الاختلافات المذهبية في الديانات السماوية

رحلة في تاريخ الأديان بين الوحدة والتمذهب

ذ . ياسين الحسناوي

نبذة عن الكتاب

منذ فجر التاريخ، شكلت الديانات السماوية محورا جوهريا في تشكيل الوعي البشري، والسبيل المستقيم الذي يقوده إلى الإله، الذي ظل يجسّده في أشكال مختلفة بحثا عن حقيقته، إلى أن أوحى إليه خالقه الطريق إليه عبر "الرسالات السماوية". غير أن هذا الوعي لم يكن يوما موحدا، متماسكا أو ساكنا، بل اتخذ مسارات متعددة، تجلت في انقسامات مذهبية عميقة داخل كل ديانة، فانقسم السبيل إلى طرق وفرق ترى في منهجها الشكل الأمثل للتقرب من الله، ومن هنا ظهرت "الاختلافات المذهبية"، وفي هذا الإطار، يحاول هذا الكتاب رصد هذه الاختلافات بأسلوب تاريخي تحليلي، من خلال التدرج في التسلسل الزمني لنشأة الديانات السماوية الثلاث، ويكشف عن المراحل المفصلية التي عرفها كل دين، مستعرضا السياقات التاريخية والفكرية التي ساهمت في ظهور الاختلافات المذهبية، سواء كانت ناتجة عن صراع التأويل، أو بفعل السلطة والسياسة، أو نتيجة لتحولات المجتمعات.

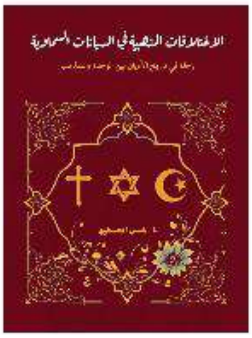
كما يتناول الكتاب أسباب الانقسامات ونتائجها، ويضيء على الخلفيات العميقة التي دفعت الجماعات إلى اتخاذ مسارات مذهبية متباينة، دون أن يغفل أثر ذلك على البناء العقائدي والسلوكي لكل طائفة

إنه ليس مجرد عرضٍ للأحداث، بل دعوة للتأمل في طبيعة الاختلاف، وفهم أبعاده الدينية والإنسانية، بعيدًا عن الأحكام الجاهزة، وبحثًا عن وعي أوسع بالتعدد داخل الوحدة.

ISBN : 978-9920-23-831-1

9 789920 238311

NAJAH imprimerie



الطبعة: الأولى – 25 يونيو 2025

عدد الصفحات : 362 صفحة

الإيداع القانوني للكتاب: 2025M03188

الترقيم الدولي للكتاب: ISBN: (978-9920-23-831-1)

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

المؤلف: ياسين الحسناوي

رقم المؤلف: 0607879971

البريد الإلكتروني للمؤلف: yassine.elhassnawi.kitab@gmail.com

صفحة الكتاب على فيسبوك: كتاب الاختلافات المذهبية في الديانات السماوية

مطبعة النجاح / Imprimerie najah

Tel : 06 99 19 94 57 /. المقر رقم 5 شارع بغداد ، حسان، الرباط

Email copie.najah.y@gmail.com

NAJAH
imprimerie

الاختلافات المذهبية في الديانات السماوية

رحلة في تاريخ الأديان بين الوحدة والتمذهب

ذ . ياسين الحسناوي

بسم الله الرحمن الرحيم

"هي رحلة في مسار التحليل التاريخي لظاهرة التمذهب وآثارها"

اللهم صل على سيدنا محمد وسلم

الكاتب كما يقدم نفسه

المؤلف

ذ. الحسناوي ياسين

ياسين بن أحمد بن إبراهيم بن علال بن العربي بن الحاج محمد بن العربي، مواطن مغربي، محب لوطني وهويتي، أعتز بانتمائي الثقافي والحضاري، وأستلهم من عمق جذوري روح الاستمرارية والاجتهاد.

ولدت بمدينة الرباط، ونشأت في كنف أسرة مثقفة لم تكن عائلتي البيولوجية، حيث قضيتُ سبع سنوات من طفولتي بين أفرادها. وقد كان لتلك المرحلة أثر بالغ في تكوين وعيي المبكر، إذ تعلمت منها قيمة المعرفة، وأهمية التاريخ، ودور النقد في تحري الحقيقة، وبناء الفكر المستقل.

أتابع دراستي بالمدرسة العليا للتربية والتكوين، شعبة التاريخ والجغرافيا، وأهتم بفهم التحولات الفكرية والحضارية الكبرى، من خلال تتبع مسارات الأديان والمذاهب والاختلافات التي أسهمت في تشكيل التاريخ البشري والوعي الديني.

ينطلق مشروعي البحثي من قناعة راسخة بأن فهم الأديان السماوية لا يكتمل دون الوقوف على مظاهر الوحدة والتمذهب، والتأمل في تاريخ الانقسام والتأويل، وما نتج عن ذلك من دلالات ثقافية وإنسانية عميقة.

ويعد هذا الكتاب ثمرة بحث تأملي طويل، وسعيا حثيثا نحو مقاربة هذا التعقيد التاريخي والروحي، بلغة علمية وسرد يوازن بين التحليل والتأمل، بهدف مساءلة المألوف وإضاءة المسكوت عنه في تاريخ الأديان

بين أعمدة بنصا الصامتة وأطلالها العريقة، وقفت مستحضرًا صدى القرون الغابرة، حيث يلتقي عبق الماضي برائحة الحاضر، وتروي الحجارة حكاياتٍ لم تُسجَّل إلا على صفحات الزمان. ومن خلال هذه الشواهد الثمينة، استحضر وما زلت أستحضر رؤى تُتيح للراغب في الفهم تأملًا عميقًا في مجموعة من القضايا، من بينها الآثار الناتجة عن تهشيم الأديان، والتي تتخذ شكلًا مختلفًا عما نراه في الآثار المادية المعاشة اليوم، التي تشكل أساس بناء التاريخ وتمكّننا من لمس أصدائها الحية في حاضرنا

المؤلف في أحضان موقع بناصا الأثري – جماعة سيدي الكامل، إقليم سيدي قاسم، مدينة مشرع بالقصيري المغرب (27 ماي 2024)

"ليست غايتي من هذا العمل أن أقنع القارئ برؤية أو أن أفرض عليه تأويلا، بل أن أفتح معه باب التساؤل، وأدعوه إلى السير في درب التأمل الحر. فالاختلاف، كما أراه، ليس عثرة في طريق الفهم، بل هو بدايته الحقيقية، ومنبع حيويته. إن تعدد الأصوات والمواقف لا يفسد الحقيقة، بل يكشف عن أوجهها المتعددة التي لا تنجلي إلا بالحوار والانفتاح."

يقول الفيلسوف الفرنسي فولتير (21 نوفمبر 1694 - 30 مايو 1778 م)
"قد أختلف معك في الرأي، لكني مستعد أن أموت دفاعا عن حقك في أن تقول ما تريد."

الإهداء

إلى كل من حملوا في قلوبهم شغف البحث عن الحقيقة،
ولم يركنوا للجاهز، ولا اكتفوا بما قيل لهم، بل سألوا، وراجعوا، وتفكروا.
إلى أولئك الذين لم يجعلوا من المذهب سجنا، ولا من الاختلاف خصومة،

بل رأوا في التنوع غنى، وفي التعدد دعوة للحوار لا للقطيعة.
إلى الذين تيقنوا أن الدين، في جوهره، دعوة إلى الوعي، لا إلى الانغلاق، وأن
الإنسان لا يقاس بانتمائه، بل بصدقه في رحلة المعنى،
إلى كل من اختار أن يفكك الموروث دون أن يهدمه،
وأن يسائل التقاليد دون أن يمسّ قدسية الإنسان في إيمانه.
إلى الذين آمنوا بأن العقيدة الحقة لا تخشى النقد،
وأن النور لا يخاف من النوافذ المفتوحة.
إلى من أرادوا أن يفهموا لا أن يحاكموا، وأن يصغوا لا أن يصرخوا،
وأن يقرؤوا النصوص في سياقاتها، لا في قوالبها الجاهزة.
إلى القارئ النبيل، الذي لم يفتح هذا الكتاب ليدافع أو يهاجم،
بل ليتأمل ويسير خطوة في درب الفهم المشترك.

إليك أهدي هذا الكتاب،
لعله يضيء زاوية معتمة في تاريخ لم يكتب دوما بيد العدل،
ويفتح بابا صغيرا في جدار كبير بناه الجهل باسم الحقيقة.

يقول الفيلسوف اليوناني سقراط "التعليم هو إشعال نار، لا ملء وعاء."

تقديم

ليست هذه الصفحات مجرد محاولة في قراءة الماضي، ولا بحثا عابرا في تفاصيل مذهبية تراكمت عبر قرون من التفسير والتأويل، بل هي نداء إلى العقل، و دعوة إلى إعادة التفكير في ما اعتدنا عليه، ونظرة فاحصة إلى ما نسج باسم الدين من تصنيفات، وتمايزات، بل أحيانا من خصومات وصراعات.

إن الديانات السماوية، في أصلها، جاءت برسالات واحدة في جوهرها: التوحيد، العدل، الرحمة، والتزكية مصداقا لقوله تعالى : "إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ"

[آل عمران: 19]

غير أن المسار التاريخي الذي عبرته هذه الرسالات، لم يكن خاليا من التصدعات والتأويلات، التي ما لبثت أن تشكلت مذاهب وفرقا، حملت تأويلات مختلفة، وأحيانا متضاربة، للنصوص ذاتها. فصار لكل جماعة فهمها، ولكل فهم تأصيله، ولكل تأصيل روايته التي تصوغ هوية أتباعه، وتحدد الموقف من "الآخر".

من هنا، ينبع هذا العمل لا من موقف إدانة ولا دفاع، بل من رغبة في الفهم. فهم كيف نشأت المذاهب، وما العوامل التي ساهمت في تكونها، وكيف تعاملت المجتمعات مع هذا التنوع، دينيا وسياسيا وثقافيا.

إنه بحث في السياقات قبل الأحكام، في التحولات قبل التصنيفات، وفي المعنى قبل الشكل.

أعلم أن هذا الموضوع شائك، محفوف بالحساسيات والقراءات المسبقة، لكنني آثرت أن أسلك طريق العقل الهادئ، متسلحا بروح البحث، لا بروح الجدل، مستندا إلى المصادر التاريخية واللاهوتية، ومتتبعا المسارات التي أنتجت هذا الزخم المذهبي داخل الأديان الثلاثة: اليهودية، المسيحية، والإسلام.

إنني لا أزعم الإحاطة، ولا أدعي امتلاك الحقيقة، وإنما أضع بين يدي القارئ محاولة متواضعة لفهم أوسع، وسؤال أعمق، لعل في ذلك خطوة نحو فهم جديد يحرر الدين من صراعاته، ويعيده إلى أفقه الإنساني الرحب.

يقول الفيلسوف اليوناني سقراط

"الحياة التي لا تراجع ليست حياة تستحق أن تعاش"

مقدمة

لا شيء أكثر تعقيدا من الإنسان حين يبحث عن المطلق، ولا شيء أكثر بساطة من الفكرة الدينية في جوهرها حين تتجلى في أصلها الأول. بين هذين القطبين نشأت الأديان السماوية، وتفرعت مذاهبها، واختلفت مساراتها، وتباين أتباعها بين مفسر ومؤول، بين موحد ومفصل، بين من يرى في الدين طريقا للخلاص الفردي ومن يراه مشروعا جماعيا وهوياتيا ومؤسساتيا. ولأن الإنسان لم يعش يوما خارج سياقات التاريخ، فإن الفهم الديني لم يكن يوما معزولا عن تلك العوامل التي تشكل العقل والوعي والمواقف، بل كان دائما متداخلا مع السياسة والثقافة واللغة والاقتصاد والسلطة.

هذا الكتاب ليس دفاعا عن مذهب ولا نقضا لآخر، بل محاولة لفهم ظاهرة التمذهب داخل الديانات الثلاث الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام، من خلال منظور تاريخي تحليلي، يجعل من السؤال مدخلا، ومن التأمل وسيلة، ومن البحث عن الجذور هدفا. لقد ارتبطت المذاهب منذ بداياتها بالتفسير والتأويل، لكنها ما لبثت أن تجاوزت ذلك لتصبح بنى قائمة بذاتها، تملك تراثا، وأئمة، ومناهج، وأحيانا سلطة رمزية أو سياسية. من هنا، كان لابد من العودة إلى الوراء، إلى لحظة التأسيس، إلى النص الأول، إلى التجربة النبوية في كل ديانة، لفهم كيف بدأ الاختلاف، ولماذا، وفي أي شروط وأزمنة تحول إلى خلاف ثم إلى تمايز مذهبي.

كما أعتقد أنه ليس من السهل مقاربة هذه الظاهرة دون الاصطدام بالحساسيات التاريخية والعقائدية التي أنتجتها. فالمذاهب لم تكن فقط مدارس فكرية، بل كانت أيضا انعكاسا لصراعات اجتماعية، وتحولات سياسية، وتغيرات ثقافية، بل أحيانا تجليات لصراعات على السلطة، أو للتفاعل مع الآخر سواء داخل الديانة الواحدة أو مع أتباع الديانات الأخرى. لذا فإن دراسة الاختلافات المذهبية تقتضي التحرر من الأحكام المسبقة، والابتعاد عن منطق التصنيف والتجريم، والاقتراب أكثر من منطق الفهم والمساءلة وإعادة البناء.

لقد ظهر التمذهب في اليهودية عبر مدارس التفسير المختلفة، وعبر أدب المشناة والتلمود، ثم عبر التفرعات الكبرى بين الفريسيين والصدوقيين، وتجلت لاحقا في القبالة والحركات الحاخامية التي خاضت في التصوف والفلسفة والشريعة. وفي المسيحية، كانت المجامع الكنسية هي اللحظة الفاصلة التي حسمت الخلافات الكبرى حول طبيعة المسيح، وولادته، وصلبه، وهويته الإلهية، مما أدى إلى بروز الأرثوذكسية والكاثوليكية ثم البروتستانتية فالإنجليكانية ، وكل مذهب منها صار يمتلك تراثا ولاهوتا وأحكاما وشروحا وتقاليد طقسية مختلفة.

أما في الإسلام، فإن اللحظة الفارقة كانت بعد وفاة النبي، حين نشب الخلاف حول مسألة الإمامة والقيادة، ثم اتسعت الهوة لتشمل علم الكلام، والفقه، والتصوف، والسياسة. فظهرت الفرق الكبرى كالسنة والشيعة والخوارج، ثم المذاهب الفقهية والكلامية كالأشاعرة والمعتزلة

والحنابلة والجعفرية وغيرهم. وهكذا صار الإسلام، كغيره من الديانات، فضاء غنيا بالمقاربات، لكنه أيضا محكوما بصراعات التأويل.

هذا التنوع المذهبي، وإن كان في ظاهره اختلافا، فإنه يحمل في طياته إمكانيات كبرى للفهم والتجديد والرحابة. غير أن التاريخ أظهر لنا أن المذاهب كثيرا ما تحولت إلى جدران فاصلة، وإلى هويات مغلقة، وإلى أدوات إقصاء أو تكفير أو إدانة، بدل أن تكون اجتهادا في فهم المطلق وتعبيرا عن تنوع العقل البشري أمام النص. لهذا فإن الغرض من هذا الكتاب ليس إعادة إنتاج خطاب مذهبي جديد، بل تقديم قراءة تاريخية نقدية، تستند إلى النصوص المؤسسة، وإلى الشهادات التاريخية، وإلى التحليل السياقي الذي يربط بين النص والواقع.

لقد سعى هذا العمل إلى تتبع المسارات الكبرى التي أنتجت الاختلافات المذهبية، من خلال تفكيك اللحظات المفصلية في كل ديانة، وتحليل السياقات التي ساهمت في ترسيخ المذاهب وتوسيع الفجوات بينها، والوقوف على التحولات التي حولت الخلاف الفكري إلى صراعات مسلحة أحيانا، أو إلى تكفير واتهام بالضلال أحيانا أخرى. كما حاولنا التمييز بين الاختلاف المشروع الذي ينبني على الاجتهاد والتأويل، وبين التوظيف السلطوي الذي يستثمر في المذهب لأغراض سياسية أو أيديولوجية. وفي خضم هذا كله، لا يمكننا أن نغفل البعد الإنساني الذي يحكم كل تجربة دينية. فالدين في جوهره دعوة إلى الخير، وإلى معرفة الذات، وإلى البحث عن معنى أعمق للحياة. والمذهب، مهما اختلفت تسمياته أو مناهجه، يبقى في نهاية المطاف محاولة بشرية لفهم ذلك الجوهر. لهذا فإن تجاوز التمذهب لا يعني محوه، بل يعني استيعابه، وفهم شروطه، والاعتراف بتاريخه، مع الحفاظ على الأفق الإنساني للدين، الذي يعلو على كل تصنيف.

هذا الكتاب هو محاولة للبحث، لا للإفتاء، وللتساؤل لا للإغلاق، وللفهم لا للتبرير. هو دعوة للقارئ، أيًّا كان انتماؤه، إلى أن ينظر في التاريخ بعين ناقدة، لا خائفة، وأن يعيد التفكير في ما ظنه يوما من المسلمات. فالدين، في صورته الأولى، لم يكن مذهبا، ولم يكن حزبًا، بل كان نورا هادئا يسري في النفوس، لا جدارا يقسم بينها.

أرجو أن يجد القارئ في هذا العمل ما يحفزه على إعادة القراءة، وعلى فتح الباب أمام أسئلة جديدة، لعلنا نكون بذلك قد ساهمنا، ولو قليلا، في التقريب بين المختلفين، وفي إشعال شمعة وسط ظلمة الخطابات المتعصبة، وفي إعادة الاعتبار لقيمة الاختلاف لا كشر، بل كضرورة حضارية وفكرية وروحية.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾

(هود: 118-119)

منهجي في قراءة التاريخ

"أعتقد أن ما حاولت التطرق إليه يندرج في إطار التاريخ باعتباره سلسلة من الأحداث التي تركت تجلياتها وآثارها المترسخة إلى يومنا هذا. وقد أكدت من خلال هذا العمل الفكرة التي اتخذتها مبدءًا في تعاملي مع التاريخ، وهي أن التاريخ لا يمكن فهمه إلا عبر تتبع مساراته بشكل كرونولوجي، باعتباره السبيل الأوضح لفهم العلاقات التي تحكمت فيه. فالرؤية التجزيئية لا تؤدي سوى إلى فهم سطحي أو أحمق للتاريخ. من هنا، كان من الضروري إعادة التأكيد على هذه الفكرة التي آمنت بها، واعتبارها منطلقًا لهذا الكتاب أيضًا."

الحسناوي ياسين

مناسبة تأليف الكتاب و دلالة العنوان

إن فكرة تأليف هذا الكتاب تأتي في سياق دراسة عميقة ومتأنية للأديان السماوية الثلاثة، وكيف تطورت هذه الأديان على مر العصور لتتنوع وتتشعب إلى مذاهب فكرية ودينية متعددة. لقد كانت الأديان السماوية منذ نشأتها هي الحافز الرئيس الذي دفعني للبحث في فهم جذورها، ودلالات اختلافتها المذهبية، وما واكب ذلك من تأثيرات على مجتمعاتها وحضاراتها. حيث يشكل الدين حجر الزاوية في بناء الهوية الجماعية للفرد والمجتمع، وتزداد أهمية دراسة المذاهب باعتبارها المحرك الرئيس للأحداث التاريخية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي تشكل الواقع الذي نعيشه اليوم.

إن هذا الكتاب هو رحلة في عمق تاريخ الأديان، و محاولة لفهم التباينات المذهبية من خلال العدسة التاريخية، وتفكيك التأثيرات الثقافية والسياسية التي شكلت تلك المذاهب. في هذا السياق، ينطلق الكتاب من دراسة الأديان السماوية في جوهرها وعقائدها الرئيسية، وصولًا إلى تطور هذه الأديان عبر الزمان وكيف أسفرت عن ظهور المذاهب الفكرية والسياسية التي ميزت تاريخها، ومع تعمقي في دراسة التاريخ الديني، لم يكن بوسعي أن أغفل دراسة التفاعلات بين الأديان السماوية والمجتمعات التي نشأت فيها، خصوصًا تلك التي جمعت بين ثقافات وحضارات مختلفة. و من هذا المنطلق، يأتي التركيز على دور التاريخ في تشكيل هذه المذاهب وتفاعلها مع مختلف الحضارات، بما في ذلك الحضارة الإسلامية والمغربية التي تمثل جزءًا مهمًا في هذا السياق. فقد كان للمغرب دور كبير في استيعاب وتحويل تلك الاختلافات المذهبية إلى واقع ثقافي وفكري غني.

أما عن العنوان، فقد اخترت له أن يكون "الاختلافات المذهبية في الديانات السماوية " : ‹رحلة في تاريخ الأديان بين الوحدة والتمذهب› ، ليعكس التفاعل بين عناصر الدين الواحد، وبين تأثير التمذهب على وحدة الرسالات السماوية. فهو عنوان يتناول جوهر الكتاب، الذي يتقصى تاريخ هذه الاختلافات وكيف تفاعل الأفراد والمجتمعات معها، في سياق أوسع من مجرد الاختلاف العقائدي، بل كظاهرة تؤثر في تاريخ الأمم وتحولاتها الفكرية والاجتماعية. وبه فإن الكتاب يعكس رحلة فكرية عميقة في التفاعل بين الإيمان والمذهبية، بين النصوص والتأويلات، وبين الدين كإيمان فردي من جهة، وبين المذهبية كإطار اجتماعي وسياسي من جهة أخرى. في هذا الكتاب، أرجو أن نكون قد نجحنا في رسم صورة واضحة ومعمقة لهذه الظاهرة التي شكلت وتُشكل جزءًا لا يتجزأ من تاريخ الإنسانية وتفاعلاتها الحضارية.

والسلام

القنيطرة 2025/4/19

الحسناوي ياسين

فهرس المحتويات

المحتوى : **الصفحة :**

الكاتب كما يقدم نفسه.. (5)

الإهداء.. (9)

تقديم.. (11)

مقدمة... (13)

منهجي في قراءة التاريخ.. (15)

مناسبة تأليف الكتاب ودلالة العنوان.. (16)

الفصل الأول: الإنسان وهاجس الإله .... (21)

1. ظهور الإنسان بين المنظور الديني والفكر الغربي.................................. (25)
2. الفطرة البشرية والبحث عن المقدّس.. (45)
3. الأشكال والممارسات الدينية قبل التوحيد.. (48)
4. الأساطير والمعتقدات القديمة بين التخويف والتفسير............................... (57)
5. البعد النفسي والاجتماعي للدين.. (60)

الفصل الثاني: التوحيد وبدايات الرسالات السماوية.................................. (65)

1. التوحيد الإبراهيمي: الجذور والخصائص.. (67)
2. النبوات والكتب السماوية.. (71)

الفصل الثالث: اليهودية – من القبيلة إلى الشريعة.................................... (79)

1. اليهودية بين إشكالية الدين والعرق .... (82)
2. نشأة اليهودية وتاريخ بني إسرائيل... (85)
3. التوراة والتقنين الديني.. (87)
4. الانقسامات الدينية اليهودية .... (89)
5. التيارات المعاصرة: الأرثوذكسية، الإصلاحية، المحافظة............................. (94)

الفصل الرابع: المسيحية – من الإنجيل إلى الكنيسة.................................. (99)

1. ظهور المسيح في سياق يهودي-روماني.. (102)
2. الأناجيل وبناء العقيدة.. (110)
3. المجامع المسكونية وصياغة الإيمان.. (113)
4. الانقسامات المسيحية الكبرى .... (120)

5. المذاهب والتحولات اللاهوتية المعاصرة .... (133)

الفصل الخامس: الإسلام – من وحدة النبوة إلى تمذهب الأمة..................... (139)

1. ممهدات القيام (من قصي بن كلاب إلى عبد المطلب).......... .... (144)
2. حياة محمد بن عبد الله........ .... (149)
3. نزول الوحي وبناء الأمة.. (155)
4. الخلفاء والفتنة الكبرى... (162)
5. الجذور التاريخية للمذاهب.. (168)
6. المدارس و الفرق السنية.. (176)
7. المذاهب الشيعية.. (183)
8. ظاهرة التصوف بين التشدد والابتداع .... (190)

الفصل السادس: جذور التمذهب – أسباب ودوافع .... (205)

1. الخلاف السياسي وأثره في العقيدة.. (210)
2. سلطة النص والتأويل... (215)
3. الصراع بين العقل والنقل.. (222)
4. دور اللغة والهوية القومية... (230)

الفصل السابع: المذهبية في ظل الدولة والسلطة.................................. (237)

1. توظيف الدين في الحكم .... (239)
2. الصراعات المذهبية والفتوحات... (250)
3. الاستبداد الديني بين الهرطقات والزندقات .... (259)

الفصل الثامن: نحو فهم جديد للوحدة الدينية.................................... (271)

1. هل يمكن تجاوز المذهبية؟.. (277)
2. المشتركات بين الأديان.. (285)
3. التجارب المعاصرة في الحوار بين الأديان..................................... (295)
4. رؤية مستقبلية للديانة بين الإيمان والتنظيم..................................... (303)

المبحث الختامي : الرمز في الدين بين الأصل والابتكار........................ (311)

دعوة للتسامح والتجاوز..(339)

حصيلة الرحلة التاريخية..(341)

الخاتمة.. (343)

معجم الأعلام.. (351)

معجم المصطلحات.. (355)

قائمة المصادر والمراجع.. (357)

هذا الفهرس ليس مجرد قائمة بالعناوين والصفحات، بل هو خريطة الرحلة الفكرية التي ستخوضها عبر صفحات هذا الكتاب. من خلاله، ستكتشف كيف حاول الإنسان منذ فجر التاريخ أن يفهم ذاته وعلاقته بالمقدس، وكيف تشكلت المذاهب والأديان عبر الزمان والمكان. كل فصل هنا يمثل محطة في هذا المسار المعرفي، تبدأ من الإنسان وهواجسه الروحية، مرورًا بالرسالات السماوية، ثم تتبع أثر المذاهب والصراعات الفكرية والسياسية، وصولًا إلى البحث عن وحدة دينية قائمة على الفهم والتسامح.

الفصل الأول : الإنسان وهاجس الإله

مدخل الفصل الأول : الإنسان وهاجس الإله

منذ فجر الوجود، ظل الإنسان كائناً تائهاً في عالم معقد، تحيط به أسرار الحياة والموت، والخوف والرجاء، والنور والظلمة. أثبت التاريخ قبل العلم أنه لم يكن وجوده مجرد صدفة بيولوجية، كما روّج بعض "المتناقضين" ، بل كان واضحاً أن قوة ما خلقته مميزاً منزّها شكلاً ومضموناً عن باقي كائنات المعمورة لحكمة معينة، وبه ظل في كل لحظة من لحظات وعيه وتفكيره مأهولاً بالتساؤلات الكبرى: من أنا؟ من أين أتيت؟ ولماذا أنا مميز؟ ولماذا أنا هنا؟ وماذا بعد هذا الرحيل الذي يُسمّى موتاً؟ وهل يتوجب عليّ فعل البحث عن الحكمة من وجودي؟

في مواجهة هذا الغموض الوجودي، لم يكن الإنسان مسلّحًا سوى بعقله ووجدانه، بسلاحين ميزاه وجعلا منه كائناً غاية في ذاته، فراح يفتّش عن معنى، عن "قوة" تفسّر له ما لا يعرف، وتمنحه الإحساس بالأمان في عالم غير مأمون. كانت هذه القوة، في البدء، ممثلة في الطبيعة، ذلك الوسط الذي وجد به واحتك وعاش في كنفه، فراح يجسد تلك القوة ذلك الفراغ في مختلف عناصر ومكونات الطبيعة: في الشمس والقمر، في الرعد والبرق، في النار والماء، في السماء والجبال، في البحار والمحيطات. والمثير هنا أنه كان مدركاً مميزاً ومنتقيا في اختياره، إذ اختار المكونات الطبيعية التي تتصف بنوع من القوة والتأثير، بنوع من السمات التي جمعت بين القوة والجمال، لاعتقاده الفكري أن القوة الموجدة لهذا الكون لابد أن تتوفر على صفات وسمات مختلفة وقوية منزهة عن المألوف. وهذا ما يفسر انتقال وعيه الديني إلى مجسدات تبدو له أكثر تحقيقاً للشروط التي جعل منها وسيلة للاختيار. إذ ما لبثت أن تجسّدت في كائنات خارقة، فتكوّنت الأساطير، وظهرت طقوس الخضوع والقرابين، لتأخذ المجتمعات الأولى أولى خطواتها نحو بناء تصوّر ديني عقلاني.

إن البحث عن الإله ليس اختراعاً اجتماعياً أو بدعة ثقافية، كما روّج لها أصحاب المتناقضات، بل هو امتداد لفطرة مغروسة في النفس البشرية. ففي هذا الصدد يقول الفيلسوف والعالم الفرنسي **بليز باسكال**: **"في قلب كل إنسان فراغ على شكل الله، لا يملؤه سوى الله نفسه."**، وهي مقولة تُلخص التوق العميق الذي يسكن الكائن البشري منذ نشأته، وهذا ما أكده التاريخ قبل العلم .

لقد عبّرت المجتمعات البدائية في مختلف بقاع الأرض عن هذا التوق عبر رموز وتماثيل وطقوس، لم تكن عبثية عرضانية بقدر ما كانت محاولات صادقة للإمساك بما هو فوق الإدراك، بما هو قوي لدرجة قدرته على تنظيم هذا الكون الفسيح. فالمقدّس كان دوماً حاضراً، وإن تعدّدت صوره وتجلّياته.

في هذا الفصل، سنسافر مع الإنسان الأول في رحلته الروحية الأولى، لنكتشف كيف نشأ الإيمان في بيئة البحث والتأمل، في بيئة الخوف والطبيعة، وكيف عبّرت الأساطير[1] عن الحاجة لتفسير ما لا يُفسَّر، والتعلق بما لا يُقهر، وملء الفراغ الذي لا يُملأ أبداً بشيء آخر، وكيف بدأت فكرة الإله تتشكّل في عقل الإنسان، قبل أن تتبلور لاحقاً في شكل ديانات توحيدية كبرى أرسلتها هذه القوة للتعريف والتوجيه وخلق سبيل الوصول. وبه سنلامس الفطرة الدينية كعنصر مكوّن

للذات، ونقف على البعد الوجودي العميق للدين في حياة المجتمعات الأولى. فالمسألة الدينية ليست مجرد بناء ثقافي، بل هي استجابة غريزية لمعضلة الوجود، وحاجة ثابتة مهما تغيّرت العصور.

هذا المدخل هو تأسيس ضروري لفهم ما سيأتي لاحقاً من تطور الرسالات السماوية واختلافاتها المذهبية؛ إذ لا يمكن فهم التعدد إلا بالرجوع إلى الجذر: الإنسان الباحث عن الله.

لقد كان هذا البحث الدائم عن الله بحثًا عن المعنى أكثر من كونه مجرد خوف من الموت أو مجهول الطبيعة. فحتى عندما كان الإنسان يصنع لنفسه رموزًا وآلهة صغيرة، لم يكن ذلك إلا محاولة أولى للاقتراب من ذلك الغيب الأكبر، من تلك الحقيقة التي كان يشعر بها دون أن يدركها كاملة. وهذا ما جعل رحلته الروحية مليئة بالتناقضات، بالتقدم والتراجع، بالوضوح والغموض. ومع تطور أدوات تفكيره واحتكاكه بغيره من الجماعات، بدأت صورة الإله تتعالى تدريجيًا عن الأشكال البسيطة والرموز البدائية، لتصبح أكثر صفاءً وتجرّدًا.

وكلما اتسعت معارف الإنسان، ازداد يقينه أن هذا الكون لا يمكن أن يكون وليد عبث أو مجرد صدفة متراكمة. كان يرى في انتظام الفصول، ودقة الظواهر الطبيعية، وفي معجزة الحياة نفسها دليلًا ضمنيًا على أن وراء كل هذا إرادة وقصدًا. هكذا، ولدت أولى ملامح الديانات التوحيدية من قلب هذا الوعي المتطور، ومن الرغبة الصادقة في الوصول إلى الحقيقة النهائية. ولم تكن الرسالات السماوية في جوهرها سوى استجابة لهذا النداء الكامن في عمق الإنسان. فقد جاءت لتصحّح الانحرافات، وتنقّي التصورات من شوائب الأسطورة والمبالغات، وتعيد توجيه الإنسان نحو مصدره الحقيقي، نحو الإله الواحد الذي لا تدركه الأبصار ولا تحيط به العقول، لكنه أقرب إليه من نفسه.

---

[1] باسكال، بليز. Pensées فقرة رقم 148 (ترقيم Lafuma)، أو رقم 425 (ترقيم Brunschvicg)

المبحث الأول : ظهور الإنسان بين المنظور الديني والفكر الغربي

ما إن برز الإنسان على سطح الأرض ووضع أولى خطواته في رحلته الوجودية، رحلته العالمة الواعية بذاتها، حتى شرع يسائل ذاته عن أسرار نشأته ومغزى وجوده وعن حكمة تطوره مقارنةً بباقي الكائنات التي تشاركه نفس الوسط، فراح يفتش عن الجذور الكامنة وراء تكوينه، ليس في بصمات الطين التي عشقها الوحي، ولا في تحليل الخلايا التي تقودها الطبيعة وحدها، بل في تقاطعات بين البعدين الإلهي والطبيعي. لقد اشتد هذا السعي الإنساني حين تلاقت في أذهان المفكرين روايات الخلق الدينية المتوارثة عبر الأجيال مع معارف العقل المتحررة من قيود الأساطير والمتحررة من كينونته، فتداولوا سؤال: "كيف كان الإنسان وكيف صار؟" بين تأويل رمزي لألفاظ النصوص المقدسة وتحليل خاض في تفاصيل المادة والحياة.

وفي ظل هذا الجدال العميق، احتفظ "المنظور الديني" بمكانة فريدة، إذ اعتبر الإنسان في جذوره صنيع قوة عليا حكيمة، له غاية وحكمة في خلْقه، أبرم معه عهدًا غير مرئي يربط بين البعد الروحي والبعد الأخلاقي. وفي هذا السياق، تحتل عبارة **"خلق الإنسان على صورة الله"** في سفر التكوين في العهد القديم موقعًا محوريًا في الذهن الديني، فهي تشكّل قمة المطالبة الإلهية بمسؤولية الإنسان كخليفة في الأرض، لا مجرد كائن بيولوجي مصيره الانقراض. وهو ما يعكس، رغم تضارب التأويل، أهمية الإنسان والحكمة من خلقه. كما أن النصوص التوراتية والإنجيلية والقرآنية تردف هذه الصورة بفكرة "النفخة الروحية" التي تفصل بين الإنسان وسائر المخلوقات، فتمنحه قدرةً على الوعي والاختيار، وما يترتب عليهما من ثقلٍ أخلاقي ومكانةٍ رفيعة، إذ إن اعتبار الإنسان خُلقَ قوةٍ إلهيةٍ ووصوله إلى درجة الخلق على صورته، كما ورد في اليهودية، يضعه في وسط متميز، منزهٍ عن باقي الكائنات الأخرى باعتباره كائنًا عاقلًا واعيًا مفكرًا قادرًا على التعبير عن احتياجاته وصنع وابتكار أمور تجعله أكثر تميّزًا وإبداعًا من الكائنات الأخرى.

غير أن هذا البناء العقائدي اصطدم، مع ظهور "الفكر الغربي" الحديث، بصخور العقلانية والتجريبية. فقد أصبح العقل المستقل والعين المراقبة عبر المقراب العلمي مصدرين أساسيين لبلورة فهم الإنسان، بعيدًا عن مسلّمات النصوص الدينية. فاحتلّ تفسير داروين مكان تفسير الملائكة بعدما بدا للباحثين أن الانتقاء الطبيعي هو الآلية الأقدر على إنتاج الكائنات الحية وتنوّعها، دون حاجة صريحة إلى قوة فاعلة خارجية. ولا تزال معادلة "الأصل العلمي مقابل الأصل الإلهي" تنازع الفضاء الفكري حتى يومنا هذا، إذ يدافع كل طرف عن رؤيته: برهان لا مرئي في حالة الدين، وبدليل قابل

للقياس والتكرار في حالة العلم. غير أنني لا أجد نفسي متفقًا مع الطرح التجريبي[2] والعقلاني هنا؛ إذ إن خلق الإنسان وبُعدَي الفترة الزمنية التي وجد وظهر بها على الأرض تجعل من الممكن، أو بالأحرى من غير المستحيل، أن يصل العقل والتجريب إلى نتيجة مفادها أن الإنسان خُلق من العدم، أي خلق من الطبيعة، لأنها تبقى أفكارًا، ومهما حاولنا أن نعطيها صفة الجزم تبقى غير منطقية في كثير منها. فعلى سبيل المثال، أولئك المؤمنون بنظرية داروين في تطور الكائنات الحية وتبلورها مع الأوساط الطبيعية المختلفة، ألا يصطدمون مع واقع أمامهم حين لا يظهر أي تطور أو تغيير أو أي نوع من التكيف داخل هذا الوسط؟ كأننا في منظومةٍ تعيش فيها هذه الكائنات في وسط خُلقت من أجله وفي دور خلقت لتؤديه، ولا نشهد أبدًا أي محاولة تجعل من هذه الكائنات تنسلخ عن هويتها أو دورها نحو تطور قد يكون أقرب إلى أن يكون مستقلًا. غير أن البعض قد ينساق في الفكرة ويتحدث عن بعض الطفرات ويبرهن بها على التطور. أقول هنا إنها عناصر فطرية، ولم نشاهدها أبدًا تخرج عن إطار الفطرة التي وُجدت بها.

غير أن ثمة حراكًا مغايرًا لهذه الثنائية الصارمة؛ إذ يرى عدد من المفكرين أن ثمة أساسًا مشتركًا يجمع بين الرؤية الدينية والرؤية العلمية، يتمثل في تقدير الإنسان على أنه حامل لأمانة تتجاوز حدود المادة. فبينما تؤكد النصوص المقدسة على "كرامة الصورة الإلهية" التي تضع الإنسان في مقام الراعي المسؤول عن إصلاح العالم، يقدم العلم الحديث رؤية عن الدماغ كمعجزة تطورية توفر للإنسان قدرةً على التعلم والإبداع والتغلب على الأزمات. وفي هذا التكامل، تظهر "الصورة الإلهية" كبعد رمزي يوازٍ البعد العلمي في التأكيد على خصوصية الإنسان وقدرته على التغيير.

إن مقاربة "خلق الإنسان" في ضوء هذا الملتقى الفكري تضيف بعدًا ثالثًا: هو بعد الترجمة العقلية للنصوص، التي سعى إليها رواد الفكر الوسيط في اليهودية والمسيحية والإسلام، فانبثق درس التأويل كفنّ للتوفيق بين ثبات الوحي وحيوية العقل. وفي هذا المسار، رفض الفلاسفة ورجال الكلام فكرة التجسيم الحرفي للنص، ورأوا أن "الصورة" لا تعني هيئةً محسوسة، بل إمكانات كينونة الإنسان الفكرية والوجدانية. وهكذا، صارت عبارة "على صورته" مصطلحًا فلسفيًا يعبّر عن قدرة الإنسان على استلهام النظام الإلهي في خلقه، وليس انعكاسًا خارجيًا لهيئة إلهية.

وعلى الرغم من أنه لا يسعنا في هذا المبحث استعراض كل تفاصيل تطور الفكر الغربي أو سرد كل الطبقات التأويلية في التراث الديني بمختلف تصورات اليهودية والمسيحية والإسلامية، فإن ما نبتغيه هو استجلاء كيف صاغ الإنسان صورته الذاتية

"خلق الإنسان على صورة الله" العهد القديم (سفر التكوين، الإصحاح 1، العدد 27) .

بين هذين القطبين: أن يكون خلقه مصحوبًا برسالة عليا تحفظ له الكرامة، وفي الوقت نفسه أن يكون نتاجًا لمسارات بيولوجية وفكرية تكشف عن قدراته على التطور والاكتشاف. هذان الخطابان يشكلان معًا أفقًا فكريًا لم يزل يثير النقاش، ويحفز على إعادة قراءة التاريخ البشري عبر ثنائية "الوحي" و"العقل"، ليستجدد سؤال: "من هو الإنسان وما غايته؟"، فيتجدد معه الوعي بمعنى أن نكون خليفةً في أرضٍ لا تنضب أسرارها. لأن الواقع يملي ذلك؛ واقع يجعلنا نتأمل لماذا هذا الإنسان هو العاقل، لماذا هذا الإنسان هو المنزه، وهو المسيطر على هذه الأرض دون سواه من الكائنات الحية، إذ لا يمكن أبدًا أن يشكّله هو فقط طفرة تطورية من دون كائنات أخرى. وعلى العموم، وكي يكون النقاش موضوعيًا محايدًا، لا بد من استعراض الفكرتين معًا: المنظور الديني في خلق الإنسان في دياناته السماوية الثلاث، بدءًا باليهودية ثم المسيحية ثم الإسلامية، في سير كرونولوجي ينظم الأحداث زمنياً بتسلسل الزمان والمكان، ثم الفكر الغربي، الفكر الذي ادعى أنه فكر حديث أو بالأحرى فكرٌ عقلانيٌ جديد، حتى نكون موضوعيين؛ الفكر الذي اعتمد منهج العقل والتجريب للبحث عن غموض السؤال: كيف وجد الإنسان؟ هل خلق بقوة عليا، أم أن الطبيعة أوجدته من العدم وتطور إلى ما هو عليه الآن ككائنٍ واحدٍ؟

أقول : "إن مسألة نشأة الإنسان تمثل إحدى أعقد القضايا التي شكلت ميدان تقاطع بين الوحي والعقل، بين التصور الديني القائم على الإيمان بالغيب والخلق الإلهي، وبين الفكر الغربي الحديث الذي انطلق من مقولات التطور والمادية، في محاولة لتفسير الوجود الإنساني بعيدًا عن المتافيزيقا".

المطلب الأول: ظهور الإنسان من المنظور الديني اليهودي

بالتطرق لهذا الجانب نجد أن قصة الخلق في سفر التكوين تمثل إحدى الركائز الأساسية في البنية العقدية لليهودية، حيث تنطوي على تصوّر كوني شامل لموقع الإنسان في هذا العالم، وعلاقته بالله والوجود. ومن بين أبرز ما يرد في هذا النص هو التعبير القائل بأن الله "خلق الإنسان على صورته"، وهو تعبير محوري أثار جدلاً واسعًا في الفكر الديني والفلسفي اليهودي.

النص التوراتي: ورد في سفر التكوين (الإصحاح الأول، الآية 26-27):

- **"وَقَالَ ٱللهُ: «نَعْمَلُ ٱلْإِنسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ ٱلْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ ٱلسَّمَاءِ وَعَلَى ٱلْبَهَائِمِ وَعَلَى كُلِّ ٱلْأَرْضِ وَعَلَى [3]جَمِيعِ ٱلدَّبَّابَاتِ ٱلَّتِي تَدِبُّ عَلَى ٱلْأَرْضِ». فَخَلَقَ ٱللهُ ٱلْإِنسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ ٱللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ"**

---

[3] العهد القديم (التوراة) سفر التكوين (الإصحاح الأول، الآية 26-27)
تشارلز داروين، أصل الأنواع (On the Origin of Species)، 1859.

الاعتقاد اليهودي قبل التأويلات العقلية:

قبل ظهور التفسيرات العقلانية المتقدمة التي قدّمها فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، كان الاعتقاد العام لدى بعض الأوساط اليهودية يميل إلى فهم النص حرفيًا، أي أن الإنسان مخلوق على صورة الله بمعنى وجود شبه بين الإنسان والخالق، ولو بشكل رمزي أو غامض. فالصورة فُهمت في بعض القراءات الأولية على أنها تشير إلى شكل أو هيئة، وقد أوجد ذلك نزوعًا نحو نوع من التجسيم اللاواعي، رغم محاولات بعض التقاليد الرابانية نفي هذا المعنى بشكل ضمني، لاعتقادهم أن القوة القادرة على خلق هذا العالم وهذه الكائنات المختلفة وخلق الإنسان مستخلفًا في الأرض، لا يمكن حسب اعتقادهم أن تتشكل على صورة الإله، لأن الإله سيكون منزهًا في صورة لا يمكن أن تنجلي في كائنات أخرى، كونه القوة العليا القادرة على تدبير هذا الملكوت.

إلا أن هذا الفهم الحرفي ظل قائمًا بنسب متفاوتة، خاصة عند عامة الناس أو في بعض المدارس التقليدية، حيث لم تكن الأدوات الفلسفية حاضرة بقوة، ولم يكن التفاعل مع الفكر العقلي اليوناني قد بلغ مداه. فالصورة الإلهية كانت تُفهم في أحيان كثيرة باعتبارها امتيازًا غامضًا، دون تفصيل دقيق لماهيتها.

الرؤية الفلسفية عند سعديا الفيومي وموسى بن ميمون:

ولعلّ أكثر من تعامل مع هذا النص تعاملاً عقلانيًا وتأويليًا هما الحاخام سعديا الفيومي (882–942م) وموسى بن ميمون (1135–1204م)، حيث سعيا إلى تقديم فهم متماسك ومنطقي لهذا المفهوم، يتماشى مع الرؤية العقلية الفلسفية التي تبنّياها، وفي الآن ذاته، لا يتعارض مع جوهر العقيدة اليهودية التوحيدية التي ترفض كل تشبيه أو تجسيم.

لقد اتّخذ كلّ من سعديا الفيومي وموسى بن ميمون موقفًا تأويليًا من العبارة الواردة في سفر التكوين، إدراكًا منهما لإشكالية فهمها الحرفي الذي قد يُفضي إلى تصوّرات تجسيمية تتنافى مع جوهر التوحيد اليهودي. فالله، في العقيدة اليهودية كما في بقية الديانات الإبراهيمية، منزّه عن الصفات البشرية، وبالتالي، فإن الحديث عن خلق الإنسان على "صورة الله" لا يمكن أن يُفهم بشكل مادي أو فيزيائي. من هنا، لجأ هذان العالمان إلى مقاربة عقلية رمزية، تربط مفهوم "الصورة" بالقدرات العقلية والروحية للإنسان، لا بجسده أو هيئته.

سعديا الفيومي: يرى، في كتابه كتاب الأمانات والاعتقادات، أن عبارة "على صورته" التي ذُكرت في سفر التكوين في العهد القديم والموضحة لخلق الإنسان، تشير إلى الجانب العقلي في الإنسان، والذي يمكّنه من إدراك الخير والشر، والتمييز بين الحق والباطل. فالعقل، في رأيه، هو ما يقرّب الإنسان من الخالق، ويجعله أهلاً للتكليف والمسؤولية. وبهذا، فإن "الصورة الإلهية" هي صفة عقلية روحية، لا مادية، وهي ما يجعل الإنسان كائنًا أخلاقيًا حرًا، قادرًا على السعي نحو الكمال، وعلى حمل أمانة الحرية.

موسى بن ميمون: أما موسى بن ميمون، فقد طوّر هذا التصور بشكل أكثر فلسفية ونزوعًا نحو الأرسطية، حيث يرى في كتابه دلالة الحائرين أن "صورة الله" لا تعني الشكل أو الهيئة، بل تشير إلى الجوهر العقلي أو القدرة على التفكير المجرّد. فالإنسان، بحسب بن ميمون، يتميّز عن بقية المخلوقات بقدرته على التأمل في الموجودات، وإدراك الأسباب والعلل، والسعي نحو معرفة الله من خلال العقل. وهذه القدرة، في جوهرها، هي ما يربطه بالخالق، وهي ما يشكّل "الصورة الإلهية" التي تحدّث عنها سفر التكوين.

ويُلاحظ أن كليهما يتقاطعان في ربط "الصورة" بالعقل لا بالجسم، وفي رفض التفسير الحرفي للنص، وهو موقف يُبرز البُعد الفلسفي التأويلي في الفكر اليهودي الوسيط، كما يعكس محاولة لردم الهوّة بين النصوص المقدسة والفكر العقلي الذي بلغ أوجه في الحضارة الإسلامية آنذاك، والتي كان لليهود فيها نصيب وافر من الحضور الفكري والفلسفي.

نحو تأويل موسّع للصورة الإلهية:

من جهة أخرى، فإن هذا التأويل لم يكن مجرّد ترف عقلي أو نزوع فلسفي صرف، بل كان ردًّا ضمنيًا على التيارات الفكرية التي كانت تميل إلى التجسيم، كما كان محاولة لترسيخ توحيد نقي، متحرّر من كل تمثّل مادي لله. وقد أدرك الحاخامان أن الإيمان لا يمكن أن يُبنى على مفاهيم تُفضي إلى تناقضات منطقية أو تؤدّي إلى الشرك الخفي، ولذلك، سعيا إلى تأويل "الصورة" بما يتلاءم مع تنزيه الذات الإلهية، ويُبقي

[4]على كرامة الإنسان بوصفه كائنًا عاقلاً، مسؤولاً، ومخلوقًا على صورة غير مرئية لكنها جوهرية.

يمكن تمديد هذا التأويل ليشمل فكرة أن "الصورة الإلهية" ليست فقط القدرة العقلية، بل هي انفتاح الإنسان على المطلق، قابليته للتجاوز، ووعيه الذاتي الذي يجعله يدرك نقصه ويطلب الكمال. فهي تعبير عن طاقة روحية كامنة، عن استعداد جوهري للخلق والتجدد، وهي ما يجعل الإنسان كائنًا مفتوحًا على المعنى، على الوحي، وعلى مسؤولية التاريخ والأخلاق.

ويُمكن القول إن تفسير عبارة "على صورة الله" عند سعديا الفيومي وموسى بن ميمون يكشف عن التوتر الخلّاق بين النص والوحي من جهة، والعقل والفلسفة من جهة أخرى، وهو توتر لم يسعوا إلى نفيه، بل إلى تحويله إلى أداة لفهم أعمق وأصفى للوجود الإنساني ومكانته في العالم. وهو ما يجعل تأويلهم هذا شاهدًا على إمكانية التوفيق بين الإيمان والعقل، بين التراث والنقد، وبين الحرفي والرمزي في فهم النصوص المقدسة.

وبه يمكن القول إن خلق الإنسان في الديانة الإبراهيمية الأولى (اليهودية) يعتبر خلقًا وُجد من قوة عليا، التي تمثل الإله الذي خلق هذا الكائن من تراب وخلق له زوجة منه، وأورثه جنة حاول التمرد فيها، فأسقطه الله في هذه الأرض، ومن هنا وُجد في الأرض ليكدح فيها ويكفّر فيها عن خطئه المرتكب، طامعًا في العودة إليها. ومن هنا ارتبط وجود الإنسان بالأرض حسب الديانة اليهودية، وهو ما سأوضحه الآن من خلال هذا النص الذي يبرز خلق آدم وزوجه. لكن المثير للفضول قبل عرض هذه المعطيات، هو تعدد قصص خلق آدم في الديانة اليهودية نفسها، فهناك، علاوة على الأولى التي ذكرناها، قصتان أختان سنعرضهما معًا، وقبلهما سنسير حسب العهد القديم بسيرورة خلق هذا الكون من طرف الله، أي كيف خُلق الوسط أولًا، ثم الحديث عن الإنسان الذي عمّر هذا الوسط.

إنّ تتبّع قصص الخلق في التقاليد اليهودية يكشف لنا عن ثراءٍ كبير في التصورات والأساطير المتراكمة حول نشأة الإنسان وعلاقته بالله والعالم. ففي مقابل الرواية التوراتية الواردة في سفر التكوين، نجد في التلمود والمدMidrash نصوصًا تضيف أبعادًا رمزية وأسطورية متنوّعة. ومن بين هذه الروايات ما يشير إلى أن الله خلق آدم من تراب مأخوذ من جهات الأرض الأربع، في إشارة إلى شمولية الإنسان وانتمائه

---

[4] سعديا الفيومي كتاب الأمانات والاعتقادات 933م. /. سفر التكوين، الإصحاح 2، العدد 7، لتلمود البابلي، والمدراش رباه (Midrash Rabbah)، /. موسى بن ميمون دلالة الحائرين 1190م

الكوني، أو من "تراب جبل الموريا"، وهو ما يضفي بعدًا قدسيًا على خلقه ويربطه بالمكان المقدس.

كما نجد قصة "ليليت"، التي تُعدّ واحدة من أبرز الإضافات ما بعد التوراة، حيث يقال إن آدم خُلق له أولًا زوجة أخرى قبل حواء، تدعى ليليت، لكنها تمردت عليه ورفضت الخضوع، فاختفت، ليخلق الله بعدها حواء من ضلع آدم لضمان الطاعة والتناغم. هذه القصة، رغم طابعها الأسطوري، تبرز التوتر في المخيال اليهودي بين الحرية والسلطة، وبين المبدأ الذكوري والأنثوي.

ويمتدّ هذا التنوع في روايات الخلق إلى غايات خلق الإنسان نفسه، فبينما يظهر في النص التوراتي كخليفة لله في الأرض ومسؤول عن إعمارها، نجد في بعض الشروح لاحقًا تركيزًا على البعد الكفاري للوجود الإنساني، وكأنّ الحياة الأرضية رحلة تكفير عن السقوط الأول، وعن العصيان الذي قاد إلى الطرد من الجنة. هكذا يصبح الإنسان حاملًا لوعي مزدوج: وعي بالكرامة المستمدة من خلقه على صورة الله، ووعي بالخطيئة التي جعلته غريبًا عن موطنه الأصلي.

أقول : "يشكّل تصور ظهور الإنسان في الفكر اليهودي امتدادًا للرؤية الدينية الإبراهيمية القائمة على فكرة الخلق المباشر، حيث يحتل الإنسان مكانة مركزية بوصفه كائنًا مخلوقًا على صورة الله ومثاله، وفق ما ورد في سفر التكوين. غير أن هذا التصور لم يكن محصورًا في البعد اللاهوتي فحسب، بل اقترن أيضًا بمفاهيم العهد والاختيار، مما جعل قصة الإنسان في الفكر اليهودي ترتبط عضوياً بفكرة الاصطفاء القومي، ليصبح الوجود الإنساني منسوجًا ضمن سردية دينية ذات أبعاد عقدية وقومية في آن واحد."[5]

---

[5] الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 3.

Alphabet of Ben Sira, translated by Norman Bronznick, in The Book of Legends: Sefer Ha-Aggadah, ed. Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky, New York: Schocken Books, 1992.

Midrash Rabbah on Genesis, translated by H. Freedman and Maurice Simon, London: The Soncino Press, 1939

قصة خلق الملكوت حسب المنظور اليهودي

ما تم خلقه	اليوم
خلق السماوات والأرض، وفصل بين النور والظلمة.	اليوم الأول
خلق الجلد (السماء) لفصل المياه التي فوقه عن التي تحته.	اليوم الثاني
تجمعت المياه لتظهر اليابسة، وأنبتت الأرض العشب والأشجار المثمرة.	اليوم الثالث
خلق الشمس والقمر والنجوم لتحديد الأوقات والفصول.	اليوم الرابع
خلق الزحافات (الأسماك والكائنات البحرية) والطيور.	اليوم الخامس
خلق الوحوش والبهائم وجميع دابات الأرض، ثم خلق آدم وحواء.	اليوم السادس

قصة ظهور الإنسان حسب اليهودية

المرحلة	ما جرى في المرحلة
1	خلق آدم من تراب الأرض ونفخ الله فيه نسمة الحياة ليصبح إنسانًا حيًا.
2	وضع الله آدم في جنة عدن ليعملها ويحرسها.
3	خلق حواء من ضلع آدم لتكون عونًا له وشريكته في الحياة.

السند التوراتي :

تكوين 2:7: «فَشَكَّلَ الرَّبُّ الإِلَهُ الإِنْسَانَ مِن تُرَابِ الأَرْضِ، ونَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ، فَصَارَ الإِنْسَانُ نَفْسًا حَيَّةً.»

تكوين 2:15: «فَأَخَذَ الرَّبُّ الإِلَهُ الإِنْسَانَ، وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْرُسَهَا.»[6]

تكوين 2:21-22: «فَأَسْقَرَ الرَّبُّ الإِلَهُ نَوْمًا عَظِيمًا عَلَى آدَمَ، فَأَخَذَ وَاحِدًا مِنْ أَضْلاَعِهِ، فَسَدَّ الْمَكَانَ بِلَحْمٍ. وَبَنَى الرَّبُّ الإِلَهُ الضِّلْعَ الَّذِي أَخَذَهُ مِنَ الآدَمِ، إِلَى امْرَأَةٍ، وَأَتَى إِلَى الآدَمَ.»[7]

---

[7] الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين 1:27؛ 2:7.
الكتاب المقدس، العهد الجديد، يوحنا 1:14؛ كولوسي 1:15

المطلب الثاني: ظهور الإنسان من المنظور المسيحي

تُعتبر فكرة خلق الإنسان في المنظور المسيحي حدثًا تأسيسيًا يشكّل محورًا لفهم العلاقة بين الإنسان والإله، وبين الإنسان وبقية الخليقة، كما يحلو للمسيحيين قول ذلك. أي الخلق، وفي قلب هذا التصوّر، تقف العبارة المفتاحية في سفر التكوين: **"فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرًا وأنثى خلقهم"**، والتي تحمل دلالات لاهوتية عميقة تتجاوز البنية الجسدية إلى معانٍ عقلية وأخلاقية وروحية. وهو ما يدفعنا الآن إلى التساؤل: ما العلاقة بين اليهودية والمسيحية حتى يتكرر النص المقدس نفسه المعبّر عن خلق الإنسان؟ هنا نجيب بالتساؤل على أن المسيحية وُلدت في حضن اليهودية، كما أن المسيحية تعتبر التوراة، التي تشكل العهد القديم والجزء الأول من كتابها المقدس، جزءًا لا يتجزأ من عقيدتها ككل. لهذا نجدها تؤمن بما جاء به العهد القديم، إضافة إلى العهد الجديد الذي سيسمى لاحقًا بالإنجيل، عكس اليهودية التي اتخذت من التوراة كتابًا وحيدًا لعقيدتها.

وبالعودة إلى الإنسان، فنرى أن هذه الصورة، كما يُفهم في الفكر المسيحي، لا تقتصر على كونها صفة خلقية، بل هي ميثاق وجودي يدلّ على أن الإنسان مخلوق بقدرة على التواصل مع الله، وعلى حمل ملامح من صفاته كالحرية والعقل والإرادة.

يُعاد تأويل هذه الآية ضمن سياق لاهوت التجسد والفداء، حيث تُفهم "صورة الله" لا فقط كمفهوم عقلي أو أخلاقي، بل كتمهيد لفكرة أن الله نفسه اتخذ صورة الإنسان في شخص المسيح. وهكذا، فإن كرامة الإنسان تتجلى في إمكان اتحاد الطبيعة الإلهية بالبشرية، وهو ما يمنح للخلق بعدًا خلاصيًا، يجعل من الكائن البشري ليس فقط صورة رمزية لله، بل مستودعًا لإمكانات أخروية تتجاوز الزمان والمكان. وهو ما أعطى بعدًا آخر للكائن البشري مع هذه الديانة، إذ وصلت إلى تجسيد الإله حرفيًا للبشر.

من هذا المنطلق، لا يُنظر إلى خلق الإنسان كحدث أولي فحسب، بل كمقدمة لدراما الخلاص. فالنفخة الإلهية في أنف آدم تُفهم على أنها منحٌ للروح، وهي التي تُميز الإنسان عن باقي الكائنات وتربطه بالله وتجعله قابلًا للحياة الأبدية. وهذا الوعي الروحي يُكرّس في المفهوم المسيحي لمصير الإنسان ما بعد الموت، باعتبار أن الروح تستمر في الوجود، ويُنتظر لها أن تتجلى في ملكوت السماوات، وهو ما يُمثل امتدادًا لما بدأ في لحظة الخلق الأولى.

ويترتب على هذا التصور أن الإنسان يتمتع بمكانة خاصة ككائن حامل للأمانة الإلهية في الأرض. فالمسيحية تُعيد صياغة وظيفة الإنسان ضمن مفهوم "الوصاية" على الخليقة، حيث يُطلب منه أن يسوس الأرض لا باعتباره سيدًا مطلقًا، بل كوكيل لله،

مدعوّ للعناية بالعالم والحفاظ عليه من الفساد. وتترابط هذه الفكرة مع مفهوم السيادة الروحية الممنوحة للإنسان، التي لا تُفهم كترخيص لاستغلال الطبيعة، بل كدعوة لحمايتها والعمل وفق مشيئة الخالق.

ومن المسائل اللافتة في التصور المسيحي لفكرة الخلق، مسألة الإرادة الحرة، التي تُعد مبدأً جوهريًا في فهم العلاقة بين الإنسان والخطيئة. فبحسب سفر التكوين، عصى آدم وحواء الوصية الإلهية وأكلا من شجرة المعرفة، مما أدى إلى سقوطهما، وهي الحادثة التي تُعرف بالخطيئة الأصلية. ويُبنى اللاهوت المسيحي على أن الطبيعة البشرية فسدت جراء تلك الخطيئة الأولى، مما استوجب التدخل الإلهي من خلال التجسد والموت الكفاري للمسيح. فالفداء، في هذا التصور، لا يُطلب من الإنسان تحقيقه ذاتيًا، بل يُمنح له بالنعمة، ويُطلب منه قبوله بالإيمان، ليتم له الخلاص.

غير أن تأويل قصة الخلق داخل الفكر المسيحي يُظهر ثراءً وتعددًا لاهوتيًا يُعبّر عن حيوية النص المقدس. فبينما يميل بعض التيارات إلى القراءة الحرفية التي تفترض خلق الكون والإنسان في ستة أيام زمنية، يرى آخرون أن القصة رمزية، تنطوي على دلالات روحية يمكن التوفيق بينها وبين النظريات العلمية الحديثة، مثل نظرية الانفجار العظيم أو التطور، طالما أن الرسالة اللاهوتية تظل محفوظة، وهي أن الله هو خالق كل شيء، وأن للإنسان مكانة متميزة في هذا الخلق.

إن هذا التعدد لا ينفي وحدة العقيدة المسيحية، بل يُظهر انفتاحها على العقل وتفاعلها مع أسئلة الوجود المعاصرة. فالنص المقدس لا يُقفل على تأويل واحد، بل يفتح المجال للتفكر في ماهية الإنسان، وقيمته، ومآله. وهكذا تظل قصة الخلق في قلب التصور المسيحي للوجود، بوصفها نواة لفهم الإنسان، ليس فقط من حيث منشئه، بل من حيث مصيره، ومهمته في هذا العالم، ودعوته إلى الاتحاد بالله في أفق الخلود.

المطلب الثالث : ظهور الإنسان في المنظور الإسلامي

يُشكّل ظهور الإنسان في العقيدة الإسلامية محورًا أساسيًا في فهم العلاقة بين الخالق والمخلوق، وموقع الإنسان في الكون، ودوره في تحقيق العبودية والاستخلاف. وقد [8]جاء التصور الإسلامي حول خلق الإنسان مفصّلًا في القرآن الكريم والسنة النبوية، مبينًا كيف بدأ الله الخلق، ومرور هذا الكائن البشري بمراحل دقيقة تؤكد الإعجاز

[8] الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، 2:15؛ 1:3–6. / سورة آل عمران الآية 59 / سورة البقرة الآية 30. / البقرة الآية 31 /. سورة البقرة (الآية 35)
الكتاب المقدس، العهد الجديد، الرسالة إلى أهل رومية، 5:12؛ الرسالة إلى أفسس، 2:8؛ الإنجيل بحسب يوحنا، 1:14.

الإلهي، ثم تحمله للأمانة الكبرى، وما ترتب على ذلك من تكليف وابتلاء في الدنيا، وصولًا إلى الحساب والجزاء في الآخرة في تسلسل وتفصيل لكل مراحله .

لقد خلق الله آدم بيده الكريمة، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته تكريمًا له. وقد خُلق من تراب، كما قال تعالى: **"إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون"** وذلك في سورة (آل عمران/59).

وعند اكتمال خلقه أمر الله الملائكة بالسجود له، فسجدوا جميعًا إلا إبليس الذي أبى واستكبر وكان من الكافرين، كما ورد في قوله تعالى: **"إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرًا من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين"** (ص/71-74).

ثم أخبر الله الملائكة بأنه سيجعل آدم خليفة في الأرض: **"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة"** (البقرة/30)، وعلّمه جميع الأسماء: **"وعلم آدم الأسماء كلها"** (البقرة/31) وفي هذه اللفتة تكريم عظيم لبني آدم، إذ علّمه الله أمورًا لم يعلّمها للملائكة، رغم ما تتمتع به الملائكة من جمال، كما وصفهم القرآن الكريم. إلا أن الإنسان خُصّ بهذه المعرفة – معرفة الأسماء – لما له من مكانة خصّه الله تعالى بها.

وبسبب رفض إبليس السجود لآدم، طرده الله من رحمته ولعنه: **"قال فاخرج منها فإنك رجيم، وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين"** (ص/77-78). ولما أيقن إبليس بمصيره، سأل الله أن يُنظره إلى يوم القيامة، فكان له ذلك: **"قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون، قال فإنك من المنظرين، إلى يوم الوقت المعلوم"** (ص/79-81).

بعد هذا، أعلن إبليس عداوته لآدم وذريته، وأقسم أن يُغويهم جميعًا: **"قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين"** (ص/82-83).

وقد خلق الله آدم وخلق منه زوجته، وجعل منهما الذرية: **"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالًا كثيرًا ونساء"** (النساء/1). وأسكنهما الجنة، وأمرهما بالأكل من ثمارها، ما عدا شجرة واحدة: **"وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدًا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين"** (البقرة/35).

وقد حذّرهما الله من الشيطان: **"يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى"** (طه/117). لكن الشيطان وسوس لهما، وأغراهما بالأكل من الشجرة: **"فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما... وعصى آدم ربه فغوى"** (طه/120-121). وعندما

ناداهما ربهما عاتبًا، اعترفا بخطئهما وتابا: **"قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين"** (الأعراف/23). فتاب الله على آدم، لأنه تاب عن شهوة وضعف، لا عن استكبار: **"فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم"** (البقرة/37).

بعدها أُهبط آدم وزوجه وإبليس إلى الأرض، ومعهم بدأت مسيرة البشرية، بين الحق والباطل: **"قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين"** (الأعراف/24). وأنزل الله الوحي، وأرسل الرسل، فمن أطاع دخل الجنة، ومن كفر دخل النار: **"قلنا اهبطوا منها جميعًا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"** (البقرة/38-39).

والمعجزة في خلق الإنسان لم تتوقف عند آدم، بل تتجلى في مراحل خلقه في رحم أمه: **"الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه ونفخ فيه من روحه..."** (السجدة/7-9)، و**"ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة..."** (المؤمنون/12-14).

ويشهد الحديث النبوي كذلك على علم الله المطلق وتقديره: **"إن الله عز وجل وكل بالرحم ملكًا يقول: يا رب نطفة، يا رب علقة، يا رب مضغة... فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد"** (رواه البخاري).

وقد أكرم الله الإنسان وسخر له ما في السماوات وما في الأرض، ووهبه العقل ليميز به بين الخير والشر: **"ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة"** (لقمان/20).

ولأن الإنسان خُلق لغاية، لم يتركه الله سدى، بل أنزل الكتب وأرسل الرسل ليهتدي إلى الصراط المستقيم. وكان كلما انحرف البشر عن التوحيد، بعث الله إليهم نبيًا: **"كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين..."** (البقرة/213). فالدعوة إلى عبادة الله وحده كانت هي الرسالة الجامعة لكل الأنبياء: **"ولقد بعثنا في كل أمة رسولًا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت"** (النحل/36).[9]

(آل عمران/59) – (ص/71-74) – (البقرة/30) – (البقرة/31) – (ص/77-78) – (ص/79-81) – (ص/82-83) – (النساء/1) – (البقرة/35) – (طه/117) – (طه/120-121) – (الأعراف/23) – (البقرة/37) – (الأعراف/24) – (البقرة/38-39) – (السجدة/7-9) – (المؤمنون/12-14) – (لقمان/20) – (البقرة/213) – (النحل/36) – (آل عمران/19)

البخاري، صحيح البخاري، كتاب القدر، باب "كيف كان بدء الوحي"، حديث النطفة، رقم الحديث: 3208.

وقد وحّد الله الدين في الإسلام: **"إن الدين عند الله الإسلام"** (آل عمران/19)، وختم الكتب بالقرآن، والنبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم: **"ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين"** (الأحزاب/40)، وقال أيضًا: **"قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا"** (الأعراف/158).

فالقرآن هو الكتاب الخاتم، والإسلام هو الدين الذي لا يُقبل غيره: **"ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"** (آل عمران/85). وقد جاءت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مؤكدة لما جاء به الرسل قبله: **"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا... أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه"** (الشورى/13).

وهكذا، تُبرز العقيدة الإسلامية أن خلق الإنسان لم يكن عبثًا، بل لحكمة عليا، ولتحقيق غاية سامية في عبادة الله واستخلافه في الأرض، وهو ما يُشكل جوهر الكرامة الإنسانية والوعي الديني في التصور الإسلامي

يتضح لنا الآن من خلال مناقشتنا لفكرة خلق الإنسان من منظور ديني، عبر معالجة الديانات السماوية الثلاث، أن الإنسان قد خُلق بإرادة إلهية جعلت من خلقه غاية سامية.

صحيح أن الرؤى اختلفت حول كيفية خلقه، إلا أن هذا الاختلاف لم يكن عميقًا، بل طفيفًا، والسبب في ذلك أن هذه الرسالات الثلاث مصدرها وحي إلهي واحد. قد تفرقت تفصيلًا، لكنها أجمعت على أن الإنسان مخلوق من الله، وأنه خُلق من طين، وأنه وُجد أول مرة في الجنة، ثم بعد تمرده أُهبط إلى الأرض ليكون خليفة فيها.

وإذا ما نظرنا إلى الفكرة من المنظور الإسلامي، فإن وجود الإنسان في الأرض كان حتميًا؛ إذ أخبر الله تعالى في كتابه عن إرادته في جعل من يعمر الأرض، قبل خلق آدم نفسه. ومن هنا يمكن القول إن الديانات السماوية جعلت من خلق الإنسان غاية كبرى، تمتد منذ بدايته، إلى حاضره، ثم إلى نهاية الكون، من خلال الاستخلاف في الأرض، وإعمارها، والتحلي بالقيم، واتباع سبيل الهدى، وقد كرّم الله الإنسان على باقي الكائنات. وعليه، لم يكن ظهور الإنسان عشوائيًا ولا وليد صدفة، بل كان حدثًا مقصودًا محاطًا بعناية إلهية وحكمة ربانية.

المطلب الرابع : ظهور الإنسان في الفكر الغربي

لطالما شكّلت قضية "أصل الإنسان وتطوره" سؤالًا جوهريًا في الفكر الإنساني، وموضوعًا مركزيًا في النقاشات العلمية والفلسفية على حد سواء. فبينما اهتمت الديانات السماوية، وضمنها التصورات الإبراهيمية، بتفسير نشأة الإنسان من منظور ديني قائم على الخلق المباشر من قبل الإله، اتجهت الفلسفات الغربية الحديثة إلى

مقاربة أكثر مادية وعلمية، تربط نشأة الإنسان وتطوره بالتغيرات البيولوجية والبيئية والاجتماعية التي شهدتها الكائنات الحية عبر العصور. هذا التوجه الغربي، الذي أخذ يتبلور منذ عصر التنوير، بلغ ذروته مع بروز نظريات التطور البيولوجي لداروين، وتبلور الرؤية الماركسية المادية التي أعادت تشكيل النظر إلى الإنسان لا ككائن مخلوق فقط، بل كمنتج لتاريخه ولظروفه الاجتماعية والاقتصادية.

وبه فإن أصل الإنسان وتطوره قضية هامة شغلت العلماء والفلاسفة على مر العصور، فحسب الفكر الغربي فإنه دائمًا ما تنازعت رؤيتان لحل هذا السؤال (من أوجد الإنسان؟) : الرؤية المثالية التي ترى أن الإنسان هو نتيجة لصنيعة الله، وأنه خاضع لإرادته، وهو ما يستتبع ضرورة قبول هذا الإنسان لما يفرضه عليه الواقع من وجود لطبقات اجتماعية وتقسيمات للبشر.

أما الرؤية المادية الفجّة، فتعتبر البشر مجرد آلات مسلوبة الإرادة، تستجيب للمؤثرات الخارجية بشكل ميكانيكي، وبالتالي فعلى الإنسان الانتظار حتى تصبح الظروف المحيطة مهيأة لتحرره، دون قيامه هو بأي دور إيجابي.

ولكن في الواقع، فإن كلا الرؤيتين لم تقدّما تفسيرًا أو تصورًا علميًا لأصل الإنسان أو تطوره، "دائما أقول حسب الفكر الغربي" وهو الأمر الذي تفعله بنجاح المادية التاريخية. فالمادية التاريخية، التي ظهرت في سياق تاريخي كانت فيه قوى الإنتاج قد تطورت بدرجة سمحت بظهور الطبقة العاملة كطبقة فاعلة، وظهرت أيضًا في ظل تقدم علمي وظهور العديد من الاكتشافات، استطاعت أن تقدم رؤية مختلفة لتطور الإنسان. رؤية تحمل في طياتها ما هو أكثر من مجرد تحليل لمراحل تطوره، بل هي في جوهرها تحرر الإنسان من كل ما يكبّله، وتفتح أمامه المجال واسعًا للتحرر الذاتي.

فالإنسان، كما تكشف المادية التاريخية، قد استطاع أن يطور نفسه بنفسه، لأن أهم ما يميّزه عن غيره من الكائنات هو قدرته على التفاعل مع الظروف التي خلقته. فالإنسان جزء من الطبيعة، يتفاعل معها ويعدل فيها، وبالتالي فهو يطوّر نفسه لأنه جزء منها، وهو لذلك قادر على تغيير واقعه.

ولعل كتابات إنجلز حول هذا الموضوع هي من أهم الكتابات الماركسية التي اهتمت بدراسة هذه القضية. هذه الكتابات تتمثل أساسًا في عملين: **"دور العمل في تحول القرد إلى إنسان" و"أصل العائلة، الملكية الخاصة والدولة."**

وبالرغم من التطورات العلمية والاكتشافات الحديثة حول هذا الموضوع، وبالرغم من الانتقادات التي وُجّهت إلى رؤية إنجلز، إلا أنها لم تتعارض مع جوهر هذه الرؤية،

حيث تبقى المادية التاريخية منهجًا صائبًا للتعامل مع هذه القضية، وتبقى استنتاجات إنجلز صحيحة في مجملها.[10]

وحيث أن مؤلف إنجلز **"دور العمل في تحول القرد إلى إنسان"** هو أكثر وأهم ما تعرض لرؤية إنجلز في هذا الموضوع، فسنقوم هنا بعرض أهم الأفكار الرئيسية الواردة فيه، كما سنقوم بعرض أهم الانتقادات التي وُجّهت إليه.

ترتكز رؤية إنجلز على مبدأ رئيسي وهام، وهو دور العمل الأساسي في تطور الإنسان وانتقاله من كونه قردًا إلى حالته الحالية.

يبدأ إنجلز من الفرضية المقبولة علميًا، والقائلة بأن أقرب المخلوقات للإنسان هو الشمبانزي، الذي يشترك الإنسان معه في 97.5٪ من جيناته. كان يوجد منذ عدة آلاف من السنين، في العهد التكويني الثالث، وفي مكان ما من المنطقة الاستوائية، جنس من القرود يكسو الشعر جلده كله، وله لحى، وكان يعيش قطعانًا على الأشجار.

وكانت الخطوة الأولى في تحول هذه القرود وأقربائها من الإنسان، هي اتخاذها مشية عمودية، وقلة الاعتماد على أيديها في المشي. هذا التحول، كما يرى إنجلز، قد حدث أولًا بتأثير من نمط حياة هذه القرود، الذي يتطلب أن تقوم الأيدي عند التسلق بوظائف مختلفة عن الأرجل. كان هذا التحول يعني أن تقوم الأيدي بأعمال ذات نوعية مختلفة، حيث تُستخدم لقطف ومسك الغذاء، أو لبناء الأوكار في الأشجار... إلخ. وبفضل هذا التحول، بدأت اليد تكتسب مهارات كثيرة ومتنوعة. فالعمل الذي تقوم به اليد كان عاملًا في تطورها، كما أنها أيضًا كانت تقوم بتطوير هذه الأعمال التي تقوم بها، والتي بدورها تستدعي مهارات جديدة من اليد، وهكذا، وخلال آلاف السنين، وبفضل هذه العلاقة التبادلية، وصلت اليد الإنسانية إلى ما هي عليه من تطور. فاليد ليست فقط أداة للعمل، إنما هي أيضًا نتاج لهذا العمل.

وحيث أن اليد جزء غير منفصل عن الجسد كله، فقد كان من الطبيعي أن يؤثر تطور اليد على باقي الجسد وأعضائه. فهناك بعض الأعضاء مرتبطة بأعضاء أخرى، وبالتالي يؤدي التطور في عضو إلى تطور في عضو آخر مرتبط به بشكل أو بآخر.

أما التطور الآخر والأهم الذي أحدثه تطور اليد، فقد كان توسيع أفق الإنسان. فالعمل يطوّر الإنسان، ويكتشف من خلاله يوميًا خصائص جديدة للطبيعة، تطور بدورها من عمل الإنسان وتفتح أمامه مجالات جديدة تطوره أكثر وأكثر. تطور العمل أيضًا زاد من الصلات بين الإنسان أو الإنسان في مراحل تطوره وغيره من أشباهه، حيث أصبح من الممكن حدوث تعاون بينهم، لأن تطور العمل جعل حدوث هذا التعاون

[10] (الأحزاب/40) – (الأعراف/158) – (آل عمران/85) – (الشورى/13)

مفيدًا بشكل واضح. وهو الأمر الذي عمّق من النزعة الاجتماعية لدى الإنسان في مرحلته الأولى. ومن خلال ظهور أهمية التعاون المشترك، بدأت تظهر الحاجة إلى الحوار بين أشباه البشر هؤلاء، فقد خلقت الحاجة للتواصل بينهم، وللتعبير عما يريدون فعله لتغيير شيء ما، ولإيصال ما يريدونه من مساعدة للآخرين.

تطور العمل إذًا كان دافعًا لظهور وظيفة جديدة عند أجدادنا، وهو ما أدى لتحول حنجرة القرد البدائية وتطورها شيئًا فشيئًا حتى تستطيع أداء تلك الوظيفة، وتدريجيًا تحولت حنجرة القرد من مرحلة إصدار همهمات وأصوات غير مفهومة إلى مرحلة الكلام.

تطور آخر هام في مرحلة التحول كان تطور دماغ القرد إلى دماغ إنساني، كنتيجة للعمل وللنطق. أدى هذا التطور في الدماغ إلى تطور الحواس المتصلة كلها بالدماغ، بالإضافة إلى ما أدى إليه تطور النطق من تطور مقابل في عضو السمع. يظهر تميز تحليل إنجلز المادي الجدلي في رؤيته وتحليله للتأثير المتبادل للعمل والنطق على تطور الدماغ وبالعكس. أي تطور الدماغ والحواس التابعة له والإرادة على العمل والنطق، ودفعهما لبعضهما البعض حتى بعد انفصال الإنسان نهائيًا عن القرد. فتعديل الإنسان في الطبيعة بعمله، يؤثر بدوره في الإنسان، ويدفعه للأمام ولمزيد من التغيير، وهكذا. هذه الحركة الشاملة، وهذا التعامل المتبادل الشامل بين الإنسان والطبيعة، أمر حتمي، لأن الإنسان في واقع الأمر جزء من هذه الطبيعة وليس منفصلًا عنها. هذا التفاعل المتبادل كان العمل مركزه، وبالتالي كان هو الطريقة التي بها تحول القرد وتطور ليصبح إنسانًا.

وكان من العوامل التي ساهمت في هذا التحول، هو التصرف "الانتراسي" الذي يميز الحيوانات كلها. بمعنى آخر، استنفاذ مأكولات المنطقة التي يعيش فيها، وإبادة الموارد الغذائية، حتى يصبح من الحتمي بالنسبة للحيوانات أن تتكيف مع مأكل جديد غير المعتاد بالنسبة لها، حتى يكتسب دمها تركيبًا كيميائيًا جديدًا، ويتغير بنيانها الجسدي، وهو ما كان خطوة في التحول الكيميائي للقرود إلى أناس. وفي هذا السياق، كان للانتقال من التغذية النباتية إلى التغذية اللحمية أكبر الأثر، حيث تحتوي اللحوم على المواد الأساسية التي تحتاج إليها الأعضاء للتمثيل الغذائي في خلاياها. كذلك أمدّت الدماغ بالمواد الضرورية لتغذيته وتطوره، بكميات أكثر مما مضى، مما أسرع بتطور الدماغ. تعلّم الإنسان أيضًا، بالإضافة إلى أكل كل ما هو صالح، الحياة في كل الأجواء، فانتشر في الأرض بما تحتويه من مناطق ذات طبائع مختلفة وذات مناخ غير مستقر. وللحياة في مناطق ذات مناخ أبرد، حيث كان يعيش أساسًا في المناطق الاستوائية، خلق هذا الانتقال حاجات مختلفة مثل الحاجة إلى المسكن والملبس، حتى يستطيع

تحمّل البرد والرطوبة. وجود مثل هذه الاحتياجات الجديدة، فتح فروعًا جديدة للعمل، وأوجد نشاطات جديدة ساهمت في توسيع المسافة بين الإنسان والحيوان.

مما سبق يتضح لنا أن إنجلز يرى تطور الإنسان كنتاج لآلاف السنين من المهارة في اليد، والمزيد من النمو في حجم المخ.[11]

وفي كل مرحلة، كانت اليد الأمهر، والتواصل الأوسع، والمخ الأكبر، يجعلون من الممكن وجود أشكال أكثر تقدمًا من العمل. أما عن الانتقادات التي وُجّهت لإنجلز، فهي من أصحاب وجهة النظر المثالية التي ترى أن تطور الإنسان لم يحدث بشكل تدريجي ناتج عن التفاعل بين الإنسان

والطبيعة، بل من خلال تغييرات في الجينات حدثت في شكل قفزات أدّت إلى التحول البيولوجي للإنسان. وأن أسلوب الحياة البشري نتيجة لذلك قد ظهر في وقت متأخر من التاريخ، كنتيجة لثورة بشرية أنتجت أولًا الحضارة واللغة.

وتتعدد الأسباب التي يقدمها أصحاب هذا الرأي، من عدم إمكانية الوثوق بصحة الأدلة التي تم العثور عليها، إلى عدم وجود تطور كبير في الأدوات الحجرية. ولكن هذه الانتقادات، في جوهرها، لا تنفي صحة المنهج الذي استخدمه إنجلز – المادية التاريخية – في الوقت نفسه الذي لا تقدم فيه وجهة النظر الرافضة لإنجلز تفسيرًا مقابلًا لكيفية حدوث هذه الفقرات في تاريخ البشرية.

علاوة على ما تفضلن به، فقد نُقشت الفكرة أيضًا من طرف العديد من الفلاسفة والمفكرين، صاغوا الفكرة في نظريات اختلفت بحسب سياقاتهم الثقافية والدينية والفكرية، نجد من بينهم:

ـ**أفلاطون**، الفيلسوف اليوناني الشهير، رأى أن الإنسان كائن مركّب من جسد مادي فانٍ وروح خالدة أزلية. هذه الروح، وفق فلسفته، كانت تعيش في عالم المثل، وهو عالم مفارق ومتعالٍ على الواقع، لكنها سقطت إلى الجسد بفعل خطيئة أو انحراف، فكان الجسد بالنسبة لأفلاطون سجنًا للروح. بالتالي، فإن أصل الإنسان عنده ليس بيولوجيًا بل روحيًا ميتافيزيقيًا، يستند إلى أولوية الروح وخلودها.

أما **أرسطو**، فقد خالف أستاذه أفلاطون، واعتبر أن النفس ليست جوهرًا منفصلًا عن الجسد، بل هي "شكل" الجسد الحي، أي صورته التي بها يكون ما هو عليه. رأى أرسطو أن الإنسان كائن طبيعي ينتمي إلى سلم الكائنات، يتميز بالعقل والقدرة على

[11] إنجلز: دور العمل في تحول القرد إلى إنسان /. أفلاطون: نظرية المثل والروح. / أرسطو: الفلسفة الطبيعية والنفس كصورة للجسد

النطق، ولا وجود لأصل فوقي مفارق، بل هناك حركة طبيعية غائية. أصل الإنسان عند أرسطو محكوم بمبادئ الفلسفة الطبيعية، لا بعالم المثل.

ونعود للفلاسفة المسيحيين في السياق المسيحي، نجد **أوغسطينوس** قد قدم تصورًا دينيًا لأصل الإنسان، حيث أكّد أن الله خلق الإنسان من تراب الأرض ونفخ فيه من روحه، وفق ما ورد في الكتاب المقدس. لكنه شدد أيضًا على أن الإنسان، منذ سقوط آدم، ورث الخطيئة الأصلية، فأصبح في حاجة دائمة إلى الخلاص الإلهي. الإنسان إذًا كائن مخلوق وخاطئ، يستمد معناه ووجوده من الله وحده.

وبنفس النهج، مزج **توما الأكويني** بين الفكر الفلسفي الأرسطي والعقيدة المسيحية، مؤكدًا أن الإنسان مخلوق بعناية إلهية، تتكون ذاته من جسد مادي ونفس روحية خالدة. العقل، عنده، قادر على الوصول إلى بعض الحقائق الإلهية، لكنه يظل محدودًا ما لم يُنِره الوحي. رفض توما أي تفسير طبيعي خالص لأصل الإنسان، وأكد على الخلق المباشر من طرف الله.

وفي العصور الحديثة، جاء **ديكارت** ليؤسس للإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا، مفكرًا قبل كل شيء. رأى أن الجوهر الحقيقي للإنسان هو فكره: "أنا أفكر، إذن أنا موجود". وقد ميّز بين النفس كجوهر مفكر، والجسد كآلة مادية، معتبرًا أن الروح خُلقت من الله، وهي أصل الإنسان وجوهره الحقيقي.

أما **جان جاك روسو**، فقد نقل النقاش إلى مستوى اجتماعي-أخلاقي. رأى أن الإنسان في طبيعته الأولى كان كائنًا بريئًا، يعيش في حالة الطبيعة بحرية وسعادة. غير أن ظهور المجتمع والملكية الخاصة أفسد هذا التوازن، وجرّ الإنسان إلى الاستغلال والتفاوت. لذلك فروسو لم يهتم بأصل الإنسان البيولوجي، بل بتغيراته الأخلاقية والسياسية. وفي القرن التاسع عشر، أتى **لودفيغ فيورباخ** بنقد حاد للنظرة الدينية، معتبرًا أن الإنسان هو الذي خلق صورة الله، لا العكس. فالدين، بحسبه، هو إسقاط للصفات الإنسانية على كائن متخيّل. أصل الإنسان عنده طبيعي ومادي، ولا مكان فيه للروح أو للخلق الإلهي وهو ما جعل فكره متطرفا بمعنى خارجا عن السياقات المتحدث عنها سالفا .

وفي السياق نفسه، قدّم **فريدريك إنجلز** وكما فصلنا فيه سالفا تصورًا ماديًا تطوريًا، حين ناقش في كتابه **"دور العمل في تحويل القرد إلى إنسان"** أن العمل هو العامل الحاسم في تطور الإنسان. فالعمل الجماعي وتطور اليد والفكر والعلاقات الاجتماعية، كلها ساهمت في تشكيل الإنسان كما نعرفه اليوم. الإنسان نتاج تاريخ مادي واجتماعي، لا نتاج فعل خَلق منفرد.

هذا ما كرّسه أيضًا تشارلز داروين في أطروحته العلمية الثورية، التي اعتبرت أن الإنسان تطور عن كائنات سابقة من خلال آلية "الانتقاء الطبيعي". لم يعد الإنسان مخلوقًا خاصًا، بل حلقة من سلسلة تطورية طويلة. وهكذا، قدّم داروين تفسيرًا بيولوجيًا خالصًا لأصل الإنسان، خالف به كل التصورات الميتافيزيقية أو الدينية .

أخيرًا، تناول فريدريش نيتشه الإنسان من زاوية وجودية مختلفة، حيث لم يهتم بأصله البيولوجي أو الروحي، بل بمصيره وقدرته على تجاوز ذاته. الإنسان، عند نيتشه، كائن في طور العبور، عليه أن يتخطى هشاشته نحو "الإنسان الأعلى" الذي يخلق قيمه بنفسه دون اعتماد على أي مرجعية إلهية.

وبه أقول أن كل ما توصلت إليه الفلسفة أو الفكر الغربي في مسألة خلق الإنسان وتطوره يبقى أمرًا يصعب تصديقه، بل ويصعب فهمه منطقيًا. فإذا اعتبرنا أن الإنسان كان طفرة تطورية كما يقول بعضهم، فكيف لم تتقدم كائنات أخرى؟ ولماذا لم نشهد طفرات جينية مماثلة لدى غير الإنسان؟

من جهة أخرى، فإننا من خلال الاطلاع على كتابات أولئك المفكرين نلاحظ أن أفكارهم تبقى نسبية. ولعل أكثر الأقوال التي شدت انتباهي في هذا السياق هو تأكيد "ويل ديورانت" أن الخلاصات التي توصل إليها بشأن أن الإنسان لم يُخلق من قوّة مطلقة تظل نسبية، وأن ما قام به من أبحاث لا يعدو أن يكون قطرات في بحر. إذ، حسب رأيه، لا يمكن الجزم في هذا الأمر بأي حال من الأحوال، لأنه يتعلق بتاريخ موغل في القِدم، ولا يمكن الحسم فيه مهما تقدّمت العلوم ، ومن وجهة نظري، تبقى فكرة الخلق الإلهي للإنسان هي الأقرب إلى المنطق والأكثر قبولًا، وأقول ذلك من منطلق موضوعي.

"تبقى فكرة الخلق الإلهي للإنسان هي الأقرب إلى المنطق والأكثر قبولًا، لأن ما توصّل إليه الفكر البشري حول أصل الإنسان لا يتجاوز كونه فرضيات نسبية في مواجهة سرّ موغل في القِدم."[12]

---

[12] أوغسطينوس: الخلق والخطيئة الأصلية / توما الأكويني: التوفيق بين العقل والوحي
ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود / روسو: الإنسان الطبيعي والملكية الخاصة
فيورباخ: الدين انعكاس للإنسان. /. نيتشه: الإنسان الأعلى. / أفلاطون: عالم المثل وسقوط الروح
أرسطو: النفس كصورة للجسد /. ويل ديورانت: نسبية المعرفة حول أصل الإنسان

المبحث الثاني : الفطرة البشرية والبحث عن المقدس

حين نلج أبواب البحث في الدين وتطور الوعي البشري بالمقدّس، ذلك المفهوم الأساس الذي بُني عليه الفكر الديني، والذي شُيّد عليه فكرُ كتابنا هذا، لا يمكننا أن نتجاوز مفهوم "الفطرة" باعتباره منطلقًا جوهريًا لفهم التوجه الإنساني نحو الغيب والمطلق. فالفطرة، كما أُشير إليها في التراث الديني والفلسفي، هي الهيئة الأصلية التي خُلق الإنسان عليها، من حيث ميله الطبيعي نحو الخير، والتساؤل، والتأمل في الوجود، والبحث عن الغاية والمعنى. إنها البذرة الوجودية التي تستبطن الشعور الداخلي بوجود ما هو أسمى، ما هو فوق، ما هو مقدّس.

وإذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتجاوز ذاته ليتأمل موته، ويقلق بشأن مآله، بل ويطرح تساؤلات حول الغاية من وجوده، فإن تعريفه لا يمكن أن يُختزل في مجرد كائن بيولوجي تطوّر عبر العصور. بل هو، في أعمق تجلياته، كائن متديّن بطبعه، يسكنه الحنين إلى الأصل، والتوق إلى الكمال، والسعي إلى الحقيقة. من هنا جاءت تعريفات متعددة للإنسان في الفكر الديني والفلسفي: "الإنسان حيوان ناطق"، و"الإنسان كائن رمزي"، و"الإنسان كائن ديني". لكن جميع هذه التعريفات، وإن اختلفت من حيث زاوية النظر، تتقاطع عند نقطة مركزية: أن الإنسان كائن واعٍ بذاته، باحث عن المعنى، متجاوز للطبيعة نحو الماوراء، هذا الغيب الذي عرّفته الفلسفة بأنه "الميتافيزيقا".

وهنا أطرح تساؤلًا آخر على أولئك الذين يعتبرون أن الإنسان كان مجرد طفرة جينية من ضمن الحيوانات: كيف يمكن تفسير فطرة الإنسان الميّالة، منذ ولادته، إلى قوة عظمى كأنه يحنّ إليها؟ وسأظل أطرح هذا السؤال، رغم أنني لن أتلقى جوابًا، لأنهم لم يجدوه هم من الأساس أصلًا. هذا الوعي الإنساني، الذي لم يكتفِ بالمادة والمباشر، هو ما جعل من "علم الإنسان" أو الأنثروبولوجيا أحد أبرز ميادين الدراسة لفهم السلوك الديني والثقافي عبر العصور. فالأنثروبولوجيا، وهي العلم الذي يدرس الإنسان في كليّته: من حيث بيئته، لغته، رموزه، طقوسه، وأساطيره، سعت إلى فهم كيف ولماذا نشأ الإيمان بالمقدّس في كل الحضارات. ولعلّ أهم ما توصّل إليه هذا الحقل العلمي، أن الشعور الديني ظاهرة كونية، لم تخلُ منها أي جماعة بشرية، مهما بلغت من البداوة أو التطور، مما يعزز فرضية "الفطرة" التي تسكن جوهر الإنسان، وتجعله يسائل المصير، والخلق، والمبدأ.

أما المقدّس، فهو مفهوم عميق ومركّب، لا يُفهم فقط من خلال النصوص الدينية، بل أيضًا من خلال التجربة الوجودية والرمزية التي يعيشها الإنسان. فالمقدّس هو ما يعلو

على المألوف، ما يبعث في النفس رهبةً ودهشةً، ويحوّل المكان أو الزمان أو الفعل[13] العادي إلى لحظة فارقة بين الدنيوي والمتعالي. وقد عرّفه "رودولف أوتو" في كتابه الشهير "القدسي" بأنه "المبهم الرهيب والجذّاب في آن"، أي ذلك الشعور المختلط بالخوف والسكينة الذي ينتاب الإنسان عند ملامسة تجلٍّ إلهي أو حضور متعالٍ. فالمقدّس، بهذا المعنى، ليس فقط ما تُحدده العقائد، بل ما يتجسد في وعي الإنسان بوصفه تجلّيًا للمعنى، ولِما وراء العالم الحسي. فالمقدس هو الشيء الذي لا يُمسّ في العقيدة، على سبيل المثال: إن أخذنا عابدي البقرة في الهند، فإنهم لو رأوا قطعة لحم قد يغضبون، أما إن كانت لحم بقرة، فقد يقتلونك قبل أن يسألوا! لأن البقرة لديهم هي تجلٍ للعظمة المقدسة، تلك العظمة التي لا يمكن أن تُمسّ أبدًا.

إن الفطرة، إذن، هي التي تدفع الإنسان إلى التساؤل، وعِلم الإنسان يحاول تأطير هذا التساؤل في مقولات علمية، بينما المقدّس هو نقطة التلاقي بين العقل والتجربة، بين الواقع وما يتجاوزه. وهذا ما يجعل من بحثنا في هذا المبحث، بحثًا في جوهر الإنسان نفسه، في صراعه بين ما يُرى وما لا يُرى، بين المادي والروحي، بين الأرضي والسماوي.

وفي هذا الصدد، أودّ أن أذهب بعيدًا في الحديث عن الفطرة، فأرى أنها شيء وكأنه وُجد بتنظيم، وكأنها اختُصَّت بكل كائن عن غيره من الكائنات الأخرى، وبالتالي فإن قوة عليا هي من أوجدتها، تلك القوة التي تتجلّى في الله تعالى. فأروي لكم مشهدًا جميلاً رأيته جعلني أتأمل في هذه العلاقات بشكل كامل: كنت يومًا في البادية وأنا جالس، فرأيت دجاجة مع صيصانها، وفجأة جاء صقر يريد اغتنام فرصته، فأطلقت الدجاجة صوتًا جعل صيصانها يختبئون، بل منهم من انبطح في مكانه. فتَعجبت: من علّم هؤلاء الكتاكيت أن صوت أمهم تحذير من خطر؟ وهم لم يُولدوا إلا منذ يوم واحد! ثم من علّم الأم ضرورة تنبيه صغارها؟

ثم نلاحظ نفس الوضعية تتكرر مع كائنات أخرى، ولكن بأشكال مختلفة. وهنا أقدم مثالًا آخر: كنت أشاهد قناة لعرض الحياة في الغابة الاستوائية الإفريقية، وإذا بي أرى غزالة وضعت صغيرها، وفجأة هاجمتها مجموعة من الفهود. الطفل وُلد لتوّه، بساعته الأولى، وحينما شعر بالخطر، جلس واختفى بين الزهور. فأسأل هنا: كيف علم ذلك؟ ومن أخبره وهو لم يُولد إلا لتوّه؟

---

[13] رودولف أوتو، القدسيّ: بحث في العنصر اللاعقلاني في فكرة الإله وما يتّصل بها من صلة بالعقل، ترجمة عادل العوا، (بيروت: دار الخانجي، ط2، 1994)، ص. 42.

ينظر أيضًا إلى مفاهيم: الفطرة (في الفكر الإسلامي)، الميتافيزيقا (في الفلسفة اليونانية والإسلامية)، علم الإنسان الديني (الأنثروبولوجيا الدينية)، تجربة المقدس عند عُبّاد البقر في السياق الثقافي الهندي.

كذلك الإنسان، أتساءل: لماذا، في مختلف بقاع العالم، مال الإنسان بطبعه إلى الإيمان بقوة إلهية؟ أليس بإمكاننا أن نجزم هنا بأن للعالم قوة خلقته، قوة تتجلّى في الله الخالق، الواحد، القادر على تدبير هذا الملكوت، وعلى صنعه بهذا التنظيم المحكم؟

إن هذه المشاهد التي نراها في الطبيعة ليست مجرد صور عابرة، بل هي رسائل خفية تحمل في جوهرها دلالات عظيمة على وجود نظام كوني دقيق. الفطرة ليست فكرة فلسفية مجردة، بل هي نظام مبرمج داخل كل كائن حي، منذ لحظة خَلقه، تسيره غريزيًا في طريق البقاء والحماية، وفي الإنسان تسيره نحو التساؤل والبحث عن الغاية والمصير. كيف يمكن لمخلوقات وُلدت لتوّها أن تدرك الخطر وتتفاعل معه؟ وكيف يمكن للإنسان، منذ وعيه الأول، أن يشعر في أعماقه بأن هناك "قوة أعلى" تحكم هذا العالم؟ إنها الفطرة التي أودعها الله في مخلوقاته.

ولو كان الأمر مجرد تطور عشوائي أو طفرات جينية كما يدّعي بعضهم، لكنا وجدنا أن جميع الكائنات تطورت بنفس الوتيرة أو شهدنا على الأقل نماذج حية لكائنات أخرى بلغت ما بلغه الإنسان من وعي وسؤال وجودي. لكن الحقيقة أن الإنسان تفرّد بهذا الميل العميق نحو البحث عن معنى الحياة والغيب والمقدس، وهذا ما جعله منذ فجر التاريخ يبني المعابد، ويقدّم القرابين، ويرسم الرموز، ويؤسس للطقوس التي تعبر عن توقه الداخلي لما وراء العالم المادي.

إن الشعور بالمقدّس هو ثمرة الفطرة، وهو ما جعل الأديان تتجذر في الوعي الإنساني، لا باعتبارها مجرد نظريات أو فلسفات، بل كاحتياجات روحية أساسية. ولهذا السبب، لم تخلُ أي حضارة أو جماعة بشرية عبر التاريخ من شكل من أشكال التدين، حتى لو اختلفت أشكال هذا التدين ومظاهره. بل إن الحاجة إلى المقدّس تنبع من حاجة الإنسان العميقة إلى الاطمئنان، إلى وجود قوة تحكم هذا الكون وتحميه من عبثية المصير.

ولا يخفى علينا أن أكبر الفلاسفة الذين أنكروا وجود الخالق انتهوا في كثير من الأحيان إلى الاعتراف بنسبية أفكارهم، كما رأينا مع "ويل ديورانت" الذي اعترف بأن كل ما توصل إليه ليس سوى قطرات في بحر مجهول. لأن السؤال الجوهري سيظل دائمًا مطروحًا: لماذا نحن هنا؟ من أين جئنا؟ وإلى أين المصير؟

إن الإجابة الطبيعية والمنطقية التي تستجيب لفطرة الإنسان، ولتوقه العميق إلى الكمال، هي وجود خالق حكيم نظّم هذا الكون، وجعل فيه هذا الانسجام البديع، وزرع في قلوب البشر الحنين إلى العودة إليه. فالإنسان بدون هذا الوعي يصبح مخلوقًا ناقصًا، يفتقد البوصلة التي ترشده إلى المعنى.[14]

---

[14] ويل ديورانت: نسبية المعرفة والاعتراف بجهل الإنسان أمام أصل الوجود /. الفطرة: ميل طبيعي نحو الإيمان بالغيب، وتوق داخلي لما وراء العالم. /. الميتافيزيقا: تساؤل الإنسان عن المعنى والمصير، وتجاوزه للمادي / الطفرات الجينية: إشارة إلى النظريات التطورية كنقيض للخلق المنظَّم / المقدّس في الحضارات: المعبد، القربان، الطقس، الرمز – كدلائل على حاجة الإنسان للاتصال بما هو أسمى

المبحث الثالث : الأشكال والممارسات الدينية قبل التوحيد

حين نحاول فهم البدايات الأولى للوعي الديني لدى الإنسان، لا يمكننا أن نتجاهل ذاك الحنين العميق الذي يسكن النفس البشرية نحو المقدّس، ذلك الحنين الذي ميّزه عن باقي الكائنات الأخرى، حنين تولّد معه بوجوده على هذا الكوكب، حنين فسرته الديانات الإبراهيمية على أنه فطري وُلِد مع الإنسان. كيف لا، وقد عبّر الإسلام عن ذلك، حيث إن العقيدة الإسلامية أكدت أن الله تعالى، قبل خلقه لبني آدم، عرضهم أولًا عليه وطرح عليهم السؤال: من ربكم؟ فأجابوا: أنت. فور نزولهم ووجودهم على هذا الكوكب، صاروا على نفس الفطرة التي خُلقوا من أجلها، ألا وهي البحث عن الإله الذي وعده، وبه ظلوا في هذا البحث، يبحثون في ما رأوه يناسب العظمة المتخيلة في أذهانهم، ما دام أن خالق هذا الكون لا بد أن يكون قويًا، وبه عملوا على تجسيده، والذي تجلّى في صور شتى قبل ظهور الديانات التوحيدية. لقد كان الإنسان القديم، مدفوعًا بفطرته وتساؤلاته الوجودية، يرى في مظاهر الطبيعة تعبيرًا عن قوى خفية عليا، فصار يُسقط عليها تصوراته عن المقدّس. وهكذا نشأت أشكال أولية من التدين، تجسدت في عبادة الشمس، والقمر، والنجوم، والجبال، والمياه، والنار، والأشجار، وغيرها من مظاهر الطبيعة التي اتخذت طابعًا روحانيًا في الوعي الجمعي للبشر الأوائل.

ما سنقوم به الآن هو عرضٌ للأشكال والممارسات الدينية التي وُجدت قبل التوحيد من منظور ديني، أي تلك الممارسات التي عبّرت عنها الكتب السماوية: القرآن، والإنجيل، والتوراة. بعد ذلك سننتقل إلى عرض ما توصلت إليه الأبحاث العلمية في هذا الشأن، بدراسة مختلف الشعوب والحضارات التي جسّدت الحنين إلى الإله في أشكال مختلفة، لعلها تصل إلى ملء الفراغ الروحي الذي ظلت تبحث عن ملئه إلى حين بروز الديانات التوحيدية الإبراهيمية.

إنّ هذا الحنين إلى المقدّس لم يكن مجرّد نزعة نفسية عابرة، بل شكّل جوهر العلاقة الأولى بين الإنسان والعالم، علاقة مبنية على الخوف والرجاء، وعلى محاولة فهم القوى التي تتجاوز إدراكه. لذلك، لم تكن الأشكال الأولى من التدين سوى محاولات لفهم المجهول وتفسيره، ولإضفاء معنى على الحياة والموت، وعلى الظواهر الكونية التي عجز الإنسان عن تفسيرها عقلانيًا في مراحله الأولى. هكذا، ارتبطت الطقوس والممارسات الدينية بمشاعر التقديس والخضوع لقوى يُعتقد أنها تتحكم في مصير الإنسان، ومن هنا ظهرت الممارسات السحرية والقرابين والأعياد المرتبطة بدورات الطبيعة، وكلها كانت تعبيرًا عن هذا السعي لفهم العالم وإرضاء تلك القوى.

المطلب الأول: تجليات الأشكال والممارسات الوثنية في نصوص الديانات الإبراهيمية

لقد سلّطت الديانات الإبراهيمية الثلاث الضوء على مظاهر الانحراف العقدي الذي ساد قبل ظهور التوحيد، من خلال ما نقلته من أخبار عن الشعوب القديمة التي عبدت مظاهر الطبيعة، ورأت في الشمس والقمر، والنجوم، والجبال، والماء، والنار، تجلياتٍ للقوة الإلهية أو مظاهر لحضورها. فكانت هذه العناصر في وعي الإنسان القديم مراكز للمقدّس، اعتنقتها واعتنت بها بل ورّسختها في أجيالها، حتى وصلت إلى درجة الموت من أجلها، والتضحية لأجلها. وهذا ما برز في الكتب السماوية نفسها، لعل القرآن ذكر العديد منها، حيث إن الأنبياء وجدوا صعوبة كبيرة في إيصال رسالات التوحيد لهؤلاء الأقوام، لأنها تشبثت بشكل كبير بهذه المعتقدات والمقدسات التي رأت فيها تجسيدًا للقوة العليا. أما الآن فسنقوم بعرض الممارسات والأشكال الدينية قبل التوحيد من خلال مقتطفات من الكتب السماوية، حسب نوع وشكل الإله المعبود ودلالته.

أولًا: عبادة الكواكب والشمس والقمر

نجد القرآن الكريم يعبّر عن هذه الممارسات بشكل واضح في قصة إبراهيم عليه السلام، حين عرض نموذجًا حواريًا يفضح فيه تلك العبادات:

- **﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾**

﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾

﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾

(سورة الأنعام، الآيات 76–78)

ما يتضح هنا، وما يظهر جليًا إن صح التعبير، هو أن إبراهيم عليه السلام، باعتباره جزءًا من مجتمع وثني قبل توحيده، ظل يميز بين مكونات الطبيعة، ليرى من منها قد يكون الإله، فزاوج في ذلك بين الليل، والشمس، والقمر. وما يظهر هنا أن هذه

المكونات تتمتع بالقوة والبطش، وهنا يظهر الاعتقاد الجليل لبني آدم في تجسيد الإله على اعتقاد يرى في القوة العليا قوة لا تُقهر، القوة المسيطرة.

أما في العهد القديم (التوراة)، فقد ورد في سفر التثنية تحذير شديد من عبادة الأجرام السماوية:

- **"وَلِئَلَّا تَرْفَعَ عَيْنَيْكَ إِلَى السَّمَاءِ، فَتَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ، كُلَّ جُنْدِ السَّمَاءِ، فَتَنْدَفِعَ وَتَسْجُدَ لَهَا وَتَعْبُدَهَا، تِلْكَ الَّتِي قَسَمَهَا الرَّبُّ إِلَهُكَ لِجَمِيعِ الشُّعُوبِ"** (سفر التثنية 4: 19)

ويذكر سفر الملوك الثاني كيف سقط ملوك بني إسرائيل أنفسهم في عبادة الشمس والقمر:

- **"وَسَجَدُوا لِكُلِّ جُنْدِ السَّمَاءِ وَعَبَدُوهُمْ"**

(سفر الملوك الثاني 17: 16)

ثانيًا: عبادة الأشجار والجبال والأنهار

كان التقديس للطبيعة يشمل أيضًا الأشجار والجبال والماء، حيث عُبدت الغابات والأشجار كرموز للخصوبة أو لحلول الأرواح فيها. وورد في القرآن:

- **﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّاتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰ﴾**

(النجم، 19–20)

— وهذه الأصنام كانت تُعبد عند أشجار أو أماكن معينة اعتُبرت مقدسة في الوعي الوثني.

أما في التوراة، فقد ورد تحذير من غرس الأشجار للعبادة:

- **"لا تَغْرِسْ لِنَفْسِكَ سَوْرَةً مِنْ أَشْجَارٍ بِجَانِبِ مَذْبَحِ الرَّبِّ إِلهِكَ الَّذِي تَصْنَعُهُ لَكَ"** (سفر التثنية 16: 21)

كما ذُكرت عبادة الجبال العالية كأماكن مقدسة عند الوثنيين:

- **"لأَنَّهُمْ أَيْضًا بَنَوْا لأَنْفُسِهِمْ مُرْتَفَعَاتٍ وَأَنْصَابًا وَسَوَارِيَ عَلَى كُلِّ تَلٍّ مُرْتَفِعٍ وَتَحْتَ كُلِّ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ"**

(سفر الملوك الأول 14: 23)

ثالثًا: عبادة النار والماء

عبادة النار كانت منتشرة لدى المجوس، وهي ممارسة ذُكرت بشكل غير مباشر في الإسلام، ضمن إشارات إلى أقوام مشركين:

- **﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ شَرُّ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾**

(سورة البينة، الآية 6)

— وقد فسّر المفسرون "المشركين" هنا بأنهم أيضًا المجوس عبدة النار.

أما الماء، فقد عُبد في الحضارات القديمة كرمز للخصب والطهارة والحياة، ونجده في أساطير كثيرة مثل الإله "إنكي" في بلاد الرافدين، و"حابي" إله النيل في مصر القديمة.

في العهد الجديد، حُذّر من عبادة هذه الكائنات أو تقديم القرابين لها، كونها مخلوقات لا تستحق العبادة:

- **"لأَنَّهُمُ اسْتَبْدَلُوا حَقَّ اللهِ بِالْكَذِبِ، وَاتَّقَوْا وَعَبَدُوا الْمَخْلُوقَ دُونَ الْخَالِقِ"**[15]

[15] القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآيات 76–78. /. القرآن الكريم، سورة النجم، الآيتان 19–20.
القرآن الكريم، سورة البينة، الآية 6. /. الكتاب المقدس، سفر التثنية، الإصحاح 4، الآية 19.
الكتاب المقدس، سفر التثنية، الإصحاح 16، الآية 21. /. الكتاب المقدس، سفر الملوك الأول، الإصحاح 14، الآية 23.
الكتاب المقدس، سفر الملوك الثاني، الإصحاح 17، الآية 16. /. الكتاب المقدس، رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح 1، الآية 25.

المطلب الثاني: تجليات الممارسات الوثنية في ضوء الاكتشافات الأركيولوجية والأنثروبولوجية

إني أرى أن البحث في جذور التدين الإنساني، أو بالأحرى الأشكال والممارسات الدينية التي جسدها وبلورها الإنسان بسبب فراغه الروحي، لا يكتمل دون العودة إلى الشواهد الأثرية والأنثروبولوجية التي أمدّتنا بها الحفريات والدراسات الأركيولوجية. فقد كشفت هذه البحوث عن وجود ممارسات دينية تعود إلى ما قبل التاريخ، عبّرت عن حاجة الإنسان العميقة إلى التواصل مع ما يعتقد أنه قوة خفية مهيمنة، أو كيان روحي أسمى. وتمظهر هذا الحنين في رموز وأشكال متعددة، منها ما اتخذ طابعًا طقوسيًا، ومنها ما تجسّد في بناء المعابد، أو دفن الموتى وفق طقوس معينة، أو تقديس بعض عناصر الطبيعة، وهو ما نجده في شتى بقاع العالم منذ أقدم العصور.

أولًا: الديانات الطبيعية في مجتمعات ما قبل التاريخ

تشير الدراسات الأركيولوجية إلى أن الإنسان النياندرتالي والإنسان العاقل قد مارسا أشكالًا أولية من التدين. ففي مواقع مثل كهف "شانيدار" في العراق، وُجدت قبور تحتوي على بقايا زهور، ما يدل على وجود طقوس جنائزية تنمّ عن تصور ميتافيزيقي للحياة والموت. كما وُجدت منحوتات وتماثيل تمثل رموزًا للأمومة والخصوبة، مثل "فينوس فيلهندورف"، التي تعود إلى ما يقرب من 25 ألف سنة قبل الميلاد، ما يشي بعبادة خصوبة ذات طابع أنثوي، ارتبطت بدورة الطبيعة والحياة.

ثانيًا: الديانات الزراعية وعبادة الأرض والخصوبة

مع ظهور الزراعة واستقرار الإنسان، ظهرت ديانات مرتبطة بالإنتاج الزراعي ودورات الحصاد، حيث عبدت مجتمعات وادي الرافدين، ومصر، والسند، آلهة الأرض والمطر والنيل والشمس، التي اعتُبرت ضامنة للخصب والخير. فقد كان الإله "إنليل" في بلاد الرافدين يمثل الهواء والعواصف، و"تموز" رمزًا للموت والبعث في دورة المواسم، بينما كان "أوزيريس" في مصر القديمة إلهًا للبعث والخصب، ارتبط بموت وانبعاث المحاصيل. وتُظهر النقوش والمعابد أن هذه الآلهة كانت تُجسّد في صور بشرية أو رمزية تمزج بين الإنسان والحيوان، أو النبات، كدلالة على وحدة الإنسان مع الكون والطبيعة.[16]

---

[16] ▪ Ralph Solecki, Shanidar: The First Flower People, 1971.
▪ Ian Tattersall, Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness, 1998.
▪ Samuel Noah Kramer, History Begins at Sumer, 1981.
▪ Thorkild Jacobsen, The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion, 1976.
▪ E.A. Wallis Budge, The Gods of the Egyptlans, 1904.
▪ Mircea Eliade, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, 1957.

ثالثًا: تقديس الكواكب والنجوم في حضارات الشرق القديم

برزت عبادة الكواكب والنجوم بوضوح في حضارات كالبابلية، والآشورية، والفينيقية، حيث اعتُبر القمر والشمس والزهرة كائنات مقدسة تحمل قوى عليا. وقد نُقشت أسماء هذه الآلهة على المعابد والأسطوانات الطينية، وتم تنظيم الطقوس وفق حركاتها في السماء. ويُعتقد أن الأبراج الفلكية التي نعرفها اليوم كانت في الأصل مرتبطة بمعتقدات دينية تحكم حياة البشر وتُحدّد مصيرهم.

رابعًا: الديانات الشامانية

(الشامانية: معتقد بدائي من معتقدات شمالي آسيا، يتميز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، وأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان، وهو كاهن يستخدم السحر لمعالجة المرضى، وكشف المخبأ، والسيطرة على الأحداث).

وجدت في آسيا وأفريقيا وأمريكا القديمة. ومن خلال دراسات الشعوب الأصلية، يتبيّن أن الشامانية – وهي معتقدات قائمة على التواصل مع الأرواح عبر وسيط روحي – شكّلت إحدى أقدم أشكال الدين. ففي سيبيريا، وفي قبائل الأمريكيين الأصليين، وأمازون البرازيل، كانت الأشجار المقدسة، والحيوانات، والتضاريس، تُعتبر كائنات روحانية لها سلطة فوق طبيعية. وقد أظهرت رسومات الكهوف والمواقع الأثرية طقوسًا غامضة تشمل الرقص والتجلي والتضحية، وكلها تُعبّر عن بحث الإنسان عن معنى وجودي وروحي يتجاوز عالمه المادي.

خامسًا: عبادة النار والجبال والماء في الثقافات الإيرانية والهندية

في الثقافات الزرادشتية، نجد عبادة النار باعتبارها رمزًا للنقاء والإله الخير "أهورا مزدا". كما انتشرت عبادة الجبال والأنهار في الهندوسية والديانات البوذية المبكرة، إذ اعتُبرت الجبال مقامات للآلهة، مثل جبل "كايلاش"، ومجاري المياه ككيانات حية مقدسة، مثل نهر "الغانج" الذي يُغتسل فيه للتطهر من الذنوب.

ومن خلال ما أسلفنا ذكره، فإن الإله تجسّد في العديد من الأحكام، بحثًا من الإنسان عن ملء الفراغ الروحي الذي طالما وُلد معه. وهذا يؤكد أن الفطرة وُجدت مع الإنسان منذ أن خُلق ووُجد على الأرض. وهكذا نكون قد قدمنا – على الأقل – نظرة شبه

شاملة حول الممارسات والمعتقدات التي تشبث بها الإنسان وجسدها من مختلف بقاع العالم، من منظور ديني ومن منظور علمي أثبتته الأركيولوجيا والأنثروبولوجيا (علم الإنسان).

فيما يلي أمثلة لآلهة الحضارة اليونانية ودلالة كل اله

زيوس: ملك الآلهة وكبيرهم وإله الرعد والبرق

هيرا: زوجة زيوس وإلهة الزواج

بوسيدون: أخ لهيدز وزيوس وإله المحيطات

هيدز: أخ لبوسيدون وزيوس وإله العالم السفلى

أثينا: ابنة زيوس وإلهة الحكمة والتخطيط

آريس: أخ أثينا وإله الحرب

كريتوس : أخ أثينا وقائد أسبرطة وإله الحرب الجديد

أفروديت: إلهة الجمال والحب

هيفيستوس: زوج أفروديت وإله النار والبراكين

هيرميس: إله السفر والتجارة

ديونيسيوس: إله الخمر والمرح وزوج هيستيا

هيستيا: إلهة الموقد

أبولو: أخ توأم لآرتميس وإله الشمس

آرتميس: أخت أبولو التوأم وإلهة الصيد والولادة

ديميتر: إلهة الزراعة والخصوبة

نيبتون: إله البحار

بعض من آلهة الحضارة الرومانية

جيوبتر : ملك الآلهة وإله السماء

جونو : ملكة الآلهة

مارس : إله الحرب

سيريس : إلهة الأرض والزراعة

ديانا : إلهة القمر

كيوبيد : إله الحب

فينوس : إلهة الجمال والحب

فورتونا : إلهة الحظ

ميركيورى : إله السفر والتجارة

مينيرفا : إلهة الطب والحكمة

يانوس : إله الأبواب والمداخل

باخوس : إله الخمر

نبتون : إله البحر

فولكان : إله الحرائق والبراكين

بلوتو : إله ما تحت الأرض من ثروات

بعض من آلهة مصر القديمة

آكر – إله الأرض والأفق.

آمون – الإله الخالق، والإله الراعي لمدينة طيبة، والإله الأبرز في مصر في عصر الدولة الحديثة.

أنحور – إله الحرب والصيد.

آتون – إله قرص الشمس الذي أصبح محور الاعتقاد الآتوني التوحيدي في عهد أخناتون. وكان أيضًا قرص الشمس حرفياً.

آتوم – الإله الخالق وإله الشمس، أول آلهة التاسوع المقدس.

بنو – الإله الخالق وإله الشمس، يصور على شكل طائر البلشون.

گب – إله الأرض وأحد آلهة التاسوع المقدس.

حاپي – يجسده فيضان النيل.

حورس – إله برأس نسر اشتهر بأنه إله السماء، إله الحرب وإله الحماية. يظهر على هيئات متعددة وربما آلهة متعددة، تشمل حورس ابن إيزيس، إله الفراعنة ومصر العليا، وحورس الأكبر.

خپري – إله الشمس الخالق، غالبًا ما كان يُعتبر التجسيد الصباحي لرع وتمثله الخنفساء المقدسة.

خنوم (خنمو) – إله على شكل كبش، إله إلفنتين الراعي، الذي قيل إنه يتحكم في فيضان النيل ويمنح الحياة للآلهة والبشر.

خونسو – إله القمر، وابن آمون وموت. الذي كان يسمى "الهائم"، والذي ربما يشير إلى مرور القمر عبر السماء، حيث كان إله القمر. في الفترة المتأخرة، كان يعتبر أيضاً إله الشفاء.

أوزوريس – إله الموت والقيامة الذي يحكم العالم السفلي ويحيي النباتات، وإله الشمس، والأرواح الميتة.

ست – إله متناقض، يتسم بالعنف والفوضى والقوة، ويرتبط بالصحراء. القاتل الأسطوري لأوزوريس وعدو حورس، لكنه أيضًا مؤيد للملك.

الآلهة في المعتقدات العربية القديمة:

اللات – إلهة أنثوية كانت تُعبد في الطائف، مرتبطة بالخصوبة والزراعة، وتعد من أعظم الآلهة في ثقافة العرب الوثنية.

هبل – إله يُعتقد أنه كان إله القمر أو إله المطر، وكان من أكبر الآلهة في مكة، يوضع تمثاله داخل الكعبة، وكان يرمز للقوة والنصر.

مناة – إلهة القدر والموت، تُعبد في منطقة المشلل قرب المدينة، وترتبط بالمصير والنهاية، وكانت من أقدم الآلهة.

العزى – إلهة أنثوية تُعبد في وادي نخلة، تعتبر من أشد الآلهة بأسًا عند العرب، وترتبط بالقوة، والحرب، والنجدة.

طاغوت – مصطلح عام استُخدم للدلالة على الأصنام أو الكهنة الذين يُعبدون من دون الله، يرمز إلى القوة الطاغية والتمرد الروحي.

ذو الشرى – إله نبطي مرتبط بالسماء والنجوم، وكان يمثل القوة السماوية والحماية الإلهية، ويُعبد في البتراء ومحيطها.

ود – إله يُجسد الحب والمودة والارتباط الاجتماعي، وكان يُعبد في دومة الجندل، ويرمز إلى المحبة والرحمة.

عوض – إله محلي أقل شهرة، ورد ذكره في النقوش اليمنية القديمة، ويُعتقد أنه يرتبط بالخصب أو أحد مظاهر الحماية.[17]

[17] فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة والديانة في الشرق القديم، دار علاء الدين، دمشق، 2001.
صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، 2006.
عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، 1999.
مرسيل موس، مقال في الهبة: أشكال التبادل في المجتمعات البدائية، ترجمة: ناصر بن عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004.
ميرسيا إلياد، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، الجزء الأول، ترجمة: فوزي العيوني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
حسن ظاظا، الديانات القديمة في الشرق الأدنى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1998.
دانيال غارا، الشامانية: تقاليد العالم الأرواحي من سيبيريا إلى الأمازون، ترجمة: أحمد محمود، دار الحوار، اللاذقية، 2014.
كافين رايلي، الديانة والأسطورة في حضارات الشرق القديم، سلسلة عالم المعرفة، العدد 349، الكويت، 2008.

المبحث الرابع : الأساطير والمعتقدات القديمة بين التخويف والتفسير

ما نعلمه جميعًا، إما من خلال ملاحظات بصرية لحظية أو مرويات متواترة من خلال ما يرويه أجدادنا عن وقائع عجزوا عن فهم معناها ففسروها تلقائيا واحتفظوا بها أو دراسات أركيولوجية او معرفية تلقينها ... إلخ، أن الإنسان منذ بداياته الأولى على هذا العالم، وهو يواجه عجزًا مطلقًا أمام ظواهر الطبيعة وأسرار الوجود؛ في عناصر من قبيل الرعد، البرق، الموت، الحياة، الولادة، المرض، الزلازل، الفيضانات... كانت كلها ألغازًا تتجاوز قدراته المحدودة. ولأن العقل البشري لا يحتمل الفراغ المعرفي، وبما أن بنيته العقلية والوجودية تملي عليه فكرة أن لكل شيء دلالة وسببًا، لجأ إلى بناء تصورات رمزية وأساطير ومعتقدات دينية بدائية، يحاول من خلالها أن يملأ هذا الفراغ بتفسيرات خيالية، تُشبع حاجته للفهم وتهدّئ رعبه من المجهول.

ولم تكن هذه التصورات محض خرافة أو هروب من الواقع، بل كانت في بدايتها محاولات صادقة من الإنسان لتفسير الظواهر الكونية التي لم يجد لها تفسيرًا عقلانيًا. ففي مصر القديمة، مثلًا، مثّلت أسطورة أوزيريس رمزًا لتفسير فيضان النيل وعودة الحياة بعد الموت، بحيث تروي الأسطورة أن سبب فيضان النيل ليس سوى دموع إيزيس، التي كانت تنعي وفاة زوجها الحبيب أوزيريس، بينما كانت تحاول تجميع أجزاء جسده التي مزقها أخوه الشقيق "سيث" إلى أشلاء. أما في اليونان، فقد وُظفت أسطورة ديميتر وابنتها بيرسيفوني لشرح تغير الفصول، بحيث إن هذه الإلهة هي المسؤولة عن الحفاظ على المحاصيل، ويتغير الفصل لحمايتها، في رمزية تُجسّد علاقة الطبيعة بالعاطفة البشرية. وحتى في شمال أوروبا، لعبت أساطير الفايكنغ دورًا في ربط الظواهر الجوية العنيفة بغضب الآلهة أو صراعاتهم الأبدية.

كما نجد في الثقافة الأمازيغية أسطورة فسّرت نزول الغيث بأمر من الإله "أنزار"، فهو المسؤول – حسب اعتقادها – عن إنزال الماء.

غير أن هذا التفسير الرمزي لم يبقَ بريئًا دائمًا، بل سرعان ما تحوّل إلى أداة بيد النخب الدينية والسياسية، تمارس من خلالها السلطة والتوجيه. فالكاهن الذي يملك "سرّ الآلهة" يصبح المتحدث باسمها، والحاكم الذي يزعم أنه مختار من الإله أو ابن له، يفرض على الناس طاعته بوصفها واجبًا كونيًا، لا مجرد ضرورة دنيوية. في بلاد الرافدين، كان الملك يُقدَّم باعتباره ممثل الإله الأعلى، وكل تمرد عليه يُعدّ تمردًا على الإرادة السماوية. وفي الصين القديمة، ارتبط الحاكم بـ"التنين" الذي يجسد

السماء، وأي كارثة طبيعية كانت تُعدّ مؤشرًا على سخط السماء عليه، مما يعيد تشكيل العلاقة بين الحاكم والمحكوم في ظل المعتقد الأسطوري.

كما أن بعض الأساطير ساهمت في ترسيخ أنظمة اجتماعية صارمة. ففي الهندوسية، وُظّفت أسطورة الخلق لشرعنة نظام الطبقات، فجُعل البرهميون من فم براهما، والعمال من قدميه، ليصير التفاضل الاجتماعي أمرًا مقدسًا غير قابل للنقاش. وفي حضارات أمريكا الوسطى، مثل الأزتيك والمايا، كانت القرابين البشرية تُقدَّم للآلهة لضمان استمرار الشمس والحياة، ما جعل من التضحية الطقسية أداة رعب مقدسة تحفظ سلطة الكهنة.

ولم تكن الأسطورة فقط وسيلة تفسير وتخويف، بل أيضًا مرجعًا للهوية الجماعية. اليهودية، على سبيل المثال، بنت سرديتها الدينية–القومية على أساطير التكوين والطوفان والخروج، فجعلت منها ذاكرة جماعية موحدة. وكذلك فعل الرومان بأسطورة رومولوس وريموس، التي شكّلت رمزًا لتأسيس المدينة والهوية السياسية.

ومع صعود الفكر الفلسفي، بدأ العقل في نقد الأسطورة وتفكيكها. رأى أفلاطون في الأساطير ظلالًا للحقيقة، لكن أرسطو دعا إلى تجاوزها نحو العقل والمنطق. وفي العصر الحديث، جاءت تأويلات جديدة للأسطورة، كرموز نفسية (عند فرويد) أو كصور تنبع من اللاوعي الجمعي (عند يونغ). هكذا دخلت الأسطورة في أفق التحليل بدل الإيمان، وتحوّلت من عقيدة إلى موضوع للدراسة النقدية.

الأسطورة إذن، ليست مجرد وهمٍ بدائي، بل خطاب رمزي معقّد، عكس فيه الإنسان رغبته العميقة في الفهم والنظام، واحتياجه الدائم لمعنى يربط بين ما يراه وما لا يدركه. لكنها في الوقت نفسه، كانت ولا تزال قابلة للاستغلال؛ فحين تختلط بالخوف والسلطة، تُصبح أداة طيّعة للتحكم بالجماعات، وتبرير النظم، وتقنين العنف باسم القداسة.

وبين أن تكون حاجة إلى الفهم، أو وسيلة إلى السيطرة، ظلت الأساطير والمعتقدات القديمة مرآة تعكس أعمق ما في الإنسان: رغبته في النجاة، وخوفه من المجهول، وسعيه الدائم إلى إقامة جسر بين العقل والغيب.

غير أن الحاجة إلى المقدّس لم تنتهِ بانتهاء العصور الأسطورية أو انحسار الفكر الخرافي. لقد تغيّرت فقط أشكالها وتجلياتها، لكنها بقيت ملازمة للإنسان في أعماقه. حتى في المجتمعات الحديثة التي رفعت من شأن العلم والعقل، لا يزال الإنسان ينجذب إلى فكرة المقدّس، ولو في صيغ جديدة أكثر تعقيدًا. لقد تغيّر "الإله" بأسماء وصور أخرى: عبادة التقدّم، عبادة السوق، عبادة الأيديولوجيات، حتى عبادة الذات أحيانًا.

وباتت المفاهيم الوضعية نفسها تحمل قداسة مستترة، تجعل الأفراد والجماعات على استعداد للتضحية بأنفسهم من أجل أفكار أو أوطان أو رموز مجردة، كما كانوا سابقًا يقدّمون القرابين للآلهة.

وفي الفلسفات الحديثة، برزت تيارات رأت أن الإنسان لا يستطيع التخلص من الحاجة إلى المقدّس، لأنه جزء من تكوينه النفسي والوجودي. الفيلسوف الألماني رودولف أوتو تحدّث عن "الرهبة المقدسة" (numinous)، ذلك الشعور الغامض الذي ينتاب الإنسان أمام عظمة الوجود، وهو إحساس لا تستطيع المفاهيم العقلانية وحدها تفسيره. وكذلك ميرسيا إلياد رأى أن الإنسان القديم – وحتى الحديث – لا يعيش الزمن بطريقة عادية، بل دائمًا يبحث عن "الزمن المقدّس"، حيث تتكرّر الأفعال الرمزية في طقوس دورية تعطي معنى لحياته.

حتى العقل العلمي نفسه، رغم تمرده على الأسطورة، لم يستطع أن يمنع ظهور أساطير جديدة. فالحركات الشمولية في القرن العشرين – مثل النازية والفاشية – استعملت الرموز والأساطير القومية لتعبئة الجماهير، وجعلت من الزعيم شخصية نصف إلهية تُقدَّم لها الطاعة المطلقة. وفي العالم المعاصر، تحوّلت بعض الرموز الاقتصادية أو الثقافية إلى نوع من "المقدّس الحديث"، في مشهد يعكس استمرار الحاجة البشرية إلى الإيمان بما هو أكبر من الذات الفردية.

إن البحث عن المقدّس، إذن، ليس مجرد محاولة لفهم الظواهر الطبيعية كما كان الأمر في الأزمنة البدائية، بل هو حاجة عميقة إلى المعنى في مواجهة العدم والفراغ. ففي النهاية، لا يخشى الإنسان الموت بحد ذاته، بقدر ما يخشى أن تكون الحياة بلا معنى. وهنا تظهر الوظيفة الأخطر للمقدّس: تزويد الإنسان بمعنى أكبر من ذاته، حتى لو كان هذا المعنى مستعارًا أو مفروضًا عليه من قوى خارجية.

وعليه أقول : **"إن هذا التداخل بين الحاجة إلى التفسير والسعي إلى السلطة يجعل من دراسة الأسطورة مدخلًا أساسيًا لفهم البنية العميقة للثقافات الإنسانية، سواء في ماضيها الغابر أو حاضرها الراهن. فما تزال أنماط التفكير الأسطوري حاضرة بأشكال جديدة في العقل الجمعي، وإن تبدّلت أدواتها وأساليبها. وبين التفسير الأسطوري والتفسير العلمي، ظل العقل البشري يتأرجح بين وهم الطمأنينة وقسوة الحقيقة. ولعلّ العودة إلى هذه الجذور لا تمنحنا فهمًا لرحلة الإنسان فقط، بل تكشف أيضًا كيف صاغ هذا الإنسان ذاته من خلال الكلمات، ومن خلال الحكايات التي أراد بها أن يفسر العالم، ويصنع في الوقت نفسه معنى لوجوده وسط العدم."[18]**

18

أسطورة ديميتر وبيرسيفوني لتفسير تغير الفصول في اليونان القديمة (Burkert, 1985). / أساطير الفايكنغ ورموزهم المرتبطة بغضب الآلهة والظواهر الجوية (Byock, 2001). /. أسطورة "أنزار" وإنزال الغيث في الثقافة الأمازيغية (Laoust, 1952). / الملك كممثل للإله الأعلى في بلاد الرافدين وتبرير السلطة الدينية والسياسية (Jacobsen, 1976). / ارتباط الحاكم بالرمز "التنين" في الصين القديمة وتفسير الكوارث الطبيعية كسخط السماء (Ebrey, 2003) /. أسطورة الخلق في الهندوسية وشرعنة الطبقات الاجتماعية (Doniger, 2009). / القرابين البشرية في حضارات أمريكا الوسطى لضمان استمرار الشمس وحفظ سلطة الكهنة (Coe & Koontz, 2008). /. السردية الدينية-القومية في اليهودية المبنية على أساطير التكوين والطوفان والخروج (Alter, 1981)...

المبحث الخامس : البعد النفسي والاجتماعي للدين

منذ معرفتنا بوجود الإنسان من خلال الديانات، أو من خلال آثاره، سعى إلى فهم العالم من حوله، وتفسير الظواهر التي تعجز قدراته المحدودة عن استيعابها. في هذا السياق، نشأت الأديان كمحاولة لتقديم إجابات عن أسئلة الوجود الكبرى، ولتوفير إطار نفسي واجتماعي يساعد الفرد والمجتمع على التكيّف مع تحديات الحياة. يُمكن تحليل الدين من منظورين رئيسيين: البعد النفسي الذي يركّز على الفرد، والبعد الاجتماعي الذي يركّز على الجماعة، لأنهما عنصران متكاملان في منظور الوعي الديني الإنساني وشكل الهوية الدينية لديه، لذلك لا بد من الحديث عنهما ولو بشكل مقتضب لفهم هذه التفاعلات بالشكل الذي يمهّد لنا أو يخولنا معرفة وإدراك العلاقات الأخرى.

أولًا: البعد النفسي للدين

فهم البعد النفسي للدين لا يمكن أن يتقدّم على رأينا على رأي العلماء المتخصصين في المجال، لذلك سنعتمد على آراء فلاسفة ومفكرين لهم صلة وارتباط بالمجال، لكن هذا لا يمنع من تقديمي تعقيبات ونقد لما يقولون، لأن القول هنا مهما بلغ دقته يبقى نسبيًا بشكل عام. ففي هذا الصدد، يرى علماء النفس أن الدين يلعب دورًا محوريًا في تلبية احتياجات الإنسان النفسية. فسيغموند فرويد، مؤسس التحليل النفسي، اعتبر الدين "وهمًا جماعيًا" نشأ نتيجة احتياجات نفسية غير واعية. في كتابه مستقبل وهم، يرى فرويد أن الإنسان، في مواجهة طبيعة مرعبة، خلق صورة الإله كأبٍ سماوي قوي، يعوّضه عن ضعف الأب الحقيقي. وبهذا المعنى، يصبح الإيمان شكلًا من أشكال النكوص إلى مرحلة الطفولة، حيث الحماية الكاملة والمعنى الجاهز. ما يمكن أن نوجهه لفرويد، أحد عمالقة علم النفس كما يحلو لبعض تسميته، هو أن ذلك الوهم الذي يتحدث عنه والنابع من الاحتياجات النفسية، كان له سبب يفسّره، وهو وجود الفطرة. وهنا يدفعنا الأمر إلى سؤال آخر: لماذا هذه الفطرة؟ ولماذا خُلقت فيه عن غيره من الكائنات؟ وبما أن الفطرة تدعو إلى ذلك، فكان من البديهي أن يبحث عن الدين، لأن فيه سيجد السؤال الذي لطالما مال إليه غصبًا.

في المقابل، قدّم كارل يونغ رؤية مختلفة، حيث اعتبر الدين وسيلة رمزية تساعد الإنسان على تحقيق التوازن الداخلي، ذلك التوازن الذي افتقده منذ وجوده. ولو أن ما قاله كان معتدلًا في الفكر قليلًا، لكنه ظلّ هاربًا من الحقيقة، فلم يُكمل كارل يونغ الفكرة التي أصبو إليها، وهي أن ذلك

سيغموند فرويد: اعتبر الدين "وهمًا جماعيًا" (Freud, 1927). /. كتاب فرويد "مستقبل وهم" (Freud, 1927).
كارل غوستاف يونغ: اعتبر الدين وسيلة رمزية لتحقيق التوازن الداخلي النفسي (Jung, 1964).

التوازن الداخلي خُلق مفقودًا بدون الإله، فصار يبحث عنه لإكماله. كما يرى يونغ أن الرموز الدينية، مثل الإله والجنة والجحيم، تعبيرات عن اللاوعي الجم من احتياجات نفسية غير واعية، وفسّر خلق صورة الإله كأب سماوي قوي لتعويض ضعف الأب الحقيقي، ورأى الإيمان كنكوص إلى مرحلة الطفولة عي، أي مستودع الصور الأصلية التي تسكن النفس البشرية منذ أقدم العصور. فمثلًا، أسطورة الموت والبعث تعكس حاجة الإنسان إلى تصور دورة الحياة كعملية تجدد دائم، تحميه من الإحساس بالعبث. ما هو العنصر، حسب يونغ، الذي يسدّ خوف الإنسان من الانقراض؟ وبالتالي حاول ابتكار الفكرة حتى يظن أو يؤمن بأنه شيء مهم، لا شيء عادي سينقرض مع موته.

بالإضافة إلى ذلك، يرى علماء النفس الإنساني، مثل فيكتور فرانكل، أن الإنسان "كائن يبحث عن معنى"، وأن الدين يوفّر له هذا المعنى عندما يعجز عن إيجاده في الواقع. الدين هنا ليس وهمًا، بل استجابة علاجية لمعاناة الوجود: الموت، الألم، الوحدة. في كتابه الإنسان يبحث عن معنى، وصف فرانكل تجربته في معسكرات النازية، وكيف أن الإيمان الروحي كان حاسمًا في نجاة العديد من السجناء من الانهيار النفسي، رغم فقدان كل شيء. لكن، وأحسب نفسي إنما تناساه هذا العالِم، أن اليوم، رغم توفر تفسيرات لكل الظواهر الطبيعية، لا يزال الإنسان بحاجة إلى تفسيرات أخرى من قبيل: لماذا وُجد؟ وماذا بعد الموت؟ وغيرها من الأمور. وبالتالي، رغم وجود تفسيرات كان من المفترض أن تُغطي هذه الفراغات التي عجز عن ملئها قديمًا، لكنه لم يصل إلى تحقيق ما يريد. هنا، حسب رأيي، فإن الإنسان بحاجة إلى القوة الإلهية لأنه وُجد للبحث عنها.

ثانيًا: البعد الاجتماعي للدين

من منظور علم الاجتماع، يُنظر إلى الدين كأداة لتماسك المجتمع وتنظيمه. وبه يرى إميل دوركايم، أحد مؤسسي علم الاجتماع، أن الدين ليس فقط علاقة مع الآلهة، بل آلية تماسك اجتماعي. في تعبير أورده في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية، يرى دوركايم أن المقدّس لا يمثّل قوى ظاهرة خارقة تولدت من العدم، بل يعكس ما يُجمع عليه المجتمع كمقدّس. فالصلاة الجماعية، الطقوس، والأعياد، كلّها تُعيد إنتاج "الإحساس بالجماعة"، وتؤسس لهوية مشتركة.

من جهة أخرى، نظر كارل ماركس إلى الدين بوصفه "أفيون الشعوب"، ليس بمعنى أنه سيئ جوهريًا، بل لأنه يُستخدم لإخفاء المعاناة الاجتماعية بدل مواجهتها. فحين يُقال للفقير: "اصبر، فلك الجنة"، يُصبح الدين آلية تهدئة لا آلية تحرر. في الهند، على سبيل المثال، كرّس النظام الطبقي من خلال أسطورة الخلق الهندوسية، حيث جعل البرهميون (الكهنة) يخرجون من فم الإله براهما، والفئات الدنيا من قدميه، ما أعطى الشرعية الدينية للتفاوت والطبقية الاجتماعية.

علاوة على ذلك، يؤدي الدين دورًا أساسيًا في بناء الهوية الجماعية. فالشعوب تبني سردياتها حول ماضٍ ديني مشترك، وترى في العقيدة عنصرًا يوحّد الذاكرة ويؤسس للانتماء. في اليهودية، شكّل الدين أساسًا لهوية قومية–دينية، من خلال سردية الخروج من مصر، والعهد مع الإله، والأرض الموعودة، وغيرها.

وبالإضافة إلى كونه أداة تماسك وهوية، يلعب الدين أيضًا دورًا مركزيًا في ضبط السلوك الاجتماعي، من خلال منظومة القيم والمعايير التي يرسّخها. فالأوامر والنواهي الدينية لا تُقدَّم غالبًا بوصفها اقتراحات أخلاقية، بل كواجبات مقدسة مرتبطة بفكرة الثواب والعقاب. وهكذا يصبح الالتزام الأخلاقي ليس مجرد خيار شخصي، بل ضرورة اجتماعية مدعومة بقوة المقدّس، وهو ما يجعل الجماعة أكثر قدرة على ضبط أفرادها وحماية انسجامها الداخلي.

كما ساهم الدين في بناء التضامن الاجتماعي عبر مؤسسة "الصدقة" و"الزكاة" و"الإحسان"، ما أدى إلى قيام شبكات اجتماعية تتجاوز العلاقات المصلحية، وتُبنى على أساس التعاون والرحمة. وهذا ما لاحظه عالم الاجتماع ماكس فيبر حين تحدّث عن العلاقة بين الأخلاق الدينية وبعض أشكال التنظيم الاقتصادي، خاصة في البروتستانتية التي عزّزت فكرة العمل والانضباط بوصفها علامات على الخلاص، ما كان له دور كبير في نشوء الرأسمالية الحديثة.

غير أن البعد الاجتماعي للدين لا يخلو من تناقضات. فقد يُستخدم الدين، كما يرى بيير بورديو، في "إعادة إنتاج الهيمنة الاجتماعية"، أي أنه يمكن أن يصبح أداة في يد الطبقات المسيطرة، تستخدمه لتبرير امتيازاتها، والحفاظ على الوضع القائم. يحدث هذا حين تتحول التعاليم الدينية إلى "أيديولوجيا محافظة"، تكرّس الخضوع للسلطة، وتُعيد تفسير المظالم الاجتماعية بوصفها قَدَرًا إلهيًا لا يمكن تغييره.

وفي المجتمعات التقليدية، كانت السلطة السياسية كثيرًا ما تتحالف مع السلطة الدينية لضمان استقرار النظام الاجتماعي. ففي أوروبا العصور الوسطى، كان الملوك يُقدَّمون بوصفهم "ظل الله في الأرض"، بينما في الصين القديمة ارتبط الحاكم بـ"التفويض السماوي"، ما أعطى للأنظمة السياسية طابعًا مقدّسًا يُصعّب الثورة عليها.

ومع ذلك، لا ينبغي النظر إلى الدين دومًا بوصفه أداة قمع فقط. في كثير من اللحظات التاريخية، كان الدين أيضًا مصدرًا للتحرر والمقاومة. ففي أمريكا اللاتينية، ظهرت لاهوتيات التحرير التي ربطت الإيمان الكاثوليكي بالنضال من أجل العدالة الاجتماعية. وفي تاريخ الإسلام، لعبت الحركات الدينية أدوارًا كبرى في مقاومة الاستعمار والظلم.[19]

[19] 1. سيغموند فرويد، مستقبل وهم (1927): "الدين وهم جماعي يخلق صورة الإله كأب سماوي قوي يعوّض ضعف الأب الحقيقي."
2. كارل يونغ، الأعمال الكاملة، المجلد 9 الجزء 2: "الرموز الدينية مثل الإله والجنة والجحيم هي تعبيرات عن اللاوعي الجمعي." و"أسطورة الموت والبعث تعكس حاجة الإنسان للتجدد.
3. فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن معنى (1946): "الإنسان كائن يبحث عن معنى، وهو ما يمنحه القدرة على الصمود حتى في أصعب الظروف."
4. إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية (1912): "المقدّس يعكس ما يُجمع عليه المجتمع." و"الصلاة الجماعية تُعيد إنتاج الإحساس بالجماعة وتعزز التضامن الاجتماعي.
5. كارل ماركس، المقدمة إلى نقد فلسفة الحق لهجل (1843): "الدين أفيون الشعوب." و"يُستخدم الدين لإخفاء المعاناة الاجتماعية وتأبيد النظام الطبقي."
6. ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1905): "الأخلاق البروتستانتية ساهمت في نشوء الرأسمالية من خلال تصوّر العمل كعلامة على الخلاص."
7. بيير بورديو، إعادة إنتاج الهيمنة (1970): "الدين أداة لإعادة إنتاج الهيمنة الاجتماعية، حيث تتحول التعاليم إلى أيديولوجيا محافظة."

يكشف هذا المبحث ان حضور هاجس الاله في التجربة الانسانية لم يكن طارئا ولا عابرا بل ارتبط بالانسان منذ بدايات وجوده على الارض فقد حاول في ظل غياب الادلة الملموسة ان يفسر العالم المحيط به من خلال اضفاء طابع القداسة على مظاهر الطبيعة كافة من شمس وقمر ونجوم ورياح ومياه ونار فاتخذ منها الهة او رموزا للغيب الذي يعجز عن ادراكه وقد شكلت الاساطير والمعتقدات القديمة احدى الوسائط الرئيسة لفهم المجهول حيث جمعت بين التخويف من القوى الخفية وبين محاولة منح معنى لظواهر الحياة والموت ومن خلال هذا التفاعل يتضح ان التدين لم يكن مجرد ممارسة شعائرية منعزلة بل كان انعكاسا لفطرة انسانية تبحث عن المقدس ووسيلة نفسية واجتماعية لتنظيم الجماعة وتحصينها امام الخوف واللايقين وهكذا يتبدى ان هاجس الاله ظل ثابتا في التجربة البشرية متحولا في اشكاله لكن حاضرا في جوهره عبر مختلف الحضارات القديمة

الفصل الثاني : التوحيد وبدايات الرسالات السماوية

المبحث الأول : التوحيد الإبراهيمي الجذور والخصائص

يُعدّ التوحيد الإبراهيمي من أبرز التحولات في الفكر الديني الإنساني على الإطلاق، لما مثّله من تغيّرات لم تَبْقَ حبيسة المجال الديني، بل أخذت تترسخ في كل الأبعاد الممكنة، حيث مثّل انقطاعًا عن الأنماط الدينية السابقة التي كانت قائمة على التعدد، كما فصّلنا سابقًا، وفتح الباب نحو تصوّر جديد للإله والوجود والغاية. وبه شكّل إبراهيم عليه السلام، بحسب الروايات الدينية السماوية الثلاث الكبرى (اليهودية، والمسيحية، والإسلام)، الشخصيةَ المؤسسة لهذا التحول الجوهري في تاريخ الإنسان مع المقدّس، بمختلف دلالاته الملموسة والغيبية الإيمانية.

في هذا المبحث، سنقف على الجذور التي انبثق منها هذا التوحيد، ونُلامس خصائصه التي ميّزته عن غيره من العقائد، كما نتطرق إلى انعكاساته على تشكيل الهوية الدينية الجماعية لاحقًا، كون هذا الموضوع شكّل مفصلًا في ما نعرفه اليوم عن الرسالات السماوية من يهودية ومسيحية وإسلام، والمفصلي في تطور الوعي الديني بصفة عامة.

نبدأ بالجذور التاريخية للتوحيد الإبراهيمي، وفيه نناقش سياق نشأة هذا التوحيد وتمظهراته، فضلًا عن تطوره.

لقد نشأ التوحيد الإبراهيمي في سياق جغرافي وثقافي زاخر بالمعتقدات الوثنية وعبادة قوى الطبيعة والآلهة المتعددة. فالشرق الأدنى القديم – بما فيه من حضارات شمالية يمكن جمعها في عبارة "حضارات بلاد الرافدين" كالسومرية، والبابلية، والأكادية، والكلدانية، والكنعانية ... إلخ، وحضارات مصر القديمة وما جاورها – عرف تعدد الآلهة، ونسجت هذه الحضارات سردياتها حول الخلق والحياة والموت ضمن تصوّر تعددي للعالم الغيبي، شكلاً من خلال التجسيد، ومضمونًا من خلال الأساطير، والتي كما أسلفنا الذكر، اضطرت لذلك بهدف ملء ذلك الفراغ الروحي الذي مثّلته الفطرة الميّالة إلى القوة الخالقة (الإله).

في هذا السياق العقدي، الذي ظلّ فيه الإنسان تائهًا عن السبيل الحقيقي إلى الإله، تائهًا عن القوة التي ظلّ يحنّ إليها، تائهًا عن طريقة تقرّبه منها، تبرز شخصية إبراهيم كرافعة لفكرة جديدة تقوم على وجود إله واحد، ضحد فكرة التعدد والاختلاف وتقسيم أشكال القوة بين آلهة متعددة.

هذا الإله هو كليّ القدرة والعلم، خالق للكون ومدبر له، أي إنه اجتمعت فيه كل الصفات الدالّة على والمبرهنة على ملكه لهذا الملكوت، وهو ما شكّل نقطة تحول

فارقة في مسار الفكر الديني البشري، فكر نشأ وتطور ليصبح على ما هو عليه الآن بمختلف تجلياته وتمظهراته، والتي سنخصّص لها موضعًا للحديث لاحقًا.

أما الآن لابد من التطرق لشخصية اعتبرت عماد الديانات السماوية وبانية أساس الشجرة الدينية السماوية ، "ابراهيم عليه السلام" تلك الشخصية المؤسسة للتوحيد والبانية للديانات السماوية والفكر الديني السماوي بما هو عليه الآن بمنظومته وحمولاته العقدية والاجتماعية والسياسية...الخ

يحتل إبراهيم مكانة مركزية في الديانات الإبراهيمية الثلاث، حيث يُنظر إليه كأبٍ روحي ومؤمن أوّل بالإله الواحد. ففي التوراة، هو من عاهد الرب وتلقى منه الوعد بالأرض والنسل: **"وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهدًا أبديًا، لأكون إلهًا لك ولنسلك من بعدك"** (سفر التكوين 17:7). وفي المسيحية، يُقدَّم إبراهيم كمثال حي على الإيمان الذي يُبرِّر: **"آمن إبراهيم بالله، فحسب له براً، ودُعي خليل الله"** (رسالة يعقوب 2:23). أما في الإسلام، فقد خُصَّ بمكانة أبوية وروحية، حيث يُوصف بأنه: **"ما كان إبراهيم يهوديًّا ولا نصرانيًّا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين"** (سورة آل عمران، الآية 67)، كما يُلقب بـ "أبو الأنبياء" نظراً لأن جميع الأنبياء الذين جاءوا بعده – من إسحاق ويعقوب إلى موسى وعيسى ومحمد – ينتمون إلى ذريته. هذه الصورة المتقاطعة تُبرِز موقعه كمنبع مشترك لعقيدة التوحيد، التي انتقلت عبر ذريته لتتشكل بها أديان ذات امتداد عالمي.

كما لا يمكننا أن نتجاوز هذه الفكرة دون التأكيد على الخصائص التي ميزت كل ديانة على حدة، والتي ساهمت وتكاملت في رسم الفكر الديني كما هو عليه **الآن**. وعليه، يمكن اعتبار أن التوحيد الإبراهيمي شكّل نقطة انعطاف مركزية في تاريخ الفكر الديني الإنساني، وقد تميز بجملة من الخصائص التي منحته فرادة ضمن المنظومات العقدية. فهو من جهة، نقل الإنسان من تصورات قائمة على التعدد بتعدد الآلهة وتعدد أدوارها، والتجسيد بتجسيده لها في مختلف مكونات الطبيعة، والوساطة الطقوسية باعتبار بعضها وسيطًا بينه وبين القوة العليا (الإله)، إلى تصور متعالٍ للإله يقوم على الإطلاق والتنزيه والتوحيد. ومن جهة أخرى، أسس لمنظومة أخلاقية وروحية متكاملة تستمد أسسها من مرجعية الوحي، لا من الأساطير أو الكهنوت (الوسطاء المفسرون لكلام الله كما هو الحال بالنسبة للقساوسة المسيحيين...). ومنه، فإن الدين الإبراهيمي التوحيدي قام على عدة أسس وخصائص ميزته وجعلت منه نقطة التحول والانطلاق التطوري معًا.[20]

---

1. (سفر التكوين 17:7: "وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهدًا أبديًا، لأكون إلهًا لك ولنسلك من بعدك").
2. (رسالة يعقوب 2:23: "آمن إبراهيم بالله، فحسب له براً، ودُعي خليل الله").
3. (القرآن الكريم، آل عمران: 67: "ما كان إبراهيم يهوديًّا ولا نصرانيًّا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين").

أولى هذه الخصائص تتجلى في وحدانية الإله وتنزيهه، إذ يُقدَّم الإله الإبراهيمي كإله واحد أحد، لا يشبه المخلوقات، ولا يُجسد في صورة أو مادة. هو خالق الكون ومدبره، لا تحده حدود الطبيعة، ولا تخضع ذاته للقوانين الفيزيائية، بل هو متعالٍ عليها. وبالتالي، تحققت فيه كل سمات الكمال التي من شأنها أن تملأ الفراغ الذي ظل الإنسان يبحث عنه. هذا التصور قطع مع أشكال التجسيد والتعدد التي كانت سائدة في العالم القديم، وشكّل ثورة فكرية في فهم الإنسان للوجود الإلهي.

أما الخاصية الثانية، فهي العلاقة الأخلاقية والميثاقية بين الإله والإنسان. فالإله الإبراهيمي ليس مجرد قوة كونية مهيمنة، بل هو إله شخصي يتواصل مع البشر، يقيم معهم ميثاقًا، ويوجههم عبر شرائع وأوامر أخلاقية. تتجلى هذه العلاقة في مبدأ الميثاق (العهد)، الذي بدأ مع إبراهيم وتكرس لاحقًا في الكتب المقدسة، كالعهد بين الله وبني إسرائيل، والوعد بالمسيح في المسيحية، والبلاغ الإلهي في الإسلام. هذه العلاقة تُبنى على مسؤولية الإنسان في طاعته واختياره، لا على عبودية قهرية أو وساطة كهنوتية. وبه، أخذ الفكر الديني بعدًا جديدًا، أصبح فيه الإنسان جوهر الوجود، وأصبح محور غاية الخلق، وأدرك بشكل لا يدع مجالًا للشك أهميته في ملكوت الله، وحب الإله له، لدرجة تكريمه عن باقي الكائنات رغم ما قد يعتريه من نقص في القدرة والفكر... فكر جديد أصبح فيه الإنسان متساويًا بدون فوارق طبقية تمييزية.

الخاصية الثالثة هي مركزية النبوة والرسالة كأداة للفهم والتلقي. فالفكر التوحيدي الإبراهيمي لم يُنتج معرفة مستقلة عن التجربة البشرية أو العقل المجرد، بل جعل النبوة والوحي الوسيلة الشرعية لفهم إرادة الإله. ومن خلال هذه النبوات، تنامت الرسالات وتشكلت أطر التشريع والأخلاق والعبادة. فكان إبراهيم نواة، وجاء بعده أنبياء كثر لتأكيد الرسالة وتوسيع أفقها ضمن سياقات زمنية وثقافية متعددة. وهذا ما تجسد بإرسال رسل من بني جلدتهم، وهو دليل على عمق الوحي الإلهي المحكم. ومن أرقى الخصائص التي ميزت الدين الإبراهيمي أنه جعل الإنسان محور الوجود، استخلفه في الأرض، ومكّنه، وجعله غاية في ذاته، كائنًا يدعو إلى كل ما من شأنه أن يصلحه ويصلح وسطه وبيئته.

بالإضافة إلى أننا لا يمكننا تجاوز المشتركات والتأويلات التوحيدية في الديانات الإبراهيمية الثلاث فرغم الاختلافات اللاهوتية والتاريخية بين اليهودية والمسيحية والإسلام، فإن التوحيد الإبراهيمي ظل يشكل النواة الجامعة بينها، ويبرز ملامح وحدة روحية في عمقها التأسيسي. فكل من هذه الديانات الثلاث تؤمن بإله واحد خالق، وتُعلي من شأن الوحي، وتُقر بوجود يوم آخر، كما تؤسس لمعايير أخلاقية تتجاوز

الإطار القبلي أو المحلي. وبالحديث عن المبادئ التوحيدية المشتركة فهي كثيرة، أبرزها: الإيمان بإله واحد، خالق الكون ومهيمن عليه؛ الإيمان بالوحي والنبوة كوسيط لفهم الحقيقة الإلهية؛ الإيمان بالبعث والمعاد، حيث تُجزى النفوس بالثواب أو العقاب؛ إضافة إلى مركزية القيم الكبرى مثل العدل، والرحمة، والصدق، والتي تُعتبر حجر الزاوية في الحياة الدينية. كما تظهر رمزية الشعائر بشكل بارز، حيث تؤدى الصلاة والصوم والذبيحة كوسائل للصلة بين الإنسان والإله، لا كطقوس خرافية، بل كشهادة روحية للانتماء.

مع ذلك، عرف التوحيد الإبراهيمي تأويلات متباينة داخل كل دين نتيجة تفاعل النص مع الواقع التاريخي والفكر الفلسفي: ففي اليهودية، ارتبط التوحيد بالشعب المختار، الذي أخذ على محمل خاطئ فطبع الفكر اليهودي إلى اليوم ما منحه بعدًا قوميًّا، حيث خُصَّ بنو إسرائيل بالعهد الإلهي. لكن هذا التصور تطور مع مفكرين مثل موسى بن ميمون، الذي حاول عقلنة التوحيد ضمن منظور فلسفي أفلاطوني وأرسطي ، أما في المسيحية، فشهد التوحيد تحولًا جذريًا عبر مفهوم "التجسد"، حيث أصبح المسيح هو ابن الله، مدخلا بعدا آخر جمع فيه الإله ما هو بشري و غيبي وهو ما أدخل فكرة الثالوث (الآب، الابن، الروح القدس)، التي تتعارض من حيث الشكل مع التنزيه الإبراهيمي، لكنها تُبرَّر داخل اللاهوت المسيحي بوحدة الجوهر.

في المقابل، حافظ الإسلام على نقاء التوحيد وتجريده الكامل، رافضًا أي تشخيص أو وساطة في ذات الله، مؤكدًا على صفاته المطلقة، ومعتبرًا نفسه خاتمة للرسالات الإبراهيمية وأصحها ، ومصححًا لما اعترى التصورات السابقة من تحريف أو تأويل بعيد عن التوحيد الخالص، وهكذا، يُظهر التوحيد الإبراهيمي وحدة الأصل واختلاف الفروع كأنها شجرة نشأة بجذور ونمت مرحلة بمرحلة للترك لتبني الفكر الديني ، فانتقل الأصل الابراهيمي بين صيانة المفهوم وتنويع تأويلاته، وهو ما يجعله واحدًا من أعظم التحولات في الوعي الديني للإنسان.

أقول : "أن التوحيد الإبراهيمي يعد ثورة فكرية وروحية في تاريخ الإنسانية، لأنه انتقل بفكرة المقدّس من تعدد الآلهة إلى الإيمان بإله واحد متعالٍ عن الكون وخالقه، إله شخصي له إرادة وتدبير. لم يكن هذا التوحيد مجرد رفض للأصنام، بل كان تحويلاً جذريًا لمفهوم العلاقة بين الإنسان والإله: علاقة تقوم على العهد والمسؤولية الأخلاقية".[21]

[21] موسى بن ميمون "حاول عقلنة التوحيد ضمن منظور فلسفي أفلاطوني وأرسطي."
"الثالوث (الآب، الابن، الروح القدس) مفهوم لاهوتي في المسيحية يُبرر وحدة الجوهر رغم تعارضه الظاهري مع التنزيه الإبراهيمي."

المبحث الثاني : النبوات والكتب السماوية

في قلب كل ديانة، تبرز النبوّة كصلة وصل بين الإنسان والغيب، بين المحدود واللامحدود، بين الظاهر والباطن. إنها تلك الحالة الوجودية التي يُخترق فيها جدار الصمت بين الأرض والسماء؛ الأرض بكونها بيئة المخلوق، والسماء بكونها مكان تجلي الخالق، هذا الأخير الذي يوحي لفرد مختار، يختاره بعناية، فينطق بشرٌ بما ليس من عنده، بل مما أُوحي إليه. غير أن النبوة لا تقف عند حدود البلاغ، بل تتجاوزها لتتشكّل مع الكتاب السماوي لحظة تأسيسية لوعي ديني جامع، ووعيٍ قادر على المواصلة والحياة لمدة تتجاوز المنظور. ومنذ ظهور التاريخ الإبراهيمي، اعتُبر النبي حامل الرسالة، ومبلّغ الشريعة، وباني الوعي الذي لا ينتهي. ففي اليهودية، كان النبي صوتًا ناطقًا باسم الرب، ينتقد انحراف الجماعة ويذكّرها بالعهد. أما في المسيحية، فقد حملت النبوة طابعًا مختلفًا، إذ تمركزت حول شخص المسيح، الذي لم يُنظر إليه كنبي فحسب، بل كابن لله وحامل الخلاص للبشرية. وجاء الإسلام ليعيد النبوة إلى مركزها وصفتها الحقيقية، بوصفها ختمًا للوحي وبلاغًا نهائيًا للإنسانية، دون تقديس أو تساوٍ مع الإله.

فكل نبي ارتبط بكتاب، جمعه أو جُمِع بعده بدافع الحفاظ عليه، أو على الأقل برسالة تتناقلها الجماعة، ما جعل من "النص" عنصرًا جوهريًا في تكوين الذاكرة الدينية. التوراة لم تكن مجرد كتاب، بل سجلًا حيًّا للعهد بين الرب وبني إسرائيل. الإنجيل لم يُكتب في حياة المسيح، لكنه وُلد من شهادات الإيمان الأولى التي دُوّنت وقُسّمت تبعًا لاختلاف التأويل. أما القرآن، فقد مثّل لحظة اكتمال للنبوة وللكتاب معًا، إذ لم ينفصل النص فيه عن وعي الحفظ والتدوين، وهو الوحيد الذي حافظ فيه النص والجوهر على ماهيته منذ النزول. لكن ما يبدو واضحًا أن العلاقة بين النبي والكتاب ليست دائمًا واضحة المعالم. فهل كان النبي مفسّرًا للنص أم خاضعًا له؟ هل يُفهم الكتاب في ضوء سيرة النبي أم أن سلطة النص تعلو على شخصية المُبلّغ؟ هنا بدأت الاختلافات المذهبية تتبلور، إذ لم تتفق الفِرَق على طبيعة النبوة، ولا على مدى قداسة الكتب، ولا حتى على حفظها من التحريف.

ومن خلال هذه الجدلية بين النبوة والنص، وُلدت التأويلات، وتفرّعت المذاهب، وكلٌّ ادّعى امتلاك الفهم الأصح للوحي. فاليهود تفرّقوا بين التوراة المكتوبة والشفوية، والمسيحيون انقسموا بين حرفية النص ولاهوت الكلمة، والمسلمون عاشوا تأويلات

متعددة للقرآن والسنّة، ولكل مذهب نبيّه وكتابه ضمن النص الواحد، بل ضمن المعنى الواحد. [22]

إننا، إذ نُمعن النظر في هذه العلاقة المتشابكة بين النبوة والكتاب، لا نبحث عن "الحقيقة" بقدر ما نحاول أن نفهم كيف تشكّل الوعي الديني، وكيف تفاعلت الجماعات مع النصوص التي قدّستها، والنبوّات التي ألهمتها، فبنت من خلالها رؤيتها للعالم، وللإله، بل وللآخر المختلف معها

1. مفهوم النبوة

في عمق التجربة الدينية، تظلّ النبوة كأحد أعقد المفاهيم وأكثرها مركزية. إنها ليست مجرد ظاهرة فردية أو حدثٍ خارق يتجاوز قوانين الطبيعة، بل هي بناء فكري وروحي يُعيد تشكيل العلاقة بين الإنسان والمطلق. فمنذ أن رفع الإنسان بصره إلى السماء وتساءل عمّا وراءها، نشأ في داخله ميلٌ فطري نحو "الواسطة"، بالموازاة مع الفطرة المتجذرة فيه نحو البحث عن الإله والتي ناقشناها سلفًا، نحو من يتلقى ويبلّغ، نحو من يتقدّم عن الجماعة ويقف على حافة المعلوم والمجهول، نحو من يزيل غطاء اللبس عن الغيبي ويقرّب المخلوق من الخالق، أو بالأحرى من يوجّهه إلى السبيل الصحيح. فالنبوة في بُعدها التعريفي، تُحيل إلى اختيار إلهي لإنسانٍ مخصوص أخصّه وميّزه الخالق للمهمة. ولنا من القرآن مثال صريح على ما نقول، تجلّى في قول الله تعالى في سورة طه قاصدًا سيدنا موسى عليه السلام: "وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي" (الآية 41). كما يُكلّف هذا المختار بتبليغ رسالة تتجاوز وعيه الفردي، لكنها في الآن ذاته تمرّ عبر لغته وثقافته وزمانه. وقد اختلفت التعريفات بين السياقات الدينية والفلسفية؛ فبينما رأت التقاليد الدينية النبي كمن يصطفاه الله ليكون لسانه بين الناس، اعتبرت بعض الرؤى الفلسفية النبوة تعبيرًا عن ذروة الصفاء العقلي والروحي لإنسانٍ يفتح في داخله أفق الاتصال بالمنظور والغيبي.

ولا بد، والحالة هذه، من التمييز بين النبي والرسول، إذ إن المصطلحين يرتبطان لدرجة الاقتران، لكن بينهما تباعد في المفهوم والوظيفة، وهو تمييز يكتسب أهمية خاصة في الأديان الإبراهيمية، لا سيما الإسلام. فبينما يشير "النبي" إلى من يوحى إليه دون أن يُكلّف برسالة جديدة مستقلة، أي غير مكلّف بشريعة، يكون هدفه فيها تبليغ قومه بالتوحيد أو إكمال شريعة من سبقه، يظل دور "الرسول" أعظم، إذ هو من يُبعث برسالة جديدة إلى قومه، وغالبًا ما يرتبط بكتاب سماوي وبشريعة تخصه عن

---

[22] القرآن الكريم، سورة طه، الآية 41: "وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي".

غيره. ومع ذلك، يبقى هذا التقسيم محل جدل وتأويل في التراث الكلامي، إذ تتعدد المواقف من هذه الفروق تبعًا للمذهب والتصور العقائدي.

فالنبوة ليست فقط وحيًا منزَّلًا من علٍ، بل هي أيضًا استجابة لفطرة إنسانية تبحث عن الهداية والمعنى. في كل الحضارات القديمة تقريبًا، وُجدت شخصيات تُشبه الأنبياء من حيث الوظيفة والدور الاجتماعي، وإن اختلفت المسميات. هذا ما جعل بعض المفكرين المعاصرين يتساءلون: هل النبوة ظاهرة إنسانية تتكرّر بصور مختلفة، أم أنها خصوصية دينية مرتبطة حصريًا بالوحي الإلهي كما تصوّره الأديان الإبراهيمية؟

هنا أجيب بما لدي من علم، وأقول إن النبوة لطالما ارتبطت ببصرة واحدة، ألا وهي الإله، والدليل على ذلك أن الإنسانية شهدت ظهور مجموعة من الأنبياء، ومن مدّعي النبوة، لكن ما استمرّ هي فين النبوات التي بُنيت على شرائع قائمة ذات مصدر إلهي، فاستمرت إلى يومنا هذا، لكن الأخرى التي ظهرت دون أسس ومرجعية إلهية، انقرضت مع الزمن ولم يبقَ لها صيت.

من هذا المنطلق، يصبح تناول النبوة في سياق الاختلافات المذهبية ليس فقط مسألة إيمان، بل تحليلًا لطبيعة العلاقة بين الإنسان والقدسي، بين النص والناقل، بين الفهم والتأويل. وهذه العلاقة المعقّدة هي ما سيُشكّل لبّ التحليل في المحاور التالية من هذا المبحث.

2. النبوة في الأديان الإبراهيمية

- **في اليهودية: مفهوم النبي (נביא) ووظيفته**

في السياق اليهودي، يحتل النبي (נָבִיא، نافي) مكانة مركزية بوصفه الناطق باسم الإله "يهوه". ويُنظر إليه كشخص يختاره الله ليبلّغ إرادته لشعب إسرائيل، سواء عبر التوجيه أو الإنذار أو النقد الأخلاقي. ويُعتبر موسى النبي الأوحد الذي "عرف الرب وجهًا لوجه" (سفر التثنية 34: 10)، وهو الذي تلقّى التوراة، ما يجعله محورًا للفهم النبوي. لكن وظيفة النبي في العهد القديم لم تكن مقتصرة على التبليغ فحسب، بل امتدت إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي والديني، ما جعل النبوة أداة نقد داخلي ضد انحرافات السلطة والكهنوت. كما تميزت النبوة اليهودية بتنازع بين الروحي والقومي، إذ كانت تحمل في أحيان كثيرة طابعًا قوميًا يعكس صراعات بني إسرائيل مع المحيط. وبهذا ظل المفهوم غامضًا وملتبسًا ومقتضبًا، لا نجد له بُعدًا واضحًا متجليًا ومفهومًا.

- في المعتقد المسيحي: علاقة المسيح بالنبوة وتحول المفهوم

بعد الحديث عن النبوة في اليهودية، تأتي المسيحية لتُحدث تحولًا عميقًا في تصور النبوة، من خلال شخص المسيح (عيسى عليه السلام) الذي يُعتبر في العقيدة المسيحية

الإله المتجسد، وابن الله، وليس مجرد نبي. ومع ذلك، يُصرّ العهد الجديد على إبراز يسوع كنبي في بعض المواضع، خصوصًا في خطبه التي تستحضر لاهوت الأنبياء الكبار في العهد القديم، لكن هذا البعد النبوي يُستوعب ضمن لاهوت التجسد والفداء الذي جاء "كمخلّص للبشرية".

وهنا نلمس تطورًا في الوظيفة: لم يعد النبي مجرد وسيط، بل أصبح "الكلمة" نفسه، ما جعل النبوة في المسيحية تتجه نحو البعد الكريستولوجي (المسيح كمحور للنبوات). وقد أُعيد تأويل كل النبوات السابقة في العهد القديم باعتبارها إرهاصات وتمهيدات لمجيء يسوع، وهو ما يظهر جليًا في كتابات بولس ويوحنا. وهذا يعني أن النبوة المسيحية تجسدت في الإله، ولم تقتصر على التبليغ المنفصل عن تقديس الإله. فهل هي جزء من تقديس الإله؟ إذ تم اعتبار المسيح في هذه العقيدة بين مفهومين: الأول كونه نبيًا مخلّصًا، والثاني كونه الإله نفسه باعتباره جزءًا من الثالوث العقدي المسيحي.

- الإسلام: ختم النبوة وتوسّع المفهوم مع محمد

وبالحديث عن النبوة في الإسلام، فقد بلغ مفهوم النبوة ذروته واكتماله مع محمد صلى الله عليه وسلم، الذي يُعتبر خاتم النبيين، كما نص القرآن الكريم بقوله تعالى: **"ما كان محمدٌ أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين"** (الأحزاب: 40). هذا المفهوم لا يعني فقط نهاية سلسلة الأنبياء، بل يشير إلى اكتمال الرسالة الإلهية في صورتها الشاملة والنهائية، ويؤكد أن النفوس وجدت التبشير وعُرض لها الطريق الصحيح المؤدي إلى الإله، لكنها لم تخرج من قميص البشرية أبدًا، لأن النبوة ارتبطت بالبشر، ولا علاقة لها بالتجسد الإلهي. فهذا المنظور يُعد الأقرب إلى المنطق، ويختلف عن باقي الديانات الإبراهيمية الأخرى.

ولهذا السبب، أخذت النبوة أبعادًا متفرعة في ظل كونها نبوة بشرية تجسدت ضمن مفهوم مقنن. فالنبي في الإسلام ليس فقط مبلّغًا عن الله، بل هو نموذج إنساني يُحتذى به في القول والفعل، وتُبنى عليه الشريعة والأخلاق. وقد جمع في شخصه بين مهمة الرسول (الشارع) ومهمة النبي (المبلّغ)، ما جعل الإسلام يطوّر مفهومًا شاملًا للنبوة، يدمج بين الوحي والتطبيق العملي والتفسير للنصوص.

وبهذا الاكتمال، تحوّل مفهوم النبوة في الإسلام إلى مرجعية نهائية للإنسان في علاقته بالله وبالعالم، حيث لم يعد انتظار نبي جديد ممكنًا أو ضروريًا. فالشريعة جاءت جامعة، والقرآن نُظر إليه ككتاب خاتم، صالح لكل زمان ومكان. ومن هنا، أصبح الاجتهاد في تفسير النص وتأويله هو الامتداد الحقيقي لفكرة النبوة، بحيث تنتقل مهمة

الفهم والتطبيق من النبي إلى الأمة، خاصة من خلال العلماء والفقهاء. وهكذا، ظل مفهوم النبوة في الإسلام متجذرًا في التاريخ، لكنه أيضًا مفتوح عبر الاجتهاد والتأويل المستمرين.

3. الكتب السماوية ومكانتها

تُعدّ الكتب السماوية ركيزة أساسية في البناء العقدي والتشريعي للأديان الإبراهيمية، حيث لا تنفصل عن ظاهرة النبوة، بل تُعدّ امتدادًا لها، بوصفها الحافظة للرسالة والمحدّدة للمرجعية. وقد تميزت هذه الكتب الثلاثة – التوراة والإنجيل والقرآن – بأنها تمثّل لحظة تكثيف للوحي في صيغة مكتوبة، تُنقل للأتباع وتُؤسّس لفهم الإله والتاريخ والإنسان. لكن ظروف نزولها، وتاريخ تدوينها، ووظائفها العقدية والتشريعية، تختلف من ديانة إلى أخرى، كما يجب الإناطة به أن هذه الكتب لم تنزل بالشكل المجموع الذي هي عليه الآن، بل نزلت متفرقة في الصحف والرسالات، وتم جمع أغلبها بعد حياة هؤلاء الأنبياء، وذلك للحفاظ على الرسالة وإكمال السبيل. وهنا كان المفصل، بحيث إن جلّها تعرّض للتحريف والزيادة والنقصان، ومن هنا ظهرت التأويلات والتفرّقات والاختلال في الوحي الديني، وهذا ما نخصص له موضعًا لاحقًا.

التوراة:

في السياق اليهودي، تُعتبر التوراة – لا سيما الأسفار الخمسة الأولى (التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، والتثنية) المنسوبة إلى موسى – المرجعية الأولى، سواء على المستوى الديني أو القومي. فهي لا تقتصر على الجانب التشريعي، بل تشمل سردًا تاريخيًا لميلاد بني إسرائيل وتكوينهم كأمة "مختارة". مختارة بالمعنى الفكري اليهودي، الذي، حسب رأيهم، مال عن معنى الكلمة من المعنى الإصلاحي القيادي

إلى المعنى التمييزي، والذي – كما تحدثنا – طبع الفكر اليهودي لدرجة أنه شكّل لهم معضلة في التعايش مع الشعوب الأخرى، فظلوا منبوذين من شعوب العالم أينما حلّوا وارتحلوا. وقد ارتبطت التوراة بوظيفة الكهنة والأنبياء، غير أن تدوينها تم على مراحل، وتعرّضت لتعديلات عديدة بعد السبي البابلي، مما جعلها حقلًا للتأويل الحاخامي المستمر.

الإنجيل:

أما في المسيحية، فإن الإنجيل لا يُعدّ كتابًا منزّلًا بالمفهوم التقليدي للوحي، بل هو شهادات إيمانية متعددة كُتبت عن حياة المسيح وتعاليمه وصلبه وقيامته. وقد أُدمجت هذه الشهادات لاحقًا في "العهد الجديد"، الذي يضمّ، إلى جانب الأناجيل الأربعة (متى ومرقس ولوقا ويوحنا)، رسائل بولس وسفر الرؤيا وغيرها. ولأن المسيح نفسه لم يدوّن كتابًا، فقد مثّلت الرواية الشفوية والتقليد الكنسي دعامة أساسية في تشكيل النص، مما أدى إلى تباين في النسخ والقراءات، ودفع الكنيسة إلى التدخل لاحقًا لتحديد النصوص "الشرعية".

الزبور:

يعدّ الزبور من الكتب السماوية التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وقد أنزله الله على نبيه داود عليه السلام، كما جاء في قوله تعالى: **{وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا}**. ومن خلال القراءة الإسلامية، يظهر الزبور ككتاب ينهل من معين الحكمة والتسبيح والموعظة، دون أن يتضمّن تشريعًا تفصيليًا كما هو الحال مع التوراة أو القرآن. أما في التقاليد اليهودية والمسيحية، فيقابل الزبور ما يُعرف بـ"مزامير داود" أو "سفر المزامير" (Psalms)، وهو سفر يجمع فيه صوت الإنسان الموحِّد في لحظات الخوف والرجاء، الألم والرجوع، ويُرتَّل على شكل أناشيد وابتهالات دينية خاصة، كما يتميّز الزبور بأنه يشكّل مرحلة خاصة في التاريخ النبوي، مرحلة يغلب عليها البُعد الروحي، حيث تتراجع السلطة التشريعية لحساب الوجدان، ويبرز داود كنموذج يجمع بين المُلك والنبوة، وبين القوة العسكرية والحس التعبّدي. وقد ظل هذا الكتاب، رغم ما لحقه من اختلافات في النقل والصياغة، حيًّا في الذاكرة الدينية والطقوس التعبّدية اليهودية والمسيحية، باعتباره نصًا وجدانيًا أكثر منه تشريعيًا، يكشف عن علاقة متفردة بين الإنسان والخالق، علاقة لا يحدّها القانون بل تنفذ منها الروح إلى السماء

القرآن:

أما الكتاب في الإسلام، فيُعدّ القرآن الكتاب الوحيد الذي يؤمن المسلمون بأنه وحي إلهي محفوظ نصًا كما أُنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ويتضح ذلك في قول

الله تعالى: **{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}**. وقد جاء في صيغة عربية بيانية، وتولّى النبي بنفسه مهمة تبليغه وشرحه، بينما تولّى صحابته بعد وفاته جمعه وتدوينه. وتقوم قدسيته على كونه كلام الله غير المخلوق، ما جعله المرجعية المطلقة في العقيدة والتشريع، والفيصل بين الحق والباطل، والسند الأول لكل فهم ديني لاحق.

بين "الوحي الكتابي" و"التقليد الشفهي":

تختلف الأديان الثلاثة في تعاملها مع العلاقة بين النص المكتوب والتقليد الشفهي. ففي اليهودية، تتكامل التوراة المكتوبة (التناخ) مع "التوراة الشفوية" التي حفظها الرابانيون (وهم العلماء العُبّاد الذين جمعوا بين العلم والعبادة)، ودُوّنت لاحقًا في التلمود. وفي المسيحية، يضطلع التقليد الكنسي بدور مركزي في تفسير النصوص وتحديد معناها، ما أفرز مذاهب متعددة بحسب السلطة التأويلية. أما في الإسلام، فقد شكّل الحديث النبوي وتقليد الصحابة امتدادًا شارحًا للقرآن، دون أن يرتقي في القداسة إلى مستواه، مع تمييز صارم بين النص الإلهي والاجتهاد البشري.

في مفهوم "الكتاب المقدّس" بين العهد القديم والجديد

في التقليد المسيحي، تتّسع فكرة "الكتاب المقدس" لتشمل كلا العهدين: القديم (التوراة وسائر الأسفار اليهودية) والجديد (الإنجيل ورسائل الرسل). وتُقرأ هذه النصوص ضمن "وحدة الكتاب"، حيث يُفهم العهد القديم كمقدّمة تمهيدية لمجيء المسيح، بينما يُعدّ العهد الجديد تحقيقًا وإتمامًا لتلك النبوءات. لذلك، فإن العلاقة بين العهدين ليست مساواة زمنية بل تتابع لاهوتي: القديم يهيئ الطريق، والجديد يحقّق الخلاص.

هذا الدمج خلق قراءة نبوئية متكاملة: أنبياء العهد القديم تنبأوا بالمسيح، والعهد الجديد كشفه بوصفه "الكلمة المتجسد". وهكذا، تم توظيف النبوة في العهد القديم لتأكيد صدق الحدث المسيحي في العهد الجديد، ما عزز سلطة الكنيسة في فهم النصوص ضمن سياق شمولي لا يمكن فيه فصل النبوة عن الخلاص وبالتالي فإن الديانة النصرانية تأمن بالكتاب المقدس كتكامل بين العهدين القديم والحديث ، بينما اليهودية تتركز عقيدتها على العهد القديم (التوراة) لا غير.[23]

---

[23] 1. الكتاب المقدس، سفر التثنية 34:10، "عرف الرب وجهًا لوجه".
2. القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية 40: "ما كان محمدٌ أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين".
3. القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 105: "وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا".
4. القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ".

وبذلك يكون هذا الفصل قد وقف عند أهم الأسس التي انبنت عليها الرسالة السماوية منذ بداياتها الأولى، حيث برز التوحيد الإبراهيمي باعتباره الجذر المشترك الذي وحّد الرؤى الروحية عبر العصور، بما حمله من خصائص رسّخت فكرة الإله الواحد. كما تناولنا مسار النبوات والكتب السماوية، في سياق تاريخي متصل، يبرز التدرج في الوحي وما واكب كل رسالة من مضامين وأحكام. واختُتمت المباحث بالوقوف عند الفهم والتفسير، بوصفهما المدخل لفهم تلك الرسالات وتأويلها بما ينسجم مع حاجات الإنسان في كل عصر. وهكذا يتضح أن هذا الفصل قد شكّل حلقة أساسية لفهم مسار التوحيد وتطور الخطاب السماوي عبر التاريخ.

الفصل الثالث : اليهودية من القبيلة إلى الشريعة

مدخل الفصل الثالث : اليهودية من القبيلة إلى الشريعة

لا يمكن فهم التحولات الدينية الكبرى بمعزل عن الجذور الاجتماعية والسياسية التي احتضنتها، بل إن كثيرًا من الأديان التي نعرفها اليوم لم تنشأ دفعة واحدة بوصفها "أديانًا"، بل تسربت إلى التاريخ عبر مسارات معقدة، أحيانًا تبدأ بالقبيلة وتنتهي بالشريعة، وأحيانًا بالعكس. واليهودية، في هذا السياق، تُشكّل نموذجًا فريدًا لهذا التحوّل: من جماعة قبلية متماسكة النسب، إلى منظومة عقدية متكاملة ذات شريعة وأحكام ومؤسسات دينية.

إن الفصل بين ما هو عرقي وما هو ديني في التجربة اليهودية ليس أمرًا سهلًا ولا بريئًا. فالخطاب اليهودي نفسه يراوح بين المعنيين، تارةً يتحدث عن "شعب مختار" وتارةً عن "أمّة مقدسة"، وتارةً عن "ديانة منزّلة". بل إن التاريخ التوراتي نفسه يتردد بين هذين المعنيين، إذ تبدأ الحكاية ببيت يعقوب، وتتطور مع الأسباط، ثم تتبلور مع موسى في شكل شريعة، لتحمل هذه الجماعة هوية مزدوجة: قومية ودينية في آنٍ واحد. ومن هنا يأتي هذا الفصل، ليكشف كيف تحوّلت اليهودية من سياقها القبلي المرتبط بالنسب إلى منظومة شَرَعِيّة مدوّنة، وكيف تشابكت فيها الهويّة مع العقيدة، والعرق مع الشريعة. فالسؤال الذي يواجهنا ليس فقط: "ما هي اليهودية؟" بل: "كيف أصبحت اليهودية ما هي عليه اليوم؟"

وهذا التحول لم يكن مجرد تطوّر عفوي داخل الجماعة اليهودية، بل جاء نتيجة تفاعلات معقدة بين معطيات الداخل وضغوط الخارج. ففي البداية، كانت الجماعة العبرانية تُعرّف نفسها من خلال روابط الدم والانتساب إلى سلالة الآباء المؤسسين: إبراهيم، إسحاق، ويعقوب. وكانت العلاقة مع الإله "يهوه" علاقة خاصة، أشبه بميثاق عشائري بين إله القبيلة وأبنائه المختارين. لكن هذه الرؤية القبلية لم تصمد طويلًا أمام التحولات السياسية الكبرى، خاصة مع تجربة الخروج من مصر، التي مثّلت نقطة تحول محورية، حيث أصبح الربط بين الجماعة والإله ميثاقًا قانونيًا–أخلاقيًا من خلال "الشريعة" التي أعطاها موسى على جبل سيناء.

ومنذ تلك اللحظة، لم تعد الجماعة تُعرف فقط بانتمائها إلى سلالة معينة، بل أيضًا بالتزامها بشريعة محددة، تشمل تفاصيل الحياة اليومية: من الطعام إلى الطقوس، ومن العبادات إلى المعاملات. وفي مرحلة لاحقة، خاصة بعد السبي البابلي، أخذت اليهودية طابعًا أكثر "نصوصية"، إذ تحولت التوراة إلى المرجع المركزي، وأصبح الحاخامات طبقة جديدة تحتكر تفسير النص وتنظيم الحياة الجماعية مما لخبط جوهر العقيدة.[24]

[24] الكتاب المقدس، سفر الخروج 19–20، نص تسليم الشريعة لموسى على جبل سيناء.

المبحث الأول : اليهودية بين الدين والعرق

حين نلامس سؤال الماهية في اليهودية، فإننا لا نتعامل فقط مع انتماء ديني تقليدي، بل مع كيان تاريخي معقّد يتشابك فيه العِرق بالتاريخ، واللاهوت بالقومية. من هنا تبرز الإشكالية: هل اليهودية ديانة توحيدية خالصة، أم هي هوية عرقية مغلقة، أم أنها جملة هجينة تشكّلت من رحم القبيلة وتحولت إلى شريعة؟

الاتجاهات الفكرية المعاصرة، خصوصًا في علم مقارنة الأديان، غالبًا ما تتعامل مع اليهودية كدين له بنية عقدية ونصوص مؤسسة، متجاوزة الاعتبارات العرقية. غير أن الرؤية الإسلامية تتخذ منحى مغايرًا، إذ لا تنظر إلى اليهودية كديانة قائمة بذاتها، بل كامتداد نسبي لقبيلة نشأت من نسل يهوذا بن يعقوب، أي أن "اليهودي" هو ذلك المنتسب بيولوجيًا إلى يهوذا، الابن الأوسط من أبناء يعقوب، والذي تمت الإشارة إليه في سورة يوسف في قوله سبحانه وتعالى على لسانه: **{قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ}** (يوسف: 10). وبهذا الموقف الذي فيه من الحنين لأخيه وخوفه على موته، أكرمه الله بدرية حملت هذه الشريعة العظيمة، وبه فإن اليهودية ما هي إلا عِرق من المنظور الإسلامي، وما يؤكد ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران: **{إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}.**

وهنا تتجلى إحدى المفارقات المركزية: فاليهودية، في النص القرآني، لا تُذكر كدين مستقل (كما هو الحال في النصرانية أو المجوسية)، بل غالبًا ما تقترن ببني إسرائيل، مما يُضفي عليها بعدًا قوميًّا لا ينفصل عن الجذر العرقي.

وهذه النظرة ليست استثناءً، بل هي جزء من تصور شامل يرى النبوات امتدادًا واحدًا، تتكامل ولا تتمايز، فلا مكان لديانة اسمها "اليهودية" كما عُرفت لاحقًا، بل هناك "دين إبراهيم" الذي حُرّف وتحوّر، وأُلبس لبوسًا قوميًّا مغلقًا. وما يزيد ذلك تأكيدًا، قول الله سبحانه وتعالى: **{مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}** (آل عمران: 67)، في تأكيد على أن الدين واحد، والدعوة واحدة، والمنهج واحد.

وبه فإن النظرة الإسلامية تستمر في تأكيد وحدة الدين الإبراهيمي عبر تاريخ البشرية، حيث تنطلق من مبدأ التوحيد الخالص، وتعتبر أن الرسالات السماوية كافة جاءت لتحقيق هذا الهدف، لكن أُلبست بمظاهر وتفسيرات وأشكال متنوعة بفعل التحريفات البشرية أو الظروف التاريخية والسياسية التي مرت بها الأمم. فاليهودية،

القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 10: {قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ}. / القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 19: {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}. / . القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 67: {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}.

من هذه الزاوية، ليست سوى صورة من صور "الدين الواحد"، لكنها أخذت بعدًا قوميًّا وعرقيًّا متداخلًا مع البُعد الديني، ما جعلها تبدو ككيان مستقل.[25]

هذا التداخل بين العرق والدين في اليهودية يعكس واقعًا تاريخيًا واجتماعيًا كان له أثره في صياغة الهوية اليهودية عبر العصور، ففي مراحل كثيرة من التاريخ، لم يكن الدين فحسب هو ما يربط اليهود، بل الروابط العائلية والقبلية، والنسب المشترك، والتجارب الجماعية، خاصة السبي والشتات، التي عززت شعور الانتماء والخصوصية. ونتيجة لذلك، أصبح من الصعب في كثير من الأحيان فصل الديني عن العرقي، وهو ما يفسر سبب تركيز التوراة نفسها على نسب الآباء والأجداد، واعتبارها عنصراً أساسياً في بناء الجماعة.

في المقابل، هذا الارتباط الوثيق بين الدين والعرق خلق إشكالية في مفهوم "الهوية اليهودية" في العصر الحديث، حيث تبرز أسئلة عدة حول من يُعتبر يهوديًا: هل هو من يعتنق الدين اليهودي فقط؟ أم هو من ينتمي بيولوجيًا إلى الشعب اليهودي؟ وما دور الشريعة والتقاليد في تحديد هذا الانتماء؟ إذ أن هذه الإشكالية لا تزال موضوع جدل فكري وقانوني داخل المجتمعات اليهودية نفسها، بين الاتجاهات الدينية التي تشدد على الانتماء الديني، والاتجاهات العلمانية أو القومية التي تركز على الأصل العرقي.

من جهة أخرى، تؤكد الرؤية الإسلامية أن وحدة الدين والتوحيد لم تنتهِ مع الأنبياء السابقين، بل اكتملت مع نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم، الذي جاء ليصحح المفاهيم ويجمع شتات الرسالات. ولذلك، يُنظر إلى الإسلام في إطار هذه النظرة كخاتم الأديان والرسالات، الذي أعاد بناء علاقة الإنسان بالله على أسس التوحيد الخالص، بعيدًا عن التعقيدات القبلية والعرقية التي قد تحيط ببعض الأديان السابقة، ومن ضمنها اليهودية.

هذا لا يمنع وجود تقدير واحترام للديانات السابقة، لكنها تُرى في الإسلام كمرحلة تاريخية ضمن سلسلة طويلة من الرسالات التي جاءت كلها لدعوة الناس إلى عبادة الله الواحد الأحد، وتوحيده في جميع جوانب الحياة، بحيث لا يجوز التمييز بين أتباعها على أساس عرقي أو قبلي، بل على أساس الإيمان والتقوى والعمل الصالح. وهذا ما يفسر تأكيد القرآن على أن "الإسلام هو الدين عند الله"، أي المنهج الكامل الذي يعبر عن الدين الحقيقي الخالص، وأن الاختلافات التي نشأت بعد ذلك ما هي إلا تحريفات أو إضافات بشرية.

---

[25] القرآن الكريم: "الإسلام هو الدين عند الله" — إشارة إلى قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} (آل عمران: 19).

وهكذا، يمكن القول إن النظرة الإسلامية إلى اليهودية تقوم على رؤية توحيدية شمولية، ترى في كل ما يخص اليهودية من شعائر وقوانين ونصوص انعكاسًا لمراحل تاريخية معينة، لا تقف كدين مستقل بذاته في صيغته الحديثة، بل كامتداد مرحلي في تاريخ الدعوة الإبراهيمية، مرتبط بنسب وجغرافيا وأحداث تاريخية. ومن هنا، يأتي دور

الإسلام في تصحيح مسار الرسالة الإبراهيمية، وتقديم رؤية توحيدية تجمع بين العقيدة والإنسانية، بعيدة عن الانغلاق العرقي أو القومي.

و بالنظر إلى هذه الرؤية، يصبح فهم اليهودية لا محالة مرتبطًا بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي تشكلت فيه، وفي الوقت نفسه مرتبطًا بالمنظور اللاهوتي الذي يقدم قراءة موحدة للرسالات السماوية، حيث لا وجود لديانة مستقلة بمعزل عن الدين الإبراهيمي الموحد، وإنما توجد مراحل تطورية وتحولات متراكمة شكلت النسق الديني والاجتماعي الذي نعرفه اليوم تحت اسم "اليهودية".

ختامًا، يشكل هذا التداخل بين العرق والدين في اليهودية نموذجًا مهمًا لفهم كيفية تشكل الهوية الدينية في سياقات تاريخية معقدة، ويطرح تساؤلات عميقة حول العلاقة بين الدين والقومية، وبين النص والشريعة، وبين الماضي والحاضر، التي ما تزال تشكل محورًا للنقاشات الفكرية والدينية في الحاضر.

أقول : "اليهودية ليست مجرد ديانة توحيدية تقليدية فحسب، بل هي كيان تاريخي وثقافي معقّد يتشابك فيه العِرق بالنسب، والتاريخ باللاهوت، والقومية بالدين. نشأت اليهودية في سياق قبلي يرتكز على النسب العائلي والقبيلة، ثم تطورت وتحولت تدريجيًا إلى منظومة شرعية متكاملة تستند إلى نصوص دينية موثقة وأحكام قانونية تُنظّم حياة الجماعة. من منظور إسلامي، تُعد اليهودية امتدادًا نسبيًا لمسيرة الأنبياء، حيث يُنظر إلى بني إسرائيل كقبيلة نسبية من نسل يهوذا بن يعقوب، وهي مرحلة من مراحل تكامل الرسالة الإلهية التي بدأها إبراهيم. بهذا المعنى، ليست اليهودية دينًا مستقلًا قائمًا بذاته، بل جزء من منظومة توحيدية واحدة دعا إليها الأنبياء كافة، وخرجت منها الرسالة المحرفة التي ارتبطت بهوية قومية مغلقة. إن الإسلام يؤكد على وحدة الرسالة الإلهية، ويرى أن الدين الحقيقي هو الإسلام بكل معانيه، داعيًا إلى تجاوز التشتت والاختلاف الذي أصاب الرسالات السابقة، وإلى العودة إلى التوحيد الخالص الذي تجسده رسالات الأنبياء من إبراهيم إلى محمد صلى الله عليه وسلم. لذا، فإن اليهودية، من وجهة نظر إسلامية، ليست سوى مرحلة من مراحل التاريخ الديني للبشرية، تميّزت بارتباطها الوثيق بالنسب والقبيلة، وبالتحول التدريجي من الهوية القبلية إلى الهوية الدينية القائمة على الشريعة، في حين يُنظر إلى الإسلام كخاتمة لهذه المسيرة، جامعًا بين التوحيد الصحيح والرسالة الكاملة."

المبحث الثاني : نشأة اليهودية وتاريخ بني إسرائيل

يُنسب اليهود إلى يهوذا، أحد أولاد يعقوب الاثني عشر، والذين يُطلق عليهم الأسباط في القرآن الكريم. ويعقوب هو نفسه إسرائيل المذكور في اللغة العبرية. تطوّر الفكر الديني فيها، ثم أصبحت كلمة "يهودي" تُطلق على كل من يَدين باليهودية.

وبالحديث عن السياق الجغرافي في الديانة اليهودية، لا بد من سرد هذه العناصر لفهم السياق العام لظهورها. وبهذا كان يعقوب (إسرائيل) قد هاجر هو وعشيرته من أرض كنعان (فلسطين وما إليها) إلى مصر حوالي القرن السابع عشر قبل الميلاد، وكان عددهم سبعين نفسًا، تحت ضغط المجاعة والجفاف، وهذا ما ذُكر وفُصِّل في سفر التكوين، إصحاح 46 فقرة 27. وقد استقبلهم يوسف عليه السلام، وكان "وزيرًا" لدى ملك مصر، فأكرم وفادتهم، وأقاموا في ناحية جاسان (وادي الطميلات بالشرقية) (التكوين، إصحاح 47 فقرة 11). وقد ذُكر هذا الأمر أيضًا في القرآن الكريم في سورة يوسف، حينما غدروا بأخيهم، ووصل به الحال إلى مصر حيث تقبّلهم كما نعلم من القصة المعروفة. وخلال ما يقرب من أربعة قرون من إقامتهم في مصر، انقسم بنو إسرائيل (يعقوب) إلى اثنتي عشرة قبيلة، كل منها نسبة إلى واحد من الأسباط الاثني عشر.

وعندما بُعث موسى برسالة التوحيد إلى بني إسرائيل وفرعون مصر وقومه، في القرن الرابع عشر أو الثالث عشر قبل الميلاد تقريبًا، آمن بها بنو إسرائيل إلا قليلًا منهم. وهنا نشأت الديانة اليهودية. وهنا أتحدث من منظور عام، لأن اليهودية – من وجهة نظر منطقية، لا ذاتية – تبدأ أقرب بأن تكون عِرقًا. ولا نعني أو نقصد أبدًا التمييز أو نوعًا من ذلك، بل ما نَصبو إليه هو التأكيد على أنها جاءت باسم أحد أسباط يعقوب عليه السلام. وباعتبار هذا المُعتقَد، كان لا بد من الصدام مع فرعون وقومه، فخرج بنو إسرائيل من مصر (البقرة: 49-50، طه: 77-88، وانظر إصحاح 13-14 من سفر الخروج) حوالي سنة 1280 ق.م، في عهد فرعون مصر رمسيس الثاني على ما يُرجَّح. وبعد خروج اليهود من مصر الفرعونية إلى الصحراء (سيناء)، أغاروا بقيادة يوشع (خليفة موسى) على أرض كنعان واستقروا بها.

وبعد وفاة سليمان، انقسمت مملكة داوود (التي أسسها عام 990 ق.م) إلى مملكتين: إسرائيل في الشمال، ومملكة يهوذا في الجنوب (922 ق.م)، ونشبت بينهما حروب طويلة، إلى أن داهمهم بختنصر ملك بابل، حين أغار على فلسطين مرتين في 596

و587 ق.م، وأخذ عددًا كبيرًا منهم إلى بابل، وظلوا هناك حوالي خمسين عامًا، تُعرف في تاريخ اليهود بـ"الأسر البابلي".[26]

فلما تغلب كورش ملك الفرس على البابليين (538 ق.م)، أطلق سراح الأسرى الذين عادوا إلى فلسطين، ولكن دون دولة، إذ خضعوا للفرس، ومن بعدهم لخلفاء الإسكندر المقدوني (أنطيوخوس)، ثم للرومان. وفي تلك الأثناء، ترك عدد منهم فلسطين إلى جهات مختلفة في آسيا وأوروبا. وفي عام 135 م، أخمد الرومان في عهد الإمبراطور هادريان ثورة قام بها اليهود في فلسطين، فهُدم على أثرها هيكل سليمان (أحد أهم الأماكن المقدسة التي يُعتقد أنها هُدمت قديمًا)، وأُخرج اليهود من فلسطين، وكان عددهم حوالي خمسين ألفًا، ومنه بدأت رحلة الشتات الكبير.

وقبل الشتات الكبير، كان اليهود الذين غادروا فلسطين إلى أوروبا قد استوطنوا حوض نهر الراين الشمالي والأوسط، واجتهدوا في نشر اليهودية بين الوثنيين هناك من الجرمان والسلاف. ومع بداية الشتات، انتشروا في آفاق كثيرة بين أجناس مختلفة: في فارس، وتركستان، والهند، والصين عن طريق القوقاز، وفي العراق، ومصر، وبرقة، وشمال إفريقيا، وشبه جزيرة أيبيريا (إسبانيا والبرتغال)، والجزيرة العربية حتى اليمن، والحبشة، وفيما بعد في أجزاء من إفريقيا السوداء. وقد أدى هذا إلى اعتناق عناصر وسلالات بشرية كثيرة لليهودية.

وهذا التعدد العنصري في حد ذاته ينفي مقولة إن "اليهودية قومية"، كما ينفي أيضًا مقولة "معاداة السامية" التي يُشهرها اليهود كلما وقعوا في كارثة، لأن انتشار اليهودية على ذلك النحو أوجد أجيالًا تدين باليهودية ولكنها ليست من الساميين أصلًا.

وفي المجتمعات التي عاش فيها اليهود قبل الشتات الكبير وبعده، كانوا على هامش المجتمع بسبب اختلاف عقيدتهم عن الآخرين، ومن هنا كانوا دومًا أقلية منعزلة ذاتيًا تعيش في مكان خاص (حارة – جيتو)، ولم يتبوؤوا مراكز الحكم، فانصرفوا إلى النشاط الاقتصادي، وسيطروا على أسواق المال والتجارة.

ولما بدأ عصر الدولة القومية في القرن التاسع عشر، بدأ يهود القارة الأوروبية يفكرون في وطن خاص يجمعهم، وينقلهم من هامش المجتمعات التي يعيشون فيها ليصبحوا قوة مركزية، وهو الأمر الذي تم في عام 1948، بعد تكوين المنظمة الصهيونية العالمية بمقتضى مؤتمر بازل في 1897 وهو أمر سنفصل به بشكل كبير في كتابنا القادم الذي سيحمل عنوان الزمن والحضارة.

---

[26] (التكوين، إصحاح 46 فقرة 27) – عن دخول يعقوب وعائلته مصر. /. (التكوين، إصحاح 47 فقرة 11) – عن استقرارهم في أرض جاسان. /. سورة يوسف – إشارة إلى قصة يوسف مع إخوته. /. (البقرة: 49-50) – عن نجاة بني إسرائيل من فرعون. (طه: 77-88) – عن خروج موسى ببني إسرائيل. /. (سفر الخروج، إصحاح 13-14) – عن عبور البحر والخروج من مصر.

المبحث الثالث : التوراة والتقنين الديني

حينما نتحدث عن التقنين الديني، فإننا نتحدث عن مرجعية دينية تُقنّن هذه الفكرة بشكل عام، وتجعل منها مرجعية أساسية يُرجع إليها. وهذا هو الأساس الذي بُنيت عليه كل الديانات السماوية التي نعرفها اليوم؛ فلكل منها مرجعية لا بد من العودة إليها كأساس لبناء العقيدة. فهذه المرجعية هي التي تجعل منها عنصرًا لا يفنى بانتهاء المُبلّغ أو الموحى إليه، بل تتواصل عبر سنوات وعقود، بل آلاف السنين، وهو ما يحدث الآن. فالديانة السماوية التي نراها بفكرها الديني الحالي، قد شهدت هذا التطور كما رأيناه.

وبناءً عليه، فإن لليهود تسعة وثلاثون سفرًا من أسفارهم المعتمدة، يُطلق عليها "العهد القديم"، وتنقسم إلى أربعة أقسام رئيسية تتناول مختلف مراحل التاريخ الديني والقانوني لبني إسرائيل.

القسم الأول يضم أسفار الشريعة الخمسة التي تُنسب إلى النبي موسى، وهي:

- سفر التكوين: يتناول بداية الخليقة، وسير الأنبياء الأوائل من آدم إلى نوح، ثم إلى إبراهيم وأبنائه، وانتهاءً بيعقوب وأولاده، مع التركيز على انتقال بني إسرائيل إلى مصر.
- سفر الخروج: يروي تفاصيل حياة بني إسرائيل في مصر، واضطهادهم، ثم خروجهم منها بقيادة موسى، ونزول الشريعة في سيناء.
- سفر اللاويين: يختص بشؤون الطقوس الدينية والكهنوتية، ويتضمن القوانين التي تنظم الذبائح والنجاسات والتطهير.
- سفر العدد: يركّز على الإحصاءات التي أجراها موسى على قبائل بني إسرائيل أثناء ترحالهم في الصحراء، ويُظهر التنظيم الإداري والديني لهم.
  - سفر التثنية: يتضمن خطب موسى الأخيرة، ويعرض مراجعة للشريعة وتكرارًا لأهم التشريعات، مع وصاياه قبل وفاته.
  -

القسم الثاني يتكون من اثني عشر سفرًا، تسرد تاريخ بني إسرائيل بعد دخولهم أرض كنعان، وتتناول فترات القضاة والملوك، وما شهدته من حروب داخلية وخارجية، إلى غاية السبي البابلي.

القسم الثالث يضم خمسة أسفار تُعنى بالأناشيد والعِظات والمواعظ الروحية، مثل سفر المزامير المنسوب إلى داوود، وسفر الأمثال المنسوب إلى سليمان، وتعبّر عن التوجه الأخلاقي والروحي في التراث اليهودي.[27]

القسم الرابع يتكون من سبعة عشر سفرًا، تروي سير الأنبياء بعد موسى، وتتضمن رسائلهم وتحذيراتهم لبني إسرائيل من الانحراف الديني، وتنبؤاتهم بشأن مصير الشعب في حال عصيانه أو طاعته.

أما التلمود، فهو المرجعية الأساسية الثانية في التشريع اليهودي، ويُعد تجميعًا للشروح والتفسيرات الشفوية المنقولة عن موسى عليه السلام، وقد دُوِّن في نسختين: الأولى في فلسطين وتُعرف بـ"التلمود الفلسطيني"، والثانية في بابل وتُعرف بـ"التلمود البابلي"، وهي الأوسع انتشارًا والأكثر تأثيرًا.

إضافة إلى ذلك، يُشكّل التلمود قاعدة حيوية لفهم النصوص التوراتية وتطبيقها في الحياة اليومية، حيث يعالج قضايا فقهية واجتماعية وأخلاقية متنوعة، ويُفسّر الأحكام الشرعية بطريقة عملية تلائم متغيرات الزمن والمكان. وهذا التقنين الشفوي أتاح لليهودية مرونة كبيرة في التفاعل مع المستجدات التاريخية، مما ساعدها على الاستمرار والبقاء رغم التجارب القاسية التي مرّت بها الجماعة اليهودية، مثل السبي والشتات.

وبذلك، تشكّل كل من التوراة والتلمود محورَين رئيسيين في الهيكل التشريعي والديني اليهودي، فالأول يحتوي على النصوص المقدسة المكتوبة، بينما الثاني يعنى بالتفسير والتطبيق. ولا يمكن لأي دراسة أو ممارسة دينية في اليهودية أن تتجاهل هذين المرجعين.

ويُعتبر هذا التقنين الديني انعكاسًا لمرحلة متقدمة في تطور الأديان، حيث تتحول الرسالة من تجربة نبوية فردية إلى نظام قانوني واجتماعي شامل، يتحكم في كل تفاصيل حياة الفرد والجماعة. كما أنه يظهر الأهمية التي تعطيها اليهودية للحفاظ على التراث والتقاليد، مع قدرة على التكيف والتجديد.

في النهاية، يُجسد التقنين الديني في اليهودية نموذجًا فريدًا لتفاعل الدين مع التاريخ، حيث لا يقتصر على النصوص الثابتة فقط، بل يتفاعل مع الواقع، ويعيد صياغة الممارسات، مما يجعل اليهودية ليست مجرد ديانة بالمعنى التقليدي، بل نظامًا قانونيًا وروحيًا متكاملاً. وهذا ما يفسر لماذا بقي هذا الدين حيًا ومتجددًا عبر آلاف السنين، محافظًا على هويته الخاصة في ظل تحولات العالم وتبدلات الشعوب.

---

[27] أسفار العهد القديم (التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية، المزامير، الأمثال).
التلمود بنسختيه الفلسطينية والبابلية.

المبحث الرابع : الانقسامات الدينية (المذهبية اليهودية)

في مفهوم المذهبية وتمظهراتها :

تُعدّ المذهبية من أبرز الظواهر التي رافقت الأديان الكبرى منذ نشأتها الأولى، وهي ظاهرة لا يمكن اختزالها في كونها مجرد انقسامات داخلية أو خلافات فقهية فرعية، بل تمثل بنية تأويلية واجتماعية معقدة، تعكس في جوهرها توترًا بين المطلق الإلهي والنسبي البشري. فالمذهب لا يولد من فراغ، بل يتكوّن داخل شروط معرفية وتاريخية تحكم طبيعة العلاقة بين النص المؤسس وأتباعه، أي بين المرجعية والفروع المؤولة، وهو ما يجعل المذهبية ليست انحرافًا كليًّا عن الأصل، كما تُصوّر أحيانًا بعض الدراسات، بل جزءًا من مسار طبيعي للتفاعل بين النص والواقع، بين العقيدة والسلطة، بين الجماعة والإيمان، بين المرجعية وتأويلاتها.

من هذا المنطلق المعقّد فكرًا، يمكن القول إنّ المذهبية ليست مرضًا طارئًا على الجسد الديني، وإنما هي استجابة فكرية وسوسيولوجية للأسئلة التي يثيرها النص في سياق التطبيق التاريخي. فكل دين يتأسس على لحظة نصية موحدة: وحي، كتاب، شريعة، فكرًا ووعيًا خاصًّا. لكن ما إن ينزل النص من علوه المطلق إلى واقع الإنسان المتغير، حتى تبدأ الحاجة إلى التفسير، والتأويل، والاجتهاد، لأن غالبية النص قد لا تكون قد أناطت بكل الأزمنة. اختلاف الأزمنة واختلاف الظروف يجعل من الصعب البقاء على النص ذاته وتداوله وتوارثه بشكل دائم دون تغيير، لأنه لربما قد يسقط في صعوبة تطبيقه وانعزال الدين عن المجتمع المعاش. وهنا تكون المعضلة الكبيرة، لأن الدين جاء لخدمة الإنسان لا ليزيد الضغط على كاهله، وهذا ما عوّدنا عليه منذ نزوله، فهو جاء لتنظيم وعتق الناس من الضلالة وإخراجهم إلى النور.

وهنا تنشأ بذور الاختلاف، إذ إن فهم النصوص لا يتم خارج الذوات المؤولة، وهذه الذوات لا يمكن أن تكون محايدة، لأنها محكومة بثقافة، وزمان، وسلطة، ومصالح، ومفاهيم، وربما أيديولوجيات مختلفة. وكل محاولة لتفسير النص تُعيد إنتاجه في ضوء هذه المعطيات، مما يؤدي إلى تعددية في الفهم، ومن ثم إلى ظهور تيارات متباينة تتمايز بالتدريج إلى مذاهب. هذه الأخيرة لا تبقى ثابتة بل تتغير وتتفرع، مما يخلق تلك الهوة بين الدين الأصلي كجذر أولي، وبين الفرع الذي ابتعد عنه حتى يصل في بعض الأحيان إلى الانفصال الكلي عن تعاليم الجذر، فيؤسّس بذلك فكرًا مخالفًا. حينئذ يمكن أن نصفه بالفكر المنحرف، منحرف من حيث بُعده عن الأصل لا من حيث

شكله، لأننا لا نملك القدرة على وصفه بذلك، لأننا وبكل بساطة لا ندرك الخلفيات كما هي.[28]

وليس من قبيل الصدفة أن تظهر المذهبية عادة بعد استقرار الدين في المجتمع، وليس في لحظة التأسيس. ففي البداية، تسود الحماسة الوحدوية، ويُنظر إلى النص بوصفه مرجعية واحدة غير قابلة للتجزئة، وهذا أمر لا أسرده أنا ولا أؤكده أنا، بل يؤكده الزمان والدراسات الأركيولوجية. فالدين في نشأته الأولى دائمًا ما يحافظ على وحدته لمدة زمنية طويلة، حتى تحدث بعد ذلك انفراجات تجعله متشعبًا، وهو ما يؤكده مرور الزمن. فمع تزايد الحاجات الدينية، وظهور الإشكالات الجديدة، وتوسّع قاعدة المؤمنين، تصبح الوحدة مستحيلة من دون تأويل، ويتحوّل الاختلاف إلى ضرورة تأويلية. وعندما يتراكم هذا التأويل، ويتحوّل إلى منظومة فكرية وفلسفية أو فقهية مستقلة، تُولد المذاهب.

ومن العوامل البنيوية التي تؤدي إلى تشكّل المذهبية أيضًا: النزاع على السلطة الدينية، حيث تسعى جماعات معينة إلى فرض قراءتها للنص كقراءة وحيدة صحيحة، ما يدفع المعارضة إلى التمذهب في سبيل الحفاظ على تأويل بديل، مما يخلق خلافًا يتبلور من كونه فكريًا إلى دينيًا إلى مجتمعيًا، فيغدو بذلك التمذهب تمذهبًا سياسيًا، مما يزيد من حدة الاختلاف. كما أن التوزع الجغرافي، والاختلافات اللغوية، وتفاوت المرجعيات الثقافية، كلها تسهم في إنتاج مذاهب تختلف لا فقط في التفاصيل، بل في المنهج، والرؤية، والتصور العام للدين نفسه.

وإذا كانت بعض الأديان قد حافظت على مظاهر وحدتها الشكلية، فإنّ ذلك لا يُخفي التعدد المذهبي الكامن داخلها، والذي يظهر أحيانًا في صورة تيارات صامتة، أو مدارس فكرية غير رسمية، وهو أمر حتمي لا مهرب منه. أما في الديانات التي عُرف عنها وضوح الانقسام، فإن المذاهب تتحوّل إلى كينونات اجتماعية وهويات مغلقة، تدافع عن وجودها وتأويلها بوسائل متعددة، قد تشمل التأصيل العقائدي، والتاريخ المقدّس، وحتى الصراع السياسي، وهو الأخطر حسب اعتقادي. فالصراع السياسي يُولّد بنية فكرية جديدة تعدو أن تكون قريبة من معتقد جديد مبتكر، وهو المعضلة التي تواجه العالم الإسلامي اليوم، بين الشيعة والسنة كمثال أبرز على الموضوع.

وفي ظل هذا التعقيد، لا ينبغي أن يُنظر إلى المذهبية كمجرد انشقاق، بل كتركيب متعدد الأبعاد، تتقاطع فيه التأويلات اللاهوتية مع التفاعلات الاجتماعية، ويتداخل فيه ما هو ديني بما هو ثقافي وسياسي. فالمذهب هو، في نهاية المطاف، تعبير عن الحاجة

---

[28] ديورانت، ويل. قصة الحضارة، المجلد الأول: تراثنا الشرقي. نيويورك: سيمون وشوستر، 1935.

الإنسانية لتنظيم الاعتقاد، وحماية الفهم، والتمايز عن الآخر داخل الجماعة المؤمنة نفسها ، ففهم المذهبية على هذا النحو يُعدّ مدخلًا لا غنى عنه لدراسة أي دين توحيدي، وخاصة إذا أردنا تحليل لحظات الانقسام الكبرى، وسبر الخلفيات التي قادت إلى تشكّل الطوائف، والمرجعيات، والتيارات، في إطار صراع لا ينفك عن النص، ولكنه لا يُختزل فيه. وهو ما يجعل المذهبية مرآة كاشفة ليس فقط للخطاب الديني، بل أيضًا لآليات بناء السلطة، وتشكيل الهوية، وتاريخ الجماعة المؤمنة.

في الإنشقاق والتمذهب اليهودي :

1. السامريون (القرن 5 ق.م تقريبًا):

يعدّ السامريون أول مظهر لطائفة انقسام كبير داخل الديانة اليهودية، وقد نشأ هذا التيار بعد السبي البابلي (فترة في التاريخ اليهودي أُسر فيها عدد كبير من اليهود من مملكة يهوذا القديمة، واقتيدوا قسرًا إلى بلاد بابل على أيدي البابليين) وعودة جزء من اليهود إلى أرض فلسطين بقيادة عزرا ونحميا. وهنا نعرف السامريين على أنهم جماعة يهودية تعود جذورها إلى مملكة إسرائيل الشمالية التي دمرها الآشوريون في القرن الثامن قبل الميلاد. بعد العودة من السبي، رفض حينها قادة يهوذا السماح للسامريين بالمشاركة في إعادة بناء الهيكل، بدعوى أنهم ليسوا "نقيي النسب" ولا يتبعون الشريعة كما يجب. هذا التمييز أدى إلى نشوء عداوة شديدة، وردّ السامريون ببناء معبدهم الخاص على جبل جرزيم، واعتبروا أن مكان العبادة المقدس ليس أورشليم بل جرزيم. كما أن السامريين لم يعترفوا إلا بالتوراة (الأسفار الخمسة) ورفضوا بقية الكتب العبرانية، مما كرّس الفارق اللاهوتي والطقسي بينهم وبين اليهود الرسميين، واعتُبروا لاحقًا فرقة منحرفة عن "اليهودية الصحيحة". وهنا تتضح أولى معالم التمذهب اليهودي التي نتجت عن انقسام وخلاف أشبه ما يكون سياسيًا، لتُدوَّن أولى أشكال التمذهب في الديانات السماوية الثلاث.

2. الصدوقيون (القرن 2 ق.م):

نشأت هذه الفرقة في ظل الهيمنة الهلنستية على فلسطين، وكانت مكوّنة أساسًا من طبقة الكهنة والأرستقراطية الدينية المرتبطة بهيكل أورشليم. وتمثّل فكر الصدوقيين في التمسك الحرفي بالتوراة المكتوبة فقط، ورفضهم للتقاليد الشفوية التي بدأ تداولها آنذاك. كما كانوا محافظين في الشريعة، يرفضون الإيمان بالبعث أو الحياة بعد الموت أو وجود الملائكة، على خلاف غيرهم من الفرق. مما جعلهم يلعبون دورًا سياسيًا[29]

---

[29] ويل ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثالث: قيصر والمسيح (القاهرة: دار المعارف، 1968)

مهمًا في إدارة الهيكل، وتعاونوا مع السلطات الرومانية، مما جعلهم في صراع دائم[30] مع التيارات الشعبية والدينية الأخرى، خاصة الفريسيين. ومع تدمير الهيكل عام 70م، انتهى دورهم التاريخي تقريبًا، لأن وجودهم كان مرتبطًا بالمعبد والكهنوت الرسمي.

3. الفريسيون (القرن 2 ق.م):

عند الحديث عن الفريسيين، نرى أنهم ظهروا كحركة إصلاحية شعبية مضادة لنخبوية الصدوقيين، وكانوا يوسّعون فهمهم للشريعة من خلال ما يُعرف بـ"التقاليد الشفوية" التي نُظّمت لاحقًا في "التلمود". آمنوا بالحياة بعد الموت، وبالبعث، وبوجود الملائكة، وأصرّوا على تفسير مرن للشريعة يسمح بتطبيقها على الحياة اليومية. وقد جذبت رؤيتهم فئات واسعة من الشعب، مما جعلهم أكثر حضورًا وتأثيرًا في المجتمع اليهودي، وهذا ما سيظهر جليًا بعد سقوط الهيكل؛ إذ هم من سيضعون الأسس الفقهية والدينية لما يُعرف باليهودية الحاخامية اللاحقة، وسيلعبون دورًا رئيسيًا في الحفاظ على التراث الديني بعد الشتات.

4. الأسينيون (القرن 2 ق.م – 1م):

هي فرقة انعزالية ظهرت كردّ فعل على الفساد الديني والسياسي في أورشليم، خاصة في أوساط الكهنة والهيكل. اختار الأسينيون العيش في جماعات منعزلة، أشهرها في قُمران قرب البحر الميت، حيث عُثر على مخطوطاتهم الشهيرة في القرن العشرين. اعتقدوا بأنهم "بقية إسرائيل الطاهرة"، وأن الهيكل قد تنجّس، فأسّسوا جماعة طقسية لها قوانينها ونظامها الداخلي الصارم. آمنوا بقدوم "المسيا" المخلّص، وانتظروا نهاية العالم في رؤى نهاية الأزمنة. بسبب انعزالهم وضعف تواصلهم مع الجماعة الكبرى، تضاءل وجودهم واختفوا تدريجيًا بعد تدمير الهيكل.

5. الغيورون (القرن 1م):

كانت هذه الجماعة أكثر حركية وسياسية من غيرها، ظهرت في سياق الاحتلال الروماني لفلسطين، ودعت إلى التمرّد على الحكم الأجنبي بقوة السلاح، معتبرة ذلك واجبًا دينيًا. اتخذوا من الشريعة ذريعة لمقاومة الاستعمار، وكانوا يرفضون دفع الضرائب أو الاعتراف بالسلطة الرومانية. اشتهر منهم فرع متطرّف يُدعى "السيكاريّون"، الذين لجؤوا إلى الاغتيالات والعنف. وقد لعب الغيورون دورًا بارزًا

---

[30] ويل ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثالث: قيصر والمسيح (القاهرة: دار المعارف، 1968)

في إشعال الثورة اليهودية الأولى (66–70م) التي انتهت بكارثة تدمير الهيكل وتشتيت اليهود. لم ينجُ هذا التيار من التصفية بعد تلك الحرب، وذُكر لاحقًا في كتابات الحاخامات على سبيل الذكرى المريرة.

6. القراؤون (القرن 8م):

يمثّل القراؤون إحدى أهم الانشقاقات ما بعد التلمود، وقد تأسسوا في العراق على يد "عنّان بن داود"، الذي رفض السلطة الدينية الحاخامية والتلمود برمّته، ودعا إلى العودة للنص التوراتي وحده دون تفسير شفهي. ومن خلال ذلك لم يكن هذا الموقف جديدًا تمامًا، لكنه أخذ طابعًا جماعيًا ومؤسسيًا لدى القراؤيين، فأسّسوا مدارسهم وجماعاتهم التي انتشرت في بلاد فارس ومصر وفلسطين. امتازوا بتفسيراتهم العقلية للنصوص، واعتمادهم على الحسابات الفلكية لتحديد الأعياد، ورفضهم للأعراف الحاخامية. وقد اشتبكوا فكريًا مع اليهود الربانيين، وتعرّضوا للاضطهاد في بعض الفترات، رغم أنهم بقوا حتى اليوم يشكّلون أقلية حاضرة، لا سيما في مصر وإسرائيل حاليًا.

ما نلاحظه هو فعل التيار المتصاعد والمتفرع من المذاهب اليهودية، وعلاقته بين الزمن والتغيير. فكلما تعاقب الزمن، شاهدنا مذهبًا آخر وسيرًا فكريًا جديدًا. وهنا نتساءل: هل هذا التغيير يحدث بشكل تلقائي، أم تحكمه جوانب من قبيل الاجتماعية والسياسية وأحيانًا النفسية؟ أم أن الدين كجوهر ثابت غير صالح لأزمنة متعددة، باعتبار أن الفترات التي يغطيها الدين تتميز بمقومات ومكونات تختلف في زمن آخر، حيث إن التطور المجتمعي يجعل ما كان مألوفًا بالأمس غير بديهي اليوم؟

بالتالي، هل الدين غير قادر على مواكبة ذلك؟ الجواب الصريح هو أن الدين، في عمقه، يجب أن يكون صالحًا لأزمنة متعددة، ليغطي احتياجات أجيال مختلفة، لأن الدين جاء لإيضاح السبيل إلى الإله لأجيال متعددة، وليس لجيل واحد فقط. من هنا نوجّه أصابع الاتهام إلى الرغبة في التأويل، والرغبة في تفكيك النص من طرف الإنسان. فهذه رغبة إنسانية محضة، لا علاقة لها بالتحولات الاجتماعية والسياسية وغيرها، بل يصبح الإنسان السبب الرئيسي في تعددية وتفسّخ هذا الدين ، وبالتالي، يطفو العامل الأساسي إلى السطح: التمسك بالعامل الإنساني كونه لطالما كان السبب الرئيسي وراء الانقسام والتشتت، وهو ما يتبلور ليشكّل الدافع الرئيسي وراعي الانقسام الديني. فهذا ما نستخلصه من الانقسامات والاختلافات اليهودية، كما رأينا الآن.

المبحث الخامس : التيارات اليهودية المعاصرة الأرثوذكسية ، الإصلاحية ، المحافظة .

من خلال تتبعنا لمسار اليهودية في العصر الحديث، لا بد أن يلاحظ الإنسان المهتم بالمجال ذلك الانقسام العميق الذي شقّ بنيتها الداخلية، وأعاد رسم ملامحها على ضوء التغيرات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي اجتاحت أوروبا والغرب عمومًا. إذ لم تكن هذه التغيرات سطحية أو هامشية، بل كانت زلزالًا أصاب قلب العقيدة والممارسة، فدفعت اليهود إلى إعادة التفكير في موقعهم من العالم، ومن النص، ومن الحداثة. هذا ما أعطى لليهودية الحديثة طابعًا يختلف عن أصلها بالنسبة الكبيرة، طابعًا أحدثوه ليجعلوا لهم مكانة ضمن المعتقدات الأخرى، مكانة على الأقل تأويهم وتجمع شتاتهم الذي بدأ مدّة ليست باليسيرة. ومن هنا كان السؤال المركزي: كيف يمكن ليهودي معاصر أن يكون يهوديًا وفي الوقت نفسه إنسانًا حديثًا؟ من رحم هذا السؤال، ومن التوتر بين الشريعة والمواطنة، بين التقليد والتنوير، نشأت التيارات الثلاثة الكبرى التي ستؤطر حياة اليهود في القرنين الأخيرين: التيار الأرثوذكسي، والتيار المحافظ، والتيار الإصلاحي.

أولاً: الأرثوذكسية – بين حراسة النص وصيانة الشريعة

قبل الغوص في هذا التيار، لابد من أن نعرف الجذع وأصل المصطلح المعتمد في وصفه. فكلمة "أرثوذكس" تأتي من اليونانية "orthos" التي تعني "الصحيح" أو "المستقيم"، و"doxa" التي تعني "الرأي" أو "المعتقد". وبالتالي، فإن المعنى اللغوي لها يشير إلى "المعتقد الصحيح" أو "الرأي المستقيم"، ويعكس التمسك بالتقاليد والمعتقدات الدينية القديمة دون أي تغيير أو تعديل. ومن خلال ذلك تمثل الأرثوذكسية رد الفعل الأكثر تشددًا تجاه التغيرات التي فرضها العصر الحديث. لم تهادن الحداثة، ولم تفتح باب التأويل، بل رأت في كل ذلك تهديدًا مباشرًا لهوية الجماعة ولفكرة العهد الإلهي ذاتها، وبه حافظت على لب وجوهر العقيدة. هذا ما جعلها تؤمن أن الشريعة اليهودية (الهلاخاه) في جوهرها منزّلة ومطلقة، لا تقبل التجديد ولا التأويل إلا في أضيق نطاق، التي تحتاج لتعديلات بسيطة، بما لا يمس جوهر النص. كمثال على ما نقوله، لم يتم المس بمعتقدات من قبيل "المرأة لا تؤم الجماعة، والسبت لا يُخرق، والأحكام الشعائرية تُنفّذ بكل صرامة". ليس من المبالغة وصف هذا التيار بأنه سلفي يدعو إلى الهوية العميقة التي جاءت بها الشريعة، لكنه في الوقت ذاته متنوع داخليًا،

فبعض الأرثوذكس يقاطعون الدولة الحديثة ويعيشون على هامشها (مثل الحريديم)،[31] بينما يقبل البعض الآخر بالمشاركة السياسية ضمن شروط دينية واضحة (مثل الصهيونية الدينية)، مما لا يجعلها تقليدًا أو رجوعًا سلفيًا بل تيارًا شكّل هويته بين هذا وذاك، فاخذ يبني هوية خاصة، هوية تؤسس له كتيار حداثي مستقل عن باقي الأفكار الأخرى.

ثانيًا: الإصلاحية – العقلانية والحداثة في مواجهة التقليد

نجد في الضفة المقابلة تمامًا، التيار الإصلاحي، الذي ظهر في أواخر القرن الثامن عشر بألمانيا، متأثرًا بروح التنوير الأوروبي، وبفكرة أن الدين لا بد أن يُخضع للعقل، وأن يخضع للتاريخ في سياق التحولات الفكرية التي عرفتها أوروبا. تيار تنويري يدعو إلى فكر جديد ووعي جديد يبني الوعي الديني اليهودي.

ومن هنا دعت الإصلاحية إلى إعادة قراءة النصوص الدينية من منظور عقلاني، وانتقدت الكثير من الطقوس الشعائرية باعتبارها لم تعد تلائم الإنسان المعاصر. وهنا الإشكالية التي طالما ذكرناها: لماذا وصل الأمر إلى انتقال الشعائر الدينية بحجة أنها لم تعد معاصرة؟ الجواب على هذا الإشكال العميق يكون في إجابتين رئيسيتين: الأولى هي أن هذا المعتقد لم يكن فيه أصله صالحًا لأي زمان ومكان، وهذا الجواب استبعده شخصيًا. أما الجواب الثاني فهو في كون أن التغيير والتأويل الذي حدث لهذا الدين قد غيّر اللب الذي جاء من أجله، واستدخلت إرادة الإنسان في المعتقد وفي النص، فأصبح صالحًا لتلك المنطقة فقط وتلك الفترة الزمنية فقط، دون غيرها من الأزمنة. فيصبح في هذه اللحظة الإنسان هو المسؤول عن خلخلة المعتقد بشكل كامل، إذ هو الذي أدى إلى وقوفه وعدم استمراره وملائمته لأزمنة أخرى. ومنه صار الدين مسألة أخلاقية، لا طقسية، مسألة خاصة لا عامة... رفض الإصلاحيون في البداية فكرة العودة إلى "أرض الميعاد"، معتبرين أن الوطن الحقيقي لليهود هو الأرض التي تضمن لهم الحرية والكرامة، قبل أن يتطور موقفهم لاحقًا بانفتاح مشروط تجاه الصهيونية.

كما فتحت الإصلاحية الباب واسعًا أمام المرأة للمشاركة الدينية، بل ومنحتها أدوارًا قيادية داخل المعابد. وتبنت موقفًا متسامحًا من قضايا معاصرة مثل المثلية والهوية الجنسية والانتماء المدني. وهذا ما يمثل جوهر ما تحدثت عنه الآن، وهو ذلك التغيير الذي دائمًا ما يبتدعه الإنسان في الدين، وبالتالي يغير الجوهر الذي أتى به. فهذه التغيرات مثلًا التي حدثت على الدين كانت نتيجة لتغيرات أخرى قد يأتي زمان آخر

[31] كتاب موريس بوكاي "القرآن التوراة والإنجيل" قراءة مقارنة في الكتب السماوية 1976م

تصبح فيه مندوبة. وبالتالي، سيبحث أولئك في المذهب الجديد والفكر الجديد ليحملوا ما محا المعتقد السابق. وهكذا تتشكل هويات المذاهب في كل زمان.

ثالثًا: التيار المحافظ – محاولة التوازن بين الثبات والتجديد

هذا الحديث عن التيار المحافظ يبرز بوصفه محاولة للخروج من الثنائية الحادة بين الأرثوذكسية والتجديد الجذري. نشأ أساسًا في الولايات المتحدة في نهاية القرن التاسع عشر، متأثرًا بالحاجة إلى التكيّف مع المجتمع الأمريكي من جهة، والحفاظ على صلة قوية بالتقاليد من جهة أخرى. وبالتالي هنا نرى مثالًا صريحًا آخر: الدين والمعتقد بصفته العامة لم يعد نصًا ثابتًا متماسكًا، بل أصبح يتكيف. معنى هذا أنه أصبح مطاطًا قابلاً للقراءات، وهذا ما يخلق عوائق أخرى رغم إيجابياته البسيطة التي تكمن في كونه تلقائيًا، لكن هذا التكيف قد يؤدي به إلى الانفصال عن الهوية الأصلية، وهذا ما حدث بالفعل مع اليهودية بصفة عامة.

يرى المحافظون أن الشريعة ليست نصًا جامدًا، بل جسدٌ حيّ ينمو مع الجماعة. لذا، فهم يقبلون بقدر من التعديل، دون الانفصال التام عن المرجعيات التقليدية. يؤمنون بأن الحفاظ على هوية الجماعة يمرّ من خلال التوازن بين الماضي والحاضر، ويطبقون كثيرًا من الشعائر، لكنهم يراجعون تأويلاتها وفق مستجدات الزمن. فمن أبرز ملامحهم: السماح بإمامة المرأة في بعض السياقات، والانفتاح على المجتمعات غير اليهودية، وتبني مواقف مرنة تجاه كثير من القضايا الاجتماعية.

إذا، ليست هذه التيارات مجرد فروع دينية داخل اليهودية، بل هي انعكاس عميق لمأزق الهوية اليهودية في عالم يتحول بسرعة. فكل تيار منها لا يجيب فقط عن سؤال "كيف نصلي؟" بل عن سؤال أعمق: "من نحن؟ وما الذي يجعلنا يهودًا؟" ، فالأرثوذكسية تجد الجواب في الالتزام المطلق بالشريعة، والإصلاحية ترى الجواب في القيم الأخلاقية، والمحافظة تحاول الجمع بينهما. ومن هذا التنوع نشأ فكر يهودي حديث تعددي، لا مركزي، مفتوح على التأويل. وحسب رأيي، فهو منسلخ عن أصله الذي أتى به في الأول. هل يمكن الحديث عن معتقد خلخلت أسسه الأصلية في ظل هذا التشظي؟ لم تعد اليهودية تُمثَّل بصوت واحد. بل صارت فضاءً تتنازع فيه الرؤى، وتتعدد فيه صور الإيمان والانتماء. وهذا ما يجعل من اليهودية المعاصرة مرآة لصراع الحداثة مع الأصل، وتعبيرًا صريحًا عن تحوّل الدين من شريعة منزّلة إلى تجربة بشرية تأويلية منسلخة عن الجذر المؤسس.[32]

---

[32] 1. يعقوب نيوسنر، اليهودية في العالم المعاصر (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، 1995)، ص 45–47.
2. مايكل أ. ماير، الاستجابة للحداثة: تاريخ حركة الإصلاح في اليهودية (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1988)، ص 102 /.
جوناثان د. سارنا، اليهودية الأمريكية: تاريخ (نيوهافن: مطبعة جامعة ييل، 2004)، ص 156–160

وبذلك يكون هذا الفصل قد توقف عند المراحل الكبرى لتطور اليهودية، من جذورها الأولى المرتبطة بالقبيلة والعرق، إلى تبلورها كديانة ذات أسس وتشريعات. فقد عرض المبحث الأول العلاقة المعقدة بين الدين والانتماء العرقي، ثم جاء المبحث الثاني ليتناول نشأة اليهودية وما رافقها من أحداث وسرديات مرتبطة ببني إسرائيل. أما المبحث الثالث فقد ركّز على التوراة باعتبارها نصًّا مقدسًا وتشريعًا دينيًا، في حين ناقش المبحث الرابع الانقسامات المذهبية التي عرفتها اليهودية عبر تاريخها. واختتم الفصل بتسليط الضوء على التيارات اليهودية المعاصرة، مثل الأرثوذكسية والإصلاحية والمحافظة، بما يبيّن استمرار مسار التعدد والتجديد داخل الديانة اليهودية. وهكذا تبرز صورة شاملة عن اليهودية في أبعادها التاريخية والدينية والفكرية.

الفصل الرابع : المسيحية من الإنجيل إلى الكنيسة

مدخل الفصل الرابع: ألوان في المسيحية – من الإنجيل إلى الكنيسة

في أعماق كل تجربة روحية، كما تتبعناها من الصفحة الأولى لهذا الكتاب، هناك لحظة نقاء أولى، لحظة تتجلى فيها الحقيقة كوميض خاطف، لا يُدوَّن بل يُعاش. لكن الزمن لا يترك شيئًا على حاله. فكما تتلون المياه حين تترك الينبوع، تتشكل الأديان حين تغادر لحظة التأسيس الأولى، أي الينبوع الأصلي لها، فتتلون بالمعنى المجازي للكلمة إلى مذاهب وفرق مختلفة.

هكذا تمضي الأديان من التجربة إلى النص، ومن النص إلى المؤسسة، ومن الصفاء إلى التلون، ومن الوحدة إلى التعدد. وهذا ما حدث للمسيحية، لا بوصفها عقيدة فقط، بل كرحلة إنسانية عميقة، انطلقت من نداء فردي وتحولت إلى بناء جماعي تتداخل فيه الروح والتاريخ، الإيمان والسياسة، الوحدة والتفرع.

الفصل الذي بين أيدينا لا يتقصّد الحديث عن رواية مسار ديني، بل يُنصت لما تغير في النبرة، في اللغة، في الأشكال والطقوس، في الهوية التي بدأت تُبنى ما إن خطا الإنجيل أولى خطواته نحو الكنيسة. لا لأن التغيير خطيئة، بل لأنه مرآة للزمن، مرآة للإنسان حين يسعى ليجعل المقدس ممكنًا في عالم يتغير بتغير الفصول، ولو أن هذه الأخيرة تتغير بشكل دوري مدفوعة بسبب "منطقي".

وبه في هذا الفصل، لن نصغي فقط لما قيل، بل لكيف قيل، ومتى تغير القول، ولماذا تعددت الألوان في لوحة بدأت بلون واحد.

إنّ هذا التحول من اللحظة الروحية الأولى إلى الواقع المؤسساتي ليس مجرد تطور طبيعي، بل هو انعكاس لصراع دائم بين الروح والزمان، بين المعنى الأصلي والضرورات الاجتماعية والسياسية التي تستوجب ضبط العلاقة بين الفرد والجماعة. فالمسيحية، كما هو الحال مع غيرها من الأديان الكبرى، لم تبقَ على شكلها البسيط البكر، بل خضعت لتعديلات وتفسيرات وأحيانا لصراعات داخلية أدت إلى ظهور مذاهب وفرق مختلفة. هذا التنوع لم يكن دائمًا نتيجة انحراف أو تشويه، بل كان غالبًا استجابة حية لاحتياجات بشرية وروحية مختلفة، وفي بعض الأحيان محاولات لتكييف الرسالة مع بيئات ثقافية متباينة ومتغيرات اجتماعية مستمرة. ومن هنا يظهر أن المسيحية ليست مجرد عقيدة جامدة، بل كيان ديناميكي يعبّر عن تفاعل الإنسان مع الغيب، في إطار متغير من الظروف التاريخية والسياسية

المبحث الأول : ظهور المسيح في سياق يهودي-روماني

المطلب الأول: تأرجح المصطلح بين النصرانية والمسيحية

منذ البدايات الأولى لظهور العقيدة المنسوبة إلى عيسى بن مريم عليه السلام، برزت تسميات متعددة لأتباع هذا الدين الجديد، ونقصد بالجديد هنا التدرج الكرونولوجي الذي صرنا عليه أي (ما بعد العقيدة اليهودية)، مما فتح المجال لسؤال جوهري مهم: ما الاسم الأدق والأصوب لوصف هذه العقيدة ؟ أهو "النصرانية" كما جاء في القرآن الكريم، أم "المسيحية" كما شاع لاحقًا في التداول التاريخي؟ وما البعد الذي قد يأخذه مصطلح المسيحية؟ في مصطلح يبدو فضفاضا قد يدرج فيه كل مؤمن بالمسيح بالرغم من اختلاف انتمائه العقائدي

وبه فإن الرجوع إلى المصادر الإسلامية الأساسية، وعلى رأسها القرآن الكريم، يُبرز بوضوح أن التسمية القرآنية هي "النصرانية"، وأتباعها "النصارى" ولم يرد قط مصطلح المسيحية . قال الله تعالى:

- ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ (التوبة: 30)،

وقال أيضًا على لسان أهل هذه العقيدة : ﴿إِنَّا نَصَارَى﴾ (المائدة: 14).

بل إن جميع المواضع التي ذُكر فيها أتباع عيسى عليه السلام في القرآن الكريم جاءت باسم "النصارى"، ولم يرد مصطلح "المسيحية" البتة. وهذا يدل على دلالة لغوية وتشريعية محددة واضحة ، كما أن التسمية الأصيلة، جاءت بنص الوحي، المنزل بأنها "النصرانية" . وتعود هذه التسمية إلى بلدة "الناصرة" في فلسطين، التي يُنسب إليها المسيح عليه السلام، فيقال عند النصارى (يسوع الناصري)، حيث نشأ وترعرع. وقد كانت صفة "النصراني" تُطلق في بداياتها على من تبع عيسى وآمن برسالته في حياته، ثم صارت عنوانًا عامًا لأتباعه بعد رفعه. وعليه، فالنسبة إلى الناصرة كانت الأصل اللغوي والواقعي لهذه التسمية.

أما مصطلح "المسيحية"، فهو تعبير ظهر لاحقًا، بعد انتشار دعوة عيسى عليه السلام خارج نطاق فلسطين، وخصوصًا عندما دخلت الديانة النصرانية مرحلة الانتشار في أوساط الشعوب الرومانية واليونانية. إذ أطلق بعض أتباع المدرسة البولسية (نسبة إلى بولس الطرسوسي، عبارة استعملها بعض العلماء في القرن العشرين الذين اقترحوا وجود شرائح مختلفة في المسيحية المبكرة وأن بولس كان له تأثير مهم فيها) هذا الاسم نسبة إلى "المسيح" نفسه، لا إلى بلده أو نشأته. وقد أدى هذا التغيير في

التسمية إلى تحويرات أعمق في العقيدة، إذ بدأت بعض الفرق تبالغ في شخصية المسيح عليه السلام حتى ألهته، وهو ما أنكره القرآن الكريم، محذرًا من الغلو:[33]

- ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ (النساء: 171).

ومما يؤكد أن مصطلح "مسيحية" طارئ لاحقًا، أن المسيح عليه السلام لم يدعُ إلى دين جديد مستقل يُنسب إليه، بل أكّد رسالته كمجدد ومتمم لما جاء به موسى عليه السلام:

- ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ﴾ (الصف: 6).

في ضوء ذلك، فإن تسمية "النصرانية" أكثر دقة ووفاءً بالمعطيات التاريخية والدينية، لعدة أسباب نختصرها فيما يلي:

- أنها النسبة الأعلى. والجازمة التي وردت بها النصوص الإلهية .
- أنها تعبر عن الجذر الجغرافي والحضاري الأصيل للرسالة (الناصرة).
- أنها تحفظ التمييز بين العقيدة الأصلية التي دعا إليها عيسى، وبين التحويرات التي طرأت لاحقًا على يد بعض أتباعه.
- أن مصطلح "المسيحية" ارتبط لاحقًا بتطورات لاهوتية (مثل عقيدة التثليث وتأليه المسيح)، وهي مفاهيم مرفوضة في القرآن الكريم كما أنها مرفوضة من حيت التحليل العقلي للمفهوم كذلك.

كما أن من الأمور التي تؤكد أن الاسم الصحيح والأنسب لوصف هذه العقيدة هو النصرانية، كون مصطلح المسيحية قد يتخذ أبعادًا أخرى؛ فمثلًا، يمكن أن يكون المسلم "مسيحيًا" من حيث الإيمان بالمسيح عيسى كنبي، وما سُمي بالمسيح إلا لأنه كان يقوم بالمسح على المرضى فيشفيهم بأمر الله وبه. فإذا قمنا بوصفهم بهذا المصطلح، فإننا - وحسب رأيي - نشوه جوهر العقيدة. وعليه، فإن من الدقة العلمية والموضوعية الالتزام بمصطلح "النصرانية" حين الإشارة إلى أصل الدعوة التي حملها عيسى بن مريم عليه السلام. أما استعمال مصطلح "المسيحية" فينبغي أن يُفهم في سياق التطورات التاريخية التي طرأت لاحقًا، وليس باعتباره الأصل الأول للعقيدة.

وكملاحظة أعتبرها أساسية: سأواصل استعمال التسميتين "النصرانية" و"المسيحية" معًا، لأنني، في هذا الموضوع بالذات، أحرص على الوقوف على حبل الحياد. كما أنني لست مؤهلًا لإصدار أحكام قطعية أو الجزم في هذا الأمر. ولذلك ستلاحظ أنني سأستمر في استخدام المصطلحين في مواضع أخرى من الكتاب فلا تستغرب لذلك

[33] القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 30: ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾. /. لقرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 14: ﴿إِنَّا نَصَارَى﴾. / القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 171: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ / . القرآن الكريم، سورة الصف، الآية 6: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ﴾.

المطلب الثاني: ظهور النصرانية بين التأويل التاريخي و الرؤية الإسلامية

عند الحديث عن ظهور المعتقد النصراني، فإننا نتحدث عن حدث تاريخي، لذا فقد وُجدت تأويلات من مؤرخين لهذا الحدث الديني المفصلي في تاريخ الأديان السماوية بصفة عامة، وبه ننطلق من السياق العام لظهور هذا المعتقد ، عاشت فلسطين في مطلع القرن الأول الميلادي وضعًا غاية في الاضطراب تحت وطأة الاحتلال الروماني، إذ كانت البلاد قد خضعت للنفوذ الروماني بعد أن دخل القائد **بومبيوس** مدينة القدس سنة 63 قبل الميلاد، منهياً بذلك حقبة من الاستقلال السياسي النسبي الذي نعمت به بعض الفئات اليهودية كون أن المجال كان الموطن الذي خرجت فيه اليهودية إلى الوجود . وقد أدى هذا الاحتلال إلى ترسيخ سلطة أجنبية فرضت سيطرتها بالقوة، مع ما رافق ذلك من شعور عارم بالمرارة والقهر في أوساط المجتمع اليهودي، الذي كان يتوق إلى الخلاص والتحرر. ولم يكن هذا الاحتلال مجرد سيطرة عسكرية صامتة، بل كان يلامس الحياة اليومية للسكان، فارضًا ضرائب مرهقة، ومتدخلًا أحيانًا في شؤونهم الدينية، وهو ما جعل الوضع ينذر بانفجارات اجتماعية ودينية في آن معًا. في هذا السياق المشحون، تزايدت الآمال في ظهور مخلص يعيد للأمة مجدها الغابر، وهي آمال غذتها نصوص دينية قديمة كانت تتداولها الأوساط اليهودية، بما تحمله من نبوءات عن مجيء المسيح المنتظر الذي سيقودهم إلى الحرية والانتصار.

لقد تنوعت المواقف داخل المجتمع اليهودي حيال هذا الوضع المتأزم، فانقسم اليهود إلى طوائف متعددة، لكل منها تصورها الخاص عن كيفية تحقيق الخلاص. من أبرزهم الفريسيون، الذين كانوا يشكلون طبقة من الكهان والمفسرين المتشددين، تمسكوا بالتقيد الصارم بتفاصيل الشريعة، معتبرين أن الخلاص لا يمكن أن يتحقق إلا بالعودة إلى الالتزام الكامل بالنصوص الدينية. أما الصدوقيون، الذين كانوا يمثلون النخبة الكهنوتية المرتبطة بالمعبد، فقد اتخذوا موقفًا مهادنًا تجاه الرومان، ساعين إلى الحفاظ على مصالحهم ومواقعهم الاجتماعية في ظل النظام القائم. وفي المقابل، آثر الأسينيون الابتعاد عن المجتمع الفاسد في نظرهم، فلجأوا إلى حياة العزلة في جماعات منعزلة، متطلعين إلى نهاية قريبة للعالم ومجيء ملكوت الله بقوة خارقة. أما الغيورون، فقد اعتقدوا أن الخلاص لا يتحقق إلا بالسيف، فاختاروا المقاومة المسلحة طريقًا لتحرير أرضهم من وطأة الغاصب الأجنبي وهذا أمر فصلنا فيه سالفا عند الحديث عن الانقسامات المذهبية اليهودية. وسط هذا التنوع والانقسام، كانت فكرة المسيح المنتظر تملأ الأذهان، ولكن الصورة السائدة عنه كانت صورة قومية في جوهرها؛ إذ كان معظم اليهود ينتظرون قائدًا دنيويًا، ملكًا من نسل داوود الذي مثل الكمال والعظمة المثالية في الوعي الديني اليهودي، يقودهم إلى النصر السياسي والتحرر الوطني.

وقد[34] عبّر نثنائيل، وهو أحد الشخصيات التي تذكرها الأناجيل، عن هذا التصور حين خاطب يسوع قائلاً: **"يا معلم، أنت ابن الله! أنت ملك إسرائيل!"**. كان الانتظار مشحونًا بتطلعات دنيوية، جعلت كل من يدّعي النبوة أو تظهر عليه علامات استثنائية يُنظر إليه باعتباره مرشحًا محتملاً لتحقيق هذا الأمل الشعبي العميق.

غير أن يسوع الناصري، الذي ظهر في هذا السياق المضطرب، حمل رسالة مختلفة تمامًا عن التصورات السائدة. جاء لا بوصفه قائدًا سياسيًا يحمل السلاح ضد الرومان، بل مبشرًا بملكوت الله، داعيًا الناس إلى التوبة القلبية، ومقدمًا خلاصًا روحيًا يتجاوز حدود القومية والانتماء العرقي. قال في بداية دعوته: **"توبوا لأنه قد اقترب ملكوت السماوات"**، معلنًا أن التغيير الحقيقي لا يكون عبر الثورة المسلحة، بل عبر تحول داخلي عميق في قلوب الأفراد، وتجديد علاقتهم بالله ، وبه كانت رسالته موجهة إلى كل من يشعر بالضياع والقهر، فوجد فيها الفقراء والمظلومون والمرضى عزاءً لآلامهم، وأملًا في حياة جديدة قائمة على المحبة والغفران، بعيدًا عن منطق الانتقام والعنف.

لم يكن يسوع يتجاهل معاناة شعبه تحت الاحتلال، لكنه اختار أن يطرح بديلاً يتجاوز حدود السياسة الزمنية. فقد أدرك أن تحرير الإنسان يبدأ بتحرير قلبه من الخطيئة والظلم، لا بتحرير الأرض فقط. هذا الطرح الروحي العميق كان يصطدم بشكل مباشر مع انتظارات النخب الدينية والسياسية في آن واحد ، فقد رأى الفريسيون والصدوقيون في تعاليمه خطرًا على سلطتهم، إذ كان ينتقد رياءهم وتلاعبهم بالدين لخدمة مصالحهم. وكان الرومان، بدورهم، يخشون من أي تحرك جماهيري يمكن أن يؤدي إلى اضطرابات تهدد استقرار ولايتهم، خاصة في أوقات الأعياد الكبرى مثل عيد الفصح، الذي كانت خلاله القدس تمتلئ بالحجاج القادمين من كل أنحاء اليهودية. وهكذا، كان يسوع (عيسى) يشكل خطرًا مزدوجًا على النظام القائم: خطرًا دينيًا لأنه كشف فساد السلطات الدينية، وخطرًا سياسيًا لأنه كان قادرًا على استقطاب الجماهير بروحانيته العميقة. لكن المفارقة أن رسالته لم تكن تهدف إلى تأسيس مملكة دنيوية تنافس الإمبراطورية الرومانية، بل إلى تأسيس مملكة روحية قائمة في قلوب المؤمنين. وقد كان واضحًا في قوله: **"مملكتي ليست من هذا العالم"**، داحضًا بذلك كل تصور سياسي لمهمته.

من خلال تتبعي لمسار بروز الفكر المسيحي، ومن منظور قد يبدو منفصلًا عن الجوانب الروحية، أي من زاوية لادينية وموضوعية، يتضح أن المسيحية ظهرت في

---

[34] أسفار من الكتاب المقدس. العهد الجديد. ترجمة فان دايك. بيروت: دار الكتاب المقدس.

ظل أزمات عانى منها الشعب اليهودي، وكأنها تُصوَّر كنتيجة تلقائية بشرية لا علاقة لها بالتدخل الإلهي. فقد كان اليهود متشبثين بفكرة وجود مخلّص ضروري يخلصهم من معاناتهم. وقد أدى هذا، حسب هذا التصور، إلى بروز شخصية جمعت الشتات الديني وأسست لفكر ديني جديد يقوم على الإيمان بالآخرة، والتركيز على الروحانيات، والدعوة إلى استسلام القلوب والمحبة بدل المواجهات العسكرية. غير أن هذا الرأي يظل مجرد تأويل، إذ إن القائلين به يناقضون أنفسهم بادعاء الموضوعية دون الاستناد إلى أدلة قاطعة. فالوضعية الصعبة التي كان يعيشها اليهود آنذاك، رغم قسوتها، لا تؤكد بأي حال من الأحوال أن نشوء هذا المعتقد كان مجرد تطور إنساني محض دون تدخل قوة إلهية.

وبالحديث عن النصرانية / المسيحية من منظور إسلامي، فيمثل ظهورها استمرارًا طبيعيًا لخط النبوات الذي ابتدأ بآدم وتجلى مع نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من أنبياء بني إسرائيل. بحيث يرى الإسلام في عيسى بن مريم عليه السلام نبيًا كريمًا، أرسله الله إلى بني إسرائيل لهدايتهم وتجديد الدعوة إلى التوحيد، مصدقًا لما جاء في التوراة ومبشرًا برسالة تأتي من بعده. وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة في عدة مواضع، منها قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾**. وهكذا، لا ينظر الإسلام إلى المسيحية / النصرانية باعتبارها انقطاعًا عن مسار الدين الإلهي الواحد، بل حلقة مكملة في سلسلة طويلة من الرسالات التي دعت إلى عبادة الله الواحد والالتزام بالحق والعدل وبالتالي، فإن الدين الإسلامي يرى في المسيحية امتدادًا للاستمرارية في مسار الدين الواحد، الداعي إلى توحيد الخالق. فإرسال الرسل يتم بدافع تجديد الدعوة التي تتعرض مع مرور الزمن للتأويلات والتحريفات التي تخرجها عن مقصدها الرئيسي، مما يؤدي إلى فساد العقيدة. وعندها، يُنزل الله تعالى رسالة جديدة تُكمل الرسالات السابقة، مجددة جوهر العقيدة، ومصححة ما اعترى الدعوات السابقة من تحريف. وقد اتضح هذا الأمر جليًا مع انقسام اليهودية وتأويلاتها التي شوهت جوهر العقيدة، مما أدى إلى ظهور النصرانية كمحاولة لتجديد الإيمان وتصحيح مساره.

بعض من السور والآيات الكريمة التي تمت الإشارة فيها إلى العقيدة النصرانية

1. سورة آل عمران، الآية 52

- "فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ"

2. سورة آل عمران، الآية 55

- "إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ"

2. سورة المائدة، الآية 14

- "وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ"

3. سورة المائدة، الآية 82

- "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"

4. سورة الصف، الآية 14

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ ۖ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ"

٧. سورة آل عمران، الآية 59

> "إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ"

٨. . سورة المائدة، الآية 72

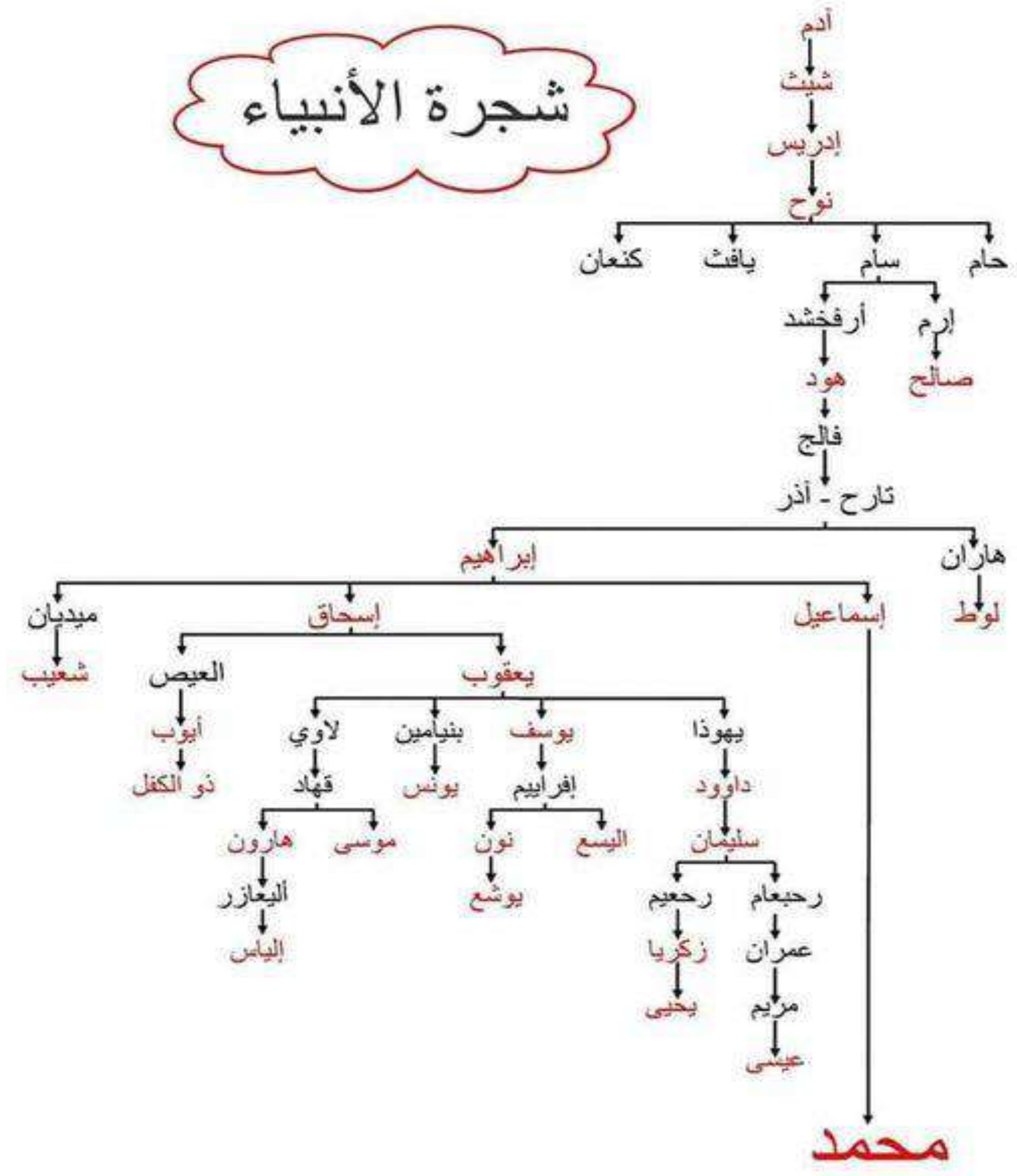
> "لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ"

9. سورة المائدة، الآية 73

> "لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"[35]

القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 52.. /. . القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 55. /. القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 14. /. . القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 82. /. القرآن الكريم، سورة الصف، الآية 14. /. . القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 59. /. القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 72. / القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 73. /. القرآن الكريم، سورة الصف، الآية 6.

التصور الإسلامي لتسلسل الشرائع الدينية في سيرورة نبوية متسلسلة



"شجرة الأنبياء: التصور الإسلامي لتسلسل الشرائع الدينية في سيرورة نبوية متسلسلة"، منشور على موقع المرجع، almrj3.com"

وبه كان ظهور المسيحية إذن ثمرة لتفاعل معقد بين عوامل دينية واجتماعية وسياسية متشابكة. فالاحتلال الروماني كان قد قوض الإحساس بالسيادة الوطنية لليهود، وأدى إلى تآكل مؤسساتهم الدينية التقليدية، فيما عمّقت الانقسامات الطائفية الإحساس بالحيرة والتيه. وكان المجتمع في حاجة ماسة إلى مخرج من هذا الانسداد التاريخي، سواء بالخلاص السياسي أو بالخلاص الروحي. وفي هذا المناخ، جاءت رسالة يسوع (عيسى) لتقدم إجابة غير متوقعة: خلاص عبر الإيمان والتوبة، لا عبر السيف والتمرد. كان اختياره هذا بمثابة انقلاب هادئ على المفاهيم السائدة، وبداية لتحول روحي عميق سيغير وجه التاريخ لاحقًا ، وقد شكلت تعاليم يسوع، في جوهرها، ثورة

على أنماط التدين الشكلية، داعية إلى جوهر الدين: محبة الله ومحبة القريب. كان يرى أن الشريعة ليست مجرد طقوس وقوانين جامدة، بل حياة روحية قائمة على المحبة والعدل والرحمة. من هنا كانت دعوته صادمة لأولئك الذين اختزلوا الدين في طقوس ظاهرية خالية من الروح، وأثارت حفيظة النخب الدينية التي رأت فيها تهديدًا لسلطتها وهيبتها. أما بالنسبة للرومان، فقد كانت حركة يسوع مدعاة للقلق، خاصة أنها كانت تحرك مشاعر الجماهير وتبعث فيهم نوعًا جديدًا من الأمل.

إن دراسة ظهور المسيحية في هذا السياق تبرز كيف أن الأديان الكبرى لا تنشأ بمعزل عن شروطها التاريخية والاجتماعية. فالمسيحية لم تولد فقط من رحم النصوص الدينية، بل أيضًا من معاناة شعب يبحث عن الخلاص، ومن واقع اجتماعي مأزوم ينتظر أفقًا جديدًا. وقد كان يسوع الناصري، برسالته الفريدة، مجسدًا لهذا التحول العميق، فاتحًا بابًا أمام فهم جديد لله وللعلاقة معه، وممهداً الطريق لتحول ديني سيغير ملامح العالم الغربي والشرقي على السواء وهكذا، يمكن القول إن ظهور المسيحية لم يكن مجرد حدث ديني محدود، بل لحظة فارقة في تاريخ الإنسان، جمعت بين معاناة الواقع وطموحات الخلاص، بين الحنين إلى الماضي والبحث عن مستقبل أكثر عدلاً وروحانية. وقد شكلت هذه اللحظة منعطفًا حاسمًا في مسار الديانات الإبراهيمية، الذي سيستمر لاحقًا مع بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، مؤكدا وحدة الرسالات الإلهية ومعبراً عن تطلعات الإنسان الأزلي إلى الحق والخلاص والعدل والسلام.

"إن ظهور المسيحية، كما نراه من خلال هذا السياق التاريخي والاجتماعي المعقّد، ليس مجرّد ولادة دين جديد، بل هو انعكاس حي لتفاعل عميق بين عوامل متعددة: دينية واجتماعية وسياسية. ففي زمن كان الاحتلال الروماني قد أجهض أي أمل في الاستقلال السياسي لليهود، وأحدث شرخًا في مؤسساتهم الدينية، برزت حاجة ملحّة للخلاص، سواء كان سياسيًا أو روحيًا، لكن رسالة يسوع جاءت لتقدم مسارًا مختلفًا كليًا: طريق الخلاص عبر الإيمان والتوبة، لا عبر السيف أو التمرد.

لقد شكّل هذا الخيار انقلابًا هادئًا على أنماط التفكير السائدة في ذلك العصر، حيث كانت القوة المادية والتمرد السياسي هما أمل الكثيرين. أما يسوع، فاختار دعوة أعمق، تدعو إلى محبة الله والقريب، وتعيد الدين إلى جوهره الروحي، بعيدا عن الطقوس الشكلية الجامدة. لقد هزّت تعاليمه أركان المؤسسة الدينية التقليدية، وهددت سلطة النخب الحاكمة الدينية، الأمر الذي أثار حفيظتها، كما أقلق النظام الروماني الذي كان يخشى من تأثير هذه الحركة الجديدة على الجماهير".[36]

[36] يُنظر إلى رسالة يسوع في سياق الاحتلال الروماني والانقسام اليهودي كتعبير عن تحول روحي لا سياسي.
شجرة الأنبياء ينظر إلى موقع "المرجع" في سياق تسلسل الشرائع من المنظور الديني الإسلامي.

المبحث الثاني : الأناجيل وبناء العقيدة

عندما نلج عالم نشأة العقيدة المسيحية/النصرانية، لا يمكننا أن نتجاهل الدور المركزي الذي لعبته الأناجيل في صياغة التصورات الإيمانية الأولى، وكذا في رسم ملامح الفهم الجماعي لشخصية المسيح ورسالته، فقد شكّلت الأناجيل بمجموعها، ومن خلال خصوصية كل نص منها، الإطار الذي انطلقت منه النصرانية لبناء نسقها الديني، بما يحمله من تعقيدات وإشكالات لا تزال تثير إلى اليوم اهتمام الباحثين والمؤرخين على حد سواء، لأن الشريعة الإلهية ومنذ أن نزلت لأول مرة على البشرية في عهد آدم لم تكن تؤطر لغاياتها شفوياً، لأن هذا الأمر قابل للتأويل أو بالأحرى لسرعة التأويل، فالكتاب والنص المؤطر تعرضا للتأويل، فما بالك بالنص الشفوي القابل للتحوير إذ لم يستطع الوقوف أمام تعاقب الأجيال، فكان النص دائماً هو المؤطر للشريعة، رغم أنه سيشهد أيضاً تحريفات، وبالتالي ظهور فرق ومذاهب تدافع عن منظور ربما قد يكون مختلفًا جزئيًا أو كليًا عن المضمون. وبالحديث عن الأصل اللغوي لكلمة إنجيل نجد أنه كان لفظًا في أصله يعني "البشارة السعيدة"، وهي البشارة بالخلاص أي الإنقاذ من العذاب بصفة عامة، وذلك بالخروج من عالم الألم إلى عالم الوعد الإلهي. غير أن هذا المفهوم البسيط سيتحول شيئًا فشيئًا إلى بناء نصي معقد، حيث برزت الحاجة الملحة لتوثيق حياة المسيح وأقواله وأعماله أمام امتداد الزمن وتوسع رقعة المؤمنين، وذلك لحفظ جوهر العقيدة. لكن هذا الأمر لن يكون تامًا، فرغم وجود النص المؤطر ستنتج في المرحلة المبكرة عددًا كبيرًا من الأناجيل، تعددت بتعدد الجماعات النصرانية، وتفاوتت بتفاوت رؤاها حول طبيعة المسيح وعلاقته بالله.

ومع مرور الزمن، وجدت الكنيسة نفسها أمام ضرورة حاسمة: تنص على تحديد النصوص المعتمدة، وحسم الفوضى النصية التي كانت تهدد وحدة العقيدة. ومن هنا تم الاعتراف بأربعة أناجيل قانونية: متى ومرقس ولوقا ويوحنا. أربعة نصوص ستصبح فيما بعد أعمدة البنيان العقائدي المسيحي.

كما يجب الأخذ بعين الاعتبار بأن هذه الأناجيل لم تُكتب في لحظة واحدة ولا في سياق واحد. فإنجيل مرقس، الذي يُعد أقدمها، يظهر المسيح في صورته الأكثر إنسانية، مشددًا على أفعاله ومعجزاته، مكتفيًا بتقديمه كنبي ذي رسالة. بينما يُركز إنجيل متى على تحقيق النبوءات اليهودية، راسمًا صورة للمسيح بوصفه الامتداد الطبيعي لما جاء به أنبياء بني إسرائيل، وكأنما يحاور شعبًا مترددًا، يسعى لإقناعه بصدق الرسالة الجديدة. أما لوقا، فقد كتب لقارئ، مشددًا على البعد الكوني للمسيح، وعلى رسالته الموجهة إلى البشرية جمعاء لا إلى شعب معين مخصوص. في حين يأخذنا إنجيل يوحنا إلى مستوى آخر، حيث الغلبة للفكر الفلسفي العميق، ويُقدَّم

المسيح[37] بوصفه الكلمة الأزلية المتجسدة، في انعكاس واضح للاتجاهات اللاهوتية التي بدأت تتغلغل في أوساط الفكر النصراني والتي انحرفت عن اللب وجوهر العقيدة النصرانية الذي ظهر مع عيسى عليه السلام.

إن هذا التنوع وبلا شك لا يمكن أن يُقرأ على أنه مجرد اختلاف في الأسلوب أو في طريقة السرد، بل يعكس تحولات فكرية عميقة، كانت تعتمل في تجسيد الجماعة المسيحية الوليدة. ففي كل إنجيل تظهر محاولة الإجابة على أسئلة حارقة: من هو المسيح؟ ما طبيعته؟ هل هو مجرد نبي أم أكثر من ذلك؟ وكيف ينبغي فهم علاقته بالله؟

وبهذا كانت هذه الأسئلة تتطلب إجابات لا تحتمل التأويل، خصوصًا في ظل تعدد الاتجاهات والمذاهب التي بدأت تتشكل بل وتتبلور، مما دفع الكنيسة إلى التدخل لفرض معايير موحدة، عبر المجامع الكنسية الكبرى، التي لم تكتفِ باختيار النصوص، بل عملت أيضًا على تثبيت قراءة معينة لهذه النصوص، معززة بذلك بناء العقيدة الرسمية. فلم يكن اختيار الأناجيل الأربعة عشوائيًا، بل كان قرارًا سياسيًا ودينيًا معًا. فقد تم استبعاد نصوص أخرى – كإنجيل توما أو إنجيل مريم المجدلية - لأنها لم تتوافق مع الرؤية اللاهوتية التي كانت القيادة الكنسية تسعى إلى ترسيخها. هكذا يظهر أن عملية بناء العقيدة لم تكن مجرد نقل أمين لتعاليم المسيح، بل كانت عملية انتقاء وإعادة تركيب، اقتضتها ظروف الواقع التاريخي والديني والسياسي.

وإذا ما أمعنا النظر في طريقة عرض الأناجيل لحياة المسيح، لاحظنا تناقضات واختلافات لافتة بين الروايات. فمثلًا تختلف روايات القيامة بين الأناجيل الأربعة من حيث التفاصيل الدقيقة. وتختلف مواعيد أحداث محورية كالصلب والعشاء الأخير. وتغيب معجزات أو أقوال في نص، بينما تبرز بقوة في نص آخر. وبالتالي فهذه الفروقات لم تكن موضع قلق في البداية، بل اعتُبرت جزءًا من التعدد المشروع، لكنها سرعان ما أصبحت موضع نقاش حاد عندما بدأت تيارات فكرية معارضة تستخدمها للطعن في مصداقية الروايات الرسمية، وهذا ما سنعرفه وما سنخوض فيه في المحور الخاص بالتمذهب المسيحي.

ومع ذلك، لم تمنع هذه الاختلافات من أن تصوغ الأناجيل مجتمعة صورة شبه موحدة عن المسيح، تجمع بين كونه نبيًا معلمًا ومخلصًا فدائيًا وكلمة إلهية حية، وكذا فكرًا موحدًا عن طبيعته البشرية والإلهية. هذه الصورة المركبة سمحت للنصرانية أن

[37] ينظر الأنجيل الأربع المعتمدة (لوقا،متى،مرقس،يوحنا) ./. الأناجيل غير معتمدة (توما،مريم المجدلية)

تتوسع جغرافيًا وثقافيًا، مستجيبة لحاجات شعوب متباينة في نظرتها للدين وللخلاص، مما جعلها الديانة الأكثر انتشارًا بالعالم بالمقارنة مع الأديان الأخرى.

ولعل أهم ما نستخلصه من دراسة الأناجيل في سياق بناء العقيدة، هو أن هذه النصوص لم تنزل كوحدة مكتملة، ولم تتبلور خارج حركة التاريخ، بل كانت - ولا تزال – نتاجًا حيويًا لتفاعل الإنسان مع فكرة المقدس، في ظل صراعات الواقع وأسئلته الكبرى. ساهمت الأناجيل في تأسيس العقيدة المسيحية لا من خلال توحيد الفهم فقط، بل أيضًا من خلال إرساء تعددية مضبوطة، تعددية سمحت للعقيدة أن تحتمل التأويلات دون أن تفقد مركزها الأساسي: وكمثال على ذلك شخص المسيح بوصفه محور الإيمان ومركز الخلاص.

وفي نهاية المطاف، فإن الأناجيل ليست فقط سجلات دينية، بل هي أيضًا وثائق تاريخية فريدة، تروي قصة تطور الإيمان المسيحي، بكل ما حمله من تجاذبات وتوترات، بين الإيمان البسيط الذي بُشّر به في الجليل، واللاهوت المركب الذي صيغ في أروقة المجامع الكبرى، بين صوت المعلم الذي دعا إلى محبة الله والقريب، وصوت المؤسسة التي عملت على تنظيم هذه الدعوة في بنية عقائدية صارمة.

وبهذا يكون فهم الأناجيل مدخلًا أساسيًا لفهم طبيعة العقيدة المسيحية، ولرصد الكيفية التي تشكل بها وعي الإنسان الديني في إحدى أكبر الرحلات الروحية التي عرفها التاريخ الإنساني، والتي ظلّت تطبع الفكر الديني بشكل عام إلى يومنا هذا.

أقول :

" تشكّل الأناجيل حجر الزاوية في بناء العقيدة المسيحية، حيث لعبت دورًا مركزيًا في رسم ملامح الإيمان الأولي وشخصية المسيح ورسالته. فقد كانت الأناجيل، بكل اختلافاتها النصية واللغوية، الوسيلة التي من خلالها تم توثيق حياة المسيح وتعاليمه وسط تنوع الجماعات المسيحية ورؤاها المختلفة. وهذا التنوع لم يكن عشوائيًا، بل يعكس صراعات فكرية واجتماعية عميقة، دفعت الكنيسة إلى فرض معايير نصية موحدة، واختيار أربعة أناجيل فقط لتصبح أساس العقيدة، وهو قرار جمع بين السياسة والدين.

ورغم اختلاف الروايات في تفاصيل الأحداث المهمة مثل الصلب والقيامة، فإن الأناجيل مجتمعة أسست صورة مركبة للمسيح، تجمع بين نبوته، وإنسانيته، وألوهيته. كما أن هذه النصوص لم تنزل كاملة أو ثابتة، بل كانت نتيجة تفاعل مستمر مع ظروف الواقع وأسئلته الكبرى، مما سمح بتعددية مضبوطة في الفهم العقيدي"

المبحث الثالث : المجامع المسكونية وصياغة الإيمان

كما عهدنا العمل في التحليل الدقيق لكل المواضيع التي نتناولها، كان لابد من أن نذكر الأحداث المفصلية التي غيّرت بل وبلورت الفكرة الدينية وتطوراتها في كل ديانة، وعند الحديث عن الديانة المسيحية، لابد من الحديث عن المجامع المسكونية لما لعبته من أهمية شكلت فروع المسيحية اليوم والوعي الديني المسيحي كما نفهمه اليوم بمختلف تجلياته ومظاهره. تعتبر إذا المجامع المسكونية من أبرز الأحداث التاريخية والمفصلية في تاريخ الفكر الديني المسيحي، بحيث شكلت وطورت الوعي المسيحي عبر الزمن، فشكّلت الماهية الدينية المسيحية اليوم المتفرعة والمختلفة في بعض النقاط الأساسية. فهي لم تكن مجرد تجمعات كنسية دينية عرضية، بل كانت لحظات تاريخية محورية لعبت دورًا حاسمًا في تحديد مسارات العقيدة المسيحية/ النصرانية وتنظيم وحدة الكنيسة من جهة، وتنظيم الترابط بين الكنائس المختلفة عبر الحفاظ على جوهر العقيدة الأصلية لتبقى لهذه الفروع ما يربطها. ومن خلال هذه المجامع، تم ضبط التعاليم المسيحية وتعزيز الفهم اللاهوتي للعقيدة المسيحية، مما جعلها مرجعية أساسية في صياغة هوية الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى والعصور الحديثة، بل والصورة العصرية تجاه هذا المعتقد اليوم. ومن خلال هذا، تمثل المجامع المسكونية مرحلة محورية في تاريخ المسيحية؛ لأنها لم تقتصر على كونها مجرد اجتماعات لتسوية الخلافات الدينية، بل كان لها تأثير عميق في تحديد علاقة الكنيسة بالسلطة الإمبراطورية، وفي مسار تطور الفكر المسيحي. لنؤكد على الفكرة الجوهرية التي طرحناها وأشرنا إليها في ثالثًا في كتابنا هذا، أن التحولات الدينية والاختلافات التي تتشكل بعد نزول العقيدة بمرحلة زمنية، تساهم فيها عوامل عديدة، ولا يمكن الاقتصار على عامل الاختلاف الديني فقط، وهذه العوامل، وكما رأينا الآن، قد تأخذ البعد السياسي والاجتماعي كذلك، بل أحيانًا الاقتصادي. لقد جاءت هذه المجامع في أوقات كانت الكنيسة فيها تواجه تحديات فكرية ودينية تهدد وحدة العقيدة المسيحية، مثل الانقسامات حول طبيعة المسيح أو الثالوث الأقدس أو علاقة الروح القدس بالآب والابن. فكل مجمع مسكوني كان يحمل في طياته معركة فكرية ونضالًا لتحقيق وحدة العقيدة. وهنا قد نتساءل، لماذا قد يضطر الدين أو الفكر الديني بصفة عامة إلى أن يجد حلولًا للنص المحكوم؟ ولماذا الدين نزل وحدة مترابطة تصل لمرحلة يُضطر فيها للتعليل؟ وإن فشل التعليل، يتحول الأمر إلى صراع للتأويل ينتج عنه توجه الدين نحو التمذهب والانقسام. سؤال ربما قد نصل إليه في مسار تحليل هذا الكتاب، على الأقل إجابة فكرية تفهم من النسق العامي والسياقات التاريخية المختلفة للإجابة عن الإشكالية.

نبدأ بتعريف المجامع المسكونية، الذي فهمنا ما نحن بصدد التطرق إليه ومناقشته وتحليله. لابد من أن نفهم معناه، وبه يمكن اعتبار المجمع المسكوني هو اجتماع رسمي لمجمع من الأساقفة (جمع الأسقف وهو الكاهن المسؤول عن عدد من الكنائس داخل إقليم معين، ويترأس القسوس والقمامصة القائمين على تلك الكنائس) المسيحيين يمثلون جميع مناطق العالم المسيحي، ويُعقد عادة للنظر في القضايا اللاهوتية أو الكنسية التي تمس وحدة الكنيسة. هذا النوع من المجامع يتم تنظيمه تحت رعاية الإمبراطور أو الملك، وهو ما يعكس التداخل الوثيق بين الكنيسة والدولة في تلك الفترات. وبه، كانت المجامع المسكونية تهدف إلى التعامل مع الخلافات الكبرى التي ظهرت في المجتمع المسيحي حول طبيعة المسيح، وطبيعة الثالوث، وعلاقة الروح القدس بالله الآب، لأن الفارق الزمني الذي يحدث بين نزول الوحي وبداية التأويل والاختلاف، تغذيه مجموعة من العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذا البعد عن المحورين، سواء كان بعدًا نصيًا أو بعدًا جغرافيًا. كما أن المجامع المسكونية لم تكن مجرد تجمعات لحل النزاعات اللاهوتية فقط، أي في الشق الديني، بل كانت أيضًا مراكز لتحديد معايير العقيدة، وإصدار قرارات دينية، وتأكيد مفاهيم أساسية تشكل الإيمان المسيحي وتحل بعد الأزمات السياسية والاجتماعية التي تسببت فيها الاختلافات الدينية. بالإضافة إلى أن المجامع المسكونية كانت تمثل أيضًا إطارًا تشريعيًا للكنيسة، حيث كان يتم من خلالها إصدار القوانين الكنسية التي تنظّم حياة الكنيسة وعلاقاتها مع المجتمعات المسيحية المختلفة.

الآن نأخذ نظرة عن تطور المجامع المسكونية. ما يجب أن نوضحه أولًا أن المجامع المسكونية التي كانت تجمع كبار المعتقدين المسيحيين في مختلف بقاع الحيز الجغرافي الذي انتشرت فيه المسيحية، لم تكن تحدث بشكل عرضي، كما لم تحدث مرة واحدة، بل حدثت بشكل دوري في كل مرة كان يقع فيها الاختلاف بحثًا عن توحيد الفكر الديني والمعتقد بصفة عامة. وبه، تعود بداية المجامع المسكونية إلى القرن الرابع الميلادي، مع مجمع نيقية الأول الذي انعقد في 325م. منذ ذلك الحين، أصبحت المجامع المسكونية عنصرًا رئيسيًا في تشكيل العقيدة المسيحية وتحديد حدود الإيمان. وقد شهدت هذه المجامع تطورًا في الفكر المسيحي، من حيث النظر إلى التحديات اللاهوتية الكبرى وتقديم حلول مقبولة من قبل جميع الكنائس في الإمبراطورية الرومانية، كونه الكيان السياسي الأبرز الذي يحتضن المسيحية. واتضح ذلك كما تحدثنا سابقًا في مرسوم ميلانو.[38]

[38] صعود المسيحية الغربية: انتصارها وتنوعها (200–1000 ميلادي)، الطبعة الثانية (أكسفورد: دار بلاكويل للنشر، ٢٠٠٣)، الصفحات ٨٩–٩٤.

1. مجمع نيقية الأول (325م): بداية توحيد الشتات العقائدي

كان مجمع نيقية الأول الذي انعقد في 325م هو أول المجامع المسكونية في تاريخ المسيحية على الإطلاق. إذ وقع في مدينة نيقية (التي تقع حاليًا في تركيا) تحت رعاية الإمبراطور قسطنطين الكبير، أحد أبرز أباطرة روما، الذي كان قد اعتنق المسيحية وأشرف على مرسوم ميلانو الذي بموجبه تم الاعتراف بحق الممارسة الدينية المسيحية دون تضييق كما كانت تواجهه قبل ذلك في أرجاء الإمبراطورية. وبذلك سعى المجمع لتوحيد الإمبراطورية الرومانية التي كانت تتعرض للتفكك بسبب الانقسامات الدينية التي تشتت أفكارها بين النص الديني وأشكال التأويل. كان السبب الرئيس لانعقاد هذا المجمع هو الخلاف الذي نشأ حول تعاليم أريوس (الأسقف المصري الذي أنكر ألوهية المسيح الكاملة)، مؤكدًا أن المسيح مخلوق وليس من جوهر الله، وبذلك اعترف بالصفة البشرية للمسيح كونه صلب وقتل. وكان لهذا الرأي تأثير كبير في الأوساط المسيحية، إذ بدأ الانشقاق العقدي يطفو إلى السطح خاصة في الشرق حيث بدأ ينتشر بقوة. إلا أن المجمع الذي ضم أساقفة من مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية رفض هذا المذهب وأكد على أن المسيح "مولود من الآب غير مخلوق"، وأنه من نفس جوهر الآب، مبرزين بذلك ألوهية المسيح.

هذا المجمع لم يكن تأثيره عارضًا بل خلف مجموعة من النتائج من أبرزها إعلان "قانون الإيمان النيقاوي"، الذي أصبح حجر الزاوية لعقيدة الكنيسة المسيحية في ما يتعلق بالثالوث الأقدس (الله، الابن، الروح القدس)، وأدى إلى تعزيز وحدة الكنيسة في مواجهة هذه الخلافات العقائدية. كما تم تحديد عيد الفصح وتوحيد التقويم الكنسي، ممثلًا بذلك أولى النهضات المسيحية الداعية للتجمع بذل الوحدة، وحدة شاءوا لها أن تبدأ من جوهر العقيدة التي ما إن أنزلت بفترة قصيرة حتى حورت نصوصًا بصفات لم يأت بها النبي عيسى قط.

2. مجمع القسطنطينية الأول (381م): تأكيد الثالوث الأقدس

ما إن حاول المجمع الأول أن يجد حلًا للتشتت العقدي الذي بدأ يكبر شيئًا فشيئًا حتى بدأ الخلاف يظهر في العقيدة المسيحية. فقد كانت هناك فوضى شابت الفكرة الدينية المسيحية والتحوير الذي عرفته من شكلها الأصلي، مما شكل أزمة فكرية وعقائدية. وبعد مرور عدة عقود على مجمع نيقية، استمرت الخلافات حول الثالوث الأقدس، وخاصة فيما يتعلق بروح القدس. كان هناك تيار يدافع عن أن الروح القدس مجرد

مخلوق من الآب، وليس من نفس جوهر الله. في هذا السياق، انعقد مجمع القسطنطينية الأول في 381م تحت رعاية الإمبراطور ثيودوسيوس الأول.[39]

بعد انعقاد هذا المجمع، كانت قراراته حاسمة في تأكيد عقيدة الثالوث الأقدس. فقد تم تأكيد أن الروح القدس هو "من الآب" وليس مخلوقًا، وأُقر أيضًا أن الروح القدس هو "إله"، ما عزز موقف الكنيسة الأرثوذكسية في الحفاظ على وحدة العقيدة. كما تم تعديل "قانون الإيمان النيقاوي" ليشمل هذا التأكيد على الروح القدس. وبهذا، رغم أنه كان مفترضًا أن يُنهي الخلاف العقدي، إلا أنه شوه العقيدة الأصلية بطرق مبتدعة، فتم تقسيم الإله إلى ثلاثة أجزاء: الأب، الابن، والروح القدس، مما شكل وعيًا دينيًا جديدًا يدمج بين الألوهية والبشرية.

3. مجمع أفسس (431م): قضية مريم "والدة الإله"

في بداية القرن الخامس، ظهرت فكرة نسطور، بطريرك القسطنطينية، الذي رفض تسمية مريم العذراء بـ "والدة الإله" (ثيؤتوكوس) وادعى أنها "والدة المسيح" فقط، مما أشعل جدلًا عقائديًا جديدًا، بحيث انتشرت هذه الفكرة في الكنيسة، مما دفع إلى عقد مجمع أفسس في 431م. وقد أدان المجمع تعاليم نسطور، وأكد أن مريم هي "والدة الإله" (ثيؤتوكوس)، لأنها ولدت المسيح الذي هو الله المتجسد.

كان هذا القرار حاسمًا في توحيد العقيدة المسيحية حول طبيعة المسيح، وأدى إلى تعزيز مكانة الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية ورفض التيارات المناهضة للتجسد الإلهي. وهنا ظهر مفهوم الهرطقة، الذي يشير إلى المبتدع في الدين، وهو يشابه في الإسلام مفهوم الزندقة. فكلما ظهرت فكرة جديدة، كانت تقابل بالنقد والرفض، مما يزعزع العقيدة ويؤدي إلى الانقسامات بين الفقهاء والمفكرين. ومع كل مرة يظهر فيها مفسر جديد، كان هناك محاولة للإصلاح، مما يعكس تغيرًا مستمرًا في جوهر العقيدة المسيحية.

4. مجمع خلقيدونية (451م): الجدل حول طبيعة المسيح

بالتوصل إلى مجمع خلقيدونية، نتحدث عن أحد أشهر المجامع المسكونية في تاريخ العقيدة المسيحية، الذي شكل منعطفًا حاسمًا ومهمًا في تاريخ بناء الوعي الديني المسيحي الحديث. مع استمرار الجدل حول الماهية الإلهية الموحدة والمقررة للعقيدة المسيحية، ظل النقاش يدور حول طبيعة المسيح بين الألوهية والبشرية. كانت هناك

[39] روان ويليامز، أريوس: الهرطقة والتقليد (غراند رابيدز، ميشيغان: إيردمانز، 2002)، ص 112–134.

تساؤلات حول كيف يمكن ربط المسيح بالإله، وهل هو مخلوق أو وحي مرسل؟ ثم كيف يمكن أن يكون المسيح إلهًا وبشريًا في نفس الوقت؟

وقد انعقد مجمع خلقيدونية في 451م لحل الخلافات بين المونوفيزيين (الذين كانوا يعتقدون أن المسيح له طبيعة إلهية فقط) وبين الكنائس الأخرى التي تؤكد على أن المسيح له طبيعتين: إلهية وإنسانية، دون أن تختلطا أو تنفصلان.

تم التأكيد في مجمع خلقيدونية على أن المسيح هو "إله كامل وإنسان كامل"، وأن الطبيعيتين موجودتان في المسيح دون أن تلتبس إحداهما بالأخرى، ما شكل نقطة فاصلة في الفكر المسيحي بشأن طبيعة المسيح. لكن هذا القرار الذي يبدو في ظاهره رغبة في التوحيد أدى إلى تقسيم آخر في العقيدة، إذ أدى هذا القرار إلى انقسام الكنيسة إلى قسمين: الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، التي قبلت بموقف المونوفيزية الموحدة على أساس توحيد الصفة الألوهية فقط، والكنيسة الغربية، التي تبنت العقيدة التي خرج بها مجمع خلقيدونية والتي تؤمن بأن المسيح له طبيعتين: الأولى إلهية والثانية بشرية، وهما منفصلتان تمامًا. وعيسى يتجسد في كل منهما: تجسد في الطبيعة البشرية حينما صلب وقتل وغير ذلك من الصفات البشرية التي قام بها، بينما الصفة الإلهية هي التي خلصتهم والتي يؤمنون بها كعقيدة ثابتة. فاعتمدتها الكنيسة الكاثوليكية مبدأ عقائديًا إلى يومنا هذا.

ما تم الحديث عنه الآن هي بعض من المجامع التي شكلت الوعي الديني المسيحي الحالي، لكن وبذكرها بالتفصيل الذي يشرح تطور الدين ككل، نتحدث الآن عن تأثيرها على الساحة العقائدية النصرانية. وبهذا، كان للمجامع المسكونية تأثيرات عميقة في الوعي المسيحي على مر الفترات الزمنية التي تلت الحدث المذكور. من الناحية اللاهوتية، التي كما تحدثنا سابقًا هي الأساس لأنها عمود المعتقد بل وعمود أي معتقد ديني كما صورته الديانات السماوية منذ نزولها، كانت المجامع تشكل لحظات حاسمة في تحديد مبادئ العقيدة المسيحية، مما عزز الفهم العام للثالوث الأقدس، وطبيعة المسيح، وألوهية الروح القدس. هذه القرارات كانت تشكل الأساس الذي قام عليه بناء الفكر المسيحي، وأسهمت في تحديد الهوية الدينية للمسيحيين بما نفهمه اليوم من مظاهر مسيحية واختلافات أحيانًا واضحة بين الأرثوذكس والكاثوليك وغيرهم من الطوائف المسيحية الرئيسية والفرعية.

من ناحية أخرى، كانت المجامع أيضًا محطات مهمة لتحديد العلاقة بين الكنيسة والدولة، حيث كانت هذه المجامع تمثل نوعًا من التلاحم بين السلطة السياسية والكنيسة. هنا نتحدث عن البعد السياسي، ذلك البعد الذي يتولد من البعد العقائدي شأنه شأن البعد الاجتماعي والاقتصادي. إذ إن هذه المجامع لم تكن تسعى إلى توحيد العقيدة

فقط، بل في ظل ذلك توحيد الانقسامات التي رأت فيها الدولة المتبنية للعقيدة بوادر انتفاضات وانشقاقات قد تصل إلى بناء فكر قوي يهدد المستقبل السياسي للإمبراطورية بشكل عام. لهذا، كانت المجتمعات فرصة لانهاء كل ما من شأنه أن يؤذي تماسك الإمبراطورية التي ما لبثت أن انهارت جذورها لتظل أغصانها متمثلة في الإمبراطورية البيزنطية التي أيضًا لن تسلم من التفرقة والتأويل المؤدي للخراب. وبهذا، تمثل هذه المجامع لحظات تاريخية فارقة تم فيها حسم النزاعات الكبرى حول الإيمان، وكانت هذه الحسمات تمثل صراعًا فكريًا ودينيًا عميقًا بين مختلف الاتجاهات المسيحية، سواء في الشرق أو الغرب. ففاقت البعد العقائدي، وغطت البعد السياسي بالرغبة في التحويل، والبعد الاجتماعي باللحمة الاجتماعية، والبعد الاقتصادي لما ينتج عن الوحدة الاجتماعية من تبادلات تجارية تعود بالنفع على مختلف الربوع المعتنقة للمسيحية سواء في الإمبراطورية الرومانية أو ما خلفها بعد ذلك أو في الربوع المعتنقة للمسيحية عبر العالم.

وأخيرا نحدد بشكل ملخص هذه المجمعات المسكونية في العناصر التالية :

1ـتنعقد بسبب ظهور بدعة أو أنشقاق لاهوتي يؤثر على الإيمان النصراني .

2 – يتم عقد المجمع المسكونى بدعوة من الإمبراطور المسيحي كي يأخذ صفة رسمية.

3 – تحضره غالبية أساقفة الكنيسة - شرقاً وغرباً، بحيث يتم تمثيل كامل للكنيسة الجامعة ككل.

4 – يقرر المجمع حاكماً جديداً أو يستقر على رأى لم يتفق عليه من قبل.

أهم المجامع المسكونية

1- مجمع نيقية سنة 325 م وهو المجمع الذي أدان آريوس ونحلته.

2- مجمع القسطنطينيّة 381 م.

3- مجمع أفسس سنة 431 م وهو المجمع الذي أدان هرطقة نسطوريوس.

4- مجمع أفسس الثاني سنة 449 م وهو المجمع الذي لا تعترف به الكنائس الغربية.

5- مجمع خلقيدونية سنة 451 م وهو المجمع الذي لا تعترف به الكنائس الشرقية، وهو الذي أحدث شرخاً في الكنيسة، فانفصلت بعده كنيسة الاسكندرية عن القسطنطينية وروما.

المجامع المسكونية

م	البيان	المجمع المسكوني الأول	المجمع المسكوني الثاني	المجمع المسكوني الثالث
١	سبب الانعقاد	هرطقة أريوس	هرطقة مقدونيوس	هرطقة نسطور
٢	مُلخَّص الهرطقة	المسيح مخلوق	الروح القدس مخلوق	إنكار كون العذراء والدة الإله
٣	الداعي لانعقاده	الامبراطور قسطنطين	ثاؤدسيوس الكبير	ثاؤدسيوس الصغير
٤	رئيس المجمع	البابا ألكسندروس	البابا تيموثاوس	البابا كيرلس الكبير
٥	مكانه وتاريخه	نيقية سنة ٣٢٥م	القسطنطينية سنة ٣٨١م	أفسس سنة ٤٣١م
٦	عدد الحاضرين	٣١٨ أسقف	١٥٠ أسقف	٢٠٠ أسقف
٧	مُمثلي كنيستنا	البابا ألكسندروس الشماس أثناسيوس	البابا تيموثاوس	الأنبا شنوده رئيس المتوحدين
٨	قرارات المجمع	أ- حَرم أريوس وتعاليمه. ب- وضع قانون الإيمان «بالحقيقة نؤمن بإله واحد...»	أ- حَرم مقدونيوس وتعاليمه. ب- وضع تكملة قانون الإيمان «نعم نؤمن بالروح القدس...»	أ- حَرم نسطور وتعاليمه. ب- وضع مقدمة قانون الإيمان «نعظمك يا أم النور...»

بيتر براون، "صعود المسيحية الغربية" (الإصدار الثاني، 2003).

أقول :

"ما اجتمعت المجامع المسكونية إلا لأن الإنسان، منذ فجر وعيه، كان يبحث عن صوت الفطرة في داخله، ذلك الصوت الذي سبق الكنائس والمعابد والكتب؛ صوت الحنين الأول إلى الحقيقة المطلقة التي لا يبددها اختلاف المذاهب ولا يمحوها غبار الجدالات اللاهوتية."

المبحث الرابع : المسيحية الكبرى (التمذهب النصراني)

حين نلج عوالم الديانة المسيحية/النصرانية، ولو بنظرة خاطفة لا تحليلية، نكون بإزاء تجربة روحية ضخمة تأسست على مبدأ المحبة والإيمان بوحدة الخلاص، وحدة يضحك فيها الخوف من العذاب أو بالأحرى الخوف من المجهول. غير أن هذا الأفق الواحد، الذي بشر به المسيح وكما رأينا ذلك من منظورات مختلفة، لم يمنع من أن تتعرض هذه الديانة، عبر القرون، لسلسلة من الانقسامات العميقة التي مست جوهر عقيدتها ومؤسساتها، وكشفت بجلاء عن الطبيعة الجدلية للعلاقة بين الإنسان والمقدس. تلك العلاقة الجدلية التي فصلنا فيها من قبل وتحدثنا عن مسبباتها التي سردنا وقلنا إنها تأخذ أبعادًا متعددة، فتحول الفكرة الواحدة إلى أفكار متعددة، والأفكار إلى مناهج، والمناهج إلى وحدات مستقلة قد تخرج عن الإطار الرابط بينها أو الأصل الجامع للمعتقد بصفة عامة.

وعليه، فإن معالجة ظاهرة الانقسامات الدينية داخل المسيحية لا تأتي هنا كعرض تاريخي عابر يبتغى منه المعرفة فقط، بل تندرج ضمن الإطار التحليلي العام الذي ينتظم فيه كتابنا، والذي حاولنا من خلاله فهم العلاقات المتداخلة في تحول الدين من الوحدة كجوهر أصلي لكل معتقد إلى الانقسامات والتفرعات التي قد تنعزل كليًا عن الصفة الأصلية لحقيقة المعتقد. وبه، فإن كتابنا هذا حاول ولو بنظرة تحليلية أن يقف مرة بشكل ذاتي على حبل تعبيرنا، ومرة بشكل موضوعي. ولم نحاول من خلاله أبدًا تكديس المعلومات وعرضها بشكل عرضي، بقدر ما كان عملًا تحليليًا لفهم علاقات ترمي إلى سبر أغوار الاختلافات المذهبية الكبرى في الديانات السماوية. ذلك أن المسيحية، بما عرفته من صراعات لاهوتية، وانشقاقات كنسية، وحركات إصلاحية، تقدم نموذجًا حيًا ومركبًا لكيفية تفاعل النصوص الدينية مع الواقع المتغير، وكيفية تحول الخلافات في التأويل إلى بنيات مذهبية مستقلة، تؤسس هوياتها الخاصة، وتدافع عن رؤيتها للحقيقة الدينية بكل الوسائل المتاحة، بل لدرجة ابتداع أشياء لم تكن في الأصل فقط لتأكيد شرعية الاختلاف، أو لدرجة إعادة كتابة النص بتأويل مختلف قد يصير ذاتيًا تتداخل فيه مصالح سياسية واجتماعية...

ولا ريب أن الوقوف عند الانقسامات الكبرى داخل المسيحية، من قبيل الانشقاق بين الكنيستين الشرقية والغربية باعتبارها الانقسامات الرئيسية المشكلة لجذور التمذهب المسيحي، أو الحركات البروتستانتية بمختلف تياراتها، أو من خلال الانقسامات الفرعية الثانوية التي سنخصص لها موضعًا كذلك، فإن فهم هذه الانقسامات يمثل مدخلًا جوهريًا لفهم مسار التحولات التي مست العالم الغربي برمته، دينيًا، وسياسيًا، وثقافيًا. إذ لم تكن هذه الانقسامات مجرد خلافات فكرية معزولة، بل كانت محركًا

عميقًا لموجات من الإصلاح، والنهضة، والثورة، طالت بنى السلطة، ومفاهيم الحرية، وأساليب التعبير الإنساني عن الإيمان ، وبه ومن هذا المنطلق، يشكل مبحث "الانقسامات الدينية الكبرى داخل الديانة المسيحية" لحظة تأسيسية في مشروعنا العلمي هذا، باعتباره يسمح لنا بتلمس السياقات التي نشأت فيها الانشقاقات، ويكشف عن طبيعة الرهانات اللاهوتية والسياسية التي رافقتها، كما يضعنا أمام الأسئلة الجوهرية التي تواجه كل تجربة دينية: من قبيل إلى أي مدى يمكن للوحي أن يحتمل تأويلات متعددة؟ وما حدود التمايز بين البحث المشروع عن الحقيقة والانقسام المؤسسي المذهبي؟ وكيف يتفاعل الإيمان الفردي مع التراتبية الكنسية والسلطة الدينية؟

إن الغوص في تاريخ الانقسامات المسيحية ليس مجرد سرد لمراحل الانشقاق، ولا هو مجرد رسم لخريطة الطوائف، بل هو محاولة لفهم الدين كظاهرة إنسانية حية، تتفاعل مع الزمن، وتنحت معالمها في صراع دائم بين الوحدة والانقسام، بين الرؤية الكلية والنزوعات الفردية، بين مطلب الصفاء الإيماني وحتميات التاريخ البشري.

وعليه، فإن هذا المبحث سيسعى إلى تتبع المسارات الكبرى التي أدت إلى تبلور الانقسامات داخل المسيحية، متوقفين عند أبرز محطاتها، مستقرئين دوافعها الظاهرة والخفية، محاولين، في الآن نفسه، أن نستجلي ما تكشفه هذه الظاهرة من طبيعة التوترات الداخلية الكامنة في كل دين يتوخى الجمع بين الإلهي والإنساني، بين المطلق والنسبي. وبهذا، يكون تناولنا للانقسامات الدينية في الديانة المسيحية خطوة ضرورية لفهم أوسع وأعمق لظاهرة الاختلاف المذهبي عبر التاريخ الديني للإنسان، كون السياق العام للاختلافات والانقسامات المذهبية في الديانات السماوية تواتر بنفس الكيفية بل وبنفس الطريقة، مع الاختلاف فقط في المضمون، وهذا طبيعي، كون كل ديانة سماوية أتت بنص يخصها بذاتها، وبالتالي أخذ التأويل منحى خاصًا كذلك، والحديث هنا عن الديانة قبل الإسلام، وهي الظاهرة التي يشكل فهمها اليوم شرطًا من شروط إدراكنا لتعقيد التجربة الدينية الحديثة، وما تحمله من آمال الوحدة وإكراهات الانقسام في آن واحد.

الانقسام الأول: الانشقاق العظيم بين الشرق والغرب (1054م)

ككل ديانة وككل معتقد ذكرناه سالفًا، تمذهبت المسيحية وانقسمت بل وتفرقت. وبه، حين نمعن النظر في الانقسام الأول الذي عرفته الديانة المسيحية، نجد أنفسنا أمام حدث لم يتبلور فجأة، ولا انفجر لسبب طارئ، وإنما هو ثمرة تراكمات تاريخية،

ثقافية، لاهوتية، وسياسية امتدت قرونًا طويلة. وبه، كان الانشقاق الأعظم بين الكنيستين الشرقية (الأرثوذكسية) والغربية (الكاثوليكية) سنة 1054م لحظة إعلان رسمي عن انقسام داخلي ظل يتغلغل، بصمت أحيانًا وبوضوح أحيانًا أخرى، في صلب البنية المسيحية منذ عقود بل منذ قرون من نزول العقيدة.

وفي هذا السياق، ولفهم هذا الانشقاق، لا يمكننا أن ننفصل عن فهم الخلفيات العميقة التي كانت تؤطر العلاقة بين الكنيستين، منذ أن ظهرت الاختلافات الأولى في العقيدة والممارسة والسلطة. لقد كانت المسيحية، منذ تحولها إلى دين إمبراطوري مع قسطنطين في القرن الرابع الميلادي في مرسوم ميلانو الشهير، تعيش حالة من التوتر الكامن بين شرقها وغربها، بين كنيسة تتكلم اليونانية وتنهل من الفلسفة الهيلينية، وكنيسة تتكلم اللاتينية وتنهل من النظام القانوني الروماني. وبه، يتضح أن الدين بدأت إرهاصات تشعبه بفعل الاختلاف في اللغة والأيديولوجيا، وهو ما يطابق الأطروحة القائلة اليوم إن الدين يتكيف مع هوية المجتمعات، وليس الدين صانعها، على أن هذا نقاش آخر ولا يسع الحديث عنه الآن.

وإذا كان هذا التوتر الذي بلورته تطورات سياسية واجتماعية وروحية قد وجد له، لفترة، أشكالًا من التسوية أو التعايش، إلا أن تعاظم الفوارق في الرؤية اللاهوتية والسياسية بين المركزين، القسطنطينية المدينة الفتاة، وروما الأم، كان يعني أن لحظة الانفجار قادمة لا محالة، انفجار من شأنه أن يترك أثرًا في مختلف المجالات ولن يقتصر على الجانب الروحي فقط، وهذا ما حدث بالفعل. فاليوم، نلاحظ الهوة الكبيرة فكرًا واعتقادًا بين الكاثوليك والأرثوذكس، بين الشرق والغرب، بين من يعتبرون أنفسهم الأصل وبين من ابتدعوا من أجل الإصلاح.

لقد كانت مسألة انبثاق الروح القدس (Filioque) من بين القضايا العقدية التي فاقمت الخلاف، حيث أضافت الكنيسة الغربية إلى قانون الإيمان عبارة تقول إن الروح القدس ينبثق "من الآب والابن"، في حين تشبثت الكنيسة الشرقية بالنص الأصلي الذي يقر بانبثاق الروح القدس من الآب وحده. وبه، لم يكن هذا الخلاف مسألة لغوية أو لاهوتية بسيطة، بل كان يمس في عمقه تصور العلاقة داخل الثالوث الأقدس، وبالتالي فهمًا مغايرًا لطبيعة الله ذاته كما تتصوره المسيحية. بدأت ماهية الاختلاف في جوهر العقيدة، كأنه تساؤل وعمل شكك في جوهر الدين وبدأ يبحث عن الإصلاح، وهو ما يظهر الشتات والتغير الذي أصبحت عليه المسيحية، إذ اختلفت شكلًا ومضمونًا لدرجة أصبح النص يناقش، بل يحتمل تأويلات تختلف كليًا عن الجذع الأصلي. غير أن الخلاف اللاهوتي، مهما بدا جليًا، لم يكن سوى واجهة من واجهات النزاع. فخلف هذا الاختلاف العقدي كانت تتوارى صراعات أخرى: صراع على النفوذ والسلطة،

صراع على الزعامة بين البطريرك المسكوني للقسطنطينية وبين بابا روما الذي راح يرسخ، أكثر فأكثر، فكرة سلطته المطلقة والوحيدة على الكنيسة الجامعة. فأصبحت الوحدة المصطنعة مرتعًا للصراع السياسي بدل ترسيخ الوحدة العقدية، مرتعًا للتنافس بدل التعاون والتآزر.

كما يجب أن نعلم أن هذا التنافس بين الكنيستين لم يكن لينفصل عن تحولات المشهد السياسي المتجذر في البحر الأبيض المتوسط. فمع ضعف الإمبراطورية الرومانية الغربية وسقوطها سنة 476م، تحولت روما إلى مركز روحي يطمح إلى تعويض غيابه السياسي بتوسيع سلطته الدينية، بينما بقيت القسطنطينية القوة السياسية والعسكرية الفعلية في الشرق، في الكيان البيزنطي وعاصمته القسطنطينية التي ظلت تنظر إلى نفسها الوريثة الشرعية للرومان، الوريثة السياسية والاقتصادية والروحية كذلك، وتتعامل مع بابا روما باعتباره أحد البطاركة لا أكثر، لأنها لا تعترف بما تم ابتداعه حسب اعتقادها. هذه الرؤية المزدوجة للسلطة الدينية والسياسية غذّت مشاعر التفوق والاستعلاء المتبادل بين الطرفين، نظرة أدت إلى انشطار ديني وسياسي طبع الفكر الكنسي ككل. ففي الوقت الذي رأت فيه روما أن القسطنطينية كنيسة انحرفت عن الأصل بابتداعها وتأويلاتها التي طالتها الهرطقات، نظرت القسطنطينية إلى روما باعتبارها مدينة غارقة في الطموحات السلطوية الزائدة عن حدّها، مما جعل اللحظة المفصلية التي بلورت هذا الانقسام وقوّت الصدام الذي وقع سنة 1054م بين ممثل البابا ليون التاسع، الكاردينال همبرتوس، والبطريرك ميخائيل سريلاريوس بطريرك القسطنطينية. إذ قام الكاردينال بوضع مرسوم الحرمان الكنسي على مذبح كاتدرائية آيا صوفيا، مما أدى إلى رد فعل معاكس بحرمان البابا وممثليه من قبل الكنيسة الشرقية. لحظة بدا فيها بوضوح أن الجراح أصبحت غائرة بما لا يسمح بأي مصالحة وأي محاولة توحيدية عن طريق مجمع مسكوني آخر.

غير أن قراءة هذه اللحظة من منظور ظاهري قد تخدع، إذ لا يمكننا أن نفهم عمقها دون التمعن في السياق الثقافي والسياسي الذي كان يهيمن على العالم المسيحي آنذاك. لقد كانت اللاتينية قد أصبحت لغة لاهوتية خاصة بالغرب، بينما كانت اليونانية تبقى لغة المعرفة الدينية في الشرق. كما أن الفوارق الطقسية (كتناول الخبز المخمر أو الفطير، أو قضايا صوم الكهنة وزواجهم) كانت قد أفرزت فجوة إضافية بين الطقوس الدينية نفسها، بحيث صار كل طرف ينظر إلى ممارسات الآخر كتشويه أو بدعة. وهو أمر يتجلى حينما نطرح السؤال: هل حينما يبتعد الدين عن موطن نزوله يتشوه ويأخذ طابع المجتمع، أم أن الدين في ماهيته ثابت، بل هو مرن يتكيف مع مختلف المجتمعات باختلاف أيديولوجياتها؟ وإذا اعتبرنا هذا، فإلى أي حد يمكن أن تؤدي هذه المرونة إلى اختلافات وانشقاقات قد تصل لدرجة التناحر، بل صياغة معتقد جديد لا

تربطه علاقة بالأصل سوى الاسم؟ تساؤل سيظل معلقًا، لأن الإجابة القطعية عليه قد تدخلنا في سيرورة ذاتية، سيرورة تبعدنا عن الموضوعية، وسيرورة كذلك ستظل ظالمة لطرف على الآخر، وبالتالي لن نصل إلى الجواب الفعلي. وبالعودة للحديث عن الاختلافات والانقسامات، ومع مرور الزمن، نجد أن الزمن ساهم بشكل فعلي في تحولات تلك الاختلافات إلى حدود هوياتية فاصلة، عززتها النزعات القومية اللغوية على وجه الخصوص داخل الإمبراطورية البيزنطية، والصعود البطيء للدول الأوروبية الغربية ذات التوجه الكاثوليكي، التي رأت في بابا روما المرجعية العليا لعالمها الديني. من هنا، يمكن القول إن الانقسام الأول لم يكن نهاية لصراع محدد بل بداية لتاريخ طويل من التمايز، حيث ستتطور الكنيستان في اتجاهات مغايرة: فبينما ستحتفظ الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية بنموذجها المجمعي الذي يولي أهمية للسلطة الجماعية للبطريركيات، ستكرس الكنيسة الكاثوليكية نموذج البابوية المطلقة، الذي سيبلغ ذروته مع "عصمة البابا" في القرن التاسع عشر، الذي سيتخذ من روما عاصمة للمعتقد الكاثوليكي والمنظمة لممارسته.

وإذ نتأمل هذا الانقسام اليوم، فإننا لا نرى فيه مجرد واقعة ماضية، بل نرى فيه تجليًا صارخًا لما يحدث حين تعجز الأطر الجامعة عن احتواء الاختلاف، وحين يتحول البحث عن الحقيقة إلى صراع للسيطرة على الحقيقة، وحين يصبح البحث عن الإيمان ذريعة لتكريس سلطان الإنسان باسم الله. وبذلك، فإن الانقسام الأول بين الشرق والغرب يكشف عن واحدة من أعقد المفارقات في التجربة الدينية: أن الدين الذي وُلد من رحم المحبة والوحدة قد يصبح، عبر الزمن، مجالًا للخصومة والانقسام، ليس بفعل قصور في النص المؤسس فحسب، بل بفعل التعقيدات التي تفرضها طبيعة الإنسان وتطورات تاريخه.

وإذا كنا قد وقفنا عند لحظة الانقسام الكبرى التي شطرت جسد المسيحية إلى كنيستين متقابلتين، فإنه لا مناص لنا، حتى يكتمل فهمنا لهذه الظاهرة، من تتبع مظاهر هذا الاختلاف، والوقوف عند تجلياته الكبرى، التي لم تكن اختلافات سطحية عابرة، بل كانت بمثابة تصدعات جوهرية مست العمق العقدي، واللاهوتي، والتنظيمي، لكل من الكنيستين الشرقية والغربية وبه قد حملت كل كنيسةٍ من الكنيستين اسمًا ذا دلالة عميقة على تصورها لذاتها وللحقيقة الدينية التي تدعي تمثيلها؛ إذ أن كلمة "أرثوذكس" (Orthodox) – كما تشير أصولها اليونانية – تعني "العقيدة المستقيمة" أو "الإيمان القويم"، مما يعكس إصرار الكنيسة الشرقية على أنها الوريثة الحقيقية للنص الرسولي النقي، الذي لم تلوثه إضافات أو تأويلات لاحقة. بينما جاءت تسمية "كاثوليك" (Catholic) من الجذر اليوناني katholikos، أي "الجامع" أو "الشامل"، وهو ما يعبر عن تطلع الكنيسة الغربية إلى تقديم نفسها ككنيسة عالمية تتجاوز الحدود

الجغرافية والقومية، حاملة رسالة الخلاص إلى البشرية جمعاء وهذا ما جسدته مظاهر الاختلاف بين الكنيستين في عدة مستويات متشابكة:

أولها، الخلاف اللاهوتي المتعلق بمسألة انبثاق الروح القدس، وهي إحدى القضايا الجوهرية التي فجرت الخلاف. ففي حين تمسكت الكنيسة الشرقية بالتقليد القائل إن الروح القدس ينبثق من الآب وحده، وفقًا للنص الرسولي الأولي، أضافت الكنيسة الغربية عبارة "ومن الابن" (Filioque) إلى قانون الإيمان، مؤكدة أن الروح القدس ينبثق من الآب والابن معًا، وهو ما اعتبره الأرثوذكس تحريفًا خطيرًا للنص الأصلي، ومسًا بجوهر العلاقة بين الأقانيم الإلهية.

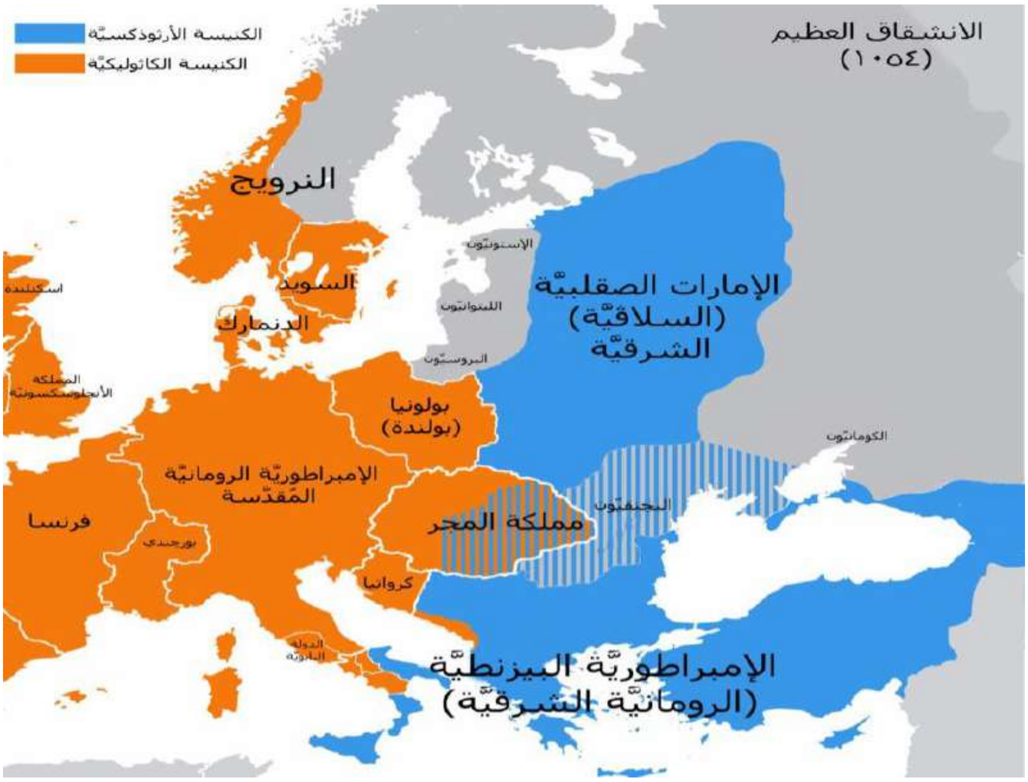
وثانيها، الاختلاف في فهم السلطة الكنسية، حيث نظرت الكنيسة الكاثوليكية إلى أسقف روما (البابا) باعتباره رأس الكنيسة على الأرض، وصاحب السلطة العليا على جميع المسيحيين، مستندة إلى تفسير خاص لقول المسيح لبطرس: "أنت صخر وعلى هذا الصخر أبني كنيستي". في المقابل، تمسكت الكنيسة الأرثوذكسية بمبدأ المجمعية، أي أن السلطة الروحية العليا لا تنحصر في شخص واحد، بل تُمارس جماعيًا من قبل المجامع المسكونية، ما عكس اختلافًا جوهريًا في مفهوم القيادة الروحية وأسس الشرعية الدينية.

وثالثها، تباينت الرؤى حول النظم الليتورجية (الطقوس والشعائر الدينية)، حيث احتفظت الكنيسة الشرقية بطابعها الطقوسي العميق، المستلهم من التقاليد البيزنطية، والذي يتميز بجمالية رمزية غنية وبنزعة صوفية عارمة، ترى في الطقوس جسدًا حيا للإيمان. في حين اتجهت الكنيسة الكاثوليكية، لا سيما بعد العصور الوسطى، نحو طقوس أكثر بساطة وتنميطًا، مع نزوع إلى تقنين الشعائر وربطها بسلطة البابا.

ولم يكن الخلاف محصورًا في هذه الجوانب فقط، بل امتد إلى الرؤية الفلسفية للإنسان والوجود، حيث ظل الفكر الأرثوذكسي أقرب إلى النزعة الغنوصية والبعد التأملي، بينما انفتح الفكر الكاثوليكي، خاصة في العصور الوسطى، على الفلسفة العقلانية اليونانية، متمثلة في الأرسطية والتومائية، مما أرسى أسس اللاهوت العقلي الذي سيبلغ ذروته مع توما الأكويني. وبالتالي فهذه التباينات العميقة، لم يعد الخلاف بين الأرثوذكس والكاثوليك مجرد مسألة سوء تفاهم لاهوتي، بل غدا تجسيدًا لانفصام ثقافي وحضاري كامل بين الشرق والغرب، وهو انفصام ستترتب عليه لاحقًا تحولات كبرى، ليس فقط في بنية المسيحية، بل في مسار الحضارة الغربية برمتها .وهكذا يتضح أن الانقسام بين الكنيستين لم يكن لحظة عابرة، بل حدثًا مؤسسًا لفهم الاختلاف المذهبي في الديانة المسيحية، ومفتاحًا ضروريًا لفهم تحولات العالم المسيحي منذ العصور الوسطى إلى الأزمنة الحديثة، وهو ما سنعمل على استكمال تحليله في الفصول اللاحقة من كتابنا، تتبعًا لأثر هذا الانشقاق في التاريخ الديني، والسياسي، والثقافي العام.

أقول : "أن التمذهب النصراني هو نتاج طبيعي لتعدد التفسيرات والرؤى التي نشأت داخل الجماعة المسيحية الأولى، حيث حاولت كل فرقة تفسير شخصية المسيح وطبيعته وعلاقته بالله وفق فهمها الخاص. هذا التنوع العقائدي، الذي كان في البداية تعبيرًا عن حيوية الفكر الديني، سرعان ما تحول إلى صراعات حادة بين التيارات المختلفة، دفعت الكنيسة إلى التدخل وتنظيم العقيدة من خلال المجامع الرسمية. لقد شكل التمذهب تحديًا عميقًا لوحدة الإيمان المسيحي، لكنه في الوقت نفسه أسهم في بلورة مفاهيم لاهوتية غنية ومتنوعة، عكست تعقيدات الواقع الاجتماعي والسياسي، وجعلت النصرانية دينًا يحمل في جوهره صراعات فكرية وثقافية مستمرة، تمزج بين وحدة الرسالة وتعدد التأويلات"

لانشقاق الديني العظيم بين الغرب والشرق



تم اشتقاق هذه الصورة من: Great Schism 1054 with former borders.png

أقول: "لم يكن الانشقاق العظيم بين الشرق والغرب مجرد افتراقٍ لطقسين، بل كان لحظة ميلاد للمذهبية حين صار الإيمان مسرحا للسلطة، والنصّ ساحة للتأويل، فانفلقت المسيحية إلى رؤيتين، وكل ادعى الأصل، وكل حاكم الآخر باسم الله، فاندثرت الوحدة، وبدأ تاريخ طويل من التشظي باسم المقدّس."

إذًا، بعد الانشقاق العظيم الذي وقع في عام 1054م بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية، بدأت المسيحية تشهد تحولات عميقة أثّرت في مساراتها الفكرية والدينية والسياسية، ورسمت لكل مذهب طريقًا مختلفًا عن نظيره، فأضحت المسيحية مقسّمة إلى ركيزتين: الأولى بقيادة الأرثوذكس، والثانية بقيادة الكاثوليك. وبالتالي، فإن هذا الانقسام لم يكن مجرد خلاف ديني سطحي، بل كان نقطة تحول حاسمة في تاريخ المسيحية شكّلت الأساس لانقسامات وتطورات جديدة في القرون اللاحقة. ففي البداية، كان هذا الانقسام يحمل في طيّاته تباينًا عميقًا في المفاهيم الدينية والعقائدية بين الشرق والغرب، إذ بقي البابا على رأس السلطة الدينية في الكنيسة الكاثوليكية، وهو ما جعلها تتمسك بالمركزية في عقائدها وطقوسها، جاعلة من روما القلب النابض للمذهب الكاثوليكي، بينما في الشرق، تحولت الكنيسة الأرثوذكسية إلى هيكل لا يحمل طابع المركزية، حيث كانت تُدار من قبل مجموعة من البطاركة الذين يقيمون سلطة جماعية لا تقتصر على فرد واحد، وبه نعتبر الفروق العقائدية التي نشأت بين المذهبين كانت محورية، مثل الخلاف حول "Filioque" (الذي يشير إلى مسألة الروح القدس)، بالإضافة إلى الخلافات حول الأسرار المقدسة والقداس وأمور أخرى متعددة، لكن ورغم محاولات المصالحة بين الكنيستين على مر العصور، بما في ذلك مجمع فلورنسا الذي عُقد في القرن الخامس عشر والذي سنقف عنده الآن لمعرفة خلفيته ونتائجه، ما يمكن الجزم فيه إذن أن مجمع فلورنسا، الذي انعقدت أشغاله بين سنتي 1438-1439م، شكّل حدثًا مفصليًا في تاريخ العلاقات الدينية بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية، إذ تنقّل خلاله الإمبراطور البيزنطي يوحنا الثامن والبطريرك جوزيف الثاني، ممثلين عن المذهب الأرثوذكسي، إلى جانبهما ثلة من ألمع رجال الدين والمفكرين البيزنطيين إلى إيطاليا، والأمل الكبير يحذوهم للحصول على المساعدة العسكرية الضرورية لمواجهة الخطر العثماني، مقابل الموافقة على إقرار الوحدة بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية، وخلال ذلك وبعد أشهر من النقاشات الدينية الحادة، توصل الطرفان الأرثوذكسي واللاتيني الكاثوليكي إلى التوقيع على مرسوم الوحدة عام 1439م، وفي الوقت ذاته اعتبر الكاثوليك، الذين يتقدمهم البابا، أن مرسوم الوحدة شكّل انتصارًا باهرًا، خصوصًا وأن الأرثوذكس كانوا ينعتون الكاثوليك بالمبدعين والخارجين عن الملّة، أما بالنسبة للأرثوذكس في القسطنطينية وما جاورها فاعتُبر العمل "خيانة عظمى" للعقيدة الصحيحة، كما زاد الطين بلة أن حملة 1444م التي سيرها البابا أوجين الرابع لإبعاد الخطر العثماني على القسطنطينية باءت بالفشل الذريع، بالنظر إلى التنازلات التي قام بها الإمبراطور يوحنا الثامن وأعضاء وفده في فلورنسا، وعلى الرغم من الفشل في تطبيق مرسوم الوحدة على أرض الواقع، إلا أن هذا الموعد الديني كان مناسبة حضارية هامة تعرّف فيها اللاتين

على الإرث الحضاري البيزنطي العريق، وأجّج في الوقت ذاته روح التفرقة العقدية، وبه فإن المحاولات، وكما رأينا، باءت بالفشل بسبب تمسّك كل طرف بهويته الدينية والسياسية التي كانت غالبًا ما تكون مرتبطة بشكل وثيق بالسلطة الزمنية في الغرب والشرق على حد سواء، فالكنيسة الكاثوليكية، على سبيل المثال، لم تكن مستعدة للتنازل عن السلطة البابوية التي كانت تُعتبر أساسًا لوحدتها، بينما كانت الكنيسة الأرثوذكسية ترى في المركزية البابوية تهديدًا لحرية كنيستها المحلية. لكن هذا الانقسام لم يكن يقتصر فقط على الجوانب الدينية والعقائدية، بل كانت له تداعيات سياسية أيضًا، ففي الغرب، كان الحكام والملوك في أوروبا يستغلون التفرقة بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية من أجل تعزيز سلطتهم السياسية وتأكيد استقلالهم عن السلطة البابوية، وفي الفترة التي تلت الانقسام، استخدم الملوك الأوروبيون الكنيسة الكاثوليكية كأداة لتحقيق مصالحهم السياسية، بينما في الشرق، كانت الكنيسة الأرثوذكسية تتمتع بعلاقة وثيقة مع الإمبراطورية البيزنطية، مما جعلها جزءًا أساسيًا من البنية السياسية والاجتماعية في المنطقة، مما جعل العقيدة مرتعًا للخبث السياسي بدل الوظيفة الروحانية. وعلى صعيد آخر، فإن الانقسام العظيم كان له تأثير كبير على الحياة الاجتماعية والدينية للمسيحيين، فعلى الرغم من أن كلا المذهبين كانا يتبعان المسيحية، إلا أن الانقسام خلق نوعًا من التباعد بين المجتمعات المسيحية في الشرق والغرب، خصوصًا على مستوى الفروق الطقسية والعقائدية، إذ أدّت إلى تشكيل هويات دينية وثقافية متميزة، ما أثّر بشكل عميق في فهم الناس للديانة المسيحية وسلوكهم الديني اليومي، إضافة إلى ذلك، كان للانقسام تأثير كبير على الحركات الإصلاحية التي ظهرت في الغرب في العصور الوسطى، فعلى الرغم من أن الحركات البروتستانتية التي بدأت في القرن السادس عشر لم تكن مباشرة ناتجة عن الانشقاق العظيم، إلا أن هذا الأخير أسهم بشكل غير مباشر في صياغة مواقف احتجاجية ضد الكنيسة الكاثوليكية، فقد أدّى فشل محاولات المصالحة بين الكنيستين إلى تعزيز النزعات الإصلاحية داخل الغرب، حيث بدأ العديد من المفكرين واللاهوتيين يشكّكون في دور البابا وفساد الكنيسة الكاثوليكية، وكان الإصلاح اللوثري أحد أوجه هذه الحركات الاحتجاجية التي أدّت إلى انفصال عن الكنيسة الكاثوليكية في الغرب، وهو ما كان له تبعات كبيرة على تاريخ المسيحية. ومن جهة أخرى، شكّل الانقسام العظيم إرهاصات لأنماط أخرى من الانقسامات الدينية في العصور القادمة، فعلى الرغم من أن هذا الانقسام كان بين كنيستين رئيسيتين، إلا أنه مهّد الطريق لانقسامات أخرى، مثل الانقسامات المذهبية التي نشأت داخل الكنيسة البروتستانتية نفسها في وقت لاحق، وظهور الحركات الدينية المشتتة التي تحدّت السلطة المركزية

للكنيسة الكاثوليكية، وهذه الانقسامات المذهبية ساعدت في نشر أنماط جديدة من الفهم المسيحي للديانة، وأدّت إلى تعددية دينية أوسع في العالم المسيحي.

وبه وبعد أن استقرت المسيحية الجديدة في أذهان المؤمنين منذ الانشقاق العظيم سنة 1054م على انقسام ثنائي بين قطبين الكاثوليكية الغربية والأرثوذكسية الشرقية، في وقت لم تكن الساحة الدينية في أوروبا قد هدأت بالكامل بعد، بل إن هذا التصدع العقدي فتح المجال لظهور حركات إصلاحية جديدة بعد قرون من الشحن الروحي المتشظي التي ستعمق من الانقسامات الدينية المسيحية، خصوصًا في الغرب، حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية قد بلغت أوج سلطتها الزمنية والروحية. غير أن هذا التمدد لم يكن خاليًا من الشوائب، فقد تراكمت مظاهر الفساد في البنية الكنسية، وصار الإكليروس (ذلك المفهوم الذي يرجع أصله للكلمة اليونانية κλῆρος اكليروس والمقصود به أصحاب الرتب الكهنوتية الذين يخدمون شعب الله المؤمنين من أساقفة وكهنة وشمامسة، وهم يحملون صوت الشعب إلى الله ويحملون سر الله وكلمته إلى الشعب وبذلك يمكن نعتهم بطبقة رجال الدين) هذا المفهوم سيصبح في كثير من الأحيان مرادفًا للامتياز السياسي والثروة والسلطة، بدلًا من أن يكون تجسيدًا للزهد والقدوة الروحية المطبقة والموجهة لتعاليم الإله، بحيث عملت على انتشار أعمال استبدادية نفعية تخدم مصالحهم، أبرز هذه الأعمال بيع صكوك الغفران بمختلف تمظهراته وأشكاله الدنيئة التي لا تمت لجوهر العقيدة بصلة، وكذا تعاظم نفوذ البابوات إلى حد تجاوز الوظيفة الدينية إلى لعب أدوار ملوك أوروبا أنفسهم، فانتقل المرشد الديني الواعظ إلى رجل يبحث عن السلطة والنفوذ بدلًا من أداء مهامه الروحية، فظهر الاستغلال والاستبداد من قلب العقيدة الأساس التي بنيت على المقاصد الحسنة. وفي ظل هذا السياق المتأزم الذي مثّل الخلفية الدينية الكاثوليكية العامة، ستنبثق إحدى أكبر الهزات الدينية في تاريخ المسيحية، وهي حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر في بدايات القرن السادس عشر، حركة ثار من خلالها هذا الأخير على الأفكار اللامنطقية والبدع الاستبدادية للكنيسة، حركة شكلت مفصلًا أخرج أوروبا من العصور السوداء التي عاشتها بفضل غلو وانتشار هذا الفكر، الذي تجلى في مظاهر عدة أبرزها صكوك الغفران، فأغرقت أوروبا في قرون من التخلف والتردي على كل المستويات. حركة شجعت بروز أفكار مماثلة داعية للإصلاح في مختلف بقاع أوروبا. حركة أبرزت خطورة الدين السياسي. هي حركة بدأت في عام 1517، حينما علق الراهب الألماني مارتن لوثر أطروحاته الخمس والتسعين على باب كنيسة ويتنبرغ، أطروحة وصف فيها وانتقد كل البدع المستحدثة الاستبدادية التي أُحدثت في الفكر الكنسي الكاثوليكي لغرض خدمة طبقة رجال الدين والتي لا تمت للعقيدة النصرانية الحقة بصلة، معلنًا رفضه لعدد من الممارسات التي كان يراها

انحرافًا صريحًا عن روح وجوهر الدين، وعلى رأسها بيع صكوك الغفران بمختلف تجلياته. إذ لم تكن حركة لوثر مجرد احتجاج شخصي، بل كانت صدىً لاحتقان اجتماعي وديني واسع، سئم خلالها الشعب بالدرجة الأولى من الوضعية البائسة التي لحقت به جراء هذا الاستنزاف مقابل الرفاهية التي كان يعيش فيها رجال الدين دون مبالاة لوضعية الشعب، شعب كان يخضع لهذا الفكر الاستبدادي كرهًا أو طوعًا. ولنا في مثال كارل ماركس المثال الأوضح لتفسير ما نريد قوله إذ قال في قولته الشهيرة "الدين أفيون الشعوب"، وكان يقصد هنا أنه كانت تتم تهدئة بعض الشعوب المتألمة من الوضع بكون أن صبرها دليل على قوة إيمانها، فكانت تتخلى عن حقوقها دفاعًا عن الدين من تصورها، وهو عكس ذلك تمامًا. هذه الوضعية جعلت من دعوته صرخة مدوية تلقفها عدد من الأمراء والنبلاء الذين رأوا فيها فرصة للتحرر من السلطة البابوية، فبدأت بذلك أولى ملامح التصدع الداخلي في الكاثوليكية الغربية. إذ كانت أفكار لوثر ترتكز على العودة إلى الكتاب المقدس كمصدر وحيد للشرع الديني (Sola Scriptura)، باعتباره الأصل الأول للعقيدة، الأصل الذي لم يتخذ من الاستبداد ذريعة للتقرب من الله، ولم يتخذ من البدع – حسب رأيه – مرجعًا لتثبيت شرعيته، تلك الشرعية التي فُرضت على المؤمنين المسيحيين غصبًا، باعتبار الإكليروس هم الطبقة المختارة والطبقة الداعية باسم الله، بأمر من الله، كما كان يدّعي ملوك أوروبا في مرحلة حكمهم التي عرفت بالثيوقراطية، تلك المراحل السوداوية التي ستطال أوروبا إلى حين الثورة الفرنسية، وهو موضوع آخر لا داعي للتفصيل فيه الآن. وبالعودة إلى الوضع المتأزم، فقد التفت العامة بلوثر، رافضين بشكل قطعي الوساطة الكنسية بين الإنسان والله، تلك الوساطة التي اتسمت بالاستبدادية والبدع التي كان يستفيد منها رجال الدين وكونوا منها ثروات لا تُحصى، مما ألغى فعليًا هرمية الكنيسة الكاثوليكية ودورها كقناة للخلاص، وسرّب الشك في عموم المؤمنين بالمسيحية، فأصبحت محل شك، محل ريبة، مما جعل العقيدة المسيحية تدخل في منحذر آخر، منحذر تلاشت أسسها معه أكثر، منحذر ابتعد كليًا عن جوهرها الأصلي.

كما لم يكن لوثر الوحيد الذي دعا إلى الإصلاح، بل ظهرت أصوات أخرى متزامنة أو لاحقة له في مناطق مختلفة من أوروبا. ففي سويسرا، برز هولدريخ زوينغلي بدعوة إصلاحية اتسمت بالتجذر في العقلانية وتبسيط الطقوس، داعيًا إلى إعمال العقل للتخلص من المستحدثات التي لا يمكن للإله أن يُثقل بها خلقه. ثم جاء جون كالفن Jean Calvin في جنيف، الذي طوّر رؤية لاهوتية صارمة تمحورت حول "الاختيار المسبق"، وجعل من البروتستانتية بنية مهيكلة جديدة لها معالم لاهوتية وسياسية واضحة في تجسيد "للمذهبية الإصلاحية". أما في إنجلترا، فكان الانشقاق يأخذ طابعًا سياسيًا أكثر منه لاهوتيًا، حيث دفع الخلاف بين الملك هنري الثامن والبابا

وبعد التحولات السياسية إلى انفصال إنجلترا عن الكنيسة الكاثوليكية وولادة الكنيسة الأنجليكانية، التي مزجت بين الطقوس الكاثوليكية واللاهوت الإصلاحي. وفي ظل هذه الموجة من الانتقادات الداعية إلى الإصلاح والمنتقدة لكل أشكال البدع الكاثوليكية، التي طالت الكنيسة الكاثوليكية، لم تقف هذه الأخيرة مكتوفة الأيدي، بل دخلت مرحلة مراجعة داخلية عُرفت باسم "الإصلاح المضاد"، تمثلت أبرز ملامحه في مجمع ترينت (1545–1563) الذي حاول ترميم صورة الكنيسة، وتشديد الرقابة على رجال الدين، وتأكيد العقائد التي هاجمها الإصلاحيون مثل سلطة البابا، والتبرير بالإيمان والأعمال، والأسرار السبعة. كما برزت في هذه المرحلة "جمعية يسوع" (اليسوعيون)، التي كانت أداة فعالة في نشر الفكر الكاثوليكي والرد على البروتستانتية، خاصة في ميدان التعليم والتبشير. ولم تكن هذه التحولات مجرد تغييرات دينية، بل كان لها أثر بالغ على الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في أوروبا، إذ اندلعت حروب دينية دامية بين الكاثوليك والبروتستانت في عدة بلدان، مثل فرنسا (حروب الهوجونوت)، وألمانيا (حرب الثلاثين سنة)، وأسفرت عن سلسلة من الاتفاقيات مثل صلح أوغسبورغ 1555 الذي اعترف بحق الأمير في اختيار مذهب رعيته، ثم صلح وستفاليا 1648 الذي كرس واقعيًا فكرة التعدد الديني ونهاية حلم أوروبا المسيحية الموحدة. وبهذا، ومع هذه التطورات، كانت الهوية المسيحية تدخل طورًا جديدًا يتسم بالتعدد والتشظي الداخلي، فالإصلاح الديني لم يكن مجرد انشقاق جديد عن الكاثوليكية، بل كان لحظة ميلاد لتعدد مذهبي داخل المسيحية الغربية نفسها، أدى إلى نشوء تيارات متعددة داخل البروتستانتية كاللوثريين، والكالفينيين، والأنجليكانيين، والمعمدانيين، والميثوديين وغيرها من الفرق الثانوية الأخرى. إذ إن كل فرقة من هذه اتخذت لنفسها بنية لاهوتية وفهمًا خاصًا للكتاب المقدس، ما جعل العالم المسيحي يغدو أكثر انفتاحًا من جهة، وأكثر تصدعًا من جهة أخرى. وهذا أمر إن دلّ على شيء، فإنه يدل من الناحية الفكرية على قفزة فكرية مهمة في تاريخ أوروبا، قفزة لم تُخلّص أوروبا آنذاك من الفكر الكنسي بشكل مؤقت فقط، بل فتحت باب إعمال العقل والإبداع، مما أنتج مجموعة من الانتفاضات الفكرية بدأت من عصر النهضة وتواصلت في عصر الأنوار، وشكلت الهوية الأوروبية، تلك الهوية التي تخلّصت من الثقل الذي كان يقيد الفكر والإبداع، وهما عنصران رئيسيان لتطور أي أمة. وبذلك، فإن النهضة الإصلاحية كانت في عمقها لحظة وعي ديني جديدة، طرحت سؤال العلاقة بين الفرد والله، والدين والسلطة، والعقيدة والحرية. وقد مهد ذلك لاحقًا لظهور روح التنوير ونمو الحس النقدي، وبدأت أوروبا تتهيأ تدريجيًا لفصل الدين عن الدولة، فيما يعرف اليوم بالعلمانية، بعد أن كان الكيان الكنسي هو العمود الذي يتحكم في النظام السياسي والثقافي في القرون الوسطى. وأريد الإشارة هنا أن بروز

فكرة فصل الدين عن الدولة في التطورات التي ستطال أوروبا بعد الثورة الفرنسية كان نتاجًا لتراكمات استبدادية لا تمت للعقيدة بصلة من طرف الكنيسة الكاثوليكية، وبالتالي فإن السياق ظهورها مغاير تمامًا عما يحاول بعض أعداء الدين الإسلامي ترويجه ومحاولة الكثير تشويه صورة الدين لدرجة المقارنة بينه وبين الكاثوليكية، وهنا لا مجال للمقارنة، والمقارن هنا جاهل لا يفقه شيئًا. لذلك، فإننا عندما نقرأ لحظة الإصلاح، لا ينبغي أن نراها فقط بوصفها انشقاقًا مذهبيًا عابرًا ذا تأثير عقدي روحي، بل كتحول حضاري عميق أعاد تشكيل الفكر المسيحي من الداخل، وأنتج أنماطًا جديدة من التدين، وضخَّ في التاريخ الأوروبي دينامية جديدة ستستمر آثارها حتى العصر الحديث، بل وستشكل الوعي الديني بما هو عليه الآن شكلًا ومضمونًا.

أقول : " أن التمذهب النصراني ليس سوى مرآة عاكسة لصراع العقل البشري مع النص المقدس عندما تغيب مرجعية الوحي الصافية. فقد كان الأصل رسالة واحدة جاء بها المسيح عليه السلام، دعوة خالصة إلى التوحيد والإيمان والعمل الصالح. لكن التمذهب بدأ حينما تدخل العقل في ما لا يطيق تأويله، وحينما تحولت البشارة إلى فلسفة، والإيمان إلى جدال. كما لم يكن تعدد المذاهب النصرانية إلا نتاجًا لتداخل الدين بالسياسة، ولعب النفوذ والمصالح دورًا في صناعة الفرق والطوائف. هكذا نشأت الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية وغيرها، كل منها يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، بينما الحقيقة تاهت بين المجامع والقرارات الكنسية.

كما لا يخفى القول أن التمذهب النصراني كشف ضعف المؤسسة الكنسية أمام النص المقدس، فبدل أن تكون وسيطًا صادقًا بين الإنسان وربه، تحولت إلى مركز سلطة يفرض رؤيته على النص ذاته. وما التمذهب في النصرانية إلا علامة على افتراق الناس عن رسالة المسيح الأصلية، التي كانت واضحة في التوحيد ورفض الوساطة بين العبد وربه".

المبحث الخامس : المذاهب والتحولات اللاهوتية المعاصرة

شهدت المسيحية، منذ القرن التاسع عشر، تحولات جوهرية في بنيتها اللاهوتية والتي كانت تبعًا للسياقات التي تحدثنا عنها سابقًا. هذه التحولات حدثت نتيجة لانفتاحها على أسئلة العصر الحديث وتأثرها بالتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي طرأت على الغرب في فترة اعتُبرت ذروة التقدم العلمي والفكري الأوروبي. بحيث أن هذه التحولات لم تكن معزولة عن السياقات التاريخية الكبرى، بل شكّلت امتدادًا طبيعيًا لتراكم فكري ممتد منذ عصر التنوير بل وحتى عصر النهضة باعتباره ذلك العصر الذي نهض بالفكر والوعي الإنساني قبل أي موضوع آخر، مرورًا بالثورات الصناعية والسياسية، وصولاً إلى العولمة وما بعد الحداثة. وبالتالي فإن الغرض من هذا المبحث هو دراسة أهم التيارات اللاهوتية المعاصرة داخل المسيحية، مبرزًا السياق الذي نشأت فيه، وخصوصياتها الفكرية، والتحديات التي واجهتها، إضافة إلى تفاعلها مع العلمانية والنقد الفلسفي الحديث. كاننا بصدد وضع نبذة عن الفكر الديني المسيحي كما نلاحظه اليوم، ذلك الفكر الذي تكوّن ورسم صورته الحالية على إثر تحولات عميقة تراكمت لقرون. وبالتالي وجب الحديث عن السياق التاريخي لدخول هذه التحولات، إذ لم يكن التحول اللاهوتي الذي شهدته المسيحية في العصر الحديث نتاج ظروف طارئة، بل جاء نتيجة مسار طويل من التغييرات الفكرية نحو الإصلاح، نحو كرامة الإنسان، نحو خدمة الدين للإنسان لا العكس. وبهذا مثّل عصر التنوير لحظة قطيعة حاسمة مع التقاليد اللاهوتية التي سيطرت على أوروبا في العصور الوسطى. فقد برز العقل كمرجعية عليا في فهم العالم والوجود، وتم التشكيك في السلطة الكنسية، بل وفي جدوى الإيمان نفسه، حين لا يكون متناغمًا مع مقتضيات العقل والحرية الفردية. مما جعل من رجال الدين يبحثون عن التفسير الجديد، التفسير الذي يضمن استمرارية الدين في ظل وعي ثار بالكيفية التي تخوّل له هدم كل الشبهات التي طالت الدين، شبهات أصبحت واضحة للعيان بعد النهضة الفكرية. كما لا يمكننا أبدا أن نستغني في بناء وعينا حول الموضوع عن دور الثورة العلمية التي ساهمت في تغيير نظرة الإنسان إلى الكون، فلم يعد الدين المصدر الوحيد لتفسير الظواهر، بل صار العقل التجريبي هو الوسيلة الأساسية للمعرفة. ومع هذه الثورة، ضربت كل البدع وكل التفسيرات البشرية التي أضيفت إلى جوهر الدين عرض الحائط، لأن جل المعارف العلمية تناقضت مع الفكر الكنسي، وهو شيء طبيعي تراكم عبر عصور من التفسيرات البشرية والإضافات في دين أنزل بصيغته وصار بصيغة أخرى نتيجة التشدد والانقسام والتفسير وتداخل العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها. وقد تزامنت هذه التحولات مع صعود النزعة الفردانية، التي أعادت تعريف علاقة الإنسان بالمقدس. فبدلاً من الطاعة المطلقة للكنيسة، بات الضمير الفردي

المرجعية الأساسية في ممارسة الإيمان. وبهذا المعنى، أصبحت المسيحية مطالبة بإعادة النظر في خطابها، لتكون قادرة على مخاطبة إنسان حديث يؤمن بالعلم والحرية والديمقراطية. وبالتالي فإن الفكر الديني الكنسي (وأتعمد هنا ذكر "الكنسي" لأنه بدل في جوهر الدين لدرجة التفسير البشري المحض) اضطر إلى إعادة قراءة النصوص وتفسيرها بما يتناسب مع العقل والمنطق، ومع ما يحفظ كرامة الإنسان ويخدم مصالحه لا أن يخدم مصالحه هو عن الإنسان. وهذا هو الجوهر الحقيقي والمعنى الحقيقي للدين، لأن الدين، كما تم تثبيت منهج في مختلف الديانات الإبراهيمية، هو مخلص للبشرية، مرشد لها، منظم لعلاقاتها، لا مخرب لها ومستنزف لطاقاتها. فأجبرت الكنيسة على التفسير مرة أخرى في مسار التفسيرات التي بدأت فور نزول العقيدة في القدس. لكن ما ميّز التفسيرات الحديثة أنها راحت إلى العنصر البشري باعتباره غاية في ذاته، باعتباره جوهر الفكر الديني.

وحينما نتحدث عن تفسير جديد، لابد أن تظهر على السطح أفكار جديدة، بل وانقسامات فكرية جديدة تكرس لحتمية التمذهب الديني. تمذهب يرتبط حتميته في الوقت الذي يخرج فيه الدين عن جوهره الأصلي الذي نزل من أجله، فيصبح مرتاعًا للانقسام والاختلاف لأنه يبحث عن الأصل والجذع الذي نزل في الأول، لكن لن يستطيع لأنه تخلى عن الروابط، لكن نزعته وفطرته المرتبطة بالخالق تجعله دائمًا في الاختلاف والتشظي. وبهذا يمكن تضمين الأفكار اللاهوتية الحديثة في اللاهوت الليبرالي، ذلك الاتجاه الذي تأسّس على قاعدة التصالح بين الإيمان المسيحي وروح الحداثة. وقد ساهم فريدريش شلايرماخر في وضع أسس هذا التيار، عبر إعادة تعريف الإيمان بوصفه شعورًا داخليًا بالاعتماد الكلي على الله، وليس خضوعًا لمنظومة عقائدية جامدة. كما أن اللاهوت الليبرالي رفض الفهم الحرفي للنصوص المقدسة، ودعا إلى تأويلها تأويلاً رمزيًا ينسجم مع العقل. كما شدّد على أهمية الأخلاق والضمير كأبعاد جوهرية في الدين. وهذا أمر جاء بدافعه تكريم الإنسان وتكريم جهوده الإصلاحية الداعية لكل القيم التي تحفظ كرامته في ظل فكر ديني كان من المفترض أن يحفظ هذه القيم لكنه تخلى عنها في سبيل تحقيق مصالحه لفئة عن أخرى، جاعلاً من التمييز مبدأ أساسيًا. لكن الفكرة اللاهوتية الليبرالية لم تخلُ من الانتقادات، إذ اعتبرها التيار المحافظ (ونعني هنا الفكر الكنسي) محاولة لتفريغ المسيحية من مضمونها العقائدي، وجعلها مجرد خطاب أخلاقي خالٍ من الإلزام اللاهوتي. ومع ذلك، ظل اللاهوت الليبرالي أحد أبرز المحاولات لإعادة تأهيل المسيحية ضمن سياق علماني عقلاني، كانه صراع اضطراري تحاول فيه الكنيسة، كرها، أن تجد لنفسها موقعًا على الأقل يحفظ مكانتها الدينية بعدما فقدتها بالشكل الذي لا يسمح بعودتها إلا بالشروط التي تضمن حرية الإنسان بالدرجة الأولى.

كما تجدر الإشارة إلى أن الفكرة اللاهوتية الليبرالية لم تكن الوحيدة التي ظهرت في إطار المذاهب والأفكار المعاصرة، بل كانت هناك أفكار ومذاهب أخرى، أبرزها لاهوت التحرر، الذي ظهر في أمريكا اللاتينية خلال ستينيات القرن العشرين، متأثرًا بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت سائدة آنذاك، من فقر، وظلم طبقي، واستبداد سياسي. وقد اعتبر رواده، وعلى رأسهم غوستافو غوتييريز، أن الدين لا يمكن أن يبقى محايدًا إزاء قضايا الظلم، بل يجب أن يكون في صفّ الفقراء والمضطهدين.

وبهذا انطلق هذا التيار من قراءة جديدة للإنجيل تبرز أبعاد التحرر والعدالة، مقدّمًا صورة للمسيح بوصفه مناصرًا للفقراء، لا رمزًا للسلطة الروحية التقليدية. وقد تبنّى هذا اللاهوت بعض مفاهيم النظرية الماركسية، خاصة في تحليل البنى الاجتماعية والاقتصادية، ما جعله عرضة للانتقاد من قبل دوائر كنسية محافظة. ومع ذلك، استطاع لاهوت التحرير أن يرسّخ حضوره بوصفه تيارًا يجمع بين الإيمان والعمل الاجتماعي، مكرِسًا نفسه اتجاهًا مال إلى العقل التحليلي أكثر منه إلى الجانب الروحي، فتحول الدين هنا بفعل تدخل الإنسان المتكرر إلى عمليات رمزية تُصاغ على طرق مختلفة، طرق تتبع مناهج متنوعة كان الدين قد فقد الغاية من وجوده.

وعند الحديث عن المذهب والفكر الثالث كذلك، نجد أكثر المذاهب غرابة على الإطلاق، وهو اللاهوت النسوي. يُعد هذا أحد أبرز تمظهرات التحول اللاهوتي المعاصر. فقد جاء نتيجة تفاعل بين الحركة النسوية والنقد اللاهوتي، حيث تم تفكيك التصورات الذكورية التي تحكمت في فهم النصوص المقدسة، وفرضت صورة لإله متماهٍ مع السلطة الذكورية. وقد دعت اللاهوتيات النسويات إلى إعادة قراءة النصوص من منظور يحرّر المرأة من التبعية، ويعيد لها مكانتها بوصفها كائنًا روحيًا كاملًا. كانها ثورة لإعادة كتابة كتاب ديني جديد، كتاب انتقل من كونه كتابًا سماويًا إلى كتاب اختلفت فيه أقلام بشرية. لكن ليس هذا فحسب، ظهر كذلك لاهوت أطلق عليه "اللاهوت الأسود"، ظهر في الولايات المتحدة في خضم نضال السود ضد التمييز العنصري. وقدّم قراءة تحررية للإنجيل، تبرز أن الله منحاز للمظلومين، وأن المسيح يُجسد الأمل في الخلاص من القهر العرقي. وقد ركّز هذا التيار على تجربة الألم

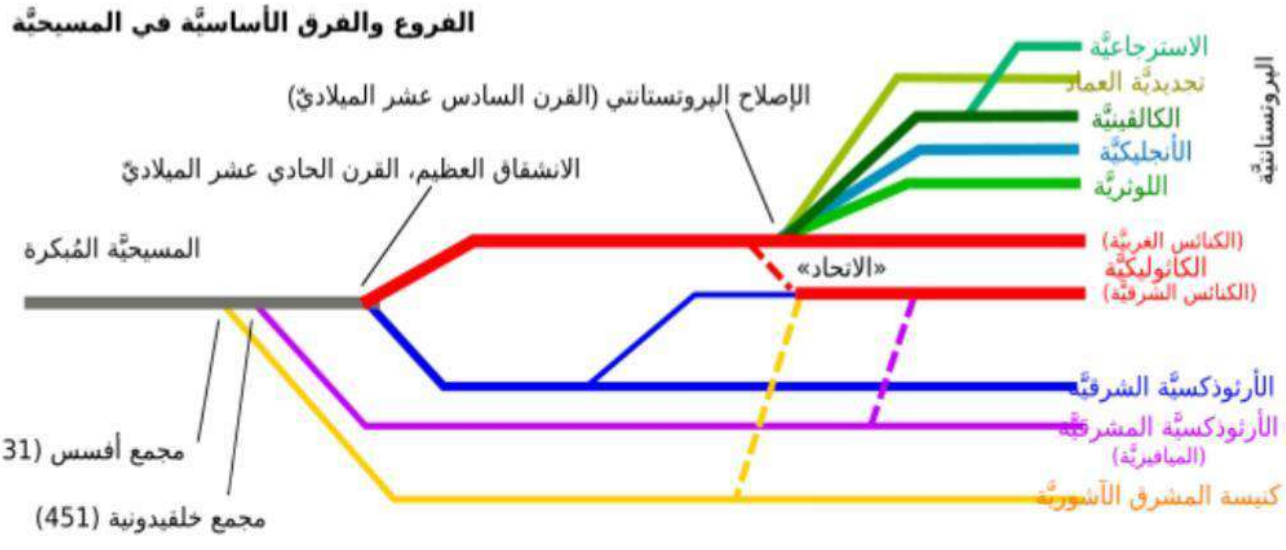
كمنطلق لفهم الله، بعيدًا عن اللاهوت العقلاني المجرد، مكسرًا بذلك فكرة التمييز بين الإنسان، وأنهم على قدم سواء بالرغم من اختلاف شكلهم ولغتهم وهويتهم وأيديولوجياتهم وغير ذلك.

ومما عزز ذلك بروز مجموعة من الأفكار الفلسفية الداعية والمرسخة لمكانة الإنسان التي لا تقبل التمييز بأي شكل من الأشكال. كذلك، في إطار عرض الأفكار اللاهوتية

المعاصرة، نجد ما يسمى بلاهوت ما بعد الحداثة: ففي ظل التحولات الفكرية التي رافقت فترة ما بعد الحداثة، برز اتجاه لاهوتي جديد يرفض النزعة الميتافيزيقية والسلطوية التي ميّزت الخطاب الديني التقليدي. وقد تأثر هذا اللاهوت بالفلسفة التفكيكية التي جاءت مع **جاك دريدا** ذلك الفيلسوف الذي اعتمد النقد أساسا للتعامل مع كل البنى الفكرية والعقدية واللغوية السائدة ، حيث بات يُنظر إلى النصوص الدينية كخطابات مفتوحة، قابلة لقراءات وتأويلات متعددة تتكيف مع مكانة الإنسان . وبه فإن هذا اللاهوت لا يسعى إلى تأسيس يقين لاهوتي جديد، بل إلى فتح المجال أمام تعددية في الفهم، واحترام لتجارب الإيمان الفردي، دون إخضاعها لنظام تأويلي مغلق. وهكذا، يصبح اللاهوت مجالًا للتساؤل المستمر، لا منصة لتأكيد حقائق مطلقة. وعند الحديث عن المذاهب والأفكار المعاصرة التي، كما قلنا، جاءت نتيجة لتراكمات طالت الفكرة الكنسية لقرون عديدة، لا بد من الحديث عن فكر معاصر أراد بل وعزم أن يخرج الدين من دائرة السياسة وأن يدخل الدين في الوظيفة الروحية المحضة التي لا تتجاوز هذا الاطار. فظهر ما نعرفه اليوم بالعلمانية، هذا المفهوم الذي ظهر بفعل مجموعة من التراكمات نتيجة للتحولات التي شهدتها أوروبا في القرن السابع عشر، خصوصًا بعد حروب الإصلاح الديني، فبرز مجموعة من المفكرين الذين دعوا إلى هذا المفهوم باعتباره المخلّص من التراكمات الدينية المُهلكة. فظهر **جون لوك**، الذي دافع عن حرية المعتقد وفصل الدين عن سلطة الدولة، معتبرًا أن الدولة يجب أن تهتم بالمصالح المدنية لا بالنجاة الأخروية. ثم **فولتير**، الذي هاجم السلطة الدينية ودافع عن حرية الضمير، وكان من دعاة التسامح الديني. ونجد كذلك أو**غست كونت**، مؤسس الوضعية، الذي دعا إلى اعتماد العلم والعقل كأساس لتنظيم المجتمع بدلًا من الدين. فتشكل صراع بين الفكر الديني اللاهوتي والفكر اللاديني العلماني بين اللاهوت والعلمانية بين التفاعل والتجاوز وهذه التداخلات هي التي من شأنها أن تعيق فهمنا للموضوع من زوايا مختلفة إذ لا يمكن فهم المذاهب اللاهوتية المعاصرة دون التطرق إلى علاقتها بالعلمانية. فمع صعود الحداثة، تراجعت مكانة الدين في المجال العام، وجرى الفصل بين الدولة والكنيسة. بل إن فلاسفة مثل نيتشه أعلنوا عن "موت الإله"، في إشارة رمزية إلى نهاية المرجعية الدينية في توجيه الحياة العامة، وإشارة أيضًا للاستغناء عن الفكر الذي حَجّم من تطور الإنسان وأدخل الإنسان في دائرة الاستعباد، فراوا في ذلك مبدأً يتنافى مع مكانة الإنسان. فسعوا إلى الاستغناء عنه كليًا. ورغم هذا التوجه والتراجع الظاهري، لم يندثر اللاهوت، بل أعاد تشكيل نفسه في ظل هذه التحديات. فقد أصبح الدين، لدى العديد من المفكرين اللاهوتيين، تجربة شخصية أخلاقية لا ترتبط بالسلطة أو الإلزام الاجتماعي، بل بالتفاعل الحر مع الأسئلة الوجودية الكبرى. وهكذا، بدلًا من المواجهة، انخرط اللاهوت في حوار مع مفاهيم

الحداثة، ساعيًا إلى تأصيل روحانية جديدة تتجاوز الطقوس، وتستند إلى تأمل فردي في معنى الحياة، في حياة تجعل من الإنسان محور اهتمام العقيدة ككل، ومحور الدولة باعتبارها الكيان السياسي الناتج عن عقد اجتماعي بين الحاكم والرعية يخدم مصالحهم ويقوم على ذلك. وبهذا، إن التحولات اللاهوتية التي شهدتها المسيحية في العصر الحديث تكشف عن قدرة هذا الدين على التجدد، رغم ما قد يعتري هذا التجديد من تأويل قد يخرجه عن صلب العقيدة، لكن جعله عقيدة التكيف والتفاعل مع تحولات الواقع. فالمذاهب الجديدة لم تأتِ لنسف الإيمان، بل لإعادة صياغته في ضوء أسئلة الإنسان المعاصر. وهي بذلك تعبّر عن حيوية اللاهوت، باعتباره خطابًا لا يتوقف عند اليقين، بل ينفتح على التعدد، والتأويل، والحوار. وبهذا يصبح، في هذا السياق، اللاهوت ليس فقط أداة لفهم الله، بل أيضًا لفهم الإنسان، والعالم، والمصير المشترك.

رسمٌ بيانيٌّ يُظهرُ المراحل التي مرَّت بها المسيحيَّة عبر التاريخ وانشقاقها إلى الكنائس المألوفة اليوم



وهكذا يكون هذا الفصل قد تتبّع مسار المسيحية منذ بداياتها الأولى إلى تشكلها كديانة كبرى. فقد توقفنا أولًا عند ظهور المسيح في سياق يهودي–روماني، وما مثّله ذلك من تفاعل بين البعد الديني والسياسي. ثم تناولنا الإنجيل وبناء العقيدة باعتباره المرجع المؤسس للفكر المسيحي. وفي المبحث الثالث تطرقنا إلى المجامع المسكونية ودورها في صياغة الإيمان وتحديد الثوابت العقائدية. أما المبحث الرابع فقد عرض ملامح المسيحية الكبرى من خلال التيارات النصرانية وتمذهباتها، قبل أن يختتم الفصل بمناقشة المذاهب والتحولات اللاهوتية المعاصرة التي لا تزال تشكّل راهنية الفكر المسيحي. وبذلك تكوّنت رؤية شاملة عن المسيحية، من جذورها النصّية إلى تحوّلاتها العقائدية عبر العصور.

الفصل الخامس : الإسلام من وحدة النبوة إلى تمذهب الأمة

مدخل الفصل الخامس: الإسلام من وحدة النبوة إلى تمذهب الأمة

في مسار تحليل هذا الكتاب، حاولنا قدر الإمكان السير كرونولوجيًا لتغطية التحولات التي طرأت على كل عقيدة من العقائد السماوية المذكورة سلفًا. ذكرنا اليهودية وسياق مذهبها، وكذا المسيحية وسياق انقسامها وتشظيها. وصلنا الآن إلى الديانة السماوية الثالثة، وهي الديانة الإسلامية، الدين الخاتم لكل الديانات الأخرى، الدين الذي جاء ليصحح المسار الذي تشعب وابتعد عن جوهر الدين الحقيقي. دين جاء بقيم إلهية تدعو إلى الوحدة بدل التفرق: الوحدة العقدية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، كون الإنسان ينبثق من مصدر واحد، ووجوده في هذه الحياة هو لغاية وحكمة: الإعمار والعبادة. ثم إن وجوده عاقلاً متميزًا متفردًا في هذه الأرض يطرح حتمية المسؤولية والتساؤل عن تصرفاته يوم يرجع إلى الله، كما ورد في الكتب السماوية، أي يوم البعث.

وبهذا، فإن من بين أبرز السمات التي ميزت تجربة الإسلام في بدايتها هي مركزية الوحدة، ليس فقط من حيث العقيدة أو الشعائر، بل من حيث التصور العام للعالم والإنسان والمجتمع. فالنبي محمد، عليه الصلاة والسلام، لم يكن مجرد رسول مبلغ، بل كان مركزًا جامعًا للوحي، وقطبًا دينيًا وأخلاقيًا وسياسيًا التفّت حوله الجماعة الناشئة، فكوّنت معالمها الأولى تحت مظلته، ورأت فيه المرجع الأعلى، والضامن لوحدة العقيدة والسلوك والسلطة. وبه كانت المدينة النبوية بمثابة نموذج مصغر لمجتمع إنساني يسير على هدي الوحي، ومؤطر بوحدة المرجعية، ما جعلها لحظة نادرة في التاريخ، حيث تماهى السياسي بالديني، والتشريعي بالروحي، في شخصٍ واحد ومشروعٍ واحد. لكن هذه الوحدة، التي كانت ممكنة بوجود النبوة، كانت بالضرورة لحظةً انتقالية. فالمشروع النبوي، مهما كان شاملًا، مؤسسًا، ومؤطرًا، لا يكتمل إلا بطرح سؤال ما بعد النبوة: ماذا بعد غياب مصدر الوحي؟ كيف يُحفظ الدين بعد انقطاع الصلة المباشرة بالسماء؟ وما الآلية التي تضمن الاستمرارية دون الوقوع في التمزق؟ هذه الأسئلة، رغم بساطتها الظاهرة، كانت عميقة الأثر في تشكيل الوعي الإسلامي لاحقًا، وأدت إلى تحولات جذرية في بنية الأمة وطرق تفكيرها وسلوكها الجماعي.

فمع وفاة النبي، لم تكن الأزمة سياسية فقط كما تبدو للوهلة الأولى أو كما يحاول بعض أعداء الدين الترويج لذلك لخدمة أفكار تخدم توجهاتهم الأيديولوجية، بل كانت أزمة في المرجعية أيضًا. فغياب النبي طرح مسألة السلطة: من يحكم؟ وعلى أي أساس؟ ولكن الأهم من ذلك، من يفسّر الدين؟ ومن يملك الحق في تأويل النصوص بعد أن كان التأويل حكرًا على من "لا ينطق عن الهوى"، عن المكلّف بإخراج البشرية

من الظلمة إلى النور، من الجهل بطبيعة الله سبحانه وتعالى إلى المعرفة والعلم والمنهج الصحيح المؤدي إليه؟

لقد دخلت الأمة مرحلة الاجتهاد، حيث صار العقل البشري مضطرًا إلى التدخل في فهم النصوص، وترجمتها إلى أحكام وسلوك ومواقف، وهو ما ولّد بطبيعة الحال اختلافات، سرعان ما تراكمت وتبلورت في أشكال متمذهبة. وهنا نطرح سؤالًا آخر: لماذا يضطر العقل البشري أن يجتهد في نصوص من المفترض أن تكون قطعية وواضحة، خصوصًا وأن هذا المعتقد نزل بلغة عربية فصيحة بيّنة، فلا يحتاج إلى كثرة التأويل إذا ما اعتبرنا أن النصوص ثابتة في مدلولها؟

كل هذه التساؤلات العرضية سنجيب عنها بقدر من التحليل والتفسير لما يروج في العالم الإسلامي فكرًا، وكذا بنزعة ذاتية قليلًا حينما سنصدر أحكامًا قد تكون سلبية في كثير من التوجهات التي نراها خارجة عن منطق وفكر الوعي الديني الإسلامي. لأن سياق بروز الإسلام وما دعا إليه وكيف حافظ على لحمته الأساسية، يختلف تمامًا عما عاشته المعتقدات السابقة، أمثال المسيحية واليهودية وغيرها، فهو الوحيد الذي حافظ على كينونة نصه وعلى ثوابته الأساسية رغم قرون عديدة من التصدي والتأويل الفكري. وهذا ليس قولي أنا، بل قول العلم الذي أثبت ذلك، وأثبت أن النص القرآني هو النص الذي لم يُرَ فيه أي تقصير أو أي إضافات بشرية أو أي اختلاف بالمقارنة مع الجوهر الذي أنزل منذ أن أذن الله بنزول هذا المعتقد الخاتم.

وبه، وفي لحظة ما بعد النبوة، وجد المسلمون أنفسهم أمام واقع جديد: دين شامل، محفوظ في كتاب وسنّة، لكنه مفتوح على التأويل، لأن الأسلاف كانوا أول من فتح باب التأويل، وظهر ذلك جليًا مع عمر بن الخطاب مثلًا حينما رفض قطع اليد — والحديث عن ذلك ينبغي التفصيل فيه بشكل خاص. وبالتالي، ترسخت فكرة أن النص محفوظ لغة، لكنه متروك لأفهام البشر المتفاوتة، وبالتالي كان لا بد من إيجاد آليات لضبط هذا الفهم. وهنا ظهرت الحاجة إلى بناء "مذاهب" — ليست بالضرورة مذاهب بالمعنى المؤسسي، ولكن طرقًا منهجية لفهم النص، ولتأطير الفقه، وللتعامل مع الأسئلة الجديدة التي لم يُجب عنها الوحي بشكل مباشر.

ومع الوقت، تشكّلت المدارس الفقهية، وتبلورت الفرق الكلامية، وظهر ما يُعرف بالتقاليد الدينية داخل الإسلام نفسه، ولم يعد "الإسلام" واحدًا في مظهره الفقهي أو العقدي، وإن ظل كذلك في جوهره التوحيدي.

لقد بدأ التمذهب بصيغته الأولى كردّ فعل على فراغ السلطة وتأزم المرجعية، فكان سياسيًا وعقديًا في آنٍ واحد. فالصراع حول الخلافة مثلًا لم يكن مجرد تنازع على السلطة الزمنية، بل انطوى على أسئلة عقدية حول العصمة، والعدل، والحق، والنص،

وهو ما أدى إلى ظهور تيارات مثل الخوارج والشيعة، ثم تبلورت لاحقًا في أنساق فكرية متكاملة، تجاوزت الشأن السياسي إلى منظومات دينية وفلسفية متكاملة. وفي مقابل ذلك، حاولت السلطة الرسمية (الخلافة السنية) أن تحتفظ بمركزية السنة والجماعة كضابط لوحدة الأمة، فانبثقت من داخل هذا الإطار مذاهب فقهية متوازنة، كالأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة، شكّلت بمجموعها عماد التشريع الإسلامي لأكثر من ألف سنة. ومع نشوء الفرق والمذاهب، لم يعد الإسلام دينًا موحد المظهر كما كان في عهد النبوة، بل صار دينًا ذا مظاهر متعددة، تتفاوت باختلاف المرجعيات والمصادر والتأويلات. فالخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، مثلًا، لم يكن مجرد خلاف فلسفي، بل كان تعبيرًا عن رؤى متباينة حول العلاقة بين العقل والنقل، وحول طبيعة الله وصفاته، ومكانة الإنسان في الكون. وبالمثل، كان الاختلاف بين الصوفية والفقهاء صراعًا بين باطنية روحية وشكلانية نصية، تتجاذبان النص ذاته، وتختلفان في تأويله وتطبيقه.

إن هذا التعدد في الفهم، وإن بدا انقسامًا، إلا أنه كان في أحد أبعاده دليلًا على غنى التجربة الإسلامية وتفاعلها مع معطيات الواقع المتغير. لكن هذا التعدد ما لبث أن تحوّل إلى تمذهب مغلق حين ارتبط بالسلطة، أو حين تحوّل إلى هوية صارمة ترفض الآخر، وتقصيه باسم "الحق المطلق". وهنا تحوّلت المذاهب من أدوات للفهم إلى جدران للفصل، ومن اجتهادات مفتوحة إلى مرجعيات مغلقة، صار فيها "الآخر" داخل الدين نفسه موضع تكفير أو تضليل أو استبعاد.

إذا، في هذا الفصل، سنسعى إلى تتبع هذا المسار التحولي من وحدة النبوة إلى تمذهب الأمة، ليس فقط بوصفه مسارًا تاريخيًا، بل باعتباره ظاهرة فكرية ودينية ذات دلالات عميقة. سنرصد كيف نشأت المذاهب، وتطورت، وتصارعت أحيانًا، وتحالفت أحيانًا أخرى. وسنطرح تساؤلات نقدية حول حدود التمذهب وإمكانيات التجاوز، وحول موقع الفرد المسلم بين سلطة النص وسلطة المذهب، بين الوحي والاجتهاد، بين الوحدة والتعدد. فهل كان التمذهب قدرًا محتومًا؟ أم أنه كان ممكنًا دون الانغلاق؟ وهل لا يزال من الممكن اليوم استعادة "وحدة ما" تتجاوز المذاهب دون أن تلغيها؟ أم أن الاختلاف هو قدر الأمة ما بعد النبوة، وعليها فقط أن تديره لا أن تنفيه؟ هي تساؤلات منطقية، تساؤلات تُطرح على طاولة الاختلاف، سنحاول الإجابة عنها إما بشكل مباشر أو عرضي، محاولين قدر الإمكان بنظرة تحليلية موضوعية أحيانًا في أمور تتطلب ذلك، ولكن بلهجة مواجهة أحيانًا أخرى، للتصدي للأفكار التي اتخذت من منهجها بؤرة عداء، ووجهت سهامها إلى الإسلام، لا محاولة لفهم النص ومعالجة الاختلافات. وهذه الأفكار ما أكثرها انتشارًا اليوم.

المبحث الأول: ممهدات القيام – من قصي بن كلاب إلى عبد المطلب

يمثّل مسار تحوّل قريش من مجرد قبيلة ضمن البنية القبلية العربية التقليدية إلى كيان ذي طابع سياسي واجتماعي متماسك، أحد المفاتيح الأساسية لفهم الخلفية التي نشأ فيها الإسلام، كما يُعدّ تمهيدًا جوهريًا للقيام المحمدي. وتُعتبر هذه الفترة، الممتدة من قصي بن كلاب إلى عبد المطلب، حاسمة في ترسيخ الأسس التي قامت عليها لاحقًا "الدعوة النبوية"، سواء من حيث البنية الاجتماعية، أو من حيث المعتقدات الدينية السائدة، أو من حيث العلاقات السياسية التي حكمت المنطقة، أو من حيث البنية الاقتصادية لقريش.

وقد ركز عدد من الباحثين في الموضوع، من أبرزهم الدكتور خليل عبد الكريم، على هذه الحقبة بالذات لما فيها من تحولات دقيقة تمهد لنشوء مشروع "الدولة الدينية"، معتبرًا أن قريش عرفت ما يمكن أن يُطلق عليه تجاوزًا "بدايات الدولة المركزية"، التي قادها البيت الأموي القرشي في ما بعد. في كتابه "قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية"، يرى الدكتور خليل عبد الكريم أن التحولات التي أحدثها قصي بن كلاب، ثم خلفاؤه، لم تكن مجرد إصلاحات إدارية أو اجتماعية داخل القبيلة، بل كانت تمهيدًا لقيام سلطة رمزية وسياسية تجاوزت المألوف القبلي، مستفيدة من موقع مكة الاقتصادي والديني. وقد اخترنا الدكتور خليل عبد الكريم لأنه أكثر الباحثين تفصيلًا وتدقيقًا في الموضوع، إذ حاول من خلال كتابه الموسوعي الجميل أن يقوم بدراسة تحليلية شاملة لجذور الدعوة المحمدية منذ جده الرابع قصي بن كلاب إلى بناء الدولة، لنظهر بذلك أن الدعوة الإسلامية لم تظهر بشكل اعتباطي، بل أسس لها الله سبحانه وتعالى الأرضية المناسبة التي بُنيت عليها القواعد لتصبح ما عليه الآن.

وبهذا، شكّل قصي بن كلاب نقطة تحول نوعي في تاريخ مكة وقريش. يرجع له الفضل في جمع القبائل القرشية التي كانت متفرقة في أطراف مكة، تسكن الجبال والشعاب، إلى أكرم منطقة في شبه الجزيرة العربية، وكانت تسمى بمنطقة الأبطح، وهي تلك المنطقة التي بنى فيها سيدنا إبراهيم مقامه وبيته الأول. وبذلك ظلت هذه المنطقة بمثابة مكانة رفيعة المستوى، إذ أن الحاصل عليها يتحكم في مجموعة من الأمور، منها السياسية بالتحكم بسير مجريات المنطقة، والاقتصادية من خلال الاستفادة من عائدات الحجاج التي تعود على المنطقة بالأرباح، والعقدية، إذ أن هذه المنطقة كانت مشهورة بزيارة الحجاج لمقام إبراهيم، حيث كانت توضع الأصنام الخاصة بكل قبيلة وتعود إليها سنويًا للعبادة وتطهيرها. وبذلك، حينما نتحدث عن قصي بن كلاب، فبجمعه القبائل القرشية في المنطقة، بسط سلطته على شؤون مكة

الدينية والإدارية والاقتصادية، وانتزع مفاتيح الكعبة، وجمع بيديه وظائف اعتبرت[40] الأساس الذي جعل من قبيلته محمودة، أولها الحجابة، أي أنه كُلّف هو ونسله بتغطية الكعبة سنويًا، وهو تقليد ما زال إلى اليوم، والسقاية، أي كُلّف بسقاية الحجاج القادمين للحج السنوي، والرفادة، وهي المؤونة التي كانت تقدم للحجاج من مأكل، واللواء، وهي الراية التي ترفع في المعارك ولا يحملها إلا من له شأن، والندوة، وهي بمثابة

الاجتماع الذي كان يحدد القرارات كما كان يحكم ويفصل بين القبائل. وبذلك استطاع قصي بن كلاب أن يركز مقاليد الزعامة في بيته، وأن ينقل قريش من مرحلة التشظي القبلي إلى بنية سياسية أكثر مركزية. وقد مهد هذا التركيز للسلطة لنوع من الانضباط الداخلي، مع تأسيس نظام إداري عرفي كانت له رمزية واضحة، تمثلت في دار الندوة التي أنشأها قصي كمركز للتشاور واتخاذ القرار.

إن ما قام به قصي لم يكن محض صدفة أو حيلة سياسية، بل عكس فهمًا عميقًا للسياق العربي آنذاك، حيث كانت سلطة القبيلة مرهونة بتماسكها الداخلي، وبقدرتها على تأمين الموارد والمكانة. ومن هنا، لم يكن غريبًا أن تتحوّل مكة إلى مركز للحجيج، وإلى سوق تجاري وسياسي، تتوافد عليه القبائل، وتُعقد فيه المعاهدات، مما زاد من نفوذ قريش وأهميتها، ومهد لها لاحقًا لعب دور ديني واقتصادي كبير في جزيرة العرب، مما فتح ومهد الطريق لنشر الدعوة الإسلامية التي ستقوم على مجتمع متماسك سياسيًا واجتماعيًا. وبهذا، استثمر قصي بن كلاب الموقع الجغرافي الفريد لمكة، وارتباطها بالشعائر الدينية السالفة، خاصة البيت الحرام، ليجعل منها مركزًا يجذب القبائل لا لأسباب دينية فقط، بل لأغراض اقتصادية وسياسية. فالحج لم يكن في تلك المرحلة مجرد شعيرة دينية، بل كان أيضًا موسمًا للأسواق، ولعقد الأحلاف وتبادل السلع والمصالح. وقد أدرك قصي، بحسه السياسي، أن السيطرة على هذه المواسم تعني التحكم في مفاصل الحياة العربية كلها، ولذلك عمد إلى تنظيم وظائف الحرم وتنظيم السقاية والرفادة، وأدخل نظامًا مؤسسيًا في إدارة المواسم، يشارك فيه كبار رجالات قريش، مما أرسى لبنات ما يمكن أن نسميه "الإدارة المركزية التقليدية"، واضعًا وممهّدًا أرضية الانطلاق.

وأرى أن هذه الإدارة كانت بمثابة جنين الدولة، حيث جمعت بين الدين والسياسة والاقتصاد، وكان قصي المؤسس الفعلي لها. ويُعتبر أن زعامة قريش لم تكن مجرد زعامة دينية، بل كانت قائمة على عناصر مادية وتنظيمية جعلتها تتفوق على غيرها من قبائل العرب. ومن هنا نفهم أن الدين، في السياق القرشي، لم يكن معزولًا عن المصالح، بل كان أداة من أدوات تعزيز النفوذ والسيطرة، تم توظيفه بذكاء في خدمة

---

[40] ينظر كتاب "قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية" لخليل عبد الكريم (الفصل الأول،الثاني،الثالث)

البيت القرشي وعلو شأنه حتى صار من أفخاذ وبطون قريش، والمقصود هنا عليه القوم. هذا أمر سيتنامى بشكل كبير بعد وفاة قصي، بحيث سيتولّى أبناؤه، ثم أحفاده، المهام التي أرساها، وكان لكل منهم دوره في ترسيخ السيادة القرشية. وقد دخلت قريش في مراحل من التنافس الداخلي، خاصة بين بني عبد الدار وبني عبد مناف الذين تنازعوا على من يخلف أباهم في تدبير ما صنع، غير أن هذا التنافس لم يُضعف سلطة قريش، بل دفعها لتوزيع المهام وإعادة توزيع النفوذ بما يضمن الاستقرار. وهنا يظهر الوعي الذي رسخه قصي بن كلاب والمتمثل في الوحدة وعدم الانقسام. وهكذا، أصبح لكل فخذ من أفخاذ قريش نصيب في الإدارة والوظائف الدينية، مما حافظ على وحدة القبيلة وأمن مكة، وهما عنصران أساسيان زادا من شهرتها، فالأمن والوحدة شرطان أساسيان للشهرة في العالم القديم، فالمكان الذي تشوبه الشبهات ينفر منه الناس.

وكان من أبرز هؤلاء الأحفاد هاشم بن عبد مناف، الذي أضاف إلى الرأسمال الرمزي والديني لبيت عبد مناف عنصرًا اقتصاديًا جديدًا، تمثل في رحلتي الشتاء والصيف. فقد عقد هاشم الأحلاف التجارية مع ملوك الشام واليمن، ونسّق مع القبائل في الطريق لتأمين القوافل، وجعل من قريش وسيطًا تجاريًا إقليميًا. ومع هذه الرحلات، ازدهرت التجارة المكية، وازدادت تبعًا لها ثروات القرشيين، فباتوا يتحكمون في خطوط التجارة الحيوية، وجمعوا بين الثروة والقداسة في آنٍ واحد. لكن هذا الحدث لم يكن عرضيًا، بل كان اضطراريًا، لأن مناخ مكة القاسي كان يجعل من الزراعة شبه مستحيلة، وإن كان ذلك يكون بالشيء الذي لا يكفي للسنة، وبذلك كان الناس يموتون جوعًا. لهذا اقترح رحلتين لتخفيف ذلك، رحلة تكون في الشتاء وأخرى في الصيف، فسميت برحلة الشتاء والصيف، وقد ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه الحنيف :

{لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (1) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ (4)} [سورة قريش]

شكلت إذًا "رحلتا الشتاء والصيف" تحولًا جذريًا في موقع قريش بين القبائل، إذ لم تعد القبيلة معتمدة فقط على موسم الحج، بل أصبحت لاعبة إقليمية ذات شبكة تجارية واسعة، جعلت من مكة ملتقى للطرق والقوافل، ومن قريش طبقة أرستقراطية جديدة تمسك بزمام التجارة والدين معًا. فراح القوم فيها يراكمون أموالًا طائلة، مما أدى إلى بروز ما يُسمى بـ"الدولة القبلية المركزية"، والتي لم تكن قائمة على مؤسسات الدولة الحديثة، لكنها كانت تحمل مقوماتها الأساسية: أرض، وسلطة، وشرعية رمزية.

ومن هنا نفهم أن ما أنجزه هاشم لم يكن مجرد توسعة للنشاط التجاري، بل كان توسيعًا لنفوذ قريش وتثبيتًا لسلطتها عبر امتلاكها للرأسمال الرمزي (البيت الحرام)[41] والرأسمال المادي (التجارة الإقليمية). وهذا الجمع بين الرمزين، كما يُحلل عبد الكريم، هو الذي منحها القدرة على امتصاص القبائل، لا قهرًا بالسلاح، بل عبر منظومة نفوذ ناعمة تقوم على المصالح المشتركة، والأمن، والانتماء الرمزي لمكة.

ثم جاء عبد المطلب، حفيد هاشم، ليرسّخ هذا التراكم ويُدخل قريش مرحلة جديدة من التمركز والتفوق. لقد كان عبد المطلب من الشخصيات الكاريزمية البارزة، التي جمعت بين الحكمة والشرف والنفوذ. فقد عُرف بتدبيره ونبله، وكانت له مواقف حاسمة رفعت من منزلته بين العرب، أهمها موقفه في حادثة الفيل، حين واجه أبرهة

الحبشي دون أن يضطرب، معلنًا أن للبيت ربًا يحميه. وهذا يحيلنا بشكل قاطع إلى أن القريشيين لم يتخذوا من الأصنام أربابًا في حد ذاتها، بل جعلوا منها الوساطة بينهم وبين القوة العليا. وهذا ما أوضحه الكثير من الباحثين في المجال الديني، حيث أكدوا أن اللات والعزى ومناة وغيرها من الآلهة التي كان يعبدها المكيون كانت بمثابة رموز وسطية بينهم وبين الرب الأعلى، وقد اتضح ذلك في قول عبد المطلب كما رأينا. وقد شكّل هذا الموقف ذروة في الشرعية الرمزية لعبد المطلب، إذ بدا وكأنه الناطق الرسمي باسم الإله، وممثل البيت المقدس، ما منحه سلطة روحية هائلة في الوجدان العربي.

كما أن عبد المطلب لم يكن قائدًا دينيًا فقط، بل كان يمسك بخيوط التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والديني، أي أنه كان بمثابة "ملك غير متوّج" لقريش. ومن خلاله، وصلت فكرة المركزية إلى ذروتها، إذ صار القرشيون ينظرون إلى أنفسهم كـ"أهل الحل والعقد"، وصار الحرم المكي، في ظل حكمه، ليس فقط مكانًا للعبادة، بل مركزًا للسيادة القبلية الكبرى. وقد مهد هذا كله لظهور بنية فكرية داخل قريش ترى في ذاتها مركزًا للعالم العربي، وتمنح نفسها – دون تصريح – شرعية التقدم إلى الأمام.

لقد تميزت فترة عبد المطلب بأنها جمعت بين الرمزية الدينية والتدبير السياسي، كون عبد المطلب كان أول من نظّم توزيع مياه زمزم للحجاج، وأدخل قواعد صارمة تضمن العدالة في السقاية والرفادة. وهذا التنظيم لم يكن فقط خدمة دينية، بل كان آلية لتثبيت المكانة القُرشية في محيطها العربي، إذ تحوّلت مكة إلى قبلة للعرب ليس فقط للعبادة، بل أيضًا للتموضع الاجتماعي والتجاري. فالسقاية والرفادة أصبحتا من أدوات

[41] القرآن الكريم، سورة قريش، 1–4.
عبد الكريم، خليل. قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية: دراسة في نشوء السلطة السياسية والاجتماعية في مكة. القاهرة: دار النهضة العربية، 1993م

الحكم غير المعلنة، تُمارس بهدوء لكنها تُنتج سلطة واسعة النطاق. بل إن الأمر أبعد من ذلك حين نرى أن عبد المطلب أرسى نواة أولى لما يمكن تسميته بـ"العقد الاجتماعي القُرشي"، إذ كانت ممارساته تقوم على بناء توازن بين بيوتات قريش المختلفة، فلا يُهمّش أحدها، ولا يُطلق يد أخرى. لقد بنى لنفسه شبكة من التحالفات داخلية وخارجية، فكان يوزّع الأدوار بنوع من الحكمة السياسية، وبذلك حافظ على وحدة القبيلة وسط عالم عربي كثير التمزق، وإلى عالم مسيحي موازٍ يعيش فترات من التشظي والتخلف. وإلى جانب دوره السياسي والديني، كانت لعبد المطلب رؤية تتجاوز اللحظة، فهو من أطلق نذره بأن يُقدّم أحد أبنائه قربانًا إذا ما رزقه الله بعشرة أبناء، وهو النذر الذي تمخض عنه لاحقًا نجاة عبد الله والد النبي محمد، بعدما فُدي بمئة ناقة. هذا الحدث، رغم طابعه الأسطوري، يحمل رمزية عميقة، إذ يؤسس لفكرة "الاصطفاء" داخل بيت عبد المطلب، ويُشير إلى تمهيد خفي لتشكيل شخصية نبوية أو قيادية ذات طابع استثنائي تنتمي لهذه السلالة.

إن شخصية عبد المطلب تجسّد اللحظة التي بلغت فيها قريش ذروة قوتها الرمزية، وتحوّلت فيها مكة من مجرد حاضرة دينية إلى مركز سياسي فعلي، دون أن تُعلن عن ذلك. فقد كانت قريش تمارس السلطة دون أن تعلن الحكم، وتُهيمن باسم الخدمة دون أن تتحدث عن الدولة، لكنها كانت في العمق تُشكّل ملامح ما يسميه المؤلف بـ"الدولة المركزية القبلية"، التي أعدّت التربة الصالحة لظهور دعوة إصلاحية دينية – سياسية، هي الدعوة المحمدية. وما يبرز هذا التلاحم الذي وُلد من أعمال قصي وأبنائه هو الوقوف في وجه التفرقة التي كادت أن تنهي هذه المكانة، وذلك في حلف الفضول الذي أُحلت فيه الأشهر الحرم، إلا أن الرغبة في الرجوع إلى الأصل من خلال التماسك والتراحم أدت إلى حل النزاع بأقل الأضرار، مما عكس اللحمة والبناء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي شكله قصي بن كلاب وأبناؤه.

يُروى أن قصي بن كلاب قال في فخره:

"أنا ابن العاصمين بني لؤيٍّ. ∆. بمكةَ منزلي وبها ربيتُ"

ويُقال أيضًا:

"إلى البطحاءِ قد علمت معدٌّ. ∆. ومروتها رضيت بها رضيتُ"

كما ورد في قصيدة الشاعر الكبير رزاح بن ربيعة:

في مدحه لقصي بن كلاب، قال:

"أبوكم قصيٌّ كان يُدعى مُجمِّعًا. ∆. به جمع الله القبائلَ من فِهرِ" [42]

[42] ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق د. محمد علي النجار (القاهرة: دار الفكر العربي، 1994)، ص. 125.
2. عبد السلام هارون، ديوان شعراء الجاهلية (بيروت: دار صادر، 2005)، ص. 342.

المبحث الثاني : حياة محمد بن عبد الله

في كل مرحلة مفصلية من التاريخ الإنساني، في علاقته مع المعتقد الذي هو أمر طبيعي فطري، يظل فارغًا إلى حين ملئه من طرف خالقه، يبرز صوتٌ يُعيد ترتيب المفاهيم، ويوقظ الضمائر، ويمنح الروح مسارًا جديدًا للتعبد والتفكر. والحديث هنا عن أولئك الذين اختارهم الله بأن يجس فيهم الكمال المتطلب لتبليغ الدعوة، الدعوة الرامية إلى توحيد الشتات وملء الفراغ الروحي الذي طالما يبحث عنه الإنسان ولا يهنأ بدونه. وحين نصل إلى لحظة البعثة المحمدية، لا يمكننا اختزالها في لحظة وحي فقط أو في فترة زمنية موحدة هكذا بدون سياق، بل في مسارٍ إنساني وروحي عميق ابتدأ قبل ذلك بسنوات طويلة، ممهّدًا لنشأة آخر الرسالات السماوية. فالدعوة المحمدية لم تنبت من فراغ، بل من حياة مرسومة بعناية إلهية، تشكّلت في قلب مجتمع تائه، وصاغها إنسان ذو قلب نقي وتجربة غنية وموقف متفرد. وهو أمر كان من الضروري، خصوصًا لديانة كتب لها أن تكون الأخيرة، أن تكون الموحدة، أن تكون الديانة الأكبر والأشمل والأعم، لأنها ببساطة الأخيرة قبل فناء الكون العظيم وعودة المخلوق لخالقه. لا بد من التفصيل، بل ووضع سيرة تفصيلية عن صاحب هذه الدعوة، عن الذي اختاره الله ليكون الرجل الذي يقود هذه الشريعة العظيمة ونبدأ أولا بتوضيح نسبه المتفق عليه إذاً هو: **«محمَّد بن عبد الله، بن عبد المطلب، بن هاشم، بن عبد مناف، بن قصي، بن كلاب، بن مرة، بن كعب، بن لؤي، بن غالب، بن فهر، بن مالك، بن النضر، بن كنانة، بن خزيمة، بن مدركة، بن إلياس، بن مضر، بن نزار، بن معد، بن عدنان»**. ويقول الباحثون في المجال إنه لا يمكن إضافة نسب آخر إلى هذا النسب، لأنه الأصح والأدق، وغير ذلك فيه اختلاف ورؤى كثيرة، وذلك لقول **البغوي** في شرح السنة بعد ذكر النسب إلى عدنان: **«ولا يصح حفظ النسب فوق عدنان»**. وقال ابن القيم بعد ذكر النسب إلى عدنان أيضًا: **«إلى هنا معلوم الصحة، متفق عليه بين النسابين، ولا خلاف البتة، وما فوق عدنان مختلف فيه، ولا خلاف بينهم: أن عدنان من ولد إسماعيل عليه السلام»**. وُلِد محمد بن عبد الله في مكة عام الفيل في سنة اختلف فيها المؤرخون، هناك من يقول 570 م، والبعض الآخر يقول 571 م، في المدينة التي تمثل المركز التجاري والديني في جزيرة العرب، حيث الأصنام تُعبد على جنبات الكعبة، وحيث المال والقبلية والجاه يصوغون ملامح المجتمع. والحديث هنا عن مدينة مكة المكرمة، تلك المدينة التي بنيت قواعدها مع سيدنا إبراهيم وبنيه، وأسس القيادة فيها للعرب مع قصي بن كلاب. لكن هذا الطفل، الذي وُلد يتيمًا بعد وفاة أبيه عبد الله وهو لا يزال في بطن أمه، لم يكن كسائر أبناء قريش، فقد كان لليتم ذاته دورٌ في تعميق حسّه بالاستقلال، وجعله مشدودًا إلى التأمل في العالم لا إلى الانغماس فيه. تنقّل بين كنف حليمة السعدية مرضعته وبيت جده عبد

المطلب، ثم بيت عمه أبي طالب، وتعلّم منذ الصغر التكيف مع تغير الأحوال، ما[43] أكسبه مرونة نفسية ومعرفة بطبائع البشر. كما لم ينشأ محمد في بيئة علمية كالتي نشأ فيها أنبياء بني إسرائيل، لكنه نشأ في مدرسة الحياة، حيث كانت الصحراء معلمًا، والفقر تهذيبًا، والصدق دربه الأول. اشتغل راعيًا ثم تاجرًا، وامتزج بأخلاق الأسواق قبل أن يعتزل ضجيجها. لم يكن متكلّفًا في دين، لكنه لم يُشرك. كان "حنيفًا" بفطرته، يبحث عن الله دون أن يقيده معبود جاهلي، رافضًا عبثية الحياة المكية من الداخل، ساكنًا صامتًا أمام مظالمها، لكنه شديد النفور منها. وشأنه شأن الأنبياء الذين اختارهم الله لتبليغ شرائعه، لم ينسق محمد إلى عبادة الأصنام. اعمل العقل وفكر وتأمل أن الأصنام التي نحميها نحن ونعتني بها نحن لا ولم تستطع يومًا أن تحمينا من أي شيء، منطقًا وفكرًا وحتى عرفًا. عُرف محمد بالصادق الأمين، لا لأن المجتمع فرض عليه ذلك، بل لأنه اتخذ من الصدق ميثاقًا داخليًا. وفي هذا التماهي بين القيم الذاتية وسلوك المجتمع، ظهر الفارق. فقد كان الرجل الوحيد تقريبًا في مكة الذي يمكن أن يؤتمن على الأسرار، وعلى المال، وعلى القيم في آن واحد. وحين تزوج من خديجة بنت خويلد، لم تكن العلاقة فقط رابطة زوجية، بل شراكة إنسانية وفكرية وروحية، كانت فيها خديجة ملاذًا لفكره ووجدانه، تنصت لمخاوفه وتثق في نُبله، وتقدّر نُضجه المبكر. ومع مرور السنوات، كان محمد يزداد تأملاً، يبتعد شيئًا فشيئًا عن طقوس المجتمع، ويختلي بنفسه في غار حراء، وكأنه يُدرّب روحه على استقبال شيء أعظم. وفي هذه اللحظة، ندرك بأن حياة محمد قبل البعثة لم تكن فقط سيرة شخصية، بل كانت مدخلًا إلهيًا متدرجًا نحو انبثاق النور الأخير في سلسلة النبوات. كان تأمله مليئًا بالأسئلة، شأن الذين كُلفوا بالرسالات من قبله: من خلق هذا الكون؟ كيف؟ ولماذا؟ وما الغاية من وجودنا؟ إذ نوصف بأننا الأفضل من بين الكائنات على الأرض، فلذلك حكمة ومغزى هذا التفكير الذي طال يراوده لسنوات داخل غاره يتأمل. من هنا، فإن دراسة حياة محمد بن عبد الله قبل البعثة تفتح أمامنا أفقًا لفهم نشأة الإسلام ليس كدين جديد فقط، بل كامتداد وتتمّة للرسالات التوحيدية السابقة. فقد كان المسيح عليه السلام قد بُعث في سياق تشتّت عقدي وسطوة كهنوتية، بينما بُعث محمد في بيئة وثنية لكنها منفتحة على احتمالات التغيير، فكانت حياته تجسيدًا لمرحلة انتقال من الظن الوثني إلى اليقين التوحيدي. لقد كان محمد، في كل تفاصيل نشأته، رجل اللحظة القادمة. لم يكن يملك سلطة، ولا نسبًا نافذًا، ولا ثراءً مفرطًا، لكنه امتلك "الصدق والاتزان والبصيرة"، وهذه هي الأعمدة التي قامت عليها الرسالة فيما بعد، بل وقام عليها دين

[43] 1. محمد بن يعقوب البغوي، شرح السنة (بيروت: دار الفكر، 1990)، ص. 45. /. 2. تقي الدين ابن القيم، مدارج السالكين، تحقيق د. محمد سعيد رمضان البوطي (دمشق: دار الطباعة، 1995)، ج 1، ص. 12. /. . ابن هشام، سيرة ابن هشام، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، 1935)، ج 1، ص. 23. /. 4. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، 1960)، ج 2، ص. 67. /. 5. القرآن الكريم، سورة قريش (1:106-4)

الله بشكل عام منذ أن خلق الله آدم وحواء على هذه الأرض. فكان رجل الإصلاح قبل النبوة، وكان فقيه الحياة قبل أن يكون نبيّ التشريع، وكان حاملًا لهمّ الإنسان قبل أن يُبعث رسولًا للإنسانية جمعاء. رغبة أنه عاش حياة قاسية، حياة شحذته نفسيًا وجسديًا، ففي مسار حياته فقد الكثير ممن يحب، فقد أباه قبل الولادة، فقد أمه بعد ذلك، فقد جده الذي يأويه، وبعدها فقد عمه وزوجته في عام أطلق عليه بعام الحزن، لأن النبي الكريم حزن كثيرًا. هو مسار جعل من هذا الرجل العظيم نموذجًا للكمال البشري الذي اختاره الله سبحانه وتعالى لتبليغ هذا الدين الذي اعتبر بمثابة الكمال النهائي ما قبل فناء وعودة المخلوق للخالق. وهكذا، يصبح من اللازم علينا، ونحن ندرس الأديان السماوية وتطورها، أن نتوقف عند هذه اللحظة: المرحلة الإنسانية لمحمد بن عبد الله قبل البعثة. لأنها تمثل المفتاح الحقيقي لفهم كيف يتدخل التاريخ الإلهي في مسار البشر، وكيف يصوغ الله من التجارب اليومية رسلًا يحملون النور إلى العالم. هذا الأمر تكرر مع كل الأنبياء، ويتجلى في الآيات الكريمة التي سنعرضها الآن:

1. **واصطنعتك لنفسي (سورة طه، الآية 41) – موسى عليه السلام "وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَىٰ إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي * إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ۖ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۚ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ ۚ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا ۚ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ * وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي"**
2. **إني جاعلك للناس إماما (سورة البقرة، الآية 124) – إبراهيم عليه السلام "وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ"**
3. **واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا (سورة مريم، الآية 51) – موسى عليه السلام "وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ ۚ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا"**
4. **ووهبنا لداوود سليمان نعم العبد إنه أواب (سورة ص، الآية 30) – سليمان عليه السلام "وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ ۚ نِعْمَ الْعَبْدُ ۖ إِنَّهُ أَوَّابٌ"[44]**

وغيرها الكثير من الآيات الدالة على تهيئه الله تعالى لأولئك الذين سيحملون شرائعه اذ يجب ان يتوفروا على خصال اشبه بالكمال ، ذلك الكمال الذي يمكنهم من تبليغ الدعوة على أكمل وجه .

[44] 1القرآن الكريم، سورة طه، الآية 41./. القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 124. القرآن الكريم، سورة مريم، الآية 51. /. القرآن الكريم، سورة ص، الآية 30.

وحتى لا نمر على هذا الحدث الجلل الذي غيّر مسار الإنسانية جمعاء بشكل مقتطف لا يُظهر المكانة العظيمة لهذا الرجل الذي اختاره الله ليُكمِل الدين، لقوله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام"، وأن يختتم هذا الدين العظيم الذي شاء الله أن يبقى صامدًا إلى حين نهاية هذه الأرض، وجب علينا التفصيل أكثر في حياته صلى الله عليه وسلم، بالشكل الذي يُحيط -على الأقل- بالظروف التي عاشها، وكيف تكوّنت هذه الدعوة، وبهذا لم تكن بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم حدثًا فجائيًا أو وليدة ظروف عرضية، بل كانت ثمرة إعداد إلهي محكم ابتدأ منذ ولادته واستمر على امتداد حياته قبل النبوة. فقد شاءت إرادة الله تعالى أن يصطفي خاتم أنبيائه من بين البشر، ويُعدّه إعدادًا خاصًا لحمل أمانة الرسالة الخاتمة، التي ستغيّر وجه التاريخ، وتُخرج البشرية من الظلمات إلى النور.

ويكشف التتبّع الدقيق لسيرته صلى الله عليه وسلم قبل البعثة عن جملة من المحطات والسمات التي تُبرز هذا الإعداد الرباني، سواء من خلال البركة التي أحاطت بطفولته، أو التجارب النفسية والروحية التي خاضها، أو مظاهر التميز الخُلقي والاجتماعي التي ميّزته عن أقرانه، وهو ما يعكس انسجامًا تامًا بين العناية الإلهية وخصائص الشخصية النبوية التي ميزته وكونت منه الشخصية التي تتسم بالكمال البشري، والحديث هنا عن كمال تبليغ الدعوة الإسلامية. فمنذ مرحلة الطفولة، تجلّت ملامح استثنائية من البركة والعناية الإلهية، خصوصًا أثناء مقامه في ديار بني سعد حين أُرضع من قبل حليمة السعدية. وقد روت حليمة نفسها أن بيتها شهد تبدلًا كبيرًا بمجرد قدوم محمد صلى الله عليه وسلم إليه، فقد امتلأ ضرع الشاة باللبن بعدما كان جافًا، وعادت الدواب نشيطة بعد أن كانت هزيلة، وانتشرت البركة في المال والزرع والماء، مما يُبرز بالملموس هالة الرحمة التي أُنيطت به منذ أن كان رضيعًا. إذ لم تكن هذه البركة مجرد ظاهرة مادية، بل كانت دلالة رمزية على أن هذا الطفل يحمل في كيانه أمرًا عظيمًا، وأن الله قد اصطفاه بعناية منذ نعومة أظفاره، حتى بدا وكأن وجوده إيذان بعهد من الخير والسكينة والطمأنينة في أوساط أسرته المضيفة. وفي هذا السياق، تبرز حادثة شق صدره صلى الله عليه وسلم، التي وقعت وهو لا يزال طفلًا صغيرًا، كأحد أعمق مظاهر الإعداد الروحي والنفسي له، حيث جاءه جبريل عليه السلام، فشق صدره وأخرج قلبه، واستخرج منه علقة سوداء، قائلًا: "هذا حظ الشيطان منك"، ثم غسله بماء زمزم وأعاده إلى مكانه. وفي رواية أخرى: أنه طُهّر وغُسل بماء الجنة مباشرة. وقد أثارت هذه الحادثة رعب الأطفال الذين كانوا معه، فعادت به حليمة إلى أمه خوفًا عليه، غير أن مدلولها الباطني كان أعمق من ظاهرها، إذ تُعبّر عن تطهير داخلي استثنائي، ونزعٍ فطري لأي ميل شيطاني، تمهيدًا لقلب طاهر مؤهّل لتلقي

وحي السماء وهداية البشرية. إنها صورة رمزية شديدة التعبير عن الانفصال المبكر[45] بين قلب النبي ومؤثرات الانحراف. ومن أبرز ما يُلاحظ في سيرته أيضًا خلال شبابه وشباب قومه، هو النفور الفطري التام من مظاهر الجاهلية والانحراف الخُلقي التي كانت شائعة آنذاك. ففي الوقت الذي كانت فيه مكة غارقة في عبادة الأوثان، والتي اشتهر منها اللات والعزى ومناة...، وشرب الخمر، ووأد البنات، والانحلال الخُلقي، تميّز محمد صلى الله عليه وسلم بنقاء باطني وسلوك خارجي طاهر، فلم يُسجّل في حياته أي تورّط في شعائر الشرك أو مجالس اللهو، بل عُرف بصدقه وأمانته وعفافه، حتى لُقّب بـ"الصادق الأمين"، وهي صفات لم تكن مكتسبة بقدر ما كانت نابعة من إعداد إلهي يجعل منه قدوة قبل النبوة. وتؤكد بعض الروايات أنه أراد ذات مرة أن يشهد عرسًا في مكة، فغلبه النعاس قبل أن يصل إليه، ولم يستيقظ إلا في اليوم التالي، وكأن العناية الإلهية كانت تصرفه عن كل ما قد يمس طهارته النفسية أو سلوكه الأخلاقي.

ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم في عزوفه عن الجاهلية منعزلًا عن مجتمعه، بل كان منخرطًا في قضاياه، مهتمًا بمبادئ العدل ونصرة المظلوم، وهو ما تجلى في مشاركته في "حلف الفضول"، وهو الاتفاق الذي كاد أن يُفكك كل الجهود التي قام بها قصي بن كلاب ومجمع قبائل قريش وأبنائه من بعده، والذي كاد أن يحتك بكل الأسس التي وُضعت لهذا الكيان. وكما رأينا سالفًا، استفحلت فيه الأشهر الحرم، وهو أدرك العيش عن العادة عند القريشي، فكان هذا الحلف الذي دار بين قبائل قريش إيذانًا بعودة الأمور إلى مجاريها، والدفاع عن المظلوم وردّ الظلم. وقد ظل يفتخر بهذه المشاركة حتى بعد بعثته، فقال: **"لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دُعيت به في الإسلام لأجبت"**. إن هذا الانخراط في تحالف قيمي قبل الإسلام يؤكد أن النبي كان يُميّز بين العادات القبلية الجاهلية والمبادئ الأخلاقية الكونية التي تتلاقى مع مقاصد الشريعة لاحقًا. كما تعكس هذه التجربة نضجًا مبكرًا في الوعي الاجتماعي والسياسي، ونزوعًا نحو العدل والمسؤولية الجماعية. ويُضاف إلى هذا ما وقع له في سن الخامسة والثلاثين من حادثة بناء الكعبة، حين تصدّعت جدرانها بسبب السيول، وتنازعت القبائل المكية حول من ينال شرف وضع الحجر الأسود. وكاد الخلاف أن يؤدي إلى فتنة دموية، لأن الأمر لا يبدو بالبساطة التي قد نتصورها، لأن بناء الكعبة شرف لا يناله إلا ذو شأن عظيم. فلولا أن اتفقت

[45] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 19: «إن الدين عند الله الإسلام» / القرآن الكريم، سورة طه، الآية 41: «واصطنعتك لنفسي». /. حديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم عن حلف الفضول، رواه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب حلف الفضول. /. حادثة شق صدر النبي محمد صلى الله عليه وسلم، روايات الحديث الشريف، متفق عليه في صحيح البخاري ومسلم.
حادثة وضع الحجر الأسود في بناء الكعبة، مرويات السيرة النبوية، مثل «سيرة ابن هشام» و«السيرة النبوية» لابن إسحاق، تحقيق: أبو زيد عبد الرحمن. /. وصف صفات النبي محمد صلى الله عليه وسلم بـ"الصادق الأمين"، مذكور في كتب السيرة مثل «السيرة النبوية» لابن هشام، و«الطبقات الكبرى» لابن سعد.

القبائل على تحكيم أول من يدخل المسجد، أخذًا بما أشار عليهم كبيرهم بأن يجعلوا بينهم حكمًا، أول من يدخل من باب معلوم، فكان الداخل محمدًا صلى الله عليه وسلم. وهنا ظهرت حكمته ونضجه القيادي، إذ اقترح أن يُوضع الحجر في ثوب، وتحمل كل قبيلة طرفًا منه، ثم تولّى بنفسه وضعه في موضعه. لقد تجلّت في هذه الواقعة مكانته بين قومه، وحنكته في إدارة الأزمات، وقدرته على جمع الكلمة، مما جعله موضع احترام وإجماع حتى قبل أن يُبعث نبيًا.

وكانت اللحظة التي سبقت البعثة مباشرة متميزة بخلواته الطويلة في غار حراء، حيث كان يعتزل الناس ويتأمل في الكون، ويتفكر في حال قومه وما هم عليه من الضلال. كما لم تكن هذه الخلوة انطواء أو انعزالًا سلبيًا، بل كانت تهيئة روحية تأملية، وانقطاعًا عن ضجيج الجاهلية وتفاهات الحياة المادية. لقد كانت فترة صفاء قلبي وفكري، يتغذى فيها النبي على نور الفطرة السليمة، ويستعد داخليًا لحدث عظيم سيغيّر مجرى التاريخ. ولا عجب أن يكون أول ما نزل عليه من الوحي هو: **"اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ"**، ليبدأ بذلك عهد جديد من الاتصال بين السماء والأرض، وتدشين مرحلة النبوة الخاتمة.

إن التأمل في هذه الأحداث يكشف عن منظومة محكمة من التهيئة الإلهية، تتداخل فيها البركة مع الطهارة، والحكمة مع العدالة، والتجربة الاجتماعية مع الإشراف الرباني المباشر. لقد كان إعدادًا تدريجيًا ومتقنًا، تنسجم فيه الفطرة النقية مع المقومات القيادية، لتهيئة أعظم شخصية في التاريخ لحمل أعظم رسالة إلى البشرية. وبهذا يتأكد أن النبوة لم تكن لحظة فجائية، بل نتيجة لمسار رباني فريد من نوعه، أعدّ فيه الله نبيه الكريم ليكون رحمة للعالمين، تلك الرحمة التي أُعدت تحت أعين خالقه، رحمة وُلدت من المعاناة وشحذ الشخصية التي جعلت منه رجل الدولة الإسلامية ومبلّغ الرسالة على أكمل وجه، وكذلك وفي الوقت ذاته جعلت منه رجلًا سياسيًا محنّكًا أسّس كيانًا ظل قائمًا لأزيد من 1400 سنة، وسيظل قائمًا إلى حين نهاية هذا العالم، لقوله سبحانه وتعالى: **"إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"**. والحفظ هنا ليس حفظًا للقرآن بحد ذاته، بل حفظٌ لجوهر الدين كوحدة جامعة موحدة، دينٌ رغم اختلاف التأويل فيه، يظل مبدؤه الأساسي التوحيد بالخالق، والإيمان بالرسول الكريم عنصرًا أساسيًا، إذا تمّ المسّ بأحدهما سُحبت صفة الإسلام من صاحبه.[46]

[46] ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق أبو زيد عبد الرحمن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003. / القرآن الكريم، سورة العلق، الآيات 1-5: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ... /. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق د. محمود شاكر، دار المعرفة، بيروت، 1999. /. رشيد رضا، الرسول محمد: حياته وسيرته وأثره, مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1927. /. القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9:إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ.

المبحث الثالث : نزول الوحي وبناء الأمة

يُعتبر نزول الوحي على النبي محمد صلى الله عليه وسلم اللحظة المفصلية التي مثّلت التحول الجذري في مسار التاريخ الإنساني عامة، إذ لم يكن الحدث مجرد تجربة روحية شخصية، بل لحظة تأسيسية لوعي ديني جديد ومجتمع متكامل المعالم. رسالة لم تكن خاصة كسابقتها من الشرائع التي أُرسلت وأُعدّت واختصّت بمجتمع معين، بل هي حالة جديدة، مغفلة أحد أكمل أشكال الشرائع السماوية المنزلة، خرجت للناس كافة على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وطبقاتهم الاجتماعية والاقتصادية. ونلمس ذلك في قوله تعالى: **"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين".** وبالتالي، فإن نزولها جاء بسياق خاص كذلك، ففي سياق نشأتها في شبه الجزيرة العربية، كانت الوثنية تغمر الحياة الدينية، وثنية تجذّرت لدرجة خروجها من وظيفة المعتقد، وأخفيت أبعاد اقتصادية واجتماعية استفادت منها قبائل قريش، وبنت عليها المكانة لسنوات بل ولقرون. هي مكانة لم تكن بالاستقرار الذي قد نتصوره في الوهلة الأولى، بل كانت محل صراعات قبلية متعددة، إذ كانت القبائل تتنازع حول النفوذ

والسلطة دون مرجعية توحدها أو قيمة عليا تحتكم إليها، إلا مع ما رسّخه قصي بن كلاب في العناصر التي ذكرناها سلفًا، أو باعتبارهم ذا نسل واحد يربطهم، رغم أن هذه الروابط كانت تُضرب عرض الحائط كلما وقع صراع جدي، واتضح ذلك فيما تم الحديث عنه من قبل، والخاص بإعادة بناء الكعبة وحلف الفضول.

كذلك، وفي ظل هذه الوضعية، جاء الوحي كخطاب إلهي يُعيد ترتيب الوجود الإنساني برمته على أسس التوحيد والعدالة والمساواة. وحي لم يأتِ فقط لتوحيد هذه المنطقة فحسب، بل جاء ليجعل منها القاعدة لانطلاق حول دين شامل وعالمي، باعتباره الدين الخاتم والأخير، وهو أمر انفرد به الإنسان عن غيره من الشرائع السماوية التي أتت قبله، فجاء للناس كافة بمنهج واحد وبأسس مشتركة تجمع الإنسانية في كفة واحدة، كفة الإنسان العاقل المسؤول والمتبوع بسؤال الحساب.

وعند الحديث عن هذا الوحي، نميل مباشرة للحديث عن الفترة التي وصل فيها النبي صلى الله عليه وسلم للنضج الكامل الذي يؤهله لحمل هذه الرسالة العظيمة. كان النبي صلى الله عليه وسلم يعيش في مكة، المدينة التي كانت تجمع بين القدسية التاريخية المرتبطة بالكعبة، وبين الدور التجاري والسياسي المهم، لكنه رغم ذلك كان يشعر بالغربة الروحية، وسط مجتمع مثقل بالتفاوتات الطبقية، مبني على منطق الأسياد والعبيد والجاهلية الأخلاقية. كان النبي يعتزل الناس إلى غار حراء، حيث يمكث في تأمل صامت، ينظر في الكون وفي النفس، محاولًا أن يجد المعنى الأسمى خلف ما

يراه من ظلم وعبث، ضمن اعتقاده الفكري الخاص بأن هذا الإنسان لابد أن يكون[47] متساويًا رغم اختلاف طبقته الاجتماعية ولونه وحتى لغته، لأنه يتشارك نفس الشكل الفيزيولوجي ونفس الأحاسيس التي تربطه بالإنسان، وعبث اعتقاده بأن هذا الكون الفسيح لابد أن خالقه خالق عظيم، ولا يمكن أن يكون صنمًا لا يستطيع حتى الدفاع عن نفسه. بسلك اللحظة التأملية التي تراكمت في ذهنه وتربت معه في ظل ما عاشه، وكما ذكرنا ثالثًا من وضعيات أهلته ليكون رجل الرسالة، رجل المعتقد، رجل الدعوة الإسلامية. وفي إحدى تلك اللحظات التأملية، انقلب الهدوء إلى رهبة حين جاءه جبريل عليه السلام بكلمات الوحي الأولى، التي ستشكل بداية لرحلة النبوة وتأسيس أمة. لحظة رأى فيها الخالق سبحانه وتعالى أن عبد محمد بن عبد الله وصل إلى المرحلة التي تؤهله ليحمل ثقل هذه الدعوة العظيمة، سن الأربعين سنة، السن الذي بلغ فيه النبي صلى الله عليه وسلم قمة الفكر العاطفي والعقلي والجسماني، فجاءه الروح بقول: **"اقرأ باسم ربك الذي خلق"**، في الحوار الذي ظهر بينه وبين الرسول الكريم، الحوار الذي يجعلنا اليوم نقف احترامًا وتعظيمًا وتوقيرًا لهذا النبي الكريم الذي كان أميًا لا يعرف القراءة والكتابة، فعلم الإنسانية جمعاء. كانت هذه العبارة الأولى التي أيقظت الوعي النبوي على حقيقة التكليف، وأعلنت بداية الاتصال بين السماء والأرض، ذلك الاتصال الذي كتب له أن يبقى رابطًا من السماء والأرض بثلاث وعشرين سنة، وبعدها سينفصل كليًا إلى حين قيام الساعة.

لم تكن الكلمة الموحاة مجرد تعليم معرفي، بل كانت ثورة في طبيعة الإنسان نفسه، إذ أكدت أن الخلق والقراءة والعلم تشكل الأساس الذي سينبني عليه الإنسان الجديد في ظل الرسالة والدعوة الإسلامية. ما بين الخلق والتعليم، انطلقت أولى لبنات النبوة، ورسخت في ذات النبي شعورًا بالمسؤولية الثقيلة تجاه ما ينتظره من دور رسالي يتطلب صفات وخصال لا يمكن لأي كان تحمل ثقلها. لم يكن نزول الوحي حدثًا معزولًا، بل جاء في سياق إنساني عميق، وتم عبر آلية إلهية محكمة. فقد كان الوحي يتم عبر جبريل عليه السلام، الذي ينقل رسالة الله إلى النبي بصيغ متعددة: منها ما كان يأتيه مثل صلصلة الجرس، فيغشاه من الوحي ما يثقله، ومنها ما كان يأتيه في صورة بشرية واضحة. وقد ترافق نزول الوحي مع تجارب وجدانية عميقة عاشها النبي صلى الله عليه وسلم، من خوف وانبهار، إلى يقين وطمأنينة، ثم إلى انخراط فعلي في مهمة الدعوة. كما إن نزول الوحي لم يُقابل بالترحيب من قبل المجتمع

---

[47] القرآن الكريم، سورة العلق 96:1-5. /. ابن هشام. السيرة النبوية. تحقيق أبو زيد عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003. /. ابن كثير. البداية والنهاية. تحقيق محمود شاكر. بيروت: دار المعرفة، 1999. /. هيكل، محمد حسين. محمد رسول الله. القاهرة: دار الفكر العربي، 1970م. /. رشيد رضا، محمد. الرسول محمد: حياته وسيرته وأثره. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1927. /. قطب، سيد. في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق، 2000.

المكي، بل شكّل تهديدًا حقيقيًا للبنية السلطوية والاقتصادية والدينية التي كانت قريش تستفيد منها. فالمجتمع المكي، الذي كان قائمًا على امتيازات النسب والتجارة والوساطات الدينية، لم يكن مستعدًا لتقبّل دعوة تؤسس للمساواة وتدعو إلى تحطيم الأصنام. من هنا بدأت المواجهة بين النبوة والجاهلية، مواجهة لم تكن مجرد صراع بين أفكار، بل بين نمطين للحياة: نمط يُكرّس التفاضل والتسلط، ونمط يُعيد الاعتبار للإنسان ككائن حرّ مسؤول أمام الله.

وهنا نلاحظ ملاحظة مهمة يجب التطرق لها، وهي أن الإنسان، ورغم ميله وضرورته في التعلق بقوة عليا تخفف ضعفه، نجد أنه في نفس الوقت يتجنب التجديد بل ويحاربه بشتى الطرق، خصوصًا إذا ارتبط هذا التجديد بامتيازات امتزجت مع ثقافته. وهذا ما تجلى بالملموس مع قريش حينما نزلت الدعوة، إذ إن رفضهم للدعوة الإسلامية التوحيدية لم يكن السبب الوحيد فيه تعلقهم بالأصنام، لأنه، وحسب بعض التفاسير، فإن أغلب المكيين كانوا يعلمون بوجود قوة إلهية في السماء، وأخذوا من الوثنيات التي يعبدونها كـ"اللات" و"العزى" و"مناة" مجرد وسيط بينهم وبين تلك القوة. بل هناك عوامل أخرى ساهمت في حد تقبلهم للدعوة الإسلامية، أبرزها المكانة الاجتماعية والاقتصادية التي حظي بها بعض زعماء قريش جعلت من الصعب عليهم التخلي عنها. يذكر التاريخ أن بعض الشخصيات المهمة، كأبي جهل، كانت تعلم بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم، لكنها رفضت الإيمان حفاظًا على المكانة التي تراكمت وبُنيت على فكرهم وتعاملهم الاجتماعي. هنا بدأ الصدام، متخذًا أشكالًا متنوعة: العنف اللفظي، ثم التجرؤ على النبي لدرجة العنف المادي، بل وصل الأمر إلى الاتفاق على قتله واضطهاد كل من اتبعه والتنكيل بهم.

ورغم ما تعرض له النبي وأصحابه من اضطهاد وسخرية ومقاطعة وعزل عن العامة، فإن الوحي ظل ينزل، حاملًا في كل مرة رسائل جديدة تعزز الثبات، وتوسع آفاق الوعي الإيماني، وتضع لبنات المجتمع الجديد. وبذلك بدأت المفاهيم الكبرى تتشكل: مفهوم التوحيد، التقوى، المسؤولية، العدالة، التكافل، الصبر، والجهاد بالقول والثبات. وهي مفاهيم لم تكن مجرد مبادئ نظرية، بل غدت جزءًا من الممارسة اليومية للمسلمين الأوائل، ممارسة جديدة كليًا عن الهوية التي طبعت المجتمع المكي أو العربي بصفة عامة في تلك الفترة. ممارسات جعلت من الصعب تقبلها في المرحلة الأولى من الدعوة، فتراكبت كل أشكال الاضطهاد، ليتخذ النبي صلى الله عليه وسلم قرار الرحيل إلى المكان الذي يمكنه فيه الحفاظ على بذور الرسالة بأمر من ربه تعالى، قبل ثلاثة أيام من تنفيذ خطة قتله من طرف قبائل قريش، التي امتزج فكرها

مع فكر إبليس في أن تقدم كل قبيلة حربةً تساهم في قتله، حتى لا تستطيع قبيلة بني[48] هاشم التفضل على كل القبائل، وبالتالي سترضخ للدية وينتهي الأمر. لكن الأمر كان عكس ذلك، فهاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى يثرب، أملًا في بناء العقيدة هناك.

وبانتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى يثرب، بمعناها المدينة المنورة حاليًا، انتقل الوحي معه، حيث بدأت مرحلة جديدة تميزت بالتنزيل التشريعي والتنظيم الاجتماعي. أصبح الوحي هنا لا يتناول فقط بناء الوعي الروحي، بل يتدخل في تفاصيل الحياة: في العلاقات بين الأفراد، في تنظيم السوق، في العلاقات بين المسلمين وغيرهم، في الحرب والسلم، وفي الأخلاق الفردية والجماعية. فيها أسس النبي صلى الله عليه وسلم أسس وبوادر الدولة حينما أقدم على المؤاخاة بين الأنصار، بتوحيد القبائل المتناحرة الأوس والخزرج، ثم تأسيس صحيفة المدينة التي حاول من خلالها تنظيم الحياة الاجتماعية داخل المدينة، في أول قانون وضعي في تاريخ الإسلام. كذلك ساهم الوحي في بناء هذه القيم داخل هذه العقيدة العظيمة من خلال التدرج في تنزيل الشرائع حسب الضرورة التي تمليها، فساهم الوحي في تأسيس دولة مدنية لها دستورها المرجعي في الكتاب والسنة، تتجاوز الانتماء القبلي إلى رابطة الإيمان، باعتباره الأساس الحقيقي الذي يجب أن تقوم عليه العشرية على كل المجالات: الاجتماعية، باعتباره المنهج المنظم لكل تفاصيل الحياة؛ والاقتصادية، باعتباره الموجه لكل الأعمال التي من شأنها أن تنظم العلاقات الاقتصادية؛ الدينية، باعتباره الدين الموحد والمنهج الأصح للتعريف بالخالق؛ والسياسية، باعتباره الدين الجامع لكل الأحكام الإدارية التي من شأنها تنظيم العلاقات السياسية داخل مجتمع واحد يضحك الطبقات وكل أنواع التمييز.

لقد امتدت فترة نزول الوحي ثلاثًا وعشرين سنة، مرّ خلالها بأطوار متعددة، تكيفت مع التحولات النفسية والاجتماعية والسياسية التي كانت تعيشها الجماعة المسلمة. فقد نزل الوحي في مكة بشكل يعزز العقيدة والصبر، العقيدة بترسيخ فكر ديني جديد مختلف تمامًا عما عاشته الجزيرة العربية، والصبر لما أظهره الصحابة والرسول صلى الله عليه وسلم حينما صبروا على كل أنواع الأذى. ثانيًا، أسس على العقيدة الجديدة، ثم نزل في المدينة بأسلوب تشريعي وتنظيمي. وكان كل نص قرآني يُنزل ليجيب عن حاجة، أو يوجه سلوكًا، أو يصحح مسارًا، مما جعل القرآن متفاعلًا مع الواقع الحي لا منفصلًا عنه، كما جعله خاتمًا ومفصلًا في كل مناحي الحياة، ليجعل منه، إضافة إلى ما قدمناه، صالحًا لكل زمان ومكان، وهذا دليل آخر على صدق هذا الكتاب العظيم. ولا يمكن الحديث عن نزول الوحي دون التوقف عند أثره في تأسيس

---

[48] ابن هشام. السيرة النبوية. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الغني. القاهرة: دار الفكر العربي، 1996.
ابن إسحاق. السيرة النبوية. تحقيق: محمد مصطفى البابي الحلبي. بيروت: دار النهضة العربية، 1955.

أمة قدر الله لها أن تكون عامة، خاصة بالبشرية جمعاء. لقد صنع الوحي أمة من أفراد مبعثرين، لا تجمعهم سوى روابط الدم والمصلحة، فجمعهم على كلمة واحدة، وربطهم بالعقيدة لا بالأنساب. وبنى من خلال التربية النبوية مجتمعًا جديدًا يحمل رسالة إلى العالم، لا رسالة تميز واصطفاء، بل رسالة شهادة على الناس جميعًا: "لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا".

هكذا، لم يكن نزول الوحي مجرد لحظة نورانية منفصلة عن التاريخ، بل كان إيذانًا بولادة زمن جديد، يُؤسس فيه الإنسان علاقته بالخالق، وبذاته، وبالعالم من حوله. وكان هذا الوحي هو المنطلق لبناء الإنسان، وبناء الجماعة، وبناء الدولة، في انسجام لا ينفصل فيه البعد الروحي عن البعد السياسي والاجتماعي. ولذلك، يبقى نزول الوحي حدثًا مركزيًا لا يمكن تجاوزه في فهم لحظة التأسيس الإسلامي، وفي إدراك طبيعة التحول الذي أحدثته الرسالة المحمدية في مجرى التاريخ.

وفي سياق الحديث عن نزول الوحي وبناء العقيدة، لا يمكن إغفال التأثير العميق الذي أحدثه في مسار بناء الدولة الإسلامية. فهذا الدين لم يكن مجرد منظومة روحية، بل تأسس وانتشر ضمن كيان سياسي شكّل الإطار الحاضن له. وقد جسّد بناء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة حدثًا مفصليًا في التاريخ الإسلامي، بل وفي التاريخ البشري عمومًا، نظرًا للتأثيرات العميقة التي أحدثها في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية. فقد اجتمعت فيه النبوة الصادقة، والقيادة الحكيمة، والوحي الإلهي، والتنظيم الاجتماعي، والقيم النبيلة، والممارسة التطبيقية، مما جعله الدين الأعم والأقوم.

لم تكن هذه الدولة نتاج طموح سلطوي، بل ثمرة لرسالة نبوية تسعى إلى تحويل القيم الإلهية إلى واقع ملموس، وإقامة مجتمع العدل والمساواة والرحمة. وقد تجلى ذلك في المراحل الأولى من تأسيس الدولة في يثرب، حيث بُنيت القواعد على المؤاخاة والرحمة بين الناس على اختلاف طبقاتهم وأيديولوجياتهم، في ظل مرجعية إلهية عليا. ففي ظل هذا التشعب والاختلاف، كان لابد من قوة لا تنتمي للفكر البشري لإصلاحه وتوحيده، وهذا ما كان من الله سبحانه وتعالى.

بدأ هذا البناء فعليًا بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، بعد سنوات من الدعوة والتضييق في مكة، حيث تهيأت الأرض لأول مرة لاستقبال مشروع إلهي شامل لا يُختزل في الجانب الروحي، بل يشمل الإنسان والمجتمع والسياسة. فالبيئة المدنية كانت مهيّأة من نواحٍ عدة لهذا التحول، ففضلاً عن استعداد الأوس والخزرج

للقبول بالنبي كقائد، كما تجسد في الاستقبال الحافل الذي حظي به عند قدومه ليثرب،[49] كانت المدينة تعرف تركيبًا اجتماعيًا متنوعًا يضم المسلمين والمشركين واليهود، وكان لا بد من تنظيم هذا التعدد في كيان سياسي يضمن السلم ويقيم العدالة.

بمجرد أن استقر النبي في المدينة، بدأ بأولى خطوات التأسيس للدولة، وكانت أولى هذه الخطوات بناء المسجد، لا كمكان عبادة فقط، بل كمركز للتوجيه، والتعليم، والتشاور، وإدارة شؤون المجتمع. فالمسجد كان قلب الدولة الإسلامية النابض، حيث تلتقي العبادة بالسياسة، والمجتمع بالروح في نسق واحد يخدم الإنسان ويسعى لسعادته في الدنيا والآخرة. بعد المسجد، الذي مثل الأساس المادي للدولة، جاءت الوثيقة النبوية أو ما يُعرف بـ"صحيفة المدينة"، التي يمكن اعتبارها أول دستور مدني مكتوب في التاريخ، نظّم العلاقات بين مكونات المدينة من مسلمين ويهود ومشركين، ووضع إطارًا للحقوق والواجبات على أساس التعايش والتضامن والعدالة. وقد قررت الصحيفة أن المسلمين أمة واحدة من دون الناس، ولكنها لم تلغِ وجود الآخرين، بل نظّمت علاقتهم بالمسلمين ضمن حلف مدني قائم على المواطنة المشتركة، والدفاع المشترك، والاحتكام إلى النبي باعتباره القائد السياسي المرجعي، الذي ضحد كل أشكال التمييز العرقي والطبقي، وبنى العقيدة الربانية الأخيرة.

كان لبناء الدولة الإسلامية بعدٌ تربوي عميق، إذ لم يقتصر الأمر على الهياكل السياسية، بل شمل بناء الإنسان، الذي يمثل اللبنة الأولى في كل كيان حضاري. فقد سعى النبي صلى الله عليه وسلم إلى ترسيخ مفاهيم مثل الطاعة لله، والشورى، والزهد في السلطة، والمسؤولية، وحقوق الجار، والعدل، والصدق، والوفاء، لتكون القيم هي أساس المجتمع، لا القبيلة ولا الدم ولا المال. وقد تجلت هذه التربية في شخصية الصحابة، الذين أصبحوا قادة في الفتوحات وحملة للقيم، لا طلاب غنائم ولا متسلقين سياسيين. وهذا عامل أساسي لبناء أي كيان قوي متحضر، أكّدته مختلف النظريات، ألا وهو عامل الوعي، الوعي بالذات والعناصر المشتركة التي تأخذ بالإنسان إلى الميل للوحدة والإصلاح والإعمار، وكل ما من شأنه أن يعود بالنفع له.

بالإضافة إلى ذلك، عمل النبي على تحقيق التكافل الاجتماعي من خلال نظام المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وهو نموذج عبقري في هندسة العلاقات الاجتماعية، حيث لم تُبنَ على المصلحة بل على الإيمان المشترك. فصار كل مهاجر يقتسم الحياة مع أنصاري، في صورة من أسمى صور التضامن الإنساني والديني، مما ساهم في توحيد المجتمع وبناء أساس نفسي متين للدولة. كما تميزت الدولة الإسلامية في المدينة بمركزية الوحي في التوجيه، دون أن تُقصي الاجتهاد البشري أو الشورى، إذ كان النبي يشاور أصحابه في الأمور العسكرية

---

[49] ينظر إلى ابن إسحاق. السيرة النبوية. تحقيق محمد مصطفى البابي الحلبي. بيروت: دار النهضة العربية، 1955. (للإشارة إلى السياق التاريخي للنبي محمد صلى الله عليه وسلم وقبائل المدينة).

والمدنية، ويأخذ برأيهم حتى لو خالف رأيه، كما في غزوة بدر أو في واقعة الحفر في الخندق. فالدولة لم تكن استبدادية رغم قدسية القيادة النبوية، بل كانت تربية جماعية على تحمل المسؤولية وممارسة الرأي ضمن حدود الشرع، مما جعل من الشريعة الإسلامية شريعة تتفاعل مع الواقع الاجتماعي، وجعل منها شريعة اليسر لا العسر.

أقامت الدولة الإسلامية نظامًا قضائيًا عادلًا، يُرجع الحقوق لأصحابها بغض النظر عن انتماءاتهم، حتى أن اليهود كانوا يحتكمون إلى النبي، ويجدون عنده العدل الذي فقدوه في قبائلهم. كما شُرعت الضرائب والزكاة والأنفال وفق نظم دقيقة، وُضعت لخدمة المجتمع، ولم يكن بيت المال مصدر إثراء للحكام، بل أداة لإغناء الفقراء وتمويل المصالح العامة. ثم جاءت الغزوات والسرايا لا بصفتها مشاريع توسع عدواني، بل كجزء من حماية الكيان الوليد من التهديدات، سواء من قريش أو من بعض القبائل المناوئة أو الكيانات السياسية القائمة المتنافسة آنذاك. وفي كل تلك الوقائع، كان النبي يمارس فن القيادة بحكمة، فلا يبدأ حربًا إلا مضطرًا، ولا يُسرف في العنف، ويضع المواثيق إن أمكن، ويقبل بالهدن كما في صلح الحديبية، ليؤكد أن الدولة التي أسسها ليست دولة غزو، بل دولة دعوة وعدل. وبعد فتح مكة، الذي مثّل ذروة البناء السياسي وقمة التجسيد الأخلاقي للتسامح، اتسعت الدولة الإسلامية جغرافيًا، ولكنها لم تنحرف عن مبادئها، بل ازدادت تركيزًا على قيم الرحمة والتسامح، حين عفا النبي عن أهل مكة الذين آذوه. ولم يُقِم دولة انتقام، بل أقرَّ قاعدة أن القيادة ليست امتيازًا عرقيًا ولا طبقيًا، بل مسؤولية، وأكد أن الناس سواسية، "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى". وبذلك، فإن بناء الدولة الإسلامية لم يكن مجرد لحظة تأسيس سياسي، بل تجربة حضارية استندت إلى الوحي، واحتكمت إلى الأخلاق، وتدرجت من جماعة صغيرة إلى كيان سياسي متكامل، يشمل العبادة والسياسة، الاقتصاد والاجتماع، الحرب والسلام، في وحدة متكاملة جعلت من المدينة المنورة أول نموذج لدولة الإسلام في التاريخ، نموذجًا لا يزال يستوقف الباحثين إلى اليوم في قدرته على التوازن بين الروحي والسياسي، بين المبادئ والواقع، بين القيادة والوحي.

"إن نزول الوحي على النبي محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن مجرد بداية رسالة دينية فحسب، بل كان انطلاقة لعهد جديد من التغيير الشامل، حيث أشرقت نور الهداية على ظلمات الجهل والضلال. بهذا الوحي ارتسمت معالم أمة قوية قائمة على قيم التوحيد والعدل والرحمة، أمة تجاوزت حدود الانقسامات والتفرقة، لتبني مجتمعًا متماسكًا يستمد قوته من إيمانه وروحه النقية. كان الوحي بداية تأسيس حضارة عظيمة، لم تكن مجرد حضارة زمنية، بل أمة خُلُقية وروحية تهدف إلى رفعة الإنسان وتحقيق السلام والكرامة للبشرية جمعاء."[50]

[50] الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم 3413، تحقيق دار الفكر، بيروت، 1990.

المبحث الرابع : الخلفاء والفتنة الكبرى

في صبيحةٍ هادئة من أيام المدينة، أفاق المسلمون على نبأ وفاة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم سنة 11هـ/632م، وكان هذا الحدث من أعظم ما ألمّ بجماعة المسلمين منذ انبثاق الدعوة. فالرسول، الذي وحّد جزيرة العرب وأرسى أسس دولة إسلامية ناشئة، لم يترك خلفه توجيهًا صريحًا بشأن من يتولى زمام الأمر بعده. وكان المجتمع الإسلامي آنذاك متمازجًا بين مهاجرين وأنصار، بين قبائل وأفخاذ وبطون، لم تزل تحمل في ذاكرتها إرث العصبية القبلية، لكنه كان أيضًا مجتمعًا جديدًا في طور التشكل، جمعت أفراده رابطة العقيدة والإيمان، وأطرهم دستور المدينة، وبالتالي كان لا بد من التفكير في من يخلف نبي الله تعالى في رئاسة الدولة وتأطير العقيدة، وتولي رجل تُرجَع إليه الأمور. وهذا أمر ليس بالسهل، لأن خلافة النبي ظلت محطة نقاش وخلاف بين من يرى أن أهل يثرب، باستقبالهم للنبي وإيوائه وتأسيس الدولة معهم، فهم أَجدر بالخلافة، أما البعض الآخر فرأى أن أهل نسب الرسول صلى الله عليه وسلم، والحديث هنا عن قبائل مكة القريشيين، هم من لهم الحق في الخلافة. وفي غياب ترتيب مسبق، اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، مرشحين من بينهم زعيمهم سعد بن عبادة للخلافة. بيد أن أبا بكر الصديق، الصحابي الأقرب إلى النبي، حضر إلى السقيفة بصحبة عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح، وألقى كلمة حكيمة، بيّن فيها فضل المهاجرين وضرورة وحدة الصف. وفي موقف تتجلى فيه روح السياسة الراشدة، أعلن عمر بن الخطاب مبايعته لأبي بكر، ثم تبعه الصحابة الحاضرون، في تدخل أنقذ المسلمين من خلافات كانت لتشتعل فور وفاة النبي، فتقرر الأمر دون سفك دماء أو انقسام علني، وبويع أبو بكر خليفة للمسلمين.

كانت خلافة أبي بكر قصيرة في مدتها لكنها حاسمة في نتائجها. إذ واجهت الدولة تحديًا كبيرًا تمثل في حروب الردة، حيث ارتدت قبائل عديدة. وقد يتساءل البعض: ماذا تعني "ارتدت"؟ هنا يجب أن نرجع إلى الوراء، إذ يقول الباحثون في المجال إن بعض القبائل العربية لم تؤمن حقًا بالدين الإسلامي، بل فقط فعلت ذلك تجنبًا لأداء الجزية، واتضح ذلك في قول الله تعالى: "وقالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن...". كما ادّعى النبوة أفراد كُثُر، كمُسَيْلمة بن حبيب الحنفي، أو كما تم تلقيبه بـ"مسيلمة الكذاب"، وطليحة الأسدي، وسجاح، وامتنع بعض العرب عن دفع الزكاة. فقاد أبو بكر جيش المسلمين بثبات وإصرار، وأرسل خالد بن الوليد لقتال المرتدين، حتى أعاد للدولة هيبتها ووحدتها. كما أمر بجمع القرآن لأول مرة في مصحف واحد حفاظًا على ألا يقع فيه اختلاف، بعد أن قُتل عدد من حفظته في معركة اليمامة. هذه الخطوة كانت منعطفًا هامًا في تاريخ الإسلام، وأسست لحفظ الكتاب الذي سيحمل روح الأمة،

وهذا[51] أمر ثابت لا يتغير بقوله تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون." وبعد سنتين من الحكم، وفيما المرض يشتد عليه، أوصى أبو بكر لعمر بن الخطاب بالخلافة، بعد مشاورة كبار الصحابة. فعمر، الذي كان له أثر عظيم في تثبيت خلافة أبي بكر، فعل ذلك محاولةً منه لضمان عدم افتعال أي خلاف من شأنه أن يهدد مستقبل الدولة، وبه بدا الأنسب في نظرهم لحزم شخصيته وسداد رأيه. وتولى عمر الحكم سنة 13هـ، فبدأت الدولة الإسلامية تدخل طورًا جديدًا، يتمثل في التوسع المنظم والتقنين الإداري. إذ قاد المسلمون في عهده فتوحات واسعة النطاق، بلغت العراق والشام وفارس ومصر، فانهارت في عهده دولتان عظيمتان: الفارسية الساسانية، والبيزنطية في الشام في المعركتين الكبيرتين: القادسية واليرموك، لتصبح الدولة الإسلامية من أعظم الدول في ذلك الزمان.

لكن للإشارة إلى أمر مهم، فإن هذا التوسع كان نشرًا لدين الله تعالى بالدرجة الأولى، وتخليصًا للناس من الظلم والجور الذي كانت تمارسه الدول والكيانات على شعوبها. فلم يكن أبدًا، كما رُوِّج أو يُروَّج له من بعض الكارهين للدين الإسلامي، أن الإسلام كان دين غزو بالسيف والقوة؛ فالأمر عكس ذلك تمامًا. فلم يكن التوسع العسكري هو السمة الوحيدة لعهد عمر، بل كان أيضًا عهد بناء داخلي وإصلاح إداري. أنشأ الدواوين (ديوان الجند، ديوان العطاء)، وحدد الأعطيات، وضبط الخراج، وأسس بيت المال، ونظم القضاء. وكان يتفقد الرعية بنفسه، ويكتب إلى ولاته، ويعزلهم إن اشتكى الناس منهم، وسنّ قوانين تضمن العدل والإنصاف. وقد لقّبه المسلمون بـ"الفاروق"، لأنه فرّق بين الحق والباطل، وكان من كبار العادلين في التاريخ الإسلامي. لكن يد الغدر امتدت إليه في صلاة الفجر، فطُعن على يد أبي لؤلؤة المجوسي، وتوفي سنة 23هـ. قبل وفاته، لم يعيّن خليفة بعينه، بل جعل الأمر في شورى بين ستة من الصحابة، هم ممن بشّرهم النبي بالجنة: عثمان، علي، الزبير، طلحة، عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص. وبعد تداول وتشاور، وبعد أن اعتذر عبد الرحمن بن عوف عن الترشح، رشح عثمان بن عفان للخلافة، فبايعه الصحابة، وبدأت بذلك ثالث خلافة راشدة. وما نلاحظه هنا هو فطنة الخلفاء إلى مسألة الاختلاف ما بعد وفاتهم، لذلك سعوا إلى تثبيت الخليفة عند لحظات الوداع، تجنبًا لأي مشكلة. وبتولي عثمان بن عفان الخلافة، عُرف عهده بسعة في الرخاء، واتساع في الدولة، حيث استُكملت فتوحات آسيا الوسطى، ووصل المسلمون إلى حدود الصين، وامتدوا إلى شمال إفريقيا والأندلس. وبمبادرته، تمت كتابة المصحف العثماني

[51] القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 14 / القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9 / ابن هشام، السيرة النبوية / الطبري، تاريخ الرسل والملوك / ابن كثير، البداية والنهاية / البخاري، صحيح البخاري، باب أحداث السقيفة ووفاة النبي ﷺ / مسلم، صحيح مسلم، باب جمع القرآن / البلاذري، فتوح البلدان.

وتوزيعه على الأمصار توحيدًا للقراءة واللغة، ليكون بذلك التوحيد الثاني لكتاب الله تعالى، والذي جاء بفعل اختلاف القراءات بين المناطق التي وصل إليها الإسلام، فجاء ليوحد الخط والقراءة، وبه أصبح اليوم القول بـ"الخط العثماني".

غير أن التحدي الأكبر كان في سياسة التعيينات، فقد قرّب عثمان أقاربه من بني أمية وولاّهم على الأمصار، فانتشرت التذمرات، خاصة من مصر والكوفة والبصرة. وقد أدت هذه التعيينات إلى استياء قطاعات من الصحابة، وبدأت تظهر أصوات معارضة، بعضها مخلص، وبعضها تحركه أطماع سياسية أو شعور بالغبن. وما زاد الأمر تعقيدًا كِبره في السن، وهذا أمر أثّر على قراراته التي أصبحت تميل إلى الليونة الخارجة عن الحد، مما جعل معظم القبائل تتمرد على قراراته. وفي خضم هذا الموقف، حاول عثمان تهدئة الوضع، وعزل بعض الولاة، إلا أن النار كانت قد اشتعلت. وحين قدمت وفود من المعارضة إلى المدينة، أصر عثمان على ألا يُسفك دم مسلم دفاعًا عنه، رغم أن الصحابة عرضوا عليه الحماية. فحُوصر في داره، وظل صائمًا، يتلو القرآن، حتى قُتل مظلومًا، مخضبًا بدمه على المصحف، وهو شيخ في الثمانين من عمره. كان مقتله الزلزال الذي هزّ المدينة وألقى بظلال ثقيلة على الدولة الإسلامية. وفي ظل هذه الأجواء المشحونة، اجتمع أهل المدينة على بيعة علي بن أبي طالب، وكان تأخره في البيعة لعثمان قد فُسِّر من البعض على أنه تحفّظ على سياسته، غير أن عليًا ما لبث أن تولى الخلافة وهو يدرك جسامة التحديات التي تنتظره. فالدولة تعاني من انقسام داخلي، وقتلة عثمان منتشرون بين القبائل، وبعض الصحابة، وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان والي الشام، يطالبون بالقصاص العاجل. عليٌّ من جانبه، رأى أن الدولة تحتاج إلى تثبيت أركانها قبل الاقتصاص، وأن فتح هذا الباب في تلك الظروف سيؤدي إلى الفتنة، خاصة وأن قتلة عثمان من قبائل مختلفة، وإنكارهم كان سيشعل حربًا أهلية على الفور.

دخل علي الكوفة واتخذها عاصمةً له، في إشارة إلى تحوّل في مركز الثقل السياسي، وبدأ بإقالة الولاة الذين عيّنهم عثمان، متهمًا إياهم بالفساد أو سوء التدبير. لكن هذه الخطوة زادت التوتر، خاصة مع معاوية، الذي رفض عزله ورفع شعار الثأر لعثمان، فدخلت الأمة الإسلامية طورًا جديدًا من التجاذبات. ولم يكن علي غريبًا عن السياسة ولا عن العلم، فقد كان أقرب الناس إلى النبي، فقيهًا، خطيبًا، فارسًا لا يُشق له غبار، وواحدًا من أعمق العقول الإسلامية التي أنجبتها قريش. إلا أن الظروف التاريخية كانت معقدة، والمتغيرات السياسية والاجتماعية كانت تضغط نحو صراع لم يكن بالإمكان تلافيه. وهكذا، بدأت بوادر ما سيُعرف لاحقًا بـ"الفتنة الكبرى" تلك الفتنة التي تسببت في ميلاد اول انقسام في تاريخ الاسلام ، حدث ذلك حينما تولى علي بن أبي طالب الخلافة بعد مقتل عثمان، وجد نفسه في موقف صعب للغاية. كانت الأمة

مفككة، وبدأت الخلافات تتسع بشكل كبير بين مختلف الفرقاء. كان علي يرى أن[52] الأولوية يجب أن تكون لإعادة الأمن والاستقرار، وكان يرى أن القصاص من قتلة عثمان يجب أن يتم وفقًا للعدالة القضائية، وأن يكون بعد وصوله إلى الخلافة واستتباب الأمن. بينما اعتبر بعض من كبار الصحابة، من أمثال طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام، أن من الضروري الإصرار على معاقبة القتلة في بداية الأمر، وأنه لا يمكن للمسلمين أن يتقدموا في شؤونهم دون محاسبتهم أولًا، وهذا أمر متجذر في القبلية العربية آنذاك، إذ إن القتل لا يقابله إلا القتل، سيرًا على المقولة الشهيرة: "العين بالعين والبادي أظلم".

ففي سنة 36 هـ، خرج طلحة والزبير مع السيدة عائشة رضي الله عنها إلى البصرة، مطالبين بتطبيق القصاص من قتلة عثمان، مستندين إلى حجج دينية وسياسية تبرر ذلك. كان موقفهم يعدّ تحديًا صارخًا لخلافة علي، وهو ما دفع إلى المواجهة العسكرية بين الفريقين في معركة "الجمل". تلك المعركة التي كانت تحمل دلالات عميقة حول مفهوم السلطة في الإسلام، إذ إن الطرفين كانا من كبار الصحابة الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم. وعلى الرغم من أن عليًا بذل أقصى ما في وسعه لتجنب الحرب، إلا أن الاشتباك وقع. فانتهت المعركة بانتصار علي، ولكنها خلفت وراءها الكثير من الجروح النفسية والجماعية، إذ لقي طلحة والزبير حتفهم، وعادت السيدة عائشة إلى المدينة المنورة في تكريم، تجنبًا للمزيد من الفتن، مما يوحي إلى الانقسام الذي أصبح يتولد بعدما كانت الدولة واحدة، وبعدما كانت اللحمة واحدة، فانبثق الصراع من باب السياسة ليهدد أبوابًا أخرى كانت سببًا في قيام الدولة الإسلامية . ومع أن معركة الجمل كانت دموية، إلا أن فتنة أخرى كانت تلوح في الأفق، أكبر وأكثر تعقيدًا، وهذه كانت فتنة صفين. ففي سنة 37 هـ، رفض معاوية بن أبي سفيان، والي الشام، الاعتراف بخلافة علي، مشددًا على ضرورة محاسبة قتلة عثمان أولًا، وهي المطالبة التي كانت تلقى دعمًا واسعًا من قبل العديد من الصحابة والقبائل. رغم أنه من زاوية أخرى، نرى أن معاوية لم يكن الدافع الرئيسي في مطلبه هو القصاص من قتلة عثمان، بل كان دافعًا آخر يلوح في خاطره، ألا وهو السلطة وحلمه بالخلافة. وفي ظل تلك الأوضاع المتوترة، اندلعت معركة "صفين" بين جيشي علي ومعاوية، وهي معركة استمرت لشهور بين الطرفين، رغم أن أحدهما كان على وشك الانتصار، والحديث هنا عن علي، لكن اللحظة الحاسمة جاءت عندما رفع معاوية المصاحف على أسنّة الرماح في خطوة سياسية محورية ذكية، إذ يعتبر الكثيرون أنه شعر بالهزيمة من

---

[52] الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1967، ج3، ص202–250.

علي فجنح إلى المهادنة، داعيًا إلى تحكيم كتاب الله، وهو ما تسبب في ارتباك بين صفوف جيش علي وبداية الانقسام الأبرز داخل الإسلام.

بحيث كانت فكرة التحكيم هذه محل نقاش طويل داخل جيش علي، وبالتحديد بين من رأوا أن التحكيم يمثل هزيمة وبالتالي وجب القتال، خصوصًا وأن جيش علي كان المتفوق، وهناك البعض الآخر الذين رأوا فيه فرصة لحل النزاع من خلال الحوار. ولكن في النهاية، قبل علي التحكيم، الأمر الذي أدى إلى انقسام داخل جيشه، حتى ظهرت فئة جديدة تُعرف بالخوارج، التي اعتبرت التحكيم خروجًا عن الشرع وكفرًا من جهة، وهناك من سماهم خوارج لأنهم خرجوا عن أمر أميرهم علي. فانطلق علي يقاتلهم، وبالرغم من هزيمة الخوارج في معركة النهروان سنة 39 هـ، إلا أنهم ظلوا يشكلون تهديدًا مستمرًا للسلطة، بفكرهم المتطرف الذي رفض كل شكل من أشكال التسوية السياسية.

فتشكل الخوارج كأول فرقة في الإسلام، تلك الفرقة التي تولدت من سياق سياسي، لكنها ستحدو منحى آخر سيؤدي بها إلى بناء فكر متطرف سينقسم إلى فرق متنوعة، كل واحدة منها تدعو بفكر مخالف عن الأخرى، وكلهم مخالفون للشرع الحقيقي. فسيظهر منهم لاحقًا الإباضية والنجدات والصفريّة والأزارقة وغيرهم. وبعد تلك السلسلة من المعارك والفتن الداخلية، أصبح علي في وضع سياسي ضعيف، فاجتمع رجال من الخوارج فقرروا قتل معاوية وعلي وعمرو بن العاص، فاستطاعوا بذلك قتل علي، لكن لم ينجحوا في قتل معاوية، فكانت نهاية الخلافة الراشدة عندما اغتاله عبد الرحمن بن ملجم، أحد الخوارج، أثناء أداء صلاة الفجر في مسجد الكوفة سنة 40 هـ. كانت هذه الحادثة بمثابة إغلاق نهائي لفترة الخلافة الراشدة، التي لم تدم طويلًا كما كان يأمل المسلمون. كانت خلافة علي قد سعت لتحقيق العدالة وتثبيت أسس الشورى، ولكنها باءت بالفشل أمام طغيان النزاعات السياسية والطائفية. ومع وفاة علي بن أبي طالب، تسلّم ابنه الحسن بن علي الخلافة في محاولة لاستعادة وحدة الأمة. ولكن ضغط التوترات الداخلية والخارجية جعل الحسن يختار السلام مع معاوية، هذا الأخير الذي فرغت له الساحة، حيث تم الاتفاق على أن يتنازل الحسن عن الخلافة مقابل وقف القتال. وبذلك انتهت الفتنة الكبرى، ولكن ثمنها كان باهظًا: فقد انتهت الخلافة الراشدة التي كانت تمثل نموذجًا للشورى والعدالة، وبدأت مرحلة جديدة في تاريخ الأمة الإسلامية، وهي مرحلة الخلافة الأموية التي قامت على النظام الملكي، وأصبحت قريش والقبائل الكبرى تمثل عنصرًا حاسمًا في تحديد مصير الحكم.[53]

وهكذا، شكلت الفتنة الكبرى لحظة مفصلية في التاريخ الإسلامي، أدت إلى انهيار الوحدة التي كانت قائمة على أسس الشورى، لتفسح المجال أمام نظام ملكي يركز على القوة السياسية والقبلية، ويبدأ معها عهد جديد من الانقسامات الفكرية والسياسية، مما جعل الأمة الإسلامية تدخل مرحلة جديدة من الصراع والتنافس على السلطة التي استمرت لأجيال قادمة.

---

[53] ابن الأثير، علي بن محمد. الكامل في التاريخ. تحقيق أحمد شلبي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1987، ج4، ص145-190.

هنا جدول مفصل عن فترة الخلافة الراشدة

الصديق أبو بكر	الفاروق عمر بن الخطاب	دو النورين عثمان بن عفان	أبو الحسن والحسين علي بن ابي طالب
عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن كعب التيمي القرشي	أبو حفص عمر بن الخطاب العدوي القرشي	أبو عبد الله عثمان بن عفان الأموي القرشي	علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي ابن عم الرسول
51ق ه/11ه-13ه	40ق ه/13ه-23ه	47ق ه/23ه-35ه	23 ق ه/35ه-40ه
سيدا من سادات قريش،كان دا شأن ومكانة عالية ،لم يعرف أنه سجد لصنم أو أنه شرب خمرا.	عمل راعيا للغنم ،كان والده غليظا في معاملته، تعلم القراءة، المصارعة، الشعر والفروسية. كان من أشراف قريش	نشأ في سعة من العيش ، إذ كان أبوه صاحب تجارة كبيرة. ترك له أبوه ثروة ضخمة فازدادت تجارته ونمت	تربى في بيت الرسول ص دلك لان أباه كان قليل المال كثير العيال.
أول من أسلم من الرجال	سبب اسلامه قراءته لآيات من القرآن من صحيفة سقطت من يد أخته بعد قيامه بضربها بسبب إسلامها	أسلم في 34 من عمره بدعوة من أبي بكر الصديق	أول الصبيان ايمانا
الزهد-الصدق- مساعدة العديد من المسلمين المستضعفين	شديد الدكاء-العدالة الشديدة-خوف الشيطان منه لا يسلك الدرب الدي يسير به	البدل والعطاء وفعل الخير	كرهه للنفاق-التواضع
-القضاء على المرتدين حروب الردة -جمع القرآن الكريم -بدء الفتوحات الإسلامية "الشام- العراق" -تنظيم الدولة الإسلامية وتقسيمها	- مؤسس التقويم الهجري -إدخال القدس تحت حكم المسلمين. -إنشاء الدواوين" سجلات تحفظ فيها الأسماء وحسابات الاموال مثل ديوان الرواتب. -التوسع في الفتوحات "الفرس-فارس-مصر. تأسيس بيت مال للمسلمين	-إنشاء نسخة موحدة للقران. -استكمال الفتوحات الإسلامية" جزيرة قبرص-شمال افريقيا-غرب آسيا. -إنشاء اول بحرية اسلامية	-تنقيط المصحف وتشكيله لحماية القران من التحريم . بناء السجون وتنظيم الشرطة. -الأمر بوضع قواعد النحو بعد تفشي اللحن الناتج عن اختلاط العرب مع غيرهم.
13ه بعد معاناة مع المرض	طعنه أبو لؤلؤة المجوسي بخنجر دات نصلين 23ه	قتل في أحداث الفتنة من طرف المنافقين سنة35ه عن عمر 90 سنة	ضربه عبد الرحمن بن ملجم بسيف مسموم على راسه سنة 40ه عن عمر 64 سنة

المبحث الخامس : الجذور التاريخية للمذاهب الإسلامية

إنّ التمذهب في الديانات السماوية، بما فيها الإسلام، ليس مجرد طارئ عارض أو انحراف عن الأصل، وأقصد هنا عدم الخروج عن الجوهر؛ أما الانقسام فهو أمر طبيعي لازمٌ للأديان كلها، نابع من رغبة الإنسان في التكيف مع الأوضاع الجديدة، فيُكيِّف النص كذلك، ويُكيِّفه مع ما يتعرض له أو ما يسعى إليه من أمور قد تدخل في مجالات السياسة والمجتمع والاقتصاد كذلك. فيصبح الانقسام نتيجة حتمية لتطور الوعي الديني الإنساني مع مرور الزمن، حتمية يطبعها طبيعة سلوك الإنسان المتحوِّل، والمتعصِّب أحيانًا لأفكاره، وأحيانًا استجابته للواقع المتغير والمتشابك، الذي يبحث عن التأويل في أمور جديدة مستحدثة، لربما لم يُذكر بشأنها وصف دقيق. فالرسالات السماوية حين تنزل، تنزل في سياقات اجتماعية وثقافية وسياسية معيّنة، ومع انتشارها وامتدادها الجغرافي وتعدد أتباعها، يبدأ التأويل والاختلاف في الفهم والتطبيق. ويُعزى هذا الاختلاف إلى عوامل متداخلة، تتراوح بين ما هو سياسي يرتبط بالسلطة والحكم، وهو ما طبع جل الانقسام الديني، وما هو اجتماعي يتعلق بالبنى القبلية والثقافية، وما هو اقتصادي يمسّ علاقات المصالح وموازين القوى داخل المجتمع. وفي الإسلام، لم يكن السياق مختلفًا كثيرًا عمّا عرفته الشرائع قبله، بل لعله كان أكثر حدّة، بحكم طبيعة الرسالة الإسلامية التي ظهرت في بيئة عربية قبلية شديدة الحساسية تجاه مسألة الزعامة والقيادة، وحيث تمازج الديني بالسياسي منذ اللحظة الأولى لتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، امتزاجًا كان إيجابيًا لدرجة دحض الفكرة القائلة إنّ الإسلام السياسي لا يصلح لتدبير وإصلاح كيان، فكيف لا، وهو الذي بنى الكيان، كيان الدولة الإسلامية بكل رموزها وأُسسها، رغم ما شابه من انقسام واختلاف أدى إلى بروز فرق ومذاهب، كلٌّ منها اشتهر بمنهج وطريقة في التعبد أو حتى في التأويل مختلفة عن الآخر. فعلى الرغم من وضوح الرسالة القرآنية وشمولية تعاليمها، فإنّ اللحظة التي تلت وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم كشفت عن هشاشة الإجماع الذي ظنه البعض واقعًا دائمًا في حياة الصحابة؛ فشكّلت واقعة الوفاة منعطفًا حاسمًا في تاريخ الأمة الإسلامية، حيث أُثيرت لأول مرة مسألة الخلافة، ومن يخلف النبي في قيادة المسلمين، أمر كسر بنية فهمية تعلُّقية بالرسول صلى الله عليه وسلم، إذ ظن الكثير أنّ المكلَّف بالدعوة الإسلامية يتميز بصفات خارقة لدرجة أنه لا يمكن أن يموت، وهذا ما حدث مع أقرب الناس للنبي صلى الله عليه وسلم، عمر بن الخطاب، الذي خرج صارخًا غاضبًا من قول الناس الذين كانوا يُشهِرون بوفاة النبي

صلى الله عليه وسلم، لأنه لم يُصدّق الحادثة لحبه وتعلقه، وكذا لنظرته إلى صاحب الدعوة.[54]

لكن الأمر آل في الأخير إلى أحد أقرب الناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم من صحابته، وهو أبو بكر الصديق، ذلك الصديق الذي لازم النبي صلى الله عليه وسلم، وكان ذراعه الأيمن ورفيق دربه في كل الشدائد التي حلّت به. ورغم أن الأمر حُلّ بمبايعة أبي بكر الصديق، إلا أن ذلك يُظهر أهمية السلطة والدور الذي لعبته في تغيير مسارات الوحدة نحو الانقسام؛ وحدة بُنيت عقيدة وفكرًا مع رجل واحد دحض كل أشكال التمييز والعنصرية الطبقية، النبي صلى الله عليه وسلم، فغدا خليفته محل نزاع، لأنه على أي حال، لن يكون أكثر نُبلًا من الناس الآخرين العاديين.

فكانت الخلافة في جوهرها مسألة سياسية أكثر مما هي روحية عقدية، غير أنها سرعان ما اكتسبت أبعادًا دينية وعقدية، بحكم مركزية النبي في تأسيس الدين؛ فالدين أُسّس حول النبي باعتباره المكلَّف من الخالق سبحانه بترسيخ الشريعة الأخيرة الخاتمة، فبُني الفكر على أن الكيان الديني الروحي يجب أن يكون بقيادة واحدة، لما تمليه الضرورة من وجود رجل بمثابة مرجعية تُعاد إليه الأمور. وهذا ما صار عليه الوضع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ليختاروا لأنفسهم قائدًا بعد رحيل النبي ، مدفوعين برغبتهم في استمرار وحدة الجماعة، تلك الوحدة التي بنت الكيان الإسلامي، فاقترحوا سعد بن عبادة من الأنصار، لأنهم رأوا في أنفسهم الأقرب والأحق بذلك، كونهم من آووا الرسول صلى الله عليه وسلم حينما اضطهده قومه، وأسّسوا معه الكيان الديني السمح الخاتم. إلا أن المهاجرين سارعوا إلى التدخل، وأقنعهم عمر بن الخطاب بمبايعة أبي بكر الصديق، في محاولة رأى فيها البعض تمسكًا من أهل مكة بالسلطة، كونهم الأقرب للرسول نسبًا وثقافة، فيما رأى البعض الآخر في الأمر حكمة، كان الغرض منها تجنيب المسلمين فتنة قد تفتك بالدعوة في مراحلها الأولى بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك بتقريب أمور الحكم إلى مكة، مكان بلورة العقيدة الإسلامية. وهو ما حصل بالفعل في لحظة حاسمة أنهت الجدل السياسي الظاهري، لكنها فتحت أبواب الخلاف الكامن.

خلاف لم يظهر على الطاولة بقدر ما برز بشكل نظري، وهو ما يهيئ لصراعات ستتراكم في وقت لاحق. وبه، لم يكن جميع الصحابة متفقين على هذه البيعة، إذ أبدى علي بن أبي طالب وبعض من بني هاشم تحفظهم، لا سيما وأن عليًا كان يرى في نفسه الأحق بالخلافة لقربه من النبي نسبًا ومكانة، كيف لا وهو ابن عمه صلى الله عليه وسلم. وإن كان قد بايع أبا بكر لاحقًا حرصًا على وحدة الجماعة التي كانت

[54] الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق: محمود شاكر. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1990.

بمثابة الأساس الذي لم يرد الصحابة الحياد عنه، لأن الوحدة أساس الدين وركن بقائه الأول. إلا أن البذور الأولى لما سيُعرف لاحقًا بالتشيع قد زُرعت في هذه المرحلة، وهو ما سنمر عليه في سياقه إذا تكررت مسألة الخلافة مع عمر ثم عثمان.

غير أن مقتل عثمان شكّل الشرارة التي فجّرت فتنة كبرى في تاريخ الإسلام، وهو الأمر الذي مررنا عليه في المبحث السابق، حيث انقسم المسلمون بين مؤيد لعلي، ومطالب بدم عثمان، وعلى رأسهم معاوية والي الشام. فانتقل دافع الوحدة من الحفاظ على الجوهر إلى دافع الانتقام والثأر، عودة إلى سلوك سابق مألوف، غير جديد، ذلك السلوك الذي طبع العرب في الجاهلية قبل الإسلام، فكان أسلوب الثأر والأخذ بكل المشيرات التي لا تمت للوحدة أمرًا عاديًا بل وضروريًا أحيانًا.

هذا الانقسام لم يكن خلافًا فقهيًا بسيطًا، بل حمل في طياته تحولات كبرى في طبيعة السلطة والنظر إليها، إلى جانب القيادة الدينية التي أصبحت تعلي من شأن السياسة بين القبائل. وندرس مصطلح السياسة هنا بمعناه المعروف بما يصل بالفهم إلى القيام على أمور العامة، وكذا الحصول على الرتبة الرفيعة التي اعتادوا عليها قبل الإسلام وبعده، وبه وصلت إلى مرحلة استغلالها للثأر والانتقام. هذه النظرة أنتجت صراعات دموية جسّدتها معركة الجمل وصفين، ثم التحكيم الذي قبله علي مضطرًا، ورفضته فئة من أتباعه، فانشقّت عن جماعته تحت اسم "الخوارج"، رافعين شعار "لا حكم إلا لله"، ومكفّرين عليًا ومعاوية معًا. وبذلك بدأت ملامح التمايز المذهبي الحاد تأخذ شكلًا ملموسًا في البنية العقدية والفقهية للمسلمين، وشكّل هذا الانقسام أول أشكال التمايز داخل الإسلام، إذ تبلور خلاله مشكل سياسي تطور ليظهر ماهية دينية جديدة. وقد شكّلت هذه الأحداث المتتالية، منذ لحظة السقيفة إلى اغتيال عثمان، ثم الصدامات العسكرية في الجمل وصفّين، بيئة خصبة لنشوء اتجاهات فكرية بدأت تطرح نفسها بوصفها قراءات مغايرة لمسألة السلطة والشرعية. ولم تعد الخلافات تقتصر على الجانب السياسي، بل بدأت تأخذ طابعًا عقديًا وفكريًا مؤسّسًا لمذاهب وهويات متمايزة. وهنا بدأ التمايز الجذري يظهر بين جماعات رأت في علي وأهل بيته الامتداد الشرعي لقيادة الأمة، آخذًا بُعدًا وفكرًا جديدًا لم يكن، ولم ينزله الإسلام، لأن الإسلام نزل تحت قيام الوحدة وعدم التمييز بين الطبقات، والاختيار للأقوم، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أقوم خلقًا ومنهجًا. وبه، فإن الدعوة إلى احتكار الخلافة من جهة معينة، بل والمطالبة والاقتتال من أجلها، يعد أمرًا لم يأت به الإسلام شكلًا ومضمونًا. ونجد جماعات أخرى تمسكت بالخلافة الراشدة بصيغتها الشورية، وهو الأقرب لمنطق الإسلام الحق في المسألة، رغم ما شاب هذه الخلافة من نزاعات بسيطة كما تفضلنا

في ذلك من قبل. وهكذا، برزت معالم أول تيارين كبيرين في الإسلام: الشيعة، والخوارج.[55]

انطلق الشيعة من فكرة مركزية مفادها أن الإمامة منصب إلهي لا يُترك للشورى، بل هو من حق أهل البيت حصريًا، وتحديدًا من نسل علي وفاطمة. ومن هنا، اعتُبرت الإمامة عندهم من أصول الدين، وليست مجرد أمر إداري دنيوي. لكن، وحتى نعطي كل ذي حق حقه، فالشيعة في أصلها ومنذ بروزها كانت تتمحور حول فكرة تشجيع نسل علي كونه الأحق بالخلافة، وليست الشيعة بمنظرها اليوم التي حرّمت الحلال وأحلّت الحرام في تغيير جوهري للبنية العقدية الفكرية وفي مسار تطور الدين، الذي صارت عليه مختلف الأديان السابقة من اختلاف وخروج عن الجوهر الحق.

ومع الزمن، تطور هذا التيار إلى فرق متعددة، منها الزيدية التي احتفظت ببعض التقارب مع السنة من حيث اعتبار الخروج على الإمام الجائر جائزًا، ومنها الإسماعيلية التي أولت النصوص تأويلًا باطنيًا عميقًا، واعتبرت أن للإمام علومًا خفية. أما الإثنا عشرية فقد طوّرت نظرية الإمامة إلى أقصى مدى، واعتبرت أن الإمام الثاني عشر دخل في "الغيبة الكبرى"، ولا يزال حيًا حتى اليوم، وهو الذي سيظهر ليملأ الأرض قسطًا وعدلًا. وهذه الفرق سنخصص لها موضعًا للحديث في قادم التحليل.

في المقابل، تبنّى الخوارج موقفًا مغايرًا تمامًا، فأنكروا النسب والوراثة في الخلافة، وهذا ما تجلّى في محاربتهم لعلي ومعاوية، فاختلفوا شكلًا ومضمونًا مع ما أنتجته السيرورة الزمنية بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقالوا إن كل مسلم عادل يمكن أن يكون إمامًا، مخرجين مسألة الخلافة إلى منطق جديد، منطق يكون فيه هذا المنصب منزهًا عن أي طبقة اجتماعية وأي نسل، بل يكون الأمر للأحق بذلك بإجماع الناس، كما يجوز خلعه إن جار. وقد حكموا على مرتكب الكبيرة بالكفر، واعتبروا أن من يقبل التحكيم الدنيوي يخالف أمر الله، ولهذا ساهموا في بلورة الأمور بقتالهم لعلي بن أبي طالب، وتفكيرهم في اغتياله ومعاوية.

هذا الفكر، وإن بدا في ظاهره تحرريًا، إلا أنه أفضى إلى مواقف متطرفة في التكفير والعنف السياسي. ومن رحم هذه الصراعات، تشكّلت لاحقًا مدرسة "أهل السنة والجماعة"، التي سعت إلى تمثيل الوسطية وتثبيت وحدة الأمة، فجعلت الخلافة شأنًا

---

[55] القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 14 — القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9 — الحديث النبوي الشريف: رواه مسلم في صحيحه — أنظر الطبري، تاريخ الرسل والملوك, الجزء 3 — مقتل عثمان بن عفان وتداعياته، راجع: ابن كثير، البداية والنهاية, الجزء 8 — معركة الجمل بين علي بن أبي طالب وطلحة والزبير والسيدة عائشة رضي الله عنها،— معركة صفين بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، راجع: الطبري، تاريخ الرسل والملوك, الجزء 4 — نشأة فرقة الخوارج وأفكارهم السياسية والدينية، راجع: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد

من الشورى، واعتبرت الخلفاء الراشدين قدوةً في الحكم، مع ترك الاجتهاد مفتوحًا أمام العلماء، في تجسيد واضح لأسباب الاختلاف المتعددة، إذ إن الأمر يتطور ويتبلور لدرجة التأويل الفردي، تأويل يبدو بسيطًا في فكرته لكنه عميق، قد يساهم في تعميق الانشقاق بدل ترسيخ مبدأ الوحدة، ذلك المبدأ الذي قامت عليه كل الشرائع السماوية منذ أن خلق الله آدم إلى خاتم النبيين والمرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، لم تكن هذه المدرسة كتلة صلبة، بل عرفت تمايزات داخلية مع مرور الزمن كذلك، أبرزها في مجال الفقه، حيث ظهرت المذاهب الأربعة: الحنبلية، الشافعية، المالكية، والحنفية، والتي اختلفت في طرق الاستنباط والمصادر المعتمدة. فاعتمد أبو حنيفة على الرأي والقياس والاستحسان، وركّز مالك بن أنس على عمل أهل المدينة، بينما سعى الشافعي إلى تقنين قواعد الاستنباط وأسس لعلم أصول الفقه، في حين شدّد أحمد بن حنبل على اعتماد النصوص ورفض الرأي قدر الإمكان، مما جعل مذهبه الأكثر محافظة بين الأربعة شكلاً. لكن عمق الاختلاف أظهر الفوارق في التصور الديني الذي بُني وتطور بشكل ملحوظ عمّا كان عليه في زمن النبي والخلفاء الراشدين.

وفي الجانب العقدي، ظهرت مدارس كلامية تفسّر العقائد وتدافع عنها بمنطق الكلام والفكر العقلي، مثل الأشعرية التي توازنت بين النقل والعقل، ورفضت تشبيه الله بخلقه دون الوقوع في التجسيم، والماتريدية التي تبنّت رؤية قريبة منها. في حين واجهت هذه المدارس تيارات أكثر عقلانية كالمعتزلة، الذين جعلوا العقل حكمًا في فهم النصوص، وأبرزوا مفاهيم مثل العدل الإلهي وحرية الإرادة، وواجهوا في المقابل التيارات الحرفية مثل الحنابلة التي تمسكت بظاهر النص دون تأويل.

ومع اتساع رقعة الدولة الإسلامية، في عهد الدولة الأموية والعباسية، لعبت السياسة دورًا محوريًا في تبنّي هذه المذاهب وانتشارها، فالدولة العباسية تبنّت المذهب الشافعي، وأعلت من مكانة الأشاعرة، في أمر جسّد مرة أخرى روح الاختلاف وحتمية التمذهب. فهذا الفعل، رغم ما يبدو من توحيد لشتات الأمة عبر تبنّي مذهب وحيد وفكر ومنطق واحد في التفسير، إلا أنه في نظر البقية هو إقصاء من شأنه أن يزيد من وتيرة الصراع ويدخل سيرورة تطور الدين منحى آخر.

كما أن الدولة الأموية في الأندلس تبنّت المذهب المالكي ليكون ضامنًا لهويتها المستقلة عن المشرق، وانتشر هذا المذهب في شمال إفريقيا، وصار مذهب المغرب الرسمي. وهنا مظهر آخر من مظاهر وأشكال التمذهب المفتعلة، فكان الدافع هنا دافعًا سياسيًا سياديًا هدف إلى تفعيل التمذهب والاختلاف من أجل إثبات الذات والانفصال عن تبعية المشرق العباسي، في الفترة التي عرفت نزاعات واقتتالًا واختلافات أدت بالعباسيين إلى نهج الإبادة العامة على كل ما هو أموي، من بني أمية، رغم أنهم من بني جنسهم

ومن نسب واحد ومن دم واحد. أما الدولة الفاطمية الشيعية، فقد نشرت المذهب الإسماعيلي، وأقامت له مؤسسات تعليمية كالأزهر في مصر، في حين دعمت الدولة العثمانية المذهب الحنفي وجعلته رسميًا في ربوع الإمبراطورية، وفرضت تدريسه في مؤسسات الدولة. كل هذا الارتباط بين المذهب والدولة أنتج حالات من التماهي بين السلطة والعقيدة، وحوّل المذاهب أحيانًا إلى أدوات للشرعنة والهيمنة، وهي الشرارة التي تكررت مع مختلف الأديان، لكن باختلاف الماهية والكيفية والسياقات التاريخية لذلك.[56]

إذ حينما ينسلخ المعتقد عن وظيفته الأساسية المتمثلة في التوحيد العقدي والسياسي والاجتماعي، إلى وظيفة تخدم عنصرًا على آخر، أو مجتمعًا على آخر، أو طبقة على أخرى، أو جنسًا على آخر، يتغير شكله بتغير الجماعات المتبنية له، فتتشكل الفرق والجماعات، وتأخذ طابعًا سياسيًا، كلٌّ يُنوه بفرقته ومنهجه، بل ويثبته ويرسّخه ويحرض ضد باقي المذاهب الأخرى، وينظر إليها نظرة الانحراف في تحدٍّ صارخ للوحدة التي أتى بها الدين في جوهره الأول.

كما أن الدين الواحد حُكم عليه بالانقسام، وأصبح التعدد حلالًا، حتميًا، منطقيًا، ومفتعلًا أحيانًا. لكن، حتى لا نُقصي بعض الأمور الإيجابية في الموضوع، فإن هذا الواقع لم يكن دائمًا قائمًا على القطيعة والصراع، فقد شهدت فترات معينة نوعًا من التسامح والتعايش، لا سيما حين كانت السلطة مركزية وقوية، وحين ارتفع صوت العلماء الداعين إلى قبول الاختلاف واحترام الاجتهاد. ولو أنني أعتبر أن بين الاختلاف والاجتهاد كما بين السماوات والأرض، لأن الاختلاف شيء، والاجتهاد شيء آخر. فالاختلاف أمر يولّده الإنسان، إما تبعًا لعوامل سياسية أو اجتماعية أو أحيانًا اقتصادية، والمقصود بالاقتصادية هنا – لأنه طال تكرارها – هو تدخل المصالح الاقتصادية في الأمور الدينية، فيُصبح الدين وسيلة لتكريس الهيمنة الاقتصادية بدل أداء وظيفته الأساسية ، بينما الاجتهاد يكون لخدمة المجتمع بإصدار حكم شرعي في أمور لم تحدث بالكيفية الكاملة المصورة في زمن غير زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الخلاف يُعد عطبًا فكريًا قبل أن يكون عمليًا، فرغم بروز الأفكار المؤولة والمفسرة اجتهادًا، لا ينبغي التضارب والاختلاف لدرجة تكريس الانقسام أساسًا للإصلاح. فقد كان الفقهاء يدركون أن الخلاف سنة ماضية، وأن النصوص ذات طاقة تأويلية متعددة، وأن الاجتهادات وإن اختلفت، فإنها لا تنفي وحدة المقصد والغاية. ولهذا أُثِر عن الأئمة الكبار احترامهم المتبادل رغم اختلاف مناهجهم. وينبغي الإشارة هنا إلى أن التمذهب في الإسلام، وما ميزه عن السابقين، هو الحفاظ على الجوهري وتقفي أثره دون

[56] ينظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ, الجزء 5

انسلاخ وتبدل في المعنى، كما رأيناه في الشرائع التي سبقته، وهذا أمر حتمي لقوله تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"، والذكر هو القرآن، والقرآن هو منهج كل عقيدة وشريعة ومذهب وفرقة، وبالتالي فالدين محفوظ من خالقه، كامل لأن الشريعة تبنى على النص الشرعي من سنة وقرآن، وهما عناصر محفوظة لا يمكن تحريفها البتة بقدرة ووعد إلهي ثم بعزيمة بشرية، كما أُثِر عن كثير من العلماء الجمع بين أكثر من مذهب في فهمهم واستنباطهم. وإذا نظرنا إلى هذا التعدد من زاوية أعمق، فإننا ندرك أن المذاهب لم تكن فقط انعكاسًا للخلاف، بل تعبيرًا عن ديناميكية النص، وعن قدرة الوحي على التفاعل مع بيئات مختلفة دون أن يفقد جوهره. فقد كان لكل مذهب روح، وشخصية معرفية، وسياق حضاري، جعلت منه إجابة خاصة عن أسئلة محددة طرحها الواقع على المسلمين في زمان ومكان معينين. وفي خضمِّ هذه السلسلة من الانقسامات بمختلف تجلياتها المنهجية والتصورية والفكرية الإسلامية، أطرح هذا التساؤل: هل يُعقل أن يكون الله قد أنزل كتابًا غير واضح، فأدى إلى اختلاف الناس في فهمه؟ ولكنني لما عدت إلى الآيات، وجدت أنها تُلحّ إلحاحًا واضحًا على أن الكتاب بيّن وواضح، فقال سبحانه جل جلاله: "وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه"، وقال سبحانه: "وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءتهم البينات"، وفي آية أخرى: "حتى جاءهم العلم"، وفي آية أخرى: "إلا من بعد ما جاءهم العلم". فعرفت أن الكتاب بيّن واضح، يعطي علمًا صافيًا كفيلاً أن يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. بيَّن الله تبارك وتعالى هذا بيانًا لا غبار عليه، فقال: "وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله"، وكيف نفهم حكمه من الله؟ بالرجوع إلى آيات الله البيّنات التي أنزلها. فرغت مما تحدثت عنه وما فصلت فيه من عوامل وأسباب أدت إلى التفرق والتصدع والاختلاف، لكنني أطرح هذا السؤال الذي لم أجد له إجابة حقيقية صريحة عميقة دقيقة رغم وجود كتاب مفسر واضح بلغة عربية واضحة ومنهج واضح، يظل الانقسام حتميًا. فهذا أمر، رغم وجود التفسيرات والعلل، يبقى أمرًا لا يمكن صياغته بسهولة. وإن من أعظم ما سيصد الناس عن هذا أن يعودوا فيزعموا أن آيات الله ليست بيِّنات، فيذهبوا إلى غيرها، ويقرؤوا آيات الله بمناظير وعيون أخرى، اغترارًا بعلم صنعوه واصطنعوه، فيجعلون هذا العلم حاكمًا على آيات الله، فيولد هذا العلم تعصبًا، كل طائفة تتعصب لما لديها من هذا العلم المصطنع. وقد ذكر الله تعالى هذا في كتابه الحكيم حينما قال: "فتقطعوا أمرهم بينهم زُبرًا، كل حزب بما لديهم فرحون". أي إن هذا الانقسام والتصدع أصبح أساسًا وحتميًا لدرجة الافتخار بمنهج عن آخر كأنه دين وُلِد للقصام، رغم أنه كان دينًا واحدًا موحدًا. فأصبحت الفرق تفتخر بما لديها باعتبار أن منهجها الأحق والأصدق للتقرب من الله تعالى، وهذا ما ولد الطرق والأشكال المختلفة في التعبد التي أصبحنا نراها اليوم، والتي لا تمت

للإسلام بصلة. وهكذا، نخلص إلى أن التعدد المذهبي في الإسلام ليس انقسامًا في جوهر الدين، بل هو انعكاس لحيوية النص وتفاعل العقل المسلم مع الواقع المتغير، في ضوء مقاصد الشريعة وروح الوحي. رغم أن التصدع نشأ ونشأت المذاهب الإسلامية في سياقات حضارية وفكرية متباينة، لكنها رغم ذلك حافظت على انتمائها للمنبع الواحد، القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في معظم مذاهبها، وشهدت مراحل من الاجتهاد الحي والتكامل المعرفي بين علماء الأمة، قبل أن تتحول في بعض اللحظات التاريخية إلى جدران فاصلة بفعل العصبية والانغلاق. وبه يمكن القول إنّ فهم الجذور التاريخية للمذاهب الإسلامية، لا ينبغي أن يكون مدخلًا للتنازع اليوم، لأن الأمر تطور عبر مراحل زمنية لا يمكن دحضه والتخلص منه، بل أفقًا للتعارف والتقارب، ولإعادة الاعتبار لقيمة الاجتهاد الجماعي والتنوع في إطار الوحدة. فالله تعالى ما أمرنا بالاختلاف، ولكن أذن لنا بالاجتهاد، وما جعل كتابه غامضًا، ولكن جعله "تبيانًا لكل شيء"; ومن لم يجد فيه البيان، فليتهم فهمه، لا نصوصه. وما أحوجنا اليوم إلى أن نسترد تلك الروح العلمية التي سكنت صدور الأئمة، والتي جمعت بين يقين التوحيد وسعة الأفق، بين الانتماء للحق والتواضع في الرأي، فنبني على هذا التراث الجامع رؤى قادرة على مخاطبة الحاضر، دون أن تبتعد عن جوهر الوحي ومقاصده العليا. وفي هذا الأفق، وحده، يمكن أن نفهم المذاهب لا كصراع سلطات فكرية، بل كأصوات متعددة في سمفونية واحدة، تُعبّر عن سعة الإسلام ورحمته، وتُعيد للمسلمين الثقة بأن اختلافهم إذا ما تحرر من الهوى، فهو لا يفسد للودّ دينًا، ولا للوحدة أصلًا، خصوصًا في بنية مجتمعاتنا اليوم التي طبعها الاختلاف وتعددت فيها الطرق وأشكال التعبد في الدين الواحد، في العقيدة الواحدة، والمنهج الواحد.

وفي تجلي للفكرة الداعية للتسامح المذهبي يقول الإمام الغزالي أحد أعلام الفقه الإسلامي في كتابه إحياء علوم الدين:

"اختلاف العلماء رحمة، وهو أمر طبيعي في فهم النصوص الشرعية التي تتعدد معانيها، حيث لا يمكن أن يكون هناك إجماع دائم على كل مسألة فقهية أو عقدية.[57]

[57] "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (سورة الحجر، آية 9)،
"وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه" (سورة النساء، آية 105)،
"وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءتهم البينات" (سورة البقرة، آية 213)،
"حتى جاءهم العلم" (سورة النساء، آية 165)،
"وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله" (سورة الشورى، آية 10)،
"فتقطعوا أمرهم بينهم زُبرًا، كل حزب بما لديهم فرحون" (سورة المؤمنون، آية 53)
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج1، ص45
للحديث النبوي الشريف ينظر صحيح البخاري كتاب الاجتهاد

المبحث السادس : المدارس والفرق السنية

شهد التاريخ الإسلامي أولى انقساماته الكبرى، وكما فصلنا في ذلك سلفًا، عقب وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم سنة 632م، حين برز الخلاف حول مسألة الخلافة، أي قيادة الأمة الإسلامية بعد النبي. هذا الخلاف، وكما رأينا، لم يكن محصورًا في مسألة سياسية ظرفية، بل سرعان ما تحول إلى أساس لتشكّل مدرستين فكريتين رئيسيتين ستطبَعان مجمل تطور الفكر الإسلامي لاحقًا: المدرسة السنية والمدرسة الشيعية. تجلى ذلك في أن أهل السنة والجماعة رأوا أن الخلافة مسألة شورى واجتهاد جماعي، وقد جسد هذا الموقف اختيار الصحابة لأبي بكر الصديق كأول خليفة في اجتماع السقيفة، مما رسخ مبدأ البيعة والإجماع كمنهجية لتدبير السلطة، متواصلين ذلك مع الخليفة عمر وعثمان عملًا بقوله تعالى:

"وأمرهم شورى بينهم" [الشورى: 38]،

وقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: **"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ"** [رواه أبو داود].

في المقابل، تمسّك الشيعة بوجوب أن تكون الخلافة حكرًا على آل البيت، مشيعين آل بيت علي وأحقيتهم في خلافة المسلمين، دون اعتبار للإجماع في ذلك، ورأوا أن علي بن أبي طالب هو الأحق بخلافة النبي، بناءً على قرابة الدم وما اعتبروه نصًا نبويًا واضحًا بإمامته. وقد استند بعضهم إلى حديث الغدير، والمقصود بالغدير هو:(حديث نبوي يصل لدرجة التواتر عند السنة والشيعة، مروي عن الرسول محمد في يوم 18 من ذي الحجة سنة 10 هـ، في طريق عودته بعد حجة الوداع في غدير يُدعى خُمّ قرب الجحفة) مفاده نقلا **"من كنت مولاه فعلي مولاه"** [رواه الترمذي]، في حين فسره جمهور العلماء على أنه محبة وولاية دينية لا سياسية كما يدعي أهل الشيعة .

وهكذا تأسست أولى اللبنات لما سيُعرف لاحقًا بـ"الانقسام السني الشيعي"، ذلك الانقسام الذي أتاح للإنسان التفكير في كيفية تواتر السلطة، فلم تنص الشريعة بأي من هذه الأفكار، بل هي وليدة أفكار الإنسان، مما يجسد لهفته نحو التغيير، سواء أكان الدافع تقديسه وحبه للنبي صلى الله عليه وسلم، أو من جهة أخرى، هناك جماعة أرادت من التشاور والبيعة أمرًا أساسيًا كونه الاقتداء الحق بالرسول الكريم.

فتشكل صراع مولّد مفتعل لم تنزل الشريعة به نصًا مؤطرًا ولا شكلًا يوحي بالأمر، فظهرت أولى بوادر الانقسام، والتي ستتبلور فيما بعد في الإسلام بين اتجاهين

رئيسيين مثّلا أول انقسام في الدين، ولو أنه كان في البداية اختلافًا في الرأي، لكنه سرعان ما تطور لمرحلة المنهج، فاختلف الرأي والمنهج معًا.[58]

وهذا الانقسام تشكل من ضلعين رئيسيين:

أولهما: الشيعة الذين كان لهم نفس الاتجاه، معتقدين مثلهم مثل السنة، لكنهم اختلفوا في مسألة تواتر السلطة، فكان الانقسام الأول في الإسلام انقسامًا في مسألة الخلاف على تواتر السلطة، ولم يكن أبدًا اختلافًا في أصل المعتقد بحد ذاته، والحديث عن تمذهب هذا العنصر له مكان خاص.

والثاني السنة أهل السنة والجماعة ، الذي لم يلبث أن ظهرت اختلافات اجتهادية وفقهية، أسهمت في نشوء أربع مدارس كبرى، شكّلت المعالم الرئيسة لما يُعرف بالفقه السني التقليدي. انقسامات فرعية انبثقت من روح الاجتهاد، فتشكلت وتطورت وتبلورت في سياق جعلها مستقلة عن الأخرى. وقد جاءت هذه المدارس في سياقات زمنية ومكانية متباينة، لكنها تقاطعت في مرجعيتها العامة القائمة على القرآن والسنة والإجماع والقياس، مع تمايزات منهجية واضحة في طريقة استنباط الأحكام. والحديث هنا عن الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وهي المذاهب الفقهية التي تولدت من روح الاجتهاد والرغبة في التنظيم وتعديل السلوك للأقوم.

وبه تُعد المدرسة الحنفية أول هذه المذاهب، أسسها الإمام أبو حنيفة النعمان في الكوفة خلال القرن الثامن الميلادي. عُرفت هذه المدرسة بمنحها مساحة واسعة للعقل والاجتهاد، واعتمادها على القياس والرأي، خاصة في الحالات التي تغيب فيها النصوص القطعية. قال أبو حنيفة في الأمر : **"نأخذ بكتاب الله، فإن لم نجد فبسنة رسول الله، فإن لم نجد في الكتاب ولا في السنة أخذنا بقول أصحابه، فإن اختلفوا اخترنا من أقوالهم، وإن لم يكن، اجتهدنا برأينا"**. هذا ما انعكس على المنهج في مرونة المذهب وانتشاره الواسع، إذ انتقل إلى مناطق متعددة بفعل تبنيه من طرف العباسيين، ثم لاحقًا من الدولة العثمانية، فأصبح المذهب الأكثر حضورًا في تركيا وبلاد ما وراء النهر وشبه القارة الهندية.

أما المدرسة المالكية ثاني هذه المدارس شيوعا ، فقد أسسها الإمام مالك بن أنس في المدينة المنورة خلال نفس القرن، لكنها تميّزت باعتمادها على ما يُعرف بـ"عمل أهل

---

[58] القرآن الكريم، سورة الشورى، آية 38: "وأمرهم شورى بينهم" / الحديث النبوي الشريف، رواه أبو داود، "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ" / حديث الغدير، رواه الترمذي، "من كنت مولاه فعلي مولاه" / أبو حنيفة النعمان، مقولة من منهجه في الاجتهاد: "نأخذ بكتاب الله، فإن لم نجد فبسنة رسول الله، فإن لم نجد في الكتاب ولا في السنة أخذنا بقول أصحابه، فإن اختلفوا اخترنا من أقوالهم، وإن لم يكن، اجتهدنا برأينا" / الإمام مالك بن أنس، قوله: "لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"

المدينة" كمصدر تشريعي موازٍ للنص، باعتبار المدينة موطن التشريع الأول والبناء الاول للدولة الإسلامية ككل . وقد قال الإمام مالك في منهجه: **"لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"**، وكان شديد التوقير للنصوص المأثورة. هذا التوجه أضفى طابعًا تقليديًا ومحافظًا على المدرسة، غير أنه منحها ثقلًا كبيرًا في مناطق المغرب العربي وغرب إفريقيا، حيث تم تبنيها رسميًا في مراحل متعددة من تاريخ تلك الأقاليم، التي رأت فيها المنهج الصحيح والأقوى للعبادة والتعامل مع النصوص بصفة عامة.

نجد كذلك المدرسة الشافعية، التي أسسها الإمام محمد بن إدريس الشافعي في مصر خلال القرن التاسع الميلادي. تميزت بتنظيم قواعد أصول الفقه بشكل منهجي، حيث اعتُبر الشافعي واضع اللبنة الأولى لتقعيد علم الأصول كما نعرفه اليوم.

وقد قال الإمام الشافعي: **"إذا صح الحديث فهو مذهبي"**، وجمع مذهبه بين النص والاجتهاد المنضبط، وشكّل نوعًا من التوازن بين النقل والعقل، وهو ما ساعد في انتشاره الواسع في المشرق، خصوصًا في مصر، إندونيسيا، وشرق إفريقيا.

أما المدرسة الحنبلية، التي تعود إلى الإمام أحمد بن حنبل في بغداد خلال القرن التاسع الميلادي أيضًا، فقد عُرفت بتشددها في التمسك بظاهر النصوص، ورفضها للتأويلات العقلية أو الاعتماد الواسع على الرأي. وقد قال الإمام أحمد: **"لا تقلدني ولا تقلد مالكًا ولا الشافعي ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا"**، مما يعكس تمسكه بالنصوص.

فضّلت هذه المدرسة الاقتصار على النص القرآني والحديث النبوي، مع تحفّظ كبير على استخدام القياس، وهو ما منحها طابعًا تقليديًا صارمًا. وقد شهد هذا المذهب لاحقًا إحياءً واسعًا بظهور الدعوة الوهابية في شبه الجزيرة العربية على يد محمد بن عبد الوهاب في القرن 18م، مما جعله المذهب الرسمي في المملكة العربية السعودية.

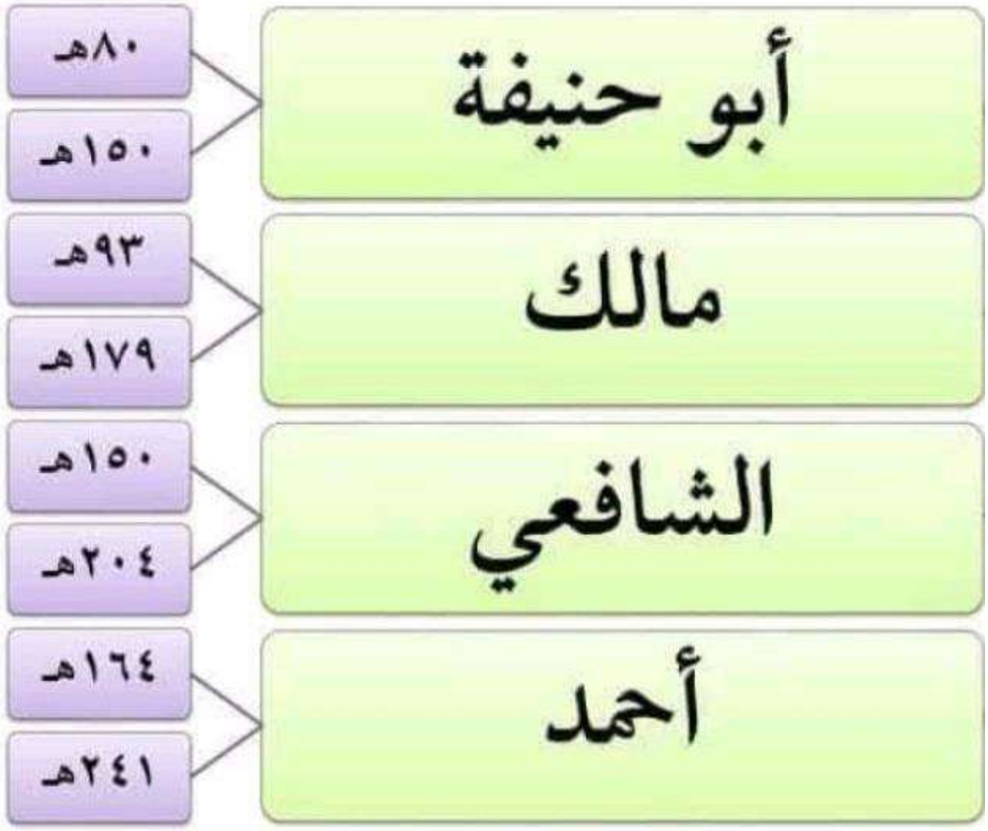
إذًا، تُبرز هذه المدارس الأربع تنوعًا داخل الوحدة السنية، فهي تمثل محاولات مختلفة للإجابة عن الأسئلة الفقهية والاجتماعية التي طرحتها المجتمعات الإسلامية في مختلف مراحلها. ومن الجدير بالملاحظة أن هذا التعدد لم يُنظر إليه في الموروث السني كخلاف عقائدي يهدد وحدة الأمة، بل كأشكال من التنوع المشروع داخل دائرة واحدة من الإيمان. وهو ما غذّاه حديث النبي صلى الله عليه وسلم بشأن مسألة الاجتهاد: **"إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"** [رواه البخاري ومسلم].[59]

---

[59] الإمام الشافعي، قوله: "إذا صح الحديث فهو مذهبي" / الإمام أحمد بن حنبل، قوله: "لا تقلدني ولا تقلد مالكًا ولا الشافعي ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا" / حديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم، رواه البخاري ومسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر" .

فكان الاجتهاد في الإسلام أمرًا مشروعًا، بل محفّزًا من النظرة الإيجابية، لا من المدرسة السلبية المُفرّقة التي تجعل من الإسلام الواحدي مرتكزًا على الانقسام، بل والافتخار والتضاربات بين المذاهب الفقهية الأخرى. إلا أن هذا لم يمنع من بروز توترات فكرية داخل المحيط السني نفسه، خصوصًا مع صعود الحركات السلفية لاحقًا، التي انتقدت كثيرًا من مخرجات المدارس الفقهية، واعتبرت أن العودة إلى النص الصريح دون تقليد المذاهب هو السبيل الأصح، ما أعاد طرح إشكالية العلاقة بين النص والاجتهاد من جديد، خصوصًا وأن هذه الانقسامات المذهبية وما آلت إليه من تأويلات وأفكار، أسّس الكثير من البدع في مختلف البقاع العربية، خصوصًا في المغرب، إذ انتشرت الكثير من البدع بانتشار الزوايا والطرق الصوفية وغيرها، التي كانت تستفيد من الأمر لخدمة مصالحها. وهذا ما يفسر صدام المولى سليمان مع هذه الأشكال من البدع، في الرسالة التي حفظها التاريخ والموجهة إلى القبائليين الذين تصدّروا في هذه الأفعال سنة 1806. وهذا حديث آخر سنخصص له موضعًا.

أئمة المدارس الأربعة



إلى جانب هذه المدارس الفقهية داخل مذهب السنة، نجد اختلافًا آخر طفا في واجهة المفاهيم الظاهرة في تطور الفكر الديني، والحديث هنا عن أهل الرأي. فمَن هم أهل الرأي وأهل الحديث؟ وما علاقتهم بالمذاهب الفقهية الإسلامية؟

أهل الرأي هم علماء الحنفية الذين استكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل عنهم "أهل الرأي"، في مقابل "أهل الحديث" الذين كان كل اعتمادهم على النصوص الحديثية. ورائد أهل الرأي هو الإمام أبو حنيفة النعمان.

قال ابن خلدون في مقدمته شارحا ومفصلين الموضوع:

"...وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز. وكان الحديث قليلاً في أهل العراق كما قيل، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل أهل الرأي. ومقدّم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه: أبو حنيفة. وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس، والشافعي من بعده... فأما أهل العراق فإمامهم الذي استقرت عنده مذاهبهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ومقامه في الفقه لا يُلحق، شهد له بذلك أهل جِنْدَته، وخصوصًا مالك والشافعي."

كما قال عبد الحميد الإدريسي في نقد مقولة "أهل الرأي وأهل الحديث":

إن ما ينبغي الوقوف عنده ابتداءً هو أن الذين يذهبون إلى تقسيم الفقه الإسلامي إلى هاتين المدرستين (أهل الرأي وأهل الحديث) لا يتفقون على تحديد موحد لرجال كل واحدة منهما. فلئن كانوا يعتبرون أبا حنيفة زعيم أهل الرأي، فإنهم يختلفون في أهل الحديث: من هم؟ فبعضهم يذهب إلى أن مالكًا بالمدينة هو زعيم أهل الحديث، وبعضهم يرى أنه أحمد بالعراق. ويختلفون في الشافعي، فمنهم من يعدّه من هؤلاء، ومنهم من يعدّه من أولئك. وكثير منهم يرى أنه جمع بين منهج المدرستين، كما هو مالك عند آخرين، يجمع بين الرأي والحديث، أو محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة، الذي ينظر إليه الكثير على أنه من أصحاب الحديث داخل أهل الرأي، أو سحنون زعيم أهل الرأي داخل مدرسة الحديث. ولتتضح الصورة أكثر نقدم أمثلة عن التفسير بالرأي والحديث: إذ يشمل التفسير تفسير معاني الآيات واستنباط الأحكام. التفسير بالرأي: والمقصود بالرأي: الاجتهاد، ويُسمّى "تفسير بالدراية" أو "تفسير بالمعقول"، وهو تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة مفردات كلام العرب، ومعرفة الألفاظ العربية ووجوه دلالتها، ومعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسّر. غير أن الاجتهاد يجب أن يكون مبنيًا على العلم والفقه، ولذلك قال الإمام السيوطي: التفسير بالرأي هو الاجتهاد في تفسير القرآن الكريم، وفق قواعد وشروط، أهمها: معرفة كلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفة

الألفاظ العربية والوقوف على دلالتها ومقتضياتها، والعلم بأسباب النزول، والناسخ[60] والمنسوخ، والحديث، والأصول، والفقه، وأن يكون المفسّر بعيدًا عن الهوى ونزعة التعصب.

كما نجد التفسير بالحديث أو التفسير بالمأثور: وهو تفسير يعتمد على النصوص الشرعية المأخوذة من القرآن والسنة النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين. يبدأ هذا المنهج بـ"تفسير القرآن بالقرآن"، ثم تفسير النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أقوال الصحابة إذا لم يرد نص صريح. كما يُعد التفسير بالحديث أكثر دقة وموثوقية لأنه يعتمد على الروايات الصحيحة، بعيدًا عن الاجتهاد الشخصي. ومن أشهر كتب هذا النوع: "جامع البيان" للطبري، و"تفسير ابن كثير". لذلك، يُعتبر التفسير بالمأثور الأساس المتين لفهم القرآن وفقًا للنصوص الثابتة والمرويات الصحيحة. وبه فإن تتبّع نشوء المدارس والاتجاهات الفقهية والكلامية في الإسلام يكشف لنا أن هذا التنوع لم يكن مجرد تناثر معرفي أو صراع مذهبي، بل كان تعبيرًا عن ديناميكية داخلية عميقة في بنية العقل الإسلامي، تبحث باستمرار عن التوازن بين النص والواقع، بين المطلق والنسبي، بين الثابت والمتغير. وإذا كانت ثنائية أهل الرأي وأهل الحديث قد شكّلت نقطة انطلاق لمحاولة ضبط آليات الاجتهاد وحدود التأويل ليس إلا، فإن ما تلاها من تأسيس للمذاهب الأربعة ثم بناء المدارس الكلامية الكبرى، والتي سنتطرّق لها في المبحث القادم، لم يكن سوى تطوير لذلك التوتر الخلّاق بين النقل والعقل، الذي رافق الإسلام منذ قراءته الأولى للوحي.

فقد تحوّل الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي من مجرد اختلاف في أدوات الاستنباط إلى مسار أعمق من ذلك، مسار يُظهر كيف تعامل المسلمون مع النص القرآني كمصدر مفتوح للتأويل، وكيف سعوا إلى تأصيل الفهم في ضوء معطيات عصرهم. فالإمام أبو حنيفة مثلًا لم يكن يعارض الحديث، بقدر ما كان يسعى إلى عقلنته وتحديد مجاله التداولي ضمن معطيات الزمان والمكان. والإمام مالك، وإن تموضع في مدرسة أهل الحديث، فقد مارس اجتهاده داخل المدينة من منطلق اعتبار "عمل أهل المدينة" معيارًا فقهيًا، وهو اجتهاد اجتماعي-تاريخي بامتياز. والشافعي نفسه، الذي حاول الجمع بين الرأيين، إنما عبّر عن لحظة انتقالية كان فيها الفقه الإسلامي بحاجة إلى ضوابط منهجية تؤسّس لـ"علم أصول الفقه" وتقطع مع الفوضى التأويلية. وإذا كان بعض الباحثين المعاصرين يحاولون اليوم تبسيط هذا التاريخ عبر ثنائيات قاطعة (رأي مقابل حديث، عقل مقابل نقل)، فإن الحقيقة أكثر تعقيدًا: فكل

---

[60] للتعمق أكثر ينظر ابن خلدون، المقدمة، شرح تقسيم الفقه إلى أهل الرأي وأهل الحديث / عبد الحميد الإدريسي، نقد تقسيم أهل الرأي وأهل الحديث، مع توضيح الاختلاف في تعريف أهل الحديث / الإمام السيوطي، شرح التفسير بالرأي وشروطه، مؤكداً على أهمية معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ

مذهب، وكل إمام، هو نتاج لحظة تاريخية، ولفضاء معرفي، ولأسئلة مخصوصة، ولا يمكن عزله عن هذه المحددات. فقد أنتج المسلمون مدارسهم عبر التفاعل مع الأزمات، وكان الاجتهاد أداة للتأقلم والتأصيل معًا، رغم ما يظهر الوضع أحيانًا من رغبة في افتعال الانقسام من أمور لم تكن تدعو لها الضرورة العقدية.

وهنا تبرز المسألة الجوهرية: هل أدّى هذا التعدد إلى التشرذم، أم أنه كان تعبيرًا عن غنى داخلي واستيعاب للاختلاف ضمن الوحدة؟ أسئلة أطرحها وسأظل على ذلك، ربما أجد شيئًا منها الآن، وربما أجد الآخر في مسار علمي أنوي اتباعه إن شاء خالقي. إن التجربة الإسلامية، وحتى نكون منصفين، فإن الاختلاف لم يكن دومًا سلبيًا، وخلافًا لما يُظن، فقد استطاعت الفرق والمدارس لفترات طويلة أن تُدير هذا الاختلاف وتحوّله إلى مورد معرفي. بل إنّ من أعمق ما أنجزه العقل الإسلامي أنه حوّل الخلاف إلى علم، وسجّل جدالاته الكبرى داخل مصنّفات تُدرّس وتُناقش، لا تُقصى ولا تُدان. وبذلك، فإن الحديث عن المذاهب والفرق السنية ليس مجرد رصد لنماذج مدرسية، بل هو كشف عن بنية تفاعل النص مع الواقع، وعن مرونة الفكر الإسلامي وقدرته على إنتاج أنماط مختلفة من الفهم والاستجابة. وهو أيضًا دعوة لاستعادة هذا الأفق الاجتهادي النقدي في حاضرنا، لا بنقل المذاهب كما هي، بل باستلهام آلياتها في الانفتاح والتفكير والسؤال.

"إن المدارس والفرق السنية ليست مجرد أسماء على خارطة الفكر الإسلامي، بل هي تعبير حي عن التنوع المعرفي الذي يثري الدين ويحفظ أصوله. فهي ليست اختلافًا في العقيدة، بل اختلاف في اجتهاد العقول التي تسعى إلى فهم النص وتأويله في بيئات مختلفة وزمان متغير. هذا التنوع، في جوهره، هو رحمة من الله للأمة، فقد أتاح مساحة للاختلاف العلمي البناء داخل وحدة الإيمان.

حين نقرأ في فكر هذه المدارس، ندرك أن جوهرها كان دائمًا الحفاظ على التوازن بين الثبات والتغيير، بين النص والعقل، وبين الاجتهاد والاتباع. فالاختلاف الذي ينتج عن مدارس متعددة هو اختلاف في طرق الفهم لا في الثوابت، وهو تأكيد على مرونة الدين وقدرته على استيعاب تنوع البشر وتعدد ظروفهم.

ليس التعدد سبب فرقة، بل جهل التعدد هو من يولد التفرقة. فالمدارس السنية هي بمثابة ألوان تزين لوحة الإسلام الواحدة، وإن غابت عن أذهاننا حكمة التعدد، ضاعت الوحدة في فوضى الخلافات."

المبحث السابع : المذاهب الشيعية

إنّ الحديث عن الانقسامات الفقهية والمذهبية داخل التشيّع لا يمكن أن يُختزل في تصنيفات سطحية أو تمايزات شكلية بين طوائف، بل هو نتاج تطوّر داخلي معقّد لمفهوم "الإمامة"، بوصفه حجر الزاوية في البنية العقدية للشيعة منذ بداياتها الأولى، المعتمدة على المبدأ المتعصّب نحو أحقية أهل البيت في الخلافة، إلى كونها منهجًا مخالفًا تطوّر وتبلور عبر سنوات من الخلاف والتعصّبات المنتجة، والمتسبّبة في تعميق الاختلاف المؤدي بدوره إلى الاختلاف في جوهر العقيدة، وهذا ما واكب التطور الشيعي إلى الصورة التي هو عليها الآن، شكلًا ومضمونًا.

لقد تبلورت المذاهب الشيعية الكبرى في لحظات مفصلية من التاريخ الإسلامي، حيث لم يكن الخلاف مع التيار السني فقط، بل أيضًا داخل البيت الشيعي نفسه، حول شروط الإمامة باعتبارها الأساس الذي انبنى عليه الفكر الشيعي، ومرجعيات التأويل كأحد أهم أسباب الاختلاف، وسلطة النصوص، وطبيعة العلاقة بين الإمام والناس، بين العصمة والصفة البشرية القابلة للخطأ، بين التجسيد العادي للخليفة وبين التقديس إلى درجة الولاية والتوكيل من الإله.

فالشيعة الإثنا عشرية، أحد أشهر الفرق الشيعية وأكبر طوائف الشيعة، قامت على فكرة مركزية محورية تمثّلت في "الإمام المعصوم"، الذي لا ينقطع وجوده، وإن غاب، لأنه ضرورة لحفظ الدين وقيادة الأمة، فجعلوا منه الصورة التي انبنت عليها العقيدة مع النبي الكريم، باعتباره أساس العقيدة ومحورها. وقد تطوّرت هذه الفكرة مع الزمن إلى مفهوم "الغيبة الكبرى"، حيث غاب الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري) عن الأنظار، لكنه حاضر في العقيدة والتاريخ والانتظار. ولعل ما يميّز هذا التيار هو بناؤه لعقيدة سياسية-لاهوتية تُبرّر الغياب وتُعيد تشكيل الزمن في أفق الخلاص، مما أضفى على الفكر الإثني عشري طابعًا انتظاريًا تجاوز لحظة التاريخ المباشر ليؤسس لمخيال مستقبلي مهيمن. فأسّسوا لأئمتهم الاثني عشر العصمة، وهم: علي بن أبي طالب، الحسن بن علي، الحسين بن علي، علي زين العابدين، محمد الباقر، جعفر الصادق، موسى الكاظم، علي الرضا، محمد الجواد، علي الهادي، الحسن العسكري، محمد المهدي.

أما الزيدية، فقد اختارت مسارًا مغايرًا عمّا عرفته الأولى من تحوّلات، يقوم على الفعل السياسي المباشر والاشتباك مع الواقع، انطلاقًا من رؤيتها إلى الإمامة كأمر لا يُحصر في نسل بعينه، بل يُناط بالأكفأ والأقدر من آل البيت، فتفرّع المنهج ذاته نحو رؤية وتدخل بشري ثانٍ أصبح يمايز بين الأئمة حتى داخل الرئة الواحدة، بحيث اعتُبر شرطًا أساسيًا أن يدعو الإمام إلى نفسه ويخرج بالسيف. وهذا التصوّر

الإمامي[61] المختلف جعل الزيدية أقرب إلى السنّة في بعض فروع الفقه، رغم اختلافهم الجذري حول المرجعية السياسية والدينية. وهم بذلك جسّدوا نمطًا شيعيًا يدمج بين الانتماء لآل البيت والنزعة الثورية الميدانية، وهو ما يفسّر تركزهم في اليمن، حيث ظل البعد الحركي والسياسي حاسمًا في تبلور هويتهم عبر الزمن.

أما الإسماعيلية، فهي تجسيد حيّ لأقصى درجات التأويل الباطني في الفكر الشيعي، وقد تطوّرت من الخلاف حول أحقية إسماعيل بن جعفر الصادق في الإمامة، لتبني رؤية لاهوتية تؤمن باستمرار الإمامة الخفية، ذاهبة بمنطق الوعي الشيعي إلى منحى غيبي جديد حول عصمة "الإمام الشبح"، وبتجلّي الحقيقة في "النور الباطني" للإمام. وقد عرفت هذه الطائفة تحوّلات عميقة، لا سيما بعد قيام الدولة الفاطمية، حيث أصبح الإمام ظاهرًا في شخص الخليفة، مما منح الإسماعيلية بُعدًا سياسيًا وعالميًا. لكنها، بعد انهيار الفاطميين، عادت إلى السرية، واستبطنت وجود الإمام، ليبقى حاكمًا روحيًا في الغيب. هذه الثنائيات بين الظاهر والباطن، والتاريخ والمطلق، تضع الإسماعيلية في قلب الصراع بين الدلالة النصية والتأويل الكوني بمنهجها وفكرها المجانب للمألوف. ولعلّ من أبرز الفرق المثيرة للجدل كذلك نجد العلويين أو (النصيريين)، الذين بالغوا في تأليه الإمام علي بن أبي طالب، إلى درجة اعتباره تجليًا إلهيًا، مع ما يرافق ذلك من تأويلات غنوصية للقرآن والشريعة. وقد أثار هذا الموقف خصومة حادة مع التيارات السنية والشيعية التقليدية على حد سواء، إذ تجاوز العلويون مبدأ الإمامة ليبلغوا تخوم الحلول والاتحاد، ورفضوا علنًا فكرة الشريعة الظاهرة لصالح عقيدة باطنية لا تُفهم إلا من طرف الخواص. وهو ما جعلهم طائفة محاطة بالغموض، حاضرة في التاريخ، وغائبة عن المركز الفقهي الإسلامي، لخروجهم بالفكر الديني إلى منحى البناء الجديد المتسم بالاختلاف والابتداع الكلي للجَوهَر (المعتقد كما أُنزل).

في المقابل، تبلور الاتجاه الجعفري كمدرسة فقهية متماسكة ضمن الإثني عشرية، حيث أسّس الإمام جعفر الصادق معالم منهجية في الفقه والتفسير، قائمة على الجمع بين النص والعقل، وبين الرواية والاجتهاد، مع احتفاظ المرجعية النهائية للإمام المعصوم. ويُعدّ الفقه الجعفري محاولة لبناء علم أصول فقه خاص، يوازي ما قام به الشافعي في السنّة، لكنه يختلف عنه في مصادر الاستدلال وتقدير سلطة الإمام. وقد تكرّس هذا الفقه لاحقًا في الحوزات العلمية، لا سيما في النجف وقم، حيث أصبح الاجتهاد "المقنّن" بديلاً عن غياب الإمام، وبرزت المرجعية الدينية بوصفها حارسًا للعقيدة والمجتمع. وبالتالي، فإنّ هذا التنوّع داخل التشيّع، وإن بدا انقسامًا، فإنه يعكس محاولة دائمة لإعادة تشكيل علاقة السلطة بالمعنى، والنص بالتاريخ، والعقيدة بالواقع.

محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، مترجم عن الفارسية، بيروت، دار التعارف، ص 23. [الصفحة – 55]

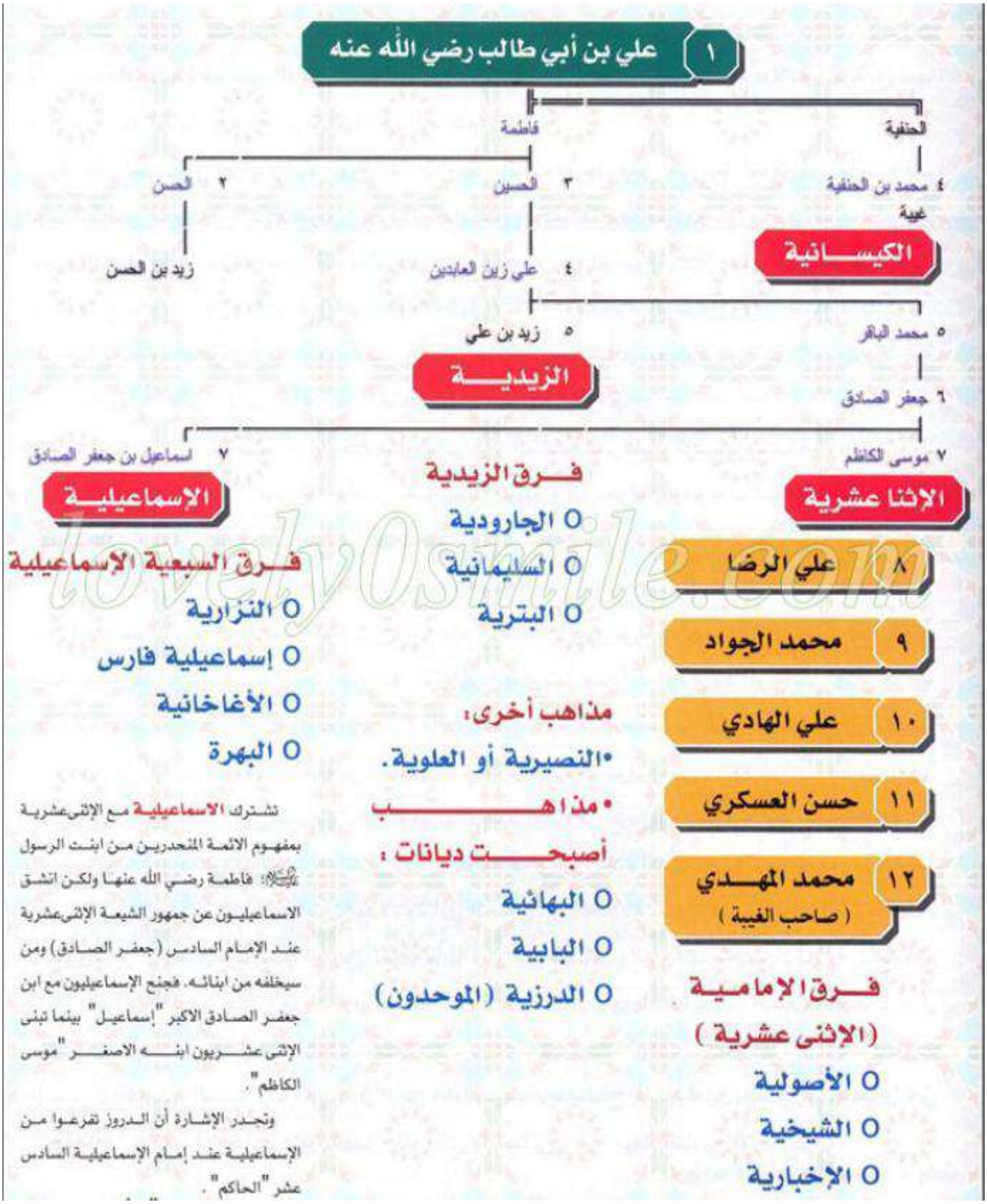
فالاختلاف بين هذه المذاهب ليس مجرد تباين في التفاصيل، بل هو تعبير عن مسارات مختلفة لفهم الإمامة، وتأويل الوحي، وتدبير الغياب. وكل مسار منها هو استجابة فكرية وسياقية لأسئلة كبرى: من يحكم؟ باسم من؟ وبأي شرعية؟ وكيف نُبقي على معنى الدين حيًا في زمن الغيبة والشتات؟ ولعلّ في ذلك المفارقة أن ما بدا انقسامًا في لحظته، تحوّل مع الزمن إلى بنية ثقافية ومعرفية حافظت على التشيّع حيًّا في أكثر من صيغة. فلا الإمامة بقيت فكرة واحدة، ولا المرجعية صيغت في شكل نهائي، بل ظل العقل الشيعي ينحت من أزماته أنماطًا جديدة من الفهم، ويمزج بين الثبات والتجدد، في معادلة قلّ نظيرها داخل تاريخ الأديان. ومن هنا، فإنّ دراسة الفرق الشيعية ليست فقط جردًا تاريخيًا، بل هي أيضًا مدخل لفهم ديناميكية الفكر الإسلامي، وقدرته على إنتاج الاختلاف ضمن وحدة التوجّه نحو المعنى، معنى الإجابة على العلاقات ودحض الغموض المؤدي للتشخيص الشامل للفتنة.

وما يجب الإشارة إليه أيضًا أنه إذا كانت هذه المذاهب الشيعية قد نشأت في سياقات سياسية واجتماعية متأزّمة، فإنها لم تكن مجرد ردّ فعل ظرفي على صراعات الخلافة أو خصومات سياسية، بل مثّلت استجابات معرفية ومنهجية لإشكالية جوهرية في الفكر الإسلامي: إشكالية السلطة الدينية والتمثيل الشرعي للنبوة بعد غيابها. وهنا يتجلّى البُعد المعقّد للتشيّع كحركة تأويلية عميقة، سعت منذ نشأتها إلى إعادة تعريف مفهوم "الخلافة" ضمن أفق لاهوتي مخصوص، متجاوزة التفسير السياسي المباشر إلى تأويل وجودي يمسّ معنى الهداية، واستمرار النبوة في التاريخ، عبر وسيط سماوي-أرضي هو الإمام. ومن خلاله كان التشيّع في جوهره المبكّر فعل مقاومة روحية ضد "الشرعية السياسية"، لكنه تحوّل مع الوقت إلى منظومة عقدية شاملة، تؤسّس لوعي ديني مغاير، يعيد قراءة النبوة والقرآن والتاريخ ضمن رؤية مركزها هو الإمام المعصوم، الذي يُنظر إليه ليس كخليفة سياسي فقط، بل كمُفسِّر وحيد للمعنى الإلهي. وهنا تنشأ الفروق البنيوية مع السنّة، بل ونشأ الانقسام القاسم اليوم في الإسلام بين اتجاه الشيعة "المبتدع" والسنّة "المحافظة"، المتأثرة بالانقسام الفرعي هي الأخرى، ونفس الأمر كذلك للشيعة، حيث لا تُعدّ الإمامة عندهم أصلًا من أصول الدين، في حين يُعادلها الشيعة الإثنا عشرية بالنبوة من حيث القيمة والوظيفة، مما يجعل العقيدة لديهم مبنية على "الوصاية الروحية" أكثر من أيّ تصور دنيوي آخر. ومن زاوية أخرى، فإن تعدد الطوائف داخل التشيّع لا يجب أن يُقرأ كمجرد انشقاقات مذهبية، بل كطبقات تأويلية متراكمة، استجابت لمراحل الغياب والاضطهاد، فكل مرحلة من مراحل تطوّر الشيعة أنتجت شكلًا من "التأويل الدفاعي"، يبرّر غياب السلطة ويديم حضورها الرمزي. فتارة يظهر الإمام المجاهد، وتارة الإمام المستور،

وتارة الإمام المؤوِّل. وبين هذه الصور جميعًا، يتحوّل الإمام من شخصية تاريخية[62] إلى "كيان ميتافيزيقي"، حامل لمعنى الزمن ومعيار للحقيقة. ولعل هذا التوجّه التأويلي يجد أقصى تعبيراته في النزعات الباطنية التي تبنّتها طوائف مثل الإسماعيلية والنصيرية، حيث أصبح الإمام "نقطة التقاء" بين الإنسان والإله، بين الظاهر والباطن، وصار النص القرآني نفسه مجالًا للتشفير، لا يُفكّ إلا بإذن الإمام. وهنا تظهر خاصية لافتة في الفكر الشيعي: مركزية "المعرفة المخصوصة"، التي لا تتاح للعامة، بل تُحتكر في دائرة النخبة الروحية، مما يعيد تشكيل علاقة العلم بالدين ضمن إطار من "القداسة المتوارثة". وهذه الجدلية بين "التقديس" و"التأويل" ليست مجرد نزعة فكرية، بل مؤسسة لشرعية دينية امتدّت عبر العصور، وتمأسست في صور متعددة، من الدولة الفاطمية إلى الدولة الصفوية، الكيانات العملاقة التي بُنيت على التشيّع ووسّعت رقعته الجغرافية، ومن الحوزات العلمية إلى المرجعيات المعاصرة كذلك. فقد تحوّلت المرجعية الدينية، لا سيما في التشيّع الإثني عشري، إلى مؤسسة تملأ فراغ الغيبة، وتؤسس لسلطة جديدة تجمع بين الفقه والاجتماع والسياسة، بحيث أصبح "الاجتهاد" وسيلة لحفظ الدين في غياب الإمام، و"التقليد" وسيلة لضبط العلاقة بين الفرد والمؤسسة الدينية. ومن هنا تتضح دينامية الفكر الشيعي كفكر عاش الأزمات لكنه لم يُستهلَك فيها، بل جعل منها وقودًا لإعادة البناء. فالفتنة لم تكن مجرد انقسام، بل كانت مولّدًا للمعنى، ومعيارًا لفرز الحقيقة، ولذلك لا يمكن اختزال الفكر الشيعي في ماضيه أو في خلافه مع السنّة، بل لا بد من النظر إليه كحقل حيّ من الأسئلة والتجارب الدينية المتراكبة، حيث تظلّ الإمامة سؤالًا مفتوحًا عن القيادة، والمقدّس، والعدل، والمعنى، وتبرز ضرورة تتبّع التاريخ كرونولوجيًا باعتباره السبيل لمعرفة الحقائق والعلاقات المتداخلة، فندخل في قميص الموضوعية رغم أن الأمر قد ينحاز للذاتية في أمور واضحة لا تقبل التأويل ولا التبديل. وفي المحصلة، فإن فهم الانقسامات داخل التشيّع لا يكتمل دون الإحاطة بمستويات التأويل الثلاثة التي تحكمه: التأويل العقائدي (حول صفات الإمام)، والتأويل النصي (حول القرآن والحديث)، والتأويل التاريخي (حول مشروعية السلطة). وكل فرقة من هذه الفرق تمثّل تموضعًا خاصًا في هذه الخريطة التأويلية، وبهذا فإن التشيّع ليس كيانًا جامدًا، بل شبكة من الرؤى والمواقف، تظل تتفاعل مع أسئلة العصر، وتحاول أن تحفظ ذاتها بين النص والواقع، بين الغيب والحضور، بين الإمام والتاريخ.

[62] حسن الحبّوب، تاريخ الفرق الإسلامية: دراسة في نشأة الفرق ومذاهبها، بيروت: دار الفكر، 2001.
علي شريعتي، الشيعة، جذور وحقائق، طهران: دار الفكر الإسلامي، 1979.
محمد علي الطاهر، الفرق الشيعية: تاريخ ونقد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988.

أبرز الفرق الشيعية



وما يجب الإشارة إليه أيضًا أن ظهور الفرق في الإسلام لم يكن على نمط واحد، بل تعددت مناهجها واختلفت، بحيث نجد مثلًا الفرق العقلانية في الإسلام، كالمعتزلة وبعض تيارات الخوارج، لم يكن وجودها مجرد تمرّد فكري على التيار السائد، بل كان انعكاسًا لصراع عميق بين النقل والعقل، بين الإيمان التقليدي والسؤال الفلسفي، حيث وجد بعض الفاعلين في الفكر الإسلامي المبكر أنفسهم أمام إشكالية كبرى: كيف يمكن التوفيق بين نص مقدّس وعقل باحث عن العدالة والحرية والتفسير المنطقي؟ ولعلّ الخوارج كانوا أول من قدّم استجابة راديكالية لهذه الإشكالية، من خلال موقفهم الحاد من السلطة ومفهوم الإيمان، فقد رأوا أن الإيمان لا يُختزل في التصديق القلبي، بل هو فعل وسلوك، وأن الكبائر تُخرج من الملّة، مما جعلهم يتخذون موقفًا سياسيًا متطرفًا ضد كل من خالف تصورهم للحكم العادل. وعلى الرغم من شدة خطابهم، فإنهم مثّلوا لحظة وعي مبكر تتقاطع فيها العقيدة بالسياسة، إذ ربطوا بين الدين ومبدأ المسؤولية الفردية، وبين العقيدة ومطلب العدل، وهو ما جعلهم، رغم تطرفهم، يفتحون بابًا جديدًا لسؤال العدالة في الإسلام، حتى وإن أُغلق لاحقًا بالعنف والإقصاء. فجسدوا مرة أخرى أحد عوامل الانقسام، أو بالأحرى أحد العوامل الرئيسة المؤدية للاختلاف والتمذهب الديني، ألا وهو إعمال العقل في النص الديني. ورغم أن النص الديني يحتوي على أمور لا يمكن للعقل أن يبلور مفهوماً فيها - لأن الغالبية تتعلق بعالم الغيب - فكيف يمكن إدخال الغيبي في منطقة التأويل العقلي؟ وإن كان ذلك ممكنًا، فكيف يؤثر على العقيدة إذا ما أخذنا النص وثالثناه بمنطق العقل، رغم أنه غير مشهود؟ أليس ذلك سببًا في الاختلاف والتشظي إلى فرق وكيانات قد تنحاز عن جوهر الدين والعقيدة الأصلية؟ هذا أمر نطرحه كسؤال ونأمل في إيجاد الجواب. قال الله تعالى: **"وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"** [الإسراء: 85]، لتبقى الحدود بين الغيب والشهادة مجالًا للرهان بين النقل والعقل.

أما المعتزلة، فقد مثّلوا التيار العقلاني الأكثر اتساقًا، حيث انتقلوا من النزعة الاحتجاجية إلى بناء نسق فكري متكامل، جعل من العقل معيارًا للفهم الديني. فكان التوحيد والعدل ركيزتيهم الأساسيتين، واعتبروا الإنسان حرًا ومسؤولًا عن أفعاله، مما أخرجهم من منطق الجبرية إلى أفق الحرية الأخلاقية، وربطوا بذلك بين العقيدة والمسؤولية. ومن خلال هذا التأسيس، أعادوا قراءة القرآن ضمن أفق تأويلي عقلاني، فرأوا أن النص لا يتناقض مع العقل، بل يتكامل معه، شريطة تأويله وفق المبادئ الكلية للعدالة والرحمة، لا وفق القراءات الحرفية التي قد تقود إلى التناقض أو التشويه. وهنا تتجلّى خاصية المعتزلة في محاولتهم بناء علم كلام عقلاني، يتجاوز التقليد إلى التأصيل، ويؤسس لفكر إسلامي منفتح على الفلسفة والمنطق، دون أن يذوب فيها. لكن هذا الأمر جعلهم منفردين، فعمّق الخلاف في مسألة الوحدة، وجعلهم فرقة

متّسمة[63] بمنهج يختلف عن الفرق الأخرى، فبدل السعي نحو التوحيد، كان الاتجاه ـ من حيث النتيجة ـ معاكسًا نحو الاختلاف وتكريسه. وكأنّهم، من حيث لا يشعرون، أعادوا إنتاج الانقسام الذي سعوا إلى تجاوزه.

لكن عمومًا، فإن الاتجاهات العقلانية في الإسلام لم تقتصر على المعتزلة فقط، بل وُجدت في أشكال متعددة، في الفقه، والفلسفة، والتصوف، وعبّرت عن نفسها بطرق مختلفة، وإن كانت تشترك جميعها في سعيها لتحرير المعنى من القيد الحرفي. والمقصود، حسب رأيهم، أن النص الثابت ينطوي على دينامية تنساق مع التحولات المجتمعية، فعملوا على إعادة التفكير في العقيدة والشرع من منظور إنساني.

غير أن هذه الاتجاهات تعرّضت لموجات من الرفض والإقصاء، بفعل هيمنة التفسير التقليدي، والتخوّف من الفتنة الفكرية، فاختفى بعضها، وذاب الآخر في التصوف، بينما ظلّ بعضها الآخر حاضرًا في المتن الفقهي والفلسفي دون أن يكون تيارًا سائدًا. ومن خلال هذه السيرورة، يتّضح أن النزعة العقلانية في الإسلام لم تكن لحظة عابرة، بل مسارًا طويلًا من السؤال والتأمل. ولئن تم قمعها أحيانًا، فإنها ظلّت كامنة، تعود كلما ضاق الأفق، لتطرح من جديد أسئلة الحرية، والعدالة، والتأويل، والسلطة، ضمن أفق لا يكتفي بالنقل، بل يجعل العقل شريكًا في فهم المقدّس، ويمنح الإنسان دورًا في إنتاج المعنى. كما قال الإمام علي بن أبي طالب: **"إن الله سبحانه لم يُعطِ أحدًا بعد القرآن عقلًا أفضل من التدبر فيه."** ومن هنا تظهر أهمية تتبّع تطوّر هذه الاتجاهات كرونولوجيًا، للوقوف على لحظات الصعود والانكسار، لفهم تفاعل الفكر الإسلامي مع ذاته ومع تحديات عصره، دون اختزال أو اختراع لماضٍ مثالي لم يوجد قط، كما يروّجه البعض. فالعقل في الإسلام لم يكن خصمًا للوحي، بل كان، في لحظات كثيرة، دليله الأعمق ومجاله الأرحب، وكل محاولة لإقصائه، هي في عمقها محاولة لإقصاء الإنسان عن دوره في بناء الفهم الديني، رغم ما يشوبه من نقاط سوداء.

ومع ذلك، يبقى التحدي الأكبر في تحقيق توازن دقيق بين احترام النص المقدس والاعتراف بدور العقل في التأويل، بحيث لا يُفقد الدين جوهره الروحي ولا تُحرم العقل من دوره الفعّال، لأن غياب هذا التوازن قد يؤدي إلى انحرافات تشوه المضمون الحقيقي للإيمان

[63] القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 85: «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً». /. ينظر كذلك إلى قول الإمام علي بن أبي طالب في نهج البلاغة، حيث يقول: "إن الله سبحانه لم يُعطِ أحدًا بعد القرآن عقلًا أفضل من التدبر فيه."

المبحث الثامن : ظاهرة التصوف بين التشدد والابتداع

بدايةً، إن الموضوع المراد معالجته موضوع مهم، لارتباطه الكبير بمسألة تطوّر المعتقَد، وهو مهم لأنه انتشر وتطوّر وتبلور في مختلف بقاع العالم الإسلامي. وأتحدث عن هذا باعتباري مواطنًا مغربيًا، فقد وصل التصوف إلى المغرب واتخذ أشكالًا وأنواعًا متعددة طبعَت تاريخه العميق والضارب في عمق التاريخ. كما أن أخذ المثال بالمغرب ليس فقط لكوني مغربيًا، بل لأنه أخذ البعد الجغرافي، أي كيف تشكّل التصوف في أصله في حيّزه الجغرافي الذي نشأت معه الدعوة الإسلامية بصفة عامة. والحديث هنا عن المشرق، ليصل كنموذج وشكل إلى أقصى الدول الإسلامية، ألا وهو المغرب الأقصى، فكان المثال عميقًا في حد ذاته، لا مقتصرًا بكوني منتميًا لهذه البلاد العظيمة. وبه، وقبل الغوص في حيثيات هذا الموضوع الجميل الشيق، لا بد أولًا من الوقوف عند المفاهيم الأساسية المشكلة لماهيته، والحديث هنا عن التصوف. هذا ما يدفعني إلى التعريف أولًا بالتصوف، بالتطرق لمفهومه وتحول دلالته. وبه، يُعدّ التصوف أحد أكثر المفاهيم إثارة للجدل في الفكر الإسلامي، ليس فقط لغموض اشتقاقه اللساني، بل أيضًا لتعدد تمثلاته واختلاف التأويلات التي أحيط بها عبر التاريخ. فكلمة "تصوف" لم ترد في القرآن الكريم، ولا في الحديث النبوي بصيغتها الاصطلاحية، إذ ما اعتبرنا التصوف عنصرًا يندرج في ماهية الإسلام، فلم يرد في نصوصه المؤسسة أي إشارة إلى الأمر، كما أنها لم تُستخدم في القرون الأولى من الإسلام كما تُستخدم اليوم، مما فتح الباب أمام محاولات عديدة لتعريفها وبيان أصلها ومقاصدها، وكذا الغاية منها بين الأصيل والمُحدث. وفي هذا السياق، اختلف العلماء في أصل الكلمة: فهناك من ربطها بلبس "الصوف"، إشارة إلى الزهد والتقشف، كما فعل كثير من الزهّاد في القرن الثاني الهجري، فرأى أن "المتصوف" هو من يلبس الصوف ويتخلى عن متاع الدنيا وعن شهواتها وملذاتها، التي من شأنها أن تغري النفس وتبعدها عن غاية الوجود، ألا وهي العبادة، مصداقًا لقوله تعالى: **"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"**. ولو أنني أختلف مع هذا التوجه، لأن الله تعالى في كتابه الحكيم أيضًا قال: **"ولا تنس نصيبك من الدنيا"**، كما أن الغاية من خلقنا هي استخلاف الأرض وعمارتها، والجد والاجتهاد لما ينفع المجتمع ويُعلي من قيمتنا الإنسانية.

لكن ليس هذا فقط، بل هناك من ربط المفهوم والكلمة بـ"الصفاء"، أي صفاء القلب والنية، وهو ما نجده عند بعض المتصوفة أنفسهم كالحارث المحاسبي أو الجنيد، الذين رأوا في المفهوم دلالة تخص الجانب القلبي باعتباره الركن الأساس في الإيمان. فالقلب هو محل الإيمان، وهو تعريف أصلاً لماهية الإيمان التي تظهر معالمها في

الشق الأول كأساس للعقيدة، وفي ذلك اعتقاد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل[64] بالجوارح. ففُتحت دلالة المفهوم في كونه صفاء القلب من الضغينة والبغضاء، ومن كل ما من شأنه أن يعكّر صفو سلام القلب، مصداقًا لقوله تعالى: **"إلا من أتى الله بقلب سليم"**.. بينما أشار آخرون إلى علاقة الكلمة بـ"أهل الصُفّة"، وهم فقراء الصحابة الذين كانوا يجلسون في مؤخرة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، يعيشون في زهد وتجرد. كما ذهب بعض الباحثين إلى أن الكلمة قد تكون دخيلة من أصل يوناني أو هندي، خاصة في ضوء التشابه المفاهيمي بين بعض مقولات التصوف ومفاهيم فلسفية شرقية أو هلنستية، غير أن هذا الطرح بقي محل جدل، إذ رفضه عدد من العلماء المسلمين بدعوى عدم الحاجة إلى تأصيل أجنبي لمفهوم وُلد من رحم التجربة الإسلامية ذاتها. فكان من الممكن القول إن المفهوم، رغم ظهوره من جوهر العقيدة كما يدعي أصحابه، فقد وُجدت له تعريفات ومفاهيم متعددة، إذ لم يُذكر لا في القرآن ولا في السنة النبوية الشريفة، واتُّخذت بشأنه آراء ومفاهيم متعددة من طرف الكثير من الباحثين، بل وصل بعضهم إلى ربطه بكيانات تداخلت وعايشت الإسلام، فاعتقدوا بذلك أنها هي من بلور المفهوم.

لكن بعيدًا عن أصل الكلمة والجدل الذي يحوم حولها، فإن التصوف، باعتباره ظاهرة دينية وفكرية وروحية، يمكن فهمه بوصفه مسارًا داخليًا يسعى إلى تهذيب النفس، وتصفية القلب من العلائق الدنيوية، في سبيل الوصول إلى حالة من القرب الإلهي والمعرفة الباطنية. إنه سلوك يقوم على المجاهدة، والورع، والذكر، والتأمل، والمراقبة، والتوكل، والصبر، والرضا، وكلها مراحل ومسالك في ما يُعرف عند المتصوفة بـ"الطريق"، وصولًا إلى "الحقيقة"، أي الوصول إلى الكيفية والطريقة الصحيحة لعبادة الخالق سبحانه. ومنهم من أخذ بقوله تعالى: **"وما قدروا الله حق قدره"**. ولو أن الأمر كان بصيغة تخص الكفار، لكنهم أخذوا هذه الدلائل الإيمانية وغيرها لتجسيد البحث عن الحقيقة. وفي هذا السياق، أصبح للتصوف لغة خاصة، ومفاهيم نوعية، منها: "الفناء"، و"البقاء"، و"المقام"، و"الحال"، و"الوجد"، و"الشوق"، و"المحبة"، و"المكاشفة"، وغيرها. ومع تطوره، نشأت له مدارس ومذاهب، وبرز أعلام كبار كالحسن البصري، وذو النون المصري، والجنيد البغدادي، والحلاج، والسهروردي، وابن عربي، والرومي، والشاذلي، وابن عطاء الله السكندري، وغيرهم، ممن أسسوا لرؤية صوفية عميقة، ربطت بين الشريعة

---

[64] القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية 56: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون». | القرآن الكريم، سورة القصص، الآية 77: «ولا تنس نصيبك من الدنيا». | القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية 59: «وما قدروا الله حق قدره». | الحارث المحاسبي، أحد أعلام التصوف الأوائل، الذي ربط التصوف بصفاء القلب والنية. | الجنيد البغدادي، من كبار المتصوفة الذين أكدوا على أهمية القلب كمركز للإيمان. | أهل الصفة، وهم فقراء الصحابة الذين جلسوا في مؤخرة مسجد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، واتسموا بالزهد والتجرد. | الحسن البصري، ذو النون المصري، الجنيد البغدادي، الحلاج، السهروردي، ابن عربي، الرومي، الشاذلي، وابن عطاء الله السكندري، ممن أسسوا رؤى صوفية ربطت بين الشريعة والحقيقة.

والحقيقة، بين الظاهر والباطن، بين الله والإنسان، في أفق من العشق والتوحيد المطلق، الذي يتخذ أشكالًا ومظاهر لم يُحث عليها الله تعالى – على الأقل شكلًا – لكنها ابتكار بشري رأى فيه العقل المُحدِث لها الطريقة الأمثل للعبادة والتضرع للخالق.

وقد شهد التصوف تحوّلات جوهرية مع مرور الزمن: ففي بداياته الأولى كان تصوفًا فرديًا بسيطًا، قائمًا على الزهد والانقطاع إلى الله، ثم تطوّر إلى تصوف تنظيمي، عبر إنشاء "الطرق" التي صارت تتميز بمشايخ وأتباع وأذكار وأوراد خاصة، وصولًا إلى تصوف شعبي مؤسساتي ارتبط بالأضرحة، والكرامات، والطقوس الجماعية، بل وحتى بالسياسة والسلطة. فصار بدل البحث عن الطريق الأمثل للعبادة، مرتعًا للاستغلال والاستبداد، مرتعًا للابتداع المنافي للاتباع، مرتعًا للأطماع الاقتصادية وغيرها، كما شهدت عليه مجموعة من المخطوطات التاريخية، خاصة في بلاد المغرب، بانتشار الزوايا والطرق الصوفية، التي دعمتها السلطة القائمة في عهد المولى سليمان كمثال، للمحافظة على مكانتها الاقتصادية التي خوّلها لها التصوف، كأنه مثال يُعيد الذهن إلى زمن ما قبل البعثة النبوية الشريفة، حينما رفض أهل مكة الإيمان بالله للحفاظ على مكانتهم الطبقية التي ورثوها وشكّلوها. وهنا يُطرح السؤال الجوهري: هل ما نُسمّيه اليوم "تصوفًا" هو استمرارية للتجربة الروحية الأولى، أم أنه انحراف عن جوهرها؟ ثم هل تحوّل التصوف من سلوك باطني إلى شكل من التدين الظاهري الجديد؟ وهل ما تمارسه بعض الطرق اليوم هو امتداد لمفهوم "الزهد"، أم أنه تشوّه للمعنى عبر ممارسات لا علاقة لها بالإسلام الأصيل؟

هذا ما يفسر لماذا وُجه التصوف – خاصة في شكله المؤسسي – بنقد شديد من قبل فقهاء وفرق مختلفة، رأوا فيه نوعًا من الابتداع، بل واتهامات بالشرك، خاصة حين بلغ الغلو حد تأليه الأولياء، أو ادعاء الكشف، أو الخروج عن حدود الشريعة بدعوى "الحقيقة". لكن من جهة أخرى، لا يمكن إنكار الدور الذي لعبه التصوف في تهذيب المجتمعات الإسلامية، وفي إحياء البعد الإنساني في الدين، خاصة في فترات الانحطاط السياسي والكساد الديني، حيث ظلّ التصوف ملاذًا للروح، وفضاءً للرحمة، في مقابل تشدد بعض التيارات الفقهية أو غلبة الطابع الظاهري على الخطاب الديني. وعليه، فإن فهم التصوف لا يمكن أن يتم إلا ضمن نظرة شمولية تجمع بين التاريخ والسوسيولوجيا وكذا الأنثروبولوجيا – لمَ لا؟ – باعتبارها العلوم التي تدرس الجوانب الاجتماعية والإنسانية وتحللها تحليلًا منطقيًا لتفسير أسباب رغبة الإنسان نحو ابتكار أشياء جديدة، في نظرة إيجابية نحو إيجاد الطريق الحقيقي لله تعالى، رغم أنه وضعه في منهج مؤطر صريح لا يحتاج إلى زيادة. لكن النزعة الإنسانية تبحث دومًا عن التغيير. وأستحضر هنا الحديث النبوي المشهور في قوله صلى الله عليه وسلم:

"افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة". والتفسير المنطقي لهذا الحديث كما ورد من بعض المشايخ الذين بحثوا في الأمر بشكل كبير، قالوا إن المغزى هنا ليس تمييزًا بين الفرق باختيار المآل بين النار والجنة، مستدلين بذلك على أن الإنسان يوم القيامة سيأتي إلى الله فردًا، مصداقًا لقوله تعالى: **"وكل آتيه يوم القيامة فردًا"**، وبالتالي لن يأتي بجماعته حتى يمكن الحديث عن الجماعة ككل ، بل فصاروا الحديث بما ينساق مع ما نتحدث عنه الآن، بأن هذا الاجتهاد في الأمة المتعددة، الواصل إلى أزيد من 73 فرقة كما ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، دليل على اجتهاد هذه الأمة نحو إيجاد الطريق الصحيح والكيفية الصحيحة لعبادة الخالق، كما هو دليل على اهتمام هذه الأمة بالدين أكثر من الأمم السابقة، وهو ما ينساق مع الموضوع جملة وتفصيلًا، وهو الأقرب -من وجهة نظري- إلى التفسير الصحيح للحديث والمعنى معًا. وبهذا الشكل، يُشكّل هذا الاجتهاد همزة وصل بين العقيدة والسياسة، بين الروح والنص، في محاولة للكشف عن سرّ هذه الظاهرة التي ما زالت، حتى اليوم، تُثير الجدل بين القبول المطلق والرفض القاطع، بين من يراها جوهر الإسلام، ومن يراها انحرافًا عنه.[65]

جذور التصوف – من الزهد إلى التجربة الروحية

من خلال التعريف بالتصوف والبحث عن كينونته في اللغة والاصطلاح، صار من الممكن البحث والتعمق في تاريخه ومسار تطوره لما هو عليه الآن. وبه، يجب علينا البحث في التاريخ بالكيفية التي تعود بنا إلى جذور الدعوة من الأساس لفهم السياق العام لظهوره والغاية منه. وبه، تعود بدايات التصوف في الإسلام إلى تلك النزعة الزهدية التي ظهرت بشكل واضح في القرنين الأول والثاني للهجرة، وكان منشؤها الأساس هو ردة الفعل العفوية والعميقة على التحولات الكبرى التي طرأت على المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والبداية في التفكير عن قائد جديد للدعوة الإسلامية، وبالكيفية لإنجاح ذلك في ظل توترات قبلية وشخصية كما أوضحنا ذلك من قبل. فمع اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وازدياد الفتوحات، وتعاظم الغنائم، وتراكم الثروات، ظهرت بوادر التحول من الخلافة الراشدة القائمة على الشورى والعدل، إلى الحكم الوراثي أو ما أُطلق عليه من قبل بعض علماء

---

[65] القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية 56: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» | القرآن الكريم، سورة القيامة، الآية 6: «وكل آتيه يوم القيامة فردًا» | حديث نبوي شريف: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة»، رواه أحمد والنسائي، وأصحاب السنن

الإسلام "الملك العضوض" في إشارة إلى الملك الذي فيه عسف وظلم للرعية كأنه يعضهم بأسنانه عضاً، وما رافقه من مظاهر الترف والسلطة المفرطة التي لم يكن لها حضور في عهد النبي أو الخلفاء الراشدين، والحديث بالخصوص هنا عن دولة بني أمية والدولة العباسية. وقد أثار هذا التحول في طبيعة الحكم والدنيا قلقَ طائفة من المسلمين الذين رأوا في هذا الانزياح عن بساطة الإسلام الأولى تهديدًا جوهريًا لروح الدين وجوهره القيمي، الداعي أساسًا إلى التوسط والاعتدال بين الدنيا والآخرة، لا إفراط في ملذات الدنيا ولا تفريط. فاختار هؤلاء الزهد والابتعاد عن ملذات الدنيا، وتفرغوا للعبادة، والتقوى، والتفكر في الموت والآخرة، معتبرين أن صلاح النفس ومحاسبتها هما السبيل الوحيد للنجاة في عالم بات يميل نحو الماديات والمنافع السياسية. وبالتالي، في هذا السياق، نشأت أولى ملامح "الزهد الإسلامي"، وهو الشكل الجنيني للتصوف، حيث كان الزهد موقفًا فرديًا أخلاقيًا أكثر من كونه تيارًا فكريًا أو منهجًا سلوكيًا منظمًا. وهذا ما يجعل فهم السياق العام لظهور أي كيان فكري، روحي، أو سياسي، أيًّا كان، لا بد من دراسة تاريخه وبوادره الأولى. فالأفراد الذين تبنّوا هذا الاتجاه لم يكونوا يشكّلون جماعة موحدة، ولا يحملون اسمًا خاصًا، بل كانوا يعبّرون عن نزوع داخلي خالص نحو الانفصال عن شواغل العالم، والارتماء في حضن التعبد والخشية من الله. وقد برز في هذا الإطار عدد من الأعلام الذين أصبحوا لاحقًا مرجعيات كبرى في تاريخ الزهد والتصوف، من أمثال الحسن البصري، الذي كان يدعو إلى تقوى الله والزهد في الدنيا، ورابعة العدوية، التي حملت خطابًا وجدانيًا عميقًا يتمحور حول حب الله الخالص، وإبراهيم بن أدهم، الذي تخلى عن حياة الرفاه لينقطع إلى الزهد والترحال والتأمل، إضافة إلى آخرين كعامر بن عبد قيس، ومطرف بن عبد الله، ممن عُرفوا بتقشفهم وخوفهم من الله، ومحاسبتهم الشديدة لأنفسهم.

كما أنه، وما يجب فهمه، لم يكن مصطلح "التصوف" قد ظهر بعد في هذه المرحلة، بل كانت العبارات المستعملة هي "الزهد"، و"العبادة"، و"الورع"، في ظرفية مكانية وزمنية انسلخ فيها الخلفاء عن الرؤية المتجسدة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلافة الراشدة، من بساطة في المظهر وعمل لصالح شؤون الرعية، إلى رؤية أخرى تميزت بالبذخ والغرق في الملذات وبناء القصور وغيرها. اختلفت النظرة، وبدأ التفكير من هؤلاء إلى الرجوع إلى الأصل الذي بدأت معه الدعوة من الأساس. وبالتالي، فإن هذه المفاهيم، والحديث هنا عن الزهد والعبادة والورع، هي مفاهيم أخلاقية دينية تهدف إلى تهذيب النفس، وليس إلى بناء منظومة فكرية روحية مكتملة. ولكن ما ميّز هذه المرحلة هو التأسيس النفسي والروحي للتصوف، بوصفه مسلكًا وجدانيًا يبتغي تحرير الإنسان من ربقة الغرائز، والانخراط في مسار تطهيري[66]

[66] جورج عدوان، تاريخ الدولة الأموية، بيروت: دار الفكر، 1982.

مستمر، قوامه الخوف من الله، ومراقبة الأفعال، ومحاسبة النفس، مما جعل من هذه المرحلة حجر الأساس الذي ستُبنى عليه لبنات التصوف لاحقًا.

فالزهد في حد ذاته لم يكن بعدُ علمًا أو طريقة، وإنما كان انعكاسًا روحيًا لأزمة حضارية في علاقتها بالجانب الروحي، دفعت ببعض المسلمين إلى مراجعة الذات، والبحث عن المعنى العميق للدين بعيدًا عن مراكز السلطة ومظاهر الغلبة. لكن ما ينبغي الحديث عنه والتفكر فيه وتحليله هو أن الدولة الأموية والعباسية، في مسار تطور الدولة بانفتاحها على شعوب مختلفة وجنيها لأموال طائلة، اضطلعت بإصلاح شؤون الدولة من بنيات تحتية وهياكل سياسية تؤطرها، خصوصًا باحتكاكها مع بلدان متقدمة في هذا المجال من قبيل الفرس والرومان وغيرهم.

فالكيفية التي تولدت منها الدعوة النبوية الشريفة في حيز جغرافي لم يكن يملك من الاستطاعة ما وصلت إليه الدولة الأموية والعباسية، تفاعلت مع الظروف التي ساعدتها، عكس ما وصلت إليه الدولة الأموية. وهذا كله يعكس المسار العام لتطور أي بلد، أي كيان، لا بد أن يمر من مرحلة تأسيسية مع رجل عظيم، وهنا كان مع النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، ثم أن يمر الكيان بمراحل تطورية يكون فيها التطور الحضري بمختلف تجلياته ومظاهره أساسًا في مرحلة التطور، وإلا فهو إيذان بسقوط هذا الكيان، لأن عدم التطور يجعله كيانًا هشًّا لدرجة السقوط أمام أي تهديد خارجي ما دام العالم في تحول وتغير. وهذا أمر ولد عدم الفهم في الدينامية التطورية، فشكّل اللبنات والبذور الأولى للتصوف كمنهج كما نعرفه اليوم. ففي مطلع القرن الثالث الهجري، بدأ هذا الزهد يتحول تدريجيًا إلى تجربة روحية أشد عمقًا وتعقيدًا، إذ بدأت المفاهيم الروحية تتطور، ولم تعد تقتصر على الخوف من الله والتقشف، بل دخلت مفردات جديدة إلى الخطاب الروحي، كالمحبة، والشوق، والأنس بالله، والوجد، والذوق، مما أضفى على الزهد بعدًا وجدانيًا وفلسفيًا. في هذا الإطار، برزت شخصيات نوعية مثل ذو النون المصري، الذي يُعد أول من أسّس لمفهوم "المعرفة الباطنية"، وتحدث عن "الحال" و"المقام"، وهي مفاهيم ستتشكّل لاحقًا جوهر بنية التصوف. كما ظهر الجنيد البغدادي، الذي يُعتبر المؤسس الحقيقي لتصوف "أهل السنة"، أي ذلك التصوف الذي حاول التوفيق بين الشريعة والطريقة، وبين الظاهر والباطن، ورفض الغلو والابتداع، وتمسّك بالكتاب والسنة كمرجعية للسلوك الصوفي.

وكان الجنيد يرى أن التصوف هو خلق عالٍ، وخروج من كل خلق دنيء، وأن الطريق إلى الله لا بد أن يمر عبر تهذيب النفس والصدق والمجاهدة، لا عبر ادعاءات الكشف

الجنيد البغدادي، أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، معروف بمحاولته التوفيق بين الشريعة والطريقة الصوفية، ورفضه للغلو والابتداع، وتمسكه بالكتاب والسنة كمرجعية للسلوك الصوفي. (انظر: محمد عمر إبراهيم، التصوف في الإسلام: دراسة تاريخية وفكرية، القاهرة: دار الفكر العربي، 2004، ص. 112-118)

أو التصنع. أما رابعة العدوية، فتمثل منعطفًا فريدًا في مسار التصوف الإسلامي، إذ إنها أول من نقل التصوف من منطق "الخوف والرجاء" إلى منطق "المحبة الخالصة"، حيث اعتبرت أن الله يُعبد لذاته، لا طمعًا في جنته ولا خوفًا من ناره، وهو ما يعكس تطورًا لافتًا في البنية النفسية واللاهوتية للفكر الصوفي، إذ لم يعد الله مجرد جبار يُخشى أو سيد يُطاع، بل أصبح محبوبًا يُعشق، ومصدرًا للجمال المطلق.

ومقولتها الشهيرة: "اللهم إن كنت أعبدك خوفًا من نارك فاحرقني بها..." تعكس هذا التحول العميق الذي سيتعزز لاحقًا في كامل المدرسة الصوفية. ويجدر التنبيه إلى أن هذا التحول من الزهد الفردي إلى التصوف النظري لم يكن وليد عزلة حضارية أو انقطاع عن المحيط الثقافي، بل كان ثمرةً لتفاعل حيّ ومعقد بين التجربة الإسلامية والفضاءات الفكرية التي انفتحت عليها الدولة العباسية. ففي هذا العصر، كان المسلمون يعيشون زمن الترجمة الكبرى، حيث تُرجمت كتب الفلسفة اليونانية، والمنطق، وعلوم الروح، والفكر الفارسي والهندي. وقد ساهم هذا الاحتكاك الفكري في تعميق التجربة الصوفية، إذ بدأ الصوفيون يتوسلون بمفردات فلسفية ومقولات عقلانية لتفسير التجربة الروحية، وبلورة رؤيتهم للوجود، والنفس، والعلاقة مع المطلق. فتشكّلت شخصية التصوف من أفرادٍ يغيب عنهم التنظيم والتجمع ذا المنهج، إلى جماعة أصبحت لها شخصية وكيفية ومنهج يحددها، فأخذت من الرغبة الطوعية في طريقة التعبد إلى منهج صارم وصل إلى مرحلة أصبح فيها التصوف إجباريًا باعتباره المجسد للعبادة الحقّة، اليوم في ظل ما شاب الطرائق الأخرى من أشكال عديدة من البدع حسب المتعصبين للتصوف بمختلف أشكاله.

وبه، ومع هذا التفاعل بين الداخل الإسلامي والمحيط الثقافي، بدأ التصوف يتحول من تجربة وجدانية معزولة إلى "علم" قائم الذات، له أدواته، ومفاهيمه، ورموزه، ونظرياته. فتمّ تصنيف الكتب في المقامات والأحوال، وتم توثيق المجاهدات، والذوق والخلوة، والسلوك، والفتح، والستر، والكرامة، وغيرها من المصطلحات التي لم تكن مألوفة في المراحل الأولى. وظهرت مصنفات كبرى شكّلت مدونات أساسية في الفكر الصوفي، مثل "اللمع" للطوسي، و"قوت القلوب" لأبي طالب المكي، و"الرسالة القشيرية"، وهي كتب مزجت بين التجربة الشخصية والتنظير العام، وفتحت الباب أمام المدارس الصوفية اللاحقة. هذا بالإضافة إلى مراكز علمية وروحية كبرى، مثل بغداد، والبصرة، وخراسان، ونيسابور، التي ساهمت في ترسيخ هذا الفكر الجديد، فكانت بمثابة المحاضن التي نضجت فيها التجربة الصوفية، وتحوّلت من حالات فردية متفرقة إلى تيار فكري وسلوكي عابر للحدود. ولعل هذا ما يجعلنا نرى أن التصوف لم يكن مجرد رد فعل على ترف الحكّام أو خروجًا من المأزق السياسي، بل

كان تعبيرًا عميقًا عن الحاجة الدائمة لدى الإنسان المسلم إلى المعنى، والسكينة،[67] والوصال مع الله، بعيدًا عن صخب الفقهاء وصراع السلطة، وهو أمر طال الدين وتسبّب في انقسامه واختلاف المذاهب فيه.

التصوف والابتداع – حينما انقلب المسار

لم يكن التصوف، في نشأته الأولى وكما أشرنا إليه من قبل، إلا تعبيرًا صادقًا عن توق الإنسان إلى الله، بعيدًا عن مظاهر الزيف والرياء، تلك المظاهر التي نمت وتغلغلت مع تطور الكيان الإسلامي وانفتاحه على أشياء غير مألوفة من قبل. وبالتالي، فالتصوف كان يعكس تجربة روحية خالصة تقوم على الزهد، ومجاهدة النفس، وتزكيتها، وتحقيق مقام الإخلاص، دون ادعاء لحضارة مزيفة حسب تفكيرهم.

غير أن هذا الصفاء الروحي بدأ يتعرض لتحولات عميقة تلت القرون الأولى، وذلك مع تزايد التفاعل بين التصوف والمجتمع، ومع تصاعد التداخل بين الباطن الثابت والتأويل المتغير، والتجربة الدينية والسلطة الرمزية، مما أفرز واقعًا جديدًا مغايرًا لروح التصوف الأصلية. فتحوّل التصوف من تجربة فردية تحاول إدراك القرب من الله، إلى منظومة من المفاهيم الباطنية التي ادّعى بعضهم أنها لا تُدرك بالعقل أو النقل، وإنما بالذوق والكشف. وهكذا، أصبح بعض المتصوفة يميزون أنفسهم عن "العامة" بأنهم أهل "السر"، و"الفيض"، و"المعرفة اللدنية"، لا يُجادَلون ولا يُسألون، لأنهم بلغوا – في زعمهم – مقامًا لا تدركه العقول، مقامًا أصبحوا فيه – حسب زعمهم – الفئة المتقنة للدين على أصله، الفئة التي تعبد الله حق العبادة. وسرعان ما نشأت هذه النخبوية الصوفية باعتبارها طبقة رمزية داخل المجتمع الإسلامي، ترى نفسها فوق الفقهاء والعلماء، وتتكئ على مصطلحات مشحونة بالغموض والإبهام، تخوّل لها تجاوز النصوص، بل أحيانًا احتقارها، بزعم أن الظاهر لأهل الظاهر، والباطن لأهل الحقيقة ، مما جعل هذه المنظومة الفكرية، التي تشكلت بشكل اختياري يرجع لأصحابها، فعلًا لعبادة الله بكيفية خاصة، تتحوّل إلى فرقة منظمة تدّعي المثالية في العبادة وكيفية الفعل. فتحورت المفاهيم لصالح فكرهم، وكونوا كيانًا نال لهم مكانة ضمن الفرق المتولدة من أفكار بشرية، تأسست من فكرة وتطورت وتبلورت لتصبح منظومة خاصة بذاتها.

---

[67] القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية 56: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» | القرآن الكريم، سورة القصص، الآية 77: «ولا تنس نصيبك من الدنيا» | القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية 59: «وما قدروا الله حق قدره» | الحديث النبوي الشريف، صحيح البخاري ومسلم: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة» | الحارث المحاسبي، أحد أعلام التصوف الأوائل، الذي ربط التصوف بصفاء القلب والنية

ومع تطور الأوضاع الاجتماعية والسياسية، اتخذ التصوف بعدًا مؤسسيًا تمثّل في نشوء "الطرق" الصوفية، كل واحدة تحمل اسم مؤسسها، وشعاراتها، وأذكارها، وطقوسها الخاصة. وسرعان ما تحوّلت هذه الطرق إلى مؤسسات تُنتج الولاء، وتبني السلطة، وتوزّع الرمزية، وتحرس التراتب الاجتماعي، لا بالعلم أو الفقه، بل "بالبركة" و"النسب الروحي". وأصبح الشيخ – قطب الطريقة – هو المحور الذي تدور حوله حياة المريدين، هكذا تمت تسميتهم، وقد رُفعت عنه كثير من القيود، فأُضفيت عليه صفات خارقة، وارتبط اسمه بالكرامات، وتوارث الأتباع قصصًا عجائبية تُنسب إليه دون تمحيص أو مساءلة، بل بوصفها دليلاً على قربه من الله. فقد اقترنت هذه التحولات بطقوس وممارسات لا أصل لها في الشريعة، بل قد تلامس الشرك أحيانًا، مثل الطواف حول الأضرحة، والتبرك بالعظام، والرقص الجماعي المصحوب بالموسيقى، واعتبار "الحضرة" وسيلة للاتحاد بالله. فضلًا عن تسرب أفكار فلسفية ذات جذور غير إسلامية، كالحلول، ووحدة الوجود، والتناسخ. وفي هذا السياق، أصبح "الفناء" في الله ذريعة لمحو التكاليف الشرعية، و"البقاء" بالله سبيلًا لتعليق الحدود والأوامر، بحجة أن العارف بالله لا يُخاطب بما يُخاطب به غيره من الناس. فتشكّل الوعي الصوفي بشكل مجانب لقيم العقيدة، فالتطور السلبي لهذا الشكل أدى إلى تقديس أناسٍ ظنوا أنهم الأفضل لدرجة الشرف، رغم أنهم مجرد متدينين، وهي صفة المؤمن العادي والمألوف. كل ذلك جعل كثيرًا من علماء الشريعة يعلنون رفضهم الصريح لبعض مظاهر التصوف، لا من باب إنكار الروحانية، بل صيانة للتوحيد، ونصرةً للشريعة. فابن الجوزي، في كتابه تلبيس إبليس، كشف انحرافات بعض المتصوفة الذين ظنوا أن تقشفهم الظاهري يبرر لهم الخرافات والبدع. وابن تيمية، رغم تفريقه بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، شدد على أن الطريق إلى الله لا يقوم على الذوق الشخصي، بل على الوحي. أما الشاطبي، فذهب إلى أن البدع لا تكمن فقط في الأفعال، بل في النيات والتصورات، وأن كل محدثة في الدين – وإن كانت مبررة بالنية – فهي مرفوضة. وهكذا، فإن المسار الذي أخذه التصوف في بعض مراحله لم يكن انحرافًا بسيطًا، بل كان تحولًا بنيويًا جعله في أحيان كثيرة أقرب إلى نظام مغلق، قائم على الرمز والسر والطاعة العمياء، مما أفقده جوهره الأصلي، كطريق للسير إلى الله بالحب والتزكية والتواضع. فالتصوف حين يفقد انضباطه بالشريعة، يتحول من تجربة إيمانية راقية إلى مجال خصب للابتداع والتأويلات المنفلتة، التي قد تبرر الجهل، وتغذي الخرافة، وتخدم السلطة لا الحقيقة. بل، أكثر من ذلك، شكّل التصوف منعطفات مهمة في التاريخ لمختلف الكيانات عبر العصور، أبرزها المغرب، هذا البلد الضارب في عمق التاريخ، ومنذ أن تبنّى الإسلام وتشكلت

به الدول المركزية، ظهرت العديد من الفرق المتصوفة التي أثرت بشكل مباشر في[68] المسار التاريخي لبلاد المغرب. والحديث هنا عن الأسر الحاكمة، إذ مثّلت الزوايا والطرق الصوفية حجر الأساس في كينونة المغرب الدينية والسياسية. ولعلّ في تاريخ المغرب، صدام المولى سليمان مع الطرق والزوايا من أبرز المشاهد في هذا السياق، حيث سعى المولى إلى تطهير بلده من كل الممارسات الصوفية التي تطورت وتبلورت لدرجة الانحراف والاستغلال، والاستبداد باستغلال الدين في أمور اقتصادية كالمواسم وغيرها، تحت ذريعة القدرة والكرامات لأصحاب الزوايا. وهو فكر تغلغل في الوعي المغربي وترسخ بشكل كبير، وتطور لدرجة ميل الاعتقاد عن أصله وجوهره الحق، فصدّق العامة ما رسخته هذه الزوايا والطرق الصوفية، فصارت ثقافة عندهم، وهي أمور ما زلنا إلى يومنا هذا نشهدها من تمسح بقبور أولياء الله الصالحين، والدعاء لهم على أنهم الوسطاء بين الناس وبين الله تعالى، رغم أنها أمور غير منطقية، ولم ترد في القرآن الكريم قط، ولا في سنة نبيه. فالتساؤل هنا عن خطورة التبلور في الاختلاف إلى درجة التحوير عن الأصل، وهو أمر أثّر على الديانات الإبراهيمية قبل الإسلام كما رأينا، فشاع الاختلاف لدرجة الخروج عن الأصل وابتداع عقيدة جديدة لا تمتّ لأصلها بصلة إلا شكلاً.

وفي محاولة من المولى سليمان لإصلاح الأمور والعودة إلى الأصل، خصوصًا مع تزامنه مع حركة محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية، تلك الحركة التي دعت إلى الرجوع إلى الأصل بدل التشبث بالبدع الظاهرة في الإسلام، حاول السلطان إيصال رسائل متعددة في خطب الجمعة يدعو فيها الناس إلى ترك هذه البدع. لكنه تعرّض لمختلف أشكال الرفض، خصوصًا من طرف زعماء الزوايا والطرق الصوفية، كونهم كانوا يستفيدون من هذه الانفلاتات، فوصلوا إلى درجة تكفيره، إذ يذكر التاريخ أنهم حاولوا خلعه لأنه – حسب زعمهم – أراد أن يخرجهم عن الطريقة "الحق" لعبادة الله تعالى، في إشارة إلى خطورة الفكرة التي تميل عن الأصل إلى درجة إثبات الذات وافتعال معتقد مختلف تمامًا عن أصله. وبالتالي لم تكن محاولة المولى سليمان لتقويم مسار التصوف في المغرب حدثًا معزولًا، بل كانت حلقة من حلقات صراع طويل بين السلطان من جهة، والزوايا من جهة أخرى، تلك الزوايا التي تحولت من فضاءات

[68] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، 661-728 هـ
ينظر كتاب التوحيد لعبد الوهاب بن منصور 1700م

روحية تربط العبد بربه، إلى مؤسسات ذات امتداد اجتماعي واقتصادي وسياسي، فرضت نفسها بقوة في المشهد المغربي. فمع ضعف الدولة المركزية في بعض الحقب، وغياب آليات ضبط السلطة، شكّلت الزوايا ملاذًا للناس، وقدّمت نفسها كبديل عن الدولة، مستندة إلى الشرعية الدينية والروحية التي بنتها عبر عقود من التأثير في الوجدان الشعبي. ففي الوقت الذي سعت فيه الدولة العلوية إلى ترسيخ سلطتها على كامل التراب المغربي، وجدت نفسها في مواجهة كيانات صوفية ذات نفوذ واسع، تملك الأتباع، والمريدين، والأراضي، والامتيازات، وتستمد مشروعيتها من النسب الشريف أو من "الكرامات". فتكوّنت خريطة معقدة من التحالفات والصراعات، حيث أحيانًا تم توظيف الزوايا لكسب شرعية الحكم، كما فعل المولى إسماعيل حين استمال بعض الطرق الكبرى لضمان الاستقرار، وأحيانًا دخل السلاطين في صراع مباشر معها، كما حدث مع المولى سليمان، الذي اصطدم بزوايا رأت في إصلاحاته تهديدًا لمكانتها ومصالحها. وقد تواصل هذا الصراع بأشكال مختلفة في العصر الحديث، خاصة مع دخول الاستعمار الفرنسي، الذي سعى إلى الاستفادة من سلطة الزوايا للسيطرة على البلاد، فعمل على ترويضها ودعمها، مقابل ضمان ولائها. وقد نجح الاستعمار – إلى حد كبير – في استخدام بعض الزوايا كأداة للتهدئة، مقابل تركها تمارس نفوذها المحلي. وفي مقابل ذلك، برزت زوايا أخرى تبنّت المقاومة، مثل الزاوية الريسونية وزاوية الشيخ ماء العينين، التي لعبت دورًا بارزًا في تعبئة القبائل ضد المستعمر.

لكن مع دخول المغرب مرحلة الدولة الحديثة، خاصة بعد الاستقلال، بدأت الدولة تعمل على تقليص أدوار الزوايا، ونزع الطابع السياسي عنها، وإعادة حصرها في الفضاء الديني المحض. فتمّ دمجها تدريجيًا في منظومة الدولة الدينية الرسمية، وأصبحت الزوايا الكبرى تخضع لوصاية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وتمّت مراقبة أنشطتها وأدوارها. ورغم ذلك، لا تزال الزوايا تحافظ على حضورها الرمزي، خاصة في المناطق القروية، وتُستحضر في المناسبات الدينية والوطنية، كجزء من الموروث الديني والثقافي المغربي. لكنها لم تعد بتلك القوة التي كانت تملكها في العصور

السابقة، حيث تحوّلت إلى مؤسسات تحت إشراف الدولة، تُستثمر أحيانًا لترسيخ "الإسلام الوسطي المعتدل" في مواجهة التيارات المتشددة، أو لإبراز الخصوصية المغربية في تدبير الحقل الديني. وبه فإن التصوف المغربي، إذن، قد مرّ بتحولات جذرية، من الزهد والانقطاع عن الدنيا، إلى التموقع السياسي والاقتصادي، ثم إلى الترويض الإداري في إطار الدولة الوطنية الحديثة. وتحكي هذه المسارات المتشابكة عن طبيعة الدين حينما يلتقي بالسلطة، وعن الكيفية التي يمكن أن تتحول بها التجربة الإيمانية الفردية إلى مؤسسة جماعية تتداخل فيها المصالح، والمقدس، والمشروع السياسي. كما تطرح تساؤلات جادة حول حدود التدين، ومخاطر التوظيف الديني وضرورة العودة إلى الجوهر، بعيدًا عن كل أشكال التحريف والابتداع والانحراف عن مقاصد الشريعة.[69]

"وتأتي هذه الرسالة، التي ستجدونها في الصفحة الموالية، والتي كان قد وجّهها السلطان المولى سليمان إلى شعبه عبر خطب الجمعة سنة 1806م، كوثيقة حيّة تعكس رؤيته الإصلاحية للدين في إيالته، وسعيه إلى تنقية الممارسة الدينية من البدع والمحدثات بدعوته إلى الرجوع إلى الأصل. فهي ليست مجرد مراسلة سياسية أو توجيه ظرفي، بل دعوة صريحة إلى العودة إلى صفاء الدين، وربط التدين بالالتزام بالكتاب والسنة بعيدًا عن مظاهر الانحراف والتكلّف."

[69] . حركات، إبراهيم. المغرب عبر التاريخ. الجزء الأول. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.
العروي، عبد الله. مجمل تاريخ المغرب. الطبعة 12. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011.
القبلي، محمد. كرونولوجيا تاريخ المغرب. الطبعة الأولى. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992.
الناصري، أحمد بن خالد (عبد الواحد). الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري. 9 مجلدات. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1997.

مقتطف من رسالة حول المراسيم والبدع للسلطان المولى سليمان سنة 1806م

وكل ذلك بدعة شنيعة، وفعلة فظيعة، وسبة وضيعة، وسنة مخالفة لأحكام الشريعة، وتلبيس وضلال، وتدليس شيطاني وخبال زينه الشيطان لأوليائه فوقتوا له أوقاتًا، وأنفقوا في سبيل الطاغوت في ذلك دراهم وأقواتًا، وتصدى له أهل البدع من «عيساوة»([7]) و«جلالة»([8]) وغيرهم من ذوي البدع والضلالة، والحماقة والجهالة، وصاروا يترقبون للهوهم الساعات، وتتزاحم على حبال الشيطان وعصيه منهم الجماعات، وكل ذلك حرام ممنوع، والإنفاق فيه إنفاق في غير مشروع.

فأنشدكم الله عباد الله: هل فعل رسول الله ﷺ لعمه سيد الشهداء موسمًا؟

وهل فعل سيد الأمة أبو بكر لسيد الإرسال ﷺ وعلى جميع الصحابة والآل موسمًا؟

وهل تصدى لذلك أحد من التابعين رضي الله عنهم أجمعين؟

ثم أنشدكم الله: هل زُخرفت على عهد رسول الله ﷺ المساجد؟

أو زُوقت أضرحة الصحابة والتابعين الأماجد؟

كأني بكم تقولون في نحو هذه المواسم المذكورة وفي زخرفة أضرحة الصالحين، وغير ذلك من أنواع الابتداع: حسبنا الاقتداء والاتباع ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف:22].

وهذه المقالة قالها الجاحدون! ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون:36]، وقد رد الله مقالتهم، ووبخهم وما أقالهم؛ فالعاقل من اقتدى بآبائه المهتدين، وأهل الصلاح والدين، «خَيْرُ القُرُونِ قَرْنِي...»([9]) الحديث.

في اتجاه ناقد للموضوع ،يقول للإمام أبي بكر الشبلي (247هـ - 334هـ) في بيان حقيقة التصوف

∆ ليس التصوف لبس الصوف ترقعه

ولا بكاؤك إن غنّى المغنونا

∆ ولا صياح ولا رقص ولا طرب

ولا اختباط كأن قد صرت مجنونا

∆ بل التصوف أن تصفو بلا كدر

وتتبع الحق والقرآن والدينا

∆ وأن ترى خاشعا لله مكتئبا

على ذنوبك طول الدهر محزونا

تمثّل هذه الأبيات اختزالًا دقيقًا لنزعة إصلاحية داخل التيار الصوفي ظهرت منذ القرون الأولى، تسعى إلى تمييز التصوف الحقيقي عن ما علق به من مظاهر شكلية وغلو في السلوك. فالشبلي، رغم كونه من كبار الأقطاب المتصوفة، قد عبّر بنبرة ناقدة عن المظاهر التي سادت في بعض أوساط المتصوفة، من رقص وغناء وادّعاء حال "الوجد" الذي لا يستند إلى تقوى أو زهد حقيقي ، و بالتالي يتضح في هذا الخطاب الشعري دعوة صريحة للعودة إلى أصل التصوف باعتباره صفاءً روحيًا وسيرًا أخلاقيًا يتأسس على التوبة والخشوع ومتابعة الكتاب والسنة. فالشبلي لا ينفي الجانب الوجداني في التجربة الصوفية، لكنه يربطه بضوابط الشرع ومحاسبة النفس، ويعلي من شأن التذلل لله والحزن على الذنوب كعلامات صدق لا تُرى بالعين المجردة ولكنها تُختبر في الباطن. وهذه الرؤية تعكس تيارًا صوفيًا عميقًا، عرف عند أمثال الجنيد البغدادي والمحاسبي، حيث التصوف ليس مظهرًا خارجيًا، بل هو جهاد للنفس، وتهذيب للباطن، وسيرٌ على طريق التوحيد بحكمة وتوازن. ففي سياق المغرب الإسلامي، كان لهذه الرؤية أثرها لاحقًا مع متصوفين كبار من أمثال أبي مدين الغوث، الذين تبنوا خطابًا مشابهًا، فنبّهوا إلى خطورة الانحرافات الشكلية في بعض الطرق، ودعوا إلى إعادة الاعتبار للسلوك الصوفي القائم على العلم، الزهد، والعمل. وهذا ما يجعل من أقوال الشبلي شاهدة على تصوفٍ متجذّر في الصدق والورع، لا في الأزياء والأحوال الزائفة.[70]

[70] عبد الحليم بن محمود، تاج الصوفية: أبو بكر الشبلي — حياته وآراؤه، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المعارف، 1993)

وهكذا يكون هذا الفصل قد رسم ملامح المسار التاريخي والفكري للإسلام، من إرهاصات النشأة إلى تبلور الأمة في إطار من التمذهب العقدي والفكري. فقد استهلّ بعرض ممهدات قيام الدولة الإسلامية، منذ أدوار قصي بن كلاب وعبد المطلب في تهيئة الوسط القبلي لاحتضان الرسالة، ثم وقف عند سيرة محمد ﷺ قبل الوحي، بما تحمله من دلالات على صفاء الشخصية واستعدادها لحمل أمانة النبوة. وتناول المبحث الثالث نزول الوحي وبناء الأمة بوصفه التحول الجذري الذي غيّر مسار التاريخ، قبل الانتقال إلى مرحلة الخلفاء الراشدين والفتنة الكبرى التي مثّلت منعطفًا خطيرًا في مسار الوحدة الإسلامية. كما أُفردت مباحث لاحقة لبحث الجذور التاريخية للمذاهب الإسلامية، ثم المدارس والفرق السنية، يليها المذاهب الشيعية، وصولًا إلى ظاهرة التصوف التي تراوحت بين سموّ التجربة الروحية وشبهة الابتداع.

الفصل السادس : جذور التمذهب الأسباب والدوافع

مدخل عام للفصل

ليس من قبيل الصدفة أن تتكرر ظاهرة التمذهب في الديانات السماوية الثلاث، فكلما وُجد نصٌّ مقدس، وُجدت إلى جواره قراءات متعددة، وكلما وُجدت جماعة دينية، ظهرت داخلها توجهات متمايزة تطمح إلى احتكار المعنى والاقتراب من الحقيقة القصوى في اعتقادها. إننا هنا أمام ظاهرة لا يمكن فهمها من خلال المعطيات السطحية أو التاريخية الظرفية فقط، بل يجب التعامل معها كمنظومة متكاملة من الدوافع المعرفية والنفسية والاجتماعية والسياسية، في كينونة سوسيولوجية وأنثروبولوجية، وأيضًا قد تصل إلى ما هو سيكولوجي، نشأت في رحم الدين نفسه، لا خارجه. نشأت من تأويل بشري للنص الثابت الذي رُئي فيه متحولًا ومتغيرًا يواكب تحوّل المجتمع. والتمذهب، بهذا المعنى، ليس مجرد انقسام، بل هو آلية للتعبير عن التعدد داخل الوحدة؛ تعدد يبحث في تأويل الثابت وجعله متكيفًا مع واقع متحوّل، فالثابت متحوّل كذلك. هنا ظهرت مزدوجات من الثابت والمتغير، بين الوحدة والانقسام، والتوتر بين الإطلاق والنسبية، بين المطلق المتعالي والإنسان المتأوِّل.

لهذا عرف الإنسان، منذ أن بدأ رحلته في الوجود، نوعًا من الحنين الغامض إلى الحقيقة، إلى المطلق، إلى الإله، وهو ما استرسلنا في الحديث عنه في الفصل الأول حينما ناقشنا حنين الإنسان لخالقه، الذي ظل يجسّده في كل أشكال الطبيعة وعناصرها، ليصل إلى درجة يملأ فيها الفراغ الروحي الذي خُلق معه فارغًا بدون الإله. ومع هذا الحنين، كانت الحاجة إلى النظام، إلى الفهم، إلى تحديد الطريق. ومع ولادة الأديان التوحيدية، برزت نصوص تنظم العلاقة بين الإنسان وخالقه، نصوص بمثابة المنهج والسبيل الحقيقي إلى الله، لكنها في الوقت ذاته تركت مجالًا واسعًا للتأويل، بل ربما تطلّبت التأويل، أو لربما أُفتُعِل فيها التأويل، أم يمكن أن يكون التأويل حتميًّا؟ وهنا يكمن جوهر الإشكال: كيف يتعامل الإنسان، الذي يخضع لتجاذبات التاريخ والثقافة والعقل والمصلحة، مع نصٍّ يدّعي إطلاقية الحقيقة؟ كيف يتفاعل مع خطاب يدعوه إلى الإيمان والاتباع، لكنه لا يسلم من تعدد الفهم وتناقض القراءات؟ ثم كيف يمكن التقيّد بالنص الثابت في ظل المجتمع المتغير؟

وغيرها من الأسئلة المُثرية للنقاش في سبيل فهم كل ما شاب الدين من تطورات منذ بروزه كمعتقد واحد جامع إلى تشعّبه وتعدده إلى مجموعة من الطوائف الباحثة عن الحقيقة، ولكنها في نفس الوقت خارجة عن حقيقته بخروجها عن جوهره.

من هذا الباب، ينشأ التمذهب، لا باعتباره انشقاقًا عرضيًّا أو انحرافًا طارئًا، بل كمنتوج طبيعي للتفاعل بين النص والواقع، بين الفرد والجماعة، بين المقدس والتاريخ. فكل مذهب هو في جوهره قراءة مخصوصة للنصوص في سياق محدد، لكنه أيضًا محاولة لفرض هذه القراءة باعتبارها "الصحيحة"، أي محاولة لمأسسة التأويل وتحويله إلى معيار. ولأن الدين ليس فقط شأنًا روحيًا فرديًا، بل بناءً جماعيًا ذا حمولة اجتماعية وثقافية وسلطوية، فإن كل مذهب يحمل في طياته بُعدًا سلطويًا، معلنًا أو خفيًا. وهذا ما يفسر لماذا لم يكن التمذهب في الأديان السماوية مجرد اختلاف فكري، بل غالبًا ما ارتبط بصراعات سياسية، وحروب دينية، وتمزقات اجتماعية خرج فيها الدين من وظيفته الحقة الحاملة للقيم النبيلة إلى وظيفة لربما قد تخدم الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على وجه الخصوص. وبالتالي، حين ننظر إلى تجربة اليهودية، نلاحظ كيف ظهر الانقسام مبكرًا، بين الفريسيين والصدوقيين، ثم بين الاتجاه التوراتي والاتجاه الكتبي، ثم لاحقًا داخل المدرسة الحاخامية نفسها. كانت المذاهب اليهودية تعبيرًا عن تموضع مختلف تجاه النص والتقاليد الشفوية، لكنها أيضًا مرآة لصراع اجتماعي بين الكهنة والعلماء، بين الأرستقراطية الدينية والعامة، بين الثابت والمتغير، ليصبح الانقسام محمّلاً باختلافات سياسية واجتماعية عمّقت روحه الموضوعية. أما المسيحية، فقد عرفت من لحظتها الأولى تيارات فكرية متعارضة، بدءًا من النزاعات حول طبيعة المسيح، ووصولًا إلى الانقسامات الكبرى التي رسمت وجه أوروبا لقرون: الأرثوذكسية، الكاثوليكية، البروتستانتية، وكل واحدة منها تدّعي لنفسها حق احتكار "الحقيقة المسيحية". وفي الإسلام، جاءت المذاهب الكلامية والفقهية والسياسية كنتيجة مباشرة لتعدد القراءات والاجتهادات، ولكنها ما لبثت أن تحولت إلى هويات متصارعة، وكيانات مؤسساتية، لها رؤيتها الخاصة لله، للنبوة،

للسلطة، وللنجاة. فجمعت الرؤية الواحدة إلى رؤية تندمج فيها العناصر الدنيوية مع الأخروية، عناصر اندمجت فشكّلت هوية مستقلة وكيانًا يتميز بمنهج كأنه الدين بين الأب والابن. وإذا أردنا أن نذهب أبعد من مجرد التوصيف، فعلينا أن نتساءل: لماذا يفضي الدين، الذي يُفترض أن يكون موحِّدًا، إلى الانقسام؟ لماذا يتحول النص، الذي نزل بلغة واحدة، إلى لغات مذهبية شتى؟ الجواب لا يكمن فقط في تنوع العقول، بل في طبيعة العلاقة التي يقيمها الإنسان مع المقدس: علاقة لا تخلو من التوتر، من الرغبة في الفهم، ومن الخوف من الانحراف. وهنا تظهر الحاجة إلى "المذهب" كحارس للمعنى، كوسيلة لضبط الجماعة، وكإطار يمنح للفرد انتماءً دينيًا واضحًا.

لكن المذهب، حين يتحول من أداة فهم إلى أداة إقصاء، من اجتهاد إلى عقيدة مغلقة، يفقد وظيفته الأصلية، ويصبح عقبة أمام الدين نفسه. وقد لعبت الظروف السياسية دورًا أساسيًا في تغذية التمذهب وتكريسه. فكلما دخلت السلطة في تأويل النص، كلما ظهرت الحاجة إلى مذهب يدعم شرعيتها، وبالتالي يدعم الانقسام، ويدعم روح الاختلاف. وهذا ما يفسر أنه كلما استُخدم الدين في الصراع الاجتماعي، كلما تجذّرت الانقسامات وتصلبت المواقف. ولهذا، فإن التمذهب لا يمكن فصله عن السلطة، سواء كانت سلطة دينية أو دنيوية. والمذهب، في هذا السياق، ليس فقط نسقًا معرفيًا، بل بنية سلطوية – نفسية – اجتماعية – لغوية – تراثية – تاريخية.

إن الغرض من هذا الفصل هو محاولة تفكيك هذه البنية، والكشف عن الجذور العميقة لظاهرة التمذهب، عبر تحليل دوافعها المعرفية، وامتداداتها التاريخية، وتجلياتها المؤسسية. كما يسعى إلى تجاوز النظرة الاختزالية التي ترى في التمذهب مجرد خلافات لاهوتية، أو حركات هرطقية، بل قراءته بوصفه تعبيرًا عن توتر دائم بين المطلق والمتعين، بين الوحي والتاريخ، بين الوحدة والتعدد.

المبحث الأول: الخلاف السياسي وأثره على العقيدة

لقد ارتبط تَشَكُّل العقائد الدينية منذ نزولها بغرض الهداية وتقديم السبيل الصحيح المؤدي إلى الخالق سبحانه، في كثير من فصول التاريخ الديني للإنسانية، بتجاذبات السلطة والصراع على الشرعية، الذي اعتبرناه أحد العوامل الرئيسية في تشتت المعتقد إلى أفكار دينية متعددة، وهو كذلك إذا ما حللنا التاريخ الديني تحليلًا موضوعيًا، فنجده الأكثر تأثيرًا في مسألة التمذهب الديني ، هذا الانقسام الديني الذي يصل إلى درجة يصعب معها التمييز بين ما كان من نبع الإيمان، وما تم تشكيله بفعل التوجهات السياسية، وهو الأمر الذي تجسد بشكل واضح مع الديانات الإبراهيمية الأولى كاليهودية والنصرانية، كما شاب الدين الخاتم الإسلام. ففي السياقات التي تداخل فيها الديني والسياسي، بات الدين نفسه ميدانًا لتصفية الحسابات وتثبيت المشروعية، وتحولت العقيدة إلى أداة لخدمة السلطة، أو على الأقل لشرعنة وجودها، فتحورت وظيفة الدين الحقة إلى وظيفة مصطنعة من لدن الإنسان.

وقد كانت هذه الحالة جلية في الديانات السماوية الثلاث، كما فصّلنا في ذلك من قبل، عبر ما عرفته من تحولات شكل فيها الطابع السياسي السمة الرئيسية التي طبعت التحول الديني، فتشكلت الانقسامات والاختلافات لا على مستوى الطوائف الكبرى فقط، بل حتى على مستوى التفاصيل العقدية الدقيقة، التي لم تكن دائمًا وليدة تفكير لاهوتي خالص، بقدر ما كانت صدى لصراع سياسي أفرزها أو صاغ ملامحها أو فرضها على الجمهور، وهو أمر تجلى بالملموس في جل الشرائع السماوية، ففي الديانة اليهودية مثلًا، يُعتبر الصراع بين الفريسيين والصدوقيين نموذجًا مبكرًا لذلك التفاعل بين السياسة والعقيدة. فالفريسيون، الذين آمنوا بالتقليد الشفوي وبعقيدة البعث، كانوا أقرب إلى عامة الشعب ومناهضي السيطرة الرومانية، فأخذوا من الدين وسيلة سياسية يحاولون توجيهها لخدمة أفكارهم وأيديولوجياتهم، في حين مثّل الصدوقيون طبقة أرستقراطية كهنوتية تحالفت مع القوى الرومانية، ورفضت العديد من التعاليم التي لا ترد في النص المكتوب. ولئن بدا الخلاف عقائديًا، إلا أن جذوره تتعلق بمكانة الكهنوت، تلك المكانة التي تحولت مع الزمن إلى طبقة سياسية مشروعة، خُلِقت وجُعلت من الدين ركيزة لضمان مكانتها بدون موجب حق، إذ ما رجعنا إلى جوهر العقيدة الأصلية المبنية على قيمة تنافي كل أشكال الطبقية، وهيبة الهيكل، ونفوذ الطبقات، وموقع الجماعة من السلطة. وقد أدى هذا التداخل إلى توجيه العقائد الدينية حسب تموقع الفئة الدينية في البنية السياسية، وبه لم تكن المسألة إذن خلافًا حول تأويل النصوص فحسب، بل حول من يملك حق تأويلها، ومن يُمثّل الشرعية الدينية، تلك

الشرعية التي بُنيت على أساس يحمي ويُقوقع الفئة الدينية إلى طبقة اتخذت من الدين[71] مشروعية لتُبرز مكانتها التي فاقت ما هو روحي لتصل إلى مرحلة السياسة والغوص فيها لدرجة الاستبداد، وهذا ما رأيناه جليًا مع المسيحية وكل أشكال التخلف في القرون الوسطى الأوروبية.

في هذا الإطار، تُعتبر المسيحية إحدى الديانات السماوية الثلاث التي عرفت أوج مظاهر استغلال الدين في السياسة. فقد بدأ الخلاف العقائدي مبكرًا، لكنه انفجر بقوة حين انتقل الدين من حالة الاضطهاد إلى حالة الاعتراف الرسمي، مع الإمبراطور قسطنطين في القرن الرابع الميلادي، حينما نصّ على جعل الدين شريعة رسمية للإمبراطورية الرومانية حوالي سنة 313 في مرسومي ميلانو، جاعلًا معه كينونة العقيدة رسمية، مما سيؤسس الانقسام والاختلاف فيما بعد ، فقد أدى هذا التحول إلى قيام الدولة الرومانية بدور نشط في تحديد العقيدة الرسمية، ومحاربة ما يُعتبر هرطقة.

مجمع نيقية (325م) لم يكن محض نقاش لاهوتي حر، بل كان مجمعًا إمبراطوريًا يُدار برعاية الدولة، لتحديد العقيدة المسيحية الرسمية، وضبط الخلافات التي باتت تهدد وحدة الإمبراطورية. وكان الخلاف حول طبيعة المسيح، ولا سيما النزاع بين أريوس وأتباعه من جهة، وأتباع أثناسيوس من جهة أخرى، صراعًا على صورة الإله والتجسد، لكنه في العمق كان أيضًا صراعًا على أي اتجاه ديني يليق بأن يكون امتدادًا للسلطة الإمبراطورية الجديدة، والحديث هنا عن بيزنطة "روما الفتية" كما أُطلق عليها.

وهكذا، تم إقصاء الآريوسية، لا بسبب تفاهة حججها بالضرورة تحت ذريعة الهرطقة، بل لأنها لم تحظَ برضى الدولة، تلك الدولة التي أدخلت منظورًا سياسيًا في تحديد علاقة الموضوع بالمعتقد. لتواصل هذا النهج لاحقًا في مجامع لاحقة مثل أفسس وخلقيدونية، حيث أصبحت الدولة نفسها جزءًا من البنية العقائدية النصرانية، مما جعل من الدين يلبس غطاء الاستغلال، غطاء التوجيه من طرف الكيان السياسي الذي كان قبل سنوات قليلة يناهضه، إلى كيان جعل منه البذلة التي ساعدته على ربح امتيازات كثيرة. ففي هذا الإطار تُحدّد الأرثوذكسية، وتُقصي الخارجين عنها، وتُفرض العقيدة بالقوة، وتربط بين الإيمان والطاعة السياسية، وذلك بعد سقوط "الأم" – أي الدولة التي تبنت المعتقد – فأخذت "البنت" بالدين إلى زاوية تثبيت السلطة، زاوية تجعلها مستقلة بذاتها ومبرزة لعظمتها بدلًا من توحيد العقيدة وخدمة الدين لوظيفته، بدل أداء وظائف لم يُبعث لأجلها.

[71] مرسوم ميلانو (Edict of Milan) , 313 CE.

وفي الإسلام، لم يكن الأمر مغايرًا بشكل كبير أو – بالأحرى – منافٍ لسابقيه، بل يظهر التداخل بين السياسي والعقائدي بشكل أكثر وضوحًا، لا سيما أن الدولة نشأت مع النبوة، واستمر التصور السياسي للدين مع الخلافة. فقد كان أول خلاف سياسي حقيقي بعد وفاة النبي هو مسألة من يتولى أمر المسلمين. لكن ما بدأ كخلاف سياسي إداري سرعان ما اكتسب أبعادًا عقدية عميقة، حين تم إسقاط شرعية بعض الخلفاء أو دعم شرعية آخرين انطلاقًا من تأويلات دينية، مما جعل من الخلاف يصبو نحو تطور أدى إلى ظهور الشيعة كتيار يعتبر أن الخلافة ليست فقط شأنًا سياسيًا بل أصلًا عقديًا، وأن الإمامة ليست نظام حكم بل جزء من العقيدة نفسها، وبهذا تم ربط الإيمان بولاء سياسي، وصار حبّ علي وأبنائه مقياسًا لصحة العقيدة. وبالمقابل، ظهرت فرق الخوارج الذين رأوا في الخروج على الحاكم الجائر فرضًا دينيًا، وجعلوا من ذلك أحد أصول الإيمان، بل كفّروا من لم يوافقهم، وجعلوا من الموقف السياسي معيارًا للعقيدة، كما جعلوا من القضاء على "البدعة" واجبًا دينيًا يقتضي السيف، فشرعنوا توجهاتهم السياسية إلى أمور واجبة في الدين الإسلامي وهي ليست كذلك.

وفيما بعد، ظهرت المرجئة كرد فعل على هذا التطرف، فصلوا بين الإيمان والعمل، وقدموا طروحات دينية تُقلل من أهمية الموقف السياسي، لكنها في الحقيقة كانت أيضًا استجابة لسياق سياسي معين، حيث مالت المرجئة إلى موقف محافظ، يتماشى غالبًا مع المهادنة للسلطة القائمة. ولم يتأخر تدخل الدولة في توجيه العقيدة، إذ شهدنا في العصر العباسي، على وجه الخصوص، فرض السلطة للعقيدة المعتزلية باعتبارها الأكثر انسجامًا مع رؤية الدولة المركزية العقلانية. فاتضح وتجسّد جليًا كيف يمكن للكيان السياسي أن يعمّق من الاختلاف والتمذهب الديني، إذ إن الاختيار الذي يقع على مذهب دون غيره من الفرق يجعل منه هو الاختلاف والصراع عميقًا، بدل الأخذ بفكرة العقيدة الإسلامية الموحّدة دون تفييء. فيصل هنا الفكر السياسي إلى مرحلة يخلق فيها التمذهب ويعمّقه. إضافة إلى ذلك، تم فرض القول بخلق القرآن بالقوة، وعُذّب من عارضها، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، فأصبح التأويل يأخذ منحى العنف، تأويلٌ ولد صراعًا دينيًا لا جدوى منه، أدخل العالم الإسلامي في موجات من الانحطاط والتردي الفكري التي طبعته لقرون، بدل التفكير في أصول الوحدة والروابط المشتركة

وبعدما وصلت الأمة إلى هذا الانقسام، أصبح النبش في أصول الوحدة وتعميق الاختلاف مبدأ لإثبات الأحقية، لكن السؤال الذي يُطرح الآن: عن أي أحقية تريد الفرق الوصول إليها؟ ألم يُنزَّل الدين الخاتم دينًا موحِّدًا متماسكًا ذا منهج واحد، وهو

بذلك دعا في كل نصوصه الثابتة في القرآن والسنة إلى الوحدة؟ فكيف يمكن تفسير المنطلق الداعي للوحدة في مقابل الفرع الداعي للتفرع والباحث عن الأحقية؟[72]

هذا الموقف لم يكن انعكاسًا لنقاش لاهوتي داخلي فقط، بل لخيارات سياسية تحاول أن تفرض وحدة مذهبية تحت مظلة السلطة. ومن المفارقات العجيبة في هذا الإشكال أن الدولة نفسها تخلّت لاحقًا عن هذه العقيدة حين تغيّرت التوازنات، ليصبح الاتجاه السني التقليدي هو العقيدة الرسمية، ويتم تبنّي كتب العقيدة السنية في المؤسسات والمدارس، ويتم محاربة "البدع" لا بالدليل بل بالسلطان. وبالتالي، هنا يتجلى النفاق الذي يولده الاختلاف، فيصبح الدافع مغايرًا عن القيم النبيلة، ويهدف إلى إثبات السلطة وإثبات الرأي، بدل الثبوت على التوجه النافع للإنسانية، وهذا ما اتضح في مسألة اللعب بتبنّي المذاهب حسب ما يخدم المصالح، لا حسب ما يخدم الدين بوظيفته الأساسية. إن هذه الأمثلة لا تشير فقط إلى علاقة عرضية بين الخلاف السياسي والعقيدة، بل إلى ارتباط بنيوي؛ فكلما تغيّر شكل السلطة، تغيّرت العقيدة الرسمية، وتم الترويج لاتجاهات عقدية معينة على حساب أخرى. حتى علم الكلام نفسه، الذي نشأ لمناقشة قضايا مثل صفات الله، وأفعاله، وحرية الإنسان، والقضاء والقدر، لم يكن بمنأى عن السياسة، بحيث تم احتواء هذا العلم من قبل السلطة، وتم توجيهه أحيانًا لتكريس رؤى معينة. كما أن الفقهاء والكلاميين الذين دعموا السلطة كانوا أكثر حظًا في الانتشار، وتم اعتماد كتبهم في المؤسسات الرسمية، بينما هُمِّشت الفِرَق الأخرى، ونُسبت إلى "الضلال"، أحيانًا لمجرد اختلافها السياسي. وبالتالي، فإن الحديث عن الخلاف العقائدي دون النظر في سياقه السياسي يُعدّ قراءة مبتورة وغير كافية، أسهمت فيه السياسة بدرجة كبيرة في تحديد ملامح العقائد، وتشكيل تصورات الناس عن الإيمان، وصياغة المذاهب، وتوجيه الاجتهادات، بل حتى في نشوء الحركات الصوفية كردّ فعل على التدخل السلطوي في الدين، فكان كثير من المتصوفة ينأون بأنفسهم عن الخلاف السياسي خوفًا من أن يتحول إيمانهم إلى أداة في يد الحاكم. وبذلك، فإننا وحين ندرك هذا الترابط العميق بين العقيدة والسلطة، نفهم أن كثيرًا من التصورات الدينية التي نعدّها اليوم أصولًا ثابتة أو حقائق مطلقة لم تتشكل في فراغ نقي، بل جاءت نتيجة لمسارات طويلة من التفاعل مع السلطة والصراع حولها، فالمذاهب الكبرى التي انتشرت واستقرت في الوجدان الجمعي للأمة لم تكن دومًا نتاجًا لتفوق منطقي أو عمق معرفي صرف، بل كثيرًا ما كانت ثمرة تحالفات سياسية، أو انعكاسًا لمراكز قوة فرضت تصوراتها على المجال العام، فتم اعتماد كتب، وتهميش أخرى، واعتُمدت رؤى دينية معينة بوصفها "صحيحة"، بينما أُقصيت رؤى أخرى، ووصِمت بالضلال والبدعة والانحراف، أحيانًا فقط لأنها لم تكن منسجمة مع السلطة القائمة أو

[72] (انظر: طه حسين، تاريخ الإسلام السياسي، 1980).

لأنها عبّرت عن معارضة سياسية أو اجتماعية، وهذا يدفعنا إلى إعادة النظر في الطريقة التي نقرأ بها التاريخ الديني والعقائدي، إذ لا يمكن فهم العقائد بوصفها مجرّد إجابات لاهوتية على أسئلة غيبية، بل بوصفها أيضًا أدوات لفهم كيف تم تشكيل الجماعة، وكيف تم توجيه الإيمان، وكيف تحوّل الاختلاف الفكري إلى ساحة صراع لا تقل شراسة عن الصراعات السياسية والعسكرية.

وحين نتمعن كذلك في هذا الجانب، ندرك أن العلاقة بين الدين والسياسة لم تكن علاقة طارئة أو عرضية، بل كانت بنيوية وعميقة، إذ لطالما سعت السلطة إلى استخدام الدين لإضفاء طابع الشرعية على وجودها، فكانت العقيدة أداة للتقنين والتبرير والتوجيه، كما أن كثيرًا من الحركات الدينية نفسها لم تكن بمنأى عن هذه الرغبة في التأثير السياسي، فاختلطت النوايا، وتداخلت الأهداف، وأصبح من الصعب أحيانًا التمييز بين ما هو نابع من يقين روحي، وما هو نابع من حسابات السلطة، وفي هذا السياق نفهم نشوء بعض المدارس الفقهية والكلامية التي حظيت بالدعم الرسمي، وتم تبنيها في مؤسسات الدولة، بينما حوربت مدارس أخرى، وسُجِن أصحابها، وأُحرقت كتبهم، فقط لأنهم لم ينخرطوا في المشروع السلطوي أو لم يعلنوا الولاء له، وهذا ما يجعل من العقيدة، في كثير من الأحيان، مرآةً تعكس تحولات السلطة أكثر مما تعكس نقاء الإيمان أو صفاء العقيدة.

ومن هنا، فإن الفصل بين الديني والسياسي يصبح وهماً أكثر منه حقيقة، ذلك أن كل قراءة للعقيدة لا تراعي سياقها التاريخي، وظروف نشأتها، وتوازنات القوى التي أحاطت بها، هي قراءة قاصرة، بل ومضلّلة أحيانًا، لأن العقيدة لا تتطور في بيئة معقّمة، بل تخضع كما يخضع أي منتج اجتماعي وثقافي لعمليات الصراع والهيمنة، وبالتالي فإن العودة إلى دراسة العقائد في سياقها السياسي والاجتماعي تفتح أمامنا أفقًا جديدًا لفهم الدين لا بوصفه منظومة مغلقة ونهائية، بل بوصفه سيرورة تاريخية حية، تتفاعل مع الزمن والمجتمع والسلطة، وتتشكل باستمرار وفقًا لما تفرضه اللحظة التاريخية، وحين نعيد قراءة هذا التاريخ بوعي نقدي، يمكننا أن نستعيد الدين من أَسر السلطة، ونحرره من التوظيف، ونفهم أن الإيمان الصادق لا يحتاج إلى وصاية سياسية، وأن العقيدة حين ترتبط بالحرية لا بالخوف، تصبح أداة للتنوير لا وسيلة للهيمنة.

"حين يتحوّل الخلاف السياسي إلى خلاف عقدي، يصبح الولاء للأشخاص لا للحق، وتنقسم الأمة على نفسها، لا بسبب الدين، بل بسبب النفوس التي جعلت من السياسة دينًا ومن الخصومة عقيدة.

المبحث الثاني : سلطة النص والتأويل

حين نتناول مسألة "سلطة النص والتأويل" فإننا لا نخوض في إشكال لغوي فحسب، بل في عمق الديناميكية التي شكّلت الفكر الديني نفسه منذ نشأته، لأن هذه الإشكالية تدخل في العوامل أيضًا المساهمة في تمذهب الأديان، فالتساؤل في هذا الموضوع مهم لكي نفهم العلاقة المؤدية للإشكالية ككل، لأننا أمام موضوع يطرح بقوة إشكال كيفية فهم النص وطبيعته بين الثبات اللغوي الواضح وبين التحول الضارب في روح المعنى مع تحول المجتمعات وتطورها، إذ إن النص، مهما بدا واضحًا وبسيطًا، لا ينفصل عن سياق تلقيه ولا عن الشروط التاريخية التي أحاطت بتأويله، فالنصوص الدينية الكبرى، وعلى رأسها النص القرآني، لم تُقرأ في عزلة عن السلطة، بل كانت منذ البداية مجالًا مفتوحًا للتأويل، وأرضًا للصراع الرمزي بين قرّاء ومفسّرين، كلٌّ يدّعي امتلاك المعنى الصحيح واحتكار الفهم السليم، فنقع أمام إشكالية أخرى: هل النص، رغم وضوحه بلغة واضحة، يمكن أن ينطوي على معانٍ أخرى في أمر محتم عليه، أم أن طبيعة اللغة باعتبارها لب هذه الرسالات، طبيعة تتميز بالتحول والتكيف مع معانٍ مختلفة وفي أزمنة مختلفة؟ في تساؤل يظل مبهمًا في ظل التداخلات والاختلافات الكبيرة شكلًا ومضمونًا، وليكن في علمنا أن هذا التنازع على المعنى لم يكن مسألة علمية بحتة، بل كان يحمل دائمًا في طياته رهانات سلطوية، لأن تأويل النص هو، في نهاية المطاف، فعل من أفعال الهيمنة، فحين يقول المفسّر إن "هذا هو معنى الآية"، أو حين يصدر الفقيه حكمًا باسم "النص"، فإنه لا يقدم تأملًا حرًّا، بل يمارس سلطة تفرض نفسها باسم المقدس، وتلزم بها غيره، ولهذا فإن تاريخ التأويل هو أيضًا تاريخ من الصراع على من يملك حق النطق باسم النص، حق جعل لأصحابه مكانة رفيعة، رغم أنهم أناس وعباد يتساوون مع العباد العاديين في نفس الخصال، لكنهم جعلوا من هذه السلطة مكانة رفيعة، جعلت من بعضهم أولياء لله وآخرين بمنزلة الرسل، وهذا أمر موجود بل ومستفحل ومعترف به في كثير من بقاع العالم الإسلامي، فأصبح النقاش خارجًا عن فحواه الأصلي، فظل المعنى المستحدث يتبلور في أسئلة لا علاقة لها بالمضمون من قبيل: من له سلطة التفسير؟ ومن له الشرعية في إلزام الناس بفهمه؟ وهذا ما يجعلنا نرى أن "النص" نفسه لم يكن يومًا سلطة محايدة، بل كان دائمًا خاضعًا لسياقات سلطوية صنعت معناه، وثبّتت قراءته الرسمية، وهمّشت القراءات الأخرى، بل شيطنتها وحرّمتها وكفّرتها أحيانًا، فقط لأنها لم تتفق مع المنظومة التأويلية التي رسّختها السلطة الدينية والسياسية. فالمعركة إذًا حول التأويل لم تكن بين علماء فحسب، بل كانت بين سلطات متنازعة على الهيمنة الرمزية، فكل تأويل كان في جوهره محاولة للسيطرة على الفضاء العمومي، وكل قراءة كانت سعيًا لفرض تصور معين عن الحقيقة، وعن الصواب والخطأ، وعن المشروع الديني ذاته،

ولذلك فإن التاريخ الإسلامي، مثل غيره من التواريخ الدينية، لم يعرف تأويلًا نقيًا من السلطة، بل ظل التأويل دومًا مشحونًا بإرادات الهيمنة، ومشروطًا بالبنية السياسية والاجتماعية، وحتى حين نشأت المدارس الكبرى في التفسير والحديث وأصول الفقه، فإنها لم تنشأ في فراغ، بل كانت ردود فعل على أسئلة اللحظة، وإجابات على تحديات واقعية، بل وتعبيرًا عن توازنات سياسية وثقافية معينة، ولهذا فإن القراءة الرسمية للنصوص غالبًا ما تميل إلى التبرير والتقنين والتثبيت، لا إلى النقد والمساءلة، وهي تميل إلى تثبيت المعاني لا إلى تحريرها، لأنها تدرك أن تحرير المعنى يهدد سلطتها، ويفتح الباب أمام القراءات البديلة، التي قد تزعزع منظومة النفوذ القائم، ولذلك كانت "سلطة التأويل" دومًا قرينة بالرقابة، والمنع، والتضييق، بل والقمع أحيانًا، لأن من يملك المعنى، يملك ضمائر الناس، ويتحكم في تصوراتهم ومصائرهم. وهذا ما يفسر كيف تمّ اعتبار بعض القراءات العقلانية للنصوص خروجًا عن الدين، وكيف صُنِّف بعض المفكرين في خانة "الزنادقة" وآخرين في "الهراطقة" لمجرد أنهم سعوا إلى تجاوز القراءة الحرفية للنص، أو لأنهم تأولوا الآيات بطريقة مختلفة، فالمشكلة لم تكن في الاختلاف ذاته، بل في تهديده للنظام القائم، ولهذا فإن سلطة النص لم تكن في النص ذاته، بل في تأويله، وفي من يملك سلطة فرض هذا التأويل، ومن هنا فإن المعركة حول النص هي معركة على الإنسان نفسه، لأن الإنسان حين يُمنع من تأويل النص، يُمنع من التفكير، ويُسلب منه حق الفهم، وهذا توجّه ناقص إذا ما اعتبرنا أن النص صار في سيرورة التأويلات الخارجة عن معناه الأصلي، ويُرغم على الطاعة دون اعتبار للأصل والجوهر، ولهذا فإن استعادة النص لا تتم إلا باستعادة حرية تأويله، وتحريره من قبضة السلطة، سواء كانت دينية أو سياسية، لأن النص الديني، حين يتحول إلى أداة طيّعة في يد الحاكم أو الفقيه، يفقد روحه، ويتحوّل من نداء حرية إلى أداة إخضاع، ومن نور هداية إلى آلة قمع، وحينئذ، يصبح التأويل ذاته شكلًا من أشكال المقاومة، لا فقط فعلًا معرفيًا، بل تمردًا على القراءات المغلقة، ومساءلة للسلطة التي نصّبت نفسها ناطقة باسم الله، محتكرة للمعنى، ومانعة لأي اجتهاد حر، وفي هذا السياق يجب أن نعيد التفكير في "سلطة النص" لا كمفهوم قدسي خارج التاريخ، بل كموقع للصراع، وكمجال لإعادة توزيع المعاني، في ضوء الحرية والكرامة الإنسانية، بعيدًا عن منطق الإلزام والطاعة والخوف، رغم أنه سعي ليس بالسهل، خصوصًا في ظل هذا التجذر المذهبي الذي غالَى في الاختلاف والانقسام لدرجة تشكيل كيانات بمنهج خاص بهم يميزهم عن الأخرى، وهذا مشكل عويص يصعب حله، خصوصًا في ظل ما يشوب العالم الإسلامي اليوم من تخلف وصراع على أتفه النقاط، شاركين آفاق الوحدة والتقدم بعيدًا. وبالتالي فإن فكرة "سلطة النص" لا تُفهم على نحو كامل دون مساءلة العلاقة بين النص والمقدس، لأن النص لا يكتسب سلطته من كونه كلامًا

مكتوبًا فحسب، بل من كونه منسوبًا إلى الإله، أي إنه محاط بهالة من القداسة تجعله يعلو فوق النقاش أحيانًا، وهذه الهالة هي التي تجعل من مجرد الاقتراب من النص، أو مساءلته، أو إعادة تأويله، أمرًا محفوفًا بالمخاطر، لأنها تُفهم – في الوعي الجمعي – كنوع من التعدي على المقدس، التعدي الذي يولد ويعمق روح التنافر والاختلاف ضمن الدين نفسه، غير أن هذه القداسة ليست أمرًا ذاتيًا في النص بقدر ما هي نتاج لتمثّلات ثقافية وتاريخية، جرى تثبيتها من خلال السلطة والمؤسسات الدينية، حتى بات الناس يخلطون بين "قدسية النص" و"قدسية التأويل"، فصار تأويل واحد للنص يُعامل على أنه هو النص ذاته، فجعل مختلف الفرق الإسلامية أكثر تشددًا، ونفّر الناس منها، وصار نقد التأويل يُعدّ نقدًا للوحي، والدليل في ذلك على أن أصحابه أهل عقل وعلم وصلوا لمرحلة لا يستطيع العقل الآخر الوصول إليها، والأمر ليس كذلك، وهذه المساواة الزائفة بين النص وتفسيره هي جوهر الأزمة، لأنها تحول دون تحرير العقل من التبعية، وتمنع العقل الديني من التجدد والانفتاح، خصوصًا في واقعنا اليوم، لأنه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الفكرة الأولى التي اعتمدناها أولًا بأن النص ثابت لا يحتاج إلى مجموعة من التأويل، فإن التأويلات التي حدثت عبر الزمن تجعل من الحتمي التأويل الصحيح اليوم في ظل ما تم من تأويلات سابقة، أو يكون الأمر بالعودة إلى الأصل الذي نجده مشبوهًا بتأويلات سابقة، فالمشكل ليس في النصوص التي غالبًا ما تتيح إمكانيات متعددة للقراءة، بل في المنظومة التأويلية التي أحاطت بها عبر التاريخ وعبر ما هو عليه الآن، واحتكرت معانيها، وأغلقت أبواب الاجتهاد، تحت ذريعة الحفاظ على الثوابت، والتمسك بالمقدّس، ذلك المقدس الذي خلطت فيه المفاهيم بين الاجتهاد البشري والوحي الإلهي، فأصبح الاجتهاد مقدسًا إلى جانب الوحي الإلهي، وهو أمر خارج عن أصل الدين شكلًا ومضمونًا. وبه، فإن تحويل النص إلى سلطة مطلقة هو ما يجعل منه، في الواقع، أداة للضبط لا للهداية، وسلاحًا لتأبيد البنية الاجتماعية والسياسية لا لتغييرها، ولعل ما يجعل هذا التحليل ضروريًا هو أن النصوص المقدسة لم تأت بلغة واحدة، ولا بروح واحدة، بل فيها الوعد والوعيد، الرحمة والعقاب، المجاز والحقيقة، الظاهر والباطن، المشهود والغيبي، مما جعل التأويل فعلًا ملازمًا لها بالضرورة، لا استثناء، ولذلك فإن سلطة النص لا تكمن في ذاته، بل في من يمتلك سلطة تأويله وتحديد ما إذا كانت القراءة "صحيحة" أم "باطلة"، ومن يملك هذا الحق يملك، بالضرورة، سلطة منح الشرعية أو نزعها، وهذا هو لبّ المشكل، وهو ما ظهر وتجسّد، فصار يتجسّد في مظاهر من قبيل حق التكفير والتفسيق والتبديع، ولهذا فإن الخلافات العقائدية الكبرى في تاريخ الأديان لم تكن حول النصوص في حد ذاتها، بل حول تفسيرها، وكل فرقة دينية كانت تستند إلى ذات النص لتبرير مواقفها، ما يؤكد أن النص كان ساحة مفتوحة للتأويل والتأويل المضاد،

وأن النزاع لم يكن على وجود النص، بل على معناه، وكلما اشتدّ الصراع، ازدادت الحاجة إلى فرض معنى واحد، وإقصاء المعاني الأخرى، فتُلغى تعددية التأويل باسم وحدة الجماعة، وتُحرَّم الأسئلة باسم صون العقيدة، ويُمنَع التفكير باسم الحفاظ على الإيمان. وما يزيد هذا الوضع تعقيدًا هو أن التأويل حين يتصل بالسلطة، لا يعود مجرد قراءة معرفية، بل يتحوّل إلى مؤسسة، ويُنسَج حوله تراث ضخم من الشروح والحواشي والفتاوى، التي ترسّخ معنى بعينه، وتُلبسه لبوس القداسة، فيغدو الاجتهاد الحق الموضوعي فيه بدعة، ويغدو الخروج عنه ضلالًا، ويغدو التمرّد عليه كفرًا، ولهذا فإن تحرير النص لا يكون بمجرد الدعوة إلى قراءته من جديد، بل لا بد من تفكيك البنية السلطوية التي تنتج التأويل الرسمي وتحرسه، وتقصي كل قراءة خارجه، وهذا لا يعني النيل من النصوص أو الإساءة إلى المقدّس، بل على العكس، إنه سعي لاستعادة النص بوصفه طاقة روحية حيّة، ونداءً أخلاقيًا مفتوحًا على إمكانات المعنى، لا وثيقة جامدة تُفرض على الناس بالقوة، ومن هنا فإن المعركة ليست مع النص، بل مع السلطة التي تتخفّى وراءه، وتتكلم باسمه، وتستخدمه لتكريس واقع لا يمت إلى جوهره بصلة، فحين يُستعمل النص ضد الإنسان، وحين يُجعل من الدين ذريعة لإسكات العقل، فإن أول واجب على المؤمن الحقيقي هو تحرير النص من سلطة التأويل الرسمي، وإعادة ربطه بالضمير الحر، والعقل المتسائل، والوجدان المتصل بالمقدّس بلا وساطة قمعية.

وحين يتحول النص إلى مرجعية كبرى لهوية الجماعة، يصبح التأويل عملية ذات طابع وجودي، يتجاوز البعد المعرفي الخالص، ويتغلغل في نسيج الانتماء والهوية والذاكرة الجماعية، بحيث لا يعود المعنى مسألة فكرية أو قضية معرفية قابلة للنقاش والحوار، بل يغدو جوهرًا لا يُمس، وجزءًا من الكينونة الثقافية والروحية للجماعة، وهذه نتائج للتراكمات التي ولدها التمذهب في العالم الإسلامي، فانتقل التأويل والاجتهاد الأولي إلى كيان سياسي يصبو إلى فرض مكانته ضمن الأمم. ومن ثم، فإن المساس به يُفهم كاعتداء على الذات، وكتهديد مباشر لأمان رمزي عميق تتكئ عليه الجماعة في تعريف نفسها، وفي تماسكها الداخلي، وفي تنظيم علاقتها بالعالم الخارجي، وبالتالي كأنه اعتداء على الكيان السياسي بصفة عامة، ضاربًا كل القيم الداعية للوحدة والتسامح من أجل الدين الواحد عرض الحائط. في هذا السياق، تصبح القراءة النقدية للنص أو تقديم تأويل مغاير لما هو مألوف بمثابة خيانة رمزية، بل شكلًا من أشكال الانشقاق الوجودي، لا الفكري فحسب، وهذا ما يُفسر حدة الردود على أي محاولة لتأويل النص خارج الأطر المألوفة. قد يتساءل البعض لماذا قد نُضطر إلى تأويل النص في ظل وجود لغة صريحة واضحة، كما قد يتساءل آخرون لماذا قد نؤول نصًا لنتنافس مع تأويلات مألوفة. أقول ذلك لعدة أسباب، لكن يُعد أبرزها

أن مختلف البقاع في العالم الإسلامي، خصوصًا البعيدة عن جوهر ومركز نزول الوحي، لم تكن عربية بأصلها حتى تفهم النص العربي كما أنزل. فحينما نتحدث مثلًا عن الأمازيغ في شمال إفريقيا أو الفرس أو أوروبا أو غيرها من المناطق التي اعتنقت الإسلام في مرحلة من مراحل التاريخ، كانت تبحث عن نص للتأويل، لتأويل المعاني الكامنة في نص مؤطر في مجتمع وظرفية تطلبت ذلك، لكن ذهب المقصد غير ذلك في اتجاهات متطرفة أخذت من الدين وسيلة لتحقيق أمور ذاتية خاصة بها. وبالتالي، يتطلب اليوم وضع عمل بنيوي أو تقديم قراءة تتجاوز الثوابت التي أرستها السلطة الدينية عبر قرون، وهو أمر ليس بالسهل، ويتطلب جهدًا تتداخل فيه كل المكونات التي لها صلة بالمجال، لإيجاد حل للتفرقة الدينية التي تعود بالسلب على الكيان الإسلامي بصفة عامة، من صراعات وحروب وخلافات تُفسك بالأمة الإسلامية. ولهذا، فإن الفرق والمذاهب الدينية كثيرًا ما تبني سردياتها الكبرى حول "التأويل الصحيح"، ليس فقط لتبرير معتقداتها، بل أيضًا لإعادة بناء التاريخ بما يخدم تلك السرديات، فتُنتج ماضيًا خاصًا بها، ماضيًا يشوبه الكثير من الشبهات والأخطاء في سبيل إثبات شرعيتها. بذلك، تحاول أن تُعيد تشكيل الوقائع والنصوص بطريقة تبريرية، تُسهم في ترسيخ مشروعها العقائدي والسياسي. وغالبًا ما تُستعمل النصوص المقدسة هنا كأدوات تثبيت، لا كمنطلقات للتساؤل، فتُحمّل بمعانٍ مسبقة، وتُؤوَّل وفق رغبات الجماعة وهواجسها الوجودية والسياسية. وهكذا، يصبح التأويل أداة في خدمة سلطة المعتقد، لا طريقًا لاكتشاف أفقه المفتوح، والنتيجة أن النص يُقرأ لا باعتباره إمكانية رمزية خصبة، بل باعتباره وثيقة مغلقة تُستعمل لتثبيت هوية محددة، وقيم موروثة، ومعانٍ سابقة التجهيز، مما يعمق روح الاختلاف وعمق التمذهب، التمذهب السلبي، أعني ذلك التمذهب المؤذن بخراب الأمة بسلوكه العدائي غير الواعي بكينونة وحقيقة الدين. وهذا ما يجعل من العملية التأويلية، في أغلب التقاليد المذهبية، نشاطًا تكراريًا يهدف إلى إعادة إنتاج "المعنى الرسمي"، لا إلى استكشاف أبعاد جديدة أو طرح أسئلة مغفلة. فتتحول القراءة إلى ترديد للموروث، ويتحول الاجتهاد إلى إعادة تموضع داخل النظام القائم، لا إلى خرق له، ويتحول التأويل إلى سلطة رمزية تُدافع عن استمرارية النظام العقائدي والاجتماعي، بدلًا من أن تكون فعل تحرر وتجديد. وغالبًا ما تُكرَّس هذه السلطة عبر شبكة مؤسساتية من العلماء والوعاظ والفقهاء الذين يحتكرون الكلام باسم النص، ويُقصون من لا يتقيد برؤية الجماعة. ولأن كل تأويل يُنتج صورة مخصوصة عن الله والإنسان والكون والمجتمع، فإن اختيار تأويل معيّن لا يكون بريئًا ولا محايدًا، بل هو موقف ثقافي وسياسي وفلسفي ضمني، يحمل في طياته تصورًا للسلطة، ورؤية للعالم، ونمطًا للعلاقات الاجتماعية، فيصبح بذلك عنصرًا غير ثابت، يتحول بتحول المنظورات تجاه العالم الخارجي، ذلك العالم

المحسوس. فالتأويل الذي يُبرز عدالة الله يرسّخ تصورًا لعلاقة أفقية بين الخالق والمخلوق، تُراعي المسؤولية الإنسانية، وتُكرّس فكرة الحرية الأخلاقية، بينما التأويل الذي يُبرز القهر الإلهي يُنتج صورة عن الإنسان بوصفه عبدًا ذليلًا مسلوب الإرادة، ويُرسّخ منطق الطاعة العمياء والانقياد، فتصبح غاية الإنسان المسلم مختلفة عما حُث عليه في الأصل والجوهر، وهو أمر تعكسه حالة الأمم الإسلامية اليوم من تخلف وصراع على أتفه الأمور، تاركين الوحدة والعمل على الاستخلاف في الأرض بما ينفعهم وينفع بيئتهم وما ينفع أجيالهم المقبلة. والتأويل الذي يحتفي بالرحمة يُمكّن من بناء علاقة وجدانية منفتحة مع المقدّس، بينما الذي يُركّز على العقاب يُشيع مناخًا من الرهبة والرعب الديني، ويُحوّل الدين إلى سلطة مراقبة وقمع. وهذه الفروقات لا تبقى حبيسة الفكر، بل تُترجم إلى نظم سياسية، وقوانين اجتماعية، وتصورات للآخر. وبالتالي، فإن كل مشروع تأويلي يحمل ضمنيًا مشروعًا حضاريًا وسياسيًا، سواء كان في اتجاه ترسيخ بنية السلطة القائمة أو في اتجاه مقاومتها وتفكيكها. وهذا ما يُفسر لماذا تنتشر بعض التأويلات في لحظات سياسية بعينها، وتُحارب أخرى، ليس فقط لاختلافها المعرفي، بل لأنها تُهدد البنية الرمزية والاجتماعية القائمة، وتُحرّك الوعي نحو إمكانيات جديدة. وعليه، فإن التأويل لا يمكن فصله عن شبكة السلطة التي تنتجه وتحرسه، سواء أكانت هذه السلطة دينية أم سياسية أم اجتماعية، ولهذا فإن تحرير النص من التأويل السلطوي هو، في جوهره، تحرير للإنسان نفسه، واستعادة لقدرة الفرد على الفهم والتأمل خارج القوالب الجاهزة. وفي هذا السياق، تصبح معارك التأويل معارك سياسية بامتياز، تُدار بلغة الدين، ولكنها تخفي صراعات على النفوذ والهيمنة، وإعادة ترتيب المجال الرمزي داخل الجماعة. ولعل أبرز مثال على ذلك ما عرفته الفرق الإسلامية من جدل وتأويلات متناقضة حول قضايا كبرى مثل آيات الصفات، أو مسألة القضاء والقدر، أو الإمامة والخلافة، حيث لم يكن الخلاف على النصوص في ذاتها، بل على معانيها، وعلى من يملك سلطة تحديد هذه المعاني، وبالتالي من يملك السلطة الرمزية والشرعية السياسية. وهكذا، فإن التأويل لم يكن أداة للبحث المعرفي فقط، بل وسيلة لتكريس سلطة، وبناء تصور شامل للحكم، والدين، والهوية، وقبول أو رفض الآخر. ولذلك، فإن إعادة النظر في التراث التأويلي لا تُعدّ ترفًا ثقافيًا أو نقاشًا نخبويًا، بل ضرورة تاريخية، وواجبًا معرفيًا يهدف إلى استعادة النص بوصفه ملكية رمزية مشتركة، مفتوحة على المعنى، غير محتكرة من قبل فئة بعينها، ولا مغلقة ضمن قوالب مذهبية ضيقة. ويتطلب ذلك الخروج من القطيعة المعرفية مع الواقع، والانخراط في تجديد العلاقة بالنص، من خلال إعادة ربطه بالأسئلة الكبرى للإنسان المعاصر، بعيدًا عن الخوف من المساءلة، أو القلق من فقدان الثوابت، لأن الإيمان لا يُهدده السؤال، بل يُقويه، ولا تُضعفه الحرية، بل تمنحه معنى

وجوديًا أعمق. إن قراءة جديدة للنص تقتضي مساءلة أدوات التأويل التقليدية، وتفكيك البُنى المعرفية والرمزية التي بنت سلطتها عبر التاريخ، وتحليل السياقات السياسية والاجتماعية التي أفرزت هذه القراءات، والكشف عن آليات تحويل النص إلى أداة للإقصاء، بدلًا من كونه منبعًا للهداية. وهذا لا يتحقق دون شجاعة فكرية وروحية تضع الإيمان في قلب التساؤل، لا كتشكيك فيه، بل كبحث عنه في صورته النقية، المتحررة من الهيمنة الرمزية والاحتكار التأويلي. فالرهان الأساسي في المشروع التأويلي المعاصر لا يتوقف عند حدود "تجديد الفهم"، بل يتجاوز ذلك إلى "تحرير النص"، وردّه إلى المجال الإنساني المفتوح، حيث يمكن للفرد أن يلتقي بالنص دون وسائط قمعية، وأن يرى فيه صدى لكرامته، وأفقًا لتحرره، لا قيدًا لوعيه، أو سلطة تُكبّله باسم المقدس. إن النص لا يفقد قداسته حين يُقرأ بحرية، بل يستعيد طاقته الروحية، ويصبح صوتًا للإنسان الباحث عن المعنى، عن الله، عن العدالة، وعن ذاته في أفق الخلاص والكرامة.

وذلك كلّه من أجل وحدة الدين المتجلّية في وحدة جوهره، رغم تعدّد المذاهب التي تشكّلت وتراكَمَت عبر مسار طويل من التحوّلات التاريخية. ومن ثَمّ، وجب التعايش معها بانفتاحٍ إيجابي يخدم الإنسانيّة، دون انصرافٍ عن الأصل المشترك الذي يُشكّل روح الدين ومقصده الأعلى. وتُجسّد الآية الكريمة هذا المعنى حين قال الله تعالى: **"واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرّقوا"** [آل عمران: 103]، إذ تُبرز صورة بليغة لوحدة المؤمنين في التمسّك بحبل الله، أي دينه وهداه، وتُحذر من التفرّق الذي يُفسد مقاصد الرسالة ويُضعف من أثرها الحضاري والروحي.[73]

[73] الآية الكريمة "واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرّقوا" ينظر القرآن الكريم سورة [آل عمران: 103]

المبحث الثالث : الصراع بين العقل والنقل

جمن التحريف، كما في قوله سبحانه وتعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"، وبالتالي فهو يحمل الهداية المطلقة والسبيل الأصح الموجِّه للإنسان الباحث عن الإله، ويُعدّ المصدر الأول كذلك للتشريع والمعرفة. أما العقل، فهو ملكة الإنسان في التفكير والتدبر، وهو أداة فطرية مَنّ الله بها عليه ليميز بها بين الصواب والخطأ، وليتأمل في آيات الكون والدين؛ وقد نوّه الله بأهمية العقل في مواضع متعددة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" [الروم: 24]، حيث يظهر جليًّا أن الله تعالى يحضّ عباده على استعمال عقولهم للنظر في سننه وآياته، نظر يطبعه التأمل والتفكر في خلق الله تعالى للمعرفة الحقة الواعية بعظمته سبحانه وتعالى في الخلق والتدبير وغيرها من الأمور الجليلة التي لا تليق إلا به سبحانه وتعالى. وقد ميّز الإسلام العقل البشري إذ جعله مناط التكليف، فلا يُكلّف الإنسان إلا إذا كان عاقلًا، بل إنّ العقل في الرؤية الإسلامية لا يتعارض مع الوحي بل يُكمله، كيف لا وهذا العقل هو ذاته الذي ظل يُجسد مكونات الطبيعة ليجد الإله، وهو ذاته الذي فكر منطقيًّا أن هذه الآلهة لا تملك القوة اللازمة لتدبير هذا الملكوت، لذلك ظل يبحث حتى وجد السبيل إليه بوحي إلهي، فالوحي يرشد، والعقل يفهم ويدرك ويُعمل، وقد جاء في الحديث النبوي الشريف: "رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل"، مما يدلّ على أن العقل شرط في صحة التكليف. وبذلك فإن العلاقة بين النقل والعقل في الإسلام علاقة تكامل وانسجام، لا تنافر ولا صراع، فالعقل لا يمكن أن يُدرك وحده الغيبيات ولا أن يُحيط بالحقائق الكلية للوجود، وهنا يأتي النقل بوصفه الضابط والموجّه، بينما يعمل العقل ضمن نطاقه الممكن، من حيث التأمل والتفكر والاستنباط، لكن هذا الاجتهاد يظل في سبيل ترشيد سلوكه نحو العبادة الحق لله تعالى،[74] أخذًا بالآية الكريمة: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" ليجعل من هذا الخلق غاية حقة بممارسة العبادة بالشكل الحق. وفي هذا السياق، لا بدّ من التأكيد على أن أصول الاعتقاد الإسلامي لا تتأسس على النقل وحده، ولا على العقل المجرّد وحده، بل على تفاعل حيّ بينهما، حيث يُصدق العقل صحة النقل، ويهدي النقلُ العقلَ إلى الحق، إذ لا يمكن للعقل أن يستقل في كل شيء، ولا للنقل أن يُفهم دون عقل. ولأجل هذا قال الإمام أبو حامد الغزالي: "النقل بلا عقل لا يُفهم، والعقل بلا نقل لا يُؤمَن"، لأن العقل وحده قد يضل في التأويل، وقد

[74] "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون." (القرآن الكريم، سورة الحجر، آية 9). /. "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ." (القرآن الكريم، سورة الروم، آية 24). /. "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون." (القرآن الكريم، سورة الذاريات، آية 56) "رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل. "(رواه الترمذي، حديث رقم 1612). /. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. تحقيق: محمد عبد الرحمن الرافعي. دار إحياء الكتب العربية، 1412 هـ/1992 م. /. "النقل بلا عقل لا يُفهم، والعقل بلا نقل لا يُؤمَن." (ص. [ضع رقم الصفحة إذا متوفر])

يحكم على الأشياء من زاوية جزئية، بينما النقل الإلهي يكشف له ما خفي عنه في حقيقته الوجودية. وعليه، فإن الإيمان القائم على مجرد التلقين دون تدبّر عقلاني قد يفضي إلى التبعية العمياء، كما أن التمرد على النصوص باسم العقلانية المطلقة قد يؤدي إلى الزلل والضياع، وهذا ما يحدث اليوم للأسف من محاولة لتجسيد هذه النظرة المعادية للإسلام من طرف من يسوقون أنفسهم على أنهم "مثقفون علمانيون"، والحديث عنهم يحتاج عملًا خاصًا. وبه تجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين العقل والنقل كانت وما تزال موضوعًا لنقاش فلسفي وكلامي واسع، لا سيما في سياق الصراع بين التيارات النقلية الصرفة، والتيارات العقلانية المحضة، وقد تميز علماء الإسلام الوسطيون بقدرتهم على إقامة توازن دقيق بين المصدرين، كما يتجلى في أعمال أمثال ابن رشد الذي حاول التوفيق بين الفلسفة والشريعة، والغزالي الذي ميّز بين مراتب العلوم ومناهج التلقي، وبيّن حدود العقل وأدواته. كما لا يخفى أن الإسلام يحثّ الإنسان على استعمال عقله في إدراك العبرة من آيات الكون، والتفكر في المصير، والنظر في الآفاق والأنفس، دون أن يزجّه في متاهات التأليه العقلي، بل يجعله عقلًا متعبدًا لله، منضبطًا بالوحي، ومستنيرًا به. وهكذا تتأسس المعرفة الإسلامية على علاقة جدلية بين العقل والنقل، قوامها التلاقي لا التنافر، والتكامل لا التضاد، حتى يكون الإنسان قادرًا على بناء إيمانه على بصيرة، وعلى فهم دينه فهمًا عميقًا يُخرجه من ظلمات الجهل إلى نور الفهم والتدبر، مصداقًا لقوله تعالى: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" [الزمر: 9]، وهنا لا يستويان أبدًا، فالعالم فاهم ودارس وعالم لكل العلاقات التي تجعل منه يقع في موقع الحياد لإثبات الأحقية والحقيقة، بينما الآخر جاهل يؤول حسب هواه، ويجعل من العملية محطة صراع وانقسام يُجذر من التمذهب الديني الذي ما يلبث حتى يصبح خلافًا سياسيًّا يجعل الشعوب تتقاتل من أجل أمور لربما تبدو متطرفة لا علاقة لها بالمنهج الحق الذي حث عليه الإسلام.

وإذا ما تأملنا مسار الفكر الإسلامي عبر العصور، أي منذ نشأته ببروز آخر الديانات الإبراهيمية والخاتمة لها، الإسلام، وجدنا أن التوتر بين العقل والنقل لم يكن ناشئًا عن تعارض جوهري بينهما في أصل الدين، بل كان غالبًا انعكاسًا لتأويلات بشرية غير منضبطة، تأويلات غالبيتها جاءت من عصبية لموضوع آخر، ولا طالما كانت المواضيع السياسية تتصدر الموقف في هذا المجال، وهو أمر لازم الوعي الديني، وذلك لسببين رئيسيين: الأول قد يكون متعلقًا بالتحولات التي حتمت التحول والتبلور من منظور إلى آخر، من منظور الوحدة إلى منظور التفيؤ والانقسام، أو لإفراط أحد الطرفين في موقعه ووظيفته. فقد ظهر عبر التاريخ تياران متقابلان: أحدهما تعصب للنقل وظن أن كل استعمال للعقل تهديد للوحي، فجمّد النصوص ورفض التأويل والتعليل، معللًا ذلك بأن القرآن نزل بلغة عربية واضحة، كما أنه قطعي في إصداره

[75] للحكم، رغم التحولات التي أتت بعد الإسلام والتي لربما لم تُذكر بالشكل الذي يطابق الواقعة المؤطرة في النص، واكتفى بالفهم الحرفي دون استيعاب مقاصد الشريعة وروحها. وبهذا الاتجاه ظهرت النزعة الظاهرية التي حصرت المعنى في حدود اللفظ وأغفلت حكمته، فاتخذت بذلك منهجًا لها، بل ودافعت عنه قولًا وفعلًا، مما جعلها في حد ذاتها قسمًا، رغم أنها حافظت على الجوهري بمنظورها الفكري، لكنها ظلت متعصبة لرأيها دون محاولة للمصالحة، فشكّلت لنفسها قوقعة وضعتها ضمن الفرق كذلك. وفي المقابل، ظهرت تيارات تعقلية مغالية، تبنّت منهجًا تأويليًا مفرطًا أخرج النصوص عن سياقها، وركّبت من عقول الناس إلهًا آخر يُحاكِم الوحي إليه، فوقعوا في نوع من "العقلوية التبريرية" التي تؤوِّل كل شيء حتى يصبح الدين منسوخًا بالعقل تمامًا. وهنا تتضح المفارقات العجيبة، فلا الأول استطاع بفكره أن يكون جسر تواصل وجمع ووحدة، ولا الثاني بفكره أراد الوحدة. كلاهما حاول التقوقع في منهجه وفكره، وجعل منه السبيل الوحيد والأحق باتباعه دون رؤية شمولية، فجعل الحق ينفر من كلا الطرفين إذا ما فكرنا بموضوعية وحياد تام.

وما يجب الإشارة إليه في هذا الصدد أن المعتزلة قد مثلوا أبرز نموذج للتيار العقلي في الفكر الإسلامي، حيث قدموا العقل على النقل في غير ما موضع، وأقاموا أصول مذهبهم على قواعد عقلية خالصة، وقالوا بأن "العقل قبل السمع"، أي أن العقل هو الذي يحكم أولًا بثبوت الله وصدق الرسول، ثم يجيء السمع بعد ذلك. فالعقل عندهم هو المعيار النهائي، رغم أنهم يناقضون أنفسهم في كثير من النقاط؛ فكيف يمكن إعمال العقل بشكل تعصبي وحيد دون سواه في معتقد ينبني على ما هو مشهود وما هو غيبي؟ فكيف يمكن إدراج عقلي فيما هو غيبي؟ إذ هنا سنتناقض مع جوهر الوحي، إذ لا يمكن للعقل أبدًا أو بأي شكل من الأشكال تصور ذلك، لأنه حسب النصوص الشرعية عاجز عن إدراك الغيب، كما أنه مؤطر في المشهود، أي أنه متأثر بنص شرعي يوجهه بمنهج خاص في تعامله مع الأشياء الموجودة، وبالتالي لا يدع له مجالًا للتفكر في أمور كبيرة وكثيرة.

وهذا ما أثار ردودًا واسعة لدى العلماء، إذ رأى كثير منهم أن العقل ليس مشرّعًا ولا حاكمًا مطلقًا، بل هو أداة للفهم فقط. وقد تصدى لهذا الاتجاه علماء أمثال الإمام أحمد بن حنبل في محنته الشهيرة مع القول بخلق القرآن، والتي كان خلفها تعظيم للعقل على حساب النقل، ومن بعده جاء شيخ الإسلام ابن تيمية ليبني نقدًا تأصيليًا عميقًا لهذه النزعة، مبينًا أن العقل الصريح لا يمكن أن يعارض النقل الصحيح، وأن التعارض

---

[75] "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ." (القرآن الكريم، سورة الزمر، آية 9). /. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تهافت التهافت. دار الفكر، 1984. /. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. تحقيق: محمد عبد الرحمن الرافعي. دار إحياء الكتب العربية، 1412 هـ/1992 م.

لا يكون إلا في وهم الإنسان، إما بسوء فهم العقل أو بانحراف تأويل النص، وهو جوهر ولب الخلاف والمشكل الذي لازم الوعي الديني في مختلف مراحله، فشكّل النقل والفهم الخاطئ للنص تأويلات شكلت فرقًا ومذاهب تتناحر من أجل إثبات حقيقة. وما يثير الاستفهام في كثير من الأمور هو أن الصراع قد يصبح أحيانًا ساذجًا لدرجة مناقشة أشياء بسيطة لا تمت للواقع بصلة. وفي مقابل ذلك، ساد في بعض الحقب الإسلامية رد فعل معاكس تمثل في حركات الحشوية والجمود على ظاهر النصوص دون إدراك مقاصدها، وقد نُقل عن الإمام مالك قوله في هذا السياق: "من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدًا خان الرسالة"، فالإحداث في الدين دون دليل مرفوض، غير أن هذا لا يعني أن يُمنع العقل من التأمل والاجتهاد. فالعقل متى اشتغل ضمن إطار الوحي، وتقيّد بمقاصده الكلية، أصبح وسيلة لفهم أحكام الله وليس منافسًا لها. وقد جاءت مقاصد الشريعة الإسلامية لتمنح هذا التوازن بعدًا تطبيقيًا، فهي تهدف إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فالعقل ليس فقط وسيلة للفهم، بل هو مقصد من مقاصد الشريعة، وقد حرّم الإسلام الخمر لأنه يُذهب العقل، كما دعا إلى العلم والتفكر، قال تعالى: "وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" [الذاريات: 21]، وقال أيضًا: "قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا" [سبأ: 46]. بل إن القرآن ذاته كان دائمًا ما يخاطب العقل، ويجعل من التفكير والنظر سبيلًا للإيمان، ولذلك لم ينزل الإسلام على قوم جهّال، بل على قوم فصحاء أهل عقل وتجربة، لكي يواجههم بمنهج تأملي يدفعهم للوعي والبحث في ظل الوضعية التي كانت تطبع شبه الجزيرة العربية آنذاك.

أما الفلاسفة المسلمون، فقد حاولوا في المجمل التوفيق بين العقل والنقل، وظهر ذلك في أعمال الفارابي الذي رأى أن النبوة تمثل أرقى درجات المعرفة التي يرقى إليها الإنسان، ولكنها لا تناقض ما يبلغه العقل الفلسفي، بل تأتي لتبلّغه بلغة رمزية تستوعب العامة. وكذلك ابن سينا الذي ميّز بين "المعرفة البرهانية" الخاصة بالحكماء و"المعرفة الخطابية" التي يستخدمها الأنبياء لتوصيل الحقائق إلى الناس. أما ابن رشد فقد تميز بمشروع فلسفي كبير هدفه إثبات عدم التعارض بين الحكمة والشريعة، وكتب كتابه المشهور "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، مؤكدًا فيه أن التأمل الفلسفي هو نوع من الاجتهاد المأجور ما دام لا يناقض اليقينيات الشرعية، وما دام يبحث عما ينفع الرعية دون تفيؤ وانقسام واختلاف وادعاء الأحقية ومكامن الحقيقة. وكل ذلك يدل على أن الإسلام في جوهره لا يخشى العقل، بل يحتضنه، ويعطيه دورًا جوهريًا في فهم النص، ولكن في أمور محددة ومؤطرة. فكيف لا، والإسلام بُني على التفكر العقلي مع سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حينما تفكر بالعقل، وجعل منه الأداة للوصول إلى الحقيقة، مثله مثل الأنبياء والرسل

وغيرهم[76] من أولياء الله الصالحين الذين أخذوا يتفكرون في الكون ويتدبرون، ويوقنون أن لهذا الكون ربًا عالي المقام، ربٌ ذو قوة عظيمة، جعله يدبر هذا الكون العظيم ويدبر الخلق على اختلاف الأشكال. وكذا، يُدرج العقل في التمحيص بين الروايات، وتقدير المصلحة والمفسدة، غير أنه لا يُترك له سلطة مطلقة، بل يُقيّده بالإيمان، ويهديه بالوحي، ويمنعه من التيه في الغيب المطلق الذي لا يُدرك إلا بالوحي الصادق. وإذا كان العقل يعجز عن إدراك تفاصيل اليوم الآخر، أو حقائق الذات الإلهية، فليس في ذلك انتقاص من قيمته، بل هو إدراك لمحدوديته. يقول تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" [الإسراء: 85]، وهي آية تحد من تغوّل العقل في غير مجاله، وتُذكّر الإنسان بأن فوق علمه علمًا، وفوق إدراكه وحيًا. كيف لا، ويقول تعالى أيضًا في الذكر الحكيم: "وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا"، وفي ذلك آية واضحة لمكامن إدراج العقل التي تُعدّ محدودة في الإسلام، يُؤطرها منهج قوامه القرآن والسنة النبوية الشريفة.

وبه، فإن الصراع بين العقل والنقل هو صراع مفتعل حين يُنظر إليهما خارج بيئتهما الطبيعية، فالعقل وسيلة لفهم النقل، والنقل هداية للعقل، وإذا تحقق التوازن بينهما، كان الإنسان في موقع الحكمة، وبلغ الغاية من خلقه، وهي معرفة الله وعبادته على بصيرة، كما قال تعالى: "قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي..." (يوسف الآية 105) ولعلّ من أبرز مظاهر الإشكال في العلاقة بين العقل والنقل هو ما تعلق بمناهج فهم النصوص الدينية وتوظيفها في الواقع. فحين يقرأ العقل المعزول عن الإيمان النصوص القرآنية والحديثية، يغدو عرضة للريبة أو التخطئة أو حتى التأويل الباطني الذي يُجرد الوحي من دلالته الظاهرة. بينما إذا انفرد النقل عن العقل، فقد يتحول إلى تراث جامد لا يلامس قضايا العصر ولا يستوعب التحولات التاريخية، فينشأ فكرٌ انعزالي يقدّم إجابات تنتمي للماضي على أسئلة الحاضر. من هنا، كان لا بد من استحضار التكامل، ذلك التكامل الذي تجلى في النموذج النبوي نفسه، حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم يُعلي من شأن العقل والفكر، ويأمر بالتفكر، ويحث على التعلم، ويُفعّل ملكات الإنسان في الفهم والسؤال، كما في حديث جبريل حين جاء يسأل النبي عن الإسلام والإيمان والإحسان، فقال الصحابة: «فعجبنا له، يسأله

---

[76] "وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ." (الذاريات: 21، القرآن الكريم) | "قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا." (سبأ: 46، القرآن الكريم) | "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا." (الإسراء: 85، القرآن الكريم) | "قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي..." (يوسف: 105، القرآن الكريم) | الإمام مالك بن أنس: "من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدًا خان الرسالة." | حديث جبريل الشريف (مروي في صحيح مسلم والبخاري) | الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. آراء أهل المدينة الفاضلة. دار الفكر، 1985. | ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الشفاء. دار إحياء التراث العربي، 1994. | ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دار الفكر، 1984. | الإمام الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. دار الفكر، 1997

ويصدّقه»، وهو دليل على مشروعية السؤال العقلي في الدين. ولذلك فإن الشريعة لم تكتفِ بتقديم أحكام جاهزة، بل ضمنت في داخلها أدوات للفهم والاجتهاد، ولهذا قال الإمام الشاطبي إن الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، والمصلحة لا يمكن إدراكها إلا بالعقل، فكان العقل بذلك جزءًا من البنية الفقهية والأصولية في الإسلام، لا مجرد وسيلة خارجية. وقد أشار القرآن نفسه إلى هذه العلاقة عندما قال: "كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ" [ص: 29]، فالعقل مُخاطَب، والنقل ممهّد له، ومقاصد الوحي لا تتحقق إلا عبر تفاعل الإنسان الواعي المدرك للغة العصر وأولويات الأمة وهذا أمر أساسي وشرط لابد منه للباحث عن ايجاد حلول وسطية تخدم الإنسان بما يربطه بالوحدة

وإذا تمعنا في سيرة الصحابة نجد نماذج راقية لاستعمال العقل في ظل النص، فقد خالف عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– في عام الرمادة حكمًا نصيًّا في قطع يد السارق، مراعاة لظروف القحط، وهذا ليس تعطيلًا للنص بل تفعيل لأعماقه، لأن المقصود من الحكم ليس إقامة الحد فحسب، بل إقامة العدل، والعدل في تلك اللحظة اقتضى تأجيل تطبيق النص حفاظًا على الروح التي جاءت الشريعة لحمايتها. وهكذا، فإن مناط التكليف في الشريعة لا يمكن فصله عن العقل، بل به يُدرَك الحكم، وبه يُفهَم النص، وبه يُفَرَّق بين العزيمة والرخصة، والظاهر والمقصد ، وهذا ما استوعبه علماء الإسلام في تلك الحقبة ليخلقوا التوازن، وذلك حينما أرسوا علومًا متكاملة تنظم العلاقة بين العقل والنقل، مثل أصول الفقه وعلم المقاصد والمنطق، فصار للعقل مقام معتبر دون أن يُرفع فوق النص، وصار للنص سلطان دون أن يُغلق باب الفهم فيه. ولا عجب أن يُستفتح علم الأصول بمباحث العقل، وأن يُرجع إليه في مسألة التكليف، لأن العقل مناط التكليف كما يقول الأصوليون، فهو الذي يُدرك الحُسن والقُبح، ويُميز بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه. وقد أشار الإمام الغزالي في "المستصفى" إلى أن النقل إذا كان ظنيًا، والعقل قطعيًا، فإن العقل يُقدَّم، لأنه اليقين لا يُزال بالظن، بشرط أن لا يُعارض القطعيات الشرعية المعلومة بالضرورة وهذا ما لا تجده اليوم في سبيل ذلك الا من رحم ربي.

ومن جهة أخرى، فإن القرآن الكريم لم يكتفِ بحض الناس على استعمال عقولهم، بل جعل غياب العقل من صفات الضلال، فقال تعالى: "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ" [الأنفال: 22]، وهذه الآية لا تعيب أصحاب القدرات العقلية الضعيفة، بل أولئك الذين عطلوا عقولهم عن التفكر في الوحي والوجود. كما قال عز وجل: "وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" [الملك: 10]، وهذا يُبرز بجلاء أن العقل الذي لا يهتدي بالوحي مصيره التّيه، وأن النقل الذي لا يُفهم

بالعقل مصيره الجمود، وأن كليهما لا يتحقق مقصوده إلا بالآخر، ولذلك قال الإمام[77] ابن القيم: "العقل كالبصر، والشرع كالشمس، فإذا اجتمعا أبصرت العين، وإذا فُقد أحدهما تعذّر الإبصار".

وبه فإن هذه العلاقة المتبادلة بين العقل والنقل تفرض على المسلم المعاصر أن يُعيد الاعتبار للعقل ضمن فضاء الإيمان، لا خارجه، وأن يُعيد الاعتبار للنص ضمن فضاء المقاصد لا خارجها. كما تفرض عليه أن لا ينجرّ إلى ثنائية الغرب التي جعلت العقل نقيضًا للوحي، والدين عائقًا أمام المعرفة، بل أن يستعيد النموذج الإسلامي الذي جمع بينهما بانسجام، دون أن يفرّط في أحدهما أو يطغى به على الآخر. وحين يبلغ المسلم هذا التوازن، فإنه لا يكون عبدًا للنصوص دون وعي، ولا عبدًا للعقل دون حدود، بل يكون عبدًا لله بالعقل والنقل، وهذا هو جوهر التوحيد. قال تعالى: "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" [فصلت: 53]، فآيات الكون والعقل والنفس لا تتعارض مع آيات الكتاب، بل تشهد له، وتُفضي إليه.

لقد تبيّن من خلال هذا المبحث أنّ إشكالية العلاقة بين العقل والنقل مثّلت أحد أبرز المباحث الفكرية التي شغلت العقل الإسلامي والفلسفي على حدّ سواء، خصوصًا في المباحث المعاصرة الداعية إلى تحليل هذه الإشكالية ومناقشتها بشكل موضوعي، قصد فهم العلاقات المتداخلة في تشكيل هوية التمذهب بصفة عامة، نظرًا لما تحمله من أبعاد معرفية ومنهجية عميقة تتصل بجوهر التفكير الإنساني، وحدود الفهم، ومصادر الحقيقة. فالعقل، بما هو أداة للتمييز والتفكير، والنقل، بما هو نص موحى أو مقدّس، ظلا في تفاعل مستمر، يتقاطعان حينًا ويتوازيان أحيانًا، ويتعارضان في أحيان أخرى. وقد تراوحت المواقف تجاه هذه العلاقة بين من جعل العقل سيدًا على النص، ومن جعل النص حاكمًا على العقل، وبين من دعا إلى التوفيق بينهما ضمن مقاربة تكاملية تراعي المقاصد وتفهم السياقات، على الأقل مقاربة تساهم في تهدئة الوضع الديني المشتعل في مختلف ربوع العالم الإسلامي، حيث التمزقات الطائفية باتت جلية ومؤلمة. ويكفي أن ننظر إلى المشهد الحالي في المشرق العربي لندرك أن هذا التمزق لم يعد مجرّد إرث تاريخي، بل واقع يومي ملموس؛ فالعراق ما يزال يعيش على وقع انقسامات حادّة بين مكوناته الطائفية، حيث تجاوز الصراع بين الشيعة والسنة حدود المساجد ليبلغ مفاصل الدولة والسلطة، مخلفًا وراءه سنوات من العنف

[77] القرآن الكريم، سورة ص، الآية 29: "كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ." | الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الفكر، 1997: "الشريعة مبنية على مراعاة المصالح." | الإمام الغزالي، المستصفى، طبعة 2005 | القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 22: "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ." | القرآن الكريم، سورة الملك، الآية 10: "وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ." | الإمام ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: محمد محمد أبو زهرة، دار إحياء التراث العربي، 1993 | القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 53: "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ."

الطائفي والاقتتال الداخلي، فضلًا عن التدخلات الإقليمية التي غذّت هذه الانقسامات خدمة لمصالحها. أما في لبنان، فقد تحوّل النظام الطائفي نفسه إلى عائق أمام بناء دولة مدنية عادلة، حيث يتقاسم زعماء الطوائف النفوذ والولاء، وتبقى الدولة رهينة لتجاذبات مذهبية تزرع الشك وتغذي الفُرقة بين أبناء الوطن الواحد. وهكذا، فإن الطائفية في المشرق لم تعد فقط نتاج خلافات لاهوتية، بل غدت أداة سياسية تُوظّف في الصراع على السلطة، وتُسهم في إضعاف المجتمعات من الداخل، لتبقى الأمة مشلولة بين خطاب "النحن" و"الآخر"، حتى وهي تتحدث بلغة الدين ذاته. وقد أظهر هذا المبحث أن هذا التوتر لم يكن نابعًا فقط من الفروقات المنهجية، بل من التحولات الحضارية والثقافية التي عرفها العالم الإسلامي، خصوصًا مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية واحتكاكها بالفكر اليوناني والفلسفات الهندية والفارسية، مما استدعى تطوير أدوات عقلية لفهم النص ومواجهة التحديات الجديدة. وفي هذا السياق، برزت تيارات ومدارس حاولت أن تؤسس لتوازن دقيق بين مقتضيات الوحي ومقتضيات العقل، كما هو الشأن عند المعتزلة والأشاعرة، والفلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي، وصولًا إلى محاولات التجديد المعاصرة التي تسعى إلى إعادة صياغة العلاقة ضمن رؤية حديثة تدمج العقل في فهم مقاصد النقل دون أن تجعله فوق النص.

وهكذا، يتبيّن لنا في خاتمة هذا المبحث أنّ العلاقة بين العقل والنقل لا ينبغي أن تُفهم في إطار التعارض أو القطيعة، كما صوّرتها بعض التيارات المتشددة أو القراءات السطحية، بل ينبغي أن تبرز في إطار جدلي خلاق، تتكامل فيه الأدوات العقلية مع المضامين النقلية، ضمن رؤية تأويلية منفتحة على تعددية المعاني انسجاما مع الوضعية الراهنة المتسمة بالتوتر الديني ، وكذا ينبغي استيعاب تاريخية الفهم، والوعي العميق بسياقات التنزيل والتلقي ، فالفكر الإسلامي، في جوهره الأصيل، لم يكن يومًا خصمًا للعقل، ولا أسيرًا لجمود حرفية النص، بل كان دائمًا مشروعًا معرفيًا يسعى إلى إقامة التوازن بين وحي يُنير الطريق، وعقل يُجيد الفهم والتأويل والتفاعل مع المستجدات الحضارية. ومن ثمّ، فإن تجاوز هذا الإشكال لا يتمّ بالحسم العقيم لصالح أحد الطرفين، بل بإعادة بناء العلاقة بينهما على أرضية مشتركة من التفاعل البنّاء، والثقة في أن العقل السليم لا يُمكن أن يتعارض مع النقل الصحيح، ما دام كلاهما ينبع من مصدر واحد هو الحقيقة الإلهية، ويسعيان معًا إلى تحقيق وعي أسمى للإنسان بذاته وبدوره في الكون

المبحث الرابع : دور اللغة وهوية القومية

يتطرّق هذا المبحث، في مسار هذا الكتاب، لأحد أهم المواضيع المرتبطة بمسألة التمذهب في الدين. وقبل الغوص في الموضوع وتحليله، لا بد من تعريف المفاهيم المهيكِلة أولًا، كمرحلة استشرافية للتعمق في الموضوع. تُعد اللغة أحد العناصر الأساسية التي تُساهم في تشكيل الهوية القومية لأي مجتمع، حيث تشكل جوهر الثقافة ووسيلة التعبير الأساسية عن مكونات تلك الهوية، إذ إن العلاقة بين اللغة والهوية القومية تمتد إلى ما هو أبعد من مجرد كون اللغة أداة للتواصل، فهي تُعتبر ساحة تتلاقى فيها الأفكار، والقيم، والمعتقدات، وتُساهم في بناء الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة. وتبرز هذه العلاقة بشكل خاص في السياقات التي تتسم بالصراعات المذهبية أو الثقافية، حيث يصبح التمسك باللغة القومية عاملًا حاسمًا في تأكيد الهوية والوجود في مواجهة محاولات تذويب الخصوصيات، تلك الخصوصيات التي تشكلت من مظهرين رئيسيين: خصوصية الإسلام بالمقارنة مع الديانات الإبراهيمية الأخرى التي "حُرِّفت وابتُدِعت" من المنظور الإسلامي، والتي تختلف منهجًا وعقيدة عن اليهودية والنصرانية؛ ثم الخاصية الثانية التي تميز الإسلام في حد ذاته بتمذهبه إلى مذاهب، شكّلت كل واحدة منها هوية وخصوصية ميزتها عن الأخرى. فتشكّلت خصوصيات داخل الدين الواحد، وطفا على السطح مسألة اللغة والقومية كأدوات جامعة، لكنها في بعض الأحيان تبدو عاجزة بفعل تدخل عناصر تُعدّ في الواقع أقوى، كالعِرق والانتماء الطائفي، مما يعمّق من هوّة الاختلاف.

إن اللغة ليست مجرد وسيلة للاحتفاظ بالمعرفة أو التفاعل مع الآخرين، بل هي بمثابة مرآة تعكس الهويات الثقافية والاجتماعية لمختلف الشعوب عبر العالم. وفي المجتمع العربي، تحتل اللغة العربية مكانة محورية كأداة ثقافية ودينية في آنٍ واحد، حيث ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتاريخ الأمة العربية والإسلامية، فأصبحت اللغة العربية ليست فقط أداة للتواصل بين الأفراد، بل عنصرًا رئيسيًا في بناء الهوية الدينية والثقافية، فشكّلت ما يُعرف بالقومية العربية كوحدة تربطها اللغة كأساس محوري. يتم من خلالها التعبير عن المفاهيم الدينية والأدبية والفكرية التي تميز تلك الهوية عن غيرها. ومن هنا، فإن الحفاظ على اللغة العربية من الاندثار أو التهميش يُعد خطوة أساسية في الحفاظ على الهوية القومية العربية. و عندما نتحدث عن الهوية القومية، فإنها لا تقتصر على خصائص اجتماعية أو ثقافية محدودة، بل تشمل مجموعة من العناصر التي تتفاعل مع بعضها لتشكيل الوعي الجمعي. فالهوية القومية هي الحافظة للتاريخ المشترك، والتقاليد، والمعتقدات، والرموز، وهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا باللغة التي تعد أداة حيوية لنقل هذه العناصر الثقافية والحفاظ عليها. في السياقات التاريخية

والاجتماعية، تُعد اللغة القومية عاملًا محوريًا في تعزيز الوعي الوطني والإقليمي، بل والكيان الإسلامي عمومًا، إذ من خلالها يتم تثبيت قيم الجماعة الوطنية والشعور بالانتماء إلى هذا الكيان المشترك. وهذا الكيان المشترك اليوم هو الإسلام واللغة العربية، باعتبارهما المقومَين الرابطين المؤديَين إلى المنهج نفسه والطريق نفسه والمآل نفسه.

غير أن دور اللغة في بناء الهوية القومية لا يقتصر على حفظ التاريخ المشترك باعتبارها أداة للوحدة، بل يمتد إلى تشكيل الفهم الجماعي للمستقبل. فاللغة تؤثر في طريقة التفكير الجماعي وفي أساليب تفاعل الأفراد مع القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فتُصبح اللغة في مكانة لا تعكس فقط ما هو موجود في الحاضر، بل تساهم أيضًا في تشكيل الأطر التي يتم من خلالها فهم وتحليل الأحداث والمواقف. ومن هذا المنطلق، تساهم اللغة في تعزيز الهوية القومية من خلال خلق فكر جماعي مشترك يستند إلى معايير ومفاهيم تتفق عليها الجماعة في إطار تاريخي وثقافي محدد، وهو ما يمثل المرجعية اليوم في العالم الإسلامي. فبالرغم من التمذهب وتشكل الطوائف المختلفة فكرًا ومنهجًا، يظل المرجع الرئيسي في ظل هذه المناوشات هو المرجعية القومية الإسلامية واللغوية الموحدة في الدين واللغة. وما ينبغي إيضاحه هنا أنني لا أتحدث عن اللغة التي نتحدث بها في الحياة اليومية، بل عن اللغة التي تربطنا بجوهرنا الأول، ألا وهو الإسلام. وبالتالي، لا أتحدث عن اللغة باعتبارها الأصل لكل الشعوب الإسلامية، بل إن العديد من الشعوب تختلف هوياتها، كشعوب شمال إفريقيا، وهي شعوب أمازيغية ذات هوية أمازيغية وانتماء لأرض أمازيغية، لكنها تتبنى اللغة العربية كلغة القرآن باعتباره لُب العقيدة وجوهرها. وينطبق هذا على باقي شعوب العالم الإسلامي العجمية وغير الناطقة بالعربية، إذ تبقى القومية الإسلامية الرابطة المتينة الجامعة. وفيما يتعلق بالتحديات التي تواجه الهوية القومية في العصر الحديث، يبرز تأثير العولمة كعامل مهم. فقد أدى التطور التكنولوجي وانتشار وسائل الإعلام العالمية إلى تعزيز استخدام اللغات الأجنبية، خاصة الإنجليزية والفرنسية، في العديد من الدول العربية، وهي ظاهرة ساهمت في تهميش اللغة القومية وتحدّت الحفاظ عليها كعنصر أساسي في تشكيل الهوية. ففي مجالات التعليم والإعلام والاقتصاد، نجد أن اللغة الأجنبية غالبًا ما تكتسب الأولوية على حساب اللغة القومية، مما يُعرض الهوية الوطنية للخطر. كما أن الهوية القومية، التي كانت قائمة على اللغة المشتركة، أصبحت مهددة بسبب انتشار اللغات الأجنبية واستخدامها المتزايد في الحياة اليومية.

ولا يمكننا تجاوز التحولات الخطيرة التي تستهدف الإسلام تحت غطاء مصطلحات كالعلمانية وغيرها، لتوجيه ضربات للدين من خلال رؤى شاذة لا علاقة لها بالإسلام.

يُروّج لها بعض المثقفين الذين يختبئون وراء شعارات التنوير والعلمانية، خصوصًا في الآونة الأخيرة في بعض الدول العربية، ومنهم في المغرب، حيث يربطون الجهل بالدين بالعقيدة، ويطالبون بإسقاط صفة الدولة الإسلامية. في صورة واضحة للعداء الموجه نحو الإسلام، إلا أن الأمر يظل مستحيلًا ما دامت القومية الرابطة للعالم الإسلامي، لغة ودينًا، قائمة كدرع قوي أمام هذه الانفلاتات. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن التمذهب قد يُساهم في تعقيد العلاقة بين اللغة والهوية. فعلى الرغم من أن الدين يمثل عنصرًا أساسيًا في بناء الهوية القومية، إلا أن الاختلافات المذهبية قد تخلق تحديات إضافية، إذ تتعدد المصطلحات الدينية والفقهية، ما يؤدي إلى تمايز بين المذاهب من خلال اللغة والمفردات الخاصة. هذا التعدد قد يزيد من تعقيد مهمة الحفاظ على اللغة القومية كعنصر موحّد.

ومن ناحية أخرى، تُسهم اللغة في تعزيز الوعي القومي والتفاعل بين الأفراد في المجتمعات المتعددة الأعراق والأديان. ففي الدول التي تضم جماعات لغوية وثقافية متعددة، تبرز الحاجة إلى الحفاظ على اللغة القومية كرابط مشترك. فاللغة القومية لا تقتصر على كونها وسيلة للتواصل، بل هي عنصر أساسي في بناء شعور الجماعة بالوحدة الوطنية، وتوجيه الفرد نحو تقدير تاريخه وموروثه، وتعميق فهمه لمستقبله المشترك، خصوصًا في ظل ماضٍ مشترك وعقيدة واحدة، رغم تفيّئها إلى مذاهب فقهية، إلا أنها حافظت على الجوهري الذي تخلت عنه الديانات الإبراهيمية الأخرى، ألا وهو التوحيد والتصديق برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وعليه، فإن اللغة تُعد أداة حاسمة في تشكيل الهوية القومية، وهذه الهوية تتجسّد في الفكر الجماعي الذي يترسخ في أذهان الأفراد عبر استخدام اللغة. فالحفاظ على اللغة القومية ليس مسألة لغوية فقط، بل هو عملية ثقافية وتاريخية تهدف إلى تعزيز الانتماء الوطني، وصون القيم والتقاليد التي تميز الأمة. ولا يمكن تصور هوية قومية قائمة دون لغة موحّدة تشكل أساسًا للوعي الوطني وأداة للتواصل والتفاعل، وحتى إن غابت، تظل الركيزة الثانية، أي القومية الدينية المتمثلة في الإسلام، درعًا موحدًا يفوقها أهمية في ربط المسلمين بعضهم ببعض عبر العالم.

وما ينبغي الإشارة إليه أيضًا أن التفاعل بين اللغة والهوية القومية يكتسب بُعدًا إضافيًا في ظل التطورات السياسية والاجتماعية التي نشهدها في العصر الحديث، إذ لم تعد اللغة مجرد أداة للتواصل داخل حدود الدولة القومية، بل أصبحت أكثر عرضة لتأثيرات خارجية متزايدة نتيجة العولمة والهيمنة الثقافية العالمية، ولم يعد الاستعمار العسكري هو العامل الأبرز في هذا المجال، بل ظهرت أشكال جديدة من الهيمنة تمثلت في القوة الناعمة، كالصحافة والعولمة الثقافية. وفي هذا الإطار، تبرز العوامل الجيوسياسية والتقنية كقوى ضاغطة على اللغة القومية، مما يطرح تساؤلات حول

مدى قدرتها على الصمود أمام هذه التحولات، التي تفرض الانفتاح على الغرب وتبني لغاته تحت شعار أنها "لغات العلم"، وهو ما أدى إلى ظهور مفهوم "لغة العصر". ومن هذا المنطلق، تراجع الحديث عن وحدة اللغة، وصار الانفتاح المفرط على اللغات الأجنبية من العوامل المؤثرة في العلاقة بين اللغة والهوية القومية، لا سيما في العالم العربي، حيث أصبح استخدام اللغة الأجنبية في مجالات الحياة اليومية يشكل تحديًا كبيرًا.

في هذا السياق، تتسارع وتيرة الهيمنة اللغوية للغات الأجنبية، وخصوصًا اللغة الإنجليزية التي تُعد اليوم الأكثر انتشارًا وتداولًا في العالم، وقد أصبح تعلمها شرطًا أساسيًا "للانفتاح على العالم"، ما عزز استخدامها في التعليم والإعلام والتكنولوجيا والاقتصاد، وظهر هذا بشكل واضح في الدول العربية التي باتت تعتمد بشكل متزايد على اللغة الإنجليزية في الجامعات والتعليم العالي، مما يهدد بضعف اللغة العربية في مجالات الفكر النقدي والتعبير العلمي. هذا التغيير تجاوز الحقل الأكاديمي ليشمل الإعلام والتكنولوجيا، إذ أصبحت وسائل الإعلام تعتمد بدرجة كبيرة على اللغة الإنجليزية، ما يعكس تزايد التأثير الثقافي الغربي في المنطقة، وقد تحولت اللغة من مجرد وسيلة للتواصل إلى قناة لتمرير الثقافة الغربية، التي تختلف عن ثقافتنا الإسلامية من حيث الشكل والمضمون، لتصبح هذه السلوكيات الغربية مبررة أحيانًا تحت ذريعة الحرية، ما يولد تعارضًا مع قيمنا ويؤدي تدريجيًا إلى انسلاخ ثقافي عن الهوية الإسلامية. وفي خضم هذا الواقع، تتجلى خطورة القوة الناعمة في تكريس هذا التحول، حيث تتبنى العديد من القنوات التلفزيونية والمواقع الإلكترونية اللغة الإنجليزية كلغة رئيسية لمحتواها، مما يضعف موقع اللغة القومية في نقل الموروث الثقافي والفكري للأجيال الجديدة، بل ويعزز من تمرير الأيديولوجيات الغربية المختلفة عن قيمنا الإسلامية، بما أن نقل الثقافة لا يتم بمعزل عن السياق الحضاري، وهو ما يؤدي إلى اختلالات واضحة في فهم الذات والآخر، ويؤثر على البنية الثقافية والاجتماعية بشكل مباشر. ولا يقتصر هذا التأثير على البلدان العربية فقط، بل يمتد ليشمل مجتمعات أخرى متأثرة بالعولمة، إذ تؤدي هذه التحولات إلى نقل مفاهيم ثقافية وسياسية تتناقض مع القيم المحلية، وقد تخلق نوعًا من الانقسام داخل المجتمعات بين من يتبنون الثقافة العالمية ومن يتشبثون بالهوية الوطنية.

في ظل هذا الواقع، يُطرح سؤال جوهري: هل تستطيع الهوية القومية أن تستمر في مواجهة هذا الانفتاح الثقافي والتكنولوجي؟ والإجابة تكمن في القدرة على التوفيق بين الحفاظ على اللغة القومية والتفاعل مع مستجدات العصر، فالحفاظ على اللغة لا يعني الانغلاق الثقافي، بل هو قدرة على التفاعل دون تفريط في الخصوصية الثقافية. لذلك،

فإن التحدي لا يكمن في مجرد التفاعل مع العولمة، بل في كيفية حماية الهوية اللغوية والثقافية من الذوبان.

ومن خلال ذلك، يمكن القول إن العلاقة بين اللغة والهوية القومية هي علاقة تكاملية تشكل درعًا منيعًا في وجه التحولات الجارية، وهنا يبرز دور المثقفين والسياسيين والأكاديميين في تعزيز مكانة اللغة القومية في السياسات التعليمية والإعلامية، وفي تطوير محتوى رقمي يعبر عن العصر دون أن يفرّط في الأصالة. وفي هذا الإطار، لا يمكننا تجاهل بعض المبادرات القائمة، كمجهودات المغرب في إدماج اللغة العربية في الأبحاث العلمية وتقديم الأطاريح الجامعية بها، ما يعكس إرادة فعلية في ترسيخ مكانتها كلغة علم ومعرفة. كما ينبغي الإقرار بأن التحديات المرتبطة باللغة والهوية القومية ليست ثابتة، بل هي متغيرة بتغير السياقات العالمية، إذ أن ما عرفته أوروبا وأمريكا من تطور لم يأتِ بدون آثار على باقي الشعوب، فقد جلب معه جوانب إيجابية في الانفتاح، لكنه نقل أيضًا ثقافة مغايرة في رؤيتها للإنسان والمجتمع، ما يحتّم وجود استراتيجيات مرنة ومتوازنة تستطيع التفاعل مع هذا الواقع دون أن تفقد الخصوصية الثقافية والدينية. فعلى سبيل المثال، ما يُعد أمرًا عاديًا في أوروبا قد يُعد خرقًا واضحًا للمنظومة الأخلاقية الإسلامية، وهذا الاختلاف طبيعي، إذ يتداخل فيه البعد العقدي والعرفي والاجتماعي، ما يتطلب تفاعلًا مدروسًا لا انجرارًا سطحيًا.

من هنا، يتطلب الحفاظ على اللغة القومية والهوية الثقافية جهودًا مشتركة لتطوير البرامج التعليمية والإعلامية وتكييف الخطاب الثقافي ليواكب العصر من جهة، ويحافظ على الذات الحضارية من جهة أخرى. فاستمرار اللغة القومية ليس مجرد دفاع عن أداة تواصل، بل هو دفاع عن الرؤية الحضارية التي تعبّر عن المجتمع وموقعه في العالم. وهي بذلك أداة لحفظ الذاكرة الجماعية، وتجسيد لقيم الأمة وأهدافها، ويجب أن يكون تطويرها شاملًا لكل الميادين، بما فيها الفضاء الرقمي، حتى تبقى قادرة على التأثير في الوعي الجماعي

بناءً على ذلك، يصبح دور اللغة في تشكيل الهوية القومية ضرورة ملحة في ظل ما تطرحه العولمة من تحديات، ولا يكفي أن نحافظ على اللغة منفصلة عن باقي المكونات، بل يجب أن نجعلها ركيزة لتعزيز الشعور بالانتماء والمشاركة الوطنية، وتطويرها لتكون قادرة على مجاراة العصر ومخاطبة الثقافات الأخرى. وهنا يحضرني قول للرئيس الروسي فلاديمير بوتين عندما خاطبه المستشار الألماني أولاف شولتس بالإنجليزية، فرد عليه قائلاً: "تحدث بالألمانية وسنترجمها إلى الروسية لأن اللغة بمثابة السيادة"، فتحول المستشار حينها للحديث بلغة بلاده. وهذا القول يُبرز وعي الغرب بأهمية اللغة كأداة للسيادة والهوية، ما يجعلنا نعي أن المعركة على اللغة

ليست شكلية، بل جوهرية. ومن هذا المنطلق، يمكننا التفكير في إعادة بناء الهوية القومية بشكل مستدام يعكس تطلعات الأفراد ويعزز الانتماء والتلاحم الاجتماعي.

∆ - يقول المفكر مالك بن نبي، وهو أحد أبرز المفكرين الذين تناولوا العلاقة بين اللغة والهوية الحضارية:

"ليست اللغة مجرد أداة للحديث، بل هي وعاء للفكر وروح الأمة. فإذا انهارت اللغة، تهاوى معها الوجدان الجماعي، واضطربت ملامح الشخصية الحضارية. الأمة التي تفقد لغتها، تفقد قدرتها على الإبداع، لأنها لم تعد تفكر بلغتها، بل تفكر بلغة غيرها، فتقلّد ولا تبتكر، وتستهلك ولا تنتج. فاللغة ليست ميراثًا لفظيًا فحسب، بل هي حامل للرسالة، وللرؤية، وللذات."

∆ - كذلك يقول المفكر والسياسي الإفريقي نغوجي واثيونغو، الذي ناضل من أجل حفظ اللغات الافريقية الأصلية في وجه الاستعمار

"اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، إنها وسيلة للوجود. عندما يُجبر الإنسان على التخلي عن لغته، فهو لا يفقد فقط كلمات ينطقها، بل يفقد طريقته في رؤية العالم، تفكيره، عواطفه، قيمه، وتاريخه. الاستعمار اللغوي هو أخطر أشكال الاستعمار لأنه يحوّل الإنسان إلى نسخة مشوشة من نفسه. إن الدفاع عن اللغة الأم هو دفاع عن الكينونة والكرامة والسيادة الثقافية."[78]

---

[78] ينظر مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية 1959.
ينظر نغوجي واثيونغو في كتابه Decolonising the Mind (1986)

يخلص هذا الفصل المعنون بجذور التمذهب الاسباب والدوافع الى ان التمذهب ظاهرة معقدة تتولد عند تقاطع السياسة والمعرفة والهوية. فقد اوضح المبحث الاول كيف تحول الخلاف السياسي حين اقترن بمسألة الشرعية الى مدخل يعيد صياغة العقائد وترتيب السرديات المؤسسة. اما المبحث الثاني فركز على سلطة النص والتأويل باعتبارها ساحة للصراع الرمزي حيث تنبثق مدارس ومؤسسات تحدد المعنى وتحتكره. وفي المبحث الثالث تم تحليل جدلية العقل والنقل التي رسمت خرائط معرفية متباينة تبعا لمناهج الاستدلال وترتيب الادلة. وختم بالمبحث الرابع الذي ابرز كيف شكلت اللغة والهوية القومية حسا مذهبيا متمايزا عبر اثرها في بناء المفاهيم وترسيخ الحدود بين الجماعات. ومن مجموع هذه المباحث يتضح ان التمذهب ليس مجرد انقسام لاهوتي بل بناء تاريخي وفكري تشكل من تفاعل السياسة والنص والعقل واللغة في جدلية متشابكة.

الفصل السابع : المذهبية في ظل الدولة والسلطة

المبحث الأول : توظيف الدين في الحكم

منذ فجر التاريخ، لم تكن السلطة مجرد تنظيم مادي أو تسلط عسكري قائم على القوة بالدرجة الأولى، بل كانت في جوهرها فعلًا رمزيًا بامتياز، يحتاج إلى غطاء شرعي يتجاوز حدود الواقع ويمتد نحو المقدّس، ذلك العنصر القادر على تثبيت شرعية السلطة بأقل مجهود وبوفاء شعبي منقطع النظير، وهو أمر ليس بالغريب على أي كيان، كما أنه لم يكن وليد دين معين، بل هو قديم جدًّا، منذ أن أدرك الإنسان أهمية استغلال بني جنسه لتحقيق مصالحه، والحديث هنا عن الفترة ما قبل التنظيم والوعي الإنساني، وهي تلك التي يفسرها كارل ماركس بمرحلة العبودية، ولو أنني لا أتفق معه في أمور عديدة باعتباره دارسًا للموضوع، خصوصًا تلك المنطلقات التي تعتبر الإنسان طفرة جينية لم يُخلق كما هو مميز.

وقد ظهر ذلك جليًّا في كل الحضارات القديمة والحديثة على السواء، إذ يظهر الدين بوصفه الخزان الرمزي الأبرز الذي نهلت منه السلطة السياسية أدواتها في التبرير، والشرعنة، والتقديس، لدرجةٍ معها تصبح السلطة أمرًا مألوفًا، بل قد تصل أحيانًا إلى أن تصبح أمرًا ضروريًّا، كما أن أصحابها الذين يمارسونها تصبح لهم حصانة تُقوْعِدُهم في هرم المجتمع وتُميزهم عن غيرهم لدرجة التأليه، كما رأينا مع مختلف حضارات العالم. الحضارة المصرية القديمة، على سبيل المثال، والتي وصل فيها الحاكم "رع" إلى مراتب توازي الإله أو نصف إله، كما ذكرت الأدبيات المصرية، والأمثلة في ذلك كثيرة.

هذا الارتباط الوثيق بين الدين والحكم لم يكن عرضيًا ولا هامشيًا، بل تأسيسيًا وبنيويًا، تشكّل عبر الزمن منذ أن أدرك الإنسان أهمية هذا المكون المنظم، فاستخدمه في كثير من المجالات التي تخدم نفسه أو تخدم غيره، باعتبار الإنسان كائنًا اجتماعيًا، ما يُميّزه عن غيره من الكائنات الاجتماعية، كذلك على أنه كائن اجتماعي منظم ومؤثر، جعل من تنظيمه الاجتماعي خصائص تميّزه عن غيره، وهو القانون، وهو الأمر الذي ظهر منذ القدم، ولعل قانون حمورابي أبرز الأمثلة؛ حيث شكّل الدين القاعدة التي تُبنى عليها الأنظمة السياسية، وتُؤسس بها طاعة الرعية، وتُستمد منها مشروعية الحكام.

لقد أدركت السلطة باكرًا أنّ قوتها لا تكتمل بالجيش والسلاح فحسب، بل بما يُغرس في قلوب الناس من إيمانٍ بقدسيتها، وما يرسخ في الوجدان الجماعي من تصورات عن مشروعية الحاكم المستمدة من السماء لا من الأرض، لأنه وبكل بساطة، فالسلطة المبنية على القوة العسكرية قد تصل إلى مرحلة تنهار فيها، لأنه لا يظل كيان قائم طوال الزمان، وهو ما أكده المفكر العربي الإسلامي الكبير ابن خلدون في ذكره

وتفصيله لتطور الأمم من مرحلة الضعف إلى القوة، إلى الهيمنة، إلى الضعف مرة أخرى بفعل الرخاء، وما ينتج عن تطور الدولة. وبه، فإن العقيدة تُشكل الحزام الرئيس والأساس لحفظ تشبث الشعب بالسلطة، لأنها أمر يمس القلب بشكل رمزي ويربطه أكثر من الضغوط العسكرية وغير ذلك.

من هنا، لجأت النخب الحاكمة إلى توظيف الدين بأشكاله المختلفة: عبر احتكار تفسير النصوص، وصناعة مؤسسات دينية تابعة، أو اختراع مذاهب تعكس حاجاتها السياسية. فتداخلت السلطة الروحية مع الزمنية، وتكوّن ما يشبه العقد المقدس بين "العرش" و"المذبح"، بين رجل الدولة ورجل الدين، بحيث باتت شرعية الحكم مرهونة برضا الإله، كما تُحدده مؤسسات الكهانة أو المرجعيات الدينية الرسمية، وهذا أمر تطور عبر العصور مع تطور الإدراك البشري لأهمية السلطة الدينية في إثبات حكمها وترسيخه، باعتباره أحد أهم العوامل المساهمة في ضمان تعلق الرعية بالحاكم أو الطبقة الحاكمة، لأنه لا يوجد حكم بدون رعية، فهم الأساس، وبالتالي هم من يُشكل بقاء الأسرة الحاكمة من عدمها.

وبه، يتتبع هذا المبحث جذور هذا التوظيف المعقّد للدين في الحكم، من العصور القديمة إلى الأزمنة الحديثة، مستعرضًا النماذج الكبرى التي تحوّل فيها الدين من مجال تعبّدي إلى أداة في يد السلطان، والمقصود بالسلطان هنا الحاكم أو الطبقة الحاكمة بصفة عامة. فنتوقف أولًا عند المجتمعات القديمة حيث لم يكن ثمة فصل بين الكاهن والملك، ونستعرض كذلك كيف تحوّلت الشريعة في اليهودية إلى أداة حكم قومية، ثم كيف اندمجت المسيحية في بنية الإمبراطورية وتحوّلت الكنيسة إلى سلطة زمنية، بل تعدى ذلك فأصبحت كيانًا قويًا مستقلًا ينافس الكيانات الأخرى، والكيانات التي تنتمي إلى نفس الدين باختلاف المذاهب أيضًا، لنصل إلى الإسلام، حيث شكّل النبي نموذجًا أوليًا للحكم الديني–الزمني، قبل أن تنشأ الخلافات وتظهر المذاهب بوصفها أدوات سياسية في صراع السلطة.

في كل هذه التجارب، يتكرر السؤال الجوهري: هل استخدمت السلطة الدين لخدمة مصالحها، أم أن الدين نفسه سعى إلى تأسيس نظام حكم يحمل رسالته؟ وما الحدود بين التديّن الصادق والتوظيف السياسي للمقدّس؟ تلك هي الأسئلة التي سيحاول هذا المبحث أن يعالجها، من خلال تفكيك العلاقة بين المقدّس والسياسي، وقراءة كيف تمّ إنتاج السلطة تحت عباءة الدين عبر مختلف العصور، والحديث هنا عن الإنسان قبل المعتقد، ومع المعتقد، وبعد المعتقد، ولو أن الحديث عن هذا الموضوع يحتاج بحثًا آخر وعملاً آخر، لأن هذه الإشكالية ليست بالسهلة، والحديث وتوظيفها بالشكل المنحرف قد يؤدي إلى انحراف المعنى، لأن الرؤى عديدة، لا سيما من منطلق الإسلام

الذي يعتبر أن العقيدة نزلت مع الإنسان، ولم يكن أي إنسان قبل العقيدة، متمثلة في نزول أبي البشرية آدم وحواء، مع نزول عقيدة التوحيد منذ البداية.

وما ينبغي الإشارة إليه أنه، ومنذ اللحظة التي بدأ فيها الإنسان القديم في تنظيم مجتمعه، لم تظهر السلطة السياسية كقوة منفصلة عن العالم الرمزي الذي يحيط به، بل وُلدت مشتبكة منذ البدء مع المقدّس، بل وتابعة له. في المجتمعات الزراعية الأولى، حيث شكّلت قوى الطبيعة مصدر الخوف والأمل معًا، ولّدت تلك العلاقة المتوترة حاجة إلى قوى رمزية تُؤمِّن الحماية، وتُبرّر النظام الاجتماعي الناشئ. وفي هذا السياق، لا يمكن فهم نشوء السلطة السياسية دون فهم علاقتها بالبعد الديني، إذ لم تكن هذه السلطة مفروضة فحسب، بل كانت مُقدّسة، تحمل في أصلها ادعاءً صريحًا بالتفويض الإلهي، وتستند في شرعيتها إلى العقائد التي ينتمي إليها الشعب. ويبرز هذا الترابط بقوة في الحضارات الكبرى الأولى، وعلى رأسها حضارتا وادي النيل ووادي الرافدين، حيث شكّلت العلاقة بين الملك والكاهن نواة السلطة الرمزية التي صاغت المشهد السياسي والديني والاجتماعي برمّته.

ففي مصر القديمة، لم يكن الفرعون ملكًا بالمعنى السياسي الضيق، بل كان – في وعي المجتمع وفي بنية النظام – إلهًا أو نصف إله، يجسّد في ذاته اتصال الأرض بالسماء، والزمان بالخلود. فمثّل الفرعون الإله رع في الأرض، ووريث أوزيريس في الموت والبعث، بل أحيانًا تجسيدًا حيًّا لحورس، إله النظام والعدالة. هذا التماهي بين الشخص الملكي والمقدّس لم يكن مجرد بلاغة دينية، بل أساسًا فعليًا لشرعية الحكم. فمن خلال هذه العقيدة، استطاع النظام الملكي أن يُثبّت أركانه قرونًا متتالية، دون أن يُطرح سؤال المشروعية السياسية بشكل دنيوي، لأن المُلك لم يكن شيئًا يُنتزع من الأسفل، بل يُمنح من الأعلى. وبه، كان الإنسان أمام هذه الوضعية غير قادر على مناقشة شرعية الحاكم، بل كان الحاكم يستمد أحيانًا الحكم، بل وأحيانًا أخرى يأمر بأمور لا يتقبلها العقل الإنساني، دون أي احتجاج من الرعية، لأن المكانة التي خوّلها لنفسه لم تكن بشرية، بل أخذت بعدًا روحانيًا، ووصلت إلى الإله. فهناك، يظل الإنسان عاجزًا عن فعل أي شيء ويتقبل الواقع بما هو عليه، وهذا ما يظهر جليًا في تاريخ حضارة مصر الفرعونية على وجه الخصوص، إذ باستبداد الحكام استطاع الفراعنة بناء آلاف الأهرام على سواعد الشعب كرهًا وطوعًا، تحت ذريعة القوة الإلهية المفوّضة للحاكم.

كما أن الكهنوت في مصر لم يكن سلطة موازية أو معارضة، بل متحالفة عضوياً مع السلطة السياسية، بحيث كان الكهنة جزءًا من بنية الدولة، يشرفون على الطقوس، ويؤسسون النسب الملكي، ويؤكدون "إلهية" الفرعون عبر نصوصهم وطقوسهم

وأيقوناتهم. ومن هنا، اكتسبت السلطة طابعًا مزدوجًا: دنيويًا في ممارستها، ومقدّسًا في جوهرها. ولم يكن الشعب، أو حتى النخبة، يفرّق بين سلطة الفرعون بوصفه حاكمًا وسلطته بوصفه كائنًا سماويًا. هذا الدمج بين السياسي والمقدّس خلق نمطًا سلطويًا استثنائيًا استمر لآلاف السنين، وكان له أثره العميق في تشكيل الوعي السياسي للمجتمعات القديمة، والمصرية القديمة على وجه الخصوص، حيث ارتبط الوعي الديني بالسياسة، بل تمسّخ في العقول، فوصل الأمر إلى درجة تجسيده كماهية مستقلة. وهذا ما جسّده انتقال الحكم في مصر إلى طبقة الكهنة في مرحلة من مراحل تاريخهم، دون أي تغيير في الوعي الإنساني أو في نظرته أمام هذا الإشكال القاتل "للحرية".

وفي بلاد الرافدين، خصوصًا في الحضارات السومرية والبابلية، اتخذت العلاقة بين الدين والسياسة شكلًا آخر، لكنه لا يقل تماهيًا عن النموذج المصري. فالملك في هذه المناطق لم يكن يُعتبر إلهًا بالمعنى الحرفي، بل كان "نائب الإله" أو "المختار من الإله"، أي أنه مكلّف من السماء بإقامة النظام على الأرض. وبرزت هنا فكرة "العدالة الكونية" التي على الملك أن يُجسّدها، بوصفه حاميًا للميثاق الإلهي. وكان أول ما يعلنه الملك حين يتولى الحكم هو تلقيه السلطان من الإله، كما ورد في مقدمة شريعة حمورابي، حيث يقول إنه تلقى القوانين من الإله مردوخ ليقيم بها العدل في الأرض ويقمع الشر ويحمي الضعيف. هذه الفكرة كانت بمثابة رابط عضوي بين القانون والسياسة والدين، حيث تماهت الشريعة مع الإرادة الإلهية، وأصبحت القوانين، بطابعها المقدّس، أداة من أدوات الحكم، لا تعلو عليها إرادة بشرية. لأن الكائن المؤسس لها أدرك وأيقن بشكل لا يدع مجالًا للشك أن الإنسان، وبفطرته الباحثة عن الإله، المهووسة بالوصول إليه – وهي فطرة متأصلة – حينما يربط في وعيه بين الإله والخالق، يصبح تابعًا وخاضعًا لكل ما يُقال، بل أحيانًا مخدَّرًا أمام كل ما يُفرض عليه، حتى لو كان الأمر خارجًا عن المنطق العقلي والوجداني، وحتى إن لم يخدم مصالحه.

إن ما يجمع بين النموذجين المصري والرافديني هو هذا الترابط التأسيسي بين المقدّس والسياسي، حيث يُنظر إلى الحاكم باعتباره إما تجسيدًا مباشرًا للإله، أو نائبًا عنه. في كلا النموذجين، وهذا ما مثّله الكهنة، كانوا شركاء في الحكم، يشكّلون الطبقة التي تملك مفاتيح السماء، والتي تضفي على القرارات السياسية طابعًا لاهوتيًا. ومن خلال هذا التحالف، تشكّلت دولة مركزية قوية، ذات شرعية روحية لا يمكن التشكيك فيها، الأمر الذي يفسّر قدرة هذه الأنظمة على البقاء لقرون طويلة، رغم التقلبات الاقتصادية أو التحديات الطبيعية، والضعف الذي يلحق بها، باعتبار هذا الأخير أمرًا حتميًا يلازم أي كيان، كيفما كان نوعه وكيفما كانت قوته في مسار تطوره. وبالتالي، يحاول من خلال تجسيد الرؤية الدينية الخادمة لمصالحه، ربطها بالقوة الخالقة العليا لضمان

استمراره. وإذا ما تأملنا هذا النمط في عمقه، فإننا لا نجد فيه مجرد استخدام وظيفي للدين من قبل السلطة، بل علاقة تبادلية تأسيسية: الدين يمنح السلطة مشروعيتها الرمزية، والسلطة توفّر للدين المؤسسات التي تجعله حاضرًا ونافذًا في الحياة اليومية للناس. وبالتالي، فهذا التشابك البنيوي بين الطرفين مهّد لاحقًا لما سيُعرف في العصور الوسطى، وعند الديانات الإبراهيمية، من أنماط التداخل بين المعتقد والسلطة، حيث باتت السيطرة على تأويل النصوص، والتحكم في شرعية الفتوى أو الحكم، أداة مركزية من أدوات الحكم ذاته. وبه، فإن هذه الجذور المبكرة للعلاقة بين المقدّس والسياسي ليست مجرد ماضٍ ندرسه بوصفه تراثًا منقضيًا، بل هي بنية رمزية استمرت في التأثير على أنماط الحكم عبر القرون، سواء في الدول الثيوقراطية أو حتى في الأنظمة التي تدّعي العلمانية، إذ لا تزال الشرعية الرمزية، بصيغها الدينية أو الأيديولوجية، شرطًا أساسًا لاستقرار الحكم وقبوله جماهيريً

والأمر كذلك تواصل منذ أن نزل، وتطوّر وتبلور مع تطوّر الديانات الإبراهيمية وسيرها نحو الميل عن الجوهري الأصلي لها. ففي اليهودية القديمة، لم تكن الشريعة مجرد منظومة من الأوامر والنواهي الدينية تنظم العلاقة بين الإنسان وربّه، بل تحولت منذ البداية إلى بنية متكاملة تحمل في طيّاتها مفهومًا للسلطة والحكم، وترسم ملامح تنظيم المجتمع والدولة. فمنذ لحظة تسليم موسى للوصايا على جبل سيناء، ارتبطت هوية الشعب العبري بالشريعة، وصارت التوراة هي المرجعية العليا التي يتم عبرها تفسير كل أشكال السلوك الجماعي والفردي، بل وتُشتق منها شرعية الزعامة والقيادة، لدرجة أصبحت فيها العلاقة بين الشريعة والسلطة قائمة على اعتبار أن الشريعة لا تصدر عن البشر بل عن الله مباشرة، ما يجعل كل من يحكم باسمها يتمتع بسلطة دينية تفوق أي طعن بشري أو سياسي. وهكذا، لم يكن من الممكن تصور مجتمع عبري خارج إطار الشريعة، ولا زعيم دون مباركة إلهية مستندة إلى النص المقدس. لكن مع تطور الكيان العبري إلى شكل من أشكال المملكة في عهد داوود وسليمان، برزت الحاجة إلى مأسسة السلطة، وهنا بدأت تظهر ازدواجية في مصادر الشرعية: من جهة هناك الملك باعتباره قائدًا سياسيًا وعسكريًا، ومن جهة أخرى هناك الكهنة والأنبياء الذين يمثلون الضمير الديني والروحي للشعب. فكان الملك يُمسح بالزيت المقدّس في طقس ديني يعكس خضوعه للإرادة الإلهية، لكن صلاحه كان يُقاس بمدى التزامه بالشريعة، وكان الكهنة والأنبياء يملكون صلاحية محاسبته وتوجيهه، بل وحتى معارضته باسم التوراة. غير أن هذه المعادلة لم تدم طويلًا، إذ انحرفت بعض الممالك عن المسار الديني، ووقعت في الفساد، ما أدى إلى تدخل الأنبياء بقوة، كما حدث مع النبي إشعياء وأرميا وغيرهم، الذين واجهوا الملوك وانتقدوهم علنًا، وهو ما يعكس مركزية الشريعة كمرجعية عليا فوق كل سلطة. وهذا

أمر طبيعي لازم باقي الديانات الإبراهيمية، لأن وعيها كان مختلفًا عما سبقه من وعي ديني تشكّل قديمًا عبر ديانات أخرى امتزجت مع الزمن، فشكّلت وعيًا مختلطًا بالإنسان، عكس الديانات الإبراهيمية. وبالتالي، فالتحول الأكبر حدث بعد السبي البابلي، حين انهارت المملكة وتهدّم الهيكل، وتحوّل الشعب إلى جماعة منفية في أراضٍ أجنبية. في هذا السياق، لم يعد بالإمكان الحديث عن سلطة ملكية أو عن استقلال سياسي، فصعدت مكانة الكهنة والكتبة بوصفهم الضامنين الوحيدين لاستمرارية الهوية اليهودية. وفي ظل هذه الوضعية، تحوّل الكاهن من مجرد وسيط ديني إلى قائد اجتماعي وقومي، وأصبح حفظ الشريعة وتفسيرها هو الوسيلة الوحيدة لمواجهة خطر الذوبان في ثقافات الآخر. ومن رحم هذه المرحلة وُلدت مؤسسة "السنهدريم"، وهو مجلس ديني مكوّن من سبعين عضوًا من العلماء والكهنة والكتبة، يرأسهم "الناسي" (الرئيس)، وكان المجلس يجمع وظائف تشريعية وقضائية وروحية في آنٍ معًا، بالشكل الذي لم تكن وظيفته محدودة بالفتوى أو الصلاة، بل كان يسن القوانين، ويصدر الأحكام، ويبتّ في النزاعات، بل يحدد موقف الجماعة من السلطة الأجنبية الحاكمة، كما كان له الدور الأبرز في تنظيم حياة اليهود في الشتات كما كُتب لهم حسب المنظور اليهودي. وقد استخدمت هذه المؤسسة النصوص الدينية بطريقة تأويلية تسمح بمرونة شديدة في التفاعل مع الوقائع السياسية، فلم تعد النبوءات مجرد وعود غيبية، بل أصبحت أدوات تفسير سياسي، تُقرأ فيها علامات الأزمنة، وتُستخرج منها مواقف تجاه الإمبراطوريات المتعاقبة، سواء الفارسية أو اليونانية أو الرومانية. هذا التأويل السياسي للنص المقدس سمح بإعادة إنتاج سلطة دينية–مدنية تتجاوز مجرد الطقوس، وتبني لنفسها شرعية فعلية في قلب الواقع السياسي، دون أن تكون بحاجة إلى جيش أو عرش. فكما أن الشريعة لا تزول، فإن السلطة المستندة إليها لا تموت بزوال الدولة، بل تبقى حاضرة في النفوس والضمائر، وتُمارس حضورها من خلال التعليم والعبادة والنظام الأخلاقي.

وفي المقابل، شهدت المسيحية نشأة مغايرة تمامًا باعتبارها ثاني الديانات الإبراهيمية، فهي خرجت من رحم اليهودية في تجسيد لترابط الديانات التوحيدية تحت مبدأ التوحيد الواحد، مصداقًا لقوله تعالى: **"إن الدين عند الله الإسلام"**، وجاءت بصيغة التوحيد والدعوة إلى فردانيته جلّ وعلا. لكن النصرانية لم تبدأ بصفتها مشروعًا سياسيًا، بل كمجموعة صغيرة من المؤمنين الذين بشّروا بتعاليم يسوع الناصري حسب المعتقد النصراني، في بيئة رومانية وثنية تنظر إلى أي عقيدة غير خاضعة لسلطة الإمبراطور باعتبارها خطرًا على الكيان. وقد تعرّض أتباع المسيحية الأوائل لألوان شتى من الاضطهاد، وصل بعضها إلى القتل والتنكيل الجماعي، وكان يُنظر إلى المسيحيين

كطائفة سرية خارجة عن النظام، ترفض تأليه الإمبراطور وتقديم القرابين له، وهو[79] ما اعتُبر تحديًا سياسيًا مباشرًا. ورغم ذلك، تمكنت المسيحية من البقاء والتوسع بفضل خطابها الأخلاقي والروحي العميق، وقدرتها على استقطاب الفئات المستضعفة من العبيد والفقراء والنساء. لكن التحول الحاسم وقع في بداية القرن الرابع الميلادي، حين اعتنق الإمبراطور قسطنطين الديانة المسيحية، وقرّر أن يجعل منها ديانة معترفًا بها رسميًا، فأصدر مرسوم ميلانو عام 313 م، الذي منح الحرية الدينية للمسيحيين. ولأول مرة، انتقل الدين المسيحي من موقع الرفض والاضطهاد إلى موقع الشراكة في الحكم، وبدأت الكنيسة تأخذ شكل مؤسسة منظمة، تُعيَّن فيها الأسقفيات، وتُعقد فيها المجامع الكنسية لتحديد العقيدة. وقد كان مجمع نيقية سنة 325 م أول نموذج لتدخل السلطة الإمبراطورية في رسم ملامح العقيدة الدينية، حيث ترأس قسطنطين النقاش بين الفرق المسيحية المختلفة، وفرض قبول العقيدة النيقاوية نسبةً إلى نيقية بوصفها الإيمان الصحيح، ما أظهر بجلاء أن الدولة بدأت تفرض سلطتها على الإيمان، فاندمج الإيمان مع السلطة وولد منظورًا وشكلًا جديدًا أصبح فيه الدين وسيلة للضغط بدل وظيفته السمحاء الموحِّدة.

وبالتالي، فهذا التداخل بين الكنيسة والدولة تعمّق أكثر في القرون التالية، خاصة في الإمبراطورية البيزنطية، حيث أصبح الإمبراطور يُلقب بـ"الراعي الأول للكنيسة"، وأُعطيت له صلاحيات عقد المجامع وتعيين البطاركة. ولكن هذا التحالف لم يخلُ من التوترات، خاصة حين انفصلت الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية عن الكنيسة الغربية الكاثوليكية، وبدأ في الغرب الأوروبي صراع مرير بين البابوية والملكية حول مصدر الشرعية. ففي الغرب، بدأت الكنيسة تطالب بأن تكون المرجع الأعلى في كل ما يتعلق بالروح والعقيدة، وهو ما رفضته السلطة الزمنية، وظهر الخلاف بحدة في قضية "نزاع التنصيب"، حين أصر البابا غريغوريوس السابع على أنه وحده من يملك حق تعيين الأساقفة، في حين رأى الإمبراطور هنري الرابع أن هذا حق من حقوق الدولة، فاستقلّ الدين لنفسه ودخل في الصراع الملكي–السياسي رغم ما لهما من ارتباط عميق، فمعظم ملوك أوروبا كانوا يحكمون بتفويض من الإله فيما يسمى بالنظام الثيوقراطي، ذلك النظام الذي كان فيه الحاكم يفوض من الله مباشرة حسب تعبيره دون أي تدخل من الشعب، وبالتالي فوجوده حتمي. ومن ثم، فإن بروز الصراع بين الكنيسة والملكية كان يمثل تهديدًا لكليهما باعتبار كل واحد داعمًا للثاني وضامنًا لاستمراره، فالملكية كانت تهتم برجال الدين لأنهم السبيل إلى تثبيت سلطتها، ورجال الدين كانوا يستفيدون من الملكية الضامنة لمكانتهم. لكن هذا الخلاف أدى إلى استمرار

[79] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 19: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ».

هذا الصراع لقرون، وتحوّلت الكنيسة الكاثوليكية إلى قوة سياسية لها ممتلكات ضخمة، وجيوش، وقدرة على التأثير في الملوك والشعوب. ومع تطور الفكر السياسي الأوروبي، بدأ الملوك في البحث عن مصادر شرعية بديلة عن الكنيسة، فظهرت نظرية "الحق الإلهي للملوك"، التي تزعم أن الملك هو نائب الله في الأرض، وأنه لا يخضع إلا للمساءلة الإلهية، وليس للبابا أو لأي سلطة أخرى. وهكذا تمّت إعادة توظيف الدين لخدمة الدولة، وانتقلت السلطة الرمزية من الكرسي الرسولي إلى العرش الملكي، وأصبح الملوك يحكمون باسم الله، دون أن يكونوا خاضعين للمؤسسة الدينية.

نصل بالحديث الآن إلى ثالث الديانات السماوية وخاتمها، لنوسع رؤيتنا حول الموضوع بالشكل الذي يؤهلنا لطرح موقف أسعى أن يكون محايدًا وموضوعيًا، رغم ما يكتنزه.

وقد مثّل ظهور الإسلام لحظة فارقة في تاريخ الإنسان الديني والسياسي، حيث تأسس مع النبي محمد أول نموذج جامع بين النبوة والسلطة الزمنية، بما أنتج تصورًا مغايرًا للسلطة، لا يستند فقط إلى القوانين الوضعية أو أعراف الزعامة، بل إلى الوحي والتكليف الإلهي، وهو ما منح هذه السلطة طابعًا قدسيًا مبكرًا. فقد كان النبي قائدًا، مشرّعًا، قاضيًا، ومفسرًا للوحي، مما جعل كل وظائف الدولة المركزية تنبثق من شخصه، وترتبط بالمقدّس بوصفه حامل الرسالة الإلهية.

هذا النموذج الأولي للسلطة في الإسلام أسّس لرؤية موحّدة للحكم، حيث لا فصل بين الدين والسياسة، بل يُعدّ التديّن التزامًا بالنظام السياسي، ويُعدّ الانتماء السياسي امتدادًا للإيمان، فشكّلت شخصيته المتسمة بالكمال البشري كما هي بين الدين والسياسة في أمر المثل أبرز المظاهر الإيجابية لهذه العلاقة، في علاقة لم تُبنَ على الاستبداد أو استغلال الدين، بل كانت علاقة متماهية شكّلت أسس الدولة الإسلامية معتقدًا وتدبيرًا.

لكن الوضع سرعان ما سيتبلور لأشكال بدأت بتدخل العقل في الموضوع، فشكّلت مواقف مختلفة مالت بالأساس إلى غيره. فمع وفاة النبي، واجه المسلمون سؤالًا جوهريًا: من له الحق في الحكم؟ لم يكن هناك نص قطعيّ ينص على الخليفة، ما فتح الباب أمام الاجتهادات والاختيارات السياسية، وهو ما أنتج الخلافة الراشدة كنظام سياسي يقوم على الشورى والاختيار، مع حضور قويّ للبعد الديني، سواء عبر قرب الخلفاء من النبي، أو عبر التزامهم العلني بالقرآن والسنّة.

وقد حمل هذا النموذج سمات الاستمرار لسلطة النبي، وإن من دون وحي، مما جعلها "خلافة" بالمعنى الحرفي للكلمة، أي استمرار لسلطة دينية تُمارس على الأرض. غير أن هذا النموذج لم يدم طويلًا، إذ سرعان ما دخلت الخلافة في أتون الصراع السياسي، وبدأت بوادر التفكك بين المصلحة السياسية والمرجعية الدينية.

جاءت بعد ذلك الدولة الأموية لتكسر هذا التوازن، معلنة الانتقال من الخلافة إلى الملك، إلى الوراثة، حيث صار الحكم وراثيًا، وانتقلت السلطة من الشورى إلى التوريث، ومن الاجتهاد الجماعي إلى القرار الفردي. ولكي تبرر هذا الانتقال، لجأت الدولة إلى توظيف الدين نفسه، فتم التأكيد على طاعة ولي الأمر، ولو جائرًا، وجرى تأويل النصوص لصالح شرعية قائمة على "درء الفتنة" وتقديس وحدة الأمة، ولو على حساب العدالة.

ثمّ جاء العباسيون ليعيدوا إنتاج الشرعية الدينية بطريقة أكثر ذكاءً، حيث وظفوا نسبهم إلى العباس بن عبد المطلب، عم النبي، ليقدموا أنفسهم كأقرباء لرسول الله، وأحقّ بالخلافة من الأمويين، وهكذا التقى النسب بالوحي في توليفة سياسية تخدم غرضًا سلطويًا.

في هذا السياق، لم يكن ظهور المذاهب الدينية محض تطور علمي أو فقهي، بل جاء أيضًا نتيجة لصراعات سياسية، ومحاولات للتموقع داخل مشهد الحكم. فالمذاهب الكبرى في الإسلام، سواء كانت سنية أو شيعية أو خارجية أو مرجئية، لم تنشأ في فراغ، بل في قلب صراع محتدم على التأويل والسلطة. فالمعتزلة، مثلًا، برزوا في ظل الدولة العباسية، ووجدوا في العقل والتوحيد سلاحًا لمواجهة الغلاة من جهة، والمجسّمة من جهة أخرى، وسرعان ما تبنّتهم السلطة، ثم انقلبت عليهم لاحقًا.

أما الشيعة، فقد شكّلوا تيارًا معارضًا جذريًا، ينطلق من رفض الخلافة الراشدة وتأكيد أحقية آل البيت بالحكم بناءً على النص الإلهي ووصية النبي. في حين سعى أهل السنة، لا سيما بعد القرن الثالث الهجري، إلى بلورة مرجعية جامعة تكرّس مشروعية الحكم القائم، وتقدّس الجماعة، وتجرّم الخروج عليها.

وبين هذه التيارات، ظهر ما يمكن تسميته بثنائية "فقهاء السلطان" و"فقهاء المعارضة". فقهاء السلطان لعبوا دورًا حيويًا في إنتاج خطاب ديني يُشرعن الواقع السياسي، سواء من خلال فتاوى الطاعة، أو تنظير لشرعية المتغلب، أو تبرير القمع باسم الحفاظ على وحدة الأمة. هؤلاء العلماء وجدوا أنفسهم في بلاط الخلفاء، يبرّرون الغزو، ويبرّرون تصفية الخصوم، ويُلبسون السلطة لبوسًا دينيًا، من خلال مؤسسات القضاء والخطابة والفتوى.

في المقابل، برز فقهاء المعارضة كأصوات احتجاج داخل البنية الدينية نفسها، يرون في العدل شرطًا للإمامة، ويؤمنون بضرورة مقاومة الظلم، ولو بالكلمة. بعضهم نُكّل بهم، وسُجنوا، ونُفوا، واغتيلوا، ولكنهم تركوا إرثًا كبيرًا من الفكر النقدي داخل الإسلام. وإذا كانت السلطة في الإسلام قد استعانت بالدين منذ البداية لتكريس وجودها، فإن العلاقة بين الدولة والمذهب تطورت تاريخيًا إلى تحالف عضوي، بحيث صار المذهب جزءًا من جهاز الدولة، ووسيلة لتوحيد المجتمع وقمع المعارضة. منذ العصر الأموي، تمّ تبني المذهب السني كمرجعية رسمية، يُدرّس في المساجد، ويُطبق في القضاء، ويُكرّس في الخطبة، وصار من يخرج عنه يُعدّ خارجًا عن الجماعة.

ومع الدولة العباسية، اختير المذهب الحنفي ليكون المذهب الرسمي، باعتباره أكثر مرونة وقابلية للتأويل بما يناسب متطلبات الدولة، وهو ما جعل القضاة والفقهاء في أغلب المدن الكبرى يتبعون هذا المذهب. وحين ظهرت الدولة الصفوية في إيران، تبنت التشيّع الاثني عشري كمذهب رسمي، وفرضته بالقوة، مما أدى إلى صدامات مذهبية حادة مع العثمانيين السنّة، وجعل من الخلاف الفقهي عاملًا للصراع الجيوسياسي بين الدول.

وظّفت هذه الدول مؤسسات دينية رسمية لتنفيذ سياساتها، مثل القضاء الشرعي، ومنابر الجمعة، ومؤسسات الإفتاء، بل وحتى نظام التعليم الديني، بحيث صار الولاء المذهبي شرطًا أساسيًا للانتماء السياسي. كما استُخدمت مفاهيم الجهاد، والردة، والحدود، كآليات لضبط المجتمع، وتبرير الحروب والغزوات، والقيام بعمليات التطهير السياسي باسم الدين.

وقد تمّ قمع المخالفين عبر تصنيفهم زنادقة، أو ملاحدة، أو من أهل البدع، واستُبيحت دماؤهم وأعراضهم، ليس فقط لأسباب دينية، بل لتصفية خصوم سياسيين باسم العقيدة. هكذا تحوّل الدين إلى أداة ضبط اجتماعي وسياسي، وجعلت السلطة من "الفرقة الناجية" هوية حصرية، تقصي من لا ينضوي تحتها، وتمنح لنفسها حقّ الحديث باسم الله.

إن هذا التحالف بين الدولة والمذهب لم يكن مجرد خيار سياسي، بل أسس لمنظومة فكرية كاملة ترى في الحاكم ظلّ الله في الأرض، وتربط بين الأمن الروحي والسياسي، وتجرّم الاختلاف، وتحوّله إلى خيانة. وفي هذا السياق، لم يعد الدين في خدمة الإنسان، بل صار الإنسان في خدمة تأويل معيّن للدين، يُنتجه الحكام، ويطبّقه الفقهاء المقرّبون منهم.

ومع تراكم هذه الممارسات، نشأت تقاليد دينية قائمة على تبرير الاستبداد، وتأليه السلطة، وتقزيم الفرد، وتعطيل الاجتهاد، وهو ما أثّر بعمق على بنية الفكر الإسلامي السياسي والفقهي، ولا تزال آثاره ممتدة إلى اليوم.

اذا يتبيّن من خلال هذا العرض التاريخي والتحليلي أن العلاقة بين الدين والسلطة لم تكن يومًا علاقة عرضية أو سطحية، بل علاقة بنيوية ترافقت مع نشوء الوعي الديني ذاته، وتطورت عبر المراحل الحضارية والسياسية المختلفة. فقد مثّل الدين منذ فجر التاريخ مصدرًا عميقًا للشرعية والرمزية، سواء في المجتمعات القديمة أو في الديانات السماوية الثلاث، وكان دائمًا محطّ سعي من قبل السلطة السياسية لتطويعه وتوظيفه في تأبيد سلطتها، وضبط الجماعة، وتبرير السياسات المتبعة. في المقابل، لم يكن الدين دومًا تابعًا للسلطة، بل شكّل أحيانًا قوة مقاومة ومصدراً للشرعية البديلة، وأداة لمساءلة الحكم وتقييده، مما جعل العلاقة بين الدين والسلطة مزدوجة، تقوم على التعاون والصراع في آن واحد. وهكذا، فإن فهم الدين كفاعل في التاريخ لا يمكن فصله عن موقعه في منظومة السلطة، ولا عن الأطر الاجتماعية والسياسية التي أُعيد من خلالها إنتاجه وتأويله. هذا الفهم النقدي يُمكّننا من تجاوز النظرة التبجيلية أو الاتهامية للدين، نحو قراءة أكثر تركيبًا وموضوعية، تقف على حدود التقديس والاستغلال، وتفتح الباب أمام تصور ديني أكثر تحررًا من قبضة السياسة، وأكثر انحيازًا للكرامة الإنسانية.[80]

[80] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ج 5، ص 338–340.
عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الفكر، 2004)، ص 159–161.

المبحث الثاني : الصراعات المذهبية والفتوحات

لطالما ارتبط الدين، في لحظات تمدّده التاريخي، بالفعل التوسعي، وتقاطعت حدود العقيدة مع جغرافيا السيطرة، فصارت الفتوحات، في الكثير من تجلياتها، مشروعًا مزدوجًا: يوسّع الأرض باسم السماء، ويؤسّس لنظام مذهبي معين بوصفه الممثل الوحيد لـ"الحقيقة" و"الشرعية"، في تقاطع مركب بين الدين والسلطة، ليبرز المذهب كعنصر محوري، لا فقط كأداة تفسيرية للنصوص أو منهج في فهم الغيبيات، بل بوصفه جهازًا أيديولوجيًا محكومًا بمنطق الدولة ومؤثرًا فيها. وهنا تبدأ قصة الصراعات المذهبية في سياق الفتح، لا باعتبارها فقط سجالات فكرية داخل الحقل اللاهوتي والديني، بل بوصفها عمليات فرز سياسي وهيمنة اجتماعية، تلتحم فيها العقيدة بالسلطان، والمعنى بالقوة.

وبه، كانت الفتوحات الدينية، سواء في السياقات اليهودية أو النصرانية أو الإسلامية أو غيرها، لحظات فاصلة تعيد ترتيب الحقول الرمزية والاجتماعية، وتنقل النموذج العقدي للفاتح باعتباره الحقيقة المطلقة التي ينبغي أن تسود. غير أن هذا الفرض المذهبي لم يكن يومًا محل إجماع أو تسليم، بل واجه مقاومات صامتة أو عنيفة، ونتجت عنه توترات داخل الجبهة الدينية نفسها. فمنذ اللحظات الأولى لانتشار الرسالات، ترافقت حركات الفتح الكبرى مع انشطارات مذهبية حادة، غذّتها دوافع التأويل، وحمتها مصالح الدولة، وقنّنتها فتاوى الفقهاء ورجال الدين، فصارت كأنها مناهج مستقلة، كلٌّ ينوح بما لديه.

وفي التجربة الإسلامية خير مثال، إذ لا يمكن فهم كثير من الصراعات المذهبية دون العودة إلى لحظة الفتح، التي لم تكن فقط توسعًا جغرافيًا بل كانت أيضًا توسيعًا لهيمنة نموذج ديني معين، غالبًا ما يكون مرتبطًا بالمركز السياسي. ففي اللحظة التي يُفتح فيها إقليم جديد، يُعاد تشكيل بنيته العقدية عبر تصدير مذهب الدولة، وتهميش القراءات المغايرة أو التقليدية المحلية، وهو ما ولّد، على مرّ التاريخ، بؤرًا متكررة للتوتر والصراع. فانتشار المذاهب السنية الأربعة، مثلًا، لم يكن مجرد تطور علمي في الفقه، بل جاء في سياق سياسي فرضته الدولة العباسية ومن تلاها، بينما سُجّل في المقابل اضطهاد ممنهج للفرق الكلامية الأخرى، كالمعتزلة والخوارج والشيعة، في لحظات مختلفة من تاريخ السلطة.

الأمر ذاته نجده في التجربة المسيحية، حيث شكّلت الحروب الصليبية واحدة من أبرز الأمثلة على هذا التداخل بين الفتح الديني والهيمنة المذهبية. فالحملة لم تكن موجهة فقط ضد "الآخر" الإسلامي، بل حملت في طياتها مشروعًا مذهبيًا داخليًا هدف إلى فرض سيادة الكنيسة الغربية على حساب الأرثوذكسية الشرقية، في تجلٍ للصراع

المذهبي وما يخلقه من أفكار تجعل من الدين الواحد بؤرة للصراع والاقتتال من أجل[81] فكرة تأويلية أولها الإنسان، لم تنزل قط في الكتب السماوية. الحروب الصليبية هدفت كذلك، من خلالها الكنيسة الكاثوليكية، إلى احتكار تمثيل المسيحية على المستوى السياسي والروحي معًا. وهكذا، لم تكن الصراعات المذهبية مجرد اختلافات نظرية في فهم الألوهية أو الخلاص، بل كانت أيضًا مرآة لصراعات النفوذ بين إمبراطوريات دينية متنافسة، تنشد كلٌّ منها امتلاك "الحق الإلهي" ومشروعية التوسع والتحدث باسم الدين، رغم أن هذا الأخير لا يحتاج لمن يتحدث عنه، لأنه قائم بذاته. فكيف يكون الدين الهادف إلى حماية وتنظيم وتأطير الإنسان مؤطرًا من طرف الإنسان بحصانات مصطنعة تهدف إلى توجيهه لخدمة مصالح فئة على أخرى؟ إنه لأمر غير منطقي إذا ما اطلعنا على الدين في جوهره.

وإذا كان من السهل اختزال الفتوحات في بعدها العسكري، فإن النظر إليها من زاوية مذهبية يكشف عن عمق آخر للظاهرة: كيف تتحوّل عقيدة ما إلى ذريعة لبسط السيطرة؟ كيف تُستثمر السلطة في إنتاج خطاب ديني يُقصي الخصوم ويشرعن الغلبة؟ كيف يتم "تطويع" النصوص لتتماهى مع الحاجة السياسية للدولة، وتُعاد هندسة الإيمان بما يخدم التوسع؟ هنا تصبح الفتوح، في منظور آخر، مختبرًا لإنتاج النسخة الرسمية للدين، وصياغة المذهب بوصفه أداة للضبط الاجتماعي، والتأطير الرمزي، والتوحيد الإجباري.

كما أن هذا السياق يفرض مساءلة عميقة حول العلاقة بين المركز والأطراف، بين الفاتح والمفتوح، بين النص والتأويل، بين العقيدة والسلطة. إذ غالبًا ما شكّلت الأطراف الجغرافية، بموروثاتها العقدية وتنوعاتها المذهبية، فضاءات مقاومة للهيمنة المذهبية المركزية، فظهرت فيها حركات دينية بديلة، أو أعادت تشكيل تأويلها الخاص للنصوص، ما أدّى إلى نشوء صراعات مزمنة بين المذهب الرسمي والمذاهب المحلية، بين خطاب الدولة وخطابات "الهوامش"، فتحصّنت الدولة بمنظور بشري جعل منها المتحدثة باسم السماء، كأن الدين محصور في طبقة معينة خاص بها، تؤوّله كيفما تشاء.

وهنا، نسعى إلى تحليل هذه الجدلية بين الفتح والصراع المذهبي، من خلال جملة من المحاور التي تستعرض أبرز اللحظات التاريخية التي شهدت تواطؤًا أو تنازعًا بين الدين كعقيدة والمذهب كأداة، وبين السلطة كمؤسسة والفتوحات كممارسة. وسنحاول التوقف عند النماذج التي برزت فيها هذه الصراعات، سواء في العالم الإسلامي أو

[81] هيو كينيدي، الخلافة: الفتوحات والإمبراطورية العربية الأولى، ترجمة زينب عاطف (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 101–107.

المسيحي، لنتفحص الكيفية التي تم بها "تسييس" الإيمان و"تمذهب" السلطة، وكيف تمّت هندسة الدين ليخدم التوسع، ويقمع التعدد، ويقوّي من مركزية الدولة على حساب الحقول التأويلية الحرة.[82]

وبه، ومنذ بزوغ الدولة الدينية أو الدولة التي تستند في مشروعها إلى مرجعية دينية أو مذهبية، والحديث هنا عن كل الكيانات التي اتخذت من الدين المصدر الرئيسي لتشريعها، أي منذ بروز الديانات الإبراهيمية أو قبل ذلك، ارتبطت حركة الفتوحات بشكل وثيق بنشر المذهب الرسمي الذي تتبناه السلطة الحاكمة. ولم يكن هذا الربط بين الجغرافيا والعقيدة أمرًا اعتباطيًا أو عرضيًا، بل كان مكونًا جوهريًا في بنية الدولة ومشروعها التوسعي، حيث يشكّل المذهب واجهة رمزية تعبر عن هوية الدولة وتماسكها، وتعمل على توحيد الأقاليم المفتوحة حول عقيدة واحدة، تشكل امتدادًا مباشرًا لإرادة السلطان أو الخليفة أو الإمبراطور، رغم ما يعتريها في الكثير من الأحيان من استبداد بالسلطة، وعدم إبراز مقاربة تشاركية تهدف إلى تقليل المشاحنات بل تجسدها، وبالتالي مع ضعفها تزداد الانقسامات أكثر تعمقًا.

وبه، فإن الفتوحات العسكرية في السياقات الإسلامية والمسيحية – على حد سواء – لم تكن ذات طابع عسكري محض، بل كانت تتضمن بعدًا ثقافيًا ودينيًا، يستهدف ليس فقط إخضاع الأرض والناس، بل كذلك إخضاع المخيال والاعتقاد. وهذا ما جعل الفتح يتحول إلى وسيلة مزدوجة، فبينما يعمل السيف على فتح الحدود، يعمل الفقه والكلمة والمذهب على فتح العقول وتوجيه القلوب. ويستحيل فهم مشروع التوسع دون فهم هذا التكامل بين القوة العسكرية والعقيدة الرسمية لأنهما عنصران مترابطان يشكلان ماهية واحدة.

ففي التجربة الإسلامية، مثّل الفتح الإسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين نموذجًا فريدًا من التوسع الذي سرعان ما تداخل فيه المشروع الديني بالمشروع السياسي. وقد بدا هذا واضحًا منذ الفتوحات الكبرى في الشام والعراق ومصر، حيث لم تكن السيطرة على الأراضي هي الغاية القصوى، بل كان الهدف الأبعد هو تحويل هذه المناطق إلى جزء من الكيان السياسي-الديني الإسلامي، الذي يتطلب ليس فقط الإسلام كدين، بل إسلامًا موجهًا يخضع لمقاييس الدولة ومذاهبها الفقهية، فصار فيه الدين يتكيف مع الوضعيات التي تسنها الدولة، لا هو من يكيف الوضعيات الإنسانية كدين موحد جامع لا يقبل التجزيء، وإن حدث ذلك يكون المجتمع هشًّا في علاقته بالمعتقد وفي علاقته بالإنسان في كنفه الاجتماعي.

[82] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 85–90.

فمثلًا، خلال العصر الأموي، عملت الدولة على ترسيخ مذهب أهل السنة والجماعة في مقابل التشيّع وفكر الخوارج، وقد استُخدمت الفتوحات وسيلة لتحقيق هذا الهدف. فحين توسعت الدولة الأموية شرقًا نحو خراسان وما وراء النهر، كانت تفرض رموز المذهب السني وتعمل على تطويع المؤسسات الدينية في الأقاليم المفتوحة وفق الرؤية الرسمية. وقد رافق هذا استخدام للخطابة، والدعاء للخليفة في المنابر، وتعزيز النمط العقدي الذي يخدم شرعية الحكم، فاتضح أنه رغم اتساع رقعة الدولة الأموية، تلك الإمبراطورية الإسلامية التي امتدت شرقًا وغربًا وأوصلت الإسلام إلى مناطق لم يصل إليها، عملت كذلك على إحياء النزاعات والصراعات الدينية المذهبية، فإثبات مذهب دون آخر عمّق من العصبيات الدينية الأخرى، وشكّل بنية من الصراعات المخفية التي سرعان ما ستظهر وتتعمق فيما بعد.

ومع انتقال السلطة إلى العباسيين، تجددت العملية مع تغيير في التوجهات العقدية، حيث حاول العباسيون في بداياتهم التقرب من التشيّع، لكنهم سرعان ما عادوا لتبني مذهب أهل السنة والجماعة، وأسسوا في بغداد عاصمتهم مراكز فقهية كبرى لنشر المذهب الحنفي، الذي صار لاحقًا المذهب الرسمي للدولة، ورافقت الفتوحات العسكرية التي خاضها العباسيون في الشرق والغرب عملية ممنهجة لنشر هذا المذهب، مما جعلهم محل انتقاد، هذا علاوة على الكيفية التي وصلوا بها إلى الحكم من مجازر في حق بني جلدتهم الأمويين.

إن هذه النزعة في التوسع العقدي تتكرر بشكل آخر في التجربة المسيحية الغربية، خصوصًا خلال الحملات الصليبية. فقد كانت البابوية في روما ترى في الشرق ميدانًا لتوسيع الهيمنة الروحية للكاثوليكية، ولم تكن غاية الكنيسة فقط استرجاع "الأراضي المقدسة"، بل أيضًا إعادة فرض المذهب الكاثوليكي في مناطق كانت تخضع للأرثوذكسية البيزنطية، ما يؤكد أن الصراع لم يكن فقط بين المسيحية والإسلام، بل داخل المسيحية نفسها، وأن الفتح كان وسيلة لإخضاع الآخر المذهبي داخل الدين الواحد، فاتضحت الآن ومن خلال هذا التحليل خطورة التمذهب وسلبياته التي تعدو أكثر من إيجابياته في الشحن وزيادة الصراع وتأجيجه لدرجة الاقتتال.

كما لا يمكننا تجاوز مسألة استخدام السلطة للدين والمذهب لتبرير الفتوحات والسيطرة، لأنها مسألة مهمة تندمج وتتداخل فيما نتحدث عنه لتشكل الوعي الشامل الذي يؤهلنا إلى فهم القضية كما هي بكل ما يشوبها من عناصر متداخلة. وبالتالي، فمن أهم الوظائف التي اضطلع بها الدين في الدولة ما قبل الحديثة، كونه أداة لتبرير السياسات التوسعية والهيمنة، وذلك بمنحها طابعًا مقدسًا ومشروعًا. وقد قامت الأنظمة السياسية عبر التاريخ بتوظيف الدين بشكل استراتيجي لتبرير الحروب والغزوات

والفتوحات بوصفها "جهادًا" أو "صراعًا مقدسًا"، مما يضفي على العنف طابعًا تطهيريًا، ويحوّل الجندي أو الغازي إلى رسول يحمل رسالة الخلاص أو الهداية، فجعل الدولة ترتكز على شرعية أساسها التوسعية على أساس ديني مزدوج: أولًا، ادّعاء تمثيل الإرادة الإلهية، وثانيًا، محاربة الضلال والانحراف في الداخل والخارج. وهكذا، لم تعد الدولة مجرد تنظيم سياسي، بل صارت رمزًا لانتشار الإيمان، وتحوّلت عقيدتها إلى هوية قومية أو دينية للأمة.

ففي الإسلام، نشأت مفاهيم مثل دار الإسلام ودار الحرب، وكان الفقهاء يُصنفون العالم ضمن هذه الثنائية، مما وفّر غطاء شرعيًا لأي عملية توسع خارج حدود الدولة، بوصفها نقلًا للناس من الجهل إلى النور، ومن الكفر إلى الإيمان. وقد أُنتجت منظومة فقهية كاملة لتأطير الفتح باعتباره واجبًا دينيًا، وتحويل القتال إلى وظيفة شرعية. وهكذا أصبح واجبًا لحفظ الكيان، كما تكرر ذلك وتجسد بشكل جلي في كل بقاع الدول الإسلامية، والمغرب بلدي العظيم كذلك الذي استغل هذه النقطة للحفاظ على كينونته وتماسكه ووحدته، بالتفاف الشعب حول سلطانه وحول وطنه في كل تأثير خارجي كان من شأنه أن يهدد استقرار وأمن البلاد. فأصبحت السلطة تتكلم بلسان الدين، وتتحرك باسمه، وتخوض معاركها من منطلق عقدي، فشكّل الهوية العربية الإسلامية اليوم في امتزاجها مع مختلف الثقافات، فهذا، على الرغم مما يشوبه من سلبيات تكمن في صراعات مذهبية تعمق الاختلاف وتزيد من الانقسام، إلا أنها حافظت على الوحدة والتماسك أحيانًا كثيرة، كان العالم الإسلامي يعاني فيها من تهديدات خارجية، فلولاها لكان قد اندثر واندثرت تعاليمه معه.

ولم يقتصر هذا التوظيف على العالم الإسلامي، فقد لعبت الكنيسة الكاثوليكية الدور نفسه، خاصة في العصور الوسطى، حين أطلقت ما يُعرف بالحملات الصليبية كما كتبنا من قبل، التي قُدمت على أنها استجابة لدعوة المسيح لاسترجاع الأرض المقدسة. فتحول الدين هنا إلى أداة دفع نحو تحقيق مكاسب تحت غطاء الدين، فبينما كانت في العمق محاولة لإعادة رسم خريطة السلطة الروحية والسياسية في الشرق. وكانت الكنيسة تمنح المحاربين صكوك الغفران وتعدهم بالجنة، وتحرّض على القتال باعتباره توبة وخلاصًا. وتحولت الحروب إلى أداة لإعادة "تقويم الإيمان" في الأماكن المفتوحة، وخدمة للمذهب الكاثوليكي في وجه المذاهب الأخرى.

وهكذا، تم تحويل المذهب إلى عقيدة الدولة الرسمية، وتحويل الدولة إلى راعٍ أو حارس لهذا المذهب. وأصبح الانتماء للمذهب الرسمي علامة على الولاء السياسي، والخروج عنه يُعد خروجًا عن الجماعة، بل خيانة عظمى. وهنا، يتحول الاختلاف المذهبي من مجرد تنوع ديني إلى تهديد وجودي لسلطة الدولة، مما يبرر قمعه أو

استئصاله. وبالتالي، فإن الدين والمذهب لم يكونا عنصرين خارجيين عن الدولة، بل أصبحا في قلب جهازها الإيديولوجي، يُستعملان لضبط المجال العام، وتوجيه الوعي الجماعي، وتبرير السيطرة. وكلما توسعت الدولة، توسع معها خطابها الديني، وفرضت مذهبيتها على الشعوب المفتوحة، ليصير التوسع مشروعًا عقديًا بقدر ما هو مشروع سياسي، ولتصبح الجيوش حاملةً للعقيدة بقدر ما تحمل السيوف.

وما يجب الإشارة إليه وتجسيده، وكما تمت الإشارة من قبل، أن الفتوحات الإسلامية لم تكن منزّهة من الصراعات المذهبية، بحيث لم تكن الفتوحات مجرد تحركات عسكرية توسعية تهدف إلى نشر الإسلام، بل كانت في جوهرها اصطدامًا ثقافيًا ومذهبيًا، أفرز صراعات حادّة داخل البيت الديني الواحد، كما مع الآخر الديني الخارجي. فبينما رُوّج للفتوحات الإسلامية، في مراحلها الأولى، باعتبارها "تحريرًا" للشعوب من الكفر أو الجور – وهي كذلك من زاوية – فإن الواقع التاريخي يكشف أنّها ساهمت في تصعيد التوترات المذهبية، خاصة حين اتخذت السلطة لنفسها مذهبًا رسميًا على حساب التنوع الموجود داخل المجتمع، دون أية نظرة لمقاربة تشاركية في ذلك. فقد مثّلت هذه الفتوحات، في ظاهرها، أدوات لنشر الدين، لكنها في عمقها كانت أيضًا صراعًا على تأويل الدين، وتحديد من يملك مشروعية الحديث باسمه.

ومن أبرز النماذج على هذا التوتر ما نشب بين السنة والشيعة، خاصة بعد الصراع الطويل بين الخلافة العباسية (السنية) والدول الشيعية مثل الفاطميين والبويهيين، حيث لم يكن الصراع مجرد اختلاف في العقيدة، بل تلبّس ببعد سياسي عميق، تجلى في محاولات كل طرف فرض رؤيته المذهبية على الأراضي التي يفتحها أو يسترجعها. وقد أدى ذلك إلى حملات تطهير مذهبي، وإقصاء رموز الطرف الآخر، بل وحتى إعادة كتابة التاريخ الديني نفسه بحسب المذهب المنتصر، تجسيدًا للمقولة الضاربة في عمق التاريخ: "ويل للمنهزم من شر وقانون المنتصر". ففي بغداد مثلًا، التي كانت مهدًا للتنوع الفقهي والمذهبي، شهدت فترات من القمع المتبادل بين السنة والشيعة، بحسب الطرف المسيطر.

أما في سياق العلاقة مع المسيحية، فقد بلغت الصراعات المذهبية ذروتها خلال الحروب الصليبية، حيث استُخدم الاختلاف الديني والمذهبي كذريعة للتوسع والاسترداد، ولم تكن المواجهة بين معسكرين دينيين فحسب، بل حملت بُعدًا مذهبيًا داخليًا، إذ شهد العالم الإسلامي نفسه انقسامات بين دول سنية وشيعية (مثل السلاجقة والفاطميين) أعاقت تشكيل جبهة موحدة ضد الغزو الصليبي. كما أن المسيحية اللاتينية التي قادت الحملات الصليبية كانت على خلاف عقائدي مع الكنائس الشرقية الأرثوذكسية، مما زاد من تعقيد المشهد الديني والسياسي، وبالتالي كانت الحروب

الصليبية مسرحًا تتداخل فيه الصراعات المذهبية المسيحية والإسلامية على حدّ سواء. ولم يتوقف الأمر عند حدود الشرق الإسلامي، بل امتد أيضًا إلى الأندلس والمغرب والأراضي العثمانية، حيث تصاعدت التوترات بين الاتجاهات المذهبية المختلفة، وأصبح فتح الأرض مترافقًا مع فرض تأويل ديني رسمي يعزل الآخرين أو يُقصيهم من الفضاء الديني والسياسي.

وفي ظل هذا، ساهم الفقهاء ورجال الدين في مختلف الديانات الإبراهيمية في شرعنة التوسع بين النص والسلطة، رغم ما يعتريه من استبداد، لجعله مقبولًا حتى وإن كان غير ذلك. فقد كان للفقهاء دور محوري في تأصيل شرعية الفتوحات من خلال ربطها بمفاهيم الجهاد، و"نشر الدين"، و"حماية الثغور"، فشكّلوا بذلك جسرًا بين النص المقدس والقرار السلطوي، وأنتج هذا التفاعل منظومة فقهية ضخمة تُعلي من شأن الغزو حين يكون في خدمة "دار الإسلام"، وتربطه بمفاهيم دينية عليا، من قبيل "إعلاء كلمة الله" و"توسيع رقعة الأمة". ولم يكن هذا الدور محصورًا في فترة معينة، بل امتد من فقهاء العصر الأموي إلى العثماني، حيث ظلّت الفتوى تُستخدم لإعطاء الغطاء الديني للتوسع الجغرافي والسياسي، رغم ما له من إيجابيات أحيانًا، حينما كان يُستخدم لحماية الملة والبلاد من الغزو، كما حدث في المغرب، حيث كان السلطان ورعيته يلتفون معًا أمام كل التحديات الخارجية التي من شأنها أن تلحق الضرر بالمغرب، والعجيب في الأمر هنا أنه، وحتى إن كان هناك صراع بين القبائل، فتُترك هذه الصراعات في أي تهديد، ذلك لخدمة الدين الجامع، والمؤسس للوحدة التي من شأنها أن تحافظ على البلاد، وقد تمحور هذا الأمر بشكل كبير مع تدخل الفقهاء فيه، والعمل على ذلك باعتبارهم الفصائل الأقرب للرعية.

وفي أعمال فقهاء مثل الماوردي مثلًا، وخصوصًا في كتابه الأحكام السلطانية، نرى محاولة منهجية لبناء نظرية في الحكم والسيادة تُعطي الخليفة صلاحية مطلقة تقريبًا في إدارة شؤون الأمة، بما في ذلك الحرب والسلم، تحت مظلة "رعاية المصلحة العامة". وكان الفقه السياسي السني في المجمل يُعلي من شأن وحدة الجماعة، ويبرّر التغلب ما دام يحقق الاستقرار، وهو ما فتح الباب أمام شرعنة الغزوات والفتوحات حتى في غياب المبررات العقدية الصريحة. ومن جهة أخرى، لعب ابن تيمية دورًا حاسمًا في تقديم فقه جهادي جديد خلال مواجهته للتتار، حيث أكد على وجوب الجهاد، حتى تحت راية سلطات غير عادلة، إذا كانت تحمي بيضة الإسلام. وقد مثّلت هذه الفتاوى تأصيلًا لفقه الضرورة والمصلحة، الذي مكّن الحكام من استخدام الشريعة كأداة لإحكام القبضة على الداخل، ولفرض التوسع على الخارج.

وكان من نتائج هذا الخطاب الفقهي أن تم تحييد البُعد النقدي داخل المؤسسة الدينية، وتحويلها إلى جهاز شرعي يُبرّر السلطان باعتباره القوة الحاكمة والجامعة والحامية للدين، بدل أن يُقيّده. وبذلك، أصبح الفقيه المعتمد من الدولة هو المتحدث باسم "الإسلام الرسمي"، يُكيّف الأحكام بحسب توجهات السلطة، ويفرض رؤيته على العامة باعتبارها الوحيدة المقبولة، ويُقصي المخالفين بوصفهم أهل بدعة أو زيغ، وذلك بأعمال قد تصل إلى التحريض. وكل هذا أدى إلى ظهور مسألة أخرى أعتبرها شخصيًا أكثر خطورة، وهي تلك التي سار فيها السلطان يتخذ من الخلاف المذهبي أداة لشرعنة السلطة والحفاظ على الملك.

ففي لحظة معيّنة من تطور الدولة الإسلامية، لم يعد الخلاف المذهبي مجرد تباين فكري أو تأويلي، بل أصبح أداة في يد السلطان يُكيّفها بحسب حاجاته السياسية، فحين يحتاج إلى توحيد داخلي، يعلي من شأن مذهب معين ويقمع سواه، بدعوى "البدعة" أو "الضلال"، وحين يحتاج إلى التفريق والتفكيك، يُغذي الانقسام المذهبي لإضعاف خصومه، كما حدث في كثير من الحالات التي استعان فيها الحكام السنة بأطراف شيعية، أو العكس، لتأديب معارضين من نفس المذهب. وقد لجأ الخلفاء والملوك إلى استعمال الفتوى كأداة قمع أو تحشيد، تُفرَض من فوق، وتُشرعن حملات القمع أو الإبادة ضد "أهل الزيغ والضلال". ففي العصر العباسي، كانت الفتوى تُستخدم لإخراج الخصوم من دائرة الإسلام، وهو ما يسمح بإهدار دمهم، وسلب ممتلكاتهم، بل أحيانًا استباحة أعراضهم. وفي العصر العثماني، استُخدمت الفتاوى ضد الطوائف الشيعية المناوئة للسلطنة السنية، فصدرت فتاوى تُكفّر القزلباش وتُجيز قتالهم. وحتى في المغرب، استُخدم الخطاب المذهبي في الصراع بين الزوايا والسلطة، حيث صُنّفت بعض الطرق الصوفية على أنها ضالّة، في حين رُفعت أخرى إلى مصاف الولاية والقداسة، بحسب قربها من الحاكم. ولم تكن هذه الممارسات سوى تعبير عن توظيف ممنهج للمذهب باعتباره أداة للهيمنة السياسية والاجتماعية، فقد أصبح السلطان، بفضل هذا التكييف، يتحكم في العقيدة كما يتحكم في الجغرافيا، ويرسم حدود الإيمان كما يرسم حدود الدولة، وما كان يُعتبر خلافًا تأويليًا مشروعًا في بداية الإسلام، تحوّل تحت هيمنة السلطة إلى معيار للولاء والانتماء، ومن خالفه يُعامل كعدو داخلي أو خارجي.

وبه يتبيّن من خلال ما تقدم أن مسار الفتوحات الإسلامية لا يمكن فهمه فهما شموليا دون استحضار الخلفيات المذهبية التي أثّرت فيه وساهمت في تشكيل ملامحه، سواء في الداخل الإسلامي أو في علاقته مع الآخر الديني. فقد أبان التاريخ عن استعمالٍ واسع للدين، لا كقيمة إيمانية خالصة فحسب، بل كأداة للتأويل والتأطير السياسي، مما أدّى إلى تحوّل الصراع المذهبي من مجرد اختلاف تأويلي إلى وسيلة لإعادة إنتاج

الهيمنة وضبط موازين السلطة. في مرحلة لم يكن فيها الفقيه –في هذا السياق– فاعلًا محايدًا، بل كان في أحيان كثيرة جزءًا من بنية تبريرية، تمدّ السلطان بالشرعية وتُضفي على فعله السياسي طابعًا دينيًا مطلقًا، يزيح أي معارضة أو اختلاف من دائرة "المقبول".

وهذا الواقع، في جوهره، لا يرتبط فقط بحالة الإسلام، بل هو ملمح عام في تاريخ الديانات الإبراهيمية التي كثيرًا ما ارتبط فيها التوسع الديني بالتوظيف السلطوي للنصوص، حيث تم التلاعب بالمقدس لشرعنة وضعيّات تاريخية متغيرة، وجعلها تبدو ثابتة ومرتبطة بالإرادة الإلهية. ويبرز في ذلك أن المسافة بين النص والتاريخ لم تكن دومًا واضحة، بل جرى تضييقها عمدًا، في إطار تحالفات دينية-سياسية، جعلت من المذهب أداة لتحديد من هو "داخل" الجماعة ومن هو "خارجها"، وهو ما رسّخ منطق الإقصاء باسم الدين ، وبالتالي فإن هذا التراكم التاريخي يطرح علينا اليوم ضرورة إعادة النظر في الكيفية التي تم بها توظيف الدين في بناء السلطة، ويفتح الباب أمام مقاربات جديدة تضع التأويل في قلب التحليل، وتعيد الاعتبار للتعدد والتعايش، بدل التمذهب والإقصاء. ففهم تاريخ المذاهب في سياق الفتوحات ليس غايةً أرشيفية فقط، بل هو مدخل لفهم أعمق لواقعنا الراهن، حيث ما تزال ظلال الصراعات القديمة تلقي بثقلها على الحاضر، وتشكل امتداداتها أدوات لصياغة الولاء والانتماء.

وبذلك، نكون قد وقفنا على جوانب دقيقة من التفاعل بين الفتح والمذهب، بما يكشف عن الحاجة الملحّة لتحليل تاريخي يتجاوز السرد البطولي، نحو قراءة نقدية تُنصف التعدد، وتكشف آليات التوظيف المذهبي في خدمة السلطة. هذا ما يُمهّد لنا للانتقال إلى مبحث جديد يتناول الدين من زاوية أخرى، ويتعمق في علاقة التأويل الديني ببنية الدولة ومفهوم "الحكم المشروع"، ضمن سياقات أوسع وأكثر تشابكًا.

و في هذا السياق، أستحضر قولا عن الإمام علي بن أبي طالب في مقولة خلدها التاريخ ، تُبرز بعمق خطورة توظيف الدين في السياسة بالشكل الذي ينحرف عن وظيفته .

- **"إنما بدأ وقوع الفتن أهواء تُتبع، وأحكام تُبتدع، يُخالف فيها كتاب الله، ويتولى عليها رجالٌ رجالًا، على غير دين الله. فلو أن الباطل خالص لم يخفَ على ذي حِجى، ولو أن الحق خالص لا شبهة فيه لانقطعت طرق المختلفين، ولكن يُؤخذ من هذا ضغث، ومن هذا ضغث، فيُمزجان، فيجتمعان، فهنالك يستولي الشيطان على أوليائه.**

(ورد ذلك في نهج البلاغة لمؤلفه الشريف الرضي ، خطبة رقم 50)[83]

[83] ينظر الشريف الرضي، نهج البلاغة، خطبة رقم 50 نقلا عن الإمام علي بن ابي طالب

المبحث الثالث : الاستبداد الديني بين الهرطقات والزندقات

ما لا يمكن الاختلاف حوله أن الاستبداد الديني يُعتبر أحد أبرز أوجه السلطة في المجتمعات الإنسانية، لما له من تأثير على البنية البشرية التي، بفعل الفطرة، تميل إلى التحيّز لهذا العنصر الوجداني العظيم. فقد كان الدين والسلطة السياسية غالبًا ما يتشابكان، وبالتالي فإن كل من يعارض أو يشكك في الأيديولوجيا السائدة يمكن أن يُعتبر تهديدًا ينبغي التعامل معه بشكل صارم. في هذا السياق، تبرز مفاهيم مثل "الهرطقة" و"الزندقة" كأدوات فاعلة في يد السلطة الدينية لفرض العقيدة الرسمية والحد من الأفكار المغايرة، حتى وإن كانت أفكارًا تدعو إلى الإصلاح وتحاول الانتفاض أمام الابتداعات التي غيّرت الدين، لكنها تُدرَج ضمن هذه المفاهيم، فتصبح منبوذة ويصبح قتالها مشروعًا.

ولنكون في كلامنا أكثر دقة وأكثر توضيحًا للموضوع، نقدم أمثلة حية بحيث نجد خلال العصور الوسطى في أوروبا والعصور الإسلامية المبكرة، أنه كان للهرطقة والزندقة دورًا محوريًا في محاكمة المفكرين والنشطاء الدينيين الذين خالفوا الآراء السائدة. فهذه الظواهر لم تكن نتاجًا لفهم ديني ضيّق فقط، بل تعدّت ذلك لتصبح أداة للسيطرة السياسية والاجتماعية، حيث كانت تُستخدم للتأكيد على السلطة المطلقة للدين في المجتمع الذي سرعان ما ظهر وتبلور في الفكر الديني ، ذلك الفكر الذي امتزجت فيه تعاليم السماء مع اضافات البشر ، أضافت مفاهيم واشكال من الممارسات أما لتعبيرها عن ماتراه آهلة في الدين ام لخدمة مصالحها .

وبهذا، فإن الهرطقات بدأت في المسيحية منذ القرون الأولى، مع تزايد النقاشات اللاهوتية حول طبيعة المسيح، الله، والروح القدس. في البداية، كانت الكنيسة في صراع مع العديد من المعتقدات والأفكار التي ظهرت داخل المجتمع المسيحي، والتي كانت تؤثر على تفسير الكتاب المقدس وتفاصيل الإيمان المسيحي. وعندما ظهرت عقائد جديدة تختلف عن التعليم الكنسي السائد، كانت تُعتبر هرطقات يجب القضاء عليها. والهرطقة هنا، من منظور مسيحي باعتبار ارتباط المفهوم بالديانات الإبراهيمية غير الإسلام، تدل على أولئك الذين ينتفضون على الدين فيغيّرونه ويأتون بأشياء لا تمتّ له بصلة. هذا من منظور رجال الدين المحافظين، فابتُكِر المفهوم لمواجهة هؤلاء، إما حفاظًا على جوهر الدين كما هو، باعتباره الأصَحّ حسب اعتقادهم، أو حفاظًا على الدين الذي يخدم مصالحهم، فابتكروا المفهوم ليُوجَّه تحريضيًا لأولئك المؤمنين ضد كل من يأتي بأفكار جديدة، سواء أكانت تسعى للإفساد بالفعل أو للإصلاح بدعوى الخراب الديني.

وهذا أمر تكرّر بشكل كبير في الديانة اليهودية والمسيحية أكثر من غيرها من الديانات الأخرى، كونهما الديانتان اللتان شهدتا الكثير من الاختلافات في بناء الوعي الديني، فوقع الاختلاف الكبير منذ فجر هذه الديانات حول أساس المعتقد، وحول النص، وحول مسألة التأويل، فظلّ الاختلاف يولّد أفكارًا وتوجّهات بشرية في كل مرة تضيف شيئًا جديدًا. هذا الشيء إما يُقابَل على أنه عظيم وجليل، أو يُقابَل على أنه هرطقة شأنها تخريب أسس الدين وإشعال الفتنة، حتى لو كانت تدعو إلى الإصلاح، في ظل ما عرفته المسيحية خصوصًا من ركود وتخلف عميق جعل أوروبا تقبع لقرون في عصر من الضلالة والظلام.

ومن أحد أشهر الأمثلة على الهرطقات هو الفكر الأريوسي الذي طرحه آريوس، أحد الأساقفة المسيحيين في القرن الرابع. آريوس هذا كان يؤمن بأن المسيح لم يكن إلهًا كاملًا، بل كان مخلوقًا من صنع الله. هذا الفكر تم رفضه بشدة من قبل الكنيسة، التي نظرت إليه كتهديد جوهري للعقيدة المسيحية. فسارع رجال الدين إلى عقد مجمع نيقية في 325 ميلادي، الذي كان أحد النقاط المفصلية في هذا السياق، حيث تم تحديد المسيح على أنه "من نفس الجوهر" مع الآب، مما أضفى عليه الصفة الإلهية الكاملة، في تجسيد لما حدث بالديانة ككل من إضافات بشرية تدخلت في النص والأسس، فأسست المنظور الديني المسيحي وبلورته بما هو عليه الآن. وبالتالي، كان هذا المجمع محاولة لإعادة الوحدة العقائدية في الكنيسة ومنع الانقسام، وفي الوقت نفسه، كان استجابة مباشرة للتحديات الفكرية التي ظهرت نتيجة للهرطقات.

لكن لم يكن الفكر الأريوسي هو الهرطقة الوحيدة التي تم محاربتها، فقد شهدت العصور الوسطى ظهور العديد من الحركات الهرطوقية، مثل حركة "الكاثار" في فرنسا، التي كانت تدعو إلى تبسيط العقيدة المسيحية ومكافحة الفساد في الكنيسة. وفي هذا السياق، كانت محاكم التفتيش الأداة الرئيسية التي استخدمتها الكنيسة للقضاء على الهرطقات. في إسبانيا وفرنسا، كانت محاكم التفتيش تعني التحقيق في العقيدة وتنفيذ أحكام الإعدام بحق الأشخاص المتهمين بالهرطقة. هذا التطبيق المفرط للتدابير الدينية كان يتسبب في قمع الفكر الحر والابتكار، مما أثّر بشكل كبير على تقدم الفلسفة والعلم في تلك العصور.

وهذا أمر يجسّد وبالملموس كيف أن الدين يصبح في موقع يُضطر خلاله الإنسان إلى تأويل أمور ربما قد تكون خارج المنطق، فيؤسّس لها مفاهيم جديدة بشرية تُضفي لمسة إنسانية على الدين. فمفهوم الهرطقة هذا كان بمثابة الحامي الذي يحمي الدين من أي تدخل عشوائي يدّعي الإصلاح فيه، مما جعل الديانة المسيحية على وجه الخصوص تبقى حبيسة ما عاشته عبر عصورها، متوغلة في امتداداتها التي امتدت

لتشمل دينًا جديدًا أشبه ما يكون بالدين الوضعي، وذلك لما شابه من إضافات. فأصبح مفهوم الهرطقة يحمل في طياته بُعدًا حاول من خلاله رجال الدين الحفاظ على مكانتهم وما وصلوا إليه من ابتداع وابتكار في الدين، تحت ذريعة الشرعية الإلهية التي تخوّلهم ذلك، وأي خروج عن هذا السياق يُدرج في هذا المفهوم، الذي ما فتئ حتى أصبح يكلّف حامليه حياتهم.

وعند الحديث عن الهرطقات، فنحن نتحدث عن المفهوم الذي ارتبط بالديانتين الإبراهيميتين: اليهودية والمسيحية، وهو المصطلح الدال على أولئك الذين يخرجون عن أصل الدين فيبتدعون أشياء جديدة ويدّعون أنها الأصل، فيرتبط المصطلح بهم. أما في الإسلام، فالمصطلح أخذ سمة أخرى، حيث سُمّي أولئك الذين يبتدعون في الدين ويدّعون أشياء خارجة عن منطقه بالزنادقة. وبالتالي، إذا كانت الهرطقات قد هيمنت على الفكر المسيحي، فإن الزندقة كانت تُعدّ الخطر الأكبر في العالم الإسلامي، حيث كان يتم التعامل معها كخروج عن الشريعة أو العقيدة الإسلامية الرسمية. ويُرجع أمر ظهور هذا المفهوم إلى فترة الخلافة العباسية، وهي الفترة التي كانت تتميز بتنوع فكري وديني كبير، وهو ما جعلها أرضًا خصبة للصراعات الفكرية. فالزندقة كانت تعني ببساطة أي فكر يخالف بشكل واضح وعلني الشريعة الإسلامية، وعادة ما كانت تُوجَّه الاتهامات بالزندقة ضد المثقفين والفلاسفة والروحانيين الذين خالفوا التصورات التقليدية.

فظهر المفهوم في سياقين كبيرين: الأول هو السياق الصحيح لظهوره، وهو ذلك المفهوم الذي يصف أولئك الذين يخرجون عن الدين ويبتكرون أشياء لم تكن في صلبه ويدّعون أنها الحقيقة. أما العنصر الثاني، فهو ذاته الذي تعدّى الأول في الوظيفة، فأُطلِق على أولئك الذين يسعون إلى نقد ما وصلت إليه الدولة الإسلامية في عهد العباسيين والأمويين، باعتبارهم غالوا في الدين لخدمة مصالحهم، فأصبح المفهوم يُوصف بهم أيضًا. ومن أبرز الأمثلة على ذلك هو الحلاج، الصوفي الذي قوبل بمقاومة شديدة من قبل العلماء الدينيين، بحيث كانت أفكاره حول الاتحاد مع الله ورفض الثنائية بين الخالق والمخلوق تُعتبر زندقة من قبل العديد من الفقهاء. ففي كتاباته وأفعاله، دعا إلى تصورات روحية أعمق وأكثر تحررًا من القيود التقليدية. وهذا ما أدى به في النهاية إلى القتل، حيث أُدين الحلاج بالزندقة ولُقّب بالإلحاد، وتم إعدامه في بغداد عام 922 ميلادي. ومع أن الحلاج لم يكن الوحيد الذي تعرض للاتهام بالزندقة، فإن فكره الصوفي كان يمثل تحديًا كبيرًا للسلطة الدينية في ذلك الوقت. أما في المغرب، فقد عُرفت حركة "المعتزلة" بأنها فكر عقلاني يعارض التفسير الحرفي للقرآن، وهو ما جعلها عرضة للاتهام بالزندقة. تمسّك المعتزلة بمبدأ العقلانية والتفسير المنطقي للنصوص الدينية، واعتبروا أن الإنسان يمتلك حرية

الإرادة في اختيار الخير والشر. ولكن هذه الأفكار واجهت قمعًا من الفقهاء السنيين الذين كانوا يتهمون المعتزلة بالخروج عن الدين، مما أدى إلى تصفية العديد من مفكري هذه الحركة في أوقات مختلفة.

وما ينبغي ذكره كذلك في هذا السياق، أنه في العصور الوسطى، كان يُنظر إلى السلطة الدينية كسلطة مطلقة تهيمن على جميع جوانب الحياة البشرية. وكانت الكنيسة في أوروبا والإمبراطورية الإسلامية تستخدم الدين كأداة للسيطرة على الفكر والسلوك، حيث كان يُنظر إلى أي مخالف للعقيدة كتهديد وجودي. في المسيحية، كانت الكنيسة تعتبر نفسها المفسّر الوحيد للصحيح من الخطأ في القضايا الدينية، ومن ثم كانت القوانين الدينية تُفرض بقوة عبر المحاكم الكنسية. وفي الإسلام، كانت الدولة تستخدم الشريعة الإسلامية لإدارة الحياة السياسية والاقتصادية، وكان يُستخدم الفقهاء لتبرير القرارات السياسية التي قد تكون متناقضة مع التفسير التقليدي للدين.

كان الفقهاء ورجال الدين هم من يمتلكون السلطة في تفسير النصوص الدينية، وبالتالي كانوا يفرضون تفسيراتهم الخاصة على المجتمع. هذا الوضع لم يكن فقط يُعزّز السلطة الدينية، بل كان يؤدي أيضًا إلى تجاهل وتصفية أي أفكار تُعتبر "مخالفات" و"انحرافات". كان هؤلاء العلماء ورجال الدين يستخدمون "الهرطقات" و"الزندقات" كمصطلحات قانونية وثقافية لتحديد ما يُعتبر دينيًا صحيحًا وما يُعتبر مخالفًا أو ضارًا بالمجتمع. كما تجدر الإشارة إلى أن الهرطقة والزندقة، تلك المفاهيم التي ارتبطت بالدين، اتخذت أشكالًا وأبعادًا متنوعة، بعضها يخدم الدين وأخرى تعكّر من صورته وجوهره الأصلي، وذلك لأن الجنس البشري هو من ابتكرها في ارتباطه بمفهوم الدين وعلاقته به. فأصبحت هذه المفاهيم أدوات قمع فكري واجتماعي، متخذة شرعية دينية وهالة شكلها رجال الدين والفقهاء، تلك الطبقة التي اتخذت من مكانتها "المشروعة" ذريعة للغوص في المكاسب الذاتية التي تخدم الفرد على حساب الكل.

وبالتالي، فإنّ الهرطقات والزندقات لم تكن مجرد تهم تُوجَّه ضد الأفراد لمجرد اختلافهم الفكري أو الديني، بل كانت أداة قمعية تُستخدم للتحكم في المجتمع، بحيث كان من السهل للسلطة الدينية أن تستغل هذه التهم ضد أولئك الذين يعارضون سيطرتها على المجتمع، سواء كان هؤلاء المعارضون مفكرين أو فنانين أو حتى رجال دين آخرين. وهو أمر ظهر بشكل واضح

في العصور الوسطى الأوروبية، تلك العصور التي تميزت بغلَبة الفكر الكَنَسي وسيطرته على كل مناحي الحياة الأوروبية، لدرجة أنه غطّى العقول، فأصبحت صكوك الغفران عنصرًا مألوفًا رغم كونها خارج المنطق وخارج الفكر الديني والإنساني ككل.

وهو ما دفع فلاسفة ومفكرين كثيرين للتصدي لهذه الممارسات، وقد اتُّهموا بالهرطقة والخروج عن الدين، حتى قال أحد المفكرين: "الدين أفيون الشعوب"، تشبيهًا لحالة التخدير التي يصل إليها الإنسان، والتي يتخلى معها عن حقوقه في سبيل طاعة الإله، هذه الطاعة التي ابتكرها الإنسان لخدمة ذاته ومصالحه، ولم ينزلها الكريم سبحانه وتعالى إلا بحدود.

وقد تكرر هذا الأمر في الإسلام، ويتجسد ذلك في حالة الحلاج، حيث كانت "الزندقة" تهمة جاهزة لتبرير القمع ضد أي فكر يتحدى القيم السائدة. فإن هذا الشكل من الاستبداد كان يؤدي إلى إلغاء التنوع الفكري وفرض قيود على حرية التعبير.

في هذه البيئة الاستبدادية، كانت القيم الإنسانية مثل التسامح والحرية الفكرية تُعتبر تهديدًا للأسس الثابتة للمجتمع، وكان يُنظر إلى الأفراد الذين يُفكرون بشكل مستقل خارج إطار المعتقدات الرسمية كتهديد يجب القضاء عليه. وعلى الرغم من محاولات الإصلاح والفكر النقدي، كانت السلطة الدينية في كثير من الأحيان تجد في الهرطقات والزندقات أدوات فعالة لبقاء نفوذها وتحقيق مكاسب سياسية ذاتية تفوق وظيفة الدين الأصلية.

ومن خلال هذا، لا يَخفى القول إن هذا كله يؤدي إلى عنصر أخطر مما تم تناوله، والحديث هنا عن الاستبداد الديني على المجتمعات وآثاره الفتّاكة المدمّرة لها. فأثر الاستبداد الديني لم يكن مقتصرًا على الفكر، بل كان يتعداه إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ففي أوروبا، أدى القمع الكَنَسي للهرطقات إلى تراجع في نمو الفكر الفلسفي والعلمي، حيث كانت حركة مثل عصر النهضة محاطة بالكثير من الحواجز الدينية. وفي العالم الإسلامي، كان القمع الفكري من قبل الحكام الدينيين يعوق تطور الفلسفة والعلم، ويمنع توسيع دائرة النقاشات الفكرية ويحد من التطور، مما جعل العالم الإسلامي،

بعدما كان يعيش أزهى عصوره في العصور الوسطى، يدخل حالة من الخمول التي ستمنعه من التقدم والانفتاح على الثقافات الأخرى، كالثقافة الغربية التي شهدت نموًا مزدهرًا في كل المجالات في العصور الحديثة.

لكن هذا الأمر لم يبقَ على حاله، فمع مرور الوقت، بدأت الحركات الفكرية مثل حركة التنوير في أوروبا، وحركات الإصلاح في العالم الإسلامي، تُشكك في هيمنة الدين على الدولة والمجتمع. بحيث بدأ المفكرون يتحدثون عن أهمية حرية الفكر والتعبير، ويشجعون على البحث المستقل خارج إطار الدين المؤسسي. ومع ذلك، فإن تأثير الاستبداد الديني لا يزال مستمرًا في بعض المناطق، حيث تستمر السلطات الدينية في استخدام الدين كأداة لتبرير القمع والهيمنة، لأنها عرفت أهمية الدين، وبالتالي استغلته بالطريقة الأمثل لخدمة مصالحها.

وما يجب التأكيد عليه أيضًا أن الاستبداد الديني ليس مجرد انحراف في ممارسة السلطة الدينية، بل هو بنية ذهنية وثقافية تتغلغل في أعماق الوعي الجماعي، وتؤسس لمنظومة فكرية مغلقة ترفض التساؤل وتُجرِّم التفكير. فحين يُصادَر العقل باسم الإيمان، ويُخنق السؤال تحت ذريعة القداسة، تُختزل التجربة الدينية في طقوس جامدة وأوامر فوقية تنزع عن الإنسان جوهره ككائن مفكر، وهو الأمر الذي يناقض جوهر الدين، لأن الدين دعا إلى التفكر والتأمل منذ بزوغه، لأن التفكير الحق والإيمان الحق لا يتعارضان أبدًا، وهذا ما جسّده العلم اليوم والفلسفة باعتبارهما عنصرين يحتاجان إلى التأمل العقلي والتجربة من خلال مناهج علمية مثل الاستنباط والاستقراء، فاتضح أنهما لا يتعارضان مع الدين الإسلامي أبدًا، لأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي حافظ على ركائزه الأصلية دون تحريف أو إضافات بشرية، على الأقل في جوهره، مما جعله الدين الأقوَم الذي لا يتعارض مع أي فكر أو أطروحة علمية ما دامت هذه الأطروحة حقًّا. وفي هذا السياق أقدم لكم أحد أهم الكتب التي اهتمت بالمقارنات بين الديانات السماوية وربطها بالحقائق العلمية، والتي خلصت إلى أن الدين الإسلامي هو الوحيد الذي لا يتعارض مع العلم من بين الديانات السماوية، كونه الكتاب الوحيد الذي لم يُحرَّف ولم يشهد إضافات بشرية، والحديث هنا عن كتاب موريس

بوكاي المعنون بـ"القرآن والتوراة والإنجيل: دراسة في ضوء العلم الحديث"، الكتاب الذي ترجمه عادل يوسف، والذي ناقش فيه هذه الكتب بموضوعية، وخلص في الأخير إلى فكرة مفادها أن القرآن هو الكتاب السماوي الوحيد الذي لم يتعارض قط مع الحقائق العلمية، بل كان جسر وصل بينها. وهكذا يتضح أن جوهر الدين لا يتغير ما دام حقًّا، لكن ما يتغير هو طريقة تأويله التي لطالما تتحوّل وتنحدر عن جوهرها لخدمة مصالح معينة، وهذا ما يؤدي بها إلى الركود وإلى افتعال الصراع، صراع تحاول من خلاله الطبقة التي تتحدث باسم الدين، من رجال الدين والفقهاء وغيرهم، أن تحفظ مكانتها، وذلك باختراع نصوص تأويلية أو مفاهيم لردع كل ناقد لها. إن التاريخ البشري يزخر بأمثلة صارخة عن تحالف الدين مع السلطة السياسية لإنتاج نسق شمولي لا يكتفي بضبط سلوك الأفراد، بل يتدخل في تكوينهم النفسي والمعرفي، مانعًا عنهم كل أفق للتحرر أو الاجتهاد أو النقد. فقد كانت الكنيسة في أوروبا الوسيطية الوسيط الوحيد بين الإنسان والإله، لا تسمح بأي تفسير خارج سلطتها، وتحولت من مؤسسة روحية إلى سلطة زمنية مطلقة، تُشرعن الحروب وتُعاقب المارقين (بمعنى الخارجين عن الدين)، وتُدير الثروات، وتُقرر المصائر. وبالتالي، فإن هذا التوحيد بين المقدّس والسياسي جعل من الهرطقة جريمة وجودية، لا فقط دينية، لأنها تهدد البنيان الكامل للسلطة. ومن هنا، فإن محاكم التفتيش لم تكن فقط لحماية العقيدة، بل لحماية النظام السياسي والاجتماعي من التغيّر، ذلك النظام الذي بُني على خدمة طبقة على أخرى، مخرجًا نصوصًا تثبت ذلك، مع أن الدين في جوهره وأصله بُني على عدم التمييز، وبُني على أن يجعل المجتمع في وئام ووحدة اجتماعية، ولهذا أُنزل الرسل والأنبياء منذرين، ثم أُمِيتوا ليُوضَع المنهج ويُنار الطريق، لا أن توضع طبقة تتحدث باسمه وتجعل من نفسها القوة التي خُلقت لذلك، وهذا ما رأيناه بشكل واضح في أوروبا من طرف رجال الدين وملوكها الذين طوّعوا نصوصًا من الكتاب المقدس تخدم مصالحهم، مثل ملوك فرنسا على سبيل المثال الذين أخذوا آية من الإنجيل وجعلوا منها منهجًا للحكم، هذه الآية مفادها أن "الملوك من الرب، والرب يختارهم"، في دلالة على أن المشروعية مشروعية السماء لا تأتي من الأرض أبدًا، وبه فملكهم باقٍ ما دامت السماء باقية، مما يجعل الإنسان

خاضعًا لإرادتهم، وأي خارج عن هذا يُعتبر إما مهرطقًا في اليهودية والمسيحية، أو زنديقًا في الإسلام. وبهذا، تماهى الدين مع النظام حتى صار رفض أحدهما رفضًا للآخر، فصارت مقاومة الاستبداد الديني مساوية للعصيان والكفر. وليس بعيدًا عن هذا النموذج، فقد عرف العالم الإسلامي في فترات مختلفة صورًا متعددة من التسلّط باسم الدين. فرغم البداية العقلانية التي ميّزت العصر العباسي، إلا أن الصراع بين العقل والنقل، وبين الفلسفة والفقه، حُسم لصالح الاتجاه المحافظ الذي رأى في كل اجتهاد خارج النص تهديدًا للثوابت. وقد استُخدمت تهم الزندقة ليس فقط ضد المفكرين والفلاسفة، بل حتى ضد الفقهاء المجددين والعلماء، وكل من حاول توسيع دائرة المعرفة أو استعادة البُعد الروحي للدين بعيدًا عن الشكلانيات الجامدة، فتم قتل الحلاج، وسجن ابن حنبل، ومحاربة المعتزلة، وتكفير ابن رشد، ومصادرة كتب ابن سينا، والنتيجة كانت دخول الأمة الإسلامية في نفق مظلم من الجمود والركود، لم تخرج منه إلا جزئيًا بعد الاحتكاك بالغرب الحديث، رغم أنها عرفت أزهى عصورها في العصر الوسيط، كيف لا وهم أعلام التقدّم في تلك الحقبة، حيث أضاءوا العالم بعلومهم وإبداعاتهم في كل المجالات؟ لقد قدّم العلماء والمفكرون العرب والمسلمون إسهامات عظيمة شكلت أساس النهضة الحديثة. ففي الطب، برز ابن سينا صاحب "القانون في الطب" الذي ظلّ المرجع الأعلى لقرون، والرازي الذي وضع أولى الأبحاث حول الجدري والحصبة، وابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى. وفي الفلك والفيزياء، اخترع عباس بن فرناس أول نموذج للطيران، ووضع البيروني نظريات ثورية عن حركة الأرض، بينما طوّر ابن الهيثم علم البصريات في كتابه "المناظر". أما في الرياضيات، فقد قدّم الخوارزمي علم الجبر ونظام الأرقام الهندية، وثابت بن قرة الذي أسهم في تطوير الهندسة التحليلية. وفي الكيمياء، يُعتبر جابر بن حيان أبا الكيمياء التجريبية. كما نبغ ابن رشد في الفلسفة، وابن خلدون في علم الاجتماع عبر "المقدمة".[84]

[84] موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل: دراسة في ضوء العلم الحديث، ترجمة عادل يوسف، (دون ذكر مكان الطباعة، 1976) | ابن سينا (980–1037م)، القانون في الطب، (الطبعة العربية أو الطبعة المنشورة حسب المصدر المستخدم) | ابن خلدون (1332–1406م)، المقدمة، (دار الكتاب العربي، بيروت، سنة النشر حسب الطبعة)

ولم يقتصر إبداعهم على العلوم فقط، بل شمل الأدب (كالمتنبي والمعري)، والهندسة (كالزهراوي في الجراحة)، والزراعة (مثل ابن العوام في "الفلاحة"). لقد كانوا بحقّ روادًا نقلوا الإنسانية من ظلمات الجهل إلى آفاق المعرفة! لكن للأسف، كل ذلك ضُرب عرض الحائط، ولم يتقدم العالم العربي منذ أن بقي حبيس الاستبداد، والاستفادة من الدين لم تكن في تطوير العمران، وإنما في تثبيت السلطة والحفاظ عليها رغم ما يشوبها من شبهات. واللافت أن هذا النمط من الاستبداد لا يكتفي بإقصاء المختلف، بل يعيد تشكيل المفاهيم ذاتها، فيغدو الدين مرادفًا للطاعة، والعقل مرادفًا للفتنة، والاجتهاد مرادفًا للتمرد. وهنا، تتحول النصوص الدينية من نصوص مفتوحة على التأويل إلى أدوات سلطوية مغلقة، ويصبح الفقيه ليس مفسرًا، بل مشرّعًا مطلقًا لا يُسأل عما يفعل. وهذا ما يجعل من الاستبداد الديني أخطر أنواع الاستبداد، لأنه يرتدي قناع القداسة، ويُحيل سلطته إلى مرجعية إلهية غير قابلة للنقد. لكن السؤال المحوري الذي يُطرح هو: لماذا يقبل الناس بهذا النمط من الاستبداد؟ والجواب يكمن في البنية النفسية والثقافية التي يُنتجها هذا النظام، إذ يتم تربية الفرد منذ طفولته على الطاعة والخوف من العقاب، فيتكون لديه وعي مشوّه يرى في الحرية انحرافًا، وفي السؤال وقاحة، وفي الاختلاف عارًا. كما يتم ربط الخلاص الديني بالخضوع للسلطة الدينية، ما يخلق علاقة تبعية لا تُفكك بسهولة. ومن هنا، فإن التحرر من الاستبداد الديني لا يتطلب فقط تغيرًا في النظام السياسي، بل ثورة معرفية شاملة تُعيد الاعتبار للعقل، وتُحرر النص من سلطة التأويل الأحادي، وتُعيد الدين إلى مجاله الروحي لا السياسي. إن الإصلاح الديني لا يعني الهجوم على الدين ذاته، بل نقد توظيفه في خدمة السلطة. فالدين في جوهره تجربة إنسانية روحية، تهدف إلى السمو الأخلاقي والارتقاء بالإنسان، لا إلى إذلاله أو إخضاعه. ولذلك، فإن تحرير الدين من براثن الاستبداد هو شرط ضروري لتحرير المجتمع نفسه. لقد علمتنا التجارب التاريخية، من حركة الإصلاح البروتستانتي إلى حركات التنوير العربية، أن الفصل بين الدين والسلطة هو الخطوة الأولى نحو بناء مجتمع تعددي، يعترف بالاختلاف، ويحترم العقل، ويؤمن بأن الحقيقة لا تُحتكر، وأن الإيمان لا يُفرض. وفي النهاية، فإن مواجهة الاستبداد الديني تتطلب تحالفًا واسعًا بين المفكرين،

والمصلحين، ورجال الدين المستنيرين، من أجل إعادة صياغة العلاقة بين الدين والإنسان على أسس جديدة، تُقدّس الحرية بقدر ما تُقدّس الإيمان، وتُعلي من شأن الضمير بقدر ما تُعلي من شأن النص، لأن المجتمعات التي تُفكر بحرية، وتؤمن دون قسر، وتعبد دون وساطة، هي وحدها القادرة على إنتاج حضارة تُعبّر عن إنسانيتها الكاملة.

وفي هذا الصدد يأكد العالم الكبير عبد الرحمن الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد على خطورة الدين السياسي إذ ما تحول عن جوهره لخدمة مصالح الطبقة "المتحدثة باسمه" :

"الاستبدادُ داءٌ لا دواءَ له إلّا بالحرية، والحريةُ لا تنبت إلا في تربة العقل، والعقل لا يُثمر إلّا في ظلّ العلم، والعلم لا يزدهر إلّا في أمانٍ وعدالة، ولا عدالةَ حيث الاستبداد. والاستبداد يُفسد الدين؛ لأنه يجعل الناس يتعبدون للحاكم كما لو كان ظلّ الله في الأرض، ويُفسد الأخلاق؛ لأنه يُربي النفاق والخوف، ويقتل في الإنسان روح المسؤولية، فيصبح المواطن عبدًا لا يعرف من الدين إلا الطاعة، ولا من الحياة إلا التسليم. لذلك فإن أخطر أنواع الاستبداد هو الاستبداد المقنّع بالدين، لأنه يُقدَّم للناس باسم الله، وكل ما يُنسب إلى الله يصعب رفضه أو مساءلته. وبهذا تتحول النصوص المقدسة إلى أقفال توصد بها العقول، ويصبح الخروج من الطاعة كفرًا، والسؤال زندقة، والاعتراض رجسًا. وما من سبيل إلى كسر هذا الطوق إلا بثورة في الفكر، تُعيد للعقل سلطانه، وللدين روحه، وللإنسان كرامته.".. (مقتطف من كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لكاتبه عبد الرحمن الكواكبي بتصرف) [85]

[85] ينظر كتاب عبد الرحمان الكواكبي "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"

وبعد هذا العرض يتبين لنا أن المذهبية لم تكن مجرد نتاج فقهي أو تنظير عقدي معزول، بل ظلت مرتبطة على الدوام بسياق الدولة والسلطة، حيث تداخل فيها الديني بالسياسي، وتشابك فيها البحث عن الشرعية مع صراع النفوذ والهيمنة. فكما أفرزت المذهبية أشكالًا من التعايش والاجتهاد المثمر الذي أغنى التجربة الإسلامية، فإنها في المقابل خلفت انقسامات وصراعات أثقلت كاهل الأمة وأضعفت وحدتها. كما أن ما شهدته الديانات الإبراهيمية عامة من جدالات بين الاستقامة والبدعة، وبين الاعتقاد والهرطقة، يكشف عن أن توظيف الدين في الحكم كان دائمًا سلاحًا ذا حدين، ينهض بالأمم حين يُستثمر في خدمة العدالة، ويقوّضها حين يتحول إلى أداة للاستبداد والإقصاء. ومن هنا فإن دراسة المذهبية في ظل الدولة والسلطة تفتح لنا أفقًا لفهم عميق للكيفية التي تدار بها المجتمعات حين يتماهى فيها المقدس بالسياسي، وتُستثمر العقيدة في هندسة الاجتماع والتاريخ

الفصل الثامن : نحو فهم جميد للوحدة المينية

"نحو فهم جديد للوحدة الدينية" كم يبدو هذا العنوان جميلاً حينما نفكر في آثاره التي قد يُولِّدها مع تحقيق المبتغى منه، رغم صعوبة تجسيده تطبيقياً على أرض الواقع. وبه يبدو أن مسألة الوحدة الدينية، في ظل عالم مفعم بالتنوع والاختلاف، تمثل اليوم أكثر من مجرد إشكالية لاهوتية أو فلسفية، بل تحوّلت إلى رهان إنساني يمسّ جوهر العلاقة بين الأديان، والحديث هنا يشمل الديانات السماوية الثلاث: اليهودية، والنصرانية، والإسلام، في نظرة نموذجية بين الإنسان ومعتقده، بل وبين الإنسان ونفسه.

إن النظر إلى التجربة الدينية باعتبارها وعيًا متدرجًا، واحتكاكًا دائمًا بالمقدّس باعتباره أمراً ضرورياً لا مناص منه، يدفعنا إلى مساءلة الفكرة التي مفادها أن الدين، رغم تعدده التاريخي والتعبدي، ينطوي على وحدة جوهرية في أصل المعنى والمقصد، وحدة تدعو إلى الإله نفسه، والغاية واحدة هي خلاص الناس من العذاب وإصلاح أحوالهم، وبالتالي يظل الجوهر هنا داعيًا للوحدة مهما كان الانقسام مستفحلًا.

هذا التصور لا يسعى إلى إنكار الفروق العقائدية والتشريعية التي تميز الأديان السماوية، بل يحاول الكشف عن إمكانات التلاقي بينها، على مستوى العمق الإنساني الذي تشترك فيه، بعيدًا عن التوظيفات السياسية والاصطفافات المذهبية التي حجبت لفترة طويلة إمكانية التفكير في المشترك الروحي والرمزي بين بني الإنسان، في إضافات بشرية عجزت عن احتواء الوحدة وظلت تزيد من الانقسام والتشظي والتقوقع ضمن مناهج مستقلة لا تدعو إلى لملمة الإنسانية نحو منهج واحد، عودةً للأصل الذي أنزلت به هذه الديانات كاملة.

لقد عرفت الإنسانية، منذ بواكير وعيها بذاتها، محاولات لتفسير وجودها وعلاقتها بالقوى الكونية الغامضة، وهذا أمر فصّلنا فيه في الفصل الأول، فانبثقت الحاجة إلى الإيمان، وشهدنا تشكل الديانات في سياقات حضارية مختلفة. ومع نزول الرسالات السماوية، تجلت قيم التوحيد، والعدالة، والرحمة، وأصبحت الرسالات الإلهية هي الجواب الأسمى عن أسئلة الإنسان الكبرى، والأهم من هذا كله أن هذه الرسالات نزلت واحدة، تدعو للوحدة والالتفاف حول حبل الله المتين دون تفرقة أو عزلة، مصداقًا لقوله تعالى: **"واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا"**.

لكن، ومع امتداد الزمن، ونتيجة عوامل معقدة ثقافية وتاريخية، بدأت هذه الرسالات تتفرع إلى مذاهب ومدارس تأويلية. وبدل أن يكون هذا التعدد تعبيرًا عن غنى الفهم[86]

[86] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 103.

الإنساني بالتفسير الخادم للإنسانية، تحوّل في فترات عديدة إلى منبع للخصام والنزاع والتشظي الذي دعا للفرقة والاقتتال.

وبالتالي تبرز في هذه الحالة الحاجة الماسّة إلى التفكير في أفق جديد للوحدة الدينية، لا يمحو الخصوصيات، بل يعيد ترتيب العلاقة بين المختلفات على قاعدة الاحترام، والتفهم، والبحث عن القيم المشتركة، وهي أمور كثيرة، كون الإنسان من منظور هذه الرسالات من أب واحد وأم واحدة، وذاهبون نحو مآل واحد، وبالتالي فإن ما يجمع أكثر مما يفرّق.

ومن خلال هذا، ينطلق هذا الفصل من تصور معرفي يرى أن الأديان السماوية، على اختلاف طرقها، ليست سوى تجليات متنوّعة لحقيقة واحدة، وأن المذهبية ليست قدرًا محتومًا، بل ظاهرة قابلة للفهم والنقد والتجاوز، لأنها وبكل بساطة من صنع الإنسان وليست أمرًا مفروضًا من السماء، وما دامت من الإنسان، فهي متجاوزة شريطة الرغبة في ذلك، والعمل على ذلك بطرق تأخذ المقاربة التشاركية دليلًا أساسيًا، سعيًا نحو تحقيق الوحدة المفقودة.

وبالتالي، فالسؤال الأساسي الذي يؤسس هذا الفصل هو:

هل يمكن تجاوز المذهبية؟ وهل ما يجمعنا أكثر مما يفرّقنا؟ وما حدود هذا التجاوز: هل هو تجاوز مفهومي، أم عقائدي، أم عملي؟ وهل يمكن للإنسان المعاصر، في ظل التمزق العقدي والمذهبي، أن يعي الدين كقوة توحيد روحي لا كعنوان صراع؟

من هنا، يتخذ المبحث الأول موقعه في قلب هذا السؤال، محاولًا أن يفكك بنية المذهبية، ويكشف عن إمكانيات التحرر منها أو التصالح معها، في أفق وحدة أسمى، وحدة تجمع الإنسانية نحو "المعتقد الموحد" الخالي من الإضافات الداعية للتفرّق والانقسام.

لقد نشأت المذاهب في التاريخ الديني كأجوبة بشرية على أسئلة دينية وفكرية، إذ لم تكن المذاهب في الأصل انشقاقًا عن الدين، بقدر ما كانت محاولة لفهم النص، وتأويله في ضوء السياق، واللغة، والثقافة. لكن مع الزمن، تحوّلت هذه الفهوم إلى أنساق مغلقة، تنتج هويّات ضيقة، وتضع أتباعها في موقع التعارض مع الآخرين.

ومن ثم، فإن تجاوز المذهبية لا يعني التخلي عن العقيدة، بل يعني الخروج من أسر الفهم الواحد، والانفتاح على إمكانيات أخرى للمعنى والتدين.

إن الحديث عن تجاوز المذهبية يفرض أولًا الاعتراف بأن الدين ليس نصًا فقط، بل هو تجربة بشرية في حدود، وأن الوعي الديني ليس ثابتًا بل متحول يُفهم مع سياقات

مختلفة، وأن الحقيقة الدينية، بما هي مقصد مشترك، لا تتجسد في مذهب بعينه، والدليل أن الدين باعتباره الجوهر نزل واحدًا موحدًا، وبالتالي يظل أوسع من أي انتماء طائفي.

وهنا نحتاج إلى تربية روحية جديدة، تُمكن الإنسان من أن يرى في الآخر المختلف مؤمنًا لا خصمًا، وأن يتعامل مع التعدد بوصفه شرطًا لفهم ذاته لا نفيها، ولا ناجيًا عن فرق أخرى كما فعل البعض بتعميق الانقسام، وخصوصًا أولئك الذين فسّروا الحديث النبوي في الشرق الإسلامي عن 73 فرقة كدليل على أهمية التقوقع في الدين، والأمر ليس كذلك. لأن النبي الكريم حينما تحدث عن انقسام الأمة إلى 73 فرقة، كان يُظهر أن الأمة الإسلامية ستكون أكثر بحثًا في الدين وأكثر اهتمامًا به، لدرجة الانقسام لهذا العدد من الفرق في البحث والتفكر والتأمل، وليس الصراع الطبقي كما يجسده الواقع الآن.

فأقول هنا: كيف يمكن تحقيق الوحدة الدينية ما دامت كل فرقة تنظر إلى الأخرى باعتبارها الهالكة، وأنها هي التي على الحق؟

في هذه الحالة لا يمكن تحقيق الوحدة قط، بل ستظل شرارة الانشقاق والانقسام مشتعلة، وواصلة بالإنسان إلى الاقتتال، وأحيانًا إلى السبّ والقذف ،إلى ما لا نهاية، ومعها يظل المجتمع في انغماس بعيدًا عن أشكال التطور والحداثة، ويظل أي مسعى نحو التقدم بمثابة خروج عن الملّة!

في المقابل، لا يمكن إنكار أن للمذهبية آثارًا تاريخية عميقة في الذاكرة الجماعية للأديان، وهي آثار لا تزول بمجرد التنظير للوحدة، بل تتطلب مسارًا طويلًا من المصالحة التاريخية والفكرية. فتجاوز المذهبية لا يُبنى فقط على إرادة فردية، بل يحتاج إلى جهد جماعي مشترك، يستحضر القيم العليا التي نادت بها الأديان، ويُخضع الاختلافات المذهبية لمنطق الحوار بدلًا من الصراع، وذلك في كل ديانة على حدة، وبعدها يمكن الحديث عن وحدة الأديان الإبراهيمية والتعايش فيما بينها، لأن لملمة تسمي الأساس هو أساس قبل الكل. وبه، فإن إعادة التفكير في مفهوم "الدين الواحد" لا يتناقض مع الإيمان بتعدد الأنبياء والشرائع، بل يؤكد أن الغاية من التنوع ليست التنازع، بل التكامل والتعارف، مصداقًا لقوله تعالى:

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات، الآية 13).[87]

---

87 القرآن الكريم "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات، الآية 13).

وبهذا، فإن الدعوة إلى تجاوز المذهبية ليست دعوة إلى توحيد الشكل، بل إلى توحيد المقصد؛ أي الإيمان بأن كل طريق صادق إلى الله يحمل في طياته إمكانًا للحقيقة، وأن التقوى لا تُقاس بالانتماء المذهبي، بل بالنية، والعمل، والرحمة.

ولعل أخطر ما في المذهبية حين تتحول إلى معيار للحكم على إيمان الناس، أو وسيلة لاحتكار النجاة، أو لتكفير الآخر. هنا تصبح المذهبية نفيًا للدين نفسه، الذي دعا إلى وحدة البشر، وإلى الرحمة، والمحبة، والعدل. ثم، فإن تجاوز المذهبية، في هذا الأفق، هو عودة إلى جوهر الدين، وتحرير له من العوائق التي كبّلته عبر القرون، وأضعفت رسالته الأصلية. وفي عصرنا الحالي، حيث تتزايد التوترات الدينية، وتُستعمل المذاهب لتأجيج الصراعات السياسية، تبدو الحاجة ملحّة إلى خطاب ديني جديد، يتجاوز التصنيفات التقليدية، ويبني وعيًا دينيًا يليق بكرامة الإنسان، ويعيد إلى الإيمان بعده الإنساني العميق.

إن السؤال المطروح في هذا المبحث لا يبحث عن إجابة نهائية، بل يفتح أفقًا للتفكير:

هل يمكن، في ظل هذا التراث المذهبي المتراكم، أن نُعيد التفكير في الدين لا كمذهب، بل كحقيقة حية، تتجدد في ضمير الإنسان، وتتجاوز الحدود التي رسمها التاريخ والسياسة؟ وهل يمكن للمؤمن المعاصر أن يتجاوز الولاء الأعمى للمذهب، ويبحث عن الله في قلبه، وفي أخيه، وفي القيم الكونية التي تتجاوز الطوائف؟

هذه التساؤلات لا تقترح إجابات سهلة، لكنها تذكّر بأن الدين، في حقيقته، لا يكتمل إلا حين يتحرر من المذهبية الضيقة، ويعود إلى إنسانيته، حيث يكون الإيمان جسرًا بين القلوب، لا سيفًا يُشهر في وجه المختلفين. وفي هذا الأفق، قد يكون تجاوز المذهبية هو أول خطوة نحو فهم جديد للوحدة الدينية، تلك الوحدة التي لا تلغي الاختلاف، بل تمنحه معنى، ولا تُلغي الخصوصية، بل تتجاوزها إلى الكرامة المشتركة لبني البشر بقدر ما يفتح أفقًا للتفكير، ويدعونا إلى إعادة النظر في علاقتنا بالدين، ليس كهوية مغلقة، بل كرحلة مفتوحة نحو الحقيقة. وبالتالي فإن الوحدة الدينية، في معناها الأسمى، ليست مطلبًا سياسيًا أو تنظيريًا، بل نداء إنساني وأخلاقي يُلزمنا بإعادة بناء الإيمان على أساس الاحترام المتبادل، والحوار، والاعتراف بكرامة كل مؤمن، أيا كان انتماؤه.

في ضوء ذلك، لا بد من تجاوز الرؤية التقليدية التي ترى في الاختلاف تهديدًا، نحو رؤية ترى فيه إمكانية للنضج، ونقطة انطلاق لفهم أعمق للذات والآخر، بما يجعل من الدين عنصر بناء لا معول هدم. وبهذا يكون تجاوز المذهبية ليس فقط مسعى دينيًا، بل مشروعًا حضاريًا، يحمل في جوهره دعوة صريحة للسلام، والتكافل، ووحدة الإنسان في مواجهة تحديات عصره.

المبحث الأول: هل يمكن تجاوز المذهبية ؟

لطالما شكّلت المذهبية إحدى أبرز تجليات التعدد في الأديان السماوية، وهذا أمر فصلنا فيه بالشكل الكافي في ما سلف من الفصول، متموقعين في الزاوية الذاتية أحيانًا وأخرى في الموضوعية، مع الوضعيات المتطلبة لكل زاوية. وبه، نادرًا ما نجد ديانة موحاة لم تُفضِ تجلياتها النصية والعملية إلى انقسامات مذهبية، حملت في ظاهرها سمات التنوع، لكنها سرعان ما تحوّلت إلى كيانات عقائدية وهويات مغلقة، تداخل فيها الديني بالسياسي، والمعرفي بالاجتماعي، إلى درجة لم يعد معها الانتماء إلى الدين يتم خارج الوسيط المذهبي. وهذا أمر يدعونا إلى التساؤل مرة ومرات عديدة: من المسؤول؟ أهو الإنسان بطبيعته؟ أم هي الطبيعة الدينية في حد ذاتها الداعية للتمزق؟ أم أن التمذهب يحمل في طياته أشياء إيجابية، وهو أمر مشروع؟

ومن هنا ينبثق سؤال جوهري آخر أيضًا: هل يمكن تجاوز المذهبية؟ وهل تجاوزها ممكن دون أن يؤدي إلى محو الخصوصيات أو إلغاء الهويات الدينية المحلية؟ وهل يمكن أن يُعاد التفكير في الدين بعيدًا عن قوالب المذهب، دون السقوط في الفوضى أو النسبية المطلقة؟ إن سؤال تجاوز المذهبية لا يُطرح من باب الجدل النظري أو التأمل الفلسفي المجرّد، بل من قلب الحاجة التاريخية والإنسانية التي أفرزتها صراعات طويلة، دفع فيها ملايين الناس ثمن تمترسهم خلف انتماءاتهم المذهبية. إذ لا يمكن إغفال أن الانقسامات الطائفية بين السنّة والشيعة في الإسلام، أو بين الكاثوليك والبروتستانت في المسيحية، أو بين الربانيين والقرّائين في اليهودية، كانت في كثير من الأحيان الممهّد الأخطر لنشوب نزاعات دموية، وحروب طويلة الأمد، وعمليات إقصاء متبادل ما تزال آثارها ماثلة في الوعي الجمعي إلى يوم الناس هذا.

وفي سبيل مقاربة هذه الإشكالية، لا بد من الانطلاق من تحديد مفهوم المذهبية، وتمييزها عن جوهر الدين. فالمذهبية، في عمقها، هي نتاج بشري نابع من تأويلات مخصوصة للنص المقدّس، جاءت أملًا في تفسير ما اعتُبر غامضًا، أو فُسحت آفاق وأبواب لنفسها لتبرير مشروعياتها في مجالات خاصة، لحل مشاكلها أحيانًا، في ظل التحولات والتطورات المجتمعية، أو من تفاعلات عقلية واجتماعية واقعية مع تعاليم الدين. وبالتالي، لم تأتِ المذاهب من فراغ أو من لا شيء، فورآءها دوافع متعددة ومتنوعة ينبغي فهمها والتطرّق إلى سياقها العام، لأنها كانت نتيجة إشكالات فكرية وسياسية وأخلاقية استدعت استنباط مواقف وأحكام، وتمخّضت عن مدارس ومراجع وتيارات.

غير أن هذا الفعل التفسيري سرعان ما أُخرج من دائرته البشرية إلى أفق القداسة، فاختلطت الإضافات البشرية مع النصوص الشرعية الأصلية، مما خلق لخبطة في

الدين، لأن طبيعة الإنسان تطبعها مسألة النقص الذي لا يكتمل أبدًا، مادام الإنسان متغيّرًا. والحديث عن الخلط بين المقدسات والإضافات نقصد به بالدرجة الأولى أهل الكتاب، لأنهم غالَوا في الأمر لدرجة تقديس ما لا يُقدّس، ليُحوَّل من مجرد اجتهاد إلى مرجعية مغلقة، تُمتَحن بها العقائد، وتُضبط من خلالها الحدود بين الإيمان والكفر، والحق والباطل.

لخدمة مصالح ومكانة عناصر معيّنة، تحوّلت هذه الخدمة إلى نصوص مضغوطة تتوارثها الأجيال على اعتبارها حقيقة لا يمكن المسّ بها. ويُعدّ هذا التحوّل من أخطر ما عرفته المذهبية، إذ انتقلت من كونها أداة للفهم إلى أداة للهيمنة، ومن كونها آلية تأويلية إلى سلطة ناظمة للهويات. ولم يكن هذا الانتقال بريئًا أو عفويًا، بل تغذّى من عوامل كثيرة، لعل أبرزها التداخل بين السلطتين الدينية والسياسية، حيث وجد المذهب نفسه أداة طيّعة في يد السلطة لتكريس النفوذ، وضبط الولاءات، واستبعاد الخصوم.

وهكذا، لم يعد السؤال المطروح هو: "ما الذي فهمه المذهب من الدين؟"، بل صار: "ما الذي بقي من الدين خارج المذهب؟". ولعلّ الأخطر في هذا السياق أن المذاهب، رغم كونها متعددة ومتنوعة، تتقاسم من حيث البنية نفس آليات الاشتغال: الإحالة إلى مرجع مؤسس (إمام، قديس، مفسّر)، وضع تراتبية للسلطة الدينية، إنشاء حدود فاصلة بين "نحن" و"الآخر"، ثم تحويل النصوص إلى أدوات لتبرير الذات المذهبية وتعظيمها. وفي ظل هذه البنية، تغيب إمكانية الحوار، ويستحيل التفاهم، لأن كل طرف يُؤمن بامتلاك الحقيقة المطلقة، وينظر إلى المختلف بوصفه ضالًا أو مبتدعًا أو زنديقًا وهرطوقيًا، فتصبح مسألة الوحدة تغيب شيئًا فشيئًا، وتصل إلى درجة تصبح فيها شبه مستحيلة.

وبالتالي، وأمام هذا المشهد المعقد، يُطرح التجاوز لا باعتباره إلغاءً للمذاهب، بل كتحرر من سطوتها. والتجاوز، في هذا السياق، لا يعني بالضرورة بناء "مذهب فوق المذاهب"، بل يتطلّب مراجعة جذرية لموقع المذهب من الدين، ولمدى شرعية احتكاره للتمثيل العقائدي. فلا بد من الاعتراف أولًا بأن الدين أوسع من كل مذهب، وأن النصوص الأصلية، رغم ما قد يبدو من صرامتها، تسمح بهوامش تأويل واسعة، كانت دومًا أحد عناصر حيويتها. ولنا في قول الله تعالى: **{ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين}** [آل عمران: 67]، دليل على الوحدة وعدم التقوقع في مذهبية واحدة. فالنبي إبراهيم، والذي وصفته الديانات الإبراهيمية في مشادات لإثبات الشرعية، بين من يقول إنه يهودي، والآخر نصراني، يؤكد الله تعالى أنه مسلم. وعبارة "مسلم" هنا لا تعني أنه ينتمي للطائفة الإسلامية، بل ينتمي للمنهج الموحد الذي نزله الله تعالى في جل رسالاته منذ أن خلق الإنسان،

وهو[88] التوحيد والإسلام بمعنى الاستسلام لله تعالى وتوحيده عز وجل، فظهرت أهمية الوحدة في الإسلام.

إن إمكانيات تجاوز المذهبية تستند إلى ركيزتين أساسيتين، وأعتقد أنه لا يمكن القيام بدونهم:

1. الاعتراف بتعدد الفهم دون وصاية: أي اعتبار أن كل مذهب إنما هو اجتهاد بشري نابع من بيئة تاريخية مخصوصة، ولا يحق له الادّعاء بامتلاك الحقيقة الكاملة. وهذا الاعتراف، إذا تم بصدق، يسمح ببناء وعي ديني غير إقصائي، يعترف بالاختلاف بوصفه ضرورة معرفية لا لعنة تاريخية.

2. إعادة مركزية القيم بدل مركزية الانتماء: أي أن تكون الرحمة، والعدل، والصدق، والتقوى هي معايير التقويم، بدل الانتماء إلى مذهب معيّن. وهنا يتجلّى البعد الإنساني للدين، الذي ينفتح على المشترك الكوني، ويتحرّر من الخصومات المذهبية الضيقة. وقد عرف التاريخ لحظات عابرة تجاوز فيها الدين المذهبية، من خلال تيارات صوفية عابرة للطوائف، كرّست جوهر التجربة الروحية، ودعت إلى وحدة الوجود وسموّ المحبة الإلهية على حدود الانتماء. كما ظهرت محاولات لاهوتية حديثة لإعادة قراءة الدين من منظور جامع، مثل تيار "اللاهوت الرحماني" في المسيحية، أو فلسفة "اللاهوت السلبي" عند بعض المفكرين اليهود، التي تقرّ بحدود اللغة والتصوّر في الإحاطة بالإله. بل إن في الفكر الإسلامي نفسه أصواتًا حاولت التحرر من الاصطفافات المذهبية، كالجاحظ، الذي رأى في الاختلاف سنّة من سنن الله في الخلق، أو محمد عبده، الذي نادى بإحياء الدين على قاعدة العقل والحرية، لا على قاعدة التقليد والجمود.

ومع ذلك، تبقى محاولة تجاوز المذهبية مشروعًا محفوفًا بالتحديات. فهناك الذاكرة الجمعية المثقلة بالجراح، وهناك السلطة الدينية التي تخشى ضياع نفوذها، وهناك أنظمة سياسية توظف الانتماء المذهبي لتقسيم المجتمعات والتحكم فيها. كما أن غياب بدائل تعليمية وروحية يعمّق من هشاشة المشروع، ويُبقي الناس أسرى لمنظومات تربوية مذهبية تُلقّنهم منذ الصغر أن "الآخر المختلف" خطر وجودي يجب الحذر منه، وهو أمر يزيد الطين بلة.

---

[88] قوله تعالى: {ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين} [آل عمران: 67]

في ضوء هذا كله، لا يمكن للحديث عن تجاوز المذهبية أن ينجح إن لم يكن متكئًا على مشروع إصلاحي عميق، يُعيد ربط الإنسان بالدين على أساس التزكية والمعنى، لا على أساس الانتماء والتقليد. تجاوز لا يطلب من الناس التخلي عن مذاهبهم، بل يدعوهم إلى أن يتجاوزوا التقديس الأعمى لها، وأن يتبنّوا وعيًا نقديًا يحرّر الدين من المذهب، ويحرّر المذهب من السلطة.

وفي هذا السياق، يمكن للتأويل الجديد أن يلعب دورًا مركزيًا، بشرط ألا يسقط في إلغاء التنوع، بل أن يُعيد ترتيب العلاقة بين المختلفين على قاعدة الاعتراف والتعاون. فالمذهب – من حيث هو تجربة تأويلية – لا يُلغى، لكن يجب أن يُعاد موقعه داخل الدين: أن يُردّ إلى حجمه البشري، لا أن يُضفى عليه الطابع الإلهي.

ولعلّ السؤال الذي يطرح نفسه في ختام هذا المبحث هو: هل يمتلك الفكر الديني المعاصر الشجاعة الكافية لإعادة النظر في ذاته؟ وهل بإمكان المؤسسات الدينية، التي ارتبطت تاريخيًا بالمذاهب، أن تتحرّر من سطوتها وتشارك في بناء خطاب ديني جديد؟

إن تجاوز المذهبية، بهذا المعنى، هو دعوة إلى ولادة ثانية للدين، لا في صيغته الطائفية، بل في جوهره الإنساني الرحماني، حيث الاختلاف لا يُنفي الوحدة، والتعدد لا يُلغي المشترك، بل يُثريه ويجعله أكثر عمقًا واتساعًا.

وهذا أمر لا يمكن إنكار وجوده، كذلك فقط الساعة الدول المركزية بالمملكة المغربية الضريبة في عمق التاريخ إلى هذا الأمر وفطنت إليه وفهمت معناه. فسعت معظمها لتبني مذهب بمقاربة تحدّ من الاختلاف الطائفي، آخرها المملكة المغربية باتخاذها المذهب المالكي مذهبًا رسميًا للبلاد، وذلك محاولةً منها للقضاء على الخصام والتشتت المذهبي، في مقاربة سعت إلى إبراز الوحدة الدينية والالتفاف حول أمير البلاد باعتباره أمير المؤمنين. تجسدت في المملكة هذه الرؤية بطريقة مثالية.

وما ينبغي الإشارة إليه أيضًا أن مسألة تجاوز المذهبية لا يمكن أن تتحقق فقط عبر التنظير الفكري، بل تحتاج إلى تفكيك البُنى العميقة التي تُنتج الانتماء المذهبي وتُعيد إنتاجه باستمرار. وهذه البُنى لا تنحصر في الخطاب الديني فقط، بل تشمل التعليم، والإعلام، والأنظمة السياسية، وحتى النسيج الاجتماعي والثقافي. فالمذهب، بوصفه نسقًا معرفيًا وسوسيولوجيًا، يتسلّل إلى وعي الفرد منذ الطفولة، ويتجذّر في لاوعيه عبر الرموز والطقوس والمناسبات والمواقف اليومية، إلى أن يصير هوية وجدانية لا مجرد خيار فكري.

من هنا، يصبح الاشتغال على تجاوز المذهبية عملاً تربويًا ومجتمعيًا طويل المدى، يتطلب إعادة تشكيل البنية الثقافية العامة، وتجديد علاقة الناس بالدين عبر مسارات تتجاوز الخوف والتقليد، وتؤسس لوعي إيماني يتناغم مع العصر دون أن يفقد جذوره الروحية. ففي هذا السياق، تظهر الحاجة الماسّة إلى ما يمكن تسميته بـ"لاهوت المواطنة"، وهو لاهوت يُعيد النظر في طبيعة العلاقة بين الانتماء الديني والانتماء المدني، ويؤكد أن المواطن لا يُقاس بانتمائه الطائفي، بل بإسهامه في بناء المجال العام المشترك.

ففي مجتمعاتنا الحديثة، حيث تعدد الانتماءات أمر واقع، لا يمكن التأسيس لعيش مشترك حقيقي إلا بتجاوز منطق "الهوية القاتلة" التي تجعل من المذهب عَصَبًا لا يُمس، وتحوّل كل نقد له إلى خيانة. بل إن صون الدين نفسه لا يتم إلا بتحريره من تلك الحلقات المغلقة التي تُحوّله إلى حِكر على فئة دون أخرى، أو على فَهم واحد دون غيره. فالمذهبية، حين تنغلق، تقتل الدين الذي نشأت في رحمه، تمامًا كما يقتل الجنينُ الأم إذا بقي في رحمها أكثر مما ينبغي.

وفي قلب هذه الإشكالية، تبرز أيضًا الوظيفة النفسية للمذهب، إذ يمنح للمنتمي شعورًا باليقين والاستقرار والانتماء. وهذا ما يُفسّر دفاع الكثير من الناس عن مذاهبهم لا لأنها الأفضل أو الأصح، بل لأنها تُمثّل لهم الأمان الوجودي في عالم مضطرب. ومن هنا، لا يكفي أن نقول للناس: "تجاوزوا مذاهبكم"، بل علينا أن نقدم لهم بدائل روحية وفكرية تُشبع حاجتهم إلى المعنى، وتُطمئن وجدانهم دون أن تسجن عقولهم. وهذا هو التحدي الأكبر لأي مشروع إصلاحي يتجاوز المذهبية: أن يُقيم توازنًا دقيقًا بين الحاجة إلى الانتماء وضرورة التحرر.

وبهذا المعنى، فإن تجاوز المذهبية لا يعني القضاء على كل أثر لها، بل يعني تحويلها من هوية مغلقة إلى تراث مفتوح. أي أن تُعامل المذاهب كما تُعامل المدارس الفلسفية أو التيارات الفكرية: مصادر للفهم، لا معايير للحكم. وفي ظل هذا التحول، يمكن للمسلم السُّنّي أن يقرأ كتب المعتزلة دون تخوّف، ويمكن للمسيحي الكاثوليكي أن يتأمل في لاهوت مارتن لوثر دون شعور بالخيانة، ويمكن لليهودي أن يُعيد طرح أسئلته بعيدًا عن سلطات الأحبار المغلقة.

غير أن هذا التحول يحتاج إلى تحرير العقل من سلطته التقليدية. فالمذاهب، في جوهرها، هي أنماط تفكير قبل أن تكون مجموعات فقهية. وبالتالي، فإن نقد المذهبية يمر عبر إعادة تأهيل العقل الديني ليعود إلى ممارسة وظيفته الأساسية: التفكير في النص، لا تكرار ما قيل فيه؛ التجديد في ضوء العصر، لا اجترار القديم.

كما أن من لوازم تجاوز المذهبية إعادة بناء مفهوم "السلطة الدينية"، وهو مفهوم لطالما ارتبط بالمذهب كأداة تأطير وتوجيه. فطالما ظلّت المرجعيات الدينية حبيسة منطق العصمة والقداسة، وطالما ظلّت مجتمعاتنا تؤمن أن الحقيقة لا تكون إلا عند "العارف" أو "الإمام"، فإننا سنظل ندور في حلقة مغلقة. لذا، لا بد من علمنة المعرفة الدينية، بمعنى فصلها عن مراكز التحكم التقليدية، وتمكين الجميع من النقاش والمساءلة والمشاركة في الفهم، دون خوف من الاتهام بالهرطقة.

وهنا تبرز أهمية الاجتهاد الجماعي المتعدد التخصصات، القادر على فتح أفق ديني يتداخل فيه الفقيه مع الفيلسوف، والمتصوّف مع المؤرخ، وعالم النفس مع المفسّر. ففي هذا التعدد نواة الخلاص من الانغلاق، وشرط بناء خطاب ديني جديد، لا مذهبي ولا طائفي، بل إنساني، تواصلي، يستمد قوته من مرونته، لا من تصلّبه.

ولعلّ ما نحتاجه اليوم أكثر من أي وقت مضى هو شجاعة السؤال. السؤال عن مدى شرعية تحويل الدين إلى مذهب، وعن حدود المذهب في تمثيل الوحي، وعن آثار المذهبية على وحدة المجتمعات. أسئلة قد تبدو مُربكة، لكنها ضرورية لكسر دائرة الصمت والخوف، وتحرير الضمير الديني من سطوة التقليد.

لقد كانت رسالة الوحي في أصلها دعوة إلى التوحيد لا إلى التفرّق، إلى الجمع لا إلى التفريق، وإلى الوحدة لا إلى التمذهب. ولو تأملنا في القرآن الكريم لوجدنا أن الله جل جلاله قد ذمّ الاختلاف المذهبي والطائفي الذي يفرّق الجماعة ويمزّق الدين تمزيقًا، فقال: **{إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ}** [الأنعام: 159]، وهي آية صارمة في دلالتها، تقطع بأن الذين جعلوا من الدين طوائف ومذاهب متنازعة هم خارجون عن جوهر الرسالة، حتى إن النبي نفسه "ليس منهم في شيء"، مما يدل على رفض جذري للانقسام الديني. لكن الأمر أصبح عكس ذلك، بحيث سُوِّق للمذهبية على أنها الأساس الذي يجب الالتفاف حوله، مما شكّل من الدين الواحد فرقًا متنازعة، أخذت من التمذهب وسيلة لإثبات مشروعية أعمال لم يُنصّ عليها في الدين، بل حتى توظيفه لتحريض الطوائف الإسلامية على بعضها تحت ذريعة المنهج الأصح، في ظل مناهج متعددة ابتعد جلّها عن المغزى الأصلي من الدين في دلالته وغايته الداعية إلى الوحدة بالدرجة الأولى.

وفي السياق نفسه، أكّد الله على الوحدة العقدية والروحية كأساس للدين، فقال: **{وَأَنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ}** [المؤمنون: 52]، وهو تأكيد على أن الأمة في أصلها واحدة، متراصّة، تستند إلى رب واحد، وشريعة واحدة، وتُسائلها تقوى

واحدة. لكن ما حدث عبر التاريخ هو أن العصبيات المذهبية غلبت هذه الحقيقة القرآنية، وأصبحت الولاءات الفقهية والعقائدية تُقدَّم على رابطة الإيمان.[89]

وليس الإسلام وحده من أدان التفرقة، فالإنجيل بدوره يحفل بنصوص تدعو إلى الوحدة، وتحذر من الانقسام. ففي رسالة بولس إلى أهل كورنثوس، نجده يخاطب الجماعة المسيحية قائلًا: **"أحثكم أيها الإخوة باسم ربنا يسوع المسيح أن تكونوا جميعًا متفقين في الكلام، وألا يكون بينكم انشقاقات، بل كونوا مكتملي الفكر والرأي"** (1 كورنثوس 1: 10). وهذا النداء الصريح يكشف أن جوهر الرسالة المسيحية أيضًا هو نبذ التشرذم، واعتبار الانقسام ضعفًا في الروح، وإخلالًا بعهود المحبة التي أمر بها المسيح.

وفي العهد القديم، نجد أن التوراة لم تدعُ إلى التفرد أو الاستعلاء الطائفي، بل رسّخت مفهوم الشعب الواحد تحت العهد الإلهي، كما جاء في سفر التثنية: **"اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد"** (التثنية 6: 4)، وهي آية تؤكد على وحدانية الله كأساس لوحدة الجماعة. بل أكثر من ذلك، فقد حذّرت التوراة من الانقسام القبلي والديني، معتبرة أنه يقود إلى اللعنة الإلهية، كما في سفر العدد، حين يُعاقَب الذين يثيرون الفتنة في الجماعة. وبالتالي، لم يكن الاختلاف المذهبي في الكتب السماوية دافعًا للتكفير أو القطيعة، بل منطلقًا للحوار وتصحيح المسار. فالقرآن، مثلًا، يُقرّ بوجود التعدد في الفهم، لكنه يدعو إلى تجاوز الخلاف بالموعظة والحكمة، لا بالتصادم. يقول تعالى: **{ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ}** [النحل: 125]، وهذا دليل على أن المذهب لا يصبح عدوًا إلا حين يتحول إلى سيف يشقّ به الناسُ جماعة المؤمنين.

أما في الإنجيل، فقد مثّل المسيح رمزًا للتسامح والانفتاح، حيث خاطب السامريين والوثنيين والفقراء والمرضى من خارج دائرته الدينية دون تمييز، وقال كلمته الشهيرة: **"طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يُدعون"** (متى 5: 9). فصانع السلام هنا ليس حكرًا على جماعة دينية دون غيرها، بل هو كل من يسعى إلى الوحدة والرحمة، أيًّا كان مذهبه أو خلفيته. ومن العجيب أن الكثير من المذاهب تتغنّى بنصوص الوحدة، ثم تنقلب في الممارسة إلى صراعات شرسة تتلبّس بلبوس العقيدة. في حين أن الله يقول في القرآن: **{وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ}** [الأنفال:

[89] القرآن الكريم، سورة الأنعام، آية 159: {إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ} | القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية 52: {وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ} | الرسالة إلى أهل كورنثوس الأولى 1:10: "أحثكم أيها الإخوة باسم ربنا يسوع المسيح أن تكونوا جميعًا متفقين في الكلام، وألا يكون بينكم انشقاقات، بل كونوا مكتملي الفكر والرأي." | سفر التثنية 6:4: "اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد." | سفر العدد (إشارة إلى العقاب على إثارة الفتنة في الجماعة) | القرآن الكريم، سورة النحل، آية 125: {ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ} | الإنجيل، إنجيل متى 5:9: "طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يُدعون." | القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 46: {وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ

46]، وهذه الآية تؤكد أن النزاع المذهبي لا يفكك الجماعة فحسب، بل يُذهب قوتها ويُضعف صوتها بين الأمم، وهو ما نراه اليوم واقعًا مؤلمًا في أمتنا الإسلامية من المحيط إلى الخليج.

فإذا كان الله قد أراد من الدين أن يكون رحمة للعالمين، لا نقمة على أتباعه، وإذا كان الكتاب المقدس يدعو إلى المحبة والغفران بدل الإقصاء، وإذا كانت التوراة تلعن كل من يفرّق بين أبناء الرب، فكيف لنا أن نواصل الانغماس في صراعات مذهبية تدّعي أنها باسم الله، والله منها براء؟

لقد آن الأوان أن نعيد قراءة نصوصنا الدينية لا بعين الانتماء الضيق، بل بنور المقصد الرباني. وآن أن نسأل أنفسنا: هل الدين وُجد لنبني به أسوارًا بيننا، أم جسورًا تمتد بنا إلى الآخر؟ وهل نصوص الوحي تخدم المذهب، أم أن المذهب هو من يجب أن يخدم النص؟

وبه إن الدعوة إلى الوحدة ليست شعارًا سياسيًا أو رغبة مثالية، بل هي أمر إلهي واضح في جميع الرسالات السماوية، من أول نداء لإبراهيم إلى آخر دعاء للمسيح، ومن أول آية نزلت على محمد إلى آخر وصية في سفر الرؤيا. كل تلك النصوص تصرخ في وجه المذهبية المغلقة، وتدعونا إلى أن نكون "أمة واحدة، متراصة كالبنيان يشدّ بعضه بعضًا".

"المذهبية في جوهرها ليست عيبًا ولا عائقًا، بل هي نتاج طبيعي لتفاعل العقول مع النصوص، وتعدد الوسائل في بلوغ المقاصد. إنما العيب كل العيب أن تتحول المذاهب إلى جدران فاصلة بدل أن تكون جسورًا ممتدة. ليس المطلوب أن تُمحى المذاهب، ولا أن تنصهر في بوتقة واحدة، فهذا خلاف لسنن التنوع في الكون والخلق، وإنما المطلوب أن ترتقي العقول فوق العصبيات، فتتجاوز المذهبية الضيقة إلى الأفق الأوسع: أفق وحدة الدين وتنوع الفهم.

تجاوز المذهبية لا يعني إلغاء الاجتهادات ولا محو تراث الأئمة، بل يعني تجاوز التعصب للمذهب إلى الانتصار للحق، وإن جاء على خلاف ما ألفه المرء. المذاهب مدارس، والحق مقصد، ومن جعل المذهب غاية فقد خلط الوسيلة بالمقصد، ومن جعل المذهب خندقًا يحتمي به ضد أخيه، فقد خان روح الدين التي جاءت لجمع القلوب لا لتمزيقها.

يمكن تجاوز المذهبية حين نؤمن أن الحق أكبر من الأسماء، وأن الولاء الأول ليس لفلان أو لمدرسة معينة، بل للحق حيث كان ومع من كان. وحين يعود المسلم إلى هذه القاعدة، يعود الخلاف رحمة، ويصبح التعدد إثراءً، وتسقط كل الحواجز المصطنعة بين القلوب. فالسبيل ليس في محو المذاهب، بل في تهذيب النفوس، وتربية القلوب على العدل والإنصاف، لأن الخلاف حين يسكن في العقول الناضجة يكون سبب بناء، أما حين ينزل إلى القلوب المريضة، يتحول إلى سلاح هدم وفتنة لا تنتهي".

المبحث الثاني : المشتركات بين الأديان

إن الحديث عن المشتركات بين الأديان أمر مهم لإبراز التعايش بينها، وهو أمر ضروري في زمنٍ يتعايش فيه اليهود والمسيحيون وغير المؤمنين والمسلمون في عالمٍ واحد. فكما تم الحديث سابقًا عن ضرورة الوحدة المذهبية لضمان لحمة الدين الواحد، فكذلك لا بد من إبراز قيم التعايش بين الأديان، لما لهذه المسألة من أهمية قصوى في ضمان التعايش السلمي بين البشرية جمعاء. خصوصًا وأن الأساس الذي بُني عليه المنظور الديني في كل ديانة من الديانات الإبراهيمية يقوم على النظرة إلى "الآخر" باعتباره المقصود بعبارات العذاب والحساب يوم البعث، من طرف معتقده، فيُنظر إلى الآخر دومًا نظرة هلاك، ونظرة تعمّق الفُرقة، وتسود بها نزعة التفوق العقائدي لدرجة ربط كل موضوع بالمعتقد ومآله. ولهذا وجب الحديث عن المشتركات بين الأديان لنُؤسّس لوعيٍ متين يجعل من التعايش الديني – في ظل الاختلاف – أمرًا أساسيًا من القيم التي بُني عليها أي معتقد. وهذا ما هو عليه في الأساس، لأن كل معتقد بُني على احترام المعتقد الآخر، والتعامل معه تعاملًا إنسانيًا، مصداقًا لقوله تعالى: **{وجادلهم بالتي هي أحسن}**، وغيرها من الآيات الداعية إلى ذلك، في سبيل إبراز قيم الوحدة الدينية بصفة عامة.

وحين نُمعن النظر في تاريخ الأديان، وننزع عن سطحها المذهبي والسياسي ما تراكم عليه من تصورات وصراعات وتوظيفات، يتجلى لنا أن هناك نَسقًا إنسانيًا روحيًا مشتركًا، يتجاوز الحدود العقائدية الضيقة ليؤسس لما يمكن تسميته بـ"الجوهر الديني العام"، أو ما عبّر عنه بعض المفكرين بـ"الروح الكونية للدين". وهذا المشترك ليس وليد المصادفة، بل هو امتداد لتجربة الإنسان الكونية في بحثه عن المعنى، وسعيه نحو المقدّس، وإدراكه الداخلي لوحدة الوجود رغم تعدد مظاهره وتجلياته. فالمعتقد جاء لخدمة الإنسانية في الدنيا والآخرة على حد سواء، وبُني على هذا الأساس، فتكوّن هذا الوعي الإنساني المتراكم، ورغم ما شابه من تحريفات في مختلف العقائد، إلا أنه حافظ على موروث الإنسان باعتباره إنسانًا مشتركًا، وُلِد من أبٍ واحد، فكل الديانات تقريبًا تؤمن بأن الإنسانية من أبٍ روحي واحد هو آدم، وأمٍ هي حواء، وبالتالي من نبع واحد ومصدر واحد.

ولهذا، يظل البحث عن المشتركات وتثمينها أمرًا أساسيًا، وما دام كذلك، فالإنسان عاش ماضيًا واحدًا مشتركًا، وحاضرًا، ويشترك في مستقبل واحد. فمنذ أن بدأ الإنسان يرفع بصره نحو السماء متسائلًا، ويضع يده على صدره باحثًا عن الطمأنينة، ظهرت عنده فكرة الإله، القوة العليا، المبدأ الأول، المحرك غير المتحرك، المراقب الذي لا يُرى ولا يُمسّ، لكنه يُحسّ في لحظات الصفاء، ويُستَشعَر في نبضات القلب حين

[90]يخفق خوفًا أو رجاء. هذا التصور، بأشكاله المختلفة، تجسّد في معظم الديانات الكبرى، حتى تلك التي لا توصف تقليديًا بالتوحيدية. إذ حتى في البوذية أو الهندوسية أو الطاوية، يمكن أن نلمح مبدأ كونيًا مطلقًا يُنظر إليه كأصل الأشياء ومنتهاها، وإن لم يُصغ دائمًا بلغة شخصية كالإله في الديانات الإبراهيمية. لكنها اشتركت في البداية في المعتقد الواحد والإحساس الواحد، لأنها وبكل بساطة تشترك في الفطرة، تلك الفطرة التي وضعها الله تعالى في قلب كل إنسان، لا يملأ الفراغ إلا حينما تتعلق بإلهٍ يُجسّد في مخيلته القوة المُدبّرة له وللكون من حوله.

وإذا كان الإيمان بإله أو بمبدأ أسمى يشكل أول القواسم المشتركة، فإن ثانيها يتمثل في فكرة النبوة أو الإرشاد الإلهي للإنسان. فكل دين جاء محملًا برؤية للإنسان والكون، وبتعاليم تتجاوز قدرة الإنسان على ابتداعها منفردًا، تنسب نفسها إلى مصدر أعلى، وتدّعي الوحي، أو "الإلهام المقدس"، أو "الكشف". وهذه الفكرة – مهما اختلفت تسمياتها – تشكل أساسًا آخر من أسس التشابه الديني، لأنها تعبر عن قناعة عميقة لدى الإنسان بأن لا سبيل إلى النجاة أو الفلاح إلا عبر التوجيه من كائن أعلى، يعرف مصلحة الإنسان الحقيقية، ويُنزل له شريعة تنظم حياته، وتمنحه الأمل، وتضبط سلوكه. سواء تحدثنا عن شريعة موسى، أو موعظة عيسى، أو رسالة محمد، أو حتى وصايا زرادشت أو تعاليم كونفوشيوس، فإننا أمام بنية متقاربة: رسالة، رسول، جماعة مدعوة، عقيدة، وسلوك.

وقد نذهب أبعد من ذلك إلى الأديان والفلسفات والمعتقدات التي لا تمت بصلة إلى الوحي، فهي اعتمدت بدورها على نفس التوجه، إذ ذهبت إلى تقديس أشياء من شأنها أن تخدم الإنسان وتحقق رغباته وتقيه مما يخاف، وتوفر له ما يريد. فتشكل الوعي الديني الإنساني وكأنه وعي مشترك يمسّ نفس الخصال، ونفس المتطلبات، ونفس الأشياء التي يهابها.

ويأتي المشترك الأخلاقي كأحد أقوى مظاهر وحدة الأديان، وهو ربما البُعد الذي يصمد أكثر من غيره أمام تحولات التاريخ، لأن جوهره مرتبط بكيان الإنسان ذاته. فكل الأديان، دون استثناء، تدعو إلى الخير، وتحث على الصدق، والعدل، والتواضع، والعفة، والإحسان إلى الآخر. وتدين الكذب، والظلم، والطغيان، والعدوان، كما تحث على الإحسان لأصحاب المعتقدات الأخرى والديانات الأخرى إن لم يؤمنوا بهذه الديانة، باعتبار المعتقد أمرًا اختياريًا خاصًا بالإنسان، فالإنسان كُلّف بمهمة، وهو في

---

[90] {وجادلهم بالتي هي أحسن}، سورة النحل 16:125، القرآن الكريم | {إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ}، سورة الأنعام 6:159، القرآن الكريم | {وَأَنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ}، سورة المؤمنون 23:52، القرآن الكريم | {ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ}، سورة النحل 16:125، القرآن الكريم | {وَلَا تَنَٰزَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ}، سورة الأنفال 8:46، القرآن الكريم | رسالة بولس إلى أهل كورنثوس 1:10، العهد الجديد | سفر التثنية 6:4، العهد القديم | سفر العدد (الأصحاح والآيات حسب الطبعة المرجعية)، العهد القديم

الأخير مسؤول أمام ربه، وليس أمام الإنسان فيما اختار، ما دام اختياره لا يؤدي إلى ضرر بالآخر. بل إن بعض الباحثين رأى في الأخلاق جوهر الدين، واعتبر أن الخلافات العقائدية ليست إلا "غلافًا خارجيًا" يخفي تحت طياته نفس القيم الكبرى التي تحرص جميع الديانات على ترسيخها في نفوس أتباعها، وهو الأمر الذي استفحل في الدين اليوم، فأصبحت القيم المثلى للأديان الداعية للتعايش والتسامح والرحمة تُمحى في ظل العصبية بين المذاهب، التي أوصلت – بدرجات – إلى ما يسمى بالإرهاب، تلك المرحلة المتسمة بالطغيان وأوج التشدد في الدين.

ولهذا لم يكن غريبًا أن يُختصر الدين في بعض النصوص بعبارة: "حب الله وحب الجار"، أو أن يُقال: "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له"، أو أن يُنسب إلى بوذا قوله: "عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك".

وهنا، لا ينفصل المشترك القيمي عن التشابه في الشعائر، والتي وإن اختلفت في صيغها الخارجية، فإنها تتلاقى في مضامينها الباطنية. فالصلاة، مثلًا، موجودة تقريبًا في كل دين، وإن أخذت أشكالًا متعددة، لكنها في كل الأحوال لحظة انقطاع عن العالم، واتصال بالمطلق، ووقفة أمام الذات متسائلة خالقها عمّا ارتكبته، وما تحتاجه لتكمل قيمها المثلى. والصوم، بدوره، ليس مجرد امتناع عن الطعام، بل هو تطهير للنفس، وإعلاء للروح، وممارسة للسيطرة على الشهوات. والصدقة، أو الزكاة، أو العطاء – بحسب التسميات – كلها تعبير عن قيمة العدل الاجتماعي، والتكافل الإنساني، والرحمة بالضعيف. حتى الطقوس المتعلقة بالموت، أو الزواج، أو الطهارة، تحمل نفس الروح، وتدل على تصور كوني مشترك لدورة الحياة، وقداسة بعض اللحظات التي لا يُنظر إليها كأحداث بيولوجية فحسب، بل كعناصر في نظام أوسع يحكم علاقة الإنسان بالكون، لأن الإنسان – وبكل بساطة – كائن اجتماعي عاقل، يُميز كينونته عن باقي الكائنات باعتباره الكائن الخادم لرغباته، للإنسان والمجتمع، لبناء الحضارة. فالحضارة لم تكن لتُبنى بشكل فردي، لولا تضافر الجهود الجماعية للتشييد والبناء والفكر والتطوير، وهذا ما عرفه الإنسان من تطور منذ أن خطا آدم أول خطواته في الأرض، فبدأ بالبناء والعمارة والتطوير في كل المجالات، فصار اليوم في أفضل حال، يبحث عن كيفيات متطورة لحماية بيئته "كوكب الأرض".

ولا يقلّ الاشتراك في البنية الأخلاقية والطقسية عن الاشتراك في التصور العام للإنسان. إذ تُجمع الديانات على مركزية الإنسان، وعلى كونه كائنًا حرًا، عاقلًا، مسؤولًا، مكرّمًا فوق بقية المخلوقات، والهدف من ذلك عمارة الأرض، والإحسان إلى الآخر، ليجني ثمار أعماله يوم القيامة. هذه الرؤية المشتركة تجعل الإنسان خليفة على الأرض، تُسند إليه مهمة إعمارها بالخير، وتُحمّله مسؤولية خياراته، وتُعده

[91] للمحاسبة في يوم آخر، يُسمى أحيانًا يوم الحساب، أو يوم القيامة كما ذكرنا، أو حتى لحظة الكارما وهي المصطلح الدال على نفس المعنى عند الهندوس وذوي الفلسفات الأرضية .

والمثير في الأمر أن هذه الرؤية – رغم بُعدها الميتافيزيقي – قد أسست عبر العصور لمبادئ سياسية واجتماعية وفلسفية كبرى، مثل العدالة، والحرية، وحقوق الإنسان، والتكافؤ، لأن الإنسان حين يُنظر إليه ككائن مُكرَّم ومُحاسَب، يُصبح طرفًا في علاقة مزدوجة: أمام الله، وأمام

البشر، وهو الجسر الرابط بين الإنسانية عموماً، والحافظ لاستقرارها وتماسكها.

وما كان لهذا الاشتراك أن يستمر لولا وجود وعي ضمني لدى كل دين بحدوده، وإدراكه أن الغلو يؤدي إلى الفساد، وأن الإيمان لا يكتمل إلا بقدر من التواضع الروحي. ولهذا نجد أن كثيرًا من النصوص الدينية تدعو إلى الرحمة، والصفح، والاعتراف بالآخر، وتحذر من التعصب والغلو، وتدين من يستخدم الدين لتبرير القتل أو الاضطهاد أو التسلط. فالدين، في جوهره، ليس مشروعًا للهيمنة، بل دعوة للسلام الداخلي والخارجي. وقد يكون أعظم ما يجمع الأديان هو هذا التطلع إلى عالمٍ يسوده السلام، حيث "الذئب يرعى مع الحمل"، وحيث "رحمتي وسعت كل شيء"، وحيث "أحبوا أعداءكم"، وحيث "اللهم أنت السلام، ومنك السلام".

وفي خضم هذا التشابه العميق، تتبدّى لنا الأديان لا كقلاع متصارعة، بل كقاراتٍ روحية تمتد جذورها من أصل واحد، أو كأشعةٍ تصدر عن شمس واحدة، تتلون بحسب الثقافات والسياقات، لكنها تضيء نفس المساحة الإنسانية: الحاجة إلى المعنى، والرغبة في الطمأنينة، والبحث عن العدل، والتطلع إلى الخلاص كيف لا، والوحدة الإنسانية والمشتركات الدينية في الأديان السماوية والفلسفات الروحية تمثّل رؤية جامعة في أصل الإنسان ومصيره؛ لأن التأمل في الديانات السماوية الكبرى والفلسفات الروحية القديمة يكشف عن خيط ناظم يجمع بينها، هو خيط الوحدة الإنسانية التي تقوم على أساس واحد: وحدة الأصل البشري، وتشابه الغاية، واشتراك البشرية في الكرامة، والحقوق، والقيم الأخلاقية. فقد سعت الرسالات الإلهية على امتداد التاريخ إلى توحيد الإنسان لا تفريقه، ورفع شأنه لا إذلاله، والدعوة إلى التعارف لا التصادم. ومن هنا تنبع أهمية قراءة هذه الرسالات بوصفها خطابًا كونيًا يستهدف الإنسان في كليته، لا طائفة بعينها أو أمة دون سواها.

---

[91] حديث نبوي شريف، "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له" | قول منسوب إلى بوذا، "عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك" | الكتاب المقدس، إنجيل متى 5:9، "طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يُدعون" | القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية 46: {وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ}

ويُقرر القرآن الكريم بوضوح أن البشر جميعًا من أصلٍ واحد، فهم ينتمون إلى "نفس واحدة"، حيث يقول تعالى: **"يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ"** [النساء: 1].

ويُعزّز هذا المعنى بقوله جل جلاله: **"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"** [الإسراء: 70]،

فالتكريم هنا عام يشمل "بني آدم" جميعًا دون استثناء، ما يعني أن كرامة الإنسان أصلٌ ثابت في الرؤية القرآنية، وليست مرتبطة باعتقاده الديني أو انتمائه القومي أو لونه، أو أي مفهوم من شأنه أن يُشتت هذه الأمة الواحدة التي تنبع من أصل واحد، وهي موضوعة لغرض واحد، بالإضافة إلى أنها تعيش مصيرًا واحدًا، وستعرف الجمع الواحدة يوم القيامة. ولعلّ أبلغ تعبير عن هذه الوحدة نجده في قول الله تعالى: **"إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ"** [الأنبياء: 92].

فالوحدة الدينية الكبرى في أصل التوحيد ترتبط بوحدة الأمة الإنسانية، لأن ما يجمعها أكثر مما يفرقها؛ فهي من بني جنس واحد، ومن أمة واحدة، وخلقت لغرض واحد. ولهذا أصبحت الوحدة الإنسانية سبيل النجاة في الدنيا والآخرة. وفي السنة النبوية الشريفة، تتجلّى الدعوة إلى المساواة والوحدة في خطبة الوداع، التي تُعدّ بمثابة إعلان عالمي للحقوق الإنسانية، حيث قال النبي محمد صلى الله عليه وسلم: "يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر، إلا بالتقوى" [رواه أحمد]. و بالتالي هذا الحديث يُسقط الاعتبارات العرقية واللغوية من معايير التفاضل، ويُعيد الاعتبار إلى جوهر الإنسان وخلقه الأول.

كما نجد في قوله صلى الله عليه وسلم: "الخلق عيال الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله" [رواه البزار]، تأكيدًا على أن الناس جميعًا في نظر الله أبناء لعناية واحدة، ورعايته لهم تشمل الجميع، كيف لا وقد أنزل الله تعالى جميع الرسالات تدعو وتنص على تكريم الإنسان، وجعله محور خلقه، كيف لا وقوله جل وعلا: **"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"** تكريمًا أخذ فيه الإنسان صفاتٍ ميّزته على العالمين، على كل مخلوقاته، حتى الملائكة، تلك التي تعبد الله بدون ملل ولا كلل، مما يُظهر رحمة الله ورأفته بهذا المخلوق الضعيف، الذي رغم تحمّله وتكلفه المسؤولية، ما زال الله تعالى يحبه ويقدّسه، كيف لا وقد قال الله تعالى: **"إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا"**.

أما في الكتاب المقدس، فإن سفر التكوين يُقرر أن الإنسان خُلق على صورة الله، مما يمنحه قيمة ذاتية مطلقة: "فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرًا

وأنثى خلقهم" [التكوين 1: 27]. وهذا المفهوم أساسي في التقليدين اليهودي[92] والمسيحي، ويعبّر عن أن الإنسان يحمل من الصفات ما يربطه بالإله، كالعقل والضمير والحرية، ما يجعله أهلاً للكرامة والاحترام.

ويواصل الإنجيل تأكيد هذه القيم، فنقرأ: "تحب قريبك كنفسك" [متى 22: 39]، بل أكثر من ذلك، يدعو المسيح عليه السلام إلى محبة الأعداء، فيقول: "أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم" [متى 5: 44]، وهي بذلك دعوة أخلاقية غايتها بناء مجتمع يسوده التسامح والمغفرة والرحمة، لا الحقد والانتقام.

وعلى المستوى العملي، نرى أن القيم الأخلاقية الكبرى مثل العدل، والرحمة، والإحسان، والصدق، والأمانة، هي مشتركة في جميع الرسالات، كما في قول الله تعالى في القرآن : **"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ"** [النحل: 90]،

ويقابله في سفر ميخا في الفكر النصراني: "قد أُخبرتَ أيها الإنسان ما هو صالح، وما الذي يطلبه منك الرب، إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعًا مع إلهك" [ميخا 6: 8]. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على وحدانية المصدر لكل هذه الديانات، فكلها دعت للغاية نفسها، والرسالة نفسها، والمنهج نفسه، غاية حفظ الناس.

وعندما ننتقل إلى الحضارات الشرقية، تلك الحضارات التي تبنّت فكرًا دينيًا أشبه ما يكون بالفلسفات الأرضية، نجد في تعاليم كونفوشيوس دعوة قوية إلى الأخلاق الإنسانية، والعدل الاجتماعي، والتعاطف مع الآخر، وهي تعاليم وإن لم تكن وحيًا، لكنها قامت على احترام الإنسان وكرامته، حيث يقول: "لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يُفعل بك". وهو ما يُقارب القاعدة الذهبية في الأديان السماوية: "فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا أنتم أيضًا بهم" [متى 7: 12].

وبه فإن القيم الكونية التي دعت إليها الأديان السماوية هي في جوهرها دعوة إلى بناء "أخوّة إنسانية"، يتساوى فيها البشر في الحقوق والواجبات، وتُحترم فيها كرامتهم، ويُمنع فيها الظلم، ويُؤمَّن فيها السلام. ولهذا نجد أن الأنبياء جميعًا – من نوح إلى إبراهيم، ومن موسى إلى عيسى، ومن محمد عليهم السلام – قد دعوا إلى عبادة الله الواحد، وإصلاح النفس والمجتمع، وإقامة العدل بين الناس، لا إلى التباغض أو الإقصاء.

---

[92] القرآن الكريم، سورة النساء، آية 1 | القرآن الكريم، سورة الإسراء، آية 70 | القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 92 | الحديث النبوي الشريف، خطبة الوداع، رواه أحمد | الحديث النبوي الشريف، "الخلق عيال الله..."، رواه البزار | القرآن الكريم، سورة الإنسان، آية 5 | القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية 11 (ضمن السياق) | الكتاب المقدس، سفر التكوين 1:27 | الكتاب المقدس، إنجيل متى 22:39 | الكتاب المقدس، إنجيل متى 5:44 | القرآن الكريم، سورة النحل، آية 90 | الكتاب المقدس، سفر ميخا 6:8 | تعاليم كونفوشيوس، "لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يُفعل بك." | الكتاب المقدس، إنجيل متى 7:12

وفي مقابل هذه الرسالات، نجد أن الديانات الأرضية، التي نشأت من تصورات بشرية محضة، أو تلك التي تؤلّه الإنسان أو الطبيعة أو تُنكر الوحي، أو تلك التي كانت من قبل ديانة سماوية فامتزجت مع الإضافات البشرية لتصبح كأنها ديانات أرضية محضة – ولنا في قول الله تعالى: **"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ"** – وفي هذه الآية يربط الله تعالى المجوس بالنصارى واليهود، وهذا إن دلّ على شيء، فيدلّ على أن المجوس اليوم من الديانة الزرادشتية وغيرها، كانوا دينًا سماويًا من قبل، فحرفوا حتى انحطوا إلى درجة الدين الأرضي – قد تميزت في كثير من الأحيان بالانغلاق والانقسام، ورفض الآخر المختلف، كما نجد في بعض العقائد الهندوسية القديمة، التي قسمت المجتمع إلى طبقات صارمة (الكاست)، واعتبرت بعض الفئات "منبوذة"، وهذا يتنافى مع فكرة المساواة الكونية.

وبهذا، فقد جاءت الرسالات السماوية لتُعيد للبشرية البوصلة الأخلاقية، وتفتح أمامها آفاق الحوار والرحمة، وتضع الإنسان في مركز التكريم الإلهي، كما قال تعالى: **"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"** [الأنبياء: 107]،

فمحمد صلى الله عليه وسلم بُعث للعالمين لا للعرب وحدهم، والمسيح عليه السلام وصفته الأناجيل بـ"نور العالم"، وموسى عليه السلام كلّمه الله تكريمًا، لا تحقيرًا لجنسه أو أمّته ، وبه فإن التقاء هذه الديانات على وحدة الأصل، والمصير، والقيم، يعني أن الإنسانية ليست صدفة عشوائية، بل مشروع إلهي متكامل، جوهره الكرامة والتعارف والتعاون، كما في قوله تعالى: **"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا"** [الحجرات: 13].

وبهذا، فإن الرسالات السماوية، إذا قُرئت بنقائها الأول، تقدم للعالم اليوم نموذجًا بديلًا عن الانقسام، يُبنى على الاحترام، ويقوم على الحقيقة المشتركة بأننا جميعًا "بنو آدم"، وأننا مسؤولون عن حفظ هذه الأرض، وإقامة العدل عليها، كما قال تعالى: **"هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا"** [هود: 61]. لنأتي إلى الغاية الأخيرة من وجود هذا الإنسان، وهي أن يُستخلف في الأرض بعمارتها، ومن ينفعها وينفع نفسه كذلك، ولا يكون ذلك إلا عن طريق التسامح والتعايش بين الأديان في ذاتها ومع الأخرى، رغم ما وُضع من نصوص مؤطرة على أن الديانات تنظر إلى الأخرى على أنها مهلكة في الأخير، لكن هذا الهلاك، وإن كُتب، فهو من أمر الله تعالى، ولم يجعل لأيّ من الناس أن يكون محاسبًا، وإن كان كذلك لكان وضع أنبيائه الطاهرين، وهم أكرم وأكمل الناس في تاريخ البشرية جمعاء.

ومن أعظم ما يؤكد هذه اللحمة بين الأديان – بل ولا أخفي قولًا أنها أثارت اهتمامي – هو ما تجود به الرسالات السماوية، إذ إنها لم تأتِ لتمحو ما قبلها، بل جاءت

لتُتمّم،[93] تُكمل، وتُصحّح مسار الإنسان في رحلته نحو الكمال الإلهي. ولعلّ من أرقى ما يمكن أن نبدأ به فهم العلاقة بين هذه الديانات، أن نُدرك أن الاختلاف الظاهر بينها لا يُلغي وحدتها الباطنية، فكلّها، في جوهرها، تنبع من نبع واحد: نبع التوحيد. توحيد الله، وتوحيد القيم، وتوحيد مصير الإنسان. كيف لا، وقد بُعث الأنبياء ليكونوا جسورًا لا جدرانًا، حاملين مشاعل النور في عصور الظلمة، يدعون الناس إلى الخروج من عبادة المخلوقات إلى عبادة خالق المخلوقات، من عبودية الشهوة إلى حرية الروح، من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة. لم تكن مهمتهم تأجيج النزاع ولا إحياء العصبيات، بل كانت رسالتهم أن يُذكّروا الإنسان بأصله ومصيره، ويعيدوه إلى إنسانيته التي كثيرًا ما تغيب وسط زحام الدنيا، وهو ما كان وتجلى.

كيف لا، وحين ننظر في سِيَر هؤلاء الأنبياء، ندرك أن ما يجمعهم أكبر بكثير مما يُفرّق بينهم. فإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد – عليهم الصلاة والسلام – جميعهم جاؤوا بشريعة تدعو إلى العدل، الرحمة، المحبة، والإصلاح. لم يُنكر محمدٌ ما جاء به عيسى، ولا عيسى ما جاء به موسى، بل أكمل بعضهم طريق بعض، حتى تتكامل الهداية. وقد أكّد القرآن هذه الحقيقة بقوله: **"شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ"** [الشورى: 13].

غير أنّ التاريخ الإنساني – بكل ما فيه من ضعف وارتباك – لم يحفظ لهذه الرسالات طُهرها الكامل، بل تدخّل فيها الإنسان، فحرّف وبدّل، وأدخل السياسة في الدين، فوقع الانقسام، وتمأسست الطوائف، وظهرت الفرق، وكلٌّ يدّعي امتلاك الحق المطلق. وبدلًا من أن يكون الدين مصدر وحدة، صار عند البعض ذريعةً للهيمنة والسيطرة واحتكار الحقيقة.

وهنا يبرز سؤال جوهري: إذا كانت هذه الديانات السماوية تلتقي في جوهرها، وتُجمع على تكريم الإنسان، فما الذي جعل الواقع البشري يميل إلى التنازع والتفرّق باسم الدين؟

الجواب يكمن في الانحراف عن المقاصد الأصلية، وتحويل الدين من رسالة إصلاح إلى أداة سلطة وهيمنة، سواء باسم الطائفة أو المذهب أو العِرق أو حتى المصالح السياسية. فالأنبياء لم يأتوا لبناء سلطات أرضية تتنازع على المال أو النفوذ، بل جاؤوا

[93] القرآن الكريم، سورة الفرقان، آية ٢ | القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية ١٣ | الحديث النبوي الشريف، خطبة الوداع، رواه أحمد | الحديث النبوي الشريف، رواه البزار | القرآن الكريم، سورة الإنسان، آية ٥ | الكتاب المقدس، سفر التكوين، الإصحاح ١، الآية ٢٧ | الكتاب المقدس، إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الآية ٣٩ | الكتاب المقدس، إنجيل متى، الإصحاح ٥، الآية ٤٤ | القرآن الكريم، سورة النحل، آية ٩٠ | الكتاب المقدس، سفر ميخا، الإصحاح ٦، الآية ٨ | القرآن الكريم، سورة الشورى، آية ١٣

لبناء "إنسان جديد"، حرّ الضمير، طاهر القلب، عادل في فعله، متواضع في قوّته، ومتصالح مع الكون من حوله.

ولقد تكرّرت التحذيرات الإلهية في كل الكتب السماوية من هذا الانحراف؛ ففي القرآن الكريم يقول الله تعالى: **"اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ"** [التوبة: 31]، وهذا إنذار بأن تقديس رجال الدين على حساب رسالة الدين يؤدي إلى عبودية فكرية وروحية، ويُفسد مقاصد الرسالة ذاتها. ونجد في الإنجيل أيضًا انتقادات حادة للكتبة والفريسيين، حين قال المسيح عليه السلام: "ويلٌ لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون، لأنكم تُغلقون ملكوت السماوات قدّام الناس، فلا تدخلون أنتم، ولا تدعون الداخلين يدخلون!" [متى 23: 13]. وهو ذاته المعنى الذي يشير إلى أن السلطة الدينية حين تنقلب على وظيفتها الأخلاقية، تصبح حاجزًا لا جسرًا، وسجنًا لا خلاصًا.

ومن هنا، فإن العودة إلى جوهر الأديان لا تعني وحدة طقوس أو شعائر، بل وحدة القيم العليا. وهذا ما تحتاجه البشرية اليوم، في زمن طغت فيه النفعية، وذابت الحدود بين الخير والشر، وأصبح الإنسان في كثير من السياقات مجرد رقم في معادلة استهلاك، أو ضحية لصراعات دينية زائفة تتغذّى على الجهل والتحريض. فليس من الدين أن تُهدَم بيوت الله على رؤوس المصلين، أو أن يُقتل الإنسان لمجرد هويته الدينية أو العرقية أو الثقافية.

بل إن الإنسان في جوهره – كما تؤكده الديانات السماوية – ليس مشروع حرب، بل مشروع سلام، كما جاء في الكتاب المقدس: "طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يُدعون" [متى 5: 9]، ويقابله في الإسلام: **"وأصلحوا ذات بينكم، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين"** [الأنفال: 1].

وما أحوج العالم اليوم إلى إعادة الاعتبار لهذه الرسائل النورانية، بعيدًا عن التحريف والتشويه، وإعادة تفعيل القيم الكبرى في التشريع والسلوك والعلاقات. فالدين ليس مظهرًا شكليًا، بل بناءٌ روحي وأخلاقي، يُعيد تشكيل الإنسان على هيئة "العبد الصالح"، لا "المدّعي المتعالي".

إن مأساة البشرية لم تكن يومًا في "تعدّد الأديان"، بل في فقدان الإيمان الحقيقي بها، وتحويلها إلى قوالب جامدة تخدم المشاريع السياسية أو القومية. وحين يسقط الإيمان من دائرة الأخلاق والعدل، يصبح مجرد أداة تفرقة، بدلًا من أن يكون رسالة وحدة. ولذلك، فإن المهمة الكبرى اليوم ليست فقط في الحوار بين الأديان، بل في تطهيرها

من الاستغلال، وإعادة صوت الأنبياء إلى الواجهة، أولئك الذين وقفوا في وجه الجهل، والطغيان، والتمييز، ودعوا إلى المحبة والتسامح والمساواة.[94]

فالديانات السماوية، إذا نُزعت عنها الشوائب، وعادت إلى ينابيعها الأولى، قادرة على أن تقدم للبشرية أعظم ما تحتاجه: معنى الوجود، ونبل الرسالة، وقدسية الحياة. وهكذا، فإن دراسة العلاقة بين الأديان السماوية في ضوء جوهر رسالاتها وتاريخ تلقيها لا تُعدّ مجرد تمرين معرفي أو استحضارًا لماضٍ عقائدي، بل هي محاولة جادّة لإعادة تموضع الدين في الوعي الإنساني المعاصر كقوّة بناء لا كأداة هدم، وكجسر للتلاقي لا كمتراس للاختلاف. إن إدراك الأبعاد التكميلية بين هذه الرسالات لا يعني طمس الخصوصيات أو تجاوز الفروقات العقائدية، بل هو انفتاح على إمكانيات اللقاء من خلال الاعتراف بالمشترك القيمي والروحي الذي يُعدّ ميثاقًا إنسانيًا قبل أن يكون نصًا لاهوتيًا.

إن الخطر الذي يتهدد الدين في عصرنا ليس فقط في تراجع الإيمان أو صعود النزعات العلمانية، بل في اختزال الرسالات إلى هويات مغلقة تستند إلى القراءات الانتقائية، وفي تسخير المقدّس لخدمة المشاريع الأرضية، سواء كانت سياسية أو أيديولوجية. لذا فإن أيّ مشروع لإحياء الخطاب الديني المعاصر لا بد أن يُبنى على تفكيك الإرث التسلّطي الذي تسلّل إلى فهم النصوص، وعلى تحرير الوعي الديني من سطوة المؤسسات التي نصّبت نفسها وسيطًا بين الإنسان وربّه.

وتأسيسًا على ذلك، فإن المقاربة العلمية لمسألة الأديان لا بد أن تتجاوز السجالات اللاهوتية، لتُعيد الاعتبار للبعد الأنثروبولوجي والإنساني الذي يُشكل القاعدة الأصلية للدعوة الدينية. فالدين – في حقيقته – لا يطلب من الإنسان إلا أن يكون صادقًا مع فطرته، وفي سلام مع خالقه، ومع الآخرين، ومع نفسه. ومن هنا، فإن الإشكال لا يكمن في النصوص ذاتها، بل في طرائق التلقي، وأنماط التوظيف، وسياقات الصراع التي غيّرت وظيفة الدين من أداة وعي وارتقاء إلى أداة تفرقة وصدام. ومن ثم، فإن هذا المبحث لا يُغلق بقدر ما يفتح أفقًا لمزيد من البحث والتحقيق في مسارات التلاقي والافتراق بين الديانات، وفي سبل استعادة مقاصدها الكبرى. فبين قوسَيْ البداية والنهاية، يبقى السؤال المركزي قائمًا: كيف يمكن للأديان – إنسانية المنبع والغاية – أن تستعيد دورها كفاعل حضاري وقيمي، في عالم تتجاذبه النزاعات وتُهدده التفاهة الروحية؟ والإجابة، كما ألمح العديد من المفكرين والفلاسفة، لن تكون بإحياء الطقوس فحسب، بل بإحياء الضمير، وإعادة توجيه البوصلة نحو المعنى، وهو التحدي الحقيقي الذي يواجه المؤمن في كل زمان ومكان.

---

[94] القرآن الكريم، سورة التوبة، آية 31 | الكتاب المقدس، إنجيل متى، الإصحاح 23، الآية 13 | الكتاب المقدس، إنجيل متى، الإصحاح 5، الآية 9 | القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 1

المبحث الثالث : التجارب المعاصرة في الحوار بين الأديان

يمكن القول أنه وفي عالم تزداد تعقيداته يوماً بعد يوم، وتتنوع فيه الانتماءات الثقافية والدينية والعرقية، بات الحوار بين الأديان من أكثر المواضيع التي تحظى بإجماع شبه كوني، لا بوصفه ترفاً فكرياً أو شعاراً دعائياً، بل باعتباره ضرورة وجودية تفرضها طبيعة العصر. فقد غدا التعايش السلمي في ظل الاختلاف العقائدي حاجة إنسانية ملحّة، ليس فقط لتفادي الصراعات الدامية، بل لتثبيت دعائم التفاعل الإيجابي الذي يمكن أن يحدث بين الأديان على المستويات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، حيث لم يعد مقبولاً أن تتحول الأديان إلى مصادر صدام بدل أن تكون مصادر إلهام روحي وسلام داخلي وجماعي، خصوصاً وأن البشرية قاطبة عاشت المرحلة التي عرفت ذروة الصراع الديني، واستنتجت منها الكوارث التي يخلفها الصراع الديني على البشرية، إذ يؤدي إلى انقسام وعدم تقبّل الاختلاف إلى تناحر هادم، وهو ما شهده التاريخ من مواجهات وقعت داخل الطوائف الدينية نفسها أو بين الأديان الثلاث وغيرها، وكل هذه الصراعات خلّفت آثارًا بقيت متجذّرة في ذاكرة الإنسان لما تركته من ندوب على كل المستويات، والتاريخ شاهد على ذلك.

لقد دخل الإنسان عصراً جديداً من الوعي والتفتح، عصر بلغت فيه التجربة الإنسانية ذروتها من حيث النضج الفكري والتحرر من السرديات المغلقة التي اختزلت الآخر في مفاهيم الإقصاء والرفض. فمنذ أن وطئت قدماه الأرض، وهو يسعى بتلهف إلى إدراك نفسه وفهم محيطه، متدرجاً في ذلك عبر حقب متتالية قسمها المؤرخون إلى عصور، لكل منها خصائصها وتحولاتها، لكن استُنتج منها أن الإنسان صار في سهل التقدم والتطور، من حياة البداوة إلى الاستقرار، إلى العمل التطوري الذي عرفته العصور الحديثة والمعاصرة، حيث صار شيئاً فكرياً أن يتقدّم، وبالتالي صار يبحث عن التعلّم، والإنسان سواسية دون تمييز عرقي أو طبقي كان. وهنا تجدر الإشارة إلى أنه لم يعرف لحظة انفتاح حقيقي على ذاته وعلى غيره كما عرفها في العصر الحديث والمعاصر، حين انتقل من مجرد الكفاح من أجل البقاء إلى التأمل في معاني الوجود، وفي كيفية تحقيق تطور يخدم مصلحته من دون أن يكون ذلك على حساب غيره.

ومع تطور العقل الإنساني، وخصوصاً بعد ويلات الحروب العالمية وما خلّفته من دمار مادي ومعنوي، تنبّه الإنسان إلى أن الصراع الديني والعرقي لم يعد له مكان في عالم يسعى إلى تجاوز مآسيه من أجل مستقبل مشترك. هنا نشأ وعي عالمي جديد جعل من الحوار الديني أحد مرتكزات السلم المجتمعي وفهم الآخر. وكان لا بد لهذا الحوار أن يبدأ من الداخل، من مراجعة الأديان لنفسها قبل أن تتجه نحو الخارج. وقد بدت المسيحية مثالًا جليًا في هذا المجال، حيث لم يعد من الممكن التستر على ماضٍ

عرف فصولاً من الاضطهاد والدموية في أوروبا، بدءًا من الحروب الدينية إلى محاكم التفتيش، مما استدعى وقفة نقدية داخلية لإعادة النظر في الخطاب اللاهوتي وفي علاقة الكنيسة بالآخر، سواء كان مختلفاً في العقيدة أو حتى ضمن نفس الديانة.

لقد كانت تحولات القرن العشرين الفكرية والإنسانية عاملاً حاسماً في إعادة صياغة العلاقة بين الأديان، إذ لم تعد تُرى كمنظومات متناحرة تتنازع الحقيقة المطلقة، بل ككيانات روحية وثقافية بإمكانها أن تتكامل، فتجمع بينها مشتركات إنسانية كبرى تتجاوز العقيدة نحو الكرامة والعدالة والرحمة. وقد أدركت المجتمعات، من خلال تجاربها المؤلمة، أن احتكار الحقيقة هو أخطر أنواع العنف، وأن استبعاده ضرورة لبناء عالم أكثر عدلاً وسلامًا.

ففي هذا المناخ، لم يكن غريباً أن يظهر الوعي المؤسسي بالحوار بعد الحرب العالمية الثانية، حين تأسس مجلس الكنائس العالمي سنة 1948 كمبادرة جمعت الكنائس البروتستانتية والأرثوذكسية تحت مظلة التعاون، والعمل الإنساني، والانفتاح على الآخر. لم يكن الأمر مجرد خطوة إدارية، بل شكّل تعبيراً عميقاً عن وعي الكنائس بمسؤوليتها الأخلاقية والتاريخية في عالم ما بعد الحداثة، حيث تفككت المرجعيات القديمة، وبات الدين مطالبًا بإعادة صياغة خطابه ليواكب الحاجات الجديدة للإنسان في زمن العولمة.

وقد جاء انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) ليكرّس هذا التحول في الفكر الكاثوليكي، مُحدِثاً قطيعة مع القرون الطويلة من العداء والتوجّس، وناطقًا في وثيقته الشهيرة "نوسترا أيتات" باعتراف واضح بوجود "شعاع من الحقيقة" في الديانات الأخرى، لا سيما الإسلام واليهودية. فكانت تلك لحظة فارقة انتقل فيها الخطاب الديني من موقع الهيمنة والتبشير إلى فضاء المشاركة والتكامل، متبنياً خطابًا يُعلي من المشترك الإنساني دون أن يُلغي الخصوصيات العقدية، بل يعترف بها ضمن منطق التكافؤ والاحترام المتبادل.

ولم تقف الجهود عند الكنائس فقط، بل ظهرت مبادرات فكرية ومؤسساتية حاولت بلورة هذا التوجه عالميًا، مثل البرلمان العالمي للأديان الذي أُعيد تفعيله سنة 1993 في مدينة شيكاغو، جامعاً ممثلين من مختلف الديانات الكبرى للنقاش حول قضايا بيئية واجتماعية وإنسانية، مؤسِّسًا بذلك لتجربة حوارية تتجاوز الشعارات نحو الفعل المشترك في خدمة الأرض والإنسان.

وقد عمّق السياق الدولي الحديث هذا التوجه، خصوصًا بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، حين أُسيء توظيف الدين لتبرير العنف، ما دفع الكثير من المؤسسات الدولية،

وفي مقدمتها الأمم المتحدة، إلى إطلاق مبادرات حوارية، مثل "تحالف الحضارات"[95] (2005)، التي جعلت من الدين محوراً أساسياً في فهم أسباب الصراع وفي البحث عن أدوات تجاوزه. وهكذا أصبح الحوار أداة دفاعية واستباقية، تحاول إعادة توجيه البوصلة الإنسانية نحو الوحدة بدل الانقسام.

وفي العالم الإسلامي، لم تكن هذه التحولات بعيدة عن الوعي النخبوي والمؤسساتي، بل ظهرت مبادرات تعكس إدراكًا عميقًا لأهمية الانفتاح، ومجابهة الصورة النمطية التي تحصر الإسلام في العنف والانغلاق. ومن بين أبرز هذه المبادرات، جاءت وثيقة "الأخوة الإنسانية"، الموقّعة في أبو ظبي سنة 2019 بين شيخ الأزهر أحمد الطيب والبابا فرنسيس، لتعبر عن مستوى متقدم من النضج في العلاقات الإسلامية المسيحية، رافعة لواء السلام، والتضامن، والتكامل في مواجهة التحديات العالمية. وقد سبقتها وثيقة مكة المكرمة في نفس السنة، والتي عبّرت عن إجماع واسع في الأوساط الإسلامية على قيم التعايش، والتسامح، ونبذ التطرف.

إنّ هذا المسار التراكمي للحوار الديني لا ينبغي النظر إليه كأحداث معزولة، بل كمحصّلة لتحولات معرفية وفكرية وروحية تفاعلت في رحم الإنسانية خلال عقود طويلة، حتى وصلت إلى ما يشبه القناعة الجماعية بأن لا خلاص للبشرية من أزماتها إلا عبر تبني ثقافة الحوار، لا بوصفه بديلاً عن العقيدة، بل أفقاً يضمن استمرارها في عالم متغير. وهو حوار لا يسعى إلى طمس الخصوصيات، بل إلى تحويلها من عناصر تنافر إلى فرص للتكامل.

وفي ظل التحديات الجديدة، وعلى رأسها تحدي البيئة وتغير المناخ، بات من اللازم أكثر من أي وقت مضى أن تتوحد البشرية تحت مظلة القيم المشتركة، لأن الخطر بات يهدد الجميع دون تمييز، ما يفرض إعادة تعريف موقع الدين في المجال العمومي، وجعله أداة لبناء التلاحم العالمي، لا وسيلة لتأجيج الصراعات. فبهذا الفهم العميق، يمكن للحوار بين الأديان أن يكون مدخلاً إلى عهد إنساني جديد، قوامه الاعتراف المتبادل، والمسؤولية المشتركة، والأمل في مستقبل تتضافر فيه الجهود لبناء عالم أكثر رحمة، وعدلاً، واستدامة.

وتتويجًا للمسار العالمي المتصاعد في تعزيز ثقافة الحوار بين الأديان وتكريس قيمة التعايش الديني كقيمة مؤسسة لمبدأ الإنسانية، جاءت وثيقة "الأخوة الإنسانية"، كما اسلفنا الذكر، التي تم توقيعها في أبو ظبي بتاريخ 4 فبراير 2019، كثمرة لمسار طويل من المبادرات والمقاربات المتعددة التي حاولت أن تؤسس لنمط جديد من التفاهم

[95] القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 1 "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ"

بين الأديان، يتجاوز المواقف الدفاعية الضيقة، ويتجه نحو بناء أسس إنسانية مشتركة قائمة على الاعتراف المتبادل والاحترام العميق للآخر. وقد جمع هذا الحدث الرمزي الكبير بين رمزين دينيين عالميين هما شيخ الأزهر أحمد الطيب وقداسة البابا فرنسيس، جمعٌ دلّ على الأهمية التي يحظى بها الموضوع، إذ إنّ مدرسة الأزهر تُعتبر أحد أهم وأعرق المدارس الإسلامية، وقداسة البابا حضر بصفته أعلى سلطة دينية في الكنيسة الكاثوليكية، في لحظة حملت دلالات عميقة من حيث التوقيت والسياق والرمزية.

كيف لا وقد مثّلت الوثيقة تطورًا نوعيًا في فكر الحوار بين الأديان، حيث لم تقتصر على إعلان نوايا أو بيان أخلاقي، بل جاءت كخارطة طريق واضحة نحو إرساء معالم أُخوّة إنسانية شاملة تتجاوز الحدود الدينية والقومية، وتؤسس لرؤية جديدة للعيش المشترك في عالم ممزق بالتطرف، والكراهية، والنزاعات ذات الخلفيات الثقافية والدينية. وقد تميّز نص الوثيقة بعمق فلسفي وإنساني، إذ انطلقت من قناعة بأن الأديان السماوية، رغم تبايناتها العقائدية، تتقاسم نواة صلبة من القيم الأخلاقية والروحية، يمكن أن تكون منطلقًا لتشكيل وعي عالمي جديد يذهب بمسار الحوار إلى نقطة المبتغى، التي تهدف إلى التعايش والانفتاح كأقصى وأهم النقاط في هذا المجال، وذلك بكيفية أكثر عدالة وسلامًا وتسامحًا.

وقد اختارت الوثيقة أن تركز على مجموعة من المحاور المفصلية التي تعاني منها الإنسانية المعاصرة، مثل العنف باسم الدين بمختلف تجلياته، وتردي القيم، وتفكك الروابط الاجتماعية، والإقصاء، والتمييز، وغياب العدالة، وهي قضايا لا تخص دينًا بعينه، بل تهم الجميع، مما يجعل من الوثيقة دعوة مفتوحة لمختلف المعتقدات والأديان والثقافات من أجل التلاقي حول "الكلمة السواء". كيف لا ونحن جنس من مصدر واحد، ووجودنا هو لغاية أرادها خالقنا، وهو الأمر الذي تتفق عليه كل الديانات السماوية. كما حذّرت الوثيقة من استغلال الدين في تبرير العنف والإرهاب، مؤكدة أن الله لم يخلق البشر ليكونوا سببًا في سفك الدماء أو تهديم الحضارات، بل ليكونوا سفراء للحب والإعمار والتعاون، وهو المبدأ الذي دعت إليه كل الأديان على السواء.

ويُعد الإعلان الأممي الذي صدر في ديسمبر 2020 بجعل يوم 4 فبراير من كل سنة "اليوم العالمي للأخوة الإنسانية" اعترافًا دوليًا بأهمية هذه الوثيقة، وتتويجًا لسلسلة من الجهود التي تسعى إلى ترسيخ ثقافة الحوار، لا كخيار مرحلي، بل كمنهج دائم في العلاقات الدولية والإنسانية. وهو ما يعكس التحول في الوعي السياسي والدبلوماسي العالمي نحو إشراك الفاعلين الدينيين في صياغة الحلول للأزمات التي يعاني منها

العالم، إدراكًا للدور المحوري الذي يمكن أن تلعبه المؤسسات الدينية في تشكيل الرأي العام والتأثير في السلوك الجمعي.

وفي هذا السياق، لا بد من التنويه بأن ما يربط بين مختلف المبادرات الكبرى في الحوار بين الأديان – من الشعب إلى البرلمان العالمي للأديان، فمبادرات الأمم المتحدة، وصولًا إلى وثيقة الأخوة الإنسانية – ليس فقط حرصها على فتح قنوات التواصل، بل وعيها العميق بضرورة إحداث تغيير في نمط النظر إلى الآخر، وتفكيك البنية الذهنية التي ظلت لقرون تغذي ثنائيات صدامية من قبيل "المؤمن والكافر"، "المتدين والضال"، أو "المسيحي والوثني"، والتي كانت تُستخدم لتبرير التمايز والتفوق والعداوة.

كما ينبغي الانتباه إلى أن هذه المبادرات لا تشتغل في فراغ، بل تواجه تحديات معقدة تتمثل في بروز تيارات أصولية متشددة في مختلف الأديان، تحاول أن تُجهض كل محاولة للحوار، وترسّخ خطابات الانغلاق والعزلة، انطلاقًا من قناعات ترى في التعددية تهديدًا لهوية الجماعة. وهنا تبرز أهمية الدور التربوي والتعليمي في مأسسة ثقافة الحوار، ليس فقط على مستوى المؤتمرات والنخب، بل ضمن المناهج الدراسية، والمؤسسات الدينية، والبرامج الإعلامية، لضمان نقل هذه الرؤية إلى الأجيال الجديدة وتحصينها ضد اختزال الآخر في صورة نمطية مشوّهة.

إن الحوار بين الأديان، كما تؤكد التجارب السابقة، ليس ترفًا ثقافيًا أو نشاطًا رمزيًا، بل هو ضرورة وجودية في عالم بات فيه التداخل الحضاري والديني قدرًا إنسانيًا لا مفر منه. فالتعددية الدينية ليست إشكالًا يجب تجاوزه، بل ثراء يجب استثماره لبناء عالم أكثر إنسانية، يقوم على التكامل لا الإقصاء، وعلى التفاهم لا الصراع. وإذا كان للقرن الحادي والعشرين أن يخطو خطوات نحو السلام الحقيقي، فإن ذلك لن يتم إلا عبر تمتين جسور الحوار بين الأديان، وتجذير الوعي بأن "الآخر المختلف" هو جزء لا يتجزأ من نسيجنا الإنساني المشترك، وأن مصير الإنسانية لا يمكن أن يكون إلا مصيرًا واحدًا، يُبنى بالحوار، ويُصان بالعدل، ويُزهر بالمحبة.

وما ينبغي الإشارة إليه أيضًا أن تطلّع البشرية اليوم هو إلى أفق روحي جامع يجعل من الحوار بين الأديان ضرورة تتجاوز إطار النخبة والرمزية إلى مستوى الوعي الجماعي والالتزام العملي، لأن هذه النقطة هي الأهم والأبرز، فأيّما عمل أردت النجاح فيه وتطويره وبلورته، لا بد من تطوير وعي الإنسان وإدراكه بما يمكن من بناء إنسان منفتح، متقبل لمختلف الاختلافات العقائدية والسلوكية والشكلية وغيرها. فالوحدة الروحية التي يُطمح إليها لا تنبع من توحيد العقائد، ولا من إلغاء الخصوصيات العقدية والثقافية، أو الشعور بالتميز انطلاقًا من المعتقد الذي من شأنه

أن يوحد البشرية لا أن يقسمها إلى طبقات متمايزة على أحد الأشكال. كما يمكن من قدرة الإنسان على الاعتراف بأن التنوع في الاعتقاد هو انعكاس لتنوع في الإدراك الإنساني للمقدس. الحديث هنا عن الديانة وانقساماتها الداخلية وتفاعلها مع الأديان الأخرى، سواء أكانت سماوية أو فلسفات أرضية أو غيرها، وأن السعي نحو الحقيقة لا يحتكر وسيلة واحدة ولا يُختصر في جماعة دون غيرها، لأنه وبكل بساطة، كل دين ومعتقد مبني على اعتقادات تجعل من معتنقه مميزًا عن الشعوب الأخرى، وأنه هو الذي على حق. وبالتالي، هذه النظرة التمايزية إن لم تُصلح بفكر الإنسان – لأن الدين، وبفكر جائز، يجمع البشرية لا يفرقها – فإن تلك الطفرات التمييزية هي من خلق الإنسان، وبالتالي عليه أن يصلحها ويبلورها بما يتعايش ويحقق وحدتها وجوهرها الأصلي.

هذه الرؤية تتطلب استيعابًا عميقًا لمفهوم الاختلاف بوصفه قانونًا كونيًا وسمةً للوجود البشري، وليس عائقًا أمام السلام أو سببًا للصراع، مصداقًا لقوله تعالى: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعًا" [يونس: 99]. وبه، فإن الاختلاف أمر مهم للتكامل، فلن يكون التكامل دون الاختلاف، فالنصقية تتطلب الاختلاف والتعدد والتنوع، وهذا أساس الطبيعة الإنسانية.

إنّ الحوار الديني المنشود لا بد أن يكون مؤسسًا على أرضية فكرية وروحية صلبة، تتجاوز منطق المجاملة وتلطيف الصور إلى تفكيك الصور النمطية، ومساءلة أنماط التفكير المغلقة التي تغذي النزاعات باسم العقيدة. فحين يُوظَّف الدين في مشاريع سياسية أو صراعات أيديولوجية، يُفرغ من مضمونه الأخلاقي، ويصبح وسيلة للهيمنة بدل أن يكون رسالة للرحمة والعدل، وهي قيم ليست بالمحدثة أو التي نرغب بإحداثها في الأديان، بل هي متجذرة فيها وقائمة عليها. فلن تجد دينًا خاليًا من هذه القيم، إلا تلك التي عبث فيها الإنسان وأولها لخدمة أيديولوجيات قديمة، راحت تتبلور حتى شكّلت وعيًا دينيًا مغايرًا.

وفي هذا السياق، تبدو الحاجة ملحة لإعادة الاعتبار لقيم كونية مشتركة بين الأديان، مثل كرامة الإنسان، والعدل، والرحمة، والتكافل، لأنها تشكل جسورًا للحوار تتجاوز حدود الانتماء وتلامس جوهر الإنسانية. وإن البناء على هذه القيم لا يتم من خلال خطابات عاطفية ظرفية، بل من خلال تفعيلها في السياسات، والمناهج، والنظم التعليمية والتشريعية، لتتحول من شعارات إلى واقع ملموس، لأن حساب الطوائف واختلافها هو من شأن الخالق، كما هو منصوص في كل الكتب السماوية المؤسسة[96]

[96] القرآن الكريم، سورة يونس، الآية 99: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعًا".

للديانات، وبه لا دخل للإنسان في معاتبة الآخر أو في الرؤية السوداوية تجاهه بأي شكل من الأشكال.

لكن ما ينبغي أن نفهمه ونستوعبه أن السير لتحقيق هذه العملية أمر يتطلب جهدًا وتكاملاً، فهو لا يعد بالأمر السهل، لأن هذا المسار لا يخلو من تحديات حقيقية، لعل أهمها هو التناقض القائم بين الخطابات المعلنة والممارسات الواقعية، فكيف يمكن للمتلقي أن يثق في جدوى الحوار، بينما يُشاهد في كل يوم أنظمة تدّعي الدفاع عن القيم الدينية وهي تمارس التمييز، أو تغذي الحروب، أو تدعم الاحتلال؟ خالقة بنية اجتماعية منافقة، تقول شيئًا وتعمل بشيء آخر. وما أكدته العلوم الإنسانية من علم النفس وعلم الاجتماع أن الإنسان يتعلم بالسلوك أكثر مما يتعلم بالقول، فهو يلاحظ ويطبق أكثر مما يسمع. وهذا يحيلنا إلى طرح تساؤل آخر: كيف يمكن للآخر أن يصغي لصوت الرحمة، بينما تُشوَّه صورة دينه، ويُربط بالإرهاب، ويُمنع من ممارسة شعائره بحرية؟ ولو أنني أتحفظ في هذه النقطة، لأنه لا يمكن أن نصف دينًا بالإرهاب بمجرد شذوذ فرقة منه عن الحق، فإن بذلك الحكم نظلم أساس الدين وبقية الفرق الأخرى، وهذا ما يحدث للأسف الآن مع الإسلام في مختلف بقاع العالم.

لذلك، فإن إرساء الثقة شرط أساسي لنجاح أي مسار حواري، وهذه الثقة لا تُبنى إلا عبر عدالة عالمية حقيقية، ورفض صريح لجميع أشكال التمييز والاستغلال باسم الدين أو تحت غطائه.

وفي المقابل، يبرز أيضًا خطر الخطابات المتطرفة داخل بعض البيئات الدينية – والحديث هنا عن جل الأديان دون استثناء – التي تغلق باب الاجتهاد، وتؤسس لرؤية ضيقة ترى الآخر كافرًا بالضرورة، وتُكرّس الانغلاق والعداء باسم الحفاظ على الهوية. فهذه التيارات لا تُعرقل فقط جهود الحوار، بل تهدد النسيج المجتمعي نفسه، وتزرع بذور الفتنة حتى داخل الدين الواحد. ولهذا، فإن التصدي لهذه الظاهرة لا يكون فقط عبر الإدانة، بل من خلال تجديد الفكر الديني نفسه، وتحرير التأويل من سلطة الجمود، واستعادة البعد المقاصدي الذي يجعل من الدين وسيلة لإعمار الأرض وصيانة كرامة الإنسان، لا لتفجير الأوطان أو تبرير الظلم بالاختلاف الديني والمذهبي.

ويُضاف إلى كل هذا أن غياب رؤية فكرية واضحة لدى كثير من المبادرات الحوارية قد جعلها أشبه بالأداء البروتوكولي المفرغ من المضمون، حيث تُنظَّم لقاءات وندوات دون خلفية لاهوتية أو فلسفية تضمن الاتساق والجدوى. وبه، فإنّ التأسيس لحوار حقيقي يقتضي الاشتغال العميق على منظومة المفاهيم، وتفكيك الأسس التي تقوم عليها تصورات كل دين تجاه الآخر، وبناء لغة مشتركة تُراعي الفروق دون أن تقع في فخ

التسطيح. فليس المقصود أن نُفرغ الأديان من خصوصياتها، بل أن نُخرج الحوار من منطق المواجهة إلى منطق التلاقي. وهو الأمر الطبيعي في الأساس، فلن تجد دينًا يحث على الاقتتال والتنافر، بل كلها – وجلّها إن أخذناها، وأركّز على هذه النقطة – بالقراءات الصحيحة، نجدها تدعو إلى التلاحم والتآزر. فكيف لا والإسلام دعا إلى معاملة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، في قوله تعالى: "وادفع بالتي هي أحسن"، والأمثلة في ذلك كثيرة ومتنوعة.

إنّ كل دين، في عمقه الروحي، يحمل إمكانية للانفتاح، لأن الأديان ليست أنظمة مغلقة، بل تجارب إنسانية مفتوحة على التأويل، والتاريخ مليء بمحطات حوارية مشرقة، كان فيها العقلاء من مختلف الأديان قادرين على التعاون والتفاهم، حتى في أحلك الظروف. واليوم، أكثر من أي وقت مضى، تبدو الحاجة ماسة لإحياء هذا الإرث، وتفعيله في مواجهة عالم يزداد انقسامًا، وتفككًا، وانجرافًا نحو الفردانية المفرطة والتقوقع الثقافي. إنّ الإنسانية بحاجة إلى مرجعية روحية جامعة توازن بين العقل والإيمان، بين الخصوصية والانفتاح، بين الهوية والكرامة. ويقتضي هنا الإدراك الإنساني بأهمية الوقوف عند القيم المنظمة لكل مجتمع؛ فالخلفيات التاريخية شكّلت هوية مختلفة من وطن إلى آخر، وإدراك المبادئ الأساسية لكل وطن أمر أساسي للانفتاح الإيجابي في ظل تعدد ديني يفرض قوانين وخلفيات تؤطر كلٌّ منه.

فعلى سبيل المثال، على المسيحي أن يدرك أنه لا يمكنه أن ينشر النصرانية في البلدان الإسلامية، لأن الإسلام تؤطره نصوص تحكم بذلك، وبالتالي عليه أن يلتزم بالنصوص المؤطرة للقرآن باعتباره المنهج الأول للمسلمين. وكذلك، يجب على المسلمين احترام ما يعتقده أهل الكتاب وغيرهم أنه اليقين.

وعليه، فإن المضي في أفق الوحدة الروحية يقتضي أولًا تجاوز كل نزعة تبشيرية تُخفي نية الهيمنة، أو دعوات اندماج تُذيب الاختلاف في صيغ وحيدة. فالوحدة لا تعني التنميط، بل هي في جوهرها التقاء الإرادات الحرة على بناء عالم يتسع للجميع، عالم تكون فيه الأديان حاملة للمعنى لا أداة للصراع، ومنبعًا للأمل لا للعداوة. إنّ هذا الأفق ليس مثاليًا، لكنه ليس مستحيلًا، وهو يمر عبر مشروع متكامل يُدمج الدين في التنمية، والعقيدة في القيم، ويُخرج الإيمان من معركة الانتماء إلى أفق المسؤولية الأخلاقية نحو العالم

المبحث الرابع : رؤية مستقبلية للديانة بين الإيمان والتنظيم

ما يجب إدراكه أن التفكير في مستقبل الديانة لا يمكن أن ينفصل عن الثنائية المركزية التي حكمت تاريخ التدين الإنساني: ثنائية الإيمان والتنظيم. فبينما يمثل الإيمان البُعد الروحي الشخصي الذي يُعبّر عن العلاقة المباشرة بين الإنسان والمطلق، يُشكّل التنظيم الديني البُنية المؤسسية التي تسعى إلى تأطير هذه العلاقة ضمن قوانين، وهيئات، وطقوس، ومنظومات فقهية ولاهوتية تحكمها وتؤطرها رغم اختلاف الرؤى فيها "التمذهب".

لكن الإشكال الجوهري يكمن في طبيعة العلاقة بين البُعدين؛ فحين يُختزل الدين في شكله التنظيمي فقط، يتحول إلى سلطة تُقيد الإيمان بدل أن تفتحه، وحين يُفصل عن كل تنظيم، يُخشى أن يتحول إلى تجربة فردية منفلتة من كل ضابط، مما يُفرغ الجماعة الدينية من وحدة الممارسة ويُضعف البنية الاجتماعية التي تشكلت حول الديانة، والحديث هنا عنها ككل.

إن الرؤية المستقبلية للديانة تقتضي إذًا التوفيق بين الإيمان كجوهر حيّ ومتجدد، والتنظيم كإطار يحتضنه لا يحدّه، ويصونه لا يختزله. ومن هنا، تظهر الحاجة إلى تجديد الخطاب الديني من خلال تجاوز الجمود الفقهي والانغلاق المذهبي نحو تأويلات جديدة تستحضر مقاصد الدين وروحه، دون أن تقع في فخ التسيب والتفكيك الكامل للمنظومة العقدية. والحديث هنا عن عمل مقاربة تشاركية لإصلاح الاختلافات التأويلية ما دامت خارجة على النص، لأن معظم التأويلات هي في الأصل خارجة عن النص المؤطر والتي تدخل فيها الإنسان وحاول بلورتها وإثباتها انطلاقًا من منظوره. لكن العيب الذي أصابها هو أنه أراد أن يطبقها كأنها أمر مطلق لا محيص عنه، رغم أنه لم يُنزل في القرآن والإنجيل أو التوراة، وهو الأمر الذي طوّر واستفحل لدرجة عدم التحكم فيه. وبالتالي، حينما نتحدث عن تأويلات جديدة في السعي نحو قراءة جديدة للدين، فإننا نقصد إصلاح الاختلافات المتنوعة والالتزام برؤية واحدة تجمع ولا تفرق.

ولعلّ من أبرز التحديات التي تواجه الأديان في المستقبل هي علاقتها بالدولة من جهة، وبالتحولات القيمية العالمية من جهة أخرى. فمع بروز مفاهيم المواطنة العالمية، وحقوق الإنسان، وتعدد الهويات الثقافية، تجد المؤسسات الدينية نفسها أمام مسؤولية مزدوجة: الحفاظ على هوية الإيمان من جهة، والانخراط في العالم الحديث من جهة أخرى دون التصادم معه. وهذا يتطلب إعادة النظر في العلاقة بين الدين والسياسة، بين العقيدة والقانون، وبين النصوص التأسيسية وسياقاتها التاريخية، بما يتماشى مع روح الدين، لأن روح الدين لا تختلف أبدًا مع المنظور السليم المبني على أسس

رصينة. وبالتالي، ما جعل الدين يدخل أحيانًا في تعارض مع القوانين والمفاهيم الوضعية هو خروجه وشذوذه عن الأصل، وبالتالي تعارض التأويل البشري مع الإضافات البشرية المساهمة في الرفع من شأن البشرية. ولهذا، لابد من العودة إلى الأصل والحفاظ على جوهر الدين، الذي يتميز بكونه مليئًا بقيم التعايش، وغير ذلك في كل دين من الأديان السماوية أو غير ذلك.

فالدين، لكي يستمر في أداء دوره الإيجابي، لا بد أن يتحول من أداة تبرير للسلطة أو مقاومة لها، إلى فاعل أخلاقي يعيد طرح القيم الكبرى في عالم يزداد تسارعًا وتفككًا. كيف لا، والدين جاء لخدمة الإنسان، بما يخدمه في الدنيا من تنظيم للعلاقات وإبراز لمناهج الحياة، وخدمة للآخرة حسب منظور كل دين. وعليه، يتطلب هذا أن تتحرر الديانات من كل ارتباط مرضي بالماضي، أو بكل نزعة هروبية نحو "اليوتوبيا الروحية"، تلك المرحلة التي يصل فيها أتباع كل دين إلى التوهم والتخيل بأن الحياة داخل المجتمع مثالية، وهي عكس ذلك. بل يجب أن تنخرط في مشاريع الإصلاح الإنساني من منطلق أنها حاملة للقيم، لا فقط للطقوس، لأن القيم هي العامل المشترك بين كل الأديان على حد سواء، فكلها دعت إلى تكريم الجنس البشري، وضحد التمييز والطبقية، لأنه حسب كل الأديان هو من أبٍ واحد وأمٍ واحدة، وبالتالي لا امتياز لأحد على آخر.

كما يُنتظر من المستقبل الديني أن يشهد ولادة أشكال جديدة من التنظيمات الروحية غير الهرمية، التي تقوم على الشراكة المعرفية والتجربة المشتركة، بدل السلطة العمودية والتقليد الأعمى. وهذا ما نلاحظه اليوم في تنامي الحركات الدينية التي ترفض الانتماءات المذهبية التقليدية، وتبحث عن تعبيرات أكثر مرونة وصدقًا عن الإيمان.

ورغم المخاطر التي قد ترافق هذه التحولات، كالفردانية المفرطة أو الابتعاد عن المرجعية، إلا أنها تفتح أيضًا إمكانيات غير مسبوقة لحوار عالمي حول المعنى، وتُعيد الاعتبار للإيمان كقوة شخصية محرّكة، لا كمجرد وراثة ثقافية أو طقوسية، التي للأسف ظلت تتجذر وتترسخ لدرجة أصبح فيها الدين خاليًا من معناه الحقيقي، فأصبح التدين هو أساس الدين وقُلِبَت المفاهيم. والأمر ليس كذلك، فالتدين مفهوم خاص مختلف عن غيره، يدل على الممارسات التي يمارسها أتباع كل ديانة من طقوس وحالات خاصة، لكن أهم شيء هو الدين، هذا المفهوم الذي يدل في معناه على المعاملة، وهو حامل لمجموعة من القيم التي تُعتبر كعامل مشترك يجمع بين الأديان الثلاث والفلسفات الأرضية على حد سواء، وبالتالي يجب تثمين هذا المفهوم وإعلاؤه على باقي المفاهيم الأخرى.

في هذا السياق، تبرز الحاجة أيضًا إلى دور جديد للمؤسسات الدينية التقليدية، بحيث تتحول من مواقع للوصاية إلى فضاءات للحوار والتكوين، ومن سلطة تأويل إلى مرجعية تشاركية تُصغي للواقع بدل أن تُنكره، وتُجدد أدوات فهمها له بدل أن تكتفي بإدانته. وهو الأمر الذي يتطلب جهدًا كبيرًا جدًا، لأن هذا الفكر الاستعلائي جعل من الرؤية الدينية رؤية مستعلية يصعب الوصول إليها، رغم أنها مؤطرة بنصوص سهلة يسيرة. كيف لا، والنبي الكريم صلى الله عليه وسلم، باعتباره رجل الدعوة الإسلامية وخاتم الأنبياء وخاتم الرسالات السماوية، لم تكن له السلطة أو الوصاية على أحد، فكان دوره فقط التنبيه وتبليغ الدعوة لقوله تعالى: **"لست عليهم بمسيطر"**. لأن العقاب والحساب والجزاء بصفة عامة هو عمل الرحمن الكريم، خالق الإنسان، وهو الأمر الذي يتكرر مفهومًا وشكلاً ومضمونًا مع باقي الديانات السماوية الأخرى.

إنّ الرهان الأساسي لمستقبل الديانة لا يكمن في عدد أتباعها، بل في قدرتها على الإسهام في بناء الإنسان المتوازن، الذي يجمع بين الإيمان الحرّ والمسؤولية الأخلاقية، بين الحس الروحي والانخراط المدني. وإذا كانت الديانات قد لعبت عبر التاريخ أدوارًا متعددة في تشكيل الحضارات، فإن مستقبلها مشروط بقدرتها على تجاوز ثنائيات الصراع والانغلاق، نحو أفق أكثر انفتاحًا وحكمة. كيف لا، والإيمان، حين يُحرَّر من الخوف والتعصب، يصبح طاقة بنّاءة، والتنظيم، حين يُبنى على الشفافية والتجدد، يصبح ضمانة للاستمرار. وبين هذين القطبين، تتحدد ملامح الديانة في المستقبل: دين حيّ، عقلاني، منفتح، متجذر في القيم، ومنخرط في العصر.

ولعلّ أبرز ما يُطرح على طاولة النقاش المعاصر هو سؤال: هل يمكن للديانة أن تتجدد دون أن تفقد هويتها؟ هذا السؤال يلامس جوهر الإشكال الذي وُجد في كل إصلاح ديني عبر التاريخ، حيث كانت الدعوات إلى التجديد تُقابل أحيانًا بالاتهام بالتحريف، والخروج عن الأصول، والانسلاخ من الهوية، وهو ما وصفته الديانات بالزندقة والهرطقة. غير أنّ الواقع الديني العالمي اليوم يُحتم تجاوز هذه الثنائيات الصراعية، لأن الجمود ذاته قد صار تهديدًا داخليًا لهوية الأديان، بما يجعلها عرضة للانكماش والاضمحلال في المجتمعات الحديثة. فالتصور الإسلامي والمسيحي واليهودي حينما خرج وانفصل عن هويته الأصلية، وبفعل الانقسام والتشظي، أصبح عائقًا أمام التطور والازدهار والتكافل والتلاحم، وهو أمر واقع خلّفه التاريخ بحروف سوداء طبعت التاريخ الإنساني. كيف لا، والفكر الكنسي الرجعي جعل أوروبا في سبات عميق من التخلف لقرون عديدة بفعل الاستبداد الديني، وغيرها من مظاهر التخلف. ونفس الأمر ينطبق على باقي الديانات الأخرى؛ فالفكر اليهودي المبني

على[97] الفهم الخاطئ للأصل والجوهر، والذي مفاده أنّ اليهود جنس منزه عن باقي الأجناس، مبني على تمييز جعلهم يعيشون في شتات لم يشهد له مثيل في البشرية، وذلك لعدم قدرتهم على التعايش مع باقي الأجناس الأخرى، بينما الإسلام ساهم بأشكاله المتطرفة الخارجة عن جوهره في تثبيت الخلاف والصراع، والحدّ من التطور. كيف لا، والتاريخ يشهد لنا أنّ العرب والمسلمين كانوا في أوج العطاء في العصر الوسيط، تلك العصور التي اندمجت فيها القيم الإسلامية الداعية للبحث والعمل والتعايش، إلى الرفع من مكانتنا كمسلمين، فعملنا في شتى المجالات وطورنا العديد من العلوم. لكن وقع انغماس في عصور أخرى من الانحطاط بفعل التمسك بالتفرقة والاختلافات التي ولّدها الإنسان؛ فعلى سبيل المثال، رفض علماء المغرب في العصر الحديث أن يواكب المغرب تطورات أوروبا، تحت ذريعة الخوف من النصارى ومساعيهم لنشر الدين التبشيري بالمغرب، فضيّعوا على المغرب فرصة التطور والاحتكاك بأوروبا، بفعل أفكارهم وتشددهم الرجعي، وهو ما يفسر إشكالية قرب المغرب جغرافيًا من أوروبا، بحيث لا يفصله عنها إلا 14 كلم، ولم يستطع أن يتطور ويحتك مثلهم. وهو أمر حلّله وفصّل فيه بشكل كبير ليون الإفريقي، واسمه حسن الوزان، في كتابه "وصف إفريقيا".

إنّ من معالم الرؤية المستقبلية للديانة أيضًا، إعادة تصور المرجعية الدينية. فقد أثبتت التجارب الحديثة أنّ احتكار التأويل من طرف النخبة الدينية، خاصة حين تتكلّس في بنى تقليدية مغلقة، يؤدي إلى إقصاء العقل، وتهميش التجارب الروحية الفردية، بل وتعطيل تطور الفكر الديني. لذلك، فإنّ المستقبل يفرض نمطًا جديدًا من المرجعية، يكون قائمًا على المعرفة المفتوحة، وتعددية الفهم، وتكامل العلوم الدينية مع المعارف الإنسانية المعاصرة، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والفلسفة، مما يوسّع أفق التأويل ويحرّره من الأسر الفقهي التقليدي.

وفي هذا السياق، يتعيّن أن نُعيد النظر في مفهوم السلطة الدينية ذاته؛ فبينما شكّلت السلطة الكهنوتية في الديانات التاريخية بؤرة مركزية لتنظيم الجماعة، فإنّ التحولات التكنولوجية، والانفجار المعرفي، وظهور نماذج التدين الفردي، باتت تدفع نحو تفكيك الهرم التقليدي للسلطة، وتعويضه بأنماط أفقية من التأثير تقوم على التأهيل العلمي، والخبرة الروحية، وليس فقط على الانتماء المؤسسي.

كما أن التحدي الآخر الذي يواجه مستقبل الديانة يتمثّل في مواكبة التحولات الرقمية والذكاء الاصطناعي، حيث بدأت تتشكل فضاءات رقمية بديلة لممارسة الشعائر، وللتعلم الديني، وللتفاعل بين المؤمنين، ما يفتح الباب أمام نوع جديد من التدين

[97] القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 42: "لست عليهم بمسيطر".

"الافتراضي"، الذي قد يُعزّز من الحضور الديني، لكنه يحمل أيضًا خطر الابتعاد عن الروح الجماعية، وعن عمق التجربة الإيمانية المتجذّرة في الواقع. وهنا، تظهر ضرورة تطوير لاهوت رقمي جديد، يعالج هذه التحديات، ويُعيد موضعة الإنسان كفاعل أخلاقي وروحي في بيئة تزداد رقمية وتفككًا.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن بناء رؤية مستقبلية للديانة دون التطرّق إلى قضية التعددية الدينية، التي باتت اليوم ضرورة واقعية وليست مجرد خيار نظري. ففي عالم يتقاطع فيه البشر بمختلف معتقداتهم وهوياتهم، تبرز الحاجة إلى تأصيل خطاب ديني لا يقوم فقط على الاعتراف بالآخر، بل على الإيمان بجدوى التعايش، والانفتاح على الحقيقة المتعددة الأبعاد. ومن هنا، يصبح من الضروري تطوير فقه جديد للتعدد، يُفسح المجال للتواصل بين الأديان دون أن يُلغي الخصوصية العقدية، ويؤسس لمساحات مشتركة للعدالة والرحمة والمعنى.

وفي ضوء هذه المعطيات، يتعيّن أن تُعيد الديانة بناء أخلاقياتها الداخلية، ليس فقط في حدود الواجبات والحدود، بل في ضوء فلسفة قيمية تُعلي من شأن الإنسان، وتُكرّس كرامته، وتُوجه حريته. فمع ازدياد التحديات البيئية، والاقتصادية، والاجتماعية، ومع ما تشهده الإنسانية من أزمات عميقة، تصبح الديانات مطالبة بإعادة تعريف مهمتها الأساسية: ليست في المحافظة على الطقوس فحسب، بل في صناعة إنسان صالح وعادل ومسؤول.

وفي هذا الإطار، يمكن أن تلعب الديانات دورًا فاعلًا في بناء منظومة عالمية جديدة للقيم، تكون بديلًا عن الانحدار القيمي الذي فرضه منطق السوق والمادية المفرطة. وبه، فإنّ القيم الدينية – حين تُستحضر في بُعدها الإنساني والكوني – قادرة على أن تؤسس لرؤية جديدة للعالم، تؤمن بالتوازن، وتدعو إلى العناية بالكائنات، وإلى ترميم العلاقة مع الطبيعة، وإلى مواجهة أنماط الاستهلاك الجشع، والظلم الاجتماعي، والتمييز العرقي، وهو الأصل الذي بُنيت عليه كل الديانات.

وما يجب أن يوضع محل الاهتمام هو الرهان على المستقبل؛ إذن لا يتوقف عند مدى قدرة الدين على البقاء، بل على نوعية هذا البقاء: هل سيكون الدين قوة مقاومة للانحطاط الأخلاقي والمعنوي؟ أم سيكون مجرد رمزية تُستدعى في المناسبات؟ وهل سيتمكن من أن يتحول إلى محفز للتجديد الحضاري؟ أم سيبقى حبيس رؤى ماضوية تُعيد إنتاج النزاعات باسم المقدّس؟

الجواب عن هذه الأسئلة يتوقف على قدرة المجتمعات الدينية نفسها على الانفتاح النقدي، وعلى تجاوز الثنائية القاتلة بين المحافظة المطلقة والقطيعة الجذرية.

فالمطلوب ليس دينًا بلا جذور، ولا تقليدًا بلا روح، بل توازنًا بين العمق والتجدد، بين الهوية والانفتاح، بين الوحي والتاريخ.

وفي النهاية، فإنّ مستقبل الديانة ليس قدرًا محتومًا، بل مشروع مفتوح على إمكانيات متعددة، تُسهم فيها خيارات الإنسان، ومدى وعيه، وجرأته على طرح الأسئلة الكبرى من جديد، بصدق ومسؤولية، وبمقاربة تشاركية لا تُهمّش أحدًا في ظل مجتمع روحي متشتت متعصّب لأفكاره.

وعليه فإنّ النظر إلى مستقبل الديانة يستلزم أيضًا التفكير في العلاقة بين المقدّس والسياسة، تلك العلاقة التي لطالما شابها التوتر في التاريخ الإنساني، بين من يرى في الدين حارسًا أخلاقيًا للسلطة، ومن يراه تهديدًا لها، أو وسيلة لتبريرها. غير أنّ التحولات الراهنة تفرض إعادة ضبط هذه العلاقة على أسس جديدة، تنطلق من فصل وظيفي لا عدائي، بحيث لا يُقصى الدين من الفضاء العام، ولا يُوظّف في الوقت نفسه لتكريس الهيمنة أو الإكراه.

إنّ المجتمعات الحديثة لم تعد تقبل بصيغ "الدولة الثيوقراطية" التي تجعل من الدين مصدرًا حصريًا للشرعية السياسية، ولكنها في المقابل تحتاج إلى قيم دينية موجّهة تعيد الاعتبار للأخلاق في السياسة، وتحفز الضمير الجمعي، وتدعم قضايا العدل والحرية والكرامة. وهذا ما يتطلب من المؤسسات الدينية وقياداتها أن تطوّر خطابًا جديدًا، يخرج من منطق الفتوى السلطوية إلى منطق الإرشاد القيمي، ومن منطق الوصاية إلى منطق الحوار والمشاركة.

في السياق ذاته، تبرز إشكالية الهوية الدينية في ظل العولمة، وهي إشكالية مركبة تنطوي على أبعاد ثقافية ونفسية واجتماعية. فقد أصبحت الهوية الدينية اليوم عرضة للانكماش أو التشدد كردّ فعل على سياسات الذوبان الثقافي، أو على اختلالات النموذج الحداثي الغربي الذي لم يوفّر دائمًا بديلًا معنويًا مُرضيًا. من هنا، فإنّ الرؤية المستقبلية للديانة ينبغي أن تقوم على هوية منفتحة، مرنة، ومتفاعلة مع العالم، قادرة على الحفاظ على خصوصيتها دون الانغلاق، وعلى التكيف مع الزمن دون التفريط.

وإذا كان الفكر الديني قد استند طويلًا إلى مفهوم "الفرقة الناجية" بوصفها حاملة الحقيقية المطلقة، فإنّ التحولات المعرفية الحديثة – خاصة في فلسفة الدين – تفرض مقاربة جديدة، تقوم على التواضع المعرفي الديني، وعلى الاعتراف بأنّ الحقيقة الإلهية أوسع من أن يُحيط بها تأويل بشري محدود. وهذه المقاربة من شأنها أن تُعيد التوازن بين الإيمان والانتماء، وتُحرر الدين من التعصب، وتفتح الباب أمام حوار حقيقي بين المؤمنين في الداخل، وبين أتباع الديانات المختلفة في الخارج.

كما أنّ التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي يعرفها العالم – بما في ذلك أزمة المعنى، وتفشي العزلة، وازدياد نسب الاكتئاب والانتحار – تجعل من الدين موردًا حيويًا لمقاومة التفكك، شريطة أن يتم استثماره ليس فقط كعقيدة، ولكن أيضًا كـ تجربة إنسانية وروحية ووجودية. وهو ما يستدعي إعادة الاعتبار لما يُسمى بـ"الروحانية الدينية"، وتحريرها من القيود المؤسساتية، دون أن تفقد صلتها بالبنية الإيمانية الأساسية. فالأديان، في جوهرها، لم تكن مجرد منظومات فقهية، بل كانت في الأصل رحلة للبحث عن المعنى، وعن الطمأنينة، وعن الارتباط بالكلّ الأكبر.

وتأسيسًا على ذلك، فإنّ مستقبل الديانة يتوقف أيضًا على القدرة على تجديد الخطاب التعبدي والتربوي، بما يجعله أكثر قربًا من الإنسان المعاصر، وأكثر قدرة على مخاطبة قضاياه اليومية، وعلى مواكبة تطلعاته وتحدياته. فالشباب، وهم الفئة الأكثر تأثرًا بالعالم الرقمي، لا يجدون أنفسهم في خطابات دينية جامدة، تكرر نفسها بلغة لا تُلائم العصر. لذلك، من المهم أن ينبثق خطاب ديني حديث، متوازن، يستثمر الذكاء العاطفي، ويُخاطب المشاعر والعقل في آنٍ معًا، ويقدّم الدين في صورته النقية التي تعالج قلق الإنسان، بدل أن تُكرّس الخوف أو الذنب أو التهديد الأبدي.

من جهة أخرى، لا يمكن الحديث عن رؤية مستقبلية للديانة دون التطرق إلى سؤال التعليم الديني. فالمدرسة اليوم تُمثل أحد أبرز الفضاءات التي تتشكل فيها علاقة الناشئة بالدين، ما يفرض تجاوز الأنماط التقليدية القائمة على التلقين والجمود، والانتقال نحو مناهج تعليمية تُنمّي التفكير النقدي، وتُفسح المجال للسؤال، وتُربّي على القيم بدل الاقتصار على الأحكام. فالتعليم الديني المستقبلي يجب أن يُعلّم المتعلم كيف يُفكر دينيًا، لا فقط ماذا يُفكر، وأن يُرسّخ معنى المسؤولية لا الطاعة العمياء.

وأخيرًا، فإنّ الرؤية المستقبلية للدين لا تكتمل إلا إذا ارتبطت بـ الرهان الإنساني الكوني، ذلك أن الأديان، في جوهرها، جاءت لخدمة الإنسان، ودعوته إلى الخير، وتوجيهه نحو السعادة المعنوية، وليس لخلق التنازع والفرقة. وإذا استطاعت الديانات أن تُعيد تعريف ذاتها في ضوء هذا الأفق الكوني – الذي يُعلي من الكرامة، ويحترم التعدد، ويفتح أبواب الحوار – فإنها ستظل مصدرًا أصيلًا للمعنى، وموردًا دائمًا للحكمة، ومشعلًا من مشاعل الروح في عالم تزداد ماديته وجفافه.

وهكذا، فإن مستقبل الديانة لن يُحدّده صراع الإيديولوجيات، ولا توازنات القوى، بل وعي الإنسان بمصيره، وقدرته على الاستماع إلى نداء الروح، وتطلعه إلى بناء عالم أكثر عدلًا، وأكثر رحمة، وأكثر اتصالًا بالمطلق.

وهكذا نخلص في هذا الفصل الى ان سؤال الوحدة الدينية لم يكن يوما مجرد طرح نظري او نقاش عابر بل هو رهان وجودي يلامس عمق التجربة الانسانية في ابعادها الروحية والاجتماعية والحضارية فقد ابرز المبحث الاول ان تجاوز المذهبية يظل تحديا يفرض اعادة النظر في انماط التفكير السائدة بينما كشف المبحث الثاني عن ان المشتركات بين الاديان تشكل لغة كونية قادرة على مد جسور التلاقي لا بين المعتقدات فحسب بل بين الحضارات ذاتها اما المبحث الثالث فقد دلل من خلال التجارب المعاصرة للحوار بين الاديان على ان الارادة الانسانية قادرة متى خلصت على تحويل التنوع الى فضاء ثري للتعارف والتعاون وفي المبحث الرابع ارتسمت امامنا ملامح رؤية مستقبلية توازن بين الايمان كطاقة روحية تعانق الفرد في جوهره والتنظيم كاطار جامع يضمن للاديان حضورها في التاريخ والمجتمع ومن ثم فان الوحدة الدينية ليست شعارا مثاليا بعيد المنال بل مشروعا متجددا يقتضي من الفكر والضمير الانساني يقظة دائمة حتى يظل الدين رسالة رحمة لا ساحة صراع

المبحث الختامي
الرمز في الدين بين الأصل والإبتكار

بعد أن خضنا في هذا الكتاب رحلة تأمل وتحليل معمّقين في البنية المذهبية للأديان السماوية، وتوقفنا عند أبرز لحظات الانقسام والتحول في مساراتها العقدية والتأويلية، نصل اليوم إلى عتبة فكرية ذات طابع تركيبي، تحاول أن تنظر من الأعلى إلى الدين لا باعتباره منظومة من النصوص والعقائد فحسب، بل أيضًا كشبكة من الرموز والتجليات المرئية التي استبطنت معاني روحية، واكتسبت مع مرور الزمن سلطة لا تقل عن سلطة الكلمة، بل ربما فاقتها في لحظات تاريخية بعينها فشكلت هوية الاديان انطلاقا من رموز تعبيرية عن المقدس وبه فإن الرمز، في هذا السياق، ليس مجرد عنصر زخرفي أو علامة ثانوية، بل هو تعبير كثيف عن الهوية الدينية، الانتماء العقدي، والعمق الوجداني للجماعة المؤمنة. إنه اللغة التي تتجاوز الحروف، وتمثّل ما لا يُقال، وتحمل في طيّاتها أبعادًا لاهوتية، نفسية، وسوسيولوجية متراكبة. لذلك، فإن التفكير في الرموز الدينية لا يمكن أن يكون تفكيرًا هامشيًا في تفاصيل تزيينية، بل هو عودة إلى أحد الأنسجة التأسيسية التي ساهمت في تشكيل المذاهب، وفي ترسيخ الاختلافات داخل الدين الواحد، بل أحيانًا في تأبيدها.

ومن هنا، تُطرح إشكالية مركزية في هذا المبحث: هل الرموز الدينية تنزيل من العلى، ذات مصدر إلهي مباشر؟ أم أنها ابتكارات بشرية نشأت من الحاجة إلى التجسيد، والتمثيل، والتواصل مع ما يتجاوز الإدراك الحسي؟ وهل هذه الرموز كانت دوماً عامل وحدة، أم أنها لعبت أدوارًا مفصلية في صناعة التمايزات المذهبية، وفي إعادة إنتاج الفُرقة العقدية؟

هذه الأسئلة لا تنفصل عن الإشكال الجوهري الذي شغلنا طوال فصول الكتاب، والمتعلق بطبيعة الاختلاف المذهبي: هل هو نابع من النص ذاته، أم من طرائق التأويل؟ وهل الرموز تعكس روح الدين، أم أنها تعكس تحوّلات الجماعة وتطلعاتها في لحظات تاريخية معينة؟ فالرمز لا يولد في فراغ، بل يتشكّل داخل سياق ثقافي-روحي، يتفاعل فيه اللاهوت مع السياسة، والذوق الجمالي مع الحاجة إلى التميّز، والحنين إلى الأصل مع الرغبة في التجديد.

ومن اللافت أنّ كثيرًا من الرموز التي أصبحت لاحقًا علامات تمثّل ديانات بأكملها، لم تكن حاضرة في بداياتها التأسيسية، بل نشأت لاحقًا، بفعل التراكم التاريخي والتفاعل الثقافي مع المحيط. كما أنّ بعض هذه الرموز لم تسلم من التوظيف الإيديولوجي، الذي حوّلها أحيانًا إلى شعارات للصراع، بدل أن تظل أدوات للتجسيد والتقريب. وهكذا، يصبح الرمز في لحظات معينة وسيلةً للتقوى والسمو، وفي لحظات أخرى أداةً للتمييز والتنازع. وانطلاقًا من هذا الفهم، سنخصص هذا المبحث الختامي لتأمل

ثلاث رموز مركزية في الأديان السماوية، كانت ولا تزال محمّلةً بتمثيلات عقدية ومذهبية كثيفة:

الصليب في المسيحية، رمز الفداء والقيامة، لكنه أيضًا رمز الانقسام العقائدي بين الكنائس ، وكذا نجمة داوود في اليهودية، التي تحوّلت من رمز صوفي-قبّالي إلى شارة قومية-دينية مثيرة للجدل. والهلال والنجمة الخماسية في الإسلام، بين دلالتها الفلكية والجمالية، وتحولها إلى علامة لهوية إسلامية معاصرة تتجاوز النصوص التأسيسية.

سنقارب هذه الرموز من زوايا ثلاث: دلاليّة، تاريخية، وتأويلية، لنفهم كيف شُكّلت، كيف حُمّلت بالمعنى، وكيف ساهمت – أو استُثمرت – في التمايزات المذهبية. وسنسعى من خلال هذا التحليل إلى التفكير في مستقبل الرموز الدينية في ضوء التحولات الفكرية والروحية للعالم المعاصر: هل يمكن إعادة تأويلها بما يخدم الوحدة؟ أم أنّها ستظل رهينة توظيفات أيديولوجية تقف على الضد من جوهر الدين نفسه؟

بهذا التمهيد، نضع هذا الفصل الختامي كجسر يصل بين التحليل التاريخي الذي طبع فصول الكتاب، والرؤية التأملية التي تسعى إلى تجاوز الانقسام، وإلى مساءلة المقدّس دون المساس بقدسيته، بل بغاية فهمه، وتحريره من التصلب الرمزي الذي يحجبه عن جوهره.

إذن ما نعرفه اليوم، انطلاقًا مما تم تواتره أو من خلال العلوم الباحثة في تاريخ الإنسانية، أنه ومنذ بدايات التاريخ الإنساني، ظل الرمز حاضنًا رئيسيًا للمعنى، ووسيلة أساسية للتعبير في مختلف الأنشطة البشرية على الإطلاق، وكان المعتقد جزءًا لا يتجزأ من هذه الرموز، إذ ظل الرمز يُعبّر عن الغيب والمقدس، ذلك الرمز الذي يعكس الدلالة الروحية التي تجمع طائفة معينة ضمن حيز ديني معين. وبه، فإن العلاقة بين الرمز والدين علاقة قديمة وعميقة، ولكنها ليست علاقة أحادية الاتجاه، إذ لا يمكن حصر الرمز في كونه مجرد وعاء تعبيري عن المعطى الديني، كما لا يمكن الادعاء بأن الرموز كلها تنبع من وحي إلهي نازل من السماء، بل إنّ معظمها ابتكار إنساني، والدليل على ذلك ما ساحت إليه البشرية منذ عصور غابرة في التاريخ برسم وتجسيد المظاهر الطبيعية والبشرية وربطها برموز روحية تدل على الإله، رموز لا نجد لها مرجعية في أي من الرسالات السماوية أو الوحي المنزل، رموز مبتكرة للتعبير عن منهل ديني معين. وبه، ظل الرمز عنصرًا مشتركًا بالإنسان منذ القدم، جعله وسيلة للتعبير عن مختلف أفكار الإنسان.

وبالتالي، فإن هذه الثنائية التي حكمت النظرة التقليدية للرمز – بين الأصل الإلهي والابتكار الإنساني – تخفي في طياتها دينامية مركبة تُظهر التفاعل المتواصل بين

المقدس والخيال، بين التنزيل والتشكيل، بين النص والصورة، وهي الديناميكية التي حاولت الأديان الكبرى استيعابها أو التحايل عليها، حسب السياقات الثقافية والاجتماعية التي ظهرت فيها، لتشكل ترميزًا شكّل الوعي الذهني، والتصق به، وكون هويته، وجمع أتباعه داخله. بل وصل الرمز للمرحلة التقديسية، لينتقل من شكله الروحي إلى المادية المجسمة، الدالة على التوحيد، والدالة على الديانة بحد ذاتها.

إن الإنسان، منذ أن تشكل وعيه البدائي الأول، لم يكن كائنًا لغويًا فقط، بل كائنًا رمزيًا بامتياز، والدليل على ذلك ما نجده اليوم في الدراسات الأنثروبولوجية، والأركيولوجية، والسيميولوجية. فاللغة نفسها، كما يُقر أغلب فلاسفة التأويل، ما هي إلا نظام رمزي يُحوّل المدركات والتجارب إلى إشارات وصور قابلة للتواصل، وهو ما أثبته التطور الإنساني في سبيل تطوير اللغة في الحضارتين المصرية القديمة وبلاد الرافدين، بالتحولات اللغوية من الترميز إلى الأبجدية الحالية، عبر مسار تطوري، رَغِمَه الإنسان في التطوير والبحث عن كيفية التواصل الأمثل.

ومع دخول الدين إلى مسرح الوجود البشري، لم يعد الرمز مجرد أداة للتوصيف، بل أصبح حاملًا للمعنى المطلق، يتجاوز ذاته ليشير إلى المطلق، إلى الغيب، إلى الله. غير أن هذا الانتقال من الرمز المجازي إلى الرمز المقدّس لم يكن انتقالًا فجائيًا أو قطيعيًا، بل هو حصيلة تطور طويل لعملية الإدراك والتخيل والتأويل التي مارسها الإنسان على مدار القرون، والتي جعلت من الرمز ضرورة روحية وجمالية في آن واحد، ضرورة تحدد هوية الدين على مستوى الشكل، ضرورة رأى فيها الإنسان أحد العوامل الجامعة في الدين الواحد، ويشكل بها ماهيته وهويته، التي من خلالها نتعرف على الدين، ومن خلالها نتعرف على أتباع هذا الدين.

وبه، ومن خلال هذه السياقات، تبدأ الفكرة المؤكدة على أن الرمز بدأ برغبة وفكرة إنسانية نحو التجسيد والإظهار. كما لا يخفى الإشارة إلى أن المذاهب الدينية في مختلف الأديان السماوية، وفرق الفلسفات الأرضية، حاولت بعضُها أن تؤسس لفكرة أنّ الرموز التي تستعملها هي رموز موحى بها من عند الله، وأنها ليست من ابتكار البشر. غير أن هذا الطرح يصطدم بإشكاليات تاريخية وأنثروبولوجية عميقة، لعل أبرزها أنّ العديد من الرموز الدينية المتداولة لم تظهر في اللحظة التأسيسية للوحي، بل جاءت لاحقًا، وتطورت تدريجيًا، ما يطرح التساؤل حول ما هو الشيء الذي يدل عليه النص المؤطر للديانة بحد ذاتها، إذ لم يرد أي نص في الكتاب المقدس، أو القرآن، أو في أي كتاب آخر، يشير فيه إلى الرمز في الديانة، بل هو أمر تحولت دلالته مع الزمن.

الصليب مثلًا، لم يكن حاضرًا كرمز مركزي في المسيحية الأولى، ولا تشير إليه الأناجيل الأربعة إلا ضمن سياق الحدث، لا كرمز تعبدي أو هويّاتي. ونجمة داود، كما سنرى، لم تكن معروفة كرمز يهودي رسمي إلا بعد قرون طويلة من التأسيس النصي والديني، في حين لم يرد الهلال والنجمة في أيّ من مصادر التشريع الإسلامي الأولى. هذه الأمثلة وحدها تكشف كيف أن الرمز لا يُولد دائمًا مع الوحي، بل يتشكّل حوله، من خلال خيال الجماعة المؤمنة، وحاجتها إلى التمثيل والتجسيد والتحديد لعناصر تقع "الوحدة" على رأسها.

غير أن القول بأن الرموز كلها مبتكرة لا يعني أنها لا تمتلك سلطة أو قداسة. فالإنسان لا يقدّس الشيء لمجرد أنه موحى به، بل لأنه يُجسّد له معنى، ويُذكّره بمقدس غائب، فيجعل منه وسيطًا بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وهو أمر ليس بغريب، إذ ارتبط بكل مناحي الحياة الإنسانية، وليس بالمعتقد فقط. من هنا تأتي سلطة الرمز، ليس من أصله الزمني، بل من وظيفته التأويلية الدالة على المعنى، المعنى الذي يرسّخ الشيء لدى الإنسان. ولعل المعتقد أخذ المكانة الرفيعة في هذا الترميز، لكونه العنصر الأكثر قربًا من الإنسان على المستوى الروحي، وهو الذي يعكس رغبة الإنسان الجامحة في البحث عن الطرق الأمثل والأفضل للعبادة أو للتقديس.

إن الصليب، مهما كانت أصوله، أصبح في المخيال المسيحي أكثر من مجرد خشبة، بل هو اختزال كامل لفكرة الفداء، والتضحية، والخلاص. ونجمة داود تجاوزت شكلها الهندسي لتُصبح علامة حضور إلهي في تاريخ شعب، ورمزًا للميثاق الإلهي. وحتى الهلال، الذي قد يكون دخيلاً على الإسلام نصيًا، فإنه غدا في الوجدان الإسلامي علامة على الانتماء، ومفتاحًا لرؤية الزمن العبادي (بداية الصوم، الأعياد...).

هذا التقديس لا علاقة له بتحديد الأصل، بل بحمولة الرمز داخل الذاكرة الجماعية للجماعة الدينية. إذًا، فالرمز، في بُعده الديني، ليس مجرد علامة جامدة أو صورة ميتة، بل هو كائن حيّ، يعيش ويتنفس داخل المخيال الديني، يتغذى من النص، ولكنه يتحوّل باستمرار بفعل التأويلات المتعاقبة، والنزعات السياسية، والتجارب الروحية المختلفة.

وهذا ما يجعل فهم الرمز يتطلب تفكيك علاقته المزدوجة: علاقته بالمقدس، وعلاقته بالإنسان. فهو من جهة إحالة على المطلق، ومن جهة ثانية نتاج عقل بشري يسعى إلى القبض على المعنى. وقد يكون في هذا التعارض الظاهري سرّ قوته؛ فالرمز الديني يشبه الجسر، طرفه الأول متصل بالسماء، وطرفه الثاني مزروع في أرض الثقافة والتاريخ والوجدان.

لعلّ هذا ما دفع مفكرين كـ ميرسيا إلياد إلى اعتبار الرموز إحدى تجليات "التجربة الدينية الكونية"، أي أنّ كل إنسان، حتى قبل أن يعتنق ديانة ما، يحمل في داخله ميلًا لتشكيل الرموز، والتعبير بها عن غاياته الكبرى، إذ إنه، وبحسب طبيعته الميّالة للتجسيد، يهدف إلى تكوين هوية تعريفية لكل دين. وعندما يأتي الدين، فإنّه لا يُلغي هذا الميل، بل يُهذّبه، يُعيد توجيهه، ويُؤطّره ضمن منظومة معنى أوسع. غير أنّ هذه المنظومة لا تُلغي إمكانيات التحوير والإبداع داخل الرمز نفسه. فالرمز لا يظل على حاله، بل يتفاعل مع الأوضاع الجديدة، كما يتغيّر مع التغيرات الحضارية.

لكن ما لا يجب إغفاله أيضًا أن الرمز قد يشكّل عائقًا أمام وحدة الدين، ومشكلة للانقسامات، وكذلك شكلًا لتجديد الأفكار المغلوطة الميّالة إلى تزييف جوهره، وهو ما جسّدته مجموعة من الفرق والكيانات الدينية التي بحثت من خلال الرمز عن تحقيق مصالح معيّنة، فشوّهت جوهر الدين.

وبالتالي، فالترميز أنواع وأشكال، ولكنه يحمل معنًى معينًا. غير أنّ ما طبع هذه الكيفية هو الجانب الإيجابي، فغلب على الجانب السلبي لها.

وعليه، إن اعتبار الرمز الديني ابتكارًا لا يعني نزع قدسيته، بل تفهّم ديناميته. كما أنّ اعتباره موحًى به لا ينبغي أن يُغلق الباب أمام البحث التاريخي والنقدي في ظروف نشأته. وبه، فإنّ الأصل والابتكار ليسا حدّين متقابلين، بل لحظتان متداخلتان في بناء الرمزية الدينية. قد يولد الرمز من حاجة بشرية، ثم يُقدّس لاحقًا في سياق ديني، أو قد يُنزل في نصّ مقدّس، ثم يُعاد تشكيله بفعل التجربة الدينية للجماعة.

وفي كلتا الحالتين، يظل الرمز لغةً موازيةً للنص، تُجسّد ما لا يُقال، وتُقرّب ما لا يُدرَك، وتُؤنسن ما لا يُرى.

إن نهاية هذا التأمل في طبيعة الرموز الدينية تضعنا أمام مسؤولية مزدوجة: من جهة، ضرورة الحفاظ على دلالات الرموز التي شكّلت الهوية الروحية والحضارية للأمم، ومن جهة أخرى، التحلّي بالشجاعة الفكرية لتفكيكها، وتجديد فهمها، ومنعها من التحوّل إلى أصنام جديدة، تحجب الجوهر وتستبدل المقدّس بالمقدّس الزائف.

فالرمز، إن لم يُعاد تأويله في ضوء الحاضر، يتحوّل من وسيلة إلى غاية، ومن لغة للتعبير إلى سجن للمعنى.[98]

---

[98] القرآن الكريم، قوله تعالى: "لست عليهم بمسيطر"، آية من سورة يوسف | ينظر الأناجيل الأربعة (الكتاب المقدس) للنظر في مسألة الصلب | ليون الإفريقي (حسن الوزان)، وصف إفريقيا، نشر 1983 | محاضرات في تاريخ الحضارة المصرية القديمة وحضارة بلاد الرافدين، أستاذة البيضاوية | ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، حلل بواسطة عبد الناصر سلطان محسن، 2015

وفي هذا السياق، نستحضر مجموعة من الأقوال لمفكرين بحثوا في موضوع الرمزية الدينية وعبّروا عن آرائهم بعمق وثراء:

1. ميرسيا إلياد (Mircea Eliade):

> يقول المفكر ميرسيا إلياد "الرمز هو الوسيط الذي يعبّر الإنسان من خلاله عن علاقته بالمقدّس، وهو الشكل الذي يُضفي به المعنى على تجربته الدينية."

(وهي مقولة أقتطفت من كتابه: "المقدّس والمدنّس").

2. بول ريكور (Paul Ricœur):

> يقول "الرمز يمنح الفكر فرصة أن يتجاوز نفسه، فكل تفسير يبدأ برمز، وكل رمز يستدعي تأويلاً."

(من كتابه: "الرمز يعطي للتفكير").

3. كارل يونغ (Carl Jung):

> "الرموز الدينية تنبع من اللاوعي الجمعي، وهي تعبير عن حاجة نفسية عميقة في الإنسان لإدراك المعنى والاتصال بالمقدّس."

(من أعماله حول علم النفس والتحليل الرمزي).

4. جوزيف كامبل (Joseph Campbell):

> "الرموز الدينية هي لغة الأسطورة، وكل دينٍ يحيا من خلال رموزه التي تربط الإنسان بالأبدية."

(من كتابه: "قوة الأسطورة").

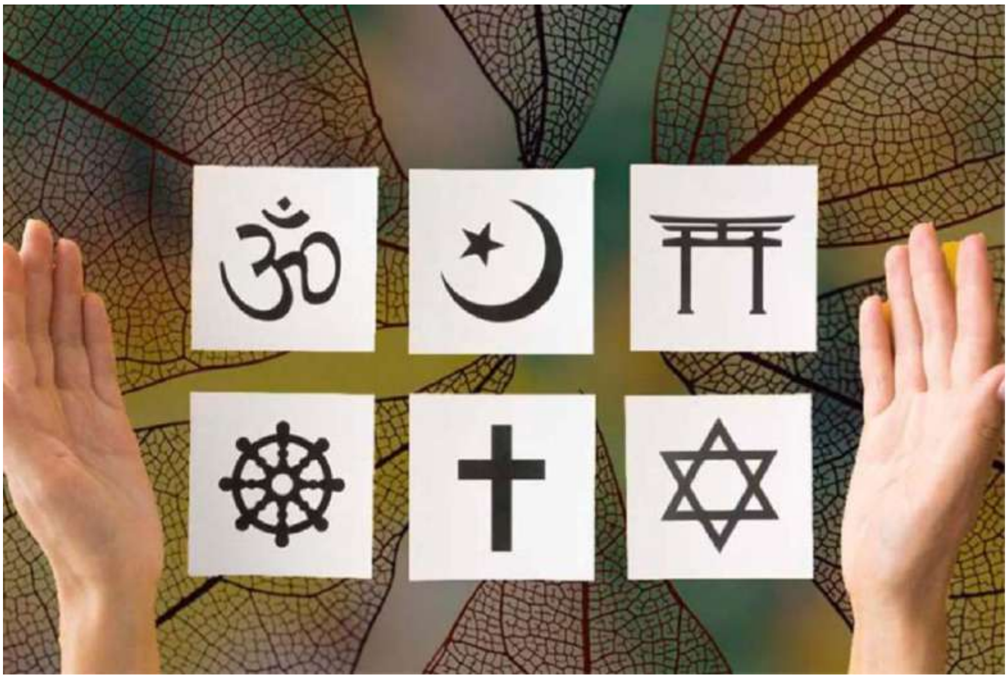
5. كليفورد غيرتز (Clifford Geertz):

> "الدين هو نظام من الرموز التي تعمل على تأسيس مزاجات ودوافع قوية وعميقة في الناس، عن طريق صياغة تصوّرات عن النظام الكوني."

(من مقاله: "الدين كنظام ثقافي").[99]

---

[99] Mircea Eliade, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, trans. Willard R. Trask (San Diego: Harcourt, 1987) | Paul Ricœur, The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language, trans. Robert Czerny et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1977) | Carl Gustav Jung, Man and HIs Symbols, ed. Carl Gustav Jung (London: Aldus Books, 1964) | Joseph Campbell, The Power of Myth, with Bill Moyers (New York: Anchor Books, 1991) | Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in The Interpretation of Cultures, (New York: Basic Books, 1973), 87–125



المطلب الأول : مسار تشكل رمز في الديانة اليهودية "نجمة داوود بين الأصل التاريخي والدلالة الدينية"

عُرفت الرموز الدينية منذ فجر التاريخ بوصفها أدوات تعبير عميقة تتجاوز الحرف والمعنى المباشر، لتنغمس في حقل الدلالة الإيحائية والهوية الجماعية. ومن بين أكثر الرموز إثارة للتأمل والجدل نجد ما يُعرف بـ"نجمة داوود"، التي أصبحت في الأزمنة المعاصرة الرمز الأبرز للديانة اليهودية ولدولة إسرائيل الحديثة، مُشكّلة بذلك هوية قومية ودينية. لكن هذا الرمز، الذي يتجلى في شكل هندسي سداسي مكوّن من مثلثين متداخلين، لم يكن دائمًا ذا دلالة دينية يهودية، بل مرّ بمسار طويل من التحولات التاريخية والثقافية قبل أن يُدرج في المخيال اليهودي بوصفه رمزًا جامعًا لهوية دينية وقومية.

نجمة داوود، أو "ماجين داڤيد" كما تُعرف بالعبرية، وتعني حرفيًا "درع داوود"، لم تُذكر مطلقًا في النصوص التوراتية الأساسية، سواء في أسفار موسى الخمسة أو في كتابات الأنبياء. وهذا الغياب يطرح تساؤلات مشروعة حول مشروعية نسب الرمز إلى الملك داوود، ويقودنا إلى البحث في مصادر أخرى – أثرية وثقافية – تتبّع المسار التاريخي لهذا الشكل السداسي. فهو يتكوّن من مثلث متجه للأعلى وآخر للأسفل، في تقاطع يُرمز غالبًا إلى الاتحاد أو التوازن. هذا يدفعنا، من منظور ديني، إلى الاعتقاد بأن نجمة داوود لا تستند إلى مرجعية دينية أصلية، بل هي من صنع الإنسان، الذي

حاول من خلالها صُنع هوية رمزية للدين الذي يعتنقه، ضمن سعي دائم نحو تمثيل روحي وبصري يوحّد الجماعة.

من الناحية التاريخية، لم تكن النجمة السداسية نتاجًا خاصًا بالثقافة اليهودية، بل تعود إلى حضارات قديمة متنوعة. فقد ظهرت في الرمزية الهندوسية والبوذية باسم "شناتكونا"، حيث عبّرت عن اندماج مبدأي الذكورة والأنوثة أو التوازن الكوني. كما ارتبطت في بعض التقاليد الإسلامية بـ"خاتم سليمان"، واستخدمت في التعاويذ والتمائم السحرية للحماية والبركة. ووجدناها أيضًا في الزخارف البيزنطية والغنوصية والمسيحية الشرقية، ما يؤكد أن الشكل لم يكن حكرًا على اليهودية، بل كان جزءًا من تراث رمزي مشترك بين حضارات شتى، غالبًا ما ارتبط بالسحر أو الحماية أو الطاقة الكونية.

هذا المعطى التاريخي يؤكد أن الرموز ليست بالضرورة نابعة من نصوص دينية أو لحظة وحي، بل قد تكون مستوحاة من تراكم ثقافي وإنساني سابق، تأثر به الإنسان ليُعيد تشكيله ضمن منظومته الدينية أو الفلسفية. بل يمكن القول إن هذه الرموز، في كثير من الأحيان، تُقتبس من ديانات وفلسفات قديمة، ثم تُعاد صِياغتها لتخدم غاية دينية أو هويّاتية معاصرة، دون أن تكون نابعة من جوهر العقيدة الأصلية.

أما أول ظهور واضح لنجمة داوود في السياق اليهودي، فيعود إلى القرن الثالث عشر الميلادي، ضمن بعض المخطوطات الكابالية (النصوص الصوفية اليهودية) في مناطق كـ بوهيميا وألمانيا. وقد استُخدمت حينها لا كرمز ديني صريح، بل ضمن طلاسم سحرية وزخارف رمزية هامشية. ولم يكن هذا الاستخدام شائعًا أو مؤسِسًا، بل ظل محدودًا، حتى بدأ الرمز يتبلور تدريجيًا استجابةً لحاجة الجماعة اليهودية إلى رمز موحّد، خصوصًا في فترات الاضطهاد أو الانقسامات الداخلية التي هدّدت وحدة الهوية الدينية.

مع الزمن، انتقل الرمز من الهامش إلى المركز، خصوصًا مع ظهور النزعات القومية في أوروبا الحديثة. فمع صعود الفكر القومي في القرن التاسع عشر، بدأت الأقليات في البحث عن رموز بصرية تمثلها في الفضاء العام، وكان اليهود من أبرز هذه الجماعات. بدأ بعض المعابد اليهودية، خصوصًا في ألمانيا والنمسا، باعتماد نجمة داوود كعنصر زخرفي. وبموازاة ذلك، تطورت الفلسفة الكابالية التي أضفت على الرمز أبعادًا صوفية، فأصبح يُنظر إليه على أنه تمثيل لانسجام العالمين، العلوي والسفلي، وللاتحاد بين الإنسان والإله، والحكمة والعدالة.[100]

[100] محمد حبيدة تاريخ أوروبا: من الفيودالية إلى الأنوار"(2010)، و"كتابة التاريخ: قراءات وتأويلات"(2013) ...

لكن التحول الحاسم في رمزية نجمة داوود جاء مع صعود الحركة الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر، التي سعت إلى توحيد يهود الشتات ضمن مشروع قومي. ففي مؤتمر بازل عام 1897، تم اعتماد نجمة داوود رمزًا رسميًا للحركة الصهيونية، في محاولة لإعادة تشكيل الهوية اليهودية في قالب قومي حديث. منذ تلك اللحظة، أصبحت النجمة رمزًا حاضرًا في كل تعبيرات الهوية اليهودية الحديثة: الأعلام، المعابد، المؤسسات، العملات، وحتى في تصميم علم دولة إسرائيل عام 1948، حيث وُضعت في المركز بين خطين يرمزان، وفق التأويل الصهيوني، إلى ضفتي "الأرض المقدسة".

هذا المسار لم يمر دون اهتمام من قبل الدراسات الأكاديمية المعاصرة، التي تناولت نجمة داوود من زوايا دينية، أنثروبولوجية، وثقافية. فالباحث غيرشوم شولم، على سبيل المثال، أكد أن الرمز لم يكن أصيلًا في اليهودية، بل اكتسب دلالته لاحقًا نتيجة الحاجة إلى رمز موحّد يمكن توظيفه سياسيًا وهوياتيًا. كما أوضحت دراسات أخرى أن اليهودية لم تكن تعتمد على الرموز البصرية كما هو الحال في المسيحية، بل ركّزت على الطقوس والنصوص، ما يجعل من ظهور نجمة داوود تحوّلًا نوعيًا في البنية الرمزية لليهودية الحديثة.

من زاوية سوسيولوجية، يُنظر إلى هذا الرمز بوصفه مثالًا حيًا لما يُعرف بـ"التقليد المُختَرَع" (Invented Tradition)، أي إبداع رموز أو طقوس جديدة تُمنح لاحقًا مشروعية تاريخية، لتُستخدم في سياقات الحاضر كأدوات توحيد أو تأكيد للهوية. وهذا بالضبط ما حصل مع نجمة داوود، التي انتقلت من كونها شكلًا زخرفيًا واسع الانتشار إلى رمز ديني – سياسي مركزي في الهوية اليهودية المعاصرة، دون أن تكون لها جذور صلبة في النصوص أو المعتقدات الأولى.

لقد أصبح هذا الرمز اليوم يُرفع في الأعلام، ويُحمل في الرقاب، ويُنقش على جدران المعابد، حاملاً في طياته عبئًا تاريخيًا معقدًا وسياقات تأويلية متشابكة، جعلت منه أكثر من مجرد شكل هندسي، بل تجسيدًا لمسار طويل من التحولات في الوعي الجمعي والديني والسياسي.

وهكذا، تُجسّد نجمة داوود كيف يمكن للرمز أن يولد من تراكب تأويلي وزمني وثقافي، لا من النص، بل من الحاجة إلى الهوية والوحدة في ظل الاضطهاد أو الشتات. وهي بهذا ليست فقط علامة دينية، بل شهادة على قدرة المجتمعات على "اختراع

الماضي"[101] من أجل الحاضر، وعلى مرونة الرمزية في التعبير عن التحولات الكبرى في مسارات الشعوب والأديان.[102]

وما هو مسلم به كذلك أن نجمة داوود اليوم من أكثر الرموز إثارة للجدل في التاريخين الديني والسياسي، حيث تنفرد بخصيصة نادرة بين الرموز تتمثل في كثافة المعاني التي تحملها، وتعدد الوظائف التي أدّتها في سياقات مختلفة، بدءًا من الفضاءات الدينية والروحية وصولًا إلى ساحات التوظيف الأيديولوجي والسياسي. ويُلاحظ أن تطور هذا الرمز لم يكن خطيًا ولا متسقًا، بل عرف انقطاعات وتحولات، تارة نحو المعنى السحري–الباطني، وتارة نحو الدلالة الدينية–الروحية، ثم انتهى إلى ما يمكن اعتباره تعبيرًا بصريًا عن مشروع سياسي حديث يحمل طابعًا قوميًّا صريحًا. إن هذا التدرّج في التوظيف يعكس الطبيعة المتغيرة للرموز في التاريخ، والتي لا تثبت على دلالة واحدة، بل تخضع لعمليات إعادة التأويل المستمرة وفق حاجات الجماعة التي تتبناها.

ففي أزمنة سابقة، لم تكن النجمة السداسية حكرًا على الديانة اليهودية، بل وُجدت في العديد من الثقافات الشرقية والغربية، حاملة طابعًا زخرفيًا أو رمزيًا مرتبطًا بالكمال أو بالانسجام الكوني، وفي أحيان أخرى اتخذت شكل تعويذة ذات بعد سحري يستخدمها الأفراد للوقاية من الشرور. ولعل هذه الخلفية المتنوعة هي ما أتاح لاحقًا للصهيونية أن تنتقي هذا الشكل وتُحمّله معنى خاصًا بها، من خلال عملية "احتكار دلالي" أعادت تشكيل الوعي الجماعي لليهود حوله، ليس فقط بوصفه رمزًا تاريخيًا، بل كعلامة جوهرية لهويتهم وانتمائهم وارتباطهم بأرض مزعومة في خطابهم الأيديولوجي.

ولا يمكن فهم حضور نجمة داوود على العلم الإسرائيلي دون استحضار هذا المسار التأويلي. فقد تم ترميزها رسميًا بوصفها تمثيلًا لليهودية، ودمجها في النسيج البصري للدولة التي تأسست سنة 1948، في لحظة مفصلية استثمرت الرموز من أجل تثبيت الهوية، وخلق تماسك داخلي لجماعة متناثرة عرقيًا وثقافيًا. وقد اتخذ هذا التوظيف بعدًا عمليًّا، إذ أضحت النجمة جزءًا من المؤسسات الرسمية، وحاضرة في كل المعالم الممثلة للكيان، من الأعلام إلى الشعارات والعملة والتعليم. إنها ليست مجرد شعار بل تجسيد مرئي لفكرة "الاستثناء اليهودي" التي قامت عليها العقيدة الصهيونية، والتي حاولت باستمرار الربط بين الرمزية الدينية والمشروعية السياسية.

وتبرز الإشكالية الحقيقية حين يُطرح سؤال النسب: هل نجمة داوود تنتمي فعلاً إلى التراث اليهودي الخالص، أم أن نسبها الثقافي أوسع وأعقد من أن يُختزل في هوية

غيرشوم شولم. نجمة داوود: تاريخ الرمز. ترجمة وتحرير غابرييل بيتر بيرغ. نيويورك: شوكن بوكس، 2011.

واحدة؟ إن المعطيات التاريخية المتوفرة تُشير إلى أن النجمة السداسية لم تكن يومًا رمزًا دينيًا أساسيًا في اليهودية، ولا ذُكرت في النصوص التوراتية بوصفها شعارًا دينيًا. بل إن حضورها في المعابد اليهودية لم يظهر إلا في فترات متأخرة، غالبًا كعنصر زخرفي لا يحمل دلالة دينية جوهرية. وهذا المعطى يُضعف الادعاء بوجود صلة عضوية بين النجمة والديانة اليهودية، ويُعزز الرأي القائل بأن ارتباطها باليهودية كان وليد سياقات سياسية حديثة، لا جذور لاهوتية لها.

إن المفارقة تكمن في أن الرمز الذي استُخدم في فترات من التاريخ لتمييز اليهود بشكل سلبي، كما حصل في أوروبا خلال الحملات العنصرية ضدهم، تحوّل في زمن لاحق إلى علامة افتخار قومي تُرفع على الرايات وتُنقش على الجدران، في تعبير واضح عن قدرة الجماعات على قلب الدلالة وإعادة امتلاك الرموز. ولكن هذا "التمكين الرمزي" لا يخرج عن منطق الهيمنة، حيث لا يُستخدم الرمز لتعزيز السلام أو التعدد، بل لتكريس هوية إقصائية ترتكز على سردية مركزية ترفض الآخر وتنفي حقه في الوجود الرمزي والمادي، وهو ما يتجلى في العلاقة بين الصهيونية والفلسطينيين، حيث استُخدمت الرموز – وعلى رأسها نجمة داوود – لتكريس التفوق العرقي والديني، وتبرير الاستيطان والاحتلال.

وبهذا المعنى، تغدو نجمة داوود نموذجًا حيًا لما يسميه بيير بورديو بـ"العنف الرمزي"، ذلك العنف الذي لا يُمارس بالقوة المباشرة، بل من خلال فرض معنى بعينه على الواقع، ومن خلال السيطرة على أنماط الإدراك والتأويل. إن الهيمنة على الرمز تُفضي إلى الهيمنة على الذاكرة، ومن ثم على المستقبل، لأن الجماعات تُبنى عبر رموزها، وتُدافع عن كيانها من خلال ما تمنحه لتلك الرموز من قدسية وتماسك زائف. وهنا تكمن خطورة هذا النوع من التوظيف، إذ يتحول الرمز إلى أداة للسيطرة، ويُصبح من الصعب مساءلته أو نقده دون الاتهام بالعداء أو الإنكار أو الكفر بهوية الآخر.

إن قراءة نجمة داوود اليوم لا تكتمل دون مساءلة وظيفتها في الخطاب السياسي المعاصر، وفي العلاقة المعقدة بين الدين والدولة داخل إسرائيل، حيث لا تزال هذه النجمة تمثل نقطة التقاء بين الحلم الديني القديم والتجسيد القومي الحديث، وهو التقاء مُحمّل بالتناقضات التي تعكس هشاشة البناء الرمزي للدولة العبرية، وتُظهر كيف يمكن لرمز بسيط أن يُختزل فيه تاريخ بأكمله، بل أن يُساق به تاريخ شعوب نحو النسيان أو التهميش.

وبهذا المعنى، فإن نجمة داوود لم تعد فقط شكلًا هندسيًا أو شعارًا دينيًا، بل أصبحت مركزًا لصراع المعاني، ورمزًا لأزمة أوسع تتعلق بالهوية والتاريخ والشرعية في المنطقة، ما يجعلها موضوعًا مفتوحًا للنقاش الأكاديمي والثقافي، لا يُمكن حسمه بمعطى واحد أو منظور أحادي.

المطلب الثاني : الصليب في المسيحية التحول من رمز العار إلى أيقونة الفداء والقداسة

ما نسلم به اليوم من خلال احتكاكنا بالديانة النصرانية أن الصليب يحتلّ مكانة مركزية في الوجدان المسيحي، ليس بوصفه مجرّد شكل رمزي أو أداة تاريخية ارتبطت بحادثة صلب المسيح، بل باعتباره حاملًا لمعانٍ روحية وفلسفية وحضارية تعكس عمق التجربة الإنسانية في بحثها عن الخلاص والمعنى، والتي ارتبطت بالوعي والتطور الديني المسيحي منذ العصور الأولى للمسيحية، بحيث شكّل الصليب إشكالًا مزدوجًا في المخيال الجماعي للمؤمنين. فهو من جهة علامة للعار والإذلال المرتبطين بواحدة من أقسى أدوات العقاب في العالم الروماني، ومن جهة أخرى تحوّل تدريجيًا إلى أيقونة خلاص وفداء، تحمل في طيّاتها بشارة القيامة والانتصار على الموت.

هذا التحوّل لم يكن فجائيًا ولا سطحيًا، بل تمخض عن مسار طويل ومعقّد من التأويلات اللاهوتية والتفاعلات الثقافية والاجتماعية التي صاغت مع الزمن صورة جديدة لهذا الرمز، فجعلت منه اليوم المعرّف لهوية هذه الديانة والتي تشكلت في أذهان العامة من المسيحيين وغيرهم، فأصبح الرمز يدل على هوية ديانة ككل على اختلاف مذاهبها وفرقها وطريقة تعبدها.

ولفهم دلالة هذا الرمز لا بد من الرجوع إلى التاريخ، لأنه لا سبيل لمعرفة الحاضر دون العودة إلى الماضي. وهناك نجد أن الصليب في الأصل كان وسيلة إعدام تُستخدم في الإمبراطورية الرومانية لمعاقبة العبيد والمتمردين والمجرمين، أي المتورطين في قضايا تخلّ بالقيم المنظمة للمجتمع الروماني، والحديث هنا عن الكيان ككل. وهي عقوبة تحمل أقصى درجات الإهانة واللاإنسانية إذا ما قارناها بالتطور المجتمعي اليوم الذي أصبح فيه هذا الفعل عملاً إرهابيًا. وبالتالي، في هذا المكان والزمان، لم يكن للمصلوب أن يُنظر إليه كمجرد مذنب فحسب، بل كشخص ساقط من كل اعتبار، منبوذ اجتماعيًا وأخلاقيًا، وموضوع شفقة وازدراء في آنٍ واحد. ولأن المسيحية قد نشأت في قلب هذا السياق، كان من الطبيعي أن يثير ارتكازها على حدث الصلب ارتباكًا شديدًا في الأوساط الدينية والفكرية، بل وحتى داخل صفوف المؤمنين أنفسهم في مراحلها الأولى. فكيف يمكن أن يُبشّر بدين يقدّس رمزًا يُمثّل أقصى درجات المذلّة؟ وكيف يُمكن أن يُصوّر المخلّص الإلهي، لا كمنتصر عسكري أو قائد سياسي، بل كمصلوب مهزوم على خشبة إعدام؟

هذا التناقض الظاهري لم يُحلّ إلا عبر قراءة جديدة للحدث، قراءة قلبت موازين الفهم، وحوّلت الهزيمة إلى انتصار، والموت إلى ولادة جديدة، واليأس إلى أمل.

لقد تجنّب المسيحيون الأوائل استخدام الصليب كرمز علني، ليس فقط خشيةً من الاضطهاد الروماني، بل لأنهم كانوا يُدركون جيدًا دلالته السلبية في الوعي العام. وقد استُعيض عنه في تلك المرحلة المبكرة برموز أخرى أقل استفزازًا للسلطة وأكثر قابلية للتأويل، مثل السمكة (إكثوس) أو الراعي الصالح. غير أن هذا التوجّس لم يدم طويلًا، إذ ما إن بدأت المسيحية تخرج من هامشيتها وتكتسب قاعدة أتباع أوسع، حتى بدأ التحوّل الرمزي يترسخ، وصولًا إلى لحظة مفصلية في القرن الرابع الميلادي، حين اعتنق الإمبراطور قسطنطين المسيحية، وأصدر مرسوم ميلانو الذي أنهى الاضطهاد الديني وأعلن حرية العبادة. في هذه اللحظة بالتحديد، بدأ الصليب يشق طريقه من الهامش إلى المركز، لا بوصفه أداة للموت، بل علامة للنصر الإلهي.

وقد لعبت واقعة معركة جسر ميلفيان دورًا حاسمًا في ترسيخ هذا التحوّل الرمزي، إذ يُروى أن قسطنطين رأى في رؤيا صليبًا يلوح في السماء مرفوقًا بعبارة "بهذا تنتصر"، فاعتبر ذلك نبوءة إلهية. ولكي نوضح الأمر، لا بد من سرد قصة هذا الحدث الرمزي الذي سيشكّل الوعي الديني المسيحي. وبه جاءت قصة اكتشاف الصليب من قبل الملكة هيلانة والدة الإمبراطور قسطنطين الكبير، إلى لحظة ظهور الصليب للإمبراطور في السماء وقت استعداده للحرب.

وبعد انتصاره في الحرب، طلبت أمه هيلانة تجهيز جيش لها لبدء البحث عن الصليب الذي صُلب عليه السيد المسيح.

وبالفعل أخذت هيلانة جيشها وذهبت إلى أورشليم وسألت اليهود عن موضع الصليب، فلم يفيدوها، وأخيرًا أرشدها بعضهم إلى رجل يهودي مسن يسمى يهوذا يعرف مكانه، فاستدعته فأنكر أولاً، ولما شددت عليه أعلمها بمكانه، الذي كان تحت كوم الجلجثة، فأمرت بإزالته.

أما سبب وجود هذا الكوم، فهو أنه لما رأى رؤساء اليهود كثرة العجائب التي تظهر من قبر المخلص من إقامة الموتى وإبراء المقعدين، غضبوا ونادوا في جميع اليهودية وأورشليم: "كل من كنس داره أو كان عنده تراب، فلا يُلقِه إلا على مقبرة يسوع الناصري"، واستمر الحال على ذلك أكثر من مائتي سنة حتى صار كومًا عظيمًا. وعندما أزيل الكوم، وُجدت ثلاثة صلبان، ولم تكن تعرف أيّهم هو صليب السيد المسيح، حتى مرت جنازة بجانبهم، فوضعت كل صليب على الميت حتى قام، ومن هنا تأكدت وعرفت صليب السيد المسيح.

وأخرجت الملكة هيلانة الصليب المقدس، وبنت كنيسة وكرّست عيدًا له في السابع عشر من شهر توت، وهي الكنيسة التي يتوافد عليها الشعوب المسيحية للحج عند عيد القيامة.

وبالتالي اتخذ قسطنطين من الصليب شعارًا لجيشه. هذا التزاوج بين السلطة الدينية والسياسية منح الصليب قوة رمزية استثنائية، وجعله يتموقع في قلب الحياة العامة للمجتمع المسيحي. وبه لم يعد الصليب رمزًا للاضطهاد، بل صار علمًا للحماية، وشارةً للبركة، وعلامةً للقوة الروحية.

ومع تعمّق العقيدة المسيحية وتطور البنية اللاهوتية للكنيسة، أصبح الصليب نقطة ارتكاز في فهم طبيعة التجسد والفداء. لم يعد يُنظر إلى حادثة الصلب على أنها مجرد مأساة تاريخية، بل صارت تُفهم كتجسيد لمشيئة إلهية قصدت أن تُظهر أقصى مراتب الحب الإلهي من خلال الألم والتضحية. فالصلب لم يكن فشلًا، بل كان الطريق الأوحد لتحقيق الخلاص، من خلال قبول الألم واحتضان الفناء لفتح باب الأبدية. هذا البعد اللاهوتي رفع من قيمة الصليب، وجعله يتجاوز سياقه التاريخي ليصبح رمزًا كونيًا للتضحية والانتصار على الخطيئة.

كما أن التجليات الفنية للصليب عبر العصور تعكس هذا التحوّل العميق في دلالته. ففي الفن البيزنطي، على سبيل المثال، اتخذ الصليب بعدًا نورانيًا، تجلّى في الزخارف الذهبية والصور المضيئة التي تعبّر عن المجد الإلهي والخلود. بينما في الفن الغربي في العصور الوسطى وعصر النهضة، ظهرت أشكال أكثر تعبيرًا عن الألم، حيث يُصوَّر المسيح في لحظة احتضار مؤلمة، معلّقًا على الصليب، لتأكيد الجانب الإنساني من التجربة، وإبراز عمق الفداء من خلال المشاركة في المعاناة البشرية. وبه فإن هذا التنوع في تمثيل الصليب يدل على قدرة الرمز على التكيّف مع المتغيرات الثقافية والروحية، وعلى ديناميكيته بوصفه لغة تعبيرية تتفاعل مع السياقات المختلفة دون أن تفقد جوهرها.

إنّ ما يجعل الصليب رمزًا استثنائيًا في تاريخ الأديان ليس فقط مكانته في العقيدة المسيحية، بل كونه يمثل تفاعلًا معقدًا بين النص المقدس والتجربة التاريخية والتأويل الإنساني. فهو في جوهره صورة مركبة، تتداخل فيها مفاهيم العار والمجد، الموت والحياة، الفشل والانتصار، لتنتج في النهاية سردية دينية وفلسفية غنية بالدلالات.

إن الصليب، بهذا المعنى، لا يعكس فقط لحظة من لحظات التاريخ، بل يُجسّد سعي الإنسان الدائم لفهم ألمه وتجاوز محدوديته، عبر الإيمان بأن التضحية لا تذهب سدى، وأن الموت ليس نهاية، بل عبور نحو معنى أسمى.

هذا التحول في فهم الصليب، من أداة تعذيب إلى أيقونة خلاص، يكشف لنا عن طبيعة الرموز الدينية بوصفها نتاجًا إنسانيًا متفاعلًا مع الإيمان والتاريخ والتجربة. فكما أن القداسة لا تُختزل في المادة بل تُمنح من خلال المعنى، فإن الابتكار البشري في تأويل الرمز لا يُعد خروجًا عن الأصل، بل امتدادًا له.

من هنا، فإن الصليب في المسيحية ليس فقط علامة دينية، بل تعبير حيّ عن كيف يمكن للتاريخ والمعاناة والرجاء أن تلتقي في نقطة واحدة، وتنتج رمزًا قادرًا على عبور العصور، والاستمرار في تشكيل وعي الإنسان الروحي حتى اليوم.

وهنا تتبدى أمامنا الإشكالية المركزية لهذا المبحث: إلى أي حد يمكن اعتبار الرمز الديني، وتحديدًا الصليب في المسيحية، امتدادًا لأصل إلهي خالص؟ وأين يبدأ تدخل الإنسان في ابتكار المعنى وتوسيع دلالاته؟ فبين وحي العلو واحتياجات التاريخ، يتكشّف الصليب بوصفه رمزًا يتجاوز البعد السماوي، ليصير حقلًا للتأويل البشري، حيث تتلاقى الرؤية اللاهوتية مع حساسية الثقافة وتراكم الذاكرة الجمعية.

إن هذا التفاعل العميق بين المقدس والإنساني يُظهر أن الرمز الديني ليس معطًى نهائيًا مغلقًا، بل هو بناء حيّ تشكّله التجربة والتأويل، وتعيد صقله الأجيال بحسب سياقاتها. فالصليب، وإن استمد جذوره من لحظة إلهية وحدث مفصلي في العقيدة المسيحية، إلا أن معناه النهائي لم يُكتب دفعة واحدة، بل نُحت عبر قرون من القراءة والتفاعل والبحث عن الدلالة. وهذا ما يجعل من الرمز صناعة إنسانية بامتياز، لا بمعنى التزييف أو الانحراف، بل من حيث كونه ثمرة لرحلة الإنسان في تلمّس المعنى ضمن أفق الإيمان.

و في ضوء ذلك، يُطرح الصليب لا كرمز جامد، بل كعلامة دينامية تكشف حدود التداخل بين ما هو موحى به إلهيًا، وما هو مشكَّل تاريخيًا وثقافيًا وإنسانيًا. إنه صورة للكيفية التي تُعيد بها الجماعة الدينية إنتاج رموزها، وتبني عبرها سردية خلاصها. ومن هنا يبرز الصليب، في عمقه، كتعبير مركّب عن الإيمان والعقل، عن الغيب والواقع، عن الله والإنسان.

وليكن في العلم أن استيعاب رمزية الصليب في المسيحية لا تكتمل دون الرجوع إلى جذورها التوراتية والقرآنية، إذ أن المسيحية، بوصفها ديانة نمت في رحم اليهودية وتفاعلت لاحقًا مع الإسلام، ترتبط نصوصها وتصوراتها بصور رمزية ومعاني لاهوتية متجذرة في الوحي الإبراهيمي، مما يجعل من دراسة الصليب مدخلًا حيويًا لفهم سيرورة التفاعل بين النصوص المقدسة الثلاثة، ومدى تقاطعها أو افتراقها حول فكرة الخلاص والآلام والتضحية.

ففي التوراة (العهد القديم)، لا نجد ذكرًا مباشرًا للصليب بوصفه أداة للتعذيب أو رمزًا للخلاص، لكن ثمة إشارات تمهيدية ذات طابع رمزي ظهرت في سياقات مختلفة وهذا أمر طبيعي كون أن اليهودية ظهرت قبل المسيحية ، أبرزها ما ورد في سفر التكوين

عن ذبيحة إبراهيم، حين يُطلب من النبي أن يُقدّم ابنه قربانًا، وهو الحدث الذي سيُعاد استثماره لاحقًا في الفكر المسيحي بوصفه "ظلًا" أو "نموذجًا أوليًا" (Typology) للتضحية الإلهية القادمة. في تكوين 22: 2، نقرأ: **"فقال: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه، إسحاق، واذهب إلى أرض المريا، وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك"**، وهو نصّ شديد الرمزية. ففي المخيال المسيحي، يُرى هذا الفعل بوصفه إشارة رمزية إلى ما سيقوم به الله لاحقًا عندما يُرسل ابنه الوحيد للتضحية من أجل خلاص البشرية. غير أن هذه القراءة تُفارق التفسير اليهودي، الذي يركّز على الطاعة الإبراهيمية كمحور أساسي دون أن يحمل الحدث دلالة فدائية. فالله لم يُقدِّم ابنه، بل اختبر نبيه، وأوقف الذبيحة في اللحظة الأخيرة، وهو ما يُفسَّر في التقليد اليهودي على أنه تأكيد لرفض الذبيحة البشرية. أما في المسيحية، فتُصبح هذه الذبيحة الرمزية تمهيدًا لصليب المسيح، الذي يُفهم كذبيحة كاملة لم تتوقف، بل اكتملت على الخشبة، كما ورد في رسالة بولس إلى أهل رومية (8:32): **"الذي لم يشفق على ابنه، بل بذله لأجلنا أجمعين"**.

ويمتد هذا التمهيد إلى سفر العدد (21: 9) حيث يُقال: **"فصنع موسى حية من نحاس ووضعها على الراية، فكان متى لدغت حية إنسانا ونظر إلى حية النحاس يحيا"**. هذا النص يُستحضر بقوة في اللاهوت المسيحي، لا سيما في إنجيل يوحنا (3:14-15)، حيث يُصرّح المسيح بنفسه: **"وكما رفع موسى الحية في البرية هكذا ينبغي أن يُرفع ابن الإنسان، لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية"**. بهذا، يُعاد تأويل الحية النحاسية بوصفه تمهيدًا رمزيًا لرفع المسيح على الصليب، الذي يتحوّل إلى أداة شفاء وخلاص.

ففي هذا السياق، يُشكّل الصليب انقطاعًا واستمرارية في آن. فهو يستلهم رموزه من التوراة، لكنه يقلب معانيها ويعيد تشكيلها. إذ لم يكن اليهود ينتظرون مخلصًا يُصلب، بل ملكًا منتصرًا. ولذا كان الصليب، كما يعبّر بولس، "عثرة لليهود" (كورنتس الأولى 1:23)، لأنهم لم يستطيعوا قبول فكرة المخلص المصلوب. وهو ما يعبّر عن انزياح جوهري في الفهم اللاهوتي من تصور للخلاص بوصفه خلاصًا قوميًّا أرضيًّا إلى خلاص كوني-روحي يتحقق من خلال الألم.

أما القرآن الكريم آخر الكتب السماوية ، فقد تعامل مع حادثة صلب المسيح بطريقة مغايرة ومفارقة للطرح المسيحي. ففي سورة النساء (157)، يُصرّح النص بوضوح: **"وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله، وما قتلوه وما صلبوه ولكن**

شبّه لهم"، وهو نفي صريح للصلب بالمعنى الحرفي والتاريخي، ما يعني أن الإسلام[103] يرفض فكرة موت المسيح مصلوبًا، ناهيك عن أن يُبنى على هذا الموت معنى فدائي. بل إن القرآن يقدّم صورة للمسيح ترتكز على نبوّته ومكانته ككلمة من الله وروح منه، دون أن يتحول إلى إله متجسّد أو ذبيحة كفارية. لكن مع ذلك، فإن دلالة الصليب كرمز للمعاناة والظلم تبقى حاضرة ضمنيًا في التصور القرآني، إذ أن النفي لا يعني رفضًا لفكرة المعاناة في سبيل الله أو التضحية، بل هو إعادة توجيه للرؤية نحو بعد آخر من الخلاص، يتمثل في النجاة من القتل والتمكين الإلهي، لا في الموت على يد الظالمين. ويؤكد هذا التأويل ما ورد في سورة آل عمران (55): **"إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهّرك من الذين كفروا..."**، حيث تُقدَّم رواية مختلفة تشير إلى رفع المسيح لا إلى موته، مما يضع الأساس لرؤية الخلاص في الإسلام بوصفها تحريرًا من الإثم والطغيان عن طريق الهداية والوحي، لا الفداء الدموي.

وبالتالي إن الفروق اللاهوتية بين الديانات الثلاث تتجلى بوضوح في تعاملها مع رمزية الصليب. ففي حين أن اليهودية ترى في الصلب أداة لعنة، كما ورد في سفر التثنية (21:23): **"لأن المعلّق ملعون من الله"**، فإن المسيحية تحتضن هذا التصور وتنقله إلى بعد آخر، حيث يصبح المعلّق الملعون هو نفسه المخلّص الذي حمل لعنة البشرية ليفديها. ويقول بولس بوضوح في غلاطية (3:13): **"المسيح افتدانا من لعنة الناموس، إذ صار لعنة لأجلنا، لأنه مكتوب: ملعون كل من عُلّق على خشبة"**. وهذا قلب جذري في المعنى، حيث تتحول اللعنة إلى خلاص، والعذاب إلى رجاء.

أما في الإسلام، فإن هذا التصور مرفوض من أساسه، ليس فقط لأسباب لاهوتية بل أيضًا أخلاقية، لأن العدالة الإلهية لا يمكن أن تُفهم، وفق المنظور الإسلامي، كتحميل بريء وزر البشرية. فالله، كما في سورة الأنعام (164): **"ولا تزر وازرة وزر أخرى"**. من هنا، يتأسس الفهم الإسلامي للفداء على المسؤولية الفردية والتوبة، لا على الذبيحة البديلة.

إن رمزية الصليب، وإن كانت نقطة افتراق لاهوتي حاد بين الديانات الثلاث، إلا أنها تعكس في العمق هاجسًا مشتركًا يتمثل في كيفية فهم العلاقة بين الله والإنسان، بين الخطيئة والمغفرة، بين الألم والمعنى. ففي اليهودية، يبقى التركيز على الشريعة والوفاء بالوصايا كسبيل للخلاص، وفي المسيحية يتمركز المعنى حول المحبة الإلهية المتجسدة في صليب الفداء، أما في الإسلام، فتكمن مركزية الخلاص في التوحيد والطاعة والتوبة. ومع ذلك، فإن الصليب يظل – سواء كرمز مرفوض أو مُمجّد – تعبيرًا عن الحيرة الإنسانية أمام الشر، والألم، والموت، وسعي الإنسان نحو

---

[103] الكتاب المقدس، تكوين 22:2: "فقال: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه، إسحاق، واذهب إلى أرض المريا، وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك." | رسالة بولس إلى أهل رومية 8:32: "الذي لم يشفق على ابنه، بل بذله لأجلنا أجمعين." | سفر العدد 21:9: "فصنع موسى حية من نحاس ووضعها على الراية، فكان متى لدغت حية إنسانا ونظر إلى حية النحاس يحيا." | إنجيل يوحنا 3:14-15: "وكما رفع موسى الحية في البرية هكذا ينبغي أن يُرفع ابن الإنسان، لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية." | كورنتس الأولى 1:23: "الصلب عثرة لليهود." | سفر التثنية 21:23: "لأن المعلّق ملعون من الله." | غلاطية 3:13: "المسيح افتدانا من لعنة الناموس، إذ صار لعنة لأجلنا، لأنه مكتوب: ملعون كل من عُلّق على خشبة." | القرآن الكريم، سورة النساء 157: "وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله، وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم." | القرآن الكريم، سورة آل عمران 55: "إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهّرك من الذين كفروا..." | القرآن الكريم، سورة الأنعام 164: "ولا تزر وازرة وزر أخرى."

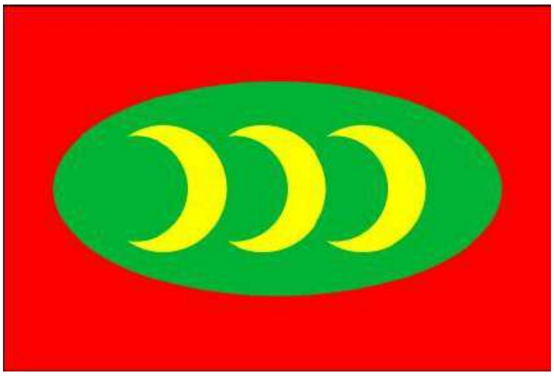
المعنى، وهو ما يجعل من حضوره مادة خصبة للبحث في تاريخ الأديان وسيرورات التفسير والتأويل

المطلب الثالث : رمزية الهلال والنجمة في الإسلام بين القداسة والتوظيف الرمزي

يُعدّ الهلال المصحوب بالنجمة الخماسية اليوم من أكثر الرموز اقترانًا بالدين الإسلامي في المخيال العالمي المعاصر، حيث صار يُمثّل، بصيغته البصرية التصويرية، ما يُفترض أنه تعبير عن الهوية الإسلامية الجامعة لكل مكوناتها. غير أن هذا الارتباط بين الرمز والدين لم يكن معطى تاريخيًا ثابتًا، بل هو وليد سياق طويل ومعقّد من التفاعل بين السلطة والدين والرمز، تبلور تدريجيًا إلى أن صار هذا الشكل يُستحضر تلقائيًا بمجرد الإشارة إلى العالم الإسلامي. ومع ذلك، فإن هذه العلاقة لم تكن دائمًا طبيعية ولا تلقائية، إذ لم يظهر الهلال والنجمة كرمزين دينيين في المراحل الأولى من الإسلام، ولم يُذكرا لا في النصوص المؤسسة للدين، ولا في الشعائر أو العلامات الرمزية المبكرة للجماعة المسلمة. مما يدفع إلى التساؤل عن أصل هذا الرمز، وكيفية ارتقائه إلى منزلة التمثيل البصري للإسلام، وعن آليات هذا التحول من شكل فلكي زخرفي إلى رمز أيديولوجي وديني في آنٍ معًا، حاول تصوير الهوية الإسلامية الجامعة في رمز تبنته مختلف الكيانات قديمًا وحديثًا.

نجد في ذلك، من الناحية التاريخية، أن استخدام الهلال يعود إلى ما قبل الإسلام بقرون طويلة، حيث استُعمل كرمز ديني وفلكي في الحضارات الشرقية القديمة، ولا سيما في الموروث الرافديني والآسيوي، إذ مثّل القمر رمزًا للآلهة، خاصة "سين" إله القمر عند السومريين. كما استخدم الرومان والفرس وغيرهم الرموز الفلكية في شعاراتهم ومعتقداتهم، بوصفها تمثيلات للخصوبة والتوازن والقوة الكونية. وقد استمر هذا الحضور الرمزي بعد الإسلام، لكن دون أن يكون الهلال والنجمة مرتبطين مباشرة بالدين الجديد، بل ظلّا جزءًا من الميراث الزخرفي أو من التقاليد الفنية والعسكرية التي استوعبها الإسلام في مسار تشكّل الدول الكبرى لاحقًا.

ويُعدّ الظهور البارز للهلال والنجمة في السياق الإسلامي مرتبطًا أكثر بالإمبراطورية العثمانية، التي تبنّت هذا الرمز في أعلامها وشعاراتها منذ القرن الرابع عشر، وجعلته علامة مميزة لسيادتها، متأثرة بذلك برموز سابقة لمدينة القسطنطينية التي استولت عليها، والتي كان الهلال فيها رمزًا شهيرًا يعود إلى العصور البيزنطية. ولعل هذا التبني الإمبراطوري هو ما ساعد في إضفاء الطابع الإسلامي على الهلال والنجمة،



خاصة حين أصبحت الدولة العثمانية – بوصفها الخلافة الإسلامية الأخيرة – المركز السياسي والرمزي للعالم الإسلامي، فانزاح الرمز من كونه شعارًا سلطويًا إلى كونه تعبيرًا عن الهوية الدينية، وارتبط في الأذهان بالإسلام بوصفه ديانة ودولة. ويبدو أن بقاء هذا الرمز في الذاكرة الجماعية للمسلمين مردّه ليس فقط طول عهد العثمانيين، بل قدرتهم على دمج الرموز في تمثيلات السلطة والخطاب الديني، بشكل جعلها تُغلف بالقداسة وتكتسب شرعية رمزية إضافية ترسخت لترتقي لمنزلة الهوية الجامعة لكل مسلم في بقاع العالم.

هذا الأمر سيظهر جليًا مع أفول الدولة العثمانية في أوائل القرن العشرين، وانتشار الحركات الوطنية في البلدان الإسلامية، إذ عاد هذا الرمز للظهور في شعارات وأعلام دول عدة، خاصة تلك التي سعت إلى الجمع بين المرجعية الإسلامية والنزعة الوطنية، كما حصل في تركيا ما بعد العثمانية، وفي باكستان، وموريتانيا، والجزائر، وتونس، وغيرها، وهو الذي يحيلنا مرة أخرى إلى الدور الذي لعبه الاضطهاد والشتات في توليد هذه الرموز الدلالية الجامعة الموحدة، فهو الأمر الذي رأيناه عن اليهودية وتكرّس مع الإسلام في فترات تطلبت إيجاد رموز تصويرية قادرة على توحيد الشتات، ولضبط التشتت الداخلي بتفرع الديانة إلى مجموعة من المذاهب المتعصبة بطريقتها، وخلال الاضطهاد الذي قد تواجهه ديانتك من طرف أعدائها الخارجيين. وبه غدا الهلال رمزًا لتاريخ مشترك، ولانتماء جماعي إسلامي، وأداة لإعادة وصل

ما انقطع بعد سقوط الخلافة (العثمانية حوالي 1924)، التي بدأ معها الرمز يتشكل[104] في الهوية الإسلامية، ومعها اتجهت وتوجهت غالبية المسلمين إليها باعتبارها الحامية لهم، وهو ما عليه الأمر وما يتطلبه من خليفة هذه الخلافة، إذ هو المسؤول بالدرجة الأولى عن حماية بلاد المسلمين، لأن البيعة تقف على ذلك، وبالتالي مع سقوطها زادت الحاجة إلى اتخاذ الرمز الجامع، الذي وُضِحَت أهميته أمرًا ضروريًا كمثال ورؤية على القوة الموحدة، فسعت المناطق بعد سقوطها إلى تقليد هذه القوة في سبيل توحيد العالم العربي والإسلامي في فترة شهدت تشظيًا على كل المستويات. غير أن هذا الاستخدام الجديد لم يكن دينيًا خالصًا، بل حمّله الطابع القومي السياسي دلالات جديدة، حيث أصبح يشير إلى دولة ذات أغلبية مسلمة، دون أن يُعبّر بالضرورة عن التزامات دينية دقيقة. وهكذا حصل نوع من "العلمانية الرمزية"، إذ استُخدم رمز ديني في سياق وطني أو حتى علماني، كما هو الحال في تركيا، مما أدى إلى انزياح المعنى من الدين إلى الهوية الثقافية، من الرمز الدال على الوحدة الإسلامية إلى هوية ثقافية. وهنا تَصدُر الإشارة إلى أنه حينما نتحدث عن الهلال والنجمة الخماسية كرموز إسلامية بحتة، فإننا نعود إلى الأصل والجذر الأصيل لهما، فالنجمة الخماسية دالة على أركان الإسلام الخمس في غالبية شرحها، بينما الهلال يدل على شعيرة الصوم وما يرافق ذلك من رمزية الهلال كبداية لها.

هنا تُطرح إشكالية أعمق حين نُحاول مساءلة البعد الديني للهلال والنجمة الخماسية، هل يُمكن حقًا اعتبارهما رمزين إسلاميين؟ إن القرآن الكريم والسنة النبوية لا يتضمنان أي إشارة إلى هذين الرمزين، ولا كانا جزءًا من علامات المسلمين الأوائل. بل إن الإسلام في بداياته قد تجنّب توظيف الرموز البصرية تعمدًا، وركّز على البعد الروحي واللغوي بدل الإشارات الشكلية. وحتى الكعبة، أهم معالم الإسلام، لم تُزيّن يومًا بهلال أو نجمة، بل ظلّت خالية من الرموز الشكلية الدخيلة. وبذلك، فإن ما نعتبره اليوم "رمزًا إسلاميًا" لا يستند إلى مرجعية دينية أصيلة، بل إلى تراكمات تاريخية وسلطوية صنعت هذا التصور عبر قرون من التوظيف المتكرر. وهذه الحقيقة تفتح المجال لإعادة التفكير في العلاقة بين الدين والرمز، وفي الفرق بين ما هو ديني وما هو ثقافي–تاريخي.

ولا يمكن تجاهل الجانب الأيديولوجي في توظيف الهلال والنجمة، خاصة في الخطابات التي تسعى إلى بناء هوية إسلامية موحّدة في وجه الغرب أو غير المسلمين. فحين تُرفع الأعلام التي تحمل هذا الرمز في المحافل الدولية، أو تُستخدم في الحملات الدعائية والدينية، فإنها تؤدي وظيفة تتجاوز التمثيل البصري إلى إعلان موقف

[104] ريان، داني. "الهلال والنجمة: معنى الرمز الإسلامي." ، 7 ديسمبر 2022.

أيديولوجي صريح، غالبًا ما يكون دفاعيًا أو تعبويًا. وفي هذا السياق، تتحول الرموز إلى أدوات "سيميائية" للصراع الثقافي، ويغدو الهلال أداة مقاومة أو إعلان انتماء، ما يفترض بالضرورة وعيًا بالسياق الذي يُستعمل فيه، وضرورة التمييز بين الاستخدام الديني المعبّر عن الإيمان، والاستخدام السياسي الذي يبتغي الشرعية أو الاستقطاب.

إن رمزية الهلال والنجمة تكشف عن هشاشة الحدود بين الدين والتاريخ، بين النص والرمز، بين الأصل والتوظيف. وقد يكون من المجحف أن نعتبر هذا الرمز "إسلاميًا" بالمطلق، لأنه لا يُعبّر عن روح الإسلام بقدر ما يُجسد تاريخًا سياسيًا اتخذ فيه الإسلام شكل الدولة، وتحول فيه الدين إلى مؤسسة تحتاج إلى رموز لتمثيلها. وهو ما يجعل من الضروري مساءلة هذا التماهي التلقائي بين الهلال والإسلام، خاصة حين يُستخدم الرمز لتبرير سياسات أو توجّهات لا تمتّ بصلة إلى القيم الروحية التي بُني عليها الإسلام، بل تتعارض معها في بعض الأحيان، وهذا موضوع طويل يصعب التعمق فيه.

وما ينبغي كذلك الإشارة إليه أن التحليل الرمزي للهلال والنجمة لا يكتمل دون النظر في كيفية استقبال المجتمعات الإسلامية لهذا الرمز عبر مختلف الحقب، وموقعه داخل الفضاء الديني والثقافي للشعوب المسلمة، خاصة في ظل تنوع المرجعيات المذهبية واللغوية والإثنية داخل العالم الإسلامي. فالهلال الذي أصبح يُستخدم اليوم في شعارات المؤسسات الإسلامية، وفي الزينة الرمضانية، وفي أعلام بعض الدول، لم يُقابل دائمًا بالقبول، بل ظل محل توجّس وانتقاد لدى بعض التيارات الدينية التي رأت فيه نوعًا من التشبّه بالأنظمة الملكية أو الوثنية السابقة، أو استيرادًا رمزيًا من ثقافات أجنبية لا تمت إلى العقيدة بصلة. وقد مثّل ذلك جزءًا من الجدال الأوسع حول مسألة "الرموز الإسلامية"، التي لا تجد في غالبها ما يُسندها من النصوص التأسيسية، مما يُثير أسئلة حول شرعية الرمز وفاعليته في ترسيخ الهوية أو تشويهها، معتمدين في ذلك قولهم إن محاولة إرفاق الإضافات البشرية على العقيدة يعد أمرًا تشويهيًا للدين بدلًا من لمّه.

كما أن التوظيف الإعلامي والثقافي للهلال والنجمة الخماسية في العصر الحديث أفضى إلى نوع من التبسيط أو التنميط للهُوية الإسلامية، إذ أصبح يُختزل في هذا الرمز البسيط ما لا يمكن اختزاله: تنوع الحضارات الإسلامية، غِنى التقاليد المحلية، التفاوت التاريخي بين المدارس الفكرية والمذاهب التي، وحتى بدون تعصب بمذهبها، تجدها مختلفة في الكم والكيف. وبذلك غدا الهلال، في بعض الحالات، أداة "تعليب" بصري للهوية، تسهم في تكريس رؤية سطحية تُساوي بين الإسلام كدين عميق وتعاليم كونية، وبين علامة تجارية أو ختم سياسي. ومن هذا المنظور، يمكن القول إن الهلال

لم يَعُد فقط رمزًا للإسلام، بل أصبح أيضًا رمزًا للإسلام كما تتصوره بعض الأوساط الغربية، أو كما يُعاد إنتاجه في وسائل الإعلام العالمية، ما يجعل منه عرضة لتأويلات متعددة قد لا تخدم دائمًا صورة الإسلام كما يراها أهله، وهو ما يساهم في تعميق الاختلاف القائم بين المذاهب داخل الدين الواحد.

ففي ذات السياق، يمكن التوقف عند دور المؤسسات الحديثة – سواء كانت دينية أو إغاثية أو تعليمية – في تثبيت رمزية الهلال، خاصة حين اعتمدته منظمات كالهلال الأحمر في مقابل الصليب الأحمر المسيحي، كنوع من التوازن الرمزي أو "المعادلة الحضارية". ورغم وجاهة هذا الاختيار من زاوية الخصوصية الثقافية، إلا أنه ساهم من حيث لا يُراد في تعزيز الثنائية بين الإسلام والمسيحية على أساس صوري، قد يُفهم في بعض السياقات باعتباره مواجهة أو تنازعًا رمزيًا، في حين أن الأصل في العمل الإنساني يتجاوز الرموز نحو القيم العالمية المشتركة. كما أن بعض التيارات الإسلامية رفضت هذا التماثل الرمزي، ورأت فيه إسقاطًا لرموز الخصوصية الدينية على مجال يفترض أن يظل حياديًا محضًا، مما يؤكد تعقيد العلاقة بين الرمز والدلالة، بين الشكل والجوهر.

وإذا نظرنا إلى التحولات السياسية التي عرفها العالم الإسلامي في القرن العشرين، سنلاحظ أن الهلال والنجمة رافقا أغلب مشاريع بناء الدولة الوطنية، سواء في تركيا الكمالية التي ورثت الرمز عن الإمبراطورية العثمانية ولكن حمّلته معنى جديدًا علمانيًا، أو في دول ما بعد الاستعمار التي استخدمت الرمز كإعلان عن الانتماء الإسلامي في إطار الدولة القُطرية. وقد أدّى هذا الاستخدام السياسي إلى تغيّر في دلالة الرمز من تمثيل ديني محض إلى عنصر من عناصر الهوية الوطنية، تتداخل فيه معاني العروبة، والاستقلال، والانتماء الحضاري، وأحيانًا حتى الرسائل الأيديولوجية. ومن اللافت أن هذه الحمولة الرمزية الجديدة جعلت الهلال جزءًا من الجدالات السياسية في كثير من الدول الإسلامية، حين يُعاد تعريف العلاقة بين الدين والدولة، أو يُطرح النقاش حول علمنة الرموز أو أسلمتها. حق

ولا يخفى أن التفاعل المعاصر مع هذا الرمز لم يعد مقتصرًا على النخب السياسية والدينية، بل أصبح موضوعًا للتداول الشعبي، من خلال المنتجات الثقافية، والاحتفالات، والفنون التشكيلية، وحتى الموضة الإسلامية. وقد أدى هذا الانزياح من المجال الرسمي إلى المجال اليومي إلى تليين الرمز وتكييفه، ما سمح بإعادة إنتاجه بصيغ متعددة، بعضها جمالي صرف، وبعضها يحمل رسائل نقدية أو ساخرة. فقد برزت تيارات فنية في العالم الإسلامي تتعامل مع الهلال والنجمة كرمزين قابلين لإعادة التفسير، وإخضاعهما للمساءلة الجمالية والفكرية، في محاولة لفكّ الارتباط

الحتمي بين الرمز والقداسة. وهذا ما يُعيدنا إلى إشكالية مركزية: هل الرمز الإسلامي مُقدّس بذاته، أم أن قدسيته تنبع من السياق الذي يُستخدم فيه؟ وهل تداوله الشعبي يُفرغه من معناه الأصلي، أم يفتح أمامه أفقًا جديدًا من التأويل والانفتاح؟

وتبقى دلالة الهلال والنجمة مرتهنة بما نُضفيه عليهما من معنى، فهما لا يحملان في ذاتيهما أي محتوى ديني إلا بما يُوضع فيهما من تصورات وسياقات. وقد يكون في هذا الوعي حافزٌ لإعادة التفكير في وظيفة الرموز داخل الوجدان الإسلامي الحديث، ليس بغرض نزعها من التداول، ولكن لفهم شروط وجودها ودورها وحدودها. ذلك أن الإسلام كدين لا يحتاج إلى رمز كي يُثبت وجوده أو يعلن حضوره، ما دام قائمًا على نصوص وروحانيات وقيم تتجاوز العلامات الشكلية. بل إن الإفراط في التشبث بالرموز قد يُفضي أحيانًا إلى طمس المعنى الأصلي، وإلى تحويل الدين من منظومة روحية إلى أداة استعراض بصري.

إن الهلال والنجمة، وقد صارا جزءًا من الذاكرة البصرية للعالم الإسلامي، يختزلان في صمتهما البصري تاريخًا طويلًا من التلاقح الحضاري، والتحولات السياسية، والنزاعات التأويلية. وبين القداسة المفترضة، والوظيفة الأيديولوجية، والهوية الثقافية، يتموضع هذا الرمز عند تقاطع طرق بين الدين والتاريخ، بين الأصل والمستعار، وبين التعبير والإخفاء. وما أحوج الفكر الإسلامي المعاصر إلى مساءلة هذه الرموز وغيرها، لا من موقع الشك فيها، بل من موقع إعادة تأويلها بما يُناسب حاجات المرحلة، ويُعيد للإسلام وجهه المتجدد غير المأسور في الأشكال، ولا المعلّق على زخارف لا تقول شيئًا عن جوهر الرسالة.

المطلب الرابع : الرمزية في الفلسفات الأرضية والديانات السماوية الغابرة في أفق روحي خارج الوحي السماوي

أدركنا الآن أنه ومنذ أن بدأ الإنسان يعي وجوده، لم تكن الرموز بالنسبة له ترفًا لغويًا أو تعبيرًا فنيًا فقط ، بل ضرورة وجودية ملحة لتأويل ما لا يُفهم، وفهم ما لا يُرى، والربط بين العابر والدائم، وبين الحسي والمطلق. فالرمز الديني ليس مجرد إشارة بل هو تكثيف لمعنى غائر يتجاوز التجربة اليومية ويفتح الوعي البشري على طبقات أعمق من الوجود. وقد مارست الإنسانية هذه الوظيفة الرمزية قبل أن تُدوَّن العقائد أو تُبنى المعابد، حينما رسم الإنسان الأول أشكالًا على جدران الكهوف، وحنّط الجثث، ودفنها بطقوس، وأشعل النار في طقس جنائزي، فهو لم يكن يعبر فقط عن الفقد، بل عن الأمل في استمرار شيء لا تراه العين ولا تلمسه اليد. هذا التمثل البدائي للرمز

تطور، وانبثق عنه لاحقًا نسق من الرموز المتنوعة التي ستُبنى عليها صروح العقائد والأديان الأرضية والسماوية معًا، وفي صلب كل منها ظل الرمز حبلًا سريًا يربط الإنسان بالمطلق. ففي الفلسفات الكبرى، كالطاوية والهندوسية والبوذية، لم يكن الرمز مجرد وسيلة للتواصل أو التربية، بل كان هو اللغة الأصلية التي يُخاطب بها الكوني الفردي، والتي يتعلم بها الإنسان كيف يفهم الكون لا عبر العقل التحليلي، بل من خلال الإدراك الحدسي والاستبطاني. فالهندوسية لا ترى في رمز "الأوم" صوتًا مقدسًا فقط، بل تعتبره أصل كل الأصوات، فهو تمثيل رمزي لبداية الكون ونهايته، وهو الحضور الصوتي للعدم الخلاق، أي لحظة الانفجار الكوني الأول حيث لم يكن هناك شيء سوى الذبذبة الأولى. إن التأمل في هذا الرمز لا يُقصد به فقط التركيز، بل إيقاظ الذاكرة الكونية النائمة في داخل كل كائن، فهو يشحن الوعي بطاقة تتجاوز الشخصي، وتصل إلى المطلق. كذلك فإن التعدد الإلهي الظاهري في الهندوسية ليس سوى تلوينات رمزية لحقيقة واحدة لا شكل لها، وهذه التعددية الرمزية تمنح المتدين حرية في اختيار الصورة أو الشكل الذي يمكن أن يعبّر من خلاله عن توقه نحو الحقيقة، فـ"فيشنو" و"شيفا" و"لاكشمي" ليست آلهة منفصلة، بل رموز لمبادئ كونية موحدة: الحفظ، والهدم، والخَلق، تمثل دورة الحياة ذاتها.

أما في البوذية، فإن الرمزية تتجه نحو داخل الإنسان لا خارجه، إذ لا تُعنى البوذية بإله خارجي أو ذات مفارقة، بل ترى في الرمز طريقًا إلى كشف جوهر الذات، وتجاوز معاناة الوجود من خلال إدراك "اللاشكل"، أي الحقيقة المطلقة التي لا توصف. فتمثال بوذا في وضعية التأمل ليس تقديسًا لجسد، بل هو رمز لصمت العقل، لتجاوز الفكر، لوضعية اتحاد الكائن بذاته الخالية من الأوهام. كذلك فإن الماندالا ليست دائرة زخرفية بل هي خريطة رمزية للكون الداخلي، يُعاد تشكيلها بالرمل، ثم تُمحى، كدرس رمزي عميق في فناء العالم وفناء التعلق، فكلما تشكّل الكون انحل، وكلما بُني المعنى، هُدم، في دورة لا تنتهي، تذكّر الإنسان بعدم الثبات، وبالحقيقة الكبرى القابعة خلف كل تشكّل.

في الطاوية، يُصبح الرمز طريقًا لفهم التوازن، فـ"اليين واليانغ" ليسا فقط قوتين، بل هما أسلوبان للوجود، إيقاعان يتناوبان في كل لحظة، لا يتصارعان بل يتكاملان. هذا الرمز يُعلّم الإنسان كيف يرى في كل شيء نقيضه، وفي كل نفيٍ إثباتًا، وفي كل موت حياة، فيتجاوز التصنيف القطبي الذي يُنتج الصراع، ويتعلم من الرمز كيف ينصت لصمت الطبيعة ويتناغم معها.

أما الديانات السماوية الغابرة، فإن الرمزية فيها لم تكن أقل عمقًا، بل لعله يمكن القول إنها كانت حجر الزاوية الذي بُني عليه الدين ذاته. في الزرادشتية، على سبيل المثال،

كانت النار أكثر من مادة طبيعية، بل كانت رمزًا للحقيقة، للصفاء، للخلود، ولحضور الإله "أهورامزدا". وكان تأليهها، أو على الأقل تكريمها، هو تأليه للنور الذي يبدد الظلمة، للحقيقة التي تفضح الباطل، وللعقل الكوني الذي ينير الوجود. كما أن الصراع الرمزي بين "أهورامزدا" و"أهريمان" ليس مجرد صراع بين خير وشر، بل هو تمثيل رمزي للثنائيات في النفس البشرية ذاتها، وكيفية انتصار العقل النوراني على الغرائز الظلامية، ليس عبر القتال بل عبر النقاء الأخلاقي، والانضباط السلوكي، والتأمل في النظام الكوني. وقد أشار القرآن للمجوس في سياق احترام تعددية المعتقدات، مما يوحي بأن هذه الديانة، رغم اندثارها، كانت تحتوي على عناصر توحيدية أو على الأقل تصورًا عاليًا للقيم الروحية، وهو ما يتجلى رمزيًا في طقوسها ونصوصها.

إنّ حضور الرمز لا يقف عند حدود الشكل، بل يمتد إلى الطقوس، إذ أن كل طقس ديني هو تمثيل رمزي لقصة كونية، إعادة تمثيل أسطوري لحدث أصلي. فالصلاة، الصوم، الذبيحة، كلها طقوس رمزية تعبّر عن علاقة الإنسان بالمقدس، وتمارس فعلًا رمزيًا يعيد إحياء العهد بين الإلهي والبشري. ولذا فإن الرمز ليس فقط للتفكير، بل للمشاركة، فكل مؤمن حين يمارس طقسًا رمزيًا، فإنه لا يكتفي بالتعبير عن إيمانه، بل يدخل في علاقة وجودية مع الحقيقة التي يمثلها هذا الرمز.

ولأن الرمز يتجاوز حدود اللغة، فإنه كان، وسيبقى، اللغة المشتركة بين كل الديانات، مهما اختلفت أشكالها أو مرجعياتها. فالإنسان، في جوهره، كائن رمزي، يبحث عن المعنى لا بالتحليل وحده، بل بالإحالة، وبالتمثيل، وبالحدس، وبالإشارة. والرمز يمنحه هذا الوسيط الذي لا يغلق الحقيقة، بل يفتح أبوابها، والذي لا يدّعي امتلاك المعنى، بل يرشده إليه دون أن يفرضه عليه. ومن هنا نفهم كيف أن الرموز في كل الديانات، بما فيها التي لم يصلنا منها سوى الأثر، كانت دائمًا تسعى للإجابة عن الأسئلة الكبرى: من أنا؟ من أين أتيت؟ وإلى أين أذهب؟ ما الخير؟ وما الشر؟ ما العدل؟ وما الفداء؟ وكيف يمكن للإنسان أن يُطهّر ذاته في عالم مليء بالنقص والتناقض؟ هذه الأسئلة، حين تُطرح بلغة مجردة قد تبقى نظرية، لكنها حين تُحمّل داخل رمز، تتحول إلى تجربة عيش، إلى فعل وجودي، ولهذا ظلت الرموز دائمًا أقوى من الخطابات، وأبقى من النصوص، لأنها تحكي للوجدان لا للعقل، وتخاطب العمق لا السطح، وتبني علاقة مباشرة مع المقدس، لا تحتاج إلى وسطاء، ولا تكتفي بالبرهان، بل تعتمد على الإشراق، وعلى الإيحاء، وعلى الكشف.[105]

---

[105] بلال موسى بلال العلي قصة الرمز الديني: دراسة حول الرموز الدينية ودلالاتها في الشرق الأدنى القديم والمسيحية والإسلام وما قبله القاهرة، 2012.

في المبحث الختامي الكبير الذي تناولنا فيه الرمز في الدين بين الأصل والابتكار يتضح أن الرموز ليست مجرد علامات بصرية أو تقليدية، بل هي مفاتيح لفهم الهوية الدينية وتعابير عن البنية الروحية لكل دين على حدة. فقد أبرز المطلب الأول نجمة داوود كنموذج لتشكل رمز الديانة اليهودية، حيث أبانت دراسة أصوله التاريخية والدلالة الدينية المترسخة فيه عن عمق ارتباط الرموز بالموروث الديني والتاريخي للأمة. أما المطلب الثاني فقد قدم الصليب في المسيحية مثالاً على التحول الرمزي من رمز العار إلى أيقونة الفداء والقداسة، ما يعكس قدرة الرموز على التكيف والتجدد داخل إطار العقيدة. وفي المطلب الثالث تناولنا رمزية الهلال والنجمة في الإسلام، بين قداسة الرموز ووظائفها الرمزية في المجتمع والدين، مما يظهر الأثر الكبير للرموز على التواصل الروحي والاجتماعي. أما المطلب الرابع فقد أضاء على الرمزية في الفلسفات الأرضية والديانات السماوية الغابرة، مستعرضًا أفقًا روحيًا خارج الوحي السماوي، يعكس التنوع في استعمال الرموز كأدوات للمعنى والارتباط الروحي عبر الثقافات المختلفة. وهكذا يتضح أن الرموز الدينية تمثل جسرًا بين الأصل والابتكار، بين الماضي والحاضر، بين التعبير الروحي والتأثير الاجتماعي، لتظل من أهم أدوات فهم الدين وهويته.

دعوة للتسامح والتجاوز

في خضمّ ما راكمه التاريخ من صراعات عقائدية وتشظّيات مذهبية، وما انبثق عنها من انغلاق متبادل ونزوع إلى احتكار الحقيقة، يبدو من الضروري، في هذه اللحظة التاريخية، أن نعيد التفكير في أنماط العلاقة الممكنة بين الأديان، لا بوصفها منظومات مغلقة تتنازع الصواب والخلاص، بل باعتبارها محاولات إنسانية متراكبة للارتقاء بالروح، وللإجابة عن أسئلة المعنى، وأن نكفّ عن مقاربة الاختلاف الديني بمنطق التصنيف والتدرج، حيث تُفاضل المعتقدات بحسب القرب من "النموذج الواحد"، لصالح رؤية تتأسس على وعي عميق بأنّ التنوع في طرق الإيمان ليس نشازًا في التجربة الإنسانية، بل أحد شروطها الوجودية، ومظهرًا من مظاهر الحرية في أرقى تجلياتها. وإنه لمن المجحف اختزال تاريخ الأديان في ما حفّ به من توترات وصدامات، أو ما لحق به من تأويلات مسيّسة وظّفت الإيمان في خدمة الغلبة، لأنّ في ذلك تغافلًا عن الروح الأصلية التي وُلدت منها الرسالات، والتي دعت الإنسان أولًا إلى اكتشاف ذاته من خلال علاقته بالآخر، لا إلى تحصينها بالقطيعة والاشتباه. ومن هنا، فإنّ تجاوز التوتر المذهبي والديني لا يكون بطمس الفوارق أو بالدعوة إلى الوحدة الشكلية التي تذيب الخصوصيات، بل بترسيخ ثقافة التعدد واحترام التمايز، والانتقال من منطق الامتحان إلى منطق الحوار، ومن سؤال: "من المخطئ؟" إلى سؤال: "ما الذي يمكن أن نتقاسمه؟"، ذلك أن جوهر التعايش لا يكمن في التطابق، بل في الإنصات المتبادل، حيث لا يُختزل الآخر في ما يختلف به عني، بل يُرى فيما يشتركان فيه معًا من همّ روحي، وقلق وجودي، وسعي إلى المعنى. وإذا كانت كل ديانة، من حيث هي تجربة روحية، تحمل في طيّاتها وعدًا بالخلاص، فإنّ هذا الوعد لا ينبغي أن يتحوّل إلى مبرّر لإقصاء المختلف، لأنّ التجربة الدينية في عمقها ليست ملكية حصرية، بل دعوة مفتوحة، تنبني على الرفق لا القسر، وعلى الفهم لا الإكراه. ومن ثمّ فإنّ التأسيس لمجتمع يتسع للمؤمنين على اختلاف مرجعياتهم العقدية، يستوجب تفكيك الصور النمطية التي توارثتها الأجيال حول الآخر الديني، والعمل على تحرير الوعي من رواسب الصراع التي لا تزال تؤطر الكثير من المواقف، كما يقتضي ذلك اجتهادًا جديدًا في بناء خطاب ديني يُعلي من شأن الكرامة الإنسانية، ويحرّر العلاقة مع الغير من هواجس التهديد والارتياب، ويوسّع من دوائر الانتماء لتتجاوز حدود العقيدة إلى رحابة الإنسانية المشتركة. فالتسامح ليس موقفًا ضعفًا أو ترفًا أخلاقيًا، بل هو شرط وجودي لحفظ التوازن المجتمعي، ومسؤولية تاريخية تقع على عاتق كل من آمن بأنّ الأديان، على اختلافها، يمكن أن تتآلف لا أن تتنافى، وأنها

وُجدت في الأصل لترفع من شأن الإنسان، لا لتحطّمه باسم التفوق العقدي. ومن هنا، فإنّ هذا العمل، وقد سلك طريقًا في تتبع جذور الاختلاف المذهبي داخل الأديان السماوية، لا يطمح إلى تقديم حلول نهائية أو وصفات جاهزة، بل يسعى إلى إعادة بناء العلاقة مع الآخر الديني على أساس من الاحترام العميق، والاعتراف المتبادل، والانفتاح الحقيقي، تأسيسًا لوعي جديد لا يرى في التعدد تهديدًا، بل ثراءً، ولا في المغايرة خصومة، بل إمكانًا للفهم والتكامل، بما يجعل من التسامح ليس ختامًا ضروريًا، بل بداية ممكنة لعهد روحي جديد، يتجاوز الانغلاق دون أن يُفرّط في الخصوصية، ويستوعب التنوع دون أن يُغفل الجذور، وينفتح على الآخر دون أن يُضيّع الذات.

وبالتالي إنّ الدعوة إلى التسامح والتجاوز والتعايش لا تنفصل عن جوهر الأديان نفسها، بل هي جوهرها وروحها. في الإسلام، يوجه القرآن الكريم الإنسان إلى دعائم أساسية تقوم على التعايش والاحترام المتبادل، بعيدًا عن التعصب والخصومة، حيث يؤكد على عدم جواز الإكراه في الدين بقوله: **"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة: 256)**، ويُوصي بالرد بالحسنى والمجادلة الهادئة: **"وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل: 125).**

كما يؤكد على أن التعددية الدينية حقيقة واقعة ينبغي التعامل معها بالعدل والاحترام: **"لكم دينكم ولي دين" (الكافرون: 6).** ومن مظاهر الرحمة التي دعا إليها الإسلام قوله تعالى: **"وأعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا" (آل عمران: 103)**، لتكون الوحدة في الاختلاف شعارًا للحياة وليس سببًا للصراع. وفي تعاليم النبي محمد صلى الله عليه وسلم تتجلى قيم التسامح والتعايش، حيث أمر بالرفق والرحمة مع الناس كافة، مسلمين وغير مسلمين، مؤكداً أن أحق الناس به هم الذين يعاملون باللطف والاحترام، وقال: **"لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (رواه البخاري ومسلم)**، معبراً بذلك عن قاعدة أخلاقية عالمية في احترام الآخر.

أما في المسيحية، فيتمحور جوهر التعاليم على المحبة والتسامح، وهو ما تجلى في قول المسيح عليه السلام: **"أحبوا أعداءكم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم" (متى 5:44)**، وأن المحبة هي أساس العلاقات الإنسانية الصحيحة: **"طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يُدعون" (متى 5:9)**، مما يوجه الإنسان إلى تجاوز الخلافات والعقبات لبناء السلام والتآخي.

وفي التوراة، يحث النص المقدس على محبة القريب ونبذ الكراهية، حيث يرد: **"لا تبغض أخاك في قلبك... أحبب قريبك كنفسك" (سفر اللاويين 19:18)**، مؤكداً على ضرورة نبذ الكراهية والتعامل بالعدل والمحبة مع جميع الناس.[106]

---

[106] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" | القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125: "وجادلهم بالتي هي أحسن" | القرآن الكريم، سورة الكافرون، الآية 6: "لكم دينكم ولي دين" | القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 103: "وأعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا" | الحديث الشريف: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (رواه البخاري ومسلم) | الإنجيل، إنجيل متى، 5:44: "أحبوا أعداءكم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم" | الإنجيل، إنجيل متى، 5:9: "طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يُدعون" | التوراة، سفر اللاويين، الإصحاح 19، الآية 18: "لا تبغض أخاك في قلبك... أحبب قريبك كنفسك"

حصيلة الرحلة التاريخية

إلى القرّاء الكرام

يُجسّد هذا العمل محاولة جادّة لقراءة التحوّلات التاريخية التي شهدتها الأديان السماوية الكبرى من خلال منظور المذهبية، لا بوصفها مجرد انشقاقات لاهوتية أو فقهية، بل بوصفها نتاجًا حتميًّا لتفاعل معقّد بين النصوص الدينية والتأويلات البشرية، في ظل شروط سياسية واجتماعية متغيّرة ظهرت وتبلورت مشكلةً أساس الانقسام والتوليد المذهبي. والكتاب، في جوهره، ليس دعوة إلى نبش الخلافات بقدر ما هو جهد لفهم كيف تحوّل الإيمان الواحد إلى طرائق متعددة في التمثّل والعيش والتمثيل، وكيف أدّت مسارات التاريخ إلى نشوء المذاهب، ثم تثبيتها، فتصادمها في المرحلة التي بلغت فيها أوج التّعصّب، حيث أصبح كلٌّ يعتز بطريقته ومنهجه في التعبّد، كأنّ الدين خُلق للتنافس في التشظّي والاختلاف.

منذ البدايات الأولى، اتّسمت الرسالات السماوية بنداء توحيدي يدعو إلى عبادة الله وحده، ويؤسّس لوحدة روحية تربط الناس بخالقهم. غير أنّ هذه الوحدة ما لبثت أن أخذت تتصدّع، كلما ابتعد الإنسان عن مقصد الوحي واقترب من سطوة السلطة، أو تحكّم في التأويل، أو قيّد الفهم بحسابات الجماعة والمصلحة. ولعلّ أوّل ما تكشفه الحصيلة التاريخية لهذا العمل، هو أنّ الاختلاف المذهبي لم يكن يومًا وليد لحظة واحدة أو طارئًا عابرًا، بل كان يتراكم بتراكم الأحداث الكبرى: من صراعات الخلافة، إلى الفتن الداخلية، إلى تقاطع الدين بالسياسة.

ففي اليهودية، لم يمنع النسب الإلهي للتوراة من بروز التأويلات المتعددة، حيث لعب الكهنة والكتبة أدوارًا محورية في صياغة التوجهات العقدية والتشريعية المختلفة، ممّا أدّى إلى انقسام المجتمع اليهودي إلى فِرَق متنازعة، أبرزها الفريسيون والصدوقيون والإيسيّون. ولم تكن هذه الانقسامات دينية خالصة، بل تداخلت فيها عوامل إثنية وثقافية وسياسية، خاصةً في ظل الهيمنة الآشورية والفارسية، ثم اليونانية والرومانية.

وفي المسيحية، تكرّر السيناريو نفسه، إذ سرعان ما بدأت الانقسامات تطفو على السطح بعد المسيح، لا حول رسالته فحسب، بل حول طبيعته الإلهية والإنسانية، ممّا مهّد لظهور أولى الفرق الهرطقية، ثم انقسامات الكنيسة الكبرى. وهكذا نشأت

الأرثوذكسية والكاثوليكية، ثم البروتستانتية، نتيجة لتحوّلات تاريخية عميقة، مثل المجامع المسكونية، واضطهاد الكنيسة للعلم والمعرفة، وهيمنة البابوية، وأخيرًا ظهور الإصلاح الديني مع لوثر وكالفن. كانت المذهبية في المسيحية أحيانًا مطلبًا روحيًّا، وأحيانًا أخرى سلاحًا سياسيًّا.

أمّا الإسلام، الذي جاء ليجمع الناس على كلمة التوحيد ويؤسّس لأمة وسط، فقد واجه منذ البدايات تحدّيات الخلاف والتنازع حول الخلافة والإمامة، ما أدّى إلى ولادة المذاهب، لا كنتائج علمية فحسب، بل كردود فعل على أحداث تاريخية حاسمة: من السقيفة، إلى معركة الجمل، إلى صفّين، إلى كربلاء. وهكذا تبلورت المذاهب الكبرى في الفكر الإسلامي، السنّي والشيعي، ثم تفرّعت داخلهما مدارس فقهية وكلامية، أُلبست بمرور الزمن طابعًا قدسيًّا، وأصبحت معيارًا للانتماء، بل أحيانًا للنجاة أو الهلاك.

وتُبرز الحصيلة التاريخية للكتاب أن المذهبية لم تكن دومًا سببًا في الفتنة، بل كانت أحيانًا وسيلة لفهم أعمق للدين، ومحاولة عقلية لاستيعاب التنوّع البشري في إدراك النصوص. غير أنّ الخطر الحقيقي بدأ حين تحوّلت المذاهب من مدارس فهم إلى جدران صمّاء للفصل بين المؤمنين، وحين أصبحت هوية سياسية لا دينية، تُوظَّف في الحروب، وتُستخدم لتكفير الآخر، وتُسخّر لخدمة السلاطين والطغاة.

لقد تعاقبت على التاريخ فترات احتدم فيها الصراع المذهبي حتى سُفكت الدماء باسم الله، لا لشيء إلا لأن "الآخر" لا يشترك في ذات التأويل، أو لأنه ينتسب إلى مذهب مخالف. وتكرّرت هذه المآسي في كل الأديان السماوية، ممّا يدفعنا في نهاية هذه الرحلة التاريخية إلى إعادة التفكير في جوهر الرسالات: هل جاءت الأديان لتفرّق الناس أم لتجمعهم؟ وهل المقصد هو الانتماء إلى طائفة، أم إلى القيم العليا التي تمثّل روح الوحي؟

وفي هذا السياق، يفتح الكتاب أفقًا للتفكير في ضرورة تجاوز النزعة الطائفية نحو أفق توحيدي أكثر رحابة وإنسانية، لا ينفي الاختلاف، بل يؤطّره ضمن إطار التعايش والاحترام المتبادل. الحصيلة النهائية لا تُختزل في التأريخ للانقسام، بل في الدعوة لفهمه، من أجل تجاوزه.

الخاتمة

بعد رحلة فكرية ومعرفية طويلة، نصل إلى ختام هذا البحث الذي سعى بوعي منهجي إلى ملامسة ظاهرة المذهبية من زاوية مختلفة، زاوية تتجاوز الثنائيات المألوفة: الحق والباطل، الانحراف والاستقامة، لتغوص في البُنى العميقة التي شكلت الظاهرة، ورافقتها عبر التاريخ، وأعادت إنتاجها في صور متعددة، داخل الحقول الدينية والسياسية والاجتماعية.

لقد بدأنا هذا العمل من سؤال جوهري: ما الذي يجعل المذهبية أكثر من مجرد اختلاف فكري؟ ما الذي حوّلها إلى بنية صلبة، ومؤسسة ضاغطة، ومرجعية نافذة، تتجاوز الأفراد والنصوص لتتحول إلى كيان شبه قائم بذاته، يُعيد تشكيل الوعي، ويؤطر المواقف، ويوجّه العلاقات؟ انطلقنا من هذا التساؤل لنفكّك، ما أمكن، عناصر الظاهرة، في مسارها التاريخي والاجتماعي، ونسعى إلى قراءة ما وراء المذهبية، وما تنطوي عليه من رهانات خفية لا تقل أهمية عن تلك التي تظهر في سطح النصوص أو شعارات الفرق.

لقد بيّنت لنا هذه الدراسة أن المذهبية لم تكن، في نشأتها وتطورها، حصيلة انحراف ديني محض، بل ثمرة تفاعل معقّد بين الإنسان والنص، بين التاريخ والعقيدة، بين السلطة والمعرفة، وبين الحاجة إلى الهوية والرغبة في الخلاص. وقد أسهمت عوامل متعددة—سياسية، واقتصادية، ونفسية، وثقافية—في ترسيخ الانتماءات المذهبية، وتحويلها من اجتهادات فكرية إلى حدود فاصلة بين الجماعات، بل إلى أدوات للاستبعاد والإقصاء، والتكفير والتحشيد.

وهكذا ظهرت المذهبية كآلية تشتغل داخل الدين، ولكنها في الوقت ذاته تتغذى من خارجه. فهي تمارس تأويلاً للنص، ولكنها لا تفصل هذا التأويل عن شروطه الاجتماعية والسياسية. وهي تنتج خطابًا دينيًا، لكنها تضعه في خدمة مشاريع دنيوية أحيانًا، وتسنده بهويات جماعية تعيد بناء الواقع بحسب تصوراتها.

من هنا، فإن قراءة المذهبية يجب أن تتم ليس فقط في ضوء التراث الفقهي أو الكلامي، بل أيضًا من خلال أدوات التحليل التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي، لفهم كيف تُنتج الجماعات فهمها للدين، وكيف تؤسطر ذاتها، وتُشرعن وجودها، وتُقصي المختلف عنها.

وإذا كنا قد حاولنا، في هذا البحث، أن نعيد مساءلة المسلّمات، ونقترح رؤية تأويلية نقدية، فليس ذلك من باب التشكيك في صدقية التجربة الدينية، بل من باب الإيمان العميق بأن الدين أسمى من أن يُختزل في طائفة، أو يُحتكر في مذهب، أو يُوظف في صراعات هي من طبيعة بشرية لا إلهية. إننا نحتاج اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تفكيك الأوهام المؤسسة، وإعادة قراءة الذات في مرآة التاريخ، دون تهويمات أو أحكام مسبقة.

لقد أثبتت المذاهب، رغم دورها في تشكيل الوعي الديني، أنها كانت في أحيان كثيرة جزءًا من المشكلة لا من الحل، وأنها ساهمت في تعميق الانقسامات بدل رأبها، وفي ترسيخ الجمود بدل التجديد. ومن هنا تبرز الحاجة إلى فكر جديد، يتجاوز الطائفية دون أن يُنكر الاختلاف، وينفتح على التعدد دون أن يُفرّط في المبادئ، ويُعيد للدين وظيفته الأصيلة كجسر بين الإنسان والمطلق، لا كأداة لاحتكار الحقيقة.

إن هذه الدراسة لا تدعي أنها قدّمت القول الفصل في الموضوع، فهي ليست سوى لبنة في بناء طويل الأمد، لكن لعلها تفتح أفقًا للنقاش، وتُسهم في زحزحة السرديات التقليدية التي حكمت نظرتنا إلى المذهبية. ولعلها تدعو إلى استئناف تفكير جماعي، ناضج، حرّ، ومسؤول، يجرؤ على مساءلة الموروث، دون قطيعة، وعلى تفكيك التراكم، دون عداء.

وفي بالتالي ، تبقى المذهبية جرحًا غائرًا في جسد الأمة، جرحًا لم يكن نتاج خلاف عابر أو سوء فهم عارض، بل خلاصة تراكمات تاريخية معقدة، وامتدادات لصراعات فكرية، واصطفافات سياسية، وتوترات اجتماعية لم تجد بعدُ طريقها إلى التصالح العميق مع الذات ومع الآخر. إنها ليست مجرد ظاهرة دينية، بل تجربة إنسانية شديدة الالتباس، تحتشد فيها نوازع الهوية، والخوف، والبحث عن اليقين، كما تتقاطع فيها رهانات السلطة والمعرفة والانتماء. ولهذا، فإن التعامل معها لا يمكن أن يكون عبر التجاهل أو الإدانة الأخلاقية وحدها، وإنما عبر تفكيكها بوعي نقدي، واستيعابها في سياقاتها التاريخية والثقافية المتعددة، وفهم منطق تشكّلها وأدوارها.

إن التئام هذا الجرح لا يكون بشعارات الوحدة المعلّبة، ولا بخطابات التقريب الشكلية، بل يبدأ من لحظة صدق معرفي جريء، يُنقّي أدواتنا المفهومية من الرواسب المتراكمة، ويعيد ترتيب علاقتنا بالنص، وبالتراث، وبالآخر المختلف، ضمن أفق يتجاوز الخوف من النقد، والخشية من المراجعة. فالنزاهة الفكرية تقتضي أن نعيد النظر، لا في مواقف الغير فحسب، بل في المسلمات التي نُسجت حول الذات، وفي الآليات التي تم بها إنتاج الخطاب الديني وصياغة مفاهيم "الفرقة

الناجية" و"الضلالة"، بما تحمله من أحكام وقوالب جاهزة عطّلت روح الحوار وساهمت في استدامة الانقسام.

الجرأة النقدية التي ندعو إليها هنا، ليست ترفًا فكريًا أو خرقًا للإجماع، بل هي مطلب وجودي في زمن لم يعد فيه الصمت فضيلة، ولا الاستكانة دليل حكمة. إنها دعوة لإعادة امتلاك أدواتنا المعرفية، وتحرير وعينا من سطوة الموروث حين يتحول إلى قيد، لا إلى مصدر إلهام. وبهذه الجرأة، فقط، يمكننا أن نخطو نحو انعتاق حقيقي من أسر التاريخ—لا عبر القطيعة معه، فذلك ضرب من الإنكار، ولا عبر الذوبان فيه، فذلك طريق إلى التكلس—بل عبر الفهم العميق لتجلياته، وتمثل دروسه، والتجاوز الواعي لمحدوديته.

وما هذا الكتاب، في نهاية المطاف، إلا محاولة متواضعة للمساهمة في هذا الانعتاق. إنه ليس وصفة جاهزة، ولا بيانًا إيديولوجيًا، بل دعوة للتأمل، واستفزاز للعقل، وتحريض على إعادة طرح الأسئلة الكبرى من جديد: من نحن؟ كيف نفهم إيماننا؟ كيف نعيش اختلافاتنا؟ ما الذي ينبغي أن نحتفظ به من تراثنا؟ وما الذي وجب علينا تجاوزه وتفكيكه؟ لقد حاولنا أن نضيء بعض العتمات، وأن نفتح نوافذ على مناطق ظلت مسكوتًا عنها، أو مؤطرة ضمن ثنائيات حادة. وإذا نجحنا في تحريك شيء من المياه الراكدة، وفي دفع القارئ نحو مساءلة أعمق لما ظنه يقينًا نهائيًا، فإننا نكون قد أنجزنا بعضًا من المقصد.

إننا في أمسّ الحاجة اليوم إلى خطاب ديني جديد، لا يلغِي المذاهب ولا يُقدّسها، بل يعيد ترتيب العلاقة بينها وبين الإنسان، والنص، والمجتمع، في أفق قيمي يتأسس على الحرية، والعدالة، والاعتراف بالآخر. خطاب يُحاور لا يُخاصم، يُجدّد لا يُكرّر، يفتح أبواب الفهم بدل أن يُغلق نوافذ الرحمة. من هنا تبدأ المصالحة: مصالحة الإنسان مع ذاته، مع تاريخه، مع تراثه، ومع ربه.

وما هذه الخاتمة إلا بداية طريق، مفتوح على مزيد من البحث، والنقد، والتجديد، في أفق ديني إنساني، لا يعترف بنهاية مطلقة، بل يؤمن بأن الحقيقة تظل أوسع من أن تُختزل في مذهب، أو أن يُعبّر عنها صوت واحد.

إن أعقد ما أنتجته المذهبية، ليس الانقسام في ذاته، بل ذلك الاطمئنان الوهمي إلى امتلاك الحقيقة المطلقة، والتسليم بأن "الآخر" – المختلف في الرأي أو الانتماء – لا يملك إلا أن يكون ضالًا، مبتدعًا، أو مهددًا للثوابت. وهذا، في جوهره، اختزال للوجود البشري في رؤية واحدة، وإقصاء للثراء الهائل الذي تنطوي عليه التجربة الإنسانية والدينية. لقد صار الاختلاف، في كثير من مراحل التاريخ، ذريعة للتخوين، لا مساحة للتكامل، ومصدر تهديد لا منبع تساؤل مشروع.

والمؤلم في هذا المسار، أن الكثير من الخطابات الدينية، بدل أن تكون عاملًا في تحفيز الروح على التجاوز والتعالي على الأهواء الضيقة، انخرطت – بقصد أو بغير قصد – في صناعة الاصطفاف، والتبرير، والتكفير، وصبّ الزيت على نار النزاع. فتكرّست سرديات تُضفي طابع القداسة على الصراع، وتمنح العنف صفة الدفاع عن "النقاء العقدي"، وتحوّل الاجتهاد المختلف إلى "عدوان" على ثوابت الأمة. وهنا، يكون الدين – وهو في أصله رحمة وهداية – قد تحوّل، بفعل القراءة الإقصائية، إلى أداة هيمنة واحتكار للمعنى.

لكن، هل نجرؤ اليوم على إعادة طرح السؤال المؤلم: ما الذي فعله بنا هذا التاريخ من الانقسام؟ كم من الدماء سالت، والعقول أُغلقت، والقلوب تحجّرت، باسم خلاف فقهي أو تأويل لآية؟ بل كم من الفرص ضاعت لبناء مجتمعات حرة، عادلة، متآلفة، بسبب انشغالها بمعارك داخلية أرهقتها وأبعدتها عن أولوياتها الحضارية والإنسانية؟

لقد آن الأوان أن نعيد الاعتبار لقيمة العيش المشترك كمرتكز ديني وأخلاقي، لا كمجرد شعار سياسي. فالوحدة الحقيقية لا تقوم على الإنكار المتبادل، ولا على محاولات التذويب القسري، بل على الاعتراف المتبادل، والتفاهم الصادق، والانفتاح على مساحات المشترَك الواسعة التي تعلو فوق الفروقات الفقهية أو المذهبية. إن المطلوب ليس وحدة نمطية تُفني التنوع، بل تنوعًا واعيًا يُغني الوحدة.

ولتحقيق هذا، نحتاج إلى ثورة هادئة داخل العقل الديني ذاته، ثورة تُعيد تعريف المفاهيم المؤسسة: ما الفتنة؟ ما البدعة؟ ما الجماعة؟ ما الولاء والبراء؟ وما "الحق" الذي يحتكره كل فريق؟ هذه المفاهيم، التي ظلت لعقود تُوظف كأدوات لتكريس الانقسام، يجب أن تُستعاد إلى فضاءها الأخلاقي الرحب، وأن يُعاد تأويلها بما ينسجم مع مقاصد الدين الكبرى، وبما يخدم إنسان هذا العصر، بتحدياته، وهشاشته، وتطلعاته.

ولعل أخطر ما في استمرار هذا النمط من التفكير الانقسامي، هو أنه لا يُهدّد فقط حاضر الأمة، بل يفتك أيضًا بمستقبلها. فجيل اليوم، الذي يعيش في عالم متشابك متعدد المرجعيات، يحتاج إلى خطاب إيماني يتكلم لغته، ويطرح أسئلته، ويمنحه مساحة للتفكير الحرّ دون أن يُتهم في إيمانه. خطاب يُؤمن أن الدين ليس نقيضًا للعقل، ولا عدوًا للحرية، بل حليفًا للكرامة والبحث والتساؤل.

ومن هنا، فإن دعوتنا لا تقتصر على مراجعة الخطاب التقليدي، بل تتجاوزها إلى إعادة بناء العقل المسلم نفسه، في مناهجه، ومفاهيمه، وأولوياته. عقل يستوعب أن الإيمان لا يكتمل إلا بحس إنساني عميق، وأن التديّن الذي لا يُثمر أخلاقًا وتواضعًا

ورحمة، ليس إلا قشرة جوفاء. عقل يُدرك أن الدين جاء ليحرر الإنسان، لا ليُكبّله، وأنه جاء ليبني المعنى، لا ليُحوّله إلى أدوات نزاع وادعاء وتسلط.

وفي النهاية، فإن ما نرجوه من هذا العمل، ليس أن يُقنع القارئ باتجاه دون آخر، ولا أن يصطفّ معه ضمن رؤية معينة، بل أن يُحفّزه على التفكير، ويُوقظ فيه جذوة السؤال، ويدفعه إلى إعادة مساءلة المسلّمات التي ظنها يومًا حقائق مطلقة. فالحقيقة – في أفقها الديني والفكري – لا تُعطى، بل تُطلب، ولا تُحتكر، بل تُشارك، ولا تُفرَض، بل تُبنى بالحوار، والتأمل، والتواضع أمام سعة المعنى.

إن أعظم ما يمكن أن نقدمه لأنفسنا، ولأمتنا، ولجيلنا، هو هذا الأفق المفتوح من التفكير، هذا المسار المستمر من النقد، وهذا الطموح إلى إيمان ناضج يحرّر ولا يُقيّد، يُلهم ولا يُقصي، يُصلح ولا يُدمر. وما هذه الصفحات إلا خطوة أولى في هذا الدرب الطويل، درب المصالحة الشجاعة مع ذواتنا، مع تاريخنا، ومع الآخر الذي لم يُخلق ليكون عدوًا، بل مرآة لتكاملنا، وشريكًا في حمل أعباء المعنى.

أقول :

"المذهبية ليست مجرد إرث عتيق يُرث كأمانة جامدة، بل هي تجربة إنسانية مستمرة، سرد متشابك من الأسئلة التي لا تنتهي، ومن البحث الدائم عن المعنى في متاهات النص والتاريخ والذات. إننا أمام واقع لا يحتمل الانغلاق، ولا يقبل التثبيت، بل يطلب منا جرأة مواجهة ذواتنا بكل تعقيداتها، ووعيًا نقديًا ينبع من إرادة صادقة لتجاوز المألوف والمحددات التي فرضتها علينا الأزمان. فالحقيقة، في عالم المذاهب، ليست ملكًا حصريًا لأحد، ولا شهادة نهائية تقررها فرقة على أخرى، بل هي فضاء رحب تتسع فيه الأصوات المتعددة، وتتلاقى الأفكار في حوار لا ينتهي، يحرر الإنسان من أسر الانغلاق الفكري، ويجعل منه شريكًا فاعلًا في صناعة فهمه لذاته وللعالم. وعلى هذا الطريق، لا بد أن نتحلى بالصبر، والاحترام المتبادل، والبحث المستمر عن ضوء يتجاوز ظلال الانقسام، لنبني معًا مستقبلًا يكون فيه الاختلاف مصدر غنى، والاختلاف في الفهم والتأويل ليس سببًا للخصومة، بل مدخلًا لإعادة اكتشاف أعمق لمقومات الإنسانية المشتركة.

يقول الله عز وجل: "وكل آتيه يوم القيامة فردا" (مريم الآية 95) ، فمهما اختلفت المذاهب وامتدت الطوائف، يبقى يوم القيامة يوم الحساب، حيث لا يسأل الإنسان عن انتمائه ولا عن مذهبه، بل عن أعماله وما قدم في حياته.

أختم عملي هذا بأجمل ما قرأت وأكثر ما ترك أثرا في فؤادي، جاء في كتاب لسان العرب لإبن منظور أن العرب قديما إذا كبرت الناقة وصارت عجوزا، فلا يعود لها لبن ولا ولد، ولا يؤكل لحمها، يوثقونها وثاقا غير محكم، ثم يرحلون عنها. وبعد برهة، تفك الناقة وثاقها وتبقى تهيم في الصحراء حتى آخر أيام عمرها. فكان العرب يسمون هذه الناقة "السدى".

ولذلك يقولا الله عز وجل في محكم تنزيله : «أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدى»، (سورة القيامة - الآية 36) أي: أن يترك يهيم، يفعل ما يريد، ويذهب حيث ما يريد، بلا أوامر، بلا قيود، ولا شريعة.

وتقول العرب أيضا: ذهبت حياته سدى، أي ضاعت حياته فأصبح بلا فائدة ترتجى يهيم ويهيم إلى أن ينقضي عمره.

وهكذا يمكن ربط هذا المعنى بما تناولناه في كتابنا حول الاختلافات المذهبية في الديانات السماوية: فالأديان حين تترك بلا ضوابط، بلا إطار واضح للفكر والممارسة، تهيم مذاهبها واتباعها كما تهيم الناقة السدى، فتتفتت الوحدة ويضيع المعنى. أما حين يُستثمر الدين في فهم متوازن، وفي حوار واعٍ، فإن المشتركات بين المذاهب تمنح الإنسان توجيها وروحانية حقيقية، فلا يهيم بلا هدف، بل تتجسد الوحدة والمعنى في مسار حياته.

أختم عملي هذا بأجمل ما قرأت وأكثر ما ترك أثرا في فؤادي، جاء في كتاب لسان العرب لإبن منظور أن العرب قديما إذا كبرت الناقة وصارت عجوزا، فلا يعود لها لبن ولا ولد، ولا يؤكل لحمها، يوثقونها وثاقا غير محكم، ثم يرحلون عنها. وبعد برهة، تفك الناقة وثاقها وتبقى تهيم في الصحراء حتى آخر أيام عمرها. فكان العرب يسمون هذه الناقة "السدى".

ولذلك يقولا الله عز وجل في محكم تنزيله : «أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدى»، (سورة القيامة - الآية 36) أي: أن يترك يهيم، يفعل ما يريد، ويذهب حيث ما يريد، بلا أوامر، بلا قيود، ولا شريعة.
وتقول العرب أيضا: ذهبت حياته سدى، أي ضاعت حياته فأصبح بلا فائدة ترتجى يهيم ويهيم إلى أن ينقضي عمره.

وهكذا يمكن ربط هذا المعنى بما تناولناه في كتابنا حول الاختلافات المذهبية في الديانات السماوية: فالأديان حين تترك بلا ضوابط، بلا إطار واضح للفكر والممارسة، تهيم مذاهبها واتباعها كما تهيم الناقة السدى، فتتفتت الوحدة ويضيع المعنى. أما حين يُستثمر الدين في فهم متوازن، وفي حوار واعٍ، فإن المشتركات بين المذاهب تمنح الإنسان توجيها وروحانية حقيقية، فلا يهيم بلا هدف، بل تتجسد الوحدة والمعنى في مسار حياته.

معجم المصطلحات

- **الإنسان:** كائن حي عاقل، مميز بالوعي والقدرة على التفكير، وهو محور الدراسات الفلسفية والدينية والاجتماعية.
- **العقل:** ملكة التفكير والتحليل والاستنتاج التي يمتلكها الإنسان، وتُعد أداة لفهم الواقع واتخاذ القرارات.
- **الوجود:** كل ما هو موجود، ويشمل الكائنات المادية والمعنوية، ويُدرس في الفلسفة وعلم الميتافيزيقا.
- **الأساطير:** قصص وروايات تراثية تحمل طابعًا رمزيًا، تُستخدم لتفسير الظواهر الطبيعية أو أحداث تاريخية بوسائل خيالية.
- **المقدس:** ما يُعدّ ذا قيمة روحية عالية ويُحاط بالاحترام والتقديس، سواء كان نصوصًا أو أماكن أو رموزًا.
- **الشرائع السماوية:** النظم والقوانين التي نزلت من الله عبر الوحي لتنظيم حياة البشر، مثل الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية.
- **علم العقيدة:** فرع من العلوم الإسلامية يختص بدراسة أصول الإيمان والمعتقدات الدينية.
- **العقلانية:** اتجاه فكري يرى أن العقل هو المصدر الرئيس للمعرفة، مع التقليل من دور الوحي أو التجربة الحسية.
- **التجريبية:** مذهب فلسفي يرى أن المعرفة تستند أساسًا إلى الخبرة الحسية والملاحظة والتجربة.
- **الميتافيزيقا:** فرع من الفلسفة يبحث في طبيعة الوجود، وأصل الأشياء، وما وراء العالم المادي.
- **الكرونولوجيا:** علم ترتيب الأحداث التاريخية وفق تسلسلها الزمني.
- **الفطرة:** الطبيعة التي فطر الله الإنسان عليها، وتشمل القيم الأساسية والميول الفطرية نحو الخير.
- **الخليفة:** الحاكم أو القائد الذي يخلف غيره في الحكم، وخاصة في النظام الإسلامي الذي يقوم على الخلافة.
- **الوحي:** الإعلام الإلهي الذي ينزل على الأنبياء لتبليغ رسالة الله للبشر.
- **المادية التاريخية:** مذهب فلسفي يرى أن المادة هي الأصل في الوجود وأن التغيرات التاريخية ناتجة عن العوامل الاقتصادية.
- **العبودية:** نظام اجتماعي يقوم على استعباد الأفراد وتحويلهم إلى ملكية خاصة.
- **نظرية التطور:** نظرية علمية تفسر نشأة وتطور الكائنات الحية عبر الانتقاء الطبيعي.
- **الاستخلاف:** تكليف الله للإنسان بعمارة الأرض وإصلاحها وفق شرعه.
- **التمذهب:** الانتماء إلى مذهب فقهي أو فكري محدد.
- **الكريستولوجيا:** علم لاهوتي يدرس طبيعة المسيح وصفاته وعلاقته بالألوهية.

- **الاجتهاد:** بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية.
- **التلمود:** مجموعة من النصوص الدينية اليهودية التي تفسر وتشرح التوراة.
- **التناخ:** الكتاب المقدس في اليهودية، ويضم التوراة والأنبياء والكتابات.
- **العرق:** مجموعة بشرية تتميز بصفات جسدية أو ثقافية مشتركة.
- **الوحدة الإثنية:** شعور الانتماء إلى جماعة بشرية ذات أصول مشتركة.
- **الأسباط:** قبائل بني إسرائيل الاثنتا عشرة التي تنحدر من أبناء يعقوب عليه السلام.
- **النصرانية:** الديانة المسيحية كما وردت في القرآن الكريم.
- **الحنيفية:** ملة إبراهيم عليه السلام القائمة على التوحيد الخالص.
- **المجوسية:** ديانة قديمة ظهرت في فارس، تؤمن بثنائية الخير والشر.
- **العلمانية:** مذهب يفصل الدين عن الدولة والشؤون العامة.
- **السبي:** أخذ الأسرى ونقلهم من أوطانهم، ويُذكر تاريخيًا في سياق الحروب.
- **القوامة:** مسؤولية الرجل عن المرأة في إطار الأسرة، تنظيمًا وحمايةً ونفقة.
- **القومية:** انتماء الفرد إلى أمة أو شعب له هوية ولغة وتاريخ مشترك.
- **هيكل سليمان:** المعبد الذي يعتقد اليهود أنه بُني في القدس في عهد النبي سليمان عليه السلام.
- **الشيعة:** فرقة إسلامية ترى أن الإمامة محصورة في نسل علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
- **السنة:** أتباع المذهب السني في الإسلام، الذين يعتمدون القرآن والسنة النبوية كمصدرين أساسيين للتشريع.
- **المذهبية:** الانتماء إلى مذهب فكري أو ديني معين والدفاع عنه.
- **الوحدة الشكلية:** توحيد العناصر الخارجية أو البنائية دون تغيير المضمون.
- **أهل الكتاب:** اليهود والنصارى الذين أنزل الله إليهم كتبًا سماوية قبل الإسلام.
- **التوحيد:** الإيمان بإله واحد لا شريك له.
- **مرسوم ميلانو:** إعلان صدر عام 313م منح المسيحيين حرية العبادة في الإمبراطورية الرومانية.
- **المجامع المسكونية:** اجتماعات دينية كبرى في المسيحية تهدف لتحديد العقائد ومواجهة البدع.
- **قانون الإيمان النيقاوي:** صيغة عقائدية مسيحية وضعتها كنيسة نيقية عام 325م.
- **الهرطقة:** اعتناق معتقد مخالف للتعاليم الدينية الرسمية.
- **الزندقة:** إنكار الدين أو الخروج عن تعاليمه.
- **الإكليروس:** رجال الدين المسيحي الذين يتولون إدارة الشؤون الكنسية.
- **العولمة:** ظاهرة تكامل اقتصادي وثقافي وسياسي بين دول العالم.
- **المرجعية:** المصدر أو الجهة التي يُعتمد عليها في تقرير الآراء والمواقف.
- الأيديولوجيا: منظومة أفكار ومعتقدات توجه السلوك الاجتماعي والسياسي.
- **الخوارج:** فرقة إسلامية ظهرت بعد معركة صفين، عُرفت بتشددها في مسائل الحكم والدين.

- **الأحناف:** أتباع المذهب الحنفي في الفقه الإسلامي.
- **المعتزلة:** فرقة كلامية إسلامية تؤكد على حرية الإرادة وتغليب العقل.
- **الحجابة:** وظيفة في الدولة الإسلامية مسؤولة عن تنظيم دخول الناس على الخليفة أو السلطان.
- **السقاية:** توفير الماء للحجاج في مكة المكرمة قديمًا.
- **الرفادة:** تقديم الطعام للحجاج وإعانتهم.
- **دار الندوة:** مقر اجتماع زعماء قريش في مكة قبل الإسلام.
- **اليتيم:** من فقد والده قبل البلوغ.
- **العجي:** من فقد أمه قبل البلوغ .
- **اللطيم:** من فقد أمه وأباه معًا.
- **الإمامة:** منصب القيادة العامة في الدين والدنيا في الإسلام.
- **حلف الفضول:** تحالف أخلاقي بين قبائل قريش قبل الإسلام لنصرة المظلوم.
- **المهاجرون:** المسلمون الذين هاجروا من مكة إلى المدينة.
- **الأنصار:** أهل المدينة الذين نصروا المهاجرين.
- **الشورى:** التشاور في الأمور العامة بين الحاكم وأهل الرأي.
- **الفتنة الكبرى:** الصراع السياسي والعسكري بين المسلمين بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه.
- **القصاص:** وعاظ كانوا يقصون القصص والعبر على الناس.
- **البيعة:** عقد شرعي يلتزم فيه المسلمون بطاعة الحاكم.
- **أهل الحل والعقد:** الشخصيات المؤثرة التي تبايع الحاكم أو تعزله وفق ضوابط
- **الناسخ والمنسوخ:** ما نُسخ حكمه في القرآن الكريم وأُبدل بحكم آخر.
- **علم الكلام:** علم يبحث في العقائد الإسلامية بالدليل العقلي والنقلي.

-السلطان: لقب سياسي إسلامي برز منذ القرن 11م مع السلاجقة، دالّ على الحاكم صاحب السلطة المطلقة دون ادعاء الخلافة.

-الملك: لقب سيادي قديم استُعمل منذ العصور الفرعونية والآشورية، واستمر في التاريخ الإسلامي للدلالة على الحاكم المستقل.

-الخليفة: لقب لرئيس الدولة الإسلامية منذ 632م، يجمع القيادة السياسية والدينية بصفته خليفة للنبي ﷺ في شؤون الأمة.

-الأمير: لقب إداري أو عسكري ظهر في صدر الإسلام للدلالة على قائد جيش أو حاكم إقليم تابع لسلطة أعلى.

معجم الأعلام

- **بليز باسكال:** فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي (1623-1662م)، ساهم في تأسيس نظرية الاحتمالات وابتكار آلة حاسبة مبكرة، وكتب في الفكر الديني.
- **-تشارلز داروين:** عالم أحياء إنجليزي (1809-1882م)، مؤسس نظرية التطور بالانتقاء الطبيعي.
- **-ابن رشد:** فيلسوف وطبيب أندلسي (1126-1198م)، اشتهر بشرح فلسفة أرسطو ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين.
- **-توما الأكويني:** فيلسوف ولاهوتي إيطالي (1225-1274م)، من أبرز مفكري الفلسفة المدرسية المسيحية.
- **-ابن سينا:** فيلسوف وطبيب مسلم (980-1037م)، مؤلف "القانون في الطب" و"الشفاء"، من أعلام الفلسفة والطب في العصور الوسطى.
- **-موسى بن ميمون:** فيلسوف وطبيب يهودي أندلسي (1135-1204م)، حاول التوفيق بين الفلسفة اليهودية والفكر الأرسطي.
- **-فريدريك إنجلز:** فيلسوف واقتصادي ألماني (1820-1895م)، شريك كارل ماركس في صياغة الفكر الشيوعي.
- **-أوغست كونت:** فيلسوف فرنسي (1798-1857م)، مؤسس الفلسفة الوضعية.
- **-أوغسطينوس:** فيلسوف ولاهوتي مسيحي (354-430م)، من آباء الكنيسة اللاتينية ومؤلف "الاعترافات".
- **-ديكارت:** فيلسوف ورياضي فرنسي (1596-1650م)، مؤسس الفلسفة الحديثة وقائل العبارة الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود".
- **-جان جاك روسو:** فيلسوف وكاتب سياسي فرنسي (1712-1778م)، من رواد الفكر التنويري ومؤلف "العقد الاجتماعي".
- **-رمسيس الثاني:** فرعون مصري من الأسرة 19 (حكم 1279-1213 ق.م)، اشتهر بحروبه ومعابد أبو سمبل.
- **-الإسكندر المقدوني:** ملك مقدونيا (356-323 ق.م)، فتح معظم العالم المعروف آنذاك ونشر الثقافة الهلنستية.
- **-فرعون:** لقب حكام مصر القديمة منذ الأسرة 18، رمز السلطة الملكية والقدسية.
- **-بولس الطرسوسي:** أحد أبرز رسل المسيحية في القرن الأول الميلادي، ساهم في نشر الدين في العالم الروماني.
- -بلينيوس: كاتب ومؤرخ روماني (23-79م)، مؤلف "التاريخ الطبيعي".
- **-الإمبراطور قسطنطين الكبير:** إمبراطور روماني (272-337م)، أول من اعتنق المسيحية وأسس القسطنطينية.

- **-تيودوسيوس الأول:** إمبراطور روماني (347-395م)، جعل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية.
- **-فولتير:** فيلسوف وكاتب فرنسي (1694-1778م)، من رموز عصر التنوير ومنتقد للاستبداد الديني والسياسي.
- **-قصي بن كلاب:** زعيم قريش في الجاهلية، جد النبي ﷺ الرابع، جمع قبائل مكة ونظم شؤون الكعبة.
- **-جون لوك:** فيلسوف إنجليزي (1632-1704م)، من مؤسسي الفكر الليبرالي وفلسفة العقد الاجتماعي.
- **-ابن القيم:** فقيه ومفسر إسلامي (1292-1350م)، تلميذ ابن تيمية، اشتهر بمؤلفات في العقيدة والفقه.
- **-عبد الله العروي:** مؤرخ ومفكر مغربي معاصر (ولد 1933م)، من أبرز منظّري الفكر العربي الحديث.
- **-محمد عابد الجابري:** مفكر مغربي (1935-2010م)، صاحب مشروع نقد العقل العربي.
- **-طه عبد الرحمن:** فيلسوف ومفكر مغربي معاصر (ولد 1944م)، متخصص في فلسفة الأخلاق والمنطق والحوار الحضاري.
- **-النبي محمد صلى الله عليه وسلم:** خاتم الأنبياء والمرسلين في الإسلام، ولد عام 570م في مكة، نزل عليه القرآن الكريم وهو مؤسس الدين الإسلامي.
- **-النبي موسى:** نبيٌّ من بني إسرائيل، كليم الله، قاد بني إسرائيل من مصر إلى الأرض الموعودة، تلقى التوراة.
- **-النبي آدم عليه السلام:** أول إنسان وأول نبي، خلقه الله وأمره بالعبادة، أبو البشر جميعًا حسب الأديان الإبراهيمية.
- **-النبي يهوذا:** من أنبياء بني إسرائيل المذكورين في التوراة، يُعتقد أنه نبي صالح في التراث اليهودي والمسيحي.
- **-النبي عزير:** نبي مذكور في القرآن الكريم، يُعتقد أنه النبي عزرا في التراث اليهودي.
- -**يوشع:** خليفة النبي موسى في قيادة بني إسرائيل، قادهم إلى فتح أرض كنعان حسب التوراة.
- -**بُختنصر:** ملك بابلي شهير من القرن السادس قبل الميلاد، بنى حدائق بابل المعلقة وحكم الإمبراطورية البابلية.
- -**هادريان:** إمبراطور روماني (117–138م)، اشتهر بتقوية حدود الإمبراطورية وبناء سور هادريان في بريطانيا.
- -**يعقوب:** نبي من أنبياء بني إسرائيل، أب الأسباط الاثني عشر، وله مكانة مركزية في القصص التوراتية والقرآنية.
- -**الفارابي:** فيلسوف وعالم مسلم من القرن العاشر الميلادي، أسهم في الفلسفة والمنطق وعلوم السياسة.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

- القرآن الكريم ـ المصحف الشريف، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1420 هـ / 1999 م
- ـ صحيح البخاري، تحقيق د. محمد زغلول النجار، دار الفكر، بيروت، 1419 هـ / 1998 م
- ـ صحيح مسلم، تحقيق د. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، 1407 هـ / 1987 م
- ـ الموطأ لأنس بن مالك ، تحقيق محمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ / 1986 م
- On the Origin of Species, John Murray, London, 1859 -
- ـ دلائل الحائرين (لموسى بن ميمون)، تحقيق الدكتور محمد عبد الرحمن بدوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1984
- ـ الأمانات والاعتقادات لسعديا الفيومي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999 م
- The Story of Philosophy, Simon & Schuster, New York, 1926 -
- The Story of Civilization, Simon & Schuster, New York, 1935 -
- ـ قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية لخليل عبد الكريم ، دار المعرفة، بيروت، 1998
- ـ أصول الشريعة الإسلامية، لخليل عبد الكريم دار الفكر، بيروت، 2001
- ـ المقدمة، عبد الرحمان بن خلدون تحقيق محمد عبد الله عنان، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967
- ـ مجمل تاريخ المغرب، عبد الله العروي دار المعارف، القاهرة، 1981
- ـ المغرب عبر التاريخ، ابراهيم حركات منشورات دار الغرب الإسلامي، الرباط، 1995
- ـ كرونولوجيا تاريخ المغرب، محمد القبلي مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2000
- ـ المغرب عبر التاريخ، ابراهيم حركات دار الثقافة، الدار البيضاء، 1997
- ـ كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، لصاحبه أحمد الناصري تحقيق عبد العزيز الوردي، دار الكتب الوطنية، الرباط، 1984
- ـ فترة التكوين في حياة الصديق الأمين، لخليل عبد الكريم دار الفكر، القاهرة، 1995
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لصاحبه الدكتور جواد علي طبعت في بيروت بين سنتي 1968 – 1947
- ـ كتاب التفسير، لإبن أكثير تحقيق د. محمد رشاد محمد علي، دار الفكر، بيروت، 1414 هـ / 1994 م
- ـ الثورات: الإنجيل والقرآن، دار الشروق، القاهرة، 2003

- ـ تاريخ أوروبا الحديث، لجفري براون دار النهضة العربية، بيروت، 1982
- ـ الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي تحقيق مصطفى عبد الفتاح، دار الفكر، بيروت، 1985
- ـ السيرة النبوية، لإبن هشام تحقيق أبو زيد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003
- ـ البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير الدمشقي تحقيق محمود شاكر، دار المعرفة، بيروت، 1999
- ـ محمد رسول الاسلام ، للفرنسي روجيه كاراتينيه دار الفكر العربي، القاهرة، 1970
- ـ فجر الإسلام، أحمد أمين دار المعارف، القاهرة، 1986
- ـ الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق دار الفكر، بيروت، 2000
- ـ في ظلال القرآن، سيد قطب دار الشروق، القاهرة، 2000
- ـ الإعلان الإمبراطوري الصادر عام 313 م (مرسوم ميلانو)، متوفر في كتب التاريخ الروماني الكلاسيكي
- ـ تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، تحقيق الدكتور محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999
- ـ إحياء علوم الدين، للإمام حامد الغزالي تحقيق محمد عبد الله الداغستاني، دار الفكر، بيروت، 2000
- ـ الفكر العربي الإسلامي من القرون الوسطى إلى العصر الحديث، لإرفن روزنتال دار الطليعة، بيروت، 1972
- ـ مقالتان في الحكومة، الفيلسوف جون لوك ترجمة وتحقيق محمد صادق السنهوري، دار الفكر، بيروت، 1982
- ـ المراقبة والعقاب: ولادة السجن، ميشيل فوكو ترجمة د. كامل الجبالي، دار التنوير، بيروت، 1977
- ـ الاستشراق، لإدوارد سعيد ترجمة عبد الحميد جودة السحار، دار العودة، بيروت، 2003
- ـ رأس المال، لكارل ماركس ترجمة رائد جبر، دار الطليعة، بيروت، 1977
- ـ الليفياثان، توماس هوبز ترجمة وإعداد محمد الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1983
- ـ انحدار وسقوط الإمبراطورية الرومانية، Edward Gibbon ترجمة يوسف زيدان، دار الشروق، القاهرة، 2004
- ـ سيرة الخلفاء الراشدين، جلال الدين السيوطي تحقيق يوسف العارف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005
- الدكتورة البيضاوية بالكامل ، محاضرات في تاريخ الحضارات القديمة. كلية الأداب والعلوم الإنسانية
- الدكتور محمد الگرادي ، محاضرات في تاريخ المغرب في القرن 19م / 2024م

- حجازي، مصطفى حجازي. التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001.
- — جان شوفاليي وألان جيربران، معجم الرموز، ترجمة بسام بركة وآخرون، بيروت: دار الفارابي، 2004.
- — ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال، 1996.
- — بلال موسى بلال علي، قصة الرمز الديني، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.
- — كارل غوستاف يونغ، الإنسان ورموزه، ترجمة مصطفى صفوان، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987.
- التسلسل الزمني لتاريخ العالم "مختصر تاريخ العالم من 4000ق.م... حتى 2001م " ترجمة أسعد عيسى مراجعة وإعداد فريد الفالوجي
- مختصر في تاريخ الغرب الإسلامي لصاحبه أحمد العزاوي ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة 2012م .

تم الاعتماد في هذا الكتاب على مجموعة متنوعة من المصادر والمراجع منها ما اقتبس منه حرفيا ومنها ما نقل بتصرف ومنها ما استخلصت منه الافكار و اخرى استوحي منها بعض الايحاءات

إشراقة على العمل القادم

ان هذا الكتاب لم يكن سوى خطوة اولى في مسار بحثي طويل حاولنا من خلالها الاضاءة على ظاهرة التعدد المذهبي في الديانات السماوية ورصد التحولات التي عرفتها بين وحدة الرسالة الاولى وتفرعاتها التاريخية عبر الزمان والمكان غير ان المذهبية لا تظل حبيسة النصوص المؤسسة او الجدل العقدي والفلسفي بل تتجسد ايضا في التجربة التاريخية للشعوب والمجتمعات وهو ما يفتح امامنا مجالا اخر للبحث اكثر التصاقا بالبيئة المحلية واشد صلة بالتاريخ السياسي والاجتماعي

ومن هنا فان المشروع الذي بين يدي القارئ لا يختتم عند هذا الحد بل يمهد لمرحلة ثانية ستكون مخصصة لدراسة المذهبية في المغرب منذ الفتح الاسلامي مرورا بتجربة الدول المركزية الكبرى التي تعاقبت على حكمه وصولا الى تشكل الثوابت الدينية التي ما تزال حاضرة في بنيته الفكرية والسياسية اننا بذلك نطمح الى ان يشكل هذا العمل الثاني امتدادا معرفيا للسلسلة بحيث ينتقل القارئ من فضاء الاختلافات المذهبية في الديانات السماوية الى فضاء اضيق جغرافيا لكنه لا يقل عمقا وايحاء تاريخيا هو فضاء المغرب وتجاربه المتعددة مع التمذهب

وبذلك فان هذا الكتاب الاول لا يغلق ابوابه عند حدود ما طرح بل يفتح افاقا جديدة لمزيد من البحث والتامل في انتظار ان يرى الجزء الثاني من هذه السلسلة النور ليتناول بالتفصيل المذاهب التي تعاقبت على المغرب وما رافقها من تحولات فكرية وسياسية واجتماعية في رحلة جديدة نامل ان تكون اضافة نوعية الى المكتبة التاريخية والفكرية

خِتَامُهُ مِسْكٌ