العدد (2)
شتاء 2024م - 1445 هـ

# اعتقاد

## للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية، تعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

ISSN: 3005-9577

# الخلاص في الآخرة
## سبيل أم سُبل؟


- مفتتح: الإسلام في خلاصه العام للبشر
- التّعدّديّة الدّينيّة في أوروبا
- عقيدة الخلاص في اللّاهوت المسيحيّ
- الرّؤية الإسلاميّة لنجاة البشر يوم القيامة
- اليقين بصحّة المعتقد
- حكم المستضعفين في يوم الدّين
- منكر الضّرورة المذهبيّة بين الإسلام والكفر: الإمامة أنموذجًا
- المخلدون في النار – دراسة في آراء علماء الإمامية

# الخلاص في الآخرة
# سبيل أم سُبل؟

العدد (2): شتاء 2024م – 1445هـ

ISSN:
: 3005-9577

اعْتِقَاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التابع لجمعية براثا الثقافية المرخصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: 516

# اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

العدد (2)
شتاء 2024


مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for kalam and Religion s philosophy studies)، مجلة فصلية، تصدر عن مركز براثا للدراسات والبحوث في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة ,وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والاشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.


رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 00989100290240

البريد الالكتروني:
Eitiqad.magazine@gmail.com


## المشاركون في هذا العدد:

- علي محمد اسبر. (سورية)
- ياسين سلمان آل سليمان. (سورية)
- الشيخ الدكتور محمد عبد الحسين البوصبي الخالدي. (العراق)
- أحمد خليل شحاذي. (لبنان)
- د. حسن فوزي فوّاز. (لبنان)
- د. صادق الركابي. (العراق)
- أحمد قاسم قاسم. (لبنان)
- باسل الشّيخ. (سورية)
- الشّيخ عليّ ملّي. (لبنان)

# رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالتالي:

1 - نشر الثقافة الأصيلة حول القضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

2 - مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الالحاد والشكاك واللاأدريين.

3 - نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

## ملف العدد المقبل:

## تأليه الإنسان انحراف عن الفطرة

## ■ الهيئة العلمية:

- أ. د. حاتم كريم الجياشي.
(فلسفة اسلامية-جامعة آل البيت في ايران- العراق)
- أ. د. خليل حسن الزركاني.
(تاريخ وحضارة إسلاميّة- جامعة بغداد- العراق)
- أ. د. محمد هادي همايون.
(الثقافة والإتصال- جامعة الإمام الصادق (ع)- ايران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن.
(فلسفة اسلامية- جامعة الإمام الصادق (ع)- ايران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب.
(أصول الدين والتفسير-جامعة مطروح-كلية التربيّة- مصر).
- أ.د. حسن عمورة.
(علم كلام- جامعة بلاد الشام- سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم.
(فكر عربي معاصر- جامعة المستنصرية- العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر.
(فلسفة اسلامية-الجامعة اللبنانية- لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي.
(دراسات اسلامية- الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير.
(فلسفة اسلامية- الجامعة اللبنانية- لبنان).

## ■ هيئة التحرير:

- د. ابراهيم نصر الله
(فلسفة قيم-جامعة دمشق- سورية)
- الدكتور الشيخ أركان الخزعلي.
(فلسفة اسلامية- العراق)
- الدكتور علي أحمد الديري
(تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية- البحرين)
- الشيخ د. علي منتش.
(لغة عربية وآدابها-الجامعة الاسلامية- لبنان)

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف-لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ د. محمود سرائب
(جامعة أهل البيت في ايران-لبنان)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. وليد السراقبي
(جامعة حماه-سورية)

المترجم:
لينا السقر
(إجازة في الترجمة-جامعة دمشق-سورية)

# قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي؛ وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (30 ) يوماً، الا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل بإسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

## أخلاقيات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط أن لا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وأن لا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

## دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم؛ ذلك أنَّ عملية التقويم يجب أن لا تتجاوز ( 15) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.

ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.

ت. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

ث. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ج. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

ح. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

خ. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

د. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ذ. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ر. تحديد درجة حجم البحث.

ز. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

س. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

## دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (4500) إلى (5500) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (25%).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الادراج التلقائي.
- مثال على نظام شيكاغو المعدّل:
  - في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
  - في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
  - توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: (الإنسان: 25).
  - الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (simplified Arabic) بحجم (14) في المتن،

ونفس الخط بحجم (12) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (14) في المتن، وبحجم (12) في الهامش.
- يكتب في الصفحة الأولى الآتي:
  - عنوان البحث باللغة العربية.
  - اسم المؤلف باللغة العربية (اذا كان عربيا)، مع ادراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
  - ملخص للبحث باللغة العربية على أن لا يتجاوز الملخص الواحد (100) كلمة.
  - الكلمات المفتاحية على أن لا تتجاوز (7) كلمات.
  - تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات الى اللغات التي تراها مناسبة.

# تعهد حقوق الملكية

إني المؤلف الباحث: .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى (اعتقاد).

التوقيع:

# تعهد الملكية الفكرية

إني أنا المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث قد أنجزته، ولم يتم نشره أو إرساله إلى مجلة أخرى، سواء أكانت في داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى وأرغب بنشره في مجلة (اعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

# المحتويات

## مفتتح


**الإسلام في خلاصه العام للبشر** ---------- 15

محمد محمود مرتضى


## المحور


**التّعدّديّة الدّينيّة في أوروبا: دراسة نقديّة** ---------- 21

علي محمد أسبر

**عقيدة الخلاص في اللّاهوت المسيحيّ بين الحصريّة والشّموليّة والتّعدّديّة الدّينيّة** ---------- 45

ياسين سلمان آل سليمان

**الرّؤية الإسلاميّة لنجاة البشر يوم القيامة (الانحصاريّة في مجال المشروعيّة)** ---------- 69

محمد عبد الحسين البوصبي الخالدي

**اليقين بصحّة المعتقد- هل يُعاقَب القاطع على ما قطع به، فيما لو لم يطابق الواقع؟** ---------- 91

أحمد خليل شحاذي

**حكم المستضعفين في يوم الدّين** ---------- 117

حسن فوزي فوّاز

■ **منكر الضّرورة المذهبيّة بين الإسلام والكفر: الإمامة أنموذجاً** ---------- 143

صادق الرّكابي

■ **المخلدون في النار – دراسة في آراء علماء الإمامية-** ---------- 167

أحمد قاسم قاسم

## دراسات وأبحاث

■ **الصّورة النّبويّة بين الواقع والتّشويه كيف يقدّم التراثُ الإسلاميّ رسولَ الله ﷺ للعالَم؟** ---------- 191

باسل الشّيخ

## قراءة في كتاب

■ **المعرفة الدّينيّة: نقد لنظريّة "القبض والبسط" للدّكتور سروش لصادق لاريجانيّ** ---------- 213

الشّيخ عليّ ملي

مفتتح

# الإسلام في خلاصه العام للبشر

رئيس التحرير

**محمد محمود مرتضى**

يُعَـدّ الخلاص والنجاة يوم القيامـة من أهمّ المفاهيم المركزيّة في الأديان السـماويّة كلّها، بل والأديان غير السـماويّة. فالخلاص من المعاناة والخطيئة والعقوبـة يوم القيامة، والوصول إلى حالة من السلام والطمأنينة والرضا والسعادة والقرب من الله تعالى، بل والسكون وانعدام الشعور عند بعضهم، كما في النيرفانا، يُعَدّان من أهمّ الموضوعات في مختلف الأديان، حيث يُشكّلان الهدفَ الأسمى الذي يسعى أتباعُ كلِّ دينٍ إلى تحقيقه.

بل إنّنا نجد أنّ بعض الأديان الوضعيّة التي لا تؤمن بيوم القيامة، وتعتقد بالتناسخ، تسعى حثيثًا نحو الخلاص من دوّامة الولادات المتكرّرة، والهدف الأسمى لهم هو الوصول إلى النيرفانا؛ ما يشير إلى أنّ السـعي نحو الخلاص -بمعزل عن توصيفه وكيفيّته- هو هدف فطريّ للبشر كلّهم. على أنّ هـذا الخلاص له أبعاد روحيّة وخُلُقيّة وعاطفيّة بالغـة الأهمّيّة في حياة البشريّة عمومًا، وفي الحياة الإيمانيّة خصوصًا.

فلو أخذنا الخلاص في بُعده الروحيّ، لوجدناه يتضمّن البحث عن المعنى والهدف الأسـمى في الحياة، وتحقيق الكمال الروحيّ.

وفي البُعـد الخُلُقيّ، يتعلّق بالالتزام بالقِيَم الخُلُقيّة، والتحلّي بالفضائل، والتخلّي عن الرذائل، ويهـدف -من جهة أخرى- إلى تحقيق الخير والصـلاح، وتجنُّب الشرّ والظلم، وتحقيق العدالة في المجتمع البشريّ.

وفي البُعد العاطفيّ، يتعلّق بالشعور بالأمن والطمأنينة والراحة النفسيّة.

هــذه الأبعاد المتعدّدة وغيرها، تجعل مفهوم الخلاص والنجاة يــوم القيامة محوريًّا في الحياة الروحيّة والنفسيّة للبشر، ويشكّل دافعًا قويًّا لهم للسعي نحو الكمال الخُلُقيّ والروحيّ.

وقد اختلفَت الــرؤى والاتّجاهات في النظر إلى الخلاص والنجاة بين الأديان، فبعضهم يؤمن بالحصريّة في النجاة، وبعضهم حاول تطوير هذا المفهوم قليلاً، كما فعلَت الكنيســة في تطوير مفهوم الحصريّة، فطرحَت -بشكل رسميّ- النظريّة الشموليّة في المجمع الفاتيكانيّ الثاني، والتي لا تختلف في المضمون عن نظريّة الحصريّة، وإن اختلفَت في الشكل والتخريج. وبعضهم يؤمن بنظريّة أخرى في هذا المجال، كالدين الإسلاميّ، فهو يرى الحصريّة في مجال المشروعيّة، وهي نظريّة للنجاة تختلف عن الرؤية الانحصاريّة العامّة المطروحة في المســيحيّة؛ فهي مع حَصرِها الشرعيّة بالدين الإســلاميّ في زماننا، دون بقيّة الأديان، ترى أنّ النجاة قد تشمل غير المسلمين أيضًا.

ففي المســيحيّة، يُعَدّ موضوعُ الخلاص عبر موت المســيح وقيامته، الجوهرَ الأساس للعقيدة المســيحيّة، فهُم يؤمنون أنّ المسيح قد حقّق الخلاص للبشريّة عبر موته على الصليب، وقيامته في ما بعد. ومن ثمّ، فإنّ الإيمان بالمسيح وقبوله كمخلّص شخصيّ بعينه، لا بعنوانه، هو السبيل الوحيد للخلاص الأبديّ.

والخلاص أصلٌ جوهريّ ومحوريّ، وتدور حوله مجملُ الديانة المسيحيّة، فهو مرتبطٌ ارتباطًا جوهريًّا بأمرَين، هما: الخطيئة الأولى، والفداء.

فالنجاة تعني الخلاص من الخطيئة الأصليّة وآثارها، عبر الإيمان بيســوع المســيح كمخلّص؛ ممّا يؤدّي إلى الحياة الأبديّة في الملكوت السماويّ.

وفي اليهوديّة، النجاة تعني الخلاص من الشرّ والظلم، ومن الأعداء والقوى المعادية لشــعب إسرائيل. والخلاص عندهــم يتحقّق عبر الإيمان بالله وطاعة الوصايــا والتوراة؛ ممّا يؤدّي إلى الحياة الأبديّة في عالَم الآخرة. وتتجسّــد أهمّيّــة الخلاص عند اليهود في الالتزام بالميثاق الذي عقده الله مع بني إسرائيل، والذي يُعَدّ أساسَ العلاقة الدينيّة.

ولكنّ هذا المفهوم، كغيره من المفاهيــم اليهوديّة، قد تطوَّر وتأثَّر بعوامل عدّة: دينيّة، وثقافيّة، واجتماعيّة، وزمانيّة، وسياســيّة، بل حتّى الرغبات والمصالــح والمنافع أدَّت دورًا في بلورة هذا

المفهوم وتطويره.

ونجد في المعتقدات الهنديّة عمومًا -سواء البوذيّة أو الهندوسيّة أو غيرها- أنّ النجاة تعني التحرُّر من دورة إعادة الولادة (السمسارا - التناسُخ). وبحسب هذا النظام، فإنّ الإنسان لا يتلقّى عقابَه على آثامه في الجحيم، بل في الحياة الزمنيّة الدوريّة، فالجحيم هنا على هذه الأرض.

وتسعى البوذيّة، في عمليّة الخلاص، إلى التخلّص من الرغبات والآلام والجهل. ويتحقَّق هذا الخلاص عبر السَّير في الطريق ذي الثماني شعب، الذي يؤدّي إلى إطفاء الرغبات والوصول إلى حالة النيرفانا، وهي الهدف النهائيّ للديانة البوذيّة. وعلى الرغم من سَعيها هذا للخلاص، فإنّ البوذيّة -بحسب نصوص مؤسِّسها- لا تؤمن بخالق للكون، وترى أنّ الكون أزليٌّ أبديٌّ، إلّا أنّ الخلاص عندها هو انعدامٌ للشعور، وحالةٌ من الفناء في روح الكون الكلّيّة.

هذا، في حين تركّز الكونفوشيوسيّة على السلوك اللائق في الحياة، وليس جنّة المستقبل. الحياة الآخرة غير معروفة؛ لذلك، يجب بذل الجهود كلّها لجَعلِ هذه الحياة أفضل ما يمكن أن تكون، وتكريم الأجداد، واحترام الشيوخ، وما شابه ذلك.

أمّا في الإسلام، فيُنظَر إلى الخلاص على أنّه التحرُّر من السيطرة والهيمنة الشيطانيّة، والنجاة من عذاب الآخرة، والوصول إلى الجنّة والرضا الإلهيّ.

ويشدّد القرآن، مرارًا وتكرارًا، على أنّ دين الإسلام دينٌ واحدٌ في الأساس، وإنْ بَلَّغَ رسالتَه أنبياء مختلفون على مرِّ التاريخ، وهذا ما تعبّر عنه الآية الكريمة: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾[1].

ويرى القرآن أنَّ من الخطأ التفرقة بين الرسالات السماويّة، أو بين نبيٍّ ونبيّ، فالأنبياء كافّة أرسلهم ربٌّ واحد، وذلك في قوله تعالى: ﴿**لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ**﴾[2].

وبحسب آيات القرآن، فإنّ أساسيّات الرسالات السماويّة كلّها واحدة، وإنّها تسعى إلى هدف واحد، هو صلاح الإنسان في دنياه وأُخراه.

فالإسلام، بمعناه العامّ، والذي جوهرُه التسليم والخضوع القلبيّ أمام الأمور الإلهيّة، يشمل

1 - سورة الشورى، الآية 13.

2 - سورة البقرة، الآية 285.

الأديـان التوحيديّة كلّها الصادرة عن الوحي الإلهيّ، ويشـمل التاريخَ كلّه، مِن نبيِّ الله آدم إلى النبيِّ الخاتَم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. وعليه، فإنّ الإسـلام العامّ له مصاديق عدّة: فمصداقه في زمن النبيّ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ شريعة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي زمن النبيّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ شريعة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي زمن النبيّ عيـسى عَلَيْهِ السَّلَامُ شريعة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي زمن النبيّ محمّـد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شريعة محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. فشرائع الأنبياء كلّها هي تجلّيات للإسلام بهذا المعنى.

فإذا كان الإسلام بمعنى التسليم القلبيّ للأوامر الإلهيّة، فعلى كلّ مَن كان يعيش في زمن النبيّ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ووصلَته رسالتُه، أن يؤمن به، وبالأنبياء كلّهم قبله، وبكلِّ مَن بَشَّر به عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعدَه؛ فلو آمن شـخصٌ مـا بالأصول العقديّة كلّها، وبالأنبياء السـابقين كلّهم، مع وصول دعوة عيسى إليه، ولكنّه لم يؤمن بهذا النبيّ في زمانه، فهو ليس بمسلم، بل من أهل الجحود والطغيان والعناد، وسيأتي حُكمُهم حسب الرؤية الإسلاميّة.

ومصداق الإسلام العامّ، منذ بعثة النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وإلى نهاية العالَم، هي شريعة النبيّ محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. ومَن يُنكِر هذه الدعوة، مع وصولها إليه، هو متمرِّد على الأوامر الإلهيّة؛ لأسباب متعدّدة، كالعناد وطلب الجاه وغير ذلك.

وفي ضوء البيانات السابقة، يتحدّد موقف الإسلام من مشروعيّة الأديان في الآتي:

أوّلًا: إنّ الأديان غير الإلهيّة -أيّ الوضعيّة- كلّها، والأديان الإلهيّة المحرّفة ليست طُرُقًا موصِلةً للحقّ والحقيقة.

ثانيًا: إنّ للمشروعيّة تفسيراً خاصًّا في الرؤية الإسلاميّة، وهو تاريخ الصلاحية؛ بمعنى عدم كفاية المطابقة للواقع. فحتّى الأديان والشرائع غير المحرّفة -والتي تشـترك مع الإسـلام في الأصول والمعتقدات الأساسـيّة، وتختلف في الأحكام فحسـب- لا تتّصـف بالمشروعيّة، مع صِدقها، ورغم مطابقتها للواقع؛ وذلك لاختصاصها بزمن معيَّن. فالإيمان بها لا يكفي، بل يجب، مضافًا إلى الإيمان بالأنبياء السابقين وكُتُبهم، الإيمان والإطاعة للأوامر الإلهيّة في العصر الحاضر.

ثالثًا: في العصر الحاليّ، يجب على كلِّ مَن وصلَته الرسالة الإسلاميّة ودعوة النبيّ، أن يؤمن به وبرسالته؛ لأنّها هي مصداق الإسلام بالمعنى العامّ.

فالإسلام يرفض الانحصاريّة في مجال الخلاص والنجاة، التي دَعَت إليها اليهوديّة والمسيحيّة، ولكنّه يؤمن بنوعٍ خاصّ من الانحصاريّة، وهي الانحصاريّة في مجال المشروعيّة؛ بمعنى أنّ مَن

وصلَته الرسالة الإسلاميّة يجب أن يؤمن بها حصرًا، دون غيرها من الأديان.

والانحصاريّة في مجال المشروعيّة في الإسلام ترى تحقُّقَ النجاة لِطَيفٍ واسع من غير المسلمين، لكنّها ترى تحقُّقَ النجاة الأخرويّة لهم على أساس الاستضعاف الفكريّ، الشاملة للقاصرين وغير القادرين على الوصول إلى الحقّ والحقيقة الدينيّة، المتمثّلة بالدين الإسلاميّ.

ومهما يكنْ من أمر، فإنّ معظم الأديان، السماوية ( بما هي في الواقع اليوم) ما عدا الإسلام، وغير السماوية، ، قد وقعت، فيما يرتبط بالخلاص الأُخرويّ، بين حدّي الإفراط والتفريط، فيما اتخذ الإسلامُ طريقاً وسطياً. صحيح أنّ الإسلام قد جعل الآخرة محوراً أساسياً في رؤيته الكونية، إلا أنّه لم يطلب من الناس الإعراض عن الدنيا ومفاتنها بالكليّة؛ إذ الأوامر المولويّة في الإعراض عنها يُقصد منها عدم التعلّق بها على أنّها هي الحياة النهائية. فإذا أخذنا من هذه الروايات ما يصف الدنيا بأنّها مرزعة الآخرة، على سبيل المثال، فإنّ الإعتناء بالمزرعة والإهتمام بها وبزرعها، شرط أساس لنجاح الزرع وإتيانه الثمار، ونجاح موسم الحصاد.

من هنا، وجّه الإسلامُ الإنسانَ الى الطُرق المُثلى للإعتناء بالزرع. وبهذا المعنى، قدّم الإسلام رؤيته للحياة الدنيا في إطار تكامليّ موصل الى الآخرة إيصالاً آمناً، وذلك من خلال إعطاء الإنسان دوراً حضارياً بإمتياز، محوره الأساس إعمار الأرض والتناسل. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الآيات القرآنية المرتبطة بآيات الإستخلاف والتبليغ، ومنها يستفاد دور الإمامة في عملية الإيصال الآمن.

إذاً، لم تأتِ الرؤية الإسلاميّة في قضيّة الخلاص مبنيّةً على إهمال الدنيا إهمالاً تامّاً، وإنّما على البناء الحضاري لهذه الدنيا، بما ينسجم مع دور الإنسان فيها بما هو مخلوق عاقل، يمتلك الإستعدادات اللازمة لأداء هذا الدور، وللسير في طريق التكامل، مشفوعاً بنماذج إنسانيّة (الأنبياء والأئمة) يمكن الإقتداء بها. بهذا المعنى، وفي إطار الرؤية الخلاصية الإسلاميّة، دعا الإسلامُ الإنسان لتأمين حياته في الدنيا وفق مفهوم "الحياة الطيبة"، أي الحياة الخالية من الخبائث والرذائل وإن كانت ليست خالية من التعب؛ لأنّ التّعب لازم لكل مشروع زرعي خلاصي يراد منه الحصاد الناجح.

وعلى أيّة حال، فقد جاء العدد الثاني من مجلّة «اعتقاد» ليعالج قضيّة الخلاص، ويناقش الآراء حولها، بما فيها قضيّة التعدّديّة الدينيّة؛ لِما لهذا الموضوع من أهمّيّة خاصّة، ولا سيّما بعدما زلَّت

أقدام كثيرين فيها. وقد ناقش هذا العدد نظريّات الخلاص عند بعض الأديان، السماويّة منها وغير السماويّة. وغنيٌّ عن القول إنّ ملاحقة رأي الأديان كلّها حول موضوع الخلاص ممّا لا يسمح به عددٌ من مجلّة، فأخَذنا نماذج رَأَينا أنّها الأهمّ والأكثر انتشـارًا بين الناس، وتمثّل الشريحة الأكبر من المعتقدات السائدة، آملين أن ينال هذا العدد استحسان القرّاء، ويقدّم الفائدة المرجوّة للمهتمّين. وآخرُ دعوانا أن الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين.

**25 أيار 2024م، الموافق 17 ذو القعدة 1445هـ.**

# التّعدّديّة الدّينيّة في أوروبا: دراسة نقديّة

**علي محمد أسبر**

أستاذ الفلسفة في جامعة دمشق

## ملخّص

عُني هذا البحث باستقصاء ظاهرة التعدّديّة الدينيّة في أوروبا، مُركِّزاً على وقائع تاريخيّة محدّدة، تكشف أنَّ افتراض وجود إمكانيّة للتعايش بين الأديان يُعَدُّ افتراضاً مفتقراً للأدلة الكافية؛ إذ يكشف تتبُّع مسار التقدّم الزماني لسيطرة الكنيسة الكاثوليكية أنَّ سلطة الإكليروس أخذت بالتصاعدّ إلى حدّ أصبح فيه اعتناق المذهب الكاثوليكيّ هو الطريق الوحيد للنجاة، ولم يكن الإصلاح البروتستانتي سوى ردّة فعل على المذهب الكاثوليكيّ، ولم يقبل هؤلاء المصلحون الأديان الأخرى مثل الدين الإسلاميّ، بل اتخذوا موقفاً سلبيّاً من الإسلام، واستمر هذا الموقف مع عصر الأنوار، فقد كان موقف إمانويل كَنْت من نبيّ الإسلام دالاً على عداء شديد. كما كشف البحث أنَّ فلسفات التعدّديّة الدينيّة المعاصرة من قبيل فلسفة جون هيك ليس الهدف منها سوى دفع الناس نحو متاهات اللاأدريّة.

**الكلمات المفتاحية**:

التعددية الدينية- اللاأدرية- الكاثوليكية- كانط- البروتستنتية.

## المقدّمة

عُني هذا البحث باستقصاء وتحليل مفهوم التّعدّديّة الدّينيّة، كما ظهر وتطوّر في تاريخ الحضارة الأوروبيّة؛ لكن تبيّن أنَّ هذا المفهوم لم يكن له أيّ تعيُّن حقيقيّ في الواقع الفعليّ لمسار التاريخ الأوروبيّ؛ ذلك أنَّ الاندفاعة الّتي أدّت إلى انتشار المسيحيّة في أوروبا كلّها، كان سببها اعتناق الإمبراطور الرّومانيّ «قسطنطين» للمسيحيّة، الّتي أصبحت الدّيانة الوحيدة المأخوذ بها من قِبَلِ النّاس في أوروبا، على نحو أفضى إلى تغييب الأديان الأخرى، سواء أكانت سماويّة أم وضعيّة. وتفاقمت هذه القضيّة وازدادت سوءًا طوال العصور الوسطى، بسبب قمع رجال الكهنوت لحريّة الاعتقاد. ولم تستطع حركة النّهضة الأوروبيّة أن تقدّم تصوّراً أصيلاً عن التعدّديّة الدينيّة، لأنّها كانت في حقيقتها ضدّ الدِّين بوجهٍ عامٍّ. فقد كان هدفها إحياء علوم وفلسفات وفنون اليونان والرّومان. كما اتّضح أنَّ حركة الإصلاح البروتستانتيّ لم تعمل على تكريس قبول الآخر-المغاير؛ بل كرّست ضرباً من الكراهيّة، بلغ ذروته في الموقف السّلبيّ لروّاد النّهضة الأوروبيّة من الإسلام. واستمرّ هذا الموقف السّلبيّ البروتستانتيّ من الإسلام وصولاً إلى عصر الأنوار الأوروبيّ، فبلغ العداء للإسلام أوجَهُ مع الفيلسوف الألمانيّ «إمانويل كنْت»، ذي الأصول الدّينيّة البروتستانتيّة. وظهر أنَّ محاولةَ «جون هيك» -وهو أحد أهمّ مُنظِّري فلسفة الدِّين المعاصرين- وَضْعِ نظريّةٍ في التَّعدُّديّة الدّينيّة مؤسَّسة على تطوير فلسفة «إمانويل كنْت» الترّنسندنتاليّة، ليست إلّا محاولة الغاية منها نشر اللّاأدرية. وعليه، تجلّت أهداف البحث في كشف أنَّ مفهوم التعدّديّة الدّينية لم يُطرح طرحاً أصيلاً في سياق الثّقافة الأوروبيّة، رغم التّحوّلات العديدة الّتي مرّت بها. وكان لا بدّ من توظيف منهج النّقد التّاريخيّ والمنهجيّ التّحليليّ والتركيبيّ، للوصول إلى الأفكار في مظانّها، وتكوين تصوّر موضوعيّ عن حلٍّ لإشكالية التّعدّديّة الدّينيّة..

## ■ أوّلاً: التِباسات ظهور التّعدّديّة الدِّينيّة في الحضارة الأوروبيّة

يرجع وجود اليهود في القارّة الأوروبيّة إلى أكثر من ألفي عام، لكن رغم وجودهم فيها، إلّا أنّهم لم يمارسوا أيّ نشاط تبشيريّ أو دعويّ، رغم انتشار ديانات الشّرك، ولم يبالِ اليهود بهداية الأوروبيين، لأنّهم يعتقدون أنّهم وحدهم الشَّعب المُختار من الله، فقبلوا ديانات الشّرك، لا انطلاقاً من موقفٍ تسامحيّ يقبل الآخر، بل من موقف لامبالاة به. ولكن مع اعتناق الإمبراطور الروماني «قسطنطين» للمسيحيّة بدأت هذه الدّيانة بالانتشار في أوروبا؛ لكن تزامَنَ انتشارها مع عمليّات قمعٍ واسعة لكلّ المخالفين، وصولاً إلى العصور الوسطى الّتي تحوّل فيها بابوات الفاتيكان إلى حكّام مطلقين، وأصبحت محاكم التّفتيش أدواتهم لاجتثاث المغايرين، فلم تعرف أوروبا في تطوّرها التّاريخيّ أيّ معنى للتّعدّديّة..

### أ. الانغلاق اللّاهوتيّ لشعب الله المُختار:الدِّين اليهوديّ وغياب تأثيره المباشر في مسار الحضارة الغربيّة

يمكنُ أن نطرحَ تساؤلاً يستحقُّ البحثَ عن إجابةٍ وافيةٍ، وهو: ما سبب أنّ الدِّين اليهوديّ لم يستطع أن يُحدِث، تاريخيّاً، في الغرب الأوروبيّ-الأمريكيّ بوجه عامّ أيّ تأثير حقيقيّ من جهة اعتناقه بين النّاس، رغم وجود حضور سياسيّ هائل لليهود في دوائر السّياسة الغربيّة؟! والحقيقة أنَّ انتشار الدِّين اليهوديّ بين الغربيين عبرَ التّاريخ، كان محدوداً؛ لأنَّ اليهود لم يكونوا معنيينّ على الإطلاق بنشر ديانتهم بين الأمم والشّعوب الأخرى غير العبرانيّة، فهم يعتقدون اعتقادًا جازمًا بأنّهم هم وحدَهم الشَّعب المُختار، الّذي فضّله الله تعالى على شعوب الأرض. إذ ورد في التّوراة: «لأَنَّكَ أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ. إِيَّاكَ قَدِ اخْتَارَ الرَّبُّ إِلهُكَ لِتَكُونَ لَهُ شَعْبًا أَخَصَّ مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ.[1] «ولقد جاء القرآن الكريم مُصَدِّقاً لما ورد في التّوراة، فقال تعالى: ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِين**﴾[2]. لكنَّ بني إسرائيل فهموا هذا الاختيار أو التّفضيل الإلهيّ لهم فهمًا مغلوطًا، فالله سبحانه وتعالى اختارهم وفضّلهم من جهة كونهم مؤمنين به، وداعين إلى عبادته بصفته إلهاً

1- التثنية (6:7).
2 -سورة البقرة: 47.

واحداً أحداً لا شريك له، لا من جهة كونهم شعبًا متميِّزًا عرقيّا من سائر شعوب الأرض. وللأسف توهّم الإسرائيليون أنَّ الدعوة إلى عبادة إلهٍ واحدٍ ليست إلّا لهم، فتحوَّلوا إلى شعب كهنوتيّ مغلق على نفسه انغلاقًا تامًّا، وظنّوا أنّهم فوق النّاس الآخرين. ولذلك وجدنا اليهود يعيشون عبر التّاريخ في جماعات متفرّقة منعزلة في مختلف أنحاء العالم في ما يُعرف باسم «الشَّتات». كما أنّنا نجد في تاريخ كلٍّ من المسيحيّة والإسلام، مُبشِّرين ودُعاةٍ يهدون الشّعوب الوثنيّة إلى الإيمان بالله تعالى؛ لكنّنا لا نجد في اليهوديّة أشخاصاً من هذا القبيل على امتداد التاريخ، لذا نكتشف أنَّ اليهوديّة ديانة غير تبشيريّة على نحوٍ أفضى إلى انغلاق كلّ مجتمع يهوديّ-أينما وُجِد-على نفسه انغلاقاً تامّاً. وبذا تكون الدّيانة اليهوديّة مخصوصة بالنّسبة إلى معتنقيها، من هنا كان اليهود حياديين بإزاء الأديان الأخرى، ولا نجد لهم أيّ تأثير في الحضارة اليونانيّة ولا في الحضارة الرومانيّة، وارتدّ عدم التّأثير هذا على الحضارة الأوروبيّة الحديثة، فلم يعتنق الأوروبيون الدّيانة اليهوديّة، وبقي اليهود يعيشون في مجموعات صغيرة داخل أوروبا، ولأنّهم لم يكونوا معنيين، تاريخيًّا بعملية التّبشير الدينيّ، لم تزددْ أعدادهم، واستمرّ اليهوديّ يهوديًّا بالولادة.

هذا، ويرجع تاريخ وجود اليهود في أوروبا إلى نحو ألفي عام، فقد بدأت هجرات اليهود إلى أوروبا عام 27 م، أي قبل سيطرة الإمبراطوريّة الرّومانيّة على بلاد الشام[1].

غير أنَّ اليهود استطاعوا المحافظة على هُويتهم بعيدًا عن التّأثير والتّأثُّر، ولم يكونوا معنيين بالدّرجة الأولى إلّا بالأعمال الاقتصاديّة، وجمع الثّروات. واستمرت طريقتهم في الحياة على هذا النّحو طوال العصور الوسطى، حتّى أنَّ الملوك والأمراء والحكّام المسيحيّين في أوروبا أُعجبوا ببراعة اليهود على المستوى الاقتصاديّ.

وبدأت تزداد هجرات اليهود إلى أوروبا لأسباب اقتصاديّة، بناءً على دعوات من زعماء المُقاطعات المحليّين من المسيحيّين، الّذين عملوا على استقطاب اليهود للاستفادة من خبراتهم الّتي تتعلّق بتنمية الاقتصاد، وزيادة الواردات وتطوير التّجارة[2].

1 - Jared Diamond, Who are the Jwes, pp.12- 19.

2 - Nina Row, The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and and Ecclesia in the 13th Century, p. 30.

وعليه، تبيّن أنَّ اليهود كُوِّنوا تاريخيّاً بصفتهم العِرْق أو القوميّة -الدّينيّة الوحيدة في التّاريخ، ولم يكترثوا على الإطلاق بوجود تَعَدُّدِيّات دينيّة حولهم؛ لا لأنّهم يقبلون التّعدّديّة؛ بل لأنّهم كانوا غير مُبالين بغيرهم، ولم تخدِم سيرورتُهم الاجتماعيّة في أوروبا، عبر تاريخهم الطّويل فيها سوى مصالحهم الاقتصاديّة. ولقد استطاعوا أن يتحوّلوا إلى قوّة ضاغطة على السّياسة الأوروبيّة تحديداً بعد الحرب العالميّة الثانيّة، مُستغلّين نفوذهم الاقتصاديّ المتراكم تاريخيّاً من جهة، ومستخدمين رواية الهولوكوست من جهة أخرى، ذلك لإعادة تجميع أنفسهم في فلسطين، وقد نجحوا في تحقيق مرادهم، فتحوّلوا إلى كيانٍ دينيّ -عرقيّ- سياسيّ، لا يمكن أن يُوصف إلاّ بأنّه كِيان عنصريّ غاصب..

**ب. روما: جدليّة التّحوّل السّياسيّ-اللاّهوتيّ: من الإمبراطور إلى البابا أو من مسارح الجلاّدين إلى محاكم التّفتيش**

أدّى اعتناق الإمبراطور الروماني «قسطنطين» (272-337 م) للدِّين المسيحيّ إلى تغيير تطوّر مسار الحضارة الغربيّة، تحديداً بعد إصداره لمرسوم ميلانو عام 313 م، القاضي بتكريس المسيحيّة بصفتها ديانة رسميّة للإمبراطوريّة الرّومانيّة. فانتقل الرّومان من ديانة الشّرك إلى اعتناق الدّيانة المسيحيّة، فكان «قسطنطين» وراء نشوء ظاهرة المسيحيّة اللاّتينيّة، وسببَ ازديادِ قوّة المسيحيّة، وتوسُّع انتشارها في أصقاع الإمبراطوريّة الرّومانيّة. كما أنّه هو من قام بتأسيس مدينة القسطنطينيّة في موقع مدينة بيزنطة، الّتي كانت مدينة يونانيّة، تقع على مضيق البوسفور بتركيا الحاليّة، وحملت هذه المدينة اسمه، وأصبحت عاصمة الإمبراطوريّة الرّومانيّة الشّرقيّة. لكن شاءت الأقدار أن أصبحت القسطنطينيّة نفسها نقيض روما، وصارت رمزاً للكنيسة الشرقيّة الأرثوذكسيّة في مواجهة الكنيسة اللاّتينيّة الكاثوليكيّة، تحديدًا بعد حدوث ما يُسمّى الانشقاق العظيم بين تينك الكنيستين عام 1054 م.

دعْ أنّه إلى جانب سلطة الإمبراطور السّياسيّة في روما، بدأت سلطة دينيّة ببسط سيطرتها تدريجيّاً على الحضارة الغربيّة في العصر الوسيط، وأعني بها السّلطة البابويّة، إذ أصبح منصب «البابا Pope»، يقع في أعلى ذروة الهرم الكهنوتيّ، ويتبوأ بصفته الحَبْرَ الأعظم الكرسيَّ الرسوليّ الّذي يرجع عهده إلى بدايات المسيحيّة، ولقد ازدادت سلطة الكهنوت في أوروبا الغربيّة بعد

سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة، الّتي استغرق سقوطُها نحو قرنين إلى عام 476 م. وانتهت مع سقوطها العصور القديمة، وبدأت العصور الوسطى الّتي اتّصفت، في أوروبا على وجه التّحديد، بوحشيتها وظلاميتها.

وكان كبار رجال الكنيسة الّذين شهدوا تدهور الإمبراطوريّة الرومانيّة، غير مبالين بالأحداث العاصفة الّتي تهدّدها، بقَدْر ما كانوا مُبالين بمنع أيّ تعدديّة مغايرة لرؤيتهم اللّاهوتيّة.

لقد قال القدِّيس «أوغسطينوس» العظيم نفسه أمام جَمْعٍ من النَّاس في «قرطاج»:» إنَّ كلَّ خرافات الوثنيين وعُبَّاد الأصنام، يجب أن تُباد، وهذا ما يريده الله، ويأمر به، ويُعلنه. كما أنَّ القدِّيس «مارتن» St Martin، الّذي هو أحد أشهر القدِّيسين الفرنسيين، اجتاحَ الرِّيف الغاليّ the Gaulish countryside ودمَّرَ المعابد، وأثار استياء السُّكان المحليّين بعد رحيله. وفي مِصْر هَدَم القدِّيس «ثاوفليس» St Theophilus، أحد أجمل المباني في العالم القديم. وفي إيطاليا قوَّض القدِّيس «بنديكتوس» St Benedict هيكلاً لأبولو Apollo. وفي سوريا أرعبت مجموعات من الرّهبان المسيحيّين الرِّيف، وحطّمت التّماثيل، وخرقت أسطح المعابد»[1].

بلغ قمع المخالفين أوْجَهُ مع إصدار البابا «غريغوري» التّاسع Pope Gregory IX، عام 1233 م أمراً بابويّاً بتأسيس محاكم التّفتيش البابويّة، لمتابعة آراء الهراطقة أو الخارجين على تعاليم الدِّين المسيحي، كسلطة أعلى من محاكم التّفتيش الأُسقفيّة الّتي أسّسها البابا «لوسيوس» الثّالث Pope Lucius III عام 1184 م، وبدأت هذه المحاكم عملها بإخضاع المتّهمين بالهرطقة، حتّى من المسيحيّين أنفسهم لعقوبات تقشعرّ منها الأبدان، فلم يعد أيّ إنسان قادرًا على التّعبير عن اعتقاده بحريّة. فكانت هذه المحاكم طعنةً نجلاءَ في صدر أيّ تنوّع فكريّ أو عَقَديّ يمكن حصوله في أوروبا. وبذا نكتشف أنَّ المجرى الفعليّ للتّاريخ الأوروبيّ، في ما يتعلّق بمساره الإنسانيّ، كان أُحاديّ الرّؤية، ونقيضاً مباشراً لفكرة التّعدّديّة.

ولقد استمرّت عمليات القمع بالازدياد في أوروبا لإزالة المخالفين من الوجود؛ لكن ما فعلته محاكم التّفتيش الّتي أنشأها في إسبانيا الملك «فرناندو» الثّاني (1542 1516- م) وزوجته الملكة

1-Catherine Nixey THE Darkening Age: The Christian Destruction of the Classical World,pp.20- 21.

«إيزابيلا» الأولى (1451-1504 م)، يُعَدّ من أكبر الفظائع في تاريخ الإنسانيّة. وكان تركيز محاكم التّفتيش الإسبانية على مسلمي الأندلس، من أجل إجبارهم على التّخلّي عن دينهم، لاعتناق المسيحيّة تبعاً للمذهب الكاثوليكيّ. وقد أُرغِمَ المسلمون بعد أن أُخْضِعوا لأسوأ وأَشرّ أنواع التّعذيب على تبديل دينهم، وإذا رفض أحد المسلمين الدّخول في المسيحيّة وترك الإسلام، كان يُعاقب مباشرةً بالقتل.

«لم يَسْلَم أحد من التّعذيب، فقد تعرّض له الرّجال والنّساء وحتّى الأطفال. (...) ومارس المحقّقون أشكالاً متنوّعة من التّعذيب. كان تأثير شروط النِّعمة grace على المجتمع المُسلم مُدمِّراً. إذ انقسم هذا المجتمع وتقوَّضت وحدة أفراده، فقد أُجبرَ الكثيرون منهم على أن يصبحوا مسيحيّين من أجل إبقائهم على قيد الحياة، لتقديم الخدمات، بصفتهم عبيداً (...) وكان الهدف الرّئيس من التّعذيب، هو إضعاف إيمان المُعَذَّب، من أجل ترك دينه واعتناق المسيحيّة»[1].

وعليه، يظهرُ كلَّ الظهور، أنَّ التّعدّدية ظاهرةٌ غير موجودة في مسار تاريخ أوروبا، منذ انتشار المسيحيّة فيها مع نهايات العصور القديمة، وطوال العصور الوسطى. وفي المقابل، لا نجد في التّاريخ الإسلاميّ كلّه أيّ محاولة لإجبار المسيحيّين على اعتناق الإسلام؛ ذلك أنَّ القرآن الكريم عزّز داخل كلِّ مسلم شعور الاحترام تجاه الآخر، تحديداً إذا كان مسيحيّاً. قال تعالى: ﴿**وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَىٰ**﴾[2].

**ج. بزوغ فكرة التّعدّديّة في عصر النّهضة الأوروبيّة في روما: النّكوص إلى الوثنيّة لمواجهة سلطة الكهنوت.**

بدأ عصر النّهضة في أوروبا، شاملاً القرنين الخامس عشر والسّادس عشر الميلاديين، ليكون الجسر الّذي تعبر عليه أوروبا إلى الحداثة متجاوزةً ظُلماتها القروسطيّة. ولقد عاد المفكِّرون النّهضويّون الأوروبيّون- تحديدًا في إيطاليا- إلى تراث الإمبراطوريّة الرّومانيّة قبل أن تنتشر فيها المسيحيّة، كمحاولة للخلاص من سلطة الكهنوت، وأُعجب هؤلاء المفكّرون أنفسهم بالنّزعة

1-Rasyidah Arshad, Syaidatun Nazirah Abu Zaher & Nurul Shahirah Abdul Samad, The Impact of Spanish Inquisition on Islamic Civilization,pp.202- 203.

2 - المائدة: 82.

الإنسانيّة الّتي كانت موجودة في الفلسفة الرّومانيّة، وهذه النّزعة نفسها كان قد استقاها الرّومان من الفلسفة الرّواقيّة، الّتي بلغت أوْج ازدهارها في روما في عصر الإمبراطور الفيلسوف «ماركوس أوريليوس» (121-180 م) الّذي اعتنق الفلسفة الرواقيّة فتحوّلت، فكريّاً، إلى رمزٍ للإمبراطوريّة. وبدأت تزداد عمليّة الرّجوع إلى الفلسفة القديمة، على نحوٍ أعاد أمجاد الفلسفة اليونانيّة على وجه التّحديد، لتصبح مُنْطَلَقاً لثورة فكريّة جديدة مناقضة للفكر اللاّهوتيّ القروسطيّ. وكانت حركة النّهضة الأوروبيّة واسعة جداً، فقد شملت الفلسفة، والعلوم، والفنون، والهندسة المعمارية، والموسيقى، والتّكنولوجيا... فجاءت انقلاباً تامًّا على نمط الحياة الّذي كرّسته سلطة الإكليروس؛ لذلك جاء الموقف الكَنسيّ من النّهضة سلبيًّا إلى أقصى حدّ، وَوُصِمت حركة النّهضة بأنّها رجوعٌ سافِرٌ إلى الوثنيّة اليونانيّة والرومانيّة، بطريقة تتمظهر فيها علائم الإلحاد والمروق من الدِّين.

غير أنَّ هناك إنسانًا إيطاليّاً هو «لورينزو فيلا» (1407-1457) Lorenzo Valla )، استطاع أن يوجِّه ضربةَ لازبٍ إلى سلطة الكنيسة. فقد كان عالماً بمناهج النّقد التاريخيّ، أو ما يُسمّى النّقد الأعلى higher criticism، وهو ضربٌ من النّقد يرمي إلى استقصاء أصول أو ينابيع النّصوص التّاريخيّة، لكشف حقيقة وصدقيّة صورة العالم الّذي تقدّمه. ولقد تمكّن «فيلا» من تبيان أنَّ ما يُعرف تاريخيّاً بـ وثيقة مرسوم «هبة الإمبراطور قسطنطين»، ليست إلّا وثيقة مزوّرة. ويزعم المصدّقون لهذه الوثيقة، أنَّ الإمبراطور «قسطنطين» العظيم وهب لـ«البابا»- رأس هرم الكنيسة الكاثوليكيّة- سلطة التحكّم بالإمبراطوريّة الرّومانيّة الغربيّة. وبذا قوَّضَ «فيلا» بكشفه لهذا التّزوير السّلطة الزّمنيّة للبابا، وفتح آفاقًا واسعة لحركة كبيرة، يقوم بها المتمرّدون على الكنيسة من أصحاب الميول المذهبيّة غير الكاثوليكيّة، على نحو يُفسح في المجال لانبثاق التّعدّديّة العَقَديّة... كان «فيلا» جريئًا إلى أبعد حدّ، إذ «شكّك في نظام الكنيسة للتّكفير عن الذّنب وصكوك الغفران»[1].

والحقيقة أنَّ من أهمّ الانعطافات الأساسيّة في تاريخ النّهضة الأوروبيّة، هو وقوع حَدَث تاريخيّ في مكان بعيد جغرافيًّا عن أوروبا، لكن كان له تأثير حاسم في تطوّر حركة النّهضة،

1 -Prosser, Peter E. «Church history s biggest hoax: Renaissance scholarship proved fatal for one of medieval papacy s favorite claims»

وهو سقوط القسطنطينيّة عام 1453 م، بيد السُّلطان العثمانيّ محمّد الثّاني الملقّب بـ«الفاتح».

ولقد تسبب استيلاء العثمانيّين على القسطنطينيّة، إلى تقديم اندفاعة جوهريّة للنّهضة الأوروبيّة، لم تكن هذه النّهضة نفسها ممكنة لولاها، وأعني بها هروب مجموعة من العلماء اليونانيين، الّذين يمتلكون مخطوطات يونانيّة نادرة في مُخْتَلِف العلوم، كانت الأساس لحركة هذه النّهضة[1].

ولا شكّ في أنَّ إحياء التّراث الثّقافي اليونانيّ بعامّة، أعاد للفلسفة اليونانيّة بخاصّة قدرتها على التجدُّد، وأصبحت مناهج الفلسفة اليونانيّة أساساً لنمط جديد من التّفكير، أخذ يسود بين أوساط فلاسفة النّهضة، الّذين أصبحوا شغوفين إلى أقصى حدّ بالأفلاطونيّة الحديثة، وفي مقدَّمة هؤلاء واضع ما عُرِف ببيان النّهضة الأوروبيّة وهو «جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا» (Giovanni Pico della Mirandola) (م 1463-1494)، وقد كان عنوان بيانه «خطبة عن كرامة الإنسان Oration on the Dignity of Man). واتّجه في هذا البيان –على نحوٍ واضح-إلى توكيد الاتّجاه نحو قبول الإنسانيّة في تعدّديتها العَقَديّة والثقافيّة، في مقابل أُحاديةِ النّظرة الكنسيّة الكاثوليكيّة الّتي كانت سائدة.

اعتقد «جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا» -على طريقة محيي الدِّين بن العربيّ- أنَّ الأديان كلّها، من سماويّة ووضعيّة، هي أشكال مختلفة لعبادة إله واحد؛ ولذلك يمكن الوصول إلى الله عن طريق الأديان كلِّها، فالتّعدّديّة، في رأيه، حالة مطلوبة بحكم تنوّع البشر في أعراقهم وثقافاتهم ولغاتهم.

أكّد أنَّ الدّعوة إلى الإنسانيّة هي دعوة صوفيّة يمكن بلوغها بعبور ثلاث مراحل: التحوّل الأخلاقيّ، والبحث الفكريّ، والكمال النهائي في الهُويّة مع الحقيقة المطلقة، وهذا معيار عالميّ يمكن الاستناد إليه في أيّ تراث دينيّ[2].

وأخذت الحركة الإنسانيّة في عصر النّهضة تتسارع بالانتشار في أنحاء أوروبا، فنجد «إيراسموس»، (Erasmus) (1469-1536) وقد كرّس كتاباته للتّأكيد على أنَّ فهم الغرائز والقوى الطّبيعيّة هو أساس تنشئة الإنسان، وليس حصره في تربية كاثوليكيّة مغلقة، كما كان مؤمنًا بضرورة إحلال سلام عالميّ بين النّاس كافّة في مختلف أصقاع الأرض، وقبولهم على اختلافاتهم، لأنَّ

1 -Myles Hudson, Fall of Constantinople, Encyclopædia Britannica.

2 -Pier Cesare Bori. «The Italian Renaissance: An Unfinished Dawn?.

ذلك يُعَدّ أصلاً للوجود الإنسانيّ. وقد أعلى «إيراسموس» من قيمة النّاس كافّة، ورفض مركزيّة طبقة الكهنوت، وهاجم اللّاهوتيين هجوماً عنيفاً لا هوادة فيه. إذ قال: «إنَّ هناك دَنَسَاً في طريقتهم الهمجيّة، وتفتقر أدلّتهم إلى أيّ أساس أخلاقيّ»[1].

إلى ذلك، لا بدّ من التّركيز على قضيّة ذات أهميّة كبيرة في هذا الاتجاه، وهي أنّه رغم الدّعوات الّتي أطلقها النّهضويّون الأوربيّون لإحياء إنسانيّة الإنسان، إلّا أنَّ هذه الدّعوات نفسها لم تكن من بنات أفكارهم، وإنما ترجع في حقيقة الأمر إلى التّراث الفلسفيّ اليونانيّ، الّذي كان منتشراً في روما، قبل اعتناق الإمبراطور «قسطنطين» للمسيحيّة؛ ولذلك يمكن ترجيح أنَّ النّزعة الإنسانيّة في عصر النّهضة الأوروبيّة، ليست إلّا إعادة صياغة لفلسفة الرّواقيين العالميّة النّزعة، بإلباسها لبوساً جديداً. علماً أنَّ الفلسفة الرّواقيّة كادت تصبح في مرحلة من مراحل الإمبراطوريّة الرومانيّة دينَ الرومان الوضعيّ؛ لذلك ليست هذه النّهضة إلّا إحياءً لما أسماه اللّاهوتيون المتشدّدون «الوثنيّة».

■ **ثانياً: إحياء التّنوّع العقائديّ والثقافيّ في الغرب لمواجهة الشّريعة الإلهيّة النّهائيّة.**

لم تكن حركة الإصلاح البروتستانتيّ الّتي قام بها «مارتن لوثر»، سوى محاولة لتكوين مذهب مسيحيّ جديد مناقض للكاثوليكيّة، ولم تتّجه نحو إنجاز عمليّة تغيير حقيقيّ، بل أفضت إلى تكوين مذهب مغلق رافض للآخر، بدلالة العداء الشّديد للإسلام الّذي رسّخه «لوثر» في عقول أتباعه. ومن المُناخ البروتستانتي نفسه خرج «إمانويل كنْت»، وخرج بدعاوى فلسفيّة إشكاليّة، واتخذ موقفاً متعصّبًا بإزاء نبيّ الإسلام. واستأنف «جون هيك» فلسفة «كنْت» ليُطلق فكرة التّعدّديّة، لكن على أسسٍ متهافتة، من أجل تغييب حقيقة الدِّين النّهائيّ للبشريّة.

• **حركة الإصلاح البروتستانتيّ وتقويض المركزيّة الكاثوليكيّة: بداية ملتبسة لمفهوم التّعدّديّة.**

تزامنت النّهضة مع الإصلاح في أوروبا؛ لكن في حين قامت النّهضة على أسس علميّة-فلسفيّة، انبثق الإصلاح من إعادة النّظر في النّصوص المقدّسة، لتأويلها في ضوء جديد مختلف عن التّفسير القَطْعيّ للكنيسة الكاثوليكيّة. ولقد بدأ التّأريخ الفعليّ لحركة الإصلاح الدّيني مع

1 -Erasmus, The Collected Works of Erasmus, 3: 124.

«مارتن لوثر» (1483 1546- م)، الّذي رفض الخضوع لسلطة اللاّهوتيّين الكاثوليك، وقام بترجمة الإنجيل من اللاّتينيّة إلى الألمانيّة، فصار العهد الجديد في متناول العوامّ- من جهة فهمهم له كما يشاؤون- بعد أن كان منحازاً بحيّز الفهم الّذي يحدّده الفاتيكان. ولقد اخترق «لوثر» النّظام الكهنوتيّ الصَّارم، فأقدمَ على الزّواج غير مبالٍ بالأعراف السَّائدة في الرّهبنة المسيحيّة. وبعد أن تحلّق حولَه مؤيدون له، وتنامت دعوته بعد موته، أخذ تطوّر الخلاف بين الكاثوليك والبروتستانت يأخذ في مرحلة النّهاية طابع الهدوء، ويوحي بوجود قبول بالتّعدّيّة المذهبيّة؛ لكن من غرائب الأمور أنَّ «لوثر» نفسه، لم يكن مؤمناً بالتّعدّديّة، وإصلاحه يجب ألاّ يُفهم إلاّ بصفته تحرّرًا من سلطة الفاتيكان، وانقلاباً على المذهب الكاثوليكيّ، ورفضًا للأديان الأخرى. ذلك أنَّ «لوثر» نفسه كان معاديًا لليهود، وطالبَ بطردهم، وحرّض على حرق كنائسِهم[1].

يتبين أنّه -حتّى مع عصر الإصلاح- لم ينجلِ مفهوم التّعددّيّة الدّينيّة حتّى على مستوى التّفكير؛ وإنّما كان سبب التّعدّديّة هو انقسامات مذهبيّة حدثت في واقع المجتمع الأوروبيّ داخل مجراه التّاريخيّ، وبقيت هذه الانقسامات دافعاً لإراقة الدّماء بين المسيحيّين أنفسهم. ولا توجد أيّ دلائل تاريخيّة تثبت أنَّ قبول الآخر-المختلف دينيّاً- كان أمراً موجوداً في أوروبا، حتّى مع حركة الإصلاح البروتستانتيّ، فهذا الإصلاح في حقيقته الجوهريّة، لم يكن سوى انشقاق ناجح على الكنيسة الكاثوليكيّة.

حرّض «لوثر» على اضطهاد الرّوم الكاثوليك، والقائلين بتجديد المعموديّة Anabaptista والمعتقِدين باللاّثالوثيّة[2].

هذا، ومثلما لم ينجح الإصلاح في تكريس التّعدّديّة عن طريق إجراء عملية قبول متبادل لمذاهب مختلفة ضمن الدّين المسيحيّ نفسه، لم ينجح أيضاً في ترسيخ فكرة قبول أديان أخرى إلى جانب الدِّين المسيحيّ.

لقد كان «لوثر» رغم نزعته الإصلاحيّة المزعومة عدوًّا لدودًا للإسلام، فبعد اطّلاعه على القرآن

1 -Hendrix, Scott H. «The Controversial Luther.

2 -Nontrinitarianism (Schaff, Philip: History of the Christian Church, Vol. VIII.p, 706.

الكريم بترجمة لاتينيّة، عكف على وضع عدد من المؤلفات انتقد فيها الإسلام»[1].

وإذا تأمّلنا في الأفعال الّتي قام بها مصلح بروتستانتي آخر هو «جون كالفن» (1509-1564 م)، لتأكدنا أنَّ هذا الإصلاح لم يؤسِّس سوى لنظرة أَحاديّة مغلقة، ولم يتّجه البتة إلى تكريس مفهوم التّعدّديّة الدّينيّة، وأكبر دليل على ذلك هو أنَّ «كالفن» كان ينظر إلى القرآن الكريم بصفته نصًّا شيطانيًّا (devil text)»[2].

دعْ أنَّ «كالفن» كان وراء إعدام العالِم الإسبانيّ «مايكل سيرفيتوس» (Michael Servetus) (م 1511-1553)، الّذي يُعَدّ من أهم نَقَلة العلوم الإسلاميّة إلى أوروبا، إلّا أنّه قدّم موقفًا نقديًّا بإزاء الثّالوث، فما كان من «كالفن» إلّا أن أفتى بالحكم عليه بالإعدام، وأُعدِم «سيرفيتوس» حرقًا وهو حيٌّ، من دون شفقةٍ ولا رحمة[3].

يظهر جليّاً أنَّ حركة الإصلاح الدينيّ الأوروبيّة لم تؤكِّد مفهوم قبول الآخر، وإنّما أكّدت نظرة أَحاديّة مغلقة، ولم يكن ما سُمِّي إصلاحًا سوى إثبات لمذهبٍ دينيّ جديد، يتّجه أتباعه إلى إيجاد فسحة وجوديّة له، دون أيّ احترامٍ للأديان الأخرى.

**• إمانويل كنْت وإشكالية الجذور الفلسفيّة-التّرنسندنتاليّة (المتعالية) لمفهوم التعدّديّة الدّينيّة: فشل تمييز كنْت بين الدِّين العقليّ والدِّين الموحى.**

تحدّر «إمانويل كنط « من عائلة تتّبع طريقة «مارتن لوثر»، فنشأ في مُناخ تسيطر عليه الّتعاليم البروتستانتيّة، ولذلك كان واعيًا على نحوٍ عميق، بخصوصيّة التّجربة الدّينيّة وأهميتها في حياة الإنسان، فدخل «كنْت» إلى عالم الفلسفة من بوابة العقيدة اللّوثريّة، ويمكن أن يكون كتابه «نقد العقل المحض»، الكتاب الأكثر تهديداً للفلسفة عبر التّاريخ، لأنّه كتاب قد يَظنّ قارئه غير الخبير، أنّه إسهام فلسفيّ عظيم؛ بينما هو في الحقيقة تقويض نهائيّ لإمكانيّة المعرفة الفلسفيّة!

1 -Daniel Goffman, The Ottoman Empire and Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.163.

2-Katharina Beeler, Calvin's Attitude Toward the Turks: Negative Impact on Ministry, Dialogue and Missions Among Muslims?.

3 -Verdict and Sentence for Michael Servetus (1533) pp. 268–270.

لقد أكّد «كنط» في «نقد العقل المحض»، أنّه لا يمكن لأيّ إنسان أن يصل إلى معرفة ما أسماه «الأشياءفي ذواتها»، ويقصد من ذلك أنّه لا يمكن لأيّ فيلسوف أن يزعم أنّه وصل إلى حقيقة الله، أو النَّفس الإنسانيّة أو العالم. فهذه الحقائق محجوبة عن العقل البشريّ، وسبب هذا الحَجْب هو أنّ تكوين العقل البشريّ نفسه غير مؤهِّل له على الإطلاق، لبلوغ هذا النّوع من المعرفة. ذلك أنَّ مجال المعرفة الوحيد المُتاح للإنسان هو الظواهر، أيْ ظواهر العالم الّتي يمكن تلقّيها بالإدراك الحسيّ، وليست مَهَمّة العقل هي الذّهاب، ميتافيزيقيّاً، إلى أبعد من الظّواهر؛ بل مَهمّته هي تنظيم الإدراك الحسيّ لهذه الظّواهر، عن طريق أسس ترنسندنتاليّة. فمثلاً، إذا كانت الأشياء تُدْرَك حسيًّا في المكان والزَّمان، فإنَّ المكان والزّمان نفسيهما غير قابلَين للإدراك الحسيّ، وهما في حقيقتهما أساسان ترنسندنتاليان، أو متعاليان موجودان في جِبِلَّة العقل البشريّ، ووظيفتهما هي الضّبط المعرفيّ للأشياء المُدرَكة، لاستقبالها في العقل داخل تصورين يُضفيهما العقل نفسه، هما المكان والزّمان اللّذان ليس لهما أيّ وجودٍ واقعيّ.

وإذا كان الوعي الإنساني-وفقاً لـ«كنْت»- يتحرّك فقط في حيّز الظّواهر الحسيّة، فمن أين له أن يقبض على حقيقة الألوهيّة؟ لذلك انتهى «كنْت» إلى تأكيد أنَّ الأحكام الميتافيزيقيّة عَبْر تاريخ الفلسفة هي أحكام موهومة، ولا توجد فيها أيّ إمكانيّة لتحقيق أيّ معرفة صحيحة بماهيّة الله.

قال الفيلسوف النِّمساويّ «كارل ليونارد رينهولد»(1757-1832) (Karl Leonhard Reinhold): «إنَّ مصلحة المسيحيّة تتوافق مع نتائج نقد العقل المحض»[1].

والحقيقة أنَّ ما قاله «رينهولد» صحيح تماماً، فكان هدف «كنْت» من نقد العقل المحض، هو تقويض أيّ ضَرْب من ضروب الّتفكير الإنسانيّ، باستثناء الّتفكير اللّاهوتي المسيحيّ. ولا ريب في أنَّ «كنْت» كان مُتشدِّداً إلى أقصى الحدود، ورغم ما يُشاع عن نزعته الإنسانيّة، ورسالته التنويريّة، ودعوته إلى سلام عالميّ، إلاّ أنّه كان حاقداً على النبيّ محمّد ﷺ؛ ذلك أنَّ «كنْت» في مقالٍ له بعنوان «مقال عن أمراض الرأس» Essay on the maladies of the head قالَ حرفيًّا: «التّعصُّب الدّينيّ يقود الشّخص المُسْتَهْلَك فيه إلى أقصى الحدود، مثلما قادَ مُحَمَّدَاً، ليجلس

1 -Karl Leonhard Reinhold, Letters on the Kantian Philosophy (1786), 3rd Letter

على عرش الأمير، وقادَ جون الّذي من ليدن إلى المشنقة»[1].

لقد قارن «كنْت» هنا بين النبيّ محمّدﷺ وبين «جون» الّذي من ليدن (1509-1536 م) التّاجر الهولنديّ الّذي كان من المُعتقدين بتجديد العماد، وادّعى النّبوّة في «مونيستر»، وأعلن نفسه ملكاً على القدس الجديدة، واتّبَعَهُ جمعٌ من النّاس، إلى أن انتهى تمرُّده، وحُكم عليه بالإعدام. وحاول «كنْت» هنا أن يُسيء إلى مقام النبيّ محمّدﷺ، عن طريق مقارنته بكذّاب هولنديّ، وإظهاره للنبيّ الأكرم بصورة المتعصّب الّذي استطاع أن يصبح زعيم أمّة. وهذا دليلٌ على أنَّ «كنْت» كان قليل البضاعة في التّاريخ، ولم يفهم سيرة النّبيّ الأكرم، ودفعته كراهيته إلى إصدار أحكام مغلوطة.

يتبيّن أنَّ «كنْت» لم يكن مع التّعدّديّة الدّينيّة، ورفض أيّ شكلٍ من أشكال الدِّين إلّا المسيحيّة، وإن كان يزعم، أنّه يُعنى بالتّأكيد على قوّة الضّمير في الإنسان للتّمييز بين الخير والشّرّ، إلّا أنَّ موقفه الدّينيّ النّهائيّ يتجلّى في تكريسه للدِّين المسيحيّ من بين سائر الأديان، ولا يمكن الذّهاب إلى أبعد من ذلك، لمحاولة استنباط أيّ رؤية تقوم على التّعدّديّة الدّينيّة في فلسفة «كنْت»؛ بل إنّ «كنْت» كان مع فكرة شعب الله المختار؛ لكنَّ هذا الشّعب المختار عنده لم يكن اليهود، فقد أراد أن يستبدل المسيحيّين باليهود، ليجعل أتباع الدّيانة المسيحيّة وحدهم، أفراد شعب الله المختار.

ولقد صرّح «كنْت» بآرائه على نحوٍ واضحٍ في كتابه «الدّين في حدود العقل وحده»، فتبنّى فكرة أنّه لا يمكن تحقيق فكرة شعب الله -بوساطة التّنظيم البشريّ- إلّا في شكل الكنيسة، قائلاً: « إذن، فإنَّ الدّولة الأخلاقية، في شكل كنيسة، أي كمجرد ممثّل لمدينة الله، ليس فيها في الواقع، في ما يتعلّق بمبادئها الأساسيّة، أي شيء يشبه الدّستور السّياسيّ. لأنَّ دستورها ليس ملكيّاً (في ظل البابا أو البطريرك)، ولا أرستقراطيّاً (في ظل الأساقفة والمطارنة)، ولا ديمقراطيّاً (كما هو الحال عند المتنوِّرين الطائفيّين). وأفضل ما يمكن تشبيهها به هو أسرة (عائلة) تحت رعاية أبٍ أخلاقي مشترك، وإن كان غير مرئيٍّ، فإنَّ ابنه القُدُّوس يعرف إرادته، ومع ذلك تجمعه رابطة دمٍ مع جميع أفراد الأسرة، ويأخذ مكانه في جعل إرادته معروفةً لهم؛ ولذلك فإنَّ هؤلاء يكرّمون الأب فيه،

1 -John of Leyden. Immanuel Kant, Essay on the maladies of the head, p.213.

وبالتّالي يدخلون مع بعضهم البعض في اتّحاد قلوبٍ طوعيٍّ وشاملٍ ودائم.[1]»

لقد حسم «كنْت» الأمر، فلا مكان لأيّ مؤمن بأيّ دين، بين الجدران الترنسندنتاليّة لكنيسة «كنْت» المخصوصة بالمسيحيّين وحدهم. فالدِّين في حدودِ العقل وحدَه عند «كنْت» هو الدِّين المسيحيّ، أيْ أنَّ العقل البشريّ-وفق مزاعم «كنْت»-مُجرَّدٌ من أيّ ميولٍ، أو عواطف، أو أهواء، سينتهي على نحو حاسم، إلى أنّه لا يوجد أيّ دين يمكن أن يُعوَّل عليه سوى الدِّين المسيحيّ. وهذا دليل على فشل كبير في طريقة فهم «كنْت» للفرق بين معنى الدِّين العقليّ ومعنى الدِّين الموحى. فإذا كان عقل الإنسان مهما كان عرقه أو لونه يدلّه على وجود خالق لهذا العالم، لا بدّ من طاعته بفعل الخير، واجتناب الشّرّ، فهذا يمكن أن نسمّيه دينًا عقليًّا؛ أمّا إذا كان عقل الإنسان، بصفته إنسانًا، لا يدلّه إلّا على المسيحيّة، بصفتها الدّيانة الوحيدة الصّالحة لعبادة الله، فهذا لا علاقة له على الإطلاق بالدِّين العقليّ، ويتّصل بتعصّبٍ أعمى يُلغي التّعدّديّة الدّينيّة، وينتصر لدينٍ بعينه من دون حجّةٍ قاطعة.

**د. استئناف مشروع إمانويل كنْت: جون هيك ونزعته التّلفيقيّة-مفارقة وجود واقع متعالٍ للدّين داخل كلّ عقل إنسانيّ.**

عوَّل «جون هيك» (1922-2012 م) على فلسفة «كنت» النّقديّة، فنَقْدُ «كنْت» للعقل المحض، أوصله لنتائجَ محدّدة تتعلّق بامتناع معرفة العقل الإنسانيّ لله، فقد انطلق «كنْت» من فكرة جوهريّة بالنّسبة إليه، وهي أنَّ الميتافيزيقا الّتي استطاع الفلاسفة بوساطتها الوصول إلى معارفَ محدّدة عن الذّات الإلهيّة، لا يمكن أن تُعَدّ علمًا، ولذلك لا يمكن قَبول هذه المعارف الّتي وصلوا إليها بصفتها معارفَ صحيحة. وكان «كنْت» قد انتهى إلى أنَّ الله بصفته -الشّيء في ذاته- محجوب عن عقول البشر، ولا يمكن بلوغ الملكوت الإلهيّ إلّا عن طريق دين وحيد هو المسيحيّة، الّتي وضعها كنْت نفسه، وفقاً لرأيه، على أسس أخلاقيّة راسخة، وبذا يكون «كنْت» قد عَطَّل العقل والأديان كلّها -باستثناء المسيحيّة-ورفضَ إمكانيّة حدوث أيّ معرفة بالذّات الإلهيّة.

لم يقبل «هيك» هذا الاتّجاه في فلسفة «كنْت»، إلّا أنّه كان أكثر خطراً من «كنْت» نفسه في

1 -Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p.93

طريقة تفكيره، فقد سلّم مع «كنْت» بأنَّ الله هو الشّيء في ذاته، لكنّه اختلف عنه بأنّه أكّد إمكانيّة تحصيل أيّ إنسان -مهما كان دينه-لضربٍ من المعرفة باللّه، ولكن تبقى هذه المعرفة في نظر «هيك» معرفة نسبيّة، أيْ إنَّ إمكانية معرفة الله مُتاحة للنَّاس كافّةً من أتباع الأديان المختلقة، سواء أكانت وضعيّة أم سماويّة.

يكمن جانب الخطورة هنا، بالنّسبة إلى طريقة تفكير «هيك»، في أنّه بإفساحه المجال لأتباع العقائد الدّينيّة كافّةً لبلوغ نوعٍ من المعرفة –حتّى لو كانت نسبيّة- بالله، فهو في هذه الحالة يضع طُرقاً متعدِّدة جدًّا يمكن السّير فيها لتحقيق مفهوم عبادة الله. هذا من جهة، كما أنّه بإفساحه لهذا المجال نفسه، ظنَّ أنّه وجد الحلَّ الأمثل لإشكالية تعدّد المذاهب الدّينيّة، ذلك بأن يقبل أتباع الأديان بعضهم بعضاً من دون تكفير ولا اعتراض ولا رفض، هذا من جهة أخرى.

لقد بنى «هيك» رؤيته في هذا المقام على تطوير فلسفة «كنْت» النّقديّة، فبما أنَّ الشّيءفي ذاته (الله)، تبعاً لـ«كنْت» محجوب ترنسندنتاليّاً، أيْ بحكم تكوين العقل البشريّ عن المعرفة، فمن حقّ كلّ إنسان، تبعاً لـ«هيك» أن يعرف الله وفقًا لمذهبه الدِّينيّ، دون أن يعني ذلك إمكانية الوصول إلى معرفة حقيقيّة بالله. وبذا تكون معرفة الله النسبيّة مُتاحة ومشروعة على نحوٍ تامّ. ولكن يظهر أنَّ «هيك» يمارس هنا نوعاً من التّضليل، فإذا كانت الأديان كلّها مقبولة في نظر أصحابها، فهل هي مقبولة عند الله تعالى؟!

يقوِّضُ تفكير «هيك» فكرة وجود شريعة إلهيّة نهائيّة، يفرضها الله تعالى لتحديد أوامره ونواهيه للنّوع الإنسانيّ؛ لأنَّ «هيك» بقوله بكثرة من الأديان، وبما يترتّب عليها من كثرة في الشّرائع، يَفهم التّجربة الدينيّة وكأنها تجربة صاعدة من الإنسان إلى الله؛ غير أنّ العكس هو الصّحيح، فالدِّين هو في حقيقته شريعة أنزلها الله تعالى على النّاس من أجل هدايتهم، وفق مبادئ وقواعد وشروط، ولم يتركها للإنسان ليقوم بتحديدها، ولو تركها له لانتَفَتِ الوظيفة الكونيّة للشّريعة الإلهيّة، وأصبحت كلّ جماعة من البشر قادرة على الاكتفاءِ بشريعةٍ سماويّةٍ كانت مخصوصة بمرحلة تاريخيّة، أو على افتعالِ شريعةٍ وضعيّةٍ غير مُنزلة من الله تعالى.

إنَّ ما يقف وراء قول «هيك» بالتّعدِّديّة الدّينيّة، هو نزعة لا أدريّة، يمكن كشفها في تفكيره على أساس فكرة جوهريّة قال بها هي «الغموض الدِّينيّ»، وفحوى هذه الفكرة أنّ أدلّة المؤمنين

بالأديان السّماوية غير كافية لتفسير معنى الوجود، كما أنَّ أدلة الرّافضين للأديان غير مقنعة. وتقتضي هذه الفكرة نفسها أنّه يمكن للإنسان أن يتّصل مع خالق العالم، سواء أكان ذلك بواسطة طُرق دينيّة، أم طرق غير دينيّة. وهذا يعني أنّه بمقدور الإنسان أن يتوجّه إلى الله بالطّريقة الّتي يراها مناسبة، حتّى لو لم يكن مؤمنًا بالأديان السّماويّة، ويمكن للمؤمن بأيّ دين سماويّ أو وضعيّ، أن يعبد الله وفق قواعد إيمانه الدِّينيّ.

ولقد أكّد «هيك» على أنّه لا يمكن لأيِّ دين، أن يدّعي أنّه يمثّل الشّريعة النّهائيّة الّتي شرّعها الله للنّاس. وبذا يُسوِّغ للمؤمنين بأيّ دين موجود في العالم، كي يعبدوا الله كما يشاؤون. ومن هنا، يضع فرضيته عن التّعدُّديّة الدّينيّة، الّتي يقبل فيها كلّ الأديان العالميّة بصفتها تقاليدَ لمعرفة الله، من جهة أنَّ كلَّ دينٍ منها يُعَدّ تقليدًا مستقلاً ومخصوصًا على المستوى الحضاريّ، يمكن بوساطته فهم إرادة الله.

قال «هيك»: «يجب حُسبان هذه التّقاليد طُرقاً خلاصيّة بديلة، أو طُرقاً يمكن بوساطتها للرّجال والنِّساء، أن يجدوا الخلاص، أو التّحرر، أو الاستغراق النّهائيّ»[1].

يكشف موقف «هيك»، عن أنّه لا يقول بالتّعدّديّة الدّينيّة من منطلق احترام الأديان الأخرى؛ وإنّما من منطلق، أنّه لا يوجد أيّ دين يمكن إثبات أنّه التّعبير الحقيقيّ عن الإرادة الإلهيّة، ولذلك تتساوى الأديان كلُّها-في نظره-من حيث مناهج اتجاهها نحو خالق العالم، فلا أولويّة لدين على الآخر، بما أنّه من غير المُتاح الوصول إلى الله عبر شريعة مطلقة على نحو حقيقيّ. وبذا يحوّل «هيك» الأديان إلى أشكال صوريّة لا معنى لها، ويتجاوز فكرة تعاقب الأديان السّماويّة وصولاً إلى الدِّين النهائيّ.

### هـ. الدِّين ليس أيديولوجيا تتوقّف على حُريّة مُعتَقِدِها

ترتبط إشكاليّة التّعدّديّة الدّينيّة بقضيّة تحتاج إلى تحليل مُعمّق، ويمكن إجلاء هذه القضيّة على أساس إيضاح حقيقة الدِّين؛ ذلك أنَّ التديُّن لا يُعَدُّ، أصلاً، فعلاً صاعداً من الإنسان إلى الله تعالى بِقَدْر ما يُعَدّ، في جوهره، وحياً مُنْزَلاً من الله تعالى على النّاس بوساطة الأنبياء. إذ لا يملك

1 -John Hick, An Interpretation of Religion, p.240.

أيُّ إنسان الحقّ في أن يشترع، لنفسه ولا لغيره، شريعة، ولا سُنّةً، ولا منهاجاً، كي يستند إليهم في تحديد واجباته بإزاء الله تعالى، فلو تُرِك هذا الأمر للبشر، لوجدنا أنفسنا أمام كمٍّ هائل من الآراء الّتي قد تصل إلى حدّ التّناقض، ولن يكون هناك نسق جامع للنّاس يوجِّههم في علاقتهم العِباديّة مع الله تعالى؛ ولذلك تنكشفُ ماهيّةُ الدِّين بصفته وحيًا يحملُ الشَّريعة الّتي يجبُ على البشريّة كلِّها أن تتقيّدَ بها.

من هذا المنطلق ينبغي -إذا قبلنا أنَّ الله تعالى هو الّذي يفرضُ على النّاس الدّين الّذي يرتضيه لهم-أن نقبل في المقابل التّعدّديّة إن كان عزَّ وجلَّ يطلبُ الأخذ بها، أو نرفضها إذا كان سبحانَهُ يأمرنا باجتنابها. لكن تزداد هذه القضيّة تعقيداً بسبب وجود أديان سماويّة متعدّدة، تحديداً اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، إذ يعتقد أتباع كلّ دين من هذه الأديان الثّلاثة أنّهم وحدَهم الذين يتّبعون الدِّين القويم المطابق لإرادة الله تعالى؛ وبحكم أنَّ هذه الأديان ظهرت في منطقتنا نجد أنَّ إشكاليّة التّعدّديّة الدّينيّة حاضرة تاريخيًّا في مجتمعاتنا العربيّة، ومن ثَمَّ انتقلت إلى الغرب الأوروبيّ-الأمريكيّ، لكن لبست لَبوساً جديدًا متناسبًا مع الطّابع الماديّ للحضارة الغربيّة في بُعديها الأوروبيّ والأمريكيّ!

غير أنَّ ما يجب الانتباه إليه في هذا المقام، هو أنَّ الكتب المقدّسة في هذه الأديان السّماويّة الثّلاثة تتضمّن عبارات، أو آيات يجب الوقوف عندها، لأنّها تُعَدّ سِنخَ إشكاليّة التّعدّديّة الدِّينيّة.

نجد عند المُتَدينين اليهود اعتقادًا حاسمًا بأنّهم شعب الله المختار، فقد ورد، تمثيلاً لا حصراً، في سِفْرِ اللاّويين من العهد العتيق الآتي: «قُلْتُ لَكُمْ: تَرِثُونَ أَنْتُمْ أَرْضَهُمْ، وَأَنَا أُعْطِيكُمْ إِيَّاهَا لِتَرِثُوهَا، أَرْضًا تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً. أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمُ الَّذِي مَيَّزَكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ.[1]» ( يظهر أنَّ المتديّن اليهوديّ الّذي يقرأ هذه العبارة لن يقبل-وهذا هو الواقع-إلّا أن يكون فردًا من شعب الله المختار، ولن ينتقل إلى دين آخر غير اليهوديّة، حتّى لا يفقد ميزته بصفته مختاراً من الله تعالى.

كما نجد أيضاً عند المؤمنين المسيحيّين قناعةً راسخةً، بأنَّ الدِّين المسيحيّ هو الطّريق الوحيد إلى الله تعالى، فقد ورد في العهد الجديد أنَّ السّيد المسيح عليه السلام قد قال: «أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ

1 -سِفْر اللاويين (24: 20).

وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي.[1]»

وهنا يتبيّن أنَّ أيّ مؤمن مسيحيّ سيقرأ هذه العبارة، سيتيقّن من أنَّ دينه هو الدِّين الوحيد الموصِل إلى الله تعالى.

كما نقرأ في الذِّكر الحكيم قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾[2]. ولا ريب في أنَّ المفعول المعنويّ لهذه الآية الكريمة، يُحدِثُ تأثيره في نَفْسِ كلّ مسلم، ليدفعه إلى التمسّك بالإسلام بصفته الدِّين النهائيّ للإنسانيّة كلِّها.

تنبثق هنا إشكاليّة مركّبة إلى أقصى حدّ، فتمسُّك أتباع كلِّ دينٍ سماويٍّ بدينهم استنادًا إلى عبارات أو آيات موجودة في كتبهم المقدّسة هو الّذي أفضى، تاريخيًّا، إلى ظاهرة التّعدّديّة الدّينيّة، وكرّسها في التّاريخ العالميّ، وصولاً إلى الحضارة الغربيّة.

لكن لا بدّ من الإنْتِبَاهِ في هذا الاتِّجاه إلى أنَّ إشكاليّة التعدّديّة الدّينيّة، هي إشكاليّة قائمة ومتأصِّلة، ولا يمكن الوصول إلى حلّ لها، إذا حصرناها على وجه التّحديد بإرادات النّاس واختياراتهم الحرّة؛ أمّا إذا فهمناها من جهة الإرادة الإلهيّة، فسَرعان ما تزول هذه الإشكاليّة مرَّة واحدة وإلى الأبد. وآية ذلك أنّنا إذا تأمّلنا في موقف اليهود من المسيح عليه السلام، لوجدناهم رافضين له، لأنّهم ينتظرون مسيحًا من نسل داوود عليه السلام، وليس موقفهم من الإسلام بأفضل من موقفهم من المسيحيّة. ولئن كانَ المسيحيون يعترفون بالدِّين اليهوديّ، إلّا أنَّ هناك التباساتٍ كثيرةً، في نظرتهم إلى الإسلام؛ بيد أنَّ الدِّين الإسلاميّ يعترف باليهوديّة والمسيحيّة بصفتهما ديانتين سماويتين، ويجب على كلّ مسلم_حتى يصحّ إسلامه_أن يعترف بنبوّة موسى وعيسى عليهما السّلام، بَلْهَ أن يعترف بنبوّة الأنبياء قبل النبيّ محمّد ﷺ. وهذا يعني أنَّ القرآن الكريم بصفته الكتاب المقدّس عند المسلمين، جاء تتويجًا وإكمالاً وخاتمةً للكتب السّماويّة كلّها، ولولا ذلك لما اعترف بها. وإذا امتلك الإنسان عقلاً واعيًا، لاكتشف أنَّ الشريعة الإسلاميّة تكتنفُ في داخلها ما سبقها من شرائع، أي أنّها تكملة نهائيّة لهذه الشّرائع كافّةً، أو بالأحرى الدِّين الإسلاميّ

1 -يوحنا (6:14).
2 -سورة آل عمران: 19.

في الحقيقة، يدلّ على حركة الأديان السّماويّة عبْرَ مسار التّاريخ الإنسانيّ، فالأديان السّماويّة هي مراحل من الإسلام نفسه، وكلّ مرحلة أفضت إلى المرحلة الّتي تليها وصولاً إلى الإسلام؛ بل كلّ ما جاء به الأنبياء والرُّسل، هو أجزاء بلغت اكتمالها النّهائيّ بما جاء به النبيّ محمّد ﷺ، فالدِّين الوحيد الّذي أراده الله تعالى للإنسانيّة كلّها هو الإسلام، وكلّ ما قام به الرُّسل والأنبياء من دعوات لعبادة الله تعالى، هو جهود متدرِّجة عبر العصور التّاريخيّة لإرساء الوحدانيّة الإلهيّة بين النّاس، إلى أن اكتملت الدّعوة إلى وحدانية الله وطاعته في الإسلام، بمجيء خاتم الرُّسل. ويمكن التّدليل على هذا الكلام بما ورد في القرآن الكريم من آيات بيِّنات، على أنَّ الإسلام هو غاية الرّسل والأنبياء كافّةً. أعلمنا تعالى بموقف النّبيّ نوح عليه السلام حين قال: ﴿**وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾[1]. وعرّفنا سبحانه حال إبراهيم عليه السلام: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[2].. وأخبرنا جلَّ وعلا عن موسى عليه السلام: ﴿**يا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ**﴾[3]. وأطلعنا جلَّ شأنه على تلاميذ نبيّ الله عيسى عليه السلام: ﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾[4].

يتبيّن أنَّ الإسلام هو الرّسالة السّماويّة الوحيدة، الّتي أرادها الله تعالى للإنسانيّة كلّها من أجل هدايتها، وما تعاليم الرّسل والأنبياء إلّا صيرورة كبرى، بلغت تمامها في الشّريعة الإسلاميّة؛ لذلك الطّريق إلى الله تعالى يقتضي الإيمان بالإسلام بصفته الدِّين المُكَمَّل، أيْ الدِّين الّذي أكمله الله تعالى للإنسانيّة كلِّها، لأنَّ الأديان الّتي سبقته لم تكن كاملة. قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾[5]. من هنا نستنبط أنَّ الأصل في الدِّين أن يكون ديناً واحداً للخلق كافّةً، وواحديّة الدِّين هنا تختلف عن النّزعة الأُحاديّة، الّتي تُغَلِّب دينًا بعينه على الدِّين الحقّ؛ زدْ على ذلك أنَّ وحدانيّة الله تعالى تقتضي واحديّة الدِّين، وليست التّعدّديّة إلّا سبباً من أسباب زيادة التّيه بين النّاس، ولذلك ليست دعوى التّعدّديّة الآن

1 -سورة يونس: 72.
2 -سورة البقرة: 131.
3 -سورة يونس: 84.
4 -المائدة: 111.
5 -سورة المائدة: 3.

في الغرب، ولا الدّعوة إليها إلّا محاولة، الهدف منها هو تحويل الدِّين الواحد _الّذي أراده الله تعالى طريقاً لخلاص البشريّة_ إلى حالة صوريّة فارغة من المعنى، حينما يُقبَل هذا الدِّين الكامل بصفته وجهًا من وجوه كثيرة للظّاهرة الدّينيّة، ولقد بدأ هذا الالتباس في ثقافتنا العربيّة أو الشّرقيّة، ثمّ انتقل إلى الثّقافة الغربيّة؛ فاليهوديّة والمسيحيّة والإسلام أديانٌ ظهرت، تاريخيًّا، في منطقتنا، ثمّ انتقلت جغرافيًّا إلى الغرب.

## خاتمة

إنّ مفهوم التّعدّديّة الدِّينيّة يقوم على فَهْمٍ نسبيّ للحقائق الّتي تقدّمها الأديان، تحديداً السّماويّة منها، فلا يوجد أيّ دين، في أُفق هذا الفهم يكون بمقدوره أن يقدّم الحقيقة المطلقة لمُعتنقيه أو للنّاس؛ ولذلك لا بدّ من إفساح المجال للأديان كلّها، ليُعبِّر معتنقوها عن مشاعرهم الدِّينيّة بالطريقة الّتي يرونها مناسبة.

يمكن أن يكونَ إطلاقُ الحرّيات الدينيّة من عِقَالها في الغرب الأوروبيّ»-الأمريكيّ، عملاً مشروعًا من جهة إتاحة الفرصة لكلّ إنسان كيما يُعبِّر عن عقيدته، الّتي يراها -وفقاً لفهمه- الطّريق الأمثل لبلوغ الحقيقة النهائيّة. وبما أنَّ العقائد متعدِّدة بتعدُّد الأديان، سواء أكانت سماويّة أم وضعيّة، فإنَّه لم يَعُدْ أمام الإنسان الغربيّ اتّجاهٌ واحدٌ وحيدٌ نحو الخلاص، بل تعدّدت طرق الخلاص ولم تَعُدْ المُفاضلة بينها ممكنة؛ ذلك أنَّ تأصيل فكرة التّعدّديّة الدّينيّة، يقدحُ في التّصوّر الرّئيس الّذي تقوم عليه ماهيّة الدِّين، وهو تصوّر الحقيقة الإلهيّة المطلقة، فلولا وجود الله تعالى، لما كان للتدّين أيّ معنى.

وإذا تعمّقنا في فهم جوهر التدِّين، لوجدنا أنّه علاقة عِباديّة بين الإنسان والله تعالى، لكن لا يمكنُ أن يكونَ الإنسانُ حُرًّا في اختيار هذه العلاقة وتحديد طبيعتها؛ بل عليه أن يقبلها كما فرضها الله تعالى عليه، وإلّا لأصبح التدّين ضرباً من أيديولوجيا، يمكن أن تؤخَذ أو تُترك أو يُستعاض عنها بغيرها في أيّ وقت.

ولا ريب في أنَّ قبول فكرة التّعدّديّة الدّينيّة، يقتضي حتماً أنَّ الإنسان القابِل لذلك يضع نفسه

موضع الذّات الإلهيّة المقدّسة، ويُعطي لنفسه حقًّا ليس له على الإطلاق، وهو التّعبير عن إرادة الله تعالى، والنّيابةِ عنه في تبيان طُرق عبادته، وهذا أمر غيرُ مُتاحٍ للأَناسيّ؛ لأنَّ اللهَ وحدَه هو الّذي يُحدِّد الطريقة النّهائيّة لعبادته، ممثّلةً بشريعةٍ سماويّة أخيرة، يجب على النّاس كافّةً أن يختاروها. وهنا لا يوجد أيّ مجال للحريّة الإنسانيّة، كيما يكون لها أيّ وظيفة في استبدال شريعة أُخرى-حتى لو كانت سماويّة- بالشريعة الّتي فرضها الله تعالى بصفتها الشّريعة النّهائيّة. وعليه، تتلخّص وجهة النّظر الإسلاميّة، في توكيد أنَّ الدّين عند الله هو «الإسلام»، هذا من جهة عقَدَيّة محض؛ أمّا من جهة واقعيّة حياتيّة، فلا يجوز إرغام أيّ إنسان على اعتناق الإسلام، إذ قال تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[1].

## لائحة المصادر والمراجع:


1. CATHERINE NIXEY, THE DARKENING AGE The Christian Destruction of the Classical World, MACMILLAN, 2017.
2. Daniel Goffman, The Ottoman Empire and Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
3. E.g., Walsh, W. H., 1967, «Kant, Immanuel: Philosophy of Religion», The Encyclopedia of Philosophy, Volume Four, Paul Edwards (ed.), New York: Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press.
4. Immanuel Kant, Essay on the maladies of the head, in: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, Edited by PATRICK FRIERSON PAUL GUYER With An Introduction by PATRICK FRIERSON, Cambridge University Press, 2011.
5. Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, Translated by Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson, Harper & Row publishers, 1960.
6. Jared Diamond (1993). 'Who are the Gwes?» (PDF). Archived from the original (PDF) on July 21, 2011. Retrieved November 8, 2010. Natural History 102:11 (November 1993):


1 - البقرة: 256.

12–19.

7. John Hick, An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, 2d. ed. New Haven: Yale University Press, 2004 (1989).

8. Katharina Beeler, Calvin's Attitude Toward the Turks: Negative Impact on Ministry, Dialogue and Missions Among Muslims? https://theologyandthecity-com.translate.goog/2015/01/02/john-calvin-on-islam/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc

9. Myles Hudson, Fall of Constantinople, Encyclopædia Britannica. https://www-britannica-com.translate.goog/event/Fall-of-Constantinople-1453

10. Nina Row, The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and and Ecclesia in the 13th Century, Cambridge University Press, 2011 p. 30.

11. Pier Cesare Bori. «The Italian Renaissance: An Unfinished Dawn?: Pico della Mirandola «. http://didattica.spbo.unibo.it/pais/bori/articolo010.html

12. Peter E. Prosser (2001). «Church history s biggest hoax: Renaissance scholarship proved fatal for one of medieval papacy s favorite claims». Christian History. 20 (Journal Article): 35–.ISSN 0891-9666. https://brewminate.com/the-fake-medieval-donation-of-constantine/

13. Rasyidah Arshad, Syaidatun Nazirah Abu Zaher & Nurul Shahirah Abdul Samad, The Impact of Spanish Inquisition on Islamic Civilization,pp.202-203., MALIM: Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara 21(2020): 199–208 https://doi.org/10.17576/malim-2020-2101-16.

14. The Collected Works of Erasmus, (no primary editor), Toronto: University of Toronto Press, 1974.

15. Verdict and Sentence for Michael Servetus (1533) in A Reformation Reader eds. Denis R. Janz.

# عقيدة الخلاص في اللّاهوت المسيحيّ بين الحصريّة والشّموليّة والتّعدّديّة الدّينيّة

**ياسين سلمان آل سليمان**

باحث سوري، حاصل على ماجستير تخصص التفسير وعلوم القرآن من جامعة المصطفى العالمية، وأستاذ في هذه الجامعة

## ملخّص

الخلاص هدف مهمّ في جميع الأديان، فكلّ متديّن يرغب في نجاته، غير أنّ هذا الهدف شابه الكثير من الانحرافات في اليهوديّة والنّصرانيّة، وذلك بسبب الإيمان الخاطئ منهم بالخطيئة الأولى، وكان لهذا الأصل دورٌ محوريٌّ في العقيدة النّصرانية بشكل خاصّ، ارتبطت فيه عقيدة الفداء ارتباطًا وثيقًا، وقامت الدّيانة المسيحيّة على فكرة،هي أنّ من لم يؤمنْ بأنّ المسيح عليه السلام قد صُلِب فداءً عن الخطيئة الإنسانيّة، فإنّه لن ينجوَ ولن يخلص أبدًا، ولكنّ الخلاص المنشود تعرّض_على مدى التّطور التّاريخيّ للعقيدة المسيحية_ إلى بعض التّوسعة، فطُرِحَت بشكلٍ رسميٍّ النّظريّة الشّموليّة في المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، رغم محافظتها على الفكرة الحصريّة التّقليديّة من النّاحية المضمونيّة، ومخالفتها فقط من النّاحية الشّكلية، لتتطوّرهذه النّظرية، وتطرح تحت عنوان التّعدّديّة الدّينيّة، الّتي لاقت رفضًا عامًّا لكونها لا تنسجم مع البحث عن الحقيقة، والّتي هي الهدف الفطريّ للإنسان. وليس الإسلام بمعزلٍ عن هذا الهدف، فهو دين ينشد تحقيق سعادة الإنسان الدّنيويّة والأخرويّة، وبالتّالي، فإنّ له بيانه الخاصّ، ورؤيته الخلاصيّة المنسجمة مع رؤيته الكونيّة والمنبثقة عنها.

**الكلمات المفتاحية**:

الخطيئة الأولى- الخلاص الحصريّ- الخلاص الشّموليّ- التّعدّديّة الدّينيّة- الخلاص الإسلاميّ.

## مقدّمة:

من خلال التّتبع، يتّضح لنا أنّ الخلاص أصل محوريّ من أصول عقيدة المسيحيّة، بل يمكننا القول إنّه المحور الّذي تدور حوله مجمل الدّيانة المسيحيّة، فهو مرتبطٌ ارتباطًا جذريًّا بنظرة العهدين للخطيئة الأولى، وكذلك متوقّف على أصل آخر عند المسيحيّين وهو الفداء. وعليه فإنّ الوقوف على هذا الأصل وفهمه فهمًا دقيقًا، يستدعي فَهْم هذين الأصلين أيضا: وهما الخطيئة الأولى والفداء.ولا يخفى أنّ هناك مذاهبَ وتياراتٍ متعدّدة نشأت في المسيحيّة،وكان للاختلاف في هذا الأصل دورٌ محوريٌّ في نشوئها؛ فمنها من يرى بأنّ الإيمان وحده كافٍ في الخلاص، إلى آخر يرى لزوم اقتران الإيمان بالعمل، ومن جهة أخرى ذهب البعض إلى اختصاص الخلاص بالنّصارى، ومنهم من يرى بأنّه حاصل للجميع، وعليه فتحرير هذه المسالة له أهمية بالغة في فَهْم العقيدة المسيحيّة أولا، وكذلك نظرة المسيحيّين للآخر. ثمّ إنّ هذا الاعتقاد_ وإن كان له حيّزٌ كبيرٌ في العقيدة المسيحية_ جعلها تعرف به، ولكنّه موجود في جميع الدّيانات، غير أنّه يأخذ أشكالا مختلفة تنسجم مع الرّؤية الكونيّة الخاصّة لكلّ دين، وبالتّالي فلابدّ من توضيح نظرة الدّين الإسلاميّ، لمجمل القضايا المرتبطة بهذا الموضوع.

وعليه فإنّنا نسعى من خلال هذا البحث للإجابة،عن سؤال مهمّ وهو، ماهي عقيدة الخلاص في اللّاهوت المسيحيّ؟ وعلى ماذا ترتكز؟ ثمّ ماهي مدى سعة هذا الخلاص عندهم؟ وكيف ينظر الإسلام إلى السّعادة الأخرويّة؟ متّبعين المنهج التّوصيفيّ والتّحليليّ.

### ■ أولا: مفهوم الخلاص المسيحيّ وركائزه

في الكتاب المقدّس، نلاحظ تفاوتًا في معنى الخلاص بين العهد القديم والعهد الجديد، ففي قاموس الكتاب المقدّس، يُراد بالخلاص في العهد القديم النّجاة من الشّرّ أو الخطر...أمّا في

العهد الجديد فقد خلع عليها معنى آخر، وهو إنقاذ الخُطاة بالإيمان بيسوع المسيح... وينطوي تحت معنى الخلاص في العهد الجديد غفران الخطيئة، والخلاص من ربقتها ونتائجها، وتطهير النّفس، وأفراح الأزلي[1].

ومن الملاحظ أنّ الكتاب المقدّس استعمل هذه المفردة في معناها اللّغويّ كذلك، ولكن يظهر المراد من المعنى الاصطلاحيّ في تحديد المضاف لها، وعليه فأيّ خلاص هو الأصل العَقَدي في الدّيانة المسيحيّة، وعلى هذا سار»لبيب ميخائيل» في تحديد معنى المصطلح في يقين الخلاص، فيقول: «الواقع أنّ كلمة الخلاص في اللّغتين العبرانيّة واليونانيّة، تعني النّجاة، والأمان، والحفظ، والشّفاء، والصّحّة. فالإنسان الخاطئ في حاجة إلى النّجاة من سلطان الشّيطان، والأمان من دينونة الله العادلة، والحفظ في يد المسيح القويّة، والشّفاء من لعنة الخطيّة، والصّحّة الرّوحيّة الّتي تكفل له القوّة والانتصار، وهو يجد في خلاص الله كلّ هذه البركات»[2].

ومن ثمّ يذكر أهمية هذه العقيدة وهذا الأصل في الدّيانة المسيحيّة فيقول: «وقد تجمّعت في كلمة(الخلاص)الفريدة كلّ تدبيرات الله، فهي تحوي التّبرير، والتّبني، والفداء، والكفّارة، والغفران، والتّقديس، والتّمجيد، وفي عبارة واحدة نقول: «إنّها تحوي كلّ خطّة الله بالنسبة للإنسان»[3].

ومن هنا فإنّ معنى الخلاص يتعدّد ويختلف باختلاف ما يضاف إليه. ولهذا فقد ذكر البعض، أنّ له معانيَ متعددة في الكتاب المقدّس، كالخلاص من الموت، ومن ضيقات الحياة، والأرواح الشّريرة، ومن الخطيئة. «لقد وردت كلمة الخلاص في الكتاب المقدّس بمشتقاتها زُهاءَ خمس وأربعين وأربعمئة مرّة، ووردت في العهد الجديد فقط مئة مرّة،منها أربع عشرة مرة عن الشّفاء من المرض وإخراج الشّياطين، وعشرين مرة عن الإنقاذ من الموت والمخاطر، وست وستين مرّة بالمعنى الرّوحيّ»[4].

1- قاموس الكتاب المقدّس، حرف الخاء، كلمة خلاص:238.
2- ميخائيل، ل:يقين الخلاص:7.
3- ميخائيل، ل: يقين الخلاص:7.
4- عجيبة، أ:الخلاص المسيحيّ ونظرة الإسلام إليه:46:49.

ورغم تعدّد هذه المعاني، والّتي يمكننا أنّ نقول إنّها تعدّد مصداقيّ لا مفهوميّ، فإنّ جميع مصاديق الخلاص الّتي ذُكرت في الكتاب المقدّس نُسِبت إلى الله. ومعرفة الله بحسب دائرة المعارف الكتابيّة هي معرفته كونه المُخلِص وحده لا سواه، وقد تطوّرت هذه الفكرة في العهد القديم، من كون الله هو الّذي خلّص بني إسرائيل من المحن المتتالية، والّتي وردت في سِفْر»الخروج»، كتخليصهم من فرعونَ، والغرق في البحر، وغيرها من المواقف الصّعبة الّتي مرّوا بها، لتصبح مؤثّرة في نظرتهم للخلاص الأخرويّ.

وهذا الخلاص بحسب العهد القديم، وإن كان منسوبًا إلى الله، غير أنّه قد يحصل بواسطة؛ أمّا في العهد الجديد، فقد أخذت هذه المفردة الطّابع الدّينيّ، والخلاص الأخروي، والّذي يحصل بالمسيح الّذي هو خبز الحياة.

ولا طريق إليه الاّ بالمسيح، والّذي كان موته هو الطّريق لتحقيق هذا الخلاص. لتظهر هنا فكرة جديدة مرتبطة بفكرة الخلاص وهي الفداء، والّتي تّعتبر من الأركان الأساسيّة للعقيدة النصرانيّة[1].

ولهذا فقد عرّفت دائرة المعارف الكتابيّة الخلاص بأنّه:»هبة مجّانيّة من الله البارّ، عاملا بالنّعمة نحو الخاطي غير المستحقّ، ولكنّه بعطية الإيمان يتّكل على برّ المسيح، الّذي فداه بموته وبرّره بقيامته»[2]. وهذا التّعريف يرتكز على أُسسٍ معيّنة، وهي أنّ الإنسان بما هو نوع مخطئ ويستحقّ العقاب، ولكنّ الله الرّحيم أوجد حلاّ لهذه المعضلة، فقدّم أُضحيةً تليق بحجم هذه الخطيئة، وتكون فداءً عن جميع أفراد النّوع وهي المسيح.

فالخلاص الآنيّ الدّنيويّ الّذي كان يرشد إليه الأنبياء السّابقين للسّيد المسيح، والّذي كان يحصل عليه شعب إسرائيل من خلال التّوبة والرّجوع إلى الله، لم يكن كافيًا لتخليص النّوع الإنسانيّ من الخطيئة الأصلية الّتي جُبِل عليها، ولهذا فقد مهّد العهد القديم إلى المسيح المخلّص الحقيقيّ، القادر على تقديم فداءٍ يَليق بتلك الخطيئة[3].

1- انظر: دائرة المعارف الكتابية:317:319.
2- دائرة المعارف الكتابية:319.
3- انظر: أحد رهبان برية القديس مقاريوس، الخلاص الثمين:14.

### 1. الخطيئة الأولى بين اليهوديّة و المسيحيّة والإسلام

لمّا كان مفهوم الخلاص مرتبط ارتباطًا جذريًّا بالخطيئة الأصليّة، لزم الوقوف عليها ليتّضح هذا الأصل بشكل أجلى.

لقد اتّفقت الأديان الثّلاثة على أصل وقوع الخطيئة، ووقع الاختلاف في تفسيرها، وترتيب الآثار على ذلك، ومن أهمّ هذه الآثار في العقيدة النّصرانيّة، هي عقيدة الخلاص الحاصلة بالفداء.

### 2. الخطيئة الأولى في اليهوديّة

أمّا قصّة هذه الخطيئة فقد ذُكِرَت في العهد القديم، حيث ورد فيه أنّ الحيّة سألت حوّاء:» هل تأكلون من شجر الجنّة؟». فأجابت:» نعم، إلّا شجرة واحدة في وسط الجنّة». فأغوتها الحيّة، فأكلت وأطعمت آدم منها، وهذا ما أوجب غضب الله، فطرد الحيّة ولعنها، وكذلك طرد حوّاء وعاقبها، بأن جعل النّسل منها تحمل وتلِد، وكذلك عاقب آدم، وأخرجه من الجنّة، وجعله يأكل من تعبه.

وقد اختلفت آراء المفسّرين للكتاب المقدّس، حول المقصود من الحيّة، فهل هي الشّيطان؟ أم أنّها حيّة حقيقية استخدمها الشّيطان، أو أنّ حوّاء هي المسؤولة عن هذا الإغواء مباشرة.

وبحسب سِفْر التّكوين، فإنّ الشّجرة الّتي حرّمت على آدم وزوجته، هي شجرة معرفة الخير والشّرّ[1].

لقد أثّرت هذه القصّة في الدّيانة اليهوديّة بشقيها العقائديّ والتّشريعي، ومن آثارها العقائديّة ما ظهر في الصّفات الإلهية، من وصْف الله بالظّلم والقسوة، وقد تكرّرت هذه الصّفة في أسفار العهد القديم، فتراه لا يغفر لأبناء الآباء، ويعاقب الجيل الثّاني والثّالث[2] على لسان داوود أنّه صُوّر بالإثم، وحبِلت به أمّه بسبب الخطيئة[3] وكذلك الجهل، فهو الّذي ينادي آدم بحسب سِفْر التّكوين،أين أنت؟ ولماذا تختفي؟ وغيرها من التّساؤلات الّتي أسّست لهذه النّظرة

1- سِفْر الّتكوين:18:16. (انظر: شاهين، أ:الخطيئة الأولى بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام دراسة مقارنَة:22-56).
2- سِفْر العدد:14.
3- المَزامير: 51، 5.

اليهوديّة، وتستمرّ لنرى ما يُشير إلى هذا الاعتقاد تجاه الله عندهم، فتراه يحتاج إلى ما يُعينه على التّمييز بين بني إسرائيل والمصريّين، ولذلك يطلب موسى من بني إسرائيل أن يميّزوا بيوتهم بالدمّ.

وأمّا في القضاء والقدر، فيعتقد اليهود أنّ معاناتهم سببها، هو تلك اللّعنة الأبديّة الّتي استحقوها بسبب خطيئة آدم، وأنّهم مجبورون على ارتكاب المعاصي، وهذا ما يظهر من خلال تبرير يوسف فعل إخوته، وأنّه مِنَ الله ونسبة الشّرّ إلى الله.

وأمّا من النّاحية التّشريعية، فقد اعتبرت أهمّ صفات المرأة، وهي الأمومة، من نتاج اللّعنة الّتي استحقتها حوّاء، وكذلك تتحوّل إلى نجاسةٍ مُطلقةٍ في فترة حيضها، فتنجّس كلّ مَنْ يمسّها، وكلّ ما حولها[1] ولذا فاليهود سلبوا المرأة حقوقها، وامتهنوها وتعاملوا معها وكأنّها عبدة للرّجل.

### 3. الخطيئة الأولى في المسيحية

لقد ورثت المسيحيّة الاعتقاد بالخطيئة من اليهود، وذلك من خلال الإيمان بما جاء به العهد القديم، والّذي سبق وأشرنا إليه، وكذلك الأمر فقد كان لهذا الاعتقاد أثرًا واضحًا في الدّيانة المسيحيّة الّتي قدّمت نفسها كمعالجٍ للمشكلة، الّتي جُبِل عليها الإنسان، وقُدّر له أن يدفع ثمنها طول حياته، وهي الخطيئة بحسب التّصور اليهوديّ، وكان العلاج بصَلْب المسيح ليكون فداءً للبشريّة، ويُخلّصهم من آثار تلك الخطيئة، الّتي حملوها عُنوةً، وبحسب نظرهم فإنّ الفادي ليس شخصًا عاديًّا، ولذلك انبثق عن اعتقادهم بالخطيئة أصل عقائدي خطير جدًّا، وهو بُنوّة المسيح ولاهوتيته، ومن ثمّ فإنّ الفداء كان لجميع البشر، ومنه اتّسمت المسيحيّة بالعالميّة.

### 4. الخطيئة الأولى في الإسلام

لقد وردت هذه القصّة في القرآن الكريم، وهذا مُشْعِر بأهميتها، ولكن من خلال التّأمل، نلاحظ أنّ القرآن قد عرضها بأسلوبٍ مختلفٍ تمامًا عمّا تمّ اعتماده ونقله في العهد القديم، والّذي أنتج منظومة عقائديّة فاسدة لدى اليهود وكذلك المسيحيّة.

فالعرض القرآنيّ لهذه القصّة لم يُبتلَ بأيّ نقصٍ من أيّ جانب، فلا هو نَسَبَ للذّات الإلهيّة

1- لاويين:15، 30:19.

صفات النّقص، ولا أدّى إلى احتقار المرأة، ولا هو اعتبر أنّ هذه الخطيئة لعنة أبديّة للنّوع البشريّ، حتّى يضطر العقل للتّخلّص منها، ويؤدّي إلى فساد جديد كما قدّمه النّصارى.

ومن الآيات الّتي تناولت هذه القضية بشيء من التّفصيل الآيات من31-38 من سورة البقرة وبمقارنة بسيطة بين هذا النّصّ النّوراني، وما تقدّم الإشارة إليه من النّصوص والتّفسيرات السّابقة، يتّضح لنا الفرق الجوهريّ بين النّظرة الإسلاميّة لقصّة الخلق، والنظرة الكتابيّة له، ومن أبرز الفوارق نجد:

- التّكريم الإلهيّ للإنسان، والّذي استدعى سجود الملائكة له في قبال اللّعنة التّكوينية للنّوع الإنسانيّ، الّتي عرضها العهد القديم وسار عليها النصارى.
- لم يكن الهبوط بحسب القرآن عقابًا وتنقيصًا، فقد صرّح بداية أنّ الله خلق آدم لخلافته في الأرض.
- لقد فضّل اللهُ آدمعليه السلام على جميع الملائكة بالعلم، الّذي منحه إيّاه ولم يتخوّف ويهاب، هذا كما عبرّ العهد القديم، بأنّه منعه عن شجرة المعرفة، لكيلا يشاركه في العلم.
- لقد سار آدم وزوجته ضمن التّقدير الإلهيّ لخلق النّوع الإنسانيّ، الّذي قُدّر له أن يتكامل قربًا من الله تعالى بعمله، رغم وساوس الشّيطان، ولذلك عبرّت الآيات في ختامها، أنّ من يتّبع هدى الله لا خوف عليه.

هذه المفارقات المفصليّة بين الرؤية الإلهيّة القرآنيّة، والرؤية الكتابيّة في عرض هذه القصّة المفصليّة، توضح بشكل كبير عدم وقوع الإسلام في انحرافات عقائديّة، وتورّط كلّ من اليهوديّة والنّصرانيّة فيها.

وممّا تقدّم تتّضح أهميّة الرّؤية حول هذه المسالة، وارتباطها الجذريّ بموضوع الخلاص،وخصوصًا في العقيدة النّصرانيّة، فالخلاص المنشود بنظرهم هو من هذه الخطيئة، وإنّما يحصل من خلال الفداء.

**5. الفداء مفهومه وحقيقته في الدّيانة المسيحيّة**

نتيجة لتبنّي العقيدة المسيحيّة للخطيئة التّكوينيّة النّوعيّة، كما تقدّم، ابتكرت ما يُسمى بأصل الفداء، وذلك في سبيل تقديم العلاج الملائم لهذه اللّعنة الأبديّة المرافقة للنّوع الإنسانيّ منذ

الخليقة إلى يوم القيامة، وبحسب تلك العقيدة فإنّ تلك اللّعنة المتمثّلة بمخالفة آدم وعصيانه ليست أمرًا محدودًا، ولهذا فإنّ التّكفير عنها يجب أن يكون متناسبًا مع حجمها، ومن هنا انبثقت هذه الفكرة، فكان المسيح _وهو الله المتجسّد_ وحده القادر على مقابلة هذه المعصية.

ومن تعريفات الفداء نذكر:

«فداء الإنسان من الخطيئة الأصلية الّتي انتقلت إليه من أبويه آدم وحوّاء، فتحمّل وِزْرها وشقيّ بسببها» [1]

وفي قاموس الكتاب المقدّس، «تشير لفظة الفداء في العهد القديم في أغلب الأحيان، إلى خلاص الجسد. وأمّا في العهد الجديد فتشير إلى الخلاص من الخطيئة، وإلى الخلاص من رِقّ النّاموس، وإلى بذل الجهد في استعمال الوقت في خدمة الله»[2]. كما أنّه لم تكن هذه الفكرة ذات أثرٍ يُعتدّ به في الأناجيل الأربعة، ولكنّها على العكس من ذلك في رسائل بولس، وممّا ورد فيها «الّذي لم يشفق على ابنه، بل بذله لأجلنا أجمعين، كيف لا يهبنا أيضا معه كلّ شيء»[3].

لقد واجهت النّصرانية كثيرًا من الإشكالات بسبب هذه الفكرة، ولتبرير ذلك قالوا بأنّ هذا هو مقتضى العدل الإلهيّ، الّذي هو من صفات الله، لكون الإنسان أقلّ من أن يؤدي حقّ المعصية في قبال الله، فإنّ الله بمقتضى رحمته تحمّل هذه المسؤوليّة، وكان الفداء بأن يُصلَب ابنه على خشبة، ويحمل خطايا النّوع الإنسانيّ.

### تساؤلات وانتقادات

ورغم هذه التّبريرات المنمّقة، فإنّ هذا الأصل لا يحتاج إلى كثير من التّوضيح لبيان مخالفته للمنطق والعقل والحقيقة. إنّ الّذي تقدّمه هذه التّوضيحات النّصرانيّة لهذه العقيدة الخيالية، لا يعدو كونه إسقاطات بشريّة على السّاحة الإلهيّة المقدّسة، فكأنّهم اعتقدوا أنّ المسالة من قبيل المحكمة، ولابدّ من الانتقام من المجرم بأيّ طريقةٍ، ولكنّ المُنتقِم رَقَّ قلبه وأشفق على المجرم،

1- الخطيئة الأولى بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام:136.
2- قاموس الكتاب المقدّس، حرف الفاء، كلمة الفداء.
3- رومية:32،8.

وقرّر أن يعدم نفسه لإرضاء نفسه.

وعلى الرّغم من التّهافت، نحاول أن نطرح مجموعةً من التّساؤلات المنطقيّة:

بناءً على بيان القرآن للخطيئة المذكورة، فإنّ الله قد خلق آدم(ع)، لأجل إعمار هذه الأرض بمعرفته وعبادته، وعليه فإنّ أيًّا ممّا اعتبروه لعنة أبديّة، هو في الحقيقة ضمن النّظام التّكويني الإلهيّ المقدَّر منه جلّ وعلا.

ثمّ كيف يمكننا أن نوجِب على الله بمقتضى عدله أن ينزل العقاب على المخطئ، ثمّ نقبل أن يعاقب ابنه الّذي هو منه، ووريثه بحسب اعتقاد المسيحيّة، فهل يمكن أن يتصوّر معاقبة الطّهر المطلق بالمعصية؟

ثمّ كيف يمكن أن يجتمع الوجوب على الله، إنزال العقاب على الخطيئة، ومعاقبة غير المخطئ وتبرير المخطئين أنفسهم. فإن كان يمكن تبريرهم، وهذا لا يتعارض مع العدل، فلماذا هذه الرّواية الخياليّة؟.

ثمّ كيف يمكننا أن نتعقّل معصية لامحدودة، استدعت فداءً إلهيًّا على الرّغم من كونها قد صدرت من مخلوق محدود_ وهو آدم وزوجته_ فهل فعل المحدود يمكن أن يكون لا متناهيًا؟ فإن قيل إنّها اكتسبت إطلاقها من كونها معصية الله، فما بال المعاصي الّتي تصدر ممَّن هم أقلّ شأنًا من آدم(ع)؟ أليست أشدّ إطلاقًا من تلك؟ فهل يجب أن يقع الفداء عن كلّ معصية؟.

كما أنّنا يمكن أن نقول:»أنّ الله سبحانه وتعالى الرّحيم بعباده، لا يمكن أن يخلقهم ملعونين مخطئين على مستوى التّكوين، ولقد قرّر القرآن هذا الأصل في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**﴾[1].

ولمّا كانت عقيدة الفداء متقوّمة بصَلب المسيح(ع)،فإنّنا نستشعر حكمةً إلهيّة ممّا ذكره القرآن عن تلك الواقعة بالخصوص، فلقد عبرّت الآيات الشّريفة،أنّ السّيد المسيح(ع) لم يُقتل ولم يُصلب، وإنّما قد شُبّه للقوم، وعليه فإن كان الصَّلب لم يقع فلا سبيل لتلك العقيدة الخياليّة.

1- سورة فاطر:18.

وممّا تقدّم نستطيع القول، إنّ أركان الخلاص المسيحيّ في نفسها متزلزلة، فلا الرّؤية عن الخطيئة قادرة أن تدافع عن نفسها، ولا الفداء يمكن تعقّله. وبالتّالي، فإنّ الخلاص المنشود من قبلهم، والمبنيّ عليهما يصيبه ما أصابهما. وعلى الرّغم من أنّ أسس هذا الأصل العقائدي مهتزّة، فقد وقع نقاش وكلام فيمن يستحقّ هذا الخلاص، فمنهم من ذهب إلى حصريته بمن آمن بالمسيحيّة، واختلفوا فيما بينهم على كفاية الإيمان، أن لابدّ من أن يتبعه العمل، ومنهم من رأى عدم المانع من شموله لكلّ البشر ضمن قيود معيّنة، إلى ثالثٍ دعاإلى التّعدّديّة الدّينيّة.

## ■ ثانياً: الخلاص بين الحصريّة والشّمولية والتّعدّديّة الدّينيّة

قبل الولوج في بيان هذه الأوجه الثّلاثة، لابدّ من الإشارة إلى ما هو الّذي يخلّص بالمسيح، ومن خلال التّأمّل في نصوص العهد الجديد، نقف على ثلاثة توجّهات:

الأوّل: الّذي يخلّص بالمسيح هو خصوص الخطيئة الأولى، فيقول: «عالمين أنّكم افتديتم لا بأشياء تفنى بفضّة أو ذهب، من سيرتكم الباطلة الّتي تقلّدتموها من الآباء، بل بدم كريم كما من حَمَلٍ، بِلاَ عيْب ولا دنس، دم المسيح[1]..وفي هذه الفقرة من رسالة بطرس بيان، أن الخلاص إنّما حصل من خطيئة الآباء، وهي أَكْل آدم وزوجته من الشّجرة.

والثّاني: الخلاص يشمل جميع الذّنوب لمن كان قبل المسيح، المسيح الّذي قدّمه الله كفّارة بالإيمان بدمه، لإظهار برّه من أجل الصّفح عن الخطايا السّالفة بإمهال الله، لإظهار بِرّه في الزّمن الحاضر ليكون بارًّا، ويبرّر من هو من الإيمان بيسوع[2] «، وهذه الفقرة واضحة في شمول الخلاص لمطلق الذنوب من دون أن تخصّه بالخطيئة الأصليّة، وجعلته مشروطا بالإيمان بالمسيح.

والثّالث: شمول الخلاص لمطلق الذّنوب السّابقة للمسيح واللاّحقة له، وفيه قول بطرس: «كل من يؤمن به ينال باسمه غفران الخطايا[3]».

1- بطرس:18:1-19.
2- رومية3/24-25.
3- أعمال:10:43.

ومن خلال هذه الاختلافات في تحديد متعلّق الخلاص، انبثقت الخلافات في تحديد الخالصين، وماهي شروط الخلاص؟ فالّذي اعتقد بأنّ متعلّقه خصوص الخطيئة ذهب للقول، أنّ ارتكاب المعاصي بعد الإيمان يجعله يعاني في المطهّر، وهو الفترة الّتي لابدّ من الخضوع لها لتطهير المؤمن من أخطائه الدّنيويّة، لكي يتبرّر وينال الخلاص بالمسيح. وكانت هذه مقدّمة لصكوك الغفران، والّتي أُقرّت 1215 ميلادي، فهم كانوا يمنحون الصّكوك لتخليص المسيحيّين من عذاب المطهّر كما يسمونه.

**1. الخلاص الحصري**

يعتقد أصحاب هذا الاتجاه أنّ الخلاص بالمسيح وحده، وتعد الارثوذكسيّة والكاثوليكيّة الطّائفتين الأساسيتين المعتقدتين بهذه الحصريّة، ويتحقّق للإنسان ذلك من خلال الإيمان بيسوع المسيح.وهؤلاء أيضا يعتقدون أنّ المسيح كان مخلّصًا حتّى لأنبياء بني إسرائيل الّذين سبقوه أمثال، إبراهيم وموسى عليهما السّلام، ويبرّرون ذلك بانّ قديسيّ العهد القديم، كانوا قد أخبروا من قبل الله، بأنّه ستغفر ذنوبهم.ففي العهد الجديد «هكَذَا الْمَسِيحُ أَيْضًا، بَعْدَمَا قُدِّمَ مَرَّةً لكَيْ يَحْمِلَ خَطَايَا كَثِيرِينَ، سَيَظْهَرُ ثَانِيَةً بِلاَ خَطِيَّةٍ لِلْخَلاَصِ لِلَّذِينَ يَنْتَظِرُونَهُ»[1]. وفي يوحنا « لأَنَّهُ هكَذَا أَحَبَّ اللهُ الْعَالَمَ حَتَّى بَذَلَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ، لكَيْ لاَ يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ، بَلْ تَكُونُ لَهُ الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ. 17 لأَنَّهُ لَمْ يُرْسِلِ اللهُ ابْنَهُ إِلَى الْعَالَمِ لِيَدِينَ الْعَالَمَ، بَلْ لِيَخْلُصَ بِهِ الْعَالَمُ. 18 اَلَّذِي يُؤْمِنُ بِهِ لاَ يُدَانُ، وَالَّذِي لاَ يُؤْمِنُ قَدْ دِينَ، لأَنَّهُ لَمْ يُؤْمِنْ بِاسْمِ ابْنِ اللهِ الْوَحِيدِ[2]. في هذه العبارات من العهد الجديد مضافًا،إلى إطلاق كون المسيح هو مخلّص العالم، كذلك إشارة إلى الحصريّة، وأمّا بالنّسبة لمن جاء بعد المسيح، فإنه يكون معقولا، فمن آمن به يكون مستحقًّا للخلاص، من لم يؤمن لا ينال ذلك، ويبقى السّؤال بالنّسبة لمن كان في زمن المسيح عليه السلام، فهم يرون بأنّ المسيح أخبر أتباعه منذ البداية أنّه سيكون فداءً لخطاياهم.

ومن الواضح لكلّ متأمّل أنّ أصل المشكلة كامنٌ في تصويرهم للخطيئة، وهو ما بين ضعفه وقلّة حيلته. ولكن فيما يرتبط بهذه القضية، وخصوصا معتقدهم في تأخير الخلاص بالنّسبة

1- عبرانيين:9-28.
2- يوحنّا:3:16-18.

للمؤمنين السّابقين للمسيح، ففيه سؤال مهمّ وهو أنّ أولئك الأنبياء، إذا لم يكونوا قد نالوا غفران الله، فكيف كُلّفوا بهداية النّاس؟ ثمّ لو كان خلاص أقوامهم مرتبط فالفداء على ما تمّ بيانه، فلماذا لم نرَ إشاراتٍ واضحةً في العهد القديم؟ وخصوصا أنّ الهدف الأساسيّ من عمل الأنبياء، هو تخليص النّاس من الظّلمات إلى النّور، ولو قيل بأنّ هناك إشارات من قبل الأنبياء السّابقين إلى المسيا[1]. والقصّة فيها إشارات واضحة، أنّ الّذي كان ينتظره بني إسرائيل، وعلى لسان المرأة، هو النّبي وليس ابن الله الّذي سيموت عنهم، فالمسيا الّذي بشرّت به التّوراة أو العهد القديم، هو نبيّ سينُقذهم من الانحرافات، ويُعيدهم إلى جادة الصّواب، وهم مطالَبون بالإيمان.وهذه سنّة سار عليها كلّ القادة الالهييّن، فيبشّرون بالقادة الّذين سيمارسون تغييراً جذريًّا في المجتمع، وقد أكّد المسيح دعواها، ولم يُنكر نبوّته، بل قال أنا هو النّبيّ الّذي تنتظرينه.

ولهذا لا يمُكننا أن نقول أنّ الأنبياء السّابقين كانوا مبتلين بوزر الخطيئة، كما فهم العهدين، وستأتي نظرة الإسلام لدور الأنبياء.

**2. الإيمان يكفي أم لابدّ من العمل**

رغم اتفاق الأعمّ الأغلب من المسيحيّين على حصريّة الخلاص بالمسيح، غير أنّه وقع خلاف فيما بينهم، فذهبت الأرثوذكسيّة إلى اشتراط العمل مضافًا إلى الإيمان ليتحقّق الخلاص،واكتفت البروستانتيّة بالإيمان فقط.وهذا ما اعتبره الأرثوذكس مخالفًا لتعاليم العهد الجديد، ولهذا نجد البابا«شنودة» في مقدمة كتابه يعالج أدلّة القائلين بكفاية الإيمان للخلاص تحت عنوان «عدم كفاية الآية الواحدة لفهم مراد العهد الجديد»، ويتطرّق إلى مجموعة من الفقرات من العهد الجديد ويناقشها فيقول: «ولكن الوضع السّليم هو أنّ إيمان هذا الشّخص هو مجرّد الخطوة الأولى، الّتي ستقوده إلى الخلاص عندما يعتمد باسم يسوع المسيح، وأيضا سيُقنع أسرته بالإيمان، ويكون فاتحة خير للأسرة، وهكذا يخلّص هو وأهل بيته... وأمّا الّذي لا يعمل، ولكن يؤمن بالّذي يبرّر الفاجر، فإيمانه يحسب له برًّا[2]...فهل تعني هذه الآية أن الله يبرّر الفاجر، إذا ثبت في فجوره دون عمل التوبة؟!حاشا. إذن لكي نفهم هذه الآية فلنضع أمامها آيات أخرى

1- يوحنا:22:3-25-29.
2- رو: 4: 5.

توضحها، لنبدأ بآية من نفس الرّسالة إلى رومية حيث يقول الرّسول[1]: «لأنّ غضب الله معلَن من السّماء على جميع فجور النّاس وإثمهم»[2].

وفي قبال هذا المذهب يرى أتباع الكنيسة البروتستانتيّة أنّ الإيمان وحده يكفي للخلاص،» الأعمال الرئيسيَّة للإيمان المخلِّص هي القبول، والاستقبال، والاتّكال على المسيح وحده للتّبرير، والتّقديس، والحياة الأبديَّة[3].

ورغم محاولة البروتستانتيّة الالتفاف على عدم دخل الأعمال بالخلاص، من خلال تعريفها للإيمان الكافي للخلاص بأنه:» هو قناعة يُنشئها الرّوح القُدُس بشأن حقِّ الإنجيل، وثقة بوعود الله الّتي قطعها في المسيح»(جي في فيسكو، عقيدة الايمان المخلص، موقع ائتلاف الانجيل).

إلّا أنّهم لم يفسّروا حقيقة هذه الثّقة، فإن كان مرادهم أنّها توجب عصمة المؤمن، فهو مخالف للوجدان، وإن كان يُراد بها عدم تأثير الأعمال السّيئة على مصير الإنسان، فهذا في نفسه يُعتبر تشجيعًا على الانحلال، وهو ما لا يرتضيه العقل البسيط، فكيف يصحّ نسبته إلى الله تعالى؟!

وعلى الرّغم من كون الأرثوذكس يُقرّون بعدم كفاية الإيمان لخلاص الإنسان، وأنه لابدّ من أن يلتزم بالأعمال الصّالحة،غير أنّه من الواضح أنّ تصويرهم للخلاص غير صحيح لابتنائه، أوّلاً على أصل خاطئ وهو الخطيئة النوعية، وثانيًا أنّه حصل بالفداء، وقد تقدّم الكلام فيه، وثالثًا توقُّف خلاص المؤمنين، منذ آدم إلى يوم القيامة، على الإيمان بأنّ المسيح صُلِب لأجل الخطيئة.

### 3.الخلاص الشّموليّ

في الحقيقة ليست النّظريّة الشّموليّة للخلاص عند المسيحيّين، إلّا محاولة تطويريّة للحصريّة المسيحيّة، ويمكن تصويرها بأنها البرزخ بين الحصريّة المطلقة والتّعدّديّة. وقد خرجت هذه النّظرية من رَحِم الكنيسة الكاثوليكيّة، كردّة فعل على التّطرّف الكنسيّ الّذي مارسته الكنيسة قبل حركة الإصلاح، ويمكن تعريفها بأنّها «نظرية خلاصيّة تعلم بأنّه على الرّغم من أنّ الله يُخَلِّص النّاس فقط بناءً على استحقاقات المسيح، إلّا أن ليس كلّ الّذين

1- 1:18.
2- البابا شنودة الثالث، الخلاص في المفهوم الأرثوذكس:16.
3- إقرار وستمنستر: الفصل الرابع عشر: الفقرة 2.

نالوا الخلاص قد عرفوا يسوع عن وعي أو سمعوا الإنجيل، يُخَلِّص الله أولئك الذين، بالرّغم من أنّهم لم يسمعوا عن يسوع، إلا أنّهم يستجيبون، بأفضل ما لديهم من معرفة دينية، لإعلان الله المتاح لهم.[1]

فهذه النّظريّة على الرّغم من أنّها لم تحصر الخلاص بالمسيح، ولكنّها لم تعترف بطريق آخر غيره للخلاص، غاية الأمر أنّها ميّزت بين الاستجابة الواعية، والتي تحصل من المؤمن بالمسيح في إطار شروط الكنيسة، وبين من لديه القيم الرّوحية ولكنه لم يستجب للكنيسة فيشمله نحو من الخلاص، لا لكونه على حقّ إنّما لكونه ملتزم بالحقّ من حيث لايدري، وهو ما اصطُلح عليه بالمسيحيّين المجهولين، ويُعتبرَ» كارل رانر(1904-1984) أوّل من ابتدع هذا المصطلح، والّذي كان له تأثير كبير على الكنيسة الكاثوليكيّة، الّتي تبنّت هذه النّظريّة بشكل رسمي في المَجْمَع الفاتيكانيّ الثّاني، حيث أصدر مجموعة من القرارات، وكان أحدها قرارًا خاصًّا باتباع الدّيانات الأخرى، وممّا ورد فيه الكنيسة الكاثوليكيّة لا ترذل شيئًا ممّا هو حق ومقدّس في هذه الدّيانات. بل تنظر بعين الاحترام والصّراحة إلى تلك الطّرق، طرق المسلك والحياة، وإلى تلك القواعد والتّعاليم الّتي غالباً ما تحمل شعاعًا من تلك الحقيقة الّتي تنير كلّ النّاس، بالرّغم من أنّها تختلف في كثير من النّقاط عن تلك الّتي تتمسّك بها هي نفسها وتعرضها. ولذا فهي تُبشّر وعليها أن تبشّر بالمسيح دون إنقطاع، إذ إنّه هو «الطّريق والحق والحياة»[2] فيه يجد النّاس كمال الحياة الدّينيّة وبه صالح الله كلّ شيئًا»[3].

ومن الواضح في هذا القرار أنّه يقدّم مجرد اعتراف بما يوافق التّعاليم الكنسيّة، ويدعو للتمسّك بالمسيح كطريق للخلاص الكامل.

ولابدّ من الإشارة إلىأنّ هذا القرار كان الهدف الأسمى منه، بحسب ماورد في مقدّمته، تبرأة اليهود من دم المسيح عليه السلام، ولكن الضّغط الّذي قام به أساقفة العرب آنذاك، قاد المجمعين إلى إصدار قرار حول الدّيانات الأخرى.

1- شموليّة الخلاص لدي سي اس لويس، موقع إلى الشّريعة إلى الشّهادة.
2- يوحنا:14:6.
3- المَجْمع الفاتيكانيّ الثّاني:1965.

**4. التّعدّديّة الدّينيّة**

تعتبر التّعدّديّة من أكثر الأطروحات الحديثة جدلاً في كلّ أطوارها، ابتداء من تحديد المفهوم وصولا إلى العرض، وبالتّالي المترقّب منها.

فعلى سبيل المفهوم، نراها تارةً تُضاف إلى السّياسة، وأخرى إلى المجتمع، وأخرى إلى الدّين. ومرجع هذا لكونها قُدِّمَت كعلاجٍ للصّراعات القائمة في المجتمعات البشريّة.

أمّا التّعدّديّة الدّينيّة والّتي هي محل البحث، فقد حصرها العلاّمّة» المِصباح» بثلاثة تقريبات:

**الأوّل:** التّعدّديّة الدّينيّة تعني التّعايش السّلمي بين أتباع الدّيانات المختلفة، مع الإقرار بوجود الاختلافات والتّباينات فيما بينها ولكن لابدّ من عدم السّماح بنشوب الصّراعات والتّشنّجات، وتوفير الأجواء المناسبة للعيش بسلام.

وهذا المعنى في الحقيقة، أقرب إلى التّنظير السّياسي منه إلى التّنظير المعرفيّ والدّينيّ، وذلك لكونه يقرّ بوجود الاختلاف والتّباين في التّعدد، ويُقدِّم علاجًا لبعض الآثار الّتي اعتُقِد بأنّها ناتجة عن ذلك الاختلاف.

**الثّاني:** التّعدّديّة الدّينيّة تعني قبول القراءات الدّينيّة المختلفة للجوهر الواحد.

وفي هذا الطّرح تنظيرٌ معرفيٌّ وديني، فهو من جهة يحاول أن يعطي الأصالة للقراءة الدّينيّة الخاصّة، ومن جهة أخرى يدّعي جوهريّة الحقيقة الدّينيّة ووحدتها، وهذا مردّه إلى التّناقض، وذلك أنّ هذه الحقيقة لا يمكن أن تُنتِج أفكارًا متباينة؛ فلو قلنا بأنّ التّوحيد، الّذي هو في الحقيقة جوهر الأديان، واحد فكيف يّعقل أن يُنتِج قراءات متباينة، كالتّوحيد عند المسلمين، والتّثليث عند النّصارى. وعليه فالتّعدّد في القراءات معلولٌ للتّعدّد في المقروء.

**الثّالث:** وهو يرى أنّ الحقيقة في نفسها متكثّرة ومتعدّدة، ولعلّه ردّة فعل على التّناقض الملحوظ في التّعدّديّة السّابقة، وهذا بين الضّعف لمخالفته للوجدان. فلو كانت الحقائق متعدّدة لَمَا بقيَ حجر على حجر، ولَمَا انتظم مجتمع، ولَمَا أُخِذ لمظلومٍ حقّ، والظّالم يدّعي كونه صاحبه[1]. وهذه العناوين الثّلاثة نراها في أطروحات» جون هيك»، المنظِّر لفكرة التّعدّديّة الدّينيّة في العصر

1- راجع: اليزدي،م: مجلة المحجّة، العدد صفر، ربيع الأول97:1422.

الحديث، وهو فيلسوف نشأفي بيت مسيحيّ متديّن، ولعلّنا نستطيع القول أنّ توجّهاته الفلسفيّة وقبلياته المسيحية، كان لهما الدّور الكبير في تنظيره للتّعدّديّة الدّينيّة على نحو خاصّ، أو دعوته للتّعدّديّة الاجتماعيّة والأخلاقيّة كذلك.

ويمكن أن نلخّص رؤيته بالقول:»إنّ الحقيقة ليست حِكْرًا على دين دون آخر، بل إنّنا نجدها في كل الأديان -وهذا المعنى الثّاني الّذي تقدّم- والّذي دفعه لذلك موقفه التّشكيكيّ بالحصريّة المسيحيّة، وكذلك محاولة منه لتفسير التّدين الحاصل بسبب صدفة الولادة. «حين تتعرّف على أُناسٍ من أديان أُخرى؛ فإنّ حالة تشويشٍ وارتباكٍ تبدأ تقلق وعينا، نحن ـ كمسيحيين ـ نقول: «إنّ الله محبٌّ للكون، وإنّه أبو جميع البشر وخالقهم، وإنّه يريد الخلاص الأقصى والخير الأكمل لكلّ البشر؛ لكنّنا بالمقابل نردّد الموقف التّقليديّ، بأنّ المسيحيّة هي طريق الخلاص الوحيد، ما يعني أنّ الغالبيّة العظمى من الجنس البشريّ ـ من الّذين عاشوا وماتوا حتى السّاعة، والّذين عاشوا قبل المسيح، أو عاشوا خارج مجال المسيحيّة ـ هم محرومون جميعًا من نعمة الله وحبّه...هل يمكن قبول الاستنتاج، بأنّ الله المحبة الّذي يريد الخلاص لجميع البشر يمنح الخلاص للأقليّة من البشر فقط؟ الّذين هم المسيحيّون دون غيرهم.؟..هل القول بأنّ الّذين وُلِدوا بنحو الصّدفة واللاّ اختيار خارج بيئة مسيحيّة، وذهابهم إلى الجحيم، وتقدير الله للأقليّة من البشر الّذين صادف أنهم وُلدوا مسيحيّين بأنّهم وحدهم ينالون فرصة الحياة الأبدية؟ هل هذا يتناسب مع عدل الله الّذي يفترض أن يعطي البشر فرصًا متكافئة ومتساوية لتحصيل طرق الخلاص؟ وهل هذا أيضاً منسجم مع حبّ الله اللاّمحدود للبشر ورغبته بخلاص جميع البشر... ؟ هل يُعقل أنّه بمجرد ولادتنا في قسم خاصّ من العالم نكون، نستحقّ شرف المعرفة الكاملة للحقيقة الدّينيّة، في حين لو أنّنا وُلدنا في مكان آخر لكان لدينا معرفة جزئية أو دونية للحقيقة»[1].

وفي الحقيقة إنّ مثل هذه التّساؤلات مشروعة، وذلك بناء على التّفسير الحصريّ الّذي كرسته المسيحيّة، وذلك لأنّها ربطت الخلاص بفكرتها الخاصّة، مدّعية أنّه الحقيقة الكليّة، ولم تربطه بالحقيقة الواقعية، وإلاّ لو كان النّظر منصبًا على الحقيقة فإنّه سيتجه اتجاهًا مغايرا.

1- راجع: قانصو، و: جون هك والتّعدّديّة الدّينية، مجلة التّفاهم، العدد: 82:45.

فالخلاص والنّجاة والسّعادة القائمة على الإيمان بفكرة غير عقلانية، وتشوبها الكثير من التّساؤلات، من الطّبيعيّ أن ينتج توجهات معارضة، ولمّا كان للقبليات أثر كبير في تكوين الوعي الفكري، وهو ما يقرّ به «جون هيك»، ويعتبر أنّ الولادة في بيئة معيّنة لها دور كبير في تشكيل المنظومة الفكريّة، فإنّ النّتيجة الحتميّة للصّراع الفكريّ الّذي عاشه هو هذا، وبالتّالي فإنّ التّعدّديّة لابدّ وأن تبتني أوّلاً على تحديد الموقف من الحقيقة، لا أن تقدّم كرفض لواقع.

وعلى الرّغم من نشوء تيارات فلسفيّة تدّعي نسبية الحقيقة، إلّا أنّنا نرى أنّ الإنتاج المعرفيّ يقوم، أوّلا على وحدتها وثباتها، وهذا ينطبق حتّى على القائلين بنسبيتها، وعليه فلابدّ من السّعي وراءها، وهذا السّعي لابدّ من أن يتحلّى بالعقلانيّة الصرفة. ومن هنا نلاحظ أن «جون هيك» حاول أن يضع يده على العنوان الجامع بين الأديان -وهو منسجم مع المعنى الثّالث، الّذي تقدّم ليقول بأنّ هذا العنوان الجامع كاشف عن وجود الحقيقة لدى الجميع، واعتبر أنّ هذا الجامع هو تلك القيم الأخلاقيّة المنبثقة عن الإيمان بالله، ودعا إلى ثورة وانقلاب جذريّ ضمن اللّاهوت المسيحيّ، نحو قبول الآخر وتحرّره من فكرة الخلاص الخاصّ للمسيحيّين، وانتقد المحاولة الخجولة بنظره، الّتي قامت بها الكنيسة الكاثوليكيّة في الاتّجاه نحو التّعدّديّة، معتبرا أنّها احترام للجنبة الموافقة للتّعاليم الكنسيّة، وعليه فهي احترام الكنيسة لنفسها في ثقافة الآخرين.

وهذا في نفسه لا إشكال فيه، وإنّما تقع المشكلة فيما لو كان هذا المبدأ، الّذي يعتبره الإنسان معيارًا غير مقبول عُقلائيًّا، فالكنيسة الّتي كانت تواجه الحقائق العلميّة بدعوى تفسيراتها للكون، لا يمكن لها أن تأخذ هذا الدّور، ولكن لو وُجِد معيار سليم يتعامل مع الحقيقة من وجهة سليمة، فإنّنا لا نستطيع أن نوجّه له هذا النّقد.

ومن هنا، نرى أنّ ما خلَصت إليه تعدّديّة» جون هك»، من دعوة الكنيسة إلى التّمحور مع الأديان الأخرى حول فكرة الله، هو بحدّ ذاته من أهمّ الأسس الّتي أشار إليها القرآن، ويمكننا أن نعتبر هذه الدّعوة منه، في حد ذاتها، إشارة الى وحدة الحقيقة بنظره من النّاحية النّظريّة، وعجز عن إيجاد مصداق عملي لها من الجانب العمليّ، وقد أشرنا إلى أن هذا العجز مرجِعه إلى تصوّر الحقيقة المسيحيّة، وعدم الموضوعيّة في قراءة الآخر.

ولذا فإنّ الإشكال الّذي طرحه الدّكتور قانصو، واعتبره من تحدّيات التّعدّديّة الّتي أشار

اليها «جون هك»، وهو النّظرة المختلفة لله في الأديان، في الحقيقة هو إشكال عن التّفسيرات المتعدّدة للأصل الدينيّ الفطريّ، ألَا وهو التّوحيد، ولذا فالحلّ كامن في محاكاة الفطرة السّليمة بدلا من التّحايل عليها.

من خلال ما تقدّم استطعنا أن نناقش تقريبين للتّعدّديّة تبناهما «جون هيك» ونظر لهما. أمّا التّقريب الثّالث وهو التّعايش السّلمي، فإنّه في جوهره بعيد عن التّعدّديّة، وهو حاجة ملحّة اجتماعية، والإيمان به لا يتعارض مع الانتماء الفكريّ والدّينيّ، وخصوصا الدّين الإسلاميّ.

## ■ ثالثا: الخلاص في المنظور الإسلامي

يؤمن الدّين الإسلاميّ، بأنّ الله الواحد الأحد الحكيم ليس من شأنه اللّغو والعَبَث، ولهذا فإنّ لخلق الإنسان حكمةً بالغة، ولقد أشار القرآن في قوله تعالى ﴿**وَمَا خَلَقتُ ٱلجِنَّ وَٱلإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونِ**﴾(56:) إلى الهدف الأسمى من خلق الإنسان. ولفهم هذا الهدف لابدّ من معرفة المقصود من العبوديّة، وفي هذا الصدد، يقول الشيخ مكارم الشيرازي: « إنّ العبوديّة- كما تبيّن معناهافي كتب اللّغة- هي إظهار منتهى الخضوع للمعبود، ولذلك فالمعبود الوحيد الّذي له حقّ العبادة على الآخرين، هو الّذي بذل منتهى الإنعام و الإكرام، و ليس ذلك سوى اللّه سبحانه. بناءً على ذلك، فالعبوديّة هي قمّة التّكامل وأوْج بلوغ الإنسان واقترابه من اللّه»[1]!.

فالله سبحانه قد خلق الإنسان ليتكامل في سيره إليه، ومقتضى هذا أن يخلقه في أحسن حال وأحسن صورة، ولهذا عبرّت الآية الشريفة ﴿**وَلَقَد كَرَّمنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلنَٰهُم فِي ٱلبَرِّ وَٱلبَحرِ وَرَزَقنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلنَٰهُم عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّن خَلَقنَا تَفضِيلا**﴾[2]. وهذا التّكريم من قِبَل الله جلّ وعلا شامل للنّوع الإنسانيّ. فالله خلق الانسان مكرّما، وذلك بأن وهبه العقل القادر على معرفة الحقّ والباطل، والخير والشّرّ. قال العلاّمة الطّباطبائي في الميزان: «بنو آدم مكرمون بما خصّهم الله به من بين سائر الموجودات الكونية، وهو الّذي يمتازون به عن غيرهم، وهو العقل الّذي يعرِفون به الحقّ من الباطل، والخير من الشّرّوالنّافع من الضّارّ» [3].

1- ناصر مكارم الشيرازي، نا: الأمثل،134:17.
2- الإسراء:70.
3- الطباطبائي،م،الميزان:الميزان:13:156.

وبالتّالي يظهر جليًّا، أنّ الإسلام لا يعتقد بالخطيئة التّكوينية كما في العهدين، وإذا ما نظرنا إلى القضيّة من خلال القول بعصمة الأنبياء، يصبح الأمر أشدّ وضوحا، وهو ما تعتقده مدرسة أهل البيت عليهم السّلام. وعليه فالنّهي عن الأكل من الشجرة كان نهيًا إرشاديًّا، وما حصل من آدم عليه السلام لم يرقَ لدرجة المعصية، الّتي تُعدّ مخالفة لأمر الله تعالى، بل هو من باب مخالفته للأولى، وعليه فلا مبرّر لتضخيم هذا الفعل الصادر عنه، ليكون علّةً للفداء المزعوم.

والمحصَّل أنّ الله سبحانه لم يخلق إنسانًا ملعونًا، محتاجًا لكي يُكفَّر عن ذنب لم يرتكبه، بل خلق خلقًا مكرّمًا لأجل عبادته له، ولكي يتكامل في طريقه إليه.

**1. دور الأنبياء تدريجيّ تكامليّ**

لمّا كان الإنسان بعقله غير قادر على إدراك الطّريق الأمثل، للوصول إلى الهدف النّهائيّ، وهو رضا الله سبحانه وتعالى، فقد مَنَّ الله على الخلق ببعث الأنبياء، وكان الهدف المركزيّ لهم جميعًا هو هداية الخلق. وعليه فإنّ كلًّا منهم عليهم السّلام قد قام بالدّور المنوط به، في سبيل الوصل لهذا الهدف. وقد أكّد القرآن الكريم على هذه الحقيقة، من خلال قوله تعالى: ﴿**ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلمُؤمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَينَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُواْ سَمِعنَا وَأَطَعنَاغُفرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيكَ ٱلمَصِيرُ**﴾[1]، فهي واضحة، بأنّ الله لا يفرّق بين أحد من الأنبياء، في أصل المشروع الإلهي، والإسلام يؤمن بجميع الرّسل السّابقين، وأنّ من آمَن من أقوامهم بما جاؤوا به، فقد استحقّ ثواب الله وخلاصه من العذاب المهين. وعليه فإنّ الإنسان في عصرٍ من العصور مكلّف بعبادته سبحانه، انطلاقا من نفسه وذاته، ولكي يعبده حقّ عبادته، فإنّ حكمة الله تعالى، اقتضت بيان الطّريق الصّحيح من خلال الأنبياء، وواجب الإنسان في كلّ زمن أن يستجيب للرّسل، ومن يستجبْ فهو مؤمن.

وعليه فإنّ الإسلام من خلال هذا البيان، يرى أنّ الخلاص، وهو النّجاة والسّعادة الأبديّة، متحقّق بالإيمان بالله تعالى المتجلّي بخطّ القادة الإلهيّين، ومقتضى حصوله هو السّير في فلك الولاية الالهية، والخضوع للمشروع الإلهيّ، والالتزام بطاعة القائد الإلهي في كلّ زمن من الأزمانّ

1- البقرة:185.

### 2. النّبيّ الأكرم خاتم النّبيّين

ومن هنا، فلامعنى للقول بأنّ الأنبياء السّابقين للنّبي صلوات الله عليهم، لم ينالوا الخلاص والسعادة الأخرويّة، وأنّ خلاصهم مشروطا بظهوره، بل مقتضى الخلاص لذلك العصر هو الإيمان بدعوتهم والسّير وفق ولايتهم وقيادتهم. وهذا لا يُنافي تبشيرهم صلوات الله عليهم بظهور النّبي الأكرم صلوات الله عليه، فإنّ هذه البشارة كانت إعلامًا منهم، بأنّ الشّريعة الإلهيّة،والخطّ الإلهيّ، والوحي المقدّس، سيبلغ كماله مع النّبيّ الخاتم، قال الله تعالى: ﴿**وَمَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَد مِّن رِّجَالِكُم وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيما**﴾[1].

فالإسلام يعتقد بأنّ الشّريعة والوحي والاتّصال مع السّماء لتحقيق الهداية، قد خُتِم بالنّبيّ الأكرم صلوات الله عليه، وإذا ما لحظنا صفة أخرى اتّصف بها الإسلام وهي العالميّة والشّموليّة لكلّ جوانب الحياة، يصبح فهمنا لختم الشّريعة أَجلَى وأتمّ، ومن هنا فالخلاص إنّما يتحقّق من خلال الالتزام بهذه الشّريعة الخاتمة، وكلّ طريق آخر غيرها، هو في الحقيقة لا يؤدّي لتحقيق المراد الإلهيّ والهداية، وذلك لأنّ جميع الطّرق الأخرى بعد النّبيّ ليست طرقا إلهية.

### 3. الإمام استمرار للقيادة الإلهية

لقائل أن يقول، ما هو الفارق بين الإسلام والمسيحية؟! فكلاهما ربط الخلاص بنبيّ من الأنبياء، فأيّ معنى لِمَا تقدّم قوله من كون أنّ الهداية بحاجة إلى لطفٍ إلهيّ، وقيادة إلهية بعد ارتحال النّبيّ صلوات الله عليه؟؟! ولكن عندما نرى أنّ الرّسالة الخاتمة والعالميّة، قد وضعت نظامًا تكامليًّا لقيادة المشروع الإلهيّ، وذلك من خلال تأصيل الإمامة الإلهيّة، والّتي عبرّعنها القرآن الكريم بأنّ الدّين الإسلاميّ والدّين الإلهيّ قد كمل بها، كما في (المائدة:3). يتّضح طريق الخلاص الممتدّ من آدم إلى قيام الساعة، ومنه نفهم حقيقة الدّور المهدويّ في آخر الزمان كما في (القصص:5).. فالوعد الإلهيّ للمؤمنين هو التّمكين في هذه الأرض، فالله أوجد الإنسان فيها ليعبده ويقيم حكمه، ليستحقّ بذلك القرب منه، والخلاص والسّعادة الأبديّة في جنّات النّعيم، وهذا لا يكون إلّا من خلال حكومة الله في الأرض، المتجليّة بحكومة أنبيائه وأوليائه، وآخرهم المخلّص المهديّ عليه السلام.

---

1- الأحزاب:40.

## الخاتمة

يمكننا بوضوح أن نقول، أنّ المشكلة الحقيقيّة الّتي أدّت بالنّصارى إلى هذا المذهب العقائديّ،حول هذا الأصل وغيره من الأصول والمبتنيات، الّتي يؤمنون بها ولم نذكرها، سببها التّحريف الّذي شَابَ الكتاب المقدّس بعهديه، وكونه كُتِب من قِبَل البشر وخصوصًا محلّ البحث، وماذكر فيه حول خلق النّبي آدم(عليه السلام)، فهذه اللّبْنة المهتزّة أدّت إلى تزعزع المنظومة بشكل عامّ. ومن النّتائج الّتي ظهرت لنا من خلال البحث:

- إنّ الخلاص رغم معانيه المتعدّدة في العهد القديم، قد استُعمِل للتّعبير عن أصل عقديّ في الدّيانة المسيحيّة، وهو النّجاة المتحقّق بفداء المسيح(عليه السلام).
- يرتكز الخلاص المسيحيّ على الرّؤية تجاه الخطيئة الأولى، والّتي اتخذتها المسيحيّة من العهد القديم، الّذي اعتبرها تكوينيّة شاملة للنّوع الإنسانيّ.
- يخالف القرآن العهدين في رؤيته للخطيئة الأولى، فهو لايراها تكوينيّة، وعليه فجذور الخلاص المسيحيّ المرتكزة عليها غير ملاحظة في الإسلام.
- تعتقد المسيحيّة، أنّ الخلاص لايمكن أن يتحقّق، إلّا من خلال الإيمان بأنّ يسوع المسيح هو ابن الله، المتجسّد المصلوب فداءً عن الإنسان، تحقيقًا للعدل الإلهيّ المناسب لحجم الخطيئة.
- لاملازمة بين الفداء والعدل الإلهيّ من جهة، ثمّ إنّ أصل الصّلْب لم يحصل، وعليه فالقضيّة سالبة بانتفاء الموضوع.
- تنوّعت النّظريّات المسيحيّة في تحديد دائرة الخلاص، والمذهب العامّ لهم يدور مدار الحصريّة على اختلافٍ فيه بين كفاية الإيمان وحاجته إلى العمل الصّالح.
- ظهر مؤخّرًا مذهبٌ شموليٌّ كدعوة متطوّرة في اللّاهوت المسيحيّ، كان بمثابة برْزَخٍ بين النّظريّة التّقليديّة الحصريّة والتّعدّديّة الدّينيّة، فهو يعتقد بأنّ الخلاص بالمسيح، ولكنّه يشمل الملتزمين بالتّعاليم المتوافقة مع الكنيسة في الأديان الأخرى، ويُعَدُّ المَجْمَع الفاتيكانيّ الثّاني هو المقّنِن لهذه النّظريّة.

- تعتبر التّعدّديّة الدّينيّة التّصوّر الأجرأ عن الشّموليّة، لكونها اعترفت بالحقّانية النّسبية في الأديان الأخرى، ولكن مصير هذه النّظريّة هو حصول التّناقض والتّهافت.
- للاسلام رؤيته الخاصّة تجاه الخلاص والسّعادة الأخرويّة، والّتي ترتكز على إيمانه بالدّور التّكامليّ والتّدريجيّ للنّبوّات السّابقة للنّبي الأكرم ﷺ
- لمّا كانت النّبوّة المحمّديّة خاتمة النّبوّات، وخاتمة الاتّصال بالوحي، كانت هي الطّريق للخلاص.
- قدّم الإسلام أصلا يقضي لاستمرار المشروع الإلهيّ، والقيادة الإلهيّة نحو خلاص الإنسان وهدايته، وهو الإمامة الّتي تستمرّ حتّى تحقّق العدل الإلهيّ، والحكومة الإلهيّة، وعمارة الأرض على يد الإنسان الكامل.

## المصادر والمراجع


1. القرآن الكريم
2. الكتاب المقدس
3. ابن فارس، أحمد ، معجم مقاييس اللّغة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404ه، لا.ط.
4. ابن دريد، محمّد بن الحسن، جمهرة اللّغة، دار العلم للملايين، بيروت، 1988م، ط1..
5. أحد رهبان برية القديس مقاريوس، الخلاص الثّمين، دار مجلّة مرقس، 2009،ط1..
6. شاهين، أميمة بنت أحمد، الخطيئة الأولى بين اليهودية والمسيحية والإسلام دراسة مقارنة، دار الزهراء الشرق، القاهرة، لات، لاط.
7. شنودة الثّالث، الخلاص في المفهوم الأرثوذكسي، مجلة الكرازة، القاهرة، 1988م،ط6.
8. الطّباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، 1417 ه، ط5.
9. عجيبة، أحمد علي، الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، الافاق العربية،مصر، 2006م،ط1..
10. عدد من المؤلّفين، دائرة المعارف الكتابية، تحرير: وليم وهبة بباوي، دار الثقافة.
11. عدد من المؤلّفين، قاموس الكتاب المقدس، تحرير: بطرس عبد الملك، جون الكسندر طمسن،إبراهيم مطر.
12. الفاتيكاني الثّاني، المِجمع، قرار حول الديانات الأخرى، 1965.
13. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، قم، نشر الهجرة، 1409هـ، ط2.
14. قانصو، وجيه، جون هك والتّعدّديّة الدّينيّة، مجلّة التّفاهم، العدد 45.
15. مصباح اليزي، محمد تقي، مجلة المحجّة، العدد صفر،، ربيع الأول 1422.
16. شيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل منشورات مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب(ع) قم، 1421 ه، ط1..
17. ميخائيل، لبيب، يقين الخلاص، مطبوعات الكنيسة المعمدانية الأولى، 1962م،ط1..
18. جي في فيسكو، عقيدة الإيمان المخلص، موقع ائتلاف الإنجيل،:«https://ar.thegospelcoalition.org/doctrine-saving-faith/»
19. إقرار ايمان: «arabic. HYPERLINK http://arabic.thirdmill.org/»

# الرّؤية الإسلاميّة لنجاة البشر يوم القيامة (الانحصاريّة في مجال المشروعيّة)

**محمد عبد الحسين البوصبي الخالدي**

دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلاميّة، جامعة المصطفى العالميّة. أستاذ في جامعة آل البيت العالميّة، قم المقدّسة

## ملخّص

تختلف الرّؤية الإسلاميّة للنّجاة عن الرّؤية الانحصاريّة العامّة المطروحة في المسيحيّة، فهي مع حصرها الشّرعية بالدّين الاسلاميّ في زماننا دون بقيّة الأديان، ترى أن النّجاة تشمل طيفًا واسعا من غير المسلمين. وقد حاول البحث تسليط الضّوء على هذه النّظرة من حيث المباني والأدلّة،كما حاول مناقشة النّظرة التّعدّديّة المقابلة لها من حيث المباني الّتي تبتني عليها، والأدلّة الّتي تستدلّ بها، وخلُصت الانحصاريّة إلى عدّة نتائج منها، بناء المنظومة المعرفيّة على أساس إطلاق الحقيقة الدّينيّة وثباتها، وإمكانيّة الوصول إليها، ممّا يوجب حصر المشروعيّة والطّريق في الدّين الخاتم المبين لها بكلّ أبعادها.كما أنّ الانحصاريّة دفعت دعوى التّعدّديّة، لشبهة ضيق القراءة والتّهميش للآخرين، بإيجاد فضاء للحوار والاحترام المتبادل الحاكم لعلاقات الإسلام مع الآخر، سواء في ضمن المجتمع الإسلاميّ أو خارجه.

## الكلمات المفتاحية:

الرّؤية الإسلاميّة- الانحصاريّة الدّينيّة- التّعدّديّة الدّينية- النّجاة يوم القيامة.

## المقدّمة:

تعدّد الأديان من الظّواهر الّتي استرعت انتباه الباحثين في فلسفة الدّين واللّاهوت، وقد تمحورت الأبحاث حول الانحصاريّة في مجال المشروعيّة في النّجاة يوم القيامة. فالرّؤيّة الإسلاميّة وإن اتّفقت مع التّعدّديّين في نجاة بعض الطّوائف يوم القيامة، من باب اللّطف والرّحمة الإلهيّة، لكنّ المشكلة المهمة الّتي تحاول مناقشتها وردّها، هي مشروعيّة التّعبد بجميع الأديان والنّجاة بناءً على سعة الحقيقة لجميعها عند التّعدّديّين؛ فالمسار الّذي ينتهجه البحث ويحدّده لنفسه، هو إقامة الأدلّة على انحصارية النّجاة للبشر يوم القيامة، في مقام المشروعيّة وإبطال المباني المعرفيّة وأدلّة المشروعيّة للتّعدّديّين فيها. ويتّخذ البحث من المنهج التّوصيفيّ، والتّحليلي، والنّقدي، منهجًا للفحص عن المباني والأدلّة المدعاة لها. وقد حاول البحث معالجة المشكلة من جذورها المعرفيّة والفلسفيّة، ثمّ تعرّض للأطر الفكريّة للتّعدّديّة المطروحة لتوجيهها بالتّحليل والنّقد.

### ■ أولاً: التّمهيدات والتّعريفات

#### 1. الرّؤية الإسلاميّة ومقوّماتها.

الرّؤية بالمعنى اللّغوي ترتبط بالإحساس الظّاهري بالأشياء، وقد نقلت في المدرسة الرّومانسية على يد «شيلنغ» إلى الوعي والمعرفة غير الحسّيّة[1]، والرّؤية الإسلاميّة: هي الأساس والخلفية الفكريّة، الّتي يستند إليها الإسلام في بناء عقيدة ما تجاه فكرة معيّنة. والرّؤية الإسلاميّة رؤية توحيديّة، تخلق عند أتباعها روح الإلتزام، والشّعور بالمسؤوليّة تجاه المصير الّذي يتحرّكون نحوه، والحياة الّتي يعيشونها، فالدّنيا بحسب هذه الرّؤية زَرْعٌ يحين حصاده في الآخرة، وشَجَرٌ تُقْطَف ثماره في القيامة. قال الشّهيد مطهريّ واصفًا الرّؤية التّوحيديّة بإنّها: « مسلّحة بقوّة المنطق

1- ابو زيد،س: العلم والنّظرة العربيّة الى العالم:81.

والعلم والاستدلال... وتعطي للحياة معنىً وهدفاً.. ولها جاذبيّة تبعث في الإنسان النّشاط والحماس، وتعرض أمام الإنسان أهدافًا رفيعة مقدّسة تجعله باذلاً مضحيًّالأجلها.. وتُعطي معنىً للإلتزام والمسؤوليّة بين الأفراد، وتحفظ الإنسان من السّقوط في الهاوية المخيفة للعبثيّين والمناديين بالضّياع واللاّفائدة»[1].

**2. التّعدّديّة والانحصاريّة الدّينيّة وأقسامهما.**

لا شكّ في وجود أديان متعدّدة، لها تأريخها الممتدّ في فترات طويلة للبشرية، يصعب الجمع بينها في بعض الأحيان حتّى في مفهوم واحد يُعبرَ عنه بـ « الدّين».وقدِ انقسمت الاتّجاهات في تفسير هذا التّعدّد إلى ثلاث نظريات رئيسة: التّعدّديّة، والحصريّة، والشّموليّة؛ فالتّعدّديّة ترى التّعدّد في الحقيقة والنّجاة، بينما تقف الحصريّة في مقابلها، وتتوسّط الشّموليّة في قبول حصر الحقّ بالدّين المسيحي.ولكنّها تقول بالنّجاة للجميع، على أساس حقيقة المسيحيّ المجهول في الأديان السّابقة واللاّحقة لها[2]. وحيث إنّ الصرّاع الحقيقيّ قائم بين الحصريّين والتّعدّديّين على طول الخطّ، نخصّص الكلام عنهما دون الشّموليّة.

**3 -تاريخ الظّاهرة الدّينيّة ونموّ التّفسيرات الثّلاثة لها (السّيرورة والصّيرورة).**

مرَّ التّفكير البشريّ في تفسير التّعدّد الملحوظ والمُعاش في الظّاهرة الدّينيّة، على طول تأريخ البشر، بعدّة تفسيرات سيطرت الانحصارية عليها؛ وكانت القراءة الحاكمة على المشهد الدّينيّ، سواء بتشكلّها وقراءتها للنّصوص السّماوية _كما في اليهوديّة والنّصرانيّة والإسلام_، أم في تكونها وتأسيسها في النّصوص الأرضيّة للدّيانات الأخرى. وقد مرّت التّعدّديّة في نشوئها وصراعها مع الإنحصاريّة بمراحلَ متعدّدة[3]. وقد نَسَب بعض الباحثين تأريخ ظهور التّعدّديّة في طيّات الانحصاريّة، إلى «يوحنّا الدّمشقيّ» بدعوى أنّه ألّف رسالة في التّعدّديّة الدّينيّة[4]. ولكنّ المُراجِع لكلامه في كتابه المعروف بـ( الهرطقة المئة) يرى بوضوح موقفه الانحصاريّ في الحقيقة والهداية

1- مطهري، م: الرّؤية الكونيّة التوحيديّة: 21.
2- انظر: يوسفيان، ح: دراسات في علم الكلام الجديد: 336.
3- انظر: جاد الله، ب: فلسفة التّعدّديّة، 79.
4- انظر: السُّبحاني، جعفر، رسائل ومقالات،ج2، 290.

والنّجاة؛ فهو يصف النّبيّ الأكرم بأنّه» نبيٌّ منتحلُ الدّين... «[1]. ثمّ تطوّرت التّنظيرات للتّعدّديّة في العالم الغربيّ، الّذي وجد حريّةً دينيّةً أكبر في نقد الأفكار الدّينيّة وتطويرها، فقام اللّاهوتيّ الكنديّ «ولفريد سميث»، في كتابَيه (« معنى/مغزى وغاية الدّين» و« قضايا الحقيقة الدّينيّة»)، على بيان الحقيقة الإيمانيّة الجوانيّة المشتركة بين جميع الأديان؛ كما أنه بيَّن في كتابه «نحو نظرية لاهوتية عالمية» نظرته الخَلاصيّة لجميع أتباع الدّيانات، والّتي ترتبط بالإيمان الجوانيّ، لا بالتّشيّء الدّينيّ ضمن التّقليد التّراكمي. وقد صار «سميث» موضع اهتمام وتأثير لدى»جون هيك» الفيلسوف اللّاهوتيّ الإنكليزيّ (1922-2012م)، والّذي يُعدّ من أبرز المنظّرين والمحقّقين لفكرة التّعدّديّة، حيث أعطاها اهتمامًا واسعًا في كتبه ومقالاته، وخصوصًا في كتابه المعروف (فلسفة الدّين)؛ ومن الطّبيعيّ أن نرى هذا الميل الشّديد عنده إلى التّعدّديّة، بحسب سيرته الشّخصيّة والعلميّة، التي سرد قسما منها بنفسه في مقال تحت عنوان « التّعدّديّة الدّينيّة قراءة مسيحانية»[2].

**4 - الانحصاريّة في مجال المشروعيّة.**

ونعني بالانحصارية في مجال المشروعيّة، حصر الحجيّة المطلقة وعدم جواز التّعبّد بأيّ دين سوى الإسلام في زمانه، وقد تُفسّر بتفسير خاصّ وهو» زمان الصلاحية وعدم الكفاية، بمعنى أنّ الأديان الإلهيّة الأخرى_ حتّى غير المحرَّفة منها_مشروعيتها مختصّة بزمانها وعصرها، ولايجوز التّعبّد بها في زماننا»[3]. وتتّفق الانحصاريّة في مجال المشروعيّة مع التّعدّديّة والشّموليّة في سِعة دائرة النّجاة لغير المسلمين، لكنّها ترفض أن تكون على أساس تحقّق الهداية، والطّاعة، والسّير على الصراط المستقيم في تلك الأديان، بل على أساس سِعة دائرة الرّحمة الإلهيّة للمستضعفين كما مرَّ.

■ **ثانيًا: مشروعيّة الانحصاريّة الدّينيّة في النّجاة وإبطال التّعدّديّة فيها، وفيه مطالب:**

**1. مباني الانحصاريّة في مجال المشروعيّة**

للانحصاريّة عدّة مبانٍ يمكن تبويبها على أساس المباني الأنطولوجيّة والقرآنيّة؛ ونعني بالأولى المباني الوجوديّة الّتي يُبتني عليها حصْر المشروعيّة، و نعني بالثّانية الأسس الّتي يمكن انتزاعها

1- الدّمشقي، ي: الهرطقة المئة: 49-50.
2- انظر: مجلة المحجّة، العدد3: 50 وما بعدها.
3- حسين زادة، م: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدّينيّة: 169.

من القرآن لذلك. ومن المباني الوجودية وحدة الوجود الإلهيّ في جميع الأديان السّماوية، وإن انحرفت التفسيرات اليهوديّة والمسيحيّة، بل حتّى بعض القراءات الإسلاميّة في تفسيره وبيانه، وكذلك وحدة التّجلّي لذلك الإله في الوحي النّبويّ من النّبيّ آدم «ع» إلى نبيّنا الخاتم» ص». وهذان المبنيان يدلّان على وحدة الطّريق، وانحصاره في مجال المشروعيّة، بما يقرّره هذا الإله المتجلّي على الأنبياء، والظّاهر بصورة عقيدة واحدة، هي عقيدة التّوحيد دون غيرها. كما أن من المباني القرآنيّة وحدة المرسِل، وهدف الرّسالة، والصّراط الموصل إلى ذلك الهدف، فإنّها توجب حصر المشروعيّة في دين واحد،؛كما أنّ الثّنائيّات القرآنيّة - كالكفر والإيمان، والحقّ والباطل، والهداية والضّلال، والنّجاة والخسران، والجنّة والنّار وغيرها- يستلزم حَصْر المشروعيّة في الطّريق الموصل إلى الهداية والنّجاة دون غيره.

**2. مباني التّعدّديّة ونقدها.**

للتّعدّديّة اتّجاهات متعدّدة تختلف في منطلقاتها، وتتّفق في نتيجتها، وهي توجيه الظّاهرة الدّينية التّعدّديّة المشهودة، على أنّها تعدّد في الحقيقة والطّريق، ولهم في ذلك عدّة مبانٍ، نذكر المبنيَين الأساسيَّين لها، والّتي تبتني عليها بقية المباني وتتفرّع منها.

**المبنى الأوّل: تكثر الفهم الدّيني (تعدّد التّفاسير الدّينيّة)**

يزعم بعض التّعدّديّين أنّ المتن الدّينيّ، كالطّبيعة الخارجيّة، صامت في نفسه يحتاج الى تفسير؛ ومن الواضح أنّ المفسّر لذلك المتن الدّينيّ، سوف يدخل الى تفسيره محمّلا بالقبليات المعرفيّة، والمخزونات المعرفيّة التي قد حاز عليها من معارفه الأخرى، وحيث إن هذه المعارف القبليّة مختلفة بين البشر، فمن الطّبيعي سيكون فهمنا لذلك النّصّ متنوّعًا وسيّالاً في نفسه. وحيث لا يوجد عندنا دين بدون تفسير، فستكون كلّ الأديان الموجودة عبارة عن تاريخ التّفسير والشّرح، الّتي صدرت عنه. وبهذا تكون الحقيقة موجودة في جميع هذه الأديان، غاية ما في الأمر أنّ الحقيقة الدّينية الواحدة، قد فُسّرت بعدّة تفسيرات يأخذ البعض بالتّفسير المسمّى بالإسلام، بينما يأخذ الآخر بالتّفسير المسمّى بالمسيحيّة وهكذا[1].

1- ينظر: سروش، ع: الصّراطات المستقيمة: 9-35: حبّ الله، ح: التّعدّديّة الدّينيّة نظرة في المذهب البولراليّ: 79-177.

وهذا المبنى يمكن الاعتراض عليه بعدة اعتراضات:

1. إنّ هذا المبنى غاية ما يدلّ عليه، وجود إطارٍ معرفيٍّ أو فلسفيٍّ لتفسير التّعدّد المشهود؛ فإنّ تعدّد التّفسير يُبيّن لنا، السّر في نشوء الكثرات الدّينيّة والمذهبيّة من حيث الفهم للدّين، ولكنّه لا يذهب إلى عمق التّعدّد الموجود في نفس الدّين، والّذي لا يمكن جعله مجرد تعدّدٍ في القراءات. فإنّ التّوحيد، والتّثليث، والشّرك، والوثنيّة، أو التّجسيم والتّنزيه وغيرها، لا يمكن أن تكون مجرّد قراءاتٍ متعدّدة للنّصوص الدّينيّة.

2. إنّ من أهمّ الأمور الّتي تعرّض لها التّعدّديّون_ بحسب اتجاهاتهم المختلفة_ هو البحث عن جوهر الدّين وقشره، فما يمثّل جوهر الدّين لديهم، هو العقيدة الدّينيّة والأخلاق والسّلوك أو التجربة الدّينية، لا مجرّد الفهم والتّفسير لهذه الأمور؛ لأنّ الفهم الدّينيّ أمرٌ هامشيٌّ وعرضيٌّ في الدّين؛ فتعدّده أو وحدته لا يؤثّر في عمليّة الحكم على الأديان بالمشروعيّة والإيصال إلى النّجاة.

3. إنّ التّعدّديّة التّفسيريّة قائمة ومرتكزة، على وحدة النّصّ المقروء بين جميع الأديان، مع أنّ هذا الافتراض خلاف الواقع؛ فإنّ النّصّ القرآنيّ الّذي يؤمن به المسلمون، لا يعتقد المسيحيون بإنّه نصّ دينيّ ترتكز عليه قراءاتهم وتفسيراتهم المتعدّدة، وهكذا بالنّسبة إلى اليهوديّة والنّصرانيّة وغيرهما،فكلّ دينٍ له نصّ مُعتمَد يتقاطع في أصول اعتقاداته وفروعه مع نصٍّ للدّين الآخر.

**المبنى الثّاني: وحدة الحقيقة وتنوّع المنظر.**

يرى «جون هيك» أنّ مواجهة المتعالي والمطلق في مرتبة إدراكه المباشريّ بنفسه متعدّد، ينشأ تعدّده عن تأثّر المباشر للحقيقة المتعالية باستعداده ومنظره، الّذي ينظر من خلاله لتلك الحقيقة. ولهذا نجد تعدّد التّجربة الرّوحية بين الأديان، بلحاظ تجلّي الإله، بين المطلق والشّخصي، وقد بنى نظرته هذه على أساس الثّنائية الكانتيّة « الشّيء كماهو والشّيء كما يبدو لنا»، فحاول تطبيقها على الإله، فذكر أنّه يمكن التّفريق بين مفهومين دينيين لمفهوم الإله: مفهوم الإله المطلق أو الحقّ، المختبر بوصفه غير شخصيّ، ومفهوم الإله أو الحقّ المختبر بوصفه شخصيًّا في كلّ دين، وهو المفهوم السّائد من الإله في الأديان، وهو متعدّد بحسب الأديان. فهو الّذي تتحدّث عنه الدّيانة اليهوديّة، موجود في حالة تفاعل مع اليهود، يشكّل جزءًا من تأريخهم، كما أنّهم يشكّلون

جزءًا من تأريخه. وهكذا الله في الإسلام، و«كريشنا» أو «فيشنو» في الهندوسيّة، وأب يسوع المسيح في المسيحيّة... كلّها تجلّيات لتلك الحقيقة المطلقة الّتي تمثّل خليطًا من المباشَرة مع المطلق، والتّجربة الواعية للذّات الإنسانيّة[1]. وبناءً على هذه الثّنائية يرى «هيك» أنّ جميع الأديان تمثّل طريقًا ومسلكًا للنّجاة الأخرويّة. ولكن يمكن طرح جملة من التّساؤلات في المقام على هذا المبنى:

1. إذا كانت مواجهة المتعالي والمطلق، تُوجِب دائمًا تمثّله بصورة الإله أو الحقّ المختبر بوصفه الشّخصي المتعدّد، فمن أين علِمَ» جون هيك» بوجود الإله المتعالي المطلق غير المتعدّد؟!إذ المفروض،إنّ طريقنا للارتباط به هو ظاهرة العلم والإدراك،الّتي لا يمكنها أن تتلقّاه مطلقًا وواحدًا.

2. لو سلّمنا مع «هيك» بوجود ذلك الإله المطلق المتعاليّ الواحد، فكيف يتمّ التّأكّد من كون الإله الّذي يبدو لنا نسخة متجلّية عنه، وليست من وساوس الشّيطان، ودُعابات الخيال والوهم؟!.

3. لو سلّمنا أنّ بعض المواجهات لذلك المتعالي -كما في الأديان السّماويّة- نسخة وتجلّيات حقيقيّة له، فمن أين لنا أن نعرف أنّ جميعها طرق مشروعة لديه في الإتّباع والنّجاة؟! إذ يمكن أن يكون ذلك الإله المطلق، لا يقبل بمواجهته واتّباعه من كلّ تجلٍّ، بل يحصر المشروعيّة في تجلٍّ من تجلّياته دون غيره، أم عليه أن يخضع لإرادتنا وميلنا النّفسيّ، بإلغاء المسافات بين الحقّ والباطل، والهداية والغواية، والنّجاة والهلاك؟!.

4. إنّ وحدة الحقيقة وتنوّع المنظر الّذي ذكره «هيك»، لا يمكنه أن يفسِّر التّناقض والتّضاد الموجود في الحقيقة الدّينيّة، الواصفة للإله من كونه شخصيّ وغير شخصيّ، وكونه واحدًا وكثيراً، وكونه متعاليًا وغير متعالٍ؛ إذ تنوّع المنظر لابدّ أن يستند إلى اشتراك ما، حتى يكون راجعًا إلى حقيقة واحدة.

**5. أدلّة الانحصاريّة الدّينيّة في مجال المشروعيّة ورؤيتها للنّجاة يوم القيامة.**

1- هيك، ج: فلسفة الدّين: 180.

**المقام الأوّل:** أدلّة الإنحصاريّة في مجال المشروعيّة.

يُطلَق الإسلام في الرّوايات والآيات على معنيين أساسيّين: الإسلام بمعناه العامّ، والمراد به الطّاعة والتّسليم القلبيّ لأوامر الله تعالى، والإسلام بمعناه الخاصّ وهو ما يشتمل على نظام شرعيٍّ خاصٍّ به. وقد عبّر القرآن عن الإسلام بالمعنى العامّ «بالدّين»، وعبّر عن الإسلام بالمعنى الخاصّ «بالشّريعة». قال تعالك ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوحَينَآ إِلَيكَ وَمَا وَصَّينَا بِهِۦٓ إِبرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَن أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلمُشرِكِينَ مَا تَدعُوهُم إِلَيهِ ٱللَّهُ يَجتَبِيٓ إِلَيهِ مَن يَشَآءُ وَيَهدِيٓ إِلَيهِ مَن يُنِيبُ**﴾[1]. ومن هنا، تكون المشروعيّة في كلّ زمان لصاحب ذلك الدّين، ويكون التّسليم بنبوّة جميع الأنبياء داخلاً في جوهر الإسلام؛ لإنّه في حقيقته جوهر واحد مترابط، لابدّ فيه من التّسليم والإيمان بنبوّة كلّ الأنبياء. ومن هنا، تنحصر المشروعيّة بالدّين الخاتَم، ويمكن الاستدلال على ذلك بعدّة أدلّة، من أهمّها الآيات القرآنيّة[2]. وهي على أقسام:

**القسم الأوّل:** الآيات الدّالّة على كون نبوّة النّبيّ وكتابه دعوة لعامّة البشر،

كقوله تعالى: ﴿**وَمَآ أَرسَلنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعلَمُونَ**﴾[3]، حيث دلّت على عموميّة بعثة النّبيّ الأكرم ﷺ لجميع النّاس، ممّا يعني أنّ الشّريعة الّتي جاء بها لا تختصّ بملّة دون أخرى. وكقوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبلِ أَن نَّطمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدبَارِهَآ أَو نَلعَنَهُم كَمَا لَعَنَّآ أَصحَٰبَ ٱلسَّبتِ وَكَانَ أَمرُ ٱللَّهِ مَفعُولًا**﴾[4]، إذ إنّ الآية صريحة في دعوة أهل الكتاب إلى الإيمان بالشّريعة الإسلاميّة، وبكتابها المنزل (القرآن الكريم)؛ ويُعتبرَ هذا الإيمان شرطًا في نجاتهم يوم القيامة، وهذا إنّما يصحّ مع انحصار الشّرعية في الإسلام دون غيره من الأديان.

**القسم الثّاني:** الآيات الدّالّة على هيمنة الإسلام على من سبقه.

كقوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلنَآ إِلَيكَ ٱلكِتَٰبَ بِٱلحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَينَ يَدَيهِ مِنَ ٱلكِتَٰبِ وَمُهَيمِنًا عَلَيهِ فَٱحكُم**

---

1- الشورى:13.
2- أُنظر: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدّينيّة: 175 ومابعدها.
3- سبأ: 28.
4- النساء: 47.

بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[1]. والهيمنة كون الشيّء ذي سلطنة على الشيّء في حفظه، ومراقبته، وأنواع التّصرّف فيه؛ فالقرآن مهيمن على الكتب السّماويّة الّتي تقدّمته، بمعنى أنّه يحفظ الأصول الاعتقاديّة فيها من التّحريف، وينسخ بعض الفروع الشّرعيّة، الّتي يمكن أن يتطرّق إليها التّغيير والتّبدل بما يناسب حال الإنسان، وسلوكه الصّراط المستقيم، ولهذا وُصف القرآن بأنّه ﴿ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ ﴾[2]. وهذه الهيمنة لا تتناسب مع جواز التّعبّد بجميع الأديان؛ إذ بعد التّغيير الّذي أحدثه القرآن والنّبيّ الأكرم ﷺ في الشّرائع السّابقة، لا معنى لجواز متابعتها مع نسخها وتغييرها، كما أنّ مقتضى الهيمنة، دعوة الجميع للإيمان بهذا الصّراط القويم الموجب للنّجاة.

القسم الثّالث: الآيات الدّالّة على أخذ الميثاق من الأنبياء وأممهم أن يصدّقوا بالرّسول اللّاحق.

يدلّ القرآن دلالة واضحة، على أنّ كلّ نبيّ أُخذ منه العهد بتصديق النّبيّ اللّاحق، الّذي يأتي بعده ويؤمن به. قال تعالى ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ لَتُؤۡمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِيۖ قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَاۚ قَالَ فَٱشۡهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾[3]. وهذا الخطاب كناية عن لزوم اتّباع أممهم للنّبيّ الّذي يأتي بعد نبيّهم، والشّاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَٱشۡهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾، إذ ظاهر الشّهادة كونها شهادة الأنبياء على أممهم[4]. ولا معنى لأخذ العهد بالاتّباع والتّصديق للنّبي الخاتَم ﷺ، مع استمرار مشروعيّة الأديان الأخرى حتّى لِزماننا.

**القسم الرّابع:** الآيات الدّالّة على لزوم الإيمان المجموعيّ بالشرّائع والأنبياء.

تدلّ الآيات على أن العقيدة المشروعة المأمور بها النّاس، هي الاعتقاد بجميع الأنبياء والرّسل، كما في قوله تعالى:﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾[5]، فالّذين يفرّقون بين أنبيائه ولا يؤمنون بجميعهم، ينعتُهم الله تعالى

1- المائدة:48.
2- الإسراء:9.
3- آل عمران:81.
4- انظر: الميزان:3: 334.
5- البقرة:136.

بالكفر ويتوعّدهم بالنّار، والّذين آمنوا برسله جميعا، يصفُهم بالإيمان والنّجاة يوم القيامة.قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِه وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَينَ ٱللَّهِ وَرُسُلِه وَيَقُولُونَ نُؤمِنُ بِبَعضٍ وَنَكفُرُ بِبَعضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَينَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلكَٰفِرُونَ حَقًّا وَأَعتَدنَا لِلكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَم يُفَرِّقُواْ بَينَ أَحَدٍ مِّنهُم أُوْلَٰٓئِكَ سَوفَ يُؤتِيهِم أُجُورَهُم وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[1].

**القسم الخامس:** الآيات الدّالّة على تحريف الأديان الأخرى.

ذكر القرآن أنّ الأديان والكتب السّماوية السابقة على الإسلام، قد مُنيت بالتّحريف في أصولها الاعتقاديّة، قال تعالى:﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾[2]، وقد أثبتت الشّواهد العلميّة والتأريخيّة أنّ التّوراة والإنجيل الموجودين في زماننا، ليسا هما التّوراة والإنجيل النّازلين على موسى وعيسى عليهما السلام، كما أنّ المطالع فيهما يرى التّوصيفات الشّنيعة للأنبياء، ونسبة الجهل، والتّسرع، وغيرها من الأوصاف الشّنيعة لله تعالى، وكل هذا يشهد على التّحريف الواقع فيهما، ومع هذا التّحريف الواقع فيهما، كيف يدّعى شرعيّة الاعتقادات والاحكام الواردة فيهما، والحقّ تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَمَن لَّم يَحكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلكَٰفِرُونَ ﴾ ؟!.

**القسم السّادس:** الآيات الدّالّة على وصْف أهل الكتاب بالضّلال والمغضوب عليهم.

قسّم القرآن الكريم الطّريق إلى ثلاثة أقسام: طريق الّذين أنعم عليهم، وطريق المغضوب عليهم، وطريق الضّالّين. قال تعالى: ﴿ ٱهدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلمُستَقِيمَ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم غَيرِ ٱلمَغضُوبِ عَلَيهِم وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[3]. وقد دلّت الآيات على أنّ الغضب الإلهي على فرقة،

1- النّساء:150-153.
2- النساء:171.
3- الفاتحة: 6-7.

يّوجب الهوي والسّقوط حيث قال تعالى: ﴿**وَمَن يَحلِل عَلَيهِ غَضَبِي فَقَد هَوَىٰ**﴾[1]. كما أنّ من يتبدّل الكفر بالإيمان، فقد ضلّ سواء السّبيل. قال تعالى: ﴿**وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلكُفرَ بِٱلإِيمَٰنِ فَقَد ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ**﴾[2]. ولا معنى أن يكون الطّريق الموجب للّعن والطّرد من رحمة الله تعالى، والهوى والسّقوط بعيدًا عن جنابه تعالى، طريقًا مشروعًا لدى الحقّ تبارك وتعالى، كما لا يمكن اتّصاف الطّريق بالمشروعيّة والضّلال في آنٍ واحدٍ.

**المقام الثّاني:** رؤية الإسلام في مسألة الخلاص والنّجاة على أساس انحصار المشروعيّة.

تقتصر الرّؤية الإسلاميّة المشروعيّة على الإسلام، لكنّها في الوقت عينه ترى أنّ الخلاص يشمل طيفًا متعدّدًا من أتباع الدّيانات الأخرى، فهي تقسّم أتباع تلك الدّيانات إلى طوائف متعدّدة:

**الطّائفة الأولى:** أتباع الأنبياء في زمانهم والمكلّفون بنبوّاتهم والعمل على طبق شريعتهم.

وهذه الطّائفة، من الواضح أنّها لم تكن مكلّفة أصلاً باتّباع الإسلام والشّريعة الإسلاميّة، إلّا على نحو الإيمان الإجماليّ، بأنّ كلّ نبيّ يأتي من بعد نبيّهم من قِبَل الله تعالى يؤمنون به، ومن العجيب ما جاء عن بعض الانحصاريّين المسيحيّين من دعوى، أنّ الأنبياء السّابقين- فضلاً عن أممهم- لن يحظوا بالنّجاة إلّا عبر المسيح، مستشهدين بماورد في إنجيل يوحنّا من قول المسيح: «أنا الطّريق والحقّ والحياة. ليس أحدٌ يأتي إلى الأب إلا بي»[3]!!.

**الطّائفة الثانية:** القاصرون والمستضعفون فكريًّا من أصحاب الدّيانات الأخرى.

فصّل القرآن بين طوائف من المستضعفين من جهة الحكم، فقال تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِم قَالُواْ فِيمَ كُنتُم قَالُواْ كُنَّا مُستَضعَفِينَ فِي ٱلأَرضِ قَالُوٓاْ أَلَم تَكُن أَرضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأوَىٰهُم جَهَنَّمُ وَسَآءَت مَصِيرًا* إِلَّا ٱلمُستَضعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلوِلدَٰنِ لَا يَستَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهتَدُونَ سَبِيلًا* فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعفُوَ عَنهُم وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا**﴾[4]. فقد فصّلت الآية في الحكم على من يموت كافرًا ظالمًا لنفسه إلى قسمين: القسم

1- ط:81.
2- البقرة:108.
3- انجيل يوحنا: 14:6.
4- النساء: 97-99.

الأوّل هم الّذين كانت لهم القدرة البدنيّة والماليّة على الهجرة والمعرفة ولم يهاجروا، فمأواهم النّار وساءت مصيراً. والقسم الثّاني هم الّذين لا قدرة لهم ماليّة وبدنيّة على الهجرة والمعرفة، فعبرّت الآية عنهم بالمرجين لأمر الله تعالى، وأنّ الله تعالى يعفو عنهم، لأنّ «عسى» من الحقّ تعالى تُفيد الوقوع. كما أنّ الرّوايات الواردة في تفسير الآية تدلّ على ذلك أيضًا[1].

**الطّائفة الثّالثة:** الفاقدون لشرائط التّكليف.

اختلف العلماء في أطفال الكفّار ومجانينهم -وكذا أُلحق بهم النّساء اللاّتي لا يقْدرْنَ على الاستقلال في حياتها- في إلحاقهم بالكفّار حكمًا وموضوعًا، أم عدم الإلحاق على أقوال ثلاثة[2]. الصّحيح منها عدم إلحاقهم بالكفّار لا حكمًا ولاموضوعًا، وهو قول المعتزلة ومتكلميّ الإمامية؛ لأنّ التّكليف والتّعذيب إنّما يدور مدار العقل والتّمييز بين الحُسْن والقُبْح، ووصول التّكليف إلى المكلّف. وقد دلّت الرّوايات المتقدّمة عن أئمة الهدى والطّهارة «سلام الله عليهم»، على أنّهم ليسوا من الكفّار ولا من المؤمنين، بل ممن يرجون رحمة الله. كما أنّ المحقّقين من العامّة ذهبوا لهذا القول، مستدلّين بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا**﴾[3]، ولما ورد عندهم في حديث إبراهيم الخليل عليه السلام، حين رآه النّبيّ صلى الله عليه وآله وحوله أولاد النّاس، قالوا: يا رسول الله وأولاد المشركين؟ قال: وأولاد المشركين». رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ[4].

الطّائفة الرّابعة: الجاحدون من أتباع الدّيانات الأخرى الّتي تمّت الحُجّة عندهم.

وهم القَدْر المتيقّن ممّن يشمله العذاب عقلاً ونقلاً. أمّا عقلاً فلتماميّة الحُجّة عليهم وجحودهم بها، وأما نقلا فلقوله تعالى:﴿**وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ**﴾[5]. كما أنّ الرّوايات السّابقة دلّت على دخولهم النّار.

---

1- انظر: الكُلينيّ، م: الكافي، 2:386، باب الكفر، ح11وح19.المجلسيّ،م: 69: 162-171، باب المستضعفين والمرجون لإمر الله، ح:16و21و24و26و30و34و36.

2- انظر: الحلي،ي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 318، المجلسيّ: البحار: 5: 295ومابعدها.

3- الإسراء:15.

4- النّووي، شرح صحيح مسلم: 16:208.

5- النمل:14.

**الطّائفة الخامسة:** المقصّرون من اتّباع تلك الدّيانات في الفحص والبحث.

وهم كالطّائفة الرّابعة من حيث المؤاخذة، إذ هم، وإن لم تحصل لديهم الحُجّة بالفعل، ولكنّهم لتكليفهم عقلاًبالمعرفة وجب الفحص عليهم، والمفروض أنّهم تركوا الفحص ولم يعرفوا الدّين الحقّ، لا عن قصور استضعاف فكريّ، بل لتقصير في الفحص تلهيًّا بالدّنيا الفانيّة وتشاغلاً بملذّاتها.

**5. أدلّة التّعدّديّة في مجال المشروعيّة والنّجاة وردّها.**

يمكن ذكر عدّة أدلّة في مقام الاستدلال على مشروعيّة جميع الأديان بعضها نقليّة وبعضها عقليّة.

**الدّليل الأوّل:** الآيات القرآنيّة.

وهو العمدة في أدلتهم، فقد استدلّوا بقوله تعالى ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَن ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ**﴾[1].

وبيان الاستدلال: أنّ الآية تقرّر أنّ معيار المشروعيّة والنّجاة يوم القيامة،هو الإيمان بالله واليوم الآخر، والإتيان بالعمل الصّالح. ولامدخليّة للإيمان بشريعة خاصّة في ذلك، فتكون الأديان الخاصّة كالإسلام، واليهوديّة، والمسيحيّة، والصّابئة مجرد طُرق في عرض واحد يمكن الوصول إلى النّجاة بأيّ واحد منها.

ولكنْ إنّ الآية نزلت في سلمان الفارسيّ، وأصحابه النّصارى الّذين كان قد تنصّر على أيديهم، قبل مبعث رسول الله ﷺ. وكانوا قد أخبروه بأنّه سيُبعَث، وأنّهم يؤمنون به إنْ أدركوه[2]. وهذا يعني أنّ الآية لا ربط لها أصلا، باتّباع الدّيانات الأخرى بعد نبوّة النّبيّ الخاتَم ﷺ، الذين لم يؤمنوا به وبقوا معاندين يتبعون ديانتهم، بل إنّها خاصّة بمَن كان بانيًا على الإيمان بالنّبيّ لو أدركه دون من

1- البقرة:62.
2- انظر: الطّبريّ، م: جامع البيان في تفسير القرآن:1:254. الطّوسي،م: التّبيان في تفسير القرآن:1:284.

كان ممتنعًا عن ذلك. ولكن لو تنزّلنا عن سبب نزول الآية، مع ذلك يمكن الجواب عنها بعدّة أجوبة:

1. إنّ سياق الآية يدلّ على أن المراد منها بيان قاعدة كليّة، وهي أنّ النّجاة إنّما هي رهينة الإيمان الصّادق، لا مجرّد الإيمان الشكلي والانتساب إلى ديانة معينة؛ ذلك أنّ سياق الآيات، الّتي وقعت في ضمنها الآية، يتحدّث عن بني إسرائيل، وكيف أنّ الله تعالى أخذ منهم العهد، وأنّ النّاجي منهم إنّما نجا بسبب إيمانه الصّادق وتسليمه لله تعالى، ولنبيّه في كلّ ما جاء به،حتّى ما بُشِّر به من النّبيّ اللاّحق، لا بمجرد الانتساب إلى اليهوديّة أوِ النّصرانيّة وغيرهما.

2. إنّ الآية المذكورة بصدد تفنيد مزاعم اليهود والنّصارى، الّذين ادّعو أنهم شعب الله المختار، وأنّ من صار يهوديًّا أو نصرانيًّا اهتدى وأنّ الجنّة حِكْرًا عليهم، فبيّن القرآن بُطلان هذه المزاعم من جهة بيان الضّابطة في النّجاة، وهي الإيمان الصّادق والعمل الصّالح، ولا ربط لها ببيان أنّ الدّيانات المذكورة مشروعة حتّى بعد زمان النّبيّ الأكرم ﷺ.

3. إنّ الاستدلال بالآية يستلزم بطلان دعوة النّبيّ ﷺ لأهل الكتاب إلى لزوم الإيمان به؛ إذ لو كانت الدّيانة اليهوديّة أو النّصرانيّة وغيرها مشروعة ومُنجية حتّى بعد بعثته المباركة، فماهو الوجه في دعوتهم للدّخول في الإسلام؟!.

4. إنّ الآية لو تمت فهي دالة على صحة ومشروعية إتباع الأديان الأصيلة غير المحرفة ولا ربط لها بالأديان المحرفة التي تعيش في زماننا.

5. إنّ الآية حتّى لو سلمت دلالتها على ما ذكر، فهي مختصّة بمن آمن بالله واليوم والآخر، دون أتباع الدّيانات الأرضيّة الّذين يُنكِرون الإله الواحد، ولا يؤمنون به ولا يعبدونه بل، يعتقدون بالوثنيّة الّتي تجتمع على بطلانها الأديان. ودعوى أنّ الصّابئة ممّن يعبد تماثيل الكواكب والنّجوم، وقد شملتهم الآية مدفوعة بأنّ الشّمول المذكور مشروط بذلك الإيمان والعمل الصّالح لا غير.

**الدّليل الثّاني:** الاستدلال بالسُّنّة الشّريفة.

فقد يستدلّ بالحديث المنسوب إلى النّبيّ الخاتَم ﷺ: «الطُّرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»[1].

1- أُنظر في نسبة الحديث للنّبيّ الأكرم: الآمّلي، السّيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار:95.

بدعوى أنّ كون الطّرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، يشير إلى شرعية الجميع، وإلّا كيف تكون طرقاً موصلة إلى الله تعالى مع عدم مشروعيتها؟!.

ومع غضّ النّظر عن وجود الحديث في الكتب الحديثيّة أصلاً [1]، فإنّه لا ربط له بمبنى التّعدّديّة، فإنّ الحديث ناظر إلى بيان طرق معرفة الله تعالى، وأنّ هناك مالا يتناهى من الطّرق الشّهوديّة والاستدلاليّة لمعرفته تعالى، وأنّها بعدد المخلوقات والموجودات، أو «إنّ أفهام النّاس و عقولهم متفاوتة في قبول مراتب العرفان و تحصيل الاطمئنان كمًّا و كيفا، شدّة و ضعفا، سرعة و بطءا، حالا و علما، و كشفا و عيانا، و إن كان أصل المعرفة فطريّا إما ضروريا، أو يهتدي إليه بأدنى تنبيه، فلكلّ طريقة هداه اللّه عزّ و جلّ إليها»[2]. ولاربط لها بالأديان المتعدّدة أصلا.

**الدّليل الثّالث:** الدّليل العقليّ.

قد يستدلّ البعض بأنّ الحقائق ليست حِكْرًا على جمعٍ خاصّ، بل في كلّ دين يوجد الحقّ والباطل والصّحيح والخطأ، ولو حُكِرَت الحقائق بدين أو مذهب خاصّ، لزم من ذلك القول بعبثيّة الخلقة للجميع، مع أنّ الغاية من الخلق هي الهداية لهم. ولكنّ هذا الدّليل لا مُحصّل له، فإنّنا لا نسلّم أنّ خلق النّاس في الدّين جميعًا لأجل هدايتهم، بل لإيصال كلّ من يستحقّ إلى ما يستحقّه من الجنّة والنّار، وتأكيد الحُجّة المقامة عليهم. كما أنّنا لو سلّمنا أنّ الهداية هي الغاية، فهي غاية تشريعيّة وليست تكوينية للخلق، بمعنى أنّها تابعة للمعرفة واختيار الطّريق الصّحيح الموصل، وليس أمرًا عامًّا شاملا للجميع، وإلّا فماهي الفائدة من التّفريق الّذي أكّد عليه القرآن بين الحقّ والباطل، والهداية والغواية، ولزوم اتّباع الطّريق المستقيم دون الطّرق المتعدّدة المتفرّقة.

**د.الشُّبهات المُورَدة على الانحصاريّة في النّجاة وجوابها.**

توجد مجموعة من الشّبهات المُثارة بوجه القول بانحصاريّة المشروعيّة في الدّين الإسلاميّ، وربط النّجاة بالتّعبّد به، نذكر أهمّها:

---

1- لم يرد الحديث في أيّ مصدر حديثيّ، بل في كتب الصّوفيّة وأقدم من ذكره من الصّوفيّة ابو الحسن علي بن محمّد المزين البغدادي (ت328هـ). حيث قال « الطّرق إلى الله بعدد النّجوم وأنا مفتقر الى طريق إليه فلا أجده»( أُنظر: المزيدي، احمد فريد، الامام الجنيد سيد الطائفتين، 103).

2- الكاشاني، م: الوافي: 4:59.

1. شُبهة القراءة التّراثية للدّين.

البعض يقول إنّ الدّين بمثابة النّصّ الصّامت، يحتاج إلى إعادة قراءة بإدوات جديدة متناسبة مع العصر،.ولو في داخل المنظومة الواحدة والمفروض أنّ الحصريّين يستعملون في قراءتهم للنّصّ نفس الآليات القديمة، الّتي لم تعد تصلح لمواكبة العصر والمعرفة الجديدة، والمباني الحديثة لفهم الدّين.

وهذه الشُّبهة كما هو واضح، ترتبط بالأدوات المرتبطة بفهم النّصوص الدّينية، ولاترتبط بالأدّلّة العقليّة الّتي يستعملها المستدلّ لدفع التّعدّديّة. كما أنّنا لو سلّمنا عمومها حتّى للأدّلّة العقليّة، فيمكننا أن نتساءل في المقام عن المدرك الّذي يجعل الحجّيّة للقراءة المعاصرة، والمباني المستحدثة دون تلك المباني، الّتي نزل في ضمنها النّصّ وقصد الإفهام على أساسها لإصحابها. ولو سلّمنا تغيير الضّوابط لفهم النّصّ، فلايمكن رفع اليد عن حقيقة واضحة وهي التّصادم المشهود بين الاعتقادات الدّينيّة التّوحيديّة والوثنيّة، بل حتّى في قوانينها الشّرعية، فكيف يمكن الجمع بين تحريم الأمّهات وتحليلها في شريعة واحدة، ونظرة شاملة بحسب الآليات الحديثة؟!.

2. شّبهة إقصاء الآخر من عالم الحقيقة والهداية والحقوق.

يدّعي التّعدّديّون أنّ القراءة الحصريّة للدّين، توجب إقصاء الآخر من معادلة السّعي للبحث عن الحقيقة والهداية. وهذا المعنى لا يمكن القبول به عقلاً لعموم الرّحمة والهداية، كما لا يمكن القَبول به نقلاً لوضوح دلالة الخطابات على عدم الإكراه في الدّين والمتابعة.

أقول: إنّ حصر الهداية والحقيقة في دين معين وطائفة معينة، من أهمّ البواعث للبحث عن ذلك الحقّ والفحص عنه. ولنا في قصّة سلمان المُحمّديّ رضوان الله تعالى عليه مثالاً جيدا في المقام، فقد ترك حياة الثّراء والدّعة والرّاحة مُؤْثِرًا التّرحال للبحث والفحص عن الحقيقة، حتّى هداه الله تعالى لها، وجعله يصل إلى مقامٍ يغبطه عليه جميع من كان قريبًا من النّبيّ الأكرمﷺ وأهل البيتعليهم السلام، وما ذلك إلّا ثمرة من ثمرات الانحصاريّة، على أنّ وحدة الحقيقة وطريق الهداية إليها _إذا كان أمرًا واقعيًّا_ فماعسانا أن نفعل، إلّا أنّ نسعى للوصول إليهما؟!.

■ **ثالثًا: آثار الانحصاريّة الدّينيّة في النّجاة، وفيه مطالب:**

### 1. الانحصارية الدينية والتعدد المعرفي والقيمي

التّعدّديّة لها فضاءات مختلفة كالتّعدّديّة القيميّة والمعرفيّة والدّينيّة، فالتّعدّديّة المعرفيّة تنظر إلى التّعدد في مجال ملاك التّسويغ واليقين والصّدق، بينما تنظر التّعدّديّة القيميّة الى القيم والأهداف الّتي تسعى الإنسانيّة لتحقيقها فتراها متنوّعة ومتعدّدة (الحرية المساواة، العدالة، الكفاءة، المنفعة وغيرها) وترى التّنوّع القائم في المجتمعات يوجب التّنوّع في المنظومات القيميّة الحاكمة لها من حيث القيم والغايات بما يتناسب مع ثقافاتها، وقد يطرح التّعدّديّون هذا الأمر كمانعٍ من أمكانية بناء المجتمعات على أساس النّظرة الانحصاريّة، ومن الواضح أنّ النّظرة الإسلاميّة، حاولت أن تبنيَ طُرقًا لمعالجة التّنوّع المذكور، من خلال الحوار الهادف مع المحافظة على حصر الحقّانيّة والهداية في الواقع بالطّريق الصّائب.

### 2. الانحصاريّة الدّينيّة والتّعايش السّلميّ وحماية حقوق الأديان الأخرى.

إنّ المُراجِع للتّأريخ الإسلاميّ، منذ تأسيس المدينة كنظام مدنيّ إسلاميّ أوّلٍ على يد النّبيّ الأكرمﷺ، يرى دلالة واضحة على المحافظة على حقوق الأديان وبالخصوص أهل الكتاب مادامت لا تهدد الدين الإسلامي بالضعف أو الزوال، كما أنّ القرآن بنصوصه شاهدٌ على بناء العلاقة مع بقيّة الأديان على أساس حريّة التّعامل، والبِرّ، والقِسْط، والعدل، والتّسامح، والاحترام لمعتقداتهم ومقدّساتهم، وحريّة التّديّن، وعدم الإكراه فيه، وعدم المجادلة معهم إلا بالتي هي أحسن، مالم يقفوا في وجه الإسلام ويحاربوه ويضطهدوا أهله. ففي الحرية والقِسْط،يقول تعالى: ﴿**لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ**﴾[1]، كما أنّه بالنّسبة إلى أهل الكتاب زاد على ذلك بجواز مصاهرتهم، والتّزويج من نسائهم المحصّنات العفيفات، يقول تعالى﴿ **ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ**﴾[2]. وهذا في الحقيقة

1- الممتحنة:8.
2- المائدة:5.

أعلى درجات الألفة والتّسامح والتّعايش المجتمعيّ، أن يبني الإسلام الأسرة الّتي هي اللّبنة الأساسيّة لبناء المجتمع، على أساس التّشارك بين الأديان السّماويّة، ولا أظنّ التّعدّديّون سيجدون أجلَى من هذه الظّاهرة لتحقيق التّعايش السّلميّ.

**5. الانحصاريّة الدّينيّة والسّلم الدّوليّ.**

إنّ الواقع التّاريخيّ منذ تأسيس الدّولة الأولى للإسلام في المدينة، يدلّ بوضوح على وجود مواثيق ومعاهدات بين المسلمين وأهل الكتاب وغيرهم بل حتّى مع المشركين. فقد عقد النّبيّ صُلحاً مع المشركين في الحُدَيْبيّة يقول فيه: «من أحبّ أن يدخل في عهد محمّد وعقده فَعل، وأنّ من أحبّ أن يدخل في عهد قريش وعقدها فَعل»[1]. كما عاهد النّبيّ الأكرمﷺ يهود المدينة على أنّهم «أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»[2]. كما أقرّ الإسلام لإهل الكتاب حريّة التّديّن والاعتقاد، وحريّة الاحتفال بأعيادهم، وحقّ بناء وإنشاء معابدهم، وتجديد القديمة منها[3]. وقد أمرّ الله تعالى في كتابه بالبرّ والعدل لهم بقوله: ﴿**لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ**﴾[4].

**4 -الانحصاريّة الدّينيّة والقراءات التّكفيريّة.**

من الأمور الّتي ابتُلِيَ بها الإسلام وحُسِبَت على نظرته الانحصاريّة في مجال المشروعيّة، القراءات العوراء للمجاميع التّكفيريّة القديمة والمعاصرة، فمن الخوارج إلى الدّواعش نجد ظاهرة الإرهاب الدّينيّ والوحشية المنظّمة باسم الدّين، وهذه الحركات في الحقيقة لا مساس لها ولاربط لها بالقراءة الرّسميّة للدّين، بل الحركات التّكفيريّة المعاصرة إنّما هي أدوات بيد الآخر، الّذي يحاول بشتّى الطّرق، للتّصعيد في جعل الإسلام «فوبيا» في مجتمعاته، وإيهام المسلمين أنّ السّبب الأصليّ من وراء الحروب، والتّقاتل، والتّناحر، والجهل، والتّخلف في البلاد الإسلامية، إنمّا هو الإسلام بقراءته الرسميّة الحقّة.

1- ابن هشام، السّيرة النّبويّة،2:390.
2- المباركفوري، صفي الرحمان، الرّحيق المختوم،137.
3- انظر: طه، أنيس مالك،اتّجاهات التّعدّديّة الدّينيّة والموقف الإسلاميّ منها،ص275.
4- الممتحنة:8.

## الخاتمة: النّتائج والتّوصيات.

**النّتائج: توجد عدّة نتائج خرج بها البحث.**

1. تعني الانحصاريّة في مجال المشروعيّة انحصاريّة الحجّيّة المطلقة، بمعنى عدم جواز التّعبّد بأيّ دين سوى الإسلام في زمانه، وقد تفسّر بتفسير خاصّ وهو» زمان الصّلاحيّة وعدم الكفاية، بمعنى أنّ الأديان الإلهيّة الأخرى حتّى غير المحرّفة منها، مشروعيتها مختصّة بزمانها وعصرها ولايجوز التّعبّد بها في زماننا.

2. الانحصاريّة في مجال المشروعيّة، وإن اتّفقت مع التّعدّديّة والشّمولية في شمول النّجاة لطَيْفٍ واسعٍ من غير المسلمين، لكنّها ترى تحقّق النّجاة الأخرويّة لهم، على أساس الاستضعاف الفكريّ، والرّحمة الإلهيّة الشّاملة للقاصرين، وغير القادرين على الوصول إلى الحقّ والحقيقة الدّينيّة المتمثّلة بالدّين الإسلاميّ، وليس على أساس مشروعيّة السّبل التي يسلكونها للوصول، ولا على أساس وجود ما يسميه الشّموليّ المسيحيّ المغمور في تلك الأديان.

3. إنّ الانحصاريّة الدّينيّة في مجال المشروعيّة، لا تعني بأيّ شكل من الأشكال إلغاء الحوار الهادئ مع الفضاءات المعرفيّة المتعدّدة، بل تدعو إلى بناء المنظومة الأخلاقيّة والقانونيّة، على أساس الكمالات الواقعيّة المشتركة بين الجميع، والّتي بُنِيَت على أساسها الشّريعة والفطرة، كما أنّها توفّر بحسب تأريخها وطروحاتها أُنموذجًا للتّعايش السّلمي، والسّلم الدّوليّ، وقيام العلاقات مع الدّول المجاورة على أساس الاحترام المتبادَل وحفظ الحقوق بينهمز كما أنّها ترفض رفضًا قاطعًا القراءات والنّماذج التّكفيريّة المُوجِبة لإيجاد الرّهاب الفكريّ، والاجتماعيّ، والدّينيّ، لأتباع الدّيانات الأخرى، وتجد نفسها مسؤولة عن حفظ تراثها، ودُور عبادتها، وحريّاتها في ممارسة الطّقوس والأفكار الخاصّة، مادامت لم تصل إلى مرحلة تهديد المجتمع الإسلاميّ بالزّوال أو بالضّعف.

**التّوصيات: توجد عدّة توصيات لابدّ من الاهتمام بها:**

1. لابدّ من البحث في الانحصاريّة في مجال المشروعيّة بصورة مفصّلة، من حيث المباني، والتّنظيرات، والنّتائج، والآليات، حتّى تقدَّم كقراءة صحيحة للإسلام أمام المشروع الغربيّ.

2. لابدّ من الاهتمام بالطّروحات الفكريّة، والتّنظيرات الدّينيّة الآتية من الولايات المتّحدة الأمريكيّة، من حيث التّحليل والنّقد وبيان الضّعف، وعدم القدرة على التّطبيق في المجتمعات الإسلاميّة، حتى لا ينساق معها دُعاة الحداثة، والعلمانيّة، والشّباب السّاخط على الظّاهرة الدّينيّة، بسبب الفشل السّياسيّ والحكوميّ في جملة من البلدان الإسلاميّة.

## المصادر والمراجع:


* القرآن الكريم.

1. ابن هشام، عبد الملك، السّيرة النّبويّة، تحقيق: مصطفى السّقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشّلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1955م، ط2.

2. أبو زيد، سمير، العلم والنّظرة العربيّة إلى العالم، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2009م، ط1.

3. الآمُلي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مرز انتشارات علمي وفرهنكي وابستة به وزارت فرهنك وآموزش عالي، طهران، 1368هـ.ش، ط1.

4. حبّ الله، حيدر، التّعدّدية ( نظرة في المذهب البلورالي)، الغدير، بيروت، 2001م، ط1.

5. حسين زادة، محمّد، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدّينيّة، ترجمة: سيد حيدر الحُسينيّ،مراجعة التّرجمة: الشّيخ عدنان السّاعديّ، دار الهدى للدراسات الحوزوية- القطيف، 2013م، ط1.

6. الحلّيّ، ابن المطهر، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق وتعلقي: العلامة حسن زادة الآملي، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قُم، 1413هـ.ق، ط4.

7. الدّمشقي، يوحنّا، الهرطقة المئة، منشورات النّور، بيروت، 1999م، ط1.

8. سروش، عبد الكريم، الصّراطات المستقيمة( قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)،ترجمة أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م،ط1.

9. الطّباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات إسلامي جامعه ى مدرسين حوزة علمية قم، قم، 1417هـ.ق، ط5.

10. الطّبري، أبو جعفر، محمّد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1412هـ.ق، ط1.

11. طَهَ، أنيس مالك، اتّجاهات التّعدّديّة الدّينيّة والموقف الإسلاميّ منها، رسالة مكمّلة لدرجة الدكتوراه في مقارنة الأديان، تحت أشراف: الأستاذ الدّكتور محمود سلامة( رئيس قسم مقارنة الأديان)،العام الجامعي 2000م، الجامعة الإسلاميّة العالميّة بإسلام آباد.

12. الطّوسي، ابو جعفر، محمّد بن الحسن، التّبيان في تفسير القرآن،، تحقيق: أحمد قصير العامليّ، دار إحياء التّراث العربي، بيروت،1957م، ط1.

13. الفيض الكاشاني، محمّد محسن، الوافي، كتابخانه أمير المؤمنين علي عليه السلام، اصفهان 1406ه.ق، ط1.

14. المباركفوري، صفيّ الرحمان، الرّحيق المختوم( بحثٌ في السّيرة النّبويّة على صاحبها أفضل الصّلاة والسّلام)، دار الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة( إدارة الشؤون الإسلامية- دولة قطر)،قطر، 2007م، ط1.

15. المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، 1404هـ.ق، ط1.

16. المحجّة، مجلّة فصليّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدّيني والفلسفة الإسلامية المعاصرة، معهد الدّراسات الإسلاميّة للمعارف الحكميّة بالتّعاون مع دار الهادي، بيروت- لبنان، نيسان -2002محرم 1423، العدد 3.

17. المزيدي، أحمد فريد، الإمام الجُنيد سيّد الطّائفتين،دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ.ق، ط1.

18. مطهريّ، مرتضى، الرّؤية الكونية التّوحيدية، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، منظّمة الإعلام الاسلامي، قسم العلاقات الدّوليّة، مطبعة فجر الإسلام، طهران، 1403ه، ط1.

19. النّوويّ، أبو زكريا مُحيي الدّين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، 1392هـ.ق، ط2.

20. هيك، جون، فلسفة الدّين،ترجمة: طارق العسيلي، دار المعارف الحكميّة، بيروت، 2010م، ط1.

21. الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس في الشّرق الاوسط،، بيروت، 1995م، ط4.

# اليقين بصحّة المعتقد- هل يُعاقَب القاطع على ما قطع به، فيما لو لم يطابق الواقع؟

**أحمد خليل شحاذي**

ماجستير علم كلام إسلاميّ - جامعة المصطفى العالميّة، قم. أستاذ في جامعة المصطفى العالميّة

## ملخّص

تنطلق فكرة هذه المقالة من محاولة الإجابة عن سؤال مهمّ وهو: هل يعاقب القاطع المخطئ إذا عمل وفق قطعه؟

ومن هنا كان البحث محاولة للإجابة عن هذا السّؤال في محورين رئيسيّين: المحور الأوّل مخصّص لعرض مقدّمات التّمهيديّة، وبيان مباني حجيّة القطع؛ وخُصِّص الثّاني لمعالجة حجيّة القطع، لمعرفة صلاحيّة من ذكر من مبانٍ في تأمين المعذريّة للقاطع المخطئ يوم القيامة.

**الكلمات المفتاحية**:

حجيّة القطع- المنجزيّة- المعذريّة- القاطع المخطىء- النّجاة.

## المقدّمة

تشكّل قضية النّجاة في الآخرة سؤالاً ملحًّا، ينتظر الإجابة عند كل إنسان. ومذ ظهرت الدّيانات الإلهيّة أخذت مسألة المَعاد جانبًا مهمًّا وأساسيًّا في بنائها العقائديّ، باعتبار أنّ الرسالة الأسمى للدّين إيصال الإنسان لسعادته، وضمان نجاته في الآخرة. ولمّا كان الإسلام الدّين الشّامل والخاتَم، فقد رسم للإنسان طريقًا يضمن له ذلك، باعتبار أنّ الحقّ والحقيقة واحدة بنظره[1]؛ فهو الدّين[2] الّذي لا تطاله يدُ التّحريف، ويملك من مقوّمات المعرفة، ما يكفل إقناع من أراد الحقيقة، وقد دعا إلى الإيمان النّابع عن المعرفة الّتي يهدي إليها العقل.

ومن يراجع القرآن الكريم يلاحظ أنَّ الآيات الكريمة تحثُّ على التّفكّر (النّحل: 16)، والتّعقّل (ياسين: 68)، والتّدبّر (محمّد: 24)، والنّظر (الغاشية: 7)، وصولاً إلى الاعتقاد اليقينيّ (البقرة: 118، السّجدة: 24، الشّعراء: 24) الّذي لا يشوبه أدنى شكّ بحقّانيّة الدّين الإسلاميّ.

والسّؤال هنا: كيف يدعو الإسلام إلى التفكّر والتأمّل التماساً للحقيقة؟ ومع ذلك يحصر الحقّ والحقيقة فيه وله؟! قال تعالى: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ**﴾[3]. وبعبارة أخرى: كيف يريد الإسلام منّي أن أكون مطلقًا عَنان البحث عن الحقيقة من جهة، بينما يُلزِمُني بأصوله العقائديّة، حتّى على فَرَض مُخالفتها، لِما أوصلتني إليه رحلة استكشاف الحقيقة؟

وللإجابة عن هذا السّؤال يلزم علينا، أوّلاً تحديد إطار خاصّ محدّد. حيث يوجد عدة اتّجاهات[4] تصلح مرجعاً للإجابة عن هذا السّؤال. فتارةً يُعتمَد الاتجاه النّقلي من آيات

1- السّيستانيّ،ع: الاجتهاد والتّقليد والاحتياط:149

2- المراد من الدّين هنا المصدر الإلهيّ للدّين المتمثّل بالقرآن الكريم، والأحاديث القطعيّة.

3- آل عمران: 85.

4- ارتبط طرح مسألة حقّانيّة كلّ الدّيانات، أو كما يُعرف بمصطلح «التّعدّديّة الدّينيّة ـReligious Pluralism» بمعنى تعدّديّة النّجاة في الآخرة؛ بملابسات تاريخيّة كحلّ للنّزاعات والحروب الّتي استعرت في أوروبا على

وروايات لاستنطاقها ومعرفة ما تقدّمه. وأخرى يأخذ البحث منحًى فلسفيًّا. وثالثة يُستَعان بمخرجات بعض العلوم الإسلاميّة بُغية معرفة الحقّ فيها، كعلم أصول الفقه أو علم الكلام.

ولا يَخفى ما للأخيرين من متانة وسعة، باعتبارهما واحدًا من إبداعات الحاضنة الإسلامية قديمًا وحديثًا. وعليه فإنيّ سأعتمد على منهج علم الأصول عند تعرّضه لهذه المسألة الكلاميّة، ليكون المنهج بذلك خليطًا من كليهما[1].

وانطلاقاً ممّا تقدّم، طرح الأصوليّون بحث «حجيّة القطع»، الّذي يعني أنّ القاطع الّذي وصل إلى مرحلة الجزم بحقيقة ما معذور، ولا يُلام على قطعه واعتقاده، وهي عندهم من الأمور الضّروريّة الّتي لا يمكن نُكرانها وإن اختلفوا في تفاصيل الحجيّة للقطع ووجه ثبوتها. ومن صُغريات هذه القاعدة مسألتنا الّتي بين يديك.

فهل يُعذر إنسان أعمل عقله، واستنجد بالأدلّة بحثًا عن العقيدة الحقّة، ولكن وصل إلى عقيدة خاطئة؟ فهل يّعذر ويّحكم بنجاته من النّار؟

وعليه فإن مصبّ الكلام في هذه المقالة هو محاولة الإجابة عن هذا السّؤال:

هل يعاقب القاطع المخطئ على قطعه بناء على حجيّة القطع؟

وذلك ضمن محورين:

## ■ أولًا: حجيّة القطع

### 1. مقدّمات تمهيديّة

### 2. مباني حجيّة القطع

---

أساس الاختلافات الدّينيّة والمذهبيّة. ولكن ظهرت في عالمنا الإسلاميّ مقاربات -مؤمنة بالتّعدّديّة الدّينيّة- حاولت بيان انسجام هذه النظريّة مع الإسلام، بل حاولت دعمها بأدلّة شرعيّة تثبتها. (جعفر السّبحاني: مسائل جديد كلامى: 74).

1- سأتعرّض لبيان كلاميّة المسألة وإن تعرّض لها علماء الأصول بل صرّح بعضهم بخروجها عن مسائل علم الأصول.

## ■ ثانيًا: معالجة تحليليّة لحجيّة القطع

### 1. لوازم مباني حجيّة القطع

### 2. المنهج المقترح في معالجة المسألة

وقد جعلت المقالة مبنيّة على أمرين: مساوقة القطع الأصوليّ للقطع الكلامي، وكون الحجيّة بمعنى واحد في علميّ الأصول والكلام. واعتمدت المنهج الوصفيّ التّحليليّ فيها.

## ■ أوّلاً: حجيّة القطع

### 1. مقدّمات تمهيديّة

1. تاريخ حجيّة القطع في علم الاصول

وبما أنّ علماء الأصول هم من أفردوا بحثًا مستقلاً في هذه المسألة، فمن الجيّد التّعرّض لتأريخ هذه المسألة عندهم.

يُعتبر الشّيخ الأنصاريّ أوّل من عقد بحثاً مستقلاً للقطع[1]، إذ لم يكن عنوان حجيّة القطع، وما يتفرّع عليه من أبحاث معهوداً في كتب من تقدّم عليه[2]. وهذا التّطور الّذي شهده علم الأصول نتيجةٌ طبيعيّة للخلاف التّاريخيّ الّذي دار بين الأصوليّين والأخباريّين في دائرة التّعويل على العقل في استنباط الحكم الشّرعيّ، والأخذ بظواهر الكتاب الكريم[3]. وهي سُنّة التّطور في مختلف العلوم.

وإن كانت إرهاصات هذا النّزاع مرتبطة بالأحكام الشّرعيّة من وجوب وحرمة، وحجيّة ما كان منها عن طريق النّقل خاصّة أوالعقل كذلك؛ إلّا أنّه لا وجه لتخصيصها بذلك مع ملاحظة ما سيأتي ذكره من مبانٍ لحجيّة القطع خصوصاً على مبنى الذّاتيّة لكونها حكماً عقليًا، وهو آبٍ عن التّخصيص كما هو معهود في محلّه[4].

1- جامعة المُدرّسين، الشّيخ الأنصاريّ وتطوّر البحث الأصوليّ: 91.
2- سبحاني،ج: في رحاب العلماء: 67.
3- الاسترآبادي،م: الفوائد المدنيّة: 104. الأنصاري،م: فرائد الأصول: 1: 51.
4- الملّا صدرا، شرح الهداية الأثيريّة: 1: 389.

هذا، وإن كانت كتب الأصوليّين مظنّة لمن أراد الوقوف على حجيّة القطع، إلا أنّها ليست من مختصّات هذا العلم الّذي تكفّل ببيان قواعد استنباط الحكم الشرعيّ. بل قد ناقش الأصوليّون أصوليّة المسألة، وذهب غير واحد منهم إلى خروجها عن مسائل علم الأصول، كما استقرب الشيخ الآخوند شبَهَها بمسائل علم الكلام[1]. والّذي يبحث فيما يجوز وما لا يجوز على الله[2]..

كما يبحث فيما يترتّب عليه الثّواب والعقاب[3].

2. القَطْع لغة

القطع لغة كما ورد في مقاييس اللّغة مادّة تدلّ على: «الصَرْم وإبانة شيءٍ من شيء»[4]. والاستقطاع كلمة جامعة لمعاني القطع[5]. وقد أورد اللّغويّون استعمالات ترجع لمعنى الفصل وانقطاع الشّيء عن الشّيء، إذ سُميّ السّيف ب «القاطع والقطاع ومُقَطِّع»[6]. وخصّص صاحب كتاب فقه اللّغة فصلاً بيّن فيه الألفاظ الّتي تستعمل في الدّلالة على القطع والإبانة، وهذا يدلّ على وضوح دلالة لفظة القطع على ما ذكر، والأمر نفسه تجده عند المخصص في باب «القطع للأشياء»[7]. وأصل القطع المصطلح بمعنى اليقين مأخوذ من هذا المعنى، وهو قطع شيء وفصله من الأمور والأشياء[8]. بحيث يبين ويتّضح أمره. ولمّا كان العلم من أسباب بيان الحقّ والواقع وسبب في فصله عن الباطل والوهم سمي العلم قطعاَ، وأسموه بالقطع لأنّه يقطع كل احتمالات الخلاف[9]، وهي من باب إطلاق المسبب «القطع» وإرادة السبب «العلم». ونظير هذا: بعض استعمالات الظّن حيث تُسمى الإمارة ظنًّا[10].

1- الخراسانيّ،م: كفاية الأصول: 2: 230.
2- هذا القيد وإنْ لم يكن وارداً في تعريفات القوم لعلم الكلام إلا أنه من متعلّقات أبحاثه.
3- ولمّا كان القطع لا يترتّب عليه ذلك، وإنّما على المقطوع به، كان أشبه بمسائل علم الكلام (محمّد السّند، سند الأصول، ج1، ص20).
4- ابن فارس،م: معجم مقاييس اللّغة» 5: 101.
5- الفراهيدي،أ: كتاب العين: 1: 137.
6- الأزهري،م: تهذيب اللّغة: 1:132.
7- ابن سيده، المخصّص، ج13: 31-32.
8- مصطفوي،ح: التحقيق في كلمات القرآن الكريم:9: 295.
9- الفضلي،ع: دروس في الأصول: 251.
10- عجم، ر: موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين،1: 255.

3. معنى القطع وخصائصه.

مع وضوح إرادة العلم من لفظة القطع في الجملة[1]، إلاّ أنّ تحديد المعنى الدّقيق حاجةٌ لا غِنَى عنها، لصيرورته مصطلحًا يحتمل دخول بعض الحيثيّات والقيود فيه. والمُراجِع لاستعمالات القطع يرى لها عدّة معانٍ: فتارةً يُطلق القطع ويراد منه الكشف نفسه وحكاية الواقع على نحو المرآتية[2]، وأخرى يراد منه أثره من الجزم الحاصل عند النّفس بمطابقة الصّورة الذّهنيّة مع الواقع الخارجيّ[3]، وثالثة يستعمل بمعنى اليقين[4] المنطقيّ كما وردت في ذلك بعض عبائر الغزالي[5].

ولكنّ ما يسهّل الأمر وضوح المسألة في كلمات المتأخّرين، حيث لوحظ فيه حيثيّة الجزم والحالة النّفسانيّة لدى القاطع، وإن خالف القطعُ الواقعَ، «فالقطع الّذي هو الحجّة تجب متابعته، أعمّ من اليقين والجهل المركّب، يعني أنّ المبحوث عنه هو العلم من جهة أنّه جزمٌ لا يحتمل الخلاف عند القاطع»[6]. وهذا هو المعنى الملحوظ في هذه المقالة ف»المراد بالقطع [...] الاعتقاد الجازم الّذي لا يحتمل الخلاف، فهو حينئذٍ أعمّ من اليقين المعرّف بالاعتقاد الجازم، مع كونه مطابقًا للواقع والجهل المركّب، وأيضا أعمّ من أن يكون خلافه مُحالاً، أو مستلزِمًا لمحالٍ في نظر القاطع المسمّى بالعلم العقلي، أو يكون عدم احتمال خلافه اتّفاقيًّا المسمّى بالعلم العادي أحيانا، ويقابله العلم العادي الّذي يحتمل العقل خلافه، إلاّ أنّ العقل والعقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال أصلا، ودونه الظنّ الاطميناني، ولعلّ بعض الأبحاث الآتية جارٍ فيهما أيضا مثل الحجيّة والطّريقيّة بنفسه»[7]. وهي الحيثيّة الّتي تمسِّك بها للحكم بنجاة القاطع المخطئ في الآخرة.

1- الفضليّ: دروس في أصول فقه الإمامية: 260-261.
2- الخوئي، أ: مصباح الأصول:2: 15.
3- الشّاهرودي، م: نتائج الأفكار في الأصول: 3: 20.
4- أمّا اليقين فشرحه أنّ النّفس إذا أذعنت للتّصديق بقضية من القضايا وسكنت إليها، فلها ثلاثة أحوال؛ أحدها: أن يتيقّن ويقطع به، وينضاف إليه قطع ثانٍ وهو أن يقطع بأنّ قطعها به صحيح ويتيقّن بأنّ يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهوٌ ولا غلطٌ ولا التباس.
5- الغزالي،أ: المستصفى في علم الأصول: 35.
6- المظفّر،م: أصول الفقه:3: 23.
7- حاشية فرائد الأصول - تقريرات اليزدي النجفي، السيد محمد إبراهيم، دار الهدى، 22.

4. أقسام القطع.

ذكر الأصوليّون تقسيمات عديدة للقطع، فينقسم تارةً إلى قطع طريقيّ أي طريق للواقع وكاشف عنه،وإلى قطع موضوعيّ وهو ما كان القطع جزء موضوع قضية ما، بحيث يكون ثبوت محمولها منوطًا بتحقّقه. كما لو أخذ القطع في موضوع الحكم الشّرعيّ، والملحوظ هنا هو القطع الطّريقيّ[1].

وتارةً أخرى ينقسم إلى ذاتيّ وموضوعيّ بلحاظ منشئه؛ فإن كان ناشئًا من مبرّرات عقلائيّة فالقطع موضوعيّ وإلاّ فهو ذاتيّ[2]. وسيأتي بيان ذلك في منهج المعالجة المقترح، ليظهر عدم استبعاد نفي حجيّة القطع الذّاتيّ بناء على بعض التّقريبات.

5. خصائص القطع

للقطع أربع خصائص:

5.1. أنّها أمر نفسانيّ:

أيْ قابع في النّفس الإنسانيّة[3].

5.2. الكاشفيّة:

فالقطع طريق إلى الواقع وكاشف عنه، وهذه الخصوصيّة هي عين القطع[4].

5.3. المُحركيّة:

يساهم القطع في تحريك القاطع تحريكًا نفسيًّا نحو الشّيء المقطوع به، بما يوافق الغرض الشّخصيّ للقاطع. فمَنْ يقطعْ بوجود الماء يتحرّكْ نحوه، وهي نتيجة للكاشفيّة ومن الآثار التّكوينيّة للقطع[5].

1- راجع: الخُراسانيّ، م: كفاية الأصول: حاشية زارعي سبزواري: 2: 246.
2- الصّدر، م: دروس في علم الأصول: 3 :126.
3- گرگاني، لآلي الأصول: 4 :134.
4- الرّفاعيّ،ع: محاضرات في أصول الفقه: 1 :53.
5- الصدر: دروس في علم الأصول: 2 :36.

5.4. الحجيّة[1]:

بمعنى أنّ القطع ممّا يصحّ أن يحتجّ به المولى على عبده في صورة مخالفته، وممّا يصحّ أن يعتذر به العبد فيما لو صادفت مخالفته للواقع[2]. وهذا ما يعبرّ عنه بمنجزيّة القطع عند إصابة الواقع، ومعذريّته فيما لو خالف الواقع.

2. مباني حجيّة القطع

لمّا ارتكز القول بنجاة القاطع المخطئ في الآخرة على الخصوصيّة الرّابعة، فسأعرض باختصار ما ذكره علماء الأصول من مبانٍ في حجيّة القطع[3]. فهي عندهم بمثابة «البديهيّة»، وهذا وصف يُحاكي واقع القضيّة عندهم؛ لتسالمهم عليها وجعلها مدماكًا يعوّلون عليه في مختلف الأبحاث الأصوليّة. والمشهور بينهم ثلاثة مبانٍ أساسيّة: فالحجيّة إمّا أن تكون حكمًا عقليًّا سواء أكان علّة تامّة للحجيّة، أو بنحو المقتضي لها. وإمّا أن تكون حكمًا اعتباريًّا عُقلائيًّا.

1. مبنى الحجيّة الذاتيّة

فالحجيّة ذاتيّة للقطع ولازم عقليّ له، والعقل يُدرك حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته؛ فهو بنفسه حجّة ولم تجعل حجيّته بجعل جاعل، فالقطع تمام الموضوع لثبوت الحجيّة فلا ينفكّان أبدًا. كما لو قلنا بأنّ الحرارة لازم ذاتيّ للنّار، فلا تنفك عنها أبدًا، ويكفي لوجود الحرارة تحقّق النّار خارجاً من دون حاجة إلى أيّ واسطة خارجيّة أخرى[4].

---

1- ذكرت للحجيّة معان عديدة، وما هو مذكور هنا من تعريف هو ما سار عليه علماء الأصول. (بحوث في علم الأصول، الهاشميّ الشّاهروديّ، السّيّد محمود، قم، مركز الغدير للدّراسات الإسلاميّة، 1417ق، ج: 4، ص: 27. عبد السّاتر، بحوث في علم الأصول: ج8، ص43)

2- الخُوئي، مباني الاستنباط: 1 :43.

3- تجدر الإشارة إلى وجود مبانٍ أخرى في حجيّة القطع عند الأصوليّين، ولكن لم أذكرها هنا لكون القول بنجاة القاطع المخطئ في الآخرةً مستند على ما سأذكره من مبانٍ، مضافاً لشهرتها، لمزيد من التّفصل راجع: پژوهشی در حجیت ذاتی قطع در علم اصول: اسماعیلی محمّدً علی: احمدی سیّد محمّد مهدی فقه بهار 1394 سال بیست ودوم شماره 1(علمی پژوهشی isc) ص:117.

4- الخرساني، كفاية الأصول: 258. النائيني: فوائد الأصول، 3 :7. والخوئي: مصباح الأصول: 2 :16.

2. مبنى الحجيّة المولويّة الاقتضائيّة

حجيّة القطع هي مقتضى مولويّة المولى[1]، فإنّ العقل العمليّ يُدرك أنّ الحجيّة ثابتة لانكشاف أمر المولى، ولو كان انكشافًا احتماليًّا، غير أنّه حكم تعليقيّ معلّق على عدم ورود ترخيص جادٍّ من المولى[2]، لكونه حقّ للمولى بيده التّنازل عنه. لكن فرق القطع عن غيره أنّه لا يمكن الردع عن العمل بمقتضى القطع، بخلاف سائر الكواشف ليكون الحكم في الأخير حكماً تعليقيًّا، أيْ معلّقاً على عدم ورود ترخيص جادّ من المولى[3]. والمحذور هنا ليس في القطع نفسه كما في المبنى الأول، وإنّما لكون القاطع لا يرى نفسه مخاطبًا جدًّا بهذا التّرخيص. مضافاً إلى اختصاص القطع بالمعذّريّة دون سائر الكواشف[4].

3. مبنى الحجيّة الاعتباريّة العُقلائيّة

في مقابل ما ذُكِر، ذهب المحقّق الأصفهانيّ[5] وغيره[6] لكون الحجيّة الثّابتة للقطع اعتباريّة، اعتبره العقلاء للقطع إبقاء للنّوع وحفظًا للنّظام[7].

1- الصّدر: دروس في علم الأصول: 3:321.

2- «المولويّة الأولى [الذّاتية الثّابتة وهي مخصوصة باللّه تعالى] دائماً يحقّق القطع صغراها الوجدانيّة؛ لأنّ ثبوت القطع لدى القاطع وجدانيّ، وثبوت مولويّة المولى الحقيقيّ في موارد القطع بديهيّ أيضاً؛ لأنّه القدر المتيقّن من حدود هذه المولويّة، إذ لا يُعقَل أن تكون اكتمال درجة الكشف عن حكم المولى موجبًا لارتفاع مولويّته وقلّتها موجبة لمولويّته ولكن نحن ندّعي ثبوت هذه المولويّة في موارد الظّن والاحتمال بل الوهم أيضاً».

3- «وعلى هذا الأساس يكون الفرق بين القطع وبين غيره من درجات الاحتمال والرجحان في أمرين:

1 - إنّ القطع حجّة في جانبي التّنجيز والتّعذير معًا بخلاف المراتب الأخرى الّتي لا يكون في مواردها إلاّ التّنجيز.

2 - إنّ منجزيّة غير القطع من الظنّ والاحتمال قابلة للرّدع عنها شرعاً بجعل ترخيص ظاهريّ على الخلاف [....] وأمّا منجزية القطع فغير قابلة لذلك».

4- راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول، 4: 29-30-31.

5- الأصفهانيّ، م: نهاية الدّراية: 3 :22.

6- الطّباطبائيّ، حاشية الكفاية، 2:176.

7- السّبحانيّ، ج: تهذيب الأصول: 2:8.

## ■ ثانيًا: معالجة تحليليّة لحجيّة القطع

### 1. لوازم مباني حجيّة القطع

قاعدة حجيّة القطع، الّتي تعني أنّ من اعتقد قاطعًا بشيء ما يعذر، ولا يؤاخذ على قطعه، لأنّ حجيّته ذاتيّة ولا تناله يد الجعل، ويتفرّع على هذا عدم امكان النّهي والردّ عنه. وهذا ما اشتهر من مدرسة الشّيخ وحيد البهبهاني[1]، وإن خالف في بعض تفاصيلها الشّيخ كاشف الغطاء (توفي 1228ه) الّذي أنكر حجيّة قطع القطاع؛ فذكر أنّ «من خرج عن العادة في قطعه، أو في ظنّه فيُلغى اعتبارهما في حقّه»[2].

وعلى الرّغم من وضوح دلالة ما ذكره الأصوليّون في مبحث القطع؛ إلّا أنّه لم يستوعب كلّ جوانب البحث. فما زلنا بحاجة إلى مزيد عناية وتأمّل لفهم مرادهم، قبل أن يرتّب عليه ما ذُكر من معذريّة القطع للقاطع بالعقائد الباطلة، فقد يُستفاد من كلمات الفقهاء أنّ «القطع والاعتقاد إذا كان من قبيل الجهل المركّب-بأن لا يحتمل خلافَ ما ارتكز في ذِهنه- يكون القاطع من قبيل الجاهل القاصر، وأنّ في حكم الجاهل لا بدّ من التّفصيل بين القاصر والمقصّر. وكذا ألحقوا بالقاصر مطلق الجاهل، وإن لم يكن من قبيل القاطع المعتقد الّذي لا يحتمل خلاف ما ارتكز في ذِهنه؛ بأن لم يكن في صفحة ذِهنه حكم المسألة وكان خاليَ الذّهن- المعبّر عنه بالغافل المحض- مطلقًا حتّى عن احتمال الحكم»[3].

1. اللّوازم على مبنى الحجيّة الذّاتيّة

يمكن أن يُقال -بناء على الحجيّة الذّاتيّة- بعدم صحّة معاقبة القاطع المخطئ على قطعه، أيًّا كان منشؤه وكيفما حصلن «متى حصل القطع يتبعه حكم العقل التّنجيزيّ بوجوب الموافقة، سواء كان حصوله من المقدّمات العقليّة النّظريّة أو الضّروريّة أو الأدلّة السّمعية، وسواء كان القاطع

1- راجع: أبو رغيف، عمار، الأسس العقليّة، دراسة في المنطلقات العقليّة للبحث في علم أصول الفقه، 1: 203.
2- كاشف الغطاء،ج: كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغرّاء: 1:308.
3- المازندرانيّ، ع: بدايع البحوث في علم الأصول: 7 :207-208.

قطاعًا أو غيره، لاستواء الجميع بنظر العقل»[1]. وبالتّالي كلّ من قطع بدين أو عقيدة معذور ولا يستحقّ العقاب. لكن بمراجعة كلمات أرباب هذا المبنى، نجد أنّهم قيّدوا الملزوم «القطع» ببعض الأمور قبل أن يثبتوا له اللّازم «الحجية»؛ وبالتّالي فإنّ ما قيل من عموم الملازمة لجميع حالات القاطع ليس واضحًا، ولذا لا تكون المرجع الوحيد الّذي تبتني عليه قضية النّجاة في الآخرة. والكلام في جهتين:

1.1. عموم كبرى حجيّة القطع

على الرّغم ممّا تقدّم من المحقّق العراقيّ في معذريّة القطع مطلقاً، إلاّ أنّه ذَكر أنّه: «يمكن أن يفرّق بين القطع النّاشئ عن تقصير المكلّف في مقدّمات حصول قطعه، وبين غيره في جهة معذوريته عند مخالفة قطعه للواقع؛ بدعوى عدم معذوريّة من يقصّر في مقدّمات قطعه، خصوصًا إذا كان ذلك من جهة الخوض في المقدّمات العقليّة الّتي نُهِيَ عن الخوض فيها»[2].

كما أشار السّيّد الخوئيّ إلى أنّ الحجيّة الذّاتيّة للقطع، لا تمنع من الحساب على المقدّمات: «فلا يكون معذورًا لو حصل له القطع بالاحكام الشّرعيّة من المقدّمات العقليّة، على تقدير كون قطعه مخالفًا للواقع، لتقصيره في المقدّمات»[3].

ومن جهة أخرى، احتمل بعض الأساطين دخول المقصِّر في المقدّمات تحت عنوان»حرمة الإعانة على المحرّم»، حيث اعتبر أنّ المقصّر في المقدّمات معين لنفسه على اقتحام المحرّم، وذلك بعد تنقيحه لمناط الحرمة لا بالدّلالة اللّفظيّة، لأنّ المعاضدة لحصول الحرام موجود هناك أيضاً[4].

وذكر السّيّد الشّهيد احتمالاً ثبوتيًّا لنفي معذرية قطع القطاع مفاده: «أنّ الشّارع رُدِع عن العمل بالقطع الذاتيّ أو ببعض مراتبه المتطرِّفة علىٰ الأقلّ، وهذا الرّدع ليس بالنّهي عن العمل بالقطع بعد حصوله، بل بالنّهي عن المقدّمات الّتي تؤدّي إلىٰ نشوء القطع الذاتيّ للقَطّاع، أو الأمر بترويض الذّهن علىٰ الاتّزان. وهذا حكم طريقيّ يُراد به تنجيز التّكاليف الواقعيّة الّتي يخطئها قطع القَطّاع

1- العراقي، ض: نهاية الأفكار:3:43.
2- العراقي، نهاية الأفكار:3:43.
3- الخّوئيّ: مصباح الاصول:2:60.
4- اعتمادي، م: شرح الرسائل: 1 :33.

وتصحيح العقاب علىٰ مخالفتها»[1]، وبناءً على هذا التّوجيه، لا يرتفع جواز مؤاخذة المخطئ لقطعه، وينجز عليه الواقع بمنجز آخر.

وفي الإطار نفسه يأتي ما أقرّه بعض العلماء حيث قال: «فمن كان يحتمل سابقًا ثبوت ذلك الحكم المجهول في برهة من الزّمان، ولكن توانى وتهاون في تعلّمه، حتّى عرضت عليه الغفلة، فانجرّ ذلك إلى عدم احتمال ذلك الحكم حين العمل، يكون من قبيل الجاهل المقصّر. وإن كان حين العمل غافلا لا يحتمل ذلك الحكم أصلاً؛ لأنّ التّكليف وإن يمتنع في حال الغفلة، إلاّ أنّه من قبيل الامتناع بالاختيار، وهو لا ينافي الاختيار عقلاً وعُرفًا»[2].

وعليه يمكن مؤاخذة القاطع إن أخطأ في قطعه، وهو كافٍ في نقض هذه الملازمة بين القطع بما هو هو والحجيّة. وهنا يمكن أن يُقال إنّ من يقطع على خلاف فطرته الّتي تنادي بوجود الله، أو على خلاف القضايا الدّينيّة الّتي تشترك فيها جميع الأديان السّماويّة، وتُعتَبر وفق التّصنيف المنطقيّ من الفطريات[3] هو مقصر في مقدّمات قطعه، لتجاهله وإهماله المرتكزات الفطريّة بناء على تفسيرهم الإصابة، بمعنى مصادفة القطع الواقع، وهي قهريّة التّحقق. أمّا مع تفسير الإصابة بلحاظ منشأ القطع، بحيث تكون الإصابة وصفًا لمقدّمات القطع لا لمتعلّقه، فلا نحتاج إلى ما تقدّم من وجوه في المسألة. حيث يكون القطع الموضوعيّ فقط حجّة، وهو النّاشيء عن أسباب تستدعي حصوله عادة.

فرحلة اكتشاف الحقيقة والبحث عن المعتقدات، من المسائل الّتي تقع تحت اختيار الانسان وتابعة لإرادته. بل إنّ فطرته تحثّه على طلب الكمال والبحث عن الحقيقة، كما نرى الإنسان يتخيّر الطّريق ويستقصي الوسائل للحفاظ على صحته الجسديّة. وإن كنّا لا نحاسب الإنسان على بعض نتائج أعماله الّتي خرجت عن حدّ الاختيار، فإنّنا نحاسبه على مقدّماتها. ولذا يستعين لذلك بما أعطي من قوة العقل، من تفكّر، وتأمّلن ومقارنة، وإقامة براهين وصولاً إلى القطع بحقيقة ما. وفي هذا الطّريق الشّاق قد يُسلِّم للهوى فكره، أو يتمسّك بأضعف الأدلّة لقلّة صبره،

1- الصّدر: دروس في علم الاصول: 3 :126-127.
2- المازندراني: بدايع البحوث في علم الأصول: 7:208.
3- وهي القضايا الّتي قياساتها معها (راجع: الشّيخ المظّفر، المنطق ج:1، ص:336).

أو يعوّل على ما هو شائع، ممّا يقوده إلى الوصول إلى القطع المخالف للواقع، كما ذكر العلاّمة المَجلسيّ حيث قال: «كلّ كافر لو خلي وطبعه، وترك العصبيّة، ومتابعة الأهواء، وتقليد الأسلاف والآباء لأقرّ بذلك. كما ورد ذلك في الأخبار الكثيرة، قال بعض المحقّقين الدّليل على ذلك ما ترى أنّ النّاس يتوكّلون بحسب الجبلة على الله، ويتوجّهون توجّهًا غريزيًّا إلى مُسبّب الأسباب، ومسهّل الأمور الصّعاب وإن لم يتفطنوا لذلك، ويشهد لهذا قول الله عز وجل، قال: **﴿أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ وَتَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ﴾**»[1].

1.2. تحقّق موضوع حجيّة القطع

إن سلّمت الملازمة المذكورة، لا نعدم التّساؤل: فهل يمكن أن يتشكّل قطع على خلاف القضايا البديهيّة؟ فإنّ القضايا ليست على قياس واحد، وحينئذٍ يمكن التّمييز بين ما يتوقّف إثباته من القضايا على إعمال الفكر وإقامة البرهان، وفيها يحتمل الخطأ ومخالفة الواقع لكثرة المقدّمات واختلاطها. بينما الأمر ليس على هذا المنوال في القضايا البديهيّة الّتي تستغني عن الاستدلال، وهي مركوزة في النّفس بنحو جبليّ فطريّ. ونظيره ما يذكر في انقسام العِلم إلى حضوريّ وحصوليّ، فعلمنا بالجوع حاضر لدى النّفس، ولا نحتاج فيه إلى غير الوجدان، ولا يمكن أن نقطع حال كوننا جائعين بأنّنا لسنا جائعين لحضور الجوع نفسه عندنا. والإيمان بالمبدأ -الله تعالى- لا يحتاج إلى براهين[2]، بل هي من الأمور الّتي فطر الله النّاس عليها، فكيف يُعذر من أعرض عن الإيمان باللّه تعالى؟ وقد يستشهد على ذلك ببعض الآيات الشّريفة الّتي بيّنت أنّ الحقّ بيّنٌ واضحٌ لمن طلبه، وأنّه لا قطع لمن أشرك باللّه وإن صرّح بذلك: **﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾**[3]، ووصف المشركين بأنّهم أتباع ظنّ لا قطع: **﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾**[4]، وإن تظاهروا بالقطع واليقين:

1- المجلسي، م: بحار الأنوار: 64 :137.

2- ورد عن زُرَارَةَ،» قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ- فطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا_ قَالَ:» فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا إِذَا سَأَلُوا مِنْ رَبِّهِمْ وَلَا مِنْ رَازِقِهِم». (البرقيّ، المحاسن، ج:1، ص:241).

3- يونس: 36.

4- النّجم: 24.

﴿وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1].. فطالبَ الحقّ إليه واصل لا محالة لوضوحه، وانسجامه مع الفطرة الّتي فطر الله النّاس عليها.

مضافًا لضيقة دائرة الجزم عند الإنسان، وتاريخ الأنبياء خير دليل على هذه الحقيقة، فكم من كافر آمن بوجود الله بمجرد تنبيهه، ورجع عن ضالّته بأدنى مناسبة. فلا تعدّوا الكثير من دعاوى القطع أن تكون ظنونًا واقعًا، وإن حاول الإنسان إلباسها لباس المقبوليّة ﴿**فماذا بعد الحقّ إلّا الضّلال المبين**﴾[2].

2. اللّوازم على مبنى الإقتضاء

وهذا المبنى ينسجم بروحه مع سابقه في كون الحجيّة أمرًا واقعيًّا لا اعتباريًّا، مع تفصيل إضافي، حاصله: تركّب موضوع حجيّة القطع من أمرين: الأول: القطع، والثّاني: تعلّقه بأمر المولى. ولا معنى للكلام عن حجيّة القطع لغير المولى، أيْ لا حجيّة ومعذريّة لما يقطع به إن لم يكن متربطًا بأوامر المولى، وهذا مبنيٌّ على الإيمان باللّه تعالى في مرتبة سابقة. وهذا خارج عن محلّ البحث، وعليه لا يمكن التّمسك بهذا المبنى كدليل على المدّعَى.

3. اللّوازم على مبنى الاعتبار العُقلائيّ

ولا يمكن أيضا، التّعويل على مبنى الاعتبار لإثبات نجاة القاطع المخطئ في الأخرة، فالاعتبار وضعه ورفعه بيد المعتبر سواء أكانت من القضايا المشهورة بالمعنى الأخصّ أم الأعم[3]. ولذا أمكن القول باختصاصها بمجتمع العقلاء في ظرف اجتماعهم، بل لعلّ هذا هو الصّحيح؛ وبما أنّها قضايا تسالموا عليها حفظًا للنّظام لا تكون قواعد عامّة تسير عليها الأمور في مختلف

1- الأنعام: 116.
2- آل عمران: 85.
3- وتُسمّى أيضًا الذايعات، وهي قضايا اشتُهرت بين النّاس، وذاع التّصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة منهم:
والمشهورات بالمعنى الأعمّ وهي الّتي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافّة وإن كان الّذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أوليّة ضروريّة في حدّ نفسها ولها واقع وراء تطابق الآراء عليها.
أمّا المشهورات بالمعنى الأخصّ او المشهورات الصّرفة وهي أحقّ بصدق وصف الشّهرة عليها لأنّها القضايا الّتي لا عمدة لها في التّصديق إلّا الشهرة وعموم الاعتراف بها كوجوب الذّبّ عن الحرم واستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض. (راجع: منطق المظفّر ص 340-341.)

المجالات في الدّنيا والآخرة. ولذا فإنّ دعوى شمول ما سار عليه العقلاء إلى خالقهم غير بيّنة ولا مبيّنة، ولا يلزم أن يشارك أحدهما ما للأخر، ولا دليل على أنّ المولى الحقيقيّ قد سار على طريقة العقلاء وإن كان سيّدهم. فعلى فرض بناء العقلاء على العمل وفقًا لحجيّة القطع وتماميّة كبرى هذه القاعدة في جانب المعذريّة، فهي حاكمة على مجتمع العقلاء في هذه الدّنيا.

أضف إلى ذلك، أنّه لا يبعد اختصاصها بموضوع دون آخر، فيمكن جريانها في الموضوعات دون الأحكام أو في الفروع دون الأصول. فتعميمها لتشمل كلّ مجالات الحياة ممّا يحتاج إلى التّقصّي لسيرة العقلاء في مختلف الأزمنة والأمصار، إذ ليست المعيار في مُسَاءلة ومُحاكمة بعضهم بعضًا، مع ارتفاع قوّة المحتمل وخطورة القضيّة الّتي قطع بها، كمن يقطع بوجوب قتل النّبيّ ﷺ. ومع التّنزّل عن ذلك ليس من البعيد أن يسلك العقلاء مسالك أخرى لتنجيز الواقع، لتكون النّتيجة واحدة في المُحصّلة.

ومن ثمّ يُقال بعدم معذريّة القطع في نفسه عند العقلاء؛ لِدَخالة معاييرَ أخرى، كأن يجعل حجّة فيما لو استند إلى مناشىء عُقلائيّة، وهذا كافٍ في التّنبيه على عدم ترتيبهم المعذريّة على القطع فقط[1]..

### 2. منهج المعالجة المقترح

من المُهمّ منهجيًّا في البحث عن صلاحيّة قضيّة «حجيّة القطع»، أو ملازمتها للحكم بنجاة القاطع الخاطئ في الآخرة، ليشمل كلّ قاطع على اختلاف ملّته أو نحلته، أن نُبَرّر أمرين:

الأوّل: تحديد مرجع «حجيّة القطع». فهل الحجيّة ثابتة للقطع لكونها حكمًا عقليًّا؟ أم هي كذلك لحكم العقلاء بها؟

اختلفوا في مرجع هذه القضيّة الّتي أدركها العقل، كما اختلفوا في حسن العدل وقبح الظلم[2]. ليعود ما سيوافيك إلى اتّجاهين لا ثالثَ لهما. أحدهما: اتّجاه مشهور للأصوليّين، القائل بواقعيّة

1- سيأتي مزيد تفصيل في المسألة في منهج المعالجة المقترح، حيث سيتضح أنّ ما ورد كاحتمال هنا هو الرّاجح.
2- يُحتمل في الحجيّة بمعنى «التّنجيز والتّعذير» أن تكون صفة واقعيّة للقطع لحكم العقل بثبوتها، أو لكونها من لوازمه. وفي المقابل قد تكون حكمًا عقلائيًّا اعتباريًّا.

أحكام العقل العمليّ. ثانيهما: اتّجاه بعض الفلاسفة، القائل باعتباريّة أحكام العقل العمليّ، وقد سار عليه بعض الأصوليين[1].

الثاني[2]: تحديد مناط هذه الحجيّة على كلا الاتجاهين. فما هو المناط في حجيّة القطع؟

1- هل تدور مدار الكاشفيّة المطابقة للواقع إثباتًا ونفيًا؟

2- أم إنّها حجّة بمناط الكشف عن أمر المولى خصوصًا؟

3- أم إنّ القطع حجّة بمناط الجزم النّفسي[3] عند القاطع؟

4- أم إنّ المُناط فيها حفظ النّظام أو غيره ممّا يبني عليه العقلاء اعتباراتهم؟ ليعود المناط حقيقة الى تنقيح النّكتة الّتي حَدَت بالعقلاء لحكمهم بحجيّة القطع.

1. ما هو المناط في حجيّة القطع؟

يمكن تصوير عدة مناطات تعود إلى أحد الاتّجاهين المذكورين: فتارةً يُحدّد المناط بناء على مرجعيّة العقل، وتارة أخرى على أساس مرجعيّة العقلاء:

1.1. تحديد المناط على أساس مرجعية العقل:

مناط الكاشفيّة

افترض بعض العلماء أنّ حقيقة القطع هي الكاشفيّة وحكايته عن الواقع، وأنّها المناط في ثبوت الحجيّة له؛ «القطع حقيقته انكشاف الواقع؛ لأنّه حقيقة نوريّة محضة لا غطش فيها، ولا احتمال للخطأ يرافقها؛ فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لا أنّه شيء له الانكشاف»[4].

---

1- ذكر صاحب الفصول عبارة من شأنها أن توضح هذه المسألة، وتبرّر وجه ذكر هذ المباني فقط، لأنّ الحكم بالنّجاة في الآخرة للقاطع المخطئ يتأتّى عليها دون غيرها. قال: «ذهب الأكثرون إلى إثباتها مطلقا، وصار آخرون إلى نفيها مطلقًا، وفصّل بعض فخصّ النّفي بالأحكام المتعلّقة بالفروع، وأثبتها في الأصول، وذهب بعض الأفاضل إلى النّفي في النّظريّات خاصّة، وتوقّف شيخ الأشاعرة بعد التّنزل عن أصله، ولا بدّ أوّلا من تحرير محل النّزاع» (الأصفهانيّ، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، ج:1، ص:337).

2- توضيح هذين الأمرين يساعد على كشف المستور في كلامهم. وسيظهر ان الحجيّة تدور مدار شيء آخر غير القطع نفسه.

3- وهذا المناط كما ينسجم مع كونها حكمًا عقليًا، ينسجم أيضا مع كونه حكمًا عقلائيًّا.

4- المظفر، أصول الفقه:382.

وفي نقاش ذلك يطرح عدّة أسئلة:

أليس في حكمهم بالحجيّة، ثم إقرارهم بصحّة معاقبة القاطع على المقدّمات، تهافت؟ كيف يكون القطع حجة مطلقًا، مع أنّ الحجيّة لا تلازمه في العديد من الموضوعات الشّرعيّة كالطّهارة؟[1].

كيف تكون الكاشفيّة مناطًا مع العلم بكثرة مخالفة القطع الواقع خصوصًا في الأمور النّظريّة؟ فهل مطلق القطع حجّة ولو كان قطعًا بكون هذا ماء؟ أيُّ معنى للحجيّة هنا؟

إنّنا نرى كثيراً من قطوعاتنا غير مطابقة للواقع، «كلّ إنسان يحتمل خطأه في بعض آرائه العلميّة النظريّة مع كثرتها، ولا يوجد إنسان لا يحتمل الخطأ في شيء من آرائه النظريّة أبدًا»[2].

والشّاهد على ذلك ما نراه من تغيّر النّظريات العلميّة، الّتي كانت موضع وفاقٍ وإجماعٍ في برهة من الزّمن.

وعلى جانب آخر، فإنّه مع العلم بخطأ كثير من القطوعات يحكم العقل بتنجّز الواقع، فإذا قطع خطأ بعد ذلك بمسألة من المسائل، فلماذا نفترض أنّ هذا القطع يزيل منجزيّة ذلك العلم؟ ومع هذا لماذا تترجّح كاشفيّة العلم الخاطئ على ذلك العلم المصيب الّذي مازال يلتفت إلى حصوله قبل قطعه الجديد؟

من هنا، فالأولى أن يتّجه البحث لتحديد مناط آخر غير ما ذكر، به تثبت الحجية. كما ذهب الإمام الخُمينيّ(قُدّس سرّه) إلى ذلك، حيث رأى أنّ الكاشفيّة ليست مناطًا لها[3]، لكونها ليست ذاتيّة للقطع، حيث إنّ الحجيّة لا تدور مدار الكاشفيّة.

مناط القطع بأمر المولى:

وهو مختار السيّد الشّهيد، الّذي استطاع أن يحلّ مشكلة حجيّة كلّ قطع؛ بالتّأكيد على عدم جدوائيّة منجزيّة ومعذريّة كلّ قطع، فما معنى الحجيّة في جزمك بكون هذا ماء! لذا اتّجه إلى

1- مكارم الشّيرازي، نا: أنوار الأصول: 2:214.
2- أنوار الأصول: 2:214.
3- راجع: سبحاني، تهذيب الأصول: 2: 8.

القول بحجيّة القطع بأمر المولى دون غيره. ولكنّ هذا لا دلالة له من قريب أو بعيد على معذريّة أو عدم معذريّة أصحاب العقائد الباطلة.

مناط الإدراك ومقدّماته

يستعمل القطع ويراد منه عادة أحد معنيين: الجزم النّفسيّ، أو المرآتيّة والكاشفيّة عن الواقع. وعلى الرّغم من هذا فقد ذكر الشّيخ السّند احتمالاً آخر، حمل عليه كلمات الأصوليّين في حجيّة القطع، ويظهر منه جعله مناطًا في ثبوت الحجيّة للقطع، فقال: «الحقّ أنّ القطع الحجّة هو الأسباب والمقدّمات، لا الإدراك النّاتج منها فضلاً عن الإذعان. وهذا هو اصطلاح القرآن أيضاً ومتبنّى كلّ علماء الأصول، وإن تسامحوا في التّعبير وأوهموا أنّ موضوع الحجّيّة هو الإدراك أو الإذعان والتّغاير بين العناوين الثّلاثة واضح؛ فإنّ (المقدّمات) عبارة عن الدّليل ومجموعة المعلومات الّتي يستفيد منها العقل للوصول إلى المطلوب، وهي بين بديهيّة أو نظريّة قد وصل إليها العقل في مرحلة سابقة. والفعل الّذي يقوم به الفكر في هذه المقدّمات يسمّى الفحص وحركة الفكر. و(الإدراك) عبارة عن العلم واليقين بالنّتيجة المعلول للمقدّمات وهو عمل إدراكيّ. و(الإذعان) عبارة عن فعل جانحيّ يطرأ على الإدراك، تقوم به النّفس عقب الإدراك، المصطلح عليه في كلّماتهم بالحكم، والدّمج، والاعتقاد، والايمان، والجزم»[1]. وإن لم يصّرح بمرجع هذا المناط-العقل أو العقلاء- إلاّ أنّه ليس من البعيد أن يكون مُراده «الحجيّة العقلية»، الّتي يحكم بها العقل بمناط «الإدراك ومقدّماته». وهذا التّقريب لا يردّ عليه ما ذُكر سابقًا من إشكالات، وهو يلتقي بروحه مع المناط الّذي ذكره السّيّد السّيستانيّ(دام ظلّه) لكن مع فارقٍ أساسيّ بينهما، يكمن في إرجاع هذا المناط إلى حكم العقل أو العقلاء.

1.2. تحديد المناط على أساس مرجعيّة العقلاء:

لابدّ لنا للاعتماد على سيرة العقلاء في أيّ مجال من المجالات المعرفيّة من تحديد النّكتة العقلائيّة الكامنة وراءها، لذا لا يُسوّغ لنا الاعتماد على «حجّيّة القطع» العُقلائيّة لإثبات نجاة القاطع المخطىء في الآخرة، من دون تحديد النكتة الّتي دفعته لذلك. وقد تنوّعت الحجّيّة الاعتبارية للقطع، بحسب أنظار العلماء الى ثلاثة مناطات:

1- السّند، م: سند الأصول: 193:1-194.

مناط الجزم النّفسي:

مناط الجزم النّفسيّ، وعدم احتمال الخلاف بنظر القاطع وهو ملاك تبنّاه الامام الخميني(قدس سره)، حيث قال:

«احتجاج العقلاء فليس لاجل كونه كاشفاً على الاطلاق، بل لأجل إنّ القاطع لا يحتمل خلافَ ما قطع به، وَقِسْ عليه الحجّيّة فإنّ صحّة الاحتجاج، من الأحكام العُقلائية لا من الواقعيّات الثّابتة للشّيء جزءا أو خارجًا»[1].

وهنا يأتي السّؤال: هل يصلح أن يكون الجزم بما هو هو مناطًا للحجّيّة؟

الجواب هو النّفي، مع أنّه لا يردّ على هذا المناط الإشكال الّذي ورد على مناط الكاشفيّة من تخلفها؛ فالقطع دائماً ملازم للجزم ولا ينسلخ عنه. وسيتّضح الوجه في عدم صوابيّته مناطًا لدى العقلاء عند الحديث عن مناط اعتماد المبرّرات كمبدأ لحجّيّة القطع.

مناط حفظ النّظام

وهو ما يظهر في كلمات المحقّق الأصفهانيّ في إرجاعه الحسن والقبح إلى اعتبار العقلاء: «فحيث عرفت أنّ التّحسين والتّقبيح العقليّين ممّا توافقت عليه آراء العقلاء للمصلحة العامّة أو للمفسدة العامّة، فلا محالة لا يعقل الحكم على خلافه من الشّارع، إذ المفروض أنّه ممّا لا يختصّ به عاقل دون عاقل، وأنّه بادي رأي الجميع لعموم مصلحته، والشّارع من العقلاء، بل رئيس العقلاء»[2]. ولا يصلح هذا مستندا للحكم بنجاة من قطع على غير هدى في الآخرة، لأنّه لا معنى للحديث عن اختلال النّظام في الآخرة، كما لا دليل كما ذكر على سير الشّارع على طبق سيرة العقلاء.

مناط اعتماد مبرّرات موضوعيّة

وهو مناط اختاره السّيّد السّيستانيّ، حيث قال: «وإن كان المبرّر لذلك كون القطع منشأ للحكم العقليّ بالمنجزيّة والمعذرية، كما اشتُهر في كتب الأصول بأنّ حجّيّة القطع ذاتيّة له، فيلاحظ

1- سبحاني، تهذيب الأصول، 2:8.
2- الأصفهاني، نهاية الدراية: 3:343.

عليه بأنّ منشأ المنجزيّة والمعذريّة ليس القطع بما هو قطع، حتّى يكون ذلك مصحّحًا ومبرّرًا للبحث عن القطع بعنوانه، بل منشأ المعذرية وعدمها هو روح المسؤوليّة وروح التّقصير في مقدّمات الحكم، فإنّ سار المكلّف مع المقدّمات بروح المحاسبة والمسؤوليّة فهو معذور عند مخالفة الواقع، وإلاّ فهو مدانٌ سواء في ذلك وجود القطع وعدمه، فإنّنا ذكرنا في بحث القطع الفرق بين اليقين الذاتيّ واليقين الموضوعيّ. فاليقين الموضوعيّ هو اليقين الناشئ عن تراكم الاحتمالات والقرائن في محور واحد، وهذا العمل بذاته عمل معذر لأنّه مستبطن للمسؤوليّة والمحاسبة الدّاخلية، سواء أكان هناك قطع أم لا، واليقين الذّاتي هو النّاشئ عن العوامل المزاجيّة والنّفسيّة كالحلم والاستخارة، وهذا ليس مُعذرًا بنظر العقلاء. فإنّ قائد الجيش لو اعتمد على معلومات ناشئة عن مصادر واهية، أوجبت له القطع بأمر معين فرتّب عليه آثار الحرب والسّلم، لا يكون معذورًا أمام القانون والشّعب، وليس السّر في ذلك، إلاّ أنّ القطع بما هو قطع ليس هو مدار المعذريّة والمنجزيّة، بل المدار على روح المسؤوليّة وروح التّقصير في مقدّمات الحكم سواء أكان هناك قطع أم لا؛ ولذلك نرى القرآن يعبرّ عن عقائد الجاهلية، مع أنّها عقائد قطعيّة عندهم بأنّها ظنون وجهالات لا يُعذرون فيها. وبناء على ذلك، فلا موضوعيّة مهمّة للقطع بما هو قطع حتّى يكون محورًا للبحوث العلميّة[...] كما أن البحث في حجّيّة الظّاهر، يدور مدار الميثاق العُقلائيّ على الالتزام والالزام بهذا الظّاهر، وترتيب الآثار عليه، سواء أكان هناك ظنّ شخصيّ أم لا»[1].

وعلى هذا المبنى يرتفع ما ذكر، حيث يكون المعيار هو المقدمات فإن كانت مما يعول عليها العقلاء يكون القطع معذرا للقاطع وإلاّ فلا. وهذا المناط ينسجم أكثر مع ما نشاهده من سيرة العقلاء، فإنّهم في مقام المُساءلة يجعلون المقدّمات أساسًا للحكم بالمعذريّة، فيعذرون القاطع المخطىء إنّ بذل جهده في التّقصّي عن الحقائق واكتشافها، وكان صادقًا مع نفسه.

ولكن تبقى مشكلة إمضاء هذه السّيرة من قبل المولى، فمن أين نستكشف أنّ الله تعالى قدِ اعتمدها مناطًا لديه ومعيارًا للحكم بمعذرية القاطع المخطئ؟

1- السّيستاني،ع: الرافد في علم الأصول: 34.

من لاحظ ما ذكره الشّيخ الشّهيدي[1] في بيان مختار السّيّد السّيستانيّ (أعلى الله مقامهما)، أمكن له أن يتخلّص من هذا الإشكال، لكون هذه السّيرة الّتي جرّوا عليها نابعة ومستندة إلى أمر فطريّ وجدانيّ، ولا يحتاج معه إلى إمضاء.

## النّتائج

- إنّ القول بنجاة القاطع المخطىء من أصحاب العقائد الباطلة، بمعنى عدم استحقاقه العقاب على قطعه لا وجه له إلّا على مبنى حجّيّة القطع الذّاتيّة.
- غاية ما يدركه العقل، بناءً على الحجّيّة الذّاتيّة في حالة مخالفة القطع للواقع، عدم صحّة المؤاخذة على القطع نفسه، لكن لا يعني البتّة نفي الحساب والمساءلة مطلقًا.
- لا يتأتّى القول بنجاة الجازم المخطىء في عقيدته على مبنى الاقتضاء، فهو ناظر الى حالة القطع والاعتقاد المتأخرة عن الإيمان باللّه تعالى.
- لا يمكن الاعتماد على مبنى الحجّيّة الاعتبارية العقلائية لنفي استحقاق العقاب للمخطئين من أهل الملل والنّحل الأخرى لأمور:

1 - إن التّمسّك بحكم العقلاء في «حجّة القطع» يتوقّف أوّلاً على تنقيح مناط الحجّيّة عندهم. وقد ذكر لها ثلاثة مناطات. الأوّل: الجزم وعدم احتمال الخلاف، الثّاني: حفظ

1- «ما حكي عن بعض السّادة الأعلام، من أن الحسن والقبح العقليّين قوانين فطرية أودعها الله تعالى في باطن الإنسان، يدركها من خلال قوّة خاصّة تسمّى بالوجدان، وبالتّالي فهي أمور جعليّة مقنّنة جُهِّز بها الانسان في داخله وليست ميولاً نفسانيّة محضة على حدّ سائر الميولات النّفسانيّة، ومن ذلك تكتسب قيمتها واعتبارها. وقد حُكي عنه أيضا: أنّه تعالى عندما خلق الإنسان أودع فيه تلك الأحكام الفطريّة على نحو الإجمال، فتكون الشّرائع الإلهيّة تفصيلاً لذلك الإجمال، وهذا هو المطابق للرّوايات الدّالّة على أن لله على النّاس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظّاهرة فالرّسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول. وفي نهج البلاغة «فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، وليذكروهم منسي نعمته ويثيروا لهم دفائن العقول». فبناء على هذا التّفسير لا يكون للحسن او القبح العقليّين واقع وراء ما في نفس الانسان، خلافًا لما يراه المحقّق الأصفهاني «قده» من أنّه حكم عقلائي، وخلافًا لما يراه السّيّد الخوئيّ «قده» من أنّه ثابت في عالم نفس الأمر، وإنّما يكشفه العقل ويدركه. (الشّيخ الشّهيدي، كتاب مباحث الحجج، ج1، ص121-122).

النّظام، الثّالث: نشوئه من مبرّرات عُقلائيّة.

2 - أرجع من قال بالمناطين الأوليين هذه السّيرة إلى اعتبارات عُقلائيّة وهي سهلة المؤونة وضعها ورفعها بيد المعتبر.

- إن تخلصّنا من هذه المعضلة، واجهتنا معضلة أخرى تتمثّل في تعميمها لتشمل المولى الحقيقيّ -الله-، وشمولها لله تعالى ممّا لا دليل تامّ عليه.
- عدم جلاء ما ذكروه كنُكْتةٍ ترجع إليها سيرة العقلاء، لاحتمال وجود نكتة أخرى دعتهم إلى ذلك.
- القول بحجّيّة القطع النّاشئ من مناشىء عُقلائيّة لملاك روح المسؤوليّة، وهو ثابت على كلّ تقدير.
- لا يُبتلى هذا التّقرير بما ابتلى به أخويه لكون مرجع هذه الحجّيّة لأمر وجدانيّ فطريّ، ومعها لا حاجة لإمضائها من الشّارع.
- لو سلّمنا بمبنى الذّاتيّة لحجّيّة القطع، فإنّ غاية ما يدلّ عليه هو الحكم بنجاة من جزم بصحّة معتقده، وهذا لا يساوق أبداً دخول الجنّة، بل معنى هذا أنّه لا يستحقّ دخول النّار.
- لا معنى للحديث عن ملازمة بين حجّيّة القطع وجواز التّعبّد بجميع الدّيانات في الدّنيا.
- ينبغي الالتفات إلى عدّة أمور من شأنها أن توضح أمورًا إضافيّة في هذا الموضوع:

1- كان الكلام فيما سبق في استحقاق العقاب لا وقوعه.

2- لم تتعرّض هذه المقالة إلى معالجة مَن تشكّل عنده الجزم بملّة أو نِحلة خاطئة من دون أن يكون هذا ناشئاً عن المقدّمات الّتي يسلكها الإنسان للوصول إلى الحقيقة، وإن كان حكمه واضحًا على الحجّيّة الذّاتية، ولكنْ بانَ نَقْصُها.

3- لا تنقطع فرصة الامتحان بمجرّد الموت، لِيُقال إنّ المرجع الوحيد في هذه الحالة هو العقل.

## المصادر والمراجع


1. القرآن الكريم
2. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، 1404 ه. ق، ط1.
3. البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، المحاسن، دار الكتب الإسلاميّة، قم، 1371 ه، ط2.
4. جامعة مدرسين الحوزة العلميّة، الشّيخ الأنصاريّ وتطوّر البحث الأصوليّ، دفتر انتشارات إسلاميّ، قم، 1415هـ، ط1.
5. السّبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، تقرير بحث السّيّد روح الله، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، 1409هـ، ط1.
6. السّبحاني، جعفر، مسائل جديد كلامي، مؤسّسة الإمام صادق، قم، 1422 ه. ق، لا.ط.
7. كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغرّاء، مكتب الاعلام الإسلاميّ فرع خراسان، مركز النّشر التّابع لمكتب الاعلام الاسلاميّ، 1422ه، ط.ج.
8. العسكريّ، حسن بن عبد الله، الفروق في اللّغة، دار الافاق الجديدة، بيروت، 1400 ه. ق، ط1.
9. فواز، حسن، هدى الفكر الى أصول الفقه- شرح مفصّل لأصول المظفّر، دار المحجّة البيضاء، بيروت، 2015 م، ط1.
10. المصطفويّ، حسن، التّحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز نشر آثار العلاّمة المصطفويّ، اعتماد، طهران، 1385ه ش.
11. الفراهيديّ، خليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قم المقدّسة، 1409 ه.ق، ط2.
12. عجم، رفيق، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998م، ط1.
13. العراقي، ضياء الدّين، نهاية الأفكار، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، 1417هـ، ط3.
14. الرّفاعيّ، عبد الجبار، محاضرات في أصول الفقه، دار الكتاب الإسلاميّ، قم المقدّسة،

1421هـ، ط1.
15. الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، مركز الغدير للدّراسات الإسلاميّة، بيروت.
16. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصّص، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1.
17. السّيستاني، علي، الرّافد في علم الأصول، تقرير: منير القطيفي، مكتب آية الله العظمى السّيّد السّيستاني، قم المقدّسة، 1414هـ، ط1.
18. السّيستاني، عليّ، الاجتهاد والتّقليد والاحتياط، تقرير: محمّد عليّ ربّاني ربّاني، مداد للثّقافة والإعلام، المنامة، 1437هـ، ط1.
19. النّائيني، محمّد حسين، أجود التّقريرات، تقرير: أبو القاسم الخّوئي، كتابفروشى مصطفويّ، قم، 1355هـ، ط1.
20. الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، تقرير: واعظ الحسينيي، محمد سرور، مكتبة الداوري، قم المقدسة، 1413هـ،ط1.
21. الخوئي، أبو القاسم، مبانى الاستنباط، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1413هـ، ط1.
22. المازندراني، علي أكبر سيفي، بدايع البحوث في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1429هـ، ط7.
23. الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1421 ه. ق، ط2.
24. الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 ه. ق،ط1.
25. إبراهيم، محمد، حاشية فرائد الأصول - تقريرات اليزدي النجفي، دار الهدى، لا.ت، لا.ط.
26. الأسترآبادي، محمّد الأمين، الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المكية (المسائل الظهيرية، جوابات المسائل الظهيرية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، 1426هـ، ط2.
27. الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، تقريرات عبد الساتر، الدار الإسلامية.

بيروت، 1417هـ.
28. الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1419هـ.
29. المجلسي، محمد باقر بن محمد التقي، بحار الأنوار، بيروت، 1403 ه.ق، ط2.
30. النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، تقريرات كاظمي خرساني، جامعة المدرسين بقم المقدسة، ط1، 1276هـ ش.
31. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1388هـ ش، ط5.
32. المظفر، محمد رضا، المنطق، المحقق: الشيخ رحمة الله رحمتي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
33. السند، محمد، سند الأصول، تقرير: جعفر حكيم، دار الأميرة، بيروت، 1434ه، ط1.
34. الحكيم، محمد سعيد، الأصولية والأخبارية بين الأسماء والواقع، دار الهلال، النجف الأشرف، 2005، ط4.
35. الأصفهاني، محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار احياء العلوم الإسلامي، 1404 ه. ق، ط1.
36. الأصفهاني، محمّد حسين بن محمّد حسن الغَرَوي، نهاية الدراية، مؤسسة آل البيت، بيروت، 1429ه، ط2.
37. الطبطبائي، محمد حسين، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامة طباطبائي، ايران، ط1.
38. الگرگاني، محمد علي العلوي، لآلي الأصول، دار التفسير، قم المقدسة، 1389ه ش، ط1.
39. الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1430ه، ط6.
40. الغرّاوي، محمد محسن، الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، النجف الأشرف، 1436ه، ط1.
41. الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، 1417 ه. ق.
42. الشاهرودي، محمود، نتائج الأفكار في الأصول، تقرير: محمد جعفر الجزائري، آل

المرتضى (عليهم السلام)، قم المقدسة، 1379ه ش، ط1.
43. الإعتمادي، مصطفى، شرح الرسائل، شفق، قم المقدسة، 1437هـ، ط1.
44. ملاّ صدرا، صدر الدين الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1422ه، ط1.
45. الشيرازي، ناصر مكارم، أنوار الأصول، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، قم المقدسة، 1428ه، ط2.
46. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، 1363ه ش، ط1.
47. الازهري، تهذيب اللغة، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1421ه، ط1.
48. الثعالبي، أبو منصور، فقه اللغّة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414ه، ط1.
49. الحائري، مرتضى، مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، 1424ه، ط1.
50. أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، مركز رعاية الدراسات الجادة، دار الفقه للطباعة والنشر، 1425ه ق، ط1.
51. الشهيدي، محمد تقي، مباحث الحجج، من الموقع: https://shahidipoor.ir/%da%87%86%d9%a9%d8%aa%d8%a7%d8%a8%d8%ae%d8%a7%d9/

# حكم المستضعفين في يوم الدّين

**حسن فوزي فوّاز**

دكتواره فقه وأصول، جامعة المصطفى العالميّة، أستاذ الفقه والأصول في الحوزة العلميّة- قم المقدّسة

## ملخّص

بحثُنا في هذه المقالة حول مفهوم (المُسْتَضعَف)، وعن حكمه يوم القيامة من حيث استحقاق الجنّة أو النار. وتكمن أهميّة هذا البحث في أنّها أنّها تعالج إشكاليّةً متجذّرة حول حكم الآخر يوم القيامة، وإنّ كان الجنّة مختصّة بطائفة قليلة من النّاس أعني بهم المؤمنين.

وقد اعتمدنا في علاج هذه المسألة على أساس ما جاء في الكتاب والسنّة، متكلّين في بيانها على الفهم العرفيّ العامّ.

وقد تبيّن فيها أنّ المُستضعف بشكل عامّ، هو كلّ معذور في عدم إصابته الحقّ في اعتقاداته _ ونعني بالاعتقادات الأصول الّتي يدور عليها رحى الإيمان _ سواء أكان ذلك لقصور ذاتيّ أم لعوامل خارجيّة. مع الالتفات إلى أنـّه في الأخبار كثيراً ما يطلق المُستضعَف على خصوص من كان مقراً بالشّهادتين، فيكون المُراد منه كلّ من لا ينصب من سائر فرق المسلمين؛ على خلاف في بيان حقيقة النّاصب وأنّه من أظهر العداوة أو كلّ من جحد حقّ الأئمة (عليهم السلام).

ثمّ بيّنا أنّه من حيث الحكم بالإيمان والكفر لا يحكم عليه بشيء منهما، بل هو واسطة بينهما بحيث لا يستحقّ اسم الكفر ولا الإيمان اعتقادًا كما نصّ على ذلك في جملة من الأخبار، وأنّ وحكمه في عالم الآخرة أنّه يختبر فمن أطاع دخل الجنّة وإلّا استحقّ النّار.

## الكلمات المفتاحية:

الإيمان- الكفر- المستضعَف- الجنّة- النّار- الحجّة.

## 1.موضوع المقالة

من ضروريّات الدّين انقسام النّاس إلى مؤمن وكافر، وأنّ المؤمن مستحقّ الجنّة ولو بعد حين، كما أنّ الكافر مستحقّ للعذاب الدائم؛ لكن قد وقع في النّصوص ذكر صنف ثالث من النّاس لم يوصَف بالإيمان ولا بالكفر بالمعنى العَقَديّ للكلمة، فلا يستحقّ جنّة ولا نار، ويُطلق عليه عنوان:(المستضعَف)، والقصد من هذه المقالة بيان حقيقة هذا العنوان بحسب ما جاء في النّصوص من جهة، وبيان حكمه يوم الدّين والجزاء.

## 2. المُستضعَف لغةً

المُستضعَف اسم مفعول من الاستضعاف، فيُقصد منه الإشارة إلى محلّ الاستضعاف، وهو مشتقّ من مادّة (ضعف)، وهي مادّة تأتي بمعنى الزّيادة وضدّ القوّة، والمراد في المقام الثّاني، ومن هنا قال الفراهيديّ: «الضُعف خلاف القوّة، ويُقال: الضَعف في العقل والرأي، والضُعف في الجسد، ويُقال هما لغتان جائزتان في كلّ وجهٍ... وتقول: أضعفته إضعافاً أي صيرّته ضعيفاً. واستضعفته: وجدته ضعيفاً فركبته بسوء. وفي معنى آخر: أضعفت الشيء إضعافاً، وهو إذا زاد على أصله فجعله مثلين أو أكثر»[1]، ولا تخرج كلمات سائر اللّغويين عن هذا المعنى[2].

وقولهم:(واستضعفته: وجدته ضعيفاً فركبته بسوء) إشارة إلى أنّ المستضعَف فيه شيء من الضّعف الّذي قد يستغلّه ظالم لتحميله ما يضرّه دنيويًا أو أخرويًّا أو فيهما معًا.

وأيضاً فإنّ هذا التّعبير يشهد على أنّ الاستضعاف_وهو المؤيّد بالوجدان العرفيّ وما وجدناه من

1- الفراهيدي، أ: كتاب العين:1:281 282-.

2- الجوهري، أ: الصّحاح:4: 1390-1391، الزمخشري، م: أساس البلاغة:376، ابن الأثير، م: النّهاية في غريب الحديث والأثر:3:88، ابن منظور، م: لسان العرب:9: 203.

استعمالات _ لا يقع إلّا في موارد الشرّ، ولذا قيل: (فركبته بسوء)، فليس كلّ ضعيف مستضعف، بل قد يكون الضّعيف منعَّمًا فكريًّا وماديًّا كما لو كان تحت ولاية أهل الخير، فالنّسبة بين هذين المفهومين _ الضّعيف والمستضعف _ العموم والخصوص المطلق؛ فإنّ كلّ مستضعَف ضعيف، وليس كلّ ضعيف مستضعَف.

## 3. أقسام المستضعف في الكتاب الكريم.

بعدما عرفت أنّ مقتضى اللّغة كون المقصود من المستضعَف ذلك الضّعيف الّذي يُستغلّ ضعفه بغرض تحميل المكروه، فإنّ مقصود الغير من الاستضعاف تارةً يكون مرتبطًا بالبدن بغضّ النّظر عن المعتقد القلبيّ، وأخرى يقصد من الاستضعاف التّأثير على الأمور الفكريّة. ومن هنا يصحّ تقسيم الاستضعاف إلى استضعاف بدنيّ، يشمل شتّى جوانب الحياة المادّية من استعباد إلى الاستعمار، وقد يكون فرديًّا، وقد يقع على جماعات كبيرة؛ وإلى استضعاف فكريّ، ومقصودنا من البحث خصوص هذا الثّاني.

هذا، وردت مادّة (ضعف) في الكتاب الكريم في اثنين وخمسين موردًا، وفي بعضها قد تستعمل بمعنى الزّيادة كما في قوله تعالى: ﴿**مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقرِضُ ٱللَّهَ قَرضًا حَسَنا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضعَافا كَثِيرَةً**﴾[1]، وقد تُستعمل بمعنىً مطلق الضّعيف كما في قوله تعالى: ﴿**فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيهِ ٱلحَقُّ سَفِيهًا أَو ضَعِيفًا**﴾[2].

وما يهمّنا في المقام استقراء الآيات التي استعملت معنى الاستضعَاف من قبيل: (استضعفوا) (استضعفوني)(المستضعفين)(مستضعفون)(مستضعفين)(يستضعف)(يستضعفو، فقد ورد هذا المعنى في ثلاثة عشر موردًا، وفي اثني عشر مورد قصد من الاستضعاف _ بحسب الظاهر _ الاستضعاف البدني من قبيل قوله تعالى:﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱستُضعِفُواْ فِي ٱلأَرضِ وَنَجعَلَهُم أَئِمَّة وَنَجعَلَهُمُ ٱلوَٰرِثِينَ**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**قَالَ ٱبنَ أُمَّ إِنَّ ٱلقَومَ ٱستَضعَفُونِي**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُم لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلمُستَضعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلوِلدَٰنِ**

1 -البقرة: 245.
2 -البقرة: 282.
3 -القصص: 5.
4 -الأعراف: 150.

﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخرِجنَا مِن هَٰذِهِ ٱلقَريَةِ ٱلظَّالِمِ أَهلُهَا وَٱجعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّا وَٱجعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً﴾[1].

وهناك آية منها النّظر إلى الاستضعاف الفكريّ وهي قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلمُستَضعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلوِلدَٰنِ لَا يَستَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهتَدُونَ سَبِيلا﴾[2]، وسوف يأتي الاستشهاد على صحّة هذا الفهم بجملة من الأخبار، فهذه الآية الوحيدة بحسب الظّاهر النّاظرة إلى محلّ كلامنا بالصّراحة.

## 4. التّأصيل القرآنيّ للنّجاة يوم القيامة

من لاحظ الآيات الكريمة في كتاب الله العزيز، يجد بوضوح كيف أنّ الإيمان في الدّنيا سبب تامّ لاستحقاق الجنّة، فقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَأتِهِ مُؤمِنٗا قَد عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلعُلَىٰ﴾[3]، وهو سبب للخلود في جنّة النّعيم كما يفيده قوله تعالى: ﴿يَومَ تَرَى ٱلمُؤمِنِينَ وَٱلمُؤمِنَٰتِ يَسعَىٰ نُورُهُم بَينَ أَيدِيهِم وَبِأَيمَٰنِهِم بُشرَىٰكُمُ ٱليَومَ جَنَّٰتٞ تَجرِي مِن تَحتِهَا ٱلأَنهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلفَوزُ ٱلعَظِيمُ﴾[4].

كما أنّ الكفر سبب استحقاق دخول النّار، فقد قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِن بَعدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَن أُكرِهَ وَقَلبُهُۥ مُطمَئِنُّۢ بِٱلإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلكُفرِ صَدرٗا فَعَلَيهِم غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُم عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[5]، وعذابُهم عذابٌ دائمٌ، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلمُنَٰفِقِينَ وَٱلمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسبُهُم وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُ وَلَهُم عَذَابٞ مُّقِيمٞ﴾[6].

هذا ممّا لا إشكال فيه، لكن قد ورد في جملةٍ من الآيات ربط العقوبة والعذاب واستحقاق النار، بإتمام الحجّة في الدّنيا، وأوضحت الآيات وصفه تعالى نفسه بأنّه صاحب الحجّة البالغة، فقد قال تعالى: ﴿قُل فَلِلَّهِ ٱلحُجَّةُ ٱلبَٰلِغَةُ فَلَو شَآءَ لَهَدَىٰكُم أَجمَعِينَ﴾[7]، فلا يُدخِل تعالى النّار إلاّ

1 -النساء: 90.
2 -النساء: 98.
3 -طه: 75.
4 -الحديد: 12.
5 -النّحل: 106.
6 -التّوبة: 68.
7 -الأنعام: 149.

من كان لله تعالى عليه الحجة البالغة، أيّ التّامّة أو الكافية، يُقال: (لي في هذا بلاغ أي كفاية)[1].

وأحد وجوه الاحتجاج، الاحتجاج بإرسال الرّسل، فقال تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبعَثَ رَسُولا**﴾[2]، ولا يُقصد من هذه الآية كفاية مطلق إرسال الرّسول كما لعلّه واضح، بل بما هو مبينّ للدّين، فالمنظور إليه البيان الواصل، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَومَا بَعدَ إِذ هَدَىٰهُم حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ**﴾[3]، فالله تعالى لا يُعذّب قوماً حتّى يوصل إليهم الهداية.

وإن كنتَ في شكّ من ذلك فاقرأ قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهلِكَ ٱلقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولا يَتلُواْ عَلَيهِم ءَايَٰتِنَا**﴾[4]. فالمطلوب ليس مطلق الرّسول، بل رسولٌ يتلوا عليهم الآيات، ويؤكّده قوله تعالى: ﴿**وَلَو أَنَّآ أَهلَكنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبلِهِ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَولَآ أَرسَلتَ إِلَينَا رَسُولا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخزَىٰ**﴾[5]، فبعثة الرّسول تلازم وصول آيات يراد اتّباعها، وقسْ عليه حال قوله تعالى: ﴿**وَلَولَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَت أَيدِيهِم فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَولَآ أَرسَلتَ إِلَينَا رَسُولا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلمُؤمِنِينَ**﴾[6].

فالمقصود من الرّسول، الرّسول بما هو مبشّر ومُنذر، كما جاء قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَهلَ ٱلكِتَٰبِ قَد جَآءَكُم رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُم عَلَىٰ فَترَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَد جَآءَكُم بَشِيرٞ وَنَذِيرٞ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٞ**﴾[7] والفترة ما بين كلّ رسول إلى رسول.

## 5. المستضعف في أخبار أهل البيت عليهم السلام

إذا توضح المعنى اللّغوي للمستضعف وأنّه الضّعيف الّذي ركب بسوء، وأنّ المقصود من السّوء

1 -معجم مقاييس اللغة:1:301.
2 -الإسراء: 15.
3 -التوبة: 115.
4 -القصص: 59.
5 -طه: 134.
6 -القصص: 47.
7 -المائدة: 19.

خصوص السّوء المرتبط بالاعتقاد، فاعلم أنّ بحثنا عن خصوص السّوء المخرج عن الإسلام أو الإيمان، وإلّا فقد يتصوّر استضعاف فكريّ في جوانب لا ترتبط بما يخرج عن الإيمان أو الإسلام.

ثم إنّ الأخبار الّتي يمكن استفادة معنى المستضعف منها كثيرة جدًّا، وسوف نقتصر هنا على الأخبار الّتي ذَكرت المراد من المستضعف كعنوان عامّ، لا بما هو موضوع خاصّ لحكم من الأحكام الفقهيّة، ولذا سوف نُعرِض هنا عن الأخبار الّتي ذكرت المستضعف كموضوع صلاة الميّت، والكفارات، وزكاة الفطرة، وأحكام النّكاح والعتق...

وهذه الأخبار الّتي يُستفاد منها تعريف المستضعَف بشكل عامّ، يمكن تقسيمها إلى طوائفَ ثلاثٍ:

**الطّائفة الأولى:** الظّاهرة في كون المستضعَف كلّ من لا يقدر على التّمييز.

**الطّائفة الثّانية:** الظّاهرة في كون المستضعَف من لا يَعرف الخلاف.

**الطّائفة الثّالثة:** الأخبار المستفيضة الّتي قابلت بين المستضعَف والنّاصب.

هذا، وسوف نتناول هذه الأخبار ضمن مرحلتين، فنبحث بيان مقتضى الطّائفة الأولى والثّانية، وبعد ذلك نبيّن المقصود من أخبار الطّائفة الثّالثة في مرحلة لاحقة، والسّبب في ذلك راجع إلى نكتتين:

**النُّكتة الأولى:** إنّه لم يرد خبر صريح معتبر في بيان النّاصب، ولذا لا يمكن الاستفادة من هذه الأخبار في بيان المراد من المستضعّف، بل في الحقيقة فإنّ أخبار الطّائفتين الأوليين، هي الّتي يصحّ أن تجعل بيانًا للمراد من النّاصب من باب التّعرّف على الشّيء بمعرفة ضدّه.

وبعبارة واضحة: إنّ أخبار الطّائفة الثّالثة في نفسها أخبار مجملة ملحقة بالمتشابه، بخلاف أخبار الطّائفتين الأُخريين، فإنّها واضحة وصالحة لبيان المراد من النّاصب.

**النُّكتة الثّانية:** إنّ هذه الأخبار المقابلة بين النّاصب والمستضعَف ناظرة إلى سنْخٍ خاصّ من المستضعفين، وهو المستضعَف من المسلمين، أو قل المستضعف في أمر الإمامة، وكلامنا في هذا المقام أعمّ من ذلك؛ فإنّ الحديث عن المستضعَف مطلقًا ولو في غير هذا الباب.

وأخبار الطائفتين الأُخريين وإن كان بعضها كذلك، إلّا أنّ بعضها الآخر عامّ يشمل جميع أصناف المستضعفين.

إذا عرفت ما تقدّم فلْنشرع بعرض أخبار الطّائفتين الأولى والثّانية، ثمّ نلحقْه ببحث عن أخبار الطّائفة الثّالثة الّتي قابلت بين النّاصب والمستضعف.

الطّائفة الأولى: ويجمعها أنّ المستضعّف من لا قدرة له على التّمييز.

الحديث الأوّل: ما رواه الكُليني بسنده المعتبر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (المستضعفون الّذين ﴿**لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلا**﴾[1]، قال: «لا يستطيعون حيلةً إلى الإيمان ولا يكفرون، ( الصّبيان، وأشباه عقول الصّبيان من الرجال والنّساء)»[2]. وهذا المضمون قد رُوِيَ بأسانيدَ أُخر، عن زرارة أيضاً[3]. وقد جاء في معاني الأخبار نظيره، وفيه ذيله زيادة: «ومن كان من الرّجال والنّساء على مثل عقول الصّبيان مرفوعٌ عنهم القلم»[4].

وظاهر قوله عليه السلام: مرفوع عنهم القلم، كون كلّ مستضعَف كذلك، لكن بقرينة ما ذكره عليه السلام من أمثلة للمستضعَف، وما يأتي في أخبار الطّائفة الثّانية يُعلم كون النّظر إلى خصوص من كان له عقل كعقول الصبيان، فالمستضعَف هنا فاقد للشرط الأوّل، وقد عرفت أنّ عدم تكليفه هو الظّاهر من الأخبار العامّة الّتي جعلت العقل مناط الخطاب.

الحديث الثّاني: ما رُوي عن إسماعيل الجعفيّ عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في حديث، وبعدما سُئل عن النّاجين من غير الإماميّة: «إلاّ المستضعَفين. قلت: من هم؟ قال: نساؤكم وأولادكم، ثمّ قال: أرأيت أمّ أيمن فإنيّ أشهد أنّها من أهل الجنّة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه[5]»[6].

---

1 -النّساء: 98.

2 -الكُلينيّ، م: الكافي:2:404:ح2.

3 -الكافي: 2:404:ح3؛ و2: 404:ح1.

4- بن بابويه، م: معاني الأخبار:201: ح4.

5- وقع الكلام في الّذي لم تكن تعرفه أمّ أيمن، وقد ذكر العلاّمة المجلسيّ في المرأة معرفة أم أيمن بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: (أي إمامة سائر الأئمة (عليهم السّلام) سوى أمير المؤمنين عليه السلام، وكانت معذورة في ذلك لعدم سماعها ذلك، وعدم تمام الحجّة عليها، فكذا المستضعّف معذور لذلك أو صفات الأئمة وكمالهم، أو لم تكن تعرف ذلك بالدّليل بل بالتّقليد، وأمّا أصل معرفة إمامة أمير المؤمنين عليه السلام فعدم معرفتها ذلك بعيد جداً، وكون أمّ أيمن امرأة أخرى معروفة للمخاطب سوى الحاضنة فأبعد). (محمّد باقر المجلسيّ، مرآة العقول، ج11، ص212).

6 -الكافي،2:405:ح6.

ومن الواضح أنّ ذِكْر النّساء والأولاد ليس لأجل الحصر، بل لبيان أوضح المصاديق، وغير واضح كونه عليه السلام في مقام النّظر إلى نساء وأولاد المؤمنين، بل وبقرينة ما يأتي من الأخبار الّتي جعلت أولاد المؤمنين من الموعودين بالجنّة يعلّم النّظر إلى غيرهم.

الحديث الثّالث: ما رُوي عن عمْرو بن اسحاق قال: «سُئِل أبو عبد الله عليه السلام، ما حدّ المستضعَف الّذي ذكره الله عزّ وجلّ؟ قال: من لا يُحسن سورةً من القرآن، وقد خلقه الله عزّ وجلّ خلقةً ما ينبغي له أن لا يحسن»[1].

وكما ترى، فهذه الرّواية ناظرة إلى خصوص من كان له قصور ذاتيّ، والسّؤال عن المستضعَف في القرآن يعني الّذي ذكره الله تعالى في كتابه وفيهم الولدان. فلعلّ المستضعَف الّذي أشير إليه في الآية هو خصوص هذا الصّنف من المستضعَفين، فلاحظ وتأمّل؛ فإنّ الأقرب إلى هذا المعنى أن يُقال: وقد خلقه الله عزّ وجلّ خلقةً ما ينبغي له أن يُحسن.

الحديث الرّابع: ما رُوي عن سليمان بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المستضعَفين. فقال: البَلهاء في خدْرها، والخادمة[2] تقول لها صليّ فتصليّ لا تدري إلاّ ما قلت لها، والجليب الّذي لا يدري إلاّ ما قلت له، والكبير الفاني والصّبيّ الصّغير هؤلاء المستضعَفون. وأمّا رجلٌ شديد العُنق، جدلٌ، خصمٌ، يتولّى الشّرى والبيع لا تستطيع أن تَغبنه في شيء تقول هذا مستضعَفٌ، لا ولا كرامة)[3].

والمقصود من الجليب المجلوب، وهو الخادم يُساق من موضع الى آخر ومن بلد إلى بلد للتّجارة، يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، لا يدري إلاّ ما قلت له؛ لأنّه لا يعرف في البلد إلاّ مالكه ولا يتبع غيره[4].

وهذا الحديث - المعتبر من حيث السّند- لعلّه من أحسن أخبار هذه الطّائفة فإنّه بيّن كون

1- معاني الأخبار: باب معنى المستضعف:202: ح7.
2- في أكثر النّسخ قد عبرّ بـ(الخادم) لكن الموجود في البرهان، وتفسير كنز الدّقائق ـ المؤيّد بالسّياق ـ الّتعبير بـ(الخادمة). انظر: هاشم بن سليمان البحرانيّ، البرهان في تفسير القرآن، ج2، ص158 / محمّد بن محمّد رضا المشهدي، تفسير كنز الدّقائق وبحر الغرائب، ج3، ص519.
3- معاني الأخبار:203: باب معنى المستضعف: ح10.
4- انظر: الجوهريّ: الصّحاح:1: 100.

الموضوعيّة لكون الشّخص جدلاً خصماً، فكلّ من لا يُغبن ولا يُضلَّل بل كان لديه قدرة على تمييز الحقّ من الباطل ليس بمستضعَف.

وعلى كلّ، فهذه الطّائفة من الأخبار في الغالب ناظرة إلى قوله تعالى: ﴿**إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلا**﴾[1]، ولذا لا يمكن تخصيصها بالمستضعّف من المسلمين، أعني المستضعّف في أمر الإمامة؛ لوضوح عموم الآية وشمولها على أدنى تقدير لمن كان مستضعفاً في أمر النّبوّة.

نعم، قد يكون المركوز في ذِهن الرّاوي، السّؤال عن خصوص المستضعَف في أمر الإمامة، لكن لا قرينة دالّة على الاختصاص، بل الآية والاستشهاد بها وتفسيرها في كلماتهم عليهم السّلام أمارة العموم.

هذا، والقدر المتيقّن من أخبار هذه الطّائفة النّظر إلى مَنْ كان قاصرًا بلحاظ ذاته كالأطفال، والشّيخ الكبير المعبّر عنه بالفاني، والرّجال والنّساء الّذين لهم عقول كعقول الصّبيان، يعني من كان فاقدًا للشّرط الأوّل الّذي هو شرط في أصل التّكليف والخطاب، مع احتمال إرادة القصور العارض من الخبر الثّالث المتقدّم نقله.

الطّائفة الثّانية: وظاهرها أنّ المستضعف من لا يعرف الاختلاف

الحديث الأوّل: ما رُوي بأسانيدَ متعدّدة عن أبي بصير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من عرف اختلاف النّاس فليس بمستضعَف»[2]..

الحديث الثّاني: ما رُوي عن عليّ بن سويد عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الضّعفاء، فكتب إليّ: الضّعيف من لم تُرفع إليه حجّةٌ ولم يَعرف الاختلاف، فإذا عَرف الاختلاف فليس بمستضعَف[3].

وهذه الرّواية أوضح في البيان من السّابقة حيث لم يُكتفَ بالعلم بالخلاف، بل بُيّن فيها أنّ

---

1-النّساء: 98.

2- الكافي:2:405:باب المستضعف: ح7، وص406، الباب نفسه، ح10. معاني الأخبار: 201: باب معنى المستضعف: ح3.

3 -الكافي:2:406، باب المستضعف: ح11.

معرفة الخلاف إنّما هي لأجل وصول الحجّة، فاحفظ هذه النُّكتة جيّدًا، والتّعبير في السؤال وإن كان عن الضّعفاء،إلاّ أنّه لا يقصد منه إلاّ المستضعف كما بيّنه الجواب.

الحديث الثّالث: ما رُوي عن سفيان بن السّمط البجليّ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في المستضعَفين؟ فقال لي شبيهاً بالفزع: فتركتم أحدًا يكون مستضعَفاً، وأين المستضعَفون؟! فوالله لقد مشى بأمركم هذا العواتق إلى العواتق[1] في خدورهنّ، وتحدّثت به السّقّايات في طريق المدينة»[2].

وهذه الرّواية قد بيّنت أنّ نشر أمر الإمامة هو الّذي أوجب فقد المستضعَف بين النّاس، فكلّ من وصله البيان ليس بمستضعَف.

الحديث الرّابع: ما رواه في البحار عن كتاب المسائل لعليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، وقد جاء فيه عند بيان المستضعَف قوله: «أرأيتم خدمكم ونساءكم ممّن لا يعرف ذلك؟ أتقتلون خدمكم وهم مقرّون لكم؟!». وقال: «من عُرض عليه ذلك فأنكره فأبعده الله وأسحقه لا خير فيه»[3].

هذه هي أهمّ أخبار هذه الطّائفة، وقد يظهر منها لا سيّما الأخيرين النّظر إلى المستضعَف في أمر الإمامة، لكن لا ينبغي التّخصيص بعد أن كان الجواب عامًّا ومحاكيًا لارتكاز عقليّ يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

في الجمع بين الطّائفتين.

في الحقيقة نحن لا نرى أيّ تنافٍ بين الطّائفتين؛ فإنّ الأولى تنظر إلى جنبةٍ غير الّتي تنظر إليها الطّائفة الأُخرى، فإنّ الأولى ناظرة إلى القصور الذاتيّ كالأطفال، والشّيخ الفاني، والرّجال والنّساء الّذين هم على عقول الصّبيان، والطّائفة الثّانية ناظرة إلى ارتفاع البيان؛ فإنّ معرفة الاختلاف طريق لحثّ العقل على الفحص والعثور على البيان، وإلاّ فمن الواضح أنّه لا يُراد كون مجرّد معرفة

1- جارية عاتق: الشّابّة أوّل ما تُدرك. وقيل: هي الّتي لم تَبن من والديها، ولم تُزوَّج وقد أدركت وشبّت، وتجمع على العُتَّق والعواتق. (انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري: الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة: 4: 1520. مبارك بن محمّد ابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر:3: 178 179-).
2 -الكافي:2: 404 و405:باب المستضعف:ح4. وانظر: معاني الأخبار:201 و202: باب معنى المستضعف: ح6.
3 -بحار الأنوار:69: 170، باب المستضعفين والمرجون لأمر الله: ح37.

الاختلاف كافية للخروج عن حدّ الاستضعاف، ولو كان عقله كعقول الصّبيان، ولأجل هذا ورد التّعبير بالإنكار في خبر مسائل عليّ بن جعفر.

ويرشدك إلى هذا المعنى ما رُوي في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له يبيّن فيها الإيمان، من ضمنها قوله عليه السلام: «ولا يقع اسم الاستضعاف على من بلغته الحجّة فسمعتها أذنه ووعاها قلبه»[1]، فلا يكفي بلوغ الحجّة، بل لا بدّ من وعايتها وإدراكها.

وفي وصية المفضل بن عمر قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام: «يقول: من شكّ أو ظنّ وأقام على أحدهما أحبط الله عمله، إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة[2].

وبعبارة جامعة تبيّن تلاؤم ما جاء في هذه الأخبار مع ما استفيد من الأدلّة العامّة: إنّ المعذور إمّا أن يكون عذره لأجل قصور ذاتيّ بأن لا يكون قادرًا على الإدراك ولو بلغه البيان، وأخرى لا قصور ذاتيّ له، فهذا تارةً لا تبلغه الحجّة، وأخرى بلغته لكن لم تكن واضحة بل مشوبة بتضليل المضلّلين مثلاً.

ومن كان قاصرًا بذاته هو القدر المتيقّن من الطّائفة الأولى، ومن لم يصله البيان وكان غافلاً عن وجوده هو القدر المتيقّن من الطّائفة الثّانية، وأمّا من وصلته الحجّة وكانت مشوبةً بالتّضليل ولم يكن له قدرة على التّمييز، فهذا مشمول لأخبار كلا الطّائفتين، إذ لا يدخل تحت قوله عليه السلام في معتبرة سليمان بن خالد: «وأمّا رجل شديد العنق، جدل، خصم يتولّى الشّراء والبيع لا تستطيع أن تغبنه في شيء، تقول هذا مستضعَف لا ولا كرامة»، ويصدق عليه ما جاء في خبر عليّ بن سويد من قوله عليه السلام:»الضّعيف من لم ترفع إليه الحجّة، ولا يصدق عليه عنوان الإنكار كما في خبر عليّ بن جعفر.

والمتحصّل: أنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ المستضعَف هو كلّ شخص معذور، إمّا لعدم قدرته العقليّة أو لعدم وصول الحجّة إليه، فلا يخرج الشّخص عن حدّ الاستضعاف إلّا بعد وصول الحجّة إليه مع قدرته على تمييز الحقّ من الباطل.

1- الموسوي، م: نهج البلاغة: 283.
2- الكافي:2:400: باب الشّكّ:ح8.

أخبار الطّائفة الثّالثة.

هذا تمام الكلام في الطّائفتين الرّئيستين، وقد عرفت عدم تغاير نتيجتهما عن نتيجة البحث العامّ المتقدّم، وكنّا قد ذكرنا وجود طائفة ثالثة من الأخبار تقابل بين المستضعَف والنّاصب، وهذه الأخبار لو ضممنا إليها ما رُوي في الفروع _ أعني في باب صلاة الموتى والكفارات، والزّكاة، والنّكاح، والعتق _ لبلغت أعلى درجات الاستفاضة، ولذا قال بعض الأعلام (رحمه الله): (إنّ النّاصب حيث ما أطلق في الأخبار يراد منه المخالف غير المستضعَف)[1].

وهذه الطّائفة من الأخبار _ كما تقدّمت الإشارة إليه _ في مقام بيان سنْخ خاصّ من أقسام المستضعّفين، وهو المستضعَف في أمر الإمامة، وقد عرفت أيضًا أنّ الأخبار المبيّنة للمستضعَف، هي الّتي تصلح لبيان المراد من النّاصبيّ، وهذا بحث قد طالت فيه المشاجرة، وهو خارج عن مقصدنا هنا.

إلى هنا تمّ الكلام في بيان المراد من المستضعَف، وقد اتّضح أنّه ذاك المعذور في مخالفته للواقع المعبّر عنه بالقاصر سواء أكان قصوره ذاتيًّا أم بسبب عوامل خارجيّة، وأنّ النّاصب هو الجاحد سواء أكان جحوده عن معرفة أم عن استخفاف.

## 6.في أنّ المستضعف واسطة بين الإيمان والكفر[2]

بعدما عرفت أنّ الكتاب الكريم قد جعل الإيمان والكفر مناط استحقاق الجنّة أو النّار، وأنّ الحكم بالكفر فرع إتمام الحجّة، وبما أنّ المستضعف لم تتمّ عليه الحجّة لا يحكم بكفره، كما أنّه لا يحكم بإيمانه بعد أن لم يكن يعتقد بالحقّ، ومن هنا صحّ جعله واسطة بين الإيمان والكفر، فلا يحكم عليه بشيء منهما عقديًّا وإن كان قد يتبع في الظّاهر الدّين أو المذهب الّذي ينتسب إليه، فإنّ ذلك أمر آخر خارج عن مقصدنا حيث البحث عن خصوص الحكم من حيث النّجاة والعقاب يوم القيامة.

هذا، وقد ورد في الأخبار ما ينسجم مع ذلك السياق العامّ للأخبار، فأكّد في جملة على أنّ

1- العاملي،ج: مفتاح الكرامة،12: 215.
2- وهذه غير ما ذهب إليه المعتزلة من القول بأنّ مرتكب الكبيرة واسطة بين الإيمان والكفر،وقد بيّنا ذلك مفصّلاً في شرحنا على تجريد الاعتقاد، انظر:غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد،ج3،ص629 _ 646.

المستضعَف غير محكوم بالإيمان أو الكفر. منها ما جاء في رواية طويلة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، نذكر موضعًا منها عندما ذكر له الإمام عليه السلام، أن يتزوّج من لا تنصب وإن كانت غير عارفة بالمذهب الحقّ، قال زرارة:»وهل تعدو أن تكون مؤمنةً أو كافرةً؟ فقال عليه السلام: تصوم وتصلّي وتتّقي الله، ولا تدري ما أمركم. فقلتُ[1]: قد قال الله عزّ وجلّ: «هو الّذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن»[2]، لا والله، لا يكون أحد من النّاس ليس بمؤمن ولا كافر». قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «قول الله أصدق من قولك يا زرارة، أرأيت قول الله عزّ وجلّ: خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً عسى الله أن يتوب عليهم»[3]. فلِمَ قال: (عسى)[4]؟! فقلتُ: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين. قال: فقال: ما تقول في قوله عزّ وجلّ: ﴿**إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلوِلدۡنِ لَا يَستَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلا**﴾[5] إلى الإيمان؟ فقلت: ما هم إلّا مؤمنين أو كافرين. فقال: والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين»[6].

وقد ورد في معتبرة زرارة قال:»دخلت أنا وحمران أو أنا وبكير على أبي جعفرعليه السّلام: قال: قلتُ له: إنّا نمدّ المطمار. قال: وما المطمار؟ قلت: التّرّ[7]، فمن وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا من علويّ أو غيره برئنا منه. فقال لي: يا زرارة قول الله أصدق من قولك، فأين الّذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿**إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلوِلدۡنِ لَا يَستَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلا**﴾[8]؟ أين المرجون لأمر الله؟ أين الّذين خلطوا عملاً صالحًا وآخر سيّئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم؟) الحديث[9].

هذا، ومن الأخبار الواردة بهذا المضمون ما رُوي عن هاشم صاحب البريد قال: «كنت أنا

---

1- والقائل زرارة، وهكذا سائر الفقرات.
2- التغابن: 2.
3- التوبة: 102)
4- أي ولو كانوا مؤمنين لتاب الله تعالى عليهم، ولو كانوا كافرين لم يتب عليهم، فلا موقع لـ(عسى).
5- النّساء: 98.
6- الكافي:2: 402 403-: باب الضّلال:ح2.
7- التر خيط البناء. (انظر: الخليل الفراهيدي، كتاب العين، ج8، ص106.
8- النّساء: 98.
9- الكافي:2: 382 - 383، باب أصناف النّاس:ح3.

ومحمّد بن مسلم وأبو الخطّاب مجتمعين، فقال لنا أبو الخطّاب: «ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر»؟ فقلتُ: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافرٌ. فقال: أبو الخطّاب ليس بكافر حتّى تقوم عليه الحجّة، فإذا قامت عليه الحجّة فلم يعرف فهو كافرٌ».

فقال له محمّد بن مسلم: سبحان الله ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر، ليس بكافر إذا لم يجحد.

قال:» فلمّا حججت دخلت على أبي عبد الله فأخبرته بذلك»، فقال: «إنّك قد حضرت وغابا، ولكن موعدكم اللّيلة الجمرة الوسطى بمنى، فلمّا كانت اللّيلة اجتمعنا عنده وأبو الخطّاب ومحمّد بن مسلم فتناول وسادةً فوضعها في صدره»، ثمّ قال لنا: «ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهليكم، أليس يشهدون أن لا إله إلاّ الله»؟ قلت: بلى. قال: «أليس يشهدون أنّ محمّداً رسول الله صلّى الله عليه وآله» ؟قلت:» بلى». قال: «أليس يصلّون ويصومون ويحجّون»؟ قلت: «بلى».

قال: «فيعرفون ما أنتم عليه»؟ قلت: «لا». قال: «فما هم عندكم»؟ قلت: «من لم يعرف هذا الأمر فهو كافرٌ».

قال: «سبحان الله، أما رأيت أهل الطّريق وأهل المياه»؟ قلت:»بلى». قال: «أليس يصلّون ويصومون ويحجّون»؟ أليس يشهدون أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّداً رسول الله»؟ قلت: «بلى».

قال: «فيعرفون ما أنتم عليه»؟ قلت «لا». قال:» فما هم عندكم»؟ قلت: «من لم يعرف هذا الأمر فهو كافرٌ».

قال: «سبحان الله، أما رأيت الكعبة والطّواف وأهل اليمن وتعلّقهم بأستار الكعبة»؟ قلت: «بلى». قال:» أليس يشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله صلّى الله عليه وآله، ويصلّون ويصومون ويحجّون»؟ قلت: «بلى»، قال: «فيعرفون ما أنتم عليه»؟ قلت: «لا»، قال: فما تقولون فيهم»؟ قلت: «من لم يعرف فهو كافرٌ».

قال: «سبحان الله هذا قول الخوارج». ثمّ قال: «إن شئتم أخبرتكم». فقلتُ أنا: «لا». فقال: «أما إنّه شرٌّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا». قال:» فظننتُ أنّه يُديرنا على قول محمّد بن مسلم»[1].

1- الكافي:2: 401 402-: باب الضلال: ح1.

والمتحصّل: أنّ المستضعَف ليس بمؤمن ولا بكافر من حيث الاعتقاد، وأمّا من حيث ترتّب الفروع الفقهيّة فبلحاظ ما يُظهره من إقراره على نفسه، فقد يعامل معاملة المسلمين، وقد يعامل معاملة غيرهم، وهذا لا ارتباط له بما هو حكمه يوم القيامة.

## 7. حكم المستضعَف يوم القيامة

الأخبار الّتي بيّنت حكم المستضعَف في عالم الآخرة يمكن تصنيفها إلى طوائف:

**الطّائفة الأولى:** الآمرة بالسّكوت عنهم:

كالّذي رواه في الكافي عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن الحسين بن سعيد عن النّضر بن سويد عن يحيى الحلبيّ عن ابن مسكان عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الولدان، فقال: سُئل رسول الله صلّى الله عليه وآله عن الولدان والأطفال، فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[1].

ورُوى عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة في بيان معنى قوله صلّى الله عليه وآله ضمن حديث: «إنّما عنى كفّوا عنهم ولا تقولوا فيهم شيئاً وردّوا علمهم إلى الله»[2]، وواضح أنّ مورد هذه الأخبار خصوص قسم خاصّ من المستضعَفين، وهم الأطفال.

**الطّائفة الثّانية:** وهي الدالّة على وقوع الاختبار.

وهي أخبار مستفيضة، منها: ما رواه في الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته هل سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الأطفالط. فقال: «قد سُئل»، فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين». ثمّ قال: «يا زرارة، هل تدري قوله (الله أعلم بما كانوا عاملين)»، قلت: «لا»، قال: «لله فيهم المشيئة، إنّه إذا كان يوم القيامة جمع الله عزّ وجلّ الأطفال، والّذي مات من النّاس في الفترة، والشّيخ الكبير الذي أدرك النّبيّ وهو لا يعقل، والأصمّ والأبكم الّذي لا يعقل، والمجنون والأبله الّذي لا يعقل، وكلّ واحد منهم يحتجّ على الله عزّ وجلّ فيبعث الله إليهم ملكاً من الملائكة فيؤجّج لهم ناراً، ثمّ يبعث الله إليهم ملكاً فيقول لهم

1- الكافي،3: 248: باب الأطفال: ح4.
2 -الكافي:3:249: باب الأطفال:ح5.

إنّ ربّكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلامًا وأدخل الجنّة، ومن تخلّف عنها دخل النّار»[1]. وهذا الخبر أحسن الأخبار دلالة لعموميّته، وسندًا لجلالة رُواته.

وقد روى عين هذا الخبر الصّدوق (رحمه الله) في التّوحيد مع بعض الزيادات في أوّله[2].

وقد روى الصّدوق (رحمه الله) أيضاً الاحتجاج على السّبعة -على الطّفل، والّذي مات بين النّبيّين، والشّيخ الكبير الّذي أدرك النّبيّ وهو لا يعقل، والأبله، والمجنون الّذي لا يعقل، والأصمّ، والأبكم- عن زرارة[3].

إلى غير ذلك من الأخبار المتكثّرة الّتي يطول الحال بذكرها، ولا بأس بأنّ نختم بما جاء في معتبرة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئل عمّن مات في الفترة، وعمّن لم يدرك الحنث والمعتوه»، فقال: «يحتجّ الله عليهم يرفع لهم نارًا فيقول لهم ادخلوها، فمن دخلها كانت عليه بردًا وسلامًا، ومن أبى، قال: ها أنتم قد أمرتكم فعصيتموني»[4].

ومن الواضح أنّ أخبار هذه الطّائفة، لا سيّما ما نقلناه أوّلاً، مفسّرة ومبيّنة للمراد من الطّائفة السّابقة.

**الطّائفة الثّالثة:** الدّالّة على ملاحظة أعمالهم.

كما يشهد عليه ما رواه في معاني الأخبار بسند معتبر عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: ﴿**إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا**﴾[5] فقال: «لا يستطيعون حيلةً إلى النّصب فينصبون، ولا يهتدون سبيل أهل الحقّ فيدخلون فيه، وهؤلاء يدخلون الجنّة بأعمال حسنة، وباجتناب المحارم الّتي نهى الله عزّ وجلّ عنها، ولا ينالون منازل الأبرار»[6].

أقول: هذا الخبر إنّما يعارض أخبار الطّائفة السّابقة، فيما لو كان ظاهرًا في أنّ تمام مناط الثّواب

1 -الكافي: 3: 248: باب الأطفال:ح1.
2- التّوحيد: 382: باب الأطفال وعدل الله فيهم: ح5.
3- التوحيد:381 382-: باب الأطفال وعدل الله فيهم: ح4.
4- الكافي: 3: 249: باب الأطفال: ح6.
5- النّساء: 98.
6- معاني الأخبار: 201: باب معنى المستضعف: ح5.

على الإتيان بالأعمال الحسنة والاجتناب عن المحارم، لكنّه وبقرينة ما تقدّم من الأخبار يمكن أن يجعل أحد ملاكات استحقاق الثّواب والدّخول إلى الجنّة مع كون الأصل وقوع الاختبار.

على أنّ في الخبر إجمالاً من جهتين:

الأولى: أنّ الإمام ناظر إلى تفسير الآية وقد ذكر فيها (الولدان)، وهؤلاء غير مكلّفين بشيءن بل بعضهم لا يعقل في حقّه الأعمال الحسنة، كما هو الحال بالنسبة لغير المميّزين.

الثانية: التّعبير بـاجتناب المحارم الّتي نهى الله عزّ وجلّ عنها، فإنّ هذا التّعبير لا يصحّ بالنّسبة لكلّ مستضعَف، بل خصوص من كان مدركًا لتوجه خطابات تكليفيّة من الله تعالى، مع أنّ قسمًا كبيراً من المستضعفين، إنّما يكونون مكلّفين بخصوص القبائح الّتي يستقلّ بها العقل بإدراكها.

**الطّائفة الرّابعة:** الظّاهرة في دخولهم الجنّة

كمعتبرة الجعفيّ قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدّين الّذي لا يسع العباد جهله. فقال: «الدّين واسعٌ ولكنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم من جهلهم». قلت: «جعلت فداك، فأحدّثك بديني الّذي أنا عليه»؟ فقال: بلى».

فقلت: «أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله، وأتولاكم وأبرأ من عدوّكم، ومن ركب رقابكم وتأمّر عليكم وظلمكم حقّكم. فقال: ما جهلت شيئاً، هو والله الّذي نحن عليه». قلت:»فهل سلم أحدٌ لا يعرف هذا الأمر»؟ فقال: «لا، إلاّ المستضعفين». قلت: «من هم؟ قال نساؤكم وأولادكم»، ثمّ قال: «أرأيت أمّ أيمن فإنيّ أشهد أنّها من أهل الجنّة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه»[1].

وهذا المعنى يمكن أن يستظهر ارتكازه في ذِهن بعض الرواة، كما يشهد له ما رواه في الكافي أيضاً عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن ابن محبوب عن جميل بن درّاج قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنيّ ربمّا ذكرت هؤلاء المستضعفين، فأقول: نحن وهم في منازل الجنّة»! فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يفعل الله ذلك بكم أبداً»[2].

1- الكليني،الكافي،2، 405، باب المستضعف، ح6.
2- الكافي: 2: 406: باب المستضعف:ح8.

وما رواه بسنده عن أيّوب بن الحرّ قال: «قال رجلٌ لأبي عبد الله عليه السلام ونحن عنده: «جعلت فداك، إنّا نخاف أن ننزل بذنوبنا منازل المستضعفين». قال: «فقال: لا والله لا يفعل الله ذلك بكم أبدًا»[1].

وقد روى في الخِصال عليّ بن الحكم عن أبان بن عثمان عن محمّد بن الفضيل الرّزقيّ عن أبي عبد الله عن أبيه عن جدّه عن عليٍّ عليه السلام قال:» إنّ للجنّة ثمانية أبوابٍ؛ بابٌ يدخل منه النّبيّون والصّدّيقون، وبابٌ يدخل منه الشّهداء والصّالحون، وخمسة أبوابٍ يدخل منها شيعتنا ومحبّونا، فلا أزال واقفاً على الصّراط أدعو وأقول: ربّ سلّم شيعتي ومحبّي وأنصاري ومن تولّاني في دار الدّنيا، فإذا النّداء من بطنان العرش قد أجيبت دعوتك، وشفّعت في شيعتك، ويشفّع كلّ رجل من شيعتي ومن تولّاني ونصرني وحارب من حاربني بفعل أو قول في سبعين ألف من جيرانه وأقربائه، وبابٌ يدخل منه سائر المسلمين ممّن شهد أن لا إله إلّا اللهن ولم يكن في قلبه مقدار ذرّةٍ من بغضنا أهل البيت»[2].

وكما ترى، فإنّ هذه الأخبار لا تدلّ على فعليّة دخول المستضعفين، جميع المستضعفين إلى الجنّة، بل غاية ما يستفاد منها الاقتضاء، وأنّ لهم صلاحيّة الدّخول إلى الجنّة. فالمستضعف كما في معتبرة الجُعفي قد سَلم من الحكم عليه بالخلود في النّار، وقد حكم عليه السلام بدخول أم أيمن ومن شاكلها الجنّة، وأمّا سائر الأخبار فقد بيّنت أنّ بعض المستضعفين يدخلون الجنّة، وهو مسلّم ولا أقلّ بالنّسبة لأطفال المؤمنين كما يأتي إن شاء الله تعالى.

**الطّائفة الخامسة:** ما دلّ على أنّهم على الأعراف.

ففي كتاب سليم بن قيس، قال في حديث افتراق الأمّة ثلاث وسبعين فرقة وأنّ جميعها في النّار إلاّ واحدة،فقلت: «يا أمير المؤمنين، أرأيت من قد وقف، فلم يأتّم بكم، ولم يعادكم، ولم ينصب لكم، ولم يتعصّب، ولم يتولكم، ولم يتبرّأ من عدوكم، وقال: لا أدري، وهو صادق؟

قال: ليس أولئك من الثّلاث والسّبعين فرقة، إنّما عنى رسول الله صلّى الله عليه وآله بالثّلاث

1- الكافي:2: 406: باب المستضعف:ح9.
2- الخصال: 2: 408: باب الثّمانية: ح6.

والسّبعين، فرقة الباغين النّاصبين، الّذين قد شهروا أنفسهم ودعوا إلى دينهم، ففرقة واحدة منها تدين بدين الرحمان، واثنتان وسبعون تدين بدين الشّيطان، وتتولّى على قبولها وتتبرّأ ممن خالفها، فأمّا من وحّد الله وآمن برسول الله صلّى الله عليه وآله، ولم يعرف ولايتنا ولا ضلالة عدوّنا، ولم ينصب شيئًا، ولم يحلّل، ولم يحرّم، وأخذ بجميع ما ليس بين المختلفين من الأمة فيه خلاف في أن الله عزّ وجلّ أمر به، وكفّ عمّا بين المختلفين من الأمّة خلاف في أنّ الله أمر به أو نهى عنه، فلم ينصب شيئًا، ولم يحلّل، ولم يحرّم، ولا يعلم، وردّ علم ما أُشكِل عليه إلى الله، فهذا ناج[1].

أهل الجنة وأهل النّار وأصحاب الأعراف، وهذه الطبقة[2] بين المؤمنين وبين المشركين، هم أعظم النّاس وأجلّهم، وهم أصحاب الحساب والموازين والأعراف»[3]، ومثل هذا الخبر لا يعارض ما تقدّم، كما هو واضح بعد أن كان الاختبار لا يُنافي وقوفهم على الأعراف برهة من الزّمن.

تنبيه: في حكم أولاد المؤمنين والمشركين.

بعدما عرفت أنّ مقتضى الأخبار المستفيضة وقوع الاختبار لكلّ مستضعَف، يقع الكلام في وجود مخصّص لهذه الأخبار بالنّسبة للأطفال، فلا اختبار لهم بل يلحقون بآبائهم في الجنّة أو النّار.

ظاهر جملة من الأخبار هذا المعنى، ونقسّمها إلى قسمين:

**القسم الأوّل:** الواردة في خصوص أطفال المؤمنين، وأنّهم ملحقون بآبائهم كالّذي رواه في الكافي عن عدّة من أصحابه عن سهل بن زياد عن عليّ بن الحكم عن سيف بن عميرة عن ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عزّ وجل: ﴿**وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتهُم ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلحَقنَا بِهِم ذُرِّيَّتَهُم**﴾[4] قال: «فقال قصرت الأبناء عن عمل الآباء فألحقوا الأبناء بالآباء لتقرّ بذلك أعينهم»[5]. أيْ فنفس الأبناء قاصرون عن الوصول إلى عمل الآباء، فلا يتوهّم اختصاص هذا

1- يعني غير معذّب فقد زُحزح عن النّار، والقرينة على هذا الفهم ما يأتي في المقطع اللاحق من التّقسيم الثّلاثي.
2- يعني أهل الأعراف.
3 -كتاب سليم بن قيس: 2: 607: ضمن الحديث السّابع.
4- الطّور:21.
5- الكافي:3:249: باب الأطفال: ح5.

الخبر بالمكلّف من الأبناء، وإن كانت الآية بحسب الظّاهر شاملةً لكلا القسمين، لكن هذا ليس مورد بحثنا.

وروى الصّدوق بسنده عن الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى كفّل إبراهيم عليه السلام وسارة أطفال المؤمنين، يغذّونهم من شجرة في الجنّة لها أخلاف كأخلاف[1] البقر في قصور من درّ، فإذا كان يوم القيامة ألبسوا وطيّبوا وأهدوا إلى آبائهم، فهم مع آبائهم ملوك في الجنّة»[2]، وقد روي بمعناه أخبار أُخر[3].

وهذا القسم من الأخبار لا مانع من العمل به؛ لعدم منافاته لِمَا تقدّم، فنخصّص أخبار الاختبار بغير أولاد المؤمنين، والوجه في دخولهم الجنّة ليس إلّا مراعاة كرامة آبائهم، بل هم في الحقيقة، غير مستضعفين على ما عرفت من معنى المستضعف من أنّه خصوص من يحمل المكروه.

**القسم الثّاني:** الأخبار الواردة في أطفال المشركين، ومن هذه الأخبار ما رواه الصّدوق في الفقيه حيث قال: «روى وهب بن وهب عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليه السلام قال: قال عليّ عليه السلام: «أولاد المشركين مع آبائهم في النّار، وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنّة».

وروى جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث؟. قال: كفّار، والله أعلم بما كانوا عاملين، يدخلون مداخل آبائهم»[4]، ثمّ ساق بعض الرّوايات الدالّة على وقوع الاختبار.

فهل يمكن تخصيص أخبار الاختبار بأولاد الكفّار، فيحكم بدخولهم النّار من دون اختبار؟ ظاهر بعضهم عدم وجود مانع من ذلك[5].

ومقابله قول مشهور بين الأعلام بمُنافاة تعذيب أبناء المشركين لقواعد أهل العدل، ولقوله

---

1- يعني أضرع.
2- التّوحيد: 393 -394، باب الأطفال وعدل الله عزّ وجلّ فيهم: ح6.
3- انظر: التّوحيد:394: باب الأطفال وعدل الله عزّ وجلّ فيهم: ح8.
4- من لا يحضره الفقيه،3: 491.
5- انظر: يوسف البحراني، الحدائق،5: 199 - 200.

تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزرَ أُخرَىٰ﴾[1]، فلا بدّ من توجيهه بما يوافق هذه القواعد، وأهمّ ما ذكر في المقام أحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ أخبار اللّحوق متعرّضة لحالهم في البرزخ، بخلاف أخبار التّأجيج والاختبار فإنّها متعرّضة لحالهم يوم القيامة[2].

وفيه: أنّ ظاهر الأخبار المذكورة، النّظر إلى حالهم يوم القيامة.

الوجه الثّاني: ما ذكره الحرّ العامليّ (رحمه الله) في فصوله، حيث حمل أخبار تعذيب أولاد الكفّارعلى التّقيّة، فقال: «هذا محمول على التّقيّة لموافقته لمذهب العامّة المنكرين للعدل، ولرواياتهم الكثيرة وأدلّة العدل بأسرها منافية له»[3]، ثمّ ذكر احتمالات أخر، وهذا الحمل هو الأظهر عند العلاّمة المجلسيّ[4].

والمتحصّل:إنّ أخبار الاختبار هي المرجّحة مطلقًا، ولا يرفع اليد عنها إلاّ بالنّسبة لأطفال المؤمنين الّذين عرفت خروجهم تخصّصاً، وأمّا أطفال الكفّار فيُختبرون حالهم كحال سائر المستضعفين؛ فإنّ أخبار الإلحاق بآبائهم مخالفة للكتاب وقواعد أهل العدل مع كونها موافقة لجملة من أهل العامّة.

تنبيه: قد نُسب في بعض كتب الكلام إلى عامّة أهل العدل العمل بما رُوي من أنّ أطفال الكفّار خدم أهل الجنّة[5]. وقد وردَ في مجمع البيان للشّيخ أبي عليّ الفضل بن الحسن الطّبرسي(رحمه الله) في تفسير قوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيهِم وِلدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ﴾[6] قوله: «اختلف في هذه الولدان فقيل: إنّهم أولاد أهل الدّنيا لم يكن لهم حسنات فيُثابوا عليها، ولا سيئات فيعاقبوا عليها، فأنزلوا هذه المنزلة، عن عليّ عليه السلام والحَسَن. وقد رُوي عن النّبيّ صلى الله عليه وآله أنّه سُئل عن أطفال

1- الأعراف: 164.
2- انظر: من لا يحضره الفقيه: 3: 492. الوافي: 25: 647.
3- الفصول المهمّة في أصول الأئمّة_ تكملة الوسائل، ج1، ص281.
4- بحار الأنوار:5: 295.
5- انظر: شرح المواقف: 8: 197.
6- سورة الإنسان: 19.

المشركين فقال: هم خدم أهل الجنّة»[1]، ثم ذكر احتمال كونهم خدم الجنّة على صورة ولدانٍ خُلقوا لهذه الغاية.

وقد يعتقد أنّ هاتين الروايتين واردتان من طرقنا، وهو منافٍ للصواب، بل هي مأخوذة من الزمخشري[2]، وقد عرفت ما تنطق به أخبارنا.

## الخاتمة

أوّلاً: قد نصّ الكتاب العزيز على الإيمان مناط النّجاة، كما أنّ الكفر مناط استحقاق العقاب، لكن قد أكّد فيه أنّ ذلك إنّما يكون بعد إتمام الحجّة وعلى رأسها بعثة الرّسل.

ثانيًا: قد ورد في الأخبار ذكر لمفهوم المستضعف، وأصله القرآنيّ قوله تعالى: ﴿**إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلا**﴾[3].

ثالثًا: قد ورد في جملة من الأخبار أنّ المقصود من المستضعَّف، مَنْ لا يقدر على التّمييز بين الحقّ والباطل، وفي مجموعة أخرى أنّه من لم يعرف الخلاف، وبيّنا كيف أنّ الطّائفة الأولى ناظرة إلى القصور الذّاتيّ في شخص المستضعَف، وأنّ الطّائفة الثّانية ناظرة إلى صورة عدم وصول الحجّة.

رابعًا: ورد في جملة من الأخبار المقابلة بين النّاصب والمستضعَف، ولذا فإنّ هذه الأخبار صالحة لبيان حقيقة النّاصب.

خامساً: المستضعَف في أخبار أهل البيت عليهم السّلام ليس بمؤمن ولا بكافر من حيث

1- الطّبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن: 5: 327.
2 -انظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: 4: 459.
3 -سورة النّساء: 98.

الاعتقاد، وأمّا من حيث ترتّب الفروع الفقهيّة فبلحاظ ما يُظهره من إقراره على نفسه، فقد يعامل معاملة المسلمين، وقد يعامل معاملة غيرهم، وهذا لا ارتباط له بما هو حكمه يوم القيامة.

سادساً: بالنّسبة لحكم المستضعَفين يوم القيامة، فإنّ أكثر الأخبار بيّنت أنّ حكمهم الاختبار في ذلك العالم، فمن أطاع نجى وإلّا استحقّ العقاب.

## المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

2. ابن الأثير، مبارك بن محمّد، النّهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسّسة إسماعيليان، قم المشرّفة، لا ت، ط 1.

3. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، مركز النّشر التّابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، قم المشرّفة، 1404هـ، ط 1.

4. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق أحمد فارس صاحب الجوائب، دار الفكر للطّباعة والنّشر، بيروت، 1414هـ، ط 3.

5. البحرانيّ، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، مؤسّسة البعثة، ثم المشرّفة، 1416هـ، ط 1.

6. البحرانيّ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، الحدائق النّاضرة في أحكام العترة الطّاهرة، تحقيق محمّد تقي الإيرواني والسّيّد عبد الرزاق مقرم، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، 1405هـ، ط 1.

7. الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، شرح المواقف، تصحيح بدر الدين نعساني، الشّريف الرّضي، قم المشرّفة، 1325هـ، ط 1.

8. الجوهريّ، إسماعيل بن حماد، الصّحاح _ تاج اللّغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور العطّار، دار العلم للملايين، بيروت، 1410هـ، ط 1.

9. الحرّ العامليّ، محمد بن حسن، الفصول المهّمّة في أصول الأئمة( _ تكملة الوسائل، تحقيق محمّد بن محمّد حسين قائيني، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم المشرّفة، 1418هـ، ط 1.

10. الرّضي، محمّد بن حسين الموسوي، نهج البلاغة، تحقيق عزيز الله عطاردي، مؤسّسة نهج البلاغة، قم المشرّفة، 1414هـ، ط 1.

11. الزّمخشريّ، محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1979م، ط 1.

12. الزّمخشريّ، محمود بن عمر الكشّاف عن حقائق غوامض الّتنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ ق، ط3.

13.- صاحب بن العبّاد، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللّغة، تحقيق محمّد حسن آل ياسين، عالم الكتاب، بيروت، 1414هـ، ط1.

14. الصّدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه، التّوحيد، صححه وعلّق عليه السّيّد هاشم الحسينيّ الطّهرانيّ، مؤسسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، 1430هـ، ط10.

15. الصّدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه، الخصال، ط 1، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، 1403هـ.

16. الصّدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه، معاني الأخبار، لا ط، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بالأوفست عن النّسخة المنشورة من قبل الشّيخ عليّ أكبر غفاري سنة 1379هـ ق، قم المشرّفة، 1403هـ.

17. الصّدوق، محمّذد بن عليّ بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ط 2، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، 1413هـ.

18. الطّبرسيّ، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، انتشارات ناصر خسرو، طهران، 1421هـ، ط6.

19. العامليّ، جواد بن محمّد الحُسينيّ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة، تحقيق محمد باقر خالصي، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، لا ت، ط1.

20. الفراهيديّ، خليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق وتصحيح الدّكتور مهدي المخزومي والدّكتور إبراهيم السّامرائي، دار الهجرة، قم المشرّفة، 1410هـ، ط2.

21. فواز، حسن، غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد، دار الولاء لصناعة النّشر، بيروت، 1440هـ، ط 1.

22. الكاشاني، محمّد محسن بن شاه مرتضى، الوافي، تحقيق ضياء الدّين الحسينيّ الأصفهانيّ،

مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، 1406هـ، ط1.

23.- الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1375 هـ ش، ط6.

24. المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، 1403هـ، ط2.

25. المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرّسول تحقيق السيّد هاشم رسولي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1404هـ، ط2.

26. المشهديّ، محمّد بن محمّد رضا، تفسير كنز الدّقائق وبحر الغرائب، وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1410هـ، ط1.

27. الهلاليّ، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمّد باقر الأنصاري الزّنجاني الخوئيني، منشورات دليل ما، قم المشرّفة، 1428هـ، ط5.

# منكر الضّرورة المذهبيّة بين الإسلام والكفر: الإمامة أنموذجاً

**صادق الرّكابي**

دكتوراه في الفقه الإسلامي ـ تدريسي في جامعة المصطفى ص العالمية

## ملخّص

البحثُ في «منكر الضرورة المذهبيّة» الذي ولد في أحضان مسّألة المُنكر للضرورة الدينيّة، وقد طُرحت هذه المسّألة لكي تُجيب عن حكم مَنْ أنكر الضرورةً المذهبيّة كالإمامة، فهل يُحكم بكفره كمنكر الضرورة الدينية أو يبقى على إسلامه ولكن لا يكون مؤمناً؟، وقد تطرق البحث الى عدّة مقدمات أساسية؛ كبيان معنى الضروري والنظري في اللغة والاصطلاح وبيان فرقه عن الضروري الديني، ثم بيان مدخليّة الزمان وتأثيره في الضروري والنظري باعتبار أن الضروريّة والنظريّة وصفان للشيء بغض النظر عن موقعيّته في الدين، ثم بيّنا هل الإمامة ضرورة دينيّة أو مذهبيّة؟ بعد ذلك تبيّن من خلال البحث أن الإمامة ضرورة دينيّة عند الطبقة الأولى من المسلمين وإنّ حصل لبسٌ وعدمُ وضوح للطبقات اللاحقة وهذا أدى لصيرورتها نظريّة عند العامة، وهكذا الأمر بالنسبة لفرق المسلمين الأخرى غير الاثني عشرية، أما بالنسبة للمسلمين الشيعة الاثني عشريّة فإنّ مفهوم الإمامة ضرورة مذهبية دينية لديهم.

ولذا خلص البحث الى عدّة نتائج.

1. منكر الضروري لا يكون موضوعاً مستقلاً للكفر بل هو موضوع مركب منه ومن ملازمة الإنكار الى تكذيب النبي ﷺ.
2. المنكر للضرورة المذهبية لا يخرجه ذلك عن الإسلام غاية الأمر لا يكون داخلاً في حريم الايمان.

## الكلمات المفتاحية:

الضروري- منكر الضروري- الضرورة الدينية- الضرورة المذهبية- الكافر

## ■ المقدّمة

ممّا لا شكّ فيه أنّ الثّابت بين جميع فِرَق المسلمين، أنّ الدّين الإسلامي يتقوّم بمجموعة من الأصول الاعتقاديّة كالشّهادة بالوحدانيّة لله تعالى ـ وهي فرع وجوده ـ والشّهادة بالرّسالة للنّبيّ محمّد ﷺ، والبعض أضاف لها الاعتقاد بالمَعاد استنادًا إلى مقرونيته للتّوحيد في آيات القرآن الكريم، كما أنّ مُنكر هذه الأصول يُعد كافرًا بالوفاق، بل يكون كذلك فيما لو أنكر ضروريًّا من ضروريات الدّين، ثم ولد بحثٌ آخر نتيجةٍ لذلك؛ وهو أنّ مُنكِر الضّرورة المذهبيّة هل يُحكم بكُفره أم لا؟ أو يُقال: بأنّ المُنكر يبقى محكومًا بالإسلام، غاية الأمر لا يكون في دائرة الإيمان. هذه الأسئلة أصبحت مدارَ بحثٍ في الأبحاث الفقهيّة؛ وتتجلّى أهميّة البحث في منكِر الضّرورة المذهبيّة في عدّة أمور.

منها: ترتّب العديد من الأحكام الشّرعية على هذا البحث، فعلى القول بكفر مُنكِر الضّرورة المذهبيّة، فإنّه لا يستحقّ الإرث، ولا يجوز الزّواج منه أو تزويجه، وغيرها من الأحكام الشّرعيّة؛ وعلى القول الثّاني وهو البقاء على ظاهر الإسلام دون الإيمان، فأنّه لا يستحقّ الزّكاة، ولا تصحّ إجارته في العبادات ونحو ذلك.

ومنها: تتّضح ضرورة هذا البحث أيضاً؛ من جهة عدم الفرز الصّحيح في الأبحاث الفقهيّة، بين كون المفهوم الدّيني مُهمًّا في الشّريعة الإسلاميّة وبين ضرورته، والبحث يقع في الثّاني دون الأوّل، وما تترتّب عليه الأحكام هو مفهوم الدّين الضّروري دون المفهوم الدّينيّ المُهمّ.

ومنها: كما تتبيّن أهميّة البحث أيضًا، في بيان كون الضّرورية والنّظريّة وصفان للأمر الدّينيّ؛ وعليه فإنّ الزّمان له مدخليّة في ضروريّة الضّروري ونظريّة النّظريّ، وعليه لا يكون الحكم الشّرعي ثابتًا على كلّ حال، بل لابدّ من إحراز الموضوع في كل زمانٍ.

كما أنّ مفهوم الإمامة الّذي هو من أهمّ الأمور الدّينيّة، وقع محلاًّ للأخذ والرّد بين علماء الخاصّة، في أنّه ضرورة دينية، أو ضرورة مذهبيّة، أو لا هذا ولا ذاك؟ وبالتّالي يكتسب البحث

أهميته من الجهة أيضًا.

ولذلك تطرّقنا في هذا البحث، من خلال المنهج الاستقرائيّ التّحليليّ، للرّوايات وكلمات العلماء الّتي بحثت المسألة ـ وقسّمنا البحث إلى أربعة أبحاث وخاتمة. ففي المبحث الأوّل تناول المقدّمات التّمهيديّة، وفي المبحث الثّاني أقسام الضّروري والعوامل المؤثِرة في الضّروري، والمبحث الثّالث في بيان أنّ الإمامة ضرورة إسلاميّة أو ضرورة دينيّة، وفي المبحث الرّابع في الموقف الفقهيّ من منكِر ضرورة الإمامة، وخاتمة في بيان نتائج البحث.

## ■ المبحث الأوّل: المقدّمات الّتمهيديّة

لابدّ من بيان مفردات الموضوع، كي لا يقع الالتباس والغموض فيها من جهة المشتركات اللّفظية وغيرها.

**المطلب الاول:** التّكفير لغةً واصطلاحًا.

التّكفير لغةً: يأتي بمعنى السّتر والتّغطية، ومن ثمّ يقال للفلاّح: كافر؛ لأنّه يغطّي الحبّ بتراب الأرض ويستره[1]. ومنه قوله تعالى: ﴿**كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ**﴾[2] وإنّما سمّي الكافر كافراً؛ لأنّ الكفر غطّى قلبه كلّه[3]، وبهذا المعنى تكفير الذّنوب، كما يأتي التّكفير بمعنى النّسبة إلى الكُفر، يقال كفّره أو أكفّره، أيْ نسبة إلى الكفر[4].

قال الكُمَيْت مخاطبًا أهل البيت عليهم السّلام: وطائفة قد أكفروني بحبّكم**وطائفة قالوا: مسيء ومذنب[5].

التّكفير اصطلاحًا: نسبةُ الإنسان إلى الكفر، ورميه بالكفر، وهو ما يقابل الإسلام، قال صاحب الحدائق: «إنّ المتبادر من إطلاق الكفر حيث يذكر، إنّما هو ما يكون مباينًا للإسلام ومضادًّا

1- ابن فارس، أ، معجم مقاييس اللغة،5:191، ابن منظور، م: لسان العرب،12: 120؛ الفيّومي،أ: المصباح المنير:535.
2- سورة الحديد: 20.
3- ابن منظور، لسان العرب، 12: 120.
4- لسان العرب: 12: 120، المصباح المنير: 535.
5- المطرزي، نا: المغرّب في ترتيب المعرب، 2: 225.

له في الأحكام، إذ هو المعنى الحقيقي للفظ، وهكذا كلّ لفظ أطلق فإنّما يُحمَل على معناه الحقيقيّ[1]... ولكن هذا المعنى لا يخرج عن المعنى اللّغويّ، فيبقى في دائرة الاستعمال وهو أعمّ من كونه حقيقة أو مجاز، فلو دلّت قرينة صارفة على المجاز لا يُصار إلى المعنى المذكور. وقد ذُكرت عدّة أقسام للكفر بحسب الآيات ككُفْر النّعمة، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ**﴾[2]، وكُفْر المعصية، قال تعالى: ﴿**أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ..**﴾[3].

**المطلب الثّاني:** المذهب لغةً واصطلاحًا.

المذهب لغةً: المُعْتَقَد الّذي يُذْهَبُ إليه؛ وذَهَب فلانٌ لِذَهَبه أَي لمَذْهَبه الذي يَذْهَبُ فيه[4]. والمذهب مشتق من ذَهَبَ... وذَهاب الشيء: مُضِيُّه. يقال ذَهَب يَذْهَب ذَهَابًا وذُهوبًا. وقد ذَهَبَ مَذهباً حَسنًا[5].. المذهب اصطلاحًا: أطلق اصطلاح المذهب في الزّمان الماضي على المدارس الفكريّة السّائدة في داخل الدّين الواحد (من قبيل المذاهب الأربعة أو الخمسة في الفقه الإسلامي)، والمذهب يقال: لمجموعة من الآراء والنّظريات الّتي ارتبطت بعضها ببعض ارتباطًا منطقيًّا حتّى صارت ذات وحدة عضويّة منسّقة متماسكة[6].

**المطلب الثّالث:** الإمامة لغةً واصطلاحًا.

الإمامة لغةً: الإمام هو ما يُؤتمّ به؛ قال في لسان العرب: الإِمامُ ما ائْتُمَ به من رئيس وغيره، والجمع أَئِمَّة. وفي التّنزيل العزيز: فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ[7]... و(الإِمَامُ) الخليفةُ و(الإِمَامُ) العَالِمُ المُقْتَدَى بِهِ و(الإِمَامُ) من يُؤْتَمُّ بِهِ فى الصَّلَاةِ[8]، فالإمام لغةً هو القائد والرّئيس لما خلفه من المرؤوسين.

---

1- الحدائق النّاضرة، البحراني، ي: 5: 184)،
2- سورة إبراهيم:7.
3- سورة البقرة:85.
4- لسان العرب،1: 394، ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 4: 295.
5- معجم مقاييس اللغة،2: 362.
6- سرور، المعجم الشّامل للمصطلحات العلميّة والدّينيّة،2: 666.
7- لسان العرب، 12: 24.
8- المصباح المنير،1: 23.

الإمامة اصطلاحًا: الإمامة هي رياسة عامَّة في أُمور الدّين والدّنيا لشخص من الأشخاص، نيابةً عن النّبيّ [1] ﷺ، وقالوا: هي خلافة الرّسول في إقامة الدّين، بحيث يجب اتّباعه على كافّة الأمّة[2]. أو هي نيابة عن صاحب الشرّيعة في حفظ الدّين وسياسة الدّنيا[3]...

**المطلب الرّابع:** الضّروريّ لغةً واصطلاحًا

الضّروري لغةً: الشّيء الواضح الّذي لا يمكن إنكاره عند الجميع، وهو ما يُعرف في كتب اللّغة والمنطق بالقضايا الضّروريّة. قال الرّاغب في تعريفه بعد أنّ ذكر أقسامًا له: والثّالث: يُقال فيما لا يمكن أن يكون على خلافه، نحو أن يُقال: الجسم الواحد لا يصحّ حصوله في مكانين في حالة واحدة بِالضَّرُورَةِ[4]. والضرّوري: ما لا يمكن دفعه بشكٍّ أو شبهة، كعلم الإِنسان بنفسه وأحوالها وبالمشاهدات ونحو ذلك[5].

والضّروري إمّا ضروري بنفسه أيْ بنفس الخبر... وإمّا ضروري بغيره أي أستفيد العلم الضّروري لمضمونه من غير الخبر[6].. إذًا المُراد من الضرّوريّ لغةً هو الشيّء الواضح الّذي لا يمكن إنكاره عند الجميع، والّذي لا يقبل الشّكّ والتّرديد عند المُتلقي له.

الضّرورة اصطلاحًا: عنوان الضّروريّ لم يرد تعريفه في الرّوايات، وإنما ذُكر من خلال مصاديقه، ويمكن اقتناص تعريفه بالنّظر للرّوايات،إنّه الشّيءُ الّذي لا يحتاج إلى استنباط من دليل أخر لشدّة وضوحه، ولا يحتاج إلى الاستدلال عليه في الشّريعة. كما ورد في رواية عَبْد اللَّه بْن سِنَان قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْد اللَّه عليه السلام عَن الرَّجُل يَرْتَكبُ الْكَبَائر فَيَمُوتُن هَلْ يُخْرِجُهُ ذَلكَ منَ الْإِسْلَام؟ وَإِنْ عُذِّبَ كَانَ عَذَابُهُ كَعَذَاب الْمُشْرِكِينَ أَمْ لَهُ مُدَّةٌ وَانْقطَاعٌ؟ فَقَالَ: مَن ارْتَكَبَ كَبيرَةً منَ الْكَبَائر فَزَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ أَخْرَجَهُ ذَلكَ منَ الْإِسْلَام وَ عُذِّبَ أَشَدَّ الْعَذَاب...»[7] فيقال بأنّ ارتكاب الكبيرة واستحلالها

1- الحليّ، ح: الباب الحادي عشر، 93-94.
2- التّفتازاني،س: شرح المقاصد، 5: 232.
3- السّبحاني،ج: محاضرات في الإلهيّات: 344.
4- الرّاغب الاصفهانيّ،ح: مفردات ألفاظ القرآن: 505.
5- الحِمْيَري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، 6: 3894.
6- التّهانوني، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛م:1: 737.
7- الكُليني،م: الكافي،2: 285.

موجب للخروج عن الإسلام، وليس ذلك إلّا لضرورتها في الدّين، فلذا حكم الإمام بخروجه من الإسلام، واصطلاح الضّروريّ في الفقه ليس هو اصطلاح خارج عمّا يُتداول في كتب المنطق.

## ■ المبحث الثّاني: بيان أقسام الضّروريّ والعوامل المؤثّرة به.

**المطلب الأوّل:** أقسام الضّروريّ.

**أوّلًا:** الضّرورة الإسلاميّة.

إنّ عنوان الضّروريّ لم يرد في النّصوص الشّرعيّة، وإنّما ورد عنوان المعلوم عندنا أو المُجْمَع عليه، ولكن بينهما فرق واضح. وأوّل من أشار إلى هذا العنوان هو المقدّس الأردبيليّ، قال: «المراد بالضّروري الّذي يُكفر مُنكره: الّذي ثبت عنده يقينًا كونه من الدّين ولو كان بالبرهان، ولم يكن مُجْمعا عليه»[1]. وقال المجلسيّ: «مالا يكون فيه اختلاف بين جميع الأُمّة من ضروريات الدّين الّتي لا يحتاج في العلم بها إلى نظر واستدلال»[2]. وذكر المُحقّق العامليّ: «ويدخل في الكافر كلّ من أنكر ضروريًّا من ضروريّات الدّين»[3] أو هي الأحكام الّتي قياستها معها سواء صدرت من النّبيّ ﷺ أو الائمة عليهم السّلام[4]. ولذا فإنّ الضرّوريّ الدّينيّ ما كان واضحًا في الدّين، قال الاسترابادي: «إنّ ضروري الدّين هو الّذي علماء ملّتنا وعلماء غير ملّتنا، يعرفون أنّه ممّا جاء به النّبيّ كالصّلاة والزّكاة والحجّ»[5].

والضّروري إنّما يكون ضروريًّا إذا كان ثبوته في الدّين واضحًا وبيّنًا على نحوٍ لا يشعر الإنسان أنّه بحاجة إلى إقامة دليل لإثباته، مثل أصل وجوب الصّلاة والصّوم[6].

إذاً الضّروريّ الإسلاميّ هو الأمر الدّينيّ الّذي وصل إلى درجة من الوضوح في ثبوته في الشّريعة الإسلاميّة بنظر عامّة المسلمين، بحيث لا يرون حاجة إلى الاستدلال عليه وكونه من الدّين.

---

1- الأردبيلي، أ: مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان،3: 199.
2- المجلسي،م: بحار الأنوار،2: 239.
3- العامليّ،م: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة، 2: 37.
4- انظر: الهمدانيّ، مصباح الفقيّه، 8: 13.
5- الاسترابادي، م: الفوائد المدنيّة، ص252.
6- انظر: آل راضي، مجلّة المنهاج، عدد215:46.

**ثانيًا:** الضّرورة المذهبيّة

يُقال هو ما ثبتت ضرورته عند طائفة خاصّة من المسلمين؛ وضرورتُهُ ليست ذاتيةً له، بل هي ناشئة من وضوح الدّليل في الشّريعة عليه، وأدّى ذلك إلى تسالمه عند العرف الخاصّ والعامّ، والضّرورة المذهبيّة تُشكّل شاهدًا على التّسالم والوضوح، لذلك الأمر الدّينيّ وليس دليلاً عليه، ولهذا تسالمت الكتب الاستدلاليّة والفتوائيّة على هذا المصطلح، من دون الخوض في تعريفه وفي بيان حدوده وقيوده حيث نجده في عباراتهم.

ذكر الشّيخ النرّاقي في مسألة إعطاء الزّائد من الفروض للعصبة، دون أصحاب الفروض، قال: «واعتمادنا في بطلانهما على الإجماع القطعيّ الكاشف عن قول الحجّة، بل الضّرورة المذهبيّة...»[1].

أمّا في «عوائد الأيّامط فقد ذكر في معرِض استدلاله على جواز القرعة، وأنّها لكلّ أمر مشكل، «وبالجملة، انعقاد الإجماع على مشروعيّة القرعة أظهر ظاهرًا للفقهاء، بل يمكن ادّعاء الضّرورة المذهبيّة فيه أيضًا»[2].

وذكر السّيّد السّبزواري في واجبات التّشهّد والتّسليم حيث قال ما نصّه: «الثاني الصّلاة على محمّد وآل محمّد فيقول: «أشهد أنّ للنّصّ والإجماع، والضّرورة المذهبية»[3] وغيرها من النّصوص الّتي تدلّ استغناء هذا المصطلح عن التّعريف، ومن ذلك يتّضح:

أولاً: إنّ الضّروريّ المذهبي هو ما كان عند طائفة خاصّة من المسلمين، بحيث بلغ دليله درجة من البداهة الّتي لا يشعر معها النّاس إلى الحاجة على الاستدلال عليه.

ثانيًا: الضّرورة لا تختص بالأمور الواجبة والمحرَّمة، بل هي شاملةٌ إلى المستحبات المكروهات أيضًا.

ثالثًا: ضروريّة الضّروريّ لا يُشْترَط فيها، أن تكون ممتدة في كلّ الأزمنة والأمصار، بل قد

1- النرّاقي،أ: مستند الشّيعة في أحكام الشّريعة، 19: 143.
2- النرّاقي، عوائد الأيام: 653.
3- السّبزواري،ع: مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، 7: 47.

تثبت ضرورية الضّروري في زمانٍ وترتفع في زمان آخر، هذا من جهة الموضوع، أمّا من جهة الحكم فإنّه يترتّب على الموضوعِ فيما لو كان الضّروريّ ممتدًا إلى زمان النّصّ لا الضّروريّ المُستحدَث.

**المطلب الثّاني:** تكفير مُنكر الضّروريّ بين الموضوعيّة والطريقيّة.

ممّا اشتهر بين الفقهاء أنّ مُنكر الضّروريّ كافر، وهو في حدِّ مَنْ أنكر التّوحيد أو الرّسالة، وهذا ما ذكره في مفتاح الكرامة، بعد أن نقل كلمات الفقهاء، قال: «يدخل في الكافر كلّ من أنكر ضروريًّا من ضروريّات الدّين»[1]، ولكن وقع الكلام في أنّ إنكار الضرّوري كافٍ للحكم بكفره، أو لأنّ ذلك راجعٌ لإنكار وتكذيب النّبيّ ﷺ؟ وبعبارة أخرى هل إنكار الضّروري موضوع للحكم بالكفر، أو عنوان مشير يلزم منه إنكار الرسالة؟ في المسألة قولان؛ أحدهما كفاية إنكار الضّروري، والثّاني إنّ موضوع الكفر مركّب من إنكار الضّروري والالتفات الى ملازمة ذلك لتكذيب النّبيّ ﷺ.

ومن الثّمرات لهذا التّفريق بين القولين:

أوّلًا: على القول الأوّل إنكار الضّروري سببٌ مستقلٌّ للكفر، بخلافه على القول الثّاني فإنّ منكر الضّروريّ ليس سبباً مستقلّاً للكفر مالم يؤدِّ ذلك إلى إنكار أصل من أصول الإسلام.

ثانيًا: إذا أخذ منكر الضّروري على نحو الطّريقيّة _ القول الثّاني_ فهنا يمكن تقييده بصورة العلم مثلاً أو غيرها من القيود، بخلافه في صورة أخذه على نحو الموضوعيّة، فإنّه لا يلحظ كون الشّخص عالِمًا أو غير عالم.

وعليه سيكون القول الأوّل أوسع دائرة من القول الثّاني، الّذي يحصر الحكم بالكفر على مَنْ يعلم بالملازمة بين إنكار الضّروري وتكذيب نبوّة النّبيّ ﷺ. أمّا من لا يعلم فهو خارج عن حكم الكفر، ولا شكّ في أنّ القول الثّاني أضيق دائرة من الأوّل. كما أنّ القول الثّاني موافق لجملة من الرّوايات الدّالّة على كفاية الإقرار بالشّهادتين في صدق عنوان المسلم.

ويمكنُ القول: إنّ العلماء الّذين ذهبوا إلى أنّ منكِر الضّروريّ سببٌ مستقلٌّ للكفر، استندوا

1- مفتاح الكرامة، 2: 37.

إلى تَسالم متشرّعي قائم وهو تلازم بين إنكار الضّروريّ وإنكار نبوّة النّبيّ ﷺ، ويمكن القول بأنّه تسالم مدركيّ، لو جاز التّعبير لوجود روايات في هذا المجال.

ثمّ إنّ الرّوايات وإن ذكرت الكفر من دون التّطرق للملازمة بين إنكار الضّروريّ وتكذيب النّبيّ ﷺ كرواية عَبْد اللَّه بْن سنَان قَالَ:» سَأَلْتُ أَبَا عَبْد اللَّه عليه السلام عَن الرَّجُل يَرْتَكبُ الْكَبيرَةَ منَ الْكَبَائر فَيَمُوتُ، هَلْ يُخْرجُهُ ذَلكَ منَ الْإسْلَام؟ وَإنْ عُذّبَ كَانَ عَذَابُهُ كَعَذَاب الْمُشْركينَ، أَمْ لَهُ مُدَّةٌ وَانْقطَاعٌ؟ فَقَالَ:»مَن ارْتَكَبَ كَبيرَةً منَ الْكَبَائر فَزَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ، أَخْرَجَهُ ذَلكَ منَ الْإسْلَام، وَعُذّبَ أَشَدَّ الْعَذَاب، وَإنْ كَانَ مُعْترفاً أَنَّهُ أَذْنَبَ وَمَاتَ عَلَيْه أَخْرَجَهُ منَ الْإيمَان، وَلَمْ يُخْرجْهُ منَ الْإسْلَام، وكَانَ عَذَابُهُ أَهْوَنَ منْ عَذَاب الْأَوَّل»[1]، وهكذا رواية أبي الصّباح الكناني، ورواية عبد الرحيم القصير وغيرها، هذه جملة الرّوايات الّتي ذُكرت، وادُّعي ترتّب الكفر فيها من دون لحاظ ملازمتها لتكذيب النّبيّ ﷺ، فإنه يقال: أوّلًا: بعضها ضعيفة السّند فلا يمكن الاستدلال بها. وثانيًا: لو سُلّم ضعف السّند، فإنّه يقال: إنّها محفوفة بقرائن صارفة عن المراد، ثمّ إنّ إنكار الضّروري يحتاج إلى بيان تعبّدي من الشّارع المقدّس، حيث مهما بلغ فإنّه لا يبلغ مرتبة الإقرار بالشّهادتين فهما ليسا في صفّ واحد، فالإقرار والاعتراف بالشّهادتين يمثلان حقيقة الإسلام، ومنكرهما كافرٌ بلا شكّ سواءً أكان عالماً أم جاهلاً، بخلافه في منكر الضّروريّ الّذي لا يتحقّق مع الجهل به.

وثالثًا: هذه الرّوايات معارضةٌ بروايات أخرى رتّبت الإسلام على مجرد النّطق بالشّهادتين؛ ومنها: رواية سماعة: قُلْتُ لأَبي عَبْد اللَّه عليه السلام: أَخْبرْني عَن الْإسْلَام وَالْإيمَان أَهُمَا مُخْتَلفَان فَقَالَ: إنَّ الْإيمَانَ يُشَارِكُ الْإسْلَامَ وَالْإسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإيمَانَ، فَقُلْتُ:فَصفْهُمَا لي فَقَالَ- الْإسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إلَهَ إلَّا اللَّهُ وَالتَّصْديقُ برَسُول اللَّه ﷺ به حُقنَت الدِّمَاءُ وَعَلَيْه جَرَت الْمَنَاكحُ وَالْمَوَاريثُ وَعَلَى ظَاهره جَمَاعَةُ النَّاس[2]..

وبملاحظة القرائن الصارفة الّتي تمنع الاستدلال برواياته الدّالّة على عدم الملازمة كما في رواية عبد الله بن سنان، أوّلًا: يسأل السّائل: عن مَن يرتكب الكبيرة فيموت؟، أي يسأل عن حال الإنسان المُرتكب للكبيرة في يوم القيامة ويموت قبل توبته، والإمام عليه السلام أجاب السّائل عن

1- الكلّيني، 2: 285.
2- الكافي، 2: 25. ومثله رواية الفُضيل بن يسار.

عذاب ذلك الإنسان، وأنّه يعذّب أشدّ العذاب يوم القيامة. وثانيًا: الرّواية ذكرت مرتكِب الكبيرة هو أعمّ من الضّروريّ وغيره، وعليه فمرتكِب الكبيرة سواء أكانت ضروريّة أم غير ضروريّة. وسواء أكان عالمًا بها أم لم يكن عالمًا؛ وبالتّالي يحكم بكفر الجميع، وهذا مخالِف لِمَا عليه الارتكاز المتشرّعي، من أنّ حديثي العهد بالإسلام، أو من يعيش بعيدًا عن البلاد الإسلاميّة، وأنكر ضروري فلا يحكم بكفره[1].

وعليه فإنّ منكر الضّروري ليس سببًا مستقلاً للكفر، مالم يكن إنكاره راجعًا إلى إنكار أصل من الأصول، الّتي رُتّب عليها عنوان الإسلام، وهي التّوحيد والنّبوّة والمَعاد.

المطلب الثّالث: مدخلية الزّمان ومؤثّريته في الضّروريّ والنّظريّ.

المُراد من الزّمان الخصوصيّات التّأريخيّة والظّروف الجديدة، الّتي تترك تأثيراتها على الافراد والمجتمع، فتغيّر الظّروف وتبدّلها وانعكاس ذلك يقضي إلى وضوح أو غموض في بعض المفاهيم، ويؤدّي ذلك الانعكاس أيضًا إلى فهم وقراءة جديدة في الأدلّة.

ولذا حسب مقتضيات العصر، وما تُنتجُه العلوم البشريّة قد يتغير موضوع ما، أو قيد من قيوده، فيتغيّر بتبعه الحكم الّذي كان منصبًا عليه في زمان سابق على هذا التّغيّر، كحكم الشّطرَنْج فإنّه عُدّ من القمار في زمان سابق ولذا حكم الفقهاء بحرمته، ولكن في زمان لاحق ونتيجة للتّغير الظّرفي وأنّه عمليّة تعليميّة ذِهنيّة تُغيّر حكمه من الحرمة إلى الجواز لتغير الموضوع حيث أنّ الحكم تابعٌ للموضوع.

إذاً المُراد من الزّمان هو الظّرف الحاوي للخصوصيّات والعلاقات الّتي تؤدّي إلى الحركة في المفاهيم، فتحوّلها من الضّروريّة إلى النّظريّة أو بالعكس، أو قد يكون المفهوم ضروريًّا، ولكن بمرور الزّمان يصبح أكثر ضرورة لإنّ مراتب الضّروريّ متغيّرة بين الوضوح والأوضح. وهذا ما يعبر عنه في التّأثير الزّمكاني في علم الفقه عمومًا، وفي المفاهيم خصوصًا الّتي تتبدّل تِبْعًا لذلك.

وما يهمُنا هنا، كيف يؤثّر الزّمان في الضّروريّ والنّظريّ؟

الحديثُ في الأمر الدّينيّ الّذي يُوصف بالضّروريّ تارةً وبالنّظريّ أخرى، ولهذين الوصفين

1- الهمداني، مصباح الفقيه، 7: 276.

عوامل مؤثّرة فيهما تجعل الشّيء ضروريًّا أو نظريًّا، ومن هذه العوامل ما يرجع إلى نفس المنظومة الدّينيّة، ولنسمِّهِ العامل الدّاخلي الّذي يفرض وضوح الشّيء في نفسه، كما لو بيّن الشّارع من خلال نصوص متعددة، اهتمامه بأمر ما كالصّلاة والزّكاة والحجّ مثلاً، فلا شك أن الصّلاة تصبح من الضّروريّات الواضحة الّتي لا تقبل اللّبْس في الشّريعة الإسلاميّة، وهناك عوامل أخرى خارجيّة كعنصر الزّمان -محلّ الكلام- وهو من أهمّ العناصر الّتي تلعب دورًا أساسيًّا في ضروريّة الضّروري وفي نظريّة النّظريّ، خصوصًا إذا التفتنا إلى أنّ الضّروريّة والنّظريّة وصفان يلحقان الشّيء بعد ثبوته، وليسا ذاتيين له، وهما وصفان متغيران تبْعًا لعوامل متعدّدة، والظّروف والخصوصيّات الزّمانيّة أهم هذه العوامل. فقد يروّج بين عامّة المسلمين مفهوم في عصر بحيث يصير من الوضوح بمكان، لا يمكن رفع اليد عنه، ويؤدّي إلى جعله من أُسس الدّين، والحال أنّه قد يكون من البدع الدّاخلة على التّعاليم الحنيفيّة الشّريفة، وبالعكس قد يتراجع بين المسلمين ما أسهم وضوح بعض المفاهيم بحيث لا يمكن تمييزه، من شدّة ادلهمام الضّبابيّة الّتي وضعتها القوّة الحاكمة أو المهيمنة على الثّقافة العامّة والفكر المجتمعيّ[1]. ولنقلْ الضرّوريّة والنّظريّة مرتبطة -ببُعْدِها الخارجيّ--،لو جاز التّعبير- بوعي النّاس ووسائل الاعلام، والحالة التّوعويّة للمجتمع التي تفرض سياسة معيّنة في التّقديم والتّأخير لحركة المفاهيم. فلذا ربمّا كان الحكم ضروريًّا من أوّل الأمر، ثمّ عرضه الخفاء بسبب الحوادث فصار نظريًّا، وربمّا كان الأمر بالعكس.

وبناءً على تعريف الضّروري من أنّه: الأمر الّذي وصل إلى درجة من الوضوح في ثبوته في الشّريعة الإسلاميّة، بحيث لا يرون حاجة إلى الاستدلال عليه وكونه من الدّين، فإنّ الضّروريّ ـ الدّينيّ أو المذهبيّ ـ له مراتب تتفاوت في نسبة الوضوح والبيان، وهذا التّفاوت يكون لعنصر الزّمان المؤثّريّة فيه، ولنبيّن ذلك من خلال المثال: فقد نجد مفهومًا دينيّا في مطلع التّشريع واضحًا جليًّا ولكن بمرور الزّمن ونتيجة الخصوصيّات والظّروف السّياسيّة أو الاجتماعيّة أو الفكريّة ـ يصبح مفهومًا مُكتسبًا منزويًا ضبابيّا، فالزّواج المؤقّت-المتعة- مثلاً كان في زمان النّصّ متعارفاً جليًّا كما ورد في أحاديث متعدّدة، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ قَالَ:» قَالَ عُمَرُ «مُتْعَتَانِ كَانَتَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَ)، أَنَا أَنْهَى عَنْهُمَا وَأُعَاقِبُ عَلَيْهِمَا، مُتْعَةُ النِّسَاءِ، وَمُتْعَةُ الْحَجِّ«. وفي رواية

1- رضا، علي سليمان، مجلة المنهاج عدد46: 280.

ايوب:»أَنَا أَنْهَى عَنْهُمَا وَأَضْرِبُ فِيهِمَا»[1].

تجدرُ الإشارة في أنّ ضروريّة الضّروري لا فرق بينها على المستوى العقديّ أو الفقهي، نعم تتجلّى الضّرورة العقديّة أكثر من الفقهيّة، لعوامل أخرى كاهتمام الشّارع بها أو تقوّم الدّين بها.

كما ممّا لا ينبغي الإغفال عنه، أنّ الضّرورة الّتي نتحدّث عنها هنا، هي الضّرورة الّتي تكون متّصلةً إلى زمان النّصّ لا الضّرورة المستحدَثة في الزّمان اللّاحق، لإنّ ذلك ممّا لا حجّيّة له، ولهذا أشار السّيّد الحائري: «إنّ ما تدلّ عليه ضرورة المذهب، بحيث لا يمكن أن نحتمل خطأه، يجب أنْ تدلّ عليه ضرورة المذهب من أوّل الزّمان القريب. عصر تشريع المذهب لا ضرورة المذهب في هذا الزّمان»[2].

المبحث الثّالث: الإمامة بين الضّرورة المذهبيّة والضرورة الإسلاميّة.

السّؤال الّذي ينقدح في الذّهن: أنّ الإمامة الّتي يعتقد بها المسلمون الشّيعة ويعدونها أصلاً من أصول الدّين، هل هي ضرورة إسلاميّة أو ضرورة مذهبيّة؟

والبحثُ في هذه المسألة ليس بالأمر الهيّن، بالنّظر إلى الاختلاف الشّديد فيها بين العلماء، وثانيًا النّتيجة الّتي ينتهي إليها البحث، وبمراجعة كلمات الفقهاء والرّوايات الّتي استندوا إليها، يمكن الخروج بنتيجةٍ للمسألة المطروحة.

واختلافُ آراء الفقهاء في المسألة كما يُلاحَظ بالتّتبع، لم يكن في حكم المسألة، وإنّما يرجع إلى ضبابيّة الموضوع وعدم تنقيحه، حيث بُحِثتْ هذه المسألة استطرادًا في نجاسة الكافر، ولم تُبحث بحثًا مستقلاً، حيث طرحوا السّؤال التّالي: مَنْ أنكر الإمامة هل يُحكم بنجاسته أو لا؟ وهل هناك ملازمة بين كونه نجساً والحكم بكفره؟.

والموضوع الّذي ينبغي بيانه: هو ضروريّة الإمامة ونظريتها، لا أنّ الإمامة أصلاً أو فرعًا في

1- أُنظر: البروجردي، ح: منابع فقه الشيعة، 26: 90.
رضا، علي سليمان، مجلة المنهاج عدد46: 280.
أُنظر: البروجردي، ح: منابع فقه الشيعة، 26: 90.
2- الحائريّ، ك:القضاء في الفقه الإسلاميّ، 318.

الدّين، فيُسأل: هلِ الإمامة من ضروريّات الدّين أو ليس كذلك؟ وهل الإمامة شأنُها كالصّلاة والصّوم... أو لا؟

وبالنّظر إلى الرّوايات الواردة في الإمامة، لا شكّ في أنّها تحتلّ المكانة الكبيرة في المنظومة العقديّة الإسلاميّة بالوفاق، والّتي هي خلافة الرّسول في إقامة الدّين وشؤون الدّنيا، ووجوب اتّباع الإمام على الأمّة، كما ذكره التّفتازانيّ في التّعريف المتقدّم الذّكر، وقد ذُكرت أدلّة قرآنيّة وروائيّة للاستدلال عليها.

منها قولُه تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾[1]، المستفادُ أنّ هناك جزءًا مُهماً وخطيرًا من الرّسالة لم يُبلّغْه رسول الله ﷺ بعدُ، وهذا الجزء يعادل تبليغ الرّسالة بكاملها، وقد ثبت في محلّه، أنّ هذا الجزء من الرّسالة هو إيكال إمامة وقيادة الأمّة لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ولأنّ الإمامة مكمِّلة للنّبوّة وحافظة للرّسالة من الضّياع، وهذا المعنى توضّحه الآية الكريمة: ﴿**...الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...** ﴾[2]، فالشيّء الّذي كمّل به الدّين بنزوله وإبلاغه للنّاس هو إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وولايته. قال الطّباطبائيّ: «إنّ الله تعالى بيّن أحكامًا كثيرة، في أيّام كثيرة، فما بال هذا الحكم في هذا اليوم قد خصّه الله بالمزيّة فسمّاه إكمال الدّين وإتمام النّعمة؟»[3].

ومنها ما ورد بتعابيرَ مُختلفة، ودلّت على خطورة عدم الاهتمام كما في هذا التّعبير: (منْ ماتَ وليس في عنقه بيعة، مات ميتةً جاهليّة) أو (منْ مات وليس عليه إمام، فإنّ موتته موتة جاهليّة) أو (من مات بغير إمام مات ميتة جاهليّة)[4].

وفي طائفة أخرى من الرّوايات وردت بتعبير: (لا تخلو الأرض من حجّة)، كما ورد عن الإمام الصّادق عليه السلام: (ولولا ما في الأرض منّا لساخت بأهلها، ثمّ قال: ولم تخلُ الأرض منذ

1- المائدة:67.
2- المائدة:3.
3- الطّباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، 5: 173-174.
4- البُخاريّ، صحيح البخاريّ، ج5، ص13.

خلق الله آدم من حجّة لله فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور، ولا تخلو إلى أن تقوم السّاعة من حجّة لله فيها)[1].

هذه الأدلّة تُثبت لنا أن الإمامة بين المسلمين كانت ذا أهميّة كبيرة، نتيجة تأكيد الشّارع المقدّس على أمرها.

ولكنْ ممّا ينبغي التّنبيه إليه، أنّه لا ملازمة بين كون الشّيء مهمًّا في الشّريعة الإسلاميّة وبين ضروريته، حيث ذكرنا أنّ الظّروف لها مدخليّةٌ في ضروريّة الضّروريّ ونظريّته. فإنّ هذين الوصفين _أعني الضّروريّ والنّظريّ_ من العوارض على الأمر الدّينيّ، وبالنّظر إلى الظّروف السياسيّة والاجتماعيّة، الّتي سادت الأمّة الإسلاميّة بعد رحيل النّبيّ ﷺ، وتحوّل الماكنة الإعلاميّة الإسلاميّة إلى أداة بيد من السّلطة، الّتي وُلِّيَت أمر المسلمين في انقلابٍ فاضح، كان من الطبيعي أن تشكّل أرضيّة تطرح فيها أفكارها المناسبة لديمومة سلطتها، وبالتّالي تنشر ما يكون ملائمًا للسّلطة، وتنفي ما يعارض أفكارها، أو تنشر فكرًا مغايرًا لِمَا هو ثابت في الأذهان لتزلزله. وبالتّدريج سادت الأفكار السّلطوية_بغضّ النّظر عن صوابيتها وخطئها_ في ذلك الزّمن، وكانت نتيجة ذلك تقدّم بعض المفاهيم، وتأخّر البعض الآخر، أو إهماله، وأصبح الضّروري نظريًّا، والنّظريّ ضروريًّا. ومن هذه المسائل الإمامة، فقد فُسّرت بنحو بعيدًا عن روح النّصّ الإسلاميّ، وأضحى مَنْ يتقلّد أمور المسلمين، ولو بالسّيف، ينتحل صفة أمير المؤمنين ويكون خليفةً للمسلمين؛ وهذا ما آلت إليه شؤون المسلمين بعد رحيل رسول الله ﷺ، حيث أخذت قيادة الأمّة طريقها في قبائل معيّنة، وأصبح الحكم وراثيًّا ضمن قبائل معيّنة تمثّلت في بني أُميّة وبني العبّاس، وأصبح النّصّ النّبويّ المُتواتِر المتمثّل في (إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي...)[2] من الأمور النّظريّة على عامّة النّاس.

ولكن كوْن الإمامة أصبحت نظريّة عند عوامّ المسلمين، لا يعني أنّها نظريّة عند الخواصّ أيضًا، بل هي ضرورة من ضروريّات الدّين عند الرّعيل الأوّل من المسلمين والصّحابة، وهؤلاء كان قد ثبت لهم ذلك من خلال أقوال وأفعال النّبيّ ﷺ والّتي نقلها القاصيّ والدّانيّ، والأدلّة

1- المجلسيّ، بحار الأنوار، 23: 6،ح 10.
2- ابن بابويه، كمال الدّين وتمام النعمة؛1: 234.

الّتي بلغت حدّ التّوَاتُر، كما في حديث الثّقلين وغدير خُمّ وغيرها، تُدلّل بما لا يدع الشّكّ على أنّ الإمامة قد بلغت حدّ الضّرورة بينهم. نعم، قد وقعت الشّبهة لمن جاء بعدهم من الأجيال اللاّحقة من المسلمين، ففهموا بسبب إخفاء القدماء أنّ الإمامة ليس منصبًا إلهيًّا، بل ما تجتمع عليه الأمّة من خلال الشّورى، وأنّها من فروع الدّين، فأتوا بتفسيرٍ على خلاف ما نصّه النّبيّ ﷺ. يقول السّيد الخُمينيّ(قده): «إنّ أصلَ الإمامة كان في الصّدر الأوّل من ضروريّات الإسلام... ثمّ وقعت الشّبهة للطّبقات المتأخّرة؛ لشدّة وثوقهم بالطّبقة الأُولى...»[1]. وعليه فإنّ الإمامة ليست ضرورة دينيّة، فلا يُحكم بكفر من ينكِرها من طوائف المسلمين في زماننا الحاضر لعدم وضوح ضروريتها عندهم، يقول السّيّد الصّدر: «إنّ المُراد بالضروريّ الّذي ينكره المخالف، إنْ كان هو نفس إمامة أهل البيت( عليهم السّلام) فمِنَ الجليّ أنّ هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضّرورة، ولو سلّم بلوغها حدوثًا تلك الدّرجة، فلا شكّ في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة؛ لِمَا اكتنفها من عوامل الغموض[2]. إذا الإمامة لم تبلغ درجة الضرّورة عند طوائف المسلمين مفهومًا ومصداقًا أيضًا، فالإمامة لها الاهتمام الكبير في أوساط المسلمين من دون أن تكون ضروريّة.

ثم يُقال هل الإمامة ضرورة مذهبية؟

لا خلاف بين فقهاء ومتكلمي الطائفة الإمامية الشيعية في أنّ الإمامة من ضروريات المذهب الشيعي الإثني عشري.

إما ما يُنبه به على ضرورية الإمامة في الطائفة الشيعية:

أولاً: تسالم علماء الطائفة بل عوامهم على أمر الإمامة، بل لا تجد من يختلف في هذا الأمر بينهم من عصر النص الى زماننا الحاضر.

ثانيًا: جملة من علماء الإماميّة صرّحوا بضروريّة الإمامة في مؤلّفاتهم؛ قال العلامة الحِليّ: «إنّ الإمامة من أركان الدّين وأصوله، وقد علم ثبوتها من النّبيّ ﷺ ضرورة...»[3]. وقال المقدّس

1- الخّمينيّ، ر:، كتاب الطّهارة، 3:470.
2- أنظر: الصدر، م: بحوث في شرح العروة الوثقى، 11: 396.
3- الحليّ، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، 8: 360.

الأردبيليّ: «لا فرق في الحكم الّذي ينكره بين كونه ضروريًّا في الدّين أو ضروريًّا في المذهب، فلو أنكر إماميّ قول إمامه الّذي يعتقد عصمته مع ثبوت ذاك القول وتحقّقه عنده، يكفر و يرتدّ و يكون كرادّ النّبيّ ﷺ»[1]. وقال: في أنوار الفقاهة في بيان مصاديق المنكِر للضرّوريّ:»... وبالأئمّة الاثني عشر وبما جاؤوا به إجمالّ واعدم إنكار ضروريّ من ضروريّات الدّين أو ضروريًّا من ضروريّات المذهب كعصمة الأئمّة عليهم السلام»[2]. هذه الكلمات وغيرها تكشف بما لا يدع الشّك أنّ الإمامة من ضروريّات المذهب، بل يمكن القول إنّ المنازعة فيما بينهم على كونها من ضروريّات الدّين أو المذهب، راجعة إلى وضوحها في الثّاني كما قرّر ذلك صاحب الحدائق في حدائقه[3].

المبحث الرّابع: منكِر الضّرورة المذهبيّة_الإمامة_ والموقف الفقهيّ منه.

ذكرنا أنّ الإمامة في المنظومة العقديّة الشّيعية تمثّل الفصل المقوّم لها، ولا يكاد أن يكون هناك مفهومًا دينيًّا أوضح منه في الفكر الشّيعي، لأسباب تأريخيّة وسياسيّة جعلت هذا المفهوم من أوضح الواضحات، ولذلك فقد أُلّفت مئات الكتب في إثباتها أو في الاستدلال عليها.

وبما إنّ كلامنا في منكِر الإمامة_الضّرورة المذهبيّة_ لا لعنوانها بل لكونها من ضروريّات المذهب، فهل مُنكرها_مع العلم والالتفات من دون شبهة في ذلك_ يُحكَم بخروجه عن الإسلام، وبالتّالي الحكم بكفره؟ أو يكون خارجًا عن خصوص المذهب ولا يكون مؤمنًا بالمعنى الأخصّ؟

وهذا البحث لم يسلّط الضّوء عليه في الأبحاث الفقهيّة بالمساحة الكافيّة، ولذا قد اكتفى البعض في بيان حكمه من دون التّشريح لفروعه ولوازمه، ولذا فأنّ في المسألة قولان:

القول الأوّل: وهو ما ذهب إليه جملة من العلماء، حيث ذكروا في أن منكر الإمامة يبعُد الحكم بإسلامه، وقد ذكر العلاّمة الحِليّ في مسألة مستحقّ الزّكاة: «إنّ الإمامة من أصول المذهب، والجاحد فيها لا يكون مصدقًا للرّسول ﷺ فيما جاء به فيكون كافرًا غير مستحقٍّ للزّكاة»[4].

وقال المازندرانيّ في شرحه على الكافي: «ومن أنكرها_الولاية_ وهو كافر بهما، فقد أنكر أعظم

1- مجمع الفائدة والبرهان،13: 209.
2- كاشف الغطاء، ح: أنوار الفقاهة،3: 99.
3- الحدائق الناظرة، 5: 183.
4- أُنظر: الحليّ،ح: منتهى المطلب، 8: 359.

ما جاء به الرّسول ﷺ وأصلا من أصوله»[1].. وأمّا من المتأخّرين ذهب صاحب الحدائق الى كفر منكر الولاية:» ولا شكّ في أن المنكِر لشيء منها لا مؤمن ولا مسلم»[2]. وقال اليزديّ في حاشية فرائد الأصول حيث قال: «إنّ كان من الفِرقة المحقّة، فإنْ أنكر_ مع العلم بأنّه من الدّين لأجل الضّرورة أو غيرها_ فلا ريب في كفره لرجوعه إلى إنكار الدّين، وإنْ أنكره_ لا مع العلم لشبهة أو جهل_ فالظّاهر كفره أيضًا، لظاهر بعض الأخبار الحاكم بكفره إلّا أن يتوب»[3] وقال الأردبيليّ: «الضرّوري الّذي يكفّر منكره الّذي ثبت عنده يقينا كونه من الدّين، ولو بالبرهان ولو لم يكن مُجمَعًا عليه»[4].

القول الثّاني: إنّ منكِر الإمامة ـ الضّرورة المذهبيّة ـ لا يكون مؤمنًا بالمعنى الأخصّ.

نعم لا شكّ في أنّ المتأخّرين من الفقهاء التفتوا إلى ذلك وقالوا: «إنّ منكِر الضّروريّ المذهبيّ لا يُعدّ خارجًا من حريم الإسلام، بل غاية ما يلزم الخروج عن المذهب لإن إنكاره إنكارٌ لضرورة مذهبيّة، فلا يكونُ مؤمنًا بالمعنى الأخصّ.، وهذا ما صرّح به السّيّد الخمينيّ(قده) في معرِض ردّه على صاحب الحدائق، حيث قال: «إنّ الإمامة بالمعنى الّذي عند الإمامية، ليست من ضروريّات الدّين، فإنّها عبارة عن أمور واضحة بديهيّة عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضّرورة عند كثير على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة. نعم هي من أصول المذهب، ومنكِرها خارج عنه، لا عن الإسلام»[5]. وذكر الوحيد البهبهانيّ: «وضروري المذهب منكِره خارجٌ عن الإيمان»[6]. وقال كاشف الغطاء: «ومنكر ضروري المذهب يحكم عليه بالخروج من المذهب»[7]، وذهب إليه العلّامة المجلسيّ في رسالته الفارسيّة المسمّاة بحق اليقين:» في أنّ منكِر ضروريّ المذهب يُحكم بخروجه عن المذهب»[8].

1- المازندرانيّ، محمّد بن صالح، شرح الكافي، 5: 186.
2- أُنظر: البحرانيّ، يوسف، الحدائق النّاضرة،5: 176.
3- اليزديّ النّجفيّ، حاشية فرائد الأصول،1: 672.
4- الأردبيليّ، مَجمَع الفائدة والبرهان، 3: 199.
5- الخميني، كتاب الطّهارة، 3: 465.
6- الوحيد البهبهانيّ، م: الرّسائل الأصوليّة، 269.
7- كاشف الغطاء، ج: كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغرّاء، 2: 18.
8- أنظر: المجلسي، م: حقّ اليقين، 354.

ويقول السّيد الخوئيّ في فقه الشّيعة: « وإنكار ضروريّ المذهب لا يوجب الكفر»[1].

والمتأمّل في كلمات المتأخّرين، فإنّ إنكار الضّروريّ المذهبيّ لا يوجب الخروج عن الإسلام، وذلك لعدم كفاية الدّليل على ذلك.

وما ذكر في الرّوايات منْ كفر منكر الولاية، فإنّ المراد من الولاية هنا لا بمعنى الخلافة، بل بمعنى الحبّ والولاء، وهذا لا إشكال في أنّه من الضّروريّات، ثمّ لو سلّم ذلك_ كون المراد من الولاية هي الخلافة_ فلابدّ من القول إنّ الكفر المراد به ما يقابل الإيمان وليس ما يقابل الإسلام؛ ضرورة إناطة الإسلام بالشّهادتين وهذا ما صرّحت به جملة من الرّوايات الّتي تقدّم ذكرُها كما هو ظاهر رواية سماعة حيث قال:» قُلْتُ لأَبِي عَبْد اللَّه عليه السلام أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَهُمَا مُخْتَلِفَانِ؟ فَقَالَ:» إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ/ وَالْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ. فَقُلْتُ:» فَصِفْهُمَا لِي»، فَقَالَ: الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالتَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ، وَعَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاكِحُ وَالْمَوَارِيثُ، وَعَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ...»[2]. وهذه الرّوايات ترتّب ظاهر الإسلام على الشّهادتين.

قد يقال إنّ كفاية الشّهادتين لخصوص من دخل الإسلام ابتداءً، وأمّا بعد دخول الإسلام فإنّ الولاية تكون من شروط الإسلام[3]، فدخول الإسلام يفرض على الإنسان المسلم شروطًا وواجباتٍ، ومنها الولاية.

قلت: «إنّ ما يعتبر في حقيقة الإسلام، بحيث يُقال للمتديّن به إنّه مسلم، ليس إلّا الاعتقاد بالأصول الثّلاثة، أو الأربعة؛ أيْ الأُلوهيّة، والتّوحيد، والنّبوّة، والمَعاد على احتمال، وسائر القواعد عبارة عن أحكام الإسلام، ولا دخل لها في ماهيته؛ سواء عند الحدوث أم البقاء، فإذا فرض الجمع بين الاعتقاد بتلك الأُصول وعدم الاعتقاد بغيرها لشبهة -بحيث لا يرجع إلى إنكارها- يكون مسلماً.

نعم، لا يمكن الجمع بين الاعتقاد بالنّبوّة، مع عدم الاعتقاد بشيء من الأحكام، وهذا بخلاف

1- الخوئيّ، أ:فقه الشّيعة، 3: 155.
2- الكليني، الكافي،2: 25.
3- الانصاري، م: الطهارة، 5: 173.

بعضها -ضروريًّا كان أو غيره- لأجل بعض الشّبهات والاعوجاجات. فإذا علم أنّ فلانًا اعتقد بالأُصول، والتزم بما جاء به النّبيّ ﷺ إجمالاً الّذي هو لازم الاعتقاد بنبوّته، لكن وقع في شبهة من وجوب الصّلاة أو الحجّ، وتخيّل أنّهما كانا واجبين في أوّل الإسلام مثلاً، دون العصور المتأخّرة، لا يقال إنّه ليس بمسلم في عرف المتشرّعة.

وتدلّ على إسلامه الأدلّة الدّالّة على أنّ الإسلام هو الشّهادتان.

ودعوى أنّهما كافيتان في حدوث الإسلام، وأمّا المسلم فيعتبر في إسلامه أمور أخرى زائداً عليهما، خالية عن الشّاهد، بل الشّواهد في نفس تلك الرّوايات على خلافها، كما في حسنة حُمران، والإسلام:» ما ظهر من قول أو فعل، و هو الّذي عليه جماعة النّاس من الفِرَق كلّها، وبه حقنت الدماء»، وغيرها ممّا تقدّم ذكرها. والإنصاف إنّ دعوى كون الإسلامِ عبارةً عن مجموع ما جاء به النّبي ﷺ وتركِ الالتزام ببعضها - بأيّ نحو - موجبٌ للكفر، ممّا لا يمكن تصديقها[1]...

وعليه فالمرجح من ذلك، هو القول الثّاني وإنّ المنكِر للضّرورة المذهبيّة يُحكَم بإسلامه، غاية الأمر لا يكون مؤمنًا بالمعنى الأخصّ، وأمّا القول الأوّل بتمامه غير تامّ لعدم الدّليل وخلوّه من الشّواهد.

## ■ النّتائج:

1 - عنوان الضّروريّ والنّظريّ نحو عنوانٍ وصفي متغيّر بحسب الظّروف والعوامل، الّتي لها مدخلية في تقدّم المفهوم أو تأخّره، فلذا قد يكون الأمر الدّينيّ أو المذهبيّ ضروري في زمان ونظري في زمان آخر، ولكن الضّروري المُعتَبر في البحث ما كان متّصل الضّرورة بزمان النّصّ لا الضّروري المستحدَث.

2 - مصطلح الضّروري لم يرد ذكره في صريح الرّوايات، وقد ذُكر في كلمات الفقهاء المتقدّمين

1- أُنظر: الخُميني، كتاب الطّهارة، 3: 468.

بعناوين منها «المُجمَع عليه»، و«المعلوم عندنا». نعم تشكّل بحث منكِر الضّروري في أبحاث المـتأخّرين.

3 - منكِر الضّروري لا يكون موضوعًا مستقلاً للكفر، بل هو موضوع مركّب منه ومن ملازمة الإنكار إلى تكذيب النّبيّ ﷺ، فلم يؤخذ على نحو الموضوعيّة.

4ـ المنكِر للضّرورة المذهبيّة لا يخرجه ذلك عن الإسلام، غاية الأمر لا يكون داخلاً في حريم الإيمان.

## ■ المصادر والمراجع


القرآن الكريم

1 ـ ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، قم، دار النّشر: مكتب الاعلام الإسلاميّ،1404هـ ق، ط1.

2 ـ أبن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، النّاشر: دار الصّادر، 1414هـ ق، ط3.

3 ـ الفيومي، أحمد بن محمّد، المصباح المنير فى غريب الشّرح الكبير للرّافعى، قم، النّاشر: مؤسّسة دار الهجرة، 1414هـ ق، ط2.

4 ـ المطرزيّ، ناصر بن عبد السّيّد، المغرّب في ترتيب المعرّب، سوريا ـ حلب، النّاشر: مكتبة أسامة بن زيد، 1979م، ط1.

5 ـ ابن سيده، عليّ بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت، النّاشر: دار الكتب العلميّة، 1421هـ ق، ط3.

6 ـ الرّاغب الأصفهاني، حسين بن محمّد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، النّاشر: دار القلم، 1412 هـ. ق، ط1.

7 ـ الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، دمشق، النّاشر: جلد، دار الفكر، 1420 هـ. ق، ط1.

8 ـ التّهانونى، محمّد علي بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛ بيروت، النّاشر: مكتبة لبنان ناشرون، 1996 م، ط1.

9 ـ الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى،قم، النّاشر: دار التّفسير، 1374ه ش، ط3.

10 ـ صاحب الجواهر، محمد حسن بن باقر، تحقيق: عباس القوجاني، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت، النّاشر: دار إحياء التراث العربي، ط7.

11 ـ التّفتازاني، مسعود بن عمر، المحقّق: عبد الرحمن عميرة، شرح المقاصد، إيران، النّاشر: الشّريف الرضي،: 1412هـ ق، لا.ط.

12 ـ الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهر، الباب الحادي عشر، بيروت، النّاشر: دار الأضواء، 1417 ه ق، ط2.

13 ـ السّبحانيّ التّبريزي، جعفر، محاضرات في الإلهيّات على هدى الكتاب والسّنة، قم، النّاشر، مؤسّسة الإمام الصادق ع، 1413هـ ق، الطّبعة الجديدة.

14 ـ الكلّيني، محمّد بن يعقوب، المحقّق: علي أكبر غفاري، الكافي، طهران، النّاشر: دار الكتب الإسلامية، 1407هـ ق، ط2.

15 ـ الحسينيّ العامليّ، محمّد جواد، المحقّق: محمّد باقر الخالصيّ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة، قم، النّاشر: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابع لجماعة المدرّسين، 1419ه ق،ط1.

16 ـ المقدّس الأردبيليّ، أحمد بن محمّد، المحقّق: الحاج آقا مجتبى العراقي، علي بناه الاشتهاريّ، آقا حسين اليزديّ، مجمَع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم، النّاشر: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، 1405ه ق، لا.ط.

17 ـ الأسترآبادي، محمّد أمين بن محمّد شريف، الفوائد المدنيّة، قم، النّاشر: مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة،:1424ه ق، ط1.

18 ـ الهمدانيّ، رضا بن محمّد هادي، مصباح الفقيه، إيران ـ قم، النّاشر: المؤسّسة الجعفرية لأحياء التّراث، 1417ه ق، ط1.

19 ـ المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الإئمّة الأطهار ع، بيروت، النّاشر: دار إحياء التّراث العربي،1403هـ ق، ط2.

20 ـ ابن بابويه، محمّد بن علي، المحقّق: علي أكبر غفاري، من لا يحضره الفقيه، قم، النّاشر: دفتر انتشارات إسلامي التّابع لجماعة المدرّسين، 1413ه ق، ط2.

21 ـ الأنصاري، مرتضى، الطّهارة، قم، النّاشر: المؤتمر العالميّ للشّيخ الأعظم الأنصاري،1415ه ق، ط1.

22 ـ الحليّ، الحسن بن يوسف، المحقّق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مشهد، النّاشر: العتبة الرّضويّة المقدّسة، 1412ه ق، ط1.

23 ـ الخمينيّ، روح الله، كتاب الطّهارة، قم، النّاشر: مؤسّسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخمينيّ، 1434 هـ ق، ط3.

24 ـ النرّاقيّ، أحمد بن محمّد مهدي، مستند الشّيعة في أحكام الشّريعة، قم، النّاشر: مؤسّسة آل البيت ع لإحياء التّراث، 1429هـ ـ ق، ط1.

25 ـ النرّاقيّ، أحمّد بن محمّد مهدي، المحقّق: مركز الأبحاث والدّراسات الإسلاميّة، عوائد الأيّام، قم، النّاشر: مكتب النّشر التّابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1417ه ق، ط1.

26 ـ الطّباطبائيّ القميّ، تقي، هداية الأعلام إلى مدارك شرائع الأحكام، قم، النّاشر: محلاّتي، 1425ه، ط1.

27 ـ الموسويّ السّبزواريّ، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام، قم، النّاشر: السّيد عبد الأعلى السّبزواري، 1413هـ ق، ط4.

28 ـ الصّدر، محمّد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، قم، النّاشر: مركز الأبحاث والدّراسات التّخصصيّة للشّهيد الصّدر، 1421ه ق، ط1.

29 ـ البروجردي، حسين، منابع فقه الشّيعة، إيران ـ قم، النّاشر: فرهنك سبز، 1392ه ش، ط1.

30 ـ البحراني، يوسف بن أحمد، المحقّق محمد تقي الإيرواني, وعبدالرّزاق المقرّم. المقدِّم

عبد العزيز الطّباطبائيّ، الحدائق النّاضرة في أحكام العترة الطّاهرة، قم المقدّسة، النّاشر: مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، 1363 ه ش.

31ـ بن حنبل، أحمد، مسند أحمد، بيروت، النّاشر: دار الصّادر، لا.ت، لا.ط.

32ـ المازندراني، محمّد صالح بن أحمد، تعليق: أبو الحسن الشّعراني، شرح الكافي (الأصول والرّوضة)، طهران، النّاشر: المكتبة الإسلاميّة، 1382 هـ ق.

33ـ الآمُليّ، محمّد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، 1384هـ ش.

34ـ الطّباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، النّاشر: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1390ه ش، ط2.

35ـ آل راضي، محمّد هادي، مجلّة المنهاج، ضروريّات الدّين والمذهب (دراسة في المنطلقات في ظاهر التّكفير ـ القسم الثّاني)، العدد: 47، النّاشر: مركز الغدير للدّراسات ـ إيران، خريف 2007م.

36 ـ اليزدي النّجفي، محمّد إبراهيم، المقرر: محمّد كاظم اليزدي، حاشية فرائد الأصول، قم، النّاشر: دار الهدى، ط1.

37 ـ ابن بابويه، محمّد بن على، المحقّق: علي أكبر غفاري، كمال الدّين وتمام النّعمة، إيران ـ تهران، النّاشر: إسلاميّة، 1395ه ق، ط2.

38 ـ كاشف الغطاء، حسن، أنوار الفقاهة، النّجف الأشرف، النّاشر: مؤسّسة كاشف الغطاء العامّة، 1422ه ق.

39 ـ سرور، إبراهيم حسين، المعجم الشّامل للمصطلحات العلميّة والدّينيّة، بيروت، النّاشر: دار الهادي، 1429ه ق، ط1.

40 ـ البُخاريّ الجعفيّ، محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، لبنان ـ بيروت، النّاشر: دار الفكر، 1401ه ق.

41 ـ الحاكم النّيسابوري، أبو عبد الله محمّد عبد الله، المستدرك على الصّحيحين، بيروت،

النّاشر: دار الصادر.

42 ـ الحائريّ، كاظم، القضاء في الفقه الإسلاميّ،قم، النّاشر: مجمع الفكر الإسلاميّ، سنة الطّبع: 1436هـ ق، ط6.

43 ـ آل راضي، محمّد هادي، مجلّة المنهاج، ضروريّات الدّين والمذهب (دراسة في المنطلقات في ظاهر التّكفير ـ القسم الأوّل)، العدد: 46، النّاشر: مركز الغدير للدّراسات ـ إيران، صيف 2007م.

44 ـ رضا، سليمان علي، مجلّة المنهاج، ضروريات الدّين (دراسة في معايير الكفر والإسلام)، العدد:46، النّاشر: مركز الغدير للدّراسات ـ إيران، سنة النّشر: صيف 2007م.

45. الوحيد البهبهانيّ، محمّد باقر بن محمد أكمل، الرّسائل الأصوليّة، قم، الناشر: مؤسّسة العلاّمة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، 1416هـ ق،ط1.

46 ـ كاشف الغطاء، جعفر بن خضر، كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الغرّاء، قم، النّاشر: مكتب الإعلام الإسلاميّ في الحوزة العلميّة بقم، 1420ه ق،ط1.

47 ـ المجلسيّ، محمّد باقر، حقّ اليقين، إيران ـ طهران، النّاشر: منشورات الإسلاميّة، لا.ت، لا.ط.

48 ـ الخوئيّ، أبو القاسم، فقه الشّيعة (كتاب الطّهارة)، قم، النّاشر: مؤسّسة آفاق، 1418 هـ ق.

# المخلدون في النار - دراسة في آراء علماء الإمامية -

**أحمد قاسم قاسم**

أستاذ في الحوزة العلميّة، طالب دكتوراه في الفقه الإسلاميّ - جامعة المصطفى العالميّة -قم

## ملخّص

إنّ مسألة «من هم المخلدون في النّار» من الأسئلة المطروحة والّتي تحتاج إلى إجابة، وحاولنا في هذه المقالة بيان هذا الأمر عند الإماميّة، وهذه المسألة ليست بجديدة بل ظهرت منذ زمن الخوارج، وكانت أحد أسباب ظهور مذهب الاعتزال.

واستعملت لفظة الخلود إمّا بمعنى دوام البقاء وإمّا بمعنى طول المكث. وقد صرّح علماء المسلمون بخلود الكافر والمشرك في النّار، ووقع الخلاف بينهم في خلود غيرهما. وذهبت الإماميّة إلى القول بعدم خلود غيرهما.

وباستعراض القرآن الكريم نرى أنّه ذكر فيه عناوين عديدة فيها وعيد بالخلود في نار جهنّم منها المنافق، المكذّب، المستكبر، من يعصي الله ورسوله، ويتعدّى حدوده... ومن هنا لا بد من بيان المقصود، وأنّها ترجع كلّها إلى عنواني الكافر والمشرك فمن يحلف كذبًا هو المنافق، والمستكبر عن التّوحيد، ومن يتولى الّذين كفروا وهم أهل قريش أو اليهود والنّصارى، ومن يتولّى قومًا غضب الله عنهم هم المنافقون،....

والرّوايات في المقام بيّنت أنّ الكفّار والمشركين هم المخلدون في النّار، أمّا غيرهم فلا يخلدون فيها، وقد طبّقت ذلك على أعداء أمير المؤمنين عليه السلام وقتلة الإمام الحسين عليه السلام.

ولا يقال إنّه لا يوجد تناسب بين القول بالخلود في نار جهنّم مع العدل الإلهيّ، وذلك لأنّ الخلود في النّار ليست عقوبة جعليّة، بل إنّها الأثر لأفعاله في الحياة الدّنيا. فالعذاب الأخرويّ هو تجسيد للعمل الّذي قام به الشّخص في الدّنيا.

**الكلمات المفتاحية**:

المخلّد- الكافر- المشرك- علماء الإماميّة.

## المقدّمة:

إنّ مسألة الجنّة والنّار من أهمّ المسائل المتعلّقة بمبحث المَعاد. وقد وقعت خلافات كثيرة في هذه المسألة بين المذاهب الإسلاميّة والأديان. منها كيفيّة عذاب الإنسان يوم القيامة، وهل هو عذاب ماديّ أو روحيٌّ وماديٌّ. وكذلك التّوفيق بين القول بالخلود في النّار وبين العدل الإلهيّ... ومن الأبحاث الّتي طُرحت في المقام والّتي حصل فيها الخلاف مسألة خلود بعض العنوانين في النّار كمرتكب الكبيرة، وآكل للرّبا، وقاتل المؤمن عمداً، والمؤمن الّذي خلط عملاً صالحًا بآخر غير صالح.

وفي هذه المقالة سنبيّن رأي علماء الإماميّة حول العناوين الّتي ذُكِرت أنّها مخلدةٌ في النّار. وللإجابة عن السّؤال التالي:»من هم المخلدون في النّار على رأي العلماء الإماميّة؟». وذلك من خلال بيان رأي الإماميّة وأنّه لا يخلد غير الكافر والمشرك في نار جهنّم، ومن ثمّ بيان كيفيّة التّوفيق بين ما ذهب إليه العلماء الإماميّة وما يمكن أن يتوهّم من أنّ القرآن الكريم قد صرّح بخلود عناوين أُخرى غير عنواني الكفر والشّرك، وذلك من خلال إرجاع كلّ تلك العناوين إلى الكفر والشّرك، وذلك من خلال اعتماد المنهج الاستقرائيّ، التّحليلي.

الكلمات المفتاحيّة: الخلود- الكافر- المشرك- العلماء الإماميّة.

### ■ أوّلاً: مقدّمات تمهيديّة

#### المقدّمة الأولى: لمحة تاريخيّة.

بعد وفاة النّبيّ الأكرمﷺ انقلبت الأمّة الإسلاميّة على أعقابها، وحادت عن جادة الحقّ ولم تتمسّك بأهل البيتعليهم السلام، وبدأت تظهر الخلافات والنّزاعات في شتّى ميادين الدّين الإسلاميّ.

ومن أوائل المسائل الكلاميّة الّتي وقع فيها الخلاف والنّزاع -بعد مسألة القضاء والقدر- هي

مسألة حكم مرتكب الكبيرة، وهل أنّه يخلد في النّار أم لا؟. وذكر بعض العلماء بأنّ حكم مرتكِب الكبيرة كان من أحد الأسباب الرّئيسة الّتي أدّت إلى ظهور مذهب الاعتزال، حيث قيل بأنّ واصل بن عطاء خالف أستاذه الحسن البصريّ واعتزل عنه في مسألة حكم مرتكّب الكبيرة[1]. وجذور هذه المسألة تعود إلى عهد الخوارج، حيث أجمعوا على كفر مرتكِب الكبيرة وأنّه يخلد في النّار[2] إلى زمن الحسن البصريّ الّذي حكم بأنّ مرتكِب الكبيرة منافق، ومن ثمّ خالفه تلميذه واصل بن عطاء وقال بأنّه في منزلة بين منزلتين.

**المقدّمة الثّانية: تعريف الخلود**

الخلود مصدر خلد وأتت بمعانٍ عدّة منها:

- البقاء والدّوام في دار لا يخرج منها[3].
- الثّبات والملازمة[4].
- تبرّي الشّيء من اعتراض الفساد، وبقاؤه على الحالة الّتي هو عليها، قال الرّاغب الأصفهانيّ: «اَلْخُلُودُ: هو تبرّي الشّيء من اعتراض الفساد، وبقاؤه على الحالة الّتي هو عليها، وكلّ ما يتباطأ عنه التّغيير والفساد تصفه العرب بالخلود،...»[5]. ويُقال للرّجل إذا بقي سواد رأسه ولحيته على الكبر إنّه لمخلِد، ويقال للرجل إذا لم تسقط أسنانه من الهرم: إنه لمخلِد[6].
- الاقامة واللّزوم في الأرض والرّكون إليها[7].

وممّا تقدّم ظهر أنّ الخلود يأتي إمّا بمعنى دوام البقاء، وإمّا بمعنى طول المكوث. وباقي المعاني المستخدمة تعود إلى أحد هذين المعنيين.

1- راجع: الشّهرستانيّ، ع: الملل والنّحَل، 1:62.
2- أبو زهرة، م: تاريخ المذاهب الإسلاميّة: 97.
3- ابن منظور،م: لسان العرب، 3: 164. الزّبيدي، تاج العروس،م: 4:437.
4- ابن فارس،أ: معجم مقاييس اللّغة، 2:207.
5- الرّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 1:291.
6- لسان العرب، 3:164.
7- لسان العرب، 3:164.

## ■ ثانياً: أقوال علماء الإماميّة في خلود الكافر فقط.

ذهب معظم علماء المسلمين إلى خلود الكافر والمشرك في نار جهنّم، لكن وقع الخلاف بينهم في خلود بعض العناوين من المسلمين كمرتكِب الكبيرة، والفاسق، والمؤمن الّذي خلط عمل صالح بعمل غير صالح، وآكل الرّبا وقاتل المؤمن عمدًا وغيرها من العناوين قال نصير الدّين الطّوسي: «وأمّا الّذي خلط عملاً صالحًا بعمل غير صالح، فاختلفوا فيه»[1].

أمّا العلماء الإماميّة صرّحوا بخلود الكافر والمشرك في النّار، أمّا غير الكافر والمشرك من المسلمين، فإنّه لن يخلد في النّار، وإن كان البعض منهم سيدخل النّار فعلاً، إلاّ أنّه سيخرج منها ولن يبقى خالدًا فيها. وفيما يلي سنعرض بعض الأقوال لعلمائنا الإماميّةن وما صرّحوا به في المقام.

- صرّح الشّيخ المفيد على أنّه لا يخلد في النّار إلاّ أهل الكفر والشّرك قال: «واعتقادنا في النّار أنّها دار الهوان، ودار الانتقام من أهل الكفر والعصيان، ولا يخلد فيها إلاّ أهل الكفر والشّرك»[2].
- وفي تصحيح الاعتقاد قال إنّ النّار هي لمن جهل الله، وأنّه لن يخلد فيها إلاّ الكافر: «وأمّا النّار فهي دار من جهل اللّه سبحانه [...] وليس يخلد فيها إلاّ الكافرون»[3].
- الشّهيد الثّاني ممّن ادّعى الإجماع على خلود الكافر في النّار قال: «...لكن لا يلزم منه القدْح في الإجماع على أنّ كل كافر مخلّد في النّار»[4].
- السّيّد المرتضى نقل اتّفاق الإماميّة، على أنّ الوعيد بالخلود في نار جهنّم متوجّه للكفّار خاصّة، قال: «واتّفقتِ الإمامية على أنّ الوعيد بالخلود في النّار متوجّه على الكفّار خاصة»[5].
- نصير الدّين الطّوسي نقل هذا الاتّفاق أيضًا، قال:» اتّفقوا على أنّ المؤمن الّذي عمل عملاً صالحًا يدخل الجنّة ويكون خالدا فيها، وعلى أنّ الكافر يدخل جهنّم ويكون خالدًا فيها»[6].

---

1- الطّوسي، ن: قواعد العقائد، 107.
2- المفيد،م: سلسلة مؤلّفات الشّيخ المفيد، 5:77.
3- المفيد، تصحيح الاعتقاد: 118.
4- الشّهيد الثاني، حقائق الإيمان: 134.
5- المرتضى، الذّخيرة في علم الكلام: 25.
6- قواعد العقائد: 107.

## ■ ثالثاً: أقوال العلماء الإماميّة في عدم خلود غير الكافر.

ومن ناحية أُخرى ذكر العلماء الإماميّة ـ بالإضافة إلى خلود الكافر والمشرك في النّار، أنّ هناك بعض العناوين الّتي توعدَت الدّخول إلى النّار، إن دخل إليها صاحبها إلّا أنّه سيخرج منها بعد مدّة ولن يخلد فيها. وإليك عرض لأقوال بعضاً ممّن صرّح بهذا:

- الشّيخ المفيد نقل الاتّفاق على عدم خلود غير الكافر قال: «واتّفقت الإمامية على أنّ من عذّب بذنبه من أهل الإقرار والمعرفة والصّلاة، لم يخلد في العذاب وأُخرج من النّار إلى الجنّة، فينعم فيها على الدّوام»[1].
- وفي تصحيح اعتقادات الإماميّة قال: « وقد يدخلها -أي نار جهنّم- بعض من عرفه بمعصية اللّه تعالى، غير أنّه لا يخلد فيها بل يخرج منها إلى النّعيم المقيم»[2].
- السّيد المرتضى في الذّخيرة في علم الكلام: «وأمّا عقاب المعاصي الّتي ليست بكفر، فلا دليل على دوامه، بل قد دلّ الدليل على وجوب انقطاعه على ما سيأتي ذكره»[3].
- الشّيخ الصّدوق: «وأمّا المذنبون من أهل التّوحيد، فإنّهم يخرجون منها بالرّحمة الّتي تدركهم، والشّفاعة الّتي تنالهم»[4].
- العلاّمة الحِليّ في كشف المراد:»اختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين: فالوعيديّة على أنّه كذلك، وذهبت الإمامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والأشاعرة إلى أن عذابه منقطع»[5].
- الشّيخ إبراهيم بن نوبخت في كتابه الياقوت، قال بأنّ الفاسق المؤمن لا يخلد في نار جهنّم قال: «والفاسق المؤمن لا يخلّد في النّار»[6].

1- سلسلة مؤلّفات الشّيخ المفيد، 4:46.
2- تصحيح الاعتقاد:118.
3- الذخيرة في علم الكلام، 300.
4- الاعتقادات للشّيخ الصدوق:77.
5- الحليّ،ح: كشف المراد في شرح الاعتقاد: 274.
6- بن نوبخت، إ: الياقوت في علم الكلام: 67.

## ■ رابعاً: العناوين المذكورة في القرآن أنّها خالدة في نار جهنّم.

بعد أن بيّنا أنّ علماء الإماميّة قد ذهبوا إلى القول بخلود الكافر والمشرك في النّار دون غيرهما، إلاّ أنّه من يقرأ القرآن الكريم يرى أنّه ذكر عناوين كثيرة صرّح بأنّ أصحاب هذه العناوين مخلّدين في نار جهنّم. وقد وردت كلمة الخلود ومشتقاتها في القرآن الكريم تسعة وثمانون مرّة، ثمانيّة وثلاثون مرّة مرتبطة بجهنّم. وقد استقصيت بحسب تتبّعي واحدًا وعشرين عنوانًا للمخلّدين في نار جهنّم، نذكرها على نحو الإجمال مع إرجاعها لمصدر واحد لها.

بيّنت الآيات أنّ الخالدين في نار جهنّم هم الكافر[1]، المشرك[2]، المنافق[3]، المكذّب[4]، المستكبر[5]، الشّياطين[6]، الّذي أشرك به[7]، من يتولّى الّذين كفروا[8]، من يتولّى قومًا غضب الله عليهم[9]، المُعرِض عن الذّكر[10]، من يحادد الله ورسوله[11]، من يعصي الله ورسوله ويتعدّى حدوده[12]، الآكلون للرّبا[13]، من يقتل مؤمنًا متعمّدًا[14]، الّذين كسبوا السّيئات[15]، من كسب سيئة وأحاطت به الخطيئة[16]، من خفّت موازينه[17]، المجرمون[18]، الاشقياء[19]،

1- آل عمران: 116.
2- البيّنة: 6.
3- التّوبة: 68.
4- المجادلة: 14-18.
5- النّحل: 29.
6- الحشر: 17/16.
7- الأنبياء: 98-99.
8- المائدة: 80.
9- المجادلة: 14-18.
10- طه: 101/100.
11- التّوبة: 63.
12- النّساء: 14.
13- البقرة: 275.
14- النساء: 93.
15- يونس: 27.
16- البقرة: 81.
17- المؤمنون: 103.
18- السّجدة: 12-14.
19- هود: 107/106.

المرتكبون للقبائح[1]. وهناك بعض الآيات قد جمعت أكثر من صفة مع بعضها البعض، فعلى سبيل المثال ورد صفتي المكذّب بآيات الله والمستكبر[2].

## ■ خامساً: أقوال مفسّريّ الإماميّة في الآيات المذكورة.

وبعد هذا العرض للآيات القرآنيّة يتبيّن لنا جليًّا، أنّ القرآن الكريم قد ذكر عناوين غير عنواني الكفر والشرك، واعتبرهم من المخلّدين في النّار. والسّؤال كيف ذهب علماء الإماميّة إلى القول بخلود الكافر والمشرك في النّار فقط، مع أنّ القرآن الكريم ذكر عناوين أُخرى غير هذين العناوين؟

وعليه سيتوّجه البحث في هذا الفصل، لبيان أقوال علماء التّفسير الإماميّة في بيان هذه الآيات المباركة، وأنّها جميعها ترجع إلى عنواني الكفر والشرك. وسيكون عرض هذه الأقوال بشكل مختصر لبعض كتب التّفسير بما يفي في الغرض إن شاء الله تعالى. وسنعتمد على كتب تفسيريّة متقدّمة كتفسير مقاتل بن سليمان (القرن الثّاني)، وتفاسير من (القرن الخامس والسّادس) كتفسيري البيان والتّبيان، وتفاسير متأخّرة كتفسير الصافي (القرن الحادي عشر)، وتفاسير معاصرة كتفسير الميزان وتفسير الأمثل. ولن نتعرّض في هذا الفصل للتفاسير الرّوائيّة، لأنّنا سنحاول استقصاء كلمات المفسّرين بغضّ النّظر عن الرّوايات الواردة في المقام، والّتي سيأتي البحث عنها.

وقبل البَدْء بعرض أقوال المفسّرين، يوجد بعض العناوين الّتي لا تحتاج إلى بحث وهي:

- الكافر والمشرك.
- المرتدّ الّذي مات وهو كافر.
- المنافق. لوضوح أنّ المنافق هو من أحد أصناف الكافر.
- الشّيطان. وإخراج هذا العنوان لأنّه خارج عن محل البحث، لأنّنا نبحث عن المخلّدين

1- الفرقان: 63-69.
2- الأعراف: 36.

في نار جهنّم من النّاس.

- الّذي أُشرِك به. صرّح المفسرون أنّ المقصود من هذه الصّفة هم الأصنام أو الّشياطين[1]، وعليه يكون أيضًا خارجًا عن محلّ البحث.

- أمّا باقي العناوين فإنّنا سنذكر بعض الأقوال الّتي وردت في بعض الآيات، والّتي سيتّضح منها أنّها كلّها عناوين للكافر، أو المشرك وإليك بيان ذلك:

العناوين الّتي تحتاج إلى بحث:

- من يحلِف كذِبًا.

إنّ هذه الصّفة ناظرة إلى المنافقين، فهم من يحلفون على الكذب[2]، وهذا ما بيّنه صريحًا الشّيخ الطّوسيّ في التّبيان، قال:»... لما ذكر اللّه تعالى المنافقين بأنّهم تولّوا قومًا من اليهود، الّذين غضب اللّه عليهم وذكر ما أعدّه لهم من العقاب، وذكر أنّهم يحلفون على الكذب، مع علمهم بأنّهم كاذبون، قال:» إنهم اتَّخَذُوا أَيْمانَهُمْ التي يحلفون بها...»[3]. فقوله تعالى ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ما هُمْ مِنْكُمْ وَلا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[4]، الضّمير المتّصل «هم» في قوله «وَلا مِنْهُمْ» يعود إلى اليهود، والضّمير المتصل «هم» في قوله «عَلَيْهِمْ» يعود للمنافقين، فيكون المعنى أنّ هؤلاء المنافقين لتذبذبهم بين الكفر والإيمان، ليسوا منكم ولا من اليهود[5].

- المُستكبِر.

ذُكِرَت صفة الإستكبار في موردين في القرآن الكريم، وذلك في سورة النّحل الآية 29، وفي سورة الزُّمَر الآية 72، وفي كلا الموردين كان الكلام عن الكافر، فمثلاً ورد في الآية السّابقة عليها في

1- مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان،3:93، الطّوسي،م: التّبيان في تفسير القرآن 7: 280، الطّبرسي،ف: تفسير جوامع الجامع 3:29.
2- تفسير مقاتل بن سليمان، 4:251.
3- التّبيان في تفسير البيان،9:553.
4- المجادلة:14.
5- الطّبطبائيّ، م:الميزان، 19:193.

سورة الزمّر ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[1]، فالمُستفاد هاهنا أنّ التكبر صفة للكفّار، ولذلك استوجبوا الخلود في نار جهنّم، فهم المتكبّرون عن التّوحيد[2].

فالاستكبار بما هو استكبار إنْ لم يصل إلى حدّ الكفر، ليس موجبًا للخلود في نار جهنّم[3]. وسياق الآيتين التّاليتين: «﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ قِيلَ ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ﴾[4]، واضح في كون صفة الاستكبار عائدة إلى الكافر. وتأكيد الآيات على صفة الاستكبار لأنّها تعدّ المصدر الأساسيّ للكفر، كما ذكر الشّيخ ناصر مكارم الشّيرازيّ قال: «والّذي يلفت النّظر، هو أن ملائكة العذاب تؤكّد على مسألة التّكبر من بين بقية الصّفات الرّذيلة، الّتي تؤدّي بالإنسان إلى السّقوط في نار جهنّم، وذلك إشارة إلى أن التّكبر، والغرور، وعدم الانصياع، والاستسلام أمام الحقّ هو المصدر الرّئيسيّ للكفر والانحراف وارتكاب الذّنب»[5].

- المكذِّب المستكبِر.

وردت آية جمعت عنواني الاستكبار والكذب مع بعضهما البعض، وأنّ صاحب هذه الصفة في النّار خالدًا فيها، والمقصود من هذه الصّفة هو المكذّب بآيات الله، والمستكبر عن التّوحيد، والمتكبّر على الإيمان بآيات الله[6]، والمكذّب بآيات الله كافر كما ذهب إليه الشّيخ الطّوسيّ، قال:» فالتّكذيب بآيات اللّه كفر، والتّكذيب بالطّاغوت إيمان، فلذلك توعّد على التّكذيب بآيات اللّه بعقاب الأبد»[7].

---

1- الزمر: 71.
2- تفسير بن مقاتل،3: 688.
3- الميزان،17:297.
4- الزّمر: 71-72.
5- الشّيرازي، ناصر مكارم،الأمثل،15:165.
6- تفسير بن مقاتل،2:35.
7- التّبيان في تفسير القرآن، 4 :394.

- من يتولّى الّذين كفروا.

ذُكِر هذا العنوان في سورة المائدة، والمقصود بهذا العنوان هنا، إمّا أهل قريش[1] الّذين كفروا بالنّبيّ محمّد، وإمّاالمقصود اليهود والنّصارى[2]، الّذين تولّوا الكفّار فأصبحوا كفّارًا مثلهم. فهذا العنوان أيضاً من العناوين الّتي تعود إلى الكفر.

وذُكِر هذا العنوان أيضاً في سورة الأنعام»﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ ۖ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ١٢٨﴾[3]، والمقصود من قوله تعالى «يا معشر الجنّ» الشّياطين[4].. ذكر العلاّمة الطّبطبائيّ في المقام: « ولا يبعد أن يستظهر من هنا، أنّ المراد بالجنّ الشّياطين الّذين يوسوسون في صدور النّاس من الجنّ»[5]. والاستثناء الوارد في الآية «إلاّ ما شاءَ اللَّهُ» أيْ إلاّ ما شاء الله من أوقات حشرهم من قبورهم، ومقدار مدّتهم في محاسبتهم؛ وقيل إنّ الاستثناء لغير الكفّار من عُصَاة المسلمين فإنّهم في مشيّة اللّه إن شاء- سبحانه- عذّبهم وإن شاء عفا عنهم؛ أو لمن آمن من الكفّار[6]، أو أنّ هذا الاستثناء فيه دلالة على بقاء القدرة الإلهيّة على إمكانيّة إخراجهم منها وإن كان لا يخرجهم[7].

- من يتولّى قومًا غضب الله عليهم المُكذّبين.

والمقصود من هذا العنوان هم المنافقون[8]، وأنّ هؤلاء المنافقين يحلفون على الله الكذب مع علمهم بأنّهم كاذبون، ولذلك كان جزاؤهم نار جهنّم، خالدين فيها أبداً لا يخرجون منها[9].

1- تفسير مقاتل بن سليمان، ج1 ص496.
2- التّبيان في تفسير القرآن،3:611، مجمع البيان،3:358.
3- الأنعام: 128.
4- تفسير جوامع الجامع، ج2 ص409.
5- الميزان،7:352.
6- تفسير جوامع الجامع،2:409.
7- الميزان،7:353.
8- تفسير مقاتل،4:263، مجمع البيان،9:384.
9- التبيان،9:553.

والقوم الّذين تولّوهم والّذي غضب الله عليهم هم اليهود[1]، وهؤلاء المنافقون لتذبذبهم بين الكفر والإيمان ليسوا من المسلمين، ولا من اليهود، وهذه صفتهم بحسب ظاهر حالهم، وأمّا بحسب الحقيقة فهم ملحقون بمن تولّوه[2].وذكرنا سابقاً أنّ المنافق هو بالواقع كافر.

- من أعرض عن الذّكر.

والمقصود من الإعراض عن الذّكر هو الإعراض عن الإيمان بالقرآن الكريم[3]، أو الإعراض عن التّصديق بما أخبر الله النّبيّ محمّد به وعن توحيد اللّه، واخلاص عبادته[4]. وسواء قلنا بالمعنى الأوّل أو المعنى الثّاني فكلاهما يؤدّي إلى الكفر. لأنّ الإعراض عن الإيمان بالقرآن الكريم، وترك الإيمان به يؤدّي إلى الكفر، والإعراض عن ذكر الله هو أعراض عن الله تعالى، والإعراض عن الله سبحانه وتعالى يجرّ الإنسان إلى متاهات كبيرة تحمل أعباءً ثقيلة من أنواع الذّنوب، والانحرافات الفكريّة والعقائديّة[5].

- من يُحادِدِ الله ورسوله.

وهذا العنوان أيضاً من العناوين الّتي وردت في حقّ المنافقين، فهم من يعادون الله عزّ وجلّ ورسوله[6]، وقد اتّضح لدينا أنّ المنافق هو نوع من أنواع الكفار، ولذلك استحقّ نار جهنّم خالدًا فيها.

- من يعصي الله وسوله.

ورد هذا العنوان كما بيّنا سابقًا في آيتين، الأولى فيها عبارة «يتعدّى حدوده» وذلك في سورة النّساء، والثّانية في سورة الجنّ من دون العبارة المذكورة.

والمقصود من معصيّة الله الواردة في الآيتين الموجبة للخلود في نار جهنّم، هي العصيان في

1- الميزان،19:193.
2- الميزان،19: 193.
3- تفسير مقاتل، ج3 ص41، تفسير جوامع الجامع، ج2 ص436.
4- التبيان، 7:206.
5- الأمثل،10:74.
6- تفسير مقاتل،2:178، مجمع البيان،5:70.

الكفر[1]، أو العصيان الموجب لتعدّي كلّ الحدود، وبالتّالي يكون كافراً[2].

وكون المعصية هنا هي الكفر، واضح من خلال سياق الآية الثّانية كما ذهب إليه العلامّة الطّبطبائيّ، وبالتّالي فليس مطلق المعصية ما لم توجب الكفر، موجبة للخلود في نار جهنّم قال: «والمراد بالمعصية- كما يشهد به سياق الآيات السّابقة- معصية ما أمر به من التّوحيد أو التّوحيد وما يتفرّع عليه من أصول الدّين وفروعه، فلا يشمل التّهديد والوعيد بخلود النّار، إلّا الكافرين بأصل الدّعوة دون مطلق أهل المعصية المتخلّفين عن فروع الدّين، فالاحتجاج بالآية على تخليد مطلق العُصاة في النّار في غير محلّه»[3]. وأستفاد من الآية الواردة في سورة النّساء ﴿**وَمَن يَعصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدخِلهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِين**﴾[4]. إنّ المعصية هي تعدٍّ لكلّ الحدود، ولذلك جمعت كلمة حدود.

- آكل الرّبا

سياق الآية الوارد فيها عنوان أكل الرّبا يدلّ على أنّ العود في قوله تعالى:﴿...وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[5] مقابل الانتهاء في قوله تعالى:﴿...فَمَن جَاءَهُۥ مَوعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ..﴾[6].» والعود إلى الرّبا يعد كفرًا لأنّه إصرار على الذّنب قال العلاّمة الطّبطبائيّ: «وأمّا قوله:ط وَمَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ، فوقوع العود في هذه الجملة في مقابل الانتهاء الواقع في الجملة السابقة يدلّ على أن المراد به العود الذي يجامع عدم الانتهاء، ويلازم ذلك الإصرار على الذّنب وعدم القبول للحكم، وهذا هو الكفر أو الرِدّة باطنًا، ولو لم يتلفّظ في لسانه بما يدلّ على ذلك، فإنّ من عاد إلى ذنب ولم ينته عنه ولو بالنّدم، فهو غير مسلم للحكم تحقيقًا ولا يفلح أبدًا.»[7]. وعليه فليس المقصود هنا أنّ الآكل للرّبا بما هو آكل للرّبا مستحقّ للخلود في النّار، بل إنّ العود إلى أكل الرّبا بعد أن حرّمه

1- تفسير مقاتل،4:465.
2- التّبيان،3:141، مجمع البيان،3: 32.
3- الميزان،20:52.
4- النّساء: 14.
5- البقرة: 275.
6- البقرة: 275.
7- الميزان،2:418.

الله تعالى يوجب الكفر. فمن يقلْ، ما كان يقوله قبل مجيء الموعظة من أنّ البيع مثل الرّبا فهو كافر، فهذا القول لا يصدر إلاّ من كافر[1]. ولهذا اعتبر الشّيخ ناصر مكارم الشّيرازي أنّ هذه الآية، وإن كانت ناظرة إلى الآكلون للرّبا، ولكن نتيجة إصرارهم على أكل الرّبا بعد التّحريم دليل على أنّ إيمانهم غير صحيح، أي أنّهم كفّار[2].

- قاتل المؤمن عمدًا.

وهذا العنوان فهو للكافر الّذي يقتل المؤمن عمدًا لإيمانه، وعاقبته على هذا الفعل هي الموت كافرًا، وبالتّالي يستحقّ الخلود في نار جهنّم[3]، وممّا يؤيّد هذا المعنى أنّ الآية نزلت في إنسان ارتدّ، ثمّ قتل إنسانًا مؤمنًا لإيمانه.

وإن لم نقبل كون المقصود من هذه الآية هو الكافر الّذي يقتل المؤمن لإيمانه، لأنّها مطلقة، إلاّ أنّه يمكن أن يقال بأنّ الآية مقيّدة ببعض الآيات الأخرى، الّتي صرّحت بأنّه لا يخلد في النّار إلاّ الكافر والمشرك. قال العلاّمة الطّبطبائيّ في المقام: «وقد أغلظ الله سبحانه و تعالى في وعيد قاتل المؤمن متعمّدًا بالنّار الخالدة غير أنّك عرفت في الكلام على قوله تعالى ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ...**﴾[4] أن تلك الآية، وكذا قوله تعالى ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا**﴾[5] تصلُحان لتقييد هذه الآية، فهذه الآية تعد بالنّار الخالدة لكنّها ليست بصريحة في الحتم، فيمكن العفو بتوبة أو شفاعة.»[6]، أو أن يقال بأنّ معنى الخلود هنا الاستمرار في العذاب لأمدٍ طويل، وهذا ما ذكره الشّيخ ناصر مكارم الشّيرازيّ بعد ذكره للاحتمالات المقصود من قتل المؤمن عمدًا في هذه الآية. فالخلود في النّار إمّا أن يكون بسبب أنّ القاتل كافر، وذلك إذا كان مبرر القتل هو إيمان الشّخص المقتول، وبالتّالي فإنّ استباحه دمه كان بسبب إيمانه، ومن يرتكب جريمة من هذا النّوع لا شكّ في كونه كافر لا إيمان له، وإمّا أن يكون سبب خلود قاتل المؤمن، هو أنّ من

1- مجمع البيان،2:671.
2- الأمثل،2:341.
3- التّبيان،3:295.
4- النّساء:48.
5- الزمر:53.
6- الميزان،5:41.

يقوم بهذا الذّنب إمّا أن يكون مسلوب الإيمان، أو أنّه سيسلب منه الإيمان، وبسبب تعمّده قتل إنسان مؤمن بريء، فلا يَحظى بفرصة للتّوبة عن جريمته، وإن لم نقل بهذين الاحتمالين، فلابدّ من تأويل الخلود هنا بالبقاء أمدًا طويلا[1]. ولكن بملاحظة مورد نزول هذه الآية فإنّنا نذهب إلى الاحتمال الأوّل. وممّا يؤيّد هذا الأمر ما ورد من روايات في المقام، فقد رُوي في الكافي عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ [خالداً فيها]، قَالَ:» مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً عَلَى دِينِهِ فَذَلِكَ الْمُتَعَمِّدُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ- وَأَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً»، قُلْتُ:» فَالرَّجُلُ يَقَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّجُلِ شَيْءٌ فَيَضْرِبُهُ بِسَيْفِهِ فَيَقْتُلُهُ»، قَالَ:» لَيْسَ ذَلِكَ الْمُتَعَمِّدَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»[2].

- الّذين يكسبون السّيئات.

المقصود من السّيئة الّتي يكتسبها أصحاب هذا العنوان، هو سيّئة الشّرك، وجزاء السّيئة مثلها، فجزاء الشّرك الخلود في نار جهنّم[3]، وهم أهل البدع والشّبهات والشّهوات[4]. وسياق الآية بيّن أنّ هؤلاء هم مشركون ﴿**وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾[5].

- من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته.

المقصود من كسب السّيئة هنا أيضًا هو الشّرك، والإحاطة يعني الموت على الشّرك[6]. وهذا القول هو ما يتوافق مع مذهبنا[7]. وقد يُقَال أنّها لا تتحقّق الإحاطة إلاّ بالكفر أو الشرّك وبالتّكذيب بآيات الله[8].

---

1- الأمثل،3:387.
2- الكليني،7:276،ح1.
3- تفسير مقاتل،2:236.
4- الفيض الكاشاني، تفسير الصّافي،2:400.
5- الأنعام: 22.
6- تفسير،1: 119.
7- مجمع البيان،1:25.
8- الميزان،1:215-216.

والشّيخ ناصر مكارم الشّيرازيّ فلسف هذا الأمر بكيفيّة جميلة قال: «بعبارة أوضح، الذّنوب الكبيرة والصّغيرة تبدأ على شكل «فعل» ثمّ تتحوّل إلى «حالة» ومع الاستمرار والإصرار تتحوّل إلى «ملكة». وعند اشتدادها تغمر وجود الإنسان وتصبح عين وجوده. عندئذٍ لا تُجدي مع هذا الفرد موعظة، ولا يؤثّر فيه توجيه ولا نصح، إذ إنّه عمل عن اختيار على قلب ماهيته، فمثلهم مثل دودة القزّ الّتي تلفّ حولها من نسيج الحرير، حتّى تمسي سجينة عملها. الآية الكريمة تتحدّث عن خلود مثل هؤلاء الأفراد في النّار، وهذا يعني أنّ هؤلاء يغادرون الدّنيا وهم مشركون»[1].

- من خفّت موازينه، خفّة الميزان.

خفّة الوزن هنا تعني الكفر[2]، فالنّاس يوم القيامة على أصناف، فمنهم من يحاسب حسابًا يسيراً، ومنهم من يدخل الجنّه من دون حساب، ومنهم من يحاسب حسابًا عسيراً، ومنهم من لا يقيم لهم وزنًا، وهم أئمة الكفر، وقادة الضّلال فهم في جهنّم خالدين فيها تلفح وجوهم النّار[3].

- المجرمون.

المقصود من المجرمين في الآيات الّتي ذكر فيها هذا العنوان، والّتي اعتبرت أصحاب هذا العنوان خالدين في نار جهنّم هم المشركون[4]، أو الكافرون[5]، وهم أعداء محمّد وآل محمّد[6] صلى الله عليه وآله وسلم.

وليس المقصود هنا كل مجرّم يخلّد في نار جهنّم، بلِ المراد المجرمون الّذين اتخذوا الكفر سبيلاً لهم[7]، فإنّ جهنّم ستمتلئ منهم بكفرهم باللّه، وجحدهم وحدانيته، وكفرانهم نعمه[8]. والعلاّمة الطّبطبائيّ قد ذهب إلى أنّ هؤلاء المجرمين هم المنكِرون للمَعَاد[9].

1- الامثل،1:281.
2- تفسير،3:166.
3- البحرانيّ،ها:البرهان في تفسير القرآن،5:826.
4- تفسير مقاتل،3:802.
5- تفسير،3:450.
6- تفسير الصافي،4:400.
7- الأمثل، 16: 97.
8- التبيان،8:301، مجمع البيان،8:515.
9- الميزان،16: 252.

- الأشقياء.

وردت هذه الصّفة معلّقة على مشيئة الله تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ ١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧﴾[1]. فإنّ الاستثناء الوارد إلاّ ما شاءَ رَبُّكَ استثناء للموحدين. وصّرح الشّيخ الطّوسي في التّبيان، بأنّ هذا المعنى هو ما يتوافق مع مذهبنا قال: «فالّذي نختاره- ويليق بمذهبنا في الأرجاء- إنّ اللّه تعالى أخبر أنّ الأشقياء المستحقّين للعقاب يحصلون في النّار، ثم استثنى من أراد من فساق أهل الصّلاة إذا أراد التّفضّل بإسقاط عقابه، أو من يشفع فيه النّبيّ ﷺ فإنّه عند ذلك لا يدخله النّار وتكون على هذا- (ما) معناها (من) كأنه قال إلاّ من شاء ربك، فلا يدخله النّار»[2].

وأمّا المقصود من دوام السّماوات والأرض تأكيد الخلود، والمعنى دائمين فيها دوام السماوات والأرض[3].

- المرتكبون للقبائح.

وهؤلاء المرتكبون للقبائح هم الكفار المشركون، وذلك لأنّ الآيات السّابقة قد برّأت الأفعال القبيحة عن المؤمنين، الّتي كان الكافرون عاكفين عليها[4]، ومن يفعل ذلك من المعاصي من الشّرك، وقتل النّفس المحترمة، والزنا فإنّ جزاؤه نار جهنّم[5].

هذا إذا قلنا أنّ المقصود من الآية هي ارتكاب كلّ هذه المعاصي حتّى يخلد بنار جهنّم. ولكن لو قلنا بأنّ الآية تدلّ على أنّ استحقاق الخلود يتحقّق بارتكاب معصيّة واحدة من هذه المعاصي، فإنّ هذا القول يتوجّه بناءً على القول، بأنّ ارتكاب واحدة من هذه المعاصي تؤدّي بالإنسان أن يموت على الكفر[6].

## ■ سادساً: الرّوايات الواردة في المقام.

1- هود: 106-107.
2- التبيان،6:68.
3- الميزان، 11:24.
4- تفسير جوامع الجامع،3:146.
5- الميزان،15:241.
6- الأمثل،11:313.

إنّ روايات أهل البيت كثيرة وصريحة، في أنّ الكافر والمشرك من يخلد في نار جهنّم دون غيرهم، وقال الشّيخ الحُرّ العامليّ في المقام: «والآيات والرّوايات في ذلك كثيرة جدًّا، وقد روى في كثير من المحرّمات أنّ من فعلها لا يدخل الجنّة، وهو مخصوص بمن يستحلّها بعد ثبوت التّحريم، فإنّه يكفر أو محمول على أنّه لا يدخلها قبل العذاب»[1]. من الرّوايات الّتي ذكرت أنّه لا يخلد إلاّ أهل الكفر والشّرك.

- نقل الشّيخ الصّدوق في التّوحيد عن محمّد بن أبي عمير قال: «سَمِعْتُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ لَا يُخَلِّدُ اللَّهُ فِي النَّارِ إِلَّا أَهْلَ الْكُفْرِ والْجُحُودِ وأَهْلَ الضَّلَالِ والشِّرْكِ... الرواية»[2].
- ابن بابوية في الخصال بإسناده عن الرّضا عليه السلام في كتاب طويل كتبه إلى المأمون قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُدْخِلُ النَّارَ مُؤْمِناً وقَدْ وَعَدَهُ الْجَنَّةَ ولَا يُخْرِجُ مِنَ النَّارِ كَافِراً وقَدْ أَوْعَدَهُ النَّارَ والْخُلُودَ فِيهِ»[3].

وأيضا ذكرت الرّوايات بأنّ غير الكفار والمشركين لا يخلدون في نار جهنّم منها:

- حسين بن سعيد الأهوازيّ في كتاب الزّهد عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ قَوْماً يُحْرَقُونَ فِي النَّارِ، حَتَّى إِذَا صَارُوا حُمَماً أَدْرَكَتْهُمُ الشَّفَاعَةُ، قَالَ، فَيُنْطَلَقُ بِهِمْ إِلَى نَهَرٍ يَخْرُجُ مِنْ رَشْحِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَغْتَسِلُونَ فِيهِ، فَتَنْبُتُ لُحُومُهُمْ ودِمَاؤُهُمْ وتَذْهَبُ عَنْهُمْ قَشَفُ النَّارِ، ويَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ فَيُسَمَّوْنَ الْجَهَنَّمِيُّونَ فَيُنَادُونَ بِأَجْمَعِهِمْ، اللَّهُمَّ أَذْهِبْ عَنَّا هَذَا الِاسْمَ، قَالَ، فَيُذْهِبُ عَنْهُمْ ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا بَصِيرٍ إِنَّ أَعْدَاءَ عَلِيٍّ هُمُ الْخَالِدُونَ فِي النَّارِ لَا تُدْرِكُهُمُ الشَّفَاعَةُ»[4].
- سليم بن قيس الهلاليّ نقل رواية طويلة عن أمير المؤمنين
- عليه السلام يقول فيها: «...ومِنْهُمْ مَنْ يُعَذَّبُ فِي النَّارِ ثُمَّ يَشْفَعُ لَهُ الْمَلَائِكَةُ والْأَنْبِيَاءُ والْمُؤْمِنُونَ

1- الحرّ العامليّ، م: الفصول المهمّة في أصول الأئمة،1:380.
2- التوحيد، (الصدوق):407،ح6.
3- محمّد بن علي بن بابويه، الخصال،2:608، ح9.
4- الأهوازي، حسين بن سعيد، الزهد: 96.

فَيَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ وَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ فَيُسَمَّوْنَ فِيهَا الجهنميون...»[1].

- ابن بابوية في الخصال نقل رواية طويلة عن الإمام الباقر قال: «... وَأَصْحَابُ الْحُدُودِ فُسَّاقٌ لَا مُؤْمِنُونَ ولَا كَافِرُونَ ولَا يَخْلُدُونَ فِي النَّارِ، ويَخْرُجُونَ مِنْهَا يَوْماً والشَّفَاعَةُ جَائِزَةٌ لَهُمْ ولِلْمُسْتَضْعَفِينَ إِذَا ارْتَضَى اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ دِينَهُم...»[2].

- وأورد العيّاشي في تفسيره رواية عن زرارة أنّه سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام في قَوْلِ اللَّهِ «وأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ» إِلَى آخِرِ الْآيَتَيْنِ- قَالَ: هَاتَانِ الْآيَتَانِ فِي غَيْرِ أَهْلِ الْخُلُودِ- مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ والسَّعَادَةِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ يَجْعَلَهُمْ خَارِجِينَ- ولَا تَزْعُمْ يَا زُرَارَةُ إِنِّي أَزْعُمُ ذَلِكَ[3].

- ورد في تفسير البُرهان عن فَضَالَةُ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَمَّنْ أُدْخِلَ فِي النَّارِ ثُمَّ أُخْرِجَ مِنْهَا ثُمَّ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ قَالَ إِنْ شِئْتُ حَدَّثْتُكَ بِمَا كَانَ يَقُولُ فِيهِ أَبِي قَالَ إِنَّ أُنَاساً يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ بَعْدَ مَا كَانُوا حُمَماً [حَمِيماً] فَيُنْطَلَقُ بِهِمْ إِلَى نَهَرٍ عِنْدَ بَابِ الْجَنَّةِ يُقَالُ لَهُ الْحَيَوَانُ فَيُنْضَحُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَائِهِ فَتَنْبُتُ لُحُومُهُمْ ودِمَاؤُهُمْ وشُعُورُهُمْ»[4].

- في تفسير البرهان عن حُمْرَانَ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ:» إِنَّ الْكُفَّارَ وَ الْمُشْرِكِينَ يُعَيِّرُونَ [يَرَوْنَ] أَهْلَ التَّوْحِيدِ فِي النَّارِ فَيَقُولُونَ مَا نَرَى تَوْحِيدَكُمْ أَغْنَى عَنْكُمْ شَيْئاً وَمَا أَنْتُمْ وَنَحْنُ إِلَّا سَوَاءٌ قَالَ فَيَأْنَفُ لَهُمُ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ فَيَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ اشْفَعُوا فَيَشْفَعُونَ لِمَنْ شَاءَ اللَّهُ وَيَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ مِثْلَ ذَلِكَ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ إِلَّا تَبْلُغُهُ الشَّفَاعَةُ قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ اخْرُجُوا بِرَحْمَتِي فَيَخْرُجُونَ كَمَا يَخْرُجُ الْفَرَاشُ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع ثُمَّ مُدَّتِ الْعُمُدُ وَأُعْمِدَتْ [وَأُصْمِدَتْ] عَلَيْهِمْ وَكَانَ وَاللَّهِ الْخُلُودُ»[5].

وذكرت بعض الروايات أنّ المخلّدين في النّار هم أعداء أمير المؤمنين، فقد روي عَنْ مَنْصُورٍ

1- الهلالي، س: كتاب سليم، 2:611،ح7.
2- الخصال،2:608،ح9.
3- العيّاشي، تفسير العيّاشي، 2: 160.
4- البرهان في تفسير القرآن، 3:133.
5- البرهان فى تفسير القرآن،3:133.

بْنِ حَازِمٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «وما هُمْ بِخارِجِينَ مِنَ النَّارِ» قَالَ: أَعْدَاءُ عَلِيٍّ ع هُمُ الْمُخَلَّدُونَ فِي النَّارِ أَبَدَ الْآبِدِينَ وَدَهْرَ الدَّاهِرِين[1].

وفي الكافي عن أحدهما عليهما السّلام قال: «فِي قَوْلِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ- بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ قَالَ إِذَا جَحَدَ إِمَامَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع- فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُون»[2].

وممّن ورد في حقّهم الخلود في النّار هم أعداء الإمام الحسين عليه السلام الّذين كانوا في كربلاء، فقد ورد في تفسير الفُرَاتُ: «حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَزَارِيُّ مُعَنْعَناً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ الْحُسَيْنُ [ع] مَعَ أُمِّهِ تَحْمِلُهُ فَأَخَذَهُ النَّبِيُّ ص وَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ قَاتِلَك [...] يَخْرُجُ [عَلَيْهِمْ] شِرَارُ أُمَّتِي وَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَوْ [وَ لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ لو أن] يَشْفَعُ [شَفَعَ] لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرَضِينَ مَا شُفِّعُوا فِيهِ وَ هُمُ الْمُخَلَّدُونَ فِي النَّارِ...»[3].

## ■ سابعاً: شُبهة وردها.

ومن المناسب في المقام ذكر شبهة قد وقعت محلاًّ للنّزاع بين القوم، وخلاصتها كيف يصحّ الخلود في النّار مع كون الذنب منقطعاً؟.

### تقرير الشّبهة

إذا نظرنا إلى الشّخص الّذي توعّده الله تعالى بالخلود في نار جهنّم، نجده قد عاش في الدّنيا سنوات محدودة قد تصل إلى ثمانين أو تسعين سنّة، ولنفرض أنّه قد عاش كلّ هذه السّنوات وهو غارق بالذّنوب والمعاصي الموجبة للخلود في النّار. فإذا لاحظنا الذّنوب المرتكبة وقارنّاها بالعقوبة، نجد أنّ هذه الذّنوب محدودة وأمّا العقوبة المتوعّدة فهي الخلود في نار جهنّم. ومن الواضح عدم وجود تناسب بين الذّنب والعقوبة، وهذا خلاف العدل الإلهيّ. فهل ينسجم العذاب الدّائم مقابل ذنب محدود مع أصل العدل الإلهيّ؟.

1- تفسير العياشي،1:73.
2- الكافي،1:429، ح82.
3- الكوفي، ف: تفسير فرات الكوفي،171.

**الجواب**

ذكر في المقام أجوبة عدّة، فمنهم من ذهب إلى أنّ الخلود في الآيات قد استعمل بالمعنى المجازي، ومنهم من ذهب إلى أنّ من يستحقّ الخلود يبقى في جهنّم، إلّا أنّ النّار تنطفئ بعد مدّة، أو أنّ أهل النّار بعد فترة يتأقلمون مع النّار، وبالتّالي لا يشعرون بعد ذلك بالعذاب...

ولكن كلّ هذه التّأويلات خلاف ظاهر الآيات القرآنيّة، والصّحيح في المقام أنّ يقال:»العقوبة تارة تكون عقوبة جعليّة بجعل جاعل، وأخرى تكون العقوبة أثرًا وضعيًّا للعمل الّذي يقوم به الشّخص.

ونوضح لك هذا بالمثال التّالي: شخص كان يقود السّيارة بشكل متهوّرن بحيث اصطدم بشخص فقتله، وهو تعرض لبتر في عضو من أعضائه مثلاً. فهذا الشّخص سيتعرّض لأمرين، الأوّل العقوبة الوضعيّة، وهي دفع غرامة مالية، والثّاني العقوبة الّتي تعدّ أثرًا وضعيًّا لفعله وهي: أن يعيش طول حياته مبتور العضو. والعقوبة الأولى، لا بدّ أن تكون متوافقة مع الذّنب الّذي أتى به وعليه، مثلاً لو حكمنا على هذا الشّخص بعقوبة الإعدام فإنّه يقال هنا أين العدالة؟ ولكن أن يعيش طول حياته مبتور العضو، مع أنّ وقت الاصطدام كان للحظات، فإنّه يقال، هذا نتيجة لفعله وتهوره.

والمقام يوم القيامة من قبيل الثّاني لا الأوّل، فإنّ الخلود في النّار ليس عقوبة جعليّة، حتّى يردّ الإشكال بل إنّها الأثر لأفعاله في الحياة الدّنيا. فالعذاب الأخرويّ هو تجسيد للعمل الدّنيويّ الّذي قام به الشّخص.

والله عزّ وجلّ قد أوضح وبيّن، في أنّ ثمار العمل الّذي يقوم به الكافر والمشرك، هو الخلود في نار جهنّم، وبالرّغم من هذا قام الشّخص بارتكاب الذّنوب، الّتي توجب له الخلود في نار جهنّم. فإنْ كان أحد يستحقّ أن يلام فهو.

النّتيجة: عبارة أوضح، إنَّ العذاب الّذي يُعاني منه المذنبون في عالم الآخرة، هو نتيجة أعمالهم الّتي اقترفوها. يقول القرآن في تعبير صريح:﴿فَٱلۡيَوۡمَ لَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗا وَلَا تُجۡزَوۡنَ إِلَّا مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾[1].

1- يس: 54.

## النّتائج

بعد التّدبر بالآيات واستنطاق المراد منه، يظهر معنا أنّ أصل الخلود في نار جهنّم من الواضحات، ولكن بحسب ما يراه علماء الإماميّة، أنّه لن يخلد في نار جهنّم إلّا من كان مشركًا أو كافرًا.

ولكن قد قد يظهر بدوًّا من بعض الآيات، أنه سيخلد في نار جهنّم أشخاص آخرون غير الكافر والمشرك، إلّا أنّه بعد التّدبر في تلك الآيات، يظهر أنّ كلّ العناوين الّتي ذكرت على أنّها مخلّدة في نار جهنّم، ترجع إلى عنواني الكافر والمشرك. فالمخلد في نار جهنّم هو الكافر والمشرك فقط لا غير، فلا مرتكِب القبائح يخلد، ولا مرتكِب الكبائر، ولا غيرهما كما ذهب إليه بعض علماء العامّة.

ولا يُقال إنّ القول بالخلود في النّار لا يتلاءم مع القول بالعدل الإلهي، لأنّ الخلود في النّار ليست عقوبة جعليّة على ما ارتكبه، بل إنّها أثرٌ لِمَا قام به في هذه للحياة. فالعذاب الأخرويّ هو تجسيد للعمل الدّنيوي الّذي قام به الشّخص.

## المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. أبو زهرة، محمّد بن أحمد، تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السّياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة، القاهرة، دار الفكر العربي. لا. ت، لا. ط.
2. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط1.
3. ابن نوبخت، إبراهيم بن اسحاق، الياقوت في علم الكلام، تحقيق عليّ أكبر ضيايي، قم المقدّسة، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النّجفي، 1413 ه. ق.
4. البحرانيّ، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق مؤسّسة البعثة، شعبة التّحقيقات الإسلاميّة، قم المقدّسة، 1415 ه. ق، ط1.
5. الحُرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة (تكملة الوسائل)، تحقيق محمّد بن محمّد الحسين القائينيّ، قم المقدّسة، مؤسّسة الإمام الرّضا عليه السلام للمعارف الإسلاميّة، 1418 ه. ق.، ط1.
6. الرّاغب الأصفهانيّ، حسين بن محمّد بن مفضل، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، 1404 ه. ق.، ط2.
7. القزوينيّ الرّازيّ، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق محمّد عبد السّلام هارون، قم المقدّسة، مكتب الإعلام الإسلاميّ ـ مركز النّشر، 1404 ه. ق، ط1.
8. الزّبيديّ، محمّد بن محمّد مرتضى، تاج العروس في جواهر القاموس، تصحيح علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1414 ه. ق.
9. الشّهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم الملل والنّحل، تحقيق محمّد بدران، قم المقدّسة، دار الشّريف الرّضي، 1985، ط3.
10. الشّهيد الثّاني، زين الدّين، حقائق الإيمان، تحقيق السّيد مهدي الرّجائي، قم المقدّسة، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النّجفيّ العامّة،1409ه، ط1.

11. الشّيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله الأمثل، ترجمة محمّد علي آذرشب، قم المقدّسة، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام 1421 ه. ق.

12. الصّدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه الاعتقادات، تحقيق عصام عبد السّيد، قم المقدّسة، المؤتمر العالمي لألفيّة الشّيخ المفيد، 1413 ه. ق.

13. الصّدوق، محمّد بن عليّ ابن بابويه، التّوحيد، تحقيق هاشم الحسينيّ، قم المقدّسة، جماعة المدرّسين، 1398 ه. ق.، ط1.

14. الصّدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه، الخصال، تحقيق على أكبر غفاري، قم المقدّسة، جماعة المدرّسين، 1403 ه. ق.، ط1.

15. الطّبرسي، الفضل بن الحسن، مَجْمَع البيان في تفسير القرآن، تصحيح فضل الله اليزديّ الطّبطبائيّ وهاشم الرسولي، طهران، ناصر خسرو، 1413 ه. ق.، ط3.

16. الطّبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، تصحيح أبو القاسم الگرجي، قم المقدّسة، مركز إدارة الحوزة العلميّة في قم، 1412 ه. ق.، ط1.

17. الطّبطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1390 ه. ق.، ط2.

18. الطّوسي، محمّد بن الحسن، التّبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد حبيب قصير، بيروت، دار إحياء التّراث العربي، ط1.

19. الطّوسيّ، نصير الدّين، قواعد العقائد، تحقيق عليّ ربّاني الكلبايكانيّ، قم المقدّسة، النّاشر: لجنة إدارة الحوزة العلميّة، 1416ه، لا.ط.

20. الحِليّ، حسين بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن زاده آملي، قم المقدّسة، جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، 1413 ه. ق.

21. العياشي، محمّد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق هاشم الرّسولي، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران، 1380 ه. ق.، ط1.

22. الفيض الكاشانيّ، محمّد بن شاه المرتضى، تصحيح حسين الأعلميّ، طهران، مكتبة الصّدر، 1415 ه. ق.، ط2.

23. الكُلينيّ، محمّد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، تحقيق عليّ أكبر غفاري ومحمّد آخوندي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1407 ه. ق.، ط4.

24. الكوفيّ الأهوازيّ، حسين بن سعيد، الزّهد، تحقيق غلام رضا عرفانيان، قم المقدّسة، المطبعة العلميّة، 1402 ه. ق.، ط2.

25. المُفيد، محمّد بن محمّد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، تحقيق حسين درگاهي، قم المقدّسة، المؤتمر العالميّ لألفية الشّيخ المفيد، 1413 ه. ق.،414 ه. ق.

26. المُفيد، محمّد بن محمّد، سلسلة مؤلّفات الشّيخ المفيد، تحقيق عليّ ميرشريفي، بيروت، دار المفيد.

27. سليم بن قيس الهلاليّ، كتاب سليم بن قيس الهلاليّ، تحقيق محمّد الأنصاريّ الزّنجاني الخوئينيّ، قم المقدّسة، الهادي، 1405 ه. ق.، ط1.

28. علم الهدي، عليّ بن حسين، الذّخيرة في علم الكلام، تحقيق أحمد حسينيّ أشكوريّ، قم المقدّسة، جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، 1411 ه. ق.

29. فرات بن إبراهيم الكوفيّ، تفسير فرات الكوفيّ، تحقيق محمّد كاظم، طهران، وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلاميّ، مؤسّسة الطّبع والنّشر، 1410 ه. ق.

30. مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، بيروت، دار إحياء التّراث العربيّ، 1423 ه. ق.، ط1.

دراسات وبحوث قرآنية:

# الصّورة النّبويّة بين الواقع والتّشويه

## كيف يقدّم التراثُ الإسلاميّ رسولَ الله ﷺ للعالَم؟

**باسل الشّيخ**

طالب في مرحلة الماجستير (اختصاص فقه وأصول) - جامعة المصطفى العالمية

### ملخّص

يتناولُ البحث الصورة النبوية كما يعكسها التراث الإسلامي، ويبيّن احتواء التراث، على تنوّعه واختلاف كتبه وتعدّد الطوائف الإسلامية، على نماذج تعبّر عن تصوّرين مختلفين لشخصية النبي الأكرم ﷺ، ما يضع المطالع له أمام ضرورة تبنّي إحدى الصورتين ونبذ الأخرى.

يستعرض البحث نماذج تساهم في رسم كل صورة منهما، ويبيّن وجود التغاير بين التصوّرين؛ بحيث يلزم تبنّي إحداهما وتبرير النماذج الواردة في التصوّر الآخر بما لا يخلّ بالمختار، ثمّ يحاول معالجة المشكلة من خلال الاحتكام إلى العقل والأدلة القرآنية، باعتبارها أهمّ الأدلة النقلية والمرجع حين التعارض؛ ليخلُصَ إلى أنّ الصورة النبوية مشرقة لا تتحمّل نسبة النماذج السوداوية لها، وما ورد في التراث الإسلامي في هذا الإطار ينبغي نفيه وإبعاده باعتباره منافيًا لشخصية النبي وأخلاقه، أو تحديده بمحدّدات زمنية وظروف موضوعية تجعل منه مستساغًا ومنسجمًا مع مبادئ العدل، ومع مقتضيات الحكمة الإلهية.

**الكلمات المفتاحية:**

الصورة النبوية- النظرة الغربية للنبي- إباحة دم الكافر- نشر الإسلام بالسيف- تسامح النبي.

## مقدّمة:

لم تعد الإساءة إلى النّبيّ الأكرم ﷺ أمرًا مفاجئًا أو صادمًا، فقد توالت الرّسوم المسيئة للنّبيّ في المجلات الغربيّة، وتوالت الإساءات بشتّى أنواعها ومختلف طرائقها. ولا شكّ أنّ لهذه الإساءات منابعُ متعددة، إلّا أنّ الّذي يهمّنا منها هنا، هو ما كان مبرِّرًا موضوعيًّا للصّورة السّوداويّة الّتي يحاول الغرب تكريسها، فإنّ في تراثنا الإسلاميّ ما يكفي لرسم تلك الصّورة، والبناء عليها.

والأمر ليس حبيس التّصوير والنّظريات الفكريّة، بل نجد انعكاساته بشكلٍ جليّ في عالمنا الإسلاميّ وخارجه، إذ إنّ في المسلمين اليوم من أُخذ بهذه الصّورة، فجرّه ذلك إلى أن يكون سوداويًّا متعصِّبًا، وفيهم من آمن بواقعيّة تلك الصّورة، فنفر منها ومن الدّين، وصار في الضّفة الأخرى معلنًا إلحاده أو لا دينيّته. أمّا خارج العالم الإسلاميّ فقد صارت تلك الصّورة مانعًا عن التعرّف على دين الحقّ.

فالبحث يدور حول حقيقة الصّورة النّبويّة، وكيف يعكسها التّراث الإسلاميّ لنا، فهل النّبيّ الّذي نريد تقديمه للعالَم موجود في التّراث الإسلاميّ بشكل واضح وجليّ؟ أم إنّ الصّورة السّوداوية الّتي يسعى الغرب إلى تكريسها، والّتي ينتقدها العالَم الإسلاميّ، وينتفض في وجه مُروّجيها يعكسها تراثنا بشكلٍ أو بآخر؟

إنّ المشكلة الأساسيّة الّتي يواجهها البحث، هي هذا التّناقض بين رفض الصّورة المشوّهة، وبين تبنّي معالم ومباني تلك الصّورة في كتبنا وفتاوى فقهائنا، والطّريق الذي ينتهجه البحث في معالجة المشكلة، هو استقراء النّماذج المختلفة الّتي توجد في شتّى الكتب الإسلاميّة، والّتي يتبيّن من خلالها وجود صورتين متغايرتين للنّبيّ الأكرم ﷺ، فالصورة المشرقة النّيّرة موجودة والصّورة السّوداويّة المشوّهة موجودة أيضًا، وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ لنا من تبنّي إحدى الصّورتين ورفض الأخرى، على أنّ ذلك لا يكون بالاستحسان والانتقاء الذّاتي، بل يخضع

لمعايير موضوعيّة تحتّم علينا قبول إحداهما وردّ الأخرى، وهنا لا بدّ من تحكيم العقل والأدلّة النّقليّة المناسبة في فضّ النّزاع.

## ■ أوّلًا: الصّورة السّوداويّة:

### أ- إباحة دماء غير المسلمين وأموالهم:

ينقل لنا التّراث الإسلاميّ أحاديث نبويّة، تفيد استباحة دماء النّاس وأموالهم ما لم يؤمنوا بالرّسول ﷺ ويدخلوا في دين الإسلام، وكأنّ النّبيّ مكلّف بقهر النّاس على أن يكونوا مؤمنين، كالحديث الوارد في صحيح البُخاريّ إذ ينسب لرسول الله ﷺ أنه قال: «أُمرتُ أن أقاتل النّاس حتّى يشهدوا أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصّلاة، ويؤتوا الزّكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلّا بحقّ الإسلام وحسابهم على الله»[1].

وفي حديث آخر: «أُمرت ان أقاتل النّاس، حتّى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حُرّمت علينا دماؤهم وأموالهم، إلّا بحقّها وحسابهم على الله»[2]، فالنّبيّ مأمورٌ بقتال النّاس وسفك دمائهم، إلاّ أنّهم إذا نطقوا بالشّهادة، والتزموا بالشرّع حُرّمت أنفسهم وأموالهم عليه. كذلك ينقل الشّيخ الصّدوق: «عن عليّ عليه السلام، قال»: قال النّبيّ ﷺ: أُمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد حرم عليَّ دماؤهم وأموالهم»[3]، فدماء النّاس وأموالهم لا تكون حرامًا على النّبيّ حتّى يقرّوا بالتّوحيد.

ونطالع في تفسير القمّي خطبة الرّسول ﷺ يوم غدير خُم، وممّا تضمّنته: «أَلَا أيّها النّاس إنّ المسلم أخو المسلم حقًّا، لا يحلّ لامرءٍ مسلمٍ دم امرءٍ مسلم وماله، إلا ما أعطاه بطيبة نفس منه، وإنيّ أُمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله، فإذا قالوها فقد عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلّا بحقّها وحسابهم على الله. أَلَا هل بلّغت أيّها النّاس، قالوا نعم قال اللّهم اشهد»[4].. فالنّبيّ يضع قانون الحرمة في أواخر حياته، كوصية خالدة يجب على المسلمين اتّباعها، فالحرمة

1- البُخاريّ، صحيح البُخاريّ،1: 17، ح25.
2- المصدر السابق، 153،ح385.
3- الصدوق، عيون أخبار الرضا،1:70، ح280.
4- القمي، ع: تفسير القمّي،1: 172.

مختصّة بالمسلم، والواجب قتال النّاس إلى أن يدخلوا في الإسلام.

ولو ذهبنا إلى كتب الفقه، لوجدنا أنّ الأحكام الفقهيّة متوائمة مع الأحاديث السّابقة، فهذا إمام الشّافعيّة يصرّح: «إنّما يحرم الدّم بالإيمان»[1]، ليحصر الحرمة بالمسلمين وينفيها عن غيرهم: «ولا يحقن دم الكافر حتّى يُسلم»[2].

وممّا أورده الشّيخ الطّوسيّ: «الكفار على ثلاثة أضرب أهل كتاب، وهم اليهود والنّصارى فهؤلاء يجوز إقرارهم على دينهم ببذل الجزية، ومن له شبهة كتاب فهم المجوس، فحكمهم حكم أهل الكتاب يقرّون على دينهم ببذل الجزية؛ ومن لا كتاب له ولا شبهة كتاب، وهم من عداء هؤلاء الثّلاثة أصناف من عبّاد الأصنام والأوثان والكواكب وغيرهم، فلا يقرّون على دينهم ببذل الجزية. ومتى امتنع أهل الكتاب من بذل الجزية، قوتلوا، وسُبيَت ذراريهم، ونساؤهم وأموالهم تكون فيئا»[3]، فغير المسلم إمّا أن يكون من أهل الكتاب أو يكون من غيرهم، فإن كان من أهل الكتاب كان له ثلاثة خيارات: بذل الجزية، أو الإسلام، أو الاستسلام للقتل والسّبي. أمّا لو كان من غير أهل الكتاب فهو أمام خيارين فقط: إمّا الإسلام وإما القتل، كما يؤكّد العلامة الحِلّيّ: «كلّ من عدا الأصناف الثلاثة، فإنّه لا يقبل منهم إلّا الإسلام، فإن أجابوا، وإلاّ قتلوا»[4].

**ب- طرد أهل الكتاب من جزيرة العرب:**

تبيّن فيما سبق أنّ لأهل الكتاب ميزة خاصّة، حيث يمكنهم البقاء ضمن الدّولة الإسلاميّة، إلا أنّ هذه الميزة قد تم إلغاؤها والتّراجع عنها بحسب هذه الرّواية: «لأخرجنّ اليهود والنّصارى من جزيرة العرب حتّى لا أدع إلّا مسلمًا»[5]، حيث أراد النّبيّ أواخر حياته إخراج أهل الكتاب من الجزيرة العربية، وهي بلاد المسلمين آنذاك. ونجد انعكاسات ذلك حتّى في كتب الفقه الشّيعيّة: «ولا يجوز لهم استيطان الحجاز على قول مشهور، بل في المنتهى ومحكي المبسوط والتّذكرة الإجماع عليه»[6].

1- الشّافعي،الأم،6: 169.
2- المصدر السّابق، 4: 236.
3- الطّوسي،م: المبسوط، 2: 9.
4- الحلّيّ،ح: تحرير الأحكام، 2: 138.
5- مسلم النّيسابوريّ، صحيح مسلم، 5: 160،ح 1767.
6- الجواهري، م: جواهر الكلام،21: 289.

**جـ- إقرار القتل بطرق وحشيّة:**

جاء في السّير أنّ النّبيّ ﷺ أرسل سريّة بقيادة زيد بن حارثة إلى بني فزارة، حيث كان فيهم امرأة مطاعة عندهم تدعى أم قِرْفة، تحرّض على قتال النّبيّ، وقد جهّزت أربعين رجلاً لقتله ﷺ، فأوقعهم زيد بين قتيل وأسير، وممّا ينقله التّاريخ وقوع أم قِرْفة وابنتها أسيرتين بيده، فقام بقتل الأمّ العجوز بطريقة شنيعة إذ ربط رجليها بين بعيرين وشقّها شقًّا، ثمّ أتوا بجثّتها إلى النّبيّ ﷺ، ولم يُنقل لنا أيّ اعتراض أو استنكار منه ﷺ، بما يوحي بإقراره تلك الفعلة وموافقته عليها: «بعثه[1] رسول الله في جيش إلى بنى فزارة فلقيهم بوادي القرىن فأصاب فيهم وقتل قيس بن المسحّر اليعمُري مسعدة بن حكمة بن مالك بن بدر، وأسر أمّ قرفة وهى فاطمة بنت ربيعة بن بدر، وكانت عند مالك بن حذيفة بن بدر عجوزًا كبيرة وبنتًا لها وعبد الله بن مسعدة، فأمر زيد بن حارثة أن يقتل أمّ قرفة فقتلها قتلاً عنيفًا، ربط برجليها حبلين ثم ربطهما إلى بعيرين حتّى شقّاها، ثمّ قدِموا على رسول الله بابنة أم قرفة وبعبد الله بن مسعدة»[2].

وتمّ نقل هذه الحادثة في عدّة كتب أخرى مثل الطّبقات الكبرى لابن سعد[3]، وتاريخ اليعقوبي[4].

ولعلّ ذلك ممّا استند إليه ابن تيميّة في إجازة التّمثيل بالعدّو: «فأمّا إن كان في التّمثيل السّائغ لهم دعاء إلى الإيمان، أو زجر لهم عن العدوان، فإنّه هنا من إقامة الحدود والجهاد المشروع»[5].

**د- مباركة قتل المستسلمين وسبي نسائهم.**

استسلم بنو قريظة للجيش الإسلاميّ بعد حصار قرابة الشّهر، فأمر النّبيّ أن يحكم فيهم سعد بن معاذ، فحكم بقتل الرّجال وسبي النّساء، وبارك النّبيّ ذلك الحكم: «عن أبي سعيد الخدريّ أنّ أناسًا نزلوا على حكم سعد بن معاذ، فأرسل إليه فجاء على حمار فلمّا بلغ قريبًا من المسجد،

1- أي بعث زيد بن حارثة.
2- ابن جرير الطّبريّ، تاريخ الطّبري، 2: 287.
3- ابن سعد، الطّبقات الكبرى،2: 90.
4- اليعقوبيّ، تاريخ اليعقوبيّ، 2: 71.
5- ابن تيميّة، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، 3: 223.

قال النّبيّ ﷺ:» قوموا إلى خيركم أو سيدكم»، فقال:» يا سعد إنّ هؤلاء نزلوا على حكمك»، قال:» فإنّي أحكم فيهم أن تقتل مقاتلتهم وتسبي ذراريهم»، قال:» حكمت بحكم الله أو بحكم الملك»[1]. وجاء في سنن الترّمذيّ أنّهم كانوا أربعمئة[2].

## ■ ثانيًا: الصّورة المشرقة.

### أ- شخصيّة النّبيّ ﷺ في كتاب الله:

يفيض رسول الله ﷺ رحمةً ورأفةً، فيحرص على المؤمنين ويشقّ عليه ما يتعرّضون له من مكروه: ﴿لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، وهو ليّنٌ للمؤمنين، يشاورهم ويعفو عنهم حينما يخطئون: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[4].

ورحمته لا تنحصر بقومه دون سائر النّاس، كيف وهو الموصوف بالخلق العظيم: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[5]، والمبعوث رحمةً للعالمين: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[6]، فها هو النّبيّ يتألّم حين يرى أُناسًا ضيّعوا أنفسهم ولم يؤمنوا بدين الله: ﴿فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[7]، ويكاد يُهلك نفسه أسفًا عليهم: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[8].

ثمّ إنّ هذه الشخصيّة العظيمة، رغم ألمها وحسرتها على ما ظلم به الكفار أنفسهم، إلا أنّها ليست بصدد إجبار الناس على الإيمان، فالإيمان لا يكون بالإكراه والإجبار: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[9]، لتنسجم هذه الآية

1- البُخاريّ، صحيح البُخاريّ، 3: 1384، ح3593.
2- الترّمذي، سنن الترّمذي، 4: 123،ح 1582.
3- التوبة: 128.
4- آل عمران: 159.
5- القلم: 4.
6- الأنبياء: 107.
7- سورة فاطر: 8.
8- سورة الشعراء: 3.
9- يونس: 99.

مع سائر الآيات كقوله تعالى: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[1]، وتبيانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[2].

فالإيمان والكفر تابعان لقرار الإنسان ومشيئته: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[3]، وعلى النبي أن يبلّغ: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[4]. ولو كان النبيّ رافضًا للآخرين مستحلاً لدمائهم كيف يبلّغنا قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[5]؟!

فالنّبيّ الأكرم ﷺ كما يصوّره لنا القرآن الكريم خلوق رحيم رؤوف، يتمنّى هداية جميع النّاس إلى الحقّ كي يسعدوا في الدّنيا والآخرة، لكنّه يصرّح بعدم استطاعته إكراه النّاس على ذلك، إذ لا إكراه في الدّين فيكتفي بتبليغ الرّسالة والدّعوة إليها بالحكمة والموعظة الحسنة، وتبقى بعد ذلك لكلّ إنسان حريّة اختيار الإيمان أو اختيار الكفر، ثمّ إنّه ﷺ يبلّغ النّاس حبّ الله لمن يبرّ الآخرين حين لا يكونون في معرِض الاعتداء على الدّين وأهله.

**ب- معيار رسول الله ونظرته إلى النّاس والأشياء:**

كثيرة هي الرّوايات والشّواهد الّتي تبيّن كيفية تعاطي النّبيّ الأعظم ﷺ مع الآخرين، من ذلك ما جاء في الكتب الحديثية: «إنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلّم مرّت به جنازة، فقام فقيل له إنّها جنازة يهوديّ فقال أليست نفساً؟»[6]، فالنّبيّ حين قام لجنازة اليهوديّ، لم يلتفت إلى كفره، لأنّ ذلك لا يدخل في معاييره الشّريفة، وهذا ما نلحظه بوضوح عند إخبار صحابته له بأنّه يهوديّ، حيث أجاب: «أليست نفساً؟!»، ليدلّ ذلك على أنّ كلّ نفسٍ إنسانيّة تستحقّ الاحترام بغضّ النّظر عن إيمانها أو كفرها.

---

1- الغاشية: 22.
2- البقرة: 256.
3- الكهف: 29.
4- النحل: 125.
5- الممتحنة: 8.
6- صحيح البُخاريّ،1: 442،ح 1250.

كيف لا والخلق كلّهم عيالُ الله، ومحبّته تعالى متعلّقة بمن ينفع عياله ويدخل السّرور عليهم: «الخلق عيال الله فأحبّ الخلق إلى الله من نفع عيال الله، وأدخل على أهل بيت سرورا»[1].

وفي المصادر السّنيّة ﷺ: «الخلق عيال الله فأحبّ النّاس إلى الله من أحسن إلى عياله»[2].

بل إنّ الإحسان لا ينحصر بالبشر، فقد دلّت الرّوايات على مطلوبيّة الإحسان إلى سائر المخلوقات، ومن ذلك: «بينما رجل يمشي بطريق اشتدّ عليه العطش، فوجد بئراً فنزل فيها، فشرب، ثمّ خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثّرى من العطش، فقال الرّجل:» لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الّذي كان بلغ بي، فنزل البئر فملأ خفّه، ثمّ أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له، قالوا يا رسول الله:» وإنّ لنا في البهائم أجرًا؟» فقال:» نعم في كلّ ذات كبد رطبة أجر»[3]، ومنها: «من حفر ماء لم يشرب منه كبد حري من جنّ ولا إنسٍ ولا طائرٍ إلا آجره الله يوم القيامة، ومن بنى مسجدًا كمفحص قطاة أو أصغر بنى الله له بيتًا في الجنّة». قال يونس: من سبع ولا طائر»[4]، ومثل فائدته ما جاء في السِّيرَ، حيث تروي لنا كتب السّيرة أنّ رسول الله ﷺ اهتمّ لأمر كلبة وأولادها أثناء مرور جيشه، فعيّن شخصًا لحمايتها: «لَمّا سَارَ رَسُولُ اللهِ مِنْ الْعَرْجِ، فَكَانَ فِيمَا بَيْنَ الْعَرْجِ وَالطّلُوبِ، نَظَرَ إلَى كَلْبَةٍ تَهرّ عَلَى أَوْلَادِهَا، وَهُمْ حَوْلَهَا يَرْضَعُونَهَا، فَأَمَرَ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِهِ يُقَالُ لَهُ جُعَيْلُ بْنُ سُرَاقَةَ أَنْ يَقُومَ حِذَاءَهَا، لَا يَعْرِضُ لَهَا أَحَدٌ مِنْ الْجَيْشِ وَلِأَوْلَادِهَا»[5]، فرأفة النّبيّ ورحمته بالحيوانات بلغت درجةً يأمر من خلالها النّبيّ رجلاً بحمايتها، من أن يتعرّض لها أحد من جيشه.

**جـ - التّسامح والعفو سمة بارزة في شخصيّة النّبيّ ﷺ ومواقفه.**

تنقل لنا الكثير من المواقف الّتي تُظهِر تسامح رسول الله، وعفوه عمّن أساء إليه وظلمه،

1- الكافي،2: 164،ح 6، من باب الاهتمام بأمور المسلمين.
2- الطّبراني، المعجم الأوسط، 6: 253،ح 5537.
3- صحيح البخاري، 5: 2238، ح5663.
4- ابن خُزيمة، صحيح ابن خُزيمة، 1: 637،ح 1292.
5- الواقدي، المغازي،2: 804.

ويصل بعضها حدًّا يصعب وصفه واستيعابه، منها ذلك الموقف الّذي ينقضّ فيه مشرك على رسول اللهﷺ يريد قتله، وبتدخّل من الله عزّ وجلّ، ينقلب الأمر ليصبح ذلك المشرك تحت رحمة رسول الله، فما هو فاعلٌ بمن غدر به وأراد قتله؟!

يروي لنا الشّيخ الكُليني هذه الحادثة: «نزل رسول الله ﷺ في غزوة ذات الرّقاع تحت شجرة على شفير واد، فأقبل سيل فحال بينه وبين أصحابه، فرآه رجل من المشركين، والمسلمون قيام على شفير الوادي ينتظرون متى ينقطع السّيل، فقال رجل من المشركين لقومه:» أنا أقتل محمّدًا، فجاء وشدّ على رسول الله ﷺ بالسّيف، ثمّ قال: «مَنْ يُنجيك منّي يا محمّد»؟ فقال: «ربّي وربّك»، فنسفه جبرئيل عليه السلام عن فرسه فسقط على ظهره، فقام رسول اللهﷺ وأخذ السّيف وجلس على صدره وقال: «مَنْ يُنجيك منّي يا غورث»؟ فقال: «جودك وكرمك يا محمّد»، فتركه فقال وهو يقول: «والله لأنت خير منّي وأكرم»[1].

وها هو النّبيّ ﷺ رغم كلّ الأذى الّذي مارسته قريش ضدّه، ورغم كلّ الإساءات والعذابات الّتي تعرّض لها منهم، لم يقابلهم إلا بالعفو والصّفح حين تمكّن منهم وخضعت له مكة بعد الفتح، إذ تروي التواريخ أنّ رسول الله ﷺ جمعهم ثمّ قال لهم: «اذهبوا فأنتم الطّلقاء»[2].

**د - النّبيّ ينهى عن التّمثيل نهيًا مطلقًا.**

ممّا جاء في نهج البلاغة ما نقله الإمام عليّ عليه السلام عن النّبيّ الأعظم ﷺ: «إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور»[3].

وفي سنن النّسائيّ: «مرّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم على أناس، وهم يرمون كبشاً بالنّبل، فكره ذلك وقال لا تمثّلوا بالبهائم»[4]، وينقل بعد ذلك قول النّبيّ ﷺ: «لعن الله من مثّل بالحيوان»[5]، وجاء في مسند أحمد أنّ رسول الله قال: «قال الله عزّ وجلّ لا تمثّلوا بعبادي»[6]،

1- الكافي،8: 127،ح 97.
2- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، 2: 60 – الطّبري، تاريخ الطّبري، 2: 337.
3- الرضي، نهج البلاغة،3: 77.
4- النّسائيّ، سنن النّسائي7: 238، ح 4440.
5- المصدر السابق،ح 4442.
6- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، 4: 173،ح 17118.

ونرى انعكاسات ذلك في الأحكام لفقهيّة، فهذا شيخ الطّائفة يبيّن الحكم الشّرعي: «لا يجوز التّمثيل بالكفّار ولا الغدر بهم ولا الغلول فيهم»[1].

ومن فتاوى فقهائنا المعاصرين، ما جاء في الرّسالة العمليّة للسّيد الخوئيّ، نعرضه كنموذج لما يفتي به مراجعنا العظام: «لا يجوز التّمثيل بالمقتولين من الكفار، لورود النّهي عنه في صحيحة جميل ومعتبرة مسعدة المتقدّمتين آنفا. وكذا لا يجوز إلقاء السّمّ في بلاد المشركين لنهي النّبيّ ﷺ في معتبرة السّكونيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال:» قال أمير المؤمنين عليه السلام: نهى رسول الله ﷺ أن يلقى السّمّ في بلاد المشركين»[2].

## ■ ثالثًا: بيان التّغاير بين النّماذج السّابقة.

المدّعى هو أنّ التّراث الإسلاميّ يعكس صورتين متغايرتين لرسول الله ﷺ، فما الدّليل على ذلك؟ أَلَا يمكن أن يكون النّبيّ ﷺ قد قام بكلا السّلوكين المبيّنين في النّماذج السّابق ذكرها؟

يمكن الإجابة عن ذلك بوضوح التّناقض، بين الدّعوة بالموعظة الحسنة والإقرار بأن لا إكراه في الدّين، وبين الدّعوة بالسّيف وقتال النّاس بُغية نقلهم إلى الإسلام، فلا يمكن أن تكون الدّعوة إلى الدّين عبر الحكمة وأن يُشهر السّيف على المدعوّ لإرغامه على الدّخول في الإسلام، ولا يمكن أن يقرّ عاقل بأن لا إكراه في الدّين، ثمّ يسعى جاهدًا لإكراه النّاس عليه. وكذلك لا يمكن أن يحكم الرّسول بإباحة دم الكافر وماله، ثمّ يعلن احترام النّفس الإنسانيّة ويحضّ على الإحسان إلى عيال الله، فهذان سلوكان متناقضان، لا يجتمعان إلّا على أحد وجهين:

### أ- النّسخ.

قد يُقال بأنّ الأحكام الّتي كان معمولاً بها في بداية بعثة النّبيّ، تمّ نسخها بواسطة الآيات التي نزلت في أواخر حياة النّبيّ ﷺ، كآيات سورة التّوبة، وبالأخصّ آية السّيف: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتمُّوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**

1- الطّوسي، المبسوط، 2: 19.
2- الخوئيّ، منهاج الصالحين،1: 373.

﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1].

وبذلك يمكن تبرير سلوكيَْ النّبي ﷺ معًا، ففي البداية انتهج منهج اللّين والموعظة الحسنة وعدم الإكراه، أمّا بعد نزول الآية وتشريعها قتال المشركين، فلا مجال للّين وحريّة الاعتقاد، بل لا بدّ للمشركين وسائر الكفّار من الإسلام أو مواجهة القتل، ويُستثنَى من ذلك أهل الكتاب، فلهم خيار آخر هو دفع الجزية والالتزام بشرائط كثيرة.

والنّتيجة الّتي سوف نحصل عليها من خلال هذا، هي صورة سوداويّة أخرى مفترضة للنّبيّ ﷺ، فهو لا يثبت على مبادئ أخلاقيّة واحدة، حيث يستعمل الحكمة والموعظة الحسنة في وقت، ثمّ يبدّل أسلوب تعامله في وقت آخر حين تميل كفّة القوّة إليه. ففي مكّة حيث الضّعف والاضطهاد يتمسّك بمقولة (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)، وفي المدينة عندما كانت الدّولة لا تزال فتيّةً، لا تقوى على مجابهة الجميع يتمسّك بقانون (لا إكراه في الدّين)، أمّا حين استتبّت له أمور الحُكم نسخ كلّ ذلك وأعلن لأتباعه أن: (قاتلوا المشركين كافّة)!.

**ب- التخصيص.**

وقد يقُال أيضًا بِأَنّ الدّعوة باللّين والموعظة الحسنة، إنّما تتعيّن في ظروف خاصّة، كما في حالة العجز عن الجهاد وقتال الكفّار بسبب كثرتهم وضعف المسلمين، أمّا حين تتغيّر الأحوال وتتوفّر القوّة لمهاجمة الأعداء لزم ابتداؤهم بالجهاد، فلا يعصمهم عن القتل حينها إلّا الإسلام أو دفع الجزية إن كانوا من أهلها.

وهذا الافتراض هو الآخر لا ينتج عنه سوى تكريس للصّورة السّوداويّة، فالنّبيّ بناءً على هذا التّأويل لا يختلف عن الافتراض السّابق، إلّا في شيء واحد، هو أنّه هناك استخدم الودّ والحكمة لمرّة واحدة، أمّا هنا فقد أورث المسلمين إمكانية استخدام أسلوبه كلّما تكرّرت الظّروف ذاتها. فلو كان المسلمون في حالة ضعفٍ أمكنهم التّمسّك بآيات الحكمة والموعظة الحسنة، ولو كانوا في حالة قوّة واقتدار وجب عليهم النّفور وفقًا لآية السّيف.

وهكذا نجد أنّ الجمع بين السّلوكين لا يقدّم سوى ترسيخ الصّورة السّوداوية، فالتّغاير حاصلٌ

1- التّوبة: 5.

بين تصوّر النّبيّ شخصيَّةً تسعى إلى إدخال النّاس في الإسلام عبر طرق الدّعوة الحكيمة والحسنة، من خلال الإقناع والتّبيين، وتحترم الخلق جميعًا، فلا تنهى عن الإحسان إلى الآخرين، وبين تصوّر النّبيّ إقصائيًّا لا يقبل بالآخر في دولته، ولا خارجها، وإن ركن للسّلم والبرّ والإحسان في بعض المواقف والوقائع، فإنّما يكون ذلك بشكلٍ مؤقّت ريثما تمرّ الظّروف الحالية.

## ■ رابعًا: ارتباك الصّورة في منظار الآخرين:

من الطّبيعي أن نجد الصّورة مرتبكة عند الآخرين، طالما أنها مرتبكة على مستوى التّراث الإسلاميّ نفسه، فحين نطالع ما أدلى به مفكرو الغرب، نجد بعضًا منهم رسم له الصّورة الأولى، الّتي أوردناها تحت عنوان الصّورة السّوداويّة، والبعض الآخر رسم له الصّورة الثّانية الّتي أوردناها تحت عنوان الصّورة المشرقة.

والقارئ المسلم يرى في القسم المنحاز إلى الصّورة المتزمّتة، أنه معادٍ للإسلام ويحمل نوايا سيئة تجاهه، وهذا المدرّس المساعد في جامعة الكوفة محمّد عبد علي حسين القزّاز، لا يجد وصفًا سوى وصمهم بالمُعاداة للإسلام فيقول: «في بيئة هذا الاستشراق من كانت لهم مواقف معادية للإسلام»[1].

وعندما يتحدّث عن أحد هؤلاء المستشرقين يقول: «سمح مرارًا لنفسه في كتبه بالنّيل من الرّسول محمّد ﷺ ومن الإسلام»[2].

فلا يستطيع أنْ يرى من آرائهم حول النّبيّ إلّا المُعاداة لشخص الرّسول ودين الإسلام، في حين أن البعض الآخر من المستشرقين، كما أسلفنا، كانت لهم نظرة مختلفة حول النّبيّ ﷺ توصف عادة بأنّها نظرة منصفة وموضوعيّة في دراسته لشخصيّة الرّسول محمد ﷺ: «كان ذا طابع موضوعيّ»[3].

ولا تجد الدّكتورة آمنة محمّد عليّ، تقسيمًا للمستشرقين في دراستهم للإسلام وشخصية

1- محمّد عبد علي القزاز، مجلّة مركز دراسات الكوفة، الإصدار 25، المجلّد1، مقالة بعنوان «أثر شخصيّة الرّسول الأعظم في الاستشراق الرّوسي»، 52.
2- المصدر السّابق، 53.
3- المصدر السابق، ص55.

الرّسول، سوى تقسيمهم إلى معارضين ومؤيّدين، لكنّها تعترف عند حديثها عن المستشرقين المعارضين لرسول الله ﷺ- أي الّذين كانت لهم مواقف سلبيّة، ترى فيه نبيًّا للعنف والسّيف- بأنّهم أخذوا تصوّرهم من دراستهم للسّيرة النّبويّة والتّراث الإسلاميّ حول ذلك، حيث تقول: «أمّا السّيرة النّبويّة فقد اعتمدوا في اطّلاعهم عليها، من خلال كتب السّيرة والتّاريخ والتّراث العربيّ الإسلاميّ»[1].

**أ- الصّورة السّلبيّة.**

لا ينبغي أن يكون مستغرَبًا غَلَبة كفّة «المعارضين» على كفّة «المؤيّدين»، فالإنسان بطبعه يميل إلى مُعاداة ما يجهله وتقزيم الآخرين وتسفيههم، كما أنّ التّراث الإسلامي يميل إلى التّصوّر السّلبيّ أكثر من التّصوّر الإيجابيّ بالنّسبة لقارئ أجنبي، إذ يمكن الجمع بين المعطيات كلّها ضمن التّصوّر الأوّل كما بيّنّا سابقاً، ولا يمكن ذلك ببساطة ضمن التّصوّر الثّاني.

لقد أثّر ذلك بشكلٍ عميقٍ على فهم العلماء الغربيّين والأدباء العظام، حتّى نرى فولتير[2] الأديب الفرنسي الشّهير يؤلّف مسرحية عن التّعصّب والتزمت، فلا يجد لها موضوعًا بارزًا وعنوانًا يهاجم من خلاله هذه الصّفة السّلبية سوى نبيّنا الأكرم رسول الرّحمة ﷺ، فيسمّي عمله المسرحيّ آنف الذّكر بعنوان: (محمّد)، فكم لهذا من دلالة على عميق الأثر السّلبي الّذي يخلفه تراثنا الإسلاميّ في عقول من اطّلعوا عليه ورأوا نبيّنا الأكرم من خلاله!

يذكر ويل ديورانت أنّ العرض الأوّل لهذه المسرحية كان في مدينة (ليل) سنة 1741 م، ويقول: «إنّها كانت تهاجم التّعصب الأعمى والتزمت»[3]، ورسمت للرّسول الأكرم صورة غير محبّبة: «صوّرت الرّسول في صورة غير ودّية»[4].

---

1- آمنة عليّ، المجلّة السّياسيّة والدّوليّة، الإصدار 25، مقالة بعنوان «أوروبا والإسلام.. اختلاف الرؤى والمفاهيم العقائديّة وانعكاسه على الموقف الأوروبيّ من الإسلام»، ص313.

2- فرانسوا ماري آروويه ويُعرف باسم شهرته فولتير (21 نوفمبر 1694 – 30 مايو 1778) هو كاتب وفيلسوف فرنسيّ عـاش خلال عصر التّنوير. عُرف بنقده السّاخر، وذاع صيته بسبب سخريته الفلسفيّة الطّريفة ودفاعه عن الحريّات المدنيّة خاصّة حريّة العقيدة والمساواة وكرامة الإنسان.

3- ويل ديورانت، قصة الحضارة، 12169.

4- المصدر نفسه.

أمّا عالم النّفس السّويسريّ كارل جوستاف يونج[1] مؤسّس علم النّفس التّحليليّ، فلو رأينا ما يقوله في هذا الشّأن لأصابتنا الدّهشة من تشبيه أدولف هتلر بنبيّنا الأكرمﷺ، متسائلا إن كان هتلر ينوي تدشين إسلام جديد؟!! فقد جاء في أعماله المجموعة قوله: «لا نعرف ما إذا كان هتلر قد بدأ لِتَوُه إسلامًا جديدًا. إنّه بالفعل هناك، يشبه محمّد. العالم العاطفي الألمانيّ هو الإسلام. إنّهم جميعًا في حالة سكر مع الله الهائج قد تكون هذه هي قصّتنا المستقبليّة»[2].

وهذا العالم الفرنسي الشّهير بليز باسكال[3] عالم الرّياضيات المعروف، عندما يقارن بين الإسلام والمسيحيّة يجد أنّ هناك فارقًا بارزًا بين نبيّ الإسلام ونبيّ المسيحيّة، فالأوّل يعلم أتباعه القتل وإراقة الدّماء، في سبيل نشر تعاليم الدّين وفرضه على الآخرين، بينما الثّاني يعلّمهم كيف يضحّون بأنفسهم، ويبتعدون عن القتال وإراقة الدّماء، بل يرى أنّ الإسلام لم يتأسّس وينتشر، إلا بفلسفة القوّة والسّيف والإرغام: «أسّس محمّد ديانة بقتله لأعدائه، وأسّسها المسيح بوصيته لأتباعه أن يضحّوا بحياتهم»[4].

وهكذا لو قمنا باستقصاء أقوال معظم المستشرقين والغربيّين من علماء وأدباء، لوجدنا جُلّ آرائهم تصوّر الرّسول الأكرمﷺ بالصّورة الدّموية الّتي تحارب النّاس، لتجبرهم على الإيمان به، والانصياع لسلطانه وقوّته.

لكن هل من الإنصاف رمي هؤلاء كلّهم بأنّهم مغرضون، وأصحاب نوايا سيئة وعدوانية تجاه الإسلام وأهله، وفيهم من فيهم من مفكرين وأدباء وعلماء كبار؟ أليس من الموضوعيّة، التّعامل مع هذه التّصوّرات على أنّها نتاج طبيعيّ لِمَا ورد في التّراث وانعكاس له في فكر الآخرين؟

1- كارل غوستاف يونغ هو عالم نفس سويسري ومؤسّس علم النّفس التّحليليّ. عاش (26 يوليو 1875 - 6 يونيو 1961).

2- C. G. Jung: Collected Works Bd. 18: S. 281.

3- بليز باسكال «Blaise Pascal»؛ (19 يونيو 1623 - 19 أغسطس 1662)، فيزيائيّ ورياضيّ وفيلسوف فرنسيّ اشتُهر بتجاربه على السّوائل في مجال الفيزياء، وبأعماله الخاصّة بنظرية الاحتمالات في الرّياضيات هو من اخترع الآلة الحاسبة.

4- Blaise Pascal, Thoughts on Religion and Philosophy, p122.

**ب- الصّورة الإيجابيّة.**

على المقلب الآخر، نجد أنّ المستشرقين المؤيّدين، أو أصحاب النّظرة الإيجابيّة إلى رسول الله ﷺ، تمكّنوا من النّفاذ بنظرتهم العميقة والثاقبة إلى حقيقة الرّسول ﷺ، وصورته الرّحمانية الّتي تعرّضت للظّلم والتّشويه الكبير، فعلى سبيل المثال يخلص المستشرق البريطانيّ ويليام مونتجرمي واط[1]، بعد دراسته المعمّقة للسّيرة النّبويّة والدّين الإسلاميّ الحنيف، إلى أنّ النّبيّ الأكرم محمّد بن عبد الله ﷺ ليس مدّعيًا ولا دجّالاً كما يدّعي «المعارضون» له، بل إنّه مظلوم في كتابات الغرب، وتعرّضت صورته للتّشويه الكبير على أيديهم.

يقول مونتجرمي في كتابه (محمّد في مكة):» فاستعداده لتحمّل الاضطهاد فى سبيل معتقداته، وسموّ الرّجال الّذين آمنوا برسالته والّذين اعتبروه قائدًا لهم، وعظمة ما تمخضّت عنه جهوده من انجازات- كلّ هذا يبرهن على نظرته الكليّة»[2].

وبعد أن ينتقد نظرة الغرب نحو النّبيّ ﷺ وتصويرهم إيّاه على أنّه مثير للمشاكل، يؤكّد بأنّ ما من أحد من العظماء، قد تعرّض للظّلم كما تعرّض له هذا الرّسول العظيم ﷺ: «وأكثر من هذا فلا أحد من عظماء التّاريخ لاقى من الغُبن والظّلم فى الغرب، مثلما لاقى محمّد صلّى الله عليه وسلّم»[3].

وينقل لنا حسين حسينيّ معدي شهادات العديد من علماء الغرب ومستشرقيهم ممّن شهدوا للنّبيّ ﷺ بالرّحمة والعدالة وسائر الصّفات الحميدة، ونستعرض ممّا أورده قولين اثيين، أوّلهما للمستشرق الإيطاليّ ميكلانجلو اغناطيوس جويدى: «الّذي يريد أن يتعرّف على الإسلام، أدعوه ليتعرّف على سيرة المصطفى الّذي تمّ اختياره وتدريبه وتأديبه من السّماء ليكون أهلاً للرّسالة الّتي تمّ صنعه من الله لها منذ الأزل»[4].

---

1- وليام مونتغمري واط (14 مارس 1909 - 24 أكتوبر 2006) هو مستشرق بريطانيّ عمل أستاذا للّغة العربيّة والدّراسات الإسلاميّة والتّاريخ الإسلاميّ بجامعة إدنبرة في إدنبرة-اسكتلندا. من أشهر كتبه كتاب محمّد في مكّة (1953)، وكتاب محمّد في المدينة (1956) في جامعة إدنبرة.

2- ويليام مونتجرمي واط، محمّد في مكة: 121.

3- المصدر نفسه.

4- حسين حسيني معدي، الرّسول ص في عيون غربية منصفة: 169.

والآخر للإنجليزي إدوارد لين الّذي قال: «النّبيّ محمّد جاء بالأخلاق، وهي أخلاق عاشت وستظل إلى يوم البعث قائمة، ولن ينال المغرضون الكارهون لنبيّ الإسلام منه شيئًا وسيظل الإسلام شامخًا بقرآنه وبالنّبيّ محمّد رغم أنف الكارهين»[1].

## ■ خامسًا: الصّورة الواقعيّة:

تمخّض عمَّا سبق أنَ المطالع لموروثنا الإسلاميّ، يقف أمام تصورين لرسول الله ﷺ، الأوّل سوداويّ يكون النّبيّ من خلاله دمويًّا إقصائيًّا، ويمكن تبرير المواقف الإيجابيّة الّتي قام بها وفق هذا التصوّر، باعتبارها تمّت قبل نزول الآيات النّاسخة لها، أو باعتبارها تطبيقات لسياسات ترتبط بظروف آنية.

والثّاني مشرق ينبثق من كلّ المواقف الإيجابيّة، والتّوصيفات الإلهيّة لشخصيّة النّبيّ العظيمة، ويحتاج الأمر إلى معالجة ما نسب إليه ﷺ من نماذج سلبيّة أو مواقف وأقوال متطرّفة.

فما هو التّصوّر الأقرب إلى واقع رسول الله؟

سنحاول معالجة المشكلة بطريقين، الأوّل عقليّ محضّ والآخر نقليّ تحليليّ.

### أ- المعالجة العقليّة:

الغاية من إرسال الأنبياء دعوة النّاس إلى الحقّ، لكي تستنير قلوبهم وعقولهم ويسيروا في الطّريق الذي خُلقوا له، فإذا انتهج النّبيّ سبيلاً منفّرًا يؤدّي إلى بغضه والابتعاد عنه، كان ذلك مناقضًا للغرض الّذي بُعث من أجله، ونحن إذا تبنّينا التّصوّر الأوّل لرسول الله ﷺ فإنّنا نزعم نقض سلوك النّبيّ ورسالته للغرض الّذي وُجدا لتحقيقه، وننسب إلى الحكمة الإلهيّة ما يخلّ بها.

ويمُكننا إيضاح هذه الملازمة بين تبنّي المواقف، والنّماذج الواردة في إطار التّصوّر الأوّل وبين النفور المدّعى، ببعض الأدلّة الوجدانية، فأنت لو علمتَ بأنّ دولةً ما قامت بتجهيز جيش عظيم يغزو بلاد المسلمين، بغُية نقلهم إلى دينٍ ما، يدّعون أنّه دين الحقّ المنزل من السّماء، فإنّك تنفر منها وتستنكر ذلك بلا أدنى شكٍّ أو ريبٍ، وكذلك الأمر لو كنت المراقب لسلوك تلك الدّولة تجاه دولةٍ أخرى وشعبٍ آخر، فإنّك ستقول في قرارة نفسك إنّ هذا سلوك عدوانيّ مرفوض.

---

1- المصدر السّابق، 172.

فهذه هي الفطرة الإنسانيّة الّتي فطر الله الخلقَ عليها، ترفض أيّة دعوةٍ تأتي بنحوٍ من الضّغط والإلحاح، ناهيك عن الإجبار والإكراه والتّهديد.

ونحن نرى بأمّ أعيننا، كيف أنّ النّاس عمومًا تستنكرُ أسلوب الجماعات التّكفيرية، الّتي تقاتل كلّ من لا يؤمن بمعتقداتها، فلا تبحث أبدًا عن صحّة ادّعاءاتهم، بل تتعامل معها باعتبارها باطلةً تعامل المسلّمات، ولا شيء أدلّ على التّلازم من هذا المثال، فهذه الجماعات في الواقع إنّما تطبّق الصّورة النّبويّة الأولى، مع إشكالٍ في تحديد الكافر وقع فيه المسلمون الأوائل من قبل، والعبرة في النّفور الحاصل من قبل الآخرين مسلمين كانوا أم غير مسلمين.

**ب- المعالجة النقلية.**

يرتبط تبنّي الصّورة الأولى بتبرير أفعال النّبيّ الواردة في الصّورة الثّانية، إذ ينبغي الاعتقاد بحصول النّسخ في أواخر بعثة النّبيّ، أو اختصاص الأحكام الرّحيميّة بظروف محدّدة، وكلا الأمرين لا سبيل إليه، لأنّ الله تعالى بيّن حقائق مطلقة في كتابه العزيز، لا يُمكن أن تُنسخ أو تُحدّد بظروف خاصّة، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾[1]، لا يمُكن أن نقبل بنسخه أو تخصيصه. فالآية ليست بصدد إعطاء حكم تعبّدي لعلّةٍ مخفيّة عنّا، لكي نحتمل نسخها أو تخصيصها بآية أخرى، بل هي تبيّن حقيقة إلهيّة واضحة مفادها حبّ الله تعالى للمقسطين، وتقرّ بأنّ معاملة من لا يحارب المسلمين معاملة حسنة هو من القسط والبرّ! ومثل هذا لا يُنسخ لأنّه حقيقة ثابتة، وإنّما تُنسخ الأحكام لا الحقائق!!

فلو فرضنا أنّ الحكم في الآية قد نُسخ، يفيد ذلك تحوّل الحكم إلى نقيضه، أيْ: ﴿**يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾، فلو نسخنا الحكم المبيّن في بداية الآية الكريمة، لا يمكننا نسخ الوصف الإلهي المبيّن في نهايتها، لأنّ هذا حقيقة وصفيّة لا حكم شرعيّ، والحاصل أنّ الله ينهى عن فعل يحبّه لو تفكّر أهل العقول!

1- الممتحنة: 8.

وعلى مثل هذا يجري قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[1] وقوله ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾[2]، فهذه حقائق لا تقبل النّسخ لأنّها تخبر بحقيقة أنّ الدين لا يُعتنق بالإكراه، وبحقيقة عدم استطاعة النّبيِّ إكراهَ النّاس على الإيمان، وثبات هذه الحقائق مع سعي النّبيّ في قتال النّاس، حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله نوع من العبث المنزّه عنه ﷺ.

ثمّ إنّ النّصّ القرآنيّ المقدّس يعود بنا مرّة أخرى إلى مربّع العقل العمليّ، فقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[3]، يفيد بأنّ أيّ شيءٍ منكر في حدّ ذاته من المحال أن يكون مطلوبًا لله، فالله لا يأمر بالفحشاء والله لا يحبّ الظّالمين، أيْ إنّ كلَّ شيء ينطبق عليه عنوان الظّلم أو الفحشاء مرفوضٌ، ومثل هذه الآيات ترشد إلى الحسن والقبح العقليّين، إذ لو لم يستقلّ العقل بالحكم على بعض الأفعال بأنّها فحشاء ما كان لقوله تعالى ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ**﴾ معنى، ويترتّب على ذلك أنّه لو كان القسط إلى الكفار المسالمين شيئًا حسنًا، لا يمكن عندها أن يكون محدودًا بزمن أو ظروف خاصّة، لأنّ الحُسن حينما يكون ذاتيّاً لا يمكن أن يتبدّل إلى قُبح!!.

فهذه الأدلّة تمنعنا عن الأخذ بالصّورة الأولى، وتدفعنا إلى الإقرار بالصّورة الثّانية كصورة واقعية تمثّل حقيقة رسول الله ﷺ، ولا شكّ في وجوب معالجة الآيات والأحكام الّتي يظهر منها العنف والإقصاء، وكذلك جميع النّماذج الواردة في سياق الصّورة السّوداويّة، ومعالجتها ممكنة عبر نفي ما كان ظنّيًّا حين لا يقبل التّأويل والتّفسير، فما حصلنا عليه من خلال الاحتكام إلى العقل والآيات القطعيّة يمنعنا عن الأخذ بأيّ ظنّ مناقضٍ له، أمّا ما كانَ قطعيًّا فلا بدّ من تخصيصه بالظّروف الآنيّة والمواقف الخاصّة، كأن تكون آية السّيف مثلاً بصدد إعلان الحرب على فئة خاصّة من الكفّار، سواء كانت تشير إلى تلك الفئة الّتي أحاطت برسول الله فعلاً وقت نزول الآية، أو قصدت عنوانًا عامًّا يشمل كلّ كافرٍ تجهّز للعدوان على المسلمين وبلادهم من وأضمر الشّرّ والأذيّة لهم، دون سائر الكفّار ممّن لم يقاتل المسلمين في الدّين.

1- البقرة: 256.
2- يونس: 99.
3- الأعراف: 28.

**خاتمة**:

أَبْرَزَ البحث انعكاس صورتين متغايرتين لرسول الله ﷺ في التّراث الإسلامي، ونسب إلى ذلك سببَ الارتباك الحاصل في التصوّر الغربيّ واللّاإسلاميّ لرسول الله، فالازدواجيّة المدوّنة في التّراث كان لها أثرها في تباين نظرات الآخرين، فبعض تأثّر بالنّماذج السّوداويّة وبعضٌ تأثّر بالنّماذج المشرقة، وعلينا قبل مهاجمة المنتقدين والمشوّهين معالجة هذه الازدواجيّة، لإجلاء صورة رسول الله وتقديمها للعالَم بشكل واضح لا لَبْسَ فيه.

حاول البحث معالجة الصّورة النّبويّة بالاحتكام إلى العقل والأدلّة القرآنيّة، باعتبارها أصحّ الأدلّة النّقليّة وأوثقها، إضافةً لكون الدّليل القرآنيّ مقدّمًا على غيره من الأدلّة النّقليّة، فلو وقع التّعارض بين القرآن وغيره قُدّم القرآن بلا أدنى ريب.

وفي إطار معالجته خلص بنتيجة مفادها، استحالة تبنّي الصّورة السّوداويّة، لِمَا ينتج عن ذلك من نسبة العبث إلى ساحة الحكمة الإلهيّة، ولِمَا يحصل من تعارض واضح مع الأدلّة القرآنيّة الثّابتة قطعًا، والّتي لا تقبل النّسخ أو التّخصيص، لكونها تعبّر عن حقائق ثابتة لا عن أحكامٍ شرعيّةٍ تقبل التّغيّر والتّبدّل.

فالصّورة المعبّرة عن حقيقة رسول الله وشخصيّته العظيمة، إنّما هي الصّورة المشرقة، والّتي تتضّح من خلال النّماذج النّيّرة الّتي تمّ إيرادها في هذا البحث. ولا يشوب ذلك ما نسب إلى تلك الشّخصيّة الشّفّافة من مواقف وأقوال وسلوكيّات منافية، إذ إنّها إمّا محلّ رفضٍ، بعد مناقضتها لما هو معلومٌ قطعًا بواسطة الأدلة، أو هي خاصّة بظروف تبرّرها وتجعلها منسجمة مع الحكمة والعدل.

وفي الختام لا بدّ من كلمة: إنّ بقاء الصّورة السّوداوية دون معالجة أمر خطير للغاية، فهو يشوّه صورة النّبيّ، فيترك آثارًا سلبية على حاضر الدّعوة الإسلاميّة ومستقبلها، ويدمّر المجتمعات الإسلامية عبر ضياع الكثيرين من الشّباب المسلم بين متبنٍّ لها مجسّدٍ لما فيها من سلوكيات متطرّفة، وبين رافضٍ خارجٍ عن الدّين بسببها.

## المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1 - محمّد بن إسماعيل البّخاريّ، صحيح البّخاري، تحقيق الدّكتور مصطفى ديب البغا، دمشق -سوريا، دار ابن كثير، 1414هـ / 1993م، لا.ط.

2 - محمّد بن عليّ بن بابويه الصّدوق، عيون أخبار الرّضا، تحقيق الشّيخ حسين الأعلميّ، بيروت -لبنان، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1404 هـ/1984م، ط1.

3 - عليّ بن إبراهيم القمّيّ، تفسير القمّيّ، تحقيق السّيد طيب الموسويّ الجزائريّ، قم -إيران، مؤسّسة دار الكتاب، 1404هـ، ط3.

4 - محمّد بن إدريس الشّافعي، الأمّ، بيروت -لبنان، دار الفكر، 1983م، ط2.

5 - محمّد بن الحسن الطّوسيّ، المبسوط، طهران -إيران، المطبعة الحيدريّة، 1387 هـ.ش، لا.ط.

6 - الحسن بن يوسف الحِلّيّ، تحرير الأحكام، تحقيق إبراهيم البهادريّ، قم -إيران، مؤسّسة الإمام الصّادق، 1420 هـ، ط1.

7 - مسلم بن الحجّاج النّيسابوريّ، صحيح مسلم، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة -مصر، دار إحياء الكتب العربيّة، لا.ت، لا.ط.

8 - محمّد حسن النّجفيّ، جواهر الكلام، تحقيق الشّيخ عباس القوچانيّ، طهران - إيران، دار الكتب الإسلاميّة، 1362 هـ.ش، ط3.

9 - محمّد بن جرير الطّبريّ، تاريخ الطّبريّ، بيروت – لبنان، مؤسّسة الأعلميّ، لا.ت، لا.ط.

10 - ابن سعد، الطّبقات الكبرى، بيروت – لبنان، دار صادر، لا.ت، لا.ط.

11 - أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبيّ، بيروت – لبنان، دار صادر، لا.ت، لا.ط.

12 - ابن تيميّة، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة، تحقيق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، السّعوديّة، طباعة محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، 1418 هـ، ط1.

13 - محمّد بن عيسى التّرمذيّ، سنن التّرمذيّ، تحقيق أحمد محمّد شاكر، بيروت – لبنان، دار الكتب العلميّة، لا.ت، لا.ط.

14 - محمّد بن يعقوب الكُلينيّ، الكافيّ، تحقيق غفاري عليّ اكبر، طهران – إيران، دار الكتب الإسلاميّة، 1407 هـ، ط4.

15 - سليمان بن أحمد الطّبرانيّ، المعجم الأوسط، تحقيق محمود الطحّان، الرياض – السّعوديّة، مكتبة التّعارف، 1405هـ / 1985م، لا.ط.

16 - محمّد بن إسحاق بن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمّد مصطفى الأعظميّ، المكتب الإسلاميّ، 1424هـ / 2003م ـ لا.ط.

17 - محمّد بن عمر الواقديّ، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، بيروت – لبنان، دار الأعلميّ، 1409 هـ/1989 م، ط3.

18 - الشّريف الرّضي، نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، قم – إيران، دار الذّخائر، 1412 هـ، ط1.

19 - أحمد بن شعيب النّسائيّ، سنن النّسائي، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة، بيروت – لبنان، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، 1414هـ / 1994م، ط3.

20 - أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، بيروت – لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1414هـ / 1993م، لا.ط.

21 - أبو القاسم الخوئيّ، منهاج الصّالحين، قم -إيران، مهر، 1410 هـ، ط28.

22 - محمّد بن عليّ القزّاز، مجلّة مركز دراسات الكوفة، العراق، جامعة الكوفة، 2012 م، الإصدار25، مقالة بعنوان: أثر شخصيّة الرّسول الأعظم في الاستشراق الروسي.

23 - آمنة عليّ، المجلّة السّياسيّة والدّولية، بغداد – العراق، الجامعة المستنصرية، 2014م، الإصدار 25، مقالة بعنوان: أوروبا والإسلام.. اختلاف الرّؤى والمفاهيم العقائديّة وانعكاسه على الموقف الأوروبيّ من الإسلام.

24 - ويل ديورانت، قصّة الحضارة، تعريب زكي نجيب محمود، القاهرة – مصر، لجنة التّأليف والنّشر، 1965م، ط1.

25 - ويليام مونتجري واط، محمّد في مكّة، ترجمة عبد الرّحمن عبد الله الشّيخ، القاهرة – مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1415 هـ، لا.ط.

26 - حسين حسيني معدي، الرّسول ﷺ في عيون غربية منصفة، دمشق – سوريا، دار الكتاب العربيّ، 1419 هـ، ط1.

**المصادر الإنكليزية**

1- Jung,Carl Gustav: Collected Works, Bd. 18: The Symbolic Life,translated by R.F.C.Hull, Princeton University press, Princeton.

2- - PASCAL , BLAISE, THOUGHTS ON RELIGION AND PHILOSOPHY,ISAAC TAYLOR ESQ, GLASGOW,1838.

قِراءةٌ في كِتاب:

# المعرفة الدّينيّة: نقد لنظريّة "القبض والبسط" للدّكتور سروش لصادق لاريجانيّ

**الشّيخ عليّ ملّي**

طالب في جامعة المصطفى فرع لبنان

## ملخّص

الهدف من هذه القراءة النّقديّة والتّحليليّة لكتاب المعرفة الدّينيّة، ونقد لنظريّة «القبض والبسط». سروش، هو الكشف والتّوصيف، وعوامل نشوء هذه النّظريّة، وعرض أركانها.

وإبراز الكاتب النّتيجة لتبنّي مثل هذه النّظريات المتأثّرة بالعلوم الغربيّة، والّتى تؤدّي إلى التّشكيك الكلّيّ في معلومات الدّين والمعارف الأخرى، وهو خلاف مادعى له العقل والنّقل من ضروره اليقين بالدّين، والإيمان وضرورات الدّين.

وقد ناقش الكاتب مقالات د. سروش ووضّح المباني والاستدلالات الخاطئة.

وقام بنقض أركان هذه النّظريّة بطرق شتّى، بتتّبع دقيق لمقالاته، وما جاء فيها من أمثله وشواهد لتصل لمرحله الاستقراء التّامّ، بالإضافة إلى إبراز المسامحات والمغالاطات، الّتى وقع فيها د. سروش.

## الكلمات المفتاحية:

نظريّة البسط والقبض - نسبيّة فهم المتون الدّينيّة- سروش- لاريجاني.

**بطاقة الكتاب:**

- الكتاب: المعرفة الدّينيّة – نقد لنظريّة» القبض والبسط» للدّكتور سروش.
- المؤلف: صادق لاريجانيّ.
- المترجم: محمّد شقير.
- النّاشر: دار التّيار الجديد.
- الصّفحات: 221 صفحة.
- سنة النّشر: 1999 م.

## المقدّمة:

تعرّض المؤلّف في هذا الكتاب لنقد آراء د. سروش في كتابه «القبض والبسط»، وهو مجموعة من المقالات.

إنَّ أهمّ موضوع يتصدّى له «القبض والبسط» هو نسبيّة فهم المتون الدّينيّة.

إنَّ قراءة هذا الكتاب توضّح لنا أهمّ المطالب، والّتي جاءت على شكل فصول، عالجت عدّة نقاط وهي باختصار:

أركان نظريّة «القبض والبسط «وهي تتشكّل من ثلاثة مدّعيات:

التّوصيف، التّبيين، التّوصية.

وكتاب المعرفة الدّينيّة نقد لهذه المدّعيات، ذكر أنَّ الجواب على هذه المدّعيات هي نظريّة «القبض والبسط»، وهو جواب على إشكاليّة أساسيّة وهي:

هل الفهم الدّينيّ متحوّل ؟ ولماذا؟

وقد أجاب الكاتب على هذا التّحدي بعدّة نقاط أساسيّة:

1 - إنَّ تحوّل المعارف الدّينيّة ليس شاملاً ومطلقًا.

2 - إنَّ سرّ هذا التّحوّل في بعض المعارف أمرين:

- ارتباط بهذه المعارف الدّاخل دينيّة ببعض المعارف الخارج دينيّة.

- الجهود والمساعي والتّدقيقات الدّاخل دينيّة.

3 - التّوصية المعقولة لعلماء الدّين هي:

- الاجتهاد لمعرفة أيّ المعارف الدّاخل دينيّة مرتبطة بالمعارف الخارج دينيّة، وتشخيص هذا الارتباط.

- زيادة التّدقيقات والجهود والمساعي داخل المعرفة الدّينيّة.

هناك مشتركات وهدف واحد لكتّاب آخرين من خارج إيران، مع بعض الاختلافات أمثال حامد أبو زيد ومحمّد أركون وعادل ضاهر، والهدف هو إشاعة جوّ العلمانيّة ومواجهة الحكومة الدّينيّة.

الكتاب: بعد أن وقفنا على الهويّة الخارجيّة للكتاب، تأتي مرحلة بحث ومناقشة الهويّة الدّاخليّة له، وما احتواه من أفكار، والّتي تتطلّب مقاربات التّحليل والنّقد والاستنتاج.

**قراءة في أقسام الكتاب:**

قسَّم المؤلّف الكتاب إلى فصول سبعة ، تعرّض فيها لنظريّة «القبض والبسط» والأركان الّتي تحويها ، وقد قام المؤلّف بمناقشة ونقد هذه النّظريّة بالتّفصيل ، حسب الفصول التّالية الذّكر:

## قراءة للفصل الأوّل

### ■ أوّلاً: إصطلاح المعرفة الدّينيّة.

لا بدّ من الالتفات أنَّ الطّرح الصّحيح للمسألة، هو نصف الحلّ بل أحيانًا كلّ الحلّ لها.

سوف يعالج الكاتب في هذا الفصل أركان نظرية «القبض والبسط»، للحصول على تصوّر واضح وصحيح لمحل النّزاع، ولمعرفة معنى اصطلاح المعرفة الدّينيّة:

حيث إنَّ المعرفة الدّينيّة عند الكاتب، هي عين تفسير الشّريعة والمعاني، الّتي تحصل من فهم كلام الباري وأقوال أئمّة الدّين، ولكن لا يرى الكاتب دليلاً على حصر الفهم الدّينيّ، والمعرفة الدّينيّة في خصوص ما يفهم من الكتاب والسّنّة.وكيف يمكن لد. سروش إخراج التّصديقات العقليّة المتعلّقة بالأمور الدّينيّة المرتبطة مثلاً بالمبدأ والمعاد.

حيث يرى الكاتب أنَّ هذا المصطلح في الفكر الدّينيّ، على الرّغم من متانته لا يرتبط بمراد د. سروش، والّذي هو محلّ الكلام، وهو فقط نوع من الإنحراف عن محلّ البحث، وقد حاول د. سروش حصر النّزاع في المعاني الحرفيّة[1].

وقد ناقش الكاتب هذه الإشكالات من عدّة جهات:

تحدّث د. سروش من أوّل إلى آخر مقالة «القبض والبسط»، عن ترابط جميع المعارف وليس فقط المعرفة الدّينيّة. وأثبت أنَّ التّحوّل في المعرفة الدّينيّة من باب كونها قسمًا من كلّ المعارف[2]، حيث يرى أنَّ الهويّة الجمعيّة للعالم البشريّ أمر يقبل التّأييد منطقًا واستقراءً.

ويردّ الكاتب أنَّ دعوى استناد تحوّلات العلوم إلى ركن خارجيّ، ليست صحيحة دائمًا، ويمكن القول هنا على نحو الموجبة الجزئيّة استشهاد د.سروش بالتّحوّل لآراء علماء الدّين عبر التّاريخ غير واضح وغير صحيح[3].

لقد ارتكب د. سروش خطأً فادحًا في مورد المعاني الحرفيّة، مثال، البحث عن معنى الشّيطان

1- لمزيد من التّفاصيل انظر ص17 من الكتاب.
2- لمزيد من التّفاصيل أُنظر ص 17 وص 18 من الكتاب.
3- أنظر ص 18.

في القرآن. ويرى الكاتب أنَّ هذه الأبحاث نظير البحث عن كلمة ومعنى الصّعيد في القرآن وهي مباحث ضروريّة.

لقد غفل الكاتب عن نكتة مهمّة وهي: أنَّ مضامين الكتاب والسّنّة لا تعالج كلّها موضوعاً واحدًا.

■ **ثانيًا: المعرفة الدّينيّة والتّحول العامّ (مرحلة التّوصيف).**

يعتقد د. سروش أنَّ كلّ المعارف الدّينيّة وغير الدّينيّة هي في معرِض التّحوّل ، ويوصف فهم الإنسان لكلّ شئ بالسّيلان والجريان، ولكن لا بدّ من إيضاح موضوع التّحوّل[1].

ويمكن تلخيص ما يدعيه د. سروش في عدّة نقاط، والّتي تحتوي على ضدّ ونقيض، حيث نرى أنَّ في بعض المقالات تقوم على الاحتمال الأوّل وفي البعض الآخر تقوم على الاحتمال الثّاني. للاطّلاع على أقواله[2].

يرى الكاتب من خلال عرض المقولات لـ د. سروش، أنَّ هناك تناقضًا في موضوع البحث وعدم وضوح للرّؤية ، فهل هذا التّحول هو تحوّل في فروع المعرفة ؟ أم تحوّل جميع المعارف والقضايا والتّصوّرات بشكل منفصل؟ وقد ذكر الكاتب عدّة أمثلة تصوّر هذا الخطأ في أصل نظريّة «البسط والقبض»[3].

■ **ثالثًا: المعرفة الدّينيّة وارتباطها العامّ مع سائر المعارف البشريّة (مرحلة التّبيّين).**

يرى د.سروش أنَّ سرّ تحوّل المعرفة الدّينيّة، هو ارتباطها الوثيق والعامّ مع سائر المعارف، وقد استشهد الكاتب بعدّة شواهد. ومن خلال تتّبع أقوال د. سروش استنتج الكاتب، أنَّ معرفة انحاء التّرابط وتشخيصها عند د. سروش فيها كثير من المسامحات.

وما ذكر في لغز التّأييد، وخصوصًا تلك الرّؤية من منظار العلّيّة، الّتي نظروا خلالها للعالم، وإنشاء ترابط بين احمرار الورد، وحلاوة السّكر، واسوداد الغراب، وتعميم ذلك ليس كافيًا ليدلّ على التّرابط والتّحوّل بين جميع الأقسام المعرفيّة.

1- لمزيد من التّفاصيل أُنظر ص 20 من الكتاب.
2- لمزيد من التّفاصيل أُنظر ص 20-21-22.
3- لمزيد من التفاصيل أنظر ص 23.

## ■ رابعاً: علم المعرفة الدّينيّة.

علم المعرفة الدّينيّة ،أيّ فهم الكتاب والسّنّة، هي معرفة من الدّرجة الأولى، موضوع البحث فيها هو الكتاب والسّنّة وليس فهم الكتاب والسّنّة ، أمَّا علم المعرفة الدّينيّة فهو معرفة يشكلّ موضوعها المعارف الدّينيّة[1].

اللاّفت عند د.سروش وهو الّذي يحدّد الخلل في نظريّة «البسط والقبض»:

إصراره على اشتمال كلّ علم على مجموعة من الآراء الصّحيحة والسّقيمة ،يولّد مشكلة في موضوع علم المعرفة ولعلّ المسألة أوضح في المعرفة الدّينيّة.

فهل هناك ضابطة لذلك؟[2].

كيف يكون هذا منهجيّ والمنهجيّ غير منهجيّ؟

ونرى في هذا الخلط غير المنهجيّ قد ضاع مسير البحث بشكل كلي[3].

### قراءة للفصل الثّاني:

ادّعاء التّحوّل العامّ في المعارف الدّينيّة وتقييمه.

## ■ أوّلاً: ادّعاء التّحوّل العامّ في جميع المعارف الدّينيّة لا دليل عليه.

كيف يمكن إثبات هذا المدّعى؟ من الواضح أنّه لا يوجد طريق حسب تعبير الكاتب، إلاّ من خلال الاستقراء التّامّ، وفي جميع المراحل، وهو عمل يحتاج إلى وقت طويل وتتبُّع عامّ وهذا ما لم يقم به الكاتب، وهو يكتفي بذكر أمثلة فقط[4].

## ■ ثانيًا: ادّعاء التّحوّل العامّ والمستمرّ في جميع المعارف الدّينيّة خلاف الواقع.

مُلخّص ما ذُكر في هذا المبحث، هو أنَّ مدّعى التّحوّل العامّ في الفهم الدّينيّ، لا يتطابق مع

1- لمزيد من التّفاصيل أُنظر ص 26.
2- لمزيد من التّفاصيل أُنظر ص 27-28.
3- لمزيد من التّفاصيل أُنظر ص 30.
4- لمزيد من التّفاصيل انظر ص35 وص 36.

الواقع الخارجيّ، وأنّ التّتبُّع في أنحاء المعارف الدّينيّة يُثبت الخلاف ، فتكون نظريّة القبض والبسط في مرحلة التّوصيف ادّعاء التّحوّل العامّ باطلة[1].

## ■ ثالثًا: علم المعرفة وادّعاء التّكامل في المعرفة الدّينيّة.

من خلال التّمعّن في الفقرات لد. سروش[2]، يلاحظ الكاتب أنَّ ادّعاء تكامل المعرفة الدّينيّة وغير الدّينيّة لا ينسجم مع الرّؤية المعرفيّة.

فإنَّ ادّعاء وتكامل المعرفة الدّينيّة ينبغي على إثبات أنَّ المعارف الدّينيّة المتأخّرة أقرب إلى الواقع.

يتّضح من خلال تفنيد ادّعاءات د. سروش أنَّ المبنى لمقالات «القبض والبسط» هي الواقعيّة لا المسالك الأخرى[3].

## قراءة للفصل الثّالث:

### التّرابط العامّ للمعارف.

عند قراءة بعض المقاطع لد. سروش في الكتاب[4]، نرى أنَّه لخّص مدّعى مقالات القبض والبسط في 3 أمور هي:

1 - أنَّ كلّ فهم دينيّ يستند إلى فهم غير دينيّ، وهو على نحو الموجبة الكليّة.

2 - إذا حصل قبض وبسط في المعارف غير الدّينيّة، فلا بدّ من حصول بسط وقبض في المعرفة الدّينيّة.

3 - إنَّ فهمنا لكلّ شئ ومن جملته الشّريعة هو في حالة السّيلان.

إنَّ ما جاء في مقالات مانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدّينيّة،يجب أن يكمل ويُشذّب من عدّة جهات.

---

1- لمزيد من التّفاصيل أُنظر من ص 37 الى ص 40.
2- ص40.
3- لمزيد من التّفاصيل أُنظر من ص 41 الى ص 43.
4- ص47.

في بيان نحو الاستدلال:

- بيان للموارد المتعدّدة من الأمثلة التّاريخيّة فذكر عدّة أمثال، مثل أنَّ مسّ الشّيطان راجع إلى ميكروب، وكذلك أشار إلى المَعاد على مسلك المُلّا صدرا وأمثلة أخرى[1].

ولكن باختصار يرى الكاتب أنَّ هذا الاستقراء غير تامّ.

فهل الرّبط عند د.سروش ربط نفسيّ، أو منطقيّ، أوربط مطلق،أعمّ من النّفسيّ والمنطقيّ.

نظريّة «القبض والبسط» نظريّة برهانيّة أم حدسيّة الظّنّ ؟

يحاول د. سروش إثبات أنَّ هذه النّظريّة لها إثبات منطقي ولكن من خلال تتبّع مقالات د.سروش[2]، ولكن الكاتب يرى أنّه لم يثبت بالبرهان على هذا المدّعى.وكلّ ما يذكره من شواهد وذكر لغز التّأييد أنّ النّظريّة مازالت عند الكاتب لم تثبت وجلّ ما ذكره هو سرد لمؤيّدات[3].

ترابط المعارف ووحدة منهج الإثبات:

ذكر الكاتب عدّة أمثلة لإثبات المدّعى الأصليّ لمقالات «القبض والبسط»، وهو عموميّة الرّابطة بين المعارف والمعلومات البّشريّة المختلفة ولكن لا يمكن إثبات المدّعى بمثال أو مثالين ، وقد بدأ د.سروش بمسعى جديد هنا، وهو أنَّ كثيراً من المعارف متّحدة مع بعضها، في منهج الإثبات وقد ذكر عدّة أمثلة[4].. ومنها قضية النّقل المتواتر، وبالتّالي يسهل اكتشاف الترّابط في ولادة سعدي في القرن السّابع وحقّانية القرآن.

لمزيد من الأمثله[5] منها استنتاج ديكارت صحّة (2×2=4) من صدقيّة الله وقد تصوّر الكاتب أن د.سروش ارتكب:

منها وجود فارق كبير بين الوحدة في منهج الإثبات وبين مدّعى «القبض والبسط».

1- للمزيد من الأمثلة أُنظر: ص49 إلى ص53.
2- أنظر: ص 54.
3- أنظر: ص 55.
4- أُنظر ص 56.
5- أنظر ص 57.

للتّأمل بالمثال ومعرفة لغز هميل[1] وهناك أخطاء فادحة أخرى[2].

برهان في ترابط المعارف ونقده:

ذكر د.سروش مناهج خاصّة في مقام إثبات الارتباطات البعيدة، بين العلوم وأحكام الشّكّ في الصّلاة ، وقد ذكر جواب على نقد الكاتب[3] ومن خلال ذكر الكاتب لعدّة أمثلة ومنها مثال العلاقة (مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين) وقضيّة غليان الماء على درجة حرارة مئة، ومناقشة طبيعة التّرابط[4].

باختصار قد يبدو للكاتب أنَّ الخطأ الّذي وقع فيه د.سروش، هو التّوهم وخلط الرّبط بين القضايا، والرّبط بين طرق إثبات القضايا ، لمزيد من التّفاصيل[5].

هنا من المفيد الالتفات إلى هذه النّكات:

- إنَّ استلزام أذكار قضيّة بالنّسبة إلى إنكار قضيّة أخرى، كما في مثال مركزيّة الشّمس ومطالب العلوم وبالنّتيجة الفقه، ليس استلزامًا منطقيًّا بل هو استلزام عقلائيّ.

- من الشّواهد الّتي تبرز بوضوح، وجود توهّم وخلط بين التّرابط بين القضاياو التّرابط بين طرق إثباتها. وقد عرض الكاتب مثال مركزيّة الشّمس، وعلاقتها بالمعارف الأخرى ويكفي نقض ولو لمرّة لاثبات خطأ هذه النّظريّة[6].

عدم ثبوت الرّبط أو إثبات عدم الرّبط.

ذكر الكاتب عدّة أمثلة إلى خطأ المدّعى وإمكانيّة الرّبط، وأنّه بنظريّة أعلى من الموارد:

- مورد أنّه يمكن الحكم فيه بعدم الارتباط بالقضايا، الّتي تحكي عن الوجدانيّات، وكذلك البناءات العقلائيّة لقراءة المناقشات بالتّفصيل، لمثال إمكانية الحكم بعدم التّرابط بين أنا

1- أنظر ص 57 وص 58.
2- أنظر أسفل ص 59.
3- أُنظر ص64 وص 65.
4- أُنظر ص 65،66،67.
5- أُنظر أسفل ص67.
6- لمزيد من التّفاصيل انظر ص 68 ،69.

أنفر من الظّلم مركزيّة الشّمس[1]، وكذلك الموارد الّتي يثبت العقل فيها حكم على موضوع مستقلّ وموارد أخرى[2]. ومن خلال التّأمل في هذه الأمثلة يتّضح بطلان دعاوى د.سروش في هذا المجال الّتي ذكرها في بحث (موانع فهم تكامل المعرفة الدّينيّة).

- أصل التّعارض برهان آخر على ترابط المعارف ونقده.

حاول د.سروش وناقش في أصل رفع التّعارض[3] ، وقد لاحظ وتصوّر الكاتب أنّه قد مزج بين ثلاثة مدّعيات[4]:

سرّ اتّحاد وترابط العلوم في رؤية مقالات القبض والبسط ونقده:

هناك اقتباس لل د.سروش[5] وهو مثال قطعة الخشب، وكيف تترابط العلوم والخشب في الواقع قطعة واحدة. ويناقش الكاتب أنّه ما قيل إنّه سرّ للاتّحاد هو ادّعاء محض، ود.سروش يخلط بين مسألة الارتباط بين القضايا والعلوم، وبين إمكان الارتباط.

**إرتباط العلوم من ناحية علم المعرفة الواحد:**

يرى الكاتب أنّ المطلب حقّ، ولكن ترتيب نتائج على أصل الاتّحاد في علم هي أيضًا باطلة[6]، ولا بدّ من التّفكيك بين مطلبين:

**المطلب الأوّل:** الرّابطة المعرفيّة.

**المطلب الثّاني:** الرّابطة حينما تحصل الفروع الكبيرة للمعرفة تحت علم معرفيّ واحد.

مرّة جديدة يحاول الكاتب إبراز خلط د.سروش بينا الرّابطة بين المعلومات، وبين الرّابطة بين مقدّمات الاثبات[7].

---

1- انظر ص 70 وص 71.
2- انظر ص 72 إلى ص 75.
3- الاقتباس ص 79 وص 80.
4- انظر ص 80 ص 82.
5- أنظر: ص83 وص 84.
6- الاقتباس ص 8 وص87.
7- الاقتباس في ص 90.

**العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة:**

يرى الكاتب أنَّ تصنيف العلوم إلى منتجة ومستهلكة صحيح، ولكن يرى الكاتب أنَّ د.سروش أخطأ في التّطبيق، وقد ذكر الكاتب عدّة علوم هي من حيثيّة منتجة ومن حيثيّة أخرى مستهلكة، مثلاً علم الكيمياء منتج وعلم الطّبّ مستهلك، وكذلك الخطأ بالقول أنّ علم الفقه والتّفسير مستهلك لمزيد من التّفاصيل[1].

ولنذكر مثالاً واحدًا هو أنَّ ثبوت الإطلاق والعموم يلبّي حاجة الفقيه قطعًا، حتّى مع عدم القول بتلك الكبرى الكلاميّة، لتعطي حكم الصّلاة على القمر، وللمثال تتمّة ناظر إلى الاستنتاج الخاطئ والفهم الخاطئ، إنَّ لله في كلّ واقعة حكمًاوقد تعرّض د.سروش لمثال الحكومة في الإسلام، وهو قد يكون كاشفًا عن التّوجّه أو التّأثّر العلمانيّ.

والمنشأ للبحث عن شئ عند العقلاء، كمثال الحكومة في الإسلام، نتيجة لاحتماله في الواقع، ومستنبط كذلك من الاطلاقات والعموميات في الآيات والرّوايات والادلّه العقليّة، وليس الأصل خصوص وجود كلمة الحكومة أو عدم الوجود لهذا البيان.

## قراءة للفصل الرّابع:

مجاري فهم الدّين.

بعد أن لخّص د. سروش مقالات «البسط والقبض» في أصول ثلاثة، وهي كما ذكرنا:

(1)- أصل التّغذيّة والتّلازم.

(2)- التّأثير والتّأثّر للشّريعه في» القبض والبسط».

(3)- أصل التّحوّل للتّفاصيل[2].

أضاف أصلاً رابعًا ،وهو أنّ كلّ تحوّل يحصل في المعرفة الدّينيّة، فلا بدّ أن يكون ناشئًا من التّحوّل الّذي حصل في المعارف الخارجيّ،ة وهذا هو السّهو الكبير الّذي وقع فيه د.سروش.

1- انظر: من ص 92 الى ص 99.
2- انظر: ص 105.

وهذه التّحوّلات داخل المعرفة، تكون في كثير من الأوقات حصيلة للإلهامات والإشراقات الذِّهنيّة للعلماء، وقد ذكر الكاتب عدّة أمثله من الرّياضيّات، وكذلك في الرّوايات والآيات للمزيد من التّفاصيل[1] .وقد عرض الكاتب «خدشتين» لراي د.سروش، وقد عرض امكانيه خدش الافتراض[2].

الظّاهر أنّ منشأ الاشتباه المدّعي، أنّه تصوّر أنّ اعتبارنا للتّجريبيّات أنّها ظنيّة، هو بسبب ظنيّة المحسوسات وهذا التّصوّرغيرصحيح.

مثال: جميع تاريخ الأنبياء والأئمّة ليس من المتواترات لتوضيح المثال والمناقشه فيه[3].

ويمكن تلخيص هذه المجاري لاستمداد الفهم الدّينيّ من المعارف غير الدّينيّة بـ 4 مجاري:

- مسألة الشّريعة الأسئلة تؤثّر في الفهم الدّينيّ، ولكن ليس الفهم الدّينيّ هو بتمامه مدين للأسئلة[4].

- الانسجام والتّلاؤم بين المعارف المستفاده من الكتاب والسّنّة، وبين المعارف العصريّة المقبولة.

وقع الدّكتور سروش بخلط كبير[5]:

- تاثير المعارف البشريّة في إعطاء المعنى للتّصوّرات، والمفردات الواردة في الشّريعة،

دور فرضيّات معرفة الدّين، وعلم المعرفة، ومعرفة العالم، الّتي تفتح الباب أمام الدّين، وهو أيضًا نوع من الانتظار للإنسان من الدّين، وهذا النّحو هو الأهم والأكثر تاثيراً.

هناك عدّة مغالطات وردت في هي باختصار[6]:

- كون كلّ فرضيّة لقبول الوحي شرطًا لفهمه.

---

1- انظر ص 106.
2- انظر ص 107.
3- انظر ص 109 ص110.
4- أنظر ص112 إلى ص114.
5- انظر ص 114 إلى ص119.
6- أنظر من ص 120 إلى ص 123.

- الغفلة عن أنّ مسائل علماء العلميّة تقع داخل العلم.

- التّحليل غير صحيح لإقبال الإنسان على الله والدّين.

إنَّ أكثر المطالب لتبيان هذه المجاري مخدوشة، فضلاً عن أنّ بعضها يقوم على نظريّة السّنيّة خاصّه يجب التّدقيق بها بشكل تامّ.

-الدّين وحاجات الإنسان ظاهرة الميل إلى الدّين:

اخطأ د. سروش في اعتبار أنّ الدّافع للبحث عن الدّين لدى الإنسان، هو فقط رفع الحاجات لمزيد من التّفاصيل[1].

- فيمكن أن يكون من الفطرة.

- احتمال المعيار المحتوم للبشر كما وصفه الرّسل.

- قد يكون نابعًا من حوادث روحيّة وشخصيّة .

وقد جاء في جواب النّقد (ودائما هناك خلط للتّصورات[2].

الجواب: لا يجوز أن يستفاد من القضايا الدّينيّة كمقدّمه لإثبات الدّين، وهذا دور باطل، ولكن لابدّ من التّوضيح في خصوص مسائل المعاد، وكذلك الولاية وغيرها[3].

- هناك فرق بين الاعتقاد بالنّبوّة وحاجة الإنسان إلى النّبوّة.

- نبّه الكاتب إلى مسألة الخلط عند د.سروج بين مسألة الدّعوه إلى الدّين، ومسألة التّدّين والميل إلى الدّين.

- هناك خطأ كبير بأنّ العلوم الاجتماعيّة، هي الّتي تشخّص حاجات الإنسان لمزيد من التّفاصيل[4]

1- انظر ص 124 الى ص 128.
2- أنظر ص 125.
3- انظر التّفاصيل في ص 126.
4- انظر ص127 وص 128.

- تاثير المعارف البشريّة في إعطاء المعنى إلى التّصوّرات والمفردات الواردة في الشّريعه:

وهو المجرى الرّابع، حيث ذكر الدّكتور سروش اختلاف مفهوم الشّمس عبر القرون عند المكلّفين ، وكلمة الشّمس وردت في القرآن كما نعلم ، ووقع بخطأ كبير ومغالطة، إنّ التّحوّل في المفهوم يؤثّر في التّحوّل في الدّين،وليس فهم الدّين وهناك فارق كبير. لمزيد من التّفاصيل[1]

حيث إنّ أوصاف وعوارض الشّيء خارجًا عن معناه، وهو كاشف عن ان د.سروش عن علم او غير علم، يتبنّى نظريّة توصيفيّة الأسماء، وهو في تبنّي تلك النّظريّة يحوّل القضايا الممكنة إلى قضايا ضرورية، ممّا يوقع في مغالطات كبرى.

- ربط الألفاظ والنّظريات العلميّة:

يرى الدّكتور سروش أن تُغير المعاني يغيرّ النّظريّات، وهذا تصوّر خاطئ كما ذكرنا[2] ، بالرّغم من المسامحة في هذه الأقوال، إلاّ أنّ المعنى واحد ، ولابدّ من الإشارة إلى نقطتين[3]:

خلاصة: الكاتب خلط بين اللّغه الصّناعيّة للعلوم وبين اللّغة الطّبيعيّة.

لابدّ من الإشاره مثلاً، أنّ لفظ الماء وضع للماء الاجماليّة وليس التّفصيليّة، وهذا شاهد على التّحليل الخاطئ لد. سروش لمزيد من التّفاصيل[4].

لابدّ من الإشارة أنّ تشبيهه اللّفظ والمعنى باللّباس والاستنتاج، بأنّ معاني الألفاظ نسبيّة فيه الكثير من المسامحة وهو خاطئ في العلوم الفلسفيّة والعقليّة.

لابدّ من التّمييز بين تغيرّ ذات المعنى، وهو لا يتميّز، وبين التّغيرّ المجازيّ للمعنى، وبالتّالي لابدّ من مراعاه نظريّة الوضع والاستعمال، والأنس الذّهنيّ.

اللّغة وعالم المتكلّم:

1- انظر من ص 132 الى ص 134.
2- انظر مقولته ص135.
3- لمزيد من الشّرح انظر ص 136 وص137.
4- انظر ص136 الى ص 141.

ذكر د.سروش أنّ عالم المتكلّم يقوم بدور أساسيّ، في إعطاء المعنى إلى لغته، وقد أوضح الكاتب سقم هذا المدّعى، حيث إنّ اللّغة ظاهرة اجتماعيّة وليست فرديّة[1].

**قراءة للفصل الخامس:**

المجاري الأفضل للفهم.

لا شكّ أنّ الفهم الأفضل مؤثّر في المعرفه الدّينيّة، ولكن لا نرى أنّ د سروش في مقالته التفت إلى مسألتين.

**المسألة الأولى:** هل فهم الأفضل في مورد الظّواهر العينيّة والكلمات، أو بالعبارات هي بمعنى واحد؟

**المسألة الثّانية:** هل الفهم الأفضل في مثل الظّواهر العينيّة هو شيء آخر؟ فضلاً عن التّصحيح والتّحوّل الكمّي للفهم؟

وقد أجاب الكاتب أنّ هناك تكميلاً للعلوم وليس تغيُّرًا، لمزيد من التّفاصيل[2]. ويتّضح لهذا التّرتيب أنّ ظاهرة الفهم الأفضل، وإن كانت مسلّمة، لكن المعنى الّذي يريده د سروش من الفهم الأفضل، التّكميل الكيفيّ في قبال التّصحيح والتّكميل الكميّ ليس واضحًا بأيّ وجه.

(1)- المجاري الأفضل للفهم: المعرفة الأفضل لعالم المتكلّم ، تلافيًا للتّكرار ورد أنّه ليس لمعرفة العالم دخالة في فهم ظواهر الكلام ومعناها، ولذلك نرى أنّ العلاّمه الطّبطبائيّ فسّر القرآن بالقرآنن وكذلك الفقهاء في فهم الأدلّه القرآنيّة والرّوائيّة، بغضّ النّظر عن المراتب والأوصاف الخاصّة للعالم[3].

(2)- المجاري الأفضل للفهم: العلم بأدلّه وفرضيات المدّعى ذكر الكاتب عدّة أمثلة تثبت خطأ هذا الادّعاء رياضيّة وعقائديّة، وأثبت الكاتب أمرين:

1- انظر اسفل ص141 الى ص 144.

2- انظر ص 151 الى ص 155.
3- أنظر ص 155 الى ص 158.

**الأوّل:** ليست دائمًا أدلّة المدّعى دخيله في فهمه.

**الثّاني:** إنّ الطّرق المتعدّدة لإثبات المدّعى، لا تنتج دائمًا فهمًا مختلفًا ومكمّلاً لذلك المدّعى، لمزيد من التّفاصيل[1]، ونرى كذلك ان د.سروش وقع في كثير من المسامحات والمغالطات، وعدم التّمييز بين التّطبيق والعلّة والمعلول.

(3)- مجاري الفهم الأفضل: دائنيّة االمعاني للنّظريّات:

إنّ لدى د.سروش نظريّة خاصّة في باب ارتباط الألفاظ بالمعاني، والّتي أبطلها الكاتب لمزيد من التّفاصيل[2]، نرى أنّ صرف د. سروش المعاني عن الوضع خطأً كبيرًا، وليس هناك علاقة تكوينيّة بين اللّفظ والمعنى.

(4)- المعنى الواقعي للعباره ومراد المتكلّم:

طرح د. سروش عدّة تساؤلات في مقالات «القبض والبسط»، منها أنّه هل يمكن فهم مراد المتكلّم أفضل منه؟ وهل يمكن القول أنّ معنى الكلام يتحوّل مع ثبات مراد المتكلّم؟ وقد ناقش الكاتب هذه الأمور بالتّفصيل من خلال إبراز إشكاليتين لهذا الرّأي[3]:

- إنّ هذا الرّأي متهافت.

- ليس معلوم بأيّ معنى يفسّر العباره ومراد المتكلّم.

حيث نقع في اللّغو ولا يمكن تمييز الوضع التّعيني والتّعييني وغير ذلك.

## قراءة للفصل السّادس:

-1 فهم الكتاب والسّنّة والتّفسير بالرّأي.

لابدّ من الإشاره أنّه عند البحث في فهم الكتاب والسّنه، فإنّ منهجيّة التّعامل مع كلمات الشّارع هي أمر أساسيّ، حتّى لا نقع بالانحرافات والتّفسير بالرّأي، ولذلك كان يبحث الألفاظ في

1- انظر من ص 158 الى ص 162.
2- انظر من ص 162الى ص 165.
3- انظر ص 165 الى ص 168.

علم الأصول، حيث لابدّ من الوصول إلى فهم قطعيّ للكتاب والسّنّة، ويخرج عن دائره الفهم الظّنيّ[1].

2 -حجّيّة ظواهر الكلام وطرق إثباتها:

يمكن إثبات حجّيّة الظّواهر كلام الباري وأئمّة الدّين:

بناء العقلاء، سيرة المتشرعة ، برهان عقليّ. [2]

3 -بحث في كيفيّة حصول الظّهور الكلاميّ:

ابرز الكاتب هذا البحث الأصوليّ ليتّضح بطلان ما قاله د. سروش عن كيفيّة ظهور الألفاظ ومرادات المتكلّم حيث الظّهور للكلام ليس له دخالة بالقائل وتجربته فضلاً عن التّجارب من العلوم الأخرى فاللّغه مرتبطة بالحياة الاجتماعيّة[3].

-لابدّ من التّمييز بين معنى اللّفظ وفهم المراد الجدّي للمعنى.

- فمعنى اللّفظ لادخاله للأمور الشّخصيّة بينما المراد الجدّي هناك دخاله للتّأملات العقلانيّة والمعلومات الشّخصيّة.

- المعنى والمراد الجدّي.

إنّ التّفكيك بين المعنى والمراد الجدّي للكلام أو مطابق المعنى أمر مهمّ لعدم الوقوع في أخطاء د. سروش.

إنّ هذا التّمييز يؤدّي إلى توضيح الواضح، إنّ المعنى لا يتغيّر ولا يحتاج إلى علوم من الخارج، إنّه ما يتأثّر هو المراد الجدّي وهو يحتاج إلى ذوق ومعارف خارجيه[4]. مثال آيه «وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ» ثابتة وصحيحة في الاستعمال وظاهره في كلّ الأزمان والأحوال، أمّا التّغيّر والتّأثّر يكون في المراد الجدّي للماء من خلال العلوم الأخرى والعوامل الأخرى.

1- انظر من ص174 الى ص 176.
2- انظر ص77 إلى ص 179.
3- أُنظر ص179 الى ص 185.
4- انظر ص 186 الى ص 194.

## قراءة للفصل السّابع:

الموضع التّشكيكيّ في مقالات «القبض والبسط».

يتّضح أنّ لازم مقالات «القبض والبسط» التّشكيك في كلّ المعارف، ومن جملتها المعارف الدّينيّة وهو خلاف المستفاد من الآيات والرّوايات، بل هو خلاف المنهج الفلسفيّ كما هو منقح في المباحث المعرفيّة عند العلامة الطّباطبائيّ.

**1 - مقالات "القبض والبسط" والتّشكيك**

وقد كان البحث من جهتين:

التّشكيك الكلّي للأيمان ولضروريّات الدّين.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الكاتب أوضح أنَّ التّشكيك الكليّ المراد بهذا البحث التّشكيك الكليّ في المعلومات[1].

حتّى ما ورد في مقالته في التّميّز بين الدّرجة الأولى من المعارف و الدّرجة الثّانية فإنّه يبقى على هذا التّشكيك.

وقد وضّح الكاتب أنّ الجواب غير تامّ بدليلين[2].

**2 - التّشكيك الكليّ في النّظر الفلسفيّ.**

بالرّغم من التّوحّش عند د.سروش للتّشكيك إلّا أنّ المقالات تثبت التّشكيك الكليّ في المعلومات كما ذكرنا ، خصوصًا ما ذكر عن سرّ التّسلّم والتّسالم.

والخلاصة الّتي وصل إليها د.سروش ومتابعيه، أنّ المراد من التّشكيك أنّه لا يوجد أيّ قضية تستحقّ القطع أو اليقين باللّحاظ العقليّ أو العقلائي بغضّ النّظر عن عموم النّاس مرفوض.

---

1- انظر من ص 200 الى205.
2- انظر ص 204 و 205.

وقد استدلّ الكاتب على خلاف ذلك:

1 - البداهة والوجدان.

2 - القول بذلك يشمل القضيّة نفسها.

3 - التّشكيك الكليّ في نظر الدّين مرفوض لأنّه مخالف للإيمان ولضروريّات الدّين[1].

وخلاصة هذا المبحث بغضّ النّظر عن ماهية الإيمان، إلّا أنّ اليقين ضرورة للإيمان.

كما جاء في الرّواية ( كلّ قلب فيه شكّ أو شرك فهو ساقط).

كيف يحلّ د. سروش ذلك وهو يقول: «لا يمكن أن نحصل على أثر اليقين في العلوم وهل يوجد في مكان آخر؟».

لا أعرف كيف يبيع د. سروش وأتباعه الإيمان السّلمانيّ الطّاهر بالتّشكيك التّقصيريّ أوالقصوريّ للغربيّين.

3 - مخالفة التّشكيك لضرورة الدّين.

شرح الكاتب بحث شيّق في مفهوم الضّرورة، ووضّح كيف أن د. سروش يخلط بين الموضوع والحكم والمغالطات في الحمل، وأبرز الكاتب العديد من الأمثلة في الأحكام والموضوعات الثّابتة سواءأكان في أصول الدّين كالتوحيد والنّبوّة والإمامة ،أم في موضوع الصّلاة والحجّ والصّيام و أحكامهم الثّابتة منذ صدر الإسلام إلى الآن[2].

1- انظر ص 208 الى ص 220.
2- لمزيد من التّفاصيل من ص 214 الى 220.

## الخاتمه

في نهايه هذه القراءة المقتضبة لكتاب نقد لنظريّة «القبض والبسط» لد. سروش للكاتب صادق لاريجانيّ وفق تحليل نقديّ، وعرض ومناقشه لأركان هذه النّظريّة.

تبيّن بطلان هذه النّظريّة، وما يلزم من تبنّيها من مخالفة للإيمان وضرورات الدّين.

علمًا أنّ هذه النّظريّة لم ترقَ إلى أن تكون نظريّة وهي التقاطيّة، ولايوجد تماسك في أركانها ومتأثّرة بالعلوم الغربيّة الطّاغي عليه في هذا العصر مبدأ التّشكيك والنّسبية، والّذي من البديهيّ والضّروري لا يلائم الدّين، الّذي عماده اليقين بدون الحاجه إلى الاستدلال.

وقد نبّه الكاتب إلى أنّ الجوالعلمانيّ والعلوم الغربيّة، ومنها الهرمومنطيك والفلسفة الغربيّة لايمكن إسقاطها وتطبيقها على المعرفه الدّينيّة.

# Religious Knowledge: A Critique of Theory of "Contraction and Expansion" by Dr. Soroush By Sadegh Larijani

**Sheikh Ali Melli**

Student at Al-Mustafa University, Lebanon Branch.

## Abstract

The aim of this critical and analytical reading of the book "Religious Knowledge, and a critique of the theory of contraction and expansion by Soroush", is the reveal, the description, the factors that led to the emergence of this theory, and to present its pillars, and present the writer's highlighting of the result of adopting such theories influenced by Western sciences, which lead to total skepticism in religious information and other knowledge, which is contrary to what reason and transmission called for, regarding the necessity of certainty in religion, faith and the necessities of religion. The writer of the book discussed Dr. Soroush's articles, and clarified the wrong premises and inferences. He refuted the pillars of this theory in various ways, by carefully following his articles, and the examples and evidence they contained, to reach the stage of complete induction, in addition to highlighting the tolerances and fallacies that Dr. Soroush fell into.

Keywords:

Theory of "Contraction and Expansion" - Relativity of Understanding Religious Texts - Soroush - Larijani.

Studies and research

# Prophetic Image between Reality, Distortion How Islamic Heritage Present Messenger of Allah (PBUH) to World?

**Basil Al-Sheikh**

Master of Jurisprudence and Principles - Al-Mustafa International University - Lebanon, from Syria.

## Abstract

The research deals with the prophetic image as reflected by Islamic heritage, and shows that the heritage - through its diversity, the difference of its books, and the multiplicity of Islamic sects - contains models that express two different perceptions of the personality of the Noble Prophet (PBUH), which places the reader in front of the necessity of adopting one of the two images, and rejecting the other. The research reviews models that contribute to presenting an image of each of them, and shows the difference between the two perceptions so that it is necessary to adopt one of them, and justify the models included in the other perception, in a way that does not prejudice the chosen one, Then the researcher tries to address the problem by resorting to reason and Quranic evidence as the most important transmitted evidence and reference in the event of a conflict. The researcher concludes that the prophetic image is bright and cannot bear the attribution of dark models to it. What is mentioned in the Islamic heritage, in this context, should be denied and removed, as it contradicts the personality and morals of the Prophet, or it should be limited by temporal determinants and objective circumstances that make him palatable and consistent with the principles of justice and the requirements of divine wisdom.

## Keywords:

The Image of the Prophet, the Western View of the Prophet, the Permissibility of Shedding the Blood of the Infidel, Spread of Islam by the Sword, Tolerance of the Prophet.

# Immortals in Hell
# - Study of Opinions of Imami Scholars-

**Ahmad Qasim Qasim**

PhD student in Islamic jurisprudence at Al-Mustafa International University – Holy Qom, from Lebanon.

## Abstract:

The question of "Who are the immortals in Hell?" is one of the questions that has been asked and needs an answer. In this research, we have tried to clarify this matter among the Imamis, as this issue is not new, but rather appeared since the time of the Khawarij, and was one of the reasons for the emergence of the Mu'tazila school of thought. The word eternity is used either to mean permanence or to mean length of stay. Muslim scholars have stated that the infidel and polytheist will remain in Hell forever, and there was disagreement among them about the eternity of others. The Imamis said that others will not remain in Hell forever. By reviewing the Holy Quran, we see that it mentions many titles that contain a threat of eternal damnation in Hellfire, including the hypocrite, the liar, the arrogant, and the one who disobeys Allah and His Messenger, and transgresses His limits. From here, it is necessary to clarify what is meant, and that they all go back to the titles of the infidel and the polytheist. Whoever swears falsely is a hypocrite. Whoever is arrogant about monotheism, whoever takes the side of the disbelievers - who are the people of Quraysh or the Jews and Christians - and whoever takes the side of a people with whom Allah is angry, they are the hypocrites. The narrations in this regard have shown that the infidels and polytheists are the ones who will remain in Hell forever, while others will not remain in it forever. This has been applied to the enemies of the Commander of the Faithful (peace be upon him) and the killers of Imam Hussein (peace be upon him). It cannot be said that there is no correspondence between the belief in eternal damnation in Hellfire and divine justice, because eternal damnation in Hellfire is not a natural punishment, but rather the result of one's actions in this worldly life. The torment in the afterlife is an embodiment of the work that a person has done in this world.

## Keywords:

Immortal, Infidel, Polytheist, Imami Scholars.

# Denier of Doctrinal Necessity Between Islam and Disbelief: Imamate as a Model

**Sadiq Daham Al-Rikabi**

Researcher, PhD in Islamic Jurisprudence.

## Abstract

The research deals with "denier of doctrinal necessity", which is a result of the issue of the denier of religious necessity. This question was raised in order to answer the judgement on someone who denies a religious necessity such as the Imamate. Is he judged as an infidel like someone who denies a religious necessity or does he remain a Muslim but not a believer? The research addressed several basic introductions; such as explaining the meaning of the necessary and theoretical in language and terminology and explaining its difference from the religious necessary, then explaining the role of time and its effect on the necessary and theoretical, considering that the necessary and theoretical are two descriptions of the thing regardless of its position in religion. Then the research showed whether the Imamate is a religious or doctrinal necessity. After that, it showed that Imamate is a religious necessity for the first class of Muslims. If there is confusion and lack of clarity for other classes of Muslims, it leads to become theoretical for the public, and this is the case for other Muslim sects other than the Twelver Shiites. As for the Twelver Shiite Muslims, the concept of Imamate is a religious doctrinal necessity for them.

Therefore, the research concluded with several results:

1. Denying the necessary is not an independent subject of disbelief, but rather, it is a subject composed of it and the continuity of denial, to the denial of the Prophet (peace be upon him).

2. The one who denies the doctrinal necessity is not a non-Muslim, but rather he is not a believer.

Keywords:

**Necessary, Denier of Necessary, Religious Necessity, Doctrinal Necessity, Infidel.**

# Judgment of Oppressed on Day of Judgment

**Hassan Fawzi Fawaz**

PhD in Jurisprudence and Principles, Al-Mustafa International University, Professor of Jurisprudence and Principles in the Seminary [al-Hawza] - Holy Qom.

## Abstract

In this research, we discuss the concept of (the oppressed), and his judgement on the Day of Judgement, in terms of whether he deserves Paradise or Hell. The importance of this research lies in the fact that it addresses a deep-rooted problem about the judgment on the Day of Judgement, and whether Paradise is for a small group of people, I mean the believers. To discuss this issue, we have relied on what is stated in the Qur'an and the hadiths of the Prophet, relying on the general common understanding in explaining it. It has been shown that the oppressed person in general is anyone who is excused for not attaining the truth in his beliefs - we mean by beliefs the fundamentals around which the faith revolves - whether due to innate shortcomings or external factors. The term "the oppressed" - that mentioned in some statements - is often used specifically for those who acknowledge the two testimonies of faith, and thus it is meant for everyone who does not oppose from all the sects of Muslims; there is a disagreement in clarifying the reality of the oppressor, and that he is the one who showed enmity or everyone who denied the right of the Imams (peace be upon them). Then we explained, in terms of ruling on faith and disbelief, the oppressed is not judged by either of them, but rather he is an intermediary between them, so he does not deserve the name of disbelief or belief as stated in a number of hadiths, and that his judgement in the afterlife is that he will be tested, so whoever obeys will enter Paradise, otherwise he will deserve Hell.

## Keywords:

Faith, Disbelief, The Oppressed, Paradise, Hell, Argument

# Certainty in Validity of Belief

**Ahmed Khalil Shehadhi**

Professor, and MA in "Islamic Theology" at Al-Mustafa International University, Holy Qom.

## Abstract:

The idea of this research stems from an attempt to answer an important question: Will the wrong decider be punished if he works according to his certainty?

Hence, the research was an attempt to answer this question in two main axes: The first axis is devoted to present the introductory introductions and explaining the foundations of the argument of certainty. The second was devoted to dealing with the argument of certainty, to know the validity of those mentioned from the premises in ensuring the excuse of the wrong certainty on the Day of Resurrection.

## Keywords:

Argument of Certainty, Achievement, Excuse, Wrong Decider, Survival.

# Islamic Vision of Human Survival on Day of Resurrection Exclusivity in the field of legitimacy

**Mohammad Abdul Hussein Al-Busabi Al-Khalidi**

PhD in "Islamic Jurisprudence and Knowledge" at Al-Mustafa International University.
Professor at Al al-Bayt International University, Holy Qom.

## Abstract

The Islamic vision of salvation differs from the general exclusivist vision presented in Christianity. Although it limits legitimacy to the Islamic religion, in our time and not to the rest of the religions, it believes that salvation includes a wide group of non-Muslims. In the research, an attempt was made to shed light on this view in terms of premises and evidence. There is also an attempt to discuss the pluralistic view corresponding to it in terms of the premises on which it is based, and the evidence that it infers. Exclusivism reached several results, including: building the cognitive system on the basis of the release of religious truth, its stability, and the possibility of reaching it, which requires limiting legitimacy and the path to the final religion that clarifies it in all its dimensions. Exclusivism also pushed the claim of pluralism - due to suspicion of narrow reading and marginalization of others - by creating a space for dialogue and mutual respect governing Islam's relations with others, whether within the Islamic community or outside it.

## Keywords:

Islamic Vision - Religious Exclusivism - Religious Pluralism - Survival on the Day of Resurrection.

# Doctrine of salvation in Christian theology among Exclusivity, comprehensiveness, religious pluralism

**Yassin Salman Al Suleiman**

Syrian researcher, professor and has MA in "Interpretation and Quranic Sciences" from Al-Mustafa International University.

## Abstract

Salvation is an important goal in all religions. Every religious person desires to be saved. However, this goal was marred by many deviations in Judaism and Christianity, due to their mistaken belief in the first sin. This origin played a pivotal role in the Christian faith in particular, in which the doctrine of redemption was closely linked. The Christian religion was founded on the idea that whoever did not believe that Christ (peace be upon him) was crucified in redemption for human sin, he will not be saved. However, the desired salvation was subjected - over the course of the historical development of the Christian faith - to some expansion, so the comprehensive theory was officially proposed in the Second Vatican Council, despite its preservation of the traditional exclusive idea in terms of content, and contradicting it only from a formal standpoint, this theory developed and was presented under the title of religious pluralism, which received general rejection, because it is incompatible with the search for truth, which is the innate goal of man. Islam is not isolated from this goal, as it is a religion that seeks to achieve human happiness on earth and in the hereafter. Therefore, it has his own statement, and vision of salvation that is consistent with - and emanating from - his cosmic vision.

## Keywords:

First Sin - Exclusive Salvation - Comprehensive Salvation - Religious Pluralism - Islamic Salvation

# The Focus
# Religious pluralism in Europe: a critical study

**Ali Mohammad Esber**

Professor of Philosophy at Damascus University.

## Abstract

This research was concerned with investigating the phenomenon of religious pluralism in Europe, and focusing on specific historical facts. These facts reveal that the assumption of the coexistence's possibility among religions lacks sufficient evidence. Tracing the temporal progression of the Catholic Church's control reveals that the authority of the clergy began to rise to the point where convert the Catholic doctrine became the only way to survive, and the Protestant Reformation was nothing but a reaction to the Catholic doctrine. On the other hand, these reformers did not accept other religions, such as Islam, but rather took a negative position on Islam, and this position continued with the Age of Enlightenment, as Immanuel Kant's position on the Prophet of Islam was indicative of intense hostility. The research also revealed that contemporary religious pluralism philosophies, such as John Hick's, have no other goal than pushing people into the maze of agnosticism.

## Keywords:

Religious Pluralism - Agnosticism - Catholicism - Kant – Protestantism.

Within this meaning, and within the framework of the Islamic vision of salvation, Islam called upon mankind to secure his life in this world according to the concept of "the good life", meaning a life free from evils and vices, even if it is not free from fatigue, because fatigue is necessary for every agricultural and salvation project from which a successful harvest is desired.

However, the second issue of "Eitiqad" magazine is to address the issue of salvation, and discuss opinions about it, including the issue of religious pluralism, as this topic is of special importance, especially after many have stumbled in it. This issue also discussed the theories of salvation in some religions, both heavenly and non-heavenly. Needless to say, expressing the opinion of all religions on the subject of salvation is not permitted by a single issue of a magazine, so we took models that we considered to be the most important and widespread among people, and represent the largest segment of prevailing beliefs, hoping that this issue will be appreciated by readers, and provide the desired benefit to those interested. Our final supplication is that all praise is due to Allah, Lord of the Worlds.

**May 25, 2024 AD / Dhu al-Qadah 17, 1445 AH**

the date of validity, meaning that conformity with reality is not sufficient. Even the undistorted religions and laws - which share with Islam the basic principles and beliefs and differ only in the judgements - are not legitimate despite their truthfulness and despite their conformity with reality. This is because it is specific to a specific time. Belief in it is not enough, but in addition to belief in the previous prophets, and their books, belief and obedience to the divine commands in the present age is necessary.

Third: In the current era, everyone who has received the Islamic message and the call of the Prophet must believe in him and his message, because it is the substantiation of Islam in the general sense.

Islam rejects exclusivity in the field of salvation and deliverance - which Judaism and Christianity called for - but it believes in a special type of exclusivity, which is exclusivity in the field of legitimacy, meaning that whoever receives the Islamic message must believe in it exclusively and not in other religions. Exclusivity in the field of legitimacy in Islam sees the realization of salvation for a wide range of non-Muslims. But it sees the realization of their afterlife salvation on the basis of the comprehensive intellectual weakness of the minors, and those unable to reach the truth and religious reality, which represented by the Islamic religion.

Whatever the case, most religions, heavenly -as they are today, except Islam - and non-heavenly, have become, in relation to salvation in the Hereafter, between excess and squander, while Islam has taken a middle path. It is true that Islam has made the Hereafter a fundamental focus in its cosmic vision, but it did not ask people to turn away from this world and its temptations completely; since the divine commands to turn away from it are intended to not be attached to it as the final life. If we take from these narrations what describes the world as "the farm" of the Hereafter, for example, then taking care of the farm and paying attention to it and its crops is a basic condition for the success of the crops and giving fruits, and the success of the harvest season. Hence, Islam directed mankind to the best ways to care for crops. In this sense, Islam presented its vision of Worldly life, within an integrated framework that leads safely to the Hereafter, by giving mankind a distinguished civilizational role, the main focus of which is the development of the earth and reproduction. This can be observed through the Quranic verses, which related to succession and preaching, from which the role of the Imamate in the process of safe delivery is learned.

Therefore, the Islamic vision of salvation was not based on completely neglecting the world, but rather on the civilizational construction of this world, in a way that is consistent with the role of mankind in it as a rational creature, possessing the necessary preparations to perform this role, and to walk the path of perfection, accompanied by human models (Prophets and Imams) that can be emulated.

from the torment of the afterlife, and access to heaven and divine satisfaction. The Qur'an, repeatedly, emphasizes that Islam is essentially one religion, even though its message was conveyed by different prophets throughout history. This is what the following noble verse expresses: { He has ordained for you of religion what He enjoined upon Noah and that which We have revealed to you, [O Muhammad], and what We enjoined upon Abraham and Moses and Jesus - to establish the religion and not be divided therein.} [Al-Shuraa, verse: 13]. Allah, Almighty, says in the Quran that it is wrong to differentiate among the heavenly messages, or between one prophet and another, as all the prophets were sent by one Lord. This is in His Almighty saying: {We make no distinction between any of His messengers} [Al-Baqra, verse: 285]. According to the verses of the Qur'an, the fundamentals of all heavenly messages are one, and they seek one goal: the well-being of man in this worldly life and the hereafter. Islam, in its general sense, includes all monotheistic religions issued by divine revelation, and the essence of this Islam is submission and heartfelt obedience to divine matters. It includes all of history from the Prophet of Allah, Adam, to the Final Prophet (may Allah bless him and his family). Therefore, general Islam has several substantiations: its substantiation in the time of the Prophet Abraham (peace be upon him) was the law [Shria] of Abraham (peace be upon him), in the time of the Prophet Moses (peace be upon him) was the law of Moses (peace be upon him), in the time of the Prophet Jesus (peace be upon him) was the law of Jesus (peace be upon him), and in the time of the Prophet Mohammad (peace be upon him and his family) was the law of Muhammad (peace be upon him and his family). All the laws of the prophets are manifestations of Islam in this sense.

If Islam means submission to the divine orders in the heart, then everyone who lived in the time of the Prophet Jesus (peace be upon him), and received his message, must believe in him and in all the prophets before him, and in all those whom Jesus (peace be upon him) preached after him. If someone believed in all the principles of belief and all the previous prophets when Jesus' call reached him, but he did not believe in this prophet in his time, he is not a Muslim, but rather one of the people of denial, tyranny and stubbornness, and their judgment will be according to Islamic law. The general substantiation of Islam, since the mission of the Prophet (peace be upon him and his family) until the end of the world, is the law of the Prophet Mohammad (peace be upon him and his family). Whoever denies this call, when it reaches him, is rebelling against divine orders, for many reasons such as stubbornness, seeking fame, etc. According to the above, the position of Islam on the legitimacy of religions is determined as follows:

*First: All non-divine religions, i.e. man-made religions, and distorted divine religions are not paths leading to truth and reality.

Second: Legitimacy has a special interpretation in the Islamic vision, which is

theory at the Second Vatican Council, which does not differ in substance from the theory of exclusivity, although it differs in form and conclusion. Some believe in another theory in this field, such as the Islamic religion, which sees exclusivity in the field of legitimacy, which is a theory of salvation that differs from the general exclusive vision presented in Christianity, and while limiting legitimacy to the Islamic religion in our time without the rest of the religions, it believes that salvation may include non-Muslims as well.

In Christianity, the salvation through the death, and resurrection of Christ, is the fundamental essence of the Christian faith. They believe that Christ achieved salvation for humanity, through his death on the cross and his subsequent resurrection. Therefore, faith in Christ and accepting Him, as a personal savior, is the only way to eternal salvation. Salvation is an essential and fundamental principle around which the entire Christian religion revolves. It is fundamentally linked to two things: original sin and redemption. Deliverance means salvation from original sin and its effects through faith in Jesus Christ as the Savior, which leads to eternal life in the heavenly kingdom.

In Judaism, deliverance means salvation from evil, injustice, from enemies and forces hostile to the people of Israel. Salvation, for them, is achieved through faith in Allah and obedience to the commandments and the Torah, which leads to eternal life in the afterlife. The importance of salvation, for the Jews, is embodied in the commitment to the covenant, which Allah, Almighty, made with the children of Israel, which is considered the basis of the religious relationship. But this concept, like other Jewish concepts, has evolved and been influenced by several religious, cultural, social, temporal, and political factors, even desires, interests, and benefits played a role in the crystallization and development of this concept.

In Indian beliefs in general, whether Buddhist, Hindu or other, we find that salvation means liberation from the cycle of rebirth (samsara-reincarnation). According to this system, man does not receive his punishment for his sins in the Hell, but in the cyclical temporal life, as hell is here on this earth. Buddhism seeks, by the salvation, to get rid of desires, pains and ignorance. This salvation is achieved by walking the eight-pronged path, which leads to extinguish desires and reaching the state of nirvana, which is the ultimate goal of Buddhism. However, Buddhism, according to the texts of its founder, does not believe in a creator of the universe, and considers the universe to be eternal, but salvation, for it, is the absence of feeling, and a state of annihilation in the universal spirit of the universe.

Confucianism focuses on proper behavior in life, not on a future paradise. The afterlife is unknown, so every effort should be made to make this life the best it can be, honoring ancestors, respecting elders, and the like.

In Islam, salvation is freedom from satanic control and domination, escape

Editorial

# Islam, its General Salvation for Mankind

**Editor – in – chief**

Mohammad Mahmoud Mortada

Salvation and deliverance on the Day of Judgment are among the most important central concepts in all heavenly religions, and even non-heavenly religions. Salvation from suffering, sin and punishment on the Day of Judgment, and reaching a state of peace, tranquility, contentment, happiness and closeness to Allah, Almighty, and even tranquility and lack of feeling for some. As in Nirvana, it is one of the most important topics in various religions, as it constitutes the highest goal that followers of each religion seek to achieve. Indeed, we find that some of the positive religions that do not believe in the Day of Judgment and believe in reincarnation are striving to be saved from the cycle of repeated births, and their highest goal is to reach Nirvana. This indicates that the pursuit of salvation, regardless of its description and method, is an innate goal for all human beings. However, this salvation has spiritual, moral and emotional aspects, which are extremely important in the life of humanity in general, and in the life of faith in particular. If we look at salvation from its spiritual aspect, we will find that it includes the search for meaning and the highest goal in life and achieving spiritual perfection. While the moral aspect is related to commitment to moral values, virtues and abandoning vices, and on the other hand aims at achieve goodness and righteousness, avoid evil and injustice and achieve justice in human society. The emotional aspect, it is related to the feeling of security, reassurance and psychological comfort. These multiple aspects - and others - make the concept of salvation and deliverance, on the Day of Judgment, central to the spiritual and psychological life of humans, and constitute a strong motivation for them to strive for moral and spiritual perfection. The visions and trends, in looking at salvation and deliverance, differed among religions, as some of them believed in exclusivity in salvation and some of them tried to develop this concept a little, as the Church did in developing the concept of exclusivity, it officially presented the comprehensive

16 Sadiq Daham Al-Rikabi

**Denier of Doctrinal Necessity**
**Between Islam and Disbelief:**
**Imamate as a Model**

17 Ahmad Qasim Qasim

**Immortals in Hell**
**-Study of Opinions of Imami Scholars-**

Studies and research

18 Basil Al-Sheikh

**Prophetic Image between Reality, Distortion**
**How Islamic Heritage Present Messenger of Allah (PBUH) to World?**

Reading in a book

19 Sheikh Ali Melli

**Religious Knowledge: A Critique of Theory of "Contraction and Expansion" by Dr. Soroush By Sadegh Larijani**

# index


6 ..... Mohammad Mahmoud Mortada

■ **Islam, its General Salvation for Mankind**

11 ..... Ali Mohammad Esber

■ **The Focus**
**Religious pluralism in Europe: a critical study**

12 ..... Yassin Salman Al Suleiman

■ **Doctrine of salvation in Christian theology among Exclusivity, comprehensiveness, religious pluralism**

13 ..... Mohammad Abdul Hussein Al-Busabi Al-Khalidi

■ **Islamic Vision of Human Survival**
**on Day of Resurrection Exclusivity in the field of legitimacy**

14 ..... Ahmed Khalil Shehadhi

■ **Certainty in Validity of Belief**

15 ..... Hassan Fawzi Fawaz

■ **Judgment of Oppressed on Day of Judgment**

## Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.
- Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.
- Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.

General Supervisor:
**Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer**

Editor in chief:
**Dr. Muhammad Mortada**

Managing Editor:
**Sheikh Mahmoud Saraeb**

Managing Director:
**Al-sheikh samer ajami**

Technical Director:
**Mr. Khaled Mimari**

Proofreading:
**Dr. Walid al-Saraqbi**

Translators:
**Mrs. Lina al-Saqer**

Eitiqad
For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

# Salvation
## in Hereafter:
## one Way, or Ways?

Issue (2): winter 2024 AD - 1445 AH

ISSN:
: 3005-9577

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

A quarterly journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

issued by:

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

Baratha Center for
Studies and Research
Beirut- Baghdad

Issue (2): Winter 2024 AD - 1445 AH
Issued by Baratha Center for Studies and Research
Eitiqad.barathacenter.com

# Salvation
## in Hereafter:
## one Way, or Ways?


- Editorial: Islam, its General Salvation for Mankind
- The Focus-Religious pluralism in Europe: a critical study
- Doctrine of salvation in Christian theology among Exclusivity, comprehensiveness, religious pluralism
- Islamic Vision of Human Survival on Day of Resurrection Exclusivity in the field of legitimacy
- Certainty in Validity of Belief
- Judgment of Oppressed on Day of Judgment
- Denier of Doctrinal Necessity Between Islam and Disbelief : Imamate as a Model
- Immortals in Hell-Study of Opinions of Imami Scholars-