# نافذة على سروش

آراء وتحليلات على هامش بعض أفكار ونظريات الدكتور عبد الكريم سروش

مـجموعـة مؤلفـيـن

مدونة سفيد

Http://Safeed.BlogSpoT.CoM

# فهرست


استفهامات حول آراء سروش ..... ٣

تحرير مصطلحات الوصول إلى الحقيقة ..... ٢٠

الديمقراطية الدينية ..... ٢٨

مقولة النبوة ..... ٤٣

الإرتداد بين الشيخ منتظري والدكتور سروش ..... ٨٠

مناقشة مباني البلورالية الدينية ..... ٩٧

صراط مستقيم أم صرط مستقيمة؟ ..... ١٣٨

في قداسة النص القرآني ..... ١٤٨

القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد ..... ١٧٣

حوار بين سروش والسبحاني ..... ١٩٦


إنّ هذا الكتاب هو جمع لمقالات متنوعة لكتاب مختلفين تصب في مصب واحد وهو استعراض بعض آراء الدكتور عبد الكريم سروش، المفكر الإيراني، بالعرض والنقد والتحليل.

ليس من مهام هذا الكتاب تناول كافة آراء الدكتور وما طرحه على مدار السنوات الماضية بما سبق، كما أن المقالات الموجودة فيه هي جزء يسير ممّا تيسّر نشره الآن.

وينبغي الإلتفات إلى أنّ التوسع في نقد وتحليل ما طرحه الدكتور سروش ينبغي الرجوع فيه إلى الكتب الكثيرة التي تناولت أطروحاته بذلك، وما هذه المقالات إلا بمثابة المرور العابر على بعضها.


سفيد

Safeedom@Gmail.Com

# استفهامات حول آراء سروش

علي ح. زكريا

ليست هذه المقالة استعراضًا لمقولات الدكتور عبدالكريم سروش بشكل مباشر، ولا عرض لكافة نظرياته وآرائه إنما هي وقوفٌ على بعض آرائه، ومعرفة الزاوية التي استخرج منها هذه الآراء على صورة لمحات بسيطة قد تتقاطع في أحيانٍ كثيرة مع بعض ما ورد في تعقيبات وردود الآخرين عليه، كما أنها لا تهدف إلى تحليل مبانيه بقدر ما تثير بعض الأسئلة على هامشها.

يبتني الدكتور عبدالكريم سروش في نظرية القبض والبسط في الدين التي أطلقها في نهاية الثمانينات الميلادية من القرن الماضي على أن الدين بذاته ثابت وغير قابل للتحول والتغير، وأن هناك فرقٌ بين الدين بذاته وبين فهم الدين (أو معرفته)، وبين العلم بفهم الدين (أو العلم بمعرفة الدين)، فالأول يعبّر عن غاية الكمال والجمال ولا تعارض فيه، بينما فهم الدين يمتلئ بالمتعارضات والآراء المتقابلة، والثالث يتعلق بالطريقة التي تقود إلى المرحلة الثانية وهي فهم الدين، وهذا يرجع إلى من عبّروا عن الدين بأفهامهم،

ويعزى ذلك إلى أن فهم الدين قائم على شروحات وتفسيرات ورؤى رجال حَكَمَتهم معارفهم وشخصياتهم وخلفياتهم الفكرية والثقافية. ومن هنا كانت له انتقادات للكثير من المدارس الدينية والعقلية وانصب هذا الانتقاد على ثلاثة مستويات هي ما تم ذكره.

كذلك، يدعو الدكتور سروش في نظريته إلى أنّ تطور العلوم الحديثة، و وصول المعارف البشرية إلى هذه الدرجة من التطور والتوسع والعلو يفرض إعادة بناء فهم الشريعة وفق هذه المعارف والتطورات الحاصلة أخيرًا، فهو رغم قوله بثبوت الدين في اللوح المحفوظ فقط، يذهب إلى أنه على مستوى الفهم متغاير، وبالتالي فإنه لا مانع من إعادة فهم الدين وفق المنظور الحديث، وهذا المنظور لا يقوم على نوع محدد من العلوم بل يمتد ليشمل حتى العلوم التجريبية كالهندسة مثلاً التي يرى سروش أنها تملك الحق في تغيير الدين الموجود كون الدين –بالمصطلح العام عنده– يقوم على معلومات متغيرة.

ومقولات كثيرة أتى بها سروش قبل أكثر من عشرين عامًا لا تختلف عن مقولات بعض المفكرين العرب أتوا بها بالتزامن معه أو بعده كالدكتور نصر حامد أبوزيد الذي يملك آراء نشرت لاحقًا تصل إلى درجة التطابق في أحيانٍ

كثيرة مع سروش، وغيره. على أية حال يمكن فهم سروش ونظريته من خلال فهم خلفيته العلمية، فهو صيدلاني حصل على دكتوراه بالفلسفة مهتم بالجانب الثقافي العام، وبعد الثورة الإسلامية في إيران وما دفعته من مفكرين ومثقفين إلى واجهة المؤسسات العلمية والفكرية والثقافية كان هو أحد أوجهها، توجه الوضع هناك بناءً على التجربة القائمة إلى وضع تأصيل فكري للنظام في قِبال التطورات الفكرية والثقافية في العالم والتحديات التي تفرزها هذه التطورات، ممّا أشعل المشهد الثقافي الإيراني بنظريات وآراء ومداولات مستمرة إلى يومنا هذا، وتمثلت أهمها بما طرحه سروش من أفكار وما أولدته من ردود أفعال من قِبل الطرف المقابل وأبرزهم الشيخ منتظري والشيخ ناصر مكارم الشيرازي والدكتور فرديد وأحمد واعظي وغيرهم.

لا أريد الخوض بنقد شامل لنظرية القبض والبسط التي أخذت مسمّاها من نظرة الفلسفة الإسلامية إلى العلم على أنه نورٌ يبسطه الله سبحانه على الخلق، أو يقبضه عنهم فيغرقون في ظلمات الجهل وذلك لأنّ الموضوع ليس هذا محله، ويطول شرحه، وبحاجة لتوضيح الأسس التي ابتنى عليها سروش نظريته في أكثر من ٣٠٠ صفحة بكتاب يحمل نفس الاسم، ثم إعادة

تشريحها. ولكن من باب المحاولة لفهم سروش حتى يمكن التعقيب على ما أورده في نظرته للديمقراطية، والدين وما يتصل به كلامه من حديثه السابق عن القبض والبسط، فلا مانع من ذكر مرتكزات أساسية تقوم عليها أسس نقض نظرياته التي أتى بها.

من أولى الملاحظات هو عدم تفريق الدكتور سروش بين الشيء وماهيته والعلم به، فنحن نحكم ونرى الأشياء بناءً على ظاهرها، ولا نملك العلم الحضوري بحقيقتها الماهوية، عندما نأتي بقلمٍ ما ونضعه أمام مرآة فإننا نرى الصورة المنعكسة للقلم وبالتالي يحدث عندنا العلم من خلال الصورة الحادثة بالذهن بوجود القلم، لكن ماهيّة هذا القلم لا نعلمها لأننا نرى انعكاسه في الصورة الذهنية المتكونة عندنا، فحكمنا عليه يكون حكمًا تابعًا لهذه الصورة المتكونة عندنا لا على حقيقة الشيء (القلم) بما هو، ومن هنا تأتي القاعدة الأصولية بأن الحكم على الشيء فرع عن تصوّره. ولتتكون هذه الصورة لابدّ من وجود أصلها وحضوره، فالوجود يستلزم الحضور، والخطأ الذي وقع به سروش أنّ نظريته قادته إلى أنّ الدين موجود في اللوح المحفوظ فقط، وكل ما نملكه هو انعكاس لصورة هذا الدين قُدّم لنا وفق فهم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله

لبيئته، ومجتمعه. بمعنى آخر، يغلّف سروش دعواه هذه بأن المفاهيم الإسلامية، أو الإسلام، تم تقديمه لنا وفق ثقافة عربية هي ثقافة بيئة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وأن جوهره تم التعبير عنه بعوارض نابعة من هذه الثقافة، فما نملكه هو (عوارض) الدين أمّا هو بذاته (أي جوهره) فلا وجود له هنا، وانحصاريته بالله عز وجل وهذا لازم قوله «.. أمّا الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل»[1] ورغم أن مقولته هذه تنفي وجود الدين بذاته عندنا، إلا أنه يقر بوجود صورته دون أن يبين كيف تحضر الصورة، دون وجود الأصل. فما يذهب إليه أننا نعيش في دائرة إنعكاس الإنعكاس، وهذا الإنعكاس الأخير ناشيء من فهمٍ بشريٍّ للحقيقة وهو فهم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله للدين الموجود عند الله عز وجل، لا الحقيقة ذاتها، وهكذا تستمر الإنعكاسات بلا نهاية ضمن أفهام المفسرين والفقهاء وأمثالهم وتستمر "لا نهائية" القراءة للدين بذاته أي أسسه قبل ما يتم توليده منه من أحكام أو أفكار!

[1] القبض والبسط، سروش، ص ٣٠.

هذا الرأي لا يقود إلى نفي وجود الدين فقط بل إلى عبثية الشريعة ولغوية إنزالها، وهو محذور أشار إليه الشيخ مالك العاملي في نقاشه لهذه النظرية.

ولكي يحاول سروش معالجة هذه الإشكاليّة التي يراها في كون الدين المقدّم لنا مرسوم بحدود الأفهام البشرية له، يدعو إلى تطبيق العلوم الحديثة كأساس لفهم الدين، وهي علوم الاجتماع والفلسفة والأنثروبولوجيا والإبستمولوجيا حتى يتم التوصل إلى جوهر الدين وتقديمه بما يُناسب العالم كافة، وهذه وإن كانت دعوى براقة بظاهرها إلا أنها تصطدم بأن هذه العلوم نفسها ليست سوى متغيّرات ومناهج متحولة، تعبّر عن رؤى معينة ومحددة، فجعلها حاكمة على الدين يعني أنّ جلّ ما قمت به هو إعادة صياغة الدين وفق متغيرات جديدة، بكلمة أخرى: فسر الماء بعد الجهد بالماء! وذلك لأن هذه الدعوى تستدعي وجود الدين كما هو، ليتم فهمه بصورة حديثة، أما الاستشكال بعدم وجوده، وأن ما نملكه هو مجرد مفاهيم للدين تدخلت بها الآراء والأهواء ثم اعتبارها (دينًا) يوضع تحت ميزان العلوم الحديثة، يعني الاعتراف الضمني بأن هذه المفاهيم التي يتم انتقادها هي (الدين)! وهكذا تستمر دائرة العبثية.

كذلك، إدعاؤه بأن الإسلام تم تقديمه وفق الصورة الثقافية لبيئة العرب، يوازي ما يطرحه الآن لخلع الإسلام من هذه الصورة، بأن يتم تقديمه وفق الصورة الثقافية للعلوم الحديثة (!) فهو استبدال صورة بأخرى، وإذا كانت حجته هذه تقوم على مدى الفهم الواسع للعلوم الحديثة للإنسان والإنسانية، فهي حجة مردودة في بحوث الكلاميين عن علل وأحكام الشرائع، فاطلبه في محلّه. على هامش ذلك، يمكن القول بأنه لمّا كانت الشريعة منزلة من الله الخالق العالم فإنّ أحكامها مبنية على علم الله عز وجل، فالثبات هو صفتها، بعكس علم الإنسان القاصر، والمتغيّر الذي لم يصل إلى كشف الغايات النهائية ولم يتوصل إلى القطعيات اليقينية كافة، يمكن فهم صورة مقاربة لذلك بالتأمل في قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح وأفعاله في القرآن الكريم، فعبادة الله عز وجل محكومة بمشيئته وإرادته وليست مبنية على ذوق الإنسان وتصوراته لها، كما أن غاية الشريعة الحاكمية {وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} المائدة/٤٥ وفي جعلها خاضعة لغيرها إخراجٌ لها من دائرة الحاكمية وتنظيم الحياة، إلى جعلها محكومة ومُنَظَّمة، هذا لا يعني أن الغاية انتفت منها بل يعني أنّ القرآن يحكي بما لا واقعية

له حتى وإن حسبناها على زمن نزوله فإن معارف ذلك الزمان التي صيغ القرآن – بحسب سروش – على أساسها هي الحاكمة على القرآن والدين ونصوصه ومن ثمّ فإن في إدعاء الحاكمية في نصوصه العديدة تناقض مع هذه النتائج. فهو يدّعي يدعي الحاكمية رغم أن ظروف الواقع هي الحاكمة عليه، وهذا غاية الغرابة، كما أن عبارة (الإنزال) بحدّ ذاتها مصرّحة بوجود الدين لا فهمه!

ويتوسع سروش في نظريته لدرجة مطالبته بإدخاله العلوم الحديثة كالطب والهندسة والصيدلة وغيرها في مجال فهم الدين، ويذكر رؤاه وأدلته على ذلك، لكن ليست الكلمات –وإن كانت برّاقة– تكفي لتدعيم المطلب، بذريعة أن ترابط العلوم البشرية بحيث أن أي تغيّر بإحداها يؤثر في باقي العلوم ينبغي أن يؤثر كذلك في الدين، حيث أن جعل الحاكمية على الدين هو لفهم بشري متطور في علوم تقوم على نظريات بمعظمها ذهنية بحتة، أو قابلة للنقض والمحو خلال فترة زمنية قليلة، يعني تحويل الدين إلى شيء أشبه بالهلام، يتشكل وفق رؤى ومفاهيم الناس بلا ضابطة، وهو بذلك يعني إنزاله من مرتبة كونه دينًا وظيفته الهداية والتشريع، كما يقول، إلى مجرد فكرة لا

تملك هوية أو لونًا واضحًا، ولا تملك ثوابتًا، إنما هي متغيرة متبدلة بحسب نظريات العلوم الحديثة، وفي الواقع فإن اشكالية الفهم التي يطرحها سروش يمكن تطبيقها على هذه العلوم فهو إن كان يقول بأن الفهم الذي نملكه للشريعة الآن، هو فهم الرجال وفق ثقافاتهم وخلفياتهم الفكرية، وطبائع تكوينهم كبشر التي صبغت الشريعة بروحها مما أنتج التعارضات والتناقضات فيها، بينما الدين لا يجب أن يكون فيه تناقض، فإن ذلك يرد عليه من بطن نظريته وهو أن هذا الفهم الجديد المطلوب وضع الشريعة تحته، يقوم على علوم ونظريات متناقضة، متضاربة، ومتصادمة إلى أقصى درجة، مما يطرح تساؤلاً عمّا هو الثابت عند سروش؟

في الواقع، فإن البحث عن إجابة لهذا السؤال مضنية جدًا، لأنه لا يقدّمها بصورة مقنعة، وما حاول تقديمه بالقول بـ«التعددية الدينية» في «الصرط المستقيمة» من خلط للأديان السماوية وغيرها، أجد أن أفضل وصف يعبّر عنه هو «العبثية». إنّ القبول بالتعدد هو كقبول الإختلاف ووجوده كأمر واقع، إلا أنّ القول بأن التعددية تستلزم استبطان الحق في الجميع أمر غير واقعي. إن تعدد الإدراكات وتفاوتها لحقيقة واحدة لا يقود إلى التضاد فيما

بينها كما يحدث في الأديان، كما أنّ تعدد طرق الوصول إلى هذه الحقيقة لا ينفي أنها واحدة، والقول بالتعددية كما يراها يعني قبول كافة الأديان لها بينما حين ننطلق من داخل الدين — أي دين – لا نرى ما يُدّعم هذه الرؤية بل كل شريعة تُصرّ على حقانيّتها المفردة.

يجب التفرقة ما بين الخلاف (في) الحقيقة والخلاف (عن) الحقيقة، ففي الأمر الأول يكون الخلاف في ذات الحقيقة وهو ما حدث بين الأديان التي تضادت رؤاها للّه سبحانه وتعالى، أما الأمر الثاني فهو خلاف في إدراك الصادر عن الحقيقة وهو كاختلاف الفقهاء والفلاسفة وغيرهم في فهم الشريعة؛ وخلافات المصاديق تختلف عن خلافات المفاهيم.

القول الأول يمكن قبوله على أنه اختلاف موجود وواقع لكن لا يمكن قبول استبطانه للحق والحقيقة، بينما القول الثاني فهو يعترف بالحقيقة ويقر بها إنما تعدد رؤيته لها باختلاف إدراكه لأوامرها. فالإختلاف في قراءة الدليل ليست اختلافًا في حقيقة هذا الدليل! كما أن قوله بـ"صمت الشريعة" التي لا تنطق إلا بطرح الأسئلة الناشئة من المعارف الحديثة عليها يضعه أمام عقبة أن الإجابة المتولدة من النص، كما يطرحها، هي تابعة لعصرها بينما

النص أساسًا وُجد كتعبير عن عصرٍ مضى وانتهى! وهذا ينفي صمت الشريعة، إن ما وافقنا على أنها لا تنطق إلا بالأسئلة وهذا خلاف الواقع، وسلبها الناطقية من حيث أنها قادرة على توليد الأجوبة ومن ناحية كون النص يعطي ظهورات مستمرة، وليس هذا من شأن النص التاريخي الصامت.

الدكتور سروش يذهب إلى «إن اختلافات العلماء داخل إطار العلم الواحد، وتصديقهم أو رفضهم لآراء بعض، هي عين ذلك العلم وليست عارضًا سلبيًا ينبغي أن يزول ..»[١] وهو قول مردود عليه بأنّ اختلافات العلماء ليست علمًا إنما طريق للوصول إلى العلم، إنّ نظرية بطليموس مثلاً لم تكن علمًا لأنها لم تملك الواقعية وهي أهم خاصية للعلم واختلاف كوبرنيكوس معه لم يكن هو العلم بل الكشف عن الواقع وهو عدم مركزية الشمس. إن اعتبار هذه النقطة أرضية لتبرير القول بالتعدد ومن ثم القول بأن النص القرآني هو عَرَضٌ للحقيقة لا يعدو كونه أكثر من استحسان ذوقي فإن قبول الأكثرية لرأي واعتباره علمًا لا يعدّه كذلك طالما هو يخالف الواقع بغض النظر عن ظهور هذا الواقع أم لا، حتى وإن نظرنا لهذا الخلاف من ناحية علمية بغض

[١] د.آرش نراقي، خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية: القبض والبسط النظري للشريعة.

النظر عن كونه حق أو باطل فإن لا يمكن أن يكون علمًا ما لم يستند إلى ما يعضده في الواقع، والقول بـ«الواقعية المعقدة» وتعقيدها وعسارة اكتشافها لا يعني نفيها واعتبارها ذريعة للإشارة إلى الخلاف على أنه "علم" بحد ذاته، بل إنّ هذه الخلافات لا تخرج من دائرة التسمية بالإجتهاد وهو مدارات الظنون المعتبرة.

ومحاولة الخروج من هذا المأزق بالقول بأنّ «القانون والأخلاق يتعلقان بالأكثرية»[١] لإثبات التغير يصطدم مع حقيقة أن الأخلاق وإن تغايرت الآداب ثابتة، فالرحمة والأمانة والعطف والصدق لا تختلف باختلاف الزمان[٢]، وهي ملكات باطنية مهمة الدين إظهارها وكشفها، ولازم قوله هذا ميوعة المعايير وتضادها.

وهذا الوصف – أي الميوعة– يغلّف الكثير من عباراته التي يرسلها في محل الإنتقاد، أو الإشكال، أو البناء. فهو يدعو إلى دراسة النص القرآني، كدراسة أي نصٍّ آخر، ومن رجل يطرح الدين كضرورة، فهذا يعني أنّ الدين الذي

---

[١] الدين العلماني، سروش، ص٢٠.

[٢] راجع على سبيل المثال: تحقيق نظرية نسبية الأخلاق لمطهري.

يدعو له لا يتحلى بأي قدسية، ولا يملك شرائعًا أو أصولاً ثابتة، بل هي متغيرة بحسب تغيّر العلوم، والأدهى متغيرة بحسب تغيّر الفهم للنصوص ككل، والفهم يعود لثقافة القارئ، أيًّا كان هذا القارئ!، ولهذا فهو يطرح حجية النص، كفهم حين يريد استنطاقه، وينفيها بهذا الطرح، وبحسب منطقه ذاته فإن ما تم توليده يعود بشكل رئيسي للأفق الفكري له وبالتالي فإن فهمه هذا حجة عليه ولا يصح تعميمه كما يُطالب. إن أساس المشكلة عند سروش، والمقاربين له، هو تأسيسهم لمفهوم خاص للعقل يحاكمون به كل شيء، بينما يملك القرآن الكريم منظومة يؤسس من خلالها للعقل الذي يؤدي إلى فهم نصه الشريف، ومعنى هذا أنّ أولئك يقومون بإيجاد المعاني في ضوء النصوص، كنصوص مجرّدة، بينما اللازم إيجاد المعنى للنصّ بحسب المغزى الذي أراده المتكلم به، وسلب القدسيّة من النص ثم الإدعاء بضرورية الدين هو قول يجمع المتناقضين في مكانٍ واحد، فضرورة الدين تنبع من قدسية نصوصه التي تحكم أتباعه وفق هذا السلطان، وانتزاع هذه الصفة منه يعني تحويله إلى مجرد إرشادات على أحسن تقدير لا تملك تلك السلطة الحاكمية المرجوّة، فلا يكون للضرورة اعتبارٌ ولا مكان.

في المقالة الأولى من «الدين العلماني» يطرح سروش الدين على أنه لباس احتاج إليه الإنسان البدوي ليصل إلى حالة الحضارة والمدنية وعلى هذا الأساس يبتني آراءه في الكتاب، وهو حصرٌ لا معنى له لمفهوم الدين لأنه لا يكتفي بوضع الأخلاقيات وتنظيم السلوكيات إنما يزود المؤمن به برؤية كونية ومنهجية فكرية أيضًا، فالدين يأتي لوّضح الحقيقة أويرسيها ومهمة العلم[١] ليس الكشف عن الغاية كما هي مهمة الدين، ولا الإيصال إليها إنما مهمته كشف آليات ما هو موجود، فالعلم يتعلق بسؤال «كيف» أمّا سؤال «لماذا» فليس من موضوعاته.

من هنا يمكننا فهم الإشكالية التي وقع بها الدكتور سروش حين لم يفرّق بين الدين والفكر (الفهم) الديني والمعرفة الدينية، فالمعرفة تدور حول العلم والجهل وهي علاقة علم (معارف) بمعلوم (الدين)، والمعارف إما أن تطابق الواقع أو تخالفه جهلاً بحقيقته، لا إنكارًا أو نفيًا له، كقولنا بأنّ الشمس طالعة لرؤيتنا للنور رغم أنّها غائبة وهو خلاف "عن" الحقيقة كما مر، أما الفكر الديني فدائرته أوسع من ذلك وتتعلق بحركة الفكر الناشيء من الدين

[١] والعلم هنا المقصود به ما يتبادر الذهن إليه من مفهوم حديث يحصر العلم بالعلوم التجريبية، لا مفهوم العلم الواسع.

من دون اعتبارية إصابة الحكم الواقعي أو عدمها، وهي تتعلق بدائرة الاحتمالات والشكوك والظنون، فالمعرفة لا تتعلق بالصورة المنعكسة في الذهن إنما تتعلق بالصورة الواقعية الحقيقية في الخارج بعكس الفكر[١].

فالخلل ليس في الدين إنما في الإنطلاق بتعريفه وحصره برؤية شخصية ومن ثم نفي الآخرين على أساس ذلك، وبعبارة أخرى جعل الفكر الديني هو الفيصل في نفي وإثبات المعارف الدينية، بينما الصحيح هو العكس.

يتحدث سروش عن العدالة في المقالة السادسة من «الدين العلماني» ويعتبرها معيارًا يؤخذ من خارج الدين ليؤسس إلى كون الديمقراطية مفهوم من خارج الدين كذلك. الإسلام يعطي قيمًا للسلوك ولا يفرض سلوكًا معينًا فهو يؤطر كل شيء بحسب موقفه وموضعه تحت أحد الأحكام الخمسة (مباح، واجب، مكروه، مستحب، حرام) لذا فالديمقراطية كسلوك، وغيرها من السلوكيات، لا تقف خارج دائرة الدين إنما هي مندرجة تحتها، وإن كانت غير مولودة منه، كذلك قيمة العدالة التي هي بحسبه منتزعة من العقل

[١] لمزيد من التفصيل راجع: التعددية الدينية نقد وتحليل للشيخ جعفر السبحاني، وكذلك دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية للشيخ مالك مصطفى وهبي.

العملي، والعقل العملي لا يخرج عن هذه الأحكام. الإسلام لا يأمرك بسلوك عملي إنما يوجهك إلى قيمة هذا السلوك فلا معنى لتصنيفه على أنه دائرة محدودة ومنعزلة لا تملك مرونة التعاطي مع ما يصدر من الإنسان، بل إنّ هذه الفكرة تتعارض من كون الدين حتى بحسب طرح الدكتور سروش لباس ينقله من حالة البداوة إلى حالة الحضارة لأنه على هذا الأساس يكون السلوك الحضاري من خارج دائرته!

إنّ الدكتور عبد الكريم سروش، في آرائه ونظرياته قد يقارب إشكالات عديدة، ومن الغبن وعدم الإنصاف أن يتم نفي كل آرائه وإدعاء بطلانها، بل كثير منها صائب أو على الأقل لا يبعد عن هذه الدائرة كثيرًا، ولكن في نفس الوقت يقع د.سروش بإشكاليات في منهجيته المستخدمة، ويصطدم بعقبات لا يمكن تجاوزها، أو القفز فوقها مما يجعله يلجأ إلى تنميق الإدعاءات والعبارات والإلتجاء إلى الخطابات العاطفية، والأشعار الروحانية الصوفية لتدعيم وجهات نظره، أو نظرياته، ومن طريف قوله «ينبغي عليكم طرح رأيكم والاستدلال عليه لا أن تستدلوا لإثبات رأيكم بقول الغير»[1] في مورد

[1] العقل والحرية، سروش، هامش ص١٧٥ وكذلك ما أشار له النص المُهمّش.

الإشكال على الاستناد إلى آراء وطروحات علماء الدين بينما كتبه ومقالاته لا تخرج في ابتنائها واستنادها عن ثلاثة: جون هيك، جلال الدين الرومي، وحافظ الشيرازي!

إن فهم الفقيه في مجاله لا يختلف في حجيته عن فهم الطبيب في مجاله، فإمتلاكه لأدوات العلم ومناهجه المُعدّة لعلومه تعطيه الإعتبارية لذلك. إنّ الدكتور سروش نفسه الذي يعتبر اختلاف العلماء علمًا في حدِّ ذاته يستشكل على المتدينين الاستناد إلى أقوال واستنباطات هؤلاء العلماء، وهذا مورد نظر وتأمل!

أراد الدكتور أن يخدم الدين فضرّه، وأراد أن يزاوج بين معارف الدين والعصر الحديث فنسف الأول وسلّم للثاني، وليس هذا إلا لأنه تصوّر التناقض فيما بينهما ثم أراد حلّ تصوره بحلول ترقيعية غفلت عن تأسيس الأرضية الصحيحة التي تزيل التناقض بدلاً من أن تحاول تبريره بمزجه مع غيره، إن القول بأصالة الواقع يستلزم إدراك هذا الواقع ومعرفته، لا مناورته.

# تحرير مصطلحات الوصول إلى الحقيقة

الشيخ حبيب الأسدي

برأيي، إنّ نظرية الدكتور عبد الكريم سروش مخالفة لبديهيات الدين ولمسلمات الفقه والعقيدة وهي مأساة في صورة نظرية وخدعة في هيئة ابتكار فهو يدعو إلى التعددية الدينية أو يستسيغها والدين نفسه يدعو إلى الوحدة الدينية.

الإسلام ضرورة قائمة على خاتمية الشريعة الإسلامية وخاتمة النبوة وهو ينافح عن التعددية بحجج هي أشبه بالسفاسف وأقرب إلى المضحكات لا سيما في علم المعقول وصناعة الأصول، ولكن المشكلة أن عصر الانخداع بالاصطلاحات الغريبة عاد إلى الظهور وبه – بعد شياع الأمية الدينية المعاصرة لعودة الناس إلى العواطف الدينية – إلا أن ذلك لا يمنع من التفاعل الإيجابي في الطرح كي يتوضح بعض ما أبهمه أو حاول اغماض الواضحات فيه أمثال هؤلاء ممن يعشق التسمية بالحداثيين مهما كانت مخالفاتها لضرورات الأديان ومسلمات العقول، وأدعو الأخوة الأعزاء إلى الاهتمام بهذا

الجانب ومطالعة كتب الحداثيين من أهل الاختصاص ومناقشتها، ولا بأس من تحرير بعض المصطلحات المهمّة في هذا المجال.

أولاً : حجية العقل

والمراد به العقل الجلي، بالرجوع إلى المرتكزات الوجدانية التي أودعها الله تعالى في الإنسان بفطرته والتي بها تحديد الحق من الباطل وتحديد مدلول الكلام وما تقتضيه مناسبات المقام والتي هي المدار في العذر والمسؤولية عند عامة العقلاء، والتي يكون الخروج منها مخالفة للوجدان حسبما يدركه الإنسان لو خُلّي وطبعه حيث يستطيع بسببها كل إنسان كامل الإدراك يهمه الوصول للحق استيضاح الحقيقة وتمييز الأدلة الصالحة للإستدلال عليها من أقصر الطرق وأيسرها، وأبعدها عن الخطأ[1].

ثانيًا :طريق الحجة

إنّ الله تعالى حينما جعل دينه وشرعه قد فرضه على الناس عامة، وألزمهم به. فلابد من وضوح حجته بحيث يدركها الكل، وذلك لا يكون إلا بالرجوع

[1] للمزيد من التفصيل راجع: أصول العقيدة للسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم.

للطريق المذكور، الذي يملكه الكل، ويتيسر لهم الرجوع إليه والاستعانة به على معرفة الحقيقة[١].

ثالثًا : أسباب الإختلافات

قد يُقال أن الحق ليس بذلك الوضوح فلماذا لا يختار الإنسان دينًا ومذهبًا ويكون معذورًا به فيما اعتقده إلا إذا تعمّد خلاف الواقع الحق مع وضوحه عنده إما عنادًا أو مرضًا أو هوىً أو لموانع غير تامة وغير معذرة لخوف كسر التقاليد والموانع النفسية أو الاجتماعية وما شاكل؟

والجواب: أن الحق مهما اختلف فيه فهو لا يعني تعدد الحق واختلافه في ذاته، فالأمور لها ثبوت واقعي وأما الطرق الموصله لها في ما يسمى بعالم الاثبات، والاختلاف الاثباتي لا يعني بالضرورة الاختلافي الواقعي الثبوتي.

كما في معادلة رياضية قد تختلف الأنظار والطرق فيها للوصول للنتائج الصحيحة، بل قد تختلف النتيجة (الحاضرة) باختلاف الطرق والوسائل، وهذا لا يعني أبدًا أنّ النتيجة في الواقع مختلفة، بل ضرورة العلوم الواقعية

[١] نفس المصدر السابق

الحقيقية أنها ثابتة في عالم نفس الأمر وهو أمرٌ لابد أن يكون بديهيًا وإلا فهو إدعاء مصادم للفطرة والوجدان، فإن كل باحث في العلوم الحقيقية كالرياضيات يعلم حتمًا أن الصحة واقعية ثابتة في نفس الأمر، والاختلاف مهما طال فإنه لا يعني أبدًا توهم تعدد الحقيقة وعدم وحدتها في نفسها، بل كل البحوث، والباحثين الحقيقيين يدركون أن نجاحهم في الوصول لتلك الحقيقة مهما تمادت الأيام، ولرب معادلات استغرق حلها مئات السنين، وهنا لو كانوا يعتقدون بتعدد الواقع في نفسه لما افنوا اعمارهم وبذلوا الجهود العظيمة للوصول للحقيقة، بل كل الطرق يدور أمرها بين ما هو خاطئ لا يوصل للطريق وبين ما هو بعيد عن الواقع أو قريب وما بينهما فيحاول الباحث في العلم بالحقيقية توخي الوصول للنتيجة من أقرب الطرق وأصحها، وهذا كله دليل واضح لإيمانه بوحدانية الحقيقة وعدم تعددها بتعدد الأنظار .

بل بعبارة أخرى: إن الطرق المنصوبة عقلائيًا للوصول للحقائق لا مدخلية لها في صياغة الواقع في مرتبته لأنها جميعا طرق بحسب الفرض، والطرق لا تؤثر في الأهداف واقعًا وإنما تأثيرها في نفسها وطريقتها بذاتها.

على أن العلوم كلها ليست علة في التأثير على المعلوم بالضرورة، لأن وظيفتها الكشف وليس التأثير .

رابعًا : وحدة الشريعة

قد عُلِم من المسيرة الدينية ومن واضحات النصوص أن الله تعالى وهو المشرع للأديان قد جعل طرقًا خاصة فلم يرتض أبدًا أن يسلك الإنسان بنفسه طرق للعبادة غير مجعولة من قبل الشارع نفسه، واعتبرها تشريعًا محرمًا يستحق عليه صاحبه أشد العقاب وليس أدنى درجة من الثواب.

بل لا تعدم أن تجد مزاعم الملل الكافرة في عهود الأنبياء تدعي أنهم يعبدون الله بطرقهم التي استهوتها أنفسهم واجتمع عليها جمهم، على أن التطور في الأفهام والتعدد في الطرق العلمية والظنية لا يخلو منه زمان ولا حال دون حال فلماذا أصرّ الأنبياء عليهم السلام بأمر من الله ووحيه لهم على إبطال كل الطرق وانحصار الحقانية بالطريق المجعول شرعاً؟ أو كما في الأصول ما هو المجعول أو المدرك بالعقل البديهي؟

إذن دعوى أنّ الحقيقة مطلقة ويمكن الوصول لها بكل سبيل دعوى جزافية بل مقولة سفسطائية في غاية السخف تنقضها بديهيات الأديان فضلاً عن مسلماتها وبراهينها .

إنّ كثرة الاختلاف في الحقائق لا تنافي ثبوتها في نفسها، لأن الاختلاف كان في آليات الوصول والقراءة للواقع وليست هي الواقع نفسه، فالقراءات المتعددة ليست مرائي حاكية بقدر ما تحاول أن تكون مرائي مع صدق طلب الواقع وإلا فبعضهم يتعمد الخلط حفاظًا على موروثاته المسبقة .

وهناك طرق عقلائية للوصول للحقائق تُمكن من الفحص بشكل دقيق، نعم عندما تتوقف المسائل على اليقين كما في ضرورة توفر عنصر اليقين في الأصول الدينية التي من هي الخطورة في أعظم درجاتها – وهو إدراك عقلي أصلاً – فيلزم تحصيل البرهان المفيد للقطع .

أما عدم الوصول للنتائج المرجوة فأسبابها متعددة من القصور العقلي أو الإدراكي أو اتباع الوسائل غير العلمية من مشهورات أو استحسانات أو تقليد لما سلف – كما في عقائد السلفية التي ترى الحقيقة في اتباع السلف وهو طبعًا

سلف خاص مختار من قبلهم – وليس في اتباع الحقيقة نفسها بوسائلها العلمية وتعصب ومصالح مادية أو فئوية أو عنصرية وما شاكل .

فمع إيجاد الموانع لايمكن استبصار تجليات الحقيقة كما هي فضلاً عن الحقيقة نفسها .

فهل من المعقول أن يلتمس د.سروش الأعذار بل التصحيحات للأفكار البشرية المتناقضة أو المتضادة بإغفال عناصر التضييع المتعمدة التي جعلوها أمام وصولهم للحقيقة؟ ثم من قال أنهم جميعًا يطلبون الصواب "النفس أمري" — أي الصواب الآمر للنفس بالإذعان له –، بل هم يرون الصواب هكذا ويرفضون أن يكون غير ذلك .

فهي حقيقة بشرط (لا) من غير المقرر مسبقًا، أو بشرط (نعم) لما تقرر سابقًا، وليس (لا) بشرط من حيث النتيجة، أي ليست (حقيقة لا شروط مسبقة لها).

كما ترى في الفكر والعقيدة عند الكثير عندما يأتون لتقرير أي عقيدة عندهم لا تراهم في صدد البحث أولاً ومناقشة المقدمات للوصول للنتيجة الصحيحة

مهما كانت، بل من الواضح أنهم يستدلون لتصحيح ما يعتقدونه، وهذا الأمر ليس صعبًا، وكل الملل المنحرفة تمارس هذه العملية، حيث ترى الإعتقاد سابق على البرهان مع أن الصحيح أن الإعتقاد يجب أن يكون متابعًا للبرهان، أما برهان بشرط النتيجة فهو ليس برهانًا بقدر ما هو تصوير بل إيهام للنفس، لا يعدو تأثيره النفس التي هي أوّل العارفين بطبيعته سلفًا .

من هنا كما أمكن للإنسان أن يعتنق الدين الباطل تقليدًا أو تسامحًا أو هوى أو تعصبًا، ويغفل الضرورة على بطلانه، ما المانع أن ينكر الحق تقليدًا أو تعصبًا وما شاكل؟

ولا استبعد أن كثيرًا من هذه العقائد وليدة أفكار من قِبل ضرور ة التعايش أو على حدٍّ تعبير الكثير منهم بالوحدة الإسلامية أو الإنسانية، أيًّا كانت التسمية التي تقوم على تمييع العقائد أو ضرورة توحيدها قسرًا، مع أن التعايش يحصل بشروط موضوعية ولا يتوقف على إلغاء العقائد المختلفة ومحاولة جعلها متحدة الجوهر مختلفة الطرق – كما في نظرية د.سروش – نعم لو أن الجميع بحث بصدق عن العقيدة الحقة لا بشروط مسبقة لحصل أوفق مراتب التعايش وأعلاها.

# الديمقراطية الدينية

الشيخ محمد كاظم الحميداوي

يرى المفكر عبدالكريم سروش أن الديمقراطية سواءٌ كانت على مستوى نفس الفكرة بما هي فكرة أو على مستوى الجمع بينها وبين الدين من الأمور التي تقع خارج إطار الدين لذا من الخلط المنهجي أن نقوم ببحث هاتين المسألتين من داخل الدين وبالتالي الحكم عليهما سلبًا أو إيجابًا.

لذا، يقول في كتابه (الدين العلماني) المقالة ٦ ص ١٩٨: «**إن الجمع بين الدين والديمقراطية هو تدبير يقع خارج دائرة الدين ولا أقل من كونه بحثًا معرفيًا ابستمولوجيا للعلاقة بين الدين والديمقراطية ولذلك لا معنى للتحرك على مستوى إنكار أو تأييد الدين الديمقراطي من خلال الاستدلال بالأحكام والإجتهادات الفقهية من داخل دائرة الدين**».

بل نراه يتعامل مع المفاهيم الديمقراطية تعامل المسلمات العقلية التي يجب أن تشكل ضابطة ومعيارًا يوزن بها الدين لفهم واقعه واستجلاء حقيقته وجوهره لذا يقول في نفس الصفحة:

**«إن الديمقراطية سواء قلنا أنها منهج موفق لتحديد السلطة ونيل العدالة وتأمين حقوق الإنسان أو كانت مبدأ يتضمن هذه القيم ففي الصورتين ينبغي أن يتطابق الفهم الديني مع هذه القيم لا أن نتحرك من موقع تطبيق هذه القيم على فهمنا الديني لأن العدل ليس بالضرورة أن يكون دينيًا بل ينبغي للدين أن يكون عادلاً وهكذا بالنسبة إلى المنهج فإنه لا يستخرج من ذات الدين بل إن الدين يستفيد من عملية تفعيل عنصر العقيدة وترشيد المسار الديني للفرد والمجتمع وعلى أية حال فالبحث في الديمقراطية وعلاقتها مع الدين لابد أن يقع خارج دائرة الدين من وحي أن المعطيات العامة لهذا البحث بمثابة المقدمة لفهم الواقع والحقيقة في جوهر الدين وكذلك البحث في حقوق الإنسان أو البحث في مسألة الجبر والاختيار فهي من الابحاث الكلامية والفلسفية التي تتجاوز دائرة الدين والنصوص الدينية وتؤثر في كيفية قراءتنا للدين والمعارف الدينية».**

وفي صدد التعليق على هذا الكلام نقول:

كون الجمع بين الدين والديمقراطية يقع خارج الدين أمرٌ يكتنفه الغموض والابهام إذ ما المقصود بالخارج عن الدين تحديدًا ؟ بكلمة أخرى إن الجمع

بين الدين والديمقراطية لابد أن يكون متأخرًا عن مرحلة حقانية الدين والديمقراطية وقطعية مفرداتهما ومن هنا نسأل عن الفضاء الذي ثبت فيه صحة مقولة الديمقراطية وهو قطعًا غير الدين بحسب الفرض فما هو يا ترى؟

فهل يقصد يا ترى أن المسألة من المسائل العقلية التي يستقل العقل بإدراكها بلا أدنى حاجة للدين وبالتالي فهي متقدمة من حيث قيمتها المعرفية عن بحثها دينيًا بعد كون الشرع لايعدو أن يكون مؤيدًا للأحكام العقلية التي يستقل العقل بإدراكها؟

أو أن المقصود هو الاستناد إلى سيرة العقلاء وارتكازهم وسلوكهم ولو بلحاظ النتائج المهمة التي تحققت على الواقع العملي حينما سارت الإنسانية في طريق الديمقراطية ومفرداتها وماحققت في هذا الطريق من نتائج باهرة على المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها؟

وسواء كان الاحتمال الأول هو المقصود أو الثاني فإن الأمر لا يخلو من تحفظ بل تحفظات على كلا الاحتمالين لوضوح أنه لو قصد بأن تلك القيم هي نتاج العقل القطعي فإن هذا سيكون محض ادعاء يحتاج إلى اثبات ولا أقل أن

العقل لا يستقل في تحديد طبيعة الحكم السياسي وشكله وأنه بأية صورة يجب أن يكون فضلاً عن أن أكثر القيم المذكورة والتي تتحدث عن العدل وحقوق الإنسان وسواها يمكن للعقل أن يدركها على مستوى المفاهيم بيد أنه لايمكن أن يحدد يقينًا أكثر مصاديقها وتطبيقاتها الحياتية ومن هنا وجدنا اختلافا كبيرًا بين العقلاء وبين المجتمعات في أكثر القضايا المطروحة ولم تصل الإنسانية فيها إلى الآن رغم طول المدة إلى حكم جازم غير قابل للتغيير ولاخاضع لتأثيرات القبض والبسط ما يدلل بالتالي على أنّ هذه القضايا ليست من مفردات العقل القطعي لا أقل من وجهة نظر تطبيقية.

أما إذا اريد الاستناد إلى سيرة العقلاء وسلوكهم فإن هذا بحد ذاته ليس دليلا يمكن الركون إليه ولابد لإتمامه من ارجاعه إلى دليل معتبر سواء أ كان دليلاً عقليًا يقع خارج الدين أم دليلاً نقليًا يقع داخل دائرة الدين والأمر متعذر في الفرضين فإنك قد عرفت ما في الدليل العقلي قبل قليل ويبقى طلب التأييد من داخل الدين امرًا غير متصور بعد كون اصل ادعاء الدكتور أن مقولة الديمقراطية سواء كانت على المستوى المنهج أو المبدأ تقع خارج

مساحة الدين وهو يوحي بأنها لاتستند في اثبات صدقيتها إلى الدين اصلاً فكيف نعود الآن ونطلب اثباتها من داخل الدين ؟

وغني عن الكلام أن سيرة العقلاء وارتكازهم وعاداتهم الجارية تحتاج إلى اثبات موافقة الشريعة الإسلامية لها حتى تحظى بالمشروعية وهو أمر لايمكن أن يدّعي أي باحث تحققه.

ويبقى الاستفهام الأبرز وهو أننا لو أذعّنا بقطعية مقولة الديمقراطية ومفرداتها وقلنا بضرورة توافق الفهم الديني معها فكيف نفسر غيابها بالكامل عن الموروث الديني بشقيه النقلي والعملي ولو على مستوى التأييد ؟

إن الناظر في القيم التي تحكم الواقع السياسي الذي يروج له صاحب المقالة سيجدها قيما غريبة عن بيئة النص الديني إن لم تكن عن الواقع الإنساني التاريخي برمته خصوصًا وهي حديثة الولادة في أكثر مفرداتها ونحن إذا دققنا تاريخ الأمم لاسيما الحاضنة للأديان فسنرى شيوع قيم ومفاهيم إلى حد الرسوخ والاستحكام هي بالضد تمامًا مما يدعيه الدكتور ويدعو إليه ومن هنا لماذا سكت الدين ولم ينطق ببنت شفة لإدانة هذه المفاهيم الخاطئة وترك

الإنسانية في التيه والضلال طيلة أجيال متلاحقة لا سيما وأن تلك المفاهيم ترتبط ارتباطا مباشرًا بالعدل ومعلوم قيمة العدل وأهميته لدى الأديان ؟

لقد ألفنا الدين يتكلم حتى في البديهيات فضلاً عن القضايا النظرية التي يستقل العقل بادراكها واثباتها ، فقد تكلم في التوحيد والنبوة والمعاد والامامة والعدل والجبر والاختيار وصفات الحق وعشرات من القضايا الكلامية والفلسفية والتي تقع خارج دائرة الدين فلماذا سكت ياترى عن الاشارة إلى شكل الادارة بالصورة التي يراها دكتور سروش مع أنها أس أساس المجتمع وحجر الزاوية فيه ؟

ولو كان النظام الديمقراطي هو النظام الذي يقتضي أن يكون الفهم الديني متطابقا معه فلماذا غابت حملات التوعية للامة من لدن القادة الدينيين لتركيز هذا النظام وبيان أسسه الشرعية والعقلية.

وحدوده وتفاصيله، وإعطائه طابعا دينيًا مؤيدًا، وإعداد المجتمع إعدادًا فكريًا وروحيًا لتقبل هذا النظام مع العلم أن المجتمع الذي احتضن التجربة

الدينية لم يمر بتجربة سياسية مشابهة ولو بالحد الأدنى لطبيعة النظام الذي يؤسس له الدكتور ؟

نعم قد يوجه الأساس العقلي الذي يكون منطلقًا للحكم بضرورة المفاهيم الديمقراطية بشقيها المبدئي والمنهجي بتوجيه آخر: وهو أننا لا ندعي أن العقل يحكم بهذه الضرورة ابتداء وبصورة مباشرة حتى تكون مؤاخذاتكم تامة بل ندعي أن العقل حاكم بذلك بعد اجرائه سلسلة من المقايسات والمقارنات يسلط فيها الضوء على معايب ومحاسن النظم السياسية والاجتماعية فيتوصل بعد ذلك إلى أن النظام الأصلح هو ذلك النظام المبني على الأسس الديمقراطية بمحاسنه التي ذكرها الدكتور سروش ومن هنا يحكم بضرورته إما وفقًا للقاعدة العقلية القاضية بارتكاب أقل الضررين أو اختيار النظام الذي يضمن تحقق أقصى درجة ممكنة من العدل وتحجيم الظلم بافضل درجة ممكنة أو غيرها من القواعد العقلية التي يستطيع الإنسان ادراكها بلا حاجة لبيانات الدين.

وهذا التوجيه لا يجيب عن الاستفهام الذي طرحناه قبل قليل والذي تحدث عن السر المستسر وراء خلو الموروث الديني–على غير عادته– من أية اشارة

ولو صغيرة إلى هذا الحكم العقلي في هذه المسألة التي قد لا تعدلها مسألة أخرى باللحاظين النظري والتطبيقي، ويكفي شاهدًا على ذلك أن نطّلع على الواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي واشكاليات التطاحن الفكري والعملي في مسألة السياسة والحكم.

على أن الديمقراطية الدينية و أدواتها على وفق فهم الدكتور 'سروش' ليست مطلوبة لذاتها بل بما هي وسيلة وحيدة لضمان حقوق الإنسان وتحديد القدرة وتحقيق العدل وغير ذلك ومعلومٌ أن هذا الفهم لا يتفق مع عقيدة الإمامية واشتراط كون الامام معصومًا ومنصوصًا عليه فإنه وبناءً على هذه العقيدة لا يبقى أيّ احتمال لمكان الاستبداد أو الظلم حتى يقال بفصل السلطات وتحديد القدرة وضمان تحقق العدل وغير ذلك من دواعي وأسباب المناداة بالنظرية الديمقراطية.

وكيف كان، فلو سلمنا بأن نظرية الديمقراطية الدينية والتي يؤسس لها خارج دائرة الدين هي أفضل اشكال النظم السياسية وأكثرها تحقيقا للعدالة الاجتماعية فإن هذا الحكم يبقى حكمًا استثنائيا لا يمكن للعقل أن يجعل منه ضابطة كلية صالحة لجميع الظروف والأوضاع بعد عدم إبائه –أي

العقل– عن وجود نظام آخر يكون على وزن هذا النظام –إن لم نقل أفضل منه– في تحقيق قيم العدالة مادام لجأنا إلى النظام الديمقراطي باعتباره أفضل الموجود لا باعتباره ضرورة عقلية وحيدة.

والنقطة الجديرة بالتأمل هي قول الدكتور في المقطع الذي نقلناه عنه: «**وعلى أية حال فالبحث في الديمقراطية وعلاقتها مع الدين لابد أن تقع خارج دائرة الدين من وحي أن المعطيات العامة لهذا البحث بمثابة المقدمة لفهم الواقع والحقيقة في جوهر الدين**».

والذي نفهمه من هذا الكلام أن الدكتور يجعل المعطيات العامة والثمرات المترتبة على بحث الديمقراطية ضوابط حاكمة على مفاهيم الدين، وعلى الدين نفسه ألاّ يخالفها أو يتقاطع معها وكل ما يكون كذلك ظاهرًا يجب تأويله تأويلا صحيحًا أو يجب طرحه تمامًا كما نفعل مع المفاهيم الدينية التي يوحي ظاهرها بمخالفة حكم العقل بعد عدم معقولية تهافت العقل والنقل لوضوح إن النقل ماكان ليثبت لولا العقل.

ومحل التأمّل في هذا الكلام أنه يجعل معطيات الديمقراطية على منوال الأحكام القطعية العقلية التي يجب رفع اليد معها عن الأحكام الدينية التي يشم منها رائحة التعارض لتلك المعطيات بل هي الأداة التي نستجلي من خلالها واقع الدين وحقيقته وجوهره الذي ينبغي أن يتفق مع نتاجاتها بينما هي–أي الديمقراطية– لا تعدو كونها تجربة إنسانية خضعت وتخضع للصيرورة الاجتماعية والفكرية وليست هي نتاج العقل القطعي كما أنه ليس من الضروري أن يكون الفهم الديني متناغما معها بعد عدم قطعية أحكامها ومفرداتها التي من الممكن أن تطالها يد التعديل والحذف والزيادة وفقا لتكامل الرؤى البشرية بل إن للاستحسان والذوق الإنساني تأثير كبير في تحديد مفاهيم العدالة وحقوق الإنسان والحرية وغيرها، ومن البيّن وضوح المجازفة في جعل المفاهيم الدينية تابعة لمعطيات قابلة للتغيير أولاً ومبنية على الاستحسانات الذوقية في أكثر مفرداتها ثانيًا.

إن ظاهر عبارات الدكتور سروش هو التعاطي مع نتاجات الديمقراطية سواء كانت على مستوى المنهج أو على مستوى المبدأ تعاطيًا قطعيًا رأينا تأثيره مثلاً في جعل مقولة حقوق الإنسان مقيدة لإطلاق الكثير من الأحكام الشرعية

ومخصصة لعموماتها بل ومحددة لظرفية هذه الأحكام الزمانية والمكانية حتى ولو كانت هذه الأحكام واضحة وضوحًا لا لبس فيه في الشمول لأفراد الإنسان جميعًا على مستوى الزمان والمكان كما في قضية: « **للذكر مثل حظ الإنثيين** » وهكذا في قضية الإرتداد، وقد حاول الدكتور المذكور إقحام العدل والظلم لاثبات لا معقولية هذه الأحكام التي ظاهرها الظلم ومعارضة حقوق الإنسان كما هو واضح من إيراداته ومناقشاته مع أن المناقشة ليست في العدل والظلم كمفهومين بل فيهما كمصاديق وتطبيقات وجميع إيرادات الدكتور كانت على النحو الثاني وهو أمر لا يوافقه عليه الكثيرون ممن لا يرون في هذه التشريعات أي نقضٍ للعدل أو تشييد للظلم فضلاً عن أن أكثر مفردات حقوق الإنسان ليست عقلية حتى يحتج بها ويجعلها مقدمة لرفع اليد عن كثير من الأحكام الدينية.

وبكلمة أخرى، إن الدكتور سروش حينما يقول في ص١٩٩: « ...**إن بحث الحكومة الدينية ينبغي إن ينطلق من زاوية التأصيل لمقولة حقوق الإنسان والعدالة وتحديد السلطة ....ثم محاولة تطبيق فهمهم ونظرتهم للدين على هذه المعايير والقيم** » حينما يقول هذا فهو يحتاج في الرتبة السابقة أن يثبت

أن مقولاته السالفة أحكام عقلية قطعية وليست ذوقية استحسانية ثم بعد ذلك يمكن النظر في تأويل المفاهيم الدينية التي ظاهرها خلاف المقولات القطعية السالفة، وهو أمر اعترف سروش نفسه بضرورته حيث قال في ص٢٠٠: « **وعلى هذا الاساس فإن كشف واستنباط المناهج العادلة للسلطة وتحديد القدرة وتعيين المصاديق القطعية لحقوق الإنسان تعد في المرتبة الأولى ضرورة منطقية ولابد أن تكون مستوحاة من منبع العقل لا الدين** »، وهذا الكلام تام ومنطقي لو حاول الدكتور تحديد ماهية حقوق الإنسان ومصاديقها فضلاً عمّا أسماه المناهج العادلة للسلطة وتحديد القدرة للنظر بعدها في قطعيتها وعقلانيتها من عدمه كي نقبل النتائج التي رتبها سروش في نفس الصفحة بقوله: « ...**مما يمهد بالتالي لبروز العقلإنية الجمعية واستخدام المناهج النظرية والعملية والتاريخية في مقام فهم الدين وقبول الدين وتكريس أدوات العقلانية في إطار المنظور الديني للمساهمة في عملية عقلنة الدين وفق مستجدات المعارف والعلوم البشرية ما يساهم أيضًا في فتح الطريق امام بلورالية معرفية في دائرة المذاهب والاديان والتي تعد أحد الأركان المهمة في العملية الديمقراطية** ».

يقول الدكتور سروش في ص ٢٠٤: « ...**ليس من السليم أن نضع آراء الفقهاء إلى جانب آراء الفلاسفة في الحكم والسياسة ولكن مع الأسف نرى أن الفكر الإسلامي الفقاهتي يعمل على تسخير الذهنية المسلمة ليضفي على الابحاث الابستمولوجية صبغة فقهية إلى درجة أن الفقهاء جعلوا الديمقراطية في عداد أفعال المكلفين وتحدثوا عن حرمتها أو حليتها** »!

والحقيقة أننا نتعجب من كلام الدكتور ربما بنفس الدرجة التي تعجب هو فيها من كلام الفقهاء!

أما لماذا التعجب؟

فهذا راجع إلى كون مسألة السياسة والحكم من المسائل الكلامية التي دأب المتكلمون المسلمون على طرحها في الأبحاث الكلامية للبحث في أصل الحكم وشكله، على أن المتتبع سيجد في طيات استدلاتهم– لا أقل المتكلمون الشيعة– اعتمادهم الدليل العقلي لاثبات أصل الحكم وشكله. نعم، يبقى الكلام في أن هذه المسألة العقلية هل لها امتداداتها الفقهية أو لا ؟

وواضح أن الجواب سيكون بالإيجاب بعد كون تشاور الأمة أو أهل الحل والعقد منها وافراز ذلك حاكم سياسي – بناء على الشورى– واجب تكليفيٌ شرعي، كما أن التسليم لنتيجة الشورى يقع ضمن دائرة الأفعال التكليفية للعباد وهكذا غيرها من المسائل المتفرعة على القول بنظرية الشورى.

كما أن الأمر يجري حتى في نظرية النص الإلهي، فمع التسليم بالنص يجب شرعًا على الإمام اظهار نفسه فيما لو اكتملت الشرائط ويجب على الأمة مساعدته وتمكينه من الحكم، وهكذا. مع أن هذا كله داخل في دائرة الأحكام التكليفية.

وهكذا الأمر تمامًا فيما لو بنينا على نظرية الديمقراطية الدينية. فحتى لو كان حكمها مأخوذًا من خارج الدين وأن العقل يحكم بها بمعزل عن الدين فإنّ وجوب تشكيل مجتمع ديمقراطي هو حكم تكليفي يقع في دائرة أفعال المكلفين. وهكذا التسليم لنتائج الآليات الديمقراطية والحفاظ على هذا النظام الديمقراطي وغير ذلك، كلها مسائل تكليفية. على أننا حتى لو قلنا أن هذه المسائل وغيرها يمكن أن يستقل العقل بادراكها –رغم أن العقل لا يطال الجزئيات– فإن إبداء الفقه رأيه فيها يصلح أن يكون مؤيدًا لحكم العقل

وبالتالي لا ضير في جعل فقهاء الديمقراطية في عداد أفعال المكلفين كما ذكرنا. ويمضي سروش قائلا في ص٢٠٧: «**إن ما يتنافى مع الديمقراطية هو الاكراه على دين معين واستخدام ادوات العنف في عقاب الاشخاص الذين لا يلتزمون بالأحكام الدينية فلو افتى القائمون على الحكومة الدينية الفقهية بجواز هذه الممارسات والسلوكيات فحينئذ يمكن القول بعدم امكان الجمع بين الديمقراطية والحكومة الدينية**».

ونحن لا نتفهم فكرة معارضة تطبيق القوانين الإجرائية والجزائية مع الديمقراطية! ولماذا يختص الأمر بالحكومة الفقهية الدينية على تعبير سروش؟

ولم لا يعم جميع الحكومات الدينية وغير الدينية التي تطبق القوانين الجزائية والاجرائية وتكره مواطنيها على الالتزام بالقانون؟ وكيف صارت العقوبة على مخالفة القانون إنتهاكاً للديمقراطية؟

# مقولة النبوة

الشيخ محمد كاظم الحميداوي

**يعتقد عبد الكريم سروش أن مقولة النبوة ما هي إلا تجربة روحية كشفية يعيشها النبي وأنها من القوة والوضوح بحيث تشكل– التجربة– في واقعها جوهر النبوة.**

السيد سروش يفرق في كتابه (بسط التجربة النبوية) بين الأنبياء وأصحاب الذوق والشهود الذين يعيشون تجارب مشابهة إلى حد ما مع الأنبياء والرسل، في كون الأنبياء لايبقون أسراء تجربتهم الكشفية الأمر الذي يوحي بنوع من الأنا وحب الذات بخلاف جميع أصحاب التجارب الذوقية الذين يلهيهم التنعم الكشفي عن الالتفات إلى ما هو أزيد من نفس التجربة ، يقول في ص ١٨ «**إن الفرق بين الأنبياء وغيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أن الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية ولا يشغلهم التنعم بها عن أداء دورهم الإنساني بل إنهم وبسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم**

**يشعرون بوظيفة جديدة يتبدل النبي عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد** .. إلخ».

ولانعرف وجهًا معقولاً لهذا التفريق يمكن أن يكون مستندًا موضوعيًا للتمييز بين الأنبياء وغيرهم بعد عدم استناد الدكتور سروش إلى شيء ذي بال في هذا الصدد اللهم إلا بناء – ومن أول الأمر على اشتراك الأنبياء وسائر العرفاء وأصحاب الذوق في أصل المكاشفة – ولما كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون الفارق في نفس هذه التجربة الدينية الكشفية ومن هنا نجده يصرح بهذا الفارق في ص ١٩ «**أجل فإن النبوة تتضمن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف وهذا هو الشيء الذي نفتقده في تجارب العرفاء والمتصوفة...**»

ونحن نتفهم أن التكليف والمأمورية لا تنفك عن النبوة سواء كانت جزءًا ذاتيًا من حقيقتها أو لازمًا غير مفارق لها بيد أن الكلام كل الكلام في حقيقة النبوة نفسها فهل هي متحدة في حقيقتها مع تجارب العرفاء والمتصوفة في كونها لا تعدو أكثر من كشف شهودي لا يختلف عن تجارب المذكورين إلا في شدتها وكون التكليف متضمنًا في معناها وذاتها؟ أم أن حقيقتها شيء آخر مختلف عن كل التجارب الدينية التي يعيشها أصحاب السير والسلوك؟

الواضح أن الدكتور سروش يتبنى الشق الأول من التساؤل الذي طرحناه قبل قليل وهو أمر لا نعرف له وجهًا أو دليلاً معقولاً كما قلنا.

يعوّل سروش كثيرًا على التجربة الدينية الكشفية ليس فقط في كونها متحدة في جميع السالكين سواءً كانوا أنبياء أو لا، ولا أنها عين الوحي الالهي أو مستندًا مهمًا له بل إنه يزعم أن الطريق الوحيد لتشخيص النبي من غيره هو أن نكون واجدين لهذه التجربة الكشفية وهو في هذا الصدد يقول في ص ٢١ «**وهكذا الحال في مجال النبوة فنحن لا يمكننا تشخيص التجارب النبوية أو تمييز الأفكار الوحيانية وفوق العقلية وبالتالي تشخيص من هو النبي إلا بأن تكون لدينا ملكة التجارب النبوية والذوق الوجداني لذلك أي أننا نتعرف إلى الأنبياء بتلك الطريقة نفسها التي نتعرف بها إلى أصحاب الحرف الأخرى** ... إلخ»

ولو سألته عن المعاجز النبوية فإنه سيجيبك بأنها ليست لها قيمة ما لم تقترن بشواهد أخرى رغم أنه لم يذكر نوع الشواهد الأخرى المصححة للمعجزة النبوية!

يقول في ص ٢٢ «.. **وهناك مراتب أسمى منها في المكاشفات والأذواق والمواجيد العرفانية ومن خلال هذا الطريق نحصل على اليقين في مسألة النبوة لا من خلال إنقلاب العصا إلى حية أو شق القمر لأن هذه الطرق لو لم تقترن بشواهد أخرى فمن المحتمل أن تكون من جنس السحر والخيال ولذلك لا يمكن الإعتماد لإحراز نبوة النبي على المعجزة أو الشواهد والاسانيد التأريخية والأخبار المتواترة بل يجب في البداية معرفة حقيقية النبوة ثم معرفة مصداقها الخارجي**».

لو تأملنا هذا الكلام لوجدناه لا يخلو من ملاحظات عدة:

*الأولى:* أن السير في طريق المكاشفات والأذواق والمواجيد العرفانية – وهكذا حقيقة النبوة – فرع تشخيصها وتحديدها في المرتبة السابقة ومعلوم أن تحديد هذه المفاهيم لا يتأتى إلا عن الطريق الالهي أي عن طريق الدين والشريعة وهذه لايأتي بها إلا نبي فهو الوحيد القادر على رسم ملامح طريق الشهود وتفاصيله وتحديد معالمه ومن هنا فلو قلنا أن معرفة المصداق الخارجي للنبوة متوقف على سير طريق الذوق والمكاشفة فهذا يعني أننا واجدين لهذا الطريق قبل النبوة كي يكون هو المعيار والفيصل في تحديد النبي من غيره مع أننا

سلمنا أوّل الأمر أن المكاشفات والأذواق والمواجيد لايمكن تحصيلها إلا عن طريق النبوة وهكذا صرنا واجدين وفاقدين في نفس الوقت للكشف والذوق فمن جهة نحن فاقدين له لأننا لم نؤمن بعد بنبي من الأنبياء ومن جهة أخرى واجدين له لأننا يمكننا بحسب فرض الدكتور يجب أن نكون قادرين على تشخيص النبي مما عداه بهذه الضابطة، وهو كما ترى!

*الثانية:* أن كلامه في عدم كفاية المعجزة والشواهد وهكذا الإسناد التأريخي والأخبار المتواترة في اثبات نبوة نبي من الأنبياء يتعارض تمامًا مع المستندات الدينية نفسها والتي يُفترض أن السيد سروش يؤمن بها ويعتقد بحقانيتها لأننا إذا راجعنا القرآن الكريم وهو أصدق الشواهد الالهية فسنجده يؤيد الربط بين المعجز والنبوة وهذا واضح في أكثر من آية:

{أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَـؤُا بَنِي إِسْرَائِيلَ} الشعراء/١٩٧

{الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا

بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} الأعراف/١٥٧

{وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا} الزخرف ٤٦-٤٨.

{ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ} القصص/٣٢

{ وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ} النمل/١٢

{وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلاَ تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} الأعراف/٧٣

{وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَن كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُواْ بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفًا} الإسراء/٥٩

{ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فإذا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فإذا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ } الشعراء/٢٩ـ٣٣

{قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى * قَالَ بَلْ أَلْقُوا فإذا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى * قُلْنَا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى * وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى* فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى} طه/٦٥–٧٠

{وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ * فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * إِنَّ هَؤُلاء لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ * وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ * وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَاذِرُونَ * فَأَخْرَجْنَاهُم مِّن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ

كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ * فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ * فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلاَّ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ* فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ * وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الآخَرِينَ * وَأَنجَيْنَا مُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ* ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ} الشعراء/٥٢ـ٦٨

{وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّن الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ * فإذا جَاءتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللّهُ وَلَكِنَّ أكثرهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ * وَقَالُواْ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِن آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ * فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلاَتٍ فَاسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ} الأعراف/١٣٠–١٣٣

{ وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ} البقرة/٦٠

{ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ قَالَ ٱتَّقُواْ اللَّهَ إِن كُنْتُم مُّؤْمِنِينَ * قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ * قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ * قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِّنَ الْعَالَمِينَ } المائدة/١١٢–١١٥

وهكذا آيات أخرى كثيرة جدًا.

*الثالثة:* نزعم أن خلطًا موضوعيًا وقع في كلام الدكتور سروش إذ من الواضح أنه يدمج بين مقامي الثبوت والإثبات فلو تنزلنا وقلنا: صحيح أن حقيقية النبوة هي ما ذكر إلا أنها تبقى حقيقة على مستوى الثبوت والواقع لكن ماهو الدليل الاثباتي عليها؟

هنا ستكون الأمور التي رفضها سروش جوابٌ على هذا السؤال لأن المعجز والاسناد التاريخي والشواهد التاريخية والأخبار المتواترة تُشكل بمجموعها معطيات اثباتية للتدليل على تجسد حقيقة النبوة في مصداقها الخارجي وهو

النبي وبالتالي تكون ذات قيمة معرفية في رسم الطريق الشهودي الموصل لفهم حقيقية النبوة.

*الرابع:* إن ماذكره سروش لا يتفق مع السياقات الموضوعية التي حكمت مجتمعات النبوة بعد كون تلك المجتمعات في غالبها بعيدة تمام البعد عن كل ما يرتبط بالدين والنبوة والذوق والشهود ولم نسمع عن الأنبياء انهم حاولوا اعداد تلك المجتمعات أعدادًا جديدا يبتني على عدم الايمان بالنبوة من خلال المعجز بل يكون هذا الايمان اعتمادًا على فهم حقيقة النبوة والسير في طريق السلوك والمواجيد الذوقية العرفانية، وعلينا أن نتصور النبي الأعظم صلى الله عليه وآله مثلاً والذي بعث في مجتمع بدائي متخلف مقطوع الصلة بالعلم والمعرفة ثاويًا في أهل الحجاز يطرح عليهم حقيقة النبوة والذوق والوجدان الكشفي ويقول إن هذا دليل نبوتي وهو أنكم عندما تفهمون حقيقية النبوة وتسيرون في طريق المواجيد العرفانية فستعلمون أني نبي من الأنبياء!

وكيف سيبدو الأمر عندما نعرف أن فهم حقيقة النبوة وهكذا السير في طريق الكشف والذوق لا يتأتى إلا عن طريق النبوة نفسها التي لم تثبت بعد.

*الخامسة*: انعقدت سيرة الناظرين في الأديان الطالبين معرفة صدقها من كذبها على سلوك طريق المعجز والشواهد والقرائن وغيرها وهو أمر لا يقتصر على زمن دون زمن ولا جيل دون جيل مما يمكن معه الجزم بامتداد هذه السيرة إلى زمن النبوات ومن هنا لو كان هذا الطريق غير ذي قيمة لرأينا ردعًا شديدًا من الأديان نفسها ولو وجد هذا الردع لوصلنا لكثرة دواعي نقله وهذا أمر لا نجد له عين ولا أثر عند أي دين من الأديان.

يمضي الدكتور سروش في اقتطاف ثمرات رأيه القائل بكون النبوة ما هي إلا تجربة دينية روحية قائمة على أساس الشهود ليصل بالتالي إلى القول بأن الوحي من عنديات النبي نفسه ولا يعدو أن يكون دور الغيب إلا التأييد والتسديد فما دامت النبوة هي الإنفتاح على عالم الشهود ومعرفة حقائق الأشياء بحسب سعة نفس النبي وقدراته وقابلياته فليكن الوحي والتقنين من هذا النبي نفسه وهذا ما نجده يصرح به وبضرس قاطع في أكثر من موضع ففي ص ١٩٩ يقول:

«.. **وبعبارة أخرى إن النبي بما يملكه من شخصية نقية وطاهرة ومؤيدة من عالم الغيب فإن كلامه يصدر عن عين صافية ومنهل زلال وبما أن تلك العين**

**طاهرة ونقية فإن كلماته وأحاديثه تكون طاهرة ونقية أيضًا وفي ضوء هذا يتضح معنى الكلام الذي قلته من أن الوحي تابع للنبي أي متناسب مع شخصية النبي ومتناسب مع كلمات النبي ومتناسب مع محيط النبي ومتناسب مع الحوادث الواقعة في زمن النبي ومتناسب مع مزاج وعقلانية قومه ..»**

يقول في ص ٣٦ «**ليس الإسلام مجرد كتاب ومجموعة من الأقوال بل هو حركة تاريخية وتجسيد لتاريخ رسالة سماوية، إنه البسط التاريخي لتجربة نبوية متدرجة الحصول حيث تكون شخصية النبي محور هذا الموقع وتمثل كل ما وهبه الله تعالى للأمة الإسلامية ويدور الدين وتعاليمه حول محور هذه الشخصية من خلال التجربة الباطنية والخارجية للنبي فكل ما جاء به النبي فهو حسن وجميل وبما أن كلامه لا يصدر عن الهوى فهو عين الهداية ولذلك فإن الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي ومن هنا يكون الدين تابعا للنبي ..»**.

ويبدو كلامه في ص ٢٠١ تحديدًا وتخصيصًا عندما يجعل النبي مشرعًا للأحكام الفقهية ومقننًا لها لذا يقول:

**«وهناك ملاحظة أخرى أود ذكرها فإني أعتقد أن النبي هو المشرّع للأحكام الفقهية وأن النبي نفسه هو المقنن لهذه المسائل وبالطبع فإن الله تعالى هو أمضى القوانين التي شرعها النبي، الهاجس الأساس للنبي في أمر التقنين هو أن هذه الأحكام والقوانين لا بد أن تكون عادلة في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت لا أنها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية بمعنى أن النبي عمل على اصدار قوانين وتشريعات كانت تقترن بالعدل في مفهوم تلك الأجواء وتلك الأذهان وبعيدة عن طبيعة الظلم والجور في ذلك الزمان»**.

وأزعم أن ماذكره هنا هو زبدة المخاض التي يريد تحصيلها والوصول إليها لينتهي إلى دخالة الزمان والمكان والمحيط وعقلانية المجتمع في سعة الدين ونفوذ أحكامه في صميم الخلود واستطالتها على الزمان والمكان، والجدير بالذكر أن هذه المحددات المذكورة قبل قليل تكون بمجموعها مقيدة حتى للعدل الذي لا يجب أن يكون – كما يرى سروش – عدلاً مطلقًا بقدر ما يكون عدلاً نسبيًا بعيدًا عن طبيعة الظلم والجور في أجواء زمان النص فقط وفقط!

يطرح سروش ما يسميها بالقرائن الأربع لتأييد رأيه السالف في طبيعة الوحي ومنشأه نذكرها اختصارًا:

يقول في ص ١٨١ «**والآن لنعد خطوة إلى الوراء فالنبي يعتقد ويدعي اتباعه أن الله تعالى وراء الزمان والمكان وليس له حد ولا صورة ولا يتكلم بلغة خاصة وليس له لون معين ولا يتمتع بأي صفة من صفات البشر فهو موجود منفرد تمامًا ولكن هذا الإله عندما يتحدث مع نبي الإسلام نفسه فإنه يتحدث باللغة العربية أي أنه في الواقع يخرج عن إطار اللا لغة ويختار لغة معينة وعندما يتحدث الله مع أنبياء آخرين فإنه يتحدث معهم بلسانهم** .. – إلى أن يقول – **وكذلك يعتقد اتباع النبي أيضًا أن عين هذه الألفاظ بشكلها العربي وبهذه الصورة من السياق اللغوي والعبارات والجمل التي تشكل القرآن الفعلي نزلت على النبي وقام بدوره بنقلها إلى قومه. وفي هذا المجال ينبغي أن نتوقف عند هذه النقطة ونقول أن فعل الله في هذا المجال أصيب بالتخصيص كما يقول الفلاسفة بمعنى أن فعل الله اتخذ له لون المحيط الاجتماعي والبشري وعندما اتصل بالنبي تحول هذا الفعل أو الكلام الذي**

**كان بدون صورة وبدون هيئة وشكل إلى صيغ مقدره بمقدار طبيعة هذا المجتمع الذي كان النبي يعيش فيه».**

في صدد القرينة الثانية يقول في ص ١٨٢ «**القرينة الأخرى أو الشاهد الآخر على ذلك المطلب ... أننا نقرأ حوادث واردة في القرآن الكريم ترتبط بعصر النبي من قبيل حادثة اتهام عائشة أو قصة أبي لهب أو الحروب والغزوات التي وقعت في زمن النبي وغيرها من الحوادث الكثيرة والوقائع التي تتصل بتفاصيل وجزئيات حياة النبي والمسلمين في تلك المرحلة ... بحيث أن قسمًا عظيمًا من الآيات القرآنية تتشكل من هذه الأسئلة والأجوبة والمسائل الأخرى التي وقعت على امتداد حياة النبي الاجتماعية والسياسية».**

وعن القرينة الثالثة يقول في ص ١٨٣ «**القرينة الأخرى أن معطيات الوحي على النبي تتناغم وتقترب تمامًا مع ما كان يدور في حياة النبي الخاصة أو العامة بل كانت مقترنة ببعضها ببعض ولم تكن قضايا الوحي مثلاً من قبيل الأمور الجاهزة مسبقًا بدون الأخذ في الاعتبار الحوادث الواقعة في اطار الزمان والمكان وبعيدًا عمّا يدور في الوسط الاجتماعي للناس أي أن المطالب الوحيانية لم تكن منتجة سابقًا ثم تم إلقاؤها في ذهن وقلب نبي الإسلام**

**وانتهى الأمر بتبليغها للناس فهذه التعاليم والمفاهيم كانت متناسبة جدًا مع الحوادث الواقعة على امتداد حياة النبي...».**

ويختم في ص ١٨٤ قرائنه وشواهده بالقول «**الشاهد الاخر هو مااشرت اليه في مقالة الذاتي والعرضي في الاديان فهناك كلمات غير عربية كثيرة في الايات القرآنية وهذه الكلمات يتجاوز عددها مئتي كلمة ومفردة حيث كانت تمثل المفردات السائدة في المحيط الثقافي للقبائل العربية القاطنة في شبه الجزيرة العربية فلم ترد هذه المفردات من مكان اخر ولم يكن العرب غرباء عنها او غير مفهومة لديهم تماما بل ان العرب كانوا على امتداد تاريخهم يعلمون بمعاني هذه الكلمات**».

عندما يواجه سروش الايات القرآنية الكثيرة التي تجعل الوحي ظاهرة خارجة عن شخص النبي نفسه من قبيل الآيات التالية:

{إِنّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىنُوحٍ وَالنّبِيّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إلى إِبْرَاهِيمَوَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَوَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا} النساء/١٦٣

{كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } الشورى/٣

{ ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ} آل عمران/٤٤

{ تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ } هود/٤٩

{ ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ} يوسف/١٠٢

{أَ كَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَـذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ} يونس/٢

{وَأَوْحَيْنَا إلى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتاً وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} يونس/٨٧

{ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ} يوسف/٣

{وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمْ الصَّلاةَ لِذِكْرِي} طه/ ١٣-١٤

{..وَلا تَعْجَلْ بِالقرآن مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ..} طه/١١٤

{لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فإذا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} القيامة/١٦-١٩

{وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أخرى * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى}

قارن هذه الآيات الشريفة التي ترد تكذيب المشركين رؤية رسول الله صلى الله عليه وآله جبرائيل وبين قوله سروش في ص١٧ «...**في هذه التجربة يرى النبي وكأن شخصًا يحضر عنده ويحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية ويكلفه بإبلاغ التعاليم والاوامر الالهية للناس**»، وهكذا في ص١٩٩: «...**ولا إشكال أن النبي عندما يتحدث عن شيء فإنه يتحدث عنه أحيانا كأنه يسمعه من شخص معين أو يرى شخصًا يتحدث معه ونحن نطلق على هذه الظاهرة الوحي بالمعنى الأخص**»!

وأخيرًا نذكر هذه الآيات:

{ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ} يونس/٣٨

ويقول : { قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا} الإسراء/٨٨

ويقول : { وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ } البقرة/٢٣

{أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا} النساء/٨٢

وواضح أن قوله تعالى { قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا } الإسراء/٨٨ بيّن في أن عموم هذه الآية الشريفة على مستوى التحدي والنفي شامل للنبي صلى الله عليه وآله نفسه أي حتى أنه صلى الله عليه وآله لا يتمكن من الاتيان بهذا القرآن الكريم ومن الواضح أن هذا لاينسجم مع كون الوحي من نتاجات النبي صلى الله عليه وآله وعندياته.

أقول: عندما يواجه بهذه الآيات نراه يحاول التعويل على كون البحث في حقيقية الوحي يقع خارج دائرة الدين وبالتالي لاينبغي أن يحشر الدين في هذه المسألة ومن هنا يقول في ص١٩٥ «**النقطة الأخرى عندما نتحدث ونبحث في ظاهرة الوحي ففي الواقع ان بحثنا ينطلق من خارج دائرة الوحي وينظر من الخارج إلى حادثة وظاهرة باسم الوحي الذي تمظهر في المجتمع العربي وألقي في روع النبي وضميره فلو أردنا اثبات او نقض هذا الادعاء من خلال القرائن والشواهد فلابد من أن تكون هذه القرائن والشواهد من خارج**

**دائرة الوحي لأن الرجوع في مقام اثبات الادعاء إلى النصوص والى داخل دائرة الوحي نفيا واثباتًا لا يعتبر عملاً سليمًا وصحيحًا من الناحية المتدولوجية أي لا يمكن القول بأن الآية القرآنية الفلانية تقرر بطلان أو اثبات هذه النظرية فجميع الآيات تقع ضمن دائرة هذه النظرية التي طرحناها من خارج الدائرة بشرط أن تكون هذه النظرية صحيحة في منطق العقل والعلم...».**

ونحن نشارك الدكتور في كون البحث يجب أن يقع خارج دائرة الدين لكن السؤال المطروح أي بحث هذا الذي يجب أن يقع خارج دائرة الدين؟

فهل المعني به اثبات أصل الوحي الذي ألقي في روع النبي وضميره أم اثبات حقيقة الوحي وطبيعته؟

لا إشكال في كون البحث عن أصل الوحي وتحققه مما يقع خارج دائرة الدين اذ التعويل على نفس الدين في اثبات اصل الوحي دور صريح إلا أن الكلام في كون طبيعة الوحي وحقيقته وبأي نحو يكون هل هو من الأمور التي يمكن للعقل أن يبت فيها على نحو الجزم واليقين أو لا؟

معلوم أننا لكي نجعل الحكم العقلي ضابطة نستهدي بها في استنطاق النصوص الدينية وترجيح حكمه حتى على ظواهر النصوص التي يشم منها رائحة المخالفة له لابد ان يكون هذا الحكم قطعيًا يستقل به العقل الذي يفترض به أن يكون هو مرجع حجية الحجج وهذا ما ندعي عدم توفره في طول وعرض كلام السيد سروش لا لشيء إلا لأننا نشكك في كون العقل يستقل في إدراك طبيعة الوحي وحقيقته بدون معونة من النقل الديني وبالتالي ستكون رؤية سروش حول الوحي أطروحة حدسية مبنية على الاستحسان أكثر منها رؤية عقلية منشؤها العقل القطعي.

ولايفوتنا أن نذّكر هنا أن سروش من المؤمنين بحقانية الأديان وحينئذ فعليه أن يجد تفسيرًا معقولاً لتناقض الكم الهائل من الآيات القرآنية التي ذكرنا قسما منها مع نظريته –وهي ليست كذلك– حول الوحي ونزعم أنها مناقضة لايمكن معها إيجاد نتيجة تجمع بين الرأيين وأنا هنا أتحدث عن الرأي السروشي والرأي الديني.

تصل النوبة إلى الى القاء نظرة نقدية حول قرائن سروش الاربع فنقول:

في صدد القرينة الأولى يكفينا الدكتور سروش نفسه تجشم عناء رد الفقرة المرتبطة بانفصال الله تعالى عن خلقه إذ يقول في ص ٢١٤ «... **وأنا بدوري لا أرى هذه الفاصلة بين الله وخلقه في إطار الرؤية الكونية للعالم ولا ينبغي أن أن أقول بها... وكما قلت أن ما وراء الطبيعة محيط بما في الطبيعة وهذه الإحاطة هي إحاطة شاملة وكاملة وليس هناك مكان يختلف عن مكان آخر بالنسبة إلى الذات المقدسة أو عالم الغيب**...» وكما لا يرى سروش هذه الفاصلة كذلك لا يراها أحد له إلمام بلغة القرآن الكريم الذي يقول:

{يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ‌مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} الحديد/٤

{أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّموَاتِ وَ مَافِي الأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَة إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لاَخَمْسَة إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لاَ أَدْني مِنْ ذَلِكَ وَ لاَ أكثر إِلاَّهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَىْء عَلِيمٌ} المجادلة/٧

{وَ للّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَ مَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} البقرة/١١٥

ولانعرف ما هو التلازم المنطقي بين كون كلام الله تعالى بلسان قوم النبي وانطباعه بلون المحيط الاجتماعي والبشري وبين كون الوحي تابعًا لنفس النبي على نحو يكون هو المنشئ والمؤسس له؟

وبكلمة أخرى: أننا لا نجد منافاة بين تناسب الوحي مع الخصائص الاجتماعية والبشرية وبين كونه إلاهيًا إن لم يكن ذلك عين الحكمة

إن ما ذكره الدكتور سروش هنا يوحي بأن الكلام لايكون كلامًا الاهيًا إلا إذا تجرد عن لون المحيط الاجتماعي والبشري وكان كلامًا بدون هيئة وشكل وصورة مع أن كلمة المسلمين متفقة على أن معنى كلامه تعالى أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي، ومن الحكمة بمكان أن يكون ذلك الكلام جاريًا على وفق عرف لغة المبعوث إليهم مشتملاً على خصائصها وإلا لتعذر الأفهام والتفهيم ولرأينا الأنبياء بدلاً من تعليم الناس معالم دينهم عبر لغة جاهزة سلفًا

يتجهون إلى بيان اللغة الإلهية الجديدة بحدودها وتفاصيلها وهو أمر جد عسير فضلاً عن بعض الرسالات النبوية جعلت نفس لغة المجتمع دليل صدقها وربانيتها كما في رسالة الخاتم صلى الله عليه وآله وعندما يكون التحدي بحروف وأصوات عايشوها في حياتهم العادية وفطروا على ايصال مكنون ضمائرهم ورغباتهم بها فسيكون أمرًا أبلغ في التحدي وأكثر دلالة على الصدق .

يعتبر سروش التفاصيل الجزئية التي حدثت في مسيرة الإسلام وهكذا تناغم معطيات الوحي مع ماكان يدور في حياة النبي صلى الله عليه وآله الخاصة والعامة قرينة ثانية وثالثة على كون الوحي الالهي من عنديات النبي ص وكأن الدكتور يفرق بين الوحي الالهي والوحي النبوي بخضوع الثاني لمتطلبات الزمان والمكان وماحويا من احداث بينما لابد للاول ان يستطيل على الزمان والمكان وان يكون بشكل الوصفة الجاهزة المعدة سلفًا والتي تلقى في ذهن النبي صلى الله عليه وآله مباشرة بلا حاجة إلى التدرج وانتظار المتغيرات الزمانية والمكانية.

لم يبين سروش ماهو المحذور الموضوعي في مراعاة الوحي الالهي لخصوصية الزمان والمكان واخذه المتغيرات الاجتماعية بعين الاعتبار الأمر الذي جعل معه هذه المذكورات دليلاً على عدم ربانية الوحي كما لا نعرف بالضبط من أين علم الدكتور أن الوحي الالهي لم يكن صيغة جاهزة ومعدة سلفة غاية الأمر أنه كان ينتظر حلول الواقعة نفسها ليرى حكمة النور سواء قلنا أن هذه الصيغة الجاهزة كانت على مستوى العلم الالهي او حاضرة في وجدان النبي وقلبه بأي صورة من الصور؟

الآن علينا أن نتصور كيف سيكون الحال عندما يتجاوز النبي الأطر الاجتماعية والأحداث الزمانية والمكانية وأي إنقلاب اجتماعي إلى حد الفوضى سيصاب به المجتمع الفتي عندما يذكر ومن أول الأمر أن أبا لهب في جهنم وأن عائشة بريئة من الإفك الذي سترمى به وأنكم ستطرحون اسئلة في المستقبل هذا جوابها حتى قبل أوان طرحها وأن الأحداث السياسية والاجتماعية والعسكرية التي ستواجهنا مستقبلا هذه وصفة جاهزة بأحكامها!

إن هذا أمر لا ينسجم مع طبيعة الاصلاح والتغيير الاجتماعي والمعرفي بأي حال من الأحوال.

إن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وصل إلى غاية الكشف والشهود ذلك الكشف الذي مكنه من الاقتراب من عوالم المعنى وسماع نداء الغيب كما يقول سروش نفسه في عبائره التالية:

ص٢٤ «**ومع ذلك فان نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء أي انه نال الكشف التام بحيث لا يتسنى لشخص آخر نيل مثل هذا الكشف أو الحصول على ذلك التكليف الالهي**».

ص٢٥ «**فإذا قلنا أن النبوة تعني الاقتراب من عوالم المعنى وسماع نداء الغيب وبذلك تحصل للنبي تجربة بهذا المعنى**.. إلخ».

ومن هنا فإذا كان النبي صلى الله عليه وآله قد نال هذه المرتبة الربانية العظيمة بحيث صار قريبًا من عالم المعنى وثيق الاتصال بالغيب فهذا يعني أنه يعلم من أول الأمر بجميع تفاصيل مضامين القرآن الكريم الفكرية والاجتماعية والسياسية وحتى الشخصية بناء على تصور سروش لمعنى الوحي

والنبوة وعليه فلماذا لم يأت بصيغة وحيانية جاهزة من أول الأمر؟ ولماذا انتظر المتغيرات الاجتماعية والتقلبات الزمانية والمكانية في ابلاغ الوحي؟

بكلمة أخرى: إن نفس الاشكال الذي أورده سروش على من يقول بالوحي الالهي يرد عليه بناء على تصوره لمعنى الوحي والنبوة واستنادهما إلى شخص النبي نفسه لأنه وبناء على التصور يكون النبي قادرًا على استشراف المستقبل بكل تفاصيله بعد كونه قريبًا من عالم المعنى لصيقًا بالغيب لاسيما وهو أمر يؤيده تضمن قرآنه الشريف نبؤات غيبة لا توجيه لها عند سروش إلا معلوليتها لنفسه الشريفة وانفتاحه على مجاهل الغيب بلا حاجة إلى وحي إلهي.

في القرينة الرابعة يجعل السيد سروش ورود مفردات غير عربية في القرآن الكريم شاهدًا على ما ادعاه من كون الوحي تابعًا لشخصية النبي صلى الله عليه وآله وفي تصوري أن هذه القرينة كما سابقتها تركز على نفس البناء السالف من جعل الدكتور نقطة امتياز الوحيين الالهي والنبوي في كون الوحي الالهي لا بد أن يكون ذا وصفة جاهزة معدة سلفًا ومفردات غريبة تمامًا عن الواقع الاجتماعي والثقافي للقبائل العربية وهو أمر لم يأت الدكتور

عليه بدليل يثبت وجه التنافي والتلازم بين غرابة المفردة وربانيتها وبين تناسبها مع واقع الناس الثقافي والاجتماعي وآباءها عن أن تكون وحيًا إلاهيًا.

يبقى الكلام في نقطتين:

الأول: ما ذكره من أن النبي صلى الله عليه وآله هو مشرع الأحكام الفقهية.

الثاني: أن تلك التشريعات لاينبغي لها إلا أن تنسجم مع العدل في أجواء ذلك الزمان لا مطلقًا.

أزعم أن مآل كلا النقطتين هو القول بكون التشريعات الإسلامية تشريعات مرحلية ترتبط بزمن نزولها وتقنينها ولا تمتد إلى أبعد من ذلك وعليه يجب رفع اليد عن كثير من تلك الأحكام بعد كونها غير عادلة بنحو مطلق وتابعيتها لشخص النبي ومعلوم أن النبي في تشريعاته يجب أن يراعي الخصوصيات الثقافية والفكرية والاجتماعية لمن شرع لهم وهذه كلها محددات تجعل من حكمه خاصًا بمجتمعه وبمن يحمل خصائص مشابهة لطبيعة مجتمع النص.

لا اشكال لدى المحققين من العلماء أن النبي صلى الله عليه وآله كان يمتلك نوعًا من الولاية التشريعية تخوله تقنين جملة من الأحكام الفقهية لا سيما تلك المرتبطة بالتدبيرات السياسية والاجتماعية بيد أن الكلام يقع في سعة هذه الولاية وضيقها. الأعلام يرون أنها لا تشمل إلا مجالات محددة وضيقة ول اتمتد بإمتداد الفقه بينما يرى سروش أنها من السعة بحيث تشمل كل دائرة فقهية وهذا واضح بعد تبنيه نظرية تبعية الوحي للنبي صلى الله عليه وآله رغم أن هذه النظرية وهكذا كون النبي مشرعًا من قبلها ليست من ابتكارات الرجل ولا من ابداعاته وقد سبقه إليهما أقدمون ومحدثون ،وهما نظريتان لا تمتلكان قيمة دليلة أزيد من قرائن سروش الأربع التي أراد من خلالها اثبات تابعية الوحي للنبي، فإذا كان الوحي تابعا لشخص النبي وهو مبتكره ومبدعه بحسب الفرض فمن طريق اولى تثبت تابعية الأحكام الفقهية له ص وقد تقدم مافي هذا الكلام فلانعيد.

أما النقطة الثانية ففيها : إنه من المنطقي أن يراعي المشرع في تشريعه الظروف الزمانية والمكانية ويأخذ المتغيرات الاجتماعية بنظر الاعتبار وبالتالي ينظر إلى التشريع مقيدًا بتلك القيود لا معلقًا في الهواء وعلى هذا يمكن فهم

ظاهرة النسخ الكاشفة عن كون الحكم مقيدًا بقيود مصلحية خاصة ينتفي بانتفائها وهذا يعني في ما يعنيه أن الحكم المنسوخ لا يمثل أفضل محتملات المسألة لو جرّد موضوعها من القيود والمحددات نعم هو يمثل أفضل الأحكام في ظل هذه القيود وتلك المحددات.

ظاهر كلام سروش أن قضية انسجام التشريعات الفقهية مع أجواء زمن التشريع قضية عامة ولا تختص بحكم فقهي دون آخر إلا إذا ثبت بالدليل عدم ذلك وهذا يعني فيما يعنيه رفع اليد عن الفقه رأسًا إلا ما خرج بدليل ولا نعرف كيف خرج الدكتور بهذه النتيجة وما هي أدلته في هذا الصدد؟ ولماذا خصص حكمه بغير ما خرج بالدليل مع أن الملاك واحد في الجميع؟ ولماذا صار الحكم الفقهي فقط موافقًا لأجواء عدالة ذلك الزمان ولم لا يشمل الأمر جميع التشريعات الدينية في أبعادها المختلفة؟ وكيف يوجه سروش الأدلة الدينية التي تنص على خلود القسم الأ+عظم من الأحكام الفقهية على قاعدة حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة؟ ولماذا سكت الشارع عن بيان هذه المسألة المهمة التي نزعم انها ستغير وجه الفكر الديني على تقدير تمامها؟ وكيف يتصرف الناس من الناحية العملية

بعد رفع اليد عن الأحكام الفقهية؟ وهل يعني هذا هدم الشريعة في بعدها الفقهي وترك أمر الأحكام الشرعية إلى الناس يشرعون ما يحلو لهم ويتناسب مع مستوى إدراكهم وثقافتهم ومصالحهم؟

لا استبعد هذا بعد أن نعرف أن سروش يرى الفقه علمًا بشريًا و غالب الأحكام الفقهية والتشريعات الدينية كانت معروفة بقضها وقضيضها للقبائل العربية و ماجاء به الإسلام على مستوى التجديد لايعدل واحد بالمائة!

يرتب سروش على كون النبوة تجربة روحية كشفية جملة من الآثار :

*الأول*: أن الدين تابع للنبي و ماهو إلا تجربتة الاجتماعية والروحية، ص ٣٦: «**فكل ما جاء به النبي فهو حسن وجميل وبما أن كلامه لايصدر عن الهوى فهو عين الهداية ولذلك فإن الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي ومن هنا يكون الدين تابعا للنبي**...».

*الثاني*: أن الوحي تابع للنبي وليس النبي تابع للوحي، ص ١٩٩ «..**وبعبارة أخرى أن النبي بما يملكه من شخصية نقية وطاهرة ومؤيدة من عالم الغيب فإن كلامه يصدر عن عين صافية ومنهل زلال وبما أن تلك العين**

**طاهرة ونقية فإن كلماته وأحاديثه تكون طاهرة ونقية أيضًا وفي ضوء هذا يتضح معنى الكلام الذي قلته من أن الوحي تابع للنبي**».

*الثالث*: تابعية الأحكام الفقهية للنبي صلى الله عليه وآله فهو مشرعها ومؤسسها، ص ٢٠١: «**إن النبي هو المشرع للأحكام الفقهية وأن النبي نفسه هو المقنن لهذه المسائل وبالطبع فإن الله تعالى هو أمضى القوانين التي شرعها النبي، الهاجس الأساس للنبي في أمر التقنين هو أن هذه الأحكام والقوانين لا بد أن تكون عادلة في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت لأنها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية**...».

وإذا كان الوحي بالصفة التي يذكرها في ص ١٩٩«.. **وفي ضوء هذا يتضح معنى الكلام الذي قلته من أن الوحي تابع للنبي أي متناسب مع شخصية النبي ومتناسب مع كلمات النبي ومتناسب مع محيط النبي ومتناسب مع الحوادث الواقعة في زمن النبي ومتناسب مع مزاج وعقلانية قومه**..» فمن باب أولى أن تكون الأحكام الفقهية وهي جزء من الوحي النبوي الذاتي تحمل الصفة المذكورة لذا فلا عجب من قوله في ص٢٠٢ «...**ومن هنا نفهم حال الأحكام الفقهية أيضًا بأنها مؤقتة وترتبط بالمجتمع العربي في صدر**

**الإسلام والمجتمعات المماثلة له إلا أن يثبت بالدليل خلاف ذلك، فنحن يجب أن نثبت بالدليل القاطع أن هذه الأحكام وضعت للأبد وفوق مقتضيات الزمان والمكان وغير مشروطة بشروط خاصة..».**

غير أن سروش لم يبين لنا لماذا يجب أن تكون الأحكام الفقهية عادلة في خصوص أجواء ذلك الزمان وليست ذات عدالة مطلقة وفوق التاريخية بعد كون النبي صلى الله عليه وآله يصدر في كلامه وتقنينه من عين صافية لا سيما وأن الله تعالى وهو العدل المطلق قد أمضى تلك الأحكام كما يفترض سروش نفسه في كلامه المتقدم؟ وهل هذا الانسجام مع أجواء زمن النص راجع لخصوصية محيط النبي صلى الله عليه وآله ومتناسب مع عقلانية قومه أم أن الأمر يرجع إلى النبي نفسه وشخصيته؟

وعلى تقدير الأول لماذا صار الأمر خاصًا بالتقنين الفقهي؟ ولماذا لا يطال التشريعات الأخرى بأبعادها العقدية والأخلاقية والتربوية وحتى العبادية؟ مادام الملاك موجودًا، أعني خصوصية المحيط والثقافة والعقلية.

*الرابع*: نفي ختم النبوة وهذا ما يذكره في ص ٢٠٥ «.. **وهنا يثار هذا السؤال: هل يستطيع كل شخص ان يكون رسولاً؟ في الواقع ينبغي الإذعان إلى هذه الحقيقة وهي أن كل شخص بإمكانه أن يكون نبيا لنفسه ويعيش حالات خاصة من خلال ما يجده من مكاشفات وذوقيات**».

وفي نفس الصفحة يعطي قاعدة عامة فيقول: «**وكل إنسان يرتبط فيما بينه وبين الله تعالى برابطة معنوية خاصة يجب عليه أن يتحرك وفق مسؤوليته فلو أحس شخص أنه لا يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة نبي الإسلام وشعر في نفسه أن له وظيفة أخرى فيجب عليه أن يجيب ربه من موقع الحجة**...».

وليت الأمر بقي في حدود الإمكان كي يقال هو أعم من الحدوث وأن قضية النبوة من القضايا الممكنة بل وصل الأمر إلى القول في ص٦٧ «**إن ديوان المثنوي كتاب ملهم بلا أدنى شك حيث يستشم من بعضه رائحة الوحي والكشف الالهي**...» طبعًا هذا كله إذا لم نجد له تأويلاً معقولاً من قبيل وحي أم موسى ومريم عليها السلام وإلا فالمشكلة عسيرة لا سيما بالإلتفات إلى فقرات من كلامه حول النبي وتكليف اتباعه فهو يقول في ص ٣٨ «.. **فلو**

**أن النبي استمر في حياته وكان له من العمر أكثر مما كان وواجه من الحوادث والتحديات أكثر مما وقع فمن الطبيعي أن تزداد ممارساته ومواجهاته للحوادث وهذا يعني أن القرآن كان بامكانه أن يكون أكثر في حجمه من هذا القرآن الموجود**» لذا يدعو أنصاره واتباعه في ص٥٠ قائلاً: «**ينبغي لنا في هذا العصر عرض الدين كتجربة متحركة في حال تحول وتفاعل وتوالد مستمر ... بل نتحرك باختيار تام ومن خلال ما تفرزه التجربة الكشفية لا فقط على مستوى الفقه بل على مستوى جميع المعارف والتجارب الدينية...**»، فإذا أضفت إلى هذا كلامه السالف «**فلو أحس شخص أنه لا يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة نبي الإسلام وشعر في نفسه أن له وظيفة أخرى فيجب عليه أن يجيب ربه من موقع الحجة...**» فأزعم أن النتيجة ستكون سافرة في كون الرجل لا يقول بختم النبوة.

وغريب أن تكون هذه النتيجة مع أنه نفسه يقول في ص ٢٤ «**ومع ذلك فان نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء أي أنه نال الكشف التام بحيث لا يتسنى لشخص آخر نيل مثل هذا الكشف أو الحصول على ذلك التكليف الالهي**».

وهكذا الأمر في ص ١٩ «**أجل فإن النبوة تتضمن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف وهذا هو الشيء الذي نفتقده في تجارب العرفاء والمتصوفة وهذه المأمورية السماوية انتهت بالخاتمية ولكن أصل التجربة والمكاشفة باق في حركة الشعور الداخلي لأفراد البشر على امتداد التاريخ**».

أجزم أننا لو تنزّلنا عن اعتبار الرجل من المعتقدين بعدم ختم النبوة فإن أقل ما سنخرج به أن موقفه منها متهافتٌ ومتناقض.

# الإرتداد بين الشيخ منتظري وسروش

الشيخ محمد كاظم الحميداوي

استوقفني مقال نقدي للمفكر الإيراني الدكتور عبد الكريم سروش [بعنوان: الفقه في الميزان. نُشر ضمن كتابه (الدين العلماني) ص ٩١ وما بعدها] وجه فيه سهام النقد لمقال آخر كتبه آية الله الشيخ حسين منتظري [ وإن كان الكتاب لم يتضمن أصل مقالة الشيخ رحمه الله] عالج فيه الأخير الموقف من المرتد وأسباب تجريمه في الفقه الإسلامي، ونحن وإن كنا نعتقد كما أكدنا هذا في مقالات سابقة على ضرورة نقد الموروث الديني وإعادة صياغته من جديد على أسس عقلانية بعد كون هذا الفكر في عمومه فكرٌ بشريٌ يحمل بين ثناياه المعطيات القبلية والأحكام المسبقة لشخصية ممتهنيه وأهل اختصاصه إلا أن ذلك لا يعني التسليم التام بكل مؤاخذات الدكتور على الشيخ رغم أنه قد يكون أصاب كبد الحقيقة في البعض منها.

الذي أفهمه من خلال مراجعاتي لنتاجات المفكر سروش [ في كتبه ومقالاته المختلفة: الدين العلماني / الصراطات المستقيمة / وغيرها ] ولا سيما مقاله

المذكور أنه يقيم منظومته الفكرية على أسس فكرية مسبقة يجعلها الفيصل المعياري والقسطاس المستقيم التي يزن بها المقولات كافة لا سيما ذات المسحة العملية منها من سياسية ودينية واجتماعية وغيرها وبالتالي يعطي الحقانية لما انسجم من هذه المقولات مع تلك المعايير متحفظاً في الوقت ذاته على كل ما خالفها ولم يسر على منوالها، والمشكلة الرئيسة في هذا الإسقاط المعرفي أنه يطرح كأحد أدوات الأصلاح الضرورية في معادلة سروش المعرفية خصوصًا المتصل منها بالمفاهيم الدينية، وفي عقيدتي أن هذا لا يتم ما لم يتحقق أحد أمرين بل ثلاثة وكلها لم يحاول دكتور سروش تحقيقه على ما بيدي من نتاجاته وهذه الأمور هي:

الأول: الإثبات المعرفي من خلال منهج علمي يقيني جازم من خارج الدين لحقانية المقولات ذات الأصول الموضوعية التي يتعاطى معها سروش تعاطي المسلمات من دون الحديث عن أصل تسالمها ويقينيتها فالدكتور يحاول أن يجعل هذه المقولات مضمونة الحقانية حاكمة على كل ما سواها من دون أن يثبت في المقام الأول صلاحيتها لهذه الحاكمية عبر منهج علمي يقيني تنقاد له النفس وتسلم بنتائجه فنحن عندما نتحدث مثلاً عن مقولة حقوق الإنسان

ونجعلها معيارًا لكل ما عداها لا بد أن نسجل في الرتبة السابقة جزمية هذه المقولة واستطالتها على كل ماسواها وعدم رفع اليد عنها بأي حال من الأحوال وهذا أمر أعترف أني لم أجده فيما بين يدي من نتاجات سروش إن لم أكن قد وجدت ضده!

الثاني: أن يُنّظر الدكتور سروش لهذه المقولات من داخل الدين نفسه مستحصلاً الشواهد والمؤيدات الدينية التي تؤدي بالنهاية إلى إضفاء المشروعية الفكرية (دينيّا) على تلك المقولات وأن لا يكتفي بإثارة المشكلات واللوازم التي يتصور وفقًا لمنظومته المعرفية التي لم تثبت بعد أنها – أي اللوازم – باطلة وغير منطقية.

الثالث: التأصيل والتفريع أي أننا إذا وصلنا إلى نتيجتين متناقضتين يقينيتين واحدة من داخل الدين وأخرى من خارجه فأيهما يكون الأصل الذي يحتفظ به والآخر الفرع الذي يؤوّل أو يسقط نهائيا في ضوء ذاك الأصل؟

وبكلمة أخرى هل الأصل عند التعارض بين خارج الدين وداخله لليقين من داخل الدين أم لليقين من خارجه؟ وإن كان يمكن القول أن المتتبع لكتابات

الدكتور سروش يجد أنه يعطي الحاكمية لما هو خارج الدين على ما هو داخله بعد كونه يتعامل مع الخارج معاملة الأصل الموضوعي المفروغ من صحته ولكن يبقى هذا بدون ضابطة علمية وأساس معرفي واضح [رغم أن محاور الدكتور سأله في الصراطات المستقيمة ص٩٢ نفس هذه التساؤلات أو قريبٌ منها إلا أن الدكتور أجاب بما يشبه المدعيات].

وأنا إذ أسجل هذه الأمور أؤكد أهميتها بدرجة قصوى أذ من دونها سيبقى البناء النظري للمفكر سروش والمرتبط بنقد النتاج الشرعي لا يعتد به لا سيما من المتدينين الذين سيضعونه تحت عنوان تحكيم الذوق أو الاستحسان الفكري وأشباهها من عناوين قاتلة، ونحن لا نتأمل كثيرًا من مفكر ديني أن يرفع يده عن كثير من مفاهيمه ومقولاته لا لشي إلا لأنها قد تعارض حقوق الإنسان أو تنافي احترام الإنسان بما هو إنسان أو لا تعترف بحقوقه الذاتية مع أن كل هذه المقولات وسواها لم تثبت بعد (بحثيًا) بثبوتٍ جزميٍ لا من داخل الدين ولا من خارجه.

والآن إذا رجعنا إلى مضامين مناقشة الدكتور سروش لآية الله المنتظري في قضيتنا وأنا هنا أتحدث عن تجريم المرتد فسنجد أن مجمل مناقشاته تتمحور حول نقطتين أساسيتين:

الأولى: ترتبط بهدم محور إرتكاز مبنى الشيخ، أعني بذلك حجية خبر الثقة [نفس المقال ص ١١٤] الذي يستدل عن طريقه بأحاديث آحاد لات فيد اليقين كما يفترض الدكتور.

الثانية: ترتبط بحاكمية اللوازم الباطلة على أصل هذه الفتوى بعد معارضتها لحقوق الإنسان وابتعادها عن فهم حقيقة الإنسان نفسه وتعاطيه مع المفاهيم الفكرية فضلاً عن ابتناء هذه الفتوى (في بعض الوجوه) على التمسك ببعض الحقوق ونفي الأخرى مع أن هذه الحقوق جميعها في عَرَض واحد وترجيح أحدها على الأخرى ترجيح بلا مرجح كما أن صاحب الفتوى قد استعان بأمور وتمثيلات قد لا يقره عليها الفقهاء ولايرتضيه مسلكهم [كما في ص ٩٣ وما بعدها من نفس المقال].

في صدد النقطة الأولى يرى الدكتور أن أهم دليل اتبعه الأصوليون في القول بحجية خبر الثقة الذي يمهد الطريق للعمل بأخبار الآحاد والتي لا تفيد اليقين عادة هو التمسك بسيرة العقلاء [ص ١١٤] وهذا واحد من أدلة متعددة تذكر بل لعله أهم دليل عندهم وعليه جعله الدكتور محلاً لأخذه ورده وهو في ذلك يستعين بمقولة حقوق الإنسان لكبح جماح التوسعة الفقهية المترتبة على القول بحجية خبر الثقة بعد أن رأينا الفقهاء يستندون إليها في مختلف الأبواب الفقهية مهما كانت خطيرة ومهمة ومن هنا يقول الدكتور صحيح أن خبر الثقة حجة في نفسه وصحيح أن سيرة العقلاء انعقدت على العمل به لكن إذا تقاطع الخبر مع حقوق الإنسان فإن هذه السيرة نفسها توجب الإحتياط ولزوم السعي لتحصيل أدلة اقوى وقرائن أكثر [ص ١١٤–١١٥].

والذي أراه أن هذه المناقشة من الدكتور غير موفقه ربما لأنها لامست موضوعًا تخصصيًا بحتًا كان موردًا لتلاقح أفكار المئات من الفقهاء والأصوليين وبالتالي فما لم نتحرك في طريق التخصص وصولاً إلى هضم المطالب فسنكون غرباء عن هذه الأجواء البحثية ونحن إذ نقول هذا الكلام يمكننا أن نعضده بشواهد نقاشية يمكن أن ترد على ما أفاده المفكر سروش:

الأول: أن دليل سيرة العقلاء ليس دليلاً مستقلاً بحد ذاته وإنما مبني على امضاء الشارع المقدس وجعله، وهو لو لا هذا الامضاء وذاك الجعل لن يكون ذا قيمة أصلاً ومن المعلوم أن امضاء ظاهرة ما يتطلب تحققها زمن النص ونحن نعرف أن مقولة حقوق الإنسان متأخرة بزمن طويل جدًا عن عصر النص وبالتالي تحتاج إلى امضاء وهو مفقود كما هو واضح.

اللهم إلا إذا تبرعنا للدكتور بأن نقول : صحيح أن مقولة حقوق الإنسان حادثة ومتأخرة عن زمن النص وعصره بيد أن الحادث منها هو هذه التطبيقات الحالية التي مرت بمراحل زمنية طويلة حتى وصلت إلى ما وصلت إليه ونحن لا نتحدث عن هذه التطبيقات والتشريعات بصورتها الحالية وثوبها الجديد وإنما نتحدث عن العنوان الجامع الذي كان موجودًا على طول الخط وهو حقوق الإنسان التي نعتقد أنها وجدت منذ وجود الإنسان على سطح هذه المعمورة حتى وإن كان وجودها وجودًا ساذجًا وبسيطًا لإرتباطه بظروف عقلية وثقافية وغيرها وحينئذ قد يقال بإنعقاد سيرة العقلاء على الاحتياط وتجميع القرائن فيما يتعلق بحقوق الإنسان ومعلوم أن هذه الحقوق متجددة ومتطورة إلا أن هذا التجدد وذاك التطور لن يؤثر على

أصل الإستدلال بالسيرة لأ ننا نعتقد – كما اعتقد الفقهاء في موضوعات مشابهة – أن الإمضاء جاء للنكتة لا للمصاديق المادية والمعنوية وبكلمة أخرى: أن العقلاء جرت سيرتهم على الاحتياط في كل ما يخص حقوق الناس لا لشيء إلا لأنها حقوقهم سواء كانت ذاتية أو مكتسبة وقد أمضى الشارع هذه السيرة ومعلوم أن هذا الإمضاء إمضاء حتى للنكتة التي من أجلها امتنعوا عن تناول الحقوق وهذه ضابطة عامة ومتجددة في نفس الوقت.

هكذا يمكن أن نقول في تبرعنا لتوجية كلام الدكتور سروش رغم أنه قد يسجل هنا تحفظ تخصصي بأن يقال: إن ما ذكرتموه تام لو لم يثبت ردع من الشارع عن هذه السيرة في خصوص الدائرة التي تتكلمون عنها وقد وردت عشرات الاخبار التي تؤسس وبألسنة متعددة للعمل بالظنون المعتبرة حتى في موارد حقوق الإنسان منها لسان تأسيسي ومنها لسان يحكي عمل الأئمة المعصومين عليهم السلام فضلاً عن إنعقاد سيرة المتشرعة – وهي أخص من سيرة العقلاء — لا سيما في القضايا الحقوقية والجزائية على العمل بما ذكرنا وهو أمر غير قابل للإنكار، مع الإشارة هنا إلى أن دعوى إمضاء النكتة دون إثباتها خرط القتاد بعد عدم توفر الضوابط الشرعية المؤيدة لذلك.

الثاني: أننا قد نسلم بما ذكره الدكتور سروش من تحفظ العقلاء واحتياطهم في كل ما يتصل بحقوق الإنسان بيد أن هذا لا يعني مطلقًا عدم العمل بالظنون المتولدة من أخبار الآحاد وضرورة تحصيل اليقين بعد أن رأينا القوانين الإجرائية والجزائية ومنذ فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا لا سيما في البلدان التي تُنّظر وتطبق حقوق الإنسان في أجلى مظاهرها، أقول رأيناها تكتفي في سلب حقوق الإنسان إلى حد إعدامه بظنون قد تكون أقل بكثير مما تولده أخبار الثقات ولا بد من التذكير هنا أنهم في هذا الصدد يرجحون بعض الحقوق على بعضها رغم اجتماعها في آنٍ واحد لكن تراهم يضربون كل هذه الحقوق عرض الجدار حفاظًا على حق حفظ المجتمع المرجح على كل حق وهذا يصلح أن يكون ردًا على ما أفاده الدكتور سروش من أن حفظ حق العقيدة ليس الحق الوحيد وأن هناك حقوقًا أخرى إلى جواره وترجيح أحدها على الآخر ترجيح بلا مرجح [كما في ص ٩٨].

الثالث: إذا تكلمنا بخصوصية أكثر وقصرنا الموضوع على قضية الإرتداد تحديدًا فستكون القضية سالبة بإنتفاء الموضوع – كما يُقال – بعد كون أخبار تجريم المرتد أخبارٌ متواترة خارجة عن دائرة الظنون، ومعطيات أخبار

الآحاد فلن يكون للحديث عن حجية خبر الثقة حينئذ أي موضوع.

في صدد النقطة الثانية التي تتمحور حول روح الفتوى وآثارها السلبية فيرى الدكتور أن آية الله منتظري لم يكن موفقًا في تحديد أسسها الشرعية لأنه قد استعان بتمثيلات وتشبيهات وحتى ضوابط كلها يمكن المناقشة فيها وردها جملة وتفصيلاً ويمكننا إدراج هذه الضوابط وتلك التشبيهات ضمن عنوانات متعددة:

الأول: الإستدلال بالاستعانة بتمثيل المرتد بالغدة السرطانية [ص ٩٣]

الثاني: الإستدلال بمنطق المؤامرة [ص ٩٦]

الثالث: الإستدلال بمنطق الدفاع عن الحق [ص ٩٧]

الرابع: الإستدلال بمنطق الدفاع عن العقيدة [ص ١٠٦]

الخامس: أن حكم قتل المرتد حكم سياسي [ص ١٠٩]

هكذا قد عنون الدكتور الوجوه التي استدل بها الشيخ أو قريبٌ من ذلك ثم حاول رد هذه الوجوه كلها بإثارات قد لا تخلو من مناقشة بل مناقشات

لغرابة الكثير منها ويتضح ذلك بعد أن نطرح تساؤلاً أساسيًا هنا وهو: هل حقًا أن الشيخ المنتظري يريد أن يجعل هذه الوجوه التي ذكرها الدكتور سروش أساسًا شرعيًا لحكمه بتجريم المرتد وقتله؟

وأن الحكم الشرعي هذا يدور مدار تلك الأسس وجودًا وعدمًا؟

أعتقد أن من له أدنى إلمام بالفقه وأصول الإستدلال سوف يجيب جازمًا بالنفي بعد كونها أمورًا استحسانية ذوقية لا يخلو الكثير منها من خطابية قد تصل حد الإنشاء فضلاً عن مخالفتها لأصول الاستنباط الشيعي ومنابعه البحثية وأعتقد أن هذا شيء ربما يستوحى من كلمات سروش نفسه الذي رد على الشيخ منتظري فيما رد عليه أن الفقهاء يوجبون قتل المرتد بلا أي عنوان زائد على ارتداده [كما في ص ٩٥] رغم أن الشيخ قد يجيب عن هذا قائلاً – إن كان يرى أنّ ما ذكره من أسس تصلح أن تكون علة للحكم – أن هذا رأيي الفقهي وأنا لا أتعبد بما يقوله الآخرون.

وقد تسأل إذا كان الأمر كما ذكرت فما معنى تضمينها مقال الشيخ منتظري؟

ولماذا ذكرها أساسًا؟

وفي صدد الاجابة نقول:

أولاً: إن هذا راجع إلى التفرقة في الفقه بين مصطلح الحكمة والعلة، ويفرقون بينهما في كون الحكم يدور مدار العلة وجودًا وعدمًا بينما الأمر ليس كذلك في الحكمة التي قد توجد وبأعداد كثيرة في مورد من الموارد إلا أنه لن يكون مشمولاً بحكم معين وهذا الذي كان على الدكتور سروش سؤاله من الشيخ المنتظري وإغلاق الباب من أساسه لأنك عندما تذكر هذه الوجوه وتلك الأسس فهل هي حِكَم أم علل لإفتائك بتجريم المرتد وقتله؟

فإن كانت حكمًا فهي ليست أساسًا شرعيًا ولا فقهيًا عند الشيعة للحكم بذلك، وإن كانت عللاً فما هي أدلتها ومنابعها الفقهية التخصصية؟ فضلاً عن إيراد ما سجله من ملاحظات هنا فهي نافعة على أية حال.

ثانيًا: إن هذا النوع من التوجيه الوارد في كلام الشيخ منتظري توجيه رائج ومتبع في كلمات غير واحد من المفكرين الذين يريدون باسلوبهم هذا إزالة استغراب المتلقي أو عقلنة أفكارهم فيصرون على أن تلك الأفكار وهذه الطروحات ليست بدعًا في بابها وليس تعليلها تعليلاً غيبيًا لا يمكن أن يُدرك

كنهه أو يُتلمس واقعه لأنه يبتني على أسس عقلائية معاشة من قبيل مواقف العقلاء تجاه المؤامرات والمتآمرين والدفاع عن الحق والعقيدة وغير هذا، رغم أن هذه التعليلات لن تكون في النهاية «علة» للحكم الشرعي كما بيّنا إلا أنها تنفع في إزالة الاستغراب وعقلنة الفكرة واخراجها من إطارها الغيبي المجهول إلى عالمنا الحسي المعاش.

وهذا الأمر بالضبط يجري في ما نقله الدكتور عن الشيخ [ص ١٠٩] من أن هذا الحكم هو «**نظير تحجيم عمل بعض الفئات المناوئة لئلا تسري عقائدهم وأخلاقهم السيئة إلى مفاصل المجتمع الإسلامي وهذا الأمر أي تحجيم عمل القوى المعادية هو من الأمور الرائجة في سياسية عالم اليوم**» لكن الدكتور سروش اعتبر هذا الكلام [ص ١٠٩ وما بعدها] دليل ابتناء هذا الحكم الفقهي على جنبة سياسية وعمم المقولة ليناقش العلاقة بين الدين والسياسة!

رغم أن الشيخ المنتظري كان في صدد ما ذكرنا من نفي كون الإسلام بدعًا من جميع النظم الأخرى التي تحاول تحجيم أعدائها وإبعاد خطرها عن مجتمعها، ولو أصر الدكتور سروش على كلامه من كون هذه المقولة تعكس وبالضرورة الصبغة السياسية للفتوى فيمكننا أن نوجه كلام الشيخ منتظري

توجيهًا آخر رغم أنه خلاف ظاهره وهذا التوجيه له أسسه الفقهية والشرعية في الفكر الإسلامي الشيعي وإن كان متأخر الظهور وتحديدًا على يد المفكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر — رضوان الله عليه – مع وجود بذوره الأولى في روايات أهل البيت عليهم السلام [راجع: «الاسلام يقود الحياة» للسيد الشهيد الصدر ص٥٠ وما بعدها].ويقوم هذا التوجيه على التفريق بين الأحكام الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله بين كونه نبيًا مرسلاً أو قائدًا سياسيًا إذ تمثل الحالة الأولى حالة ثبات الأحكام وعدم تغيرها إلا في حالات استثنائية يعبر عنها بالعناوين الثانوية بينما تمثل الحالة الثانية حالة التبدل والتغير آخذًا للمصلحة السياسية والاجتماعية بنظر الاعتبار على أن تكون صلاحيات ذلك بيد القائد السياسي سواءٌ كان إمامًا معصومًا أو فقيهًا نائبًا عنه في عصر الغَيْبة، وهذا ما نجد له الكثير ممّا يصلح أن يكون أساسًا شرعيًا في التراث الفقهي الإمامي، ومن هنا يصح كلام الدكتور سروش أن لو كان هذا الحكم حكمًا سياسيًا فيجب الالتزام بآثاره ولوازمه التي أبرزها كونه عرضة للتبدل والتغير وفقًا للظروف والملابسات الاجتماعية والسياسية، ولكن يبقى الكلام في ما يستفاد من الروايات التي هي عمدة الأدلة في كلام الشيخ

المنتظري وكيف يوجه إطلاقها أو عمومها الظاهر في كون هذا الحكم ليس حكمًا سياسيًا مؤقتًا قابلاً للإسقاط رأسًا تبعًا للواقع وملابساته![راجع: وسائل الشيعة للحر العاملي ج١٨، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حد المرتد ص٥٤٥ وما بعدها].

يبقى الكلام فيما أفاده الدكتور حول «الإنسان الفطري والتاريخي» [الدين العلماني ص ١١٥] وكيف أن الفقهاء خلطوا أحدهما بالآخر بعد أن تعاطوا مع الإنسان كإنسان فطري له حاجات ثابتة وكأنها لوازم لا تنفك عن ذاته بحيث ألغوا فكرة الملابسات الثقافية والتربوية والبيئية وسواها والتي لها دور بارز في صياغة الإنسان وتحديد معالم شخصيته، وهذا الكلام حق وتام إلى حد كبير على المستوى العملي رغم إيماننا بأن المفكرين الإسلاميين قد ميزوا بين الأمرين ولكن تمييزًا نظريًا فقط لم يلق بظلاله وبالمستوى المطلوب على الحالة الاستنباطية بل أصبحت الأحكام الثابتة المستطيلة على الواقع وافرازاته هي العلامة الفارقة في مسيرة الفقه بعد أن أُطرت بإطار القضية الحقيقية بحسب اصطلاحهم رغم أنهم وفي إطار التأصيل النظري يرون [راجع الأقوال المختلفة في رد شبهة الثابت والمتغير في الإسلام]: أن الإنسان

والمركب الاجتماعي له احتياجات ثابتة لا تتغير أبدًا وإلى جوارها احتياجات متغيرة تتفاوت تبعًا للعصور والأمكنة والأزمان وقد جاءت الشريعة لتمثل الجزء الثابت الذي لايتغير من الأحكام الإسلامية وهذا الجزء يتعامل مع الجزء الثابت في الوجود الإنساني والاجتماعي أما الجزء المتغير من الوجود الإنساني والاجتماعي فيقابله في الإسلام الجزء المتغير القائم على أساس مجموعة من الأحكام المتغيرة إلا أن كل ذلك بقى في مجمله ترفًا فكريًا أو تأصيلاً نظريًا لم يأخذ طريقه إلى الواقع في أحايين كثيرة.

نعم، قد يكون المفكر السيد الشهيد الصدر والسيد الإمام الخميني ساهما مساهمة هامة في تحريك هذا الواقع واعطاء الفقه أدوات مرنة إلى حد كبير.

الأول عبر التفكيك بين الأحكام الشرعية والسياسية في تعاليم المعصومين عليهم السلام وما اصطلح عليه بمنطقة الفراغ التشريعي والثاني عبر مفهوم المصلحة الذي ذاع صيته في التجربة الإيرانية الإسلامية إلا أن كل ذلك يبقى في أغلبه نوعًا من الحلول الترقيعية وغير النافعة كما يقول الدكتور سروش [ص ١٠٣]، وربما يعود هذا إلى حالة البعد عن الواقع المعاش بحكم حالة الوضع الاستثنائي الذي مرَّ به الشيعة و عاشه فقهاءهم على طول الخط ومن

المعلوم أن التجربة العملية وإفرازات الواقع تفتح آفاقًا جديدة للبحث وتطرح مشكلات كثيرة تتطلب تأصيلات علمية حادثة، ولعله لهذا وغيره غاب فقه الدولة عن الفكر الشيعي الإمامي إلى وقت متأخر وشاع بدلاً عنه فقه الفرد قبل أن يعيشوا تجربتهم الأخيرة رغم اعتقادنا أن الخلط بين الفقهين ما يزال موجودًا لاسيما في الفقه القديم المنتشر حاليًا في الحوزات العلمية.

# مناقشة مباني البلورالية الدينية

الشيخ محمد كاظم الحميداوي

تبتني نظرية التعددية الدينية التي يطرحها الدكتور عبد الكريم سروش على مباني متعددة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحقانية النظرية نفسها وبالتالي فإن أي خلل في هذه المباني يشكل خللاً في النظرية التي هي بمثابة النتيجة المنطقية المترتبة على تلك المباني، ونحن نحاول بعون الله تعالى سرد هذه المباني وتقييمها تقييمًا موضوعيًا لننظر هل تصلح كمبرر موضوعي للقول بالتعددية الدينية أم لا؟

وينبغي أن يكون واضحًا أن حديثنا في نقد هذه المباني لا يعني بالضرورة نفي التعددية الدينية بقدر ما يعني عدم تمامية هذا الطريق الذي تشكله هذه المباني بمجموعها وإليك هذه المباني تباعًا:

المبنى الأول: أن القول بالتعددية الدينية هو نتيجة طبيعية لنظرية القبض والبسط التي يتبناها سروش ويفترض أنها تامة في رتبة سابقة عن بحث التعددية نفسها لذا يقول في ص١٢-١٣ من كتابه (الصراطات المستقيمة):

**«المبنى الأول: .. كان حديثنا في نظرية القبض والبسط هو أن فهمنا لمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الإختزال إلى فهم واحد وليس هذا الفهم متنوعًا ومتعددًا فحسب بل سيّالاً أيضًا والسر في ذلك أن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة، وبما أنه لا يوجد تفسير من دون الاعتماد على التوقعات والأسئلة والفروضات المسبقة، وبما أن هذه التوقعات والفروضات المسبقة مستوحاة من خارج الدين وبما أن الفضاء المعرفي خارج الدين متغير وسيّال كما أن العلوم البشرية والفلسفة ومعطيات الحضارة الإنسانية تزداد وتتراكم وتتغير باستمرار فلهذا كله كانت التفاسير المترتبة على هذه الأسئلة والتوقعات والفروضات المسبقة متنوعة ومتغيرة هذا هو مجمل ماورد في نظرية القبض والبسط».**

ويضيف قائلاً:

**«وسواء كنت تعتقد بهذه الآلية الخاصة أو لا تعتقد فإنه لا يمكنك إنكار أن القرآن الكريم وأحاديث النبي تحتمل تفاسير متعددة وكما ورد في الروايات أن الكلام الإلهي ذو بطون بحيث أننا إذا كشفنا الطبقة أو القشرة الأولى في معنى النص لظهرت لنا طبقة أخرى من المعنى، وأحد الأسباب الكامنة في هذه الظاهرة هو أن الواقع يتضمن التعدد في باطنه وبما أن الكلام يحكي عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعددًا بالتبع وهذا المعنى لايختص بالكلام الإلهي فعندما نقرأ في مكتوبات عظماء الأدباء والشخصيات العلمية والأدبية فإننا سوف نصطدم بنفس هذه الظاهرة وسنجد أن كلامهم ذو بطون ويحتمل وجوهًا متعددة ... وهناك روايات عديدة تشير إلى أن للقرآن سبعًا أو سبعين بطنًا وهناك روايات تشير إلى بعض آيات القرآن نزلت لأقوام متعمقين سيأتون في آخر الزمان، إن تاريخ تفسير النصوص سواء في دائرة الفكر الإسلامي أو في دائرة الأديان الأخرى يشير إلى التفاوت الكبير في استنتاج البشر من الكلام المقدس...».**

وفي ص١٥ يمضي قائلاً: «.. **لا يوجد دين بدون تفسير فالإسلام يعني تاريخ التفاسير والشروح التي صدرت عن الإسلام، والمسيحية تعني تاريخ التفاسير**

**التي تحدثت عن المسيحية وهكذا... ولا تعني المعرفة الدينية سوى مجموعة هذه التفاسير السقيمة والصحيحة ونحن نسبح في بحر من التفاسير والأفهام للنصّ، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة ومقتضى بشريتنا وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهة أخرى، فإن الإسلام السني يعتبر فهمًا خاصًا عن الإسلام والإسلام الشيعي أيضًا فهمٌ آخر عن الإسلام.**

**هذه الأفهام وتوابعها تعتبر كلها طبيعية ورسمية .. لعل معنى ذلك أن نفس هذه الكثرة مطلوبة ولعل معنى الهداية أوسع مما نتصور ولعل النجاة والسعادة الأخروية تكمن في شيء آخر وراء هذه الأفهام والانطباعات الذهنية عن الدين والمذهب ولعل فهم الدين يعبّر عن حالة جماعية أيضًا كما في الحال في الحضارة البشرية والتمدن الانساني».**

وفي ص١٧ «.. **ففي المعرفة الدينية كما هو الحال في سائر المعارف البشرية لا يكون قول أحد حجة تعبدية على شخص آخر ولا يوجد أي فهم مقدس وخارج دائرة النقد وهذا الكلام كما أنه صادق وصحيح في علم الكيمياء مثلاً فكذلك هو في الفقه والتفسير».**

المبنى الثاني: يتعلق بالتجربة الدينية التي تتلخص في كونها مواجهة مع المطلق والمتعالي، ولهذه المواجهة تجليات تظهر في صور مختلفة وألوان متعددة ومن هنا فهي قابلة لأكثر من تفسير، و معلوم أن الأديان كلها مسبوقة بـ(الكشف الشهودي المعنوي).

قال في ص١٧ ومابعدها: «**المبنى الثاني نصل إلى النوع الثاني من البلورالية الناشئة من تنوع وتعدد تفاسير التجارب الدينية. التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته فكما أننا لا نمتلك دينًا غير مفسر فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة سواء في دائرة الطبيعية أو ميدان الروح، فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة فتارة بصورة رؤيا وأخرى بسماع صوت معين وثالثة برؤية ملامح وألوان ورابعة على شكل احساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود .. وعلى أي حال فالإصرار على معرفة حقيقية الصوت الذي اسمعه وما هو مصدره أو على ماذا تدل حالة الكشف التي أحسست بها في قلبي ومن أين جاءت وبيان كل ذلك على شكل ألفاظ وفي قالب المفاهيم والتي تكون متناقضة أحيانًا هو عين الورود إلى ميدان التفسير بل إن نفس بيان التجارب**

**المعنوية باللسان وصياغتها على شكل مفاهيم هو نحو من أنحاء تفسيرها وهذه التفاسير متفاوتة ومختلفة كثيرًا وعلى سبيل المثال ما نجده في مسألة وحدة الوجود فقد كانت في البداية من كشوفات العرفاء ثم انعكست على شكل بيان فلسفي وأثارت الكثير من السجال والشجار والنقد.**

**إن كافة الأديان بدورها مسبوقة بحالة الكشف والتجربة الغيبية والقدسية والوحدانية التي عاشها الأنبياء ...»**

وقال في ص٢٤: «**إذن فالطريق الآخر لوجود ظاهرة التعدد والتنوع في الفكر الديني هو وجود تفاسير متعددة للتجربة الواحدة سواء قلنا أن التجربة الدينية أمر واحد له تفاسير مختلفة ومتنوعة أو قلنا أن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة في الأصل، على أي حال نحن نواجه التنوع الذي لا يقبل الاختزال أبدًا إلى أمر واحد فيجب الإعتراف بهذا التنوع وعدم التغافل عنه ولا بد أن تكون هنا نظرية ورؤية معيّنة لهذا التنوع في حدوث التجارب الدينية ..** – إلى أن يقول – **.. وهكذا بالنسبة لتجربة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن النعيم الأخروي والبهجة المعنوية حيث ظهرت في مقام البيان بقالب <u>الحور العين</u> فلا نجد آية في القرآن تتحدث عن نساء شقراوات**

**وعيون زرق ومن هنا نرى العرفاء المسلمين في تحليلهم لظاهرة التعدد في الكشوفات يقولون أنه عندما تتفاوت الرؤية لدى أهل الكشف والتجربة فإن حصيلة تجاربهم هذه ستكون متفاوتة ومختلفة ... وليست هذه الرؤية تقتصر على الأتباع فقط بل تشمل رؤية الأنبياء فالحقيقة واحدة ولكن هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا أو يُقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة على أنحاء ومن خلال ثلاثة نوافذ ولهذا قدموا لنا ثلاثة أديان وعلى هذا الأساس فإن السر في اختلاف الأديان لا يكمن في الظروف الاجتماعية أو التحريف الذي طرأ على الأديان واستلزم ظهور دين آخر بل بسبب التجليات المختلفة لله تعالى في عالم الوجود فكما أن عالم التكوين متنوع فكذلك عالم التشريع متنوع أيضًا .. فكل واحد من الأنبياء وبمقدار ما أدركه في وجدانه من حقيقة الألوهية عرضها لقومه بهذه الكيفية فالاقتباس من هذه الحقيقة متفاوت لأن شخصية الأنبياء متفاوتة...»**

في المباني ذات التسلسل الثالث والرابع والخامس يحاول الاستعانة بالتجارب العرفانية والصوفية مستحضرًا في ذلك العديد من أبيات جلال الدين الرومي ومولوي التي تتحدث عن تموضع الحقيقة خارج النزاعات

الدينية والمذهبية وأن العالم مجموعة من الخطوط المستقيمة وبالتالي فإن اختلاف الأديان لا يعود لعوامل الضلال والانحراف بقدر مايعبر عن" غرق الحقيقة في الحقيقة" وأخيرًا فإن منشدي الحق وطلابه لا بد أن يصلوا في خاتمة المطاف إلى مقصدهم حتى وإن تلبسوا في ظاهر الأمر بتعاليم خاطئة ما داموا يجدون في نفوسهم صدق الطلب، هذا اجمال المباني الثلاثة أما تفصيلها فنجدها في أكثر من موضع وكما يلي:

قال في ص٣٥-٣٦: «**المبنى الثالث: إن جون هيك يستشهد في كلماته بأبيات شعرية من ديوان جلال الدين الرومي .. تكشف هذه الأبيات عن سرّ آخر وهذا السر يمثل دعامة أخرى لتأييد التعددية وتصحيح مسيرة البلورالية وهذا المفهوم عبارة عن طريقة ثالثة لفهم وهضم مقولة التعددية ... إن الحرب والنزاع بين موسى وفرعون نزاع حقيقي وجدي من جهة ولكن من جهة أخرى فهو نحو من أنحاء اللعبة وبمثابة حرب الديكة ومن أجل إيهام أهل الظاهر، وفي النهاية إلقاء الحيرة وفسح المجال لأهل السر والباطن ليمروا على اشكال النزاع الدنيوي مرور الكرام وبذلك يتمكنون من العثور على الكنز في هذه الخربة التي غفل عنها أهل الظاهر المشغولون بتكريس النزاع الديني**

**... هذه الرؤية تأخذ بنظر الاعتبار الجدية في النزاع بين الفرق والأديان ولكنها تستنتج المعنى والغاية من خارج هذا النزاع لا من خلال انتصار طرف على آخر فنتعلم من ذلك درسًا آخر من هذا التعدد والتفرق وهو أن كل تزاحم وصراع يقع في هذا العالم فالغرض منه اخفاء سرّ مهم وجوهرة ثمينة فالحافظ للسرّ لا ينبغي أن ينخدع بهذه الظواهر وعليه أن يترك الناس مشغولين بالنزاع والصراع ليتحرك على مستوى استخراج الكنز واكتشاف الأسرار واستلام الجوهرة الثمينة»**

قال في ص٣٧: «**المبنى الرابع .. فيفترض المولوي أن السبب في تفرق المذاهب وتعدد الأديان لم ينشأ من عامل التحريف ولا المؤامرة ولا دسائس المغرضين أو جعل الجاعلين أو كفر الكافرين .. وبدلاً من أن يتحدث مولانا عن تراكم الضلالة على الضلالة ذهب إلى مقولة تراكم الحقيقية على الحقيقة فتراكم الحقائق هو السبب في ايجاد سبعين فرقة فالانسان عندما يرى تراكم الحقائق فسوف يعيش أجواء الحيرة في اختيار وانتخاب حقيقية معينة فالتنوع لا يعني حالة طارئة على حقيقة الدين بل يمثل حالة أصيلة وغير قابلة للإجتناب، ولا بد من التركيز على هذه الحقيقة واستبدال الصورة والمنظر**

**للحقيقية فبدلاً من النظر إلى عالم المعنى على أساس أنه عبارة عن خط واحد مستقيم ويتفرع منه مئات الخطوط المنحرفة، يجب أن ننظر إلى مجموعة الخطوط على أنها خطوط مستقيمة قد تتقاطع فيما بينها أو تتوافق، فهنا ميدان تراكم الحقائق. أ ليس هذا ما ذكره القرآن الكريم عن صراط الأنبياء بأنهم «على صراط مستقيم»؟ بمعنى أن كل واحد منهم يتحرك في أحد هذه الطرق والخطوط المستقيمة لا أن المقصود صراط مستقيم واحد؟**

**إن المشكلة في نظر المولوي ليست في أن فئات من الناس لم تدرك الحقيقة وبقيت في وادي الضلالة بل في أن الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جدًا ولذلك بقوا متحيرين بين هذه الحقائق ويعيشون عالم الجذبة وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق».**

وقال في ص٣٩: «.. **وبعبارة أخرى إذا كان الواقع بسيطًا وإذا كان الحق واحدًا أو بضع حقائق في عالم الوجود لا غير ولو لم تكن للواقع طبقات وأبعاد متعددة ولو أن عالم الوجود لم يكن زاخرًا بالأسرار والرموز ولو أن جميع الحقائق والأسرار كانت قابلة للفهم والبيان بسهولة ولو أن لسان البيان كان قادرًا على إفشاء الأسرار وتبين الحقائق لكان من اليسير تميز**

**الهداية عن الضلالة أو الحق عن الباطل ولا مجال حيئذ لتبرير وجود الفرق والمذاهب بشكل معقول ومقبول ولكن كثرة الحقائق واختلاطها فسح المجال بالضرورة لإيجاد هذه الكثرة في ظاهرة الفرق والمذاهب والسبيل الوحيد لنفي الكثرة، نفي وجود الأسرار والحقائق المخفية وتبسيط الأمور وتسطيح الواقع وهذا بدوره عين السذاجة والسطحية».**

وقال في تحديد المبنى الخامس في ص٤٤: «**إن مثل هذه الكثرة في طريق السلوك الشاق تستوعب في أجوائها التنوع والمذاهب من جهة وكذلك لا تنافي مع إدعاء اتباع كل فرقة بأن الحق من جانبهم وأن النجاة من نصيبهم ظاهرًا وباطنًا وأن الآخرين يتحركون في طريقنا رغم غفلتهم وجهلهم فنحن نفيض عليهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحق وإن كانوا لا يعلمون وبالتالي فإن الجميع من أهل النجاة ويصلون إلى هدف واحد فالمسلمون يرون أن جميع سالكي طريق الحق هم من المسلمين وإن كانوا لا يشعرون في تفسيرهم لقوله تعالى {إن الدين عند الله الإسلام} ويرى المسيحيون مثل"كارل رانر" أن جميع السالكين في خط الحق والإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر أو يمكن اطلاق عنوان المسيحيين المجهولين عليهم.**

**ويطلق"جون هيك" .. على هذا المسلك "القول بالكثرة الظاهرية" ويجعله في مقابل البلورالية "القول بالكثرة الواقعية" وهو مختاره في هذه المقولة»**

وقال في ص٤٥: «.. **فهنا لو نتساءل، قلنا بأن الشيعة هم المهتدون فقط من بين جميع الطوائف والأقوام المتدينة ... الذين يبلغ عددهم مليارات الأفراد واعتبرنا اتباع هذا المذهب – أي الشيعة – وهم الأقلون قد نالوا الهداية الإلهية وسائر الناس سلكوا طريق الضلال والكفر – في نظر الشيعة – أو قلنا بأن الأقلية من اليهود وهم إثنا عشر مليون يهودي هم المهتدون والآخرون ليس لهم حظ من الهداية – بنظر اليهود – ففي هذه الصورة كيف نتصور معالم الهداية الإلهية متجسدة على أرض الواقع؟ ومَنْ مِن الأشخاص الذين يحضون بهذه النعمة الإلهية العامة وينالون لطف الله تعالى – الذي يعتمد عليه المتكلمون في اثبات النبوة – وأين يتجلى اسم الهادي على مستوى الخارج؟ وكيف يمكن أن نصدق أن نبي الإسلام بمجرد أن وضع رأسه على وسادة الوفاة فإن العصاة والغاصبين نجحوا في سرقة دينه من الناس وحرموا عامة المسلمين من فيض الهداية الإلهية وأهدروا بذلك جميع أتعاب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؟ وعلى فرض أن بعض الأشخاص المعدودين كانوا**

**يتحركون بدوافع حب الجاه والمقام ويواجهون الحق من موقع الخصومة فكيف أصبح الملايين من المسلمين "إلى نهاية التاريخ" بحالة لا تقبل معها طاعاتهم ولايثابون على أتعابهم ويقبعون بانتظار سوء العاقبة؟ ألا يعني هذا الاعتراف بفشل الخطة الإلهية وعدم نجاح النبي الاكرم صلى الله عليه وآله في مهمته؟ هل أن ظهور عيسى روح الله ورسول الله وكلمة الله "بتعبير القرآن" من أجل أن نشرك جماعة عظيمة من الناس ويعتقدون بمقولة التثليث ويبتعدون عن جادة الهداية والصواب ويتحركون على مستوى تحريف كتاب الله وكلام نبيه؟ فهل أن عيسى بهذا الاعتبار مضل أم هاد؟ هل أنه رسول الشيطان أم أنه رسول الله الرحمن الرحيم؟**

**..إن هذه الملاحظات البديهية تدفع بالإنسان إلى توسعة دائرة الهداية والسعادة ليرى كيد الشيطان ضعيفًا كما يقول القرآن ويعتقد بأن للآخرين نصيبًا من النجاة والسعادة والحقانية وهذه هي روح التعددية».**

تقوم روح المبنى السادس على أساس الاستناد إلى اسم (الهادي) لله تعالى ويتلخص مضمون هذا المبنى في أن اطلاق اسم الهداية على طائفة أو مذهب بعينه مع أن تلك الطائفة وهذا المذهب لا يعدوان أن يشكلا القلة القليلة

للبشرية في نهاية المطاف يمنع تجسد معالم الهداية الإلهية على أرض الواقع وهو أمر يقود بالتالي إلى عدم تجلي اسم الهادي على مستوى الخارج الأمر الذي يساوق القول بفشل الخطة الإلهية وعدم نجاح الأنبياء في مهامهم الإلهية ومن هنا فعلينا توسعة دائرة الهداية والسعادة لنعتقد بأن للآخرين نصيبا من النجاة والسعادة والحقانية وهذه هي روح التعددية.

نصل الآن إلى المبنى السابع الذي يتخلص في عدم الخلوص في أمور العالم إذ لا يوجد لدينا حق خالص ولا باطل خالص وإلا فلا يعقل أن يتحرك إنسان باتجاه الباطل تاركًا الحق وراء ظهره، والذي ينبغي أن يكون واضحًا أن الحديث لا يتمحور هنا حول أصل الأديان وأنها عين الحق بل في فهم الناس وفي ظاهرة المذاهب الدينية المتعددة والتي تحتوي دائمًا على مقدار من الحق والباطل وتجدر الاشارة إلى أن هذا الخلل امتد إلى الدين نفسه متمثلاً بالسنة بعد شيوع ظاهرة الجعل والاختلاق في الحديث الشريف.

المبنى السابع يعبّد الطريق إلى المبنى الثامن فبعد الإيمان بعدم خلوص الحقائق وانحصارها في اتباع دين بعين دون آخر فإن هذا يحتم على الاتباع أن يزنوا حقانية ما لديهم وعرضه على حقائق الآخرين وهذا بدوره مترتب

على الإيمان بوجود حقائق لدى الآخرين الأمر الذي يقود إلى قبول التعددية الدينية.

يسجل سروش في المبنى التاسع ضرورة الإيمان بالتعددية الثقافية والأخلاقية بعد التعارض القيمي والأخلاقي ومع هذا الإيمان فلا يبقى بون شاسع يفصلنا عن التعددية الدينية.

وأخيرًا يميز الدكتور سروش بين نوعين من التدين: تدين قائم على أساس الدليل وآخر قائم على أساس العلة ويقصد بالثاني ذلك الإيمان الموروث وليد الأطر الاجتماعية والبيئية وأكثر المتدينين من النوع الثاني لذا تراهم يعيشون حالة اليقين والجزم بينما النوع الأول والقائم على أساس الدليل لايصل بصاحبه إلى اليقين لذا فهو يؤسس إلى بلورالية متكئة على الظن وهذا يؤدي دورًا مهمًا في تقليل حد الجزمية والتعصب المذهبي لأننا أساسًا لا نعلم يقينًا لمن الحق ومن يكون رأيه مصيبًا لذا فإننا نحترم الجميع ولا نعمل على إلغاء الآخر واخراجه من حلبة السباق وهذا مايصطلح عليه بـ«البلوارية الابستمولوجية».

هذه كانت روح المباني التي اعتمد عليها الدكتور سروش في تأصيل مقولة البلورالية القائمة على أساس تعدد الأديان تبعًا لمعطيات ذاتية وموضوعية ترتبط بالقارئ (الإنسان) والمقروء (الواقع) وحان الآن موعد تسليط الضوء على حقانية هذه المباني ومحلها من الصدق والموضوعية.

إن الملاحظة العامة التي يمكن إيرادها على جميع المباني التي حاول سروش تأسيسها والاستعانة بها لتثبيت المقولة سالفة الذكر – و التي أتصور أن الدكتور معنيٌ وبدرجة كبيرة في استجلاء كنهها وبيان غيابها – تتلخص في سكوت الأديان نفسها عن بيان النتيجة الموضوعية المترتبة على مباني الدكتور سروش ورصيدها من القبول أو الرفض وأنا هنا اتحدث عن التعددية بالمعنى الذي يطرحه سروش.

إنه من الغريب حقًا أن يكون الفهم البشري في مجمله قائمٌ بالضد تمامًا مما يؤسس له الدكتور سروش ويحاول إثباته لا سيما في عصر الأديان ومع هذا لا تنطق تلك الأديان ببنت شفتة معبرة عن رفضها لطريقة تعاطي البشر مع مقولات الحقانية والهداية والضلال وغيرها!

لقد قالوا في أصول الفقه أن استكشاف موافقة الشارع المقدس لطريقة العقلاء ورضاه بما انعقدت عليه طريقتهم لا يتطلب أكثر من السكوت على ممارساتهم العقلانية التي هي على مرمى حجر منه، بخلافه فيما إذا كان بالضد من هذه الطريقة فإن عليه أن يبين طريقه الخاص في التعاطي مع مجمل المفاهيم، الأمر الذي يقود إلى تنبيه العقلاء أنفسهم على بطلان طريقتهم وعدم اعتماد سيرتهم، لأنه يعاكس طريق الدين ويخالف منهجه، وقد أضيف إلى ذلك أنه كلما كانت طريقة العقلاء التي يفترض أنها خلاف طريقة الشارع الأقدس متجذرة في واقع الناس ووجدانهم تعيّن النهي عنها بمقدار قوة ذلك التجذر ولا يكتفى بمعالجات سطحية قد لا تشكل بمجموعها رادعًا يمكنه قلع جذور هذه العادات المستحكمة، ومن هنا فإننا ندّعي أن تعاطي العقلاء وعلى طول الخط مع مقولات الهداية والضلال والحقانية كان قائمًا وبالضد مما يؤسس له الدكتور سروش ويكفي أن تراجع تاريخ البشرية لتقطع بما نقول، وعلى هذا يطرح السؤال المهم عن السبب الرئيسي وراء سكوت الأديان عن جهالات الناس المفترضة ولقرون متمادية مع أن هذا

السكوت قد جر اقرارًا على ماهم عليه من مفاهيم أدت بالنهاية إلى أشكال دموية من التصارع والتطاحن والاقتتال والتكفير؟

وإذا أضفت إلى ذلك «سيرة المتشرعة»، بما هي سلوك عام للمتدينين وعلى طول الخط فإن الأمر سيصبح أكثر وضوحًا في التدليل على ما ندعيه .

لا يقال: أن ما ذكرتموه من سيرة العقلاء فضلاً عن سيرة المتشرعة إنما له مسيس ارتباط وإلتصاق بالجنبة العملية لأن موضوعه هو السلوك العملي بينما نظرية سروش تتصل بالمفاهيم النظرية، وأين هذا من ذاك؟

فإنه يقال: أن لكلا النظريتين سواء الانحصارية الدينية أو التعددية الدينية، نتائج نظرية تتفرع عنها معطيات عملية سلوكية كالهداية والضلالة والإيمان والكفر والولاء والنصب وغيرها الكثير، وهذه كلها مشمولة لكلا السيرتين فليكن نفينا للتعددية من باب نفي الملزوم بنفي لازمه على أقل تقدير.

إننا نعتقد أن الأمر سيكون أكثر إحراجًا للدكتور سروش الذي يعتقد بحقانية الأديان من حيث أصلها ومن حيث مجموعها عندما نلاحظ خلو هذه الأديان نفسها من شواهد ومؤيدات لفكرة الدكتور، بل عندما نجد أن هذه الأديان

نفسها تؤيد ما اسماه بـ«الإنحصارية الدينية» وما يترتب عليها من وحدة الحق والهداية وما سواها من مفاهيم، الأمر الذي دفع سروش إلى إلتماس مقولات صوفية ونظريات عرفانية غير مبرهنة في أعمها كي يستعين بها على مدعياته، والغريب أن أكثر مبانية من سنخ دعوات المتصوفين التي لم تبرهن بعد ولم يعرف حظها من الحق أو الباطل.

نطالع في القرآن الكريم نوعين من الآيات: نوع يثبت انحصارية الدين في دين واحد، ونوع آخر يضلل كل من لم يلتزم بهذا الدين ويحكم عليهم بعناوين مختلفة من قبيل الشرك والضلال والكفر وغير ذلك، والآيات المتصلة بالنوع الأول كثيرة من قبيل:

{إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإسلام وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فإن اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ } آل عمران/ ١٩

{وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} آل عمران/٦٤

{قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} الأنعام/ ١٦١

{وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون} الأنعام/١٥٣

{فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ} آل عمران/٢٠

وغير ذلك.

بل إن القرآن الكريم يحكي ذلك عن أتباع الدينين الآخرين – اليهود والنصارى – في أكثر من آية:

{وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} البقرة/١٣٥

{وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ} البقرة/١١٣

{وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ} البقرة/١١١-١١٢

وفي النوع الثاني نطالع آيات من قبيل:

{وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ .اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا واحدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} التوبة/٣٠-٣١

{ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ } المائدة/١٧

{ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ} المائدة/٧٣

{قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ} المائدة/٦٠

{ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ} المائدة/٧٨

إن أقصى ماتثبته نظرية القبض والبسط – القائم عليها المبنى الأول – هو ديناميكية الفهم وصيرورته بعد قابلية النص لقراءات متعددة فضلاً عن طبيعة الجهاز الإدراكي الإنساني المتأثر بالظروف البيئية والتربوية وغيرها من ظروف تلقي بظلالها لا محالة على تعاطينا مع النصوص الدينية، وهذا شيءٌ متفهمٌ ومعقولٌ، ولكن جعل ذلك مدعاة للتعددية الدينية أمر غير واضح المستند، إذ أقصى ما يقال بما أنكم آمنتم بتعدد الواقع وأنه ذو بطون متعددة وهكذا آمنتم بتعدد معنى النص الديني واختلاف الجهاز الإدراكي البشري فهذا يحتم عليكم فسح المجال للتعددية الدينية لأنها النتيجة المنطقية للقول بالمقدمات التي ذكرناها قبل قليل، إلا أننا نتحفظ على هذه النتيجة التي

أفرزتها نظرية القبض والبسط ويمكن أن نسجل تحفظنا في أكثر من ملاحظة:

الملاحظة الأولى: ما ذكرناه قبل قليل من سكوت الأديان عن نقد هذه الظاهرة المتجذرة مع أن الضرورة داعية إلى تنبيه اتباعها إلى خطأ سلوكهم المتفرع على فهم الانحصارية فضلاً عن وحدانية الواقع، بل سجلنا قبل قليل أن الدين ليس ساكتًا فحسب وإنما داعم لهذه الظاهرة وبقوة.

الملاحظة الثانية: إننا وإن سلمنا بتعدد الأفهام وبقابلية النص الديني لأكثر من قراءة، بيد أن ذلك لا يعني استنطاق النص واستجلاء الواقع بمعزل عن قوانين اللغة وانظمتها ومعرفة نظام استعمال الألفاظ والدلالات، وهكذا قانون التخاطب فضلاً عن المنطق الخاص للغة العربية والذي هو من خصائصها وميزاتها الحصرية ومن هنا فإننا نرى أنفسنا مجبرين على التعاطي مع الظهورات العرفية والدلالات النصية فضلاً عن مجمل قوانيين التخاطب بعد ان كان ذلك من الأمور التي اقرنا عليها الدين نفسه باعتبار أن العرف قائم أساسًا في مقام التفاهم على انتهاج الوسائل اللغوية المعهودة في تحديد مراداته

ولو كان للدين طريق آخر لهدانا إليه ولنهانا عن طريقتنا المعهودة ومن البين أن التسليم بما ذكرنا يفضي إلى نفي التعددية السروشية.

الملاحظة الثالثة: أن أصل التعدد السروشي مبني على تعدد الواقع المولد بدوره للتعدد على مستوى الكلام، إلا أن هذا الأمر لا يجري على إطلاقه في جميع الظروف والملابسات إذ من البين أنه وفي بعض الفروض لا يمكن احتمال التعدد أصلاً كما في التعدد المستلزم لتناقض الواقع فعلى هذا لو قبلنا بما ذكره سروش من تعدد فلا بد أن يقبل في غير فرض التناقض المذكور بعد الحكم باستحالة أن تكون مجموعة من المذاهب كلها على حق رغم تناقضها البين.

إن ما ذكره الدكتور سروش في مقدمة كتابه «الصراطات المستقيمة» يوحي بأن الرجل كان ملتفتًا لهذا اللازم الباطل لذا حاول أن يجيب عنه قائلاً: «**لعل الحقيقة الدينية إلى درجة من الغموض والإبهام أن الذهن واللسان يقعان في دوامة التناقض**».

وهذا الجواب غريب حقًا، إذا كان المفترض أن الأنبياء هم المستوعب الأول للحقيقة الدينية على مستوى الذهن والمعبر الأصيل عنها على مستوى اللسان فما معنى وقوعهم في دوامة التناقض؟

وأي تغرير سيصيب الناس إذا كان سفراء الله إلى خلقه يستوعبون الحقيقة الدينية ويعبرون عنها بما يوحي بتناقضهم ذهنًا ولسانًا؟

لقد قالوا في علم الكلام: إن الإختلاف بين أي مرحلة من مراحل الوحي يؤدي إلى نقض الغرض الإلهي، الأمر الذي يستدعي وصول الواقع كما هو ولا غرو في مآل كلام الدكتور سروش إلى نقض الغرض بعد ايمانه بأن التعابير النبوية عن الحقيقة الإلهية إنما هي من عنديات الأنبياء أنفسهم لذا اختلفوا أيّما اختلاف فيها بعد تباين درجاتهم واختلاف مستوياتهم كما يوضحه في قوله: «**فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة فتارة بصورة رؤيا وأخرى بسماع صوت معين وثالثة برؤية ملامح وألوان ورابعة على شكل إحساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود .. وعلى أي حال فالإصرار على معرفة حقيقية الصوت الذي أسمعه وما هو مصدره أو على ماذا تدل حالة الكشف**

**التي أحسست بها في قلبي ومن أين جاءت وبيان كل ذلك على شكل ألفاظ وفي قالب المفاهيم والتي تكون متناقضة أحيانًا هو عين الورود إلى ميدان التفسير بل إن نفس بيان التجارب المعنوية باللسان وصياغتها على شكل مفاهيم هو نحو من أنحاء تفسيرها وهذه التفاسير متفاوتة ومختلفة كثيرًا .. إن كافة الأديان بدورها مسبوقة بحالة الكشف والتجربة الغيبية والقدسية والوحدانية التي عاشها الأنبياء ..»**.

كما أنه يقول في مكان آخر:«.. **وعلى هذا الأساس فإن السر في اختلاف الأديان لا يكمن في الظروف الاجتماعية أو التحريف الذي طرأ على الأديان واستلزم ظهور دين آخر بل بسبب التجليات المختلفة لله تعالى في عالم الوجود**».

واضح أن هذا النوع من التفكير السروشي يجعل ملاك التعدد الديني راجع إلى اختلاف التجربة المعنوية التي يعيشها الأنبياء في حين أن المعارف الحقيقية التي تتصل بالمبدأ الحق في عمومياتها وأكثر تفاصيلها لا تنحصر في هذا الطريق ولا تحدد به حتى يرجع كل الإختلاف الحاصل بين الأديان اليها وذلك للحكم القطعي باستقلال العقل في ادراكها واقامة الادلة والشواهد

عليها وكل التجارب الدينية إنما تأتي مؤيدة لذلك الحكم العقلي السابق بل إن العقل هو الفيصل في قبول التجربة التي تنسجم مع حكمه ورفض التي لا تنسجم معه، ومن هنا يكون الدكتور سروش مطالبٌ بتفسير اختلاف الأديان حد التناقض في المقولة الإلهية مع افتراض استنادها جميعا إلى دليل العقل وكيف يمكن التعبد بفهم ديني عن الذات الإلهية المقدسة وصفاتها يناقض حكم العقل الضروري؟

ومن البين أن كل مباني البلورالية التي ذكرها لا تصلح جوابًا عن ذلك.

ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن الدكتور سروش في مقطوعته هذه يتجاوز السبب الرئيسي لتعدد الفهم واختلافه وأنا هنا أتحدث عن تعدد الواقع وكونه ذو بطون متعددة ويستعيض عنه بغموض الحقيقة الدينية التي تساوق الواقع!

وأخيرًا لا بد من القول أننا قد نتفهم اختلاف تجليات الذات الإلهية لكل نبي من الأنبياء ونتفهم أيضًا سر الإختلاف فيما بينهم إلا أن هذا الإختلاف يبنغي أن يكون مقتصرًا على المعارف الحقيقية المرتبطة بالحق وصفاته وهي غاية الكشف والشهود كما أنها موضوع التجلي الإلهي وعلى هذا يكون

التعليل السروشي محددٌ بالإختلاف على مستوى الحقيقة الإلهية فقط، ولا يشمل مفردات الدين الأخرى ومن الواضح أن حقيقة الدين ليست هي الحقيقية الإلهية فحسب ومن هنا لا يصلح السبب الروشي كجوابٍ عن سر اختلاف الأديان خارج إطار الحقيقية الإلهية.

قد يعترض علينا معترض فيقول: إن مقولة البلورالية الدينية تحاول قراءة الدين من الخارج في حين أنكم تردون عليها من داخل الدين، وبعبارة أخرى: إن الدكتور سروش يؤصل مباني بلوراليته انطلاقًا من المساحة التي تقع خارج الدين وعليه ينبغي لكم أن تحاكموه من نفس تلك الدائرة لا أن تنطلقوا إلى ذلك من نفس الدين.

وفي صدد الاجابة عن ذلك نقول:

إن الدكتور سروش لم يلغ حقانية الدين بل وسع مقولة الحقانية نفسها لتشمل الأديان جميعها، فضلاً عن أن أكثر مباني البلوارية الدينية متفرعة على حقانية الأديان بعد اعتمادها على نظريات عرفانية ومقولات صوفية وهكذا شواهد تفسيرية وروائية ومن هنا صح لنا أن نحاكم مقولاته وفقًا لرؤى

الدين ومفاهيمه وإلا كانت معظم مبانيه التي هي أساس مقولة التعددية مقولات جدلية إلزامية لمن يؤمن بها لا أكثر.

الملاحظة الرابعة: أن الدكتور سروش وفي مقام شرح أسباب وعلل القول بالتعددية الدينية يذكر أن هذا التعدد هو مقتضى الجهاز الإدراكي للإنسان لذا رأيناه في مقولة الإرتداد يأخذ على الفقهاء عدم الإلتفات إلى هذه النقطة التي قد تكون سببًا في تنوع الفهم المؤدي بالتالي إلى الارتداد عن الدين، ولا نعرف لماذا خصص كلامه هنا في اتباع الأديان والإختلاف الديني مع أن الملاك المذكور شامل حتى لغير الاتباع وللاختلاف الفكري الأعم من الإختلاف الديني؟

الملاحظة الخامسة: أن هذه النظرية تتكئ على أصل موضوعي يتعامل معه الدكتور سروش تعامل المسلمات ونحن هنا نتحدث عن تعدد الواقع وكونه ذو أبعاد وألوان كثيرة، وهو أمر يحتاج إلى إقامة الأدلة والشواهد عليه، إذ من قال أن الواقع بهذه الكيفية التي صورها الدكتور؟

وهذا ما نزعم أن سروش لم يأت بشيء فيه اللهم إلا ما ذكره عن نظرية بطون القرآن التي أقصى ما تفيد بحسب بعض الأصوليين:

«كون اللفظ قابلاً للإنطباق على معاني متعددة لأنه موضوع للكلي الذي يعم جميع المعاني، تلك المعاني التي هي بمثابة أفراد وتطبيقات لذلك الكلي»

و من المعلوم أن الإندراج تحت الكلي يلزم منه جهة اتحاد بين الافراد المندرجة، فضلاً عن جهة اختلاف، وبيّنٌ أن التعددية الدينية قد تلازم القول بتباين الحقائق حد التناقض بصورة لا يوجد بينها أي جهة اتحاد واشتراك، ومن هنا لا نرى صلاحية نظرية بطون القرآن الكريم كدليل على مدعيات سروش كما أن الاستدلال بتعدد التجربة واختلاف الأفهام على ذلك ربما يوحي بالدَوْر الصريح.

الغريب أن سروش يرجع ظاهرة الإختلاف الأديان إلى تعدد واقع الحقيقة الدينية وتباين شخصيات الأنبياء واختلاف ادراكاتهم نافيًا في الوقت ذاته وبلغة جزمية متسرعة أي دخالة للظروف الاجتماعية والمصلحية في ذلك، لذا نراه يصرح في هذا الصدد قائلاً: «**وعلى هذا الأساس فإن السر في اختلاف**

**الأديان لا يكمن في الظروف الاجتماعية أو التحريف الذي طرأ على الأديان واستلزم ظهور دين آخر بل بسبب التجليات المختلفة لله تعالى في عالم الوجود فكما أنّ عالم التكوين متنوع فكذلك عام التشريع متنوع أيضًا .. فكل واحد من الأنبياء وبمقدار ما أدركه في وجدانه من حقيقة الألوهية عرضها لقومه بهذه الكيفية فالاقتباس من هذه الحقيقة متفاوت لأن شخصية الأنبياء متفاوتة ..».**

لو كان الدكتور يتحدث عن واقع الأديان بغض النظر عن الملابسات البعدية التي لصقت بها لسبب أو لآخر لهان الخطب، إلا أننا وبقرينة نفيه لسببية الوقائع الاجتماعية وغيرها، نجد أنفسنا مضطرين لحمل كلامه على الأديان في طور حركتها الاجتماعية التاريخية، ومعه فلا مبرر لحصر سبب التفاوت الديني فيما ذكر بعد كونه إدعاء غير مدلل ومبتن أساسًا على دعوى سبق أن قلنا فيها قبل قليل أنها بلا شواهد وأدلة، فضلاً عن مخالفتها مع الأديان نفسها التي ترى أن الإنسان أعمل ثقافته ومصالحه في مفاهيم الدين وتعاليمه مما ولّد انحرافًا وتحريفًا وهذا ما نجده في أكثر من مستند ديني:

{وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا واحدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} التوبة/٣٠-٣١

{ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ }الحديد/٢٧

وقبل أن نغادر هذه النقطة، يطالعنا سؤال ملح عن حقيقة الدين وجوهره في فلسفة سروش فإذا كان الواقع متعددًا وذو أبعاد وإذا كانت التجربة النبوية لا تدرك إلا لونًا واحدًا وُبعدًا فاردًا، وإذا كانت التفسيرات تتسم بالنسبية بعد اتكائها على الحقيقة ذات الألوان والأبعاد، فأين الدين وحقيقته في خضم هذه المعمعة؟

في ضوء هذا كله لا نجد أنفسنا مجانبين الصواب إذا قلنا أن الطريق أصبح معبدًا للقول بنسبية الحقائق الدينية.

في المباني ذات التسلسل الثالث والرابع والخامس يحاول سروش الاستعانة على مطلوبة بمقولات عرفانية وصوفية كشفية يمكن أن تشكل دعامة لمدعياته، ونحن لا نريد أن نبخس حق العرفان ونسقط حجيته بالكلية وبالتالي تجريد سروش من أقوى أسلحته، بقدر ما نريد التحفظ على استحضار هكذا مقاربات هي أقرب للمذاق الصوفي منها للبرهان الفلسفي الكلامي في مقام ليس فيه للمذاقات والكشفيات غير المبرهنة محل، ومن هنا كان اللازم على الدكتور ألا يتعاطى مع التجربة الصوفية الكشفية تعاطي المسلمات ويتعامل معها على أساس أنها نقطة مفروغ عن البحث في حقانيتها وصدقها، مع أننا نخال أن الدكتور يعلم أن كشف غير المعصوم ليس بحجة ولا يعتد به ما لم يقم عليه دليل رصين، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار المقولات السالفة مؤيدات لطروحة الدكتور أكثر مما هي مباني مستقلة بعد قصورها الدليلي الواضح.

في المبنى السادس يطالعنا استناد سروش إلى اسم الله الهادي وبوسع المرء أن يزعم أن كلامه هنا يحوي تشابهًا في أكثره مع ذكره الشهيد مطهري قدس سره في موضوع عمل الخير من غير المسلم في الفصل الثامن من كتابه القيم «العدل الإلهي» ، هناك يطرح مطهري الإيمان المدلل والمعلل الذين ذكرهما سروش بعنوان الإسلام الواقعي والجغرافي ويصوغ استنتاجًا عن الأقلية الناجية التي اسماها سروش بالشرذمة، كما يذكر مطهري أن لازم قول المتشددين هو أسبقية غضب الله على رحمته تلك الفكرة التي يذكر سروش قريبٌ منها بعنوان «فشل الخطة الإلهية».

يذكر مطهري طرازين من التفكير يرتبطان بعمل الخير من غير المسلم، قائم أحدهما على الإفراط والآخر على التفريط، ثم يعالجهما بموضوعيته المعهودة فيخرج بطراز ثالث ومما جاء فيه:

«أن الكفر على نوعين: كفر على سبيل العناد والجدال ويسمى بكفر الجحود وكفر عن جهالة وعدم معرفة بالحقيقة»

ويؤكد أن الأدلة القطعية تثبت أن الشخص العالم والمطلع على الحقيقة، ومع ذلك يعاندها وينكرها فهو مستحق للعقوبة، بخلاف الكفر من النوع الثاني فلاب د من القول أن الجهالة وعدم المعرفة الناتجة عن غير تقصير من المكلف فهي تقع موقع عفو الله ورحمته، مشيرًا في الوقت ذاته إلى عدم امتلاك الإسلام والكفر الجغرافيين أي قيمة للحكم بكون فلان مسلم أو كافر، وهو – أي الشهيد مطهري – في ذلك يقول في العدل الإلهي، ص٣٢٥: «فلو أن إنسانًا يتمتع بصفة التسليم للحقيقة ولكنه لعلل أخرى لم يهتد إلى حقيقية الإسلام فهو لايكون حينئذ مقصرًا والله سبحانه لا يعذبه وإنما هو من الناجين حيث يقول سبحانه {وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً} أي من المستحيل أن يعذب الله إنسانًا دون أن تكون الحجة عليه تامة. وعلماء الأصول يصطلحون على مفاد هذه الآية المؤيدة لحكم العقل باصطلاح «قبح العقاب بلا بيان» ومعناه أن الله سبحانه إذا لم يبين الحقيقية كاملة لعباده فمن القبيح أن ينزل بهم عقابه، ولو بحثنا عن مثال لهذه الحقيقة فمن الممكن أن نجد أفرادًا يملكون أرواحًا مستسلمة للحق وإن لم يكن لها اسم الإسلام ...» ولا يفوت الشيخ مطهري أن يستشهد بكلام استاذه العلامة

الطباطبائي قدس سره عندما يتحدث عن مفهوم الاستضعاف الذي هو ملاك تام لعفو الله ورحمته فقد جاء فيه فقرة ترتبط بما نحن فيه في ص٣٧٠ «.. كذلك يتحقق– معنى الاستضعاف – في من لم ينتقل ذهنه إلى حق ثابت في المعارف الدينية ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممن لا يعاند الحق ولا يستكبر عنه أصلاً بل لو ظهر عنده حق اتبعه لكن خفي عنه الحق لشيء من العوامل المختلفة الموجبة لذلك».

وينبغي أن يكون واضحًا أن نقطة الإختلاف المحورية بين مطهري وسروش هو أن توسيع الأخير لمقولة الهداية الإلهية بحيث تشمل الأعم الأغلب من البشر وفق مبررات ذكرناها في بداية البحث، الأمر الذي لا يظهر من مطهري الموافقة عليه، وربما يكون ماذكره سروش خلطًا بين «الهداية والنجاة» إذ أن مفهوم الهداية يستبطن وجود شيء محدد يكون مهديًا إليه ومضلولاً عنه، يكون هو الفيصل في معرفة الهداية من الضلالة ويسمى من عرفه مهتديًا ومن لم يعرفه ضالاً بقطع النظر عن المعذورية من عدمها في عدم المعرفة هذا، تلك المعذرية التي تكون ملاكًا تامًا للنجاة من المؤاخذة الإلهية وللفوز بالنجاة الأخروية لا أن تكون ملاكًا للهداية.

وفي عقيدتي أن قول سروش هذا مبتن على القول بتعدد الحقيقية وتوزعها بين أطراف شتى أكثر من اعتمادها على اسم الله الهادي وإن كان هو يصرح بخلاف هذا.

إن دليل اللطف الذي يحاول الدكتور سروش اقحامه في هذه النقطة لا يصلح مبررًا للقول بشمولية الهداية لغالبية الناس لأنه وبكلا معنييه – المحصل والمقرب – لا يعني إلجاء الناس وقسرهم على الإيمان بقدر ما يعني فعل ما يقرب إلى الهداية ويبعد عن الضلالة وهو أمر قد يجتمع مع اختيار أكثر الناس للضلال على الهدى وهذا ما سجله تاريخ الأنبياء وجولات صراعهم مع طواغيت زمانهم وعلى هذا الأساس نقرأ كثيرًا من الآيات القرآنية التي تؤكد هذه الحقيقة:

{حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ} هود/٤٠

{قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ * قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ * لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ * مُسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ * فَأَخْرَجْنَا مَن

كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ * وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الأَلِيمَ} الذاريات/٣١-٣٧

{أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأكثرهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ} المؤمنون/٧٠

بل إن المفهوم من الخطاب القرآني كون عدم الإيمان هو السمة البارزة لأكثر الناس وعلى طول الخط:

{يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلاَّ كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون} يس/٣٠

{أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لاَّ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ * وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ} يس/٦٠-٦٢

{ وَمَا أكثر النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} يوسف/١٠٣

وغير ذلك كثير.

وعلى هذا فإن سروش مطالب بتبرير منطقي لاجتماع الضلال والغواية مع وجود السفراء الإلهيين، وحتى قبل مبررات الإختلاف التي يذكرها من

تباين الأفهام وبشرية الدين وتفسير التجربة وغيرها، وكيف صارت الأكثرية الساحقة من البشر في عصر النبوات من أهل الإنحراف؟ وأين اسم الله الهادي الذي اعتمد عليه في مبناه السادس؟

نحن نضم صوتنا إلى صوت الدكتور سروش في المبنيين السابع والثامن الداعيان إلى ضرورة وزن المعارف المذهبية والدينية بميزان الحق، وعرضها على ما يفترض صحته وحقانيته حتى لو قلنا بمقالته من عدم الخلوص والنقاء في عالم الطبيعة والشريعة بعد الإيمان بما أسماه بشرية الدين الموجب لإختلاط الدين بإفرازات الذهن البشري، فإن هذا كله لا يعدم وجود مقياس صحيح وميزان موضوعي توزن به الحقائق، وتقاس به المعارف نظير كل الحقائق والمعارف الثقافية الأخرى، سواء قلنا باعتماده اليقين أو الظن، فإن المشاهد أن الحال واحد من الناحية العملية سواء في المعارف النظرية أو الطبيعية وهذا أمر لا ينكره سروش نفسه كما في قوله في ص٢١٠ من كتابه (الدين العلماني): «**إن المعرفة الدينية قابلة للنقد بمقدار ما عليه المعرفة العلمية، ومرجعية الدين تكون مقبولة بمقدار ما تكون مرجعية العلوم الطبيعية مقبولة والقبض والبسط في المعرفة العلمية يساوق ويوازي القبض**

**والبسط في المعرفة الدينية .. فصحيح أن المجتمع الليبرالي قائم على هذه المباني الفكرية ولكن في دائرة العمل من خلال عملية النقد والتحليل المستمر تكاملت الرؤية الليبرالية بالنسبة إلى الدين والعلم بحيث لايمكن السماح بعدها بتجاوز بعض المبادئ والأسس التي تقوم عليها الحداثة»**

وكيف كان، فلو لم نقل بذلك فلن نصل، والحالة هذه إلى مقولة حق وصدق، ولصرنا مقسورين على الإيمان بنسبية الحق والباطل تلك المقولة التي يرفضها سروش نفسه.

ولا يفوتنا أن نسجل هنا أكثر من نقطة:

الأولى: أنه وبناء على توجيه سروش لظاهرة اختلاف الأديان تبعًا لاختلاف شخصيات الأنبياء وتباين إدراكاتهم فإن مرحلة بشرية الدين تبدأ من هذه النقطة أي قبل وصول الوحي الإلهي للناس.

الثانية: أن سروش يعترف بجريان القبض والبسط حتى على المعارف الطبيعية تمامًا كجريانها في المعارف الدينية، لكنه يعلل عدم تجاوز بعض أسس الحداثة بتعدد عملية النقد والتحليل المؤدية إلى تكامل الرؤية الليبرالية

بالنسبة للدين والعلم، ومن هنا فلماذا لا يجري هذا الأمر بالضبط في المعارف الدينية اليقينية الضرورية على نحو لا يسمح بتجاوز بعض الأسس الضرورية التي تقوم عليها الأديان تبعًا لعملية النقد والتحليل المؤديان إلى التكامل المعرفي؟

الغريب في المبنى الأخير أن سروش يجعل الإيمان الدليلي المبتني على معطيات علم الكلام ذريعة للقول بالتعددية الدينية باعتبار أن نتائج علم الكلام نتائج ظنية لا ترقى إلى مستوى الجزم واليقين، وهو هنا يأخذ على المنحى الصوفي اتجاهه الجزمي باعتبار ابتنائه على الكشف والشهود، ونقطة الغرابة أن سروش نفسه يستفيد في إشادة مباني بلوراليته من المعطيات العرفانية الكشفية كما رأينا وهي قائمة باعترافه على القطع واليقين الشهودي فكيف يحاول هنا أن ينسف ما بناه سابقًا؟

# صراط مستقيم أم صرط مستقيمة؟

الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي

الصراط المستقيم أم الصرط المستقيمة أو الطريق المستقيم أم الطرق المستقيمة هذا المبحث الفلسفي يقودنا للإيغال في مسألة التعددية الدينية ولا بد لنا أولاً من تحديد المصطلح والمفهوم : فليس هناك أي إيهام في المدلول اللغوي لمصطلح "البلورالية" (بلورازيم) فـ plural تعني الكثرة والجمع، و"البلورالية" تعني القبول بهذه الكثرة والتعدد.

إن الاصطلاح المعروف للبلورالية مستمد من الثقافة الغربية، فقد كان متداولاً في البداية في العرف الكنسي، بحيث أنهم كانوا يطلقون كلمة البلورالية بحق ذلك الشخص الذي يمتلك عدة مناصب كنسيّة.

بيد أن هذا الاصطلاح قد اكتسب مدلولاً معاصرًا آخر في الميدان الثقافي، وصار يعني في المجال الفكري والديني ضرورة تقبل العقائد والمناهج المختلفة. فبعد اتساع مجال الارتباط بين المجتمعات المختلفة لا سيما بعد الحروب الدينية والمذهبية الشديدة (أعم من الحروب الصليبية بين المسيحيين والمسلمين

والحروب بين أتباع المذاهب المسيحية أنفسهم والتي ما تزال مستمرة حتى اليوم بين الكاثوليك والبروتستانت سيما في آيرلندا التي تمثل نموذجًا بارزًا في هذا الإطار)، وبعد الآثار السيئة جدًا التي خلّفتها هذه الحروب، بعد كل ذلك تعزز الإعتقاد بضرورة الإعتراف بالمذاهب الأخرى والدخول في مرحلة السلم معها، وبأن حصول الانسجام بين المذاهب والمدارس الفكرية المتعددة يصب في مصلحة المجتمع كله، فهذه الحروب فرضت تقبّل المصالحة بين الأديان وذلك بهدف، أقله تخفيف الأرضية الباعثة على اندلاعها واشتعالها.

– معاني التعددية الدينية:

من الواضح أنه لا يوجد تعريف كامل وجامع للخصوصيات المتفق عليها للتعددية يمكن أخذه منها، إلا أننا سندرس ثلاثة أنواع من الاستخدامات لهذا المصطلح وهي:

١– المعنى الأول: المداراة والتعايش الهادف إلى الحيلولة دون وقوع الحروب والخصوصيات، وبعبارة أخرى ان التعدد والكثرة يجري قبولهما هنا كواقعة

اجتماعية، إذ أنه ليس في مصلح المجتمع أن يعمل كل طرف على إلغاء الآخر بل المطلوب هو أن يكون هناك نوع من التعايش دون صيرورة الجميع شيئًا واحدًا.

إن هذا النوع من التعددية لا يعني بالضرورة أننا نقول بالكثرة في عالم الحقيقة، بل الكثرة، الكثرة هنا إنما هي على مستوى الواقع الاجتماعي والذي لا ينافي اعتقاد كل فئة بأنها على الحق، أي أن كل فئة تعتبر نفسها من الناحية النظرية على حق فيما الآخرون على باطل، أما من الناحية العملية فإنها رغم ذلك تنسجم مع الآخرين.

{لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} الممتحنة/٨.

٢- المعنى الثاني: أن هناك دينٌ واحدٌ جاء من الله تعالى إلا أن له مظاهر متعددة: فالمسيحية واليهودية والإسلام وكل الأديان ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة فالاختلاف ليس قائمًا في جوهر الأديان وإنما هو في فهم الدين، فهناك من فهم الأمر الإلهي بصورة خاصة فصاروا يهودًا وهناك مجموعة

أخرى فهمت بشكل آخر وأصبحت مسيحية وفهمه جماعة آخرون بشكل ثالث وأصبحوا على ضوء ذلك مسلمين، فالحقيقة حسب هذا المعنى واحدة أما الحقيقة العارية فليست بيد أحد وإنما يقوم كل شخص بإدراك مظهر من مظاهر الحقيقة الأمر الذي يكون من وجهة نظره صحيحًا.

إن البحث في الصحة والبطلان ليس له معنى من الأساس فعلينا أن لا نقول أن هذا المذهب صحيح وذاك باطل فهذه الأبحاث ليس لها مكان أصلاً لأن كل شخص يحصل على إدراك لهذه الحقيقة طبقًا لظروفه وامكانياته الخاصة.

هذا الكلام خطأ، طبعًا، وإلا لماذا تعرض الأنبياء لاتباع الديانات السابقة؟ فهذا القرآن الكريم يتكلم عن المسيحية مثلاً ويقول: {كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ} ، أليس هذا تعرضٌ للأديان الأخرى؟

لقد هيأ أصحاب هذا التفسير للتعددية جوابٌ مفاده: أنه حتى الأنبياء ليس بمقدورهم العثور على «الحقيقة الكاملة» لأن معرفة الأنبياء تابعة للمعارف

العلمية والسياسية والاجتماعية ومن الممكن أن يحصل لهم اشتباه في فهم الحقيقة وأن فهمهم هو فهم بشري.

ووفقًا لذلك لا يحق لنا القول بأن المسلمين يفكرون بشكل أصح من المسيحيين أو العكس، وهكذا الحال بالنسبة للمذاهب داخل الدين الواحد.

٣- المعنى الثالث: ليس هناك من حقيقة واحدة. أي انه ليس حقيقة واحدة حتى بالشكل الذي طرحناه في المعنى الثاني للتعددية، بل الحقائق نفسها متعددة وكثيرة.

يختزن هذا النوع من التعددية إشكالات أكثر إذ أننا نواجه هنا تناقضًا، فلا يمكن القول بأن الوجود والعدم، الصدق والكذب، متجامعين، كما لا يمكننا القول بأن الكذب صدق والصدق كذب، ولا بأن الشرك صحيح والتوحيد صحيح وأنهما مشتركان في الحقيقة

الصيغة المعدّلة للمعنى الثالث للتعددية:

هناك شكل معدل لهذا النوع من التعددية يمكن اعتباره نوعًا رابعًا إلا وهو أن الحقيقة عبارة عن مجموعة من العناصر والأجزاء التي يمكن العثور على

واحد منها في كل دين، أي أنه ليس لدينا دين جامع. هذه التعددية تعني العثور على قسم من الحقيقة في دين ما ومن هنا فلا يمكن للمسلم أن يقول أن ديني وصل إلى الحقيقة كلها، هذه الصيغة المعدلة لنظرية التعددية ذات النوع الثالث.

– كمسلمين لا توجد لدينا مشكلة مع المعنى الأول للتعددية، فقد قبل الإسلام التعايش السلمي مع الأديان الأخرى — عدا الشرك – بل يمكن وفي ظروف معينة توقيع معاهدة تعايش سلمي بين المجتمع الاسلامي والمجتمع المشرك.

– أما المعنى الثاني للتعددية (أن دينًا واحدًا جاء من الله تعالى إلا أن له مظاهر متعددة كالمسيحية والإسلام واليهودية)

إن هذا النوع من التعددية يحتاج إلى تفصيل. فنحن المسلمون لدينا ثوابت من يخرج عنها نعتبره خارجًا عن الدين أو خارج عن المذهب كمنكر الإمامة مثلاً فلا يمكن اعتبار من لا يقول بالإمامة شيعيًا، وهكذا الحال بالنسبة لمن ينكر أصلاً من أصول الاسلام فهو يخرج عن الدين بإنكاره .

لكن في الأمور أو المسائل غير القطعية والتي لا تتجاوز المسلّمات الدينية يكون الأمر مقبولاً، لهذا فإننا نرى اختلاف الفقهاء في فتاوى معينة والتي هي في الأصل ظنية وليست قطعية، ونقول أن الفقيهين المختلفين في الفتوى معذورين .

الحصيلة، أننا لا نقبل التعددية إلا في إطار المسائل الظنية التي لا يوجد طريق للقطع بها.

والتعددية بالمعنى الثالث باطلة وغير مقبولة فنحن بمقتضى العقل نقول أو نحكم على المسألة الفلانية: وجهها الأول صحيح، والثاني خطأ، أما القول بأن أولها صحيح وكذلك ثانيها فهذا تناقض غير مقبول.

والإسلام هو حصيلة الأديان كافة وهذه الأديان تعبّر عن مقدمة وتهيئة له وتوجد آيات صريحة في القرآن الكريم تدعو أهل الكتاب الى إطاعة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

إذن، المعنيان الثالث والرابع للتعددية غير مقبولان، فمن وجهة نظرنا كمسلمين أن الإسلام هو الدين الواجد للحقائق الدينية كافة، نعم من الممكن

أن تكون بقية الأديان محتوية على قسم من الحقيقة ففي اليهودية هناك حقيقة معينة وكذا في المسيحية إلا أن ذلك مخصوص بما لا يكون فيه تعارض مع الإسلام، وبعبارة أوضح فتلك الحقائق موجودة في الإسلام إلا أن الجامعية فيه، أما بقية الأديان فمن الطبيعي أن تحوز على قسم من الحقيقة وإلا لما بقيت.

ويأتي السؤال: ما هو ملاك تشخيص المصلحة ؟ وما هو الذي نعتبره ملاكاً للأفضلية حتى نرى أين يتمركز الدين ؟

هذه المسألة شئنا أم أبينا ترجع الى «علم المعرفة» من قبيل ما هو معيار الحقائق والبطلان؟ ومن ثم نبحث في أن هذا المعيار موجود في الإسلام أو لا؟

في البداية لا بد لنا أن نعرف إجمالاً بأننا نواجه نطاقًا محدودًا من المسائل الظنية، إذ أن هناك مقدارٌ كبيرٌ من اليقينيات في الإسلام بحيث إذا أراد شخص الوصول إليها أمكنه ذلك، اللهم إلا إذا لم تكن هناك إرادة للبحث والاهتمام. إننا نملك الآلاف من المسائل القطعية حتى في الإطار الجزئي، افرضوا أن المسائل التي طرحها فقهاؤنا حول صلاة الصبح تصل إلى ألفي

مسألة فسنرى أن الاختلاف قد وقع بينهم في خمسين مسألة فقط، والبقية هي مورد اتفاق، وإذا أردنا أن نحسب هذه النسبة سنلاحظ أنه في الأحكام الفقهية هناك نسبة مئوية قليلة وقعت موقع الاختلاف، وليست القضية هي أننا لا يمكننا الوصول إلى اليقينيات.

إذا أردنا التكلم بإنصاف فإنه يمكننا القول بأن التكثّر والاختلاف يمكن قبولهما في إطار بعض المطالب الدينية التي لا دليل يقينيٌ عليها، إننا نملك الكثير من الأدلة القطعية التي كما أنها من ناحية السند قطعية هي أيضًا من ناحية الدلالة واضحة، ولا يمكن لأي إنسان منصف أن يشك فيها .

فإذن، الإعتقاد بالطرق المستقيمة بالمعنيين الثالث والرابع لا يمكن قبوله بوجه من الوجوه، وقد ذكر المفسرون أيضًا أنّ الصراط المستقيم إنما هو «الجادة الأصلية والوحيدة والتي تثبت بالقطعيات»، وهناك حالات توجد فيها طرق جزئية متعددة لا تضر بأصل الدين وأصل الشريعة، وهي مذكورة بعنوان «السبل» وتقع جميعها داخل ذلك الصراط المستقيم. هنا يمكن الإختلاف في وجهات النظر إلا أن القبول بهذه الطرق الفرعية لا يعني وجود الطرق المتعددة المتناقضة.

قال تعالى {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ} الأنعام/١٥٣

لقد تم أخذ صراطٍ واحدٍ بعين الاعتبار فيما تم ذكر السبل بطريق التعدد، نعم في إطار «الصراط المستقيم» هناك سبل متعددة يمكن قبولها في الآية {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا..} العنكبوت/٦٩

وبناءً عليه فالسبل مرتبطة بالفرعية، أما الصراط المستقيم فهو واحد لا يقبل التناقض والتعدد.

# في قداسة النص القرآني

السيّد منير الخباز

عندما ظهرت مدرسة الحداثة وتمكنت من كسب مجموعة من الأتباع والمؤيدين أخذت تترك بصماتها على العديد من جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية والدينية، وعندما وصلت رياح هذا الفكر الجديد الوافد من وراء البحار إلى بلداننا تلقفته فئة من المثقفين وانبهرت به وحاولت تطبيقه على مختلف مجالات الفكر الإسلامي باعتباره آخر وأفضل ما توصلت إليه جهود البشرية الرامية إلى تحديث الفكر الإنساني، ونقله إلى مرحلة جديدة من تاريخه تختلف تمامًا عن المراحل السابقة المتسمة بالجزمية والقطعية وإقصاء الآخر، ومن أهم التطبيقات التي اهتم بعض الحداثيين بتفعيلها في الساحة الإسلامية، بعض الرؤى التي تمس القرآن الكريم، فقد تم التأكيد على فكرتين:

الأولى: إنكار أي مصدر سماوي وغيبي للنص القرآني.

والأخرى: التأكيد على تاريخية هذا النص.

ونحاول في هذه الدراسة تسليط الضوء على الفكرة الأولى لنرى مدى صحتها وسلامتها من النقد، ونرجئ البحث عن الفكرة الثانية إلى فرصة أخرى .

فالكلام إذن حول : «إنكار المصدر الغيبي للقرآن».

تركز هذه الفكرة على رفض أي مصدر ما ورائي وغيبي للقرآن الكريم، وبهذا سيفقد النص القرآني سمة القداسة التي كان يتمتع بها وما يزال بين جميع فئات المسلمين، ولن يعد المخالف لظاهره كافراً، فإن القداسة للغيب المطلق أو الشيء السماوي الخالص، الأمر الذي لا يتمتع به القرآن الكريم، ويرتكز هذا الرأي على أحد الأساسين التاليين:

١ـ ما يسميه علماء الأصول بعدم المقتضي.

٢ـ ما يسمونه أيضًا بوجود المانع.

**الأساس الأول**: عدم المقتضي

يرمي هذا الأساس إلى نفي وجود أي ضرورة بنظر العقل تقتضي إنزال قانون سماوي دائم ينظم حياة المجتمع البشري في كل جيل، ويمكن توضيح ذلك من خلال أحد البيانات التالية:

البيان الأول: تكامل الإنسان والقانون الإلهي.

إن الهدف من خلق المجتمع البشري وصوله إلى الكمال عن طريق التكامل التدريجي، والتكامل متوقف على حركة ذاتية تستدعي تفعيل الطاقات المودعة في الكائن البشري، والتي منها طاقة العقل، فإن القانون الجاهز والمعد سلفًا يكون عائقًا أمام التكامل، لأنه يؤدي إلى تجميد طاقة العقل وعدم حركته في سبر الظروف الخاصة وقراءة التجارب المختلفة التي يختلف فيها زمن عن زمن ومجتمع عن آخر، مما يستدعي تعيين المصلحة والمفسدة الملائمة لكل زمن ومجتمع ووضع القانون المناسب لها، والنتيجة أن مطالبة العقل بالتقيد بقانون شمولي دائم يتنافى والهدف من خلق المجتمع البشري، وهو منافٍ للحكمة، فكما شاءت حكمة الله أن يعطي العقل مجاله في اكتشاف العلوم المختلفة كعلوم الطب والكيمياء والفيزياء والفلك ليعيش

تكامله عبر حركة ذاتية له فليكن مقتضى الحكمة الإلهية ذلك في مجال التشريع والقانون.

إن هذا البيان يواجه عدة مشاكل:

أولاً: إن الاعتراف بوجود كامل مطلق ابتدع الوجود وأفاضه، يستلزم أن يكون الهدف من الوجود كله وصوله وتعرفه على الكامل المطلق عن طريق الاتصال به ـ لا التكامل عبر حركة ذاتية ولو لم تكن متصلة بالكامل الحقيقي الحق ـ باعتبار أن تكامل كل موجود قادرٍ على التكامل إنما يتحقق بواسطة اتصاله بمصدر كماله، ولعل ذلك هو المقصود في قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ} الذاريات/٥٦.

ثانياً: إن تكامل كل موجود مرتبط بنمو طاقاته وخروجها عن القوة إلى الفعلية، وتحققها على هذا الوجه منوط بمعرفة النظام الكوني وحدود العلاقات بين الموجودات؛ لأن الكون كله مجموعة واحدة متفاعلة فيما بينها بالتأثير والتأثر– قال تعالى: {سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ} لقمان/٢٠– ومعرفة النظام الكوني لا تتيسر إلا لصانع هذا النظام، فهو

القادر على تحديد حجم كل مخلوق ومقدار قدرته على التحرك في الطريق الصحيح، ولو كان الاتكال على الحركة الذاتية في الوصول للكمال من دون قانون ينظم مسارها لكانت الطريقة المثلى لتربية الأسرة تركها وما وهب لها من العقل للوصول إلى هدفها المنشود، وأيضًا لكانت أفضل طريقة لاستقرار الحياة الاجتماعية ترك المجتمع وشأنه من دون حاجة لدولة وقانون ينظم العلاقات الخاصة والعامة، وهو أمر مرفوض من قبل الجميع.

ثالثاً: إن المشكلة التي تترتب على رفض ربط التكامل بحركة العقل – كما ذكر في البيان– هي مشكلة العبثية واللغوية؛ فقد يُدّعى، أن عدم استثمار العقل واستغلاله في تحديد طريق التكامل موجب لعبثية خلقه ولغويته.

ولكن يمكن تجاوز هذه المشكلة، وذلك عن طريق إعطاء دور للعقل في مجال تطبيق القانون وتعيين موارده ومصاديقه ومواطن التزاحم بين القوانين وكيفية علاج هذا التزاحم، وإن لم يكن له أي دور .

البيان الثاني: القانون الإلهي وإمكانية تطبيقه.

ينطوي توضيح هذا البيان على مقدمتين :

أـ إن صحة تشريع القانون تعتمد على ركنين، هما الملاك والفاعلية، والمقصود بالملاك المصلحة والمفسدة الموجودة في الأفعال، فلأجل تشريع أي قانون لا بد من ملاحظته فان كانت فيه مصلحة تم تشريعه وإن كانت فيه مفسدة فلا يشرع بل يتم النهي عنه، وأما المقصود بالفاعلية فهو أن القانون عند صدوره ينبغي أن يمتلك الضمانة لتنفيذه على أرض الواقع لأجل الوصول إلى الأهداف المبتغاة من ورائه.

وحينئذ إذا لم يكن في فعل مصلحة أو مفسدة فسيكون الأمر به أو النهي عنه لغوًا لا مبرر له، كما إذا لم يكن صدور القانون وسيلة للوصول إلى الهدف وهو تحقيق المصلحة سواء كانت نوعية أو شخصية، أو دفع المفسدة فإن تشريعه يغدو لغوًا أيضًا.

ب ـ إن التشريع السماوي فاقد للركن الثاني وهو كونه وسيلة لتحقيق المصالح المتوخاة منه، وذلك لأنه متى وصل إلى الناس اختلفوا في تفسيره وتعيين حدود موضوعه وتشخيص موارده واستثناءاته، ومن الواضح أن مفسدة الاختلاف فيه لا تقل عن المفسدة المترتبة على ترك تشريعه، بل قد تكون

مفسدة الاختلاف أشد من مفسدة عدم التشريع؛ إذ قد يكون الاختلاف في الدين ذريعة لاستحلال الدماء والأموال بحجة الدفاع عن دين الله تعالى.

ولكن يمكن أن نتصور إشكالين يواجهان هذا البيان:

الأول: إن المناط في تشريع القانون أن يكون وسيلة لتحقيق الغرض ولو في بعض الأحيان، ولا يعتبر فيه أن يكون وسيلة لذلك دائماً، وبعبارة أصولية إن المناط كونه محققاً للغرض على نحو الاقتضاء لا على نحو العلية التامة التي لا يتخلف أثرها، ومن الواضح أن المصالح تختلف من حيث درجة الأهمية، فبعض المصالح لها درجة من الأهمية تتطلب تشريع القانون الحافظ لها بعدة صياغات وبأساليب متعددة، وبعض المصالح لا تقتضي أكثر من المطالبة بتنفيذها، وبعضها لا تقتضي المطالبة بتنفيذها إلا في حالة العلم بها تفصيلاً.

الثاني: إن هذا البيان يتعارض مع العديد من القوانين الرائجة قديماً كشريعة حمورابي أو حديثاً كالقانون الفرنسي، فإن كثيرًا ما يحصل

الاختلاف في تفسيرها وتحديد مواردها، مع أنه لا يوجد أحد يشكك في أهميتها وضرورتها ووجود ما يبررها.

وأيضًا إن المدار في فهم القانون ومقاصد أي متكلم لدي جميع المجتمعات هو التمسك بظاهر الكلام وما يتبادر لدى أكثر أبناء كل اللغة من اللغات على اختلافها، المعبر عنه في علم الأصول «بحجية الظهور»، إضافة إلى التمسك بما يتوافق عليه أهل كل لغة عادة من مصاديق الظهور وموارده بحيث يعد المعارض لظاهر كلام صادر عن الدولة أو الأب أو المعلم محلاً للملامة والتقبيح العقلائي، والقانون السماوي لا يقصر عن سائر القوانين في أن المدار في تطبيقه وتنفيذه على ما هو الظاهر منه.

وأما الاختلاف في القانون فلا يمكن ضبطه مهما بلغ من الوضوح، لتوفر بواعث الاختلاف من البغي والنزوع نحو تقديم المصالح الشخصية على المصلحة العامة، وهذا لا يخلو منه المجتمع البشري على كل حال فلا يصلح مانعاً من التقنين المطلوب.

٣- القانون الثابت والحياة المتغيرة: يتكون هذا البيان من مقدمتين:

أـ إن التغير من مقومات الوجود الإمكاني، وهذا يعني أن كل ما في العالم في حالة تغير وتبدل مستمر، ومنه الإنسان بمجمل حياته الخاصة والعامة.

ب ـ إن القانون يهدف إلى تنظيم الحياة الإنسانية، والتغير المستمر في الحياة الحاصل بسبب تطور المجتمعات وحدوث ظواهر اجتماعية جديدة واختلاف الثقافات والحضارات يتطلب أن يكون القانون متغيرًا ليتواءم مع متطلبات العصر، وإلا فإن ثباته وشموليته يؤديان إلى عدم تحقق الهدف منه وهو تنظيم الحياة الإنسانية، وهو أمر مناف للحكمة، إذن فلا بد إما القيام بتجديد النبوة والوحي في كل مرحلة من مراحل الحياة الاجتماعية الإنسانية، وإما عدم تشريع النظام الديني من الأساس وترك المجال للعقل البشري وخبرته ودقته.

يمكن أن نستعرض إشكالين على هذا البيان:

أولاً: إن اعتبار كل ما في العالم متغيرًا خطأ وخلط بين الظواهر والنظام الحاكم عليها، فعلى سبيل المثال جسم الإنسان متغير من النطفة إلى العلقة إلى المضغة، ومن الحياة النباتية إلى الحياة الحيوانية إلى الحياة الإنسانية

وهذا تغير في الظواهر، وأما القانون والنظام البيولوجي الذي يتكفل ضبط هذه الظواهر وتطورها فهو نظام ثابت لا يتغير، وإلا أدى إلى وقوع الفوضى في كل أرجاء العالم، الأمر الذي يعني بطلان الهدف من إيجاد العالم، إذن من الأمور التي لابد منها وجود قانون ونظام ثابت ينظم حركة العالم وظواهره، قال تعالى: {لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} يس/٤٠، ولو كان كل ما في الكون متغيرًا، لتغير نفس قانون التغير وتحول إلى قانون الثبات.

ثانياً: إن متطلبات الحياة صنفان: متطلبات ثابتة كحاجة الإنسان إلى الغذاء والهواء والعبادة – باعتبار أن من المتطلبات الروحية المهمة للإنسان هي العبادة–، ومتطلبات متغيرة كحاجته للملك والزواج والقراءة، ومقتضى التناسب بين القانون وهدفه – وهو تنظيم حياة الإنسان الخاصة والعامة– أن يكون قانون المتطلبات الثابتة قانوناً ثابتاً كالقانون في مجال الغذاء والعبادات، وأما المتطلبات المتغيرة فتارة تكون متغيرة في المصاديق والأفراد دون تغير في النظام العام، والقانون المناسب لذلك قانون يتكفل ضبط المتغيرات في إطار نظامها الثابت، وتارة تكون متغيرة في موضوع الحاجة،

ومقتضى ذلك وضع قانون مرن مواكب لهذه المتغيرات وهو ما يسمي في علم الأصول بـ «قانون التوارد بين الأحكام» كما في باب التزاحم، وحكومة العناوين الثانوية على الأولية.

٤ـ الخبرة البشرية والقانون الإلهي:

اختلاف الشرائع والأديان في طريقة العبادة وحدودها شاهد على أن المطلوب من الإنسان إظهار العبودية والتذلل والمملوكية لربه بالنحو المؤثر في نفسه، كما أن اختلافها في أحكام المعاملات والأنظمة كالاختلاف في حرمة الربا ونكاح المحارم وغيرها شاهد على أن المهم عند الشريعة حفظ المصالح الاجتماعية المختلفة باختلاف الأزمنة والحضارات، وهذا مما يمكن لعلماء القانون في كل زمان تحديده من دون حاجة لتشريع سماوي شمولي، بل لا يعقل تحقيق المصالح المتغيرة بقانون ثابت، وإلا لم يكن القانون ظلاً حامياً لهذه المصالح.

هذا البيان مرفوض لعدة أسباب:

إن القانون لا يكون مرشدًا للإنسان نحو تحقيق المصالح الواقعية إلا باجتماع عناصر مختلفة، منها:

أ ـ أن يوفق بين المصالح الفردية والاجتماعية.

ب ـ أن يكون سهلاً ومرنًا.

جـ ـ أن يكون ملائمًا لسائر التشريعات؛ باعتبار أن وعاء التشريع منظومة واحدة يكمل بعضها بعضاً.

د ـ أن تكون طريقة تقنينه مطابقة لنوع المصلحة التي يؤمنها سواء كانت ثابتة أو متغيرة.

هـ ـ أن تكون صياغته بنحو يؤدي إلى التأثير في إرادة المخاطب في حالة وصوله إليه.

ومراعاة سائر هذه العناصر في القانون لا تتأتى إلا لخالق البشر العارف الخبير بكيان الإنسان النفسي والاجتماعي، سواء في مجال العبادات أو المعاملات {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ} القصص/٦٨.

**الأساس الثاني**: وجود المانع

يدور البحث في هذا الأساس حول نقطتين، إحداهما قصور المستقبل، والأخرى قصور أداة الاستقبال.

النقطة الأولى: قصور العقل البشري (المستقبِل):

تتلخص هذه النقطة في قصور العقل البشري مهما بلغ من الكمال عن استقبال الوحي والحقائق الغيبية، ولذلك ثلاثة بيانات:

١ـ إن المضامين الإلهية من عالم الغيب، وعالم الغيب من نوع الوجود المطلق اللا محدود، بينما العقل البشري– ولو كان عقل نبي أو رسول– محدود باعتبار أنه وجود إمكاني وهو وجود محدود، ولا يعقل إحاطة المحدود باللا محدود.

٢ـ إن الحقائق المطلقة ذات نسب مختلفة بالنسبة إلى جميع العوالم، فنسبتها إلى عالم الملائكة تختلف عن نسبتها إلى عالم الجن والإنسان، ومعنى هذا عدم قدرة الإنسان على نيلها بكلها والتعرف على واقعها المطلق،

وإنما ينالها ويتعرف عليها من زاوية نسبته إليها لا من جميع الزوايا، وإلا لكان عقل البشر عالمًا بكل ما يعلمه الملك والجان، وهو خلاف كونه بشراً.

٣ـ إن طبيعة الذهن البشري جبلت على أن تتصور المعاني المختلفة وتستقبلها عبر القالب اللغوي، بحيث لا يمكنها فهم المعنى بدون واسطة اللفظ والإشارة أو أي أداة أخرى، وحيث أن الأداة محدودة بطبعها ولو من خلال خضوعها لحدود الزمن والمكان، فلا تكون لها قدرة على حمل المعاني المطلقة، وإلا لفقد المطلق صفة إطلاقه.

هناك عدة إشكالات تواجه هذه البيانات:

أولاً: على الرغم من أن العقل البشري موجود إمكاني ومخلوق، إلا أن ذلك لا يستدعي أن يكون محدوداً من حيث قدرته على الفهم والمعرفة، فإن للعقل البشري قدرة هائلة على استيعاب المعارف العميقة والغيبية.

ثانياً: إذا كانت هناك ملازمة بين أن يكون الشيء مجعولاً وأن يكون محدوداً، فمقتضى ذلك أن يكون القانون السماوي محدوداً أيضاً؛ لأنه من نمط المجعولات الإنشائية التي تنالها يد الجعل والإيجاد.

ثالثاً: إن القانون وإن كان سماوياً باعتبار مصدره إلا أنه إنساني باعتبار موضوعه، فمن جهة أنه نابع من مصالح إنسانية محدودة – ولو بظهور القائم أو قيام الساعة– فهو محدود بحدودها، ومن جهة أنه قانون لتنظيم الحياة المادية الفردية والاجتماعية للإنسان فهو محدود بحدود موضعه ووعاء تطبيقه.

رابعاً: أن هناك فرقاً في المضامين الإلهية بين ما يرتبط بعالم الأسماء والصفات، وما يرتبط بالنظام الأصلح لمسيرة الكون، فما يرتبط بالأسماء والصفات حقائق مطلقة لا يحيط بها المخلوق، ولكن ينال كل مخلوق من حقيقتها بقدر استعداده الروحي وقدرته الاستيعابية، سواء كان بشراً أو ملكاً أو غيرهما، وربما يفوق الإنسان فيها غيره من الموجودات، قال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ} فصلت/٥٣، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه[1]. ولكن البحث حاليًا لا علاقة له بهذا العالم؛ إذ لا فائدة عملية وتطبيقية تترتب على كون معرفة الإنسان بهذا العالم محدودة أو مطلقة.

[1] العلامة ابن ميثم البحراني، شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام، ص٥٧.

وأما بالنسبة إلى النظام الأصلح، فمقتضى صدور هذا النظام عن الكامل المطلق ـ كما هو مقتضى كونه وجوداً واجبياً مطلقاً ـ أن يكون نظامًا هادفًا خاضعًا لدقة متناهية، تجعله مظهراً للكمال، وفقاً لقانون السنخية والتناسب بين العلة والمعلول والصانع وصنعته {وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً}البقرة/١٣٨، ومن آثار ذلك أن يكون لكل عالم من عوالم الوجود قانون مناسب لتوجيهه نحو كماله اللائق به، سواء كان قانوناً تكوينياً كما في عالم الملائكة أو اعتبارياً كما في عالم الإنسان، فمن غير الصحيح الخلط بين هذين الصنفين من الحقائق الإلهية، وادعاء أن الجميع غيب مطلق، له نسب مختلفة باختلاف العوالم، وإنما لكل عالم نظامه الموضوع لأجله.

خامساً: بما أن الهدف من القانون تنظيم الحياة الإنسانية وتوجيهها نحو كمالها، وحيث لا يمكن ذلك إلاّ إذا كان بأدوات إنسانية ومنها اللغة، كان مقتضى الحكمة أن يكون القانون مقدرًا بقدر أدواته التي توصله إلى الإنسان، بحيث يجمع بين حفظ هذه الأدوات للمصالح المنشودة، وفاعليتها في التأثير على إرادة الإنسان وكيانه، فإن إفراغ حقائق مطلقة لا حد لها ضمن قوالب لفظية محدودة مناف للحكمة، فيما إذا كان الهدف منه إيصال هذه الحقائق

الدقيقة بكاملها وبكل ما تتضمنه من عمق وغموض إلى الإنسان، بينما إبراز مضامين قانونية محدودة بقوالب لفظية محدودة أيضًا فهو عين الحكمة.

النقطة الثانية: قصور اللغة (أداة الاستقبال):

وتتلخص هذه النقطة في قصور اللغة البشرية عن أن تكون قالباً للمضامين السماوية، فالنقص –كما يقول الفلاسفة– في القابل لا في الفاعل، ولذلك عدة بيانات:

١ـ اللغة والمعاني المجردة: اللغة نتاج للعقل البشري، حيث قام المجتمع العقلائي باختراعها لتلبية حاجته في مجال الفهم والأفهام، وباعتبار أن المعاني المتبادلة خلال معظم المحاورات الدائرة بين أبناء البشر لا تتجاوز نطاق المعاني المادية المحدودة، أدى ذلك إلى اقتصار قدرة اللغة البشرية على التعبير عن هذا النمط من المعاني، وقصورها عن التعبير عن المعاني السماوية المجردة، بسبب استغناء البشر في مجال الفهم والأفهام – الذي هو سبب اختراع اللغة – عن ذلك، ولازم ذلك عدم قدرة اللغة على أن تصبح قالبًا للمادة القانونية السماوية.

يواجه هذا البيان المشاكل التالية:

أولاً: إن النزوع الفطري للإنسان نحو التعلق بما وراء عالم المادة قد بدأ ببداية الإنسان على الأرض، ولذلك اتصلت الشرائع السماوية بمسيرة الإنسان منذ أول أيامه، وكانت ظاهرة العبادة أقدم ظاهرة إنسانية اكتشفها علماء الإنسان أو الأنثروبولوجيا (Anthropology)، وطبيعي أن يحاول الإنسان وضع المفردات والمركبات اللغوية الكفيلة بالتعبير عن المعاني الغيبية التي يحاول التعبير عنها من خلال الأدعية والطقوس المختلفة، وهذا يعني أن حاجة الإنسان للتعبير عن المعاني الغيبية المطلقة حاجة رائجة وقديمة ونصيبها من الثروة اللغوية نصيب وافر.

ثانياً: عدم إدراك المعاني الغيبية على واقعها أمر غير مضر، وذلك لأن ما وضعت الألفاظ بإزائه هو الكلي الطبيعي الجامع المنطبق على المصداق المادي والغيبي معًا، فعلى سبيل المثال عنوان (العرش) يحكي عن معنى عام وهو مركز السلطة، وله مصداقان مادي ومجرد، وعدم إدراك الذهن المصداق الغيبي لهذا المعنى على واقعه لا يضر بقدرة اللغة على إبراز المعنى الجامع المشترك الذي هو المقصود غالبًا عند استعمال اللغة، وتعيين المصداق يكون

بتعدد الدال، ولو بمعونة قرائن أخرى متضافرة، والنتيجة أن تصور كون اللغة قالبًا للمعاني المادية فقط ناشئ من الخلط بين المعنى والمصداق، كما أن عدم قدرة الذهن على تصور المصاديق الغيبية المجردة لا يسقط اللغة عن قدرتها على إبراز تلك المصاديق – ولو على نحو الإشارة – من خلال معانيها الكلية.

ثالثاً: ذكرنا فيما سبق أن المعاني السماوية على قسمين حقائق مطلقة ومضامين قانونية، وما يحتاج إليه الإنسان من القسم الأول هو تصوره على نحو الإشارة والإجمال، من دون حاجة إلى الإحاطة بكنهه، لكفاية ذلك في تهذيب سلوك الإنسان وإصلاحه وتطوير مسيرته، وأما المضامين القانونية فهي مضامين محدودة بحدود قدرة أدوات الإنسان على استيعاب المعاني المختلفة كما سبق بيانه، فإن كونها قوانين لتنظيم حياة الإنسان يقتضي أن تكون مصاغة بحقيقتها وواقعها بلغة الإنسان، إذ لا يوجد طريق آخر لإيصالها إليه، إذن اللغة البشرية قادرة على التعبير عن المضامين القانونية السماوية.

٢ ـ تغير اللغة وثبات القانون: اللغة كائن بشري حي، لخضوعه لقانون التغير والتطور، فباعتبار أن الهدف من وراء اختراعها هو تلبية حاجة الإنسان في مجال الفهم والأفهام فإنها تتغير وتتطور بتغير حاجات الإنسان وتطور حضاراته واختلاف مجتمعاته، وهذا يعني عدم قدرتها على أن تكون قالباً لمادة قانونية شاملة لكافة الأمم والمجتمعات، فالألفاظ تتبدل وتتغير، والمعاني تتسع وتضيق وتختلف من زمن لآخر، وذلك مانع من أن تكون أداة لإيصال القانون لجميع الأجيال على اختلافها.

ويمكن مناقشة هذا الكلام بمناقشتين:

أولا: النقض بما تم اكتشافه من الحضارة المصرية والبابلية والآشورية والفارسية والصينية وغيرها، فإن الإنسان تمكن من التعرف على هذه الحضارات الضاربة في القدم عن طريق أدوات متعددة، من أهمها الكتابات المنحوتة على الصخور التي يرجع عهدها إلى آلاف السنين، وقد تمكن الإنسان من فك رموز هذه الكتابات على الرغم من أنها تنتمي إلى لغات قديمة، فإن مقتضى قانون التغير والتطور في اللغة عدم قدرة إنسان اليوم على

اكتشاف حضارة الأمس بهذه الطريقة، لكنه تمكن، وهذا يدل على أن التغير والتطور في اللغة لا يمنعان من الفهم وانتقال المعاني إلى الآخرين.

ثانيا: يوجد بين أبناء المجتمع الإنساني العقلائي عقد اجتماعي هدفه الاتفاق على طريقة تكتشف بها معاني الألفاظ عند التلفظ بها، وهو مؤلف من عنصرين:

أ ـ قيام أصحاب الاختصاص في أي لغة بتحديد معاني الألفاظ على طبق ما ينصرف ويتبادر لأذهانهم من هذه الألفاظ عند إطلاقها.

ب ـ إثبات أن ما يفهمونه من معاني الألفاظ حالياً هو نفس ما كان يفهمه أبناء اللغة المعاصرون لتاريخ إصدار القانون، وذلك عن طريق ما يسمى في علم الأصول بـ«أصالة عدم النقل» أو «أصالة الثبات»، باعتبار أن تغير المعاني يتم عبر حركة بطيئة لا يعتني بها العقلاء إلا بنسبة ضئيلة جدًا، والنتيجة أن اللغة صالحة لتحمل المادة القانونية الشاملة والعامة مهما تغيرت الأزمنة والمجتمعات، اعتماداً على الفهم العقلائي المذكور آنفًا.

٣ ـ أسلوب اللغة العربية وطبيعة القانون: اللغة العربية لغة خطابية لا قانونية؛ وذلك لأنها مليئة بالمجازات المرسلة والاستعارات والكنايات، مما يجعلها مناسبة لعالم الخطابة والشعر الذي يؤثر في العواطف والمشاعر، ويؤدي إلى إيجاد عقل جمعي مشترك يرمي إلى تحقيق أهداف وغايات معينة، فهي إذن غير ملائمة لطبيعة المادة القانونية التي تحتاج إلى ألفاظ واضحة لا تحتمل معاني متعددة احتمالاً عرفياً، فكيف يدعى نزول قانون السماء بها مع أن صياغة القانون بلغة خطابية يتناقض والهدف من تقنينه؟ إن هذا أمر لا يصدر من الحكيم.

يُردُّ عليه:

أولاً: إن من طالع اللغة العربية بدقة وخبرها يشاهد أن نسبة المجاز فيها لا تشكل عائقاً أمام قدرتها على صياغة المعاني الدقيقة، كما يمكن ملاحظة ذلك من خلال مراجعة كتب اللغة والكتب العلمية المكتوبة باللغة العربية والمترجمة إليها كالكتب الطبية والفلكية، وكتب المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية والعلوم الغريبة.

ثانياً: إيصال المعاني القانونية لا يرتكز على الألفاظ المستعملة في العربية وحدها، بل يستند إلى القرائن اللفظية والحالية والارتكازية المختلفة مما يزيل عدم الوضوح في المادة القانونية عند صياغتها باللغة العربية.

ثالثاً: الهدف من القانون توجيه إرادة المكلف، ويستلزم ذلك أن تكون صياغته مؤثرة في نفس المخاطب بحيث تؤدي إلى توجيه إرادته، وهذا النوع من الصياغة يعتمد على أسلوب الكناية والاستعارة ونحوها من الأساليب البلاغية، كقوله صلى الله عليه وآله: التراب طهور المؤمن عشر سنين[١]، وقوله صلى الله عليه وآله: ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر[٢]، والطواف في البيت صلاة[٣]، إذن دعوى حصر صياغة القانون في الألفاظ الحقيقية الصريحة أو الواضحة، مجانبة للصواب.

رابعاً: من الخصائص المذكورة في فلسفة القانون ـ أي قانون ـ هو التعويض والتبديل بين القوانين، يعني إذا علم المشرع أن أكثر المكلفين يقصرون عادة في تطبيق قسم من القوانين – بسبب بعض الدوافع النفسية– كأداء صلاة

---

[١] العلامة الحلي، منتهى المطلب ج٣، ص١١٧ / السرخسي، المبسوط ج١، ص١٠٦

[٢] الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٥، ص٣٤٢ / الدارقطني، سنن الدارقطني، ج٤، ص١٧١

[٣] ابن قدامة، المغني، ج٣، ص٣٩٠ / العلامة الحلي، تذكرةالفقهاء، ج٨، ص٨٣

الفجر في وقتها، أو حرمة الأسباب الباطلة في المعاملة كالغش والتدليس التي يتورط بها معظم الناس، فإنه– بمقتضى رأفته بالمكلف وعطفه عليه في إيصاله لكماله اللائق به– يقوم بتعويض الملاك والمصلحة الفائتة على المكلف التي قام بتفويتها تقصيراً أو غفلة بقوانين أخرى يتدارك بها ما فاته من الملاكات والمصالح، كما ورد في بعض النصوص: «إنما شرعت النافلة ليتدارك بها ما نقص من الفريضة»[1]، ويمكن تطبيق ذلك على بحثنا بأن المقنن عندما يعلم أن بعض قوانينه لا يصل للمكلف بواقعه المطلوب بسبب قصور اللغة ووجود المجازات والكنايات التي لا تخلو منها لغة بشرية، مما يؤدي إلى فوات بعض الملاكات والمصالح عليه، فإنه يقوم بتعويض المكلف بقوانين أخرى يتدارك بها ما فاته.

ثم إن المصالح تختلف من حيث الأهمية، فرب مصلحة تبلغ من الأهمية درجة تقتضي بيان القانون الحافظ لها بمختلف الأساليب التي توجب وضوح ذلك القانون إلى حد يرتفع عنه كل شك، حتى يغدو كالضروريات والمسلمات

[1] ورد بهذا المضمون عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في «دعائم الإسلام»، القاضي نعمان المغربي ج١ ص٢٠٨، وأيضًا راجع: «مختلف الشيعة»، العلامة الحلي ج٢ ص٤١٥

في الدين، ورب مصلحة تقتضي بيان قانونها بالنحو المتداول بين البشر في بيان القوانين، ورب مصلحة لا تقتضي إلاّ بيان قانونها بصورة إجمالية ولو بلغة خطابية ومجازية.

إذن ليست هناك ملازمة بين استخدام اللغة الخطابية في بيان القانون ومسألة تناقض ذلك مع الهدف من تقنين القانون.

# القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد

الشيخ صادق لاريجاني

## تمهيد

موضوع هذه المقالة وفق الاقتراح الذي قدم لي هو «نقد التفاسير الحديثة، أو القراءات الجديدة للمصادر الدينية»[١]. وهو عنوان يبعث على الاشتباه إلى حد معين، ذلك أنه يثير استفهامًا حول قابلية كافة التفاسير الجديدة للكتاب والسنة للنقد والتفنيد، فيما الأمر ليس كذلك، فهذه المقالة لا تهدف إلى أمر من هذا القبيل، فما نهدف إليه هنا إنما هو نقد النسبية المطلقة في فهم النص الديني، فنحن نلاحظ اليوم كتابات عديدة لمجموعة من الكتاب في العالم الإسلامي تصب جميعها في الاتجاه النسبي هذا. وبالرغم من أن العبارات المستخدمة، أحيانًا، ذات معان مختلفة إلا أن الأمور في النهاية

---

(١) The Reading of Islamic Sources – Criticism: From a Modemist Viewpoint

هذه المقالة، في الاصل، محاضرة القاها الشيخ صادق لاريجاني في ملتقى «الاسلام والحداثة»، الذي انعقد سنة ١٩٩٧م، في مدينة اسطنبول التركية.

تصب في مجرى واحد، وهو الترويج والدعاية لنوع من النزعة التشكيكية والنسبية في فهم النصوص الدينية.

أما كبار المحققين المسلمين فيعارضون النسبية المطلقة في فهم النص الديني في الوقت نفسه الذي يذهبون فيه إلى الأخذ بمبدأ الإجتهاد وحيويته المتواصلة. وفي الحقيقة لن يكون لتحول الفهم معنى معقول ما لم تكن لدينا مجموعة من الاستنتاجات التي نعدها ثابتة، فهؤلاء يؤمنون بثبات بعض المفاهيم على الصعيد الديني، وهي تلك الاستنتاجات المرتكزة على النصوص القطعية للكتاب والسنة، أو المفاهيم التي تشكل الضروريات الدينية. والتحول والإجتهاد في فهم الدين يمكن الاعتراف بهما وفق هذه النتائج الثابتة، ومن دون امتلاك هذه النتائج لن يكون بأيدينا أي معيار لتقييم الفهم والاستنتاجات.

ووفقًا لذلك، عندما نؤكد، في هذه المقالة، على بطلان النسبية المطلقة فإننا لا نهدف إلى القول بثبات كافة الأفهام والاستنتاجات، وإنما ندعي أمرًا أكثر معقولية وتواضعًا، وهو تحقيق الإجتهاد المتواصل في بعض المقاطع من الكتاب والسنة ووجود مقدار من الثبات في بعضها الآخر.

## النسبية أو المذهب النسبي

قبل الشروع في نقد المذهب النسبي، في قراءة النص الديني، لابد لنا من تقديم تصور أوضح له حتى تنجلي أمامنا القضية التي يتمحور حولها الخلاف، ومن ثم النظرية التي نقوم بنقدها.

إنّ المطلعين على المجريات الفكرية والفلسفية في الغرب يعلمون جيدًا المجالات المتنوعة التي طرحت فيها النزعة النسبية، فهناك توجهات نسبية متشددة ومتطرفة في مجال عالم المعرفة (Epistemology)، سيما فلسفة العلم (Philosoply of Science) وكذلك فلسفة اللغة (Philosoply of Language) موردا للتوجهات. وقد كانت هذه التوجهات موردًا للنقد على الدوام من طرف المعارضين والمخالفين لهذه النزعة.

فعلى سبيل المثال ـ بالاضافة إلى المذهب النسبي الموروث عن اليونانيين ـ كانت آراء توماس كوهن (T.Kuhn) وبول فايرابند (Paul Feyerabend) في

فلسفة العلم[١] وغادامِر[٢] (H.G. Gadamer) في الهرمنيوطيقا وبعض آراء كواين في فلسفة اللغة[٣] لا سيما نظرية الكلية في معاني الألفاظ (Holism)، ونظرية عدم تعيّن المعني (Indeterminance)، ذات جذور نسبية واضحة، وهكذا الحال في إيمانية فيتغنشتاين (Wittgensteins Fideism) فإنها تعد، وفقًا لبعض التفاسير، المعنى تعيّن عدم، ونظرية الحال، وهكذا تبدو واضحة نسبية جذور ذات نوعٍ من النسبية أيضًا[٤] وذلك بالرغم من أن هذه النسبية ليست صحيحة في حدود اعتقادي، ففي نظرية أشكال الحياة ( Forms of

(١) توصل توماس كوهن من خلال طرح الاطر (Paradigm) في فلسفة العلم الى عدم امكان قياس النظريات بعضها على بعض (incommensurabiliy)، وهو ما دافع عنه أيضًا فايرابند، ومن بين الكثير جدا من الكتب والرسائل في هذا المجال يمكن الرجوع الى المصادر الآتية: Thomas Kuhn, The Structure of. ( Chicago, 1962). @ CScientific Revolution P A Musgrave (ed), Criticsim and The growth of 1970). @ EKnowledge, (CAMBRIDGE University Press @ 285 @ 1789 P 223 (Verso, 1978). @ Method, PP.142. @ UP. Feyeraband, Against

(٢) لقد توصل غادامر بطرحه تاريخية الفكر البشري وتقدمه بالفرضيات القبلية وتوقعات القارئ، ومن ثم تبدل هذه المصادرات والتوقعات على مر التاريخ، وتوصل الى القول بنوع من النسبية المطلقة الكاملة في الفهم البشري، تلك النسبية التي اقر بها هو نفسه

(٣) توصل كواين بطرحه النظرية القائلة ان النظريات تعطي الالفاظ معانيها الموجودة في داخلها، وهذه النظريات لا يمكن اختبارها بمفردها بل لابد من اختبار العلم كله دفعة واحدة... توصل لنوع من الكلية (Hoslism) التي تعبر عن اساس لنسبية المعنى من الدرجة الاولى، وهذه النسبية تعد واحدة من اهم

اسس أطروحة عدم قياسية النظريات (incommensurability)، وبالرغم من ان البحث كان يدور في البداية حول الفاظ النظرية (Theoric term) الا انه، وعلى اثر التحقيقات اللاحقة على يد بوبر وفايرابند والآخرين، تم منع التمييز بين الفاظ النظرية والفاظ غيرها من حيث اتصالها بالنظرية، ومن هنا قالوا: ان مقولة المذهب الكلي اذا صحت في مورد الفاظ النظرية فانها سوف تصدق في كافة الموارد

(٤) يقول فيتغنشتاين وفقا لبعض العبارات الواردة في الكتاب التحقيقي الفلسفي (Philosophical Investigation) ان معنى الكلام عند المتكلم وكذلك عند السامع تابع لنمط حياتهما(From of Life) ، ومن هنا من الممكن ان يكون كلام مؤمن بالله تعالى وكلام ملحد به، ينفي احدهما وجوده فيما يثبته الآخر، كلاهين غير متناقضين، وهذه النظرية المعروفة بالنظرية الايمانية اذا جرى اخذها بصورتها العامة فانها تنتج نسبية من الدرجة الاولى، الا ان الانصاف ان فيتغنشتاين يعترف في النهاية بان بعض الحقائق والمعاني متحدة في كافة اشكال الحياة. وبعبارة اخرى: هناك مشتركات في الحياة ونمطها تمثل نحوا من حياة موحدة يشترك فيها كافة البشر، وفي هذا النحو من الحياة الوحدانية ترد القضايا والمعاني على شكل واحد كما تفهم بشكل واحد، لاجل التعمق في هذا البحث يمكن الرجوع الى النماذج الآتية:

أ ـ 19.L. Wittgenstein, Philosophical Investigation PP، 23، 241، 174، Blackwell ) 226، ١٩٧٦)

ب ـ Nielson, An K. Ineroduction to Philosophy of Religion, PPConway, Wittgenstein on Foundations, ،Routledge ) 140 63 . ، (1982 والكتاب الاخير مخصص باكمله لدراسة نظرية انماط الحياة واشكالها. @ U. G. (Humanities) Press .(1989

Life) التي يطرحها يقر بثبوت بعض المعارف في كافة أنماط الحياة والعيش، وهو بحث له مجاله الخاص به.

نريد هنا ومن دون أن نلاحق فرعًا فكريًا لفيلسوف معين نريد أن نعرض بصورة مختصرة ثلاث أطروحات فقط من بين الأطروحات المتعددة التي تستفاد من مطاوي كلمات النسبيين الدينيين، ومن ثم نشير إلى نقدها. والجدير بالذكر هنا أنه من الواضح أن المقالة التي تبنى على الاختصار التام لا تستطيع أن تفي لا بتلك الأطروحات ولا بالانتقادات التي تتوجه إلى جزئياتها وتفاصيلها.

## الأطروحات المختلفة للنسبية

### الأطروحة الأولى

إن انواع الفهم البشري جميعها ومن ضمنها الفهم البشري للكتاب والسنة في حالة تحول، ومن ثم فليس لنا أي فهم ثابت على الاطلاق، ما يعني نتيجة عدم وجود معلومات قطعية الصدق بين أيدينا، أي أنه ليس ثمة فهم غير

قابل للنقد[١]. هذه الأطروحة النسبية نفسها قابلة للنقد، كما أنها من الناحية المنطقية تدمر نفسها وتنقض ذاتها.

أما النقد، فيتمثل في قضايا من قبيل «استحالة اجتماع النقيضين» و«٢+٢=٤» وكذلك القياسات المنطقية وأمثال ذلك، إذ لا يعقل التحول في فهم هذه القضايا، بمعنى أنه ليس ثمة شخص يدعي امكانية اجتماع النقيضين في ظرف واحد، وبعبارة أكثر منطقية يحكم كل إنسان بعدم وجود اجتماع للنقيضين في العوالم الممكنة، أو بعدم صحة المعادلة: «٢+٢=٥» مثلاً، وهكذا الأقيسة المنطقية .. إلخ.

وبالاضافة إلى المشكلة السابقة تنقض هذه النظرية نفسها أيضًا، أي أن شمولها لنفسها يستدعي عدم شموليتها أيضًا، فإذا كانت كافة الأفهام

---

(١) لقد تكرر هذا الادعاء بصور واشكال مختلفة وان بمضمون واحد في كلمات المثقفين المسلمين والعلمانيين انظر:

أ ـ محمد اركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي.

ب ـ محمد اركون، العلمنة والدين.

ج ـ نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني.

د ـ نصر حامد ابو زيد، النص السلطة الحقيقة.

هـ ـ عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٨٥، ١٢٨.

و ـ عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، ص 347 وما بعدها.

البشرية في حالة من التحول والتبدل، فإن هذا الفهم نفسه هو في حالة تحول وتبدل أيضًا، فمن الممكن أن لا تصدق هذه القضية في ظرف ما أو في عالم ما، ومن ثم لن تكون كافة الأفهام في حال من التحول والتغير.

وقد أجاب بعض الباحثين عن هذه الاشكالية المعقدة، فقال:

أولاً: إن مقولة «كل الأفهام في حال التحول» إنما هي مقولة من الدرجة الثانية، بمعنى أنها ناظرة إلى قضايا الدرجة الأولى، ولذلك فليس ثمة أي تال فاسد من تعميم الحكم لقضايا الدرجة الأولى.

ثانيًا: ليس تحول الفهم ذا صيغة اثباتية إبطالية دائمًا، بل إن ذلك يشمل ظاهرة العمق والتعمق في الفهم نفسه، فالفهم الأعمق لا يلزم منه بالضرورة إبطال الفهم السابق أو اثباته، بل إن ذاك الفهم السابق نفسه قد أصبح أكثر عمقًا[١].

وفي ظني الشخصي فإن هذا الجواب لا يحل مشكلة النسبية المطلقة بأي وجه من الوجوه، بل إنه في الواقع يعد نوعًا من الفرار من المشكلة نفسها، إذ

[١] عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص٣٠٠، ٣٠٢.

أن مجرد القيام بتقسيم القضايا إلى قضايا الدرجة الأولى وقضايا الدرجة الثانية لا يرفع المناط في التشكيك في ما سمي بالتحول والتبدل، إذ أننا نسأل: لماذا كانت قضايا الدرجة الأولى (First Order) في حال تحول فيما قضايا الدرجة الثانية (Second Order) في أمان من هذا القانون؟ ومجرد كون القضية ناظرة إلى قضايا أخرى لا يسوغ هذا التفكيك.

إن علينا أن نسأل: هل أن التشكيك الذي أثاره النسبيون، في مناطه وجوهره، شامل لمثل هذه القضايا أو لا؟ في تصوري الأمر كذلك بالتأكيد، ذلك أن القول بتحول المعارف، وفق تصريحات الكثير من القائلين به، ناشئ عن المحدودية البشرية، ففهم الإنسان يتشكل تبعًا لمحدوديته البشرية، ومن ثم فلا مفر من أن تسري تلك المحدودية إلى معارفه.

ومن هنا فإذا كان هذا هو استدلال النسبيين، فإن هذه الاشكالية تسري إلى معارف الدرجة الثانية، كما هو الحال في معارف الدرجة الأولى، وحصره بالأخيرة لا دليل عليه.

أما الجواب الثاني المتعلق بمسألة التعميق، فإنه يحتاج إلى اثبات مقولة جديدة تسمى «التعميق»، فهل ثمة شيء اسمه التعميق غير التكامل الكمي المتبلور على شكل الإثبات والإبطال؟ إنني غير قادر على القبول بشيء من هذا القبيل، فالكثير من الأمور التي أطلقوا عليها اسم تعميق الفهم، والفهم المعمق، إنما تؤول إلى تأسيس قضية جديدة مختلفة عن القضية الأولى، فمثلاً قد يقال أحيانًا: إن نظرية الاعتبارات في «الوجوب» هي نوع من تعميق الفهم لقضية «صلاة الجمعة واجبة»[١].

لكن في تصورنا لا تعمق نظرية الاعتبار فهمنا لهذه القضية، ولكنها تفسير يقع في مصاف التفاسير الأخرى التي قد لا تجتمع مع بعضها بعضًا، كتفسير الوجوب على أساس إبراز إرادة الأمر، أو بيان الضرورة بين الفعل والكمال المطلوب. وعلى أية حال فأصل مقولة تعميق الفهم بشكل مغاير للتكامل الكمي فيه أمر غير قابل للتصديق، فكيف بجعلها أساسًا للتحول المعرفي العام[٢]!

---

(١) م.ن، ص١٨٧

(٢) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص١٣٥، ١٤٢.

## الأطروحة الثانية

إن الكثير من المفردات الواردة في الكتاب والسنة تفسر على ضوء العلوم العصرية، وحيث أن العلوم العصرية في حال تحول دائم، فإن فهمنا للكتاب والسنة المشتملين على هذه العلوم هو الآخر في حال تحول أيضًا.

فالشخص الذي يقرأ في القرآن الكريم، مثلاً، كيف أقسم الله تعالى بالشمس يفهم إذا كان من أبناء القرن الخامس الهجري أن الله تعالى يقسم بكرة مضيئة تدور حول الأرض، ويبلغ حجمها ما يساوي المئة والستين ضعفًا لحجم الأرض. أما لو كان معاصرًا مطلعًا على العلوم الحديثة فإنه يفهم الآية على أنها قسم بكم هائل من الغاز الذي تبلغ حرارته العشرين مليون درجة ليشكل كيانًا من طاقة ذرية تدور الأرض نفسها حوله، وهكذا الحال في ما يتعلق بمفردات من قبيل التين والزيتون والشمس والقمر والتراب والدم... الواردة في القرآن الكريم، ومن هنا تقوم الأفكار العلمية والفلسفية بالتحكم بكل مفردة من هذه المفردات لتمنحها معنى جديدًا لم يكن لها من قبل[١].

(١) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص٢٨٠ و٢٨١

هذه الأطروحة التي تختزن بشكل واضح التوجه النسبي في فهم الكتاب والسنة تنبني على مبنى غير سليم في ما يرتبط بمداليل الألفاظ، فكأنه حصل هناك تصور يقضي بأن التعرف على تمام مواصفات شيء ما وعوارضه هو أمر يعد دخيلاً في فهم معنى هذا الشيء، وبعبارة أخرى معاني الألفاظ ذات سعة كبيرة إلى درجة اشتمالها على هذه الأوصاف جميعها، وغايته هو أن معاني ألفاظ أي شيء مرتهنة بحجم اطلاع الشخص نفسه على عوارض ذلك الشيء وأوصافه وحقيقته.

وسر الخطأ والإشتباه، في هذا الرأي، هو أن أوصاف شيء ما وعوارضه خارجة عن معناه، وإلا تبدلت بعض القضايا الممكنة بالنسبة للأشياء إلى قضية ضرورية، فالجملتان: «الشمس تدور حول الأرض» و«الأرض تدور حول الشمس» تعدان جملتين ممكنتين، وعلى أية حال فمفهوم كل منهما خارج عن مفهوم موضوعهما، وبالطبع عن اللفظ الدال على هذا الموضوع، وإذا لم يكن الأمر كذلك وكانت جملة «الأرض تدور حول الشمس» داخلة في معنى كلمة «الشمس» لكانت قضية «الأرض تدور حول الشمس» قضية ضرورية في هذه الصورة، ذلك أن معنى الشمس وفق الفرض الأول متضمن لهذه النقطة،

وهي أن الأرض تدور حول الشمس، والحال أن الذي يبدو لنا هو أن هذه القضية ممكنة، وهكذا الحال في باقي المفردات.

نعم هناك بحث في فلسفة العلم والفلسفة التحليلية يحكي عن ماهية القضايا العلمية، فهل هذه القضايا ضرورية أو ممكنة؟ ومن غير البعيد أن يكون القول بضروريتها هو القول الأصح، لكن هذه المسألة لا تؤثر على البرهان المتقدم، إذ يمكن الاستفادة من التحليلية والتركيبية مكان الضرورية والممكنة، فقضية «الشمس تدور حول الأرض» هي بوضوح قضية تركيبية (Synthetic) حتى لو كانت ضرورية (Necessary)، والحال أن القول بدخول أوصاف الشمس في معنى لفظها يوجب تبديل القضية أعلاه إلى قضية تحليلية، ذلك أن المحمول يتحصل من مفهوم الموضوع، وهي نتيجة لا يمكن الموافقة عليها بأي وجه من الوجوه.

وبهذا يتضح أن أوصاف الأشياء وعوارضها ليست داخلة في معنى لفظها، والمعرفة بها هي معرفة يمكن للعلم والفلسفة مثلاً الوصول إليها في مورد ذاك الشيء، فلم يختزن دوران الشمس حول الأرض أو دوران الأرض حول الشمس في مفهوم لفظ الشمس نفسه.

وبناء على ذلك، فإن معنى المفردات الواردة من هذا القبيل في الكتاب والسنة لا يتغير من هذه الجهة على الأقل. نعم إن معلوماتنا في ما يرجع إلى القمر عندما نقرآ آية {كَلاَّ وَالقَمَر} المدثر/٣٢ مغايرة للمعلومات السابقة، لكننا من لفظ «القمر» نفهم ما تم فهمه منذ عدة قرون، أو في صدر الاسلام، ومن ثم فلم يحصل تغاير في المعنى اللفظي للقمر، وهناك فارق أساسي وواضح بين هذين الأمرين[١].

إن الأطروحة المتقدمة هي نوع بسيط من النظرية التوصيفية للأسماء الخاصة (Escriptive theory of proper name) التي يعد بطلانها اليوم من مسلمات الفلسفة التحليلية. نعم، النظرية التوصيفية تملك بيانًا أكثر تعقيدًا من هذا يقوم على أساس تثبيت المحكي (Fixing Reference)، وعلى أساس مجال القضايا (Scope) ونطاقها، وقد قمت بشرح تفصيلات هذا الأمر في كتابي: «الفلسفة التحليلية، الدلالات والضرورات»، كما تعرضت هناك للإشكالات المتوجهة على هذه البيانات الأكثر عمقًا بشيء من التفصيل أيضًا.

(١) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص١١٩، ١٢٥.

أما في ما يتعلق بالنظريات المبينة لماهيات الأشياء فهذا يحتاج بحثًا آخر ضروري أيضًا، فقد يقال أحيانا: إن نظرياتنا الجديدة تعطي عباراتنا ومشاهداتنا معاني جديدة، ولذلك فإن المعاني مسبوقة بالنظريات التي تمثل لباسًا لها، لكن لا المشاهدات ولا العبارات تعطي جميع النظريات وكافة المعاني، فبعضها أكثر تأييدًا فيما بعضها الآخر لا تأييد فيه من الأساس والجذر، فثبات الألفاظ لا يصح اعتباره مساويًا لثبات المعاني وموجبًا له، فالمعاني تابعة للنظريات، وحيث أن النظريات متبدلة فإن المعاني متبدلة أيضًا في الوقت الذي تكون فيه الألفاظ ثابتة[١]. وقد أشار هذا القائل إلى النظريات المرتبطة بالماء والتراب والسماء والأرض في الماضي والحاضر كما جعل من اختلافها مؤكدا لكلامه هذا[٢].

والحق أن هذه المسألة تختلف عن المسألة السابقة، فالمدعى هنا هو أن النظريات التي تعطينا مثلاً البنية الماهوية للأشياء تعد أيضًا معينة لمعانيها، وهذا الادعاء أكثر وجاهة حسب الظاهر من الادعاء السابق الذي كان يقول:

---

(١) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص١٩٠

(٢) نفس المصدر

إن أوصاف الشيء وعوارضه دخيلة في مفهومه، فالمدافع عن المدعى المتقدم يمكنه القول: ألم توضع الألفاظ للماهيات؟ ألم يوضع لفظ الماء، مثلاً، لماهية الماء؟ وعليه فإذا قالت النظرية: إن ماهية الماء عبارة عن «العنصر البسيط السيال»، فإن المعنى يكون قد تحصّل بذلك، وفي المقابل إذا قيل: إن ماهية الماء عبارة عن «HO2»، فإن المعنى سوف يتغير. فإذن في حالة النظريات التي تشرح البنية الماهوية للأشياء يمكن القول: إن هذه النظريات تقوم بتعيين معاني الألفاظ لهذه الاشياء.

وبالرغم من الوجاهة الظاهرية لوجهة النظر هذه إلا أنه لا يمكن اعتبارها صحيحة، ويمكن بالمزيد من التأمل تبين النواقص الموجودة فيها، فحتى في موارد الألفاظ ذات الماهية الواقعية لا يمكن اعتبار النظرية المرتبطة بماهياتها مؤثرة في معانيها، فلو كان الوضع على هذه الحالة كان ينبغي أن تكون قضية «HO2» قضية تحليلية (Analytic Synthetic) بكل وضوح، فليس الأمر بحيث أن معنى المحمول قد تم استخراجه من معنى الموضوع، ومن ثم صدقه إنما هو بلحاظ عالم المعنى فقط، بل إن هذه القضية ذات محتوى عيني وواقعي مرتبط بالعالم الخارجي.

سول كريبكي (Saul Kripke) في كتابه: (التسمية والضرورة) ( Naming and Necessity) سجل مجموعة من الأدلة في رد المدعى المتقدم، وقد طرحت هذه الأدلة بشكل مفصل في كتاب: «الفلسفة التحليلية، الدلالات والضرورات» ولا مجال لبحثها هنا.

وأكتفي هنا بالاشارة إلى أن الشيء المعقول حتى في مورد أسماء الماهيات هو وضع اللفظ للماهية بنحو الإجمال، أما تفاصيل الماهية –أي تلك الماهية التي لا نملك المعلومات الكافية عن زواياها بالدقة– فهي خارجة عن مدلول الألفاظ، وهذا يعني أن مدلول لفظ «الماء» هو الإشارة الإجمالية للماهية المجملة التي نعرف مصاديقها البارزة، ومن ثم ففي هذا المعنى الاجمالي لا علاقة لـ «العنصر البسيط» ولا لـ«HO2» أيضًا بل ولا لأية خصوصية أخرى يمكن أن تقترح من قبل النظريات المستقبلية.

وبناء عليه، فإن ما نفهمه من لفظ الماء في قوله تعالى: {وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الأَرْضِ} المؤمنون/١٨ وما كان يفهمه المسلمون الأوائل في صدر الإسلام نفسه، والتفاوت الوحيد هو أنه من الممكن أن تكون اطلاعاتنا

عن الماء غير متوافرة لدى مسلمي صدر الإسلام، وهو تفاوت لا علاقة له بمعنى اللفظ ومدلوله.

الأطروحة الثالثة

كلما كانت هناك مصادرات دخيلة في قبول الوحي فإن هذا سيكون دخيلاً في فهمه، وحيث أن المصادر والفرضيات القبلية الدخيلة في الإعتراف بالوحي إنما تمثل في الواقع الفهم الخاص للمتدينين عن العالم والانسان فإنه لا محالة سيكون مبنيًا على جملة مبان فلسفية ومعرفية خاصة[1]. وحيث أن هذه المباني الفلسفية والمعرفية في حال تحول دائم فإن فهم الكتاب والسنة سيكون هو الآخر في هذه الحال أيضًا.

في تصورنا فإن الملازمة بين الفرضيات القبلية للإعتراف بالوحي وفهمه إنما هي مجرد ادعاء، وهو ادعاء غير صحيح، ولا يمكن بأي وجه من الوجوه أن تكون شروط الاعتراف بالوحي دخيلة في فهمه، ومن أفضل الأدلة على هذا الكلام التحقيقات التي قام بها المستشرقون على صعيد فهم الكتاب والسنة،

(١) نفس المصدر، ص٢٨١ و٢٨٢

فإذا بنينا على أن ما كان شرطًا في قبول الوحي شرط في فهمه أيضًا فهذا يعني أنه لا يمكن لأي مستشرق مسيحي أن يفهم القرآن الكريم أو يدرك الأحاديث النبوية وهكذا، وهي نتيجة لا يخفى وضوح بطلانها على أي مبتدئ.

وسر الخطأ في هذا المدعى هو الخلط الذي حصل بين عمليات «فهم النص» وقبوله، فمن الممكن أن يفهم الإنسان نصًا معينًا، من دون أن يكون معتقدًا به، نعم لا بد من أن يكون هناك نوع من التناغم والانسجام، لدى المؤمن، بين معتقداته وبين فهمه للقرآن والسنة، بيد أن هذا الإنسجام لا يعني توقف واحد منهما على الآخر.

ما تقدم حتى الآن كان عبارة عن عرض ثلاث أطروحات من بين مجموعة أطروحات مختلفة متصلة بالإتجاه النسبي في فهم الدين، وهناك بيانات أخرى متعددة أيضًا تتعلق بهذه النسبية لا مجال مع الأسف لطرحها هنا ومن ثم نقدها، لكن المقدار الذي بيناه يمكنه أن يدلل على أن أطروحة الفهم الديني النسبي مقولة مبنية على أسس غير سليمة في باب الهرمنيوطيقا (Hermenutics) وفلسفة اللغة (philosophy of Language) يمكن بتنقيحها.

## النسبية من المنظار الديني

كان الكلام في البحث السابق منصبًا على المذهب النسبي من زاوية خارجية، أي خارج النطاق الداخلي الديني، لكن يجدر بنا الانتباه إلى أمر آخر أيضًا، وهو: هل أن هذه النسبية يمكن الإعتراف بها من جانب الكتاب والسنة أو أنها منفية جزمًا؟ في تصورنا الاحتمال الثاني هو الاحتمال الصحيح، فما يستنتج من مجموع الآيات والروايات المتعددة يفيد بطلان الاتجاه النسبي وردّه بشكل قاطع، وفي الحقيقة الدين، بفرضياته القبلية، لا يمكنه القبول بنسبية الفهم لدى مخاطبيه وبشكل مطلق، أي ذاك الفهم المتعلق بما جاء في الكتاب والسنة بحيث لا نكون قادرين على القول: أن الكتاب والسنة يدلان واقعًا على هذا الأمر.

من جملة الآيات التي لازمها نفي الاتجاه النسبي تلك الآيات التي تعبر عن القرآن الكريم بأنه «نور» وكتاب «هداية» وتنعته بذلك: {قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ } المائدة/١٥، {وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ} الاعراف/١٥٧، {هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ} آل عمران/١٣٨، {هَذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} الاعراف/٢٠٣.

إذا كانت كافة الاستنتاجات والتصورات التي نحصل عليها من فهم القرآن الكريم تخضع لإطار النقص والضعف البشري بلا استثناء، ولذلك فهي في حالة سيلان دائم، بحيث لا يمكننا أن نجزم بأي أمر نفاه القرآن أو اثبته... في هذه الحالة كيف يكون القرآن الكريم كتابًا هاديًا؟!

فالكتاب والسنة لا يمكن أن يكونا هاديين إلا في الحالة التي يمكن الوصول فيها إلى بعض المحتويات والمضامين التي يحويانها بشكل قاطع ومطابق للواقع.

ومن جملة هذه الآيات تلك الآيات التي تفرض على المسلمين اتباع الكتاب والنور الإلهي كما تعد أتباع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أمرًا لازمًا أيضًا: {اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ} الاعراف/٣، {وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} الانعام/١٥٥.

متى يمكننا القول: أننا اتبعنا القرآن الكريم؟ إذا كانت كافة استنتاجاتنا من القرآن قابلة للتردد والتشكيك، فإن الأمر باتباع القرآن سيكون في هذه الحالة بلا معنى بل فوق طاقة البشر، فوفق النظرية النسبية ما يمكن أن يتبع في

كل عصر أو ما يتبع فعلاً، إنما هو مجرد ظنون وتخيلات يمكن أن تطابق الواقع كما يمكن أن لا تكون كذلك.

ومن جملة الآيات هنا أيضًا الآية الشريفة: {وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ} البقرة/١٥١، وهذه الآية تدل بصراحة على أن الله تعالى وعن طريق النبي صلى الله عليه وآله سيقوم بتعليم المسلمين الكتاب والحكمة، فإذا ما كان الفهم البشري في الواقع ناقصًا على الدوام فكيف يمكن أن نقول: أن المسلمين قد تعلموا الكتاب والحكمة من النبي صلى الله عليه وآله؟! ومن الآيات، أيضًا، {هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ} آل عمران/١٣٨، {هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ} الجاثية/٢٠.

ومن الواضح أنه لا يمكن للقرآن أن يكون بيانًا للناس أو بصائر لهم إلا في الحالة التي يمكن للناس أن ينالوا فيها الفهم المطابق لهذا الكلام، فإذا كانت أفهامنا عن القرآن الكريم ناقصة بشكل دائم فكيف يمكن أن يكون القرآن بيانًا لنا أو بصائر كذلك؟ ويقول الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة: «وعليكم بكتاب الله فإنه الحبل المتين» (الخطبة ١٥٦)، أي أن كتاب الله هو الملجأ لمن تمسك به، فإذا كان افتراضنا عبارة عن أنه لا يمكن

في أي حال من الأحوال التوصل إلى يقين بمضمون هذا الكتاب المقدس ومن ثم فهمه، فهل يمكن أن يكون تمسكنا به ذا معنى من المعاني؟! بل الصحيح أن التمسك به لا يكون إلا إذا أمكن الوصول ولو إلى مرتبة من مراتب معانيه.

ويقول عليه السلام في موضع آخر: «وشاهدًا لمن خاصم عليه» (الخطبة ١٩٨)، أي أن القرآن شاهد لمن اراد التمسك به في مقام المخاصمة، فلم يقل الإمام عليه السلام: إن ظنونكم أو تصوراتكم التي حصلتم عليها من الكتاب والسنة هي شاهدكم لدى المخاصمة، بل قال: إن القرآن شاهد. وهذا يعني امكانية الوصول إلى فهم القرآن ولو برتبة نازلة منه ليكون بذلك موردًا للإحتجاج ومستمسكًا في الخصام.

## الخلاصة

لقد ألهبت النسبية في فهم النص الديني بالمعنى الذي تقدم في صدر البحث في مرحلة من المراحل، الجو العام، وشملت في تأثيراتها بعضًا من الكتاب المسلمين في مختلف البلدان الإسلامية، لكن خطر هذه النسبية لا يلمس بشكل جيد من دون الالتفات إلى ما يترتب على قراءتها ودرسها والاقتناع

بها، فالنسبية تفضي في النهاية إلى نوع من العلمانية، كما أنها تفرغ الكتاب والسنة من الهداية التي تمثل الهدف الأصلي لهما.

في تصور كاتب هذه السطور أن طرح هذا النوع من التشكيك والنسبية وترويجه يمثلان خطرًا كبيرًا على المجتمعات الإسلامية، لا سيما أن هذا النوع من النظريات يثار ويعرض على أنه «نزعة تجديدية في فهم النص الديني» و«قراءة حديثة للكتاب والسنة» و«رفض التعصب في تفسير المصادر الدينية» و«إحياء الاسلام» وأمثال هذه العناوين. نعم ليس ثمة محقق معارض للتجديد الصحيح في فهم النصوص الدينية والإجتهاد المستمر بالمعنى الواقعي للكلمة فيها، كما أنه ليس ثمة محقق وباحث يقبل بالتعصب في فهم النص الديني، الأمر الذي يؤدي إلى الاضرار بمنهجه التحقيقي، لكن البحث يدور حول حدود هذا الإجتهاد والإحياء ونفي التعصب. إن النسبية في فهم النص الديني تجر إلى عدم إبقاء أي تأثير ودور جوهري للكتاب والسنة، وإلى أن يصبح حالهما كما في ثنايا المعارف البشرية هزيلاً فارغًا إلا من الاسم.

وبناءً عليه، فعلى المحققين المسلمين التعرف بدقة إلى هذا الخطر وزواياه وتجنب النتائج السيئة له والقيام بقراءة نقدية لأسسه النظرية والفكرية.

# حوار بين سروش والسبحاني

يعدّ سروش رائد التيار الإصلاحي في ايران وقد أثارت أفكاره المتطرّفة جدلاً واسعاً في الشارع الايراني ولعلّ من أكثر الأقوال تطرّفاً وإنحرافاً إعتقاده بأنّ «محمّد خالق القرآن» كما هو في كتابه «بسط تجربه ديني» وقد جرى حوار هام بين سروش والشيخ جعفر السبحاني حول الوحي والقرآن[1] وهذا ملخّصه :

سروش: إنّ الوحي "إلهام" وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء وإن كان النبيّ يخوضها بدرجة أرفع وأسمى وقد كان للنبي دورٌ محوري في خلق القرآن فالنبيّ يحسّ — مثل الشاعر تماماً – أنّ قوة خارجية تستحوذ عليه ولكنّه في الواقع يقوم بكل شيء ولو قرأتم القرآن تشعرون أنّ النبيّ أحياناً يكون في قمّة الجذل والفصاحة بينما في أحيان أخرى مفعماً بالملل وتجده عاديّا في كلامه وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني وهذه هي الناحية البشريّة التامّة من الوحي .

[1] نشر الحوار كاملاً في مجلة رضوان، وهذا تلخيص مترجم لأهم ما فيه.

## الشيخ السبحاني:

أوّلاً: إنّ هذه النظرية ليست نظرية جديدة فهي نفس ما كان يقوله المشركون في مكة بشأن تفسيرهم لظاهرة القرآن حيث كانوا يقولون: كما يخلق إمرؤالقيس المعاني والألفاظ في ضوء الإلهام كذالك يصنع محمّد حيث يصوغ الألفاظ والمعاني والقرآن ينقل هذه النظرية عنهم وينتقدهاقال تعالى: {وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ} الصافات/٣٦ وقال أيضاً : {أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ}الطور/٣٠ وأحياناً يفسّرون القرآن بأحد طرق ثلاثة تنتهي بأجمعها إلى غاية واحدة وهي أنّ القرآن من بنات أفكار النبيّ فيقولون حيناً :إنّها أحلام ومنامات وتارة: إنه متقوّل على الله وتارة أخرى: إنّه شاعرصاغ تصوراته في قالب القرآن قال تعالى : {بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ} الأنبياء/٥ وقال تعالى في نقده هذه الأقوال {وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ} الحاقة/٤١ وفي آية أخرى {وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ} يس/٦٩، إذاً فقد صنف المشركون النبيّ في عداد

الشعراء وإنّ النظرية التي نناقشها هنا ليست سوى صدىً لما كان يردده المشركون وإن كان قد عبّر عنها بكلمات أسمى إلا أنّ منشأ القولين واحد.

وإذا أعرضنا عن ذلك نتسائل عن دليل هذه النظريّة ؟ هل هناك شاهد عليها؟ للأسف فإنّ هذا الحوار بأجمعه عبارة عن سلسلة من التصوّرات والمفاهيم غير المدعومة بدليل يثبتها، فلو كان القرآن في حقيقته مجرّد خيال شعري وإنّ كان على مستوى أعلى فما معنى تحدّيه ولو بالإتيان بسورة واحدة مثله؟ فأيّ شاعر تحدّى الآخرين طوال حياته الشعرية وأعجزهم أن يأتوا بمثل قصائده إلى يوم القيامة؟

ثانياً: صاحب هذه النظرية يرى أنّ القرآن تجلٌ لما يكمن في شخصية النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وهو ما يصطلح عليه بالوحي النّفسي وإنّ أوّل من فسّر الوحي بشأن الأنبياء من خلال تجليّات الشخصيّة الباطنيّة هم القساوسة والمستشرقون في بعثاتهم التبشيريّة وأكثرمن أثار الغبار حول هذه المسألة مستشرق يدعى (درمنغهام) حيث سعى من خلال محاولاته الصبيانية الى التعريف بمصادر القرآن وأنّ منها تجليات الشخصية الباطنية.

إنّ الذي يميّز إحساس الشعراء عن إحساس الأنبياء عليهم السلام هو ذلك الأمر الذي لم يعترف الدكتور سروش بموضوعيّته فإنّ مصدر إلهام الشعراء ينبع من داخلهم في حين أنّ مصدر إلهام الأنبياء ينزل عليهم من الخارج وإنّ الذين لايمتلكون باعاً في المسائل الفلسفيّة والعرفانيّة لا يستطيعون التفريق بين هذين النوعين من الإلهام والإحساس ولذلك كان المشركون يتسائلون عن كيفية إمكان أن يلهم شخصٌ من خارجه ويؤمر بهداية الناس؟ وقد عكس القرآن تفكيرهم هذا في قوله تعالى {أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ} يونس/٢ لقد كانت للمناوئين في مواجهة الوحي المحمدي عبر التاريخ توجيهات وتصورات إلا أنّ ماهيّتها واحدة في جميع العصور فالذي نشهده حاليّا هو نفس التهم والشتائم والسفاسف التي كان يطلقها أبوجهل وأبو سفيان ولكن بأسلوب علمي بعد إلباسها ثوب التحقيق العلمي.

ثالثاً: إنّه يحاول من خلال هذا الكلام تعريف القرآن على أنّه كتاب بشري مئة بالمئة وأنّ النّبي صلى الله عليه وآله شأنه شأن سائر المؤلفين الذين

يتأثرون في كتاباتهم بالظروف التي تسود حياتهم وإذا كان ذلك صحيحاً فلماذا يؤكّد الله تعالى على نفي ذلك ولا يرى تاثيراً لغير عامل الوحي في صنع القرآن حيث قال تعالى {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى} النجم/٣-٥

سروش: إنّ النّبي محمّد صلى الله عليه وآله وهو الفاعل والقابل للوحي بشرٌ مؤيد ومطهّر وكل إناء بالذي فيه ينضح ولا تثمر الشجرة الطيبة إلا ثمراً طيّباً وهذا الوحي قدّر أن يتقدّر بأقدار الطبيعة وهو أمر متعالي قدّر له التنزل وهو نفسٌ قدّر له أن يخرج من مزمار وهو إلهي قدّر له أن ينبثق من لسان بشر وهو صادر عن إنسان مفعم بوجود الله.

أسأل الشيخ السبحاني أن يمنحني الحق في أن أصف ميتافيزيقيته بميتافيزيقية البعد والفرق وأن أصف ميتافيزيقيتي بميتافيزيقية القرب والوصال فإنّ التصوّر الذي يحمله عن الله تعالى ومحمّد صلى الله عليه وآله بمثابة الخطيب واللاقطة فالخطيب يتكلّم واللاقطة تعمل على نقل صوته أي أنّ النّبي مثل اللاقطة ليس سوى أداة وعدّة وأين هذا من نزول القرآن على قلب محمّد صلى الله عليه وآله؟ أمّا التصوير الذي أحمله عن تلك الرابطة

فهو رابطة النفس والجسد أو بعبارة أوضح: رابطة المزارع والشجرة فالمزارع يدفن البذرة في رحم الثرى والشجرة تعطي الثمرة وهذه الثمرة مدينة في كل ما تشتمل عليه من اللون والنكهة والطعم الى الشجرة التي أثمرتها وهذا كله يكون بإذن الله ولذلك فإنّ للنبي دوراً موضوعياً وليس طريقيّاً وهو بشرٌ نزل عليه القرآن وصدر عنه وهكذا يكون المعنى غير المصوّر من الله والصورة من محمّد والنفخ من الله والمزمار من محمّد والماء من الله والوعاء من محمّد.

والخلاصة إنّ حادثة الوحي المحمّدي إنّما حدثت في ظروف تاريخيّة وماديّة خاصّة وقد كان لتلك الظروف مدخليّة تامّة في تكوين الوحي ولعبت دور العلة الصورية والمادية للوحي وبالتالي فإنّ ما يأتي به محمّد صلى الله عليه وآله هي محدوديّته العلميّة والوجوديّة والتاريخيّة وما إلى ذلك ممّا لا مفرّ لمخلوق منها.

الشيخ السبحاني: لابدّ من أن نذعن لتحكيم الوحي المحمّدي (القرآن) ليقضي بصحة هذا التفسير المقول عقلاً:

أوّلاً: إنّ القرآن يرفض هذه النظريّة بشدّة فهولم يرَ موضوعيّة للنبي أبداً ولم يعتبركلامه ثمرة لشجرة النبوة بل إنّ الوحي القرآني يقول: إنّ كل ما نزل من القرآن هو من زلال الوحي لم تؤثّر فيه أفكار النبيّ البشريّة {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} الشورى/٧ {قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي} الأعراف/٢٠٣ فها هو القرآن يؤكد على أنّ الوحي الإلهي مصونٌ من كل شائبة تشوبه حتى لو كانت من قبيل الروحيّات الطاهرة والمتعالية للنّبي الأكرم صلى الله عليه وآله في حين أنّكم تصرّون على عكس ذلك قال تعالى {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} النساء/٨٢.

دققوا في عبارة (غَيْرِ اللَّهِ) فلو كان القرآن ثمرة شجرة طيبة فإنّ الثمرة ستتأثر بالشجرة لامحالةوعندها ستخرج من حالة الصفاء ويمتزج الوحي الإلهي بصبغة بشريّة.

وإذا كان الوحي الإلهي ثمرة الشجرة الطيّبة للوجود المحمدي وكانت لشخصيّته حالة الفاعل والقابل فما معنى التأكيد على عدم الإستعجال في حفظ الوحي في قوله تعالى{لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} القيامة/١٦-١٩ فإذا

كانت المعاني من الله والكلمات من النّبي فما معنى هذا النّهي عن العجلة في القرائة والأمر باتّباع جبرائيل في التلاوة؟ إنّ إمعان النظر في هذه الآيات يثبت أنّ الوحي — بما يشتمل عليه من المفاهيم والألفاظ– الذي يراه الحكماء الإلهيون نوعاً من التنزل إلى الشهود قد نزل على قلب رسول الله وجرى على لسانه ولم يكن لأيّ شخص تأثير في فاعليّة القرآن وعليه هل يصح القول بأنّ النبي كان له دور فاعلي في الوحي وأنّ له موضوعية؟

ومن الأدلة الواضحة على أنّ مسألة الوحي لم تكن ثمرة وجود النبي صلى الله عليه وآله أنّه كان يترقّب الوحي وقد استهزأ اليهود بالمسلمين وسخروا منهم بسبب توجّههم إلى بيت المقدس وهي قبلة اليهود في صلاتهم ومع ذلك مكث النبيّ مدّة ينتظر أمر السماء في ذلك وأخذ لفترة طويلة يرمق الأفق الأعلى ويقلّب طرفه إلى السّماء قال تعالى {قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ} البقرة/١٤٤

وفي العام الهجري الثامن حصل لقاء بين مشركي مكّة ويهود خيبر ولمّا كان اليهود على علم بالشرائع السابقة فقد سألهم المشركون عن صدق النّبي محمّد

في دعوته فقال اليهود: اسألوه عن ثلاثة أمور فإن أجاب عنها فهو نبيّ وكانت الأسئلة الثلاثة تتعلق بأمر أصحاب الكهف وذي القرنين والرّوح فلمّا سأل النّبي صلّى الله عليه وآله عن ذلك إستمهلهم وأخذ ينتظر الوحي ليطلعه على الحقائق ولم يعد من فوره الى قطع ثمرة من شجرة وجوده وقد نزل الوحي الإلهي في هذا الشأن على النحو التّالي {وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا} الكهف/٨٣ وقال بشأن السؤال الثالث: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} الإسراء/٨٥.

ثانياً: لقد شبّهتم إعتقاد المسلمين بالوحي الذي يرونه صافياً غير مشوب بروحيّات البشر بالخطيب واللاقطة حيث قلتم: إنّ الصّورة التي تحملونها عن محمّد تشبه الخطيب واللاقطة فالخطيب يتكلم واللاقطة تنقل كلامه أي أنّ النّبي كاللاقطة فهو محض أداة.

فنقول: حاشا أن نعتبر المقام الربوبي والرّسالي بمنزلة الخطيب واللاقطة بل نعتقد أنّ الله تعالى مرْسِلٌ وأنّ النبي صلى الله عليه وآله رسول، إنّ بين هذه الرسالة واللاقطة بونٌ شاسع لا يمكن معه تشبيه أحدهما بالآخر حيث إنّ

هذا الرّسول ينبغي أن يطوي مدارج كماليّة ومعنويّة وروحيّة يحظى معها مضافاً إلى شعوره المادي بأذن برزخية تمكّنه من سماع صوت جبرائيل وعين برزخيّة يستطيع من خلالها النظر الى صورة الملك وأن يبلغ من الناحية الروحيّة مرتبة يشهد معها– رغم ارتباطه بعالم المادّة– عالم الغيب دون خوف أو وجل ويتلقّى الوحي كاملاً دون أن يضيف عليه مقدار خردلة ويبلّغه الى أصحابه فهل هذا المنصب الرفيع والحسّاس مشابه لمهمة اللاقطة؟

تم.

Http://Safeed.BlogSpot.com

Http://www.alfeker.net