ ﷺ، ...، فأتيا رسول الله ﷺ، فسألاه عن تسع آيات بيّنت، فقال رسول الله ﷺ: لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق، ولا تمشوا ببريء إلى ذي سلطان ليقتله، ولا تسحروا، ولا تأكلوا الربّا، ولا تقذفوا محصنةً، ولا تولّوا للفرار يوم الزحف، وعليكم خاصّة اليهود أن لا تعتدوا في السبت»^(١٨).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ويقول المؤرخ وعالم الاجتماع ابن خلدون: لبعد أن خرج بنو إسرائيل من مصر، وأتبعهم جنود فرعون، واجتازوا البحر، ونزلوا بجانب الطور، ثم كانت المناجاة على جبل الطور، وكلام الله لموسى، والمعجزات المتتابعة، ونزول الألواح. ويزعم بنو إسرائيل أنها كانت لوحين، فيها الكلمات العشرة، وهي: كلمة التوحيد، والمحافظة على السبت بترك الأعمال فيه، وبرّ الوالدين؛ ليطول العمر، والنهي عن القتل، والزنا، والسرقه، وشهادة الزور، ولا تمتدّ عينٌ إلى بيت صاحبه، أو امرأته، أو لشيءٍ من متاعه. هذه الكلمات العشرة التي تضمّنتها الألواح^(١٩).

ويعدّ العالم والمفسّر المالكي أبو عبد الله القرطبي، حين تفسيره للآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام، أنها مفتتح التوراة، مستنداً في ذلك على حديث كعب الأحبار، اليهودي الذي أسلم فيما بعد^(٢٠). وينقل القرطبي عن ابن عباس قوله: «هذه الآيات المُحكّمات التي ذكرها الله في سورة آل عمران أجمعت عليها شرائع الخلق، ولم تتسخ قطّ في ملّة. وقد قيل: إنها العشر كلمات المنزلة على موسى»^(٢١).

ويذهب القرطبي، بعد تبين أن هذه الآيات تمثّل أوامر الله لنبيه موسى ﷺ، إلى أن الله أمر موسى ﷺ بدعوة كافّة الناس إلى اتّباع هذه التعاليم، ويقول: «هذه الآية أمرٌ من الله تعالى لنبيه موسى ﷺ بأن يدعو جميع الخلق إلى ما حرّم الله تعالى»^(٢٢).

ويلفت الفخر الرازي الأنظار برأيه الذي طرحه قبل القرطبي بقرنٍ، حيث يميّز بين الأوامر الواردة في الآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام وكتاب موسى، الذي ذكر في الآية التي تليها، أي الآية ١٥٤؛ إذ يقول: إن تعاليم القرآن أبديةٌ، ولكافّة الناس في جميع الأزمان. لكنّ التوراة لموسى خاصّة، وتخصّ زمانه. لذلك نجد الفخر الرازي يؤكّد في تفسيره للآيات ٢٣ - ٣٩ من سورة الإسراء على أن أحكام القرآن وشرائعه للعالم كافّة، ويقول: «إن الأحكام المذكورة في هذه الآيات شرائع واجبة الرعاية في جميع الأديان»^(٢٣).

أما العالم المغربي محمد الأمين الشنقيطي فيتناول الموضوع بعد نقله عن ابن مسعود قوله: «مَنْ أراد أن يقرأ صحيفة رسول الله ﷺ التي عليها خاتمه فليقرأ هؤلاء

الآيات»^(٢٤)، وهي الآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام، التي تبين الوصايا العشرة. ويستند الشنقيطي في رأيه هذا إلى حديث عبد الله ابن مسعود، وهو من أقرب الصحابة لرسول الله ﷺ، ومن طليعة المفسرين للقرآن.

ويعتقد عبد الحميد صديقي، من علماء المسلمين المعاصرين، أن الوصايا العشرة في الكتاب المقدس قد أوتيها النبي إبراهيم عليه السلام الموحد المسلم من قبل، ومن ثم أنزلت على النبي موسى عليه السلام^(٢٥).

ويؤيد هذا الرأي المعتقد القائل بأن الأديان سواء، ويتبع كافة الرسل نفس الأصل، وهو التوحيد. كما يستعين في شرح الوصايا العشرة في الكتاب المقدس بآيات سورة الأنعام^(٢٦).

ويقول السيد مير أحمد علي، العالم المعاصر الشيعي الهندي، في هذا الموضوع: «ذكرنا العهد القديم بالأوامر الواردة في الآية ٨٤ من سورة البقرة، حيث وردت في سفر الخروج^(٢٧)، وجميع المسلمين مكلفون بها»^(٢٨).

أما المفكر السوري الحر محمد شحرور فيلقي الضوء على أبدية كلام الله، وأنه لا يخص زماناً دون آخر، وتجلي ذلك في القرآن الكريم. فقد كتب في مؤلفه (الكتاب والقرآن، القراءة المعاصرة)، قائلاً: «لو تأملنا هذه الآيات لم يكن من الصعوبة أن نستنتج أنها هي الوصايا العشرة»^(٢٩).

ويقول السيد أبو الأعلى المودودي، المفكر السياسي المسلم، وصاحب النفوذ في حيدرآباد: الأوامر التي وردت في سورة الإسراء تبين الأصول والتعاليم الأساسية لدين الإسلام، وهي الأسس التي يريد الإسلام بناء مجتمع وحياء بشرية عليها، وتحتوي تعاليم على كافة الأصعدة، كالحكومة، والمجتمع، والأسرة. وقد نزلت على النبي ﷺ قبل هجرته بقليل. وتأسس المجتمع والحكم الإسلامي الحديث في مستهل هذا العصر الجديد على هذه القواعد القانونية، والأخلاقية، والثقافية، والاقتصادية، والأيدولوجية^(٣٠).

وفي النهاية نأتي بنظرية سيد قطب، حيث يقول هذا العالم في تفسير الآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام: «وننظر في هذه الوصايا فإذا هي قوام هذا الدين كله...

إنها قوام حياة الضمير بالتوحيد، وقوام حياة الأسرة بأجيالها المتتابعة، وقوام حياة المجتمع بالتكافل والطهارة في ما يجري فيه من معاملات، وقوام حياة الإنسانية وما يحوط الحقوق فيها من ضمانات مرتبطة بعهد الله^(٣١).

ويجدر التذكير هنا بأن سيد قطب يبحث في هذا الكتاب عالمية الإسلام، ويستنتج من دراسة هذه الآيات أنها تعاليم أساسية وواضحة. فالتعاليم التي وردت في الآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام إنما هي ملخص الإيمان والقواعد الاجتماعية من وجهة نظر الإسلام: «هذه القواعد الأساسية الواضحة التي تلخص العقيدة الإسلامية وشريعتها الاجتماعية مبدوءة بالتوحيد، ومختومة بعهد الله^(٣٢)».

الخاتمة —

نستنتج مما سبق:

أقدم كثير من المحققين بعد القرون الوسطى على دراسة الوصايا العشرة في الكتاب المقدس والقرآن الكريم، وبذلوا جهداً في تبيين تطابقهما، ومنهم: ابن تيمية، وابن خلدون، وأبو عبد الله القرطبي، ومحمد أمين الشنقيطي، وعبد المجيد صديقي، والسيد مير أحمد علي، وسيد قطب، والخطيب التبريزي. وقد أيد كثير من هؤلاء العلماء، كابن تيمية، وابن خلدون، وأبو عبد الله القرطبي، ومحمد أمين الشنقيطي، وعبد المجيد صديقي، والسيد مير أحمد علي، وآخرين، أيّدوا نظرية تطابق الوصايا العشرة في الكتاب المقدس مع ما ورد في القرآن الكريم. وأما بعض العلماء الآخرين، كسيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، والخطيب التبريزي، وشهاب الدين القلقشندي، فقد أيّدوا هذه النظرية ضمناً، لا صراحةً. لكن قلّة منهم، كالفخر الرازي، لديهم نظرية متباينة: إذ يعتقد الرازي وجود اختلاف بين الأوامر في الآيات ١٥١ - ١٥٣ من سورة الأنعام وما ورد في كتاب موسى، الذي ورد في ما تلاها، أي الآية ١٥٤ من سورة الأنعام. كما يقول: إن تعاليم القرآن أبدية، وللناس كافة في جميع الأزمنة؛ لكن التوراة نزلت على موسى، ويختص بزمانه.

الهوامش

(1) Harrelson, W.J, 1962, Ten Commandments In The Interpreters Dictionary of The Bible, v.4, Abingdon Press, New York, p. 569.

(٢) الخروج ٢٤: ٢٨؛ التثنية ٤: ١٣؛ ١٠: ٤.

(٣) الخروج ٣١: ١٨؛ التثنية ٥: ٢٢.

(٤) التثنية ٣١: ٩، ٢٤.

(٥) الترمذي، نواذر الأصول في أحاديث الرسول ٤: ٢٠، بيروت، دار الجليل، ١٩٩٢م.

(٦) الثعالبي، قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس: ٨٢٥، القاهرة، دار الإحياء، ١٤١١هـ.

(٧) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١١٦، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦هـ.

(٨) محمد بن عبد الله الكيسان، قصص الأنبياء: ٢٢٠، سوريا، جامعة دمشق، ١٩٩٢م.

(٩) الخروج ٢٠: ١١ - ١٧.

(10) William, Marmaduke, 1930, The meaning Of The Glorious Quran: An Explanatory Translation, Kenopf Press, Londen, p. 67.

(١١) الثعالبي، قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس: ٨٢٥.

(١٢) المصدر السابق: ١٨٠.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر السابق: ١٨١.

(١٥) ابن تيمية، تلخيص كتاب الاشتقاق المعروف بالرد على البكري ١: ٢٩٦، المدينة، مكتب الغرباء، ١٩٩٧م.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) أبو العباس القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الإنشاء ٢: ٤٦٥، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨١م.

(١٨) الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح ١: ٥٨، بيروت، دار الفكر، ١٩٩١م.

(١٩) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون أو تاريخ العبر ٢: ٩٤ - ٩٥، بيروت، ١٩٨٤.

(٢٠) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٧: ١٣١، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠١م.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر السابق: ١٣٢.

(٢٣) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٠: ١٧١، بيروت، ١٤١١هـ.

(٢٤) ابن كثير، تفسير القرآن الأعظم ٢: ١٨٨، بيروت، دار الفكر، ١٣٨٩هـ.

(25) Peters, F.E, 1990, Judaism, Christianity, And Islam, Princeton University Press, vol.2, p. 22.

(26) Siddgi, Abdul Hameed, 1976, The Hole quran, Lahore, Islamic Book Center, p.530.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٢٧) سفر الخروج ٢٠: ١١ - ١٧.

(28) Mir Ahmed Ali, syed, 1964, A Commentary on The Holy Quran, With English Translation Of The Arabic Text, Karachi, Sterling Printing, p. 123 - 124.

(٢٩) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: ٦٥، دمشق، الأهالي للطبع والنشر والتوزيع، بلا تاريخ.

(٣٠) المودودي، تفهيم القرآن: ١٣٠ - ١٣٦، لاهور، النشر الإسلامي، بلا تاريخ.

(٣١) سيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ١٢٢٩، بيروت، دار الإحياء للتراث العربي، ١٩٩٩م.

(٣٢) المصدر السابق: ١٢٣٤.

أهمية الزيارة في الكاثوليكية والتشيع

دراسة ومقارنة

د. محمد فولادي (*)

أ. محمد جواد نوروزي (**)

ترجمة: فرقد الجزائري

الخلاصة

غاية هذا البحث تبين أهمية الزيارة في الكاثوليكية والتشيع، واستقصاء مواضع التشابه والاختلاف بينهما، نظراً وتحليلاً. فحسب الكنيسة الكاثوليكية الكنيسة بيت الله، ومحل إقامة طقوس العبادة؛ إذ إن الكنائس والصوامع وأماكن الزيارة بيئة ملائمة لارتباط الإنسان بالله. كما حث المذهب الشيعي على إقامة المزارات لقبور أولياء الله، فهم وسيلة المؤمنين، والوسيط في الشفاعة، وبالتوسل إليهم ينالون الفيض الإلهي. ويسعى كل من التشيع والكاثوليكية في مسألة الزيارة إلى لفت انتباه أتباعهما من تأمل الظاهر إلى الباطن، وتوجيههم إلى نوع من السلوك العرفاني. كما أن الأصل في المذهبين عدم التعلق بالدنيا، والسعي لنيل العالم الباقي. أما الاختلاف الجوهرية فيظهر في مفهوم رحلة الزائر نحو مدينة أورشليم السماوية في الكاثوليكية، والمفهوم الذي يطرحه التشيع؛ حيث يعني الأول حياة الغربة في الأرض، والذي ينبثق عن مفاهيم، كالخطيئة الأولى، وصلب المسيح، وعروج أورشليم إلى السماء؛ في حين يرفض التشيع مفاهيم ومعتقدات كهذه.

(*) أستاذ قسم الاجتماع في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، قم - إيران.
(**) طالب في مرحلة الدكتوراه، قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، في الجامعة الحرة - قم.

تاريخ الزيارة واختلاف الأنظار فيها —

يعود تاريخ الزيارة في المسيحية إلى زيارة النبي عيسى عليه السلام والحواريين لمبعد أورشليم. وفي القرون اللاحقة، وبعد استشهاد القديسين، أصبحوا محلّ تعظيم الكنيسة، وكذلك حظيت مراقدهم بالاهتمام والاحترام، وبذلك ظهر الاعتقاد بطلب شفاعة القديسين في طقوس الكنيسة، وراجت ظاهرة زيارة الأماكن المقدسة المنسوبة إليهم. وتعاقب الأيام ظهر تنافسٌ حادّ على دفن الشهداء والقديسين في الكنائس، حتّى أصبح دفن قطعةٍ من جسد القديس في كنيسةٍ ما مدعاةً لسعادة منتسبيها. وبالطبع برز في خضمّ ذلك بعض الخرافات والبدع. وقد هاجمت ثورة الإصلاح الدينيّ زيارة القديسين بشعار «الإيمان طريق النجاة». وأدّى دخول السياسيين في النزاع الدينيّ إلى تدمير قبور القديسين، وسحق أجسادهم في الطرقات، ونهب أموال المزارات. وفي المقابل سعت الكنيسة الكاثوليكية إلى تأكيد مشروعيتها الزيارة، وتطهيرها من البدع، عن طريق عقد اجتماعاتٍ عديدة.

وقد ألفت عدّة كتبٍ عن الزيارة في المسيحية، منها: زيارة الأوروبيين في القرون الوسطى؛ الزيارة لدى مسيحيي اليونان - روما والمسيحيين الأوائل في العصور القديمة؛ الزوّار والزيارة في الغرب في القرون الوسطى؛ النساء الغريبات والمرمّضات المقدّسات، النساء الزائرات في نهاية القرون الوسطى؛ فنّ ومعمارية الزيارة في نهاية القرون الوسطى في شمال أوروبا، والنصوص الإنجليزية؛ الراهبات الغريبات، الأبنكار والزوّار، رحلة الزهد في عالم البحر المتوسط ٣٠٠ - ٨٠٠ بعد الميلاد؛ الزيارة من الغانج إلى غريسيلاند؛ المزارات والزيارة في العالم الحديث؛ إعادة تعريف الزيارة.

ومن ناحيةٍ أخرى يسود الاعتقاد بأن تاريخ زيارة قبور الأولياء ومشروعيتها في الإسلام يعود إلى أيام النبي الأكرم عليه السلام، وقد تحدّث عنها علماء الشيعة ومفكّروهم في مختلف العلوم، كالحديث، والفقه، والكلام، والعرفان. أما أولى الكتب التي تناولت موضوع زيارة القبور من الشيعة والسنة فهي كتب الحديث. الأصول من الكافي للكليني؛ مَنْ لا يحضره الفقيه للصدوق؛ كامل الزيارات لابن قولويه؛ المزار للمفيد؛ المزار للشهيد الأوّل؛ الوايف للفيض الكاشاني؛ بحار الأنوار للعلامة المجلسي؛

وسائل الشيعة للحُرّ العاملي، جميعها كتب تحمل بين طياتها جزءاً من الآثار القيّمة لعلماء الشيعة، والتي أحصت الروايات في شأن الزيارة. كما خاضت الكتب الفقهية فيه أيضاً.

لكن من بين علماء أهل السنة عارض ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ)، وعلى أثره محمد بن عبد الوهّاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ)، بعض مصاديق الزيارة من وجهة نظر خاصة، ورفضاً لموضوع الزيارة، وأفتيا بهدم قبور أئمة الدين، وتكفير المسلمين. ومن اللافت أن أخا محمد بن عبد الوهّاب ألف كتاب (الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية) في نقد هذه الفِرقة^(١).

وقد أدت الشبهات التي أطلقها السلفيون، كابن تيمية، في موضوع الزيارة إلى دخول الموضوع في نطاق الكلام الإسلامي؛ حيث تناول الموضوع من منطلق التوحيد والشرك، مستنداً إلى التوحيد الربوبي والتعبدي، وبذلك ربط موضوع زيارة القبور بكلام أهل السنة. فقد تطرّق علم الكلام لهذا الموضوع من ثلاثة جوانب:

أ. رفض الزيارة بعد إثبات الشُّرك فيها.

ب. مناقشة حكم زيارة قبر النبي ﷺ وسائر القبور، والسفر لأجلها، وتبيين الأدلة.

ج. شرح فلسفة الزيارة والحكمة من ورائها.

ونجد اقتباسات من أقوال العرفاء والفلاسفة في زيارة القبور في كتاب فلسفة الزيارة، تأليف: الدكتور عابدي، وهو ترجمة وشرح لرسالة زيارة القبور، للفخر الرازي.

وامتداداً لأفكار ابن تيمية والشبهات التي أوردها، وظهر التيارات التكفيرية والوهابية، تواجه اليوم أجزاء من العالم الإسلامي هذه الظاهرة المشؤومة. ولردّ الشبهات، وتوسيع دائرة المناقشات والبحوث، في شأن الزيارة في الإسلام، وخلق فضاء فكري جديد لحوار الأديان، يخوض هذا البحث في بيان الاشتراك والتباين في مسألة الزيارة بين الكاثوليكية والتشيع من منظور جديد. كما يبدو أن موضوع الزيارة ليس أمراً مذهبياً بحثاً يتعلق بالكاثوليكية والتشيع، بل هو معتقد إسلامي مسيحي

متجذّر في كلا الدينين. ولفهم أهميّة الزيارة نستبينها في الكاثوليكية والتشيّع، ونستقصي البحث عن مواطن التشابه والتباين بينهما. لم يجد كاتب المقال، بعد الاستقصاء، كتاباً مستقلاً أو مقالاً علمياً دقيقاً وجامعاً باللغة الفارسية عن الزيارة في الكاثوليكية، على الرغم من قِدَمها. وبالطبع لم تؤلّف أيّ بحوثٍ مقارنة عن الزيارة من وجهة نظر الكاثوليكية والتشيّع. لذلك يُعدّ هذا العمل مستحْدَثاً في مجاله. ويهدف إلى تعريف معنى الزيارة، وبيان أهميّة زيارة قبور القديسين وأولياء الله في الكاثوليكية والتشيّع، واستقصاء التشابه والتباين بينهما في ما يخصّ الزيارة، من ناحية أصولية، وبطريقة وصفية - تحليلية، معتمداً في ذلك على المصادر التي توفّرهما المكتبات.

مفهوم الزيارة —

يعادل مصطلح «الزيارة» في الإنجليزية مصطلح «Pilgrimage»، ويعني الرحلة التي يقوم بها الزائر. ويشتقّ هذا المصطلح من كلمة «Peregrinus» (الغريب)، ويطلق على مَنْ يسافر إلى الدول الأخرى، مداولة للتوسّع في المعنى. فالزيارة رحلة ذات معنى وأهميّة لدى مَنْ يشدّ الرحال من أجلها، سواء أكان المقصد ذا شأنٍ دنيوي من حيث الظاهر والعُرف العامّ، كزيارة مرافد الأبطال والفنانين ومشاهير الموسيقى، أو ذا أهدافٍ دينيّة من حيث الطابع الدينيّ الخاصّ. ومن هذه الأهداف: أداء التكليف الديني، القيام بفروض العبادة، الإقرار بالإيمان، التوبة، كفارة الآثام، تحقّق المعجزات، الاستشفاء أو الاسترشاد، والسعي في تمحيص البُعد المعنوي. كما ورد مصطلح «الزيارة» للتعبير عن التجربة الروحية والسلوك الباطني للفرد، بحثاً عن الهدف الغائيّ للمُثلّ الدينيّة^(٢). فالزيارة رحلة بحثٍ عن تجربة تؤثر في الحياة المعنوية والروحية للفرد^(٣).

الزيارة في المسيحية مفهومٌ متعدّد الجوانب، يتضمّن: الرحلة^(٤)، تحمّل النفي^(٥)، والحياة كزائرٍ مسافرٍ، والسعي لإيجاد الوطن الحقيقي^(٦). كما أن الزيارة الكاثوليكيّة تشمل رحلة العبادة، التوبة، الشكر أو الوفاء بالعهد.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

أما كلمة «الزيارة» من حيث اللغة ففيها دلالة على معنى «العدول»؛ إذ يعدل الزائر حين الزيارة عن الآخرين، ولذلك يسمّى «زائراً»^(٧). ومن حيث هي مصطلح تدلّ على قصد المزار، والتوجّه إليه قلباً بإجلال وإعظام، والأُس به روحاً^(٨). «الزيارة» في العُرف: قصد المزور؛ إكراماً له، وتعظيماً له، واستيناساً به^(٩).

ويختلف معنى مصطلح «الزيارة» في الثقافة الإسلامية حسب «المزار». فقد يكون مقصد الزيارة أشخاصاً، كما نجد في كتاب الكايف باباً تحت عنوان «باب زيارة الإخوان»^(١٠).

وقد ذكر القرآن الكريم جذر «زور» بمعنى العدول والانحراف: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ﴾ (الكهف: ١٧)، و«تزاور» تعني الانحراف والميل. كذلك تدلّ «الزيارة» على معنى «القصد»، كما ورد في الدعاء: «اللهم اجعلني من زوّارك»، أي من قاصديك والمتوجّهين إليك^(١١).

وتحمل «الزيارة» معنى السفر والانتقال أيضاً؛ إذ تقتضي الانتقال والسفر من مكان «الزائر» إلى مكان «المزار». كما في الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُوكَ﴾ (النساء: ٦٤).

وترد هذه الكلمة أحياناً للدلالة على الذهاب إلى الأماكن، كما يُقال: زيارة بيت الله (الكعبة المشرفة). وتطلق أيضاً على الذهاب إلى القبور، كما يقول القرآن الكريم: ﴿حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (التكاثر: ٢). وفي الحقيقة إن الزيارة وقوفٌ في كنف أولياء الله وأصفياه؛ لتحقيق الاتصال الروحي والقلبي؛ لينهل الزائر من فيض نوره^(١٢).

١. أهمية الزيارة في الكاثوليكية —

تأتي الزيارة في المسيحية الكاثوليكية للتعبير عن أمرين:

١. زيارة الأماكن المقدسة؛ ٢. رحلة الزائر إلى مدينة أورشليم السماوية.
- وسنقوم هنا بتحليل الأمرين:

أ. زيارة الأماكن المقدسة —

١. زيارة أورشليم في العهد الجديد —

تروي آيات من إنجيل لوقا أن والدَيَّ المسيح أخذاه في طفولته إلى معبد أورشليم؛ لأداء طقوس الشريعة: (وَلَمَّا تَمَّتْ أَيَّامُ تَطْهِيرِهَا، حَسَبَ شَرِيعَةِ مُوسَى، صَعِدُوا بِهِ إِلَى أُورُشَلِيمَ لِيُقَدِّمُوهُ لِلرَّبِّ ❖ كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي نَامُوسِ الرَّبِّ: إِنَّ كُلَّ ذَكَرٍ فَاتِحٍ رَحِمٍ يُدْعَى قُدُّوساً لِلرَّبِّ)^(١٣). وتذهب الرواية التي تبنتها الكنيسة الكاثوليكية إلى أن زيارتهم كانت بعد ولادة المسيح ﷺ بأربعين يوماً: أخذ المسيح إلى المعبد حين كان عمره ٤٠ يوماً^(١٤).

وقد زار عيسى ﷺ أورشليم في الثانية عشرة من عمره، برفقة والدَيَّهِ: (وَلَمَّا كَانَتْ لَهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَنَةً صَعِدُوا إِلَى أُورُشَلِيمَ كَعَادَةِ الْعِيدِ)^(١٥). واللافت في الأمر عدم وجود أيِّ خبرٍ أو رواية عن طفولة عيسى ﷺ، أي منذ رحلته إلى الناصرة حتى رحلته إلى أورشليم في الثانية عشرة من عمره؛ إذ لا نجد شيئاً في الأناجيل بهذا الخصوص. لذلك من المهم التأكيد على حضور والدَيَّ عيسى ﷺ في عمر التكليف الشرعي لدى المسيحيين في أورشليم^(١٦).

ويتحدث الكتاب المقدس عن مرافقة المسيح ﷺ للحواريين في زيارة أورشليم. وقد نقلت الأناجيل الأربعة دخول المسيح إلى أورشليم بقدر من الاختلاف: «وَكَانَ فِصْحُ الْيَهُودِ قَرِيباً، فَصَعِدَ يَسُوعُ إِلَى أُورُشَلِيمَ»^(١٧)، «وَبَعْدَ هَذَا كَانَ عِيدٌ لِلْيَهُودِ، فَصَعِدَ يَسُوعُ إِلَى أُورُشَلِيمَ»^(١٨)، «وَلَمَّا قَرُبَ عِنْدَ مُنْحَدَرِ جَبَلِ الزَيْتُونِ ابْتَدَأَ كُلُّ جُمُهورِ التَّلَامِيذِ يَفْرَحُونَ، وَيُسَبِّحُونَ اللَّهَ بِصَوْتٍ عَظِيمٍ، لِأَجْلِ جَمِيعِ الْقُوَّاتِ الَّتِي نَظَرُوا»^(١٩)، «وَفِي الْغَدِ سَمِعَ الْجَمْعُ الْكَثِيرُ الَّذِي جَاءَ إِلَى الْعِيدِ أَنَّ يَسُوعَ آتٍ إِلَى أُورُشَلِيمَ ❖ فَأَخَذُوا سَعُوفَ النَّخْلِ وَخَرَجُوا لِلِقَائِهِ، وَكَانُوا يَصْرُخُونَ: «أَوْصَنَّا! مُبَارَكُ الْآتِي بِاسْمِ الرَّبِّ! مَلِكُ إِسْرَائِيلَ!»»^(٢٠)، «فَدَخَلَ يَسُوعُ أُورُشَلِيمَ وَالْهَيْكَلُ، وَلَمَّا نَظَرَ حَوْلَهُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ؛ إِذْ كَانَ الْوَقْتُ قَدْ أَمْسَى، خَرَجَ إِلَى بَيْتِ عَنِيَا مَعَ الْاِثْنَيْ عَشَرَ»^(٢١)، «وَدَخَلَ يَسُوعُ إِلَى هَيْكَلِ اللَّهِ، وَأَخْرَجَ جَمِيعَ الَّذِينَ كَانُوا يَبِيعُونَ وَيَشْتَرُونَ فِي الْهَيْكَلِ، وَقَلَبَ مَوَائِدَ الصَّيَّارِفَةِ وَكَرَاسِيَّ بَاعَةِ الْحَمَامِ ❖ وَقَالَ لَهُمْ: «مَكْتُوبٌ: بَيْتِي بَيْتَ الصَّلَاةِ

يُدْعَى. وَأَنْتُمْ جَعَلْتُمُوهُ مَغَارَةً لِّصُورٍ!»^(٢٢)، «وَلَمَّا كَانَ الْعِيدُ قَدِ انْتَصَفَ صَعِدَ يَسُوعُ إِلَى الْهَيْكَلِ، وَكَانَ يُعَلِّمُ»^(٢٣).

وقد ورد في شرح هذه الآيات في كتاب تفسير الإنجيل «دراسات بيبلية»: «لم يدخل يسوع فقط إلى مدينة مصيره، بل إلى هيكله. ولم يدخل فقط كحج من الحجاج، آتٍ من أجل الفصح، بعد أن حيّاه الحجاج بالتحية المسيحانية، بل كـ «الملك» و«ذاك الآتي»^(٢٤). وتدل كلمة الحجاج في الإشارة إلى زوّار معبد أورشليم والمسيح، على أن بعضاً من المسيحيين (على الأقل) يعتبرون رحلة المسيح مصداقاً للحجّ وزيارة أورشليم.

كما قصد المسيح برفقة أهله أورشليم مراراً؛ لأداء المناسك والحجّ وإحياء عيد الفصح: «وَكَانَ أَبَوَاهُ يَذْهَبَانِ كُلَّ سَنَةٍ إِلَى أُورُشَلِيمَ فِي عِيدِ الْفِصْحِ»^(٢٥). كذلك نجد رواياتٍ أخرى في الكتاب المقدس عن زوّار معبد أورشليم، منها: رواية حضور بطرس ويوحنا النبي في معبد أورشليم: «وَصَعِدَ بُطْرُسُ وَيُوحَنَّا مَعاً إِلَى الْهَيْكَلِ فِي سَاعَةِ الصَّلَاةِ التَّاسِعَةِ»^(٢٦).

كما يروي سفر أعمال الرسل أن القديس بولس اعتقل في زيارته الأخيرة لأورشليم باتّهام هتك قداسة المعبد^(٢٧)، وأُعْزِمَ بعد سنتين في مكانٍ قرب روما^(٢٨). ومن زوّار أورشليم الذين ذكرهم الكتاب المقدس امرأةٌ باسم «حنّا». وقد اعتكفت في هيكل المعبد في أورشليم، وانهمكت في العبادة لسنين فيه، كما يروي إنجيل لوقا: «وَكَاثَتْ نَبِيَّةً، حَنَّةُ بِنْتُ فَنُوتَيْلَ مِنْ سَيْطَرِ أَشِيرَ، وَهِيَ مُتَقَدِّمَةٌ فِي أَيَّامٍ كَثِيرَةٍ، قَدْ عَاشَتْ مَعَ زَوْجٍ سَبْعَ سِنِينَ بَعْدَ بُكُورِيَّتِهَا ❖ وَهِيَ أَرْمَلَةٌ نَحْوَ أَرْبَعٍ وَتَمَانِينَ سَنَةً، لَا تُفَارِقُ الْهَيْكَلَ، عَابِدَةً بِأَصْوَامٍ وَطَلِبَاتٍ لَيْلاً وَنَهَاراً»^(٢٩).

يُستنتج من هذه الروايات أن معبد أورشليم أو بيت الله^(٣٠) كان محطّ اهتمام المسيح والمسيحيين الأوائل، وكلّ منهم كان يزور المعبد على نحوٍ ما؛ للعبادة أو أداء الطقوس السنوية. ويجدر التنبيه على عدم وجود أيّ نهْيٍ أو رفضٍ لزيارة غير بيت الله في الكتاب المقدس.

٢. زيارة أورشليم والأماكن المقدسة في نظر باباوات ومجمع الكنيسة الكاثوليكية —

في رأي الكنيسة الكاثوليكية لأورشليم، مدينة الزيارة وبيت الله في الأرض، تجليان. فكما يقول القديس أوغسطين: ونقول عن الأنبياء في زمن السلاطين أن بعضهم كان من سلالة إبراهيم جسدياً؛ وآخرون يشيرون إلى سلالة منه، بوركّت أممٌ فيها بواسطة العهد الجديد كورثة للمسيح، لينالوا الخلد وملكوت السماء. لذلك نجد أن بعضاً من تلك النبوءات لأمّة تلد للعبودية، أي أورشليم الأرض وأبنائها في العبودية؛ وينتمي بعضهم إلى مدينة الله الحرّة، أي أورشليم الحقيقية الخالدة في السماء، وأبنائها يعيشون على الأرض زوّاراً بإرادة الله. هناك أيضاً نبوءات تنتمي لكليهما، فتتنمي إلى الأمّة حقيقةً، وإلى الحرّة مجازاً. لذلك لظهور الأنبياء ثلاثة أنماط: بعضهم يعود لأورشليم الأرض؛ وآخرون لأورشليم السماء؛ ومجموعة ينحدرون من كليهما^(٣١).

لذلك يعتقد باباوات الكنيسة بأن البناء المقدس أوّل من أيّ شيء، وهو رمزٌ للمسيح بما هو تجلٍ للألوهية على الأرض. وفي نفس الوقت يمثّل البناء المقدس عالماً مصوغاً من الجواهر المحسوسة والخفية. وفي النهاية يماثل الإنسان وأعضائه وجوارحه. فبناءً على رأي ثيودوريت إن معبد سليمان هو النموذج الأصلي لكلّ الكنائس المبنية في العالم^(٣٢). وتعتقد الكنيسة الكاثوليكية بأن الكنائس والأماكن المقدسة على الأرض ما هي إلّا صورٌ وتماثيل للمدينة المقدسة وأورشليم السماوية، التي نقصدها في الزيارة^(٣٣). ويقول القديس أوغسطين: الشريعة الإلهية دعتُ كافّة الناس إلى الذهاب إلى معبد الله في أورشليم، والتضحية هناك^(٣٤).

ومن وحي أهميّة الزيارة تقول الكنيسة الكاثوليكية عن زيارة المسيح لأورشليم: كان المسيح كسابقه من الأنبياء يُبدي عظيم الاحترام لمعبد أورشليم. وقد أخذ إلى المعبد حين كان عمره ٤٠ يوماً، كما زار أورشليم في الثانية عشرة من عمره برفقة يوسف ومريم، وكان يزور أورشليم كلّ عام طوال حياته، في عيد الفصح كحدّ أدنى^(٣٥). وكان المسيح يبدي احترامه لأورشليم بزيارته في أعياد اليهود^(٣٦). وقد داوم رُسُل المسيح على إبداء الاحترام للمعبد بعد قيامته^(٣٧).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ومن ناحية أخرى أدى ظُلم أباطرة الروم في القرنين الثاني والثالث إلى ظهور كثير من قصص الأبطال الذين افتدوا الدين بأرواحهم، وأطلق عليهم عنوان «الشهيد». تعني كلمة Martyr «الشهيد»، وهي من الجذر اليوناني «مارتوس»، الذي يعني «الشاهد أو الإدلاء بالشهادة». وكان المسيحيون يقيمون طقوساً خاصة كل عام عند مراقد الشهداء. لذلك انتشر بينهم الاعتقاد بأن الزيارة تدفع الجن، وتشفى المرضى. وتلا انتشار هذه المعتقدات التأكيد على أن الشهادة أعظم دليل على إيمان الفرد بقوة المسيح المُنجية، والشهداء ينتقلون إلى الجنة فوراً؛ تبريراً لتلك المعتقدات. فليس عليهم الانتظار كباقي المسيحيين حتى يوم القيامة؛ لينالوا شرف الوقوف بين يدي الله. لذلك تمّ التصور بأن للشهداء مكانة توهّلهم لدور الوسيط بين الله والناس في الدنيا، وأصبح التوسّل بالشهداء أنفع وسيلة لنيل الحظوة عند الله، حتى ظلّوا بأن لرمال قبورهم قوى خارقة. وبعد مضيّ قرون من الزمن أدخل الصالحون، وإن لم يكونوا من الشهداء، في زمرة الوسطاء بين الربّ والعباد، ولُقّبوا بـ «السّنّت» أو «القديس»، من الجذر اليوناني «سانكتوس»، بمعنى «مقدس». وبما أن القديسين بعد موتهم، كالشهداء، يمكنهم الوساطة والشفاعة للناس أصبحت مراقدهم مزارات، واعتقدوا أن لرمال مراقدهم أيضاً قوى خارقة، كآثار الشهداء، حتى شاعت المتاجرة بها أو سرقتها. وقد استظهرت العقيدة بعبادة القديسين والشهداء في المسيحية، حتى شاع اكتشاف قبور القديسين والشهداء «المنسيين» في المدن والحواضر التي ليس فيها مزارات. وغالباً ما كان يُعرف مكان القبر في رؤيا أحدهم، أو الإلهام لآخر، فيقومون بنقل ما تبقى من الرفات إلى مكان أفضل^(٣٨).

وقد رفعت الكنيسة حتى القرن العاشر كثيراً من الأشخاص إلى مقام القديس. ومع ازدياد عددهم كثرت مواريتهم، كالعظام، واللباس، والشعر، والأدوات التي استعملوها في حياتهم. وقد اعتقد المسيحيون بوجود خصائص خارقة لهذه الأشياء المباركة، وزعم كثير من الكنائس امتلاك بعضها، حتى أصبح اقتناؤها محلّ منافسة بين الكنائس. فافتتاؤها، ووضعها في مرأى المؤمنين الكرماء، كان يدرّ عليهم ثروة طائلة. وتمّ التماذي في الأمر حتى تمّ تقطيع رفات القديسين

لتنقاسمها الكنائس. كلُّ هذا الحرص دفع ببعضٍ لبيع آلاف القطع المزيّفة للكنائس والناس^(٣٩). وقد شجب مجمع ليون الثاني (١٢٧٤) ذلك لاحقاً. فبناءً على ما ذكر شاعت زيارة القديسين في الكاثوليكية، ونُسبت أماكن عديدة في كافة أنحاء العالم إليهم.

لكن الطريقة التي نشأت بها الزيارة، والبدع التي رافقتها طوال تاريخ المسيحية، أدت إلى عداء مجموعة مع الكنيسة الكاثوليكية، والصاق التُّهم بها، والطعن بهذا المذهب. لذلك كانت الكنيسة الكاثوليكية في مواجهة فريقين: الخصوم؛ والمبتدعون. وكانت تقابلهما عن طريق عقد مجمع الكنيسة. فقامت بتزكية أصل الزيارة لفترة، ثم تبرأت من البدع وحاربتها فترة أخرى. وسنتحرى هنا آراء مجمع الكنيسة في موضوع الزيارة.

مجمع نيقية الأول يزكي الزيارة—

كما أسلفنا، فإن زيارة أورشليم كانت منذ البداية من طقوس المسيحية الرسمية. أما زيارة المزارات فقد أصبحت محلّ اهتمام بعد اعتناق القسطنطينية المسيحية عام ٣١٣م، وبعد أن أصبحت المسيحية الدين الرسمي فيها. وقد زكى مجمع نيقية الأول الزيارة^(٤٠). فتزكية المجمع كان الشروع الرسمي بالزيارة كطقس ديني في الكاثوليكية.

مجمع نيقية الثاني (٧٨٧م) بين تقديس التماثيل وتحريمها—

شهد القرن الثامن مواجهةً بين مقدّسي التماثيل ومحرميها في المجتمع المسيحي. فقد كان مقدّسو التماثيل يكرّمون صور المسيح والقديسين وتماثيلهم، ويقدّسونها، ويقومون بتقبيلها راكعين؛ في حين كان محرّموها يعارضون ذلك، ويعتبرونه عبادة للأصنام^(٤١). لكنّ مقدّسي التماثيل كانوا يعتقدون بأنها لتعليم المؤمنين، وامتداداً للتجسّد، ويستدلّون على ذلك بأن العبادة تدلّ على الاحترام والإكرام. فالعبادة الحقيقية، التي تسمّى لاتريا (Latreia) بمعنى «العبودية»، متباينة عن (Douleia) بمعنى

«التقديس» والتنزيه؛ إكراماً للقديسين وتماثيلهم. فالعبودية لله، وهو وحده يستحقّ العبادة. وتقرباً لله، الذي وحده يستحقّ العبادة، نحترم القديسين وعباده، ونكرمهم... كما عبد يوشع ودانيال الملك... وأصبح يوسف معبود إخوته... ألم يكن الصليب المقدّس مادياً؟ ألم يكن جبل جلجتا (محلّ صلب المسيح)^(٤٢) المقدّس مادياً؟ كيف كان كلّ من: صخرة الحياة؛ القبر المقدّس؛ انبعاث القيامة؟ ألم يكن جميعها مادياً؟ أليست كتب الإنجيل المقدّسة مادّية؟ والأهمّ من كلّ ذلك، أليس لحم إلها ودمه مادياً؟ فإما أن تعرضوا عن العبادة والتنزيه والإكرام لكلّ ما ذكر، كلّ حسب استحقاقه، أو تدعنوا لسنة الكنيسة في إكرام التماثيل، وتحترموا الله وأحبّاءه، وتتبعوا فيض روح القدس^(٤٣).

لذلك عقد المجمع العالمي السابع لمناقشة هذا الطقس الذي لم يُشِرْ إليه الكتاب المقدّس، وادّعى بعضُ نَهْيِ الكتاب المقدّس عنه. وفي النهاية رجّح المجمع الثاني لنيقية الثاني رأي مقدّسي التماثيل في عام ٧٨٧م^(٤٤). لكنّ قبل ذلك، وفي مجمع كنائسي عام ٧٥٤م في هيريا، تمّ التصويت على تحطيم التماثيل، وعدّ يوحنا الدمشقي ملعوناً. لكنّ استمرار الجدل في هذا الأمر^(٤٥). وقد ورد في المعتقد السابع للمجمع المسيحي عام ٧٨٧م: اتّباعاً للسبيل الملّكي، والاقتدار الذي استلهمناه من آباءنا المقدّسين وسنة الكنيسة الكاثوليكية، قرّرنا - مطمئنين وبأتمّ الدقّة - نصب التماثيل المقدّسة والمحترمة، أي صورة الربّ، ربّنا ومنجينا عيسى المسيح، والغيّة أمّ الربّ، والملائكة المكرّمين، وكافة القديسين، والأناس الصالحين، صوراً أو فسيفساء أو مواد مناسبة أخرى، كصورة الصليب العزيز والمحبي، في كنائس الله المقدّسة، وعلى الأواني المقدّسة، والستائر واللوحات في البيوت والطرقات؛ فكلّما زادت رؤية الناس لها في الظواهر الفنّية زاد استذكارهم لأصحابها، وازدادوا شوقاً لهم. فينبغي تحيّيهم وإجلالهم بكثرة، وبطريقة لائقة. وبالطبع ليست تلك العبادة الإيمانية التي تخصّ الله وحده... فاحترام الصورة احترام صاحبها، ومنّ يُجلّ صورة قد أُجلّ أصلها^(٤٦).

مجمع لاتران الرابع (١٢١٥م) ومناقشة أهمية الأشياء المنسوبة للقديسين —

مع ازدياد أعداد شهداء المسيحية والحديث عن عدد القديسين ظهر نزاعٌ جديد في المسيحية؛ إذ كانت الكنائس تتنافس في اقتناء الأشياء المباركة، حتى منع مجمع لاتران الرابع (١٢١٥م) حفظ الأشياء المنسوبة للقديسين خارج المزارات. وقد انعقد هذا المجمع برئاسة البابا إينوسنت الثالث (١١٩٨ - ١٢١٦م) - وهو من أعظم الباباوات في القرون الوسطى - في كنيسة يوحنا الرسول في لاتران، وقد شارك فيه ١٥٠٠ من رؤساء الأديرة، والأساقفة، والرهبان، وممثلي الملل المسيحية. وقد حذر هذا المجمع المؤمنين من الاعتماد على الرسائل والتذكارات المزيّنة المنسوبة إلى القديسين، واستنكر بيعها. وقد أعلن المجمع عن حظر الاحتفاظ بالأشياء المنسوبة إلى القديسين خارج المزارات^(٤٧).

مجمع ليون الثاني (١٢٧٤م) ينفي البدعة عن الزيارة —

في عام ١٢٧٤م أصدر مجمع ليون الثاني بياناً استهجن فيه تزييف الأشياء المباركة وصور القديسين. وقد نهى عن البدع في الزيارة، ولم يرفض مبدأ الزيارة. وقد تقلد غريغوري العاشر البابوية عام ١٢٧١م، وكان يأمل أن ينال المسيحيون فلسطين بجهدٍ جماعيٍّ. وقد دعا رؤساء أساقفة الكنائس إلى مجمع ليون عام ١٢٧٤م. وقد أرسل إمبراطور اليونان رؤساء الكنيسة اليونانية إلى ليون؛ إظهاراً لتبعية طاعته للبابا. وقد دُعي الأساقفة لكتابة قائمة بالمخالفات والإصلاحات التي يجدونها ضروريةً لتنقية الكنيسة، وتقديمها للمجمع. وبعد أن استلم المجمع المقترحات صوّت على قوانين للقضاء على المفسد. وقد شجب مجمع ليون الثاني تزييف الأشياء المباركة وصور القديسين. وقد توفى البابا غريغوري عام ١٢٧٦م، بعد عودته إلى روما، ولم يعبث خلفاؤه بتطلعاته^(٤٨).

مجمع ترنت [أول مجمع عصر الإصلاحات (١٥٤٥، ١٥٦٣م)] ودراسة مكانة القديسين —

بعد أن فرقت حركات الإصلاح البروتستانتية المسيحيين لم يجلس رؤساء الكنيسة الكاثوليكية مكتوفي الأيدي مقابل الهجمات على طقس الزيارة، فقاموا

بنقد الذات، وإصلاحاتٍ داخلية جذريةً مراراً. فحركات الإصلاح الكاثوليكية، التي شهدت ذروتها أثناء تفرق المسيحيين إثر حركات الإصلاح البروتستانتية، أعادت الحياة إلى الكنيسة الكاثوليكية؛ فقد شهدت مختلف النواحي إصلاحات كاثوليكية، وعلى كافة الأصعدة^(٤٩). بناءً على ذلك كان مجمع ترنت (Council of Trent) المجمع الأول في عصر الإصلاحات، والذي عقد بناءً على مطالبات الإصلاحيين. وقد عُقد عام ١٥٤٥م بأمر البابا في مدينة ترنت الإيطالية. وقد عالج هذا المجمع، الذي عُقد بحضور ثلاثين أسقفًا وغياب البابا، مسألتين مهمتين كانتا تقلقان الإمبراطور والبابا. فقد أراد الإمبراطور منع تعسف الكنيسة، والصلح مع اللوثرية، وابتغى البابا مناقشة التساؤلات عن الأصول. وقد عقد مجمع ترنت خمسة وعشرين اجتماعاً بين عامي ١٥٤٥ و١٥٦٣م، وشارك فيها مئات الأساقفة. وقد نجح هذا المجمع في صياغة معتقدات الكاثوليكية بطريقةٍ تخصّصية ومعتبرة. فقد قام بتزكية بعض المعتقدات؛ ورفض أخرى، وشمل ذلك حتى المعتقدات الرسمية. فكما يقول أحد المؤرخين: ما خرج من ترنت كان «حزمة» كاثوليكية. وقد عرفه، على حدٍ سواء، كلٌّ من: الكاثوليك؛ والبروتستانت على أنه المظهر الموثق الوحيد للكاثوليكية حتى أيام الفاتيكان الثاني^(٥٠). وقد أكد مجمع ترنت، بشكل عام، على ضرورة التهذيب المعنوي في كافة الأصعدة لمواجهة هجمات البروتستانتين^(٥١). وقد صوّت في النهاية مجمع ترنت على منشور عقيدةٍ رسميٍ مختصر، رداً على طعون الكنيسة البروتستانتية في ما يخص مكانة القديسين وزيارتهم، وتعيّن إرساله إلى الكنائس، وقراءته فيها، وإلزام حديثي التدوين به. وقد ورد في هذا المنشور: لديّ اعتقادٌ راسخ بأن هناك برزخ، والأرواح المعلقة فيه تستعين بالمؤمنين. كما أعتقد بوجود احترام القديسين الذين سلطانهم بالمسيح، والتوسّل إليهم. وأعتقد أنهم يقدمون دعاءنا لله، ويجب توقيف بقاياهم. وأؤكد على أن تماثيل المسيح والعذراء الدائمة أمّ الرب، وكذلك باقي القديسين، يجب أن تُحفظ وتُصان، وينبغي إجلالهم واحترامهم بما يليق^(٥٢).

وفي مذكرةٍ ملحقة بقرارات مجمع ترنت ورد أن إحدى غايات العشاء الرباني هي أن تقبل شفاعة الشخص المقدّس لدى العرش الإلهي^(٥٣).

واللافت أن الكنيسة الكاثوليكية لم تقتصر في الردّ على طعون البروتستانتية في شأن الزيارة بإصدار منشور العقيدة في ترنت في أوّل مجمع لعصر الإصلاحات، بل قامت في فتراتٍ مختلفة بتأكيد شأن القديسين الخاصّ، ووجوب احترامهم. كما صرّحتُ كنيسة روما الكاثوليكية في جنوب وشرق أوروبا، ردّاً على الإصلاحيين، بأن الزيارة تدعم التهذيب المعنوي والوفاء للكنيسة. وكانوا يستندون إلى معاجز القديسين في المزارات لإقناع رافضي الزيارة، حيث اعتقدوا بأن قسماً من المعجزات التي تحقّقت في هذه المزارات دليلٌ قاطع على أن الله يريد بسطَ فيضه بواسطة هذه المزارات. وفي خطوةٍ أخرى، عام ١٥٤٨م، انتشرت قواعد الآباء اليسوعيين^(٥٤)، بصيغةٍ معادية للبروتستانتية، وأكّدت على الطاعة المطلقة والتبعية الكاملة للبابا. وجاء في البند السادس منها الأحكام التالية: تعظيم آثار القديسين بإكرامهم والدعاء لهم، وتعظيم المقامات، والزيارات، والكفارات، والأعياد، والكفارات الصليبية، وإيقاد الشموع في الكنائس^(٥٥).

ب. رحلة الزائر إلى أورشليم السماوية —

ما ينبغي قوله عن النوع الآخر من الزيارة، أي رحلة الزائر إلى أورشليم السماوية، من وجهة نظر الكتاب المقدس والكنيسة الكاثوليكية أنها الحياة كزائرٍ، وعدم التعلّق بالدنيا على الأرض. ويمكننا تتبّع جذور هذا الرأي في الكتاب المقدس وكتابات العلماء المسيحيين، حيث يتحدّث الكتاب المقدس في كتاب المكاشفة عن أورشليم السماوية، ويدعو المسيحيين في مكانٍ آخر إلى حياة الغرباء في الأرض، ويرغبهم بها، ويحثهم على السعي كإبراهيم^(٥٦) للمدينة الإلهية السماوية. ولهذا الموضوع في الكتاب المقدس والعهد الجديد جذورٌ في قصص العهد القديم. وقد اقتُبست منه بعد تحويلٍ عميق في مفاهيمها. كما أن مفسري العصور المتأخّرة أعادوا صياغة المعاني والمفاهيم التي تحملها الشخصيات والحوادث في العهد القديم في تفسير العهد الجديد، من خلال بسطِ خطوط معقّدة من الارتباطات والتفسيرات التمثيلية. وفي هذا الإطار تمّ تقديم حياة النبي إبراهيم^(٥٧) كأُسوةٍ للإيمان،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

من حيث إنه اختار «حياة الغربة» في الأرض، وأصبح زائر المدينة الإلهية: «بالإيمان إبراهيم لما دُعي أطاع أن يخرج إلى المكان الذي كان عتيداً أن يأخذه ميراثاً، فخرج وهو لا يعلم إلى أين يأتي ❖ بالإيمان تغرب في أرض الموعد كأنها غريبة، ساكناً في خيام مع إسحاق ويعقوب الوارثين معه لهذا الموعد عتيه ❖ لأنه كان ينتظر المدينة التي لها الأساسات، التي صانعها وبارئها الله»^(٥٦).

وخلاصة القول: إن كتاب العهد الجديد حثوا المسيحيين على اعتبار أنفسهم زوّاراً وغرباء في الأرض لا يدوم مقامهم فيها، وأن سكناهم الحقيقي في السماء: «في الإيمان مات هؤلاء أجمعون، وهم لم ينالوا المواعيد، بل من بعيد نظروها وصدقوها وحيوها، وأقروا بأنهم غرباء ونزلاء على الأرض ❖ فإن الذين يقولون مثل هذا يظهرُونَ أنهم يطلبون وطناً ❖ فلو ذكروا ذلك الذي خرجوا منه، لكان لهم فرصة للرجوع ❖ ولكن الآن يبتغون وطناً أفضل، أي سماوياً. لذلك لا يستحي بهم الله أن يدعى إلههم، لأنه أعد لهم مدينة»^(٥٧)؛ «أنها الأحياء، أطلب إليكم كغرباء ونزلاء، أن تمتنعوا عن الشهوات الجسدية التي تحارب النفس»^(٥٨).

من ناحية أخرى، للوصول إلى المدينة الإلهية لا بد من منج ومرشد يهدي السالك إلى مبتغاه. لذلك يعيد العهد الجديد قراءة قصة سقوط الإنسان من مكانته العليا، وغربة آدم وحواء، وطغيان قابيل وخصومته، ممهداً لمشهد الفداء والنجاة، ليرسخ العقيدة بنجاة المؤمن الزائر للموطن الحقيقي، بطاعة المسيح واتباعه. «ودعا الجمع مع تلاميذه وقال لهم: من أراد أن يأتي ورائي فليترك نفسه ويحمل صليبه ويتبعني»^(٥٩). «قال له يسوع: أنا هو الطريق والحق والحياة. ليس أحد يأتي إلى الأب إلا بي»^(٦٠).

وقد صور المسيح في الأناجيل على أنه قد وهب الإنسان الغفران من الخطيئة الأولى بموته مصلوباً، وبذلك مهد للناس طريق العودة إلى الله، ومكنهم من الرجوع إلى الجنة. ومنذ ذلك تحول البحث عن الله في مدينة أورشليم الدنيوية إلى البحث عن الله في المسيح: «ثم رأيت سماءً جديدةً وأرضاً جديدةً، لأن السماء الأولى والأرض الأولى مضتا، والبحر لا يوجد في ما بعد ❖ وأنا يوحنا رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كعروس مزيّنة لرجلها»^(٦١).

لذلك، خلافاً لليهودية التي أرضها المقدسة كائنةً على الأرض، أورشليم الجديدة وأرض المسيحية المقدسة تنزل من السماء إلى الأرض: «...أورشليم الجديدة النازلة من السماء من عند إلهي، واسمي الجديد»^(٦٢).

لكن في تفسير رحلة الزائر إلى أورشليم السماوية، من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية وباباواتها، ينبغي القول: إن كتاب العهد الجديد وباباوات الكنيسة الأوائل، إضافةً إلى تأييدهم لزيارة معبد أورشليم، أكدوا مفهوماً آخر، وهو «حياة الزيارة» و«رحلة الزائر إلى مدينة أورشليم السماوية». كما ذكرت الرحلة إلى مدينة أورشليم السماوية في كتاب المكاشفة^(٦٣). كذلك رؤية القديس أغوستين، حيث يقول: بنى سليمان المعبد «مثالاً» للكنيسة، و«مثالاً» لجسم المسيح، واعتقد بأن جسم المسيح (بعد الصليب) كان مقدراً له أن يحل محل معبد سليمان^(٦٤).

وقد أحدث ذلك مفهوماً جديداً لدى باباوات الكنيسة الكاثوليكية، فحثّ المسيحيين على اعتبار أنفسهم «زواراً» وسكنة مؤقتين في الأرض، حتى تصبح المدينة السماوية موطنهم. ولذلك نجد الحديث عن السفر إلى الموطن السماوي في كتابات كثير من باباوات الكنيسة؛ فإن أبعد آدم وحواء إلى الأرض؛ جزاءً لعصيانهما، وتحملنا شقاء ذلك دون دخل منا، لكن هناك أمل بأن يعود من يختار حياة الزائر ويفدي الرحلة إلى السماء براحة الأرض: «فأخرجهُ الربُّ الإلهُ مِنْ جَنَّةٍ عَدَنَ لِيَعْمَلَ الْأَرْضَ الَّتِي أَخَذَ مِنْهَا ❖ فَطَرَدَ الْإِنْسَانَ، وَأَقَامَ شَرْقِيَّ جَنَّةٍ عَدَنَ الْكَرُوبِيمَ، وَلَهَيْبَ سَيْفٍ مُتَقَلِّبٍ لِحِرَاسَةِ طَرِيقِ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ ❖ وَعَرَفَ آدَمُ حَوَاءَ امْرَأَتِهِ...»^(٦٥).

وقد ناقش هذا الموضوع كلٌّ من: أوريغون، وكلمنت الإسكندراني، وسبيريان، والقديس أوغسطين، وغريغوري الكبير. وقد أكد جميعهم على أن مقامات الدنيا عابرة، وحثوا المسيحيين على السعي وراء السلام الأبدي، الذي وعد به من يبتغي قيم أورشليم السماوية وثوابها.

ومن أكثر الكتاب تأثيراً في هذا الموضوع القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)، وقد عدّه بعضهم أكثر متألّهِ مسيحيّ تأثيراً بعد بولس. وقد كتب مؤلفه بعد هجوم الغوتيين على روما ونهبها عام ٤١٠م، ردّاً على الشبهات التي طرحها مثقفو المشركين عن المسيح، والسبب وراء سقوط إمبراطورية الروم^(٦٦).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ويؤكد أوغسطين على وجود مدينتين: إحداهما: على الأرض؛ والثانية: سماوية، وهما المدينتان اللتان التحمتا في هذه الدنيا^(٦٧). وقاطنو المدينتين يعيشون جنباً إلى جنب في هذه الدنيا، لكن لكل منهم قيمه وتوقعاته وألوياته. فيسمي أوغسطين هابيل: قاطن الموطن الأبدي، وزائراً على الأرض^(٦٨)؛ ويقول عن آثار قتل هابيل: هذا الوهن، أي عصيان الأعضاء، هو جزاء المعصية الأولى. إذن هو ليس أمراً طبيعياً، بل هو نقص. لذلك يسلك الأخيار طريق الكمال، ويعيشون مؤمنين في هذه الزيارة^(٦٩). وقد قيل: حملوا أوزار بعضكم، وأدوا شريعة المسيح بفعلكم هذا^(٧٠).

وفي نفس الإطار تعتقد الكنيسة الكاثوليكية أن على المسيحيين السعي للوصول إلى أورشليم السماوية. وفي الحقيقة إن أورشليم على الأرض رمزاً لأورشليم السماوية؛ فقد قيل في تفسير تنبؤ المسيح بدمار أورشليم: حين تنبأ بدمارها (أي أورشليم) كان ذلك علامة على الصليب، وابتداء عصر جديد من تاريخ الخلاص؛ فقد أصبح جسد المسيح المعبد الحقيقي بعد ذلك^(٧١). كما أن السبيل للوصول إلى الحقيقة السماوية هو اتباع الكنيسة.

٢. أهمية الزيارة عند الشيعة —

في المذهب الشيعي أيضاً للزيارة شأن خاص. وفي تقسيمات العبادات تقع ضمن الواجبات (حج التمتع) والمستحبات (العمرة وزيارة النبي وأهل بيته عليهم السلام). لذلك أعد الله بيته لزائريه، وأمرهم بالصلاة في مقام إبراهيم عليه السلام، أي المكان الذي وقف فيه إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة: ١٢٥). وقد جعل الله الكعبة قياماً للناس^(٧٢)، وهي أول بيت وضع للناس، ويصفها القرآن الكريم بأنها مباركة وسبيل للهدى^(٧٣). وقد أجلت روايات أهل البيت عليهم السلام شأن زيارة الكعبة؛ فقد اعتبرها أمير المؤمنين عليه السلام رمزاً اقتدار الدين وعلم الإسلام^(٧٤). ولزيارة بيت الله الحرام من الشأن ما يوصي له أمير المؤمنين علي عليه السلام الإمام الحسن عليه السلام بقوله: «اللَّهُ اللَّهُ فِي بَيْتِ رَبِّكُمْ، لَا تَخْلُوهُ مَا بَقِيْتُمْ؛ فَإِنَّهُ إِنْ تُرِكَ لَمْ

تُناظروا»^(٧٥). كما يقول الإمام الصادق عليه السلام: «لو أنّ الناس تركوا الحجّ لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك، وعلى المقام عنده»^(٧٦).

كذلك تقول إحدى الآيات التي يستند إليها في جواز زيارة قبر النبي الأكرم عليه السلام: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً» (النساء: ٦٤). ويرى بعض المفسرين هذه الآية شاملة لجميع العاصين والمذنبين، وتذكّرهم جميعاً بأنّ الله توابٌ، ولهم العودة إليه. وتبيّن الآية بأنّ على العاصين التوبة والعدول عن الباطل، ثمّ طلب وساطة النبي؛ لقبول توبتهم^(٧٧).

ويستشهد الإمام الصادق عليه السلام في زيارة النبي عليه السلام بهذه الآية، قائلاً: «اللهم إنّك قلت: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً». إلهي، فقد أتيت نبيك مستغفراً تائباً من ذنوبي، فصلّ على محمد وآله واغفرها لي. يا سيّدنا أتوجّه بك وبأهل بيتك إلى الله تعالى ربّك وربّي ليغفر لي»^(٧٨).

ويعتقد الشيعة بتعميم مضمون الآية ٦٤ من سورة النساء على زيارة الأئمة المعصومين عليه السلام أيضاً؛ لأنهم جميعاً نورٌ واحد^(٧٩). فكما يجب تعظيم قبر النبي عليه السلام يسري الأمر إلى قبور الأئمة عليه السلام، كما كان ذلك واجباً في حياتهم^(٨٠). فلا فرق في التوسّل بالنبي عليه السلام والأئمة المعصومين عليه السلام، وطلب شفاعتهم، بين ما لو كانوا على قيد الحياة أو لا^(٨١)؛ حيث يخاطب الزائر الإمام الحسين عليه السلام بقوله: «يا أبا عبد الله، أشهد أنّك تشهد مقامي، وتسمع كلامي، وأنت حيٌّ عند ربّك ترزق»^(٨٢). بناءً على ذلك تجوز زيارة قبورهم؛ للاستغفار، وطلب الاستغفار للزائر منهم.

ونورد هاهنا عدداً من الروايات؛ لبيان أهميّة زيارة النبي عليه السلام وعترته الطاهرة عليه السلام من وجهة نظر الشيعة:

١- رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «مَنْ جَاءَنِي زَائِراً (لا تحمله) إِلَّا زيارتي كان حقّاً عليّ أن أكون شافعاً له يوم القيامة». كما نقل عنه عليه السلام قوله: «مَنْ زارني بعد موتي كان كَمَنْ زارني في حياتي». وكذلك رُوي عنه عليه السلام: «مَنْ زار قبري (أو قال: مَنْ زارني) كنتُ شافعاً له». وأيضاً: «مَنْ زار قبري وجبتْ له شفاعتي»^(٨٣).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٢. يروي إسحاق بن عمار، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «مرّوا بالمدينة، فسلموا على رسول الله ﷺ من قريب، وإن كانت الصلاة تبلغه من بعيد»^(٨٤). فالتحية عن بعد أيضاً مقبولة وموصى بها، لكن تبين هذه الرواية أنّ لحضور الزائر عند المزار والمرقد درجة، لذلك أوصي بها^(٨٥).

٣. قال النبي ﷺ للإمام علي عليه السلام: «يا علي، من زارني في حياتي أو بعد موتي، أو زارك في حياتك أو بعد موتك، أو زار ابنيك في حياتهما أو بعد موتهما، ضمنت له يوم القيامة أن أخلصه من أهوالها وشدائدها، حتى أصريه معي في درجتي»^(٨٦). وتفيد هذه الرواية وأمثالها بأن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام سواء في حياتهم ومماتهم، فلزيارتهم في حياتهم أو بعد مماتهم نفس الثواب والأثر^(٨٧).

٤. يقول زيد الشحام: سألت صادق آل محمد عليه السلام: «ما لمن زار رسول الله ﷺ؟ قال: كمن زار الله عز وجل فوق عرشه، قال: قلت: فما لمن زار أحداً منكم؟ قال: كمن زار رسول الله ﷺ»^(٨٨).

٥. قال الإمام الرضا عليه السلام: «من زار قبر الحسين عليه السلام بشطّ الفرات كان كمن زار الله فوق عرشه»^(٨٩).

٦. روي عن الإمام الكاظم عليه السلام قوله: «من زار قبر ولدي علياً كان له عند الله كسبعين حجة مبرورة، قال: قلت: سبعين حجة! قال: نعم، وسبعين ألف حجة، قال: قلت: سبعين ألف حجة! قال: رب حجة لا تقبل...»^(٩٠). وهذه أمثلة عن الأحاديث الكثيرة التي دُعي الناس فيها إلى زيارة رسول الله ﷺ وأهل بيته عليهم السلام. وقد تمّ تفصيلها في مصادرها.

الزيارة بين الكاثوليكية والتشيع، الاهتمام والوظيفة —

عدد المزارات الكبير، تعظيم القديسين وأولياء الله، تقديس مزاراتهم، لهفة الملايين للزيارة وطلب الشفاء المعنوي، تأكيد باباوات الكاثوليكية وعلماء الشيعة على الزيارة، وسعيهم في نفي البدع عنها، كل ذلك يبين الشأن الرفيع والدرجة التي تحظى بها الزيارة في الكاثوليكية والتشيع. وبما أن كلاً من الكاثوليكية المسيحية

والتشيع الإسلامي من فروع الأديان الإبراهيمية تحقق دراسة نقاط الاشتراك ومواطن الاختلاف فيهما، ومناقشتها، آثاراً إيجابية كثيرة، ويمكنها الإسهام في تقريب وجهات النظر بينهما. لذلك نقوم هنا بمقارنة الزيارة ووظيفتها في الكاثوليكية والتشيع.

ففي الكاثوليكية الكنيسة رمزٌ للمجتمع المسيحي، وهم زوّارٌ على الأرض، وعليهم السعي للوصول إلى المدينة الإلهية. هذا المعتقد ذو صلةٍ بعروج المسيح وجسده؛ إذ يعتبر المسيحيون جسد المسيح رمزاً لمعبد أورشليم، ويعتقدون أن أورشليم انتقلت إلى السماء بعد صلب المسيح، فعلى المسيحيين السعي للوصول إلى المدينة السماوية، وإن كانوا يعدّون معبد أورشليم على الأرض والأماكن المقدسة الأخرى رمزاً لأورشليم السماوية، ويزورونها. ونرى اليوم المسيحيين من الأرثوذكس والبروتستانت، في جميع أنحاء العالم، يقصدون المزارات كالمسيحيين الكاثوليك، ويقومون بالدعاء والتسبيح؛ إذ تعتقد الكنيسة الكاثوليكية بأن الكنيسة بيت الله، وهي المكان المناسب لأداء طقوس العبادة لدى المجتمع المسيحي. كما أنها مكانٌ خاصٌ لمُدح الحضور الحقيقي للمسيح وتقديسه في دعاء العشاء الربّاني^(٩١). وبناءً على ذلك تُعدّ الكنائس والصوامع من المزارات أيضاً. فحسب عقيدة الكنيسة الكاثوليكية: إن الكنائس والأماكن المقدسة على الأرض صورٌ للمدينة المقدسة وأورشليم السماوية، التي نقصدها في الزيارة^(٩٢). ففضلاً عن معبد أورشليم تُعتبر المزارات أيضاً بيئةً ملائمةً لارتباط الإنسان بالله: تحوّل الزيارة رحلتنا الأرضية إلى رحلةٍ نحو السماء، وبطريقةٍ تقليدية هي مواقع خاصة لإعادة صياغة الأدعية. وللزوّار الباحثين عن معين الحياة تُعتبر المزارات أماكن مثاليةً لظهور مختلف الأدعية المسيحية في الكنائس^(٩٣). وامتداداً لذلك سادت عبادة القديسين والشهداء، حتّى شاع استكشاف قبور القديسين والشهداء «المنسيين» في المدن والحوضر التي تخلو من المزارات. وفي الغالب كان يُكتشف جسد الشهيد أو القديس بظهوره في رؤيا أحدهم، أو بالإلهام لآخر، فيقومون بنقل ما تبقى منه إلى مكانٍ مناسب^(٩٤).

فمن وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية المزارات المقدسة عموماً هي: معبد أورشليم؛ الكنائس؛ وعلى الخصوص الكنائس التي تحوي قبر القديسين أو

الباباوات؛ الصوامع؛ مقابر الشهداء؛ ومشاهد القديسة مريم؛ إذ يحضر المسيحيون الكاثوليك إلى هذه الأماكن، ويقومون بالدعاء والتضرع بآداب وطقوس خاصة بالزيارة.

وفي التشيع أيضاً، كما مرّ، أكّد كافّة علماء المذهب على أهمية تشييد الأبنية والمزارات عند قبور أولياء الله. ويعتقد المؤمنون بهذا المذهب أن أولياء الله وسطاء في الشفاعة ونيل الفيض الإلهي، ويتحقّق ذلك بالتوسّل بهم، فيطلبون من الله الغفران، وتيسير أمورهم، بالدعاء والتوبة في المزارات.

إضافة إلى ذلك يؤكّد كلّ من: الكاثوليكية؛ والتشيع على اختراق القشور والوصول إلى المعنى في أمر الزيارة. وذلك من المفاهيم العملية في هذا الإطار، والذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم «حياة الغربة في الأرض» الأخلاقي والعرفاني العميق. ونتطرّق هنا إلى التشابه والاختلاف بين هذه المفاهيم (رحلة الزائر إلى مدينة أورشليم السماوية وحياة الغربة في الأرض).

السماءات العلى مقصد الزائر الحقيقي —

كما أسلفنا، في العهد الجديد وكتابات باباوات الكنيسة تمّ تصوير المسيحيين على أنهم «زوّار وغرباء» في الأرض، وقد طردوا بسبب عصيان آدم وحواء، وحكم عليهم بالحياة الشاقة والبعد عن الله. وكما كانوا من سكّان الجنة يمكنهم الآن اختيار حياة في طاعة الله توصلهم إلى موطنهم الحقيقي في السماء. وفي الحقيقة يعيشون حياتهم كزائرٍ مسافر يسعى للوصول إلى موطنه الحقيقي^(٩٥).

تعتقد الكنيسة الكاثوليكية أن على المسيحيين السعي للوصول إلى أورشليم السماوية؛ إذ إن أورشليم على الأرض رمزاً لأورشليم السماوية. وقد ورد في كتاب المكاشفة عن أورشليم السماوية: «ثُمَّ رَأَيْتُ سَمَاءً جَدِيدَةً وَأَرْضاً جَدِيدَةً، لَأَنَّ السَّمَاءَ الْأُولَى وَالْأَرْضَ الْأُولَى مَضَتَا، وَالْبَحْرُ لَا يُوجَدُ فِي مَا بَعْدُ ❖ وَأَنَا يُوحَنَّا رَأَيْتُ الْمَدِينَةَ الْمُقَدَّسَةَ أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ نَازِلَةً مِنَ السَّمَاءِ، مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، مُهَيَّاةً كَعُرُوسٍ مُزَيَّنَةٍ لِرَجُلِهَا»^(٩٦). كما جاء في تفسير تنبؤ المسيح بدمار أورشليم: حين أخبر عن دمارها

(أورشليم) كان ذلك دلالةً على الصليب، وابتداء عهدٍ جديد من تاريخ الخلاص؛ إذ أصبح جسد المسيح المعبد الحقيقي منذ ذاك^(٩٧). كما أن طريق نيل الحقيقة السماوية هو اتباع الكنيسة. إذن، الحياة المثالية من وجهة نظر الكاثوليكية لا تقتصر على زيارة معبد أورشليم في الأرض، بل يجب السَّير نحو أورشليم السماوية، بالانصهار مع جسد المسيح.

وفي التشيُّع أيضاً لا تقتصر الزيارة على المعابد والمزارات على الأرض، فقد أوصت عدّة رواياتٍ بالحجّ والزيارة الحقيقية، وعدم الاكتفاء بالزيارة الظاهرية. ففي الحقيقة زيارة المكان المقدّس أمرٌ رمزيّ لتجنّب الضلالة، وعلى الزائر نيل القرب الحقيقي. وفي هذا الإطار حتّى الكعبة المكرّمة لها رمزٌ سماويّ يُسمّى «البيت المعمور»، ويتمّ تذكير الزائر أن عليه طلب المعنى، لا الظواهر. وقد ورد اسم «البيت المعمور» مرّةً واحدة فقط في الآية ٤ من سورة الطور. فقد أقسم الله به في مستهلّ هذه السورة، إلى جانب قسمه بأمور أخرى: ﴿وَالطُّورِ ♦ وَكِتَابِ مَسْنُونٍ ♦ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ ♦ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ♦ وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ﴾ (الطور: ١ - ٥). فقسم الله بـ «البيت المعمور» يدلّ على قداسته وعظيم شأنه عنده. وقد اختلف المفسّرون في ماهيّة هذا البيت المقدّس؛ فبناءً على ما ثبت في العلوم العقلية والعرفانية جميع كائنات العالم، ومنها: الكعبة، موادّ سابقة للتحقّق المادّي في عوالم ما قبل عالم المادّة. لذلك تتحقّق في العوالم السابقة (عالم المثل، والعقل، واللاهوت) قبل تحقّقها المادّي في هذا العالم. وبناءً على ذلك يعتقد بعض المفسّرين أن «البيت المعمور» هو تحقّق للكعبة في عالم المثل. وقد فسّر؛ استناداً إلى أقوالٍ أكثر شهرةً، على أنه بيتٌ بمحاذاة الكعبة (في السماء الأولى، أو الرابعة، أو السابعة). لذلك ورد في روايةٍ أن الكعبة بُنيت بأربعة جوانب؛ لأنها محاذاة للبيت المعمور الذي له أربعة جوانب، فهو بمحاذاة العرش، الذي هو بدوْرُه ذو أربعة جوانب؛ إذ إن الكلمات التي بُني عليها الإسلام أربعة: «سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر». كما أن مكانة البيت المعمور في السماء كمكانة الكعبة في الأرض، فهو معموّرٌ بعبادة الملائكة، وكما ورد في الروايات، يأتي كلّ يوم سبعون ألف ملك لزيارته، ولا يعودون إليه مجدّداً.

وبما أن البيت المعمور هو الحقيقة المثالية للكعبة في عوالم الغيب في السماء الرابعة أو السابعة، فإنه يُقصد بمحاذاته للكعبة المحاذاة المعنوية، وليس المادية. فالقول: «إذا كان البيت المعمور في السماء محاذياً للكعبة دائماً ينبغي أن تدور الأرض والسماء، أو لا تدور أيُّ منهما؛ إذ دَوْران أحدهما وسكون الأخرى يخرجهما عن المحاذاة»، شبهة تتبع من السطحية في تصوّر مادية البيت المعمور. وبالطبع، بناءً على أصل تطابق عالم الكينونة الكبير وعالم الإنسان الصغير كلُّ ما وُجد في العالم الكبير موجودٌ في عالم الإنسان الصغير، والبيت المعمور في عالم الإنسان الصغير هو قلب الإنسان. ولذلك قد تشير الأقوال التي تفسّر البيت المعمور بقلب نبيّ الإسلام ﷺ والإنسان الكامل إلى هذا المعنى^(٩٨).

كذلك نجد الله سبحانه وتعالى يأمر الحجاج والمعتمرين بـ «إتمام الحجّ والعمرة»: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (البقرة: ١٩٦). وبناءً على بعض الروايات فإن أحد مصاديق إتمام الحجّ هو زيارة المعصوم ﷺ^(٩٩).

ومحصل الكلام: إن احترام الكعبة وتوقيرها يتحقّق باحترام الولاية والإمامة: «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ♦ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ» (البلد: ١ - ٢). ومن هذا المنطلق مَنْ لم يعرف إمامه، وإن لجأ إلى باطن الكعبة، لا يأمن من الله. إذن وجه الشبه الأصلي بين مفهوم رحلة الزائر إلى المدينة السماوية في الكاثوليكية والزيارة المقبولة العرفانية (معرفة المقام والوليّ المزار) في التشيع هو حُثُّهما جميعاً لاتباعهما على عدم الاكتفاء بالظاهر، وسبّر أغوار الباطن، وتعليمهم نمطاً من السلوك العرفاني.

وفي ما يخصّ الوصية للمسيحيّ الكاثوليكيّ بأن يعيش كإبراهيم ﷺ، زائراً غريباً في الأرض، ولا يتعلّق بالدنيا، فعنوان حياة الشيعة هو عدم التعلّق بالدنيا، والسعي وراء العالم الباقي. فعليهم أن يعيشوا كإبراهيم ﷺ حياة المسافر إلى الله: «وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَّهِدِينَ» (الصافات: ٩٩). كما أن محتوى حديث الإمام الحسين ﷺ ورسائله، في طريقه إلى كربلاء، وفي يوم عاشوراء، يدلّ على أن الشيعيّ الحقيقيّ هو مَنْ لم يتعلّق بالدنيا، ولنيل هدفه يهدي روحه لمحبوته؛ لأن روح الزائر متلهّفة لزيارته: «قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ

فَتَمَتُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٩٤). لذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «وَاللَّهِ، مَا يُبَالِي ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَوْقَعَ عَلَى الْمَوْتِ أَمْ وَقَعَ الْمَوْتُ عَلَيْهِ»^(١٠٠)؛ إذ إن الزائر المسافر لا ينوي البقاء، ولا يسكن فؤاده حتّى يصل إلى مراده.

أما الاختلاف الأساس بين مفهوم رحلة الزائر إلى مدينة أورشليم السماوية في الكاثوليكية ومفهومها لدى الشيعة فهو أنه في المسيحية الكاثوليكية الزيارة بمعنى حياة الغربة في الأرض، وتمتد جذورها في معتقدات، كالخطيئة الأولى، وحياة الغربة في الأرض، وصلب المسيح، وعروج أورشليم إلى السماء، وضرورة الانصهار مع جسد المسيح^(١٠١)؛ بينما لا توجد عقائد كهذه لدى الشيعة. فالكعبة المشرفة كانت مسجداً للملائكة منذ الأزل في السماء، وهي مهوى قلوب العارفين. لذلك يمكننا القول: إن اختلاف مفهوم الزيارة في الكاثوليكية والتشيع يعود إلى الرؤية السابقة واللاحقة للمعابد المسيحية والإسلامية.

استنتاج

كما يقول ريتشارد نيبور (Richard Niebuhr): الزوّار هم أناسٌ يطلبون الكمال والنور، ويسعون نحو هدفهم ببوصلة أرواحهم من أقاصي مواطن الغربة^(١٠٢). بناءً على ذلك ينطلق الزوّار الكاثوليك والشيعة نحو المزارات، باحثين عن الله؛ لتتصهر أرواحهم بروح متعالية لإنسانٍ كامل، بالتقرب إلى القديس وولي الله. فمكانة القديسين وأولياء الله الرفيعة، والاعتقاد بشفاعتهم، واحترام الأماكن المنسوبة إليهم وتعظيمها، نقاطٌ تشترك فيها رؤية المذهبين الدينيّة للزيارة. وبغض النظر عن الاختلافات بين مفهوم الزيارة لدى الكاثوليك ولدى الشيعة، ما يلفت الانتباه هو أن للمذهبين مخالفين يوجهون لهم اتهاماتٍ متشابهة تقريباً، فيدعون أن الزيارة شرك، ويدّعون، ونقضٌ للإيمان. وفي المقابل يُصرُّ كلٌّ من: الكاثوليكية؛ والتشيع على مشروعية الزيارة، ويجدونها من سبل تقوية الإيمان. أما بشأن بطلان الشبهات التي تطلق على الزيارة فيكفي أن الملايين من المسيحيين، الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس، يزورون القديسين، ويتوسّلون

إليهم، ويطلبون شفاعتهم. وفي العالم الإسلامي أيضاً يزور ملايين المسلمين، الشيعة والسنة، الكعبة المشرفة، وقبر النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته ﷺ. وخير مثال على ذلك المسيرة المليونية للزوار المسيحيين والسنة والشيعة في طقوس أربعينية الإمام الحسين ﷺ في العراق.

وفي الحقيقة إن ما قام به البروتستانت يوماً تجاه المزارات الكاثوليكية لم ينبعث من شأن ديني فقط، إنما كان وراءها انتهاز السياسيين لمعتقدات حركة الإصلاح الديني. ونجد ذلك اليوم في الوهابية عند أهل السنة؛ إذ يتذرعون ببعض من معتقداتهم الباطلة المتسرة في كتب أسلافهم؛ ليبرروا مواقفهم السياسية، ويعارضوا الزيارة.

الهوامش

- (١) رضا برنجانكار، آشنائي با فرق ومذاهب إسلامي: ١٤٥، ط ١٧، قم، طه، ١٣٩١ هـ. ش.
- (٢) جان آر هينلز، فرهنگ أديان جهان: ٣٦٥، ترجمه: گروه مترجمان، قم، أديان ومذاهب، ١٣٨٦ هـ. ش.
- (3) Linda Kay Davidson and David M., 2002, Gitlitz; Pilgrimage from the Ganges to Graceland, an Encyclopedia, Manufactured in United States of America.
- (٤) التكوين ١٢: ١ - ٩.
- (٥) التكوين ٤: ١ - ١٦.
- (٦) رسالة إلى العبرانيين ١: ١ - ١٦.
- (٧) أبي الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٤٤٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ هـ.
- (٨) محمد عبد الرحيم، أحكام الزيارة في الفقه الإسلامي: ٢٥، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٣١ هـ.
- (٩) فخر الدين بن محمد الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٣٢٠، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٥ م.
- (١٠) موسوعة زيارات المعصومين ١: ٥٢، قم، پیام إمام هادي ﷺ، ١٣٨٣ هـ. ش.
- (١١) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٣١٩ - ٣٢٠.
- (١٢) موسوعة زيارات المعصومين ١: ٥٣.
- (١٣) لوقا ٢: ٢٢ - ٢٣.
- (١٤) الكنيسة الكاثوليكية، ٢٠٠٠، رقم ٥٨٣.
- (١٥) لوقا ٢: ٤٢.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (١٦) و. م. ميلر، تفسير إنجيل لوقا: ٤١، طهران، مطبعة بروخيم، ١٩٣٤.
- (١٧) يوحنا ٢: ١٣.
- (١٨) يوحنا ٥: ١.
- (١٩) لوقا ١٩: ٣٧.
- (٢٠) يوحنا ١٢: ١٢ - ١٣.
- (٢١) مرقس ١١: ١١.
- (٢٢) متى ٢١: ١٢ - ١٣.
- (٢٣) يوحنا ٧: ١٤.
- (٢٤) بولس الفغالي الخوري، دراسات بيبليية ١٣، إنجيل لوقا: يسوع في أورشليم ٣: ٩٦ - ٩٧، لبنان، الرابطة الكتابية، ١٩٩٦م.
- (٢٥) لوقا ٢: ٤١.
- (٢٦) سفر أعمال الرسل ٣: ١.
- (٢٧) سفر أعمال الرسل ٢١: ٢٧ - ٣٠.
- (٢٨) هينلز، فرهنگ أديان جهان: ١٦٦.
- (٢٩) لوقا ٢: ٣٦ - ٣٧.
- (٣٠) لوقا ٢: ٢.
- (٣١) قدّيس آغوستين، شهر خدا: ٧٣٥ - ٧٣٦، ترجمه: حسين توفيق، قم، دانشگاه آديان ومذاهب، ١٣٩١هـ.ش.
- (٣٢) تيتوس بوركهارت، مباني هنر مسيحي: ٦٨، ترجمه: أمير نصري، طهران، حكمت، ١٣٩٠هـ.ش.
- (٣٣) الكنيسة الكاثوليكية، ٢٠٠٠، رقم ١١٩٨.
- (٣٤) آغوستين، شهر خدا: ٧٨٠.
- (٣٥) الكنيسة الكاثوليكية، ٢٠٠٠، رقم ٥٨٣.
- (٣٦) المصدر السابق: ٥٩٣.
- (٣٧) المصدر السابق: ٥٨٤.
- (٣٨) برايان ويلسون، دين مسيح: ٤٠ - ٤٢، ترجمه: حسن أفشار، طهران، مركز، ١٣٨١هـ.ش.
- (٣٩) عباس رسول زاده وجواد باغباني، شناخت مسيحيت: ٣٦٦ - ٣٦٧، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، ١٣٨٩هـ.ش.
- (40) Linda Kay Davidson and David M., 2002, Gitlitz; Pilgrimage from the Ganges to Graceland, an Encyclopedia, Manufactured in United States of America, p. 561.
- (٤١) رسول زاده وباغباني، شناخت مسيحيت: ٣٦١ - ٣٦٢.
- (٤٢) متى ٢٧: ٢٣.
- (٤٣) رابرت إي فان فورست، مسيحيت از لابه لاي متون: ٢٣٦ - ٢٤١، ترجمه: جواد باغباني وعباس رسول زاده، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٤٤) رسول زاده وباغباني، شناخت مسيحيت: ٣٦١ - ٣٦٢.

- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) فان فورست، مسيحية أز لابه لاي متون: ٢٣٦ - ٢٤١.
- (٤٧) رسول زاده وباجباني، شناخت مسيحية: ٣٦٤ - ٣٦٥.
- (٤٨) المصدر السابق: ٣٦٦ - ٣٦٧.
- (٤٩) ويلسون، دين مسيح: ٨٤ - ٨٥.
- (٥٠) سارا فلاورز، إصلاحات: ١٠٩ - ١٢٥، ترجمة: رضا ياسايي، طهران، ققنوس، ١٣٨١هـ.ش.
- (٥١) ويلسون، دين مسيح: ٨٤ - ٨٥.
- (٥٢) فان فورست، مسيحية أز لابه لاي متون: ٣٦٩ - ٣٧٠.
- (٥٣) إينار مولند، جهان مسيحية: ١٤١ - ١٤٥، ترجمة: محمد باقر أنصاري ومسيح مهاجري، طهران، أمير كبير، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٥٤) فان فورست، مسيحية أز لابه لاي متون: ٣٤٠.
- (55) Linda Kay Davidson and David M., 2002, Gitlitz; Pilgrimage from the Ganges to Graceland, an Encyclopedia, Manufactured in United States of America, p. 561.
- (٥٦) رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين ١١: ٨ - ١٠.
- (٥٧) رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين ١١: ١٣ - ١٦.
- (٥٨) رسالة بطرس الأولى ٢: ١١.
- (٥٩) مرقس ٨: ٣٤.
- (٦٠) يوحنا ١٤: ٦.
- (٦١) سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي ٢١: ١ - ٢.
- (٦٢) المصدر السابق ٣: ١٢.
- (٦٣) المصدر السابق ٢١: ١ - ٢٧.
- (٦٤) بوركهارت، مباني هنر مسيحي: ٦٨.
- (٦٥) سفر التكوين ٣: ٢٣ - ٢٤؛ ٤: ١.
- (٦٦) آگوستين، شهر خدا: ١٠ - ١١.
- (٦٧) نفس المصدر، الكتاب الحادي عشر: ٤٥٣.
- (٦٨) نفس المصدر، الكتاب الخامس عشر: ٦٢٤.
- (٦٩) سفر حبقوق ٢: ٤؛ الرسالة إلى أهل رومية ١: ١٧؛ الرسالة إلى أهل غلاطية ٣: ١١؛ الرسالة إلى العبرانيين ١٠: ٣٨.
- (٧٠) الرسالة إلى أهل غلاطية ٢: ٦؛ آگوستين، شهر خدا، الكتاب الخامس عشر: ٦٢٥ - ٦٢٦.
- (٧١) الكنيسة الكاثوليكية، ٢٠٠٠، رقم ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٩٣.
- (٧٢) المائدة: ٩٧.
- (٧٣) آل عمران: ٩٦.
- (٧٤) نهج البلاغة: ٤٥، ترجمة: محمد دشتي، قم، هجرت، ١٤١٤هـ.
- (٧٥) نهج البلاغة: ٤٢٢.

- (٧٦) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٤: ٢٧٢، تصحيح: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ.
- (٧٧) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (تفسير الأمثل) ٣: ٤٥١، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٧٨) جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات: ٥٠، ط٣، قم، الفقاهاة، ١٤٢٤هـ.
- (٧٩) عبد الله جواد الأملي، تفسير تسنيم ١٩: ٣٥٩، قم، إسرائ، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٨٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٧: ١٢٥، طهران، الدار الإسلامية، دون تاريخ.
- (٨١) جواد الأملي، تفسير تسنيم ١٩: ٣٧٩.
- (٨٢) حسين النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٠: ٣٤٥، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٨هـ.
- (٨٣) نور الدين السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى ٤: ١٣٤٠، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ؛ تقي الدين السبكي الشافعي، شفاء السقام في زيارة خير الأنام: ٦٥ - ١١٥، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.
- (٨٤) الكليني، الكافي ٤: ٥٥٢.
- (٨٥) جواد الأملي، تفسير تسنيم ١٩: ٣٧٩.
- (٨٦) الكليني، الكافي ٤: ٥٧٩.
- (٨٧) جواد الأملي، أدب فتاي مقربان ١: ٢٤ - ٣١، ط٢، قم، إسرائ، ١٣٨١هـ.ش.
- (٨٨) الكليني، الكافي ٤: ٥٨٥.
- (٨٩) النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٠: ٢٥٠.
- (٩٠) الكليني، الكافي ٤: ٥٨٥.
- (٩١) الكنيسة الكاثوليكية، ٢٠٠٠، رقم ٢٦٩١.
- (٩٢) المصدر السابق، رقم ١١٩٨.
- (٩٣) المصدر السابق، رقم ٢٦٩١.
- (٩٤) ويلسون، دين مسيح: ٤٠ - ٤٢.
- (٩٥) الرسالة إلى العبرانيين ١١: ٨ - ١٦.
- (٩٦) سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي ٢١: ١ - ٢.
- (٩٧) الكنيسة الكاثوليكية، ٢٠٠٠، رقم ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٩٣.
- (٩٨) فرهنگ ومعارف قرآن، أعلام القرآن ٣: ٥١٥ - ٥١٨، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٥هـ.ش.
- (٩٩) جواد الأملي، جرعہ ای از صہبای حج: ٢٤١، ٢٤٣، طهران، مشعر، ١٣٨٦هـ.ش.
- (١٠٠) محمد بن علي الصدوق، الأمالي: ١١٠، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١٠١) المكاشفة ٢١: ١ - ٢٧.

(102) Linda Kay Davidson and David M., 2002, Gitlitz; Pilgrimage from the Ganges to Graceland, an Encyclopedia, Manufactured in United States of America, p. 18.

صورة الشيطان في الأديان الإلهية

تحليل مقارن

د. محمد حسن يعقوبيان (*)
ترجمة: د. حسن نصر

خلاصة —

تستخدم هذه الدراسة المنهج الوصفي - التحليلي، والأسلوب المقارن؛ للتحقيق في صورة الشيطان في الكتب الثلاثة: الأفسستا؛ والإنجيل؛ والقرآن الكريم، وإعادة قراءة آراء أتباع هذه الأديان في الصور الإيجابية والسلبية للشيطان، ودرجة تدخله ونفوذه. أهريمان الأفسستا، بصفته خالقاً في تقديم أهورامزدا في الأفسستا المتأخر يتعارض مع صورة الشيطان في الكتاب المقدس، وإبليس في القرآن، بصفته مخلوقاً وليس خالقاً. يقدم الكتاب المقدس الشيطان بصفته كائناً محبباً للخير للإنسان، وأيضاً كائناً شريراً وعظيم القدرة، يمكنه الحلول في بدن الإنسان. أما إبليس في القرآن فقد تم تصويره بصفته مخلوقاً مختاراً، وقد اختار الشر، ولا يملك من القوة إلا إغراء البشر. يوجد أيضاً تحليلات هامشية وغير صحيحة للشيطان نشأت عبر الزمان في ثقافة هذه الأديان، مثل: تأليه الشيطان في الدين الزرادشتي، وقدرته على التدخل في أمور الكائنات؛ أما في المسيحية فحلوه في أجساد الناس، والنظرة الإيجابية له، وعبادة الشيطان؛ وكذلك النظرة الإيجابية للشيطان في علم الكلام والعرفان الإسلامي.

(*) أستاذ مساعد في جامعة معارف القرآن والعرة في إصفهان.

عرض المسألة —

لقد شغلت مسألة الشرّ - وخاصةً دَوْر الشيطان في ظهور الشرور في العالم بشكلٍ عامّ - أذهان البشر منذ قديم الأيام، ولا تكاد توجد ثقافة أو دينٌ لا يكون فيها نظيرٌ للشيطان. فإله الشرّ المصري «ست»^(١) و«دي إيت بوليس» اليوناني^(٢) والعفاريت والقوى الشيطانية في فكر المجوس قبل زرادشت في إيران القديمة نماذج من هذا القبيل^(٣).

المسألة الأساسية في هذه الدراسة هي صورة الشيطان في أربعة أديان إلهية، وثلاث كتب: الأَفْستَا؛ الكتاب المقدّس؛ والقرآن الكريم. ترسم دراسة هذه الكتب صورةً للشيطان، سواء كانت إيجابية أو سلبية، ومدى قدرته وصلاحيّاته للتدخل في الكائنات. وتبحث هذه المقالة أيضاً وتحلّل بالتفصيل الأعمال التي أنجزها أتباع هذه الأديان بدورهم؛ لتوضيح صورة الشيطان في كتبهم المقدّسة أو التحريف والبدع التي أحدثوها حول ذلك.

ومن الواضح أن هذه المقالة تعتبر أن الدين الزرادشتي أحد الأديان الإلهية. وبما أن إثبات هذا الأمر ليس من صلب موضوعنا فسوف نعتذر عن إيراد وجهات النظر المختلفة للباحثين في هذا الباب.

أهريمان في الأفستا —

الدين الذي عرضه زرادشت كان يعتبره توحيداً، ويتوجّه إلى أهورامزدا. في قسم غاتها من كتاب الأفستا، وفي معرض الحديث عن عنصر الشرّ، جاء الكلام حول روح سيئ بصفته مخلوقاً: «في البداية تحدّث هذان الروحان التوأمان، وهما في الفكر والقول والعمل، أحدهما: جيّد؛ والآخر: سيئ. ومن بين هذين الروحين وقع اختيار الأبرار على الحقيقيّ الصادق منهما، وليس الأشرار»^(٤). ولكن بعد زرادشت حلّت الثنوية محلّ التوحيد: «من خلال تحليل نظريات علماء الأفستا نصل إلى نتيجة مفادها أن الغالبية العظمى منهم يختلفون مع نظرية أن دين زرادشت كان ثنويّاً، وأنه هو الذي اقترح حرب أهريمان وأورمزد، والقليل منهم الذين يقبلون ثنوية رسالة زرادشت لم يقدموا أيّ دليلٍ على مدّعاهم من كتاب غاتها، بل اعتمدوا على كتاب

الأفستا المتأخّر^(٥). يرى علماء الأعراق أن الشنوية في نظرية الخلق الموجودة في الأديان الإيرانية تعود إلى الكتابات التي دُوّنت بعد زرادشت، مثل: كتاب الفنديداد. صورة أهريمان مقابل أهورامزدا تضخّمت كثيراً، بحيث ظهر أهريمان على أنه خالق عظيم القدرة إلى جانب أهورا. جاء في القسم الأول من الفنديداد أن أهريمان يقدم على تخريب وتدمير ست عشرة مدينة عامرة لأهورامزدا: «أول أرضي وبلد طيب خلقته أنا أهورامزدا كان في منطقة (إيران وياج) = قريبة من خوارزم، على ضفاف نهر (دايتا) الطيب، وبعد ذلك جاء أهريمان، الذي كلّه موت، وخلق تيناً من نهر دايتا، والشتاء الذي خلقه العفاريت، وسلّطهما على العالم؛ لينا صيني العدا»^(٦). وكذلك اشتبك مع زرادشت، وقصد هلاكه. لقد كان يصفه أثناء حربه معه بخالق العالم الشرير وخالق الشياطين^(٧)، ومن ثمّ يخاطب زرادشت قائلاً: «أهريمان المخادع خالق عالم الشرّ، قال له مرّة أخرى: بأيّ كلمات سوف تتغلب عليّ وتطرّدي من عندك؟ بأيّ أسلحة سوف يتمّ التغلب على مخلوقاتي. أنا أهريمان. ويطردونهم؟»^(٨). بالنظر إلى هذا الوصف نرى أهريمان، الذي كلّه موت، بقوة عظيمة وبصفته خالقاً جرّ نصف العالم إلى الشرّ والظلام، يقف مقابل أهورامزدا وزرادشت. هذه الصور لأرواح الشرّ تسرّبت إلى الثقافة الغربية والمسيحية، حتّى أن البعض يعتقدون أن كلمة «شرّ» في اللغة الإنجليزية مشتقة من كلمة «ديف» الفارسية، يقول روبرت هيوم: «يمكن ذكر بعض أرواح الشرّ، مثل: الجوع والعطش والغضب، الغطرسة، الحسد، الكذب، الجفاف، الشتاء، الأعمال السيئة للنساء. والاسم العامّ لكلّ تلك الأرواح هو «ديف»، الذي أصبح يُكتب فيما بعد بهذا الشكل DIV، وهو الأصل الذي جاءت منه الكلمة الإنكليزية Devil^(٩). وقد استمرّت هذه العملية إلى الأديان الزرفانية والمانوية حيث تمّ تقديم الشيطان (آز) بصفته أمّ الشرور: «...والخلاصة أنه في الكتابات المانوية يظهر (آز) بصفته أصل الشرّ. إنه يتجلّى في ثلاث صور: الغفلة التي تجعل عيني الإنسان مغمضة أمام مصيره ما وراء الطبيعي (الحظ)، والشهوة، والحرص»^(١٠).

الشيطان في الكتاب المقدّس —

اعتبر الكتاب المقدّس أن الثمرة الممنوعة في قصّة آدم وحواء هي المعرفة:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

«وأوصى الإله الربّ آدم قال: «من جميع شجر الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، فيوم تأكل منها تموت موتاً»^(١١). دخل الشيطان الجنة على شكل حيّة، وقال: الله لم يُردّ للإنسان أن يعرف الخير والشرّ، «فقال المرأة للحيّة: «من ثمر شجر الجنة نأكل، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله: لا تأكلا منه، ولا تمسّاه؛ لئلا تموتا»، فقالت الحيّة للمرأة: «لن تموتا، ولكن الله يعرف أنكما يوم تأكلان من ثمر تلك الشجرة تفتح أعينكما، وتصيران مثل الله، تعرفان الخير والشرّ»^(١٢). ومن هنا نرى أن الشخص الذي دعا الإنسان للمعرفة كان الشيطان، وليس الله. وأيضاً في إنجيل متى، في مواجهة الشيطان مع المسيح، يبدو الشيطان بصورة كائن قويّ: «ثم أخذه أيضاً إبليس إلى جبل عال جداً، وأراه جميع ممالك العالم ومجدها، وقال له: «أعطيك هذه جميعاً إن خررتَ وسجدتَ لي»^(١٣). ومثل ذلك جاء في إنجيل لوقا حول قوّة إبليس وتمكينه: «وقال له إبليس: لك أعطي هذا السلطان كله ومجدهنّ؛ لأنه إليّ قد دُفع، وأنا أعطيه لمن أريد»^(١٤). وفقاً لهذه الأمثلة من الكتاب المقدّس يُصوّر الشيطان في أذهان المسيحيّين عظيم القدرة: «اصحوا واسهروا؛ لأن إبليس خصمكم كأسد زائر يجول ملتصقاً من بيتلعه»^(١٥). وهذا الأسد الزائر تتعاظم قوّته، بحيث يحلّ في البشر، ويسلب منهم الإرادة والقوّة^(١٦). وفضلاً عن ذلك فقد جاء في العهد الجديد ذكر الشياطين ورئيسهم، واسمه «بعليزبول»^(١٧). وورد اسم «الدجال» على أنه ابن الشيطان، وسوف يخرج في آخر الزمان من البحر، ويستمدّ قوّة عظيمة من التّين، الذي هو الشيطان نفسه^(١٨): «وسجدوا للتّين الذي أعطى السلطان للوحش، وسجدوا للوحش قائلين: (من هو مثل الوحش؟ من يستطيع أن يحاربه؟). وأُعطيَ فما يتكلّم بعظائم وتجاديف، وأُعطيَ سلطاناً أن يفعل اثنين وأربعين شهراً، ففتح فمه بالتجديف على الله؛ ليجدف على اسمه، وعلى مسكنه، وعلى الساكنين في السماء، وأُعطيَ أن يصنع حرباً مع القديسين ويغلبهم، وأُعطيَ سلطاناً على كلّ قبيلة ولسان وأمة، فسيمجّد له جميع الساكنين على الأرض، الذين ليست أسماؤهم مكتوبة منذ تأسيس العالم في سفر حياة الخروف الذي دُبِح»^(١٩). هذا الكائن المتوحّش الذي يمتلك قوّة الشيطان سوف يُبعد، وبإكمال النصّ سيتمّ الحديث أيضاً

عن حيوان آخر يخرج من الأرض، وعلامته العدد ٦٦٦: «هنا الحكمة: مَنْ له فهمٌ فليحسب عدد الوحش، فإنه عدد إنسان وعدده: سِتْمَةٌ وَسِتَّةٌ وَسِتُّونَ»^(٢٠). هذا العدد ٦٦٦، الذي هو رمز الحيوان الوحشي، سيصبح رمزاً للشيطان في عقائد عبدة الشيطان. ووفقاً لرؤيا يوحنا يجب على الناس أن يختاروا بين هذين الطريقين: طريق الكائن الوحشي تابع للشيطان؛ وطريق المسيح الإنسان^(٢١) وفي النهاية سوف يتم القضاء على هذا الكائن الوحشي بصفته ضد المسيح، وكذلك على الشيطان أيضاً في الصراع النهائي بينهم وبين السيد المسيح^(٢٢).

إبليس في القرآن —

يذكر القرآن الكريم اسمي «الشيطان» و«إبليس». وقد تكررت كلمة «إبليس» كاسم خاص للشيطان إحدى عشرة مرة في القرآن الكريم^(٢٣). طبعاً الشيطان كقوة شيطانية ليس شراً بطبيعته، ولكنه كائن مُكَلَّف، وقد اختار طريق الشر والعصيان بإرادته: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤). وسبب استكبار الشيطان وعصيانه هو الأنانية والكبر: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ قال أنا خيرٌ منه خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (ص: ٧٥ - ٧٦). وقد طرد الشيطان من الحضرة الإلهية بعد هذا الامتحان، وأصبح ملعوناً. كما أنه لم يكن أبداً قوياً إلى درجة أن يقف مقابل الله، ولكنه مخلوق تحت تصرف القوة الإلهية: ﴿وَجْعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٠).

ومما سبق يتبين أن الشيطان بحسب القرآن هو مخلوقٌ مُخَيَّر، وقد اختار طريق الشر. لذلك من حيث خلقه وانتسابه إلى الله مثله مثل بقية المخلوقات، يتمتع بخير تكويني، ومن حيث تمرده واختيار طريقه لديه «قبحٌ تشريعي»^(٢٤). بالطبع قوة الشيطان واختياره ترجع إلى التوحيد الأفعالي لله، ولكن وفقاً لأفعاله القبيحة تتسبب أفعاله إليه نفسه. ويمكن تعريف هذه العلاقة في شكل العلاقة الطولية بين العلة

والمعلول. وهكذا فإن أفعاله من ناحية تُنسب إلى الله والقدرة الإلهية^(٢٥)؛ ومن ناحية أخرى، وتحت عنوان الشر، تُنسب إليه وحده.

وعمله الأساسي بحسب القرآن هو الإغراء وخداع المؤمنين، الذي ورد تحت أسماء مختلفة، من قبيل: الوسوسة^(٣٦)، النزغ^(٣٧)، النجوى^(٣٨)، الدعوة^(٣٩)، الوحي^(٣٠)، الهمزات^(٣١)، المس^(٣٢). وعليه فلا يُسمح للشيطان أن يتسلط على الناس، ويحلّ فيهم، وليس له سلطان على الكاملين من الناس والأنبياء المخلصين^(٣٣)، ولا على سائر الناس إذا آمنوا بالله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ♦ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴿ (النحل: ٩٩ - ١٠٠). وينبغي التذكير أن تسلط الشيطان على الذين وقعوا في خداعه ليس من النوع الذي يسلبهم حرية الاختيار: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (إبراهيم: ٢٢).

ينسب القرآن الكريم عمل الوسوسة الشيطاني تارةً إلى إرادة الإنسان نفسه، الذي أضحي من أتباع الشيطان؛ وتارةً يجعله تحت الهيمنة والقوة الإلهية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٧). وهذه التبعية للشيطان لا تعني أنه يحلّ داخل الإنسان، ولكن في الحدّ الأقصى يكون قريباً له، ويعمل على إغرائه: ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ (الزخرف: ٣٦). وفي القرآن الكريم أيضاً إذا لبى أحد دعوة الشيطان باختياره، وأطاع أمره، فقد عبده في الواقع: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٠).

دراسة مقارنة —

في الدراسة المقارنة لصورة الشيطان في هذه الكتب الثلاثة، كما بيّنا، يجب أن نميّز بين موضوعين:

الأول: مجرد الالتفات إلى نصوص هذه الكتب وتصويرها للشيطان.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الثاني: صور الانحراف التي تشكّلت في هوامش النصوص الرئيسية، وفي المجال الثقافى لهذه الديانات؛ لأسباب مختلفة على مرّ الزمان. لذلك وبالنظر إلى هذين الاتجاهين سنقوم بهذه الدراسة المقارنة بينهما.

١. المقارنة من حيث النصوص الأصلية —

أصبح من الواضح، من خلال الصور التي سقناها لأهريمان في الأفستا، أنه يوجد صورتان للشيطان والقوى الشيطانية في الأفستا المبكر والمتأخر^(٣٤). مع أنه في باب الثنوية يعتقد بعضهم، مثل: دوشن غيمن (Ducensne Guillemin)، أن الثنوية جزء من الفكر الإيراني^(٣٥).

وكنّا قد قلنا: إن هذه الثنوية في الأفستا تبدأ من گاتها من الروح الشرير بصفته توأماً لـ «سينت مينو» [= الروح الخير]. ولكنّ هذه الثنوية وكيفية كانت موضوع تفسيراتٍ مختلفة؛ لأن بعضهم يعتبرها ثنوية أخلاقية، ويفسّر هذين الروحين (الخير؛ والشرير) بأنهما مخلوقان أخلاقيّان، وفكر جيد وسيئ^(٣٦)؛ وفي المقابل يتحدّث البعض الآخر عن ثنوية خالقيّة، وذلك اعتماداً على الأفستا المتأخّر، أي إن هناك خالقين في هذا العالم: خالقاً للخير؛ وخالقاً للشر^(٣٧).

ويبدو أن التفسير الأوّل هو الصحيح؛ لأن الثنوية في گاتها هي ثنوية أخلاقية كما فسّروها. وبالطبع مع تقادم الزمان والتحريف الذي طرأ عليها بالتدريج أصبح الروح الخير «سينت مينو» في صف واحد مع أهورامزدا^(٣٨)، وتمّ استبدال الروح الشرير «أنكره مينو» بأهريمان، الذي كلّه موت، وخالق الظلام والأمراض^(٣٩).

ومن الطبيعيّ أنه يجب الاعتراف أن نقد الثنوية الخالقية في التاريخ المتأخّر لعلم الكلام الزرادشتي سيكون لصالح التفسير الأوّل في بعض الفترات التي تمّ فيها قبول التحريف في الأفستا الموجود. ولكنّ بشكل عامّ، وبحسب كلا التفسيرين، فإن صورة الشيطان في الأفستا سلبية وشريرة، مع هذا الفرق، وهو أنه في الأفستا المتأخّر؛ وتحوّل الروح الشرير أنكره مينو إلى أهريمان، أصبح يتمتّع بقوة كبيرة، إلى أن تمّ تأليفه في نهاية الأمر. أمّا صورة الشيطان في الكتاب المقدّس، وسواء كنّا نقبل

بالتأثير الذي أحدثه أهريمان الأفستا فيه أو كُتًا، مثل دوشن كيمن، نرفض أيّ شكلٍ من أشكال التأثير، بالرغم من الإقرار بالتشابه بينهما^(٤٠)، ولكن على الرغم من الاختلاف بين أهريمان الخالق مع الشيطان المخلوق في الكتاب المقدس والقوة المحدودة للشيطان في الكتاب المقدس، فإن تشابه تمكين الشيطان في هذين الكتابين لا يمكن إنكاره. الشيطان صاحب القدرة، ويستطيع منحها لمن يشاء^(٤١)، مُرعبٌ، ويمكنه الحلول في الإنسان، وسلب إرادته^(٤٢)، ويقف مع ابنه مقابل ابن الله، كما جاء في الكتاب المقدس حول أخبار آخر الزمان: «وسجدوا للتّين الذي أعطى السلطان للوحش، وسجدوا للوحش قائلين: (مَنْ هو مثل الوحش؟ مَنْ يستطيع أن يحاربه؟). وأُعطيَ فما يتكلّم بعظائم وتجاديف، وأُعطي سلطاناً أن يفعل اثنين وأربعين شهراً، ففتح فمه بالتجديف على الله؛ ليجدف على اسمه، وعلى مسكنه، وعلى الساكنين في السماء، وأُعطي أن يصنع حرباً مع القديسين ويغلبهم، وأُعطي سلطاناً على كلّ قبيلة ولسان وأمة، فسيمجد له جميع الساكنين على الأرض، الذين ليست أسماؤهم مكتوبة منذ تأسيس العالم في سفر حياة الخروف الذي دُبج»^(٤٣). ولن يأتي المسيح إلّا إذا أتى عدو المسيح: «لا يخدعكم أحدٌ على طريقة ما؛ لأنّه لا يأتي إنّ لم يأت الارتداد أولاً، ويستعلن إنسان الخطيئة ابن الهلال، المقاوم المرتفع على كلّ ما يُدعى إلهاً أو معبوداً، حتّى أنه يجلس في هيكل الله كإله، مظهراً نفسه أنه إله»^(٤٤).

لكنّ الميزة الأخرى التي تميّز الكتاب المقدس عن الأفستا هي الطبيعة الثنائية، أي إيجابية وسلبية الشيطان، كما هو موجود في الكتاب المقدس. فبالإضافة إلى الصورة الشريرة والسلبية للشيطان في إضلال الناس، والحلول في أبدانهم، والتي هي صورةٌ مرعبة وسلبية للشيطان، هناك نوعٌ من الصُّور الإيجابية للشيطان، يبدو فيها مشفقاً ومحبباً لخير الإنسان؛ من أجل أن يكتسب المعرفة. والخلاصة أنه تمّ تصوير الشيطان في الكتاب المقدس على أنه قويٌّ، ولكنه ليس سلبياً للغاية.

في الإسلام، ورغم أنه ليس من المستبعد وجود بعض التأثيرات الطفيفة من الصورة التي قدّمها المسيحية عن الشيطان في الثقافة الإسلامية، مثل: الدجال؛ لأنه لا

يوجد ذكر له في الأخبار الواردة عن علامات ظهور المهدي الموعود^(٤٥)؛ إذ قد تمّ التأكيد أكثر على السفيناني^(٤٦)؛ ولكن صورة الشيطان في القرآن بصفته مخلوقاً أقرب إلى رؤية الكتاب المقدس منه إلى أهريمان الفندياد المحرّف. ومع ذلك فإن التعاليم الإسلامية لا تعكس الصورة الإيجابية للشيطان وتصرفه وحلوله في نفوس البشر كما هو مقرر في الثقافة المسيحية. وعلى سبيل المثال: ورد ذكر لقاء رجل به مس من الجنّ يدعى لجئون مع عيسى في الكتاب المقدس: (فلما رأى يسوع من بعيد ركض وسجد له، وصرخ بصوتٍ عظيم، وقال: «ما لي ولك يا يسوع ابن الله العليّ؟ أستحلفك بالله أن لا تعذبني»؛ لأنه قال له: «اخرج من الإنسان يا أيها الروح النجس»^(٤٧). هذا الأمر من وجهة نظر التعاليم العقلانية للإسلام ضدّ إرادة الإنسان والعدالة الإلهية، ولذلك فإن عمل وقوّة الشيطان في الإسلام محصورٌ بالسوسنة القلبية: «تصرف الشيطان في وجود الإنسان يقتصر على الوسوسة القلبية، وإيجاد الرغبة في المعصية، وإظهار الأمور السيئة على أنها حسنة، وبالعكس، ولا سلطة له على سلب إرادة الإنسان، ولكن وجوده مكملٌ لها. وقد قصد الله منذ البداية وجود مثل هذا العامل المؤسّس في طبيعة البشر، وجعله أحد المكونات الضرورية لحياة الإنسان في عالم التكليف، كما جاء في جواب الشيطان الذي قال: ﴿أَنْظُرْنِي﴾ فقال الله له: ﴿إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾. ونستنتج من هذا الجواب أن المهلة التي أُعطيت للشيطان كانت بأمر الله، وليس تلبيةً لرغبة الشيطان؛ فالأمور منذ البداية كانت مقررةً بهذا الشكل، كما جاء في قصة آدم؛ إذ كان مقدراً له أن يعيش على الأرض، وما ذهبه إلى الجنة إلا بمثابة المقدمة لهبوطه إلى الأرض^(٤٨). بالطبع نفس الشيء ينطبق على أهريمان زرادشت. ولكن لا يوافق على ذلك بعض الزرادشتيين، الذين يؤكّدون أكثر على مسألتي الإرادة والاختيار حتّى يمنحوا أهريمان بسهولةٍ روثناً وبروزاً، ويجعلوا نصف العالم تحت تصرفه، في حين يضيّقون على المساحة الخاصة بالله والإنسان. وتجدر الإشارة إلى أن أهريمان في الأفستا المتأخّر ولو أنه تمّ تقديمه بصفته مخلوقاً لله، ولكنّه غير قابل للمطابقة الكاملة مع إبليس في القرآن؛ لأنه وفقاً للتوحيد الأفعالي في الإسلام فإن الوجود والخلق كلّ بيد الله، وليس في يد كائنٍ آخر. كما أن مجال عمل

الشیطان محصورٌ في مجال التشريع، وليس التكوين^(٤٩). ومكان الشيطان ومردته في عالم الكائنات الطبيعية، وليس في عالم الملائكة بصفاتهم جنود الله^(٥٠). وهنا يتضح الفارق بين الشياطين المخربين الأشرار بطبيعتهم في الأفسستا^(٥١) وبين الجن في القرآن بصفاتهم كائنات مادية مختارة، ومكلفة أيضاً^(٥٢).

٢. المقارنة من حيث الصور الهامشية المحرفة —

ما تقدم كان صوراً مستمدة من النصوص الأصلية للأديان الإلهية. لكن كلما ابتعدنا عن المصادر تزداد الانحرافات على هوامش هذه الأديان حول صور الشيطان، بشكل يدعو إلى التأمل. والآن سندرس هذه الصور في الأجواء الثقافية للأديان الإلهية، ونناقش سبب ظهورها.

أ. تمكّن أهريمان وألوهيته —

لقد ذكرنا أن روح الشر «أنكره مينو» في الفندياد تحول إلى أهريمان الذي كل جسده موت، الصورة التي أعطتها الألوهية لأهريمان كشريك لها في المقدرة على الخلق والتصرف في الكائنات. ولكن لدى دراسة أسباب هذا التضخم التدريجي تظهر عدة عوامل مهمة: أحدها: هو المؤثرات الثقافية والاجتماعية لخرافات دين المجوس في الاعتقاد بالعفاريت والقوى الشيطانية، والتي أعيدت صناعتها وتداولها في بعض الفرق الدينية، مثل: ديانة ميثرا، الأمر الذي أدى إلى انحراف مسار زرادشت ودين مزدیسنا التقليدي؛ **والعامل الثاني:** هو مسألة الاعتقاد بالشر، التي تحدثت خيرية أهورامزدا، وتركزت السؤال عن سبب خلقه للشر بدون جواب^(٥٣)، كما جاء في بعض النصوص البهلوية المتأخرة. وحتى أنها لم تحتل خلق أهريمان بيد أهورامزدا^(٥٤)، وقادتهم الإجابة عن هذه الشبهة إلى تصوير إله آخر إلى جانب أهورامزدا، يكون خالقاً لشرور العالم، بما في ذلك الظلام والشياطين والعفاريت، وذلك وفقاً لقاعدة توافق الطبائع وجوهر الأشياء، بحيث تبقى الخيرات من نصيب أهورامزدا، ويبقى

محافظاً على خيريته.

يبدو أن الثنوية الخالقية تقدّم صورةً قويّةً وخلّاقة ذات حدودٍ ثنوية في عالم الخلق، وهي تواصل طريقها في الطوائف الإيرانية اللاحقة، مثل: المانوية والمزدكية والزرّفانية^(٥٥). وقد أثار هذا الاعتقاد في النظرة اليهودية - المسيحية من خلال المانوية وديانة ميثرا؛ لأن ديانة ميثرا تسرّبت إلى الثقافة الغربية في زمن الإمبراطورية الرومانية، وبقيت تتنافس المسيحية قرابة مئتي عام، إلى درجة أن بعض علماء الأديان يرون أن بعض معتقدات المسيحية الحالية هي بقايا من ديانة ميثرا^(٥٦). يصف ويل ديورانت هذا الانتقال الثقافى لعقائد القوى الشيطانية الذي حصل في العصور الوسطى على النحو التالي: «لقد انتقل للمسيحية إرثٌ عظيم من عصور الشرك، مثل: الكثير من الكائنات الغامضة وغير العادية، وإلى الآن ما يزال يردُّ إلى هذه الديانة أعدادٌ غفيرة من العفاريت والجنيات، والشياطين الصغيرة والكبيرة، والطيبة والشريرة، تنانين غامضة، وأفاعي مصاصة للدماء من السماء الإسكندنافية والإيرلندية، ويستمرّ انتقال خرافاتٍ جديدة من الشرق إلى أوروبا»^(٥٧).

ب. حلول الشياطين وعبادة الشيطان —

الصُّور المنحرفة في هوامش الكتاب المقدّس تتضمن روابط مع الشياطين في العصور الوسطى، وعبادة الشيطان في العصور اللاحقة. وتمّ تشكيل عبادة الشيطان المعاصرة في عام ١٩٦٦م، من قِبَل أنطوان سنادور ليفي Anton Szandor lavey، في سان فرانسيسكو - الولايات المتحدة الأمريكية، عن طريق تأسيس كنيسة الشيطان The Church of Satan. وفي عام ١٩٧٥م أسّس رجلٌ يدعى ميشيل أكيانو Micheale Aquino معبد سِت Temple of set؛ بسبب الاختلافات الفكرية والإدارية مع ليفي.

وقبل أن تهتمّ بالوجود الخارجي للشيطان تولي عبادة الشياطين الجديدة في فرعها الأوّل - على عكس المجموعة الثانية - اهتمامها للشيطان الباطني، والمُيل نحو المعاصي والأهواء. وإن التخلّص من أيّ قانون أو تكليف، وكسر كلّ الأوامر الدينية والإلهية، واتباع الشيطان بصفته كائناً مقدّساً ومحبّاً لمصلحة الإنسان، هي خصائص

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

هذه الفرقة.

لقد كان نصّ الكتاب المقدّس نفسه مؤثراً في ظهور هذه الصور المحرّفة؛ إذ إنه وفّر أرضية مناسبة للانحراف؛ لأنّ تمكين الشيطان يمهّد الطريق للناس للارتباط بهذه القوّة الشيطانية، والاستفادة منها، وتجنّب شرّها والرعب الذي تثيره في النفوس. هذا الأمر أساس إقامة نوع من العلاقة مع الشياطين والسّحرة. وكذلك فإن نظرة الكتاب المقدّس الإيجابية عن الشيطان، بصفته داعياً إلى المعرفة، ومحدّراً آدم وحواء من الجهل، قد دفعت عبدة الشيطان الجُدُد إلى هذه الادّعاءات: «نحن أناسٌ قبلنا العلم بدلاً من الجهل. لقد اخترنا بوعي شجرة المعرفة، الطريق الذي دلّ عليه الشيطان. نحن نأكل تفاحة شجرة المعرفة. نحن نحاكم الذين يدوسون على الحقيقة»^(٥٨). وبالطبع، بالإضافة إلى السياق الكتابي، لا ينبغي للمرء أن يتجاهل الجهود المصطنعة لإيجاد علامات آخر الزمان المسيحيّ في الترويج لعبادة الشيطان الحديثة، التي تستدعي سماتها المميّزة إنكار الكنيسة والمسيح. وبالإضافة إلى السياق المناسب لتعاليم الكتاب المقدّس في التوجّه نحو الشيطان، هناك عامل مهمّ آخر، وهو منحى السلوك الذي اتّخذته الكنيسة ضدّ السّحر والارتباط بالشيطان، وتاريخ الكنيسة في هذا الموضوع شاهدٌ على المواجهة المفترطة لها، والتضخيم الكاذب للشيطان.

يكشف تاريخ السّحر في العصور الوسطى عن مسائل مختلفة، مثل: استحضر الأرواح، وعلم معرفة الشيطان (الديمونولوجيا / demonology)، الساحرات، ونحو ذلك. ومن جملة هذه الأمثلة: إقامة الاحتفالات الليلية للسّحرة، المسماة «إسبات» و«سابات»، حيث يشرب السّحرة في هذه الحفلات دماء الخفّاش والقطط، ويقدّسون الشيطان، وينكرون عالم الغيب واللّه. في المقابل يؤكّد نظام الكنيسة على ترسيخ دور الشيطان في سبيل إحكام سيطرته. في عام ١٢٣٣م تمّ تشكيل محاكم التفتيش، وعوقب السّحرة والمتهمين بالسّحر بأقصى وأفظع الطرق الممكنة. وفي عام ١٥٩٣م وضعت الملكة أليزابيث الأولى قواعد صارمة بالسجن والموت للسّحرة. وفي ١٦٠٤م يزيد جيمس الأوّل عقوبة الإعدام^(٥٩). لكنّ هذه الجهود لم تكن ناجحة تماماً: «حاربت الكنيسة بشدّة ضدّ الجهل والخرافة. استتكرت الكثير من العادات

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والمعتقدات، وأقرت كفارات لها، بحسب شدتها وضعفها، ورفضت السحر الأسود، أي تسخير الشياطين لاكتساب القدرة على التحكم في مجريات الأمور. ولكن هذه المسائل انتشرت وازدهرت في آلاف الزوايا والأركان. أولئك الذين مارسوا السحر نشروا كتاباً بعنوان «اللعة الدائمة»، وقد تضمن أسماء المقررات والسلطات الخاصة بالشياطين الرئيسيين. كان الجميع تقريباً يؤمن بنوع من الأدوات السحرية؛ ليجعلوا تلك الكائنات الخارقة تستجيب لهدفهم المنشود^(٦٠). ولكن جاءت هذه الضغوط بنتائج عكسية: «سواء كان ذلك نتيجة إثارة عناد الناس، من خلال محاكم التفتيش؛ أو لأسباب أخرى. بعض الناس الذين اعتبروا أنفسهم سحرة أو ظنّ الناس أنهم سحرة تزايدت أعدادهم بسرعة، وخاصة في إيطاليا بالقرب من الألب، وأصبح الساحر من حيث الماهية والمقياس مريضاً سارياً»^(٦١). طبعاً استمر نظام تفتيش العقائد في عمله إلى عصر النهضة، وأحرقت الكثير من النساء بتهمة السحر. كما دعا أنيوكنيوس الثامن عام ١٤٨٤م في توقيع له إلى معاقبة السحرة^(٦٢). ومع ذلك فقد تمّ اتباع هذه الخرافات أيضاً في عصر النهضة الفلورنسي؛ حيث آمن الإنسانويون ببعض الأرواح الغربية والعفاريت^(٦٣)، وشيئاً فشيئاً بدأت تتلاشى قوانين العقوبات الخاصة بالسحر؛ فقد اقتصرّت على الحبس فقط على عهد تشارلز الثاني عام ١٧٣٦م، ومن ثمّ فإنّ الميل إلى السحر وسحر الشيطان اكتسب صفةً قويّة كردّة فعل على ضغوط الكنيسة، وتشكّلت حلقات سرّية لعبادة الشيطان، اعتباراً من كاترين دوميديجي (١٥١٩ - ١٥٨٩) في فرنسا إلى مجمع نار الجحيم، أو راهبات مدمنهام في بريطانيا. وفي القرن العشرين كان هناك شخص اسمه أليستر كراولي (Alister Crowley)، معروف بالحيوان الكبير، يتابع إقامة حلقات الشيطان وعبادة الشيطان بشكل مبتذل وإباحي وفوضوي، ولم يكن يعرف سوى قانون واحد في الحياة، هو: «القانون هو أن تفعل ما تريد»^(٦٤). أخيراً تمّ إلغاء قانون معاقبة السحر بشكل كامل عام ١٩٥١م. يشير بيتر هاينينغ - بصفته أحد الباحثين في تاريخ السحر - بدقة إلى أن ما حصل في السحر اعتباراً من القرن التاسع عشر هو أن عمل السحر الأسود Black Mass، الذي كان يسعى إلى إذلال وإهانة الكنيسة من خلال ممارساته الشيطانية، يستمرّ هذا السحر

نفسه إلى أن يأخذ شكل عبادة الشيطان الحديثة: «وهكذا رسَّخ السَّحَر الأسود نفسه، وإن كان سرّاً، ولكنَّ بشكلٍ حاسم من خلال طقوسه الشائنة. وسنكتشف لاحقاً كيف استمر السَّحَر الأسود حتّى يومنا هذا، ما عدا بعض المفاهيم، التي تغيّرت فقط من أجل التكيف مع الظروف الاجتماعية المتغيرة، لكنَّ أساسها لم يتغيّر على الإطلاق في ما يتعلّق بالترويج للأعمال الشيطانية، عن طريق الانحراف الجنسي، وإهانة مقدّسات الكنيسة»^(٦٥).

ج. النظرة الإيجابية لإبليس عند بعض المتكلِّمين والعُرفاء —

على الرغم من الصورة الواضحة للشيطان في القرآن هناك طوائف، مثل: «اليزيديين»، قد اتَّبَعُوا بطريقةٍ ما العبادة الشيطانية في الثقافة الإسلامية، مع ميولهم الصوفية. ينسب بعض هذه الطائفة إلى عدي بن مسافر؛ وينسبها بعض آخر إلى شخص من ذريته يدعى الشيخ حسن بن عديّ بن أبي الأكراد بن صخر بن مسافر (٥٩١ - ٦٤٤)، الملقَّب بتاج العارفين^(٦٦). ومن حيث تسمية هذه الفرقة يرى بعض، مثل: الشهرستاني، أنها تُنسب إلى يزيد بن أنيسة من الخوارج^(٦٧). ولكنَّ الظاهر أن اليزيديين أنفسهم يدَّعون انتسابهم إلى يزيد بن معاوية^(٦٨). تتمركز الطائفة في كردستان العراق، في منطقة لالش. يطلق اليزيديون على الشيطان تسمية «طاووس ملك»^(٦٩). إنهم يقدِّسون الشيطان بصفته كان يوماً ما ملاكاً طاهراً. وأيضاً سوف يُصلِّح علاقته بالله في نهاية العالم. طبعاً بعضهم، مثل: عبد الحسين آيتي؛ برفضه عبادة الشيطان في هذه الفرقة^(٧٠)، يعتبر أن (ملك طاووس) هو عزرائيل مدبّر عالم الكون. وكان في خدمة بني هؤلاء القوم^(٧١)، ويعتبر اتِّهام الآخرين بعبادة الشيطان عائداً إلى تعدُّد تفسيراتهم وميولهم البدعية.

وإلى جانب هذه الطائفة توجد اتجاهات أخرى لديها نظرة إيجابية إلى الشيطان. فبعض الأشخاص، مثل: الحسين بن منصور الحلاج، كان يعتبر الشيطان موحداً من أهل الفتوة، لم يتنازل ويسجد لغير الله^(٧٢)، ويرى بأنه مظهر القهر الإلهي، واسم الله المُضِلُّ^(٧٣). وكذلك أحمد الغزالي المعروف، كان يتعصَّب للشيطان، ويعتبره سيِّد

الموحدين^(٧٤). لذلك؛ وبالنظر إلى هذه الآراء الهامشية إلى جانب القرآن، ينبغي أن يُقال: **أولاً:** هذا الموقف الإيجابي من الشيطان تعرّض للنقد من قِبَل العارفين أنفسهم، كما يقول الشيخ روزبهان بقلي الشيرازي: «إذا كنت موحداً فلم تجحد؛ لأن الموحّد في جلال الله لا يرى الأغيار، فأين الجحود في الحق؟ إذ إنّ أزلية الحقّ منزّهة عن توحيد وجحود إبليس». إذا كنتَ في محلّ التحقيق لم تتكلّم في الحقّ، ولم تر نفسك، وسجّدتَ لآدم؛ لأنه جديرٌ بأن يخدمه المخلوق»^(٧٥). ابن عربي أيضاً يعتبر الشيطان أوّل شقيّ، ومطروداً من حضرة الحقّ: «فمنّ عصى من الجنّ كان شيطانا، أي مُبعداً من رحمة الله، وكان أوّل مَنْ سُمّي شيطانا من الجنّ الحارث، فأبلسه الله، أي طرده من رحمته، وطرده الرحمة عنه، ومنه تفرّعت الشياطين بأجمعها»^(٧٦)؛ لأنه تمرّد على أوّل أمرٍ إلهيّ، وتعرّض لهبوط الخذلان، وأسّس لسنة الشُّرك^(٧٧).

ثانياً: هذا النمط من التفكير الإيجابي بالنسبة إلى الشيطان ليس بسبب أنه يمتلك قوّة ضدّ الله، ولكنّ كمخلوق عاشق لله وموحّد لم ينظر إلى غير الله، لا أن العصيان أمرٌ جيّد، ويجب الاقتداء به، كما هو موجودٌ في أسطورة برومثيروس (= اليونانية). اليزيديون أنفسهم هكذا يبرّرون هذا التقديس. «اليزيديون الذين لا يعبدون الخالق المنزّه، ويعتمدون فقط على تقديس طاووس ملك، يبرّرون عملهم بأن الله رحيمٌ بعباده، إنما الشيطان هو الذي يقود الناس إلى الأعمال السيّئة، فلا مندوحة من إظهار المحبة له، والتخلّص بذلك من شرّه»^(٧٨). وبناءً على ذلك فقد صوّرت الصفة الإيجابية للشيطان في هوامش القرآن ذات الميول العرفانية كمخلوق موحّد من أهل الفتوة. لكنّ النظرة الإيجابية للكتاب المقدّس قائمةٌ على أنه كائنٌ يتمتّع بالقوّة، ويدعو إلى المعرفة. وفي البحث عن أصول هذه الصورة الإيجابية للشيطان في الثقافة الإسلامية يمكن الإشارة بدايةً إلى عاملٍ ثقافيٍّ داخليٍّ في بعض المباني الكلامية الأشعرية غير الصحيحة، التي مهّدَت الأرضية المناسبة لتبرئة إبليس في إباطه و ممانعته للسجود لآدم، من خلال الترويج للجبرية^(٧٩). بالطبع بعض الأشاعرة، أو مثل: الجرجاني، ورغم هذا الفكر الجبري، تخلّوا بسهولة عن تمرّد الشيطان وعصيانه الاختياريّ؛ أو مثل: الفخر الرازي، ضمن اعترافه تلويحاً بإنكار الجبر، فإنه لم يتخلّ عن أصول الأشاعرة

وإشكال المعتزلة في هذا الباب^(٨٠). وبالطبع تغلغل هذا الموقف الأشعري في فكر بعض العُرفاء^(٨١)، وأدّى إلى التصوّر الإيجابي عن الشيطان. وبالإضافة إلى ذلك، يمكننا الانتباه إلى عاملٍ خارجي، وهو تأثير الفكر الأفستاني المتأخّر والفكر الإيراني في ما يخصّ أهريمان في الثقافة الإسلامية. كما يعتبر البعض أن جذور اليزيديين مشتقة من الآلهة والملائكة الفارسية القديمة، ويُرجعون أصول هذه الفرقة إلى الفكر الإيراني القديم^(٨٢). وبشار بن بُردٍ إيراني الأصل، والمتهم بالزندقة، كان يتحدث في شعره وكلامه عن تفوق النار على التراب، وإبليس على آدم^(٨٣). ويبدو أن فكر العرب في الجاهلية كان لا يخلو من الخرافات المتنوعة حول الشياطين والجان^(٨٤)، والتي بقيت محفوظة في الذاكرة التاريخية لبعض الفرق الإسلامية، وتركت بصماتها.

خاتمة

صُوّر الكتب المقدسة الثلاثة لكائن الشرّ الشيطاني ليست متوافقة تماماً مع بعضها. وبالنظر إلى النصوص الأصلية لهذه الأديان، وعلى الرغم من أوجه الشبّه الموجودة بين روح الشر «أنكره مينو» في كتاب الأفستا المتقدّم والشيطان في الكتاب المقدس وإبليس في القرآن الكريم، من حيث بعض الخصائص، نظير: كونهم مخلوقين، ودعاة البشر إلى طريق غير محمود، فإنهم مختلفون في الصورة المزدوجة لأهريمان، وخاصة ألوهيته في الأفستا المتأخّر، فإنها تختلف عن الشيطان المخلوق في القرآن والكتاب المقدس. الصورة الثنائية (إيجابي - سلبي) للشيطان في الكتاب المقدس، ومسائل أخرى، نظير: تمكينه وحلوله في أجساد الناس، تجعله مختلفاً عن صورة إبليس في القرآن، بصفته مخلوقاً سلبياً ووسواساً. ولكن في الصور المنحرفة في هوامش هذه النصوص المقدسة تعتبر ألوهية أهريمان وقوّته وتدخّله في شؤون الكائنات من الفكر المنحرف الذي ترك أثراً في دين زرادشت. وبالطبع فإن مسار هذه النظرة إلى الشيطان وأهريمان تعدّلت مع الزمن، بدءاً من تضخيم قوّته في الخرافات الإيرانية القديمة والتعريفات الأفستانية، وصولاً إلى تساؤل هذه السلطة في

الأديان الإبراهيمية، ولو أن ملامح من الصور القديمة قد انتقلت بفعل عوامل التأثير والتأثر التاريخي إلى قلب الثقافة الدينية الإبراهيمية.

وفي الثقافة اليهودية - المسيحية، مع الصورة الغنوصية للشيطان، الذي له وجه إيجابي وقوي ووجه سلبي مخيف، وهو مثل: الأسد الزائر، يلعب دوره بشكل جيد في آخر الزمان، ثارت لدى الناس الميول لإقامة علاقات سحرية مع الشيطان أو عبادته بشكل إباحي. وبالطبع كان ذلك على حساب خيرية الله وإرادة الإنسان.

الجبرية في بعض الفرق الإسلامية، التي نشأت بدافع تقدير القوة والإرادة الإلهية، أدت في النهاية إلى تبرئة الشيطان. وعلى عكس التحدي الزرادشتي، الذي ألغى نفسه في مواجهة تحديات عقلية، وبخسارته لقوة أهورامزدا اكتسب خيريته، فإن الجبرية الإسلامية بتركيزها على قدرة الله وصلت إلى خيرية الشيطان وفتوته وفسرت معصيته لله - بصورة متناقضة - على أنها نتيجة العشق والطاعة.

هذه التفاسير الهامشية غير الصحيحة أدت إلى ظهور فرق متعددة وانحرافات فكرية واجتماعية مختلفة في المجتمعات الدينية، والتي تحدّد أصولها العلمية نقطة انحرافها وعلاجها.

الهوامش

- (١) جان باير ناس، تاريخ الأديان الشامل: ٥٢، ترجمة: علي أصغر حكمت، ط١٤، طهران، العلمية والثقافية، ١٣٨٣.
- (٢) شاهپور حسيني، ١٣٩٠، «عبدة الشيطان»، موعود، العدد المزدوج ١٢٣ - ١٢٤: ٩٨.
- (٣) ژاله آموزگار، تاريخ الأساطير الإيرانية: ٣٧ - ٤٢، طهران، سمت، ١٣٨٦.
- (٤) يسنا، هات ٣٠، الفقرة ٣، ويسنا، هات ٤٥، الفقرة ٢.
- (٥) جلال الدين الآشتياني، زرادشت، مزدیسنا، والحكومة: ١٥٠، ط٦، طهران، شركة سهامی انتشار، ١٣٧١.
- (٦) الفندياد، الفصل الأول، الفقرة الثالثة.
- (٧) المصدر السابق، الفصل التاسع عشر، الفقرة الأولى.
- (٨) المصدر السابق، الفصل التاسع عشر، الفقرة الثامنة.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٩) روبرت هيوم، أديان العالم الحيّة: ٣٢٤، ترجمة: عبد الرحيم گواهي، طهران، علم، ١٣٨٦.
- (١٠) آر سي زنر، زرفان أو السرّ الزرادشتي: ٢٧٠، طهران، أمير كبير، ١٣٨٤.
- (١١) سفر التكوين ٢: ١٧ - ١٨.
- (١٢) سفر التكوين ٣: ٢ - ٥.
- (١٣) إنجيل متى ٤: ٨ - ٩.
- (١٤) انجيل لوقا ٤: ٦.
- (١٥) رسالة بطرس الأولى ٨: ٥.
- (١٦) مرقس ٥: ٦ - ٩.
- (١٧) إنجيل متى ١٢: ٢٥ - ٢٩؛ وإنجيل لوقا ٣: ٣١ - ٣٣.
- (١٨) رؤيا يوحنا ٩: ١٢.
- (١٩) رؤيا يوحنا ١٣: ٤ - ٨.
- (٢٠) المصدر السابق ١٣: ١٨.
- (٢١) فيلويد فيلسون، مفتاح العهد الجديد: ٢٥٨، ترجمة: مسعود رجب نيا، بدون مكان، نور العالم، ١٣٣٣.
- (٢٢) رؤيا يوحنا ٢٠: ٧ - ١٠.
- (٢٣) مهدي كمياني زارع، إبليس عاشق أم فاسق؟: ٢٠، طهران، رؤية معاصرة، ١٣٩٠.
- (٢٤) عبد الله جوادي الأملي، تسنيم ٣: ٣٠٦، قم، إسراء، ١٣٨٥.
- (٢٥) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٤٨٤ - ٤٨٥، طه، مؤسّسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، ١٣٧٠.
- (٢٦) الأعراف: ٢٠.
- (٢٧) فصلت: ٢٦.
- (٢٨) المجادلة: ١٠.
- (٢٩) لقمان: ٣١.
- (٣٠) الأنعام: ١٢١.
- (٣١) المؤمنون: ٩٧.
- (٣٢) الأعراف: ٢٠١.
- (٣٣) ص: ٨٢ - ٨٣.
- (٣٤) مقدّمة الأفسستا، المجلد الأوّل: ٤٦ - ٤٧، تحقيق: جليل دولت خواه، ط١١، طهران، مرواريد، ١٣٨٦؛ الآشتياني، زرادشت، مزدیسنا، والحكومة: ١٣ - ١١٥.
- (٣٥) دوشن گيمن، أورمزد وأهريمن: ١، طهران، فروزان، ١٣٧٨.
- (٣٦) فرهنگ مهر، فلسفة زرادشت: ٧٥، ط٧، طهران، جامي، ١٣٨٧.
- (٣٧) المصدر السابق: ٧٧.
- (٣٨) الفندياد، الفصل ١٩، الفقرة ١١؛ والفصل ٢٠، الفقرة ١.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٣٩) الفنديداد، الفصل ٢٠، الفقرتان ٣ و ١٠؛ والفصل ٢٢، الفقرة ٢.
- (٤٠) كيمن، أرمزد وأهريمن: ٨٥.
- (٤١) إنجيل لوقا ٤: ٦ - ٧.
- (٤٢) إنجيل مرقس ٥: ٦ - ٩.
- (٤٣) رؤيا يوحنا ١٣: ٨ - ٤.
- (٤٤) الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي ٢: ٣ - ٤.
- (٤٥) أبو زينب النعماني، الغيبة: ٢٦١، تحقيق: فارس حسون كريم، قم، مدين، ١٤٢٦هـ؛ مجموعة من المؤلفين، عين على طريق المهدي: ٢٦٧، ط٤، قم، بستان الكتاب، ١٣٧٥.
- (٤٦) أبو زينب النعماني، الغيبة: ٣١٠.
- (٤٧) إنجيل مرقس: ٥: ٦ - ٨.
- (٤٨) السيد مصطفى الحسيني الدشتي، معارف ومعاريف دائرة المعارف الإسلامية الشاملة: ٥٩٨، طهران، مؤسسه آرايه، ١٣٧٩.
- (٤٩) مرتضى مطهری، الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران: ٢٣٤، طهران، صدرا، ١٣٥٧.
- (٥٠) المصدر نفسه.
- (٥١) الفنديداد، الفصل ٢٠، الفقرتان ٤٥ و ٤٦.
- (٥٢) مطهری، الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران: ٢٣٥.
- (٥٣) المصدر السابق: ٢٢٩.
- (٥٤) مهر، فلسفة زرادشت: ٨٣.
- (٥٥) المصدر السابق: ٨٥.
- (٥٦) فرانتس كومن، دين ميثرا المليء بالرموز والأسرار: ١٧٠، ترجمة: هاشم رضي، طهران، بهجت، ١٣٨٠.
- (٥٧) ويل ديورانت، قصة الحضارة (القسم الثاني): ١٣٢٦ (عصر الإيمان)، ترجمة: أبو القاسم طاهري، ط٤، طهران، ١٣٧٣.
- (٥٨) علي صديقي ياشاكي، جنون عبادة الشيطان: ١٣٨، طهران، ناظرين، ١٣٨٦.
- (٥٩) بيتر هاينينج، جولة في تاريخ السحر: ٣٤، ترجمة: هايدة تولاي، طهران، آتية، ١٣٧٧.
- (٦٠) المصدر السابق: ١٣٢٧.
- (٦١) ديورانت، قصة الحضارة (القسم الثاني): ٥٦٠.
- (٦٢) المصدر السابق: ٥٥٩.
- (٦٣) المصدر السابق: ٥٥٨.
- (٦٤) هاينينج، جولة في تاريخ السحر: ١٠٦.
- (٦٥) المصدر السابق: ٩٤.
- (٦٦) أحمد روزبهاني، بحث حول عبدة الشيطان أو اليزيديين: ١٣، قم، دار ابتكار العلم، ١٣٨٦.
- (٦٧) محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، توضيح الملل ١: ١٧٤، ترجمة: مصطفى بن

- خالقداد هاشمي، طهران، إقبال، ١٣٨٤.
- (٦٨) المصدر السابق: ٢٠.
- (٦٩) مصحف رش، الفصل ٧، راجع فايل pdf: www.efrin.net
- (٧٠) عبد الحسين آيتي، كشف الحيل: ٣٠٤، طهران، طريق الأختيار، ١٣٨٩.
- (٧١) المصدر السابق: ٣٠٥.
- (٧٢) روزبهان بقلي الشيرازي، شرح الشطحيات: ٣٧٣، تصحيح: هنري كوربان، طهران، دار نشر اللغة والثقافة الإيرانية، ١٣٦٠.
- (٧٣) المصدر السابق: ٥١٠.
- (٧٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ١٠٧، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٥ هـ.
- (٧٥) المصدر السابق: ٥١٤.
- (٧٦) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية في أسرار المالكية والملكية ٢: ٢٨٨، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن المرعشي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٣١ هـ.
- (٧٧) المصدر السابق ١: ٣٤٦، ٣٤٧.
- (٧٨) المصدر السابق: ٣٥.
- (٧٩) مير سيد شريف الجرجاني، شرح المواظف ٨: ١٤٥ - ٢٨٢، تصحيح: محمد بدر الدين نعماني، قم، الشريف الرضي، ١٣٢٥ هـ.
- (٨٠) محمد بن عمر الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢: ١١٤١، ١١٤٢، ترجمة: علي أصغر حلبلي، طهران، أساطير، ١٣٧٣.
- (٨١) كمباني زارع، إبليس عاشق أم فاسق؟: ١٨٧ - ١٨٨.
- (٨٢) آيتي، كشف الحيل: ٢٩٥.
- (٨٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ١٠٦.
- (٨٤) كمباني زارع، إبليس عاشق أم فاسق؟: ١٠.

نظرية الأمر الإلهي

عند روبرت آدمز

أ. نجيب الله شفق (*)

ترجمة: حسن طاهر

— خلاصة —

نظرية الأمر الإلهي هي إحدى النظريات المعروفة في فلسفة الأخلاق. ومنذ القديم كانت عرضةً لانتقاداتٍ عديدة. وقد قام روبرت آدمز بالدفاع عنها، وطرح تقريراً جديداً حولها. وفي حين أن أسلوب المدافعين عن نظرية الأمر الإلهي التقليدي يركز على الطريقة الميتافيزيقية، فإن طريقة آدمز في الدفاع عنها هي طريقة دلالية، فرأيه يتعارض مع نظرية الأمر الإلهي التقليدي؛ كونه يعتقد بأن المفاهيم الأخلاقية تحظى بحقيقةٍ عينية، لذا فهي لا ترتبط بالأمر الإلهي، ولكنه يعتقد بأن الإلزامات الأخلاقية تتعلق بالأوامر الإلهية. وبرهانه على ذلك هو انسجام الإلزامات الأخلاقية مع الأوامر الإلهية. وأهم إشكالٍ على نظرية آدمز - بحسب هذه المقالة - هو عدم إمكان استنتاج الإلزامات الأخلاقية عن المفاهيم الأخلاقية، رغم قبول حقائقها العينية.

— مقدمة —

لطالما كان السؤال المطروح في تاريخ فلسفة الأخلاق هو: هل أن الحسن هو حسنٌ لأن الله أمر به أم أن الله أمر به لأنه حسنٌ؟ ثم ذكرت هذه المسألة بوضوح في

(*) باحثٌ، ومتخصصٌ في الفلسفة المقارنة.

الأعمال المكتوبة لفلسفة الأخلاق لأول مرة في إحدى محاورات أفلاطون، المعروفة باسم «أوطيفرون». وبعد ذلك أجاب عليها فلاسفة الأخلاق في فترات مختلفة بمقاربات ومواقف مختلفة. أحد الأجوبة هي أن الحُسْن والقُبْح الأخلاقي ذاتي، ولأن الحُسْنَ حَسَنٌ فقد أمر به الله، ولأن القبيح قبيح فقد نهى عنه. وفي مقابل ذلك أجاب بعض بأن الحُسْنَ والقُبْح الأخلاقيين ليسا أموراً ذاتية، ولأن الله أمر بالحُسْنَ فهو حَسَنٌ، ولأنه نهى عن القبيح فهو قبيحٌ. ولأن هذا الجواب يعتبر أن الأخلاق مبنية على الأمر الإلهي فقد أصبح يُعرَف بنظرية الأمر الإلهي. ولكن تعرضت هذه النظرية على طول التاريخ إلى تحولات مختلفة، بحيث أصبحت تختلف تماماً عن صياغتها الأولى. ويمكن القول - بشكل عام - إن هذا الطيف من النظريات الأخلاقية الذي يربط الأخلاق بالدين ينتمي إلى هذه النظرية. ولهذا السبب تم تعريفها بأنها تلك التي تربط الأخلاق، أو على الأقل جانباً من الأخلاق، بالدين^(١)؛ أو قيل وفق هذه النظرية: إن الأوامر الإلهية هي التي تحدد الأخلاق^(٢). وأيضاً هي النظرية التي تعتبر أن قوام الإلزام الأخلاقي قائم على الأوامر الإلهية^(٣). إن نظرية الأمر الإلهي، وبغض النظر عن تفسيراتها المختلفة، كان لها ولا يزال أنصار في كل من: العالم الإسلامي؛ والفلسفة الغربية. ومن بين العلماء المسلمين الأشاعرة هم الذين دافعوا عن هذه النظرية.

قام بعض علماء الأصول الكبار في الآونة الأخيرة، مثل: الآخوند الخراساني، والشيخ محمد حسين الإصفهاني، والشيخ المظفر، بدراسة ونقد هذه النظرية^(٤). وفي الفلسفة الغربية يُعتبر كل من: القديس أوغسطين، والقديس برنارد، وتوما الإكويني، والقديس أندرو جان، ودانس سكوت، ووليام آكامي، ومارتن لوتر، وجان كالوين، وجان لوك، ووليام بالي، وكيركيغارد، من مؤيدي هذه النظرية. وبعد الستينيات من القرن العشرين حاول الكثير من المفكرين تقديم تفسيرات جديدة، مثل: فيليب كين، إدوارد آرويرنكا (١٩٨٩)، وروبرت آدمز (١٩٩٩)^(٥). وهذه النظريات الجديدة التي تم طرحها في هذا الصدد أصبحت تُعرَف فيما بعد بـ «الأمر الإلهي المعدل». وسوف ندرس في هذه المقالة وجهة نظر روبرت آدمز.

وُلد روبرت مرريف آدمز (المعروف بابا آدمز) في الثامن من أيلول عام ١٩٣٧. وهو

أحد الفلاسفة الأمريكيين، وينتمي إلى مذهب الفلسفة التحليلية. له آثار ومطالعات متعدّدة في مجال الميتافيزيقيا، وفلسفة الدين والأخلاق. هاجر في أوائل العشرية الأولى من عام ١٩٩٠ إلى جامعة يل، كأستاذٍ لفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين، ودرس في UCLA لسنواتٍ عديدة. تقاعد من جامعة يل عام ٢٠٠٦، وقام بالتدريس بدوامٍ جزئي في جامعة أوكسفورد في المملكة المتحدة. نشر آدمز العديد من الأعمال حول فلسفة الأخلاق والميتافيزيقيا وفلسفة الدين، نورد أسماء بعضها:

The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology (1987).

Leibniz: Determinist, Theist, Idealist (1994).

Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics (1999).

A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good (2006).

Theories of Actuality (Nous, 1974).

Motive Utilitarianism (Journal of Philosophy, 1976).

Primitive Thisness and Primitive Identity (Journal of Philosophy, 1979).

Involuntary Sins (Philosophical Review 1985).

Things in Themselves (Philosophy & Phenomenological Research, 1997).

Conflict (Aristotelian Society Supplemental Volume, 2009).

نظرية الأمر الإلهي التقليديّة، والإشكالات عليها —

وقبل بيان ودراسة نظرية آدمز من الضروريّ إعطاء صورة عن نظرية الأمر الإلهي التقليديّة، والإشكالات المثارة ضدّها. وكما بيّنا سابقاً فإن أنصار نظرية الأمر الإلهي يعتقدون أن أحوال وأفعال البشر بحدّ ذاتها، وبدون أخذ الأمر الإلهي بعين الاعتبار، لا تملك حُسناً وقُبْحاً، وليست إلزاميّة. وبحسَب هذه النظريّة ليس قبيحاً بالنسبة لله أن يعذّب الأطفال البريئين والمؤمنين، وأن يدخل الكافر الجنّة، وأن يمدح الكذب. ووفقاً لنظرية الأمر الإلهي فإن فهم معنى الحُسْن والقُبْح والخطأ والصواب وما شابه ذلك يعتمد على الأمر والنهي الإلهي، ويتطلّب كلٌّ من: الحُسْن والقُبْح، وما

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

يجب وما لا يجب من أفعال البشر الاختيارية، صدور الحكم الإلهي. وبعبارة أخرى: تدعي هذه النظرية أن ملاك صواب وخطأ وحسن وقبح أعمال الإنسان هو إرادة الله وأحكامه، أي إن عملاً ما أو شكلاً من أشكال العمل نعتبره صواباً أو خطأً في حالة واحدة، وهي ما إذا أمر به الله أو نهى عنه^(٦). هكذا يستدل أبو الحسن الأشعري في هذا القول: «الله هو المالك القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح ولا آمر، ولا زاجر ولا حاضر، ولا من رسم له الرسوم، وحد له الحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء، إذا كان الشيء إنما يقبح منا؛ لأننا تجاوزنا ما حد ورسم لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه»^(٧). يكتب مارتن لوثر، وهو قسيس وكاتب مسيحي معروف، في الدفاع عن هذه النظرية: «إنه الله، لا يوجد أي سبب ودليل لوضع معيار ومحك لإرادته؛ لأنه لا يوجد أي شيء أفضل من الله أو مساوٍ له. إنه يضع القوانين لكل شيء؛ لأنه إذا كان هناك معيار أو قانون لإرادة الله، سواء كعلة أو كدليل، فإن هذا المعيار نفسه هو إرادته ذاتها. الدليل والعلة وضعت لإرادة المخلوق، وليس لإرادة الخالق، إلا إذا قلتم بخالق فوقه»^(٨). وهكذا نلاحظ أن الادعاء المهم لنظرية الأمر الإلهي هو العلاقة القوية للأخلاق بالدين، وبخاصة الأمر الإلهي. والاستدلال الذي تم تقديمه من قبل مؤيدي هذه النظرية يؤكد على هذه النقطة، وهي أن أي نوع من الاستقلال الفكري للإنسان في وضع وفهم الأصول والقواعد الأخلاقية يستلزم محدودية إرادة الله وقوته وهيمنته.

لقد أثاروا العديد من الإشكالات على نظرية الأمر الإلهي:

أولاً: القاسم المشترك لبعض هذه الإشكالات هو أن هذه النظرية تخالف الشهود والضمير. فعلى سبيل المثال: هل علينا أن نكذب إذا أمر الله بالكذب؟^(٩)؛ أو قيل: إن بعض الأفعال يمكن أن تكون صحيحة أو غير صحيحة حتى لو لم يكن الله موجوداً. وبعض الأعمال ليست صحيحة حتى لو أمر الله بها^(١٠).

المجموعة الثانية من الإشكالات تتمركز على إحدى مقدمات أدلة نظرية الأمر الإلهي. فعلى سبيل المثال: منشأ قبح الأفعال بناءً على هذه النظرية هو عدم الامتثال للأمر والنهي النازل من فوق، وتجاوز الحدود والقواعد الحاكمة، وعلى هذا يكون

منشأ حُسن الأفعال هو اتّباع الأمر النازل من فوق. في حين أن الأمر ليس كذلك؛ لأن منشأ الحُسن والقُبْح هو الملائمة أو عدم الملائمة مع كمال الفاعل. مثلاً: إذا بخل الغنيّ بماله يُلام، في حين لا يوجد أمرٌ نازل من فوق يدعوه لبذل المال. كلّ إنسان يرى البخل قبيحاً من جهة أن السخاء يعتبر بالنسبة إليه أحد الكمالات^(١١).

المجموعة الثالثة من الإشكالات هي أن نظرية الأمر الإلهي متهافئةٌ منطقياً ووجودياً. افترض أن الله أمر بالكذب في الافتراض المذكور فإنّ أمر الله بالكذب لا يخرج عن إحدى حالتين: إما أن يكون في الكذب مصلحةٌ جعلت الله يأمر به؛ أو لا يكون فيه أيّ مصلحة. الحالة الأولى تستلزم قبول الحُسن والقُبْح الواقعي، وهو أمرٌ خلاف نظرية الأمر الإلهي؛ أما الحالة الثانية، التي لا يتضمّن الأمر الإلهي فيها أيّ مصلحةٍ واقعية، ففيها أيضاً شكّان، كلّ منهما باطلٌ. إذا قيل: إن الله لم يكن عنده علمٌ بعدم وجود مصلحةٍ في الكذب فهذا يتنافى مع إطلاق علمه؛ وإذا قيل: إنه كان يعلم بذلك فهذا يتنافى مع حكمته^(١٢).

إشكالٌ آخر من هذا النوع، وهو أن الحقائق الأخلاقية، مثل الحقائق الرياضية والمنطقية، صدقها ضروريٌّ، ولا يمكن إنكارها منطقياً. مثلاً: إذا استطاع الله أن يجعل مسألة «إخلاف الوعد خطأ» أو «عدم شكر الله أمرٌ سيئٌ» صحيحةً فيمكنه في الواقع أن يعتبر الحقائق الضرورية أخطاءً، وبعبارةٍ أخرى: إن الله قادرٌ على أن يصنع مثلاً لا تكون فيه ثلاث زوايا، وإنساناً لا يكون حيواناً ناطقاً، وإخلاف الوعد يجعله أمراً صحيحاً، ولكنْ لحقيقة أن قوة الله وإرادته واسعتان إلى درجة أنه يستطيع أن يغيّر الحقائق العلمية والرياضية والأخلاقية نتيجتان باطلتان:

الأولى: إذا كانت إرادة الله لا تخضع لأيّ قيودٍ فيجب أن يكون قادراً أيضاً على تغيير ذاته وصفاته. وكمثالٍ على ذلك: يجب أن يكون الله قادراً على أن يريد أن لا يكون لديه علمٌ، وأن لا تكون قوّته بلا حدود؛ لأن الله إذا كان حُرّاً في تعيين محتوى ذاته فيستطيع أن يريد أن لا يكون لديه مثل هذا العلم والقوّة. ومنطقاً يمكن أن توجد عوالم محتملة تكون فيها قوّة الله وعلمه محدودين؛ وعوالم أخرى لا يكون فيها أيّ قوّة وعلم لله.

إذا كان من الممكن تصوّر مثل هذه العوالم بالنسبة إلى الله ففي هذه الحالة لن يكون علمه وقوّته وصفاته الأخرى واجبةً وضروريةً.

الثانية: إذا كان الله قادراً على تغيير الحقائق العلميّة ففي هذه الحالة تستلزم قضية غير ممكنة منطقياً كلّ القضايا الأخرى. لذلك إذا جعل الله من قضية من غير الممكن صدقها منطقياً - صادقةً فإنه يكون قد جعل كلّ القضايا صادقةً، وإذا كانت كلّ القضايا صادقةً فمن الممكن والحال هذه أن تكون القضية نفسها ونقيضها صادقتين، وينعدم التمييز حينئذٍ بين الصادق والكاذب. مثلاً: من غير الممكن أن يكون الاعتقاد بأن الله موجودٌ والاعتقاد بأنه غير موجودٍ صادقين معاً؛ إذ في هذه الحال لن تتحقّق المعرفة والعلم؛ لأنه «علم (أ) بأن (ب) صادقةٌ يستلزم علم (أ) بأن نقيض (ب) كاذبٌ. وعلم (أ) بأن نقيض (ب) كاذبٌ يستلزم أن نقيض (ب) كاذبٌ، وفي حال كانت القضيتان صادقتين فإن «نقيض (ب) ليس بكاذبٍ» تكون باطلةً. وإذا لم يكن لهذا العلم وجودٌ فإن شيئاً باسم العلم بإرادة الله، الذي هو مبدأ نظرية الأمر الإلهي، لن يكون موجوداً أيضاً، ولا معنى لاتباعه»^(١٣).

وهناك إشكال آخر على هذه النظرية، وهو أن الأفعال الإرادية تكون إلزاميةً إذا كان صاحبها قد تعهّد مسبقاً بالقيام بها. وكمثال على ذلك: إذا التزمت بإقراضك المال، ولكنتي لم أحافظ على وعدي، فهذا الأمر سيئٌ أخلاقياً؛ لأنني لم أقمُ بتنفيذ الالتزام الذي جاء نتيجة وعدي، لذلك لا أكون ملزماً بإقراض المال لشخص لم يسبق له منّي الوعد بإقراضه. وهكذا أيضاً إذا أقرت الهيئة التشريعية قانوناً يلزم الجميع بقيادة سياراتهم إلى جهة اليمين، فأكون ملزماً بالعمل به؛ وذلك لأنني تعهّدت سابقاً أن أطيع المؤسسات المدنية التي تتمتع بصلاحيّة سنّ القوانين. لذلك حتّى لو قبلنا أن الأوامر الإلهية منشأ الالتزام الأخلاقي يبقى سؤالٌ أساسي: ما هو مصدر التزامنا بطاعة إرادة الله؟ هل يمكن أن يكون هذا أيضاً مبنًى على الأمر الإلهي؟ الجواب: لا؛ لأن الإرادة والأمر بهذه الطريقة لا يؤدّيان إلى الالتزام، بل على العكس من ذلك، فإن العدالة والإنصاف هي التي تمنح شخصاً حقّ المرجعية وإعطاء الأوامر، وتجعل من متابعته وظيفته على الآخرين، وأمرًا ملزماً لهم.

لا تكون الإرادة والأمر إلزامياً إلا عندما يكون المكلف قد التزم مسبقاً بالطاعة. ومن هنا فإن الإرادة والأمر ليسا منشأ كل الالتزامات. إذا كان كل إلزام مبنياً على إرادة الله ففي هذه الحال يعود الإلزام باتباع الله أيضاً إلى إرادة الله، ولكن هذا - أي أن نفترض أنه على كل شخص أن يضع قانوناً، ويجب على الآخرين اتباعه والالتزام به - باطل؛ لأن الآخرين إذا كانوا ملتزمين به من قبل فسيكون وضع هذا القانون عبثياً وعديم الفائدة؛ وإذا لم يكونوا ملتزمين به من قبل فلن يكونوا ملتزمين بعد وضعه؛ لأنه لم يكن من المقرر سابقاً اتباع أوامر ذلك الشخص. إذا كنت أنا ملتزماً من قبل باتباع أوامر شخص ما فسيكون من غير المجدي أن يأمرني باتباع أوامره؛ وإذا لم أكن ملتزماً بذلك فلن يترتب على أمره لي باتباعه أي إلزام. ولذلك حتى إذا كان الله مصدر كل أنواع الالتزامات فلن يكون مصدر هذا الإلزام الذي يأمرني باتباعه^(١٤). وبشكل عام يمكن القول: إن نظرية الأمر الإلهي بها مشكلات مهمة في مختلف المجالات العقائدية والحقوقية والتربوية والأخلاقية. فعلى سبيل المثال: وفقاً لنظرية الأمر الإلهي لا يمكن تفسير عدل الله بشكل جيد، الذي هو من صفاته الثبوتية؛ وكذلك صدق النبي القائم على العدالة الإلهية؛ ومصير الإنسان الأخروي سيبقى مجهولاً أيضاً.

وتواجه هذه النظرية أيضاً مشكلات في مجال الأخلاق النظرية؛ لأنها لا تتوافق

مع المناهج التي تعترف بالقوى المعرفية، سواء كانت الضمير أو العقل العملي. في هذه النظرية قوة الاستدلال في مقابل الحكم الأخلاقي لديها مجال أقل للنمو، ومهارات اتخاذ القرار القائمة على استخدام العقل العملي لا تتطور بشكل جيد. البصيرة الأخلاقية في حل التعارض هي فضيلة عقلية، ولكنها لا تتطور في هذا الرأي. وفي الأخلاق العملية أيضاً لا يتم تحكيم المسؤولية الأخلاقية. ولها تبعات جبرية في المسائل الاجتماعية والسياسية. وباختصار: هذه النظرية تعارض العقلانية، و«معارضة العقلانية في الإلهيات والأخلاق والأنثروبولوجيا يحمل معه الحُسن والقُبْح الشرعي والجبرية. هذا الاعتقاد الثلاثي متناظر مع الطابع الاجتماعي للخرافات، وإنكار الشعور بالمسؤولية، وأخيراً الخضوع والتأقلم مع البيئة الاجتماعية والسياسية

الفاصلة»^(١٥).

إصلاحات آدمز لنظرية الأمر الإلهي —

حتى الآن تمّ تقديم لمحة موجزة عن نظرية الأمر الإلهي التقليدية، وإشكالاتها. والغرض من هذه المقالة ليس نقد ودراسة هذه الإشكالات، ويمكن القول باختصار: إن الإشكالات المثارة على نظرية الأمر الإلهي دفعت العلماء إلى الدفاع عنها، وبالتالي إصلاحها. وكان من بين هؤلاء الذين حاولوا تقديم بعض الإصلاحات روبرت آدمز، الذي تمّ تقديم خلاصة سيرته الذاتية في المقدمة.

في عصر ومجتمع آدمز ساد الاعتقاد أن الخطأ والصواب الأخلاقي لا يمكن أن يقوم على مبادئ الدين. وفي المقابل كان هدفه من إبداع هذه النظرية هو الدفاع عن نظرية بناء الأخلاق على الدين. يعتقد آدمز أنه يمكن الدفاع عن هذه النظرية رغم الإشكالات المثارة ضدها، ويمكن عرض صيغة منها خالية من هذه الإشكالات، يسمي آدمز نظريته «نظرية الأمر الإلهي المعدلة» و«نظرية حول الخطأ الأخلاقي، ونظرية حول ماهية الالتزامات الأخلاقية»^(١٦). من أجل فهم نظرية آدمز علينا أن نعلم أولاً: أنه كان يقرّر هذه النظرية من أجل بيئة مفيدة وعملية يحكمها الدين؛ وثانياً: نظرية آدمز هي مقارنة للأوامر الإلهية من منظور دلالي، وليس من منظور نظرية المعرفة والميتافيزيقيا (I bid)؛ لأنه في نظرية المعرفة الأخلاقية يكون الهدف هو دراسة صدق وكذب القضايا الأخلاقية؛ وفي ميتافيزيقيا الأخلاق يكون الهدف هو التحقق العيني للصفات الأخلاقية. يمكن تسمية مقارنة آدمز (النظر إلى ميتافيزيقيا الأخلاق من وجهة دلالية)؛ لأنه في الأسلوب التحليلي القائم على استعمال الكلمات تكون الجهود منصبة على إيجاد طريق إلى الميتافيزيقيا من معاني الألفاظ؛ وثالثاً: تركّز هذه النظرية من بين مجموعة المفاهيم الأخلاقية على المفاهيم الإلزامية، وأكثر من الكل على الخطأ الأخلاقي، الذي تجعله محط بحثها.

ويمكن القول بشكل عام: إن نظرية آدمز التي تدّعي أساساً أن الأخلاق تعتمد على الدين تماثل التفسير التقليدي لهذه النظرية، لكنّها تختلف معها في كيفية

ارتباط وطريقة توضيح المواضيع.

والملاحح العامة لنظرية آدمز هي كما يلي: يستخدم آدمز طريقة دلالية متأثرة بالفلسفة التحليلية في شرح المادة، تنظر في إمكانية قيام الأخلاق على أساس الدين، وتميز بين مفاهيم القيمة والإلزام على ضوء ارتباط الأخلاق بالأمر الإلهي. وستتم مناقشة كل من هذه القضايا بالتفصيل.

الطريقة الدلالية —

كانت طريقة القدماء - كما لاحظنا - أنهم استنتجوا قيام المفاهيم الأخلاقية على أساس الأمر الإلهي من خلال إطلاق قهر وقدرة وعلم الله؛ لكن آدمز يستخدم الطريقة الدلالية، وهو يعتقد أن إنجازات الفلسفة التحليلية توفر طريقة جيدة لإثبات ادعائه. يعتقد الفلاسفة التحليليون أن الطريقة الصحيحة الوحيدة للتفلسف حقاً هي تحليل معنى الكلمات والجمل. وعليه فقد تم تغيير مسار الفلسفة من أسلوب البحث في المواد إلى أسلوب البحث في الصورة، وبعبارة أخرى: الكلام عن معاني الكلمات بدل الكلام عن ماهية الأشياء. فعلى سبيل المثال: بدل الحديث عن ماهية الخير والشر يتحدثون عن معناهما. وعلى هذا الأساس تكون المهمة الأساسية لفلسفة الأخلاق هي تحليل معنى اللغة الأخلاقية. يوجد فرق في هذه الطريقة بين المسائل المتعلقة بماهية الأشياء و المسائل المتعلقة بمعنى الأشياء. ولمسائل المجموعة الأولى - التي هي نفسها المسائل الميتافيزيقية - أهمية أكبر من المسائل الدلالية. وعلى الرغم من أن هذه الطريقة تستخدم بشكل أكبر حول ماهية الأشياء المادية والطبيعية، إلا أنها تستخدم أيضاً حول العلاقة بين الماهية والمعنى، وبالتالي حول العلاقة بين الميتافيزيقيا وعلم الدلالة. صحيح أن كلمة «جيد» لا تشير إلى نوع طبيعي مثل كلمة «ماء»، ولكن معنى كلمة «جيد» يمكن أن يكون مرتبطاً بماهيتها.

لقد استعار آدمز هذه الطريقة من كريبكي وياتم؛ فقد كان الفكر السائد قبل كريبكي أن الحقيقة الضرورية هي الحقيقة المنطقية التي يمكن إيضاحها بالتحليل المفاهيمي. مثلاً: قضية «العازب هو الفرد البالغ الذي لم يتزوج» هي حقيقة

ضرورية؛ لأنه يتم الحصول عليها عن طريق تحليل سابق. كان رأي كريبكي أن بعض الحقائق ضرورية، لا لأنها صادقة بشكل قبلي أو بطريقة منطقية، ولكن مفهومها يتضح بشكل بعدي عبر المشاهدات القائمة على التجربة، لذلك كلما كان هناك لفظان لهما نطق واحد يُقال: إنهما متطابقان، والقضايا التي تستعمل فيها مثل هذه المفاهيم يُقال عنها: قضايا متطابقة.

على سبيل المثال: نجمة المساء هي نفسها نجمة الصباح. وكل من نجمة المساء ونجمة الصباح معنى لشيء خاص. وأوضحت الأدلة التجريبية أن هاتين الاثنتين هما واحد، أي إن كلا منهما هي فينوس نفسها (= كوكب الزهرة)، على أن نجمة المساء في بعض العوالم الممكنة تكون أكبر وأكثر إشراقاً، أو أصغر من نجمة الصباح، إلا أنه لا يمكن في أي عالم آخر أن تكون نجمة المساء غير نجمة الصباح. وفي علاقة الشخص مع نفسه ينشأ نفس الارتباط، أنا هو ذاتي، ولست شيئاً آخر غير ذاتي. وهذه العلاقة قائمة في جميع العوالم الممكنة. قد أكون في بعض العوالم الممكنة فيلسوفاً أو متكلماً أو عالم نفس ونحو ذلك، لكن لا يوجد أي عالم لا أكون فيه أنا ذاتي. بالطبع فإن الأسماء الخاصة تختلف عن الأسماء الوصفية. والمقصود بالاسم الخاص ليس مجموعة صفاته. مثلاً: سعدي يختلف عن كاتب «گلستان»، ولكن من غير الممكن في أي عالم كان أن يكون سعدي هو غير سعدي. بحسب كريبكي فإن مصطلح «العوالم الممكنة» ليس مصطلحاً محدداً وجامعاً ومانعاً، ولكن الاسم الخاص يكون جامعاً مانعاً، أي إنه يدل على شيء واحد في جميع العوالم الممكنة^(١٧).

طور فيلسوف تحليلي آخر اسمه هيلاري بوتنام نظرية كريبكي من بعده. يعتقد بوتنام أن نظريته كانت صحيحة لا بالنسبة إلى الأسماء الخاصة فقط، وإنما بالنسبة إلى الأنواع الطبيعية أيضاً، مثل: الماء والحيوانات والبشر. مثلما تشير نجمة المساء إلى شيء له خصائص مختلفة، من وجهة نظرنا فإن كلمة «ماء» تشير إلى شيء قد نعتقد أن له خصائص مختلفة؛ بعضها عرَضِي ولا يستخدم إلا في عالمنا؛ وبعضها الآخر ذاتي وضروري في كل العوالم الممكنة حيث يوجد الماء. من وجهة نظر بوتنام نعلم تجريبياً أن الماء هو نفس المركب الكيميائي، أي جزء واحد من الأوكسجين

وجزأين من الهيدروجين، ونسميه اختصاراً بأوكسيدوهيجن. هذا التطابق بين اللفظين يدلّ على نوع من الضرورة. لذلك في كلّ عالمٍ ممكن حيث يوجد الماء فهو مطابق لـ «أوكسيدوهيجن». هذا النوع من التطابق، الذي ليس بتحليلي، ولا قبلي، ولكنه ضرورةٌ ميتافيزيقية بينهما، يتمّ الكشف عنها مسبقاً، لم يتمّ اكتشافه في الماضي. ولكنّ الناس استخدموا كلمة «ماء» للإشارة إلى ما نشير إليه اليوم. إذا قبلنا بأن الماء متطابق مع أكسيدوهيجن فإن هذه المطابقة لا يمكن أن تكون بصورةٍ إمكانية، أي إنها لا تستعمل فقط في زمانٍ ما، ولو أنه تمّ كشفها هذه الأيام، ولكنها موجودةٌ دائماً. ومضافاً إلى ذلك؛ لأن هذه المطابقة موجودةٌ في كل العوالم الممكنة، فلا يمكن أن يوجد الماء في عالمٍ خالٍ من أكسيدوهيجن، ولو أنه يوجد شيءٌ آخر يشبه الماء إلى حدٍّ بعيد^(١٨). يستخدم آدمز هذه الطريقة في شرح المفاهيم الأخلاقية بشكلٍ يجعل من عبارة «أخطأ» في الواقع هي نفسها «أخطأ» إذا أمر الله بذلك. ومع هذا فإن لهاتين الجملتين معاني متباينة، ولكن لفظهما واحد. وحيث وُجد عالمٌ ممكنٌ تكون فيه الجملة الأولى صحيحةً فستكون الثانية صحيحةً أيضاً^(١٩). وسوف نتوسّع في هذا الأمر في بقية هذه المقالة.

عينية مفاهيم القيمة —

بعد أن شرّحنا نظرية آدمز علينا أن نعلم أولاً المعنى المراد من قولهم: إن للقيم الأخلاقية واقعاً عينياً؟ يعدّد الباحثون أربع خصائص لعينية المفاهيم الأخلاقية: أولاً: إذا كانت المفاهيم الأخلاقية عينية فإن الادّعاءات الأخلاقية لا تخرج عن حالتين: إما صادقة؛ أو كاذبة. ثانياً: هي عامة. أي إذا كان الشيء جيداً وصحيحاً فهو جيد وصحيح في جميع الأزمنة والأمكنة.

ثالثاً: ليست القيم ناتجةً عن عواطفنا وميولنا. وكمثال على ذلك: لا يمكن التقليل من قيمة الصداقة بسبب ميول المرء وعواطفه.

رابعاً: الشيء العيني هو عضوٌ من كائنات هذا العالم، ولذلك يجب على القيم

أن تكون شيئاً من مجموعة العالم، أي لها الخصائص الواقعية لموصوفاتها^(٢٠).
أوضح آدمز ذلك بصراحة بالشكل التالي: «غالباً ما يؤمن المسيحي أو اليهودي المتدينّ بالعينية الأخلاقية غير الطبيعية حينما يقول: إن شيئاً ما خاطئ أخلاقياً، فهو يعني أن ثمة نوعاً من الوقائع يمتلك حقيقةً أطلق عليها حقيقة غير طبيعية. وتعني الحقيقة غير الطبيعية أنه سواء تحققت أم لم تتحقق فهي غير مرتبطة بأن شخصاً ما فكر بتحققها أو لم يفكر»^(٢١).

يمكن القول الآن؛ بالنظر إلى معنى العينية والواقعية: إن مفاهيم القيم الأخلاقية بحسب أتباع نظرية الأمر الإلهي التقليدية لا تتمتع بواقع عيني. وكمثال على ذلك: قيل بأن الحسن هو الشيء الذي حسنه الشارع، والقبيح هو الشيء الذي استقبحه الشارع. وعلى أساس هذا الفهم لا يوجد واقع عيني لمفاهيم القيم غير أمر ونهي الله. واقعية القيم نشأت من الأمر الإلهي. ولكن من وجهة نظر آدمز فإن لمفاهيم القيمة واقعاً عينياً، والحسن والقبح الأخلاقي غير متعلق بالأمر الإلهي. برأيه إن مصدر الحسن الأخلاقي يعود إلى ذات الله وصفاته. الله هو قيم وحسن بذاته. تبلور الحسن الذاتي في المظاهر المختلفة يجعلها تتصف جميعها بالحسن. اختار آدمز إطاراً أفلاطونياً لنظريته؛ فوفقاً لأفلاطون تتصف كل الأشياء الحسنة بالحسن لانتسابها إلى الحسن المطلق. يستخدم آدمز في حديثه عن الله الدور الذي أعطي لمثال الخير في الفكر الأفلاطوني، مع هذا الفارق، وهو أن الله ليس موضوعاً مجرداً، بل عيني، وهو في الحقيقة شخصاً أو مثل الشخص. الله هو المعيار والنموذج الأعلى للخير. إنه ليس معياراً للخير الأخلاقي فقط، بل هو معيار كل القيم. عندما نقول عن شيء ما: إنه جيد فهذا يعني أن فيه خيراً متعالياً، وأنه يشبه الله. يعتقد آدمز أن الله له هذا الدور من وجهة نظر المؤمنين به. وهذا أفضل فهم يمكن أن نكونه عن الله. الله هو أعلى وأفضل خير يمكن أن نبحث عنه.

للخير مراتب من وجهة نظر آدمز. أعلى الخير هو الخير بالذات أو الخير المطلق لله. يجعل الخير المطلق من كل شيء محل فيه وبأي معيار يتمثل به خيراً بالمعيار ذاته؛ ولذلك بمقدار تشابه الأشياء أو أفعال الإنسان مع الله فإنها تتصف بالخير بنفس ذلك

المقدار. الله هو أعلى الخيرات، والتشبه بأعلى الخيرات هو أعلى فضيلة. الفضيلة تعني التناغم مع الله وكل شيء لوجه الله؛ في مقابل الرذيلة، التي تعني التضاد مع الله، وبمقدار اتّصاف شيء ما بصفاتٍ ضدية مع الله يكون هذا الشيء شيئاً بنفس ذلك المقدار، وبحسب المقدار الذي يكون فيه العمل مخالفاً لله فإنه يتّصف بالسوء بالمقدار نفسه^(٢٢).

تماهي الالتزام الأخلاقي والأمر الإلهي —

سبقت الإشارة إلى أنه وفقاً لنظرية الأمر الإلهي التقليدية لا يوجد فرق بين مفاهيم القيمة والالتزام بناءً على قيام المفاهيم الأخلاقية على الدين؛ ولا يوجد أي مصدر آخر للأخلاق. وفقاً لهذه النظرية - سوى الأمر الإلهي - ومن هنا كما أن مفاهيم القيمة مبنية على الأمر الإلهي فكذلك المفاهيم الإلزامية قائمة عليه أيضاً. ولكن من وجهة نظر آدمز يوجد فرق واضح بين هاتين المجموعتين من المفاهيم. وكما ذكرنا فإن ثمة تماهياً وتطابقاً بين مفاهيم القيمة وذات الله وصفاته، ولكن الالتزامات الأخلاقية لا تتطابق مع الأمر الإلهي.

ادّعاء آدمز هو أن جملة «ارتكاب عمل (أ) خطأ» تتساوى مع هذه الجملة «ارتكاب عمل (أ) خطأ إذا أمر الله بالقيام به أو نهى عنه».

وفي الواقع فإن الأمر الإلهي لكل عمل إلزامي من الناحية الأخلاقية يتضمن شرطاً مستتراً، وهو أن الله أمر به أو نهى عنه، ولو أن هذا الشرط لم يُذكر صراحةً^(٢٣).

ومن أجل إثبات هذا الادّعاء علينا أولاً: أن نحدّد ماهية الالتزام الأخلاقي؛ وفي المرحلة الثانية: إثبات تطابقهما.

بحسب آدمز إن للالتزام الأخلاقي خمس خصوصيات بارزة:

١. يجب أن تؤخذ الالتزامات الأخلاقية على محمل الجدّ، والاهتمام بها.
٢. الأشخاص الذين يخالفون الالتزام الأخلاقي يشعرون بالذنب، ويلومهم الآخرون أيضاً حين يعلمون بمخالفتهم.

٣. الالتزام الأخلاقي شيء يكون لدى الفرد دافعاً لاتباعه.
 ٤. يجب أن يكون الالتزام الأخلاقي بحيث يمكن توفير أدلة لاتباعه.
 ٥. جزء من دور الالتزام والخطأ الأخلاقي هو أنه يجب غرس ممارسة الالتزام الأخلاقي وردود الفعل على الأعمال الخاطئة في أذهان عموم الناس^(٢٤).
- يتضح من خلال الخصائص الخمسة التي يعدّها آدمز للالتزام الأخلاقي أنه يمتلك هوية اجتماعية. وتدّل على ذلك بوضوح الخصوصيتان الثانية والخامسة؛ وللخصوصية الثالثة أيضاً ماهية اجتماعية؛ لأنه عندما يتم تشجيع شخص ما أو استقباحه من قبل الآخرين فإن الدافع يزداد لديه وراء الالتزام بعمل ما أو تركه.
- صحيح أن الالتزام يتشكّل في المجتمع، لكن ليس كل التزام اجتماعي هو التزام أخلاقي. ويجب أن تتوفر ثلاثة شروط في الالتزامات الاجتماعية؛ حتى تكون التزامات أخلاقية، وهي:
١. يجب أن تكون الالتزامات الاجتماعية قيماً واقعية، أي إن قيمتها لا تستمد من كونها اجتماعية فقط.
 ٢. للخصائص الفردية التي يتمتع بها الأشخاص الذين يضعون الالتزامات الاجتماعية دوراً أيضاً في أن تكون تلك الالتزامات أخلاقية. مثلاً، وعلى افتراض تشابه العوامل الأخرى، فإن الإنسان يميل إلى اتباع القواعد والأحكام التي يضعها شخص حكيم ذو قداسة، وتتبعها بسهولة.
 ٣. لا يعتمد الدافع إلى اتباع دستور ما على مقدار جودته فقط، وإنما يتعلّق الأمر كذلك بمدى ملائمة العقوبات والمكافآت المترتبة عليه؛ وبمدى تأثيره على تحسين العلاقات؛ وبمدى كونه مؤشراً على عملية جيّدة أو حركة اجتماعية^(٢٥).
- وهاهنا يطرح هذا السؤال نفسه: هل للأوامر الإلهية خصائص معينة بحيث تكون هذه الخصائص موجودة في الالتزامات الأخلاقية؟ وهل يمكن أن تقوم بدور الالتزامات الأخلاقية؟
- يذكر آدمز خمسة أدلة لإثبات ادّعائه بأن الأوامر الإلهية أفضل خيار لأداء دور الالتزام الأخلاقي. وخلصتها في ما يلي:

أولاً: من خصائص الالتزام الأخلاقي أنه يحفز مكلفيه على اتباع الحكم الأخلاقي. عوامل الانبعاث الضرورية للقواعد الأخلاقية موجودة بشكل جيد في الأوامر الإلهية؛ لأن الشخص عندما يقبل بأن الله خالقٌ ورحيمٌ ويريد لنا الخير وكل شيء منه فإنه يطيعه من باب شكر المنعم.

ثانياً: إن الله هو الرحمة والفضل والكمال المطلق، وكل إنسان خاضع أمام الكمال المطلق. وهنا الخضوع يصبح سبباً لإطاعة أمره.

ثالثاً: إن الله عادلٌ، وبالطبع فإن الأمر الصادر من قبل العادل جديرٌ بالطاعة. ومن الخصائص الأخرى للالتزامات الأخلاقية أن الأمور عينية وواقعية، ولا تصدر من العواطف والأعراف الاجتماعية. الأخلاق القائمة على الأمر الإلهي ليست ذهنيةً، بل عينية. وكمثال على ذلك: الوجوب والحرمة من قبل الله أمورٌ عينية موجودة بصرف النظر عن فكرنا وإرادتنا. الأخلاق القائمة على الأمر الإلهي منسجمةٌ مع معتقداتنا السابقة. يعتقد الفرد المتدين بوجود إله قادر ومتعالٍ، وأنه رحيمٌ وخير مطلق، والأوامر التي تصل إلى المكلف من جانب الخير المطلق تصب في صلاح الإنسان وسعادته. يجب أن تكون الواجبات الأخلاقية بحيث يعرف المكلفون أن الأعمال التي يقومون بها على أساسها صحيحةٌ أو خاطئةٌ. والأوامر الإلهية أيضاً تفي بهذه الخاصية؛ فكل متدين يعرف أن العمل الذي يقوم به يكون صحيحاً إذا كان موافقاً للأوامر الإلهية، وخطأً إذا كان مخالفاً لها. ويمكن لله أن يضع هذا الخطأ والصواب في كيفية خلق قوانا الإدراكية، وتخطيط التاريخ الإنساني وتوجيهه، ووحى الأنبياء، وأي طريقة أخرى. ومن الخصائص الأخرى للالتزام الأخلاقي أن انتهاكه يؤدي إلى المعصية وقطع العلاقة. والأوامر الإلهية تحقق هذه الخاصية بشكل أفضل؛ لأن التقاعس عن العمل على أساس الإلزام الإلهي يتسبب في مؤاخذة الله وقطع العلاقة معه^(٢٦).

فيتربّب على ما تقدّم أن خصائص الالتزام الأخلاقي موجودة أيضاً في الأوامر الإلهية.

ولكنّ آدمز يذهب أبعد من ذلك، ويرى أن الأوامر الإلهية هي مصدر الالتزامات الأخلاقية.

ويمكن توضيح استدلال آدمز على هذه المسألة من خلال مقدمتين:

الأولى: إن ماهية الالتزام الأخلاقي اجتماعية؛ لأن أي التزام - بما في ذلك الالتزام الأخلاقي - يتشكل في المجتمع. إذا قمنا بتحليل ماهية الالتزام الأخلاقي نجد أنه يتضمن عدة عناصر: **الأول:** يقتضي الالتزام أن يؤخذ على محمل الجد من قبل كل فرد. **الثاني:** تجاوزه يستتبع الشعور بالندم. **الثالث:** ينشأ الفعل الأخلاقي نتيجة دافع ما. **الرابع:** يحتاج القيام به إلى الدليل والإقناع. **الخامس:** يشجع الناس الشخص الذي يقوم بفعل أخلاقي، ويدينونه إذا خالفه. لذلك فإن عواطفنا وميولنا ليست مصدر الإلزام الأخلاقي، بل ينشأ من الواقع العيني.

الثانية: رغم أن ماهية الالتزام الأخلاقي اجتماعية، ولكن لا يمكن أن يكون المجتمع مصدرها؛ إذ **أولاً:** الأخلاق عينية، وإذا كان مصدرها المجتمع فلا يمكنه تأمين هذه العينية؛ لأنه يمكنه أن ينكرها أيضاً إذا اعتبرنا أنه مصدرها. مثلاً: يمكن لأفراد المجتمع أن يتعاقدوا على أن لا يضعوا أصلاً التزامات أخلاقية أو يلغوها. **وثانياً:** بعض الالتزامات الأخلاقية غير قابلة للوضع أساساً.

وثالثاً: إذا اعتبرنا أن المجتمع واضح ومصدر القواعد الأخلاقية ففي هذه الحالة يكون لدينا قواعد أخلاقية متنوعة بحسب كل مجتمع^(٣٧).

يمكن أن نخرج من هاتين المقدمتين بنتيجة مفادها: إن مصدر الالتزامات الأخلاقية هو الأوامر الإلهية؛ إذ **أولاً:** الأوامر الإلهية مستقلة عن أي نوع من الميول والمعتقدات البشرية، ولا يوجد شك في فائدتها وخيرها بالنسبة إلى المتدينين؛ **وثانياً:** الرغبة فيها شديدة من جميع الجهات.

إشكالات على نظرية آدمز —

ما من شك في أن نظرية آدمز تختلف كثيراً عن نظرية الأمر الإلهي التقليدية. ولكن هل أن الأدلة التي ساقها لإثبات ادعائه مقنعة أم لا؟ لا بد من النظر في هذا الأمر. وسنشرح الإشكالات المثارة ضد نظريته بعد أن نوزعها على أربعة أقسام:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

١. المطابقة الناقصة —

كما ذكرنا سابقاً يستخدم آدمز أسلوب التحليل اللغوي والنظرية الدلالية لإثبات تطابق اللزوم الأخلاقي مع الأوامر الإلهية. وقد نُقل عن مارك مور في هذا الإشكال، وهو قوله: إذا كان آدمز يعتقد أن الإلزامات الأخلاقية مطابقة للأوامر الإلهية فهو مخطئٌ جداً؛ لأنه من البديهي أن الخصائص الأخلاقية تترتب على الخصوصيات العينية والخارجية. مثلاً: حرمة الظلم مبنية على الأثر الذي يتركه في نفس المظلوم؛ وحلية الصدق نابعة من المنافع المترتبة عليه. وهذا الترتيب لا يخرج عن إحدى حالتين: إما أنه بدون قيدٍ وشرط؛ أو أنه مقيدٌ. وبعبارة أخرى: إما أن تكون خصائصه ملحوظة في كلِّ العوالم الممكنة؛ أو في بعضها فقط. ولكنَّ كلتا الحالتين مرفوضة؛ لأنه إذا كان الأمر الإلهي في كلِّ العوالم الممكنة دائراً مدار الخصائص العينية فيجب أن تتطابق الإلزامات الأخلاقية مع تلك الخصائص، وفي حال كان دائراً مدار الخصائص العينية في عالمٍ خاصٍّ فيستلزم ذلك أن يأمر الله بشيءٍ ما في أحد العوالم، ويأمر بضده في عالمٍ آخر. مثلاً: إذا كان هناك غواصان موجودان في مشهدٍ واحد، وبظروفٍ متشابهة، فهل يأمر الله أحدهما بإنقاذ الغريق ولا يأمر الآخر؟ ولذلك فإن أي شيءٍ لديه تلك الخصائص العينية ففي العالم الذي تثبت له تلك الخصائص تثبت له أيضاً الخصائص الأخلاقية في العالم نفسه. وعلى سبيل المثال: ثمرة الصدق تتجلى في تكوين الثقة الاجتماعية، ولذلك في أيِّ مكانٍ تترتب هذه الخصوصية على الصدق نقول: يجب قول الصدق. وإذا قبلنا من جهةٍ أن الالتزام الأخلاقي متوقفٌ على الخصائص العينية، واعتقدنا من جهةٍ أخرى أن الالتزام الأخلاقي متطابقٌ مع الإلزام الإلهي، ففي هذه الحالة يتوقف التكليف الإلهي على خصائص لم يأمر بها الله، ولذلك فإن الأوامر الإلهية ليست حرةً وبدون قيود، ولكنها تابعةٌ للمصالح والمفاسد الخارجية. وفي هذه الحالة يزيّف هذا الأمر نظرية الأمر الإلهي؛ لأن الهدف الأساس من طرح نظرية الأمر الإلهي حفظ قوة الله المطلقة، بحيث إنه حتى الإلزامات الأخلاقية لا تقيّد قهره وقوته^(٢٨).

وقد جادل بعضٌ - دفاعاً عن نظرية آدمز، ورداً على هذا الإشكال - فقال: إن

هذا إشكالٌ مثارٌ ضدّ تفسيرٍ للمطابقة لم يكن يقصده آدمز. فإذا كان قصد آدمز من المطابقة هو أن الشيئين متطابقان بشكلٍ عينيٍّ، مثل: نجمة المساء، التي هي نفسها نجمة الصباح، فإن الإشكال المتقدم في محله؛ ولكنّ هنا التفسير للمطابقة لم يكن وارداً بالنسبة إلى آدمز؛ فقد كان قصد آدمز من المطابقة هو العلل المقوِّمة. على سبيل المثال: عندما نقول: إن الماء يشير إلى أكسيدوهيجن فهذا يعني أن الأكسيدوهيجن يكون الماء، ويدلّ بالالتزام على أن امتلاك خصائص ظاهرية، مثل: انعدام الرائحة والطعم والتدفُّق في الطقس الحارّ (بشكلٍ ضعيف) يتوقّف على الأكسيدوهيجن.

يصبح الالتزام بأمر الله صحيحاً بحسب آدمز بهذا المعنى، وهو أن تتوقّف الخصائص الوظيفية لتعريف مفهوم الالتزام الأخلاقي على الأمر الصادر من الله. والقول: إن التكليف من قبل الله يتوقّف على شيءٍ آخر يشبه قولنا: إن (الماء يتكوّن من الأكسيدوهيجن) يدلّ على أن الأكسيدوهيجن يكون الماء^(٢٩).

٢. عبثية الأمر الإلهي —

نُقل عن جان جاندلر إشكال^(٣٠) يمكن عرضه على الشكل التالي: إذا كان ادّعاء آدمز - أن الالتزامات الأخلاقية هي نفسها أوامر الله، وأن الله المحسن يأمر بالأعمال الحسنة - صحيحاً فمن المؤكّد أن الله المحسن يأمر فقط بالأعمال التي تكون حسنة. لذلك يُقال: «اعملْ حسناً إذا وفقط إذا أمر به الله». ومن الصحيح أن نقول، بناءً على اعتبار آدمز أن صحة الأخلاق هي عين كونها أمراً من عند الله: «يأمر الله ب (أ) إذا وفقط إذا كان (أ) صحيحاً (إلزامياً)»، ونستنتج أن «اعملْ حسناً إذا وفقط إذا كان صحيحاً (إلزامياً)». لذلك إذا كان صلاح الفعل هو السبب الذي يأمر به الله المحسن فإن الصلاح الذاتي هذا يمكن أن يكون سبباً لقيامنا به. المحتوى الأخلاقي كافٍ حتّى نعلم أيّ فعلٍ هو إلزاميّ، ولا يحتاج إلى أن يحدّده الله، وتكون أوامر الله زائدة، ونظرية الأمر الإلهي لآدمز عديمة الفائدة.

ولقد تمّ تقديم ثلاث إجابات عن هذا الإشكال:

أولاً: إن مقدمتيه الأولى والثالثة شرطية فقط. وخلافاً لفهم جاندر لا تدلّ على أنها مقدمة الدليل أو التبرير المتسلسل. وإذا علمنا أن كلتا الشرطيتين صادقتان، وأن أحد جوانبها محقق، فسنعلم أن الجانب الآخر محقق أيضاً. ولكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك أنها مقدمة الدليل أو التبرير المتسلسل. مثلاً: أنا أعرف أن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة في حالة واحدة فقط، أن تكون كرة السلة شيئاً مادياً، ولكن لا يمكن القول: إن مقدمة هذه الجملة الشرطية دليل أو تبرير متسلسل.

ثانياً: حتى لو كان (أ) عملاً أو صفة حسنة، ولكننا لا نمتلك دليلاً للقيام به؛ فإن مجرد صلاح ذلك العمل ليس سبباً لكي يأمر به الله. لذلك لا يمكن أن نستنتج أن صلاح عمل ما سبب لإلزامه، وبالتالي يمكن لآدمز أن يقول: إن الشيء الذي يجعل من الأفعال الحسنة إلزامية هو أن الله أمر بها.

ثالثاً: يرى آدمز أنه لا يلزم أن نعرف أن الله أمر بفعل ما، ثم بعد ذلك نعرف أنه إلزامي من الناحية الأخلاقية؛ فالكثير من التزاماتنا يتم الكشف عنها عن طريق العقل والوعي والعوامل الاجتماعية ونحو ذلك.

نظرية آدمز ليست نظرية معرفية، بل ميتافيزيقية، أو بيان ماهوي حول الالتزام الأخلاقي. ولا يقصد أن يقول: إن الالتزام الأخلاقي مبني على الأمر الإلهي من حيث نظرية المعرفة، ولكن صانع الالتزام الأخلاقي ومكوّنه هو الأمر الإلهي. شرحه هنا هو شرح ماهوي، وفي الشرح الماهوي يتم توضيح العوامل والعناصر المكوّنة لشيء ما. نقول مثلاً: الثلج ماء؛ لأن الثلج مكوّن من أكسيدوهيدروجين. شرح آدمز ليس شرحاً عاطفياً أيضاً (ضرب زيد عمراً؛ لأنه كان منزعجاً منه)؛ وكذلك ليس شرحه على طريقة (احترق الكباب؛ لأن زيدا تركه على النار أكثر من اللازم).

لا يقول لنا الشرح الماهوي لماذا أقدم فلان على عمل ما؟ ولا يعرف لنا الأمور التي أدت إلى وقوع حادثه ما. ولكن هذا النوع من الشروحات الماهوية توضح العوامل المكوّنة لشيء ما أو التي تسببت بوجوده^(٣١).

قيل في تقييم هذا الجواب: إنه حل آخر، بخلاف حلّ آدمز.

يقبل آدمز أنه إذا لم يكن هناك إله فيمكن أن يكون شيء آخر هو معيار

الخطأ والصواب والالتزام. ولسهولة التعبير نسمي هذا المعيار (أ). والسؤال المطروح هاهنا هو: لماذا لم يستطع المعيار الذي بإمكانه أن يحدد الخطأ والصواب والالتزام في افتراض عدم وجود الله أن يحدد ذلك في افتراض وجود الله؟ لذلك فإن الكذب ونقض العهد وتجاهل الفقراء ونحو ذلك تكون خطأ حتى لو لم يَنْه عنها الله، وفي كلتا الحالتين تكون أوامر الله زائدة عن الحاجة.

وهذا الإشكال ليس صحيحاً؛ إذ أولاً: ادعاء آدمز هو أنه في العالم الذي ينهى الله عن مثل هذه الأعمال تكون أوامره أفضل خيارٍ يفي بدور الخطأ الأخلاقي؛ أما العالم الذي لم يَنْه فيه الله المحسن عن الأفعال المذكورة، ولم يؤد شيئاً آخر دور الأمر الإلهي، فهو خارج موضوعنا. وبالتالي لا يمكن أن نفهم أن أوامر الله في هذا العالم ليست هي الخيار الأفضل للعب هذا الدور.

وثانياً: ليس السبب هو العلة المقومة؛ فمن الممكن أن يكون لدينا العديد من الأسباب لجعل عملٍ ما إلزامياً، في حين أن شيئاً واحداً فقط هو علته المقومة. والقضية هي نفسها في سائر الأمثلة السابقة^(٣٢).

٣. ترتب الإلزام الأخلاقي على الصفات الإلهية —

مضمون هذا الإشكال أن الإلزام الأخلاقي غير مترتب على الأمر الإلهي، وإنما على الصفات الإلهية؛ لأنه وفقاً لنظرية آدمز يكون الخطأ خصوصية تتصف بها أفعالنا غير الصحيحة، وتلك الخصوصية متطابقة مع الأمر الإلهي كتطابق الماء مع أكسيدوهيجن. وتكمن المشكلة في أنه إذا كانت أوامر الله ونواهيه تنشأ من إحسانه وعدالته فيجب أن تكون هذه الصفات هي المصدر النهائي للإلزام الأخلاقي، وليس أوامر الله ونواهيه.

ينشأ هذا الإشكال - كما هو واضح - من الاعتقاد الذي يقول: إن إحسان الله كافٍ من أجل أمره بالأمور الحسنة؛ في حين أنه حتى لو اعتبرنا أن إحسان الله سبب كافٍ لأوامره ونواهيه فلن يحدث ذلك فرقاً؛ لأن آدمز يستطيع أن يطابق بين الخطأ والصواب من جهة وإحسان الله من جهةٍ أخرى. ومن الواضح أنه حتى لو طابقنا

الصواب والخطأ مع طاعة وعصيان إحصان الله فسوف تبقى نظرية آدمز نظرية إيمانية؛ لأن المقصود هو إحصان الله، وليس الإحصان بشكل عام.

٤. التعارض مع حقائق الأخلاق الضرورية —

أي إننا - مثلاً - ملزمون أخلاقياً أن نتجنب إيذاء الأبرياء، وأن نقول الصدق، وأن نساعد الفقراء...، فإذا كانت الأوامر الإلهية فقط منشأ هذه الالتزامات، وعلى فرض أن الله غير موجود، أو كان موجوداً ولكنّه لم يأمر بذلك، ففي هذه الحالة نكون غير ملزمين بالقيام بتلك الأعمال، وهذا أمرٌ يخالف حدسنا. وهكذا يدرك الإنسان بحدسه أن الإلزامات الأخلاقية لا ترتبط بالأوامر الإلهية.

خاتمة —

نقلنا - حتى الآن - نظرية الأمر الإلهي المعدلة بواسطة آدمز، والإشكالات المثارة ضدها. وتبقى عدة مسائل جديرة بالعرض في نقد وتقييم نظرية آدمز: الادعاء واضح تماماً في نظرية الأمر الإلهي التقليدية، وهو أنه طالما لم يأمر الله بشيءٍ أو ينهى عنه فلن يكون صحيحاً، ولا خاطئاً، ومتى ما وقعت الأشياء تحت أمر الله ونهيه ينشأ فيها عندئذٍ الحُسْن والقُبْح. والسبيل لاكتشاف هذه الصفات، وكونها إلزامية أو غير إلزامية، يتعلّق أيضاً بالأمر الإلهي. ويُعدّ الأمر الإلهي في واقع الأمر سبباً تاماً لتحقيق الصفات الأخلاقية والإلزامات الأخلاقية. ولا يمكن للإنسان المتدينّ - على ضوء هذه النظرية - أن يكتشف الإلزامات الأخلاقية بعقله المستقلّ. ويرجع السبب في عدم استقلال العقل إمّا إلى أن الإلزامات الأخلاقية قائمة على أساس فهم الحُسْن والقُبْح، وكشفه منوطٌ بصدور الأمر الإلهي؛ أو أن كلاهما - بشكلٍ منفصل - مبنيٌّ على الأمر الإلهي.

بينما في نظرية آدمز تكون الإلزامات الأخلاقية مبنية فقط على الأمر الإلهي، في حين أن الحُسْن والقُبْح الأخلاقي أمورٌ محقّقة وعينية، ويمكن للإنسان أن يتوصّل إليها عن طريق عقله المستقلّ. والنتيجة الضمنية لهذا الكلام أن الواجبات لا تستتبط

من الوجودات. وقد تمّ قبول هذا القول منذ عصر هيوم وإلى اليوم من قبل بعض فلاسفة الأخلاق. ولا توجد أدلة مقنعة خلاف هذا الادّعاء. وبذلك يبقى قسم من الإشكال الثالث الموجّه ضدّ نظرية آدمز بدون حلّ. يقول آدمز: الأشخاص المتديّنون الذين يؤمنون بوجود الله وإحسانه هم فقط الذين يقولون بصحّة نظريته.

والسؤال المطروح هاهنا: هل يحقّ للمؤمن أن يحكم بالزامية أو عدم إلزامية بعض الأفعال؟ إذا كانت الإجابة بنعم، وآدمز أيضاً أجاب بذلك، ففي هذه الحالة علينا أن نقبل أنه في بعض الأحيان قد لا يكون حكمه مطابقاً للأمر الإلهي، بل قد يكون ضده. على سبيل المثال: لنفترض أن شخصاً متديّناً، يؤمن بوجود الله، وأنه عادلٌ ومحسنٌ، ومن ناحية أخرى يرى أن الأمر الإلهي غير عادلٍ في بعض الحالات، ومن الممكن - على الأقلّ - أن لا يطيعه. فمثلاً: يرى الأشاعرة المسلمون أن طاعة الحاكم المسلم واجبةٌ بشكلٍ مطلق، حتّى لو كان ظالماً، ومع ذلك هناك الكثير من الحالات في التاريخ الاسلامي التي ثار فيها متديّنون أشاعرة على الحُكّام.

وبالإضافة إلى ذلك قد لا يصدر حكمٌ من عند الله في بعض الحالات، ويقع الكشف عنه على عهدة العقل البشري. يقول آدمز: إن الإلزامات الأخلاقية متطابقة مع الأوامر الإلهية. وعلى سبيل المثال: يقول بأن الخطأ الأخلاقي هو نفسه مخالفة الأمر الإلهي، ويذكر أن هذه المطابقة ليست من نوع مطابقة اسمين خاصّين - نجمة المساء ونجمة الصباح -، وكذلك ليست من نوع المطابقة الطبيعية - كتطابق الماء مع الأكسجين -، وليست من نوع مطابقة المفاهيم العقلية - المعلول ما له العلة -، ولكنّه لا يوضّح خصائص هذه المطابقة. ولكننا نستطيع من خلال مراجعة أقواله أن نتوصّل إلى فحوى قصده من هذه المطابقة، وهي مطابقة شيئين لهما نفس الدور؛ لأنه يقول: إن الأوامر الإلهية هي أفضل خيار لإيفاء دور الإلزامات الأخلاقية.

ولكن هل أن إيفاء دور واحد لشيئين يخوّلنا القول بأنهما متّحdan في الواقع؟ هذه مسألة فيها نظرٌ.

ولكنّه يوضّح إل حدّ ما في مقالاته الأولى هذه الوحدة والمطابقة على الشكل التالي: حينما يقول المؤمن: (من أجل (أ) خطأ أن يرتكب عمل (ب)) تساوي هذه

الجملة: (من وجهة نظر (أ) مخالف للأمر الإلهي أن يرتكب عمل (ب))^(٣٣). وبعبارة أخرى: لدى كل إلزام أخلاقي حيثيةً تحليلية، وعلى الرغم من أن هذا القيد لا يُذكر في الكلام فإنه مُستتر في النصّ الفعلي. ولكنّ الكلام هو أنه بافتراض هذا القيد هل يمكن أن تُرفع الإشكالات المثارة ضدّ نظرية الأمر الإلهي التقليدية؟ ويبدو أنه إذا أردنا أن نوضّح المسائل بناءً على أصول الفلسفة التحليلية يجب أن نقول: إنه لا ينبغي لمثل هذا القيد أن يكون مستتراً؛ لأن اللغة المتداولة العادية هي أساس التحليل في الفلسفة التحليلية، ولا تستخدم مثل هذه القيود فيها.

الهوامش

- (1) Quinn, Philip L. 2005, "Divine command theories of ethics" in Encyclopaedia of Philosophy, second edition, v.3, ed, p. 93.
- (2) Sagi, avi and Statman, Daniel, 1995, Religion and Morality, Rodapi, Atsnta, P. 19.
- (3) Adams, Robert Merrihew (1999), Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford University Press, NewYork, p. 249.
- (٤) محمد تقي مصباح، نقد وبررسي مكاتب أخلاق (نقد وتحليل المذاهب الأخلاقية): ٨٨، قم، مؤسّسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والأبحاث، ١٣٨٤.
- (5) Adams, Robert Merrihew, (1996), "Philosophy of Religion" in Encyclopaedia of Philosophy, second edition, v.7, ed, Donald M. Borchert, Thomson/Gale, 2006, p. 479.
- (٦) محمد تقي مصباح، نقد وبررسي مكاتب أخلاق (نقد وتحليل المذاهب الأخلاقية): ٨٧.
- (٧) أبو الحسن الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع: ٧٤، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- (8) See: Wainwright, William J. 2005, Religion and Morality, USA, P.78.
- (9) Quinn, Philip L. 2005, "Divine command theories of ethics" in Encyclopaedia of Philosophy, second edition, v.3, ed, p. 93.
- (10) Carson, Thomas L. 2005, "Metaethics" in Encyclopaedia of Philosophy, second edition, v.6, ed, Donald M. Borchert, Thomson/Gale, 2006, p. 164.
- (١١) محمد تقي مصباح، نقد وبررسي مكاتب أخلاق (نقد وتحليل المذاهب الأخلاقية): ٩٥.
- (١٢) المصدر السابق: ٩٦ - ٩٧.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(13) Wainwright, William J. 2005, Religion and Morality, USA, p. 77.

(١٤) المصدر السابق: ٨٣.

(١٥) محمود مراويد وأحمد رضا همتي مقدم، خوبي، إلزام أخلاقي وأمر إلهي، بررسي تطبيقي آراي آدمز ومتفكران شيعة (الخير، الالتزام الأخلاقي والأمر الإلهي، دراسة مقارنة لأراء آدمز والمفكرين الشيعة): ١٧، قم، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه (معهد الثقافة والفكر)، ١٣٨٩.

(16) Adams, Robert Merrihew, (1987), The Virtue of Faith and other Essays in Philosophical Theology, Oxford University press, New York and Oxford, p. 97.

(17) Sagi, avi and Statman, Daniel, 1995, Religion and Morality, Rodapi, Atsnta, p. 31 - 33.

(١٨) المصدر نفسه.

(19) Adams, Robert Merrihew, (1987), The Virtue of Faith and other Essays in Philosophical Theology, Oxford University press, New York and Oxford, p. 100.

(20) Wainwright, William J. 2005, Religion and Morality, USA, p. 49.

(21) Adams, Robert Merrihew, (1987), The Virtue of Faith and other Essays in Philosophical Theology, Oxford University press, New York and Oxford, p. 105.

(22) Adams, Robert Merrihew (1999), Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford University Press, NewYork, p. 15 - 17.

(23) Adams, Robert Merrihew, (1987), The Virtue of Faith and other Essays in Philosophical Theology, Oxford University press, New York and Oxford, p. 100.

(24) Adams, Robert Merrihew (1999), Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford University Press, NewYork, p. 235.

(25) Adams, Robert Merrihew (1999), Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford University Press, NewYork, p. 244 - 245; Wainwright, William J. 2005, Religion and Morality, USA, p. 86.

(26) Adams, Robert Merrihew (1999), Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford University Press, NewYork, p. 252 - 257.

(27) Adams, Robert Merrihew (1999), Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford University Press, NewYork, p. 237 - 242; Wainwright, William J. 2005, Religion and Morality, USA, p. 84 - 86.

(28) Wainwright, William J. 2005, Religion and Morality, USA, p. 86.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر السابق: ٨٩.

(31) Wainwright, William J. 2005, Religion and Morality, USA, p. 89 - 91.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٣٢) المصدر السابق: ٩١ - ٩٢.

(33)Adams, Robert Merrihew, (1987), The Virtue of Faith and other Essays in Philosophical Theology, Oxford University press, New York and Oxford, p. 97.

التدين : مفهومه وخصائصه ومؤثراته ومعالمه

دراسة دينية اجتماعية

. القسم الثاني .

د. الشيخ مهدي مهريزي (*)

ترجمة: وسيم حيدر

١. الاتجاه المتمحور حول الشريعة —

حيث إن الفقه بالمعنى الأعمّ يشمل المناسك والشعائر الدينية فإنه يشكل القسم الأكثر ظهوراً من الدين. وبعبارة أخرى: إنه الجزء الملموس والعملي من التعاليم الدينية، حيث يتجلى المستوى الجوارحي للبشر، ولذلك فإنه غالباً ما يحظى بالاهتمام. وبعبارة أوضح: إن اهتمام عامة الناس يتعلّق بالأمور المحسوسة والعينية أكثر من الأمور الجوانحية أو الباطنية. وإن الفقه هو الذي يشتمل على الأحكام والتشريعات الخاصة بهذا الجانب من حياة الإنسان.

يمكن الوقوف على الاهتمام المتزايد من قِبَل المجتمعات الإسلامية بالفقه، من خلال الرجوع إلى تاريخ الفقه، وكذلك إلى كلمات الفقهاء في بيان أهميّة ومكانة هذا العلم.

١. إن الحجم الأكبر من المكتوبات الإسلامية - بالقياس إلى العلوم الأخرى - يعود إلى الكتب الفقهية وملحقاتها.

(*) باحث مشهور، وأستاذ في الحوزة والجامعة. له مساهمات فكريّة متعدّدة في مجال الفكر الإسلاميّ وعلوم القرآن والحديث.

٢. لقد عبّر الفقهاء عن علم الفقه بوصفه من أفضل العلوم.

قال الفاضل المقداد في بيان منزلة علم الفقه ومكانته: «وبعد، فإن الفقه لا يخفى بلوغه الغاية شرفاً وفضلاً، ولا يخفى احتياج الكلّ إليه، وكفى بذلك ثُبُلًا»^(١). وقال العلامة الحلي، في مستهلّ كتاب «تذكرة الفقهاء»، ما حاصله: «أما بعد، فإن الفقهاء... هم عمدة الدّين، ونقله شرع رسول ربّ العالمين، وحفظة فتاوى الأئمّة المهديين. صلوات الله عليهم أجمعين..، وهم ورثة الأنبياء، والذين يفضل مدادهم على دماء الشهداء، وقد جعل رسول الله ﷺ النظر إليهم عبادة، والمجالسة لهم سعادة، واقتفاء أثرهم سيادة»^(٢).

وجاء في كتاب «مدارك الأحكام»: «وبعد، فإن أحقّ الفضائل بالتعظيم، وأحوها باستحقاق التقدير، وأتمّها في استجلاب ثوابه الجسيم، هو العلم بالأحكام الشرعيّة والوظائف الدينيّة»^(٣).

وقال الفيض الكاشاني في نقد رأي الغزالي بشأن الفقه: حيث يراه من العلوم الدنيوية: «أقول: ما ذكره أبو حامد من أوّل الفصل إلى آخره ليس على ما ينبغي، وليس معنى علم الفقه ما زعمه، بل هو علمٌ شريف إلهيّ نبويّ مستفادٌ من الوحي؛ ليساق به العباد إلى الله - عزّ وجلّ -، وبه يترقى العبد إلى كلّ مقام سنيّ؛ فإنّ تحصيل الأخلاق المحمودة لا يتيسّر إلّا بأعمال الجوارح على وفق الشريعة الغراء من غير بدعة، وتحصيل علوم المكاشفة لا يتيسّر إلّا بتهديب الأخلاق وتنوير القلب بنور الشرع وضوء العقل، وذلك لا يتيسّر إلّا بالعلم بما يقرب إلى الله - عزّ وجلّ - من الطاعات المأخوذة من الوحي؛ ليأتي بها العبد على وجهها، والعلم بما يبعد عن الله - عزّ وجلّ - من المعاصي؛ ليجتنب عنها. والمتكفل بهذين العلمين إنما هو علم الفقه، فهو أقدم العلوم وأهمّها»^(٤).

٣. لقد اعتبرت رئاسة وزعامة المجتمع الإسلامي حقاً من حقوق الفقهاء.

٤. كما أن الكلمات الأخرى التي وردت في مختلف المراحل تؤكد هذا الأمر

أيضاً:

أ. قال الشيخ مصباح اليزدي، في كلمته في محاضرة شرح نصائح الإمام محمد الباقر عليه السلام، التي ألقاها في أيام شهر رمضان المبارك [١٤٣٢هـ] في حسينية الإمام

الخميني عليه السلام في قم: «إن الفضيلة الأخلاقية تعني امتلاك العقائد الدينية الراسخة ورعاية المسائل الفقهية، بحيث لو أردنا أن نطلق أحكاماً صائبة في شأن الدين والأخلاق وجب علينا أن ننظر إلى هذه الجوانب بشكل أعمق»^(٥).

نلاحظ في هذا الكلام قصر الأخلاق على رعاية المسائل الفقهية، وهذا يعني - بمعنى من المعاني - تحديد مرجعية العقل العملي والأخلاق الفطرية والذاتية.

ب - إن التعبير الذي شاع بعد انتصار الثورة الإسلامية تحت عنوان «إسلام الرسائل»، أو تحكيم الرسائل العملية لحسم الخلافات الفكرية في مجال الاقتصاد والسياسة، يعود إلى هذا المفهوم^(٦).

ج - إن وضع المرجعية بوصفها ملاكاً ومعياراً (بالمعنى الفقهي) في حقل التدوين من العبارات الأخرى في هذا الشأن^(٧).

د - إن اعتبار الأمور الأخلاقية من جملة المندوبات والمكروهات يمثل شاهداً آخر على هذه الحقيقة. وكثيراً ما نشاهد بعض الشخصيات الذين تكون لهم اليد الطولى في الفقه، بل قد يصلون في ذلك إلى مراتب أخلاقية عالية، ولكنهم من خلال التهاون بالأمور الأخلاقية يعملون على تحصين أنفسهم في مواجهة النقد والإشكال، تحت ذريعة وضع هذه الأمور في إطار المستحبات والمكروهات.

لو نظرنا إلى الأدبيات السائدة بين المتدينين سندرك بوضوح أنهم في مقام الثناء على تدوين الشخص يضعون أموراً، من قبيل: المثابرة على صلاة الليل، وصلاة الجماعة، وقراءة الزيارات، والذهاب إلى البقاع والأماكن المقدسة والمشرفة، في الأولوية الأولى، معتبرين ذلك دليلاً على التوفيقات الدينية.

والملفت للانتباه أنه عندما يتم الحديث عن الاتجاه المتشدد يتم حصر الشريعة بالمناسك والشعائر الدينية، من قبيل: الاهتمام بالعبادات والمقدمات والتعقيبات والأمور المتعلقة بذلك، وكذلك الآداب والأعراف الدينية المرتبطة بالعبادة بشكلٍ وآخر، ويتم تجاهل الكثير من أقسام الفقه والشريعة.

هـ - في بحث التقليد تمثل صحة الأعمال والسلوكيات والالتزام برأي الفقيه شاهداً آخر على هذا المدعى. انظر - على سبيل المثال - إلى التعاريف التالية:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- «التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين، وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه؛ فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد»^(٨).
- «التقليد هو التعلم لأجل العمل»^(٩).

إن الشواهد التي يقدمها هؤلاء على توجهاتهم وآرائهم ما يلي:

١. الروايات الكثيرة الدالة على أن الصلاة هي التي يدور حولها محور التدوين:

أ. عن أبي بصير قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كل سهو في الصلاة يطرح منها، غير أن الله تعالى يتم بالنوافل. إن أول ما يحاسب به العبد الصلاة؛ فإن قبلت قبل ما سواها. إن الصلاة إذا ارتفعت في أول وقتها رجعت إلى صاحبها وهي بيضاء مشرقة، تقول: حفظتني حفظك الله؛ وإذا ارتفعت في غير وقتها بغير حدودها رجعت إلى صاحبها وهي سوداء مظلمة، تقول: ضيعتني ضيعك الله»^(١٠).

ب. وجاء في وصية الإمام الصادق عليه السلام: «إنه لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلاة»^(١١).

٢. الاستناد إلى آية من القرآن تبين أن الغاية من الخلق هي العبادة؛ إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦).

٣. الروايات الدالة على أن الإسلام يقوم على خمسة أشياء، أربعة منها من العبادات، وهي: الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة^(١٢).

٤. الروايات الواردة في باب الزيارة والبكاء والعزاء، من قبيل: الروايات التالية:

أ. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بينما الحسين بن علي عليه السلام في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله إذ رفع رأسه، فقال له: يا أبة، ما لمن زارك بعد موتك؟ فقال: «يا بني، من أتاني زائراً بعد موتي فله الجنة، ومن أتى أباك زائراً بعد موته فله الجنة، ومن أتى أخاك زائراً بعد موته فله الجنة، ومن أتاك زائراً بعد موتك فله الجنة»^(١٣).

ب. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أتى قبر الحسين عليه السلام عارفاً بحقه غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»^(١٤).

ج. عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «من زار ابني هذا - وأوماً إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام - فله الجنة»^(١٥).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

د - عن سعد بن سعد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألتُه عن زيارة فاطمة بنت موسى عليه السلام؟ قال: «مَنْ زارها فله الجنة» ^(١٦).

هـ - عن أبي عمارة المنشد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي: يا أبا عمارة، أنشدني في الحسين عليه السلام، قال: فأنشدته فبكى، قال: ثم أنشدته فبكى، قال: فوالله ما زلت أنشده ويبكي حتى سمعتُ البكاء من الدار، فقال لي: «يا أبا عمارة، مَنْ أنشد في الحسين بن علي عليه السلام شعراً فأبكى خمسين فله الجنة، ومَنْ أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فأبكى أربعين فله الجنة، ومَنْ أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فأبكى عشرة فله الجنة، ومَنْ أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فأبكى واحداً فله الجنة، ومَنْ أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فبكى فله الجنة، ومَنْ أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فتباكى فله الجنة» ^(١٧).

٥. إن بعض القصص الدينية في ما يتعلق بالتشرف بزيارة صاحب العصر والزمان عليه السلام، ونقل نصائحه، تؤيد هذه الرؤية. ومنها: القصة التي يرويها صاحب كتاب «النجم الثاقب» حول تشرف السيد الرشتي بقاء الحجة بعد أن ضل الطريق إلى الحج: ومما قاله له الحجة في ذلك، وهو يهديه إلى الطريق: «لماذا لا تصلوا النافلة: النافلة.. النافلة..؟ قالها ثلاث مرّات، ثم قال: لماذا لا تقرأوا عاشوراء: عاشوراء.. عاشوراء..؟ قالها ثلاث مرّات، ثم قال: لماذا لا تقرأوا الجامعة: الجامعة.. الجامعة..؟» ^(١٨).

٢. الاتجاه الدائر مدار النزعة الأخلاقية والمعنوية —

إن من بين الاتجاهات المتجدرة في تاريخ الإسلام، هو الاتجاه المعنوي والأخلاقي، الذي يجعل التأكيد الرئيس في التدوين قائماً على تهذيب النفس والسيّر والسلوك. وهذا الاتجاه غالباً ما يُنسب إلى العرفاء والصوفية، ولكنك قد تجده بين سائر العلماء المسلمين والمفكرين الذين لا ينتسبون إلى العرفان والتصوف أيضاً.

لقد عمد أبو حامد الغزالي في مستهل كتابه «إحياء علوم الدين» إلى تقسيم العلوم إلى: شرعية؛ وغير شرعية. ثم قسم العلوم الشرعية بدورها إلى أربعة أقسام،

وهي: الأصول؛ والفروع؛ والمقدمات؛ والمتممات. ثم قسّم الفروع إلى قسمين، حيث قال: «الضرب الثاني: الفروع، وهو ما فهم من هذه الأصول... وهذا على ضربين: أحدهما: يتعلق بمصالح الدنيا، وتحويه كتب الفقه، والمتكفل به الفقهاء، وهم علماء الدنيا»^(١٩). ثم قال في توضيح ذلك: «...فإن قلت: لم ألحق الفقه بعلم الدنيا؟ فاعلم أن الله - عز وجل - أخرج آدم عليه السلام من التراب، وأخرج ذريته من سلالة من طين ومن ماء دافق، فأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام، ومنها إلى الدنيا، ثم إلى القبر، ثم إلى العرض، ثم إلى الجنة أو إلى النار. فهذا مبدؤهم، وهذا غايتهم، وهذه منازلهم. وخلق الدنيا زاداً للمعاد؛ ليتناول منها ما يصلح للتزود. فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات؛ فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به. فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات. فكان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم؛ لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا. ولعمري إنه متعلّق أيضاً بالدين، لكن لا بنفسه، بل بواسطة الدنيا؛ فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا»^(٢٠).

ومما نُقل عن العرفاء والصوفيّة في التعاطي والتعامل مع الناس ما يلي:
أ. عن الخواجه عبد الله الأنصاري أنه قال: «إن طرأت في الهواء فأتت برغشة، وإن سرت على الماء فأتت قشّة، كُن صاحب قلب لتكون شيئاً يُذكر»^(٢١).
ب. عن الشيخ الأجلّ سعدي الشيرازي أنه قال: «ليست الطريقة (العبادة) إلاّ بخدمة الخلق، فهي ليست بالسبحة والسجّادة والخرقة»^(٢٢).

ج. عن ابن أبي الحديد المعتزلي، عن بعض العلماء، أنهم قالوا: «أدركنا السلف وهم لا يرون العبادة في الصوم، ولا الصلاة، ولكن في الكف عن أعراض الناس»^(٢٣).
د. وقال السيد جمال الدين الأسدآبادي في كتابه (حقيقة المذهب الطبيعي)^(٢٤):
«وأما تلك الخصال الثلاثة التي تأصلت وتجدّرت بين الشعوب والأمم؛ بسبب الأديان منذ القدم، فهي: أولاً: صفة الحياء...؛ وثانياً: صفة الأمانة...؛ وثالثاً: صفة الصدق»^(٢٥).

٣. الاتجاه الولائي —

لقد نما هذا الاتجاه أول الأمر في الأفكار الشيعية، وإن كان بالإمكان الوقوف على أثر له. مع بعض الاختلافات بطبيعة الحال. في الأفكار الصوفية أيضاً. وفي هذه الرؤية يُعتبر الاعتقاد بالإمام وبوليّ الله، وإخلاص الحبّ والولاء له، والبغض والبراءة من أعدائه، معياراً للتدين والتقرب إلى الله، والتسامي الروحي والمعنوي.

وفي ما يلي نستعرض أولاً الكلمات والآراء المطروحة في هذا الشأن:

١. قال العلامة المجلسي في تفسير الروايات الواردة في ذمّ العقل: «إنهم سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم»^(٢٦). وقال في رسالة «السّير والسلوك»: «وأن تكون في مقام التسليم في كلّ ما وصل إليك من أخبارهم؛ فإن أدركه فهمك ووصل إليه عقلك تؤمن به تفصيلاً؛ وإلا فتؤمن به إجمالاً وتردّ علمه إليهم. وإياك أن تردّ شيئاً من أخبارهم؛ لضعف عقلك، لعلّه يكون منهم، وردّته لسوء فهمك، فكذب الله فوق عرشه، كما قال الصادق عليه السلام. واعلم أن علومهم عجيبة، وأطوارهم غريبة، لا تصل إليها عقولنا، فلا يجوز لنا ردّ ما وصل إلينا من ذلك»^(٢٧).

٢. يستعرض الدكتور محمد مهدي الجعفري في ذكرياته - ضمن بيان النزاعات بين الدكتور علي شريعتي والشيخ أحمد الكايفي - جانباً من آراء الكايفي التي تؤكد على هذا الأمر؛ إذ يقول: «كنت أحضر منبره، وكنت على علم بمواجهته للدكتور علي شريعتي. ولكّني لم أكن أعرف سبباً لقسوته عليه، حتّى أنه كان يسمّي (حسينية الإرشاد)^(٢٨) ب (يزيدية الضلال)؛ وكان أحد المسؤولين في حسينية الإرشاد يقول: هل أسأنا صنعا عندما منعنا أولادكم من الذهاب إلى الملاهي الليلية؟ إن أولادكم لم يتجهوا إلى الإسلام إلا بتأثير من الدكتور علي شريعتي. وكان الشيخ الكايفي قد أجاب عن هذا الكلام من على المنبر قائلاً: حبّذا لو انحرف أولادنا في تلك الملاهي، ولم يضيّعوا الولاية وعقيدتهم الشيعية الخالصة؛ بسبب ذهابهم إلى حسينية الإرشاد»^(٢٩).

٣. لقد عمد الأستاذ السيد جعفر مرتضى العاملي إلى بيان وتثبيت هذه الاتجاهات والترويج لها في كتبه المختلفة. وقد وثق هذه الرؤية في كتابه (ميزان الحق)، البالغ أربعة مجلدات. وعلى أساس هذا التوجه عمد سماحته إلى نقد بعض الكبار من علماء الشيعة، من أمثال: الأستاذ مرتضى المطهري، والعلامة السيد محمد حسين فضل الله؛ إذ سمحا بالتشكيك في بعض القضايا التاريخية المرتبطة بمسألة الإمامة والولاية^(٣٠).

إن المستندات التي تتمسك بها هذه الطائفة عبارة عن الروايات التي ترى أن أهم ركن في الدين يتمثل في حب أهل البيت وإمامتهم، وبُغض أعدائهم، بوصفه أهم ركن في السعادة والفلاح. وفي ما يلي نستعرض جانباً من هذه الروايات:

١. «حبُّ علي بن أبي طالب عليه السلام أفضل حسنة: عن معاذ بن جبل قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «حبُّ علي بن أبي طالب حسنة لا تضرُّ معها سيئة، وبغضه سيئة لا تنفع معها حسنة»^(٣١).

وقد ورد سند هذه الرواية في بعض المصادر على النحو التالي:

- عن معاذ وجماعة عن ابن عمر: قال النبي ﷺ: ...^(٣٢).

- عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله ﷺ: ...^(٣٣).

٢. عدم قبول الأعمال من دون الولاية:

أ. حدَّثني الحسين بن محمد الأشعري، عن معلّى بن محمد الزيايدي، عن الحسن بن عليّ الوشاء قال: حدَّثنا أبان بن عثمان، عن فضيل، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بُني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يُنادَ بشيءٍ كما نودي بالولاية»^(٣٤).

ب. أبو عليّ الأشعري، عن الحسن بن عليّ الكوفي، عن عباس بن عامر، عن أبان بن عثمان، عن فضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بُني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يُنادَ بشيءٍ كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه، يعني الولاية»^(٣٥).

ج. عليّ بن إبراهيم، عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعاً، عن حماد بن

عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن. قلت: ثم الذي يلي ذلك في الفضل؟ فقال: الصلاة؛ إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الصلاة عمود دينكم. قال: قلت: ثم الذي يليها في الفضل؟ قال: الزكاة؛ لأنه قرنهما بها، وبدأ بالصلاة قبلها؛ وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الزكاة تذهب الذنوب. قلت: والذي يليها في الفضل؟ قال: الحج، قال الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧)؛ وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لحجة مقبولة خير من عشرين صلاة نافلة، ومن طاف بهذا البيت طوافاً، أحصى فيه أسبوعه وأحسن ركعتيه، غفر الله له؛ وقال في يوم عرفة ويوم المزدلفة ما قال. قلت: فماذا يتبعه؟ قال: الصوم. قلت: وما بال الصوم صار آخر ذلك أجمع؟ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الصوم جنة من النار. قال: ثم قال: إن أفضل الأشياء ما إذا فاتك لم تكن منه توبة دون أن ترجع إليه فتؤدبه بعينه. إن الصلاة والزكاة والحج والولاية ليس يقع شيء مكانها دون أدائها. وإن الصوم إذا فاتك أو قصرت أو سافرت فيه أدت مكانه أياماً غيرها، وجزيت ذلك الذنب بصدقة ولا قضاء عليك. وليس من تلك الأربعة شيء يجزيك مكانه غيره. قال: ثم قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته. إن الله - عز وجل - يقول: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (النساء: ٨٠). أما لو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله - عز وجل - حق في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان، ثم قال: أولئك المحسن منهم يدخله الله الجنة بفضل رحمته ^(٣٦).

د. قال أبو جعفر عليه السلام: «بني الإسلام على خمس: إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم شهر رمضان، والولاية لنا أهل البيت، فجعل في أربع منها رخصة، ولم يجعل في الولاية رخصة. من لم يكن له مال لم يكن عليه الزكاة. ومن لم يكن

عنده مال فليس عليه حجّ. ومَنْ كان مريضاً صَلَّى قاعداً، وأفطر شهر رمضان. والولاية صحيحاً كان أو مريضاً أو ذا مالٍ أو لا مالٍ له فهي لازمةٌ لواجبة»^(٣٧).

٣. الإمامة والولاية شرطاً منحصراً: روى عليّ بن بلال، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، عن جبرئيل عليه السلام، عن ميكائيل، عن إسرافيل، عن اللوح، عن القلم، قال: يقول الله تعالى: «ولاية عليّ بن أبي طالب حصني، فمَنْ دخل حصني آمن من عذابي. قال الرضا عليه السلام: بشرطها، وأنا من شروطها»^(٣٨).

٤. عدم معرفة الإمام يساق الموت على الجاهلية: «مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية»^(٣٩).

٥. إباحة ارتكاب ما يناهز الأخلاق في مواجهة أعداء أهل البيت عليه السلام:

أ. عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن داوود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل الرِّيب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثرُوا من سبِّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم؛ كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»^(٤٠).

ب. «في رواية أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلتُ له: إن بعض أصحابنا يفترون ويقدفون مَنْ خالفهم، فقال: «الكفُّ عنهم أجمل. ثمَّ قال لي: واللَّهِ يا أبا حمزة، إن الناس كلَّهم أولاد بغايا، ما خلا شيعتنا»^(٤١).

٦. روايات رفع القلم في ما يُسمَّى لفرحة الزهراء^(٤٢).

٧. الروايات الدالة على أن الدين إنما هو الحبّ والبغض:

أ. عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «هل الإيمان إلّا الحبّ والبغض؟»^(٤٣).

ب. عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «هل الدين إلّا الحبّ؟»^(٤٤).

٨. عدم جواز إطلاق كلمة المؤمن على غير الشيعي^(٤٥).

٩. لعن المخالفين لأهل البيت عليه السلام في صلاة الميت^(٤٦).

٤. اتجاه التوحيد والعدل والمحبة —

يُعدّ عبد الرزّاق اللاهيجي (١٠٥٢ أو ١٠٧٢ هـ)^(٤٧) من المتكلمين في العصر الصفوي، ومن التلاميذ البارزين لصدر المتألهين. وله رسالة كتبها باللغة الفارسية اسمها (التشريقات)، شرح فيها مثلث التوحيد والعدل والمحبة، التي تُعدّ من أركان كمال الإنسان. وقد اعتبر هذا المثلث أصلاً للنبوّة. وقال في مطلع هذه الرسالة: «أما بعد، فاعلم أن الحقّ - جلّ وعلا - قد أعدّ حقائق الأعيان والأكوان لإظهار جماله، وأودع في كلّ واحد منها بقدر صفاته واستعداده وصفاً من أوصافه، ومنح حقيقة الإنسان استعداداً لقبول جميع الكمالات. وكان خلاصة هذا النوع وعصارة الكونين محمد المصطفى - صلوات الله وسلامه عليه وآله -، وزين قامته بخلة المحبة التامة؛ حتى قام على طلب شهود جمال مطلبه، ووضع في يده المباركة مفتاح اسمه الأعظم؛ كي يفتح به باب أبواب خزائن الفتح المطلق، وإخراج كنز المعرفة المخفي وتفريقه بين فقراء أمته. وحيث كان ملحوظاً منذ الأزل بنظرة المحبة، ومحظوظاً بكمال الرحمة، فقد نشر ظلّ عنايته على العالم، ونشر رحمته فوق الخلق: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). فأراد أن يوصل الجميع إلى نور وصال المعشوق الحقيقي، وتخليصهم من ظلمة الحجاب، فنظر في إصلاح نفسه، فمَنَّ عليه بقسطٍ من محبته؛ إذ وجد حصول المقصود منوطاً به، وأن أمور العبود تنضبط بقوّته وصحّته. وحيث كان سئماً من أغلال العلائق والعوائق، وكان لذلك قد هجر قرّة عينه: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (السجدة: ١٧)، ومن أجل الصحة والقوّة، فقد شكّل من التوحيد والعدل والمحبة مثلثاً، ورتّب من ضعفه مقويّاً. يحيي كلّ ميت بالجهل عندما يشمّ طيبه، فينال الحياة الأبدية، ويفوز بالفوز الأعظم. ولا يبعد أن يكون (الطيب) الوارد في الحديث القائل: «حُبّ إليّ من دنياكم ثلاثة: النساء؛ والطيب؛ وجعلت قرّة عيني في الصلاة»^(٤٨) ناظراً إلى هذا المثلث، ومرآة للنفس؛ فإذا كانت صالحة تواصلت على يدّه؛ لكونه محلّ الصلوات الحقيقية، وكانت هذه الصلة هي المقصودة بالمقصد الأوّل. وما كان مجيئه إلى الدنيا إلا لهذه المعاملة. ومن هذه الجهة صارت مفروضة^(٤٩) عليه، وجعلها قرّة عينه... وحيث كانت هذه الرسالة مشتملة على أجزاء ذلك المثلث

فإنها تنقسم لا محالة إلى ثلاثة أقسام^(٥٠).

وقال في مقدمة هذه الرسالة: «قوام وأساس الكمال على التوحيد والعدل، ونتيجتهما المحبة. ومن هذه الناحية؛ حيث كانت غاية ظهور هذا المعنى في الذات المباركة للنبي الأكرم ﷺ، فقد لقب بحبيب الله، وصار قلبه الشريف محلاً وموطناً للحب. وحيث تتوقف النجاة التامة على الكمال المطلق، والكمال التام يقوم على اجتماع هذه الثلاثة، وقد أودع النبي الأكرم ﷺ هذه المعاني في أهل بيته، وقال: «مثل أهل بيتي كممثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلّف عنها غرق»^(٥١)، ومن هنا فإن شجرة النبوة أصل التوحيد، وساق العدل، وثمرتها المحبة. وهذه الشجرة عبارة عن نسل الأنبياء والأولياء، من آدم إلى محمد ﷺ، ومنه سائر نسله إلى قائم آل محمد عليه وعليهم السلام»^(٥٢).

ثم قال في بيان حصر الكمال في هذه الأمور الثلاثة: «إن الكمال الإنساني عبارة عن ظهور النور الإلهي على مظهر بشري، بحيث تكون جميع أنحائه وصفاته وأخلاقه وأفعاله إلهية. وحيث يظهر جمال التوحيد، ويعلو سلطان الهوية على ناصية الإثنية، يمحو عين الذات وأثر الصفات. وبطلوع شمس وجهه الباقي وإشراقات سبحاته تفنى وتتلاشى ذرات الوجود، وتستبدل الصفات الإنسانية بالصفات الرحمانية، ثم تتفجر من مصدر علم التوحيد عين كافورية - قال تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (الإنسان: ٦) - لأنهار جميع العلوم. وسوف تنير أنواره النفس بنور العدالة، ويظهر القلب محبة لحسنه وجماله. وتطوى جميع المواهب والأحوال والمكاسب والمقامات في مقام المحبة، كما تتدرج جميع فضائل الأخلاق وحقائق العلوم تحت فضيلة العدالة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ (البقرة: ١٦٤)، بمعنى أنه قد أنزل ماء التوحيد من سماء الروح على أرض النفس؛ كي تحيا بالعدل، وأخرج نبات فضائل الأخلاق، وأحيا القلب بحياة الحب، وأعطى دواب الأحوال تلك الحياة، وبذلك يكون قد فصل الكمال على مقاس تفاصيل أجزاء الوجود الإنساني، وقسمها إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: كمالات الأعمال.

القسم الثاني: الآداب.

القسم الثالث: الأخلاق.

القسم الرابع: العلوم والمكاشفات.

القسم الخامس: المقامات.

القسم السادس: الأحوال.

القسم السابع: المعارف والمشاهدات المرتبة بحسب الجسد والقوى الجسدية.

وتتدرج النفس والقلب والعقل والسر والروح والأعمال والآداب والأخلاق والعلوم بأجمعها تحت العدالة، وتتطوي الأحوال والمقامات والمكاشفات جميعها ضمن المحبة، وتدخل المعارف والمشاهدات ضمن التوحيد. ومجموع هذه الكمالات هو الكمال الإنساني المطلق. وكل من سعى في طلب هذه الكمالات، وحافظ عليها، كان متابعا لرسول الله ﷺ، وحاصلا على محبته، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران: ٣١).

وعليه فإن محبوبية الحق وجنسية غفران الذنوب؛ بحكم قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢)، في الصورة والمعنى مصاحبة للنبي، وتحشر معه، وتعد من أهل بيته، كما روي عنه في حق سلمان - عليه الرحمة - إذ قال: «إن سلمان من أهل البيت»^(٥٣)؛ وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «ألا وإن ولي محمد من أطاع الله وإن بعدت لحمته»^(٥٤). وإذا قصر عن متابعتة، وأطاع وانقاد لأوامره ونواهيه، نجا من مغبة الكفر، ودخل في زمرة الإيمان، وانخرط في سلك الأمة، قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣٢)؛ لأن المتابعة تتعلق بالقدم والطاعة بالقول. فيكون عاصيا ولا يكون صافيا، وكل من حصل على نصيب تام من العدالة، وكانت له قرابة نفسانية مع محمد ﷺ، وكان قريبا من الناحية الدينية، فإن نفسه ستكون مصدرا للعدالة. وكل من كان له حظ وافر من المحبة كانت له صلة قلبية بمحمد ﷺ، وكان من قرابته حقيقة. والذي يتصل به من حيث النسب لديه استعداد قوي لقبول تلك الكمالات بحسب مزاجه؛ فإن

أخرجها من القوة إلى الفعل سيجمع بين الذات المعنوية بالصور، ووضع الحق في مقره، واتصل به من جميع الوجوه؛ وإلا سيعضّ أنامل الندم؛ إذ ورد في الحديث: «ومن أبطأ به عمله لم يُسرّع به نسبه»^(٥٥). والله الموفق^(٥٦).

٥. الاتجاه السياسي —

سوف نتناول في هذا العنوان موضوع الحاكمية السياسية وسلطة الولاية بالبحث والتحليل. ويعود هذا الاتجاه في تاريخ الإسلام إلى القرن الأول، أي بعد عصر النبي الأكرم ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ والخلفاء. وبعبارة أخرى: بعد استيلاء بني أمية على الحكم والسلطة فرض الإسلام السياسي نفسه على المجتمع الإسلامي بشكل خاص. وإن الفهم الذي بدأ بنو أمية يروجون له عن مفهوم وجوب الطاعة للولاية، وأمروا في إظهاره بوضع واختلاق الأحاديث على أساسه، يندرج ضمن هذا المسار.

وقد بدأ هذا الاتجاه بالظهور بين الشيعة إلى حد ما في المرحلة الصفوية؛ حيث يندرج تطبيق الروايات الخاصة بالظهور على الملوك الصفويين، ونقل الروايات الدالة على أن الملك هو ظلّ الله^(٥٧)، ضمن هذا السياق.

قال العلامة المجلسي في (رسالة الرجعة): إن الدافع الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب يعود إلى عثوره على روايتين أخبر فيهما الأئمة بظهور الدولة الصفوية، وبشّرتا باتصالها بدولة صاحب الأمر والزمان ﷺ: «وفي أثناء جمع الأحاديث مرّ على بصري القاصر حديثان أخبر فيهما الأئمة من أهل البيت ﷺ بظهور هذه الدولة العلية، وبشّرتا باتصال هذه السلطنة البهية بدولة قائم آل محمد - صلوات الله عليهم أجمعين -، فجال بخاطري أن أترجم هذين الحديثين إلى الفارسية، مع اثني عشر حديثاً آخر، مشتملاً على الأحوال الشريفة لحضرة خاتم الأوصياء، ونقاوة الأذكياء، والشفيع في يوم الجزاء، ومخزن أسرار سيّد الأنبياء، أعني: صاحب الزمان، وخليفة الرحمن - عليه وعلى آبائه الصلاة والسلام -؛ عسى أن تصل إلى معرض النوّاب الواصل وفلك القباب وشمس الحجاب، أعني: السلطان العادل، الكامل الباذل، مالك القباب، وملاك الجيش، ومنارة المصطفى، ونبتة بستان المرتضى، وثمرّة شجرة النبوة والرسالة،

وغصن دوحة الإمامة والولاية، وخلاصة أحفاد سيّد المرسلين، ونقاوة الأئمة الطاهرين. صلوات الله عليهم أجمعين.، باسط مهاد الأمن والأمان، ورافع لواء العدل والأحسان، وباني صروح المروّة والإنصاف، وماحي مراسم الجور والاعتساف، وقاصم ظهور القياصرة، وكاسر أعناق الأكاسرة، سلطان السلاطين وسيّد العالم، السلطان بن السلطان، أبو المظفر، السلطان سليمان الصفوي الموسوي بهادر خان، خلّد الله تعالى ملكه، وأجرى في بحار الظفر والنصرة فلكه»^(٥٨).

وقد ذكر الحديث الأوّل، وطبّقه على سلاطين السلالة الصفوية على النحو التالي: «كأنّي بقومٍ قد خرجوا بالمشرق، يطلبون الحقّ فلا يعطونه، ثمّ يطلبونه فلا يعطونه، فإذا رأوا ذلك وضعوا سيوفهم على عواتقهم، فيعطون ما سألوا، فلا يقبلونه حتّى يقوموا، ولا يدفعونها إلّا إلى صاحبكم، قتلهم شهداء».

يقول المترجم: «من الواضح والظاهر لأصحاب البصيرة أن الذي طلب الدين الحقّ من جهة المشرق، ودعا الناس إلى دين الحقّ وصار ملكاً، ليس سوى السلسلة العلوية الصفوية خلّد الله ملكهم. ويشتمل هذا الحديث الشريف على بشائر لجميع الشيعة، ولا سيّما أنصار وأعوان هذه الدولة الأبدية، كما لا يخفى على عاقل»^(٥٩).

وأما الحديث الثاني فينقله عن أمير المؤمنين عليه السلام، ويطبّقه على النحو التالي: «إذا قام القائم بخراسان، وغلب على أرض كوفان والمّلّتان، وجاز جزيرة بني كاوان»^(٦٠)، وقام قائمٌ بجيلان، وأجابته الأبر والدّيلم، وظهرت لولدي رايات الترك متفرّقات في الأقطار والحرمات [الجنابات]، وكانوا بين هنات وهنات. إذا خربت البصرة، وقام أمير الإمرة... فحكى عليه السلام حكايةً طويلة، ثمّ قال: إذا جهزت الألوف، وصفت الصفوف، وقتل الكبش الخروف، هناك يقوم الآخر، ويثور الثائر، ويهلك الكافر، ثمّ يقوم القائم المأمول، والإمام المجهول، له الشرف والفضل، وهو من وُلدك يا حسين، لا ابن مثله، يظهر بين الركنين في دريسين باليين، يظهر على الثقليين، ولا يترك في الأرض الأدنين. طوبى لمن أدرك زمانه، ولحق أوانه، وشهد أيامه».

يقول المترجم: «واضحٌ أن في القائم بخراسان إشارةً إلى أمراء الترك، من أمثال: جنكيزخان وهولاكو. وفي القائم بجيلان إشارةً إلى الملك وملاذ الدين - طيّب الله ثراه

- الشاه إسماعيل الماضي - حشره الله مع الأئمة الطاهرين -، ولذلك جاء وصفه على لسان الإمام عليه السلام في هذا النص بقوله: (منا) و(ولدي)، حيث تمتاز هذه السلسلة العلية من بين ملوك العالم بهذا النسب الرفيع. والمراد بـ (أمير الإمرة) إما هذا الملك الراحل إلى جنان الخلد، أو غيره من السلاطين العظام وأولاده الكرام. وحيث إن الراوي قد أسقط الكثير من أجزاء الحديث لا يمكن الحكم بضرر قاطع. وأرى أن في (قتل الكبش الخروف) إشارة إلى الأمير السامي السلالة صفى ميرزا نور الله مضجعه. والملك الآخر الذي يطالب بدمه إشارة إلى سلطنة سلطان العليين الملك صفى الأول أفاض الله عليه شآبيب الغفران. وحيث تم اختصار الحديث فقد سقطت منه بعض الوقائع والأحداث اللاحقة. بيد أن البشارة بتعجيل ظهور صاحب العصر والزمان - عليه الصلاة والسلام - في آخر الحديث تنبئ باتصال هذه الدولة الراعية للدين بالدولة الحق لإمام البشر^(٦١).

إن هذا الفهم والتوجه زاد في المرحلة المعاصرة، وبعد انتصار الثورة الإسلامية. وفي ما يلي نشير إلى بعض الأمثلة في هذا الشأن:

١. قال الشيخ الآذري القمي: «يمكن لولاية الفقيه أن تلغي التوحيد»^(٦٢).
٢. قال مرتضى آغا الطهراني - ممثل أهالي طهران في مجلس الشورى الإسلامي، وأستاذ الأخلاق في هيئة الدولة التاسعة والعاشرة -، بتاريخ: ١٢ / شهرير / ١٣٨٩ هـ.ش: «إن النظام أهم عندنا من الصلاة. ولا يحق لأحد أن يقف بوجه النظام»^(٦٣).
٣. قال إمام جمعة مشهد، في معرض حديثه عن أهمية الحرب الفضائية^(٦٤): «لا بد من أخذ الحرب الفضائية والمجازية على نحو جاد. وعليكم أن تقاتلوا من خلال التهكير أو أي أداة أخرى في هذا المجال. فكل ما هنالك الآن هو الحرب. إن مسألة حربنا في الفضاء المجازي بلغت حدًا بحيث أخذ كل شخص يستعمل كل ما في متناول يده للمشاركة والمساهمة فيها... وفي الحرب الفضائية والمجازية تُباح المحظورات أيضاً، بمعنى أنكم الآن تعيشون ظروفًا يُباح لكم فيها استخدام كل الأدوات والوسائل المتاحة لكم. فعليكم أن لا تلاحظوا أي جهة؛ لأنكم إن لم تضربوا فإن العدو سيضربكم»^(٦٥).

٤. إن المشاركة في الانتخابات، وحفظ النظام، واعتبار ذلك من أوجب الواجبات، يصبّ في هذا الإطار أيضاً^(٦٦).
- إن مستندات الإسلام السياسي عبارة عن:
١. حديث بُني الإسلام على خمسٍ، وقد تقدّمت الإشارة إليه، مع فارق أن هذه الرؤية تفسّر الولاية الواردة في هذه الروايات بالسلطة السياسية.
 ٢. بعض الروايات التي يتمّ الاستناد إليها في موضوع ولاية الفقيه، من قبيل: «الرادّ عليهم كالرادّ علينا، والرادّ علينا كالرادّ على الله...»^(٦٧).

٦. الله والأخرة الهدف من رسالة الأنبياء —

قال العلامة الشعراني في كتابه (نثر طوبى): «إن الدّين من وجهة نظرنا مرادّ لذاته؛ وهناك جماعة تراه للدنيا فقط؛ وجماعة أخرى تقول: إن الدّين يُراد لغايتين؛ فهو لتنظيم أمور الدنيا؛ ولسعادة الآخرة. إلّا أننا نقول: إن الدنيا ليست على تلك العظمة التي تستحق كلّ تضحيات وجهاد وعناء الأنبياء والأولياء العظماء، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). وإذا قلت: إن أحكام المعاملات والسياسات جاءت بأجمعها لتنظيم أمور الدنيا قلنا: إن ذلك إنما يكون بالمقدار الذي يوفّر الراحة والطمأنينة للناس؛ كي يعملوا لآخرتهم. وبذلك تكون الدنيا مرادة في الأصل للآخرة»^(٦٨).

لقد شاع هذا التوجّه والرأي في عقد السبعينيات على نحوٍ جادٍ. ورُبما كان من أسباب وخلفيات ذلك الاتجاه السياسي المفرط إلى الدّين. وبعبارة أخرى: يمكن اعتبار هذه الرؤية من ردود الفعل تجاه الاتجاه السياسي.

إن مدعى هذا الاتجاه عبارة عن: أن الأنبياء - الذين يعتقد المؤمنون أنهم مبعوثون ومرسلون من قبل الله تعالى إلى الناس - يتلخّص عملهم ورسالتهم في أمرين، وهما:

١. الثورة العظمى والشاملة على محورية الإنسان، وهداية الناس إلى خالق العالم.

٢. الإعلان عن وجود عالمٍ آخر خالد ومطلق أكبر من العالم الراهن^(٦٩).

يبدو أن أصحاب هذا الرأي يؤكدون - في الوقت نفسه - على القول: «...إن اتخاذ الهدف الأعلى، والحركة نحو الأسمى، لا يعني تجاهل وإلغاء الأهداف الضرورية والعاجلة الأدنى، ولا سيما إذا كانت تلك الأهداف وسيلةً ومقدمةً لوصولنا إلى ذلك الهدف الأعلى والأسمى؛ فلم يقلُ الأنبياء ذلك، ولم يطالبوا بذلك، وإنهم - كما سيأتي في البحث اللاحق - لم يفهموا بناء الآخرة وإعمارها والوصول إلى الله في إطار الإعراض عن الدنيا وإصلاحها ونشاط ورقي الإنسان والحياة»^(٧٠).

يتم إثبات هذا الادعاء من خلال ثلاث طرق:

١- دراسة حياة الأنبياء من القرآن والتاريخ؛ حيث تثبت أن لا أحد منهم سعى إلى السلطة والحكم، ولم يكن النبيان داوود وسليمان عليهما السلام سوى حالة استثنائية في تاريخ الأنبياء^(٧١).

وبطبيعة الحال فقد تجاوز الأتباع سيرة ونهج الأنبياء؛ حيث قام الممثلون الرسميون للدين بالاقتراب من الحكومات أكثر، بل قاموا أحياناً بالاستيلاء على السلطة. يبدو أن هذا لم يكن سوى تحريفٍ لمنهج الأنبياء^(٧٢).

٢- إن الذي يستحقه الله الخالق تعالى وأنبيأؤه ورسله بحسب الحقيقة والواقع والمنطق يجب أن لا يخرج عن هذه المقاييس والمعايير والتعاليم، مما تقصر رؤية الإنسان عن إدراكه. وإن العالم الراهن بجميع أبعاده وأحواله لا يسمح لنا بدخوله وتشخيصه، وإلا ما هي ضرورة إرسال الرسل لتعليم الإنسان ما يستطيع إدراكه وتعلمه بنفسه؟^(٧٣).

٣- دراسة آيات القرآن بشأن الغاية من بعثة الأنبياء والمرسلين. وبعد دراسة الكاتب لمجموعة من الآيات توصل إلى نتيجة مفادها: «خلاصة الكلام: إن الذي يفهم من مجموع الآيات والسور القرآنية يدور الجزء الأعظم والرئيس منه حول محور مسألتين، وهما: الله؛ والآخرة. الله على شكل الإيمان به وعبادته، واجتتاب عبادة واتباع أنداده؛ والآخرة على شكل الإيمان بيوم القيامة والحياة الثانية. في حين لا تشكل نسبة الأحكام الفقهية من مجموع آيات القرآن سوى ٢٪ فقط»^(٧٤).

يذهب الكاتب إلى الاعتقاد بأن القرآن في ٣٤ سورة من سورته، والتي تشكل من حيث عدد الكلمات ٦٥٪ من مجموع القرآن الكريم، يرى أن الغاية من نزوله هي

الإنذار والبشارة في الآخرة والطريق الموصل إلى الخالق الأوحى^(٧٥).

ويؤكد في هذا الشأن قائلاً: «...وإن الذي لا نراه في أي آية أو سورة أو أي موضع من آخر من القرآن هو القول بأننا قد أرسلناه ليعلمكم الحكم والاقتصاد والإدارة أو إصلاح شؤون الدنيا والمجتمع»^(٧٦).

إن صاحب هذه النظرية يجيب عن السؤال: كيف يمكن لكثرة الأحكام والتشريعات الفردية والاجتماعية في الإسلام أن تتسجم مع هذا الرأي؟ قائلاً: إن القرآن إنما يطرح هذه الأمور من زاوية هذين الأمرين، بمعنى أن القرآن إنما يخوض في أمر الدنيا بوصفها وسيلة لبناء حياتنا في الآخرة، وتقربنا من الله تعالى^(٧٧).

إن هذا الاتجاه - كما ذكرنا في مدخل البحث - هو في الغالب يمثل ردة فعل تجاه تسييس الإسلام على نطاق واسع. ويمكن ملاحظة الشواهد على ذلك في هذا الكتاب؛ لأنه يكتبه في مواجهة نقطة الثقل والاستناد إلى رؤية حكومة النبي والأئمة باسم الدين: «لقد تولى الإمام علي^{عليه السلام} السلطة بتصويت من الجماهير؛ وكذلك الإمام الحسن^{عليه السلام} وصل إلى السلطة خليفة لأبيه بانتخاب الناس؛ والإمام الرضا^{عليه السلام} قبل ولاية العهد مكرهاً، واشترط على ذلك أن لا يتدخل في شؤون الدولة»^(٧٨).

قال الكاتب في تحليل أوردته في نهاية المقالة: «إن الفرصة التي حصل عليها علي^{عليه السلام} ليدبر مجموعة مؤلفة من الحكم الشعبي على أساس مبدأ الشورى، وهذه هي الحكومة الإسلامية أو حكومة الله. ولحسن طالعنا فقد ترك لنا وثيقة تاريخية متمثلة بالخطب والكتب الكثيرة. وأكثرها شمولية كتابه أو عهده إلى مالك الأشر النخعي عندما ولّاه على مصر، وهو عهد مفصل ويحتوي على الكثير من مبادئ علم الاجتماع والنصائح والدروس والعبر في فن إدارة الحكم والدولة وخدمة الناس والفصل التام بين الدين والسياسة. فهذا العهد يشتمل على كل ما تتمناه النفس من العدل والإنصاف والإحسان وخدمة الناس والإدارة والإشراف والمساواة والمشورة والصفح والمحبة، دون أن نرى كلمة واحدة ينصح فيها مالكا الأشر بالتنفيذ والمراقبة على الفرائض الدينية، والبحث في إيمان الناس وعبادتهم، باستثناء صلاة الجمعة، التي هي - كما نعلم - فريضة سياسية - عبادية»^(٧٩).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٧. اتجاه الصلاة والعدالة علامتان فارقتان في المجتمع القرآني —

لقد كتب الأستاذ محمد رضا حكيمي مقالة بعنوان «الصلاة والعدالة علامتان فارقتان في المجتمع القرآني»، وقد عمد فيها إلى بيان هذه الرؤية على نحو الإجمال. وقال في وصف وبيان هذه الرؤية: «إن للمجتمع القرآني - أي المجتمع القائم على المباني والأصول القرآنية في بناء المجتمع - صفات وعلامات لا يمكن لمجتمع من دونها أن يُسمى مجتمعاً قرآنياً. إن صفات وعلامات المجتمع القرآني أمورٌ عديدة، ومن أبرزها - طبقاً لآيات القرآن الكريم، وروايات النبي الأكرم ﷺ، وتعاليم الأوصياء عليه السلام، الذين يمثلون التفسير الصادق لآيات السماء - أمران، وهما:

١. الصلاة.

٢. العدالة.

منذ بضع سنين وأنا أشعر بوجود حاجة ماسة إلى بيان وتدوين صفات وعلامات المجتمع القرآني، ووضعها في متناول عامة الناس، ولا سيما طبقة الشباب منهم^(٨٠). وقال سماحته في معرض بيان أهمية هذه الرؤية وتوثيقها: «منذ عدة سنوات وأنا أروم - في الحد الأدنى - إلى كتابة رسالة في موضوع (الصلاة - العدالة، علامتان فارقتان في المجتمع الإسلامي): لكي أضعها في متناول عامة أفراد المجتمع. وأبين في تلك الرسالة أن الدين ليس مجرد ألفاظ وشعارات وخطب وكلمات، بل هو على حدّ تعبير الإمام الصادق عليه السلام: «الدين العمل»، وهو عملٌ بجميع أبعاده. وفي هذا الدين كما ورد التعبير بـ «الصلاة عمود الدين» ورد التعبير بـ «العدل حياة الأحكام» أيضاً. فإذا أردنا لأحكام الدين أن تطبق - بما في ذلك الصلاة - لا بُدَّ من تطبيق العدالة.

وفي الحقيقة فإن معنى «العدل حياة الأحكام» هو: العدل حياة الصلاة، والعدل حياة الزكاة، وما إلى ذلك. فالصلاة بشروطها ومقدماتها بالنسبة إلى جميع الطبقات الاجتماعية بمختلف أصنافها تحيا بالعدل وتطبيق العدالة؛ كي يحصل الجميع على حقوقهم، ويتمكنوا من إقامة الصلاة على الطهارة اللازمة والتوجّه الروحي والإقبال النفسي، وأن تتوفر لهم فرصة الصلاة بعيداً عن جائحة الظلم، أيّاً كانت الوظيفة التي يشغلونها^(٨١).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وقال أيضاً في عبارة أخرى؛ لتوثيق هذه النظرية: «كنتُ في رسالة (الصلاة - العدالة، علامتان على المجتمع القرآني) أروم بيان هذه النقطة، وهي أن تطبيق العدالة من الأركان، وأنها - بحسب مصطلح المناطق والفلاسفة - من الفصول الجوهرية للمجتمع القرآني، وبدونها لا يكتب التحقق للمجتمع القرآني. أليس المجتمع القرآني هو المجتمع الذي يرضى عنه الله تعالى، ويكون مرضياً وقريباً من الله سبحانه وتعالى؟ ألم ينقل عن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «إني سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في غير موطن: لن تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القوي غير متعجّر»^(٨٢). إن المسألة الرئيسة للإنسان في هذه الحياة الدنيا - التي هي بجميع ما فيها مجرد مقدمة للحياة الأخرى والأبدية، ويجب أن تكون متطابقة مع دين الله والملاكات القرآنية؛ كي توجب نجاة الإنسان وتجلب له السعادة الأبدية في عالم الآخرة - هي الإيمان. وإن المشكلة الرئيسة - التي تحول دون تسامي الإنسان ووصله إلى السعادة - هي الظلم، سواء في ذلك ظلمك للمظلوم أو الظالم. ومن هنا فإن القرآن الكريم يدعو جميع الناس إلى الإيمان بالله وتطبيق العدالة»^(٨٣).

وقال سماحته في شرح هذه الرؤية، في مقالة أخرى له عنوانها: (أحكام الدين وأهداف الدين)، بعبارة أخرى: «إن الدين ظاهرة إلهية - اجتماعية. وبمجرد إضافة قيد «الاجتماعية» نكون قد أشرنا إلى مثلث: الفرد - المجتمع - السلطة؛ فإن المجتمع حقيقة يتألف من أفراد، ويُدَار بواسطة نظام حاكم، وإن الدين بوصفه ظاهرة إلهية - اجتماعية يجب أن يبيّن توقعاته من هذه الأركان الثلاث، بمعنى أنه يجب أن يقول: مَنْ هو الفرد المرضي عنده؛ ليتمكن أن يقال عنه: إنه (شخص متدين)؟ وما هو المجتمع الذي يرتضيه؛ ليتمكن القول: إنه (مجتمع متدين)؟ وما هي طبيعة الحكم والإدارة الاجتماعية والسياسية والتربوية والقضائية والدفاعية التي يرتضيها الله؛ ليتمكن القول: إنه (نظام متدين)؟ وإن على الدين أن يجيب عن هذه الأسئلة الثلاثة... إن الدين إنما يرتضي النظام والحكم إذا كان «عاملاً بالعدل»: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠)، وإنما يرتضي المجتمع إذا كان «قائماً بالقسط»: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، وإنما يرتضي الفرد إذا كان معتقداً وصالحاً: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (البقرة: ٢٥؛ وغيرها)^(٨٤).

وقال في موضع آخر: «إن أول عقبة أمام التعالي الروحي للفرد - والذي يمثل المنشأ الرئيس للتكامل الإنساني التام للإنسان - هو الكفر وعدم الاعتقاد بالله، يليه الظلم. ولذلك نجد في التعاليم الدينية أمرين، بوصفهما ركنين من أركان الهداية:

١. ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥؛ هود: ٥٠، ٦١، ٨٤؛ المؤمنون: ٢٣، ٣٢).

٢. ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ﴾ (الأعراف: ٨٥؛ الأنعام: ١٥٢)^(٨٥).

ويتضح تأكيد الخصاص على العدالة من خلال عبارته التالية: «إن المجتمع الديني هو الذي تتوفر فيه عناصر التكامل، وتتعدم فيه موانعه. وهذا هو أبسط تعريف يمكن تقديمه للمجتمع الديني والقرآني. ومن الواضح أن الأصل الرئيس لإيجاد مقتضيات التكامل في المجتمع هو تطبيق العدالة. إن المجتمع الذي يفتقر إلى السلامة النفسية لا يستطيع بلوغ الكمال. والسلامة النفسية لا تتوفر إلا عندما يكون أفراد المجتمع والأسر في مأمن من الاضطراب والفوضى والفشل. وإن إزالة الاضطراب النفسي (الذي هو أم الأمراض، وأسبابه هي الصدمات التي تعكّر الصفاء الروحي للبشر) والفشل (الحرمان وعدم تحقيق الأماني) والفوضى (الخيارات القهرية) كلها رهن بتطبيق العدالة»^(٨٦).

٨. اتجاه العقلانية والمعنوية —

لقد تمّ طرح هذا الاتجاه في السنوات الأخيرة. وإن خلاصة مراد أصحاب هذا الرأي عبارة عن أن الإنسان المعاصر لا يخضع لأي مرجعية شخصية وقومية، ويسأل لكل شيء عن دليل. وإن هذه المطالبة بالدليل في العديد من الموارد قد أدت إلى التصلب عن التعبد، الذي هو من لوازم الدين والتدين. وفي الحقيقة فإن الدين من أي نوع كان يقوم على قضايا يجب على الشخص المتدين أن يعتبرها أموراً مسلّمة، دون أن يكون هناك دليل قاطع لصالحها. وهذه الحالة هي التي يطلق عليها مصطلح التعبد الموجود في كلّ دين. في حين أن الصفة العامة التي تطبع الوقت الراهن والنزعة الاستدلالية

التي يتّسم بها الإنسان المعاصر تبعده عن القيام بأي نوع من أنواع التعبد. إن نتيجة هذه الثنائية تؤدّي بالمجتمع إلى الابتلاء بنوع من الانشقاق على نفسه، بحيث ينحاز بعض أفرادها إلى جانب العقل والعقلانية، والتخلّي عن التعاليم الدينية؛ بحجّة الدفاع عن العقل، واعتبار التدنّي بسبب التعبد مذلةً؛ بينما يذهب آخرون؛ بسبب اعتبار العقلانية عدوًّا لبعض القضايا الدينية، واعتبار الدّين من ناحيةٍ أخرى مشتملاً على المعنوية الضرورية للحياة، إلى مواجهة العقلانية، والتخلّي عنها؛ من أجل الحفاظ على الدين والقضايا الدينية. وحصيلة هذه الثنائية أن جعل بعض مكافحة الدين أكبر همّه، واعتبر التخلّي عن الدّين هو الطريق الوحيد للخلاص من الآلام والمعاناة؛ ومن ناحيةٍ أخرى أخذ بعض الأشخاص يتدمّرون من هذه العقلانية الغربية التي تجاهلت الناحية الأصيلة والصلبيّة من الدّين.

إن كلاً من هاتين الجماعتين مصيبةٌ في ما تقول بنحوٍ من الأنحاء؛ وفي الوقت نفسه يغفلان عن رؤية الجانب الآخر من المسألة. فحيث لا يمكن اليوم تجنّب العقلانية المعاصرة من جهة، ولا يمكن التّكسر للقيّم المعنوية والأخلاقية في الدّين من ناحيةٍ أخرى، ومن دونها لا يمكن الحصول على الحياة الطيّبة التي هي رهنٌ بالتزام القيم المعنوية والروحية، من هنا سعى بعض الأشخاص إلى المواءمة بين العقلانية والمعنوية، والعمل على التآليف بين هذين الأمرين.

إن أصحاب هذا الاتجاه لا يستندون إلى الآيات والروايات في إثبات وجهة نظرهم، ولكنهم قد يستشهدون بهما، حيث يقومون مراراً وتكراراً بتضمين تضاعيف أبحاثهم بآيةٍ أو روايةٍ أو قصّةٍ دينية؛ ليثبتوا صحّة رؤيتهم، أو إقناع القارئ بصوابيّة ما يذهبون إليه.

وقد تمّ تقديم تقارير عن هذا الاتجاه:

ففي أحد هذه التقارير الأوليّة لهذا الاتجاه قيل: إن المعنوية تقوم على ثلاثة عناصر رئيسة، وهي: العنصر الأنطولوجي؛ والعنصر الأنثروبولوجي؛ والعنصر الوظيفي. وكل واحدٍ من هذه المفاهيم الثلاثة يشتمل بدوِّره على عناصر أخرى. إن العناصر التي تؤلّف الأنطولوجية المعرفية عبارة عن:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- إن العالم لا ينحصر بالطبيعة ، وهناك عالمٌ أو عوالمٌ أخرى أيضاً .
- هناك قوّةٌ عالمية وقادرة وخيرةٌ هي التي تحكم العالم .
- إن العالم هادفٌ .
- إن العالم يحتوي على نظامٍ أخلاقي .
- وإن العناصر التي تؤلف الأنثروبولوجيا المعنوية عبارةٌ عن :
 - إن الإنسان حاكمٌ على مصيره ، وإن خيره وشره بيده .
 - إن الإنسان في أعماق أبعاده الوجودية متحدٌ مع الوجود .
 - إن الإنسان أقدر مما يتصور .
 - إن الناس ليسوا متساوين في طلب المعنوية .
- وأما العناصر المؤلفة للعنصر الوظيفي المعنوي فهي عبارةٌ عن :
 - العدالة .
 - الإحسان .
 - المحبة .

وأحياناً يتمّ تقديم تقريرٍ أبسط عن هذه العناصر؛ إذ يدعى أن المعنوية صفةٌ للإنسان المعنوي، والإنسان المعنوي هو الذي يتمتع بحياةٍ أخلاقية فاضلة، أي:

- ١- الأمور الأخلاقية المنشودة، من قبيل: التواضع، والصدق، والإيثار، والشفقة.
- ٢- الأمور والمطالب النفسية، من قبيل: الطمأنينة، والرضا، والسعادة، والأمل، وما إلى ذلك.

٣- أن يرى هناك معنى ومفهوماً لحياته.

وفي تقريرٍ ثالث يغلب عليه الطابع الديني، ويتمّ فيه الاستشهاد - دون الاستدلال - بالآيات والروايات مراراً وتكراراً. وقد تمّ تعداد اثنتي عشرة خصيصةً للمعنوية، ويتمّ التأكيد على أن المعنوية ليست شيئاً آخر غير العقلانية الدينية. وبعبارةٍ أخرى: إن المعنوية فهمٌ عقلانيٌّ للدين.

وعليه يمكن أن نعدّد للعقلانية الدينية أو الدين العقلاني والمعنوي اثنتي عشرة خصيصةً؛ أربعة منها ناظرةٌ إلى الإيمان أو الرؤية الدينية، وأربعة منها ناظرةٌ إلى

السلوك، وأربعة خصائص منها ناظرة إلى الاتجاه أو الرؤية.

أما خصائص المجموعة الأولى، أو الرؤية الدينية، فهي عبارة عن:

١. المتدين المتعقل ينشد من الدين فلسفة جامعة للحياة. وبعبارة أخرى: إن التدين العقلاني هو الدين الذي يضيف معنى لأدق الحركات أيضاً.
٢. المتدين المتعقل بمعنى الطالب للحقيقة، وليس المالك لها.
٣. إن التدين المتعقل دين مقرون بالتفكير الانتقادي، وليس التبعية العمياء للعقائد.

٤. إن المتدين العقلاني يعتبر العالم نظاماً أخلاقياً، وبالتالي فإنه يشعر بالطمأنينة.

وأما الخصائص الأربعة الثانية الناظرة إلى السعي الديني فهي كالتالي:

٥. إن المتدين المتعقل قائل بالانضباط الشخصي وكف النفس. فهو لا يبحث عن اللذات العابرة أو قصيرة الأمد، أو الفرار من الآلام العابرة، بل هو بحسب الواقع وطبقاً للمعادلات العقلانية يتحمل الآلام العابرة؛ من أجل الخلاص من الآلام الطويلة.
- قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦).
٦. إن المتدين المتعقل يصل بالتدريج إلى مرحلة الدين الذاتي أو الولاية على الذات. وأما الناس العاديين فيتبعون دين الآخر، ولذلك يكونون مغتربين عن ذواتهم.
٧. إن المتدين المتعقل، رغم انعدام اليقين وعدم الاطمئنان، يعيش بطمأنينة كاملة. فحيث إن القضايا الدينية ليست عقلية، ولا طاردة للعقل، بل هي متصلة من العقل، فإنه يؤمن بها. وحيث لا يستطيع الاستدلال عليها بضررٍ قاطع يبقى متردداً وشاكاً في صحتها. ولكنه على الرغم من ذلك يتمتع بنوع من السكينة والطمأنينة.
٨. إن المتعقل المتدين إنما يساعد جميع إخوته في الإنسانية، ولا يقتصر في ذلك على أبناء دينه أو أبناء وطنه فقط، ويرى «أن الخلق عيال الله، فأحب الخلق إلى الله مَنْ نفع عيال الله»^(٨٧).

وأما الخصائص الأربعة الثالثة الناظرة إلى الاتجاه أو الرؤية فهي:

٩. إن المتعقل المتدين ينظر إلى نفسه بواقعية. فهو يمارس جلد الذات. فبدلاً من

أن يحسن الظن بنفسه، ويسيء الظن بالآخرين، يكون صورة صادقة عن نفسه، ويرى نفسه ضمن واقعه الراهن.

١٠. يحب جميع الناس رغم نقاط ضعفهم ونقصهم. فهو لا يرى الناس كائنات بالغة حد المنتهى، وأن الجميع في طور الصيرورة، ولذلك فإن حبه يشملهم.

١١. إن المتدين المتعقل، رغم الاعتراضات الموجهة إلى أصوله، يحتفظ بها. وبهذا المعنى فإنه لا يعتني بأحكام الآخرين.

١٢. إن المتدين المتعقل يتجنب عبادة كافة أنواع الأصنام والأوثان. والوثني هو الذي يؤله غير الله. والوثن هو الذي نعبد. وفي العادة هناك وثن لدى كل شخص. فحتى الدين نفسه لا ينبغي عبادته؛ إذ هدف الدين هو الهداية، لا أن يغدو معبوداً.

ولكن كيف يمكن لشخص أن يدرك ما إذا كان عابداً لصنم؟ هناك طريقتان:

الطريق الأول: إن صَنَمنا هو الشيء الذي نكون على استعداد للتضحية بكل شيء من أجله.

الطريق الثاني: إن صَنَمنا هو الشيء الذي نكون على استعداد للإيمان والتصديق به دون دراسة أو تمحيص.

وهناك بطبيعة الحال بشأن ما إذا كان هذا الاتجاه من داخل الدين أو خارجه كلامٌ ومستنداتٌ متشعبة من قِبل أنصاره^(٨٨).

المقالة الثالثة: أسئلة تقييم التدين —

كما ذكرنا من قبل فقد قام بعض المفكرين - في المرحلة المعاصرة من خلال التأسس بالعلوم التجريبية، من قبيل: علم النفس - بتقييم التدين في المجتمعات. وعمدوا لهذه الغاية إلى تنظيم أسئلة تشير إلى رؤية القائمين عليها تجاه عناصر وخصائص التدين. وفي ما يلي نذكر عدة نماذج من هذه الأسئلة:

١. أسئلة معرفة الذات على أساس التوجهات الدينية الإسلامية —

١. أنا أنشد السعادة والطمأنينة في الدين فقط.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٢. أرى أن أهم سبب في أي نجاح هام هو سعيي ومقدرتي الخاصة.
٣. للدفاع عن الحرية يجب تعديل العقائد الدينية لدى الأشخاص.
٤. لا أرى نفسي أبداً مطروداً من رحمة الله.
٥. أنا أحترم الوعود التي أقطعها على نفسي.
٦. على الناس أن يجعلوا من تعاليم القرآن منارة يهتدون بضياؤها.
٧. إنني أبذل الحبّ لوالديّ، واحترمهما دائماً وأبداً.
٨. أفضل قضاء أغلب أوقات فراغي الشخصية في زيارة الأصدقاء.
٩. ليس من الضروري أن تكون شريكة حياتي ملتزمة من الناحية الدينية.
١٠. لقد قدّم الدين الإسلامي البرنامج الأكمل لسعادة الإنسان.
١١. أرغب في زيادة معرفتي بخالق العالم.
١٢. أرى أن بعض الأعمال القبيحة لن يترتب عليها عقابٌ أخروي.
١٣. كانت إحدى أمنياتي توفير أفضل إمكانات الرفاهية لأسرتي.
١٤. شعرتُ في بعض الأحيان بالسعادة عند الاستهزاء بالآخرين.
١٥. في أغلب الأحيان لا أتحدّث مع الآخرين عن مشاكلي من أجل رفع حاجتي الشخصية.
١٦. إن الدين يؤدي إلى انتشار الخرافات في أذهان الناس.
١٧. أشعر على الدوام بهاجس تضييع حقوق الآخرين، أو إيّ إضرار بمن يرزحون في الطبقات الدنيا.
١٨. ليس من اللازم أن نتقيّد بالدين والحدود الشرعية في جميع شؤون الحياة.
١٩. لديّ من الشغل الكثير ما يمنعني من تلاوة القرآن يومياً.
٢٠. لديّ شكٌّ في وجود الحياة بعد الموت.
٢١. لا أرى ضرورةً لوجود حدٍّ للاستهلاك (في الطعام والثياب ووسائل الحياة).
٢٢. أرى في الأسرة ميداناً للتربية، ومسرحاً لبلوغ المقاصد العالية.
٢٣. كلّما قمتُ بإحسانٍ في حقّ الآخرين يبقى هذا الإحسان راسخاً في ذاكرتي.

٢٤. كلما قمتُ بعملٍ مرضيٍّ لله أشعر بقلقٍ من عدم كونه خالصاً لوجهه.
٢٥. إن الذي يحظى بالأهمية البالغة عندي هو تحصيل ما أحতاجه في الحياة بالطرق الممكنة.
٢٦. يندر أن أبادر إلى إعادة العلاقات بعد قطعها مع الأقارب.
٢٧. أشعر أن هناك في الحياة ما هو أهم من الدين.
٢٨. أعتقد بوجود الله الواحد، وأخشاه.
٢٩. في يوم القيامة تعرض أعمالنا لحسابٍ دقيق، ويتم تحديد الثواب والعقاب عليها.
٣٠. لا يمكن للنبي الأكرم ﷺ أن يكون أسوة للبشر في العصر الراهن من جميع الجهات.
٣١. عندما أستعد للنوم أقضي بضع دقائق في التفكير بالأعمال التي قمتُ بها أثناء اليوم.
٣٢. لا يؤدي الصدق والصلاح إلى نتائج إيجابية دائماً.
٣٣. لا أرى من الواجب عليّ أن أنفق جزءاً من وقتي أو مالي على الفقراء؛ لأن هناك مؤسساتٍ خيرية خاصة تُعنى بهذا الأمر.
٣٤. إذا تمكنت من العثور على الزوجة المثالية فسوف أسارع إلى بناء الأسرة.
٣٥. كلما ذهبت إلى زيارة الإمام الرضا عليه السلام شعرتُ في داخلي بإحساسٍ معنوي وروحي عميق.
٣٦. لا ألجأ إلى الدعاء والاستعانة بالله إلا عند الحاجة.
٣٧. في المفاضلة بين مَنع الدنيا والآخرة أفضل السعادة الآخروية.
٣٨. أهتم حباً بالإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وأهتدي بكلامه في حياتي.
٣٩. إذا ارتكبتُ ما يخالف التعاليم الدينية أشعر بالندم غالباً، وأسعى إلى التكفير.
٤٠. لتحسين وضعي الاقتصادي ألجأ في بعض الأحيان إلى الطرق غير المشروعة.
٤١. في التعاطي مع الآخرين لا أرتضي للآخرين ما لا أرضاه لنفسي.

٤٢. إن حضور الله محسوسٌ في أكثر مشاهد الحياة.
٤٣. أراعي دائماً الأدب والتواضع في الحوار مع والديّ.
٤٤. أرى النظافة كافيةً، وإن لم أتقيد بآداب الطهارة الشرعية حرفياً.
٤٥. أشعر أحياناً بالمتعة عند إيذاء الحيوانات.
٤٦. في ليالي القدر من شهر رمضان المبارك أثار على إحياء الليالي، وأحرص على الاختلاء بالله سبحانه وتعالى.
٤٧. لا قيمة للعزة والرفعة التي لا تحظى بتأييد الله عز وجلّ.
٤٨. إن الذين يقومون بأفعال الخير يحفظ الله أجر ذلك لهم.
٤٩. أرى أن هذه الدنيا المليئة بالظلم والجور ستُملأ يوماً بالقسط والعدل بظهور المهدي المنتظر عليه السلام.
٥٠. أرى أنني أستطيع الصبر والثبات من أجل الوصول إلى الأهداف العالية والغايات السامية.
٥١. لو تركتُ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن الفساد سينتشر ويطلال كل شيء.
٥٢. لا أرى نفسي مكلفاً بعمارة الأرض وبنائها؛ لأن الخوض والاهتمام في مثل هذه الأمور يُعدّ نوعاً من التشبُّث بالدنيا.
٥٣. إن الرغبة الجنسية تخرجني في بعض الأحيان عن الحدود الشرعية.
٥٤. لا أشعر بالتعب من التفكير والاعتبار بعالم الخلق أبداً.
٥٥. في أيام شهادة الإمام الحسين عليه السلام أرى نفسي صاحب العزاء، وأرغب في الحضور والمشاركة في مجالسه.
٥٦. أثناء العبادة ينشغل ذهني بشؤون الحياة اليومية.
٥٧. إن خلود الروح البشرية غير مقبولٍ من الناحية العقلية.
٥٨. لقضاء الحاجات الهامة أذهب إلى زيارة الأولياء الصالحين، وأستمدّ العون من أرواحهم الطاهرة.
٥٩. غالباً ما أسعى إلى لفت انتباه الآخرين بالنسبة إلى الأعمال الصالحة.

٦٠. لا أستطيع كَبَحْ غضبي في مواجهة السلوك الظالم وغير المنصف من قبل الآخرين.

٦١. إنني لا أرغب في الحرّف والأعمال المحرّمة من وجهة نظر الإسلام مهما كانت أرباحها طائلةً وكبيرة.

٦٢. لا أرى الاقتصاد في المعيشة صحيحاً، ولا ألتزم به من الناحية العملية.

٦٣. أرى من الواجب عليّ عمارة الدنيا والحفاظ على الطبيعة.

٦٤. في الأعياد ومناسبات ولادة أولياء الدين أشعر بالسعادة والسرور.

٦٥. سوف أدفع الحقوق الشرعية المفروضة على أموالي إلى مَنْ أثق به فقط.

٦٦. أشعر تجاه الله بإجلالٍ ممزوج بالخوف.

٦٧. لا أستطيع إقامة الارتباط بأولياء الدين (المعصومين عليهم السلام) بسهولة.

٦٨. أرى نفسي في بعض الأحيان عاجزاً عن مقاومة أهوائي ورغباتي.

٦٩. عندما أقطع على نفسي عهداً تجاه الآخرين فإنني أحتفظ بعهدي مهما كلفني ذلك.

٧٠. من أجل تزكية الروح يجب ممارسة الرياضات القاسية، وحتى المضرة أحياناً.

٧١. أنا أنفق مع الرأي القائل بأن الله قد خلق الكون بأجمعه لخدمتنا.

٧٢. أرى نفسي على الدوام ضمن المؤمنين بالدين الإسلامي.

٧٣. إن إحدى أهمّ أمنيّاتي زيارة بيت الله الحرام.

٧٤. أبدأ يومي بذكر الله، وأختمه بشكره وحمده.

٧٥. شعرتُ في بعض الأحيان بالفرح والمتعة العارمة عند مشاهدتي للأحلام المعنوية أثناء النوم.

٧٦. أشكّ أحياناً في أن يكون النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله مبعوثاً من قبل الله.

٧٧. أحرّم على نفسي جميع أنواع الراحة والدعة إلى حين الوصول إلى المقامات المعنوية العالية.

٧٨. أرغب أحياناً بالحصول على أكثر ممّا أستحقّ.

٧٩. أعتبر تنبيه الآخرين إلى عدم الإضرار بالبيئة نوعاً من التدخل في شؤون الآخرين.

٨٠. أرى أن القرآن واحدٌ من الكتب السماوية، وليس له أفضلية عليها.

٨١. أذكر الله أحياناً، وتجري الدموع من آماقي؛ شوقاً إليه وحباً له.

٨٢. لكي أكون شخصاً صالحاً ليس من الضروري أن أكون متديناً.

٨٣. أنا على استعدادٍ للتضحية بنفسي في سبيل مرضاة الله.

٨٤. لو قمتُ بتنظيم أعمالِي بشكلٍ دقيق، وبذلت السعي الكافي، فإن النجاح سيكون حليفي قطعاً.

٨٥. أحب الصلاة دائماً.

٨٦. يعتريني سوء الظنّ عند مشاهدة بعض السلوكيات المبهمة الصادرة عن الآخرين.

٨٧. أذهب، مثل الآخرين، إلى الاعتقاد بأن على الشخص أن يتحمل أعباء نفسه، وأن يساعد نفسه بنفسه.

٨٨. أتجنّب صداقة الذين يستعملون في كلامهم ألفاظاً بذيئة.

٨٩. أحضر عادةً في المسجد، وألتحق بصلاة الجماعة.

٩٠. إذا لم أكن في سفرٍ، ولم أكن مريضاً، فأني أصوم في شهر رمضان^(٨٩).

في مقابل كلّ واحد من هذه الأسئلة تمّ وضع أربعة خيارات، تتراوح ما بين: أوافق تماماً، أوافق إلى حدٍّ ما، أخالف إلى حدٍّ ما، أخالف تماماً.

٢. أسئلة السلوك الديني —

١. أقرأ ما يتيسّر لي من القرآن.

٢. أحفظ القرآن عادةً.

٣. أعمل على المحافظة على القرآن.

٤. أقوم بتدريس القرآن الكريم.

٥. أسعى إلى فهم الدين.

٦. أشارك في مجالس الدعاء.
٧. أدعو الله وأشعر بالتعلق به.
٨. أعطر فمي بذكر الله.
٩. أتوب إلى الله وأستغفره.
١٠. أقضي شطراً من الليل بالعبادة.
١١. أستغفر الله في الأسحار.
١٢. أستغفر الله كثيراً.
١٣. أسجد لله كثيراً.
١٤. أصلي الفرائض اليومية الخمسة في أوقاتها.
١٥. أصوم شهر رمضان.
١٦. أؤدي فريضة الحج عند الاستطاعة.
١٧. إذا بلغت أموالني حد النصاب أدفع زكاتها.
١٨. عندي حسن ظن بالله.
١٩. أحب الله ورسوله أكثر من الآخرين.
٢٠. أؤمن بالغيب، وأسلم به دون قيد أو شرط.
٢١. أؤمن بالمعاد، وأسلم به دون قيد أو شرط.
٢٢. أعبد الله وكأنني أراه.
٢٣. عندما أذهب إلى المسجد ألبس أحسن ثيابي، وأتزين.
٢٤. أراعي الحدود الإلهية.
٢٥. أسعى لكي تكون أخلاقي قرآنية.
٢٦. أسعى إلى الاقتداء برسول الله ﷺ.
٢٧. لا أدعو غير الله.
٢٨. لا أستعين بغير الله.
٢٩. أنا راضٍ بقضاء الله.
٣٠. أنا أصبر في الشدائد.

٣١. أحبّ الاتصال بالله.
٣٢. عند ذكر الله يخفق قلبي وجلاً.
٣٣. عندما أذكر الله في خلواتي أجهش بالبكاء.
٣٤. أتوكّل على الله.
٣٥. أكثرُ من التفكير في عالم الخلق.
٣٦. أرى نفسي عازماً على الجهاد في سبيل الله.
٣٧. أخاف الله في السرّ والعلن.
٣٨. عندما أتعرّض إلى وسوسة الشيطان فإني أستعيد بالله.
٣٩. أخشى سوء الحساب.
٤٠. أحترم الشعائر الإلهية.
٤١. أقابل الإساءة بالإحسان.
٤٢. أخشع في صلاتي.
٤٣. أحافظ على صلاتي.
٤٤. أقضي الليل بالصلاة والسجود.
٤٥. أخاف من الله وعذابه.
٤٦. أشكر الله على كلّ شيء.
٤٧. لا أشرك بالله شيئاً.
٤٨. لا أقتل الإنسان الذي كرّمه الله، ولا أتعرّض له بغير وجه حقّ.
٤٩. يخفق قلبي ويضطرب جسمي عند ذكر الله.
٥٠. عند الحاجة أسأل العلماء وأهل الدُّكر.
٥١. أجتنب الذنوب الكبيرة والعبث.
٥٢. عند العطاس أحمّد الله.
٥٣. إذا عاهدتُ الله لا أنقض عهدي.
٥٤. أجتنب البدع والشبهات.
٥٥. أصلي على النبيّ.

٥٦. لا أطلب العلم إلا من أجل الآخرة.
٥٧. أستحي من الله.
٥٨. لا أبتّ شكواي لغير الله.
٥٩. عند استماعي إلى تلاوة القرآن ألتزم الصمت.
٦٠. لا أطلب الخير إلا من الله.
٦١. أربي أبنائي و(إخوتي) على طبق الموازين الإسلامية.
٦٢. أتفقّد زوجتي بالمقدار الممكن.
٦٣. أتفقّد وضع أبنائي بقدر الإمكان.
٦٤. أتواصل مع أقاربي، وأعيد العلاقة التي انقطعت بيني وبينهم.
٦٥. أحسن إلى والديّ في حياتهما.
٦٦. أحسن إلى والديّ بعد وفاتهما.
٦٧. أدعو لوالديّ في كلّ مناسبة.
٦٨. أحترم الكبار من الأقارب.
٦٩. أعطف على الصغار من أبناء الأقارب.
٧٠. عند دخولي إلى بيتي أطرق الباب.
٧١. أحسن الظنّ بأسرتي.
٧٢. أسعى إلى معالجة وحلّ مشاكل المقربين مني.
٧٣. أحسن إلى جيراني.
٧٤. أتفقّد جيراني، وأتفقّد أوضاعهم.
٧٥. أسعى إلى رفع مشاكل جيراني.
٧٦. أسعى لكي أكون أسوةً في أسرتي.
٧٧. أحتفظ بعلاقة طيبة مع جميع الجيران.
٧٨. أحتفظ بعلاقة طيبة مع جميع أقبائي.
٧٩. أعطي الأولوية في الصدقة إلى أقبائي.
٨٠. أدعو الجيران إلى طعامي.

٨١. أسعى إلى ستر عيوب إخوتي في الدين.
٨٢. لا أتتبع عثرات الآخرين.
٨٣. أدافع عن كرامة المسلمين.
٨٤. أبادر إلى المصالحة بين المتخاصمين.
٨٥. أشكر مَنْ يخدمني.
٨٦. أعفو عمَّنْ ظلمني.
٨٧. لا أحقد على أحدٍ.
٨٨. أكظم غيظي.
٨٩. أكرم الضيف.
٩٠. أطعم الآخرين.
٩١. أواجه الآخرين، وألقيهم بالابتسام.
٩٢. أدعو لإخوتي بظهر الغيب.
٩٣. أوصي الآخرين بالحق.
٩٤. أنصح الآخرين بالصبر.
٩٥. أقوم بواجب الأمر بالمعروف في حدود الإمكان.
٩٦. أمنع الآخرين من اقتتراف الموبقات.
٩٧. أشعر مع الآخرين بالألفة.
٩٨. يشعر الآخرون معي بالألفة.
٩٩. لديّ علاقات اجتماعية حسنة.
١٠٠. أسمّت العاطس، وأسعده بذلك.
١٠١. أقدم العون للمكروبين.
١٠٢. أحسن إلى الآخرين.
١٠٣. أتعامل مع الآخرين بلطفٍ.
١٠٤. أسلم على المعارف وغيرهم بصوتٍ عالٍ.
١٠٥. أصافح إخوتي كلّما ألتقي بهم.

١٠٦. في الاجتماعات أجلس حيث يكون هناك مكان شاغر.
١٠٧. أسعى في قضاء حوائج الأيتام وإعالتهم.
١٠٨. أسعى في رفع مشاكل الأراامل والمرضى.
١٠٩. أحسن الظن بالآخرين.
١١٠. لا أشهر السلاح بوجه المسلمين.
١١١. أحب الآخرين في الله.
١١٢. أستاء من الآخرين قرية إلى الله.
١١٣. أعود مرضى المسلمين.
١١٤. أسأل عن إخواني في غيابهم.
١١٥. أهتم بأمور المسلمين.
١١٦. أشعر بأن الآخرين يحبونني.
١١٧. يشعر إخوتي بالحزن لغيابي.
١١٨. عندما أمرض يعودني إخوتي.
١١٩. لا أنتقي أصدقائي من بين الكفار بدلاً من المؤمنين.
١٢٠. لا أنتخب محرم أسراري من بين غير المسلمين.
١٢١. عند الغضب أصفح عن الآخرين.
١٢٢. أستشير الأصدقاء في المسائل.
١٢٣. لا أتسقط عيوب الآخرين، ولا أظعن في أحد.
١٢٤. لا أخاطب الآخرين بألقاب نابية.
١٢٥. أوسع المكان للآخرين في المجالس.
١٢٦. لا أناجي الآخرين بغير الإحسان والتقوى.
١٢٧. لا أردد على الاحتياال بالمثل.
١٢٨. أجيب الجاهلين بالقول: «سلاماً».
١٢٩. لا أجامل على ما يغضب الله.
١٣٠. أقابل إساءة الآخرين بالإحسان.

١٣١. أتواضع مع الآخرين.
١٣٢. آمر نفسي والآخرين بفعل المعروف.
١٣٣. أنهى نفسي والآخرين عن المنكر.
١٣٤. أفي بوعدى.
١٣٥. لا أتخلف عن مواعيدى.
١٣٦. أستحي من الله، ومن عباده.
١٣٧. أقتصد في الكلام.
١٣٨. أعدل في الحكم.
١٣٩. أراعي العدالة في شهادتي.
١٤٠. أراعي الاعتدال في سلوكي.
١٤١. أتقن الأعمال التي أقوم بها.
١٤٢. ألتزم بإنجاز ما بدأت.
١٤٣. لا أحب التجميل.
١٤٤. لا آخذ مالا من أحد إلا بطريق مشروعة.
١٤٥. أحفظ لسانى عن قول القبيح.
١٤٦. أغضّ طرفي عن النظر إلى الحرام.
١٤٧. أحافظ على وقارى وعفتى.
١٤٨. أحترم كرامتى وكبر سنى.
١٤٩. أراعي النظافة في المأكل والملبس.
١٥٠. أنفق في السراء والضراء.
١٥١. لا أتلطف بغير الكلام الحسن.
١٥٢. لا أستصغر فعل الخير أبداً.
١٥٣. أسعى إلى فعل الخير دائماً.
١٥٤. أتعالي عن الصغائر.
١٥٥. أسعى ما أمكنني إلى إخفاء الصدقة.

١٥٦. أعرض عن الهوى واللّهو.
١٥٧. لا أشارك في مجالس البطالين.
١٥٨. أمشي بتواضع.
١٥٩. لا أسرف في أموالى وأعمالى.
١٦٠. لا أبخل بمالى وسلوكى.
١٦١. أتكلّم بصوت معتدل.
١٦٢. أستمع إلى كلمات الآخرين بدقّة.
١٦٣. أعمل بأفضل كلام أسمعه.
١٦٤. لا أستغيب أحداً.
١٦٥. لستُ نمّاماً.
١٦٦. لا ألعن أحداً أو أطعن فيه.
١٦٧. لا أغشّ في المعاملة.
١٦٨. لا أنقض العهد والوعد الذي قطعته على نفسى.
١٦٩. أردّ الأمانات إلى أهلها.
١٧٠. لا أحبّ المديح من قبل الآخرين على أعمالى.
١٧١. لا أمدح الآخرين في حضورهم.
١٧٢. لا أحبّ الجدل والمراء.
١٧٣. لستُ كذاباً.
١٧٤. لستُ شتّاماً قبيح الكلام.
١٧٥. أظهر نعمة الله التي أنعم بها عليّ.
١٧٦. لستُ وقحاً في الحوار.
١٧٧. لستُ قاسي القلب.
١٧٨. لا أتشبه بالنساء (بالرجال).
١٧٩. لا أشهد بغير حقّ، ولا أتكلّم بالباطل.
١٨٠. لا أقرب السّحر، ولا أمارسه.

١٨١. لا أبالغ في المسائل الدينية.
 ١٨٢. لا أجزع عند المصيبة.
 ١٨٣. عند الخصومات لا أتجاوز الحدود.
 ١٨٤. لا أفسد في الأرض.
 ١٨٥. لا أشيع الفاحشة بين المسلمين.
 ١٨٦. لا أمنُّ على مَنْ أتصدَّق عليه.
 ١٨٧. لا أقوم بأيِّ معاملةٍ ربّوية.
 ١٨٨. لا أبدي رأياً في ما أجهله.
 ١٨٩. أشجّع الآخرين على إطعام الفقراء.
 ١٩٠. لا أطفف في الوزن.
 ١٩١. لا أحبّ الظلم، ولا أظلم أحداً.
 ١٩٢. أغبط الآخرين، ولا أحسدهم.
 ١٩٣. أخاف من كلّ شيءٍ من شأنه أن يؤدّي إلى الحرام.
 ١٩٤. لا أتجسّس على أحدٍ.
 ١٩٥. أزهد في مشاغل الدنيا.
 ١٩٦. أراعي الحيوانات والنباتات.
 ١٩٧. في ساعة الغضب أضبط نفسي.
 ١٩٨. أتدارك فعل الخير إلى كلّ شخصٍ (سواء أكان مستحقاً أم غير مستحق).
 ١٩٩. لا أضاجع المحارم.
 ٢٠٠. لا أحبّ التفاخر في الملبس^(٩٠).
- في مقابل كلّ واحدٍ من هذه الأسئلة تمّ وضع خمسة خيارات، تتراوح ما بين: دائماً، في أغلب الأوقات، في بعض الأوقات، نادراً، أبداً.

٣. أسئلة هويّة الاعتقاد الديني (١٢ إلى ٩٨ سنة في طهران سنة ١٣٨٢ هـ.ش) —

١. إن الله، خالق الوجود الأوحد، يراقب أعمالنا، ويرى أعمالنا الحسنّة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والسيئة.

٢. لقد بعث الله الأنبياء لهدايتنا، ويجب أن نهتدي بتعاليمهم، التي تمثل الوحي الإلهي.

٣. أعتقد بأن كل شخص سوف يرى نتائج جميع أعماله في الآخرة.

٤. أرى أن أمور العالم تقوم على أساس العدل، وأن الله يحكم بين عباده بالعدل.

٥. أرى في اتباع الأئمة واجباً شرعياً.

٦. إن التوكل على الله يمنحنا قوةً تساعدنا في التغلب على المشاكل.

٧. إن للدعاء والتوسل تأثيراً إيجابياً في شفاء المرضى.

٨. أرى أن إحياء الشعائر الدينية (في أشهر محرم وصفر ورمضان، والأعياد الدينية، وغيرها) السائدة في قطرنا تؤدي إلى الطمأنينة والتقدم الديني بين المواطنين.

٩. إن للندور تأثيراً إيجابياً في حل مشاكلنا.

١٠. كلما سنحت لي الفرصة أذهب لزيارة العتبات المقدسة.

١١. أتمنى الذهاب إلى زيارة كربلاء ومشهد والحج^(٩١).

٤. أسئلة هوية الاعتقاد الديني (١٤ إلى ٢٩ سنة في إيران سنة ١٣٨١ هـ.ش) —

١. إن كل شخص سيري نتيجة أعماله في الآخرة.

٢. إن الله يرى أعمالنا، ويشهد أعمالنا الحسنة والسيئة.

٣. إن الله قد أرسل الأنبياء لهدايتنا، ويجب أن نهتدي بتعاليمهم، التي تمثل الوحي الإلهي.

٤. أرى في اتباع الأئمة واجباً شرعياً.

٥. إن للدعاء والتوسل تأثيراً إيجابياً في شفاء المرضى.

٦. إن للندور تأثيراً إيجابياً في حل مشاكلنا.

٧. إن التوكل على الله يمنحنا قوةً تساعدنا في التغلب على المشاكل.

٨. أتمنى الذهاب إلى زيارة كربلاء ومشهد والحج^(٩٢).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الفصل الثالث: المسلّمات الدينية —

يمكن بحث المسلّمات الدينيّة في هذا التحقيق من جهتين: إحداهما: كيفية الوصول إلى المسلّمات؛ والأخرى: دور هذه المسلّمات في مسألة خصائص التدين. وفي ما يتعلق بالوصول إلى المسلّمات الدينية يمكن بيان بعض الطرق المفترضة والقبالة للبحث على النحو التالي:

١. الأحاديث المشتركة المرويّة من قبيل المذاهب الإسلامية.
 ٢. الإجماعات المدّعاة من قبيل الفرق والمذاهب الإسلامية.
 ٣. تعريف العقائد المشتركة والمتفق عليها بين المذاهب والفرق الإسلامية، الأعمّ من: الشيعة، وأهل السنة، والزيدية، والإباضية، والأشاعرة، والمعتزلة.
- وفي ما يلي نقصر البحث على تقرير موارد الادّعاء في بحث المسلّمات، ونعمل على فهرستها ضمن مجالات ثلاثة، وهي: أ. العقائد؛ ب. الأخلاق؛ ج. الأحكام.

المقالة الأولى: المسلّمات العقائدية —

لقد ذكر ابن حزم الظاهري الموارد الاتفاقية في العقائد، التي ادّعى الإجماع على كفر مَنْ خالفها، على النحو التالي:

١. اتفقوا [أي المسلمون] على أن الله - عزّ وجلّ - وحده لا شريك له خالق كلّ شيء غيره؛ وأنه تعالى لم يزل وحده، ولا شيء غيره معه، ثمّ خلق الأشياء كلّها كما شاء؛ وأن النفس مخلوقة، والعرش مخلوق، والعالم كلّ مخلوق.
- وأن النبوة حقّ، وأنه كان أنبياء كثير؛ منهم مَنْ سمّى الله - تعالى - في القرآن؛ ومنهم مَنْ لم يسمّ لنا؛ وأن محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي المبعوث بمكة المهاجر إلى المدينة رسول الله ﷺ إلى جميع الجنّ والإنس إلى يوم القيامة.
- وأن دين الإسلام هو الدين الذي لا دين لله في الأرض سواه؛ وأنه ناسخ لجميع الأديان قبله؛ وأنه لا ينسخه دين بعده أبداً؛ وأن مَنْ خالفه ممّن بلغه كافر مغلّد في النار أبداً.

وأن الجنة حقّ؛ وأنها دارُ نعيم أبداً، لا تفنى ولا يفنى أهلها بلا نهاية؛ وأنها

أُعدَّت للمسلمين والنبِيِّ ﷺ والنبِيِّين المتقدمين وأتباعهم على حقيقة كما أتوا به قبل أن ينسخ الله تعالى أديانهم بدين الإسلام.

وأن النار حق؛ وأنها دار عذاب أبداً، لا تفنى ولا يفنى أهلها أبداً بلا نهاية؛ وأنها أُعدَّت لكلِّ كافرٍ مخالفٍ لدين الإسلام، ولمنْ خالف الأنبياء السالفين قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليهم الصلاة والتسليم، وبلوغ خبره إليه.

وأن القرآن المتلو، الذي في المصاحف بأيدي الناس في شرق الأرض وغربها، من أوّل الحمد لله ربّ العالمين إلى آخر قل أعوذ بربّ الناس، هو كلامُ الله - عزَّ وجلَّ - ووحيه أنزله على نبيِّه محمد ﷺ، مختاراً له من بين الناس.

وأنه لا نبيَّ مع محمد ﷺ ولا بعده أبداً.

٢. واتَّفَقوا على أن كلَّ نبيٍّ ذُكر في القرآن حقٌّ، ك: آدم وإدريس ونوح وهود وصالح وشعيب ويونس وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وهارون وداود وسليمان وإلياس واليسع ولوط وزكريّا ويحيى وعيسى وأيوب وذو الكفل.

٣. واتَّفَقوا على أن عيسى ﷺ عبدٌ مخلوق من غير ذكّر، لكن في بطن مريم ﷺ، وهي بكرٌ.

٤. واتَّفَقوا على أن محمداً ﷺ دعا العرب إلى أن يأتوا بمثل القرآن، فعجزوا عنه كلّهم.

٥. واتَّفَقوا على أن مهاجر رسول الله ﷺ كان من مكّة دار الحجّ إلى المدينة يثرب؛ وأن قبره بيثرب، وبها مات ﷺ؛ وأنه ﷺ نكح النساء وأولد؛ وأنه ﷺ بقي بالمدينة عشر سنين نبياً رسولاً، وبمكّة مثلها رسولاً ونبياً. واختلفوا هل بقي بمكّة أكثر أم لا؟

٦. واتَّفَقوا على أن الملائكة حقٌّ؛ وأن جبريل وميكائيل ملكان رسولان لله - عزَّ وجلَّ - مقرّبان عظيمان عند الله تعالى؛ وأن الملائكة كلّهم مؤمنون فضلاً؛ وأن الجنّ حقٌّ؛ وأن ابليس عاصٍ لله كافرٌ مذأبى السجود لأدم واستخفّ به ﷺ؛ وأن كلّ ما في القرآن حقٌّ؛ وأن من زاد فيه حرفاً من غير القراءات المروية المحفوظة المنقولة نقل الكافّة، أو نقص منه حرفاً، أو بدّل منه حرفاً مكان حرفٍ، وقد قامت عليه الحجّة

أنه من القرآن، فتمادى متعمداً لكل ذلك، عالماً بأنه بخلاف ما فعل، فإنه كافر.

٧. واتفقوا على أنه لا يكتب في المصحف متصلاً بالقرآن ما ليس من القرآن.

٨. واختلفوا في بسم الله الرحمن الرحيم؛ فقال قائل: لا تكتب، وليست من القرآن، إلا في داخل سورة النمل؛ وقال آخرون: تكتب في أول كل سورة - حاشا براءة -، وهي من القرآن في كل موضع قبل أول كل سورة؛ وقال آخرون: تكتب في أول كل سورة - حاشا براءة -، وليست من القرآن.

٩. واتفقوا على أنها في داخل النمل من القرآن، وأنها تكتب هنالك. واتفقوا

على أنها ليست في أول براءة، وأنها لا تكتب هناك.

١٠. واتفقوا على أنه منذ مات النبي ﷺ فقد انقطع الوحي، وكمل الدين واستقر؛

وأنه لا يحل لأحد أن يزيد شيئاً من رأيه بغير استدلال منه، ولا أن ينقص منه شيئاً، ولا أن يبدل شيئاً مكان شيء، ولا أن يحدث شريعة؛ وأن من فعل ذلك كافر.

١١. واتفقوا على أن كلام رسول الله ﷺ إذا صح أنه كلامه بيقين فواجب

اتباعه.

١٢. واتفقوا على أن نقل الكافة حق، فمن خالفه بعد علمه أنه نقل كافة

كفر.

١٣. واتفقوا على أن طلب رخص كل تأويل بلا كتاب ولا سنة فسق لا يحل.

١٤. واتفقوا على أنه لا يحل ترك ما صح من الكتاب والسنة، والاقتصار على

ما اقتصر عليه فقط.

١٥. واتفقوا على أنه لا يحل لأحد أن يحلل، ولا أن يحرم، ولا أن يوجب حكماً،

بغير دليل من قرآن أو سنة أو إجماع أو نظر لواختلفوا في النظر؛ فقال بعضهم: منه الاستحسان؛ وقال بعضهم: منه تقليد صاحب أو تابع أو فقيه فاضل؛ وقال بعضهم: منه القياس؛ وقال بعضهم: هو استصحاب الحال المجتمع عليها ومفهوم اللفظ والوارد في نص القرآن والسنة.

١٦. واتفقوا على أن الله تعالى مسمى بأسمائه التي نص عليها في القرآن...؛ وأنه

تعالى لا يخفى عليه شيء، ولا يضل ولا ينسى، ولا يجهل؛ وأن كل ما ورد في القرآن

من خبر ما مضى أو ما يأتي حقٌ صحيح وصدق، ولا شكَّ فيه.

١٧. واتَّفَقُوا على أن البعث حقٌّ؛ وأن الناس كلَّهم يبعثون في وقتٍ تنقطع فيه سُكُنَاهُمْ في الدنيا، ويحاسبون عمَّا عملوا من خيرٍ وشرٍّ؛ وأن الله تعالى يعذب مَنْ يشاء ويغفر لمن يشاء.

١٨. واتَّفَقُوا على أن محمدًا ﷺ وجميع أصحابه لا يرجعون إلى الدنيا^(٩٣)، إلا حين يبعثون مع جميع الناس؛ وأن الأجساد تنشر وتجمع مع الأنفس يومئذٍ.

١٩. واتَّفَقُوا على أن التوبة من الكفر مقبولةٌ لما لم يوقن الإنسان بالموت بالمعينة[[]، ومن الرِّئَا، ومن فعل قوم لوطٍ، ومن شرب الخمر، ومن كلَّ معصيةٍ بين المرء وربِّه تعالى، ممَّا لا يحتاج في التوبة منه إلى دفع مالٍ، وممَّا ليس مظلمةً لإنسانٍ.

٢٠. واتَّفَقُوا على أن ما وصف الله تعالى به في الجنة من أكلٍ وشربٍ وأزواجٍ مقدَّساتٍ ولباسٍ ولدَّةٍ حقٌّ صحيحٌ؛ وأنه ليس شيءٌ من ذلك مُعَانِي بنارٍ؛ وأنه لا ذُبْح فيها ولا موتٍ؛ وأن كلَّ ذلك بخلاف ما في الدنيا، لكنَّ أمرٌ من أمره تعالى لا يعلم كيفيته غيره؛ وأن الأجساد تدخل مع أنفسها الفاضلة الجنة بعد أن تصفى الأجساد من كلِّ كَدَرٍ والأنفس من كلِّ غلٍّ؛ وأن أجساد العصاة تدخل مع أنفسهم في النار؛ وأن الأنفس لا تنتقل بعد خروجها عن الأجسام إلى أجسامٍ أُخَر البتَّة، لكنَّها تستقرُّ حيث شاء الله.

٢١. واتَّفَقُوا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلوب؛ واختلفوا في وجوبه بالأيدي والسلاح.

٢٢. واتَّفَقُوا على أن مَنْ آمَن بكلِّ ما ذكَّرنا، وحرَّم كلَّ ما قدَّمنا أنه حرامٌ، وأحلَّ كلَّ ما ذكَّرنا أنه حلالٌ، وأوجب كلَّ ما قدَّمنا أنه واجبٌ، وتبرَّأ من إيجاب كلِّ ما ذكَّرنا أنه غير واجبٍ، فقد استحقَّ اسم الإيمان والإسلام.

٢٣. واتَّفَقُوا على أن مَنْ آمَن بالله تعالى وبرسوله وبكلِّ ما أتى ﷺ به ممَّا نقل عنه نقل الكافة، أو شكَّ في التوحيد أو في النبوة أو في محمد ﷺ أو في حرف ممَّا أتى ﷺ به أو في شريعةٍ أتى ﷺ بها ممَّا نقل عنه نقل الكافة، فإن مَنْ جحد شيئاً ممَّا ذكرنا أو شكَّ في شيءٍ منه، ومات على ذلك، فإنه كافرٌ مشركٌ مخلَّد في النار أبداً^(٩٤).

وقد عمد الشيخ محمد آصف المحسني إلى فهرسة الموارد المتفق عليها بين أهل السنة ضمن أربعين مورداً، على النحو التالي:

١. إن خالق الكون ومدبره هو الله سبحانه وتعالى.
٢. ليس هناك معبود سوى الله، وإن عبادة غيره شركٌ موجبٌ للخروج من رتبة الإسلام.
٣. إن الله ليس له شريك، ولا نظير.
٤. إن ذات الله لا يمكن إدراكها.
٥. إن الله أزليٌّ وأبديٌّ وسرمديٌّ.
٦. إن الله سبحانه وتعالى عالمٌ، وقادرٌ، ومريدٌ، ومختارٌ، وسميعٌ، وبصيرٌ، ومدرِكٌ لكلِّ شيءٍ.
٧. إن جميع الكائنات مخلوقةٌ لله عزَّ وجلَّ.
٨. إن الله حيٌّ.
٩. إن الله متكلِّمٌ وصادقٌ.
١٠. إن الله ليس مركباً من أجزاء.
١١. إن الله ليس بجسمٍ ولا جسماني.
١٢. إن الله ليس محلاً للحوادث.
١٣. إن الله ليس متّحداً مع مخلوقاته، بل وجوده مستقلٌّ عن الموجودات الأخرى.
١٤. إن الله لا يحلّ في شيءٍ.
١٥. إن الله غنيٌّ عمّا سواه.
١٦. إن جميع الكائنات محتاجةٌ إلى الله.
١٧. إن ما جاء في القرآن الكريم والسنة بشأن صفات الله صحيحٌ.
١٨. إن العرش والكرسي واللوح المحفوظ حقٌّ.
١٩. الإيمان بالملائكة والكتب السماوية النازلة على الأنبياء، ولا سيّما القرآن الكريم النازل على النبي الأكرم خاتم الأنبياء ﷺ.
٢٠. إن الوحي إلى الأنبياء حقٌّ؛ وأنه بعد رحيل خاتم الأنبياء ﷺ منقطعٌ.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٢١. إن القرآن الكريم كلام الله، والعمل به واجب، والسنة النبوية حجة على جميع المسلمين، ومعتبرة في كافة العصور.
٢٢. إن الإسلام يعتبر ديناً عالمياً وديناً إلهياً، وجميع الأديان غير الإسلام منسوخة ولا يمكن العمل بها: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩).
٢٣. إن الله لا يظلم العباد.
٢٤. إن الله قد اختار بعض الأشخاص المعصومين لهداية الناس، وأعطاهم النبوة، وبعث إلى الناس الأنبياء والرسل، وأنزل لهم الشرائع السماوية.
٢٥. ليس جميع الأنبياء متساوين في القرب والمقام؛ فهناك منهم من هو أفضل من غيره؛ بصريح القرآن الكريم: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣).
٢٦. إن جميع الأنبياء يتساوون في وجوب الطاعة لهم، قال تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥).
٢٧. هناك من الأنبياء ﷺ من هو من أولي العزم^(٩٥).
٢٨. إن تغيير الزمن لن يحدث أي تغيير في شريعة الإسلام، ويجب الالتزام بتعاليم الإسلام إلى الأبد.
٢٩. إن يوم القيامة والسؤال والحساب وميزان الأعمال كلها حق؛ وإن جميع الناس يُحْشَرُونَ يوم القيامة.
٣٠. إن المعاد ليس روحانياً فقط، وإنما هو روحاني وجسماني.
٣١. إن الجنة للمؤمنين، والنار للكفار، وكلاهما من المخلدين.
٣٢. إن ما جاء في القرآن الكريم والسنة من العذاب في جهنم والنعيم في الجنة حق.
٣٣. إن عالم البرزخ حق.
٣٤. إن الشفاعة حق.
٣٥. إن ما ورد في القرآن والسنة بشأن عالم البرزخ حق.
٣٦. إن منكر القيامة ليس مسلماً.

٣٧. إن نفس المسلم وماله محترمان؛ وإن إزهاق نفسه وسلب ماله حرامٌ.

٣٨. إن الإقرار والاعتراف بالشهادتين (التوحيد والرسالة) لازمٌ، وما جاء به النبي الأكرم ﷺ صحيحٌ.

٣٩. إن الله يحيي ويميت، ولكل نفس أجلٌ؛ وإن الله هو الرزاق.

٤٠. إن معاجز الأنبياء وكرامات الأولياء حقٌ^(٩٦).

وهناك كتاب آخر بعنوان (دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين)، مؤلفه: ياسر بن عبد الرحمن اليحيى^(٩٧). ينتمي هذا الكتاب إلى الاتجاه السلفي. وقد قام في كتابه هذا بنقد آراء المتكلمين، الأعم من المعتزلة والأشاعرة. وقد خصص القسم الأول منه ببحث الإجماع ومكانته، والاختلاف بين إجماع السلف وإجماع المتكلمين. وبعبارة أخرى: تم في هذا القسم بحث المسائل النظرية في دائرة الإجماعات الكلامية.

وأما في القسم الثاني فقد تعرض بالنقد والنقاش لموارد الإجماع في أصول الدين من وجهة نظر المتكلمين. وقد انتقد في هذا القسم ثمانية وأربعين مورداً من موارد الإجماع المدعى في مسائل أصول الدين، ضمن أربعة محاور:

١. توحيد الألوهية والربوبية (١٣ مورداً).

٢. توحيد الأسماء والصفات (٢٥ مورداً).

٣. النبوات والقدر^(٩٨) (٥ موارد).

٤. الإيمان والأسماء والأحكام (٥ موارد).

وتفصيل ذلك على النحو التالي:

١. موارد الإجماع في توحيد الألوهية والربوبية (١٣ مورداً):

- الإجماع على إثبات توحيد الفرد^(٩٩).

- الإجماع على العرَض^(١٠٠).

- الإجماع على استحالة خلوّ الجوامد من الأعراض^(١٠١).

- الإجماع على امتناع الحادث من دون أول^(١٠٢).

- الإجماع على استحباب السفر لزيارة قبر النبي الأكرم ﷺ^(١٠٣).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- الإجماع على فناء جميع العالم^(١٠٤).
- الإجماع على أن قبر النبي الأكرم ﷺ من أفضل البقاع^(١٠٥).
- الإجماع على تنزيه الله تعالى من الجوهر^(١٠٦).
- الإجماع على جواز الاستشفاع بالأموات^(١٠٧).
- الإجماع على جواز الاستغاثة بالأموات^(١٠٨).
- الإجماع على جواز البناء فوق القبور^(١٠٩).
- الإجماع على حدوث الأعراض^(١١٠).
- الإجماع على وجوب النظر من أجل معرفة الله^(١١١).
- ٢. موارد الإجماع في توحيد الأسماء والصفات (٢٥ مورداً):
- الإجماع على استحالة اللذة والألم على الله تعالى^(١١٢).
- الإجماع على استحالة وامتناع قيام الحوادث بالذات الربوبية^(١١٣).
- الإجماع على أن الله لا يتجزأ ولا يتبعض^(١١٤).
- الإجماع على أن الله لا يتحول، ولا يزول، ولا يتغير، ولا ينتقل^(١١٥).
- الإجماع على أن الله لا يوصف بالشخص^(١١٦).
- الإجماع على أن صفات الله قديمة، ولا تتجدد^(١١٧).
- الإجماع على أن علم الله واحد^(١١٨).
- الإجماع على أن قدرة الله على المقدورات واحد^(١١٩).
- الإجماع على أن كلام الله ليس بالحروف والأصوات^(١٢٠).
- الإجماع على أن مذهب السلف هو التفويض^(١٢١).
- الإجماع على جواز تسمية الله تعالى بالشيء^(١٢٢).
- الإجماع على جواز تسمية الله تعالى بالقديم^(١٢٣).
- الإجماع على جواز تأويل (عند الله) في الآيات والروايات^(١٢٤).
- الإجماع على جواز التأويل الأبدي^(١٢٥).
- الإجماع على جواز تأويل آيات المحاربة مع الله وإيذاء الله^(١٢٦).
- الإجماع على جواز تأويل عين الله^(١٢٧).

- الإجماع على جواز تأويل صفة النور^(١٢٨).
 - الإجماع على جواز تأويل صفة الأصابع^(١٢٩).
 - الإجماع على جواز تسمية الله تعالى بالموجود والواجب والصانع والمريد والمتكلم^(١٣٠).

- الإجماع على نفي الكلام الثاني والقديم^(١٣١).
 - الإجماع على نفي الجسميّة عن الله^(١٣٢).
 - الإجماع على نفي الجهة والتحيز عن الله^(١٣٣).
 - الإجماع على نفي الحركة والسكون عن الله^(١٣٤).
 - الإجماع على نفي العَرَض عن الله^(١٣٥).
 - الإجماع على نفي المكان والزمان عن الله^(١٣٦).
 ٣. موارد الإجماع في النبوات والقدر (٥ موارد):

- الإجماع على أن الكرامة تمثّل دليلاً على الولاية^(١٣٧).
 - الإجماع على أن الظلم المنفيّ في حقّ الله تعالى هو التصرف في ملك الغير^(١٣٨).
 - الإجماع على أن الدليل الوحيد على صدق الأنبياء هو معجزاتهم^(١٣٩).
 - الإجماع على عصمة الأنبياء من النسيان والسّهو في أقوال البلاغي^(١٤٠).
 - الإجماع على نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله^(١٤١).

٤. موارد الإجماع في الإيمان والأسماء والأحكام (٥ موارد):

- الإجماع على أن الإيمان في اللغة يعني التصديق^(١٤٢).
 - الإجماع على عدم إمكان اجتماع الكفر والإيمان في العبد^(١٤٣).
 - الإجماع على معصية المجتهد الخاطيء في مسائل أصول الدين^(١٤٤).
 - الإجماع على جواز تسمية الله تعالى بالشيء^(١٤٥).
 - الإجماع على جواز تسمية الله تعالى بالقديم^(١٤٦).

أما الكتاب الآخر ذو الاتجاه السلفي، والذي عمل على جمع الإجماعات في مجال العقائد، فهو كتاب (المسائل العقديّة التي حكى فيها لشيخ الإسلام) ابن تيمية الإجماع جَمْعاً ودراسة^(١٤٧)، وهو من تأليف: خالد بن مسعود الجعيد وعليّ بن جابر

العلياني وناصر بن حمدان الجهي. يشتمل هذا الكتاب على أحد عشر قسمًا. وفي القسم الأول تمّ تناول المباحث النظرية حول الإجماع، من قبيل: التعريف، وإمكان الوقوع، وحجية الإجماع. وأما الأقسام العشرة الأخرى فاختصت بتجميع ودراسة موارد الإجماع في العقائد من وجهة نظر ابن تيمية. وهذه العناوين العشرة هي:

١. توحيد الألوهية والربوبية.
٢. توحيد الأسماء والصفات.
٣. مسائل الإيمان والإسلام.
٤. أحكام مرتكب الكبيرة، والمبتدع، والمنافق.
٥. الإيمان بالملائكة والكتب السماوية.
٦. النبوات.
٧. القدر.
٨. الآخرة.
٩. الإمامة والخلافة.
١٠. الفرق.

وهنا نقدّم قائمةً بموارد الإجماع ضمن كلّ واحدٍ من هذه الأقسام: ومن الجدير بالذكر أن المؤلف يعتمد في كلّ مسألةٍ إلى شرح الموضوع أولاً، ثمّ يبيّن رأي ابن تيمية، ثمّ ينتقل بعد ذلك إلى نقل آراء وأقوال الموافقين له، ويختم ببيان مستندات الإجماع.

١. توحيد الألوهية والربوبية —

١. حقيقة توحيد الأنبياء والرسل هي عبادة الله الفرد، وعدم عبادة غيره^(١٤٨).
٢. اعتبار السؤال من غير الله شركاً، وكذلك زيارة القبور لتلبية الحاجات^(١٤٩).
٣. عدم جواز التوسّل والاستشفاء والاستشفاع بالأنبياء بعد وفاتهم^(١٥٠).
٤. حرمة السجود لغير الله^(١٥١).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٥. حرمة الطواف حول قبور الأنبياء والصالحين^(١٥٢).
٦. حرمة النذر لغير الله، سواء أكان النذر للأنبياء أو غير الأنبياء^(١٥٣).
٧. حرمة السحر والتنجيم^(١٥٤).
٨. عدم جواز البناء فوق القبور، وتعظيمها وتقديسها^(١٥٥).
٩. عدم جواز اتخاذ القبور مساجد ومعابد^(١٥٦).
١٠. حرمة السفر لزيارة مراقد الأنبياء والصالحين والمساجد، غير: مسجد النبي؛ والمسجد الحرام؛ والمسجد الأقصى^(١٥٧).
١١. حرمة التبرك بالقبور، بما في ذلك قبور الأنبياء^(١٥٨).
١٢. حرمة القسم بغير الله^(١٥٩).
١٣. ضرورة وفطرية الإقرار بوجود الصانع^(١٦٠).
١٤. بدعة منهج المتكلمين في الاستدلال على إثبات الصانع^(١٦١).
١٥. خطأ منهج المتكلمين في القول بوجوب نظر المكلفين في مسائل التوحيد^(١٦٢).
١٦. حدوث العالم، وبطلان القول بقدم العالم^(١٦٣).

٢. توحيد الأسماء والصفات —

١. توصيف الله بما ورد في القرآن، وعلى لسان رسول الله ﷺ، دون تحريف وتعطيل وتكليف^(١٦٤) وتمثيل^(١٦٥).
٢. تنزيه الله عن مماثلة المخلوقين^(١٦٦).
٣. الأخذ بظاهر صفات الله، دون تأويل^(١٦٧).
٤. إثبات صفة الوجه واليد لله، دون تحريف وتعطيل^(١٦٨).
٥. إثبات صفة السمع والبصر لله^(١٦٩).
٦. إثبات صفة القدرة والحياة والعلم والإحاطة لله^(١٧٠).
٧. إثبات صفة الأحدية والصمدية لله^(١٧١).
٨. إثبات صفة العلوّ والفوقية لله^(١٧٢).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٩. إثبات صفة الاستواء على العرش لله^(١٧٣).
١٠. إثبات معية الله مع الخلق^(١٧٤).
١١. إثبات صفة القرب والدنو لله مع بعض العباد^(١٧٥).
١٢. مباينة الله عن المخلوق، وبطلان أن تكون ذات الله في كل مكان^(١٧٦).
١٣. إثبات صفة الإرادة والمشيئة لله^(١٧٧).
١٤. إثبات صفة النزول لله على نحو الحقيقة^(١٧٨).
١٥. إثبات صفة الإتيان والمجيء لله على نحو الحقيقة^(١٧٩).
١٦. إثبات صفة الخلق والاصطفاء والاجتباء والتقريب لله على نحو الحقيقة^(١٨٠).
١٧. إثبات صفة الكلام لله على نحو الحقيقة^(١٨١).
١٨. القرآن كلام الله غير المخلوق^(١٨٢).
١٩. إثبات صفة السكوت لله^(١٨٣).
٢٠. إثبات رؤية المؤمنين لله بالعين الجارحة في الآخرة^(١٨٤).
٢١. عدم رؤية الله بالعين الجارحة في الدنيا^(١٨٥).
٢٢. جواز رؤية الله في الدنيا في المنام^(١٨٦).

٣. مسائل الإيمان والإسلام —

١. حقيقة الإيمان بالقول والعمل والنية والسنة^(١٨٧).
٢. وجوب الإيمان بالله، والملائكة والكتب السماوية^(١٨٨).
٣. نقصان وزيادة الإيمان^(١٨٩).
٤. جواز تعليق الإيمان على المشيئة (أنا مؤمن إن شاء الله)^(١٩٠).
٥. كفر من يسب الله^(١٩١).
٦. كفر من ينكر الضروري من الدين^(١٩٢).
٧. كفاية الشهادتين للدخول في الإسلام^(١٩٣).
٨. رابطة الإسلام والإيمان^(١٩٤).
٩. عدم كفاية النطق بشهادة التوحيد للدخول إلى الجنة^(١٩٥).

١٠. كفر منكر أحد الأصول والأركان الإسلامية الخمسة (الشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج)^(١٩٦).
١١. كفر مَنْ يكفر مسلماً^(١٩٧).

٤. أحكام مرتكب الكبيرة والمبتدع والمنافق —

١. الوعد والوعيد في نصوص القرآن بشرط عدم الكفر وعدم التوبة^(١٩٨).
٢. عدم تحقق الكفر بارتكاب المعصية^(١٩٩).
٣. عدم خلود أهل الكبائر في النار^(٢٠٠).
٤. جواز اجتماع الثواب والعقاب^(٢٠١).
٥. ضرر الإصرار على المعاصي، خلافاً لما عليه عقيدة المرجئة^(٢٠٢).
٦. شفاعة النبي لأهل الكبائر في يوم القيامة^(٢٠٣).
٧. محو المعصية الكبيرة بالتوبة^(٢٠٤).
٨. كفر قذف عائشة بما برأها الله منه^(٢٠٥).
٩. الأعمال المخالفة للنصوص باعتقاد الجواز بدعة^(٢٠٦).
١٠. وجوب النهي عن البدعة^(٢٠٧).
١١. جريان عنوان الإسلام على المسلم بحسب الظاهر^(٢٠٨).
١٢. كفر المنافق في الباطن إذا كان النفاق في العقيدة^(٢٠٩).

٥. الإيمان بالملائكة والكتب السماوية —

١. الملائكة من الأعيان المخلوقة^(٢١٠).
٢. سجود الملائكة لآدم^(٢١١).
٣. جبرائيل ملك منفصل عن رسول الله، وهو الرابط بين الله والنبي^(٢١٢).
٤. كفر الاستغاثة بالملائكة^(٢١٣).
٥. إمكان موت الملائكة^(٢١٤).
٦. وجوب الإيمان بالكتب السماوية^(٢١٥).
٧. القرآن كلام مخلوق^(٢١٦).

٨. صوت قارئ القرآن وكتابات القرآن مخلوقة^(٢١٧).
٩. الكتاب النازل على النبي هو القرآن العربي^(٢١٨).
١٠. كلام الله مكتوب في القراطيس^(٢١٩).
١١. كفر تدنيس القرآن^(٢٢٠).
١٢. جواز سماع القرآن^(٢٢١).
١٣. عدم جواز قراءة القرآن بألحان الغناء وآلات الطرب^(٢٢٢).
١٤. هيمنة القرآن على سائر الكتب السماوية السابقة^(٢٢٣).
١٥. عدم جواز معارضة القرآن بالعقل والرأي والقياس والدُّوق^(٢٢٤).
١٦. وقوع التحريف المعنوي في الكتب السماوية السابقة والاختلاف في التحريف اللفظي^(٢٢٥).

٦. النبوات —

١. أفضلية الأنبياء على البشر^(٢٢٦).
٢. عدم عقاب الأنبياء^(٢٢٧).
٣. حتمية أوامر الأنبياء، دون غيرهم^(٢٢٨).
٤. عصمة الأنبياء في تبليغ الرسالة^(٢٢٩).
٥. جواز المرض والجوع والنسيان على الأنبياء^(٢٣٠).
٦. زُندقة مَنْ يدّعي أنه أعلم من الأنبياء^(٢٣١).
٧. كفر الإقرار ببعض الأنبياء دون بعضهم الآخر^(٢٣٢).
٨. كفر الاعتقاد بنبوة النبي قبل نزول الوحي عليه^(٢٣٣).
٩. شرط الإسلام الإقرار بنبوة النبي محمد ﷺ^(٢٣٤).
١٠. أفضلية النبي على غيره^(٢٣٥).
١١. وجوب تحكيم النبي في المشاجرات الدينية والدنيوية^(٢٣٦).
١٢. بعث النبي الأكرم ﷺ إلى الإنس والجن^(٢٣٧).
١٣. كفر وقتل الساب للنبي من المسلمين^(٢٣٨).

١٤. كفر مَنْ بلغه الإسلام ولم يُؤمن^(٢٣٩).
١٥. كفر تصحيح شريعة غير شريعة الإسلام^(٢٤٠).
١٦. عروج عيسى عليه السلام إلى السماء^(٢٤١).

٧. القَدَرُ —

١. وجوب الإيمان بالقَدَر، خيره وشره^(٢٤٢).
٢. قدرة الله على كل شيء، وعلى أفعال العباد أيضاً^(٢٤٣).
٣. علم الله بأحداث المستقبل^(٢٤٤).
٤. تسجيل أحوال الخلق في اللوح المحفوظ^(٢٤٥).
٥. توقّف كل شيء على مشيئة الله^(٢٤٦).
٦. أفعال العباد مخلوقة^(٢٤٧).
٧. قدرة ومشيئة العباد على الأفعال^(٢٤٨).
٨. تنزيه الله من الظلم^(٢٤٩).
٩. الهداية والضلالة من الله^(٢٥٠).
١٠. تأثير الأسباب بقدرة الله^(٢٥١).
١١. بطلان الاحتجاج بالقدرة في المعاصي^(٢٥٢).

٨. القيامة —

١. المعاد الجسماني متفق عليه^(٢٥٣).
٢. وجوب الاعتقاد بالقيامة^(٢٥٤).
٣. كفر مَنْ ينكر إعادة الخلق^(٢٥٥).
٤. السؤال في القبر حق^(٢٥٦).
٥. العذاب والنعيم في القبر على النفس والجسد حق^(٢٥٧).
٦. شفاعة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في يوم القيامة^(٢٥٨).
٧. حشر الناس عراً مجردين^(٢٥٩).
٨. اقتراب الشمس في يوم القيامة^(٢٦٠).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٩. نَصَبُ الميزان في يوم القيامة^(٢٦١).
١٠. نَشْرُ الصحف في يوم القيامة^(٢٦٢).
١١. الحساب والكتاب في يوم القيامة^(٢٦٣).
١٢. الحَوْضُ (نهر الكوثر) للنبيِّ حق^(٢٦٤).
١٣. الصراط حق^(٢٦٥).
١٤. القنطرة بعد الصراط حق^(٢٦٦).
١٥. خلود الجنة والنار^(٢٦٧).

٩. الإمامة والخلافة —

١. إقامة الحجّ والجهاد والجمعة والعيد مع الأمراء والسلاطين، أبراراً كانوا أم فجّاراً^(٢٦٨).
٢. لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق^(٢٦٩).
٣. المرأة لا تكون إماماً^(٢٧٠).
٤. منزلة الخلفاء الراشدين بعد النبي^(٢٧١).
٥. خلافة الخلفاء الراشدين^(٢٧٢).

١٠. الفرق —

١. عدم جواز تكفير الفرق^(٢٧٣).
٢. جواز قتال خوارج^(٢٧٤).
٣. كفر وجواز قتل الفرق التي لا تلتزم بظواهر الإسلام المتواترة^(٢٧٥).
٤. عدم جواز تبديع وتفسيق الفرق المقاتلة من المسلمين^(٢٧٦).
٥. عدم جواز تكفير مرجئة الفقهاء (الأحناف)^(٢٧٧).
٦. كفر الفرقة النصيرية (الذين يؤلّهون علياً عليه السلام)^(٢٧٨).

المقالة الثانية: المسلّمات الأخلاقية —

نعمل في ما يلي على فهرسة المشتركات الأخلاقية، وبعبارة أخرى: المسلّمات

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الأخلاقية، على أساسين:

١. الأحاديث المشتركة —

صدر كتابٌ من ثلاثة أجزاء عن مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، بعنوان (الأخلاق في الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة). ويختصّ الجزء الأول والثاني منه بالخصال الإيجابية والحميدة، حيث اشتمل هذان الجزءان على الروايات المتعلقة بثمانية وخمسين صفة أخلاقية. وأما الجزء الثالث فيختصّ بذكر الأحاديث المرتبطة بالصفات الأخلاقية المذمومة، وقد اشتمل على التعريف بثمانية وثمانين صفة أخلاقية مذمومة بالاستناد إلى الأحاديث. وقد تمّ تبويب جميع هذه الموارد الأخلاقية في هذا الكتاب، ضمن عناوين على أساس الحروف الأبجدية. وأما فهرسة كلا هاتين الطائفتين من الخصائص الأخلاقية فهي كما يلي:

أ. الخصال الأخلاقية الحمودة —

١. الابتلاء، ٢. الإخلاص، ٣. الإحسان والمعروف، ٤. الإخاء، ٥. الأدب، ٦. الاستعاذة، ٧. الاستغفار، ٨. الاستقامة والثبات، ٩. الإطعام والضيافة، ١٠. اغتنام العمر والفرص، ١١. الأمانة، ١٢. البشر والبشاشة، ١٣. البكاء، ١٤. التبيين (التحقق من صحة الأخبار والتقارير)، ١٥. الترغيب والاجتهاد في العمل، ١٦. التسابق والمسارعة، ١٧. التسبيح، ١٨. التقوى والورع، ١٩. التهجد وقيام الليل، ٢٠. التوسّل، ٢١. التواضع، ٢٢. التوبة، ٢٣. التوكّل، ٢٤. الجود والكرم، ٢٥. جهاد النفس، ٢٦. الحلم، ٢٧. الحياء، ٢٨. الدعاء، ٢٩. الذّكر، ٣٠. الرجاء وحسن الظنّ (الجزء الأوّل)، ٣١. الرضا والتسليم، ٣٢. الرّهبة والخوف، ٣٣. الزهد، ٣٤. السرور والفرح والضحك، ٣٥. الشجاعة، ٣٦. الشهادة، ٣٧. الصبر، ٣٨. الصدق، ٣٩. صلة الرّحم، ٤٠. الصمت، ٤١. الطاعة، ٤٢. العبادة، ٤٣. العدل والقسط، ٤٤. العزة، ٤٥. العفة، ٤٦. العمل والسعي، ٤٧. غضّ البصر، ٤٨. الغيرة، ٤٩. القرض، ٥٠. القناعة، ٥١. كظم الغيظ، ٥٢. الكلم الطيّب، ٥٣. المحبة، ٥٤. النزاهة، ٥٥. النشاط، ٥٦. النية، ٥٧. الوقار، والطمأنينة، والسكينة، ٥٨. اليتيم (الجزء الثاني).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ب. الخصال الأخلاقية المذمومة —

١. الاستهزاء، ٢. الإسراف، ٣. اتباع الهوى، ٤. الإيذاء، ٥. إذاعة الفحشاء، ٦. مدّ البصر، ٧. الافتراء، ٨. الاكتناز، ٩. أكل الحرام، ١٠. الإمعة، ١١. الأمن من مكر الله، ١٢. انتهاك الحرمات، ١٣. الإهانة، ١٤. البخل، ١٥. البذاءة، ١٦. البطر، ١٧. البغض، ١٨. البغي، ١٩. البهتان، ٢٠. التبذير، ٢١. التجسس، ٢٢. التحقير، ٢٣. التخاذل، ٢٤. التدابر والتقاطع، ٢٥. التسؤل، ٢٦. التطيّر، ٢٧. التعاون على الإثم والعدوان، ٢٨. التعدي والاعتداء، ٢٩. التعيير، ٣٠. التفرّق، ٣١. التنازع، ٣٢. الجدل، ٣٣. حبّ الدنيا، ٣٤. الحسد، ٣٥. الحقد، ٣٦. الخداع، ٣٧. الخيانة، ٣٨. الذلّ، ٣٩. الذنوب، ٤٠. الرياء، ٤١. السباب، ٤٢. السخط، ٤٣. السفاهة، ٤٤. سوء الخلق، ٤٥. سوء الظنّ، ٤٦. الشحّ، ٤٧. شرب الخمر، ٤٨. الشرّ، ٤٩. الشماتة، ٥٠. الطغيان، ٥١. الطمع، ٥٢. طول الأمل، ٥٣. الظلم، ٥٤. العتوّ، ٥٥. العجب، ٥٦. العدوان، ٥٧. العصيان، ٥٨. عقوق الوالدين، ٥٩. الغدر، ٦٠. الغرور، ٦١. الغشّ، ٦٢. الغضب، ٦٣. الغفلة، ٦٤. الغلّ والغلول، ٦٥. الغدر، ٦٦. الغيّ والإغواء، ٦٧. الفجور، ٦٨. الفحش، ٦٩. الفخر والخيلاء، ٧٠. الفساد، ٧١. الفسوق، ٧٢. قطيعة الرحم، ٧٣. الكبر، ٧٤. الكسل، ٧٥. كفران النعمة، ٧٦. الكيد، ٧٧. اللؤم، ٧٨. اللغو، ٧٩. اللهو واللعب، ٨٠. التجاهر بالمعصية، ٨١. المراء، ٨٢. المكر، ٨٣. النفاق، ٨٤. نقض العهد، ٨٥. النميّة، ٨٦. الهجر، ٨٧. الهمز واللمز، ٨٨. اليأس والقنوط.

٢. كتب الأخلاق —**أ. جدول الأخلاق الحسنة (الفاضلة)، اعتماداً على المصادر الإسلامية^(٢٧٩) —**

تسلسل	الفضيلة	ابن أبي الربيع	التراقي	ابن عدي	ابن مسكويه	الغزالي	ابن عربي	ابن القيم	المجموع
١	الحكمة	♦			♦				٢
٢	العفة	♦		♦	♦	♦	♦		٥
٣	الشجاعة	♦		♦	♦				٣

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

تسلسل	الفضيلة	ابن أبي الربيع	التراقي	ابن عدي	ابن مسكويه	الفزالي	ابن عربي	الإشيهي	المجموع
٤	العدالة	♦	♦	♦	♦		♦		٥
٥	ستر العيوب		♦						١
٦	السعي والجد		♦						١
٧	الصالح		♦					♦	٢
٨	الصدق		♦	♦		♦			٢
٩	الإخلاص		♦						١
١٠	الحلم		♦	♦					٢
١١	القناعة			♦			♦		١
١٢	الرضا			♦		♦			٢
١٣	الشرف			♦			♦		٢
١٤	الصبر			♦		♦	♦	♦	٤
١٥	الاتزان			♦		♦	♦		٣
١٦	الصداقة			♦			♦	♦	٢
١٧	الشفقة			♦			♦	♦	٣
١٨	الوفاء			♦			♦		٢
١٩	كظم الفيظ			♦		♦	♦	♦	٤
٢٠	أداء الأمانة			♦			♦		٢
٢١	حفظ السر			♦			♦	♦	٣
٢٢	التواضع			♦			♦	♦	٢
٢٣	البشر			♦			♦		٢
٢٤	الابتسام			♦					١
٢٥	حسن النية			♦			♦		٢
٢٦	الكرم			♦	♦		♦	♦	٤
٢٧	التنافس			♦			♦		٢
٢٨	علو الهمة			♦			♦		٢
٢٩	الحياء					♦		♦	٢
٣٠	حب الخير					♦			١
٣١	السعي والجد					♦			١

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

تسلسل	الفضيلة	ابن أبي الربيع	التراقي	ابن عدي	ابن مسكويه	الغزالي	ابن عربي	الإشيهي	المجموع
٣٢	كف الأذى					♦			١
٣٣	الإحسان					♦			١
٣٤	الحمد والشكر					♦		♦	٢
٣٥	العطف					♦			١
٣٦	حسن الاستماع					♦			١
٣٧	الاعتذار					♦			١
٣٨	تحمل الأذى					♦			١
٣٩	الحياد						♦		١
٤٠	الذكاء						♦		١
٤١	الإخاء							♦	١
٤٢	الزيارة							♦	١
٤٣	الشفقة							♦	١
٤٤	طهر القلب							♦	١
٤٥	لطف النفس							♦	١
٤٦	حسن العاقبة							♦	١
٤٧	العفو والصفح							♦	١
٤٨	حفظ العهد							♦	١
٤٩	الاعتذار							♦	١
٥٠	النشاء							♦	١
٥١	حسن العشرة							♦	١

ب. جدول الأخلاق القبيحة (الردائل)، اعتماداً على الكتب والثقافة الإسلامية —

تسلسل	الأخلاق	ابن أبي الربيع	التراقي	ابن عدي	ابن مسكويه	الغزالي	ابن عربي	الإشيهي	المجموع
١	الجور	♦					♦		٢
٢	الجهل	♦							١

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

تسلسل	الأخلاق	ابن أبي الربيع	التراقي	ابن عدي	ابن مسكويه	الغزالي	ابن عربي	الإبشيهي	المجموع
٣	الخوف	♦		♦	♦		♦		٤
٤	البخل	♦		♦	♦	♦	♦	♦	٦
٥	الحسد		♦	♦		♦	♦	♦	٥
٦	الظلم		♦		♦				٢
٧	الضعف		♦						١
٨	التملق		♦						١
٩	إفشاء السرّ		♦	♦			♦		٢
١٠	التميمة		♦			♦	♦		٢
١١	الشغب		♦						١
١٢	الشماعة		♦						١
١٣	الجدال		♦						١
١٤	السّحر		♦						١
١٥	الاستهزاء		♦						١
١٦	الغيبة		♦			♦			٢
١٧	التهمة		♦						١
١٨	المديح		♦						١
١٩	الكذب		♦	♦			♦		٣
٢٠	حبّ الجاه		♦				♦		٢
٢١	الكسل		♦						١
٢٢	حبّ الشاء		♦						١
٢٣	الرياء		♦						١
٢٤	النفاق		♦						١
٢٥	البَطَر						♦		١
٢٦	اتباع الشهوات			♦					١
٢٧	الحرص			♦	♦	♦	♦		٤
٢٨	الابتذال			♦			♦		٢
٢٩	الغباء			♦	♦		♦		٣
٣٠	الضجر			♦					١

تسلسل	الأخلاق	ابن أبي الربيع	التراقي	ابن عدي	ابن مسكويه	الغزالي	ابن عربي	الإبشيهي	المجموع
٣١	قلّة الخبرة			♦			♦		٢
٣٢	العشق			♦			♦		٢
٣٣	القسوة			♦			♦		٢
٣٤	الخيانة			♦			♦	♦	٢
٣٥	التجهم			♦			♦		٢
٣٦	الخبث			♦			♦		٢
٣٧	الحقد			♦		♦	♦		٢
٣٨	استصغار التهمة			♦			♦		٢
٣٩	الحق				♦				١
٤٠	التهاون				♦				١
٤١	الإسراف				♦				١
٤٢	التكبر					♦	♦	♦	٢
٤٣	العُجب					♦		♦	٢
٤٤	الرياء					♦			١
٤٥	الغضب					♦			١
٤٦	حبّ المال					♦			١
٤٧	الوقاحة						♦		١
٤٨	الخيانة						♦	♦	٢
٤٩	عدم الصبر						♦	♦	٢
٥٠	حبّ الذات						♦	♦	٢
٥١	السرقه						♦		١
٥٢	العداوة						♦		١
٥٣	النفرة						♦		١

المقالة الثالثة: المسلّمات الفقهية —

لقد تمّ تأليف كتبٍ في موضوع المسلّمات الفقهية. وفي البداية سنقدّم تقريراً
إجماليّاً عن هذه الكتب، لننتقل بعد ذلك إلى نقل موارد الإجماع باختصارٍ.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

١. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، مؤلفه: ابن حزم الظاهري (٣٨٤-٤٥٦هـ).

لقد تمّ في هذا الكتاب فهرسة الموارد المجمع عليها بين المسلمين في مجال العبادات والمعاملات والعقائد، بلفظ: «اتفقوا» و«أجمعوا». وقد بلغ عدد هذه الموارد في هذا الكتاب ١٠٨١ مورداً.

٢. المؤلف من المختلف بين أئمة السلف، مؤلفه: أمين الإسلام الطبرسي. وهذا الكتاب هو تلخيص كتاب الخلاف، للشيخ الطوسي. وقد قال الشيخ الطبرسي في مقدمته: حيث جعل الشيخ الطوسي الإجماع هو الدليل الرئيس في كتاب (الخلاف)، فقد أبرز ذلك في الكثير من الموارد بلفظ «إجماع الفرقة»؛ وإذا كان المورد من موارد الاختلاف أشار إلى ذلك؛ وإن لم يكن هناك إجماع في المسألة ذكر مستندات أخرى.

يقول الطبرسي: لقد حذف تعابير الإجماع، واكتفيت بذكر سائر المستندات الأخرى، وقمت أحياناً بحذف الأدلة قليلة الجدوى. ويُعدّ هذا الكتاب دورة في فقه الخلاف، تمّ فيه جمع آراء المذاهب الفقهية الإسلامية، وهو أنفع لبيان الاختلاف من الموارد المسلمة والإجماعية.

٣. الإجماع عند أئمة السلف الأربعة، مؤلفه: يحيى بن محمد بن هبيرة (٥٦٠هـ). يشتمل هذا الكتاب على تقرير بالأحكام المتفق عليها من قبل الأئمة الأربعة عند أهل السنة، أي: أحمد بن حنبل، وأبو حنيفة، ومالك بن أنس، وابن إدريس الشافعي. وهو كتاب نافع لبيان المسلمات؛ فقد تمّ في هذا الكتاب تقرير الموارد المتفق عليها على ترتيب الأبواب الفقهية باختصار، وأشار في بعض الأحيان إلى الاختلاف بين المذاهب الفقهية أيضاً. إن أسلوب هذا الكتاب شبيه بأسلوب مراتب الإجماع، لابن حزم الظاهري، مع فارق أن مؤلف هذا الكتاب قد جمع الكثير من العناوين الرئيسية في الكتب الفقهية ضمن العناوين العامة. فعلى سبيل المثال: ذكر ضمن كتاب البيوع جميع عناوين المعاملات، من قبيل: الرهن والحوالة والمشاركة وما إلى ذلك. وفي ذيل كتاب المساقاة ذكر موارد من قبيل: الوقف والإرث وإحياء الموات. وقد بلغت

الإحصائية الإجمالية للموارد الفقهية المسلمة في هذا الكتاب ٩٢٦ مورداً.

٤. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، لمؤلفه: سعدي أبو حبيب (في ثلاثة مجلدات).

يعود تاريخ تأليف هذا الكتاب إلى العام ١٣٧٤هـ. وقد صدرت طبعته الرابعة مع بعض الإصلاحات والإضافات سنة ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، عن دار الفكر في دمشق. وقال مؤلفه في مقدمته، بعد بيان مراتب الإجماع: إن الإجماع تارة يكون هو إجماع المسلمين؛ وتارة إجماع الصحابة؛ وتارة إجماع أهل العلم؛ وما إلى ذلك، مقدماً لذلك جدولاً، مبيناً عدد كل واحد من هذه الموارد على النحو التالي:

١. إجماع المسلمين ٨١١ مورداً.

٢. إجماع الصحابة ٣٥٤ مورداً.

٣. إجماع أهل العلم ٢٤٤٧ مورداً.

٤. قول الصحابي الذي ليس له مخالف من الصحابة ٦٦٦ مورداً.

٥. نفي الخلاف ٢٦٥٧ مورداً.

ومجموع الموارد المتقدمة ١٣٩٠٦ مورداً. وقد فهرس المؤلف في هذا الكتاب موارد الإجماع على التسلسل الأبجدي، بادئاً من «آل البيت»، وخاتماً بـ «يوم القيامة». وقد ذكر ذلك ضمن ٤٥٨٧ فقرة، وتمت إحالة جميع الموارد إلى الكتب الفقهية.

٥. إجماعات فقه الشيعة وأحوط الأقوال من أحكام الشريعة، لمؤلفه: إسماعيل

الحسيني المرعشي (١٤١٥هـ).

وقد اشتمل هذا الكتاب على خصوص مسائل الصلاة والطهارة فقط. وهو في حقيقته عبارة عن دورة فقه استدلالية مختصرة. وهو بناءً على ما ذكره مؤلفه في المقدمة إما أن يذكر الأقوال المجمع عليها عند الشيعة، أو ينقل الأحكام المطابقة للاحتياط. وبطبيعة الحال فإن الأمر لم يكن كذلك من الناحية العملية، بل في موارد الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة - من قبيل: التكثف في الصلاة، وقول: آمين، والشهادة الثالثة، والموارد المشابهة - لم يلتزم بالأصل المتقدم.

٦. موسوعة الإجماع في فقه الإمامية، لمؤلفه: أحمد مبلغي (١٤٢٥هـ).

لقد اشتمل هذا الكتاب على الموارد التي ادّعي الإجماع عليها في الكتب الفقهية عند الإمامية المشتملة على الأصول المتلقاة، وكذلك كتب الفقه التفرعي أيضاً. ثم تعرّض إلى بيان الناقلين للإجماع، وألفاظ نقل الإجماع. وهناك في الختام نقداً مختصراً على دعوى الإجماع.

يحتوي الجزء الأول من هذا الكتاب على مباحث الطهارة، وبحث فيه ٢٢١ فرعاً لدعوى الإجماع. يمكن الاستفادة من هذا الكتاب في استخراج الموارد الفقهية المسلمة في الفروع.

٧. إجماعات ابن عبد البر في العبادات (مجلدان)، لمؤلفه: عبد الله بن المبارك (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).

لقد تضمن هذا الكتاب ذكر موارد نقل الإجماع في مؤلفات ابن عبد البر في العبادات من مؤلفاته، مع ضمّ الأقوال المخالفة أو الموافقة، وكذلك مستنداتها، إلى كلّ بحث.

ويمكن لهذا الكتاب أن يكون نافعاً في تشخيص الموارد الفقهية المسلمة^(٢٨٠). وبعد التعريف بهذه الكتب ننتقل الآن إلى تقرير فهرسة بالمسائل الإجماعية في الفقه على أساس ثلاثة كتب:

١. جدول الأحكام المجمع عليها، طبقاً لـ (كتاب مراتب الإجماع)، لابن حزم الظاهري —

الطهارة ^(٢٨١)	١٠ موارد ^(٢٨٢)
الصلاة	٦٠ مورداً
الجنائز	٣ موارد
الزكاة	٣١ مورداً
الركاز [الكنز والمعادن]	٣١ مورداً
الصوم	٢٤ مورداً
الاعتكاف	٣ موارد
الحجّ	٥٠ مورداً
القضاء	٢٣ مورداً
الشهادات وملحقاتها	٤١ مورداً

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

التفليس	مورد واحد
الحجر	٣ موارد
الفصب	٦ موارد
اللقطة	٦ موارد
العتق	مورد واحد
المزارعة والمساقاة	مورد واحد
الإجارة	مورد واحد
اللقيط	مورد واحد
الصلح	مورد واحد
الرهن	٣ موارد
الإكراه	موردان
الوديعة	٣ موارد
الوكالة	٣ موارد
الحوالة	مورد واحد
الكفالة	٤ موارد
النكاح	٥٥ مورداً
الإيلاء	موردان
الطلاق والخلع	١٦ مورداً
الطلاق الرجعي	أربعة موارد
العدة	٢٢ مورداً
الاستبراء	٣ موارد
مواصلة العدة	مورد واحد
الرضاع والنفقة والحضانة	١٣ مورداً
اللعان	٤ موارد
الظهار	٧ موارد
اختلاف الزوجين	موردان
البيوع	٥٧ مورداً
الشفعة	٥٧ مورداً
الشراكة	٧ موارد
القراض	١٥ مورداً
القرض	٥ موارد
العارية	٤ موارد

٤ موارد	إحياء الموات
١٨ مورداً	الصدقة
١١٣ مورداً	الفرائض (الإرث)
٣٠ مورداً	الوصايا
٦ موارد	فَيءُ الجهاد والسير
١٨ مورداً	الإمامة
٥٥ مورداً	الحدود
٤ موارد	الأشربة
٢٠ مورداً	الدماء
٣٤ مورداً	الدِّيَّات والعقوبات
١٠١ مورداً	الصيد والذباحة
٤ موارد	السبق والرماية
١٦ مورداً	الأيمان والنذور
٢٧ مورداً	العتق
٣ موارد	باب (البَدَل والعنوان)

٢. قائمة الأحكام المجمع عليها ، طبقاً لكتاب (الإجماع عند أئمة السلف الأربعة) —

٥ موارد	كتاب الطهارة
مورد واحد	باب إزالة النجاسة
٩ موارد	باب الأنية
٣ موارد	باب في الوضوء
١٦ مورداً	باب السواك والنية في رفع الحدث
٧ موارد	باب ما ينقض الوضوء
٦ موارد	باب الغسل
١٠ موارد	باب التيمم
٩ موارد	باب المسح على الخفين
٧ موارد	باب الحيض
١٤ مورداً	كتاب الصلاة (باب صفة الصلاة)
١٤ مورداً	باب الأذان
١١ مورداً	باب ستر العورة
موردان	باب ذكر حدّ العورة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

باب شروط الصلاة	٣٠ مورداً
باب صلاة الجماعة	مورد واحد
باب سجود التلاوة	موردان
باب ما يُبطل الصلاة وما يكره فيها	٧ موارد
باب ما يجوز فيه الصلاة (ذكر سجود السهو)	موردان
باب قضاء القوائت	موردان
باب القنوت	موردان
باب النوافل الراتبة	مورد وواحد
باب في الإمامة ومن هو أحق بالإمامة	٦ موارد
باب من قصر الصلاة	٤ موارد
باب جمع الصلاة	مورد واحد
باب صلاة الجمعة	٦ موارد
باب غسل الجمعة	٥ موارد
باب صلاة العيدين	٨ موارد
باب صلاة الخوف	٦ موارد
باب صلاة الكسوف	مورد واحد
باب صلاة الاستسقاء	موردان
باب صلاة الجنائز وما يتعلق بالميت	مورد واحد
ذكر الغسل للميت	٩ موارد
باب من هو أحق بالإمامة على الميت	٧ موارد
باب الشهيد	٨ موارد
باب الزكاة	١٢ مورداً
باب زكاة المال	١١ مورداً
باب العُشر	موردان
باب ما جاء في الركاز	٦ موارد
باب الزكاة الفطرة	١٥ مورداً
باب تفرقة الزكاة	١٠ موارد
كتاب الصوم	٦٤ مورداً
باب الاعتكاف	١٨ مورداً
كتاب الحج	١١ مورداً
باب المواقيت	مورد واحد
باب الإحرام والتلبية	٥ موارد

باب الفمرة	١٧ مورداً
باب جنایات الحج	٣١ مورداً
كتاب الأضحیة	١٩ مورداً
باب العقیقة	موردان
باب ما جاء في الختان	مورد واحد
كتاب البيوع	١٧ مورداً
باب الریاء	١٦ مورداً
باب بيع الأصول والثمار	٧ موارد
باب بيع المصرة	٣ موارد
باب في الاستبراء	موردان
باب في المزابحة	١٧ مورداً
باب القرض	٣ موارد
باب صورة بيع العينة	مورد واحد
باب بيع الفزر	٩ موارد
باب بيع السلم	٥ موارد
باب التسعير والاحتكار	موردان
باب الرهان	٣ موارد
باب الحجر على المفلس	٤ موارد
باب الحجر	٤ موارد
باب الصلح	مورد واحد
باب التنازع في الجدار	٥ موارد
باب الحوالة	موردان
باب الضمان	٥ موارد
باب الشركة	موردان
باب المضاربة	موردان
باب الوكالة	٦ موارد
باب الإقرار	٦ موارد
باب العارية	مورد واحد
باب الوديعة	٤ موارد
باب الفصب	٨ موارد
باب الشفعة	موردان
باب الإجارة	٥ موارد

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

كتاب المساقاة	مورد واحد
باب إحياء الموات	موردان
باب الوقف	٤ موارد
باب الهبة	٥ موارد
باب العُمرَة	مورد واحد
باب اللقطة	٦ موارد
باب اللقيط	٤ موارد
باب الجمالة	مورد واحد
باب الوصية	١٦ مورداً
باب الفرائض	٢٤ مورداً
باب ميراث الولاء	١٠ موارد
كتاب النكاح	١٤ مورداً
باب شروط الكفالة	١٧ مورداً
باب كيفية الصدقات	مورد واحد
باب الوليمة	٤ موارد
باب النشوز	موردان
باب الخلع	موردان
باب الطلاق	٤ موارد
باب الكفريات	٣ موارد
باب الرجعة	٥ موارد
باب الإيلاء	موردان
باب الظهار	٣ موارد
باب القذف واللعان	٥ موارد
باب صورة العدة	٣ موارد
باب المفقود	موردان
باب الرضاع	١٠ موارد
باب النفقات	٥ موارد
باب الحضانة	موردان
باب الجنائيات	١٢ مورداً
باب السارق	٤ موارد
باب الدية	١٨ مورداً
باب القسامة	مورد واحد

باب الكفارة	٤ موارد
باب كيفية السحر	مورد واحد
باب المرتد والزندق	٣ موارد
باب قتال أهل البغي	٣ موارد
باب الحدود	٦ موارد
باب ما يجب في اللواط وغيره	٧ موارد
صورة التعزير	مورد واحد
باب السرقة	عشرة موارد
باب حكم قطع الطريق	٤ موارد
باب حد الشرب	٩ موارد
باب ما يضمن وما لا يضمن	-----
باب الجهاد	١٨ مورداً
باب الخراج والجزية	٦ موارد
باب عقد الذمة	٣ موارد
باب في ما ينتقض به العدل	موردان
باب الصيد	٢٧ مورداً
باب السبق والرمية	٤ موارد
باب الأيمان	٨ موارد
باب كفارة الأيمان	٦ موارد
باب النذر	موردان
باب القضاء	٣ موارد
باب المقاسمة في العقار	مورد واحد
باب الدعاوى	٤ موارد
باب الشهادات	١١ مورداً
باب العتق	مورد واحد
باب التدبير	-----
باب الكتابة	موردان
باب حكم أمهات الأولاد	مورد واحد

٣. قائمة الأحكام المجمع عليها ، طبقاً لرؤية الشيخ آصف المحسني —

لقد عمد الشيخ محمد آصف المحسني إلى فهرسة الموارد المتفق عليها من قبل

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الشيعة وأهل السنة على النحو التالي:

١. الصلوات الواجبة فرضاً في اليوم والليلة، وهي خمس صلوات (من سبع عشرة ركعة)، وهي: ركعتان لصلاة الصبح، وأربع ركعات للظهر، وأربع ركعات للعصر، وثلاث ركعات للمغرب، وأربع ركعات للعشاء، مع الطهارة وسائر الشرائط الأخرى.
٢. وجوب استقبال الكعبة في الصلاة ودفن الأموات والدُّبُح وما إلى ذلك.
٣. وجوب الصلاة على الميت.
٤. وجوب صيام شهر رمضان من كل عام.
٥. وجوب زكاة الأموال، وزكاة الفطرة.
٦. وجوب حج بيت الله الحرام على المستطيع.
٧. خُمُسُ الغنائم وبعض الموارد الأخرى.
٨. وجوب الجهاد؛ للدفاع عن بيضة الإسلام ونشر تعاليمه.
٩. وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
١٠. وجوب تجهيز الميت، من قبيل: الغسل والكفن والدفن.
١١. وجوب ردّ السلام، واستحباب البدء به.
١٢. حرمة الإهانة والشتم والغيبة والافتراء والإضرار بالآخرين وسوء الظنّ بهم.
١٣. حرمة الظلم والغصب والقتل والرياء والرياء.
١٤. حرمة الزنا واللواط وبعض مقدمات ذلك.
١٥. وجوب الحجاب على النساء بالنسبة إلى غير المحارم.
١٦. صحّة المعاملات، من قبيل: البيع والإجارة والمضاربة وما إلى ذلك.
١٧. لزوم عقد النكاح في تحقّق الزوجية، وإزالتها بالطلاق، ووجوب العدة للمطلّقة.
١٨. وجوب تطبيق الأحكام والحدود والديّات والقصاص والضمان.
١٩. تقسيم تركة الميت والميراث على طبق ما جاء في القرآن الكريم والسنة الشريفة.
- والعشرات من الموارد الأخرى من الواجبات والمحرمات والأحكام الوضعيّة،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

التي يستدعي استيفائها بأجمعها تطويل الكلام^(٢٨٣).

إلى هنا عمدنا إلى فهرسة المسائل الإجماعية في المجالات الثلاثة، وهي: العقائد؛ والأخلاق؛ والفقه. ويمكن لهذه الفهارس أن تستعمل في رسم مقومات التدوين. ويمكن لنا أن نستنتج من هذه الفهارس رؤوس التعاليم الإسلامية المجمع عليها والمقبولة من قبل مختلف الفرق والمذاهب، وأن الاختلافات فيما بينها تعود إلى بعض الفروع أو تفسيرها.

الهوامش

- (١) الفاضل المقداد السيوري، التنقيح الرائع ١: ٣.
- (٢) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ١٣، طبعة مؤسسة آل البيت^(عليه السلام).
- (٣) مدارك الأحكام ١: ٣، طبعة مؤسسة آل البيت^(عليه السلام).
- (٤) الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء ١: ٥٩.
- (٥) موقع آينده، بتاريخ: ٢١ / ٥ / ١٣٩٠ هـ.ش.
- (٦) للمزيد من الاطلاع انظر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم من البداية إلى هذه اللحظة ٢: ٢٨٦ - ٢٨٧.
- (٧) للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر: حواراً مع الشيخ رسول جعفریان في فصلية هفت آسمان، العدد ٢٢: ٣٢ - ٣٣، ٦٢، صيف عام ١٣٨٣ هـ.ش.
- (٨) العروة الوثقى ١: ٤ - ٥.
- (٩) المصدر السابق: ٥.
- (١٠) الكليني، الكافي ٣: ٢٦٨؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢٠٨؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٢٣٩؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٣١٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧: ٢٦٧.
- (١١) الكافي ٣: ٣٧٠، باب مَنْ حافظ على صلاته أو ضيعها، ح ١٥.
- (١٢) تقدّم ذكر هذه الروايات في الاتجاه الولائي: ٤٩ - ٥٢.
- (١٣) ابن قولويه القمي، كامل الزيارات: ٦.
- (١٤) المصدر السابق: ١٦٥.
- (١٥) المصدر السابق: ٣٢١.
- (١٦) المصدر السابق: ٣٢٨.
- (١٧) الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٨٤.
- (١٨) النجم الثاقب: ٤٠١ - ٤٠٢؛ مفاتيح الجنان: ٩١٢ - ٩١٤، قصة تشرف السيد الرشتي.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (١٩) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٢٨.
- (٢٠) المصدر السابق ١: ٢٩.
- (٢١) الخواجة عبد الله الأنصاري، مناجات نامة، رقم ٢٧٨.
- (٢٢) بوستان سعدي: ٥٥، البيت رقم ٥٤٣.
- (٢٣) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٩: ٦٢.
- (٢٤) كتاب ألفه السيد جمال الدين الأسدآبادي [الأفغاني] عندما كان مقيماً في بلاد الهند، تحت عنوان (حقيقة المذهب النيتشيري وبيان حال النيتشريين)، جواباً عن سؤال طرحه عليه أحد المسلمين في مدينة (حيدر آباد دكن)، وطلب منه توضيح معنى (النتشيزم: Naturalism). المعرب.
- (٢٥) جمال الدين الأسدآبادي، حقيقت مذهب نيچريه وبيان حال نيچريان: ٣٥ - ٣٩.
- (٢٦) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٣١٤.
- (٢٧) المجلسي، رسالة في الاعتقادات: ١٥ - ١٦.
- (٢٨) الحسينية التي كان الدكتور علي شريعتي يلقي كلماته فيها.
- (٢٩) محمد مهدي جعفري، همكام يا آزادي ٢: ٢١٠.
- (٣٠) للمزيد من الاطلاع انظر: جعفر مرتضى العاملي، خلفيات مأساة الزهراء، دار السيرة، بيروت، ١٩٩٨م؛ جعفر مرتضى العاملي، كربلاء فوق الشبهات، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- (٣١) انظر: الشيخ المفيد، أوائل المقالات: ٣٣٥؛ منتجب الدين، الأربعون حديثاً: ٤٤ - ٤٥؛ ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي ٤: ٨٦؛ المجلسي، بحار الأنوار ٣٩: ٢٤٨، ٢٥٦؛ الماحوزي، كتاب الأربعين: ١٠٥؛ الأربلي، كشف الغمة ١: ٩٢، ١٠٣؛ ابن جبير، نهج الإيمان: ٤٤٩: ٤٤٩؛ العلامة الحلي، كشف اليقين: ٢٢٥؛ القندوزي الحنفي، ينابيع المودة ١: ٢٧٠، ٣٧٥؛ ٢: ٢٥٠.
- (٣٢) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٢؛ شاذان بن جبرئيل، الروضة في فضائل أمير المؤمنين: ٩٦.
- (٣٣) انظر هذا الحديث في تفسير الميرزا القمي لهذا الحديث في كتاب جامع الشتات: ٨١٨ - ٨٢٣.
- (٣٤) الكليني، الكافي ٢: ١٨.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المصدر السابق ٢: ١٨ - ١٩.
- (٣٧) الصدوق، الخصال: ٢٧٨.
- (٣٨) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٢٩٦.
- (٣٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٦: ٣٤٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٣: ٧٦ - ٩٥.
- (٤٠) الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥.
- (٤١) المصدر السابق ٨: ٢٨٦.
- وللمزيد من الاطلاع انظر: الشيخ الأنصاري، المكاسب المحرمة ١: ٤٢٢ - ٤٢٥، ٤٧١ - ٤٧٢.
- (٤٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٩٥: ٣٥١ - ٣٥٦.

- (٤٣) الكليني، الكافي ٢: ١٢٥، ح ٥.
- (٤٤) المصدر السابق ٨: ٧٩ - ٨٠، ح ٣٥.
- (٤٥) المصدر السابق ٢: ٣٨٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٣: ٧٧.
- (٤٦) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٢: ٤٨.
- (٤٧) وقيل: إنه كان حياً سنة ١٠٨٣هـ، المعرب.
- (٤٨) حديث نبوي. وللوقوف على إسناده انظر: روح الأرواح: ٦٨٢.
- (٤٩) في الأصل (مفروضة). وقد فسرها صاحب النص بالبارزة والشاخصة، ولكن لا يبعد أن يكون خطأ طباعياً أو إملائياً من الناسخ. المعرب.
- (٥٠) مجموع الرسائل الفارسية: ١٥٥ - ١٥٦.
- (٥١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤، ح ٣٣١٤٥.
- (٥٢) مجموعه رسائل فارسي: ١٥٨. (مصدر فارسي).
- (٥٣) تفسير كشف الأسرار ٢: ٧١، ح ١٦٤.
- (٥٤) وسائل الشيعة ١١: ١٨٨، عن محمد بن الحسين الرضي في نهج البلاغة، عن أمير المؤمنين أنه قال: (الصبر صبران: صبر على ما تحب؛ وصبر على ما تكره). ثم قال: (إن ولي محمد من أطاع الله وإن بعدت لُحمته، وإن عدو محمد من عصى الله وإن قربت قرابته).
- (٥٥) حديث نبوي. راجع: سنن ابن ماجه ١: ٨٢.
- (٥٦) مجموعه رسائل فارسي: ١٥٩ - ١٦١. (مصدر فارسي).
- (٥٧) انظر: شهاب الأخبار: ٢٤٧؛ مشكاة الأنوار: ٣١٧، عن عبد الله بن سنان قال: (كنّا جماعة عند أبي عبد الله عليه السلام، فذكروا السلطان؛ فسبهم من كان في المجلس ودعا عليهم، فقال أبو عبد الله: لا تسبوا السلطان؛ فإن السلطان ظل الله في الأرض، ولكن ادعوا الله يصلحهم؛ فإن صلاحهم لكم صلاح).
- (٥٨) العلامة المجلسي، رجعت: ٥ - ٦. (مصدر فارسي).
- (٥٩) المصدر السابق: ٨.
- (٦٠) كاوان: اسم قبيلة بني عبد قيس. وجزيرة كاوان اسم لإحدى الجزر الواقعة في الخليج الفارسي (انظر: علي أكبر دهخدا، لغتنامه (معجم لغوي فارسي موسوعي) ١: ٣٠٩). وهناك حالياً من يرى أنها جزيرة قشم. (انظر: تاريخ جنوب، الموقع الخاص لعلّي رضا زعيم).
- (٦١) العلامة المجلسي، رجعت: ١١ - ١٢. (مصدر فارسي).
- (٦٢) صحيفة رسالت، بتاريخ: ١٩ / تير / ١٣٦٨هـ.ش.
- (٦٣) موقع آفتاب، بتاريخ: ١٢ / شهريور / ١٣٨٩هـ.ش.
- (64) cyber war.
- (٦٥) موقع مهدي خزعلي، بتاريخ: ٣١ / ٤ / ١٣٨٩هـ.ش.
- (٦٦) صحيفه إمام (صحيفة الإمام) ١٩: ١٥٣، ٤٨٦؛ موقع رجانيوز، نقلاً عن الشيخ الوحيد الخراساني، بتاريخ: ٢٩ / فروردين / ١٣٩١هـ.ش؛ مقالة السيد محمد سروش محلاتي، بعنوان:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (روايتي مخدوش أز مباني فقهي إمام خميني)، موقع محمد سروش محلاتي.
 (٦٧) المجلسي، بحار الأنوار ١٠١: ٢٦١.
 (٦٨) العلامة الشعراني، نثر طوبى ١: ٢٧٢.
 (٦٩) المهندس مهدي بازركان، مجموعة آثار (الأعمال الكاملة) ١٧: ٢٩٣. (مصدر فارسي).
 (٧٠) المصدر السابق ١٧: ٢٩٦.
 (٧١) والأصح أن السلطة هي التي سعت إليهما، لا أنهما سعيًا إليها. المعرب.
 (٧٢) انظر: المصدر السابق ١٧: ٢٨٣ - ٢٩١.
 (٧٣) انظر: المصدر السابق ١٧: ٢٩٣.
 (٧٤) المصدر السابق ١٧: ٣١٢.
 (٧٥) انظر: المصدر السابق ١٧: ٣١٣.
 (٧٦) المصدر السابق ١٧: ٣١٤.
 (٧٧) انظر: المصدر السابق ١٧: ٣١٩.
 (٧٨) المصدر السابق ١٧: ٢٩٧ - ٢٩٩.
 (٧٩) المصدر السابق ١٧: ٣٠٠.
 (٨٠) محمد رضا حكيمي، جامعه سازي قرآني (بنية المجتمع القرآني): ٣٨ - ٣٩. (مصدر فارسي).
 (٨١) المصدر السابق: ٤٣ - ٤٤.
 (٨٢) المجلسي، بحار الأنوار ٣٣: ٦٠٨؛ ٧٤: ٢٥٨.
 (٨٣) محمد رضا حكيمي، جامعه سازي قرآني: ٤٥ - ٤٦. (مصدر فارسي).
 (٨٤) محمد رضا حكيمي، أحكام دين وأهداف دين: ٥١. (مصدر فارسي).
 (٨٥) محمد رضا حكيمي، جامعه سازي قرآني: ١٦٩ - ١٧٠. (مصدر فارسي).
 (٨٦) المصدر السابق: ١٦٨.
 (٨٧) الكليني، الكافي ٢: ١٦٤، ح ٦.
 (٨٨) إن هذا الرأي قد تمّ طرحه في عقد الثمانينات في إيران من قِبَل الأستاذ مصطفى ملكيان، وكان له حوارات ومؤتمرات في توضيح هذه الرؤية. وللمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر:
 - پروژۀ عقلانيت و معنويت، في حوار مع مصطفى ملكيان في موقع شفقنا، بتاريخ: ١٦ / خرداد / ١٣٩١ هـ.ش).
 - مهرنامه، العدد ٣، بتاريخ: خرداد / ١٣٨٩ هـ.ش.
 ولقد استفدنا هذا التقرير من مقال تفصيلي لصديقنا الفاضل والمحقق المحترم الدكتور السيد حسن إسلامي.
 (٨٩) إعداد وتنظيم أسئلة لاختبار التوجه الديني استناداً إلى الإسلام: ١٦١ - ١٦٥.
 (٩٠) انظر: مباني نظري مقياس هاي ديني (المباني النظرية للمعايير الدينية): ٣٨ - ٤٥. (مصدر فارسي).
 (٩١) المصدر السابق: ٣٨٧ - ٣٨٨.

- (٩٢) المصدر نفسه.
- (٩٣) إن هذا الكلام لا يتفق مع ما عليه عقيدة الشيعة.
- (٩٤) ابن حزم الظاهري، مراتب الإجماع: ٢٦٧ - ٢٧٣.
- (٩٥) يذهب الإمامية إلى الاعتقاد بأن أولي العزم من الأنبياء خمسة، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ﷺ. وهؤلاء الأنبياء أفضل من الأنبياء الآخرين. وأما بين أهل السنة فهناك خلافٌ في هذا الشأن.
- (٩٦) محمد آصف المحسني، تقريب مذاهب أز نظر تا عمل: ٣٨ - ٤١. (مصدر فارسي).
- (٩٧) صدر هذا الكتاب عن دار الميعان للنشر والتوزيع في الرياض سنة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، في ٨٢١ صفحة باللغة العربية.
- (٩٨) إن المراد من النبوات المباحث المرتبطة بالنبوة والأنبياء، والمراد من القدر المباحث المرتبطة بالأفعال الإلهية والقضاء والقدر.
- (٩٩) ياسر بن عبد الرحمن اليحيى، دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين: ٤٢٣.
- (١٠٠) المصدر السابق: ٤٣٢.
- (١٠١) المصدر السابق: ٤٣٣.
- (١٠٢) المصدر السابق: ٤٦٦.
- (١٠٣) المصدر السابق: ٣٧٧.
- (١٠٤) المصدر السابق: ٤٦١.
- (١٠٥) المصدر السابق: ٣٩٦.
- (١٠٦) المصدر السابق: ٥٣٠.
- (١٠٧) المصدر السابق: ٣٥٢.
- (١٠٨) المصدر السابق: ٣٢٧.
- (١٠٩) المصدر السابق: ٣٦٦.
- (١١٠) المصدر السابق: ٤٣٢.
- (١١١) المصدر السابق: ٤٠٦.
- (١١٢) المصدر السابق: ٥٣.
- (١١٣) المصدر السابق: ٥٠٧.
- (١١٤) المصدر السابق: ٥٣٣.
- (١١٥) المصدر السابق: ٥٣٣، ٥٣٦.
- (١١٦) المصدر السابق: ٦٠٥.
- (١١٧) المصدر السابق: ٥٠٥.
- (١١٨) المصدر السابق: ٥٠٧.
- (١١٩) المصدر نفسه.
- (١٢٠) المصدر السابق: ٥٩٠.

(١٢١) المصدر السابق: ٦١٢.

(١٢٢) المصدر السابق: ٥٧٩.

(١٢٣) المصدر السابق: ٤٩٢.

(١٢٤) المصدر السابق: ٥٨٠.

(١٢٥) المصدر السابق: ٥٦٩.

(١٢٦) المصدر السابق: ٥٨٤.

(١٢٧) المصدر السابق: ٥٦٠.

(١٢٨) المصدر السابق: ٥٥١.

(١٢٩) المصدر السابق: ٥٧٤.

(١٣٠) المصدر السابق: ٤٩٩.

(١٣١) المصدر السابق: ٥٠٧.

(١٣٢) المصدر السابق: ٥٢٣.

(١٣٣) المصدر السابق: ٥٢٦.

(١٣٤) المصدر السابق: ٥٣٣.

(١٣٥) المصدر نفسه.

(١٣٦) المصدر السابق: ٥٢٩.

(١٣٧) المصدر السابق: ٦٤٣.

(١٣٨) المصدر السابق: ٦٧٦.

(١٣٩) المصدر السابق: ٦٣٤.

(١٤٠) المصدر السابق: ٦٥٢.

(١٤١) المصدر السابق: ٦٦٧.

(١٤٢) المصدر السابق: ٦٩١.

(١٤٣) المصدر السابق: ٧٠٢.

(١٤٤) المصدر السابق: ٧١١.

(١٤٥) المصدر السابق: ٤٧٩.

(١٤٦) المصدر السابق: ٤٩٢.

(١٤٧) صدر هذا الكتاب عن دار الهدى النبوي في مصر ودار الفضيلة في السعودية، سنة ١٤٢٨ هـ -

٢٠٠٧ م، في ٩٩٣ صفحة باللغة العربية.

(١٤٨) خالد بن مسعود الجعيد وعلي بن جابر العلياني وناصر بن حمدان الجهي، المسائل العقديّة

التي حكى فيها [شيخ الإسلام] ابن تيمية الإجماع جمعاً ودراسة: ٩٤.

(١٤٩) المصدر السابق: ١١٤، ١١٦.

(١٥٠) المصدر السابق: ١١٧، ١٢٠.

(١٥١) المصدر السابق: ١٣٣.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (١٥٢) المصدر السابق: ١٤١.
- (١٥٣) المصدر السابق: ١٤٥.
- (١٥٤) المصدر السابق: ١٥٥.
- (١٥٥) المصدر السابق: ١٦٧.
- (١٥٦) المصدر السابق: ١٧٥.
- (١٥٧) المصدر السابق: ١٩٨.
- (١٥٨) المصدر السابق: ٢١٣.
- وهذا الأمر لا ينسجم مع عقائد الشيعة؛ لأن الأنبياء أحياء ومقربون من الله حتى بعد وفاتهم أيضاً. وكما يمكنهم أن يكونوا موضعاً للتوسل في حياتهم - كما يرى ابن تيمية - كذلك هو شأنهم بعد الوفاة أيضاً.
- (١٥٩) المصدر السابق: ٢٢٩.
- (١٦٠) المصدر السابق: ٢٣٧.
- (١٦١) المصدر السابق: ٢٥٢.
- (١٦٢) المصدر السابق: ٢٦٢.
- (١٦٣) المصدر السابق: ٢٧٨.
- (١٦٤) بمعنى القول بأن الله كفيّة.
- (١٦٥) المصدر السابق: ٢٩٣.
- (١٦٦) المصدر السابق: ٣٠٩.
- (١٦٧) المصدر السابق: ٣٢٧.
- (١٦٨) المصدر السابق: ٣٤١، ٣٤٤.
- (١٦٩) المصدر السابق: ٣٤٩.
- (١٧٠) المصدر السابق: ٣٥٢، ٣٥٨.
- (١٧١) المصدر السابق: ٣٦٤.
- (١٧٢) المصدر السابق: ٣٦٩.
- (١٧٣) المصدر السابق: ٣٧٨.
- (١٧٤) المصدر السابق: ٣٨٨.
- (١٧٥) المصدر السابق: ٣٩٢.
- (١٧٦) المصدر السابق: ٤٠١.
- (١٧٧) المصدر السابق: ٤٢٨.
- (١٧٨) المصدر السابق: ٤٣٢.
- (١٧٩) المصدر السابق: ٤٣٦.
- (١٨٠) المصدر السابق: ٤٤٢.
- (١٨١) المصدر السابق: ٤٦٠.

- (١٨٢) المصدر السابق: ٤٧٨.
- (١٨٣) المصدر السابق: ٤٩٧.
- (١٨٤) المصدر السابق: ٥٠٠.
- (١٨٥) المصدر السابق: ٥٠٨.
- (١٨٦) المصدر السابق: ٥١٩.
- (١٨٧) المصدر السابق: ٥٢٠، ٥٢١.
- (١٨٨) المصدر السابق: ٥٣٠.
- (١٨٩) المصدر السابق: ٥٣٤.
- (١٩٠) المصدر السابق: ٥٤١.
- (١٩١) المصدر السابق: ٥٤٧.
- (١٩٢) المصدر السابق: ٥٥٤.
- (١٩٣) المصدر السابق: ٥٦١.
- (١٩٤) المصدر السابق: ٥٦٩.
- (١٩٥) المصدر السابق: ٥٧٦.
- (١٩٦) المصدر السابق: ٥٨٠.
- (١٩٧) المصدر السابق: ٥٨٤.
- (١٩٨) المصدر السابق: ٥٩٨.
- (١٩٩) المصدر السابق: ٦٠١.
- (٢٠٠) المصدر السابق: ٦٠٧.
- (٢٠١) المصدر السابق: ٦١١.
- (٢٠٢) المصدر السابق: ٦١٤.
- (٢٠٣) المصدر السابق: ٦٢٠.
- (٢٠٤) المصدر السابق: ٦٢٤.
- (٢٠٥) المصدر السابق: ٦٢٩.
- (٢٠٦) المصدر السابق: ٦٣٥.
- (٢٠٧) المصدر السابق: ٦٤١.
- (٢٠٨) المصدر السابق: ٦٥٠.
- (٢٠٩) المصدر السابق: ٦٥٤.
- (٢١٠) المصدر السابق: ٦٦٤.
- (٢١١) المصدر السابق: ٦٧٣.
- (٢١٢) المصدر السابق: ٦٨٠.
- (٢١٣) المصدر السابق: ٦٨٧.
- (٢١٤) المصدر السابق: ٦٩٣.

- (٢١٥) المصدر السابق: ٧٠٣.
- (٢١٦) المصدر السابق: ٧٠٨.
- (٢١٧) المصدر السابق: ٧١٧.
- (٢١٨) المصدر السابق: ٧٢٣.
- (٢١٩) المصدر السابق: ٧٢٨.
- (٢٢٠) المصدر السابق: ٧٣٢.
- (٢٢١) المصدر السابق: ٧٣٧.
- (٢٢٢) المصدر السابق: ٧٤١.
- (٢٢٣) المصدر السابق: ٧٤٨.
- (٢٢٤) المصدر السابق: ٧٥٣.
- (٢٢٥) المصدر السابق: ٧٦٠.
- (٢٢٦) المصدر السابق: ٧٧١.
- (٢٢٧) المصدر السابق: ٧٧٣.
- (٢٢٨) المصدر السابق: ٧٧٥.
- (٢٢٩) المصدر السابق: ٧٧٧.
- (٢٣٠) المصدر السابق: ٧٧٨.
- (٢٣١) المصدر السابق: ٧٨٢.
- (٢٣٢) المصدر السابق: ٧٨٣.
- (٢٣٣) المصدر السابق: ٧٨٧.
- (٢٣٤) المصدر السابق: ٧٩٠.
- (٢٣٥) المصدر السابق: ٧٩٣.
- (٢٣٦) المصدر السابق: ٧٩٧.
- (٢٣٧) المصدر نفسه.
- (٢٣٨) المصدر السابق: ٧٩٩.
- (٢٣٩) المصدر السابق: ٨٠٣.
- (٢٤٠) المصدر السابق: ٨٠٥.
- (٢٤١) المصدر السابق: ٨٠٧.
- (٢٤٢) المصدر السابق: ٨١٢.
- (٢٤٣) المصدر السابق: ٨١٧.
- (٢٤٤) المصدر السابق: ٨٢١.
- (٢٤٥) المصدر السابق: ٨٢٦.
- (٢٤٦) المصدر السابق: ٨٢٩.
- (٢٤٧) المصدر السابق: ٨٣٢.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٢٤٨) المصدر السابق: ٨٣٧.
- (٢٤٩) المصدر نفسه.
- (٢٥٠) المصدر السابق: ٨٤٠.
- (٢٥١) المصدر السابق: ٨٤٣.
- (٢٥٢) المصدر السابق: ٨٤٥.
- (٢٥٣) المصدر السابق: ٨٥٠.
- (٢٥٤) المصدر السابق: ٨٥٣.
- (٢٥٥) المصدر السابق: ٨٥٥.
- (٢٥٦) المصدر السابق: ٨٥٧.
- (٢٥٧) المصدر السابق: ٨٦٠.
- (٢٥٨) المصدر السابق: ٨٦٣.
- (٢٥٩) المصدر السابق: ٨٧٢.
- (٢٦٠) المصدر السابق: ٨٧٣.
- (٢٦١) المصدر السابق: ٨٧٤.
- (٢٦٢) المصدر السابق: ٨٧٦.
- (٢٦٣) المصدر السابق: ٨٧٧.
- (٢٦٤) المصدر السابق: ٨٧٨.
- (٢٦٥) المصدر السابق: ٨٨٠.
- (٢٦٦) المصدر السابق: ٨٨٢.
- (٢٦٧) المصدر السابق: ٨٨٦، ٨٨٧.
- (٢٦٨) المصدر السابق: ٨٩٧.
- (٢٦٩) المصدر السابق: ٩٠١.
- (٢٧٠) المصدر السابق: ٩٠٤.
- (٢٧١) المصدر السابق: ٩٠٦.
- (٢٧٢) المصدر السابق: ٩١٠.
- (٢٧٣) المصدر السابق: ٩١٨، ٩١٩.
- (٢٧٤) المصدر السابق: ٩٢٠.
- (٢٧٥) المصدر السابق: ٩٢٤.
- (٢٧٦) المصدر السابق: ٩٢٩.
- (٢٧٧) المصدر السابق: ٩٣٣.
- (٢٧٨) المصدر السابق: ٩٣٥.

(٢٧٩) انظر: مباني نظري مقياس هاي ديني: ٥٣ - ٥٦. (مصدر فارسي).

(٢٨٠) يتم التذكير في كتاب المسائل العقديّة التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع: ٧ بكتاب بعنوان:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(موسوعة الإجماع لشيخ الإسلام ابن تيمية)، لمؤلفه: د. عبد الله بن مبارك البوصي، ولم يرد له ذكرٌ في فهرسة مصادر ذلك الكتاب، ولم يقف له كاتب هذه السطور على أثر.

(٢٨١) حيث إن الموارد المتقدمة تفتقر إلى الترقيم في هذا الكتاب فقد عمدنا إلى استخراج العدد من تعابير: (اتفقوا) أو (أجمعوا) الواردة في بداية الفقرات. وبطبيعة الحال قد يُؤتى في بعض الأحيان على ذكر أكثر من حكم ضمن فقرةٍ من الفقرات، وهي تُعدّ هنا حكماً واحداً.

(٢٨٢) المقصود من المورد المسائل التي تمّ ادعاء الاتفاق والإجماع عليها ضمن هذه العناوين.

(٢٨٣) انظر: تقريب مذاهب أز نظر تا عمل (التقريب بين المذاهب من التنظير إلى التطبيق): ٤١ - ٤٢. (مصدر فارسي).

المدرسة التفكيكية

قراءة ونقد

أ. علي رضا بهار دوست (*)

ترجمة: حسن الخرس

مقدمة —

إن أحد التيارات الفكرية - الدينية المعاصرة التي انبعثت من أرض خراسان تياراً حمل همّ ترويجه وتوضيحه أشهر رموزه: الأستاذ محمد رضا الحكيمي، الذي أطلق على هذا التيار اسم «المدرسة التفكيكية». وبهذا الاسم اشتهر في المحافل والمراكز العلمية. ولكن هل استعمال لفظ «مدرسة» للتفكيك صحيح أم أنه يجب التعبير عنه بلفظ «تيار» أو «رواية»؟ هذا أمر آخر، لا شأن لنا به الآن هنا.

ولكن على أيّ تقدير لا يوجد شك في أنّ الأساس الذي تقوم عليه المدرسة التفكيكية هو الفصل والتمييز بين الطرق والمناهج المعرفية الثلاثة: العقل؛ والوحي؛ والشهود الباطني أو الكشف.

إنّ للتفكيك جذوراً وقواعد في مراحل مختلفة من الحضارة الإسلامية، وبين العلماء والمفكرين المسلمين. وحينما جاء بعدئذ الأستاذ الحكيمي؛ ليشرح «المدرسة التفكيكية» على شكل صياغة جديدة لهذه الرؤية، أضاف إلى فكرة التفكيك بين طرق المعرفة الثلاثة مظهراً مشوّقاً، وذلك بوساطة طرح مقولة: «العقل الدينيّ المستقل».

(*) كاتبٌ وباحثٌ في الفكر الدينيّ.

في السنوات الأخيرة الماضية ألّفت عدّة كتب في مجال دراسة وتحليل «المدرسة التفكيكية»، والتي جاء غالبها بطابع فلسفي؛ فأهمّ هذه الآثار هي:

١. العلم والعقل في رؤية المدرسة التفكيكية، تأليف: السيد عباس المرتضوي.
٢. المنهج والفكر، دراسة وتحليل لمباني ورؤى المدرسة التفكيكية، تأليف: السيد محمد الموسوي^(١).

٣. نقد وتحليل نظرية التفكيك، تأليف: محمد رضا إرشادي نيا^(٢).
٤. كما يلزم بالطبع أن نذكر كتاب قصّة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، من تأليف: الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني^(٣)، الذي قد بحث أسس هذه النظرية، وقام بنقدها، ولكن بشكل موجز ومختصر، وبنحو غير مباشر. وأما في هذه الفترة فلم يتمّ نشر أيّ مؤلّفات تحليلية جادّة، سواء كانت في الدفاع عن هذه المدرسة أم في نقد أسسها ومبانيها. ولكن بالطبع توجد مؤلّفات مختلفة منشورة قد أخذت جانب الاحتفاء بشخصيّة الأستاذ الحكيمي بشكل أكبر من نفس الاشتغال بمسائل البحث.

ولأجل التمثيل يمكن ذكر هذين العنوانين:

١. فيلسوف العدالة، نظرة في الحياة العلميّة والعملية للعلامة محمد رضا الحكيمي، من تأليف: كريم فيضي.
٢. طريق النور، رسول المعرفة وقائد المسيرة الأستاذ محمد رضا الحكيمي، من تأليف: محمد إسفندياري.
٣. وكذلك في قسم من كتاب نُشر أخيراً، وهو بحجم صغير، وذو محتوى ثريّ وجديد، لبهاء الدين خرّمشاهي، الباحث القرآني والعالم المشهور المعاصر، بعنوان: «من الشك إلى اليقين»^(٤)، قد حمل فيه همّ الدفاع والتأييد لهذه النظرية.
٤. وهناك عمل آخر من أكثر الأعمال تحليلاً وجدّة في مجال مطالعة ونقد «المدرسة التفكيكية»، وقد نُشر أخيراً، وهو هذا العمل الحاضر بعنوان: «حلم النقاء، مطالعات في المدرسة التفكيكية»^(٥)، تأليف: السيد حسن إسلامي، وتصحيح: السيد محمود صادقي.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المدرسة التفكيكية وبطلان بعض لوازمها القهرية —

يصرّح المؤلّف - السيد حسن إسلامي - في هذا العمل بأنّ ادّعاءات المدرسة التفكيكية لا تبدو مقنعة إلى هذا الحين. ويضيف - بعد موافقته على المبادئ الأولى لبعض نقاد التفكيك، ونتائج بعض انتقاداتهم -: إنّ هذه الأوراق تختلف عن الأعمال المشابهة؛ فإنّ رؤية المؤلّف في التحليل رؤية تفكيكية.

وبالرغم من أنّ المؤلّف ذو تربية فلسفية، فإنه يؤكّد أنّه لا يريد في هذا العمل أن ينتقد هذه النظرية من منطلق الدفاع عن الفلسفة الصدرائية والحكمة المتعالية، ولكنّه قد صبّ جهوده على بيان اللوازم القهرية لهذه النظرية، والتي غفل عنها، فيضع إصبعه عليها ويشخصها.

وفي ضمن انتقاد المؤلّف للسلوك النظري والعملي لبعض المدافعين عن التفكيكية؛ إذ رأى تصرفاتهم انتزاعاً لحقّ أيّ شكلٍ من أشكال النقد من قبل مخالفينهم، يقول: إنّ حقّ النقد يجب أن يكون محفوظاً، فيجب على مَنْ يقبل بالفلسفة أو ينقدها بشكلٍ قاطع أن لا يمنعا كلاهما عن إتاحة فرصة المواجهة بالنقد والمناقشة فيما بينهما.

ويركّز الكاتب في كتابه على محورين مركزيين:

الأول: نقد نظرية المعرفة الحكائية عن المدرسة التفكيكية (أي رواية الأستاذ محمد رضا الحكيمي).

الثاني: نقد أخلاقها.

وبهذين المحورين سيّضح لدينا أنّه هل يمكن تشييد الأدلّة على الاعتقادات الأساسية لهذه المدرسة؟ وهل رُوّعت الأصول الأخلاقية أثناء شرح وإيضاح هذه المدرسة والدفاع عنها ومناقضة مخالفينها أم لم تُراع؟ ولذلك فهذا المؤلّف ذو صبغة معرفية - أخلاقية.

وفي إطار حديثه في هذا الكتاب عن المراد من «المدرسة التفكيكية» يقوم المؤلّف بحصر التقارير والبيانات لهذه المدرسة في تقرير الأستاذ محمد رضا الحكيمي لها؛ فإنّ مدرسة خراسان - عدا الأستاذ الحكيمي - قد قدّمت العديد من

القراءات والبيانات لهذه النظرية، وهي خارجة عن محور كلامنا هنا. ويضيف أيضاً، إنّ تقرير الحكيمي لأفكار هذه المدرسة قد اشتمل على عرض وبيان مسائل متنوعة وكثيرة، بدءاً من نقد الفلاسفة والعرفاء انتهاءً إلى لزوم الرجوع إلى النصوص الدينية الأصيلة. ولكنّ الكاتب قد اختار في هذا الكتاب بحث دعوى «التفكيك بين الثلاثية المعرفية: العقل، الوحي، الشهود الباطني» فقط، واجتنب الدخول في المسائل الأخرى.

عَقَبَاتُ فِي مَسَارِ النِّقْدِ -

وفي السياق المتقدم أيضاً يشرح السيد حسن إسلامي - مؤلف الكتاب - الصعوبات التي واجهها في مسير بحثه الحاضر، وهي على النحو التالي:

١. للأسف الشديد إنّ «النقد» في مجتمعنا يعاني من جعله مساوياً للعداء والبغضاء، ولأجل ذلك يسلك الكثير جداً من الناس طريقاً مختلفاً عن طريق النقد وتحليل المسائل العلمية فقط.

٢. يضرب الاحترام الشديد للأستاذ الحكيمي وأهدافه في تحقيق العدالة طَوْقاً دون نقده، ممّا يجعل نقد نظرياته بمنزلة العداوة والبغضاء له وللعدالة، بل ويتصور أنّ نصرة العدالة ملازمة للقول بنظرية التفكيك، مع أنّ المؤلّف لا يُعَدُّ النقد هتّكاً لحرمة الناس أو إهانة لهم، وإنما يعتبره عاملاً في تنشيط العلم وإصلاح أخطائه. وينقل نفس الأستاذ الحكيمي لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ﴾ (يونس: ٣٥) يجد أنّ معيار حرمة الناس في مدى اتّباعهم للحق.

٣. يتصور بعض أنصار المدرسة التفكيكية أنّ نقد هذه المدرسة إنّما هو نقداً لأصل الإسلام، وتجاسراً على أهل البيت والأئمة الأطهار (عليهم السلام). إنهم بكلّ صراحةٍ يعتبرون مدرستهم عين الإسلام، وعلى اعتقادٍ بأنّ «حقيقة المنهج التفكيكي أمرٌ مساوٍ لنفس الإسلام ومظاهره؛ أي القرآن والحديث، الكتاب والسنة، معارف القرآن وتعاليم أهل البيت (عليهم السلام) وخلاصة كلّ ما يُستفاد من الثقلين»^(١). والنتيجة من هذه الرؤية أنّ سبب اعتراضات مخالفي هذه المدرسة هو عدم الإحاطة بكلام المعصومين؛ إذ

«السادة ليس عندهم كثير مراجعة واشتغال بأحاديث آل محمد ﷺ ومعارفهم الحصرية»^(٧).

والأمر الآخر هو أن نقد الناقلين - بنظر المدافعين عن المدرسة التفكيكية - ليس متوجهاً إليهم، وإنما هو متوجه إلى القرآن الكريم وأهل البيت ﷺ. وبناءً على هذا فمن يعمل على نقد التفكيكيين فهو علم أو لم يعلم، «أراد أو لم يُرد، إنما يتحرك في فضاء سياسات بني أمية وبني العباس»^(٨).

والمحصلة في نظرهم أن من يُقدم على نقد هذه المدرسة فإنه سيتورط في الشبهة والتهمة، وسيكون معاوناً لبني أمية وبني العباس، شعر بذلك أم لم يشعر. إن مطالعة أدبيات بعض المحامين عن هذه المدرسة، والعبارات الخاصة التي يتداولونها، تنضح بمعاني الرعب والاستحقار لناقديهم، بل وتبعث برسائل تحذير إليهم بأنه من الممكن أن لا تنتهي العواقب بخير.

وفي ضمن حديث المؤلف عن تقديم الاحترام والتقدير لجميع أنصار المدرسة التفكيكية يقول: إن تيار التفكيك تيارٌ مثل غيره من التيارات الدينية والفكرية - وليس أفضل منهم -، يمتلكون الحق في أن يدافعوا عن أفكارهم ومبانيهم، ولكن يجب أن يكون أيضاً هذا الحق محفوظاً لغيرهم، كما هو محفوظٌ لهم. فيمكن للجميع أن يبين نظره حول هذه الأفكار. فلا يوجد أي إنسان متعالٍ عن النقد، وهذا هو عين احترام العلم والحقيقة، ولا نسمح لأحد بأن يفرض علينا رأيه.

خطة البحث في الكتاب -

وبعد المقدمة بنى المؤلف كتابه على قسمين:

القسم الأول بعنوان: «المدرسة التفكيكية، عرض وتحليل».

والقسم الثاني بعنوان: «نقد أخلاقي على المدرسة التفكيكية».

والقسم الأول بدوره مقسم إلى ثلاثة فصول: **الفصل الأول** بعنوان: «جذور وأصول

المدرسة التفكيكية»؛ **والفصل الثاني** بعنوان: «المدرسة التفكيكية في ساحة النقد»؛

والفصل الثالث بعنوان: «أصول المدرسة التفكيكية في مرحلة التطبيق».

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

« جذور وأصول المدرسة التفكيكية »، تقرير وتحليل —

وقد اشتغل المؤلف في الفصل الأول من القسم الأول بتقرير وتحليل «جذور وأصول المدرسة التفكيكية». والأمر اللافت للانتباه في هذا الفصل هو أن المؤلف يؤكد على هذه الفكرة: «بالرغم من أن الأستاذ الحكيمي يعتبر نفسه امتداداً لمنهج مؤسسي المدرسة التفكيكية، وأن أفكاره متطابقة مع أفكار سابقه، إلا أنه بنظرنا قد أحدث بعض التغييرات في تلك الأفكار، وقدم قراءة جديدة لهذه المدرسة. ويقول بشكل صريح: «تلك المدرسة التي نعرفها في هذا العصر باسم المدرسة التفكيكية لا ينبغي أن نحتسبها شيئاً واحداً مع ما طرحه مؤسسو هذه المدرسة.

وفي متابعة لقراءة الأستاذ الحكيمي لهذه المدرسة رأى أن هناك ثلاث مسائل على الأقل يختلف فيها مع رؤية مؤسسي هذا المنهج:

أ. النسبة بين الوحي والعقل والكشف.

ب. الاهتمام بالفلسفة والفلاسفة.

ج. المذبيات السياسية - الاجتماعية للمدرسة التفكيكية.

يقول إسلامي حول المسألة الأولى: إن مؤسس المدرسة التفكيكية^(٩) كان يعتبر طريق الدين منفصلاً بالكامل عن طريق العقل والعرفان. ويؤكد على هذا الأصل بأن «العلوم الإلهية نزلت لإبطال العلوم البشرية»^(١٠)، و«سنخ العلوم الإلهية متميزة بتمامها عن العلوم البشرية»^(١١)، و«العلوم البشرية من أولها إلى آخرها جهل وظلام»^(١٢). وأما الأستاذ الحكيمي، فبالرغم من تأكيده على التباين الكلي بين هذه المناهج الثلاثة في تقريره لهذا الأصل، إلا أنه أحياناً يدعي بأن «النسبة بين الفلسفة الإلهية الإسلامية والوحي القرآني ليست نسبة التباين الكلي، وإنما هي عدم التساوي الكلي»^(١٣). وعلى هذا الأساس هناك عدول واضح عنده عن المبنى الأصلي للتفكيك.

وأما عن المسألة الثانية فالمؤسسون الأوائل للمدرسة التفكيكية كانوا يعتبرون الفلسفة والعرفان أمراً خارجاً عن الإسلام، بل مغايراً للدين، ويؤكدون على أن الخلفاء قد روجوا هذه العلوم لأجل محاصرة أهل البيت (عليه السلام)، ومنع الناس من الرجوع إلى سلالة الوحي، بينما تختلف رؤية الأستاذ الحكيمي لهذه المسألة عن رؤية

المؤسسين الأوائل للمدرسة التفكيكية، يقول إسلامي: «إنه في مواضع مختلفة يصّر على أنّ للفلسفة والعرفان قيمةً ومقاماً، والمدرسة التفكيكية ليست في صدّد نفيهما، بل في صدّد تأطير حدودهما. وبناءً على هذا فقد عدل الحكيمي عن الأصل الأصل، أي «مخالفة الفلسفة والفلاسفة»، الذي هو مورد قبولٍ لمؤسس هذه المدرسة.

وفي بيان المسألة الثالثة يبيّن السيد حسن إسلامي أنّ قراءة الأستاذ الحكيمي للتفكيك تختلف أيضاً مع رؤية مؤسسي هذه المدرسة، فيكتب: الاختلاف المهم في هذا التقرير الجديد للمدرسة هو مدى الالتفات إلى مدياتها السياسية - الاجتماعية؛ إذ لم يكن هناك شيء واضح حولها في آثار مؤسس هذه المدرسة؛ وأما في فكر الأستاذ الحكيمي فقد ظهر الاهتمام بالتفكير المحوري: «لأن المدرسة التفكيكية مبنية على أصول تمهيدية وأسس راسخة من تعاليم القرآن والأوصياء في الموضوعات المهمة الحياتية، وتطرح نظريات في السياسة والمجتمع والاقتصاد والتربية؛ إذ لا يمكن صناعة مجتمع قرآني بدونها»^(١٤). ويحتمل أنّ هذه الرؤية للأبعاد الاجتماعية قد جذبت بعض الناس إليه.

وفي مواصلة بحثه يستخلص المؤلف من مقالة الأستاذ الحكيمي خمسة أصول أساسية للمدرسة التفكيكية، وهي:

١. الفصل بين الفلسفة والعرفان والدين.

٢. علو وأصالة المعرفة الدينية.

٣. استناد المعرفة الدينية إلى القرآن والحديث.

٤. الاتكاء على ظواهر الآيات والروايات.

٥. رفض أي شكل من أشكال التأويل.

نقد وتحليل لأصول المدرسة التفكيكية —

ثمّ ينقد هذه الأصول الأساسية ويحلّلها نظرياً ومعرفياً ضمن الفصل الثاني من القسم الأوّل، المعنون بـ «المدرسة التفكيكية في ساحة النقد»؛ وعملياً ومصادقياً في الفصل الثالث من القسم الأوّل، المعنون بـ «أصول المدرسة التفكيكية في مرحلة

التطبيق».

يكتب في نقد أول الأصول الأساسية للمدرسة التفكيكية: «إذا لم يكن هناك تباينٌ كلّّي بين كلّ واحد من المناهج المعرفية الثلاثة: العقل، والوحي، والشهود الباطني، فلا يوجد تساوٍ كلّّي أيضاً. وبالاصطلاح توجد بين هذه الثلاثة نسبة العموم والخصوص من وجه. وبناء عليه على أصحاب التفكيك أن يوضحوا ما هي تلك الموارد التي تتحد مع غيرها. ولكن للأسف لم نرَ جهداً منهم في بيان هذا الأمر».

ويواصل المؤلف نقده، فيضع الأصل الثاني لهذه المدرسة على طاولة التشريح. فهوية الأصل في دعوى أصحابه هي أنه بالإمكان بناء علمٍ دينيٍّ خالصٍ بشكلٍ مستقلٍّ عن العقل. فيرى المؤلف هذه الدعوى غير مقبولة نظرياً وعملياً، يكتب عن هذا الأصل: «إنّ مَنْ ينظر إلى الدين من خارجه، أو إنّه أساساً ليس ذا دين ويريد الآن أن يبحث عنه، لن يكون بالإمكان الحديث معه عن علو المعرفة الدينية. ما يلفت النظر في الأستاذ الحكيمي أنه حينما يريد أن يثبت هذا الأصل، وأن المعرفة الدينية مقدّمة على المعرفة العقلية، إمّا أن يتوسّل بكلام المعصوم أو يستند على كلام الفلاسفة، في حين أنّ كلا الاحتجاجين من الدلائل النقلية، ولا يكونان حجّة إلاّ بنظر مَنْ يرى تقدّم حجّة كلامهم على العقل أو الكشف».

لنتذكّر أنّ مدّعي التفكيك يقولون: «كلامنا عين الإسلام، وليس فقط فهماً خاصاً من الإسلام؛ في حين أنني إذا أردتُ أن أقول لشخصٍ من غير ديني مثلاً: قال الإمام الصادق (عليه السلام) كذا وكذا، يجب قبل ذلك أن أثبت له أنّ كلام هذا الإمام المعصوم يجب أن يتمّ التصديق به. وإثبات هذا يتطلب إثبات صدق لسان النبيّ الأعظم (صلى الله عليه وآله)، وهذا أمرٌ يتمّ إثباته خارج المعتقدات الدينية. إنّنا أولاً نقبل بدينٍ ما، ثمّ نتعبّد به، ولا نتعبّد به مباشرةً».

وأما عن الأصل الثالث للمدرسة التفكيكية، وهو «استناد المعرفة الدينية إلى القرآن والحديث» فيعتقد المؤلف أنّه يجب التفكيك هذه المرّة بين القضايا الدينية؛ فبعض هذه القضايا أساسية، بحيث يجب أن يتمّ إثباتها قبل قبول أصل الدين، كوجود الله سبحانه؛ وأما عن القضايا الداخل - دينية فالأصل المتقدّم صحيحٌ بالنسبة

إليها كما نرى.

ومن الأصول الأخرى لهذه المدرسة «التأكيد على ظواهر المتون الدينية، والابتعاد عن أي نوع من أنواع التأويل». وهنا يطرح المؤلف عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: هل المراد من هذا الأصل هو أن أي شخص يقرأ المتن العربي للقرآن الكريم أو ترجمته يصبح قادراً على فهم جميع مطالبه، وأن ما فهمه حجة في حقه؟

الملاحظة الثانية: إذا كانت جميع الظواهر حجة فما هو الفرق بين رؤية الظاهريين والمذهب الظاهري وبين المدرسة التفكيكية؟ فهذا لم يطرح أي معيار ليتمكّن من التفريق بين الظاهرية والتفكيكية.

الملاحظة الثالثة: بعض العلماء الكبار من الشيعة، بعد قبول حجّة الظواهر، توصّلوا إلى نتائج لا نرى - في تقديرنا - إمكان التسليم بها من قبل أصحاب التفكيك^(١٥).

الملاحظة الرابعة: في مقابل ادّعاء أن لغة القرآن للعامة وجمهور الناس هناك علماء، مثل: العلامة الطباطبائي، يمتلكون رأياً آخر.

الملاحظة الخامسة: وهي أهمّ من سابقتها، وهي أن الدليل الذي أتى به الأستاذ الحكيمي لإثبات هذا الأصل هو كون حجّة الظواهر أصلاً عقلائياً. يقول: «يمكن رفع اليد عن الظهور فقط إذا كان يوجد في مقابل ذلك الظهور برهانٌ بديهيّ، لا برهان نظريّ، الذي يمكن مناهضته ببرهانٍ نظريّ آخر»^(١٦).

ولكن هنا يُطرح إشكالٌ في مقابل هذا الكلام؛ إذ حتّى لو اعتبر العقل الظهورات حجةً فإنّه طبقاً لمبنى التفكيك لا يمكن أن يكون العقل مدركاً لحجّة ظواهر النصوص الدينية؛ لأنّ التفكيكيّ قد ضرب إسفيناً بين ساحة العقل وساحة الدّين، وتصور إمكان بناء المعرفة الدينيّة بشكلٍ خالص؛ أي بنائها ذاتياً، ولهذا فالاستناد إلى سيرة العقلاء لإثبات حجّة الظواهر خلاف رؤية ومبنى أصحاب التفكيك^(١٧).

الملاحظة السادسة: ادّعي في هذا الاستدلال أن الظهور حجة دائماً، ويمكن

إسقاط حجّيته فقط إذا توفّر ظاهرٌ آخر يصل إلى حدّ البرهان البديهي. ولكنّ ما هو «البرهان البديهي»؟ باعتقاد الأستاذ الحكيمي البرهان البديهي هو أن تكون «صورة البرهان من الشكل الأوّل، ومادّة المقدّمتين يقينيّةً وبديهيّةً لا تحتاج إلى البرهان، مثل: الواحد نصف الاثنين»^(١٨).

هذه المفاهيم ليست دينيّة؛ فإنّها من مباحث المنطق الصُّوري. إنّ الشكل الأوّل أحد قواعد المنطق الصُّوري الذي أرساه أرسطو، وهو من ميراث اليونانيين الذي استورد إلى بيت الحكمة في بغداد؛ كي يحاصر بيت القرآن، كما يقول الأستاذ الحكيمي^(١٩).

ويواصل المؤلّف حديثه، فيبيّن أنّنا بأيّ تفسيرٍ فسّرنا البرهان البديهي فهو لا ينفكّ عن قبول مرجعيّة العقل في الأمور الدينيّة. يقول: إنّ الجهود التي تُبذل لإثبات عدم لياقة العقل يجب أن تستعين بالعقل نفسه. وفي تقديرنا إنّ نفي العقل بدون العقل ليس ممكناً.

يطرح الكاتب حول خامس الأصول الأساسيّة للمدرسة التفكيكية، وهو «رفض أيّ شكلٍ من أشكال التأويل»، ملاحظتين مهمّتين:

الملاحظة الأولى: إنّ المعنى الذي يريده الأستاذ الحكيمي من التأويل كما هو الظاهر معنّى خاصّ بالتفكيكيّين، في حين أنّ التأويل في النصوص الدينيّة للمسلمين لم يأت بهذا النحو من المعنى.

الملاحظة الثانية: إنّ التوصل إلى متنٍ خالٍ عن أيّ شكلٍ من أشكال التأويل ليس ممكناً فقط في النصوص الدينيّة، بل هو كذلك غير ممكّن في أيّ نصٍّ على الإطلاق.

من خلال ما تقدّم يتّضح أنّ نصوصنا الدينيّة بالخصوص - ووجه التأكيد خارج عن بحثنا الفعلي - تحتاج إلى التأويل.

ويتابع أيضاً: إنّ نقد الرؤية التفكيكية لا يُقصد منه الدفاع عن الفلسفة أو العرفان الرسمي. يقول: لا برفض الفلسفة يمكن أن يبنى جسراً إلى نظرية التفكيك بشكلٍ صحيح، ولا بنقد نظرية التفكيك يمكن البلوغ إلى الفلسفة بشكلٍ صحيح؛

فلا شكَّ في أنَّ بعضاً من انتقادات التفكيكيين على الفلسفة والعرفان صحيحة. كذلك يجب أن تُؤخذ العلوم الدينية من أصحابها الحقيقيين، ولكن لا يمكن تعطيل العقل من خلال كلامهم الصحيح.

وفي الفصل الثالث من القسم الأول يجتهد المؤلف في أن يفحص التفكيك المدعى بين المناهج المعرفية الثلاثة: العقل، والوحي، والشهود الباطني. فإلى أي حدّ يمكن ذلك التفكيك؟ وإلى أي حدّ استطاع التفكيكيون أن يبتعدوا عن التأويلات العصرية والفلسفية؟ إنَّ هذا الاختبار من قبل المؤلف قد اختار له - لأجل التحليل والمعالجة - كتاب الحياة من رواية إخوة الحكيمي، والذي هو أهمّ كتاب لأصحاب التفكيك، والأكثر تفصيلاً.

يؤكد المؤلف أنه قد افترض في نقده أن جميع الأحاديث المنقولة في هذا الكتاب تتمتع بأعلى درجات الوثاقة، وأنَّ المؤلفين قد أعملوا جميع أصول نقد الحديث خلال انتخابهم لهذه الروايات. وحصر نقده في التفسيرات والاستنتاجات الموجودة فيه، وكذا ترتيب مباحثه.

وبحسب عبارة المؤلف فإنَّ مؤلّفي كتاب الحياة يريدون منّا - أو ضيوف الحقائق الخالدة - أن نسلم بعنصرين لأجل عرض إسلام جامع ونابض بالحياة:

العنصر الأول: العودة إلى الإسلام الأصيل وأصل الإسلام.

العنصر الثاني: التعرف على الإنسان الجديد وقضايا حياته، والعتور على أجوبة لها من النصوص الأصلية، بدون أيّ جمودٍ أو انحراف.

وفي اعتقاد المؤلف إنَّ العنصرين السابقين لا يمكن أن يتناسقا مع أصول المدرسة التفكيكية؛ فيجب إما أن ترفع اليد عن خلوص الإسلام؛ أو لا يتمّ الإصرار على طلب إجابة الإسلام على قضايا اليوم.

وبعد أن يحلّل الكاتب مسألة الخلوص التي يدّعيها أصحاب التفكيك، ولياقة الإسلام الأصيل، والمسبّقات العلمية لمؤلّفي الحياة، والتحيز في التفسير، والتفسير الاقتصادي للحركات الدينية، والاختلافات الداخل - دينية، ومسألة المعرفة الخالصة، وتنوّع التفاسير ومسألة التحريف المعنوي، يستنتج في الأخير أن نفس

مجموعة الحياة دليلٌ بنفسه على عدم إمكان نظرية التفكيك.

إنّ الذين اعتبروا التمايز بين المناهج المعرفية الثلاثة: الوحي، والعقل، والكشف؛ والذين اعتبروا ظهورات النصوص حصراً هي القابلة للاعتماد؛ والذين أنكروا التأويل مطلقاً أو حداً قريباً منه؛ والذين أرادوا أن ينزعوا جميع النظارات عن عيونهم، ولبسوا فقط نظارة الوحي، قد نسوا في مرحلة التطبيق أصولهم التي افترضوها، وأقدموا على العمل بعكس مدّعياتهم، بل وخطوا هذه الأطر ببعضها؛ فقد أولوا النصوص بشكل واسع، ولم يأبهوا بالظهورات، وأحياناً يقدمون تأويلات تتغير تماماً مع الظاهر، وكذلك يفهمون الوحي بنظارة الزمن المعاصر. وفي المحصلة قدّموا عملاً تأويلياً وتفسيرياً بقوة.

والمفترض بعد هذا أن يستنتج أنه إما أنّ التفكيك غير ممكن؛ أو أنه ممكن ولكن الكتاب لم يستطيعوا حتى الآن التمسك بأصولهم الأساسية.

ويتابع المؤلف فيقول: رغم الادّعاءات البراقة للمدرسة التفكيكية إلا أنه لو ادّعى شخص أنّ هذه النظرية هي نفس الاتجاه الأخباري الجديد، والظاهر أنّ هذا الكلام ليس جزافياً على اللسان، فإنّ محتوى ومبدأ ونتائج كلا التيارين واحد.

إنّ التمايز الذي وضعه الأستاذ الحكيمي للتفريق بين الأخبارية والمنهج الأخباري لا يعدو كونه تغييراً في التعابير واستعمالاً للألفاظ. يقول: هذه المدرسة لا تناسق داخلياً فيها، ولا تناسق خارجياً؛ لأنّ إثبات تقدّم المعرفة الدينية على المعرفة العقلية لا ينفك عن الاستعانة بالعقل.

لا يوجد في هذه المدرسة تناسق خارجي، ولا ثبات على الأصول الخاصة بها في مرحلة التطبيق؛ لأنها تنفذ أكثر التأويلات، وتضع نظارة معاصرة على عينها الدينية، وترى الوحي بمنظار بشري، على خلاف ادّعائهم.

النقد الأخلاقي للمدرسة التفكيكية —

ويختصّ القسم الثاني من الكتاب بالنقد الأخلاقي على المدرسة التفكيكية. وقد اجتهد المؤلف في هذا القسم، في ضمن أربعة فصول وخاتمة، بنقد هذه المدرسة

من الزاوية الأخلاقية، مع افتراض الفراغ عن صحة وسلامة أفكار هذه المدرسة في هذه المرحلة من الكتاب. فإذا كانت أصول هذه المدرسة مقبولة فإن المناصرين لها قد حملوا في تبينها وتوضيحها ونقد آراء مخالفيها سلوكيات أخلاقية تبرزها بشكل غير مقبول. إنه يعتقد أن الأخطاء الأخلاقية التي ارتكبتها مناصرو المدرسة التفكيكية يمكن جعلها في خمسة محاور، وهي التي بينها في أربعة فصول، وهي باختصار:

١. انتحال الشخصية: من الطرق الرائجة لمناصري هذه المدرسة نسبة أفراد إلى مدرستهم، وهم بوضوح من مشارب فكرية أخرى. وللتمثيل يمكن الإشارة إلى ادعاء الأستاذ الحكيمي بتفكيكية الملا صدرا والعلامة الطباطبائي. يسعى المؤلف هنا إلى إثبات أن هذين العلمين، مضافاً إلى عدم كونهما تفكيكيين، قد رداً بنفسيهما على مدعياتهم.

٢. النسبة غير الصحيحة إلى أفراد مختلفين: باعتقاد الكاتب إن مناصري المدرسة التفكيكية قد نسبوا كلمات وأفكاراً مختلفة إلى بعض الأفراد، وقد استفادوا من هذه النسبة في تعزيز مواقفهم. وبالطبع فإنه من الممكن أن يقع هذا الفعل عند أي تيار ما، وإلى هنا لا توجد أي مشكلة، ولكن الخطأ الأخلاقي الفادح الذي ارتكبه مناصرو هذه المدرسة هو أن تلك الكلمات والأفكار التي نسبوها إلى بعض الأفراد قد اتضح بعد التحقيق عدم دقتها.

وبحسب كلام المؤلف فإن الأستاذ الحكيمي قد ادعى أن كبار الفلاسفة قد كفروا الملا صدرا في باب الاعتقاد بـ «المعاد المثالي»، ومن بين هؤلاء: وجوه بارزة، مثل: آقا علي حكيم، العلامة الحائري السمناني، الميرزا أحمد الأشثاني، السيد أبو الحسن رفيعي القزويني، الإمام الخميني، والشهيد مطهري. وينظر المؤلف فإنه لا توجد إشارة ما في مؤلفات أي من هؤلاء بتكفير الملا صدرا. وفي النهاية يطرح هذا السؤال: هل كانت جميع هذه الأخطاء من الغفلة وسهو القلم؟

٣. الاستفادة من أنواع المغالطات المنطقية: بنظر مؤلف الكتاب فإن المدافعين عن المدرسة التفكيكية قد ارتكبوا عدة مغالطات في آثارهم، من قبيل: مغالطة

مهاجمة الشخص، مغالطة رجل القش، مغالطة تسميم البئر، مغالطة الدليل الناقص أو التقاط الكرز، مغالطة النبذة أو اللهجة، مغالطة الاحتكام الكاذب إلى السلطة، مغالطة الألفاظ المشحونة، مغالطة التحقير والاستخفاف، مغالطة سوء التفسير، مغالطة المصادرة على المطلوب. وقد عرض المؤلف لكل واحدة من المغالطات أمثلة متعددة من نصوصهم.

٤. إغلاق باب النقد والتوهين بالناقدين: وبعبارة المؤلف: إذا أرادت المدرسة التفكيرية أن تدعو الآخرين إلى القبول بأفكارهم والانضمام إليهم فيجب أن يهيئوا الفرص قبل ذلك لتحليل أفكارهم. ونقدها أحياناً. ولكن بدلاً من ذلك يستنتج المؤلف من كتابات الأستاذ الحكيمي أن مدرسة التفكير قد أغلقت باب النقد على نفسها، وتريد من الآخرين فقط أن يقبلوا أفكارها بلا روية، ويضعوا الحكمة والعقل والتفكير النقدي جانباً. وهذا، مضافاً إلى كونه مظهر ضعف وقلة قوة لهذه المدرسة، هو عمل غير أخلاقي.

كذلك يقول المؤلف: إنه إذا لم يأبه شخص ما بتحذيرات وإنذارات مناصري التفكير بأن هذه المدرسة عين الإسلام، وأن مخالفيها متحالفون مع الأمويين والعباسيين، واشتغل بنقد هذه المدرسة، فإنه سيكون هدفاً لمختلف أشكال التعبيرات المرة والموهنة واللاذعة، ويتم التشكيك في صلاحيته وعلميته وحسن نيته واستقامته بصور مختلفة. يصرح: لم أجد حتى مورداً واحداً سلم شخصاً ما من سهامهم بهذه العبارات، أو قيل نقد ما من قبلهم ولو كان ذلك النقد باهتاً.

خاتمة في ملاحظات حول النقد —

وفي خاتمة الكتاب يذكر المؤلف بعض الملاحظات حول مسألة النقد:

١. النقد هو إبراز الرأي وإظهار النظر حول شيء أو شخص أو نظرية. وهذا الجهد قد يكون موفقاً أحياناً؛ وقد لا يكون كذلك. ولكن قبل ذلك لا يمكن حسم مقدار التوفيق في النقد.

٢. حق النقد مكفول لكل أحد، وهو حق ملازم للذات الإنسانية.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٣. النقد بطبيعته مرّ وثقيل على النفس.
 ٤. من حقّ كلّ شخصٍ أن يدافع عن نظره الخاصّ، وأن يقيّم النقد الموجّه إليه، وينقده في المقابل.
 ٥. لا يمكن بسهولة اعتبار أيّ ناقدٍ مغرضاً.
 ٦. سوء النية يعمي العقل، والعشق والشغف يمنعان عن رؤية العيوب والنواقص.
 ٧. إنّ النقد مفيدٌ لفهم الأفكار وتتميم النواقص، حتّى وإن كان صادراً بدافع الحقد أو الخبث.
 ٨. كون كلّ فردٍ له حقّ في النقد لا يعني أنّ كلّ نقدٍ صحيح.
 ٩. يجب قبول النقد الصحيح أو التأمّ إذا صدر من أيّ شخصٍ كان؛ وإذا لم نعتبر النقد صحيحاً بتصورنا فيجب حينئذٍ الإشارة إلى نقاط الضعف في هذا النقد، بدلاً من الاشتغال بشخص الناقد ودوافعه.
 ١٠. يجب مراعاة أصول وقواعد النقد.
- إنّ اختيار العنوان الجميل «حلم النقاء» للكتاب ينمّ عن ذوقٍ ظريف وقريحة متفجّرة عند المؤلّف. ولكنّ كاتب هذه السطور يُخيّل إليه أنّ المؤلّف لم يضع هذا الاسم، وإنما كما - هو الظاهر - قد أخذه من مقالةٍ في نقد هذه المدرسة. فما أحسن لو أنّه أشار إلى اسم صاحب تلك المقالة!

الهوامش

- (١) هذا الكتاب قد بيّنه ونقده كاتب هذه السطور في مقالةٍ في نفس هذه المجلة، العددان ٧٠ و٧١ (مرداد و شهرير ١٣٨٢).
 - (٢) ما أثبتناه في المتن هو ترجمتنا لعناوين الكتب التي أوردها مؤلّف المقالة، وليست هي العناوين الرسمية باللغة العربية، على تقدير ترجمة هذه المؤلفات.
- وعناوين هذه الكتب باللغة الفارسية هي ما يلي - بالترتيب الذي في المتن :-
 أ. علم وعقل أز ديدگاه مكتب تفكيك.
 ب. آيين وآنديشه بررسي مباني وديدگاه هاي مكتب تفكيك.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد التاسع والخمسون - صيف ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- ج - نقد وبررسي نظريه تفكيك. (المعرب).
- (٣) عنوان الكتاب باللغة الفارسية: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. المعرب.
- (٤) عنوان الكتاب باللغة الفارسية: از شك تا يقين. المعرب.
- (٥) عنوان الكتاب باللغة الفارسية: رؤیای خلوص: بازخوانی مكتب تفكيك.
- (٦) الحكيمى، المدرسة التفكيكية: ١٨٧، طهران، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٥.
- (٧) محمد علي رحيميان فردوسي، المتأله القرآني: ٧٤، من مقدمة الأستاذ الحكيمى، قم، دليل ما، ١٣٨٢.
- (٨) المصدر السابق: ٦٩.
- (٩) يعني الميرزا مهدي الأصفهاني رحمته الله، صاحب كتاب أبواب الهدى.
- (١٠) الميرزا مهدي الأصفهاني، أبواب الهدى: ٦، تحقيق: محمد باقر اليزدي، مشهد.
- (١١) المصدر السابق: ١٢.
- (١٢) المصدر السابق: ٧٣.
- (١٣) الحكيمى، المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية: ٣٠٨، قم، دليل ما، ١٣٨١.
- (١٤) المصدر السابق: ٣٤٣.
- (١٥) للتمثيل: يستنتج العلامة المجلسي من عبارة «لن يفترقا» في حديث الثقلين المشهور أن لفظ ومعنى القرآن عند أهل البيت عليهم السلام، واستناداً إلى بعض أخبار الأحاد حول القرآن يصل إلى حكم يجتنبه التفكيكيون قطعاً.
- (١٦) الحكيمى، الفكر الديني المستقل، همشهري ما، العدد ٩: ٤١، آذر، ١٣٨٠.
- (١٧) هذه المناقشة قابلة للتأمل؛ فالسيرة العقلانية لا تكون حجة إلا إذا كانت ممضأة من قبيل الشارع. وعليه تكون السيرة أحد الأدلة الصادرة من المعصوم بنحو سكوتي. هذا على مبنى مشهور الأصوليين، من أن حجة السيرة إمضائية، وليست حجيتها ذاتية، كما يفهم من بعض عبارات العلامة الطباطبائي صاحب الميزان مثلاً. (المعرب).
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) المصدر السابق: ٤٣.

قسمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٢٥٠٠٠ ليرة - سوريا ٦٠٠٠ ليرة - الأردن ٢,٥ دينار - الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار - الإمارات العربية ٣٠ درهماً - البحرين ٣ دنانير
قطر ٣٠ ريالاً - السعودية ٣٠ ريالاً - عمان ٣ ريالات - اليمن ٤٠٠ ريال
مصر ٧ جنيهات - السودان ٢٠٠ دينار - الصومال ١٥٠ شللاً - ليبيا ٥ دنانير
الجزائر ٣٠ ديناراً - تونس ٣ دنانير - المغرب ٣٠ درهماً - موريتانيا ٥٠٠
أوقية - تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة - قبرص ٥ جنيهات - أمريكا وأوروبا وسائر الدول
الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

15th YEAR – NO. 59 , Summer 2020 - 1441

Editor in chief:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

**To the office of the Editor in chief
Lebanon - Beirut. P.O.Box: 327 / 25
E-mail: mdohayni@hotmail.com**