فلسفة التعددية الدينية

فلسفة التّعدّدية الدّينية
الدكتور جاد الله بسّام
الطبعة الأولى ٢٠١٨ م

دار النور المبين للنشر والتوزيع
عمّان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859
Email: darannor@gmail.com
www.darannor.com
www.facebook.com/darannorpage
@Darannor

فلسفة التعددية الدينية

دراسة كلامية من منظور قرآني

بحث في حقية الدين وتعدد طرق النجاة والخلاص

تأليف

الدكتور جاد الله بسام

2018

قال الله تعالىٰ في محكم التنزيل:

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾

[سورة آل عمران: ١٩]

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاح الكتاب.. وبالله الاستعانة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، وعلىٰ من تبعهم علىٰ نهج الصدق، ويمّم وجهه شطر الحقّ غير ملتفت إلىٰ بنيات الطريق، وبعد:

فإنّ لكلِّ قول حقيقة كما أخبر به النبي ﷺ، وإن من حقائق إسلام المسلم أن يعتقد أن دين الإسلام هو الدين الحق، وأن يعتقد وحدة الحق في هذا الدين، مع الالتزام بما توجبه الشريعة الإسلامية من احترام لأتباع الديانات الأخرىٰ، وحفظ لحقوقهم، وعدم تعدّ عليهم، ومراعاة لخصوصياتهم.

ولقد راعىٰ الإسلام حقوق غير المسلمين الدينية والفكرية لدرجة أنه أوجب علىٰ أتباعه من العلماء أن يكون فيهم طائفة متخصّصة تثبت حقائق دين الإسلام بالبراهين الحقيقية، لا بمجرّد ترداد الكلمات الخطابية، كما أوجب الإسلام علىٰ هذه الطائفة أن تنفي عنه ما يمكن أن يعلق به من الشبه والدعايات المغرضة.

وأوجب الإسلام علىٰ العلماء المسلمين أن يدعوا كافة أتباع الديانات الأخرىٰ إلىٰ هذا الدين بالحكمة والموعظة الحسنة، قال الله تعالىٰ: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل: ١٢٥].

ورأس الحكمة أنْ تكون الدعوة بالدليل والبرهان، وأدناها أن يتلطّف الداعي في العبارات، ويسكب في سبيل دعوته العبرات؛ شفقة علىٰ من يكون مصيرهم إلىٰ النار وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، فما أبعد هذا الدين وهذه التعليمات عن

شبهة الإجبار والقهر! نعم، ما أبعد الإسلام في عظمته عن أن يرضىٰ من أتباعه والمدعوّين إليه بالتقليد الأعمىٰ والتبعية الجوفاء!

وتتميماً لهذه المقاصد الدينية، ورعاية لهذه المواقف الدعوية، جاءت هذه الدراسة هادفة إلىٰ معرفة حقيقة القول بالتعددية الدينية، وكيف يفهم التعدّديون دين الإسلام والآيات الواردة في القرآن الكريم المصرحة ببطلان التعددية، مع دراسة وافية لمتعلقات هذا المبحث الواسع الذي لا زال في أوائل طريقه، مفتقراً إلىٰ كثير من الدراسات والبحوث.

وأطلب من إخوتي طلبة العلم والسادة العلماء أن يسدوا لي نصحهم في تدقيقٍ يرونه، أو تخطئة تبدو لهم، وخصوصاً إخواننا الذين هم أغلىٰ من نفوسنا من المنتسبين إلىٰ بعض مشارب السّادة الصوفية، فلا يحملنّهم نقد بعض أقوال الشيخ ابن عربي رحمه الله علىٰ الاعتساف، فإنّ اللائق بأمثالهم تطويل النظر، وتمحيص الخبر، قبل أن يسددوا رميهم بنقدٍ أو دعاءٍ.

وهذا توجيه لازم لي ولهم، فإنّ الأمر الديني إن كان في أصول الاعتقاد ومبادئ الدين لم يحتمل اختلالاً في المناهج أو اضطراباً في الأصول، فإنّ الدين واحد وينبغي أن يكون الموقف منه واحداً، قال عزَّ من قائل: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١]، أما أن تتبدّد الأصول لأجل أشخاص أو مشارب فليس هذا مقبولاً في دين الله تعالىٰ، ولا في العلم ولا في العقل، فإن تبدّد الأصول مؤذن بزوالها.

كما أن الله تعالىٰ أوصانا سبحانه وتعالىٰ أن نعتصم به، ونسترشد بهدي نبيه وأقوال الراسخين في العلم، فإنّ العصمة به سبحانه لا بغيره، ودلّنا سبحانه علىٰ أنَّ العصمة تكون في الاجتماع لا في الافتراق، فلنحافظ علىٰ اجتماعنا في الحقّ دون أن يفرقه شيء من نقدٍ مهما عزّ علىٰ النفس، قال سبحانه: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وأسأل الله تعالىٰ أن يرزقني وأصحابي وإخوتي في العلم والإيمان الإخلاص في القول والعمل، والخلاص والنجاة من الخطأ الزلل، وأن يحفظنا فيما هو آت، ويعفو عنا فيما فات، وأن يوسع لنا قبورنا بعد الممات، إنه وليّ ذلك.

اللهم تولّنا برحمتك، ولا تتولّ عنا بذنوبنا، فإننا أهل الذنب والتقصير، وأنت سبحانك أهل المغفرة الواسعة والفضل الكبير.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين... الفاتحة.

المؤلف

عمان- الأردن

شهر ذو الحجة الحرام

٢٠١٧م-١٤٣٨هـ

مقدمة ومدخل

تناول القرآن الكريم موضوع الدين من جوانب عدة، منها وحدة الدين الحق، أي كون الحق منحصراً في دين واحد، ومن الآيات التي تناولت هذا الأمر قول الله تعالىٰ: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴾ [يونس: ٣٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وفي مقابل هذا الاعتقاد الديني المنصوص في القرآن الكريم؛ ظهر مذهب فلسفي أوروبي اشتهر باسم التعددية الدينية، ويرىٰ هذا المذهب أنّ الأديان جميعًا هي طرائق للحق ومذاهب له ومشارب تنبثق منه، وليس بينها تنافر أو تنافٍ أو تضادّ.

وقد جاءت فكرة هذه الدراسة لتبين الموقف القرآني ومواقف بعض المذاهب الإسلامية في تفاسير علمائها تجاه هذه القضية، من خلال النصوص المتعلقة بالموضوع، وهي الآيات القرآنية الكريمة، والنصوص التفسيرية للمفسرين. والله الموفق، وهو الهادي إلىٰ الصواب.

مشكلة الدراسة وأسئلتها وأهميتها وأهدافها:

- مشكلة الدراسة:

تعالج الدراسة ما تدّعيه فلسفة التعددية الدينية من أن الأديان جميعاً حق وصواب، بحيث لا يصح الحكم علىٰ واحد منها بأنه باطل أو غير صحيح، وتتركز المعالجة من جانب قرآني، بحسب ما تتناوله الآيات الكريمة.

- **أسئلة الدراسة:**

- ما التعددية الدينية؟
- ما الأصول القرآنية التي تعالج قضية التعددية الدينية؟
- ما الأصول الفلسفية التي تنبني عليها فلسفة التعددية الدينية؟
- ما دلالة النصّ القرآني تجاه فلسفة التعددية الدينية؟
- ما توجيه الآيات القرآنية المتشابهة في موضوع فلسفة التعددية الدينية؟
- ما وجهة النظر التفسيرية لدىٰ المذاهب الإسلامية في الآيات المتعلقة بهذه الفكرة؟
- هل اعتمد أصحاب فلسفة التعددية الدينية علىٰ تفسير موجّه للآيات القرآنية؟

- **أهمية الدراسة:**

تنبع أهمية الدراسة من الموضوع الذي تتناوله، وهو موضوع مهم من موضوعات أصول الدين الإسلامي، وهو وحدة الحق الديني بمعناه الخاص، أي أن الإسلام بما يتضمنه من عقائد قطعية، لا يثبت إبطاله أو تخطئته أو مجرد وقوع الاحتمال في حقيته، وهو في ذلك يباين كل الأديان المعروفة الآن، فلا يمكن القول بتعدد الحق بين الإسلام وغيره؛ لأن ذلك يتضمن إبطالاً لقضاياه القطعية؛ إذ ليس للقطعية معنىٰ غير جعل القضية القطعية صادقة بدون أدنىٰ ملابسة لاحتمال كذبها.

وتكمن ذروة الأهمية للدراسة في أنها تختص ببحث المسألة من خلال المصدر الأول من مصادر الأخذ والتلقي في الإسلام؛ وهو كتاب الله تعالىٰ، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلْكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٠]، كما أن هذه الدراسة تتميز بوصفها بحثاً يرد علىٰ الشبهات المعاصرة حول الدين الإسلامي، وكتابه الكريم، ورسالته الحنيفية السمحاء.

وعليه؛ يمكن تلخيص أهمية الدراسة في الآتي:

١. إن أهمية الدراسة من أهمية موضوعها، وموضوع الدراسة يتناول أصلاً من أصول الإسلام القطعية، وهو حقية الدين، وكونه معتبراً دون غيره من الأديان علىٰ اختلاف أصولها ومبادئها، ففي الإسلام لا يقبل من أحد دين غير الإسلام.

٢. الدراسة تختص ببحث الموقف القرآني من فلسفة التعددية الدينية، والقرآن هامّ بوصفه أول مصادر التلقي في الإسلام، وهذا يعطي الدراسة زخماً معرفياً علىٰ مستوىٰ الأصول الإسلامية.

٣. من مهام الباحثين في الحقل القرآني أن يهتموا بالشبهات المعاصرة التي تتعلق بالقرآن الكريم، والدراسة تمثل ردّاً علىٰ الشبهات المعاصرة والفلسفات الغربية المثارة حول القرآن الكريم من حيث دراسة مضمونها وتفسيرها وتفنيدها والرد عليها.

- أهداف الدراسة:

يمكن تلخيص أهداف الدراسة في النقاط الآتية:

- بيان المقصود بالتعددية الدينية.
- بيان موقف القرآن الكريم من فلسفة التعددية الدينية.
- عرض تفسير الآيات القرآنية الكريمة المتعلقة بموضوع الدراسة، وذلك من خلال دراسة مقارنة بين طائفة من تفاسير القرآن.
- نقد اعتماد القائلين بفلسفة التعددية الدينية علىٰ آيات القرآن الكريم، وإثبات بطلان هذا الاعتماد، وبيان أن القرآن يخالف هذه الفلسفة أصلاً.
- كشف طرائق المفسرين في تناول الآيات موضوع الدراسة.

الدراسات السابقة:

تعدّ فلسفة التعددية الدينية حديثة النشأة والظهور، فلا تزال محتاجة للدراسة العميقة، خصوصاً في الرسائل والأطروحات الجامعية، ولأجل ذلك فإنّ الملحوظ قلة الدراسات التي تناولتها، وهذه القلة نسبية بالطبع.

ومن الدراسات التي وجدتها في الموضوع ما يأتي:

١. اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها.

رسالة جامعية نال بها درجة الدكتوراه الطالب أنيس مالك طه، من قسم مقارنة الأديان بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، باكستان، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمود سلامة، ٢٠٠٠م، ١٤٢١هـ.

وجدير بالذكر أن هذه الدراسة هي الرسالة الجامعية الوحيدة التي تناولت موضوع التعددية الدينية بحسب اطلاعي، ومن خلال اطلاعي علىٰ هذه الرسالة وجدت أنها تتميز بالآتي:

- دقتها في عرض فلسفة التعددية الدينية من حيث المفهوم وأسباب الظهور.
- تمكن الباحث من الرجوع إلىٰ الأصول الفلسفية لفلسفة التعددية الدينية، ونشأتها، وأول من كتب فيها، والقدرة علىٰ تصنيف أصحاب هذه الفلسفة في اتجاهات من خلال دراسات كتبهم.
- بيان أبعاد هذه الفلسفة ونتائجها.
- بيان الموقف الإسلامي من هذه الفلسفة.

لكن يمكن القول: إنّ رسالة الدكتور أنيس طه تشترك مع موضوع بحثي من حيث العنوان وبعض المباحث التمهيدية، كنشأة هذه الفلسفة وتطورها؛ لأنها تبحث من وجهة نظر فلسفية واعتقادية فقط، فهي من قسم مقارنة الأديان، وأما رسالتي فتبحث الموضوع من منظور قرآني في المقام الأول.

لكن هذه الرسالة لم تتناول الآيات المتعلقة بالموضوع بقطع النظر عن تفسيرها والرأي في دلالتها علىٰ المدعىٰ، وآراء المفسرين فيها، فإن الحاصل أخيراً أن الرسالة لا تظهر الموقف القرآني من فلسفة التعددية الدينية.

٢. التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية.

بحث للأستاذ الدكتور حسن الشافعي، وهو بحث كتبه لأحد الملتقيات، يلخّص فيه بعض ما جاء في رسالة الدكتور أنيس طه، بالإضافة إلىٰ نظرته للقضية، فيقال فيه ما يقال في الرسالة السابقة.

٣. التعددية الدينية.

مقال للشيخ جعفر سبحاني، وهو شيعي المذهب، تناول فيه المسألة من جوانب متعددة، حيث تناول التعددية الدينية من خلال ثلاث قراءات، سلوكية، ومعرفية، وتحقيق الخلاص والنجاة.

وهذا المقال يحتوي بعض النظرات التفسيرية والمفاهيم القرآنية بصدد الموضوع، والرد علىٰ من زعم أن بعض الآيات تؤيد هذا المذهب، لكنه علىٰ كل حال مقال لم يستوف من مطالبه شيئاً كثيراً؛ لأنه مجرد تقدمة لدراسة هذه الفلسفة.

٤. التعددية الدينية في الفكر الإسلامي.

كتاب، تأليف حسن عز الدين بحر العلوم، شيعي المذهب، نشر شركة العارف، يقع في ٢٥٠ صفحة تقريباً.

يتناول الكتاب المسألة من ناحية فقهية، سواء في القانون الوضعي أو الشريعة الإسلامية، فهو بعيد عن موضوع بحثي شكلاً وموضوعاً، وإنما أدرجته لوقوع التشابه بين العنوانين.

٥. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي.

حيدر حب الله، شيعي المذهب، نشر مركز الغدير للنشر والدراسات. يقع الكتاب في ٢٠٠ صفحة تقريباً.

والكتاب يتناول الموضوع من جهة فلسفية بحتة من خلال تصفّح قضاياه وبحوثه، فهو أيضاً بعيد عن موضوعي من جهة تخصص الباحث.

٦. عن مفهوم التعددية الدينية.

بحث، الشيخ صادق لاريجاني، شيعي المذهب، يقع في ٥٠ صفحة تقريباً.

تناول فيه المسألة من جهتين: تعدد الفهم للدين، والتعدد في الدين نفسه.

٧. التعددية الدينية.

مقال منشور علىٰ الإنترنت لمحمد مهدي الآصفي، شيعي المذهب.

تكلم صاحب المقال بإيجاز عن علاقة التعددية الدينية بالحالة السائدة في أوروبا والأصل الفلسفي لهذا المذهب.

وهناك كتب أخرىٰ وبحوث تناولت موضوع التعددية الدينية، لكن يقال فيها ما قيل فيما سبق.

والله تعالىٰ أعلم.

وبالنظر في موضوعات هذه الدراسات والكتب؛ أقول: تتميز الدراسات الموجودة -من خلال تصفح محتوياتها- بالآتي:

- تأخذ الدراسات الجانب الفلسفي مرتكزاً لتفسير هذه الفلسفة وتناول طرحها.
- تدرس المؤلفات والدراسات السابقة هذه الفلسفة في السياق الفلسفي العام والاجتماعي والسياسي والثقافي أكثر من أي جانب فكري آخر، ونجد أن الدراسات لا تتناول المسألة من جهة قرآنية أو تفسيرية.

- لا تدقق الدراسات في وجهات النظر التي يطرحها أصحاب هذه الفلسفة من جهة الاستدلال بالقرآن الكريم، بل تتناول هذا الأمر عرضاً دون أي تفصيل يذكر.
- نجد أن الدراسات -في بعض منها علىٰ الأقل- تشكل ردة فعل علىٰ كتابات غربية بهدف الرد علىٰ أصحاب هذه الفلسفة في كتب بعينها، ونقض مرتكزاتهم.

والخلاصة أنّ أطروحتي مختلفة عن دراسة الدكتور أنيس والكتب والبحوث الأخرىٰ في جوانب:

أولاً: البحث في الموضوع من منظور قرآني، كما يظهر في عنوان الأطروحة.

ثانياً: بحث الموضوعات بصورة أوفىٰ، بسبب ما حصل من تطورات في هذه الفترة بين الدراستين.

ثالثاً: عرض الآيات التي ادُّعي أنها موافقة لهذه الفلسفة وبيان تفسيرها، وبيان الآيات التي ترد هذه الفلسفة بصورة واضحة مع بيان تفسيرها، وكلّ ذلك بالاستناد إلىٰ كتب التفسير.

رابعاً: بيان الموقف القرآني من هذه الفلسفة.

وغير ذلك من الاختلافات التي تقتضيها طبيعة البحث والتخصص، والخلاصة أن أطروحتي مختلفة موضوعاً وكيفاً، وتسعىٰ إلىٰ توضيح الموقف القرآني من هذا المفهوم الحديث والآراء التي يتضمنها.

منهج البحث:

يتألّف منهج البحث في القضية من الاستقراء والتحليل والنقد، بالإضافة إلىٰ المقارنة أحياناً بين أقوال بعض الفلاسفة في نظرتهم لموضوع التعددية الدينية، وتفسير المفسّرين لبعض الآيات المتعلقة بالبحث.

كما يصف البحث طريقة القائلين بفلسفة التعددية الدينية في تفسير الآيات

المتعلقة بموضوع البحث، وذلك من خلال مصادرهم ومراجعهم وبحوثهم المكتوبة في هذا المجال، وذلك حتىٰ يتسنّىٰ فهم طبيعة هذا المذهب بصورة جيدة، وتحليل مضامينه، وسأصف طريقة العلماء المفسرين للقرآن الكريم في فهم تلك الآيات، حتىٰ يتسنىٰ للقارئ أن يحظىٰ بالطريقتين معاً، بصورة وصفية صالحة لأن تحلل وتضم إلىٰ أحكام القارئ.

ويسعىٰ البحث أيضاً إلىٰ الوصول لنتائج استقرائية، وهي: تصنيف القائلين بهذا المذهب بحسب أصولهم الفكرية، واتجاهاتهم.

وسأقوم في دراستي لقضية الأطروحة بتحليل عناصر الطرح القائل بفلسفة التعددية الدينية، من خلال بيان القضايا الآتية: تحليل مفهوم فلسفة التعددية الدينية من وجهة نظر أصحابها، وبيان اتجاهات هذه الفلسفة لدىٰ معتنقيها، وبيان أسس التعددية الدينية.

وسأنقد آراء القائلين بفلسفة التعددية الدينية في تفسير الآيات القرآنية، من وجهة نظر تفسيرية، اعتماداً علىٰ مصادر التفسير الأصيلة مستعيناً بمباحث علوم القرآن الكريم والعلوم اللغوية وعلم أصول الفقه وكيفيات الاستنباط المعتبرة، كما سأجري مقارنة بين الآراء والاتجاهات التي تناولت فلسفة التعددية الدينية، بغية معرفة وجوه القرب والبعد بين تلك الآراء والاتجاهات في إطار تفسير القرآن الكريم.

الفصل الأول

مصطلحات الدراسة ومفاهيمها

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول**: التعددية والتنوع
- **المبحث الثاني**: الدين والشريعة

الفصل الأول
محددات عنوان الدراسة

تمهيد

من المستحسن قبل الخوض في مسائل أي دراسة، أن يستوفىٰ توضيح المراد بالبنىٰ الأساسية المكوّنة لها، وهي هنا مفردات عنوان الدراسة، وما له صلة بها من مفردات أخر.

وقد جاء في عنوان هذه الدراسة لفظان أساسيان فيهما شيء من الإجمال، حيث يحتاجان التوضيح والتفصيل، وهما لفظ: التعددية، ولفظ: الدينية، وقد وقعا صفة وموصوفاً (الدينية صفة للتعددية)، فلا بد من توضيح كل منهما حتىٰ يتبين المراد جلياً.

وعليه؛ فإني رأيت أن أجعل هذا الفصل الأول في مبحثين يتضمنان زبدة ما أريد بيان معناه من مفردات تؤسس لهذه الدراسة، ولعلها تزيل لبساً يقع بسببه أخطاء كثيرة في التصورات والأحكام.

أما المبحث الأول، فأتناول فيه مفهوم التعددية، وأضيف إليه مفهوم التنوع، لما بينهما من الصلة، وأبين في هذا المبحث معنىٰ هذين المفهومين في اللغة والاصطلاح، والفرق بينهما، إذ إنّ بينهما علاقة وتداخلاً يستوجبان التقرير.

وأما المبحث الثاني، فأبين فيه مفهوم الدّين، ليكمل بيان المراد بالتعددية الدينية، وأيضاً أضيف إلىٰ ذلك بيان مفهوم الشريعة والملة، للعلاقة الثابتة بينهما، ولإزالة ما يطرأ من خلل في بعض البحوث التي لا تفرق بين هذه المفاهيم.

وتمام هذين المبحثين يوضح وجوه المعنىٰ الذي يمكن أن يقصد بالتعددية الدينية عند من يطلق هذا اللفظ، ويؤسس لما يتضمنه فصل الدراسة الأول تحت

عنوان «التعددية الدينية»، لا جرم أن هذا الفصل كان أشبه ما يكون بتوضيح الألفاظ وشرح المعاني، تمهيداً للأحكام في قضايا هذه الدراسة، وهذا متّسق مع القاعدة البحثية الكلية القائلة بأن الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره، وأن التصوّر سابق علىٰ التّصديق[1].

وبالإضافة إلىٰ هذين المبحثين، فإن عنوان الدراسة اشتمل علىٰ لفظ الموقف، مما يقتضي التعريف بالمقصود منه، وهل يجوز لباحث أن يدّعي إحاطته خبراً بـ «موقف ما» للقرآن الكريم؟

لفظ الموقف في اللغة مأخوذ من أصل (الواو والقاف والفاء)، وهو كما قال ابن فارس: «أصل واحد يدل علىٰ تمكّث في شيء، ثم يقاس عليه[2]، ومنه: وقفته وقفًا فوقف وقوفًا، وقف وقفة، وله وقفات. وهذا موقف من مواقفك[3].

والموقف: الموضع الذي تقف فيه حيث كان[4]، وقد جاء لفظ الموقف في كلام العرب، في قول القائل:

(أَحْدَثُ مَوْقِفٍ من أُمِّ سَلْمٍ تَصَدِّيهَا وأَصْحابي وُقُوفُ)[5].

---

(١) انظر: الحموي، أبو العباس أحمد بن محمد مكي (ت١٠٩٨هـ)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، ط١، ٤ج، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م: ج٢، ص٣١٤.

(٢) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، دط، ٦م، (تحقيق عبدالسلام هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م: ج٦، ص١٣٥.

(٣) انظر: الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، د ط، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م: ص٦٥٧-٦٥٨.

(٤) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، ط٣، ١٥م، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ: ج٩، ص٣٦٠.

(٥) ابن منظور، **لسان العرب**: ج٩، ص٣٥٩.

وفي قول أبي الحسن الجرجاني:

(يقولون: لي فيك انقباض وإنما رأوا رجلاً عن موقف الذل أحجما)[1].

فالموقف في الأصل اسم لموضع الوقوف، استعير لمعنىٰ اتخاذ رأي ما.

والموقف القرآني، هو الموضع الذي يأخذه القرآن من قضية معينة، علىٰ سبيل الاستعارة المذكورة آنفاً، ويراد به وجهة النظر القرآنية.

ولكن هل يجوز لباحث أن يقرر الموقف القرآني من قضية ما، محدّداً إياه برأي معين؟

إن ذلك يرجع إلىٰ أدوات معينة، فإن توافرت لدىٰ الباحث، جاز له أن يحدد الموقف القرآني تجاه تلك القضية، ولا يجوز أن يمنع ذلك مانع إن حصل التزام بالشروط العلمية التي بناء عليها يتم تحديد ذلك الموقف، وإلا امتنع تحديد أي موقف للقرآن الكريم، وهذا مما لا يمكن الحكم به مطلقاً، لأنّ القرآن نفسه مليء بالمواقف الفكرية خصوصاً، فهو يبين لنا وجوه الحق ويكشف وجوه الضلال.

ومن جملة الآيات الكريمة التي تبين أن للقرآن الكريم مواقف معينة تجاه القضايا الدينية قول الله تعالىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴾ [البقرة: ١٧٦]، فإذا ثبت أنّ الله تعالىٰ أنزل الكتاب بالحقّ، فلم يبق علىٰ الباحث إلا تجلية وجه الحقّ فيما يخوض فيه من مسائل العلم والفكر، فالموقف القرآني تجاه فلسفة التعددية الدينية هي وجهة نظره ورأيه المتعلق بتلك الفلسفة، من حيث وجود موقف له أصلاً، وإن كان ثمت، فهل هو موقف الإنكار أو الإقرار، هل هو موقف التكذيب أو التصديق؟

---

(١) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد (ت٤٢٩هـ)، **الإعجاز والإيجاز**، مكتبة القرآن، القاهرة: ص١٧٣.

وحق علىٰ القارئ الكريم أن يتنبه إلىٰ أن هذه الدراسة لم تدرس موقف القرآن الكريم من جانب واحد فقط، بل درسته من جوانب كثيرة، سواء كانت نصية أو تحليلية.

ومن ثم كان للقرآن مواقف كثيرة في قضية بحثنا لا موقف واحد فقط، وذلك يتسق مع شدة خطورة هذه المسألة وعظم قدرها في أصول الدين الإسلامي.

المبحث الأول
التعددية والتنوع

المطلب الأول
مفهوم التعدد

أولاً: التعدّد لغةً

عدّ من باب (ردّ)[1]، وعدَّ الشيء يعدّه عدّاً وتعداداً (بفتح التاء)، وعِدَّة[2].

أما من حيث المادّة اللغوية، فالعدد يأتي علىٰ معنيين: الإحصاء والتهيئة، قال ابن فارس: العين والدّال أصل صحيح واحد لا يخلو من العدّ الذي هو الإحصاء، ومن الإعداد الذي هو تهيئة الشيء، وإلىٰ هذين المعنيين ترجع فروع الباب كلها[3]، والإحصاء: «التحصيل بالعدد من لفظ الحصا، لأنهم كانوا يعتمدونه في العدد كاعتمادنا فيه علىٰ الأصابع»[4].

أما من حيث الهيئة؛ فإنّ العدد علىٰ صيغة المصدر، فإما أن يكون مصدراً أو معنىٰ حاصلاً به، لأن أئمة اللغة قد صرحوا بأنّ المصدر يطلق بإزاء أحد أمرين:

---

(١) انظر: الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت٦٦٦هـ)، **مختار الصحاح**، ط٥، (تحقيق يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، ١٩٩٩م: ص٢٠٢.

(٢) انظر: الزبيدي، السيد محمد مرتضىٰ الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، طبعة حكومة الكويت، ٤٠م، (تحقيق مجموعة من المحققين من لجنة التراث العربي)، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، الكويت، ١٩٦٥م: ج٨، ص٣٦٧.

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٤، ص٢٩.

(٤) المناوي، عبدالرؤوف زين العابدين الحدادي (ت ١٠٣١هـ)، **التوقيف علىٰ مهمات التعاريف**، ط١، (تحقيق عبد الخالق ثروت)، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م: ص٤٠.

المعنىٰ المصدري، أو المعنىٰ الحاصل بالمصدر أي المفعول[1]، ولفظة العدد من حيث صيغتها -علىٰ ما مرّ- قد يراد بها المعنىٰ المصدري، فهي العدّ، أو الحاصل بالمصدر أي المفعول، فهي المعدود.

فمادّة العدد علىٰ المعنىٰ الأول (الإحصاء) قد ترد بمعنىٰ: الإحصاء أو الُمحصَىٰ أي المعدود، وعلىٰ المعنىٰ الثاني (التهيئة) قد ترد بمعنىٰ: التهيئة، أو المهيأ.

وأهل اللغة يعدّون الفعل من مادة (عدد) من الأفعال المتعدّية إلىٰ مفعولين بعد اعتقاد حذف الوسيط، أي: إسقاط الواسطة التي حصلت بها التعدية، وهي هنا حرف الجر، يقولون: عددتك المال، وعددتُ لك المال[2].

ويجدر أن يلحظ هنا أن التشديد في لفظة التعدّد مأخوذ من أصل وضع للمبالغة، قال الفيومي: «عددته بالتشديد مبالغة»[3].

والتاء في لفظ (التعدد) زائدة كما في فعله تَعدَّد، والتشديد كذلك زيادة، وكل من الزيادتين تفيد معنىٰ المبالغة والتكثير والتوكيد، إذ إنّ صيغة التفعّل دالة علىٰ ذلك، يقول العكبري: «وقد اطّردت زيادة التاء في الفعل للمعاني، نحو: تفعّل وتفاعل وافتعل، وفي مصادرها، وفي مصدر فعل، نحو: قطَّع تقطيعاً، فزيادة التاء والياء عوضٌ من تشديد العين في الفعل ليدل علىٰ التكثير والتوكيد»[4].

---

(١) انظر في تفصيل هذه المسألة: الصبان، أبو العرفان محمد بن علي (ت١٢٠٦هـ)، **حاشية الصبان علىٰ شرح الأشموني لألفية ابن مالك**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٧هـ -١٩٩٧م: ج٢، ص١٦٢.

(٢) القيسي، أبو علي الحسن بن عبدالله (ت ق٦هـ)، **إيضاح شواهد الإيضاح**، ط١، ٢ج، (تحقيق محمد حمود الدعجاني)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م: ج١، ص٧٣.

(٣) الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت نحو ٧٧٠هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ٢ج، المكتبة العلمية، بيروت: ج٢، ص٣٩٥.

(٤) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت٦١٦هـ)، **اللباب في علل البناء والإعراب**، ط١، ٢ج، (تحقيق عبد الإله النبهان)، دار الفكر، دمشق، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م: ج٢، ص٢٧١.

ثانيًا: التعدّد اصطلاحًا

جاء في التعريفات: «العدد هي الكمية المتألّفة من الوحدات»[1]، والعدد عند كثير من علماء المعقول من الكميات المنفصلة، وهو من الأمور الاعتبارية الانتزاعية[2].

واسم العدد: «ما وضع لكمية الآحاد المعدودة»[3]، فثلاثة مثلاً اسم عدد، وضع لكمية من المعدود هي ثلاث وحدات منه.

فالتعدد هو الكثرة، ويقابله الوحدة[4]، فالكثرة الجمع، والاثنان كثرة، جاء في البحر المحيط: «ومن ثم قال بعضهم: أقل الجمع اثنان، لأن الواضع قال: الشيء إما واحد وإما كثير لا غير، فجعل الاثنين في حد الكثرة»[5].

وأما معنىٰ الوحدة المقابل للكثرة والتعدد فهو مأخوذ من ملاحظة مفرد واحد،

---

(١) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي (ت٨١٦هـ)، **التعريفات**، (تحقيق محمد صديق المنشاوي)، دار الفضيلة، القاهرة: ص١٢٤.

(٢) انظر: أبو البقاء أيوب بن موسىٰ الحسيني (ت١٠٩٤هـ)، **الكليات**، ط٢، (تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م: ص٦٢٦. وانظر: الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول (ت ق١٢هـ)، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المشهور بدستور العلماء**، ط١، ٤م، (تحقيق وتعريب حسن هاني فحص)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م: ج٢، ص٢١٩. والأمر الاعتباري هو الذي يثبت في اعتبار الذهن وافتراضه فقط، ولا تحقق له في الخارج، وكونه انتزاعيًا أن أصله ثابت في الخارج والمعنىٰ لوحظ منه.

(٣) المناوي، **التوقيف علىٰ مهمات التعاريف**: ص٥١.

(٤) انظر معنىٰ الوحدة والكثرة: المناوي، **التوقيف علىٰ مهمات التعاريف**: ص٣٣٥. وانظر: الكفوي، **الكليات**: ص٧٧٤، ٩٣١. وللفارابي كتاب خاص في مفهوم الوحدة، انظر: الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، **كتاب الواحد والوحدة**، ط١، (حققه محسن مهدي)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٠م: ص٣٦ وما بعدها.

(٥) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط١، ٨م، دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م: ج٢، ص٢٣٦.

والواحد قد يعدّ عدداً إن كان المراد بالعدد مطلق الكمية، وقد لا يعدّ عدداً إن كان المراد به الكثرة، وهذان طريقان للعلماء، قال الجرجاني علىٰ الطريقة الأولىٰ: «وأما إذا فسّر العدد بما يقع به مراتب العدد دخل فيه الواحد أيضًا»[1]، وقال الفيومي علىٰ الطريقة الثانية: «الواحد ليس بعدد لأنه غير متعدد، إذ التعدد الكثرة»[2].

ومما يناسب البحث في معنىٰ التعدد اصطلاحًا، أن الوحدة تطلق علىٰ كثرة مختلفة الحقائق باعتبار مجموعها، كما في شرح المواقف للسيّد الشريف[3]، فلا تسمّىٰ تلك الحقائق المجتمعة عندئذ كثرة، ويمكن أن ينظر إلىٰ الوحدة بما تتضمنه من كثرة، لكن لا بملاحظة المجموع، بل بملاحظة الوحدات التي تضمنتها تلك الوحدة المجتمعة، فالوحدة بهذا الإطلاق لا تنافي الكثرة في المعنىٰ الدقيق، بل يمكن أن تجتمع معها باعتبار آخر، وهذا التدقيق لا ينافي المعنىٰ اللغوي الذي سبق ذكره.

والفائدة من هذا التدقيق الاصطلاحي أن ما يزعمه بعض فلاسفة التعددية الدينية كما سيأتي قد لا يكون تعدّداً في الحقيقة، بل هو وحدة تطلق علىٰ هيئة مجتمعة من أديان كثيرة، فلا يكون غرض التعددية حاصلاً بهذا المفهوم، وهو شبيه بوحدة الوجود الحق واجب الوجود علىٰ طريقة مذهب وحدة الوجود.

وتأتي التعددية لثلاثة معانٍ في المعاجم الأجنبية[4]: **معنىٰ كنسي**، يتلخص في إشغال منصبين كنسيين في وقت واحد، **ومعنىٰ فلسفي**، ويعني منهج الفكر الذي

---

(١) الجرجاني، **التعريفات**: ص١٢٤.

(٢) الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**: ج٢، ص٣٩٥، ٣٩٦.

(٣) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحنفي (ت ٨١٦هـ)، **شرح المواقف**، ط١، ٣م، (تحقيق عبدالرحمن عميرة)، دار الجيل، لبنان، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م: ج١، ص٣٨٤.

(٤) للتوسيع والتفصيل في معاني (Pluralism) في الاستعمالات الشائعة، انظر:
http://www.merriam-webster.com/dictionary/pluralism
وانظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها**، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بإسلام آباد، باكستان، ٢٠٠٠م: ص٣.

يعترف بأكثر من مبدأ أعلىٰ، **والمعنىٰ السياسي والاجتماعي**، ويعني النظام الذي يعترف بالتعايش بين الأجناس والجماعات والأحزاب المختلفة، مع بقاء خصائصها المستقلة. و«هذه المعاني الثلاثة في جوهرها يجمعها شيء واحد، هو تعايش الأنواع أو المعتقدات في وقت واحد مع بقاء خصائصها»[1]، وقد لا يظهر هذا في المعنىٰ الأول.

خلاصة المعنيين اللغويّ والاصطلاحي للتعدّد وربطهما بموضوع الدراسة

(التعدّد) يطلق ويراد به ثلاثة معانٍ لغة:

الأول: التكثّر والصيرورة علىٰ عدد، مصدراً، من الإحصاء.

الثاني: الكثرة نفسها والمعدود نفسه، كمئة وألف علىٰ المعنىٰ الحاصل بالمصدر، من الإحصاء.

الثالث: التهيئة، مصدراً، يقال: الرّجل يتعدّد أي يستعدّ ويتهيّأ.

ولا يأتي علىٰ صيغة التعدّد معنىٰ حاصل بالمصدر، إذ يأتي فقط علىٰ عُدَّة، بالضم، وكل من هذه المعاني ملابس للكثرة والتوكيد والمبالغة.

والمعنىٰ الاصطلاحيّ للتعدد هو التألّف من وحدات كثيرة، والواحد ليس بمتعدّد، إذ المتعدّد قابل للقسمة والواحد غير قابل لها، ويمكن أن يسلب التعدد عن الكثرة إذا لوحظت من جهة وحدة جامعة، كجنس الإنسان يتوحّد بماهيته، ويتعدد بأشخاصه، وكورود تتوحد في باقة واحدة، وتتعدد بما تشتمل عليه من زهور كثيرة.

ثالثاً: موارد لفظ التعدّد في المعجمات الفلسفية

وفي المعاجم الفلسفية نجد مصطلح التعدّدية مساوياً لمعنىٰ الكثرة (Pluralism)، وقد نشأ هذا المصطلح لدىٰ جماعات لا يخضعون أو لا يحبون

(١) طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣.

الخضوع لنمط فكري موحّد، بل يفضلون التحرر من هذه الأنماط الثقافية أو الدينية أو الاعتقادية أو الفلسفية أو السياسية أو الأخلاقية، بحجة أن هذه الأنماط تمنع من التعايش أو التصالح، وفي مقابل هذا التصور مذهب واحدية القيم[1].

والتعدّد من ناحية فلسفية يضاف إلىٰ مفاهيم كثيرة، ويغدو لكل إضافة منها مصطلح خاصٌّ يراد به معنىً معين، قد يكون مذهباً خاصاً، أو فلسفة خاصة، فمثلاً: تعدد الأصول، وتعدد النفوس، وتعدد الحقائق، وتعدد الآلهة، وتعدد الغايات، وتعدد معاني الألفاظ، وتعدد القيم، كل هذه لها معانٍ خاصة[2].

(١) انظر في واحدية القيم وتعددية القيم: لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط٢، ٣م، (تعريب خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ٢٠٠١م: ص٩٩٤-٩٩٦.

(٢) انظر هذا المصطلحات الخاصة: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص٩٩٤. صليبا، جميل (١٩٨٢م)، **المعجم الفلسفي**، ٢م، بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة: ج١، ص٣٠٢، ج٢، ص٢٢٥. وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص١٩٧. مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**: ٤٨.

المطلب الثاني
مفهوم التنوع

أولاً: التنوّع لغة

نوع، جمعه: أنواع، قلّ أو كثر، ويدلّ علىٰ معنيين:

المعنىٰ الأول: طائفة من الشيء مماثلة له[1]، والنوع من الشيء الضرب أو الصنف منه. ويقال: ما أدري علىٰ أيّ نوعٍ هو، أيْ: علىٰ أيّ وجه. ويقال: هذا ليس من نوع ذاك. ويقال: تنوّع الشيء أنواعاً[2].

والمعنىٰ الثاني: ضرب من الحركة[3]، ومنه: الطلب، والتمايل، والجوع، لما فيها جميعاً من الحركة. ويقال: ناع الغصن ينوع، إذا تمايل، فهو نائع. ويقال في الدعاء علىٰ الشخص: جُوعاً لك ونُوعاً[4].

وقد يلحظ علاقة بين المعنيين، ووجه ذلك أنْ نرجع كلاً من المعنيين إلىٰ الحركة، فإن الشيء يتنوع أنواعاً، بمعنىٰ أن حقيقته توجد في أفرادها، والوجود في أكثر من فرد كأنه لحركة هذه الحقيقة في أفرادها.

وأمّا من جهة الصَّرف؛ فإنّ لفظ (التّنوُّع) مصدر الفعل (تَنَوَّعَ)، وهي صيغة دالة علىٰ التكلّف[5].

---

(١) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٥، ص٣٧٠.

(٢) انظر: الرازي، **مختار الصحاح**: ص٣٢٢.

(٣) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٥، ص٣٧٠. وابن منظور، **لسان العرب**: ج٨، ص٣٦٤. والزبيدي، **تاج العروس سن جواهر القاموس**: ج٢٢، ص٢٨٧.

(٤) انظر: الزمخشري، **أساس البلاغة**: ص٦٥٧-٦٥٨.

(٥) انظر: الثعالبي، عبدالملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور (ت ٤٢٩هـ)، **فقه اللغة وسر العربية**، ط١، (تحقيق عبدالرزاق المهدي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م: ص٢٨٥.

ثانياً: التنوّع اصطلاحاً

يطلق النوع باصطلاحات ثلاثة: عند علماء المعقول، وعلماء الفقه والأصول، وعلماء الطبيعة[1].

وتهتم هذه الدراسة التفسيرية باصطلاح علماء المعقول خصوصاً هنا، لأن المسألة وإن كانت تفسيرية إلا أنها متشابكة مع الاصطلاح الكلامي، علاوة علىٰ أنه ليس لأهل التفسير فيها اصطلاح خاصّ.

عرّف السّيد الشريف النوع الحقيقي بأنه «كلّي مقول علىٰ واحد أو علىٰ كثيرين متفقين بالحقائق في جواب: ما هو؟» و«النوع: اسم دال علىٰ أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص»[2]، فالإنسان مثلاً نوع لأنه حقيقة واحدة تحتها أفراد كثيرون، ويندرج فيه الرجل والمرأة والعربيّ والعجميّ مع الاختلاف بينها، لأنها جميعاً من حقيقة واحدة، وكل ما كان من حقيقة واحدة فهو مندرج في نوعه.

وبناءً علىٰ معنىٰ النّوع في الاصطلاح؛ نخلص إلىٰ أنّ التنوع علىٰ اصطلاح علماء المعقول فيه كثرة، لكن كثرة أفراد تشترك جميعاً في حقيقة واحدة، وليس التنوع عندهم من قبيل كثرة الحقائق.

فلا يصح أن يقال عن الأديان المختلفة: إنها أنواع، لأن كل دين منها مختلف عن غيره بما هو دين ومنظومة متكاملة من العقائد والسلوكيات المبنية عليها، بل يقال إن الأديان متعددة، لأن تعددها ينبئ عن كثرتها في نفسها، وهو المطابق للحقيقة.

خلاصة المعنيين اللغوي والاصطلاحي للتنوع وربطهما بموضوع الدراسة

نلاحظ أنّ المعنىٰ الاصطلاحي عند علماء المعقول امتداد للمعنىٰ اللغوي،

---

(١) ينظر معنىٰ النوع عند المتكلمين والمنطقيين: الأحمد نكري، **دستور العلماء**: ج٣، ص٢٩٢. وللتوسع في الاصطلاحات الأخرىٰ؛ انظر: صليبا، **المعجم الفلسفي**: ج٢، ص٥١١.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**: ص٢٠٧-٢٠٨.

فالتنـوع كثرة أفراد لا كثرة حقائق، وإذا أضيف النوع إلىٰ شـيء، فإنّ المضاف إليه ذو حقيقة واحدة، مهما بلغ في الكثرة والتعدّد.

وأمـا الكثرة في الحقائق فـلا يطلق عليها (تنوع)، بل يطلـق عليها (تعدّد)، لأن لفظ التعدد أعمّ.

وأمـا علاقة هذا التدقيق الاصطلاحي بموضوع الدراسـة وفائدتـه فيها، فأريد منه إظهار وجه الخلل في تسـمية (التعددية الدينية)، إذ ينافي مقصودها الفلسـفي، فهم يقصدون بهذه التسـمية الإنباء عن مسـاواة الأديان، وتواصلها في الغايات والأهداف، وعدم تفاضلها فيما بينها، مما يسـتلزم أن تكون ذات حقائق غير متخالفة علىٰ الأقل، لكـن الواقع أنهـا متخالفة كثيراً، فلا يصح بناء علىٰ تعددهـا أن توصف بلوازم تنوعها وكأنها ليست مختلفة الحقائق.

المبحث الثاني
الدين والشريعة

المطلب الأول
الدين

أولاً: الدين لغة

مادة الدّين مأخوذة من أصل واحد: الانقياد والذلّ. وترجع معاني لفظ (الدِّين، بكسر الدال) المستعملة في العربية إلىٰ هذا الأصل، فالدين: الطاعة، والتدبير، والقهر والغلبة والاستيلاء، والحكم، والسيرة والعادة والشأن[1].

ويقال: دان بالشيء ديانة فهو دَيِّن، وتدين به فهو متدين، وقوم دِين: مطيعون منقادون. ودان الناس لملكهم أي أطاعوه. وداينته: حاكمته. ومنه: الله الديان، ويوم الدين، والدينة: العادة، وإنما كانت العادة دِينًا، لأنّ النفس تتوطّن عليها[2].

ولفظ (الدَّين، بفتح الدال): ما يقرضه الرجل من مال، يقال: داينت فلانًا: عاملته بالدين. ويقال: وفلان دائن ومديون، ومناسبته لأصل المعنىٰ ما يكون من انقياد المدين لدائنه[3].

فالدِّين (بكسر اللام) أصله الطّاعة، ويجوز أن يكون أصله العادة، ثم قيل

---

(١) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٢، ص٣١٩. والزبيدي، **تاج العروس**: ج٣٥، ص٥٦-٥٨.

(٢) انظر: الرازي، **مختار الصحاح**: ١١٠.

(٣) انظر: الزمخشري، **أساس البلاغة**: ص٢٠٠.

للطّاعة دين، لأنها تعتاد وتوطن النفس عليها، وقد يجوز غير ذلك لمناسبة المعاني السابقة لما في الدّين من انقياد العبد للرّب، والجمع من دِين (أديان)[1].

والفرق بين الدين والديانة، أن الدين اسم دال علىٰ التعاليم والأحكام، والديانة هي دينونة الشخص بشيء ما[2]، ويستنتج من ذلك أن الملحوظ في الديانة تدين الشخص لا نفس الأحكام، ولذلك يقول الفقهاء: يلزمه كذا ديانة لا قضاء، أي بينه وبين ربه، لا بينه وبين الناس، ويقولون في الرجل التقي: ذو ديانة، أي ذو التزام بما يدين به.

ثانيًا: الدّين في اصْطلاح علماء المسلمين

ورد تعريف الدين لدىٰ كثير من المفسرين، وأسوق هنا بعض عباراتهم في ذلك، قال الرّاغب الأصفهاني: «والدِّينُ يقال للطاعة والجزاء، واستعير للشريعة، والدِّينُ كالملّة، لكنّه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشريعة، قال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]»[3]. وذكر الفخر الرازيّ في تفسيره تعريف الدين بأنه «وضع إلهيّ سائق لأولي الألباب إلىٰ الخيرات باختيارهم المحمود»[4].

وأما أصحاب معجمات الاصطلاحات، فقد عرفه منهم الجرجاني والمناوي: «الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلىٰ قبول ما هو عند الرسول ﷺ»[5]. وقال

---

(١) انظر: الرازي، **مختار الصحاح**: ١١٠.

(٢) انظر: الرازي، **مختار الصحاح**: ١١٠. والزبيدي، **تاج العروس**: ج٣٥، ص٥٩.

(٣) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، ط١، (تحقيق صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤١٢هـ: ص٣٢٣.

(٤) الرّازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي (ت ٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ط٣، ٣٢ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ: ج٢٩، ص٥٢٩.

(٥) الجرجاني، **التعريفات**: ص٩٢. وانظر: المناوي، **التوقيف علىٰ مهمات التعاريف**: ص١٦٩، ونقله المناوي عن عبارة ابن الكمال.

صاحب دستور العلماء: «الدين الاصطلاحي: قانون سماويّ سائق لذوي العقول إلىٰ الخيرات بالذات كالأحكام الشرعية النازلة علىٰ النبي محمد ﷺ»[1].

ويشمل الدّين أصول الشرائع وفروعها، وقد يتجوز فيه فيطلق علىٰ الأصول خاصة فيكون بمعنىٰ الملة، وعليه قوله تعالىٰ: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام:١٦١]، وقد يتجوز فيه أيضاً فيطلق علىٰ الفروع خاصة، وعليه: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[البينة:٥] أي: الملة القيمة يعني فروع هذه الأصول[2]،

ولا يجوز أن يقال إن حقيقة الإسلام هي التوحيد، بل يطلق الإسلام حقيقة لغوية علىٰ الانقياد، ويطلق علىٰ التوحيد مجازاً، أما حقيقة الإسلام في الاصطلاح الشرعي فهي شريعة النبي ﷺ جميعها، أصولاً وفروعاً، وسمي الأنبياء مسلمين بالإطلاق اللغوي لانقيادهم لله تعالىٰ.

والدين يطلق علىٰ الإسلام وغيره من الأديان من جهة لغوية، فإن الأديان جميعاً تطاع وينقاد لها، لكن الدين المرضيّ المقبول عند الله هو الإسلام، وهذا حقّ لا امتراء فيه، لقول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وهو دين واحد بالشخص (أي متعين واحد لا ينطبق في الواقع علىٰ غير الإسلام)، لقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

ونلاحظ أن التعريفات المذكورة للدين متقاربة جداً، وليس من فارق جوهري بينها، وينحصر الفرق بينها في ذكر النبيّ ﷺ، فيكون الدين بهذا القيد صريحاً في الإسلام.

---

(١) الأحمد نكري، **دستور العلماء**: ج٢، ص٨٣.

(٢) انظر: الكفوي، **الكليات**: ص٤٤٣.

تحليل مفهوم الدين عند علماء المسلمين

بحسب معنىٰ الدين في اصطلاح علماء المسلمين، نرىٰ أنه يتكون من عناصر تشكل حقيقة الدّين، وإذا بطل أحد هذه العناصر بطل مفهوم الدين نفسه، لأنّ بطلان جزء حقيقة الشيء بطلان لتلك الحقيقة، لأنّ الكل بدون الجزء لا يكون ضرورةً.

وهذه العناصر هي:

- **الوضع**: الأحكام الدينية موضوعة ومجعولة، ومعنىٰ ذلك أنها تابعة لإرادة الواضع واختياره، فليست طبعية تقتضيها طبائع الأشياء، وليست عقلية لا يمكن أن تتخلف أو تتبدل علىٰ وجوه أخر، فمثلاً يمكن أن يكون شيء ما ذا حكم في دين وذا حكم آخر في دين آخر، بل يمكن أن يكون الشيء ذا حكمين في الدين نفسه، لكن من جهتين مختلفتين.

- **الواضع**: الله تعالىٰ هو واضع أحكام الدين، ولفظ الجلالة علم علىٰ الذات الواجبة الوجود، فليس الله تعالىٰ مجرد فكرة أو معنىٰ مطلقاً عارياً عن الصفات، بل هو متحقق في الخارج موجود ذو صفات، من أخص صفات إلهيته الخلق والقدم[1].

- **موافقة العقل**: إذ لا معنىٰ لأن يكون سائقاً لذوي العقول إلا أن يكون موافقاً للعقل غير سنافر لمقتضاه.

- **النبوّة**: لا يمكن التوصل إلىٰ الوضع الإلهي إلا بوساطة النبي، وليس المعني بالنبي هنا إلا من ينبئ عن الله تعالىٰ، ولذلك نرىٰ التعريفات السابقة تضمنت ذكر النبي إما صراحة أو ضمناً، وذلك ينجر إلىٰ اعتماد معنىٰ النبوة المؤيدة بالمعجزة، لا مجرد النبوة التي يمكن أن يزعمها من لم يتأيد ببرهان من الله.

---

(١) أخصّ أوصاف الألوهية؛ هذه مسألة مختلف فيها بين المعتزلة والأشاعرة، فالأشاعرة يقولون بأن أخص أوصاف الألوهية الخلق، والمعتزلة يقولون هي القدم، ورأي الأشاعرة أقوىٰ في محاججة فلاسفة التعددية الدينية، إذ إن القدرة التي يرجع إليها معنىٰ الخلق صفة ثبوتية تقتضي تحقّق ذات الواجب تقدس، بخلاف القدم فهو مجرد سلب.

- **الغرض من الدين**: وهو تحقيق السعادة وما فيه الخير بالذات، كما جاء في التعريفات السابقة، ويعبر عن ذلك بتحقيق الاستخلاف في الأرض، وهو مستفاد من آيات كريمة، مثل قول الله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ [فاطر: ٣٩]، إذ تدلّ علىٰ أن الاستخلاف والاستعمار لا يكون إلا مستنداً إلىٰ دين قويم.

وهذه العناصر جوهرية في مفهوم الدّين، ولا يمكن تحقق الدين بدون أحدها، أو بتضمنه ما يخالفها أو يخالف أحدها، فلا يصح تفسير الدين مثلاً علىٰ أنه استجابة لطبع الإنسان، أو نابع من بعض الخصائص النفسية أو العضوية أو العصبية، بل هو من الله تعالىٰ.

ومن الضروريّ في مفهوم الدين أنْ لا يخالف العقل، ولا يعني هذا أنّ كل حكم عقليّ فهو دينيّ، إذ لم يقصد الدّين أن يكلف الناس كل ما يقتضيه العقل، إذ إنّ ذلك يشقّ عليهم، بل كلّفهم بعض ما يقتضيه، بل يقال علاوة علىٰ ذلك إن كل حكم ديني فلا بد أن يؤيده العقل إما بأن يقضي بجوازه أو يرشد إلىٰ ثبوته بالأدلة العقلية.

وكذلك من الضروريّ في ثبوت الدين ثبوت النبوّة، إذ الدّين الذي يصل الناس ويعلمونه ويعملون به، لا يمكن أن يكون نتيجة تطورات تاريخية، أو ناشئاً عن نظريات إنسانية لحقها التعديل والتبديل عبر أزمان طويلة، إذ كلّ ذلك لا يحقّق مفهوم الدّين، بل هو وضع متلقىٰ عن الله بواسطة النبي.

والنبوّة تتوقف علىٰ المعجزة ضرورة، إذ ما من دليل علىٰ صدق الرسول غير المعجزة، حتىٰ إن الإيمان بالدين يعتمد علىٰ المعجزة، كما سيأتي عند بعض الأوروبيين أنفسهم، وكذلك عند المؤمنين عموماً، وحتىٰ عند بعض المعادين للأديان، وقد نقل الشيخ مصطفىٰ صبري عن شبلي شميل الذي وصفه بأنه ناشر الإلحاد في البلاد العربية أنه من شدة الاتصال بين الدين والمعجزة كان يسمي الإيمان بالأديان إيماناً بالمعجزات[1].

---

(١) انظر: صبري، مصطفىٰ التوقادي (ت١٩٥٤م)، **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب** =

وبناء علىٰ تعريف الدين بأنه «وضع إلهي» علىٰ وفق المفهوم السابق خصوصاً[1]؛ فإنَّ الباب يغلق تماماً أمام أي قبول بفلسفة التعددية الدينية، لأنها تقول بأن الدين الحق هو وضع مشترك بين جميع الأديان، والواقع أنه ما من دين يشارك ديناً آخر في جميع أوضاعه وأحكامه، فالإسلام دين له أحكام خاصة، واليهودية لها أحكام خاصة، والمسيحية والبوذية والهندوسية كذلك، بحيث لا يمكن أن تجد تلك الأحكام متساوية، وإلا بطلت أن تكون أدياناً مختلفة، والدين ليس قدراً مشتركاً بينها، بل هو ذلك الوضع الإلهي السائق الذي سبق تعريفه وبيان عناصره.

وقد حاول المعتزلة أنْ يفسروا الإيمان بناء علىٰ أحد أصولهم الاعتزالية، وهو المنزلة بين المنزلتين، فجعلوا الدّين بمعنىٰ العبادات، لكن شبههم في ذلك مردودة، وليس هنا تفصيل الكلام في المسألة[2]، ولا ينبني علىٰ محاولتهم أي أصل لفلسفة التعددية الدينية، بل في نظرتهم هذه تضييق أكثر لمفهوم الدين الحق.

= والذين لا يؤمنون، دار السلام، مكتبة النور، القاهرة، ١٩٨٦م: ج٤، ص٩، وتوقف النبوة علىٰ المعجزة أمر متفق عليه عند علماء المسلمين، غاية ما هنالك أنهم قد يتفاوتون في تقرير وجه المعجزة، فبعضهم يقول إن تعليمات النبيّ ﷺ بلغت من الكمال درجة المعجزة، وبعضهم يقتصر علىٰ العجز المادي عن التحدي.

(١) قيد: «علىٰ وفق المفهوم السابق خصوصاً»، لإخراج بعض أصحاب فلسفة التعددية الدينية، وبعض قدماء الفلاسفة الذي يرون الدين وضعاً إلهياً، لكن يلحقون به الأوضاع البشرية الموافقة للوضع الإلهي، وسيأتي تفصيل ذلك في مباحث إخوان الصفا ووحدة الوجود.

(٢) انظر تفصيل المسألة: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت٧٧١هـ)، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ط١، ٤م، (تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود)، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٩م: ج١، ص٤٠٥.

ثالثًا: الدّين والملّة[1]

الدّين منسوب إلىٰ الله تعالىٰ، والملَّة إلىٰ الرَّسول.

وأيضـًا؛ الملّة اسـم لجملة الشـريعة بأصولها وفروعها، وتقـال من حيث هي مدعـوّ لها، ومنسـوبة إلىٰ النبي الذي أرسـل بها، فـلا تضاف إلـىٰ الله تعالىٰ، ولا إلىٰ شخص بعينه إلا النبيّ الذي يأمر بها ويبلغها ويظهرها.

وأصل الملة في العربية: الملُّ، وهو أن يعدو الذئب علىٰ شيء ضربـًا من العدْو، فسميت الملة ملة لاستمرار أهلها عليها، وقيل: أصلها التكرار، من قولك طريق مليل، إذا تكرر سلوكه حتىٰ توطأ، ومنه: الملل، وهو تكرار الشيء علىٰ النفس حتىٰ تضجر، وقد يقال الملة هي الأصول فقط، بناء علىٰ أن الأصول هي التي تتكرر في كل دين[2].

وأمـا الدّين؛ فإنه إذا أطلق فهو الطاعة العامة التـي يجازىٰ عليها بالثواب، مثل قولـه تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وإذا قيّد اختلفت دلالته، فقد يؤخذ باعتباره اسمـًا لما عليه كل واحد من أهل الملة، ولذا يقال: كلّ ملّة دين، وليس كلّ دين ملّة، لأنّ الملّة جامع للناس، والدّين لما يعتقده كلّ شخص دينـًا، هكذا قيل.

ويشمُّ من جعل الدّين اسمـًا لانقياد الشخص الواحد للدّين معنىً فلسفي، وقد أشـار إليه لالاند في اصطلاح الفلسـفة الحديثـة[3]، ومع ذلك فإن الدّيـن إذا أخذ من حيث يعتقده جماعة، كدين الإسـلام للمسـلمين، فيصحّ أن يقـال عليه ملّة، فيكونان متساويين من هذه الجهة، ويرجع التفريق بين الملة والدين إلىٰ ما ذكر قبل.

---

(١) ما ذكرته ملخص مما ذكر في معاني هذه النظائر والفروق بينها، انظر: العسـكري، أبو هلال الحسن بـن عبدالله (ت نحو ٣٩٥هـ)، **الفروق اللغوية**، (تحقيق محمد إبراهيم سـليم)، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: ص٢٢٠. وانظر: الجرجاني، **التعريفات**: ص٩٢-٩٣. وانظر: الكفوي، **الكليات**: ص٤٤٣.

(٢) انظر: الزمخشري، **أساس البلاغة**: ص٦٠٤. الزبيدي، **تاج العروس**: ج٣٠، ص٤٢٤.

(٣) لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٢٠٥.

ويجدر التنبيه إلىٰ أنّ هذه الألفاظ متناظرة، وقد تستعمل مترادفة، وذلك لأنها متحدة بالذات (تدلّ علىٰ شيء واحد في نفسه)، متغايرة بالاعتبار (تدلّ علىٰ ذلك الشيء من حيثيات خاصة)، وتوضيح ذلك أنّ الطريقة المخصوصة الثابتة عن النبيّ شيء واحد؛ تسمّىٰ: **الإيمان**؛ من حيث إنه واجب الإذعان، و: **الإسلام**؛ من حيث إنه واجب التسليم، و: **الدّين**؛ من حيث إنه يُجزىٰ به، و: **الملّة**؛ من حيث إنه مما يملىٰ ويكتب، و: **الشريعة**؛ من حيث إنه يورد لينتفع به، و: **الناموس**؛ من حيث إنه أتىٰ به المَلَك، وقيل غير ذلك، والمدارك في ذلك تدقيقات لغوية.

رابعًا: الدين في الاصطلاح الفلسفيّ

بينت أنّ مفهوم الدين عند علماء الشريعة يتساوق مع مفهوم النبوة والمعجزة.

وأمّا تعريف الدّين عند الفلاسفة المسلمين؛ فقد وجدت صعوبة في العثور علىٰ تعريف حدّي أو رسميّ له، حتىٰ مراجعة المعاجم الفلسفية لم تذهب بتلك الصعوبة، فما ذكروه في المعاجم يكاد يكون مقصوراً علىٰ معنىٰ الدين عند علماء المسلمين، بوصفه وضعاً إلهياً سائقاً لذوي العقول إلىٰ ما فيه الخير، وإن نسب جميل صليبا هذا التعريف إلىٰ «فلاسفتنا القدماء»[1]، وهذا خلط لا يصح، فإنه تعريف المتكلمين لا الفلاسفة، ولذلك نجد أن مراد وهبة لم يذكر تعريف المتكلمين في معجمه.

وأما بحسب الأصول الفلسفية؛ فيلحظ أنّ مفهوم الدّين عند الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا يتأثر تأثراً كبيراً بأصول الفلسفة اليونانية علىٰ اختلاف مشاربها، كالقول بالعقول العشرة، وأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ونفي الإرادة والاختيار عن الصانع، والقول بالإيجاب الذاتي، وغير هذه الأقوال من أصول الفلسفة[2].

---

(١) انظر: صليبا، **المعجم الفلسفي**: ج١، ص٥٧٢.

(٢) انظر آراء الفلاسفة في الأصول الفلسفية، كالقول بالعقول أو الإيجاب الذاتي، =

ووجه ذلك التأثر أنّ الملّة عند الفلاسفة تؤسّس علىٰ معنىٰ النبوة، والنبوة مرتبطة بطبيعة قوىٰ النفس الناطقة التي للنبيّ، خصوصاً القوة المتخيلة، ومدىٰ استفاضته عن الملك الذي هو مصدر أخذ النبيّ وتلقيه، وكل هذه الأمور فيها نظريات خاصة للفلاسفة لا يوافقهم فيها غيرهم، خصوصاً أهل السنة من المتكلمين المسلمين، فلا ينبغي أن يغترّ بمجرّد توافق الأسماء والألفاظ.

ويتّضح من كلام الفلاسفة أن الفلسفة عندهم أعلىٰ من الملّة، والفيلسوف أعلىٰ من النبي، لأنّ أخذ الفيلسوف ليس عن الملك بل عن الله نفسه، يقول الفارابي: «فإذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملّة الفاضلة، فإذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة... وكانت الملة الفاضلة ليست إنما هي للفلاسفة أو لمن منزلته أن يفهم ما يخاطب به علىٰ طريق الفلسفة فقط... صار الجدل والخطابة لذلك السبب عظيمي الغناء في أن تصحح بهما آراء الملة عند المدنيين»[1].

ويترتب علىٰ هذا الكلام أن الملة ليست برهانية ولا قاطعة، بل يؤخذ فيها بما هو دون القطعيات والبرهانيات، والسبب في ذلك أنّ مرتبة النبوة عند الفلاسفة في الخيال النبويّ، وأما الذي يستفاد بالقطع ويبرهن فيه علىٰ ما دونه فهو الفلسفة والحكمة.

ويقول الفارابي في تفضيل الحكيم علىٰ النبيّ، وأن النبي لا يكون أكمل وأفضل إلا إذا جمع الحكمة مع النبوة: «فيكون الإنسان بما يفيض من الله إلىٰ عقله

= أو ترتيب الموجودات وكيفية صدورها، ومصادر تلك الأقوال في تاريخ الفلسفة: بدوي، عبد الرحمن، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس: ص٢٢٦.

(١) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، **كتاب الملة ونصوص أخرىٰ**، ط٢، (تحقيق محسن مهدي)، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م: ص٤٧-٤٨، باختصار.

المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً علىٰ التمام، وبما يفيض منه إلىٰ قوته المتخيلة نبيّاً منذراً... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلىٰ درجات السعادة»[1].

وابن سينا حاله في النظر إلىٰ الملّة كحال الفارابي، لأن الأصول متقاربة لدىٰ كلٍّ، لكن يفترقان من حيث إن ابن سينا يرىٰ مرتبة النبوة أعلىٰ من مرتبة الفيلسوف، يقول: «والدرجة الأعلىٰ فيما ذكرناه لمن له النبوة، إذ في قواه النفسانية خصائص ثلاث نذكرها في الطبيعيات فبها يسمع كلام الله تعالىٰ، ويرىٰ ملائكته المقربين...»[2]، لكن يبقىٰ التشابه بينهما في تصور النبوة علىٰ أنها مرتبة تكتسب بالرياضة والاجتهاد، وبهذا نفهم حثّ بعض الفلاسفة علىٰ التزام الشريعة، قال ابن سينا: «وليعلم أنَّ أفضل الحركات الصلاة، وأمثل السكنات الصيام، وأنفع البر الصدقة، وأزكىٰ السّر الاحتمال، وأبطل السعي المراءاة»[3]، فإنه يظهر تعظيم الدين فيها، لكن يجاب عن هذا بأن الالتزام بالشريعة يجري مجرىٰ السلوك العامّ وإن كان عريّاً عن الاعتقاد والمعرفة.

وهذا النمط الفلسفي في مفهوم الدين يذكر بما يراه كثير من القائلين بالتعددية الدينية في الفلسفة الأوروبية، وهو «محورية الإله»، في مقابل «محورية الدين» المعتمدة علىٰ مفهوم النبوة والمعجزة، كما سيتضح في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

---

(١) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط٢، (تقديم وتعليق ألبير نصري نادر)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٦٨م: ص١٢٥، باختصار.

(٢) نقل هذا النص عن ابن سينا: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (ت ٥٤٨هـ)، **الملل والنحل**، ٣ج، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي: ج٣، ٤٤-٤٥. وانظر: موسىٰ، محمد يوسف، **الناحية السياسية والاجتماعية في فلسفة ابن سينا**، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٢م: ص١٥.

(٣) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨هـ)، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠م: ص٦.

وجميع الأمور التي تتصل بمعنىٰ الدين من النبوة والمعجزة والوحي تُؤوَّل عند الفلاسفة علىٰ أصول فلسفية خاصة، فلا يجوز أن يتوهم أن ألفاظ الفلاسفة تفيد المعاني الظاهرة، بل لها معانٍ أخر، ومثال ذلك ما قاله ابن سينا في كتاب النجاة: «فواجبٌ إذاً أن يوجد نبيٌّ، وواجب أنْ يكون إنساناً، وواجب أنْ يكون له خصوصيةٌ ليست لسائر الناس، حتّىٰ يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميّز به عنهم، فتكونُ له المعجزات التي أخبرنا بها»[1]، فإن هذه الألفاظ كلّها علىٰ نمط فلسفيّ خاصّ، لا يستقر معه للدين مفهوم إلا علىٰ الطريقة الفلسفية التي نوضحها هنا، لا علىٰ طريقة المتكلّمين التي سبق ذكرها[2].

وهذا مما ينبغي أن يتنبه له، فإن كثيراً من ألفاظ الفلاسفة مشتركة بينهم وبين علماء المسلمين، لكن المعاني مختلفة، قال الشيخ العطار: «وقول شارح الطوالع: إنَّ الجواهر المجرَّدة الغائبة المؤثرة في الأجسام هي العقول العشرة عند الحكماء، والملأ الأعلىٰ عند الشارع، هو قول من أراد أنْ يوفق بين كلام أهل السنة والحكماء، فسلك طريقاً غير وسط، بل طريقاً شططاً، وهيهات أن يتطابق الاصطلاحان، كيف والعقول العشرة لا تفارق الأفلاك، والملائكة تهبط إلىٰ الأرض، والملائكة لا يعلم عدتهم إلا الله، والعقول عندهم مؤثرة، والملائكة لا تأثير لها، والعقول العشرة محصورة عندهم في عشرة؟ فما كل قول متّبع، ولا كلّ كلام يستمع»[3].

---

(١) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨هـ)، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م: ج٢، ص١٦٦. وانظر كذلك معنىٰ الوحي عند ابن سينا: نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ط٢، (نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي، وراجع الترجمة ماجد فخري)، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١م: ص٥٧-٥٨.

(٢) انظر في مفهوم النبوة والمعجزة والوحي عند الفارابي وابن سينا وابن رشد ومن تبعهم من المعاصرين: صالح، جادالله بسام (٢٠١٣)، **إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة**، ط١، دار النور المبين، عمان: ص١٧٠-١٨٩.

(٣) العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي الأزهري (ت ١٢٥٠هـ)، **الحاشية الكبرىٰ علىٰ مقولات البليدي وحاشيتاه الكبرىٰ والصغرىٰ علىٰ شرح مقولات السجاعي**، ط١، المطبعة الخيرية، ١٩١٠م: ص٢٨١.

تحليل مفهوم الدّين عند الفلاسفة

بالاستناد إلىٰ ما سبق تحليله عن ابن سينا والفارابي ومن يتبعهما في الإطار الفلسفي عموماً؛ يمكن ملاحظة عناصر لمفهوم الدين، وهي أنه:

-**وضع إنساني**؛ لأن هذه التعليمات تأخذ مكانتها بالوضع والجعل، وهي إنسانية لأن الواضع هو شخص النبي الذي يتلقىٰ ما يلقيه الملك في قواه المتخيلة، وإنما نسبت الوضع للإنسان لا إلىٰ النبي، لئلا يتوهم أن النبي يتلقىٰ من الله، كما هو المشهور من مفهوم لفظ النبي، فإنه إنما تنطبع في قواه المتخيلة صور يفسرها بعد ذلك بالتعليمات والشرائع.

-**مسلوك لعامّة الناس**؛ لأنّ الفلاسفة أعلىٰ مرتبة من الأنبياء بحسب الاصطلاح الفلسفي في هذه القضية، ويقتصر سلوكه علىٰ من لم يترقّ إلىٰ رتبة الحكمة، فلذلك كان متاحاً لسائر الناس من غير الفلاسفة، كما تشير لفظة الملة التي تتردّد كثيراً في كتبهم.

-**يشتمل علىٰ تعليمات عملية خطابية**؛ هذا تتمّة موضحة، إذ لا تشتمل الملّة عند الفلاسفة علىٰ التعليمات العلمية البرهانية والنظرية، لأنها وظيفة الفلسفة لا الملّة، بل تشتمل الملّة علىٰ ما شأنه الخطابة والجدل من الأحكام، كما ذكر الفارابيّ، فلأجل ذلك احترزت بلفظ (عملية) عن التعليمات (العلمية)، وبلفظ (خطابية) عن المعارف (البرهانية).

-**يقصد بوضعها إسعاد الناس**؛ أردت بذلك أن هذه الأوضاع الملية ليست ضامنة للسعادة، إذ السعادة لا تكون فيها بالذات، بل تكون فيها بالعرض، أي بحسب مناسبتها للمخاطبين وزمانهم ومكانهم، ويدلُّ علىٰ ذلك أنّ الفلاسفة يرون أنَّ الملّة لا تكمل عند حدّ محدود، بل لا يزال في الإمكان أن ترقىٰ إلىٰ كمال آخر أعلىٰ من سابقه، بحسب ما تعطيها الفلسفة، كما قال الفارابي: «الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملّة الفاضلة».

في الفلسفة الحديثة:

تتناول المعاجم الفلسفية لفظ الدّين (Religion) من ناحيتين: لغوية واصطلاحية، أما اللغوية، فهناك اختلاف في أصل اشتقاق هذا اللفظ، فبحسب مراد وهبة، وبعض ما جاء في موسوعة لالاند الفلسفية يرجعه معظم الفلاسفة القدماء إلىٰ الفعل يربط (religare)، إما بأنه الربط الواجب تجاه ممارسات، أو الربط بين البشر والآلهة، لكن شيشرون له وجهة نظر أخرىٰ، فيرجعه إلىٰ تجديد الرؤية بدقة (relire)، لكن يذهب لالاند إلىٰ رأي آخر من خلال تحليل مفصل، فيرىٰ أنّ اللفظة ترجع إلىٰ معنىٰ (اعتنىٰ، أجلّ، احترم)[1].

وأما من الناحية الاصطلاحية؛ فقد ذكر محمد دراز تعريفاً للدين يجمع العناصر الرئيسية التي لا يجوز أن يخلو منها أي دين، وذلك بعد جولة جيدة في استعراض تعريفات كثيرة لفلاسفة أوروبا، قال في تعريف الدين من حيث هو حال نفسية (التدين): «الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة»، وعرفه من ناحية الحقيقة الخارجية: «جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها»[2]، ثم وجه بعض الاعتراضات علىٰ بعض الفلاسفة في تصوراتهم للدين.

ونلاحظ أنّ تعريف دراز يشبه تعريف المتكلمين المسلمين، والفرق بينهما في عدم تحديد مصدر تلك النواميس النظرية، كما أنه يشمل الاعتقادات والمعاملات، ولم يرد رحمه الله أن يلخص تعريفات الفلاسفة، بل هو قدم تعريفاً مقترحاً من نفسه، فالأولىٰ بهذا التعريف أن يضم إلىٰ تعريفات المتكلمين، إذ إن كثيراً من التعريفات الاصطلاحية للفلاسفة لا توافقه.

---

(١) انظر: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٢٠٣-١٢٠٤. وانظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص٣١٥.

(٢) دراز، محمد عبدالله، **الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، مطبعة الحرية، بيروت: ص٥٢.

ولنستعرض ما لخصه لالاند في معنىٰ الدين اصطلاحاً، فإنه يتردد في الفكر الفلسفي بين ثلاثة معانٍ[1]:

١. مؤسسة اجتماعية، مكونة من أشخاص متّحدين علىٰ أداء عبادات وتبني اعتقادات مطلقة، وتنسب هذه المؤسسة الإنسان إلىٰ قوىٰ عليا أرفع من الإنسان، قد تكون كثيرة، أو واحدة «الله».

٢. نسق فردي، يشتمل علىٰ مشاعر واعتقادات وأفعال موضوعها «الله»، ويكون بهذا المعنىٰ في مقابل العلم، ويعدّه المسيحيون مقابلاً للإلحاد أو اللادين.

٣. الاحترام الضميري لشيء ما، ويكون الدين بهذا المعنىٰ أشبه بكلمة الشرف.

هذه المعاني الثلاثة التي تدور حولها استعمالات الأوروبيين، والمعنىٰ الأول والثاني هما الأكثر استعمالاً حالياً، ويمثل كل منهما نظرية في نشأة الدين، النظرية الفردية ويتزعم القائلين بها الفيلسوف (جويو)، والنظرية الاجتماعية ويتزعم القائلين بها الفيلسوف (دوركايم)[2].

لكن ينبغي أن يلحظ في هذا السياق ما نبهت إليه الموسوعة من أمور:

١. الدين من وجهة نظر بعض المؤمنين لا يوجد بدون إعجاز، فدينٌ بلا إعجاز يجب أن لا يسمىٰ ديناً، بل يجب أن يعطىٰ اسماً آخر، وبحسب برونتيير: «لا يوجد دين بلا إعجاز، فهذه ليست فقط من المعاني المقترنة، بل من العبارات المترادفة، يمكن السعي لفصل الدين عن الإعجاز الخارق الذي يؤسسه، لكنه لا يعود ديناً عندئذ، إنه شيء آخر، وتالياً ينبغي أن يسمىٰ باسم آخر»[3].

---

(١) يمكن مراجعة هذه المعاني والنقود المهمة عليها والتعليقات الدقيقة: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٢٠٤-١٢٠٦.

(٢) انظر: النشار، علي سامي (١٩٤٨م)، **نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة**، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٩م: ص١٤-١٧.

(٣) انظر: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٢٠٧.

٢. سواء كان الدين مؤسسة اجتماعية أو منظومة فردية، فإنه يتمحور حول «الله»، وهو ليس مجرد فكرة هنا أو قيمة، بل هو ذات موجودة تتصف بالقدرة والحياة والإرادة، وإن كان لا يدرك بالحواس الظاهرة، ويكشف عن نفسه بالأنبياء والرسل.

٣. يرىٰ روسو أنّ الدين من حيث هو نسق فردي، ينضوي في ضمن مقولة الدين الطبيعي (تعبير مستعمل خصوصاً في القرن الثامن عشر ولم يتداول قبل ذلك إلا في سياق أدبي)، وهذه المقولة ترىٰ في الدين امتداداً للنور الداخلي والوعي الفردي بضرورة العمل الأخلاقي والالتزام به.

٤. «الدين الطبيعي» صنع متأخر ومشوّه عن الدين بالمعنىٰ المعروف، قد يظهر في صور شتىٰ، منها: إظهار الدين بأنه سحر وشعبذات، أو أنه مجرد إيمان بفكرة الإله من دون ضرورة وجود ذات تتصف بالألوهية، أو نفي ضرورة وجود الأنبياء والرسالات والأديان، وقوام الدين الطبيعي علىٰ ذات الإنسان، لكن قوام الدين الوضعي (التقليدي) يتمثل في ذات الإله ورسله والنبوات[1].

ونخلص من هذا التحليل إلىٰ أنّ هناك معنىٰ رابعاً قد يقصد حالياً بلفظ الدين، لكنه محرّف ومشوه، وهو ما ورد في موسوعة لالاند باسم «الدّين الطبيعي»، فلذلك رفضه برونتيير وأتباعه[2].

ومن جهة أخرىٰ، نرىٰ فلاسفة الاجتماع الأوروبيين، مثل روسو، يفسرون الدين أو الإيمان الديني تفسيراً آخر، فيرجعون الإيمان بالألوهية نفسها بحسب من يؤمن منهم بوجود الإله، إلىٰ نحو من الإرادة السياسية من قبل المؤمنين، ورغبتهم في الهيمنة علىٰ الشعوب والدول والأقاليم وتسيير المجتمع، ولذلك يذهب روسو في

---

(١) انظر تعريف الدين الطبيعي: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٢٠٥. وانظر: صليبا، **المعجم الفلسفي**: ج١، ص٥٧.

(٢) انظر: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٢٠٦.

شأن تحليل نشأة الدين وتطوره تحت عنوان (الدين المدني) إلىٰ «أن كل دين مرتبط في قوانين الدولة التي أمرت به، فإنه لم يكن قطّ وجه آخر لهداية شعب غير استعباده، ولم يكن قط مبشرون آخرون غير الفاتحين»[1].

نعم قد يقبل روسو وغيره من فلاسفة الاجتماع بوجود ديني منفرد أو في ضمن نطاق أوسع، لكن قطعاً هم لا يقبلون بنظام ديني ذي قوانين حاكمة، وأي أحد يجرؤ علىٰ القول: «لا سلامة خارج الكنيسة» يجب أن يطرد من الدولة[2]، ويتضح هذا أكثر من خلال تقسيم الدين إلىٰ أنواع عند روسو، والصحيح منها عنده ما يكون مقصوراً علىٰ شعور باطني وواجب أخلاقي، أما الدولة فلها شأن آخر تماماً، يقول: «إذا نظر إلىٰ الدين من حيث المجتمع، الذي يكون عامّاً أو خاصّاً، أمكن أن يقسم إلىٰ نوعين: دين الإنسان، ودين المواطن، فالأول العاطل من معبد وهياكل وطقوس، والمقصور علىٰ عبادة الرب الأعلىٰ الباطنية، وعلىٰ واجبات الأخلاق الأزلية، هو دين الإنجيل البسيط والتوحيد الحقيقي مع إنكار الوحي، وهو ما يمكن أن يسمّىٰ الحقّ الإلهيّ الطبيعيّ، والآخر: المسنون في بلد واحد...»[3]، إن دين الإنسان الذي يدعو له روسو لا علاقة له بأي هيئة سياسية حاكمة، وهو مقصور علىٰ الاستجابة الداخلية فقط، كما يقرّره منظرو التعددية الدينية، وبعض فلاسفة المسلمين كأصحاب وحدة الوجود.

خامساً: التجربة الدينية (رحلة تأويلية لمفهوم الدين)

يؤسس التعدديون من علماء الأديان واللاهوت وتاريخ الأديان تعريفاً جديداً لمفهوم الدين، بناء علىٰ أنه وعي فطري إنساني، لا علىٰ أنه حقيقة غيبية ما ورائية، وهم بذلك يحققون معنىٰ «الدين الطبيعي»، لا «الدين».

---

(١) روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**، ط٢، (نقله إلىٰ العربية عادل زعيتر)، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥م: ص٢٠١.

(٢) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**: ص٢١٢.

(٣) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**: ص٢٠٤.

وهنا ينبغي أن نتنبه بصورة حاسمة إلىٰ المغالطة المفهومية التي يوقعنا فيها هؤلاء اللاهوتيون وعلماء الأديان أو مقارنة الأديان، إنها مغالطة تتمثل في الخلط بين مفهوم «الدين» و«الدين الطبيعي»، الأول بوصفه حقائق غيبية وإلهية يدخل في مفهومها بصورة أساسية مكوّن النبوة والمعجزة، والثاني بوصفه مجرد نسق فردي داخلي، ينضوي في ضمن مقولة مستحدثة في القرن الثامن عشر ترىٰ أن الدين امتداد للنور الداخلي والوعي الفردي النابع من ضرورة العمل الأخلاقي والالتزام به، وقد بينت الفرق بين المفهومين، ونقلت ما يؤكد أن الدين الطبيعي ليس ديناً، ويجب أن يسمّىٰ باسم آخر، كما اقترحه الفرنسي برونتيير مثلاً[1].

إذن؛ عندما يشرع التعدّديون من أي صنف كانوا في مناقشة مفهوم «الدين»، ينبغي أن ننتبه أولاً إلىٰ أنهم يتحدثون بصورة غير تقليدية عن مفهوم «التجربة الدينية» لا عن «الدين»، وثانياً أن حديثهم ذاك ليس محلّ إجماع ولا اتفاق، وليس مسلماً عند الأوروبيين أنفسهم.

بل نجد أنّ المنظرين لمفهوم التجربة الدينية بوصفها طريقاً للتسويغ التعدّدي يقرون بأن هذا المفهوم لا يحظىٰ باتفاق الجميع، بل هناك صنفان من المعارضين له، وهم: المتدينون التقليديون -كما يسمونهم (الذين يقبلون الإيمان بالمفهوم المتعارف)، والملحدون (الاتجاه الإلحادي Athcistic) الذين لا يجدون حاجة للتسويغ التعددي لانهدام الدين عندهم أصلاً[2].

وعدم الاتفاق علىٰ مفهوم التجربة الدينية هو السبب الذي دعاني لأن أفرد التجربة الدينية بعنوان خاص، لبيان معناها وكيفية انعكاسها في رؤية التعدديين للدّين.

---

(١) راجع: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٢٠٧.

(٢) راجع هذا الموقف من (التجربة الدينية) و(المعرفة الدينية) التي تستند إليها فلسفة التعددية الدينية:

Sehmidt, Paul F. (1961), Religious Knowledge, USA: The Free Press of Glencoe, p. 138-139.

مبادئ محاولة تأويل «الدين» عند جون هيك[1]

من أبرز من حاول إذابة الفارق بين مفهوم الدين ومفهوم التجربة الدينية اللاهوتي جون هيك، وقد اعتمد في محاولته علىٰ تأويل الدين وتفسيره تفسيراً جديداً يمحو حقيقته المعروفة من خلال مبدأين: فطرية الدين، وفكرة العصر المحوري.

المبدأ الأول: فطرية الدّين

حاصل هذا المبدأ أنّ صبغة التقديس وإضفاء الاحترام لجهة متعالية -عند هيك- تعدّ ضرورة كونية إنسانية باطنية في وعي الإنسان في كل أطوار حياته وتاريخه، ويعتمد جون هيك في هذا علىٰ تقريرات اجتماعية أنثروبولوجية من علماء اجتماع وعلماء مقارنة أديان آخرين، مثل: تالكوت بارسونز (Taleott parsons)[2]، ومارسيا إلياد (Mircea Eliadc)[3]، وروبرت بيللا (Robert Bellah).

وبهذا المبدأ يطابق جون هيك بعض المجتمعات اللادينية بالنماذج الدينية، فمثلاً يعدّ بعض المجتمعات الملحدة كالاتحاد السوفييتي مجتمعات متدينة، لكن بنمط آخر، فهو يعتمد مبدأ الحتمية التاريخية بدلاً من العناية الإلهية، ويعتمد انتصار الرأسمالية علامة علىٰ سقوط الاشتراكية، في نظام أشبه ما يكون بالنظام الديني ذي الاعتقاد الصارم.

---

(١) انظر محاولة إعادة تفسير الدين عند جون هيك وتحليل عناصرها: قانصو، وجيه (٢٠٠٧م)، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك- المرتكزات المعرفية واللاهوتية**، ط١، المغرب، المركز الثقافي العربي: ص١٣٤-١٤٦.

(٢) راجع كتاب بارسونز (هيكل العمل الاجتماعي)، وفيه بعض آرائه وتحليلاته في الدين وفلسفة الدين:

Parsons, Taleott (1937), The Structure Of Social Action, (third printing march, 1964), New York: The Free Press of Gleneoe.

(٣) راجع فكرة إلياد مع تحليل لها:

Long, Eugene Thomas (2000), Twentieth Century – Western Philosophy of religion 1900-2000, Netherlands: Kluwer Avademic Publishers, (p. 169- 170).

المبدأ الثاني: العصر المحوري

«العصر المحوري» مصطلح نسب أولاً إلىٰ الفيسلوف كارل يسبرز، يمثل العصر المحوري نقطة ممتدة زمانياً بين (٨٠٠ ق.م - ٢٠٠ ق.م)، وتشكل فارقاً بين حقبتين زمنيتين بالنسبة لطبيعة الأديان، ويقوم المصطلح علىٰ فكرة «تطور الأديان» من شكل إلىٰ شكل آخر، ومن خصائص أدنىٰ إلىٰ خصائص أكثر تميزاً، عبر حقبتين.

ولا تعتمد حقيقة هذا المبدأ علىٰ براهين أو استدلالات، وإنما هي تقريرات لعلماء غربيين متخصصين في تاريخ الأديان، ولك أن تتخيل كم يمكن أن يتوجّه عليها من اعتراضات، وكم يوجد فيها من أخطاء وطفرات غير سائغة، علىٰ الرغم من الاختلافات الواقعة بين أولئك العلماء، سواء في حديثهم عن نشأة الدّين، وفرديته أو جماعيته، ومحاوره، لكن هنا أنقل ما يعبر عن آراء أصحاب هذا التفكير.

فالحقبة الأولىٰ: حقبة الأديان القديمة في العصور الحجرية وعصور ما قبل الكتابة، والتي تنصبغ بصبغة (الجماعية)، وتتمثل هذه الصبغة في أمور، منها: طريقة الاحتفالات أو المناسبات التي تمارسها، وطبيعة العيش داخل مجتمعات مغلقة، والنظرة الجماعية إلىٰ إله يقدّس تقديساً جماعياً أعمىٰ، كتقديس قوىٰ الطبيعة أو الشياطين أو الآلهة الغيبية وغير ذلك، وتتميز هذه الحقبة بأنها لا يكاد يظهر فيها وعي فردي خاصّ، وإنما يتجلىٰ فيها الإيمان الأسطوري، والنزوع إلىٰ المحافظة علىٰ الجماعة باستماتة، «فلا فرد بل جماعة، ولا تغير بل ثبات، ولا مستقبل جديداً، بل حاضر يكرّر نفسه... عاش الناس وماتوا جيلاً بعد جيل وفق أفق ذهني واحد وروحي واحد»[1].

والحقبة الثانية: حقبة الأديان المتأخرة نسبياً، مثل: الكونفوشوسية، والطاوية، والزرادشتية، ويمكن أن تصنف الأديان العالمية الكبرىٰ (الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية) في ضمن أوائل أديان هذه الحقبة، حيث نجد في هذه الأديان

---

(١) قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٤٠.

العالمية نزعات فردية في ضمن الجماعة، وأشخاصاً (الأنبياء والفلاسفة) يمثلون طفرات فردية في السياق الديني الجماعي. وتتميز هذه الحقبة بالنزعات الفردية والرغبة في المستقبل المشرق وحب الذّات والتطلّع إلىٰ إمكانات جديدة، وتتميز بنحو تفاعلي فردي مع الإله والوحي الإلهي ومجموعة المقدّسات[1].

وخلاصة ما يريده جون هيك تبعاً لبعض علماء الاجتماع ومقارنة الأديان الذين سبق ذكرهم هنا، أن الأديان المعروفة -قديمها وحديثها- هي أشبه ما تكون بمراحل تاريخية، يربط بينها تصاعدياً من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ في السلسلة النزوع إلىٰ الفردية والتميز في البحث عن الذات العاقلة، فكلما كان الدين معظماً للفرد ورغبته وتوجهاته كان ديناً أرقىٰ وأحدث، والعكس صحيح.

إذن؛ يصير تعريف الدّين بناء علىٰ التأويل السابق مجموع السلوك الإنساني والتجربة الفردية تجاه الظواهر الدينية كالإله والنبوة والمعجزة والوحي، ويظهر الدّين في أرقىٰ مظاهره عندما تتميز التجربة الدينية لدىٰ الفرد الواحد في انفصال عن أي فرد آخر، وإعادة فهم كل المظاهر اللاعقلانية (المقدسات الأسطورية الدينية) في صور معقولة مقبولة لدىٰ الإنسان الحديث.

تعقيبات علىٰ تأويل الدين ومفهوم التجربة الدينية وفكرة العصر المحوري

- فكرة العصر المحوري تأخذ زخماً فلسفياً هائلاً في تأويل الدين كنظام شامل وواسع وعالمي، ليتم تضييقه وإعادة تفسيره علىٰ نطاق محدود ومختزل ومقتصر علىٰ شخص بعينه من خلال تجربته الدينية الخاصة، وقد قام هذا الزخم علىٰ عاتق فلاسفة اللاهوت وعلماء مقارنة الأديان وعلماء الاجتماع الديني.

(١) قانصو، وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك: ص١٤١-١٤٥.

وتتمحور هذه الفكرة حول ثلاثة أمور:

١- النزعة الفردية: تعتمد القول بأنّ نشأة الدين نشأة جماعية في الأصل، ثمّ يتطور تدريجياً ليصل إلىٰ النزعة الفردية.

٢- الاعتقاد التطوريّ: يعتمد علىٰ القول بتطور الأشكال الدينية من شكل إلىٰ شكل.

٣- الاعتقاد الطبيعيّ: يعتمد الطبيعة الإنسانية التي تطورت عبر العصور أساساً في تشكل الوعي الدينيّ والتجربة الدينية.

وسأتناول هذه المحاور بالتفصيل عند الحديث عن المسوغات الفلسفية للتعددية الدينية، إن شاء الله تعالىٰ.

خلاصة في تعريف الدين في النظرة التعددية لجون هيك

تم تعريف الدّين وفق فلسفة التعددية الدينية لدىٰ جون هيك بأنه «الاستجابة للمبدأ الأعلىٰ بغية الوصول إلىٰ الكمال لأجل إحداث تحولات كبرىٰ في الحياة الإنسانية والوصول بها إلىٰ حالة الإشباع القصوىٰ ووضعية الكمال الأعلىٰ»[1]، نظراً إلىٰ أنه شبكة من التشابهات والاختلافات في الأديان الموجودة.

وبمعنىٰ أدق: «الدين فعل تأويل وتفسير من المتدين للموضوع (أ)، والحكم عليه بأنه (ب)... والتجربة الدينية: تكيف الإدراك وتعديل الوعي بنحو يتناسب مع مبادئ ذات دلالة دينية حرفية ومباشرة»[2].

نلحظ إدخال عنصر جديد في مفهوم الدّين مع نظريات المنافحين عن التعدّدية، وهو «المتديّن» نفسه، فالمتديّن هو الذي يشكل الدّين، فمن ثمّ كان الدين بطبيعة الحال قابلاً للتعددية الدينية بتعدد المتدينين أنفسهم.

---

(١) قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٤٩.

(٢) قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٤٩، ١٥٠، باختصار.

إنّ ماهية الدين يدخل فيها المتدين نفسه من حيث وضعيته وتفاعله واستجابته الخاصة والمتفردة، وذلك يعطي الدين قابلية للتغير والتحول وعدم الثبات والتعدد، وهذا ما يظهر في تعريفات كثير من الغربيين للدين، فمثلاً يعرفه سبنسر Spencer: «الإحساس الذي نشعر به حينما نغوص في بحر من الأسرار»، ويعرفه ماكس موللر Max Muller: «إحساسنا باللامتناهي»، ويعرفه شلايرماخر Schleiermascher: «خضوع الإنسان لموجود أسمىٰ منه»، ويعرفه فيورباخ Feuerbach: «الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة»[1].

ولا شك أن هذه الماهية الجديدة تنزع عن الدّين أي صبغة معرفية قابلة للإثبات بالبرهان أو المنطق، ويبقىٰ مجال الإثبات فقط في التجربة نفسها وثمرتها، وهو أمر لا يمكن القبول به قطعاً، لأنه ينتمي إلىٰ السفسطة، وهي باطلة قطعاً.

(١) راجع هذه التعريفات: علي سامي النشار، **نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة**: ص٢٤.

المطلب الثاني
الشريعة

أتناول في هذا المطلب معنىٰ الشريعة لغةً واصطلاحـًا، والتفرقة بين معانٍ مناظرة لهـذا المصطلح، كالشـريعة والحقيقة والطريقة، وبيان مسـألة متعلقـة بهذا المطلب، وهي حجية شرع من قبلنا، إذ قد يتوهم لها مدخلية بموضوع فلسفة التعددية الدينية.

أولاً: الشريعة لغة

الشـرع هو البيان والإظهار، والأصل اللغوي للشـين والراء والعين، هو شـيء يفتح في امتداد يكون فيه[1].

ومـن ذلك الشـريعة، وهـي المـاء الذي يرده الشـاربون بـلا انقطـاع. يقال: أشـرعت طريقـًا، إذا أنفذته وفتحته. وحيتان شُـرَّعٌ: تخفض رؤوسـها تشـرب، ثم حمل عليه كل شـيء يمد في رفعة وغير رفعة، ومن ذلك شـراع السفينة، وهو ممدود في علو، وشـريعة الإبل ماء ممدود لتسـقي منه. ويقال: شـرعت في هذا الأمر شروعا أي خضت[2].

ثانيـًا: الشريعة اصطلاحـًا

اشـتق معنىٰ الشـريعة في الاصطلاح من المعنىٰ اللغوي، فالشـريعة والشرعة تسـتعمل في الدين مما شـرع الله لعباده من الصوم والصلاة والحـج وغيرها[3]، قال الله تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال سـبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، وسـميت الشريعة

(١) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٣، ص٢٦٢.

(٢) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**: ج٨، ص١٧٥.

(٣) انظر: المرجع السابق: ج٨، ص١٧٥.

بذلك لوضوحها وظهورها، وجمعها شرائع، وشرع الله لنا كذا يشرعه: أظهره وأوضحه[1].

والشريعة اسم للأحكام الجزئية التي يتهذّب بها المكلّف معاشاً ومعاداً، سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه، أي إن كل ما كان مَدرَكُ ثبوته شرعياً فهو شرع، سواء كان ثابتاً مباشرة أو بواسطة نظر المجتهد، فالأحكام الكلية كالاعتقادات والأخلاق لا يقال عنها شريعة[2].

وقد تطلق الشريعة ويراد بها الطريقة الموضوعة بوضع إلهي ثابت من نبي من الأنبياء، فتكون بمعنىٰ الدين عندئذ، والشرع عند أهل السنة منشئ للحكم الشرعي، أي لا يتعين الحكم الشرعي إلا بتعيين الشارع، لا أن الحكم الشرعي صفة للشيء والشرع كاشف عنها، أما عند المعتزلة فالحكم الشرعي مجيز لحكم العقل ومقرّر له وكاشف عنه، وليس بمنشئ.

ثالثاً: مرادفات الشريعة

ذهب طائفة من متصوفة أهل السنة والجماعة إلىٰ تغاير اعتباري بين الشريعة والحقيقة والطريقة، لكنهم قرروا عدم التنافي أو التعاند بين هذه المعاني، فهي معان متواصلة لا متفاصلة.

وذهب إلىٰ خلاف ذلك قوم من أهل الزيغ، فقالوا بسقوط التكاليف عن بعض من توصل إلىٰ الحقيقة، وهذا قول لا يلتفت إليه في الدين، ولا في مسالك النظر، قال العطار في بيان حقائق هذه الألفاظ وأحكامها: «واعلم أن الشريعة آمرة بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصولة. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق،

(١) انظر: الفيومي، المصباح المنير: ج١، ص٣١٠.
(٢) انظر: الكفوي، الكليات: ص٥٢٤.

والحقيقة إنباء عن تصريف الحق. فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده. قال أبو علي الدقاق: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] حفظاً للشريعة، ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] إقرار بالحقيقة»[١].

وإنما ذكرت هذه المرادفات وبينت العلاقة بينها، لتعلقها بموضوع الدراسة، فإنّ بعض أصحاب فلسفة التعددية الدينية اعتمدوا علىٰ التفرقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة، زاعمين أن الأديان هي شرائع وطرائق تسلك لتعبر عن حقيقة واحدة، وقرروا بذلك أن الشريعة غير الحقيقة، بل هي مجرد مسلك أو طريق يوصل لها إيصالاً غير حصري، بل يمكن الوصول من طريق آخر، وبنوا علىٰ ذلك فلسفة التعددية الدينية، جاعلين إياها مشرباً صوفياً سائغاً للشاربين.

رابعاً: الفرق بين الشريعة والدين[٢]

الدّين منسوب إلىٰ الله تعالىٰ، وأمّا الشريعة فتضاف إلىٰ الله تعالىٰ والنبيّ والأمة، وهي من حيث إنها يطاع بها تسمىٰ ديناً.

وإطلاق الشَّرع والشريعة علىٰ الأصول الكلية مجاز، وإن كان شائعاً، بخلاف الملة، فإن إطلاقها علىٰ الفروع مجاز، وتطلق علىٰ الأصول حقيقة كالإيمان بالله وملائكته وكتبه وغير ذلك، ولهذا لا تتبدل بالنسخ، ولا يختلف فيها الأنبياء، ولا تطلق علىٰ آحاد الأصول.

وقد تستعمل ألفاظ الشريعة والدين علىٰ سبيل الترادف، وذلك لأنها متحدة

---

(١) العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي (ت١٢٥٠هـ)، **حاشية العطار علىٰ شرح المحلي علىٰ جمع الجوامع**، ٢م، (تقريرات محمد علي بن حسين المالكي)، دار الفكر، القاهرة: ج٢، ص٥١٤.

(٢) مرَّ طرف من التفرقة بين هذه المعاني عند تعريف الدين في المطلب الأول، وانظر مزيداً من التفصيل في الفرق بين معاني هذه الألفاظ: العسكري، **الفروق اللغوية**: ص٢٢٠. والجرجاني، **التعريفات**: ص٩٢-٩٣. والكفوي، **الكليات**: ص٤٤٣.

بالذات متغايرة بالاعتبار، والذي يجب التنبه له في هذا الباب التفرقة بين الدين والشريعة، من حيث نوع الأحكام المتضمنة في كل منها.

أما الدين فأحكامه كلية وجزئية، أو أصلية وفرعية، كوجود الله ووجوبه، ووجوب الصلاة مثلاً، وهو لا يقبل مقولة تعدد الحقية ابتداء، لتضمنه مجموعة الأحكام الكلية الأصلية، كوجود الله تعالىٰ ووحدانيته وحقية نفس ذلك الدين، وهي أمور غير وضعية، ولا تتم بالاتفاق والجعل، بل هي أمور لها مطابق واحد، فلم تقبل تعدد الحق.

وأما الشريعة فأحكامها جزئية فرعية، كوجوب الصلاة وحرمة تركها، وهي تقبل مقولة تعدّد الحقية، لأن أحكامها وضعية تابعة لوضع الواضع وإرادته في أن يكون الحكم علىٰ ما هو عليه، فكان من الممكن مثلاً أن تكون الزكاة الواجبة في الإسلام غير واجبة في غيره.

خامساً: حجية شرع من قبلنا

تكمن مساحة الاشتباك بين هذه المسألة وموضوع الدراسة أن بعض فلاسفة التعددية الدينية زعموا أن الاحتجاج بشرع من سبق مبدأ مقرّر عند علماء المسلمين، وهو يدل علىٰ ثبوت الحق في الأديان السابقة، مما ينزع صفة الحصرية الدينية عن الإسلام، واحتج بعض هؤلاء التعدديين لصحة الفلسفة التعددية بأنّ النبي ﷺ أمر بالاقتداء بالأنبياء السابقين، لقوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فلو لم تكن الأديان السابقة صحيحة لما أمر بالاقتداء بهم، والاشتراع بشرعهم، وستأتي دراسة هذه الآية لاحقاً في الفصل الرابع من الكتاب.

وما زعمه هؤلاء ليس بصحيح، فإنّ القول بحجية شرع من قبلنا لا مدخلية له في مسألة التعددية الدينية، فإنّ المسألة في علم الأصول مبحوثة في باب الفقهيات دون الاعتقاديات، ولا غضاضة أن تختلف الأديان في جانب الشرائع والفقهيات، وأما في الاعتقاديات فإن الأديان الموجودة في الواقع مختلفة لا محالة، فالحق منها هو ما

يطابق الواقع فقط، سواء كان مشتركاً أو منفرداً، وبهذا تتحقق حصرية الدين الحق في الإسلام فقط، إذ إن غير المسلمين لا يؤمنون به ولا بنبيه ولا بكتابه، فلا شك في عدم حقية أديانهم مهما تنوعت، ومهما كانت أصولها، هذا من وجهة نظر إسلامية، ونفس النظرة ستكون للإسلام من وجهة نظر دين آخر، فالحصرية ثابت لدىٰ الكل.

ومع ذلك الانفصال بين مسألتنا الأصولية وفلسفة التعددية الدينية؛ فإن حجيّة الشرائع السابقة ممكنة عقلاً، مختلف في وقوعها شرعاً.

أما من جهة الحكم العقليّ، فالمختار عند أهل السنة والجماعة أن إيجاب اتباع أحكام شرع من قبلنا إذا لم يكن شرعنا ناسخاً لها جائز عقلاً، لكن المعتزلة ذهبوا إلىٰ أن ذلك لا يجوز عقلاً، لما فيه من تنقيص لمرتبة الدين ورتبة الشريعة[1].

وأما من جهة الثبوت الشرعيّ، فقد ذكر الإمام البيضاوي أنّ هذه المسألة فرع مسألة أنه: هل كان متعبداً بشرع من قبله أو لا؟ ثم اختلفوا فيها علىٰ قولين: الثبوت والمنع.

وكثير من الأصوليين علىٰ منع الاحتجاج بشرع من قبلنا، وعوّلوا في الاستدلال علىٰ ذلك أنّ النبي ﷺ لم يكن يراجع الشرائع السابقة، وأن أصحابه كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة والاجتهاد، وكانوا لا يبحثون عن أحكام الكتب المنزلة علىٰ النبيين والمرسلين قبل نبينا عليهم الصلاة والسلام[2].

---

(١) انظر: البصري، محمد بن علي الطيب (ت٤٣٦هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، ط١، ٢ج، (تحقيق خليل الميس)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ: ج٢، ص٣٣٦-٣٣٨. والجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف (ت٤٧٨هـ)، **البرهان**، ط١، ٢ج، (تحقيق عبد العظيم الديب)، قطر، ١٣٩٩ه: ج١، ص٥٠٣-٥٠٤.

(٢) انظر الأقوال في حجية «شرع من قبلنا»: الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦هـ)، **التبصرة في أصول الفقه**، (تحقيق محمد حسن هيتو)، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ: ٢٨٥-٢٨٨. وانظر: البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر (ت٦٩١هـ)، **مرصاد الأفهام إلىٰ مبادئ الأحكام (شرح مختصر ابن الحاجب)**، ط١، ٣م، (تحقيق حسن الحسين)، دار الضياء، الكويت، ٢٠١٥م: ج٣، ص١٣٢٢-١٣٣١.

وما عند الحنفية الماتريدية قريب من ذلك، حيث قالوا: إن ما ثبت بقاؤه ولم ينسخ من شريعة من قبلنا في كتاب الله تعالىٰ أو بقول رسولنا ﷺ صار شريعة لرسولنا عليه الصلاة والسلام، فيلزمه ويلزمنا علىٰ شريعته، لا علىٰ شريعة من قبلنا[1].

والذي يجب التنبه له هنا؛ أن هذه المسألة علىٰ المذاهب الثلاثة: -المنع عقلاً، أو المنع شرعاً، أو التجويز شرعاً- مشروطة بما إذا لم يكن شرع من قبلنا منسوخاً بشرعنا، أما إذا كان منسوخاً فلا قائل بحجيته، وهذا يغلق باب فلسفة التعددية الدينية تماماً، من حيث إن الهيمنة الكاملة لهذا الدين وشرائعه الناسخة لكل شرع سابق، ولا يصحّ تأسيس التعددية الدينية علىٰ أي مذهب من مذاهب المسلمين، خصوصاً علىٰ مذهب المعتزلة، فإنهم نفوا الإمكان العقلي للاحتجاج بشرع من قبلنا.

وإنما احتجت لذكر هذه المسألة هنا لما سبق من أن بعض القائلين بفلسفة التعددية الدينية، جعلوا حجية شرع من قبلنا مسوغاً لفلسفتهم، من حيث إن شرعنا لم يحتج بشرع من سبق إلا لأن فيه حقية ما، فلا يصح بناء علىٰ ذلك زعم حصرية الحق في الإسلام، كذا زعموا.

(١) السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت٤٨٣هـ)، **أصول السرخسي**، ٢ج، دار المعرفة، بيروت: ج٢، ص٩٩.

الفصل الثاني

فلسفة التعددية الدينية

وفيه أربعة مباحث:

- **المبحث الأول**: مفهوم التعددية الدينية وسياقاتها
- **المبحث الثاني**: نشأة فلسفة التعددية الدينية وأسباب ظهورها
- **المبحث الثالث**: الأسس الفلسفية للتعددية الدينية واتجاهاتها
- **المبحث الرابع**: مسوغات فلسفة التعددية الدينية والاعتراضات الموجهة عليها

الفصل الثاني
فلسفة التعددية الدينية

تمهيد

إن فلسفة التعددية الدينية لا تزال في أطوارها الأولىٰ من حيث تحليلها ونقدها، وحتىٰ في جانب تأريخها، ولا تزال الكتابات فيها تتراوح بين مقالات صحفية أو ورقات في مؤتمرات أو ندوات، أو كتب بلغات لم تترجم إلىٰ العربية، ويدل علىٰ ذلك فقر المكتبة العربية بالكتب المعنونة باسم هذه الفلسفة الحديثة النشأة.

علىٰ أن بعض المثقفين الإيرانيين لهم جهود في هذا المجال، سواء في تأييد هذه الفلسفة، مثل: عبدالكريم سروش، وميمندي نجاد، وسيد حسين نصر، أو نقضها، كبعض مراجع الشيعة الإمامية القائلين بحصرية الدين، كجعفر سبحاني وغيره ممن سأذكر طرفاً منهم لاحقاً.

وبسبب جدة الموضوع لم يمكن التحدث عنه في عجالة في هذا التمهيد، بل كان حقه أن يبحث بحثاً موفياً قدر الممكن، ليتم بعد ذلك تحليله وإبراز الموقف القرآني منه، وإلا فإن الموضوع كان سيوصم بطابع العجلة وعدم التأني والبحث المتسرع، فاخترت أن أفرد لتوضيح هذه الفكرة الفلسفية فصلاً أوّل مستقلاً.

وأيضاً يتمهد لي بما سبق من جدة الموضوع وأهميته وقلة الكتابة فيه، عذر أيّ عذر في تطويل هذا الفصل، فإنه يختصر عليّ التطويل المتوقع في الفصول الآتية، إذ يمكن تأسيس المطالب اللاحقة كلها علىٰ مضمونه ومقرراته بخصوص شرح هذه الفلسفة وبيان مقاصدها ومستنداتها، فسيكفي فيها الإشارة إلىٰ هذا الفصل دون إعادة أو تكرار.

وسأتناول في هذا الفصل فلسفة التعددية الدينية، تأريخاً وتحليلاً ونقداً، وذلك عبر أربعة مباحث:

- **المبحث الأول**: مفهوم التعددية الدينية وسياقاتها.
- **المبحث الثاني**: نشأة فلسفة التعددية الدينية وأسباب ظهورها.
- **المبحث الثالث**: الأسس الفلسفية للتعددية الدينية واتجاهاتها.
- **المبحث الرابع**: مسوغات فلسفة التعددية الدينية والاعتراضات الموجهة عليها.

المبحث الأول
مفهوم التعددية الدينية وسياقاتها

المطلب الأول
المعنى اللغوي

إنّ التعددية الدينية مركب وصفي من لفظين، وقد بينت كلاً من اللفظين في الفصل الأول.

وإذا رجعنا إلىٰ المعنىٰ اللغويّ للفظ «التعدّد»، نجد أنه يدلّ علىٰ الكثرة في الأفراد أو الحقائق، وإن كان في الغالب يطلق علىٰ الكثرة في الحقائق، إذ إنّ الكثرة في الأفراد أليق أن تسمىٰ تنوعاً لاندراج الأفراد تحت حقيقة نوعية واحدة.

هذا ما يستفاد من المعنىٰ اللغوي للتعددية، فإذا أضيفت إلىٰ الدين، صار المعنىٰ كثرة الدين، في مقابل وحدة الدين.

وينبغي التنبه إلىٰ أن المقصود ليس هو الكثرة في الواقع، فإن الكثرة الواقعية لا ينكرها أحد، وليست مجالاً للتعريف أصلاً، ولكن المقصود أن الدين الحق أو المقبول أو الذي تحصل به النجاة ليس واحداً، بل هو متكثر، وهذا مما يدخل في المعنىٰ الفلسفي الذي سأتناوله في المطلب الثاني.

ويشير بعض الباحثين إلىٰ أنَّ التعددية الدينية بالمعنىٰ المعجمي يراد بها: «تعايش المعتقدات الدينية المتنوعة المختلفة (الأديان بمفهومها الواسع) في وقت واحد مع بقاء مميزات وخصائص كل منها»[1]، لكن هذا التعريف مقصور علىٰ سياق خاص للتعددية الدينية، فهو معنىٰ اصطلاحي لا لغوي.

---

(١) طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٦.

وإذا حلّلنا هذا المعنىٰ اللغوي، سنجد أنّ الكثرة الدينيّة تتحقق علىٰ ضربين:

- الكثرة في الأديان الحقّة، إذ كل دين هو حقّ، وله حقيقة مستقلة، فههنا حقائق كثيرة.
- الكثرة في أفراد الأديان المندرجة تحت حقيقة واحدة، فكل الأديان حقّة، لأنها تعبر عن حقيقة واحدة، فههنا حقيقة لا حقائق.

وسأشير في المطلب الآتي إلىٰ أنَّ كلاً من هذين الاتجاهين يحقّقان مفهوم فلسفة التعدّدية الدينية كما يريدها أصحاب هذه الفلسفة، علىٰ اختلاف في وجهات النظر بينهم.

المطلب الثاني

المعنى الاصطلاحي للتعددية الدينية

يجدر أن نشير أول الأمر إلىٰ أن بعض الكاتبين قد يشير إلىٰ التعددية الدينية بوصفها صادقة علىٰ معنيين:

- الكثرة في فهم الدين.
- الكثرة في الدين نفسه[1].

أما المعنىٰ الأول فهو ماثل أمام الأعين في التراث الإسلامي، وأما المعنىٰ الثاني فهو المعنىٰ الفلسفي الخاص.

ومن هنا كان لزاماً أن نفرق بين معنيين للتعددية الدينية، المعنىٰ الأول في الفكر الإسلامي، والثاني في الفكر الفلسفي.

أولاً: في الفكر الإسلامي

قد يعبر بالتعددية الدينية عن الكثرة في فهم الدين، وأرىٰ أن هذا المعنىٰ يعبر عنه غالباً بالتعددية المذهبية، لا الدينية، فإنّ التعددية في الفكر الإسلامي تكون مضافة في الغالب إلىٰ المذاهب التي هي طرق مقبولة في فهم الدين، من حيث انتماء تلك المذاهب الكثيرة إلىٰ دين واحد.

والتعددية المذهبية بهذا المعنىٰ قد تسمىٰ تعددية دينية من حيث تشكل اختلافاً

---

(١) انظر: لاريجاني، صادق، عن مفهوم التعددية الدينية «بحث في كثرة الأديان»، محاضرة ألقيت بالفارسية ترجمت إلىٰ العربي ونشرت علىٰ الإنترنت، شبكة الفكر: ص١٠ وما بعدها. وقد أشار هذا الكاتب إلىٰ مشكلة كثرة الأقوال في المسألة الواحدة أو كثرة التفاسير للآية نفسها، وأبطل الكاتب مقولة نسبية الحق، ومجهولية الحقيقة، التي يرجعها بعض الخصوم إلىٰ مجرد الاختلاف في الآراء الفقهية أو المذهبية.

في زوايا النظر تجاه الدين، حيث الكثرة عارضة علىٰ القراءات ووجهات النظر، لا علىٰ الدين في نفسه، فمثلاً نقول: إن حكماً معيناً اختلف فيه الفقهاء والمجتهدون علىٰ مذاهب كثيرة، ونقول: اختلف المفسرون في تفسير آية من القرآن الكريم علىٰ آراء كثيرة، إن هذا النمط من التعددية لا يدخل في المفهوم الفلسفي أصلاً، بل هو تعدد بمعنىٰ التنوع.

وهذا التنوع المذهبي موجود في الفكر الإسلامي بلا غضاضة، مع بقاء الحق في طرف من يمتلك الدليل والبرهان علىٰ مذهبه.

وقد يعبر بالتعددية الدينية في الفكر الإسلامي عن قبول التعايش بين أتباع الأديان[1]، وهذه أيضاً تعددية موجودة في تاريخ المسلمين وفي التراث الإسلامي، بل هي تعددية مقررة في الفقه الإسلامي مع أصحاب الديانات المختلفة، وأوّل من أرسىٰ دعائمها الرسول ﷺ، حيث خالط أهل الكتاب في المدينة المنورة عندما هاجر إليها.

والهدف من هذا النوع من التعددية الدينية في الفكر الإسلامي أن تستحثّ علىٰ التشارك الاجتماعي والفكري بوئام وتسامح، وقد دعا القرآن الكريم إلىٰ هذه التعددية الدينية، قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وغيرها من الآيات الداعية إلىٰ الحوار مع أصحاب الديانات المختلفة، مما يبتنىٰ علىٰ التعايش والتصالح، مع إدراك الفوارق الجوهرية ونقاط الاختلاف.

وفي الفكر الإسلامي قد تتناول مسألة التعددية الدينية، في إطار البحث الأخروي عن الدين الحقّ الذي يحقّق النجاة لأصحابه والفوز برضا الله، وهي مسألة سأبحثها في المطلب الآتي.

---

(١) انظر: عمارة، محمد (١٩٩٧م)، **التعددية - الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، القاهرة، نهضة مصر: ص٦ وما بعدها.

لكن يبقىٰ المعنىٰ المتبادر من التعددية الدينية في الفكر الإسلامي هو القبول بالتعايش مع أصحاب الديانات الأخرىٰ، مع ضمان حقوقهم بصورة واضحة، بدون خلط بين جانب التعايش، وجانب الاعتقاد والفكر.

ثانياً: في الفكر الفلسفي

بينت أن التعددية الدينية في الفكر الإسلامي تتبلور في مستويين:

- كثرة قراءات الناس للدين، فالكثرة عارضة علىٰ القراءات.
- كثرة الدين نفسه، فالكثرة عارضة علىٰ الدين.

أما المعنىٰ الفلسفيّ الخاصّ للتعددية الدينية فيقوم علىٰ اعتقاد الكثرة في الأديان نفسها، فالقائلون بالتعددية الدينية يقولون: إنّ الدّين الحقّ متكثر، فتراه في الإسلام، وفي المسيحية، وفي اليهودية، وفي غيرها كذلك[1]، فهي أنواع لحقيقة واحدة.

ويعرف جون هيك التعددية الدينية بأنها «النظرية التي تقول بأن الأديان العالمية الكبرىٰ إنما هي تنوع نظرات الإنسان إلىٰ الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصوراته عن هذه الحقيقة، واستجاباته لها»[2].

ويتبنىٰ جون هيك مثالاً تقريبياً يوضح به معنىٰ فلسفة التعددية الدينية، ونمط التفكير السائد عند بعض منظّريها، حيث يجعل نظرة أصحاب الأديان إلىٰ الحقيقية الدينية، كمجموعة من الرجال العميان الذي يتحسّسون حيواناً ضخماً كالفيل مثلاً، فكلّ واحد من هؤلاء يضع يده علىٰ جزء من الفيل مغاير للجزء الذي يلمسه الآخرون، فيصف كل واحد منهم الشيء الذي أحسّ به علىٰ أنه مغاير لما أحسّ به الآخرون، فمن يحسّ خرطوم الفيل يظنه أفعىٰ، ومن يحس قدمه يظنها شجرة، فكذلك شأن الدين، فإنه بلغ من العظم والخطر شأناً لا يحيط به الناس، بل ليس في مكنتهم إلا

(١) انظر: صادق لاريجاني، عن مفهوم التعددية الدينية «بحث في كثرة الأديان»: ص٢٤ وما بعدها.

(٢) طه، أنيس مالك، اتجاهات التعددية الدينية: ص٦.

أن يصفوا منه شيئاً شعروا به أو جرّبوه أو تحسّسوه، فلا يجوز لأحد من أهل الأديان مهما كان دينه أن يعتقد أنه أحاط بالحقيقة، بل ليس له إلا أن يصف ما شعر به فقط من غير أيّ ادعاء لحصرية الحق أو النجاة، أو الأفضلية علىٰ الآخر، أو سمو المعتقَد أو المعتقِد[1].

ويكمن البعد الفلسفي في مفهوم التعددية الدينية في إدخال عنصرين علىٰ مفهوم «الدين»، وهما عنصران أساسيان في منظومة الفكر الفلسفي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهما: الحرية، والمساواة[2]، حيث شكّل هذان المفهومان ضابطين لأنظمة الحياة المختلفة في أوروبا، وما شهدته بعد ذلك من قيام الدول وقوانينها وأنظمتها التشريعية.

إن هذين العنصرين يفرضان نظرة تعدّدية للأديان كلها، تتمثل في التسوية بينها تسوية كاملة، بمعنىٰ عدم تفضيل أحدها علىٰ آخر، وسلب أيّ نمط حصري في القبول الديني، مع إعطاء الفرد حرية كاملة في اعتقاد الحقية في الدين الذي يريد، لأن الحقية في هذه الفلسفة ليست شيئاً غير ما يعتقده الشخص، لا أنها تابعة للبراهين.

---

(١) ذكر هذا المثال البروفيسور فيليب ألموند (Philip C. Almond) الذي يدرس في جامعة كوينز لاند بأستراليا في مقاله الذي نشر عام ١٩٨٣م في مجلة (لاهوت Theology): (John Hick's Copernican Theology)، ويمكن الرجوع إلىٰ توثيق المقالة من المجلة المذكورة علىٰ موقع جامعة كوينز لاند:

http://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:151950

وقد حاز هذا المثال وصاحبه علىٰ الثناء والإشادة، والتحليل والتدقيق من جون هيك نفسه، انظر ذلك:
Hick, John H. (1985), Problems Of Religious Pluralism, (1st Edition, Reprinted 1988), Macmillan Press, London, (p. 96-97).

(٢) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**: ص٩٤.

المطلب الثالث

سياقات مصطلح التعدّدية الدّينية[1]

يقصد بسياقات التعددية الدينية الموضوعات التي يجري الحديث فيها عند ذكر هذا المصطلح، سواء كانت موضوعات فكرية أو ثقافية، وتكاد تنحصر الموضوعات في ثلاثة أمور: التعايش المشترك بين الأديان بصورة تعددية، وتحقيق النجاة والخلاص في الآخرة، وتعدّد الحق فلسفياً ومعرفياً، وتفصيل ذلك في هذا المطلب.

أولاً: التعايش المشترك[2]

تدلّ مقولة التعددية الدينية -أحياناً- علىٰ قبول الكثرة الناشئة عن الاختلاف

---

(١) أشار الشيخ جعفر سبحاني بطريقة أخرىٰ إلىٰ هذه السياقات تحت عنوان قراءات التعددية الدينية، واخترت ما أظنه الأنسب، انظر: سبحاني، جعفر، **رسائل ومقالات**: ج٢، ص٣٠٣ وما بعدها. وكذلك الشيخ اليزدي ذكر تفسيرات ثلاثة للتعددية الدينية، انظر: اليزدي، محمد تقي المصباح (٢٠٠٦م)، **تحديات ومواجهات**، ط١، (تعريب السيد علي عبدالمنعم مرتضىٰ)، بيروت، دار الهادي: ص٧٧ وما بعدها.

(٢) تناول كثيرون التعددية الدينية بهذا المعنىٰ، انظر: محمد عمارة، **التعددية - الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**: ص٦ وما بعدها. وانظر: الشافعي، حسن (٢٠٠٦)، **التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية**، بحث، ضمن مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان بعنوان (دور الأديان في بناء الإنسان): ص٢، منشورة علىٰ الإنترنت:

http://www.4shared.com/web/preview/pdf/OuSNhYrz، وانظر:

- يوسف القرضاوي، **التعددية الدينية**، حلقة من برنامج الشريعة والحياة، منشور علىٰ موقع الجزيرة الإلكتروني:

http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2008/5/11/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9#L3

- Ramadan, Tariq (2012), The Quest For Mening – Developing a Philosophy of Pluralism, Penguin Books, London.

الدينيّ، بحيث تكون مستتبعة للتشارك الاجتماعي والفكري بوئام وتسامح، بحيث تراعىٰ هذه التعددية في المنظومة الفكرية للمجتمع ككلّ، أو بين القبائل والأجناس والقوميات، أو بين الشرائع، أو بين المناهج والحضارات.

وتكون التعددية بهذا المعنىٰ في إطار الدين نفسه أو الأديان المتعددة.

أمّا في إطار الدين نفسه؛ يكون غرض مقولة التعددية الدينية الحثّ علىٰ العيش المشترك بين أبناء الدين الواحد مذاهب وفرقاً، بحيث لا يخرج بهم الاختلاف إلىٰ معنىٰ التقاتل أو التشاحن في جميع مراتبه.

وأمّا في إطار الأديان المتعددة؛ فالغرض من التعددية بهذا المعنىٰ الحثّ علىٰ العيش المشترك وقبول أصحاب الدين المختلف في المجتمع.

ولا شكّ أنّ هذا النحو من التعايش المشترك بين أبناء الدين نفسه، وبين أصحاب الأديان المختلفة محكوم بتشريعات خاصة ليس هنا مجال البحث فيها، لكن أشرت إلىٰ ذلك لأن بعض الكاتبين يسعىٰ من خلال مقولة العيش المشترك إلىٰ إذابة كثير من الأحكام الأصلية أو الفرعية التي ينبغي أن تراعىٰ في هذا الجانب، ومن ذلك ما قد يتوهمه بعضهم من حصر التكليف الشرعي لأصحاب الشرائع في مجرد الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، اعتماداً علىٰ بعض الآيات المتشابهة في القرآن الكريم[1]، دون أن يكونوا مطالبين بالجانب الاعتقادي.

---

(١) انظر هذا النوع من التوهّم: محمد عمارة، **التعددية – الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**: ص٧، وإن كان الكاتب بعد ذلك قد أشار إلىٰ أن الشرائع المختلفة ترجع إلىٰ دين واحد، مستدّلاً ببعض النصوص الشريفة، لكن ذلك الاستدلال يشوبه ما يشوبه، وفيه ما فيه، فإنه إسقاط للإيمان الواجب بالنبي ﷺ، مع العلم ضرورة بأنّ مجرد التوحيد والإيمان باليوم الآخر غير كافٍ في تحقيق مسمىٰ الإسلام، لكن ليس هنا محلّ مناقشة ذلك.

والتعددية الدينية في هذا السياق لا تنبني علىٰ مفهوم الإيمان والاعتقاد الحق، بل إن التعايش المشترك بين الناس قد يكون بين أناس يختلفون في الاعتقاد، أو يحكمون علىٰ بعضهم بالكفر، من غير أن يؤدي التباين الاعتقادي مهما وصلت درجته من التخطئة والتضليل إلىٰ تصارع أو اختلاف ينتقص حقوق المشتركين في المعيشة.

ثانيًا: استحقاق النجاة في الآخرة

يراد بالتعدّدية الدّينية في بعض سياقاتها لدىٰ بعض المفكرين والفلاسفة أن النجاة والخلاص ليس محصوراً في طريق واحد أو مذهب واحد أو دين واحد، بل هناك كثرة في الطرق المفضية إلىٰ النجاة والخلاص، فيطلق لفظ «التعددية الدينية» علىٰ هذا المعنىٰ.

فكأن أصحاب هذا الإطلاق يقولون: الأصل أنّ النجاة الأخروية والخلاص يوم القيامة لا يكون إلا باتباع الدّين الحقّ، لكن الدين الذي يضمن هذه الغاية ليس واحداً، بل هو متكثّر، فنشأ هذا المصطلح، ودلّ من هذه الجهة علىٰ هذا المعنىٰ.

وأقول: من الواضح أنّ استحقاق النجاة في الآخرة هو حكم شرعي يُتلقىٰ من نفس الشريعة، وينظر في نفس أصول الدين، وبالتالي يمكن استبعاد التعدّدية الدينية بمعنىٰ النجاة الأخروية عن المفهوم الفلسفيّ، لأنّ البنية الجوهرية للنجاة داخلة في نفس الديانة المعينة، فلا يمكن أن تكون هناك تعددية فلسفية بهذا المعنىٰ، بل النجاة عندئذ مجرّد آراء في مسألة واحدة من قبل مختصين في حقل ديني معين، لا علاقة لها بفلسفة خاصة.

وبخصوص هذه المسألة؛ هل فعلاً لا تكون النجاة إلا لمن آمن بالدين الحقّ، أم أن هناك معذرة ما يمكن أن تقبل يوم القيامة لمن لم يؤمن؟

من المقرّر عند أهل السنة والجماعة أن التكليف لا يقع في ذمّة المكلّف إلا بشروط، وإلا حكم عليه بحكم أهل الفترة، وهو النجاة، كما هو مذهب جمهور أهل

السنة[1]، وأما من وصلته الدعوة صحيحة علىٰ وجهها وبشرطها، فلا يكون ناجياً إلا باتباعها بحقها.

ومن وجهة نظر شيعية إمامية؛ بناء علىٰ أصول مختلفة عن أصول أهل السنة (التحسين والتقبيح العقليين)، نبّه بعض الكاتبين الشيعة متأثراً برأي الطباطبائي أن النجاة قد تكون لغير المسلم من أصحاب الديانات الأخرىٰ إذا كان قد تلمس الحقّ ولم يصل إليه[2]، وهذا القول مشهور قديماً عن الجاحظ والعنبري[3].

والقول بنجاة الكافر الذي استفرغ جهده في الوصول إلىٰ الحق ولم يصل قول غير صحيح عند أهل السنة، والصواب أن من لم يصل إلىٰ الحقّ فهو في الحقيقة لم ينظر نظراً صحيحاً، ولذلك أجمع العلماء علىٰ عدم نجاة الكافر[4].

ومع ذلك؛ فأهل السنة والجماعة لا يحصرون النجاة في من عرف الحقّ وأذعن له، بل يعمّمون حكم النجاة علىٰ أهل الفترة الذين لم تصلهم الدّعوة، وعلىٰ من في حكمهم، وهم من وصلتهم الدعوة مشوهة علىٰ غير وجهها[5]، فلا صحة لما يذاع من

---

(١) انظر حكم من لم تبلغه الدعوة، أو بلغته مشوَّهة غير صحيحة: الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت٥٠٥هـ)، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ضمن رسائل الإمام الغزالي، (راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد)، المكتبة التوفيقية، القاهرة: ص٢٧٢. وعليش، محمد بن أحمد (ت١٢٩٩هـ)، **الفتوحات الوهبية علىٰ المنظومة المقرية**، نشرة جامعة السيد محمد بن علي السنوسي، البيضاء، المملكة الليبية، ١٩٦٨م: ص٩٧.

(٢) انظر: صادق لاريجاني، عن **مفهوم التعددية الدينية «بحث في كثرة الأديان»**: ص٣٤-٣٥.

(٣) سيأتي بحث مسألة الجاحظ والعنبري في آخر المبحث الرابع من الفصل الأول.

(٤) انظر حكاية الاتفاق والإجماع: الأصفهاني، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، **مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار**، دار الكتبي، القاهرة، (مصورة عن طبعة المطبعة الخيرية بمصر، ١٣٢٣هـ): ص٢٢٤، والجرجاني، **شرح المواقف**، (تحقيق عميرة): ج٣، ص٤٩٨. والدمياطي، أبو بكر بن محمد شطا (ت بعد ١٣٠٢هـ)، **إعانة الطالبين علىٰ حل ألفاظ فتح المعين**، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م: ج٤، ص١٥٧.

(٥) انظر: عليش، **الفتوحات الوهبية**: ص٩٧.

أن «من ليس بمسلم فهو كافر، وأن مصيره النار»، إذ إن ذلك الحكم مقيد بمن ثبت عليه التكليف وبلغته الدعوة صحيحة.

إذن؛ فلنخْلص من هذا أنّ النجاة الأخروية في المنظومة الدينية الداخلية للإسلام مؤسّسة علىٰ الإيمان بالدين الحقّ في الغالب[1]، إلا ما ذكر من استثناء (أهل الفترة ومن يلحق بهم)، وأمّا فلسفة التعددية الدينية فتفترض تعدّد النجاة، أي أنها ليست بمقصورة علىٰ أتباع دين معين، بل هي في طَول أتباع كل دين، مهما كانت الخلافات جوهرية بين الأديان، وهو كلام غير صحيح قطعاً، بل هو مخالف للمنظومات الدينية جميعها، ولا يقر به دين منها.

ثالثاً: القيمة المعرفية

يرادُ بالتعددية الدينية في كثير من الكتابات الفلسفية -وهذا هو السياق الأغلب في هذا المجال الفلسفي- الإشارة إلىٰ العلاقة بين المعرفة والدّين، من حيث تأسيس الدّين علىٰ مقولات حداثية وما بعد حداثية تتعلق بنسبية المعرفة أو عدميتها.

وعندئذٍ؛ فالمراد بفلسفة التعدّدية الدّينية أنَّ ديناً معيناً لا يحوز رتبة انفراد حقّي مطلق، أو خصوصية معرفية مطلقة، لعدم وجود مقولة معرفية تعطيه تلك الرتبة أصلاً، إذ المعرفة إما نسبية أو مستحيلة عند هؤلاء الفلاسفة الحداثيين، فمنشأ التعدّد هنا انتفاء الامتياز.

وتحصيل هذا النمط المتكثّر من التعددية الدينية الفلسفية يكون من خلال مقولة الحقّ النسبيّ (النسبيّة)، أو عدم الحقّ أصلاً (العدميّة)، وتفصيلها علىٰ وجوه ثلاثة:

١- توزّع حصص الحقّ في الأديان المختلفة، فالحقّ يظهر في كلّ دين، ويتجلّىٰ

(١) إنما قلت: في الغالب، لأن من لم يتبع الإسلام، فقد يكون معذوراً إذا لم تبلغه الدعوة علىٰ وجه صحيح، أو لم يكن مكلفاً أصلاً لخلل في الشروط.

في كل طريق، ومن اعتقد أنّ الحق في جهة واحدة فهو مخطىء، بناء علىٰ هذا الزعم.

٢- حصر الحقّ في حصة واحدة، لكن هذه الحصّة مشتركة بين كل الأديان، بحيث لا يصحّ أيضاً أن يقال عن دين ما: إنه باطل، أو: إنه حقّ.

٣- القول بانعدام الحقّ، فتغدو جميع الأديان متساوية أيضاً، وهنا يصير القبول الديني مؤسساً مطلقاً علىٰ أنه عامل اجتماعي أو سياسي أو طبيعي فقط، من غير أي قيمة معرفية.

ولعل هذا السياق الثالث أخص السياقات التي ترتبط بها فلسفة التعددية الدينية، بل تنشأ عنه، وفلاسفة التعددية الدينية قد يتوزّعون علىٰ مختلف المشارب الفلسفية التي ذكرتها هنا (نسبية المعرفة، عدمية المعرفة)، كلٌّ بحسب فلسفته وتوجهه وتديُّنه والظروف المحيطة به.

ومن الجدير أن يذكر أن هذه المشارب المتباينة في نفسها تشترك في أنها غير مسلَّمة ولا مقبولة في الحقيقة المعرفية، ولا في الواقع الديني لدىٰ الأديان العالمية، وإن سوِّقت في بعض الأوساط علىٰ أنها كذلك، لكن ما أردته هنا هو التنبيه علىٰ منشأ هذه الفلسفة الدينية والسياق المعرفي الذي تطرح فيه.

المبحث الثاني

نشأة فلسفة التعددية الدينية وأسباب ظهورها

عندما يسمع القارئ بـ «التعددية الدينية»، ينبغي أن يتنبّه إلىٰ المفهوم الفلسفي للتعدّدية الدينية هنا، ولذلك قد آثرت أن أضيف كلمة «فلسفة» في عنوان هذا المبحث، كما قدمت في المبحث الأول مجالات التعددية الدينية، وكل ذلك حتىٰ لا يحصل التباسٌ في المفهوم.

نعم، من الجيد أن ينتبه القارئ إلىٰ أن التعددية الدينية هنا ليست «بحثاً في إمكانية التعايش مع الآخر، أو في شروط العيش معه بسلام، فهذا بحث سياسي، بل هو بحث في إمكانية تعدد مصادر الحقيقة...، بحث في انتفاء أحادية المعنىٰ وتفكيك مركزية الطريق إلىٰ الله»[1].

وبقطع النظر عن ذلك؛ فلا بدّ لي في المطلب الأول أن أتناول ما أورده الباحثون في نشأة التعددية الدينية، ولو كان ما أوردوه بدون ملاحظة هذا المعنىٰ الدقيق، لما في ذلك من بيان وتوضيح لملابسات النشأة والتطور، ثم يكون التمييز بين التعددية الدينية بالمعنىٰ الفلسفي وغيره من المعاني أمراً سهلاً.

وقد اشتمل هذا المبحث علىٰ مطلبين:

- **المطلب الأول**: تاريخ نشأة فلسفة التعددية الدينية وتطورها.
- **المطلب الثاني**: أسباب ظهور فلسفة التعددية الدينية.

---

(١) قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك: ص١١.

المطلب الأول

تاريخ نشأة فلسفة التعددية الدينية وتطورها

ترجع فكرة التعددية الدينية عموماً إلىٰ مبدأ عدم الإيمان بمحورية الدين نفسه، ويمكن أن تنشأ هذه الفكرة في أزمنة مختلفة وأمكنة متباينة، إلا أنها مستبعدة فقط عند من يؤمن بحقية دين بعينه.

وعرض تاريخ هذه الفلسفة الدينية التعددية بصورة واضحة يستلزم تقسيم ذلك التاريخ إلىٰ مراحل وأطوار، حيث تتساوق الفكرة ما بين فلاسفة الهند وأوروبا خصوصاً، وصولاً إلىٰ التقائهما في العصر الحديث.

المرحلة الأولىٰ: الولادة والنشأة

إنَّ استعراض ما ذكره الكاتبون عن تاريخ التعددية الدينية يظهر أنها مرتبطة خصوصاً بشبه القارة الهندية وما فيها من أنماط دينية روحية، وكذلك ترتبط بقارة أوروبا والنمط المسيحي السائد فيها.

في شبه القارة الهندية[1]

أما في الهند؛ فظهور التعددية الدينية سابق علىٰ ظهوره في أوروبا، فهو يعود إلىٰ العصر الفيدي (Vedie Period)، حيث كانت هناك نصوص في الكتب المقدسة عند الهنود تشير إلىٰ أن العبادات تختلف صورها وأشكالها، وطرق التعظيم تتنوع من شخص إلىٰ شخص، وأن للكائن الأسمىٰ أسماء كثيرة بحسب ما يطلقه عليه الناس، ولكن الحقيقة في نفسها واحدة، وإن كانت الطرق إليها كثيرة[2].

---

(١) انظر: حب الله، حيدر (٢٠٠١م)، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**، ط١، بيروت، مركز الغدير: ص٥١.

(٢) من تلك النصوص ما جاء في ريجفدا (Rigved) -وهي مجموعة نصوص دينية هندية قديمة =

وبشكل خاص ومحدد بصورة أكبر، يعود ظهور التعددية الدينية علىٰ شكل دين إلىٰ القرن الخامس عشر، علىٰ يد أبرز مفكري الهنود، مثل: مؤسس الديانة السيخية غورو ناناك (١٤٦٩-١٥٣٨م)، وأستاذه كبير (١٤٤٠-١٥١٨م).

ولم تلق فكرة التعددية الدينية ذيوعاً كبيراً خارج شبه القارة الهندية، لكن الدراسات الاستشراقية في الغرب تناولت حضارات الشرق ولغاته وأديانه وما يتعلق به عموماً، فحصل انتشار لهذه الأفكار في أوروبا من خلال بعض دعاة التعددية، ومن أشهرهم سري راماكريشنا (١٨٣٤-١٨٨٦م)، حيث اعتنق هذا الشخص الهندوكية ثم انتقل إلىٰ المسيحية ثم إلىٰ الإسلام ثم رجع إلىٰ الهندوكية، ورأىٰ أن تحول الشخص من دين إلىٰ دين لا داعي له، لأنه يمكن أن يحصل مطلوبه في أي دين، وكان هذا الشخص يعتقد بالإله، لكن يعتقد بتساوي الأديان.

ونقطة التقاء أوروبا الحديثة بالتعاليم الهندية القديمة كانت في لقاء تلاميذ راماكريشنا بعلماء أوروبا وأمريكا، حيث تركوا أثراً في نشر هذه الفكرة، من خلال البرلمان العالمي للأديان في أمريكا (١٨٩٣م)[1].

لكن مع وجود هذا اللقاء بقيت تعاليم الهنود غالبة علىٰ التعددية الدينية عندهم، متمثلة في الديانة السيخية، وكبار ممثليها كالماهاتما غاندي (١٨٦٩-١٩٤٨م) وغيره.

= تنصّ علىٰ التعددية الدينية والقبول بها في صور الديانات المتنوعة. راجع:

Gupta, Dr. N.L. (1996), An Introductoin to Equality Of Rcligions, New Delhi: Mohit Publications, (p. 19): In India religious pluralism had its origin right from the Vedic times. In Rigved it is said. «Supreme being is one, lcarned people call him by different names».

(١) انظر في تاريخ ولادة هذه الفكرة: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٩ وما بعدها.

في القارة الأوروبية

وأما أوروبا؛ فقد شهدت عصر التنوير (عصر النهضة)، وهو العصر الذي يتميز بأفكار المساواة والتحرر والعقلانية والتعددية والليبرالية والحداثة[1]، وتأبىٰ هذه الأفكار أي نوع من الحصر الديني أو الفلسفي كالذي كانت تتبناه الكنيسة متمثلاً في نظريات بطليموس في الفلك أو أرسطو في الفلسفة[2]، ويرجع بروز مفهوم الحداثة بصورة خاصة إلىٰ أواخر القرن الثامن عشر وأول القرن التاسع عشر، وهو الرأي الأغلب عند الباحثين، وفي ذلك الوقت بالتحديد حصلت الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، التي تعد أكبر تجليات الحداثة، وبدأت في تلك الفترة المنظومات الاجتماعية والسياسية والدينية بالتشكل علىٰ أصول الحداثة[3].

وقد شهد القرن التاسع عشر في أوروبا حركات ثورية ليبرالية علىٰ المفاهيم السائدة آنذاك، سواء علىٰ الصعيد السياسي أو الديني أو الاجتماعي أو الثقافي أو الأدبي، ومن تلك الحركات الدينية التصحيحية، حركة شلايرماخر التي اشتهرت بالبروتستانتية الليبرالية[4].

والتعددية بوصفها تعددية سياسية -قبل أن تكون دينية- غايتُها رفع الظلم والقهر الذي نال شعوب أوروبا والمستعمرات الإسبانية والبرتغالية في أمريكا

---

(١) انظر مزيداً من التفصيل في سيطرة هذه الأفكار علىٰ عصر النهضة: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، (ترجمة فاطمة الجيوشي)، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٥م: ص٩ وما بعدها.

(٢) انظر: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٣٦.

(٣) انظر: ويليامز، رايموند (١٩٩٩م/ يونيو)، **طرائق الحداثة - ضد المتوائمين الجدد**، (ترجمة فاروق عبدالقادر)، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٤٦: ص٤٨، باختصار وتصرف. وانظر كذلك في تاريخ ظهور الحداثة وملابساته: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص١٣ وما بعدها. وانظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص٢٦٩. وانظر: النحوي، عدنان علي رضا (١٩٩٧م)، **تقويم نظرية الحداثة**، ط١، الرياض، دار النحوي للنشر والتوزيع: ص٢٢، ٢٦.

(٤) قيل: إنّ أول شخص استعمل مصطلح الليبرالية في البحوث الدينية هو شلايرماخر، انظر: اليزدي، **تحديات ومواجهات**: ص١٢٠.

اللاتينية، ظلّت حبيسة المجتمع الأوروبي، وقاصرة عليه، بين أخذ وردّ، وقبول ورفض، ولم تخرج أفكار التعددية -شأنها شأن أفكار عصر التنوير الأوروبي- من أوروبا إلا في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع تراجع سطوة الكنيسة وتناقص سلطة رجال الدين[1].

بعد نشوء فكرة التعددية علىٰ أرض الواقع في مجموعة من القوانين الغربية سواء في فرنسا في مراحل مبكرة، متمثلاً في مرسوم الهوغونوت (١٥٩٨م)، أو في بريطانيا متمثلاً في قانون التسامح الإنكليزي (١٦٨٩م)[2]، والحركات الليبرالية المسيحية نهايات القرن التاسع عشر[3]، بدأ النفوذ الديني للمسيحية يتراجع، مما تهدّد المسيحية بالزوال، فبدأت فكرة التعددية الدينية تجد طريقها في القرن العشرين إلىٰ الصحف والمجلات والكتب والمراكز العلمية والجامعات وعقول فلاسفة أوروبا ومفكريها بصورة أوضح، فكتب اللاهوتيون المسيحيون قبل غيرهم محاولين معالجة ما يحيق بالكنيسة والمسيحية من خطر الزوال بسبب رفض المثقفين الثوريين لها نتيجة الدور السلطوي الذي كانت تمثله إبان العصور الوسطىٰ، ومن هنا يمكن أن نؤرّخ لبدء نشوء حركة التعددية الدينية.

ويذكر أن أول من تناول الموضوعَ إرنست ترولتش (١٨٦٥-١٩٢٣م)، وهو لاهوتيّ بروتستاني ليبرالي، ومضمون ما تناوله هذا اللاهوتي في محاضرة له بعنوان «موقع المسيحية بين الأديان العالمية» يدور حول احتواء الأديان جميعًا علىٰ شيء من الحق، وعدم انحصار الحق في دين واحد.

---

(١) انظر: جيل، أنطوني (٢٠١٤م)، **الأصول السياسية للحرية الدينية**، ط١، (ترجمة: محمد محمود التوبة)، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: ص٢٠، ١٧٨.

(٢) انظر: جيل، أنطوني، **الأصول السياسية للحرية الدينية**: ص١٩-٢٠.

(٣) انظر: حب الله، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**: ص٥٢-٥٥. وانظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص١١. وانظر لتوضيح أثر الليبرالية كعامل في نشوء التعددية الدينية: اليزدي، **تحديات ومواجهات**: ص١١٩.

ثم كتب الفيلسوف الأمريكي وليم هوكنج كتابه «إعادة النظر في الإرساليات التبشيرية» ١٩٣٢م، وكتابه الآخر «الأديان الحية وإيمان عالمي»، وكان غاية ما يريد أن يوصله إلىٰ قرائه أنّ العالم له دين عالمي واحد كما له حكومة عالمية واحدة.

ثم تلا ذلك اهتمام المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥م)، في كتابه «منهج المؤرخ في دراسة الأديان» ١٩٥٦م، وكتابه «المسيحية بين أديان العالم» ١٩٥٧م[1].

هذا موجز من تاريخ متشابك وطويل، يتداخل فيه العنصر الأدبي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي في سبيل إبراز أفكار إنسانية يراد أن تكون رائدة في مجتمع حداثي علماني يحافظ علىٰ اسم الدين بدون حقيقة فاعلة.

ومع ذلك؛ ينبغي أن نلحظ بعض الفروق في النموذج التعددي بين هذه الأقاليم، أعني الهند وأوروبا بمستعمراتها، حيث انصبغت التعددية في الهند بصبغة التعاليم الدينية الهندية، لأنها مدفوعة بدوافع يدّعىٰ أنها روحية فيما يظهر، لكن التعددية في أوروبا ظهرت ثورية علىٰ سلطة الكنيسة والقمع الذي كانت تمارسه، والصراع الطائفيّ الذي كان منتشراً، ومن ثمّ أخذت صبغة أخرىٰ فيها نوع من البعد عن المظاهر الدينية والعمل لفصل الدين عن الحياة في نموذج مشترك من الحداثة والعلمانية.

وعلىٰ صعيد نشأة التعددية الدينية؛ يمكن أن نشير إلىٰ تولد آخر لهذه الفلسفة في صقع آخر، وهو العالم الإسلامي، لكن بصورة باطنية، علىٰ يد بعض الأوروبيين الذين أظهروا إسلامهم وأبطنوا أفكاراً تقرّ بتساوي الأديان، مثل: الفرنسي رينيه جينو (عبد الواحد يحيىٰ)[2] (ولد ١٨٨٦م)، والألماني فريتشجوف شون (عيسىٰ نور

---

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص١١.

(٢) كان الدكتور عبدالحليم محمود شيخ الأزهر يلقب هذا الشخص بـ«العارف بالله الشيخ عبد الواحد يحيىٰ»، ولك أن تتعجب من ذلك ما شئت، انظر: جينو، رينيه، =

الدين) (ولد ١٩٠٧م)، وقد تسمىٰ هؤلاء بأسماء عربية، وسكنوا بلاد المسلمين، مبطنين خلاف ما يظهر منهم.

بقي أن نذكر أن بعض الباحثين أشار إلىٰ بذور قديمة في تاريخ نشأة فلسفة التعددية الدينية، تتمثل في يوحنا الدمشقي الذي نسبت إليه رسالة -لا نعلم عنها شيئًا- تتضمن مقولة تنص علىٰ أن «اتباع جميع الأديان موجب للسعادة»، وتتمثل أيضًا في ما ينسب إلىٰ إخوان الصفا من قولهم بتساوي الأديان[١]، وهذا محلّ نظر، سأبينه لاحقًا إن شاء الله، وقد اشتطّ بعض الحداثيين فجعل أبا حامد الغزالي نواة لنوع من التعددية الدينية، وهو أمر لا يتفق مع أشعرية الغزالي في المعتقد، ومسلكه الشافعي في الفقه[٢].

ثانيًا: مرحلة التطور

أسلفت في ما مضىٰ أنّ التعددية الدينية نشأت متجسدة علىٰ أرض الواقع، بين أخذ ورد فيما بين الكنيسة والحركات الإصلاحية الدينية خصوصًا، والحركات الإصلاحية السياسية عمومًا، ثم اتخذت شكل الحوار حول مسائل دينية في المسيحية بين رجال الدين والفلاسفة جميعًا.

= **مقالات من رينيه جينو (الشيخ عبد الواحد يحيىٰ)**، (إعداد زينب عبد العزيز)، القاهرة، دار الأنصار: ص٧، لكن ليس قصدي هنا التهكّم بأحد، لكن علىٰ الأقل للتعريف بأنّ النظرة إلىٰ هذا الفرنسي ليست واحدة، فمنهم من يعدّه باطنيًا، ومنهم من يعده عارفًا بالله.

(١) انظر: سبحاني، جعفر، **رسائل ومقالات**: ج٢، ص٢٩٠-٢٩٥، حيث ضعّف أن تكون هذه البذور أساسًا لتعددية دينية بالمعنىٰ الفلسفي.

(٢) انظر المسلك الصوفي للغزالي الموافق لمذهب أهل السنة في العقائد: فودة، سعيد عبد اللطيف، **موقف الغزالي من علم الكلام**، ط١، دار الفتح، ٢٠٠٩م: ص٢٩٧-٢٩٨، حيث بين الغزاليّ أن علومه مستفادة من النظر العقليّ الصحيح والأدلة العقلية، وأن غاية التصوف تحصيل الأخلاق الحسنة والتخلي عن الأخلاق القبيحة وكف النفس عن الهوىٰ، للوصول إلىٰ النجاة يوم القيامة، وفي هذا منافاة أي منافاة لفلسفة التعددية الدينية.

وبدأت الأعمال الكتابية في الموضوع على يد اللاهوتي الكندي ولفريد كانتويل سميث (ولد ١٩١٩م)، كتابيه «مغزى وغاية الدين» ١٩٦٢م، و«قضايا الحقيقة الدينية» ١٩٦٧م، وذكر نظريته الخلاصية في كتابه «نحو نظرية لاهوتية عالمية» ١٩٨١م[١].

ثم حمل جون هيك أحد تلامذة كانتويل السابق لواء هذه الفكرة، وكتب فيها، ويعد هيك علامة فارقة في تاريخ فلسفة التعددية الدينية، وسنتناوله في مرحلة النضج الآتية.

لكن ينبغي التنبه في هذه المرحلة، بل فيما بعدها أيضاً من المراحل، إلى أن التعددية قد لاقت خصوماً كثيرين لا يقلون شأناً عن منظريها، سواء كانوا من الحداثيين أنفسهم بطبيعة الحال، أو من اللاهوتيين تقليديين وغير تقليديين، ويذكر مثلاً في هذا الصدد الفيلسوف اللاهوتي آلفين بلانتينجا، والفيلسوف بترانيونجن فقد كتبا ردوداً على التعددية الدينية[٢].

ثالثاً: مرحلة النضج[٣]

نضجت فلسفة التعددية الدينية على يد أبرز منظريها، وأشهر من كتب فيها، وهو الفيلسوف اللاهوتي جون هيك (ولد ١٩٢٢م)، وهو الذي كتب فيها عشرات الكتب والمقالات والمحاضرات، بحيث صارت التعددية الدينية كفلسفة خاصة تنسب له من بين الأوروبيين[٤].

---

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص١٢.

(٢) انظر: حب الله، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**: ص٥٦، وانظر: صادق لاريجاني، **عن مفهوم التعددية الدينية «بحث في كثرة الأديان»**: ص٥٧.

(٣) انظر في تفاصيل نضج فلسفة التعددية الدينية عند هيك والملامح العامة الفكرية له: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٢٥ وما بعدها.

(٤) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص١٣.

بدأت توجهات هيك تظهر عام ١٩٦١م، بحسب هيك نفسه، يقول: «لم أكن بعيداً عن الموقف اللاهوتي المحافظ الذي ابتدأت به حياتي المسيحية...، إلا أن الافتراق بدأ يظهر في العام ١٩٦١م، عندما كنت أستاذاً في جامعة برينستون للدراسة اللاهوتية، حيث تساءلت حينها عما إذا الإيمان بالتجسد يتطلب منا الاعتقاد بحرفية القصة التاريخية عن الولادة العذرية للمسيح»[١]، وقد ساهم هذا التساؤل لاحقاً في عدم قبوله عضواً في المشيخية المحلية في نيوجرسي، ثم تراجع أصحاب القرار عن عدم قبوله، وكان كل ذلك يشكل زخماً في طريق التعددية التي نادى بها هيك[٢].

لكن هل السؤال الحداثي والعقلي هو الكامن وراء تغير نظرات جون هيك للتقاليد المسيحية؟ هذا ما يصرح به جون هيك نفسه، حيث يقول عن نظرته الجديدة بأنها: «نتيجة جهدي الخاص في فهم الإنجيل بنحو منطقي وحداثوي يناسب عقلية الإنسان في القرن العشرين»[٣].

وتلا هذا السؤال جهود كثيرة من هيك، بعضها في إلقاء المحاضرات والمناهج التعليمية في التدريس، وبعدها في الانخراط الحواري مع أصحاب الأديان جميعاً، المسلمين والهندوس واليهود والسيخ والمسيحيين أنفسهم.

وكان أهم كتب هيك في تفسير الدين بحسب فرضية التعددية الدينية، كتاب «تفسير الدين: الاستجابة البشرية للمتعالي»، وحاز عدة جوائز عن هذا الكتاب خصوصاً، وله كتب أخرى كثيرة تتناول الموضوع نفسه والنظرية نفسها، منها[٤]: الإيمان والمعرفة- مقدمة حديثة لمشكلة المعرفة الدينية (١٩٥٧م)، وفلسفة الدين

---

(١) قانصو، وجيه (٢٠٠٧م)، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٢٤.

(٢) انظر تفاصيل رفض عضويته في هذا المجلس ثم التراجع عن ذلك بعد اعتراضه الرسمي: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٢٥-٢٦.

(٣) قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٢٦.

(٤) انظر قائمة كتب جون هيك ومقالاته وأبرز البحوث المكتوبة عنه: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٣٩-٤٣.

(١٩٦٣م)، والمسيحية في المركز (١٩٦٨م)، وأدلة وجود الله (١٩٧١م)، والله له عدة أسماء (١٩٨٠م)، وأهمية غاندي في عالمنا اليوم (١٩٨٩م)، وغيرها.

ادّعىٰ هيك أنه اكتشف مجالاً دينياً جديداً، وهو مجال التعددية الدينية، حيث لا يبقىٰ حاجة لأي صراع أو تفوق ديني من نوع ما، ودعا بناء علىٰ دعواه إلىٰ ثورة كوبرنيكية في الأديان واللاهوت تشبه ثورة كوبرنيكوس في اكتشاف عدم مركزية الأرض، ووجه الشبه بين الثورتين أن الكنيسة ترفض فلسفة التعددية الدينية كما كانت ترفض النظريات العلمية التي اكتشفت علىٰ يد أمثال: غاليليو، وكوبرنيكوس[١]، ويريد هيك بثورته تلك أن لا يتمركز التفكير الديني واللاهوتي في أحقية دين ما، بل في أحقية جميع الأديان[٢].

وتمام النضج عند هيك يتمثل في إعادة بناء العقائد المسيحية مرة أخرىٰ، ورفض كثير من العقائد السائدة والمقررة في المجامع المسيحية، سواء كانت عن شخص المسيح أو فرادته أو ما يسمونه الولادة العذرية، يمكن القول بأن أنموذج الحداثة طبقه هيك لكن بمذاق ديني، حيث سعىٰ إلىٰ عقلنة العقائد المسيحية حتىٰ تكون أليق بقبول المجتمع الحديث والإنسان المعاصر[٣].

رابعاً: مرحلة الانتشار

بصدد الانتشار؛ أريد أن أشير إلىٰ مظاهر انتشار الفكرة في مكانين من العالم: أوروبا، وبلاد الشرق.

أوروبا: مجمع الفاتيكان الثاني[٤]

أما أوروبا؛ فإنّ من أكبر مظاهر انتشار التعددية الدينية فيها ما أقره مجمع

---

(١) انظر: حب الله، حيدر، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**: ص٥١.

(٢) انظر: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٣٦.

(٣) انظر: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٣٧.

(٤) للمعلومات عن مجمع الفاتيكان الثاني: موقع الموسوعة الحرة (ويكيبيديا)، تحت عنوان (المجمع الفاتيكاني الثاني).

الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥م)، حيث أخذ علىٰ عاتقه مهمة غير تقليدية، وهذا المجمع خاصة أشبه ما يكون بالاستجابة لفكر الحداثة والانصياع للواقع الفكري والروحي في أوروبا والعالم.

إنّ من أهم أهداف هذا المجمع؛ التأكيد علىٰ حقوق الإنسان الأساسية، ومنها الحرية الدينية، والتأكيد علىٰ أن الحقائق الأساسية تعلم أيضاً في ديانات ومذاهب غير الكاثوليكية، وهذا هو بالضبط ما يشير إلىٰ انتشار فكرة التعددية الدينية في مؤسسة كانت تعدّ أعرق المؤسسات في الصرامة الاعتقادية والدينية.

بلاد الشرق الإسلامي

أوضحت سابقاً أن بلاد المسلمين لم تشهد قبولاً لفلسفة التعددية الدينية، وعدت هذه الفلسفة غريبة كلياً عن المسلمين وكتاباتهم وتراثهم، إلا في إطار باطني قديماً، كما سنشير، أو حديثاً علىٰ يد بعض الأوروبيين المنتسبين إلىٰ الإسلام، لكن ما لبثت هذه الفلسفة باطنية حتىٰ استقبلها مفكرون منتسبون للإسلام فأظهروها.

وقد اختلف الباحثون في أول من تبنىٰ فلسفة التعددية الدينية في الشرق الإسلامي، وبأي بعد كان طرحها، لكن من المتفق عليه أن كثيراً منهم من الوسط الإيراني، إذ بالضرورة لهم نوع صلة بالفكر الشيعي الإمامي، سواء كانت الصلة سلبية أو إيجابية، إذ إن استبعاد هذا الاحتمال قد لا يخدم هذا البحث المفتوح في قضية من أعمق القضايا الدينية الإنسانية المتشابكة.

وقد ذُكر من هؤلاء المفكرين المعتنقين لفكرة التعددية الدينية: سيد حسين نصر، حيث طرح فلسفته القائلة بأن الأديان علىٰ اختلافها مظاهر لحقيقة واحدة فقط، ومنهم: عبدالكريم سروش، حيث كتب مقالة بعنوان «الصرط المستقيمة» (١٩٩٧م) ثم كتب كتاباً يتعلق بالموضوع، ناقش فيه الأفكار التعددية والأفكار المضادة،

ومنهم: ميمندي نجاد، وهو أول من تناول المسألة في إيران، بحسب المفكر الشيعي جعفر السبحاني[1].

ومن ثم انتشر كتاب «فلسفة الدين» للاهوتي جون هيك في الأوساط الإيرانية بعد ترجمته إلىٰ الفارسية (١٩٨٣م)، وترجمته مرة أخرىٰ بطبعة مزيدة (١٩٩٧م)، وشكّل هذا الكتاب في الفكر الإيراني لدىٰ القائلين بالتعددية الدينية أحسن شاهد عندئذ[2].

ومن الجيد أن نعرف أن سيد حسين نصر اعتبر الفرنسي رينيه جينو (ولد ١٨٨٦م)، والألماني فريتشجوف شون (ولد ١٩٠٧م)، روّاداً في فكرته، بحيث كان يسميهم (المعلمين)، وهم في الحقيقة كما أسلفنا أظهروا الإسلام وغيروا أسماءهم الأجنبية، ولاقت أعمالهم قبولاً لدىٰ عقول بعض المثقفين والمفكرين من أمثال نصر، ثم اتخذت اتجاهاً من اتجاهات التعددية الدينية بقصد -بحسب زعم منظريه- إحياء الحياة الدينية الروحية في المجتمع الحديث[3].

وقد يكون انتشار هذه الفلسفة عند الإيرانيين راجعاً لاهتمامهم بالفكر العقلي ذي النزوع الفلسفي إلىٰ وحدة الوجود في مصادرها الكبرىٰ، فلسفية في مدرسة صدر المتألهين الشيرازي، وفكر الفيلسوف الصوفي ابن عربي الحاتمي، وأدبية في بعض أشعار المثنوي، ولا يستبعد أن يكون لآراء الحداثيين من أمثال: محمد أركون، وفضل الرحمن، أساس في تنامي هذه الفلسفة في إيران وغيرها[4].

وينبغي أن يتنبه القارئ هنا إلىٰ أن الإيرانيين لم يقبلوا هذا النظرية بالكلية، بل

---

(١) انظر: سبحاني، جعفر، **رسائل ومقالات**، ط١، ٧ج، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢١هـ: ج٢، ص٢٩٣-٢٩٥. وانظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص١٨. وانظر: حب الله، حيدر، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**: ص٥٦-٦٠.

(٢) انظر: حب الله، حيدر، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**: ص٥٩.

(٣) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص١٨، ١٠٦، ١١٠.

(٤) انظر: حبّ الله، حيدر، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**: ص٥٧.

بقيت عندهم بين قبول ورفض، حيث يرىٰ الشيخ السبحاني أن قضية التعددية الدينية غربية بشكل كامل، معللاً ذلك بأنها لم تظهر في الشرق قبل عام ١٩٥٠م، وناقش ما يتصور أنه جذور لهذه المسألة في الأوساط الشرقية، رافضاً أن يكون هناك جذور حقيقية لهذه المسألة في علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية[١].

لكن في نظري المتواضع، فإنّ السبحاني يعبر عن رأيه ورأي من يوافقه لا أكثر، فإنه قد يلحظ بعض الجذور الفلسفية لمثل هذه الأفكار في الدعوات الباطنية والصوفية الفلسفية، وقد مر شيء من ذلك في تحليل مفهوم الدين عند الفلاسفة في تمهيد الدراسة، وسيأتي في الفصل الخامس منها دراسة للاتجاهات التفسيرية عند بعض فرق المسلمين.

علىٰ أنه يمكن أن يلاحظ بعض بذور لفكرة التعددية الدينية في ما حكاه الله تعالىٰ عن كفار قريش في قوله سبحانه: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ * لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ * وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ * وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون: ١-٦]، حيث جاء في تفسير التستريّ: «قال: إنّما ذكر: ﴿قُلْ﴾ جواباً عن سؤال الكفار إيّاه: اعبد إلهنا شهراً فنعبد إلهك سنة»[٢]، ولكن الظاهر من قصة نزول هذه السورة أن الكفار أرادوا من عرضهم ما عرضوه أن يحملوا النبيّ ﷺ علىٰ إظهار قبولٍ بكفرهم، لا أنهم يرضون دين الإسلام، إذ كيف يرضونه وفيه سبّ آلهتهم وتسفيه عقولهم، كما قالوا، ويشهد لكذبهم في عرضهم قول الله تعالىٰ: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ * وَدُّوا۟ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ * وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم: ٨-١٠].

---

(١) انظر: سبحاني، رسائل ومقالات: ج٢، ص٢٩٣.

(٢) التُسْتَري، سهل بن عبد الله بن يونس (ت٢٨٣هـ)، تفسير التستري، ط١، (جمع أبو بكر محمد البلدي، وتحقيق محمد باسل عيون السود)، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣هـ: ص٢٠٧.

المطلب الثاني

أسباب ظهور فلسفة التعددية الدينية

لا شكّ أنّ لكل فكرة وفلسفة مقدمات وأسباباً تنبع منها، ومن ذلك فلسفة التعددية الدينية، حيث تشكّل مجموعة من العوامل أسباباً في ظهورها.

وأريد بالأسباب هنا ما هو مرتبط بواقعة ظهور هذه الفلسفة، بقطع النظر عن تنظير شخص بعينه أو فلسفة بعينها، فإنّ تلك إنما هي مسوغات فلسفية يسوقها القائلون بالتعددية الدينية والمنتمون إليها والمدافعون عنها، وهو ما سيأتي في المبحث الثالث من هذا الفصل، وأما الأسباب فهي بمثابة الجواب عن سؤال الباحث: لم ظهرت التعددية الدينية، ولماذا كانت مناسبة لظهورها في الوقت الذي ظهرت فيه خصوصاً؟ ولماذا كانت مناسبة لظهورها في المكان الذي ظهرت فيه خصوصاً؟

كل هذه الأسئلة تعبر عن المقصود بعنوان هذا المطلب «أسباب ظهور فلسفة التعددية الدينية»، وأنبه هنا إلىٰ أن بعض هذه الأسباب يختصّ بمنطقة أوروبا، إذ إن ظهور هذه الفلسفة بصورتها الفلسفية كان أوروبياً. وإن شعر القارئ ببعض التداخل بين الأسباب والمسوغات؛ فإن ذلك ناشئ عن حقيقة مفادها أن أوروبا أدمجت إدماجاً واضحاً الواقع الذي عاشته بأسباب نهضتها، بحيث صار الواقع نفسه سبباً ومسوغاً في آن واحد، وهذا هو المسار الفلسفي لكثير ممن ينتمي إلىٰ الفلسفة الوضعية المنطقية والاتجاهات التجريبية.

ولعل أهم الأسباب التي يمكن أن يستنتجها الباحث لنشوء هذه الفلسفة:

- ظهور الحركات التحررية في أوروبا.
- سيادة المفاهيم الحداثية في الفكر الإنساني المعاصر.

- فكرة الحكومة العالمية.
- الحاجة إلىٰ التجديد الديني.

وسأتحدث عن هذه الأسباب بإيجاز.

أولاً: ظهور الحركات التحررية

عانت البلاد الأوروبية ومستعمراتها من ظلم الكنيسة وقهرها، ثم بدأ سلطانها بالتراجع، فظهرت حركات تحررية ذات أغراض متباينة، منها غرض سياسي، ومنها ديني، فصارت الحاجة ماسّة لنمط ديني يحدّ من الإشكالات مع الكنيسة ورجال الدين، بل مع المجتمع المتدين[1].

إنّ هذا النمط الدينيّ قد لبىٰ تطلع التحرريين، حيث لم يعد من ضرورة سعيهم نكران الأديان، أو الوقوف في مواجهات مميتة مع الكنيسة أو رجال الدين، وصار بالإمكان أكثر كسب الجمهور المتديّن لتقوية الانتماء الحركي والتحرري.

نعم، لم يعد هناك ضرورة لنكران الأديان، بل صار من الممكن تأويل الدين بما يناسب أغراض أصحاب هذه الحركات، إلىٰ درجة الهيمنة المضادّة علىٰ الكنيسة، وصار الانتماء الديني عند الناس قابلاً لكل توجه حتىٰ مناقضة الحقيقة الدينية نفسها، بحيث لا تكون هناك ضرورة نقدية للأديان، ولا أي مجال لتفضيل دين علىٰ دين، مع تعددية واسعة في الحرية الإنسانية والاختيار الإنساني، ومع كل ذلك وأهمّ منه عند التعدديين التحرريين صار هذا النمط يفتح مجالاً واسعاً للتطبيق السياسي والاجتماعي في ظل العادات السائدة في كل مجتمع بحسب خصوصياته ورغبات السياسيين واتفاقات الدول المهيمنة.

---

(١) انظر: جيل، أنطوني (٢٠١٤م)، **الأصول السياسية للحرية الدينية**، ط١، (ترجمة: محمد محمود التوبة)، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: ص٢٠، ١٧٨.

وخلاصة الأمر هنا؛ أنّ الحركات التحررية في أوروبا كما ولدت ليبرالية سياسية أنتجت «تعددية سياسية»، كذلك ولدت ليبرالية دينية أنتجت «تعددية دينية»[1].

ثانيًا: سيادة مفاهيم الحداثة علىٰ الفكر الإنساني

سبق علىٰ لسان بعض الحداثيين ضرورة الحاجة إلىٰ دين عالمي يوازي الحكومة العالمية.

وفيما قبل ظهور التعددية الدينية بصورة واضحة، تطورت مفاهيم الحداثة والتنوير، لتتخذ أنماطًا معينة من التفكير الخارج عن أي هيمنة فكرية أو سياسية أو اعتقادية، وكان هذا سببًا قويًا في ظهور نوع من التفكير الديني لم يكن معهود الظهور سابقًا، وهو نمط فلسفة التعددية الدينية[2].

إنّ الحداثة تقوم علىٰ أسس فلسفية تأبىٰ الخضوع للغيبيات، وتنافر العقائد القاطعة والمتعالية، ومن هذه الأسس: الحرية والإنسانية والنسبية، وغيرها مما يشكل انكفاء لسلطة الدين وأحقيته في نظر الإنسان المعاصر، وسنزيد التفصيل في هذه الأسس في المبحث الرابع من هذا الفصل.

وكما أشرت سابقًا، فإنّ اللاهوتيين المسيحيين الذي سبقوا غيرهم في التنظير لفلسفة التعددية الدينية لم يريدوا إزاحة الدين بالكامل، أولاً: لأنهم لاهوتيون في الأصل (علماء دين) وثانيًا: لأن ذلك متعذّر، فقاموا بابتداع نمط يبقي شيئًا من الدين ويذهب بشيء، وهو نمط تحققه «فلسفة التعددية الدينية».

ثالثًا: فكرة الحكومة العالمية

تولدت رغبة فلسفية عند بعض مفكري أوروبا وفلاسفتها تقوم علىٰ إنشاء

---

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣٥.

(٢) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣٤.

حكومة عالمية من شأنها توحيد الإنسان ونشر السلام[1]، وتعزىٰ هذه الفكرة لفلاسفة، منهم: كروشيه (١٥٩٠-١٦٤٨م)، وليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م)، وبشكل خاص الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (١٧٢٤-١٨٠٤م) في كتابه «مشروع للسلام الدائم» (١٧٩٥م)[2]، وهذه الفكرة لا تخرج عن مفاهيم التنوير التي سبق ذكرها، ولكن لما لها من أهمية مباشرة في نشوء التعددية الدينية، أفردتها هنا كسبب فاعل في أسباب الظهور.

إنّ هذا السبب يعدّ جوهرياً في نشوء التعددية الدينية خصوصاً، إذ إن هذه الفكرة راودت أصحابها في بادئ الأمر سعياً منهم إلىٰ السلام العالمي، لكن هذا الهدف اتخذ صبغتين، صبغة قومية عصبية، وصبغة أخرىٰ إنسانية[3]، وكان كانط (Immanuel Kant) ممن يمثل الصبغة الإنسانية، وإنما خصصت كانط هنا بالذكر، لأن فلسفة التعددية الدينية لها جذور فلسفية عميقة عند كانط، كما يشعر به استشهاد جون هيك المستمر، وسيأتي هذا في المبحث الثالث من هذا الفصل.

يتبين أثر فكرة «الحكومة العالمية» أو «عصبة الأمم» (Völkerbund)، كما يسميها كانط[4]، في نشوء فكرة التعددية الدينية من خلال الربط بين أهداف هاتين الفكرتين، فإنهما تشتركان في الرغبة في حصول استقرار عالمي بواسطة فرض سلطة

---

(١) لا يُظن بالباحث أنه يضفي شرعية علىٰ المنظرين لهذه الفكرة، وتكرار ذكر هدف الحكومة العالمية هنا -وهو نشر السلام العالمي- إنما هو بحسب أقوال بعض منظريها، بالرغم من أنّ بعض المنظرين يصرّحون بوجوب سحق الحضارات التي يصفونها بالمتخلّفة المعيقة للتقدم العالمي، كما في دعوات القوميين الأوروبيين المتعصبين، ودعاة صراع الحضارات.

(٢) انظر عرضاً للكتاب من قبل مترجمه في مقدمته: كانط، إيمانويل، **مشروع للسلام الدائم**، ط١، (ترجمه إلىٰ العربية عثمان أمين)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م: ص٧-٢١.

(٣) انظر في أهداف إنشاء حكومة عالمية عند دعاتها وفلاسفتها: نجاح محسن، **الحكومة العالمية عند برتراند رسل**: ص٢٩. وأيضاً لا يمكن إغفال نظرات الاشتراكية والشيوعة المختلفة تماماً، انظر المصدر السابق نفسه: ص٤١.

(٤) كانط، **مشروع للسلام الدائم**: ص٨.

(سياسية أو دينية) مشتركة تمنع الحروب، هذا علىٰ الأقل علىٰ ألسنة المنظرين لهذه الفكرة.

وواضح أنَّ التعدديين يرون في الاعتقاد الدينيّ المطلق مشكلة تدفع إلىٰ العصبية والعدوان، إذ إنّ كثيرين مثل الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل يرىٰ أن الخلافات العقائدية والأيديولوجيات المتعصبة تعدّ عائقاً أمام تقدم السلام العالمي الذي هو هدف الحكومة العالمية[1]، فكان لا بد من خيارين، إما تحييد الدين مطلقاً أو تحييده جزئياً.

إنّ محاولات التحييد المطلق غير ممكنة أبداً، بسبب ما يفرضه ذلك من مواجهات شاملة مع المجتمع المتدين بطبعه والكنيسة نفسها، فكان لا بد من التحييد الجزئي، وهو المتمثل في فلسفة التعدّدية الدينية، وهو سحب عنصر المطلق من أي دين، وإرجاع الاعتقاد للإرادة الشخصية أو التجربة الدينية الفردية.

رابعاً: الحاجة إلىٰ التجديد الديني

استشعر الفلاسفة اللاهوتيون قبل غيرهم الحاجة إلىٰ التجديد الديني، وذلك بسبب الهجمة الشرسة علىٰ الدين والمتدينين والكنيسة في العموم، وظهور بطلان بعض الاعتقادات الدينية المسيحية، إما بتناقضها الداخلي، أو بعدم صمودها أمام العلم الحديث، من وجهة نظر بعضهم علىٰ الأقل[2]، كما قيل في بعض العقائد المسيحية كالصلب والتجسد والولادة العذريّة وغيرها، وبعض نظريات الفلك وقوانين العلم التجريبيّ، وتكذيب العقل لمضمونها[3]، من خلال ما كان يمارسه

(١) انظر: محسن، نجاح (٢٠٠٣م)، **الحكومة العالمية عند برتراند رسل**، ط١، القاهرة، دار الفتح للإعلام العربي: ص٥٧.

(٢) قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٢٤، ٢٦.

(٣) انظر: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٣٦.

الفلاسفة الوضعيّون والشكّاكون من نقد للنصوص الدينية[1]، بل للفلسفة الدينية برمتها[2].

هذه الحاجة والمراجعات والانتقادات، تطلبت بديلاً عن العقائد السائدة والتقليدية، فكان هذا سبباً في القول بفلسفة التعددية الدينية.

ونجد أنّ هذه الحاجة لم يستشعرها الأوروبيون فقط، بل استشعرها بعض أهل المشرق، يقول جمال الدين الأفغاني في ردّه علىٰ رينان الذي اشتهر بتعصبه ضد الإسلام، مثبتاً أهمية العلوم التجريبية والحاجة إلىٰ تجديد المعتقدات التقليدية، ونافياً أن يكون من حقيقة الإسلام ما يخل بالرقيّ كالإيمان بالمعجزات والغيبيات، بحسب وجهة نظره: «وإذا صحّ أنَّ الديانة الإسلامية تشكل عقبة أمام تطور العلوم، فهل يمكن الجزم بأن هذه العقبة لن تزول يوماً ما؟ بم تختلف الديانة الإسلامية في هذه النقطة عن بقية الديانات؟ إن جميع الديانات لا تخلو من التعصّب»[3]، ويلحظ كيف ساوىٰ الأفغاني في هذا السياق بين الديانات، وهذه المساواة أساس التعددية الدينية في الفكرة العامة، علىٰ أن كلام الأفغاني ليس بصحيح، إذا ما من تعصب في دين الإسلام.

---

(١) انظر: أنطوني جيل، **الأصول السياسية للحرية الدينية**: ص٢٠، ١٧٨.

(٢) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص١٠-١١.

(٣) الأفغاني، جمال الدين، **الرسائل والمقالات**، ط١، ضمن الآثار الكاملة، (إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢م: ص١٩٤.

المبحث الثالث
الأسس الفلسفية للتعددية الدينية واتجاهاتها

المطلب الأول
الأسس الفلسفية للتعددية الدينية

الواجب أن نميز بين الأسس والمسوغات المذكورة في المبحث السابق، لأن هناك تداخلاً بينها. أمّا المسوغات فهي الاستدلالات الخاصة والمحاجات الفكرية التي ذكرها أصحاب هذه الفلسفة تدعيماً لأفكارهم، وأما الأسس الفلسفية التي أبينها هنا فهي مجموعة الأفكار الكلية الكامنة وراء تلك المسوّغات كلها، وهي التي لا تكون استدلالات واحتجاجات، بل مبادئ مقررة تقوم عليها أفكار ويستخلص منها نتائج.

لقد بينت فيما سبق، سواء في تاريخ نشأة فلسفة التعددية الدينية، أو أسباب ظهورها، أو مسوغاتها، أن قيم الحداثة والتنوير ومفاهيمها تكمن وراء هذه الفلسفة، فمن الطبيعي أن تكون أسس الحداثة أسساً لهذه الفلسفة أيضاً.

علىٰ أنه من الواجب التنبيه أيضاً قبل ذكر هذه الأسس أن مصطلح الحداثة مشكل ومبهم، ويؤكد إشكال المصطلح أنَّ (ارفنج هاو) وَصَفَ مصطلح الحداثة بأنه مراوغ ومتقلّب[٤]، حتىٰ إنّ واحداً من أهمّ المؤسسين لأفكار الحداثة يصفها بأنها «المشروع الذي لم ينجز»[٥]، يقول هبرماس: «ستتصف هذه العوالم المعاشة بنماذج

(٤) انظر: المهنا، عبدالله أحمد، **الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة**، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، الكويت، ١٩٨٨م: ص٦.

(٥) هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص٥.

من الدمج الاجتماعي، ترمي إلىٰ تشكيل هويات شخصية مجردة، وتدفع بالمراهقين نحو التفرّد، تلك هي صورة الحداثة»[1]، وهذا يعبر عن أساس الافتعال في الرؤية الحداثية واستغفالها لبعض عناصر المجتمعات، وهم الشباب في سن المراهقة خصوصاً.

ويمكن تلخيص الأسس الفلسفية الحداثية التي تقوم عليها التعددية الدينية في الآتي[2]:

أولاً: مبدأ الذاتية (الفردية Individualism)[3]

الذاتية هي النسبة إلىٰ الذات في مقابل الآخر، أياً كان ذلك الآخر، ويراد بهذا تعزيز عالم الإنسان الحرّ، من خلال تفسير العالم بأداة العلم التجريبي، وعدم التسليم بما وراء ذلك، وانكفاء عالم الإله، ورجوعه عن رتبة السيادة.

وهذه التصورات هي الفارقة بين عصر الحداثة وما قبله، فالسيادة والهيمنة

---

(١) هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص٩.

(٢) ينظر في تحليل أسس الحداثة ووجهات النظر في ذلك: الشيخ، محمد، والطائري، ياسر (١٩٩٦م)، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ط١، دار الطليعة، بيروت: ص١٢- ١٤. وانظر: خيرة حمر العين (١٩٩٩م)، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق: ص٤١-٤٥. وانظر: الشيخ، محمد (٢٠٠٨م)، **فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل**، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت: ص٧٩-١١٦، ٣٩٠-٣٩٢. وانظر: فودة، سعيد عبداللطيف (٢٠٠٩م)، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة**، ط١، دار الفتح، عمان: ص٣٠٣-٣٠٤. وانظر: جادالله بسام، **إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة**: ص٦٤-٦٧.

(٣) سيأتي مصطلح (النزعة الفردية) في المبحث الرابع من هذا الفصل، حيث يقصد به هناك أحد الاتجاهات في تفسير نشوء الأديان، وهو متداول في مجال تاريخ الأديان، وقد مر الإشارة إلىٰ هذا الاتجاه خلال تعريف الدين، والمراد به هنا معنىٰ آخر.

قبل الحداثة كانت لأفكار غيبية، وقوىٰ غير طبيعية، وتسود ما قبل الحداثة مفاهيم الأساطير والنماذج البدائية من التدين واللاهوت الحصري، وسلطة الإله.

وعصر التنوير يشكّل انقلاباً ثورياً علىٰ كل هذه المنظومة بطريقة شاملة وعالمية، أي تتناول جميع مناطق العالم[1]، وجميع الحقول المعرفية والمجالات الفلسفية.

ومن جملة المفاهيم التي تناولتها الذاتية مفهوم الدّين، كما مرّ في التّمهيد، فانعكست الذاتية الحداثية كأساس فلسفي في نمط التعددية الدينية، فصار الدين مظهراً لتجربة الإنسان الخاصة ووعيه الفردي، وهذا كفيل بمحو كثير من الخصائص الدينية المتمثلة في الإلزام والحصرية والحقيّة، وهو تخلية للدين عن عناصره الجوهرية.

ويمكن التفريق بين قيمة الفردية وقيمة الحرية بأن الأولىٰ إثبات، لأنها تعطي حقية الحكم للإنسان بما هو إنسان، والثانية سلب، لأنها تنزع حقية الحكم عن غيره بما هو غير، فكلٌ من القيمتين ترجعان عند الحداثيين إلىٰ مركزية الإنسان في هذا الوجود.

وقد تسمىٰ الذاتية أو الفردية عند بعض الحداثيين بالشخصانية[2]، وقد تسمىٰ بالفردانية[3]، وكلها راجعة إلىٰ مبدأ الذاتية المشار إليه.

ثانياً: مبدأ إنكار المعارف والحقائق (السفسطة أو العدمية)

تنطلق فلسفة التعددية الدينية من أصل كبير، وهو مع كونه من أصول الحداثة المعاصرة، إلا أنه قديم عتيق، وهو نكران وجود المعرفة أو الحقّ، وما تقتضيه من قيم

---

(١) يشهد العالم كله مظاهر لهذه الأفكار، وإن حصل تفاوت في التأثر.

(٢) انظر: الحبابي، محمد عزيز، **الشخصانية الإسلامية**، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣. وهو كتاب صدر عن مؤلفه بالفرنسية ثم ترجم إلىٰ العربية، وهو ممتلئ بالتأويلات لأحكام الدين الإسلامي، مما يصل إلىٰ حدّ التحريف، وهو في ذلك متماهٍ تماماً مع الأسس الحداثية.

(٣) انظر: كحلاني، حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ط١، مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤م.

الإلزام، وتتجلّىٰ السفسطة في إنكار البديهيات العقلية أو الشكّ فيها، وكذلك نزع قيمة «المطلق» عن أي نحو فلسفي أو معرفي أو ديني.

وللحداثة في إنكار مقولة الحقّ اتجاهان[1]:

- **الاتجاه الأول (الدوغمائيون)**: إثبات بعض ما يزعم أنه حقائق، فما يزعم أنه حقائق يبنىٰ علىٰ نمط معرفي يقوم علىٰ أسس الحداثة والعقلنة الغربية.
- **الاتجاه الثاني (إنكار الحقائق)**: عدم إثبات أي حقيقة دينية، إما لفقد الأساس المعرفي لأي حقيقة، أو لأنه لا وجود لها خارج الذهن البشري.

ومن هذا المبدأ باتجاهاته المختلفة؛ تنشأ مقولات نسبيَّة الحقّ[2]، التي تنعكس بدورها علىٰ توزع الحق نسبياً بين مختلف الأديان، علىٰ النحو الذي سبق ذكره، فإما أن تتعدّد حصص الحقّ وتتوزّع في الأديان المختلفة، أو يحصر الحقّ في حصة واحدة مشتركة بين كل الأديان، أو القول بانعدام الحقّ، فتغدو جميع الأديان متساوية أيضاً.

ثالثاً: مبدأ محورية الإنسان (الأنسنة Humanism)

تنبع هذه الفكرة من جعل الإنسان (محوراً) في الوجود، بمعنىٰ جعله أساساً للفكر والعمل، وجعل مصلحته فوق كل مصلحة.

ومحورية الإنسان في الحداثة تقابل محورية الإله، وتقتضي هذه القيمة عند التعدديين علىٰ مختلف منازعهم أحد أمور ثلاثة:

١- إنكار وجود الإله؛ صراحة أو ضمناً.

---

(١) انظر في اتجاهات الحداثة وخصائصها: سعيد فودة، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام**: ص٣١٢-٣٢٢.

(٢) انظر: سعيد فودة، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام**: ص٣٣٧.

٢- تعالي الإنسان الفرد إلىٰ مرتبة الألوهية.

٣- تنزّل الإله إلىٰ مرتبة الإنسانية.

ومن الملاحظ أن هذه الأمور الثلاثة تجتمع في رفض ما كان شائعاً في أوروبا إبان الهيمنة المسيحية الحاكمة، وهي أن الإله متعالٍ علىٰ البشر، وأن ممثلي الإله من رجال الدين لهم سلطة إلهية علىٰ البشر.

وتشكّل هذه القيمة رفضاً باتاً لتأله غير الإنسان، وقد لخّص نيتشه في كثير من كتبه قيمة الإنسانية بما سماه «أفول الأصنام» أو «موت الإله»[١]، متجسّداً في كراهية الدين المسيحي، واحتقار المتدينين[٢].

وأمّا وجه تأسيس التعدّدية الدينية علىٰ هذا المبدأ فعلىٰ نفس النهج السابق، وهو ربط الدين بممارسته من قبل الإنسان كمركز في التدين، فعاد معنىٰ الدين راجعاً إلىٰ مفهوم نسبي قابل للتجلي بصور كثيرة، وهذا مبدأ يرجع إلىٰ السفسطة بصورة واضحة، حيث أخذه شيللر بوصفه نزعة إنسانية عامة في مناحي حياة الإنسان، وتعد صحوة لفكر زعيم السوفساطئيين بروتاغوراس (٤٩٠ - ٤٢٠ ق.م) القائل بأن «الإنسان هو المعيار الوحيد لكل شيء»[٣].

وفي سياق هذا المبدأ؛ فإنّ الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت أنشأ ديانة خاصة تندرج في هذا الإطار، وهي ديانة الإنسانية (Religion of Humanity)، وهي تشترك مع فلسفة التعددية الدينية في أنها تضع المعارف الغيبية والميتافيزيقية، وما يتعلق بالإلهيات خصوصاً خارج الجوهر الديني المطلوب في الأديان، سعياً منه إلىٰ مجتمع إيجابي فاضل[٤].

---

(١) انظر: نيتشه، فريدريك، **هذا هو الإنسان**، (ترجمه عن الألمانية علي مصباح)، منشورات الجمل.

(٢) انظر: نيتشه، فريدريك، **عدو المسيح**، ط٢، (ترجمة جورج ميخائيل ديب).

(٣) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٤٥.

(٤) «ديانة الإنسانية» نموذج فلسفيّ أعمق من مجرد التعددية الدينية، =

ويبقىٰ التنبيه إلىٰ أنّ القائلين بالتعددية الدينية، ليس بالضرورة أن يكونوا جميعاً نافين لمحورية الإله، وإن نفوا محورية الدّين والنبوّات بالمعنىٰ المتعارف، لكن قد ينفي بعضهم أيضاً محورية الإله أيضاً، إما تصريحاً بأن يُرجع التدّين إلىٰ نمط سلوكيّ فقط دون أي استمداد من الإله، أو أن يقرّ بالإله لكن يجعله غير مشخّص[1]، أي غير معيّن، فيكون التدين بهذا المعنىٰ راجعاً إلىٰ الوعي الإنساني فقط وتمثّله ما يراه إلهاً، ومن هنا نعلم تغلّب مبدأ الإنسانية عند الحداثيين والتعدديين حتىٰ علىٰ مبدأ الإلهية.

رابعاً: مبدأ الدنيوية (مذهب المنفعة Utilitarisme)

مبدأ المنفعة يسعىٰ لإقرار مصلحة الإنسان في الدنيا، وتقديم نفعه الشخصي علىٰ كل نفع مطلقاً، ويرمي الحداثيون من هذا المبدأ إلىٰ إهمال القيم التي لا تقدم النفع الدنيوي للإنسان، ومن تلك القيم «الدين».

ولذلك؛ فإنّ الموت يفسّر عند الحداثيين تفسيراً حداثياً، فالإنسان عند الحداثيين ينبغي أن لا يتقيّد بما تمليه طبيعة الموت من توجّه إلىٰ الحياة الآخرة،

= وإن كان يشاركه في تنحية المعارف الإلهية عن سياق البحث، لعدم إمكان معرفة أي حقيقة عنها، راجع:

Wright, T. R. (1986), The Religion Of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britian, London: Cambridge University Press, (p. 3): «All Comte's Beliefs, whether philosophical, historical. Moral or religious, were based upon empirical evidence, at least in theory. Metaphysical questions about the existence of God or a future life, since they could not be proved or disproved, played no part in the Religion of Humanity».

(١) عند أهل السنة والجماعة؛ لا يوصف الله تعالىٰ بأنه شخص أو متشخّص، لأنّ الشّخص أخصّ من الذات، إذ لا يصدق إلا علىٰ جسم، والله ليس بجسم، فلا يطلق عليه شخص أو مشخّص أو متشخّص، كما في التعريفات للجرجاني: ص٩٣، وإذا ورد إطلاق هذا اللفظ في هذه الدراسة فإنما يشار به إلىٰ معنىٰ التعين الخارجي، دون الاتصاف بصفات الحوادث.

أو اعتناق دين بعينه، أو تنحية لبعض مصالحه، ومن هنا أيضاً تتأسس التعددية الدينية.

وسيمرّ تسويغ التعددية بمعيار المنفعة، علىٰ مذهب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس، وكيفية نظرة هذه الفلسفة للدين، وخلاصتها أن الاعتقاد الحقّ لا يعدّ أكثر من إرادة شخصية في المخاطرة بموقف ما أو رأي ما، في سبيل تحقيق مفهوم الحياة الإنسانية علىٰ أكمل وجه، يقول جيمس: «وغالباً ما يكون اعتقادنا السابق في غير المبرهن عليه من القضايا هو السبب الوحيد الذي يجعل تلك القضايا قضايا صادقة»[1].

إنّ معيار الحقّ الوحيد في هذه الفلسفة هو فكر الإنسان فقط، ولا معنىٰ لصحة شيء أو حقية شيء بمعيار غير مجرّد ذلك الفكر، هذا هو المبدأ العام للحداثة والنفعية وفلسفة التعددية الدينية التي تُسوغ بناء علىٰ تلك الأصول، ويعبر جميس عن هذا المبدأ بقوله: «في عالم مثل هذا، يكون من العبث طبعاً، أن يسأل: هل أحكام هذا الموجود الوحيد حول الحسن والقبح أحكام صحيحة أم خاطئة؟ لأنّ الصحة تستدعي معياراً خارجاً عن ذلك المفكر يجب عليه أن يخضع له في أحكامه، ولكن المفكر هنا موجود له طبيعة الإله، غير خاضع لسلطان آخر»[2].

وفلسفة المنفعة عند جيمس أشد تطرفاً من وجوب النظرة التعددية فقط، إنها لا تقتصر علىٰ رفض فكرة الوحدة، بل ترفض مع ذلك إرجاع المتعدّد إلىٰ جهة وحدة جامعة، بل تفترض أنّ كل واقعة هي في انفصال عن الواقعات الأخرىٰ، ولها حقيتها في نفسها من دون أن تتجاوز حدها، يقول: «القول بأن ليس ثمة انفصال يبدو في ظاهره مجرد سخف، لأنا نجد انفصالات عملية لا نهاية لها،

---

(١) جيمس، وليم، **إرادة الاعتقاد**، (ترجمة محمود حب الله)، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٦م: ص١٣٥.

(٢) وليم جيمس، **إرادة الاعتقاد**: ص٨٥-٨٦.

فإن جيبي منفصل عن حساب مستر مورجان الجاري في المصرف...»[1]، ويعد جيمس توحيد الواقعات محاولة خرافية جزافية، ويرىٰ أنها محاولة في تاريخ الفكر ظلّت في نطاق من الغموض والنزعة الصوفية، وذلك لأنّ جيمس يرىٰ أن الواقعات يمكن جمعها فقط بنحو من الإرادة الطيبة والفعّالة، أما إرجاعها إلىٰ مبدأ ألوهي فلا يصحّ بحال.

خامساً: مبدأ العقلانية (Rationalisme)

مصطلح العقلانية يستخدم غالباً «كمرادف مخفّف لكلمة اللادين»[2]، وإن كان يمكن أن يفسّر بتفسيرات متعدّدة، إلا أنّه هنا بمعنىٰ إنكار الغيبيات، ونحن وإن كنا لا نقرّ هذه التسمية، لكنها جرت علىٰ سبيل الاصطلاح فيما بين فلاسفة الحداثة والتنوير ومفكريها المعاصرين، وينطلق هؤلاء من مبدأ إخضاع العلوم والمعارف للموازين الحسية، ويسمّون ذلك «عقلنة».

وهذا المبدأ في مقابل الاعتراف بعالم الغيب وما وراء المحسوس، وتأسّس بناء علىٰ ذلك مفهوم العلم بمعنىٰ التجريب والاختبار، فما لا يمكن خضوعه للتجربة والاختبار بالحواس فليس له حقيقة.

لكن عند فريق آخر من الحداثيين، كمحمد أركون، فإنَّ مقولة العقل نفسها لا تستقرّ علىٰ معنىٰ التجربة والاختبار والتصديق بالمحسوس فقط، بل تتخذ اتجاهات وأبعاداً، وهو يسمىٰ العقل الذي يقبله ويرتضيه بـ«العقل المنبثق الصاعد»، وهو لا يعني بهذا العقل شيئاً غير عدم المشي في طريق العقل الذي يوصف بأنه تقليدي[3]،

---

(١) جيمس، وليم، **بعض مشكلات الفلسفة**، (ترجمة محمد فتحي الشنيطي ومراجعة زكي نجيب محمود)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف: ص١٠٢.

(٢) لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١١٧٢.

(٣) انظر: سبيلا، محمد، وبنبعد العالي، عبدالسلام، **ما بعد الحداثة - تحديدات**، ط١، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٧م: ٤٤-٤٧.

فالعقل عنده غير معقول بالنسبة للعقلاء، لكونه لا يصدِّق بالأوَّليات العقلية، وكذلك العقلانية في الحداثة عموماً مؤولة بما يخالف العقل نفسه.

لكن ينبغي التنبه إلىٰ أن مبدأ العقلانية في الفكر الحداثي راجع إلىٰ نشأته الغربية، مهما تمثله بعض المنتسبين إلىٰ الفكر العربي، حتىٰ إن هبرماس يرىٰ تبعاً لغيره أنَّ العقلانية ليست متصلة بالغرب علىٰ سبيل الجواز، بل هي متصلة به علىٰ سبيل الاطّراد والوجوب[1]، وهذا ينزع العقلانية عن غير المنهج الغربي في التفكير.

فمبدأ العقلانية الأوروبي يتم به عقلنة الدين والاقتصاد والسياسة وكل القيم المعيشة في المجتمع، وينتج ذلك نمط التعددية الدينية، وتكمن العقلنة هنا بربط الدين بالشخص نفسه، وتجربته الروحية، وتأويله الخاص للنصوص الدينية، وإعادة قراءته للوحي وتفسيره تفسيراً مادياً، والنظر في معنىٰ النبوات والمعجزات، وإعادة تفسيرها تفسيراً جديداً[2].

وكما أشرت سابقاً؛ فإن دعاة الحداثة يريدون أن «تتصف هذه العوالم المعاشة بنماذج من الدمج الاجتماعي، ترمي إلىٰ تشكيل هويات شخصية مجردة، وتدفع بالمراهقين نحو التفرّد، تلك هي صورة الحداثة»[3]، ومن أهم مكونات هوية الشخصية الدين، وتكون فرادة الدين موجبة للتعددية الدينية الفلسفية.

---

(١) انظر: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص٧-٩.

(٢) انظر مجالات العقلنة الغربية: سعيد فودة، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام**: ص٣٠٣.

(٣) هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص٩.

المطلب الثاني
اتجاهات التعددية الدينية

لقد أشار الدكتور أنيس طه في كتابه «اتجاهات التعددية الدينية» إلىٰ أربعة اتجاهات عامة وإجمالية تنتظم فيها فكرة التعددية الدينية، وهذه الاتجاهات مهما اختلفت وتنوعت فهي تلتئم تحت الأسس الفلسفية التي يعتمد عليها التعدديون، ولذلك جعلت الحديث عنها في المطلب الثاني من هذا المبحث مباشرة بعد تناول الأسس الفلسفية للتعددية الدينية في المطلب الأول.

ولا يعدو تعداد الاتجاهات أو تصنيفها في الدراسة أكثر من استقراء بعض النماذج التي تتبنىٰ فلسفة التعددية الدينية، وأما حقيقة الاتجاه فتتوضح بالأسس الفلسفية السابقة.

ومع ذلك فلا بأس بذكر هذه الاتجاهات التي أشير إليها في الدراسة السابقة[1]:

أولاً: الاتجاه الإنساني العلماني (Secular Humanism)

يعود استعمال هذا الاصطلاح إلىٰ عام ١٩٩٣م، يتمحور هذا الاتجاه كمنهج حول معيارين: **الإنسان** باعتباره معياراً للحق، كما في رؤية الفيلسوف أوغست كونت، **واللادينية**، باعتبارها معياراً في التعامل مع الأمور الغيبية والاعتقادات الدينية، ولذا عدّ هذا الاتجاه في تعريفاته مناقضاً للأديان، أو مقابلاً لها علىٰ الأقل، ولذلك وصف بأنه علماني[2].

---

(١) طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٤٣-٤٤.

(٢) انظر مواقع شبكة الإنترنت الآتية:

- http://www.merriam-webster.com/dictionary/secular%20humanism
- https://en.wikipedia.org/wiki/Secular_humanism

ولكن لا ينبغي التعويل علىٰ نمط واحد يمثل هذا الاتجاه، أو مجموعة من المفكرين بأعيانهم، فإن هذا الاتجاه تتباين فيه الآراء المطروحة في المسائل، وتختلف التقييمات بحسب الأزمنة والأمكنة، ومن مفكر إلىٰ مفكر، ولذا يمكن ملاحظة كثير من التعارضات والتناقضات بين الفلاسفة البارزين في هذا الاتجاه.

وقد اشتهرت في هذا الاتجاه بعض المقولات الخاصة بالحقل الديني التي تمثل فلسفة التعددية الدينية، منها:

- مقولة «**الديانة الشعبية**»، لصاحبها بنيامين فرانكلين، أحد مؤسسي ورؤساء جمهورية الولايات المتحدة الأمريكية، ويريد بهذا المصطلح أن يجمع كل أطياف الشعب الأمريكي حول فكرة الدولة التي تؤسس علىٰ مجموعة العناصر المشتركة بين الأديان، والتجربة، والعقل، والطبيعة والإرادة، متجاوزاً بذلك خرافات الأديان وضلالاتها.
- مقولة «**المائدة الجمهورية**»، للفيلسوف الأمريكي وليم جيمس مؤسس الفلسفة البراجماتية، أراد بهذه المقولة أن يلتفّ الأمريكيون حول مصالحهم، بصورة تعددية تقبل بجميع التنوعات والاختلافات والأعراق والأديان علىٰ اختلافها.
- مقولة «**الإيمان المشترك**» للفيلسوف جون ديوي، تتلخص في نمط ديني بدون إله، ويكون هذا النمط الديني ديناً للأديان.

وهذه المقولات علىٰ تنوعها تشبه مقولة روسو «**الدين المدني**»، وكلها في سبيل السعي السياسي إلىٰ حكومة عالمية[1].

---

(١) انظر لمزيد من التفصيل في هذه الأفكار: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٥١-٥٣. نقلاً عن:

Marty, Martin E (1987), **Religion & Repnblie: Tbe Ameriean Cirenmstanee**, beacon press, Boston.

ثانيًا: الاتجاه اللاهوتي العولمي (Global Theology)

ويقوم هذا الاتجاه علىٰ الأسس الفلسفية نفسها، لكن أفكار هذه الاتجاه تنطلق من وجهة دينية في أساسها، حيث تعطىٰ صبغة المشروعية لهذه الفلسفة التعددية من داخل الدين نفسه، تحت تأثير العولمة التي حكمت الأفكار في جميع مناحي الحياة.

ويتزعم هذا الاتجاه اللاهوتي الكندي ولفريد كانتويل سميث (ولد ١٩١٩م)، وذكر نظريته في كتابه «نحو نظرية لاهوتية عالمية» ١٩٨١م، وقد كتب إسماعيل الفاروقي ردوداً عليه[١].

ومن أبرز منظري هذا الاتجاه أيضًا الفيلسوف اللاهوتي جون هيك (ولد ١٩٢٢م)، وهو الذي كتب فيها عشرات الكتب والمقالات والمحاضرات[٢].

ثالثًا: الاتجاه التوفيقي (Syncretism)

يتميّز هذا الاتجاه بفكرة وحدة الأديان، واتخاذ الأخلاق والتعايش محوراً في الاعتقاد الديني، وأن أي تقليد ديني يخالف هذا المحور يجب استبعاده من الأديان، فالدين الحقيقي بحسب هذه الاتجاه لا يتضمن أي قيمة أو اعتقاد خاص، وتلك الخواص إنما هي تقاليد لذلك الدين بعينه أو رسوم له وعوارض فقط.

ويتخذ هذا الاتجاه خطة عمله إما عن طريق تقاسم الحق بين الأديان، أو عدّها طرائق للحقّ ومشارب له، ليس الحق متعينًا في واحد منها دون غيره، مستعينًا في ذلك بدراسة تاريخ الأديان ونشوئها، والأمور المشتركة بينها، من خلال علم مقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني.

---

(١) انظر:

Al Faruqi, Ismail Raji, «**The Essence of Religions Experience in Islam**» in his, **Islam and other Faiths**, edited by Ataulah Siddiqui, UK: The Islamic Foundation ,and the USA: International Institute of Islamic Thought, 1998.

(٢) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص١٢.

ولا يعد هذا الاتجاه مستقلاً برأسه، بل يمكن أن يتخذ من مقولات الاتجاهين السابقين أساساً لأفكاره الخاصة، فوق ما نبهت إليه أولاً، وهو أن هذه الاتجاهات جميعاً مبنية علىٰ أصول فلسفية واحدة.

رابعاً: اتجاه الحكمة الخالدة (Perennial Philosophy)

نشأ مصطلح الحكمة الخالدة علىٰ يد الرياضي المشهور ليبنيز، ويتلخص في أن هناك حقيقة ميتافيزيقية نفسانية، تعترف من جهة بحقيقة إلهية هي محور للأشياء، لكنها في نفس الوقت حقيقة لا تعدو أن تكون نابعة من النفس، دافعها الالتزام الأخلاقي الذي هو غاية الإنسان الكامل.

ومن الجيد أن نعرف أن سيد حسين نصر هو من بلور هذا الاتجاه واعتنىٰ به كثيراً، وأصل له نظرياً وتاريخياً، فقد اعتبر كلاً من: الفرنسي رينيه جينو (ولد ١٨٨٦م)، والألماني فريتشجوف شون (ولد ١٩٠٧م)، روّاداً في فكرته، وكان يسميهم (المعلمين)، وقد ذكرت في تاريخ فلسفة التعددية الدينية أن هذين الرجلين أظهرا الإسلام فقط.

وتناول سيد حسين نصر أطروحته في كتابه (Knowledge And The Saered)، وقد كان في أصله محاضرات مشهورة بـ (محاضرات غيفورد)[1].

---

(١) انظر في اتجاه التعددية الدينية عند سيد حسين نصر:

- Seyycd Hossen Nasr (1989), **Knowledge And The Sacred**, State University Of New York prcss.
- Gai Eaton, **Knowledge And The Sacred: Reflections on Seyyed Hossen Nasr's Gifford Leetuers**. (sorcc: studies in comparative religion, Vol. 15, No. 3&4 (1983). www.studicsincomparativereligion.com
- Aslan, Adnan (1994), **Religious Pluralism In Christian And Islamic Philosophy**- the Thought of John Hick and Sayyed Hossein Naser, RoutledgeCurzon, London.

المبحث الرابع
مسوّغات فلسفة التعددية الدينية والاعتراضات الموجهة إليها

يغلب علىٰ هذا المبحث طابع التحليل والاستنتاج، للوصول إلىٰ إقامة تسويغ فكري مكتمل لفلسفة التعددية الدينية، وذلك بالرجوع إلىٰ بعض المصادر الأصلية لمؤسسي النظريات المتعلقة بالتعددية الدينية، سواء في الجانب السياسي أو التاريخي أو الفلسفي، مستعيناً بالبحوث التي تحدثت عن التعددية الدينية.

وقد عُنيت باستنباط هذه الأفكار وربطها بموضوع الدراسة، وإقامة اعتراضات عليها لم تسلم منها دعاوىٰ التسويغ، محاولاً بذلك المجادلة في تلك المسوغات المذكورة، وعدم صلاحيتها لإقامة فلسفة التعددية الدينية.

وسوف تظهر فائدة هذا المبحث بصورة كبيرة في الفصول المقبلة من الدراسة، إذ هي ستتولىٰ إظهار الموقف القرآني من فلسفة التعددية الدينية ممثلة في آراء فلاسفتها في كبريات مسائل العقائد الدينية.

وقد جعلت هذا المبحث علىٰ ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول:** دعوىٰ التسويغ الاجتماعي والواقعي.
- **المطلب الثاني:** دعاوىٰ التسويغ السياسي.
- **المطلب الثالث:** دعاوىٰ التسويغ الفلسفي والمعرفي.

المطلب الأول
دعاوى التسويغ الاجتماعي والواقعي

الدعوىٰ الأولىٰ: ضرورة العقد الاجتماعي

يقصد بمصطلح العقد الاجتماعي نظرية خاصة في كيفية عقد الاتفاق بين السلطة والشعب وأفراد المجتمع عموماً، وشاعت بين الباحثين نظريات ثلاث في مجال العقد الاجتماعي، نظرية توماس هوبز، وجون لوك (John Locke)، وجان جاك روسو، وعلىٰ الرغم مما بينهم من اختلاف فهم ينطلقون من أساس واحد، وهو طلب أعلىٰ مستويات الحرية المدنية للفرد في داخل المجتمع، وإنما يختلفون في كيفية تحصيل هذا المطلوب فقط.

جاء في المعجم الفلسفي في شرح هذا المصطلح أنه «اتفاق افتراضي بين أفراد المجتمع يوجب علىٰ كل منهم وهو في الحالة الطبيعية أن يعهد في شخصه وفي كل ما لديه من قدرات إلىٰ الإرادة العامة التي تنتظم بها حياة الكل»[1]، وتكمن معادلة العقد الاجتماعي في القول: «يضع كل منا شخصه وكامل قدرته علىٰ أساس الشراكة في تصرف القيادة العليا للإرادة العامة، ونحن نستقبل كجسم واحد كلَّ عضو بصفته جزءا لا يتجزأ من الكل»[2].

وإنما حكم كثير من الفلاسفة بضرورية هذا العقد، لأنّ المجتمع لا يتطور ولا يحصل له الخير إلا إذا نظمت الإرادات الفردية نوع تنظيم في ظل عقد اجتماعي وإرادة عامة، وحاصل العقد الاجتماعي مجموعة من التشريعات العامة التي تنسب إلىٰ المجموع لا إلىٰ فرد بعينه أو طائفة مخصوصة.

---

(١) صليبا، المعجم الفلسفي: ج٢، ص٨٢.

(٢) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: ص٢٢٤.

لكن لا بدّ من السؤال هنا: ما هو أساس التشريع في نظرية العقد الاجتماعي، وأين يقع الدين منها؟

يجيب روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) عن هذا السؤال، فيقول في كتابه «العقد الاجتماعي» (١٧٦٢م): «إذا بحث عن الشيء الذي يقوم عليه أعظم خير للجميع، والذي يجب أن يكون غاية كل طريق اشتراعي، وجد أنه يردّ إلىٰ أمرين أصليين: **الحرية، والمساواة**»[١]، ومن هذين المفهومين تنبع مفاهيم أخرىٰ سياسية واقتصادية، طورها من بعد ذلك فلاسفة السياسية والاقتصاد في النظم الديمقراطية والرأسمالية في نموذج الدول الرأسمالية، وفي نظم البلوريتاريا الاشتراكية في نموذج الدول الشيوعية.

وينبه روسو إلىٰ أن نظرية العقد الاجتماعي ليس من الضروري أن تعدم كل خصوصية طبيعية للمجتمع، بما في ذلك الخصوصية الدينية، يقول: «بيد أن هذه الأغراض العامة لكل نظام صالح يجب أن تعدّل في كل بلد علىٰ حسب الوضع المحلي وطبع السكان، ويجب بناء علىٰ هذه العوامل أن يعطىٰ كل بلد طريقة نظام خاصة تكون أصلح ما يكون»[٢].

وهنا نلحظ أن الدين ليس بالضرورة أن يعدم عند هؤلاء الفلاسفة، ولكن بالضرورة هو ليس حاكماً، وليس ضرورياً في المجتمع، بل يأخذ مكانته بحسب طبيعة المجتمع.

وإذا عرفنا أنّ الديانات الحالية (الإسلام والمسيحية واليهودية)[٣] تشتمل علىٰ ثوابت دينية لا يمكن مخالفتها -وهذه مسلمة متفق عليها بين الديانات- إذ إنّ

---

(١) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**: ص٩٤.

(٢) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**: ص٩٥.

(٣) دأبت في هذا الفصل من الدراسة علىٰ إطلاق لفظ الديانة، لا الدين، فإن الاختلاف قائم في اعتبار هذه المنظومات أدياناً، لكنها ديانات علىٰ كل حال، والفرق بين الدين والديانة، أن الدين اسم دال علىٰ التعاليم والأحكام، والديانة هي دينونة الشخص بشيء ما، فالملحوظ في الديانة الشخص لا نفس الأحكام، ولذلك يقول الفقهاء: يلزمه كذا ديانة لا قضاء، ويقولون في الرجل التقي: ذو ديانة.

تلك الثوابت أصل معتبر في التشريعات المختلفة، نستنتج من ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي التي ترىٰ الحرية والمساواة أصلين في التشريع تستبعد الدين كمكوّن ضروري للمجتمع، وترهن الاعتقاد الديني بالموافقة العامة أو الإرادة العامة، لأنها هي الفاعلة في العقد الاجتماعي.

إذن؛ يمكن القول إنّ التعدديين إن آمنوا بضرورية العقد الاجتماعي لا يمكن أن يؤمنوا بالدين بالمفهوم التقليدي الذي يكون أساساً محدّداً مفاهيم الحرية والمساواة في نفسها.

وخلاصة التسويغ الذي يقرّره التعدّديون في هذا الباب، أن الدين يحدّ من سلطة التشريع المعتمدة علىٰ الحرية والمساواة، وما كان شأنه ذلك فلا يصلح أن يكوناً أساساً في النظام، ولا بد من معالجته ليتفق ومنظومة العقد الاجتماعي الضرورية، وتكمن المعالجة في اختراع معنىٰ للدين والاعتقاد الديني لا ينافي هذين المفهومين، بمعنىٰ إدخالهما في مفهوم الدين نفسه، فيصير الدين فكرة تتضمن الحرية والمساواة، وهذه هي خلاصة «فلسفة التعددية الدينية».

وقد مرّ طرف من هذه الفكرة بعينها في نموذج جون هيك الذي حاول تأويل مفهوم الدين.

اعتراضات موجّهة علىٰ دعوىٰ ضرورة العقد الاجتماعي[1]

الاعتراض الأول: بطلان مسلمة «تنحية الدين كأساس في العقد الاجتماعي»

انطلق مؤسسو نظرية العقد الاجتماعي من مسلمة تقول بضرورة تنظيم المجتمع بناء علىٰ إرادة عامة تتزن معها مصالح الكل، للتوصل إلىٰ خير الكل، وهذه المسلمة في ذاتها قد تكون صحيحة، لكنهم أضافوا إلىٰ ذلك أن الدين لا يمكن أن يكون مؤسساً للعقد الاجتماعي.

---

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٥٢-٥٤. وانظر: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٢، ١٣.

والإشكال هنا: لم لا يكون الدّين هو المؤسّس للإرادة العامة، إذ ما من ضرورة في التنافي بين الدين والعقد الاجتماعي، وأقصد بالدين هنا ما مرَّ توضيح مفهومه سابقاً، لا ما يشكل تأويلاً للدين يتجاوز الدين نفسه، أو ما يعدّ تسلطاً تمارسه مؤسسات دينية ما.

نرىٰ أنّ تنحية الدين عن العقد الاجتماعي تسويغ قائم علىٰ أمرين:

١- استحضار الممارسات الكنسية الظالمة التي كانت قائمة في أوروبا.

٢- عدم وجود اعتراف فلسفي بالدين نفسه كقيمة حقيقية أو معرفية عند فلاسفة الأوربيين واضعي نظرية العقد الاجتماعي، فمن ثم لا يمكن القبول به كمؤسس في العقد الاجتماعي.

ولا شكَّ أن كلا من الأمرين المذكورين لا يصلحان للتسويغ الفلسفي، لفقد صفتين:

الأولىٰ: العموم؛ فالممارسات الكنسية تعود بالبطلان علىٰ الممارسين خصوصاً، لا علىٰ الدين نفسه، أو تعود علىٰ ذلك الدين المعين خصوصاً، لا علىٰ كل الأديان عموماً.

الثانية: الحقية؛ فإن عدم الاعتراف الفلسفي بالدّين ليس ناشئاً عن أدلة صحيحة ولا كافية، وإنما هو مجرد استبعاد تحكّمي، مسوّغ عندهم بعدِّ الدين من جملة الميتافيزيقا وما وراء الطبيعة.

ونخلص من هذا إلىٰ أن مسلمة تنحية الدين كمؤسس للعقد الاجتماعي باطلة.

الاعتراض الثاني: بطلان مسلمة «تأسيس العقد الاجتماعي علىٰ الحرية والمساواة»

اقترح مؤسّسو نظرية العقد الاجتماعي أن يكون كل طريق للتشريع والقانون في العقد محكوماً بمفهومي الحرية والمساواة.

والذي ندعيه أن التأسيس علىٰ الحرية والمساواة ناقض لهما جميعاً، ووجه ذلك أن هذين المفهومين نسبيان بصورة كبيرة، وهذا ظاهر، ولا وجه لتحديد المعاني النسبية إلا بالرجوع إلىٰ أمور أخرىٰ، ولذلك نجدهم يعالجون هذه النسبية بفكرة الإرادة العامة (تخلي الفرد عن حرّيته ومكانته للصّالح العام)، وهذا تناقض بيّن، إذ صار شرط الحرية مقروناً بعدم الحرية، فهذا نقض للحرية، ومؤدّىٰ هذا الشرط راجع إلىٰ نوع من تسلّط البعض باسم الإرادة العامة، وهو انتقاض لمفهوم المساواة، إذ صار البعض مشرعاً، والبعض غفلاً من التشريع. وهذا النسق من الجدل حول هذه المفاهيم قد يطول، لكن حاصل ما فيه يرجع إلىٰ هذه المناقشات المفهومية الجوهرية.

الاعتراض الثالث: بطلان مسلمة «خلو الدين عن الحرية والمساواة»

يظهر أن مسوغي التعددية الدينية بضرورة العقد الاجتماعي يقولون بخلو الدين عن الحرية والمساواة، بحيث يصورونه كائناً تسلطياً غير قابل لإعطاء الحقوق أو تحمل الواجبات.

أقول: لو تنزلنا إلىٰ القول بضرورة الحرية والمساواة في نظام العقد الاجتماعي، بالرغم من الاعتراض السابق في المفهوم نفسه، فلا نسلم أنّ النظام الديني في مفهومه الأصلي يناقض حرية المرء أو مساواته بغيره فيما تجوز فيه مقولة الحرية والمساواة أصلاً، إذ إن الدين وضع إلهي خارج عن جملة البشر أصلاً، فلا يحتمل فيه المحاباة وعدم المساواة، ولا يحتمل فيه تسلط أحد علىٰ آخر بدون وجه حقّ، وإن سلبت الحرية في تعليمات الدين في نظر هؤلاء الفلاسفة فهي مسلوبة عن الكلّ.

الدعوىٰ الثانية: التعددية الدينية أمر واقع مشاهد في العالم «الضرورة الواقعية»

أحد منطلقات المنظرين للتعددية الدينية -ومن أبرزهم جون هيك- يقوم علىٰ

فرض أن أي فلسفة دينية أو لاهوتية ينبغي أن تجمع بين جنباتها الاختلافات الواقعة بين الأديان الموجودة في العالم، وأن تستجيب لمتطلباتها[1].

وبناء علىٰ هذا المنطلق؛ فإنّ التعددية المشاهدة في المجتمعات تعدّ شرطاً مسبقاً لأي منظومة معرفية أو دينية، فالتعدّدية محدّد وضابط وشرط، ومن ثمّ كان القول بفلسفة التعددية الدينية هو النمط الصحيح الذي يستجيب لهذا المسوغ الشرطي[2].

وبصورة أكثر تحديداً؛ فإنَّ جون هيك يدعي أنّ التعددية الدينية هي الدين الأصلي، ثم تفرّعت عنه الأديان التي هي مجرد طرق موصلة إلىٰ الحقّ، وهي بالتالي أديان فرعية، لا يستوجب التحقق بأحدها ضرورة ما، بل التحقق بها ينبغي أن يكون في ضمن التحقق بالدين الأصليّ الكليّ، الذي هو روح «فلسفة التعددية الدينية».

اعتراضات علىٰ دعوىٰ الضّرورة الواقعية

الاعتراض الأول: عدم القدرة علىٰ تعرّف منشأ التعدّد الديني في أديان العالم

لاحظ بعض المحللين لفكر جون هيك أن تسويغ التعددية الدينية بما نشاهده في العالم من الأديان المختلفة يوقعنا في إشكال معرفي، وهو عدم القدرة علىٰ تعرف منشأ التعدد الواقع في العالم، بحيث يصير هذا التسويغ نوعاً من الاستسلام للغيبيات والميتافيزيقا التي لا تخضع للتقييم ولا الحكم، وهو أمر غير مقبول حتىٰ عند التعدديين أنفسهم.

---

(١) انظر وجوه الاختلافات الأصلية بين عدد من الأديان وإرجاعها إلىٰ عقائد ثلاث إجمالية، تتلخص في عقيدة الألوهية، وعقيدة الاصطفاء، وعقيدة الخلاص: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٢٠-٣٠.

(٢) انظر فكرة الشرطية المسبقة للتعددية: قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٣٣-١٣٤.

من هذه النقطة بالذات، نقطة البحث في حقيقة الدين الكلي الذي تتموضع فيه كل الأديان، يبدأ بحث تاريخي محموم تتناوشه تحليلات نفسية واجتماعية، وتقسيمات لا أصل لها، وظنون غير مثبتة بأدلة، ومحاولات يائسة في محاولة اكتشاف تشابه جوهري بين بعض الأديان في ظل تخبط في تعريف الدين نفسه، وتعليل الاختلاف الواقع بين بعضها والبعض الآخر، وغير ذلك مما لا يمكن أن تقوم عليه قائمة لهذا المسوّغ.

ومع ذلك؛ يحسن أن نستعرض بعض المقولات التي تساق لإعطاء هذه الدعوىٰ صبغة المشروعية.

ينصّ جون هيك علىٰ مبدأين: فطرية التدين، وفكرة العصر المحوري التي تقسم الأديان إلىٰ نوعين؛ الأول: أديان ما قبل العصر المحوري، والثاني: أديان ما بعد العصر المحوري.

أما **النوع الأول** فهو الذي تغلب عليه الأساطير، ويسيطر فيه البعد الغيبي والماورائي، ويغيب فيه الوعي الفردي، وأما **النوع الثاني** فهو الذي يبدأ فيه تشكل الوعي الفردي داخل الجماعة، والتوجه العقلي المستقل من الفرد، وتنمو فيه القدرة الإنسانية علىٰ الاختيار والانفتاح علىٰ الظاهرة الدينية، وصولاً إلىٰ «فلسفة التعددية الدينية»[1].

وهذه الأحكام والتعليلات كلّها لا تقوم علىٰ أساس علميّ، وإنما هي مجرد تخمينات تدعم بها دعاوىٰ التعددية فقط، ويخالفها الواقع نفسه.

إذن؛ يمكن تلخيص الاعتراض هنا بأنّ دعوىٰ الضرورة الواقعية تحمل تناقضاً داخلياً، وهو: التوصل إلىٰ نتيجة تناقض مقدّماتها، ألا ترىٰ أنهم أخذوا التعدّد مسلمة ثم بنوا عليها ما يبطل التعدد نفسه المسلَّم أولاً.

---

(١) انظر تحليل هذين المبدأين في فكر جون هيك: قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٣٤-١٤٦.

وتوضيح ذلك أن الأديان الكبرىٰ المتأخرة -كالمسيحية والإسلام واليهودية مثلاً- يشترك فيها الوعي الجمعي والوعي الفردي معاً، وهذا يبطل مبدأ العصر المحوري، وأيضاً كل من هذه الأديان تدّعي الحقيّة المطلقة، وتحصر الخلاص أو النجاة في الإيمان بواحدة منها خصوصاً، فكيف يستنبط بعد ذلك أن الدين الكلي يختصّ بوعي فردي، وأنه لا يتضمن فكراً حصرياً، ولذا فإن علىٰ التعدديين أن يبطلوا كل ديانة تدعي الحصر، كهذه الأديان، وهو مستحيل طبعاً، لكنهم اختاروا القول بأن الدعاوىٰ الحصرية باطلة في نفسها دون الأديان التي تقررها، وهذا يرجع إلىٰ إبطال الدين نفسه.

إنّ هذا الاعتراض الذي ذكرته فوق أنه يبطل دعوىٰ واقعية التعدد الدينيّ في العالم كمسوّغ للتعددية، يبين لنا بجلاء ووضوح حقيقة تناقض التعدديين في نظرتهم للأديان، ويكشف عن ما يلزمهم من عدم الاعتراف بها، ولذلك نبّه بعض مؤيديها أنها «فضيحة»[1].

الاعتراض الثاني: تعارض الحقائق في أديان العالم

من البديهيّ أن يتنبّه الباحث إلىٰ أن تسويغ فلسفة التعددية الدينية بالتعدد الواقع في أديان العالم لا يقوم علىٰ ساق، لأن التعدد الواقع هو تعدد تناقض، فكيف يفسر التناقض بما يؤدي في آخر الأمر إلىٰ نوع من الوحدة والاتحاد، أليس هذا ضرباً من المحال؟ يقول برتراند رسل في التعبير عن هذا التناقض المستقر واستحالة التوفيق بشأنه: «لما كانت الأديان الكبرىٰ لا تتفق فيما بينها، فإنه من المنطقي أن لا يكون أكثر من دين واحد علىٰ حق»[2].

لقد التفت وجيه قانصو في تحليله لنموذج هيك المعرفي إلىٰ هذه الغلطة، ونبه إلىٰ أن «التعارض المستقر بين الحقائق المدعاة بين الأديان، يهدِّد بنسف نموذج هيك

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣٨.

(٢) نقلًا عن: قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٠٤.

المعرفي من أساسه»[1]، لكن هيك يجيب عن هذا الاعتراض بأن التناقضات الموجودة بين الأديان يمكن حلها بالتأمل في منشأ تلك التناقضات تاريخيًا وعقليًا[2]، وليس هنا محل الخوض في الحلول التفصيلية لجون هيك، لكنها في الحقيقة راجعة إلىٰ إعادة تفسير مفهوم الدين بنحو يتماهىٰ مع ما يسميه بالتجربة الدينية التي مرّ الكلام عليها في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(١) قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٠٥.

(٢) انظر مقاربات هيك ومحاولاته في حل التعارض الموجود بين حقائق الأديان العالمية: قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٠٥-١٢٣.

المطلب الثاني
دعاوى التسويغ السياسي

الدعوىٰ الأولىٰ: ضرورة الحرية السياسية[1]

يرىٰ المنظرون للتعددية الدينية أنّ الحرية السياسية ضرورية لاستمرار الحياة السليمة بعيداً عن الصراع الديني والطائفي الذي ضاقت به جنبات أوروبا المسيحية، ومع ذلك يرون الدين ضرورة طبيعية للناس، لا يمكن دفعها بالكلية عن المجتمعات، فحكموا بالتوفيق بين الضرورتين؛ الالتزام الديني من جهة والحرية السياسية من جهة.

وكان التوفيق بين الضرورتين علىٰ حساب الدين، بحيث جعلت كل الأديان متساوية من جهة ذواتها، وإن كانت مختلفة من جهة المتدينين أنفسهم، ولا يمكن تمثيل ذلك التساوي والاختلاف بصورة غير متناقضة إلا بإحداث فرضية أو فكرة تضم هذه الأديان المختلفة، وهي «فلسفة التعددية الدينية».

لكن من الضروري أن نسأل: ما مقدار فاعلية الحرية السياسية؟ لنعرف مدىٰ تأثر المنظومة الدينية بهذا الفاعل.

إنّ السياسيين والتعدديين المنساقين بالأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية تجاوزوا الدين بصورة كبيرة في تقرير معنىٰ الحرية السياسية، والكلام هنا ليس عن تقييمات سياسية أو دينية لحدود الحرية، ولا عن نقاشات فلسفية في المسألة، بل عن حرية سياسية تخضع الدين بالكامل؛ تصوراتٍ واعتقاداتٍ وتصرفاتٍ -حتىٰ علىٰ مستوىٰ الملكية المؤسسية لجهة دينية ما- للهيمنة الحكومية والقانونية

(١) انظر بعض النقاشات حول هذه الدعوىٰ والاعتراضات عليها: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣٥-٣٦.

الحاكمة علىٰ كل شيء في المجتمع حتىٰ دينه، يقول الأسقف أوكسنام في مقالة له عام (١٩٤٧م): «الحرية الدينية هي مسألة سياسية تنظيمية حكومية، وتستطيع أن تمس قضايا متنوعة، مثل متطلبات المواطنة والقيود المفروضة علىٰ استخدام الأرض»[١].

نعم؛ يمكن فرض قوانين معينة لتنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع، لكن أرىٰ أنه لا يجوز تغيير الثوابت الدينية في سبيل ذلك، هذا إذا أردنا أن نقيم نظاماً يلتزم بالدين كأساس للدولة والمجتمع، أما في الدول العلمانية فليس من بأس في تنحية الدين عن إطار الحياة السياسية.

اعتراضات موجهة علىٰ دعوىٰ ضرورة الحرية السياسية[٢]

الاعتراض الأول: تضمن الدعوىٰ إبطال ثوابت الأديان

منطق الدعوىٰ يفرض علىٰ مدعيها أنْ يتم إدماج الأديان جميعاً في فكرة التعددية الدينية، وهذا يعني بالضرورة اشتراط أخذ القطعيات الدينية في أي دين مأخذ الثوابت الآبية للتأويل والتلاعب، لكن هل تلتزم هذه الفلسفة الجديدة هذا الشرط؟

من الواضح البين أن النمط الفلسفي للتعددية يحذف بعض الثوابت المهمة في الأديان عموماً، وعلىٰ رأسها الدين الإسلامي، وأهم ثابت تشترك فيه الأديان كلها، دعوىٰ الأحقية والأفضلية، وإنما جعلت علىٰ رأسها الدين الإسلامي، لأنه بحسب ثوابته التامة دين ناسخ لجميع الأديان، وهو ضروري الاتباع، ولا مفرّ من اتباعه بحسب معتقداته المستقرة، بل يمكن أن يقال إن الأديان في أصل مفهومها أنظمة كلية تشتمل علىٰ جميع مناحي الحياة العلمية والعملية والخلقية، سياسية كانت أو اجتماعية أو فكرية، لقد اعتبر اللاهوتي المسيحي التعددي وليم هوكنج «التعددية

(١) جيل، أنطوني، **الأصول السياسية للحرية الدينية**: ص٣١.

(٢) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣٥-٣٨.

الدينية» فضيحة[1]، إذ لا يمكن على حد تعبيره أن يستوي الدين الذي جاء الرب المسيح لإقامته بنفسه مع أديان أخرى لا ترقى إليه، لقد كان هذا التصريح إثر صدمة بنتائج التعددية نفسها.

ومن هنا نعرف أهمّ الأصول الإسلامية التي تتركز عليها اعتراضات التعدديين، فلا يمكن لهم القبول بأصل النسخ مثلاً، أو الأحقية المطلقة لهذا الدّين، وغيرها من الأصول المعارضة لدعوى الحرية السياسية التي تتضمن إذابة بعض القطعيات الدينية.

إذن؛ هذا الاعتراض يفضي بنا إلى عدم قبول دعوى ضرورة الحرية السياسية، لأنها تستلزم إبطال ثوابت قطعية، وما كان مستلزماً لإبطال الثابت فهو باطل.

الاعتراض الثاني: نسبية مفهوم الحرية السياسية[2]

مفهوم الحرية السياسية في أصله جدليّ نسبيّ، ولا يسلم أنْ يكون عاملاً متدخلاً في إنشاء كيانات أو أفكار منازعة للأديان، وهو مفهوم ليس له رتبة المطلق، بخلاف الثابت الديني، فإنّ له في الأصل حكم الإطلاق، إذ إنّ المقولات الدينية واضحة يراد بها أمور ثابتة ثبوت المطلق، وقد أشار البعض إلى أن الديمقراطية والمصلحة السياسية والليبرالية -وهذه المفاهيم هي التي تشكل ما نريده بالحرية السياسية- تخضع أساساً للمناقشة والمنافسة.

إذن؛ يعترض على هذه الدعوى بأنها تجعل من مفهوم الحرية السياسية حاكماً على الأديان، مؤولة لثوابتها، وهو غير صالح لذلك، ولا له تلك الرتبة في الثبوت، فمن ثمّ لا نسلم دعوى الحرية السياسية أصلاً.

---

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣٨.

(٢) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣٦.

الاعتراض الثالث: بطلان التلازم بين الحرية السياسية وفلسفة التعددية الدينية

لو سلمنا ضرورة الحرّية السياسية جدلاً وتنزلاً، فهل نسلم أن تمامية الحرية السياسية متوقفة علىٰ فلسفة التعددية الدينية؟

الجواب عن هذا السؤال يستدعي بيان ضابط الحرية السياسية أولاً، وبيان مكانة القطعيات الدينية هل هي سابقة علىٰ الحرية السياسية أم متأخرة عنها؟

لا شكّ أن القطعيات الدينية ثابتة، ثم تتلوها المتغيرات السياسية والحريات المتعلقة بها، والأمر عند التعدديين علىٰ خلاف ذلك، فإن التعددية السياسية هي المقدمة، لالتزامهم بشروط فكرية سابقة علىٰ الدين نفسه، متمثلة في الحداثة والنسبية وغيرها من الأصول التي سنفيض فيها في المبحث الرابع.

إذن؛ نحن لا نسلم بالتعارض المزعوم بين الثوابت الدينية من جهة، والحريات السياسية من جهة أخرىٰ إذا تأسست علىٰ معنىٰ صحيح، فلا استلزام بينهما، بل بإمكان الجميع تقييد الحريات السياسية بما يضمن عدم التعدّي علىٰ الأديان، خصوصاً في ظلّ جدلية مفهوم الحرية، وعدم وجود مفهوم مطلق لها.

بل نقول: إن الحرية السياسية قد توجد في مجتمع لا تعددي أصلاً، وهذا وإن كان صعباً غالباً، لكن صعوبته ليست ناشئة عن صعوبة اجتماع الحرية السياسية مع حصرية الدين، بل ناشئ عن صعوبة تحقق الحرية السياسية نفسها في المجتمعات، لكثرة رغبات السيطرة السياسية من الفاعلين السياسيين.

الدعوىٰ الثانية: الضرورة النفعية[1]

يتضمَّن التّسويغ التعدّدي نظرية فلاسفة المنفعة، فالإنسان في النظرة الفلسفية التعددية هو «الفرد السّاعي لمنفعته الخاصة، المكبر لنفعه لأقصىٰ

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٥٥ وما بعدها.

حدّ»[1]، وهذا القيد من أهم القيود في تحقيق الحرية السياسية، ولذلك عدّته دعوىٰ مستقلة من دعاوىٰ التسويغ التعددي.

إن تحقيق المنفعة الشخصية إلىٰ أقصىٰ حدّ، علىٰ مذهب الفيسلوف الأمريكي البراجماتي وليم جيمس من المحدّدات التي يجب مراعاتها في التقنين الحكومي بأشكاله كافّة، وطبق هذا المحدّد في المجال الدينيّ، حيث لا يجوز للاعتقاد الدينيّ أن يحدّد المنفعة الشخصية التي يبتغيها الإنسان، ومن ثمّ كان لا بدّ من البديهية القائلة: «التفضيلات الدينية في المجتمع تعددية»[2].

لكن هل يمكن فصل التوجّهات الدّينية في المجتمع عن الأفراد المتدينين حتّىٰ يتمّ تطبيق المذهب النفعيّ علىٰ طريقة التعدّديين؟ من البديهي أن هذا غير ممكن، فإنّ المجتمع بمكونه الفرديّ متديّن بطبعه، كما يقرّ بذلك دعاة التعدّدية، فكان الحلّ للتوفيق بين هذين المتعارضين، أقصد الدين والمنفعة القصوىٰ، أن تتاح الفرصة للمتدينين جميعاً في الممارسات الدينية مع عدم تفضيل دين علىٰ دين أو مصلحة دينية علىٰ أخرىٰ، كل ذلك لأجل المصلحة الفردية في مظهرها البراجماتيّ.

ومن هنا نعلم أنّ الحكومات المدنيّة والديمقراطية لا تفضل الأديان الكبرىٰ علىٰ غيرها لنفسها، بل بحسب ما يحتاجه التنظيم الحكومي والهيمنة السياسية فقط، إذ إنّ الافتراض الشائع والمطبق فعلياً ينصّ علىٰ أن السياسيين سيسعون «للحصول علىٰ الانقياد الأيديولوجي من السكان حين يكون ذلك ممكنا»[3]، وذلك من خلال تفضيل الدين الأكثر غلبة من حيث العدد أو النفوذ، والدين الذي يليه في الغلبة وهكذا، لذلك نلحظ ظهور المرشحين في الانتخابات بالمظهر التعدّدي غالباً، ثم يزول ذلك بعد الفترة الانتخابية.

---

(١) جيل، أنطوني، **الأصول السياسية للحرية الدينية**: ص٤٨.

(٢) جيل، أنطوني، **الأصول السياسية للحرية الدينية**: ص٣٤١.

(٣) جيل، أنطوني، **الأصول السياسية للحرية الدينية**: ص٣٤٢.

اعتراضات موجَّهة علىٰ دعوىٰ الضرورة النفعيَّة

يرد علىٰ دعوىٰ المنفعة ما ورد سابقاً علىٰ دعوىٰ الحرية السياسية، إذ إن قيمة المنفعة نسبية أيضاً، وتتنازعها مشارب وتوجهات كثيرة، ومعنىٰ ذلك أن النفع الأقصىٰ لشخص في المجتمع هو انتقاص من منفعة شخص آخر، فلا يمكن تطبيق معيار المنفعة بصورة مطلقة، بل بحسب توازن القوىٰ بين الأشخاص أو الأحزاب أو الطوائف في المجتمع الواحد.

ينبغي أن نلحظ هنا أن مسوّغ المنفعة ليس مطلقاً، ولا شاملاً، ولا عاماً، وأنّ أصحابه لم يزعموا ذلك أصلاً، بل حاولوا في أحسن الظروف المحافظة علىٰ «منفعة ما» للأشخاص الذين يقبعون في قاعدة الهرم، للمحافظة علىٰ نوع من التوازن السياسي فقط، لكنّ مثل هذا التسويغ يفتقد لمعيار «العموم» المطلوب في الدعاوىٰ الفكرية، فلا يصلح أن يكون مسوغاً لمطلبٍ مثل هذا المطلب.

المطلب الثالث
دعاوى التسويغ الفلسفي والمعرفي

أولاً: دعاوىٰ التسويغ الفلسفي

الدعوىٰ الأولىٰ: ضرورة مراجعة الكرستولوجيا المسيحية

«الكرستولوجيا» (Christology)[1] هي مجال معرفي لاهوتي يرتبط بالعقائد المسيحية حول السيد المسيح عليه السلام، وصارت الكرستولوجيا علماً يبحث في تعليل وتأويل شخصية المسيح وأفعاله وطبيعته وفرادته وقضايا متعددة، كالخلاص والإيمان والخير والشر والتجسد والفداء.

وقد نشأ هذا المجال مع كثرة التأويلات للأحداث المسيحية والعقائد المتعلقة به، خصوصاً ما يتعلق بالطبيعة الإنسانية والإلهية المتحدة للسيد المسيح عليه السلام التي أقرتها المجامع المسيحية التاريخية (نيقية ٣٢٥م، خلقيدونية ٤٥١م).

لقد خاض جون هيك مجال مراجعة الكرستولوجيا، يقول: «لم أكن حينها بعيداً عن الموقف اللاهوتي المحافظ الذي ابتدأت به حياتي المسيحية، إلا أن الافتراق بدأ يظهر في العام ١٩٦١م، عندما كنت أستاذاً في جامعة برينستن للدراسة اللاهوتية، حيث تساءلت حينها عما إذا كان الإيمان بالتجسد يتطلب منا الاعتقاد بحرفية القصة التاريخية عن الولادة العذرية للمسيح»[2]، ويعيد جون هيك أسباب هذه المراجعة إلىٰ «التأثير الذي تركته أعمال اللاهوتيين الجدد في تفسير وقراءة العهد الجديد،

---

(١) (Christology) لفظ مستعمل في اللاهوت المسيحي بشكل خاص، انظر:
http://www.merriam-webster.eom/dietionary/Christology

وانظر: وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٥٣.

(٢) وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٢٤.

ونتيجة جهدي الخاص في فهم الإنجيل بنحو منطقي وحداثوي يناسب عقلية الإنسان في القرن العشرين، بالإضافة إلىٰ أن الوعي بحضور الله في حياتنا يلح علينا بشدة أن نكون مبدعين وداعمين للحياة»[1].

ومن المؤكد أن مراجعة الكريستولوجيا يرجع إلىٰ شيوع الأفكار الحداثية والتنويرية التي لا تقبل الأحداث غير القابلة للتعليل العلمي والمنطقي، حسب وجهة النظر الحداثية، لقد «توقفت المسيحية منذ عصر التنوير في القرن السابع عشر عن أن تكون السلطة الروحية والمرجعية الفكرية العليا للمجتمع المسيحي الغربي...، وهو ما جعل الكرستولوجيا التقليدية عرضة لنقد جدي عند الغربيين»[2].

لكن ما العلاقة بين مراجعة الكرستولوجيا المسيحية وفلسفة التعددية الدينية؟ تكمن العلاقة في طبيعة الاعتقادات المسيحية التي تشترط الاعتقاد بها والإيمان بمضمونها لتحقيق الخلاص والنجاة، بوصف المسيح مخلصاً للبشر، ومن لم يؤمن به علىٰ شرط تلك الاعتقادات فلا خلاص له ولا نجاة، وبوصف تلك الاعتقادات هي المعبرة عن «الله» تعبيراً حقيقياً، يقول إميل برونر: «فقط في مكان واحد، في حادثة واحدة، أظهر الله نفسه كاملاً وحقاً وأصبح إنساناً أو بشراً»[3].

لقد ناقش جون هيك هذه الادعاءات التي تزعم تفوق المسيحية، بل وصفها بأنها لا تعدو أن تكون إمبريالية غربية وغطاء دينياً، لقد رفض جون هيك هذه

---

(١) وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٢٦-٢٧.

(٢) وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٥٥.

(٣) نقلًا عن وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٥٤. وراجع في معنىٰ المعنىٰ الجوهري المشترك بين الأديان: فودة، سعيد عبداللطيف، لقاء جمادىٰ الأولىٰ في التعددية الدينية، منشور علىٰ موقع اليوتيوب:

https://www.youtube.com/watch?v=KwetodXI0Cc

الادعاءات، واعتبرها خاصة، وغير ممكنة القبول إلا «علىٰ أساس الدليل التاريخي والدليل العقلي»[1].

وهذا هو ما يشكل المنطلق في الاتجاه التعددي الديني، إذ زعم التعدديون الغربيون أن منظومات الأديان تحتوي عنصرين؛ العنصر الأول مشترك بين جميع الأديان، وهو الإله ومبادئ الخير المشتركة، والعنصر الثاني خصوصيات كل دين علىٰ حدة، فللمسيحية خصوصيات، وللإسلام خصوصيات، ولليهودية خصوصيات، وهذه الخصوصيات لا تشكل جوهر الدين الحق، بل تعبر عن أصحاب تلك الأديان فقط، وتعدّ جميعاً طرقاً للوصول إلىٰ الله، ولا حصرية لواحدة من هذه الطّرق بعينها[2].

إذن؛ عدم الحقية والاختلال المنهجي والاستدلالي في الكرستولوجيا المسيحية تؤدي إلىٰ تحليل المسيحية إلىٰ عناصر روحية مقبولة مشتركة مع الأديان الأخرىٰ، لتشكل هذه العناصر نمطاً واحداً مقبولاً، وهو روح الأديان، وهو لب فلسفة التعددية الدينية.

اعتراضات علىٰ دعوىٰ ضرورة مراجعة الكرستولوجيا المسيحية

إنّ من الواجب أن نبين هنا أن نشأة فلسفة التعددية الدينية من رحم اللاهوت المسيحي وادعاءات المراجعة للعقائد المسيحية صحيحة في كثير من الأمور، لعدم وجود أدلة صحيحة علىٰ العقائد المسيحية، سواء كانت أدلة نقلية تاريخية حول ادعاء المسيح نفسه لهذه المعتقدات (الصلب والفداء والتجسد وغير ذلك)، أو عقلية حول قضية التثليث ومشكلة الخير والشر[3].

---

(١) وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٥٥.

(٢) انظر: وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٥٧.

(٣) الصعوبة العقلية في بعض العقائد المسيحية معترف بها لدىٰ التعدديين، لكن في المقابل لا يعترف بها كثير من المسيحيين التقليديين، وفي موقف أكثر تساهلاً لدىٰ بعض المسيحيين الانحصاريين، =

ومن الملحوظ أن أصحابها قاموا بفعلين:

- الأول: نقد المعتقدات المسيحية.
- الثاني: تعميم النقد علىٰ الأديان الأخرىٰ.

ونلحظ أنّ الفعل الثاني وهو تعميم النقد حاصل من غير دراسة حقيقية، بل بواسطة تعميم كلي مغلوط فقط، كأنهم قالوا بالقياس الآتي: كل اعتقاد ديني فهو كالكرستولوجيا المسيحية، والكرستولوجيا المسيحية غير ثابتة، ينتج: كل اعتقاد ديني فهو غير ثابت، ولا شك أن هذه مغالطة، وما كان مغالطة فهو باطل.

بل ندعي فرقاً جوهرياً في الاعتقادات الدينية بين جملة كبيرة من الأديان، بغض النظر عن موقفنا منها، فالتسوية مع وجود الفوارق باطلة، وما ينبني علىٰ التسوية أيضاً باطل، وهو فكرة فلسفة التعددية الدينية.

الدعوىٰ الثانية: مسلمة «التساوي بين ثمار الأديان»

أشار جون هيك إلىٰ دعوىٰ تساوي ثمرة الأديان، واعتبرها بعد ذلك مسلمة بنىٰ عليها كثيراً من النتائج، حيث اختصر ثمار الأديان في تحقيق نجاة الإنسان الأخروية وخلاصه من النار من خلال العمل الصالح والسلوك الحسن الذي تشتمل عليه تعاليم الأديان كلها، مع قطع النظر عن خصوصية اعتقاد ما أو إيمان معين قد يختلف فيه دين عن دين.

لقد أعاد جون هيك قراءة مصطلح «الخلاص» في الدين المسيحي مرة أخرىٰ، لينافس به المفهوم القديم الذي يعتمد علىٰ الإيمان بالاعتقادات المسيحية المشهورة

= فإنّ الصعوبة الكامنة في التعددية أكبر من الصعوبة الكامنة في بعض العقائد المسيحية التي يصعب تفسيرها. انظر: دوغلس غيفت، وغاربي فيلبس، **الانحصارية الدينية مقاربة برهانية في نقد التعددية**، (تعريب عن الإنكليزية طارق عسيلي):

http://maarefhekmiya.org/2544/

بالنحو الضيق، وكان غرضه من ذلك، أن ينزع الصبغة الحصرية عن الدين المسيحي، وأن يهدم المبدأ القائل: «لا نجاة خارج المسيحية»[1].

لقد تلخَّص المفهوم الجديد لدىٰ هيك بأنّ ثمرة «الدين» ليست هي الاعتقادات الخاصة به، التي تتفاوت في الأديان الكبرىٰ، كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية وغيرها، بل ثمرة الأديان هي ما تشترك فيه تلك الأديان، وهو الارتقاء بالأخلاق والسّلوكيات العملية في الحياة المعيشة، إنها ثمار روحية، وليست ثماراً معرفية أو علمية، ويصبح الخلاص بذلك فكرة إنسانية لا إلهية، وفكرة كونية شاملة، لا ضيقة أو خاصة بدين معين[2]، والخلاص بهذا المفهوم يتساوق مع المفهوم الفلسفي للدين بأنه وضع إنساني، كما سبق في تعريف الدين، ويتساوق مع الأصول الفلسفية للحداثة، وهي أنسنة المعاني والمفاهيم.

فمضمون هذه الدعوىٰ بعد تعميمها: أنَّ الأديان علىٰ اختلافها واختلاف مضامين الاعتقادات فيها تتساوىٰ من حيث الثمار الروحية، ويعبر عن هذه الثمرة بالتحرر أو التنور أو الخلاص أو النجاة أو الفوز، وكلها أسماء تتنوع بحسب الدين، لكنها تدل علىٰ حقيقة واحدة مشتركة بين كل الأديان.

إن قراءة جون هيك للخلاص تؤسس للتوسع في معاني القداسة والرتب الرفيعة، إنها أبعد من أن تساوي بين الأديان فقط، أو تهب النجاة لكل أتباع الأديان فقط، إنها تتجاوز ذلك، إنها تعطي القداسة لكل من يسعىٰ في تحقيق الثمار الأخلاقية والسلوكية المطلوبة للإنسان وعيشه، ولو كان رافضاً للأديان نفسها، نافياً أحقية أي اعتقاد غيبي ديني معين، سواء كان المتديّن لاهوتياً قديساً، أو سياسياً حزبياً، أو

---

(١) انظر: وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٢٧.

(٢) انظر في إعادة قراءة «فكرة الخلاص» عند هيك: وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٢٨ وما بعدها، حيث يتناول (الخلاص/ النجاة/ التحرير/ الإعتاق) في الأديان جميعاً، المسيحية واليهودية والإسلام وحتىٰ الأديان الشرقية، وجريت في ذكر هذه الألفاظ مراداً بها معنىٰ واحد، وهو تحقيق النجاة الأخروية.

عالم دين مسلم مثلاً، أو مناضلاً علمانياً أو مادياً شيوعياً، أو اقتصادياً، المحور في هذه الفكرة هي الثمرة العملية والخلقية النابعة من داخل الإنسان فقط.

ومن الملاحظ هنا -وفق تقريرات هيك علىٰ الأقل- أن الخلاص ليس مقترناً بمن يؤمن حقاً بالإله، بل يمكن أن يوهب الخلاص لمن لم يؤمن بالإله أيضاً، فنموذج الدين بحسب هذا المفهوم ينطبق علىٰ الأديان المعترفة بالإله (Theistic religions)، وينطبق علىٰ الأديان غير المعترفة بالإله (Non-Theistic religions).

إذن؛ تقوم خلاصة هذه الدعوىٰ علىٰ ثلاثة أمور:

١- النجاة مقترنة بالعمل الصالح والخلق القويم، وكل من عمل صالحاً فهو ناجٍ.

٢- شرط الدين المقبول الاقتران بالعمل الصالح والخلق القويم.

٣- الاعتقادات الدينية ليست جزءاً من مفهوم الدين.

اعتراضات علىٰ دعوىٰ التساوي بين ثمار الأديان

الاعتراض الأول: بطلان اقتران النجاة بالعمل الصالح

جمهور أهل السنة والجماعة يقرّرون أنّ النجاة الأخروية قد تتحقق في بعض الأحوال (أهل الفترة) لمن لم يؤمن بالدّين الحق، سواء آمن بدين باطل أو لم يؤمن بدين أصلاً، وتلك الأحوال فيما إذا فُقد أحد شروط التكليف، فمن لم تبلغهم الدعوة مثلاً، أو بلغتهم مشوهة لا تستقيم في أصولها، فهولاء لا يجب عليهم الإيمان، ومن ثم يكون مصيرهم النجاة في الآخرة إلحاقاً بأهل الفترة[1].

---

(١) ذكرت هنا خلاصة المسألة علىٰ قول أهل السنة والجماعة. وانظر تفصيل ذلك: عليش، **الفتوحات الوهبية علىٰ المنظومة المقرية**، مرجع سابق: ص٩٧. وأشار الغزالي إلىٰ أنّ من بلغته الدعوة مشوّهة يعذر وينجو يوم القيامة، انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، (تحقيق ودراسة سيميائية حُكة مصطفىٰ)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣: ص٣٩.

ومن هنا يمكن أن يقال بوضوح واختصار: إن اشتراط النجاة بالعمل الصالح ليس بصحيح أصلاً، لأنه يمكن أن تكون بدونه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرىٰ، فإنَّ العمل الصالح إن سلمنا كونه شرطاً وحيداً في النجاة، فقد يكون من الناجين من عمل صالحاً ولم يؤمن أصلاً، وفي هذا حكم بالإيمان علىٰ من يرفض الإيمان أصلاً، وهو تناقض وعناد ومكابرة للبديهة.

الاعتراض الثاني: بطلان حصر شروط القبول بالعمل الصالح

تقوم فكرة التعدّديين علىٰ أن الدين هو العمل الصالح، وقد يضاف إلىٰ ذلك تتمّات عند بعضهم ترجع إلىٰ نفس المفهوم التعددي، لكن هذا شرط باطل بشهادة جميع أديان العالم، فليس ثمّة دين يرضىٰ بمجرد فكرة العمل الصالح والخلق القويم، أو ما يسميه جون هيك بالاستجابة للمتعالي.

من المقطوع به أن هذه الفكرة غير مقبولة عند جميع أديان العالم، ولذلك فإن الأفكار المستحدثة -كفكرة جون هيك- تعد تأويلاً بعيداً غير قابل للقبول، فاليهودية تتمسك بمقولة «شعب الله المختار»، والمسيحية تتمسك بمقولة «لا نجاة خارج الكنيسة أو المسيحية»، وكذا عند الهندوكية والبوذية، والإسلام ينصّ علىٰ أن الدين هو الإسلام حصراً، وهكذا[1].

الاعتراض الثالث: بطلان خروج الجانب الاعتقادي عن مفهوم الدين

إذا رجعنا إلىٰ أصل الدعوىٰ، هل الأديان حقاً ذات ثمار متساوية؟

من المستحيل أن تكون ثمار الأديان متساوية إذا عرفنا أن المعتقدات الدينية الأصلية في كل دين هي من الثمار الدينية نفسها، فإن المطلوب من المتدين أن يعتقد تلك الاعتقادات ويكون التحقق بها من الثمار التي يعيش في ظلها، فيعيش المسلم مثلاً معنىٰ عقيدة وحدانية الله تعالىٰ، والمسيحي عقيدة الخلاص.. وهكذا، فلا يصح

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٢٩-٣٠.

القول بأن الثمار الدينية متساوية في الأديان، لأن الاعتقادات هي نفس الثمار وهي مختلفة جذرياً.

وفي الحقيقة؛ فإنّ هذا المسوغ التعدّدي ناشئ عن إفراغ الدين من أي اعتقاد، وإرجاعه إلىٰ نحو مما يسمّىٰ الاستجابة للمتعالي، وإرجاع مفهوم الدين إلىٰ التجربة الدينية عند الشخص نفسه، وكل ذلك مؤسّس علىٰ عدم الإيمان أصلاً بالغيبيات، ومتوافق مع فرضيات المنطقية الوضعية، فليس لعدِّ تساوي الأديان من حيث الثمار الدينية أي أساس منطقي سليم، بل إن كل الأديان تعدّ بعض العقائد الأصلية ثماراً مهمة، تتفرع عنها ثمرات أخرىٰ.

الدعوىٰ الثالثة: مسلمة «محورية الإله في الأديان»[1]

ينطلق التعدديون من مسلمة قائلة بأنّ كل الأديان التي تؤمن بالله يجب أن يكون لأتباعها حظوة الخلاص والنجاة، ولا ينبغي أن يكون اختلاف الدين فارقاً في حصول ذلك المطلب، وينقلون بعض الحكايات والأمثال في ذلك، ومنه ما جاء في بعض الكتب المقدسة عند الهندوكية: «كيفما تقرب إلي الإنسان قبلت منهم، لأني في كل الجهات، فأي طريق اختاروها فهي لي»[2].

وهذا المنطلق التعددي يرجع إلىٰ المذهب المشهور بالتأليه الطبيعي (Deism) من صنوف الإلحاد، ويسمىٰ الاتجاه اللاديني الربوبي أو الألوهي، ويتجه هذا المذهب إلىٰ أن العالم محكوم بقوانين طبيعية تغني عن الحاجة إلىٰ الأديان، و«يهدف إلىٰ تقويض أركان الدين...، وفي العصر الحديث يهدف إلىٰ تبرير الدعوىٰ الدينية، وذلك في مواجهة طاغوت الدعوات العلمانية الملحدة»[3].

---

(١) انظر: وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٥٨-١٦١. وانظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٢٨.

(٢) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٢٩، كذا جاءت العبارة.

(٣) وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص١٥٧.

ونجد مذهب التأليه الطبيعي عند كثيرين من منكري الأديان والنبوات في مراحل التاريخ حتىٰ من القدماء أو المفكرين العرب، فقد درس عبدالرحمن بدوي حالات من هذا القبيل، كابن الراوندي (ولد ٢١٠هـ)، ومحمد بن زكريا الرازي (ت٣١١هـ)، وغيرهم ممن لا يؤمن بالأنبياء، ولا بالدلائل الدالة علىٰ ثبوت النبوة في نفسها[١]، لكن هذا القول كمذهب فلسفي ظهر في إنجلترا علىٰ يد هربرت الشربري (١٥٨٣-١٦٤٨م)، ومثّله في فرنسا فولتير وجان جاك روسو، وفي إنجلترا جون لوك (John Locke)، وغيرهم، كما ظهر في روسيا أيضاً[٢]، هذا الاتجاه يمكن أن نسميه **اتجاه إنكار الأديان**، كما هو معروف في العصور السابقة.

ومن جانب آخر؛ يمكن أن نلمح اتجاهاً آخر للتعامل مع الأديان، وهو **اتجاه تعددية الأديان**، وهو الإقرار بالأديان والاعتراف بها علىٰ صورة عالمية، لا تتجاوز أصل المحورية وهو الإله، بدون التسليم الحقيقي بالأديان، وهو الاتجاه الحديث الذي يتبناه التعدديون بتأويلاتهم لمفهوم الدين وإدخال التجربة الدينية في ماهيته[٣]، وقد سبق أن بينته لدىٰ دراسة مقولة جون هيك، ويوافقه عليه فريتشجوف شون في ما يسميه بالوحدة المتعالية للأديان[٤]. فهذان اتجاهان نلحظهما في دعوىٰ «محورية الإله»:

- الاتجاه الأول: **إنكار الأديان**
- الاتجاه الثاني: **تعددية الأديان**.

---

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن (١٩٩٣م)، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط٢، القاهرة، سينا للنشر: ص٨٧ وما بعدها، ٢٣٠ وما بعدها.

(٢) وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص١٥٧.

(٣) سبق بيان ذلك بالتفصيل في تمهيد الدراسة، في المبحث الثاني منه، حيث تناولت مفهوم الدين في الفلسفة الحديثة، ومحاولة جون هيك لإدخال التجربة الدينية في مفهوم الدين.

(٤) راجع كتاب فريتشجوف شون:

- Schoun, Frithjof (2005), **The Transeendent Unity of Religions** (second edition), Quest books, USA, p. 149: (The evidence for the transcendent unity of religions results not only from the oneness of Truth but also from the onencss of the human racc).

والتسمية هنا ليست مهمة كثيراً، إذ إن محورية الدين تضمحل باعتبار كل من الاتجاهين السابقين. وهذا يؤكد الصعوبة التي يواجهها التعدديون، وقد أشرنا إليها مراراً، وهي عدم إمكان تجاوز الدين بالكلية، فهم يستبدلون نكران الأديان بالتعددية الدينية.

اعتراضات علىٰ مسلَّمة «محورية الإله في الأديان»

الاعتراض الأول: الإله ذات موجودة لا فكرة ذهنية مجردة[1]

نجد أنَّ «الإله» الذي تتمحور حوله الأديان في فلسفة التعددية الدينية، راجع إلىٰ فكرة محْضة فقط، لا إلىٰ ذات موجودة، ولا شكَّ أنَّ مجرد «فكرة» لا يصحُّ أن تسمىٰ إلهاً، إذ إنَّ من يسمّىٰ إلهاً هو ذات متَّصفة بصفات، من أخصّ صفات إلهيته الخلق والقدم[2].

ولذلك؛ فإنّ ما يزعمه التعدّديون من الإيمان بالإله ليس إيماناً في الحقيقة، بل هو أشبه باللعب علىٰ الألفاظ فقط، وإن كان يمكن أن يكون له جذور فلسفية تتمثل في بعض المذاهب التي تقول بأنَّ الإله مفهوم مجرد، وليس ذاتاً متحققة ذات وجود.

فحاصل مذهب التعدديين نفي الإله حقيقة، وإن اعترفوا به اسماً فقط.

---

(١) عند أهل السنة والجماعة؛ لا يوصف الله تعالىٰ بأنه شخص أو متشخّص، لأنّ الشّخص أخصّ من الذات، إذ لا يصدق إلا علىٰ جسم، والله ليس بجسم، فلا يطلق عليه شخص أو متشخّص أو متشخّص، كما في التعريفات للجرجاني: ص٩٣، وإذا ورد إطلاق هذا اللفظ في هذه الدراسة فإنما يشار به إلىٰ معنىٰ التعين الخارجي، دون الاتصاف بصفات الحوادث.

(٢) أخصّ أوصاف الألوهية؛ هذه مسألة مختلف فيها بين المعتزلة والأشاعرة، فالأشاعرة يقولون بأن أخص أوصاف الألوهية الخلق، والمعتزلة يقولون هي القدم، ورأي الأشاعرة أقوىٰ في محاججة فلاسفة التعددية الدينية، إذ إن القدرة التي يرجع إليها معنىٰ الخلق صفة ثبوتية تقتضي تحقّق ذات الواجب تقدس، بخلاف القدم فهو مجرد سلب.

الاعتراض الثاني: عدم إمكان الفصل بين الإله والدين الحق

لو سلَّمنا «محوريَّة الإله» في الأديان، وأن الأديان في حدّ ذاتها لا تمثل الإله حقاً، فكيف نفسّر النبوات الواقعة حقيقة، وكيف نفهم الدعاوىٰ التي قدمتها الأديان المشتملة علىٰ ادعاءات الحقيقة المطلقة، والتفضيل الكامل، بل حصر النجاة من طريق ذلك الدين لمن بلغه وقامت عليه حجة نبيه، خصوصاً في دين الإسلام الذي قامت الحجة فيه علىٰ أنه خاتم الأديان السماوية، وأن شريعته ناسخة للشرائع السابقة؟

يحقّ لنا القول إن الإيمان بالإله علىٰ أنه «محور في الأديان» مستلزم للإيمان بالأديان والأنبياء ومعجزاتهم، والالتزام بشرائعهم إجمالاً وتفصيلاً، وإن محاولة الفصل بين الإله والدين محاولة لا تحظىٰ بقابلية منطقية أو عقلية، علىٰ الرغم من اتجاه فلاسفة التعددية إليها، وهو اتجاه فلسفي ينصب أخيراً في إنكار الإله أيضاً.

الاعتراض الثالث: بطلان حصر الأديان في الأديان المؤلهة

يذكر مؤرخو الأديان أن العالم عرف أدياناً لا تعترف بالإله، أي أنها نظام مغلق لا يقر بالألوهية أصلاً، فمثلاً: البوذية دين يعدّ مذهباً إلحادياً لا يعترف بإله، والجانية (Jainism) لا تعترف أيضاً بوجود إله[1]. فدعوىٰ محورية الإله في الأديان التي تنبني عليها النظرة التعددية، ليست بصحيحة كذلك، فما بني عليها ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً.

مع أنه يمكن أن يقال: إن بعض التعدديين قد يعدّون بعض المجموعات أو المجتمعات الملحدة بالأديان والألوهية مجتمعات دينية في نفسها، كما يقال عن المجتمع الماركسي أو نحو ذلك، لكن ذلك غير ممكن ضرورة، إذ كيف نعد منكراً للأديان متديناً في نفس الوقت.

---

(١) انظر: علي سامي النشار، **نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة**: ص٢٦-٢٧.

ثانيًا: دعاوىٰ التسويغ المعرفي

الدعوىٰ الأولىٰ: قيام التجربة الدينية مقام الدين

لقد حصل اختلاط بين بعض علماء الفلسفة واللاهوت من جهة، وبين علماء مقارنة الأديان من جهة أخرىٰ، بحيث ذابت الحدود الفاصلة بين التخصصين بفعل الدراسات الغربية الحديثة التابعة للمدارس التنويرية والوضعية، مما أدىٰ إلىٰ تغيرات جذرية في مفهوم الدين، حيث صار يرتبط بالمجتمع، بل بالتجربة الفردية للشخص في نفسه، وانقطع بذلك عن المقدس والمتعالي والحقائق المطلقة[1].

وقد بينت فيما سبق التأويلات التي تعرَّض لها مفهوم الدّين من خلال دراسات مقارنة الأديان وعلماء الاجتماع الديني الغربيين، بحيث تطور مفهوم الدين إلىٰ معنىٰ التجربة الدينية، وأسبغ عليها صبغة الفردية والأنسنة لتنتهي أخيراً بمفهوم «الدين الطبيعي» الذي يشكل الإنسان مركزية كبرىٰ فيه، بل يدخل الشخص المتدين في ماهيته، فمهما كان الإنسان متديناً بدين ما، ومستجيباً للمطلق استجابة ما، فهو محقّ ودينه حقّ، وذلك يفرض القبول بفلسفة التعددية الدينية من حيث إن الأديان طرق ومظاهر للتعبير عن التجربة الدينية، بل علىٰ نحو أوسع يفرض القبول بالإلحاد نفسه علىٰ أنه دين ما.

اعتراضات علىٰ دعوىٰ قيام التجربة الدينية مقام الدين

الدعوىٰ السابقة فوق أنها لم تثبت أصلاً، فإنها ليست بمعقولة في نفسها أيضاً، إذ إنّ ما ينبني علىٰ مجرد تخمينات تاريخية غير ثابتة وتأويلات غير مستقرة، كيف يمكن أن يحظىٰ بالمعقولية حتىٰ يتطلب الإبطال والردّ؟

لكن يمكن ملاحظة أنّ هذا التسويغ يستبطن مسلّمات ثلاثاً ينبني عليها، وهي

---

(١) انظر: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٣٨-٤٠، ٥٥.

في حقيقة الأمر ليست ثابتة ولا صحيحة، وأسوق هذه المسلمات مبيّنًا الاعتراضات التي تتوجه عليها.

الاعتراض الأول: إبطال مسلمة «النزعة الفردية»

مسلّمة (النزعة الفردية) التي جعلها هيك ونظراؤه أساسًا في تأويل الدين وتفسيره، وفهم ما زُعم أنه «تاريخ الأديان»؛ ما هي إلا رغبات حداثية أيديولوجية، تمثل سعيًا حثيثًا في هدم المعنىٰ الحقيقي للدين، وتروّج علىٰ أنها فكر، وهي في الحقيقة غاية لا فكر، وقد عبر هبرماس عن هذه الرغبة الحداثية حين قال: «ستتصف هذه العوالم المعاشة -يريد بها العوالم المبنية علىٰ النموذج الحداثي- بنماذج من الدمج الاجتماعي، ترمي إلىٰ تشكيل هويات شخصية مجرّدة، وتدفع بالمراهقين نحو التفرّد، تلك هي صورة الحداثة كما يرسمها في خطوطها العريضة كلاسيكيو النظرية الاجتماعية»[1]، فالنزعة الفردية فوق أنها لا تصلح للتعليل هي فردية في المظهر فقط، وأما جوهر الفردية فراجع إلىٰ دمج اجتماعي بطريقة خاصّة. من هنا يمكن لنا إدراك كذب دعاوىٰ التعددية ومخاتلتها للمتدينين جميعًا علىٰ حد سواء من أي دين كانوا.

وأيضًا لا يمكن إغفال منطلق هذه الدعوىٰ، فهي تنطلق من خليط من النظريات في نشأة الدين ومصدره، فتوافق النظرية التطورية القائلة بأن نشأة الدين نشأة اجتماعية، وهي نظرية أشهر من تزعمها دوركايم[2]، وهو مع ذلك يرىٰ أن أي نزعة فردية ليست شيئًا أمام التدين الجمعي، وفي المقابل نرىٰ هذه الدعوىٰ تنصّ علىٰ فطرية الدين وكونه غريزة في نفس الإنسان ونزوعه إلىٰ كائن أعلىٰ، وهي النظرية الفطرية التي تقابل النظرية التطورية لدوركايم[3].

---

(١) هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق: ص٩.

(٢) انظر: علي سامي النشار، **نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة**: ص١٧.

(٣) هناك نظريتان كبريان في نشأة الدين، الاجتماعية التي ترىٰ أن نشأة الدين ترجع إلىٰ المجتمع، =

إذا لاحظنا هذه الاختلافات، نرىٰ مدىٰ الخلط الذي يسلكه أصحاب هذه الدعوىٰ للتوصّل إلىٰ ما يريدون، مع أنه لا شاهد قويًا لهذه النظريات أصلاً، وإنما هي مجرد تخمينات لا أكثر.

الاعتراض الثاني: إبطال مسلمة «الاعتقاد التطوري»

(**الاعتقاد التطوري**) مسلمة مستبطنة في النظرة التعددية للأديان، وقد هيمنت علىٰ فكرة العصر المحوري في تفسير الدين وتطوره، حيث يشبه الاعتقاد التطوري إلىٰ حدّ كبير فكرة التطور الداروينية، ويقول داروين في التعبير عن عدم ثبات فكرته تمامًا والغموض الكبير الذي يلفها حاضراً ومستقبلاً مع تأكيده القاطع علىٰ عدم صحّة نظرية الخلق التي يقول بها المؤمنون: «ولا ينبغي أن نعاب علىٰ ما لم نظفر باستجلاء غامضه من قضية أصل الأنواع والضروب... إني بعد إذ أنفقت ما أنفقت من الوقت في البحث وتقليب الأسفار، وكثرة التأمل والاستبصار، وبما عرفت من الأحكام والاستنتاجات الجلّىٰ، وبما لي من الثقة في ذلك كله؛ لا يمر بي خلجة من الشكّ في أنَّ ما كنت أقطع به، كما قطع الطبيعيون من القول بأنَّ كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلاً بذاته، خطأٌ محضٌ»[1]، وليس هذا بصحيح، بل لم يثبت أن كل نوع من الأنواع لم يخلق مستقلاً بذاته.

علىٰ أن الصعوبات في تفسير الدين وتطوره وتعريفه أكثر وأكبر وأشقّ، إذ إن الدين معنىً غير محسوس بخلاف أجساد الأحياء فإنها محسوسات، فإذا كان من الصعب تحصيل معارف مطابقة عن الأحياء المحسوسة، فكيف بتحصيل معارف

= والثانية الفردية التي ترجع نشأة الدين إلىٰ النزعة الفردية، ويمكن التوسع في ذلك، انظر: علي سامي النشار، **نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة**: ص١٧ وما بعدها.

(١) داروين، تشارلز، **أصل الأنواع**، (ترجمة إسماعيل مظهر)، مكتبة النهضة، بيروت - بغداد: ص١٢٢، ويبدو أني فهمت هذا النص سابقًا فهمًا غير صحيح في رسالتي للماجستير (إعجاز القرآن بين الفلسفة والحداثة).

مطابقة بشأن أفكار دينية ضاربة في القدم يصعب استجلاء حقيقتها، هذا علىٰ منهج الغربيين في دراسة الأديان، علاوة علىٰ العقائد الدينية السائدة (الإسلام واليهودية والمسيحية) التي ترجع الدين إلىٰ مصدر إلهي أصلاً.

الاعتراض الثالث: إبطال مسلمة «الاعتقاد الطبيعي»

(**الاعتقاد الطبيعي**) يعدّ مبنىً للنظرة التطورية لأديان العالم، ويعد منشأ لفكرة «الدين الطبيعي» -التي ألزمنا أنفسنا بالتنبيه علىٰ المغالطة المتضمنة فيها[1]- وهو اعتقاد يتماهىٰ تماماً مع أصول الفلسفة التي تقول بأنّ الكائن البشري كائن يتطور مع الزمن في فكره واعتقاده وتوجهه بحسب اقتضاء الطبيعة، وهذه الأصول والمباني غير ثابتة، ولا مسلّمة عند كثير من الفلاسفة أنفسهم.

وترجع فكرة التمييز بين أجناس الناس وأنواعهم بحسب «الطبيعة» إلىٰ الفيلسوف اليوناني أرسطو، حيث قسّم الناس إلىٰ أسياد وعبيد، وجعل لكلّ قسم أحكاماً خاصة، واستفاض في تفصيل ذلك، حيث يقول: «إنما الطبيعة وهي ترمي إلىٰ البقاء هي التي قد خلقت بعض الكائنات للإمرة وبعضها للطاعة، إنما هي التي أرادت أنَّ الكائن الموصوف بالعقل والتبصر يأمر بوصفه سيداً، كما أنَّ الطبيعة هي أيضا التي أرادت أنَّ الكائن الكفء بخصائصه الجثمانية لتنفيذ الأوامر يطيع بوصفه عبداً، وبهذا تمتزج منفعة السيد ومنفعة العبد... وعنده أن كائناً لا يخصّص إلا لغرض واحدٍ، لأنَّ الأدوات تكون أكمل كلما صلحت، لا لاستعمالات متعددة، بل لاستعمال

(١) انظر ذلك سابقاً عند الكلام علىٰ مفهوم الدين في الفلسفة الحديثة، ومفهوم التجربة الدينية، حيث نبهت هناك أن بعض الفلاسفة الأوروبيين (برونتيير وأتباعه) رفض مثل هذا المفهوم للدين، كما جاء في **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٢٠٦. وانظر في القول بالطبيعة كمفهوم اعتقادي فلسفي عند أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ومن بعدهم، وآثار ذلك القول في مفهوم الوحي والنبوة والمعجزة: جادالله بسام، **إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة**: ص٢١٠-٢١٦.

واحد»[1]، وقال: «يكون المرء سيداً، ليس ألبتة لأنه يعرف أن يحكم، بل لأنّ له طبعاً ما، ويكون الإنسان عبداً أو رجلاً حراً بمميزات مشابهة كذلك»[2].

وقد تابع الفارابيّ أرسطو، إذ يقول: «ومراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها، وبحسب الآداب التي تأدبوا بها، والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف، وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة... فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض، ومؤتلفة بعضها مع بعض، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلىٰ المادة الأولىٰ والأسطقسات[3]»[4]، ومن العجب تشبيه التآلف بين الناس في المجتمعات بالتآلف بين الأسطقسات في المركبات، وهل هذا إلا من جراء سيطرة الاعتقاد الطبيعي.

وابن سينا مشىٰ علىٰ نهج سابقيه من الفلاسفة، كما يعلم من تتبع كتبه، خصوصاً كتاب النفس، حيث زاد المقام تفصيلاً، وقال بالطبيعة بشكل مؤصّل[5].

---

(١) أرسطوطاليس، **السياسة**، (ترجمه من الإغريقية إلىٰ الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ونقله إلىٰ العربية أحمد لطفي السيد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م: ص٩٤.

(٢) المصدر السابق: ص١٠٧.

(٣) الأسطقسات هي المركبات من العناصر المادية.

(٤) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، (حققه فوزي متري النجار)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤م: ص٨٤. باختصار قليل.

(٥) انظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **مبحث عن القوىٰ النفسانية أو كتاب في النفس علىٰ سنة الاختصار**، (عُني بضبطها وتصحيحها ادورد الأميركاني)، مطبعة التعارف، القاهرة، ١٣٢٥هـ: ص٢٤ وما بعدها.

وابن رشد قسّم الناس إلىٰ جمهور وعلماء، وجعل محلّ التمايز القدرة علىٰ الفهم، وهو تفكير في صندوق الفلاسفة وفي ظلال تقريراتهم الطبيعية، قال: «ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرّاني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبيل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء»[1].

وبنىٰ محمد عبده ورشيد رضا وغيرهما علىٰ مقالات ابن رشد والفلاسفة، حيث جعلوا البشرية أطواراً، بحسب طبيعتهم وقدرتهم علىٰ التعقل: قال محمد عبده: «إنَّ نوع بني الإنسان الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم ينقسمون إلىٰ قسمين: أوّلهما: أرباب الأفكار العقلية، وأولو الاستبصار والمعارف. والثاني: أصحاب الأفكار العملية فقط اللذين لم يكن لأنظارهم تطاول إلىٰ الأمور العقلية»[2].

ويقول محمد رشيد رضا: «جعلَ الله نبوّة محمّد ورسالته قائمة علىٰ قواعد العلم والعقل في ثبوتها وفي موضوعها، لأنَّ البشر قد بدأوا يدخلون بها في سنّ الرشد والاستقلال النوعي الذي لا يخضع عقل صاحبه فيه لاتّباع من تصدر عنهم أمور عجيبة مخالفة للنظام المألوف في سنن الكون»[3].

الدعوىٰ الثانية: استحالة المعرفة أو تعذُّرها وشيوع التقليد والجهل

تقوم فلسفة التعددية الدينية علىٰ أساس التفرقة بين الاعتقاد والإيمان من جهة، والمعرفة والعلم من جهة أخرىٰ.

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) أو (نقد علم الكلام ضداً علىٰ الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل)**، ط١، (تقديم وشرح محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م: ص١٨٥.

(٢) الأفغاني، جمال الدين الحسيني (ت ١٨٩٧م) وعبده، محمد (ت ١٩٠٥م)، **التعليقات علىٰ شرح الدواني للعقائد العضدية**، ط١، (إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢م: ص٤٢٦.

(٣) رضا، محمد رشيد، **الوحي المحمدي**، ط٣، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٤٠٦هـ: ص١١٢.

فالمعرفة أو العلم هو الذي يطلب فيه البرهنة والاستدلال، وليس ذلك مطلوباً في الدّين، ولا الأحكام الدينية متوقفة علىٰ القطع واليقين، فقد يتدين الشخص بدين ويعتقده من غير أن يكون عارفاً بصحته، أو عالماً بحقيقته. وأما الاعتقاد أو الإيمان؛ فيكفي فيه مجرد «ارتباطٍ ما» بين المؤمن ومحلّ إيمانه بدون الحاجة إلىٰ برهان أو استدلال.

وهذا النحو من الفصل بين الدين والعلم، هو الذي كان سائداً في العصور الأوروبية الوسطىٰ، حيث كان العلم حكراً علىٰ طبقات معينة أولاً، وهو السائد أيضاً في الدين المسيحي ثانياً، حيث يصعب القبول العلمي بكثير من الاعتقادات المسيحية، كعقيدة التجسد وغيرها، وهو ما دفع بكثير من الأوروبيين إلىٰ محاولة تأويل الاعتقادات المسيحية، وإعادة قراءتها قراءة ثورية بالكامل، ودفع بعضهم إلىٰ الإلحاد أصلاً بالألوهية أو الأديان أو بهما معاً.

وتتلخّص هذه الدعوىٰ في الموقف المعرفي من بعض مسائل ما يسمّىٰ بـ «نظرية المعرفة»، ويمكن الحديث عنها هنا ضمن ثلاثة أسئلة:

١- هل الحقائق ثابتة في نفسها؟

٢- هل المعرفة بالحقائق ممكنة أو مستحيلة؟

٣- هل شيوع الجهل بالحقائق بين الناس وتقليد بعضهم بعضاً عذر صحيح لعدم المعرفة؟

فبعض التعدديين يقولون إذا كانت الحقائق غير ثابتة في الواقع، وليس هناك فاصل حدّي يجعل أمراً ما حقاً وآخر باطلاً، أو اعتقاداً ما صحيحاً وآخر خاطئاً، فكيف يمكن عندئذ الحكم علىٰ دين ما بأنه حقّ أو باطل، أو علىٰ إيمان ما بأنه موافق للحقّ أو مخالف له.

هنا يظهر جوهر فلسفة التعددية الدينية، فإن الحقيقة إن كانت غير ثابتة علىٰ قولهم هذا، فلا يمكن القول بحقية أو بطلان أي دين، ولا يبقىٰ إلا أحد مسلكين:

- **المسلك الأول**: قبول الأديان جملة (التعددية الدينية).

- **والمسلك الثاني**: رفض الأديان جملة (اللادينية)، وقد أشرت إلىٰ أنّ هذين الموقفين يتشابهان جدّاً، إلىٰ حدٍّ أن بعض التعدديين يعدون الإلحاد ديناً برأسه، مع ما في ذلك من صعوبة، لكن أغلب التعدديين علىٰ كل حال يختارون المسلك الأول، وبعضهم يقولون بإثبات الحقائق ولا ينكرونها، لكنهم يقولون إن الوصول إليها وتحصيلها صعب، ويجعل هؤلاء تلك الصعوبة بمثابة عذر في عدم تحصيل المعرفة، ومن ثم مسوغاً لقبول الأديان جميعاً، علىٰ نسق المنكرين للحقائق.

وإذا كان نفي الحقائق حجة لبعض التعدديين علىٰ وفق ما أسلفتُ، فإن بعضهم يتخذ من الجهل الشائع بين الناس وقبول التقليد في العقائد عذراً في قبول الأديان كلها وحجة للتعددية الدينية، علىٰ اعتبار أنّ المقلد ما جنىٰ جريرة يحاسب عليها، وأنّ الحق إن كان تبعاً لقول الغير وقبوله واعتقاده، فلم لا تكون الأديان التقليدية مقبولة بالجملة.

ويستند هؤلاء إلىٰ حجة مفادها أن شخصاً ما في مكان ما في وقت ما يحمل معتقدات معينة أو يعتنق ديناً معيناً؛ لو فرضنا أنه ولد في مكان آخر في وقت آخر؛ فإنه علىٰ الأغلب لن يحتفظ بتلك الاعتقادات المعينة أو ذلك الدين المعين، بل سيحمل اعتقادات مغايرة وسيعتنق ديناً آخر[1].

اعتراضات علىٰ دعوىٰ استحالة المعرفة أو تعذرها وشيوع التقليد والجهل

الاعتراض الأول: بطلان مبدأ إنكار الحقائق - «إثبات الحقائق»

جمهور أصحاب الفرق والمذاهب يقولون بثبوت حقائق الأشياء، لكن فريقاً

---

(١) أشار إلىٰ هذه الحجّة جون هيك (John Hick)، وردّها ألفين بلانتنجا (Alvin Plantinga)، راجع: Plantinga, Alvin (1995), **A Defense of Religious Exelusivism**. In: Thomas D. senor (Ed), **The Rationality of Belief And The Plurality of Faith** (p. 211-214), USA: Cornell University.

قليلاً ينكرون أن يكون هناك حقيقة ما في نفسها، واشتهر هؤلاء بالسفسطائية، ولهم ثلاثة اتجاهات: العنادية: يعاندون في ثبوت الحقائق، والعندية: يزعمون الحق عندهم دون غيرهم، واللاأدرية: وهم المتوقفون الشاكّون في الأحكام.

وقد لخص السّعد التفتازاني مذهب هؤلاء، قال رحمه الله تعالىٰ: «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية، فإنَّ منهم مَنْ ينكرُ حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم **العنادية**، ومنهم مَنْ ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتىٰ إن اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر أو عرضاً فعرض أو قديماً فقديم أو حادثاً فحادث، وهم **العِنْدية**، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاكّ وشاكّ في أنه شاكّ وهلمَّ جراً، وهم **اللاأدرية**»[1].

وقد احتجّ هؤلاء السفسطائية بحجج[2]، منها:

١. أنّ أحكام الحسّ مع وضوحها وضروريتها يقع فيها الغلط، كمن يجد طعم الحلو مرّاً.

وأجيب عن هذه الشبهة، بأنّ الغلط في الحسّيات يعرض لمن اختلّ حسّه، وهذا لا ينافي القطع في ما نقطع به من الأحكام الحسّية.

٢. وأحكام العقل الضرورية الواضحة يقع فيها الاختلاف في الآراء، وتحتاج إلىٰ حل شبه كثيرة وأنظار دقيقة، وأما التي تحتاج إلىٰ نظر وفكر فهي معتمدة علىٰ الضروريات التي وقع فيها الاختلاف واحتاجت إلىٰ تفكير ونظر، فأحكام العقل بنوعيها ليس بمعتمد.

وأجيب عن الاختلاف الواقع في العقليات الضرورية أنه قد يكون بسبب

---

(١) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت٧٩٢هـ)، **شرح العقائد النسفية**، ضمن مجموعة الحواشي البهية، ط١، ٢م، (تصحيح مجموعة من العلماء بمعرفة فرج الله زكي الكردي)، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ: ج١، ص٣٣-٣٥ باختصار.

(٢) انظر شبه السوفسطائية: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج١، ص٣٧-٣٨.

الاستئناس بها، أو لخفاء معاني تلك الأحكام، وأما الاختلافات الواقعة في العقليات النظرية، فلفساد الأنظار التي أنتجتها، ولا ينافي ذلك صحّة بعض تلك الأحكام المنبنية علىٰ فكر صحيح ونظر صائب.

واحتجّ أهلُ السنة علىٰ ثبوت الحقائق في مقابل مذهب السّوفسطائية بأنا نجزم بالضّرورة بثبوت بعض الأشياء. وألزموا السفسطائية بأنّ حقائق الأشياء عدم تحقّق النفي علىٰ مذهب يعني الثبوت، لأنّ الثبوت ليس إلا عدم الانتفاء، وبأنّ النفي إن تحقّق فهو حقيقة من الحقائق، وهو نقض لمذهبهم[1].

وإذا بطلت مذاهب السفسطة، وثبتت الحقائق الدينية والإلهية في نفسها، لم يبق مجال للحكم بتساوي حقائق الأديان جميعاً، لا من حيث عدم وجود حقيقة لها (العنادية)، ولا من حيث أنَّ حقيقتها تابعة لاعتقاد المعتقد نفسه (العندية)، ولا من حيث تكافؤ الأدلة أو التوقف في الأحكام (اللاأدرية)، وإنما لم يبق مجال لذلك، لأنّ حقائق الأديان ثابتة ومختلفة لا محالة، فلا بد من عدم التساوي بينها، ولا يمكن القبول بها علىٰ قدم واحدة.

وسيأتي مزيد من التفصيل في هذه القضية في الاعتراض الثاني.

الاعتراض الثاني: بطلان تعذّر المعرفة - «إثبات إمكان المعرفة»

تقع مسألة إمكان المعرفة فرعاً لمسألة إفادة النظر العلمَ، وهذه القضية بحثت تفصيلاً في كتب الكلام وأصول الفقه، قال السيد الجرجاني: «إمكان معرفة الله تعالىٰ فرعُ إفادة النظر العلم مطلقا أي في الجملة، وفي الإلهيات خاصة، وفيها بلا معلم»[2].

---

(١) انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج١، ٣٦.

(٢) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**، ط١، ٤م، (ضبطه وصححه محمود بن عمر الدمياطي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م: ج١، ص٢٥٩.

ولمعرفة الفرع (إمكان معرفة الله تعالىٰ)؛ لا بدّ من معرفة الأصل (إفادة النظر العلم)، فأقول: الذي يقرره المتكلمون والأصوليون في هذه المسألة أن النظر وهو ترتيب الأدلة علىٰ وجه مخصوص يفيد العلم بالمطلوب[1]، وأما القول بعدم إمكان العلم بالحقائق فنسب إلىٰ السمنية، والمهندسين، والملاحدة (التعليميين)، وهي مذاهب قديمة لا تزال تظهر مستحدثة في الفكر الإنساني.

أما السمنية؛ فهم قوم من الوثنيين القائلين بالتناسخ، قالوا إنَّ حقائق الأشياء لا يمكن التوصُّل إليها، ولا يمكن معرفتها، وهؤلاء يقولون باستحالة المعرفة النظرية في كل شيء، مطلقاً، سواء كان في العلوم الطبيعية أو الفلسفية أو الإلهية، فلا يمكن عندهم العلم بثبوت حقيقة أو لا ثبوتها، وقالت السمنية إن طريق المعرفة فقط هو الحسّ، وما لم يكن محسوساً فلا يعرف[2].

وأما المهندسون؛ فيقولون بعدم إمكان العلم في الإلهيات فقط، سواء كان العلم من طريق النظر أو الخبر، أما في غير الإلهيات من العلوم الطبيعية والهندسية والحسابية، فقالوا بإمكان العلم بها، وقال هؤلاء: إن الإلهيات يكتفىٰ فيها بالظنون فقط، وأما العلم بها فلا يمكن[3].

ونسب الإمام الزركشي هذا القول للحكماء جملة، ولعله إنما أراد التغليب، أو أنه مبني علىٰ أصولهم، أو أنه القدر المشترك بين السمنية والمهندسين وفلاسفة الملاحدة، كما هو ظاهر[4].

---

(١) انظر: البناني، عبدالرحمن بن جادالله المغربي (ت١١٩٨هـ)، **حاشية العلامة البناني علىٰ شرح الجلال المحلي علىٰ متن جمع الجوامع للتاج السبكي مع تقريرات الشربيني**، ط٢، ٢م، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦هـ: ج١، ص١٢٥.

(٢) انظر مذهب السمنية، وشبههم والرد عليها: الجرجاني، **شرح المواقف**: ج١، ص٢٢٥-٢٤٢.

(٣) انظر مذهب المهندسين، وشبههم والرد عليها: الجرجاني، **شرح المواقف**: ج١، ص٢٤٢-٢٤٥.

(٤) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت٧٩٤هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط٢، ٦م، (تحقيق مركز السنة للبحث العلمي)، مكتبة السنة، القاهرة، ٢٠١٤م: ج١، ص٦١.

ومذهب السمنية في المعارف العقلية عموماً، ومذهب المهندسين في المعارف الإلهية خصوصاً هو مذهب اللاأدرية الذي سبق ذكره في مذاهب السفسطة.

وأما الملاحدة التعليميون؛ فيقولون إن العلم بالإلهيات لا يمكن بالنظر، وإن أمكن بخبر المعلم، وهذا المذهب أترك الكلام فيه الآن، وأذكره في الاعتراض الثالث إن شاء الله، لأن حاصل مذهبهم ليس مؤداه استحالة العلم مطلقاً، بل استحالة العلم من طريق النظر فقط، وإمكانه بالخبر والتعليم، ففيه نوع اختلاف عن مذهب السمنية والمهندسين، والتأمل يقود إلىٰ أن هذا المذهب في المعارف العقلية الإلهية خصوصاً يشبه مذهب العندية إلىٰ حدّ كبير، لأنّ المعلم لا دليل له علىٰ ما يقول إلا قوله أو قول غيره، ولا عصمة في أحدهما، مهما زعم العصمة، وسيأتي في الفصل الخامس طريقة إخوان الصفا المعتمدة علىٰ المعلم المعصوم.

وجاء تلخيص المذاهب القديمة في المسألة في حاشية شرح جمع الجوامع، قال: «... من نفىٰ حصول العلم عن النظر مطلقاً، **وهم السمنية**، أو لا يفيد إلا في الهندسيات والحسابيات، **وهم المهندسون**، أو لا يفيد في معرفة الله، **وهم الملاحدة**»[1].

وأما حجة هذه الطوائف علىٰ استحالة العلم بالحقائق مطلقاً أو بالحقائق الإلهية خصوصاً، فهو اختلاف الآراء وكثرة التناقضات بين الناس، قال السعد في شرح عقائد النسفي: «(وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً)، صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات، وبعض الفلاسفة في الإلهيات؛ بناء علىٰ كثرة الاختلاف وتناقض الآراء»[2].

والجواب علىٰ هذه الحجة بعدم تسليم صحّة كل أقوال الناس المختلفين، بل نقول بصوابية بعضها فقط، بناء علىٰ صوابية بعض الأنظار دون بعض، فلا يبقىٰ لهم

---

(١) العطار، **حاشية العطار علىٰ شرح المحلي علىٰ جمع الجوامع**: ج١، ص١٧٢.

(٢) السعد التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج١، ص٦٠-٦٢.

تمسّك، قال السعد في جواب الشبهة: «والجواب: أنّ ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم، علىٰ أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض. فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد. قلنا: إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد فلا يكون معارضة»[1].

وأما في الفكر الحديث، فنسب القول بتعذر المعرفة العقلية مطلقاً لمجموعة من الفلاسفة الغربيين تجمعهم النزعة التجريبية[2] (الوضعية)، منهم: جون لوك (John Locke)، وبيركلي (George Berkeley)، وديفيد هيوم (David Hume)، وغيرهم وهؤلاء الشكاك يرون أن الحسّ هو مصدر المعرفة فقط، وهو عين مذهب السمنية الذي سبق بيانه.

كما ينسب هذا المذهب إلىٰ الفيلسوف الألماني المشهور إيمانويل كانط (Immanuel Kant) الذي تأثر بسابقه الإنجليزي ديفيد هيوم (David Hume)[3]، حيث إن فلسفته الخاصة، خصوصاً في كتابه (نقد العقل المحض ١٧٨١م)، تتضمّن التفرقة بين ما هو محسوس وبين ما هو غير محسوس، ويرىٰ كانط «أن المعرفة الحسّية لا صعوبة في إدراكها، لأنها مرتبطة بموضوع معطىٰ؛ أما المعرفة العقلية فليس لها موضوع معطىٰ»[4]، ويقصد كانط بالموضوع المعطىٰ الموضوع الموجود في الخارج المقابل للمعرفة، فالمعرفة عنده قسمان، تجريبية لها موضوع معطىٰ، وعقلية ليس لها موضوع معطىً.

وتقوم فلسفة كانط -التي اعتمد عليها جون هيك لاحقاً في فكرة التعددية الدينية[5]- علىٰ أن التفرقة بين الشيء في نفسه، وبين الشيء كما يبدو عليه، بحيث

---

(١) السعد التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج١، ص٦٢.

(٢) بدوي، عبد الرحمن (١٩٧٧م)، **إمانويل كَنْت**، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت: ص١٦٧.

(٣) انظر قضية تأثر كانط بهيوم: قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٨٣ وما بعدها.

(٤) عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص١٦٠.

(٥) قانصو، وجيه، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص٨٢ وما بعدها.

يمكن الاستفادة من «الأمور العقلية»، لا علىٰ أنها معارف وعلوم، بل علىٰ أنها مشاعر باطنة[1].

باختصار؛ لقد أبطل هيوم (Hume) المعرفة والعقل، كما نعرفهما، واستبدلهما كانط بالإحساس والشعور الفاعل، لينعكس هذا النمط في إيمان كانط بفكرة الله، لا علىٰ أنه موجود في الواقع، بل في أنها «تفيد في إرجاع الموجودات كلها إلىٰ مبدأ لكل الوجود، هو موجود الموجودات. بيد أن هذه الوحدة لا تعين ضرباً من الوجود الموضوعي»[2].

وبناءً علىٰ القول باستحالة المعرفة العقلية المطابقة للواقع، سواء من هيوم أو كانط أو غيرهما؛ بنىٰ هيوم رأيه أن الميتافيزيقيات والمعارف الإلهية والمعجزات عبارة عن وهم يجب استبعاده من العمل الفكري، وهو إبطال للأديان بالجملة[3]، وبنىٰ كانط رأيه بالديالكتيك المتعالي، وهو إبطال لمطابقة المعارف الإلهية للواقع[4]، وبنىٰ أصحاب فلسفة التعددية الدينية رأيهم في قبول الأديان جميعاً علىٰ أنها استجابات شعورية، وطرائق داخلية في فهم فكرة الله.

وختاماً؛ أقول: إذا تبين أن هذه الفلسفات العديدة القديمة والحديثة تشترك في ابتنائها علىٰ أساس باطل، هو تعذر المعرفة العقلية، فلنا أن نقول بثقة: إن ما بني علىٰ الباطل فهو باطل، ونختار في مقابل ذلك أن المعارف العقلية ثابتة وممكنة، وندفع الشبه عن ذلك بما سبق بيانه. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص١٦٠.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص١٧١.

(٣) هيوم، ديفيد، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ط١، (ترجمة موسىٰ وهبة)، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨م: ص٢١٨.

(٤) عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص١٧٠.

الاعتراض الثالث: بطلان معذرية المقلد والجاهل - «وجوب النظر»

١. مذهب التقليد ومذهب الظن في المعارف الإلهية:

ذكرت كتب الفرق والعقائد[١] أن الملاحدة، ويسمون بالتعليميين أو الباطنية، يقولون إن المعرفة الإلهية لا يمكن الوصول إليها بالأدلة النظرية، وهم في هذا كالسمنية والمهندسين، لكن خالفوهم في أنه يتوصل إلىٰ العلم بالإلهيات بالتعليم من معلم مرشد، وهذا هو مذهب التقليد، وهو مذهب الباطنية[٢]، وينسب جواز التقليد في المسائل الاعتقادية إلىٰ عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية أيضاً[٣].

وقريب من مذهب التقليد، القول بكفاية الظنّ في العقائد الدينية، وقال بها فريق آخر من الفلاسفة، حيث قالوا بتعذر القطع في العقائد الدينية والمعارف الإلهية، وأنه يمكن الأخذ بما هو أولىٰ وأحرىٰ فقط، وقد نقل السعد التفتازاني مذهب هؤلاء عن الإمام الرازي: «قال الإمام لا نزاع في أن النظر يفيد الظنّ، وإنما النزاع في إفادته اليقين، فأنكره السمنية مطلقاً، وجمعٌ من الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيات، حتىٰ نقل عن أرسطو أنه قال: لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية، إنما الغاية القصوىٰ فيها الأخذ بالأولىٰ والأخلق، وهذا أقرب بأنْ يكون محلّ النزاع»[٤].

---

(١) انظر مثلاً: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت٦٠٦هـ)، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٨م: ص٢٣٣، وقد عد الإمام الرازي رحمه الله فرقة الباطنية من الفرق التي تتظاهر بالإسلام وليست من المسلمين.

(٢) انظر بتفصيل أكبر مذهب التعليميين (الملاحدة)، وشبههم والرد عليها: الجرجاني، **شرح المواقف**: ج١، ص٢٤٥-٢٤٨.

(٣) الآمدي، سيف الدين علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم (ت٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م: ج٤، ص٣٠٠.

(٤) التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت٧٩٢هـ)، =

ولعلّ كلًّا من مذهب التقليد والظنّ يكون مستنَداً لفلسفة التعددية الدينية، فإنّ الاعتقاد يكون تبعاً للتقليد فقط، وهو قبول قول الغير ولو بلا حجّة، فيصير الإيمان التقليديّ مقبولاً، وتصير الأديان جميعاً من حيث إنها تقليدية مقبولة.

ولكن يعترض علىٰ هذا المذهب بأمرين:

- **الأول:** أنّ النظر عند أهل السنة وكثير من الفرق واجب، وترك النظر تقصير.

ووجوب النظر مستند إلىٰ الإجماع وظواهر النصوص، قال السعد: «واعلم أنه لما كان المقصود وجوب النظر شرعاً، وقد وقع الإجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة إلىٰ ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات، بل لو قصد إثبات مجرد الوجوب دون أن يكون بدليل قطعي لكفىٰ التمسّك بظواهر النصوص، كقوله تعالىٰ: ﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ ﴾[الروم:٥٠]، ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [يونس:١٠١] إلىٰ غير ذلك»[1].

وإنّما بطل قول الملاحدة ولم يكفِ في تحصيل العلم مجرّد تقليد المعلم لوجهين: **الأول:** لأنّ صدق المعلم لا يتبين إلا بنظر، فيؤول الأمر إلىٰ عدم كفاية

= **شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين**، ط١، دار مداد، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ، مصورة عن الطبعة العثمانية القديمة (مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامرة بالأستانة، سنة ١٣٠٥هـ): ج١، ص٣٣. وقد حكىٰ الإمام الرازيّ هذا القول عن بعض الحكماء والفلاسفة في بعض المباحث الحكمية واحتج لهم بوجوه: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت٦٠٦هـ)، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ط١، ٥م، (تحقيق أحمد حجازي السقا)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م: ج١، ص٤١.

(١) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج١، ص٤٧. وانظر مسالك الأشاعرة في إثبات وجوب النظر، وقد اعتمد الآمدي كغيره مسلك الإجماع المستند إلىٰ النصوص: الآمدي، سيف الدين علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم (ت٦٣١هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ط٣، ٥م، (تحقيق أحمد محمد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٩م: ج١، ص١٥٥.

التقليد، **والثاني**: أن صدق المعلم إن لم يتبين بنظر، فلا بد من خبر معلم آخر، ويلزم التسلسل، وهو باطل[1].

- **الثاني**: التقليد في العقائد الباطلة أو الظن في العقائد الحقة غير معتبر قطعاً.

فأيّما مقلد قلّد متبوعه في اعتقاد باطل، فلا عذر له، أما إن قلّده في اعتقاد صحيح، فاختلف المتكلمون فيه، فقالوا في المعتمد عند جمهور العلماء: يعدّ مؤمناً وينجو، وينبغي أن يتنبه إلىٰ أنه لا ينشأ عن الحكم بإيمان المقلد تعددية دينية، إذ شرط إيمان المقلّد أن يكون تقليده موافقاً للحقّ علىٰ الأقل[2].

والظنّ في العقائد لا يكفي، لأنه لا يمنع احتمال النقيض، وإذا لم يمنع احتمال النقيض، فكيف يقام للإيمان أساس علىٰ مجرد الاحتمال.

٢. مسألة تصويب المجتهد في المعارف الإلهية

مرّت تقريرات لمطالب كثيرة في هذه الدعوىٰ، وهي: أن الحقّ ثابت، والعلم به ممكن، والعلم يستفاد من النظر، وهو واجب، والتقليد ممتنع، لكن قد يقول التعدّديون: سلّمنا كل ذلك، فلو نظر الناظرون وتوصلوا إلىٰ أحكام مختلفة في باب المعارف الإلهية والحقائق الدينية، فكيف لا نقبل أحكامهم، وهل لا يكون ذلك إلا قبولاً بالتعددية الدينية؟

والجواب: أن هذه المسألة مشهورة في كتب الكلام والأصول، وخلاصتها في الإجابة عن السؤال الآتي: هل المجتهدون مصيبون كلهم أو واحد منهم هو المصيب

---

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت٦٠٦هـ)، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، (راجعه طه عبد الرؤوف سعد)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة: ص٤٣.

(٢) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت١٢٣٠هـ)، **حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين وشرحها**، دار الفكر، القاهرة: ص٥٥.

فقط؟ وفي الجواب تفصيل، إذ يجب التفرقة بين نوعين من الأحكام: العلمية المعرفية، والعملية الوضعية.

وبناء على هذا التفصيل؛ فإنْ كانت الأقوال في الأحكام العلمية، فالمصيب واحد قطعاً، لأنّ الشيء في نفسه له حكم واحد فقط، وإلا كان الجهل علماً، وأما إن كانت المسألة من الأحكام العملية فالأكثر من علماء الأصول على أن المصيب واحد فقط، وقليل منهم ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب، بناء على أن الحكم الشرعي العملي هل هو محدّد عند الله تعالى أو يتحدّد تبعاً لاجتهاد المجتهد[1]، وعليه فالكافر غير معذور ولو كان مجتهداً من أهل النظر.

ولا شكّ أنَّ أياً من هذه الأقوال لا يستوجب قبولاً بفلسفة التعددية الدينية، إلا ما قد يتوهّم مما نقل عن الجاحظ والعنبري من أنّ كل مجتهد في الأصول مصيب، وليس في قولهما صلة بفلسفة التعددية الدينية، فإنّ غاية المسألة على مذهبهم أن نحكم بنجاة بعض الكفّار فقط، لا أن نقبل كفرهم على أنه دين، وقد بين ذلك الفخر الرازيّ، فقال: «ذهب الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد في الأصول مصيب، وليس مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد، فإن فساد ذلك معلوم بالضرورة، وإنما المراد نفي الإثم، والخروج عن عهدة التكليف، واتفق سائر العلماء على فساد هذا القول»[2].

ويلحظ أنّ العنبريّ الذي يحكى عنه تصويب المجتهدين في العقائد، نقل عنه

---

(١) انظر مسألة تصويب المجتهد والمذهبين فيها: التفتازانيّ، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت٧٩٢هـ)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**، ط١، ٢م، (ضبطه زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت: ج٢، ص٢٤١.

(٢) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، **المحصول في علم أصول الفقه**، ط١، ٤م، (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٧م: ج٤، ص١٣٧٧.

تجويز التقليد فيها، وقد يتفق ذلك منه، لأنّ تقليد المقلد علىٰ أي حال سيقع في محلّ صواب، فهاتان المسألتان متصلتان ببعضهما.

واحتجّ الجاحظ والعنبري بأنّ هؤلاء الكفار استفرغوا الوسع في الوصول إلىٰ الحق ولم يصلوا إليه، فحكموا عليهم بأنهم كفّار ناجون، ولم يحكموا بإيمانهم، ولا بقبول اعتقادهم الباطل، وشتّان بين الأمرين، وهذا نقاش علىٰ سبيل التنزّل مع الخصوم في اعتبار صحّة قول الجاحظ والعنبريّ، علىٰ أنه غير صحيح عند الجميع، وإنْ أوهم كلام البيضاويّ في الطوالع الاعتداد به، حيث قال: «ويرجىٰ عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدىٰ بفضله ولطفه»[1]، لكن وضح الإمام الأصفهانيّ حقيقة المذهب، وفسّر إجماع العلماء علىٰ خلاف قول الجاحظ والعنبري، فقال: «ومحال أن يؤدي الاجتهاد إلىٰ الكفر، والكافر إما مقلد للكفر، وإما جاهل جهلاً مركباً، وكلاهما مقصران في الاجتهاد، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب»[2].

(١) البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر بن محمد (ت٦٨٥هـ)، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، ط١، (تحقيق وتقديم عباس سليمان)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٧: ص٢٢٩.

(٢) الأصفهاني، **مطالع الأنظار**، مرجع سابق: ص٢٢٤.

الفصل الثالث

المعارف الاعتقادية في القرآن الكريم وأثرها في نقض فلسفة التعددية الدينية

وفيه خمسة مباحث وخاتمة:

- **المبحث الأول**: الحق، من حيث ثبوته ووحدته وأهميته
- **المبحث الثاني**: المعارف الإلهية: وجود الله وتوحيده وصفاته
- **المبحث الثالث**: أحكام النبوات بين القرآن الكريم وفلسفة التعددية الدينية
- **المبحث الرابع**: نسخ الشرائع وخاتمية الإسلام في القرآن الكريم
- **المبحث الخامس**: عقيدة اليوم الآخر بين القرآن الكريم وفلسفة التعددية الدينية
- **خاتمة**: خلاصة في تقييم فلسفة التعددية الدينية بميزان المعارف القرآنية

الفصل الثالث

المعارف الاعتقادية في القرآن الكريم وأثرها في نقض فلسفة التعددية الدينية

يتلخّص موضوع هذا الفصل في بيان نظرة كل من القرآن الكريم وفلسفة التعددية الدينيـة لأهم وأعظـم المعارف الاعتقاديـة، وأتناول هذه المعارف في سـتة مباحث:

- **أولها**: الحق، من حيث ثبوته ووحدته وأهميته.
- **ثانيها**: المعارف الإلهية: وجود الله وتوحيده وصفاته.
- **ثالثها**: أحكام النبوات بين القرآن الكريم وفلسفة التعددية الدينية.
- **رابعها**: نسخ الشرائع وخاتمية الإسلام في القرآن الكريم.
- **خامسها**: عقيدة اليوم الآخر بين القرآن الكريم وفلسفة التعددية الدينية.
- **خاتمة**: خلاصة في تقييم فلسفة التعددية الدينية بميزان المعارف القرآنية.

والمنهج في كتابة هذا الفصل أن أتناول المسائل المذكورة في مباحثه بتقرير كل مسـألة بحسب الاعتقاد الإسلامي ممثلاً في آيات القرآن الكريم، مستعينـاً بكتب اللغة وكتب التفسـير الرئيسـة، ثم أبين المناقضـة بين موقف القرآن الكريـم وأثره في نقض موقف فلسفة التعددية الدينية من تلك المسائل.

والغـرض الرئيس من هـذا الفصل هو بيان مدىٰ التباعد بيـن الموقفين القرآني والفلسـفي من هذه المسائل، وعدم إمكانية التلاقي بين الموقفين، وخصّصت خاتمة الفصل لتقييمٍ موجزٍ لفلسفة التعددية الدينية بميزان المعارف القرآنية.

وهذا الغرض الرئيس لن يمنع ذكر بعض المسائل المتعلقة كتمهيدات ولواحق للمطلـوب الأهـم، كذكر المعنىٰ اللغـوي والاصطلاحي لبعـض المفاهيم، أو أقوال العلماء في بعض المسائل، أو ذكر الحجج والأدلة، مع الاختصار بقدر الطاقة.

المبحث الأول
مفهوم الحقّ في القرآن الكريم وأثره في نقض فلسفة التعددية الدينية

أتناول في هذا المبحث مفهوم الحق، من حيث معناه، وثبوته في الواقع، وكونه واحداً متعيناً، غير متعدد ولا شائع.

ولأجل ذلك جعلت هذا المبحث في مطلبين:

- **المطلب الأول:** مفهوم الحق وثبوته بين القرآن الكريم وفلسفة التعددية الدينية.
- **المطلب الثاني:** وحدة الحق وتعدده بين القرآن الكريم وفلسفة التعددية الدينية.

نعم، لقد بحثت مسألة ثبوت الحقائق وإمكان العلم بها في الفصل الثاني تفصيلاً، ونقلت أقوال علماء الشريعة والفلاسفة القدماء والفلاسفة الغربيين بصورة خاصة في مقولة الحق، لكن هذا المبحث لا يتضمن تكراراً في الموضوع، لأن هذا المبحث يتناول مفهوم الحقّ من جهات أكثر تعلقاً بالقرآن الكريم.

وسأعرض تمهيداً لا بدّ منه في المطلب الأول، يشتمل علىٰ معنىٰ الحق لغة، واصطلاحاً، ثم أذكر موارده في القرآن الكريم، وبيان مبدأ وحدة الحقّ من خلال الآيات القرآنية، ثم مقارنة المقررات القرآنية في المسألة بالأقوال الفلسفية للتعددية الدينية.

المطلب الأول

مفهوم الحقّ وثبوته في القرآن الكريم

يستعمل الحقّ في موارد كثيرةٍ، فقد يستعمله الفلاسفة والمتكلّمون والفقهاء وعلماء التشريع وأهل اللغة، والمتخصِّصون في مجالات الحقوق المتنوّعة، ويدخل مفهوم الحقّ في منظومة كاملة من الخصائص والصفات والمحدّدات.

ويدخل في موضوع دراستي من هذه الجوانب الجانبان اللغوي والكلامي خصوصاً، ثم موارده في القرآن الكريم.

أولاً: الحقّ لغة واصطلاحاً

لغة

الحقّ في اللغة من الإحكام والثبوت، فالحقّ نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق، وحقّ الأمر حقّاً وحقوقاً: صار حقاً وثبت؛ قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً، وفي التنزيل: قال الذين حقّ عليهم القول، أي ثبت. وحقه وحققه: صدقه. ويقال: أحققت الأمر إحقاقاً إذا أحكمته وصححته[1].

والحقيقة على وزن فعيلة، إما أن تكون فاعلاً بمعنى الثابت، أو مفعولاً بمعنى المُثْبَت.

ومن ذلك نعلم أنه لا فارق بين الحقّ والحقيقة في أصل المعنى، فهما من الثبوت.

---

(١) انظر مادة (حقق): ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٤، ص١٥. وابن منظور، **لسان العرب**: ج١٠، ص٤٩.

اصطلاحًا

وفي الاصطلاح؛ «الشيء الحق، أي الثابت حقيقة، ويستعمل في الصّدق والصواب أيضًا، يقال: قول حق وصواب... وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق علىٰ الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها علىٰ ذلك، ويقابله الباطل»[1].

وجاء في الكليات: «الحقّ، اسم فاعل وصفة مشبّهة: يطلق علىٰ الواجب الوجود لذاته، وعلىٰ كل موجود خارجيّ، وعلىٰ الحكم المطابق للواقع، وعلىٰ الأقوال والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها علىٰ الحكم المذكور»[2].

لكن الاستعمال الاصطلاحيّ الأكثر شيوعًا في استعمالات المتكلمين والفلاسفة هو المطابقة للواقع، فالحق هو القول أو الحكم المطابق للواقع، وضده الباطل، وهو المخالف للواقع، وأما الحقيقة فيستعملونها علىٰ أصل معناها اللغوي، ويريدون بها في اصطلاحهم ماهية الشيء وما به يكون الشيء هو هو[3].

وتستعمل «الحقيقة» عند الأصوليين، بمعنىٰ «اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب»[4].

ثانيًا: ثبوت الحقّ

اختلف الناس في إثبات مقولة الحق، فمنهم من اعترف به، ومنهم من أنكره،

---

(١) الجرجاني، **التعريفات**: ص٧٩.

(٢) الكفوي، **الكليات**: ص٣٩١.

(٣) وسأجري في هذه الدراسة علىٰ نوع من التفرقة بين لفظ (الحق) و(الحقيقة)، فإني غالبًا أريد بالحقيقة ماهية الشيء، وبالحق الحكم المطابق للواقع.

(٤) الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢هـ)، **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، ط١، ٢ج، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ١٩٩٩م: ج١، ص٢٧٧.

لكن معظم الناس يثبتونه، وما أنكره إلا قلّة من الناس، وهم السوفسطائية، قال السعد: «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية»[1].

ومن جملة المنكرين لثبوت الحقائق، عدا السّوفسطائيين القدماء، الفلاسفة الغربيون الذين تجمعهم النزعة التجريبية[2]، مثل: جون لوك (John Loeke)، وبيركلي (George Berkeley)، وديفيد هيوم (David Hume)، وكانط (Immanuel Kant).

وقد احتجّ منكرو الحقّ بحجج[3]، منها:

- أحكام الحسّ مع وضوحها وضروريتها يقع فيها الغلط، كمن يجد طعم الحلو مرّاً.

جواب ذلك: أجيب بأنّ الغلط في الحسيات يعرض لمن اختلّ حسّه فقط، وهذا لا ينافي القطع في ما نقطع به من الأحكام الحسّية.

- أحكام العقل الواضحة يقع فيها الاختلاف والتناقض في الآراء، وأما التي تحتاج إلىٰ نظر وفكر فهي معتمدة علىٰ الضروريّات التي وقع فيها الاختلاف، فعلىٰ كل حال تقع التناقضات والاختلافات في أحكام العقل، فكيف يدعىٰ ثبوت الحقائق؟

جواب ذلك: أجيب عن الاختلاف الواقع في العقليات الضرورية أنه بسبب عدم الاستئناس بها وعدم إلفها، أو لخفائها، وأما الاختلافات الواقعة في العقليات النظرية، فلفساد الأنظار، ولا ينافي ذلك صحة بعضها.

واحتجّ أهلُ السنة علىٰ ثبوت الحقائق في مقابل مذهب السّوفسطائية بعد إبطال شبههم، بأنا نجزم بالضّرورة بثبوت حقائق بعض الأشياء[4]، هذا اختصار ما هنالك.

---

(١) التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج١، ص٣٣-٣٥ باختصار.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **إمانويل كَنْت**: ص١٦٧.

(٣) انظر شبه السوفسطائية: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج١، ص٣٧-٣٨.

(٤) انظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**: ج١، ٣٦.

ويدلّ القرآن الكريم بآياته الشريفة علىٰ ثبوت الحقّ، إذ ورد باللفظ أكثر من مئة مرة، عدا عن نظائره ومرادفاته، والألفاظ المتعلقة به، والمستلزمة له، كالإيمان والكفر والهداية والضلال والاتباع والعلم والمعرفة واليقين والعقل والبرهان والبينات والآيات، إذ إن جميع هذه الألفاظ تستلزم ثبوت الحقائق، وإلا بطل كونها مفيدة لمقاصدها، واللازم باطل، إذ هي مفيدة لمقاصدها قطعاً وضرورة، عقلاً وعادة وشرعاً ولغة وعرفاً.

ومن جملة الأدلّة القرآنية علىٰ ثبوت الحقّ ما جاء من الآيات الكريمة ذاكراً للحقّ موصوفاً، مثل قول الله تعالىٰ: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٤٢]، وقول الله تعالىٰ: ﴿ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف: ١١٨]، وقول الله تعالىٰ: ﴿ يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ﴾ [الأنفال: ٦].

ومن الآيات ما جاء ذاكراً للحق بالوصف، فمنها ما جاء وصفاً للقرآن الكريم، كقول الله تعالىٰ: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾ [الأنعام: ٦٦]، ومنها ما جاء وصفاً للقول، كقول الله تعالىٰ: ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام: ٩٣]، وقول الله تعالىٰ: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾ [الأعراف: ١٠٥]، ومنها وصف للوزن يوم القيامة، كقول الله تعالىٰ: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ [الأعراف: ٨]، وقول الله تعالىٰ: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴾ [يونس: ٣٢].

بل ورد ذكر الحق في القرآن الكريم في سياقات كثيرة، ومن أهم هذه السياقات ما يتعلق بموضوع هذه الدراسة، وهو الحق في المجال الديني والاعتقادي ومجادلة المشركين وأهل الكتاب وأصحاب الأديان الأخرىٰ، فمن جملة ما ورد في ذلك:

- قول الله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٤].

- قول الله تعالىٰ: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: ٢١٣].
- قول الله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣٣].
- قول الله تعالىٰ: ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [يونس: ٣٥].

ولا مبالغة في القول بأن القرآن الكريم نفسه دال علىٰ ثبوت الحقيقة في آيات كريمة قد لا تلمح دلالتها علىٰ هذا المطلب.

وقد لمح المفسّرون هذه المعاني وبينوها، مظهرين أنّ مقولة الحق لا تقبل مقولة التكثر أو التعدّد، مما يبطل فلسفة التعددية الدينية، وليسوا صادرين في تفسيراتهم تلك عن وجهة نظر شخصية، بل هم يصدرون عن مقرّرات قرآنية، وإنما أشير إلىٰ ذلك، ضرورة أنّ من مقاصد هذه الدراسة إظهار الحقيقة القرآنية بقطع النظر عن تصورات البشر.

ومن جملة ما أشار إليه القرآن ولاحظه المفسّرون، أن القرآن الكريم أرشد إلىٰ الاستعاذة بالله تعالىٰ، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [الأعراف: ٢٠٠]، وقد ورد ذلك في أكثر من موضع بصيغ شتىٰ وسياقات مختلفة، وفيه دلالة علىٰ ثبوت الحقّ، لأن الاستعاذة هي اللجوء إلىٰ الله عز وجل وطلب الاستعاذة منه سبحانه، وأولىٰ ما يستعاذ منه بالله هو الوقوع في الضلالات، فلو فرضنا أنّ الحق لم يكن ثابتاً لما طلب من الناس أن يستعيذوا بالله تعالىٰ، لكون الحقّ غير ثابت أصلاً علىٰ هذا الفرض، ولكون الكلّ محقين صادقين عندئذٍ، ولا فائدة للمستعيذ -والحال هذه- من طلب الاستعاذة لعدم الداعي لها.

يقول الإمام الرازيّ معللاً طلب الاستعاذة: «كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحقّ والاعتقاد الصحيح، وإن أحداً لا يرضىٰ لنفسه بالجهل والكفر، فلو كان الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محقّين صادقين، وحيث لم يكن الأمر كذلك، بل نجد المحقّين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور أسود؛ علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا بإعانة إله الأرض والسموات»[1]، وهذا يبين أنّ الحقّ يكون بمعيار خارج عن مجرّد اعتقاد الإنسان، وهو موافقة الواقع في نفسه.

ويقول النخجوانيّ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴾ [يونس: ٣٢]: «وبالجملة فَذلِكُمُ الذي قد اعترفتم به هو اللهُ المتوحد المستحق للالوهية والمعبودية، إذ هو رَبُّكُمُ مربيكم ومدبر أموركم، وهو لا غيره الْحَقُّ الثابت المتحقق الحقيق بالحقية فَماذا بَعْدَ ثبوت الْحَقُّ الواحد الأحد الفرد الصمد المنزه عن التعدد والتكثر مطلقا مما اتخذتم آلهة ظلما وزورا إِلَّا الضَّلالُ الباطل العاطل»[2]، وقال البروسوي: «فعلىٰ المؤمن أن يصحّح الظاهر والباطن، ويرفع الاختلاف، فإن الحق واحد، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟»[3].

وفي التحرير والتنوير في شرح قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [الزمر: ٩]: «استئناف بياني موقعه كموقع قوله: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا ﴾ [الزمر: ٨]، أثاره وصف المؤمن الطائع، والمعنىٰ: أعلمهم يا محمد بأنّ هذا المؤمن العالم بحقّ ربه ليس سواء للكافر الجاهل بربه... والاستفهام هنا

---

(١) الرازي، **التفسير الكبير**: ج١، ص٧٢.

(٢) النخجواني، نعمة الله بن محمود ويعرف بالشيخ علوان (ت ٩٢٠هـ)، **الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية**، ط١، ٢ج، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ١٩٩٩م: ج١، ص٣٣٢.

(٣) البروسوي، إسماعيل حقي بن مصطفىٰ (ت ١١٢٧هـ)، **روح البيان**، دار الفكر، بيروت: ج٣، ص١٣١.

مستعمل في الإنكار. والمقصود: إثبات عدم المساواة بين الفريقين، وعدم المساواة يكنىٰ به عن التفضيل. والمراد: تفضيل الذين يعلمون علىٰ الذين لا يعلمون»[1]، ولا يخفىٰ ما في هذا من تفرقة بين المؤمن الذي يعلم والكافر الذي لا يعلم، وإبطال لما تزعمه فلسفة التعددية الدينية من المساواة بينهما.

ثالثًا: موارد الحقّ في القرآن الكريم

إنّ الحقّ في القرآن الكريم يدخل في منظومة كاملة من الخصائص والصفات والمحدّدات، وذلك بحسب موارد استعماله[2].

وقد بيّن الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات معاني لفظ الحقّ في موارده في كتاب الله تعالىٰ، وهي دائرة المعنىٰ اللغوي الذي يفيد الإحكام والثبوت، كما أشار إليها الفيروزآبادي في كتابه بصائر ذوي التمييز، وتأتي علىٰ الاستعمالات الآتية[3]:

الأول: صفة لله تعالىٰ، ومنه قول الله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحج: ٦]، و: ﴿وَرُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [يونس: ٣٠].

وقد بين الإمام الرازيّ وجه اتّصاف الله باسم الحقّ: قال: «إنّ الله تعالىٰ هو المستحقّ لاسم الحقّ. أما بحسب ذاته؛ فلأنه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله. وأما بحسب الاعتقاد؛ فلأن اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق

---

(١) ابن عاشور، الشيخ الإمام محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ٣٠م، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م: ج٢٣، ص٣٤٨.

(٢) انظر: ضميرية، عثمان جمعة، **الحق في الشريعة الإسلامية**، مجلة البحوث الإسلامية، عدد رقم ٤٠، (رجب ١٤١٤هـ): ص٣٥٢، حيث ذكر استعمالات مادّة الحقّ في القرآن الكريم.

(٣) انظر: الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**: ص٢٤٦-٢٤٧، باختصار وتهذيب لبعض الكلمات الموهمة لمذهب الاعتزال. والفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، ٦ج، (تحقيق محمد علي النجار)، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م: ج٢، ص٤٨٤.

الذي لا يتحوّل عن هذه الصفة، وأما بحسب الأخبار والذكر؛ فلأن هذا الخبر أحق الأخبار بكونه صدقاً واجب التقرير، فثبت أنه تعالىٰ هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات»[1].

الثاني: صفة لأفعال الله تعالىٰ من حيث اشتمالها علىٰ الحكمة، مثل قوله الله تعالىٰ: ﴿مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [يونس: ٥]، وقوله: ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾ [يونس: ٥٣]، يريد يوم البعث، أو عذاب الآخرة، أو مجموع ذلك مما يدعي النبي ﷺ أن الله يفعله[2].

الثالث: بمعنىٰ الاعتقاد المطابق للواقع، مثل قول الله تعالىٰ: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢١٣].

الرابع: الثبوت، كقول الله تعالىٰ: ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [الأنفال: ٨]، وقوله: ﴿ٱلْحَآقَّةُ * مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾ [الحاقة: ١، ٢]، إشارة إلىٰ يوم القيامة، لأنه يحقّ فيها الجزاء.

وكلّ المعاني تدور علىٰ المعنىٰ اللغويّ، وهو الثبوت والوجود والإحكام.

وقد وردت لفظة (الحقّ) معرفة في القرآن الكريم في (١٠٣) مواضع، ووردت لفظة (حقّ) منكرة في (٣٤) موضعاً.

ويتنوع الاستعمال للأصل اللغوي بحسب سياق الكلام وخصوصية الإضافة أو الوصف، فالحق هو الثابت المحكم، قولاً كان أو اعتقاداً أو فعلاً أو ذاتاً؛ وتارة يرد بمعنىٰ الله أو القرآن أو الإسلام أو التوحيد أو العدل، وكلها أمور ثابتة.

---

(١) الرّازي، **التفسير الكبير**: ج١، ص١٢٠.

(٢) انظر: المظهري، محمد ثناء الله، **التفسير المظهري**، ١٠ج، (تحقيق غلام نبي التونسي)، مكتبة الرشدية، الباكستان، ١٤١٢هـ: ج٥، ص٣٣.

المطلب الثاني

مبدأ وحدة الحق في القرآن الكريم

إنَّ أهم مبادئ الحقّ في الاستعمال القرآني: مبدأ الوحدة، وقد ذكر في القرآن الكريم مراراً، وأشار إليه المفسرون، والمراد بهذا المبدأ أن الحقّ واحد، وأنه لا يقبل مقولة التكثّر والتعدّد. وغايتي في هذا المطلب أن أبيّن أنّ القرآن الكريم يقرّ وحدانية الحقّ الديني، وينفي تكثره أو تعدّده، والحق هنا بمعنىٰ: (الشيء المطابق للواقع، اعتقاداً وقولاً)، فالحق في القرآن قائم علىٰ مبدأ الوحدة، منافٍ لمبدأ الكثرة.

وإذا تقرّر هذا المطلب، فكيف يصحّ القول بعد ذلك بأنّ القرآن يقبل فلسفة التعددية الدينية، وكيف يزعم أحد أنّ الاعتقاد الإسلامي يقبل الأديان جميعاً علىٰ أنها مظاهر للحقّ الواحد أو طرق مؤدية إليه؟

ومن أهم ما يجب التنبه له أن مبدأ وحدة الحقّ، يراد به علىٰ وجه التحديد: أنّ الحق واحد من جميع الوجوه، أي واحد بالشخص، لا أنه واحد بالنوع مشتمل علىٰ أفراد كثيرين، أو أنه واحد كليّ يتوزع في أنواع شتّىٰ، كما يوهم ذلك بعض دعاوىٰ فلاسفة التعددية الدينية.

المراد بالواحدية هنا، أو الوحدانية، أو الوحدة: الوحدة الشخصية التي تتميز في شيء حقيقي ثابت مغاير لأشياء أخرىٰ مغايرة حقيقية وتامة من جميع الوجوه.

وسأستعرض من كلام الله تعالىٰ طائفة من الآيات الكريمة التي تنص علىٰ مبدأ وحدة الحقّ، وسأخصّص الكلام في وحدة الدّين بالذات، لأنها هي المقصودة بالدراسة.

وأوّل ذلك؛ قولُ الله تعالىٰ آمراً المؤمنين بوحدة الدين والإيمان: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧]، ومحلّ الشّاهد هنا أنّ الله جعل الدين الحقّ واحداً بنفي

وجود دين مماثل له، قال الزمخشريّ مبيناً انتفاء المماثلة أو المساواة بين الدّين الحق وغيره من الأديان: «لأنّ دين الحقّ واحد، لا مثل له، وهو دين الإسلام، ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران:٨٥]، فلا يوجد إذاً دين آخر يماثل دين الإسلام في كونه حقاً، حتىٰ إن آمنوا بذلك الدين المماثل له كانوا مهتدين، فقيل: فإن آمنوا بكلمة الشكّ علىٰ سبيل الفرض والتقدير، أي: فإن حصلوا ديناً آخر مثل دينكم مساوياً له في الصحة والسداد فقد اهتدوا. وفيه: أنّ دينهم الذي هم عليه وكل دين سواه مغاير له غير مماثل، لأنه حق وهدىٰ، وما سواه باطل وضلال»[1].

وذكر الله تعالىٰ أنَّ سبيله واحد، ووحدة السبيل تفيد وحدة الدين الحقّ، قال الله سبحانه: ﴿ وَلَا تَقْعُدُوا۟ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا ﴾ [الأعراف: ٨٦]، وجعل الصدّ عن سبيل الله مناقضاً للإيمان، وجعله طريقاً أعوج.

ولا يجوز أن يُتوهّم من الآية أنّ الصرط كثيرة، أخذاً من قوله: (بكل صراط)، لأنه عبر بالجمع هنا لكثرة المعارف والأحكام في الدين، لا كثرة الدين في نفسه، فالكثرة لملاحظة كثرة الأحكام في ضمن الدين الواحد، قال صاحب الكشّاف: «فإن قلت: صراط الحق واحد، ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾ [الأنعام:١٥٣] فكيف قيل: بكل صراط؟ قلت: صراط الحق واحد، ولكنه يتشعب إلىٰ معارف وحدود وأحكام كثيرة مختلفة، فكانوا إذا رأوا أحداً يشرع في شيء منها أوعدوه وصدّوه»[2].

---

(١) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت ٥٣٨ هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط٣، ٤م، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ: ج١، ص١٩٥.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**: ج٢، ص١٢٨.

وكذلك نقرأ في القرآن الكريم في سياق الهداية للدين القويم لفظ النور (مفرد)، وفي مقابله لفظ الظلمات (جمع)، وذلك يعني وحدة الدين الحق، في مقابل كثرة الباطل والأضاليل، قال الله تعالىٰ: ﴿ يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [المائدة: ١٦]، قال الفخر الرازي: «وقوله تعالىٰ: ﴿وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، وهو الدين الحقّ، لأن الحقّ واحد لذاته، ومتفق من جميع جهاته، وأما الباطل ففيه كثرة، وكلها معوجّة»[1].

وجاء في تفسير مطلع سورة الأنعام: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]: «لقائل أن يقول: لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع، والنور بصيغة الواحد؟ فنقول: أما من حمل الظّلمات علىٰ الكفر والنور علىٰ الإيمان، فكلامه هاهنا ظاهر، لأنّ الحقّ واحد والباطل كثير»[2].

وقال البروسويّ: «وجمع الظلمات مع إفراد النور لتعدد فنون الباطل واتحاد الحقّ، يعني أنّ الحق واحد وهو التوحيد، فالموحّد لا يعبد إلا الله تعالىٰ، وأما الباطل فطرقه كثيرة، وهي وجوه الإشراك، فمن عابد للكواكب، ومن عابد للنار، ومن عابد للأصنام، إلىٰ غير ذلك، فالظلمات كلها لا تجد فيها ما يساوي ذلك النور الواحد»[3].

وقد أشار القرآن الكريم إلىٰ الأمم الأخرىٰ ذوات الأديان المختلفة، وجعل أمة محمد ﷺ شاهدة عليها، مفرّقة بين الحقّ والباطل، قال سبحانه: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ

(١) الرّازي، التفسير الكبير: ج١١، ص٣٢٧.

(٢) الرّازي، التفسير الكبير: ج١٢، ص٤٧٩.

(٣) البروسوي، روح البيان: ج٧، ص٣٣٨.

عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، قال البروسوي: «قال بعض أرباب الحقيقة: معنىٰ شهادتهم علىٰ الناس اطلاعهم بنور التوحيد علىٰ حقوق الأديان، ومعرفتهم لحقّ كل دين، وحق كل ذي دين من دينه، وباطلهم الذي ليس حقهم، الذي هو مخترعات نفوسهم، وطريق الحقّ واحد، فمن تحقّق بحقّ دين تحقّق بحقّ سائر الأديان، وخاصة دين الإسلام الذي هو الحق الأعظم»[1]، ومبنىٰ كلامه هنا علىٰ أن الحقّ واحد، وقد يكون مشتركًا بين أكثر من دين، لاشتراكها في المصدر الإلهي، وذلك قبل حصول التحريف فيها بأهواء الناس واختلاقاتهم، فلا يشكل علىٰ ما نريده من وحدة الدين الحقّ في نفسه.

وبصورة واضحة وصريحة جداً، بين الله تعالىٰ وحدة الصراط المستقيم ووحدة الحقّ، وأن الهداية تكون باتباعه حصراً، حيث قال عزّ من قائل: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: ٢١٣].

قال ابن عاشور: «وحكم الكتاب بين الناس: بيان الحقّ والرّشد والاستدلال عليه، وكونه فيما اختلفوا فيه كناية عن إظهاره الحقّ، لأنّ الحقّ واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ»[2]، فما لم يكن الدين الحق ثابتًا لم يكن من داعٍ للحكم بين الناس، وإن كان الحقّ في كل دين كما يدعي أصحاب فلسفة التعددية الدينية، فلمَ تكون بعثة الأنبياء، ولمَ تكون البشارة والنذارة، ولمَ تكون الهداية لمعينين فقط؟ كل هذا يشير إلىٰ أن الدين الحق والاعتقاد الحق واحد من جميع الوجوه لا متعدّد.

---

(١) البروسوي، روح البيان: ج١، ص٢٤٨.

(٢) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير: ج٢، ص٣٠٨.

لقد ذمّ الله تعالىٰ الاختلاف في الدين، ولو كان الاختلاف في الدين صحيحاً وطريقاً معتبراً إلىٰ الحقّ علىٰ كل حال فما الداعي لذمّه، بل ما المسوّغ لذم ما يفضي إلىٰ الحقّ؟ قال سبحانه: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [يونس: ١٩]، قال ابن عاشور: «وجملة: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ ﴾ إخبار بأنّ الحقّ واحد، وأن ذلك الاختلاف مذموم، وأنه لولا أن الله أراد إمهال البشر إلىٰ يوم الجزاء لأراهم وجه الفصل في اختلافهم باستيصال المبطل وإبقاء المحقّ»(١)، وهذا الكلام في سياق ديني خالص.

وذُكر في القرآن الكريم في موضع آخر في سورة الشورىٰ، قوله سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ * وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴾ [الشورىٰ: ١٣-١٤]، وسيأتي المراد بهذه الآية آخر المبحث.

وذكر الله تعالىٰ الطريق الحقّ والصراط المستقيم موحّداً، مما يدل علىٰ وحدة الحقّ، قال سبحانه: ﴿ وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾ [النساء: ٦٨]، ووحدته تفيد وحدة الدين الحقّ، وقد أشار الفخر الرازيّ إلىٰ هذا المعنىٰ، حيث قال: «﴿ وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾، وفيه قولان: أحدهما: أن الصراط المستقيم هو الدين الحق، ونظيره قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [الشورىٰ: ٥٢-٥٣]، والثاني: أنه الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة، وذلك لأنه تعالىٰ ذكره بعد ذكر الثواب والأجر، والدين الحق مقدّم علىٰ الثواب والأجر، والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة إلىٰ الجنة إنما يحتاج إليه بعد استحقاق الأجر، فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع علىٰ هذا المعنىٰ أولىٰ»(٢).

---

(١) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**: ج١١، ص١٢٩.

(٢) الرّازي، **التفسير الكبير**: ج١٠، ص١٣١-١٣٢.

وأشار الإمام الطبري إلىٰ وحدة الدين الحقّ كذلك، حيث فسّر قوله تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. بروايته عن قتادة، قال: «الدينُ واحد، والشريعةُ مختلفة»[١].

ويقول النسفي في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورىٰ: ١٣]: «ثمّ فسر المشروع الذي اشترك هؤلاء الأعلام من رسله فيه بقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾[الشورىٰ:١٣]، والمراد إقامة دين الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه وبيوم الجزاء وسائر ما يكون المرء بإقامته مسلمًا، ولم يُرد به الشرائع، فإنها مختلفة»[٢]، فهذه الآية تدل علىٰ وحدة الدين الحق، وأن الأنبياء والأديان الصحيحة[٣] لا تختلف في القدر المشترك بينها من الاعتقادات والأصول، وأن الذي جرىٰ هو تحريف للدين الحق.

ويعلق المفسّر ابن جزيّ علىٰ معنىٰ هذه الآية: «اتفق دين سيدنا محمد صلىٰ الله عليه وآله وسلم مع جميع الأنبياء في أصول الاعتقادات، وذلك هو المراد هنا، ولذلك فسره بقوله: أن أقيموا الدين يعني إقامة الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته، والإيمان برسله وكتبه وبالدار الآخرة، وأما الأحكام الفروعية، فاختلفت فيها الشرائع فليست تراد هنا»[٤].

---

(١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط١، ٢٤ج، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م: ج١٠، ص٣٨٥.

(٢) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين (ت ٧١٠هـ)، **تفسير النسفي المسمىٰ مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ط١، ٢م، (تحقيق يوسف علي بديوي)، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٨م: ج٣، ص٢٤٨.

(٣) قد يستغرب الجمع هنا، والمراد بالأديان الصحيحة: هي الأديان التي جاء بها الأنبياء كلهم، من إسلام وغيره، وإنما يصح وصف غير الإسلام بأنه دين صحيح، لأنه قبل النسخ أو التحريف صحيح كما جاء به النبي من عند الله.

(٤) ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي (ت ٧٤١هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، =

ويقول الله تعالىٰ: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ ۚ فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۚ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [هود: ١٧]، من هذا يتضح أنّ الدين الحق هو الذي تدلّ عليه البينة، وجعل الله اتباعه إيمانًا، والكفر به عصيانًا، قال الفخر الرازي: «والمراد بالبينة هو البيان والبرهان الذي عرف به صحة الدين الحق، والضمير في يتلوه يرجع إلىٰ معنىٰ البينة، وهو البيان والبرهان، والمراد بالشاهد هو القرآن، ومنه أي من الله، ومن قبله كتاب موسىٰ، أي ويتلو ذلك البرهان من قبل مجيء القرآن كتاب موسىٰ»(١).

خلاصة المبحث

خلصت في خاتمة هذا المبحث إلىٰ أنّ القرآن الكريم نصّ علىٰ ثبوت الحقيقة، ونصّ علىٰ حقيقة وحدة الدين الحقّ، وأن التكثر والتعدد في الدين الحق ليس سائغًا ولا مقبولاً قرآنيًا، بل إن الاختلاف في الدين مذموم في القرآن الكريم.

وعليه؛ فلا يصح نسبة تعدد حقية الدين إلىٰ القرآن الكريم بأي حال، ولا علىٰ أيّ فهم، إذ إنّ هذا المعنىٰ محكم لم يؤخذ من آية بعينها، بل أخذ من عشرات الآيات التي ذكرت ذلك بصورة مكثّفة، وفي سياقات مختلفة لصيقة بموضوع البحث، كالمجادلة مع أهل الكتاب والمشركين وأصحاب الأديان الأخرىٰ، وفي سياق الهداية والضلال والإيمان والكفر، ولا يبقىٰ مجال أو أي إمكان لدعوىٰ موافقة القرآن لدعاوىٰ فلسفة التعددية الدينية، إلا بتكذيب القرآن.

= ط١، ٢ج، (تحقيق عبدالله الخالدي)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٦هـ: ج٢، ص٢٤٦.

(١) الرّازي، التفسير الكبير: ج١٧، ص٣٢٩.

المبحث الثاني

المعارف الإلهية في القرآن الكريم وأثرها في نقض فلسفة التعددية الدينية

المطلب الأول

وجود الله ووحدانيته في القرآن الكريم

أولاً: ذات الله تعالىٰ

لفظ الذات في اللغة والاصطلاح

يستعمل لفظ الذات بمعنىٰ النفس، أي عين الشيء، وهو مستعمل في ذلك عند أكثر أهل الاصطلاح من المتكلمين والمنطقيين وأهل اللغة وغيرهم، ويراد به ما يقابل الصفات، فالذات مقابل الصفة، لكن بعض العلماء نبّه إلىٰ أن هذا الاستعمال الشائع ليس علىٰ أصل الوضع اللغوي لهذا اللفظ، لأن (ذات) مؤنث (ذو)، فذات نعت لموصوف مؤنّث، مثلاً نقول: أسماء ذات النطاقين.

وأمّا قولهم: في ذات الإله، فمعناه: في الديانة أو الشريعة، توسعاً في اللغة من باب الاستعمال بالغلبة، وعليه لا إشكال في إطلاق لفظ الذات اسماً بمعنىٰ النفس والشيء والموجود، خصوصاً أن هناك ملابسة بين هذا اللفظ ومعنىٰ النفس مع عدم إرادة التأنيث الحقيقي، فلا تشنيع علىٰ المتكلمين وأهل الاصطلاح في استعمال لفظ الذات فيما غلب فيه من معنىٰ النفس والعين والموجود، ولأجل هذا نجد شيوع إطلاق لفظ الذات مراداً به الموجود الموصوف بالصفات في مقابل الصفات التي توصف بها الذات[1].

---

(١) انظر معنىٰ الذات: السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله (ت ٥٨١هـ)، =

فخلاصة ما يقال هنا: الذات تطلق ويراد بها الموجود المتحقق في الخارج الموصوف بالصفات، وما لم يكن ذا وجود فلا يقال عليه: ذات، وبهذا الاستعمال تقابل الصفات، ولا يقال: ذات، لما لا وجود له، أو ليس بموجود متحقق.

نظرة فلسفة التعددية الدينية لمفهوم الإله

«الإله الحقّ» الذي في المنظومات الدينية المختلفة قديمها وحديثها، وبحسب وجهة نظرها الخاصة، لا يخلو في تصوره من احتمالين نظريين: إما أن يكون موجوداً بالفعل، ويصح أن يقال عليه: ذات، أو أنه ليس موجوداً بالفعل، ولا يقال عليه: ذات.

فنحن هنا أمام تصوّرين فلسفيين كليين:

- **الأول**: وجودية الإله الحقّ (موجود).
- **الثاني**: اسمية الإله الحقّ (غير موجود).

ومن المعلوم أن معظم الأديان العالمية، من جميع المصادر، تقول بوجودية الإله الذي تراه حقيقاً بالألوهية الحقة، وكونه ذاتاً متحققة موجودة مغايرة لغيرها من الذوات بالشخص والوصف، بقطع النظر عن اختلاف الأديان بعد ذلك في تصوراتها عنه: هل هو جسمُ وثنٍ كالوثنيين وعبدة الأصنام، أو جسمُ فلكٍ كأصحاب النجوم والصابئة، أو جسمُ إنسانٍ كما في بعض الأديان، أو جسمُ حيوانٍ ما، أو هو إله غير جسم كما في دين الإسلام مثلاً، وبقطع النظر أيضاً عن اختلاف الأديان في وحدانيته أو ما بعد ذلك من مباحث، إلىٰ غير ذلك من التصورات المتعددة التي تتفق جميعها في أن الإله الحق موجود متحقق بالفعل (ذات).

وأما بالنسبة لبعض كبار منظري أصحاب فلسفة التعددية الدينية، خصوصاً جون هيك، فقد بينت فيما سبق أنهم يعدّون الإله فكرة مجردة، أو وجوداً مطلقاً

= **نتائج الفكر في النحو**، ط١، ٧ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م: ج١، ص٢٣١. وانظر: الجرجاني، **التعريفات**: ٩٣.

تتوجّه نحوه أوهام الناس بالتقديس والخضوع، أو هو قانون يحكم العالم، فهم بالتالي قائلون بالتصوّر الثاني، مخالفون لكثير من الأديان في العالم، وعلىٰ نمطه بعض الفلاسفة القدماء، خصوصاً منهم أصحاب وحدة الوجود، وسأتناول مذهبهم في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

ولكن نجد عند بعض اللاهوتيين الذين يقولون بالنظرة الأولىٰ لمفهوم الإله، وهي كونه ذاتاً، نوعاً من تشبيه الإله ببعض أوصاف البشر، بحيث يجعلون الإله «أنت متعالية» (Transcendent Thou)، لا مجرد (هو)، وهذا يصب في توجه اسمية الإله، إذ فيه نزع لمعنىٰ الألوهية عن الإله بواسطة إضفاء صفات بشرية عليه، من حيث إنه يتعامل مع الناس كأنه واحد منهم، لا بوصفه إلهاً متعالياً[1].

وبقطع النظر عن المذاهب المختلفة والمنظومات الدينية المتنوعة، ومدىٰ صحة تصورها لمفهوم الإله الحقّ، فإني أريد أن أعرض هنا النظرة القرآنية للإله الحق (الله)، بالإضافة إلىٰ أقوال المفسرين في ذلك.

نظرة القرآن الكريم لمفهوم الإله الحقّ

أريد في هذا المطلب أن أبين نظرة القرآن الكريم لمفهوم الإله، وأنه تحت أي تصور يندرج، هل هو قائل بوجودية الإله، أو هو قائل باسميته فقط، وبعبارة

---

(١) ينسب جون هيك هذا النمط من التفكير في مفهوم الإله إلىٰ معظم علماء اللاهوت، حيث يتحدثون عن الإله بوصفه «شخصية»، لا «شخصاً»، ويهدف هؤلاء من هذا النمط إلىٰ إعطاء حرية أكبر للناس في اعتناق الدين الذي يرونه مناسباً، وتسويغ بعض الدعاوىٰ التي تنص علىٰ أنه الله محب، وأنه محبة، راجع النص الآتي:

Hick, John H. (1973), **Philosophy of Religion**, (second edition), New Jersey: Prentice-Hall, p. 10: (Most theologians speak of God as «personal» rather than as «a person». the latter phrase suggests the picture of a magnified human individual. (Thinking of the divine in this way is called anthropomorphism...). The statement that God is personal is accordingly intended to signify that God he is not less than personal, not a mere «It» in relation to man, but always the higher and transcendent thou).

أخرىٰ: هل القرآن يثبت الإله موجوداً متحققاً أم مجرد فكرة أو اسم لفظي لا حقيقة له؟

نجد أنّ القرآن الكريم يصرح بأن الله موجود متحقق، كما نجد أنه يصرح ببطلان فكرة اسمية الإله أو أنه مجرد فكرة لا تحقق لها في الخارج، وهذا المعنىٰ نجده مذكوراً في كثير من الآيات الكريمة، بحيث يصحّ أن نقول بثقة تامّة إنه معنىٰ قرآنيّ قطعي محكم خالص، لا يمكن أن يقبل التأويل أو التشكيك فيه.

وأشار المفسّرون إلىٰ ذلك في تفاسيرهم عند تعريف لفظ الجلالة (الله) بأنه علم علىٰ ذات معينة، هي ذات الإله، فمجرد تسمية الإله باسم العلم يشير إلىٰ الإيمان بوجوده حقيقة، قال الفخر الرازي: «الله: اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة، وأنها ليست من الألفاظ المشتقة»[1]، ويقول ابن عاشور: «اسم الجلالة وهو (الله) علم علىٰ ذات الإله الحقّ بالتخصيص»[2].

ومما جاء في القرآن الكريم من ذلك أنّ الله حكىٰ إنكار سيدنا إبراهيم عليه السلام أن يكون الإله خالياً عن صفات السمع والبصر والنفع والضرّ، حيث قال الله تعالىٰ حكاية عنه: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، فالإله الحقّ إن صحَّ أنه فكرة أو فرض ذهنيّ، لعاد ذلك بالإبطال علىٰ معنىٰ هذه الآية، وهو محال لا يصحّ، فثبت أن الله ذات متحقق في الوجود الخارجيّ.

وقد نبّه المفسّرون إلىٰ ذلك وإلىٰ أعمّ منه معنىٰ، قال الفخر الرازيّ في تفسير كلام سيدنا إبراهيم عليه السلام: «خطر ببالي أن هذه الآية مناسبة لقوله تعالىٰ حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، يعني لا تجوز العبادة إلا لمن يكون نافعاً ضاراً، ويكون أمري في يديه، وحكمي

(١) الرّازي، التفسير الكبير: ج١، ص١٤٤.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج٩، ص١٨٦.

في قبضة قدرته...، وإنما أسلم وجهي للذي منه الخير، والشر، والنفع، والضر، والتدبير، والتقدير»[1].

ولا يجوز أن يتوهَّم متوهِّم أنّ عدم إحاطتنا خبراً بحقيقة الله يؤدي إلىٰ نفي حقيقته، فإن هذه مغالطة، بل إنّ العقل يتصور أن تثبت حقيقة ما في الوجود الخارجي مع انتفاء علمنا بها علىٰ سبيل التفصيل، وما أكثر هذا في الواقع، وهذه المغالطة سلكها فرعون، حيث طلب من سيدنا موسىٰ عليه السلام أن يبين له حقيقة الله تعالىٰ، متوسلاً بانتفاء العلم بهذه الحقيقة إلىٰ انتفاء وجودها، أي انتفاء وجود الله تعالىٰ وإلحاقه بالعدم.

جاءت هذه المغالطة الفرعونية علىٰ لسان فرعون في المحاورة بينه وبين سيدنا موسىٰ عليه السلام: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ * قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣- ٢٤]، يقول الإمام الرازي في بيان هذه المغالطة: «واعلم أنا قد بيّنا في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[الأنعام:١٨] أن حقيقة الإله سبحانه من حيث هي هي غير معقولة للبشر، وإذا كان كذلك استحال من موسىٰ عليه السلام أن يذكر ما تعرف به تلك الحقيقة، إلا أنّ عدم العلم بتلك الخصوصية لا يقدح في صحّة الرسالة، فكان حاصل كلام موسىٰ عليه السلام أنّ ادعاء رسالة رب العالمين تتوقف صحته علىٰ إثبات أنّ للعالمين رباً وإلهاً، ولا تتوقّف علىٰ العلم بخصوصية الربّ تعالىٰ وماهيته المعينة، فكأنّ موسىٰ عليه السلام يقيم الدلالة علىٰ إثبات القدر المحتاج إليه في صحّة دعوىٰ الرّسالة، وفرعون يطالبه ببيان الماهية»[2].

وكذلك صرّح سيدنا إبراهيم عليه السلام بأنّ الإله الحقّ هو المتّصف بالصفات الفاعلة، فكيف يصحّ أن يكون الإله العاطل عن أيّ صفة حقيقية إلها حقاً، بل أنىٰ له أن يسمّىٰ إلهاً أصلاً، قال الله تعالىٰ حكاية عنه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ * وَٱلَّذِى هُوَ

(١) الرّازي، التفسير الكبير: ج٧، ص١٧٤.

(٢) الرّازي، التفسير الكبير: ج٢٤، ص٥٠٠.

يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ * رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ [الشعراء: ٧٨ - ٨٣].

فكل آية تدل على اتصاف الله تعالى بصفة، أو تدل على أنه فاعل لفعل، أو منزه عن نقص، كلها تدل على أن الله ذات موجود متحقق بالوجود الخارجي، وليس مجرد فكرة محْضة، أو اعتبار ذهني ما، وما أكثر هذه الآيات والدلائل، هذا علاوة على الأدلة العقلية البازغة على هذا المطلب الإلهي.

وكذلك فكل آية تدل على وجود الله تعالى، أي كونه ذا وجود، فهي حجة في إثبات وجودية الإله، أي إثبات كون الإله الحقّ ذاتاً لا اسماً، لأنّ الذات هي الموجودة.

فهذان جنسان من الأدلة على وجودية الإله، **الأول**: اتصاف الإله بالصفات، **الثاني**: إثبات الوجود للإله، ويستلزم الجنس الأول من الأدلة مطلب إثبات وجود الإله، إذا لا اتصاف بدون الوجود.

دفع إشكال

ولا يرد ما يقال من أنّ الذي نعته القرآن بالوجود ووصفه بالصفات هو الله، لا الإله الحقّ، فيكون الاحتجاج عندئذ على ما هو أخصّ من المطلوب، والمطلوب أعم منه، لأنا نقول في جواب ذلك: نسلم أن الموصوف في القرآن هو الله، لكنّ القرآن دلّ على أن الله إله في آيات كثيرة جداً يضيق عنها الحصر، كما في قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة:٢٥٥] ونظائره التي جاءت في عشرات المواضع الكريمة، فإن الاستثناء هنا يفيد أنّ الإله الحقّ هو الله تعالى، وأن الله هو إله من الآلهة، إلا أنه هو الحق وما سواه باطل، فما وصف به الله هو وصف للإله الحقّ.

غير أنّ الوصف بالصفات العلى في القرآن الكريم لم يكن لله تعالى بواسطة لفظ الجلالة فقط، بل وصف بواسطة وصف الألوهية أيضاً، حيث وصف وأضيف إلى العباد، قال الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]،

ويشرح الفخر الرازيّ معنىٰ اسم الإله: «(الإله) وهذا الاسم يفيد الكلّ، لأنه يدلّ علىٰ كونه موجوداً، وعلىٰ كيفيات ذلك الوجود، أعني كونه أزلياً أبدياً واجب الوجود لذاته، وعلىٰ الصفات السلبية الدالة علىٰ التنزيه، وعلىٰ الصفات الإضافية الدالة علىٰ الإيجاد والتكوين»[1].

ونخلص من ذلك أنّ التصور الدينيّ القائل باسميّة الإله لا يتوافق مع القرآن الكريم، إذ هو في خلاصته إلحاد ونكران للإله، وأما صريح القرآن الكريم فهو التصريح بوجودية الإله، مصداقاً للاستثناء في شهادة التوحيد نفسها، والميثاق الذي بينه الله للناس، فيكون مفهوم الإله في المنظومة القرآنية ذاتاً متحققة الوجود في الخارج متّصفة بالصّفات العلىٰ.

ثانياً: وجود الله تعالىٰ

إذا تبيّن في المطلب السابق أنّ الإله من حيث مفهومه ذات متحقّقة الوجود في الخارج، وأنّ القول باسميّته لا يعدو الإلحاد ونكران الإله، فلذلك فإن أي آية كريمة تفيد إثبات الوجود لله تعالىٰ فهي تفيد كونه ذاتاً موجودة، بخلاف قول القائلين باسميته، وقد وضّحت هذا سابقاً.

وأمّا الآن؛ فالشروع في بيان دلالة القرآن الكريم علىٰ وجود الله تعالىٰ الذي يفيدنا في أمرين؛ **الأول**: إثبات وجود الله تعالىٰ خلافاً للمنكرين من الملاحدة وبعض القائلين بفلسفة التعددية الدينية الذين لا يعتقدون حقيقة بوجود الإله الحقّ، **والثاني**: إثبات كون الإله ذاتاً، خلافاً للقائلين بأنه فكرة محضة، وللبعض الآخر من فلاسفة التعددية الدينية المعتقدين باسميّة الإله.

سمّىٰ الله تعالىٰ نفسه بالحقّ في أكثر من موضع، منها:

- ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الحج: ٦].

---

(١) الرّازي، التفسير الكبير: ج١، ص١٣٣.

- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [الحج: ٦٢].
- ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥].

ومعنىٰ الحق كما سلف الثابت والموجود، فيدلّ اسم الحقّ علىٰ الوجود والتحقق وكونه موجوداً متحققاً، يقول الفخر الرازي: «في إطلاق لفظ (الحق)؛ اعلم أنّ هذا اللفظ إن أطلق علىٰ ذات الشيء كان المراد كونه موجوداً وجوداً حقيقياً في نفسه، والدليل عليه أن الحقّ مقابل للباطل، والباطل هو المعدوم، قال لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل، فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود»[1].

ويقول الله تعالىٰ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، والمعنىٰ: الدلالة علىٰ وجود الله تعالىٰ علىٰ سبيل الاستفهام الذي يفيد توبيخ المنكرين لوجود الله أو المنكرين لألوهيته، قال ابن جزيّ: «المعنىٰ: أفي وجود الله شك؟ أو: أفي إلهيته شك؟ وقيل: في وحدانيته، والهمزة للتقرير والتوبيخ، لأنه لا يحتمل الشكّ لظهور الأدلة»[2]، ويقول الفخر الرازي: «قوله: أفي الله شك استفهام علىٰ سبيل الإنكار، فلما ذكر هذا المعنىٰ أردفه بالدلالة الدالة علىٰ وجود الصانع المختار، وهو قوله: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾»[3].

ومن المهم التنبه إلىٰ أن وجود الله تعالىٰ ليس متوقفاً علىٰ الدلالة النصية لآيات القرآن الكريم، بل يحصل العلم بالوجود الإلهي بطريق العقل استقلالاً، لكن لما كان القرآن معجزة الله لرسوله ﷺ، جمع في ثناياه دلالة العقل المستقلة مدرجة في نظم القرآن، فأعظم به من نظم ناظم للدلالتين.

---

(١) الرّازي، التفسير الكبير: ج١، ص١١٩.

(٢) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل: ج١، ص٤٠٩.

(٣) الرّازي، التفسير الكبير: ج١٩، ص٧٠.

فمن هذه الدلائل العقلية القرآنية، ما نبه عليه القرآن الكريم من الاعتبار في وجود المخلوقات والأنفس، فإنها لا محالة حادثة تدل على وجود الله تعالى، قال جل وعز: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وغير هذا في مطلب التنبيه على وجود الخالق بواسطة ملاحظة المخلوق كثير كثير.

ويبين ابن جزيّ دلالة المخلوقات على الخالق، فيقول: «والتنبيه على الاعتبار في الأرض والسموات والحيوان والنبات والرياح والأمطار والشمس والقمر والليل والنهار، وذلك أنها تدلّ بالعقل على عشرة أمور؛ وهي: أنّ الله موجود، لأنّ الصنعة دليل على الصانع لا محالة، وأنه واحد لا شريك له، لأنه لا خالق إلّا هو ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، وأنه حيّ قدير عالم مريد، لأنّ هذه الصفات الأربع من شروط الصانع. إذ لا تصدر صنعة عمن عدم صفة منها، وأنه قديم لأنه صانع للمحدثات، فيستحيل أن يكون مثلها في الحدوث، وأنه باق، لأنّ ما ثبت قدمه استحال عدمه، وأنه حكيم، لأنّ آثار حكمته ظاهرة في إتقانه للمخلوقات وتدبيره للملكوت، وأنه رحيم، لأن في كل ما خلق منافع لبني آدم سخر لهم ما في السموات وما في الأرض. وأكثر ما يأتي ذكر المخلوقات في القرآن في معرض الاستدلال على وجوده تعالى وعلى وحدانيته»[1].

وبين الفخر الرازي أن القرآن الكريم نبه إلى أن طرق العلم ثلاثة: الحسّ، والخبر، والنظر، وأن الله تعالى يدرك وجوده بالنظر الذي بينه القرآن الكريم، ونبه إلى مغالطة فرعون في هذا الجانب[2]، وقد مر ذكرها.

---

(١) ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**: ج١، ص٧٥، باختصار.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٢٧، ص٥١٦.

خلاصة القول أن القرآن الكريم يبين أن الله موجود حقاً، فهو الحق سبحانه وتعالىٰ، ودلالة القرآن علىٰ هذا المطلب دلالة قطعية، ازدوج فيها العقل والنقل، بحيث تصير في رتبة القطعية غير قابلة للتأويل. ومن ثم؛ فإنّ أيّ تصور يبنىٰ علىٰ أنّ الإله غير موجود أو أنه مجرّد حضور ذهني أو انفعال شخصي ليس موافقاً للقرآن الكريم، وأنه لا يجوز دعوىٰ موافقته للقرآن بحال من الأحوال.

وأنبه هنا إلىٰ أن الأدلة السابقة علىٰ وجود الله تدلّ نفسها علىٰ وحدانيته، فهي كما نفعت في مطلب إثبات الوجود الإلهي، تنفع في المطلب الآتي وهو وحدانية الإله.

ثالثاً: وحدانية الله تعالىٰ

هذا المطلب نازعنا فيه المشركون علىٰ اختلاف طوائفهم، وهو ملحوظ في القرآن الكريم بكثرة بالغة، وكيفيات متعددة، إذ إن المشركين وعباد الأصنام والمجوس وغيرهم إنما يخالفون في هذا المطلب، وهو أصل من الأصول الكبرىٰ.

فمن جملة دلائل القرآن التي اختلطت في كثير منها بدلالة العقل علىٰ وجود الله تعالىٰ:

- ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣].
- ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: ١٧١].
- ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣].
- ﴿وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [إبراهيم: ٥٢].
- ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١].
- ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقد ذكر المفسّر ابن عطية الدليل العقلي الذي تتضمنه بعض الآيات الكريمة[1]، ونبه المفسرون علىٰ كثرتهم إلىٰ هذا المعنىٰ، ووجه دلالة الآيات الكريمة علىٰ وحدانية الله تعالىٰ.

فمن ذلك ما قاله المفسّر البغوي: «﴿وَلِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ أي: ليستدلوا بهذه الآيات علىٰ وحدانية الله تعالىٰ، ﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ أي: ليتّعظ أولو العقول»[2].

ودلائل وحدانية الله تعالىٰ صالحة للاحتجاج علىٰ المنكرين لوجود الله تعالىٰ، وعلىٰ المشركين أيضاً، قال ابن عاشور: «المقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالىٰ ووحدانيته، ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية، لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة، فالآية صالحة للردّ علىٰ كفار قريش: دهريّهم ومشركهم، والمشركون هم المقصود ابتداء»[3].

ويقول أبو السعود: «﴿إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ أي فرد في الإلهية، لا صحّة لتسمية غيره إلها أصلاً، ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ خبرٌ ثانٍ للمبتدأ، أو صفةٌ أخرىٰ للخبر، أو اعتراض، وأياً ما كان فهو مقرِّرٌ للوحدانية، ومزيح لما عسىٰ يُتوهّم أن في الوجود إلهاً، لكن لا يستحق العبادة»[4].

---

(١) انظر مثلاً: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت ٥٤٢هـ)، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط١، ٦ج، (تحقيق عبدالسلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ: ج٣، ص٤٥٩. وانظر: الرازي، **التفسير الكبير**: ج٢٨، ص١٩٠. وانظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١٨، ص١١٣.

(٢) البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود (ت ٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن المشهور بتفسير البغوي**، ط٤، ٨ج، تحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧: ج٤، ص٣٦٣.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٢، ص٧٧.

(٤) أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفىٰ العمادي (ت ٩٨٢هـ)، **إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج١، ص١٨٣.

ومن الدلائل على الوحدانية قول الله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: ١٨]، ومعنى شهادة الله بيانه للدلائل على وحدانيته، قال أبو السعود: «﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ أي بيّنَ وحدانيتَه بنصب الدلائل التكوينية في الآفاق والأنفس وإنزالِ الآيات التشريعية الناطقة بذلك»(١).

ومن أدلة وحدانية الله قوله عزّ من قائل:

﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ [الإخلاص: ١-٤]، يقول ابن عاشور: «فقوله: ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ نظير قوله في الآية الأخرى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، وهذا هو المعنى الذي يدركه المخاطبون بهذه الآية السائلون عن نسبة الله، أي حقيقته، فابْتُدِئَ لهم بأنه واحد ليعلموا أن الأصنام ليست من الإلهية في شيء، ثم إنّ الأحدية تقتضي الوجود لا محالة، فبطل قول المعطِّلة والدهريين»(٢).

(١) أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**: ج٢، ص١٦.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣٠، ص٦١٦.

المطلب الثاني
الصفات الإلهية في القرآن الكريم

أولاً: مفهوم الصفة

لغـــة

(وصف) الواو والصاد والفاء: أصل واحد، هو تحلية الشيء. والصفة: الأمارة اللازمة للشيء. يقال: اتصف الشيء في عين الناظر: احتمل أن يوصف. وأما قولهم: وصفت الناقة وصوفاً، إذا أجادت السير. والخادم وصيف لأنه يوصف عند البيع، ويقال: أوصف الغلام: تم قدّه، وكذا أوصفت الجارية، وفي الأساس: أوصف: بلغ أوان الخدمة. والوصف في اللغة يرادف النعت[1].

والفرق بين الصفة والوصف: أنّ الصفة الحالة التي عليها الشيء من حليته ونعته. وأما الوصف فقد يكون حقاً وباطلاً، يقال: لسانه يصف الكذب. والوصف لا يكون إلا قولاً، والصِّفة أجريت مجرىٰ الهيئة، فيطلق علىٰ العلم والقدرة أنها صفات، لأنّ الموصوف بها يعقل عليها، كأنها هيئة له[2].

اصطلاحاً

الصفة عند النحويين كما قال صاحب المفصل، هي: «الاسم الدال علىٰ بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وقائم وقاعد وسقيم وصحيح وفقير وغني وشريف ووضيع ومكرم ومهان»[3]، وهذا المعنىٰ الاصطلاحي

---

(١) انظر مادة (وصف): ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٦، ص١١٥. وانظر: الزبيدي، **تاج العروس**: ج٢٤، ص٤٥٩.

(٢) انظر: العسكري، **الفروق اللغوية**: ص٣١، وانظر: الزبيدي، **تاج العروس**: ج٢٤، ص٤٦١.

(٣) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت ٥٣٨هـ)، **المفصل في صنعة الإعراب**، ط١، (تحقيق علي بو ملحم)، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣م: ص١٤٩.

متصل بالمعنىٰ اللغوي (الحالة التي للشيء)، بل يكاد يكون مطابقاً له، إذ لا يلزم عند أهل كل فنّ إحداث اصطلاح زائد علىٰ المعنىٰ اللغوي إن كان في اللغة غنية لأصحاب ذلك الفنّ.

وأما في اصْطلاح أهل المعقولات؛ فقد عرَّفها السيد الشريف بأنها «الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها»[1]، وهو قريب من المعنىٰ اللغوي.

لكن أهل المعقول يفرّقون في صفات الله تعالىٰ بين صفة ذاته وصفة فعله، إذ إن صفة الذات لا تحتمل الاختلاف بالنسبة للأحوال والأزمان، أي لا تتغير باختلاف العوارض، وذلك لأنّ الذات واحدة وإن اختلفت الأحوال والأزمان والعوارض، وأما ما يصحّ أن يتبدل من الصفات بالإضافة إلىٰ الأشخاص أو الأحوال فليس بصفة ذات. ومثال صفات الذات: صفة العلم وصفة كونه عالماً، لأنها راجعة إلىٰ العلم.

وإنما تذكر صفة الذات في كتب الكلام والعقائد مراداً بها صفة ذات الله، وهي عند أهل السنة والجماعة قديمة قطعاً، لأن الموصوف بها وهو ذات الله قديم، وما كان حادثاً فلا يلازم إلا الحادث، وما كان ملزوماً للحادث فليس إلا حادثاً، فوجب القول بأن صفات ذات الله قديمة، لأن ذات الله قديم، ولذلك يقال إن صفة الله تعالىٰ لا تتغير بالإضافة إلىٰ الأزمان أو الأحوال، بل هي ثابتة لا تطرأ عليها الحوادث[2].

---

(١) الجرجاني، **التعريفات**: ص١١٤.

(٢) انظر: الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (ت ٣٣٣هـ)، **كتاب التوحيد**، (تحقيق فتح الله خليف)، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية: ص٥٠. وانظر: الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ابن محمد (ت ٤٠٣هـ)، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، ط١، (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٩٨٧م: ص٢٦١.

ثانيًا: إثبات الصفات الإلهية

١. أخص أوصاف الإلهية[١]

بيّن الشهرستاني أن منشأ هذه المسألة هو التساؤل حول مسمىٰ الذات: هل هو شيء واحد مشترك بين الذوات جميعًا، أو أن ذات الإله لا بد أن تغاير غيرها من الذوات؟

في المسألة مذهبان: **الأول**: يرىٰ أن مسمىٰ الذات شيء واحد مشترك بين الذوات جميعًا. **الثاني**: يرىٰ أن مسمىٰ الذات في الإله مغاير ومتميز عن مسمىٰ الذات في غير الإله، ثمّ علىٰ المذهب الثاني: إن ثبت التغاير بين مسمّىٰ الإله ومسمىٰ غيره، فبأي شيء يحصل التمايز بينهما؟ هذا منشأ المسألة.

وقد اختلف أصحاب المذهب الثاني في إثبات أخص وصف الله تعالىٰ علىٰ رأيين:

الرأي الأول: نفي ثبوت أخصّ وصف لله تعالىٰ، لأنه متميز أصلاً بذاته وصفاته جميعًا، وإثبات أخص وصف الإله مبني علىٰ الاعتراف بنوع مشاركة بينه وبين المخلوقات، وهو محال أصلاً، فلا داعي لإثبات أخص وصف لله تعالىٰ، وهذا الرأي مبني علىٰ القول بأن حقيقة ذات الإله مغايرة لحقيقة غيره من الذوات.

---

(١) هذه المسألة ملخصة ومختصرة، ويمكن مراجعة التفاصيل والحجج والردود في المراجع الآتية: المتولي، أبو سعد عبدالرحمن بن مأمون النيسابوري (ت ٤٧٨هـ)، **المغني**، (تحقيق ماري برنان)، المعهد الفرنسىٰ للآثار الشرقية القاهرة (ملحق حوليات إسلامية، العدد رقم ٧)، ١٩٨٦: ص٢٣. والشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (ت ٥٤٨هـ)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (تصحيح ألفرد جيوم)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: ص٩١. والشهرستاني، **الملل والنحل**: ج١، ص٤٤، ١٠٠. والآمدي، **أبكار الأفكار**: ج١، ص٢٥٢، ٢٦٧. والتفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص٦٣. والجرجاني، **شرح المواقف**، (تحقيق عميرة): ج٣، ص٦٥٩.

الرأي الثاني: إثبات أخص وصف الإله، لأنه لو لم يكن له أخص وصف لم تتميز حقيقته، بل تنتفي، وهذا الرأي مبني علىٰ القول بأن مسمّىٰ الذات يشترك فيه الإله وغيره، فكان لا بدّ من تمايز الحقيقتين بأخصِّ وصف الإلهية.

وهؤلاء المثبتون اختلفوا علىٰ رأيين في أن أخص وصف الإله هل يدرك أو لا يمكن أن يدرك؟ فمنهم من قال: يدرك، ومنهم من قال: لا يدرك، والقائلون بإمكان إدراك أخصّ وصف الإله، اختلفوا في تعيين أخصّ وصف للإله علىٰ مذاهب:

المذهب الأول[1]: قال المعتزلة جميعاً: إنَّ القدم أخصّ وصف الله تعالىٰ، لا يشاركه فيه ذات ولا صفة، ومن هذا الأصل نفىٰ المعتزلة صفات المعاني، وجعلوا إثباتها تكثيراً للقدماء.

المذهب الثاني[2]: نسب إلىٰ أبي الحسن الأشعري، أن أخص وصف الإله هو القدرة علىٰ الاختراع، وهو المعبر عنه بالخلق، فالخالق هو الإله، ولا يكون إله غير خالق، ويدلّ علىٰ هذا المذهب قول الله تعالىٰ: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

٢. إثبات صفات الذات

ذهب أهل السنة والجماعة إلىٰ أن صفات الذات أزلية، وهي ليست عين الذات، لأنها أمر زائد علىٰ مجرد الذات، وأيضاً قالوا بأنها وإن كانت ليست عين الذات فهي ليست غير الذات أيضاً، لأنّ الموجود المتحقق في الخارج الذي هو الذات المتصفة بتلك الصفات لا يمكن أن ينفك عن تلك الصفات الواجبة له.

وقد أثبت أهل السنة صفات المعاني، وبينوا أنّ الله تعالىٰ متصف بها، ونفاها المعتزلة، لأنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء، ومما استند إليه المعتزلة في إلزام الأشاعرة

(١) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**: ص٩١. والتفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص٦٣.
(٢) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**: ص٩١.

-بناء علىٰ أصول الاعتزال- أن أخص وصف الله تعالىٰ القدم، فلا يجوز أن يشاركه فيه ذات ولا صفة.

وإنما ثبتت هذه الصفات عند أهل السنة لأن هذه الألفاظ مشتقة، ولا نزاع بين أهل السنة والمعتزلة في أن الله تعالىٰ عالم حي قادر، ولا بدّ إذا ثبتت من ثبوت مأخذ اشتقاقها، ولا معنىٰ لمأخذ الاشتقاق سوىٰ ثبوت صفات المعاني للواجب تقدس[1].

وعند جمهور أهل السنة والجماعة صفات ذات الله تعالىٰ سبعة، وتسمىٰ صفات المعاني، وواحدتها صفة معنىٰ (صفة الذات)، وهي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام. واختلفوا بعد ذلك اختلافات فرعية لا تنقض الأصول الكلية لطريقة أهل السنة في إثبات الصفات وتنزيه الله تعالىٰ[2].

ومعلوم أنّ هذه المقرّرات عند أهل السنة موافقة لمضمون القرآن الكريم، وإنما ذكرت عنوان أهل السنة هنا، لأنّ المعتزلة ينفون صفات المعاني ويثبتون الصفات المعنوية، لكن غير أهل السنة والمعتزلة من الفلاسفة الإلهيين (المثبتين للألوهية) ينفون الصفات الذاتية والمعنوية، بل ينفون عنه الأسماء والأحكام، وشاركهم في شيء من هذا الملاحدة من فرقة الشيعة الإسماعيلية وغيرهم من الباطنية[3].

وبعض الفلاسفة القائلين بالتعددية الدينية ينفون صفات المعاني عن الله تعالىٰ، علىٰ نفس طريقة المتقدمين من الملاحدة والباطنية.

وأشرع الآن في بيان مطلب إثبات الصفات من حيث ما تدلّ عليه الآيات القرآنية الكريمة، معنونـاً كل طائفة من الآيات بالصفة التي تثبتها.

---

(١) انظر: الباقلاني، **تمهيد الأوائل**: ص٢٦٢. وانظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص٧٥.

(٢) الجرجاني، **شرح المواقف**، (تحقيق عميرة): ج٣، ص١٤٧.

(٣) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**: ص١٢٧. وانظر: الجرجاني، **شرح المواقف**، (تحقيق عميرة): ج١، ص٤٣.

صفة الحياة

صفة الحياة ثابتة بما سنثبت به الصفات الآتية، فإنّ من كان متصفاً بها لا يعقل أن لا يكون متصفاً بالحياة، إذ الحياة شرط لاتصاف الذات بالصفات.

وعلاوة علىٰ ذلك؛ فإنّ الأدلة السمعية القاطعة دالة علىٰ ثبوت هذه الصفة، ولذلك فإن الإجماع منعقد علىٰ إثباتها أيضاً، قال السعد التفتازاني: «ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية علىٰ كونه تعالىٰ حياً سميعاً بصيراً»[1].

ومن جملة أنواع الآيات الكريمة التي تدلّ علىٰ صفة الحياة:

- قول الله تعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥].
- وقوله سبحانه: ﴿ هُوَ ٱلْحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [غافر: ٦٥].

وصفة الحياة لا تشارك صفة الحياة في المخلوقات إلا في اللفظ، فهي في المعنىٰ مباينة تماماً، إذ التشبيه في ذات الله وصفاته ممنوع عقلاً وشرعاً، نبّه الحجة الغزالي إلىٰ ذلك في صفة السمع: «السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات، ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه»[2]، ومثله يقال في كل الصفات، ومنها الحياة.

صفة الإرادة

لقد أثبت القرآن صفة الإرادة لله تعالىٰ، فتارة يعبر عنها بالمشيئة وتارة بالإرادة.

فممّا جاء بلفظ الإرادة، قول الله تعالىٰ: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا

---

(١) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص٩٨.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **المقصد الأسنىٰ في شرح معاني أسماء الله الحسنىٰ**، ط١، (تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي)، الجفان والجابي، قبرص، ١٩٨٧م: ص٩٠.

ﭐللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ١٠٨]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾ [المائدة: ١]، وقوله: ﴿ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡ ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وممّا جاء بلفظ المشيئة، قول الله تعالىٰ: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وقوله: ﴿فَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗا ﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقد ورد في عشرات المواضع.

وإذا ثبت أنّ الله عزّ وجل أسند إلىٰ نفسه فعل المشيئة والإرادة، فإنّ صفة الإرادة ثابتة قطعاً بلا امتراء، ضرورة ثبوت مأخذ الاشتقاق (الصفة) بثبوت المشتق (الفعل).

ويقول النسفي في تفسيره: «﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ أثبت الإرادة لنفسه، كما هو مذهب أهل السنة»[1].

وإن سألت عن الفرق بين الإرادة والمشيئة، فقد بين ابن عاشور الفرق، قال: «والمراد من الإرادة هنا إرادة خاصة، وهي المشيئة والتعلق التنجيزي للإرادة التي هي صفة الذات»[2]، مع أن بعض العلماء قالوا بالترادف بينهما[3]، لكن لا بد من فرق ولو في الاستعمال، وهو ما ذكره ابن عاشور، والله أعلم.

وبالإضافة إلىٰ هذه الآيات القطعية في مطلب ثبوت صفة الإرادة، فإن كل فعل يثبت لله تعالىٰ أنه فعله، فهو دالّ قطعاً علىٰ ثبوت صفة الإرادة، لأن الفعل لا بد أن

---

(١) النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**: ج١، ص٢٠٩.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٩، ص٢٧١.

(٣) انظر: الشافعي، محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ)، **تفسير الإمام الشافعي**، ط١، ٣ج، (تحقيق أحمد الفرّان)، دار التدمرية، السعودية، ٢٠٠٦م: ج٣، ص١٤١٧.

يكون عن إرادة مرجحة لطرف الوجود على العدم، وإلا لم يكن هذا الفعل لائقاً أن يصدر عن الله تعالىٰ، إذ الفعل الذي لا يكون عن إرادة يكون عن جهل أو عبث، والقرآن غني بإثبات الأفعال لله تعالىٰ غناء لا حدّ له.

صفة القدرة

نصّت آيات القرآن الكريم علىٰ ثبوت القدرة لله تعالىٰ، بطرق شتىٰ وأساليب مختلفة، تفنناً في إثبات هذه الصفة، ومدحاً من الله لنفسه بإثبات كمالها وطلاقتها، وكل آية منها قاطعة في إثبات القدرة، فكيف بانضمام تلك الآيات إلىٰ بعضها، بما تشتمل عليه من تصريح بالدلائل، وتفريع للمسائل، ورد للشبهات، وتفنيد لآراء المخالفين، كل ذلك يزيد المقام وضوحاً وجلاء، بحيث لا يمكن تأويله ولا صرفه عن حقيقته.

فمن ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٣٧]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٧]، وقوله: ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمَۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقوله: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

وقد أشار الإمام الرازي إلىٰ أن الأسماء الإلهية الدالة علىٰ صفة القدرة كثيرة، فمنها: القادر، والقدير علىٰ صيغة المبالغة، والمقتدر، والقادرون علىٰ صيغة الجمع، والمالك، والملك، ومالك الملك، والمليك، والقوي، والجبار، وأشباه هذه الأسماء مما لا يتأتىٰ الاتصاف به عارياً عن القدرة[1].

ومن جملة هذا الكثير القطعي الدالّ علىٰ ثبوت القدرة قول الله تعالىٰ: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآۖ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ

(١) الرازي، التفسير الكبير: ج١، ص١٣٠.

بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، أراد بذلك أن الإله الذي لا يتصف بالقدرة ليس حقيقاً بالألوهية التي يثبتها المشركون لغير الله تعالىٰ.

يقول ابن عجيبة في تفسير هذه الآية، مظهراً أن الآلهة العاجزة لا يصحّ أن تكون آلهة: «يقول الحق جلّ جلاله: أَيُشْرِكُونَ مع الله أصنامًا جامدة، لا يَخلقون شيئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ، فهي مخلوقة غير خالقة. والله تعالىٰ خالق غير مخلوق، وَلا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً أي: لا يقدرون أن ينصروا من عبدهم، وَلا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ فيدفعون عنها ما يعتريها، فهي في غاية العجز والذلة، فكيف تكون آلهة؟»[1].

صفة العلم

صرّح القرآن في آياته باتصاف الله تعالىٰ بصفة العلم، وعبر عن هذا المعنىٰ بطرق شتىٰ وفي آيات كثيرة، تارة بوصفه بالعلم بالاسم الصريح (عليم، علام)، وتارة إضافة فعل العلم له (يعلم) بالفعل الماضي أحياناً وبالمستقبل أحياناً، وتارة بالاسم المشتق من ألفاظ تفيد العلم.

والألفاظ المعبرة عن صفة العلم متعددة، فمنها: الألفاظ المشتقة من العلم، وهي: عالم، وعليم، وعلام، وأعلم، والخبير، والشهيد من المشاهدة، والحكيم، واللطيف[2]، وكذلك فإن لفظ السمع والبصر تدل من جهة ما علىٰ ثبوت العلم، وسيأتي.

ومما جاء في القرآن الكريم من هذه الأنواع التي يشتمل كل منها علىٰ عشرات الأمثلة:

- في إثبات العلم: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

---

(١) ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي (ت ١٢٢٤هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، (تحقيق أحمد عبد الله القرشي)، نشرة حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ: ج٢، ص٢٩٤.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج١، ص١٣٠-١٣١.

- في التسمية بعالم: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ٧٣].
- في التسمية بعليم: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٩].
- في التسمية بعلام: ﴿قَالُواْ لَا عِلۡمَ لَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩].
- في اسم التفضيل (أعلم): ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].
- في إثبات الفعل (يعلم) الدال على الاستقبال: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعۡلِنُونَ﴾ [النحل: ١٩].
- في اسم اللطيف والخبير: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٞ﴾ [الحج: ٦٣].
- في اسم الحكيم: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [النساء: ٢٦].
- في اسم الله الشهيد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧].

وقد أثبت المفسرون صفة العلم تبعاً لما جاء في القرآن الكريم، فمثلاً يقول الفخر الرازي في تفسير قول الله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ وَيَقۡدِرُ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [العنكبوت: ٦٢]: «استوعب ذكر صفات الإله، الإرادة والقدرة والحياة والعلم، لأن قوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾[الأنعام:١] إشارة إلى كمال القدرة، وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ﴾ إشارة إلى نفوذ مشيئته وإرادته، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾[الأنفال:٧٥] إشارة إلى شمول علمه، والقادر المريد العالم لا يتصور إلا حياً»(١).

فلو أن فلسفة ما أو مذهباً ما نفى عن الله اتصافه بالعلم، فإنّ ذلك يعود على القرآن الكريم وآياته بالإبطال، لكن القرآن حقّ لا باطل، فيرجع الكذب على تلك الفلسفة أو المذهب، هذا بحسب ما ثبت من الأدلة العقلية القاطعة على صحة دين الإسلام وعلى نبوة سيدنا محمد ﷺ، وعلى صدق القرآن الكريم. وإذا ثبتت صفة

(١) الرازي، التفسير الكبير: ج٢٥، ص٧٤.

العلم أيضـاً، فإنّ صفة الوجود لله تعالىٰ تثبت قطعـاً، ضرورة استحالة اتصاف المعدوم بالصفات. وقد بينت فيما سبق أن بعض فلاسفة التعددية الدينية، يفترضون أن الله غير موجود، وبعضهم قد يفترضه موجوداً خالياً عن الصفات، فهذه الآيات المثبتة للعلم تعود علىٰ ذلك الفرض التعددي بالإبطال بصريح النصّ.

صفة الكلام

صفـة الـكلام يراد بهـا أنّ الله متكلّم علىٰ ما يليق به من معنـىٰ هذه الصفة، وقد دلّ القـرآن علىٰ ثبوت هذه الصفة لله تعالىٰ في آيات كثيرة، وقد نبه الفخر الرازي علىٰ الألفاظ القرآنية الحاصلة لله بسـبب صفة الكلام، وذكر منها: الكلام باشتقاقاته، فعلاً ماضيـاً ومستقبلاً ومصدراً، ولفظ القول، ولفظ الأمر، ولفظ الوعد، ولفظ الشكر[1].

وهـذه الألفـاظ الواردة في عشـرات الآيـات ليس في الإمكان حصول شـكّ في دلالتها علىٰ صفة الكلام، علىٰ معنىٰ أنه متكلم سـبحانه، ليكون شـاملاً لمذهب أهل السنة والمعتزلة، فإنهم لم ينفوا كونه متكلمـاً، وإنما خالفوا في معنىٰ ذلك.

ومما جاء في القرآن الكريم دالّاً علىٰ هذه الصفة:

- لفـظ الـكلام: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٦].
- لفـظ فعل الـكلام ماضيـاً، والمصدر منـه: ﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤].
- لفظ فعل الكلام مستقبلاً، ولفظ الوحي: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾ [الشورىٰ: ٥١].
- لفظ القول: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾ [النساء: ١٢٢]، وموارده كثيرة جداً.
- لفظ الأمر: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ [البقرة: ٦٧].

---

(١) الرازي، التفسير الكبير: ج١، ص١٣١-١٣٢.

- لفظ الوعد: ﴿وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ﴾ [التوبة: ١١١].
- لفظ الشكر: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٤٧].

ومما يدلّ علىٰ هذه الصفة أيضاً، قوله سبحانه: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، قال القشيري في تفسير الآية: «جعل من استحقاقه نعوت الإلهية صحة الخطاب، وأن تكون منه الهداية، وهذا يدل علىٰ استحقاق الحق بالنعوت بأنه متكلّم في حقائق آزاله، وأنه متفرّد بهداية العبد لا هادي سواه»[1].

ويقول الخازن: «وقوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[النساء:١٦٤] يعني خاطبه مخاطبة من غير واسطة، لأن تأكيد كلّم بالمصدر يدل علىٰ تحقيق الكلام»[2]، والقاعدة في ذلك مشهورة: تأكيد الفعل بالمصدر يدل علىٰ ثبوته حقيقة[3].

صفتا السمع والبصر

هاتان الصفتان ثابتتان بما أثبتنا به صفة العلم، فإنّ من كان متصفاً بها لا يعقل أن لا يكون متصفاً بصفتي السمع والبصر. وعلاوة علىٰ ذلك؛ فإن الأدلة السمعية القاطعة دالة علىٰ ثبوت هذه الصفات، ولذلك فإن الإجماع منعقد علىٰ إثباتها أيضاً، قال السعد التفتازاني: «ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية علىٰ

---

(١) القشيري، عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك (ت ٤٦٥هـ)، **لطائف الإشارات المشهور بتفسير القشيري**، ط٣، (تحقيق إبراهيم بسيوني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر: ج١، ص٥٧١.

(٢) الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم (ت ٧٤١هـ)، **لباب التأويل في معاني التنزيل المعروف بتفسير الخازن**، ط١، ٤ج، (تحقيق محمد علي شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ: ج١، ص٤٤٩.

(٣) ابن الصائغ، محمد بن حسن بن سِباع الجذامي (ت٧٢٠هـ)، **اللمحة في شرح الملحة**، ط١، (إبراهيم ابن سالم الصاعدي)، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٤م: ج١، ص٣٤٩.

كونه تعالىٰ حياً سميعاً بصيراً»[1]. ومن جملة أنواع الآيات الكريمة التي تدلّ علىٰ هذه الصفات استقلالاً، وتحت كل نوع موارد كثيرة:

- لفظ السميع في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١].
- لفظ الفعل (سمع) في قول الله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١].
- لفظ البصير: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٢٠].

ومما ينبغي التنبّه له في اتّصاف الله تعالىٰ بالصفات العلىٰ، أنّ هذه الصفات لا يشاركه فيها أحد من الخلق، فهي إن شاركت صفات الخلق في اللفظ، فهي في المعنىٰ مباينة تماماً، إذ التشبيه في ذات الله وصفاته ممنوع عقلاً وشرعاً، نبّه الحجة الغزالي إلىٰ ذلك في صفة السمع: «السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات، ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه»[2]، ومثله يقال في كل الصفات.

ومما يدل أيضاً علىٰ إثبات هذه الصفات قول الله تعالىٰ: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، قال القشيري: «دلّت الآية علىٰ استحقاق المعبود الوصف بالسمع والبصر علىٰ الكمال دون نقصان فيه، وكذلك القول في القدرة علىٰ الضّرّ والنفع»[3].

وإنّما ذكرت هاتين الصفتين معاً، لأنّ صفتي السمع والبصر راجعتان إلىٰ صفة العلم علىٰ قول كثير من المتكلمين.

---

(١) التفتازاني، شرح المقاصد: ج٢، ص٩٨.

(٢) الغزالي، المقصد الأسنىٰ: ص٩٠.

(٣) القشيري، لطائف الإشارات: ج٢، ص٤٣١.

المبحث الثالث

أحكام النبوّات في القرآن الكريم وأثرها في نقض فلسفة التعددية الدينية

أتناول في هذا المبحث منزلة العقائد الأصلية في الأديان التي بعث بها الأنبياء والرسل، فإنّ الاعتقاد الحقّ واحد، كما بيّنت في المباحث السابقة، فكيف تتحقق وحدته مع كثرة الأديان التي أرسل الله بها الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام؟

يمكن تقرير وحدة الاعتقاد مع كثرة الرسالات بأنْ نقول: إن تعدّد الرسالات والنبوّات إنما كان بسبب تعدد الأنبياء والرسل، وليس من ضرورة ذلك أن تكون هذه الرسالات والنبوات مختلفة في كل الأحكام، بل إن الأحكام فيها جاءت علىٰ نوعين:

- الأحكام الفرعية المتعلقة بعمل المكلفين.
- والأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد الدينية.

أما التعدّد فهو محتمل في الأحكام الفرعية، إذ إن كل نبيّ جاء في ظروف معنية وزمن معين ولأقوام مخصوصين، فكان من المناسب أن تختلف الأحكام الفرعية في الرسالات السماوية.

وأما أحكام العقائد الدينية فلا خلاف فيها ولا اختلاف، بل هي مشتركة بين جميع النبوات والرسالات، وكل نبي يقرر العقائد التي قررها سابقوه، من غير وجود تناقض بينها.

وقد جعلت قضية المبحث علىٰ مطلبين أحاول فيهما توضيح الموضوع:

- المطلب الأول: مفهوم النبوة والرسالة.
- المطلب الثاني: مبدأ وحدة الأصول الاعتقادية وتعدّد الأنبياء والرسل.

المطلب الأول
مفهوم النبوّة والرسالة

أولاً: معنىٰ النبيّ والرّسول

للعلماء في تعريف النبيّ والرسول مذهبان، المذهب الأول لجمهور أهل السنة وهو مذهب الأشعري علىٰ ما ذكره ابن فورك[1]، والحليمي في المنهاج[2]، وهو أنَّ مفهوم النبي غير مفهوم الرسول وأعمُّ منه[3]، والمذهب الثاني لجمهور المعتزلة، حيث جعلوهما بمعنىٰ واحد[4].

وقد لخَّص المذهبين والتعريفات المحتملة بناء عليهما جلال الدين المحليّ بقوله: «النبي إنسان أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، فإن أمر بذلك فرسول أيضاً، أو أمر بتبليغه وإن لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع، فإن كان له ذلك فرسول أيضاً، قولان، فالنبيّ أعمّ من الرسول عليهما، وفي ثالث أنهما بمعنىٰ، وهو معنىٰ الرسول علىٰ الأول المشهور»[5].

---

(١) ابن فورك، محمد بن الحسن (ت ٤٠٦ هـ)، **مجرد مقالات الأشعري**، ط٢، (تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٦م: ص١٨٠.

(٢) الحليمي، أبو عبدالله الحسين بن الحسن (ت ٤٠٣ هـ)، **المنهاج في شعب الإيمان**، ط١، ٣م، (تحقيق حلمي محمد فودة)، دار الفكر، ١٩٧٩م: ج١، ص٢٣٩.

(٣) انظر في أعميَّة مفهوم النبي: السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني (ت بعد سنة ٦٩٠هـ)، **الصحائف الإلهية**، ط١، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م: ص١٩٢. وانظر: الحجازي، عبدالوهاب أفندي البغدادي، **هداية الوصول لبيان الفرق بين النبي والرسول**، ط١، مطبعة البصرة بإذن دائرة المعارف العثمانية في عهد السلطان عبدالحميد الثاني، ١٣٠٨هـ: ص١٠.

(٤) انظر: الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي (ت ٩٠٨هـ)، **شرح العقائد العضديَّة ومعه حاشية إسماعيل الكلنبوي علىٰ شرح الدوّاني**، المطبعة العثمانية (در سعادت)، ١٣١٦هـ: ج١، ص٩.

(٥) البناني، **حاشية العلامة البناني علىٰ شرح المحلي علىٰ جمع الجوامع**: ج١، ص١٣.

التعريف الأول:

عبَّر البيضاوي في الطوالع عن مفهوم النبيّ من خلال ذكر أوصافه وأعماله: عدلٌ، يحفظ الإنسان [شخصاً ونوعاً]، بشرع يفرضه شارع، يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة، ويدعو إلىٰ طاعته، ويحث علىٰ إجابته، ويصدق في مقالته، يوعد المسيء بالعقاب، ويعد المطيع بالثواب[1].

وقال السمرقندي في الصحائف: «النبيُّ في الاصطلاح: إنسانٌ بعثه الله تعالىٰ إلىٰ العباد ليبلغ ما أُوحيَ إليه»[2]. وقال الجلال الدوانيّ إن النبيَّ هو: «إنسانٌ بعثه الله تعالىٰ إلىٰ الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه»[3].

التعريف الثاني وهو المشهور:

قال السعد التفتازاني في شرح النسفية: «والرسول إنسان بعثه الله تعالىٰ إلىٰ الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبيِّ، فإنه أعمّ»[4]، ومنه يفهم أنَّ النبي إنسان بعثه الله بغير اشتراط التبليغ إلىٰ الخلق، لكنَّه خالف ذلك في المقاصد، حيث جعل النبي والرسول بمعنىٰ واحد واشترط الأمر بالتبليغ فيه[5].

الفرق بين التعريفين

بناءً علىٰ التعريف المشهور؛ فإنَّ النبي: «يخاطب ويوحىٰ إليه، غير مختص بأمرٍ له بتبليغ ما أوحي إليه إلىٰ غيره، والرسول مأمور بذلك»[6]. وعلىٰ التعريف

---

(١) البيضاوي، **طوالع الأنوار**: ص٢٠٩. بتصرف يسير في العبارة.

(٢) السمرقندي، **الصحائف الإلهية**: ص١٩١-١٩٢.

(٣) الدواني، **شرح العقائد العضديَّة**، حاشية الكلنبوي: ج١، ص٩.

(٤) التفتازانيّ، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي والعصام**، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤م: ص٣١.

(٥) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج١، ص٥٥.

(٦) المقترَح، تقي الدين أبو العز مظفر بن عبدالله (ت ٦١٢هـ)، =

الأول؛ فإنَّ النبي يبلغ ما أوحي إليه كالرسول، بلا فرق في قضية الأمر بالتبليغ، ويقع الفرق في أمور أخرىٰ، ككتاب، أو شرع جديد أو نسخ.

وقد لا يسلَّم ما في التعريف الأول من التفرقة بين النبي والرسول في قيد التبليغ، لدلالة القرآن علىٰ اعتبار هذا القيد، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾ [الأعراف: ٩٤]، وقال سبحانه وتعالىٰ: ﴿ وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِىٍّ فِى ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الزخرف: ٦]، إذ ماذا يعني تعلق الإرسال بالنبي حينئذٍ إلا أن يكون مأموراً بتبليغهم؟ فإما أنْ تسقط التفرقة بين مفهوم النبيّ والرسول في قيد التبليغ وتحصل بجهة أخرىٰ، أو يقالَ بأنهما علىٰ معنىً واحد، كما ذهب إليه بعض العلماء.

أمّا إسقاط المغايرة بين النبي والرسول مطلقاً فعسير جداً، لوجوب إعمال دلالة قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [الحج: ٥٢]، فإن المقابلة بين النبي والرسول تقتضي مغايرةً ما بينهما.

وأما التعريف المشهور فممكن مع بقاء التفرقة بينهما بأمر آخر غير التبليغ، إذ التبليغ حاصل لهما، قال العلامة الآلوسي رحمه الله: «وأنت تعلم أنَّ المشهور أن النبي في عرف الشرع أعمُّ من الرسول، فإنه من أوحي إليه سواء أمر بالتبليغ أم لا، والرسول من أوحي إليه وأمر بالتبليغ، ولا يصحّ إرادة ذلك، لأنه إذا قوبل العام بالخاص يراد بالعام ما عدا الخاص، فمتىٰ أريد بالنبيّ ما عدا الرسول كان المراد به من لم يؤمر بالتبليغ، وحيث تعلق به الإرسال صار مأموراً بالتبليغ، فيكون رسولاً، فلم يبق في الآية بعد تعلّق الإرسال رسول ونبيّ مقابل له، فلا بدّ لتحقيق المقابلة أن يراد بالرسول من بعث بشرع جديد، وبالنبيّ من بعث لتقرير شرع من قبله، أو يراد

= شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، ط١، (اعتنىٰ به نزار حمادي) منشورات مكتبة السنة، هولندا، ٢٠٠٩م: ص١٢٦.

بالرسول من بعث بكتاب، وبالنبيّ من بعث بغير كتاب، أو يراد نحو ذلك مما يحصل به المقابلة مع تعلّق الإرسال بهما»[1].

والذي يؤكد أنَّ التبليغ مشروط في النبوّة والرسالة أنّ الفخر الرازي عدَّ الخلاف في اشتراط التبليغ لائقاً بتفاريع المعتزلة، قال: «هل من شرط إرسال الرسول إلىٰ قوم أن يعرفهم علىٰ لسانه أحكاماً لا سبيل لهم إلىٰ معرفتها بعقولهم أو ليس ذلك بشرط؟ بل يكون الغرض من بعثة الرسل مجرد تأكيد ما في العقول، وهذا الخلاف إنما يليق بتفاريع المعتزلة، ولا يليق بتفاريع مذاهبنا وأصولنا»[2].

وقد ذهب جمع من المحقِّقين إلىٰ عدم ذكر قيد الأمر بالتبليغ في تعريف النبيّ، ومنهم القاضي البيضاوي، والشمس السمرقندي، والجلال الدواني، كما مرَّ، والسيف الآمدي، والجرجاني، كما سيأتي، ولعل هؤلاء العلماء إنما أسقطوا ذكر قيد التبليغ، لا لأنهم لا يعدّونه، بل لأنهم يعدّون التبليغ غاية للنبوة، فقصدوا تعريف حقيقتها بدون ذكر غايتها.

ومما ينبغي أن يتنبه له أن النبوة ليست واقعة للنبي بالكسب والاجتهاد، بل هي محض فضل من الله يعطيه الله من شاء من خلقه، قال الله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، قال الشهرستاني: «قال أهل الحقّ النبوة ليست صفة راجعة إلىٰ نفس النبيّ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعداد نفسه يستحق به اتصالاً بالروحانيات، بل رحمة من الله تعالىٰ ونعمة يمنّ بها علىٰ من يشاء من عباده»[3].

---

(١) الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط١، ١٥م، (تحقيق محمد الأمد وعمر السلامي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩م: ج١٧، ص٢٢٤.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ص١٤، ص٢٩٥.

(٣) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**: ص٤٦٢.

وحاصل ما سبق من نقاش يبين أنَّ حقيقة النبوة دائرةٌ علىٰ أمور:

- البشرية، فالنبيُّ إنسان، وخصصوه بالذكر الحرِّ، دون الأنثىٰ[1] والعبد.
- الوحْي، فالنبيُّ يوحىٰ إليه من الله تعالىٰ.
- البعثة، فالنبيُّ مبعوث إلىٰ الناس.
- التبليغ، حيث إن النبي مأمور بأن يبلغ ما أمره الله تعالىٰ بتبليغه.
- الابتداء من الله تعالىٰ، فليست النبوة متوقفة في ذاتها علىٰ وجود شروط، أو زوال موانع، أو اكتساب علوم ومعالجة أسباب، بل هي فضل خالص من الله تعالىٰ يخصّ برحمته من يشاء.

ويجمع هذه المدارات ما قاله السَّيف الآمدي في الأبكار[2]، والجرجاني في شرح المواقف: «النبيّ في العرف هو عند أهل الحقِّ من الأشاعرة، وغيرهم من الملييِّن، مَنْ قال له الله تعالىٰ ممن اصْطفاه من عباده: أرسلتك إلىٰ قوم كذا وإلىٰ الناس جميعًا، أو: بلِّغهم عني، ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنىٰ، كـ: بعثتك»[3].

ونلحظ أيضًا مما سبق أن الأحكام الموحىٰ بها إلىٰ النبي ينبغي أن لا تتناقض، إذ إن النبيّ مأمور بالتبليغ فقط، فالحاكم في الأصل هو الله تعالىٰ، فسواء كانت الأحكام اعتقادية أو فرعية فلا إمكان لتناقضها، وهذا يحدّد مجال التعدد في الفروع فقط، دون الأصول، وهذا جواب قضية البحث المحورية.

ثانيًا: جواز النبوَّة عقلاً وثبوتها شرعًا

حكم أهل السنة بجواز النُّبوَّة، والمعتزلة يخالفونهم ويقولون بالوجوب

---

(١) مع وجود خلاف في اعتبار نبوة النساء.

(٢) انظر: الآمدي، **أبكار الأفكار**: ج٤، ص١٧.

(٣) الجرجاني، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**: ج٨، ص٢٤١-٢٤٢.

من باب عدم الإخلال بالواجب، وأيضاً من مشىٰ علىٰ أصولهم كالشيعة من باب اللطف، وآخرون حكموا باستحالتها كالبراهمة.

والمطلوب الآن هو الاستدلال علىٰ ذلك الجواز، وإذا ثبت الجواز بطل ما كان عليه المخالفون، أعني وجوب النبوّة علىٰ قول المعتزلة، واستحالتها علىٰ قول البراهمة.

والدليل علىٰ أنَّ بعث الأنبياء جائز، أنّ ذلك من جملة أفعال الله تعالىٰ، وهي من جملة العالم الحادث، فهو حادث بحدوثه وبإحداث الله تعالىٰ إياه، فيثبت له حكم الجواز والإمكان، شأنه شأن أي فعل إلهي، فثبت المطلوب، قال الفخر الرازي: «حدوثه [العالم] يدل علىٰ أن إله العالم قادر عالم حكيم، وأن الخلق كلهم عبيده وهو مالك لهم علىٰ الإطلاق، وملك لهم علىٰ الإطلاق، والملك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهي وتكليف علىٰ عباده...، وذلك لا يتم ولا يكمل إلا بإرسال الرسل، وإنزال الكتب، فكل من أنكر ذلك فقد طعن في كونه تعالىٰ ملكاً مطاعاً»[1].

وأما ثبوت النبوّة واقعاً؛ فمما هو ضروري في الإسلام، ومعلوم من القرآن الكريم، وقد دلّت عليه عشرات الآيات الكريمة، ومنها:

- قول الله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ [آل عمران: ٨١].
- قول الله تعالىٰ: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ﴾ [آل عمران: ١٤٤].
- قول الله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ٦٤].
- قول الله تعالىٰ: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ۖ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [يونس: ٤٧].

---

(١) الرازي، التفسير الكبير: ج١٣، ص٥٩، باختصار وتصرف طفيف.

ومـع هذه الآيات وظهور المعجزات المنقولـة بالتواتر لا يمكن أن ينكر جواز النبوة ولا وقوعها.

ثالثًا: منزلة المعجزة من النبوَّة

جمهور العلماء ينصون علىٰ أنّ المعجزة هي المثبت للنبوة[1]، فالنبوّة في ثبوتها متوقفـة علىٰ المعجـزة، ويظهر ذلك بتحليل التعريفات التي سـبقت للمعجزة، ومنها قولهم: «إنها عبارة عن كل ما قصد به إظهار صدق المدعي للرِّسالة عن الله تعالىٰ»[2]، فالمعجزة هي المثبتة للنبوَّة، أيْ المظهرة لوقوعها بعد ثبوتها في نفس الأمر للنبيِّ الذي أوحىٰ الله تعالىٰ إليه بما شاء.

وقـد قال الإمام الماوردي في بيان العلاقة بين المعجزة والنبوة: «لا يوصل إلىٰ صدقه [النبي] في دعواه إلا بالمعجز، لأنه مغيب لا يعلم إلا منه، فاضطر إلىٰ الإعجاز في صدقه»[3].

وقـال ابن فـورك مجـرد مقالات الأشـعري: «تعـرف صحّة الرسـالة وصدق الرسـول بأمور، منها أن تظهر عليه المعجـزات...، ومنها تصديق ذي المعجزات له، ومنها أن يحدث علم ضرورة للمبعوث إليه بصدقه في رسـالته، ومنها أن يبشـر به من قبله من الرسل»[4]، وظاهر أن هذه الأمور ترجع إلىٰ المعجزات، لأنها جميعـًا مستندة إلىٰ طرق خارقة غير معتادة للبشر.

---

(١) انظر في أنَّ المعجزة هي الطريق الوحيد لثبوت النبوّة: الأرموي، صفيّ الدين محمد بن عبدالرحيم الهنديّ (ت٧١٥هـ)، **الرِّسالة التسعينيّة في الأصول الدينية**، ط١، (تحقيق وتعليق عبد النصير أحمد الشافعي المليباري)، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٩م: ص٢١٨-٢١٩ (تعليق المحقّق).

(٢) الآمدي، **أبكار الأفكار**: ج٤، ص١٧.

(٣) الماوردي، أبو الحسـن علي بن محمد الشـافعي (ت ٤٥٠ هـ)، **أعـلام النبوة**، ط١، (ضبط محمد المعتصم بالله البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م: ص٦٢.

(٤) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري**: ص١٨٣.

فالعلاقة هي في تعرُّف الخلق علىٰ النبوَّة من حيث صحّتها وصدق مدّعيها، وظاهر من ذلك أنّ المعجزة إنما كانت لأجل تعريف الخلق صدقَ النبيّ.

خلاصة هذا المطلب تتمثل في أن الأنبياء والرسل متعددون، وأحكامهم التي بلغوها كثيرة، إلا فيما يتعلق بالاعتقاديات، لأن تعددها يبطل أصلها، وهو كونها صادرة عن الله تعالىٰ، مبلغة للناس بواسطة الرسول.

فأحكام النبوات قسمان: أحكام أصلية، وأحكام فرعية.

أما الأولىٰ؛ فتلزم وجهاً واحداً، كوجود الله تعالىٰ.

وأما المنقولة؛ فقد تكون علىٰ أكثر من وجه، كشريعة الصوم.

فالحقّ في الأحكام المعقولة واحد، وفي المنقولة كثير، وهو ما سأتكلم عليه في المطلب الثاني من هذا المبحث.

المطلب الثاني

وحدة الأصول الاعتقادية وتعدّد الأنبياء والرسل

الأحكام التي نقلها الأنبياء عن الله تعالىٰ، وأوجب الله عليهم تبليغها للبشر من غير زيادة ولا نقصان، قسمان: أحكام معقولة، وأحكام منقولة.

أما المعقولة؛ فيقصد بها ما يمكن دركه بالعقل، من وجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، وهذه تلزم وجهاً واحداً في كل الرسالات الإلهية، كوجود الله ووحدانيته وربوبيته وثبوت المعاد وصحة النبوات وغيرها من المسائل الاعتقادية العلمية، وقد تسمىٰ هذه المعقولات معارف أو اعتقادات أو علوماً أو أصولاً، وتعرف اصطلاحاً عند المتكلمين باسم (أصول الدين).

وأما المنقولة؛ فيقصد بها ما لا يمكن دركه بالعقل، بل لا بد من توقيف سمعي علىٰ حدودها ومقاديرها، لأنها أحكام وضعية (وضعها الله تعالىٰ)، وقد تكون هذه الأحكام علىٰ أكثر من وجه، كشريعة الصوم وكيفياتها، أو شريعة الصلاة وأوقاتها، وغير ذلك من أشباهه مما يتفاوت شرعه في الأمم المختلفة والأوقات المتباينة، وقد تسمىٰ هذه المنقولات أحكاماً أو فروعاً أو فقهيات، وتعرف اصطلاحاً باسم (فروع الدين).

وقد ذكر القرآن الكريم هذين القسمين من الأحكام في آيات كثيرة، وميز بين كل قسم منهما، كما بين منزلة كلّ بالنسبة للرسالات السماوية والنبوات التي جاءت بها الأنبياء والمرسلون.

ونبه الرازي إلىٰ تناول القرآن هذين القسمين من المسائل الدينية، قال: «وردت آيات دالة علىٰ عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل، وآيات دالة علىٰ حصول التباين فيها... وطريق الجمع أن نقول: النوع الأول من الآيات مصروف إلىٰ ما يتعلق بأصول الدين، والنوع الثاني مصروف إلىٰ ما يتعلق بفروع الدين»[1].

---

(١) الرازي، التفسير الكبير: ج١٢، ص٣٧٢، باختصار.

والذي أتناوله في هذا المطلب إثبات وحدة الأصول الاعتقادية لدىٰ جميع الشرائع التي جاء بها الأنبياء من خلال الآيات القرآنية، مع وجود الاختلاف في فروع تلك الشرائع.

- **الآية الأولىٰ:**

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورىٰ: ١٣].

من جملة ما ذكره القرآن الكريم من أصول الدين المشتركة بين الأديان التي هي واحدة فيها جميعاً هذه الآية، وتدل علىٰ وجود أصول دينية مشتركة بين الأديان من وجهين:

الوجه الأول: تصريح الآية بأن ما شُرع لأمة الإسلام هو عين ما شرع لسيدنا نوح ومن قبله من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ويدل لهذا ما جاء في تفسير مقاتل: «قوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ يقول: بيّن لكم، ويقال: سنّ لكم آثار الإسلام، والـ (من) ههنا صلة، لـ[1] ﴿مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ فيه تقديم، وما وصّينا به إبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ أن أقيموا الدّين يعني التوحيد»[2]، فكل ما وصي به الأنبياء واحد، وهو عين ما شرع لأمة النبي ﷺ.

الوجه الثاني: الأمر في الآية بإقامة الدين، ثم تفسير الإقامة بعدم التفرّق، فيقتضي ذلك وحدة الدين، لأنه لا يمكن إقامته من غير تفرق إلا إذا كان الدين واحداً، إذ لو كان متعدّداً ما كان للأمر بعدم التفرق معنىٰ، لأنه سيكون حاصلاً ألبتة، قال

---

(١) في المطبوعة من تفسير مجاهد: ك، وهو خطأ، وصوابه: لـ، والله أعلم.

(٢) مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، ط١، ٥ج، (تحقيق عبد الله محمود شحاته)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ: ج٣، ص٧٦٥.

الأخفش: «قال: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ على التفسير، كأنه قال: هو أن أقيموا الدين، على البدل»[1].

الوجه الثالث: إفراد لفظ الدين، فدلّ على واحديته، جاء في تفسير مجاهد: «عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، في قوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، يقول: أوصاك به يا محمد وأنبياءه كلهم بالإسلام ديناً واحداً»[2].

الوجه الرابع: اتّفاق المفسّرين على تفسير الدين بما لا اختلاف فيه بين الأديان التي جاء بها الأنبياء، وإن وقع بينهم اختلاف في تعيين معنى الدين، فمن قائل بأنه الإسلام كمجاهد، ومن قائل بأنه التوحيد كمقاتل، وقد مر تفسيرهما في الوجوه السابقة، ومن جامع بين المعنيين، كالزمخشري الذي فسر الدين بأنه الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه وغير ذلك[3].

واتفاق الأنبياء في الأصول والعقائد يجلّيه كثيرٌ من المفسّرين، قال ابن عطية: «المعنى: شَرَعَ لَكُمْ وبين من المعتقدات والتوحيد ما وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا قبل... كذلك ما ذكر بعد من إقامة الدين مشروع اتفقت النبوّات فيه، وذلك في المعتقدات، أو في جملة أمرها، من أنّ كل نبوة فإنما مضمونها معتقدات وأحكام، فيجيء المعنى على هذا: شرع لكم شرعة هي كشرعة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام في أنها ذات المعتقدات المشهورة التي هي في كل نبوءة، وذات أحكام كما كانت تلك كلها...، وأما الأحكام بانفرادها فهي في الشرائع مختلفة... وإقامة الدين هو توحيد الله تعالى ورفض ما سواه»[4].

---

(١) الأخفش، أبو الحسن المعروف بالأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ)، **معاني القرآن**، ط١، ٢ج، (تحقيق هدى محمود قراعة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م: ج٢، ص٥١٠.

(٢) مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر (ت١٠٤هـ)، **تفسير مجاهد**، ط١، (تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل)، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ١٩٨٩م: ص٥٨٨.

(٣) انظر: الزمخشري، **الكشاف**: ج٤، ص٢١٥.

(٤) ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج٥، ص٢٩، باختصار.

وقال الزمخشري: «فسر المشروع الذي اشترك هؤلاء الأعلام من رسله فيه بقوله: أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه، والمراد: إقامة دين الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته، والإيمان برسله وكتبه، وبيوم الجزاء، وسائر ما يكون الرجل بإقامته مسلماً، ولم يرد الشرائع التي هي مصالح الأمم على حسب أحوالها، فإنها مختلفة متفاوتة، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[المائدة:٤٨]»[١].

ويقول ابن عادل: «واعلم أنّ المقصود من الآية أن يقال: شرع لكم من الدّين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته، فيجب أن يكون المراد من هذا الدين شيئاً مغايراً للتكاليف والأحكام؛ لأنها مختلفة متفاوتة، فوجب أن يكون المراد منه (الأمور) التي لا تختلف باختلاف الشرائع، وهو الإيمان بالله، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأصول الدين»[٢].

- **الآية الثانية:**

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٩٠].

دلّ القرآن الكريم على اشتراك شرائع الأنبياء في أصول الدين وعقائده، وأنّ النبي ﷺ لم يأت بشيء جديد لم يكن عند الأنبياء السابقين من الأصول، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، قال ابن عاشور: «وفي قوله: فبهداهم اقتده تعريض للمشركين بأنّ محمداً ﷺ ما جاء إلا على سنة الرسل كلّهم، وأنه ما كان بدعاً من الرسل»[٣].

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**: ج٤، ص٢١٥.

(٢) ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل (ت ٧٧٥هـ)، **اللباب في علوم الكتاب**، ط١، ٢٠ج، (تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م: ج١٧، ص١٧٦.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٧، ص٣٥٦.

ويؤكِّد المعنىٰ المذكورَ سياقُ هذه الآية الكريمة، من حيث سباقها ولحاقها:

أما من حيث السباق؛ فقد سبقها قول الله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ لَحَبِطَ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ فَإِن يَكۡفُرۡ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدۡ وَكَّلۡنَا بِهَا قَوۡمٗا لَّيۡسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: ٨٨- ٨٩]، فهذه الآيات الكريمة تنص علىٰ أن هدىٰ الله هو الإيمان في مقابل الشرك المحبط للأعمال، وتنعىٰ علىٰ أولئك الذي أوتوا الكتاب ثم يكفرون بدين سيدنا محمد ﷺ، مع أنّ ما جاء به عليه الصلاة والسلام ليس إلا الهدىٰ الذي أعطيه الأنبياء السابقون، فهذا يستلزم الاشتراك بينهم في قدر معين من أمور الدين، وهي مسائل الأصول والعقائد التي منها الوحي وأمور البعث والآخرة والحساب التي صرح بها بعدُ.

وأما لحاق الآية، فقد تلاها قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١]، وفي هذه الآية تصريح بأمر الوحي الذي ينزله الله تعالىٰ علىٰ عباده المرسلين، وهو أمر لا تتفاوت فيه الرسل، بل يشتركون جميعاً فيه، فهو من أصول الدين، ومن المسائل التي يعد الإيمان بها مطلوباً علىٰ السواء، ولا يجوز إنكارها مطلقاً.

وقد وضّح ابن الزبير الغرناطي وجه دلالة الآية علىٰ هذه المعاني، وبين ما تفيده الآية مظهراً مفاد سياقها، قال: «وأما الآية الثانية من سورة الأنعام؛ فإن قبلها ذكر الرسل عليهم السلام وتعقيب ذكرهم بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾، ثم قال تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖ﴾، فأعظم تعالىٰ مرتكَبَهم في هذا، وفي تعاميهم عن التوراة وما تضمنته من الهدىٰ والنور، ثم أعقب ذلك بقوله تنزيهاً للرسل عليهم السلام عن الافتراء علىٰ الله سبحانه وادّعاء الوحي، فصار الكلام بجملته في قوة أن لو قيل: ألا ترون ما تضمن كتاب موسىٰ من

الهدىٰ والنور والبراهين الواضحة، وهل يمكنُ أحدٌ أعظمَ افتراء من هذا، ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾[الأنعام:٩٣]»[1].

ويلحظ في الآية دلالتها علىٰ الدين الحق ووحدته واتفاق الأديان التي بعث بها الأنبياء في أمور العقائد من ألوهية وتوحيد ووحي وبعث الرسل والحساب يوم القيامة، مما لا يدع مجالاً لمتقول أن يتقول علىٰ الله أو رسله أو كتابه أنه يقر فلسفة التعددية الدينية، فها هي الآية تنبه كما ذكر ابن الزبير علىٰ الفرية العظيمة التي افتراها أصحاب تلك الكتب من قولهم: ما أنزل الله علىٰ بشر من شيء، وإخفاءهم بعض ما أنزل الله عليهم، ولو كان هؤلاء أصحاب حق كما يدعي أصحاب هذه الفلسفة ما أنكر عليهم القرآن الكريم.

- **الآية الثالثة:**

﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الحج: ٧٨].

تدل الآية علىٰ اشتراك النبوات في مقدار معين من الأحكام هي الاعتقاديات والأصول، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: الشهادة لا تكون إلا بحقّ، فتصحيح شهادة المسلمين علىٰ غيرهم يستلزم كون دينهم حقاً، ولما كان الحقّ واحداً، استلزم ذلك اشتراكاً بين ملّة النبي ﷺ وملة سيّدنا إبراهيم، لأن ملة إبراهيم عليه السلام صحيحة قطعاً، بقرينة

(١) ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي (ت ٧٠٨هـ)، **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**، (وضع حواشيه عبد الغني الفاسي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: ج١، ص١٥٠.

الثناء علىٰ ملة إبراهيم عليه السلام المأخوذ من قول الله تعالىٰ: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

وذلك الاشتراك حاصلٌ في أمور الاعتقاد قطعاً، لأنّ الإسلام هنا يراد به دين الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ المشتمل علىٰ الأحكام الاعتقادية، قال ابن عاشور: «وتعريف الإسلام تعريف العلم بالغلبة، لأن الإسلام صار علماً بالغلبة علىٰ الدين المحمدي»[1]، فيكون الاشتراك في جزء من الإسلام، وهو الأحكام الاعتقادية دون بعض الفروع، وإنما اختصّت الآية ملة إبراهيم للتقارب بين الملتين في الفروع علاوة علىٰ الأصول المشتركة بينهما وبين سائر الأديان التي بعث بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الوجه الثاني: تصريح الآية بالاشتراك بين ملة سيدنا إبراهيم وسيدنا محمد صلىٰ الله عليهما وسلم مستفاد، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾، فالإسلام دين حقّ واحد يشترك فيه دين محمد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام، ويقصد به هنا تلك الأصول الدينية، وهذا ما أشار إليه ابن عاشور، قال: «وقوله: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ زيادة في التنويه بهذا الدين، وتحضيض علىٰ الأخذ به بأنه اختص بأنه دين جاء به رسولان إبراهيم ومحمد ﷺ، وهذا لم يستتب لدين آخر، وهو معنىٰ قول النبيء ﷺ: «أنا دعوة أبي إبراهيم»[2]، أي بقوله: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وإذ قد كان هذا هو المقصود فمحمل الكلام أنّ هذا الدين دين إبراهيم، أي أن الإسلام احتوىٰ علىٰ دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام. ومعلوم أن للإسلام أحكاما كثيرة، ولكنه اشتمل علىٰ ما لم يشتمل عليه غيره من الشرائع الأخرىٰ من دين إبراهيم، جعل كأنه عين ملة إبراهيم، فعلىٰ هذا الاعتبار يكون انتصاب ملة أبيكم إبراهيم علىٰ الحال من الدين، باعتبار أن الإسلام حوىٰ ملة إبراهيم»[3].

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص١٨٩.

(٢) رواه أبو داود الطيالسي عن عبادة بن الصامت.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١٧، ص٣٥٠.

الوجه الثالث: دلّت الآية علىٰ قدم التسمية بالمسلمين، وجعل الرسول وأمته شهداء علىٰ كلّ طوائف الناس علىٰ مختلفهم أديانهم بموجب هذه التسمية، فيستلزم ذلك نوع مشاركة بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الأديان السابقة، لأن منهم من كان دينه صحيحاً قبل نسخه بالإسلام، ولا يكون ذلك الاشتراك في الخصوصيات الدينية التي لكل أصحاب دين، بل تكون المشاركة في الأصول الدينية الاعتقادية، كالإيمان بالله ورسله والتوحيد والإيمان باليوم الآخر.

- **الآية الرابعة:**

﴿ 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 ﴾ [البقرة: ١٣٦].

ونظير هذه الآية قول الله تعالىٰ: ﴿ قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ * وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٤- ٨٥]، ففي هذه الآيات وجوه من الدلالة علىٰ المطلوب من وحدة الاعتقاد بين النبوات جميعاً، منها:

الوجه الأوّل: تصريحُ الآية باتّحاد قدرٍ ممّا أنزل علىٰ محمد صلّىٰ الله عليه وسلم وما أنزل علىٰ غيره من الأنبياء.

وذلك مأخوذ من أمر الله تعالىٰ نبيه وأمة نبيه بأن يؤمنوا بما أنزل علىٰ جميع الرسل، فلا بد أن يكون ذلك أمراً مشتركاً بين الرسل جميعاً، ومبنىٰ ذلك علىٰ أنّ المخاطب في الآية هو النبيّ وأمته، ولا شكّ في ذلك فإنّ الآيتين بمجموعهما تنصّان علىٰ مخاطبة النبي في آية آل عمران، ومخاطبة الأمة في آية البقرة، وقال بعض المفسرين بأن لفظ الأمر (قل) خطاب للنبي ويشمل أمته، قال ابن عطية: «المعنىٰ:

قل يا محمد أنت وأمتك: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾، وهو القرآن، وأمر محمد ﷺ، والإنزال علىٰ نبي الأمة إنزال عليها»[1].

وعليه؛ فإن هناك قدراً مشتركاً بين الأنبياء خوطب النبي وأمته بالإيمان به، وذلك هو الأحكام الأصلية في الدين الإسلامي والأديان التي أرسل بها الأنبياء عليهم السلام.

الوجه الثاني: أَمَرَ الله تعالىٰ بعدم التفرقة بين الرسل، فيحمل ذلك علىٰ عدم التفرقة بينهم في الأصول، لأن شرائعهم في الفروع تتفاوت بلا شك ولا شبهة في ذلك، فيقتضي ذلك الأمر اشتراكهم في تلك الأمور الاعتقادية.

ويقول الفخر الرازي في بيان معنىٰ الأمر بعدم التفرقة بين الرسل: «أما قوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ﴾، ففيه وجهان؛ الأول: أنا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض، فإنا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة علىٰ الدليل، وذلك غير جائز. الثاني: لا نفرق بين أحد منهم، أي لا نقول: إنهم متفرقون في أصول الديانات، بل هم مجتمعون علىٰ الأصول التي هي الإسلام، كما قال الله تعالىٰ: شرع لكم من الدين ما وصىٰ به نوحاً...»[2].

- **الآية الخامسة:**

﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

تدلّ الآية بوضوح علىٰ وحدة الدّين الحقّ، فإنه هو المقصود بكلمة سواء، أي كلمة تستوي فيه جميع الأديان التي أرسل بها الأنبياء والمرسلون، قال السمعاني:

---

(١) ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج١، ص٤٦٧.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج١٢، ص٣٧٢، باختصار.

«﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، معناه: تعالوا إلىٰ أمر نستوي فيه، وهو أن لا نعبد إلا الله، ولنتفق جميعاً علىٰ عبادته ﴿وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾»[1].

يقول صاحب روح البيان: «والإشارة في الآية أن أصول الأديان كلها إخلاص العبودية، كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾... مستسلمون لما دعانا الله إليه من التوحيد والإخلاص في العبودية ونفي الشرك.... فالتوحيد هي العروة الوثقىٰ وأصل الأصول»[2]. ويقول صاحب التحرير والتنوير: «والمقصود إقامة الحجة علىٰ أهل الكتاب وعلىٰ المشركين تبعاً لهم بأنهم أعرضوا عما هم يتطلبونه، فإنهم جميعاً مقرّون بأن الحنيفية هي الحق الذي أقيمت عليه الموسوية والعيسوية»[3].

ويتلخّص لنا من هذه الآيات الكريمات أن أصول الدين واحدة في جميع الرسالات الإلهية.

وأما الاختلاف الواقع بين أحكام تلك الرسالات فهو في فروعها لا أصولها، وهذه الأحكام الفرعية هي المعبر عنها بقوله تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

وعليه؛ فإنّ دعوىٰ فلاسفة التعددية الدينية أنّ كلّ الأديان الموجودة الآن متساوية أو مقبولة أو أنها طرائق إلىٰ الحقّ أو مشارب له؛ دعوىٰ لا تستقيم في نفسها، ولا يصحّ نسبتها إلىٰ القرآن الكريم أو إلىٰ دين الإسلام، إذ إن هذه الأديان متناقضة فيما بينها علىٰ مستوىٰ أصولها وعقائدها، لا فروعها فقط، وقد تضمن القرآن الكريم بطلانها، ولو أنها صحّت لعاد ذلك بالنقض علىٰ صريح القرآن نفسه، وكان تكذيباً له، وهو محال ضرورة.

---

(١) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت ٤٨٩ هـ)، **تفسير القرآن**، ط١، ٦ج، (تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم)، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٧م: ج١، ص٣٢٩.

(٢) البروسوي، **روح البيان**: ج٢، ص٤٧.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣٠، ص٤٨٢.

المبحث الرابع

نسخ الشرائع وخاتمية الإسلام في القرآن الكريم وأثره في نقض فلسفة التعددية الدينية

أتناول في هذا المبحث قضيتين من خواصّ الإسلام، من حيث إنه ناسخ للشرائع السابقة، وأنه آخرها علىٰ الإطلاق، بحيث لا دين يأتي بعده، ولا نبيّ بعد نبيه عليه الصلاة والسلام.

وسأبحث الموضوع بنفس النهج من خلال استعراض آيات القرآن الكريم، ودلالتها القاطعة علىٰ المطلوب.

وقد جعلت المبحث علىٰ المطلبين الآتيين:

- **المطلب الأول:** عقيدة نسخ الإسلام للشرائع السابقة.
- **المطلب الثاني:** عقيدة خاتمية الإسلام في القرآن الكريم.

وتكمن علاقة المبحث بفلسفة التعددية الدينية، أن مبدأ نسخ الشرائع، وكذا مبدأ خاتمية الإسلام يبطلان الآراء التعددية، من حيث إن كلاً من المبدأين يصرحان بعدم حقيّة أي دين سابق علىٰ الإسلام، أو مخالف له، بل يبطل تدين كل أحد لا يدين بهذا الدين الناسخ الخاتم.

لكن لا بدّ من التعريف بمفهوم النسخ قبل الشروع، وهو بحث من علم أصول الفقه، وقد اختلفت العبارات في مفهوم النّسخ، قال الإمام القرافي: «قال القاضي منا والغزالي: هو خطاب دالّ علىٰ ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم، علىٰ وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. وقال الإمام فخر الدين: الناسخ طريق شرعي يدلّ علىٰ أن مثل الحكم الثابت بطرق لا يوجد بعده متراخياً عنه، بحيث لولاه لكان ثابتاً»[1].

---

(١) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ)، =

وأمّا بالنسبة لحكم النسخ من حيث الجواز والوقوع، فـ «الإجماع علىٰ الجواز والوقوع، وخالفت اليهود في الجواز، وأبو مسلم الأصفهاني في الوقوع»[1].

والمقصود في هذه الدراسة هو نسخ الشرائع، أي أن تكون شريعة من قبل سيدنا محمد ﷺ منسوخة بشريعته، فذلك جائز عقلاً ونقلاً، بل واقع، وسيأتي تفصيل ذلك فيما يأتي إن شاء الله تعالىٰ.

= **شرح تنقيح الفصول**، ط١، (تحقيق طه عبدالرؤوف سعد)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٣م: ص٣٠١.

(١) الأصفهاني، أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن (ت٧٤٩هـ)، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، ط١، ٣ج، (تحقيق محمد مظهر بقا)، دار المدني، السعودية، ١٩٨٦م: ج٢، ص٤٩٥.

المطلب الأول

عقيدة نسخ الإسلام للشرائع السابقة

إنّ موضوع النسخ في هذه الدراسة يتناول نسخ الأحكام الكلية، أي الشرائع، لا الأحكام الجزئية، والفروع الفقهية في الشريعة الواحدة، ولذا ينبغي التحدث عن النسخ عموماً من حيث جوازه ووقوعه وحكمته وأقسام الشرائع بحسب مفهوم النسخ.

ولكن ينبغي التنبه إلىٰ أن نسخ الأحكام بقسميها: الكلية (الشرائع)، والجزئية (أحكام الشريعة الواحدة)، يشترك في المبدأ، وهو جواز تغير الحكم وتبديله، وقد جاء الضربان في القرآن الكريم، فالمنكِر لجواز تغير الحكم أصالة منكِر للقسمين معاً لا محالة.

ولأجل ذلك، سيأتي في ثنايا المطلب أنّ نوعي النسخ يشتركان في أمور، منها جوازهما، وحكمتهما، وارتباطهما بالعلم الإلهي والإرادة القديمة، لكن لما كان المطلوب هنا هو نسخ الشرائع خصوصاً، فسأتناوله بصورة أكبر.

وأنبه إلىٰ أن المطلب هنا ليس كلامياً، بل هو مطلب تفسيري، أسعىٰ فيه إلىٰ إثبات حقيقة الموقف القرآني من النسخ، هل يقره أو يرفضه؟

أوّلاً: الأدلة القرآنية علىٰ جواز نسخ الشرائع ووقوعه (الموقف القرآني)

من المعلوم عند العلماء السابقين أنّ النسخ جائز عقلاً وواقع شرعاً، لكن كثيراً ما يتحدث المعاصرون عن عدم وجود النسخ، وقد نشرت كتب كثيرة في عدم وقوع النسخ، وتأويل الآيات التي ادّعي كونها منسوخة، وشاع هذا الاتجاه عند أصحابه علىٰ وجهي الاقتصاد والإفراط، فبعضهم نفىٰ وقوع النسخ مطلقاً، وبعضهم اعترف

به في بعض المسائل التي لا يسع أحداً نكرانها، وبعض الناس فتح الباب مفرطاً في هذا الجانب بحيث عدَّ من المنسوخ ما لم يثبت نسخه، أو جعل النسخ شاملاً لما كان من قبيل التخصيص والاستثناء والتقييد.

وما من المتقدمين أحد أنكر النسخ عقلاً أو شرعاً إلا اليهود، فالخلاف في هذه المسألة أصلاً مع اليهود ومن يقول بقولهم من أصحاب الأديان المختلفة، قال ابن عاشور حاكياً مذهب اليهود الذي أخبرنا به القرآن: «وهو (يريد نسخ الشرائع) الذي أنكروه وأنكروا كون الإسلام قد نسخ التوراة، وزعموا أنّ دوام التوراة مانع من الإيمان بالإسلام، كما قالوا: ﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٩١]»[1].

وسأتناول هنا الموقف القرآني من نسخ الشرائع، وخصوصاً نسخ شريعة محمد شرائع الأنبياء السابقين صلوات الله عليهم أجمعين، هل القرآن يقرّ بالنسخ أو يرفضه؟ هذه هي المسألة الدقيقة التي أريد في دراستي أن أبين علاقتها بالموقف من فلسفة التعددية الدينية، فإن القرآن الكريم إن كان يثبت نسخ الشرائع السابقة وينصّ عليه، فكيف تستقيم دعوىٰ إقرار القرآن الكريم لدعاوىٰ فلسفة التعددية الدينية التي أبرزها وأولها المساواة بين الأديان، وعدّها طرقاً متعددة للحقّ؟

ليس من الصعب أن نقول: إنّ القرآن يقرّر جواز وقوع النسخ في الشرائع، وذلك بالاستناد إلىٰ آيات عديدة من كتاب الله تعالىٰ:

- قول الله تعالىٰ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].
- قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً ۚ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٨- ٣٩].

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١، ص٦٥٧.

- قول الله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١].

الدليل الأول:

قال الله تعالىٰ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

تدل الآية علىٰ جواز النسخ، خلافاً لمن قال بأنه محال من اليهود وغيرهم، سواء كانت الإحالة عقلية أو شرعية، بل تدلّ علىٰ أنه واقع فعلاً، كما قال ابن عاشور: «وقد دلّت هذه الآية علىٰ أن النسخ واقع، وقد اتفق علماء الإسلام علىٰ جواز النسخ ووقوعه، ولم يخالف في ذلك إلا أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر، فقيل: إن خلافه لفظي»(١).

ويجدر التنبه إلىٰ أنّ أبا مسلم منع فيما نقل عنه نسخ الأحكام في الشريعة الإسلامية، ومحمل الآية عنده علىٰ الشرائع السابقة التي في الكتب القديمة كشريعة موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام، فلا خلاف أبداً بين علماء الإسلام في نسخ الشرائع، والآية قاطعة فيه، أما نسخ الآيات فجميع العلماء عدا أبا مسلم علىٰ جواز نسخ آيات القرآن أيضاً(٢).

ووجه دلالة الآية علىٰ جواز النسخ في شرائع الأنبياء من وجوه:

الوجه الأول: دلالة الشّرط، هذه الآية بمقتضىٰ الشرط المذكور تدلّ علىٰ جواز النسخ، إذ لا معنىٰ للشرط وجوابه إذا كان النسخ محالاً.

قال العلامة البيضاوي: «والآية دلت علىٰ جواز النسخ وتأخير الإنزال، إذ الأصل اختصاص (إن) وما يتضمنها بالأمور المحتملة، وذلك لأن الأحكام شرعت،

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١، ص٦٦٢.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٣، ص٦٤١.

والآيات نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم، فضلاً من الله ورحمة، وذلك يختلف باختلاف الأعصار والأشخاص، كأسباب المعاش، فإنّ النافع في عصر قد يضر في عصر غيره»[1].

الوجه الثاني: دلالة السباق، فإنّ الآية السابقة تتناول بوضوح موقف الكفار وأصحاب الأديان السابقة من دين الإسلام، وعدم رغبتهم في الانقياد له، ونفرتهم الشديدة عنه، وحسدهم للمؤمنين علىٰ ما أوتوه من الخير المتمثل في الإسلام، قال تعالىٰ: ﴿ مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [البقرة: ١٠٥]، فجاءت الآية عقيب ذلك لتبين أن الله تعالىٰ له المشيئة الكاملة في أن ينسخ ما يشاء من الآيات، وأن له القدرة المطلقة علىٰ ذلك، فلا يعجز عنه، ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة:١٠٦].

الوجه الثالث: دلالة اللحاق، فإنّ الآية اللاحقة: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ [البقرة: ١٠٧]، تبين ملك الله تعالىٰ لكل شيء، ومن ذلك نسخ الآيات علىٰ وفق إرادته ومشيئته وعلمه.

قال الفخر الرازي: «اعلم أنه سبحانه وتعالىٰ لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره، وهذا هو التنبيه علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكاً للخلق»[2].

الوجه الرابع: دلالة المناسبة، فإنّ الآيات الكريمة في هذا المقطع من السورة تتناول العلاقة بين أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ، مدمجاً معهم الكفار لمشابهتهم

---

(١) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد (ت ٦٨٥هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ط١، ٥ج، (تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ: ج١، ص٩٩.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٣، ص٦٤٣.

في السوقف من الإسلام، ومن تكذيب النبي عليه الصلاة والسلام، واعتراضهم علىٰ الرسالة الخاتمة بأن النسخ لا يجوز، وأنه لو جاز، فكيف صح الإيمان بالنبوات السابقة، فناسب هذا السياق ذكر جواز النسخ، وأنه لا معترَض فيه لمعترِض.

قال البقاعي: «وحاصل ذلك أنه لما ذكر سبحانه هذا الكتاب، وأكد أمره مراراً، وكان ناسخًا لفروع شريعتهم، ولا سيما ما فيها من الآصار والأغلال أشار سبحانه إلىٰ أن من أعظم ضلالهم وغيهم ومحالهم، ادعاؤهم أن النسخ لا يجوز علىٰ الله»[1].

الوجه الخامس: دلالة ثبوت الآية، فإنّ النسخ لو لم يثبت لما ثبتت الآية، لكنها ثبتت بالمعجزة، فالنسخ ثابت.

قال الفخر الرازي: «الدلائل دلّت علىٰ نبوّة محمد ﷺ، ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله، فوجب القطع بالنسخ»[2]، أي بوقوعه لا مجرد جوازه، والوقوع دال علىٰ الجواز.

الدليل الثاني:

﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [الرعد: ٣٩].

جاءت هذه الآية تالية لقول الله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ [الرعد: ٣٨]، فهي تتناول بعثة الله للأنبياء والرسل من قبل النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وأن الرسالات إنما هي بإذن الله وأمره فقط، ثم جاءت الآية: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾، مبينة حقيقة أن الله تعالىٰ يغير ما يشاء مما أذن به من الرسالات، فدلّت علىٰ جواز النسخ والتبديل في الشرائع.

---

(١) البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (ت ٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ٢٢ج، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة: ج٢، ص٩٨.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٣، ص٦٣٧.

ومن المعلوم أنّ أنسب ما يحمل عليه آي القرآن ما يجمع شمله ولا يفرقه، فكان تفسير المحو والإثبات بتبديل الشرائع مناسباً للسياق القريب للآية الكريمة، جامعاً للمقصود الأولي منها، قال النسفي: «﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ ينسخ ما يشاء نسخه ﴿وَيُثْبِتُ﴾ بدله ما يشاء أو يتركه غير منسوخ»[1].

ولا يتوهم من تجويز النسخ حصول تغير في العلم الإلهي القديم، إذ تلك هي شبهة اليهود، بل التغيير والتبديل حاصل في غير علم الله مما يظهر للناس، قال ابن عطية: «وأما الأشياء التي قد أخبر الله تعالىٰ أنه يبدّل فيها وينقل كعفو الذنوب بعد تقريرها، وكنسخ آية بعد تلاوتها واستقرار حكمها، ففيها يقع المحو والتثبيت فيما يقيده الحفظة ونحو ذلك...، وجاءت العبارة مستقلة بمجيء الحوادث، وهذه الأمور فيما يستأنف من الزمان، فينتظر البشر ما يمحو أو ما يثبت، وبحسب ذلك خوفهم ورجاؤهم ودعاؤهم»[2].

ولا ينافي تعيين هذا المعنىٰ حمل الآية علىٰ المعاني الأخرىٰ -كتغير الآجال والأرزاق والسعادة والشقاوة- لعموم لفظها، قال أبو السعود بعد أن ذكر المعنىٰ الأنسب أولاً، وعقبه بالمعاني الأخرىٰ: «﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ أي: ينسخ ما يشاء نسخَه من الأحكام لما تقتضيه الحكمةُ بحسب الوقت، (وَيُثْبِتُ) بدلَه ما فيه المصلحةُ أو يبقيه علىٰ حاله غيرَ منسوخ...، والأنسبُ تعميمُ كلّ من المحْو والإثبات ليشمل الكلّ»[3].

إذن؛ تبديل الشرائع من الأمور التي تتغير وتتبدّل بحسب مراد الله تعالىٰ من اختلاف المصالح والأزمان وتبدل الأحكام المناسبة، قال أبو السعود: «الشرائعَ كلّها لإصلاح أحوالِهم في المبدأ والمعاد، ومن قضية ذلك أنه يختلف حسب اختلافِ

(١) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج٢، ص١٥٨.

(٢) ابن عطية، المحرّر الوجيز: ج٣، ص٣١٧. باختصار.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: ج٥، ص٢٧.

أحوالِهم المتغيرة حسب تغير الأوقات، كاختلاف العِلاج حسب اختلافِ أحوالِ المرضىٰ بحسب الأوقات»[1].

الدليل الثالث:

﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ١٠١].

قال الله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ١٠١- ١٠٢].

جاءت هذه الآية في سياق الكلام علىٰ شأن القرآن وتنزيهه عما يوسوسه الشيطان في الصدّ عن متابعته، وما يذكره المشركون من افتراءات عليه، فمن ذلك أنهم كانوا يتهمون النبيّ صلىٰ الله عليه بالسخرية من أصحابه، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: «كان إذا نزلت آية فيها شدة، ثم نزلت آية ألين منها، يقول كفار قريش: والله ما محمّد إلا يسخر بأصحابه، اليوم يأمر بأمر وغداً ينهىٰ عنه، وأنه لا يقول هذه الأشياء إلا من عند نفسه»[2].

فنصّ الآية يشير إلىٰ تكذيب المشركين في دعواهم أنّ سيدنا النبيّ هو الذي يختلق القرآن، وأنه منسوب إليه، والآية تقرر حقيقة أنّ القرآن من عند الله تعالىٰ، مشيرة إلىٰ أن وراء تبديل الأحكام الشرعية في الإسلام حكمة إلهيةً لا يعلمها المشركون.

---

(١) أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**: ج٥، ص٢٧.

(٢) انظر في سبب نزول الآية: العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، **العجاب في بيان الأسباب**، ٢ج، (تحقيق عبدالحكيم الأنيس)، دار ابن الجوزي: ج١، ص٣٤٨.

وحمل التبديل في الآية على نسخ الأحكام هو ما عليه المفسّرون في غالبيتهم، كما أشار الماورديّ، ورجّحه ابن عاشور، واقتصر على ذكره كثير منهم كأبي السعود.

قال أبو السعود: «﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾[النحل:١٠١]، أي: إذا أنزلنا آيةً من القرآن مكان آية منه وجعلناها بدلاً منها بأن نسخناها بها»[١]. وقال الفخر الرازيّ: «وقوله: والله أعلم بما ينزل اعتراض دخل في الكلام، والمعنى: والله أعلم بما ينزل من الناسخ والمنسوخ والتغليظ والتخفيف، أي هو أعلم بجميع ذلك في مصالح العباد، وهذا توبيخ للكفار على قوله: إنما أنت مفتر...، وقوله: بل أكثرهم لا يعلمون أي لا يعلمون حقيقة القرآن وفائدة النسخ والتبديل، وأن ذلك لمصالح العباد، كما أنّ الطبيب يأمر المريض بشربة، ثم بعد مدة ينهاه عنها، ويأمره بضد تلك الشربة»[٢].

وقد أشار الماوردي إلى قول آخر في الآية، وهو تبديل الشرائع، قال: «فيه وجهان: أحدهما: شريعة تقدمت بشريعة مستأنفة. الثاني: وهو قول الجمهور أي نسخنا آية بآية... ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾ يعني أعلم بالمصلحة فيه ينزله ناسخاً ويرفعه منسوخاً»[٣].

قال ابن عاشور: «والمراد بالآية الكلام التامّ من القرآن، وليس المراد علامة صدق الرسول ﷺ أعني المعجزة، بقرينة قوله تعالى: والله أعلم بما ينزل، فيشمل التبديل نسخ الأحكام»[٤].

---

(١) أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**: ج٥، ص١٤٠.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٢٠، ص٢٧٠، باختصار.

(٣) الساوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ)، **النكت والعيون المشهور بتفسير الماوردي**، ٦ج، (تحقيق السيد ابن عبد المقصود)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: ج٣، ص٢١٤.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١٤، ص٢٨١.

ووجه الدلالة في الآية لا يتوقّف علىٰ تعيين أحد المعنيين هنا، فإنّ جواز أصل النسخ مما تتضمنه الآية قطعاً، علىٰ أي معنىٰ حصل التوجيه، وما به الخلاف لا يقدح فيما فيه الوفاق، والحكمة في كلّ من المعنيين واحدة، والعلّة في جريان التبديل في الشرائع والأحكام هي إرادة الله تعالىٰ.

نخلُص من الأدلّة السابقة بما تتضمنه من حجاجات إلىٰ أنّ الموقف القرآني من نسخ الشرائع والأحكام جائز وواقع، وأنه يتضمن كثيراً من الحكم والمصالح الجديرة بالتنبه لها، ولا يصحّ مع وجود هذه الآيات ودلالتها القاطعة علىٰ النسخ أن يقول قائل من التعدديين: إن الشرائع السابقة (اليهودية والمسيحية) صحيحة أو مساوية للشريعة الإسلامية، أو: إن ديناً من الأديان المنسوخة لا يزال علىٰ قدم المساواة مع الدين الناسخ، فضلاً عن أن يقال: إن الأديان التي ليست بسماوية أصلاً مساوية للإسلام.

وكذلك لا يصحّ أن يتمسك بأدنىٰ حقية لغير الإسلام ديناً مقبولاً عند الله ومرضياً، فإن تلك الحقية المفترضة قد بطلت بطلاناً تاماً بقواطع القرآن الكريم والآيات الصريحة، فكيف بانضمام العمومات الأخرىٰ.

وأقول ختاماً: إنّ صحة عدم جواز النسخ أو وقوعه يعود بالإبطال علىٰ الإسلام ومعجزته ونبوة محمد ﷺ، وهو أمر محال، فما أدىٰ إليه هو المحال نفسه.

ثانياً: أقسام الشرائع ناسخة ومنسوخة

قسّم الطاهر ابن عاشور الشرائع المنزلة علىٰ الأنبياء إلىٰ أقسام، وذلك بحسب مدة طلب اتباعها والالتزام بأحكامها وكيفية نسخها بالشريعة اللاحقة[1]:

القسم الأول: الشريعة المطلوبة علىٰ التأقيت، وهذه لا يقال عليها منسوخة، فإنها ترتفع بمجرّد توفّي الرسول، كشريعة نوح وإبراهيم وشريعة يوسف وشريعة

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١، ص٦٥٨، وما بعدها.

شعيب، ويدلّ علىٰ هذا القسم قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِهِۦ رَسُولًا﴾ [غافر: ٣٤].

القسم الثاني: الشريعة المطلوبة علىٰ الدوام، المنسوخة جزئياً، إذ تنسخ بعض أحكامها بالشرائع التي بعدها، كشريعة موسىٰ عليه السلام نسختها شريعة عيسىٰ، لا في كلّها، بل في جملة منها، قال ابن عاشور: «ولا يخالف هذا النوع نسخ أحكام شريعة واحدة إلا بكونه بواسطة رسول ثان»[1]، ويدلّ علىٰ هذا القسم ما حكاه القرآن عن عيسىٰ عليه السلام: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [آل عمران: ٥٠].

القسم الثالث: الشريعة المطلوبة علىٰ الدوام التي تنسخ ما قبلها من الشرائع، وهي شريعة محمد ﷺ، وتعدُّ الشرائع السابقة باطلة (لا يجوز اتباعها ديناً) بنسخ هذه الشريعة لها.

ويدلّ علىٰ هذا القسم قول الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧- ١٥٨].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص٦٥٨.

ثالثاً: الحكمة من نسخ الشرائع

تتمثل حكمة نسخ الشرائع في مناسبة الشريعة للزمان والمكان، وتغير أحوال الناس وظروفهم، وشريعة النبي ﷺ خاتمة الشرائع، فكانت مناسبتها أعظم المناسبات، وحكمة نسخ الشرائع في الجملة هي حكمة نسخ الأحكام الشرعية.

وأشار المفسّرون على كثرتهم إلى هذه الحكمة من النسخ، قال الواحدي: «﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾ [النحل: ١٠١] من ناسخ ومنسوخ، وتغليظ وتخفيف، هو أعلم بجميع ذلك في مصالح العباد، فما بالهم ينسبون محمدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى الافتراء لأجل التبديل والنسخ، ﴿بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١] حقيقة القرآن وفائدة النسخ»[1].

وفي هذا المعنى قال الزمخشري: «تبديل الآية مكان الآية: هو النسخ، والله تعالى ينسخ الشرائع بالشرائع لأنها مصالح، وما كان مصلحة أمس يجوز أن يكون مفسدة اليوم، وخلافه مصلحة، والله تعالى عالم بالمصالح والمفاسد، فيثبت ما يشاء وينسخ ما يشاء بحكمته»[2].

وقد نصّ القرآن الكريم على ارتباط النسخ بعلم الله تعالى، قال عزّ من قائل: ﴿وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرِۭۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١].

وينبغي التنبه هنا إلى أنّ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وتغييرها بتغيرها إنما هو بحكم الله وإرادته وعلمه، كما هو مذهب أهل السنة، لا لوجوب صلاح عليه سبحانه، خلافاً لمذهب المعتزلة، قال الفخر الرازيّ: «اعلم أنه سبحانه وتعالى لما

---

(١) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت ٤٦٨هـ)، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، ط١، ٤ج، (تحقيق عادل عبدالموجود وآخرون)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م: ج٣، ص٨٤.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**: ج٢، ص٦٣٤.

حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره، وهذا هو التنبيه علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكاً للخلق، وهذا هو مذهب أصحابنا»[1]، ولا شكّ أن القدر المشترك بين أهل السنة والمعتزلة لا يشوّش علىٰ المطلوب، إذ قد استقرّ وظهر أنّ الأحكام يتجلىٰ فيها من المصالح والحكم ما لا يحصره حدّ، ولا يقف عند عدّ، لكن الاختلاف بين الفريقين هو فيما بعد ذلك من تدقيقات كلامية لا تضرّ بالقدر المشترك، وهو جواز النسخ وعدم خلوّه عن حكمة.

وبيّن ابن عاشور أنّ ما يذكر في حكمة النسخ للأحكام الجزئية هو بعينه حكمة لنسخ الشرائع السابقة، حيث قال: «وحيث تبينت حكمة نسخ الآيات علم منه حكمة نسخ الشرائع بعضها ببعض»[2].

(١) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٣، ص٦٤٣.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١، ص٦٥٧.

المطلب الثاني

عقيدة خاتمية الإسلام في القرآن الكريم

يعتقد المسلمون أنّ الإسلام هو الدين الخاتم للأديان السماوية المنزلة علىٰ البشر، وأنه لا يجوز لأحد ممن بلغه الدين الخاتم أن يبقىٰ علىٰ ما سبق من الأديان، لأن الله قد أمر باتباع هذا الدين.

وهذا الأمر معلوم من الدين بالضرورة، بحيث لا يصحّ لقائل أن يقول: إن المسيحية أو اليهودية، أديان مقبولة موائمة للإسلام، فإنّ معنىٰ الخاتمية وإيجاب اتباع الدين الخاتم أنه لا يقبل دين آخر من أحد أيًا كان، بدون تفرقة بين الناس مطلقًا في هذا الباب.

ومع وضوح ذلك ودلالة الآيات الكثيرة عليه، من مثل:

- قول الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩].
- قول الله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥].
- قول الله تعالىٰ: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣].
- قول الله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴾ [الصف: ٩].

لا يصحّ أن يدّعي مدّعٍ أن الإسلام أو القرآن يقرّ أن المتدينين سواء في تدينهم، سواء كانوا مسلمين أو غيرهم.

فالمسألة في هذا المطلب هي بيان موقف القرآن من الأديان السابقة، هل يرضىٰ بها أو لا؟ وهذا المطلب يشبه إلىٰ حدّ كبير المطلب السابق، لذلك أدمجتهما

في مبحث واحد، وفصلت بينهما للخصوصية، فنسخ الشرائع يدلّ علىٰ أنّ الأديان السابقة ليست مرضية عند الله تعالىٰ بعد إذ نسخت، وخاتمية الإسلام تدلّ علىٰ أن الإسلام هو الدين المرضيّ، فكأنّ الأول نفي، والثاني إثبات.

ولو أننا تتبعنا خاتمية الإسلام في القرآن الكريم لوجدنا الآيات تنص علىٰ ثلاثة مبادئ في الموضوع:

- **الأول**: ختم النبوة بمحمد ﷺ.
- **الثاني**: عموم رسالة الإسلام.
- **الثالث**: نسخ الرسالات السابقة.

المبدأ الأول: ختم النبوة

الدليل القرآنيّ الأصل في ختم النبوّة قول الله تعالىٰ: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وفي لفظ (خاتم) قراءتان: خاتَم (بفتح التاء)، وخاتِم (بكسر التاء)[1].

وجّه ابن خالويه القراءتين بأنّ الكسر اسم فاعل من الختم، والفتح الخاتم الملبوس، قال: «حجّة من كسر أنه أراد اسم الفاعل من قولك ختم النبيين فهو خاتمهم، ودليله قراءة عبدالله: وختم النبيين، والحجة لمن فتح أنه أخذه من الخاتم الملبوس لأنه جمال»[2].

ومن الواضح أن قراءة الكسر (اسم الفاعل) ظاهرة محكمة في معنىٰ ختم النبوة، وأما قراءة الفتح علىٰ توجيه ابن خالويه فليست واضحة، لكن غيره وجهها

---

(١) القاضي، عبدالفتاح بن عبدالغني بن محمد القاضي (ت ١٤٠٣هـ)، **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان: ص٢٥٦.

(٢) ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، **الحجة في القراءات السبع**، ط ٤، (تحقيق عبدالعال سالم مكرم)، دار الشروق، بيروت، ١٤٠١هـ: ص٢٩٠.

توجيهاً أحسن، وهو أوفق بمعنىٰ ختم النبوة جامع لمحاسن التوجيه الأول، قال ابن زنجلة: «قرأ عاصم: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ بفتح التاء، أي آخر النبيين، لأنه لا نبي بعده صلىٰ الله عليه»[1]، ووجه الآخرية ما وضحه في سورة المطففين في قوله تعالىٰ ﴿خِتَـٰمُهُۥ مِسْكٌ﴾ [المطففين:٢٦]، قال: «وقال قوم: خاتمه أي آخره، كما كان من قرأ ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ بالفتح كان معناه آخرهم»[2]، فإن آخر الشيء خاتم لما قبله.

وقد وجه ابن عاشور القراءتين أيضاً، قال: «قرأ الجمهور وخاتم النبيئين بكسر تاء خاتم علىٰ أنه اسم فاعل من ختم، وقرأ عاصم بفتح التاء علىٰ تشبيهه بالخاتم الذي يختم به المكتوب في أن ظهوره كان غلقاً للنبوءة»[3].

وهذه الآية واضحة جداً، بل تفيد العلم الضروري بأن النبي عليه الصلاة والسلام آخر الأنبياء، وأنه لا نبي بعده عليه الصلاة والسلام، وتعدّ الآية نصاً في هذا المعنىٰ بدون شبهة، قال ابن عاشور: «الآية نص في أن محمداً ﷺ خاتم النبيئين، وأنه لا نبيء بعده في البشر، لأن النبيئين عام، فخاتم النبيئين هو خاتمهم في صفة النبوءة. ولا يعكر علىٰ نصية الآية أن العموم دلالته علىٰ الأفراد ظنية، لأن ذلك لاحتمال وجود مخصص، وقد تحققنا عدم المخصص بالاستقراء»[4].

وقد تكلّم بعض العلماء علىٰ دلالة هذه الآية علىٰ ختم النبوّة، من حيث إنّ الملحدين قد يقدحون في وجه دلالاتها، ويلقون عليها بعض الشّبه والاحتمالات المبطلة لدلالتها، فقد ذكر الإمام الغزاليّ شبه بعض الملاحدة في صرف الآية عن معناها في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»[5]، وردّ ابن عطية علىٰ الغزالي ظاناً أنه يفتح

---

(١) ابن زنجلة، أبو زرعة عبدالرحمن بن محمد (ت ٤٠٣ هـ تقريباً)، **حجة القراءات**، (تحقيق سعيد الأفغاني)، دار الرسالة، بيروت: ص٥٧٨.

(٢) ابن زنجلة، **حجة القراءات**: ص٧٥٥.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٢٢، ص٤٧.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٢٢، ص٤٥.

(٥) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، =

باب تشويش علىٰ العقائد الدينية، ودافع عنه ابن عاشور، وكل هذا الاختلاف لا يقدح في أصل القطع بختم النبوّة المستفاد من الآية الكريمة[1]، فإن الغزالي ذكر الإجماع علىٰ ذلك، وكذا غيره من العلماء.

وذكر ابن عاشور العلم الضروري بختم النبوة، والإجماع عليه بوجه مفيد للعلم الضروري، وأكده مراراً، قال: «وقد أجمع الصحابة علىٰ أن محمداً ﷺ خاتم الرسل والأنبياء، وعرف ذلك وتواتر بينهم وفي الأجيال من بعدهم، ولذلك لم يترددوا في تكفير مسيلمة والأسود العنسي، فصار معلوماً من الدين بالضرورة، فمن أنكره فهو كافر خارج عن الإسلام ولو كان معترفاً بأنّ محمداً ﷺ رسول الله للناس كلهم. وهذا النوع من الإجماع موجب العلم الضروري... ولذلك لا يتردّد مسلم في تكفير من يثبت نبوءة لأحد بعد محمد ﷺ، وفي إخراجه من حظيرة الإسلام، ولا تعرف طائفة من المسلمين أقدمت علىٰ ذلك إلا البابية والبهائية»[2].

وإنّ من المناسب لكون النبيّ عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء أنّه أفضل الأنبياء، وأن أمته خير الأمم، وهذا أيضاً مما نص عليه القرآن الكريم، فتنضم دلالة الآيات علىٰ خيرية النبي وخيرية أمته إلىٰ دلالة الآيات السابقة.

قال السعد في شرح المقاصد: «وأجمع المسلمون علىٰ أن أفضل الأنبياء محمد، لأنّ أمته خير الأمم لقوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[آل عمران:١١٠]، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[البقرة:١٤٣]، وتفضيل الأمة من حيث إنها أمة تفضيل للرسول

= **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط١ (الإصدار الثاني)، (تحقيق أنس الشرفاوي)، دار المنهاج، لبنان، بيروت: ص٤١٦-٤١٧.

(١) انظر: ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج٤، ص٣٨٨. وانظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٢٢، ص٤٥.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٢٢، ص٤٥.

الذي هم أمته، ولأنه مبعوث إلىٰ الثقلين، وخاتم الأنبياء والرسل، ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية علىٰ وجه الزمان، وشريعته ناسخة لجميع الأديان»[1].

المبدأ الثاني: عموم الرسالة

يقصد بعموم الرسالة أن النبيّ مرسل من الله إلىٰ عموم الناس، علىٰ اختلافهم، عموماً كلياً، بحيث يجب اتباعه علىٰ كل من بلغته الدعوة، وقد دلت الآيات الكثيرة علىٰ عموم رسالة النبي ﷺ لكل البشر، فمن ذلك قول الله تعالىٰ:

- ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ٥٨].
- ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ: ٢٨].
- ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: ١].
- ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٥٨].
- ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ [الأنعام: ١٩].

وما يمكن أن يتطرّق إلىٰ هذه الآيات من احتمال عدم إرادة العموم لا يصحّ إيراده، لأنّه يتأيّد دائماً بدليل قاطع، وهو عدم وجود المخصِّص أوّلاً، وثانياً: إجماع العلماء من المفسرين وغيرهم علىٰ حمل هذه العمومات علىٰ عمومها، إذ تواتر الخبر بمضمون هذه العمومات ينفي احتمال التأويل.

قال السعد في «شرح المقاصد»: «والدليل علىٰ عموم بعثته، وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته، هو أنه ادّعىٰ ذلك بحيث لا يحتمل التأويل، وأظهر المعجزة علىٰ وفقه، وأن كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعاً،

(١) التفتازاني، شرح المقاصد: ج٢، ص١٩٢.

كقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾، ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾ ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ ﴾[الجن:١]...»[١].

وأما ما يخالف ذلك من الآيات الدالة علىٰ هداية الكتب السابقة، فمتأولة بما يوافق المقطوع، قال السعد: «لا يقال: ففي القرآن ما يدلّ علىٰ أن التوراة والإنجيل هدىٰ للناس، من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن ويخالفه، فيختص هداية القرآن وبعثة محمد ﷺ بقومه الذين هم العرب، علىٰ ما يشير إليه بقوله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[إبراهيم:٤]، لأنا نقول: هما هدىٰ للناس قبل نزول القرآن أو هدىٰ لهم إلىٰ الإيمان بمحمد ﷺ والاتباع لشريعته، لما فيهما من البشارة ببعثته، والإنباء عن الاهتداء بمتابعته»[٢].

هذا من جهة الموقف القرآني، بخصوص عموم رسالة النبي عليه الصلاة والسلام، أما من حيث ما ورد عن النبيّ من الصحيح في ذلك، فكثير يبلغ درجة التواتر في معناه، قال الآمدي في «أبكار الأفكار»: «وقد ورد عنه ﷺ أخبار في ذلك تنزل منزلة التواتر وإن كانت آحادها آحاداً، فمن ذلك قوله ﷺ: (بعثت إلىٰ الأحمر والأسود)[٣]، وقوله: (بعثت إلىٰ الناس كافة)[٤]، وقوله: (لو كان أخي موسىٰ حياً لما وسعه إلا اتّباعي)[٥]، إلىٰ غير ذلك من الأخبار الكثيرة. ويدلّ عليه ما اشتهر عنه وتواتر من

---

(١) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص١٩١.

(٢) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص١٩١.

(٣) رواه مسلم بلفظ: (وبعثت إلىٰ كل أحمر وأسود) (حديث ٥٢١)، انظر: **صحيح مسلم**: ج١، ص٣٧٠.

(٤) رواه البخاري (٤٣٨)، انظر: البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، ط١، ٩ج، (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي): ج١، ص٩٥.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف بلفظ: (لو كان موسىٰ حياً ما وسعه إلا أن يتبعني) (حديث ٢٦٤٢١)، انظر: ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت٢٣٥هـ)، =

دعائه طوائف الجبابرة، وغيرهم من الأكاسرة، وسعيه إلىٰ أقاصي البلاد وملوك العباد إلىٰ الدخول فىٰ ملته، وإجابة دعوته، وقتال من جحد بنبوته من أهل الكتاب، وغيرهم ممن هو خارج عن قبائل العرب»[1].

وإنما ينكر عموم بعثة الرسول ﷺ إلىٰ كافة الناس فرقة العيسوية من اليهود، حيث اعترفوا بنبوته وأنكروا عمومها، ويحتج عليهم بأنّ ثبوت النبوة للنبي ﷺ، يستلزم كونه صادقاً في دعواه، ومن جملة دعواه عموم بعثته إلىٰ الكافة، قال الغزالي: «العيسوية: حيث ذهبوا إلىٰ أنه رسول إلىٰ العرب فقط، لا إلىٰ غيرهم، وهذا ظاهر البطلان؛ فإنهم اعترفوا بكونه رسولاً حقاً، ومعلوم أن الرسول لا يكذب، وقد ادعىٰ هو أنه رسول مبعوث إلىٰ الثقلين، وبعث رسوله إلىٰ كسرىٰ وقيصر وسائر ملوك العجم، وتواتر ذلك منه، فما قالوه محال متناقض»[2]، وقد أشار إلىٰ هذه الحجّة نفسها الإمام الآمدي في «أبكار الأفكار»[3]، والإمام السيد الجرجاني في «شرح المواقف»[4].

المبدأ الثالث: نسخ الرسالات السابقة

وقد استفضت في تقرير الموقف القرآني لهذه المسألة في المطلب الأول، لكن أضيف هنا بعض إشارات المفسرين الدالّة علىٰ نسخ الرّسالات السابقة.

قال الفخر الرازيّ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٥]: «اعلم أنّ اليهود كانوا يقولون: إن إبراهيم كان علىٰ ديننا، والنصارىٰ كانوا يقولون: كان إبراهيم

= الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ط١، ٧ج، (تحقيق كمال يوسف الحوت)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ: ج٥، ص٣١٢.

(١) الآمدي، أبكار الأفكار: ج٤، ص١٤١.

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: ص٣٥٥.

(٣) الآمدي، أبكار الأفكار: ج٤، ص١٤٠ وما بعدها.

(٤) الجرجاني، شرح المواقف، (تحقيق عميرة): ج٣، ص٤١٤.

علىٰ ديننا، فأبطل الله عليهم ذلك بأنّ التوراة والإنجيل ما أنزلا إلا من بعده، فكيف يعقل أن يكون يهودياً أو نصرانياً؟»[1].

وقد تمسّكت الفرقة المشهورة بالعيسوية ببعض الآيات الكريمات التي زعموها دالّة علىٰ أنّ الرسول ﷺ مرسل إلىٰ العرب فقط. وشبهتهم في ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [إبراهيم: ٤]، ووجه الشبهة كما قرّرها الفخر الرازيّ من وجهين[2]:

الأول: أنّ القرآن بلغة العرب، فلا يعرف جهة إعجازه إلا العرب، دون العجم، فلا حجّة للنبيّ علىٰ العجم، وأجيب عنه بأن أهل اللسان عجزوا فيلزم العجز علىٰ من دونهم[3].

الثاني: المراد باللّسان لسان العرب، وذلك يقتضي أنه مبعوث إلىٰ العرب فقط، وأجيب عنه بأنّ قومه أهل بلده، لا أهلُ دعوته، فإنّ أهل الدعوة أعمّ من القوم.

وقد خلصْت في هذا المطلب إلىٰ أنّ الموقف القرآني من خلال آيات كثيرة يعدّ النبي ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، وأنَّ دعوته عامّة لكل البشر، وأنّ دينه ناسخ لكلّ الأديان، فلا يقبل من أحد دين غير الإسلام.

---

(١) الرازي، التفسير الكبير: ج٨، ص٢٥٣.

(٢) انظر: الرازي، التفسير الكبير: ج١٩، ص٦٢.

(٣) انظر جواب الأول: ابن عطية، المحرّر الوجيز: ج٣، ص٣٢٣.

المبحث الخامس

عقيدة اليوم الآخر في القرآن الكريم وأثره في نقض فلسفة التعددية الدينية

تنصُّ آيات القرآن الكريم علىٰ أنّ اليوم الآخر من معاقد أصول الدين الإسلامي، وأنّ الإيمان بهذا الركن أحد أهمّ الفوارق بين المؤمنين والكافرين، وقد وثقت هذه الحقيقة في عشرات الآيات الكريمة.

وسأتناول في هذا المبحث موارد اليوم الآخر، ومفهومه له، ومشاهده في القرآن الكريم، وإنما بحثت في مفهومه لأنه قد يشترك لفظ اليوم الآخر بين أكثر من مفهوم لدىٰ بعض الأديان.

وقد قسمت هاتين المسألتين إلىٰ مطلبين في هذا المبحث.

المطلب الأول

موارد اليوم الآخر في القرآن الكريم

سمّي اليوم الآخر في القرآن الكريم بأسماء عديدة، منها: يوم القيامة، والآخرة، والساعة، ويوم الحساب، ووصف بأوصاف أخرىٰ، منها: الطّامة والصّاخة والحاقة، وأضيف إلىٰ أسماء أحداث فيه: يوم التناد ويوم الحسرة، ولكل اسم منها دلالة ومعنىٰ.

وقد ورد ذكر القيامة في القرآن الكريم ما يربو علىٰ مئة مرة بلفظ الآخرة، بل خصصت سور كاملة لموضوع الآخرة، منها: سورة القيامة، وسورة عم يتساءلون، وسورة التغابن، وتحدثت سور كثيرة عن بعض أحداث هذا اليوم وعلاماته، كسورة النازعات وعبس والتكوير والانفطار وغيرها.

ويعدّ التنبيه علىٰ وقوع البعث والحشر والنشر من ضرورات القرآن الكريم

وأهمّ موضوعاته، بحيث إنه ورد في سورة الفاتحة على قصرها، قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٢-٤]، ثمّ ذكر مباشرة في مطلع سورة البقرة، قال سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٤- ٥].

وذكره سيدنا إبراهيم عليه السلام في محاورته مع أبيه، فيما حكى الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ * وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ * رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨١-٨٣].

وغير هذه من الآيات الكثيرة، فدلالة القرآن على ثبوت يوم القيامة والبعث فيه للحساب ووزن الأعمال لا يمكن التشكيك فيه بحالٍ من الأحوال، إذ قد ذكر إجمالاً وتفصيلاً في مشاهد متنوعة ومختلفة كلها يشهد بثبوت الآخرة.

ومن جملة الآيات التي تربط بين الإيمان بالنبي عليه السلام والإيمان بالبعث، قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤].

قال ابن عاشور: «فوقع قوله: فاتقوا النار موقع الجواب لدلالته عليه وإيذانه به، وهو إيجاز بديع، وذلك أنّ اتقاء النار لم يكن مما يؤمنون به من قبل لتكذيبهم بالبعث، فإذا تبين صدق الرسول لزمهم الإيمان بالبعث والجزاء»(١).

ومن أهمية الإيمان بالبعث والآخرة أن الإيمان به يستلزم الإيمان بسائر الأصول الدينية من توحيد الله والإيمان بالرسل والملائكة والكتب، قال أبو حيان: «ليس في كتاب من الكتب الإلهية، ولا في شريعة من الشرائع ما في هذا الكتاب، ولا ما في هذه الشريعة من تقدير يوم القيامة والبعث، والمعنى: يؤمنون به الإيمان المعتضد

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص٣٤٤.

بالحجَّة الصحيحة، وإلا فأهل الكتاب يؤمنون بالبعث ولا يؤمنون بالقرآن، واكتفىٰ بذكر الإيمان بالبعث، وهو أحد الأركان الستة التي هي واجب الوجود والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر، لأنّ الإيمان به يستلزم الإيمان بباقيها»[1].

وإنما أشرت إلىٰ هذا الاستلزام، لأبين أنّ العقائد في المنظومة الدينية الإسلامية لا تتجزأ، ولا يغني الإيمان بواحدة منها عن ضرورة الإيمان بغيرها.

(١) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، ١٠ج، (تحقيق صدقي محمد جميل)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ: ج٤، ص٥٨٣.

المطلب الثاني
مفهوم اليوم الآخر ومشاهده

تختلف الأديان في نظرتها لليوم الآخر، فبعض الأديان كاليهودية مثلاً لدىٰ كثير من فرقهم يعدّ اليوم الآخر يوماً من هذه الحياة الدنيا، ويفسّرون العقاب والثواب بناء علىٰ ذلك بأنّ العقاب انتصار الأعداء علىٰ اليهود، والثواب انتصار اليهود علىٰ أعدائهم، وفي المسيحية مثلاً يعدّ المسيح قائماً مقام الربّ علىٰ كرسيه في إثابة الطائعين ومعاقبة العصاة[1].

كما أنّ هناك مسائل تختلف بين هذه الأديان، كإثبات وجود الجنة والنار أو نفيهما، والخلود في الآخرة، وغير ذلك مما يقف عقبة أمام التصورات الفلسفية للتعددية الدينية التي تساوي بين الأديان في القبول والصحة، إذ كيف تصحّ كلّ تلك التصورات المتناقضة عن واقعة واحدة، وهي اليوم الآخر، أو كيف يستغنىٰ عن عقيدة كهذه هي من أهم العقائد الدينية في الأديان كلها.

ولو أضفنا إلىٰ هذه الديانات الديانات القديمة، فستكون الخلافات أكبر بكثير، ففي البوذية مثلاً ليس هناك يوم آخر، بل غاية ما هنالك انسلاخ من البشرية بالفناء في ذات الإله، تسمىٰ هذه الحالة عندهم (النيرفانا)، وكذلك الأمر في الكونفوشية، وعند الإغريق تتصدر أشعار الشعراء والأعمال الأدبية الملحمية الفكر الإغريقي في مفاهيم الغيبيات[2].

ومن هنا؛ كان من الواجب بيان مفهوم اليوم الآخر بحسب الاعتقاد الإسلامي، جاء في شرح جوهرة التوحيد: «واليوم الآخر: هو يوم القيامة، وأوّله من وقت الحشر

---

(١) مبيض، يسر محمد (١٩٩٢م)، **اليوم الآخر في الأديان السماوية والديانات القديمة**، ط١، دار الثقافة، الدوحة: ص٥٠-٥٤، ٦٢-٧٢.

(٢) مبيض، **اليوم الآخر في الأديان السماوية والديانات القديمة**: ص٣٨-٤٢.

إلىٰ ما لا يتناهىٰ علىٰ الصحيح. وقيل: إلىٰ أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، وسمي باليوم الآخر لأنه آخر أيام الدنيا، بمعنىٰ أنه متّصل بآخر أيام الدنيا، لأنه ليس منها حتىٰ يكون آخرها، وسمّي بيوم القيامة لقيام الناس من قبورهم وقيامهم بين يدي خالقهم وقيام الحجّة لهم وعليهم، وله نحو ثلاثمئة اسم»[1].

وفي «دستور العلماء»: «خلاصة ما في إحياء العلوم أنّ القيامة قيامتان القيامة الكبرىٰ وهو يوم الحشر، والقيامة الصغرىٰ وهو الموت»[2].

وهذا المفهوم مأخوذ من القرآن الكريم، ومن أخبار النبي ﷺ، إذ إنّ هذا القسم من العقائد هو من قبيل السمعيات، أي التي لا يمكن حصول العلم بها إلا من خلال النقل والسمع فقط، دون العقل، فإنه لا مدخلية له في معرفتها.

أما القرآن الكريم فهو يبين لنا أن اليوم الآخر هو دار الحساب علىٰ الأعمال والتكاليف، وهو دار الجزاء والثواب والعقاب، وفيه الجنة وأهلها هم المؤمنون، والنار وأهلها هم العاصون.

كما أنَّ القرآن يميّز بين مشاهد القيامة تمييزاً كبيراً جدّاً، ليس له نظير في أيّ كتاب دينيّ.

وسأذكر من الآيات الكريمة ما يعطي صورة كافية عن معالم يوم القيامة بحسب الاعتقاد الإسلامي ممثلاً في القرآن الكريم[3].

قال الله تعالىٰ مثبتاً حقيقة اليوم الآخر، وأنه محقّق الوقوع مطلوب الإيمان

---

(١) القضاة، نوح علي سلمان، **المختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد**، ط٣، دار الرازي، عمان، ٢٠٠٦م: ص١٩٤-١٩٦.

(٢) الأحمد نكري، **دستور العلماء**: ج٣، ص٧٨. وهو ملخص عن الغزالي، انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، ٤ج، دار المعرفة، بيروت: ج٤، ص٦٤.

(٣) مبيض، **اليوم الآخر في الأديان السماوية والديانات القديمة**: ص٩ وما بعدها.

بـه: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٌ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [غافر: ٥٩]، وذلك بعـد أن مهّـد لهذه النتيجة بالأدلّة الكافية، قال ابن عاشـور: «لمـا أعطي إثبات البعث ما يحقّ من الحجاج والاسـتدلال، تهيّأ المقام لاسـتخلاص تحقيقه كما تسـتخلص النتيجة سن القياس، فأعلن بتحقيق مجيء السـاعة، وهي سـاعة البعث، إذ السـاعة في اصطلاح الإسلام علم بالغلبة علىٰ ساعة البعث»[1].

وأقسم الله تعالىٰ بنفسه علىٰ تحقّق يوم البعث: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾ [التغابـن: ٧]، فهـذا خطـاب إلهي مكذّب لمزاعم الكفـار، مؤكّد بمؤكـدات كثيرة علىٰ وقوع البعث، ونبهت الآية علىٰ محاسـبة الناس علىٰ أعمالهم، وسهولتها علىٰ الله تعالىٰ.

وذمّ الله تعالـىٰ المكذبيـن بيوم القيامة، حيـث قـال: ﴿قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغۡتَةً قَالُواْ يَٰحَسۡرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطۡنَا فِيهَا وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [الأنعام: ٣١].

ومدح المؤمنين به، إذ قال: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوۡمٖ لَّا رَيۡبَ فِيهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ٩].

واليـوم الآخر من أهم المقاصد التـي جاء الأنبياء بها للبشـر، ونبهوهم عليها، فمثلاً:

- ما يذكره القرآن الكريم علىٰ لسان سيدنا نوح عليه السلام لقومه: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا * ثُمَّ يُعِيدُكُمۡ فِيهَا وَيُخۡرِجُكُمۡ إِخۡرَاجٗا﴾ [نوح: ١٧-١٨].
- وعلىٰ لسان سـيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱلَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحۡيِينِ * وَٱلَّذِيٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨١ - ٨٢].
- وقـول الله تعالـىٰ: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا لِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا تَسۡعَىٰ * فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنۡهَا مَن لَّا يُؤۡمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرۡدَىٰ﴾ [طه: ١٥- ١٦].

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج٢٤، ص١٧٩.

- وقول الله تعالىٰ: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْءَاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ * وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ * أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ * هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٦﴾ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ [المؤمنون: ٣٣ - ٣٧].

ولا يمكن الإحاطة بكل تفاصيل يوم القيامة ومشاهده وأحداثه، لأن ذلك يستلزم بحوثاً مطولة في هذا الباب[1]، لكن المقصود هنا أن اليوم الآخر في القرآن الكريم موضح بصورة كبيرة علىٰ أنه يوم من غير أيام الدنيا، وله خصائص ومواصفات تبعده عن أن يكون هو اليوم الموصوف في التوراة أو الإنجيل، ويستحيل معها أن يكون وصفه مطابقاً للأوصاف التي عند الأديان الأخرىٰ المخالفة للإسلام.

وإذا تبين هذا المطلب، فينتفي ادعاء فلاسفة التعددية الدينية مساواة الأديان فيما بينها، أو تنوعها المقبول في السلوك إلىٰ الله تعالىٰ وكونها جميعاً مذاهب مقبولة في فهم الصراط المستقيم، إذ إنّه لا توافق بين الأديان في نظرتهم لتفاصيل القيامة التي هي من أخطر وأهم الموضوعات الدينية الاعتقادية.

إنّ التفاوت بين الإسلام وغيره كمّي في ذكر يوم القيامة، ونوعي في تصوره وبيان حقيقته والمشاهد التي يشتمل عليها من بعث ونشر وحشر وحساب وتنعيم وتعذيب، وغير ذلك من المشاهد، وكل ذلك راجع إلىٰ أصول دينية لا يمكن غضّ الطرف عنها، هي مختلفة في الإسلام عنها في غيره من الديانات.

(١) الصوفي، ماهر أحمد (٢٠١٠م)، **بداية القيامة**، (ضمن موسوعة الآخرة)، المكتبة العصرية، بيروت: ص٤٩ وما بعدها.

خاتمة

تقييم فلسفة التعددية الدينية في ميزان المعارف القرآنية

لقد طوّفت في هذا الفصل في ثنايا مسائل معرفية واعتقادية من أصول الدين الإسلامي، وبينت فيها الموقف القرآني، بالاستناد إلىٰ آياته الكريمة، وتحرّيت في ذلك أن يكون إبراز الموقف القرآني بصورة قاطعة محكمة لا تحتمل الشكّ أو التأويل، لأنّ المباحث الاعتقادية لا يسوغ فيها الظنّ.

وأريد هنا أن أختم ببيان خلاصة هذا الفصل وتقييم فلسفة التعددية الدينية بميزان المعارف القرآنية كما بينتها في المباحث السابقة.

تناولت في المبحث الأول مفهوم الحق، وبيّنت الموقف القرآنيّ من حيث ثبوته ووحدته، وأنه ردّ علىٰ القائلين بعدم ثبوته أو تعدّده، ورد علىٰ المشركين بجميع أصنافهم.

وتناولت في المبحث الثاني وجود الله تعالىٰ، وذاته وصفاته وتنزيهه عن كل ما لا يليق، مبيناً كل ذلك في الاعتقاد الإسلامي من خلال القرآن الكريم، وأنه ردّ علىٰ كل من خالف في هذه المباحث.

وفي المبحث الثالث؛ تناولت انقسام الأحكام التي جاء بها الأنبياء في رسالاتهم إلىٰ فروع وأصول، وبينت فيه من خلال آيات القرآن الكريم أن الأديان السماوية الصحيحة تشترك في أصول الدين والاعتقادات، كالإيمان بوجود الله تعالىٰ ووحدانيته وصفاته وتنزيهه، والرسل عليهم الصلاة والسلام، وثبوت نبواتهم بالمعجزات، وقد تختلف في الفروع الفقهية، وأن القرآن ميز بين هذين القسمين من الأحكام (أصول الدين) و(فروع الدين).

والمبحث الرابع، خصّصته لموضوع نسخ الشرائع وخاتمية الإسلام، وبينت فيه من خلال الآيات القاطعة في المطلوب أن القرآن دالّ علىٰ جواز النسخ ووقوعه، وتكلم عن حكمته وارتباطه بعلم الله تعالىٰ وقدرته، وثبوت نبوّة النبيّ ﷺ بالمعجزة وكون دعوته عامّة لكلّ الناس، وأنه لا يقبل من أحد غير دين الإسلام دينـاً.

والمبحث الخامس؛ تناولت فيه الآيات القرآنية التي بينت أنّ الإيمان باليوم الآخر من أهمّ أصول الدين واعتقاداته، ووضحت فيه مفهوم اليوم الآخر الذي يختلف عنه في الأديان الأخرىٰ، سواء كانت أديان وضعية أو سماوية محرّفة.

وبجمع هذه المباحث بعضها إلىٰ بعض ينشأ لنا حقائق دينية مأخوذة من القرآن الكريم علىٰ سبيل القطع واليقين والإحكام، تخالف معتقدات أصحاب فلسفة التعددية الدينية القائمة علىٰ عدّ الدّيانات الأخرىٰ طرقاً إلىٰ الحقّ، أو مظاهر له، أو عدّها متساوية في نفسها، أو متشاركة في قدر من الحق، بحيث لا يترجّح واحد من الأديان علىٰ الآخر.

ووجه عدم إمكان الجمع أو التوفيق بين الأديان المختلفة أو القول بتساويها، أنها تشتمل علىٰ أقوال متنافية لا يمكن الجمع بينها، وتندرج في تصوّرات كبرىٰ متباينة.

فالإسلام مثلاً يقول إنّ الله ذات موجودة متصفة بصفات ثبوتية حقيقية، وبعض الأديان الأخرىٰ كالبوذية مثلاً تقول إنّ الله مجرّد فكرة للمتدين، والدين هو الانسجام مع تلك الفكرة لغرض نفع الناس والتخلّق بالأخلاق القويمة، وليس الدّين أكثر من ذلك، فكيف يتّسق هذان التصوّران، بل كيف يمكن أن يعدّا طريقاً للحقّ.

ومثال آخر: الإسلام ينصّ علىٰ وحدانية الإله، والمسيحية تخالف ذلك.

وكذلك: اليهودية تعتقد جسمانية الإله، بخلاف تنزيه الله في الإسلام.

وأيضاً: الإله في الإسلام ليس ناراً، لكنه في المجوسية نار... وهكذا.

تقوم فلسفة التعدّدية الدينية لحلّ هذا الإشكال مثلاً باقتراح تصوّر يعدّه أصحابه أعلىٰ من كلّ من التصوّر الإسلاميّ والبوذيّ والمسيحي واليهودي... الخ، فيقولون إنّ الدين هو الاستجابة للمتعالي، سواء كان المتعالي في التصوّر الإسلاميّ (الله الموجود ذو الصّفات)، أو المتعالي في التصور البوذي (الله الفكرة الذهنية)... الخ، فأيما اعتقاد من هذه الاعتقادات فهو صحيح عند التعدديين، لأنه استجابة للمتعالي.

لكن لا يجوز الغفلة عن أنّ فلسفة التعددية الدينية تتضمن تصوراً خاصاً بها، وهو في نفسه مغاير للتصورات الدينية جميعاً، فلا يجوز ادعاء تعاليه أو عدم مغايرته للتصورات الأخرىٰ.

بل يجب أن نقرّر بوضوح في هذه الخلاصة والتقييم أنّ فلسفة التعددية الدينية تمثل شرحاً للمسائل الفلسفية الدينية بطريقة أخرىٰ فقط، وهي في أحسن أحوالها قد تتبنىٰ ديناً معيناً، مع عدم تخطئة غيره، أو تتبناها جميعاً علىٰ قدم المساواة، أو لا تتبنىٰ شيئاً منها أصلاً.

وإنّ من الضروريات التي لا تخفىٰ علىٰ أحد أنّ التصور التعددي مخالف للإسلام والمسيحية واليهودية خصوصاً، وللأديان الأخرىٰ جميعاً، إذ إنّ كل واحد هذه الأديان يتضمن خصوصيات لا تنسجم ولا تتفق مطلقاً مع غيره، فيقتضي فرادة وتميزاً يتأبىٰ علىٰ التوفيق.

ولذلك؛ فإنني أكتفي في الختام هنا بالتنبيه علىٰ كون فلسفة التعددية الدينية في أحسن أحوالها تمثل ديناً وضعياً جديداً يضاف إلىٰ قائمة الأديان المعروفة، وأنه غير وافٍ بمقاصده من إشاعة التسامح، إذ هو في هذا المقصد كباقي الأديان التي تدعو إلىٰ التسامح ونبذ العنف، وإن كان يفترق عنها في إذابة الحدود الفاصلة بين الأديان المختلفة وتأويل العقائد الدينية.

الفصل الرابع

دلالة النصّ القرآني
ودعاوى فلسفة التعددية الدينية

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول**: دلالة النص القرآني
- **المبحث الثاني**: دلالة محكمات القرآن ودعاوىٰ فلسفة التعددية الدينية
- **المبحث الثالث**: دلالة متشابهات القرآن ودعاوىٰ فلسفة التعددية الدينية
- **خاتمة**: الموقف الدلاليّ للنصّ القرآنيّ من فكر فلسفة التعددية الدينية

الفصل الرابع
دلالة النصّ القرآني
ودعاوى فلسفة التعددية الدينية

أتناول في هذا الفصل دلالة النصّ القرآنيّ الكريم، من حيث دلالته علىٰ موضوع الدراسة، وموقفه من فلسفة التعددية الدينية: هل يعد مقراً لها أو مناقضاً لها؟

إذ إنّ بعض المحلّلين لدلالات القرآن الكريم توهّم من بعض آياته موافقة لفلسفة التعددية الدينية، وإقراراً لها من خلال فهم غير صحيح لتلك الآيات.

وإنما نشأت مثل هذه الأوهام في فهم الآيات القرآنية بسبب عدم مراعاة قوانين الدلالة الصحيحة للغة عموماً، وعدم التأمل في تلك الآيات بالطرق المنهجية الصحيحة، من خلال معرفة سياقها وموضوعها وما يكتنفها من دلالات لغوية وبيانية بلاغية؛ من مجاز وحقيقة، وتشبيه واستعارة وكناية، ومختلف أساليب البيان العربي الفصيح.

وأيضاً؛ فإن من أسباب حصول الخلل في فهم تلك الآيات ما يُحتمل فيها من حمل المقام علىٰ خلاف ظاهره لفائدة معينة، وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التفسير، وموضح في مظانّه الأصلية، ككتب اللغة وأصول الفقه التي تبين قوانين الدلالة الصحيحة.

ومن خصوصيات دلالة النصّ القرآني ما يشتمل عليه من محكم ومتشابه، وقوانين التوفيق بينهما والتحاكم الدلالي فيهما، والعلاقة السياقية بين الآيات الكريمة، وهذه الخصوصيات كلها لها أثر في الدلالة.

والغاية من هذا الفصل عموماً بيان القانون اللغوي التفسيري الذي به يمكن فهم الآيات الكريمة فهماً صحيحاً يندفع به كل تلك الأوهام التي يشوش بها أصحاب فلسفة التعددية الدينية علىٰ ضرورات القرآن الكريم والإسلام.

ولتحقيق ذلك، وبيان كيفية تفهّم النصّ القرآني تفهماً صحيحاً -فيما يخص موضوع هذه الدراسة (الموقف القرآني من فلسفة التعددية الدينية)- جعلت هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول**: دلالة النص القرآني.
- **المبحث الثاني**: دلالة محكمات القرآن ودعاوى فلسفة التعددية الدينية.
- **المبحث الثالث**: دلالة متشابهات القرآن ودعاوى فلسفة التعددية الدينية.

المبحث الأول

دلالة النصّ القرآني

نشأت بعض النظريات اللغوية الحديثة في المدارس اللغوية الفلسفية - خصوصاً في أوروبا- التي تنظر إلىٰ اللغات والدلالات نظرة غير تقليدية؛ وقد أثرت تلك النظريات أثراً بالغاً في الاستقرار الدلالي في النصوص اللغوية عموماً، ومن بينها النص القرآني خصوصاً.

وسأتناول في هذا المبحث طرفاً من تلك النظريات الحديثة التي تنتمي إلىٰ مدارس الحداثة وما بعد الحداثة، وأثرها علىٰ الدلالات النصية للنصوص اللغوية.

وأقدم قبل ذلك مقدّمة في التعريف بمفهوم الدلالة نفسه عند أهل اللغة وعلماء المسلمين، من حيث تعريف الدلالة، وأركانها، والعلاقات بين الدال والمدلول.

وسأخصص مطلباً برأسه في هذا المبحث لإيضاح نظرية الدلالة الغوية (نظرية الوضع) التي يبنىٰ عليها الفكر اللغوي والتفسيري عند علماء المسلمين من أهل اللغة والأصول والتفسير وغيرهم.

وللوفاء بذلك بصورة لا تخلّ؛ جعلت هذا المبحث علىٰ ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: مفهوم الدلالة.
- المطلب الثاني: نظرية الوضع في الدلالة اللغوية.
- المطلب الثالث: نظريات حداثية في دلالة النصّ.

المطلب الأول
مفهوم الدلالة

أولاً: الدلالة لغة

قال ابن فارس: «(دلّ) الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء»[1]، ولكن الأصل الآخر الذي ذكره ابن فارس، وهو: اضطراب في الشيء، لا يرجع إلىٰ الأصل المجرد (د ل ل)، لكنه يعود إلىٰ (دلدل)، وهذا ما ذكره ابن فارس نفسه، حيث قال: «والأصل الآخر قولهم: تدلدل الشيء، إذا اضطرب»[2].

ومن هذا يعلم أنّ لفظة (الدّلالة) ومشتقاتها تبقىٰ دائرة علىٰ الأصل الأوّل، وهو إبانة الشيْءِ، دون الثاني.

وقال ابن منظور: «والدليل: ما يستدلّ به. والدليل: الدالّ. وقد دلَّه علىٰ الطريق يدلّه دَلالة ودِلالة ودلولة، والفتح أعلىٰ»[3]. ودلالة مصدر دلّ، وجمعها دلالات[4].

وقال الزبيدي: «والدالة: مَا تدل به علىٰ حَمِيمِك كما فِي المحكَم. وفي التهذيب: (الدالّة: مَن) يدل علىٰ من له عندَه منزلةٌ، شِبه جَراءة مِنْه»[5]. وقال: «قال شيخنا: صرح الملا عبد الحكيم في حَواشي المطوّل بأنه لم تَجيء الدَّلالَةُ إلّا

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٢، ص٢٥٩.

(٢) المرجع السابق: ج٢، ص٢٦٠.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**: ج١١، ص٢٤٨- ٢٤٩.

(٤) الرازي، **مختار الصحاح**: ص١٠٦.

(٥) الزبيدي، **تاج العروس**: ج٢٨، ص٤٩٧.

لازماً»[1]، لكن قال أبو البقاء الكفويّ: «والدّلالة تتضمَّنُ الاطّلاعَ، ولهذا عوملت معاملته حتىٰ تتعدّىٰ بـ (علىٰ)»[2].

فالخلاصة أنَّ الدلالة في اللغة تطلق ويراد بها المصدر، وهو الإبانة عن الشيء، وقد يراد بها الاسم، كما ورد عند الزبيدي، أي ما يدل علىٰ الشيء ويبين عنه، والفعل من الدلالة لازم، إلا أنْ يتضمن معنىٰ الاطلاع فيتعدىٰ بـ (علىٰ). والله تعالىٰ أعلم.

ثانياً: الدلالة اصطلاحاً

اهتمَّ علماء المنطق بشكل خاص بالدلالة من حيث إنها تدل علىٰ ما يفكر فيه الإنسان، وقد اختصّوا من بين العلماء بمزيد بحث عن الدلالة حتىٰ أفردوا لها مباحث خاصة، وإنما اختصّوا بذلك لأنَّ الدلالة علىٰ الفكر هي أوّل ما يحتاجه المفكر للدلالة علىٰ ما يجول في خاطره، ويتمكن من تفهيمه للآخرين.

والذي يجدر ذكره أنَّ المناطقة يبحثون في موضوع الدلالة علىٰ جهة تتشارك فيها كل اللغات، لا العربية دون سواها، فكان لزاماً علينا أن نذكر شيئاً مما ذكره المنطقيون في مفهوم الدلالة عموماً، قبل الشروع في مفهوم الدلالة اللغوية خصوصاً.

يعرف القطب الرازيّ الدلالة بأنها: «كونُ الشيءِ بحالةٍ يلزم من العلمِ به العلمُ بشيءٍ آخرَ»[3]. ويقول الكفوي: «وَالدّلَالَة: كَون الشَّيْء بِحَيْثُ يُفِيد الْغَيْر علماً إِذا لم يكن فِي الْغَيْر مَانع، كمزاحمة الْوَهم والغفلة بِسَبَب الشواغل الجسمانية»[4].

---

(١) المرجع السابق: ج٢٨، ص٤٩٧ - ٤٩٨.

(٢) الكفوي، **الكليات**: ص٤٣٩.

(٣) القطب الرازي، محمود بن محمد (ت ٧٦٦هـ)، **شرح الشمسية في علم المنطق**، ط١، ٢م، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٠٥م: ج١، ص١٧٤.

(٤) الكفوي، **الكليات**: ص٤٣٩.

وجاء في المعجم الفلسفي: «شيء أو معنىٰ يفيده لفظ أو رمز ما، ومنه دلالة الكلمة والجملة»[1].

وفي معنىٰ الدلالة الاصطلاحيّ أمور لا يحسن أن يُغفَل عن ملاحظتها، إذ إن لها أثراً في تحديد ملامح نظريَّة الوضع وتمييزها عن سواها من النظريات، وهذه الأمور هي:

١. أنَّ الدلالة ليستْ أمراً متوقّفاً علىٰ إرادةٍ ما، فالدالّ يدلّ علىٰ مدلوله بغير توقف علىٰ شيء آخر غير كونه متصفاً بالدلالة.

٢. أنَّ الدلالة في هذا التعريف مطلقة بإزاء كلّ ما من شأنه أن يكون له دلالة، سواء كان علامة أو لفظاً أو إشارة أو حركة، من غير اختصاص بنوع من أنواع الأدلة.

٣. أنَّ هناك ثلاثةَ أمورٍ يقتضيها تحقّق دلالة شيء علىٰ شيء؛ الدالُّ، والمدلول، والدلالة وهي الكون أو النسبة بين الدال والمدلول، وكلّ واحد من هذه الأمور مختلف عن الآخر.

ثالثاً: أنواع الدلالة

إنّ أساس موضوع الدلالة هو الإفهام والإفادة، والتفهّم والاستفادة، وبناء علىٰ هذه النظرة؛ فإنّ ما يمكن به إفادةُ المعاني واستفادتها قد يكون رمزاً أو لغة كما تقدم في الركن الأول من أركان الدلالة، أعني الدالّ، لكنَّ الدالَّ اللغوي بالتحديد هو الأكثر إفهاماً وإفادة من بين صور الدالّ، ولذلك فقد حاز مكانة خاصة في دراسته والاهتمام به.

وهذا المعنىٰ يوافق عليه الكاتبون المعاصرون في الكتب التي تسمىٰ بعلم الدلالة، حيث يصرّحون بأنَّ مجال الإفادة والاستفادة بين الناس ينظر إليه بصورة أساسية من خلال اللغة، وهي التي يسمّيها علماء المنطق بالدلالة اللفظية، قال

(١) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**: ص٨٤.

الأستاذ أحمد مختار عمر في تأكيد ذلك: «ورغم اهتمام علم الدلالة بدراسة الرموز وأنظمتها حتىٰ ما كان منها خارج نطاق اللغة، فإنه يركز علىٰ اللغة من بين أنظمة الرموز باعتبارها ذات أهمية خاصة بالنسبة للإنسان»[1].

لكن لو نظرنا إلىٰ الدلالة بصورة أوسع لوجدناها تتنوع بحسب نوع الدالّ، وقد تكلّم الجاحظ علىٰ الدالّ، وصنفه إلىٰ خمسة أصناف، قال: «وجميع أصناف الدلالات علىٰ المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أوّلها اللفظ، ثمّ الإشارة، ثمّ العقد، ثمّ الخطّ، ثمّ الحال التي تسمىٰ نُصبة، والنُّصبة هي الحال الدالة، التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات. ولكلٍّ واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصّها وعامّها، وعن طبقاتها في السارّ والضارّ، وعما يكون منها لغواً بهرجاً، وساقطاً مطّرحاً»[2].

إذن تنقسم الدلالة إلىٰ نوعين واسعين، هما: الدلالة اللفظية، وغير اللفظية، وكل منهما تنقسم إلىٰ أنواع ثلاثة من حيث علّة الدلالة، ولما كان اهتمام اللغويين منصباً علىٰ القسم الأول من القسمين السابقين، أعني الدلالة اللفظية، فإني سأقتصر علىٰ ذكر أقسامها[3]:

١. الدَّلالة اللفظية الوضعية، وهي الدلالة التي تكون فيها دلالة الدالّ علىٰ المدلول مقصودة ومرادة بالوضع أي جعل الدال في مقابل المدلول، كدلالة لفظ (أسد) علىٰ الحيوان المتفرس المعروف، مثلاً.

---

(١) مختار، أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ط٧، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٩م: ص١٢.

(٢) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، **البيان والتبيين**، ٣م، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ: ج١، ص٨٢.

(٣) انظر أنواع الدلالة: القطب الرازي، **شرح الشمسية في علم المنطق**: ج١، ص١٧٤-١٧٧.

٢. الدلالة اللفظية الطبيعية، وهي الدلالة التي يدل فيها الدالّ علىٰ المدلول بحسب الطبيعة، كدلالة لفظ الأنين من المريض علىٰ توجّعه.

٣. الدلالة اللفظية العقلية، وهي الدلالة التي يدل فيها اللفظ علىٰ المدلول بطريق العقل لا بالوضع أو الطبيعة، كدلالة صدور لفظ من خلف جدار علىٰ وجود شيء صدر عنه ذلك اللفظ، فإن ذلك أمر يستنتج بالعقل، لأنَّ الأثر (اللفظ) لا يصدر إلا عن مؤثر (لافظ).

و«مدار الإفادة والاستفادة علىٰ الدّلَالَة اللفظية الوضعية»[1]، وهي المقصودة إذا تكلم أهل اللغة والأصول علىٰ موضوع الدلالة.

رابعًا: العلاقة بين الدال والمدلول

بينت من تعريف الدلالة الاصطلاحي أن الدالّ شيء والمدلولّ شيء آخر، وثمة شيء ثالث، وهو العلاقة بينهما التي تسمىٰ دلالة، والأقدمون من أهل اللغة قد أشاروا إلىٰ الدالّ والمدلول، وقد مايزَ الجاحظ بينهما، قال: «ثمَّ اعْلم -حفظك الله- أنَّ حكم المعاني خلافُ حكم الألفاظ، لأنَّ المعاني مبسوطة إلىٰ غير غاية، وممتدة إلىٰ غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصّلة محدودة»[2].

وقال ابن رشيق القيرواني: «اللَّفظ جسمٌ، وروحه المعنىٰ، وارتباطه به كارتباط الرّوح بالجسْم: يضعف بضعفه، ويقوىٰ بقوته»[3].

إذن؛ إذا تمايز الدّال عن المدلول، فما طبيعة العلاقة بينهما؟ يوضح الإمام الدسوقي حقيقة ذلك، قال: «(قوله بحالة) الباء للملابسة، أيْ كونُ الشيءِ ملتبسًا

---

(١) الأحمد نكري، **دستور العلماء**: ج٢، ص٧٦.

(٢) الجاحظ، **البيان والتبيين**: ج١، ص٨٢.

(٣) ابن رشيق، أبو علىٰ الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت ٤٦٣هـ)، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، ط٥، ٢ج، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد)، دار الجيل، ١٩٨١م: ج١، ص١٢٤.

بحالةٍ، وهي العلاقة التي بين الدالّ والمدلول بحيث ينتقل منه إليه بسببها»[1]، فالعلاقة التي تربط بين الدال والمدلول هي السببية، أي إنما فهم المدلول بسبب الدال.

واختلف العلماء في حقيقة هذه السببية وذهبوا في بيان جهة إفادة اللفظ للمعنىٰ مذاهب، وقد بين الإمام الرازي المذاهب في المسألة، حيث قال: «كون اللفظ مفيداً للمعنىٰ؛ إمّا أن يكون لذاته، أو بالوضع؛ سواءً كان الوضع من الله تعالىٰ، أو من الناس، أو بعضه من الله تعالىٰ وبعضه من الناس، فهذه احتمالات أربعة، الأول مذهب عباد بن سليمان الصيمري، والثاني وهو القول بالتوقيف مذهب الأشعري وابن فورك، والثالث وهو القول بالاصطلاح مذهب أبي هاشم وأتباعه، والرابع هو القول بأنّ بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي، وفيه قولان: منهم من قال: ابتداء اللغات يقع بالاصطلاح والباقي لا يمتنع أن يحصل بالتوقيف، ومنهم من عكس الأمر وقال: القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاحي توقيفي والباقي اصطلاحي وهو قول الأستاذ أبي إسحاق، وأما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام وتوقفوا عن الجزم»[2].

ويستفاد من هذا أن المذاهب الكلية في العلاقة بين الدال والمدلول اثنان، وهما طبيعية العلاقة، أو وضعيتها، وتعيين الواضع إنما هو تفصيل في المذهب الثاني، لذا من الملاحظ أنَّ الإمام الرازي وإن جوّز الأقسام كلّها، إلا أنه منع جواز قول الصيمريّ، إذ إنَّ قوله لا ينسجم ونظرية الوضع، بل هو يفسدها ابتداءً.

---

(١) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت ١٢٣٠هـ)، **التجريد الشافي علىٰ تذهيب المنطق الكافي (حاشية علىٰ شرح الخبيصي علىٰ تهذيب التفتازاني)**، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٦م: ص٨٦.

(٢) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**: ج١، ص٨٧-٨٩.

ويمكن تلخيص ما قيل في وجه العلاقة بين الدال والمدلول في الأقوال الآتية[1]:

١. أنَّ العلاقة طبيعية، وتسمىٰ ذاتية أو عقليّة، تحكمها ذوات الألفاظ ويدلّ عليها العقل، وذهب إلىٰ هذا القول بعض فلاسفة اليونان، مثل هيراقليط وأفلاطون ويذكر عن سقراط، وذهب إليه بعض المعتزلة كالصيمري.

٢. طائفة ترىٰ أنَّ العلاقة وضعية، وتسمىٰ عرفية واصطلاحية، يحكمها الإنسان، حيث يقوم بَوَضْعِ لفظ معين إزاء معنىً معين، وهو قول أرسطو من فلاسفة اليونان، ورأي أبي هاشم من المعتزلة وتابعه عليه القاضي عبدالجبار[2].

٣. طائفة مزجت بين الرأيين السابقين، فجعلت تلك العلاقات راجعة إلىٰ الطبيعة تارة، وإلىٰ الاصطلاح والعرف تارة أخرىٰ.

٤. طائفة ترىٰ أن العلاقة وضعية، لكنها بوضع الإله، لا بوضع البشر.

٥. طائفة أنكرت وجود ثنائية بين اللفظ والمعنىٰ، وهذا ما ذهب إليه بعض فلاسفة الهند، حيث يرون اللفظ والمعنىٰ متّصلين اتّصال الشيء وظلّه.

وقد ذكر بعض الباحثين أن القول بالمناسبة الذاتية ليس محرّراً عن الصيمري، وأنه لا يقول بأنّ تلك المناسبة موجبة بالذات[3]، وقد نبه إلىٰ تحرير هذه النسبة الإمام

---

(١) انظر: أنيس، إبراهيم، **دلالة الألفاظ**، ط٧، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢م: ص٦٢ وما بعدها. وانظر: الرديني، محمد علي عبد الكريم، **فصول في علم اللغة العام**، ط١، عالم الكتب، بيروت، ٢٠٠٢م: ص٢٢٩ وما بعدها. وانظر: الأنطاكي، محمّد، **دراسات في فقه اللغة**، ط٤، دار الشرق العربي، بيروت، بلا تاريخ: ص٤٧.

(٢) انظر: عبد الجبار، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدأبادي المعتزلي (ت ٤١٥هـ)، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، ٢٠م، (**الفرق غير الإسلامية**)، بإشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، مصر: ج٥، ص١٧٢.

(٣) الحكيم، محمد تقي، **الوضع**، المجمع العلمي العراقي، دورة مجمع اللغة العربية المنعقدة في بغداد، مطبعة العاني، بغداد: ص٨-١٠.

السبكي في جمع الجوامع، وذكر الأصفهانيّ أنّ الصيمري يعني أنَّ المناسبة كافية في دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ، لا حاملة علىٰ الوضع[1].

وهذه الأقوال كلّها ترجع إلىٰ قولين اثنين، كما ذكرت آنفاً، وهما القول بالطبع أو بالوضع علىٰ اختلاف في تعيين الواضع، لكنه اختلاف لا يضر باستقرار حقيقة الوضع.

أما الطبع فهو القول بعلاقة ذاتية بين الدال والمدلول، وأما القول بالوضع فهو القول بعلاقة ليست أكثر من اختيار لفظ معين ليدل علىٰ معنىٰ معين، والقول المختار من هذين هو القول بالوضع، وهو الذي جرىٰ عليه العلماء إيذاناً منهم بحسم مادة النزاع حول جهة العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ.

(١) المحلي، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أحمد الشافعي (ت ٨٦٤هـ)، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع للتاج السبكي**، ط١، ٢م، (تحقيق مرتضىٰ الداغستاني)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ٢٠٠٥م: ج١، ص٢١٦.

المطلب الثاني

نظرية الوضع في الدلالة اللغوية

سلك علماء العربية في أوّل أمر نظرهم في اللغة العربية لتحديد نشأتها مسالك؛ أهي توقيف ووحي إلهيّ أم هي اصطلاح واجتهاد بشريّ، أم هي شيءٌ مركب من هذين، أم أنَّ مناسبات خاصة دعت إلىٰ الأوضاع التي استقر عليها الوضع اللغوي؟

وقد استقرّت مذاهب اللغويين وعلماء أصول الفقه في مباحث اللغات علىٰ أن الوضع هو منشأ اللغة، وهذا الرأي هو الذي كان غالبًا علىٰ أهل اللغة منذ أوائل البحث فيه، ولم يقطعوا بتعيين الواضع، بل تردّدوا فيه.

وهذا خلاصة ما سأوضحه في هذا المطلب إن شاء الله تعالىٰ.

أولاً: معنىٰ الوضع لغة واصطلاحًا

لغـــة:

قال ابن فارس: «الواو والضاد والعين: أصل واحد يدل علىٰ الخفض للشيء وحطِّه. ووضعته بالأرض وضعًا، ووضعت المرأة ولدها. ووضع في تجارته يوضع: خسر. والوضائع: قوم ينقلون من أرض إلىٰ أرض يسكنون بها»[1].

وقد يستعار الوضع للدلالة علىٰ معنىٰ البسط، فقد جاء في لسان العرب: «وفي الحديث: (إنَّ الله واضعٌ يده لمسيء الليل ليتوب بالنهار، ولمسيء النهار ليتوب بالليل)[2]

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٦، ص١١٧-١١٨.

(٢) ورد الحديث بمعناه وقريب من لفظه في صحيح مسلم، حديث رقم (٢٧٥٩)، انظر: مسلم، مسلم ابن الحجاج أبو الحسن القشيري (ت٢٦١هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)**، ٥ج، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج٤، ص٢١١٣. وجاء بلفظ (باسط) في روايات أخرىٰ، =

أراد بالوضع هاهنا البسط»[1].

وقد يستعار كذلك للدلالة علىٰ الإلزام، وقد أورد الفيروزآبادي في قاموسه أن الوضعَ يطلق بمعنىٰ الإلزام، وهو غيرُ الحطّ والخفض، قال: «ووَضَعْتُها: ألزمتها المرعىٰ، فهي موضوعة»[2].

وقد يستعار للدلالة علىٰ الاشتهار والتعارف، حيث جاء في معاني القرآن للفراء فيما نقله الزبيدي عنه: «وقال الفراء: الإيضاع: السير بين القوم»[3]، وقد يؤخذ من هذا المعنىٰ أنَّ الوضع يدلّ علىٰ اشتهار الموضوع والتعارف عليه، كما يدل السير بين القوم علىٰ اشتهار السائر بين الناس، وهو مناسب لمعنىٰ الوضع في الاصطلاح، كما سيأتي.

والخلاصة التي تجمع بين (وضع) في أصل اللغة والاستعارات التي يتجوز فيها، أنّ الوضع إذا تعلّق باللّفظ، فإنه يعني أنَّ اللفظ صارَ مخفوضاً، بحيث يأتيه من الناس من يأتيه، وتتناوله ألسنة الناس في التخاطب بسهولة ويُسر، وقد يعني أنَّه صار لازماً لمعناه، كما تلزم الإبل المرعىٰ، وقد يكون علىٰ معنىٰ الاستعارة بأنّ اللفظ إذا اشتهر فكأنه سائر يسير بين القوم بسبب التعارف عليه والتخاطب به، والله تعالىٰ أعلم.

= وأما بلفظ (واضع) فقد جاء في صحيح ابن حبان، حديث رقم (٢٦٦)، انظر: ابن حبان، محمد بن حبان البُستي (ت ٣٥٤هـ)، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، ط٢، ١٨م، (تحقيق شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م: ج١، ص٤٩٩.

(١) ابن منظور، **لسان العرب**: ج٨، ص٤٠١.

(٢) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، ط٨، (تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م: ص٧٧١.

(٣) الفراء، يحيىٰ بن زياد الديلمي (ت٢٠٧هـ)، **معاني القرآن**، ط١، (تحقيق محمد علي النجار وآخرون)، الدار المصرية للتأليف، مصر: ص٤٣٩. والزبيدي، **تاج العروس**: ج٢٢، ص٣٣٨.

اصطلاحاً:

قال الجرجانيّ في تعريف الوضح اصطلاحاً: «تخصيص شيء بشيء متىٰ أطلق، أو أحسَّ الشيء الأول، فهم منه الشيء الثاني، والمراد بالإطلاق: استعمال اللفظ وإرادة المعنىٰ، والإحساس: استعمال اللفظ، أعمَّ من أن يكون فيه إرادة المعنىٰ أو لا»[1].

وعرّف السيوطي الوَضْعَ بأنه: «جعلُ اللفظ بإزاء المعنىٰ أوَّلاً»[2].

وقد بين علماء أصول الفقه معنىٰ الوضع، بل ميزوا بين الوضع والاستعمال والحمل، قال الإسنوي: «الفصل الخامس في الاشتراك، لنقدم عليه مقدمة نافعة، وهي: الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل: فالوضع هو جعل اللفظ دليلاً علىٰ المعنىٰ، والاستعمال هو إطلاق اللفظ وإرادة المعنىٰ، وهو من صفات المتكلم، والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل عليه مراده، وذلك من صفات السامع»[3].

وقد جعل الوضع اسماً لعلم سمي به، وهو علم الوضع، وقد ألفت فيه رسائل وكتب وشروح.

---

(١) الجرجاني، **التعريفات**: ص٢١١.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، ط١، (تحقيق محمد إبراهيم عبادة)، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٤م: ص١١٨.

(٣) الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢هـ)، **التمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول**، ط١، (تحقيق محمد حسن هيتو)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠ه: ج١، ص ١٧٣. وانظر: السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٧٧١هـ)، **الإبهاج شرح المنهاج**، ٣ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م: ج١، ص٢٦٤. وانظر: المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان (ت ٨٨٥هـ)، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ط١، ٨ج، (تحقيق عبد الرحمن الجبرين وآخرون)، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٠م: ج١، ص٢٩٠.

وإطلاق المواضعة مستخدم في كتب اللغويين القدماء كابن جنيّ[1]، وفي كتب المحدثين، لكنَّ المواضعة استخدمتْ اصْطلاحاً في نوع من أنواع البيوع، حيث جاء في المصباح المنير: «قال الشافعيّ: لو اشترىٰ جارية من رجل لم يكن لأحدهما المواضعة، والمراد وضعها عند عدل، بل تسلم الجارية لمشتريها، وعليه أنْ لا يطأها حتىٰ يستبرئها[2].

وقد آثرت أنْ أختار اصطلاحَ الوضْع علىٰ المواضعة، لأنَّ الوضع هو الاصطلاح المستقر، وأيضاً فإن المواضعة تدلّ من الحيثية الصرفية علىٰ المشاركة في أصْل الفعل، وهو ما ليس مشروطاً في عملية الوضع، بل يحتمل أنْ يحصل الوضع بغير مشاركة ابتداء، ثمَّ يتواطأ الاستعمال فيما حصل له الوضع لاحقاً.

ثانياً: أركان نظرية الوضع

تتألف نظرية الوضع في الدلالة اللغوية من أركان، وهي: الواضع والموضوع والموضوع له والدلالة، علىٰ ما يمكن أن يذكر بالإضافة إلىٰ ذلك من سبب الوضع وفائدته، وطريقة المعرفة بالوضع.

أما (الواضع)، فليس تعيينه مما يدخل في صلب النظرية، إذ إنّ الوضع هو الوضع، أياً كان الواضع، ولذلك فإن جمهور المحققين من الأصوليين علىٰ عدم القطع بتعيين واضع، وذكر الإمام الآمديّ ذلك، قال: «مستند تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري»[3].

وأما (الموضوع) فهو اللفظ، لأن الكلام في الدلالة اللفظية الوضعية، وهو في عرف اللغة مفعول من الرَّمي، وهو «صادرٌ من الفم من الصوت المعتمد علىٰ

(١) ابن جني، أبو الفتح عثمان ابن جنيّ (٣٩٢هـ)، **الخصائص**، (تحقيق: محمد علي النجار)، ط٤، ٣م، وزارة الإعلام-دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠م: ج١، ص٤٥.

(٢) الفيومي، **المصباح المنير**: ج٢، ص٦٦٣.

(٣) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**: ج١، ص١٠٤-١٠٥.

المخارج، حرفاً واحداً أو أكثر، مهملاً أو مستعملاً»[1]، وعليه تقوم الإفادة خصوصاً.

وأما (الموضوع له) فهو المعنىٰ من حيث هو، هذا ما رجحه كثير من العلماء كتقي الدين السبكي[2].

ومنهم من ذهب إلىٰ أن الموضوع له هو الصورة الذهنية التي في ذهن الواضع، وممن ذهب إلىٰ هذا الرازي، قالَ: «للألفاظ دلالات علىٰ ما في الأذهان لا علىٰ ما في الأعيان، ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدل علىٰ المعاني، لأنَّ المعاني هي التي عناها العاني، وهي أمور ذهنية»[3]، وقال في المحصول: «الألفاظ ما وضعت للدلالة علىٰ الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة علىٰ المعاني الذهنية»[4].

ومنهم من ذهب إلىٰ أن الموضوع له هو المعنىٰ الخارجيّ الذي يريد الواضع أنْ يدلَّ عليه باللّفظ الموضوع، وممن ذهب إلىٰ هذا الرأي تاج الدين السبكيّ صاحب جمع الجوامع[5].

وأما (الدلالة)، فقد مرّ الكلام عليها، وليست إلا تعلق الموضوع بالموضوع له.

وهذه الأركان لحصول الدلالة اللغوية تترتب بصورة معينة في الوجود، وقد بيّن الشيخ عبدالقاهر الجرجاني أنَّ المدلول الذي هو ترتيب المعاني في النفس يقع أوّلاً، ثمَّ يتلوه الدال وهو اللفظ المترتّب علىٰ وفق ذلك المعنىٰ، والدلالة هي نجوز العلاقة بين الدال والمدلول، قال شيخ البلاغة: «إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلىٰ أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّب لك بِحُكْم

---

(١) العضد الإيجي، عضد الدّين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، **الرسالة العضدية في علم الوضع**، المطبعة الأزهرية، مصر، ١٩٢٩م: ص٥٨.

(٢) المحلي، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع للتاج السبكي**: ج١، ص٢١٧.

(٣) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ: ج١، ص٣٧.

(٤) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**: ج١، ص٩٩.

(٥) المحلي، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع للتاج السبكي**: ج١، ص٢١٧.

أنها خدمٌ للمعاني، وتابعةٌ لها، ولاحقةٌ بها، وأنَّ العلمَ بمواقع المعاني في النفس، علمٌ بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في النطق»[1].

وفي ختام هذا المطلب؛ أحب أن أشير إلىٰ بطلان ما يحاوله بعض الحداثيين من إلصاق مذاهب حداثية بعلماء متقدمين من أهل اللغة والأصول، كما حاول نصر حامد أبو زيد في كتابه الاتجاه العقلي في التفسير[2] أن يلصق رأيًا خاصًا له في الدلالة اللغوية بالقاضي عبدالجبار المعتزلي، مع أن القاضي يقول بنظرية الوضع تبعًا لكثير من العلماء عمومًا، وتبعًا لشيخه أبي هاشم الجبائي خصوصًا.

ومما قرره القاضي في ذلك قوله: «فإذا كان ابتداء اللغة يتعلق بالاختيار والمواضعة؛ لم يمتنع في الثاني فيه النقل والتحويل بالاختيار، وكما أن اللغة المبتدأة لم تكسب المعاني أحوالاً لم تكن عليه، فكذلك حصول التبديل فيه لا يغير حاله»[3]، ويقول: «فإنْ حصل معنىٰ المواضعة، من غير طريقة المواطأة والمخاطبة، حلّ محلّ المواطأة في هذا الباب، ولذلك تجد أحدنا يستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة، علىٰ حدّ ما نستدعيه بالعبارة، لعادة تقدمت، يعرف بها أنّ الإشارة تحلّ محلّ العبارة التي تقدمت معرفة فائدتها»[4]، ولا يخفىٰ أن هذا لا يختلف مع نظرية الوضع التي سار عليها معظم علماء العربية والأصول.

---

(١) الجرجاني، الشيخ أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ)، **دلائل الإعجاز**، ط٣، (قرأه وعلق عليه محمود شاكر)، مطبعة المدني ودار المدني، جدة، ١٩٩٢م: ص٥٤.

(٢) انظر: أبو زيد، نصر حامد، **الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)**، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨م: ص٧٠-٩٠.

(٣) عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد، (الفرق غير الإسلامية)**: ج٥، ص١٧٣.

(٤) عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد، (النبوات والمعجزات)**: ج١٥، ص١٦١.

المطلب الثالث

نظريات حداثية في دلالة النصّ

إنّ النصوص الدينية في بنيتها الأساسية ألفاظ ذات دلالات ومعانٍ، فلا بد من قانون يحدد كيفية الدلالة والارتباط بين تلك الألفاظ والمعاني، وقد أوضحت في المطلبين السابقين أن ذلك القانون يقوم علىٰ نظرية الوضع، وخلاصتها أن اللفظ وضع بإزاء المعنىٰ، فإذا علم السامع بهذا الوضع علم بالمعنىٰ قطعاً بلا شكّ، وهذا القانون هو القانون المستقر عند علماء العربية والأصول، ويعبر عنه قولهم المشهور: «الوضع سابق، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط»[1]، أو قولهم: «الاستعمال من صفة المتكلم، والحمل من صفة السامع، والوضع قبلهما»[2].

من جهة أخرىٰ، وفي سياق ثقافي واجتماعي وأدبي ينتمي إلىٰ الثقافة الغربية، وجدت نظريات أخرىٰ تقابل نظرية الوضع، وقد نشأت هذه النظرية لتعبر عن الأزمة التي تعيشها تلك الثقافة الغربية، أعني بها الأزمة السياسية التي عاشتها المجتمعات الأوروبية في ظل السلطات الحاكمة باسم الدين إبان العصور الوسطىٰ، وما انعكس عنها من أزمات دينية معقدة علىٰ مستوىٰ الفرد والمجتمع[3]، وكان مضمون تلك النظريات أن الدين الذي اعتمد أساساً لتسلط الحكام الغربيين علىٰ مجتمعاتهم لا

---

(١) الفتوحي، أبو البقاء محمد بن أحمد المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢هـ)، **مختصر التحرير شرح الكوكب المنير**، ط٢، ٤ج، (تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد)، مكتبة العبيكان، ١٩٩٧م: ج١، ص١٠٨.

(٢) جمعة، علي جمعة محمد عبد الوهاب، **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م: ص٤٠.

(٣) حمودة، عبد العزيز (١٩٩٨، إبريل)، **المرايا المحدبة – من البنيوية إلىٰ التفكيك**، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٣٢: ص٨٠.

بد من إعادة تفسيره، فظهر ما يسمىٰ بـ «أنسنة الدين»[1]، علىٰ أنه من أنماط الحداثة الغربية بمستوياتها جميعاً[2].

وفي السياق الحداثي الأدبي خصوصاً، الذي يتناول نظريات تفسير النصوص، والنصوص الدينية منها، أعيد بناء قوانين الدلالة عند العرب بحسب المنظور الحداثي في الغرب، واستناداً إلىٰ معايير «أنسنة الدين»، فأنتج هذا النمط طريقة جديدة في تفسير القرآن الكريم عند الحداثيين العرب، تقوم علىٰ أن «لا نص ولا دلالة ثابتة، لا تفسير نهائي للنصوص، لا تفسير مفضل أو موثوق به، اللعب الحر للغة، كل القراءات إساءة قراءات، إلىٰ آخر تلك المتاهات التي أدخلتنا فيها الحداثة الغربية ومدارسها النقدية»[3].

علىٰ أنه ينبغي القول: إن المسوغات الفلسفية لقيام هذه النظريات اللغوية إن توافرت لدىٰ أصحاب الثقافات الأخرىٰ، فإنها لا تتوافر في ثقافة العرب التي يعدّ القرآن الكريم أحد أهم ركائزها، ولكن الذي جرىٰ تبعية لفلسفات غربية تلبس لبوساً مختلفاً في كل حين[4].

وفي الفقرات الآتية، أتناول أهم النظريات الحداثية التي تمثل مقابلات لقانون الوضع في فهم اللغة، وتعدّ تفكيكاً لثبات الدلالة اللغوية، وصولاً إلىٰ ميوعة في فهم

---

(١) انظر: وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك**: ص١٢٨ وما بعدها، حيث يتناول مفهوم الخلاص والنجاة والتحرير والإعتاق في الأديان جميعاً علىٰ اختلافها، في سياق «الأنسنة»، ويسعىٰ فيه إلىٰ تثبيت قيمة الإنسان ومركزيته.

(٢) انظر سيطرة النزعة الإنسانية ومعيارية الإنسان في فلسفة التعددية الدينية: طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية**: ص٤٥، وقد بينت في المبحث الرابع من الفصل الأول أن الأنسنة من الأسس الفلسفية للتعددية الدينية.

(٣) حمودة، **المرايا المحدبة**: ص٣٠.

(٤) حمودة، عبد العزيز (٢٠٠٣م، نوفمبر)، **الخروج من التيه - دراسة في سلطة النص**، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٩٨: ص١٠ وما بعدها.

النص الديني، وإبطال الوظائف اللغوية القائمة علىٰ التلقي والأداء القائمين علىٰ الوضع[1]، مما يمكن أصحاب فلسفة التعددية الدينية من الوصول إلىٰ أغراضهم من التسوية بين الأديان، وإبطال الحقائق الدينية، زعماً منهم أن جميع الأديان طرائق مقبولة للوصول إلىٰ الحقّ.

وأهم النظريات: البنيوية، والتفكيكية، والتاريخية، أتناولها في هذا المطلب لبيان آلية من آليات فلسفة التعددية الدينية في تفسير النصوص الدينية.

أولاً: البنيوية (Structuralism)[2]

البنيوية مأخوذة من لفظ البنية أو البناء، ويراد به الشكل والصورة، وتطلق أساساً في علم النفس لتحليل الظواهر النفسية، أي معرفة الأنشطة النفسية المفصلة للوصول إلىٰ تشخيص للحالة الكلية لنفسية الشخص.

وتطور المصطلح بعد تفعيله في مجالات لغوية وفلسفية، ليدل علىٰ معنىٰ خاص وجديد، بحسب تعبير موسوعة لالاند، حيث جاء فيها: «البنية تقال للدال، في مقابل اندغام عادي للعناصر، علىٰ كل متكون من ظواهر متضامنة، بحيث إن كلاً منها يتوقف علىٰ الأخرىٰ، ولا يمكنه أن يكون ما هو عليه إلا في علاقته معها، وبهذه العلاقة»[3].

---

(١) الحسين، عبد القادر محمد (٢٠١٢)، **معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني**، ط٢، دار الغوثاني، دمشق: ص١١١.

(٢) انظر تعريف البنيوية ومدارسها ونشأتها: وهبة، **المعجم الفلسفي**: ص١٤٦. وانظر: علوش، سعيد (١٩٨٥م)، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ص٥٢-٥٣. وانظر: عناني، محمد، **المصطلحات الأدبية الحديثة**، ط٣، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م: ص١٠١-١١١.

(٣) لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص١٣٤١.

وإنما سميت هذه النظرية اللغوية بالبنيوية، لأنها تتجاوز الدلالة بالمعنىٰ المتعارف عليه، وهو العلاقة بين الدال والمدلول، وتجعل معنىٰ الكلام مرتبطاً بأمر آخر غير الدال، وهو طريقة الدلالة ونظامها، وهذا بالضبط انعكاس للمنهج التجريبي علىٰ الدراسات اللغوية، فتكون «القضية الأساسية عند البنيوية هي أن كل اللغة، كل النصوص بناءٌ لمعنىٰ مأخوذ من معجم ليس لمفرداته معان خارج البناء الذي يضمها»[1]، بالضبط كما حدد لالاند معنىٰ البنية.

وأول ما أطلقت لفظة «بنية» عند تينانوف في أوائل العشرينيات، ولفظة «بنيوية» عند ياكبسون، حيث استخدمها ١٢٢٩م[2].

إنّ العلامة الفارقة في النزعة البنيوية هي عدّها اللغة نظاماً كلياً يشكل تماسكه بصورة معينة وجهاً دلالياً ليس مستفاداً من الألفاظ أنفسها، ويشير إلىٰ ذلك ميشيل فوكوه، حيث يقول: «لم تعد اللغة تتكون فقط من ممثلات وأصوات تقوم بدورها بتمثيل الممثلات...»، ثم يخلص إلىٰ أن اللغة «تتكون من عناصر شكلية يجمعها نسق»[3]، وكثيراً ما يشار إلىٰ هذا النسق أو الشكل أو النظام في الكلام باسم الوحدة العضوية.

وبالرغم من اختلاف توجهات البنيويين سياسياً وفكرياً، إلا أنهم يعرفون البنيوية اللغوية بأنها التعامل مع اللغة من خلال الأنساق الصغرىٰ (الدوال البسيطة كالكلمات) للتوصل إلىٰ النظام الكلي الذي هو البناء اللغوي المنشود.

ولكن السؤال الذي يلح علينا: لم كانت هذه النظرية؟ وما علتها الفلسفية؟

لقد طمحت هذه النظرية إلىٰ تأليف منهج لغوي يستند إلىٰ النمط الفكري السائد وقتها، وهو المنهج التجريبي، ويتمثل ذلك في محاولة التوصل إلىٰ النظام

---

(١) حمودة، المرايا المحدبة: ص١٤٠.

(٢) انظر: حمودة، المرايا المحدبة: ص١٦٣.

(٣) حمودة، المرايا المحدبة: ص١٦١.

الكلي اللغوي بواسطة النسق الشكلي للألفاظ والدالات، علىٰ اعتبار أنها أشبه ما تكون بالدلائل الحسية علىٰ وجود النظام الكلي المطلوب معرفته، تشبيهاً لتلك الدوال بالمحسوسات الخارجية التي يمكن الاستفادة منها في المعرفة، إذ إن المذهب التجريبي يقصر المعرفة علىٰ المحسوسات.

ويمكن تلخيص ما نريده في توضيح هذه النظرية أنها تقوم علىٰ عدم وجود مرجعية للغة، إذ إنّ نقطة الثبات اللغوي وهي الدلالة الوضعية تلاشت في هذه النظرية، مما يعطي أمثال القائلين بفلسفة التعددية الدينية حصة كبيرة من الحرية في التجديد المعرفي، بل التأويلات للنصوص الدينية، من غير وجود ضرورة لتخطئة الأفهام السابقة، فالنص ثريّ يعطي معانيَ كثيرة وأفهاماً متجددة، «تجعله يتجاوز الإطار التفسيري السابق، ويقدم عدة قراءات جيدة»[1].

لكن هذه النظرية قد فشلت بحسب الكاتب عبدالعزيز حمودة، بدليل أنها لم تستطع تحقيق هدفها وهو تحقيق المعنىٰ المنشود، كما لم تقدر علىٰ إعطاء نموذج يشمل جميع الأساليب اللغوية.

وكان من نتائج فشل البنيوية أن ظهرت النزعة التفكيكية التي سنتحدث عنها فيما يأتي.

ثانياً: التفكيكية (Deconstruction)[2]

تنسب نظرية التفكيك إلىٰ «جاك دريدا»، وهو فيلسوف لغوي فرنسي، وقد عبر عن حقيقتها ومنهجها بقوله: «نعرف أن التفكيك يتحول -إن عاجلاً أو آجلاً- إلىٰ

---

(١) بحيري، سعيد حسن (١٩٩٧م)، **علم لغة النص - المفاهيم والاتجاهات**، ط١، الشركة المصرية العالمية، القاهرة: ص١٦٩.

(٢) انظر تعريف التفكيك: عناني، **المصطلحات الأدبية الحديثة**: ص١٣١ وما بعدها. وعلوش، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**: ص١٦٩.

كل قراءة نقدية أو تركيبة نظرية، حينما يتم اتخاذ قرار، تظهر السلطة، حينما تعمل النظرية أو النقد عندئذ يشكك التفكيك، بمجرد أن يفعل ذلك يصبح مخربًا... وفي نهاية الأمر يحقق التفكيك مراجعة التفكير التقليدي»[1]، ولذلك وصفت هذه النزعة عند روادها بما بعد البنيوية.

يتلخّص مذهب التفكيكية فلسفياً بعدم وجود حقيقة خارج اللغة نفسها، أي: إن الحقيقة المطلقة هي النصّ نفسه، والنصّ مرهون بدوره لتفسيرات متتابعة لا تنتهي. ويعبر جاك دريدا عن هذا المعنىٰ بصورة واضحة في مقولته المشهورة: «لا يوجد شيء خارج النص»[2].

وتتميز نظرية التفكيك بأنها ترفض المذاهب السابقة، وتخطئ كل المشاريع، وتنادي بالتعدد اللانهائي لتفسير النصّ[3]، وهي تعني تجزئة عناصر النصّ بدون أي معيار خارجي ضابط لها أو رابط بينها، سوىٰ نفس القارئ.

تفرض هذه النظرية نفسها علىٰ من يتبنّاها فقط، وعلىٰ من يؤمن بعدم وجود حقيقة خارج اللغة، وهذا بعيد جداً عن الصواب والواقع، وهذه نقطة اشتباك فلسفية، بينت الحق فيها في الفصل الأول والثاني من هذه الدراسة، حيث بينت ثبوت الحقائق الخارجية وإمكان العلم بها.

والأصل في اللغة أن يكون فيها ثبات لغوي ينضبط بمعيار واقعي خارجي، والأصل أن يعدّ الدال تابعاً لمعنىٰ مدلول من حيث هو معنىٰ مدلول متميّز في الذهن، كما بينته في نظرية الوضع، لا أن يكون هناك انفلات لغوي وتفكّك بين الدال والمدلول بحيث يصير النصّ قابلاً لكل تفسير.

---

(١) حمودة، المرايا المحدبة: ص٢٥٥.

(٢) انظر: عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة: ص١٤٨.

(٣) انظر: حمودة، المرايا المحدبة: ص١٤٥.

وقد بين الإمام عبدالقاهر الجرجاني كيفية ترتيب الدلالة وأطرافها في اللغة والتفاهم، وبين أن الألفاظ مرتبطة بالمعاني علىٰ وجه التبعية، فالمعاني تكون وتتلوها الألفاظ وتترتّب في اللسان علىٰ وفق ترتّب المعاني في الأذهان، يقول في بيان خطأ من ظنّ أن الألفاظ هي أصل المعنىٰ، ومن يقول بانفكاك الألفاظ عن المعاني التي في الخارج: «وشبيه بهذا التوهّم منهم، أنك قد ترىٰ أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأىٰ المعاني لا تترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه، ظن عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأنّ الترتب فيها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتبها في نطق المتكلم. وهذا ظن فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلىٰ حال المعاني معه لا مع السامع، وإذا نظرنا علمنا ضرورة أنه محال أن يكون الترتب فيها تبعا لترتب الألفاظ ومكتسبا عنه، لأن ذلك يقتضي أن تكون الألفاظ سابقة للمعاني، وأن تقع في نفس الإنسان أولا، ثم تقع المعاني من بعدها وتالية لها، بالعكس مما يعلمه كل عاقل إذا هو لم يؤخذ عن نفسه، ولم يضرب حجاب بينه وبين عقله. وليت شعري، هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها، ومصرفة علىٰ حكمها؟ أوليست هي سمات لها، وأوضاعا قد وضعت لتدل عليها؟ فكيف يتصور أن تسبق المعاني وأن تتقدمها في تصور النفس؟ إن جاز ذلك، جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عرفت الأشياء، وقبل أن كانت. وما أدري ما أقول في شيء يجر الذاهبين إليه إلىٰ أشباه هذا من فنون المحال، ورديء الأقوال»[1].

فهذه كلمة من أحد العلماء المبرّزين في جانب اللغة والبلاغة، تبين أوّلاً أن مثل هذه النظرات الحداثية ليس حديثة بالفعل، بل هي احتمالات مطروحة من قديم، ثم تبين خطأ مثل هذه التصورات التي تلقي بظلال سلبية علىٰ النص القرآني والنصوص عموماً، بل يستحيل معها التفاهم بصورة ثابتة.

---

(١) الجرجاني، **دلائل الإعجاز**: ص٤١٧، نقلته بطوله لأهميته.

ثالثًا: التاريخية أو التاريخانية (Historicism)[1]

«التاريخية» اصطلاح يمثل نزعة فلسفية تقوم على «المذهب الذي يرى أن الحقوق شيمة اللغات والعادات، هي نتاج إبداعي جماعي، غير واع وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقًا تبديله صراحة، ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية»[2]، وعلق لالاند على هذا التعريف بأنه يتعارض مع العقلانية، أي ربط الأمور بنحو كلي قابل للتطبيق على جزئيات.

وأطلق هذا المصطلح كذلك على مدرسة في الأدب، وهي تلك التي ترى التاريخ فاعلاً أساسيًا في النصوص الأدبية، سواء كانت فنية أو اجتماعية أو دينية.

وطبقت النزعة التاريخية على تفسير القرآن الكريم وقضاياه، كقضية أسباب النزول، والمكي والمدني، وكان هذا التطبيق مجحفًا من قبل الحداثيين والعلمانيين، مثل محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم[3]، وإنما كان كذلك لمخالفته النظام اللغوي الذي أنزل القرآن على وفقه، وعليه بنيت القواعد التفسيرية للنصوص عمومًا، والقواعد الخاصّة المتعلقة بتفسير القرآن الكريم، علاوة على عدم ثبوت

---

(١) انظر تعريف مصطلح التاريخية: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص٥٦١، ١١٠٢. وانظر: وهبة، مجدي، والمهندس، كامل، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٤: ص٤٠٦. وانظر: عناني، **المصطلحات الأدبية الحديثة**: ص٦٠-٦٣. وانظر: علوش، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**: ص٥٦.

(٢) لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ص٥٦١.

(٣) من أمثلة التلاعب بالنص القرآني تحت عنوان ما يسمى «سلطة النص الديني»: أبو زيد، نصر حامد (١٩٩٤م)، **نقد الخطاب الديني**، ط٢، سينا للنشر، القاهرة. وانظر: أركون، محمد (٢٠٠١م)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، دار الطليعة، بيروت. وانظر: عبد الرسول، أيمن (٢٠٠٢م)، **في نقد الإسلام الوضعي**، ط١، ميريت للنشر والتوزيع، القاهرة.

النظريات الحداثية في تفسير النصوص، وكونها مجرد انعكاسات لثقافات غريبة عن النص القرآني[1].

وهذه النزعة التي طبقها الحداثيون علىٰ النصّ القرآنيّ تتلخّص في أنّ القرآن الكريم لا يمكن فهمه إلا وفق الزمن الذي نزل فيه، بحيث يقال إن التاريخ الذي نزل فيه القرآن هو داخل في ماهيته ومقوّم لحقيقته، فلا يمكن فهمه في إطار غير تاريخي.

وهذه النزعة المزعومة ما هي إلا أكذوبة، كما يصفها عبد القادر الحسين، وقد أصاب في ذلك، لما ذكرناه آنفاً من مجافاة هذه النزعة للغة نفسها، ولما تقرر من القواعد التفسيرية الصحيحة، كقاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وغيرها من القواعد المبينة في علوم القرآن وأصول الفقه.

ختاماً لهذا المبحث؛ أقول: قد بيّنت أنّ القرآن الكريم كتاب نزل بلغة عربية مبينة، ويحتكم في فهم معانيه إلىٰ قوانين ثابتة، وإلا فقد المعيار الدّال علىٰ حقائق معانيه، ومدلولات مبانيه، وذلك القانون العامّ الثابت هو ما استقرّ عليه علماء الشريعة من أهل العربية والأصول، وهو الذي سميته بنظرية الوضع التي عرفت بها في أول المبحث.

وأما النظريات اللغوية الحداثية (البنيوية، التفكيكية، التاريخية) التي نشأت في الفضاء الفلسفي المجافي للحقائق الدينية المبرهن عليها، فلا يمكن الاحتكام إليها في تفسير القرآن الكريم، بل هي لا تعطينا فهماً صحيحاً بقدر ما تعطي انفعال القارئ نفسه فقط.

---

(١) راجع في كيفية استغلال الحداثيين لهذه النزعة وتطبيقها علىٰ القرآن الكريم: عبد القادر الحسين، **معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني**: ص٥١٢ وما بعدها، حيث ذكر أمثلة علىٰ ذلك.

المبحث الثاني
دلالة محكمات القرآن ودعاوى فلسفة التعددية الدينية

المطلب الأول
معنى المحكم ووجوده في القرآن الكريم

يكثر إطلاق لفظ المحكم مقابلاً به لفظ المتشابه، فهما معنيان متقابلان، وبحقيقة أحدهما تتبين حقيقة الآخر، ولما أن هذا المطلب مقصور علىٰ معنىٰ المحكم فسأقتصر عليه، وأرجئ الكلام علىٰ معنىٰ المتشابه إلىٰ محلّه من المبحث اللاحق.

أولاً: معنىٰ المحكم لغة[1]

جاء في معجم مقاييس اللغة أن الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع. فمنه يقال: الحكم القضاء لأنه المنع من الظلم، وحكمة الدابة لأنها تمنعها عن التفلّت، والحكيم الذي يمنعه عقله، والصمت حكم أي حكمة، لما فيه من الامتناع عن سيّئ القول.

(١) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٢، ص٩١. وانظر: الرازي، **مختار الصحاح**: ص٧٨. وانظر: ابن منظور، **لسان العرب**: ج١٢، ص١٤١. وانظر: الزمخشري، **أساس البلاغة**: ص٢٠٦.

ثانيًا: معنىٰ المحكم اصطلاحًا[1]

قال الشريف الجرجاني: «المحكم: ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير، أي التخصيص والتأويل والنسخ، مأخوذ من قولهم: بناء محكم، أي متقن مأمون الانتقاض»[2].

وأما السيوطيّ فعرفه بأنه «ما أحكمت عبارته بأنْ حفظت من الاحتمال»[3].

وأما الشيخ زكريا الأنصاري فعرّفه بأنه «المتّضح المعنىٰ»[4].

وفي الكليات: «وقيل: المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور، وإما بالتأويل»[5].

وهذه التعريفات الثلاثة الأخيرة المذكورة لا ينافي بعضها بعضًا، بل هي تدور علىٰ معنىٰ واحد، وهو ما لم يكن المراد بلفظ ملتبسًا بغير المراد منه، فهو هنا يقال

---

(١) انظر بعض كلام الأصوليين في معنىٰ المحكم: الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (ت ٣٧٠هـ)، **الفصول في الأصول**، ط٢، ٤ج، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م: ج١، ص٣٧٣. وانظر: أبو يعلىٰ، محمد بن الحسين ابن الفراء (ت ٤٥٨هـ)، **العدة في أصول الفقه**، ط٢، ٥ج، (تحقيق أحمد المباركي)، ١٩٩٠م: ج٢، ص٦٨٤. وانظر: الجريني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت ٤٧٨هـ)، **التلخيص في أصول الفقه**، (تحقيق عبد الله النبالي وبشير العمري)، دار البشائر الإسلامية، بيروت: ج١، ص١٧٨. وانظر: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (ت ٥٤٣هـ)، **المحصول**، ط١، (تحقيق حسين علي اليدري وسعيد فودة)، دار البيارق، عمان، ١٩٩٩م: ص٨٦. وانظر لدىٰ المعاصرين: عناية، غازي، **محكم ومتشابه القرآن**، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٣م: ص١٣-١٥.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**: ص١٧٢.

(٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، ط١، (تحقيق محمد إبراهيم عبادة)، مكتبة الآداب، القاهرة ٢٠٠٤م: ص٣٩.

(٤) الأنصاري، أبو يحيىٰ زكريا بن محمد بن أحمد السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، ط١، (تحقيق مازن المبارك)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١١ه: ص٨٠.

(٥) الكفوي، **الكليات**: ص٨٤٥.

في مقابل المتشابه بجميع صوره من مجمل ومشترك وغيرهما، وسيأتي مزيد تفصيل لمعنىٰ المحكم عند ذكر المتشابه، إذ قد أسلفنا أنه يضاد المتشابه، وبالضد تتميز الأشياء.

ومما يستأنس به لصحّة هذا المعنىٰ أنّ إمام الحرمين من أجلّة الأصوليين اختاره، حيث قال في البرهان بعد ذكر أقوال كثيرة في معنىٰ المحكم: «والمختار عندنا أنّ المحكم كل ما علم معناه، وأدرك فحواه»[1]، وهو أعمّ من أن يكون محتملاً أو غير محتمل، فقد يكون اللفظ محتملاً لكن احتمالاً مرجوحًا، فلا يزيل ذلك إحكامه.

وهذا مذهب قويّ عند الأصوليين، إذ نجد أن الإمام البيضاوي يلخص الكلام في معنىٰ المحكم في كتابه المنهاج الذي هو خلاصة كتب كثيرة في هذا الفن بقوله: «والمشترك بين النصّ والظاهر المحكمُ، وبين المجمل والمؤول المتشابهُ»[2]، وقد ذكر الشيخ إبراهيم خليفة رحمه الله تعالىٰ عبارات للعلماء في تقرير ذلك المعنىٰ في كتابه المحكم والمتشابه[3].

والحاصل مما سبق نقله أن المحكم يراد به ما يدل علىٰ المعنىٰ المراد دلالة راجحة، بحيث لا يصح لمدّع أن يدعي أن المعنىٰ هو خلاف ذلك الراجح، ومنه يعلم معنىٰ المتشابه الذي يقابله، كما سيأتي في المبحث الآتي.

ثالثًا: وجود المحكم في القرآن الكريم

إنّ وجود المحكم في القرآن الكريم مما لم يختلف فيه العلماء والباحثون، وإن كانوا قد اختلفوا في معناه.

---

(١) الجويني، **البرهان**: ج١، ص٤٢٤.

(٢) البيضاوي، ناصر الدين عبدالله بن عمر (ت٦٩١هـ)، **المنهاج في أصول الفقه**، ط١، (تحقيق شعبان إسماعيل)، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٨م: ص٨١.

(٣) انظر: خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، **المحكم والمتشابه في القرآن الكريم**، ط١، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٢م: ص١٨٥ وما بعدها.

والدليل على وجود المحكم في القرآن قول الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧]، فإن هذه الآية تفيد بوضوح تقسيم القرآن إلى قسمين، هما: ما أحكم من آيات القرآن، وما تشابه منها.

لكن ينبغي التنبه هنا إلى أنّ الإحكام ورد في القرآن الكريم مقولاً على كل آياته تارة، وورد مقولاً على بعض آياته أخرى.

فمن الأول قول الله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: ١]، ومن الثاني قول الله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِىِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ ﴾ [محمد: ٢٠].

لكن المعوّل عليه في قضية تقسيم آيات القرآن إلى محكم ومتشابه، هو آية سورة آل عمران التي سبق ذكرها، وقد اتفقت في ذلك كلمات المفسرين، يقول السمين الحلبي: «قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ﴾: يجوز أن تكون (آيات) رفعاً بالابتداء والجارّ خبره. وفي الجملة على هذا وجهان، أحدهما: أنها مستأنفة. والثاني: أنها في محل نصب على الحال من (الكتاب) أي: هو الذي أنزل الكتاب في هذه الحال أي: منقسماً إلى محكم ومتشابه، ويجوز أن يكون (منه) هو الحال وحده، و(آيات) رفع به على الفاعلية»[1].

وبين نظام الدين النيسابوري اشتمال القرآن على قسمي المحكم والمتشابه، وذكر علة اشتماله على ذلك، بأنّ القرآن «لو كان كلّه محكماً كان مطابقاً لمذهب واحد فقط، فكان ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به، وإذا كان مشتملاً على القسمين، فحينئذ يطمع صاحب كلّ مذهب أن يجد فيه ما

(١) السمين الحلبي، أبو العباس أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت ٧٥٦هـ)، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، ١١ج، (تحقيق أحمد محمد الخراط)، دار القلم، دمشق: ج٣، ص٢٥.

يؤيد مقالته فيجتهد في فهم معانيه، وبعد الفحص والاستكشاف، صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، ويتخلص المبطل عن باطله، ويصل إلىٰ الحق»[1].

ويبين الطاهر ابن عاشور أيضاً انقسام القرآن إلىٰ القسمين ووجه العلاقة بينهما، فيقول: «وقد أشارت الآية: إلىٰ أن آيات القرآن صنفان: محكمات وأضدادها التي سميت متشابهات، ثم بين أن المحكمات هي أم الكتاب، فعلمنا أن المتشابهات هي أضداد المحكمات»[2].

وإذا ثبت انقسام القرآن إلىٰ هذين القسمين بصريح هذه الآية لم يجز أن ينكر اشتماله علىٰ أحدهما، فيثبت وجود المحكم في كتاب الله تعالىٰ.

وسيأتي الكلام علىٰ قسم المتشابه الذي قد يشكل وجوده في القرآن عند من يتوهم أن حكمة الله تعالىٰ تنافي وجوده، ونذكر أقوال بعض الأئمة في حكمة اشتمال القرآن عليه.

---

(١) النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين (ت ٨٥٠هـ)، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، ط١، (تحقيق الشيخ زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ: ج٢، ص١٠٦.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص١٥٥.

المطلب الثاني

الآيات القرآنية المحكمة الدلالة على بطلان دعاوى فلسفة التعددية الدينية

إن القرآن الكريم كتاب الله تعالىٰ المحكم، ومن مقاصده هداية الناس إلىٰ ما فيه سعادتهم وخيرهم، ومن مقاصده بيان معاقد الحقّ في الأمور التي يختلف فيها الناس، خصوصاً إذا كانت من قبيل العقائد الكلية والأصول الدينية، مما يتحتم به مصير كل أحد يوم المعاد.

ولا يجوز أن يظن بالقرآن إهمال هذه العقائد والأصول، إذ إن القرآن اهتم بما هو دونها من القضايا من المهمات، فكيف لا يهتم بالأهم وأهم الأهم.

ولأجل رعاية هذه المقاصد القرآنية العظيمة؛ نجد أنّ القرآن يصرح بالعقائد الصحيحة، ويبينها بياناً شافياً بكل أسلوب، ويتنوع في ذلك بين عرض ونقد وحوار، ويتدفق بالأدلة القويمة، والحجج المستقيمة، ويحكي غبار الشبهات المثارة علىٰ صريح الحق، ويخلص من فنّ إلىٰ فنّ تفريعاً وتأصيلاً، وتتميماً وتكميلاً، بحيث لا يبقي للباطل معقلاً إلا دكه، ولا ركناً إلا هدمه.

وقد نبه أجلة المفسرين إلىٰ هذه الأساليب القرآنية، فمنهم ابن عاشور، قال في ذكر مظاهر رعاية القرآن لفطرة الناس: «إصلاح العقيدة بحمل الذهن علىٰ اعتقاد لا يشوبه تردد ولا تمويه ولا أوهام ولا خرافات... صراحة أصول الدين، بحيث يتكرّر في القرآن ما تستقرئ منه قواطع الشريعة، حتىٰ تكون الشريعة معصومة من التأويلات الباطلة، والتحريفات التي طرأت علىٰ أهل الكتب السابقة»[1].

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص١٩٤-١٩٦.

وبناءً علىٰ ما سبق؛ فإن مطلباً مثل مطلبنا في هذه الدراسة، لا يعقل أن يكون القرآن الكريم متردداً فيه علىٰ رأيين، أو متغمغماً في إظهار بياض وجه حقه من سواد صفحة باطله، بل المعقول أن يكون صريحاً بيناً بلا امتراء.

وإني ذاكر بعون الله تعالىٰ ما تعلق بموضوع هذه الدراسة من الآيات المحكمة (التي تدل دلالة راجحة) علىٰ نفي فلسفة التعددية الدينية ومقرراتها، كقول أصحابها بتساوي الأديان، أو شيوع حصة الحقّ فيها شيوعاً لا يتأتىٰ معه حقية دين بعينه، أو عدّهم أن الأديان مشارب للحق وطرائق له، وليست هي هو، وتأويل معنىٰ الدين وإبداله بالتجربة الدينية والذوق الروحي. وقد جعلت هذه الآيات علىٰ طائفتين:

- **الطائفة الأولىٰ**: تقرر صحة دين الإسلام ديناً حقاً متعيناً في عقائده وأحكامه.
- **الطائفة الثانية**: تقرر بطلان غير دين الإسلام، وما يزعمه التعدديون من نسبية الحقّ.

أولاً: طائفة من الآيات المحكمة في تقرير صحة دين الإسلام

- **الآية الأولىٰ:**

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ [آل عمران: ١٩].

تدلّ الآية علىٰ أنّ الدين المقبول عند الله هو الدين المسمّىٰ بالإسلام، وقد حمل الواحدي الإسلام علىٰ ما جاء به النبي ﷺ، قال: «﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ افتخر المشركون بأديانهم فقال كلُّ فريقٍ: لا دين إلاَّ ديننا، وهو دين الله، فنزلت هذه الآية[1]، وكذَّبهم الله تعالىٰ، فقال سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾

(١) لم أجد هذه الرواية في كتب أسباب النزول، وإنما وردت في تفسير الواحدي، وذكرها صاحب التفسير القيم، ونسبها إلىٰ ابن عباس رضي الله عنهما، انظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، =

الذي جاء به محمد عليه السلام»[1].

وبيّن ابن كثير دلالة الآية علىٰ حصرية الدين الحقّ في الإسلام، قال: «وقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ إخبار من الله تعالىٰ بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوىٰ الإسلام، وهو اتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين، حتىٰ ختموا بمحمد ﷺ، الذي سدّ جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد ﷺ»[2].

ولا ينافي هذا التفسير المعنىٰ اللغوي للإسلام، وهو دائر علىٰ معنىٰ الانقياد والاستسلام والخضوع، كما ذكر غير واحد من المفسرين[3]، فإنّ الاستسلام المطلوب هو الانقياد الكامل لأوامر الله تعالىٰ، والانخراط في جملة المسلمين المؤمنين بالنبي محمد ﷺ وما أرسل به من عقائد وعبادات وأحكام، وعنوان ذلك كله «الإسلام».

ويؤكد ذلك ما في تفسير ابن عرفة: «﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، وفُسِّر الإسلام في الحديث[4] بأن قال: هو أن تشهد أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله،

= **تفسير القرآن الكريم**، ط١، (تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤١٠هـ: ص٢٠٥، والظاهر أنها من مرويات ابن عباس رضي الله عنهما التي تذكر ولم تسند.

(١) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت ٤٦٨هـ)، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط١، (تحقيق صفوان عدنان داوودي)، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت، ١٤١٥هـ: ص٢٠٢.

(٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، ط٢، ٨ج، (تحقيق سامي سلامة)، دار طيبة، ١٩٩٩م: ج٢، ص٢٥.

(٣) انظر: الطبري، **جامع البيان**: ج٦، ص٢٧٥. والماوردي، **النكت والعيون**: ج١، ص٣٧٩.

(٤) هذا الحديث المشهور بحديث جبريل عليه السلام، رواه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، أخرجه مسلم (حديث ٨)، وأبو داود (حديث ٤٦٩٥)، والنسائي (حديث ٤٩٩٠)، وغيرهم. انظر: مسلم، **صحيح مسلم**: ج١، ص٣٦. وأبو داود، سليمان بن الأشعث السّجستاني (ت٢٧٥هـ)، **سنن أبي داود**، ٤ج، (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد)، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت: ج٤، ص٢٢٣. والنسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ)، =

وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً، فالإسلام حقيقة مركبة من هذه الخمسة أمور، فمتىٰ عُدم بعضها عدم الإسلام لامتناع وجود الماهية بدون أحد أجزائها»[1].

ومما يؤكد حصريّة الدّين الحقّ في الإسلام أسلوب التعبير عن المعنىٰ في الآية، فقد جاءت علىٰ سبيل الحصر، قال السيوطي: «ثم إنّ الدين صدر بـ (إن)، وخصص بقوله: عند الله، وهو كناية عن رفعة المنزلة، ثمَّ التعريف في الخبر الذي هو الإسلام جاء لقصر المسند علىٰ المسند إليه»[2].

وقد يرد سؤال علىٰ تفسير الآية الكريمة يمنع الاحتجاج بها علىٰ مطلبنا، وذلك أنّ الإسلام قد يراد به المعنىٰ اللغويّ لا الشرعيّ، فيكون مؤداها وجوب الانقياد لله تعالىٰ مطلقاً، لا بخصوص دين الإسلام الذي جاء به سيدنا محمد ﷺ، فيكون غير دين الإسلام مقبولاً بشرط أن يكون فيه انقياد لله تعالىٰ، فلا حصر للدين الحق في الإسلام بمعناه الشرعيّ.

وجواب هذا السؤال من وجهين:

الوجه الأول: أنّ المراد بالإسلام في الآية هو المعنىٰ الشرعيّ، والمعنىٰ اللغوي مستقرّ في ضمنه، وهو الانقياد مطلقاً، وهو بهذا المعنىٰ يحتمل أمرين:

= **المجتبىٰ من السنن (السنن الصغرىٰ للنسائي)**، ط٢، ٨ج، (تحقيق عبدالفتاح أبو غدة)، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦: ج٨، ص٩٧.

(١) ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد الورغمي (ت٨٠٣هـ)، **تفسير الإمام ابن عرفة**، ط١، ٢ج، (تحقيق حسن المناعي)، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ١٩٨٦م: ج٢، ص٦٢٢.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **نواهد الأبكار وشوارد الأفكار (حاشية السيوطي علىٰ تفسير البيضاوي)**، ٣ج، جامعة أم القرىٰ - كلية الدعوة وأصول الدين، السعودية، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٥م: ج٢، ص٥٠٣.

- الدّين الذي جاء به النبيّ ﷺ خصوصاً، كما ذهب إلىٰ ذلك بعض المفسّرين[1].
- الدين الذي تشترك فيه النبوات كلها عموماً، كما ذكره بعض المفسرين[2]، وهو مجموع الأصول الاعتقادية كالتوحيد والإيمان بالرسل والآخرة. قال الزجاج في بيان معنىٰ الآية: «﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ فلم يبعث نبيّ إلا به، وإن اختلفت شرائعهم، فالعقد توحيد الله عزَّ وجلَّ والإيمان برسله وإن اختلفت الشرائع، إلا أنَّه لا يجوز أن تُتركَ شريعة نبيّ، أو يعمل بشريعة نبيّ قبله تخالف شريعة نبيّ الأمة التي يكون فيها»[3]، وصرح بعض المفسرين بأن هذا الدين هو الحنيفية[4].

الوجه الثاني: سلمنا أن المراد بالإسلام في الآية المعنىٰ اللغوي، كما هو مذهب بعض المفسّرين، ونسبه ابن عطية إلىٰ جمهور المتكلمين[5]، والمعنىٰ اللغوي للإسلام علىٰ اشتقاقين: إما من الاستسلام بمعنىٰ الانقياد والخضوع

---

(١) انظر: الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: ص٢٠٢. وابن عوفة، **تفسير الإمام ابن عرفة**: ج٢، ص٦٢٢. وأبو السعود، **إرشاد العقل السليم**: ج٢، ص١٨. وابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص١٨٩.

(٢) انظر: الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**: ج١، ص٢٣١-٢١٤. وابن أبي زمنين، **تفسير القرآن العزيز**: ج١، ص٢٨٠. والثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**: ج٩، ص٣٤، وذلك بعد أن فسّر الثعلبيّ الإسلام بمعنىٰ الطاعة والانقياد، مما يدلّ علىٰ التلازم بين المعنيين عنده. والواحدي، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**: ج١، ص٤٢٢. وابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، **روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)**، ط١، ٢ج، (جمع طارق عوض الله)، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠١م: ج١، ص٧٧. والشربيني، **السراج المنير**: ج١، ص٢٠٣.

(٣) الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**: ج١، ص٢٣١-٢١٤.

(٤) انظر: ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت٣١٩هـ)، **كتاب تفسير القرآن**، ط١، ٢م، (تحقيق سعد بن محمد السعد)، دار المآثر، المدينة النبوية، ٢٠٠٢م: ج١، ص١٤٨، وذكر أيضاً أن المراد بالإسلام الدين الذي جاء به سيدنا محمد ﷺ.

(٥) انظر: ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج١، ص٤١٣.

مطلقاً[1]، أو السلامة من المعاصي ومقارفة النواهي[2]، لكن المعنىٰ اللغوي لا يمنع إرادة المعنىٰ الشرعي، بل هو مستلزم له، ولذلك ربط بين المعنيين معظم أهل التفسير القائلين بهذا الوجه[3].

ودع عنك قول الزمخشري بأن الإسلام هو العدل والتوحيد، فإنه انهماك في مذهبه[4].

ومما يشهد أنّ الإسلام بمعناه اللغوي مستلزم للإسلام بمعناه الشرعيّ أنّ الطبري رحمه الله تعالىٰ يتداخل عنده المعنىٰ اللغويّ والشرعيّ في الوجه الذي ذكره عن نفسه وعن أهل التأويل، ولم يثن عليه بوجه ثانٍ، حيث ذكر المعنىٰ اللغويّ للإسلام، فقال: «وكذلك الإسلام، وهو الانقياد بالتذلل والخشوع، والفعل منه: أسلم، بمعنىٰ: دخل في السلم، كما يقال: أقحط القوم، إذا دخلوا في القحط، وأربعوا، إذا دخلوا في الربيع، فكذلك أسلموا، إذا دخلوا في السلم، وهو الانقياد بالخضوع وترك الممانعة»[5]، ثم ذكر ما يفهم منه المعنىٰ الشرعي، وهو الانقياد لما جاء به محمد ﷺ من التوحيد وعدم الشرك، ويفهم من هذا التداخلُ بين المعنيين، قال عقب ذكر المعنىٰ اللغوي فوراً: «فإذْ كان ذلك كذلك، فتأويل قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾: إنَّ الطاعةَ التي هي الطاعة عنده، الطاعةُ له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذّلة، وانقيادُها له بالطاعة فيما أمر ونهىٰ، وتذلُّلها له بذلك،

---

(١) انظر: الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**: ج٩، ص٣٤. والقشيري، **لطائف الإشارات**: ج١، ص٢٢٨. وابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج١، ص٤١٣. والرازي، **التفسير الكبير**: ج٧، ص١٧٢.

(٢) انظر: والماوردي، **النكت والعيون**: ج١، ص٣٧٩-٣٨٠، حيث ذكر كلًا من الاشتقاقين.

(٣) انظر: الطبري، **جامع البيان**: ج٦، ص٢٧٥-٢٧٦. والبغوي، **تفسير البغوي**: ج٢، ص١٨. وابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج١، ص٤١٣. والرازي، **التفسير الكبير**: ج٧، ص١٧٢.

(٤) انظر: الزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص٣٤٥.

(٥) الطبري، **جامع البيان**: ج٦، ص٢٧٤-٢٧٥.

مـن غير اسـتكبار عليه، ولا انحراف عنه، دون إشـراك غيره من خلقـه معه في العبودة والألوهة»[1]، واستدل بروايات أهل الأثر عن قتادة وأبي العالية وابن الزبير التي تذكر ديـن النبي ﷺ، بل بعض الفرائض الإسـلامية الخالصة، كما في روايـة أبي العالية أنه قال: الإسلامُ الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له، وإقامُ الصّلاة، وإيتاءُ الزكاة، وسائرُ الفرائض لهذا تَبعٌ»[2]، وهذا التداخل مذكور في كتب كثير من المفسرين، لكني طوّلت في النقل عن الطبري مثالاً لا حصراً.

ومـن المفسّـرين الذيـن بينوا اسـتلزام المعنـىٰ اللغـويّ للمعنىٰ الشـرعيّ ابن بَرَّجـان، حيث بين أنّ الإسـلام هو الدخول في السـلم وهو الانقيـاد والطاعة، وذلك متضمن للإيمان بالله والرسـول ﷺ، قال: «لما ذكر جلّ جلاله الإسـلام، وأن لا دين سواه مقبول عنده، وتقدّم أنّ الإسلام هو الدخول في السلم كافة لله وللرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه...»[3].

وبنـاء علـىٰ ما سـبق من وجوه التفسـير التي ذكرها المفسـرون؛ فـلا يكون في السـؤال المذكور شـبهةٌ أو تشـكيكٌ علىٰ الاحتجاج بالآية في الجملة، ولا علىٰ كونها محكّمـة في الدلالة علىٰ حصر القبول الدينيّ في الإسـلام، بل هي متّجهة من الجهتين التفسـيريتين المذكورتيـن، لما بينهما مـن التلازم الذي صرح به المفسـرون، والذي يفهم بالضرورة اللغوية بدون الافتقار إلىٰ خصوص المعنىٰ الشـرعي، إذ لا انقياد ولا خضوع ولا تسـليم ولا طاعة لمن لم يؤمن بالنبي محمد صلىٰ الله عيله وسـلم بعد إذ بعـث للناس كافة بعثـة موجبة للإيمان به والاتباع لشـريعته والاحتكام لتعليماته التي يبلغها عن الله تعالىٰ.

---

(١) الطبري، **جامع البيان**: ج٦، ص٢٧٥.

(٢) الطبري، **جامع البيان**: ج٦، ص٢٧٥-٢٧٦.

(٣) ابـن برجان، أبو الحكم عبد السـلام بن عبد الرحمن اللخمي (ت٥٣٦هـ)، **تنبيه الأفهام إلىٰ تدبر الكتـاب الحكيم وتعرّف الآيات والنبأ العظيم**، ط١، ٥ج، (تحقيق فاتح حسـني عبد الكريم)، دار النور المبين، عمان، الأردن، ٢٠١٦م: ج٢، ص٦٥٢.

- **الآية الثانية:**

﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٣١- ٣٢].

ردّت هذه الآية دعوىٰ من يدّعي أنّ حبّ الله غير مشروط بمتابعة النبي ﷺ، وشرطت حبّ الله وقبوله بمتابعة النبي ﷺ، قال السمعاني: «في سبب نزول هذه الآية قولان: أحدهما: أنه خطاب لليهود والنصارىٰ من وفد نجران، وذلك أنهم قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، فنزل قوله: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ﴾ والثاني: أنه خطاب لمشركي قريش؛ فإنه رآهم يعبدون الأصنام؛ فقال لهم: خالفتم ملة أبيكم إبراهيم، فقالوا: إنما نعبدهم تقربًا إلىٰ الله؛ فإنا نحبه؛ فنزل قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾[1]، وهذا ما ذكره الواحدي والبغوي في سبب نزول الآية كذلك[2].

قال الإمام الرازيّ في بيان حقيقة محبة العبد لربه وضرورة استجابته للنبي صلىٰ الله عليه وسلّم: «وبالجملة فكلّ واحد من فرق العقلاء يدعي أنه يحب الله، ويطلب رضاه وطاعته، فقال لرسوله ﷺ: قل إن كنتم صادقين في ادّعاء محبة الله تعالىٰ فكونوا منقادين لأوامره، محترزين عن مخالفته، وتقدير الكلام: أنّ من كان محبًا لله تعالىٰ لا بد وأن يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه، وإذا قامت الدلالة القاطعة علىٰ نبوة محمد ﷺ وجبت متابعته، فإنْ لم تحصل هذه المتابعة دلّ ذلك علىٰ أنّ تلك المحبة ما حصلت»[3].

---

(١) السمعاني، **تفسير القرآن**: ج١، ص٣١٠.

(٢) انظر: البغوي، **تفسير البغوي**: ج٢، ص٢٧. وانظر: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت ٤٦٨هـ)، **أسباب نزول القرآن**، ط١، (تحقيق كمال بسيوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ: ص١٠٥.

(٣) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٨، ص١٩٧.

ووصف الله تعالىٰ توليهم عن الإيمان بالرسول واتباعه بالكفر، قال البيضاوي: «وإنما لم يقل لا يحبهم لقصد العموم، والدلالة علىٰ أنّ التولي كفر، وإنه من هذه الحيثية ينفي محبة الله وأن محبته مخصوصة بالمؤمنين»[1].

وينبغي أن يلاحظ في الآية قضية الشرط، فلا يتحقق المشروط وهو حب الله تعالىٰ، إلا بتحقق الشرط وهو المتابعة للنبي صلىٰ الله عيله وسلم، ولا بدّ لتحققها من التبعية في العقائد والأحكام والدخول في سلك المسلمين المؤمنين، فلا يصحّ مجرد دعوىٰ المحبة أو المعرفة بدون اتباع.

- **الآية الثالثة:**

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣].

وتدل هذه الآية علىٰ صحة دين الإسلام بإنكار أي دين آخر غيره، وذلك بواسطة استفهام الإنكار الذي صدرت به الآية الكريمة، وتقرير دلالة الآية من وجوه:

الوجه الأول: ذكرت الآية الدين بلفظ الواحد، وأضيف إلىٰ الله تعالىٰ فيقتضي ذلك أن دين الله تعالىٰ واحد، وهو ما ارتضاه لعباده وطلب منهم أن يسلموا له، فلا يعدّ الدين مقبولاً حتىٰ يشتمل علىٰ الإيمان بما أمر الله تعالىٰ به، لأنّ ذلك هو دين الله الذي شرعه لعباده، ومن جملة ما أمر الله به الإيمان بأنبياء الله تعالىٰ جميعاً، وما لم يحصل ذلك من العباد لم يكن ما يدّعونه من دين مقبولاً عند الله تعالىٰ.

الوجه الثاني: الاستفهام في الآية للإنكار أن يبغي أحد غير دين الله تعالىٰ، وهذا علىٰ قراءة الغيبة (يبغون) فيدخل فيه أهل الكتاب ضمناً، وأما علىٰ قراءة الخطاب (تبغون) فيكون الإنكار علىٰ أهل الكتاب صراحة، ووكّد الاستفهام الإنكاري

---

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ج٢، ص١٣.

بتقديم المفعول، وبالجملة التي بعد الاستفهام التي تثير التعجب من إنكارٍ ينفرد به هؤلاء المنكرون دون من في السماوات والأرض، قال أبو السعود: «﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ عطف علىٰ مقدر، أي: أيتولون فيبغون غير دين الله، وتقديم المفعول لأنه المقصود إنكاره، أو علىٰ الجملة المتقدمة، والهمزة متوسطة بينهما للإنكار...، ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ جملة حالية مفيدة لوكادة الإنكار»[1].

وإنّما جاء التركيب (يبغون) في هذه القراءة بالغيبة لإنزالهم منزلة الغائب إهمالاً لهم بسبب سوء صنيعهم بالكفر بمحمد ﷺ، وفي قراءة الجمهور بالخطاب(تبغون) علىٰ سبيل التوبيخ والتحذير من كفرهم، كما ذكر ابن عاشور[2].

الوجه الثالث: السياق الدال علىٰ أن المقصود بـ ﴿دِينِ ٱللَّهِ﴾ هو الإسلام الذي جاء به محمّد ﷺ، لدلالة السياق عليه بصورة قاطعة، ولسبق الآيات المنبّهة علىٰ الميثاق الذي أخذ علىٰ أهل الكتاب، قال الواحدي في تفسير الآية: «أي: أبعد أخذ الميثاق عليهم بالإيمان بمحمد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يطلبون دينًا غير دين الله، وهو ما جاء به محمد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[3].

وممّا يدلّ علىٰ أنّ تركيب ﴿دِينِ ٱللَّهِ﴾ المذكور في الآية يدل علىٰ دين واحد هو دين الإسلام مجيء هذه الآية في سياق الردّ علىٰ أهل الكتاب، وذلك من جهتين:

الجهة الأولىٰ: السباق، فإن الآيات السابقة سيقت للردّ علىٰ أهل الكتاب خصوصًا، في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٨].

---

(١) أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**: ج٢، ص٥٤.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٦، ص١٠٣.

(٣) الواحدي، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**: ج١، ص٤٥٩.

كما سيقت الآيات السابقة لإبطال الشرك الذي وقع فيه أهل الكتاب، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٧٩- ٨٠].

وكذلك سيقت الآيات لخطاب أهل الكتاب بما وجب عليهم من التصديق بالنبيّ ﷺ، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ * فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ٨١- ٨٢].

الجهة الثانية: اللحاق، لأن الآيات التي تلت هذه الآية وهي قوله سبحانه: ﴿ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ * وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٤- ٨٥]، تدلّ بصراحة علىٰ أنّ الواجب في حقّ الرسل الإيمان بهم جميعاً من غير تفرقة بينهم فيما يقتضيه الإيمان بهم، إذ هو معلوم ضرورة وقطعاً من الآية الكريمة، وأن الإيمان الذي يخلو من ذلك لا يكون ديناً لله تعالىٰ صحيحاً، إذ صرحت الآية بعدم قبوله من صاحبه.

وإذا ثبت أنّ تركيب ﴿دِينِ ٱللَّهِ﴾ يدلّ علىٰ دين واحد، فلا بدّ أن يكون هو المقبول عند الله تعالىٰ حصراً، ولذلك أبطل الله تعالىٰ غيره من الأديان علىٰ سبيل الحصر في السياق اللاحق للآية، فيكون دين أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بسيدنا محمد ﷺ ليس دين الله الذي ارتضاه لعباده.

وإن قيل: الآية اللاحقة صرحت بالمطالبة بالإيمان بجميع الأنبياء ومنهم عيسىٰ وموسىٰ عليهم السلام، ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ...﴾ الآية [آل عمران: ٨٤]، فلا يكون ذلك

إبطالاً لليهودية والنصرانية، لأنهم إنما يتبعون هذين النبيين الكريمين، وكيف ينكر علىٰ أهل الكتاب أداؤهم لما طلب منهم؟

يقال جواباً: نبّهت الآية علىٰ عدم قبول دين أهل الكتاب الذي يزعمون أنه دين الله، بأمرهم بأمر صريح بتبليغ من سيدنا محمّد ﷺ يردّ الدين كلّه لله تعالىٰ، قال سبحانه: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ...﴾ الآية [آل عمران: ٨٤]، فلا يكون عندئذ زعمهم صحيحاً، بل الآية مكذبة لهم، فإنهم لو آمنوا حقاً بموسىٰ وعيسىٰ عليهم السلام -كما يزعمون- لآمنوا بمحمد ﷺ وسائر الأنبياء، لكن لما لم يؤمنوا به دلّ ذلك علىٰ أن إيمانهم بموسىٰ وعيسىٰ لهو ولعب وتناقض.

ولذلك فإنّ المقصود الأوّليّ بالقول المأمور به في الآية عند ابن بَرَّجان هم أهل الكتاب، قال: «المعني الأولي بهذا هم أهل الكتاب، هم الذين آمنوا بالكتاب والنبوة، وفي كتابهم ونبوتهم أن هذا الرسول حقّ، وجاءهم البينات، ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩]»[1].

وإنما قال ابن بَرَّجان إنهم المقصود الأولي بالأمر الوارد في الآية، لأنهم ليسوا المأمورين حصراً، بل كل أحد مأمور بقول ذلك، فإنه حقّ حقيق بالقول علىٰ الكافة من الناس، فلا يشكل علىٰ استشهادنا بهذه الآية سياقاً للمدلول المدّعىٰ أنّ بعض المفسّرين جعلوا الخطاب بالأمر للنبيّ ﷺ والمؤمنين، فإنّ مراد المفسّرين المعنيّ الأوليّ بـ﴿قل﴾، فالكلّ داخل في الأمر، فلا حصر حقيقياً بأحد علىٰ قول أيّ أحد من المفسرين، سواء قالوا بأن المعنيّ الأولي النبي ﷺ أو المؤمنون، أو أهل الكتاب أو الكفار أو المنافقون، علىٰ مختلف أقوالهم في ذلك[2].

قال الإمام الرازي: «وإنما أوجب الله تعالىٰ الإقرار بنبوة كل الأنبياء عليهم السلام لفوائد...، وثانيها: التنبيه علىٰ أن مذاهب أهل الكتاب متناقضة، وذلك لأنهم

---

(١) ابن برجان، تنبيه الأفهام إلىٰ تدبر الكتاب الحكيم: ج٢، ص٦٥٠.

(٢) انظر: ابن برجان، تنبيه الأفهام إلىٰ تدبر الكتاب الحكيم: ج٢، ص٦٥٠-٦٥١.

إنمـا يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه، وهذا يقتضي أن كل مـن ظهرت المعجـزة عليه كان نبيـاً، وعلـىٰ هذا يكون تخصيـص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضـاً، بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل»[1].

الوجـه الرابع: سـبب النـزول، وذلك ما ذكره المفسّـرون في سـبب نـزول الآية، فقد روي عـن ابـن عباس رضـي الله عنهما أنّ أهـل الكتاب اختصموا إلىٰ رسـول الله ﷺ فيمـا اختلفـوا بينهم من دين إبراهيم، كل فرقـة زعمت أنها أولىٰ بدينه، فقـال النبيّ ﷺ: كلا الفريقين بريء من ديـن إبراهيم، فغضبوا، وقالوا: والله ما نرضـىٰ بقضائك ولا بدينك. قال ابن حجر: «فأنزل الله تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾»[2]، فيكـون سـبب النزول شـاهداً في عدم رضا أهـل الكتاب بدين النبـي ﷺ، والآية مقترنة بالإنكار عليهم، وتقريـر صحة دين النبي ﷺ دون ما يزعمونه من الدين، وينسبونه إلىٰ الأنبياء زوراً وبهتانـاً.

- **الآية الرابعة:**

﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

تشـهد هـذه الآيـة شـهادة صريحة بنقـض الأصـول الكليـة لفلسـفة التعددية الدينيـة، فإنها تصرح بأحكام فرعية فقهية عنوانـاً علـىٰ الدين المرضيّ عند الله تعالىٰ، قـال تعالـىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [المائـدة: ٣]، كمـا أنها تؤكد بعد ذلك التبرؤ من الكافرين في صورة حاسـمة فيها نـوع من التحريض علىٰ اتباع الحق صرفـاً بدون مزجه بأي قبول قلبي لأحكام خارج دين الإسلام، لقوله سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ

(١) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٨، ص٢٨١.

(٢) العسقلاني، **العجاب في بيان الأسباب**: ج٢، ص٧٠٥-٧٠٦.

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣]، وهذا من صريح الآية ومحكمها.

وإنما كان التحريض على اتباع الدين الحق ومفاصلة الكافرين لعلة بينتها الآية بعد ذلك، وهي أن ذلك الدين تام وكامل ومرضيّ، قال البقاعي في ملاحظة هذا التعليل: «وذلك قوله تعالى مسوقًا مساق التعليل: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾، أي الذي أرسلت إليكم به أكمل خلقي لتدينوا به وتدانوا، وإكماله بإنزال كل ما يحتاج إليه من أصل وفرع، نصًّا على البعض، وبيانًا لطريق القياس في الباقي، وذلك بيان لجميع الأحكام»[1].

ولمحلّ هذه الآية من الإحكام والوضوح؛ نرى اتفاق المفسرين على هذا التفسير بدون نكير، قال الزمخشري: «﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ بذلك، لأنه لا نعمة أتمّ من نعمة الإسلام، ورضيت لكم الإسلام دينًا، يعني اخترته لكم من بين الأديان، وآذنتكم بأنه هو الدين المرضيّ وحده، ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾، ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾[الأنبياء:٩٢]»[2]، وقال البيضاوي: «﴿ وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ اخترته لكم دينًا من بين الأديان، وهو الدين عند الله لا غير»[3]، وقال النسفي: «﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ حال[4]، اخترته لكم من بين الأديان وآذنتكم بأنه هو الدين المرضي وحده ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾»[5].

ولا يجوز لمدّع أن يذهب إلى القول بأنّ الدين المقصود في الآية هو مجرّد التوجّه الروحي أو التجربة الدينية، لأنّ الآية تضمّنت التنصيص على أصول عقدية

(١) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ج٦، ص١٦.

(٢) الزمخشري، الكشاف: ج١، ص٦٠٥.

(٣) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ج٢، ص١١٥.

(٤) يقصد إعراب لفظ (دينًا)، فهو حال منصوبة.

(٥) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١، ص٤٢٧.

وفروع فقهية، وقد لاحظ المفسرون ذلك، يقول ابن عجيبة: «﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ بالنصر والإظهار علىٰ الأديان كلها، أو بالتنصيص علىٰ قواعد العقائد، والتوقيف علىٰ أحوال الشرائع وقوانين الاجتهاد، ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ بالهداية والتوفيق، أو بإكمال الدين، وبالفتح والتمكين، بهدم منار الكفر، ومحو علل الملحدين، ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾، أي: اخترته لكم من بين الأديان، الذي لا نرتضي غيره ولا نقبل سواه»[1].

وقال ابن عاشور في هذا المعنىٰ: «والدين: ما كلّف الله به الأمة من مجموع العقائد، والأعمال، والشرائع، والنظم. وقد تقدّم بيان ذلك عند قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ في سورة آل عمران [١٩]، فإكمال الدّين هو إكمال البيان المراد لله تعالىٰ الذي اقتضت الحكمة تنجيمه، فكان بعد نزول أحكام الاعتقاد، التي لا يسع المسلمين جهلها، وبعد تفاصيل أحكام قواعد الإسلام -التي آخرها الحجّ- بالقول والفعل، وبعد بيان شرائع المعاملات وأصول النظام الإسلامي، كان بعد ذلك كلّه قد تمّ البيان المراد لله تعالىٰ في قوله: ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، بحيث صار مجموع التشريع الحاصل بالقرآن والسنة كافياً في هدي الأمة في عبادتها، ومعاملتها، وسياستها، في سائر عصورها، بحسب ما تدعو إليه حاجاتها»[2].

- **الآية الخامسة:**

﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

---

(١) ابن عجيبة، **البحر المديد**: ج٢، ص٧.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٦، ص١٠٣.

المعنىٰ الإجمالي للآية:

تشير الآيات إلىٰ ما يجب علىٰ أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ تجاه النبيّ ﷺ، وبالضرورة لمن هو دونهم من غير المؤمنين، والواجب عليهم بصريح الآية هو اتباع الرسول، وذلك يتضمن الإيمان بنبوته والالتزام بشريعته في الأصول والفروع، بشهادة ما ذكرته الآية من كل نوع منهما، ثم صدرت الآية التي بعدها بعموم رسالة سيدنا محمد ﷺ إلىٰ الناس جميعاً، وهي قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

قال الواحدي: «﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ﴾، وهو الذي لا يكتب ولا يقرأ، وكانت هذه الخلَّة مؤكِّدة لمعجزته في القرآن ﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ﴾ بنعته وصفته ﴿مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ بالتَّوحيد وشرائع الإسلام، ﴿وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ عبادة الأوثان وما لا يُعرف في شريعة، ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ يعني: ما حرَّم عليهم في التَّوراة من لحوم الإبل وشحوم الضَّأن، ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ الميتة والدَّم وما ذُكر في سورة المائدة، ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ ويُسقط عنهم ثقل العهد الذي أُخذ عليهم، ﴿وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ الشَّدائد التي كانت عليهم كقطع أثر البول وقتل النَّفس في التَّوبة، وقطع الأعضاء الخاطئة، ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ﴾ من اليهود، ﴿وَعَزَّرُوهُ﴾ ووقَّروه ﴿وَنَصَرُوهُ﴾ علىٰ عدوه، ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ﴾ يعني: القرآن»[1]، وهذا كله صريح في دلالة الآية علىٰ وجوب اتباع النبي في الأصول والفروع. فهاتان الآيتان بمجموعهما يقدمان مقدمتين:

المقدمة الأولىٰ: وجوب اتباع النبي ﷺ علىٰ أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ

(١) الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ص٤١٦.

في الأصول والفروع، أي في التوحيد والعقائد المنافية للشرك، وفي الأحكام الفقهية العملية.

المقدمة الثانية: أن ذلك الوجوب المتقدم أصولاً وفروعاً متحقق علىٰ كافة الناس عموماً كلياً.

وقد أشار الثعالبي إلىٰ المقدمتين، وبين عموم رسالة سيدنا محمد ﷺ، ومعنىٰ اتباعه عليه الصلاة والسلام: «وقوله سبحانه: قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً، هذا أمر من الله سبحانه لنبيه بإشهار الدعوة العامة، وهذه من خصائصه ﷺ من بين سائر الرسل، فإنه ﷺ بعث إلىٰ الناس كافة، وإلىٰ الجنّ، وكل نبيّ إنما بعث إلىٰ فرقة دون العموم... وقوله: واتبعوه لفظ عام يدخل تحته جميع إلزامات الشريعة»[1].

وأشار ابن عادل إلىٰ أن الآية تدل علىٰ طلب التكاليف الشاملة للاعتقاد والعمل، قال: «واعلم أنَّ جميع التَّكاليف محصورة في نوعين: الأول: [المتروك][2]، وهي الأشياء التي يجب علىٰ الإنسان تركها، وهو المُرادُ بقوله: ﴿لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام:٣٢]، والثاني: الأفعال، وهي إمَّا أن تكون في مال الإنسان أو في نفسه، فالأول: هو الزكاة وهو المراد بقوله: ﴿وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[الأعراف:١٥٦]، والثاني: يدخل فيه ما يجب علىٰ الإنسان علماً وعملاً، أمَّا العلم فالمعرفة، وأما العمل فالإقرار باللسان والعمل بالأركان، فيدخل فيه الصَّلاة، وإلىٰ هذا المجموع أشار بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾، ونظيره قوله تعالىٰ في أوَّل سورة البقرة: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى

---

(١) الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت ٨٧٥هـ)، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ط١، (تحقيق محمد معوض وعادل عبد الموجود)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ: ج٢، ص٨٥-٨٦.

(٢) كذا في المطبوعة: المتروك، ولعلها: التروك، لأن المتروك ليس تكليفاً، وإنما هو مكلف بالكف عنه.

لِلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٢- ٣]»[١].

وهذا الأمر هو المطلوب في الأصل، وهو الغاية من إرسال الرسل، وإنزال الشرائع، قال ابن عاشور: «ذلك أن مراد الله تعالىٰ من توجيه الشرائع وإرسال الرسل، ليس مجرد قرع الأسماع بعبارات التشريع أو التذوق لدقائق تراكيبه، بل مراد الله تعالىٰ مما شرع للناس هو عملهم بتعاليم رسله وكتبه، ولما كان المراد من ذلك هو العمل، جعل الله الشرائع مناسبة لقابليات المخاطبين بها، وجارية علىٰ قدر قبول عقولهم ومقدرتهم، ليتمكنوا من العمل بها بدوام وانتظام، فلذلك كان المقصود من التدين أنْ يكون ذلك التعليم الديني»[٢].

وإنْ قال قائل: الآية لم تصرّح بذكر محمّد ﷺ، فمن أي يتعين أن يكون هو المراد بوجوب الاتباع؟

جواب ذلك ما ذكر المفسّرون من أنّ وصف الأميّ هو من خصائص النبيّ ﷺ، إذ لم يعلم أن رسولاً وصف بهذه الصفة غيره عليه الصلاة والسلام، قال الطبري: «لأنه لا يعلم لله رسول وصف بهذه الصفة أعني الأمي غير نبينا محمد ﷺ»[٣].

ولعلّ متوهّماً يتعلق بفاصلة الآية السابقة، فيفهم منها غير المراد، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ۖ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، إذ توجب هذه الآية في وهمه اشتراك اليهود والنصارىٰ مع أمة محمد ﷺ في الرحمة التي كتبها الله تعالىٰ بموجب كونهم متقين مؤمنين.

فيقال جواباً علىٰ ذلك: لو سلمنا أن هذا الاشتراك حاصل من مجرد هذه اللفظة، فإنّ الآية التي بعدها تنفي في ألفاظها هذا الاشتراك نفياً تاماً، إذ إن الآية

(١) ابن عادل، **اللباب في علوم الكتاب**: ج٩، ص٣٣٨-٣٣٩.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص١٩٠.

(٣) الطبري، **جامع البيان**: ج١٠، ص٤٨٨.

خرجت مخرج الصفات المتممة لوصف أولئك المستحقين لرحمة الله، إذ إن الذين يتقون ويؤمنون هم أنفسهم الذين يتبعون الرسول النبي الأمي... الخ، ولا يجوز أن تلحظ صفة وتهمل صفة، فبطل ما يتعلق به هذا المتوهّم. قال ابن عطية في رفع هذا الوهم في تفسير الآية المذكورة: «هذه الألفاظ[1] أخرجت اليهود والنصارىٰ من الاشتراك الذي يظهر في قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وخلّصت هذه العِدَة لأمة محمّد ﷺ، قاله ابن عباس وابن جبير وغيرهما»[2].

وأشار ابن عادل إلىٰ أن لفظ التقوىٰ والإيمان المذكورين في الآية يدلان علىٰ أنواع التكليف، قال: «واعلم أنَّ جميع التَّكاليف محصورة في نوعين: الأول: [المتروك][3]، وهي الأشياء التي يجب علىٰ الإنسان تركها، وهو المُرادُ بقوله: ﴿لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾، والثاني: الأفعال... يدخل فيه ما يجب علىٰ الإنسان علماً وعملاً، أمَّا العلم فالمعرفة، وأما العمل فالإقرار باللسان والعمل بالأركان، فيدخل فيه الصَّلاة، وإلىٰ هذا المجموع أشار بقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾»[4].

- **الآية السادسة:**

﴿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﴾ [البقرة: ١٣٦].

صدرت الآية بالأمر ﴿قُولُوٓاْ﴾، والمراد القول باللسان والاعتقاد بالجنان، فيكون هذا المأمور به مشتركاً بين جميع المأمورين، سواء كان المأمورون اليهودَ

---

(١) يريد ألفاظ آية [الأعراف: ١٥٧]

(٢) ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج٢، ص٤٦٢.

(٣) كذا في المطبوعة: المتروك، ولعلها: التروك، لأنّ المتروك ليس تكليفاً، وإنما هو مكلف بالكف عنه.

(٤) ابن عادل، **اللباب في علوم الكتاب**: ج٩، ص٣٣٨-٣٣٩.

والنصارىٰ علىٰ قول بعض المفسرين[1]، أو كانوا العبادَ المؤمنين علىٰ قول آخرين من المفسرين[2]، أمروا بذلك القول علىٰ سبيل التعليم لهم كيف يردون شبهات اليهود والنصارىٰ، وذكر الإمام الطيبي في حاشيته علىٰ الكشاف كلاً من القولين، حيث قال: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا﴾، فحينئذ إما أن يسوق الكلام معهم مخاطباً إياهم: لا تكونوا هوداً أو نصارىٰ، بل كونوا أهل ملة إبراهيم، أو: لا تتبعوا اليهودية والنصرانية، بل اتبعوا ملة إبراهيم. ويؤيد ذلك بما عقبه من قوله: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ الآيتين، وإما أن يضرب عنهم صفحاً، ويلتفت إلىٰ المؤمنين قائلاً: قولوا: ما نكون منكم بل نكون أهل ملة إبراهيم أو لا نتبع ملتكم بل نتبع ملة إبراهيم، وأنتم أيها المؤمنون لا تهتموا بهم وقولا: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾[آل عمران:٨٤]، وصبغنا الله بالإيمان صبغة ولم نصبغ صبغتكم، فقوله: ﴿قُولُوٓاْ﴾ تفسير لقوله: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾[البقرة:١٣٥] علىٰ التقديرين، أي: علىٰ أن يكون الخطاب للكافرين: أي: قولوا: لتكونوا علىٰ الحق، وإلا فأنتم علىٰ الباطل، أو للمؤمنين، يعني: لا تهتموا بهم وقولوا: ﴿ءَامَنَّا﴾»[3].

فالآية بناء علىٰ ذلك دالّة علىٰ أنّ هناك قدراً مشتركاً بين الرّسالات السماوية، وهو ما تواطأت عليه من أصول الدين، كالإيمان بالله تعالىٰ ورسالات الأنبياء وما تضمنته من الأصول الكلية، كالتوحيد والإيمان بيوم القيامة، ومن جملة ذلك الإيمان

---

(١) انظر: الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي، **تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن**، ط١، ٣٣م، (إشراف الدكتور هاشم مهدي)، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م: ج٢، ص٣٢٣.

(٢) الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن (ت٤٧١هـ)، **دَرْجُ الدرر في تفسير الآيِ والسور**، (تحقيق وليد الحسين، وإياد عبد اللطيف القيسي)، ط١، ٤ج، مجلة الحكمة، بريطانيا، ٢٠٠٨م: ج١، ص٣٠٥.

(٣) الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (ت٧٤٣هـ)، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي علىٰ الكشاف)**، ط١، ١٧ج، (إشراف محمد عبد الرحيم سلطان العلماء)، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣م: ج٣، ص١١٧-١١٨.

بنبوّة محمد من غير تفرقة بينه وبين إخوانه الأنبياء عليهم السلام، وهذا القدر المشترك بين النبوات هو ما بعث به إبراهيم عليه السلام، فانتساب اليهود والنصارىٰ إليه زور وبهتان، فالآية مقررة لحقيقة مفادها أن «ملة إبراهيم هي وحدها الدين الخالد الذي توارثه الأنبياء والرسل، وتواصوا به خلفاً عن سلف، وأباً عن جد، وعاشوا في سبيله دون تبديل ولا تغيير»[1].

ومما يدل علىٰ إبطال غير دين الإسلام أمر الآية بعدم التفرقة بين الأنبياء عليهم السلام، يقول الفخر الرازي: «أما قوله: لا نفرق بين أحد منهم ففيه وجهان: الأول: أنا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض، فإنا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة علىٰ الدليل، وذلك غير جائز»[2].

وبيّنت الآية بطلان التفرقة بين الأنبياء بدليل عقليّ، يفيد صحّة دين الإسلام قطعاً، وإبطال غيره من الأديان، وقد وضّح ذلك الفخر الرازي: «اعلم أنه تعالىٰ لما أجاب بالجواب الجدليّ أولاً، ذكر بعده جواباً برهانياً في هذه الآية، وهو: أنّ الطريق إلىٰ معرفة نبوّة الأنبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم، ولما ظهر المعجز علىٰ يد محمد ﷺ وجب الاعتراف بنبوته والإيمان برسالته، فإن تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وأنه ممتنع عقلاً، فهذا هو المراد من قوله: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا ﴾ إلىٰ آخر الآية، وهذا هو الغرض الأصلي من ذكر هذه الآية»[3].

وإذا تقرر وجوب عدم التفرقة بين الأنبياء ثبت أنّ اتباع النبي ﷺ والإيمان به مطلوب ديناً، اعتقاداً وعملاً، وأن الأديان التي لا تؤمن به غير صحيحة ولا مقبولة، ويدلّ علىٰ ذلك صدر الآية الآمر بالإيمان بالله وما أنزل من عنده في قوله

---

(١) الناصري، محمد المكي (ت١٤١٤هـ)، التيسير في أحاديث التفسير، ط١، ٦ج، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م: ج١، ص٨١.

(٢) الرازي، التفسير الكبير: ج٤، ص٧٢.

(٣) الرازي، التفسير الكبير: ج٤، ص٧٢.

سبحانه: ﴿إِلَيْنَا﴾، فإن المراد بذلك القرآن، قال العليمي: «﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ يعني: القرآن»[1].

- **الآية السابعة:**

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

تدلّ الآية علىٰ أنّ رسالة النبيّ صلىٰ الله عليه وسلّم عامة لكلّ الخلق، وإلّا لم يتحقّق مقصود الآية بالنذارة علىٰ لسان النبيّ صلّىٰ الله عليه وسلم لكلّ العالمين، كما تدلّ علىٰ أنّ بعض الأديان حقّ وبعضها باطل وضلال، وذلك من وجهين:

الوجه الأوّل: لفظ الفرقان يدلّ -فيما يدل- علىٰ التفرقة بين الحق والباطل، قال البيضاوي: «والْفُرْقانَ مصدر فرق بين الشيئين إذا فصّل بينهما سمّي به القرآن لفصله بين الحقّ والباطل بتقريره، أو المحق والمبطل بإعجازه، أو لكونه مفصولاً بعضه عن بعض في الإنزال»[2]، وقال البروسوي: «والفرقان مصدر فرق بين الشيئين، أي فصل، وسمّىٰ به القرآن لغاية فرقه بين الحق والباطل والمؤمن والكافر»[3].

الوجه الثاني: جعل الغاية من التنزيل نذارة العالمين جميعاً، أي الناس كلهم، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، قال البروسوي: «﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ غاية للتنزيل، أي: ليكون العبد منذراً بالقرآن للإنس والجن ممن عاصره أو جاء بعده، ومخوفاً من عذاب الله وموجبات سخطه»[4].

وقال ابن عاشور: «والمراد بـ ﴿لِلْعَٰلَمِينَ﴾ جميع الأمم من البشر، لأنّ العالم

---

(١) العليمي، مجير الدين بن محمد المقدسي (ت٩٢٧هـ)، **فتح الرحمن في تفسير القرآن**، ط١، ٧ج، (تحقيق نور الدين طالب)، دار النوادر، ٢٠٠٩م: ج١، ص٢٠٧.

(٢) البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج٤، ص١١٧.

(٣) البروسوي، **روح البيان**: ج٦، ص١٨٧.

(٤) البروسوي، **روح البيان**: ج٦، ص١٨٨.

يطلق علىٰ الجنس، وعلىٰ النوع، وعلىٰ الصنف، بحسب ما يسمح به المقام، والنذارة لا تكون إلا للعقلاء ممن قصدوا بالتكليف...، والنذير: المخبر بسوء يقع...، والاقتصار في وصف الرسول هنا علىٰ النذير دون البشير، كما في قوله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [سبأ: ٢٨]، لأنّ المقام هنا لتهديد المشركين، إذ كذبوا بالقرآن وبالرسول عليه الصلاة والسلام، فكان مقتضياً لذكر النذارة دون البشارة»[1].

الوجه الثالث: سياق الآية، حيث جاءت الآيات بعدها للردّ علىٰ اليهود والنصارىٰ والمشركين عموماً بما أثبتته من التوحيد والنبوة، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَمۡ يَتَّخِذۡ وَلَدٗا وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٞ فِي ٱلۡمُلۡكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا ﴾ [الفرقان: ٢].

قال الجاوي: «﴿ ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ بدل من الموصول الأول، أو خبر مبتدأ محذوف، ﴿وَلَمۡ يَتَّخِذۡ وَلَدٗا﴾ عطف علىٰ الصلة، وهذا رد علىٰ النصارىٰ واليهود وبعض مشركي العرب»[2]. وقال القاسمي: «ولما تضمّن هذا إثبات التوحيد والنبوة، تأثره بالبرهنة عليهما، وتضليل المخالفين فيهما، بقوله سبحانه: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗ لَّا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ وَلَا يَمۡلِكُونَ لِأَنفُسِهِمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗا وَلَا يَمۡلِكُونَ مَوۡتٗا وَلَا حَيَوٰةٗ وَلَا نُشُورٗا ﴾ [الفرقان: ٣]»[3].

- **الآية الثامنة:**

﴿وَإِذۡ قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُم مُّصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١٨، ص٣١٧.

(٢) الجاوي، محمد بن عمر نووي (ت١٣١٦هـ)، **مراح لبيد لكشف معنىٰ القرآن المجيد**، ط١، ٢ج، (تحقيق محمد أمين الصناوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ: ج٢، ص١٢٥.

(٣) القاسمي، جمال الدين محمد بن محمد سعيد بن قاسم الحلاّق (ت١٣٣٢هـ)، **محاسن التأويل**، ط١، (تحقيق محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ: ج٧، ص٤١٧.

وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الصف: ٦- ٧].

فإنّ هذه الآية تدلّ علىٰ أنّ رسالة النبيّ ﷺ عامة لأهل الكتاب، وأنه قد اشتملت كتبهم علىٰ نعته واسمه، وأنه يأتيهم بالبينات، ثمّ وصفتهم بالكاذبين الظالمين، لما أنهم لم يقبلوا دعوة النبيّ ﷺ.

فالخطاب هنا موجه من سيدنا عيسىٰ عليه السلام إلىٰ أتباعه، ملزماً إياهم باتباع النبي محمد عليه الصلاة والسلام، قال الرازي: «قوله: ﴿إني رسول الله﴾، أي اذكروا أني رسول الله أرسلت إليكم بالوصف الذي وصفت به في التوراة ومصدقاً بالتوراة وبكتب الله وبأنبيائه جميعاً ممن تقدم وتأخر، ومبشراً برسول يصدق بالتوراة علىٰ مثل تصديقي، فكأنه قيل له: ما اسمه؟ فقال: اسمه أحمد»[1].

والآية تنص علىٰ أن التكذيب بالنبي ﷺ ظلم، جاء في أوضح التفاسير: «﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾ أي لا أحد أظلم ﴿مِمَّنِ افْتَرَى﴾ اختلق ﴿عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ بأن كذب بآياته وبرسله ﴿وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ﴾ الذي ينجيه من الضلالة والجهالة، ويخلصه من ظلمات الكفر ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي﴾ إلىٰ دينه ﴿الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ الذين يدفعون المعجزات بالتكذيب، والآيات بالإنكار»[2].

ومن جملة ما تدل الآية علىٰ إبطاله الشرك بالله تعالىٰ، ومخالفة عقيدة الإسلام التي تقتضي التوحيد، جاء في التفسير الوسيط: «ولا أحد أظلم ممن يفتري الكذب علىٰ الله، ويجعل له شركاء، وهو يدعىٰ إلىٰ إسلام القلب لله، وإلىٰ التوحيد والإخلاص، والله لا يرشد للحقّ والصواب القوم الكافرين الظالمي أنفسهم بالكفر»[3].

---

(١) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٢٩، ص٥٢٨.

(٢) ابن الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف (ت١٤٠٢هـ)، **أوضح التفاسير**، ط٦، المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٩٦٤م: ص٦٨٤.

(٣) الزحيلي، وهبة بن مصطفىٰ، **التفسير الوسيط**، ط١، ٣ج، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢هـ: ج٣، ص٢٦٤٨.

وهـذه الآيـات الكريمة هـي بعض من كثير يـدلّ علىٰ صحّة الإسـلام وإثبات حقيتـه ووجوب اتباع الناس كافة له، وقد اتفقت في معانيها أقاويل المفسـرين، بدون احتمـال قد يبدو لمتوهم أو متخرص بأن دين الإسـلام مسـاوٍ لغيره من الأديان أو لا أفضلية مطلقة له علىٰ غيره.

ثانيـًا: طائفة من الآيات المحكمة في إبطال غير دين الإسلام

- **الآية الأولىٰ:**

﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥].

الآمـرون باليهودية والنصرانيـة في الآية هم اليهود والنصـارىٰ، والخطاب في: ﴿قُلْ﴾ موجّـه للنبـيّ ﷺ[١]، وقيـل لكلّ مؤمن[٢]، ومنـه يفهم أنّ القائليـن هم اليهود والنصارىٰ في زمنه عليه الصلاة والسلام، وتشير الآية إشارة بيّنة وواضحة أنّ اليهودية والنصرانيـة التـي يزعمها اليهود والنصـارىٰ في ذلك الوقت، أي بعـد بعثة النبيّ ﷺ، باطلتان غير مقبولتيـن، بدليل ردّ الآيات عليهم ما يدعونه ويزعمونه من حقية دينهم، أو استحقاقهم لدخول الجنة.

وأمـا الحنيفيـة؛ فذكر جماعة من المفسـرين أن الحنيف بمعنـىٰ المخلص، أو المتبع، أو الحاج، أو المسـتقيم[٣]، وفي أصل اللغة: الحنيف مأخوذ من الحنف، وهو ميل صدور الرجلين إلىٰ بعضهما[٤].

---

(١) انظـر: أبـو زهرة، محمد بن أحمـد (ت١٣٩٤هـ)، **زهرة التفاسـير**، ١٠ج، دار الفكر العربي: ج١، ص٤٢١.

(٢) انظر: ابن عرفة، **تفسير الإمام ابن عرفة**: ج١، ص٤٢٦.

(٣) انظر: الماوردي، **النكت والعيون**: ج١، ص١٩٤.

(٤) انظر: الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**: ج١، ص٤٢٧. وانظر: ابن المنذر، **كتاب تفسير القرآن**: ج١، ص٣٤٠.

وتدلّ هذه الآية علىٰ إبطال أديان الشّرك من وجوه:

الوجه الأول: إبطال زعم اليهود والنصارىٰ أنهم مهتدون، أو أن دينهم ملازم للهدىٰ، وذلك بالإضراب الإبطالي المذكور في قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾، فكأنه قال: زعمكم أن الهدىٰ في اليهودية والنصرانية زعم باطل، والحق أنّ ملة إبراهيم هي الملة المرضية التي يكون الاهتداء في اتباعها، وهذا لما عُلِمَ ضرورة من التناقض بين الإسلام واليهودية والنصرانية، وإذا ثبت الفرق بين الإسلام وهذين من جهة التوحيد الذي في الإسلام والشرك الذي فيهما، فكذلك الفرق بين الإسلام وبين كل دين فيه شرك.

وبين ابن عرفة أن (بل) في الآية تفيد معنىٰ الإضراب الإبطالي، قال: «والإضراب بـ (بل) إبطال»[1]، ويقصد به الانتقال من كلام إلىٰ كلام مع إبطال الكلام السابق لـ (بل).

الوجه الثاني: التعريض باليهود والنصارىٰ وتكذيبهم في اتباع ملة إبراهيم عليه السلام، وذلك بالأمر بمخاطبتهم بما مفاده أنهم مشركون، كما ذكرت فاصلة الآية الكريمة، وفي ذلك تعريض بهم وبفاسد معتقدهم، قال النسفي: «﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ تعريض بأهل الكتاب وغيرهم، لأن كلاًّ منهم يدعي اتباع ملة إبراهيم، وهو علىٰ الشرك»[2]، وفي ذلك يقول البروسوي: «﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ تعريض بهم، وإيذان ببطلان دعواهم اتباع إبراهيم مع إشراكهم بقولهم: عزير ابن الله، والمسيح ابن الله، وفي الآية إرشاد إلىٰ اتباع دين إبراهيم، وهو الدين الذي عليه نبينا عليه السلام وأصحابه وأتباعه»[3].

---

(١) ابن عرفة، **تفسير الإمام ابن عرفة**: ج١، ص٤٢٦.

(٢) النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**: ج١، ص١٣٣. وانظر: المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد (ت٨٦٤هـ)، والسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **تفسير الجلالين**، ط١، دار الحديث، القاهرة: ص٢٨.

(٣) البروسوي، **روح البيان**: ج١، ص٢٤١.

الوجه الثالث: دلالة السياق، وهو إثبات بطلان أي دين سوىٰ الإسلام في ضمن تقرير صحة الإسلام في الآيات السابقة، حيث ذكر الفخر الرازي السياق الذي وردت فيه الآية الكريمة عموماً، وهو إثبات صحة دين الإسلام، قال: «اعلم أنه تعالىٰ لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الإسلام حكىٰ بعدها أنواعاً من شبه المخالفين الطاعنين في الإسلام»[1]، فيفهم من ذلك أن الآية سيقت لإبطال غير دين الإسلام.

الوجه الرابع: إلماح الآية إلىٰ موافقة الحنيفية لأصول الإسلام، وذلك يتضمّن بطلان غير الحنيفية، وهي اليهودية والنصرانية وغيرهما مما يخالف الإسلام.

وقد ألمح الشيخ ابن عاشور إلىٰ هذه الوجه، فإن أهل الكتاب يعتقدون انحصار الحقّ في دينهم، لقولهم: ﴿كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا﴾، أي لا هداية بغير ذلك علىٰ حسب زعمهم، ومن جملة ما لا هداية فيه عندهم ملة إبراهيم، إذ هي لا يهودية ولا نصرانية، وهو نهاية في الغرور[2].

الوجه الخامس: تعرية اليهود والنصارىٰ عن امتلاكهم لأي دليل من دلائل الحق، وعدم صحة تمسكهم بالتقليد في الدين، لأنهم لما أوجبوا علىٰ الناس التمسك باليهودية والنصرانية لم يكن ذلك منهم إلا بناء علىٰ صحة التقليد في الدين، فأبطله لهم.

وقد بيّن الفخر الرازي أنّ الدين لا يؤخذ بالتقليد، وإنما حقه أن يؤخذ بالنظر الصحيح، وإن صح فيه التقليد جدلاً فلا يسلم للمشركين من أهل الكتاب أنهم قلّدوا إبراهيم عليه السلام، إذ ما كان من المشركين، قال الرازي: «حكىٰ عنهم أنهم قالوا: كونوا هوداً أو نصارىٰ تهتدوا، ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة، بل أصروا علىٰ التقليد، فأجابهم الله تعالىٰ عن هذه الشبهة... إن كان المعول في الدين علىٰ الاستدلال والنظر، فقد قدمنا الدلائل، وإن كان المعول علىٰ التقليد، فالرجوع إلىٰ دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولىٰ»[3].

---

(١) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٤، ص٧٠.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١، ص٧٣٦.

(٣) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٤، ص٧٠.

وقد أشار ابن عطية إلىٰ تصريح القرآن الكريم ببطلان ما يزعمه اليهود والنصارىٰ ديناً، وأن ما ينسبونه إلىٰ الأنبياء مجرّد انتحال وكذب، قال: «هذا الخطاب لليهود والنصارىٰ الذين انتحلوا الأنبياء صلوات الله عليهم ونسبوهم إلىٰ اليهودية والنصرانية، فردّ الله تعالىٰ عليهم وكذّبهم، وأعلمهم أنهم كانوا علىٰ الحنيفية والإسلام»[1].

- **الآية الثانية:**

﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [آل عمران: ٦٧].

تنفي الآية عن سيدنا إبراهيم عليه السلام أن يكون علىٰ دين اليهودية والنصرانية، ثم تقابل الآية هذه الأديان بالحنيفية الموصوفة بالإسلام، وإنما كانت البراءة من الدينين لما فيهما من الإشراك.

فدلالة الآية علىٰ إبطال هذه الأديان من وجوه:

الوجه الأوّل: نفي اتصاف إبراهيم باليهودية أو النصرانية، وإبراهيم عليه السلام ممدوح بلا شك، فيفيد ذلك ذماً لهذين الدينين، فهما عند الله باطلان غير مقبولين، لأنه لا معنىٰ لقبولهما مع تحقق ذمهما، فالنفي المذكور في الآية علىٰ وجه التبرئة والتنزيه، قال الواحدي في ذلك: «برأه الله تعالىٰ ونزّهه عن الدينين، ووصفه بدين الإسلام»[2].

الوجه الثاني: التعريض بشرك أهل الكتاب، وهو مأخوذ من قوله تعالىٰ في وصف سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾، فكأنّ الآية قالت: كان إبراهيم

(١) ابن عطية، المحرّر الوجيز: ج١، ص٢١٣.

(٢) الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد: ج١، ص٤٤٨.

حنيفـًا بخلافكم أيها اليهود والنصارىٰ، وبخلاف دعواكم أنكم تنتسبون إليه، ولما أن الشّرك لا يكون حقـًا، فدينهم باطل.

وقـد يرد اعتراض علـىٰ هذا الوجه، وحاصلـه أن اليهود والنصـارىٰ ما كانوا مشركين، لأن قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، يكون تكراراً علىٰ هذا التقدير، وجوابـه ما قرره صاحـب الدرّ المصون: «ولما كان الخطاب مـع اليهود والنصارىٰ أتـىٰ بجملـة نفـي أخـرىٰ ليـدل علىٰ أنـه لم يكـن علـىٰ دين أحـد من المشـركين، كالعرب عبـدة الأوثان، والمجوس عبدة الأوثان، والصابئـة عبدة الكواكب، وبهذا يطرح سـؤال من قـال: أي فائدة في قولـه: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ بعد قوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾»[1]، ففائـدة التكرار نفي الشـرك جملة علـىٰ اختلاف أنواع المشـركين، فإنّ اليهود ليسوا وحدهم المشـركين، فنفت الآية الشرك كل شرك عن سـيدنا إبراهيم عليه السلام.

الوجه الثالث: وصف الحنيفية بالإسلام، فإن ذلك جاء في هذه الآية ولم يأت في آيـة البقرة السـابقة، وإنما جـاء هنا قطعـًا لدابر غرور هـؤلاء المدّعين واعتقادهم الباطل.

قـال ابـن عاشـور: «وقولـه: ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾؛ أفاد الاسـتدراك بعد نفي الضدّ، حصراً لحال إبراهيم فيما يوافق أصول الإسـلام...، فنفـىٰ عن إبراهيم موافقة اليهودية، وموافقة النصرانية، وموافقة المشـركين، وأنه كان مسـلمـًا، فثبتت موافقته الإسلام...، وأن الإسـلام الذي جاء به محمد رسول الله ﷺ هـو الذي كان جاء به إبراهيم...، وكل ذلك لا يبقي شـكـًا في أن الإسـلام هو إسـلام إبراهيم»[2].

---

(١) السمين الحلبي، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**: ج٣، ص٢٤٢.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص٢٧٥.

- **الآية الثالثة:**

﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

تقرّر هذه الآية مذهب اليهود والنصارىٰ في النجاة يوم القيامة (الخلاص)، وذلك أنهم يعتقدون أن لا خلاص إلا لمن كان علىٰ دينهم حصراً، فاليهودي يزعم اليهودية دينًا حصريًا، وكذا النصراني يزعم النصرانية دينًا حصريًا، وإنما يزعمون ذلك مع أن أديانهم باطلة، فجاءت الآية دالة علىٰ بطلان هذين الدينين، وبيانًا لكونهما غير نافعين في مطلب النجاة والخلاص ودخول الجنة يوم القيامة، فالنصارىٰ يخطؤون اليهود، والعكس صحيح، وهم يخطؤون المسلمين بلا شك.

قال الثعلبي: «ومعنىٰ الآية: وقالت اليهود: لن يدخل الجنّة إلّا من كان يهوديّا، ولا دين إلّا دين اليهوديّة، وقالت النصارىٰ: لن يدخل الجنّة إلّا من كان نصرانيّا، ولا دين إلّا النصرانية، قال الله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ شهواتهم الّتي يشتهونها ويتمنونها علىٰ الله عزّ وجلّ بغير الحقّ»[1].

وعلاوة علىٰ تقرير الآية لمذهب اليهود والنصارىٰ في قضية الخلاص والنجاة، فإنها أبطلت مزاعمهم وأديانهم، قال السمرقندي: «قال الله تعالىٰ رداً لقولهم: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾، أي: ظنهم وأباطيلهم، وهذا كما يقال للذي يدعي ما لا يبرهن عليه: إنما أنت متمن، وإنما يراد به: إنك مبطل في قولك»[2].

---

(١) الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**: ج١، ص٢٥٩، جاءت في التفسير المطبوع (يشتهوها ويتمنوها)، ولما أنه لا ناصب ولا جازم أثبت النون في متن الدراسة.

(٢) السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت٣٧٥هـ)، **تفسير السمرقندي المسمىٰ بحر العلوم**، ط١، ٣ج، (تحقيق علي معوض وزملاؤه)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م: ج١، ص١٥٠، ونسبة الكتاب إلىٰ أبي الليث خطأ، والصواب أنها لعلي بن يحيىٰ علاء الدين السمرقندي القرماني من علماء الحنفية (ت٨٨٠هـ)، كما جاء في الأعلام للزركلي: ج٥، ص٣٢. والله تعالىٰ أعلم.

وقد يعترض علىٰ استدلالي بهذه الآية علىٰ إبطال هذين الدينين بأنّ الدعوىٰ التي أكذبتها الآية هي انحصار النجاة في اليهودية علىٰ قول اليهود، أو النصرانية علىٰ قول النصارىٰ، ولم تبطل الآية الدين نفسه، وإنما أبطلت دعوىٰ انحصار النجاة في ذلك الدين.

ويجاب عن هذا الاعتراض بأن دعوىٰ الانحصار هي فرع لإبطال غير الدين الذي تنحصر فيه النجاة، فاليهودي عندما يقول: لا نجاة إلا في اليهودية، فهو يزعم مع ذلك أمرين: صحة اليهودية في نفسها، وبطلان كل دين غير اليهودية، فيكون ذلك داخلاً في ضمن دعواه، دخول الأعم في الأخص، فجاءت الآية مكذبة للدعوىٰ الأخص وما في ضمنها من الأعم، ولا يقال: إن تكذيب الأخص لا يستلزم تكذيب الأعم، لأنا نقول: بل يستلزم هنا لقرينتين:

القرينة الأولىٰ: قرينة حالية، وذلك أن مقصودهم من قولهم المذكور إنما هو إضلال المؤمنين وردهم إلىٰ الكفر بعد إذ هداهم الله تعالىٰ، وقد أشار أبو السعود إلىٰ هذا القصد منهم، قال: «وقالوا كونوا هوداً أو نصارىٰ تهتدوا، وليس مرادُهم بأولئك مَنْ أقام اليهوديةَ والنصرانية قبل النسخ والتحريف علىٰ وجهها، بل أنفسهم علىٰ ما هم عليه، لأنهم إنما يقولونه لإضلال المؤمنين وردِّهم إلىٰ الكفر»[1]، وإذا كان ذلك كذلك فيكون قولهم مع اعتقادهم بكفر أنفسهم عناداً منهم واستكباراً ورغبة في إيقاع المؤمنين في الكفر.

القرينة الثانية: قرينة مقالية، وذلك أن الآية التي جاءت بعد هذه الآية مباشرة تنصّ علىٰ أنّ الخلاص والنجاة لا يكونان إلا لمن أسلم وجهه لله تعالىٰ، مما يؤيد أن نفي الأخص هنا نفي للأعم كذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ١١٢]، قال ابن الجوزي: «ثم بين الله تعالىٰ أن ليس كما زعموا، فقال: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ ﴾، وأسلم بمعنىٰ:

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: ج١، ص١٤٦-١٤٧.

أخلص. وفي الوجه قولان: أحدهما: أنه الدين. والثاني: العمل»[1]، وعلىٰ أي من التقديرين فلا إحسان لمن لم يؤمن بالنبي ﷺ، إذ قد تقرّر المطالبة بالإيمان به شخصاً، واتباعه في العمل ديانة، والدخول في عقد دين الإسلام الذي أرسل به عليه الصلاة والسلام.

إذن؛ زعم اليهود والنصارىٰ أن النجاة لا تكون إلا لمن كان علىٰ دينهم، فأبطل القرآن عليهم ذلك، ثم نصّ علىٰ نقيض دعواهم، وهي أن النجاة لا تكون إلا لمن كان مسلماً متبعاً لمحمد ﷺ، وفي هذا إبطال لمسلك التعددية الدينية، وحصر للنجاة والحقية في دين الإسلام.

- **الآية الرابعة:**

﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴾ [آل عمران: ٢٠].

تدلّ الآية علىٰ أنّ أهل الكتاب ومشركي العرب الذين لا كتاب لهم ليسوا علىٰ طريقة مرضية عند الله تعالىٰ، ولأجل ذلك أمر النبيّ بتبليغهم، ثم علىٰ فرض المحاجّة من طرفهم قيل للنبي: ﴿فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾، فمنه يعلم أنهم ليسوا بمسلمين، وأنهم تولوا عن دعوة النبي ﷺ، وأنّ النبيّ مأمور بتبليغهم وأنهم مأمورون بطاعته واتباعه.

وأما الاستفهام الذي في الآية: أأسلمتم؟ فإنه يراد به الأمر، أي: أسلموا، قال الطبري: «فإن قال قائل: وكيف قيل: «فإن أسلموا فقد اهتدوا» عقيب الاستفهام؟ وهل يجوز علىٰ هذا في الكلام أن يقال لرجل: «هل تقوم؟ فإن تقم أكرمك»؟ قيل: ذلك جائز، إذا كان الكلام مرادًا به الأمر، وإن خرج مخرج الاستفهام، كما قال جل

(١) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير: ج١، ص١٠٢.

ثناؤه: مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ﴾ [سورة المائدة: ٩١]، يعني: انتهوا»[١]، وقال الماوردي: «﴿ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ﴾ هو أمر بالإسلام علىٰ صورة الاستفهام»[٢].

وذهب ابن عطية إلىٰ أن الاستفهام هنا يراد به التهديد، قال: «وقال الزجاج أَأَسْلَمْتُمْ تهديد، وهذا حسن، لأن المعنىٰ أأسلمتم أم لا؟»[٣].

وإنما جاء الأمر علىٰ صورة الاستفهام، مبالغة في إلزامهم، وتقريعاً لهم علىٰ إعراضهم، قال الزمخشري: «﴿ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ﴾ يعني أنه قد أتاكم من البينات ما يوجب الإسلام، ويقتضي حصوله لا محالة، فهل أسلمتم أم أنتم بعد علىٰ كفركم؟ وهذا كقولك لمن لخّصت له المسألة ولم تبق من طرق البيان والكشف طريقاً إلا سلكته: هل فهمتها لا أم لك؟... وفي هذا الاستفهام استقصار وتعيير بالمعاندة وقلة الإنصاف»[٤].

وقد يتوهّم متوهّم أن الآية لم تطلب من أهل الكتاب ومن شاكلهم في الكفر أن يتبعوا النبيّ في شريعته، لكن هذا تبطله الآية، فإن الإسلام هو الانقياد والخضوع، قال ابن عاشور: «﴿فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ﴾ معناه: فإن التزموا النزول إلىٰ التحقق بمعنىٰ أسلمت وجهي لله فقد اهتدوا، ولم يبق إلا أن يتبعوك لتلقي ما تبلغهم عن الله، لأن ذلك أول معاني إسلام الوجه لله، وإن تولوا وأعرضوا عن قولك لهم: ﴿ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ﴾ فليس عليك من إعراضهم تبعة، فإنما عليك البلاغ»[٥].

- **الآية الخامسة:**

﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾[آل عمران: ٨٥].

---

(١) الطبري، **جامع البيان**: ج٦، ص٢٨١.

(٢) الماوردي، **النكت والعيون**: ج١، ص٣٨٠.

(٣) ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج١، ص٤١٤.

(٤) الزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص٣٤٧.

(٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص٢٠٥.

تقطع الآية الطريق على من أراد أن يتوجه إلى الله تعالى أو يسلك إليه طريقاً إلا من خلال باب الإسلام، وهذا ينافي -كما هو ظاهر- فرضيات فلسفة التعددية الدينية التي تقوم على أن الأديان طرق متساوية ومتنوعة للوصول إلى الحقّ، وليس ثمة طريق يوصف بالأفضلية المطلقة، وإنما تعود حقيقة كل طريق إلى تحقق السالك فيها.

والآية قاطعة في هذا المعنى محكمة فيه، وتبين حكم كل أحد بلغته دعوة النبي ﷺ، فلا يقبل من أحد غير الإسلام، على أي صفة كان، ومهما انتحل من النحل أو الملل، قال ابن كثير: «فمن لقي الله بعد بعثة محمد ﷺ بدين على غير شريعته، فليس بمتقبل، كما قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾، وقال في هذه الآية مخبراً بانحصار الدين المتقبل عنده في الإسلام: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾»(١).

والإسلام في الآية مشتمل على معنى الإيمان وأركانه الكبرى، قال الشربيني في توضيح ذلك: «﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا ﴾ أي: غير التوحيد والانقياد لحكم الله، فهو مشتمل على الإيمان بهذا التقدير، ودينًا تمييز مبين للإسلام، والدين يشتمل على التصديق والأعمال الصالحة فالإسلام كذلك؛ لأنّ المبيِّن لا يخالف المبيَّن، وعلى هذا حمل الإسلام على الدين في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[آل عمران:١٩]، والدين هو الوضع الإلهي السائق لكل خير، ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ لمصيره إلى النار المؤبدة عليه»(٢).

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**: ج٢، ص٢٥.

(٢) الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، **السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير**، ٤ج، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، ١٢٨٥هـ: ج١، ص٢٣٠.

- **الآية السادسة:**

﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١].

هاتان الآيتان الكريمتان من الآيات الدالة علىٰ وجوب اتباع النبي ﷺ، ويؤخذ ذلك من الميثاق المأخوذ علىٰ النبيين وأتباعهم أن يؤمنوا بسيدنا محمد ﷺ، بل نصرته أيضاً، ولا يجوز إنكار مخاطبة أتباع الأنبياء السابقين بخطاب اتباع النبي والإيمان به، لأن النبي يراد به أمته.

ويؤخذ وجوب اتباع النبي ﷺ من وصف من يتولىٰ عن ذلك بالفسق، وهو الخروج عن الأمر، وقد أكد الله تعالىٰ هذه الأوامر بالمؤكدات الكثيرة، إيذاناً بأن من يخاطبون بوجوب اتباع النبي منزلون منزلة المنكرين، ومن المؤكدات المذكورة: القسم واللام التي في جوابه ونون التوكيد.

قال الكرمانيّ في بيان تغليظ هذا الأمر وأن المخاطبين هم أمم الأنبياء: «ميثاق النبيين، والمراد بهم الأمم، كما يرد الخطاب للنبيّ ﷺ، والمراد به الأمة... اللام متعلق بقسم مضمر، أي والله لتؤمننّ. والهاء تعود إلىٰ ما، والهاء في (لتنصرنّه) تعود إلىٰ رسول الله ﷺ»[1].

- **الآية السابعة:**

﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ

---

(١) الكرماني، أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر (ت نحو ٥٠٥هـ)، **غرائب التفسير وعجائب التأويل**، ٢ج، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت: ج١، ص٢٦٢-٢٦٣.

* وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ * ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩ - ٣١].

ودلالة هذه الآيات على إبطال دين أهل الكتاب ومعتقدات المشركين من وجوه:

الوجه الأول: تسوية دين أهل الكتاب بدين المشركين، قال ابن عاشور: «التقدير: ويقول اليهود منهم عزير ابن الله، ويقول النصارى منهم: المسيح ابن الله، تشنيعاً على قائليهما من أهل الكتاب بأنهم بلغوا في الكفر غايته حتى ساووا المشركين»[1].

الوجه الثاني: وصف أهل الكتاب بأنهم يشابهون في اعتقاداتهم المشركين، ويستلزم ذلك كفر كل من الفريقين ومخالفتهما للحقّ، قال ابن عاشور: «والمضاهاة: المشابهة، وإسنادها إلى القائلين: على تقدير مضاف ظاهر من الكلام، أي يضاهي قولهم»[2].

الوجه الثالث: ذمّهم بعدم اتّباعهم للنبي ﷺ، إذ المراد بالرسول في الآية هو النبي ﷺ، قال ابن عاشور: «والمراد (برسوله) محمد ﷺ كما هو متعارف القرآن، ولو أريد غيره من الرسل لقال: ورسله، لأن الله ما حرم على لسان رسوله إلا ما هو حقيق بالتحريم»[3]، وفي هذا دليل على وجوب اتباع أهل الكتاب للنبي في الفروع،

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١٠، ص١٦٧.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١٠، ص١٦٩.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١٠، ص١٦٦.

هـذا هو الظاهر الراجح، وقيل في تفسير الرسـول أقوال أخر، منهـا: أنهم لا يحرمون الخمر والخنزير، ومنها: أنهم لا يعملون بما في التوراة والإنجيل، فيكون الرسول غير محمد ﷺ[1].

الوجـه الرابع: نفـي الإيمان بالديـن الحق عن أهـل الكتاب ومـن معهم، قال البيضاوي: «ولا يدينون دين الحق الثابت الذي هو ناسـخ سائر الأديان ومبطلها»[2]، ودين الحق هو الإسلام، قال النسفي: «ولا يعتقدون دين الإسلام الذي هو الحق»[3].

- **الآية الثامنة:**

﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ [البينة: ١- ٢].

المعنىٰ الإجمالـي للآية أن اليهود والنصارىٰ وعباد الأصنام ما كانوا لينفصلوا عن الكفر والشـرك لشـدّة ضلالهـم، إلا ببينة من الله تزيلهم عـن ذلك الضلال، وهي رسـول الله ﷺ[4]، ثـم بعـد ذلك منهم من آمـن ومنهم من بقي علىٰ كفـره، فيكون في الكلام قدح فيهم وفي دينهم، ومدح للنبي ﷺ ودين الإسـلام، وإشادة بالبينة ومقامها من اسـتحقاق إجابتها والامتثال لمضمونها، ومع كثرة أقوال المفسرين في الآية[5]، قد

---

(١) انظر: الرازي، **التفسـير الكبير**: ج٤، ص٧٠. وانظر: الخـازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**: ج٢، ص٣٤٩.

(٢) البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج٣، ص٧٧.

(٣) النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**: ج١، ص٦٧٤.

(٤) انظر: الواحدي، **الوسـيط في تفسير القرآن المجيد**: ج٤، ص٥٣٩. وانظر: البغوي، **تفسير البغوي**: ج٨، ص٤٩٣.

(٥) إن المفسرين اختلفوا علىٰ أقوال كثيرة في تفسير الآية، إذ إن ظاهرها مشكل، كما نبه عليه الواحدي في الوسـيط، والفخر الرازي، وابن عاشور، وذكر الأخير في تفسيره اختلاف المفسّرين علىٰ بضعة عشـر قولاً، ونقل ذلك عن تفسـير الآلوسـي، ورد ابن عاشـور هذه الأقوال إلىٰ خمسة مسالك في الفهم، ويمكن استقصاء خلاصة ذلك من: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣٠، ص٤٦٩.

يقول قائل: كيف تجعل هذه الآية محكمة في الدلالة علىٰ المطلوب؟

والجواب: يجب التنبه إلىٰ أنّ هذا الاختلاف لا يغضّ شيئاً من الدلالة المحكمة للآية علىٰ بطلان غير دين الإسلام، فإنّ ذلك بادٍ فيها محكم، وهو من وجوه:

الوجه الأول: تقسيم الكفار إلىٰ أقسام، منهم أهل الكتاب وغيرهم من المشركين، إذ تصرّح الآية الكريمة بأنّ أهل الكتاب والمشركين من جملة الذين كفروا، فهم قسمان داخلان في الذين كفروا، ويؤخذ ذلك من حرف الجرّ (من)، إذ هو للبيان[1]، قال أبو حيان: «وقسم الكافرين هنا إلىٰ أهل كتاب وأهل إشراك»[2].

ويلحظ في الآية تقديم أهل الكتاب علىٰ المشركين في تعداد أقسام الكفار، وعلّة ذلك زيادة التشنيع عليهم، لأنهم الأولىٰ بأن يؤمنوا لسبق كتاب فيهم، قال البقاعي: «ولما كان العالِم أولىٰ باتّباع الحقّ وأشدّ جرماً عند فعل ما يقتضي اللوم، بدأ بقوله: ﴿مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي من اليهود والنصارىٰ الذين كان أصل دينهم حقاً، فألحدوا فيه بالتبديل والتحريف والاعوجاج في صفات الله تعالىٰ، ثم نسخه الله تعالىٰ بما شرع من مخالفته في الفروع وموافقته في الأصول، فكذبوا، ﴿وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ أي بعبادة الأصنام والنار والشمس ونحو ذلك ممن هم عريقون في دين لم يكن له أصل في الحقّ بأن لم يكن لهم كتاب»[3].

الوجه الثاني: ذكر البينة في الآية، وهي الحجّة والدليل علىٰ عدم صحة غير دين الإسلام، إذ البينة هي الفارق بين الحق والباطل.

واختلف المفسّرون في معنىٰ البينة علىٰ أقوال، لكن مؤداها لا يختلف في إبطال غير دين الإسلام، فقيل: البينة هي القرآن، أو سيدنا محمد ﷺ، أو كتب أهل الكتاب التي

---

(١) المحلي والسيوطي، **تفسير الجلالين**: ص٨١٦.

(٢) أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**: ج١٠، ص٥١٨.

(٣) البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**: ج٢٢، ص١٨٦.

تصرّح بنبوة سيدنا محمد ﷺ، قال الماوردي: «﴿إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ﴾[البينة:٤]، فيه قولان: أحدهما: القرآن، قاله أبو العالية. الثاني: محمد ﷺ، قاله ابن شجرة. ويحتمل ثالثـاً: البينة ما في كتبهم من صحة نبوته»[1]، وسلك البقاعي في تفسير الآية مسلك عموم اللفظ وصلاحيته للدلالة علىٰ المعاني جميعاً مع الاتفاق في المقصود[2].

الوجه الثالث: ذكر الرسول عقب الآية الأولىٰ، حيث فسره كثير من المفسرين بأنه سيدنا محمد ﷺ[3]، وبعضهم ذهب إلىٰ أنه قد يكون أي رسول من رسل أهل الكتاب الذين بشروا بسيدنا محمد ﷺ، لأنّ السياق يقتضيه، إذا لا معنىٰ للبينة إلا أن تتعلق بسيدنا محمّد ﷺ إما مباشرة أو بواسطة بشارة به.

وإنّما ذهب كثير من المفسرين إلىٰ أنّ البينة هي الرسول، لأنّ الأظهر أنّ لفظ الرسول بدلٌ من البينة، قال السّمين: «قوله: رسول: العامة علىٰ رفعه بدلاً من البينة: إما بدل اشتمال، وإمّا كل من كل علىٰ سبيل المبالغة، جعل الرسول نفس البينة، أو علىٰ حذف مضاف، أي: بينة رسول. ويجوز رفعه علىٰ خبر ابتداء مضمر، أي: هي رسول. وقرأ عبد الله وأبي رسولاً علىٰ الحال من البينة»[4].

- **الآية التاسعة:**

﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ﴾[الحج:٧٨].

---

(١) الماوردي، **النكت والعيون**: ج٦، ص٣١٦.

(٢) البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**: ج٢٢، ص١٨٧.

(٣) الماوردي، **النكت والعيون**: ج٦، ص٣١٦، وانظر: الواحدي، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**: ج٤، ص٥٣٩. وانظر: النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**: ج٣، ص٦٦٧. وانظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**: ج٨، ص٤٥٦. وانظر: الإيجي، محمد بن عبدالرحمن بن محمد (ت ٩٠٥هـ)، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م: ج٤، ص٥١٧.

(٤) السمين الحلبي، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**: ج١١، ص٦٨.

تدلّ هذه الآية علىٰ أنّ الإسلام هو الدين الذي بعث به النبي ﷺ، وأنه علم علىٰ هذا الدين خصوصاً، وذلك واضح من تصريح الآية بلفظ التسمية، إذ يرىٰ ابن عاشور أن الإسلام غلب إطلاقه علىٰ الدين الذي جاء به النبيّ ﷺ، قال ابن عاشور: «والإسلام علم بالغلبة علىٰ مجموع الدين الذي جاء به محمد ﷺ»[1].

ولا يرد علىٰ جعل الإسلام علماً علىٰ الدين الإسلامي أنّه يطلق أحياناً ويراد به الجانب الفقهيّ والعمليّ دون الاعتقاديّ، لغلبته علىٰ الدين بمجموع أحكامه فروعاً وأصولاً، قال ابن عاشور في توضيح ذلك: «وربما أطلق الإسلام علىٰ خصوص الأعمال، والإيمان علىٰ الاعتقاد، وهو إطلاق مناسب لحالتي التفكيك بين الأمرين في الواقع، كما في قوله تعالىٰ خطاباً لقوم أسلموا مترددين: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات:١٤]، أو التفكيك في تصوير الماهية عند التعليم لحقائق المعاني الشرعية أو اللغوية، كما وقع في حديث جبريل: من ذكر معنىٰ الإيمان، والإسلام، والإحسان (...)، وتعريف الإسلام تعريف العلم بالغلبة: لأن الإسلام صار علما بالغلبة علىٰ الدين المحمدي»[2].

ووجه الشاهد في الآية دلالتُها علىٰ إبطال غير دين الإسلام، من حيث إن الشهادة التي تقوم بها الأمة تميز من كفر منهم بالنبي ﷺ ممن آمن به، قال ابن عاشور: «وتكون الأمة الإسلامية شاهدة علىٰ الناس، أي علىٰ الأمم بأن رسلهم بلغوهم الدعوة فكفر بهم الكافرون، ومن جملة الناس القوم الذين كفروا بمحمد ﷺ»[3]، فالأمة شاهدة بموجب الإسلام ورسالة النبي محمد ﷺ علىٰ الناس الذين كفروا به ولم يتبعوا دينه.

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص١٨٩.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣، ص١٨٩.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج١٧، ص٣٥١.

- **الآية العاشرة:**

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

الكلمة السّواء هي الوسط، بمعنىٰ المقبولة ذات العدالة والحقية، يقول الراغب الأصفهاني في معنىٰ (كلمة سواء): «ولكون هذه الشريعة وسطاً، سمىٰ مقتضاها كلمة سواء، أي: عدلاً باتفاق العقول، فقال: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ﴾ الآية»[1].

وأما المراد بها، فقد صرحت بها الآية نفسها، وهي جملة البدل قوله سبحانه: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤]، قال السمعاني: «﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، معناه: تعالوا إلىٰ أمر نستوي فيه، وهو أن لا نعبد إلا الله، ولنتفق جميعاً علىٰ عبادته ﴿وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾»[2].

وأما أهل الكتاب المقصودون في الآية، فقد قيل فيه أقوال، ولكنها جميعاً تتجه اتجاهاً واحداً، وهم أهل الكتب السماوية السابقة الذي طرأ تبديل علىٰ دينهم واعتقاداتهم، قال ابن الجوزي: «قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنهم اليهود، قاله قتادة، وابن جريج، والربيع بن أنس. والثاني: وفد نجران الذين حاجوا في عيسىٰ، قاله السدي ومقاتل. والثالث: أهل الكتابين جميعاً، قاله الحسن»[3].

---

(١) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، **تفسير الراغب الأصفهاني**، ط١، الجزء الأول، (تحقيق محمد عبد العزيز بسيوني)، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٩م: ج١، ص٣٣٠.

(٢) السمعاني، **تفسير القرآن**: ج١، ص٣٢٩.

(٣) ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**: ج١، ص٢٩٠. وانظر: العزّ ابن عبد السلام، =

وعليه؛ فإن دلالة هذه الآية تنعقد علىٰ إبطال دين أهل الكتاب من وجهين:

الوجه الأول: نسبة الشرك وعبادة غير الله لأهل الكتاب، وهو بلا شكّ اعتقاد فاسد من صاحبه، ينبغي أن يغيره إلىٰ اعتقاد صحيح مكانه، وهذا هو السبب في الأمر بمخاطبة أهل الكتاب بالمبادرة إلىٰ كلمة الحق التي هي سواء ووسط.

الوجه الثاني: التعبير عن إعراض أهل الكتاب بالتولي، فإن التولي مشعر بأن المتولىٰ عنه حق في نفسه، فقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ﴾، إحقاق للإسلام وإبطال لدين أهل الكتاب، قال البيضاوي: «فإن تولّوا عن التوحيد، ﴿فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾، أي: لزمتكم الحجة، فاعترفوا بأنا مسلمون دونكم، أو اعترفوا بأنكم كافرون بما نطقت به الكتب وتطابقت عليه الرسل»[1].

الوجه الثالث: ختم الآية بفاصلة الأمر بالشهادة بأنَّ محمداً عليه الصلاة والسلام ومن معه مسلمون، ففيه مدح للإسلام وتصحيح له، يؤخذ منه قدح في دين أهل الكتاب لما اشتمل عليه من الشرك وإبطال له بما احتواه من فاسد الاعتقاد.

وجاء في تفسير مراح لبيد في توضيح فاصلة هذه الآية: «﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ﴾ أي: أبوا إلا الإصرار علىٰ الشرك، ﴿فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾، أي: فأظهرْ أنت والمؤمنون بأنكم علىٰ هذا الدين، وقولوا: اعترفوا بأنا مقرّون بالتوحيد والعبادة لله تعالىٰ دونكم، فقد لزمتكم الحجة، فوجب عليكم أن تعترفوا بذلك، وبأنكم كافرون بما نطقت به الكتب وتطابقت عليه الرسل عليهم الصلاة والسلام»[2].

= عز الدين عبد العزيز (ت٦٦٠هـ)، **تفسير القرآن**، ط١، ٣ج، (تحقيق عبد الله الوهبي)، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦م: ج١، ص٢٦٦.

(١) البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج٢، ص٢١.

(٢) الجاوي، **مراح لبيد لكشف معنىٰ القرآن المجيد**: ج١، ص١٣١-١٣٢. وانظر: المراغي، أحمد بن مصطفىٰ (ت١٣٧١هـ)، **تفسير المراغي**، ط١، ٣٠ج، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٤٦م: ج٣، ص١٨٠.

المبحث الثالث

دلالة متشابهات القرآن ودعاوى فلسفة التعددية الدينية

المطلب الأول

معنى المتشابه ووجوده في القرآن الكريم

إنّ الأصل المعوّل عليه في بيان معنىٰ المتشابه وتفسير المراد به، إما أن يكون مستنداً لغوياً أو شرعياً، فإنّ العقل لا مدخل له في هذا الشأن أصلاً، والشّرع لم يبين لنا بالقطع معنىٰ المتشابه، وإن كان قد ذكر في كلام الله تعالىٰ، وأمكن إدراكه بالاجتهاد والاستنباط[1].

ومن ثمَّ كان المعتمد في بيان المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد ذكر الأستاذ إبراهيم خليفة ثلاثة أمور بها يتم ضبط إدراك معنىٰ المحكم والمتشابه من خلال هذه الآية الكريمة، وهي ضوابط لا تخرج عن علم الأصول واللغة:

أولها: أن يكون المعنىٰ وثيق الصلة بلغة العرب.

وثانيها: أنّ المتشابه بعض القرآن وأنه قليل منه، بدليل وصف الله تعالىٰ للمحكم بأنه (أم الكتاب).

وثالثها: انحصار الكتاب في المحكم والمتشابه كما هو الظاهر من نظم الآية[2].

---

(١) خليفة، **المحكم والمتشابه في القرآن الكريم**: ص١٨٤.

(٢) خليفة، إبراهيم، **المحكم والمتشابه**: ص٧٤، ٨١، ٩٨.

أولاً: معنىٰ المتشابه لغة[1]

جاء في معجم مقاييس اللغة أن الشين والباء والهاء أصل واحد يدلّ علىٰ تشابه الشيء وتشاكله لونـًا ووصفـًا. والمتشابهات المتماثلات.

ومن المجاز كما في الأساس: اشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضـًا. ومنه يقال: في القرآن المحكم والمتشابه، ومنه يقال أيضـًا: المشبهات من الأمور: المشكلات. واشتبه الأمران، إذا أشكلا.

ثانيـًا: معنىٰ المتشابه اصطلاحاً[2]

المتشابه في الاصطلاح يقابل المحكم، أي يضاده، فالمتشابه ليس بمحكم، والمحكم بخلاف المتشابه، ومن جملة ما ذكره أصحاب كتب التعريفات تعريفـًا للمتشابه:

قال الجرجاني: «المتشابه: هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجىٰ دركه أصلًا،

---

(١) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**: ج٣، ص٢٤٣. وانظر: الزمخشري، **أساس البلاغة**: ص٤٩٣. وانظر: الرازي، **مختار الصحاح**: ١٦١. وانظر: ابن منظور، **لسان العرب**: ج١٣، ص٥٠٣.

(٢) تعريفات المتشابه في كتب أصول الفقه تدور بين مذهبين: القائلون بإمكان معرفتها، والقائلون بأنها مما استأثر الله بعلمه، وخلاصتها أنه يجوز معرفة المتشابه، وأن حجة المانعين من معرفته لا تنهض لمطلوبهم. انظر: الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦هـ)، **اللمع في أصول الفقه**، ط٢، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م: ص٥٢. وانظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت٥٠٥هـ)، **المستصفىٰ**، ط١، (تحقيق محمد عبدالشافي)، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م: ج١، ص٨٥. وانظر: البخاري، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد بن محمد (ت ٧٣٠هـ)، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، ٤ج، دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن الطبعة القديمة، مطبعة در سعادت العثمانية، ١٣٠٨ه: ج١، ص٥٥. وانظر: التفتازاني، **شرح التلويح علىٰ التوضيح**: ج١، ص٢٤٤. وانظر: بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري (ت٩٧٢هـ)، **تيسير التحرير شرح كتاب التحرير**، ٢م، دار الفكر، بيروت: ج٣، ص١٠.

كالمقطعات في أوائل السور»[1]. وعند السيوطي: «المتشابه: هو المشتبه المحتمل للتأويل»[2]. وقال الشيخ زكريا الأنصاري: «المتشابه ما ليس بمتّضح المعنىٰ»[3]. وفي التوقيف للمناوي: «المتشابه: المشكل الذي يحتاج فيه إلىٰ فكر وتأمّل»[4]. وأورد صاحب الكليّات تعريفات، منها: «المتشابه: ما اشتبه منه مراد المتكلم علىٰ السّامع لاحتماله وجوهاً مختلفة... والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدّجال والحروف المقطّعة في أوائل السور»[5].

ونظرة فاحصة علىٰ هذه التعريفات كفيلة بملاحظة أنها تندرج في ضمن مذهبين:

المذهب الأول: القول بعدم إمكان العلم بالمتشابهات، وأنها مما استأثر الله بعلمه، ولا يدركه الراسخون في العلم، فتعريف الجرجاني ينتمي إلىٰ هذا المذهب، وكذا ثاني تعريفي صاحب الكليات.

المذهب الثاني: القول بأنّ المتشابهات مما يمكن العلم به، وأنّ الراسخين في العلم ممن يعلم تأويله، كتعريف السيوطي والشيخ زكريا والمناوي وأول تعريفي صاحب الكليات.

والحقّ أنّ المتشابهات مما يمكن دركها لدىٰ العلماء الراسخين[6].

---

(١) الجرجاني، **التعريفات**: ص١٦٧.

(٢) السيوطي، **معجم مقاليد العلوم**: ص٤٠.

(٣) الأنصاري، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**: ص٨٠.

(٤) المناوي، **التوقيف علىٰ مهمات التعاريف**: ص٢٩٥.

(٥) الكفوي، **الكليات**: ص٨٤٥.

(٦) وقد استفاض المحقق المفسر إبراهيم خليفة في دراسة المسألة في رسالته الخاصة بالموضوع أصلاً، وذهب إلىٰ أن المتشابهات يمكن للعلماء الراسخين دركها، انظر رده علىٰ ما اعتبره شبهات المجوّزين ورودَ ما لا يفهم: خليفة، إبراهيم، **المحكم والمتشابه**: ص٢٣٥-٢٨٨، وانظر احتجاجه علىٰ أن كل ما في القرآن يمكن أن يفهم، ومنه المتشابهات، إذ يمكن العلم بها لأصحاب العلم الراسخ: خليفة، إبراهيم، **المحكم والمتشابه**: ص٣٤٠ وما بعدها.

وما احتجّ به مانعو ذلك لا يقوىٰ علىٰ النهوض سبباً للمنع، فمن ثم كانت تعريفات السيوطي والشيخ زكريا ومن وافقهما أدقّ وأحسن، وهي متناسبة مع المعنىٰ اللغوي، ولذلك نجد تعريفات الأصوليين تتجه هذا المتجه وتنحو منحاه[1].

وقد نبّه الزمخشري في الأساس[2] إلىٰ أن المتشابه بهذا المعنىٰ يقع علىٰ طريق المجاز دالاً علىٰ ما يشكل ويلبس، فإنّ الناظر في المتشابه يشكل عليه أمرها أولاً، ثم ينحلّ الإشكال بإرجاعها إلىٰ المحكم.

ثالثاً: وجود المتشابه والحكمة منه

إن المتشابه بالمعنىٰ الاصطلاحي السابق موجود في القرآن الكريم، لقول الله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧].

ومع اختلاف أصحاب المذاهب في إمكان درك المتشابه من كلام الله تعالىٰ، إلا أن جميعهم متفق علىٰ ثبوت المتشابه في القرآن الكريم.

وأما علّة وجوده أو الحكمة من إثباته، فقد تنوّعت كلمات المفسرين في ذلك،

---

(١) كثرة كاثرة من علماء الأصول علىٰ هذا المذهب، وإنما لم أتطرق للمسألة هنا لأنها خارجة عن المقصود الأصلي للدراسة، ويمكن مراجعة هذه المسألة والنقاش حولها في كتب أصول الفقه، وتبحث فيها غالباً تحت عنوان ورود المهمل في الكتاب والسنة، أو ورود ما لا يفهم، انظر في مذهبي الفريقين: السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت ٤٨٣هـ)، **أصول السرخسي**، ٢ج، دار المعرفة، بيروت: ج١، ص١٦٩. وانظر: ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ط٢، ٢ج، (تحقيق شعبان إسماعيل)، مؤسسة الريّان، ٢٠٠٢م: ج١، ص٢١٦. وانظر: الدبان، عبد الكريم بن حمادي التكريتي (ت١٤١٣هـ)، **الشرح الجديد علىٰ جمع الجوامع**، ط١، (تحقيق صلاح العبيدي)، مكتبة أمير-كركوك، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٦م: ص١٧٤-١٧٥.

(٢) انظر: الزمخشري، **أساس البلاغة**: ص٤٩٣.

وأنا أسوق بعضها، مما يلقي ضوءاً علىٰ المسألة، ويزيل استشكال من يستبعد أي حكمة لوجود المتشابه في القرآن الكريم.

قال النسفي في تفسيره: «وإنما لم يكن كل القرآن محكماً لما في المتشابه من الابتلاء به والتمييز بين الثابت علىٰ الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه وردّه إلىٰ المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله تعالىٰ»[1].

وذكر الفخر الرازي خمسة وجوه من الحكم في إثبات المتشابه في القرآن الكريم، منها: «أن القرآن كتاب مشتمل علىٰ دعوة الخواصّ والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة علىٰ بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدلّ علىٰ الحقّ الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات»[2].

وقد ترد شبهة علىٰ تجويز وجود المتشابه في القرآن الكريم، وهي أن الله وصف كتابه بأنه هدىٰ، وأنه يهدي إلىٰ الحق، فكيف يتضمن سبباً للضلال والزيغ كالمتشابه؟

وقد أجاب الإمام الرازي عن هذه الشبهة، قال: «كيف وصف القرآن كله بأنه هدىٰ وفيه مجمل ومتشابه كثير، ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه،

---

(١) النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**: ج١، ص٢٣٧.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٧، ص١٤٢. وذكر الإمام الغزالي حكماً متعددة ببيان راقٍ، انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت٥٠٥هـ)، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ط١، (تحقيق صفوة جودة أحمد)، دار الحرم للتراث، القاهرة، ٢٠٠٤م: ص٧١ وما بعدها. وانظر من المعاصرين في حكم المتشابه: غازي عناية، **محكم ومتشابه القرآن**: ص٢٧-٣٣.

فيكون الهدىٰ في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن... الجواب: أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد علىٰ التعيين- وهو إما دلالة العقل أو دلالة السمع- صار كله هدىٰ»[1].

فالحاصل أن المتشابه له طرفان؛ طرف منه تجهل حقيقة ذلك المتشابه، وهي الدلالة المباشرة، وطرف منه تعلم حقيقة ذلك المتشابه، وهي الدلالة غير المباشرة، ممثلة في القرائن الحالية أو المقالية، سواء كانت أدلة عقلية أو سمعية.

وفي كون المتشابه علىٰ هذه الصورة من الفوائد الشيء الكثير، فمنها ما ذكرته فيما سبق عن النسفي وغيره من أهل التفسير والأصول، فبإنزال بعض القرآن علىٰ هذه الصفة اختبار للعلماء ولغيرهم، فهو كغيره من جملة التكليفات الشرعية التي يخاطب بها الله تعالىٰ عباده، والله تعالىٰ أعلم.

(١) الرازي، التفسير الكبير: ج٢، ص٢٦٨.

المطلب الثاني

الآيات القرآنية المتشابهة وأثرها في الدلالة على بطلان دعاوى فلسفة التعددية الدينية

إنّ فلسفة التعددية الدينية تقوم علىٰ دعوىٰ نجاة كل من ينتمي إلىٰ دين ما، باعتبار أن هذه الأديان متساوية، وأنه لا فضل لواحد منها علىٰ الآخر في الإيصال إلىٰ الحق، فلو فرض نجاة لأهل الإسلام، فهي مفروضة كذلك لأهل الكتاب مثلاً، وكذا غيرهم من أهل الأديان.

وقد بينت -فيما سبق من مباحث- بطلان هذه الدعاوىٰ في نفسها من جهة العقل، والقواطع الدينية في الديانات العالمية الكبرىٰ.

وذكرت في المبحث الثاني من هذا الفصل الآيات المحكمة الدالة علىٰ بطلان مثل هذه الدعاوىٰ، وهي تلك الآيات الواضحة التي لا يمكن أن يتأوّلها منحرف أو زائغ، فهي إما أن تكون نصوصاً في المسألة، أو ظواهر راجحة فيها لا يمكن صرفها إلىٰ غير معانيها الظاهرة.

وأمّا هذا المطلب؛ فهو مخصَّص لتناول بعض الآيات التي ادُّعي أنها دالّة علىٰ قبول جميع الأديان، ومنها أديان أهل الكتاب، وبيان حقيقة دلالتها علىٰ ما ادعوه، هل هي دالة حقاً، أو أن دلالتها مجرد دلالة مرجوحة؟

ولعلّ قائلاً يقول: إن من التعصب الأعمىٰ أو التحكم في البحث والمصادرة علىٰ المطلوب أن توضع الآيات التي تفيد ما يدعيه أصحاب فلسفة التعددية الدينية، والتي تناقض مقررات هذه الدراسة موضع الآيات متشابهة، فإن الأولىٰ أن يكون الحكم عليها تابعاً لدراساتها وتحليلها أولاً.

والجواب علىٰ ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أني قد درست دلالة هذه الآيات فوجدتها غير دالّة علىٰ هذه الدعاوىٰ

إلا دلالة مرجوحة، فوضعها تحت عنوان المتشابهات؛ لا تحكماً، بل نتيجة للبحث الآتي.

الوجه الثاني: أنه قد ثبت بالآيات المحكمة وقواطع العقائد الدينية أنّ القول بتساوي الأديان، أو أنها طرق لا تفاضل بينها توصل جميعاً إلىٰ الحق، أو أن جميع أهل الديانات أصحاب ديانات مقبولة، أو أنّ الحق ليس بمنحصر في طريقة واحدة وهي الإسلام، قد ثبت أنّ كل ذلك باطل بدلالة المحكمات والقواطع، فما يكون دالّاً علىٰ خلافه فهو قطعاً من المتشابه، إذ إنّ قسمة القرآن إلىٰ قسميه المحكم والمتشابه ثنائية، ولا واسطة بين قسميها.

ومنهجي في هذا المطلب:

أن أذكر الآيات المتشابهة، ثم أبين معناها الإجمالي، ثم وجه التشابه فيها، وجهاً وجهاً، محللاً له، ثم ناقلاً عن أئمة المفسرين كلماتهم حول تلك الدلالات المتشابهة وكيفية حلها، وإنما أريد بذلك أن أبرز الموقف القرآني من القضية، لا رأي مفسّر بعينه، أو رأيي الشّخصي، فإنّ هدف هذه الدراسة هو إبراز موقف القرآن من دعاوىٰ فلسفة التعددية الدينية.

لكن وجب التنبه إلىٰ ما يمكن أن يؤخذ عليّ فيما أذكره من الآيات الكريمة، أن بعض الآيات أو جزءاً منها قد ذكرته في المحكم، وأعيد ذكرها هنا في المتشابه، وجواب ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن الآية التي تذكر هنا لها وجها دلالة، فهي في بعض كلماتها محكمة، وفي بعضها الآخر متشابهة، فذكرها هناك لا ينافي ذكرها هنا.

الوجه الثاني: أني حاولت تتبع استدلالات بعض من يدعي موافقة القرآن للتعددية الدينية، فألحقت بالمتشابهات بعض ما ذكروه، وإن كان البعض الآخر وهماً لا أكثر.

والآن أشرع في ذكر الآيات وفق المنهج السابق، فأقول:

- **الآية الأولىٰ:**

﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴾ [النساء: ١٢٥].

وقد ورد وصف ملّة إبراهيم بالحنيفية، وكذا مدح ملّته عليه السلام، مراراً في القرآن الكريم، منها: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [البقرة: ١٣٠]، بل إنّ النبي ﷺ قد أُمر باتباع ملة إبراهيم، قال الله تعالىٰ: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل: ١٢٣].

المعنىٰ الإجمالي للآية

الآية ثناء من الله تعالىٰ علىٰ من انقاد انقياداً كاملاً باتباع ملة إبراهيم التي هي الحنيفية، والحنيفية موصوفة بالإسلام، كما تدل عليه مواضع أخرىٰ في القرآن الكريم، كقوله تعالىٰ: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [آل عمران: ٦٧]، فتكون الآية بناء علىٰ ذلك ثناء علىٰ الإسلام، وإبطالاً لغيره من الأديان.

ينصّ الطبري علىٰ ذلك، حيث يقول: «وهذا قضاء من الله جل ثناؤه للإسلام وأهله بالفضل علىٰ سائر الملل غيره وأهلها، يقول الله: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا ﴾ أيها الناس، وأصوبُ طريقًا، وأهدىٰ سبيلاً ﴿مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ ﴾، يقول: ممن استسلم وجهه لله، فانقاد له بالطاعة، مصدقًا نبيه محمدًا ﷺ فيما جاء به من عند ربه»[1]، هذه هو المعنىٰ الإجمالي للآية، وليس فيه وجه اشتباه لذي شبهة.

(١) الطبري، **جامع البيان**: ج٨، ص٢٥٠.

وأما وجوه الاشتباه:

الشبهة الأولى: أنّ الله تعالىٰ أثنىٰ علىٰ ملّة إبراهيم عليه السلام، ولو لم تكن حقاً، لما أثنىٰ عليها، فينتج أنها حقّ، فلا يصح حصر الحقّ في الإسلام.

جواب الشبهة:

سلمنا أنّ الثناء مصروف لمن اتبع ملة إبراهيم عليه السلام، لكن قد بينا أن ذلك في الأصول والاعتقادات المتمثلة في الإيمان بالله وتوحيده ونفي الشريك، وإخلاص العبادة والعمل له سبحانه، والحنيفية والإسلام متفقان في ذلك بلا إشكال، فلا تتجه الشبهة لأنها مبنية علىٰ اختلافهما في الدين، وليس ذلك بحقّ.

والدليل علىٰ اتفاقهما أن الآيات الكريمة ذكرت ذلك في أكثر من موضع، خصوصاً في سورة البقرة، وقد مرّ شرحه بتمامه في المبحث السابق، قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥]، فلو لم يكن كل من سيدنا إبراهيم وسيدنا محمد صلىٰ الله عليهما وسلم متفقين لما صح نظم الحجة علىٰ اليهود والنصارىٰ.

وقد أشار ابن عطية إلىٰ بطلان اليهودية والنصرانية، وأنها مجرد انتحالات للأنبياء، لا أصل لها، وأنها مخالفة للحق، قال: «هذا الخطاب لليهود والنصارىٰ الذين انتحلوا الأنبياء صلوات الله عليهم ونسبوهم إلىٰ اليهودية والنصرانية، فرد الله تعالىٰ عليهم وكذبهم، وأعلمهم أنهم كانوا علىٰ الحنيفية والإسلام»[1]، وأشار أبو السعود إلىٰ هذا المعنىٰ أيضاً، قال: «وقالوا كونوا هوداً أو نصارىٰ تهتدوا، وليس مرادُهم بأولئك مَنْ أقام اليهوديةَ والنصرانية قبل النسخ والتحريف علىٰ وجهها، بل أنفسهم علىٰ ما هم عليه، لأنهم إنما يقولونه لإضلال المؤمنين وردِّهم إلىٰ الكفر»[2].

---

(١) ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج١، ص٢١٣.

(٢) أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**: ج١، ص١٤٦-١٤٧.

الشبهة الثانية: قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾، ﴿وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾، بيان لحال صاحب الدين الأحسن، فمن أحسن فهو صاحب دين أحسن، فلا يصحّ حصر القبول أو الحسن في دين واحد، بل الدّين الحسن يتحدّد بإحسان المتديّن، ويتعدد بتعدده.

جواب الشبهة:

جاء تركيب إسلام الوجه لله علىٰ حال الإحسان في أكثر من موضع في القرآن الكريم، منها الذي سبق في سورة النساء، ومنها قول الله تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢]، وقوله عز وجل: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٢].

هذه مواضع ثلاثة ورد فيها نفس التركيب، وكل موضع منها لو تأمله المتأمل علىٰ حدة لعلم علم اليقين أنّ المراد منها إحسان علىٰ شرط الإسلام، وليس ذلك الإحسان المفسّر بأنه عمل صالح أو خلق حسن، بدون أي قيد من دين أو شرع، حتىٰ يكون شاملاً علىٰ هذا المعنىٰ المتوهم كل الأديان والملل والنحل.

أما آية سورة البقرة؛ فقد سبقها قول الله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، فسياق الآية ينكر علىٰ أهل الكتاب دعاواهم وأمانيهم بأنّ من يدخل الجنة لا بدّ أن يكون هوداً أو نصارىٰ، وجاءت الآية مبينة أن ما زعمه أهل الكتاب أمانيّ لا برهان عليها، وأن الذي له الجنة هو من أسلم وجهه، أي اعتقد حقاً، وهو محسن، أي عمل الصالحات، إشارة واضحة إلىٰ شقي الدين، الاعتقاد والعمل، فلا يصح توهم المتوهم أن لفظة الإحسان تصدق علىٰ غير المسلم.

وأما آية سورة النساء، فهي كآية البقرة، جاءت في سياق الحث علىٰ الإيمان والعمل الصالح، وتكذيب أمانيّ أهل الكتاب، قال سبحانه: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِىِّ

أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾ [النساء: ١٢٣- ١٢٤].

وأما آية سورة لقمان، فقد جاءت في سياق الرد علىٰ الكفار والمشركين عموماً، دالة علىٰ وجوب الإيمان، وصرحت الآية اللاحقة لها بأن الكفار يمتعون إلىٰ أجل ثم مصيرهم إلىٰ النار، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [لقمان: ٢١].

إذا ضمّت هذه المواضع إلىٰ سياقاتها، ولوحظت المقررات القرآنية السابقة واللاحقة لها، والبيانات المتوالية في بيان وجوب الإيمان بالله وتوحيده ومتابعة الرسول ﷺ، لم يشتبه الأمر علىٰ ذي عينين، لكن مثل هذه الآيات تقتطع عن سياقاتها بيد الزيغ والتحريف.

وهذا الذي بينته في ردّ وجه الاشتباه في المواضع الثلاثة، علاوة علىٰ رده في موضع الشبهة فقط، قد ذكره المفسرون من مختلف الاتجاهات، بحيث يصح أن نقول إن المفسرين مجمعون علىٰ أن الإحسان الذي جاء حالاً لمن أسلم دينه، ليس مفسراً بعمل صالح فقط أو خلق قويم، بل هو مشروط بالإيمان الصحيح، بحيث لا يصدق إلا علىٰ من آمن بالإسلام فقط.

قال ابن فورك: «﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾، أي: عمله عمل محسن بما ليس بمرائي، ولا مشرك»[1]. وقال الثعلبي: «... يعني أخلص لله عمله، وقيل: فوّض أمره إلىٰ الله، وقيل: مفلح، وهو محسن أي موحد»[2]، وقال الماوردي: «﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى

(١) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني (ت ٤٠٦هـ)، **تفسير ابن فورك**، المجلد الأول من أول سورة المؤسنون إلىٰ آخر سورة السجدة، (دراسة وتحقيق: علال بندويش)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، السعودية، ٢٠٠٩م: ص٤٥٨.

(٢) الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، (تحقيق علي عاشور)، ط١، ١٠ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م: ج٣، ص٣٩٢.

ٱللَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾[لقمان:٢٢] فيه ثلاثة تأويلات: أحدها: معناه يخلص لله، قاله السدي. الثاني: يقصد بوجهه طاعة الله. الثالث: يسلم نفسه مستسلماً إلىٰ الله وهو محسن يعني في عمله»[١]، قال الواحدي: «وهو محسن: قال ابن عباس: موحد لله لا يشرك به شيئاً»[٢]، وقال الزمخشري: «وهو محسن وهو عامل للحسنات تارك للسيئات، حنيفاً حال من المتبع»[٣].

وقد نبه الفخر الرازي إلىٰ أن الآية تشير إلىٰ شقي الإسلام، وهما الاعتقاد والعمل، قال: «فاعلم أن دين الإسلام مبني علىٰ أمرين: الاعتقاد والعمل، أما الاعتقاد فإليه الإشارة بقوله: ﴿أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ﴾، وذلك لأن الإسلام هو الانقياد والخضوع...، وأما العمل فإليه الإشارة بقوله: ﴿وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾، ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات»[٤].

علىٰ أنه يقال بعد هذا البيان كله: إن الآية مصرحة بقيد آخر، وهو اتباع ملة إبراهيم حنيفاً، أي مائلاً عن الشرك، متحققاً بالتوحيد الخالص، كما بين القرآن الكريم حال إبراهيم في كثير من المواضع، فلا شك أن هذا القيد ينفي أي احتمال لقبول أي دين من أديان المشركين، وفيه سدّ لباب فلسفة التعددية الدينية.

يقول الرازي: «فقول محمد ﷺ: ﴿أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ﴾[آل عمران:٢٠] كقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ﴾[الأنعام:٧٩]، أي اعترضت عن كل معبود سوىٰ الله تعالىٰ، وقصدته بالعبادة وأخلصت له، فتقدير الآية كأنه تعالىٰ قال: فإن نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل، فقل: أنا مستمسك بطريقة إبراهيم، وأنتم معترفون بأن طريقته حقة، بعيدة عن كل شبهة وتهمة، فكان هذا من باب التمسك بالإلزامات، وداخلاً تحت قوله: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]»[٥].

---

(١) الماوردي، **النكت والعيون**: ج٤، ص٣٤٣.

(٢) الواحدي، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**: ج٢، ص١٢٠.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص٥٦٩.

(٤) الرازي، **التفسير الكبير**: ج١١، ص٢٢٩.

(٥) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٧، ص١٧٤.

فلا يصحّ لمتقوّل أن يقول إن الإحسان في الآية مفسّر بإطلاق لغوي بدون قيد أو شرط، بل القرآن مصرّح بعدم قبول عمل إلا علىٰ وفق إيمان يقيني واعتقاد صحيح، فلا تكون الآية مدحاً لغير دين الإسلام، لأنه لا حق إلا هو في الأديان جميعها، ولو أنّ دعوىٰ هذا المتوهم صحّت، لكان ذلك إسقاطاً للمطالبة بالإسلام جملة، وهو ما لا يعقل صدوره عن عاقل، فضلاً عن مؤمن.

وبهذا البيان يتجلّىٰ الموقف القرآني إزاء مسألتنا من خلال هذه الآية، ولعمر الحق إن المطلع علىٰ هذه المحكمات لا تكاد نفسه تشتبه عليها في الآية حقيقة، ولا يختلط عليها معنىٰ، وهذا هو معنىٰ رد المتشابه إلىٰ المحكم.

- **الآية الثانية:**

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ٦٢].

وجاء في موضع آخر من القرآن الكريم برفع الصابئين: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [المائدة: ٦٩].

المعنىٰ الإجمالي للآية

تنص الآية علىٰ استواء أتباع كل الأديان في شروط النجاة يوم القيامة، فكلّهم يطلب منه الإيمان بالله واليوم الآخر وإصلاح العمل حتىٰ ينجو يوم القيامة، قال طنطاوي: «والإيمان المشار إليه في قوله تعالىٰ: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ﴾.. إلخ، يفسره بعض العلماء بالنسبة لليهود والنصارىٰ بمعنىٰ صدور الإيمان منهم علىٰ النحو الذي قرّره الدين الحق، فمن لم تبلغه منهم دعوة الإسلام، وكان ينتمىٰ إلىٰ دين صحيح في أصله بحيث يؤمن بالله واليوم الآخر ويقدم العمل الصالح علىٰ الوجه الذي يرشده إليه دينه، «فله أجره علىٰ ذلك عند ربه»، أما الذين بلغتهم دعوة الإسلام

من تلك الفرق، ولكنهم لم يقبلوها فإنهم لا يكونون ناجين من عذاب الله مهما ادعوا بأنهم يؤمنون بغيرها، لأن الشريعة الإسلامية قد نسخت ما قبلها»[1]، وسيأتي تفصيل تفسير الآية عند حل الشبهة.

وجه الشبهة:

الشّبهة في الآية أنها رتبت الأجر وعدم الخوف والحزن يوم القيامة، علىٰ إيمان هذه الطوائف المختلفة بالله واليوم الآخر والعمل الصالح فقط، ولم تذكر الإيمان بالنبي ﷺ شرطاً لقبول إيمانهم وعملهم، ولم تشر الآية إلىٰ دين الإسلام فيكون حصر القبول في دين الإسلام مما يناقضه القرآن الكريم نفسه.

أقول ابتداءً: ذكر الإمام الرازي المقصود بهذه الأقسام والسرّ في ذكرها دون غيرها، وهو أن طوائف الناس من غير الكفار بالألوهية ترجع إلىٰ هذه الأقسام، فإنهم إما أن يتفقوا في التصديق بسيدنا محمد ﷺ، وهم المؤمنون، أو يفارقوهم في ذلك ويشاركوهم في الإيمان بالنبوات مطلقاً، وهم اليهود والنصارىٰ، أو يفارقوهم في ذلك أيضاً ويشاركوهم في الإيمان بالألوهية فقط، وهم الصابئة[2].

جواب الشبهة:

وأما جواب الشبهة فيتجلىٰ بتفسير الآية تفصيلاً، وقد ذكر الإمام الطبري وجهين فيه:

الوجه الأول: أن المقصود باليهود والنصارىٰ والصابئين أقوام كانوا يصدقون بالأنبياء

---

(١) طنطاوي، محمد، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، ط١، ١٥ج، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة: ج١، ص١٥٧. وانظر: الشعراوي، محمد متولي (ت١٤١٨هـ)، **تفسير الشعراوي**، مطابع أخبار اليوم، مصر، ١٩٩٧م: ج٦، ص٣٢٩٦، حيث ذكر المعنىٰ الإجمالي وذكر العلل البلاغية للأساليب القرآنية المتنوعة في إيراد المعنىٰ من تقديم وتأخير.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٢٣، ص٢١٢.

المبعوثين فيهم، ويقرون بالبعث ويعملون الصالحات، وماتوا علىٰ إحسانهم ذلك قبل مبعث سيدنا محمد ﷺ، «قال أبو جعفر: يعني بقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾، من صدق وأقر بالبعث بعد الممات يوم القيامة، وعمل صالحاً فأطاع الله، فلهم أجرهم عند ربهم. يعني بقوله: (فلهم أجرهم عند ربهم)، فلهم ثواب عملهم الصالح عند ربهم»[1]، وهذا الوجه هو الذي استظهره الطبري ورآه أشبه بظاهر التنزيل[2].

الوجه الثاني: أنّ المقصود باليهود والنصارىٰ والصابئين من بلغته دعوة النبيّ فآمن بها، وانتقل من دينه إلىٰ الإسلام، وهذا المعنىٰ لا ينافي الأوّل، لكنه غيره، وهذا الوجه ذكره الطبري عن مجاهد والسدي، قال: «فتأويل الآية إذًا علىٰ ما ذكرنا عن مجاهد والسدي: إن الذين آمنوا من هذه الأمة، والذين هادوا، والنصارىٰ، والصابئين من آمن من اليهود والنصارىٰ والصابئين بالله واليوم الآخر، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»[3].

وهناك وجه ذكره الطبريّ وأشار له الماوردي[4]، يندرج في الوجه الثاني، قاله ابن عباس، وهو أنّ الآية نزلت مخبرة أنّ «الله جلّ ثناؤه كان قد وعد من عمل صالحاً من اليهود والنصارىٰ والصابئين علىٰ عمله، في الآخرة الجنة، ثمّ نسخ ذلك بقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[آل عمران:٨٥]»[5]، فمؤدّىٰ هذا الوجه أنّ الذي يعطىٰ الثواب هو من آمن بسيدنا محمد بعد أن بلغته دعوته.

ويكون الحاصل من الوجهين المذكورين علىٰ سبيل الاتفاق بين أصحابهما أنّ

---

(١) الطبري، **جامع البيان**: ج٢، ص١٤٨.

(٢) انظر: الطبري، **جامع البيان**: ج٢، ص١٥٥.

(٣) الطبري، **جامع البيان**: ج٢، ص١٥٥.

(٤) الماوردي، **النكت والعيون**: ج١، ص١٣٣.

(٥) الطبري، **جامع البيان**: ج٢، ص١٥٥.

من بلغته دعوة سيدنا النبيّ محمد ﷺ ولم يؤمن به لا يدخل في ضمن المذكورين في الآية، فلا يكون له ثواب عمله ولا يأمن يوم الخوف من العذاب.

وقد فصّل الثعلبي في تفسير الآية تفصيلاً حسناً[1]، حيث ذكر أنّ المفسرين لهم في فهم الآية طريقان، فبعضهم يحمل لفظ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ علىٰ الحقيقة، وبعضهم يحمله علىٰ المجاز دون الحقيقة.

الطريق الأول: الحمل علىٰ الحقيقة، أي من غير تقدير محذوف في الآية، أو تأويل في الظاهر من ألفاظها، وعليه: فلفظ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في الآية محمول علىٰ الحقيقة، وفي تعيين المراد به أقوال: أوّلها: الذين آمنوا بعيسىٰ ثم لم يتهوّدوا ولم يتنصّروا ولم يصبأوا، وانتظروا خروج سيدنا محمد صلّىٰ الله عليه وسلّم، وثانيها: الذين آمنوا به قبل بعثته ولم يدركوه، كورقة بن نوفل، وثالثها: مؤمنو الأمم الماضية، ورابعها: المؤمنون من هذا الأمة، والذين هادوا علىٰ هذا القول: من كان علىٰ دين موسىٰ ولم يبدّل ولم يغيّر، والنصارىٰ: من كان علىٰ دين عيسىٰ عليه السّلام ولم يبدّل ولم يغيّر، والصابئون من كان منهم زمن استقامتهم.

ويكون توجيه النظم علىٰ هذا الطريق الأول: أن هؤلاء مؤمنون لما كان إيمانهم مقبولاً منهم قبل أن ينسخ، وأن أجرهم ثابت لهم، وإنما نزلت الآية لئلا يتوهم أنّ المؤمنين بالأديان التي أرسل بها الأنبياء السابقون قبل مبعث النبي لا أجر لهم، ويشهد لذلك ما ذكروه في أسباب التفسير من أن الآية «نزلت في سلمان الفارسي وأصحابه النصارىٰ الذين كان قد تنصر علىٰ أيديهم قبل مبعث رسول الله ﷺ وكانوا قد أخبروه بأنه سيبعث، وأنهم مؤمنون به إن أدركوه»[2].

الطريق الثاني: الحمل علىٰ المجاز، أي في تسمية الذين آمنوا بالإيمان دون

---

(١) انظر تفصيل ذلك: الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**: ج١، ص٢٠٩ وما بعدها. وانظر مثل ذلك: البغوي، **تفسير البغوي**: ج١، ص١٢٤ وما بعدها.

(٢) الماوردي، **النكت والعيون**: ج١، ص١٣٣.

الحكم لهم بالإيمان حقيقة، فلا يكون هؤلاء مؤمنين حقيقة، ولا يهود حقيقة، ولا نصارىٰ حقيقة، ولا صابئين حقيقة، وعلىٰ هذا الطريق يكون لفظ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ دالاً علىٰ من أظهر الإيمان بلسانه ولم يصدق به حقيقة.

وفي تعيين المراد بالذين آمنوا علىٰ تقدير المجاز قولان: أولهما: أنهم الذين آمنوا بالأنبياء الماضين والكتب المتقدمة ولم يؤمنوا بالنبي ﷺ عندما بعث، وثانيهما: أنهم المنافقون، الذين يؤمنون بالألسنة فقط، واليهود الذين اعتقدوا اليهودية المبدلة بعد موسىٰ، والنصارىٰ الذي اعتقدوا النصرانية المبدلة بعد عيسىٰ، والصابئون من أصناف الكفار.

ويكون توجيه النظم علىٰ هذا الطريق الثاني: أن من آمن بالله من جملة هؤلاء الكافرين وآمن باليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم، فيقتضي ذلك كون المذكورين كفاراً في حكمهم وأن أجرهم ضائع حتّىٰ يتحقّقوا بالإيمان الصحيح.

ومؤدّىٰ هذا التفسير أن الإيمان بالنبيّ شرط في الإيمان الصحيح المطلوب من كل أهل كل دين، لأنّ جميع الأصناف حكم عليهم بحكم واحد، ولو جوّزنا تخلية الإيمان المطلوب من اليهود والنصارىٰ والصابئين عن التصديق بالنبي لوجب تخلية الإيمان المطلوب من المؤمنين عن التصديق بالنبي ﷺ، ضرورة أن الحكم واحد علىٰ كلٍّ، وهو ما لا يصحُّ بحالٍ من الأحوال، لأن نبوته تكون عبثاً عندئذ، وتكون أخباره بوجوب اتباعه كاذبة لا محالة، فوجب المصير إلىٰ أن اليهود والنصارىٰ والصابئة وغيرهم ممن لم يؤمن بالنبي بعد مبعثه عليه الصلاة والسلام يطلب منهم التصديق به، وأن لفظ ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ يشتمل علىٰ ذلك التصديق الخاص.

ومؤدّىٰ هذا البيان هو الذي صرح به كثير من المفسّرين، علاوة علىٰ من ذكرنا منهم؛ الطبري والثعلبي والماوردي والبغوي، ومنهم أيضاً: البيضاوي والخازن وغيرهم[1]، ومنهم الزمخشري، حيث قال: «من آمن من هؤلاء الكفرة إيماناً خالصاً

(١) انظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج١، ص٨٥. وانظر: الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**: ج١، ص٥٠.

ودخل في ملة الإسلام دخولاً أصيلاً، وعمل صالحاً فلهم أجرهم الذي يستوجبونه بإيمانهم وعملهم»[1]، ومنهم ابن جزي كما يظهر في تفسيره للفظ ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾: «فيكون في حق المؤمنين الثبات إلىٰ الموت، وفي حق غيرهم الدخول في الإسلام»[2].

وأشار ابن عطية إلىٰ لفتة لطيفة، تنحل بها الشبهة أيضاً، وهي أن المطالبة بالإيمان باليوم الآخر يتضمن الإيمان بالرسل والكتب، قال: «وفي الإيمان باليوم الآخر اندرج الإيمان بالرسل والكتب، ومنه يتفهم، لأن البعث لم يعلم إلا بإخبار رسل الله عنه تبارك وتعالىٰ»[3].

ولفتة أخرىٰ للبقاعي، تنحلّ بها الشبهة كذلك، حيث بين أن العمل الصالح لا يتأتىٰ من كافر، إذ يشترط له تحقق شروطه، ومنها الإيمان بالنبي ﷺ، قال: «﴿وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ أي وصدق ما ادعاه من الإيمان باتباع شرع الرسول الذي في زمانه في الأعمال الظاهرة، ولم يفرق بين أحد من الرسل، ولا أخل بشيء من اعتقاد ما جاءت به الكتب من الصلاح»[4].

وفوق هذا البيان كلّه، لو استحضرنا آية أخرىٰ مشابهة للآية محلّ البحث، لانزاحت شبهة التسوية بين الأديان في القبول والإنجاء يوم القيامة، المتوهمة في هذه الآيات بمجرد ذلك الاستحضار، فيكون زوالها أتمّ وأمكن بما ذكر من وجه التفسير الصحيح، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧]، فلو كانت الأديان المذكورة متساوية أو مقبولة جميعاً، لما صح أن يفصل بينها يوم القيامة، والآية مصرّحة بالفصل.

---

(١) الزمخشري، الكشاف: ج١، ص١٤٦.

(٢) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل: ج١، ص٨٥.

(٣) ابن عطية، المحرّر الوجيز: ج١، ص١٥٨.

(٤) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ج١، ص٤٥٧.

وإنّ هذا المطلب مما لا تختلف فيه جماعة المفسّرين لاستناده إلىٰ أمر ضروري في الدين.

وبهذا يظهر الموقف القرآني تجاه مسألتنا بما يعود علىٰ ما يشتبه منه بما هو محكم فيه، ولا يبقىٰ مساغ لقول من يقول: إن الأديان كلها متساوية أو مقبولة عند الله تعالىٰ.

- **الآية الثالثة:**

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ فَإِن يَكۡفُرۡ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدۡ وَكَّلۡنَا بِهَا قَوۡمٗا لَّيۡسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٩- ٩٠].

المعنىٰ الإجمالي

تشير الآية إلىٰ السابقين علىٰ مبعث سيدنا النبي محمد ﷺ، وتأمر النبيّ باقتفاء آثارهم والاقتداء بهداهم، وذلك صريح في الآية، وصريح فيها أيضاً أنّ طرقهم علىٰ هدىٰ من الله تعالىٰ. وإنّ المفسرين اختلفوا في تفسير المراد بقوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾، والإشارة فيه إلىٰ من تكون؟ لكن أكثر المفسرين ذهب إلىٰ أن المراد بالإشارة الأولىٰ الأنبياء[1]، وهو الأظهر في النظم والمعنىٰ، وقيل: أتباعهم[2]، وقال الفخر الرازي: «لا شبهة أن الإشارة للأنبياء»[3].

---

(١) أكثر المفسرين علىٰ تفسير المشار إليه بأنهم الأنبياء، منهم: الطبري، **جامع البيان**: ج١١، ص٥١٧. وابن زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسىٰ الإلبيري (ت٣٩٩هـ)، **تفسير القرآن العزيز**، ط١، ٥ج، (تحقيق حسين بن عكاشة ومحمد الكنز)، الفاروق الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٢م: ج٢، ص٨٣. والبيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج٢، ص١٧١. والنسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**: ج١، ص٥٢٠. وابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**: ج١، ص٢٦٨.

(٢) انظر: الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**: ج٩، ص٢٥.

(٣) الرازي، **التفسير الكبير**: ج١٣، ص٥٦.

وجه الشبهة:

قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾، تصرح الآية بأن طرق السابقين طرق هدي، والنبيّ مأمور بالاهتداء بها، فيلزم تصحيح اتباع طرقهم، إذ لو لم تصح طرقهم لما أمر سيدنا محمد بالاهتداء بها، ولما كانت هدىٰ في نفسها، لكنها كذلك قطعاً ونصّاً، وعليه فلا يصحّ حصر الهداية والاستقامة في طريق النبي ﷺ، بل تعمّ الهداية طرائقهم جميعاً.

وليس تعيين مرجع اسم الإشارة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ بمغيّر شيئاً في محلّ الشبهة، فإن النبيّ مأمور باتباع من سبقه بنصّ الآية، أياً كان هذا السابق الأنبياء أو أتباعهم، فتتجه الشبهة في زعم أصحابها.

جواب الشبهة:

من البين أنّ هذه الشبهة قائمة علىٰ أصلٍ هو: مغايرة طريق النبي وهداه لطريق غيره من السابقين وهداهم، إذ لو كان الهدىٰ واحداً متفقاً لم تقم للشبهة قائمة، فلو أبطل أصل التغاير لم يبق في الآية متمسّك لأصحاب هذه الشبهة الذين يرون تعدّد الطرق أصلاً.

علىٰ أننا نقول: إذا كانت الطرائق متغايرة فيلزم إبطال طريقة النبيّ، وفيه قدح في نبوته ورسالته، فيبطل رأساً ما يدعيه أصحاب الشبهة من لزوم تصحيح جميع الأديان وتساويها وعدم رجحان أحدها علىٰ غيره، وقد مرّ الكلام سابقاً علىٰ أن ما يشعر من آيات القرآن بالاختلاف في رسالات الأنبياء فإنه محمول علىٰ الشرائع، وما يشعر بالاتفاق فيها من مثل قوله عز وجل: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا ... أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورىٰ: ١٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠]، محمول علىٰ أصول الدين والعقائد، لكنا مع ذلك نسلك فيما يأتي في إبطال الشبهة طريقاً آخر غير هذا.

وتلخيص الكلام: أنّ هداهم وطريق النبي طريقتان في الجملة، فإما أن يختلفا في الأصول أو يتفقا فيها: فإن اختلفا فيها لزم تضليل أحدهما، وهو مبطلٌ لأصل شبهة التعددية الدينية، إذ يجب تصحيح كل الطرق علىٰ فلسفة أصحاب هذه الشبهة، وإن اتفقا لزم إبطال التعددية لحصول الوحدة في الطريقة أصلاً للاتفاق فيها أصولاً، فعلىٰ التقديرين لا قوام للشبهة ولا مستند لأصحاب هذه الفلسفة في الآية.

علىٰ أن أكثر المفسّرين ذهبوا إلىٰ أنّ طريق الكل واحد متفق، وقد ذكر الفخر الرازي أقوالاً كثيرة فيما يجب أن يفسر به محل الاقتداء، فمما ذكره: أنه الأمر الذي أجمعوا عليه هو التوحيد والتنزيه وسائر العقليات، ومنها: أنه الاقتداء بهم في الأخلاق الحميدة والصفات الرفيعة، ومنها: الاقتداء بالشرائع، ومنها: الاحتراز عن الشرك والمجاهدة في إبطاله[1].

وملخّص ما ذكره المفسرون في الهدىٰ الذي أُمر النبي باتباعه أحد أمرين:

الأول: التوحيد وأصول الإيمان التي يتفق فيها جميع الأنبياء ولا تتغاير بينهم، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري، قال: «والمراد بهداهم طريقتهم في الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع، فإنها مختلفة وهي هدىٰ، ما لم تنسخ، فإذا نسخت لم تبق هدىٰ، بخلاف أصول الدين فإنها هدىٰ أبداً»[2].

ومثل ما ذهب إليه الزمخشري ذهب إليه ابن عطية[3]، والبيضاوي[4].

وعبارة بعض المفسّرين المتقدمين من السلف والتابعين: أنه مأمور بالاقتداء

---

(١) الرازي، **التفسير الكبير**: ج١٣، ص٥٦.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**: ج٢، ص٤٣.

(٣) انظر: ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج٢، ص٣١٨.

(٤) انظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج٢، ص١٧١.

بشرائعهم وسننهم[1]، والصّواب حمل عبارتهم علىٰ ما فيه الاتفاق من الشرائع، كالتوحيد وأصول الإيمان، فيلحق بالأمر الأول، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ...﴾.

الثاني: الأخلاق الحسنة والصبر علىٰ مصاعب التبليغ وتكذيب الأقوام بالدعوة والرسالة، وهذا ما ذهب إليه الواحدي في وجيزه[2]، وذكره في وسيطه[3]، ورجحه الرازي[4]، واختاره ابن عادل[5]، والخطيب الشربيني[6].

وجمع ابن عاشور في تفسيره للهدىٰ بين القولين، قال: «ويشمل هداهم ما كان منه راجعاً إلىٰ أصول الشرائع، وما كان منه راجعاً إلىٰ زكاء النفس وحسن الخلق»[7].

ومع اختلاف هذه الأقوال؛ فإنّ الشبهة تزول علىٰ جميع التقديرات والاحتمالات، فإن الآية وإن كان فيها نوع تشابه في المراد التفصيلي بها، إلا إنها لا شبهة فيها في قضية التعددية الدينية، أو القول بتساوي الأديان، أو لزوم تصحيح الأديان السابقة علىٰ دين سيدنا محمد ﷺ، ويشهد لذلك تصريح الآية نفسها، حيث قال الله فيها: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا۟ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾[الأنعام:٨٩]، فأثبت الكفر لمن كفر، ولم يقل إن ذلك راجع إلىٰ نحو من شعور هؤلاء الكافرين أو تجربتهم الدينية أو خبرتهم الروحية، أو نحو شيء مما يذكره أصحاب فلسفة التعددية الدينية.

---

(١) انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط١، (تحقيق عبدالرزاق المهدي)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ: ج٢، ص٥٢.

(٢) انظر: الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: ص٣٦٤.

(٣) انظر: الواحدي، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**: ج٢، ص٢٩٦.

(٤) انظر: الرازي، **التفسير الكبير**: ج٦، ص٥٢٢.

(٥) انظر: ابن عادل، **اللباب في علوم الكتاب**: ج٤، ص٢٩٩.

(٦) انظر: الشربيني، **السراج المنير**: ج١، ص٤٣٥.

(٧) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٧، ص٣٥٧.

وعلىٰ هذا يكون ما اشتبه من الآية في أذهان بعض المتوهّمين زائلاً، كأن لم يكن.

- **الآية الرابعة:**

﴿لَيْسُوا سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عمران: ١١٣].

المعنىٰ الإجمالي

تشير الآية إلىٰ نفي المساواة بين أهل الكتاب، وتثبت بين فارقًا، فمنهم الذين لا يراعون أوامر الله تعالىٰ، ولا يستجيبون لآياته، ومنهم من يستجيب، فأما الممدوحون من أهل الكتاب فهم الذي يقيمون علىٰ الحق ويسجدون لله تعالىٰ، وأولئك هم الذين آمنوا بالنبي ﷺ، قال البيضاوي: «﴿لَيْسُوا سَوَآءً﴾ في المساوي، والضمير لأهل الكتاب، ﴿مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ﴾ استئناف لبيان نفي الاستواء، والقائمة المستقيمة العادلة من أقمت العود فقام، وهم الذين أسلموا منهم»[1]، فخرج من المدح من لم يؤمن، وسيأتي تفصيل التفسير في حلّ وجه الشبهة.

وجه الشبهة:

قسّمت الآية أهل الكتاب قسمين، ثمّ وصفت بعضهم بأنهم أمة قائمة، ووصفهم بتلاوة آيات الله والدأب علىٰ السجود، فيكون ذلك مدحًا لبعض أهل الكتاب، فيبطل حصر الحقية أو المدح في دين الإسلام، بل يكون دين أهل الكتاب كذلك ممدوحًا بصريح الآية، ويترتب علىٰ ذلك اتفاق بين القرآن الكريم وبعض دعاوىٰ فلسفة التعددية الدينية علىٰ الأقل.

---

(١) البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج٢، ص٣٤.

جواب الشبهة:

لا نسلّم أن المدح يتعلق بدين أهل الكتاب، بل الممدوح في الآية هم قسم منهم فقط، وليس مدحهم بالإطلاق، بل بالتقييد بصفات مخصوصة، منها: أنهم أمة قائمة تالية للكتاب ساجدة، فلا يلزم من ذلك المدح المخصوص المقيّد بهذه القيود مدح دين الممدوحين، حتىٰ يترتب عدم حصر الحقية والقبول الديني في الإسلام.

هذا ما أقوله ابتداءً من ألفاظ الآية الصريحة المباشرة، وحتىٰ تتبين حقيقة هذه الشبهة ومدىٰ دلالة الآية عليها لا بدّ من استجلاء وجه تفسيرها التفصيلي بحسب القواعد التفسيرية المعتبرة.

تفسير الآية:

آراءُ المفسّرين متّجهة في تعيين متعلّق قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً﴾، وهل الوقف عليها تامّ أو غير تامّ باتجاهين:

الاتجاه الأول: أن الوقف عليها تامّ، ومتعلقها علىٰ ذلك ما مضىٰ في الآيات السابقة، أي أن أهل الكتاب ليسوا سواءً، منهم المؤمنون ومنهم الفاسقون. ورجح هذا الاتجاه أكثر المفسرين، كالطبري[1]، وابن عطية[2]، والزمخشري[3]، والرازي[4]، والسمين الحلبي من المفسرين النحاة[5]، وابن عاشور عدّها جملة تامة ممهدة لما بعدها، قال: «وهذه الجملة تتنزل من التي بعدها منزلة التمهيد»[6].

---

(١) الطبري، **جامع البيان**: ج٧، ص١١٩.

(٢) انظر: ابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج١، ص٤٩٢.

(٣) انظر: الزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص٤٠٢.

(٤) انظر: الرازي، **التفسير الكبير**: ج٨، ص٣٣١.

(٥) انظر: السمين الحلبي، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**: ج٣، ص٣٥٦.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٤، ص٥٧.

الاتجاه الثاني: أن الوقف عليها غير تامّ، ومتعلقها ما بعدها من الكلام، «والتقدير الذي يصح به المعنىٰ، أي: ليس سواء من أهل الكتاب أمة قائمة موصوفة بما ذكر وأمة كافرة، فهذا تقدير يصحّ به المعنىٰ الذي نحا إليه أبو عبيدة»[1].

وقد ووجه هذا الاتجاه بالتضعيف، لأنه علىٰ لغة ركيكة عند العرب، وهي لغة أكلوني البراغيث[2]، واشتهر هذا القول عن أبي عبيدة فقط، ولم يعدُ وجوده في كتب التفسير وجود ذكرٍ فقط بدون ترجيح أو اعتداد، إن لم يُقرن ذكره بالردّ والانتقاد، وقد بين الزجاج رأي أبي عبيدة وانتقده، قال: «(لَيْسُوا سَوَاءً) وهذا وقف التمام، أي ليس الذين ذكرنا من أهل الكتاب سواءً. قال أبو عبيدة: (ليسوا سواء) جمع ليس، وهو متقدم كما قال القائل: أكلوني البراغيث، وكما قال: عموا وصَمُّوا كثير منهم، وهذا ليس كما قال، لأنّ ذكر أهل الكتاب قد جرىٰ، فأخبر الله أنهم غير متساوين، فقال: (ليسوا سواءً)، ثم أنبأ بافتراقهم، فقال: (مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ)»[3].

هذا ما يختص بمتعلّق جملة: «ليسوا سواء».

وأما معنىٰ الآية؛ فقد ذهب المفسّرون إجماعاً[4] إلىٰ أن أهل الكتاب في الآية

---

(١) السمين الحلبي، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**: ج٣، ص٣٥٥.

(٢) انظر في تفسير هذه اللغة: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي (ت٧٦٩هـ)، **شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك**، ط٢٠، ٤ج، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار التراث، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٨٠م: ج٢، ص٨٥، وهذه اللغة يعبر عنها تارة بلغة أكلوني البراغيث، وتارة بلغة يتعاقبون فيكم ملائكة، وهي جعل الفعل مسنداً إلىٰ الاسم الظاهر الذي بعده.

(٣) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (ت٣١١هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**، ط١، ٥ج، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م: ج١، ص٤٥٨. وانظر: ابن المنذر، **كتاب تفسير القرآن**: ج١، ص٣٤٠.

(٤) منهم: الطبري، **جامع البيان**: ج٧، ص١١٨. وابن زمنين، **تفسير القرآن العزيز**: ج١، ص٣١٣. والماوردي، **النكت والعيون**: ج١، ص٤١٧. الواحدي، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**: ج١، ص٤٨١. والزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص٤٠٢. وابن عطية، **المحرّر الوجيز**: ج١، ص٤٩٢. والرازي، **التفسير الكبير**: ج٨، ص٣٣١-٣٣٢. والبيضاوي، =

سيق لهم المدح، فمن ثمّ كان المراد بهم من آمن بسيدنا محمد ﷺ، فالمراد عموم مخصوص، أي أهل الكتاب الذين أسلموا.

والأدلة علىٰ أن المراد بأهل الكتاب خصوص من أسلم منهم وآمن بالنبي ﷺ قرائن مقالية متصلة ومنفصلة، وهي:

أولاً: تقرّر أنّ شرع النبيّ ﷺ ناسخ لكل شرع من الشرائع السابقة، وأنه لا يقبل من أحد دين غير الإسلام، لقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقد بينت ذلك سابقاً.

ثانياً: نصّت الآية السابقة علىٰ ذمّ عموم كفار أهل الكتاب بلا تمييز بين طبقاتهم، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[آل عمران: ١١٠]، فمن لم يؤمن منهم فهو خارج عن أمر الله تعالىٰ، فلا تصلح له الأوصاف التي وصف بها الممدوحون من أهل الكتاب.

ثالثاً: سباق الآية، فإنَّ الآيات التي قبلها ذكرت فضيلة الإسلام وأهله في قوله تعالىٰ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[آل عمران: ١١٠]، وذكرت مذمّة أهل الكتاب الذين كفروا، «فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة أهل الإسلام تأكيداً لما تقدم من قوله كنتم خير أمّة»[1]، ولذلك قال ابن عاشور: «استئناف قصد به إنصاف طائفة من أهل الكتاب بعد الحكم علىٰ معظمهم بصيغة تعمهم، تأكيداً لما أفاده قوله: منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون»[2].

= **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج٢، ص٣٤. والنسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**: ج١، ص٢٨٤. وابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**: ج١، ص١٦٢. والبقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**: ج٥، ص٣١.

(١) الرازي، **التفسير الكبير**: ج٨، ص٣٣٢.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٤، ص٥٧.

رابعاً: لحاق الآية، فقد صرحت الآيات بأوصاف هذه الأمة من أهل الكتاب، فهم ﴿ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [آل عمران:١١٤]، وقد بينت فيما سبق أنّ الإيمان بالله يقتضي الإيمان برسلة وكتبه، بلا تفرقة بين رسول ورسول وكتاب وكتاب، فيكون مؤدىٰ ذلك أن الأمة الممدوحة من أهل الكتاب هم من أسلم وآمن بالنبي ﷺ وكتابه.

خامساً: سياق الآية، تتحدث الآيات في وصف فريقين من أهل الكتاب (المؤمنون والكافرون)، وقد ذكر وصف الكافرين وما ضربه الله عليهم من الذلة والمسكنة بسبب أفعالهم الشنيعة من تكذيب للأنبياء وكفر بهم وقتل لهم وإيذاء، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٢]، ثمّ ذكرت بعد ذلك مدح المؤمنين منهم بقوله: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ * وَمَا يَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١١٣ - ١١٥]، فيكون حمل المدح علىٰ جميع أهل الكتاب إبطالاً لسياق الكلام وتفننه، وهو ممّا تأباه بلاغة القرآن الكريم، وقد ذكر الطبري رحمه الله هذا السياق بتمامه، وكذا أشار إليه غيره من المفسِّرين.

سادساً: ما روي من سبب نزول الآية عن ابن عباس رضي الله عنهما ومقاتل: «لما أسلم عبد الله بن سلام، وثعلبة بن سعية، وأسيد بن سعية، وأسد بن عبيد، ومن أسلم من اليهود، قالت اليهود: ما آمن بمحمد إلا شرارنا، وقالوا لابن سلام وأصحابه: لقد خسرتم حين استبدلتم بدينكم، وقد عاهدتم الله أن لا تتركوا دينكم، فنزلت»[1]،

(١) العسقلاني، **العجاب في بيان الأسباب**: ج٢، ص٧٣٥. وانظر: السيوطي، =

فهذا السبب يبين أن الآية نزلت في التفرقة بين من آمن من أهل الكتاب ومن بقي علىٰ كفره، فالأول محلّ المدح دون الآخر.

وأختم الكلام علىٰ هذه الآية ببيان جميل من برهان الدين البقاعي يجمع المراد بالآية علىٰ طريقة ما أجمع عليه المفسرون من أنّ المراد بمدح أهل الكتاب مؤمنوهم فقط، قال: «ولما كان السياق ربما أفهم أنهم كلهم كذلك [أي كلهم مذمومون]؛ قال مستأنفاً نافياً لذلك: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً﴾ أي في هذه الأفعال، يثني سبحانه وتعالىٰ علىٰ من أقبل علىٰ الحق منهم وخلع الباطل ولم يراع سلفاً ولا خلفاً، بعيداً ولا قريباً، ثمّ استأنف قوله بياناً لعدم استوائهم: ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾، فأظهر لئلا يتوهم عود الضمير علىٰ خصوص من حكم بتكفيرهم، ﴿أُمَّةٌ﴾ أي جماعة يحقّ لها أن تؤم، ﴿قَائِمَةٌ﴾ أي مستقيمة علىٰ ما أتاها به نبيها في الثبات علىٰ ما شرعه، متهيئة بالقيام للانتقال عنه عند مجيء الناسخ الذي بشر به ووصفه، غير زائغة بالإيمان ببعضه والكفر ببعضه»[1].

- **الآية الخامسة:**

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ [المائدة: ٨٢].

المعنىٰ الإجمالي للآية:

تبين الآية أصناف المدعوّين بالنسبة للنبيّ ﷺ من حيث قربهم وبعدهم في مودّة النبيّ ومن آمن به، وسببِ ذلك مما فيهم من خصال الخير والتواضع والزهد في

= جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ٨ج، دار الفكر، بيروت: ج٢، ص٢٩٦.

(١) البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**: ج٥، ص٣١.

الدنيا أو خلوّهم عن تلك الخصال، وتفضيل النصارىٰ علىٰ اليهود والذين أشركوا في ذلك، وليست الآية في مساق تقرير موقف من العقائد، فإن اليهود والنصارىٰ والذين أشركوا كافرون بالله علىٰ كل تقدير.

والآية لا تتطرق للكلام عن عقائدهم قطعاً لأن ذلك أمر مفروغ منه إسلامياً، ويؤيد ذلك ما جاء في التفسير الوسيط: «وقال الجمل: فإن قلت: كفر النصارىٰ أشد من كفر اليهود، لأنّ النصارىٰ ينازعون في الألوهية فيدّعون أن لله ولداً، واليهود [إنما] ينازعون في النبوة، فينكرون نبوة بعض الأنبياء، فلم ذم اليهود ومدح النصارىٰ؟ قلت: هذا مدح في مقابلة ذم وليس مدحاً علىٰ [الإطلاق]، وأيضاً الكلام في عداوة المسلمين وقرب مودتهم، لا في شدة الكفر وضعفه[1]»[2].

وجه الشبهة:

وصف الله تعالىٰ النصارىٰ بأنهم موادّون للمسلمين، وعلل ذلك بما فيهم من الديانة والرهبانية، فيكون ذلك مدحاً لهم ولدينهم، فيقتضي ذلك عدم صحّة دعوىٰ انحصارية الأفضلية في الإسلام.

جواب الشبهة:

لا نسلّم عدم انحصارية الحقية الدينية في الإسلام، فإن الآية لم تصرح بفضيلة دينية للنصارىٰ، ولم تصرح بحقية دينهم، وإنما ذكرت قربهم في المودة من المسلمين فقط، وذلك لا يقتضي تصحيح اعتقادهم في شيء.

---

(١) الجمل، سليمان بن عمر العجيلي الشافعي (ت١٢٠٤م)، **الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية**، وبهامشه (تفسير الجلالين) و(إملاء ما منّ به الرحمن) للعكبري، ٤ج، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي، القاهرة: ج١، ص٥١٧.

(٢) طنطاوي، **التفسير الوسيط**: ج٤، ص٢٥٥، نقلاً عن الجمل، وأثبت بين المعقوفتين كلمات الجمل.

وكيف يتوهّم تصحيح اعتقاد النصارىٰ في شيء وقد أبطل القرآن اعتقاداتهم المزعومة، خصوصاً في هذه السورة الكريمة نفسها، حيث جاء في آخرها إبطال دعواهم إلهية عيسىٰ، قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦]، وقد نبه شيخ المفسرين المتكلمين الفخر الرازي إلىٰ دقيقة تبعد أوهام المتوهمين في هذا الباب، حيث قال: «وههنا دقيقة نافعة في طلب الدين، وهو أن كفر النصارىٰ أغلظ من كفر اليهود، لأنّ النصارىٰ ينازعون في الإلهيات وفي النبوات، واليهود لا ينازعون إلا في النبوّات، ولا شكّ في أن الأول أغلظ، ثم إنّ النصارىٰ مع غلظ كفرهم لما لم يشتدّ حرصهم علىٰ طلب الدنيا، بل كان في قلبهم شيء من الميل إلىٰ الآخرة؛ شرفهم الله بقوله: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾، وأما اليهود مع أن كفرهم أخفّ في جنب كفر النصارىٰ طردهم وخصهم الله بمزيد اللعن، وما ذاك إلا بسبب حرصهم علىٰ الدنيا»[1].

وقد ذهب المفسّرون في توجيه هذه الآية إلىٰ حمل المقام علىٰ المقارنة بين اليهود والنصارىٰ، فالكلام يؤخذ من هذه الجهة، لا من جهة إطلاق المدح للنصارىٰ، قال الفخر الرازي: «فإن قيل: كيف مدحهم الله تعالىٰ بذلك مع قوله: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[الحديد:٢٧]؟... قلنا: إن ذلك صار ممدوحاً في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة، ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحاً علىٰ الإطلاق»[2]، ومقام المقارنة مأخوذ من صريح الآية.

وإنما يجب القول بأن سياق الكلام في الآية علىٰ مودّة النصارىٰ وقربهم في المودة سياق مقارنة مع اليهود وشدة عداوتهم للمؤمنين، لأنا لو حملنا الكلام علىٰ

(١) الرازي، التفسير الكبير: ج١٢، ص٤١٤.

(٢) الرازي، التفسير الكبير: ج١٢، ص٤١٤.

الإطلاق لاقتضىٰ ذلك حقية دين النصارىٰ، وهو مخالف لآيات القرآن الأخرىٰ أولاً، ومبطل للمقارنة الظاهرة من النصّ ثانياً، لأن المقارنة تصحّ علىٰ تقدير اشتراك اليهود والنصارىٰ في الكفر، وافتراقهم في عداوة اليهود وقرب مودة النصارىٰ.

ولو حملنا المقام علىٰ الإطلاق لا المقارنة، لكان ذلك عائداً علىٰ مقصود القرآن في الآيات بتسلية النبي ﷺ بالإبطال، إذ إن فائدة المقارنة في هذا الموضع وفي غيره هي تسلية النبي ﷺ، وقد بيّن ابن الزبير أن منهج سورة المائدة يتضمن التعريف بكبائر اليهود وتكذيبهم وتحريفهم، وفي ضمنها تسلية للنبي عن شدة ذلك علىٰ قلبه الشريف، قال ابن الزبير: «فأكثر آيات هذه السورة إنما نزلت فيهم، تعريفاً بمرتكباتهم وتحريفهم ونقضهم الميثاق وحكمهم بغير ما أنزل الله، وفي أثناء ذلك تسلية نبينا ﷺ عنهم»[1].

وقد صرّحت طائفة من المفسّرين بعدم إرادة العموم في ظاهر الآية، وجعلوا الكلام مخصوصاً بطائفة خاصة دون غيرها من النصارىٰ، وذلك لوجوه من الأدلة:

أولاً: دلائل منفصلة صريحة محكمة في كفر أهل الكتاب الذين لم يتبعوا سيدنا محمداً ﷺ، وانحرفوا عن مقتضىٰ الحق من الإيمان بالله المقتضي للإيمان بجميع رسله وكتبه، وقد مرّت هذه الدلائل مراراً.

ثانياً: سياق الآية وسباقها، فإن مقام الكلام في الآية مقام مقارنة مع اليهود، ويقتضي ذلك اشتراك اليهود والنصارىٰ في أصل الكفر، كما بينته آنفاً.

ثالثاً: لحاق الآية، حيث تصريح الآية بعدُ بوصف يخصص ظاهر عموم الآية السابق، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ * وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا

(١) ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي (ت ٧٠٨هـ)، **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**، (وضع حواشيه عبد الغني الفاسي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: ص١٣٦.

مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [المائدة: ٨٣-٨٤]، وقد ذكرت كتب أسباب النزول كما سيأتي أن هذه الطائفة من الآي مع الآية السابقة نزلت دفعة واحدة، فلا يجوز الفصل في المعنىٰ بينها، ومضمون لحاق الآية أن النصارىٰ الموصوفين بقرب المودة هم الذين إذا سمعوا ما أنزل إلىٰ الرسول آمنوا به، ولم يكفروا، وشهدوا علىٰ حقية دين سيدنا محمد ﷺ.

رابعًا: ما روي سببًا لنزول الآية، فقد ورد في سبب نزولها روايات، منها: أنّ النجاشيّ بعث إلىٰ رسول الله ﷺ من خيار أصحابه ثلاثين رجلاً، فقرأ عليهم رسول الله ﷺ سورة «يس» فبكوا، فنزلت هذه الآية[1].

ومن أسباب نزول الآية ما روي من حديث سعيد بن جبير أنّ سيدنا النبي عليه الصلاة والسلام بعث جعفر بن أبي طالب وابن مسعود في رهط من أصحابه إلىٰ النجاشي، فلما وردوا عليه أكرمهم، فقرؤوا القرآن وحوله القسيسون والرهبان، فكلما قرءوا آية انحدرت دموعهم...[2].

ومنها ما روي من حديث سلمان ﷺ في إسلامه، قال: «لما قدم النبي ﷺ المدينة صنعت طعامًا، فجئت به النبيّ ﷺ، فقال: ما هذا يا سلمان؟ قلت: صدقة، فقال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، ثم إني رجعت حتىٰ جمعت طعامًا فأتيته به، فقال: ما هذا يا سلمان؟ قلت: هدية، فضرب بيده فأكل، وقال لأصحابه: كلوا، قلت: يا رسول الله، أخبرني عن النصارىٰ؟ قال: لا خير فيهم ولا فيمن أحبهم، فقمت وأنا مثقل،

---

(١) ابن أبي أسامة، أبو محمد الحارث بن محمد بن داهر التميمي (ت ٢٨٢هـ)، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**، انتقاء: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، ط١، ٢ج، (تحقيق حسين الباكري)، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ١٩٩٢م: ج٢، ص٩٣٩. وانظر: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، **أسباب نزول القرآن**، ط٢، (تحقيق عصام الحميدان)، دار الإصلاح، الدمام، ١٩٩٢م: ص٢٠٣-٢٠٤.

(٢) الواحدي، **أسباب نزول القرآن**: ص٢٠٣-٢٠٤.

فأنزل الله عز وجل: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾ [المائدة: ٨٢]، حتىٰ بلغ: ﴿تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾ [المائدة: ٨٣]، فأرسل إليّ رسول الله ﷺ، فقال لي: يا سلمان، إن أصحابك هؤلاء الذين ذكر الله»[1].

وأسند ابن راهويه قصة هجرة أصحاب النبي ﷺ إلىٰ النجاشي وما دار بينهم وبينه في خبر طويل، وفيه أن النجاشي وبطارقته أخضلوا لحاهم ومصاحفهم بالدموع، وبكوا لما سمعوا كهيعص[2]، وليس في الخبر المذكور أن النجاشي أسلم وقتئذ خصوصاً، بل الظاهر منها أنه أسلم لاحقاً، ولم أجد تعيين وقتٍ لإسلامه، لكن الشاهد في هذه الروايات لا يتوقف علىٰ إثبات إسلامه وقتها، بل يكفي فيها مودته وبطارقته للصحابة الذين بعثهم إليه رسول الله ﷺ. والله أعلم.

وهذه الروايات جميعها تتعاضد في تأييد معنىٰ واحد متفق عليه، وهو أن الآية تتحدث عن النصارىٰ الذين قربت مودّتهم للمؤمنين، إما بأن يكونوا ممن أسلم بالفعل واستجاب للنبيّ ﷺ، أو ممن لم يستجب بالفعل وكان قريب الاستجابة، وعلىٰ التقديرين لا يكون المدح للنصارىٰ من حيث كونهم نصارىٰ، بل من حيث كونهم مقرّين مسلمين علىٰ التقدير الأول، أو قريبين من الاستجابة للإسلام علىٰ التقدير الثاني، فتكون الفضيلة كلها منساقة لدين الإسلام.

علىٰ أننا نقول: التقديران لا ينفصلان، بل يكمل بعضهما بعضاً، بشهادة ما ذكرته من الأدلة والشواهد والمخصصات المتصلة والمنفصلة، وهو أنّ المدح إنما سيق للنصارىٰ القريبي المودة والاستجابة للإسلام في الأصل، ثم المستجيبين فعلاً، فالمدح لمسلمين في الواقع كانوا نصارىٰ قريبي المودة قبل إسلامهم.

---

(١) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت٣٦٠هـ)، **المعجم الكبير**، ط٢، ٢٥ج، (تحقيق حمدي بن عبد المجيد)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة: ج٦، ص٢٤٩.

(٢) انظر: ابن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم (ت٢٣٨هـ)، **مسند إسحاق بن راهويه**، ط١، ٥ج، (تحقيق عبدالغفور البلوشي)، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ١٩٩١م: ج٤، ص٧١.

وبناءً عليه؛ فليس النصارىٰ الممدوحون في الآية من المعاندين أو الكافرين بالنبي أو المقاتلين له أو المحاربيه، ولا علىٰ أي تقدير في تفسير الآية، فلا يتوجّه لأصحاب الشبهة شبهة في الآية ولا عليها ولا منها.

وهذا الذي ذكرته هو محصّل ما ذكره المفسرون في تفسير الآية، كالزمخشري، إذ قال: «وصف الله شدة شكيمة اليهود وصعوبة إجابتهم إلىٰ الحق، ولين عريكة النصارىٰ وسهولة ارعوائهم وميلهم إلىٰ الإسلام، وجعل اليهود قرناء المشركين في شدة العداوة...، وعلل سهولة مأخذ النصارىٰ وقرب مودتهم للمؤمنين بأن منهم قسيسين ورهباناً، أي علماء وعباداً، وأنهم قوم فيهم تواضع واستكانة ولا كبر فيهم، واليهود علىٰ خلاف ذلك»[1]، والبيضاوي إذ قال: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا لشدة شكيمتهم وتضاعف كفرهم وانهماكهم في اتباع الهوىٰ، وركونهم إلىٰ التقليد وبعدهم عن التحقيق، وتمرنهم علىٰ تكذيب الأنبياء ومعاداتهم. ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارىٰ للين جانبهم ورقة قلوبهم وقلّة حرصهم علىٰ الدنيا وكثرة اهتمامهم بالعلم والعمل»[2].

- **الآية السادسة:**

﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ [آل عمران: ١٩٩].

المعنىٰ الإجمالي للآية

تنص الآية علىٰ أن المؤمنين بالنبي ﷺ من أهل الكتاب يختلفون عن الكافرين منهم به، ولذلك فإن لهم من الله أعظم الأجر وأجزل الثواب، وتصفهم بالصفات

(١) الزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص٦٦٨.

(٢) البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**: ج٢، ص١٤٠.

الحسنة من الخشوع والالتزام بكتاب الله وكلماته وعهده، وتذكر ما لهم من الأجر، لتبين بذلك مدىٰ السوء والقبح الذي يتصف به الكافرون من أهل الكتاب، وما أعد الله لهم من العذاب والعقوبة.

قال محمد الحجازي: «وإنّ من أهل الكتاب الذين آمنوا بالله إيمانًا حقيقيًا خالصًا لا نفاق فيه ولا شبهة، لهم الأجر الكامل عند ربهم، وقد وصفهم الله بأوصاف، هي: الإيمان بالله إيمانًا صادقًا خالصًا، والإيمان بالقرآن المنزل عليكم، ولا شك أنه الأساس لما أتىٰ بعده، وهو الحق الذي لا شبهة فيه ولا تحريف، والإيمان بما أنزل إليهم من التوراة والإنجيل...»[1].

وجه الشبهة:

تقع الشبهة في الآية من أن هؤلاء الذين رتب الله لهم الأجر، ومدحهم بأنهم يؤمنون بالله ولا يشترون بآيات الله ثمنًا قليلاً وغير ذلك من الأوصاف، سموا في الآية بأهل الكتاب، وذلك يقتضي أن دين أهل الكتاب صحيح، لأنهم لا يمدحون إذا كان دينهم باطلاً.

ولا يجوز عند أصحاب هذه الشبهة أن يقال إن أهل الكتاب هم من آمن منهم، لأن الآية سمتهم أهل الكتاب ولم تصرح بأنهم آمنوا، حتىٰ تخصص المدحة بالمؤمنين منهم، ولم تذكر الآية أي خصوصية توجب اتباعهم للنبي ﷺ، بل غاية ما يطلب منهم أن يعترفوا بنبوته وإن لم يؤمنوا به بالفعل ويتبعوا شريعته.

جواب الشبهة:

الوجه الأول: بيان سبب نزول الآية، وهو أن الآية نزلت في النجاشي علىٰ قول، وفي عبد الله بن سلام علىٰ قول، وكل منهما ممن أسلم، كما تشهد بذلك الروايات،

---

(١) الحجازي، محمد محمود، **التفسير الواضح**، ط١٠، ٣ج، دار الجيل الجديد، بيروت، ١٤١٣هـ: ج١، ٣٢٨-٣٢٩.

فقد قال العسقلاني في العجاب في بيان سبب نزول الآية: «نزلت في النجاشي، وذلك أنه لما مات نعاه جبريل لرسول الله ﷺ في اليوم الذي مات فيه، فقال لأصحابه: اخرجوا فصلوا علىٰ أخ لكم مات بغير أرضكم، فقالوا: ومن هو؟ قال: النجاشي، فخرج إلىٰ البقيع فكشف له من المدينة إلىٰ أرض الحبشة فأبصر سرير النجاشي، وصلىٰ عليه، فكبر أربع تكبيرات واستغفر له، وقال لأصحابه: استغفروا له، فقال المنافقون: انظروا إلىٰ هذا يصلي علىٰ حبشي نصراني لم يره قط، ولم يكن علىٰ دينه، فأنزل الله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾»[1].

وذكر العسقلاني قولاً آخر بعد هذا القول، وهو أنها نزلت في عبد الله بن سلام ومن أسلم معه[2]، وقال بعض المفسرين أيضاً إنها نزلت في عبد الله بن سلام ومسلمة أهل الكتاب[3]، وقد ذكر هذه الآية وروايات التفسير فيها ابن حجر في فتح الباري، وتناولها بالدراسة بعض الباحثين بصورة مفصلة، وهي لا تخرج عما ذُكر من أقوال[4].

ولأجل سبب النزول ذكر البغوي أن الآية نزلت في مؤمني أهل الكتاب كلهم[5]، وقال السيوطي: «والجمهور علىٰ أنها عامّةٌ في كل من أسلم من اليهود أو النصارىٰ»[6].

---

(١) العسقلاني، **العجاب في بيان الأسباب**: ج٢، ص٨١٩. وانظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، ط١، ٣ج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م: ج١، ص٣٧٩.

(٢) انظر: العسقلاني، **العجاب في بيان الأسباب**: ج٢، ص٨٢٢. والسمعاني، **تفسير القرآن**: ج١، ص٣٩١.

(٣) انظر: الماوردي، **النكت والعيون**: ج١، ص٤٤٥. والسمعاني، **تفسير القرآن**: ج١، ص٣٩١.

(٤) عبد الباري، عبد المجيد الشيخ، **الروايات التفسيرية في فتح الباري**، ط١، ٣ج، وقف السلام الخيري، ٢٠٠٦م: ج١، ص٣٢٣.

(٥) انظر: البغوي، **تفسير البغوي**: ج٢، ص١٥٦.

(٦) السيوطي، **معترك الأقران**: ج٣، ص٢٦٢.

قال الصابوني في بيان هذا الوجه من الجواب علىٰ الشبهة: «أي: ومن اليهود والنصارىٰ فريق يؤمنون بالله حق الإيمان، ويؤمنون بما أنزل إليكم، وهو القرآن، وبما أنزل إليهم، وهو التوراة والإنجيل، كعبد الله بن سلام وأصحابه، والنجاشي وأتباعه ﴿خَٰشِعِينَ لِلَّهِ﴾، أي: خاضعين متذللين لله، ﴿لَا يَشۡتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلًا﴾، أي: لا يحرّفون نعت محمد، ولا أحكام الشريعة الموجودة في كتبهم لعرضٍ من الدنيا خسيس، كما فعل الأحبار والرهبان»[1].

الوجه الثاني: تعليل تسمية المؤمنين بأهل الكتاب في هذه الآية، وذلك أن الآية عبرت عنهم بهذا علىٰ اعتبار ما كان، لا علىٰ اعتبار ما هو كائن بالفعل، وذلك لسببين، الأول: ذم الفريق الآخر من أهل الكتاب الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويخفون نعت النبي ﷺ، ولأن السياق في أصله جاء للتفرقة بين هذين الفريقين، فناسب أن يعبر عن المؤمنين من أهل الكتاب بما كانوا عليه استكمالاً لتلك التفرقة، والثاني: أن هؤلاء لم يكونوا معروفي الإسلام، بل كانوا يخفون إسلامهم.

وقد أظهر ابن عاشور هذا التعليل البلاغي، فقال: «عطف علىٰ جملة ﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ﴾ [آل عمران:١٩٨] استكمالاً لذكر الفِرَق في تلقي الإسلام: فهؤلاء فريق الذين آمنوا من أهل الكتاب ولم يظهروا إيمانهم لخوف قومهم مثل النجاشي أصحمة، وأثنىٰ الله عليهم بأنهم لا يحرفون الدين، والآية مؤذنة بأنهم لم يكونوا معروفين بذلك، لأنهم لو عرفوا بالإيمان لما كان من فائدة في وصفهم بأنهم من أهل الكتاب، وهذا الصنف بعكس حال المنافين»[2].

وأختم كلامي في هذا المبحث بالتنبيه إلىٰ قضية جدّ هامة، وهي: أن التشابه في الآيات هو عدم وضوحها بنفسها، بسبب ما يعرض لها من تعارض دلالات حقيقية

---

(١) الصابوني، محمد علي، **صفوة التفاسير**، ط١، دار الصابوني، القاهرة، ١٩٩٧م: ص٢٣٢.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٤، ص٢٠٧.

أو مجازية أو تشبيهات واستعارات، أو عوارض العموم والخصوص والاشتراك والإضمار، وغيرها من القرائن، أو غير ذلك مما تقتضيه أساليب البيان القرآني من تفنن في إيراد الكلام والصدور من موضوع والورود إلىٰ غيره، مما يؤدي إلىٰ اشتباه علىٰ فهم من لم يدرك تلك الأساليب، بحيث يصير المعنىٰ غير بين بنفسه.

فعدّ الآية في المتشابهات كان في هذا المبحث من حيث الدلالة المعتبرة الصحيحة، أما ما كان من دلالات وهمية لدىٰ الأذهان الكليلة والأنظار العليلة من أصحاب النظريات الحداثية والفلسفية فليس بمعتبر أصلاً، إذ هو تلبيس لا دلالة، فمن ثَمَّ لم أذكر كثيراً من الأفهام المغلوطة التي عثرت بها في بحثي.

خاتمة الفصل

الموقف الدلاليّ للنصّ القرآنيّ من فكر فلسفة التعددية الدينية

خلاصة الموقف الدلالي للنصّ القرآني الذي وصلت إليه في قضية موافقة القرآن الكريم أو مخالفته لفلسفة التعددية الدينية -بعد عرض الآيات المحكمة والمتشابهة في موضوع البحث، ودراسة دلالاتها اللغوية والسياقية، وعرضها علىٰ بعضها لإزالة ما عساه يشتبه في المتشابه منها، محاولاً إرجاعها إلىٰ المحكمات القرآنية- أن القرآن الكريم يقرّر أن الإسلام دين ناسخ لكل دين من الأديان ذات الأصل السماوي السابقة، وأنه لا يُقبل من أحدٍ دينٌ غير دين الإسلام بعد بعثة النبي ﷺ.

وكذلك؛ فإنّ الموقف القرآني يبين أنّ أهل الكتاب من يهود ونصارىٰ، سواء كانت ديانتهم محرّفة أو علىٰ تقدير أن تكون هي التي نزلت علىٰ الأنبياء عليهم السلام، لا غناء لهم عن موافقة النبي ﷺ فيما دعا إليه من دين الإسلام، اعتقاداً وعملاً، وأن دعوة النبيّ لهم ليست مجرد دعوة لمعرفته فقط، بل هي دعوة للإقرار بنبوته ورسالته، والاتباع لشرعته، والاشتراع بأحكامه، والاحتكام لتعليماته، لأن هذا هو المطلوب أصلاً.

وأمّا أصحاب الأديان الأخرىٰ من غير أهل الكتاب، من مشركين وأهل أوثان أو من الملحدين غير المعتقدين بالألوهية أصلاً، أو المنكرين للنبوّات كلها، مخاطبون بنفس الخطاب السابق بأن يؤمنوا بمحمّد ﷺ خطاب اعتقاد وتصديق وعمل.

وأما ما يدّعيه أصحاب فلسفة التعددية الدينية من أن الحقّ لا ينحصر في طريق واحدة، أو مسلك واحد، أو شرع واحد، فليس مما يرتضيه القرآن الكريم، بل القرآن يصرح بخلافه تصريحاً جازماً، إذ ينصّ علىٰ أن الإسلام هو الحقّ، وأنه طريق النجاة الوحيد لمن بلغته الدعوة.

وما يدّعيه بعض المفكرين من أنّ القرآن ينصّ علىٰ القبول الديني بصورة واسعة، تشمل كل الأديان العالمية، وخصوصاً ذات الأصل السماوي؛ وأن القرآن يعترف بالدين مطلقاً من حيث هو خضوع لسلطة أعلىٰ، مهما كان ذلك المثال أو تلك السلطة؛ وأن القرآن الكريم كذلك يرىٰ الإحسان أو الخلق القويم أو العمل الصالح بمجردها معياراً للتفاضل، بعيداً عن الحقائق الدينية الاعتقادية، إذ ليس فيها شيء جازم أو حاسم ليكون معياراً للمفاضلة الدينية...

أقول: هذه الدعاوىٰ كلها بعد البحث في آيات القرآن ودلالتها ومعانيها دعاوىٰ فارغة عن الصحّة، خالية من الحقّ، ولا يدلّ عليها شيء من القرآن في صريح دلالة أو إشارة، إن هي إلا شبه تزول عند أدنىٰ تأمّل، وبأقلّ فحص، لأنها شبه قائمة علىٰ هوىٰ أو انبهار بنظريات دلالية حداثية لم تثبت إن لم نقل إنها قد بطلت بسبب ما تؤدي إليه من خلل دلالي واضطراب في الفهم والتواصل.

الفصل الخامس

الآراء التفسيرية لدى الفرق الإسلامية في أصول فلسفة التعددية الدينية

وفيه خمسة مباحث:

- **المبحث الأول**: الآراء التفسيرية عند أهل السنة والجماعة في أصول فلسفة التعددية الدينية
- **المبحث الثاني**: الآراء التفسيرية عند المعتزلة في أصول فلسفة التعددية الدينية
- **المبحث الثالث**: الآراء التفسيرية عند الشيعة الاثني عشرية في أصول فلسفة التعددية الدينية
- **المبحث الرابع**: الآراء التفسيرية عند إخوان الصفا في أصول فلسفة التعددية الدينية
- **المبحث الخامس**: الآراء التفسيرية في فلسفة التعددية الدينية لدىٰ مذهب وحدة الوجود

الفصل الخامس

الآراء التفسيرية لدى الفرق الإسلامية في أصول فلسفة التعددية الدينية

لا يخفىٰ بعد الذي قدّمته في الفصل الثاني أن فلسفة التعددية الدينية فلسفة حديثة ناشئة في أوروبا في الأصل، لكنها كفكرة فلسفية لها امتدادات تاريخية، فلا شك أن للفرق موقفاً معيناً من أصولها وقضاياها الرئيسة.

وسأتناول في هذا الفصل الآراء التفسيرية لدىٰ أهم المدارس والفرق الإسلامية تجاه فلسفة التعددية الدينية وأهم ركائزها، محاولاً بذلك عرض موقف هذه المدارس والفرق من القضية محل البحث.

وسأعرض في دارستي لخمسة مدارس وفرق، وهي: أهل السنة والجماعة، والمعتزلة، والشيعة الاثنا عشرية، وإخوان الصفا، وأصحاب وحدة الوجود.

ومن هذا الترتيب؛ كان هذا الفصل مقسّماً علىٰ خمسة مباحث، مبحث مخصص لكل فرقة من هذه الفرق الإسلامية.

وأما منهجي في تناول قضايا هذا الفصل، فإني سأعرض أهمّ الآراء التفسيرية لكل فرقة من خلال أهمّ علمائها، سواء من كتب التفسير أو غيرها من كتب العقائد والمقالات والأمالي، مستقرئاً من أقوالهم وتفاسيرهم أهمّ ما ذكروه في تفسير الآيات المتّصلة بالموضوع، كالآيات المتحدّثة عن الدّين الإسلامي وخاتميّته وكونه الدين الحق الذي ينحصر فيه القبول الديني والموقف من المخالفين في الدين وأصول العقائد.

ولن أغفل في استقرائي لآراء الفرق التفسيرية تلك الآراء التي تتناول أصول فلسفة التعددية الدينية، مما يتعلّق بمباحث الإلهيات كوجود الله ووحدانيته واتصافه

بالصفات، وغير ذلك مما له دور في إبراز موقف تلك الفرق، كلٌّ بحسب النصوص التي أنقلها وبما يناسب أصول تلك الفرق ومرتكزات مذاهبها.

وسأكتفي في مباحث هذا الفصل بالعرض دون النقد اختصاراً، لعدم اتّساع هذه الدراسة لنقد كلِّ رأي، واعتماداً علىٰ ما قدّمته من نقد مطوّل في الفصول السابقة لفلسفة التعددية الدينية، وعلىٰ ما قدّمته تفصيلاً من الموقف القرآني تجاه القضايا الرئيسة وتفسير تفصيلي للآيات المتعلقة.

المبحث الأول

الآراء التفسيرية عند أهل السنة والجماعة في أصول فلسفة التعددية الدينية

قد عرضتُ في الفصل الثالث من هذا الكتاب الموقف القرآني من فلسفة التعددية الدينية، واستشهدت عليه من كتب تفسير أهل السنة، وأبرز في هذا المبحث آراء أهل السنة من خلال مطلبين أوضح فيهما موقفهم التفسيري تجاه فلسفة التعددية الدينية:

- **المطلب الأول**: انحصار القبول الديني في الإسلام.
- **المطلب الثاني**: مباحث الإلهيات.

وقبل الشروع في المطلوب؛ أنبه إلىٰ أن المقصود بأهل السنة، هم الذين لم يبدّلوا شيئاً بعد رسول الله ﷺ في أصول الاعتقاد والعمل، ولم يبتدعوا فيهما شيئاً مغايراً أو مخالفاً للكتاب والسنة وإجماع الأمة ومناهجها في فهم النصوص الشرعية.

وأمّا أهل السنة كفرق ومذاهب، فقد نصّ كثير من العلماء علىٰ أنّ بعض أهل السنة ممّن لم يغيروا بعد رسول الله في أصول الاعتقاد والعمل، سلك طريقة أهل الرأي والنظر، وبعضهم سلك طريقة أهل الحديث والأثر، وأنّ كلاً من الطريقتين لم تغيّرا شيئاً مما ثبت، ولم تحدث شيئاً علىٰ ما ثبت.

وحصر أهل السنة في مذهب الأشاعرة والماتريدية، أو الأشاعرة فقط، إنما جرىٰ علىٰ بعض الألسنة مجرىٰ الغالب، من حيث إنّ كثيراً من المفسّرين والمحدثين والمتكلمين وعلماء أصول الفقه والفقهاء من المذاهب الأربعة وأهل العلم بالشريعة كانوا علىٰ هذين المذهبين.

وأما حقيقة ما ينطلق عليه الوصف بأهل السنة والجماعة، فيصدق بكل من لم يخالف الاعتقاد الحقّ في أصول الدين والعمل، ولو لم يصرّح بالانتساب إلىٰ مذهب بعينه، أو أبىٰ الانتساب إليه لسبب ما بدون مخالفة في الأصول.

وقد ذكرت فتوىٰ دائرة الإفتاء العام المراد بأهل السنة والجماعة بما ذكرته، فنصّت علىٰ أن أهل السنة والجماعة يشمل من لم يعتقد اعتقاداً مخالفاً للحقّ[1].

(١) انظر موقع دائرة الإفتاء العام، فتوىٰ رقم (٢٨٠١) تحت عنوان: (أهل السنة والجماعة هم السواد الأعظم من الأمة):

http://aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2801#.WLpQ_D86C5w

وانظر أيضاً فتوىٰ رقم (٤٨٩) تحت عنوان: (من هم أهل السنة والجماعة؟):

http://aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=489#.WLpQ_z86C5w

المطلب الأول
مباحث الإلهيات

١. وجود الله تعالىٰ ووحدانيته

بيّنت في الفصل الثالث من هذا الكتاب أنّ القرآن الكريم يثبت لله تعالىٰ وجوداً حقيقيـاً، وأنّ وجـود الله ليـس مجرد اعتبار أو فكـرة، كما يذهب إليه بعض فلاسـفة التعدديـة الدينية، ومن جملة ما ذكره القـرآن الكريم في هذا المعنىٰ ما حكاه من إنكار سـيدنا إبراهيـم عليه السلام أن يكون الإله خالياً عن صفات السـمع والبصر والنفع والضرّ، حيث قـال الله تعالىٰ حكايـة عنـه: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢]، فالإله إن صحَّ أنه فكرة أو فرض ذهنيّ، لعاد ذلك بالإبطال علىٰ معنىٰ هذه الآية، وهو محال لا يصحّ، فثبت أن الله ذات متحقق في الوجود الخارجيّ، متصف بالصفات الواجبة.

وكمـا ثبت لله تعالىٰ الوجود، ثبتت له صفة الوحدانية، فوجود الله تعالىٰ وجود ذات واحـد متفـرّد، ولا يخفىٰ ما في هذا القدر من مخالفة لأصحاب فلسـفة التعددية الدينيـة القائليـن بوجـودٍ إلهيّ اعتباريّ يتمثـل في حضور المؤمن واسـتحضاره للإله فقط، والقائلين بصحة الأديان المنافية للتوحيد.

وأسـوق هنا آراء بعض مفسّري أهل السنة في الآيات المتعلقة بوجود الله تعالىٰ ووحدانيته، مبينـاً موقفهم من هذه القضية.

لقـد أشـار الفخـر الرازي إلـىٰ تعريف لفـظ (الله) بأنـه علم علـىٰ ذات معينة، هـي ذات الإله، فمجرد تسـمية الإله باسـم العَلَم يشـير إلىٰ الإيمان بوجـوده حقيقة، قـال الفخر: «الله: اسـم علم موضوع لتلك الـذات المعينة، وأنها ليسـت من الألفاظ

المشتقة»[1]، ويقول ابن عاشور: «اسم الجلالة وهو (الله) علم علىٰ ذات الإله الحقّ بالتخصيص»[2].

ونبّه ابن جزيّ إلىٰ وجود الله بطريق دلالة حدوث المخلوقات علىٰ وجود خالقها، يقول ابن جزيّ: «والتنبيه علىٰ الاعتبار في الأرض والسموات والحيوان والنبات والرياح والأمطار والشمس والقمر والليل والنهار، وذلك أنها تدلّ بالعقل علىٰ عشرة أمور؛ وهي: أنّ الله موجود، لأنّ الصنعة دليل علىٰ الصانع لا محالة... وأكثر ما يأتي ذكر المخلوقات في القرآن في معرض الاستدلال علىٰ وجوده تعالىٰ وعلىٰ وحدانيته»[3].

ومن الدلائل علىٰ الوحدانية قول الله تعالىٰ: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: ١٨]، ومعنىٰ شهادة الله بيانه للدلائل علىٰ وحدانيته، قال أبو السعود: «﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ أي بيّنَ وحدانيتَه بنصب الدلائل التكوينية في الآفاق والأنفس، وإنزالِ الآيات التشريعية الناطقة بذلك»[4]، ويقول: «﴿إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [إبراهيم:٥٢] أي فرد في الإلهية، لا صحة لتسمية غيرِه إلها أصلاً، ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ خبرٌ ثانٍ للمبتدأ، أو صفةٌ أخرىٰ للخبر، أو اعتراض، وأيًا ما كانْ فهو مقرِّرٌ للوحدانية، ومزيح لما عسىٰ يُتوهّم أن في الوجود إلهًا، لكن لا يستحق العبادة»[5].

---

(١) الرّازي، التفسير الكبير: ج١، ص١٤٤.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج٩، ص١٨٦.

(٣) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل: ج١، ص٧٥، باختصار. وانظر أيضًا: ابن عطية، المحرّر الوجيز: ج٣، ص٤٥٩. وانظر: الرازي، التفسير الكبير: ج٢٨، ص١٩٠. وانظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١٨، ص١١٣.

(٤) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: ج٢، ص١٦.

(٥) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم: ج١، ص١٨٣.

ومن أدلة وحدانية الله قوله عزّ من قائل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١-٤]، يقول صاحب «التحرير والتنوير»: «فابتُدِئ لهم بأنه واحد ليعلموا أنّ الأصنام ليست من الإلهية في شيء، ثم إن الأحدية تقتضي الوجود لا محالة، فبطل قول المعطلة والدَّهريين»[1]، كما نبه البغوي علىٰ وحدانية الله تعالىٰ المأمور شرعاً بالاستدلال عليها، قال: «﴿وَلِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[إبراهيم:٥٢] أي: ليستدلوا بهذه الآيات علىٰ وحدانية الله تعالىٰ، ﴿وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ أي: ليتعظ أولو العقول»[2].

ويجدر أن نشير إلىٰ أن مطلب وجود الله تعالىٰ يساوق في كثير من الآيات الكريمة مطلبَ وحدانيته سبحانه وتعالىٰ، فإنّ دلائل وحدانية الله تعالىٰ صالحة للاحتجاج علىٰ المنكرين لوجود الله تعالىٰ، وعلىٰ المشركين أيضاً، قال صاحب «التحرير والتنوير»: «المقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالىٰ ووحدانيته، ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية، لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة، فالآية صالحة للرد علىٰ كفار قريش: دهريهم ومشركهم، والمشركون هم المقصود ابتداء»[3].

٢. الصفات الإلهية

لقد اتّخذ أهل السنة من صريح آيات القرآن الكريم أساساً لعقائدهم التي وافقتها العقول السليمة، حيث أثبتوا لله تعالىٰ الصفات الإلهية الجامعة لكل كمال، النافية عنه سبحانه كل نقص، وهذا هو موقف مفسريهم من آيات القرآن الكريم في هذا الجانب، بخلاف موقف القائلين بفلسفة التعددية الدينية، فإن بعضهم يثبت الإله وينفي صفات المعاني عنه.

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٣٠، ص٦١٦.

(٢) البغوي، **تفسير البغوي**: ج٤، ص٣٦٣.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**: ج٢، ص٧٧.

وسأعرض هنا موقف بعض مفسّري أهل السنة من الآيات المثبتة للصفات الإلهية، ويجدر أن يُعلم أن إثبات الصفات محلّ إجماع عند أهل السنة، ومنهم مفسّروهم على اختلاف منازعهم ومشاربهم، فمن ثم ليس هناك خلاف يذكر في الموضوع، ولا حاجة لتطويل النقول في ذلك.

قال القشيريّ في تفسير قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]: «جعل من استحقاقه نعوت الإلهية صحة الخطاب، وأن تكون منه الهداية، وهذا يدلّ على استحقاق الحقّ بالنعوت بأنه متكلّم في حقائق آزاله، وأنه متفرّد بهداية العبد لا هادي سواه»(١).

وأشار الفخر الرازيّ في تفسير قول الله عز وجل: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ * اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت: ٦١، ٦٢]، إلى أن الآيات استوعبت ذكر صفات الإرادة والقدرة والحياة والعلم، لأن قوله: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ إشارة إلى كمال القدرة، وقوله: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ﴾ إشارة إلى نفوذ مشيئته وإرادته، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ إشارة إلى شمول علمه، والقادر المريد العالم لا يتصور إلا حياً(٢).

ويقول النسفي في تفسيره: «﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] أثبت الإرادة لنفسه، كما هو مذهب أهل السنة»(٣). ويقول الخازن: «وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، يعني خاطبه مخاطبة من غير واسطة، لأنّ تأكيد كلم بالمصدر يدلّ على تحقيق الكلام»(٤).

---

(١) القشيري، لطائف الإشارات المشهور بتفسير القشيري: ج١، ص٥٧١.

(٢) انظر: الرازي، التفسير الكبير: ج٢٥، ص٧٤.

(٣) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١، ص٢٠٩.

(٤) الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل المعروف بتفسير الخازن: ج١، ص٤٤٩.

وقال القشيري: «دلّت الآية علىٰ استحقاق المعبود الوصف بالسمع والبصر علىٰ الكمال دون نقصان فيه، وكذلك القول في القدرة علىٰ الضّرّ والنفع»[1].

وعليه؛ فإنّ إثبات الصفات الإلهية لله تعالىٰ من مواضع الإجماع عند أهل السنة، كما أنها من مقتضيات الأدلة العقلية علىٰ أصولهم، وليس المفسّرون بدعاً في ذلك، بل هم علىٰ منوال غيرهم من المتكلمين وعلماء الشريعة، قال السعد التفتازاني: «ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية علىٰ كونه تعالىٰ حياً سميعاً بصيراً»[2]، وكذلك غيرها من الصفات.

(١) القشيري، **لطائف الإشارات**: ج٢، ص٤٣١.

(٢) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص٩٨.

المطلب الثاني

انحصار القبول الديني في الإسلام

ينص القرآن الكريم بوضوح علىٰ أنّ دين الإسلام هو الدين الحقّ، كما في قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، بل إن القرآن ينصّ علىٰ بطلان غير دين الإسلام، ويبين أنه لا نجاة لأحد في الآخرة إلا بالإسلام، قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]

ونجد أن موقف مفسّري أهل السنة لا يخرج عن محكم هذه الآيات، فإنه أمر مقطوع به، ومعلوم من الدين بالضرورة، وهذه نصوص من كتب بعض مفسري أهل السنة:

فسّر الواحدي الإسلام بما جاء به النبي ﷺ، قال في تفسير قوله تعالىٰ: «﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾: افتخر المشركون بأديانهم، فقال كلُّ فريقٍ: لا دين إلاَّ ديننا وهو دين الله، فنزلت هذه الآية[1]، وكذَّبهم الله تعالىٰ فقال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ الذي جاء به محمد عليه السلام»[2].

وبيّن ابن كثير حصرية الدّين الحقّ في الإسلام، قال: «وقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ إخبار من الله تعالىٰ بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوىٰ الإسلام، وهو

(١) مرت هذه الرواية سابقًا، ولم أجدها في كتب أسباب النزول، وإنما وردت في تفسير الواحدي، وذكرها صاحب التفسير القيم، ونسبها إلىٰ ابن عباس رضي الله عنهما، انظر: ابن قيم الجوزية، **تفسير القرآن الكريم**: ص٢٠٥، والظاهر أنها من مرويات ابن عباس رضي الله عنهما التي تذكر ولم تسند.

(٢) الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: ص٢٠٢.

اتّباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين، حتىٰ ختموا بمحمد ﷺ، الذي سدّ جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد ﷺ»[1].

وقال البيضاوي: «ورضيت لكم الإسلام ديناً اخترته لكم ديناً من بين الأديان، وهو الدين عند الله لا غير»[2].

وقال النسفي: «﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾: حالٌ[3]، اخترته لكم من بين الأديان، وآذنتكم بأنه هو الدين المرضيّ وحده، وَمَن يَبْتَغِ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه»[4].

وقد أشار الثعالبيّ إلىٰ عموم رسالة الإسلام ووجوب اتباع محمد ﷺ بقوله: «وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[الأعراف:١٥٨]، هذا أمر من الله سبحانه لنبيه بإشهار الدعوة العامة، وهذه من خصائصه ﷺ من بين سائر الرسل، فإنه ﷺ بعث إلىٰ الناس كافة، وإلىٰ الجنّ، وكل نبيّ إنما بعث إلىٰ فرقة دون العموم... وقوله: واتبعوه لفظ عام يدخل تحته جميع إلزامات الشريعة»[5].

وأشار ابن عطية إلىٰ بطلان اليهودية والنصرانية في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[البقرة: ١١١]، قال: «هذا الخطاب لليهود والنصارىٰ الذين انتحلوا الأنبياء صلوات الله عليهم ونسبوهم إلىٰ اليهودية والنصرانية، فردَّ الله تعالىٰ عليهم وكذبهم، وأعلمهم أنهم كانوا علىٰ الحنيفية والإسلام»[6].

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ج٢، ص٢٥.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ج٢، ص١١٥.

(٣) يقصد إعراب لفظ (ديناً)، فهو حال منصوبة.

(٤) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج١، ص٤٢٧.

(٥) الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ج٢، ص٨٥-٨٦.

(٦) ابن عطية، المحرّر الوجيز: ج١، ص٢١٣.

وأشار أبو السعود إلىٰ هذا المعنىٰ أيضاً، قال: «وقالوا كونوا هوداً أو نصارىٰ تهتدوا، وليس مرادُهم بأولئك مَنْ أقام اليهودية والنصرانية قبل النسخ والتحريف علىٰ وجهها، بل أنفسهم علىٰ ما هم عليه، لأنهم إنما يقولونه لإضلال المؤمنين وردِّهم إلىٰ الكفر»[1].

ويقول البروسوي: «﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل:١٢٣] تعريض بهم، وإيذان ببطلان دعواهم اتباع إبراهيم مع إشراكهم بقولهم: عزير ابن الله، والمسيح ابن الله، وفي الآية إرشاد إلىٰ اتباع دين إبراهيم، وهو الدين الذي عليه نبينا عليه السلام وأصحابه وأتباعه»[2].

وقال الشربينيّ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾: «أيْ: غير التوحيد والانقياد لحكم الله، فهو مشتمل علىٰ الإيمان بهذا التقدير، ودينًا تمييز مبيّن للإسلام...، وعلىٰ هذا حمل الإسلام علىٰ الدّين في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، والدين هو الوضع الإلهيّ السائق لكلِّ خير، ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ لمصيره إلىٰ النار المؤبدة عليه»[3].

---

(١) أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**: ج١، ص١٤٦-١٤٧.

(٢) البروسوي، **روح البيان**: ج١، ص٢٤١.

(٣) الشربيني، **السراج المنير**: ج١، ص٢٣٠.

المبحث الثاني

الآراء التفسيرية عند المعتزلة في أصول فلسفة التعددية الدينية

من المعلوم أنّ مذهب المعتزلة فارق مذهب أهل السنة في بعض الأصول العقدية، حيث اعتمد أصحابه أصولاً خمسة، وهي: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخالفوا أهل السنة فيما ينبني علىٰ هذه الأصول من مسائل السمعيات، كرؤية الله تعالىٰ في الآخرة، والشفاعة وغير ذلك.

والمعتزلة وإنْ خالفت فيما ذكر، إلا أنها لم تصلْ إلىٰ رتبة المخالفات المخرجة من الإسلام، ولم يعدّها المتكلمون مخالفة في الأصول الضروريّة من الإسلام، فمن ثمّ إنّ لنا أن نتوقّع في طليعة الفحص عن موقف المعتزلة من فلسفة التعددية الدينية أنهم لم يخالفوا أهل السنة في الموقف من هذه الفلسفة، إذ إنّها تخالف الضروريات من دين الإسلام التي يشترك فيها أهل السنة والمعتزلة علىٰ حدّ سواء.

وفي هذا المبحث سأتناول من الآراء التفسيرية للمعتزلة ما له علاقة بأصول فلسفة التعددية الدينية في مطلبين:

- **المطلب الأول**: حقّية الإسلام وبطلان غيره من الأديان.
- **المطلب الثاني**: وجود الله تعالىٰ ووحدانيّته.

وسأحاول في هذين المطلبين إبراز موقف المعتزلة بناءً علىٰ أصولهم من فلسفة التعددية الدينية.

ويجدر التنبيه قبل الخوض في ثنايا هذا المبحث أنّ النصوص التي أنقلها عن المعتزلة والتي سأعالج بها قضية هذه الدراسة، قد تكون مخالفة لما عليه مذهب

أهل السنة والجماعة في بعض المسائل الكلامية، كوجوب اللطف، ووجوب مراعاة الصلاح والأصلح، ووجوب العدل والثواب، وما يشاكلها من مسائل التحسين والتقبيح العقليين، وبعض مسائل الإلهيات، وغير ذلك مما قد يمرّ في نصوصهم.

وإني لن أتعرض لنقد المعتزلة في هذه المباحث لخروج ذلك عن موضوع الدراسة، وسأقتصر على إظهار موقف المعتزلة من فلسفة التعددية الدينية كفكرة فلسفية، من حيث مدى موافقتهم أو مخالفتهم لها.

المطلب الأول

حقّية الإسلام وبطلان غيره من الأديان

ينصّ كبار أئمة المعتزلة علىٰ أنّ الإسلام هو الدين الحق، وأن غيره من الأديان ليس مقبولاً عند الله تعالىٰ.

ومن ذلك ما ذكره الزمخشري من أن ملّة الإسلام هي المقبولة عند الله، وأن الدخول فيها شرط لاستيجاب الأجر من الله تعالىٰ، يقول: «﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾، يعني اخترته لكم من بين الأديان، وآذنتكم بأنه هو الدّين المرضيّ وحده»[1]، ويقول: «من آمن من هؤلاء الكفرة إيماناً خالصاً ودخل في ملّة الإسلام دخولاً أصيلاً، وعمل صالحاً فلهم أجرهم الذي يستوجبونه بإيمانهم وعملهم»[2].

وينصّ الزمخشري علىٰ ذلك بصورة أصْرح، حيث يذكر أن دين الإسلام حقّ وهدىٰ، وأن غيره باطل وضلال، قال: «لأنّ دين الحقّ واحد، لا مثل له، وهو دين الإسلام، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، فلا يوجد إذاً دين آخر يماثل دين الإسلام في كونه حقاً، حتىٰ إن آمنوا بذلك الدين المماثل له كانوا مهتدين، فقيل: فإن آمنوا بكلمة الشكّ علىٰ سبيل الفرض والتقدير، أي: فإن حصّلوا ديناً آخر مثل دينكم مساوياً له في الصحة والسداد فقد اهتدوا. وفيه أنّ دينهم الذي هم عليه وكل دين سواه مغاير له غير مماثل، لأنه حق وهدىٰ، وما سواه باطل وضلال»[3].

وقد يُتوهّم أن صراط الحق كثير متعدد من قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ [الأعراف: ٨٦]، لكن يؤكد الزمخشريّ أيضاً علىٰ وحدة الدّين الحقّ من خلال تفسيره

(١) الزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص٦٠٥.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص١٤٦.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**: ج١، ص١٩٥.

لهذه الآية، وأنّ الحقّ الدينيّ لا يتعدّد ولا يظهر في غير دين الإسلام، نافياً بذلك صحّة أصول فلسفة التعددية الدينية، قال: «فإنْ قلت: صراط الحقّ واحد، ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام:١٥٣] فكيف قيل: بكل صراط؟ قلت: صراط الحقّ واحد، ولكنه يتشعب إلىٰ معارف وحدود وأحكام كثيرة مختلفة»[١].

ويفسّر المرتضىٰ كثرة الأديان والمذاهب واختلاف الناس فيها، بابتعاد الناس عن الحق بالهوىٰ والشبهات، وأنه لا يؤخذ من ذلك الاختلاف الواقع بين الناس تصحيح لتلك المذاهب والأديان المختلفة، وذلك في تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، قال: «معناه الاختلاف في الدين والذّهاب عن الحق فيه بالهوىٰ والشبهات»[٢]، وفي ذلك ابتعاد عن منهج فلسفة التعددية الدينية.

هذا هو موقف المعتزلة في حقية الإسلام، ووحدة الدين الحقّ عموماً.

وأما دين النّصارىٰ خصوصاً، فقد بيّن القاضي عبد الجبار كفر النصارىٰ وضلالهم، من خلال تفسير ما ذكر من ذلك في القرآن الكريم، وحكىٰ إنكار الله تعالىٰ لما يعتقده النصارىٰ من ألوهية في المسيح ابن مريم، وذلك في تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦]، قال: أراد الإنكار لذلك دون الاستفهام في الحقيقة[٣]، فلا يصحّ عند القاضي عبد الجبار أي تصحيح لهذا الدين لأنه محل إنكار الله سبحانه.

---

(١) الزمخشري، **الكشاف**: ج٢، ص١٢٨.

(٢) المرتضىٰ، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضىٰ (ت٤٣٦هـ)، **غرر الفوائد ودرر القلائد المشهور بأمالي المرتضىٰ**، ٢م، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م: ج١، ص٧٣.

(٣) عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ)، **متشابه القرآن**، ٢م، (تحقيق عدنان زرزور)، مكتبة دار التراث، القاهرة: ص٣٦٩. بتصرف يسير.

وكذلك بالنسبة لدين اليهود، فقد نصّ القاضي عبد الجبار في موضع آخر علىٰ كفر اليهود والنصارىٰ، حيث قال: «مسألة: قالوا ثم ذكر تعالىٰ بعده ما يدلّ علىٰ أن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، كما أنه ظالم فاسق، فقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وهذا يوجب صحّة قول الخوارج، والجواب عن ذلك من وجوه، منها: أنّ المراد بالآية اليهود فقط»[١].

وذكر أبو مسلم الأصفهاني اعتقاد اليهود والنصارىٰ، وزعمهم أن الجنة لهم لا لغيرهم، وذكر ردّ الله تعالىٰ عليهم، وفسّره بسوء عقيدتهم، وأن من كانت عقيدته فاسدة لا تنبغي له الجنة، حيث قال في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥]: «فردّ الله عليهم بهذه الآية، لأن اليهود إنما استقبلوا بيت المقدس لأنهم اعتقدوا أن الله تعالىٰ صعد السماء من الصخرة، والنصارىٰ استقبلوا المشرق لأن عيسىٰ عليه السلام إنما ولد هناك...، فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الأماكن، ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق، فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق»[٢].

والإسلام فوق أنه الدين الحق عند المعتزلة، فهو الدين الموصل إلىٰ الثواب في الآخرة حصراً، كما يقول القاضي عبد الجبار في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]: «والمراد عندنا بالآية أنه أراد بقوله: فمن يرد الله أن يهديه إلىٰ الثواب في الآخرة جزاء له علىٰ إيمانه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله عن الثواب في الآخرة يجعل صدره ضيقاً حرجاً»[٣].

---

(١) عبد الجبار، **متشابه القرآن**: ص٢٢٧.

(٢) أبو مسلم، محمد بن بحر الأصفهاني (ت٣٢٢هـ)، **تفسير أبي مسلم الأصفهاني**، (جمع وتحقيق خضر محمد نبها)، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: ص٤٨.

(٣) عبد الجبار، **متشابه القرآن**: ص٢٦٣.

ولكون الإسلام هو الدّين الحقّ، نصّ أبو مسلم الأصفهانيّ المعتزليّ علىٰ وجوب اتّباعه علىٰ أمم الأنبياء السابقين، وأن من لم يتبعه فهو من الفاسقين أي الخارجين عن أمر الله تعالىٰ، وأخذ أبو مسلم ذلك من ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١]، قال: «ظاهر الآية يدل علىٰ أن الذين أخذ الله منهم الميثاق يجب عليهم الإيمان بمحمد ﷺ عند مبعثه، وكل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يكونون عند مبعث محمد ﷺ من زمرة الأموات... علمنا أن الذين أخذ الميثاق عليهم ليسوا هم النبيين، بل هم أمم النبيين»(١).

وعلاوة علىٰ ما سبق، فقد قرّر القاضي عبد الجبار ما هو مشهور مذهب المعتزلة من أنّ الإسلام هو الدّين، وأنّ الإيمان هو الإسلام، فلا يقبل من أحد الإيمان بغير دين الإسلام، قال: «وقد دلّ تعالىٰ أنّ الإسلام هو الدين بقوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وذلك يوجب أنّ الدين والإسلام هما سائر الواجبات والطاعات وكذلك الإيمان، لأنه تعالىٰ قد بين بقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، ودلّ علىٰ أن الإيمان هو الإسلام، لأنه لو كان غيره لم يقبل منه، وذلك فاسد»(٢)، وبقطع النظر عما ينتقد في كلام القاضي المعتزلي، فإنه يظهر منه أنه يرىٰ عدم قبول دين غير الإسلام، بل إنه يزيد علىٰ مذهب أهل السنة في اشتراط حصول الأعمال والطاعات والواجبات بالإضافة إلىٰ أصل الإيمان في تحقيق الدين المرضي عند الله تعالىٰ، وهو المشهور من مذهب المعتزلة والخوارج في تضييق حقيقة مسمّىٰ الإيمان وإخراج مرتكبي الكبائر منه، والحكم بتخليدهم في النار يوم القيامة(٣).

---

(١) أبو مسلم الأصفهاني، **تفسير أبي مسلم الأصفهاني**: ص٨٦.

(٢) عبد الجبار، **متشابه القرآن**: ص٦٩٨.

(٣) يتفق المعتزلة والخوارج في سلب اسم الإيمان وحقيقته عن مرتكبي الكبائر، والحكم بتخليدهم في النار، وينفرد الخوارج بالحكم عليهم بالكفر في الدنيا، =

ولا يُتوهَّم أن القاضي عبد الجبار يريد بالإسلام المعنىٰ اللغوي، حتىٰ يعترض علىٰ تقرير مذهبه كما سبق، بل قد بيّن هو نفسه أن الإسلام المذكور في هذه الآية هو الإسلام الشرعي لا اللغوي، قال: «والإسلام في هذا الموضع هو الشرعي لا اللغوي؛ لأنه لو كان المراد به الاستسلام والخضوع لكان في أعماله ما يجب أن يقبل لا محالة، كالصلاة وغيرها. وليس لأحد أن يقول: إنما بين أنّ غير الإسلام لا يقبل فمن أين أن الإسلام مقبول؟ وذلك لأنّ الغرض بالكلام أن يبين مفارقة الإسلام لغيره في القبول، فلو كان الإسلام لا يقبل لبطل هذا الغرض»[1].

وذكر القاضي عبد الجبار في تتمّة كلامه علىٰ قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، أن من أنكر معلوماً من الدين بالضرورة كفر، قال القاضي: «ظاهر الآية يقتضي أن من لم يحكم بكل ما أنزل الله فهو كافر، لأنّ لفظة (ما) في المجازاة يعمّ، ومن هذا حاله لا بدَّ أن يكون كافراً، لأن في جملة الأحكام ما يعلم من دين الرسول ﷺ ضرورة، فمتىٰ لم يحكم به وبصحته فهو كافر لا محالة»[2].

ومن قبل القاضي عبد الجبار ذكر ذلك أبو بكر الأصم، حيث عدّ كل من جحد رسالة النبي مشركاً، قال في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]: «كل من جحد رسالته فهو مشرك، من حيث إن تلك المعجزات التي ظهرت علىٰ يده كانت خارجة عن قدرة البشر، وكانوا منكرين صدورها عن

= والمعتزلة يجعلونهم في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، انظر: الإسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد (ت٤٧١هـ)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، ط١، (تحقيق كمال يوسف الحوت)، عالم الكتب، لبنان، ١٩٨٣م: ص٦٧. وانظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص٢٦٢.

(١) عبد الجبار، **متشابه القرآن**: ص١٥٠.

(٢) عبد الجبار، **متشابه القرآن**: ص٢٢٧.

الله تعالىٰ، بل كانوا يضيفونها إلىٰ الجن والشياطين.. فالقوم قد أثبتوا شريكًا مع الله سبحانه في خلق هذه الأشياء الخارجة عن قدرة البشر»[1].

فهذه هي مواقف المعتزلة علىٰ ألسنة أشهر علمائهم، ولا نجد أدنىٰ تقارب بينهم وبين أصحاب فلسفة التعددية الدينية، إذ ينصّون علىٰ أنّ الإسلام هو الدين الحق، وأنَّ الحقّ واحد لا يتعدّد، بل يذهبون إلىٰ ما يوافق قول أهل السنة والجماعة عمومًا من أن إنكار معلوم من الدين بالضرورة كفر، وهذا فيه كما هو واضح حكم بالكفر علىٰ كل غير المسلمين.

بل نجد أنّ المعتزلة يضيقون دائرة النجاة والقبول الدينيّ بصورة أكبر، إذ يجعلون مرتكبي الكبيرة من المسلمين في منزلة خارجة عن الإيمان، ويحكمون عليهم بالنار في الآخرة، والخوارج أشدّ منهم في هذه المسألة، إذ يحكمون فيها بكفر مرتكب الكبيرة.

وينبغي أن يتنبه هنا أن الحكم بالكفر هو حكم فكري اعتقادي، ولا يقتضي من صاحبه أن يعادي الآخر أو يقاتله أو ينابذه.

---

(١) أبو بكر الأصم، محمد بن بحر الأصفهاني (ت٣٢٢هـ)، **تفسير أبي بكر الأصم**، (جمع وتحقيق خضر محمد نبها)، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: ص٤٧.

المطلب الثاني

وجود الله تعالى ووحدانيّته

وجـود الله تعالـىٰ ووحدانيته مطلبـان لا يختلف في إثباتهما مسـلم، والمعتزلة يثبتونهمـا كذلـك، وإنمـا كان هـذا الاتفاق من المسـلمين لوجـود البراهيـن العقلية والدلائـل النقلية القطعية التي تدل علىٰ ذلك، لكن قد يحصل الخلاف بين المذاهب فيما وراء ذلك مما يحصل فيه التأويل والاختلاف والتحريف.

وقـد عقـدت هـذا المطلب لبيـان وجهة نظـر المعتزلـة في هذيـن المطلبين، وفي كيفيـة ثبوتهما عندهم، وهل همـا متأولان علىٰ غير ما يفهمه المسـلمون، وهل يوافقـون دعاوىٰ فلسـفة التعددية الدينيـة التي تجعل هذين المطلبيـن متأخرين عن حقيقـة الدين، بحيث يسـوغ الخـلاف فيهما، ولا يعد المنكر لهمـا مخالفـاً في أصل من الأصول؟

وجوابـاً علىٰ ذلك سـأعرض الآراء التفسـيرية لكبار المعتزلة في هذا الجانب، مـبرزاً بذلك مخالفتهم لأصحاب فلسـفة التعددية الدينية، وذلك من خلال اعتقادهم بأصول الدين الإسـلاميّ في جانـب الإيمان بالله تعالىٰ وتوحيـده، مما يدفع عنهم أن يكونـوا مصححين لإيمان من يشـرك مع الله غيـره، أو لا يعتقد بوجـود الله أصلاً، أو يعتقد غير دين الإسلام.

يثبـت الزمخشـري وجـود الله تعالـىٰ وتوحيـده، وأن الإيمان بهمـا مطلوب قطعـاً، وأنّ الدين الذي لا يقوم علىٰ هذين الأساسـين لا يقبل، ولا يكون في ضمن حيـز الإيمان أصلاً، وينصّ علىٰ ذلك في كثير من المواضع في تفسـيره، منها ما ذكره في تفسـير قول الله تعالىٰ: ﴿ قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَـٰغِرُونَ ﴾ [التوبـة: ٢٩]: «نفـىٰ عنهم الإيمان بـالله، لأن اليهود مثنية،

والنصارىٰ مثلثة»[1]، وقال في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]: «والمراد بهداهم طريقتهم في الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشّرائع»[2].

وكذلك يقول المرتضىٰ[3] في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۚ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]: «أنه تعالىٰ لما خلقهم وركبهم تركيباً يدلُّ علىٰ معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادته وأراهم العبر والآيات والدلائل في أنفسهم وفي غيرهم كان بمنزلة المشهد لهم علىٰ أنفسهم»[4]، فهذه الشهادة تدلّ علىٰ صحّة عقيدة الإيمان بوجود الله ووحدانيته، وبطلان العقائد المخالفة للإيمان والتوحيد، وخروج أصحابها عن نطاق الإيمان.

وذكر المرتضىٰ أيضاً في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: ٧٢] أربعة وجوه، يستفاد منها أنّ العمىٰ هو الضلال عن الإيمان، ومنها ما قال: «﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ﴾ يعني الدنيا ﴿أَعۡمَىٰ﴾ عن الإيمان بالله والمعرفة بما أوجب عليه المعرفة به، فهو في الآخرة أعمىٰ عن الجنة والثواب، بمعنىٰ أنه لا يهتدي إلىٰ طريقيهما ولا يتوصل إليهما، أو عن الحجة إذا سوئل وَوُوقف، ومعلوم أنّ من ضلّ عن معرفة الله تعالىٰ والإيمان به يكون في القيامة

(١) الزمخشري، **الكشاف**: ج٢، ص٢٦٢.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**: ج٢، ص٤٣.

(٣) المرتضىٰ ينسب تارة إلىٰ الشيعة وتارة إلىٰ المعتزلة، وسيأتي تعريف به في ملحق الدراسة. ومشهور أنّ الشيعة كمذهب كلاميّ أخذ أصوله العقدية من المعتزلة، فلا غرابة في أن يختلط المذهبان في شخصية واحدة لتقاربهما وترابطهما، ومع ذلك فإنّ المرتضىٰ في كتاب الأمالي يغلب عليه الطابع الاعتزالي في بحث كثير من المسائل التفسيرية والتوجيهات للآيات القرآنية الكريمة.

(٤) المرتضىٰ، **غرر الفوائد ودرر القلائد**: ج١، ص٣٠.

منقطع الحجّة مفقود المعاذير»[1]، فانظر كيف جعل الإيمان بالله تعالىٰ والمعرفة به وبما أوجب سببًا في حصول الثواب، وعدمها سببًا في انقطاع الحجة المفضي إلىٰ النار.

وأمّا مسألة الصفات الإلهية، فقد يتوهّم متوهّم أنّ المعتزلة يقاربون أصحاب فلسفة التعددية الدينية بنفيهم للصفات، كما هو مشهور في مناقشاتهم مع المتكلمين، وليس ذلك بصحيح، فإنّ المعتزلة ينكرون صفات المعاني التي هي زائدة علىٰ الذات في ملاحظ دقيقة لهم، وأنا وإن كنت مخالفًا لهم ومخطئًا في هذه الملاحظ، لكنهم ليسوا بنافين للصّفات جملة، بل هم يقولون إن الله سميع عليم بصير قادر[2]، وفي هذا القدر ابتعاد كبير عن بعض أصحاب فلسفة التعددية الدينية الذين ينفون صفات الله تعالىٰ، ويزعمون أن الإله مجرد فكرة خالية عن الصفات الحقيقية.

ومعلوم أنّ هذه المقرّرات الاعتقادية العامة التي يشترك فيها السنة والمعتزلة بخصوص الصفات الإلهية، أعني إثبات ما اصطلحوا علىٰ تسميته بالصفات المعنوية، موافقة لمضمون القرآن الكريم، وأما غير أهل السنة والمعتزلة من نفاة الصفات فلهم مسالك أخر سآتي علىٰ بعضها في المباحث الآتية[3].

وفي ختام هذا المبحث؛ أودّ أن أشير إلىٰ أني لم أعثر في دراستي لموقف المعتزلة علىٰ من زعم موافقتهم لفلسفة التعددية الدينية، ولا يبعد أن يزعم ذلك أحد المناصرين لفلسفة التعددية الدينية الباحثين لها عن أي أصل في التراث الإسلامي،

---

(١) المرتضىٰ، **غرر الفوائد ودرر القلائد**: ج١، ص٨٧-٨٩.

(٢) انظر مسألة إثبات الصفات بين المعتزلة وأهل السنة: الباقلاني، **تمهيد الأوائل**: ص٢٦٢. وانظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج٢، ص٧٥.

(٣) انظر في مسألة إثبات الصفات عند الفلاسفة: الشهرستاني، **نهاية الإقدام**: ص١٢٧. وانظر: الجرجاني، **شرح المواقف**، (تحقيق عميرة): ج١، ص٤٣.

خصوصاً لدىٰ المعتزلة علىٰ اعتبار أنهم أصحاب توجّه عقلي، مناصرون للعقل والتفكير الحرّ، وغير ذلك من الدعاوىٰ التي لا صحة لها ولا اعتبار، بل لو التفت الباحث إلىٰ ما قررته من موقف المعتزلة لوجد حقّ الوجدان رفضاً اعتزالياً قاطعاً لمثل هذه الأفكار المنافية لأصل الدين والقرآن الكريم.

المبحث الثالث

الآراء التفسيرية عند الشيعة الاثني عشرية في أصول فلسفة التعددية الدينية

فرقة الشيعة الاثني عشرية، وتسمىٰ الشيعة الإمامية[1]، وأبرز مبادئهم القول بإمامة علي ﷺ بعد رسول الله ﷺ، فهم «القائلون بإمامة علي ﷺ بعد النبي ﷺ؛ نصّاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً، من غير تعريض بالوصف، بل إشارة إليه بالعين»[2].

وأمّا تفصيل مذاهبهم في العقائد فهي كثيرة جداً أدت إلىٰ كثرة في طوائفهم، وقد ذكر الشهرستانيّ ذلك، قال: «وكانوا في الأوّل علىٰ مذهب أئمتهم في الأصول، ثمّ لما اختلفت الروايات عن أئمتهم، وتمادىٰ الزمان: اختارت كل فرقة منهم طريقة، فصارت الإمامية بعضها معتزلة: إمّا وعيدية، وإمّا تفضيلية، وبعضها إخبارية: إما مشبّهة وإما سلفية»[3].

وبقطع النّظر عن مخالفاتهم في العقائد لأهل السنة، ومقاربتهم لمذهب المعتزلة؛ فإنّ موقفهم من قضية البحث يكاد يكون موقف أهل السنة والمعتزلة بعينه، إذ إنهم من القائلين بحصرية الدّين الحقّ، بل هم يضيقون دائرة الإيمان ليخرج منها أهل السنة والجماعة، بل كثير من الصحابة، كما هو مشهور عنهم أنّهم يجعلون الإمامة ركناً من الأركان التي لا يتمّ الدين بدونها.

---

(١) لم أُعرِّف بالشيعة تعريفاً متخصّصاً هنا، لأن ذلك ليس من غرض الدّراسة، وما ذكرته عنهم من الأصول محل اتفاق بيننا وبينهم أنه من مذهبهم، والاختلاف في مدىٰ مطابقته للواقع.

(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**: ج١، ص١٦٢.

(٣) الشهرستاني، **الملل والنحل**: ج١، ص١٦٥. وانظر في التعريف بالشيعة الإمامية: البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، (ت٤٢٩هـ)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧م: ص٣٠٨. وانظر: الإسفراييني، **التبصير في الدين**: ص٣٨.

وخلاصة موقفهم كما سأعرضه من تفاسيرهم المتقدمة والمتأخرة أنهم يرون الحقّ واحداً، والدين الحق هو الإسلام، ويرون التوحيد لازماً على كل الناس، ويخرجون أهل الشرك والكفر وأهل الكتاب يهوداً ونصارىٰ من نطاق القبول والرضا، ويجعلونهم من أهل الضلال.

وسأتناول في هذا المبحث آراء هذه الفرقة من تفاسير علمائها، بما يبرز رأيهم من قضية الدراسة، وذلك في مطلبين: مبادئ الاعتقاد وما يتعلق بالإلهيات، وحقية دين الإسلام حصراً.

المطلب الأول

الإيمان بالله وتوحيده ومبادئ الولاية

إنّ فرقة الشيعة تعتقد وجود الله وتوحيده، ولا يقرّون عقائد الشرك التي يقول بها أهل الكتاب والوثنيون وغيرهم، وسبادؤهم تقوم علىٰ رفض الأديان المخالفة للإسلام، يقول المفسّر الطبرسي في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ١٢٨]: «الإسلام هو الانقياد لأمر الله تعالىٰ بالخضوع والإقرار بجميع ما أوجب الله، وهو والإيمان واحد عندنا وعند المعتزلة»[1]، فالخروج عن أمر الله تعالىٰ بالكفر به أو الإشراك به أو غير ذلك مما ينافي الإيمان مرفوض عندهم رأساً، ويلحظ أنَّ الطبرسي في تضييق مسمّىٰ الإيمان يمثل رأي الشيعة، كحال المعتزلة في ذلك التضييق، فهم يرون الواجبات من مسمّىٰ الدين، ويرون أن مجموع ذلك هو الإسلام.

وأيضاً نرىٰ الطباطبائيّ ينصّ علىٰ أنّ التوحيد ركن أساسيّ ومبدأ اعتقاديّ لا يمكن تجاوزه في المراد بالإسلام، بل يرىٰ أن أيّ دين لا يرتبط بالتوحيد دين باطل، وفي ذلك استبعاد أيما استبعاد لفلسفة التعددية الدينية، يقول في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٨٠]: «من هنا يظهر أن المراد بالإسلام هو دين التوحيد الذي هو دين الله عند جميع الأنبياء»[2].

---

(١) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط١، ١٠ج، دار المرتضىٰ، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م: ج١، ص٢٨٩.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، **الميزان في تفسير القرآن**، ط١، ٢٠م، (تصحيح الشيخ حسين الأعلمي)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م: ج٣، ص٣٢٠.

وفيما يرويه الشيعة عن أئمة آل البيت، ما يخرج بعض المسلمين، كأهل السنة من دائرة الحقّ والدين، ويجعلهم في حيز الضلال والكفر، فكيف بغير المسلمين أصلاً؟ وفي هذا نقض لأصول التعددية الدينية، قال الطباطبائي: «وعن ابن شهرآشوب عن الباقر عليه السلام في قوله تعالىٰ: إن الدين عند الله الإسلام... الآية، قال: التسليم لعلي بن أبي طالب بالولاية. أقول: وهو من الجري»[1]، والجري هو تطبيق الآيات القرآنية علىٰ أئمة آل البيت وأعدائهم، فما كان من مدح فهو لآل البيت، وما كان من ذم ولعن فهو لأعدائهم.

ويؤكد الطباطبائي هذه النظرة الضيقة لمفهوم الإيمان والدين، حيث يجعل مبادئ الإسلام الاعتقادية متمثلة في حب الله تعالىٰ والإخلاص له، والخلوّ عن كل ما ينافي التوحيد، والعمل بموجبات الإيمان، فيقول في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]: «والله سبحانه هو الله الواحد الأحد الذي يعتمد عليه كل شيء في جميع شؤون وجوده...، فمن الواجب أن يكون حبّه والإخلاص له بالتدين له بدين التوحيد وطريق الإسلام علىٰ قدر ما يطيقه إدراك الإنسان وشعوره، وهذا هو الدين الذي يندب إليه سفراؤه، ويدعو إليه أنبياؤه ورسله، وخاصة دين الإسلام الذي فيه من الإخلاص ما لا إخلاص فوقه، وهو الدين الفطريّ الذي يختم به الشرائع وطرق النبوّة، وقد عرف النبيّ (صلىٰ الله عليه وآله وسلم) سبيله الذي سلكه بسبيل التوحيد...، فذكر أن سبيله الدعوة إلىٰ الله علىٰ بصيرة والإخلاص لله من غير شرك، فسبيله دعوة وإخلاص، واتباعه واقتفاء أثره إنما هو في ذلك، فهو صفة من اتبعه»[2].

وعلىٰ نفس هذا النسق من التضييق لنطاق الدين، وانحصاره في ضمن بعض

(١) الطباطبائي، تفسير الميزان: ج٣، ص١٤٥.

(٢) الطباطبائي، تفسير الميزان: ج٣، ص١٨٣-١٨٤، باختصار.

الأتباع، نرىٰ أحد مفسري الشيعة القدماء ومرجعاً كبيراً لأهل التفسير من الشيعة، وهو العياشي، يرىٰ أن الذين آمنوا هم الذي يوالون الإمام العادل، وأن الذين كفروا هم الذين يوالون الجائر.

قال العياشي في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٧] اعتماداً علىٰ بعض الروايات: «عن عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أخالط الناس فيكثر عجبي من أقوام لا يتولونكم ويتولون فلانا وفلانا لهم أمانة وصدق ووفاء، وأقوام يتولونكم ليس لهم تلك الأمانة ولا الوفاء ولا الصدق؟ قال: فاستوىٰ أبو عبد الله، عليه السلام جالساً وأقبل عليّ كالغضبان، ثم قال: لا دين لمن دان بولاية إمام جائر ليس من الله، ولا عتب علىٰ من دان بولاية إمام عدل من الله، قال: قلت: لا دين لأولئك ولا عتب علىٰ هؤلاء؟ فقال: نعم، لا دين لأولئك ولا عتب علىٰ هؤلاء، ثم قال: أما تسمع لقول الله: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ يخرجهم من ظلمات الذنوب إلىٰ نور التوبة والمغفرة لولايتهم كل إمام عادل من الله، قال الله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾، قال: قلت: أليس الله عنىٰ بها الكفار حين قال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ قال: فقال: وأي نور للكافر وهو كافر فأخرج منه إلىٰ الظلمات؟ إنما عنىٰ الله بهذا أنهم كانوا علىٰ نور الإسلام، فلما أن تولوا كل إمام جاير ليس من الله خرجوا بولايتهم إياهم من نور الإسلام إلىٰ ظلمات الكفر، فأوجب لهم النار مع الكفار، فقال: «أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»[1].

وبقطع النظر عمّا ينتقد من هذه الروايات والتفسيرات؛ فإن المقطوع به أن الشيعة بعيدون غاية البعد عن أن يكونوا ممن يصحّح نظرة فلسفة التعددية الدينية، بل

---

(١) العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي (ت في أوائل القرن الرابع الهجري)، **التفسير المشهور بتفسير العياشي**، ٢م، طبع إيران: ج١، ص١٣٨.

علىٰ حد ما نقلته عنهم لا تعددية مذهبية عندهم أصلاً في نطاق الدين الواحد، وبين الموحدين أنفسهم، بل يحصرون الحق في مذهبهم الخاص، ويبالغون في نفي الحقّ عن غيره من المذاهب الإسلامية المعروفة.

وعلىٰ نسق متقدمي الشيعة من المفسّرين، نجد أنّ معاصريهم كذلك، حيث يفسرون الصراط المستقيم بأنه صراط واحد، يدل علىٰ دين واحد.

يقول الشيخ ناصر الشيرازي: «هذا الصّراط كما يبدو من تفحص آيات الذكر الحكيم هو دين التوحيد والالتزام بأوامر الله، ولكنه ورد في القرآن بتعابير مختلفة، فهو الدين القيم ونهج إبراهيم عليه السلام، ونفيّ كل أشكال الشّرك، كما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ١٦١]، فهذه الآية الشريفة عرّفت الصراط المستقيم من جنبة أيديولوجية، وهو أيضاً رفض عبادة الشيطان والاتجاه إلىٰ عبادة الله وحده»[1].

ولا يخفىٰ ما في هذا التوجّه من حصر للحقّ والصراط المستقيم في دين معين، وطريقة واحدة، علىٰ الرغم من أنّ تعريف القرآن الكريم للصراط لا يسمّىٰ (أيديولوجيا)، لأنها تعبير يفيد موقفاً غير مبرهن عليه أحياناً، لكن القرآن كتاب يحتوي براهين ما فيه.

(١) الشيرازي، ناصر مكارم، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ط١ التصحيح الثالث، ٢٠م، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، إيران، ١٣٨٤ه: ج١، ص٤٨.

المطلب الثاني

حقّيّة الإسلام وبطلان أديان أهل الكتاب والكفّار والمشركين

يثبت الشيعة الحقيّة منحصرة في دين الإسلام، وذلك علىٰ وفق ما يصرّح به القرآن الكريم، وهذه نصوص من أئمة المفسّرين منهم تثبت بُعد هذه الفرقة عن فلسفة التعددية الدينية.

قال الطوسيّ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧]: «المعنىٰ: أخبر الله تعالىٰ أنّ هؤلاء الكفار متىٰ آمنوا علىٰ حدّ ما آمن المؤمنون به، فقد اهتدوا إلىٰ طريق الجنة»[1]، فههنا كفار يطلب منهم أن يؤمنوا كما آمن المؤمنون، وإن لم يكن منهم ذلك فمصيرهم إلىٰ النار.

وينصّ الطوسي علىٰ بطلان اليهودية والنصرانية، قال في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧]: «كان الذي بعثه الله به شرع موسىٰ، ثم شرع عيسىٰ، ثم نسخهما، فأمّا اليهودية والنصرانية فصفتا ذمّ، قد دلّ القرآن والإجماع علىٰ ذلك، لأن موسىٰ لم يكن يهوديًا، وعيسىٰ لم يكن نصرانيًا، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، واليهودية ملّة محرّفة عن شرع موسىٰ، وكذلك النصرانية محرّفة عن شرع عيسىٰ»[2].

---

(١) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، **التبيان في تفسير القرآن**، ١٠ج، (تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان: ج١، ص٤٨٣.

(٢) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**: ج٢، ص٤٩١.

ويبين الطباطبائيّ أنّ أي دين غير دين الإسلام ليس بمقبول عند الله تعالىٰ، يقول: «من هنا يظهر أن المراد بالإسلام هو دين التوحيد الذي هو دين الله عند جميع الأنبياء علىٰ ما يدلّ عليه أيضاً احتفاف الآيات بهذا المعنىٰ من الإسلام، أعني قوله تعالىٰ من قبل: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله تعالىٰ من بعد: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾[آل عمران:٨٣]، إلىٰ أن قال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]»(١).

ويبين كذلك أحكام أهل الكتاب من الكفر واستحقاق العذاب، بسبب جحودهم وتوليهم عن آيات الله تعالىٰ، وذلك في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، قال: «أما اختلاف أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ في الدين مع نزول الكتاب الإلهي عليهم، وبيانه تعالىٰ لما هو عنده دين وهو الإسلام له، فلم يكن عن جهل منهم بحقيقة الأمر وكون الدين واحداً، بل كانوا عالمين بذلك، وإنما حملهم علىٰ ذلك بغيهم وظلمهم من غير عذر، وذلك كفر منهم بآيات الله المبينة لهم حقّ الأمر وحقيقته، لا بالله، فإنهم يعترفون به، ومن يكفر بآيات الله فإنّ الله سريع الحساب، يحاسبه سريعاً في دنياه وآخرته: أما في الدنيا فبالخزي وسلب سعادة الحياة عنه، وأما في الآخرة فبأليم عذاب النار»(٢).

بل إنّ الطبرسي يزيد علىٰ ذلك كلّه، ويوجب مقاتلة المشركين، حيث قال في تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]: «﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ أي شرك، عن ابن عباس وقتادة ومجاهد وهو المروي عن الصادق عليه السلام، ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾، وحتىٰ تكون الطاعة لله والانقياد لأمر الله، وقيل حتىٰ يكون الإسلام لله، أي حتىٰ لا يبقىٰ الكفر

(١) الطباطبائي، تفسير الميزان: ج٣، ص٣٢٠.

(٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص١٣٨-١٣٩.

ويظهر الإسلام علىٰ الأديان كلها»[1]، وفي هذا مناقضة لأصول فلسفة التعددية الدينية وإبطال لها.

وفي تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥]، يقول الطوسي: «والاسلام: هو الاستسلام لأمر الله بطاعته فيما دعا إليه، فكلّ ذلك إسلام، وان اختلفت فيه الشرائع، وتفرّقت المذاهب، لأنّ مبتغيه ديناً ناجٍ، ومبتغي غيره ديناً هالك. والإيمان، والإسلام واحد»[2].

وأما الفيض الكاشاني فيعدّ إيمان أهل الكتاب عدماً، ودينهم باطلاً، وذلك في تفسير قول الله تعالىٰ: «﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾[التوبة:٢٩]: يعني لا يؤمنون بهما علىٰ ما ينبغي، فإنّ إيمانهم كلا إيمان، ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ ﴾ الثابت الذي هو ناسخ سائر الأديان ومبطلها، ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ بيان للذين لا يؤمنون»[3].

وبالإضافة إلىٰ الطباطبائي من المعاصرين، نجد الشيرازي علىٰ نفس النسق، ينصّ علىٰ صحة دين الإسلام حصراً، ويبطل غيره من الأديان، قال: «﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى ﴾ [يونس:١٠٤] من صحة دين الإسلام، ﴿فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[يونس:١٠٤]، أي: فلا تطمعوا أن أتخذ طريقتكم»[4].

---

(١) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**: ج٢، ص٢٦. ونحوه عند: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**: ج٢، ص١٤٧.

(٢) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**: ج٢، ص٥٢٠.

(٣) الكاشاني، المولىٰ محسن (ت١٠٩١هـ)، **تفسير الصافي**، ط٣، ٥م، مكتبة الصدر، طهران، ١٣٧٩ه: ج٢، ص٣٣٣.

(٤) الشيرازي، محمد الحسيني (ت٢٠٠١م)، **تبيين القرآن**، ط٣، دار العلوم، لبنان، ٢٠٠٣م: ص٢٣٢.

وقد يقول قائلٌ: إنّ كثيراً من الشيعة المعاصرين علىٰ خلاف هؤلاء المفسّرين المصرّحين بحصريّة الدّين الحقّ، وانحصار النجاة في الآخرة بدين الإسلام، فيقال جواباً علىٰ ذلك: إن أصول الشيعة تأبىٰ مسلك هؤلاء المعاصرين، وهم وإن كانوا من وسط شيعي، لكنهم ليسوا ملتزمين بأصول مذهب الشيعة، ومما يؤكد ذلك أنّ كثيراً من المعاصرين الشيعة وغير الشيعة قالوا بهذه الفلسفة، فليس ذلك نابعاً عن وجهة نظر شيعية خالصة، وأما مراجع الشيعة وعلماءهم فقد رفضوا هذا التوجه، وألفوا كتباً نقدوا بها مقالات التعدديين، وبينوا أنّ أصولهم تقتضي انحصارية الدين في الدين الحقّ.

وممن بيّن مبادئ قرآنية تناقض التعددية الدينية بالمعنىٰ الفلسفي، وتنقض مسلك هذه الفلسفة، محمد حسن كراملكي، وهو كاتب شيعي معاصر، إذ استخرج مبادئ قرآنية تنصّ علىٰ انحصار الصراط المستقيم في دين الإسلام، وذكر منها في كتابه (القرآن والتعددية): أخذ ميثاق النبيين والأمم الغابرة علىٰ اتباع الإسلام، وأن القرآن الكريم مهيمن وناسخ، ومبدأ عالمية النبي محمد ﷺ وكتابه القرآن الكريم، والتبشير بالإسلام، ودعوة الإسلام لأهل الكتاب، وغيرها من المبادئ القرآنية المناقضة لفلسفة التعددية الدينية والمستقاة من القرآن الكريم[1].

ومن الشيعة من تصدّىٰ للردّ علىٰ أصحاب هذه النظرة المنحرفة عن مذهب الشيعة، وحاول ربطها بأصولها الفلسفية الأوروبية، أمثال: علي أحمد الكربابادي في نقده لنظرية سروش[2]، ومحمد تقي اليزدي في بعض مقالاته[3]، وحيدر حب الله في

(١) انظر: كراملكي، محمد حسن قدردان (٢٠١٤م)، **القرآن والتعددية**، ط١، (ترجمة رحيم حمداوي)، بيروت، لبنان: دار الولاء، والمعهد العلمي العالمي للثقافة والفكر الإسلامي: ص٣١-٧٢.

(٢) انظر: الكربابادي، علي أحمد (٢٠١٠م)، **قراءة في تعدد القراءات (مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور سروش)**، ط١، بيروت، لبنان: دار الصفوة.

(٣) انظر: محمد تقي اليزدي، **تحديات ومواجهات**، مرجع سابق: ص٤٩-١٣٣.

نقده لمصادرات المذهب البلورالي[1]، والشيخ صادق لاريجاني الذي ألف كتاباً في نقد نظرية سروش[2].

وهذه الجهود وغيرها بحاجة إلىٰ قراءة متأنية للوقوف علىٰ مواضع القوة والضعف فيها، خصوصاً من جانب متكلّمي أهل السنة، والمتخصّصين في تفسير القرآن وعلومه، ودارسي الفلسفة والعقائد، للبحث فيها من جهتين: موافقتها لمقرّرات القرآن الكريم، ومدىٰ مطابقتها لنظرية المعرفة الإسلامية الأصيلة علىٰ طريقة أهل السنة، خصوصاً أنّ كثيراً من الشيعة ينطلقون من أصول اعتزالية.

وخلاصة موقف الشيعة الإمامية أنهم في ضمن المذاهب القائلة ببطلان فلسفة التعددية الدينية، والمصرحة بانحصارية الدين الحق في الإسلام.

---

(١) المذهب البلورالي يقصد به التعدّدي أخذاً من لفظة (Pluralism)، انظر: حب الله، حيدر، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**، مرجع سابق: ص٦٥ وما بعدها.

(٢) انظر: لاريجاني، صادق (٢٠٠٨م)، **المعرفة الدينية في نقد نظرية سروش**، ط١، (ترجمة الشيخ محمد شقير)، بيروت، لبنان: دار الهادي.

المبحث الرابع

الآراء التفسيرية عند إخوان الصفا في أصول فلسفة التعددية الدينية

إنّ «إخوان الصفا» وإن كانوا يرجعون في الثقافة العربية الإسلامية إلىٰ الفرقة الشيعية الإسماعيلية[1]، علىٰ الأغلب[2]، إلا أنهم قد تميزوا بتصنيفهم رسائل معروفة مهّدوا بها لحركة نهضوية من وجهة نظرهم تقوم علىٰ أصول فكرية مختلطة مأخوذة من الديانات والفلسفات والثقافات والعلوم المتنوعة.

وقد تنوعت آراء الناس في إخوان الصفا ما بين مادح لمستوىٰ فكرهم ورقيهم، وما بين قادح في مناهجهم وتخليطهم، ومن أقدم الآراء فيهم رأي أبي حيان التوحيدي وشيخه أبي سليمان المنطقي، وقد ذموهم وذموا فلسفتهم[3].

وأيًا ما يكن ذلك؛ فإن مما ينبغي أن يلحظ في رسائل «إخوان الصفا» أنها ما كتبت لتكون منهجًا نظريًا فقط، بل توخىٰ أصحابها أن تكون ذات أبعاد دينية فلسفية

---

(١) الإسماعيلية نسبة إلىٰ الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام، خلافًا للاثني عشرية الذين جعلوا الإمامة بعد الصادق في ابنه موسىٰ الكاظم، وهذا مبدأ نشأتهم وإن كانت عقائدهم بعد ذلك تشعبت تبعًا للعوامل الفكرية والاجتماعية والثقافية، انظر في تاريخ الإسماعيلية: الخطيب، محمد أحمد (١٩٨٤م)، **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**، ط٢، عمان، الأردن: مكتبة الأقصىٰ وعالم الكتب: ص٥٧-٥٨.

(٢) انظر وجهات النظر في الانتماء الفكري والمذهبي لإخوان الصفا، ما بين معتزلة، وشيعة علىٰ مختلف توجهاتهم، وبعض الصلات بين هؤلاء والعلوية والقرمطية وغيرها من الاتجاهات الباطنية: إسماعيل، محمود (١٩٩٦م)، **إخوان الصفا - رواد التنوير في الفكر العربي**، ط١، المنصورة: عامر للطباعة والنشر: ص٥٢-٥٨.

(٣) انظر: التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس (ت٤٠٠هـ)، **الإمتاع والمؤانسة**، ٣ج، (صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين)، دار مكتبة الحياة، بيروت: ج٢، ص٣-٧.

اجتماعية سياسية معاً، فمن ثم وضعوا فيها ما يتعلق بالأمور الدينية والاعتقادات الفلسفية التي يرونها أساساً لنهضتهم وتكوين جماعتهم، وإن اقتضىٰ ذلك منهم مفارقة غيرهم من الشيعة في بعض الإلهيات والغيبيات، يقول عارف تامر: «هذه الرسائل لم تقصد بها الفلسفة من حيث هي فلسفة، ولا العلم من حيث هو علم، بل أريد منها تكوين ثقافة معينة تهيّئ لنحو من السياسية معين»[1].

وكان من جملة ما كتبه إخوان الصفا في رسائلهم الرسائل الناموسية، وهي الموجودة في المجلد الرابع من رسائلهم وموضوعات بعض رسائل المجلد الثالث، وفيها يطالع القارئ أهم آرائهم بخصوص الإلهيات والنبوات والديانات والغيبيات[2].

والجزء الرابع خصوصاً من هذه الرسائل هو المهم بالنسبة لهذه الدراسة، إذ يشتمل علىٰ كثير من الآراء التفسيرية لإخوان الصفا فيما يتعلق بماهية الإيمان وأحكام الإلهيات والديانات، وكيفية الطريق إلىٰ الله تعالىٰ، ومنها قضية التعددية الدينية وفلسفتهم فيها.

وقد جعلت هذا المبحث علىٰ مطلبين أحاول أن أعرض فيهما الآراء التفسيرية لإخوان الصفا من خلال رسائلهم: الأول: في آرائهم حول الصراط المستقيم والسلوك إلىٰ الله تعالىٰ، والثاني: في آرائهم حول المبادئ المشتركة بين الأديان المختلفة.

ويجدر التنبه إلىٰ أنّ هذه الرسائل لم يقصد بها تفسير القرآن الكريم، ولا استعراض أحكامه، بل قصد ببعض ما فيها توجيه معاني آيات القرآن وتأويلها بحسب فكر إخوان الصفا، فمن ثم كان هذا المبحث محاولة لفهم مرامي ذكرهم للآيات القرآنية في ضمن مقاصدهم وأغراضهم الفلسفية.

---

(١) تامر، عارف (تشرين الثاني ١٩٩١م)، **تاريخ الإسماعيلية**، ط١، ٤ج، لندن - قبرص: رياض الريس للكتب والنشر: ج١، ص١٤٤.

(٢) انظر مثلاً: إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، تحقيق جعفر البستاني، ٤م، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م: ج٣، ص٤٨٦، ج٤، ص٤، ٦٧، ١٢٤، وغير ذلك.

المطلب الأول

الصراط المستقيم والسلوك إلى الله تعالى عند إخوان الصفا

يسعىٰ إخوان الصفا -كما يظهر من كلماتهم- إلىٰ بلوغ السعادة والكمال عبر الطريق إلىٰ الله تعالىٰ، ويعتمدون في ذلك علىٰ ما ورد في كتب الله تعالىٰ وأنبيائه، فمثلاً يقرؤون قول الله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [يونس: ٢٥]، ويفهمون منه أن الطريق إلىٰ الله عز وجلّ متوقّف علىٰ أمرين اثنين: صفاء النفس، واستقامة الطريقة[١].

أما **الأمر الأول**: فواضح لا حاجة إلىٰ كثير كلام فيه.

وأما **الأمر الثاني**: فنجد إخوان الصفا يميزون الطريقة المستقيمة عن غيرها بأنها أقرب الطرق وأيسرها، ويستدلّون علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنۡ أَسۡلَمَ فَأُوْلَٰٓئِكَ تَحَرَّوۡاْ رَشَدٗا﴾ [الجن: ١٤]، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

ويجعل إخوان الصفا هذه الطريقة المستقيمة منضبطة بموازين لا ينبغي فيها الخلل أو الخطأ، ويستدلّون علىٰ ذلك بمصادر معرفية متنوعة، منها كتب الله تعالىٰ، سواء القرآن الكريم أو الإنجيل أو التوراة، أو تفاسير كتب أولياء الله، أو كتب الحكماء وإشاراتهم، أو إلهام الله تعالىٰ لهم[٢]، وكل ذلك لمن كان أهلاً للأخذ من هذه المصادر، وهم فئة قليلة جداً، وطريقة بقية الناس أن يصدقوا المخبر فقط، وأن لا

---

(١) انظر: **رسائل إخوان الصفا**: ج٤، ص٦.

(٢) انظر نص إخوان الصفا أنفسهم علىٰ مصادر علومهم: **المرجع السابق**: ج٤، ص٤٢.

يطالبوه بالبرهان علىٰ ما يقول في أوّل الأمر[1]، وهذا ما قرره محققو المتكلمين من أن طريقة الباطنية وأهل التعليم في الوصول إلىٰ العلم هي اتباع المعلم والداعي فقط[2]، كما سبق أن أشرت إليه في الفصل الثاني من هذا الكتاب بالتفصيل.

ويظهر من كلام إخوان الصفا في وصف الصراط المستقيم وكيفية السلوك إلىٰ الله تعالىٰ أنهم لا يساوون بين الناس المختلفة أديانهم، ولا يسلكون مسالك فلسفة التعددية الدينية في تصحيح كلّ الطرق التي يسلكها السالكون إلىٰ الله تعالىٰ، بل يجعلونهم علىٰ مراتب بحسب سلوكهم وفهمهم، من «عقلاء متميزين متفلسفين إذا فكروا في هذه الأشياء وقاسوها بعقولهم لا تتصور لهم معانيها الحقيقية... فيقعون عند ذلك في الشكوك والحيرة»، ومرتبة دون الأولىٰ «في العلم والتمييز، يؤمنون ويعلمون أنها الحق»، ومن الناس: «أقوام آخرون يأخذونها تقليداً ولا يتفكرون فيها»، ومنهم: «طائفة إذا سمعوا مثل هذه المسائل نفرت نفوسهم منها واشمأزوا من ذكرها...»[3].

ويؤخذ من هذا التصنيف للناس، أنّ إخوان الصفا يرون أنفسهم أصحاب دعوة متفرّدة متميزة يخطّؤون من لا يوافق مسلكهم في الاعتقاد، ومع ذلك فهم يدعون الجميع إلىٰ معتقدهم، إذ يتميّزون في نظر أنفسهم بفكر دعوي متعالي المستوىٰ،

---

(١) انظر: **المرجع السابق**: ج٤، ص٦٦.

(٢) قرّر أهل السنة أنّ مذهب الباطنية انتفاء إفادة النظر للعلم، وأنّ العلم يستفاد من المعلم، أي تقليداً له، وقد يستشكل ذلك بما في رسائلهم من أنّ النظر يفيد العلماء والدعاة منهم فقط، دون العوامّ، وأن العوام إذا حصلت لهم القدرة علىٰ النظر نظروا ولم يكفهم التقليد، راجع رسائل إخوان الصفا: ج٤، ص٦٦، ولكن يجاب عن هذا بأنّ ما ذكره أهل السنة من تقرير هو تحقيق مذهب الباطنية، فإنه لا بدَّ علىٰ مذهبهم من إلغاء النظر ولو في مرحلة ما، وذلك الإلغاء باطل، لأنه إنْ صحّ فيجب أن يصحّ في كل وقت، لأن ماهية النظر واحدة، وأما القول بإفادة النظر العلم بشرط التأهّل للنظر ليس مما يقع فيه الخلاف أصلاً، لأن الكلام في نفس النظر بقطع الالتفات إلىٰ الناظر، بل محلّ الخلاف مع هؤلاء أنهم جعلوا قول المعلّم مفيداً للعلم، والحق أنه ليس كذلك، بل لا عصمة في خبر المعلم ولا نظره.

(٣) **رسائل إخوان الصفا**: ج٤، ص١٠-١١، باختصار.

وتضمّ دعوتهم المخالفين لهم جميعاً، سواء كانوا من المسلمين أو اليهود أو النصارىٰ، من حيث هم أصحاب كتب إلهية وتبع لبعض أنبياء الله تعالىٰ، بل تضم غير أصحاب الديانات النبوية، كالوثنيين وعبدة النيران والكواكب والنجوم[1].

وهذه الفكرة تبيّن لنا أيضاً أنهم ليسوا ممن يحمل فكرة فلسفة التعددية الدينية، بل هم من القائلين بانحصارية الحقّ، لكنه حقّ مختلف عن الحقّ الذي يراه المسلمون حقاً، ويختلف عن الحقّ الذي يزعمه أصحاب الديانات الأخرىٰ، ولا يمنعهم ذلك الحقّ من دعوة الآخرين إلىٰ ما يعتقدونه حقاً.

وكذلك؛ فإنّ مما يؤكد انحصارية نظرة إخوان الصّفا أنهم يجعلون لمعرفة الله ضوابط محدّدة وحصرية، فيقولون في بيان المعرفة الإلهية: «لا ينبغي أن يتكلّم أحد في ذات الباري تعالىٰ، ولا في صفاته بالحزر والتخمين، بل ينبغي أن لا يجادل فيه إلا بعد تصفية النفس، فإنّ ذلك يؤدي إلىٰ الشكوك والحيرة والضلال، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ [الحج: ٨]»[2].

وليست هذه الحصرية مقتصرة علىٰ معرفة الله فقط، بل هي تنطبق علىٰ نظام اعتقادي كامل أودعوه في الرسالة الثالثة من العلوم الناموسية والشرعية من رسائل إخوان الصفا[3]، وتؤكد هذه الرسالة أنهم يعتقدون عقيدة معينة، وينتحلون مذهباً خاصاً ذا معالم حدّية في أسسه وركائزه.

وفيما يختص بجانب العقائد والأصول، نجد في الرسالة الخامسة من العلوم الناموسية أن إخوان الصفا يفسرون ماهيّة الإيمان، بما يوضح أنهم لا يصحّحون

---

(١) انظر فكرة التسوية بين اليهود والنصارىٰ والمسلمين وغيرهم من المخالفين لإخوان الصفا: **المرجع السابق**: ج٤، ص١٠-١١.

(٢) **المرجع السابق**: ج٤، ص٩.

(٣) انظر هذه الرسالة الرابعة والأربعين من مجموع الرسائل تحت عنوان (في بيان اعتقاد إخوان الصفاء ومذهب الربانيين): **رسائل إخوان الصفا**: ج٤، ص١٤-٤٠.

مسالك الكفار من المخالفين، فالإيمان عندهم منه ظاهر وباطن: «فالإيمان الظاهر هو الإقرار باللسان بخمسة أشياء: أحدها هو الإقرار بأن للعالم صانعاً واحداً حياً قادراً حكيماً، والثاني: هو الإقرار بأن له ملائكة صفوة الله من خلقه، والثالث: الإقرار بأنه قد اصطفىٰ طائفة من بني آدم وجعل واسطة بينهم وبينه الملائكةَ، والرابع: الإقرار بأنّ هذه الأشياء التي جاءت بها الأنبياء عليهم السلام من الوحي والأنباء باللغات المختلفة مأخوذة معانيها من الملائكة إلهاماً ووحياً، والخامس: الإقرار بأن القيامة لا محالة كائنة»[1]، «وأما الإيمان الذي هو باطن فهو إضمار القلوب باليقين علىٰ تحقيق هذه الأشياء المقرّ بها باللسان، فهذا هو حقيقة الإيمان»[2].

وإنه من الجدير أن يتنبه إلىٰ أن عبارات إخوان الصفا تخفي في طيها مسالك فلسفية علىٰ طريقة اليونانيين القائلين بالفيض والعقول، فليست معاني الملائكة أو الشياطين أو الجنة أو النار أو الثواب والعقاب علىٰ المعهود من معانيها في القرآن وشريعة الإسلام، فإنّ الأسماء تتشابه والمسميات مختلفة، ولكن ذلك أمر ليس في محلّ هذه الدراسة[3]، بل تسعىٰ هذه الدراسة حصراً إلىٰ فهم موقف إخوان الصفا من فلسفة التعددية الدينية، وهو بحسب ما يظهر من النصوص السابقة والآتية معارض لها.

بل نرىٰ صريح الموقف الانحصاريّ مأخوذاً عند إخوان الصفا من القرآن الكريم، حيث يقسّمون الناس إلىٰ قسمين: قسم مؤمن وآخر كافر، جاء في الرسائل: «إن الله جل ثناؤه قد أكثر ذكر المؤمنين في القرآن، والمدح والثناء الجميل عليهم،

---

(١) **رسائل إخوان الصفا**: ج٤، ص٦٧، باختصار. وانظر الرسالة السادسة والأربعين (في ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين): **المرجع نفسه**: ج٤، ص٦١-١٢٣.

(٢) **المرجع نفسه**: ج٤، ص٦٨.

(٣) انظر نماذج من شروحهم للألفاظ القرآنية بطريقة فلسفية تناسب مذهبهم: الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، ٢ج، دار الكتب الحديثة، القاهرة: ج٢، ص٤٢١-٤٢٤.

ووعدهم الثواب الجزيل في الدنيا والآخرة جميعاً، وهكذا أيضاً قد أكثر ذكر الكافرين وسوء الثناء عليهم والزجر والتهديد والوعيد في الدنيا والآخرة جميعاً، فنريد أن نبين من المؤمن حقاً ومن الكافر حقاً»[1].

وإخوان الصفا يؤصلون هذه الثنائية المنافية للتعدّدية من القرآن نفسه، حيث يقولون: «واعلم يا أخي أنك إذا تأمّلت وجدت في القرآن نحو ثلاثمئة وستين مثلاً ضرب الله بعضها في صفات المؤمن وأهل الخير وأمر الآخرة وثواب الأخيار، وبعضها في صفات الكفار وأنفس الأشرار وسوء منقلبها، ومبالغة في ذمهم»[2]، ويستشهدون على مذمة الكافرين وسوء منقلبهم بآيات كريمة من مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٥]، وقوله سبحانه: ﴿ سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٧][3].

---

(١) رسائل إخوان الصفا: ج٤، ص٦١. وانظر أيضاً: المرجع نفسه: ج٤، ص٦٧.

(٢) المرجع السابق: ج٤، ص١١٥.

(٣) المرجع السابق: ج٤، ص١١٥.

المطلب الثاني

المبادئ المشتركة للأديان عند إخوان الصفا

يرىٰ إخوان الصفا أن غرض الأنبياء من الأديان التي يضعونها للناس «تأديب النفوس الإنسانية، ونقلها من مرتبة البشرية إلىٰ رتبة الملائكة، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨]»[1]، ومع ذلك فإنهم يرون المعرضين عن نهج الأنبياء في شرائعهم في خطر الهلاك، إذ قامت عليهم حجة الرّسل، فلزمهم أن يجيبوا، ويستشهدون علىٰ ذلك بقول الله تعالىٰ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وتبعاً لوحدة غرض الأنبياء من الأديان؛ فإن إخوان الصفا يساوون بين الناس جميعاً مهما اختلفت أديانهم، ويعدون أن الالتزام بهذا وصية من الله تعالىٰ، وبه يفسرون قول الله تعالىٰ: ﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ [الشورىٰ: ١٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥][2]، هذا ما يفهم من كثير من عباراتهم في الرسائل، ولأجل هذا اشتبه الأمر علىٰ بعض الباحثين، فتوهم أن إخوان الصفا ممن يقول بالتعددية الدينية أو يوافق فلسفتها، وليس الأمر كذلك في الحقيقة، بل ينبغي فهم هذه العبارات في سياقها وموضوعها.

وذلك أن التسوية التي تلمح في عبارات إخوان الصفا ليست إضفاء للحقية علىٰ كل الأديان، بل هي تسوية بمعنىٰ أن كل الأديان بالنسبة لدعوة إخوان الصفا في مرتبة واحدة، وأن دعوتهم موجهة إلىٰ الكلّ علىٰ حد سواء، وهذا لا يمنع من وجود بعض التفاوت في قابلية أصحاب الأديان لاتباع دعوة إخوان الصفا، وهذا ما سأبينه فيما يأتي.

---

(١) رسائل إخوان الصفا: ج٤، ص١١٨.

(٢) المرجع السابق: ج٣، ص١٨٠، ج٤، ص٦.

يقولون: «اعلم أنه علىٰ كل حال من يعبد شيئًا من الأشياء، ويتقرب إلىٰ الله تعالىٰ بأحد، فهو أصلح حالاً ممن لا يدين شيئًا، ولا يتقرب إلىٰ الله البتة»[1]، ثم يقولون عن هؤلاء الذين لا يتقربون إلىٰ الله ألبتة: «ثم اعلم أنهم أسوأ حالاً من عابدي الأصنام علىٰ كل حال، لأن عابدي الأصنام يدينون بشيء، ويتقربون إلىٰ الله ويخافونه ويرجونه»[2]، ومن هذا يعلم معنىٰ التسوية الدينية عند إخوان الصفا، فهم لا يقصدون التسوية في كون الأديان حقًا، بل يقصدون التسوية في الغرض (وهو تبليغ دعوتهم إلىٰ الناس)، وأما الحقّ عندهم فليس في شيء من تلك الأديان، بل هو فيما يزعمونه مشتركًا بين الأديان جميعًا من غير نقص فيه أو زيادة عليه.

يفكر إخوان الصفا في مفهوم الدين ضمن نظرة دينية خاصة، يحاولون فيها التسوية بين الأديان في كونها جميعًا تسعىٰ لتأديب الناس وتهذيبهم؛ فكان لزامًا عليهم أن يفسروا الاختلاف الواقع بين أهل الديانات، ففسّروا ذلك بأن أصحاب الأديان وواضعيها أرادوا بأديانهم أن يعالجوا الناس ويداووهم من عللهم، فكان لا بدّ من مراعاة العادات المتباينة، والأمزجة المتغايرة، والمواضع المتباعدة، والأزمنة المختلفة، والعوامل التي تختلف باختلاف الناس، فنشأ عن ذلك تنوع في النواميس والشرائع التي يقصد بها واضعوها إسعاد البشر[3].

وظاهر من هذا التفسير أنّ الأديان عندهم ما هي إلا أوضاع بشرية، تختلف فيها التعليمات بحسب الحاجة والمصلحة.

ومع تفسير إخوان الصّفا لاختلاف الديانات، إلا أنهم ينصّون علىٰ مبادئ مشتركة لا يصحّ أن يخلو منها دين من الأديان[4]، فمنها: الإقرار والعلم اليقيني أن

---

(١) المرجع السابق: ج٣، ص٤٨٣.

(٢) المرجع السابق: ج٣، ص٤٨٤.

(٣) انظر في تعليل إخوان الصفا لاختلاف أوضاع الشرائع وتنازع أهل الديانات: إخوان رسائل إخوان الصفا: ج٣، ص٤٨٤، ٤٨٦-٤٩١.

(٤) انظر: إخوان رسائل إخوان الصفا: ج٣، ص٤٨٧، ج٤، ص١٣٠-١٣١، ١٨٠.

للعالم بارئاً قديماً حياً عالماً حكيماً قادراً قاهراً مريداً هو علّة لجميع الموجودات، ومنها: أن يعتقد واضع الشريعة أن هناك موجودات عقلية مجردة تتوسط بين الله والأنبياء، ومنها: أن يعتقد وجود الأرواح، ومنها: أن لكل صنف من أصناف الطاعات والمعاصي جزاء من الثواب والعقاب، ومنها: أن يرىٰ للناس معاداً يعودون إليه...[1]، ولا يفوت الانتباه هنا إلىٰ أن الألفاظ المذكورة لها معاني فلسفية خاصة، وليست علىٰ المعاني المعروفة في الإسلام.

وممّا سبق يلحظ أنّ إخوان الصّفا يملكون رؤية مغايرة للأديان، ويصحّ أن يقال عنها «وراء دينية»، إذ إنّ الحق الذي يصفونه ليس في دين من الأديان السماوية علىٰ الأقل، بل هو وراء الأديان كلها، فلا دين يقول بهذه النظرة التي يقولون بها، ولا يوجد في أي دين من الأديان مبادئ تنص علىٰ الأديان من وضع البشر مع إيجاب الإيمان بالله وصفاته وكونه علة للموجودات، مع الاعتقاد بالأرواح وغير ذلك مما يجعلونه ضرورياً ومشتركاً في كل دين.

وتتميماً لدعوتهم ونظرتهم المنافية للأديان، فإنّ إخوان الصّفا رتبوا مخاطبات ذات مستويات متنوعة للمخالفين لهم في الاعتقاد والفكر أو من يريدون منهم الانضمام إلىٰ فكرهم، فمنها مخاطبات للمتفلسفين الشاكين، ومنها مخاطبات للعمال والكتاب، ومنها مخاطبات للملوك والسلاطين، ومنها مخاطبات لأهل العلم الغافلين عن أمر النفس، بل منها مخطابات لبعض المتشيعين[2].

وإن ممّا لا ينبغي أن يشكل به علىٰ تقريري لموقف إخوان الصفا ما ينصون به علىٰ وحدة أديان الأنبياء جميعاً، مستشهدين بقول الله تعالىٰ: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورىٰ: ١٣]، ومعللين أي اختلاف بينها بأنه في جانب الفروع دون الأصول، مستشهدين بقوله عزّ وجل: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]،

(١) انظر: إخوان رسائل إخوان الصفا: ج٤، ص١٣٠ وما بعدها.

(٢) انظر: إخوان رسائل إخوان الصفا: ج٤، ص١٧٧-١٩٧.

فإنّ ذلك قد يوهم أن إخوان الصفا يؤيدون أفكار فلسفة التعددية الدينية، ويقولون في سياق تفسير هذه الآيات: «فدين الأنبياء دين واحد، ومسلكهم جميعاً مسلك واحد، ومقصدهم مقصد واحد وغرض واحد، وإن اختلفت شرائعهم»[1].

ووجه فهم موقف إخوان الصّفا في ظلّ مثل هذه النصوص ما سبق أن ذكرته، وهو أن موقفهم يمثل فكراً يحصر الحقّ في فكر معين وجهة واحدة، لكن هذه الوحدة يفسّرها إخوان الصفا علىٰ طريقتهم ومشربهم، فموقفهم من الأديان كموقف أصحاب الأديان المعروفة، غير أنهم ينفردون عنهم بفكر دينيّ مختلف وغير مألوف، يحاولون في رسائلهم نشره والدعوة إليه.

ويبقىٰ سؤال: إذا كان إخوان الصفا يقولون بتساوي الأديان من حيث غرضها والغاية منها، فما الفرق بينهم وبين أصحاب فلسفة التعددية الدينية، خصوصاً أنّ مسلك الأخيرين فيه تسوية بين الأديان وبين أتباعها، ولا يرون فضلاً لأحد منهم علىٰ أحد؟

وجواباً علىٰ ذلك أقول: الفرق بين الموقفين في أمرين اثنين:

الأول: أنّ إخوان الصفا ينصّون في رسائلهم علىٰ عقائد محدّدة يجب اعتناقها، ويخطؤون من لا يحكم بموجبها، بخلاف أصحاب التعددية الدينية، فإنهم يرون الحق شائعاً في كل دين ومذهب، ولا يخطؤون أهل الأديان.

والثاني: أنّ إخوان الصفا يقولون بـ «مقولة الحقّ الواحد»، ويضللون من لا يتبع ما يصفون من ذلك الحقّ، ولأجل ذلك يحكمون بالكفر والإيمان علىٰ الأشخاص، ويطلقون ألفاظ الضلال والنفاق، ويطلبون التصديق والإقرار الظاهر والباطن، وغير ذلك مما سبق ذكره في هذا المبحث، ومنه يتبين أن إخوان الصفا لهم اتجاه يحصر الحقّ في جهة واحدة.

---

(١) إخوان رسائل إخوان الصفا: ج٤، ص١٨٠.

وينبغي أن تساق نصوص رسائل إخوان الصفا التي يتوهم منها تصحيح الأديان مساق ما ذكرته سابقاً من أن الجماعة لهم مقاصد سياسية ودعوية يريدونها أن تنطلق في أوسع مدىٰ.

نعم، يمكن أنْ يفسر موقف إخوان الصفا بأنه «وحدة دينية» بالمعنىٰ اللغوي، لا «تعددية دينية»، بمعنىٰ أن ذلك الدّين الذي يصفونه والذي يباين كل دين معروف، هو دين مأخوذ من جميع الأديان مكون -علىٰ ما وضّحته- من مبادئ مشتركة، وهو الدين الحقّ الذي يدعو له إخوان الصفا، وهو مغاير لمسلك التعدديين[1].

وأودّ في خاتمة هذا المبحث أن أشير إلىٰ خلاصة فهمي لموقف إخوان الصفا من قضية الدّراسة، ويتلخّص في رفضهم للتعددية الدّينية بالمعنىٰ الفلسفيّ، إذ تبين أنهم يؤمنون بفكر انحصاريّ ينتمي إلىٰ ثقافة فلسفية سادت في عصرهم، مع محاولة لإدماج نموذجهم المعرفيّ الخاصّ، مستشهدين بآيات القرآن الكريم علىٰ وفق تأويلهم المخالف لضروريات الإسلام.

ويتلخّص الدّين الذي يدعو إليه إخوان الصفا في الآتي:

- الاعتقاد بأنّ الديانات أوضاع بشرية وضعها الأنبياء المصلحون بما يناسب مصالح أزمانهم لتحقيق السعادة الممكنة لأقوامهم.
- تقوم فكرة وضع الأنبياء للديانات عند إخوان الصفا علىٰ نظريات فلسفية ترجع

(١) أشار إلىٰ وحدة الأديان عند إخوان الصفا مصطفىٰ غالب، ولكنه زاد علىٰ معتقدات إخوان الصفا كما هي في كتبهم، وزعم قائلاً: «دين الحقّ الذي ندين به يستغرق المذاهب كلها»، وقال: «فالأديان كلها مهما تباينت عقائدها، وتنوّعت مذاهبها، تؤدي إلىٰ طريق واحد مستقيم»، والواقع بحسب رسائل إخوان الصفا بخلاف ما يصف، فإنهم كما بينت يكفرون ويبدعون ويفسقون ويضللون، وينصون علىٰ عقائد بينة، تخرج كثيراً من الأديان عن حيز القبول الديني، انظر: غالب، مصطفىٰ (١٩٨٢م)، **مفاتيح المعرفة**، مؤسّسة عزّ الدين، بيروت، لبنان: ص٢٦٣.

إلىٰ فكرة الفيض الذي يتلقاه النبيّ بنفسه الناطقة من العقول التي يستفيض عنها.

- تنصّ عقائد إخوان الصفا علىٰ مبادئ مشتركة يزعمون أنها مشتركة بين الديانات.

ومن لم يعتقد بهذه الاعتقادات فهو ليس علىٰ طريقة إخوان الصفا، فلا يصح بعد هذه المحددات أن ينسب إلىٰ إخوان الصفا القول بالتعددية الدينية، أو موافقة فلسفتها.

المبحث الخامس

الآراء التفسيرية في فلسفة التعددية الدينية لدى مذهب وحدة الوجود

مذهب وحدة الوجود مذهب مشهور معروف باسمه، لكنه غامض صعب التصوّر بحقيقته، فمن ثمّ وقع اختلاف كبير بين مفسّريه ومقرّريه من جهة، وبين ناقديه ومادحيه من جهة أخرىٰ.

وقد انتمىٰ إلىٰ هذا المذهب بعض العلماء من أوساط مختلفة، فمنهم المشتهر عند أهل السنة[1]، ومنهم المشتهر عند الشيعة[2]، ومنهم بعض من نسب إلىٰ الزندقة والتحلّل، وفي عصرنا هذا كتب كثير من الحداثيين علىٰ لسان أكابر هذا المذهب[3]، علىٰ اعتبار أنه مذهب خليق بأنْ يمثل الحرية الفكرية والدينية، وأنه يمثل أرقىٰ درجات التجربة الدينية والروحية.

وقد ضمّ مذهب وحدة الوجود من هؤلاء وأولئك كثيراً من الأذكياء الذين يستحوذون علىٰ الإعجاب بحقّ، وأذكىٰ أولئك الشيخ الأكبر ابن عربي، الذي يعدّ

---

(١) أشهر أمثال هؤلاء المشتهرين عند أهل السنة الشيخ ابن عربي المدفون بالشام الشريف (ت٦٣٨هـ)، ولكثير من علماء تلك البلاد اعتقاد صالح، مبنيّ في الغالب علىٰ إحسان الظنّ فيه، واعتقاد ولايته، وقد يسلّم ذلك لهم من ناحية إحسان الظنّ، ولكنّ للتحقيق العلميّ شأناً آخر.

(٢) أشهر أمثال هؤلاء المشتهرين عند الشيعة صدر المتألهين الشيرازي (ت١٠٥٠هـ) المجددّ علىٰ طريقة سابقه الشيخ ابن عربي، وللشيعة اعتداد به أيما اعتداد، ولا يرون معه غيره في العرفان والولاية العظمىٰ، وهو المشهور بصاحب مدرسة الحكمة المتعالية ونظرية الحركة الجوهرية.

(٣) من أمثال هؤلاء نصر حامد أبو زيد المولع بابن عربي، والذي يصرّح بحبه لمشرب هذا المذهب التعدّدي الذي يتّسع لكل العقائد والأديان، كما يقول، انظر: أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٢م)، **هكذا تكلم ابن عربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ص١٤.

مؤسس هذا المذهب الصعب ومنظّره، ومن أصحاب هذا المذهب أتباعه وشرّاح كتبه، خصوصاً كتاب فصوص الحكم، كربيبه صدر الدين القونوي، والشيخ القاشانيّ، والعلامة القيصريّ، والملا الجاميّ، وغيرهم، ومن بعدهم ممن شرب من نفس المشرب وإن اختلف عنهم، كصدر المتألهين الشيرازي صاحب مدرسة الحكمة المتعالية، ومن قبلهم من أصحاب الأثر الكبير في نشوء هذا المذهب كشيخ الإشراق السهروردي المقتول.

وأودّ التنبيه علىٰ أمرين قبل الشروع في المقصود، احترازاً أن يقع لبس فيه:

الأول: أنّ الحكم علىٰ شخص الشيخ الأكبر وتبيين حقيقة عقيدته ليست من موضوع الدراسة ابتداء، وإنما موضوعها بيان الآراء التفسيرية -سواء كانت لابن عربي أو تلاميذه أو من ينتسب له- في كتبهم، وبيان موقفهم بحسب نصوصهم من فلسفة التعددية الدينية[1].

الثاني: مصادر هذا المبحث هي الأعمال المكتوبة المنسوبة إلىٰ الشيخ الأكبر وأتباعه، كفصوص الحكم خصوصاً، والفتوحات المكية وغيرها من الكتب، وأما

---

(١) ومع ذلك، لا يفوتني أنْ أنبّه أنّ علىٰ وجود اختلاف في الحكم علىٰ شخص ابن عربي، فإنّ كثيراً من العلماء المطّلعين علىٰ عقيدته خطأوه في مذهبه بعبارات التشنيع والتقبيح المختلفة، ولم يستبعدوا تكفيره بسبب مخالفته لضروريات الإسلام، كما نقل عن شيخ الإسلام علاء الدين البخاري، بل ليس هناك اتفاق علىٰ نفي مذهب وحدة الوجود عن ابن عربي، بل هو مذهبه كما هو المشهور عند أتباعه وشراحه. وأما أهل السنة، فهم جميعاً قبل ذلك وبعده متفقون علىٰ بطلان مذهب وحدة الوجود، فلا يصحّ لمدعٍ أن يدعي الإجماع علىٰ ولاية ابن عربي أو نفي مذهب وحدة الوجود عنه. انظر رأي العلاء البخاري في وحدة الوجود وابن عربي الحاتمي: البخاري، أبو عبدالله محمد بن محمد بن العلاء الحنفي (٨٤١هـ)، **فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين**، رسالة ماجستير، (دراسة وتحقيق محمد بن إبراهيم العوضي)، إشراف سفر الحوالي وبركات دويدار، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، ١٤١٤ه: ج٢، ص٤٤-٤٧. وانظر للبخاري أيضاً: **رسالة في الاعتقاد**، ط١، (تحقيق سعيد فودة)، دار الضياء، الكويت، ٢٠١٢م: ص١٩، ٢٢-٢٥.

دعوىٰ من يدعي أنها مدسوسة علىٰ الشيخ الأكبر فأمر خارج عن موضوع هذه الدراسة، صحّ ذلك أو لم يصحّ[1].

وقد حاولت في هذا المبحث -رعاية مني لهذين الأمرين- أن أنوع النقل من كتب هذه المدرسة، فتارة أراجع الفصوص وأنوّع في مواضع الرجوع إليه، وأستعرض رأي أكثر من شارح من شروحه، وأنوع في النقل عن ابن عربي نفسه، فتارة أراجع الفتوحات المكية في مواضع متعددة، وتارة غيره من الكتب المفردة، ولم أقتصر علىٰ ذلك، بل راجعت النصوص الأساسية في هذه المدرسة من غير كتب ابن عربي، كنصوص الصدر القونوي والفناري، وقد أثبت من كل ذلك ما أعرضه فقط لقارئ هذا المبحث، ولو طال الأمر لتعجّب الناس من طبيعة الأقوال الكامنة في تلك النصوص.

(١) علىٰ أنّ كثيراً من التدقيقات النصية وذكر النسخ المصحَّحة بحضور الشيخ ابن عربي التي نلحظها في شروح الفصوص تأبىٰ مثل هذا الزعم، كما أنّ اتفاق كتب ابن عربي في مقاصدها ونظرياتها يبطل دعوىٰ الدسّ، علاوة علىٰ أنّ هذه الدعوىٰ نشأت سعياً لدفع التهمة عن ابن عربي، وهي طريقة غير منهجية في النظر والتفكير، وفيها مصادرة علىٰ المطلوب.

المطلب الأول

توطئة في التعريف بمذهب وحدة الوجود

ولمحة من المعالم التفسيرية لدى ابن عربي في فصوص الحكم وشروحه

علىٰ الرغم من صعوبة مذهب وحدة الوجود، فلا بدّ من التعريف به باختصار يفي للشروع في صلب المبحث، ويمكن التعريف بهذا المذهب في بعض قواعده، وأكتفي بالإحالات التي في حاشية الدراسة لتثبيت هذه القواعد، ومنها[1]:

أولاً: «حقيقة واحدة هي الوجود المطلق»[2]

الوجود الحقيقيّ وجود واحدٌ، لا تعدّد فيه ولا انقسام ولا كثرة، وهو الوجود المطلق، وهو الله، فلا شيء ذو وجود، بل الله وجود، وليس متّصفاً بالصفات، لأنه ليس ذاتاً موجودة حتىٰ يتصف بالصفات، بل هو عين الوجود المطلق الذي تنتسب إليه مظاهره من كائنات العالم الممكنة وتنضاف إليه[3].

---

(١) يمكن الاطّلاع والتوسع في قواعد مذهب ابن عربي ملخصاً من فتوحاته نفسها وبعبارته الخاصّة، انظر: ابن عربي، محي الدين محمد بن علي الحاتمي (ت٦٣٨هـ)، **الفتوحات المكية**، ط١، ١٤م، (تحقيق عثمان يحيىٰ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م: السفر الأول، ص١٨١-٢١٤. وانظر أيضاً في بيان هذا المذهب: فودة، سعيد عبد اللطيف، **منح الودود في بيان مذهب وحدة الوجود**، منشور إلكترونياً علىٰ موقع الأصلين، راجع:
http://www.aslein.net/forum.php

(٢) هذه عبارة السيد الشريف الجرجاني في التعبير عن قول أصحاب مذهب وحدة الوجود في حقيقة الواجب تقدس، انظر: فودة، سعيد عبد اللطيف (٢٠١٣م)، **فتح الودود بشرح رسالة الشريف الجرجاني في وحدة الوجود**، ط١، دار الفتح، عمان، الأردن: ص٩٢.

(٣) انظر: عفيفي، أبو العلا، **التعليقات علىٰ فصوص الحكم للشيخ الأكبر**، (جزءان في مجلد واحد)، عيسىٰ البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٦م: ج١، ص٢٤.

قال الفناري شارحاً كلام صدر الدين القونوي في تصور الوجود الحقّ: «الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، أي وجود الحقّ هو الوجود المحض...، وهو كونه وجوداً فحسب، بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت»[1]، وهو المعبر عنه بقول السيد: «حقيقة واحدة هي الوجود المطلق».

ثانياً: لا وجود للعالم حقيقة[2]

العالم بممكناته لا وجود له، وإنما هو موجود بالله، أي: ليس ما نراه من العالم إلا ظلالاً أو تشكّلات أو مجالي أو مظاهر (عبر بما شئت)، فليس العالم مخلوقاً بعد أن لم يكن، كما هو معتقد أهل الحقّ، بل هو كائن أزلاً وأبداً من حيث الحقيقة، متجدّد من حيث الظهور، لا يحدّ لتجدّده الآنيّ في الأواني.

يقول صدر الدين القونوي: «إنّ كل ما يسمىٰ مرآة ومجلىٰ ومظهراً وعيناً ونحو ذلك، ليس سوىٰ تعيّنات صور أحوال ذات الحقّ سبحانه -علىٰ ما بينها في التفاوت في الحكم- والحقّ من حيث باطن هويته متجلّ في عين كل فرد فرد من أحواله المتميزة التي تعينت وظهرت له، ولبعضها بعضاً به من حيث نسبة الظهور، وهو الظاهر المجلّىٰ»[3].

وينبني علىٰ هاتين القاعدتين مفاهيم كثيرة في مذهب وحدة الوجود، منها

---

(١) الفناري، شمس الدين محمد بن حمزة (ت٨٣٤هـ)، **مصباح الأنس بين المعقول والمشهود شرح مفتاح غيب الجمع والوجود**، (تصحيح: محمد خواجوي، وتعليقات: الأشكوري والخميني والقمي وآقا محمد وآملي وفتح المفتاح)، انتشارات مولىٰ، طهران، إيران، ١٤٣٠ه: ص١٥٠.

(٢) انظر في هذه القاعدة: أبو العلا عفيفي، **التعليقات علىٰ فصوص الحكم**: ج١، ص٢٤، ٢٧-٢٨.

(٣) القونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق (ت٦٧٣هـ)، **مفتاح غيب الجمع والوجود**، (تصحيح: محمد خواجوي، وتعليقات: الأشكوري والخميني والقمي وآقا محمد وآملي وفتح المفتاح)، انتشارات مولىٰ، طهران، إيران، ١٤٣٠ه: ص١٢٠.

مفهوم الألوهية، فالإله ليس هو إله تلك المعتقدات الخاصة، والأديان المعروفة، بل الإله هو المعنىٰ الإلهي المستكنّ فيها جميعاً، وكل إله منها إنما تعين وتشخص بحسب ذلك المعتقِد، وعلىٰ وفاق توجه المتألِّه[1].

ثالثاً: كلّ ممكن يختصّ بقابلية واستعداد[2]

يقصد بهذه القاعدة أنّ كلّ ممكن من حيث تعيّنه في العلم الإلهي وثبوته في تلك المرتبة له استعداد ما وقابلية معينة لا يتعدّاها، فمن حيث تلك القابلية يستقبل الجود الإلهيّ المفاض عليه، فلا يمكن له أن يقدّم أو يؤخر شيئاً بخلاف ذلك الاستعداد السابق، بل لا ينسب له شيء أصلاً، وإنّما يظهر عليه حكم استعداده بحكمه.

رابعاً: قضاء الله وحكمه وعلمه علىٰ حسب المعلوم والمحكوم

تتجلّىٰ هذه القاعدة في بيان طبيعة العلاقة بين الواجب والممكن، وهي علاقة أشبه ما تكون بالجبرية، حيث تدور في دائرة مغلقة، مبدؤها ومنتهاها الواجب تقدس، الذي يفيض علىٰ وسطها الممكن المحكوم بالاستعداد الذاتي الذي ما كان ليكون إلا من جهة الواجب نفسه[3]، فيصحّ بناء علىٰ هذه العلاقة أن نقول: الواجب حاكم ومحكوم، والممكن محكوم وحاكم[4].

---

(١) انظر: أبو العلا عفيفي، **التعليقات علىٰ فصوص الحكم**: ج١، ص٣٢-٣٥.

(٢) انظر قضية الاستعداد والقابلية في كتاب الفصوص: ابن عربي، **فصوص الحكم**، نشرة أبو العلا عفيفي، الجزء الأول (المتن): ج١، ص٤٩، وفي فص «حكمة نفثية في كلمة شيثية»: ج١، ٥٩-٦٧، وفص «حكمة قلبية في كلمة شعيبية»: ج١، ص١٢١، وفص «حكمة قدرية في كلمة عزيرية»: ج١، ص١٣١.

(٣) انظر: ابن عربي، **فصوص الحكم**، نشرة عفيفي: فص «حكمة قدرية في كلمة عزيرية»: ج١، ص١٣١، وفي فص «حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية»: ج١، ص٨٣.

(٤) الواجب **حاكم**: لأنه يجود ويفيض، **ومحكوم**: لأن جوده لا يكون إلا علىٰ قدر استعداد مجالي الوجود. والممكن **محكوم**: لأنه يفاض عليه، فهو محكوم بذلك الفيض، **وحاكم**: لأنه يحكم علىٰ الواجب بالقدر الذي يجب أن يفيض به.

وترتبط بهاتين القاعدتين الأخيرتين قضية كلية كبيرة، هي قضية القضاء والقدر، وفيها مسائل، منها: مسألة الثواب والعقاب والجزاء، ومسألة حسن الأفعال وقبحها، وترتبط بهذه القضية مفاهيم كثيرة أيضاً، كمفهوم العبادة والطاعة والمعصية، ومعنىٰ الدين، ومعنىٰ الإرادة الإلهية[1].

وقد تركت هذه القواعد آثارها الكبيرة علىٰ من سلكوا مذهب وحدة الوجود، خصوصاً في آرائهم التفسيرية تجاه كثير من الآيات القرآنية الكريمة التي سوف أعرض لبعضها في المطلبين الآتيين.

والذي أهتمّ به في هذا المبحث ما يتعلّق بتفسير القرآن الكريم من آراء تفسيرية متعلّقة بموضوع فلسفة التعددية الدينية لدىٰ أبرز إنتاجات هذا المذهب وأعماله المكتوبة، مقتصراً في ذلك علىٰ قدر ما يتّسع له المقام، وسأحاول أن أعرض من تلك الآراء ما يبرز أنموذجاً من كيفية فهم القرآن الكريم وبيان معانيه عند أبرز أصحاب هذا المذهب.

وبادئ ذي بدء، وقبل الشروع في المطلبين الآتيين، لا بد من إلقاء نظرة علىٰ لمحة من المنهجية التي يلحظها القارئ لكتاب فصوص الحكم، أقول:

لو استطلع قارئ كتاب فصوص الحكم لابن عربي بأجمعه لوجده ناطقاً بطريقة خاصّة في فهم آيات القرآن الكريم وتفسيرها، لكنها ليست الطريقة التي نجدها في كتب التفسير المعروفة، كتفسير الرازي أو البيضاوي أو الزمخشري، حيث يجعلون الآية في مرمىٰ أنظارهم، ثم يحومون حول المعاني المرادة المحتملة بحسب المناهج التفسيرية والقواعد لغوية كانت أو عقلية أو نقلية، فيبينون الراجح من المرجوح والمحتمل من غيره، بل نرىٰ أن ابن عربي وشراحه يجعلون الآيات الكريمة من وراء فهمهم الكلي للوجود الحقّ ومراتبه وتجلياته، علىٰ وفق مشرب وحدة الوجود، ثم بعد هذا الفهم يجعلون الآيات تابعة لمقتضىٰ ما يزعمونه الحقّ.

---

(١) انظر: أبو العلا عفيفي، **فصوص الحكم للشيخ الأكبر والتعليقات عليه**: ج١، ص٤٠-٤٣. وانظر: سعيد فودة، **فتح الودود**: ص٩٠.

ومـن ثمّ، كان لهذه المنهجية معالم خاصّـة في التعامل مع الآيات القرآنية التي انعكست بدورها علىٰ شراح كتبه، ومن هذه المعالم:

- نرىٰ ابن عربي مثلاً يسـوق مقاطع من الآيات من غير التفات إلىٰ سـياقها الذي قد يعدّ في كثير من الأحوال مقيداً ومفسّراً لما أجمل من الآيات.
- ونراه أيضـاً قد يخلط بين آيتين من سورتين مختلفتين.
- تفسـير الألفاظ القرآنية باصْطلاحات خاصّة، ليسـت معلومـة في اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، ولا هي مأثورة عن الشارع في عرف الشرع، بل هي بعيدة عن معاني اللغة وعرف الشرع.

وقـد نبّه بعض قـرّاء فصوص الحكم إلىٰ هذا الشـأن، وذكر منـه مواضع، قال أبـو العـلا عفيفي: «كثيـراً ما يمـزج الآيـات القرآنية بعضهـا ببعض، ويفسـر بعضها ببعـض، حيث لا توجد صلة ظاهـرة بينها، وذلك كما ورد في الفصّ الموسـوي، فإنه خلط الآية ٨٥ من سـورة غافر، بالآية ٩٨ من سـورة يونس في قوله: ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ... إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ ﴾}[الشعراء:٢٩]... وخلط بيـن آيتين: الأولـىٰ: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾، والثانية: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[الحديد:٣] والأمثلة علىٰ هذا النحو من الخلط كثيرة»[1].

وسأشـرع في دراسـة قضيتين من فصـوص الحكم بالدرجة الأولىٰ، مسـتعينـاً ببعـض الكتب الأخرىٰ لابن عربي، وهما: مفهوم الديـن، ومفاهيم الألوهية والعبادة والتكليف.

(١) أبو العلا عفيفي، **التعليقات علىٰ فصوص الحكم**: ج١، ص١٩-٢٠. باختصار قليل.

المطلب الثاني

مفهوم الدين الحقّ ومعنى الإسلام في مذهب وحدة الوجود

وأثرهما في موقفه من فلسفة التعددية الدينية

يعتمد ابن عربي في هذا الموضوع علىٰ فهم مخلوط من مزج معانٍ مستوحاة من الآيات الكريمة، وهي:

- قوله سبحانه: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢].
- قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].
- وقوله تعالىٰ: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٧].
- وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

وتلخيص ذلك:

يقسّم ابن عربي الدّين إلىٰ نوعين: دين عند الحقّ، ودين عند الخلق، قال: «الدين دينان: دين عند الله وعند من عرّفه الحق تعالىٰ ومن عرف من عرّفه الحق. ودين عند الخلق، وقد اعتبره الله»[1].

أما الأول من هذين الدينين (دين عند الحقّ)، فهو الدين الأعلىٰ ذو الرتبة الأسمىٰ، وهو الإسلام، لا علىٰ المعنىٰ المعهود، أي: ما جاء به النبي ﷺ، بل علىٰ

(١) الجامي، الملا نور الدين عبدالرحمن بن أحمد (ت٨٩٨هـ)، **شرح الجامي علىٰ فصوص الحكم**، ط١، (ضبطه عاصم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م: ص٢٠٨.

معناه اللغوي العامّ، أي الانقياد، لكنه انقياد لما شرعه الله تعالىٰ بالطريقة المعروفة من الوحي والإلهام لأنبيائه الكرام، يقول ابن عربي: «فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا علىٰ دين الخلق، فقال تعالىٰ: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]: أي منقادون إليه. وجاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد، فهو دين معلوم معروف، وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وهو الانقياد. فالدين عبارة عن انقيادك. والذي من عند الله تعالىٰ هو الشرع الذي انقدت أنت إليه. فالدين هو الانقياد»[1]، وينبغي أن يتنبه إلىٰ أنّ هذا الدين هو الانقياد إلىٰ ما شرعه الله خصوصاً من الشرائع الموحاة إلىٰ الأنبياء.

وأما الثاني من هذين الدينين (دين عند الخلق)، فهو الدين بمعنىٰ الانقياد إلىٰ ما شرعه الله بما لم يعهد من الطرق، وهي الوحي والإلهام للأنبياء، بل بطريق يشمل ما جاء به غير الأنبياء، فهذا الدين ليس مخصوصاً بالشرائع الموحاة، بل ما هو أكثر من ذلك، مما يكون موافقاً لما شرع للأنبياء، واستدلّ ابن عربي علىٰ هذا النوع من الدين بقوله تعالىٰ: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٧]، قال ابن عربي في تفسير الآية: «﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾: وهي النواميس الحكمية التي لم يجئ الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف، فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالىٰ»[2].

وشرح الملا جامي تفسير ابن عربي للآية، وبين بما لا يدع شكاً أن الدين عند ابن عربي يشتمل علىٰ غير ما جاء به الأنبياء والمرسلون، قال معلقاً: «(النواميس

(١) الجامي، شرح الجامي علىٰ فصوص الحكم: ص٢٠٩.

(٢) الجامي، شرح الجامي علىٰ فصوص الحكم: ص٢١١.

الحكمية) أي الشرائع المشتملة علىٰ الحكمة الإلهية والمصلحة الدينية، ولما كانت هذه العبارة شاملة لما شرعه الله أيضاً، أخرجه بقوله: **(التي لم يجئ الرسول المعلوم)** في عرف الجمهور، وإنما قيد بذلك لأنّ وسائط الفيض كلّها رسل الله»[1]، وهنا أيضاً معنىٰ جديد للرسول، فهو كل ما جاء من الله، ويشمل الفيوضات والإلهامات ولو كانت من غير واسطة الوحي إلىٰ النبيّ.

والقاعدة في مذهب وحدة الوجود كما وضحته في صدر المبحث تقتضي أن يكون من الله جزاء للعبد علىٰ ما كان من العبد مطلقاً، لأنّ «**(الأمر)** الشأن **(الإلهي يقتضي الانقياد)** أي انقياد مشرِّعه إليه، وإن لم يكن بما يرضيه»[2]، فيبقىٰ معنىٰ الإسلام الذي هو الانقياد عند ابن عربي مسيطراً علىٰ كل حال من طرف العبد وطرف الحق علىٰ السواء، وسواء كان العبد موافقاً للأمر التكليفي أو مخالفاً له، أما الانقياد حال الموافقة فبيّن، لكن كيف ينقاد الحقّ للعبد المخالف لأمره، هذا ما وضحه بالي أفندي من شرّاح الفصوص، قال: «(وعلىٰ كل حال) أي حال انقياد العبد وعدم انقياده (قد صحّ انقياد الحق إلىٰ عبده لأفعاله) أي لأفعال العبد (وما هو عليه) أي الذي هو عليه العبد (من الحال)، فإنّ العبد وإن كان مخالفاً بالأمر التكليفيّ، لكنه منقادٌ لربه من حيث الأمر الإراديّ»[3].

وبعد كلّ هذا التفسير البعيد عن الظاهر، ينصّ ابن عربي علىٰ أنّ هذا الوجه هو الظاهر من التفسير، وأمّا الباطن والسرّ فهو شيء آخر، ويبيّنه من خلال تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فيقول: «وأما سرّه وباطنه؛ فإنه تجلّ في مرآة وجود الحقّ، فلا يعود علىٰ الممكنات من الحقّ إلا ما أعطته

---

(١) **شرح الجامي علىٰ الفصوص**: ص٢١١.

(٢) **شرح الجامي علىٰ الفصوص**: ص٢١٢.

(٣) بالي زاده، مصطفىٰ بن سليمان (ت١٠٦٩)، **شرح فصوص الحكم**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م: ص١١٥-١١٦.

ذواتهم في أحوالها، فإنّ لهم في كل حال صورة»[1]، وعلّق الشارح الجندي: «فتوجّه التجلّي من الحقّ عليه بموجب ما استدعاه واقتضاه، ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾[الأنعام:١٤٩] علىٰ عبيده»[2]، والحجة لله علىٰ المحجوبين، فإن أهل الوصول لا يحاجّون الله أصلاً، لاطلاعهم علىٰ أن كل أحد نال ما هو حقه الثابت له في الأزل.

لكنّ جعل الحقّ منقاداً للخلق بمقتضىٰ استعداداتهم الثابتة لهم، وتفسيره الآيات السابقة علىٰ هذا النحو، أقول: إن لذلك أوثق صلةٍ بفلسفة التعددية الدينية، فإن الدين بناء علىٰ نظرته كل ما شرع من الله، سواء كان بالطريقة المعروفة عن الأنبياء، أو بطرق خاصة عن طريق غيرهم، وهذا يترك باباً مفتوحاً للتعددية بكل صورها، إذ إن الطريقة الخاصة لم تضبط بضابط، ولم تعرف بمعالم خاصة، كمعرفة طريق الأنبياء بالمعجزة مثلاً، بل إن هذا التقسيم كله مبني علىٰ نظرية معرفية خاصة لدىٰ ابن عربي، وهي نظرية الكشف والإلهام.

وفوق ما سبق؛ يترجم ابن عربي فلسفة التعددية الدينية في فهمه لمجموعة من الآيات الكريمة التي سأتناولها في المطلب الثالث من هذا المبحث.

والذي أريد التنبيه عليه هنا أنّ كثيراً من المواضع التفسيرية التي تدلّ علىٰ الالتزام بالدين الإسلامي، في نصوص ابن عربي وشراحه وغالب من سلك مسلك وحدة الوجود، إنما تجري علىٰ وفق ما بينته آنفاً، وهو أنّ الدين هو الإسلام بمعنىٰ الانقياد الذي يصحّ من كل منقاد علىٰ وفق استعداده الثابت له أزلاً، ظاهراً في كل صورة من الصور الحاصلة له بمقتضىٰ التجليات الإلهية المتنوعة في مراتبها جميعاً.

فلا يصح بعد ذلك أن يغترّ ببعض كلمات أهل وحدة الوجود فتفهم علىٰ غير ما يريدون، وإني آتٍ ببعض هذه الكلمات وفهمهما علىٰ وجهها علىٰ وفق مشربهم.

---

(١) الجندي، مؤيد الدين بن محمود بن صاعد (ت٦٩١هـ)، **شرح فصوص الحكم**، ط١، (ضبطه عاصم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م: ص٣٣١.

(٢) الجندي، **شرح فصوص الحكم**: ص٣٣٢.

ذكر الصّدر القونويّ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٦] مراتب للإيمان لا يطلع عليها إلا أولو الألباب، كشفاً وشهوداً، واستدلّ عليها بمثل قول الله تعالىٰ: ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾ [طه: ٨٢]، قال القونوي: «فأين الاهتداء المشار إليه بعد التوبة الإيمانية، ثم الإيمان اللازم لتلك التوبة والأعمال الصالحة بتعريف الله، من الاهتداء إلىٰ أن دين الإسلام هو الدين الحق بعد بعثة محمد، وأن ما جاء به ﷺ حق وما سواه منسوخ أو باطل»[1]، فهو يشير إلىٰ هدايتين أولاهما عالية، وهي المشار إليها في الآية، وثانيهما هداية نازلة، وهي المعلومة للعامة والجمهور، وهي الاعتقاد بأن دين الإسلام هو الدين الحق، وهو لا ينكر الثانية، ولكن يفهمها بطريقة أخرىٰ.

وإن أردت أن تعرف ما هبوط الدرجة في الهداية الثانية، ومن أي جهة كانت دون الهداية المشار إليها، فإنّ ابن عربي بين ذلك في الفصوص.

وهاك منه نصاً آخر لا ينبغي الاغترار بظاهره، حيث جاء فيه أنّ المحمديين[2] هم ورثة السرّ الإلهي وأصحاب «الحقيقة المحمدية»، وأنهم هم المحيطون بالحقيقة الجامعة كما هي عليه في نفس الأمر، ومن ذلك كان الإسلام هو الدّين الحقّ عندهم، قال ابن عربي في توضيح معنىٰ حقية الإسلام في الفص النوحيّ، حيث يشرح طبيعة الدعوة النوحية وموقف النوحيين منها: «ولهذا ما اختصّ بالقرآن إلا محمّد ﷺ وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس»[3]، لكن ما معنىٰ خيرية أمة النبي ﷺ؟

---

(١) القونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق (ت٦٧٣هـ)، **تأويل السورة المباركة الفاتحة**، ط١، مطبعة دائرة المعارف بحيدر آباد، ١٣١٠ه: ص٢٥٣.

(٢) يفضّل ابن عربي أن يذكر أتباع النبي ﷺ بالمحمديين، ويذكر أتباع نوح بالنوحيين، وذلك لأن الجميع عنده مندرج في الإسلام، وكلهم مسلمون، أي منقادون، بحسب ما ذكرته سابقاً، فإن كل من تطرق إلىٰ الله بطريق فهو مسلم من حيث انقاد إلىٰ ما انقاد إليه.

(٣) أبو العلا عفيفي، **التعليقات علىٰ فصوص الحكم**: ج١، ص٧٠.

الجواب: ينصّ ابن عربي علىٰ أن القرآن هو اللسان الجامع بين المتناقضات، كالتشبيه والتنزيه، بخلاف الفرقان فهو الذي يحتوي أحد النقيضين دون الآخر، فلذلك كان القرآن أكثر اتساعاً واشتمالاً من الفرقان الذي دعا به الأنبياء السابقون، ومنهم نوح عليه السلام، وليس الفرقان مشتملاً علىٰ القرآن ولا في اتساعه، ومن هنا كان القرآن لخير أمّة، لكونه أكثر اتّساعاً وشهوداً، والقرآن في كلام ابن عربي هو الجامع بين التوحيد والتشريك، والتشبيه والتنزيه، والفرقان هو الفارق بين هذه المراتب، فالرتبة المحمدية هي خير الرتب، والمحمديون هم خير الأمم لأجل شهودهم تلك المتناقضات علىٰ سبيل الجمع، بخلاف الرتب السابقة والأمم الي سبقت، فإنها لم تجمع بين تلك المتناقضات، بل اقتصرت علىٰ بعض الصور دون بعض.

قال الجنديّ في توضيح هذه النظرة علىٰ مشرب الوحدة بما يجلي معنىٰ حقية دين الإسلام عند أصحاب هذه المدرسة: «فمقتضىٰ الحكم الإلهي الكليّ في أمم قبلنا إنما هو الطاعة والدعوة إلىٰ التنزيه وتجريد التوحيد، لكون القوم ملِبين علىٰ عبادة صنميات الكثرة والتعديد، وملَبين لدعوة حجابيات الصور الأسمائية، ذاهلين بالكلية عن الحقيقة الأحدية التي هي أصل الكثرة الفرعية والجمعية الموجدة الموحدة للتفرقة العددية، وحقيقة التحقيق في الجمع بين المرتبتين جمعاً إطلاقياً وإطلاقاً أحدياً...؛ فوجب لهذا أن تكون الدعوة إلىٰ الكمال الطبيعي بالنسبة إليهم مبنية علىٰ حكم التنزيه والتوحيد، حتىٰ تكاملت أقسام هذه الدعوة التنزيهية العقلية الروحانية إلىٰ زمان عيسىٰ عليه السلام، ولم يبق بعده إلا الدّعوات الخاصة بالجمع، فكانت حكمة محمّد صلى الله عليه وسلم جامعة للأمر علىٰ ما هو عليه أحكامه الشرعية أيضاً، جامعة للمصالح الجمعية الكمالية... فجمع شرعه عليه السلام بين الشرائع كلها، وأتىٰ بزيادات علىٰ الجمع عليها...، فجمعت حكمة المحمديين عليهم السلام بين تنزيه في عين تشبيه، وتشبيه في عين تنزيه»[1].

(١) الجندي، **شرح فصوص الحكم**: ص٢٤٨-٢٤٩. باختصار.

وقوام هذا الكلام لا دليل عليه، بل الحقّ بخلافه، فإنّ مؤداه تصحيح صور الشرك من حيث هي مظهر لحضرة الصور الأسمائية في أول أمر اقتضاء الإرادة الإلهية، ثم اقتضاؤها في ثاني الأمر التوحيد، واقتضاؤها في ثالثه الجمع بين الاقتضاءين السابقين، وهو الذي ميز محمداً عن غيره، كما يدعي أصحاب هذا التصور، وهو الذي نال به أتباعه المحمديون أفضل خير يربو علىٰ ما عند الأمم، فكان له القرآن الجامع بين التنزيه والتشبيه، فلا تنزيه ينفرد عن تشبيه، وكان له الجمع بين التوحيد والتشريك، فلا يستقل واحد منهما عن الآخر، إذ ليس ذلك الفرقان بين المتناقضات من مقتضيات الإرادة الإلهية في آخر أطوارها وتجلياتها العظمىٰ.

نعم؛ إنْ تبين هذا الكلام استقام فهم حقية الإسلام علىٰ أحسن ما يرومه أصحاب الوحدة من مرام، وأنا من التصديق بمضمونه بريء.

ولا يخفىٰ علىٰ القارئ أثر كل من المفهومين السابقين (الدين الحق، والإسلام) في موقف هذا المذهب من فلسفة التعددية الدينية، فإنه ليس موافقاً للتعددية الدينية فقط، بل هو مدعّم لها علىٰ نحو فلسفي عميق.

أما مفهوم الدين الحقّ عند ابن عربي فهو شامل لما جاء عن الله مطلقاً، سواء كان من طريق الأنبياء أو طريق غيرهم، وهو ما كان من المتدين بمقتضىٰ استعداده الثابت له أزلاً، وهو الذي يستحق الجزاء عليه والانقياد إليه من الحق تقدس، وهذا يشمل كل دين، لأنّ فكرة ابن عربي تذهب بكل فارق بين الدّين الحقّ وغيره، فأي فارق يبقىٰ بعد ذهاب شرط النبوة والمعجزة التي يختص بها النبيّ، وأي ضابط يبقىٰ للدين بعد أن يكون ناشئاً عن مجرد الإلهام والكشف الذي يمكن أن يدّعيه كل أحد[1]، بل هو نفس زعم أصحاب التعددية الدينية.

---

(١) مذهب أهل الحقّ أن الكشف والإلهام ليسا بحجّة في المعارف والعلوم، وهذا لا ينافي أنّ الله عز وجل قد يلهم أحداً من خلقه أو يكشف لهم عن شيء خفي علىٰ الناس ومداركهم المعتادة من: حسّ أو خبر صادق أو عقل، لكنّ محل النزاع مع بعض من يدّعي الكشف والإلهام أنّ كشفه وإلهامه يبطل حجج العقول ويذهب بأدلة النقول، =

وأما مفهوم الإسلام بمعنىٰ الانقياد، فإنه يفتح الباب واسعاً أمام فلسفة التعددية الدينية، إذ ليس الانقيادُ إلا جوداً من الحقّ واستفاضة من الخلق، بحسب المراتب الثابتة لكل معلوم، وهذا الانقياد حاصل لكل عبد تجاه الحق، وحاصل للحق تجاه كل عبد، ولو اختلفت الأديان والعقائد.

= والحقّ أن الكشف الصحيح لا يُحتج به أولاً، ولو أفاد فلا يفيد ما يخالف ما ثبت بالأدلة.

المطلب الثالث

مفاهيم الإله والعبادة والتكليف في مذهب وحدة الوجود

وأثرها في موقفه من فلسفة التعددية الدينية

هذه المفاهيم ذات صلة وثيقة بمذهب ابن عربي وموضوع فلسفة التعددية الدينية، هذا من جهة، وهي من جهة أخرىٰ متلازمة فيما بينها، فإنّ الإله هو الذي يكلف العباد، فالتكليف بالعبادة واقع علىٰ العباد من قبل الإله، فأيّما مذهب في أحد هذه المفاهيم سيكون له بالغ الأثر في بقية المفاهيم من حيث هذا التلازم والارتباط.

وسأعرض مشرب ابن عربي وشرّاحه في هذه المفاهيم دفعة واحدة لشدة تلازمها، وذلك من خلال الآراء التفسيرية لبعض الآيات القرآنية الكريمة التي ذكروها، ومن ثم أبين انعكاس هذه الآراء في موقفهم من فلسفة التعددية الدينية.

وهذه نماذج من تلك الآراء:

- **النموذج الأول:**

تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤]

قال ابن عربي: «﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾: وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجوداً... فالأمر منه إليك، ومنك إليه، غير أنك تسمىٰ مكلَّفاً، وما كلفك إلا بما قلت له: كلفني بحالك وبما أنت عليه، ولا يسمىٰ مكلّفاً: اسم مفعول»[1].

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، نشرة أبي العلا عفيفي: ج١، ص٨٣.

والمقصود بقوله: (كنت به في ثبوتك) أي في رتبة العلم الإلهي تعيناً أزلياً، قال الشارح القاشاني: «وأنت موجود في عالم الغيب بوجود علميّ هو وجود عينك الأزلي»[1]، فلا يقوم أحد إلا في مقامه المعلوم له في عين علم الله تعالىٰ الثابت أزلاً، إذ لو قام في غيره، لكان الله جاهلاً.

ومن هنا يقول ابن عربي (شعراً)[2]:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
ففي حال أُقرّ به وفي الأعيان أجحده

إنّ حمد العبد لله بالانقياد له هو في مقابل ما كان من طرف الحق من إيجاد الحق له بتجلي الحق فيه، وأما حمد الله للعبد، فهو بإظهاره له، وهذا الحمد من الله في مقابل جعل العبد الحقَّ إلهاً يعبد، لأن الإله ما كان إلهاً لولا صورة العبد التي ظهر فيها الإله، قال القاشاني: «فالإلهية لا تثبت إلا بالمألوهية، والربوبية لا تثبت إلا بالمربوبية، وكذا الخالقية والرازقية»[3].

فالمقام المعلوم عند ابن عربي ما ثبت أزلاً في علم الله تعالىٰ، وتتفرع من هذا المقام كلّ تلك الأحكام التي سبق ذكرها، وبه تتشكل معانٍ جديدة لمفاهيم العبادة والتكليف والألوهية، ينبني عليها القبول بكل عبادة توجهت لأيّ صورة من صور الحقّ علىٰ وجه السواء، فإن كل صورة معبودة تقوم فيها حصة من الألوهية، سواء كانت صنماً أو امرأة أو رجلاً أو حيواناً أو فلكاً، وفي هذا ما لا يخفىٰ من تأييد وموافقة لفلسفة التعددية الدينية.

---

(١) القاشاني، عبد الرزاق بن أحمد ابن أبي الغنائم (ت٧٣٠هـ)، **شرح فصوص الحكم**، المطبعة اليمنية، مصر، ١٣٢١ه: ص٧٧.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، نشرة أبو العلا عفيفي: ج١، ص٨٣.

(٣) القاشاني، **شرح فصوص الحكم**: ص٧٣-٧٤.

- **النموذج الثاني:**

تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]

يقول في تفسير الآية: «فهو تعالىٰ أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ﴾، ثمّ رفع الحجاب بينه وبين عبده، فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده...، فلا ترىٰ العين إلا الحق الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلىٰ، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها»[1]، قال الشارح الآملي معلقاً علىٰ هذا: «(فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلىٰ) كأصحاب الاعتقادات الجزئية، (ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها) كأصحاب الاعتقادات الكلية والجزئية، كالكمل والعارفين»[2].

إذن؛ هناك أصحاب اعتقادات جزئية، وهم أصحاب الأديان المختلفة، كالمسلمين واليهود والنصارىٰ، فهؤلاء عند أهل الوحدة المطلقة ينكر كل منهم معبود الآخر، وأما الكمل والعارفون أصحاب الاعتقادات الكلية، فهم لا ينكرون هذه المعبودات، بل يعطونها حقّها من مراسم التعظيم والإجلال.

وليست هذه الفكرة شاردة من فصوص الحكم، بل هي واردة أيضاً في كتاب التجليات الإلهية، وهي متسقة تماماً مع مذهب ابن عربي، فلا يتصور أن تكون فلتة من الفلتات، حيث يفسر هذه الآية في مواضع أخر، يقول ابن عربي: «سرىٰ توحيد الألوهية علىٰ مقتضىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[الإسراء:٢٣] فيما عبد في كل معبود، فلم يعبد فيه إلا الألوهية التي هي حق الإله، فلا خطأ في عبادة الألوهية، بل الخطأ في نسبة الألوهية إلىٰ ما ليست بحقه»[3].

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**: ج١، ص١٢١، باختصار قليل.

(٢) القيصري، شرف الدين داود بن محمود بن محمد (ت٧٥١هـ)، **شرح فصوص الحكم**، ط١، ٢ج، (تحقيق آية الله حسن زاده الآملي)، مؤسسة بوستان كتاب قم، قم، إيران: ج٢، ص٨٠٨.

(٣) ابن عربي، محي الدين محمد بن علي الحاتمي (ت٦٣٨هـ)، =

ولهذه القضية امتداد في مذهب وحدة الوجود من خلال مفهوم القلب واتساعه، في مقابل العقل وانقطاعه، ويذكر فيها ابن عربي وشراحه قول الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]، فالقلب علىٰ هذا المشرب يتسع لكل صورة، ولا يقف مع واحدة[١].

بل إن القلب المدرك من العابد هو محلّ تعين النسب المظهرية للحق -علىٰ تفاوتها-، فالأمر ليس مجرد مساواة بين الأديان أو الاعتقادات أو المدركات أو الصور، بل هو توحيد لها ووحدة مطلقة بينها، بحسب ما بطن في كل تلك المظاهر، التي هي الحقيقة الإلهية، يقول صدر الدين القونوي: «ونسبة الظهور والبطون تتعينان بمدارك المدركين وبحسب أحوالهم، وبالمدرك الواحد أيضاً إذا اختلفت أحوال صاحبه كان من كان»[٢].

- **النموذج الثالث:**

تفسير قول الله تعالىٰ: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: ٩٤ - ٩٧]

يشرح ابن عربي قصّة عبادة قوم موسىٰ العجلَ، وموقف هارون في خلافته لموسىٰ في قومه، فيقول: «قال هارون لموسىٰ عليهما السلام: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: ٩٤ - ٩٧]، فتجعلني سبباً في تفريقهم، فإنّ عبادة العجل فرقت بينهم...، فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسىٰ أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد

= **التجليات الإلهية مع تعليقات ابن سودكين**، (تحقيق عثمان يحيىٰ)، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٩٨٨م: ص٣٩١.

(١) الغراب، محمود محمود، **شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر**، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٩٨٥م: ص١٧٨.

(٢) القونوي، **مفتاح غيب الجمع والوجود**: ص١٢١.

قضىٰ ألا يعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسىٰ أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإنّ العارف من يرىٰ الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»[1].

إنّ الشيخ ابن عربي يرىٰ أنّ موسىٰ عليه السلام كان واسع المشهد، فلم يرَ في عبادة العجل خطأ من قومه، بل عبادتهم للعجل هي عبادة لله، إذ إنّ الله تجلىٰ لهم في ذلك العجل، وإنّما عتب موسىٰ علىٰ هارون بسبب عدم إدراكه لحقيقة الحال من أنّ القوم عبدوا الله في صورة شخص ذلك العجل.

ويرىٰ ابن عربي أن ألوهية الصور التي يظهر فيها الإله ناشئة عن خلعة من العبد، فالوصف بالألوهية منشؤه العبد الذي اعتقد الرفعة في تلك الصورة، وهذا صادق بكل إله يعبد في الأرض: يقول ابن عربي: «وما عُبد شيء من العالم إلا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه»[2].

وهذا المشْرب هو عين مشرب أصحاب فلسفة التعددية الدينية، حيث يجعلون العبد منشأ للحق، ومصححاً للدين الذي يعتنقه، ويتفق المشربان في أن الاعتقادات والعبادات والأديان كلها لها صحة ما، بسبب ما يعتقده المعتقد من رفعه في معتقده، بل يوجبون علىٰ كل معتقد تعظيم معتقدات الآخرين، وأول درجات الاحترام عدم التوجه لها بالإنكار والإبطال.

- **النموذج الرابع:**

تفسير قول الله تعالىٰ:

- ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].
- قال الله تعالىٰ: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ [غافر: ١٥].

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، نشرة أبو العلا عفيفي: ج١، ص١٩٢.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**: ج١، ص١٩٤.

- قال الله تعالىٰ: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان:٤٣].

يمزج ابن عربي بين هذه الآيات ليجعلها شاهدة لآرائه، فهو يرىٰ أنّ الله حكم وقضىٰ بأن لا يعبد شيء إلا هو، فما قضاه سبحانه كائن لا محالة، وعليه: فإن ما يعبد من دون الله تعالىٰ في الواقع المنظور في أديان هذا العالم ليس إلا مظهراً ألوهياً من مظاهر الله تعالىٰ، ولتكثّر هذه المظاهر عبّر الله تعالىٰ عن نفسه بأنه رفيع الدرجات (جمع)، ولم يقل: رفيع الدرجة.

وهذا ما نصّ عليه ابن عربي، حيث يقول: «ولذلك تسمّىٰ الحقّ لنا برفيع الدرجات، ولم يقل رفيع الدرجة، فكثر الدرجات في عين واحدة، فإنه قضىٰ ألا يعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلىً إلهياً عبد فيها، وأعظم مجلىً عبد فيه وأعلاه (الهوىٰ) كما قال: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾، وهو أعظم معبود، فإنه لا يعبد شيء إلا به، ولا يعبد هو إلا بذاته، وفيه أقول:

وحق الهوىٰ إن الهوىٰ سبب الهوىٰ ... ولولا الهوىٰ في القلب ما عبد الهوىٰ»[1]

وهذا نصّ آخر من ابن عربي يؤكد فيه تماهيه التامّ مع فكرة فلسفة التعددية الدينية، وهي الفكرة التي تنبثق من التوجه المطلق إلىٰ عبادة معبود أعلىٰ وأرفع، أيا كان ذلك المعبود في صورته، وهو تعدّد سائغ عند أصحاب فلسفة التعددية الدينية، ومسوّغه اختلاف التجربة الدينية، والخبرة الروحية لدىٰ كل فرد من أفراد العابدين، مهما اختلفت أديانهم واعتقاداتهم، ولا يختلف ابن عربي عن هؤلاء كثيراً في تسويغهم، إلا أنه ينسب هذا المشرب إلىٰ العارفين الكمّل، يقول: «والعارف المكمَّل من رأىٰ كل معبود مجلىً للحقّ يعبد فيه، ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك: هذا اسم

(١) ابن عربي، فصوص الحكم: ج١، ص١٩٤.

الشخصية فيه، والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده، وهي علىٰ الحقيقة مجلىٰ الحقّ لبصر هذا العابد»[1].

وقد بيّنت من كلام الشارح الجنديّ أن مذهب وحدة الوجود علىٰ طريقة ابن عربي يرىٰ أن الطور المحمدي الخاتم هو أرفع الأطوار وأكملها، فلا بدّ أن يكون معنىٰ الألوهية فيه أرفع معنىٰ وأبرزه.

ويتلخّص هذا المعنىٰ الألوهي الأرفع في إقرار كلّ معنىٰ ألوهي يظهر في أي صورة من الصور، وفي أي دين من الأديان، وفي أي اعتقاد من الاعتقادات، إذ المعبود علىٰ الحقيقة هو المعنىٰ لا الصورة، وعليه لا يجوز أن ينكر معتقد علىٰ معتقد، ولا صاحب دين علىٰ صاحب دين، فإن المعنىٰ الإلهي حاصل عند الكل، وأما العارف الكامل فهو الذي يدرك أن المعبود الحق ليس إلا المعنىٰ الإلهي مجرداً عن الصورة، وأن المعبود بحقّ تلك الصور جميعاً بما فيها من المعنىٰ، فلا يتوجّه إنكار من أحد علىٰ أحد، ولكن المسألة عرفان فقط، ولأجل هذا «كثر المؤمنون وقل العارفون»[2]، علىٰ حد تعبيره، وهم «المطلعون علىٰ سر القدر وأحوال العالم»[3].

يقول الشيخ الأكبر في الفصّ المحمديّ في بيان رفعة الألوهية في الطور المحمدي: «وإله المعتقِد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: فثناؤه علىٰ ما اعتقده ثناؤه علىٰ نفسه، ولهذا يذم معتقَد غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك، إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شكّ في ذلك لاعتراضه علىٰ غيره فيما اعتقده في الله، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة وكل معتقد، فهو ظانّ ليس بعالم، ولذلك قال: (أنا عند ظن عبدي بي)»[4].

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**: ج١، ص١٩٥.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**: ج١، ص٨٣.

(٣) القاشاني، **شرح فصوص الحكم**: ص٧٦.

(٤) ابن عربي، **فصوص الحكم**: ج١، ص٢٢٦.

وهذا التصوّر لمعنىٰ الألوهية ولوازمها غريب المضمون عن عقائد الإسلام، بل بعيد عن عقائد الأديان العالمية المعروفة، ولذا قال أبو العلا عفيفي: «وغنيّ عن البيان أن هذا التصوير للألوهية ليس التصوير الذي تصور به الأديانُ الشخصيةَ الإلهية، أي الذات الإلهية المتصفة بصفات خاصة تميزها عن صفات الخلق»[1].

(١) أبو العلا عفيفي، **التعليقات علىٰ فصوص الحكم**: ج١، ص٢٧.

خاتمة في خلاصة موقف مذهب وحدة الوجود من فلسفة التعددية الدينية

وأحبّ في ختام هذا المطلب أن أذكّر أن مشرب التعددية الدينية هذا ليس متفقاً عليه بين مفسّري الصوفية، فإن منهم من لا يوافقه، بل ينص علىٰ مخالفته، يقول ابن عجيبة: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ بالنصر والإظهار علىٰ الأديان كلها، أو بالتنصيص علىٰ قواعد العقائد، والتوقيف علىٰ أحوال الشرائع وقوانين الاجتهاد، وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي بالهداية والتوفيق، أو بإكمال الدين، وبالفتح والتمكين، بهدم منار الكفر، ومحْو علل الملحدين، وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً أي: اخترته لكم من بين الأديان، الذي لا نرتضي غيره ولا نقبل سواه»[1].

ولا يجوز لمدّع من الصوفية أو غيرهم أن يذهب إلىٰ القول بأنّ الدين المقصود في الآية هو مجرد التوجه الروحي أو التجربة الدينية، لأن الآية تضمنت التنصيص علىٰ أصول عقدية وفروع فقهية، وهذا ما يقول به أهل السنة والجماعة والصوفية المنتسبون إليهم.

أما مذهب وحدة الوجود خاصّة، فقد بينت في هذا المبحث أنهم يقولون بصحة الاعتقادات جميعاً مهما كان بينها من تفاوت أو اختلاف، وأنهم يعتمدون في ذلك علىٰ فكرة «المعنىٰ الإلهي» الذي يتجلىٰ في كل صور المعبودات، وهو اعتقاد مطابق لما عليه أصحاب فلسفة التعددية الدينية، بل يمكن القول إن ابن عربي وشارحي فصوص الحكم له، يتسنمون مكانة كبيرة في تقرير هذه الفلسفة ونصرتها.

(١) ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: ج٢، ص٧.

الخاتمة

الخاتمة

الخلاصة والنتائج[1]:

القسم الكلامي الفلسفي:

- مفهوم الدّين في اصطلاح علماء المسلمين يختلف عنه في الاصطلاح الفلسفي القديم والحديث، إذ إنه بحسب الاصطلاح الأول وضع إلهي سائق لذوي العقول مشتمل علىٰ تعليمات حقيقية من عند الله تعالىٰ، وأما عند الفلاسفة عموماً فهو مرتبط بالوضع الإنساني مشتمل علىٰ تعليمات خطابية توافق الناس لتحقيق سعادتهم.
- الدّين في الفلسفة الحديثة -خصوصاً في المدارس الفلسفية الغربية- يطلق بالمعنىٰ الخاصّ بإزاء أمرين:

- **أوّلهما (المعنىٰ التقليدي)**: تقديس شخص الإله الذي يكشف عن نفسه بواسطة الرسل والأنبياء والكتب الإلهية، ويتجلىٰ مفهوم الدين بهذا المعنىٰ في الأديان المعروفة، ويرتبط بالمعجزة والخوارق.
- **ثانيهما (المعنىٰ الحديث)**: الدين هو امتداد للنور الداخلي الذي يسعىٰ إلىٰ العمل بدافع خلقيّ ذاتيّ، ويشتهر هذا المعنىٰ الثاني بـ «الدين الطبيعي»، وهو بهذا المعنىٰ راجع إلىٰ إرادة إنسانية محضة، ويسمّىٰ عند روسو بـ «الدين المدني».

- الدّين بالمعنىٰ الحديث (الدين الطبيعي) ليس محلّ وفاق وقبول عند الفلاسفة الغربيين، فبعضهم يرفضونه، ويعدّونه إلحاداً.
- «التجربة الدينية» مفهوم ظهر بصورة مقصودة (لدىٰ جون هيك)، وتم إدماجه في مفهوم الدين لتطوير نظرية فلسفية دينية، خلاصتها أنّ الدين راجع إلىٰ

(١) بحسب ترتيب ورودها في الدراسة جادالله

تدين المتديّن نفسه وتجربته الخاصة، فماهية الدين تكمن في نفس التدين، بقطع النظر عن صورة التعليمات الدينية، وله أسبقية وجود في فلسفات قديمة كفلسفة وحدة الوجود.

- ترتكز «فلسفة التعددية الدينية» إلىٰ فرضية التعدّد في الدين الحقّ نفسه، انطلاقاً من فرضية السفسطائيين «انعدام الحقّ أو نسبيته» و«مفهوم التجربة الدينية»، مستمدّة طرحها من «الأسس الفلسفية للتنوير والحداثة»، وتؤول بمعتقدها إلىٰ قبول أي دين مهما كانت تعليماته.

- «فلسفة التعدّدية الدينية» هي النظرية التي تقول بتساوي الأديان في الإيصال إلىٰ الحقيقة العليا، وتعدّ الأديان بحسب هذه الفلسفة نظرات متنوّعة فقط للحقيقة العليا، وهذه النظرية تمثل ديناً آخر مغايراً لكل الأديان المعروفة، يدعي أصحابه أنه الأنموذج الديني الأعلىٰ والأسمىٰ.

- تعود نشأة «فلسفة التعددية الدينية» كفكرة فلسفية إلىٰ عصور متقدمة، فمن الخطأ نسبة تأسيسها إلىٰ الغربيين خصوصاً، بل وجدت في مذهب وحدة الوجود.

- تواجه «فلسفة التعددية الدينية» كثيراً من الصعوبات الفلسفية والعقلية والدينية علىٰ صعيد التسويغ والاستدلال بمختلف مراتبه، مما يجعلها بعيدة عن الحقيقة.

القسم القرآني التفسيري:

- موقف القرآن الكريم يناقض موقف فلسفة التعددية الدينية، ويظهر ذلك من المباينة التامة بين الموقفين بخصوص كبريات المعارف الإلهية والمسائل الاعتقادية، كمفهوم الحق ووحدته، ومفهوم الإله، ووجود الله تعالىٰ وتوحيده وصفاته، وأحكام النبوات، ونسخ الشرائع، وخاتمية الإسلام، وحقيقة اليوم الآخر، ومفاهيم الثواب والعقاب والهداية والضلال والكفر والإيمان.

- النصوص القرآنية المحكمة تدلّ علىٰ بطلان فلسفة التعددية الدينية، إذ هي بنفسها بينة في التصريح بقبول الإسلام ورد ما سواه من الأديان.
- النصوص القرآنية المتشابهة لا يتوهّم منها موافقة فلسفة التعددية الدينية، لأنها ترجع في دلالتها إلىٰ محكّمات القرآن، ولا يجوز فهمهما بمعزل عن الآيات القرآنية التي تصرح بمخالفة فلسفة التعددية الدينية.
- النظريات الأدبية الحديثة، كالتاريخانية والبنيوية والتفكيكية لها دور كبير في تحريف النصوص اللغوية -ومنها النص القرآني- عن مواضعها لإكسابها معاني لا تحتملها، سعياً في إبراز مواقف غير حقيقة في نفسها، كموقف موافقة القرآن لفلسفة التعددية الدينية.
- يظهر من الآراء التفسيرية لكلٍّ من أهل السنة والجماعة، والمعتزلة، وفرقة الشيعة الاثنا عشرية، وإخوان الصفا أنهم لا يوافقون توجّه فلسفة التعددية الدينية، بل يصرحون بما يناقضها ويخالفها، وإن كانوا يختلفون فيما بينهم في بعض العقائد.
- يظهر من الآراء التفسيرية لمذهب وحدة الوجود المودعة في كتب الشيخ ابن عربي وأتباعه من شراح فصوص الحكم وكتبهم الأخرىٰ، موافقة فلسفة التعددية الدينية موافقة كبيرة، بل لا أبعد إن قلت: إنّ آراء الشيخ ابن عربي وأتباعه تمثّل ذروة عالية من التحقيق الفلسفيّ لفلسفة التعددية الدينية تفوق آراء بعض الغربيين وطرقهم من أمثال جون هيك.

التوصيات:

- التعمق في دراسة الأسس الفلسفية لفلسفة التعددية الدينية، سعياً في معرفةٍ حقيقيةٍ عن هذه الفلسفة ونظريات مفكريها وأصولهم ومآلاتهم الفكرية.
- الاهتمام بكتب الفلسفة الغربية التي تناولت فلسفة التعددية الدينية، سواء بالترجمة أو التأريخ أو التحليل أو النقد.

- إبراز أفكار منتقدي هذه الفلسفة من الفلاسفة وعلماء اللاهوت الغربيين، سعياً في إبطال هذه الفلسفة داخلياً، وإظهار الموقف المعارض منها.
- التوسع في تحليل مفهوم التجربة الدينية، وتجلياته في النظريات المعرفية الحديثة بخصوص الأديان.
- دراسة كتابات مفكري الشيعة حول موضوع فلسفة التعددية الدينية، خصوصاً المهتمين بالجانب القرآني منهم، لمعرفة نقاط القوة والضعف فيها.
- التعمق في دراسة مذهب وحدة الوجود دراسة كلامية لبيان موقفه من فلسفة التعددية الدينية.
- الاستفاضة في دراسة الآراء التفسيرية لدى مذهب وحدة الوجود لمعرفة الموقف التفسيري لهذا المذهب من وحدة الحق، وحقية دين الإسلام.
- التوسّع في نقد فلسفة وحدة الوجود في ضوء آيات القرآن الكريم.
- إبراز موقف تفسيري واضح لأهل السنة والجماعة من فلسفة التعددية الدينية، وذلك من خلال تفسير الآيات القرآنية.

ملحق بالأعلام المذكورين في الدراسة[1]

إبراهيم خليفة (المفسر المصري) (ت٢٠١٣م): الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة، ولد في بيلا من أعمال محافظة كفر الشيخ، وتوفي بمصر عن ثنتين وسبعين سنة، درس التفسير وعلوم القرآن في الأزهر الشريف، ودرّسه حتىٰ توفي، وتنقل في التدريس بين مصر والسعودية والأردن (جامعة اليرموك). شغل وظيفة رئيس قسم التفسير بكلية أصول الدين بالقاهرة، والعضوية الدائمة في لجنة ترقية الأساتذة بالجامعة تخصص التفسير. تميز بالتدقيق والتحقيق في العلوم العقلية، وتحرير كلامه والتوسع فيه علىٰ قانون العلوم المدونة من أصول فقه وكلام ومنطق وبلاغة، وكان يهتم بالتدريس علىٰ طريق محققي المفسرين والمتكلمين وأهل البلاغة. من شيوخه: الشيخ عبدالرحمن الشربيني، ومن تلاميذه: الشيخ سعيد فودة. **من كتبه**: تفسير سورة النساء، وتفسير سورة النور، وحواشيه علىٰ تفسير الإمام النسفي، والدخيل في التفسير، ومنة المنان في علوم القرآن، وغيرها. (موقع رابطة العلماء السوريين ومشافهة د.سعيد فودة).

الأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ): سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، أبو الحسن، المعروف بالأخفش الأوسط، أحد نحاة البصرة، وكان المذكور من أئمة العربية، وأخذ النحو عن سيبويه، وكان أكبر منه، وصحب الخليل أولاً، وكان معلّما لولد الكسائي، وزاد في العروض بحر (الخبب)، وكان الخليل قد جعل البحور خمسة عشر فأصبحت ستة عشر. **من كتبه**: تفسير معاني القرآن، وشرح أبيات المعاني، والاشتقاق، ومعاني الشعر، وكتاب الملوك، والقوافي. (إنباه الرواة ج٢، ص٣٧، وفيات الأعيان ج٢، ص٣٨٠، الأعلام ج٣، ص١٠١).

---

(١) ألحقت الأعلام بالدراسة لئلا تأخذ مساحة في هامش متن الدراسة، ولتسهيل الرجوع إليها لكونها مرتبة هنا هجائياً.

إخوان الصفا: إخوان الصفا وخلان الوفا جماعة من الفلاسفة المنتسبين إلىٰ الإسلام من أهل القرن الثالث الهجري والعاشر الميلادي بالبصرة، اتحدوا علىٰ أن يوفقوا بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية المعروفة في ذلك العهد، فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها «تحف إخوان الصفا». وهنالك كتاب آخر ألفه الحكيم المجريطي القرطبي المتوفىٰ سنة ٣٩٥هـ وضعه علىٰ نمط تحفة إخوان الصفا وسماه «رسائل إخوان الصفا». وانبثقت هذه الجماعة تحت تأثير فكر مذهب الإسماعيلية في البصرة، وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم والرياضيات إلىٰ الفلك السياسة، وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق ٥٢ رسالة مشهورة ذاع صيتها حتىٰ في الأندلس. ويعدّ البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية. كان الهدف المعلن من هذه الحركة «التضافر للسعي إلىٰ سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس». من الأسماء المشهورة في هذه الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني. (ويكيبيديا).

أرسطو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م): فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، تغطي كتاباته مجالات عدة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقىٰ والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحد من أهمّ مؤسسي الفلسفة الغربية. تجمع كلّ مؤلفات أرسطو في المنطق تحت اسم «الأورجانون». وتعني كلمة «أورجانون» الأداة، لأنَّ تلك المؤلفات كانت تبحث عن موضوع الفكر، الذي هو الأداة أو الوسيلة للمعرفة. كان أرسطو أول فيلسوف قام بتحليل العملية التي بموجبها يمكن منطقيًا استنتاج أنَّ أي قضية من الممكن أن تكون صحيحة استنادًا إلىٰ صحة قضايا أخرىٰ. (ويكيبيديا).

أرنولد توينبي (١٨٨٩م - ١٩٧٥م): أرنولد جوزف توينبي. مؤرخ ومفسر للتاريخ، تقلد مناصب، منها: أستاذ الدراسات اليونانيَّة والبيزنطيَّة في جامعة لندن،

ومدير دائرة الدراسات في وزارة الخارجية البريطانية. أهم أعماله: الموسوعة التاريخية المعنونة بـ «دراسة للتاريخ». (ويكيبيديا).

الإسفراييني (أبو إسحاق) (ت٤١٨هـ): أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الأصولي، الشافعي، الملقب ركن الدين. ارتحل في الحديث وسمع من خلق، منهم: أبي بكر محمد بن عبد الله الشافعي، ومحمد بن يزداد بن مسعود، وأبي بكر الإسماعيلي. وحدث عنه خلق، منهم: أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، وأبو الطيب الطبري. ومن كتبه: كتاب جامع الخلي في أصول الدين، والرد علىٰ الملحدين. (سير أعلام النبلاء ج١٧، ص٣٥٣).

إسماعيل الفاروقي (١٩٢١ - ١٩٨٦م): إسماعيل راجي الفاروقي، باحث ومفكر فلسطيني تخصص في الأديان المقارنة، من أوائل من نظروا لمشروع «إسلامية المعرفة»، وقد انتخب أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقد استشهد برفقة زوجته لمياء الفاروقي ليلة ١٨ رمضان ١٤٠٦ه في الولايات المتحدة الأمريكية طعنًا بالسكاكين. **من كتبه**: الأطلس التاريخي لديانات العالم، وأديان آسيا الكبرىٰ، والأخلاق المسيحية، وأصول الصهيونية في الدين اليهودي. (ويكيبيديا).

الإسنوي (٧٠٤ - ٧٧٢هـ): أبو محمد جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ. ولد بإسنا، وقدم القاهرة سنة ٧٢١ه. ولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة. أخذ عن القطب السنباطي والجلال القزويني والقونوي والتقي السبكي والمجد السنكلومي والبدر التستري وغيرهم. برع في الفقه والأصلين والعربية، وانتهت إليه رياسة الشافعية، وصار المشار إليه بالديار المصرية. ودرس وأفتىٰ، وازدحمت عليه الطلبة. **من كتبه**: نهاية السول شرح منهاج الأصول، والتمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول، وطبقات الفقهاء الشافعية. وغيرها كثير. (بغية الوعاة: ج٢، ص٩٢، والأعلام للزركلي: ج٣، ص٣٤٤).

الأشعري (٢٦٠هـ - ٣٢٤هـ): أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن أبي بشر، من أولاد الصحابي الجليل أبي موسىٰ الأشعري. بصري، انتقل إلىٰ بغداد، وبها توفي. إمام المتكلمين الأشعريين، ورأس مذهبهم الذي نسب له خصوصاً لاشتغاله بتقرير قواعد أهل السنة والجماعة والمناظرة عليها والدفع عنها، لا أنه اخترع من عند نفسه شيئاً لم يكن في زمان النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم. له تلاميذ أخذوا عنه، منهم: ابن مجاهد، وزاهر بن أحمد، وأبو الحسن الباهلي، وأبو الحسن عبدالعزيز بن محمد بن إسحاق الطبري، وأبو الحسن علي بن أحمد بن مهدي الطبري، وأبو جعفر الأشعري النقاش، وبندار بن الحسن الصوفي. ولابن عساكر كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلىٰ الإمام الأشعري. **من أبرز أعماله**: الرد علىٰ المعتزلة ومناظرتهم وإظهار ذلك إظهاراً. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب. **من كتبه**: إمامة الصدّيق والردّ علىٰ المجسّمة، ومقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة، ورسالة في الإيمان، ومقالات الملحدين والردّ علىٰ ابن الراونديّ، وخلق الأعمال، والأسماء والأحكام، واستحسان الخوض في الكلام، واللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع. (انظر ترجمته: تاريخ بغداد للخطيب: ج١٣، ص٢٦٠، طبقات الفقهاء الشافعية: ج٢، ص٦٠٤، وطبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكيّ: ج٣، ص٣٤٧، وطبقات الشافعيين: ص٢٠٩، والأعلام للزركلي (ج٤، ص٢٦٣). ولا يلتفت إلىٰ الغضّ من الأشعري الذي في ترجمة ابن الجوزي في (المنتظم: ج١٤، ص٢٩).

الأصفهاني (أبو الثناء شارح البيضاوي) (٦٧٤هـ-٧٤٩هـ): أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني، أو الأصبهاني: مفسر أصولي متكلم. من كتبه: مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، والبيان شرح مختصر ابن الحاجب، وشرح مطالع الأنوار للأرموي، وشرح كافية ابن الحاجب، وشرح منهاج البيضاوي. (الأعلام للزركلي ج٧، ص١٧٦).

أفلاطون (تقريباً ٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م): هو ارستوكليس بن ارستون، فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضياتي، كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية، ويعدّ مؤسس أكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو. وضع أفلاطون الأسس الأولىٰ للفلسفة الغربية والعلوم. ظهر نبوغ أفلاطون وأسلوبه ككاتب واضح في محاوراته السقراطية (نحو ثلاثين محاورة) التي تتناول مواضيع فلسفية مختلفة: نظرية المعرفة، المنطق، اللغة، الرياضيات، الميتافيزيقا، الأخلاق والسياسة. (ويكيبيديا).

ألفين بلانتينغا (Alvin Plantinga): ولد بلانتينغا ١٩٣٢م، في آن أربور بميشيغان. فيلسوف أرثوذوكسي مدافع عن المسيحية، وأستاذ فخري في جامعة نوتردام. كان والد بلانتينغا مهاجراً من الجيل الأول، ولد في هولندا. عائلته من محافظة فريزلاند الهولندية. حصل والد بلانتينغا علىٰ الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ديوك ودرجة الماجستير في علم النفس، وأخوه لاهوتي أيضاً. وأولاده منهم من هو مدير مكتبة مسيحية، ومنهم قس، ومنهم مبشر. بلانتينغا معروف علىٰ نطاق واسع لعمله في فلسفة الدين، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقيا واللاهوت الدفاعي. وهو مؤلف للعديد من الكتب بما في ذلك: الله والعقول الأخرىٰ (١٩٦٧م)، طبيعة الضرورة (١٩٧٤م)، وثلاث كتب عن نظرية المعرفة، وبلغت ذروتها في الإيمان المسيحي المبرر (٢٠٠٠م). ولقد حاضر في محاضرات جيفورد مرتين، وتم وصفه من قبل مجلة تايم باسم «فيلسوف الله الأرثوذكسي البروتستانتي القيادي لأمريكا». بلانتينغا هو زميل الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، ويعدّ علىٰ نطاق واسع أهم فيلسوف مسيحي في العالم علىٰ قيد الحياة. (ويكيبيديا).

إلياد (Mireea Eliade) (١٩٠٧ - ١٩٨٦م): ميرتشا إلياده كاتب ومؤرخ أديان وفيلسوف وروائي روماني، شغل كرسي أستاذ تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، وله مؤلفات في أدب الخيال وأدب الرحلات والسير الذاتية، وتاريخ الأديان وفلسفة الأديان. (ويكيبيديا).

الآمدي (سيف الدين) (٥٥١هـ-٦٣١هـ): أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الملقب بسيف الدين الآمدي. الفقيه الأصولي المتكلم كان في أول اشتغاله حنبلي المذهبّ، ثم انتقل إلىٰ مذهب الإمام الشافعي ﷺ. وصنف في أصول الفقه والدين والمنطق والحكمة والخلاف، وكل تصانيفه مفيدة. فمن ذلك كتاب أبكار الأفكار في علم الكلام، واختصره في كتاب سماه منائح القرائح، وكتاب الإحكام في أصول الأحكام، وله مقدار عشرين تصنيفاً. (وفيات الأعيان ج٣، ص٢٩٣، طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ج٨، ص٣٠٦).

إميل برونر (١٨٨٩ - ١٩٦٦م) (Emil Brunner): عالم لاهوت، وأستاذ جامعي، من سويسرا، ولد في فينترتور، توفي في زيورخ عن عمر يناهز ٧٧ عاماً. (ويكيبيديا).

أندريه لالاند (André Lalande) (١٨٧٦-١٩٦٣م): فيلسوف فرنسي، ولد في ديجون، ودرس في عدة مدارس ريفية، إلىٰ أن انتقل إلىٰ مدرسة هنري الرابع، فدار المعلمين العليا ما بين ١٨٨٣ و١٨٨٨م. نال شهادة في الفلسفة عام ١٨٨٨م، وشهادة الدكتوراه في الآداب عام ١٨٩٩م. وفي سنة ١٩٠٩م صار أستاذاً مساعداً في الفلسفة بالسوربون، وأستاذ كرسي عام ١٩١٨م، ثم عمل أستاذاً بالجامعة المصرية. تخرج علىٰ يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة. ألّف «المعجم الفلسفي» المعروف بمعجم لالاند. (الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ص٤٨٨).

أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧م): عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي، أعطىٰ لعلم الاجتماع الاسم الذي يعرف به الآن، أكد ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية علىٰ الملاحظة، إلا أن كتاباته كانت علىٰ جانب عظيم من التأمل الفلسفي، ويعد هو نفسه الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية، ومنشئ ديانة الإنسانية (Religion of Humanity)، وهو يعدّ تلميذاً لـ «سان سايمون» وهو فيلسوف فرنسي. ولد كونت في مدينة مونبلييه. وتخرج من مدرسة البوليتكنيك، ثم

عمل سكرتيراً عند الفيلسوف سان -سيمون الذي كان لأفكاره أثر كبير علىٰ نظرياته التي عرضها فيما بعد في أهم مؤلفاته: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» و«نظام في السياسة الوضعية». (ويكيبيديا).

إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (١٧٢٤م - ١٨٠٤م): فيلسوف ألماني عاش كل حياته في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا. كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة. وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. كان إيمانويل كانت آخر فلاسفة عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين جون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم. له كتب، منها: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد القدرة علىٰ التحكيم. (ويكيبيديا).

بالي زاده (١٠٦٩هـ): مصطفىٰ بن سليمان بالي زاده، فقيه حنفي من فضلاء الروم، مدفون في (سودليجه). من كتبه: ميزان الفتاوىٰ، وشرح فصوص الحكم لابن عربيّ، والسيف المسلول في شرع الرسول، والأحكام الصمدانية. (الأعلام للزركلي: ج٧، ص٢٣٤).

برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠م): إيرل راسل الثالث، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. كان راسل ليبراليًا واشتراكيًا وداعية سلام. حاز عام ١٩٥٠م علىٰ جائزة نوبل للأدب «تقديراً لكتاباته المتنوعة والمهمة والتي يدافع فيها عن المثل الإنسانية وحرية الفكر». (ويكيبيديا).

ابن بَرَّجان (ت٥٣٦هـ): أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن اللخمي الإشبيلي، عاصر ابن برجان أحداث بعض القرنين الرابع والخامس الهجريين، وذلك في بلاد الغرب الإسلامي، حيث ولد في إشبيلية وعاش فيها، وشهد أحداثًا جسامًا في عهد ملوك الطوائف وعهد دولة المرابطين، لكنه آثر فيها الخمول والعزلة علىٰ حياة كان فيها طلب الجاه والسلطنة أبرز ما فيها، ولعل هذا سبب قلّة المعلومات عنه في كتب التراجم من جهة، وقلة المشايخ والتلاميذ المذكورين له من جهة أخرىٰ، فلم

يعرف من شيوخه إلا أحمد بن محمد ابن منظور الذي سمع منه صحيح البخاري. من كتبه: تنبيه الأفهام إلىٰ تدبّر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم، وهو تفسيره المشهور بتفسير ابن برجان.

بروتاغوراس (٤٨٧ ق.م - ٤٢٠ ق.م) هو زعيم الفكر السوفسطائي في القرن الخامس قبل الميلاد. وتُعدّ أفكار بروتاجوراس هي أساس أفكار السوفسطائيين. كان يعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شيء، أي أن الخير والشر الصح والخطأ، كلها يجب أن تُحدد بحسب حاجات الكائن البشري. (ويكيبيديا).

البروسوي (ت١١٢٧هـ): إسماعيل حقي بن مصطفىٰ الإسلامبولي الحنفي الخلوتي، المولىٰ أبو الفداء: متصوف مفسر تركي. كان من أتباع الطريقة الخلوتية، فنفي إلىٰ تكفور طاغ، وأوذي. وعاد إلىٰ بروسة فمات فيها. له كتب عربية وتركية. فمن العربية: روح البيان في تفسير القرآن يعرف بتفسير حقي. (الأعلام للزركلي ج١، ص٣١٣).

برونتيير (Ferdinand Brunetière) (١٨٤٩-١٩٠٦م): فرديناند برونتيير، ناقد فرنسي ولد في مدينة طولون Toulon، وتوفي في باريس. مارس مهنة التدريس في مدرسة المعلمين العليا في باريس، ثم في جامعة السوربون بدءاً من ١٨٨٦م. وقد اشتهر برونُتيير ناقداً مختصاً بكتابة تاريخ الأدب وتاريخ النقد. كتب برونُتيير عدة مؤلفات في النقد الأدبي ومجموعة من الدراسات النقدية صدرت في تسع مجلدات بين ١٨٨٠ و١٩٢٥، ومجموعة المقالات التي شن فيها حملة علىٰ المدرسة الطبيعية وزعيمها إميل زولا Emile Zola، ونشرها تحت عنوان «الرواية الطبيعية» (١٨٨٣). (موقع الموسوعة العربية).

البغوي (ت٥١٠هـ): أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد، المعروف بالفراء، البغوي الملقب بظهير الدين وركن الدين وشيخ السنة ومحيي السنة، الفقيه الشافعيّ المحدّث المفسّر؛ كان بحراً في العلوم، وأخذ الفقه عن القاضي حسين بن

محمد، ودفن بجنبه بمرو الروذ، وصف في تفسير كلام الله تعالىٰ، وأوضح المشكلات من قول النبيّ ﷺ، وروىٰ الحديث ودرس، وكان لا يلقي الدرس إلا علىٰ الطهارة. من كتبه: التهذيب في الفقه، وشرح السنة في الحديث، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم، وكتاب المصابيح، والجمع بين الصحيحين، وغير ذلك. (وفيات الأعيان: ج٢، ص١٣٦، سير أعلام النبلاء: ج١٩، ص٤٣٩، والوافي بالوفيات: ج١٣، ص٤١).

البناني (ت١١٩٨هـ): عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي، والبناني نسبة إلىٰ بنانة من قرىٰ منستير. إفريقية. فقيه أصولي. قدم مصر وجاور بالأزهر. له: حاشية علىٰ شرح المحلي في أصول الفقه. الأعلام للزركلي (ج٣، ص٣٠٢).

بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin) (١٧٠٦ وانتحر ١٧٩٠): واحد من أهم وأبرز مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية. عالم ومخترع ورجل دولة ودبلوماسي. كان شخصية رئيسية في التنوير وتاريخ الفيزياء، حيث كان صاحب تجارب ونظريات واكتشافات متعلقة بالفيزياء. اخترع مانع الصواعق والنظارة ثنائية البؤرة وعداد المسافة وموقد فرانكلين، كما أنه أول من ابتكر كلمة electricity التي تعني كهرباء بالعربية. (ويكيبيديا).

البيضاوي (ت٦٨٥هـ): ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، صاحب التصانيف، منها: تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، وكتاب الغاية القصوىٰ في دارية الفتوىٰ وشرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، وكتاب المنهاج في أصول الفقه. ولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلىٰ تبريز فتوفي فيها. (الوافي بالوفيات ج١٧، ص٢٠٦، الأعلام للزركلي ج٤، ص١٠٩).

تالكوت بارسونز (١٩٠٢م - ١٩٧٩م): عالم اجتماع أمريكي عمل في هيئة التدريس في جامعة هارفارد منذ عام ١٩٢٧ حتىٰ عام ١٩٧٣. وضع نظرية عامة لدراسة المجتمع تسمىٰ بنظرية السلوك، استنادا إلىٰ المبدأ المنهجي التطوعي

ومبدأ المعرفية من الواقعية التحليلية. حاولت النظرية إنشاء توازن بين اثنين من التقاليد المنهجية الرئيسية: التقاليد النفعية-الوضعية، والتقاليد التفسيرية-المثالية. بالنسبة لبارسونز، أنشأ المنهج التطوعي بديلاً ثالثًا عن هذين الاثنين. قدم بارسونز نظريات أخرىٰ غير نظرية المجتمع، مثل نظرية التطور الاجتماعي وتفسير ملموس لـ «محركات» واتجاهات تاريخ العالم. حلل بارسونز عمل إميل دوركهايم وفيلفريدو باريتو وقيم مساهماتهما من خلال نموذج العمل التطوعي. (ويكيبيديا).

التُسْتَري (ت٢٨٣هـ): أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري، الصالح المشهور، ذكر ابن الأثير في تاريخه أن مولده في سنة مائتين، وقيل إحدىٰ ومائتين بتستر. لم يكن له في وقته نظير في المعاملات والورع؛ وكان صاحب كرامات، ولقي الشيخ ذا النون المصري، وكان سبب سلوكه الطريق خاله محمد بن سوار. والتستري: بضم التاء المثناة من فوقها وسكون السين المهملة وفتح التاء الثانية وبعدها راء، هذه النسبة إلىٰ تستر، وهي بلدة من كور الأهواز من خوزستان، يقول لها الناس ششتر - بشينين معجمتين - بها قبر البراء بن مالك ﷺ. (وفيات الأعيان ج٢، ص٤٢٩).

التوحيدي (ت نحو ٣٨٠هـ):علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، شيرازي وقيل نيسابوري وقيل واسطي، صوفي السمت والهيئة،ونسب إلىٰ الفقه الشافعي، واختلف الناس فيه بين مادح وقادح، لكن مال السبكي في طبقاته إلىٰ عدم القدح فيه أو الحط منه. توفي في حدود الثمانين والثلاث مائة أو ما بعد الثمانين. من كتبه: الصديق والصداقة، والرد علىٰ ابن جني في شعر المتنبي، والإمتاع والمؤانسة، والإشارات الإلهية، والمقابسات، وغيرها. (الوافي بالوفيات ج٢٢، ص٢٧، طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ج٥، ص٢٨٦).

توماس هوبز (Thomas Hobbes) (١٥٨٨ - ١٦٧٩م): عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي. يعد توماس هوبز أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة، خصوصاً في المجال القانوني، حيث كان بالإضافة إلىٰ اشتغاله

بالفلسفة والأخلاق والتاريخ فقيهاً قانونياً. ويعدّ هوبز من الفلاسفة الذين وظفوا مفهوم الحق الطبيعي في تفسيرهم لكثير من القضايا المطروحة في عصرهم وفق نظرية العقد الاجتماعي. (ويكيبيديا).

الجاحظ (ت٢٥٥هـ): أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظّام، كان أديباً متكلماً لغوياً مشهوراً، له كتب كثيرة جداً، منها: مقالة في أصول الدين، وكتاب الحيوان وكتاب البيان والتبيين. وسمي بالجاحظ لنتوء كان في عينيه، وكان يقال له أيضاً الحدقي لنفس السبب. (وفيات الأعيان ج٣، ص٤٧١، سير أعلام النبلاء ج١١، ص٥٢٦).

جاك دريدا (Jacques Derrida) (١٩٣٠ - ٢٠٠٤م): فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك. (ويكيبيديا).

جاليليو جاليلي (Galileo Galilei) (١٥٦٤م - ١٦٤٢م): عالِم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، ولد في بيزا في إيطاليا. نشر نظرية كوبرنيكوس ودافع عنها بقوة علىٰ أسس فيزيائية، فقام أولاً بإثبات خطأ نظرية أرسطو حول الحركة، وقام بذلك عن طريق الملاحظة والتجربة. (ويكيبيديا).

الجاوي (ت١٣١٦هـ): محمد بن عمر نووي الجاوي، مفسر ومتصوف وفقيه من فقهاء الشافعية، هاجر إلىٰ مكة، وتوفي بها. من كتبه: مراح لبيد لكشف معنىٰ القرآن المجيد، وهو تفسيره، ومراقي العبوديّة شرح بداية الهداية للغزالي، ونور الظلام في شرح قصيدة عقيدة العوام لأحمد المرزوقي، ومرقاة صعود التصديق، وكاشفة السجا في شرح سفينة النجا. (الأعلام للزركلي ج٦، ص٣١٨).

الجبائي (أبو هاشم) (٢٤٧هـ- ٣٢١هـ): أبو هاشم عبدالسلام بن أبي علي محمد الجبائي، من أبناء أبان مولىٰ عثمان بن عفان ﷺ، المتكلم المشهور العالم ابن المتكلم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات علىٰ مذهب الاعتزال،

وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلىٰ كنيته. توفي ببغداد، ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي. (وفيات الأعيان ج٣، ص١٨٣، والأعلام للزركلي ج٤، ص٧).

الجرجاني (السيّد الشريف) (٧٤٠هـ - ٨١٦هـ): علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، عالم نحرير جاوز قصب السبق في التحرير، متكلم أصولي من العلماء المحققين في علوم شتىٰ، ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة ٧٨٩هـ فرَّ إلىٰ سمرقند، ثم عاد إلىٰ شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلىٰ أن توفي. له نحو خمسين مصنفاً، منها: حاشية علىٰ أول تفسير الكشاف، والحاشية علىٰ المطول، وعلىٰ شرح المطالع، والحاشية علىٰ شرح الشمسية، والحاشية علىٰ شرح مختصر ابن الحاجب، وشرح المواقف في الكلام، وآخر مصنفاته شرح مختصر السراجي في الفرائض صنفها في بلدة سمرقند. (طبقات المفسرين للأدنه وي ص٣١٠-٣١١، الأعلام للزركلي ج٥، ص٧).

الجرجاني (عبدالقاهر) (ت٤٧١هـ): أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، واضع أصول البلاغة. فارسيّ الأصل، جرجانيّ الدار، أخذ النحو بجرجان عن الشيخ أبي الحسين الفارسي ابن أخت الشيخ أبي علي الفارسي. وكان شافعياً أشعرياً، ذا نسْك ودين، قال السلفيّ: كان ورعاً قانعاً، دخل عليه لصّ، فأخذ ما وجد، وهو ينظر، وهو في الصلاة فما قطعها. **من كتبه**: أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، والمغني في شرح الإيضاح، واختصره في شرح آخر سماه المقتصد، وإعجاز القرآن، والعمدة في تصريف الأفعال، والعوامل المئة. (إنباه الرواة: ج٢، ص١٨٨، وسير أعلام النبلاء: ج١٨، ص٤٣٣، والأعلام للزركلي: ج٤، ص٤٩).

ابن جزي (٦٩٣هـ - ٧٤١هـ): محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي، أبو القاسم، فقيه من العلماء بالأصول واللغة. من أهل غرناطة. من كتبه: القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، وتقريب الوصول إلىٰ علم

الأصول، والفوائد العامة في لحن العامة، والتسهيل لعلوم التنزيل. (الأعلام للزركلي ج٥، ص٣٢٥).

جعفر السبحاني: مرجع شيعي إيراني معاصر. ولد الشيخ جعفر بن محمد حسين السبحاني بمدينة تبريز في أسرة آذرية متدينة سنة ١٣٤٧هـ. وفي تبريز نشأ وابتدأ دراساته الدينية، إذ طوىٰ خمس سنين في المدرسة الطالبية، أنهىٰ فيها المقدمات وشطراً كبيراً من السطوح، فمن أساتذته في تلك الفترة علي أكبر الأهري، ومحمد علي المدرس الخياباني، ووالده محمد حسين الخياباني السبحاني. له بروز واضح في مجالات الكلام والتفسير والفلسفة، وهو مؤسس مؤسسة الإمام الصادق والمشرف عليها، وهي من المؤسسات الثقافية الإسلامية الكبيرة في قم، وتتبعها مؤسسات ومراكز فرعية أخرىٰ. (ويكيبيديا).

جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م): محمد جمال الدين بن السيد صفتر الحسيني أو الأفغاني أو الأسد آبادي، أحد الأعلام البارزين في ما يسمىٰ «النهضة المصرية»، ومن أعلام «تجديد» الفكر الإسلامي. لم يؤلف الأفغاني كتباً كثيرة، لكن تركز عمله وجهده في النشاط السياسي والفكري عبر المجلات والحوارات والسفر في البلاد، ويقال أن له التعليقات المشهورة علىٰ العقائد العضدية المنسوبة لمحمد عبده. دفن في تركيا من غير رعاية، ثم نقل جثمانه لاحقاً من تركيا عام ١٩٤٤م في موكب إسلامي مهيب إلىٰ بلده أفغانستان، حيث دفن في مدينة كابل، ويقع ضريحه حالياً في وسط جامعة كابول. (ويكيبيديا).

ابن جني (ت٣٧٢هـ): أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي اللغوي. وأبوه جنّي مملوك روميّ لسليمان بن فهد بن أحمد الأزديّ الموصليّ. صحب أبا علىٰ الفارسيّ وتبعه في أسفاره. استوطن دار السلام، ودرس بها العلم إلىٰ أن مات. يقال: علمه بالتصريف أقوىٰ وأكمل من علمه بالنحو؛ وسببه أنه كان يقرأ النحو بجامع الموصل؛ فمر به أبو علي الفارسي، فسأله عن مسألة في التصريف، فقصر فيها،

فقال له أبو علي: زببت قبل أن تحصرم، فلزمه من يومئذ مدة أربعين سنة، واعتنىٰ بالتصريف؛ ولما مات أبو علي تصدر ابن جني مكانه ببغداد، وأخذ عنه الثمانيني وعبد السلام البصري وأبو الحسن السمسمي. من كتبه: اللمع، وكتاب سر الصناعة، وكتاب المنصف شرح كتاب المازني في التصريف، وكتاب الخصائص، وغيرها. (إنباه الرواة: ج٢، ص٣٣٥، بغية الوعاة ج٢، ص١٣٢).

جورج بيركلي (George Berkeley) (١٦٨٥ - ١٧٥٣م): فيلسوف بريطاني إيرلندي، وأسقف أنجليكاني. ادعىٰ بيركلي أنه لا يوجد شيء اسمه مادة علىٰ الإطلاق، وما يراه البشر ويعدّونه عالمهم المادي لا يعدو أن يكون مجرد فكرة في العقل بفعل الإدراك، وبغياب الإدراك تغيب المادة. والعقل البشري عنده لا يعدو أن يكون بياناً للروح. (ويكيبيديا).

جون ديوي (John Dewey) (١٨٥٩ -١٩٥٢م): مربٍ وفيلسوف وعالم نفس أمريكي وزعيم من زعماء الفلسفة البراغماتية. ويعدّ من أوائل المؤسسين لها. يعدّ من أشهر أعلام التربية الحديثة علىٰ المستوىٰ العالمي. ارتبط اسمه بفلسفة التربية، لأنه خاض في تحديد الغرض من التعليم، وأفاض في الحديث عن ربط النظريات بالواقع من غير الخضوع للنظام الواقع والتقاليد الموروثة مهما كانت عريقة. فهو الأب الروحي للتربية التقديمية أو التدريجية، وهو من أوائل الذين أسسوا في أمريكا المدارس التجريبية بالاشتراك مع زوجته في جامعة شيكاغو ١٨٩٦ - ١٩٠٤م وهو فيلسوف قبل أن يكون عالماً في مجال التربية والتعليم. (ويكيبيديا).

جون لوك (John Locke) (١٦٣٢ - ١٧٠٤م): فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. لم ينخرط في سلك رجال الدين. وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي حتىٰ عرف باسم دكتور لوك. (ويكيبيديا).

جون هيك (John Harwood Hick) (١٩٢٢م - ٢٠١٢م): جون هَروود هيك، إنجليزي من المملكة المتحدة، وهو أستاذ وثيولوجي وفيلسوف في الدين. قدم

مساهمات في الثيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا، وفي فلسفة الدين قدم مساهمات في إبستمولوجيا الدين والتعددية الدينية. ويشتهر هيك خاصة بتأييده للتعددية الدينية التي تختلف جذرياً عن التعاليم المسيحية التقليدية التي اعتقدها في شبابه. (ويكيبيديا).

حجازي: الشيخ محمد محمود حجازي، أستاذ دكتور من علماء الأزهر الشريف، ومن رجال التفسير البارزين، ومدير معهد المنصورة، درس في الأزهر الشريف وتخرج منه، من كتبه: التفسير الواضح طبع أكثر من مرة في ثلاث مجلدات، وكتاب الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم. (ويكيبيديا).

الخازن (٦٧٨ - ٧٤١هـ): علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الشيحيّ، المعروف بالخازن، عالم بالتفسير والحديث، من فقهاء الشافعية. بغدادي الأصل، نسبته إلىٰ شيحة بالحاء المهملة، من أعمال حلب. ولد ببغداد، وسكن دمشق مدة، وكان خازن الكتب بالمدرسة السميساطية فيها. وتوفي بحلب. من كتبه: لباب التأويل في معاني التنزيل يعرف بتفسير الخازن. وعدة الأفهام في شرح عمدة الأحكام في الفقه، ومقبول المنقول. (الأعلام للزركلي: ج٥، ص٥).

داروين (Charles Robert Darwin) (١٨٠٩ - ١٨٨٢م): تشارلز روبرت داروين، عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي بريطاني. يعدّ داروين من أشهر علماء علم الأحياء. اكتسب داروين شهرته كمؤسس لنظرية التطور والتي تنص علىٰ أن كل الكائنات الحية علىٰ مر الزمان تنحدر من أسلاف مشتركة. ألف عدة كتب في ما يخصّ هذا الميدان، لكن نظريته الشهيرة واجهت انتقاداً كبيراً، وخصوصاً من طرف رجال الدين في جميع أنحاء العالم. (ويكيبيديا).

دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧): إميل دوركايم، فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم علىٰ النظرية والتجريب في آن معا. أبرز آثاره: في تقسيم العمل الاجتماعي (عام ١٨٩٣)، وقواعد المنهج السوسيولوجي (عام ١٨٩٥).

ديفيد هيوم (David Hume) (١٧١١ - ١٧٧٦م): فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. اشتهر كمؤرخ بداية، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا علىٰ كتاباته الفلسفية. وكان كتابه: تاريخ إنكلترا مرجعاً للتاريخ الإنكليزي لسنوات طويلة. رفض الديانات والمسيحية وكتبها كدليل علىٰ وجود خالق. **من كتبه**: رسالة في الطبيعة البشرية (١٧٣٩)، وموجز الرسالة في الطبيعة البشرية (١٧٤٠)، ومباحث أخلاقية وسياسية (١٧٤١)، ومحاولات فلسفية في الفاهمة البشرية (١٧٤٨). (ويكيبيديا).

الرازي (الطبيب) (٢٥٠هـ- ٣١١هـ): أبو بكر محمد بن يحيىٰ بن زكريا الرازي، عالم وطبيب، ألف كتاب الحاوي في الطب، وهو أشهر كتبه، ضم فيه المعارف الطبية منذ أيام الإغريق حتىٰ عام ٩٢٥م، وظل المرجع الطبي الرئيسي في أوروبا لمدة ٤٠٠ عام بعد ذلك التاريخ. درس الرياضيات والطب والفلسفة والفلك والكيمياء والمنطق والأدب والعلوم الشرعية. ومن كتبه: «تاريخ الطب»، وكتاب «المنصور» في الطب، وكتاب «الأدوية المفردة» الذي يتضمن الوصف الدقيق لتشريح أعضاء الجسم. وهو أول من ابتكر خيوط الجراحة. (عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص٤١٤).

الرازيّ (الإمام فخر الدين) (٥٤٤هـ-٦٠٦هـ): أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين القرشي التيمي البكري الشافعي الأشعري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، ابن خطيب الري. اشتغل علىٰ والده الإمام ضياء الدين، وكان من تلامذة محيي السنة أبي محمد البغوي، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاث مائة تلميذ، فقهاء وغيرهم، وكان خوارزم شاه يأتي إليه. وكان شديد الحرص جدّاً في العلوم الشرعية والحكمة. قال الصفديّ: جمعت له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله، وهي: سعة العبارة في القدرة علىٰ الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه علىٰ ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية، ونظره دقيق، وكان عارفاً بالأدب، له شعر. (الوافي بالوفيات ج٤، ص١٧٥).

الرّاغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): أبو القاسم الأصفهاني الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب، أديب من الحكماء العلماء. من أهل أصبهان سكن بغداد، واشتهر، حتىٰ كان يقرن بالإمام الغزاليّ. من كتبه: الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة، والمفردات في غريب القرآن، وتفصيل النشأتين. (الأعلام للزركلي ج٢، ص٢٥٥).

ابن الراوندي (ت٢٩٨هـ): أبو الحسن أحمد بن يحيىٰ بن إسحاق الراوندي المعروف باسم ابن الراوندي، نسبة إلىٰ قرية راوند الواقعة بين إصفهان وكاشان، مشكك بالإسلام وناقد للدين بشكل عام، له كتاب الزمرد الذي رد عليه الخياط المعتزلي في كتاب الانتصار، وله كتاب التاج، وكتاب القصب، وكتاب فضيحة المعتزلة. (الوافي بالوفيات ج٨، ج١٥١).

ابن رشد (الحفيد الفيلسوف) (٥٢٠هـ-٥٩٥هـ): أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ولي قضاء قرطبة. وعني بكلام أرسطو، وترجمه إلىٰ العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة. له من التصانيف: بداية المجتهد في الفقه، والكليات في الطب، ومختصر المستصفىٰ في الأصول. (سير أعلام النبلاء ج٢١، ص٣٠٧، الأعلام للزركلي ج٥، ص٣١٨).

ابن رشيق القيرواني (٣٩٠ - ٤٦٣هـ): أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، كان أبوه من موالي الأزد. ولد في المسيلة بالمغرب، وتعلم الصياغة، ثم مال إلىٰ الأدب وقال الشعر، فرحل إلىٰ القيرواون وانتقل إلىٰ جزيرة صقلّيّة، وأقام بمازر إلىٰ أن توفي. من كتبه: العمدة في صناعة الشعر ونقده، وقراضة الذهب في النقد، والشذوذ في اللغة، وأنموذج الزمان في شعراء القيروان، وشرح موطأ مالك. (الوافي بالوفيات ج١٢، ص٩، والأعلام للزركلي ج٢، ص١٩١).

روبرت بيلا (Robert Neelly Bellah) (١٩٢٧م- ٢٠١٣م): روبرت نيلي بيلا كان عالم اجتماع أمريكياً، وأستاذاً فخرياً في جامعة كاليفورنيا، كان معروفاً علىٰ الصعيد الدولي لأعماله في مجال علم اجتماع الدين. حصل علىٰ درجة البكالوريوس

في علم الاجتماع من جامعة هارفارد عام ١٩٥٠م، وعلىٰ درجة الدكتوراه من نفس المؤسسة عام ١٩٥٥م. كان أحد تلامذة تالكوت بارسونز، أستاذ علم الاجتماع في جامعة هارفارد، وبقيا أصدقاء حتىٰ وفاة بارسونز عام ١٩٧٩م. كان بارسونز مهتماً بمفهوم بيلا عن التطور الديني وما سماه بـ «الدين المدني». (ويكيبيديا).

روسو (جنيف ١٧١٢م، إيرمينونفيل - ١٧٧٨م): جان جاك روسو هو كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي، يعد من أهمّ كتاب عصر التنوير، وهي فترة من التاريخ الأوروبي، امتدت من أواخر القرن السابع عشر إلىٰ أواخر القرن الثامن عشر الميلاديين. ساعدت فلسفة روسو في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلىٰ قيام الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. (ويكيبيديا).

رينيه جينو أو غينون (René Guénon) (١٨٨٦ - ١٩٥١): ريني گنون وبعد إسلامه عبد الواحد يحيىٰ، كاتب ومفكر فرنسي. في سنة ١٩١٧ قضىٰ غوينون سنة في المدينة الجزائرية سطيف، ودرّس الفلسفة لطلاب الجامعة هناك. بعد الحرب العالمية الثانية ترك التدريس لكي يكرّس وقته للكتابة، وكذلك نشر كتابه الأول Introduction to the Study of Hindu Doctrines (مقدمة لدراسة العقائد الهندوسية) في عام ١٩٢١م. سافر إلىٰ القاهرة في سنة ١٩٣٠م ليقوم بمشروع جمع وترجمة مستندات تتعلق بالتصوّف، وترك المشروع بعد قرار مفاجئ من محرره، وقد رفض غوينون أي اقتراح للعودة إلىٰ فرنسا من أصحابه الغربيين، فبقىٰ لوحده في القاهرة رغم تدهور حالته المادية. (ويكيبيديا).

الزبيدي (المرتضىٰ صاحب تاج العروس) (١١٤٥هـ - ١٢٠٥هـ): أبو الفيض مرتضىٰ الزبيدي بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق بن عبد الغفار، حسينيّ النسب. علّامة اللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين. أصله من واسط (في العراق)، ومولده بالهند (في بلجرام)، ومنشأه في زبيد (باليمن)، رحل إلىٰ الحجاز، وأقام بمصر، فاشتهر فضله وانهالت عليه الهدايا والتحف، وكاتبه

ملوك الحجاز والهند واليمن والشام والعراق والمغرب الأقصىٰ والترك والسودان والجزائر. توفي بالطاعون في مصر. من كتبه: تاج العروس في شرح القاموس، وإتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين، وعقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة، وغيرها كثير. (حلية البشر ص١٤٩٢، والأعلام للزركلي ج٧، ص٧٠).

الزجاج (ت٣١١هـ): أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الزجاج النحوي؛ كان من أهل العلم بالأدب والدين المتين. أخذ الأدب عن المبرد وثعلب، وكان يخرط الزجاج، ثم تركه واشتغل بالأدب، فنسب إليه. من كتبه: معاني القرآن، وكتاب الأمالي، وكتاب الاشتقاق، وكتاب العروض، وكتاب القوافي وكتاب الفرق، وكتاب خلق الإنسان، وكتاب شرح أبيات سيبويه، وكتاب النوادر، (وفيات الأعيان ج١، ص٤٩).

الزحيلي (ت٢٠١٥م): وهبة بن مصطفىٰ الزحيلي السوري، أحد علماء أهل السنة والجماعة، عضو المجامع الفقهية بصفة خبير في مكة وجدة والهند وأمريكا والسودان. ورئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه بجامعة دمشق، كلية الشريعة. حصل علىٰ شهادة الدكتوراة في الحقوق (الشريعة الإسلامية) عام ١٩٦٣م وكانت أطروحته آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بين المذاهب الثمانية والقانون الدولي العام. من كتبه: القرآن الكريم بنيته التشريعية وخصائصه الحضارية، والموسوعة القرآنية الميسرة، والتفسير المنير، والتفسير الوجيز، والتفسير الوسيط في ثلاثة مجلدات. (ويكيبيديا).

الزركشي (٧٤٥هـ - ٧٩٤هـ): أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي. عالم بفقه الشافعية والأصول. تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. له: لقطة العجلان، والبحر المحيط، وإعلام الساجد بأحكام المساجد، والديباج في توضيح المنهاج، والمنثور في القواعد. (الأعلام للزركلي ج٦، ص٦٠).

الزمخشري (٤٦٧هـ - ٥٣٨هـ): محمود بن عمر بن محمد بن عمر. كان من أهل خوارزم، ونسبته إلىٰ زمخشر إحدىٰ قراها القريبة منها. كان ممّن يضرب به المثل

في علم الأدب والنحو واللغة. لقي الأفاضل والأكابر، وصنّف التصانيف في التفسير وغريب الحديث والنحو. وصنّف التصانيف البديعة، منها: الكشاف في تفسير القرآن العزيز، والفائق، وأساس البلاغة، وربيع الأبرار. (إنباه الرواة ج٣، ص٢٦٥، وفيات الأعيان ج٥، ص١٦٨).

أبو زهرة (١٣٩٤هـ): محمد بن أحمد أبو زهرة. مولده بمدينة المحلة الكبرىٰ بمصر (١٣١٦هـ)، وتربىٰ بالجامع الأحمدي وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي، وتولىٰ تدريس العلوم الشرعية والعربية ثلاث سنوات، وعلم في المدارس الثانوية سنتين ونصفاً. وبدأ اتجاهه إلىٰ البحث العلمي في كلية أصول الدين (١٩٣٣) وعين أستاذاً محاضراً للدراسات العليا في الجامعة (١٩٣٥) وعضوا للمجلس الأعلىٰ للبحوث العلمية. وأصدر من تأليفه أكثر من ٤٠ كتابا، منها: الخطابة، وتاريخ الجدل في الإسلام، وأصول الفقه، والملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، ومذكرات في الوقف، وله تفسير زهرة التفاسير. (الأعلام للزركلي ج٦، ص٢٥).

السبكيّ (تاج الدين) (٧٢٨هـ- ٧٧١هـ): أبو نصر عبد الوهاب بن علي، قاضي القضاة ابن قاضي القضاة السبكي. ولد بالقاهرة، وانتقل إلىٰ دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها بالطاعون. وتعصب عليه شيوخ عصره، فاتّهموه بالكفر واستحلال شرب الخمر، وأتوا به مقيّداً مغلولاً من الشام إلىٰ مصر. ثم أفرج عنه، وعاد إلىٰ دمشق. قال ابن كثير: جرىٰ عليه من المحن والشدائد ما لم يجر علىٰ قاضٍ مثله. وكان ابن ثماني عشرة سنة لما أجازه الشيخ ابن النقيب بالإفتاء والتدريس. **من كتبه**: طبقات الشافعية الكبرىٰ، ومعيد النعم ومبيد النقم، وجمع الجوامع، ومنع الموانع تعليق علىٰ جمع الجوامع، وتوشيح التصحيح في أصول الفقه، وترشيح التوشيح وترجيح التصحيح في الفقه، والأشباه والنظائر، ورفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي، وأكمل شرح والده الإبهاج في شرح المنهاج الأصولي. (الوافي بالوفيات: ج١٩، ص٢١٠، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ج٣، ص١٠٤، والأعلام للزركلي: ج٤، ص١٨٤).

السبكيّ (تقيّ الدين) (٦٨٣ - ٧٥٦هـ): أبو الحسن تقيّ الدين علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاريّ الخزرجيّ. شيخ الإسلام في عصره، وأحد الحفّاظ المفسرين المناظرين. وهو والد التاج السبكيّ صاحب الطبقات. ولد في سبك (من أعمال المنوفية بمصر)، وانتقل إلىٰ القاهرة، ثمّ إلىٰ الشام، وولي بها القضاء سنة ٧٣٩هـ، واعتلّ فعاد إلىٰ القاهرة، فتوفي فيها. من كتبه: السيف الصقيل في الردّ علىٰ قصيدة نونية ابن قيم، والسيف المسلول علىٰ من سب الرسول، ومجموعة فتاوىٰ، وشفاء السقام في زيارة خير الأنام، والابتهاج في شرح المنهاج الفقهي. وبعض الإبهاج في شرح المنهاج الأصولي. (الوافي بالوفيات: ج٢١، ص١٦٦، والأعلام للزركلي: ج٤، ص٣٠٢).

سبنسر (Herbert Speneer) (١٨٢٠م - ١٩٠٣م): هربرت سبنسر هو فيلسوف بريطاني. مؤلف كتاب «الرجل ضد الدولة» الذي قدم فيه رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها. كان سبنسر، وليس داروين، هو الذي أوجد مصطلح «البقاء للأصلح». رغم أن القول ينسب عادة لداروين. وقد ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطىٰ له أبعاداً اجتماعية، فيما عرف لاحقاً بالداروينية الاجتماعية. وهكذا يعد سبنسر واحداً من مؤسسي علم الاجتماع الحديث. وهو الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوجست كونت الفرنسي، اشتهر بنظريته عن التطور، وقد استند علىٰ هذه النظرية في وضع الأسس لنسق ومنظومة اجتماعية ؤكد التطور تجاه تعقيد اجتماعي متزايد وارتفاع درجة الفردية. (ويكيبيديا).

سري راماكريشنا: (١٨٣٦م -١٨٨٦م): ولد باسم غاداذار تشاتوبادياي، صوفيًا هنديًا مشهورًا في القرن التاسع عشر. وأدىٰ مذهبه الفكري الديني إلىٰ تشكيل بعثة راماكريشنا (Ramakrishna Mission) علىٰ يد تلميذه النجيب سوامي فيفكانادا (Swami Vivekananda)، وكان كلاهما شخصيتين مؤثرتين في النهضة البنغالية، فضلاً عن إحياء النهضة الهندوسية خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

ويعتقد العديد من تلامذته ومريديه بأنه كان رمزًا أو تجسيدًا للإله. كما يلقبه مريدوه أيضًا بصفته «براماهمسا»، وهو معروف شعبيًا أيضًا بلقب راماكريشنا براماهمسا (Ramkrishna Paramhamsa). (ويكيبيديا).

السعد التفتازاني (٧١٢- ٧٩٢هـ): سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان من بلاد خراسان، وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلىٰ سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. من كتبه: تهذيب المنطق والكلام، والمطول والمختصر في البلاغة، والمقاصد وشرحه وشرح العقائد في الكلام. (بغية الوعاة ج٢، ص٢٨٥، وطبقات المفسرين للأدنه وي ص٣٠١، الأعلام للزركلي ج٧، ص٢١٩).

سقراط: فيلسوف يوناني، تعدّ حوارات «أفلاطون» من أكثر الروايات شمولية وإلمامًا بشخصية «سقراط». اشتهر سقراط بإسهاماته في مجال علم الأخلاق. وإليه تنسب مفاهيم السخرية السقراطية، والمنهج السقراطي (أو المعروف باسم Elenehus)، وهو طرح مجموعة من الأسئلة لا بقصد الحصول علىٰ إجابات فردية بالدرجة الأولىٰ، وإنما كوسيلة لتشجيع الفهم العميق للموضوع المطروح. إنّ سقراط الذي وصفه أفلاطون هو من قام بإسهامات مهمة وخالدة لمجالات المعرفة والمنطق، وقد ظلّ تأثير أفكاره وأسلوبه قويًا، حيث صارت أساسًا للكثير من أعمال الفلسفة الغربية التي جاءت بعد ذلك. (ويكيبيديا).

السَّمَرْقَنْدي (ت نحو ٨٨٠هـ): علاء الدين علي بن يحيىٰ السمرقندي القرماني، مفسر من علماء الحنفية. نزل بلارندة، من بلاد قرمان، وتتلمذ لعلاء الدين البخاري، **من كتبه**: حاشية علىٰ شرح الشمسية، وحاشية علىٰ شرح المواقف للسيد الشريف، وتفسير القرآن المسمىٰ بحر العلوم، ورد ذكره في فهرسي الأزهر (١: ١٧٨) الطبعة الأولىٰ، ودار الكتب (١: ٣٧) منسوبًا إلىٰ أبي الليث نَصْر بن محمد السمرقندي خطأ. (الأعلام للزركلي ج٥، ص٣٢).

السهروردي المقتول (ت٥٨٧هـ): أبو الفتوح يحيىٰ بن حبش بن أميرك، الملقب شهاب الدين، السهروردي الحكيم المقتول بحلب، وقيل اسمه أحمد، وقيل كنيته اسمه وهو أبو الفتوح. كان شافعي المذهب، ويلقب بالمؤيد بالملكوت، وكان يتهم بانحلال العقيدة والتعطيل ويعتقد مذهب الحكماء المتقدمين، واشتهر ذلك عنه، فلما وصل إلىٰ حلب أفتىٰ علماؤها بإباحة قتله بسبب اعتقاده وما ظهر لهم من سوء مذهبه، وكان أشد الجماعة عليه الشيخين: زين الدين ومجد الدين ابني جهبل. قتل في دولة الملك الظاهر ابن السلطان صلاح الدين رحمه الله، فحبسه ثم خنقه بإشارة والده السلطان صلاح الدين، بقلعة حلب، وعمره ثمان وثلاثون سنة. من كتبه: من كتبه: التلويحات، وهياكل النور، والمشارع والمطارحات، والأسماء الإدريسية، والألواح العماديّة. (وفيات الأعيان ج٦، ص٢٦٨).

سيد حسين نصر: (ولد في طهران ١٩٣٣م)، فيلسوف معاصر يعمل بروفسوراً في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن، وهو فيلسوف إيراني بارز، ولديه العديد من المؤلفات والمقالات. اشتهر في مجال مقارنة الأديان والتصوف وفلسفة العلم. (ويكيبيديا).

ابن سينا (٣٧٠هـ-٤٢٨هـ): الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا البخاري، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدىٰ قرىٰ بخارىٰ. ونشأ وتعلم في بخارىٰ، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارىٰ. ثم صار إلىٰ أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلىٰ همذان، فمرض في الطريق، ومات بها. أشهر كتبه: القانون في الطب، والشفاء، والإشارات. (عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ص٤٣٧، الوافي بالوفيات ج١٢، ص٢٤٢. والأعلام للزركلي ج٢، ص٢٤١).

السيوطي (جلال الدين) (٨٤٩ - ٩١١هـ): عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ مؤرخ أديب. له نحو

٦٠٠ مصنف. نشأ في القاهرة يتيماً، حيث مات والده وعمره خمس سنوات، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه، منزوياً عن أصحابه جميعاً، كأنه لا يعرف أحداً منهم، فألف أكثر كتبه. وكان الأغنياء والأمراء يزورونه ويعرضون عليه الأموال والهدايا فيردها. وطلبه السلطان مراراً فلم يحضر إليه، وأرسل إليه هدايا فردها. وبقي علىٰ ذلك إلىٰ أن توفي. من كتبه: الإتقان في علوم القرآن، وإتمام الدراية لقراء النقاية، وكتابا الأشباه والنظائر في العربية وفروع الشافعية، والاقتراح في أصول النحو، والإكليل في استنباط التنزيل. (الأعلام للزركلي ج٣، ص٣٠١).

الشعراوي (ت١٤١٩هـ): محمد متولي الشعراوي، عالم دين ووزير أوقاف مصري سابق، يعد من أشهر مفسري معاني القرآن الكريم في العصر الحديث؛ حيث عمل علىٰ تفسير القرآن الكريم بطرق مبسطة، مما جعله يستطيع الوصول لشريحة أكبر من المسلمين في جميع أنحاء العالم، لقبه البعض بإمام الدعاة. **من كتبه**: المنتخب في تفسير القرآن الكريم، وخواطر قرآنية، ومعجزة القرآن، ومن فيض القرآن، ونظرات في القرآن، وطبع تفسيره الصوتي. (ويكيبيديا).

الصابوني: مُحمَّد علي الصَّابُونيّ، أحد علماء أهل السنة والجماعة في العصر الحديث، ومن المتخصصين في تفسير القرآن، وُلد الصَّابوني في مدينة حلب السورية عام ١٩٣٠م، وتلقّىٰ تعليمه المبكّر علىٰ يد والده الشيخ جميل الصَّابوني أحد كبار علماء مدينة حلب، فحفظ القرآن في الكُتّاب وأكمل حفظه وهو في المرحلة الثانوية، وتعلّم علوم اللغة العربية والفرائض وعلوم الدين، كما تتلمذ علىٰ يد الشيخ محمد نجيب سراج، وأحمد الشماع ومحمد سعيد الإدلبي ومحمد راغب الطباخ ومحمد نجيب خياطة وغيرهم من العلماء. **من كتبه**: صفوة التفاسير، والمواريث في الشريعة الإسلامية، ومن كنوز السّنّة، وروائع البيان في تفسير آيات الأحكام. (ويكيبيديا).

صدر المتألهين الشيرازيّ (٩٨٠هـ-١٠٥٠هـ): شهرته «ملا صدرا»، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي. ينسب إليه نهج الجمع بين الفلسفة والعرفان الذي

يسمىٰ بالحكمة المتعالية. أشهر أساتذته: السيّد محمد باقر الحسيني، المعروف بالمحقق الداماد. وأشهر تلامذته: الفيض الكاشاني، والشيخ اللاهيجي. **من كتبه:** الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، والشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ورسالة المشاعر، وغيرها كثير. (ويكيبيديا).

الصيمري (عباد بن سليمان): جاء في (لسان الميزان ج٣، ص٢٢٩): عباد بن سليمان الضمري (لعله تصحيف: الصيمري) من كبار المعتزلة، وبينه وبين عبدالله ابن سعيد بن كلاب مناظرة، وكان في أيام المأمون، وهو الذي زعم أنّ بين اللفظ والمعنىٰ طبيعة مناسبة، فردوا عليه ذلك، وكان أخذ عن هشام بن عمرو، وكان أبو علي الجبائيّ يصفه بالحذق.

الطباطبائي (١٣٢١هـ- ١٤٠٢هـ): السيد محمد حسين الطباطبائي، أبرز فلاسفة وعرفاء ومفكري الشيعة في القرن العشرين. اشتهر بتفسيره المعروف بالميزان في تفسير القرآن، وكتاب بداية الحكمة، وكتاب نهاية الحكمة، وكتابه أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. تخرج من حلقة دروس الطباطبائي الكثير من الأعلام، كالمطهري والشيخ جوادي الآملي والشيخ مصباح اليزدي والبهشتي وغيرهم. وله مناظرات مع الفيلسوف والمتخصص بالشأن الشيعي «الفرنسي هنري كاربن». (ويكيبيديا، وترجم له الشيخ جعفر سبحاني في كتابه تذكرة الأعيان).

الطبري (ابن جرير) (٢٢٤هـ- ٣١٠هـ): أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، المؤرخ المفسر، ولد في آمل طبرستان، ترجمه الشافعية، وقيل: كان مستقلاً بمذهب. **من كتبه:** جامع البيان في تفسير القرآن يعرف بتفسير الطبري، واختلاف الفقهاء، والمسترشد في علوم الدين. (مختصر تاريخ دمشق: ج٢٢، ص٥٩، سير أعلام النبلاء: ج١٤، ص٢٦٧، والأعلام للزركلي: ج٦، ص٦٩).

طنطاوي (ت١٤٣١هـ): محمد سيد طنطاوي، شيخ الجامع الأزهر من عام ١٩٩٦ إلىٰ ٢٠١٠م، ولد بقرية سليم الشرقية في محافظة سوهاج. تعلم وحفظ القرآن

في الإسكندرية. توفي في الرياض بالمملكة العربية السعودية صباح ٢٠١٠م. من كتبه: التفسير الوسيط للقرآن الكريم يقع في أكثر من خمسة عشر مجلداً، وكتاب بنو إسرائيل في القرآن الكريم يقع في مجلدين، والقصة في القرآن الكريم. (ويكيبيديا).

الطيبي (ت٧٤٣هـ): الحسن بن محمد بن عبد الله الطّيبي، شارح الكشّاف، العلّامة في المعقول والعربية والمعاني والبيان، كان آية في استخراج الدقائق من القرآن والسّنن، مقبلا علىٰ نشر العلم، متواضعا، حسن المعتقد، شديد الردّ علىٰ الفلاسفة والمبتدعة، كان ذا ثروة من الإرث والتجارة فلم يزل ينفقه في وجوه الخيرات، حتّىٰ صار في آخر عمره فقيراً. من كتبه: التبيان في المعاني والبيان، والخلاصة في معرفة الحديث، وشرح الكشاف في التفسير، سماه (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب)، وشرح مشكاة المصابيح في الحديث. (شذرات الذهب ج٨، ص٢٣٩، والأعلام للزركلي ج٢، ص٢٥٦).

ابن عاشور (١٢٩٦ - ١٣٩٣هـ): محمد الطّاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس. عين (عام ١٩٣٢م) شيخاً للإسلام مالكياً. وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات مطبوعة: من أشهرها مقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وتفسير التحرير والتنوير، والوقف وآثاره في الإسلام، وأصول الإنشاء والخطابة، وموجز البلاغة. (الأعلام للزركلي ج٦، ص١٧٤).

عبد الجبار (قاضي القضاة المعتزلي) (ت٤١٤هـ): أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد القاضي الهمداني المعتزلي، قاضي قضاة الري شيخ الاعتزال. كان كثير المال والعقار. ولي قضاء القضاة بالري وأعمالها بعد امتناع منه وإباء وإلحاح من الصاحب بن عباد. وهو صاحب التصانيف المشهورة في الاعتزال وتفسير القرآن، وكان مع ذلك شافعيّ المذهب. من كتبه: تنزيه القرآن عن المطاعن، والأمالي، والمجموع في المحيط بالتكليف، وشرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب التوحيد والعدل. (الوافي بالوفيات: ج١٨، ص٢٠، والأعلام للزركلي: ج٣، ص٢٧٣).

ابن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): عبد العزيز ابن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بعز الدين سلطان العلماء، الشافعي مذهباً؛ ولد (٥٧٧هـ) وتوفي سنة (٦٦٠هـ). والناس تقول في المثل: ما أنت إلا من العوام، ولو كنت ابن عبد السلام. ويقال إنه لما حضر بيعة الملك الظاهر قال له: يا ركن الدين، أنا أعرفك مملوك البندقدار، فما بايعه حتىٰ جاء من شهد له بالخروج عن ملكه إلىٰ الملك الصالح وعتقه. من كتبه: اختصار نهاية المطلب، والقواعد الكبرىٰ، والقواعد الصغرىٰ. (فوات الوفيات ج٢، ص٣٥٠، الأعلام للزركلي ج٤، ص٢١).

عبد الرحمن بدوي (١٩١٧ - ٢٠٠٢م): أحد أبرز أساتذة الفلسفة العرب في القرن العشرين وأغزرهم إنتاجاً، إذ شملت أعماله أكثر من ١٥٠ كتاباً تتوزع ما بين تحقيق وترجمة وتأليف، ويعدّه بعض المهتمين بالفلسفة من العرب أول فيلسوف وجودي مصري، وذلك لشده تأثره ببعض الوجوديين الأوروبيين وعلىٰ رأسهم الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر. نشر مذكراته المهمة في جزأين هاجم فيه كثيراً من المثقفين من مختلف المشارب بحكم خبرته واطّلاعه. (ويكيبيديا).

عبد العزيز حمودة (١٩٣٧-٢٠٠٦م): عبد العزيز عبد السلام حمودة، أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة. أحدث زلزالاً ثقافياً مدوياً بتدشينه ملامح نظرية نقدية عربية حديثة في كتبه الثلاثة: المرايا المقعرة، والمرايا المحدبة، والخروج من التيه، التي نشرت في سلسلة عالم المعرفة عن المجلس الأعلىٰ للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت. (ويكيبيديا).

عبد الكريم سروش: (ولد في طهران ١٩٤٥م)، اسمه حسين حاجي فرج الدباغ، من كبار المثقفين الإيرانيين الدينيين المعاصرين، درس في المدرسة الثانوية (الرفاه)، وهي من المدارس التي كانت تحرص علىٰ الجمع في مناهجها بين الدروس الدينية وبين المواد العلمية المعاصرة، التحق بجامعة لندن في فرع الكيمياء وحصل علىٰ الدكتوراه، وكان إضافة لتخصصه في الكيمياء والصيدلة متبحراً في فلسفة العلم، ومطلعاً علىٰ معطيات أحدث تياراتها النقدية الحديثة وتراث المدرسة الوضعية. كان

سروش قريباً من علي شريعتي ومرتضىٰ مطهري، وهما وجهان محوريان في فترة ما قبل الثورة في إيران، وبعد الثورة عاد إلىٰ بلده وشغل مناصب عليا في الدولة، وأخرىٰ بحثية أهمها الأبحاث والدراسات الثقافية. (ويكيبيديا).

عبد الواحد يحيىٰ = رينيه جينو

ابن عربي الحاتمي (٥٨٨هـ-٦٣٨هـ): محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، أحد أشهر المتصوفين، لقبه أتباعه وغيرهم من الصوفية «بالشيخ الأكبر»، ولذا ينسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية. من أشهر كتبه: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، والتدبيرات الإلهية. وله تلامذة، منهم: صدر الدين القونوي. ودفن ابن عربي في سفح جبل قاسيون. وهو أكبر مقرر لمذهب وحدة الوجود، كما يرىٰ كثير من المتكلمين. (الوافي بالوفيات ج٤، ص١٢٤).

العطار (شيخ الإسلام) (١١٩٠-١٢٥٠ هـ): حسن بن محمد بن محمود العطار: من علماء مصر. أصله من المغرب، ومولده ووفاته في القاهرة. لقب بشيخ الإسلام لتقلده منصب شيخ الأزهر، ولما استولىٰ الفرنسيس علىٰ مصر، خرج العطار فاراً بنفسه إلىٰ دمياط، وفي عام ألف ومائتين وسبعة عشر توجه إلىٰ بلاد الروم فاستقام بها مدة واستقر، وفي سنة خمس وعشرين توجه إلىٰ الشام، إلىٰ أن خرج منها بعد الثلاثين، وكان قد استقام بها نحواً من خمس سنين، فرجع إلىٰ مصر بعد هذه المدة، وكان قد زال عن مصر ما كان بها من شدّة. من كتبه: حاشية علىٰ شرح المحلي علىٰ جمع الجوامع، وحاشية علىٰ شرح الخبيصي علىٰ تهذيب المنطق، وحواشيه الكبرىٰ والصغرىٰ علىٰ مقولات السجاعي، وله كتاب في الإنشاء والمراسلات، وأنشأ جريدة الوقائع المصرية. (حلية البشر للبيطار ص٤٨٩-٤٩٠، الأعلام: ج٢، ص٢٢٠).

ابن عطية (٤٨٠هـ-٥٤٢هـ): شيخ المفسرين، أبو محمد عبد الحق ابن الحافظ أبي بكر غالب بن عطية المحاربي، الغرناطي. من كتبه: تفسير القرآن المسمىٰ المحرر الوجيز. (سير أعلام النبلاء ج١٩، ص٥٨٧).

العكبري (أبو البقاء) (٥٣٨هـ-٦١٦هـ): عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين الإمام محب الدين أبو البقاء العكبري البغدادي الضرير النحوي الحنبلي، صاحب الإعراب. قرأ بالروايات علىٰ أبي الحسن البطائحي، وتفقه بالقاضي أبي يعلىٰ الفراء. من تصانيفه: إعراب القرآن، إعراب الحديث، إعراب الشواذ، التفسير، التعليق في الخلاف. (بغية الوعاة: ج٢، ص٣٨-٣٩).

العُلَيْمي (ت٩٢٨هـ): عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي الحنبلي، أبو اليمن، مجير الدين، من أهل القدس. نسبته إلىٰ علي بن عليم المقدسي، كان قاضي قضاة القدس، ومولده ووفاته فيها. من كتبه: الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، والمنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، وفتح الرحمن في تفسير القرآن. (الأعلام للزركلي ج٣، ص٣٣١).

العنبري (١٠٠هـ-١٦٨هـ): عبيدالله بن الحسن بن الحصين بن مالك بن الخشخاش التميمي العنبري، قاضي البصرة وخطيبها، من الفقهاء العالمين بالحديث، وكان جدّه قاضياً، وثقه النسائي. (الوافي بالوفيات ج١٩، ص٢٤٤، تاريخ الإسلام ج٤، ص٤٥٠).

العياشي: أبو النصر أو أبو النضر، محمد بن مسعود العياشي السمرقندي. فقيه ومُفسّر شيعي من رواة الأحاديث. قيل: إنه من أهل سمرقند غير أنه تميمي الأصل. ويُحكىٰ في الكتب والمصادر الشيعية التي ترجمت له أنه كان سني المذهب ثم تشيَّع بعد ذلك. وهو من الثقاة عند الشيعة ولا يذكره أحدٌ منهم إلا بالثناء. من كتبه: التفسير، والأسارىٰ والغلول، والبداء، وغيرها. (ويكيبيديا).

عيسىٰ نور الدين = فريتشجوف شوان

غورو ناناك (ولد ١٤٦٩م): مؤسس الديانة السيخية، ويسمونه «غورو» أي المعلم أو الإمام. ولد في البنجاب بالقرب من لاهور في باكستان، في بلدة تسمىٰ الآن «ناناك صاحب». وكان قد نشأ نشأة هندوسية، وعمل لدىٰ المسلمين، وكان محباً

للإسلام من جهة، ومشدوداً لتربيته الهندوسية، مما دفعه للتقريب بين الديانتين. وعندما بلغ الثلاثين من عمره اختفىٰ عن الأنظار لمدة ثلاثة أيام، ثم ظهر مدعياً أنه رسول من عند الله لكل من المسلمين والهندوس والصالحين من الأديان الأخرىٰ. بنىٰ أول معبد للسيخ في كارتبور التي توفىٰ فيها عام ١٥٣٩م. (ويكيبيديا).

الفارابي (٢٦٠هـ- ٣٣٩هـ): محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، تركي الأصل، ولد في فاراب (علىٰ نهر جيحون)، وانتقل إلىٰ بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلىٰ مصر والشام. واتصل بسيف الدولة ابن حمدان. وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. وعرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول)، وكان زاهدا في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكسب، يميل إلىٰ الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالباً في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض. له نحو مئة كتاب، منها: الفصوص، وإحصاء العلوم، وآراء أهل المدينة الفاضلة. (الأعلام للزركلي ج٧، ص٢٠).

ابن فارس (٣٢٩ - ٣٩٥هـ): أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب أبو الحسين الرازيّ، وقيل: القزوينيّ الزهراويّ الأشتاجرديّ. كان واسع الأدب، متبحراً في اللغة العربية، فقيهاً شافعياً، وكان يناظر في الفقه، وكان ينصر مذهب مالك بن أنس. وطريقته في النحو طريقة الكوفيين. **من كتبه**: مقاييس اللغة، والمجمل، والصاحبيّ علم العربية، ألفه لخزانة الصاحب ابن عباد، وجامع التأويل في تفسير القرآن، أربع مجلدات. (إنباه الرواة ج١، ص١٢٧، الأعلام للزركلي ج١، ١٩٣).

الفراء (ت٢٠٧هـ): يحيىٰ بن زياد بن عبد الله بن منظور الدّيلميّ، أبو زكرياء الفرّاء، كان أبرع الكوفيّين وأعلمهم. قال الأنباريّ: كتاب سلمة في معاني القرآن للفرّاء أجود الكتب، لأنّ سلمة كان عالماً، وكان لا يحضر مجلس الفراء يوم الإملاء؛ ويأخذ المجالس ممّن يحضر ويتدبّرها، فيجد فيها السهو، فيناظر عليها الفراء، فيرجع عنه. وكتاب المعاني هذا أملاه الفراء في مجالس عامة كان في جملة من

يحضرها نحو ثمانين قاضياً. وكان يتفلسف في تصانيفه. واشتهر بالفرّاء، ولم يعمل في صناعة الفراء، فقيل: لأنه كان يفري الكلام. من كتبه: المقصور والممدود، ومعاني القرآن، والمذكر والمؤنث، وغيرها. (إنباه الرواة ج٤، ص٧، الأعلام للزركلي ج٨، ص١٤٦).

فريتشجوف شوان (Frithjof Schuon) (١٩٠٧م- ١٩٩٨م): فيلسوف ومتصوف وكاتب. ألف كتباً حول الفلسفة والدين. من رواد مدرسة التصوف التي أسسها رينيه جينو. (ويكيبيديا).

فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م): مفكر باكستانيّ، ترك بعد وفاته تراثاً لا يزال متداولاً بالبحث والتحليل في أغلب الجامعات الغربية والمنتديات الثقافية العالمية. شرع في تدريس الفلسفة الإسلامية في جامعة درهام بإنجلترا من سنة ١٩٥٠م إلىٰ سنة ١٩٥٨م. ثم تقلد منصب أستاذ مشارك في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل (McGill) بكندا. وفي عام ١٩٦١م دعاه رئيس باكستان الجنرال محمد أيوب خان ليشرف علىٰ معهد إسلامي للبحوث في إسلام أباد، ومن صلاحيات هذا المعهد إيجاد توجّه جديد في كيفية التعليم والبحث الإسلاميين. لكن التعليمات والتوجيهات التي قدمها فضل الرحمن والتي صادفت صدور كتابه «الإسلام»، أثارت غضب الأوساط المحافظة التي ردت علية بشدة، مما اضطره إلىٰ مغادرة باكستان في عام ١٩٦٨م، مهاجرا إلىٰ الولايات المتحدة الأمريكية. (ويكيبيديا).

الفناري (٧٥١- ٨٣٤هـ): شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، عالم بالمنطق والأصول. ولي قضاء بروسة. وارتفع قدره عند السلطان (بايزيد خان) وحج مرتين، زار في الأولىٰ مصر (سنة ٨٢٢هـ) واجتمع بعلمائها، والثانية (سنة ٨٣٣هـ) شكرا لله علىٰ إعادة بصره إليه، وكان قد أشرف علىٰ العمىٰ، أو عمي، وشفي. ومات بعد عودته من الحجّ. قال السيوطي: كان يعاب بنحلة ابن العربيّ وبإقراء الفصوص. من كتبه: شرح إيساغوجي، وعويصات الأفكار، وفصول

البدائع في أصول الشرائع، وأنموذج العلوم، وشرح الفرائض السراجية، وتفسير الفاتحة. (الأعلام للزركلي ج٦، ص١١٠).

ابن فورك (ت٤٠٦هـ): أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، محدّث أصوليّ متكلّم، فقيه من فقهاء الشافعية. سمع بالبصرة وبغداد. وحدث بنيسابور، وبنىٰ فيها مدرسة. وتوفي علىٰ مقربة منها، فنقل إليها. روىٰ عنه أبو القاسم القشيري، وأبو بكر البيهقي. قتله محمود بن سبكتكين بالسم، كما ورد في الفصل لابن حزم والنجوم الزاهرة، لما زعم الزاعمون عنه أنه قال: أن رسول الله صلّىٰ الله عليه وسلم كان رسولاً في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشىٰ. قلت (جاد): وليس هذا بصحيح، وإنما هو مما افتُري به عليه، فإنه لا يوجبه مذهب الأشاعرة، ولا قال به أشعريّ، وإنما ذكر هذا خصوم الأشاعرة، ونسبه ابن حزم إلىٰ الباقلاني وابن فورك في الفصل، وذكره وردّه السيد صقر في تحقيقه لكتاب إعجاز القرآن. قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة. **من كتبه:** مشكل الحديث وغريبه، والنظامي في أصول الدين، ألّفه لنظام الملك، والحدود في الأصول، وأسماء الرجال، والتفسير، وحلّ الآيات المتشابهات. (الفصل لابن حزم: ج٤، ص١٦٢، والنجوم الزاهرة: ج٤، ص٢٤٠، والأعلام للزركلي: ج٦، ص٨٣).

الفيروزآبادي (٧٢٩هـ - ٨١٧هـ): أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب. ولد بكارزين (بكسر الراء وتفتح) من أعمال شيراز. وانتقل إلىٰ العراق، وجال في مصر والشام، ودخل بلاد الروم والهند. ورحل إلىٰ زبيد سنة ٧٩٦هـ، فأكرمه ملكها الأشرف إسماعيل، وقرأ عليه، فسكنها وولي قضاءها. وانتشر اسمه في الآفاق، حتىٰ كان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير، وتوفي في زبيد. **من كتبه:** القاموس المحيط، والمغانم المطابة في معالم طابة، وينسب له: تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، وله: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ونزهة الأذهان في تاريخ أصبهان. (الأعلام للزركلي ج٧، ص١٤٦).

الفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ): محمد محسن بن مرتضىٰ بن محمود المشهور بلقب الفيض الكاشاني. من علماء الشيعة الإمامية، وقد كان محيطاً بكثير من العلوم. عاش في أوج اقتدار الدولة الصفوية في إيران وعاصر من ملوكها: الشاه عباس الأول، والشاه صفي، والشاه عباس الثاني، والشاه سليمان. له كتب كثيرة منها تفسير الصافي. (ويكيبيديا وله ترجمة في روضات الجنات والذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة).

فيورباخ (لاندسهوت ألمانيا ١٨٠٤م- رايخنبرغ ١٨٧٢م): لودفيغ أندرياس فيورباخ فيلسوف ألماني. في البداية كان تلميذاً لهيغل، ثم أصبح من أبرز معارضيه. أدىٰ كتابه (أفكار حول الموت والخلود ١٨٣٠م) الذي نشره تحت اسم مستعار إلىٰ فصله من الجامعة. وكانت إحدىٰ الخدمات التي أداها فيورباخ أنه أكد الرابطة بين المثالية والدين. وانتقد بشكل حاد الطبيعة المثالية للجدل الهيغلي. وقد فتح هذا الطريق إلىٰ الاستفادة من المضمون العقلي للفلسفة الهيغلية، وساعد في هذا الصدد علىٰ تشكيل الماركسية. انضم إلىٰ الحزب الديمقراطي الاشتراكي قرب نهاية حياته، وقد أمضىٰ فيورباخ السنوات الاخيرة من حياته في قرية. مؤلفاته: في نقد الفلسفة الهيغلية (١٨٣٩م)، وجوهر المسيحية (١٨٤١م)، والموضوعات الجارية لإصلاح الفلسفة (١٨٤٢م)، أسس فلسفة المستقبل (١٨٤٣م). (ويكيبيديا).

الفيومي (ت٧٧٠هـ): أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، لغويّ اشتهر بكتابه المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، والشرح الكبير هو كتاب الرافعي في الفقه الشافعي، ولد ونشأ بالفيوم بمصر، ورحل إلىٰ حماة بسورية فقطنها. وفي كشف الظنون: فرغ من تأليف المصباح في شعبان سنة ٧٣٤ه. (بغية الوعاة ج١، ص٣٨٩، الأعلام للزركلي ج١، ص٢٢٤).

القاسمي (ت١٣٣٢هـ): جمال الدين (أو محمد جمال الدين) بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، من سلالة الحسين السبط، مولده ووفاته في دمشق. انتدبته الحكومة للرحلة وإلقاء الدروس العامة في القرىٰ والبلاد السورية، فأقام في عمله هذا

أربع سنوات، ثم رحل إلىٰ مصر، وزار المدينة. من كتبه: دلائل التوحيد، وديوان خطب، والفتوىٰ في الإسلام، وإرشاد الخلق إلىٰ العمل بخبر البرق، ومحاسن التأويل ١٧ مجلدا في تفسير القرآن الكريم.(الأعلام للزركلي ج٢، ص١٣٥).

القاشاني (عبد الرزاق) (ت٧٣٠هـ): عبد الرزاق (جمال الدين) بن أحمد (كمال الدين) ابن أبي الغنائم محمد الكاشي (أو الكاشاني أو القاشاني): صوفي مفسّر، من العلماء. **من كتبه**: كشف الوجوه الغرّ في شرح تائية ابن الفارض، واصطلاحات الصوفية، وشرح منازل السائرين للهروي الحنبلي، والسّراج الوهّاج في تفسير القرآن، وشرح فصوص الحكم لابن عربي، ورشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال. (الأعلام للزركلي ج٣، ص٣٥٠).

القشيري (أبو القاسم) (٣٧٦ - ٤٦٥هـ): عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ابن طلحة النيسابوريّ القشيري، من بني قشير ابن كعب، أبو القاسم، زين الإسلام، شيخ خراسان في عصره، زهداً وعلماً بالدين. كانت إقامته بنيسابور وتوفي فيها. وكان السلطان ألب أرسلان يقدمه ويكرمه. **من كتبه**: التيسير في التفسير، ولطائف الإشارات، والرسالة القشيرية. (سير أعلام النبلاء: ج١٨، ص٢٢٧، والأعلام للزركلي: ج٤، ص٥٧).

القطب الرازيّ (التحتاني) (٦٩٤هـ - ٧٦٦هـ): أبو عبد الله محمد أو محمود بن محمد الرازيّ، قطب الدين، من أهل الري. عالم بالحكمة والمنطق. استقرّ في دمشق سنة ٧٦٣ه، وعلت شهرته، وعرف بالتحتاني تمييزاً له عن شخص آخر يكنىٰ قطب الدين أيضاً كان يسكن معه في أعلىٰ المدرسة الظاهرية في دمشق، وتوفي بها. قال السّبكي في الطبقات الكبرىٰ: إمام مبرّز في المعقولات، اشتهر اسمه وبعد صيته، ورد إلىٰ دمشق سنة ثلاث وستين وسبعمائة، وبحثنا معه فوجدناه إماما في المنطق والحكمة، عارفا بالتفسير والمعاني والبيان، مشاركا في النحو، يتوقّد ذكاء. **من كتبه**: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، ولوامع الأسرار في شرح مطالع

الأنوار، ورسالة في الكليات وتحقيقها، وتحقيق معنىٰ التصور والتصديق، وكتاب المحاكمات بين الإمام والنصير الطوسي، حكم فيه بين الفخر الرازيّ والنصير الطوسي في شرحيهما لإشارات ابن سينا، وشرح الحاوي في فروع الشافعية، وحاشية علىٰ الكشاف. (شذرات الذهب ج٨، ص٣٥٥، الأعلام للزركلي ج٧، ص٣٨).

القونوي (صدر الدين) (ت٦٧٣هـ): صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي. صوفي من كبار تلاميذ الشيخ محيي الدين ابن العربيّ. تزوج ابن العربيّ أمه، ورباه. وكان شافعيّ المذهب. وبينه وبين نصير الدين الطوسيّ مكاتبات في بعض المسائل الحكمية. ولد وتوفي بقونية وأوصىٰ أن يدفن مع شيخه ابن عربي بدمشق، فلم يتهيأ له ذلك، ومات وهو ابن اثنتين وثلاثين سنة تقريباً. **من كتبه**: النصوص في تحقيق الطور المخصوص، واللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية لابن عربي، وإعجاز البيان في تفسير الفاتحة، ومفتاح الغيب. (الوافي بالوفيات ج٢، ص١٤١، والأعلام للزركلي: ج٦، ص٣٠).

القيصري (ت٧٥١هـ): شرف الدين داود بن محمود بن محمد القيصري، أديب من علماء الروم من أهل قيصرية. تعلم بها وأقام بضع سنوات في مصر. وعاد إلىٰ بلده. فدعي للتدريس في (أزنيق) وكثر تلاميذه فيها. **من كتبه**: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ويعرف بمقدمة شرح الفصوص، وشرح الخمرية لابن الفارض، ورسالة في أحوال الخضر، ونهاية البيان ودراية الزمان. (الأعلام للزركلي ج٢، ص٣٣٥).

كارل يسبرز (Karl Jaspers) (أولدنبورغ ألمانيا، ١٨٨٣م- بازل بسويسرا ١٩٦٩م): كارل تيودور ياسبرس، هو بروفيسور في الطب النفسي، وأحد فلاسفة ألمانيا المعدودين في القرن العشرين. وإذا كان اسم زميلهِ هايدغر قد غطّىٰ عليه إلىٰ حد ما، إلا أن المتخصصين في تاريخ الفلسفة يعرفون قدرهُ وأهميتهُ. ويمكن القول بشكل عام بأنه ينتمي إلىٰ التيار المؤمن في الفلسفة الوجودية. فضل كارل ياسبرس

اتباع الخط الذي يجمع بين العقل والإيمان، والعلم والدين. ومن أشهر أعماله الباثولوجيا النفسية العامة. (ويكيبيديا).

كبير (بيناريس، الهند، ١٤٤٠م - ماجهار، الهند ١٥١٨م): شاعر هندي، معلم غورو ناناك مؤسس الديانة السيخية، حاول أن يوحد الهندوس والمسلمين عن طريق دعوته الدينية بأن كل الأديان واحدة، وأن كل البشر متساون. (ويكيبيديا).

كراملكي: محمد حسن قدردان كراملكي، مؤلف شيعي معاصر، له كتاب القرآن والتعددية.

الكفوي (ت١٠٩٤هـ): أيوب بن موسىٰ الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء: صاحب الكليّات، كان من قضاة الأحناف. عاش وولي القضاء في (كفهـ) بتركيا، وبالقدس، وببغداد. وعاد إلىٰ إستانبول فتوفي بها، ودفن في تربة خالد. (الأعلام للزركلي ج٢، ص٣٨).

كوبرنيكوس: نيكولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus): (١٤٧٣م -١٥٤٣م): راهب وعالم رياضيات وفلك وفيلسوف. اشتهر في الغرب بصياغة نظرية مركزية الشمس، وكون الأرض جرماً يدور في فلكها في كتابه «حول دوران الأجرام السماوية». وحتىٰ منتصف القرن الماضي كان يُعتقد أن أعمال كوبرنيكوس أصيلة وهو من قام باختراعها، لكن بعد اكتشاف مخطوطات جديدة تعود إلىٰ ابن الشاطر، تبدل هذا المفهوم كُليةً، حيث وجد أن جميع النماذج الفلكية (ما عدا مركزية الشمس) التي استخدمها نيكولاس كانت متشابهة للغاية مع أعمال مدرسة مراغة وبالتحديد مع ابن الشاطر لدرجة أنّ أحد المؤرخين وصف نيكولاس بـ«آخر طلاب مدرسة مراغة». (ويكيبيديا).

ليبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (١٦٤٦م- ١٧١٦م): غوتفريد فيلهيلم لايبنتز، فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومكتبي ومحام ألماني الجنسية. (ويكيبيديا).

ماكس موللر (Friedrich Max Müller) (١٨٢٣م- ١٩٠٠م): مستشرق بريطاني وعالم لغوي. ألماني المولد. صنّف الأساطير وفقاً للغرض الذي هدفت إليه، ودرس الأديان دراسة مقارنة. اهتم بصفة خاصة باللغة السنسكريتية الهندية القديمة. أسهم في الدراسة المقارنة بمجالات اللغة والدين وعلم الأساطير علىٰ الرغم من أن علماء العصر الحديث قد نبذوا الكثير من نظرياته. من أشهر أعماله: «محاضرات في علم اللغة» (١٨٦١ - ١٨٦٣م)، و«المدخل إلىٰ علم الدين» (١٨٧٣م). (ويكيبيديا).

ماهاتما غاندي (Mohandas Karamchand Gandhi) (١٨٦٩م - ١٩٤٨م): موهانداس كرمشاند غاندي، سياسي عمل خلال حركة استقلال الهند. كان رائداً للساتياغراها وهي مقاومة الاستبداد من خلال العصيان المدني الشامل، التي تأسست بقوة عقب أهمسا أو اللاعنف الكامل. سافر إلىٰ بريطانيا ١٨٨٢م لدراسة القانون، وعاد إلىٰ الهند ١٨٩٠م بعد حصوله علىٰ الإجازة الجامعية التي تخوله ممارسة مهنة المحاماة. (ويكيبيديا).

الماوردي (٣٦٤- ٤٥٠هـ): أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، المعروف بالماوردي، الفقيه الشافعي، كان من وجوه الفقهاء الشافعية ومن كبارهم، أخذ الفقه عن أبي القاسم الصيمري بالبصرة، ثم عن الشيخ أبي حامد الإسفرايني ببغداد، وكان حافظاً للمذهب، وله فيه كتاب الحاوي الذي لم يطالعه أحد إلا وشهد له بالتبحّر والمعرفة التامة بالمذهب. وروىٰ عنه الخطيب البغدادي. من كتبه: النكت والعيون وهو تفسيره للقرآن الكريم، وأدب الدين والدنيا، والأحكام السلطانية، وقانون الوزارة، وسياسة الملك، والإقناع في الفقه الشافعي. (وفيات الأعيان: ج٣، ص٢٨٢، الأعلام للزركلي: ج٤، ص٣٢٧).

مجاهد (ت١٠٤هـ): مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي الأسود، الإمام، شيخ القراء والمفسرين، أبو الحجاج المكي، الأسود، مولىٰ السائب بن أبي السائب المخزومي. ويقال: مولىٰ عبد الله بن السائب. وقال يحيىٰ بن القطان وغيره: مات

سنة أربع ومائة. قال سفيان الثوري: خذوا التفسير من أربعة: مجاهد، وسعيد بن جبير، وعكرمة، والضحاك. (سير أعلام النبلاء ج٤، ص٤٤٩، تاريخ الإسلام ج٣، ص١٥٠).

المحلي (جلال الدين) (٧٩١هـ-٨٦٤هـ): محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد الشيخ جلال الدين المحلي الشافعي، برع في الفنون فقهاً وكلاماً وأصولاً ونحواً ومنطقاً وغيرها، ومصنفاته كثيرة، وأجل كتبه التي لم تكمل تفسير القرآن، قال الإمام السيوطي: وقد كملته بتكملة علىٰ نمطه من أول سورة البقرة إلىٰ آخر الإسراء المسمّىٰ المشهور بتفسير الجلالين. (طبقات المفسرين للأدنه وي ج١، ص٣٣٦).

المراغي (ت١٣٦٤هـ): محمد بن مصطفىٰ بن محمد بن عبد المنعم المراغي، باحث مصري، عارف بالتفسير، من دعاة التجديد والإصلاح، ممن تولوا مشيخة الجامع الأزهر، عرف بمحمد مصطفىٰ. ولد بالمراغة (من جرجا، في الصعيد)، وتعلم بالقاهرة، وتتلمذ للشيخ محمد عبده. وولي أعمالا منها القضاء الشرعي. توفي بالإسكندرية، ودفن في القاهرة. من كتبه: بحث في ترجمة القرآن الكريم، والدروس الدينية، وبحوث في التشريع الإسلامي، وكتاب الأولياء والمحجورين، وله التفسير المشهور بتفسير المراغي. (الأعلام للزركلي ج٧، ص١٠٣).

المظهري (ت١٢٢٥هـ):القاضي ثناء الله الباني بتي، من ذرية الشيخ جلال الدين العثماني، وينتهي إليعثمان بن عفان ﷺ، ولد ونشأ ببلدة باني بت وحفظ القرآن، وقرأ العربية أياماً عليأساتذة بلدته، ثم دخل دهلي وتفقه علىٰ الشيخ ولي الله بن عبد الرحيم العمري الدهلوي وأخذ الحديثعنه. من كتبه: التفسير المظهري في سبع مجلدات، وكتاب مبسوط في مجلدينفي الحديث، وما لا بد منه في الفقه الحنفي، والسيف المسلول في الرد علىٰ الشيعة، وإرشاد الطالبينفي السلوك وتذكرة الموتىٰ والقبور، وتذكرة المعاد، وحقيقة الإسلام. مات في غرة رجب سنة خمس وعشرين ومائتين وألف ببلدة باني بت. (نزهة الخواطر ج٧، ص٩٤٢).

مقاتل (ت١٥٠هـ): أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير، الأزدي بالولاء الخراساني المروزي، أصله من بلخ وانتقل إلىٰ البصرة ودخل بغداد وحدث بها، وكان مشهوراً بتفسير كتاب الله العزيز. أخذ الحديث عن مجاهد بن جبر وعطاء بن أبي رباح، والضحاك بن مزاحم ومحمد بن مسلم الزهري وغيرهم. وقد اختلف العلماء في أمره، فمنهم من وثقه في الرواية، ومنهم من نسبه إلىٰ الكذب. وتوفي سنة خمسين ومائة بالبصرة، رحمه الله تعالىٰ. له تفسير المشهور بتفسير مقاتل. (وفيات الأعيان ج٥، ص٢٥٥).

محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠م) مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري. عُين محمد أركون أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام ١٩٨٠م بعد حصوله علىٰ درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام ١٩٨٦ و١٩٨٧م. شغل منذ العام ١٩٩٣م منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن. (ويكيبيديا).

محمد دراز (ت١٣٧٧هـ): محمد بن عبد الله دراز: فقيه متأدب مصري أزهري. ولد بقرية محلة دياي إحدىٰ قرىٰ دلتا مصر بمحافظة كفر الشيخ حالياً في الثامن من نوفمبر ١٨٩٤م لأسرة علمية عريقة؛ فوالده الشيخ عبدالله دراز الفقيه اللغوي المعروف الذي قدم شروحاً لكتاب الموافقات للشاطبي. حصل علىٰ شهادة الدكتوراه برتبة الشرف العليا من «السوربون» عام ١٩٤٧م. كان من هيئة كبار العلماء بالأزهر، له كتب، منها: الدين، دراسة تمهيدية لتاريخ الإسلام. (الأعلام للزركلي ج٦، ص٢٤٦).

محمد رشيد رضا (١٢٨٢هـ - ١٣٥٤هـ): محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بَهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب، صاحب مجلة المنار. لازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له. وكان قد اتصل به قبل ذلك في بيروت، ثمّ أصدر مجلة المنار لبث آرائه في الإصلاح

الديني والاجتماعي. دفن بالقاهرة. أشهر آثاره: مجلة (المنار) أصدر منها ٣٤ مجلداً، وتفسير القرآن الكريم. (الأعلام للزركلي ج٦، ص١٢٦).

محمد عبده (١٢٦٦هـ - ١٣٢٣هـ): محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني. ولد في شنرا من قرىٰ الغربية بمصر، ونشأ في محلة نصر بالبحيرة. وأحب في صباه الفروسية والرماية والسباحة. وتعلم بالجامع الأحمدي بطنطا ثم بالأزهر. وتصوف وتفلسف. تولىٰ منصب القضاء في مصر، ومنصب مفتي الديار. له: رسالة التوحيد. ورسالة الواردات، وشرح نهج البلاغة، وشرح مقامات البديع الهمذاني. (الأعلام للزركلي ج٦، ص٢٥٢).

المناوي (٩٥٢هـ-١٠٣١هـ): زين الدين محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين الحدادي، ثمّ المناوي القاهري، من كبار العلماء بالدين والفنون. انزوىٰ للبحث والتصنيف، وكان قليل الطعام كثير السهر، فمرض وضعفت أطرافه، فجعل ولده تاج الدين محمد يستملي منه تآليفه. له نحو ثمانين مصنفاً. عاش في القاهرة، وتوفي بها. من كتبه: كنوز الحقائق، والتيسير في شرح الجامع الصغير، شرحه الكبير علىٰ فيض القدير. وشرح الشمائل للترمذي، والكواكب الدرّية في تراجم السّادة الصوفية. (الأعلام للزركلي ج٦، ص٢٠٤).

ابن منظور (٦٣٠هـ - ٧١١هـ): أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الرويفعيّ الإفريقي، صاحب لسان العرب. من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري. ولد بمصر، وقيل: في طرابلس الغرب. ترك بخطه نحو خمسمائة مجلد، وعميَ في آخر عمره. قال ابن حجر: كان مغرىً باختصار كتب الأدب المطوّلة. من كتبه: لسان العرب، مختار الأغاني، ومختصر مفردات ابن البيطار، ونثار الأزهار في الليل والنهار. (الأعلام للزركلي ج٧، ص١٠٨).

النخجواني (٩٢٠هـ): نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان، متصوف من أهل آقشهر بولاية قرمان (مدينة تركية)، نسبته إلىٰ نخجوان

من بلاد القفقاس (القوقاز وهي مناطق تقع عند حدود أوروبا وآسيا، وتعد جورجيا وأذربيجان من الدول القوقازية). رحل إلىٰ الأناضول، واشتهر وتوفي بآقشهر (مدينة تركية). له: الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية. (الأعلام للزركلي ج٨، ص٣٩).

النسفي (صاحب التفسير) (ت٧١٠هـ): أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، فقيه حنفي ومتكلم أصولي زاهد، لقب بحافظ الدين. ظهر في مدينة نسف، أوزبكستان. نسبته إلىٰ (نسف) من بلاد ما وراء النهر بين جيحون وسمرقند. له: كنز الدقائق، والمنار في أصول الفقه، وتفسير مدارك التنزيل. (الجواهر المضية ج١، ص٢٧٠، وطبقات المفسرين ص٢٦٣).

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠م): أكاديمي مصري، مجال عمله في الدراسات الإسلامية واللغة العربية والعلوم الإنسانية. عاد إلىٰ مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتىٰ فارق الحياة. **من كتبه**: الاتجاه العقلي في التفسير، وفلسفة التأويل، ومفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل، ونقد الخطاب الديني. (ويكيبيديا).

نيتشه (Friedrieh Nietzsche) (١٨٤٤ - ١٩٠٠م): فريدريش فيلهيلم نيتشه. فيلسوف ألماني، ناقد ثقافي شاعر ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية. كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول الدين والأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة. يُعدّ نيتشه إلهام للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة في مجال الفلسفة والأدب. رفض نيتشه الأفلاطونية والمسيحية الميتافيزيقيا بشكل عام ودعا إلىٰ تبني قيم جديدة بعيداً عن الكانتية والهيغيلية والفكر الديني والنهلستية. **من كتبه**: العلم المرح (١٨٨٢)، وهكذا تكلم زارادشت (١٨٨٣-١٨٨٥)، وما وراء الخير والشر (١٨٨٦)، أفول الأصنام (١٨٨٨)، عدو المسيح (١٨٨٨). (ويكيبيديا).

هبرماس (Jürgen Habermas) (ولد ١٩٢٩م): يورغن هبرماس، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر يعدّ من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدورف، ألمانيا وما زال يعيش بألمانيا. يعدّ من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، له أكثر من خمسين مؤلفاً، يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع، وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. **من كتبه**: الخطاب الفلسفي للحداثة (١٩٨٥م). والعقلانية والدين (١٩٩٨م). (ويكيبيديا).

هيراقليط: فيلسوف يوناني في عصر ما قبل سقراط. كتب بأسلوب غامض، يغلب طابع الحزن على كتاباته، ولذا عُرف بالفيلسوف الباكي. تأثر بأفكاره كلّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو. قال بأنّ النار هي الجوهر الأول، ومنها نشأ الكون. وقال أيضاً بالتغيّر الدائم. يصعب تحديد تاريخ حياته بدقة، وقد وضع كتاباً وحيداً، لم يصلنا منه غير شذرات. ولا يعرف المؤرخون عن حياته إلاّ القليل. ولا يكاد يُعرف عنه غير أنه كان من الأسرة المالكة في مدينة أفسس بمنطقة آسيا الصغرى. (ويكيبيديا).

الواحدي (المفسّر) (ت٤٦٨هـ): أبو الحسن الواحدي علي بن أحمد بن محمد بن علي بن مَتُّوية. مفسّر وعالم بالأدب. شافعيّ المذهب. كان من أولاد التّجار، أصله من ساوة (بين الريّ وهمذان) ومولده ووفاته بنيسابور. تلميذ أبي إسحاق الثعلبي. من **كتبه**: البسيط، والوسيط، والوجيز، كلها في التفسير، وكتاب أسباب النزول. (شذرات الذهب: ج٥، ص٢٩٢، والأعلام للزركلي: ج٤، ص٢٥٥).

ولفريد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith) (١٩١٦م - ٢٠٠٠م): كندي، أستاذ في مقارنة الأديان، عمل مديراً لمركز جامعة هارڤرد ١٩٦٤-١٩٧٣م لدراسة الديانات في العالم. ويعدّ من أكثر الشخصيات تأثيراً في هذا المجال في القرن الماضي. أثار عمله (المعنى ونهاية الدين) في عام ١٩٦٢م جدلاً واسعاً لتشككه في صحة مفهوم الدين. (ويكيبيديا).

وليم جيمس (William James) (١٨٤٢ - ١٩١٠م): فيلسوف أمريكي، ومن رواد علم النفس الحديث. كتب كتباً مؤثرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني والتصوف، والفلسفة البراغماتية. وكان شقيق الروائي المعروف هنري جيمس وأليس جيمس كاتب اليوميات. وليم جيمس ولد في مدينة نيويورك، وهو فيلسوف الحرية له العديد من المؤلفات، منها: الإرادة، والاعتقاد، ومبادئ علم النفس، والبراغماتية. (ويكيبيديا).

ياكبسون (١٨٩٦ - ١٩٨٢م): رومان أوسيبوفيتش ياكبسون، عالم لغوي، وناقد أدبي روسي من رواد المدرسة الشكلية الروسية. وقد كان أحد أهم علماء اللغة في القرن العشرين، وذلك لجهوده الرائدة في تطوير التحليل التركيبي للغة والشعر والفن. (ويكيبيديا).

يوحنا الدمشقي (ولد ٦٧٦م): يوحنا منصور بن سرجون، ولد في دمشق خلال حكم الدولة الأموية، من عائلة مسيحية نافذة، إذ كان والده يعمل وزيرًا في بلاط الخلافة الأموية، وكذلك كان يعمل جده رئيسًا لديوان الجباية المالية فيها. شغل يوحنا الدمشقي نفسه هذه الوظيفة فترة من الزمن، ومن ثم دخل إلىٰ دير القديس سابا قرب القدس في فلسطين بعد بداية خلافة هشام بن عبد الملك. (ويكيبيديا).

المراجع والمصادر

المراجع والمصادر

أولاً: الكتب العربية:

١. الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول (ت ق١٢هـ)، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المشهور بدستور العلماء**، ط١، ٤م، (تحقيق وتعريب حسن هاني فحص)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢. الأخفش، أبو الحسن المعروف بالأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ)، **معاني القرآن**، ط١، ٢ج، (تحقيق هدىٰ محمود قراعة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م.

٣. إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، تحقيق جعفر البستاني، ٤م، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م.

٤. الأدنه وي، أحمد بن محمد، (ت في القرن ١١هـ)، **طبقات المفسرين**، ط١، (تحقيق سليمان بن صالح الخزي)، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ١٩٩٧م.

٥. أرسطوطاليس، **السياسة**، (ترجمه من الإغريقية إلىٰ الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ونقله إلىٰ العربية أحمد لطفي السيد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٦. أركون، محمد (٢٠٠١م)، **القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الديني**، دار الطليعة، بيروت.

٧. الأرموي، صفيّ الدين محمد بن عبدالرحيم الهنديّ (ت٧١٥هـ)، **الرِّسالة التسعينيّة في الأصول الدينية**، ط١، (تحقيق وتعليق عبد النصير أحمد الشافعي المليباري)، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٨. ابن أبي أسامة، أبو محمد الحارث بن محمد بن داهر التميمي (ت ٢٨٢هـ)، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**، انتقاء: أبو الحسن نور الدين علي بن

أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، ط١، ٢ج، (تحقيق حسين الباكري)، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ١٩٩٢م.

٩. الإسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد (ت٤٧١هـ)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، ط١، (تحقيق كمال يوسف الحوت)، عالم الكتب، لبنان، ١٩٨٣م.

١٠. إسماعيل، محمود (١٩٩٦م)، **إخوان الصفا - رواد التنوير في الفكر العربي**، ط١، المنصورة: عامر للطباعة والنشر.

١١. الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢هـ)، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، ط١، (تحقيق محمد حسن هيتو)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

١٢. الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢هـ)، **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، ط١، ٢ج، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ١٩٩٩م.

١٣. الأصفهاني، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، **مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار**، دار الكتبي، القاهرة، (مصورة عن طبعة المطبعة الخيرية بمصر، ١٣٢٣هـ).

١٤. الأصفهاني، أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن (ت٧٤٩هـ)، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، ط١، ٣ج، (تحقيق محمد مظهر بقا)، دار المدني، السعودية، ١٩٨٦م.

١٥. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، **تفسير الراغب الأصفهاني**، ط١، الجزء الأول، (تحقيق محمد عبد العزيز بسيوني)، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٩م.

١٦. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني

(ت ٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، ط١، (تحقيق صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤١٢هـ.

١٧. الأصم، أبو بكر محمد بن بحر الأصفهاني (ت٣٢٢هـ)، **تفسير أبي بكر الأصم**، (جمع وتحقيق خضر محمد نبها)، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٨. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة (ت ٦٦٨هـ)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، (تحقيق الدكتور نزار رضا)، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٩. الأفغاني، جمال الدين الحسيني (ت١٨٩٧م) وعبده، محمد (ت١٩٠٥م)، **التعليقات علىٰ شرح الدواني للعقائد العضدية**، ط١، (إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢٠. الأفغاني، جمال الدين، **الرسائل والمقالات**، ط١، ضمن الآثار الكاملة، (إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢١. الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط١، ١٥م، (تحقيق محمد الأمد وعمر السلامي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩م.

٢٢. الآمدي، سيف الدين علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم (ت٦٣١هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ط٣، ٥م، (تحقيق أحمد محمد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٢٣. الآمدي، سيف الدين علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم (ت٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

٢٤. الأنصاري، أبو يحيىٰ زكريا بن محمد بن أحمد السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، ط١، (تحقيق مازن المبارك)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١١هـ.

٢٥. الأنطاكي، محمّد، **دراسات في فقه اللغة**، ط٤، دار الشرق العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٢٦. أنيس، إبراهيم، **دلالة الألفاظ**، ط٧، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢م.

٢٧. الإيجي، محمد بن عبدالرحمن بن محمد (ت ٩٠٥هـ)، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

٢٨. بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري (ت ٩٧٢هـ)، **تيسير التحرير شرح كتاب التحرير**، ٢م، دار الفكر، بيروت.

٢٩. الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ابن محمد (ت ٤٠٣هـ)، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، ط١، (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٩٨٧م.

٣٠. بالي زاده، مصطفىٰ بن سليمان (ت١٠٦٩)، **شرح فصوص الحكم**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

٣١. بحيري، سعيد حسن (١٩٩٧م)، **علم لغة النص - المفاهيم والاتجاهات**، ط١، الشركة المصرية العالمية، القاهرة.

٣٢. البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، ط١، ٩ج، (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي).

٣٣. البخاري، أبو عبدالله محمد بن محمد بن العلاء الحنفي (٨٤١هـ)، **رسالة في الاعتقاد**، ط١، (تحقيق سعيد فودة)، دار الضياء، الكويت، ٢٠١٢م.

٣٤. البخاري، أبو عبدالله محمد بن محمد بن العلاء الحنفي (٨٤١هـ)، **فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين**، رسالة ماجستير، (دراسة وتحقيق محمد بن

إبراهيم العوضي)، إشراف سفر الحوالي وبركات دويدار، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

٣٥. البخاري، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد بن محمد (ت ٧٣٠هـ)، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، ٤ج، دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن الطبعة القديمة، مطبعة در سعادت العثمانية، ١٣٠٨هـ.

٣٦. بدوي، عبد الرحمن (١٩٧٧م)، **إمانويل كَنْت**، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت.

٣٧. بدوي، عبد الرحمن (١٩٩٣م)، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط٢، القاهرة، سينا للنشر.

٣٨. بدوي، عبد الرحمن، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس.

٣٩. ابن بَرَّجان، أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن اللخمي (ت٥٣٦هـ)، **تنبيه الأفهام إلىٰ تدبر الكتاب الحكيم وتعرّف الآيات والنبأ العظيم**، ط١، ٥ج، (تحقيق فاتح حسني عبد الكريم)، دار النور المبين، عمان، الأردن، ٢٠١٦م.

٤٠. البروسوي، إسماعيل حقي بن مصطفىٰ (ت ١١٢٧هـ)، **روح البيان**، دار الفكر، بيروت.

٤١. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، (ت٤٢٩هـ)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧.

٤٢. البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود (ت ٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن المشهور بتفسير البغوي**، ط٤، ٨ج، تحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

٤٣. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (ت٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ٢٢ج، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٤٤. البناني، عبدالرحمن بن جادالله المغربي (ت١١٩٨هـ)، **حاشية العلامة البناني علىٰ شرح الجلال المحلي علىٰ متن جمع الجوامع للتاج السبكي مع تقريرات الشربيني**، ط٢، ٢م، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦هـ.

٤٥. البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر بن محمد (ت٦٨٥هـ)، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، ط١، (تحقيق وتقديم عباس سليمان)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٧.

٤٦. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر (ت٦٩١هـ)، **مرصاد الأفهام إلىٰ مبادئ الأحكام (شرح مختصر ابن الحاجب)**، ط١، ٣م، (تحقيق حسن الحسين)، دار الضياء، الكويت، ٢٠١٥م.

٤٧. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد (ت ٦٨٥هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ط١، ٥ج، (تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.

٤٨. البيضاوي، ناصر الدين عبدالله بن عمر (ت٦٩١هـ)، **المنهاج في أصول الفقه**، ط١، (تحقيق شعبان إسماعيل)، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٨م.

٤٩. البيطار، عبدالرزاق بن حسن بن إبراهيم الميداني (ت١٣٣٥هـ)، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، ط٢، (تحقيق محمد بهجة البيطار)، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م.

٥٠. تامر، عارف (تشرين الثاني ١٩٩١م)، **تاريخ الإسماعيلية**، ط١، ٤ج، لندن - قبرص: رياض الريس للكتب والنشر.

٥١. التستري، سهل بن عبد الله بن يونس (ت٢٨٣هـ)، **تفسير التستري**، ط١، (جمع

أبو بكر محمد البلدي، وتحقيق محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣هـ.

٥٢. ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ت٨٧٤هـ)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ١٦ج، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

٥٣. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت٧٩٢هـ)، **شرح العقائد النسفية**، ضمن مجموعة الحواشي البهية، ط١، ٢م، (تصحيح مجموعة من العلماء بمعرفة فرج الله زكي الكردي)، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ.

٥٤. التفتازانيّ، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي والعصام**، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤م.

٥٥. التفتازانيّ، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت٧٩٢هـ)، **شرح التلويح علىٰ التوضيح لمتن التنقيح**، ط١، ٢م، (ضبطه زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦. التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت٧٩٢هـ)، **شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين**، ط١، دار مداد، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ، مصورة عن الطبعة العثمانية القديمة (مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامرة بالأستانة، سنة ١٣٠٥هـ).

٥٧. التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس (ت٤٠٠هـ)، **الإمتاع والمؤانسة**، ٣ج، (صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين)، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٥٨. الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت ٨٧٥هـ)، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ط١، (تحقيق محمد معوض وعادل عبد الموجود)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.

٥٩. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد (ت٤٢٩هـ)، **الإعجاز والإيجاز**، مكتبة القرآن، القاهرة.

٦٠. الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد (ت٤٢٩هـ)، **فقه اللغة وسر العربية**، ط١، (تحقيق عبدالرزاق المهدي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.

٦١. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، (تحقيق علي عاشور)، ط١، ١٠ج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.

٦٢. الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، **البيان والتبيين**، ٣م، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ.

٦٣. الجامي، الملا نور الدين عبدالرحمن بن أحمد (ت٨٩٨هـ)، **شرح الجامي على فصوص الحكم**، ط١، (ضبطه عاصم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م.

٦٤. الجاوي، محمد بن عمر نووي (ت١٣١٦هـ)، **مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد**، ط١، ٢ج، (تحقيق محمد أمين الصناوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

٦٥. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت٤٧١هـ)، **دَرْجُ الدرر في تفسير الآي والسور**، (تحقيق وليد الحسين، وإياد عبد اللطيف القيسي)، ط١، ٤ج، مجلة الحكمة، بريطانيا، ٢٠٠٨م.

٦٦. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، **التعريفات**، (تحقيق محمد صديق المنشاوي)، دار الفضيلة، القاهرة.

٦٧. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، **شرح المواقف**، ط١،

٣م، (تحقيق عبدالرحمن عميرة)، دار الجيل، لبنان، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

= (طبعة أخرى) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**، ط١، ٤م، (ضبطه وصححه محمود بن عمر الدمياطي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.

٦٨. الجرجاني، الشيخ أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ)، **دلائل الإعجاز**، ط٣، (قرأه وعلق عليه محمود شاكر)، مطبعة المدني ودار المدني، جدة، ١٩٩٢م.

٦٩. ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي (ت ٧٤١هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط١، ٢ج، (تحقيق عبدالله الخالدي)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٦ه.

٧٠. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (ت٣٧٠هـ)، **الفصول في الأصول**، ط٢، ٤ج، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م.

٧١. جمعة، علي جمعة محمد عبد الوهاب، **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م.

٧٢. الجندي، مؤيد الدين بن محمود بن صاعد (ت٦٩١هـ)، **شرح فصوص الحكم**، ط١، (ضبطه عاصم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

٧٣. ابن جني، أبو الفتح عثمان ابن جنيّ (٣٩٢هـ)، **الخصائص**، (تحقيق: محمد علي النجار)، ط٤، ٣م، وزارة الإعلام-دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠م.

٧٤. ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط١، (تحقيق عبدالرزاق المهدي)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٧٥. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، ط١، ١٩ج، (تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفىٰ عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

٧٦. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف (ت٤٧٨هـ)، **البرهان**، ط١، ٢ج، (تحقيق عبد العظيم الديب)، قطر، ١٣٩٩هـ.

٧٧. الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت ٤٧٨هـ)، **التلخيص في أصول الفقه**، (تحقيق عبد الله النبالي وبشير العمري)، دار البشائر الإسلامية، بيروت

٧٨. جيل، أنطوني (٢٠١٤م)، **الأصول السياسية للحرية الدينية**، ط١، (ترجمة: محمد محمود التوبة)، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

٧٩. جيمس، وليم، **إرادة الاعتقاد**، (ترجمة محمود حب الله)، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٦م.

٨٠. جيمس، وليم، **بعض مشكلات الفلسفة**، (ترجمة محمد فتحي الشنيطي ومراجعة زكي نجيب محمود)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف.

٨١. جينو، رينيه، **مقالات من رينيه جينو (الشيخ عبد الواحد يحيىٰ)**، (إعداد زينب عبد العزيز)، القاهرة، دار الأنصار.

٨٢. الحاج، كميل (٢٠٠٠م)، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.

٨٣. حب الله، حيدر (٢٠٠١م)، **التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي**، ط١، بيروت، مركز الغدير.

٨٤. الحبابي، محمد عزيز، **الشخصانية الإسلامية**، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.

٨٥. ابن حبان، محمد بن حبان البُستي (ت ٣٥٤هـ)، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، ط٢، ١٨م، (تحقيق شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.

٨٦. الحجازي، عبدالوهاب أفندي البغدادي، **هداية الوصول لبيان الفرق بين النبي والرسول**، ط١، مطبعة البصرة بإذن دائرة المعارف العثمانية في عهد السلطان عبدالحميد الثاني، ١٣٠٨هـ.

٨٧. الحجازي، محمد محمود، **التفسير الواضح**، ط١٠، ٣ج، دار الجيل الجديد، بيروت، ١٤١٣هـ.

٨٨. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٥ج/ ٣م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٨٩. الحسين، عبد القادر محمد (٢٠١٢)، **معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني**، ط٢، دار الغوثاني، دمشق.

٩٠. الحكيم، محمد تقي، **الوضع**، المجمع العلمي العراقي، دورة مجمع اللغة العربية المنعقدة في بغداد، مطبعة العاني، بغداد.

٩١. الحليمي، أبو عبدالله الحسين بن الحسن (ت ٤٠٣ هـ)، **المنهاج في شعب الإيمان**، ط١، ٣م، (تحقيق حلمي محمد فودة)، دار الفكر، ١٩٧٩م.

٩٢. حمودة، عبد العزيز (١٩٩٨، إبريل)، **المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك**، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٣٢.

٩٣. حمودة، عبد العزيز (٢٠٠٣م، نوفمبر)، **الخروج من التيه – دراسة في سلطة النص**، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٩٨.

٩٤. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، ١٠ج، (تحقيق صدقي محمد جميل)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٩٥. الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم (ت ٧٤١هـ)، **لباب التأويل في معاني التنزيل المعروف بتفسير الخازن**، ط١، ٤ج، (تحقيق محمد علي شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

٩٦. ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، **الحجة في القراءات السبع**، ط٤، (تحقيق عبدالعال سالم مكرم)، دار الشروق، بيروت، ١٤٠١هـ.

٩٧. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ)، **تاريخ بغداد**، ط١، ١٦ج، (تحقيق بشار عواد معروف)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م.

٩٨. الخطيب، محمد أحمد (١٩٨٤م)، **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**، ط٢، عمان، الأردن: مكتبة الأقصىٰ وعالم الكتب.

٩٩. ابن الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف (ت١٤٠٢هـ)، **أوضح التفاسير**، ط٦، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٠٠. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر، بيروت.

١٠١. خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، **المحكم والمتشابه في القرآن الكريم**، ط١، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٢م.

١٠٢. خيرة حمر العين (١٩٩٩م)، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

١٠٣. داروين، تشارلز، **أصل الأنواع**، (ترجمة إسماعيل مظهر)، مكتبة النهضة، بيروت - بغداد.

١٠٤. أبو داود، سليمان بن الأشعث السّجستاني (ت٢٧٥هـ)، **سنن أبي داود**، ٤ج، (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد)، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

١٠٥. الدبان، عبد الكريم بن حمادي التكريتي (ت١٤١٣هـ)، **الشرح الجديد علىٰ جمع الجوامع**، ط١، (تحقيق صلاح العبيدي)، مكتبة أمير-كركوك، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٦م.

١٠٦. دراز، محمد عبدالله، **الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، مطبعة الحرية، بيروت.

١٠٧. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت١٢٣٠هـ)، **التجريد الشافي علىٰ تذهيب المنطق الكافي (حاشية علىٰ شرح الخبيصي علىٰ تهذيب التفتازاني)**، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٦م.

١٠٨. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت١٢٣٠هـ)، **حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين وشرحها**، دار الفكر، القاهرة.

١٠٩. الدمياطي، أبو بكر بن محمد شطا (ت بعد ١٣٠٢هـ)، **إعانة الطالبين علىٰ حل ألفاظ فتح المعين**، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م: ج٤، ص١٥٧.

١١٠. الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي (ت ٩٠٨هـ)، **شرح العقائد العضديَّة ومعه حاشية إسماعيل الكلنبوي علىٰ شرح الدوّاني**، المطبعة العثمانية (در سعادت)، ١٣١٦ه.

١١١. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، ط٣، ٢٥ج، (تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

١١٢. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت٧٤٨هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ط١، ١٥ج، (تحقيق بشار عوّاد معروف)، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

١١٣. الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، ٢ج، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

١١٤. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين (ت٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١١٥. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت٦٦٦هـ)، **مختار الصحاح**، ط٥، (تحقيق يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، ١٩٩٩م.

١١٦. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، **المحصول في علم أصول الفقه**، ط١، ٤م، (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض)، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٧م.

١١٧. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت٦٠٦هـ)، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١١٨. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت٦٠٦هـ)، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ط١، ٥م، (تحقيق أحمد حجازي السقا)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

١١٩. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت٦٠٦هـ)، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، (راجعه طه عبد الرؤوف سعد)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٢٠. ابن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم (ت٢٣٨هـ)، **مسند إسحاق بن راهويه**، ط١، ٥ج، (تحقيق عبد الغفور البلوشي)، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ١٩٩١م.

١٢١. الردينى، محمد علي عبد الكريم، **فصول في علم اللغة العام**، ط١، عالم الكتب، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٢٢. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، **روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)**، ط١، ٢ج، (جمع طارق عوض الله)، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠١م.

١٢٣. ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)** أو **(نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل)**، ط١، (تقديم وشرح محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.

١٢٤. ابن رشيق، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت٤٦٣هـ)، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، ط٥، ٢ج، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد)، دار الجيل، ١٩٨١م.

١٢٥. رضا، محمد رشيد، **الوحي المحمدي**، ط٣، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٤٠٦هـ.

١٢٦. روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الأساسية**، ط٢، (نقله إلى العربية عادل زعيتر)، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥م.

١٢٧. الزبيدي، السيد محمد مرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، طبعة حكومة الكويت، ٤٠م، (تحقيق مجموعة من المحققين من لجنة التراث العربي)، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، الكويت، ١٩٦٥م.

١٢٨. ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي (ت ٧٠٨هـ)، **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**، (وضع حواشيه عبد الغني الفاسي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٢٩. الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (ت٣١١هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**، ط١، ٥ج، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م.

١٣٠. الزحيلي، وهبة بن مصطفىٰ، **التفسير الوسيط**، ط١، ٣ج، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢هـ.

١٣١. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط١، ٨م، دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

= (طبعة أخرىٰ) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت٧٩٤هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط٢، ٦م، (تحقيق مركز السنة للبحث العلمي)، مكتبة السنة، القاهرة، ٢٠١٤م.

١٣٢. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (ت١٣٩٦هـ)، **الأعلام**، ط١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.

١٣٣. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت ٥٣٨هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط٣، ٤م، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

١٣٤. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت ٥٣٨هـ)، **المفصل في صنعة الإعراب**، ط١، (تحقيق علي بو ملحم)، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣م.

١٣٥. الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، د ط، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.

١٣٦. ابن زنجلة، أبو زرعة عبدالرحمن بن محمد (ت٤٠٣هـ تقريباً)، **حجة القراءات**، (تحقيق سعيد الأفغاني)، دار الرسالة، بيروت.

١٣٧. أبو زهرة، محمد بن أحمد (ت١٣٩٤هـ)، **زهرة التفاسير**، ١٠ج، دار الفكر العربي.

١٣٨. أبو زيد، نصر حامد (١٩٩٤م)، **نقد الخطاب الديني**، ط٢، سينا للنشر، القاهرة.

١٣٩. أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٢م)، **هكذا تكلم ابن عربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

١٤٠. أبو زيد، نصر حامد، **الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)**، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.

١٤١. سبحاني، جعفر، **رسائل ومقالات**، ط١، ٧ج، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢١هـ.

١٤٢. السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٧٧١هـ)، **الإبهاج شرح المنهاج**، ٣ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.

١٤٣. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت٧٧١هـ)، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ط١، ٤م، (تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود)، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٩م.

١٤٤. السبكي، تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، **طبقات الشافعية الكبرىٰ**، ط٢، ١٠ج، (تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.

١٤٥. سبيلا، محمد، وبنبعد العالي، عبدالسلام، **ما بعد الحداثة - تحديدات**، ط١، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٧م.

١٤٦. السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت٤٨٣هـ)، **أصول السرخسي**، ٢ج، دار المعرفة، بيروت.

١٤٧. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفىٰ العمادي (ت ٩٨٢هـ)، **إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤٨. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت٣٧٥هـ)، **تفسير السمرقندي المسمىٰ بحر العلوم**، ط١، ٣ج، (تحقيق علي معوض وزملاؤه)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م، ونسبة الكتاب إلىٰ أبي الليث

خطأ، والصواب أنها لعلي بن يحيىٰ علاء الدين السمرقندي القرماني من علماء الحنفية (ت ٨٨٠هـ)، كما جاء في الأعلام للزركلي: ج٥، ص٣٢. والله تعالىٰ أعلم.

١٤٩. السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني (ت بعد سنة ٦٩٠هـ)، **الصحائف الإلهية**، ط١، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٥٠. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت ٤٨٩هـ)، **تفسير القرآن**، ط١، ٦ج، (تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم)، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٧م.

١٥١. السمين الحلبي، أبو العباس أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت ٧٥٦هـ)، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، ١١ج، (تحقيق أحمد محمد الخراط)، دار القلم، دمشق.

١٥٢. السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله (ت ٥٨١هـ)، **نتائج الفكر في النحو**، ط١، ٧ج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

١٥٣. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨هـ)، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.

١٥٤. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨هـ)، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠م.

١٥٥. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت٤٢٨هـ)، **مبحث عن القوىٰ النفسانية أو كتاب في النفس علىٰ سنة الاختصار**، (عُني بضبطها وتصحيحها ادورد الأميركاني)، مطبعة التعارف، القاهرة، ١٣٢٥هـ.

١٥٦. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **معجم**

مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ط١، (تحقيق محمد إبراهيم عبادة)، مكتبة الآداب، القاهرة٢٠٠٤م.

١٥٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ٢ج، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، المكتبة العصرية، لبنان.

١٥٨. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ٨ج، دار الفكر، بيروت.

١٥٩. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، ط١، ٣ج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

١٦٠. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **نواهد الأبكار وشوارد الأفكار (حاشية السيوطي علىٰ تفسير البيضاوي)**، ٣ج، جامعة أم القرىٰ - كلية الدعوة وأصول الدين، السعودية، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٥م.

١٦١. الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، **السراج المنير في الإعانة علىٰ معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير**، ٤ج، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، ١٢٨٥ه.

١٦٢. الشعراوي، محمد متولي (ت١٤١٨هـ)، **تفسير الشعراوي**، مطابع أخبار اليوم، مصر، ١٩٩٧م.

١٦٣. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (ت ٥٤٨هـ)، **الملل والنحل**، ٣ج، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي.

١٦٤. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (ت ٥٤٨هـ)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (تصحيح ألفرد جيوم)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

١٦٥. ابن شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت٢٣٥هـ)، **الكتاب المصنف في**

الأحاديث والآثار، ط١، ٧ج، (تحقيق كمال يوسف الحوت)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

١٦٦. الشيخ، محمد (٢٠٠٨م)، **فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل**، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

١٦٧. الشيخ، محمد، والطائري، ياسر (١٩٩٦م)، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ط١، دار الطليعة، بيروت.

١٦٨. الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦هـ)، **التبصرة في أصول الفقه**، (تحقيق محمد حسن هيتو)، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.

١٦٩. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦هـ)، **اللمع في أصول الفقه**، ط٢، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

١٧٠. الشيرازي، محمد الحسيني (ت٢٠٠١م)، **تبيين القرآن**، ط٣، دار العلوم، لبنان، ٢٠٠٣م.

١٧١. الشيرازي، ناصر مكارم، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ط١ التصحيح الثالث، ٢٠م، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، إيران، ١٣٨٤هـ.

١٧٢. صالح، جادالله بسام (٢٠١٣)، **إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة**، ط١، دار النور المبين، عمان.

١٧٣. ابن الصائغ، محمد بن حسن بن سِباع الجذامي (ت٧٢٠هـ)، **اللمحة في شرح الملحة**، ط١، (إبراهيم بن سالم الصاعدي)، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٤م.

١٧٤. الصابوني، محمد علي، **صفوة التفاسير**، ط١، دار الصابوني، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٧٥. الصبان، أبو العرفان محمد بن علي (ت١٢٠٦هـ)، **حاشية الصبان علىٰ شرح الأشموني لألفية ابن مالك**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

١٧٦. صبري، مصطفىٰ التوقادي (ت١٩٥٤م)، **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون**، دار السلام، مكتبة النور، القاهرة، ١٩٨٦م.

١٧٧. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (ت٧٦٤هـ)، **الوافي بالوفيات**، ٢٩ج، (تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفىٰ)، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م.

١٧٨. ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، **طبقات الفقهاء الشافعية**، ط١، ٢ج، (تحقيق محيي الدين علي نجيب)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٢م.

١٧٩. صليبا، جميل (١٩٨٢م)، **المعجم الفلسفي**، ٢م، بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة.

١٨٠. الصوفي، ماهر أحمد (٢٠١٠م)، **بداية القيامة**، (ضمن موسوعة الآخرة)، المكتبة العصرية، بيروت.

١٨١. ضميرية، عثمان جمعة، **الحق في الشريعة الإسلامية**، مجلة البحوث الإسلامية، عدد رقم ٤٠، (رجب ١٤١٤هـ).

١٨٢. طاشكبري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفىٰ بن خليل عصام الدين (ت٩٦٨هـ)، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٨٣. الطباطبائي، محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، **الميزان في تفسير القرآن**، ط١، ٢٠م، (تصحيح الشيخ حسين الأعلمي)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.

١٨٤. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت٣٦٠هـ)، **المعجم الكبير**، ط٢، ٢٥ج، (تحقيق حمدي بن عبد المجيد)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

١٨٥. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط١، ١٠ج، دار المرتضىٰ، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.

١٨٦. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط١، ٢٤ج، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م.

١٨٧. الطبري، **جامع البيان**: ج١١، ص٥١٧. وابن زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسىٰ الإلبيري (ت ٣٩٩هـ)، **تفسير القرآن العزيز**، ط١، ٥ج، (تحقيق حسين بن عكاشة ومحمد الكنز)، الفاروق الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٨٨. طنطاوي، محمد، **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، ط١، ١٥ج، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة.

١٨٩. طه، أنيس مالك، **اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها**، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بإسلام آباد، باكستان، ٢٠٠٠م.

١٩٠. الطوسي، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، **التبيان في تفسير القرآن**، ١٠ج، (تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٩١. الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (ت٧٤٣هـ)، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي علىٰ الكشاف)**، ط١، ١٧ج، (إشراف محمد عبد الرحيم سلطان العلماء)، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣م.

١٩٢. ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل (ت ٧٧٥هـ)، **اللباب في علوم الكتاب**، ط١، ٢٠ج، (تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.

١٩٣. ابن عاشور، الشيخ الإمام محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ٣٠م، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

١٩٤. عبد الباري، عبد المجيد الشيخ، **الروايات التفسيرية في فتح الباري**، ط١، ٣ج، وقف السلام الخيري، ٢٠٠٦م.

١٩٥. عبد الجبار، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدأبادي المعتزلي (ت٤١٥هـ)، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، ٢٠م، (**الفرق غير الإسلامية**)، بإشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، مصر.

١٩٦. عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت ٤١٥هـ)، **متشابه القرآن**، ٢م، (تحقيق عدنان زرزور)، مكتبة دار التراث، القاهرة.

١٩٧. عبد الرسول، أيمن (٢٠٠٢م)، **في نقد الإسلام الوضعي**، ط١، ميريت للنشر والتوزيع، القاهرة.

١٩٨. ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي (ت ١٢٢٤هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، (تحقيق أحمد عبد الله القرشي)، نشرة حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ.

١٩٩. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (ت ٥٤٣هـ)، **المحصول**، ط١، (تحقيق حسين علي اليدري وسعيد فودة)، دار البيارق، عمان، ١٩٩٩م.

٢٠٠. ابن عربي، محي الدين محمد بن علي الحاتمي (ت٦٣٨هـ)، **التجليات الإلهية مع تعليقات ابن سودكين**، (تحقيق عثمان يحيىٰ)، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٩٨٨م.

٢٠١. ابن عربي، محي الدين محمد بن علي الحاتمي (ت٦٣٨هـ)، **الفتوحات المكية**، ط١، ١٤م، (تحقيق عثمان يحيىٰ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.

٢٠٢. ابن عربي، محي الدين محمد بن علي الحاتمي (ت٦٣٨هـ)، **فصوص الحكم للشيخ الأكبر**، (جزءان في مجلد واحد)، نشر أبو العلا عفيفي، عيسىٰ البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٦م.

٢٠٣. ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد الورغمي (ت ٨٠٣هـ)، **تفسير الإمام ابن عرفة**، ط١، ٢ج، (تحقيق حسن المناعي)، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ١٩٨٦م.

٢٠٤. العزّ ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز (ت٦٦٠هـ)، **تفسير القرآن**، ط١، ٣ج، (تحقيق عبد الله الوهبي)، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٠٥. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، **العجاب في بيان الأسباب**، ٢ج، (تحقيق عبدالحكيم الأنيس)، دار ابن الجوزي.

٢٠٦. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر (ت٨٥٢هـ)، **لسان الميزان**، ط٢، ٧ج، (تحقيق دائرة المعرف النظامية)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٧١م.

٢٠٧. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله (ت نحو ٣٩٥هـ)، **الفروق اللغوية**، (تحقيق محمد إبراهيم سليم)، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

٢٠٨. العضد الإيجي، عضد الدّين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، **الرسالة العضدية في علم الوضع**، المطبعة الأزهرية، مصر، ١٩٢٩م.

٢٠٩. العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي (ت١٢٥٠هـ)، **حاشية العطار علىٰ شرح المحلي علىٰ جمع الجوامع**، ٢م، (تقريرات محمد علي بن حسين المالكي)، دار الفكر، القاهرة.

٢١٠. العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي الأزهري (ت ١٢٥٠هـ)، **الحاشية الكبرىٰ علىٰ مقولات البليدي وحاشيتاه الكبرىٰ والصغرىٰ علىٰ شرح مقولات السجاعي**، ط١، المطبعة الخيرية، ١٩١٠م.

٢١١. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت ٥٤٢هـ)، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط١، ٦ج، (تحقيق عبدالسلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٢١٢. عفيفي، أبو العلا، **التعليقات علىٰ فصوص الحكم للشيخ الأكبر**، (جزءان في مجلد واحد)، عيسىٰ البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٦م.

٢١٣. ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي (ت٧٦٩هـ)، **شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك**، ط٢٠، ٤ج، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار التراث، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٨٠م.

٢١٤. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت٦١٦هـ)، **اللباب في علل البناء والإعراب**، ط١، ٢ج، (تحقيق عبد الإله النبهان)، دار الفكر، دمشق، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٢١٥. علوش، سعيد (١٩٨٥م)، **معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة**، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٢١٦. عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت١٢٩٩هـ)، **الفتوحات الوهبية علىٰ المنظومة المقرية**، نشرة جامعة السيد محمد بن علي السنوسي، البيضاء، المملكة الليبية، ١٩٦٨م.

٢١٧. العليمي، مجير الدين بن محمد المقدسي (ت٩٢٧هـ)، **فتح الرحمن في تفسير القرآن**، ط١، ٧ج، (تحقيق نور الدين طالب)، دار النوادر، ٢٠٠٩م.

٢١٨. ابن العماد، عبدالحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ط١، ١١ج، (تحقيق محمود الأرناؤوط، وتخريج عبدالقادر الأرناؤوط)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ١٩٨٦م.

٢١٩. عمارة، محمد (١٩٩٧م)، **التعددية - الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، القاهرة، نهضة مصر.

٢٢٠. عناني، محمد، **المصطلحات الأدبية الحديثة**، ط٣، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٢٢١. عناية، غازي، **محكم ومتشابه القرآن**، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٢٢. العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي (ت في أوائل القرن الرابع الهجري)، **التفسير المشهور بتفسير العياشي**، ٢م، طبع إيران.

٢٢٣. غالب، مصطفىٰ (١٩٨٢م)، **مفاتيح المعرفة**، مؤسّسة عزّ الدين، بيروت، لبنان.

٢٢٤. الغراب، محمود محمود، **شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر**، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٩٨٥م.

٢٢٥. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط١، (الإصدار الثاني)، (تحقيق أنس الشرفاوي)، دار المنهاج، لبنان، بيروت.

٢٢٦. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، ٤ج، دار المعرفة، بيروت.

٢٢٧. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ط١، (تحقيق صفوة جودة أحمد)، دار الحرم للتراث، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٢٢٨. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **المستصفىٰ**، ط١، (تحقيق محمد عبدالشافي)، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

٢٢٩. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **المقصد الأسنىٰ**

في شرح معاني أسماء الله الحسنىٰ، ط١، (تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي)، الجفان والجابي، قبرص، ١٩٨٧م.

٢٣٠. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، (تحقيق ودراسة سيميائية حُكة مصطفىٰ)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣.

٢٣١. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، (حققه فوزي متري النجار)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٣٢. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط٢، (تقديم وتعليق ألبير نصري نادر)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٦٨م.

٢٣٣. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، **كتاب الملة ونصوص أخرىٰ**، ط٢، (تحقيق محسن مهدي)، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م.

٢٣٤. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، **كتاب الواحد والوحدة**، ط١، (حققه محسن مهدي)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٠م.

٢٣٥. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، دط، ٦م، (تحقيق عبدالسلام هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٣٦. الفتوحي، أبو البقاء محمد بن أحمد المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢هـ)، **مختصر التحرير شرح الكوكب المنير**، ط٢، ٤ج، (تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد)، مكتبة العبيكان، ١٩٩٧م.

٢٣٧. الفراء، يحيىٰ بن زياد الديلمي (ت٢٠٧هـ)، **معاني القرآن**، ط١، (تحقيق محمد علي النجار وآخرون)، الدار المصرية للتأليف، مصر.

٢٣٨. الفناري، شمس الدين محمد بن حمزة (ت٨٣٤هـ)، **مصباح الأنس بين المعقول والمشهود شرح مفتاح غيب الجمع والوجود**، (تصحيح: محمد خواجوي، وتعليقات: الأشكوري والخميني والقمي وآقا محمد وآملي وفتح المفتاح)، انتشارات مولىٰ، طهران، إيران، ١٤٣٠ه.

٢٣٩. فودة، سعيد عبد اللطيف (٢٠١٣م)، **فتح الودود بشرح رسالة الشريف الجرجاني في وحدة الوجود**، ط١، دار الفتح، عمان، الأردن.

٢٤٠. فودة، سعيد عبد اللطيف، **منح الودود في بيان مذهب وحدة الوجود**.

٢٤١. فودة، سعيد عبد اللطيف، **موقف الغزالي من علم الكلام**، ط١، دار الفتح، ٢٠٠٩م.

٢٤٢. فودة، سعيد عبداللطيف (٢٠٠٩م)، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة**، ط١، دار الفتح، عمان.

٢٤٣. ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني (ت ٤٠٦هـ)، **تفسير ابن فورك**، المجلد الأول من أول سورة المؤمنون إلىٰ آخر سورة السجدة، (دراسة وتحقيق: علال بندويش)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرىٰ، السعودية، ٢٠٠٩م.

٢٤٤. ابن فورك، محمد بن الحسن (ت ٤٠٦هـ)، **مجرد مقالات الأشعري**، ط٢، (تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٢٤٥. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، ط٨، (تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢٤٦. الفيروزآبادي، مجدالدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، ٦ج، (تحقيق محمد علي النجار)، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م.

٢٤٧. الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت نحو ٧٧٠هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ٢ج، المكتبة العلمية، بيروت.

٢٤٨. القاسمي، جمال الدين محمد بن محمد سعيد بن قاسم الحلّاق (ت١٣٣٢هـ)، **محاسن التأويل**، ط١، (تحقيق محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ه.

٢٤٩. القاشاني، عبد الرزاق بن أحمد ابن أبي الغنائم (ت٧٣٠هـ)، **شرح فصوص الحكم**، المطبعة اليمنية، مصر، ١٣٢١ه.

٢٥٠. ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد (ت٨٥١هـ)، **طبقات الشافعية**، ط١، ٤ج، (تحقيق عبد العليم خان)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧ه.

٢٥١. القاضي، عبدالفتاح بن عبدالغني بن محمد القاضي (ت١٤٠٣هـ)، **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٢٥٢. ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ط٢، ٢ج، (تحقيق شعبان إسماعيل)، مؤسسة الريّان، ٢٠٠٢م.

٢٥٣. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ)، **شرح تنقيح الفصول**، ط١، (تحقيق طه عبدالرؤوف سعد)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٣م.

٢٥٤. القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (ت٧٧٥هـ)، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ٢ج، مير محمد كتب خانه، كراتشي.

٢٥٥. القشيري، عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك (ت ٤٦٥هـ)، **لطائف الإشارات المشهور بتفسير القشيري**، ط٣، (تحقيق إبراهيم بسيوني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

٢٥٦. القضاة، نوح علي سلمان، **المختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد**، ط٣، دار الرازي، عمان، ٢٠٠٦م.

٢٥٧. القطب الرازي، محمود بن محمد (ت ٧٦٦هـ)، **شرح الشمسية في علم المنطق**، ط١، ٢م، المطبعة الأسيرية، القاهرة، ١٩٠٥م.

٢٥٨. القونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق (ت٦٧٣هـ)، **تأويل السورة المباركة الفاتحة**، ط١، مطبعة دائرة المعارف بحيدر آباد، ١٣١٠هـ.

٢٥٩. القونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق (ت٦٧٣هـ)، **مفتاح غيب الجمع والوجود**، (تصحيح: محمد خواجوي، وتعليقات: الأشكوري والخميني والقمي وآقا محمد وآملي وفتح المفتاح)، انتشارات مولىٰ، طهران، إيران، ١٤٣٠هـ.

٢٦٠. القيسي، أبو علي الحسن بن عبد الله (ت ق٦هـ)، **إيضاح شواهد الإيضاح**، ط١، ٢ج، (تحقيق محمد حمود الدعجاني)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

٢٦١. القيصري، شرف الدين داود بن محمود بن محمد (ت٧٥١هـ)، **شرح فصوص الحكم**، ط١، ٢ج، (تحقيق آية الله حسن زاده الآملي)، مؤسسة بوستان كتاب قم، قم، إيران.

٢٦٢. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، **تفسير القرآن الكريم**، ط١، (تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤١٠هـ.

٢٦٣. الكاشاني، المولىٰ محسن (ت١٠٩١هـ)، **تفسير الصافي**، ط٣، ٥م، مكتبة الصدر، طهران، ١٣٧٩هـ.

٢٦٤. كانط، إيمانويل، **مشروع للسلام الدائم**، ط١، (ترجمه إلىٰ العربية عثمان أمين)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٢٦٥. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، ط٢، ٨ج، (تحقيق سامي سلامة)، دار طيبة، ١٩٩٩م.

٢٦٦. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، **طبقات الشافعيين**، (تحقيق أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم محمد عزب)، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٣م.

٢٦٧. كحلاني، حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ط١، مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٢٦٨. كراملكي، محمد حسن قدردان (٢٠١٤م)، **القرآن والتعددية**، ط١، (ترجمة رحيم حمداوي)، بيروت، لبنان: دار الولاء، والمعهد العلمي العالمي للثقافة والفكر الإسلامي.

٢٦٩. الكربابادي، علي أحمد (٢٠١٠م)، **قراءة في تعدد القراءات (مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور سروش)**، ط١، بيروت، لبنان: دار الصفوة.

٢٧٠. الكرماني، أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر (ت نحو ٥٠٥هـ)، **غرائب التفسير وعجائب التأويل**، ٢ج، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت.

٢٧١. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسىٰ الحسيني (ت١٠٩٤هـ)، **الكليات**، ط٢، (تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.

٢٧٢. لاريجاني، صادق (٢٠٠٨م)، **المعرفة الدينية في نقد نظرية سروش**، ط١، (ترجمة الشيخ محمد شقير)، بيروت، لبنان: دار الهادي.

٢٧٣. لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط٢، ٣م، (تعريب خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ٢٠٠١م.

٢٧٤. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (ت ٣٣٣هـ)، **كتاب التوحيد**، (تحقيق فتح الله خليف)، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

٢٧٥. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ)، **النكت والعيون المشهور بتفسير الماوردي**، ٦ج، (تحقيق السيد ابن عبد المقصود)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢٧٦. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد الشافعي (ت ٤٥٠ هـ)، **أعلام النبوة**، ط١، (ضبط محمد المعتصم بالله البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

٢٧٧. مبيض، يسر محمد (١٩٩٢م)، **اليوم الآخر في الأديان السماوية والديانات القديمة**، ط١، دار الثقافة، الدوحة.

٢٧٨. المتولي، أبو سعد عبدالرحمن بن مأمون النيسابوري (ت ٤٧٨هـ)، **المغني**، (تحقيق ماري برنان)، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة (ملحق حوليات إسلامية، العدد رقم ٧)، ١٩٨٦م.

٢٧٩. مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر (ت١٠٤هـ)، **تفسير مجاهد**، ط١، (تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل)، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ١٩٨٩م.

٢٨٠. مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢٨١. محسن، نجاح (٢٠٠٣م)، **الحكومة العالمية عند برتراند رسل**، ط١، القاهرة، دار الفتح للإعلام العربي.

٢٨٢. المحلي، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أحمد الشافعي (ت٨٦٤هـ)، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع للتاج السبكي**، ط١، ٢م، (تحقيق مرتضىٰ الداغستاني)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢٨٣. المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد (ت٨٦٤هـ)، والسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **تفسير الجلالين**، ط١، دار الحديث، القاهرة.

٢٨٤. مختار، أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ط٧، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٢٨٥. المراغي، أحمد بن مصطفىٰ (ت١٣٧١هـ)، **تفسير المراغي**، ط١، ٣٠ج، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٤٦م.

٢٨٦. المرتضىٰ، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضىٰ (ت٤٣٦هـ)، **غرر الفوائد ودرر القلائد المشهور بأمالي المرتضىٰ**، ٢م، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م.

٢٨٧. المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان (ت ٨٨٥هـ)، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ط١، ٨ج، (تحقيق عبد الرحمن الجبرين وآخرون)، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٠م.

٢٨٨. أبو مسلم، محمد بن بحر الأصفهاني (ت٣٢٢هـ)، **تفسير أبي مسلم الأصفهاني**، (جمع وتحقيق خضر محمد نبها)، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢٨٩. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري (ت٢٦١هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)**، ٥ج، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٩٠. المظهري، محمد ثناء الله، **التفسير المظهري**، ١٠ج، (تحقيق غلام نبي التونسي)، مكتبة الرشدية، الباكستان، ١٤١٢هـ.

٢٩١. مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ط١، ٥ج، (تحقيق عبد الله محمود شحاته)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ.

٢٩٢. المقترَح، تقي الدين أبو العز مظفر بن عبدالله (ت ٦١٢هـ)، **شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية**، ط١، (اعتنىٰ به نزار حمادي) منشورات مكتبة السنة، هولندا، ٢٠٠٩م.

٢٩٣. المناوي، عبد الرؤوف زين العابدين الحدادي (ت١٠٣١هـ)، **التوقيف علىٰ مهمات التعاريف**، ط١، (تحقيق عبد الخالق ثروت)، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٢٩٤. ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت٣١٩هـ)، **كتاب تفسير القرآن**، ط١، ٢م، (تحقيق سعد بن محمد السعد)، دار المآثر، المدينة النبوية، ٢٠٠٢م.

٢٩٥. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، ط٣، ١٥م، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٩٦. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الإفريقي (ت٧١١هـ)، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ط١، ٢٩ج، (تحقيق روحية النحاس وآخرين)، دار الفكر، دمشق، سوريا، ١٩٨٤م.

٢٩٧. المهنا، عبدالله أحمد، **الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة**، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، الكويت، ١٩٨٨م.

٢٩٨. موسىٰ، محمد يوسف، **الناحية السياسية والاجتماعية في فلسفة ابن سينا**، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٢٩٩. الناصري، محمد المكي (ت١٤١٤هـ)، **التيسير في أحاديث التفسير**، ط١، ٦ج، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

٣٠٠. النحوي، عدنان علي رضا (١٩٩٧م)، **تقويم نظرية الحداثة**، ط١، الرياض، دار النحوي للنشر والتوزيع.

٣٠١. النخجواني، نعمة الله بن محمود ويعرف بالشيخ علوان (ت ٩٢٠هـ)، **الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية**، ط١، ٢ج، دار ركابي للنشر، الغورية، مصر، ١٩٩٩م.

٣٠٢. النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ)، **المجتبىٰ من السنن (السنن الصغرىٰ للنسائي)**، ط٢، ٨ج، (تحقيق عبدالفتاح أبو غدة)، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦.

٣٠٣. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين (ت ٧١٠هـ)، **تفسير النسفي المسمىٰ مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ط١، ٢م، (تحقيق يوسف علي بديوي)، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٨م.

٣٠٤. النشار، علي سامي (١٩٤٨م)، **نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة**، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٣٠٥. نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ط٢، (نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي، وراجع الترجمة ماجد فخري)، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١م.

٣٠٦. نيتشه، فريدريك، **عدو المسيح**، ط٢، (ترجمة جورج ميخائيل ديب).

٣٠٧. نيتشه، فريدريك، **هذا هو الإنسان**، (ترجمه عن الألمانية علي مصباح)، منشورات الجمل.

٣٠٨. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين (ت ٨٥٠هـ)، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، ط١، (تحقيق الشيخ زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.

٣٠٩. هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، (ترجمة فاطمة الجيوشي)، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٥م.

٣١٠. الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي، **تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن**، ط١، ٣٣م، (إشراف الدكتور هاشم مهدي)، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م.

٣١١. هيوم، ديفيد، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ط١، (ترجمة موسىٰ وهبة)، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨م.

٣١٢. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، **أسباب نزول القرآن**، ط٢، (تحقيق عصام الحميدان)، دار الإصلاح، الدمام، ١٩٩٢م.

= (طبعة أخرىٰ) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت ٤٦٨هـ)، **أسباب نزول القرآن**، ط١، (تحقيق كمال بسيوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.

٣١٣. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت ٤٦٨هـ)، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط١، (تحقيق صفوان عدنان داوودي)، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت، ١٤١٥هـ.

٣١٤. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (ت٤٦٨هـ)، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، ط١، ٤ج، (تحقيق عادل عبدالموجود وآخرون)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.

٣١٥. وهبة، مجدي، والمهندس، كامل، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٤.

٣١٦. وهبة، مراد (٢٠٠٧م)، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء الحديثة.

٣١٧. ويليامز، رايموند (١٩٩٩م/ يونيو)، **طرائق الحداثة - ضد المتوائمين الجدد**، (ترجمة فاروق عبدالقادر)، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٤٦.

٣١٨. اليزدي، محمد تقي المصباح (٢٠٠٦م)، **تحديات ومواجهات**، ط١، (تعريب السيد علي عبد المنعم مرتضىٰ)، بيروت، دار الهادي.

٣١٩. أبو يعلىٰ، محمد بن الحسين ابن الفراء (ت٤٥٨هـ)، **العدة في أصول الفقه**، ط٢، ٥ج، (تحقيق أحمد المباركي)، ١٩٩٠م.

ثانيًا: أوراق بحثية:

٣٢٠. دوغلس غيفت، وغاربي فيلبس، **الانحصارية الدينية مقاربة برهانية في نقد التعددية**، (تعريب عن الإنكليزية طارق عسيلي):
http://maarefhekmiya.org/2544/

٣٢١. فودة، سعيد عبداللطيف، لقاء جمادىٰ الأولىٰ (١٤٣٦ه-٢٠١٥م) في التعددية الدينية، منشور علىٰ موقع اليوتيوب:
https://www.youtube.eom/wateh?v=KwetodXI0Ce

٣٢٢. الشافعي، حسن (٢٠٠٦)، **التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية**، بحث، ضمن مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان بعنوان (دور الأديان في بناء الإنسان): ص٢، منشورة علىٰ الإنترنت:
http://www.4shared.eom/web/preview/pdf/OuSNhYrz

٣٢٣. لاريجاني، صادق، **عن مفهوم التعددية الدينية «بحث في كثرة الأديان»**، محاضرة ألقيت بالفارسية ترجمت إلىٰ العربي ونشرت علىٰ الإنترنت، شبكة الفكر.

٣٢٤. يوسف القرضاوي، التعددية الدينية، حلقة من برنامج الشريعة والحياة، منشور على موقع الجزيرة الإلكتروني.

ثالثًا: الكتب الأجنبية باللغة الإنجليزية:

325. Al Faruqi, Ismail Raji (1998), «**The Essence of Religious Experience in Islam**» in his, **Islam and other Faiths**, editcd by Ataulah Siddiqui, UK: The Islamic Foundation ,and the USA: Intcrnational Institute of Islamic Thought.

326. Aslan, Adnan (1994), **Religious Pluralism In Christian And Islamic Philosophy**- the Thought of John Hick and Sayycd Hossein Naser, RoutledgeCurzon, London.

327. Gai Eaton, **Knowledge And The Sacred: Reflections on Seyyed Hossen Nasr's Gifford Lectuers**. (sorce: studies in comparativc religion, Vol. 15, No. 3&4 (1983). www.studicsincomparativereligion.com

328. Gupta, Dr. N.L. (1996), **An 1ntroductoin to Equality Of Religions**, New Delhi: Mohit Publications,

329. Hick, John H. (1973), **Philosophy of Religion**, (second edition), New Jersey: Prcntice-Hall.

330. Hick, John H. (1985), **Problems Of Religious Pluralism**, (1st Edition, Reprinted 1988), Macmillan Press, London.

331. Long, Eugenc Thomas (2000), **Twentieth Century – Western Philosophy of religion 19002000-**, Netherlands: Kluwer Avadcmic Publishers.

332. Marty, Martin E (1987), **Religion & Repuhlic**: The American Circumstance, beacon press, Boston.

333. Parsons, Talcott (1937), **The Strueture Of Social Action**, (third printing march, 1964), Ncw York: Thc Frcc Prcss of Glencoe.

334. Plantinga, Alvin (1995), **A Defcnsc of Religions Exclnsivism**. In: Thomas D. senor (Ed), The Rationality of Belief And The Plurality of Faith, USA: Cornell Univcrsity.

335. Ramadan, Tariq (2012), **Thc Qnest For Mcning – Devcloping a Philosophy of Plnralism**, Penguin Books, London.

336. Schmidt, Paul F. (1961), **Religions Knowlcdgc**, USA: The Free Press of Glcncoe,

337. Sehoun, Frithjof (2005), **The Transccndent Unity of Religions**, (second edition), Quest books, USA.

338. Seyyed Hossein Nasr (1989), **Knowledge And The Sacrcd**, State University Of New York press.

339. Wright, T. R. (1986), **Thc Rcligion Of Hnmanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britian**, London: Cambridge University Press.

رابعًا: مواقع الإنترنت:

340. ar.wikipedia.org = (موقع الموسوعة الحرة ويكيبيديا)

341. http://aliftaa.jo/Default.aspx = (موقع دائرة الإفتاء العام)

342. http://www.aslcin.net/forum.php = (موقع منتدى الأصلين)

343. http://www.merriam-webster.com/dictionary/pluralism

344. http://www.merriam-webster.com/dictionary/secular%20humanism

345. http://www.merriam-webster.com/dictionary/Christology

346. https://cn.wikipcdia.org/wiki/Secular_humanism

347. http://www.uq.edu.au/ = The University of Qucensland (موقع جامعة كوينزلاند)

348. www.arab-cncy.com = (موقع الموسوعة العربية)

349. www.islamsyria.com = (موقع رابطة العلماء السوريين)

THE QURANIC ATTITUDE TOWARDS THE PHILOSOPHY OF RELIGIOUS PLURALISM

«An analytical critical study»

(١)ABSTRACT

The study approaches the Quranic stance regarding an ancient philosophy. But, it is modernly considered within the religious philosophical ideology. Religious pluralism philosophy views faiths as valid methods and diverse doctrines in reaching the truth. In contrast, the view opposes Religious Exclusivism which limits the truth and acceptance in one faith. Thereupon, the study is concerned with reveling the Quranic position towards this philosophy, according to its holy verses, the fundamental, allegorical, exoteric, and esoteric interpretations.

By means of, employing an interpretive approach that takes the Arabic language standards, methods, rhetoric into account, considering the rules of meaning-comprehension through the eontext, bringing the topic-related verses together; along with, expanding the meaning on to suit the text; in addition to, examining the possible probabilities of the perception. Furthermore, the study uses the discipline of Kalam to eonfirm proofs, to eliminate doubts, and to critique ideas.

---

(١) ترجّمت أختي الصغرىٰ (إسراء) هذا الملخّص، فلها الشكر والتقدير علىٰ ذلك.

In the first, the study begins with an introductory ehapter to clarify the concepts of diversity, pluralism, religion, and Sharia. Thus, it explains the eoncept of religious pluralism philosophy then it reviews its contexts, history, philosophical basics, movements, reasoning, and its rational contradietions, with eriticism and explanation.

The second chapter deals with the Principles of the ideologieal knowledge. It compares between Qur'an and the religious pluralism philosophy. also, it criticizes the pluralism's prineiples that contradicts reason and revelation.

The third ehapter examines the indication of the Qur'anic text over the invalid claims of religious pluralism philosophy by interpreting the fundamental verses and tracing the allegorieal back to it.

The forth chapter displays the interpretive views of the Islamie sects about the study substance. After, it concludes each one's position over the religious pluralism philosophy.

In eonelusion, Qur'an eontradiets the religious pluralism philosophy and it eertainly affirms that philosophy's invalidity, other than; its ineompatibility with the prineiples of Islam and its disagreement with the Holy Quran explieit eertainties.

الفهرس

الفصل الثاني

فلسفة التعددية الدينية

الفصل الثالث

المعارف الاعتقادية في القرآن الكريم

وأثرها في نقض فلسفة التعددية الدينية

الفصل الرابع

دلالة النصّ القرآني ودعاوى فلسفة التعددية الدينية

الفصل الخامس
الآراء التفسيرية لدى الفرق الإسلامية
في أصول فلسفة التعددية الدينية