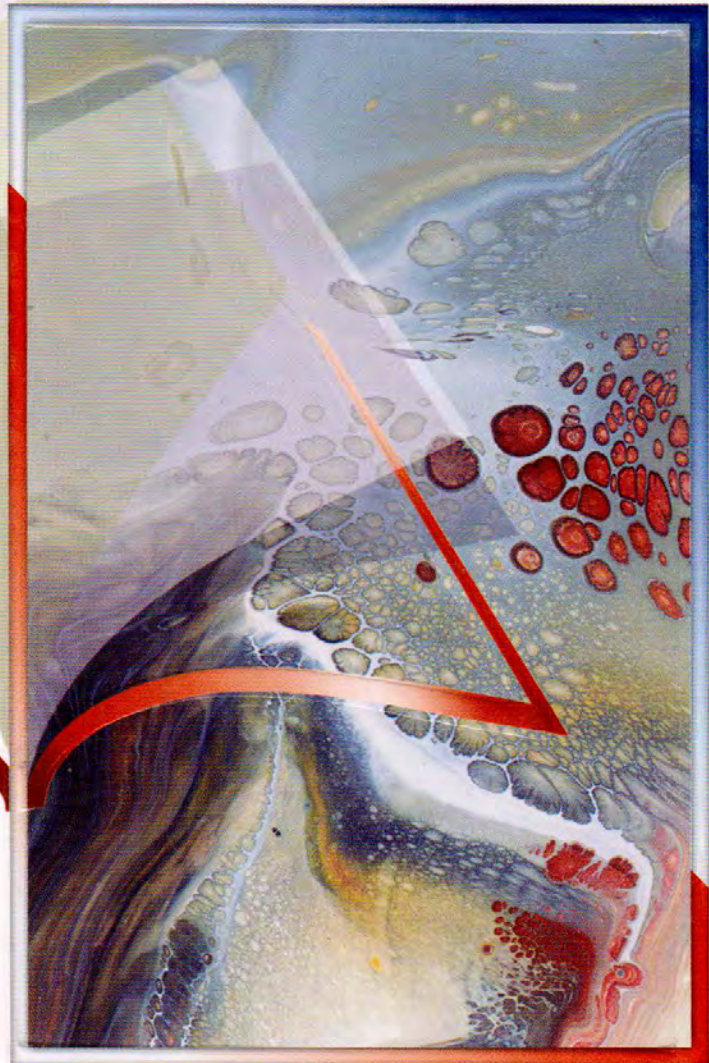


علي أحمد الكربابادي

قراءة في تعدد القراءات

مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات

الدكتور عبد الكريم سرور





قراءة

في تعدد القراءات

(مناقشة لمبادئ التعددية)

في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش

تأليف

علي أحمد الكريبادي

دار الصَّفوة

جميع الحقوق محفوظة للنشر

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م



ISBN : 978-9953-545-47-9

للطباعة والنشر والتوزيع

دَارُ الصَّفْوَةِ

بيروت - بئر العبد - خلف محطة دياب (الأيتام) - ص.ب : 25/91 الغبيري

فاكس : 55 29 00 (+ 9611) - هاتف : 27 49 42 (+ 9611) - 800 149 (+ 9613)

E-mail : dar_asafwa@hotmail.cm

الإهداء

إلى والدي وسيدي وأستاذي الأول روعي فداه،
إلى من أخلق مع حديثه فوق مدينة الرسول ﷺ فأرى معالم النبوة،
إلى من أرى في شيمه بصمة السيرة العطرة لأمير المؤمنين عليه السلام،
إلى من لا أزال أتذكر صوته الجهوري وهو يلهج بدعاء الصباح مشرقاً
نحو العمل والمثابرة، وكأن عيني لا زالت تلاحقان أشعة الشمس حال
استفاقتها، وهو يردد: «وشعشع ضياء الشمس بنور تأججه»،
إلى من كان يدعونا إلى التعلم، ويبذل في ذلك دم قلبه.. إلى من
كان يقول: لو كان المال في الصخر لحفرته بأظفاري واستعنت به
على تعليمكم،
إلى من لا يسع تفضله عليّ شكر أو ثناء،
إليك أبي.. أقدم هذا المجهود المتواضع عسى أن تقر بذلك عينك،
سائلاً ربي أن يطيل أيام بقائك.

علي

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

كتاب «قراءة في تعدد القراءات» هو حصيلة لمطالعات وإشارات وكتابات سابقة، حيث طبعت مقالا يحمل الاسم نفسه في إحدى المجلات، إلا أنني عزمت بعد ذلك على توسعة البحث وكتابة كتاب وافٍ في الموضوع، فجمعت المصادر وكتبت خطة مفصلة لذلك، ثم شرعت في الكتابة على وفقها.

لقد سعت قدر المستطاع في ترتيب البحث ترتيبا شاملا، وتصنيفه ضمن عناوين وافية بحيث يخرج القارئ بتصور واضح للنظرية، وبقناعة وتصديق خاصين به بعد التأمل والإنصاف فيما أورد على مبادئ هذه النظرية من إشكالات علمية. فلذلك دونت الكتاب ضمن مقدمة وتمهيد وفصول خمسة على النحو التالي: الفصل الأول وتناولت فيه المباحث التصورية لنظرية تعدد القراءات، والفصل الثاني وتناولت فيه المناشئ والدواعي لطرح نظرية تعدد القراءات، والفصل الثالث وتناولت فيه النظرية ونسبتها إلى أصحابها، وأما الفصل الرابع فقد كان هو لبّ الكتاب وموضع الثقل فيه؛ وهو بيان لمدّعيات نظرية تعدد القراءات ومناقشة لهذه المدّعيات واحدا واحدا وبشكل تفصيلي. وتعرضت في الفصل الخامس وهو الفصل الأخير إلى الآثار التربوية للنظرية.

واعتمدت في ترتيب البحث ترتيباً منطقياً متصاعداً في عُنْوَتِهِ وطَرَقِ ثَنَائِهِ؛ بدءاً من التعريف، إلى الدواعي والأسباب، ومروراً باستقراء تاريخي خاطف حول وجود مثل هذه الدعاوى في كلمات السابقين، ونزولاً في ميدان التقييم العلمي لهذه الدعاوى، وفي النهاية كان البحث عن الآثار التربوية للنظرية، وقد شكّل النهاية والخاتمة لهذا القوس في طور النزول.

ويجدر بنا في هذه المقدمة أن نشير إلى بعض الملاحظات المرتبطة بهذا الكتاب:

الملاحظة الأولى: حاولت قدر المستطاع أن ألتزم الأمانة العلمية في نقل الكلمات والشواهد كما هي عليه، وأما المواضع التي كانت تحتاج إلى تصرف فقد أشرت إليها في الهامش.

الملاحظة الثانية: إن هذه المناقشات -خصوصاً في الفصل الرابع- كانت قد كلفت جهداً غير يسير من التبع والتأمل والتصنيف والتنقيب عن مواضع الإشكال المدسوسة بين ثنايا القصص والآيات والتفننات الأدبية للدكتور.

الملاحظة الثالثة: بلغ عدد الدعاوى المستخرجة من كلمات الدكتور سروش ٢١ دعوى صنّفت بنحو واضح اقتضى في بعض الأحيان أن أتصيّد الدعوى الواحدة من كلمات الدكتور في أكثر من كتاب، أو في مواضع متعددة من الكتاب الواحد، ليتشكل مجموع الدعاوى بالنحو الذي يقبله الدكتور، وبعيداً عن التطويع لكلماته في هذه المعاني، وبعد أن أخذ هذا التصنيف للدعاوى جهده الخاص، أعطى

للبحث رونقا يميزه عن غيره، فهو نقاش موضوعي متأن يتناول ٢١ دعوى تدرج تحت كل دعوى مجموعة من النقاط والنقاشات في أغلب الأحيان.

نعم، ربما أطلقت على بعضها (واحدة أو اثنتين) عنوان الدعوى من باب التغليب، وإلا فهي في ظاهرها دعوات من قبل الدكتور يوجهها إلى أطراف معينة، لكن تسميتها دعاوى ناسب تضمُّنها لبعض اللوازم لهذه الدعوات حيث لا تخلو عن نحو من الادعاء والزعم.

الملاحظة الرابعة: ذكرت الدعوى بنصوصها لا بمعانيها، وحاولت قدر المستطاع ذكرها بالنحو الذي يتم فيه مراد الدكتور، فلا يكون اقتطاعاً مخلاً بالمراد، وتبقى المصادر متوفرة ومذكورة متاح للقارئ مراجعتها والتقييم بنفسه.

وقد اعتمدت في نقل كلمات الدكتور على مقالته «الطرق المستقيمة» في مجلة نصوص معاصرة، وعلى كتابه الفارسي «فربه تر از ايدئولوژی»، إضافة إلى كتاب «القبض والبسط في الشريعة» حيث نقلت عنه بعض النقاط عندما كان في متناول يدي، ولكنني فيما بعد نقلت عنه بالواسطة، وكذلك الحال بالنسبة إلى النسخة الفارسية «قبض وبسط تثوريك شريعت»، إلا أن اعتمادي بشكل أساسي كان على مقالته في مجلة نصوص معاصرة.

الملاحظة الخامسة: كان المنهج في مناقشة دعاوى الدكتور بشكل عام -وتبعاً لأسلوب دعاواه- منهجاً فلسفياً وقرآنياً، ففي محاولة استدلاله على التعددية حاول الدكتور التوصل إلى ذلك باللغة والأدب، والعرفان، والجدل، والروايات الشريفة،

ولكن عمدة الاستدلالات -والتي تشكل منهج البحث تبعاً لها- كانت استدلالات عقلية وقرآنية.

الملاحظة السادسة: قد يقول قائل أن مثل هذه البحوث لا طائل منها، فالأولى صرف الجهد فيما يخدم الناس من الأمور العملية والأبحاث التطبيقية، إلا أن هذا التوهم في غير محله، فإن المفترض هو صدّ الهجمات المباغته للدين بشتى أنواعها، وعدم إحلال بعض الأبحاث العلمية محل الأخرى، وهذا ما يدعو إلى التخصص في كل الحقول التي يتم من خلالها الذبُّ عن الدين، فإذا كانت الهجمة هجمة تنظير فلا مجال للتصدي إليها إلا من خلال الجهد النظري، والذي لا يقل عن غيره أهمية إن لم يَفْقَهُ في بعض الجوانب، فإن من أهم الآثار التي يرجى لهذه البحوث تحقيقها والمساهمة فيها هو الدفاع عن عقيدة التوحيد، وعن المبادئ الأساسية للدين المتمثلة في أصول الدين وضرورياته النظرية، مروراً بالمعارف القرآنية غير البعيدة عن الضرورة. وكفى بمثل هذه الآثار حافزاً يستحق من الإنسان بذل عمره في سبيلها.

نعم، ربما لا يُلْتَفَت إلى حاجة الناس إلى هذه البحوث من خلال النظرة الساذجة؛ والتي تفترض الحاجة في حجم الإقبال لدى الجمهور، وتغفل عن أن مستوى الحاجة أعم من مستوى الإقبال والطلب، فقد تبرز الحاجة بغير السؤال، بل تبرز بنحو آخر كالتصدي وإعطاء الفتاوى المعرفية، وإبداء النظر في مثل هذه البحوث، مع الغفلة عن كون هذا التصدُّر هو أحوج ما يكون إلى تهذيب الرؤية

النظرية وجعلها محكومة للدليل، وأدعى لاستثارة أهل العلم لإيصال الحقيقة في هذه المباحث إلى كل من يتلى بها، وبذلك يكون العالم طبيباً دواءً بطبه.

الملاحظة السابعة: أما هذا البحث وما فيه من فائدة، فهي ترجع لإفادات أساتذتي رعاهم الله وسلمهم، ولا سيما تلك الإفادات الملموسة بوضوح لسيدنا الأستاذ سماحة آية الله السيد جعفر النمر رحمته الله، فأنا شاكر له ذلك وشاكر له إطلاعه على بعض نقاط البحث، كما أشكر الإخوة الذين أبدوا ملاحظاتهم على البحث. والحمد لله أولاً وآخراً.

علي أحمد الكربابادي البحراني

قم المقدسة

غروب الأربعاء ٢٥ شوال ١٤٣٠

المصادف لوفاة مولانا الصادق عليه السلام.

تمهيد

ولدت نظرية تعدد القراءات في العالم الغربي، ووصلت متأخرة إلى العالم الإسلامي فأضحت أهزوجة يتغنى بها بعض المبهورين بالتمدن الغربي، والواقعين تحت وطأة الذهول بالتقدم التقني والصناعي لعالم الغرب.

ونحن في بحثنا لهذه النظرية نحاول أن نصنف مدعياتها ضمن عناوين تستوفي مبادئ التعددية وأدلتها، وبالنحو الذي يسمح لأصحابها أن يقيموا الأدلة عليها من شتى الزوايا، ومن ثم نقيّم كل دليل وكل دعوى تقييما علميا نحتكم فيه إلى الدليل، لنخرج بعد ذلك بحكم نهائي حول هذه النظرية، وهذا هو جوهر الكتاب والبحث، ولكننا مع هذا أضفنا عليه جملة من المباحث الأخرى لتتكامل جوانبه الفنية والعلمية والتربوية. وأولى تلك المباحث هي المباحث التصورية للنظرية، والتي نبحثها بشيء من التفصيل في الفصل الأول من هذا الكتاب.

الفصل الأول

المباحث التصورية لنظرية
تعدد القراءات

المباحثُ التَّصَوُّرِيَّةُ لِنَظَرِيَّةِ تَعَدُّدِ الْقِرَاءَاتِ

تعريف مصطلح تعدد القراءات

القراءة لغةً

معنى القرآن معنى الجمع، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها. وقوله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْنَا جُمُعَةٌ وَقُرْآنُهُ﴾^(١) أي جمعه وقراءته. ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٢) أي قراءته..

وقرأت الشيء جمعته وضممت بعضه إلى بعض..

ومعنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعا أي ألقيته..

وقال ابن الأثير: تكرر في الحديث ذكر القراءة والاقتراء والقارئ والقرآن، والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكل شيء جمعته فقد قرأته. وسمي القرآن لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض^(٣).

(١) القيامة: ١٧.

(٢) القيامة: ١٨.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج ١١، ق، ص ٧٨ - ٧٩.

الفرق بين التلاوة والقراءة

إن التلاوة لا تكون إلا لكلمتين فصاعدا، والقراءة تكون للكلمة الواحدة، يقال قرأ فلان اسمه ولا يقال تلا اسمه، وذلك لأن أصل التلاوة إتباع الشيء الشيء، يقال تلاه إذا تبعه فتكون التلاوة في الكلمات يتبع بعضها بعضا ولا تكون في الكلمة الواحدة إذ لا يصح فيه التلو^(١).

القراءة: ضمُّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، [وليس يقال ذلك لكل جمع]^(٢).

الاستقراء^(٣):

- طلب القراءة.
- تتبع الأمور وجمعها لمعرفة خواصها.
- الحكم على الكلي بأمر لوجود هذا الأمر في أكثر أجزائه.

إذن فالخلاصة والمتحصل في المعنى اللغوي للقراءة هي أنها تعني الجمع، وأما في الاصطلاح الخاص بعلوم القرآن فهي: كيفية قراءة ألفاظ القرآن الكريم. فيكون معنى تعدد القراءات حينها ما يكون من قبيل القراءات السبع للقرآن الكريم والذي صار علما مستقلا، وألفت فيه عدة مؤلفات، ومن أمثلة التعدد بهذا المصطلح قراءة بعض

(١) معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ونور الدين الجزائري، ص ١٤٠.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ٦٦٨، وما بين المعقوفتين ذكره الزركشي في البرهان وتعبه فقال: ولعل مراده بذلك في العرف والاستعمال، لا في أصل اللغة.

(٣) معجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي، ص ٦٤.

كلمات الآيات القرآنية كلفظة ﴿مَالِكٍ﴾ بنحو آخر ك: ﴿مَلِكٍ﴾، وكذلك نحو قراءة ﴿يطهرن﴾ كما مثل لذلك بعضهم^(١). وليس هذا المعنى هو ما يريده الباحثون في هذا الحقل.

تعدد القراءات في الاصطلاح الهرموني

المقصود من القراءة هو التفسير، أو ما يعبر عنه بالهرمنوتيك، أو البلوراليسم.

الهرمنوتيك

كلمة هرمنوتيك مأخوذة من الفعل اليوناني Hermeneuin بمعنى عملية التفسير، والمعنى الاسمي لها هو Hermeneia يعني التفسير. ولهذا التفسير أشكال متعددة، كتفسير الكلام، والخط...^(٢).

وعلاوة على ذلك فإن لنفس كلمة «الهرمنوتيك» عدة معان وأقسام. وقد برز هذا المصطلح في اليونان وتم تداوله بشكل مختلف. وفي تاريخ غير طويل لهذه الكلمة مرت «الهرمنوتيك» بتعاريف متعددة، فعرفها كل واحد بدوره بتعريف يشير إلى رؤية خاصة تنسجم مع أهداف ووظائف هذا القسم من المعرفة أو ذاك^(٣).

(١) تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١١ - ١٢.

(٢) درآمدى بر هرمنوتيك، الشيخ أحمد واعظي، ص ٢٤.

(٣) ن. م، ص ٢٦، وقد تناول المؤلف في هذا الكتاب «درآمدى بر هرمنوتيك» تاريخ هذا المصطلح، ومنشأه، والتعريفات والأقوال فيه بشكل مفصل، فليطلب التفصيل هناك.

تعدد القراءات

وأما المقصود من تعدد القراءات، فقد قسموا أصحاب القراءات إلى القراء الواقعيين، والقراء النسبيين، والقراء الواقعيون هم من يقولون بالواقعية والثبات في الأمور المهمة من قبيل الحسن، والصحة، والحقيقة، فيرون العلم والمعرفة في ذلك الإطار الثابت وغير السيال. والقارئ الواقعي يرى وجود هذا الإطار الثابت، وأن عليه أن يصل لفهم هذا الواقع العيني.

ولهذا فإن الفيلسوف الأخلاقي صاحب النظرة الواقعية يعتقد بالقضايا الأخلاقية الثابتة وغير السيالة. ويسعى لتبيين وجه الواقعية لبعض القضايا الأخلاقية^(١).

وأما القراء النسبيون فهم الذين يقولون بنظرية تعدد القراءات واختلاف الأفهام وسيلانها ونسبيتها. ومنشأ هذه النسبية هو تأكيدهم على تأثير أفق المفسر وموقعية تفسيره وقراءته في حصول المعنى. بالإضافة إلى ذلك فإن الأثر والنص لا يكون ذا معنى واحد، بل إنه مبتلى بتكثر المعاني، ولهذا كان تفسير هذا الأثر بلا حدود^(٢).

ويرى غادامر وهو أحد أصحاب نظرية النسبية في القراءة والمعرفة، أن الفهم لا يتحقق إلا بحصول التوافق بين المفسر وبين الأثر، واتحاد أفق المعنى لهما معاً، وحصول لغة مشتركة بين لغة النص ولغة المفسر. ولهذا فإن لكل مفسر فهم مغاير

(١) ن. م، ص ٣١٣.

(٢) ن. م، ص ٣١٢.

لأفهام الآخرين وقراءة مختصة به بناء على مسبقاته الفكرية الخاصة به^(١).

البلوراليسم

إن مصطلح «البلوراليسم» ليس فيه إبهام من الناحية اللغوية. PLURAL يعني الجمع والكثير، و«البلوراليسم» يعني القبول بالتعدد والكثرة.

إن الاصطلاح المعروف «البلوراليسم» مأخوذ من الثقافة الغربية، وكان أول ما طرح في عادات وتقاليد الكنيسة. كان اصطلاح «البلوراليس» يطلق على الشخص الذي يكون له أكثر من منصب في الكنيسة.

وأما اليوم وفي الساحة الثقافية فأصبح بهذا المعنى؛ وهو أنه في الساحة الفكرية والدينية الواحدة يتم القبول بالعقائد والطرق المتعددة^(٢).

تعريف التعدد في كلمات القوم

كل ما تقدم من بيان للمعاني اللغوية والاصطلاحية لتعدد القراءات لا يخدمنا إلا بمقدار المقدمة التصورية للبحث، والذي يهمنا في المقام هو بيان معنى «تعدد القراءات» في كلمات المدعين لهذه النظرية، حتى يمكننا محاكمتهم على أساسه، لا سيما من أمثال الدكتور سروش ممن روج لها وادعى كون جملة من مبادئها من إبداعاته الخاصة، مع أنها كانت موجودة في كلمات غيره.

(١) ن. م، ص ٣١٢، بتصرف.

(٢) مصباح دوستان، رضا صنعتي، ص ٣٧٦.

يقول الدكتور سروش في تعريف التعددية: (أي الاعتراف بالتكثر والتنوع، والحكم بالتباين غير القابل للنقض، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة، ورؤية البشرية حديقة مليئة بالألوان والعطور).

ثم قسّم التعددية المعترف بأطرافها غير القابلة للنقض، فقال بأن التعددية تطرح على صعيدين هامين هما: (المجال الديني والثقافي، والمجال الاجتماعي، فلدينا تدين تعددي، ومعرفة دينية تعددية، كما نملك مجتمعا تعدديا أيضا)^(١).

وقد بنى الدكتور مقالته التعددية على أصول عشرة، وذكر في الأصل التاسع «أصل تعارض القيم الأخلاقية» أن التعارض بين القيم الأخلاقية مستحكم، وهو وإن نسب القول إلى بعض المعاصرين^(٢)، إلا أن عدّ ذلك أصلاً وبناءً التعددية -التي يدعو لها باستماتة- عليه، وعدم التعليق على مفرداتها يكشف عن تبنيه لهذا النحو من التعارض الواقعي بين القيم. والذي يؤكد قبوله لهذا المعنى هو تصريحه في نهاية المقال: (إذا ما كانت التعددية الدينية مقبولة ومطلوبة بأدلة عشرة، فإن التعددية الثقافية والسياسية يمكن تأييدها بمائة بيان ولسان)^(٣).

يقول الدكتور في أصل تعارض القيم الأخلاقية: (فإن القيم والفضائل والآداب ليست لدى بعض المعاصرين - على هذه الشاكلة أبداً، إذ ثمة تعارض مستحكم غير قابل للرفع فيما بينها، وهذا هو المبنى التاسع، إن الكثرة هنا كثرة واقعية ذات

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٣٦.

(٢) ن. م، ص ١٧٠.

(٣) ن. م، ص ١٧٧.

أصول وجذور، فلم يقدّم برهان على أن العدل والحرية مثلاً قابلان للجمع^(١).

وبناء على هذا يصر الدكتور سروش على عدم صحة الصراط المستقيم الواحد، بل يصر على التعدد، فيقول: (..وبهذا السبب لا يمكن أن يطلب من الناس أن يصبحوا ك بعضهم البعض، وأن يتساووا في الفضائل، ويتصفوا بها بشكل واحد ليكون لهم -بالتالي- صراط مستقيم واحد، فالتعددية هنا تعددية أصيلة وواقعية ومبنية على تباين جوهري أيضاً)^(٢).

وكذلك فإنك ترى الدكتور يمتنع من تسمية صدر المتألهين لجواب شبهة ابن كمونة بـ «رجم شيطان»، والحال أنها شبهة تدّعي إمكان وجود إله آخر غير الله ﷻ^(٣).

ولذلك فلا غضاظة عنده في منح جميع الأطراف المتنازعة في قضية معرفية واحدة الدرجة نفسها من الحقانية والصواب، بل عدّ ذلك فضيلة له وطعنا على غيره، يقول: (وهنا تقع المسؤولية الكاملة على العلماء والقادة -لا العوام والمقلدين- لكي يذعنوا بوجود الصراط المستقيم في الدين والسياسة ويمكّنوا منها، ويفتحوا باب السلامة والاستقامة لأصحاب الحق وطالبيه، إنهم لم يشكّوا حتى يصلوا اليقين، ولم يروا الكثرة حتى يختاروا الوحدة، إنهم أكثر الناس عجزاً عن الصبر، وأكثر

(١) ن. م، ص ١٧٠.

(٢) ن. م، ص ١٧٢.

(٣) فربه تر از ايدئولوژی، الدكتور عبد الكريم سروش ص ٣٣.

الكائنات ضعفا أمام التحمل^(١).

فيتحصل من هذا ومن غيره قبولهم بالمتناقضات، إما لدعوى تناقض الواقع الخارجي، وتناقض الأديان، وتناقض القيم والفضائل والآداب واقعا. وإما لدعوى عدم إمكان الوصول إلى الواقع والواقعيات، فيمنح جميع المعارف الباحثة عن ذلك الواقع الدرجة نفسها من الصحة والصواب. وبهذا يكون الجمع بين المعارف المتناقضة مقبولا. يقول السيد سروش: (لا بد من استبدال التصوير والزاوية، فبدلا من رؤية العالم كله خطا مستقيما واحدا ومئات الخطوط الملتوية والمخاططة، لا بد من رؤيته مجموعة من الخطوط الصحيحة والسليمة ذات التقاطعات والتوازيات والتطابقات فيما بينها)^(٢).

وبما تقدم يكون التعريف النهائي لتعدد القراءات هو: (إمكان تعدد الأفهام من نص واحد واعتبارها مقبولة بأجمعها)، فالقرآن الكريم نص ديني، والروايات الشريفة نصوص دينية يمكن أن يفهم منها عدة أفهام، وقد تكون هذه الأفهام متضاربة، ومتضادة، بل ومتناقضة، وتُقبل كلها في جميع هذه الأحوال، فكل شخص يمكن أن يكون لديه فهم من هذا النص الديني ويكون صحيحا ومعتبرا حتى ولو كانت كل هذه الأفهام متناقضة مع بعضها^(٣). وسنذكر في مدعيات النظرية نصوصا فاه فيها أصحابها بمثل هذه المضامين.

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٧.

(٢) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٥٨.

(٣) تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١١ - ١٢، بتصرف.

الفصل الثاني

مناشئ

نظرية تعدد القراءات

مناشئ نظريّة تعدّد القراءات

يشكل هذا الفصل إطلالة حول النزاعات والجدل الدائر في الساحة المعرفية حول أسباب ودواعي هذا الطرح لنظرية تعدد القراءات، وهو مدخل لبحوث هذه النظرية نتعرف من خلاله على تلك الأجواء الساخنة في مجال الفكر المعاصر، حيث يبدي أنصار هذه النظرية شفقتهم وإخلاصهم؛ وأن تلك الشفقة وهذا الإخلاص كانا وراء هذه الدعوة والإصرار على تأصيل التعددية بشتى صنوفها.

بينما نجد في الطرف المقابل تُهماً يسوقها من ادّعى المراس مع دعاة التعددية والحداثة؛ وأن مراسه ذاك أفضى إلى تلمس الأسباب والدواعي الحقيقية لبث هذه النظريات، فإن دعاة التعدد - بحسب هذه الطائفة الثانية - ليس لديهم مشكلة في الفهم والإدراك لسيئات هذه النظرية بقدر ما لديهم من أغراض ومآرب غير بريئة شكّلت الدواعي والأهداف للإصرار على هذه النظرية، بعد القول بوجود تلك المناشئ التاريخية لتولّد هذه النظرية في التاريخ المسيحي.

فهي إذن مراقبةٌ عن بعد للتجاذبات الفكرية الدائرة حول هذه النظرية، ومقارنةٌ بين كلمات الدكتور سروش وما يفهم منها من أسباب للإصرار على ترويج هذه النظرية، وبين كلمات غيره من الباحثين في هذه الأسباب والمناشئ، ونحن نبتدئ بعرض الأسباب من وجهة نظر المعارضين لهذه النظرية.

ولسنا نعطي في هذا الفصل رأياً حول هذه الأسباب والدواعي، فليس غرضنا هو مناقشة النوايا والمآرب لهذا الطرح، بل نؤجل التقييم للنظرية إلى محل الدعاوى المستخلصة من كتب الدكتور سروش. ويمكن بدواً أن تقسم مناشئ هذه النظرية إلى قسمين: أسباب الدعوة إلى هذه النظرية، وأهداف الدعوة إليها، ولكن حيث لا تترتب تلك الثمرة المهمة في المقام فإننا نعزف عن هذا التقسيم، ونسوقها بعنوان الأسباب والدواعي من دون تفريق.

الأسبابُ بينَ الثَّمةِ والادِّعاء

أسباب طرح النظرية بنظر المعارضين

يذكر معارضوا هذه النظرية بعض المناشئ التاريخية لهذه النظرية، ويشيرون إلى مهد تشكّلها وحيثيات انطلاقها في الساحة المسيحية، كما يتحدثون من جانب آخر عن الأسباب الداعية إلى الإصرار على طرح هذه النظرية لدى المعاصرين ممن تبناها، والتي هي في أغلبها دواع غير نزيهة -بحسب نظر المعارضين- إلا أنه لا يمنع من وجود من تأثر بالنظرية بحسن نيّة، ولكن ذلك لا يشكل إلا الاستثناء عن الطابع العام لدعاة التعددية. ولذلك نسعى في هذا العنوان لبيان الأسباب من وجهة نظر هذه الفرقة الأولى:

السبب الأول: تعارض الإنجيل مع علوم العصر

إن الدافع الأول الذي دعا الأوربيين لطرح هذه النظرية هو عدم انسجام مضمون الكتاب المقدس (الإنجيل) مع الاكتشافات العلمية في ذلك العصر، فقد كانت الكنيسة برجال دينها (الباباوات) مهيمنة على الوضع السياسي في أوروبا، وكانت الحكومة تدار من قبلهم تارة بمعونة عملائهم الحكام، أو حلفائهم تارة أخرى، وقد خلفت هذه الحقبة مشاكل اقتصادية وسياسية واجتماعية في المجتمع الأوروبي، ما دعاهم لتسمية العصور الوسطى بعصور الظلام.

كان أرباب الكنيسة (الباباوات) يظهرون تحريمهم الزواج على أنفسهم، وكانوا يدعون الناس إلى ترك التزويج إلا بمقدار الحاجة الملحة والضرورة، وكانوا يدعون إلى عدم أخذ الأجرة على العمل إلا بمقدار ما يؤمن المعيشة الضرورية، ويرفضون ما زاد على ذلك. وبسبب هذه المعاملة من الباباوات وتشديد الخناق على الأوروبيين حصلت حالة من الكراهية للكنيسة عند الناس.

أما عن الكتاب الذي كان يعتمد عليه رجال الدين، والذي استغل أشد استغلال لفرض السيطرة على رقاب الناس فقد كان الإنجيل، والذي لم يكن كتاباً واحداً^(١) كما هو حال القرآن لدينا؛ والذي هو مصون عن التحريف ومعروف لدى أبناء

(١) يقول المسيحيون في شأن الإنجيل الموجود أن الله تعالى ألهمه إلى حوارتي عيسى عليه السلام، وأنهم قاموا بدورهم بكتابة هذه الإلهامات. ولقد كان عدد الأناجيل كثيراً، وفي نهاية المطاف وبعد المباحثات والأخذ والردّ انتخبوا من بينها أربعة أناجيل وقالوا بأن هذه الأناجيل الأربعة هي الكتاب المقدس. [در پرتو آذرخش، الشيخ محمد تقی مصباح الیزدي، ص ٢٢٦].

الإسلام، بل كان الإنجيل مجموعة كبيرة من الكتب، فالإنجيل الذي جاء به نبي الله عيسى ﷺ كان قد حرف، فكانوا يعقدون الجلسات والندوات من فترة لأخرى لتنقيح الأناجيل والتوافق على عدد منها يكون أيسر على التناول، فلذلك هذبوها وشذبوها فوصل عددها إلى ٤ أناجيل.

كان رجال الكنيسة يدعون بأن هذه الأناجيل الأربعة قد كتبت من قبل أربعة من الحوارين تنتابهم حالات بمثابة الإيحاء الإلهي، فكانوا يدونون ما يوحى إليهم. ولم تكن الأناجيل تحتوي في بادئ أمرها سوى على بعض القصص المتعلقة بالنبي عيسى ﷺ، فكانت خالية عن الأحكام والمعارف التي ترتبط بالواقع العملي، ما دعاهم لتطعيمها بالاكتشافات العلمية الباطليموسية والأرسطية، فبدأت الاختلافات والتناقضات في البروز بين ما تحتويه هذه الكتب وبين ما يتوصل إليه العلماء، والحال أن الباباوات قد أحكموا القبضة وأصدروا الفتاوى بقتل وإعدام كل من يخالف الدين، والذي يتمثل في الأناجيل الأربعة، فكان من ضمن قرابين الاكتشافات العلمية (جاليليو) لما قال بدوران الأرض حول الشمس، فأدانوه بمخالفة اكتشافه لمبادئ الدين المسيحي وللكتاب المقدس، ودعوه لأحد أمرين: التوبة، أو الإعدام. فقال: سأتوب ولكن ستبقى الأرض تدور حول الشمس، ثم نفذ في حقه حكم الإعدام.

قَتْلُ المكتشفين الجدد من جهة، وتجاوزات الباباوات من جهة أخرى؛ كإقامة العلاقات مع النساء خلف الكواليس، المخالفة لدعواتهم العلنية للتخلي عن الزواج، وتناقض الاكتشافات العلمية مع مبادئ الإنجيل من جهة ثالثة، ونفور الطبع البشري والفطرة الإنسانية عن المبادئ التي جاء بها الباباوات من جهة رابعة، بسبب كل هذه

العوامل بدأت بؤادر انقلاب على الكنيسة وعلى رجال الدين المسيحيين .

قام بعض المصلحين الواعون بأهمية الدين في حياة الإنسان بمحاولة تسوية بين الإنجيل وبين ما يعتقد به الناس مما تقتضيه فطرتهم الإنسانية، وما يتوصل إليه المكتشفون الجدد، فقالوا بأننا لا يمكننا أن نرفض الدين والإنجيل بشكل مطلق، ولكن نقول بأن هذه المبادئ التي جاء بها رجال الدين لا تشكل إلا فهمهم للدين المسيحي، وليست هي عين الدين المسيحي، وهذا الفهم من الإنجيل ليس بمقدس أو غير قابل للخروج عنه، بل المقدس هو خصوص الدين وخصوص الإنجيل الذي يمكن أن تقرأ منه عدة أفهام. وقد اعتمدوا في ذلك على بعض التصويرات؛ من قبيل أن لغة الدين لغة رمزية، لا تفيد الكشف عن الواقع، وليست في صدد بيان الحقيقة للمخاطب وللعرف، وادعوا أن القول بتعارض الاكتشافات العلمية مع ما جاءت به التوراة والإنجيل هو بسبب افتراض أن لغة التوراة ولغة الإنجيل هي لغة الكشف عن الواقع بينما إذا افترضناهما لغتين رمزيتين فقد تخلصنا من إشكالية التناقض. وهذه الرمزية في اللغة مألوفة ومتداولة في كلمات الشعراء، فهم يعبرون بالخمير، والشراب، والكأس، ويشيرون بها إلى العروج، والقرب من الله وما شاكل ذلك.

لقد صوروا هذا المعنى مع أن بعض الحالات يستحيل فيها قبول الأفهام المتخالفة كما سيأتي، فلو قال الإنجيل بدوران الشمس حول الأرض فمعنى ذلك أن القول بدوران الأرض حول الشمس مرفوض، وهو الذي كان عليه رجال الدين في أول

الأمر وقبل أن يؤسس لمثل نظرية «تعدد القراءات والأفهام»^(١).

السبب الثاني: عدم الاعتقاد بوجود صراط مستقيم واحد

إن من المناشئ لنظرية «تعدد القراءات» عند المسيحيين مسألة النجاة في يوم القيامة، حيث حصروها بالمسيحيين واشترطوا للتوبة شروطا ومراسم من قبيل غسل التعميد عند الكاثوليك، حتى يشملهم العفو الإلهي. وأما البروتستانت فكانوا يرون كفاية الإيمان، وأن هذه المراسم لوحدها لا تكفي للنجاة.

وكما جعل المسيحيون مسألة صلب المسيح كفارة لذنوب العباد، اعتقدوا كذلك بهذه الشروط المتقدمة، ورتبوا عليها عدم نجاة غيرهم إن لم يكن يؤمن بهذه العقائد، أو لم يغتسل غسل التعميد، حتى وإن كان من الصالحين، بل حتى وإن كان نبيا مثل إبراهيم الخليل عليه السلام وموسى عليه السلام فإنه لا يدخل الجنة، بل يبقى في مكان آخر بين الجنة والنار اسمه «ليمبو» -ولا يوجد في هذا المكان عذاب أو جزاء- يبقون حتى يأتي المسيح في يوم القيامة ويخلصهم من هذا المكان ويدخلهم الجنة.

ومن بعد هذه الفترة حاول الكاثوليك ترميم نظرتهم حول الغسل واشترطه مطلقا... وتعرف هذه النظرة في الكلام المسيحي بالقراءة والنظرة الحصرية، والتي تعتقد بعدم إمكان نجاة أصحاب الأديان الأخرى وإن كانوا أناسا صالحين ومهذبين. والنجاة لا تكون إلا من خلال تلك التعاليم المتقدمة.

(١) وردت مثل هذه المعاني في أكثر من مصدر، ولا سيما في بعض كتب سماحة الشيخ مصباح اليزدي.

في القرن العشرين ظهر أحد متكلمي الكاثوليك واسمه «كارل رينر» (١٩٠٤-١٩٨٤م) وقال بعدم اختصاص النجاة بالمسيحيين صرفا، بل إن أولئك الأشخاص الصالحين والعفيفين من أتباع الديانات الأخرى، فإن لهم أيضا طريقا إلى الجنة، فمن هذه الجهة يجب علينا أن نعتبر هذه المجموعة من أتباع الديانات الأخرى غير المسيحية، أنهم في الواقع مسيحيون. فجعل باب الجنة مفتوحا أكثر ليشمل الصالحين غير المسيحيين. وتسمى نظريته التي جاء بها في قبال القراءة الحصرية بالقراءة الشمولية.

ولما كان أصحاب القراءة الحصرية يعتقدون بأن الطريق الوحيد للنجاة هو المسيحية، كان الشموليون يعتقدون -على خلافهم- بـنجاة كل من آمن بالنبي عيسى عليه السلام حتى أولئك الأشخاص الذين لم يسمعو اسمه قط. فـعيسى عليه السلام كان الفداء من أجل نجاة الجميع، وكان دمه كفارة للمعصية الأولى للبشر - حيث إن جميع الناس شركاء في معصية آدم التي طرد من الجنة على إثرها - فحتى من لم يسمع باسم عيسى والدين المسيحي، فسيكون مشمولا لهذه النجاة العمومية.

أما جان هيك (١٩٢٢- ... م) وهو المتكلم في إحدى الفرق البروتستانتية فلم يقبل بهذا المقدار، وقال بأن كل شخص له عقيدة ما فيمكن أن يدخل الجنة، بشرط أن ينصرف عن نفسه ويتوجه إلى الحق عبر أحد الأديان. وهو كان يميل إلى كون الشيوعية طريقا لـنجاة بعض الناس، ولذلك كانت نظريته إلى الصلاح على أنه عبارة عن تغير الإنسان، وهذا يحصل للإنسان في الوقت الذي يصرف نظره إلى الحق بدل أن يسمى بـ (الله، تائو، برهمين ونيروانا).

وبسبب هذا الأمر لم يعد هناك مكان للنظرة المسيحية حول تجسم وموت وفداء عيسى عليه السلام في نظر هيك، وإن لم يكن ينكر تعليم تجسم الله، إلا أنه يعتبر تجسم الله رمزا ما، ويبين لذلك تفسيراً رمزياً.

أظهر هيك عبر البلوراليزم الدينية الخاصة به تدوينا جديداً للإلهيات المسيحية. هيك من أجل أن يجعل الإيمان شيئاً معقولاً استفاد من التجربة الدينية واعتبر جوهر الدين عبارة عن التجربة الدينية والإحساس الشخصي، والذي جعله من الحقوق الخاصة. وهذه النظرة يعبر عنها بالبلوراليزم الدينية، التي لا تبقى حداثاً بين الحق والباطل، والثنوية والتثليث، والتوحيد والشرك، كل ذلك بغية فتح باب الجنة لأهل الأديان الأخرى، وإن لم يكن جان هيك هو من ابتكر البلوراليزم الدينية، فهذه النظرة يمكن الحصول عليها في آثار الآخرين، ولكن له أثراً مهماً في تحكيم قواعدها في الكلام المسيحي^(١).

ولعل دعاوى الدكتور سروش من تعدد الصراط المستقيم، وتوسعة مفهوم الهداية وما إلى ذلك، لا تعدو التطبيق لهذه النظرات التعددية عند جان هيك وغيره من المسيحيين.

السبب الثالث: النزاعات الدينية

وعلى هذا الطريق تستمر الخلافات بعد القرون الوسطى وتتأجج في أوساط المجتمع الأوروبي، حيث كانت لهم ردة فعل عنيفة زامت بدايات عصر النهضة وما

(١) مباني معرفت ديني، محمد حسين زاده، ص ١٢٣-١٢٦، بتصرف.

سمي بعهد التنوير، ولم تزل الكنيسة الكاثوليكية حينها هي الكنيسة الأم، فانقسمت ليرز القسم الآخر للكنيسة على أيدي بعض المجددين المسيحيين باسم الكنيسة البروتستانتية. ودامت النزاعات الدامية بين الكنيستين واستمرت لسنوات طويلة، وبجهود من بعض المصلحين بين شقي الكنيسة المسيحية طرح هذا المعنى الذي ينسجم مع تعدد القراءات، فكان مفاده أن الكاثوليك على حق، وكلامهم مقبول، وديانتهم صحيحة، وأن البروتستانت على حق، وكلامهم مقبول، وديانتهم صحيحة، وأنه يمكن قبول كل هذه الأفهام الدينية في عرض واحد^(١)، لأن للنصوص المقدسة

(١) وهنا لا يقاس حال الأفهام المتعددة من الإنجيل المتناقضة صراحة، على حال فتاوى الفقهاء لدى أبناء المذهب الحق في الديانة الإسلامية، وإن أمكن قياسه بالنسبة إلى المذاهب المتعددة الأخرى، فلسان الدين الإسلامي بالنسبة إلى المذاهب يقول بافتراق الأمة إلى فرق عدة، لا ينجو منها إلا فرقة واحدة. وأما عدم صحة القياس على فتاوى المذهب الحق فلأن الإسلام لا يفترض في فتاوى الفقهاء الكشف القطعي عن الواقع حتى يقال بعدم قبول كاشفية جميع الفتاوى عن الواقع؛ بما فيها الفتاوى المتناقضة، ولو كان المفترض ذلك الكشف لقليل بعدم إمكان القبول بهكذا فتاوى متناقضة، فالإسلام في مقام الفتاوى قد أجاز العمل بالفتاوى التي تصدر عبر طريق مملوء بالشروط والقيود، ووفقا لآليات معينة تكون في مقام البحث عن الواقع، فهي وإن تخالفت في مقام النتيجة، إلا أن المشرع قد اكتفى من المفتين بهذا المقدار، وعندهم بالنتيجة الظاهرية لا بالحكم الواقعي الذي يصعب الوصول إليه في كثير من الأحيان، فالأفهام المتعددة في فتاوى الفقهاء لا يفترض فيها الكاشفية القطعية عن مفاد نص واحد، وإنما هي مجموعة من التقديم والترجيح وإعمال القواعد، ولكنها حال اختلافها في النتيجة تدعن بأن النتيجة متضاربة ولا يمكن التسليم بها في نفسها، غير أنها تتمسك بقناعتها بأن المشرع تفضل عليها بقبول هذا الجهد والسعي في البحث عن الواقع، فقد تم الدليل لدى الفقهاء على مقبولية هذه الأفهام المتعددة. وأما أفهام رجال

أكثر من معنى واحد، وكل هذه المعاني معتبرة ولا رجحان لأي منها على الآخر.
والمتحصل مما تقدم أن بداية نشوء هذه النظرية كانت في المهد الأوروبي، قبل أن
تأخذ طريقها إلى عالم الإسلام.

التعددية في العالم الإسلامي

مما تقدم يتبين أن نظرية تعدد القراءات لم تكن وليدة لعالم الإسلام، بل كانت
أثرا وانعكاسا للحالة الفكرية في أوروبا. وقد حاول بعض الباحثين أن يجد مثالا
للتعددية ضمن كلمات علماء الإسلام، إلا أن هذه الكلمات لا تعد في واقعها نظرية
ذات ركائز واضحة، فلم تكن في مقام التأسيس إلى القبول بالفكر المتعدد على
إطلاقه، ولذلك لا يمكن القول بأن النظرية وليدة الفكر الإسلامي.

يتحدث سماحة آية الله الشيخ السبحاني رحمته الله عن ذلك قائلا بأننا لا يمكن أن نجد
لكل هذه الأمور جذورا في الكلام أو الفلسفة الإسلامية، وإن وجدت بعض صورها
وكانت مورد قبول بعض متكلمي الإسلام، حيث بحثت ولكن بعناوين أخرى، ومن
ثم يذكر أمثلة ثلاثة:

١. يوحنا الدمشقي المسيحي الذي كان مورد عناية بعض الخلفاء العباسيين
كالمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، وهو الذي كان سبب فتنة «قدم
القرآن» ليستفيد من قدم كلام الله قدم المسيح باعتباره «كلمة الله». والظاهر



الدين المسيح المفترضة من قبل أصحاب النظرية، فهي تفترض الكشف عن مفاد نص واحد
يكون صحيحا ويكون نقيضه صحيحا في آن واحد، وهذا هو لب الاختلاف بين المقامين.

أنه أراد من ذلك الرأي الذي يذكره في مكان آخر لبعض الحنابلة حيث جمعوا بين قراءتين متناقضتين في معنى كلامه عليه السلام، وسيأتي ذلك في محله.

٢. بعض ما جاء في رسائل إخوان الصفا.

٣. الغزالي في بعض كتبه في تعرضه للحديث: «ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة» حيث ذكر الذيل بنحوين:

أ. الناجية منها واحدة.

ب. الهالكة منها واحدة.

واعتبر كلا الذيلين صحيحين، فتارة يقول بنجاة ٧٢ فرقة بناء على الذيل الثاني، وأخرى يقول بالذيل الأول، ويحكم بأن أغلب أهل الأرض على ضلال^(١).

السبب الرابع: الوقوع تحت تأثير الفكر الغربي

وقد عدّ الشيخ مصباح اليزدي رحمته الله هذا السبب من الدوافع النفسية المتمثلة في الضعف النفسي والانبهار بالغرب، حيث أصيب مقلدوه بالرعب والدهشة أمام عالم حقق تقدما صناعيا واقتصاديا رائعا، فانكبوا على موضوع تعدد القراءات وتقبلوا سائر نظريات الغرب، بسبب ضعف شخصيتهم^(٢)، فهؤلاء ربما لا تكون لديهم خصومة مع الدين في بادئ الأمر، غير أنهم يعتقدون أن الطريق للوصول إلى ما وصل له الغرب من التقدم يكمن في غض الطرف عن المفاصد والجنايات الرائجة في تلك الدول، ومن ثم تقليد الغرب شيئا فشيئا وصولا للتخلي عن الدين باعتقاد أن

(١) بلوراليزم ديني يا كثرت گرایي، الشيخ جعفر السبحاني، ص ٨ - ١٣.

(٢) تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٢١ - ٢٢، بتصرف.

ذلك هو الطريق للوصول إلى ما وصل إليه العالم الغربي من التقدم الصناعي والاقتصادي^(١).

ولكي نتعرف على تاريخ العلاقة الفكرية مع الغرب وبدايات الروابط الفكرية المعاصرة بين البلدان الإسلامية والبلدان الغربية، ومنشأ التأثير بالفكر الغربي -بغض النظر عن العلاقة المباشرة لنظرية تعدد القراءات بذلك- نشير إلى ما جاء في كتاب «الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي»، حيث يقول المؤلف: (في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أرسل حكام الشرق أبناء الأشراف إلى الغرب لتحصيل العلم، فاطلع عدد قليل من هؤلاء على الأفكار الغربية، وصاروا من المعجبين بفكر أوروبا في القرن الثامن عشر فعزموا على تطبيق الأفكار والمفاهيم والحلول التي طرحتها أوروبا في القرن الثامن عشر في العالم الإسلامي دون الالتفات إلى ظروف أوروبا الخاصة وطبيعة الكنيسة، والفترة المظلمة التي مر بها الغرب في القرون الوسطى، والأهم من كل ذلك التفاوت الكبير بين الظروف الحياتية والثقافية لبلاد الشرق وأوضاع تلك الديار. لقد أطلق هؤلاء على أنفسهم اسم «المتنورين» و«المثقفين» ورفعوا راية الاتجاه الغربي بأيديهم، إلا أن معظم هؤلاء كما ظهر فيما بعد كانوا عملاء أجراء للمستعمرين وأعضاء في الماسونية وبقية المنظمات الإمبريالية، وخدماتاً للإمبريالية العالمية، وكان هؤلاء من أكبر القنوات البشرية لانتشار الاتجاه الغربي والتغرب في بلدان العالم الثالث)، ثم بعد ذلك يقسم مؤلف هذا الكتاب المثقفين المولعين بالغرب إلى جهلاء ومغرضين، ويرى أن تأثيرهم ذاك جعلهم

(١) اصلاحات ريشه ها وتيشه ها، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٠١-١٠٤، بتصرف.

يسعون وبكل قوة إلى صبّ الأنظمة الثقافية والاجتماعية والسياسية للبلدان الإسلامية في قوالب غربية^(١).

وبهذا نرى تقارب النظرتين لدى هذين الباحثين (النقوي واليزدي) حول طبيعة التأثير بالفكر الغربي عند بعض المثقفين المسلمين، وورد أيضاً ما يقرب من هذا المعنى في كلمات قائد الثورة الإسلامية^(٢).

أهثلة واقعية على التأثير بالفكر الغربي

بعد ما تقدم من دعوى تأثر المثقفين المسلمين بالفكر الغربي، وكون ذلك منشأً من مناشئ نظرية تعدد القراءات يذكر سماحة الشيخ مصباح اليزدي رحمته الله أمثلة على هذا التأثير بالفكر الغربي، ومن تلك الأمثلة ما كان يتصوره بعض المتغربين من إمكانية تبديل بعض الأحكام الشرعية، واستغرابهم من بقاء الحرام على حرمة، فإن منشأ هذا التوهم هو تلك الصلاحيات التي تتوفر عليها الكنيسة من حق التشريع وتبديل الأحكام^(٣).

والمثال الآخر هو ما يذكره في كتاب «أصول المعارف الإنسانية» حول قسّيس قد ابتدع فرقة جديدة في المسيحية، فلما سئل عن حرمة اللواط أجاب بأن علينا

(١) الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي، الدكتور علي محمد النقوي ص ٢١٤ - ٢١٥.

(٢) الغزو الثقافي.. المقدمات والخلفيات التاريخية، آية الله العظمى السيد الخامنئي، ج ١، ص ١٧٦.

(٣) نقش تقليد در زندگی انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٠٦، وقد كان الشيخ مصباح يتحدث عن بعضهم لما رجع من الخارج وكان يتساءل عن بعض المحرمات بصورة جديدة قائلاً: إلى الآن لم تصبح هذه الأمور حلالاً؟

أن نقرأ الإنجيل قراءة جديدة، ومن هذا الباب أخذ مثقفونا هذا المصطلح وأدرجوه في الثقافة الإسلامية^(١).

وفي هذا السياق يشير الشيخ اليزدي إلى شخصية الدكتور شريعتي؛ وكونه متأثراً بالفكر الغربي مهما كان يظهر نفسه بعنوان (المحارب للزعة التغريبية) وأنه شبيه (آل أحمد)، فهو وإن رفع شعار (الرجوع إلى الذات) إلا أنه من جهة أخرى كان يصر على ضرورة وجود (بروتستانت) و(نهضة حديثة) في الإسلام، تبعاً لمنجزات الغرب والتي كان منها النهضة الحديثة ونهضة البروتستانت. وكان (فتح علي آخوند زاده) يطرح مثل هذه الأفكار قبل الدكتور شريعتي^(٢).

وسيأتي من الدكتور سروش إعجابه بمقال جون هيغ التعددي، ووصفه بأنه مقال يستحق القراءة، فمن هذا الإعجاب إلى التبعية والتقليد، فكما كان جون هيغ يقول بعدم قابلية الثقافات والعقائد للمقايضة، ويمنح المسلمين واليهود والنصارى درجة المساواة، فإن الدكتور كذلك يدعو إلى هذا التوسع في مفهوم الهداية ومفهوم الإسلام والصراط المستقيم، ويحكم بتساوي جميع القراءات.

السبب الخامس: الفهم الخاطئ للدين

قد تدرج نظرية تعدد القراءات تحت هذا العنوان والسبب، هي مع مثيلاتها من دعاوى التجديد والتسامح والتساهل ورفض التقليد، فإن الفهم الخاطئ لبعض قيم

(١) أصول المعارف الإنسانية، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٩٢.

(٢) مصباح دوستان، رضا صنعتي، ص ١٦٥.

الدين في أهون الأحوال قد يكون سببا وراء طلب التسامح وفتح الباب للقراءات المخالفة، وهذا ما يُستشفُّ من دعوات الدكتور مهاجراني فيما ينقله بعض الباحثين، فإن الدكتور مهاجراني يحاول الاستدلال على دعواته للتساهل والتسامح بنحو عجيب يضحك الثكلى، كالاستدلال على تلك الأفكار -بطبيعتها الغربية والتي لا تعترف بالحدود- برسالة للشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره كتبها بعنوان: «رسالة في التسامح في أدلة السنن»، وما إلى ذلك من جمع بعض المصطلحات الروائية التي تتحدث عن معنى، وتجري في واد، غير وادي هذه الدعاوى والدعوات^(١).

وقد يكون الأمر أبعد من ذلك، فلا يرتبط بالفهم المغلوط لبعض قيم ومبادئ الدين، بل يرجع إلى ضعف الاعتقاد بالدين، أو عدم الاعتقاد به أساسا، بل السعي لمحاربته عبر تقسيم المجتمع إلى طبقات مختلفة من أصولي وتقليدي وإصلاحي وحدائي، فإنهم -كما يرى بعض الباحثين- لا يعتقدون غالبا بالإسلام ومبانيه، وإنما يقومون بهذه التقسيمات من أجل خداع الناس^(٢).

ذكر كريم سبحاني في حاشية كتاب «نقش تقليد در زندگی انسان» توضيحا حول شخصية الدكتور هاشم آغا جري؛ وكونه يجهر بأفكاره الإلحادية، إذ قال - آغا جري- في «خانه معلمان» بمدينة همدان في ضمن تلك المحاضرة المليئة بالألفاظ السيئة والركيكة: (تمام التعاليم الدينية التي تُبَيَّن من قبل الجهاز الرسمي والتقليدي للمذهب هي تعاليم ضيقة، سوداء، مظلمة، وعتيقة، فيجب أن تنتقد وتلقى بعيدا)،

(١) ن. م، ص ٣١٣-٣٢٦.

(٢) نقش تقليد در زندگی انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٥٢، بتصرف.

ثم يصرح برفضه لتقليد الناس للفقهاء والمراجع، فيقول: (وهل الناس قرءة حتى يقلدون؟) إلى ما في تلك المحاضرة من كلمات حول الأئمة المعصومين عليهم السلام. وهو كذلك يقول في إحدى محاضراته الأخرى: «أتذكر تلك الجملة المعروفة لماركس حينما قال: «الدين أفيون الشعوب» ثم يضيف بعد ذلك: «الدين في الحكومات الدينية ليس أفيون الشعوب فقط - كما قال ماركس - بل أنا أزيد على ذلك، علاوة على ذلك فهو أفيون الحكومات أيضا»^(١).

وتصل الدرجة إلى التهمة في بعض الكتابات، حيث يصف اليزدي دعاء تعدد القراءات بالمنافقين وأصحاب الفتنة، وأن من وظائفهم وأهدافهم التي وظفوها لها هذه النظرية هو استهداف فئة الشباب بالأفكار المضادة للدين: (ليس لدى المنافقين وأصحاب الفتنة ممن يدعون للقراءات الأخرى القدرة على مواجهة المعتقدين بالدين الصادقين، ولكنهم من أجل ترويح تعاليمهم الفاسدة في صدد خداع الشباب غير المطلع وغير الواعي بمعارف الإسلام بحجة الحرية الفكرية)، ثم يتعرض إلى كلماتهم الداعية للحرية الفكرية، فيرى أن الحرية الفكرية مطلوبة ولكن مع إزالة موانع الفهم الصحيح، وتهيئة شروط الرشد الفكري، وأن يواجه كل شخص من يساويه في الدرجة والمستوى، لا أن يقوم شيطان محترف بجمع بضعة من الشباب حوله وخداعهم ببعض الكلمات، يقول الشيخ اليزدي رحمته الله: (أولم نكن ندعو بعضهم مرارا وتكرارا ومنذ عشرين سنة حتى الآن إلى المناظرة، وفي كل مرة يمتنع عن المناظرة بذريعة معينة؟ ولأنهم يعلمون بأنهم سوف يهزموا فإنهم غير مستعدين

(١) ن. م، ص ٥١، هـ ١، نقلا عن « هفتة نامه عصرما، ارگان سازمان مجاهدين، ٧٩/٥/٢٦ ».

للتباحث والمناظرة مع علماء الإسلام، بل يفضلون التوجه نحو الشباب غير المطلع حتى يجروهم للانحراف^(١).

السبب السادس: التأثر بالنظرية النسبية

حديث الباحث الشيخ أحمد واعظي حول مناشئ النظرية النسبية يمكن أن يخلص منه إلى كون النسبية من ضمن الدواعي والأسباب الداعية للتعددية وفتح باب التفسير على مصراعيه، وهو معنى القراءات المتعددة للنص الواحد. فهذه النظرية النسبية وبغض النظر عن منشئها تدعو إلى نظرية تعدد القراءات، يقول الباحث المتقدم في ذلك: (هناك مناشئ متفاوتة للنظرية النسبية، فبعض عوامل النسبية ذات جنة ذهنية، وبعضها الآخر جنة غير ذهنية، وللتمثيل على ذلك يمكن الإشارة إلى النظرية الماركسية في الأخلاق. الماركسية تعتقد بنسبية القضايا الأخلاقية، وتبحث عن منشأ هذه النسبية في شكل التوليد وطريقة المعيشة الاقتصادية عند المجتمعات.

وجهة نظر الماركسيين أن نظام التوليد في كل مجتمع يقتضي محتوى أخلاقيا خاصا؛ وتبعاً لتغير شكل التوليد الاقتصادي فإن نحو الأخلاق يتغير بالتبع. فليس لهذه النسبية منشأ ذهني، بل تربط الأخلاق بأمر عيني خارجي اسمه نظام وآلات التوليد.

النسبية الموجودة في الهرمنوتيك الفلسفية لها جذر ذهني؛ لأنها تعتقد بأن تفسير

(١) نقش تقليد در زندگی انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٧٧.

الآثار والفهم الهرمنوتيكي وتحوله متأثر بتغير أفق معنى المفسر وموقعيته. هذه النسبية ليست من الأنواع الذهنية المحضة، لأنها لا تجعل زمام الفهم والتفسير كاملاً بيد ذهنية المفسر. ولكنها وبسبب اعتقادها بأن لأفق المعنى عند المفسر سهماً في حصول الفهم، ولأنها تعرف الفهم بالتركيب والامتزاج بين أفق معنى المفسر، وبين النص والأثر، فهي لذلك تعتقد بنسبية الفهم. بناءً على الهرمنوتيك الفلسفية فإن الفهم دائماً يتبع تغير الذهنية وأفق المعنى للمفسر^(١).

وإن مثل هذا المعنى من النسبية في الفهم، والذي يعني أن النص لا يمكن أن يستقل في الدلالة عن ذهنية القارئ، لا أنه يحتاج إلى ذهنية القارئ للكشف عن الدلالة، بل يحتاج إليها في أصل تحقق الدلالة، فيكون الفهم نسبياً متعددًا بتعدد الأذهان المتلقية له، مثل هذا المعنى يمكن أن يمكن أن يشاهد في كلمات الدكتور سروش، ومنها قوله: (بالرغم من أن فكرة التعددية تعد فكرة حديثة من الناحية اللفظية، بيد أنها ذات جذور كثيرة في التاريخ الفكري، ليس على صعيد الفكر الإسلامي فحسب، بل على نطاق الفكر البشري عامة... تركز التعددية الدينية اليوم بشكل أساسي على عمادين: أحدهما تنوع استنتاجاتنا من النصوص الدينية، وثانيهما تنوع تفاسيرنا للتجارب الدينية)^(٢).

السبب السابع: سلب الاعتقاد بالثبات

يرى الشيخ اليزدي أن المتجذدين ودعاة التعددية يحاولون الاستفادة من

(١) درآمدی بر هرمنوتیک، الشيخ أحمد واعظي، ص ٤٣٢-٤٣٣.

(٢) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٣٧.

اختلاف الطرق السلوكية لقادة الدين، واختلاف الروايات والفتاوى في الحوزة كدليل نظري وشاهد على صحة التعددية وتعدد القراءات وعدم ثبات الأصول، كما يرى أن الجهة الأساسية التي يتحرك من خلالها الاستكبار العالمي وعمّاله في الداخل هي سلب الناس اعتقادهم بوجود أحكام ثابتة، وسلب تلك الجذور الاعتقادية لمثل هذه القناعات الأصيلة نظير الاعتقاد بالعصمة والخاتمية^(١).

السبب الثامن: خدمة الأهداف الاستعمارية

تقدم في الأسباب الداعية لطرح النظرية من وجهة نظر المعارضين لها، أن من ضمن أسباب ذلك هو ضعف الاعتقاد بالدين، بل ترقى بعضهم إلى جعل المسألة مسألة عداً للدين، وأما في هذا العنوان فيرى الشيخ مصباح اليزدي أن فكرة تعدد القراءات هي الحيلة الأشد خطراً ومكراً التي جرى التفكير بها لحد الآن للقضاء على الدين، فيرى في هذا السبب وبعبارة «الظن القوي» أن المسألة مسألة عمالة للمستعمرين، فهناك دافع سياسي وراء هذا الطرح التعددي يهدف إلى تعويد الناس على التسامح والتساهل وقبول أفكار الآخرين أياً كانت، وعدم التعصب للمعتقدات الدينية^(٢).

وفي هذا السياق يرى الشيخ لاريجاني أن نظرية القبض والبسط يجب أن لا ينظر إليها كتصنيف في حقل النظريات العلمية فقط، بل إن لها أهدافاً تتجلى يوماً بعد آخر، فهي مع مثيلاتها من كتابات نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وعادل ضاهر

(١) نقش تقليد در زندگی انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٥٧، بتصرف يسير.

(٢) تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٩ - ٢١.

و.. تشترك في هدف واحد وهو محاربة الحكومة الدينية. فالسيكولاريزم التي يدافع عنها عادل ضاهر في «الأسس الفلسفية للعلمانية» تظهر بنحو آخر في «معنا ومبنى سيكولاريزم» للدكتور سروش^(١).

السبب التاسع: التوفيق بين الدين وبين النظريات العلمية

إن من المسائل المتداولة في هذا اليوم هي مسألة «تعارض العلم مع الدين»، والتي بحثت في كلمات العلماء والمحققين بنحو وافٍ يبين أن تعارضا لا يمكن أن يتصور في المقام. ويرى اليزدي أن هذا البحث كان دافعا وسببا للدعوة إلى التعددية، حيث إن بعض البسطاء وبدافع الغيرة على الدين يحاولون التوفيق بين النظريات والفرضيات العلمية وبين فهمه للدين؛ حرصا منه على عدم اتهام الدين، فلهذا فهم يدعون للقراءات المتعددة لاجتذاب الناس، ولتبرئة الدين عن المعارضة للنظريات العلمية الراجعة^(٢).

السبب العاشر: محاربة التقديس للعلماء

سيأتي في كلمات الدكتور أن نظرية القبض والبسط تحكم بكون المعارف الدينية معارف بشرية ليس لها لياقة للتقديس. وقد يستفاد من بقية كلمات الدكتور أن الغاية والهدف هو محاربة القداسة الموجودة لعلماء الدين، فهو يبتدئ في كتابه «فربه تر از ايدئولوژی» بنفي القداسة عن الأفهام الدينية، قائلا بأن قداسة القرآن الكريم

(١) المعرفة الدينية، الشيخ صادق لاريجاني، ص ١١-١٢، بتصرف.

(٢) تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٢٢.

والروايات الشريفة لا ينبغي أن تسري إلى أفهام العلماء ولو بمقدار ذرة واحدة^(١). إضافة إلى ما يظهره من مقارنة علماء الدين بغيرهم؛ فرجل الدين -مثلا- بعيد عن أن تناله يد الفكاهة في المجالات الفكاهية^(٢). وأما أخيرا وهو ما يذكره بعضهم من كلمات للدكتور في شأن بعض العلماء، تلك الكلمات القاسية واللاذعة، ولاسيما في شأن العلامة الطباطبائي رحمته الله وغيره من العلماء والمراجع، حيث يقول -على ما نقل عنه في كتاب «نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة»- في حق العلامة الطباطبائي: (إن الإنسان ما لم يدون وينقح معارفه «وعلموه الإنسانية ومعرفته للعالم» وينزه نفسه عن المخالفة غير المبررة، فإنه لن يمتلك معرفة دينية عميقة ذات متانة وصلابة كافية)^(٣)، وسنعتقد في أواخر الكتاب عنوانا خاصا بكلمات الدكتور في شأن العلماء وتوهينهم.

وبهذا تتم الأسباب والدواعي المتصورة في كلمات المعارضين لنظرية «تعدد القراءات».

أسباب طرح النظرية في كلمات الدكتور سروش

وأما ما يبدو من الدواعي والأسباب لطرح النظرية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش فهو كالتالي:

(١) «فربه تر از ایدئولوژی»، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣١.

(٢) ن. م، ص ٢٧.

(٣) نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، آية الله السيد محمد الحسين الطهراني، ص ٢٢٥، نقلا عن مجلة «كيهان فرهنگي»، العدد ٥٢، ص ١٦-١٧.

السبب الأول: رفع القداسة عن المعارف البشرية

يعتقد الدكتور بأنه ليس من حق الأفهام الدينية أيا كانت أن تكون مقدسة، فيقول في كتابه «فربه تر از ايدئولوژی» أن من أهم أسباب المعارضة لنظرية القبض والبسط هو أن النظرية تدّعي كون المعارف الدينية معارف بشرية، وليس بينها وبين المعارف الأخرى أي فرق من هذه الناحية. ويقول كذلك: (التقديس الذي يكون حقه أن يبقى في مكان خاص ومحصور ومحدود، عندما يخرج من مكانه الخاص به ويتعلق بمعرفة بشرية فإنه يقطع طريق التكامل، ويجعل تلك المعرفة البشرية ممسوخة تماما، بحيث لا تبقى بعد ذلك بشرية ولا إلهية)^(١).

مما تقدم يستشف أن من ضمن أغراض النظرية ودواعي الإصرار عليها هو تصحيح هذه النظرة -بحسب رأي الدكتور- إلى المعارف الدينية، والنظر إليها على أنها معارف بشرية لا تحمل ذرة من القداسة.

السبب الثاني: الدعوة لتجديد المعرفة

بني الدكتور سروش نظريته في «القبض والبسط» على ثلاث مراحل^(٢):

أ. مرحلة التوصيف.

ب. مرحلة التبيين.

ت. مرحلة التوصية.

(١) فربه تر از ايدئولوژی، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣٠ - ٣١.

(٢) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ١٤.

ويمكن أن يستفاد من هذه المراحل الهدف من النظرية بحسب ما يذكره الدكتور، وأنه طرح هذه الأفكار بغية أن يحقق هذه الأهداف المتمثلة في المرحلة الأخيرة من المراحل الثلاث؛ وهي مرحلة التوصية، حيث يدعو فيها علماء الدين إلى تجديد نظرتهم للأمور واهتمامهم بالعلوم، لدخالة ذلك في تكوين المعرفة الدينية، وأن المعرفة الدينية ما لم تنظر إلى العلوم الأخرى فهي معرفة عقيمة لا ثمرة منها.

يقول الدكتور سروش في هذا المجال: (اليوم صار فرضا على الفقهاء والمتكلمين أن يجددوا معرفتهم بالإنسان، والطبيعة، والمجتمع. وإهمالهم لهذا الأمر سوف لن ينتج إلا ركودا في فهمهم للدين، وتكرارا للإجابات القديمة عن الأسئلة الجديدة. وبالنتيجة لن يكون شيئا آخر غير الدفاع عن رؤية كونية قديمة، ولم يعد فهمنا القديم للشريعة والذي تأسس في عصر سابق، لم يعد مقبولا، ولا مسموعا، ولا مشروعاً)^(١).

السبب الثالث: أسباب أخرى

لعل من ضمن الأسباب التي يروم الدكتور تحقيقها من دعوته إلى التعددية، هو ما كان يوصي به في كتابه المتقدم «فربه تر از ايدئولوژی» ويركز عليه؛ من مسألة التحقيق العلمي، وعدم تقبل ما جاء في كتب الرواية من دون تحقيق. وقد بين دعوته لطلبة العلوم الدينية لكي يقوموا بهذا التحقيق قبل أن يقوم غيرهم بذلك، فيقعون حينها في موقف حرج^(٢)، إلى غير ذلك من وصاياه التي ذكرها في محاضراته

(١) ن. م، ص ٢٣، نقلا عن كتاب «قبض وبسط تثوريك شريعت، ص ١٩٧».

(٢) فربه تر از ايدئولوژی، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣٧ - ٣٩.

«انتظارات دانشگاه از حوزہ» فی جامعہ اصفهان؛ والتي ألقاها بمناسبة يوم الوحدة بين الحوزة والجماعة، فأبدى حساسية مفرطة تجاه الحوزة مدعياً عدم واقعية الدعوة للوحدة بين هاتين المؤسستين، ودعواه هذه كانت مبتنية على بعض الملاحظات التي ذكرها، فلعل لهذه التصورات التي كان يحملها تجاه الحوزة وعلماء الدين دخالة مهمة في إصراره على الترويج والدعوة لنظرية «تعدد القراءات»، خصوصاً وأن منها تلك الملاحظة الأخيرة حول القداسة، والتي أشار إلى أن نظرية القبض والبسط كانت تعارضها. ومن ملاحظاته التي ذكرها هناك:

١. حصول القدرة لدى الحوزة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران. فأفكار الحوزة إذن ستكون مدعومة بالقوة ولا يمكن أن تناقش بصورة موضوعية. وقد ذكر في محاضراته هذه ثلاث آفات لامتزاج العلم بالقوة^(١).

٢. أن الحوزة مبتلاة بالخطابيات والأساليب الدعائية^(٢).

٣. القول بتقدس المعارف التي تدرس وتدرّس.

ثم ادعى خلو الجامعات من هذه الأمور، ودعا الحوزة إلى تطهير نفسها من هذه الآفات، وأن لا تسمي السؤال شبهة، ولا تقول أو تفعل شيئاً يصب في مصلحة

(١) ن. م، ص ٣٦.

(٢) ن. م، ص ٢٩.

القدرة^(١)، وأن لا تعد المعرفة البشرية معرفة غير بشرية، وأن لا تحل الخطابة محل الاستدلال في أمر الدين، ولا تعمل بالاستحسان وتبيين الدين بنحو عامي، بل تبينه بنحو علمي، وأن لا تعمل على تزيين الدين، وأن لا تتكلم بلسان القدرة، وأن تظهر الصلاح والتقوى في الفعل لا في القول، وحينها ستكون الوحدة الجامعية والحوزوية وحدة مباركة..^(٢).

ويمكن أن تستفاد أسباب أخرى بنظر الدكتور من خلال ما يأتي من كلماته في الدعاوى التي نسوقها في الفصل الرابع، ومن هذه الأمور رفض سمة خاتم المفسرين أو أن يوجد مفسر رسمي، وأن هذا التأسيس للكثرة هو جوهر الوعي العلمي للدين.

ومن الأسباب التي يمكن أن تفهم من كلماته أيضا التأصيل للتعددية بنحو يقيني لا ظني، فإنه لم يقم أحد ببلورة الكثرة ضمن رؤية نظرية وأخذ هذا الأمر على محمل الجد. إضافة إلى رفض الحجية والتعبد. وكذلك التوسع في مفاهيم الهداية والنجاة والسعادة لكي يرى كيد الشيطان ضعيفا، وليعترف للآخرين بنصيب من النجاة. والسبب الأخير هو الدعوة إلى التواضع والرحمة، والتقارب والاعتراف بالآخرين، بدل الغرور والتنازع. وستأتي هذه المعاني في دعاواه في الفصل الرابع.

(١) قد يقصد بهذا نظرية ولاية الفقيه، طالما كان العلماء على رأس الدولة؛ كما أشار لذلك في كتابه «فربه تر از ايدئولوژی» ص ٢٦ وأن النظرية التي تدير البلد بعد الثورة هي نظرية ولاية الفقيه، وحينها ستكون الأحكام في خدمة القدرة، وستظهر القداسة والولاية والأولوية على الغير.

(٢) ن. م، ص ٤٢ - ٤٣.

المحطات التاريخية لسير النظرية

وهنا يمكننا أن نتوقف في ثلاث محطات تاريخية تكون أمثلة وتطبيقات لمثل هذه النظرية، سواء بمعنى تعدد الفهم، أو الاجتهاد الشخصي والتأول وما مائل ذلك، ولسنا نزعم نسبة النظرية إلى هذه المحطات بشكل مباشر يفترض تولدها عنها، فذلك يحتاج إلى إثبات الرابطة والصلة بينها بنحو يعلم منه تأثير المتبئين للنظرية في هذا العصر بتلك الطروحات السابقة بنحو مباشر، ولكن ما يهون الخطب أنا لسنا في مقام البحث والتمحيص التاريخي، فلذلك نكتفي بالإشارة إلى هذه الأمثلة التي تشترك مع نظرية تعدد القراءات في القاسم المشترك المهم.

التعدد في صدر الإسلام

فمن الأمثلة المتداولة التبرير لقضايا حصلت في صدر الإسلام وتصحيح جميع أطراف الخلاف فيها، والحكم بأن لكل واحد منها أجراً على اعتبار أنه مجتهد، وقد أخطأ في اجتهاده، ومن هذه الأمور كانت الحروب الطاحنة التي دارت بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وبين معاوية بن أبي سفيان وراح ضحيتها كم هائل من المسلمين^(١)، وكذلك ما كان من قضية عاشوراء واستشهاد سيد الشهداء الإمام

(١) يقول المحقق السبحاني رحمته الله في شأن محاربة معاوية بن أبي سفيان للإمام أمير المؤمنين عليه السلام في صفين: (وكان مع علي عليه السلام من البدرين جماعة كثيرة حاربوا جيش الشام وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان وعمر بن العاص، فهل الخير كان إلى جانب الإمام وجيشه أو إلى جانب جيش معاوية، وقد ذهب ضحية تلك الحرب سبعون ألف من العراقيين والشاميين؟! [الملل والنحل.. المذاهب الإسلامية، ص ٣٨].

الحسين بن علي عليه السلام والتمثيل بجسده وأجساد الطاهرين من عترته ومن ثم سبي ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله والتشهير بهم من بلد إلى بلد، حينها يأتي بعضهم ويقول: إن سيدنا يزيد قتل سيدنا الحسين. وليس هذا إلا تجميدا للعقول عن طلب الحق، بعد أن أصبح عنوان التأول سهلا في متناول الأيدي ويمكن بواسطته التبرير لكل الفعال مهما كانت شنيعة، وإذا أردت النظر لشناعة مثل هذه التأولات فإليك قضية خالد بن الوليد الذي قتل مالك بن نويرة صبورا ونزا على زوجته فدخل بها في نفس الليلة. وكان عمر يقول لخالد: يا عدو الله قتلت امرأ مسلما ثم نزوت على امرأته، والله لأرجمنك بالأحجار.

ولكن أبا بكر دافع عنه وقال: هبه يا عمر، تأول فأخطأ فارفع لسانك عن خالد (١).

فأي تأول هذا لا تعتد فيه المسلمة؟! ويمثل فيه بصحابي، ويحرق رأسه!!!

النظرية في عصرها الحالي

وأما النظرية في عصرنا فقد أخذت في الرواج، وأخذ أتباعها في استغلالها أشد استغلال، ومن الكتب التي عرفت في هذا المجال كتاب «صراطهاى مستقيم» للدكتور عبد الكريم سروش، وقد انتقده غير واحد من العلماء، لا سيما على اختياره لهذا الاسم المخالف لما جاء من وحدة الصراط وعدم تعدده: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾

(١) ثم اهتديت، محمد التيجاني السماوي، ص ١٥٥، ينقلها عن تاريخ الطبري، وتاريخ أبي الفداء، وتاريخ اليعقوبي، والإصابة في معرفة الصحابة.

فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾، ومن تلك الانتقادات كان تعليق آية الله السبحاني رحمته الله بأنه كان من المناسب أن يصرف الكاتب المحترم نظره عن هذه التسمية على الأقل، حتى لا يتعارض عنوان الكتاب مع صريح القرآن (٢).

التطبيق المستقبلي للنظرية

استشهد اليزدي في كتابه «تعدد القراءات» للتعددية بعنوان التأول الوارد في الرواية، حيث ذكر رواية يرويها الفضيل بن يسار عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن قائمنا إذا قام استقبل من جهلة الناس أشد مما استقبله رسول الله من جهال الجاهلية. قلت: وكيف ذلك؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتى الناس وهم يعبدون الحجارة والصخور والعيدان والخشب المنحوتة، وإن قائمنا إذا قام أتى الناس وكلهم يتأول عليه كتاب الله يحتاج عليه به..» (٣)، ثم علق على ذلك قائلاً: (أي أنهم يقولون أن قراءتنا للقرآن هي الصحيحة وكلامك باطل! وبهذا تكون الفصص التي يتجرعها إمام الزمان عليه السلام من المتظاهرين بالعلم في زمانه أكثر مما يتجرعه رسول الله صلى الله عليه وآله في سبيل هداية أبناء الجاهلية) (٤).

(١) الأنعام: ١٥٣.

(٢) پلوراليزم دینی یا کثرت گرایی، آیه الله الشيخ جعفر السبحاني، ص ١٦ - ١٧.

(٣) نقلها عن البحار للعلامة المجلسي، ج ٥٢، باب ٢٧.

(٤) تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٣٠ - ٣١.

الفصل الثالث

النظرية
ونسبتهما إلى أصحابها

النَّظَرِيَّةُ وَنِسْبَتُهَا إِلَى أَصْحَابِهَا

تظاهرات الدكتور وادعاءاته

يشير بعض المناظرين للدكتور سروش إلى ادعاءات ومزاعم كان يطلقها الدكتور، لا سيما في الأوساط الشبابية، وبعيدا عن المتخصصين القادرين على النقد والتمحيص، وخصوصا تلك المزاعم التي كانت تتجاوز ادعاء القدرة الشخصية على المواجهة العلمية، بل تصل إلى دعوى أن جملة من هذه الأفكار والأسس التعددية كانت من بنات أفكار الدكتور.

بعد الوقوف مع تلك المزاعم نحاول التأمل في مدعيات هذه النظرية لنجد أنها كانت سابقة على زمن الدكتور، فهناك من جاء بها قبله، ولعله قد استفاد هذه الدعاوى ممن سبقه.

دعاوى الدكتور ليست له

يقول سماحة الشيخ صادق لارييجاني^(١) في شأن هذه الدعاوى: (قد اتضح لي بعد عشر سنوات من بداية انتقادنا أن أيا من الدعاوى الأصلية للدكتور سروش في

(١) وهو ممن ناقش الدكتور، وقد نقل هذا المعنى في مقدمة كتابه «المعرفة الدينية»: (وقد كان هذا الكتاب ثمرة لجهدي المتواصل لرد النظرية النسبية في فهم المتون الدينية، أي الكتاب والسنة. وقد ركزت بحثي على نقد آراء د. سروش في كتابه "القبض والبسط في الشريعة" وكان حواريا

مقالات القبض والبسط لم يكن من إبداعاته، بل هي مطالب جمعها من هنا وهناك، وخصوصا من مباحث الهرمنوتيك (Hermenutics) وأدرجها في مقالاته بدون الإرجاع إلى الأصحاب الأصليين للفكرة.

والعجيب أنه أحيانا يذكر مراجعا أو عدة مراجع لبعض المقالات والمباحث الفرعية؛ لكنه لا يقول من أين أخذ أفكارها الأصلية. ولا أعتقد أن هذه الطريقة في الكتابة هي طريقة مقبولة في زماننا هذا؛ ويا ليتة عمل بشكل صادق في هذا الأخذ والاقتباس، ونقل كل ما يحدث في المحافل الغربية في هذه المجالات، لا كل ما يلائم مذاقه فقط.

لقد تتبعنا أصول كلام القبض والبسط في كتابات متعددة في فلسفة العلم والهرمنوتيك، فأحيانا كان يأخذ ويقتبس بشكل عشوائي؟، وإن الإصرار على بشرية الفهم وتاريخية الفهم وارتباط كل الأفهام مع بعضها وتوقف كل الأفهام على الفرضيات و... هي كلها دعاوى قد طرحت أحيانا بعينها في الكتب المرتبطة بالهرمنوتيك وفلسفة العلم، وهذا لا ينقص أبدا من عدم معقولية بعض الادعاءات؛ فمجرد أن يتكلم هذا الفيلسوف الغربي أو ذاك، لا يجعل الباطل حقا، ولكن البحث في أنه لماذا يكتب كاتبنا مقالاته وكتبه بهذا التبخر، وشيئا فشيئا تصل كتاباته إلى أنه: «مدعانا الكبير هو أنه..» مع أن المدعى ليس له. ويتقدم أحيانا بما يظهر أن



معه قبل طباعة الكتابين. أما كتاب "القبض والبسط" فهو مجموعة من المقالات نشرت في إحدى المجلات الإيرانية (كيهان فرهنگي) وقد رددت عليه في نفس المجلة؛ وتواصلت الردود من الطرفين واستمرت المناقشات.. [المعرفة الدينية، الشيخ صادق لاريجاني، ص ٥].

مطالب الكتاب لم تنقش إلى الآن إلا على صحيفة نفسه؛ مع أن الأمر ليس كذلك وبالتأكيد أنه لو قال لدى عرضه لنظرية القبض والبسط أن الفيلسوف الغربي الفلاني قد قال هذا الكلام وغيره قال ذلك، وأنا قبلت هذا الكلام؛ فعندها لا يستطيع أن يتكلم عن نظرية القبض والبسط، ومن الواضح أن عالم الثبوت والواقع ليس تابعا لعالم الإثبات والإبراز^(١).

دعوى ودعوات الحوار

في كلمات الدكتور^(٢) يوجد وصف لمعارضى نظرية تعدد القراءات بالادعاء والتكبر والخيالية وأنهم ممن ملأ رؤوسهم الكبرياء الشديد ولذلك فإنهم لا يستطيعون الجلوس مع غيرهم على طاولة واحدة، فيتجرعون بذلك مرارة الوحدة والانعزال، إضافة إلى كلماته الأخرى حول هؤلاء العلماء حيث وصف إيمانهم بالإيمان التقليدي الموروث، وأن لسان حال أغلبهم ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾^(٣)، ثم يدعو بعد ذلك إلى التواضع والرحمة والمشاركة وترك التكبر والعداوة والعنف.

(١) المعرفة الدينية، الشيخ صادق لاريجاني، ص ٦ - ٧.

(٢) راجع الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٦٩، و ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٣) الزخرف: ٢٢.

إن دعوات الحوار من قبل السيد سروش ينظر لها بعضهم على أنها مجرد ادعاءات واستعراضات الغرض منها هو النيل من قدسية الحوزة وعلماء الدين، فإن مثل آية الله مصباح اليزدي رحمته الله كان يدعو للحوار والمناظرة خلال سنوات مديدة، للدخول معه في مناظرة تبث مباشرة على التلفاز، ولكنه كان يتعذر في كل مرة بعذر.

وجاء في صحيفة «صبح امروز: ١١ آذر ٧٨» أن السيد سروش قال في كلية الاقتصاد في جامعة طهران، في جوابه على دعوة سماحة الشيخ مصباح: (جوابي هو ما تقدم، لدي ٢٠ كتابا يستطيع السيد مصباح في كل سطر منها أن يأخذ بخناق، أما هو فماذا كتب لكي أناظره بالاستناد إليه؟)^(١).

وعلق بعضهم على ذلك في الصحيفة الأسبوعية «پرتو سخن: ١ دی ١٣٧٨، ش ٢٠» بالقول: (بغض النظر عن هذا وأن مجموعة آثار الشيخ مصباح المكتوبة هل هي أكثر من كتابات جناب الدكتور سروش أو لا، السؤال هو أنه أي ارتباط بين موضوع المناظرة وبين الكتابة وعدم الكتابة..)^(٢).

وسئل الشيخ مصباح: لماذا لا تجيبون على من يدعونكم إلى المناظرة وينادون: "هل من مبارز؟" وتمتنعون عن الدخول في مناظرة معهم؟ ولماذا لا تبث مناظرتكم على الراديو والتلفاز؟

(١) مصباح دوستان، رضا صنعتي، ص ٢٨٧.

(٢) ن. م، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

أجاب الشيخ رحمته الله: (هذا العبد - يشير إلى نفسه - يعتقد بأن هذه واحدة من أهم المظالم... هذا العبد وفي المدرسة الفيضية هذه، أطلقت النداء وفي محاضرة عامة، ودعوته إلى مناظرة حضورية وبحث حر على التلفاز؛ وبعد ذلك صرحت ولعشرات المرات وبصورة كتابية وشفاهية، وفي الجامع العامة والخاصة، بأني على استعداد للمناظرة، وكذلك حصلت دعوة للشخص المذكور من قبل الإذاعة والتلفزيون عدة مرات من أجل الحضور للمناظرة، ولكنه في كل مرة يمتنع عن الحضور بحجة ما.

وقبل مدة وفي محاورة سابقة ذكر المسؤول في الإذاعة والتلفزيون هذا الأمر صريحا. وأخيرا أيضا قال أحد معاونيه بأنا مع قبول تمام الشروط -من قبيل أن المناظرة لابد أن تبث مباشرة- دعوانه عدة مرات. ولكن مع جميع هذه المساعي إلا أنه امتنع عن هذه المناظرة^(١).

ويقول حجة الإسلام غرويان، من طلبة آية الله مصباح رحمته الله في هذا الصدد: (قبل حوالي ٨-٩ سنوات، جاء الدكتور سروش في أحد الأيام إلى قم مع واحد أو اثنين من أصحابه، وتوجهوا إلى مؤسسة باقر العلوم عليه السلام الثقافية الواقعة في تقاطع بيمارستان. وكان قد كتب في ذلك الوقت مقالاته حول القبض والبسط وقد انتقدها بعضهم أيضا، أتذكر أن الأستاذ مصباح (دام عزه) في ذلك الزمان لم يكتب شيئا في هذا المجال، ولكنه كان يطرح محتوى هذه المقالات وينتقدها في الجلسات والمؤتمرات المختلفة. في ذلك اليوم جاء السيد سروش بنفسه إلى مؤسسة باقر العلوم عليه السلام لكي يتحاور مع الأستاذ مصباح في هذه الجهة، ويطلع على آرائه.

تشكلت الجلسة في إحدى غرف المبنى العلوية، وكان يحضرها مجموعة من الأفراد وقد كنت من بينهم، أتذكر أن الجلسة ابتدأت ببعض التحايا والمجاملات والسؤال عن الأحوال، ولكن شيئاً فشيئاً حصل بحث علمي في باب التغير والتحول في العلوم، ولكن لم تمض فترة طويلة حتى انتهت الجلسة.

في تلك الجلسة بدا السيد سروش كأنه غير راض عن حضور أفراد آخرين غير الأستاذ مصباح، ولهذا فقد طلب من الأستاذ مصباح بعد الجلسة أن يعقد معه جلسة خاصة للمناظرة حول روابط العلوم ومحتوى «قبض وبسط نظرية الشريعة». قبل الأستاذ مصباح بهذا الطلب، وفي اليوم التالي جاء السيد سروش والسيد مصطفى رخ صفت أيضاً إلى المؤسسة لكي يجريا هذه المناظرة مع الأستاذ مصباح -والكاسيت والنص المفرغ لتلك المناظرة متوفر الآن أيضاً- وفي هذه المناظرة أسقط الأستاذ مصباح الأركان الأصلية لنظرية القبض والبسط بشكل قاطع واستدلال تام وكامل، وذكر اللوازم الفاسدة لها، وفي نهاية هذه المناظرة أظهر السيد سروش الشكر للأستاذ مصباح، وطلب السيد رخ صفت -والذي كان يعمل في صحيفة كيهان فرهنگي في ذلك الزمان- من الأستاذ مصباح بأن يبقى باب هذه الأبحاث مفتوحاً على الدوام، وأن تستمر هذه المناظرات والحوارات.

النكته التي أريد أن أقولها هي أن السيد سروش في ذلك لا أنه فقط لم يضع شرطاً وشروطاً للمناظرة مع الأستاذ مصباح، بل أنه جاء بنفسه لمحضر الأستاذ وطلب منه أن يجري معه هذه المناظرة والحوار، والسيد مصباح قبل أيضاً هذا الطلب، وفي النهاية قام السيد سروش بشكر الأستاذ مصباح أيضاً، أما الآن فكيف حصل هذا الأمر؟ وهو أن يقول السيد سروش بأن السيد مصباح لم يكتب شيئاً في

باب القبض والبسط، ولهذا لا يمكنه أن يناظره؟^(١).

ولم يقتصر رفض السيد سروش على دعوة آية الله مصباح رحمته الله للمناظرة، ولكنه فرّ أيضاً عن دعوات آخر لأشخاص آخرين، دعوات متكررة من قبل أساتذة المحوزة والجامعة، كل هذه الدعوات بقيت من غير إجابة. وهو يقول في إمكان إجراء مناظرة علمية معه بأنه في الوقت الحاضر فإن بعض الأشخاص في المجتمع قد كتبوا كتباً ومقالات حول الأفكار التي جاء بها ولهذا فهو يعرف مبانيهم، وفي أي موضع من كلماته تكون مؤاخذاتهم، ولهذا السبب فإن المناظرة معهم معقولة، وأما الأشخاص الذين لم يصرفوا وقتاً لقراءة كلماته ولم يتحملوا مشقة الكتابة فأى معنى للبحث معهم^(٢)؟

ولكن السيد سروش وعلى الرغم من كلامه هذا، فهو لم يكن حاضراً للمناقشة حتى الأشخاص الذين كتبوا كتباً ومقالات في نقد أفكاره، وعلى سبيل المثال مع حجة الإسلام والمسلمين محمد صادق لاريجاني، وقد كتب كتباً ومقالات في نقد أفكاره، حينما دعا السيد سروش للمناظرة فإنه امتنع أيضاً عن إجراء هذه المناظرة^(٣).

(١) ن. م، ص ٢٨٩ - ٢٩١، ينقله عن صحيفة رسالت: ١٩ دى ٧٨، ص ٢.

(٢) ن. م، ص ٢٩١ - ٢٩٢، ينقله عن مدارا ومديريت: جامعه پیامبر پسند، ص ٢٩٤.

(٣) ن. م، ص ٢٩٢.

النظرية في كلمات السابقين

تقدمت الإشارة في كلمات الشيخ صادق لاريجاني إلى ادعاء السيد سروش كون مدعيات "القبض والبسط في الشريعة" هي وليدة أفكاره الخاصة، وأن هذه الدعوى ليس إلا زعما محضا؛ فهذه الأفكار كلها كانت موجودة قبل أن يدعي الإتيان بنظرية "القبض والبسط"، فحينها لا يبقى مجال لدعوى هذه النظرية، فهو لم يأت بشيء جديد لكي يعبر بمثل: (مدعانا الكبير) من غير أن ينسب المدعى إلى صاحبه الأصلي من علماء الغرب أو غيرهم.

ولعل هذا المعنى كان بشكله الخاص في مقالات القبض والبسط، التي خاض لاريجاني في نقاشها وتبادل الردود مع السيد سروش حولها، وإلا فإن السيد سروش في بعض كتاباته -ولعلها المتأخرة عن تلك المقالات- يشير إلى تبني بعض علماء الغرب لبعض مدعيات هذه النظرية.

والحاصل أنا لسنا في مقام تحقيق هذه النقطة، وأن الدكتور زعم أو لم يزعم، بل في مقام الإشارة إلى وجود مدعيات هذه النظرية في أقوال بعضهم، ولعل من فوائد الاطلاع على وجود هذه المدعيات في كلمات الغير، هو أن يتم المحافظة قدر المستطاع على سلامة الفكر لدى المثقفين من جيل الشباب ممن يتأثر بمزاعم الفتوحات، فالذي يخفف من وطأة هذا الانبهار هو الاطلاع على هذه الدعاوى - مهما كانت باطلة وعقيمة - في كلمات من تقدم من علماء الغرب، على غرار الاطلاع على أوضاع الكنيسة، والمناشئ والأسباب لتولد مثل هذه النظرية النسبية.

وقفه مع مصطلح «الهرمنيوطيقا»

يعود منشأ هذا المصطلح «الهرمنيوطيقا» إلى اليونان حيث كان متداولاً بأنحاء مختلفة، وقد استفاد أرسطو من هذه اللفظة في تسمية بعض أبواب المنطق، ولكن مفهوم «الهرمنيوطيقا» بعنوان الفرع الخاص في العلوم، فهو حديث وجد في عصر الحداثة، المصطلح اليوناني Hermeneutike كان متداولاً في زمن أفلاطون، ولكن معادل هذا المصطلح؛ يعني Hermeneutice لم يتم تداوله بالمعنى الاصطلاحي المشعر بالفرع العلمي الخاص إلا في القرن السابع عشر.

وعادة ما يتم الربط في الجذر اللغوي وبيان وجه اشتقاق الهرمنيوطيقا ربطاً واضحاً بين هذا المصطلح وبين هرمس المرسل من قبل الله لليونانيين. والكلمة مأخوذة من الفعل اليوناني Hermeneuin بمعنى عملية التفسير، وينسب اليونانيون كشف معنى الخط واللغة إلى هرمس، فكان لهرمس دور بارز في تعليم هذين الأمرين الذين يكتسبان أهمية خاصة في فهم الإنسان للمعاني ونقلها للآخرين..

فكان هرمس -وبعنوان الواسطة- المفسر والشارح لرسالة الآلهة، وحيث إن محتوى تلك الرسالة كان عالياً فكان هو يبينها بنحو بسيط يتمكن الناس من إدراكه. وإن من أهم مباحث الهرمنيوطيقا الأصلية هي المسائل من قبيل ماهية النص، والمقصود من فهم النص، وكيفية تأثر الفهم بالفرضيات والاعتقادات السابقة^(١).

(١) درآمدی بر هرمنوتیک، الشیخ أحمد واعظی، ص ٢٢ - ٢٤، بتصرف.

فيظهر مما تقدم وجود هذه المسألة منذ السابق حيث ارتبطت باصطلاح الهرمنيوطيقا القائلة بتأثر الفهم بالفرضيات والعقائد السابقة على قراءة النص، فيكون الفهم حينها مرتبطا بهذه الفرضيات والمسبقات لدى القارئ والمتلقي للنص.

أغوستين وكلهاته في هذا الشأن

سبق أن ذكرنا أن للهرمنيوطيقا عدة معان، ولم يرس القائلون بها على معنى واحد، فبعضهم اعتبرها فن الفهم الكامل والتام للعبارات القولية والكتبية؛ فهي إنما تعين على رفع الإبهام، وبعضهم ضمَّ إلى النص واللغة الكاشفة عنه الاحتياج إلى المعرفة التاريخية؛ أي معرفة حياة المؤلف والظروف التاريخية والجغرافية لموطنه. وبعضهم اعتبر أن الأصل في فهم النص هو سوء الفهم والوقوع في الاشتباه، فجعل الهرمنيوطيقا مجموعة من القواعد يحد بها هذا الخطر، وبعضهم حصرها في تفسير العلوم الإنسانية، وبعضهم أطلق الهرمنيوطيقا على مطلق الفهم فلم يحصرها بالنص، أو بالعلوم الإنسانية، وغير هذه المعاني والتعريفات. ولهذا لا يمكن أن يوجد تعريف جامع لكل معاني الهرمنيوطيقا المذكورة^(١).

وما يهمنا في هذا المقام هو الإشارة إلى بعض من ذكر دخالة أمور أخرى في فهم النص غير نفس النص، وأن النص لا يمكن أن يفهم لوحده، فقد كان أغوستين^(٢) يعتقد بأن إدراك ومعرفة الكتاب المقدس لا يكفي فيه صرف اتباع القواعد

(١) درآمدی بر هرمنوتیک، الشیخ أحمد واعظی، ص ٢٧ - ٣٠.

(٢) في هذا المبحث ننقل أسماء العلماء والمصطلحات بالنحو الذي كتبت في المصدر الفارسي، لعدم كتابتها بلغتها الأصلية في هذا المصدر.

التفسيرية، وأن فهمه يحتاج إلى نور يكشفه، وأن معطي هذا النور هو الله ﷻ، إذن فكل شيء يرتبط بالوضع الروحي للمفسر^(١).

وهذا الكلام المذكور يمكن أن يتصور له أكثر من معنى:

المعنى الأول

هو أن يكون المقصود به تلك الدرجة الخالصة والعالية من المعرفة، والتي تشير إلى البطون والمعاني الطولية للنص، مع فهم المقصود من الكلمات ومداليل النصوص الكلية، فهذا المعنى مقبول، وقد ورد في رواياتنا أن العلم ليس بكثرة التعلم وإنما هو نور يقذفه الله في قلب من يحب، وكذلك يمكن استفادة ذلك من الآية الشريفة: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^(٢) فإن تلك المرتبة العالية من اليقين والمعرفة تحتاج لحظوة خاصة وقرب معين من محضر الحق ﷻ.

وعلى هذا المعنى فإن النص يكون ناطقا، لا صامتا كما يدعي أمثال السيد سروش، ولكنه مع هذا يحتاج للجمع بين محكماته ومتشابهاته، وبين معانيه الحقيقية والمجازية، وهذا الجمع يكفي لحصول المعرفة بالمراد الكلي بصورته العامة، وعلى هذا بنى السيد العلامة الطباطبائي ﷻ نظرية تفسير القرآن بالقرآن، ولذلك فإن المعرفة الأبعد من هذا المقدار تحتاج إلى الروايات وأقوال الأئمة عليهم السلام لمعرفة التأويل وما إلى

(١) درآمدی بر هرمنوتیک، الشیخ أحمد واعظی، ص ٤٨.

(٢) الحجر: ٩٩.

ذلك، وتحتاج إلى عناية خاصة ونور يقذفه الله في القلب للحصول على تلك المرتبة الخاصة من الإدراك العميق والخالص.

المعنى الثاني

أن يكون فهم مداليل هذا الكتاب المقدس بهذا النحو الكلي متوقفا على تزكية النفس وتطهيرها، وأن الوضع اللغوي للألفاظ بضميمة القواعد التفسيرية لا يكفي لبيان ومعرفة معاني النصوص، وأن المعنى مرتبط بالحالة الروحية للمفسر، فهذا المعنى غير مقبول، ويلزم منه المحذور المذكور في تعدد القراءات، فيكون النص على هذا كل يوم في شأن ومعنى آخر، ما دام متقلبا ومتبدلا بتبدل وتقلب الحالة الروحية للمفسر.

المعنى الثالث

هو كون الفهم والتصرفات الذهنية وكل ما يرتبط بها قائما بالله، متوقفا على إقداره تعالى، على غرار قيام الوجودات بالله ﷻ، فنزول فيضه آناً بعد أن تقوم السماوات والأرض والإنس والجان والملائكة وكل ما في الوجود، ومن ذلك توقف القدرة الذهنية على الفيض النازل من قبله ﷻ، وهو معنى (لا حول ولا قوة إلا بالله). وهذا المعنى لا شك في صحته، ولكن الظاهر أنه ليس بمقصود لأمثال آگوستين.

اعتقاد فردريش ويلهلم نيجه

يعتقد الفيلسوف الألماني فردريش ويلهلم نيجه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) بأن الحقائق

والواقعيات الخالصة لا يمكن أن تدرك، بل إن ما نذكره نحن من أفهام ما هو إلا خرافات متأثرة بتأويلاتنا ومسبقاتنا، هذه التأويلات قائمة على نظراتنا، وأن كل غريزة عند البشر لها نظرة خاصة وتسعى لتحميل هذه النظرة الخاصة على مجموع الغرائز الأخرى. مقولات العقل التي تشكل قدرتنا على الفهم هي الأخرى واقعة في زمرة هذه الأساطير، وواقعيتها ليست أكثر من تلك النظرات المنطقية التي تظهر نفسها بصورة الحقائق الضرورية^(١).

يعتقد نيجه أن كل تجاربنا وأفهامنا لها جنبه تفسيرية، وأنه: «ليس هناك وجود للواقعيات، بل كل ما هو موجود هو تفاسيرنا»، وبناء على هذا فإن أفق التفسير ليس منحصرا في العلوم التفسيرية الصرفة، نظير تفسير الكتب المقدسة، وكتب اللغة الكلاسيكية، والحقوق، بل لابد من ملاحظة جميع علوم الشخص وتوجهاته النظرية والفكرية^(٢).

نظرات ويلهلم ديلتاي

يعتقد الفيلسوف والمفكر الألماني ويلهلم ديلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١)^(٣)، بأن سلوك وأقوال وكتابات الناس كلها تحكي عن حياتهم الذهنية والداخلية، والعلوم الإنسانية على بسطها وتنوعها، كلها يجب أن تتوجه للبحث عن الحياة الداخلية لأصحاب هذه الأفعال والآثار، وهذا الأمر تابع للأصول والقواعد والطرق العامة

(١) درآمدى بر هرمنوتيك، الشيخ أحمد واعظي، ص ٤٩، نقل بالمعنى.

(٢) ن. م، ص ٣٧.

(٣) ن. م، ص ٩٨.

والمشاركة. وظيفة ورسالة الهرمنيوطيقا هي تنظيم وتنقيح هذه القواعد والأصول؛ يعني التبيين الصحيح والمتقن لطرق المعرفة الحاكمة على العلوم الإنسانية^(١).

مارتين هيدغر ونحو تفكيره

يرى مارتين هيدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) أن وجود الموجودات ليس هو بنفسه وجودا من الموجودات وفي عرض سائر الموجودات، بل في كل مكان يوجد شيء فإن الوجود يكون موجودا أيضا. فنحن لا نستطيع أن نواجه الوجود بشكل مستقل ونتعرف عليه، ولكن من حيث وجود خاصية أخرى للموجودات الإمكانية، يجب أن يظهر الوجود ويتضح من خلال السؤال والتحليل.

من بين الموجودات يكون الوجود الإنساني، والذي يطلق عليه هيدغر لفظ (دازاين) Dasein الطريق الوحيد لمعرفتنا للوجود؛ لأن الـ (دازاين) هو الوجود المتوفر على أكثر الأسئلة حول معنى الوجود، والتحقيق عن معنى الوجود هو واحد من الإمكانيات الوجودية بالنسبة إليه. فنظر هيدغر فإن الطريق الوحيد لدينا لمعرفة وإدراك الوجود هو تحليل النظام الوجودي للـ (دازاين).

والهدف الأصلي لتأمل هيدغر الفلسفي هو معرفة حقيقة الوجود، على خلاف علماء الهرمنيوطيقا السابقين الذين كانوا يهتمون بالطرق الجديدة للإدراك والتنقيح لفهم النصوص أو العلوم الإنسانية، فقام هيدغر بنقل الهرمنيوطيقا من بحث المعرفة وطرق المعرفة، وارتقى به إلى سطح الفلسفة واعتبره أمرا فلسفيا.

(١) ن. م، ص ٣٤، نقل بالمعنى.

والمجدير بالذكر أن هدفه الأصلي لم يكن هو التأمل الفلسفي في ماهية فهم الإنسان وتحليل الشروط الوجودية لحصول الفهم، ولم يكن هو هدفه النهائي، لأن هدفه الأول كان الجواب على السؤال عن معنى الوجود، وهدفه المتوسط هو تحليل النظام الوجودي للدازين (الوجود الإنساني) فهو الطريق للجواب عن ذلك السؤال^(١).

والظاهر من هذا المعنى أنه يرى الوجود مشتركا معنويا، لا مشتركا لفظيا، وقد اختلف فلاسفة المسلمين في أن الوجود هل هو مشترك لفظي أو مشترك معنوي على أقوال؛ فبين من قال بأن الوجود مشترك لفظي، وبين من قال بأنه مشترك معنوي، وبين من فصل بين الواجب ﷻ والممكن. أما القول بالاشتراك المعنوي فيعني أن معنى الوجود يحمل على جميع الموجودات بمعنى واحد، فقولنا: الله موجود، وقولنا زيد موجود، وقولنا: السماء موجودة، يفهم منها كلها معنى واحد للوجود يحمل على الله ﷻ، وعلى زيد، وعلى السماء. وأما الاشتراك اللفظي فيعني أن معنى الوجود يتحدد من خلال الموضوع الذي يحمل عليه الوجود، فإذا قلت: السماء موجودة، والبقر موجود، فكأنك تقول: الوجود سماء، والوجود بقر، فهنا يتكثر معنى الوجود بتكثر الموضوعات التي يحمل عليها.

والنقطة الجديدة بالبحث هي أن هيدغر علق إدراك الوجود على تحليل الدازين (الوجود الإنساني) وإدراكه، فهو الطريق الوحيد للإدراك والمعرفة، وقد ورد عندنا

(١) ن. م، ص ٣٩ - ٤١، بتصرف.

نحن المسلمين روايات تقول مثلاً: (من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ)^(١)، إلا أن البحث تارة يتعلق بالمعرفة الإجمالية للنفس، وتارة يتعلق بالمعرفة التفصيلية لها، وإدراك كنهها، والذي يلزم لمعرفة الواقعيات وإدراك الوجود هو المعرفة الإجمالية بالنفس، خلافاً لدعوى هيدغر القائلة بلزوم المعرفة التفصيلية بالنفس، حيث يظهر منها أن معرفة الوجود لا تتم إلا من خلال الانكباب على الوجود الإنساني الـ (دازاين) وتحليله للتوصل من خلال ذلك إلى إدراك الوجود، فنحن نسلم بأن من عرف نفسه فقد عرف ربه، وأن الطريق لمعرفة الواجب ﷻ هو معرفة النفس، لأن آثار الله تتجلى في خلقه، وبمقدار إدراك الإنسان لنفسه يزداد إدراكه لقدرة وعلم الله تعالى. كما أنه يحتمل في معنى الرواية أن يكون الأمر من باب فرض الامتناع للامتناع، وهو أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك نفسه على حقيقتها وكنهها، وأن يحيط بجميع أسرارها، ولذلك فلا يطلب الوصول إلى معرفة الواجب ﷻ على حقيقة كنهه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^(٢).

ولكن المشكلة لدى هيدغر هي في دعواه من توقف إدراك الوجود -حتى بالنحو الإجمالي- على تحليل الدازاين.

إذن فالخلاصة أن دعوى هيدغر من توقف إدراك الوجود على تحليل الـ (دازاين) وإدراك الوجود الإنساني غير تامة، بل لنا أن نترقى أكثر من ذلك ونقول أن الإنسان أول ما يدرك فإنه يدرك الواقعية ومعنى الشيئية والوجود العام قبل أن

(١) ميزان الحكمة، محمد الريشهري، ج ٣، ص ١٨٧٧، [٢٥٩٨].

(٢) البقرة: ٢٥٥.

يدرك تلك المرتبة التفصيلية من وجود نفسه، نعم هو يدرك معنى الوجود العام من خلال إدراكه لوجود نفسه قبل إدراكه لوجود الأشياء الأخرى؛ ومقصودنا من القَبْلِيَّة في الإدراك هو القبلية من ناحية الرتبة والوجود، والتي تجتمع مع الاتحاد في الزمن، فقد يدرك وجوده من خلال إدراك أنه يبصر، وإدراك أنه يبصر يكون في نفس زمان إدراكه للمبصرات، فأيهما هو الأول: إدراكه لنفسه، أم إدراكه للوجود العام، أم إدراكه للوجود الخاص للمبصرات مثلاً؟

الظاهر أن هذه الإدراكات كلها تجتمع معا في زمان واحد، وتتحد في هذا الزمان الواحد، لكن وجود بعضها متقدم على وجود البعض الآخر؛ فبينها تقدم رتبي ووجودي، والذي يتقدم على الجميع هو إدراكه لوجود نفسه، لكن وجود نفسه الإجمالي، لا وجود نفسه بمعنى إدراك كنهها وحقيقتها والإحاطة بجميع خصائصها ومميزاتها. ومن ثم ينتزع معنى الوجود العام من خلال إدراكه لوجوده ووجود المبصرات والمسموعات..

وقد يُناقش أيضا في هذه الأولوية ويقال بأن أول ما يدركه الإنسان من الوجود هو وجود الواجب ﷻ، فالإنسان أولا يعرف خالقه بالمعرفة الإجمالية، لأن وجوده هو الوجود الأصيل والمقوم لكل الوجودات، ومن ثم يتعرف على بقية الموجودات الأخرى.

نعم، قد يكون هناك مجال للاستدراك والتأمل في كلمات هيدغر، والحاجة لمراجعة رأيه في بقية المواضع، فقد يكون مراده من المعرفة المتوقفة على تحليل الدازاين هو المعرفة التفصيلية بالوجود، لا المعرفة الإجمالية، فيكون ذلك موافقا للحديث الشريف: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، وقد يؤيد كون المراد من دعوى

هيدگر هو هذا المعنى الهدفُ المزبور في نظريته؛ وهو معرفة «حقيقة الوجود» إذا كان قاصداً للحقيقة التفصيلية للوجود في مقابل الإجمالية. وقد يخالفُ هذا المراد بما فهمه آخرون من دعوى هيدگر مثل هولاب الذي ستأتي مناقشته لهذه الدعوى عند هيدگر وبيان تبعاتها. وعلى كل حال فليس غرضنا هو مناقشة هيدگر في هذا الكتاب.

وخلاصة الأمر أن دعوى الدكتور سروش عدم إمكان فهم النص من خلال نفس النص، وأن النص صامت وما إلى ذلك، فإن هذه الدعوى موجودة في كلمات من سبقه، سواء في كلمات هيدگر الذي علّق فهم وإدراك الأمور بما فيها الآثار والأقوال والنصوص على تحليل الـ (دازاين) ومعرفة الوجود الإنساني، أو في كلمات غيره ممن تقدمت الإشارة إليهم.

يقول رابرت هولاب في هذا المجال: (هذا النحو من حصول الفهم والتعبير له تبعات عظيمة في نقد النصوص. فهم نص ما بحسب المعنى المنظور لهيدگر ليس عبارة عن كشف المعنى الذي أودعه الكاتب في النص، بل التوسعة والبسط إلى ما يمكن أن يشير إليه ذلك النص من معنى، كذلك فإن التعبير والتفسير ليس عبارة عن تحميل معنى ما ومفاد ما على النص، أو التقييم لذلك النص؛ بل بيان توقف وضوح المعنى على الروابط والعلاقات، وأن فهم النص مرتبط دائماً باعتقاداتنا وما نحمله من مسبقات وتصورات حول العالم)^(١).

(١) درآمدی بر هرمنوتیک، الشیخ أحمد واعظی، ص ١٧٢ - ١٧٣، ينقله عن «رابرت هولاب: یورگن هابرماس، ص ٨٤»، وقد نقلته بالمعنى.

قواعد الفهم عند غادامر

هانس غادامر المولود في (١٩٠٠)^(١) هو أبرز طلاب هيدغر، وكان في الهرمنيوطيقا الفلسفية الخاصة به مدينا لأفكار أستاذه في تحليل الـ (دازاين)، وعلى الخصوص في قسم ماهية الفهم الإنساني، وإذا كان التأمل في ماهية الفهم وتأويله هدفاً متوسطاً عند هيدغر ضمن تحليل نظام الـ (دازاين) وبقصد الوصول إلى هدف آخر؛ يعني الجواب عن السؤال حول معنى الوجود، فإنه بالنسبة لـ غادامر فإن بيان حقيقة الفهم وقواعده الوجودية هو غرضه الأصلي، وليس له غرض آخر يطلبه وراء ذلك^(٢).

بحسب نظر غادامر فإن حسم الأمر في الطرق التجريبية للعلوم الإنسانية غير ممكن، وغير مطلوب، الخروج من عالمنا، وعدم الالتفات إلى الهرمنيوطيقا وأحكامنا المسبقة من أجل الحصول على فهم واقعي كما أنه غير ممكن فهو غير مطلوب أيضاً. فتصوراتنا السابقة لها أثر إيجابي في عملية الفهم^(٣).

الهرمنيوطيقا بالمعنى التقليدي تدافع عن وحدة معنى النص. وقبل الهرمنيوطيقا الفلسفية كان الاعتقاد على أن كل نص فإن له معنى واحد مشخص وهو الذي يكون مقصوداً للمؤلف، وتكون الهرمنيوطيقا بمثابة المهارة والعمل الفني الذي يكون في خدمة الوصول إلى هذا المعنى الواحد والنهائي.

(١) ن. م، ص ٢٠٨.

(٢) ن. م، ص ٤١ - ٤٢، بتصرف.

(٣) ن. م، ص ٢٢٥، ينقله عن «Truth and method, p٤٩١».

ولكن وقفت الهرمنيوطيقا الفلسفية في مقابل هذا التلقي التقليدي والرائج، واستطاعت أن تشق طريقها لتقبل «تعدد القراءات» Pluralism بشكل دائم، وذلك عن طريق إزالتها لتلك الادعاءات من قبيل أن قصد المؤلف هو الهدف من تفسير النص.

غادامر لا يعتبر الفهم عبارة عن البحث عن شيء في الماضي، أو أنه إعادة صياغة وخلق للمعنى، ولكنه اعتبر الفهم على أنه تطبيق للنص على الزمان الحاضر، ووجه تكثر معاني النص عبر التأكيد على المحاورة بين المفسر وبين النص، وأن معنى النص يحصل عبر الأسئلة والأجوبة، فمعنى النص هو الإجابات التي يقدمها هذا النص على الأسئلة. ولأنه بناء على هذا النظر وأن معنى النص ليس شيئاً آخر وراء الأجوبة التي يقدمها للمفسر على أسئلته، من هذه الجهة وبلحاظ تكثر وتنوع الأسئلة فإن الإجابات تكون متنوعة أيضاً، وكل تلك الإجابات يمكن أن تكون معنى للنص. وعلى هذا يمكن أن يكون للنص معان أخرى جديدة غير تلك المعاني الأولى^(١).

جاء في كتاب «الدولة الدينية» لنفس المؤلف: (وتعد «الهرمنيوطيقا» الفلسفية أحد من الاتجاهات والمذاهب الموجودة في علم «الهرمنيوطيقا»، وقد أسهم الفيلسوف الألماني «هانس غورثك غادامر» في تشكيل هذه المدرسة إسهاما كبيرا، فقد أصر غادامر على أن الفهم بشكل عام - أي بما يشمل فهم النصوص المقدسة أيضا - متأثر بالفرضيات والمعلومات المسبقة، وكذلك بالتوقعات والميول التي توجد لدى

(١) ن. م. ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

المفسر نفسه؛ ففهم النص - أي نص - إنما يخضع لأفق المعنى وخلفيته الخاصين بهذا المفسر^(١).

الهرمنيوطيقا الفلسفية والرؤية النسبية

إن الهرمنيوطيقا الفلسفية متهمة بالنظرة النسبية، وذلك لعدم تناسب النتائج الفلسفية لكادامر وتحليلاته للفهم والتجربة الهرمنيوطيقية مع النظرة الواقعية... ومنشأ هذه النظرة النسبية هو التأكيد على تأثير أفق معنى المفسر وموقعية الهرمنيوطيقا عنده في حصول الفهم. فبنظره فإن الفهم يتحقق حينما يحصل توافق بين المفسر وبين الأثر، ويتحد أفق معناهما معا، فيتكون من لسان المفسر ولسان الأثر لسان مشترك، فإذاً يكون لكل منهما سهم ونصيب في التفسير وحصول الفهم، وهذا التركيب والامتزاج والتوافق يمكن له أن يتحقق، وبنحو غير محدود. بناء على ذلك فإنه ليس للأثر معنى واحد، بل هو مبتلى بتكثر المعاني، وعملية تفسير الأثر وفهمه ذاهبة لا إلى نهاية^(٢).

الفهم والعلاقات الاجتماعية عند هابرماس

يقول المفكر الألماني المعاصر^(٣) هابرماس بدخالة العلاقات الاجتماعية في أنحاء الفهم، ويستدل على أن العلاقات الاجتماعية والشاملة لعلاقات القدرة تقوم بتعيين

(١) الدولة الدينية تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، الشيخ أحمد واعظي، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢) درآمدی بر هرمنوتیک، الشيخ أحمد واعظي، ص ٣١٢، بشيء من التصرف.

(٣) ن. م، ص ٣٣٣.

أفق الفهم. المفسرون وروابطهم التفسيرية متأثرون بهذه العلاقات. وباعتقاده فإن الروابط التفسيرية متأثرة بالعلاقات والأسس الاجتماعية، نظير القدرة والإيديولوجية..^(١).

ريكور والقراءات المتعددة

يعتقد المفكر الفرنسي المعاصر پل ريكور والذي ولد في سنة (١٩١٣)^(٢) بإمكان إبراز قراءات مختلفة لنص واحد، ولكن لا بمعنى أن بعض الكلمات لها أكثر من معنى، بل لمعنى آخر، فريكور يعتقد بأن فهم النص ليس عبارة عن جمع معاني الجمل وجعلها مع بعضها البعض. في عملية فهم النص نحن نقصد إدراك المقصود منه، وليس هو التوالي الطولي لآحاد جملته حتى نحصل على المراد من خلال جمع معاني الكلمات والجمل وجعلها متتابعة، ولكن النص يفهم بشكل كلي وتركيبى. والمراد من ذلك هو أن النص لا بد أن يتلقى كلاً واحداً. والنص من حيث كونه كلاً واحداً يمكن أن يتشكل على أنواع مختلفة، وليس يمكننا أن نحصره في تركيب واحد نهائى، والنص من هذه الجهة ولكونه موضوعاً للتفسير فليس تركيباً بسيطاً للجمل

(١) ن. م، ص ٣٣٦ - ٣٣٧، نقلته بالمعنى وذكرت محل الشاهد والحاجة في البحث، وهو وجود مثل هذه الأفكار سابقا، وعلى لسان عدة آخرين غير السيد سروش وأصحاب تعدد القراءات المعاصرين، ولذلك لم أعط الأهمية لتتبع الأقوال والمناقشات والإشكالات والنتائج التي يمكن أن يتوصل إليها أمثال هابرماس ومن تقدم عليه، وفي ذلك تفاصيل كثيرة تطلب من كتاب «درآمدی بر هرمنوتیک».

(٢) ن. م، ص ٣٤٨.

في جنب بعضها البعض، ولكنه ذلك المركب الذي لا بد من تشكيكه، هذا المركب يتكون من أجزاء، ولكن انتخاب أجزائه الأصلية والمهمة يحتاج إلى «محاكمة» «Judgement»، والمراد من «المحاكمة» هو أنا عندما ننظر إلى نص على أنه كل واحد، فإننا لا بد أن نجعل بعض عناوينه وعناصره هي الجنبه الأصلية، والبعض الآخر جنبه فرعية. ولا يوجد أي سبب أو ضرورة توجب كون بعض أجزاء النص هي المهمة والأصلية، والبعض الآخر هي الأجزاء الفرعية وغير المهمة، بل إن هذا خاضع فقط لحُدس المفسر، فيسبغ على بعض أجزاء النص عنوان المهم والأساسي، وعلى البعض الآخر عنوان الفرعي وغير المهم.

وعلى أساس هذا التلقي يمكن أن ينظر لكل نص بعنوان الكل الواحد بأنحاء مختلفة، لأنه يمكن النظر إليه بنظرات مختلفة... وعندما يسأل: هل يوجد طريق لتشخيص التفسير المعتمد عن غير المعتمد؟ فإن ريكور يؤكد بأنه دائماً يوجد أكثر من تفسير للنص الواحد، ولكن ليس بمعنى كون جميع هذه التفسيرات متساوية مع بعضها البعض، ولا ترجيح لأحدها على الباقي..

يقبل ريكور ادعاء أريك هرش بأنه لا يمكن الوصول إلى تفسيرٍ حقٍ ونهائي من بين تفسير النص المتعددة من خلال الطرق التجريبية ومباشرة عمليات منطق التأييد التجريبي. ولكن الطريق الوحيد هو اتباع منطق الاحتمال، فيجب النظر إلى أنه من بين هذه القراءات المتنوعة للنص أي قراءة تكون أكثر احتمالاً، فليس

يكفي أن يكون هذا التفسير محتملاً، بل يجب أن يكون أكثر احتمالاً من سائر التفسير^(١).

ما تقدم من كلمات ريكور يشبه إلى حد ما طريقة المسلمين في التعرف على مقاصد القرآن الكريم؛ حيث إن ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾^(٢) ولكن الفرق الفارق والأساسي هو أن المسلمين يعتقدون بأن الآيات المحكمات هي التي يجب تقديمها واتباعها؛ بحيث تكون حكمة على الآيات المتشابهات، وهذه الآيات المحكمات معروفة لدى المسلمين؛ أي لدى أهل التخصص منهم، ولذلك ترى بعض الروايات يخاصم فيها الأئمة عليهم السلام غيرهم ممن جعل يقضي في الناس بغير علم، بأن هذا القاضي هل يعرف محكم القرآن ومتشابهه وغير ذلك من أمور فيقضي بها؟! من أمور فيقضي بها؟!

والخلاصة أن آيات القرآن وإن انقسمت إلى محكم ومتشابه، إلا أن المحكم يمكن معرفته وطلبه وتشخيصه من المتشابه، حاله كحال جميع العلوم التخصصية التي تؤخذ قواعدها عن أهلها. بينما في دعوى ريكور فإنه جعل الخيار للمفسر، فله أن يحكم بغير علم، وأقصى ما يطلب منه هو أن يحدس، وهذا الأمر لا يحتاج إلى مؤونة، ولا يرسى على أرض ثابتة، بل يفتح بذلك المجال للمفسرين؛ كل يحدس بما يحب، ويصنف النص على ما يتخيله من العناصر المهمة والعناصر غير المهمة، إلى العناصر الرئيسية والأخرى الفرعية، فيخرج كل مفسر بنتيجة مختلفة عن نتائج

(١) ن. م، ص ٣٩١ - ٣٩٣، بشيء من التصرف.

(٢) آل عمران: ٧.

بقية المفسرين، وكأن الكاتب لهذا النص مغلول اليد عن أن يبين مراده ويجعله هو المحتمل دون غيره. فلا يدور المعنى عند ريكور مدار قصد الكاتب لهذا النص، بل مدار حدوس المفسرين، وتكون كل التفاسير والحدوس والاحتمالات مقبولة ما دام صاحب كل حدس يرى أن احتمالاه هو الأقرب.

شلاير ماخر والهرمنيوطيقا الحديثة

فردريش ارنست دانييل شلاير ماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤) يعرف عادة بأنه مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة. واحدة من النكات التي ابتكرها شلاير ماخر تعريفه للهرمنيوطيقا على أنها «نظرية الفهم»، فالهرمنيوطيقا عنده تبدأ بهذا السؤال العام: كيف يمكن فهم عبارة مكتوبة أو مقولة؟

شلاير ماخر اعتبر أن الأصل في التلقي هو سوء الفهم. من سبقه كان يرى أن عملية التفسير بعد أن تبدأ بتبلى أحيانا ببعض المضلات في الفهم، ولكنه يرى أن ذلك المشكل متحقق منذ البداية وحتى النهاية، فالمفسر مبتلى بسوء الفهم في جميع المراحل، ويعتقد شلاير ماخر أن الفهم الدقيق والصحيح والمطابق للواقع ليس أمرا سهلا، بل يؤكد على أن التفسير قائم على عنصر الحدس والتكهن، وتقريب واحتمال مطابقة هذا الحدس والتكهن للمعنى الواقعي والنهائي للنص يلقي بالفهم والتفسير دائما في هالة من التردد.

وطريقة شلاير ماخر في فهم النص هي أن يدخل المفسر مع النص في حالة من المحاورة والمناقشة لمعرفة مقصود المؤلف. ويعتقد بأن المحور ليس هو المفسر بل هو نفس المؤلف وذهنيته «محورية المؤلف»، فإن للمؤلف ظروفًا تاريخية مرّ بها، فلا بد من أن يتحد المفسر بذهنية المؤلف ليتعرف على طريقة تفكيره، ومن خلال ذلك

يمكنه أن يتكهن المعنى المراد من النص. وبناء على ذلك فهو يعتبر التفسير حالة من إعادة الصياغة وبناء الأفكار.

فما قبل زمن شلاير ماخر كان التفسير عبارة عن (مواجهة النص مع الإبهامات الموجودة فيه)، أما شلاير ماخر فيرى التفسير (مواجهة ذهنية المؤلف)^(١).

والخلاصة هنا هي أن المفسر لا يرى الواقع ولا يطمئن إلى الوصول إليه بنحو سهل، بل العمدة في المقام هو التَّكْهُّن والحُدى لمعرفة معنى النص.

الصراط المستقيم عند هيك

جان هيك (١٩٢٢ - ...م) هو أحد المتكلمين في إحدى الفرق البروتستانتية^(٢). جان هيك وأتباعه يعتقدون بأن الصراط المستقيم، والدين الحق أمر موهوم، وأن جميع الأديان حق، وتؤدي إلى الواقعية النهائية. وإذا كانت هذه النظرية مبتلاة بإشكالات الجمع بين المتضادات، حيث إن في أصل الأديان توجد الثنوية، ومن يقول بالتثليث، والموحدون، فلماذا حاول هيك التخلص من هذه الإشكالية عبر الاستعانة بعلم المعرفة عند كانت، وذلك بالتفريق بين الظاهر والمظهر، أو الكون والظهور. بناء على نظرة كانت فإن الظاهر والواقع في نفسه خارج عن متناول الأيدي، يدرك كل شخص الواقعية بالنحو الذي تتجلى له. ولهذا الأمر فإن أتباع كل طريقة يصفون الحق بذلك النحو الذي يظهر لهم، هذه التوصيفات المتعارضة

(١) درآمدى بر هرمنوتيك، الشيخ أحمد واعظي، ص ٨٣ - ٩٦، بتصرف.

(٢) مباني معرفت ديني، محمد حسين زاده، ص ١٢٥.

والمتناقضة بحسب الظاهر هي توصيفات لواقعية واحدة، كل شخص لديه تصور خاص يكتسبه منها تبعا لفهمه الخاص، فيظهر تفسيره الخاص لهذه الواقعية. ولهذا تكون كل هذه التصورات المنتزعة من هذه الواقعية الواحدة صحيحة، على الرغم من تعارضها وتناقضها.

جان هيك يستفيد من تمثيل مولوي لبيان هذا الأمر: كان هناك مجموعة من العمي ممن لم ير فيلا قط، جيء لهم بفيل فأخذوا يلمسون جسمه بأيديهم، فقال الشخص الذي لمس رجل الفيل: هذا عمود كبير. وقال الآخر الذي لمس خرطومه: هذا ثعبان عظيم الجثة و....، وكلهم قالوا صوابا، ولكن كل واحد كان ينظر للواقعية من زاوية خاصة، ولهذا بيّن هذه الواقعية في قالب الأمثلة الناقصة، وذلك تبعا لرؤيته وإدراكه. ونحن أيضا مثل هؤلاء العمي، لا نستطيع أن ندرك الحق على ما هو عليه، بل نعرف ذلك المقدار الذي يظهر لنا، وكل هذه المعارف تكون صادقة^(١).

تعليقا على هذه الدعوى

ومع جمال هذه القصة وروعيتها، إلا أن الوجدان أكبر شاهد ودليل على بطلان هذه الدعوى المصححة للمتناقضات، وأن الواقع وإن كانت بعض مراتبه بعيدة المنال وتحتاج لجهد خاص وإخلاص معين، ونور يقذفه الله في قلب العبد، إلا أن هناك مراتب لا يشك أحد في إدراكها كاملة بنحو مطّرد ومسلّم، وتكون هذه المرتبة من الواقع غير قابلة للتفاوت والاختلاف والتناقض. وإلا ففي مثل قصة الفيل؛ ما أدركه

(١) ن. م، ص ١٢٧، بشيء من التصرف.

هؤلاء العمي إنما أدركوه بحاسة اللمس، ولم يدركوه بحاسة البصر، وهنا ينبغي الالتفات إلى أن أدوات الإدراك كل منها يدرك الواقعية ذات المرتبة المحدودة بنحو تام وثابت ما لم يكن هناك عارض يمنعها من الإدراك الصحيح؛ كالإصابة بالحمى حيث تصاب حاسة اللمس معها بالاختلال في الإدراك فقد لا تدرك البرودة والحرارة على ما هما عليه في الخارج، ولكنه مع عدم وجود مثل هذا العارض فإن أداة الإدراك الحسية لها القدرة التامة على الكشف عن الواقع الذي تحيط به، فالمعرفة المحدودة لا تنبع محدوديتها من عدم الثقة في أداة الحس، بل من كونها ذات قدرة وإحاطة خاصة، فما تتمكن من الإحاطة به هو القدر المحدود، وهي تدركه على ما هو عليه، بينما تكون آلة الإدراك العقلي أكثر إحاطة بالواقع.

وخلاصة الأمر أن حاسة اللمس لكل واحد من هؤلاء العمي قد أدركت واقعية خاصة وصحيحة، ولم تدرك واقعية أخرى، فمن لمس الرجل أدرك الرجل، وإدراكه هذا صحيح، ولكننا إذا تأملنا في إدراكه فهو لم يدرك «العمود» وإن سمّاه عموداً، بل أدرك باللمس حجماً معيناً، ذا كثافة وصلابة معينة، وعرض وطول معينين، وهذا الإدراك صحيح وإن أخطأ في تسميته فسمّاه عموداً.

وكذلك من لمس الخرطوم فقد أدرك باللمس وجود جسم ذي كثافة أقلّ - مع القياس إلى كثافة الرجل - له انحناء معين، وطول وعرض معينين، وهكذا، فهذا هو إدراكه الصحيح، ولا ضير في أن يسميه أفعى، فهذه التسمية ليست إلا اعتباراً لا يؤخر ولا يقدم، فلا يؤثر في زوال وبقاء الواقع والإدراك الحسي له.

وإذا تأملنا في هاتين المعرفتین، أو الإدراکین لم نجد هناك أدنى معارضة أو تناقض، وقد ذكر المناطق شروطهم الثمانية أو التسعة - على الاختلاف - في

حصول التناقض، ومن هذه الشروط والوحدات وحدة الموضوع، ونحن لا نجد في موردنا لهذا الشرط عينا ولا أثرا، فموضوع الإدراك الأول هو الرجل، وموضوع الإدراك الثاني هو الخرطوم، فلا يتحقق موضوع مشترك حتى يتم التعارض في إدراكه. وما ادَّعِيَ موضوعا مشتركا، وهو الواقع بشكل كلي (الفيل في المثال) لم تتعلق به -بعنوانه التام الجامع لشتى أجزائه- أداة من أدوات الإدراك لها قابلية الإحاطة به وإدراكه على ما هو عليه؛ حتى يمكن القول بقبول الإدراكات المتناقضة المنصبة على هذا الواقع.

والمتحصّل من كل ما تقدم أن تعدد الموضوعات المدركة في قصّة الفيل محلّ لنا مسألة التناقض لعدم الاتحاد في الموضوع، ولكنه لا يصحح لهلك أن يدعي كون الصراط المستقيم والدين الحق أمرا موهوماً، وأن جميع الأديان فهي حق لأن ذلك لا محالة يستلزم التناقض؛ حيث يكون الموضوع محلّ النزاع واحداً -ومثاله كون الخالق واحداً أو اثنين أو ثلاثة- ولا يجدي مع ذلك التوسل لتصحيح هذا التعدد المتناقض بالتفريق بين الظاهر والمظهر.

ولعل المستشهدين بهذه الحكاية أرادوا الاستدلال على إمكان تخصيص القاعدة العقلية القائلة باستحالة الحكم بصحة المتناقضات، وهو واضح البطلان.

هرش والقصدية في معاني النصوص

أريك دونالد هرش مفكر أمريكي ولد في سنة (١٩٢٨)، وهو من المدافعين بشدة عن النظرة الواقعية في تفسير النصوص. يؤكد هرش على إمكان الحصول على فهم واقعي للنص، وأهمية البحث عن الفهم المعبر، ووجود معايير للتمييز بين الفهم المعبر عن الفهم غير المعبر. ويعطي تفسيراً في مقابل الميول النسبية والتشكيكية في

التفسير^(١).

يقول هرش بعدم صوابية القول باستقلال معنى النص، لأن معنى النص أمر قصدي؛ يعني أن النص دائما يري مقصود الشخص ويظهره. وهذا الشخص قد يكون هو المؤلف، أو القارئ.

بناء على هذا فمن دون أخذ قصد وتنبيه الفرد بنظر الاعتبار، لا يمكن الحديث عن معنى لهذا النص. الأشخاص الذين يقولون باستقلال معنى النص عن المؤلف ليس لديهم حيلة غير جعل المفسر في محل المؤلف؛ لأنهم إذا استبعدوا تنبيه وقصد المفسر أيضا، فإن النص سيبقى من دون معنى. النص إنما يكون له معنى إذا قصد المؤلف منه معنى معين، أو فهم القارئ منه معنى معين^(٢).

سلسلة الألفاظ ذات الطور الخاص ليس لها أي معنى، إلا أن يكون الشخص قد قصد منها أمرا ما، أو فهم منها معنى ما. ليس هناك شيء باسم قاعدة المعاني السحرية وراء تنبيه الآدميين، وفي كل زمان تحصل فيه نسبة بين الألفاظ وبين المعاني، فإن شخصا ما قد أوجد هذا الارتباط^(٣).

وسياتي في مناقشتنا لكلمات الدكتور سروش حديث حول علاقة اللفظ بالمعنى، ومن خلاله سنتعرف على مدى صحة هذه الدعوى لدونالد هرش.

(١) درآمدی بر هرمنوتیک، الشیخ أحمد واعظي، ص ٤٥٧.

(٢) ن. م، ص ٤٦٢.

(٣) ن. م، ص ٤٦٢، ينقله عن «Ibid, p٤».

رسائل إخوان الصفا

بعد ما تقدم من كلمات لعلماء الغرب تصرّح بهذه المبادئ التي تبناها الدكتور، واتضح كونها سابقة في الوجود على ادعاءاته، ننتقل بالحديث إلى الدائرة الإسلامية لنرى أنّ فيها أيضاً من سبق الدكتور سرّوش في مثل دعاوى التصحيح لكل القراءات مهما بلغ التعارض بينها. ومن ضمن من ادّعى ذلك تلك الجماعة المعروفة بإخوان الصّفا.

نشطت جماعة إخوان الصفا في البصرة وبغداد في القرن الرابع الهجري بشكل سري، فلم تفصح عن هوية أصحابها، وكانت على معرفة بالمدارس الفلسفية المختلفة، وكان إخوان الصفا يتحدثون في رسائلهم بصيغة لا يتقبلها جمهور المسلمين. وكانوا يدعون للتوفيق بين الفلسفة والشرعة، ولأجل ذلك كانوا يقومون بتأويل بعض الآيات والروايات، بل وأوصوا أيضاً بالاتساع في المشرب، وبنوع من التسامح الديني، وعدم معاداة أي علم مهما كان، وعدم الاستغناء عن أي كتاب، وعدم التعصب لأي دين ومذهب. كما قالوا بأن المذهب الذي انتخبوه يستوعب كافة المذاهب والعلوم، فكانت رؤيتهم بالشكل الذي يمكن من خلاله النظر بعين الحقيقة إلى كافة الموجودات حسيّة كانت أو عقلية، ظاهرة أو باطنية، خفية أو جلية، والاعتقاد بأنها جميعاً متصلة بمبدأ واحد وعلة واحدة، حيث يشاهد من خلال هذه الرؤية عالمٌ واحد، ونفسٌ كلية واحدة محيطة بكل الجواهر والجزئيات

التي من دونها^(١).

معركة خلق القرآن

تحدث الشيخ السبحاني رحمته الله في كتابه «بلوراليزم ديني يا كثرت گرايى» حول مسألة خلق القرآن وقدمه، وجعلها مورداً لمثل القراءات المتعددة، ولعله أراد بذلك ما نقله في بعض كتبه الأخرى من رأي متناقض للحنابلة حول قدم القرآن. يقول رحمته الله في كتاب «الإلهيات»: (البحث في حقيقة كلامه سبحانه أولاً، وكونه مخلوقاً أو غير مخلوق، حادثاً أو قديماً ثانياً، مما أثاره النصارى الذين كانوا في حاشية البيت الأموي، وعلى رأسهم يوحنا الدمشقي الذي كان يشكك المسلمين في دينهم).

فبما أن القرآن نصٌّ على أن عيسى بن مريم كلمة الله ألقاها إلى مريم، صار ذلك وسيلة لأن يثبت هذا الرجل بين المسلمين قدم كلمة الله عن طريق خاص، وهو أنه كان يسألهم: أكلمة الله قديمة أو لا؟

فإن قالوا: قديمة. قال: ثبت دعوى النصارى بأن عيسى قديم. وإن قالوا: لا. قال: زعمتم أن كلامه مخلوق. فلأجل ذلك قامت المعتزلة لحسم مادة النزاع، فقالوا: إن القرآن حادث لا قديم، مخلوق لله سبحانه. ولما لم تكن هذه المسألة مطروحة في العصور السابقة بين المسلمين تشعبت فيها الآراء وتضاربت الأقوال، حتى لقد صدرت بعض النظريات الموهونة جداً كما سيأتي. لكن نظرية المعتزلة لاقت القبول

(١) حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، غلام حسين الإبراهيمي الديناني، ج ١، ص ٤٩٤-٤٩٥، بتصرف، وقد نقل مثل هذه المعاني عن رسائل إخوان الصفا ج ١، ص ١٠.

في عصر الخليفة المأمون إلى عصر المتوكل، إلا أن الأمر انقلب من عصر المتوكل إلى زمن انقضاء المعتزلة لصالح أهل الحديث والحنابلة. وفي الفترتين وقعت حوادث مؤسفة وأريق دماء بريئة، شغلت بال المسلمين عن التفكير فيما يهمهم من أمر الدين والدنيا، وكم لهذه المسألة من نظير في تاريخ المسلمين!...
الأشاعرة تبعوا القياس التالي:

كلامه تعالى وصف له، وكل ما هو وصف له فهو قديم، فكلامه تعالى قديم. وأما غيرهم فقد تبعوا قياسا غيره، وهو: كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متفاوتة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى حادث. والأشاعرة - لأجل تصحيح كونه قديما - فسروه بأنه معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي. والمعتزلة والإمامية أخذوا بالقياس الثاني وقالوا إن معنى كلامه أنه موجد للحروف والأصوات في الخارج، فهو حادث. ولبعض الحنابلة هنا قول آخذ بكل القياسين المتناقضين حيث قالوا إن كلامه حروف وأصوات قائمة بذاته، وفي الوقت نفسه هي قديمة، وهذا من غرائب الأقوال والأفكار^(١).

وبهذا الحديث في كتاب الإلهيات يفهم مراد الشيخ السبحاني رحمته الله من الإشارة إلى مسألة (خلق القرآن وعدمه) في كتابه «بلور اليزم ديني يا كثرت گرایي» والتي أراد التمثيل بها لتعدد القراءات.

ويمكننا تبعا لهذا الاستشهاد أن نقول بوجود هذه المعاني سابقة على دعاوى الدكتور، وعدم كونه السابق في طرح النظرية. إلا أن الإنصاف هو عدم كون الكلام

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، آية الله الشيخ جعفر السبحاني، ص ١٨٩ - ١٩١.

٩٠قراءة في تعدد القراءات

المتقدم حول مسألة خلق القرآن نظرية واضحة المعالم، أو مقدمة واضحة في نظرية تعددية، بل لا يعدو كونه تهافتاً وجمعاً بين المتناقضات، وما أكثر ما يُلتجئ إلى المتناقضات في تبرير الآراء.

ولكنه يكفي في المقام تلك الكلمات المتكررة التي ذكرناها حول الادعاءات السابقة على الدكتور، والتي تبناها فيما بعد بحيث صارت كلماته أشبه بالاستنساخ لها.

إِفْصَاحُ الرَّابِعِ

مَدْعِيَاتُ
النَّظَرِيَّةِ وَالْإِجَابَةِ عَلَيْهِمَا

مُدَّعِيَاتُ النَّظَرِيَّةِ بِنَحْوِ الْإِجْمَالِ

تقدم في تعريف التعددية دعوى الاعتراف بالتكثُر والتنوع والحكم بالتباين غير القابل للنقض، وعدم قبول الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايضة، وهذه إشارة إجمالية إلى دعوى الدكتور سروش كما يبينها تحت عنوان «القبض والبسط» المعرفين، حيث يقول: (ومجمل الكلام حول القبض والبسط هو أن فهمنا للنصوص الدينية فهم متنوع ومتكثُر بالضرورة، من دون أن يكون في هذا التنوع قابلية الصيرورة لفهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعا ومتعددا فقط، بل هو سيال أيضا، والدليل على ذلك أن النص صامت، ونحن دائما نستعين بالتوقعات والأسئلة والفرضيات القبلية في تفسيرنا للنصوص الدينية، سواء كانت نصوصا فقهية أو حديثة أو قرآنية، وحيث إن التفسير – أي تفسير – غير ممكن دون الاعتماد على المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة، كما وحيث إن هذه المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة والتوقعات المتقدمة تُفد إلينا من خارج الدين، وحيث إن هذا الفضاء المعرفي الخارج عن الدائرة الدينية فضاء سيال متغير، كما العلم والفلسفة والمنتجات البشرية تخضع بصورة متواصلة لقانون التزايد والتراكم والتغير والتحول... وفقا لذلك كله ستكون التفاسير والاستنتاجات الخاضعة في

مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستفهامات والفرضيات القبليّة هي الأخرى في حال تحول وتنوع أيضاً، هذا هو مجمل نظرية القبض والبسط^(١).

وقد صنّفنا بعض الدعوات في ضمن هذه الدعاوى تغليبا؛ من أجل مناقشة هذه الأفكار في سياق واحد، ومن باب تضمن هذه الدعوات لبعض الادعاءات المضمرة، وستكون المدعيّات تحت هذه العناوين التالية:

١. ترابط المعارف البشرية وتغيرها
٢. تاريخية الفهم.
٣. القبول بالأفهام المتعددة.
٤. منح جميع الأطراف المشكوكة درجة التساوي.
٥. التوسع في مفهوم الهداية.
٦. أصل الهداية وصحة الأديان.
٧. اختلاف الديانات أنفسها والأنبياء أنفسهم.
٨. الدين لا يعدنا بالكثير.
٩. عدم إمكان الوصول إلى الواقع كاملاً.
١٠. أصل عدم خالصية شؤون العالم.
١١. عدم إمكان المقايسة بين التجارب والمعارف.
١٢. القول بتعدد الصراط والدعوة لذلك.
١٣. أصالة الكثرة والتعدد.
١٤. الإرادة الإلهية تفرض التعدد.

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٣٧ - ١٣٨.

١٥. التعارض المستحكم بين القيم الأخلاقية.
١٦. المسلمون هم كل من طلب الحقيقة.
١٧. الاعتراض على "رجم شيطان"!!
١٨. حرب التضليل بين موسى ﷺ وفرعون.
١٩. العلماء والتعددية.
٢٠. العلماء وتجديد معارفهم.
٢١. لا قداسة للفهم الديني.

نظريّة تعدّد القراءاتِ الدّعوى والمناقشاتُ بِشكلٍ تفصيليٍّ

الدعوى الأولى: ترابط المعارف البشرية وتغيرها

هذه الدعوى تفترض أنه لا يوجد فهم بشري ثابت وغير قابل للتغير؛ وذلك لأن جميع المعارف البشرية مترابطة مع بعضها البعض، فأى تغير في إحداها يغير كل هذه المعارف، فلا يوجد إذن فهم بشري ثابت، وقد جاء في كتاب القبض والبسط في الشريعة تحت عنوان (الأفهام متحركة): (فهمنا لكل شيء (ومن الجملة الشريعة) متحرك، وإذا حدث تموج وتحول في زاوية من زوايا بحر المعارف البشرية المتلاطم فإن الزوايا الأخرى لن تبقى ساكنة، وستكون فاعلة في درك الأجزاء الأخرى، أو في إثباتها، وتأَييدها وإبطالها)^(١).

ويقول المؤلف (الدكتور عبد الكريم سروش) في مورد آخر: (النتيجة الأولى: فحوى الكلام أن المعارف الجديدة حين تدخل لا تترك معارفنا السابقة على حالها، فإن لم تطردها تصرفت في معناها، وفي مفادها، بحيث تسلحنا بمنظار جديد يعطيها منظرا متجددا، وإن عناصر المعرفة المختلفة من العلوم الإنسانية والطبيعية والفلسفية والدينية والعرفانية كلها مترابطة معا ومتآلفة، تسير دائما

(١) القبض والبسط في الشريعة، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٧٥.

باتجاه واحد، فإذا ما حدث تغير في إحداها فإنه سيصب في العلوم الأخرى. الشريعة مقدسة وسماوية وخالدة، ولكن فهم الشريعة بشري وترابي ومتغير، يتضمن أحكام المعارف البشرية الأخرى، ويخضع لتحول وتكامل مستمرين^(١). ولهذا فهم يعبرون عن المعرفة الدينية بأنها معرفة مستهلكة - بكل معنى الكلمة - لكل العلوم والمعارف البشرية بشكل كامل، وأن الشريعة صامتة، وبقدر ما نسألها فهي تجيب، وأمثلة هذه التعبيرات^(٢).

فخلاصة هذا المدعى أنه: (لا يوجد فهم بشري ثابت، وأن كل الأفهام قابلة للتغير).

المناقشة الأولى: دعوى الترابط غير ثابتة على إطلاقها

أولاً: إن كل دعاوى نظرية تعدد القراءات لا تخدم أصحاب هذه النظرية فيما يريدون الوصول إليه وهو عدم إمكان التمسك بفهم ديني واحد، فنحن لا ننكر أثر ترابط العلوم في تغير المعارف، ولكن بنحو جزئي متعارف كأثر علم الفلك في تحقيق موضوعات الأحكام الشرعية كثبوت الهلال، والخسوف والكسوف وما مائل، ولكن كل هذه الأمثلة ليس لها إلا التصرف في الموضوع، في تحقيقه وعدم تحقيقه، مع ثبات أسس وقواعد الحكم الشرعي والنظرة الدينية من غير أن يطالها التغير، حتى وإن كانت معرفة بشرية. وإلا فهل يدعي أصحاب هذه النظرية تغير كل المعارف البشرية بسبب هذا الترابط، وإن كانت معارف من قبيل نتائج الحسابات الرياضية

(١) ن. م، ص ١٠٢.

(٢) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ١٤ - ١٧.

القطعية، فهل ينتظر أمثال هؤلاء يوما تطل عليهم فيه معادلة رياضية مفادها:
 $(٧ = ٢ + ٢)$ بناء على بشرية هذه المعارف؟! وأن العلم في تطور وتكامل وأن أي
تغير في زاوية من بحر هذه المعارف المتلاطم فإنه لا يدع ذرة من ذرات المعارف على
حالتها؟!!!

قد يُشكل بعضهم بأن ما تسمّونه ٢ يسميه غيركم باسم آخر، فلا بأس أن نعبر
عن العدد ٣،٥ بلفظ الاثنين، فحينها تصح المعادلة!!

وهذا الإشكال غير وارد، وذلك لأن كلامنا في الألفاظ بما هي مشيرة إلى تلك
الحقائق المرتكزة لدينا، وإلا فلا غضاظة أن نتكلم عن هذه الحقائق بلغة ثانية
وثالثة ما دام كلامنا إشارة إلى تلك الحقائق وتلك المعارف والمعاني، وكلامكم هو
كلام عن تغير المعارف نفسها لا عن تغير مداليل الألفاظ، وإن عبرتم في بعض
كلماتكم بتعطش الألفاظ للمعاني، وهو كذلك مخدوش ومناقش يأتي عليه الكلام
أيضا.

وإلى هنا فلا بد أن يلتزم الدكتور بعدم صحة هذه الدعوى الزاعمة لتغير جميع
المعارف البشرية، وحينها فلا دليل لديه على عدم ثبات أي قدر من المعارف
الدينية، وهو المطلوب إثباته في هذه المناقشة.

ولنا أن نشير إلى مجموعة من المعارف الدينية الثابتة وغير القابلة للتبدل والتغير
كما مثل بها بعض الباحثين وجعلها أمثلة للمعارف الدينية الثابتة، حيث يقول:
«ويمكن الإشارة إلى ما يسمى بضروريات الدين في الاصطلاح العلمي الديني الذي
يطلق على مجموعة من القضايا والاعتقادات التي لا يشك أحد في كونها من الدين؛
بحيث يخرج منكرها عن زمرة المتدينين. ومنها: الاعتقاد بالمعاد والحياة الأخرى،

والاعتقاد بكون الرسول الأكرم ﷺ خاتم الأنبياء، ووجوب الصلاة والصوم والحج على واجدي شرائط الوجوب. ومضافا إلى ضروريات الدين هذه، هناك مجموعة من القضايا تسمى بضروريات الفقه، وهذه القضايا رغم كون إنكارها ليس بمستوى إنكار ضروريات الدين، إلا أن أي باحث في الفقه إذا راعى أسس الاستنباط الفقهي وضوابطه، سوف يصل إليها؛ ولذا لا نجد فقيها يناقش أو يخالف في هذا النوع من القضايا. إذا دعوى التحول العام في المعرفة ليس فقط لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه»^(١).

ثانيا: نحن إذا نظرنا إلى نظرية تعدد القراءات كمعرفة من ضمن المعارف البشرية، وجدنا أن هذه النظرية لا تسلم من شر نفسها، أو كما عبر بعض الباحثين بأن النظرية تنتحر بنفسها: «انتحار نظريته به دست خویش»^(٢)، فهي حينما تفترض في نفسها الثبات، وتأسس لقاعدة كلية يجب أن يدعن لها كل مفكر، وكأنها من الابتكارات الوليدة بعيدة المنال، تكذب كونها نفسها معرفة ثابتة، وذلك وفقا للقياس التالي:

أ. كل المعارف البشرية معارف متغيرة.

ب. نظرية تعدد القراءات معرفة بشرية.

إذن فالنتيجة أن نظرية تعدد القراءات معرفة متغيرة، فإذا كانت متغيرة تعين عليها أن تسكت ولا تتكلم، فقد يأتي قارئ ويقرأ المعارف البشرية بنحو آخر

(١) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ٤١ - ٤٢.

(٢) هرموتيك، آية الله الشيخ جعفر السبحاني، ص ٧٥.

يفترض فيها الثبات. وهذا المعنى قريب من مناقشة أصحاب الشك المنكرين للواقعية، وقد ناقشهم بعضهم: «إن معنى هذا الاستدلال هو أنكم تحاولون عن طريق هذا الدليل الوصول إلى مقصودكم وهو صحة اتجاه الشك والعلم بذلك، وعلى الأقل تحاولون بهذه الوسيلة إقناع الطرف المقابل لكم بوجهة نظركم، أي أنكم تتوقعون منه العلم بصحة ادعائكم، بينما مدعاكم هو أن حصول العلم مستحيل مطلقاً!»^(١).

ثالثاً: سلّمنا أن بين العلوم البشرية والدينية نحو ترابط، إلا أن هذا الترابط لا يؤدي إلى مراد نظرية تعدد القراءات، فليس كل تغير في هذه العلوم المترابطة يؤدي إلى تغير ما ارتبطت به من علوم بهذا النحو الذي تحاول إثباته نظرية تعدد القراءات، فهي تريد رفع اليد عن أي درجة من الثبات، فتقبل على أساس ذلك بالقراءات المتناقضة، وهذا ما لا يوفره نحو الترابط بين العلوم والمعارف الدينية والبشرية الأخرى، وقد ذكرت نظرية القبض والبسط خمسة أنحاء من الترابط بين العلوم^(٢):

أ. الترابط الواقعي والمنطقي.

ب. الترابط المنهجي.

ت. الترابط المعرفي (بمعناه الخاص؛ أي "علم المعرفة").

ث. الترابط الإنتاجي الاستهلاكي.

ج. الترابط الحوارية.

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، آية الله الشيخ مصباح الزدي، ج ١، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ٤٨.

فدعوى القبض والبسط إذن مبتنية على وجود الترابط العام الشامل بين المعارف البشرية وبين المعرفة الدينية، وعلى كون المعرفة الدينية نوع معرفة مستهلكة تتغذى من العلوم الأخرى والحال أنه: (ليس كل علاقة بين العلوم توصل إلى هاتين النتيجتين المذكورتين، بل هما معلولتان لنوع خاص من العلاقة، فكل سعي لإثبات هاتين النتيجتين لابد أن ينصب على إثبات الترابط المضموني بين المعرفة الدينية وغير الدينية بحيث يطرأ التغير على مضمون أحدهما عند أي تغيير يطرأ على الأخرى، وكذلك لابد من إثبات المديونية الكاملة للمعرفة الدينية، وإثبات كونها من المعارف المستهلكة لما تنتجه العلوم الأخرى، لننفي بعد ذلك تأثير أي عامل آخر في حصول التحول في فهمنا للدين. ونظرية القبض والبسط لم توفق في كلا المجالين، وباءت جهودها بالفشل في إثباتها لكلا الأمرين (أي إثبات المديونية الكاملة، وإثبات الارتباط المطلق بين المعرفة الدينية، وسائر العلوم))^(١).

وما ادّعاه الدكتور سروش في حوارهِ مع الشيخ صادق لارييجاني من أن لديه استقرار يدل على أن كل تغير يحصل في علم من العلوم فإنه يلقي بظله على العلوم والمعارف الأخرى، فضلا عن كونه استقرار غير تام، إلا أنه مع ذلك لم يثبت الترابط الواقعي بين المعارف، فتجميع الشواهد من قبيل أن صدر المتألهين بنى مسألة المعاد على مقدمات فلسفية، أو أن بعض العلماء يبنون فهمهم على أساس المعطيات العلمية العصرية؛ كتفسير بعضهم للشيطان أو مسّ الشيطان بأن المقصود منه هو الميكروب، فإن كل هذه الأمثلة والشواهد لا تكفي ما لم يُقم الدكتور دليلا على

(١) ن. م، ص ٤٦ - ٤٧.

وجود الترابط الواقعي بين هذه المعارف، وليس له أن يرفع يده عن البحث في هذه الجزئيات بحجة علم المعرفة وأن عالم المعرفة لا يتعامل مع صحة وسقم المعارف من الدرجة الأولى^(١).

رابعاً: لابد من التفريق بين التأثير بالعلوم وبين التحميل، فإن الاستفادة من العلوم والمعارف والاعتقادات المسبقة بهذا النحو الجزئي مقبولة، وهي أمر، والتحميل للنظريات والنتائج العلمية للعلوم الأخرى على دلالة الألفاظ أمر آخر، ولا ينحصر هذا التأثير في العلوم الدينية، بل حتى العلوم البشرية غير الدينية فإنه يوجد فيها مثل هذا التأثير، فكما توجد علاقة ما بين العرفان والفلسفة، فكذلك توجد علاقة ما بين الرياضيات مع الفيزياء، وهذا الارتباط بين العلوم، والتأثير المحاصل فيما بينها على أنحاء: إيجاد مقدمات الاستدلال، طرح سؤال جديد، تعميق الفهم وما مائل ذلك. ولذلك فإننا نسلم باحتياج الفهم الديني لبعض المعارف من قبيل الأدبيات، والمنطق، والحديث، والرجال، وأصول الفقه، ولكن لا موضوعية لهذه العلوم، فنحن نتعلم النحو والصرف والأدبيات العربية لأن لغة النص الديني هي العربية، وهكذا في الرجال لتمييز الصحيح من الضعيف من الروايات، وكذلك في الأصول فهو منطق الفقه. ولكن مع كل هذا فإن هذا أمر مغاير لتحميل نظريات العلوم الأخرى والثقافات الأخرى على الفهم الديني^(٢).

(١) المعرفة الدينية، الشيخ صادق لاريجاني، ص ٤٩ - ٥٢، بتصرف.

(٢) مباني معرفت ديني، محمد حسين زاده، ص ١٠٦، بتصرف.

فالمتحصل هو أن التأثير الجزئي أمر مغاير للتحميل، بل تبقى دلالة النص على ما هي عليه، ولا نحتاج في ذلك إلى أكثر من العلم بالوضع اللغوي -بغض النظر عن التفاصيل المذكورة في مسألة الوضع وأنحاءه- إن كان المعنى لغوياً، والاصطلاحى إن كان هناك اصطلاح خاص.

فأما: وكما ذكر زاده مجموعة من الأمثلة للمعارف الدينية الثابتة، فإنه يسوق مجموعة أخرى من الأمثلة والمعارف الدينية التي لا ربط بينها وبين المعارف الأخرى، ولا يكون فهمها متوقفاً على تلك العلوم الأخرى، وذلك من قبيل النصوص الدينية المرتبطة بالمعاد، والبرزخ، والجنة، والنار، وصفات المؤمن والكافر، والمنافق، وكذلك النصوص الدينية المرتبطة بالأحكام العبادية؛ كالصلاة، والصوم، والحج، وأمثالها، وكثير من النصوص الأخرى المتعلقة بالمسائل التاريخية، والاعتقادية، والأخلاقية، وتاريخ الأنبياء والأمم السابقة. ففي هذه الموارد تفسر النصوص بعضها للبعض الآخر، ويمكن الوصول من خلالها إلى مراد المتكلم المجدي، فلا يمكن إثبات دعوى التوقف على العلوم الأخرى وعلى الخصوص العلوم التجريبية. إذن فأقصى ما تفيد هذه العلوم هو التوسط في كشف مراد الدين، لا أن مراد الدين يتأثر ويتغير بتبع هذه العلوم، فمراد المتكلم يبقى على حاله سواء وجدت هذه العلوم أم لم توجد، وسواء تطورت أم لم تتطور، فأقصى ما تفيد هو النحو الآلى من الفائدة، على اعتبار أنها علوم آلية^(١). ومن الأمثلة التي مثل بها الشيخ مصباح اليزدي القبلية عند المسلمين، فجميع المسلمين يعتقدون بكونها هي

(١) ن. م، ص ١٠٨ بتصرف.

الكعبة المشرفة الموجودة في مكة زادها الله شرفا، ولم يتوهم متوهم -مهما تطورت العلوم وتغيرت المعارف - أنها هي البيت الأبيض في واشنطن.

والمتحصل هو أن هذه الدعوى لابد لها من إثبات الترابط الواقعي بين الفهم الديني وبين المعارف البشرية الأخرى، بالإضافة إلى كون الاستقراء استقراء تاما، فقد يتفق وجود بعض الأمثلة التي تستفيد من المعارف البشرية الأخرى، لكن هذا لا يثبت تلك الدعوى الكلية، والثمرة هي بطلان دعوى عدم جواز الاعتماد على المعارف الدينية في حال حصول تغير ما في المعارف البشرية الأخرى، وهذا ما نتطرق إليه في الآثار التربوية لهذه النظرية في نهاية البحث.

وينبغي التنبيه إلى أمر مهم، وهو أن لا تؤخذ هذه الإجابات على أنها رفض للتعلم والتوسع في النظر إلى العلوم، فالأمر ليس كذلك أبدا، بل إن الدين هو أول الداعين للتعلم وتحصيل المعارف، ولكن ذلك ليس هو مورد البحث، بل مورده ومراده أن الدين له قواعده الخاصة في تحصيل معارفه ومراداته، فلسنا نتجاوز الدعوة لاحترام التخصصات، وعمل صاحب كل علم بآليات علمه الخاصة به، وإلا فإن هذه الدعوى تبطل اعتماد أصحاب كل التخصصات على نتائجهم المعرفية، ولا ينحصر الأمر بالمعرفة الدينية لوحدها. والذي نرفضه في المقام هو التحميل لنتائج العلوم الأخرى على المعارف الدينية كما ابتلي به بعضهم؛ حيث حاول تفسير القرآن بالنظريات والفرضيات العلمية الحديثة، فهي وإن اكتسبت بريقا خاصا في زمن قبولها، إلا أن بريقها يأخذ في الخفوت شيئا فشيئا حينما تتجه صوبها الانتقادات العلمية الجديدة، وليس القرآن ذلك الكتاب العظيم بحاجة إلى هذه الفرضيات لنحملها عليه، فليس هو من قبيل الإنجيل المحرف المحتاج للتطعيم بالنتائج

البشري من التجارب والاكتشافات، وذلك أن القرآن غني يضجُّ بالمحتوى، وله آليات خاصة للحصول على مراداته وفهمها.

ويجدر بنا أن نذكر أن الشيخ لاريجاني قد خاض مع سروش مناقشة عبر الصحافة فكان يلاحظ عليه التناقض في أقواله؛ حيث كان في مقالاته الأولى يقول بتغير سائر الأفهام والمعارف بآحاد قضايها، بناء على الترابط فيما بينها، فيتحتم بناء على تغير بعضها تغير الجميع، وعدم كونه في منأى عن أن تناله يد التغير والتحويل، وأما في مقالاته الأخيرة فكان يظهر منه القبول بأصل الثبات، وأن التحول يحصل في فروع المعرفة بنحو مجموعي، وهذا أمر بديهي واضح، لأنه كلما أضيفت قضية جديدة إلى علم خاص، فسوف تتحول هيئته الجمعية^(١). ومن جملة ما نقله من كلمات الدكتور سروش قوله: **(..كلامنا الأصلي هو في الارتباط بين الفروع الكبيرة والصغيرة للمعارف، لا في ربط قضية بقضية أخرى، فارتباط جميع القضايا مع بعضها سواء انعقد أم لم ينعقد، فإنه لا يعرض للخطر ربط الفروع العلمية ونموها المتقابل والمرتبطة)**^(٢). هذا عن القول بالنحو الثاني، وأما النحو الأول في كلمات الدكتور، فيذكر مثالا له وهو قوله: **(لا بد أن يحصل هذا التحول في جميع الشؤون، وجميع المدركات تضطرب وتصرخ بشكل متناغم ومتناسق، والإنسان الذي فهمه لكل شيء في سيلان وجريان، فإن فهمه الديني سيتجدد أيضا)**^(٣)، وقوله: **(..ولذا فإن أي معلوم جديد لا يترك المعلومات السابقة مكانها.**

(١) المعرفة الدينية، الشيخ صادق لاريجاني، ص ٢٠ - ٢٣ بتصرف.

(٢) ن. م، ص ٢٢، ينقله عن قبض وبسط تثوريك شريعت، ص ٢٩٠.

(٣) ن. م، نقلا عن قبض وبسط تثوريك شريعت، ص ١٠٤.

بل يبدل معناها ومفادها، ويصبح كل كشف جديد قرينة جديدة لنفسر الموضوع القديم تفسيراً جديداً^(١).

إشكال التغير الجوهرى

ما تقدم من كلام كان يرتبط بدعوى تغير الفهم لكل الأشياء (ومن ضمنها الشريعة)؛ وذلك وفقاً لتغير المعارف البشرية المتنوعة. وأما هذا العنوان فنفترض فيه أن المعارف تتغير بنحو أولى إذا ما قلنا بتغير الواقع الخارجى، فالمعارف إنما تكشف عن الواقعيات، ومع تغير الواقعيات فلا محالة ستتغير المعارف البشرية بما فيها المعارف الدينية.

فنقول: تبني صدر المتألهين رحمهم الله نظرية الحركة الجوهرية، وتغير طبيعة الأشياء، وأنها في حالة سيلان دائم، وإذا أردنا أن نمثل لهذا المعنى نذكر الإنسان، فزيد مثلاً هو من ولد قبل عشر سنوات وسماه أبوه زيدا، وهو الآن بعد هذه السنوات العشر لا زال زيدا، وإذا كبر وهرم يبقى زيدا، مع أن الدراسات قد أثبتت أن جميع خلايا جسم الإنسان تتبدل، تموت وتنفى، وتحل محلها خلايا جديدة، فعلى هذا يكون زيد بعد عشر سنوات غيره قبل عشر سنوات، فكيف نقول بالثبات؛ وبأن هذين الزيدين هما زيد واحد؟ وإذا كانت حقائق الأشياء تتغير، وهي من مرتبة التكوين والواقع، فما يكون أدون منها أولى بالتغير وعدم الثبات، فكل الوقائع في تغير وتحول وتبدل، وتبعاً لذلك فإن كل المعارف متغيرة، فهي ليست إلا تبعاً للواقع، وحكاية وكشفا عنه!!

(١) ن. م، نقلاً عن قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٩٢-٩٣.

جواب الإشكال

وأذكر هنا بعض ما أفاده أستاذنا سماحة آية الله السيد جعفر النمر رحمته الله في الحركة والثبات وكيفية حفظ وحدة الشيء الواحد مع القول بتبدل جميع أجزائه، وتحركه جوهرًا، فنحن نسلم بالحركة الجوهرية، ولا يلزم منها عدم الثبات، فطبيعة العالم وإن كانت سيّالة في ذاتها وفي جوهرها؛ بمعنى أنه إذا وجد جزء انعدمت الأجزاء السابقة، إلا أن هذا لا ينافي وحدة العالم، فالحركة ليست مجموعاً لأجزاء منفصلة تحصل الحركة بانضمامها، بل هي حقيقة واحدة متصلة، وإن كانت متغيرة الأجزاء. وأما ما هو الحافظ لوحدة هذه الأشياء المتحولة؟ الحافظ لوحدة الشيء هو العقل الفعال، أو العقل الأفلاطوني، أو المثل النورية، فكما أن المعلول لا يوجد نفسه ابتداءً، فكذلك لا يحفظ نفسه بقاءً، فالحافظ لوجوده هو المبتدأ لوجوده^(١)، وكذلك

(١) ويعبر عن ابتداء الإيجاد وإدامة الإيجاد معاً بالتدبير، وقد اختلفوا في أن ما يدبر الأنواع المادية هل هو العقول العرضية، أو العقول الطولية، فعن طريق أحدهما - كل بحسب مبناه - يحصل التدبير وتحصل الوحدة. يقول السيد العلامة رحمته الله: (أثبت الإشراقيون في الوجود عقولاً عرضية، لا عليّة ولا معلوليّة بينها، هي بحذاء الأنواع الماديّة التي في هذا العالم المادي، يدبر كل منها ما يحاذيه من النوع، وتسمى «أرباب الأنواع» و«المثل الأفلاطونية» لأنه كان يصرّ على القول بها؛ وأنكرها المشاؤون، ونسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطولية والذي يسمّونه: «العقل الفعال».) [بداية الحكمة، العلامة الطباطبائي، ص ٢١٧].

ويضيف رحمته الله في حديثه حول العالم المادي وتحركه: (ولما كان هذا العالم متحركاً بجوهره سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدد والتغير؛ وبذلك صحّ استناده إلى العلّة الثابتة، فالجاعل الثابت جعل المتجدّد، لا أنه جعل الشيء متجدّداً، حتى يلزم محذور استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم)، [ن. م، ص ٢٢٢].

الأمر في الوحدة فإيجاده هو حفظ لوحده، والعقل الفعال هو الواسطة بين العلة وبين المعلول، فلولا وجود العقل الفعال لما بقي زيد، ومن وجود زيد في الآن الثاني بعد وجوده في الآن الأول يُنتزع عنوان البقاء، ومن هذا البقاء يَنْتزع الذهنُ عنوانَ الوحدة، فإذا أوجد العقل الفعال زيدا في الآن الثاني بعد الآن الأول قيل أنه حفظ وحدته، فالمحافظ للوحدة هو العقل النوري، وإلا فإن ما يوجد لاحقا هو غير ما وجد سابقا، لأن السابق قد انعدم ووجد بعده الآخر، فالموجود الثاني غير الأول، لأن المعلول لا يبقى نفسه، ولكن لما كان الموجد لكل منهما واحدا، وهو العقل النوريّ الفعّال، كانا واحدا بلحاظ وحدة الموجد^(١).

وأنت ترى أنك مع تبدل جميع أجزاء بدنك، وفناء جميع الخلايا السابقة في جسمك، لا تزال تشير إلى نفسك بكلمة (أنا)، حتى بعد خمسين سنة من وجودك، فما هو المحافظ لوحدة أناك؟ لا شك أنه أمر آخر غير نفس الخلايا المتبدلة والفانية. قد يقال بأن وجودك الواحد محفوظ بالنفس والروح الواحدة، وهي غير البدن، وأنت حينما تشير إلى وجودك بلفظة (أنا) فأنت تشير إلى الروح لا إلى الجسد، ولذلك فإنه في العادة لا يقول المشير إلى جثة ميت: هذا إنسان. بل يقول: هذه جثة إنسان، ولو كان وجوده قائما بالبدن لجعل لفظة الإنسان على البدن حتى بعد مفارقة الروح إياه، فكذلك مهما تبدلت أجزاء الجسم إلا أن الوجود الواحد يبقى محفوظا بتلك الروح الواحدة، وبمعنى أبعد؛ فإن الوحدة تبقى محفوظة من خلال وحدة

(١) راجع دروس سماحة الأستاذ السيد جعفر النمر رحمته الله في شرحه لمنظومة الحكيم السبزواري، في مبحث القدم والحدوث.

الموجد والمفيض، كما أفاد الأستاذ رحمته الله ^(١).

فيثبت من خلال كل هذا أن هناك حافظاً للوحدة في القضايا الخارجية والوجودات في عالم التكوين، وبالحفاظ هذه الوحدة، تنحفظ الوحدة في الوقائع والحوادث، والحكايات، والكشوف عن الواقع، ما دام نفس الواقع قد حفظت وحدته، وبهذا يثبت المطلوب وهو وجود المعارف البشرية الثابتة.

ولنا أن ننأى بأنفسنا عن مباحث الحركة الجوهرية بتعقيداتها، ونقصر نظرنا على عالم الاعتبار، والذي تدور عليه معارف جمّة من معارفنا الدينية، فنقول بأنّ المعبر مثلاً قد اعتبر لفظه الشمس، وعنى بها هذا الكوكب الزاهر المتوقد، مع أن هذا الكوكب قبل لحظات، هو غيره بعد لحظات، لا احتراق أجزائه وفنائها، ولكن لا شأن لنا بتبدل حقيقة التكوينية الخارجية، وإنما يهمننا التمسك بمراد المعبر، فهو حتى مع علمه بتغير الشمس الثانية عن الشمس الأولى خارجاً، إلا أنه أطلق لفظه

(١) اختلف آراء الحكماء في تركيب المادة والصورة وأنه تركيب اتّحادي كما عند صدر المتألهين والسيد السند صدر الدين الدشتكي، أو أنه تركيب انضمامي كما عند الحكيم السبزواري. [شرح المنظومة، ج ٢، الحكيم السبزواري، ص ٣٧٠ - ٣٧٢]. وتركيب الروح والجسد في الإنسان من جهة كونها صورة ومادة كذلك فهو تركيب اتّحادي عند صدر المتألهين، وانضمامي عند السبزواري، فحقيقة الإنسان على هذا هي الروح منضمة إلى الجسد، وعلى الرأي الأول هي الروح متّحدة بالجسد، فالتركيب بينهما تركيب اتّحادي على رأي، وتركيب انضمامي على آخر. ولسيدنا الأستاذ رحمته الله نظر في كلا الرأيين، ورأي يستحق الوقوف عنده. [راجع الدروس المسجلة في شرح منظومة الحكيم السبزواري للسيد جعفر النمر، في مبحث أن التركيب بين المادة والصورة اتّحادي أو انضمامي].

الشمس على كلا الكوكبين؛ الأول والثاني، كما يسمي المسمي الأعلام الشخصية بأسمائهم، فالأب حينما يسمي ولده علياً فإنه يريد الإشارة إلى هذا الولد من حيث خصوصياته الثابتة، فهو يريد صغيراً وكبيراً، ويعلم بتبدل جسمه بعد الكبر عنه في الصغر، وكذلك الحال في الشمس، وبهذا نقطع بحكاية مفهوم الشمس عن كلا الكوكبين، ولا نحتمل عدم انطباقه على الكوكب الثاني بعد فناء الكوكب الأول لأن الاعتبار لا نظر له إلى هذه الخصوصيات المتغيرة، بل ينظر إلى الخصوصيات الثابتة ويعتبر كلا الكوكبين كوكبا واحداً. وعلى هذا الأساس يمكننا التمسك بمدايل النصوص الدينية المتكئة على الاعتبار، فالشارع في اعتباره لا يعير التكوين تلك الدرجة القصوى من الاهتمام، فتارة يحكم على دم واحد له نفس الموصفات بأنه دمان، الأول حيض، والآخر استحاضة، وتارة أخرى يحكم على دمين متخالفين في الصفات بأنهما دم واحد، فلا معنى -مثلاً- لجرُّ بحث الاعتبار إلى داخل المختبرات لإخضاعه للتمحيص التكويني، وكثيرة هي القضايا والأمور المتخالفة واقعاً، والمتحدة حكماً، فلها جنبه وحدة، سواء كانت الوحدة بلسان التنزيل، أم بلسان الاعتبار^(١).

(١) والتنزيل في الأمور يكون بلحاظ الآثار دون الحقيقة، كأن تنزل الأمانة -الدليل الظني كخبر الثقة - منزلة العلم، فيترتب على ذلك جواز العمل بها حيث إن هذا الأثر هو من آثار العلم.

والاعتبار يكون بلحاظ الحقيقة فضلاً عن الآثار التكوينية، بأن تعتبر شيئاً فرداً من أفراد شيء آخر حقيقة، ولكنهما لتباينهما في الواقع تكون هذه الحقيقة حقيقة ادعائية، والفرد الجديد فرداً ادعائياً، وهذا هو ما يعبر عنه بالمجاز العقلي، أو المجاز السكّاني، ومثاله أن تعتبر الطواف بالبيت صلاة كما في الرواية، بجعله فرداً من أفراد الصلاة، لا بمجرد ترتيب آثارها عليه، ومثاله الآخر أن

فإلى هنا يثبت أن للشارع أن يقضي بكثير من الأحكام الدينية، ويعتبرها بالنحو الذي يريده، فهي كما يريده إلى ما شاء، تغيرَ واقعُها، عرضَ عليها عارضٌ، أم لا، فله أن يعتبرها واحدة، ثابتة، والنصوص الكاشفة عن هذه المعارف تكشف عن معارف ثابتة، لا يعرض عليها التبدل والتحول، ولا يمكن أن تُقرأ بنحو آخر غير النحو الذي جعلها عليه المعتبر والمشرع.



تقول: رأيت أسدا يتكلم، فأنت تعني الرجل الشجاع ولكنك تريد أنه في الواقع أسد لا في المجاز، لكن على نحو الحقيقة الادعائية.

ونسب هذا النوع من المجاز إلى السكّاكي، ولكن بعضهم ناقش في صحة النسبة وقال بأن الأصح هو نسبتها إلى الباقلاني.

الدعوى الثانية: تاريخية الفهم

الأمر الأول المستفاد من كلمات الدكتور هو حتمية اختلاف القراءات وذلك بناء على التعليل الذي ساقه وهو: (أن النص صامت، ونحن دائما نستعين بالتوقعات والأسئلة والفرضيات القبلية في تفسيرنا للنصوص الدينية... وحيث إن التفسير - أي تفسير - غير ممكن دون الاعتماد على المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة... وفقا لذلك كله ستكون التفاسير والاستنتاجات الخاضعة في مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستفهامات والفرضيات القبلية هي الأخرى في حال تحول وتنوع أيضا^(١)).

وهذه الدعوى -وكما وردت في كلمات غيره- تعني أن المعرفة ليست تابعة للأثر والنص، بل هي راجعة لقارئ النص، أو على الأقل يكون الدور لهما معا؛ أي للمفسر والمفسر، حيث يستحيل على المفسر والقارئ للنص أن يتجرد عن مسبقاته تماما، وعلى هذا فلا يوجد معيار مستقل لمحاكمة وتقييم القضايا المعرفية، وهذه هي طريقة أصحاب النظرة النسبية، والمسالك الأخلاقية النسبية تشترك على اختلافها في أن اتصاف الأفعال بالحسن والقبح، والمطلوبية وعدمها لا يوجد له قيد خاص، بل هو مختلف، ومرتبطة بالمواقع المختلفة، أو الذهنية والترجيح الفردي، أو أنه يتأثر بالشروط الاقتصادية - الاجتماعية، بحيث إن أي تغير في طرف النسبة سيؤدي إلى تغير في المعرفة.

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٣٨.

لهذا فإن النظرية النسبية تدافع عن القراءات المتعددة ولا تعترف بالقراءات غير التاريخية للمعارف، أي أن كل قراءة فهي وليدة مُسلّمات تاريخية وموروث مسلّم من خلاله تحصل المعرفة، لا من خلال النص المقروء لوحده. ولهذا قال النسبيون بتاريخية الفهم، وأنكروا وجود الفهم المستقل وغير التاريخي، ولهذا نالت جميع القراءات عندهم الرسمية، وأنكروا إمكان المقايسة بين الأفهام والقضايا في الحقل المعرفي الواحد وترجيح بعضها على الآخر، فلا يوجد لديهم شيء اسمه «صدق»، أو «حق»، أو «معتبر»، أو «باطل»، وكل ذلك خلافا لما عليه أصحاب النظرية الواقعية حيث يقولون بأن من المستحيل أن يكون إدراكنا لحجم المكعب متغيرا، بل هو أمر يكشف واقعا ثابتا لا يتبدل، وليس له ارتباط بالمتلقي والمفسر ومسبقاته الفكرية، فهو فهم غير تاريخي^(١).

فخلاصة الدعوى إذن أن أصحاب هذه النظرية لا يفترضون الكلمات والألفاظ دالة على المعاني بنفسها، وإنما يستفيد كل قارئ ومتلقٍ لهذه الألفاظ المعاني الخاصة به وبانطباعاته المسبقة وخلفياته المعرفية، فالكلمات في نفسها لا تحمل أي معنى من المعاني، وفي هذا المعنى يقول الدكتور أيضا: **(تشبيه العالم الخارجي بنص مكتوب تشبيه جيد. ليس عندنا أي نص مكتوب يفصح عن معناه. إنما ذهن اللغوي الذي يفسر النص هو الذي يقرأ فيه معنى معيناً. فالتعبيرات عطشى للمعاني وليست رحماً لها)**^(٢)، ويقول في مكان آخر: **(نظريات أهل كل عصر تبعث في الألفاظ روحاً**

(١) درآمدى بر هرمنوتيك، الشيخ أحمد واعظي، ص ٤٣٠ - ٤٣٤، بتصرف.

(٢) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ٣٤، ينقله عن كتاب قبض وبسط
تثوريك شريعت.

متجددة من المعاني، وهذا هو معنى ما يقال من أن الألفاظ جائعة للمعنى وليست رحما لها^(١)، وعلى هذا فلكل قارئ أن يسبغ على أي نص يجده معنى يختص به وإن ناقض المعاني التي يراها غيره من القراء لنفس هذا النص.

المناقشة الثانية: حول تاريخية الفهم

أولاً: والكلام هنا عن كون الألفاظ ذات معانٍ من أوضح الواضحات، ولا كلام لنا عن منشأ هذه الدلالة، فقد ذكروا أن الارتباط بين اللفظ والمعنى ناشئ عن الوضع، سواء كان وضعاً تعينياً، أو تعينياً، وقد طرحت أمثال هذه البحوث في علم أصول الفقه، وهي أن الواضع هل هو يعرب بن قحطان أم غيره؟ أم أن دلالة الألفاظ نشأت بسبب القرن الأكيد^(٢) كما يذهب إليه السيد الشهيد رحمته الله؟

(١) ن. م، ص ١٦، ينقله عن كتاب قبض وبسط تثوريك شريعت.

(٢) يقال بأن السيد الشهيد رحمته الله استفاد في نظرية الوضع لتأسيس مبناه «القرن الأكيد»، من نظرية بافلوف والتجربة التي أجراها على الكلب، وقد ذكر السيد الشهيد نفسه في كتابه «اقتصادنا» ما يوحى بهذا الأمر، فهو يقول: (ولكي نكون أكثر وضوحاً، يجب إعطاء فكرة مبسطة عن آراء (بافلوف)، وطريقته في تفسير الفكر، تفكيراً فسيولوجياً: فإن هذا العالم الشهير استطاع أن يدلل بالتجربة على أن شيئاً معيناً إذا ارتبط بمنبه طبيعي اكتسب نفس فعاليته، وأخذ يقوم بدوره، ويحدث نفس الاستجابة التي يحدثها المنبه الطبيعي. فتقديم الطعام إلى الكلب - مثلاً - منبه طبيعي، يحدث فيه استجابة معينة: إذ يسيل لعابه أول ما يرى الإناء الذي يحتوي على الطعام. وقد لاحظ ذلك (بافلوف)، فأخذ يدق جرساً عند تقديم الطعام إلى الكلب، وكرر هذا عدة مرات، ثم أخذ يدق الجرس من دون تقديم الطعام. فوجد أن لعاب الكلب يسيل. واستنتج من هذه التجربة: أن دق الجرس أصبح يحدث نفس الاستجابة التي كان المنبه الطبيعي (تقديم الطعام) يحدثها، ويؤدي نفس دوره، بسبب اقترانه واشتراطه به عدة مرات ولهذا أطلق على دق

فخلاصة الأمر تدور حول الحال الفعلي للألفاظ، لا عن الارتباط الذاتي بينها وبين المداليل، فواضح أن لا ارتباط ذاتي بينها، وإنما كلامنا عن النصوص المتلقة من قبل الشارع، فهي لا يمكن أن تكون إلا من المرتبة الثانية التي تقترن بالمعنى اقترانا أكيدا. فلذلك فتغير المعارف البشرية لا يؤثر على دلالة الألفاظ، فضلا عن أن تقبل نفس النصوص بحد ذاتها دلالتين متناقضتين. وقد قال بعضهم: «ومهما ارتفعت معارف الإنسان، فسوف تبقى دلالة اللفظ على ما هي عليه، فلهذا أي قوم أو جماعة عبارة عن ظاهرة واقعية واجتماعية، لا بد من التعرف عليها واستخدامها، وأي تغيير في هذه اللغة معلول لإرادة هذه الأمة الجمعية عبر وضعهم اللفظ لمعنى جديد، وتركهم للمعنى الأول. ولا علاقة لذلك بإرادتنا أو تغيير معارفنا وعلومنا»^(١).

ثانيا: ونحن إذا نظرنا إلى تعامل العقلاء بما هم عقلاء، وجدنا أنهم قد جعلوا لأنفسهم قواعد وضوابط في محاوراتهم العرفية تركز على كون الألفاظ تحمل



الجرس اسم: (المنبه الشرطي) وسمي تحلب اللعاب وسيلانه الذي يحدث بسبب دق الجرس: (استجابة شرطية)...

وكما أن دق الجرس اكتسب نفس الاستجابة التي يحدثها تقديم الطعام إلى الكلب بالاقتران والاشتراط، كذلك توجد أشياء كثيرة اقترنت بتلك المنبهات الطبيعية للإنسان فأصبحت منبهات شرطية له، ومن تلك المنبهات الشرطية: كل أدوات اللغة، فلفظة الماء - مثلا - تطلق نفس الاستجابة التي يطلقها الإحساس بالماء. بسبب اقترانها واشتراطها به، فالإحساس بالماء، أو الماء المحسوس: منبه طبيعي، ولفظ (الماء): منبه شرطي، وكلاهما يطلقان في الذهن استجابة من نوع خاص)، [اقتصادنا، آية الله السيد محمد باقر الصدر، ص ٨٠ - ٨١].

(١) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ٦٨ - ٦٩.

المعاني، والمعاني المتعارفة والمقطوع بها، وهذا ما يعبر عنه علماء الأصول بحجية الظهور، فإنك ترى سيرة العقلاء قائمة على هذه الحجية، تسيّر بها أمور معاشها، وتقضي بها في المحاكم، وتقيم على إثرها الحدود، وتعقد العقود كالبيع والزواج، وتوقع الإيقاعات كالعتق والطلاق، فحياة الناس قائمة على حجية الظهور.

ثالثاً: إن إعجاز القرآن، ومعرفة أن هذا كلام معجز، لا يستطيع بشر أن يأتي بمثله، كل هذا متوقف على كون الألفاظ ذات معانٍ قطعية، وهذا ما يجعل ألد الأعداء يذعن لكونه كلاماً فوق كلام البشر قائلًا: (إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق..)^(١)، وهنا لو لم يكن كلام القرآن مفهوماً، بنحو يمكن الاحتجاج به، لما صح إلقاء نبينا ﷺ له على الناس ليقيموا إعجازه، بل ولما صحّ كون جميع معاجز الأنبياء معاجز، وذلك بناء على مثل هذه النظريات المقيّنة التي تترقى للقول بعدم ثبات، بل بتغير كل الوقائع باعتبار بشريتها. فإن قيل بأنها ليست هي البشرية، بل البشري هو الفهم لها، قلنا أن الكلام في بشرية القراءات المنصبة على هذه الوقائع، وبشرية التلقي لها، وقد أجمع الناس على إعجازها، ما كشف عن كون هذا المقدار من المعارف البشرية معارف متفق عليها بين بني البشر، وقد اكتفى الشارع بفهمهم في هذا الأمر، فهذا المقدار من الثبات متحقق في المقام، وإلا لما صح من صاحب الشرع اعتبارها حجة مع تغيرها، ولما صحّ منه الدعوة إليها وهي تحتل النقيض.

(١) ميزان الحكمة، محمد الريشهري، ج ٤، ص ٣٢٣٨، كلمة للوليد بن المغيرة في شأن القرآن.

رابعاً: ولو سلمنا بمثل هذه الدعوى للزم من ذلك عبثية البعث للأنبياء والرسول، ونقض الغرض المرجو في تحقيق الهداية. إن الألفاظ لو لم يكن لها دلالات مستقلة وواقعية وواضحة يمكن الوصول إليها، وأنها هي مراد المتكلم، لكان إرسال الله سبحانه للأنبياء بالكتب عبثاً، حيث إن هذه الكتب لا يمكن أن تفهم على النحو الذي أراده الله سبحانه، بل تفهم بنحو آخر ومختلف، وهو نحو الفرضيات والمسبقات للأشخاص والمصادر كما عبر الدكتور سروش.

وللدكتور أن يدعي بأن النحو الذي يريده الله ﷻ من الفهم هو نحو القراءات المتعددة التابعة لمصادر الأشخاص، إلا أن هذا الأمر فضلاً عن كونه دعوى عارية عن الدليل، فإن الدليل على خلافه؛ حيث إن الظاهر من المتكلم حينما يتكلم أنه يريد معنى ما متشخص معلوم لديه؛ وأنه يريد من المتلقين أن يعرفوه كما هو لديه، لا كما تعكسه خلفيات كل واحد منهم وحالته النفسية، فيمكن لنا أن نتمسك بأصالة هذا الظهور في نفي دعوى الدكتور، بعد الجزم بكفاية عدم الدليل من قبله لإبطال هذه الدعوى^(١).

ونحن نكتفي في هذا المقام بذكر بعض المنبّهات: (عندما يكون فهماً للنصوص الدينية ظنياً وناقصاً دائماً، وعندما لا يكون الطريق ميسوراً للعثور على فهم صحيح وكامل، أو مطابق للشريعة، وعندما تكون الحيرة حالة دائمة، سوف يكون إرسال الشريعة إلى البشر لغواً، ومخالفة للحكمة، وكذلك الرجوع إلى النصوص

(١) وللتوسع في هذا الأمر لا بأس أن يراجع القارئ ما كتبه علماء الأصول في مسألة حجية الظهور.

الدينية لاستلهاهم معانيها. ما الفائدة من إرسال الألفاظ التي لا تحمل في طياتها أي معنى، وترك العالم الديني تحت رحمة المعارف غير الدينية لبحث لها عن معنى، وما الثمرة التي تترتب على ذلك؟^(١)، وأما السيد الشهيد الصدر (رضوان الله تعالى عليه)، فقد قال في نهاية بحث حجية الظهور: (كما أن شموخ المعاني وعلوها ينبغي أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها، ولما كان الهدف هداية الإنسان، فلا بد أن تبين المعاني على نحو يؤثر في تحقق الهدف، وذلك موقوف على تيسير فهمه)^(٢).

خامساً: وأما إذا وقفنا على ساحل اللغة العربية خاصة، والتي تشرفت بكونها لغة الدين الخاتم والمهيمن على بقية الأديان السماوية، وجدنا لدى أبنائها تعارفاً خاصاً، وارتكازاً خاصاً على بَوح الألفاظ بمعانيها، بل وتفجُّرها بها في كثير من الأحيان، لتسهيل في أودية تحتمل بقدرها، وهو ما يلتقي مع نحو من الطولية في تعدد المعاني، وكون القرآن ذا بطون وبطون، لا كما توهمه أصحاب تعدد القراءات من المناقضة والعرضية. ولا كما ادعوه من كون الألفاظ لا تحمل في رحمتها أي معنى من المعاني، وأنها متعطشة للمعاني التي يسبغها عليها القارئ. وأمثلة هنا ببعض الاصطلاحات التي جرت كالمثل على لسان أبناء العربية، وأردف عليها شيئاً من المواقف الدلالية التاريخية:

أ. تقول: أقول كذا بمعنى الكلمة، أو بكل معنى الكلمة، أو بما تطيق الكلمة حمله من معنى، بغض النظر عن منشأ هذا الاقتران بين اللفظ والمعنى،

(١) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ٨٦.

(٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، آية الله السيد محمد باقر الصدر، ص ٢٢٤.

ولهذا يقول الأصوليون بأن الإنسان يتصور المعنى من خلال نفس اللفظ ولو صدر من غافل، أو نائم، أو حجر، ولكن لا يتصور المراد الجدي له.

ب. تقول: فلان نطق على لسانه الروح القدس؛ أي أنه جاء بألفاظ ذات معان بلغت الذروة في العطاء والجود بالمداليل، إن على مستوى الكم، أو على مستوى کیف. ولهذا يتمثل أهل الله ببیت لبید بن ربیعة:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

مدّعين أن لبید لم یقف على عمق هذا المعنى الذي جاء به من بطلان ما عدا الله عز وجل، فاللفظ دال لا محالة، وإن أمكن التعميق في الدلالة كما أسلفنا، ولكن من باب النحو الخارجي للبطلان، لا من باب نفس اللفظ الموضوع، فلم يؤخذ في نفس اللفظ تلك المراتب من الشدة والضعف، ولم يؤخذ فيه إلا صرف البطلان أو الوجود، أو المجموع منهما الذي تتعدد مراتبه الخارجية بما له من حظ وجودي. ولهذا - لوضوح أن الألفاظ تدل على المعاني - قيل بنظرية تفسير القرآن بالقرآن الذي هو تبيان لكل شيء، فلا شك في تبيانه لنفسه في مقام الدلالة التصورية ومعرفة مداليل الألفاظ، وإن احتيج لغيره في مقام بيان المصاديق والوقائع الخارجية.

ت. ونعقب على ما تقدم بمعركة لغوية دارت حول دلالة لفظ (الفاكهة)

وهل أن العنب والرمان من الفاكهة أم ليسا كذلك؟! وذلك لتوهم حصل بسبب العطف في بعض الآيات؛ من أن العطف يقتضي المغايرة والتأسيس، وننقل ما جاء حول هذا النزاع في لسان العرب لابن منظور: (الفاكهة معروفة وأجناسها الفواكه، وقد اختلف فيها، فقال

بعض العلماء: كل شيء قد سمي من الثمار في القرآن نحو العنب والرمان، فإننا لا نسميه فاكهة، قال: ولو حلف أن لا يأكل فاكهة فأكل عنبا ورمانا لم يحنث ولم يكن حائثا. وقال آخرون: كل الثمار فاكهة، وإنما كرر في القرآن في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾^(١) لتفضيل النخل والرمان على سائر الفواكه دونهما، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَنُوحٌ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾^(٢) فكرر هؤلاء للتفضيل على النبيين ولم يخرجوا منهم. قال الأزهري: وما علمت أحدا من العرب قال أن النخيل والكروم ثمارها ليست من الفاكهة، وإنما شذ قول النعمان بن ثابت في هذه المسألة عن أقاويل جماعة فقهاء الأمصار لقلّة علمه بكلام العرب وعلم اللغة وتأويل القرآن العربي المبين، والعرب تذكر الأشياء جملة ثم تخص منها شيئا بالتسمية تنبيها على فضل فيه، قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾^(٣) فمن قال أن جبريل وميكال ليسا من الملائكة لإفراد الله عز وجل إياهما بالتسمية بعد ذكر الملائكة جملة فهو كافر، لأن الله تعالى نص على ذلك وبينه، وكذلك من قال إن ثمر

(١) الرحمن: ٦٨.

(٢) الأحزاب: ٧.

(٣) البقرة: ٩٨.

ثمر النخل والرمان ليس فاكهة لإفراد الله تعالى إياهما بالتسمية بعد ذكر الفاكهة جملة فهو جاهل، وهو خلاف المعقول، وخلاف لغة العرب^(١). ومن خلال هذا النص يتبين أن لدى أهل اللغة تشددا في التمسك بمداليل الألفاظ، يأبى عن التسامح في قراءة أي دلالة أخرى من خلال هذا النص الواحد.

ث. وأما خاتمة الكلام في هذا الجواب فهي أن النزاع في دلالة اللفظ على المعنى تجاوز حد التجهيل والتسفيه ليصل إلى حد الشفار والسيوف، فقد نقل التاريخ أن أبا ذر كان ينازع معاوية في الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(٢) لما أرادوا التلاعب بالقرآن وتحريفه بغية قصر الحرمة المنصبة على كنز الذهب والفضة، على الأخبار والرهبان، لكي يحلوا البذخ لحكام المسلمين، فقد جاء في الدر المنثور: (أخرج ابن الضريس عن علباء بن أحرر أن عثمان بن عفان: لما أراد أن يكتب المصاحف أرادوا أن يلقوا الواو التي في براءة والذين يكنزون الذهب والفضة

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠، ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٢) التوبة: ٣٤.

قال أبي لتلحقنها أو لأضعن سيفي على عاتقي فألحقها^(١)، ونقل ابن أبي الحديد: (وروى الشيخ أبو علي أيضا عن زيد بن وهب، قال: قلت لأبي ذر وهو بالربذة: ما أنزلك هذا المنزل؟ قال: أخبرك أني كنت بالشام، فذكرت قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْمُرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا﴾ فقال لي معاوية: هذه نزلت في أهل الكتاب، فقلت: فيهم وفينا. فكتب معاوية إلى عثمان في ذلك، فكتب إلي: أن أقدم، فقدمت عليه، فأنشال الناس إلي كأنهم لم يعرفوني، فشكوت ذلك إلى عثمان، فخيرني وقال: انزل حيث شئت، فنزلت الربذة^(٢)).

فتحصل أن النصوص الدينية يمكن للقارئ أن يحصل من خلالها على معارف ثابتة، لا تقبل التبدل ولا التغير. وأن النصوص بشكل مطلق - أعم من النصوص الدينية - تكون لغرض إيصال المراد عادة، وهذا النحو من الأغراض غرض عقلائي يعترف به جميع البشر، بل يمكننا أن نتوسع إلى ما هو أبعد من ذلك، فحتى الحيوانات تصدر أكثر من نوع من الأصوات، لكل حالة من الحالات صوت خاص، وتراها تستجيب لبعضها وفقا لهذا الارتكاز والتباني - إن صحَّ التعبير - بينها على الدلالة الخاصة للصوت الخاص، فالدجاجة مثلا حينما تصاب بحالة من الخوف

(١) تفسير الميزان، العلامة الطباطبائي، ج ١٢، ص ١٢٣.

(٢) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٨، ص ٢٦١.

والفرع تصدرا صوتا خاصا، وحينما يحين وقت المبيض تصدر صوتا آخر، وعندما تكون في حالة حضانة تصدر صوتا ثالثا، وحينما تدعو فراخها لتناول الطعام تصدر صوتا رابعا، وهلمَّ جرًّا، ولعل قصة نبي الله سليمان عليه السلام مع النملة^(١) من هذا الباب من الدلالة الخاصة التي لا تحتمل الريب أو التردد، فضلا عن التغير والتأثر بالمسبقات والفرضيات والعقائد والمعارف عند الشخص المتلقي.

ولما كان هذا النحو من الفهم لدلالة النص ممكنا وواقعا، جرى العقلاء على إمكان الملامة في حالة الإبهام؛ كما نلوم مدعي هذه النظرية على عدم توضيح مرادهم بقول فصل، وندعوهم للتجافي عن هذه التلبيسات وإخفاء مواضع الخلل في الاستدلالات، والتي قد تخفى على غير المتخصص المتأمل.

وأیضا فإنه كما كان للوضوح أغراض بلاغية، كذلك كان للإبهام أغراضه البلاغية المتعددة، وكما كان للوضوح درجات يمكن الترقى فيها بحسب الغرض، كذلك كان لتعدد الإبهام درجات، وكل هذه الأمور واضحة ويمكن تمييزها وإدراكها،

(١) حصل لدى المفسرين أخذ وردُّ في كيفية كلام النملة، وأن ما فهمه نبي الله سليمان عليه السلام هل كان كلاما لفظيا أم أنه ألهم المعنى إلهاما من قبل الله تعالى؟ وإذا كان الكلام لفظيا فهل الآية ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ (النمل: ١٦) تدل على انحصار معرفته بلفظ الطير دون بقية الحيوانات؟ ليتكلف رأي آخر يفترض أنها كانت غملة ذات جناحين. وقد تطرق السيد العلامة الطباطبائي رحمه الله إلى هذه المعاني في ذيل الآية الشريفة: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل: ١٨).

ولا تحتاج إلى كثير جهد وعناء.

والسؤال الذي نوجهه في هذا المقام لأصحاب هذه الدعوى أن تأثر الفهم - فهم القارئ للنص - بالفرضيات والاعتقادات السابقة على أي نحوٍ من هذين النحوين التاليين؟ فإن تأثر الفهم يمكن أن يكون على أحد نحوين:

النحو الأول: أن يكون تأثراً آلياً متعارفاً، كتأثر إدراك المعنى بالعلم بوضع اللفظ لهذا المعنى، فهذا النحو من التأثير تأثر جزئي، ولا يمكن للإنسان أساساً أن يحصل على علم ومعرفة من خلال سماعه لكلام المتكلم - بما هو كلام - إلا بمعرفته للمعاني الموضوع لها هذا اللفظ، ومن ذلك تعلّم الأجنبي للغة العربية، لكي يستطيع التعرف على أدبياتها ونصوصها الثرّة الغنية، وحينها يكون التأثير تأثراً بهذا المقدار المحدود من معرفة الحروف والكلمات وما لها من دلالة، فيمكن لمن تعلم العربية أن يفهم مراد الشاعر من قوله:

وهوَت عليه تشمُه وتضمُه والدمعُ مثل المرسلاتِ يَصُوبُ

كما أنه يمكن - كما مثل بعضهم - لمن يمتلك المقدمات اللازمة لفهم الكتاب والسنة؛ من العلم باللغة العربية وبعض المقدمات الأخرى، أن يصل إلى فهم الكتاب والسنة، وبهذا اللحاظ يمكن أن يأتي المستشرقون بآثار يعتنى بها في المعارف الإسلامية ولو لم يعتقدوا بالدين الإسلامي. ويستطيع المستشرق المسيحي أن يصل إلى أن القرآن ينفي بصرحة الآلهة الثلاثة للمسيحية، أو أنه يعتبر محمداً ﷺ هو

خاتم الأنبياء، أو أنه يميز تعدد الزوجات، أو أن له قوانين خاصة في الإرث، وهكذا^(١).

النحو الثاني: أن يكون الفهم متأثرا بالمسبقات والخلفيات والعقائد والعلوم التي يحملها الشخص بشكل كلي؛ بحيث يتغير الفهم والإدراك للمعاني والنصوص بمجرد حصول أي تغير طفيف في بقية العلوم التي يحملها هذا القارئ، وبناء على ذلك تكون الأفهام للنص الواحد أفهاما متعددة بتعدد القراء، كل يفهم المعنى بحسب ما عنده من مسبقات ومعارف واعتقادات. على خلاف المعنى الأول الذي يدور فيه الفهم مدار المعاني التي وضعت لها هذه الألفاظ والكلمات.

والذي يظهر من كلمات ودعاوى مثل الدكتور سروش هو قبوله للمعنى الثاني بوسعه الواسع، ولهذا فهو يصر على تعدد القراءات، واختلاف الأفهام وعدم انحصارها، ويوسع بالتبع مفهوم الهداية، ويصر على تعدد الصراط، وأمثال تلك الدعاوى التي ستأتي مناقشتها. فالدكتور إذن يقول بتأثر الفهم بالمصادر القبلية - بحسب تعبيره -، ولما كانت هذه المصادر آخذة في التكامل، وقابلة للتغير والتبدل بناء على ما يتم التوصل إليه من علوم ومعارف جديدة، فحينها سيكون فهمنا للنصوص متغيرا ومتبدلا. فالفهم عنده بمثابة المشروط الذي يتوقف على وجود شروطه - والمشروط عدم عند عدم شرطه - والذي هو المصادر والقبليات لكل شخص، وما دما نقول بعدم خلو نفس كل إنسان من اعتقادات وتصورات، وأنها متفاوتة فيما بين الأشخاص، فلذلك كان القول بتعدد القراءات أمرا حتميا.

(١) المعرفة الدينية، الشيخ صادق لارييجاني، ص ١٢٠.

وإتماما لجواب هذه الدعوى نقول:

١. إننا يمكننا أن ننقضها ببعض المعارف الثابتة، والتي لا تقبل التبدل والتغير، ولا تقبل التحول مهما تغيرت مسبقات الشخص؛ ومثال ذلك هو الحوار الدائر بيننا وبين أصحاب هذه النظرية كما استدل بعضهم^(١)، فأصحاب هذه الدعوى يعترفون ضمناً بأنهم يدركون كلامنا، ونحن نفهم مدعاهم أيضاً، ولهذا لا ينقضي العجب من تحاملهم الشديد على بعض العلماء واتهامهم إياهم بالدعوة للعنف والخشونة وما مائل ذلك، مع أن مبناهم هو احترام جميع القراءات وعدم مصادرتها، فلماذا لا يعتبرون فهمهم هذا من الدعوة للعنف تأثراً محضاً بمسبقاتهم الفكرية وتتلذذهم على الغرب في مناجزة الدين؟ لا بمعنى عدم فهمهم لدلالات القرآن حول الأحكام الجزائية مثلاً، بل بمعنى العمى على علم، وإن حاولوا إنكار دلالة الألفاظ، والخروج بدعوات لإسلام جديد غير الإسلام القديم.. ولعمري ما أشنع هذا التحرر من دلالات الألفاظ على معانيها، فهم كذلك المسيحي الذي يريد الخروج بقراءة جديدة للإنجيل تبيح اللواط، مهما صرّح الإنجيل والتوراة والقرآن بحرمته.

إن الأفهام التي يمكن استخراجها من النصوص الدينية على نحوين: النحو الأول هو الأفهام القطعية، والنحو الآخر هو الأفهام الظنية، فالقطعية منها تحصل من طريق نصوص القرآن الصريحة والواضحة، أو بالاستعانة بالروايات الموضحة والمورثة لليقين. أو أن يحصل اليقين من

(١) تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٦٩.

خلال البراهين العقلية القطعية، والتي لا تبقي مجالاً للتغير والتبدل مهما تغيرت وتبدلت عقائد الشخص ومتبنياته العلمية والفكرية، فالمعيار لحصول هذا النحو من الثبات في الإدراك والمعرفة هو أحد أمرين:

أ. البديهة العقلية

ب. أصول المحاوراة العقلانية وجريان عرف العقلاء على اعتماد ظاهر الكلام، فضلاً عن صريحه والذي لا يقبل أن تتبدل دلالاته. وإلا لانقطع باب التفهيم والتفهيم، ولم تحصل معرفة يُطمأن إلى أنها هي مراد المتكلم، ما دام الأمر مربوطاً بمعارف المتلقي والسامع المتغيرة والمتحولة^(١).

فالقاعدة القائلة بأن الفهم دائر مدار المعارف المتغيرة غير مقبولة على إطلاقها، بل ينبغي التفريق بين المعارف القطعية وبين المعارف الظنية، لا القول بصحة القاعدة في خصوص المعارف الظنية، بل القول باحتمال التأثير في الظنيات بنتائج العلوم الأخرى، وأن هذا الأمر خاضع للحالات والموارد، في كل مورد بحسبه.

وربط الفهم الديني بمعارف الإنسان واعتقاداته على غرار ربط المعرفة بالوضع المعيشي والاقتصادي والعامل الطبقي كما فعل الماركسيون، حيث عدوا الاتجاهات المختلفة للفلاسفة نابعة من مواقعهم الطبقيّة، فكما كان هذا التصور يلحق الضرر بماركس وإنجلز وسائر زعماء

(١) وردت هذه المعاني في كتاب تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٦٩ - ٧٣، وكتاب مباني معرفت ديني، محمد حسين زاده، ص ١٠٧.

الماركسية وأتباعها، على اعتبار أن معرفتهم هذه نابعة من موقعهم الطبقي وظروفهم الاقتصادية - الاجتماعية الخاصة، ولا يمكن أن تعكس الواقع الخارجي بصورة صحيحة^(١). كذلك فإن دعوى توقف الفهم للنصوص الدينية على المسبقات، مبتلاة أيضا بهذه المعضلة وهي كون هذه الدعوى مبنية على تصوراتهم السابقة، وعقائدهم المستقاة من التعاليم الغربية، الموجبة لإنكارهم لأبسط المعاني وأظهر الحقائق وأجلاها.

٢. وأما عن التعدد في فهم الفقهاء للنص الديني الواحد، فإنه لا يكشف عن تاريخية الفهم المزعومة ولا يصححها، بل قد يرجع الاختلاف في بعض الأحيان إلى الدقة والسعي كما اصطلح بعضهم^(٢)، أو أن نرجع سبب الاختلاف عند الفقهاء إلى نحو الاستنطاق كما فعل بعض الباحثين حيث اعتبر أن تمايز التفاسير في بعض الأحيان يرجع إلى الاستنطاق كما يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: (ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق)، بمعنى أن الاستنطاق هو طرح الأسئلة الجديدة وأخذ الجواب عنها من القرآن، فغنى بعض التفاسير وتميزها عن الأخرى يرجع أحيانا إلى مقدار الأسئلة التي يطرحها المفسر على القرآن، ونوعها، فلا يجوز التفتيش عن سر هذا الاختلاف في المعلومات

(١) نظرية المعرفة مقارنة في الإيديولوجيات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٨٣.

(٢) المعرفة الدينية، الشيخ صادق لاريجاني، ص ١٢٢.

والفرضيات القبلية للمفسر^(١).

٣. إذا سلمنا بما سبق، وأدركنا وجود العلاقة الواقعية بين اللفظ وبين المعنى الموضوع له، حينها يتضح بطلان توقف حصول الفهم على المسبقات والمصادرات القبلية، وتبعية الفهم لها في التغير والثبات. وأمكن رد الدعوى المتطرفة الأخرى القائلة بمحورية المؤلف في فهم النص، حيث إنها ربطت دلالات الألفاظ ببيئة المؤلف وظروفه وطريقة تفكيره. وهذا لا يعني عدم القبول بالمجازات، أو استخدام الرمز في بعض كلمات الناس، بل نقول بأن المجاز يحتاج إلى القرينة كما عليه سيرة الناس العقلاء في محاوراتهم وتفاهماتهم العرفية. ودعوى كون النصوص الدينية ذات لغة رمزية لا تعترف بالاقترانات والتبادلات العرفية لدى الناس، وهي مع ذلك لا تنصب القرينة على بيان مرادها الواقعي دون إثباتها خراط القتاد، بل يلزم منها العبثية في إنزال الكتب كما مر سابقا، والترجيح بلا مرجح؛ حيث اختار الله تعالى ورجّح اللفظ على غيره، ثم اختار ورجح اللغة العربية من بين اللغات لتكون لغةً للقرآن الكريم، فما دام الغرض لا يتأتى فهمه من خلال اللفظ، فأى مرجح لاختيار

(١) الدولة الدينية تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، الشيخ أحمد واعظي، ص ١٢٥ بتصرف. وقد يقال بأن استشهاد الباحث بهذا الحديث (ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق) في غير محله حيث إن جوّ الحديث يسوق القارئ إلى أهمية الرجوع إلى الإمام عليه السلام، وأنه هو الذي يبين معارف القرآن ومكنوناته. وفي هذا السياق كان قول بعض العلماء أن القرآن جاء على وجه التّعمية، وأن الفهم الصحيح لدلالاته إنما يكون من خلال كلمات المعصوم عليه السلام.

العربية وعدم كون لغة القرآن لغة أخرى ما دام لا يوجد غرض من هذا الاختيار والترجيح^(١)؟ فالظاهر من كل خطاب هو كون المتكلم في

(١) قد يقال بأن عددا من العلماء ذهب إلى أن القرآن جاء على وجه الرَّمز، وأن الفهم لمعارفه متوقف على رواية المعصوم. إلا أن هذا القول قول مغاير لهذه الدعوى والتي تفترض عدم حمل الألفاظ لأية دلالة، وأن كل ما فيها من معنى فهو نابع من خلفيات القارئ ومسبقاته الفكرية. وواضح أن لغة الرمز والتعمية لا تعني أن اللفظ لا يحمل دلالة ما، بل تعني اختيار الألفاظ ذات الوجوه، وذات الدلالات الأقل صراحة، وهو نوع من أغراض البلاغة؛ فتارة يكون غرض المتكلم بيان المعنى بنحو لا يحمل درجة من الإبهام، وأن يكون كلامه نصا صريحا لا يحتمل الخلاف، وتارة أخرى يكون غرضه أن تكون درجة الوضوح أقل من ذلك، وكل ذلك وفقا للدواعي البلاغية المختلفة والمقامات المتنوعة. وكل هذا يعني أن الألفاظ رحمٌ للمعنى، وهو على خلاف نظر أصحاب هذه الدعوى. غاية الأمر أن هذا المعنى البدوي المستفاد من ألفاظ القرآن الكريم قد يوجد ما هو أهم منه وما هو أبعد إلى الدرجة التي يُزعم فيها أن دلالات القرآن بما هي هي، وبمعزل عن الروايات الشريفة ليست ذات قيمة تذكر.

ولو سلّم كون هذا القول موافقا لدعوى هؤلاء التعدديين فإن هذا القول لا يمكن أن ينأى بنفسه عن المناقشة من قبل جملة غير مستهانٍ بها من علماء الطائفة، ومن الواضح أن المقام ليس مقام تعبد وتقليد لرأي عالم دون آخر، بل المرجع هو الدليل، ولا سيما الدليل الروائي والذي يُدعى أنه واضح صريح في كون القرآن ذا دلالات يمكن التوصل إليها وإدراكها، ومن هذه الروايات روايات العرض التي تدعو إلى رفض كل رواية تخالف القرآن الكريم، وفي مثل هذه الروايات يقول السيد العلامة رحمته الله: (ومن البديهي أن مضمون هذه الأحاديث إنما يصح لو كانت الآيات تكشف عن مدلولها بذاتها، ويكون لهذا المدلول -وهو التفسير- اعتبار، فلو رجعنا لتشخيص مدلول الآية -وهو التفسير- إلى الحديث، لم يبق معنى لعرض الحديث على القرآن) [القرآن في الإسلام، ص ٧٠].

مقام بيان مراده، وهذا هو الغرض في استخدام الألفاظ مطلقا، سواء كانت ألفاظا عربية أو غير عربية، غايته أن اختيار العربية للقرآن الكريم يتضمن إضافة إلى هذا الغرض غرضا آخر، وليس ذلك الغرض الآخر هو محل البحث، بل ما نريد التمسك به هو الغرض الأول وهو ظهور كون الخطاب القرآني في مقام بيان مراد الله ﷻ.

الدعوى الثالثة: القبول بالأفهام المتعددة

والذي يمكن استفادته من مدعيات هذه النظرية هو قبول الأفهام المتعددة والمتكثرة وعدم إمكان أو صحة حصرها في فهم واحد: (هناك الكثير من الروايات التي تحكي عن سبعة أو سبعين بطنا للقرآن الكريم، وبعض منها يحكي أيضا عن نزول بعض السور لأشخاص متعمقين في آخر الزمان... من هنا يمكن القول بأننا في عالم التفسير تعدديون على الدوام، وهكذا كان عملنا وأداؤنا، بمعنى أننا قبلنا التكثر، ومن ثم رفضنا منح سمة خاتم المفسرين أو خاتم الشارحين لأي شخص من الأشخاص، وهذا هو بعينه لب حياتنا الدينية وجوهر وعينا العلمي للدين)^(١).

إلى هذا الحد يمكن القبول بالتعدد الطولي للمعارف، ولكن المشكلة في دعوى صحة المعارف العرضية والمتقابلة، حيث يكثر الدكتور التمثيل والاستشهاد للمعارف الطولية ولكنه يجعلها دليلا على دعواه من صحة المعارف العرضية وتسلمها بالقبول.

المناقشة الثالثة: مدى القبول بتعدد الفهم

الملاحظ بشكل عام هو إكثار الدكتور من الخطابات ومزجها بالاستدلالات، فهو يستدل بأدلة وشواهد مسلّمة لجعلها دليلا على دعوى غير تامة، كما في مثل هذه الدعوى وهذا المورد، فلا إشكال في تلك الروايات التي تتحدث حول بطون القرآن، ولا حساسية لدينا من المعارف الطولية، وأنه: (إذا قام قائمنا وضع الله يده

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٣٩.

على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم وكملت به أحلامهم^(١) فيمكنهم من خلال ذلك التعمق كما ورد: (إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى قل هو الله أحد والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٢) فمن رام وراء ذلك فقد هلك^(٣)، فهذا النحو من تعدد مراتب المعنى لا إشكال فيه، ومن ذلك ما قد أشرنا إليه من بيت لبيد "ألا كل شيء ما خلا الله باطل"، وأن المعاني الطولية والبطون تكون مقبولة بأجمعها معا، وهذا من كنوز القرآن وأسراره، وبهذا كان الكتاب الذي لا تنقضي عجائبه، والغرض الطري الذي لا يبلى، فلا يسأم قارؤه منه. فالمعنى الباطن حينما يأتي لا ينفي الظاهر، ولا يتعارض معه، بل يستفيد منه الناس على عمومهم، كما يستفيد من تعمق من بطون القرآن، كل بحسب استعداده؛ أي أن القرآن لم يكن الكتاب الموجه لخصوص فئة دون أخرى، بل هو كتاب عالمي، ذو لغة عالمية، تخاطب العالمين أجمع، وتلك اللغة هي لغة الفطرة كما أفاد بعض الأساتذة رحمهم الله^(٤)، وكما كانت لغة الفطرة لغة قابلة للإدراك والفهم، ومحلاً للتقبل لدى كل من أنعم الله عليه فزوده بهذه الفطرة، فكذلك كانت لغة القرآن العربية لغة مدركة مفهومة لدى أهل اللسان العربي، ولكنها مع هذا جاءت غنية بالمعاني، قابلة للفهم من قبل عموم أبناء العربية عن طريق ظاهرها،

(١) الكافي، ثقة الإسلام الشيخ الكليني، ج ١، ص ٢٥، ح ٢١.

(٢) الحديد: ٦.

(٣) الكافي، ثقة الإسلام الشيخ الكليني، ج ١، ص ٩١، ح ٣.

(٤) جاء هذا التعبير على لسان سماحة الشيخ الجوادى الآملى رحمهم الله في مقدمات دروسه في التفسير الترتيبي للقرآن الكريم.

وقابلة للفهم الأعرق للخواص المتعمقين من خلال كنوزها الدفينة. وأين ذلك من مراد النظرية وهدفها من تصحيح الأفهام المتعددة على الإطلاق؟! وذلك ما نلاحظه في بعض الكلمات الأخرى كالدعوى التالية.

الدعوى الرابعة: منح جميع الأطراف المشكوكه درجة التساوي

يقول الدكتور في بعض دعاواه: (بيد أن نفس التنوع يتربع بذلك على كرسي العرش ويمنح الظن العقلاني والعقائدي القيمة والاعتراف بالمكانة، كما ويحد من جفاف أدمغة المدعين والقشريين القادحين بالعقل ومكانته، إذ حيث إننا لا نعرف باليقين أي من الآراء هو الصحيح فإننا نمنح القيمة للجميع، ولا نخرج أي واحد من الآراء من الميدان «التعددية المعرفية»^(١)، وهذه هي دعوى إعطاء جميع الأطراف درجة التساوي الواحدة.

فمحصل هذه الدعوى أنه يمكن القول بعدم ترجيح قراءة على أخرى، بل يمكن اعتبار كل هذه القراءات وقبولها وإن كانت في عرض بعضها كما تقدم في كلماتهم.

المناقشة الرابعة: استحالة الحكم بالتساوي

أولاً: ويتضح من هذه الدعوى ما أسلفناه من قبول المتعارض من الأفهام، وذلك لتعبيره: (حيث إننا لا نعرف باليقين أي من الآراء هو الصحيح..). وقد تبين أن المعاني الطولية تكون مقبولة بأجمعها ولا معنى لقبول بعضها ورفض البعض الآخر باعتبار الدلالة وكونها مستفادة من النص نفسه، وإن أمكن ترجيح بعضها وتقديمه على الآخر من حيث الأهمية والشأن. فما معنى هذه الطعون على أهل الدين؟! وما معنى هذه الشنعة وتسخيف العقول، واتهام الآخرين بالقشرية وجفاف الأدمغة؟! لأنهم لم يقبلوا بالمتناقضات؟! وأي عقل يحكم بصحة الاعتراف بالأفهام المتناقضة

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٦.

ومنحها نفس الدرجة من التساوي؟! وما هذا الفتح العظيم المدعى لعقول أمثال الدكتور؟! فليس الأمر بحاجة إلى ذلك الجهد العقلي لمعرفة أن الفهمين المتعارضين والمتناقضين لا يمكن التسليم بهما معاً، ومثال ذلك هاتان القضيتان: "هذا الجدار أبيض"، و"هذا الجدار أسود"، أو "ليس بأبيض" مع الإشارة إلى جدار واحد، وتوفر تلك الوحدات المشروطة في المنطق. فهل توصل العقل غير الجاف للدكتور إلى كونهما قضيتين مسلّمتين ومعترف بهما فكانا على الدرجة نفسها من التساوي؟!

ثانياً: قد يجيب مثل الدكتور بأن الاستحالة في منحه درجة التساوي للأطراف المختلفة في القراءة، هذه الاستحالة غير مبرهن عليها، فهو لكي يتخلص من إشكال التناقض يلجأ إلى القول بأنه في رتبة «علم المعرفة»، وليس في رتبة «المعرفة الدينية»، ورتبة «علم المعرفة» هي الرتبة الثانية المتأخرة عن الرتبة الأولى «المعرفة الدينية»، المتمثلة في فهم الدين، وهذا التأخر هو الذي يفرض عليه أن يعطي جميع القراءات الدرجة الواحدة من التساوي والقبول، فإن فرض النظر في أدلة الطرفين، والقراءتين المختلفتين معناه الرجوع إلى المرتبة الأولى «المعرفة الدينية»، وهو خلاف الفرض، فلا بد إذن لمن هو في المرتبة الثانية أن يحكم بالتساوي، لجهله بواقع الحال وعدم تصديه لتقييم الأدلة واستخلاص النتيجة المتمثلة في الفهم الديني.

والجواب على هذا بعد عدم إمكان تخلص المدعين من إشكال القبول بالمتناقضات، أن الجهل لا يعدو العدم والبطلان وعدم العلم، وأتّى لهذه اليد المغلولة والمصفدة بأغلال الجهل أن تُعْمَلَ قوّةً، وتحكم بحكم، فتقضي بين المتداعيين على حقانية معرفة ما بأنهما متساويان؟!!! فليس للجاهل إلا السكوت، وإن تكلم فليس له إلا أن يقول: لا أعلم. لا أن يقضي بالتساوي، فعدم العلم لا يبرر لعلماء الدرجة

الثانية الباحثين في «علم المعرفة» أن يفتحوا باب الاختيار أمام الناس، وكيف لهم أن يترفعوا على كرسي الدرجة الأولى فيصادروا فهم العلماء من الدرجة الأولى الحاكمين بتخصص وعلم؟! فهؤلاء لا يقبلون ممن توفر على دليل، وكان علمه من المرتبة الأولى «المعرفة الدينية» أن يُخطئ الآخرين، بينما يعطون لأنفسهم الحق في تخطئة جميع علماء المرتبة الأولى، والذين أجمعوا على عدم إمكان الصحة والتساوي في جميع الأفهام المتعارضة.

وقد يحتاج محتجهم بأنكم وإن حكمتم بأجمعكم - يا علماء المرتبة الأولى - بعدم صحة ذلك التساوي، إلا أنا غير ملزمين برأيكم، فكلكم على خطأ، ونحن لا نقلدكم في هذه المسألة، بل وظيفتنا نابعة من الدرجة الثانية وهي التقييم.

إلا أننا نجب بأن نفس هذا الفرض غير مقبول، ومحال واقعا، فكيف تفرضون الصحة والتساوي في جميع القراءات، وتدعون عدم ترجيح إحداها على الأخرى؟! وكيف يمكن لكم ترجيح طرف على آخر؟! وأنتم لا مرجح لكم ولا دليل؟! فأنتم تحتاجون إلى الدليل على كل حكم، وكل فعل، وكل قضاء في المسألة، حتى الحكم بالتساوي، فالحكم بالتساوي ترجيح على عدم التساوي، وترجيح الشيء بلا مرجح محال عقلا، فيستحيل صحة هذه الدعوى القاضية بالتساوي، وكذلك لو أردتم ترجيح طرف على آخر فإننا نقول لكم: هذا ترجيح بلا مرجح، وقد ثبت بطلانه بالبرهان. فلا يمكنكم أن تحكموا بحكم، إلا أن تكونوا من أصحاب المرتبة الأولى؛ وتتوفروا على الدليل، أو أن عليكم أن تلتزموا بوظيفتكم المختصة برتبتكم

المعرفية، وهي المشاهدة والتفرُّج والسكوت^(١). فلم يعد مقبولا منكم تخطئة حكم الجميع بعدم تساوي المعارف، من أجل إثبات صحة معارف الجميع واعتبارها، وهل هذا إلا نوع من التهافت يفترض التصحيح من خلال التخطئة؟! على أن تعدديتكم المزعومة هي أسمح - بحسب زعمها - من أن تصدر الآراء التافهة فضلا عن الآراء المُجمَع عليها!!

فيستحيل إذن الحكم بصحة وسلامة القراءات المتعارضة بالنحو الذي تدعو له نظرية تعدد القراءات؛ من التساوي وفتح باب السلامة كما يعبرون. فالأفهام إما أن تكون قطعية أو ظنية، ولا وجه لاعتبار غيرها من الشكوك والأوهام. فأما القطعية فيجب الأخذ بها بحكم العقل، فهو لا يُجَوِّزُ القبول بما يتعارض معها، وإلا كان من قبيل تكذيب هذا القطع، وأنتى له أن يكذب ويزول عن النفس؟ فهو أمر وجداني لا يمكن دفعه عن النفس بأوامر وقوانين على هذه الشاكلة، تصدر عن هذه النظرية أو تلك. وأما الفهم الذي يكون بنحو الظن فهو الآخر لا يمكن القبول به وبنقيضه معا من باب الدلالة والانكشاف. نعم يصح للفقهاء أو المقلِّد الاجتزاء به، ولا يكلف بتحصيل اليقين في بعض الحالات، وهي ما إذا قام لديه دليل قطعي على حجية هذا الفهم الظني، كأن يأمر الشارع بتصديق خبر الثقة والعمل على طبقه. فهذا لا يزيل الشك من النفس، ولا يصحح كلا الفهمين المتعارضين من باب الدلالة والكاشفية، ولكنه يبرئ ذمة المكلف أمام الله تعالى، ولا يكلف بأكثر من ذلك.

(١) يقول الدكتور سروش في هذا الشأن أن علماء المعرفة لا يتصدرون للإفتاء، ولا يحكمون بصحة هذا الرأي أو خطأ ذلك الرأي، وإنما يقومون فقط بعملية التوصيف. [قبض وبسط تثوريك شريعت، ص ١٢٠، بشيء من التصرف].

ثالثاً: قد يدعي أصحاب هذه النظرية - كما فعل الدكتور سروش - تغيير معاني الألفاظ من زمن إلى آخر، فيجاء عليه -كما عند بعضهم- بقبول هذا الأمر في الجملة (في بعض الموارد)، ولكن هل أن الدكتور ينكر ثبات الألفاظ مطلقاً؟ أو أن التغير يحتاج إلى فترة زمنية حتى يحصل؟ فإذا كان يحتاج لسنة فهذا يعني أنه يمكن إثبات الثبات لمدة سنة، ولنا حينها أن نسأل عما هو أبعد من ذلك، حتى نصل إلى ١٤ قرن، وأن لفظ (إله) مثلاً هل يمكن أن يكون ثابتاً أو أنه تغير؟ هذه الدعوى لا دليل لها على تغير الألفاظ بشكل كلي، فما يفهمه الناس اليوم من قوله تعالى: ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(١) هل هو نفس ما كان يفهم في السابق؟ أو يمكن أن يكون المقصود من هذه اللفظة هو السماء؟! لو كان التغير وارداً للزم بيان المناسبة بين المعنى السابق واللاحق، وإلا لكانت كل الألفاظ لكل المعاني، وعلى هذا يقول اليزدي بسلامة الفهم الحاصل من ألفاظ القرآن الكريم، ويرد شبهة عدم إمكان الاستفادة من ألفاظ القرآن، أو أن دلالة ألفاظه غير ثابتة، بل تتبدل بتبدل معاني الكلمات يوماً بعد يوم^(٢).

رابعاً: والذي ادعاه الدكتور بحسب ما نقله الشيخ لارييجاني أبعد من النحو المتقدم لحصول التغير في دلالات الألفاظ، بل يقول بأن الألفاظ كانت موضوعاً لمعان، وأصبحت اليوم تعني أمراً آخر بناء على حصول التغير في المعاني نفسها،

(١) النحل: ٢٢.

(٢) چكیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی، الشيخ محمد تقی مصباح اليزدي، ص ٤٥-٤٧ بتصرف.

فلفظة الشمس مثلا كان لها معنى في الأزمنة السابقة، وأما اليوم فلها معنى آخر، حيث يقول: (..فمثلا إن من يقرأ في القرآن أن الله قد أقسم بالشمس، فإذا كان من أهل القرن الخامس الهجري، فيفهم أن الله قد أقسم بكرة منيرة تدور حول الأرض، وحجمها ١٦٠ مرة حجم الأرض، أما القارئ المعاصر والمطلع على العلم الجديد فيفهم تلك الآية بأن الله قد أقسم بكرة عظيمة جدا جدا، هي كتلة من الغاز وحرارتها ٢٠ مليون درجة، وهي بحكم فرن ذري، والأرض تدور حولها..)^(١). ويقول أيضا: (نحن عندما ننظر اليوم إلى الماء والتراب والسماء والنجوم والأحياء... فلا نشاهد ماء القدماء وترابهم ونجومهم، فنحن في الحقيقة نرى ماء وترابا آخرين من خلال نظريات جديدة، وهو معنى أن تكون جميع مشاهداتنا مسبوقة ومصبوغة بالنظريات..)^(٢). وهذه الدعوى تناسب ما ذكرناه من إشكال التغير الجوهري فراجعه في أواخر المناقشة الأولى.

خامسا: تقدم قبولنا للمعاني الطولية حيث مثلنا لها بيت لبيد، وأن المعنى الواقعي أبعد مما يريده لبيد في بطلان ما سوى الله تعالى، وهذا كما أنه لا يتنافى مع جوابنا على هذه الدعوى بعدم صحة القراءات العرضية، كذلك فإن اللفظ لا يخرج عن الدلالة على المعنى الموضوع له، ومعنى الطولية هو قبول هذا اللفظ لمعنى آخر، لكن ليس آخر بالمعنى العرضي الذي يأبى الاجتماع في متعارضين، بل هو معنى طولي ينسجم تماما مع المعنى الأول، غايته أنه أعمق منه، فلا ينفيه، ولعل من ذلك مسائل التأويل والجري في القرآن الكريم، حيث تبين المصاديق المتعددة للمعنى

(١) المعرفة الدينية، الشيخ صادق لاريجاني، ص ١٣٢، نقلا عن كتاب قبض وبسط ثوريك شريعت، ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) ن. م، ص ١٣٤ - ١٣٥، نقلا عن كتاب قبض وبسط ثوريك شريعت، ص ١٩٠.

الواحد. فالكلام إذن ليس في دلالة اللفظ وأنها قد انقلبت عما كانت عليه، بل الكلام في المعاني والمصاديق الخارجية التي وضع لها هذا اللفظ، مما يكون للفظ قابلية الانطباق عليها مع احتفاظه بدلالته على المعنى الكلي الذي يفهم من ظاهره. فمثلاً قد يفهم الإنسان من كلمة البطلان معنى العدم، فيتصور أن الباطل هو ما ليس بموجود، فيخصه بالمعدومات، وحينها لا يكون الإنسان والحيوان والسماء والكواكب أموراً باطلة، لأنها أمور موجودة لا معدومة، ولكن قد يأتي آخر بمعنى أدق فيرى أن البطلان ينطبق على هذه الأمور كلها باعتبار أنها لا تملك لنفسها نفعا ولا ضرا، ولا حول لها ولا قوة إلا بالله، وهي لله ﴿إِنَّا لِلّٰهِ﴾^(١)، ومن الله، وإلى الله، وهو الأول والآخر، وهو الموجود، ولا يوجد وجود غيره، بل كل ما كان فهو من آثار وجوده تعالى، لا أن له وجوداً مستقلاً في قبال وجود الله تعالى، وعلى هذا فكل ما سواه تعالى باطل، لأنه وإن أطلق عليه لفظ «الموجود» إلا أنه لا وجود له من عند نفسه، بل كل ما عنده فمن الله ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ﴾^(٢)، هو وأفعاله وأقواله وحركاته وسكناته^(٣). وعلى هذا المعنى تكون الألفاظ دالة على معانيها لما ثبت سابقاً من وجود العلة الوضعية الواقعية بين الألفاظ، وإلا لما حصل تبادل عند الإنسان إلى تلك المعاني الخاصة دون غيرها، وقد ذكرنا منشأ هذه العلة الواقعية،

(١) البقرة: ١٥٦.

(٢) النحل: ٩٦.

(٣) ولا نقصد بهذا القبول بنظرية الجبر، مع رفضنا لنظرية التفويض، بل هو أمر بين أمرين كما دلّ على ذلك النص الديني والوجدان.

وإنما الكلام في أن نحو وجود هذه المعاني في الخارج قد يتفاوت، ولكن بالنحو الذي لا يؤثر على دلالة اللفظ على المعنى، ويمكننا أن نقرب الفكرة بهذا التمثيل، فلفظ الماء يدل على ذلك السائل الخاص المكون من الأكسجين والهيدروجين (H_2O)، إلا أن نحو وجود المعنى لهذا اللفظ قد يختلف، بل هو مختلف ومتفاوت في الخارج كما يدعى بذلك الوجدان، فالماء العذب ينطبق عليه لفظ «ماء»، وماء النهر ماء، وماء البحر ماء، والماء الملوث والممتزج بالأتربة ماء، ولا يضر بالتسمية هذا النحو من الامتزاج، ولكن إلى حد معين، فعند تجاوز ذلك الحد من المزج والخلط، يتحول الماء إلى محلول؛ محلول ملحي، أو ماءٍ كذائي... حينها فقط تنقطع العلاقة، وتنفك العصمة القائمة بين اللفظ والمعنى، فيفارق لفظ الماء ذلك المحلول الذي رافقه على طول الخط حينما يتحول الخارج إلى محلول، ويقول اللفظ للمعنى: هذا فراق بيني وبينك. وإلا، فما قبل هذه الدرجة من الدلالة تكون مقبولة ولا تتنافى أو تتعارض مع بعضها، والمعاني الطولية من هذا القبيل في دلالة الألفاظ على مصاديقها المختلفة وعدم التنافي فيما بينها، ومن هذا الباب المعاني المتصورة في لفظ «الواحد» حيث قسّموا الوحدة إلى عدة أنحاء، كالوحدة الحقة، والوحدة الحقة الحقيقية، وما إلى ذلك، فإن نفس لفظ «الواحد» لا يدل على معنى عرضي مخالف، بل له أن يتسع ليشمل جميع أنحاء الوحدة المذكورة ما دام المعنى لم يتجاوز حريم تلك الدلالة التي عقد عليها اللفظ، ولم يتجاوز تلك العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى. ولعله لمثل ذلك جاءت الرواية: (إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى قل هو الله أحد والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(١) فمن

رام وراء ذلك فقد هلك^(١).

سئل العلامة الطباطبائي رحمته الله: هل أن بطن القرآن هو بيان لمرادين بإرادة واحدة؟

فأجاب: معنيان ولكن في طول بعض، لا في عرض بعضهما. مثلاً يقول الله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾^(٢) ظاهر هذه الآية هو الأمر بعبادة الله المتعال، والنهي عن عبادة الأصنام، وباطنها هو النهي عن التوجه والالتفات لغير الله، والغفلة عن الإله المتعال؛ لأنه يقول في آية أخرى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٣) في هذه الآية الشريفة في عين نسبة الإيمان لهم، في الوقت نفسه يقول: أكثر الناس مشركين^(٤). وبهذا يتحصل أن المعاني الطولية لا تخدم غرض التعددين، وأن المعاني العرضية لا يمكن القبول بها لكونها متناقضة والجمع بينها محال.

وقد اتضح من خلال ما تقدم عدم إمكان القبول بالقراءات المتضادة والمتناقضة في آن واحد، وذلك للقاعدة العقلية: «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان»، والقاعدة: «الضدان لا يجتمعان»، فلا يمكن أن يكون الشيء موجوداً وهو في نفس الآن ليس بموجود، ولا يمكن أن تكون الورقة بيضاء وهي كذلك سوداء في نفس الوقت، مع

(١) الكافي، ثقة الإسلام الشيخ الكليني، ج ١، ص ٩١، ح ٣.

(٢) النساء: ٣٦.

(٣) يوسف: ١٠٦.

(٤) در محضر علامه طباطبائي، محمد حسين رخشاد ص ٢٨٤، س ٤٦١.

تحقق جميع الشروط والوحدات المذكورة في هذا البحث، من وحدة الموضوع، والجهة.. فذلك لا يمكن أن تكون القراءة الأولى مصيبة، والقراءة الثانية المناقضة مصيبة أيضا في نفس الوقت ولو بالحكم الظاهري بالتساوي، هذا إضافة إلى إشكال الترجيح بلا مرجح، فإذا تعددت القراءات وتناقضت، فإن أول معرفة يدركها كل ساذج -فضلا عمّن يدعي كونه مفكرا- أن هناك معرفة غير مصيبة، وغير كاشفة عن الواقع.

الدعوى الخامسة: التوسع في مفهوم الهداية

(إننا غارقون في بحر كبير من التفاسير والاستنتاجات وهذا الأمر هو مقتضى ماهية النص من جهة، ومقتضى بشریتنا وجهازنا الإدراكي من جهة أخرى، فالإسلام السني يعد فهما للإسلام وكذلك الإسلام الشيعي فهم آخر له أيضا، وهذه المفهوم وتوابعها وأجزاؤها كلها أمور طبيعية تحظى بالاعتراف والرسمية...

تاريخيا، ليس ثمة دين لم يتورط في هذه الكثرة أو لم يعيشها، والتاريخ الكلامي للأديان والمذاهب شهادة واضحة صارخة على هذا الأمر، نعم ما لم يكن موجودا هو قيام أحد بالتنظير لهذه الكثرة، أي بلورة رؤية نظرية عنها ذلك أنه لم يأخذ أحد هذا الأمر مأخذ الجد إلا نادرا، فكل فرقة كانت ترى على الدوام أنها هي الحق فيما الآخرون على باطل...

وبهذا المقدار ليس من الممكن تقبل مفاهيم من قبيل: إننا على حق وهداية، وإننا أهل الجنة وأصحابها، فيما سوء حظ الآخرين جعلهم على باطل وصيرهم أهل ضلالة وزيف...

فلعل المعنى كامن في مطلوبية نفس هذه الكثرة ونشدانها، كما لعل الهداية أوسع مما نتصوره نحن...

ومن ثم ستبدو لنا تأملات جديدة في مفاهيم الهداية والنجاة والسعادة والحق والباطل والفهم الصحيح والسقيم... وتعددية العالم المعاصر نتاج وحصيلة لهذا النوع من التأملات...

ولا يفوتنا التذكير بأن ثمة مدلول واضح لتعددية الفهم وتفسير النص، ألا وهو نفي وجود تفسير رسمي وواحد للدين، وبالتالي فليس هناك أي مرجع ومفسر رسمي له، والمعرفة الدينية - كأي معرفة بشرية - ليس فيها قول حجة تعبدا

لشخص ما على شخص آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدس ومتعال عن
المسألة^(١).

تعليقا على الدعوى: كلامه حول عدم وجود من قوله حجة، ونفيه لصحة
التعبد يتناقض مع تصريحه التالي في المقال نفسه: (إن كلام مولوي جلال الدين
الرومي هنا حجة، وأنا شخصيا أعتمد بالخصوص على كلامه؛ ذلك أنني اعتبره - أولا
- خاتم العرفاء، كما أجد في بيانه أحلى وأعذب البيان)^(٢)، مع أنه يصرح في مواضع
أخرى بعدم وجود الحجة والخاتم والرسمي في الدين.

المناقشة الخامسة: وضوح مفهوم الهداية

وفي هذه النقطة وبناء على الزخرفة الجميلة المتناقلة بين مدعي التعددية، إذ
﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾^(٣) يسمي الدكتور دعواه بأصل
الهداية، فيقول بأن الله تعالى يريد هداية الناس، والأصل هو تحقق الهداية، وسوف
نرى كيف يترقى فيما بعد ذلك ليصل لإنكار الحق والباطل، والإيمان والكفر، ويقول
بتعدد الصراط، وقبول مختلف الأديان، ومختلف المعارف، وكل ذلك بتسويل أن
﴿كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾^(٤)؛ وإذا كان ضعيفا فلا بد أن يكون جميع الناس
مؤمنين ومحقين، ومهتدين يصلون إلى الواقع، والذي عبر عنه بـ «السيمرغ» كما في

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٣٩ - ١٤١.

(٢) ن. م، ص ١٤٧.

(٣) الأنعام: ١١٢.

(٤) النساء: ٧٦.

بعض كلماته، وهي لفظة متداولة في بعض المقولات الفارسية، والذي يهمننا الجواب عنه في هذه الدعوى يمكن تلخيصه في أمور:

١. منح الاعتراف والرسمية لجميع الأفهام، وأن مذاهب الإسلام كلها رسمية ومعترف بها.
٢. أن التاريخ يثبت التورط في هذه الكثرة، وليست المشكلة في وجودها، بل في بلورتها وصياغتها نظرياً.
٣. رفض المفاهيم من قبيل: «إننا على حقٍّ وهداية، والآخرين على باطل».
٤. وجود مفاهيم جديدة للنجاة والهداية والسعادة تلتئم مع الكثرة، ولعل المنشود هو هذه الكثرة.
٥. معنى الكثرة هو عدم وجود تفسير رسمي واحد للدين.
٦. المعرفة الدينية ليس فيها قول حجة تعبدًا للشخص على آخر.

وأما الإجابة على هذه الدعوى فكما يلي:

أولاً: المتكلم - الدكتور سروش - يدعي كونه أحد المتخصصين في علم المعرفة، والذي هو علم من الدرجة الثانية، لا يدخل في جدليات إثبات الصحة والفساد، ولا يتبنى آراء دينية خاصة، بل إن دوره ووظيفته هو مراقبة التجارب الدينية من الخارج، وقد سبق لنا أن قلنا أن فرض تقييم علماء هذه الدرجة لعلوم الدرجة السابقة (المعرفة الدينية) لا يصح إلا مع النزول إلى الدرجة الأولى والأخذ بآلياتها، ومن ثم إبداء النظر في أحكامها، وكونها متساوية أو أن بعضها مقدم على الآخر، فلا يقبل منهم العذر بأننا لا نريد تبني رؤية خاصة في الدين، بل نريد الحكم على

المجموع من الخارج، ذلك لأن هذا العذر الأقبح من الدعوى يعني أننا نريد الحكم بجهل، وأنتى للجهل أن يوكّد علماً؟! نعم، كيف له ذلك حتى في الحكم على الكلّ والمجموع بما هو مجموع منطوق على المتعارضات والمتناقضات، فلا يمكن للجاهل أن يضفي صفة التساوي والاعتراف بالصحة لأنه جمع بين المتناقضات، ولأنه حكم بغير علم، فيكون ترجيحاً من دون مرجح كما أسلفنا، وهو محال. ولا يمكن للجاهل أن يحكم بالاعتراف والرسمية بمعنى القبول، لأنه ليس لديه ما يخوّل هذه الصلاحية ليحكم بما يريد ويتوسع في معنى الهداية بما شاء، وأما عن قبول الأفهام وكيفية قبولها (اعتبارها مجزية) فهذا من مختصات صاحب الشريعة، والذي قد يقبل بالأفهام المتخالفة في بعض الأحيان، لكن لا بمعنى التساوي فيها في الكاشفية عن الواقع، بل بنحو آخر لا يلزم منه القبول بالمتناقضات بما هي متناقضات. وما دام المراقب قابلاً في برج مراقبته للتجارب الدينية، فليس له أن يحكم بالقبول، ولا بالاعتراف، ولا بالتساوي بين الأفهام، ولا بقيام الحجة على الإجزاء، كيف وهو يرفض النزول من قلّة الاستكبار المعرفي للتنقيب عن دليل الإجزاء والاعتبار؟!

وليس غرضنا في هذا الجواب إبطال مذهب ما بعينه، أو تصحيح مذهب آخر، وإن تطرّقنا إلى ما يثبت صحة مذهب ما دون بقية المذاهب، فهذه النتيجة التي نتوصل إليها من عدم اعتبار وصحة جميع المذاهب - من حيث إن كلامنا هو كلام حول الإسلام الواقعي - نتيجة واضحة ما دام التعارض فيما بين المذاهب قائماً. نعم، إلا أن يقصد الدكتور من كلامه بالاعتراف والرسمية الاعتراف الظاهري فهذا النحو مقبول.

لا يجاب علينا بأن هذا أكل من القفا، وذلك لأن معنى الاعتراف الظاهري، من قبيل ترتيب الأحكام الخاصة على من تشهد الشهادتين، كحرمة دمه وماله وعرضه، وهذا المقدار من الاعتراف الظاهري لا يستطيع المراقب للتجربة الدينية أن يحكم به وهو لا يزال قابعا في برجه الشامخ النائي، وفي درجته الثانية، ولسنا في هذا المقام من دعاة التكفير وتجاوز حقوق المسلمين، فهذا الأمر مرفوض على حدّ رفضنا لبقاء الإنسان متحيّراً شاكّاً لا يدري أمن أهل الهداية هو أم من أهل الضلالة.

فإذا كان مراد الدكتور من منح الاعتراف والرسمية المعنى الظاهري، فهذا مقبول ممن لديه دليل على ذلك، وهم علماء الدرجة الأولى، وأما علماء الدرجة الثانية فلا يقبل منهم إبداء أي وجهة نظر، لأن ذلك خلاف دعواهم أنهم من الطبقة الثانية. وفوق ذلك فإن منح الاعتراف الظاهري لا يعني الحكم بالتساوي وعدم الترجيح ولو ظاهراً كما يدعي سروش، لأن ذلك جمع بين المتناقضات، ولذلك فلا معنى لقول الدكتور: (ليس من الممكن تقبل مفاهيم من قبيل: إننا على حق وهداية...) ولَعَمْرِي فهل المتقبّل هو أن نقول: إننا على ضلالة وعماية؟! وأما لو كان مراد الدكتور ما هو أبعد من ذلك؛ من قبول القراءات المتعددة واقعا، فهذا أوضح في البطلان، ولا يحتاج مثل هذا القول إلى الالتفات.

ثانياً: بناء على ما تقدم، وعلى هذه الدعوى القائلة بأن التاريخ يثبت التورط في هذه الكثرة؛ أي تعدد المذاهب، ولكن المشكلة ليست في وجودها، بل في بلورتها وصياغتها نظرياً. بناء على كل هذا يثبت ما قدمناه من كون الدكتور يريد الاعتراف والرسمية الواقعية؛ أي أن كل المذاهب تكون هي الإسلام الواقعي الذي جاء به رسول الله ﷺ، مهما تعارضت وتنافرت. وهذه الدعوى لا يقبلها مسلم.

فالدكتور من جهة يقول بعدم قيام أحد بالتنظير لهذه الكثرة وبلورتها، مع أننا نجد المذاهب تتعاطى فيما بينها بهذا الاعتراف الظاهري والاحترام المتبادل، إلا قسما من المتطرفين ممن امتهنوا التكفير، ودانوا بالتقتيل لأهل «لا إله إلا الله»، فليس الاعتراف بالمذاهب الأربعة إلا دليلا صارخا على هذه البلورة النظرية للتعبد الظاهري بأحد هذه المذاهب، وليس اعتراف الجامع الأزهر في فتوى الشيخ شلتوت باعتبار مذهب آل الرسول ﷺ إلا دليلا على هذا الجهد المحترم عند المسلمين للقبول بالآخر واعتباره مسلما ما دام يشترك معهم في أصول الدين، كل هذا من جهة. ومن جهة أخرى يدعو السيد سروش للتأسيس لهذا الفتح العظيم، المناهض للإطمئنان بالحق، إذ يقول في توصيفه للفرق المتعددة أن: (كل فرقة كانت ترى على الدوام أنها هي الحق، فيما الآخرون على باطل)، فتراه يمتعض من مفاهيم الحق والهداية، ويدعو للاعتراف بالتساوي، كل ما تقدم وغيره يدل على إرادته للاعتراف بنحو لا يصح معه المفاضلة والمقايسة، فكأنه جعل كل المذاهب كاشفة عن الحق وعن الإسلام الواقعي بدرجة واحدة!! وهل هذه الفتوى المعرفية له ولأمثاله، من قبيل: (ليس من الممكن تقبل مفاهيم من قبيل: أننا على هداية) إلا تدخل في حقل العلوم الدينية (الدرجة الأولى) واقتحام لتخصص الغير؟!

ثالثا: وقد اتضح مما سبق عدم القبول باستياء الدكتور من اعتقاد المؤمن بكونه مُحِقًا مهتديا، بل ليس يطلب من المؤمن إلا مثل هذا الاعتقاد، لا بمعنى التعصب، بل بمعنى البحث والتدقيق والتمحيص والمقارنة، ليختار بشكل حر ذلك الدين أو المذهب الذي يعتقد بكونه هو المذهب الصحيح الذي دعا له الإسلام، وحينها فليس ذلك مطلوبا فقط، بل هو وسامٌ يعتزُّ به كل مؤمن على طريقة القرآن التي ينبغي

التخلق بها، إذ يقول: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾^(١)، ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾^(٢)، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾^(٣)، فلا نجد القرآن قد استنكف عن التعبير بهذه العبارات وإن تلجلج الريب في صدور قوم ممن ادعى الإسلام، وأي مصادرة تلك؟ تصادر حرية الانتماء والاعتقاد؟! هذا فضلا عن أن نظرية تعدد القراءات كان ينبغي لها أن تقبل بمثل هذه القراءة، فتجعلها قراءة من ضمن القراءات المتعددة، وتمنحها درجة المساواة لتلك القراءات الأخرى؛ لعدم صحة المقايسة بين القراءات وما إلى ذلك من تبريرات ساقها السيد سروش لتصحيح القراءات المتعددة.

وأما عن غير المؤمنين بالله فلم ير القرآن بأسا في نفي الإيمان عنهم ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤)، فالقرآن يصف الأشخاص ويسمهم بسماتهم الواقعية في مقام الواقع، ولكنه مع ذلك يحفظ حرمة من تسمى بالإسلام في مقام الظاهر. فليس من العيب إذن أن يعتقد المخالف لي ببطلان عقيدتي، ولكن العيب هو أن يعتقد بصحة عقيدتي عندما أبسط الأدلة أمام عينيه ومن ثم يتولى عنها ويصرّ على غيّه، يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

(١) الأنعام: ١٦٣.

(٢) القلم: ٣٥.

(٣) المائدة: ٤١.

(٤) النور: ٤٧.

وَيَخْشَى اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿١﴾^(١)، فترى آيات القرآن تجعل شروطاً لمنح شرف هذا اللقب، أو تلك التسمية، من قبيل الإطاعة لله وللرسول، والخشية، والتقوى، حينها تجعل الشخص في زمرة «الفائزين»، وكذلك الحال في الإيمان والإسلام وما شاكل ذلك، وهذا ما لا يقبله أمثال الدكتور سروش، حيث سيتضح مما يجيء دعواه بأن كل من طلب الحق فهو مسلم، فجعل الشرط هو الطلب والعزم، فيكون كل طالب للحق مسلماً، حتى وإن لم يعتقد بالحق ولم يتشهد بالشهادتين بعد، وهذا خلاف الضرورة عند المسلمين.

رابعاً: وأما النقطة الرابعة في هذه الدعوى فيتضح حالها مما سبق، وعليه لا يجدي التحمل، وقول: (لعل المعنى كامن في مطلوبة نفس الكثرة)، فما دام الدكتور وأمثاله في الدرجة الثانية فليس لهم إلا الشك والريبة، وأما «لعل» فهي لا تسمن ولا تغني من جوع للمتأمل.

وأما دعوى توسعة مفاهيم الهداية والنجاة والسعادة فهي كذلك في وضوح البطلان وعدم الدليل، على أنها مخالفة لبيان الآيات والروايات الداعية إلى الحق.

وأما طريقة الاستبعاد وأنه لا يعقل أن يكون أكثر الناس على غير الهداية، وأن الأصل هو الهداية وضعف كيد الشيطان، فهو واضح الوهن. فما الضير في كون أكثر الناس على غواية؟ ألم يقل القرآن: ﴿وَإِنْ تُطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ

اللَّهُ ﴿^(١)﴾؟ أما أنه كيف نجمع بين هذا وبين الهداية فهو موكول إلى محلّه، أو ما قال القرآن في حكايته لقول غير واحد من الأنبياء ﷺ مثل هذا المعنى؟ كقوله في شأن موسى ﷺ: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ﴾ ^(٢)، وفي شأن نوح ﷺ: ﴿حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ ^(٣)، مع طول تلك الفترة التي عاشها نوح ﷺ بينهم، حيث استغرقت دعوته فيهم ٩٥٠ عاما ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ ^(٤)، فهل أن فهم السيد سروش للهداية والسعادة والنجاة يشمل هؤلاء الظالمين أيضا ممن ابتلعهم الطوفان؟!

المشكلة عند مثل الدكتور لا تكمن في البراهين وطرق الاستدلال، أو حتى في الاطلاع الواسع على كتب القوم ومعارفهم التفسيرية والفلسفية والأدبية وغيرها، بل تكمن بشكل أساسي في التعرض للبديهيّات، وحشو المغالطات، ومن ثم بناء البراهين والأشعار المزخرفة فوق هذا الأساس وهذه القاعدة ﴿أَفَنُؤَسِّسُ بُنْيَانَهُ عَلَى

(١) الأنعام: ١١٦.

(٢) يونس: ٨٣.

(٣) هود: ٤٠.

(٤) العنكبوت: ١٤.

تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١﴾، وهذه الآية تبين تضيق معنى الهداية من قبل القرآن، وحصرتها في من اتقى الله واتبع رضوانه، ونحن في هذا المقام لا ننكر المعاني الطولية والرتب المحتملة في معنى الهداية، لكننا لسنا في مقام البحث حول الهداية بقدر ما نحن في صدد إبطال تلك الدعوى من التوسعة للهداية بغير دليل لتشمل كل من على الأرض أو جُلَّهم بناء على دعوى الدكتور سروش من أن خلاف ذلك يلزم منه فشل المشروع الإلهي في تحقيق الهداية كما يأتي.

خامسا: وأما قوله بعدم وجود تفسير رسمي، وعدم وجود لقب «خاتم المفسرين» وعدم وجود مرجع رسمي في التفسير، فهذه الدعوى لم تأت بشيء جديد. وإنما الكلام كل الكلام في فتح باب التفسير على مصراعيه، للتمحل بجهالة وعدم احترام العلوم وآلياتها الخاصة في استخراج نتائجها بالطريقة التخصصية، وكذلك في كون جميع المعارف مقبولة مهما تعارضت وتضاربت، كما سبقت الإشارة لذلك.

سادسا: وأما الأمر الأخير في هذه الدعوى وهو عدم الاعتراف بوجود قول يكون حجة على بعض الناس، فهو خلاف ما يراه من حجية قول مولوي، وخلاف ما أقر به في مواضع أخرى بلزوم اتباع الناس للفقهاء في أحكامهم الفردية، على أنه خلاف السيرة العقلائية والطريقة البشرية في اعتماد قول المتخصص في كل علم،

وخلاف الضرورة المتسالم عليها، والأدلة - الأعم من الروائية وغيرها - الداعية إلى اعتماد قول الحجة؛ حيث جعلت الحجة لقول الفقهاء المتخصصين، التي عادة ما يمثل لها بمثل: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)^(١)، وقد ورد في الروايات ما يدل على وضوح هذا النحو من التعبد والاعتراف بالحجة، كما في رواية أم خالد العبدية حيث عرضت على الإمام وصف الأطباء لها بشرب النبيذ بالسويق من أجل التداوي فأجابها: (وما يمنعك عن شربه؟ قالت: قد قلدتك ديني، فألقى الله عز وجل حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد عليهما السلام أمرني ونهاني..)^(٢).

وليس من المستغرب أن تحارب هذه الحالة من التعبد بقول العلماء، كما تجاسر بعضهم - آعاجري - ووصف التقليد بأنه عمل القرءة، ومن ثم تطاول على بعض مقدسات المسلمين وحرمة أئمة أهل البيت عليهم السلام.

ويمجدربنا هنا التنبيه على بعض الملاحظات:

١. إن تكرار الدكتور لضرورة التواضع وأن لا يرى الإنسان نفسه هو الوحيد في الميدان، ووصفه المتدينين بأنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم الحق المطلق، وأنهم راضون عن أنفسهم، فهذه التهم لا تجاب إلا بالتذكير بضرورة قصر النظر على الحق، لا أن ينظر الإنسان إلى نفسه على أنه الوحيد في الميدان من جهة، ولا أن تأخذه رهبة الكثرة

(١) جامع أحاديث الشيعة، آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي، ج ١، ص ٣١٤.

(٢) الكافي، ثقة الإسلام الشيخ الكليني، ج ٦، ص ٤١٣، ح ١.

فيتصدق بـ «الهداية» ويوزعها على هذه الكثرة الباهرة من جهة أخرى. وإذا ما نظر الإنسان إلى الحق وقصر نظره عليه، فلا يمكنه أن يرى هذه الكثرة على أنها هي الأصيلة.

٢.

المتأمل في مجموع دعاوى النظرية يدرك آثارها الوخيمة حيث تدعو للتحلل الصريح من الدين باسم الاعتراف بجميع المذاهب والأديان والأفهام والقراءات، وأنه لا يمكن الوصول إلى الواقع، وأن الكلمات لا تدل على معنى يطمأن إليه بل تتغير معانيها كل يوم، وأنه لا معنى لمحصر الهداية بقوم دون آخرين، بل لابد من قراءتها بنحو آخر يتسع للجميع، مجموع هذه الدعاوى يخالف كون القرآن والكتب السماوية جاءت للإنذار والتبشير، فأى معنى لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَا بِلسَانِكَ لَتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾^(١)؟ مادام الفهم متغيرا ولا يمكن أن يرسى ذهن على قراءة صائبة^(٢)، فأى تيسير هذا؟! وأي ثمرة من اختيار هذا اللسان؟! وأي معنى يمكن أن يتصور للإنذار مادام الناس قد يحسبون الإنذار بشارة؟! بناء على تأصيل الدكتور من منح القراءات أيا كانت درجة التساوي والاعتبار نفسها. كل هذه الدعاوى تخالف

(١) مريم: ٩٧.

(٢) لمثل تعبيرات الدكتور: (إذ حيث إننا لا نعرف باليقين أي من الآراء هو الصحيح فإننا نمنح القيمة للجميع) [الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سرور، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٦].

وجدان الناس اللغوي، وإلا لما سمعنا عن تلك الجلود التي تقشعراً من خشية الله عند سماع الآيات، ثم تلين من بعد ذلك، ولا سمعنا عن تلك الأعين التي تفيض من الدمع، ولا سمعنا عن أولئك المعاندين الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم لكي لا يصفوا إلى الحق، ولا معنى أساساً لتفاوت حال أحد عن الآخر ما دام الفهم تابعا للمصادرات والفرضيات القبلية، وأن كل تلك الأفهام داخلية تحت الهداية، فالهداية إذن لا تستدعي إلا الاستبشار والسرور. يقول ﷺ في حق أهل الخشية: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾^(١) فيدرك من خلال الآية الشريفة كيف أنهم يستوعبون النصوص الدينية بسليقتهم العربية، وذلك حالهم لا يتأثر، ولا يتغير، مهما تطورت العلوم، وانتقضت الفرضيات، وتجددت النظريات:

تتبدل الدنيا وحبك ثابت في القلب لا يفنى ولا يتبدل

فلذلك تبقى خشيتهم تلك الخشية الثابتة، بدلالة قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ حيث استعملت الآية صيغة المضارعة الموحية بالبقاء والاستمرار، دون صيغة الماضي الموحية بالانصرام والانقضاء، ثم تختم

الآية ببيان أن ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ﴾، ولك أن تتأمل في التناسب والانسجام التام بين الخشية الدائمة، وبين الفهم الراسخ لدلالة الألفاظ على معانيها، تلك الدلالة الملامسة لشغاف القلوب، لتنعكس الرؤوس، ولتجري المدامع من خشية الله، من غير تأثر بالعلوم وتطورها، فالدلالة هي الدلالة، وبين معنى الهداية وسعتها، وإن لم تكن في مقام بيان حدّها التام ومراتبها، فما يهمنا هو إلماح الآية في المقام: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾^(١).

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾^(٢) فكأنه نزل للرد على مثل هذه الترهات، فيمكننا أن نلاحظ في الآية أموراً ترد على جملة من شبهات تعدد القراءات: إنها تحكي عن دلالة الألفاظ، وكيف كان لها ذلك الوقع في استدرار الدمع، وأن الحق يمكن معرفته والإيمان والتصديق به، وهو الغرض من بعثة الأنبياء ودعوات الرسل ﷺ، على خلاف دعوى عدم إمكان الوصول إلى الحق ومعرفته كما هو عليه. وأنها لا تأبى عن أن يصف المؤمن نفسه بالإيمان ما دام مؤمناً، خلافاً لامتناع الدكتور سروش وأمثاله من إطلاق هذه

(١) القلم: ٣٥.

(٢) المائدة: ٨٣.

الأوصاف، نعم في موارد الادعاء فإن الآيات القرآنية تخاطب المدعين:

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي

قُلُوبِكُمْ﴾^(١)، ولعل هذه الآية أدلّ على قبول التقسيمات على مستوى

الاعتقاد والقناعة، ما لم تتجاوز القناعة فتقلب إلى حالة محاربة وقتال،

فذلك له حكمه الشرعي الخاص، فالآية تقبل بتسمية المؤمنين في

مورد، وتقبل بتسمية المسلمين في آخر، وأهل الخشية في ثالث، وهكذا،

وتنزع صفة الهداية في موارد أخرى، على غرار قوله تعالى: ﴿وَمَا

أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢). وأما أولئك الذين يصدّون عن الحق فقد وصمهم

القرآن بالاستكبار، فالآية تقول فيهم: ﴿وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ

جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا

اسْتِكْبَارًا﴾^(٣)، والتي تظهر الحق والباطل والتمييز الواضح بينهما،

وتشير إلى دلالة الألفاظ على معانيها بالنحو الذي يخشى هؤلاء من

سماعها، حيث تتداعى لهم معاني الحق التي يكرهونها، وأين ذلك من

دعوى الفهم بناء على المصادرات والقبليات!!؟

(١) الحجرات: ١٤.

(٢) النور: ٤٧.

(٣) نوح: ٧.

الدعوى السادسة: أصل الهداية وصحة الأديان

يصرح الدكتور سروش بتعدد الهداية وعدم صحة القول بنجاة فرقة واحدة، وهو خلاف ما روي عن رسول الله ﷺ من افتراق أمته إلى ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا فرقة واحدة، يقول الدكتور: (يمكننا أن نسأل هل الأقلية الشيعية الإثناعشرية – ومن بين هذه الطوائف المتدينة (غير المتدينين نضعهم هنا جانبا) جميعها والتي يبلغ تعداد المؤمنين بها المليارات – هي وحدها التي حازت على الهداية، فيما البقية ضالون أو كافرون، كما هو اعتقاد الشيعة؟ وهل أن الأقلية اليهودية التي تبلغ إثنا عشر مليوناً في العالم هي وحدها المهتدية، فيما البقية مطرودون ومردودون، حسب الاعتقاد اليهودي؟ إننا نسأل: في هذه الحالة، أين هي هداية الرحمان تعالى؟! وأين تحققت؟! ومن هم الذين شملتهم النعمة العامة لهدايته؟! وإلى من وصل وهدى وأرشد اللطف الإلهي الذي يعد الأساس الكلامي لإثبات النبوة؟! وأين تجلى اسم الهادي الحق؟!...

لنفرض أن بعض الأشخاص المعدودين قد حاربوا الحق وطلبوا الجاه لكن ماذا حصل مع ملايين الملايين من المسلمين – إلى آخر التاريخ – حتى لا تقبل طاعتهم وتذهب جهودهم بلا ثواب، لا بل وينتظرهم سوء العاقبة؟! أليس هذا اعترافاً بهزيمة المشروع الإلهي وفشل النبي ﷺ؟!...

وفق هذا المنطق، ستكون هناك مساحة كبيرة وهائلة من العالم تحت سيطرة إبليس وسلطنته، فيما جزء حقيق منه في كفالة غير ثابتة لله تعالى، أما الضالون فلهم الغلبة الكمية والكيفية على المهتدين، والصالحون في أقلية محضة...

إن هذه الملاحظات البديهية تدفع الإنسان لتوسعة مجال السعادة والهداية، كي يرى كيد الشيطان ضعيفا كما هو التعليم القرآني، وليعترف للآخرين بحظ من السعادة والنجاة والحقانية، وهذه هي روح التعددية. وما يخدع الفكر هنا عناوين من قبيل الكافر والمؤمن، وهي عناوين محض فقهية- دنيوية، وهكذا نظائرها في

الشرائع والمسالك جميعها، تقوم بإغفالنا عن رؤية الباطن وتعجزنا عن تحقيق ذلك^(١). ثم يقول بأن النظر إلى الشيطان على هامش الحقيقة لا في أساسها ومنتها هو مفتاح حل المشكلة وتقبل الكثرة والتعدد: ﴿وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾^(٢)،^(٣).

الناقشة السادسة: نظام الهداية الاختياري

وهذه الدعوى معطوفة على ما سبقها، ونلخصها في نقاط ست:

١. استبعاد نجاة فرقة واحدة وكون بقية الفرق مطرودة مردودة.
٢. التساؤل عن هداية الله وأنه أين يتجلى اسم الهادي ولطفه لو قلنا بضلال الملايين من الناس؟
٣. إن ذهاب جهود الملايين بلا ثواب يعد اعترافا بهزيمة المشروع الإلهي.
٤. استبعاد أن تكون تلك المساحة الهائلة من الناس تحت سيطرة إبليس.
٥. توسعة مجال الهداية والسعادة.
٦. إن العناوين من قبيل الكافر والمؤمن هي عناوين فقهية - دنيوية محضة.

وأما الجواب على هذه الدعوى فكالتالي:

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) الأنفال: ٥٩.

(٣) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٦٥.

أولاً: لا زال الدكتور ينحو النحو نفسه ويسلك ذات الطريق الخاطئ من اقتحام تخصص الغير، وقد اعترف بأن مرتبة تخصصه «علم المعرفة» هي المرتبة الثانية المتأخرة عن مرتبة «المعرفة الدينية»، ما يوجب عليه أن يقف مراقباً للتجارب الدينية من بعيد، لا أن يدلي بدلو التقييم والتصحيح والتخطئة، وهذا أمر واضح لديه، ولقد بنى عليه سابقاً بنیان الشك المزعوم، لما تبرّع بالهداية ومنح جميع الأطراف المتداعية على حقانية معارفها الدرجة نفسها والقيمة المعرفية ذاتها، واعتبر ذلك فتحاً مباركاً، فما حداً مما بدا؟! ولم عدل عن منح صفة التساوي، إلى التقييم وتخطئة جميع القراءات الدينية التي تُجمع على كون الهداية ليست الدارَ المُشرعة فلا باب لها يطرق، وتخطئة هذا الإجماع أول منزلق لنظرية تعدد القراءات الداعية إلى فتح باب السلامة، ما يثبت كونها محض أوهام وزخارف من القول. وليت الدكتور قد اقتحم تخصص غيره بعلم! فأنت ترى أن تقييمه، ونفيه لانحصار الهداية بفئة دون أخرى مبني على الاستبعاد ليس إلا، وهو جهد العاجز، كما هو دأب من يقف على ساحل التاريخ ويجعل يستبعد ويستقرب ويخمن ويتمحلّ، وأنى لمثل القضايا التاريخية والمعرفية أن تنال بذلك؟! ما لم يلج المحقق غمرات هذا الحقل أو ذاك ويستنبط دفائن الحقيقة من بين ثنايا الريب وما اكتنفها من غموض!! فالنتيجة أن الاستبعاد لا يقدم ولا يؤخر في المسألة شيئاً، بل إن معرفة الهداية ومدى سعتها لا يتم إلا من خلال الرجوع إلى تلك المرتبة الأولى والتحقيق فيها، واستنطاق مبرراتها التي تُبليس ريب القلوب ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، والمشكلة عند

أمثال هؤلاء هي الرهبة التي تأخذهم أمام هذا الكم الهائل من البشر، وعدم معرفة الأسرار والحقائق، والاستحقاقات، ووجوه النعم والتفضل والرحمة الإلهية.

إن الرحمة الإلهية أوجدت هؤلاء الملايين من اليهود والنصارى والمسلمين وكل أصحاب المذاهب، وأفاض عليهم من رزقه الواسع لا باستحقاق أحد لذلك، بل تفضلاً منه ورحمة، وهو مالكهم وربهم، وبيده أمرهم، وليس لهم أدنى حق عليه ما لم يكتب على نفسه الرحمة لهم، فما المحذور في عدم اعتبارهم مهتدين مهديين؟ ما دام قد أرسل لهم رسله الظاهرة والباطنة ودعاهم إلى الحق والصراط المستقيم، ثم تنكبوا الطريق وضلوا باختيارهم! وليس و هم كونهم مستضعفين حاكماً في المقام، بل المستضعفون لهم حكمهم الخاص، ولكن البقية الباقية من أهل الديانات فإنها لو أرادت الوصول لوصلت، ولو طلبت الحق لعرفته وأبصرته ﴿مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾^(١)، وصادعة به السنة الأنبياء والمرسلين، وعلى ذلك فلا محذور في نجا فرقة ما واختصاصها بالهداية التامة، قال الأمير عليه السلام: (لا تستوحشوا في طريق الهدى لقله من يسلكه)^(٢).

ثانياً: وأما الإشكال بأن هداية الله واسم الهادي أين سيتجلى لو قلنا بضلال أكثر الناس؟ وأن أمثال الدكتور يستدلون بقاعدة اللطف - كما استدل بها المتكلمون لإثبات النبوة - على شمول الهداية لجميع الخيّرين والطيبين من أهل الأديان السماوية، وعلى هذا فلا معنى لضلال أكثر الناس والذين يشكّلون الغالبية

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) مستدرك الوسائل، ج ١٢، ص ١٩٤، الرواية الثالثة من الباب.

العظمى على الكرة الأرضية.

فالجواب عنه أولا بأن القرآن صرح بكون أكثر الناس ضالين، ومشركين - وإن كان الشرك الخفي يجتمع مع الإيمان بمعنى من المعاني - وأمثال ذلك، فقال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(١)، وقال: ﴿وَإِنْ تُطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢)، فتبين الآية هذا النحو من التخرُّص بغير علم، والذي ينهج -مثلا- من الاستبعاد وغيره من الطرق غير العلمية دليلا قاطعا على نفي ضلال أكثر الناس، وأنه كيف لنا أن نتصور ضلال الملايين وأغلب سكان الأرض؟ وفقا لكون هذا السلوك غير العلمي هو سلوك أغلب الناس تحكم الآية في صدرها بأن أكثر أهل الأرض هم على حالة الضلالة ﴿إِنْ تُطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٣)، وأمثال هذه الآيات. فإذا تم هذا يبقى أن يسأل أمثال هؤلاء عن معنى ذلك، ونحو تكييفه مع الهداية الإلهية وقاعدة اللطف، فلا معنى للنفي ما لم يقم دليل على ذلك، بل يتوجب الرجوع إلى أهل العلم ممن عرف كلام الله ليبينه ويرفع الغموض؛ فإن لطف الله ما بعده لطف، وليس فيه شائبة نقص، ولكنه يجتمع أيضا مع القول بضلال أكثر أهل الأرض، وذلك أن لطف الله يقتضي بيان السبيل الموصلة،

(١) يوسف: ١٠٣.

(٢) الأنعام: ١١٦.

(٣) يوسف: ١٠٦.

والصراط المستقيم، والأخذ بالأيدي إليه بالنحو غير الرافع للاختيار، ولقد أجاد النبي ﷺ في ذلك بما لا مزيد عليه، بل لعلنا نقول بأنهم ﷺ أدّوا ما عليهم وتكلفوا من أنفسهم أكثر مما كلفهم الله به، حتى أشفق ربهم عليهم وقال لسيدهم ونور هدايتهم رسول الرحمة ﷺ: ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾^(١)، وأما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾^(٢) فيظهر منه أنه ﷺ كان يتألم لضلال قومه، فيتحمل المشقة والصعاب والأذية، ولم يكن ليقطع رجاء الهداية، ولكنهم مع تمام معرفتهم بما يقول يصرون على غيهم وعنادهم، وهذا يعني أن هداية الله متحققة، وبالنحو الذي يريده الله ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٣) فليس مجبرا على هداية الخلق أجمعين، أو حتى هداية الغالبية العظمى ممن على الكرة الأرضية، ما لم يريدوا الهداية هم أنفسهم، فالإرادة التي يريدها الله متحققة لا محالة، ولكن نحو تحققها هو النحو الاختياري، وهذا من أعظم نعم الله، ومن سعة رحمته أنه لم يسلبهم الاختيار، أو القدرة حتى على المعصية ومواجهة ربهم فيما يريد. فالجواب عن تساؤل الدكتور: أين تتحقق هداية الله؟ هو أنها تتحقق عند المهتدين بالاختيار لا بالإجبار.

(١) طه: ١-٢.

(٢) فاطر: ٨.

(٣) النحل: ٩٣.

ثالثاً: تساءل السيد سروش: ماذا حصل مع ملايين الملايين من المسلمين - إلى آخر التاريخ - حتى لا تقبل طاعاتهم وتذهب جهودهم بلا ثواب؟ والجواب عنه بأن هذه الطاعة المزعومة ليست بطاعة، ما دام الإنسان يريد إطاعة الله بالنحو الذي يعجبه هو، لا بالنحو الذي يريده الله ﷻ - والكلام ليس عن المستضعفين - فمن يتمكن من الوصول إلى الحق، أو من وصل إلى الحق ثم امتنع عن امتثاله والتصديق به والتواضع لأهله، ليس مثله إلا كمثل الشيطان لما امتنع عن السجود لآدم عليه السلام، فأين ذهب عمل الشيطان وطاعته؟ ألا ترى أن هذا التساؤل فيه نحو من الغفلة والاشتباه؟! وقد اقترح إبليس لعنه الله على الله جلّ وعلا أن يعفيه من السجود لآدم عليه السلام فيسجد له - أي لله - سجدة لم يسجدها أحد قبله، ولكن الله يريد أن يعبد كما يريد، لا كما يريد غيره، وهذا المعنى ينقله صاحب البرهان ﷺ في رواية عن الصادق عليه السلام: (..فقال إبليس: يا رب أعفني من السجود لآدم وأنا أعبدك عبادة لم يعبدكها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فقال الله تبارك وتعالى: لا حاجة لي إلى عبادتك أنا أريد أن أعبد من حيث أريد لا من حيث تريد، فأبى أن يسجد)^(١).

إذن فما يسميه السيد سروش «طاعات» هو في الواقع ليس كذلك لكي يستحق على الله شيئاً، والحال أن طريق الهداية ساطع بالنور، بين لطالبيه ممن أفاض الله عليهم جميع سبل الهداية الموصلة إليه؛ كالعقل، والفطرة، والكتب السماوية، والأنبياء والرسل، والأوصياء، الذين بذلوا أقصى جهودهم، ولا زال الكون قائماً بهدايتهم، أولئك الذين بهم يسلك إلى الرضوان.

(١) البرهان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٧٤.

فذهب جهود الملايين إذن من غير ثواب لا يتنافى مع أصل الهداية، والتي أرادها الله بالاختيار لا بالإجبار، فلا يعد هذا النحو من ضلال الناس فشلا للمشروع الإلهي في تحقيق الهداية، وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه، أو يمثل له بحالات التربية والاختيار عند بني البشر. وفوق هذا فإن صنوف المنح والعطايا الإلهية لا تُغفل كل من قدم خيرا وأوشك الدخول في صراط الهداية.

رابعاً: وأما إشكال أن مساحة كبيرة من الناس ستكون تحت سيطرة إبليس، فيما يكون جزء حقير تحت كفالة الله ﷻ، فهذا الإشكال لا يعدو الدغدغة للمشاعر المغفلة، والعاطفة المجردة عن البصيرة والمعرفة، فإن أول ما يقال هو أن سلطنة الله ﷻ وهيمنته على خلقه لا يحدها حدٌ، وأن أحدا لا يستطيع أن يطرف بعينه، أو يرفع حبة تراب من على الأرض من دون إذن الله، كائنا من كان، ملكا مقربا، أو نبيا مرسلا، أو سيد الرسل والأنبياء (عليه وعلى آله الكرام وعليهم تترى الصلوات والتحيات)، وأن أحدا لا يصدر ولا يرد إلا بقدرته الله وفضله وأنه لا حول و﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾^(١)، وهذا هو الأمر الأول، ولا بد من عدم خلطه بغيره.

أما الأمر الثاني فهو أن الله ﷻ يختص ببعض خلقه ويقربهم إليه، ويجعلهم موضع سرّه، وصفوته من خلقه، فيجتبي منهم من يناجيه ويكلمه، وهذا الأمر ممكن، بل واقع، ولا يضركون هؤلاء فئة قليلة بشأن الله جلّ وعلا، وعلى هذا جرت سيرة الناس من حب الاختصاص بالمحبب، وإبعاد الغرباء والمثيرين للاشمئزاز، فأى حزاة في كون كفالة الله ورعايته الخاصة لأولئك النفر القليل ممن اجتباهم؟!

وأما الأمر الثالث وهو كون أغلب الناس تحت سيطرة إبليس، فذلك هو الواقع، إذ يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١)، فكان الأصل هو تبعية الناس لإبليس والاستثناء هو لتلك الفئة المختارة والمؤمنة، وليس في ذلك أي تناف مع الهداية، أو مبرر لفشل المشروع الإلهي والدعوة النبوية، لأنها إنما أريد لها أن تسير على جادة الاختيار ﴿لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾^(٢)، ومن الواضحات في القرآن توعد إبليس بإضلال الناس إلا تلك الفئة المختارة: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾^(٣). وبذلك فلا محذور في ضلال الكثرة المتكثرة وكونها ذلك الجمع الغفير الذي تمتلئ به جهنم ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٤)، ولا يضر بهذا المعنى تلك الآيات القائلة ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾^(٥)، فكون كيده ضعيفا لا يعني أنه لا يكيد، ولا يعني أنه لا يوجد له تلك الجنود المجنّدة، جنود الجهل والضلالة التي تتوفر على القدرات التكوينية الخارقة، فتقتحم ثنايا النفس اقتحاماً، وتسقط ثغورها، وتراود الإنسان مراودة مستميتة، ولا تترك لصاحب

(١) سبأ: ٢٠.

(٢) الأنفال: ٤٢.

(٣) الحجر: ٣٩ - ٤٠.

(٤) سورة ص: ٨٥.

(٥) النساء: ٧٦.

صومعة ففرا خالفا من التسويات، إلا من عصم الله، فتلك هي الجنود التي وصفها القرآن ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١)، ويشير إلى هذا المعنى ما ورد عنهم عليهم السلام من وصف الشيطان في بعض الأدعية: (وجعلت لي عدوا يكيدني، وسلطته مني على ما لم تسلطني عليه منه، فأسكنته صدري، وأجريت مجرى الدم مني، لا يغفل إن غفلت، ولا ينسى إن نسيت، يؤمني عذابك ويخونني بغيرك، إن همت بفاحشة شجعتني، وإن همت بصالح ثبطني، ينصب لي بالشهوات ويعرض لي بها، إن وعدني كذبي، وإن مناني قنطني، وإن اتبعت هواه أضلني، وإلا تصرف عني كيده يستزلي، وإلا تفلتني من حباله يصدني، وإلا تعصمني منه يفتني)^(٢)، نعم هو ذلك الشيطان الضعيف، بجميع ما له من قدرات وخصوصيات، إلا أنه يبقى ضعيفا أمام سبل الهداية والنور التي جعلها الله لعباده وأرشدهم إليها، وأحسب أن مثل هذه النظرية «تعدد القراءات» من تسويات الشيطان، ولست في مقام محاكمة النوايا، بل محاكمة النظرية بما لها من ويلات تريد إنزالها على رؤوس العباد، حيث لا تفرق بين الهداية والغواية، والحق والباطل، والكفر والإيمان، ويتمظهر فيها الشيطان بمظهر الضعف، متجلببا بآيات القرآن التي اعتبرته ضعيفا، ليرى أصحاب القراءات صحة قراءتهم، أيا كانت، وإلى أي شيء توصلت، فهي حق ولا دخل للشيطان فيها، فهذا التسويل على غرار ذلك

(١) الأعراف: ٢٧.

(٢) مصباح التهجد، ٥٦٠.

التسويل الذي يعترض به طريق المؤمنين ويشككهم في طاعتهم وقرباتهم.

خامسا: والنقطة الخامسة هي الدعوة لتوسعة مفهوم الهداية والسعادة، وقد ثبت فيما تقدم بطلان هذا الأمر، وأن غرضَ وغايةَ أن نرى الشيطان ضعيفا، لا يتأتى من خلال جعل الباطل حقا، بل من خلال اتباع الحق والاعتصام بالله جَلَّ وَعَلَّ من الشيطان، والاستعاذة من شره لَعَلَّاهُ، وإلا، فلا معنى للتصرف -من غير علم- في المعاني ذات الدلالات الواقعية، وقد زعم السيد سروش أن السبب لهذه التوسعة في الهداية هو تلك الملاحظات البديهية؛ من ضعف كيد الشيطان، وأصالة الهداية وما إلى ذلك، وقد تبين مما سبق بداهة بطلان هذه التصورات بالنحو الذي يريده الدكتور سروش، على أن هذه التوسعة مبتلاة بمحاذير أخرى سبقت الإشارة إليها؛ كالحكم من موقع علم المعرفة والذي هو حكم نابع من الدرجة الثانية، وغيره.

سادسا: ادعى الدكتور سروش أن المفاهيم من قبيل الكافر والمؤمن ما هي إلا عناوين فقهية - دنيوية، تقوم بإغفال الناس عن الباطن....، والظاهر أنه أراد من ذلك كون هذه المفاهيم اعتبارية لا واقعية لها، ويمكن أن يستشهد لذلك ببعض الآيات من قبيل الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(١)، وكذلك الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ

صَالِحاً فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١﴾^(١) فقد يستشهد بها على عدم أهمية التسمية وأن العبرة بالإيمان والصلاح، وهو أن يكون الإنسان خيراً، ولا يشترط أن يكون على دين بخصوصه ما دام صاحب ديانة، فهو ناج بصريح الآية.

والجواب على ذلك بأن هذا المعنى ليس بمراد للآيات الشريفة، وذلك من خلال ضم هذه الآيات إلى بقية آيات القرآن الكريم، والتي تبين شروط القبول، وتبين هيمنة الرسالة الخاتمة على بقية الرسائل والشرائع، ونسخ الشرائع السابقة وما شاكل ذلك، ولا معنى للقيام باقتطاع هاتين الآيتين عن بقية آيات القرآن الكريم.

وإنما المقصود منهما أن الملاك ليس هو التسمية - كما أشار إلى ذلك العلامة الطباطبائي تدُّر - فسواء كان الشخص يسمى نفسه مسلماً، أو صابئاً، أو يهودياً، أو نصرانياً.. فإن محض هذه التسمية لا تكون شفيعة له يوم القيامة في النجاة، وهذا المعنى ينسجم تماماً مع ما يأتي من أهمية لحاظ التسمية على النحو الآلي، وقد وردت مثل هذه المعاني في الروايات الشريفة أيضاً، حيث ذكرت أن المناط هو الإيمان والعمل الصالح والتقوى، وأن المؤمن لا يغتر بالأسماء فيسرف على نفسه ويأمن مكر الله.

يعلق السيد العلامة تدُّر على الآية الثانية قائلاً: (والآية في مقام بيان أن لا عبرة في باب السعادة بالأسماء والألقاب كتسمي جمع بالمؤمنين، وفرقة بالذين هادوا، وطائفة بالصابئين، وآخرين بالنصارى، وإنما العبرة بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل

الصالح^(١).

وأما حديث الدكتور عن كون هذه المفاهيم محض عناوين فقهية - دنيوية، والذي يظهر منه جعلها عناوين اعتبارية لا واقعية لها، فيمكن أن تلاحظ عليه بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: المفاهيم الاعتبارية قسماً، اعتبارية محضة، واعتبارية لها منشأ انتزاع واقعي. فالاعتبارية المحضة من قبيل اعتبار أن للغول أنياباً، فهذه لا تحكي عن واقعية خارجية، أو أن تعتبر طائر العنقاء طويل العنق، فهو كذلك لا واقعية له. وأما المفاهيم الاعتبارية من النحو الثاني والتي يكون لها منشأ انتزاع، فهي وإن كانت اعتبارية، إلا أنها تحكي نوعاً ما عن الواقع الخارجي، وتنتزع منه، وتشير إليه.

الملاحظة الثانية: المفاهيم من قبيل الكافر والمؤمن وإن كانت اعتبارية إلا أنها تحكي عن واقع خارجي لا يقبل التردد والشك، ذلك أن كونها اعتبارية مسلّم ولا إشكال في ذلك، ولكن عملية الاعتبار نفسها هي أمر واقعي لا اعتباري، ونفس قيام الواضع بوضع هذا اللفظ لذلك المعنى، هذه العملية نفسها تكون أمراً واقعياً لا اعتبارياً، وكذلك فإن العلاقة الوضعية بين الألفاظ والمعاني، هي بنفسها علاقة واقعية، تكشف عن حقيقة ما، فهذه العلاقة سواء نشأت من الاقتران الأكيد، أو التعهد في الوضع، أو غير ذلك من المباني الأصولية المحللة لكيفية حصول هذا الارتباط بين اللفظ والمعنى، فإنها بعد حصولها تكون علاقة واقعية، تتداعى معها المعاني عند

(١) الميزان، ج ٦، ص ٦٧.

استحضار اللفظ.

الملاحظة الثالثة: زَعَمُ السيد سروش بأن هذه عناوين فقهية - دنيوية محضة يوحي بأنها لا ثمة لها في تقييم الناس، ولا تستوجب المقايسة بين الثقافات كما يصرح بذلك؛ بأن المعارف والثقافات غير قابلة للمقايسة، وهنا يجعل هذه المفاهيم محض دنيوية لا ثمة تترتب عليها في الآخرة لاعتباريتها.

فالجواب عن ذلك أن هذه المفاهيم وإن كانت اعتبارية، إلا أنها تكشف - بعد حصول ذلك الاقتران - عن ذلك الواقع العيني ذي الأثر المهم، والذي يترتب عليه النجاة والهلاك، والسعادة والشقاء، ولذلك نال هذا الاعتبار أهميته الخاصة في الدنيا والآخرة، فجعل الشارع سبل الآخرة مربوطة بتلك المعاني والحقائق، وأشار لتلك الحقائق لأهميتها بمثل هذه التسميات، وتصدى بنفسه في القرآن الكريم لهذه العملية الاعتبارية، فجعل لفظ المؤمن والكافر، والحق والباطل، وما إلى ذلك.

الملاحظة الرابعة: بناء على تصدي الشارع بنفسه للتأسيس لمثل هذه العملية الاعتبارية لما لها من دور مهم في إدراك الواقع والتحرك نحوه، وارتباط قوانين الدنيا والآخرة وأحكامهما بهذه الحقائق المشار إليها بتلك العناوين، فإن هذه العناوين لا تُغفل عن الباطن كما زعم الدكتور، ولا تصدّ عن الهداية، وإلا لما تصدى القرآن لجعلها، والذي هو السبيل الأول للهداية في مصادر المسلمين.

الملاحظة الخامسة: إن هذه التسميات والاصطلاحات الكاشفة عن الواقع، الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، تلاحظ بأكثر من نحو:

١. فتارة تلاحظ لحاظاً آلياً، أي تلاحظ بما هي فانية في المعنى؛ كما هو الحال في التخاطب والتفاهم عند أهل اللغة، فهم لا يلحظون اللفظ بما هو

لفظ، بل يلحظون اللفظ بما هو حاك عن المعنى، وأساسا فإنهم قد يغفلون عن ذلك اللفظ، ويتصورون المعنى، وهذا هو الغرض الأهم من هذا الوضع وهذه التسمية.

وبين هذا المعنى المتقدم والمعنى الذي يريده الدكتور فرق مهم، فالدكتور يدعو إلى عدم التوقف عند هذه التسميات، بل يدعو إلى تجاوزها لعدم الثمرة لها. وأما في المعنى الذي أشرنا إليه فإن التسمية نفسها تكتسب أهمية خاصة لا يمكن التفريط بها، وذلك هو ترسيخ المعنى، واستحضار المعنى في كل آنٍ آن، ليعيش الإنسان مع المعنى ولا يغفل عنه، وذلك عبر فناء اللفظ في المعنى.

٢. وتارة أخرى تلحظ - هذه الألفاظ - بما هي هي، فهي من قبيل الحالة التي يعلم فيها المدرس تلاميذه لغة جديدة، فهو يركز على تلك الألفاظ بما هي ألفاظ، وهذا النحو من اللحاظ لهذه التسميات له أثر أيضا إلا أنه ليس الأثر الدافع لإشكال الدكتور بشكل أساسي، فلفظ الإسلام والإيمان يعد وسام شرف يعلقه الإنسان المؤمن على صدره.

والجدير بالذكر أنهم ولأجل القول بنجاة الملايين من الناس قالوا بأنه لا يمكن ادعاء الوصول إلى الحق، وقالوا بأن كل ديانة تأخذ بجزء من الحق ولا تعرف الحق كاملا، فتتساوى معارف جميع الأديان في درجة الاعتبار، وهذه المسألة لا تحتاج إلى هذا النحو من البناء، فيمكن القول بنجاة الجميع - لو أريد ذلك - من غير توقف على منح جميع الفرق والأديان والمعارف والثقافات نفس الدرجة من التساوي والاعتبار والكاشفية عن الواقع. بل يمكن القطع بكون الإسلام مثلا هو المبين الأتم للحق، من بين جميع الديانات، لاعتراف الديانات بترقب هذا الدين الخاتم والشرعية

الخالدة والرسول الأعظم ﷺ من جهة، ولكون القرآن مصدقاً لها ومهيماً عليها من جهة أخرى، فيمكن لمثل هؤلاء أن يقولوا بنجاة غير المسلمين، لا من باب كون فهمهم متساوياً مع الفهم القرآني، بل بادعاء كون جميع الأديان كاشفة عن الحق، وداعية إليه، وأن بعضها -بوضعها الفعلي- يصدق الآخر. ولكن هذا الأمر يحتاج إلى دليل أيضاً، خصوصاً مع تعارض هذه الكتب المحرّفة في جملة من مبادئها وتعاليمها مع القرآن الكريم. بالإضافة إلى هذا فإن الدليل لا يمكن إلتماسه من علم المعرفة لأنه من الدرجة الثانية النائية بنفسها عن التقييم والاستدلال، على أنه مبتلى بمثل محذور التحريف في الكتب السماوية.. وكيف كان فلا يمكن لمدعي التعددية استفادة التعددية من خلال توسعة الهداية، أو التشكيك في مدى قيمة مفاهيم الكفر والإيمان وما شاكلها.

الدعوى السابعة: اختلاف الديانات أنفسها والأنبياء أنفسهم

يترقى الدكتور في دعاواه من القول باختلاف أهل الأديان إلى القول باختلاف الديانات أنفسها، بل اختلاف الأنبياء أنفسهم، وذلك حينما يحاول تفسير آيات شعرية لمولوي جلال الدين الرومي، يقول^(١): (لقد ذكر ثلاثة أديان ومذاهب كبيرة هي: الإيمان والمجوسية واليهودية، ومقصوده من الإيمان الإسلام، إنه يقول: إن اختلاف هؤلاء الثلاثة ليس اختلاف الحق والباطل، وإنما هو - بدقة أكثر - اختلاف وجهة نظر، وليس المقصود اختلاف وجهة نظر أتباع الأنبياء ﷺ، وإنما هو اختلافها لدى الأنبياء أنفسهم، نعم لقد كان الأنبياء الثلاثة ينظرون إلى الحقيقة الواحدة من زوايا ثلاث، أو أن التجلي عليهم كان على ثلاث نواحي، أو من ثلاث نوافذ، من هنا قدموا لنا أديانا ثلاثة، وبناء على ذلك فإن سر اختلاف الأديان لا يكمن فقط في التغيرات الموجودة بين الظروف الاجتماعية أو في تحريف الدين نفسه، أو مجيء ديانة أخرى مكان الديانة الأولى، بل إن هناك التجليات المتنوعة للخالق تعالى في العالم، فكما هي الحال في الطبيعة حيث خلقها متنوعة كذلك الشريعة هي الأخرى متنوعة منه تعالى)^(٢).

وإن إطلاق دعاوى اختلاف الأديان وتعددتها توحى بأكثر من الاختلافات الطولية، بل هي أشبه بالقول بالتعدد العرضي في الأديان وأفهام الأنبياء ﷺ، ويؤيده ما تقدم من كلامه، إذ يقول: (إذن فهناك ممر آخر لورود التعدد والتنوع في

(١) تقدم منه القول بحجية كلام الرومي لكونه خاتم العرفاء، فيفترض منه أن يبين مواضع الاختلاف مع الرومي إن وجدت، وإلا فهو باق على حجيته.

(٢) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٤٧ - ١٤٨.

الفكر الديني ألا وهو وضع عدة تفاسير لتجربة واحدة، نعم، فسواء اعتبرنا التجربة الدينية تجربة لأمر واحد نتج عنها هذه التفاسير المتنوعة برمتها أو اعتبرناها متنوعة ومتعددة بالأصالة.. فنحن نواجه على كل حال التعدد والتنوع الذي لا يقبل الاختزال في أمر واحد، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنوع وأن لا نغض الطرف عنه، ومن ثم فنحن مطالبون بنظرية تفسره وتشرح حدوثه^(١).

ويضيف كذلك حول التعددية عند الأنبياء ﷺ: (إن أول واضع لبذور التعددية في العالم هو الله تعالى؛ ذلك حين أرسل أنبياء متعددين فتجلى على كل واحد منهم وبعثه إلى مجتمع معين، كما وجعل في ذهن وعلى لسان كل منهم تفسيراً، من هنا - بالضبط - اكتسبت التعددية حرارتها)^(٢).

المناقشة السابعة: انصواء الفروق في الوحدة الجاهة

والنقاط التي نريد تناولها في هذه المناقشة هي ما ادعاه الدكتور من أن:

١. الاختلاف بين الأديان ليس اختلاف الحق والباطل، بل هو - بدقة أكثر - اختلاف وجهات النظر.

٢. ليس الاختلاف منحصراً في الأتباع، بل هو قائم عند الأنبياء أنفسهم، حيث كانت الحقيقة تتجلى على كل منهم بمقداره، فصارت لدينا أديان ثلاثة. وإن سر اختلاف الأديان لا يكمن فقط في الظروف الاجتماعية، وحصول التحريف، أو مجيء ديانة أخرى بل يرجع لتجليات الخالق ﷻ. وإن أول واضع لبذور التعددية هو الله حيث تجلى عليهم

(١) ن. م، ص ١٤٦.

(٢) ن. م، ص ١٥١.

بأنحاء متعددة، وجعل في ذهن ولسان كل واحد منهم تفسيراً معيناً.
٣. الشريعة متنوعة كما هي الطبيعة متنوعة.

يرى العلامة الطباطبائي رحمته الله أن الظاهر من استعمالات القرآن أن هناك تفاوتاً بين معنى الدين وبين معنى الشريعة، وبناء على هذه النظرة سيكون الخلط بينهما وعدم التمييز بينهما - كما حصل هنا عند الدكتور - سبباً في ترتيب آثار ولوازم أحدهما على الآخر، يقول السيد العلامة تدبر: (معنى الشريعة كما عرفت هو الطريقة، والدين وكذلك الملة طريقة متخذة، لكن الظاهر من القرآن أنه يستعمل الشريعة في معنى أخص من الدين، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥) إذا انضمنا إلى قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ (الآية) ^(١) وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (الجاثية: ١٨).

فكان الشريعة هي الطريقة الممهدة لأمة من الأمم، أو لنبي من الأنبياء الذين بعثوا بها كشرعية نوح، وشرعية إبراهيم، وشرعية موسى، وشرعية عيسى، وشرعية محمد (صلى الله عليه وآله)، والدين هو السنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم، فالشرعية تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع..

وكيف كان فالمستفاد منها أن الشريعة أخص معنى من الدين..

(١) إشارة إلى الآية: ٤٨ من سورة المائدة.

فنسبة الشرائع الخاصة إلى الدين - وهو واحد والشرائع تنسخ بعضها بعضا - كنسبة الأحكام الجزئية في الإسلام فيها ناسخ ومنسوخ إلى أصل الدين، فالله سبحانه لم يتعبد عباده إلا لدين واحد، وهو الإسلام له، إلا أنه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة وسن لهم سننا متنوعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوعها، وهي شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وعليهم، كما أنه تعالى ربما نسخ في شريعة واحدة بعض الأحكام ببعض لانقضاء مصلحة الحكم المنسوخ وظهور مصلحة الحكم الناسخ، كنسخ الحبس المخلد في زنا النساء بالجلد والرجم وغير ذلك، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (الآية) (١) (٢).

فيتضح من خلال ما تقدم، ومن خلال اصطلاح لفظ الإسلام على الدين، والذي هو دين واحد لدى جميع الأنبياء والرسل ولا مجال للتعدد فيه، حيث اصطلح إبراهيم الخليل عليه السلام على المؤمنين وسماهم بهذا الاسم ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ (٣). يتضح من كل ذلك أن اصطلاح الأديان المتعددة ليس اصطلاحا دقيقا، بل ما نزل من عند الله هو دين واحد يتعبد به جميع المتدينين، وبناء على هذا نأتي على النقاط التالية:

(١) إشارة إلى الآية: ٤٨ من سورة المائدة.

(٢) الميزان، ج ٥، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

(٣) الحج: ٧٨.

أولاً: أما قول السيد سروش بأن الاختلاف بين الأديان ليس هو اختلاف الحق والباطل، بل هو - بدقة أكثر - اختلاف وجهات نظر. فنقول فيه أن المقصود إذا كان تعدد الأديان، ومع هذا التعدد الواقعي فيما بينها تكون مقبولة بأجمعها، فهو خلاف نص القرآن على كون الدين واحداً، وأن من يبتغي غير هذا الدين فلن يقبل منه. إذن فالدين الحق واحد لا تعدد فيه، وما تعدد وخالف هذا الدين فهو باطل.

وإن كان المقصود به تعدد الشرائع، أو الاختلاف في مدى المعرفة والإحاطة بالحق فهذا أمر مقبول، وسنأتي على ذكره.

ثانياً: وأما النقطة الثانية فهي دعوى أن الاختلاف ليس منحصراً في أتباع الأديان، بل هو قائم عند الأنبياء أنفسهم، حيث تفاوت نحو تجلي الحقيقة عليهم فصارت لدينا أديان ثلاثة، فاختلاف الأديان لا يرجع فقط إلى الظروف الاجتماعية، وحصول التحريف أو مجيء ديانة أخرى، بل يرجع لتجليات الخالق.

يتضح لنا مما سبق أن الدين عند الله واحد لا تعدد فيه، فما قاله الدكتور من حصول أديان ثلاثة إما أن يكون تسامحاً منه، أو أن يكون قصده هو الشرائع المختلفة لا الأديان المتعددة، وإذا كان المقصود هو تعدد الشرائع فهو من الواضحات أن ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾^(١)، ولكن هذا لا يخدم نظرية تعدد القراءات، فهي لا تحكي عن الزمن الماضي والمتصرم، بل تعيب على من مضى، وتدعي أن أتباعها هم أول من فتح بجرأة هذا الميدان، وأصل له وبلوره بصورة نظرية، فهذه

التعددية تنظر للمستقبل وتستشرف ذلك اليوم الذي تقبل فيه جميع الأفهام، وبحسب كلام الدكتور فإنها تمنح جميع الأطراف المشكوكة درجة واحدة من الاعتبار والقبول، وتساوي فيما بينها، والحال أن من الواضحات عند أهل الديانات أن الشريعة أمر لا يقبل التعدد العرضي بشكل مطلق، فالشريعة اللاحقة قد تنسخ جميع أحكام الشريعة السابقة، وتهيمن عليها ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾^(١)، فمن هنا فلا معنى لقبول الشريعتين معا في عرض بعضهما، وفي آن واحد. وعلى أقل التقادير يكون الكلام عن الزمن الحاضر والفعلي حيث وجدت الشريعة الخاتمة الناسخة للشرائع السابقة، فلا يمكن أن تجتمع معها شريعة، وإن أمكن القول باجتماع الشريعة اليهودية مع الشريعة المسيحية في آن واحد، وأمكن تطبيقهما معا؛ وذلك معنى إقامتهما معا كما جاء في بعض الآيات القرآنية، فيقول السيد العلامة تفتي في ذلك: (قوله تعالى: ﴿وَكُتُبُهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾^(٢) المراد بالتوراة والإنجيل الكتابان السماويان اللذان يذكر القرآن أن الله أنزلهما على موسى وعيسى عليهما السلام، دون ما بأيدي القوم من الكتب التي يذكر أنه لعبت بها يد التحريف. والظاهر أن المراد بما أنزل إليهم من ربهم سائر الكتب المنسوبة إلى الأنبياء الموجودة عندهم كمزامير داود الذي يسميه القرآن بالزبور، وغيره من الكتب.

(١) المائدة: ٤٨.

(٢) المائدة: ٦٦.

وأما احتمال أن يكون المراد به القرآن فيبعده أن القرآن نسخ بأحكامه شرائع التوراة والإنجيل فلا وجه لعهما معه وتمني أن يكونوا أقاموها مع القرآن الناسخ لهما، والقول بأن العمل بالقرآن عمل بهما أيضا، كما أن العمل بالأحكام الناسخة في الإسلام عمل بمجموع شرائع الإسلام المتضمنة للناسخ والمنسوخ جميعا لكون دين الله واحدا لا يزاحم بعضه بعضا، غاية الأمر أن بعض الأحكام مؤجلة موقوتة من غير تناقض يدفعه أن الله سبحانه عبر عن هذا العمل بالإقامة وهي حفظ الشيء على ساق، ولا يلائم ذلك الأحكام المنسوخة بما هي منسوخة، بإقامة التوراة والإنجيل إنما يصح حين كانت الشريعتان لم تنسخا بشريعة أخرى، والإنجيل لم ينسخ شريعة التوراة إلا في أمور يسيرة^(١).

وبهذا الجواب لا يبقى مجال للدعوة إلى القراءات المتعددة واعتبارها في آن واحد إذا ما كان المقصود هو الشريعة، حيث إن شريعة الإسلام ناسخة للشرائع السابقة، ولا يتصور من مسلم أن يدعو لغير هذه الشريعة، ولغير هذا الطريق اللاحب ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢).

وحينئذ يكون الإشكال في تعدد الشرائع قائما كما هو الحال في تعدد الأديان، فلا يجدي حمل كلام الدكتور حول تعدد الأديان على تعدد الشرائع، فلا بد أن يحمل

(١) الميزان، ج ٦، ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) الأنعام: ١٥٣.

كلامه على أمر آخر غيرهما ويقال بأن ما سَمَّاه «أديانا» إنما سماه على نحو المسامحة، وإلا فهو دين واحد، ولكن المقصود من تعدد الأديان واختلاف الأنبياء هو أنهم يختلفون في نحو معرفتهم ومدى إحاطتهم بالحق لاختلاف تجلي الحق عليهم كما يعبر الدكتور.

ويمكننا أن نسلم بهذا المقدار من تفاوت الأنبياء ومدى سعة علمهم، فكان لذلك مدخلية في التفاضل بينهم ﷺ ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(١)، إلا أن الإشكال المتبقي هو أن ما أراده الدكتور وهدف إليه من كل هذا الخوض في الأديان هو تأسيس دعامة قوية لنظرية تعدد القراءات، حيث سيرتب بعد ذلك في النقطة الرابعة على هذا الكلام المتقدم حول الدين والشرعية وأن الاختلاف ليس بين أتباع الأنبياء فقط، بل عند الأنبياء أنفسهم، سيرتب على ذلك - آخذاً في التدرج - أن الاختلاف أساساً هو من الله، وأنه ﷺ أول باذر لبذور التعددية والاختلاف، وعلى ذلك سار الأنبياء فكانوا مختلفين، وكانوا تابعين لله في التأسيس للتعددية.

والحال أن الأنبياء - فضلاً عن الله ﷻ - ما كانوا يوماً يؤسسون أو يدعون إلى التعددية، بل كانوا يدعون إلى الحق الذي لا شريك له، غايته أن بعضهم وصل إلى درجة من العلم فاقت درجات غيره من الأنبياء، كعلم النبي الخاتم ﷺ، وهذا التفاوت في إدراك الحق هيهات أن يكون تفاوتاً عرضياً، بل هو تفاوت طولي، ما يعني أنه يكشف عن أمر واحد، وبذلك فهم لم يدعوا إلى التعددية، وللدكتور أن يقول: ليس المراد سوى هذا المعنى، ولذلك مثل له بقصة الفيل وأن لامسيه لا

يحيطون بجميع الواقع.

إلا أنه يجاب بأن الأنبياء ﷺ لم يكونوا أبداً في مقام التأسيس لهذه التعددية حتى بهذا النحو الطولي من التفاوت في الإدراك والإحاطة، ما كانوا يدعون إلى التعدد، وما كانوا يدعون إلى الرتب الدانية من المعرفة والإحاطة بالحق، وإلا كان صدأً عن الله تعالى، بل كان لسان حال الأنبياء، ولسان مقالهم دائماً وأبداً: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾^(١)، ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾^(٢)، (رب أرني الأشياء كما هي)^(٣) كما روي عن النبي الأعظم ﷺ، فلا معنى للتعلق بالحدود والتشبُّث بالمراتب، حتى عند العقلاء، لكي نفترض أن الأنبياء ومن ورائهم الله ﷻ هم أول من أسس لهذا النحو من التعدد.

وبهذا يبطل ما يدعيه السيد سروش من تأسيس الأنبياء للتعددية وأن الإله الذي يتكلم عنه كل واحد من الأنبياء هو غير الإله الذي يدعو إليه الثاني وإن حسبناهما واحداً، وعلى هذا فليس هناك أديانا بل دين واحد غير متعدد ولا داع إلى التعدد، بل واحد يدعو إلى التوحيد، وهذا ما نجده على اختلاف أزمنة الأنبياء ﷺ فدعوتهم هي هي، وكلامهم مع قومهم هو هو، وهو الدعوة إلى التوحيد، فنستعرض لذلك بعض الآيات من سورة الأعراف، حيث يقول تعالى:

(١) طه: ١١٤.

(٢) الشعراء: ٨٣.

(٣) رسائل المرتضى، ج ٢، ص ٢٦١.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(١)، ثم تبين كيف جابهه قومه واتهموه بالضلالة، وما جرى من مجادلة بينهم إلى أن فار عليهم الطوفان وابتلعهم، ويقول بعد ذلك: ﴿وَأِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾^(٢) فيتهمه قومه بالسفاهة وتقوم المجادلة على ساقها؛ فيقولون له في ضمن ما يقولون: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾^(٣) ثم يتوعدهم بوقوع الرجس والغضب، وبعد ذلك ينجو هو عليه السلام ومن معه ويقطع دابرُ المكذبين له.

ويقول عليه السلام في شأن صالح عليه السلام: ﴿وَأِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٤) فيقول المستكبرون لمن آمن به: ﴿إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾^(٥) ويقومون بعقر الناقة فتأخذهم الرجفة.

(١) الأعراف: ٥٩.

(٢) الأعراف: ٦٥.

(٣) الأعراف: ٧٠.

(٤) الأعراف: ٧٣.

(٥) الأعراف: ٧٦.

وأما في شعيب عليه السلام فيقول عليه السلام: ﴿وَالِى مَدَيْنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(١)، فمن كل هذه الآيات والحوادث التاريخية المتباعدة، بمخاضاتها، وآلامها، ومخاصماتها، ونوازله، يتبين أن دعوة الأنبياء كانت إلى أمر واحد هو التوحيد، تلك الدعوة التي يدركها أقوامهم، على خلاف زعم النافين للواقع، وأن التفاوت الطولي في المعارف بما فيه التفاوت لدى الأنبياء لا يصل إلى النحو المزعوم لدعاة التعددية؛ من الوصول إلى آلهة متعددة كل بحسب تصوره، بل كان الأنبياء عليهم السلام يدركون أنهم ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^(٢) ولذلك استحال عليهم أن يدعوا إلى المراتب المحدودة من إدراكاتهم ونفي ما فوقها.

ثالثاً: وأما في هذه النقطة فيجدر بنا التنبيه إلى أن نظرة أمثال الدكتور سروش إلى الواقع هي أنهم يعتقدون بأصالة الكثرة فيه، ولعل ذلك يلوح من قوله بأن الشريعة متنوعة كما هي الطبيعة متنوعة، فهو يريد تأييد ما حاول إثباته من ضرورة تعدد الشريعة عرضياً - وقد مر نقاش ذلك - بكون الطبيعة متعددة، فهذا التعدد وذاك التعدد بينهما تناسب ما. ولعله يأتي في طيات الكلام لاحقاً ما يشير إلى نظرته واعتقاده بأصالة الكثرة، وهي نظرة غير موفقة، وكما أثبتنا كون الشريعة في

(١) الأعراف: ٨٥.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

مقام الخطاب والدعوة لتبنيها لا يمكن أن تتعدد بعد أن هيمنت الرسالة الخاتمة بشريعتها الخالدة على جميع الشرائع السابقة، فكذلك الطبيعة والوجود لا معنى للقول بأصالة الكثرة فيها، بل هي طبيعة واحدة منسجمة ومتناغمة، فهي وجود واحد صِرْف لا يقبل التثني أو التعدد كما برهنوا عليه في محله.

ملاحظات:

✽ إن بعض مدعي التعدد حاول أن ينسب التعدد إلى الأئمة عليهم السلام وأنه نابع من عندهم، وذلك للاختلاف الحاصل في نحو تعاطيهم منذ زمن الرسول صلى الله عليه وآله إلى ما بعده من سلوك الأئمة عليهم السلام، في الصلح والحرب، والقيام والقعود^(١). ولقد باتت هذه الشبهة قديمة، ويجاب عليها عادة بنحو ما أجاب السيد الشهيد وغيره من أن للأئمة عليهم السلام تعدد أدوار ووحدة هدف، وهي شبهة لا تستحق الوقوف عندها، إلا بنحو الإشارة إلى كيفية تصوير دعاوى التعددية.

✽ إن الإسلام متوفر على جميع كمالات الرسائل الأخرى وزيادة، فهو الرسالة الكاملة، وعلى ذلك النصوص القرآنية، وكلمات الفرق الإسلامية في طول التاريخ، وبشارات الأنبياء السابقين والكتب السماوية، فلا معنى إذن للتعددية في عرض الإسلام بعدما ثبت بالدليل كونه مهيمنا على ما سبقه وناسخا إليه، خصوصا إذا ضمنا إلى ذلك مسألة التحريف في الكتب السماوية الأخرى^(٢).

(١) راجع كتاب نقش تقليد در زندگی انسان، ص ١٥٣ - ١٥٧.

(٢) مصباح دوستان، ص ٣٨٦ بتصرف.

الدعوى الثاهنة: الدين لا يعدنا بالكثير!!

الدين لا يعدنا بالكثير.. ما أعظمها من دعوى!! ولكنها حينما تُنمَّق وتمزج بالحق تبدو أنيقة، كما فعل الدكتور حيث استفاد من نسبة القول بالتحريف لبعض علماء الشيعة في تدعيم نظرية التعدد، فإن من معاني تنزل القرآن هو هذا النحو من السقط والتحريف، وإلا لكان هناك قرآن أكبر وهو المرجع الأول للمسلمين، يقول السيد سروش: **(ومن ثم كيف يخضع للتصرفات الذهنية والعملية للبشر، وكم تلصق به الكثير من الأغبرة والحجب، وكم تقتطع منه العديد من القطع أو تضاف إليه؟ والشئ الذي يبقى مما يعرض على البشر ويعطى إليهم هو الحد الأقل اللازم من المعنوية والهداية، وهذا هو بالضبط المعنى الدقيق لتنزيل الكتاب، والذي جاءت الإشارة إليه في القرآن الكريم، وهذا هو مصير كل دين وكل مسلك، لا بل هو مصير كل موجود يضع قدمه في مسير الخراب التاريخي والطبيعي، ويتلبس بلباس المادية والبشرية...)**

لا يمكن تحميل دين كهذا حملا كبيرا، كما ولا يمكنه أن يعدنا بالكثير، ولا يمكن باسمه القيام بالكثير من الأعمال، هذا التواضع وقلة الادعاء يجعل الخطاب والحوار مألوا وميسرا، ويفتح الباب أمام التعددية الإنسانية والدينية، إن الدعاة والمدعين والمتكبرين والخياليين أولئك الذين ملأ رؤوسهم الكبرياء الشديد ليس

لهم قدرة ولا لياقة الجلوس مع الآخر على طاولة واحدة وفي مصافٍ واحد^(١)، وهم يجربون في وحدتهم العجيبة مرارة الحرمان من المحبة^(٢).

المناقشة الثامنة: الدين يعدنا بالكثير الكثير

ونذكر ما بيّنه في هذا المدعى ضمن النقاط التالية:

١. بعد تلوّث الدين وتغطّيه بأغبرة الأفهام البشرية، وبعد الاقتطاع منه عبر التحريف وما ماثله، أو الإضافة إليه كما في الروايات المدسوسة، لا يعطى للناس إلا الحد الأدنى من الهداية والمعنوية.
٢. إن هذا المدعى المتقدم هو المعنى الدقيق لتنزيل الكتاب، وهو سبيل من ارتبط بالمادة والبشرية.
٣. لا يمكن القيام بالكثير باسم هذا الدين، فهو لا يمكن أن يعدنا بالكثير، فلا يمكن تحميله حملاً كبيراً.
٤. هذا التواضع وقلة الادعاء يجعل الحوار ميسراً، ويفتح الباب أمام التعددية الإنسانية والدينية.

(١) يذكر أكثر من باحث ومناظر أنه وجه للدكتور سروش دعوات للحوار وكان الأخير يرفض هذه الدعوات. ومن جملة تلك الدعوات كانت دعوات آية الله الشيخ مصباح اليزدي رحمته الله كما نقل رضا صنعتي في كتابه «مصباح دوستان»، ص ٢٨٧.

(٢) النص وما سبقه من معنى ورد في الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٦٨ - ١٦٩.

٥. فرَّع على ذلك أن الذين لا يقبلون بالتعددية -كالعلماء- فإنهم متكبرون خياليون وليس لديهم لياقة الجلوس مع الآخر على طاولة الحوار.

والإجابة كما يلي:

أولاً: هذه الريبة في الدين لا سبيل لرفعها بالأخذ والرد والمجادلة العلمية، بل تحتاج إلى تمعن في الدين نفسه^(١)، ورؤية ما له من أثر ومؤدى على المستوى المعرفي، وعلى المستوى الروحي، فحينها ندرك عدم تواضع ادعاء الدين كما يدعي السيد سروش، فهو (الدين) مع كونه محكوماً لأفهام الناس في طريق نيّله؛ فلا ينال منه إلا بمقدار ما يمر عبر هذه القنطرة، إلا أنه مع ذلك واضح وجليٌّ بأن الدين يدّعي الكثير، ويدعي كونه غنياً لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائب، ولذلك أمرنا أن نوغل فيه برفق فهو متين كما في الرواية المروية عن الرسول الأكرم ﷺ: (إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق)^(٢)، ولا معنى للدعوة إلى هذا الرفق في الإيغال ما دام غير ممكن المنال، أو أن ما ينال منه هو ذلك النزر اليسير المتواضع الذي عبر عنه الدكتور بقلة الادعاء، أو أن ما ينال منه لا يعدو الخلفيات والمصادر للشخص المتلقي نفسه كما سبق في الدعاوى المتقدمة. فلو كان الأمر كذلك لم يكن بأس في

(١) وهذا من باب التنزل إلى القول بانحصار الدين في النصوص القرآنية والروائية الصحيحة. وإلا فإن الدين أوسع من ذلك، وسيأتي شموله للقواعد والقوانين العقائدية والأخلاقية والعملية. فالحق أن النصوص قد تكون -بنفسها- ديناً؛ أي قاعدة من هذه القواعد، وقد تكون مقدّمة من ضمن المقدمات الكاشفة بمجموعها عن هذه القاعدة والمبدأ.

(٢) الكافي، ثقة الإسلام الشيخ الكليني، ج ٢، ص ٨٦، ح ١.

الإيغال فيه من دون رفق، ما دام الموجل لن يقع إلا على ما تكتنفه ذاته من مسبقات.

والدين حينما يشير إلى عظمتة وعظمة القرآن إنما يشير لتلك العظمة المدركة بهذا النحو من الإدراكات والأفهام البشرية، فمن الواضح أن التعظيم للدين لم ينصب محضا على الأمر الذي لا ينال بالأفهام العادية، بل هو تعظيم لهذا الدين المفهوم، ولهذا الكتاب المقروء، فلمح القرآن لعظمة نفسه بـ ﴿ذَلِكَ﴾ في قوله ﷻ: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾^(١)، وأنه الشفاء للمؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢)، فالآية تشير إلى بعض خصائص هذا الدين، وهي:

١. أنه واعظ، والوعظ إنما يتحقق فيكتسب القرآن بذلك هذه الكرامة، إنما يتحقق من خلال قابلية القرآن للإدراك، لكي يعرف الناس ما يوعظون به، فالقرآن خير واعظ، بين المواعظ، وبين سبيل الاتعاض^(٣)، وبما يتناسب مع أحكام العقل وطريقة العقلاء؛ ومن جملة احترام التخصصات، واعتماد ما قام الدليل على حجيته. فأين هذا وأين تلك

(١) البقرة: ٢.

(٢) يونس: ٥٧.

(٣) يمكن أن يقال أن القرآن واعظ من خلال فهمه بالروايات كما ادعى الأخباريون من علمائنا، إلا أن هذا لا يخدم هذه الدعوى القائلة بأن الدين لا يعدنا بالكثير، فلا أقل من كون الدين المتمثل في القرآن الكريم والروايات الشريفة معاً يعدنا بالكثير الكثير.

الدعوى القائلة بالحاجة إلى إسلام جديد وعصري، المبتنية على كون الدين لا يملك شيئاً ولا يعدنا بالكثير؟! أو ما يخجل المسلم من سماع هذه الدعوى فضلاً عن تأصيلها؟!

٢.

أنه شفاء لما في الصدور، وكونه شافياً نابع من ملكات الهداية المتدفقة منه، التي تجلو الرين وتدفع التشكيك ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾^(١). إذن فالقرآن وإن أعطى تلك الدرجة المعينة من الهداية والمعنوية للأفهام العادية، إلا أنها ليست تلك الدرجة اليسيرة، ولا المحترقة.

٣.

أنه هدى. ولك أن تتأمل في معنى الهداية، وكيف لها أن تتم بالقرآن، وعبر قنطرة الأفهام البشرية، فهي وإن لم تصل إلى كل أسرارهِ وذروة عطائه، إلا أن ما تصل إليه ليس يسيراً ليقبل ادعاؤه.

٤.

أنه رحمة للمؤمنين. والدين يبين لسالكيه طريقة الوصول إلى تلك الدرجات العلى من الفهم والراقي المعنوي، فلم يوصد باب هدايته أبداً، ولكنه -لعظمته- أراد للإنسان أن ينطلق من خلال هذه البشرية ليتخلص من قيود المادية باختياره ومدى جهده، وبذلك يحصل التمايز بين من ﴿أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ﴾^(٢) والمادية، وبين من أراد الهداية فعرّفه الله أنحاء الوصول إليها، وأخذ بيده نحوها، لا أن يكون المحسن والمسيء

(١) النساء: ١٧٤.

(٢) الأعراف: ١٧٦.

سواء في إدراك تلك الدرجات الخاصة والوصول إليها ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا
أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى
وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ
مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾^(١).

والمتحصل أن زعم تنزيه الدين عن أفهام الناس، ما هو إلا طعن في
الدين ومحق له عبر تصويره - ما دام قد جاء من خلال الأفهام
البشرية - خالي الـدين، قليل الادعاء، لا يعد بالكثير، وكأنه جاء من
إله آخر غير الله تعالى، بينما يدرك المتأمل المسلم أن ما جاء من خلال
الأفهام البشرية ما هو إلا ذلك الدين الذي أراد الله إيصاله وأوصله كما
يريد، ومن خلال القناة التي يحب، فليس له إلا التسليم، وتسلم ما
أوصل إليه، لا رده عليه ووصمه بعدم خدمتنا وما شاكل من دعاوى
التعديدين.

ثانياً: ولا تستحق النقطة الثانية التوقف عندها كثيراً، فللدكتور أن يفسر
التنزيل بذلك المعنى من الاقتطاع والتحريف أو المرور عبر قنطرة الفهم البشري، بل
يضيف عليه بعض العلماء متسائلاً أن القرآن إلى أي حد تواضع في إيصال الهداية؟!
فهو مع كثرة ادعائه وعظم رسالته، وسعة معارفه جارٍ عرب الجاهلية في التمثيل
لهم بواقعهم البدوي، فـضرب لهم الأمثال بالجمال ونحوها، مما يتناسب مع أنسهم

وكونهم أعرابا سكنة بادية.

إلا أن كل ذلك لا يخدم النظرية ولا يحقق مطلوبها من تواضع الدين، وأن ما يسلم منه بعد ذلك وبعد المرور في قنطرة الفهم البشري، ما هو إلا النزر اليسير؛ والذي يرتب عليه احتياجنا لفتح باب السلامة وتوسعة مفهوم الهداية وفتح باب القراءات المتعددة.

ثالثا: قد اتضح بما تقدم بطلان زعم أن الدين لا يعدنا بالكثير، وأنه لا يحمل حملا كبيرا، وأنه لا يمكن القيام بالكثير باسمه، ولقد نسب إلى الرسول الأكرم ﷺ: (يا بني عبد المطلب، إني والله ما أعلم شابا في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتم به، إني قد جئتم بخير الدنيا والآخرة)^(١).

ويبقى للدكتور إشكاله السيال وهو أن ما جاء به الرسول هو دين، والكلام عن فهمنا لما جاء به. والجواب: أن التعرض للبديهيات لا يجدي، فالتأمل يدرك أن قومه ﷺ لن يقبلوا منه هذه الدعوى - وهي خير الدنيا والآخرة - إلا من خلال أفهامهم البشرية، فالدين إذن يعدنا بالكثير الكثير، بل يمكنه أن يوصلنا إلى خير الدنيا والآخرة عبر هذه الأفهام البشرية، فلا تعني هذه الدعوى إلا السفسطة والصد عن الواقع والهدى.

رابعا: وأما دعوى التعددية وقد ابتنت على دعوى فقر الدين وقلّة ادعائه، فتبطل تبعا لبطلان تلك الدعوى السابقة. ونشير إلى ما مرّ من الحديث حول التعددية في ضمن الكلام حول نسخ الشرائع السابقة، واستحالة الحكم بتساوي

(١) الأمالي، الطوسي، ص ٥٨٣.

الأفهام، وأن القبول بالأحكام والمعارف والكشوف المتناقضة جمع بين المتناقضات، وهو محال.

خامسا: وأما وصفه لمعارضى التعددية بالتكبر والغرور، وأنهم لا يقبلون التحاور والجلوس على طاولة واحدة، فقد أشرنا إلى دعوات العلماء له للحوار معه، وتنصله منها، ولا سيما دعوات آية الله اليزدي رحمته الله والتي تجاوزت العشرين دعوة.

وهنا بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: هذه الدعوى تشبه إلى قدر ما، ما ادعاه بعض هؤلاء في شأن الوحي، فقالوا بكون علم النبي صلوات الله عليه وآله بالوحي علما حضوريا إذ يعيش حالة من الكشف والشهود، ومن بعد ذلك يقوم بتبليغ الوحي والحالة التي عاشها من الانقطاع، في قالب لفظي، وهذا القالب اللفظي لا يكشف تمام الحالة، فتلك علم حضوري، والكشف عنها تماما لا يتيسر من خلال العلم الحسولي ومن خلال البيان اللفظي، فبناء على هذا يمكن -بحسب هذا الزعم- القول باشتباه مثل النبي صلوات الله عليه وآله فقد يخطئ في بيان الحالة التي عاشها؛ بمعنى عدم وفاء القالب اللفظي لبيان الوحي والحالة الروحية التي عاشها الرسول صلوات الله عليه وآله، فيكون القرآن إذن كاشفا عن تلك الحالة الروحية كشفا غير تام، بل يمكن أن يعرضه الاشتباه. بل يترقون إلى القول بأن النبي صلوات الله عليه وآله وإن عاش هذه الحالة حضورا إلا أنه في مقام الكشف عنها وتفسيرها يقوم بتفسيرها بما له من مسبقات ومصادرات ومعارف، فهو يفسرها من خلال نظريات ذلك الزمان التي كان يعيشها المجتمع الجاهلي، من الاعتقاد بتسطح الأرض

وما إلى ذلك، فيخرج التفسير - وهو القرآن الكريم - إلى الوجود تفسيراً ناقصاً قابلاً للخطأ^(١).

والملاحظ في هذه الدعوى إنكار كون القرآن وحياً من قبل الله ﷻ بألفاظه والذي هو من واضحات الدين، وقد أجاب العلامة الطباطبائي تدبر عن هذا التساؤل فقال: (يقول الله تعالى: ﴿حَم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢)، ويقول أيضاً: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣) يعني أن القرآن في مقام النزول عربي، وجعلنا عربيته جزءاً من الوحي، لعلكم تعقلون ذلك وتفهمون مطالبه؛ بناء على هذا، الغرض من إنزال القرآن عربياً هو من أجل فهم الناس وتعقلهم^(٤).

فلا يمكن تصور الاشتباه في ألفاظ القرآن الكريم، وعلاوة على هذا لا يمكن تصور هذه الدعوى من الاشتباه في الفهم والبيان، والتأثر بالمسبقات والفرضيات التي كانت سائدة في ذلك العصر حتى ولو قلنا بأن نص الكتاب السماوي ليس موحى من قبل الله كما في التوراة والإنجيل، أو كما في الأحاديث القدسية التي يبينها الرسول ﷺ بألفاظه الخاصة، فإن ذلك النقاش لا يفترض جريانه في المقام مع من يؤمن بالنبوة ونظرية العصمة، والتي هي من الواضحات.

(١) ورد هذا المعنى في كتاب چكیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی، ص ٤٢ - ٤٣.

(٢) الزخرف: ١ - ٣.

(٣) يوسف: ١ - ٢.

(٤) در محضر علامه طباطبائي، محمد حسين رخشاد ص ٨٥.

الملاحظة الثانية: في معنى الدين

ومعناه في اللغة كما في الصحاح: (والدين: الجزاء والمكافأة. يقال: دانه ديناً، أي جازاه. يقال: "كما تدين تدان"، أي كما تجازي تجازى، أي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَدِينُونَ﴾^(١) أي مجزيون محاسبون)^(٢).

الدين في الاصطلاح: عرفه الشيخ مصباح رحمته الله بقوله: (مقصودنا من الدين هو نفس الإسلام، المشتمل على أصول العقائد، الأخلاق والقيم الفردية، والاجتماعية، والعالمية. وإن عرفه علماء الاجتماع بتعريفات متفاوتة جداً، حتى إن بعضهم لا يعتبر الإيمان بوجود الله من أصول الدين وذاتياته)^(٣). ثم يقوم الشيخ مصباح بتعريف العقل، وبعد ذلك يحاول الجمع بين الدين والعقل وتبيين الانسجام بينهما، وأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، أي أن الدين يثبت بعض القضايا لوحده، ولا مجال للعقل للتدخل فيها، بل يقال له: (إن السنة إذا قيست بحق الدين)، وأن العقل يثبت بعض القضايا من دون الدين، فالدين بعد لم يتم التصديق به حتى يثبت هذه الأمور، كالاعتقاد بوجود الله تعالى وصفاته، فنحن ما لم نثبت الدين، وأن هذا الوحي هو من قبل الله، فلا يمكننا الاعتماد عليه، بل نقتصر حينها على العقل في إثبات هذه القضايا. وأن بعض القضايا تثبت بمهما معا، بالدين، والعقل^(٤).

(١) الآية: ﴿أَنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [الصفات: ٥٣].

(٢) الصحاح، الجوهري، ج ٥، ص ٢١١٨.

(٣) چكیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی، ص ٦٥.

(٤) ن. م، ص ٦٦ - ٧٢ بتصرف.

ولكننا في مقام تقييم ادعاء أصحاب القراءات المتعددة بأن الدين هو خصوص النصوص من القرآن والروايات دون فهمنا لها، ودون ما يتوصل إليه العلماء من خلالها، يمكننا أن نقول بأن إثبات وجود الله ﷻ لا يتم ابتداءً إلا من خلال الدليل العقلي، وعلى غرار بعض القضايا الأخرى، فإذا قام العقل بإثباتها أمكن اعتبارها من الدين، حيث لا يعنينا تفسير هؤلاء للدين ما دام التفسير والتسمية خاضعين للاعتبار والمواضعة، فلهم أن يصطلحوا اصطلاحهم الخاص، كما اصطلح علماء الاجتماع اصطلاحاً خاصاً، ولنا أن نعتمد على الاصطلاح القرآني الذي يعتبر الإسلام وأحكامه وقضاياه داخلية في الدين، وحينئذ نعرف الدين بهذه السعة الشاملة للاعتقاد بوجود الله، وغيره من القواعد والقضايا المستندة إلى الدليل العقلي، ما دامت داخلية في غرض الهداية، وتنظيم علاقة العبد بربه، والإسلام والتسليم والخضوع إليه ﷻ.

وحينها سيثبت أن جملة من المعارف البشرية داخلية في الدين، فهي مقدسة حتى على وفق مباني الخصم المدعي لحصر التقديس في الدين، حيث جعل الملاك في عدم تقديس الأفهام البشرية عدم كونها ديناً، على أن هذا الحصر في نفسه مرفوض، وسيأتي الكلام حول التقديس في عنوانه المستقل.

وإذا قبلنا بهذا المعنى الواسع للدين، أمكن القول بأن الوحي دين وكذلك الروايات هي دين، وأن مدركات العقل مما يدخل في هذا الغرض ويدور حول هذا الفلك هي أيضاً دين، وأن ما قامت عليه الحجة الشرعية بقسميها العقلي والنقلي هو دين أيضاً، ولا يعني كونه ديناً أنه أمر قطعي، بل يبقى على ظنيته في الموارد الظنية، ولكنه مع ذلك حجة بالدليل القطعي، فما دام داخلاً في معنى الإسلام عن طريق

الدليل القطعي لا الظني، فله هذه الدرجة من اعتباره إسلاماً وديناً يمكن التدين به والإدانة بين العبد وبين المولى، وهو ما يذكر في عنوان المنجزيّة والمُعذريّة في علم الأصول.

هذا المعنى المتقدم للدين وإن كان اعتبارياً إلا أن له منشأ انتزاع قريب، فهو أقرب إلى المعنى اللغوي؛ من الإدانة والجزاء فلذلك يتم التدين والمجازاة بناء على هذه الأحكام والاعتقادات، كل بحسبه، إن كان قطعياً فبمقداره، وإن كان ظنياً فبحسبه، والشرط الأساس في كون المعرفة داخلية ضمن الدين هو أن يقوم عليها دليل قطعي، وتكون داخلية في ضمن الغرض المتقدم، ومن هذا القبيل كانت أفهام الفقهاء التخصصية في الأحكام الشرعية، فبهذا المقدار تكون ديناً بهذا المعنى^(١). وأما حصر الدين في الآيات والروايات فلا دليل عليه، ولذلك فلا يحق لأحد أن يرفع

(١) ذكر سماحة الشيخ جوادى آملى رحمته الله أن الدين يعني: (مجموعة القوانين والقواعد المرتبطة بالعقائد والأخلاق وأعمال البشر، سواء كان الواضع لها هو الله تعالى أو الإنسان، وعلى هذا الأساس كان ما يتم تصويبه وإجراؤه في الزمان الماضي بأرض مصر وعلى أيدي الفراعنة وعبدة الأصنام يسمى ديناً، ولهذا كان فرعون يخاطب أهل مصر في مقابل الكليم موسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر: ٢٦)، والشاهد الآخر على هذا المعنى هو خطاب النبي صلى الله عليه وآله بأمر الله تعالى لعبدة الأصنام من أهل الحجاز، حيث يقول: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦)، يعني لكم مجموعة قوانينكم التي دونتموها، أو قبلتموها وأكنتموها في أنفسكم. ولنا القوانين النازلة من طرف الله تعالى) [تفسير موضوعى قرآن كريم، ج ١ «قرآن در قرآن»، ص ٢٧٩ - ٢٨٠].

٢٠٠.....قراءة في تعدد القراءات

القداسة عن أفهام الفقهاء، ليفتح بعد ذلك باب السلامة والقراءات المتعددة في الدين، والدعوة لإسلام جديد.

الدعوى التاسعة: عدم إهمال الوصول إلى الواقع كاهلا

ويستشهد لذلك ببيت شعر لمولوي يقول فيه: عندما تجد هماً احتضنه بعشق، وانظر من أعلى الربوة إلى دمشق، ثم يعلق عليه، ومن ضمن كلامه: (والربوة تعني الارتفاع أي التل، فعندما تدخل مدينة من المدن من مدخلها الأرضي فمن الممكن أن ترى الكثير من الأوساخ والقاذورات والخراب، ذلك أن نظرك محدود؛ فتصور المدينة كلها على هذه الشاكلة، لكن اذهب إلى مرتفع تطل من خلاله على المدينة كلها وانظر إليها من هناك حتى تتمكن من الحصول على رؤية جامعة وكلية، ومن ثم الحكم الصحيح على المدينة بأسرها، وهذا يعني أن تصحيح وجهة النظر يعد شرطاً أولياً وأساسياً في عملية النظر نفسها، فامتلاك العين وتنظيف النظارات شروط لازمة لرؤية واضحة، وبعيدا عن ذلك إذا ما حصل اختلاف في وجهة النظر فإن الاستنباطات والكشوف والاستنتاجات البشرية ستكون هي أيضاً عرضة للتغير والتبدل، فتنوع وجهات النظر يستدعي تنوعاً في المنظرات نفسها أيضاً، ووجهة النظر هذه ليست أمراً غير الإنسان ونفسه، فالنظر والمنظر والناظر هاهنا إنما هي أمر واحد، وهذا هو لب الكلام وروح الرسالة والمطلوب)^(١).

ثم يستشهد بقصة الفيل الذي جيء به في بيت مظلم وأحاط به جماعة كل منهم يلمس طرفاً منه، فيقول من لمس الخرطوم بأن هذا ثعبان عظيم، ومن لمس ساقه بأن هذا عمود كبير، وهكذا، يقول: (فالرؤية الحسية والتجريبية كالنظر في البيت المظلم إلى الفيل، ليس لها قدرة الإحاطة بتمام المعلوم، وليست الحال كذلك في النظرة الحسية فقط، بل النظرة العقلية هي الأخرى على هذه الشاكلة، وما دام

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٤٨.

الإنسان محصوراً داخل قفص بشريته فإن حكمه سيظل كذلك... ومن هنا لا نضع أيدنا أبداً على الواقع بأكمله كما هو المفترض، بل كل إنسان منا يرى الحقيقة ويفهمها بمقدار ما تابع للموقعية التي هو فيها^(١).

نسبية الحقيقة

يقول مدّعو التعددية بأننا لا يمكن أن نحصر الفهم لهذا النص الديني في قراءة أو فهم واحد يتوافق عليه الجميع، فلا أحد من البشر يستطيع الوصول إلى الواقع، بل هو مما يختص به الله ﷻ. ويرى بعض الباحثين أن المبنى الحاكم على نظرية القبض والبسط عبارة عن واقعية معقدة من النوع البوبري؛ فبينما يؤمن بكون وديكارت بأن الحقيقة أمر قابل للانكشاف والمعرفة، يرى بوبر أن الإنسان لا يصل إلا إلى الظن والحدس، ولا يصل أبداً إلى ساحة المعرفة اليقينية، فنحن على هذا نخطئ في بحثنا عن المعرفة، ثم نكتشف أخطاءنا فنقترب أكثر من الحقيقة^(٢). ويقول الدكتور سروش على أساس هذا المبنى: (حيث إن كل الأفهام والمعارف غير الدينية ناقصة، ومتراصة بعضها مع البعض الآخر، ففهمنا الديني مرتبط بسائر معارفنا ومتوازن معها، ولن يكون يكتمل أبداً في أي عصر... وبما أنه يمكن طرح نظريات متعددة لتفسير حادثة أو مجموعة من الحوادث، وفي وقت واحد، وكل منها لها ما يؤيدها، فإن تقليل هذه النظريات إلى نظرية واحدة أمل ضعيف وخائب. كذلك يمكن افتراض عدة معانٍ طولية وعرضية لنص واحد؛ وذلك بمقتضى تطور المعرفة الدينية، ولا مبرر للخوف من تعدد الفهم والسعي لتوحيده)^(٣). فالخلاصة أن هذا

(١) ن. م، ص ١٤٩.

(٢) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي ٧٦ - ٧٧.

(٣) ن. م، ص ٧٧، ينقله عن كتاب قبض وبسط تثوريك شريعت، ص ٣١٣.

المدعى يقرب من قول السفسطائيين والشكاكين في نفي الواقع، حيث قالوا:
كل ما في الكون وهم وخيال أو رسوم أو مرايا أو ظلال
وبناء على ما تقدم فإنه لا يمكن أن يكون هناك فهم واحد يفهم من نصوص
القرآن الكريم، أو الروايات الشريفة، يمكن الركون إليه، والقطع بأنه فهم صحيح،
وفهم يطابق الواقع.

الناقشة التاسعة: عدم الإحاطة بالواقع لا يبرر نفيه

وخلاصة هذه الدعوى تكمن في أمور:

١. عدم إمكان حصر الواقع في أمر معين.
٢. تنوع وجهات النظر يستدعي التنوع في المنظرات نفسها.
٣. وجهة النظر هذه ليست أمرا غير الإنسان ونفسه، فالنظر والمنظر والناظر هاهنا إنما هي أمر واحد، وهذا هو لب الكلام وروح الرسالة والمطلوب.
٤. لا يمكن حصر الفهم الديني في قراءة واحدة، فإن الواقع مما يختص به الله ﷻ، فالإنسان لا يصل إلى الواقع وإنما يكتشف أخطاءه فيقترب نحو الواقع أكثر من ذي قبل.
٥. لا يوجد فهم واحد للقرآن والروايات يكون مقطوعا بصحته ومطابقته للواقع.

وأما مناقشتها فهي على النحو التالي:

أولا: إن عدم إمكان حصر الواقع في درجة معينة من المعرفة أمر مقبول، لكنه
أولا لا يعني تساوي جميع الأفهام والرؤى حول الواقع، وكونها قاطبة تحمل نفس

الدرجة من الاعتبار والقيمة، وتتساوى في كشفها عن الواقع، أو أنه لا يمكن تخطيطها أو مقايستها ومقارنتها بالتجارب الأخرى كما يصر الدكتور سروش على ذلك؛ من عدم قابلية الثقافات والتجارب والمعارف للمقايضة، بل وعدم مطلوبة ذلك.

فهذا الأمر إنما يثبت أن ما يدركه الإنسان لا يكون تمام الواقع، وكيف له أن يثبت أن ما يدركه كل إنسان فهو واقع حتى نقوم بتصحيحه وقبول القراءات على تعارضها؟! بل قد تكون بعض القراءات مخالفة للواقع فلا مجال لتصحيحها حينئذ.

وثانياً فإن الإنسان حينما يدخل تلك المدينة فتواجهه بعض مناظر القاذورات والأوساخ يمكنه أن يدرك أن هذا الأمر واقع وصحيح، وأما تعميم الرؤية على كل المدينة من خلال هذه النظرة الأولى فليس طريقاً علمياً، بل لابد من الصعود على الربوة وإلقاء نظرة على الجميع. وهذا الأمر على صحته هو شيء آخر غير ما يدعيه السيد سروش، فالناظر حينما يصعد على الربوة وينظر فهل يدرك الواقع - وهو المدينة بصورتها الكلية - على ما هو عليه؟ المفترض من الدكتور قبول ذلك وأن النظرة يتم تصحيحها من خلال الصعود على الربوة، وهذا هو معنى إمكان إدراك الواقع - المدينة في المثال - كاملاً على ما هو عليه، وهو المطلوب.

وليس مدعانا أن الناظر حينما ينظر إلى مضارب المدينة فإنه يدرك تمام المدينة حتى يقال بعدم إمكان الوصول إلى الواقع كاملاً، بل هو يدرك الواقع الذي يواجهه كاملاً، والذي هو مدخل المدينة في المثال، وإذا وقف على الربوة ونظر للجميع أدرك الجميع والواقع الكامل المتمثل في المدينة، وبهذا المقدار لا يتاح المجال لتعدد القراءات في هذه الحدود، فلا يمكن أن يختلف الناظران من على الربوة في الواقع العام للمدينة.

نعم، ما تقدم من إمكان المعرفة العامة هو بمقدارها السطحي، ويمكن أن تتعمق النظرة إلى الواقع فيما بعد ذلك، والتعرف على بعض درجات الحقيقة، ولكن هذا الأمر أيضا لا يخدم تعدد القراءات، فتعميق النظرة لا يعني التعارض فيما بين النظرات كما تفترض التعددية، فإذا أدرك الإنسان وجود الخالق وكونه واحدا فلا يمكن القبول بالتعددية المصححة للتثنية والتثليث، مهما كان الإدراك الأول لوحدة الواجب ساذجا بسيطا، ومهما تعمق بعد ذلك وتعرف على صفات الواجب ﷻ وخصائصاته. فعدم الإحاطة بالواقع محل تسليم، ولكنه لا يمكن تقبل المتعارضات مهما كانت، والنظرة الأولى في مثال المدينة والربوة أقصى ما يمكنها إثباته هو تلوث هذا المقدار من المدينة، فلا يمكنها ادعاء تلوث كل المدينة ليقال بتعارضها مع نظرة من كان على الربوة، وكل الإشكالية في تصوير الدكتور التناقض والتنافي بين النظرتين ومن ثم ادعاء القبول بالقراءات العرضية؛ كما مرّ في هذه الدعوى من قبول المعاني الطولية والعرضية للنص الواحد، حيث عطفه على تعدد الفهم للحوادث. إلا أن المتأمل لا يرى هذا التنافي بل لا يرى إلا الانسجام بين النظرتين، فالموضوع لكل نظرة من هاتين النظرتين مستقل عن موضوع الأخرى، لا أنه موضوع واحد انصبت عليه قراءتان مختلفتان بالنحو العرضي.

ونعود للتأكيد على أن عدم الإحاطة بالواقع لا يبرر التبرع بالواقعية على كل النظريات وإن لم تستند إلى طريق علمي، وكل ذلك بناء على إمكان المقايسة والمفاضلة بين الرؤى والأفهام الذي أنكره الدكتور. وقصة الفيل التي ذكرها يريد من خلالها إثبات القبول بالنظرات المتعارضة والمتضادة واقعا؛ وذلك بناء على نقصان درجة الكشف عن الواقع في كل نظرة، ولكن هذه الاستفادة واضحة البطلان، فلو حكم أحد لامسي الفيل بأنه عمود، ولم يقصر حكمه على موضع لمسه كما هو

مقتضى العلمية، بل أراد الحكم على الموضوع الأوسع من موضع اللمس، والذي هو كلّ الفيل (الواقعية الكاملة) في المثال، وحكم الآخر بأن الفيل ثعبان، ولم يقصر الحكم على ما لمسه كذلك، فهاتان النظرتان لا سبيل للجمع بينهما والقول بأن الوصول إلى الواقع على ما هو عليه محال فنحكم حينها بصحة الجميع، فكيف يكون الثعبان عموداً؟ أو كيف يكشف العمود والثعبان كلاهما عن الفيل بدرجة من الدرجات مع التباين فيما بين الثلاثة؟!!

فالوصول إلى الواقع ممكن، ولكنّ الواقع المحسوس هنا هو هذا المقدار المباشر باللمس، فعند أحدهم كان هو الخرطوم، وعند الآخر كان الرجل، فلم ينصب الإدراك على الموضوع الأوسع والواقعية الكاملة (الفيل) ليُقال بتقبّل القراءات المتعارضة في إدراكه.

إن أقصى ما يمكن لهذه الأفهام إدراكه هو تلك الدرجة المحسوسة من خلال اللمس فهي تثبت هذا المقدار، ولا تنفي غيره مما لا تطاله ولا تصل إليه، وبهذا لا يوجد تناف بين مدركات الجميع على هذا التصوير، فيمكن القبول بها جميعاً، وأما تصوير الدكتور فهو محل للتنافي والتعارض، فلا يمكن التسليم به وإن كان بعنوان الكشف الناقص عن الواقع.

لا بد أن الدكتور لا يقبل بجوابنا على ادعائه، وقد يعتبره شيئاً من الجمود والتحجر و... لكن لنا أن نستدل برفضه لقراءتنا هذه على رفض التعددية المنفتحة على كل القراءات بوسعها الواسع، وعلى هذا لا يمكنه التمسك بدعوى واقعية كل النظرات وصحتها على الإطلاق.

ثانياً: وأما كون وجهات النظر تستدعي تعدد المنظرات كما عبر، وأن الرؤية الدقيقة لا تكون إلا بتنظيف النظارات. فلا نختلف في إمكان التعمق وطلب البطون والمعارف الطولية، وإنما الإشكال في ما تقدم من قبول المتنافيات، وادعاء الواقعية والطولية في جميع النظرات.

ثالثاً: وأما الأمر الثالث فيبدو أنه خلط من الدكتور، فلقد حاول الدكتور تحميل نظراته التعددية على قاعدة فلسفية تذكر في محلها، وهي «الاتحاد بين العقل والعقل والمعقول» ونوضحها بعد بيان مقدمة مفادها أن إدراك الإنسان للأمور على نحوين:

النحو الأول: العلم الحسولي: وهو حضور صورة المعلوم الخارجي وانطباعها في ذهن العالم، كحضور صورة الحرارة للنار الخارجية في الذهن.

النحو الثاني: العلم الحضورى: وهو حضور نفس المعلوم لدى العالم، كاحتراق الإنسان بالنار، فهو يعلم بالحرارة حضوراً، وهذا العلم لا يخطئ كما يمكن عروض الخطأ في العلم الحسولي. ثم ترقى الفلاسفة بعد هذا التقسيم إلى القول بأن جميع مدركات الإنسان إنما هي من العلوم الحضورية، وذلك أن نفس الإنسان تتحد مع الصورة وتعلم بها حضوراً، لأن الصورة حاضرة بنفس وجودها لدى الإنسان لا بصورة أخرى، فتكون من قبيل العلم الحضورى وهو حضور الشيء المعلوم بنفسه لدى العالم.

وأما علم الإنسان بالخارج المحكى عنه بهذه الصورة فهو علم بالتبع -وهو المسمى بالعلم الحسولي كما تقدم- وعلى اعتبار الاتحاد القائم بين الصورة وبين الواقع الخارجي -وهو ما يعبر عنه بالاشتراك في الماهية والحقيقة الواحدة، وإلا

فالمعلوم أولاً وبالذات هو تلك الصورة المتحدة بالنفس - قالوا بالاتحاد بين العقل والعقل والمعقول؛ والعقل هو وجود الإنسان المجرد، لا وجوده المادي، والمعقول هو الوجود المجرد للصورة، والعقل هو وجود مجرد من جميع الجهات، يحيط بجميع الصور والحقائق التي يكتشفها العقل عن طريق الاتحاد بهذا العقل، والعقل خلق من خلق الله تعالى وهو المعبر عنه بالملك. فالمراد أن نحو معرفة الإنسان هو هذا النحو من الاتحاد في مقام التجرد.

وكل هذا المتقدم شيء، وما أراد الدكتور تحميله في المقام شيء آخر لا يرتبط بقاعدة اتحاد العقل والعقل والمعقول، فهو يقول: (ووجهة النظر هذه ليست أمراً غير الإنسان ونفسه، فالنظر والمنظر والناظر هاهنا إنما هي أمر واحد، وهذا هو لب الكلام وروح الرسالة والمطلوب) وهذا الكلام يشير إلى ما أسلفنا التعرض إليه وهو القول بمحورية المفسر، وتاريخية الفهم، وأن الإنسان لا يقرأ الواقع بما هو واقع، خصوصاً مع تعذر الوصول إلى الواقع على ما هو عليه، بل إن الإنسان يفسر الواقع والنصوص الدينية من خلال مصادراته ونظرياته واعتقاداته المسبقة، وقد قال بأن الإنسان إما أن يكون هو المحور في بيان المقصود، فهو الذي يسبغ النظرية والفهم من دون ربط لذلك بالواقع وبالدلالة الواقعية لكلام المتكلم وللنص الديني.

وقد يقال كما هو ظاهر كلام الدكتور هنا بأن الفهم والمعرفة المتحصلة، لا تتحصل إلا من خلال الامتزاج الحاصل بين معارف ومسبقات الشخص ومصادراته، وبين الواقع الخارجي أو النص المراد معرفته، ومن خلال هذا المزيج بين القارئ للنص «المفسر» وبين «المفسر» تحصل المعرفة الدينية، إذن فالمعرفة لدى الدكتور ليست شيئاً آخر وراء الإنسان ومصادراته وفرضياته، وبهذا يكون النظر والمنظر

والناظر هاهنا أمرا واحدا. وعلى ذلك يرتب أمثال الدكتور القبول بالنظريات الأخرى والقراءات المتعددة، حيث لا يوجد واقعية للقراءة الأولى وراء نفس واقعية الناظر والقارئ الممتزجة بالمنظر، أي أن واقعية الفهم تكون متقومة بأطرافها، ومن أطرافها الأساسية الإنسان وتصوراته، فيمكن التسليم بهذه القراءة، ويمكن التسليم بقراءة أخرى حيث يتوفر طرفها المهم وهو المفسّر بما عنده من مصادرات وفرضيات، ويمكن تسلّم القراءات المتعددة والمتعارضة بالقبول، لكون الواقع متقوما في جزء منه بفرضيات ومصادرات القارئ، ويترتب على ذلك أن الواقعية الخارجية لا تغني ولا تسمن من جوع بمعزل عن مصادرات المتلقي، وأن الحكم النهائي ليس للواقعية الخارجية على استقلالها.

وأما النقاش في هذه الاستفادة فلكل شبهة محلها في البحث، وما يهمنا إثباته في المقام هو عدم إمكان الاستفادة التعددية من خلال نظرية «اتحاد العقل والعقل والمعقول»، فهي لا تعني القبول بمسلمات كل شخص على حدة، بل هي ناظرة إلى واقعية مجردة يمكن إدراكها، فلا تقبل الشك والترديد، ويكون إدراكها من خلال الاتحاد بها، فهي موجودة قائمة في الواقع المعبر عنه بعالم الدهر، لا تتغير ولا تتبدل، وإنما يتم إدراكها من خلال اتصال نفس الإنسان المجردة بعالم الدهر والاتصال بهذه الواقعية المجردة القائمة فيه، ومثل لذلك بعض الأساتذة رحمهم الله بمثل القاعدة الحسابية: $1 + 2 = 2$ ، فهي تساوي ٢ قبل ١٠٠ سنة، وقبل ولادتي، وبعد ولادتي، وقبل معرفتي بها، وبعد معرفتي لها وتعلمي إياها، فحتى لو أردت إنكارها والإتيان بقراءة جديدة فستبقى محفوظة على واقعيتها المجردة في عالم الدهر، وإنما يصل الإنسان إليها من خلال الاتحاد بين وجوده المجرد وبين ذلك الوجود المجرد لهذه المعادلة في عالم الدهر. فالحكم الفصل للقراءة إذن هو حكم الواقعية دون سواها، وإنما تلعب مصادرات

الشخص دورا في تسهيل الوصول إلى هذه الواقعية، أو تشكل عقبة وحجابا يمنع شيئا ما عن النظر إلى الواقع كما هو، إلا أن المطلوب يبقى هو طلب تلك الواقعية وتذليل الطريق للوصول إليها، لا أن يتخرص كل متخرص بجهالاته فنحكم بواقعيته وصحتها، فحينها لا يبقى حق وباطل، وهو ما شارف حماه مدعوا التعددية، أو تجاوزوه، فلن يتم حينها التمييز بين الصحيح والخاطئ، بل لن يكون هناك خطأ وصواب، وهذا هو لب الكلام في تعدد القراءات ورسالتها المتوخاة من مزج الحق بالباطل.

النسبيون وارتياهم من الواقع

وفي هذا العنوان -وهو النقطة الرابعة من هذه الدعوى- يقول الدكتور بعدم إمكان حصر الفهم الديني في قراءة واحدة، وأن الواقع مما يختص به الله ﷻ، وأما الإنسان فلا يصل إلى الواقع بل يكتشف أخطاءه فيقترب نحو الواقع أكثر من ذي قبل. ونحن نناقش هذا المعنى في ضمن أمور ثلاثة:

الأمر الأول: تبين مما تقدم أن هناك مجموعة من المعارف الدينية الثابتة والضرورية والتي لا تتغير بحال من الأحوال، كما هو حال بقية المعارف البشرية التي تكون جملة منها ثابتة وغير قابلة للتحول، فأول هذه المعارف هي البديهيات التي لا تقبل الخطأ والاشتباه، ومن بعدها يترقى لإثبات بقية المعارف، وحتى صاحب هذه النظرية التي لها حظ وافر من التشكيك ونفي الواقعية يدعن بمجموعة من المسلّمات، ويمكن أن يستدرج ليعترف بكم هائل من المعارف الثابتة، وبهذا النحو ناقش السيد العلامة رحمته الله أهل الشك في بداية الحكمة، فهناك يقول: (وهاهنا طائفتان أخريان من الشكاكين؛ فطائفة يتسلّمون الإنسان وإدراكاته، ويظهرون الشك في ما وراء ذلك،

فيقولون: «نحن وإدراكاتنا، ونشك فيما وراء ذلك»؛ وطائفة أخرى تفتنوا بما في قولهم: «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسي وإدراكات لهم، وتلك حقائق خارجية، فبدلوا الكلام بقولهم: «أنا وإدراكاتي، وما وراء ذلك مشكوك»^(١). وفي معرض نقاشه ﷺ لطائفة سابقة من أهل الشك بين منشأ بعض هذه التوهمات: (نعم، ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية، وهو غير مسلح بالأصول المنطقية، ولا متدرب في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الاثبات والنفي، والحجج التي أقاموها على كل من طرفي النقيض، ولم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحق من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظن بالمنطق، وزعم أن العلوم نسبية غير ثابتة، والحقيقة بالنسبة لكل باحث ما دلت عليه حجته)^(٢). فلا يمكن أبدا الإذعان بنسبية الحقيقة وكونها محالة المنال، وإلا لانقطع الخطاب بيننا وبين أصحاب هذه النظرية.

الأمر الثاني: وأما واقعية بوبر التي ابتنت عليها نظرية القبض والبسط فليس لها من الواقعية غير الاسم كما عبر بعضهم، وعلى هذا الأساس فلا معنى لكلام أصحاب تعدد القراءات عن تكامل المعرفة البشرية ما دامت كل المعارف البشرية مجرد حدوس وفرضيات لا يمكنها ادعاء إصابة الواقع والحقيقة الموضوعية، ولا معنى كذلك للقول بأننا مع تطور العلم نكتشف أخطاءنا السابقة فنقترب من الواقع أكثر ولكننا لا نصيبه، وذلك لأن هذه المعارف الجديدة لا تعدو كونها حدوسا وفرضيات

(١) بداية الحكمة، السيد العلامة الطباطبائي، ص ١٨٥.

(٢) ن. م، ص ١٨٥.

أخرى نسبتها إلى الواقع كنسبة سابقاتها، ولو استطعنا إثبات كونها أقرب، لكان لدينا مقدار من الثبات في المعارف البشرية يمكن القياس إليه قربا وبعدا^(١)،^(٢).

(١) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي، ص ٧٨.

(٢) وهذا الإشكال على مدّعي التعددية المفترّضين للتقرب إلى الواقع شيئا فشيئا، يشبه إشكال المحقق الداماد تَدْرُ على برهان التطبيق الذي يساق للبرهنة على استحالة التسلسل، حيث قالوا بأن ما يزيد على المتناهي متناهٍ، وطبق المحقق الطوسي تَدْرُ هذه القاعدة على حوادث الدهر، فافترضها سلسلة من الحوادث، نقسمها إلى سلسلتين مأخوذتين من جهة الطرف المتناهي، وإحداها تنقص عن الأخرى بحلقة واحدة، ونقيسهما إلى بعضهما لنرى هل أنهما متساويتان، حينها سيتبين عدم المساواة لأن واحدة من هاتين السلسلتين غير متناهية، وإذا لم يكونا متساويتين فلا بد من الحكم بزيادة واحدة منهما على الأخرى بالمقدار، وزيادة الثانية على الأولى بالمقدار معناه أنهما متفاوتتان بالمقدار والمقدار أمر متناهٍ.. فنضم له القاعدة المتقدمة (ما يزيد على المتناهي متناهٍ) فيتحصل أن السلسلتين متناهِيتان.

وأما إشكال المحقق الداماد تَدْرُ على هذا البرهان فهو أن القاعدة (ما يزيد على المتناهي متناهٍ) لا تجري في غير المتناهي، فالسلسلة الثانية المفروض نقصانها ما دامت غير متناهية لا يمكن أن تنقلب متناهية حال قياسها إلى المتناهي. وكذلك فإنه لا يمكن أن يجري برهان التطبيق على السلسلتين غير المتناهِيتين، فلا يمكن التطبيق عليهما والقول بالتساوي أو القلة، إذ لا يمكن التطبيق والقول بالتساوي أو القلة أو الكثرة إلا مع فرض الحدّ، فالتساوي والقلة من أحكام ما له حدّ. ولهذا فهو تَدْرُ يمثل لذلك بالعشرات والمئات، فإن سلسلة المئات تبدأ بالمائة الأولى ولا تشمل أجزاء المائة، بخلاف سلسلة العشرات فإنها تشمل أجزاء المائة، فعندنا عشرة عشرات ومائة واحدة، وعشرة عشرات ومائة ثانية، وهكذا.. ولكن لكون هاتين السلسلتين غير متناهِيتين فلا يمكن أن نطبقهما على بعضهما ونحكم بتساوي أو قصر إحداها عن الأخرى، لأن التطبيق من أحكام ما له حد، فلا يمكن لنا أن نقول بأن سلسلة العشرات غير المتناهية تكون فيها العشرات

الأهر الثالث: وهنا نشير إلى أنه قد يفهم من كلمات بعض علمائنا شيء من إنكار الواقع، إلا أنه ليس كذلك، فكلامهم حول الخلق وأنهم مرايا وظلال، لابد أن لا يحمل على المرايا السفسطائية، وإلا فإن أمثال العلامة الطباطبائي رحمته الله كان من المستميتين في إثبات الواقع، وكان صاحب العلاجات للشكاكين، ولكن كلام أمثاله إنما هو في مقام النسبة والقياس إلى الله جل وعلا، وبيان الموجود بالذات، والموجود بالغير، فما دام الثاني موجودا بالغير، فكل واقعية محتويها ويتوفر عليها إنما هي صدقة وعطاء وفيض من قبل الغير، فلا واقعية له مستقلة ومنحازة عن واقعية الواجب تعالى، ولهذا تجد في كلامه عن الطبقة الغارقة في حب كمال الله تعالى أنهم: (يدركون أن جميع الموجودات إن هي إلا مرايا تعكس كل واحدة منها ما تستطيع أن تعكسه من جمال الله الذي لا شبيه له، ولكنها، عدا كونها مجرد مرايا، ليس لها أي وجود ذاتي مستقل)^(١).

وقد قال الحكيم السبزواري في شرح منظومته: (وجعل العرض موجودا في نفسه لغيره، والجوهر موجودا في نفسه لنفسه بغيره، لا ينافي ما حقق في موضعه من أن



أكثر من المئات، وذلك لأننا ما دمنا نفرض عدم التناهي في سلسلة العشرات فنحن كذلك نفرض عدم التناهي في سلسلة المئات، فكلما فرضنا عددا أكبر من العشرات كان معها عدد مفروض من المئات، وكلاهما لا إلى نهاية، فلا يكون أحدهما أكثر من الآخر. إلا بأن نفرض التناهي في السلسلة فحينها يمكن الحكم بالزيادة والنقصان. [دروس سماحة الأستاذ السيد جعفر النمر رحمته الله في شرح منظومة الحكيم السبزواري، مبحث استحالة التسلسل، بتصرف].

(١) محمد في مرآة الإسلام، السيد العلامة الطباطبائي، ص ٤٧ - ٤٨.

وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض، لأن ما ذكر هاهنا إنما هو فيما بين الممكنات أنفسها، وإلا فالكل روابط صرفة، لا نفسية لها بالنسبة إليه. إن هي إلا تمويهات وتمائيل، وبنفسها أعدام وأباطيل^(١).

خامساً: فهم النصوص الدينية

وأما النقطة الخامسة في هذه الدعوى فهي فيما يخص فهم القرآن الكريم والروايات الشريفة، حيث يدعي الدكتور أنه لا يوجد فهم واحد للقرآن والروايات يكون مقطوعاً بصحته ومطابقته للواقع، ويمكن أن نقول في ذلك:

أولاً: جاء في الآيات الشريفة: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢)، فالقرآن الكريم تبیان لكل شيء، فهو نور، والنور جلي؛ واضح في نفسه وموضح لغيره ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٣)، وهذا النور الذي هو تبیان لكل شيء، أليس هو في نفسه شيئاً من الأشياء؟! فهل يعقل بيانه لغيره وخفاؤه في نفسه؟! وهل يعطي الظلام نوراً؟! فالقرآن إذن لا يمكن أن يكون تبیاناً لكل شيء إلا إذا كان بينا في نفسه قابلاً للفهم، ومن ثم مبيناً لغيره، وإن دار البحث بعد ذلك عن غيره وما هو معنى ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾، إلا أن الخلاصة كون

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، ج ٢، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) النحل: ٨٩.

(٣) الشورى: ٥٢.

القرآن يحكي حقائق ومعارف ميسورة التلقي والتسليم، ولا تقبل التشكيك أو التحول.

وبهذا يثبت أن أصل فهم الآيات والروايات بنحو يقطع بصحته هو أمر ممكن، وإن حصل الاختلاف في بعض المعاني والمداليل، فالاختلاف العرضي في فهم بعض الموارد لا يصح دعوى عدم وجود الفهم المقطوع به، فضلا عما لو كان الاختلاف عند المفسرين اختلافا طوليا.

ثانيا: ولو أبطلنا أصل جواز الرجوع إلى القرآن والاعتماد على فهمنا له، فإننا نبطل بذلك حجية قول الرسول ﷺ^(١)، وأقوال الأئمة الطاهرين عليهم السلام، فيسقط نفس الدين حتى عند أهل تعدد القراءات القائلين بأن الدين هو خصوص النصوص - دون الأفهام - والتي منها نصوص روايات المعصوم. فحجية القرآن قائمة بنفس

(١) هذا على القول بعدم ثبوت معجزات أخرى غير القرآن الكريم يمكن من خلالها إثبات النبوة ثم الوصاية، وقد ذكر آية الله الشيخ جوادى آملي رحمته الله هذا المطلب على نحو الاحتمال، فعبر عن ذلك بقوله: (في صورة انحصار الإعجاز في القرآن) [تسليم، ج ١، ص ١٠٧]. فإذا أمكن - في هذا الزمن - إثبات النبوة من خلال معجزة لها طريق علمي ممتد إلى زمنها، فإنه يمكن التعبد بأقوال الرسول ﷺ والمعصومين عليهم السلام بقطع النظر عن آيات القرآن الكريم. ولعل بعض المفسرين يتبنون عدم وجود معجزة خالدة أخرى غير القرآن الكريم، فكل ما كان من معاجز للرسول ﷺ في مقام ادعاء النبوة فلا طريق لإثباته بدليل قطعي، ويوحى بمثل هذا المعنى من الانحصار بعض كلمات السيد العلامة الطباطبائي رحمته الله، كما في كتاب «القرآن في الإسلام» إذ يقول فيه: (إن إثبات أصل النبوة يجب أن نتثبت له بذييل القرآن الذي هو سند النبوة) [القرآن في الإسلام، ص ٢٩].

القرآن باعتباره معجزة، فهو بنفسه حجة، وما احتج به الرسول ﷺ على قومه إلا بعنوان إعجازه، ثم ومن خلال هذا الطريق تثبت حجية قول الرسول ﷺ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(١)، ومن خلال حجيتهما ثبتت حجية قول الأئمة ﷺ الأمرين بدورهم باعتماد أفهام العلماء باعتبارها أفهاما تخصصية، فلو لم يكن القرآن قابلا للفهم من قبل عامة الناس، لما صح امتثالهم لأمره بالرجوع إلى الرسول ﷺ، والأئمة ﷺ، ولما صح اعتباره دليلا معجزا يثبت صدق النبي ﷺ، فكل هذه المسلمات إنما ثبتت ببركة فهم الناس لخطاب القرآن، وهذا ما يثبت وجود قدر مسلم من الأفهام الدينية المطابقة للواقع، وغير القابلة للتبدل أو التحول^(٢).

ثالثا: ولو نظرنا إلى النصوص الدينية كرسالة من قبل الله عز وجل لبني البشر، فحينها سنعلم أن له غرضا من إرسال هذه الكتب السماوية والنصوص الدينية، وهذا الغرض هو تفهيم الناس وهدايتهم، فلو لم يكن الوصول إلى الحقيقة الموضوعية المتوخاة لدى هذا المرسل، للزم عليه سبحانه أحد اللوازم الباطلة:

✽ فإما أن يكون عاجزا (عزاسمه وعلاشأنه) عن تحقيق الهداية، فهو عاجز عن إيصال مراده من خلال هذا الطريق الذي اختاره وهو استخدام الألفاظ، فهي وإن كانت في نفسها تحمل المعاني الجليلة، إلا أنها غير كافية فيما يريده، ولكنها أقصى ما تحيط به قدرته (تعالى عن ذلك علوا كبيرا) فأرسلها من

(١) الحشر: ٧.

(٢) راجع في هاتين النقطتين ما ذكره سماحة الشيخ جواد آملی حجة الله في كتابه تسنيم.. تفسير قرآن كريم، ص ١٠٦ - ١٠٩.

باب عدم سقوط الميسور. وهذا اللازم واضح البطلان.

* وإما أن يكون عابثاً عنه، فهو لا يريد الهداية إرادة جدية، وإنما أرسل الأنبياء والرسل بالكتب، وقتلوا وشرّدوا على هذا الطريق، ولكن من غير إرادة وعزم أكيد لديه لتحقيق هذا الغرض، وهذا الفرض كسابقه في البطلان.

* وإما أن يكون جاهلاً بذلك بطريق تحقيق الهداية، فهو ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١)، إلا أن الألفاظ لما كانت حمالة أوجه تعددت قراءتها، واستحال إيصالها إلى الحقيقة الموضوعية الجليّة، فهو تعالى اختلط عليه الأمر، وترك الطرق الموصلة إلى الهداية، وعزف عنها ليخطئ في تجربته التشريعية والهدائية حيث اختار طريقاً لا يوصل ولا يحقق مبتغاه، تعالى الله عن ذلك.

وبعد اتضح جميع هذه الفروض الباطلة، يتعين من الحكيم العالم القادر بذلك أن يختار الطريق الموصل إلى الهداية، وقد اختاره عبر إرسال النبوات والشرائع والكتب السماوية، فلا يحتمل في مسلم إنكار الواقعية المرادة من قبله تعالى ولو بنحوها الإجمالي.

الدعوى العاشرة: أصل عدم خالصية شؤون العالم

يدعي السيد سروش في هذه النقطة عدم وجود الحق الخالص في الخارج ليتمكن القول بصحة قراءة ما بخصوصها، فيرتب على ذلك صحة جميع القراءات وجعلها متساوية مقبولة، يقول: **(يقول الإمام علي أيضا: إن الحق الخالص والباطل الخالص لا وجود لهما أبدا، إذ لو كان لهما وجود فلن يتردد أحد في تمييز الحق واختياره وترك الباطل ورفضه، لكن الأمر ليس كذلك دائما بل «يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان»**، فما يصنع هو الخليط من هذين، وهو ما يقدم فيما بعد. ليس الكلام هنا في أصل الأديان والذي هو عين الحق، وإنما في فهم البشر وفي المذاهب الدينية المختلفة الخليطة - دائما - من الحق والباطل، نعم لو كانت هناك فرقة من هذه الفرق الدينية حقا خالصا والبقية كلها باطلا محضا فلن يتردد عاقل في تمييز الحق عن الباطل وفي اختيار الحق حينئذ^(١).

وهذا نوع من المغالطة، فالأديان والمذاهب إنما تُقيّم من خلال مبادئها العامة والرئيسية، والتي تعد من الأمور الثابتة والقابلة للإدراك والمقايسة، وأما الجزئيات المندرجة تحت هذا الدين أو المذهب فلا يدعى كاشفيتها بنفس الدرجة عن الحق، بل المدعى هو قيام الدليل القطعي على إجزائها، وعدم إجزاء غيرها مما لم تصح مبادئه العامة والرئيسية.

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٦٦.

ويقول أيضا: (فلا التشيع هو الإسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنن، بالرغم من أن أتباع كل طائفة من هاتين الطائفتين يرون أنفسهم على الحق ولديهم قناعة بمثل هذا الرأي، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا الاعتزال)^(١).

ثم يترقى بعد ذلك إلى القول بوجود الخلل والباطل في الدين نفسه: (وليس الخلل في فهم الدين فقط، بل في الدين نفسه أيضا؛ فقد حصل الجعل والوضع الكثير جدا - باسم النبي والأنمة - مما صعب الأمر على العلماء لتمييز الصحيح من السقيم)^(٢).

المناقشة العاشرة: الاطهئنان بالحق والحقيقة

خلاصة هذه الدعوى أمور:

١. لا وجود للحق الخالص، بل الموجود خليط من الحق والباطل.
٢. الدين حق محض، ولكن الكلام في الفهم البشري، وفي المذاهب، فلو كان أحدها حقا محضا لما حصل شك في تشخيصها واتباعها.
٣. ليس التشيع هو الإسلام الخالص والحق، وليس التسنن كذلك، ولا غيرهما من المذاهب.
٤. الخلل ليس في فهم الدين فقط، بل في الدين نفسه لحصول الجعل والوضع.

والجواب على هذه النقاط ضمن أمور:

(١) ن. م، ص ١٦٦.

(٢) ن. م، ص ١٦٧.

الأمر الأول: هذه النظرية «نظرية تعدد القراءات» تحاول استفادة قبول جميع القراءات المتخالفة بناء على القول بعدم وجود الحق الخالص، ولكننا سنرى أن هناك بعض القراءات المتعددة وفي إطارها المحدود تكون موردا للقبول، لا بناء على عدم إمكان الوصول إلى الحق، أو عدم وجود الحق المحض، فالجهل لا يمكن أن يولد علما لكي يصح الاعتماد على القراءات المتخالفة. بل من باب أن الحق الواضح متاح المجال في بعض الموارد للتعدد في التشخيص والقراءة، وأما طريقة الدكتور في فتح باب التعددية ففيها أن عدم وجود الحق المحض يعني الامتزاج بالباطل، وإذا كنا لا نستطيع معرفة الحق المحض، أو منح هذا المذهب أو هذه الفكرة سمة الحقانية، فكيف لنا أن نمنح الجميع صفة الحقانية والاعتبار؟! فكأن الجهل صار أعلى قيمة من العلم، فالعلم بالواقع بدرجته المحدودة كما في الأمور القابلة للتعميق يكون عند أصحاب القراءات المتعددة موردا للتشكيك وعدم القبول، ولهذا فهم يرفضون صفة الحقانية، والاصطفاء، وما مائل هذه التعبيرات التي جاءت على لسان الدكتور، بينما يكون الجهل بالواقع سببا لاعتبار جميع الجهالات المتعددة والقراءات المتباينة!! **هذا أولا.**

وأما ثانيا: فمن أين أثبت الدكتور هذه الدعوى على إطلاقها، وأنه لا يوجد حق إلا وقد اكتنفه غموض الباطل بنحو لا يمكن تشخيصه؟! فنحن لا ننكر أن هذا العالم الدنيوي هو عالم التزاحم والسُّفل والدُّنُو، ولهذا كان هو الدنيا الدنيّة، وهي مزيج من الحق والباطل، لكن هذا لا يعني عدم إمكان الوصول إلى الواقع، وهذا من أسرار جعل الواجب عَلَيْهِ السَّلَام لهذه الدنيا، وإلا فلا معنى لإيجاد ما لا يهدف إلى الحق الخالي عن الباطل، فالدنيا إنما هي طريق التكامل والتمحيص، من أجل تحصيل الدرجات العَلِيّة، ولهذا كان فيها صراط يمكن اللوذ به، وحبل ممدود بين السماء

والأرض يمكن الاعتصام به، وسفينة نجاة يحدو ربّائها بأهل الدنيا نحو النجاة. فيثبت أن الحق المحض متوفر فيها ويمكن معرفته، وهو من عظيم لطف الله بعباده.

وثالثاً: لنا أن نسأل أن هذه الدعوى نفسها هل هي أيضاً مزيج من الحق والباطل؟! أم أنها حق صراح لا يقبل التردد؟! الظاهر من كلمات الدكتور ووصمه لمن خالفه بالضعف وعدم التحقيق، والرضا عن النفس، وغير ذلك، الظاهر من كلماته أن هذه الدعوى حق صراح لا يتغير ولا يتبدل، مهما تمادت السنون، ومهما تنوعت العلوم مما ادعى مؤثريتها في القراءات، إلا أن قراءته تبقى القراءة الخالدة التي لا تُغيّر ولا تُبدّل!!

ولكنه تبين بطلان هذه الدعوى من خلال ما تقدم من إجابات، ومن خلال نفسها فهي لا تقبل بنفسها، وتفترض القبول بنقيضها. وبهذا يتبين القبول بوجود الحق الواضح والمعروف، وعلى ذلك، فإن الحق يمنح المعتقدين به درجة ما من قبول التعددية؛ بمعنى التشخيص الموضوعي في بعض الأحيان^(١)، وبمعنى الجري على وفق آليات التخصص في الوصول إلى المعارف الدينية.

(١) ومثال هذه التعددية إباحة التشخيص للموضوع الخارجي بم عزل عن نظرة الفقيه له، وذلك في الموضوعات غير المستنبطة، كتشخيص أن هذا السائل خمر أو لا، وكتشخيص أن لعبة الشطرنج تعد في هذا اليوم من آلات القمار، أو لا تعد كذلك. ومن الغريب هنا قول بعضهم بأن الإمام الخميني قدّس سره كان شجاعاً في مسألة الشطرنج حيث قام بتحليلها في خضم النظرية السلبية تجاهها فلم يكن يخشى التجديد!! ولعمري أي محل للشجاعة والفروسية في ميدان الدليل؟! فهل تكون شجاعة على الدليل أو على المشرع له؟! بل إن الإمام الخميني قدّس سره وغيره من العلماء يرفضون مثل هذه الدعوى المصادرة لحق المكلف في القراءة والتشخيص للموضوع الخارجي،

رابعاً: أما استشهاد الدكتور بقول الإمام علي عليه السلام: (ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان، فهناك يستولي الشيطان على أوليائه)^(١)، فلم يبين الدكتور أن الأمير عليه السلام كان في مقام الحديث عن الفتن التي تعصف بالناس، ومن الواضح أن حال الفتنة حال استثنائي يمتزج فيه الحق والباطل، ولا يعني هذا تطبيق كلامه عليه السلام حول الفتن على عموم الأحوال والأزمان، وأنه لا سبيل للناس إلى الحق والحقيقة. على أنه لا يعني عدم وجود الحق في الفتن، أو عدم إمكان تشخيص الحق، بل هناك طرق بُيِّنت لمعرفة الحق في حال الفتن، منها جواب الرسول ﷺ للمقداد بن الأسود: (..فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع، وماحل مصدق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدل على خير سبيل)^(٢).

هذا يعني أنه حتى في حال الفتنة فإن طرق الحق والحقيقة تبقى مفتوحة، غايته أنها تحتاج لجهد أكبر منه في حال الرخاء، وهذا من ضمن النعم المعروفة في أسرار البلاء وحكمه. ولذلك فلو أكمل الدكتور كلمة الأمير لرأى فيها أن طريق النجاة ومعرفة الحق يبقى مفتوحاً، إذ يقول مولى الموحدين عليه السلام: (وينجو الذين سبقت لهم



ويدعون المكلف إلى تحمل هذا العبء، فإن شئت أن تسمي ذلك تعددية فلك ذلك، لكننا لا نجبذ هذه التسمية لما اصطبغت بتلك الصبغة الخاصة ذات الويلات المعرفية والدينية.

(١) نهج البلاغة، خطب الإمام علي، ج ١، ص ٩٩ - ١٠٠، [٥٠].

(٢) جامع أحاديث الشيعة، آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي، ج ١، ص ١٠٦.

من الله الحسنى^(١).

وبهذا يعرف الجواب عما لو أراد أحد الترقى إلى القول بأن الدنيا إنما هي عالم الافتتان، إذ يمكن تطبيق كلام الأمير عليه السلام حول الفتنة عليها، فنقول أن ما تقدم من الجواب كاف في دفع هذا الإشكال؛ فيمكن أن نقول أن الدنيا بعموم أزمانها وأحوالها فهي فتنة، ولكنه قد اتضح أنه يوجد هناك طرق لمعرفة الحق حتى في الفتنة. وفوق ذلك فإن كلام الأمير عليه السلام ظاهر في وصف حالة خاصة من حالات الدنيا، فمهما كانت الدنيا عالم فتنة إلا أن لها حالات متفاوتة مع بعضها يرى العرف أن يسمى بعض تلك الحالات -دون غيرها- بحال الفتنة. والظاهر من كلام الأمير عليه السلام أنه تكلم على وفق هذا التفصيل العرفي.

يجدر بنا التنبيه في كلمة الأمير عليه السلام على أن الشيطان يستولي على أوليائه، لا على أولياء الله، والمتأمل في القرآن يجد الفرق الشاسع بين وصفي هذين الفريقين، فهو يصف أولياء الشيطان بالضعف والوهن والخور، وبهذا استحقوا الضلالة لضعفهم، يقول تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وعلى هذا الأساس تم قرنهم بكيد الشيطان الضعيف إذ كانوا أولياءه: ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ

(١) شرح نهج البلاغة، خطب الإمام علي، محمد عبده، ج ١، ص ١٠٠، [٥٠].

(٢) العنكبوت: ٤١.

ضَعِيفاً ﴿^(١)﴾.

وأما وصف القرآن لأولياء الله، فمن قبيل قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ^(٢). وبهذا يتبين أن منطق الضعف والشك والريبة إنما يدعو إلى التعدد لعدم اطمئنانه بالواقع وإمكان الوصول إليه.

الأهر الثاني:

١. من خلال ما تقدم من ثبوت إمكان معرفة الحق على ما هو عليه، نقول أنه كما كان الدين حقاً محضاً، كذلك فإن المذاهب يمكن أن يكون بعضها حقاً محضاً لا شك فيه، إذ أن المذهب الحق ليس هو شيئاً آخر وراء الدين، بل هو الدين بقيوده الخاصة. ولا يشكل على ذلك بأن نفس المذهب الواحد فيه أفهام متعددة، فإن حقانية المذهب تعني كون هذا المذهب بعنوانه العام هو الحق دون بقية المذاهب، مهما اشتملت تلك المذاهب على مفردات حقة، إلا أن سلوك هذه المذاهب من الطريق غير المطلوب، والمرفوض من قبل الله تعالى، يجعل ما وصلت إليه من درجة من الحق هباء منثوراً ﴿وَقَدْ مَنَّا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾ ^(٣)، ولرفع

(١) النساء: ٧٦.

(٢) يونس: ٦٢.

(٣) الفرقان: ٢٣.

الاستيحاش من هذا المعنى نقول كما تقدم من كلام حول عبادة إبليس لعَلَّهِ، وأنه طلب من الله أن يعفيه من السجود لآدم وحينها سيسجد له تلك السجدة التي لا نظير لها، وأن الله تعالى لا يريد الخضوع والعبادة إلا كما يراه هو ﷺ لا كما يراه إبليس لعَلَّهِ، فكذاك بالنسبة إلى الصلاة والصوم والأمر العبادية فهي لا تكتسب قيمة من نفس عنوان الركوع والسجود والجوع والعطش لكي نقول لكل من صام أو صلى أنه مَرْضِيٌّ عند الله ﷻ، وأنه نال شيئاً من الواقع، بل يتبين من خلال النصوص الدينية أن بعض هؤلاء (ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش)^(١) كما روي عن الرسول الأكرم ﷺ، فإن شرط قبول هذا الصيام هو النية الخالصة لله تعالى، وكذلك شرط قبول الصلاة، ولم يستوحش أحد من المسلمين من هذا المعنى، فكذاك نقول أن الله لو أراد أن يُعَبَّد وأن يُطَاع من خلال طريق ومذهب خاص، فهل يمكن الإشكال على ذلك بمثل إشكالات السيد سروش؛ وأنه هل يعقل أن يدخل الملايين من الناس النار؟! بالطبع فإنه لا مجال لهذا الإشكال، ولهذا قال الرسول ﷺ فيما نسب إليه: (وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم واحدة كلها في النار غير واحدة)^(٢).

(١) مستدرک سفينة البحار، الشيخ علي النمازي الشاهرودي، ج ٦، ص ٤١١.

(٢) معاني الأخبار، الشيخ الصدوق، ص ٣٢٣، ح ١.

وهذا النحو المتقدم هو المعبر عنه بـ «وحدة المطلوب»، فكما أن شرط صحة الصلاة هو توفرها على أجزائها وشرائطها، فكذلك شرط قبول الدين هو توفره على بعض الشروط المعبر عنها بالمذهب، ووحدة المطلوب في الدين هي أن تنضم إلى عبادة الله والتخضع إليه إضافة إلى الأحكام والاعتقاد بوجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته، أن تنضم إليها تلك الشروط الخاصة التي بينها الدين مرارا وتكرارا بنحو يقطع عذر كل معتذر أمام الله يوم القيامة، وتلك الخصوصيات هي المعبر عنها بالمذهب، وحيث إن وحدة المطلوب في الصلاة تعني بطلان الصلاة بترك جزء منها كالركوع، وعدم قبول ما اشتملت عليه من بقية الأجزاء كالقراءة والسجود والتشهد، لأن الصلاة عمل واحد لا مجال لتقسيمه، فكذلك وحدة المطلوب في الدين تعني الأخذ بالشروط والقيود التي اعتبرها الدين نفسه واشترطها في التدين، وإلا كان اشتراطا على الله ﷻ في كيفية التدين بما نراه نحن.

وعلى هذا فكما أن الدين حق محض، فكذلك يمكن أن يكون مذهب من المذاهب حقا محضا، وليس أمرا في قبال الدين، بل هو - بالتدقيق - عين الدين حيث إنه (المذهب الحق) هو الدين بما يتضمنه من شروط وطرائق تفصيلية في كيفية الطاعة والتدين لله ﷻ.

٢. ثبت مما سبق أن المذهب الحق هو الدين، وليس فهما بشريا مغايرا للدين حتى نقول بعدم قبوله. وعلاوة على ذلك فقد ثبت اعتبار الأفهام البشرية بمقدار ما، وإلا لما أمكن لنا التمييز ومعرفة أن هذا

القسم الخاص هو دين بينما القسم الآخر ليس بدين، كل ذلك لا يتم إلا من خلال الفهم البشري، ولا يتم تلقي الدين إلا من خلال ذهن الإنساني، ولولا ذلك لانقلب كل دين من حالته الدينية العلوية إلى الحالة البشرية السفلية. وتقدم النقاش في هذا بأن المعرفة البشرية تكون معتبرة ما دامت قطعية لا شك فيها.

وتقدم الإشكال على التعددية ومنحها الجميع درجة التساوي مع أنها لا يد لها تعملها في التقييم، ولا عقل يؤيدها على اعتبار التساوي بين جميع القراءات والأفهام والمذاهب، كل ذلك لكونها من الرتبة الثانية، وكون المعارف الدينية والأفهام والمذاهب من الرتبة الأولى.

وَأما أنه لو كان أحد هذه المذاهب حقاً محضاً لما حصل الشك في ٣. تشخيصه واتباعه، فجوابه أن الشك حاصل حتى في الله عَلَّاهُ، الذي هو أوضح الواضحات والحق الذي لا حق وراءه، فإن الصدود عن الحق وجعل الأصابع في الآذان عن قبول الحق وتوحيده على جميع الأصعدة يوّلّد مثل هذه الشكوك والتعدديات، فلا مانع إذن من كون مذهب ما هو الحق المحض دون غيره.

وأما أن في داخل هذا المذهب اختلافات عديدة فلا يمكن القبول بكونه حقاً محضاً، فالجواب عنه ليس بتساوي جميع القراءات وجعلها في الكاشفية والحقانية على درجة واحدة كما في زعم التعددية، بل الجواب بأن الحق المحض هو تلك الأصول العامة والشروط الأساسية للمذهب، والتي على أساسها يتم التمايز بين المذاهب، ومن خلالها يتم قبول هذا النحو من الاختلاف في داخل المذهب، لا بمعنى كونه

قراءة صحيحة، بل بعنوان أنه جهد قام على ركائز حقّة وشروط معتبرة تعبّر عن الدين كما أراد الدين، وقام أيضا على أسس موضوعية تخصصية قد تخطئ وقد تصيب، ولكن الإنسان ليس مكلفا - بحسب الدين - بإصابة الواقع حتما وجزما، بل هو مكلف بالسعي نحوه على أساس هذه الشروط والركائز المتقدمة والتي تمثل مذهبها ما بخصوصه وهي الحق المحض الذي لا تشوبه شائبة.

الأمر الثالث: وعلى ما تقدم يثبت إمكان صحة مذهب من المذاهب دون غيره حيث إن هذا المذهب ليس ديناً جديداً، بل هو لب الدين بما تضمنه من شروط وأسس، وبهذا يثبت أن عنوان «المذهب الحق» يمكن أن يكون حقا خالصا لا ريب فيه، ولا ينافي خالصيته تلك الاختلافات الجزئية المكتنفة لبعض أحكامه، لكون هذه الاختلافات الجزئية غير دخيلة ولا مؤثرة في التسمية العامة لهذا المذهب الحق، ولا في ركائزه ودعائمه الأساسية، وليس يعتقد مسلم بأن الاختلافات الجزئية تصحح العدول من مذهب إلى آخر ما دام المذهب بأطره العامة هو المذهب الحق، بل يتركز الجهد في مثل تلك الجزئيات على التخصص والتعمق للحصول على المعارف الجزئية الأصح والأدق، لا بمعنى أن الدين يدعو إلى التعدد والاختلاف في هذه الجزئيات، بل الدين لا يدعو إلا إلى الحق في كل جزئية جزئية، غاية الأمر أن الوصول إلى الحق في كل جزئية جزئية أمر غير مقدور للإنسان العادي، فلهذا اكتفى الدين من هذا الطالب الصادق - في مقام طلب الحق - أن يتوفر على الإسلام بجميع شروطه الأساسية؛ والتي منها التوحيد والنبوة والمعاد، ومنها كذلك الاعتقاد بالإمام والخليفة والحجة بعد رسول الله ﷺ. بالإضافة إلى السعي والبحث والتخصص في طلب الحق في كل جزئية جزئية. وهذا على خلاف دعوى التعددية

الزاعمة لكفاية عنوان الإسلام المفسر في كلماتهم بمثل: الإسلام هو طلب الحق. فمن الواضح أن طلب الحق والسعي نحوه يعد من ضمن الشروط في مقام التعرف على الحق في الجزئيات، ولكن المفترض هو التوفر أولاً على الحق في الكلّيات، والذي هو الإسلام بشروطه، فكأن الدكتور قد اكتفى عن الشروط الأساسية المدخلة في الإسلام بالشروط المترتبة عليها؛ من السعي والصدق في طلب الجزئيات، ومن الواضح أن تقبل الجزئيات لا يكون إلا على صراط الأسس والقواعد والكلّيات المرتضاة من قبل المشرع لهذا الدين: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: ٢٧).

وحيث فلا يمكن أن يُتقبل من غير المتخصص رأي أو فتوى حول جزئية من جزئيات الاجتهاد؛ وهذا ما يعني سد باب التعددية من أن يفتح على مصراعيه، فهي إذن ليست تعددية ولا قبولاً بالاختلاف بكل أنحائه ما دام في دائرة الجزئيات، بل اتباع للحق واقتفاء لأثر العلم في طلب كل جزئية من هذه الجزئيات، فإنما تطلب هذه الجزئيات من خلال الطريق المقطوع بصحته وبرضى الدين عنه، فهو طريق حق وعلم، وما عداه فليس كذلك، فمتى ما اختلفت النتائج المتوصل إليها عبر هذا الطريق المستقيم فإن الدين يقبل من الإنسان هذا المقدار من السعي والطلب، ويحكم بصحة الطريق وبصحة الإسلام، وبصحة المبادئ والشروط العامة، لكنه لا يحكم بصحة كل مفردة من المفردات الاجتهادية مع الاختلاف في أحكامها المتوصل إليها وتضاربها، بل يحكم بإجزائها ومقبوليتها لكونها قامت على الطريق المفترض الصحة.

وبهذا ينجرُّ البحث إلى الرتبة الأولى وهي رتبة المعرفة الدينية، حيث إن الرتبة الثانية «علم المعرفة» أعجز من أن تمنح التساوي، أو تعمل المفاضلة. وفي الرتبة

الأولى يكون الميدان ميدان مقايسة ومقارنة على خلاف ما أراد الدكتور، ووفقا للدين وما أجمع عليه المسلمون من معنى: (اعرف الحق تعرف أهله)^(١)، وعلى هذا الأساس كانت آيات القرآن ناطقة صريحة: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٢) فأي صراط هذا الذي يطلبه جميع المسلمين؟ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^(٣)، وإذا تأملنا في هذه الآية نجد المقايسة والمفاضلة بين فرق مختلفة، ولا إشكال ولا شبهة في نيل كل منها مقدارا من الحق، فلا أقل من كونها معترفة بالواقعيات الخارجية بنحو من الأنحاء، فهل يمكننا الحكم بتساويها في درجة الاعتبار والصحة، هي مع غيرها ممن عرف الحق ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤).

وجعل بعض المفسرين ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿الضَّالِّينَ﴾ هم اليهود والنصارى والذين لا زالوا يعترفون بمقدار من الحقائق الدينية حتى بعد تحريف كتبهم، كالاعتقاد بالله وغيره من الأمور الدينية، وحينها سيكون الأمر أدعى لقبول المقايسة والمفاضلة في طريق البحث عن الحق، فأي إشكال في أن يطلب الإنسان الحق على ما هو عليه؟! وهل يتخذ من حفيظة الناس وعاطفتهم المذهبية ذريعة لتصحيح ما

(١) فيض القدير في شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤوف المناوي، ج ٤، ص ٢٣، رقم ٤٤٠٩.

(٢) الفاتحة: ٦.

(٣) الفاتحة: ٧.

(٤) الزمر: ٩.

لا يصح؟ من قبول المتخالفات، وما قام الدليل على عدم قبوله خالياً من شروطه؟! تقول الآية: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾^(١)، أي مطلق الأعمال، لا خصوص الأعمال الفاسدة، وإلا فهي من أساسها هباء منثور، ولكن المصداق الأوضح لهذه الأعمال هو الأعمال المتصور صلاحها، والفاقدة لبعض ما اشترطه الله ﷻ من شروط القبول، فهي بحسب الظاهر غير فاسدة بل متوفرة على شروط الصحة، ولكنها مع هذا هباء منثور.

في مقابل ذلك يقول الله تعالى عن فئة أخرى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾^(٢)، لا اعتبار خصوص أفهامهم ومعارفهم، بل حتى أعمالهم، ما داموا قد سلكوا الطريق المطلوب منهم في اقتفاء الحق، فالكلام عن القبول، لا عن الصحة مع فرض التناقض، وحينها فليدل كل بدلوه للخروج عبر عملية المقايسة والتقييم العلمي بالمذهب المعتمد من قبل الدين، والمبشّر به على السنة جميع الأنبياء والرسل.

روي عن زيد بن عبد الله بن مسعود، عن أبيه قال: (دخلت يوماً على رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقلت: يا رسول الله أرني الحق حتى أتبعه، فقال (صلى الله عليه وآله): يا ابن مسعود لج إلى المخدع، فولجت فرأيت أمير المؤمنين (عليه السلام) راكعاً وساجداً وهو يقول عقيب صلواته: اللهم بجرمة محمد عبدك ورسولك اغفر

(١) الفرقان: ٢٣.

(٢) الفرقان: ٧٠.

للخاطئين من شيعتي. قال ابن مسعود: فخرجت لأخبر رسول الله بذلك، فوجدته راكعا وساجدا وهو يقول: اللهم بحرمة عبدك علي اغفر للعاصين من أمتي. قال ابن مسعود: فأخذني هلع حتى غشي علي، فرفع النبي رأسه وقال: يا ابن مسعود أكفر بعد إيمان؟ فقلت معاذ الله، ولكني رأيت عليا يسأل الله تعالى بك وأنت تسأل الله به...^(١)، وعلى هذا الفرار ما رواه مسلم من قوله ﷺ: (اثتوني بالكتف والدواة أو «اللوح والدواة» أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا. فقالوا إن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم يهجر)^(٢)، وقوله ﷺ: (علي مع الحق والحق مع علي يدور حيثما دار)^(٣).

وهذا المقدار مورد قبول لدى المسلمين، يبقى أن المقايضة لا بد أن تنحو نحو ما بأيدينا من مذاهب، وأن أي مذهب هو الذي اعتمد في أمهات المسائل وأصولها على هذا الحق المنصوص عليه والمعترف به لدى الفرق الإسلامية.

وبعد ذلك لا يسلم مدعى السيد سروش من عدم حقانية أحد المذاهب محضا، فلا تسلم التعددية المبتنية على ذلك.

(١) مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر، السيد هاشم البحراني، ج ٣، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ج ٥، ص ٧٦، وفي الرواية التالية: هلم أكتب لكم كتابا لا تضلون بعده فقال عمر: إن رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم قد غلب عليه الوجد وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله.

(٣) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٢، ص ٢٩٧، وقد جعله من الأخبار الصحيحة.

الأمر الرابع: وأما الأمر الأخير فنقول فيه أن من غير اللائق أن يعبر الدكتور بمثل هذا التعبير؛ من أن الخلل ليس منحصرًا في فهم الدين بل هو موجود في نفس الدين، وتعليله ذلك بحصول الجعل والوضع في الدين، فالمفترض منه عدم اعتبار هذا المقدار من الموضوعات من الدين، وهذه هي دعواته لتنقيح مصادر المسلمين من الخرافات كما في محاضراته في جامعة إصفهان^(١)، وهي كفيلة برفض تسمية الموضوعات دينًا، مما يترتب عليه آثار خطيرة أقلها التَّنَصُّل من الدين وعدم الاعتداد به، فكلام الدكتور في تلك المحاضرة يدعو لمحاربة التقديس لهذه الموضوعات، ويثبت القدسية للدين، وبذلك فهي خارجة عن الدين ولا معنى لاعتبارها دينًا^(٢).

(١) راجع كتاب فربه تر از ايدئولوژی، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣٧ - ٣٩.

(٢) ن. م، ص ٣١.

الدعوى الحادية عشرة: عدم إمكان المقايسة بين التجارب والمعارف

يذكر الدكتور سروش بعض أفكار جون هيغ حول تعددية الأديان فيقول: (إنه يشرع في مقالة رائعة تستحق القراءة - تحت عنوان: «هل أننا نحن المسلمين والمسيحيين واليهود نعبد إله واحدا؟» - ببيان الوجه الواحد لذات الخالق تعالى في هذه الشرائع كافة، لكنه يضيف بعد ذلك: إن هذه الوحدة نتاج رؤية بعيدة للأمور، إذ بمجرد أن نقرب شيئا فشيئا ستبدو أمامنا التمايزات والفوارق، ومن ثم ستلقي بهذه الوحدة في الظلام، نعم فالله في هذه الأديان كافة هو خالق العالم والإنسان، وهو الميثب والمعاقب للبشر، وهو المحب لهم والغاضب عليهم، لكنه في المسيحية ثلاثي الأبعاد، واحد متجسد في ابنه المسيح، وقد اختار مكانا في العالم، وهو إله مختلف اختلافا كبيرا عن إله اليهود والمسلمين، كما أن الإلهين الآخرين - أي الله ويهوه - ليس واحدا أيضا...

إذا رأى كل واحد من هذه الأديان نفسه محض الحقيقة والحق المطلق بحيث لا مكان للآخرين في الوصول إلى الحقيقة والفلاح والسعادة، فأى جهنم غير قابلة للتحمل سيصبح هذا العالم؟!...

والحق هو أن عدم قابلية القياس والتعقيدات الثقافية والعقائدية والتاريخية لا تبقي مجالا لكي نعطي لكل ثقافة وتاريخ لهذه الأديان درجة محددة، وأن أحدها أفضل أو أقل من الآخر، بل لكل واحد من هذه الأديان محاسن ومعايب... فاليهودية امتياز مولد التوحيد وموطنه في الغرب، وقد قدمت شخصيات لا نظير لها على الأصعدة الثقافية كافة، نعم ثمة قذارة وعيب في جبين اليهودية، وهي سيطرة اليهود بالقوة على الفلسطينيين وممارستهم الظلم في حقهم، وكذلك هناك امتياز للمسيحية حيث جعلت من مشركي أوروبا متمدينين، وكان لهم سهم وافر في العلوم الجديدة، لكنها مبتلية بظلم الترويج وبعث الهمم المضادة لليهودية وممارسة الاستعمار للعالم الثالث، وكذلك الحال أيضا في الإسلام؛ حيث

كان له تأثير إيجابي ومنتج على حياة الملايين من البشر، كما منح قسما كبيرا من العالم الغنى الثقافي، لكنه من جهة أخرى متورط في عيب معاقبته بطريقة غير إنسانية وقاسية المجرمين في بعض البلدان الإسلامية^(١).

وفي الصفحة التالية يعلق الدكتور على كلام هيغ: (هذا النوع من المستندات التي قدمها جون هيغ يبدو لنا غير صحيح وغير علمي، لكن ذلك لا ينقص ولا يضعف من صلابة موقفه التعددي ومعقوليته)^(٢)، فلعل الدكتور لا يقبل ببعض الأمثلة التي استشهد بها هيغ، إلا أن المتحصل هو دفاع الدكتور عن التعددية النهائية التي يدعو لها هيغ في مقالته الرائعة - بحسب وصف الدكتور - خصوصا مع ضم عدم إمكان المقايسة بين الثقافات والقول بالصحة والبطلان، وكذلك مع دعوة الدكتور للتأمل في مفهوم الهداية بنحو جديد، وغيرها من الأمور كالدعوة إلى أكثر من صراط، وأن الكفر والإيمان ما هي إلا عناوين، وزد على ذلك امتعاضه من تسمية صدر المتألهين لجواب شبهة ابن كمونة القائلة بإمكان تعدد الإله ب: «رجم شيطان»، كما سيتم مناقشة هذه الأمور في محلها.

يقول الدكتور: (لكن التعددية الإيجابية هذه ذات مضمون آخر، فالمنافسين الموجودين ينظر إليهم وفقا لما على أنهم نماذج حصرية غير قابلة للتبدل والتحول إلى بعضها البعض، كما لا يندرج أحدها أو يستحيل في الآخر، بل كل واحد منها يتمتع بخصوصية لا تقبل المقايسة مع غيره... فالتجارب - كالأنواع والطبائع - كثيرة واقعا، أي أن بينها تباينا ذاتيا، وهكذا الحال في تفاسير النصوص

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) ن. م، ص ١٥٤.

وغيرها^(١).

المناقشة الحادية عشرة: قابلية التجارب والمعارف للمقايضة

وتلخيص هذه الدعوى في أمور:

١. عدم إمكان المقايضة بين المعارف أو اندراج أحدها واستحالة في الآخر.

٢. نظر كل شخص إلى نفسه على أنه محض الحقيقة سيخلق جهنم لا تتحمل.

٣. عدُّ أحكام الجزاء في الإسلام من المعايير.

وفي مقام المناقشة لهذه الأفكار وإن حاول الدكتور التنصل من بعضها، إلا أن البعض الآخر واضح التبنّي في كلماته المتعددة في أكثر من موضع. ولكن المهم هو مناقشة الفكرة في نفسها، ضمن الترتيب التالي:

الأول:

١. في المقطع الأول الذي نقله الدكتور عن جون هيغ، قال بعدم إمكان المقايضة

بين التجارب والثقافات مهما كانت درجة وضوحها، ويترتب على ذلك

بحسب مبنى الدكتور في مواضع أخرى تقدمت الإشارة إليها أنه يمنح الجميع

الدرجة نفسها من الصحة والاعتبار، وقد تقدم إبطاله أكثر من مرة.

وفي المقطع الثاني يتبين أن ما نقله الدكتور من أفكار هيغ حول القبول

بالتعدد ولو كان على نحو يتعذر معه الجمع كما في التوحيد والتثليث، مورد

قبول لديه حيث عبر عن التجارب والقراءات المتعددة بأنها نماذج لا تقبل

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٥٩.

التبدل والتحول إلى بعضها البعض، كما لا يندرج أحدها أو يستحيل في الآخر، وهو حال التوحيد والتثليث الذين لا يندرج أحدها تحت الآخر مهما تطور العلم، ومهما حصل التعمق في النظر، فلا طولية بين الاعتقاد بإله واحد لا شريك له، وبين الاعتقاد بألهة ثلاثة. وتقدم الكلام حول استحالة ذلك الجمع لكونه جمعا بين الأضداد والمتناقضات إذا كان المقصود هو القبول الواقعي بهذا التعدد، وأنه محال كذلك على القول بالقبول الظاهري؛ للتناقض، ولكونه ترجيحا بلا مرجح، ولأن علم المعرفة عاجز عن الحكم بالتساوي الظاهري أيضا.

٢. إن كثيرا من المعارف الدينية المبتنية على الدين الواقعي غير المحرّف تكون قابلة للاندرج تحت بعضها الآخر، فتكون من المعارف والأفهام الطولية، وليس ما جاء في الأديان الحقّة -باعتبارها ديناً واحداً- متعارضا، وليس الإله الذي يصل إليه كل واحد بعد التدقيق إله آخر، بل إله واحد لكنه ﴿لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^(١)، فما يحاط به فهو من علمه وبتعليمه وبمشيئته، لا أنه من علم غيره إذ لا غير، وليست الآية تتحدث عن الأباطيل، بل عن العلوم والواقعيات التي لا تتعدد ولا تختلف، غايته أن الإحاطة بها بتمامها غير ممكنة، وأن الإحاطة بحسب تعليم الله ﷻ وإقداره ممكنة، وعلى هذا أمكن اندراج بعض التجارب والمعارف تحت الأخرى، وكان الجميع يشير إلى تلك الحقيقة، كل بلسانه ووسع علمه:

الفاظنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

وليست هذه الإشارة كالإشارة التي أرادها السيد سروش ومثل لها بالسيمرغ؛ حيث افترض أن كل الأفهام حتى المتناقضة لابد من الحكم بوصولها إلى الواقع، فقد أسبغ الواقعية على كل ما يتوهمه متوهم، وتوسع في الهداية، وعدّد الصراط، وألغى الحق والباطل والكفر والإيمان..

بل الكل يشير إلى ذلك الجمال الواحد بلسان الأنبياء والأولياء والأئمة والصالحين والقديسين، كل يلهج بمعنى لا يقبل الشركة أو التعدد وإن قبل التعميق، ألا وهو «لا إله إلا الله»، ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾^(١)، وقد أشرنا إلى وحدة دعوة الأنبياء بالآيات المتقدمة من سورة الأعراف.

٣. يتحصل حينها إمكان المقايسة والمفاضلة بين التجارب والمعارف ما دام التنافي قائما فيما بينها، وليس من حق الجهل - وهو الدرجة الثانية المتفرجة على الواقع - أن يمنع طلاب الحق من البحث عنه والتنقيب عن آثاره، فذلك سدّ لباب العلم والمعرفة.

الثاني: ليس الإشكال في أن ينظر كل شخص إلى نفسه على أنه وصل إلى الحقيقة، لكن الإشكال كل الإشكال هو في الدليل على هذه الحقيقة، والذي لا يتم إلا بالتأسيس لقبول الثقافات والمعارف للمقايسة والمفاضلة. والإشكال أيضا في مدى تخلق كل مدع للحقيقة بهذه الحقيقة واتصافه بأوصافها، تلك المواصفات التي تقي

المجتمع جهنم تلك المزعومة، وتفتح أبواب الرحمة والتلاقي للعباد، وتشرق عليهم بعين العطف والمودة.

الثالث: هناك نقطة مهمة لابد من الإشارة إليها، والظاهر من الدكتور عدم قبولها، ألا وهي اعتبار الأحكام الجزائية من معايير الإسلام، فالجواب عن ذلك - بغض النظر عن قبول الدين وما سنّه من تشريعات - بموافقة الأحكام الجزائية لأعراف العقلاء التي تقيم المحاكم، وتبني السجون من أجل إقامة العدل ودفع الظلم، غاية الأمر أن الإسلام من بين جميع أعراف العقلاء، أضاف على تلك التشريعات الجزائية مسحة رحمة، ونظر لها بمنظار الحياة المشرق، لا بمنظار الموت المظلم، فجعل أحكامه الجزائية في سبيل تحقيق تلك الدرجة البالغة من الرخاء والمودة ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١).

والخلاصة هي إمكان المقايسة وطلب الحق والحقيقة، فلا مجال للتعددية المبتنية على التصديق بالهداية على كل القراءات.

الدعوى الثانية عشرة: القول بتعدد الصراط والدعوة إلى ذلك

تحت عنوان «أصل غرق الحقيقة في الحقيقة» يستشهد الدكتور كعادته بأبيات شعر للرومي فيقول: (يتكلم عن غرق الحقيقة في باطن الحقيقة؛ مما يؤدي إلى الوصول إلى سبعين فرقة، وهو بذلك يعلمنا أن تراكم الحقائق وتداخلها في بعضها البعض، وحيرة الاختيار والانتخاب من بينها هما سبب التنوع الأصيل غير القابل للتجنب، وهذه النقطة جديرة بالتركيز عليها من الأعماق، ووفقا لذلك لابد من استبدال التصوير والزاوية، فبدلا من رؤية العالم كله خطا مستقيما واحدا ومئات الخطوط الملتوية والخاطنة^(١)، لابد من رؤيته مجموعة من الخطوط الصحيحة والسليمة ذات التقاطعات والتوازيات والتطابقات فيما بينها، «بل الحقيقة غارقة في الحقيقة» أليس الصراط المستقيم ﴿صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ الذي ذكر في القرآن الكريم سير الأنبياء عليه عبارة عن خط واحد من الخطوط الصحيحة لا مجرد خط واحد ﴿الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ﴾ وأليس ذلك عين ما ذكرناه هنا؟^(٢)، وجاء في الهامش على هذه الفقرة استشهاد بآيات من القرآن على النحو التالي: (منها الخطاب الموجه للنبي الكريم: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (يس: ٣ - ٤)، أو

(١) لعل الدكتور يشير بهذا إلى المعنى الوارد في مثل الرواية عن جابر بن عبد الله، حيث قال: (كنا جلوسا عند النبي ﷺ فخطَّ خطا هكذا أمامه فقال: هذا سبيل الله، وخطين عن يمينه وخطين عن شماله، فقال: هذه سبل الشيطان، ثم وضع يده في الخط الأوسط ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ «الأنعام: ١٥٣»).

[منتخب مسند عبد بن حميد، عبد بن حميد بن نصر الكسي، ص ٣٤٥ - ٣٤٦، ح ١١٤١].

(٢) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٥٨.

﴿يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً﴾ (الفتح: ٢)، وفيما يتعلق بالنبي إبراهيم جاء ﴿شَاكِراً لِّلنَّعْمِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ١٢١))^(١).

ويقول في موضع آخر: (وهكذا الحال في طريق الطلب، فالطلاب الصادقون - ضمن أي عنوان انضوا وتحت أي لواء ساروا وبأي مسلك ومذهب تعلقوا - يُرشدون من بعيد إلى الهداية، ويوصلون إلى المقصد والغاية)^(٢).

وقال: (وهكذا يظهر أن الكثرات التي تبدو متباعدة إنما هي في الحقيقة متقاربة، والباحثون جميعهم يبحثون عن أمر واحد وينادون شخصا واحد، فحيث يطلبون «السيمرغ» يشاهدونه)^(٣).

وقال: (وهكذا يكون كل إنسان - وفق نظرية الحكماء - نوعا حصريا عليه ومحددا فيه، فليس كمال هذا الإنسان كمالا للثاني، وليس هناك إنسان أنموذج لإنسان آخر بشكل كامل...

وبهذا السبب لا يمكن أن يطلب من الناس أن يصبحوا ك بعضهم البعض، وأن يتساووا في الفضائل ويتصفوا بها بشكل واحد ليكون لهم - بالتالي - صراط مستقيم واحد، فالتعددية هنا تعددية أصيلة وواقعية ومبنية على تباين جوهري أيضا)^(٤).

(١) ن. م، ص ١٨٠، هـ ٢٨.

(٢) ن. م، ص ١٦٢.

(٣) ن. م، ص ١٦٢.

(٤) ن. م، ص ١٧٢.

ويقول: (وهنا تقع المسؤولية الكاملة على العلماء والقادة - لا العوام والمقلدين - لكي يذعنوا بوجود الصراط المستقيمة في الدين والسياسة ويمكنوا منها، ويفتحوا باب السلامة والاستقامة لأصحاب الحق وطالبيه)^(١).

المناقشة الثانية عشرة: الصراط المستقيم هو صراط الله

- خلاصة هذه الدعوى المهمة والخطيرة تكمن في النقاط المدعاة التالية:
١. تراكم الحقائق وتداخلها مع بعضها البعض، وحيرة الاختيار والانتخاب، هما سبب التنوع الأصل غير القابل للتجنب.
 ٢. لا بد من رؤية العالم مجموعة من الخطوط الصحيحة والسليمة ذات التوازيات والتطابقات والتقاطعات.
 ٣. قوله تعالى: ﴿صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ وعدم حصره بـ ﴿الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ﴾ هو عين ما تذهب إليه النظرية وتدعو إليه.
 ٤. طلاب الحق يصلون إلى الهداية من غير فرق بين مسلكهم ومذهبهم، وما يبدو كثرة هو في الواقع أمر واحد (السيمرغ).
 ٥. عدم وجود إنسان أنموذج لإنسان آخر بشكل كامل، وعدم صحة الدعوة للاتصاف بالفضائل بشكل واحد.
 ٦. تعددية الصراط مبنية على تعددية أصيلة وواقعية، ومبتنية على تباين جوهري أيضا.
 ٧. دعوة للعلماء والقادة لفتح باب السلامة.

وأما نقاش ما تقدم ففي الناقط التالية:

النقطة الأولى:

١. ما أسماء الدكتور بغرق الحقيقة في الحقيقة، وتداخلها في بعضها -بحسب ما يبدو من مجموع كلماته- له نحوان: النحو الطولي، والنحو العرضي، والأول مقبول صحيح حيث يرجع إلى تعميق النظرة وترتيبها على سابقتها فلا تنافي بينها. والثاني غير مقبول لأنه جمع بين المتناقضات. ويبدو أن الدكتور يحاول جعل النحو الأول بما عليه من أمثلة واستشهادات من الثقافة والأدب والدين، دليلاً على النحو الثاني الباطل بالبرهان واليقين، وهذا خلاف العلمية والإنصاف.

٢. جعل الدكتور تداخل الحقائق وتراكُمها، بالإضافة إلى الحيرة وعدم معرفة الواقع دليلاً على التعددية والتنوع، ومنح جميع الأطراف الدرجة نفسها من الاعتبار والحَقانية. وقد تقدم إبطال الحكم بالمساواة المعتمد على الحيرة والشك غير مرة. وأشرنا إلى ضرورة التمييز بين نحوي التداخل وعدم إجراء أحكام الأول على الثاني.

النقطة الثانية: يقول الدكتور أنه لا بد من رؤية العالم مجموعة من الخطوط الصحيحة والسليمة، فيما أن هذه اللابدية لا هي بينة، ولا هي مبينة بدليل علمي، بل هي مبتنية على الشك والجهل في منح الجميع سمة التساوي، وهذا غير مقبول.

ومن ثم كيف تستقيم هذه اللابدية وتقف على أرض صلبة مع دعوى صحة وسلامة جميع هذه الطرق ذات التقاطعات والتوازيات والتطابقات؟! فلو أمكن القبول بالطرق المتوازية وجعل كل منها صراطاً مستقيماً مستقلاً، فكيف يمكن القبول

بالطرق المتقاطعة؟! ومن المعلوم أن التقاطع لا يوصل إلى قبلة واحدة، بل يشط كل طريق لقبلة خاصة به. فهل يعقل قبول القراءات المتقاطعة كعقيدتي التوحيد والتثليث؟! ولو أراد الدكتور أن يجعل التوحيد من الدين، ويخرجه عن حريم المعرفة البشرية، فهل يمكن القبول بالقراءات المتناقضة الأخرى في غير مسألة التوحيد والتثليث؟!

النقطة الثالثة: حاول الدكتور سروش الاستفادة من بعض آيات القرآن

حول الصراط المستقيم، بادعاء أن القرآن قد استعمل لفظ «الصراط المستقيم» في أكثر من صراط، ولذلك فالصراط عنده قابل للتعدد، ولذلك جعل عنوان أحد كتبه «صراطهاى مستقيم» جمعا لكلمة «الصراط المستقيم»، واعتبر التنكير في كلمة ﴿صِرَاطٍ﴾ الواردة في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١) دليلا على عدم تعين وانحصار الصراط، فلا يتنافى - بحسب زعمه - مع قوله تعالى في موضع آخر: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٢)، حيث إن هذا التعين المستفاد من تعريف الصراط بالألف واللام يكون إشارة إلى صراط واحد متعين، ولكنه لا يتنافى مع وجود صراط آخر غيره وهو المقصود من الآيات الأخرى بزعمه، وإثبات الشيء لا يعني نفي ما عداه.

(١) يس: ٣ - ٤.

(٢) الفاتحة: ٦.

والجواب على هذه الدعوى أنهم قالوا أن الصراط هو الطريق السهل، بينما الطريق لا يقتضي السهولة^(١)، وأن الصراط هو الطريق المؤدي إلى المطلوب^(٢). وذكر العلامة الطباطبائي تذيُّل تفسيراً للصراط المستقيم أنه الطريق الواضح المؤدي إلى المطلوب البتة^(٣)، ثم قال، وهو الخبر بآي القرآن: (واعلم أنه سبحانه على أنه نصب في كلامه لنفسه صراطاً وسبيلاً وكرر ذكر صراط الله وسبيل الله، لم يعدّ لنفسه أزيد من صراط مستقيم، وعدّ لنفسه سبلاً كثيرة، فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٤)، ولم ينسب الصراط المستقيم إلى غيره من خلقه غير ما في هذه الآية ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^(٥)، ونسب السبيل إلى غيره، فقال عز من قائل: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾^(٦)، وقال تعالى: ﴿سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾^(٧)، وقال تعالى: ﴿سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٨).

(١) معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ونور الدين الجزائري، ص ٣١٣، رقم ١٢٦٠، في التفريق بين الصراط وبين الطريق.

(٢) مواهب الرحمن، آية الله العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري، ج ١، ص ٥٢.

(٣) البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، العلامة الطباطبائي، ج ١، ص ٥٥.

(٤) العنكبوت: ٦٩.

(٥) الفاتحة: ٧.

(٦) يوسف: ١٠٨.

(٧) لقمان: ١٥.

(٨) النساء: ١١٥.

ويعلم من ذلك أن السبيل غير الصراط المستقيم، وأنه يختلف باختلاف أصناف المتعبدین، دون الصراط المستقيم كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ يُهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١)، فجعل اتباع رضوانه مقدمة للهداية إلى سبيل السلام، ثم أضاف إليه الإخراج من الظلمات إلى النور وجعل المجموع كالمقدمة للهداية إلى صراط مستقيم، والتنكير فيه للتفخيم، وقال أيضا: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٢)، فمن الشرك وهو ضلال ما يوجد في المؤمنين، ولهم سبيل إلى ربهم، فقد يجتمع الضلال مع سبيلهم، لكنه لا يجتمع مع الصراط المستقيم. فظهر أن مثل الصراط المستقيم بالنسبة إلى السبيل مثل الروح بالنسبة إلى البدن^(٣).

ويقول تَنْتَزِلُ في موضع آخر: (فالصراط المستقيم هو صراط ولاية الله محضا الذي لا سبيل للشرك علما وعملا إليه، ولذلك نرى أنه سبحانه على ما أضاف سبيله إلى كثيرين لم يصف صراطه المستقيم إلى غيره إلا لطائفة من أوليائه فقط في قوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾^(٤)^(٥)).

(١) المائدة: ١٥ - ١٦.

(٢) يوسف: ١٠٦.

(٣) البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، العلامة الطباطبائي، ص ٥٥ - ٥٦.

(٤) الفاتحة: ٧.

(٥) البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، العلامة الطباطبائي، ص ٥٩.

والظاهر أن تخصيص هؤلاء بنسبة الصراط إليهم لكونهم مخلصين ومقربين ومطهّرين لا مجال للشرك عندهم، ذلك الشرك الذي يجتمع مع السبيل ولا يجتمع مع الصراط، فحيث كان يجتمع الشرك لم ينسب الصراط إلى من تلبس بشيء منه، وحيث كان الإخلاص والطهارة نسب الصراط إلى هؤلاء بخصوصهم، كما يستفاد من التفسير لما تقدم من قوله ﷻ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾^(١) أن الله تعالى يُعَلِّم عباده كيفية حمده لأنهم مبتلون بالشرك، فحتى الحمد سيكون فيه تنقيص لربهم ﷻ لعدم إحاطتهم بجمال صفاته، وجمال أفعاله وكمالها، فما يثنون به عليه يكون محدوداً بمحدودهم ومقدراً بقدر نيلهم. ولذلك فإن الله تعالى لم ينسب الحمد لأحد من عباده إلا وشفعه بالتسبيح والتنزيه، بل جعل التسبيح هو المحكي والحمد معه، لقوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾^(٣)، وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٤)، واستثنى من هذه الحالة خصوص عباده المخلصين فحكى الحمد عنهم مباشرة من دون تسبيح، قال سبحانه: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾^(٥)، وقال حكاية لحمد نبيه نوح عليه السلام: ﴿فَقُلْ

(١) الفاتحة: ٢.

(٢) الشورى: ٥.

(٣) الرعد: ١٣.

(٤) الإسراء: ٤٤.

(٥) الصافات: ١٥٩ - ١٦٠.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١﴾، وفي إبراهيم عليه السلام: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ ﴿٢﴾، وعن رسول الله محمد ﷺ في ستة مواضع أو سبعة: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ﴿٣﴾، وهؤلاء من عباد الله المخلصين بنص القرآن، وحكى أيضا عن أهل الجنة: ﴿وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٤﴾ وهم مطهرون من غلِّ الصدور ولغو القول والتأثيم ﴿٥﴾.

بعد كل هذا يتبين أن لفظ الصراط لم ينسبه الله تعالى لأحد من عباده، إلا لأولئك المطهرين والمصطفين، والذين عرفهم بقوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ ﴿٦﴾، وحيث قد علمنا طهارتهم وكونهم مخلصين فلا حزاة في أن ينسب الصراط المستقيم إليهم، وهو عين ذلك الصراط المذكور في آيات أخرى حيث كان هو صراط الله المستقيم، فلا تقابل بينهما حتى يقال بالتعدد، بل السبب في عدم نسبة الصراط إلى غيرهم في بقية الآيات يتضح من خلال العلم بأن الصراط المستقيم والذي هو صراط الله لا

(١) المؤمنون: ٢٨.

(٢) إبراهيم: ٣٩.

(٣) الإسراء: ١١١.

(٤) يونس: ١٠.

(٥) البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، العلامة الطباطبائي، ص ٤١ - ٤٢ بتصرف.

(٦) النساء: ٦٩.

يتناسب مع درجات الشرك الخفية، وإن اجتمع هذا النوع من الشرك مع السبل، فنسب ﷺ لفظ السبيل من هذه الجهة إلى أكثر من فئة، ولكن لم ينسب إليهم لفظ الصراط المستقيم.

وأما أن الصراط المستقيم جاء منكراً في بعض الآيات فذلك للتفخيم - كما أشار العلامة تدر - والتعظيم، وهو ما يتناسب مع الصراط وأنه الطريق السهل والموصل وأنه ذو الخصوصية التي لا يتوفر عليها المشركون ولو بالشرك الخفي.

فلا معنى حينها لادعاء تعدد الصراط المستقيم، وزعم صراط مستقيم لكل فرد، حيث إن القرآن لم ينسبه لغير الله ﷻ، إلا ما في تلك الآية لأولئك النفر المخلصين المطهرين، فبهذه الخصوصية نالوا تلك الكرامة، وأين ذلك مما يدعي السيد سرور من كون الصراط المستقيم متعدد؟! حيث جعل الحق والباطل، والإيمان والكفر عناوين دنيوية محضة، وتوسع في الهداية، وادعى نجاة الجميع ممن دان بأي اعتقاد ما دام طالبا للحق، فكان أمثال هؤلاء ذوي صراط مستقيم، لكل منهم صراطه الخاص!!

ولك أن تتأمل في هذا التناسب بين الحمد لله المنسوب لهؤلاء المخلصين بشكل مباشر وبين ما هم عليه من عظيم شأن، بينما نزه الله ﷻ نفسه عن حمد مثل الملائكة الموصوفين في بعض الآيات بأنهم ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^(١) فقال ﷻ: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾^(١)، فلذلك لم ينسب الصراط

المستقيم إلى الملائكة بل خصَّ به أولئك المطهَّرين الذين حكى حمدهم من دون تسبيح، فهل يكون الملائكة - بحسب نظر الدكتور - أقلَّ شأنًا من الملايين الملايين من اليهود والنصارى والمشرّكين الذين أشفق عليهم فوسَّع لهم مفهوم الهداية وجعل لكل منهم صراطا مستقيما؟! فلا ينسب الصراط المستقيم إلى الملائكة بينما ينسب إلى الكافر والمؤمن على اعتبار كون هذه الألفاظ محض دنيوية؟! والحال أن الصراط لا يهدف إلا إلى الإيصال إلى الرضوان في الآخرة، فكيف تجتمع معه هذه الأقاويل من كون الكفر والإيمان عناوين دنيوية محضة؟! وأن لكل طالب للحقيقة صراطا مستقيما خاصا به، وما مائل ذلك؟!

تذليل في مصاديق الصراط المستقيم

نعم نجد في الروايات نسبة الصراط المستقيم إلى أكثر من جهة، لكن هذا لا يعني تعدد الصراط كما ادعاه السيد سروش وسمّى به كتابه «صراطهاى مستقيم»^(٢)، واستشهد له بالآيات الشريفة، بل هو صراط واحد له كل هذه المصاديق المذكورة، حيث جاء في معنى الصراط المستقيم عدة أمور، منها:

١. أنه كما قال الصادق عليه السلام: الصراط المستقيم أمير المؤمنين.



(١) الشورى: ٥.

(٢) والغريب أن المترجم لمقال الدكتور سروش في مجلة «نصوص معاصرة» جعل عنوان المقال: «الطرق المستقيمة»، والحال أن الدكتور قد عنوانه بـ «صراطهاى مستقيم»، وكان واضحا فيه أنه يريد التعدد للصراط لا التعدد في الطريق، وعلى ذلك كان الاستشهاد بالآيات المنكرة للفظ الصراط.

٢. أنه: صراطان، صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الصراط [الذي] في الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة.

٣. ما عن السجاد عليه السلام: ونحن الصراط المستقيم^(١).

يقول السيد السبزواري تنبؤ في ذلك: (ثم إن الصراط المستقيم كلي واقعي، له أنواع كثيرة متفاوتة في التجرد والتعلق بالمادة وغير ذلك، ويتحد مع الجميع اتحاد الجنس مع أنواعه: فالمجرد منه كالعقل الكلي، والمتعلق بالمادة منه كنفوس الأنبياء والأوصياء والأولياء، والعرضية منه كالكتب السماوية والتشريعات الإلهية)^(٢).

وقال أيضا: (فالنور والصراط المستقيم لا يعقل التعدد فيه، لأن مبدأه منه تعالى، كما أن بقاءه به ومنتهاه إليه، بخلاف الظلمات، فإنها مختلفة حسب الاعتقادات والأهواء الباطلة)^(٣).

وقال تنبؤ: (والسبيل هو الطريق الموصل إلى الصراط، واختلاف السبل لا يوجب الاختلاف في أصل الصراط، فمثل الصراط المستقيم والسبل المؤدية إليه، مثل البحر وما يتفرع عنه من الجداول، فالبحر يفيض على الكل والكل مستفيض من البحر)^(٤).

(١) البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، العلامة الطباطبائي، ص ٦٤ بتصرف.

(٢) مواهب الرحمن، آية الله العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري، ج ١، ص ٥٢.

(٣) ن. م، ص ٥٤.

(٤) ن. م، ص ٥٩ - ٦٠.

وبما تقدم يتبين أن الصراط المستقيم لا تعدد فيه بحسب الاستعمال القرآني، وإنما التعدد في مصاديقه ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾^(١)، ولو أراد الدكتور العدول عنه إلى السبل، كما فعل مترجم مقاله حيث غيّر العنوان من «صراطهاى مستقيم» إلى «الطرق المستقيمة»، لم يختلف الحال، وجرى ما سبق من النقاش في إمكان القبول بالمتناقضات، وخصوصا وأن الدكتور عبّر عن ذلك بالخطوط ذات التقاطعات، فالتقاطع لا يوصل إلى هدف واحد، ولا يمكن اعتبار المتناقضات، كما قد برهنا على عدم إمكان منح صفة التساوي لجميع القراءات.

وإنما أظننا في البحث حول الصراط لدفع هذه الشبهة التي حاول الدكتور التوصل بها للتعددية؛ عن طريق نسبة التعدد في الصراط إلى المصطلح القرآني، وكان غرضنا من الاستفادة من تفسيري العلمين البارزين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا هو إبطال هذا الاستعمال والاصطلاح في القرآن الكريم بمعنى التعدد في الصراط، فلا يحق لنظرية تعدد القراءات حينها الاتكاء على الاستعمال والاصطلاح القرآني في تمرير المتناقضات والقبول بالمتعارضات.

النقطة الرابعة: ونتناولها وفق الترتيب التالي:

١. أما دعوى وصول جميع طلاب الحقيقة إلى الهداية من غير فرق بين مسلكهم ومذهبهم فلها معنيان، لابد من معرفة أن أيا منهما هو مراد الدكتور، بعد بيان هذين المعنيين:

المعنى الأول: أن المخلص في طلبه وسعيه يمكنه أن يصل إلى الحقيقة والهداية عبر معونة الله تعالى، حيث وعد الله ﷻ الصادقين في طلبهم بالهداية ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١)، فإذا وصلوا إلى الحق عرفوه واطمأنت قلوبهم به، ولم يعدلوا به شيئا ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾^(٢)، وهذا المعنى صحيح ومقبول.

المعنى الثاني: أن المخلص يكفيه إخلاصه في إسباغ صفة الواقعية والحَقَّانِيَّة على ما يتوصل إليه، فلا يكون هناك واقعية ثابتة يصل إليها، بل كل ما يتوصل إليه المخلص والصادق في طلبه فهو الحق والواقع. وهذا المعنى واضح البطلان حيث يلزم منه التناقض بين الواقع نفسه، فيكون الحق هو التثليث عند من وصل إلى ذلك الاعتقاد وكان طلبه صادقا. ويكون الحق هو التوحيد عند من وصل إليه وكان طلبه

(١) العنكبوت: ٦٩.

(٢) المائدة: ٨٣.

هو الآخر صادقا، أو يكون فيه المحذور المتقدم في منح الجميع صفة التساوي -ولو ظاهرا- من التناقض، ومن الترجيح بلا مرجح.

٢. الظاهر من مجموع كلمات الدكتور هو اختياره للمعنى الثاني الباطل، دون المعنى الأول، ولنا على ذلك عدة شواهد:

الشاهد الأول: دعواته المتعددة لتكثير الصراط، ولتوسعة مفهوم الهداية، وفتح باب السلامة في القراءات المتعددة.

الشاهد الثاني: اعتباره المفاهيم من قبيل الكفر والإيمان، والحق والباطل، عناوين محض دنيوية، فهي لا تحكي واقعية ما وراء الاعتبار الدنيوي المنقضي بانقضائها.

الشاهد الثالث: الجمع بين كلمتين من كلماته ودعويين من دعاواه، يقول في الأولى - وهي الدعوى مورد النقاش - أن الكثرات التي تبدو متباعدة إنما هي في الحقيقة متقاربة، والباحثون جميعهم يبحثون عن أمر واحد وينادون شخصا واحدا، فحيث يطلبون «السيمرغ» يشاهدونه.

وأما الكلمة الأخرى فقال فيها بعدم إمكان الوصول إلى الواقع على ما هو عليه لامتزاجه بالباطل، وحينئذ فإن أهل الأديان وإن اعتقدوا بإله واحد، إلا أنه واحد بحسب النظرة البعيدة، ولكننا حينما ندقق النظر سنجد أنهما إلهين اثنين لا إله واحد.

إذن بناء على ذلك، وبناء على توسعة الهداية وتعدد الصراط، فلا بد أن لا نحمل كلمتيه هاتين على التهافت ما أمكن الجمع بينهما،

ولا يصح الجمع إلا بكون الواقع متعددا واقعا، ومع أنه متعدد واقعا إلا أن الدكتور يسبغ عليه صفة الاتحاد ظاهرا، ويطلق على جميع هذه المتخالفات لفظة «السيمرغ».

فالكلمة الأولى للدكتور تقول: الواقع يمكن إدراكه والوصول إليه، وهو المسمى بالسيمرغ. والكلمة الثانية تقول: الواقع لا يمكن الوصول إليه، وإن أمكن الوصول إليه فهو بحسب النظرة الساذجة، أما مع تدقيق النظر فإن الواقع سيتعدد حينها. وعلى هذا فلا يرتفع تناقض هاتين الكلمتين إلا بحمل الأولى «السيمرغ» على الحكم الظاهري والنظرة الساذجة التي عبّر عنها بالنظرة البعيدة، فهي تجتمع مع التعدد في الواقع وعدم إمكان الوصول إليه بحسب الحقيقة والواقع.

وخلاصة ما يريده الدكتور هو أن كل ما يتوصل إليه الباحث ما دام صادقا في طلبه وبجته فإنه يكتسب صفة الحقانية والواقعية ويكون هو المطلوب الجميع وهو «السيمرغ» ولو بهذا الاعتبار الظاهري.

الشاهد الرابع: نسبته إلى كافة المسلمين القول بأن المسلم هو من يطلب الحق؛ أي بمحض عنوان الطلب صادقا، وإن لم يصل إلى درجة الكون على الحق.

الشاهد الخامس: قوله بأن جميع الطلاب الصادقين يرشدون إلى الهداية، ويوصلون إلى المقصد والغاية، ضمن أي عنوان انضووا، وتحت أي لواء ساروا، وبأي مسلك ومذهب تعلقوا. فيظهر أنهم - بهذا المعنى - يكونون على الهداية حتى مع بقائهم على مذهبهم ومسلكهم،

فالمذهب والمسلوك لا يتنافى مع الهداية، وهذا أصل موضوع لا يمكن القبول به، فكيف لو كان الحق - وهو المقصود والمطلوب - في مذهب آخر على خلاف مذهبهم؟!

وكيف كان، ولئن أمكن التأمل في أحد هذه الشواهد إلا أن مجموع كلماته واضح في مقصوده وأنه القبول بالمتناقضات والمتضادات واعتبار الجميع ذلك «السيمرغ» ما دام الطلب صادقاً.

٣. النتيجة أنه وإن أمكن القبول بكون الحق أمراً واحداً، وأنه يجتمع مع الاختلاف في الأنظار والأفهام، إلا أن ذلك لا يكون إلا في خصوص الأفهام الطولية، دون الأفهام العرضية المتضادة، فمع الاختلاف العرضي لا يمكن أن يكون ذلك كاشفاً عن أمر واحد، و«سيمرغ» واحد، بل سيكون ذلك بالوجدان أكثر من «سيمرغ».

النقطة الخامسة: أما عدم وجود إنسان أنموذج لآخر بشكل كامل، فنقول بأنه لا إشكال في عدم تجرد الإنسان من خصوصياته، فلا يطلب منه أن ينقلب عن حقيقته الخاصة التي لا تقبل الانقلاب إلى حقيقة غيره، ولكن هذا لا يعني عدم وجود الأسوة الذي يكون أنموذجاً كاملاً في كل ما يقبل التأسي والافتداء به، ولذلك لم يخص القرآن التأسي بخصوص فعل من الأفعال حينما تحدث عن رسول الله ﷺ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ

اللَّهُ كَثِيرًا ﴿١﴾، فما دام هناك كمال قابل للنيل فما المحذور في التأسّي بصاحب هذا الكمال من أجل نيّله؟ وهذا ما نجده في تفصيل الروايات حيث تخصّص موضع التأسّي تارة وتحصره كحصرها له في العلم وأخذ المعرفة -إن صح التعبير بالتأسّي- بمقدار توفرها في شخص ما: (خذوا ما رووا ودعوا ما رأوا) (٢)، وتارة توسّع ناحية التأسّي لتشمل مقداراً من الفضائل مما ارتبط بالتعاليم الدينية فتأمر بأخذ تعاليم الدين عن شخص من الأشخاص أو جماعة معينة (٣).

وتارة تجعل هذا النموذج كاملاً ومطلوباً في كل حركاته وسكناته، فتعبّر عنه بالصراط المستقيم، والحبل الممدود بين السماء والأرض، وأن الحق يدور معه حيثما دار، وأنه القرآن عدلان لا يفترقان، وهل يعقل التبعض في الاقتداء بسنن القرآن واقتفاء أنواره؟!

وعلى هذا فلا مجال لفرض طرق أخرى للاقتداء وجعلها أنموذجاً في قبال النماذج التي قدمها الحق لذلك الغرض، فهي ليست مقترحة خالياً عن الحقيقة، بل هي دعوة قائمة على واقع الهداية وحقيقة الصراط المستقيم الذي لا يقبل التعدد ولا

(١) الأحزاب: ٢١.

(٢) ورد هذا في شأن بني فضال من رواية الحديث، من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٤، ص ٥٤٢.

(٣) كما ورد في الرواية: (شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فمن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا)، وسائل الشيعة (آل البيت)، الشيخ الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٤٦، ح ٣٣٤٤٢.

التكثّر.

وبهذا يتبين وجود إنسان كامل يكون أنموذجا كاملا لكل إنسان يسعى نحو الكمال الإنساني.

النقطة السادسة: يقول الدكتور في هذه الدعوى: (لا يمكن من الناس أن يصبحوا ك بعضهم البعض، وأن يتساووا في الفضائل ويتصفوا بها بشكل واحد ليكون لهم - بالتالي - صراط مستقيم واحد، فالتعددية هنا تعددية أصيلة وواقعية ومبنية على تباين جوهري أيضا). ويفهم من هذا ومن غيره أنه بنى تعدديته في هذا المورد على أمرين اثنين:

١. التباين الجوهري بين الأفراد، بحيث لا يمكن أن يصبحوا ك بعضهم البعض، وهذا ما يفرض لكل واحد منهم صراطا مستقيما مغايرا لصراط الآخر، ويؤيد هذا الركن من هذه الدعوى القول بتاريخية الفهم؛ وجعل المعارف التي يتوصل إليها الشخص غير كاشفة عن الواقع محضا، بل هي مزيج من الفرضيات والمصادر المسبقة، يدخل بها الحقل العلمي بعنوان أنها مسلّمات.

٢. التعارض المستحكم بين الواقعيات أنفسها. وكذلك التعارض بين القيم والأخلاق بحسب إحدى دعاوى الدكتور كما يأتي، ولعل هذا يفهم أيضا من قوله هنا بعدم إمكان التساوي في الفضائل والاتصاف بها بشكل واحد.

فيتحصل من هذين الركنين أن هناك تغايرا وتباينا ذاتيا وجوهريا في المقام بين الحقائق الخارجية نفسها، وبين المتلقين لهذه الحقائق أنفسهم، فلا معنى حينها للقول

بوحدة الصراط المستقيم، ما دام التعدد الذاتي قائما وحاصلا في الطرفين الواقعيين «الإنسان المتلقّي»، و«الواقع المتلقّي» والصراط لا يكون إلا رابطا بين الطرفين الأصيلين فهو على هذا متعدد حتما وجزما.

والجواب على ذلك بعد الجزم بعدم إمكان تعدد الصراط بحسب الاصطلاح القرآني، فإن أراد اصطلاحا جديدا فليكن جديدا لا يستدل عليه من خلال آيات القرآن، الجواب كما يلي:

أولا: إنه حتى مع الاعتراف بالتباين الجوهرى بين المتلقّين للمعارف أنفسهم، إلا أن هذا لا يثبت التعددية بالمعنى المزعوم لتعدد القراءات، فنحن لا نسلم بتاريخية الفهم وارتباطه محضا بخلفيات الإنسان وتصوراته السابقة، بل نرى الأصالة للواقعية، وإمكان إدراك الواقع والوصول إليه، فعلى هذا يكون الطرف الأول لهذه العلاقة والرابطة واحدا لا متعددا، وهو تلك السليقة والطبيعة التي جبل الإنسان عليها، وذلك العقل الذي بواسطته يدرك الواقع، وهو أمر واحد مفطور عليه الناس أجمعين، وإن كان هناك تفاوت في درجة تجلّي هذه الواقعية الواحدة على أفراد الإنسان، إلا أنها تبقى واحدة يشترك فيها الجميع، ولهذا فهي لا تختلف في حكمها مع التجريد عن كل الشوائب والغواشي، ولو كانت متعددة لاحتمل قويا أن تختلف في أحكامها، ولهذا فإن لها هذا النحو من التركيب - لا بالمعنى الفلسفي - والإعداد بحيث تكون مدركة للمدركات وكاشفة عن الواقعيّات.

ولهذا فإن جميع الناس في حال اختلافهم يرجعون إلى هذه المحكمة ويبسطون مدعيّاتهم العلمية ومؤاخذاتهم على بعضهم على مائدة هذه القوة ليحتكموا إليها، من غير فرق بين كون هؤلاء الأفراد من أدنى البلدان أو أقصى القارات، أو ذوي

هذه اللغة أو تلك، أو ذوي هذه الثقافة والتجارب والخلفيات المعينة أو غيرها، أو أنهم من أهل زمن واحد أو أزمان وأعصار متعددة، ما دام العقل قائما وبإمكان الإنسان أن يحرك آليات المعرفة من خلال تفعيله.

بينما لا تجد في دائرة ضيقة كأصغر دولة أو إمارة، لا تجد إجماعا تاما على قبول محكمة من المحاكم بأي عنوان كانت، وبأي اسم تسمت كما هو الحال في قبول محكمة العقل عند القاضي والداني. فأين هذا من ذاك؟! ففوة الإدراك إذن أمر واحد يشكل طرفا واحدا لهذه العلاقة يؤيده وحدة آثاره، وقبوله لدى الجميع، وانسجامه لديهم قاطبة.

ثانيا:

أ. وأما التعارض الواقعي والجوهري بين الواقعيات فلا يؤثر في تعدد الصراط؛ فإن الواقعيات بأجمعها ليست إلا مظاهرا وتجليات لتلك الواقعية القهارة، والتي تشكل الطرف المنشود والمقصود، وعلى هذا وعلى ما تقدم عليه فليس هناك أكثر من طرفين «المتلقي» و«المتلقى»، أو «السالك» و«المقصد»، فلا يكون بينهما إلا طريق واحد وصراط مستقيم واحد. وإذا أوغلنا قليلا فلا وجود إلا للمقصود والمرجو، ولا انحياز لغيره عنه، ولا استقلال لغيره عنه حتى يطلبه بحول من عنده، بل هو ﷺ بتفضله وكرمه تعرّف لخلقه في كل شيء: (بك عرفتك وأنت دللتني عليك، ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت)^(١)، وعلى هذا

(١) المصباح، الكفعمي، ص ٥٨٨ - ٥٨٩.

فالواقعيات لا تشكل إلا طرفا واحدا لهذه العلاقة كما يرى المحققون من فلاسفة الحكمة المتعالية وفاقا للعرفاء، فهو واقعٌ واحدٌ بناء على نظرية وحدة الوجود، التي تعتمد على براهين مبينة في محلها، فتقول بأن الوجود واحد صرف، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، وأن الوجود لا غير له، ولا مثل، وعلى هذا فما لدينا من واقعيات ما هو إلا نحو ظهور وانكشاف وتجلٍ لهذا الوجود الواحد والواقعية الفاردة، وبهذا يمكن تصوير الوحدة في طرف هذه العلاقة، فنرتب على ذلك القول بوحدة الصراط وعدم تعدده، وحينها يقوم ذلك الطرف الأول المهتم بالإدراك والمعرفة بالاتصال بهذا الطرف والنيل من واقعيته بحسب المراتب غير الخارجة في كل من الطرفين عن الحقيقة الواحدة.

والخلاصة أن دعوى الدكتور لا تحتاج إلى ذلك القدر من التكلف في إبطائها، بل يكفي القول بوجود الإنسان الكامل الذي يشكل القمة والمطمح لنظر الإنسانية، ليكون الصراط المستقيم إليه واحدا، أو يكون الصراط المستقيم الذي يبينه ذلك الكامل صراطا واحدا، أو أن يكون ذلك الإنسان الكامل هو الصراط المستقيم الواحد كما تقدم في الروايات.

وكما زعم الدكتور^(١) بأن أصالة الوجود لها القدرة على التأسيس لنظرية تعدد القراءات، حيث فهم منها الأصالة للفرد وللتعينات، ورتب على ذلك أصالة تعدد الواقعيات وتباينها الجوهرية، ثم بنى على ذلك

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٣.

تعدّد المعرفة الواقعية والحقّة، كذلك فإننا نزعم أن أصالة الوجود -
وحيث إن الوجود صرف لا ثاني له - لها قدرة على دفع هذه الأوهام
والتأسيس لأصالة الحقّ الواحد، ولتلقّي الحق على ما هو عليه واحدا
﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾^(١).

ب. وأما بالنسبة للقيم والفضائل فهي كذلك لا تنافي بينها، ولا تعارض
واقعيّا ذاتيا كما زعم الدكتور، وسيأتي بيان ذلك في محله.
على أنه يكفي لإبطال ما تقدم من القبول بتعدد الصراط التناقض
والتعارض حال فرض التعدد.

النقطة السابعة: يقول السيد سروش: (وهنا تقع المسؤولية الكاملة على
العلماء والقادة - لا العوام والمقلّدين - لكي يذعنوا بوجود الصراط المستقيمة في
الدين والسياسة، ويمكنوا منها، ويفتحوا باب السلامة والاستقامة لأصحاب الحق
وطالبه)، ولكنك ترى أن أصحاب تعدد القراءات لم يقدموا مبررا علميا لهذه الدعوة
والتوصية، ولذلك فهي لا تعدو كونها دعوة لقبول المتناقضات في الدين والسياسة،
وهذا باطل بالوجدان وبالبرهان سواء أكان التعدد بمعنى الكشف عن الواقع، أو كان
بمعنى منح صفة التساوي في الظاهر، وإن أريد به معنى القبول والإجزاء فهو فاقد
للدليل ومحض ادعاء.

وليس لأحد - أيا كان - أن يفتح باب السلامة على ما خالف الواقع والدليل،
وأما طالب الحق فلا يسأم من البحث عنه، بل إن الدعوة لتصحيح ما لدى الجميع

هي الأقرب للمخمول وطلب الدّعة الذي رمى به الدكتور غيره وأنهم أضعف الناس في التحمل، وما مائل هذه العبارات.

الدعوى الثالثة عشر: أصالة الكثرة والتعدد

يؤكد الدكتور سروش على أصالة الكثرة فيقول: (وهكذا الحال في الظروف الروحية والشخصية والوجودية لكل شخص؛ فهي من حظه ونصيبه الخاص ولا تشابه له فيها مع الآخرين، إن الترددات والاضطرابات والعشق والإيمان متفاوتة ومتباينة ذاتا بين البشر، فكل إنسان وحيد - بالمعنى الواقعي للكلمة - يحضر لوحده بين يدي الله، يولد وحيدا ويعيش وحيدا ويموت وحيدا، ومن ثم يحشر وحيدا أيضا: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الأنعام: ٩٤)، وكشف هذه الفردية وهذه الوحدة هو بداية كشف الحرية الجديدة... هذه هي الحرية الواقعية المبنية على التعددية الواقعية)^(١).

ويقول: (إن المجتمع التعددي - أي المجتمع اللاأيديولوجي الذي لا وجود فيه للمفسرين وللتفسير الرسمي - القائم على العقل التعددي لا على العاطفة الجاذبة لمركز واحد...

هذا المجتمع يبدأ حياته عندما يذعن الحكام والرعايا جميعا فيه بأصالة الكثرة في الطبيعة والاجتماع لا الوحدة، وبأصالة التباين لا التشابه.

إن العمل على تقديم أنموذج واحد للحياة والدين واللغة والثقافة والأخلاق والعادات والآداب البشرية هو عمل محال فيه الوزر والوبال، إن محو هذه الكثرة أمر غير ممكن بل غير مطلوب)^(٢).

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) ن. م، ص ١٧٧.

ويقول: (إن خلق خالق العالم - إبداعا وظرافة - لهذا الخلق المعقد العجيب من بشر وأكوان، وإيجاده الناس واللغات والعوالم على تنوع وتشكل، وإحداثه العلل والأسباب المتنوعة في الخلق، ووضع منات العقبات في طريق الفكر والعقل، وبعثه الكثير الكثير من الأنبياء والرسل، واختطافه الأسماع والعيون بالأصوات والألوان المختلفة، وتقسيمه البشر إلى شعوب وقبائل... ذلك كله كي لا يتكبروا ولا يتنازعوا، بل يتعارفوا ويتواضعوا، أما أولئك الذين يطلبون الوحدة والدمج ويهدفون إلى تسوية الجبال الوعرة النافرة فعليهم أن يتنبهوا كي لا يقعوا في البحر العميق لمخاصمة الله)^(١).

المناقشة الثالثة عشر: الوقوع والتحقق لا يعني الأصالة

وتبني هذه الدعوى على النقاط التالية:

١. كل إنسان وحيد بالمعنى الواقعي.. يحضر وحيدا بين يدي الله، فالحرية الواقعية مبنية على أصالة الفرد والكثرة الواقعية.
٢. المجتمع التعددي قائم على العقل التعددي، لا على العاطفة الجاذبة لمركز واحد.
٣. محو الكثرة وتقديم أنموذج واحد للحياة والدين واللغة والثقافة والأخلاق والعادات والآداب عمل فيه الوزر والوبال، فمحو الكثرة غير ممكن بل غير مطلوب.

٤. إن خلق العالم متنوعا وبعث الأنبياء المتعديدين، وتقسيم البشر إلى شعوب وقبائل.. يدل على أصالة الكثرة والتعدد، وأن من يطلب الوحدة والدمج فإنه سوف يقع في بحر مخاصمة الله.

والجواب على هذه الدعوى على الترتيب التالي:

الأمر الأول: ويمكن تأييد هذه الدعوى بما تقدم من كلمات الدكتور، من كون كل إنسان نوعا حصريا عليه ومحددًا فيه، فليس كمال هذا كمالا لذاك، وأن بين الناس تباينا جوهريا^(١)، وبنائهم الحرية الواقعية والتعددية الواقعية على نفي الماهيات، التي ليست هي شيئا وراء الكلبي الطبيعي^(٢).

ولكننا مع كل ذلك نقول: ومع التسليم بهذه الكثرة الواقعية، وأصالة الفرد والتباين الواقعي، ووحدة كل إنسان، إلا أننا نحجب:

أولا: هذه الكثرة الواقعية لا تثبت ولا تبرر الحرية الواقعية المدعاة، ولا القراءات المتعددة.

فلا إشكال في القول بأن الواقع الخارجي يدرك بنحو وجوده هو، وكما هو عليه، وأول دليل على ذلك هو الوجدان، وإلا لما أمكن لنا الحديث مع الدكتور، ولما أمكنه رفض قول العلماء ونعتهم بمختلف النعوت. وعلى هذا فإننا مع نفينا للقول بتاريخية الفهم وكون إدراك الإنسان للواقعيات وفهمه لمرادات النصوص مبتنيا على

(١) ن. م، ص ١٧٢.

(٢) ن. م، ص ١٧٣.

مصادراته القبلية، مع نفينا لهذه الأمور وإثباتنا لإمكان الوصول إلى الواقع وإدراك الواقعيات، لا يختلف لدينا الحال في كون الأصالة للكثرة أو ليست لها، ما دام أن المعرفة مرتبطة بالواقع لا بمصادرات الأفراد وقبلياتهم.

ثانياً: إنه يمكننا الترقّي لنفي هذه الدعوى من أصالة الفرد وأصالة الكثرة والتعدد الجوهرى والواقعي، فنحن لا ننكر وجود الجواهر والتعينات، والخصوصيات الشخصية والوجودية لكل فرد في مرتبة من المراتب، إلا أن هذا لا يعني أن الأصالة لهذه المراتب والتعينات، فأصالة الوجود ليست كما ادعاه الدكتور من أصالة التعينات، وأصالة الوجود إنما تثبت أصالة الواقع، ولكنها لا تثبت أصالة التعينات والمراتب الواقعية، خصوصاً وأن الماهيات التي تقف عندها التعينات - والتي ليست هي شيئاً وراء الكلي الطبيعي الذي نفاه السيد سروش - لا أصالة لها بل هي اعتبارية، وعلى هذا فإن مآل دعواه لأصالة الكثرة هو الرجوع إلى دعوى أصالة الماهية والتعينات، وهو خلاف أصالة الوجود التي حاول التشبث بها لإثبات التعددية المعرفية والدينية وغيرهما.

وإذا عرفنا الفرق بين أصالة الوجود، وأصالة الكثرة والفرد والتعينات، نضم إلى ذلك القاعدة الفلسفية القائلة بأن صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، والقاعدة المترتبة عليها القائلة بأن الوجود لا ثاني له ولا غير لكونه بسيطاً صرفاً، فيثبت من خلال كل ذلك ما ذهب إليه المحققون من وحدة الوجود، وحدة الوجود التي لا تعني أن وجود الواجب تعالى ليس شيئاً آخر وراء وجود الممكنات، بل تعني أن وجود الممكنات ليس شيئاً آخر وراء وجود الواجب عز وجل؛ بمعنى أن هذه الموجودات ليست إلا مظاهر وتجليات للواجب عز وجل، فلسان كل ممكن يلهم بـ ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا

إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١﴾، ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ ﴿٢﴾، وعلى هذا فإن التعددية المبتنية على أصالة الكثرة تفنى بفناء الكثرة، وتزول بزوال الواقعيات المقابلة للواقعية الفاردة، التي لا شريك لها ولا ضدّ ولا ندّ، ولا أخ، ولا صاحبة، ولا ولد و ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ ﴿٣﴾، وكما يقول العرفاء فإنه لا يوجد في الكون غير الله تعالى، وهذا لا يتعارض مع وجود التعينات، لكنه يتعارض تماماً مع دعوى الدكتور من كون الأصالة للكثرة، فالأصالة لله ﷻ وهو الوجود الذي لا وجود معه حتى تجعل تلك الوجودات هي الأصيلة، بل كل ما هنالك من الوجودات فهي من آثار ذلك الوجود الواحد وتجلياته ومظاهره.

ثالثاً: يبقى حينها أن نفسر كيفية تحدّث الآيات بلسان الوحدة والإشارة إلى الأفراد كما في الآية: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ ﴿٤﴾، وأن الإنسان يحضر وحيداً بين يدي الله، فكيف نجمع هذا مع ما ندعيه من أصالة الوحدة لا الكثرة؟ فنقول أنه كما ورد هذا المعنى المشير إلى الكثرة وإلى الأفراد متفرقين في الآيات والروايات، كذلك فإنه قد ورد ما يشير إلى الوحدة والجماعة المنضمة إلى بعضها من قبيل قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا

(١) البقرة: ١٥٦.

(٢) النحل: ٩٦.

(٣) الزمر: ٤.

(٤) الأنعام: ٩٤.

فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿١﴾، وقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ ﴿٢﴾، وحينها -وعلى زعم كون الآيات في مقام بيان الأصالة وأنها للوحدة أم للكثرة- يحصل الإجمال ولا يمكن الحكم بأصالة الكثرة وأنها المعيار في الحضور عند الله ﷻ، أو المعيار في الحياة الدنيا فنرتب على ذلك صحة التعدد وندعو لتأصيله ما دام قائما على أصالة الكثرة.

إذن فالتسليم بوجود الأفراد والكثرات وواقعية هذه الكثرة، لا يعني التسليم بأصالتها، ومع حصول الإجمال بما تقدم حيث ثبت وجود الكثرات ووجود الوحدة في لسان الدين وفي الواقع، فلا بد أن يتجه البحث إلى إثبات أن أيا منهما هو الأصيل، الكثرة أم الوحدة؟ وعلى ذلك نرتب دعوتنا لتأصيل ما تثبت أصالته ﴿٣﴾.

(١) الزمر: ٧١.

(٢) الزمر: ٧٣.

(٣) على أن الآية محل الاستشهاد لا يستفاد منها ما رمى إليه الدكتور من أصالة الكثرة والتعدد، بل هي صارخة بأصالة الوحدة وتقطع الكثرات، وانفصام الضمائم، وزوال الشفعاء، وفناء كل كثرة -لا بمعنى العدم، بل بمعنى الاندكاك في تلك الوحدة، واستهلاكها ومقهوريتها لتلك الوحدة الفاردة والقهارة- فالآية تقول: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرْكُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنتُمْ

رابعاً: وأما هذه النقطة فننتقل فيها من مرحلة الإجمال إلى مرحلة التفصيل والتبيين، لإثبات كون الأصالة للوحدة لا للكثرة تكميلاً لما أسلفنا، فكما تقدم من أصالة الوجود وكونه صرفاً لا يتثنى ولا يتكرر - وقد قبل الدكتور بأصالة الوجود بحسب ظاهر عبارته - فإنه لا معنى للقول بأصالة الكثرة والتعدد، فالوجود لا يقتضي التعدد، ولكن ظهوره وإشعاعه إنما يكون بحسب القوابل والاستعدادات والحدود والماهيات، فهو يتجلى على كل حدٍّ بحسب طاقته ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(١).

وهذا التجلي المحدود، وذلك التجلي المحدود بحدود الماهيات لا أصالة لهما، وإن كانا واقعيين، فالتجلي المحدود لا يكشف عن تمام الواقع، وقد قبل الدكتور أيضاً باعتبارية الماهيات وعدم أصالتها، فيثبت من خلال ذلك أن الواقعيات المتعددة غير خارجة عن تلك الواقعية الأصلية، والوجود الحق ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢).



﴿تَرْغُمُونَ﴾ (الأنعام: ٩٤)، ففي الآية إحياء بأن المحضر محضر الوحدة والغلبة والقهر: ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ (البقرة: ١٥٦)، وكما أن لفظ ﴿إِنَّا﴾ لا يدل على أصالة الكثرة؛ بقرينة ﴿لِلَّهِ﴾، فكذلك لفظ ﴿فَرَادَى﴾ لا يدل عليها بقرينة تقطع الضمائم في ذيل الآية الشريفة.

(١) الرعد: ١٧.

(٢) البقرة: ١١٥.

وأما جعل الأصالة للكثرة باعتبار أن الحضور بين يدي الله ﷻ يكون حضوراً فردياً، فقد تم التعرض لهذه الحيثية، كما تقدم الاستشهاد بآيتي الزمر، ونضيف هنا استشهادات أخرى ببعض الروايات الشريفة التي تبين أن حضور الأفراد بين يدي الله ﷻ وإن كان بعنوان أنهم أفراد، وأن لكل فرد جزاء عمله خاصة ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ﴾^(١)، ولكن القرآن لا يرى أن حضور الأفراد - بعنوان كونهم أفراداً - كاشفاً عن أصالة الفرد، لكي نرتب على ذلك أصالة الكثرة في الحياة الدنيا، ونرتب عليه أصالة تعدد الصراط وتعدد القراءات.

إن القرآن لا يرى لهذه الكثرة ولأحاد الأفراد أي أصالة، ولا يرى لها أي اعتبار إلا بمقدار ما تتوفر عليه من حق، وأما ما اشتملت عليه من باطل فلا محل له حتى يقال بأصالته، ولهذا فإن هذه الفردية لا تأخذ تلك السعة والحرية في يوم القيامة ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾^(٢)، بل تخرس جميع الأصوات، وتقفل الأفواه، ولا يكون المشهد إلا مشهد الحق ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٣).

ولو كان الفرد هو الأصل لأعطي لتلك الأصالة فسحة ما ومجال لتعبر من خلاله عن نفسها، فإن الأصل لا يمكن له الزوال، أو أن تُقَيَّد إمكاناته بالاعتباريات

(١) الطور: ٢١.

(٢) المرسلات: ٣٥ - ٣٦.

(٣) يس: ٦٥.

والمجازيات. وبذلك يتبين أن الأصل ليس هو إلا الحق، وبمقدار ما يتخلق الإنسان بالحق فإن له أن يبقى ويُخلَّد، ولهذا فإن عدة من الروايات جاءت تتحدث عن يوم القيامة بعناوين جامعة، فهذا العنوان الجامع يكشف عن واقعية واحدة، وعن حق حقيق، ولذلك يجتمع الناس ويتحلَّقوا حول فلك هذه الواقعية، فلا معنى لهم ولا قيمة إلا بالاعتصام بهذا المبدأ وهذا الواقع، فلذلك كان هذا الواقع الواحد هو الأصل.

وهنا بعض الروايات يتبين منها أن الأصالة لتلك الحقيقة التي يجتمع حولها الجماعة من الناس، فتبين أن الأصل لهذه الواقعية لا لأفراد الناس وآحادهم، بل لهذه الواقعية المتمثلة في مثل الصبر والإحسان إلى آل الرسول ﷺ، أو غير ذلك من سمات الحق وأخلاقه:

١. إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الصابرون؟ فيقوم عنق من الناس، فيقال لهم: اذهبوا إلى الجنة بغير حساب^(١).

٢. عن علي بن الحسين عليهما السلام: إذا كان يوم القيامة جمع الله تبارك وتعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد، ثم ينادي مناد أين أهل الفضل؟ فيقوم عنق من الناس، فيلقاهم الملائكة فيقولون: وما كان فضلكم؟ فيقولون: كنا نصل من قطعنا، ونعطي من حرمننا، ونعفو عن ظلمنا، فيقال لهم: صدقتم أدخلوا الجنة^(٢).

(١) فقه الرضا، الشيخ أبو الحسن علي بن الحسين القمي (والد الشيخ الصدوق) ص ٣٦٨، رقم: ١٠١.

(٢) كشف اللثام عن قواعد الأحكام (ط. ج)، الفاضل الهندي، ج ١١، ص ٥٢٨ - ٥٢٩.

٣. عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كان يوم القيامة جمع الله الأولين والآخرين فينادي مناد: من كانت له عند رسول الله يد فليقم، فيقوم عنق من الناس، فيقول: ما كانت أيديكم عند رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فيقولون: كنا نصل أهل بيته من بعده، فيقال لهم: اذهبوا فطوفوا في الناس، فمن كانت له عندكم يد فخذوا بيده فأدخلوه الجنة^(١).

وأخرى من أمثال هذه الروايات، كلها تثبت أن الأصل هو الحق، وهو واحد لا يتعدد ولا يتكثر، دون الأفراد المتكثرة فلا أصالة لها.

خامسا: للدكتور أن يشكل بعدم الوجود الواقعي لهذه المفاهيم الكلية من قبيل الصبر، والحق، وقد سبق أن قال بعدم وجود الكلي الطبيعي كعنوان الإنسان، فلا وجود له واقعا؛ وإنما الموجود هو زيد وعمرو وبكر.

ولكننا نجيب بأن هذه الأمور ليست من قبيل المفاهيم والقضايا الاعتبارية، بل هي أمور واقعية، فالحق وجود واقعي، وهو الوجود الواحد الأحد الذي لا شريك له، والتخلق بأخلاق الحق أمر واقعي تظهر آثاره الواقعية بنحو يمكن تشخيصه في الدنيا من خلال أماراته، ويظهر في الآخرة جليا بصورته الأنصع، على هيئة نور بين اليدين، وفي الأيمان ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾^(٢)، أو نور يشع من الجبهة كما نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله: (ما يبكيك، يا

(١) المحاسن، أحمد بن محمد بن محمد بن خالد البرقي، ج ١، ص ٦٢، ح ١٠٩.

(٢) الحديد: ١٢.

علي؟ تدعى والله أنت وشيعتك غرا محجلين، رواء مرويين، مبيضة وجوهكم، ويدعى بعدوك مسودة وجوههم أشقياء معذبين^(١).

كما أن أهل الباطل يتميزون حيث لا يرى بين أعينهم ذلك النور، بل لا تعكس وجوههم إلا الظلمة والاسوداد، ولعل هذا ما تعبر عنه بعض الروايات بمثل: (مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله)^(٢)، فقانون القيامة يُظهر الحق بمقدار ما يتجلى عند الأشخاص، وبمقدار ما يتخلق به كل فرد، فيتحصل من كل ذلك أن الصبر أمر واقعي، وأن مودة أهل البيت والإحسان إليهم أمر واقعي يتجلى بصورته الواقعية، وأن الأعمال تتجلى بصورها الواقعية ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(٣)، ولما كانت واقعية وتكشف عن ذلك الواقع الذي تسعى كلها للاستزادة من فضله والاستنارة بنوره، كانت الأصالة لها ولما تكشف عنه من حق، فلا معنى للقول بأصالة الكثرة بما لها من عرضية وتباين ذاتي، فليس الهدف من الخلق هو التباين الذاتي حتى يكون هو الأصيل، بل الهدف منه هو التوحيد والوحدة، وكما يعبر العرفاء: «الغاية من النهايات هي الرجوع إلى البدايات».

(١) حلية الأبرار في أحوال محمد وآله الأطهار عليهم السلام، السيد هاشم البحراني، ج ٢، ص ١٨١-١٨٢، ح ١.

(٢) شرح أصول الكافي، المولى محمد صالح المازندراني، ج ٧، ص ٥٥، ح ٧.

(٣) ق: ٢٢.

ويكفي لنفي أصالة الكثرة إثبات أصالة الوجود الذي يسلم به السيد سروش، إذن فالوجود الواحد هو الأصيل والتكثر لا يكون إلا بالاعتبار، فبمقدار الانفصال والتباعد عن الحق يحصل التكثر، وليس الانفصال عنه غاية ولا غرضا حتى يكون أصيلا.

وبعد كل هذا نقول بأن شبهة تعدد القراءات يكفي لدفعها ما تقدم من كونها قبولا بالمتناقضات وهو محال، وإنما أسهنا في هذه المناقشة لدفع هذه المغالطة القائلة بأن الحرية الواقعية مبتنية على أصالة الكثرة، فببطلان أصالة الكثرة تبطل الحرية الواقعية بالمعنى المزعوم للتعددية، وبشبهت أصالة الوحدة لا الكثرة يثبت الصراط المستقيم الواحد، فلا معنى لتعدد الصراط ما دام الواقع المطلوب واحدا.

الأمر الثاني: نقول في هذا الجواب باختصار أنه بعد الفراغ من إبطال هذا النحو من التعددية، فلا شأن لنا حينها بالمجتمع التعددي، وما يهمنا حينئذ هو أنه يبقى الإشكال على النظرة للعاطفة الجاذبة لمركز واحد، فإن العاطفة كما العقل ليست من الشرور أو السيئات، بل ليس فيها تناف مع هداية العقل، فتكون على غرار العقل وسيلة من وسائل الهداية، ولكن الكلام في كيفية توظيفها لتحقيق الهداية، وكيفية تنظيم العلاقة بينها وبين العقل، فهما مجتمعان يشكلان دافعا على الطريق نحو ذلك الهدف الأسمى، وقد يقصر دفع أحدهما عن دفع الآخر، فيتفاوت الوصول حينها بحسب الأشخاص تبعا لذلك، فالكلام كل الكلام في المدى الذي يصل إليه هذا الحراك، والمنتهى الذي يتوقف على اعتابه سعي المهتدي، لا في نفس مطلوبة العقل وتقديمه على العاطفة، أو افتراض التقابل بينهما.

ولهذا فإن مقداراً ما من هداية العقل تضاف إليه عاطفة عارمة متوائمة معه، كما في عاطفة التعلق بأهل العصمة عليهم السلام، سيما بسيد الشهداء عليه السلام، كفيل بالإيصال إلى الدرجات العلى من الهداية والرشاد. وإن مقداراً أكبر من هدى العقل مع تَنَصُّلٍ عن هداية العاطفة قد يقصر بالإنسان عن الوصول إلى تلك الدرجة السابقة من الهداية.

وأما التعقل التعددي فالظاهر من البراهين السابقة عدم إيصاله لشيء من الهداية سيما مع خلوه من العاطفة وهداها.

الأمر الثالث: يقول الدكتور في هذه الدعوى أن تقديم أنموذج واحد للحياة والدين واللغة والثقافة والأخلاق والعادات والآداب عمل محال، فيه الوزر والوبال، فمحو الكثرة غير ممكن بل غير مطلوب.

ونقاش هذه الدعوى: إن حشد هذه العناوين وتطبيق أحدها على الآخر لاستفادة التعددية المطلقة، ولا سيما في الدين والمعرفة والأخلاق، طريق غير علمي، فما هو الموجب للقبول بالقراءات المتناقضة بناء على التعدد في اللغات؟! وإذا أردنا أن نناقش هذه العناوين المذكورة تباعاً نقول: أما بالنسبة إلى الدين فبحسب واضحات الإسلام والأديان التوحيدية^(١) أن الدين واحد لا تعدد فيه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٢)، وهو ما جاء من تسمية إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ

(١) وتسميتها بالأديان تسامح والغرض منه تمييزها عن المذاهب.

(٢) آل عمران: ١٩.

إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ^(١)، ولعله يؤيد ذلك ما ادعاه الدكتور من كون جميع طلاب الحق مسلمين، وكذلك البشارات التي كان يحملها اليهود والنصارى بقدم رسولٍ عربيٍّ مكِّيٍّ قرشيٍّ هاشميٍّ اسمه أحمد ﷺ، فيه صفات كذا وكذا، فكان مشخّصاً، وكان منتظراً مترقّباً، فالتوراة كانت تدعو للتسليم إلى هذا القادم واتباعه، والإنجيل على هذا المنوال، فلا تعدد إذن في الأديان، وهذه الوحدة الواقعة هي خير دليل على الإمكان، وأما دليل المطلوبة فهو الدعوات الإلهية لهذا الدين الواحد، ووصايا الأنبياء ﷺ بهذا الدين الواحد حيث قدموه أنموذجاً واحداً ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٢)، فلا أدري أي وزر ارتكبه الله عز وجل وأنبياءه ﷺ في تقديم هذا الأنموذج الواحد؟!

وأما الحياة فيمكن أن ينظر لها من أكثر من منظار، ولا ندري أي معنى يريده الدكتور، ولا مشاحة، فلتكن التعددية قائمة في الحياة وسبلها، ثم ماذا؟! فهل تثبت بذلك صحة القراءات المتناقضة؟! كما أنه يمكن أن ينظر إليها هي والطبيعة بمنظار آخر توحيدي لا يرى للتعدد تلك الأصالة، ولا داعي للبسط حول ذلك، فإنه يكفي أن نبطل قاعدة الدكتور الكلية بمثال واحد تكون فيه الوحدة ممكنة ومطلوبة في آن واحد ومثالها المتقدم هو الدين.

(١) الحج: ٧٨.

(٢) البقرة: ١٣٢.

وأما بالنسبة للغة فهي متعددة، ولكنها كذلك لا تخدم غرض تعدد القراءات، بل لا مانع من تقديم لغة تجمع جميع الناس، وهي لغة الفطرة التي أشار إليها بعض العلماء، حيث قال بأن القرآن لما كان يدعي كونه رسالة عالمية للبشر أجمعين، فلا بد أن تكون لغته لغة عالمية يفهمها الجميع، وحيث إنا نرى أن ألفاظ القرآن عربية، نستكشف من طريقة خطابه الشريف وتحريكه لمكونات النفوس أنه يخاطب الفطرة وهي اللغة المشتركة بين جميع الناس^(١). ولو قلنا بعدم إمكان اللغة المشتركة كفى محذور التناقض في دفع التعددية المزعومة، ولعل مثل هذا الكلام يجري في الثقافة والعادات.

وأما بالنسبة للأخلاق والآداب والقيم فحيث يبني الدكتور على وجود التعارض المستحكم بين القيم الأخلاقية، فلا بد له أن يدعو إلى التعدد فيها، ويرتب على ذلك تعدد القراءات وأن الوزر في تقديم أنموذج واحد، ولكنه ستأتي مناقشة هذه الدعوى بشكل مستقل يثبت عدم التعارض بين القيم الأخلاقية، وأن الدين قد قدم أنموذجا متكاملا في نظرية الأخلاق، فهو يقدم لنا نماذج يجمعها القاسم المشترك للسلوك الواحد والأخلاق الواحدة، وهذا ما يثبت إمكان الوحدة في القيم والآداب، بل ومطلوبية تلك الوحدة والدعوة إليها.

وبما تقدم تبطل دعوى التعددية التي رتبت على لابدية تعدد النماذج، واستحالة تقديم أنموذج واحد.

(١) هذا المعنى ورد على لسان سماحة آية الله الشيخ الجوادى الآملى رحمته الله في عدة من دروسه في التفسير الترتيبي للقرآن الكريم.

الأمر الرابع: وبما تقدم يثبت أن بعث الأنبياء المتعديدين، وجعل الشعوب والقبائل ليس هدفا نهائيا^(١) حتى يقول الدكتور بأصالة الكثرة والتعدد، بل إن طبيعة هذه الحياة الدنيا - وكما جاء في بعض كلمات الدكتور - تقتضي الامتزاج والتكثر، وكونها كذلك لا يعني أن هذا الهدف مطلوب بشكل نهائي وأن على الإنسان أن يسعى لتحقيقه، فهو على غرار الدنيا التي خلقت لغرض التكامل ونيل الدرجات الأخروية، فهي مع كونها مخلوقة لله تعالى، إلا أنها ليست الهدف النهائي المنشود، وبذلك كان (حب الدنيا رأس كل خطيئة) كما روي عن رسول الله ﷺ^(٢).

والهدف الأساس هو التخلص من كثرات هذه الدنيا والالتحاق بذلك المحضر للواحد الأحد تعالى، وعلى هذا كان مغزى دعوات الأنبياء الدعوة لوحدة الدين وعبادة الله الواحد، فليس بعثهم متعددين من أجل البقاء على هذا التعدد حتى يقال بأصالته ويدعى لتأصيله، وليس هدف التعارف بين الشعوب والقبائل هو التفاخر

(١) ولهذا يلاحظ في الروايات أن الأنبياء مع تكثرهم إلا أنه كان لهم محور واحد في عالم الميثاق حيث أشهدوا على نبوة النبي الأعظم ﷺ [الكافي، الشيخ الكليني، ج ١، ص ٤١٢]، وسيكون لهم محور واحد يأتمون به في آخر الزمان، حيث سينزل نبي الله عيسى عليه السلام ويصلي خلف الحجة ﷺ [شرح أصول الكافي، المازندراني، ج ١١، ص ٣٦٨]، ومن بعد ذلك يكون محور الشفاعة للناس قاطبة للعامة وللأنبياء هو الرسول الأكرم ﷺ حيث يتعلق الناس بأنبيائهم ويقولون: يا فلان اشفع، يا فلان اشفع، حتى تنتهي الشفاعة إلى محمد فذلك يوم يبعثه الله المقام المحمود [ميزان الحكمة، الريشهري، ج ٢، ص ١٤٧١].

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة المجلسي، ج ٦٧، ص ٣١٥.

بتاريخ الآباء والأجداد المذموم في القرآن، وليس الهدف أيضا الاعتداد بالشعوب والقبائل حتى نقول بأصالتها، وإنما الهدف الوحيد من كل هذا هو التعارف من أجل الوصول إلى الحق والحقيقة، وإلا فإن معنى أصالة الكثرة والتعدد ليس إلا رؤية للذات واعتدادا بالأنا على نحو ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾^(١).

وبذلك يتبين أن مدعيات هذه النظرية تخالف عقيدة التوحيد، حيث تعتقد بأصالة الفرد، وأصالة الشعوب والقبائل، وأصالة الكثرات، وتدعو إلى هذا التأصيل، وهو معنى رؤية النفس والأنا، وهي التهمة التي ألصقها الدكتور بالمتدينين؛ من النظر إلى الأنا والرضا عن النفس والتكبر والغرور، فأيهما أكثر نظرا لنفسه؟ أهو مبنى القراءات المتعددة القائل بأصالة الكثرات، والذي يرى الوبال في نفيها أو عدم النظر إليها؟ أم مبنى التوحيد؟! الذي لا يرى للكثرة وجودا، ويدعو لقصر النظر على الحق محضا، ويرى الأصالة له في كل شؤون وأطوار ومراتب الكثرات؟ وقد روي عن النبي الأعظم ﷺ: (لو دكّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله)^(٢)، وذلك وفقا لقوله ﷺ: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾^(٣)، وكما نسب لأمر المؤمنين عليه السلام: (ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله)^(٤).

(١) القصص: ٧٨.

(٢) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، السيد علي خان المدني الشيرازي، ج ١، ص ٥٦٣.

(٣) الزخرف: ٨٤.

(٤) شرح أصول الكافي، المولى محمد صالح المازندراني، ج ٣، ص ٩٨.

وكل ما تقدم من البحث كان يتكئ على إثبات الواقعية، فلا نقول بالسفسطة، بل نقبل بالكثرات وبوجود الجواهر والواقعيات المتعددة، إلا أننا لا ينبغي لنا أن ننظر إليها بما هي هي، فليس لها من أمرها شيء، ولا حول لها ولا قوة إلا بالله، وذلك منطق القرآن ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(١)، ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(٢)، خلافا لمنطق التعددية وثقافة ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾^(٣).

وبيت القصيد هو أن النظر للواقعيات، مع الاعتراف بها لابد وأن يكون نظرا إليها بعنوان فقرها ومخلوقيتها؛ أي أنه لابد وأن ينظر إلى الحق فيها. وبعد ما تقدم من بيان في إبطال كلمات الدكتور فهل أن هذا المعنى الذي ذكرناه هو وقوع في البحر العميق لمخاصمة الله كما يقول الدكتور؟! أم هل يبقى مجال لإدعاء القراءات المتناقضة؟

(١) البقرة: ١٥٦.

(٢) النحل: ٩٦.

(٣) القصص: ٧٨.

الدعوى الرابعة عشر: الإرادة الإلهية تفرض التعدد

يقول السيد سروش في هذه الدعوى: (إن التعددية التي ذكرناها حتى الآن يمكن تسميتها بالتعددية الإيجابية الأصيلة، ذلك أنها تبتني على عناصر قوة، إذ إن يدنا هنا كانت مليئة فكنا تعدديين، وحيث إن النصوص والتجارب الدينية تستبطن تفاسير عديدة، وحيث إن الواقع متداخل كثير الأضلاع، وحيث إن الإرادة والقضاء الإلهيين يفرضان التعدد... فقد قبلنا بالتعددية واعترفنا بها ولا نرى طريقا آخرها هنا غيرها)^(١).

المناقشة الرابعة عشر: الإرادة الإلهية تدعو إلى التوحيد

ما نريد بحثه هنا هو دعوى أن الإرادة والقضاء الإلهيين يفرضان التعدد، فيترتب على ذلك لزوم قبول التعددية والقراءات المتخالفة، لأن إرادة الله سُبْحَانَهُ وَعَلَى عَرْشِهِ السَّلَامُ فرضتها متعددة ومتنوعة.

وفي هذا الكلام شيء من المغالطة، فالدعوة لقبول التعددية في الأفهام والقراءات لا بد وأن تبتني على مطلوبيتها لله سُبْحَانَهُ، لا على وقوعها خارجا، فوقوع الشيء وتحققه في الخارج أعم من كونه مطلوبا، فقد يكون مطلوبا كتوحيد الأنبياء عليهم السلام، وقد يكون مرفوضا - وهو مع ذلك متحقق - ككفر المعاندين للحق. فلا بد أن نرى أن التعددية في الأفهام بهذا النحو من التباين والتخالف والتناقض هل هو مطلوب من قبل الله سُبْحَانَهُ وَعَلَى عَرْشِهِ السَّلَامُ، أم لا، ولذلك نقول أن للإرادة الإلهية نحوين:

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٥٩.

النحو الأول: الإرادة التكوينية، ووفقا لهذه الإرادة يتم تحقق الوجودات والقضايا

الخارجية بنحو أكيد، لا يقبل التردد أو التأخر ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١)، فلا يتوقف تحقق المراد إلا على الإرادة المعبر عنها بقوله: ﴿ كُنْ ﴾.

النحو الثاني: الإرادة التشريعية، ووفقا لها لا يتحقق الشيء مباشرة، بل يجعل

الله ﷻ تحققه رهينا باختيار الإنسان وإقدامه على الشيء. فهي تشير إلى الصلاح وأن متعلق الإرادة مطلوب لله ﷻ.

وأما المنكرون لهذا التقسيم فنسألهم: هل يريد الله ﷻ أن يهدي الناس؟!

وإذا كان يريد ذلك فلماذا نجد أكثر الناس في ضلال؟ ﴿ وَإِنْ تَطَعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي

الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ ﴾^(٢)، ولو كانت الإرادة منحصرة في النحو الأول لتحقيق المراد بمجرد

الإرادة!! وعلى هذا فإن وقوع التعدد والاختلاف، و تكثر الأفهام لا يدل على

مطلوبيتها من قبل الله ﷻ، وإنما يدل على أنها غير خارجة عن إرادته تعالى؛ أي أنها

لم تحصل بالرغم عنه، نعم هي مُراد له تكويننا لكنها غير مرادة تشريعا. ولدفع

الاستيحاش نضيف أن أي أمر واقعي يتحقق خارجا فهو مراد ومَقْضِيٌّ لله تعالى،

ولولا إرادته لما تحقق، ولكنه بمعنى الإتاحة، وإعطاء المجال والفسحة، كل ذلك لغرض

سام يتم من خلاله تقييم البشر وكيفية أدائهم في طاعة الله ﷻ، فالمعاصي لم تحصل

بالرغم عن إرادة الله تعالى، ولم تحصل بإرادته بالمعنى الكاشف عن مطلوبيتها، بل

(١) يس: ٨٢.

(٢) الأنعام: ١١٦.

تحصل بالإرادة بالمعنى التكويني الذي تكون من أجزاء علته وتحققه إرادة واختيار الإنسان ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾^(١)، والغرض من مثل ذلك ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّنا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرًا لأنْفُسِهِمْ إِنَّنا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^(٢)، وكل ذلك لسعة رحمة الله بعباده ﴿كَلَّا نُنَادِي هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^(٣).

وبهذا يتحصل أن قضاء الله ﷻ بوجود هذه القراءات والأفهام المتعددة، لا يعني مطلوبة البقاء عليها بما لها من تناقض وتعارض، بل المطلوب هو الهداية والحق الذي بينه بشتى الطرق والوسائل، والغرض هو التخلص من ربكة التناقض وأسر الشك والتردد.

(١) العنكبوت: ٢٢.

(٢) آل عمران: ١٧٨.

(٣) الإسراء: ٢٠.

الدعوى الخامسة عشر: التعارض المستحکم بين القيم الأخلاقية

إنه قد سبقت الإشارة إلى هذه الدعوى في تعريف التعدد في كلمات القوم، ونضيف هنا شيئاً من كلام الدكتور^(١): (إن الكثرة هنا كثرة واقعية ذات أصول وجذور، فلم يقدّم برهان على أن العدل والحرية مثلاً قابلان للجمع، بل إن التجارب البشرية كافة تشهد على تعارضهما، من هنا يصل أفراد المجتمع في نهاية المطاف إلى التخيير بينهما واختيار واحدة منهما على الأخرى، إن هذا الاختيار ذو سبب، لكن ليس له مبرر ولا دليل... ليس من المعلوم هل أن الكرم أفضل أم الشجاعة أم الجهاد أم العفة أم الشكر أم الصبر أم القناعة أم الزهد أم الحكمة...؟ بل إنه من غير المعلوم هل يمكن لهذه الفضائل أن تجتمع معاً في شخص واحد، لعله إلا الأشخاص النادرين؟ لا يمكنني إرادة كل الأشياء مع بعضها، فليس ثمة واحد من عظماء التاريخ سطع شخصه بكل هذه الأمور...

بل إننا إذا اعتبرنا سينات الفرد حسنات الجمع فإن قصة الأخلاق والبشرية سوف تنتظم بشكل آخر.

وزيادة على ذلك، لا يمكن أن يكون الحكم في المضائق الأخلاقية الخاصة بوجه واحد، ولا ضمن منهج وأسلوب واحد مطلقاً، بل إنه يحظى بالكثرة الواقعية المتعارضة، فهل من المناسب لشخص فقير مسكين وقع أطفاله في معرض الخطر والموت سرقة شخص آخر في مثل حاله وهو يقوم بالبحث عن خبز لإطعام أطفاله

(١) نسب الدكتور في استهلال حديثه القول بالتعارض الواقعي بين القيم إلى بعض المعاصرين، ولكنه وجّه في البحث مستميتاً في إثبات هذا المعنى ولم يقتصر على النقل، بل تبني هذا الأمر، ويؤيد ذلك كونه جعل التعارض بين القيم الأخلاقية أصلاً من الأصول العشرة لمقالته التعددية «الطرق المستقيمة».

وعياله؟ لماذا يجري ترجيح أطفال الثاني على الأول؟ إننا مضطرون هنا إلى مدح كلا الفعلين: السرقة، وكف النفس، أو ذمهما ولا سبيل آخر، أو أن نقوم وبدون مبرر - لكن مع سبب - بالقبول بأحدهما ورد الآخر، إن الحياة اليومية مملوءة بهذا النوع من حالات الضيق...

والإقدام على العلل مثل ضغط الفقر، والسوابق التربوية، والجسارة الشخصية، و... يرجع أيضا إلى تعارض ذاتي بين القيم لا إلى ترجيحات أخلاقية. هذه التعددية القيمية والعلية الناشئة من فقدان المبرر، ومن التعارض الذاتي بين القيم، ووجود الفسحة في مجال التخيير بينها هي - في الحقيقة - عين الحياة^(١).

ويمكن أن نفهم أسلوب تفكير الدكتور من خلال التفريق بين النظرة النسبية والنظرة الواقعية، فإن أصحاب النظرة النسبية على خلاف أصحاب النظرة الواقعية، لا يرون منشأ واقعا ثابتا تبني عليه نظرتهم، فبينما يرى أصحاب النظرة الواقعية أن للجمال قاعدة ثابتة يرتكز عليها، ويرون للجمال جذرا وراء الذوق والذهنية الخاصة للأشخاص، وأن هذه الواقعية يمكن للناس التوصل إلى إدراكها وتشخيصها والإحساس بها، يرى النسبيون خلاف ذلك وأن الأمر مرتبط بذهنية ومسبقات الشخص المتلقي والمدرّك. وكذلك في القضايا الأخلاقية، يرى أصحاب النظرة الواقعية أن للقضايا الأخلاقية قاعدة وأساسا وراء ميل وقبول ونظرة الأفراد، بحيث ليس للأفراد أمام إدراك هذا المنشأ الواقعي إلا التسليم والاعتراف بصدقها، على خلاف النسبيين الذين يربطون الأمور والقضايا الأخلاقية بحالات الأفراد ويرون القيم والأخلاق متناقضة^(٢).

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٠ - ١٧٢.

(٢) راجع هذا المعنى في كتاب درآمدی بر هرمنوتیک، الشيخ أحمد واعظي، ص ٤٣٣.

المناقشة الخامسة عشر: لا تعارض بين القيم الأخلاقية

وخلاصة هذه الدعوى المتقدمة أمور أربعة:

١. إن الكثرة في القيم والأخلاق كثرة واقعية ذات جذور، وهي كثرة واقعية متعارضة، والتعددية مبنية على هذا التعارض الذاتي بين القيم، مع وجود الفسحة وعدم وجود المبرر. فلم يقدّم برهان على أن العدل والحرية قابلان للجمع، فلا بد من اختيار أحدهما، ولذلك الاختيار سبب وليس له مبرر.
٢. من غير المعلوم إمكان اجتماع الفضائل من قبيل الكرم، والشجاعة، والجهاد، والعفة، والشكر، والصبر، والقناعة، والزهد، والحكمة، لعله إلا عند الأشخاص النادرين، ولا يوجد واحد من عظماء التاريخ سطر شخصه بكل هذه الأمور.
٣. لا يمكن الحكم بأسلوب واحد في المضائق الأخلاقية، وذلك كسرقة طعام اليتيم من أجل يتيم آخر.
٤. إذا اعتبرنا سيئات الفرد حسنات الجمع فإن قصة الأخلاق والبشرية سوف تنتظم بشكل آخر.

والجواب على ما تقدم كالتالي:

الأمر الأول: يظهر من كلام الدكتور ادعاء التناقض الواقعي فيما بين المبادئ والقيم الأخلاقية، التناقض غير القابل للجمع، لابتناء القيم الأخلاقية على واقعيات متخالفة، ولهذا تخالفت القيم بالتبع، وتعددت واقعا، فالعدل بما أنه قائم على منشأ

وجذر واقعي مغاير لمنشأ وجذر الحرية، فلا بد أن يتغاير هذان المبدآن وهاتان القيمتان الأخلاقيتان، تبعا للتغاير الواقعي لمنشأيهما.

رتَّب على ذلك أنه مع التغاير والتناقض الواقعي بين القيم الأخلاقية فلا يمكن أن تجتمع هذه القيم الأخلاقية المتعارضة والمتناقضة بشكل واقعي، ومن ثم كان الناس مخيرين في تقديم أي واحدة من هذه القيم الأخلاقية المتناقضة واقعا، وترجيحها على الأخرى.

وللفرار من محذور استحالة ترجيح الشيء بلا مرجح، قال أن ترجيح القيمة الأخلاقية الأولى على القيمة الأخلاقية الثانية ليس ترجيحا بلا مرجح، بل المرجح هو السبب، ويمكننا أن نعبر عنه بإرادة الإنسان، فنفس إرادة الإنسان كافية في تتميم علة الترجيح^(١)، فيتم ترجيح القيمة الأولى على الثانية بهذا السبب، وإن لم يكن هناك مبرر لهذا الترجيح.

(١) قَبِلَ الفلاسفةُ بقاعدة استحالة الترجيح بلا مرجح بشكل مطلق؛ حتى في الأفعال الاختيارية، فجعلوا اختيار الإنسان هو المُتَمِّمُ لعلة الترجيح، وهذا ما أراد الدكتور تطبيقه في المقام، وهذا (الترجيح بإرادة الإنسان) وإن كان حقا في نفسه إلا أن الدكتور لا يمكن له أن يدعي كون المبادئ والقيم خالية عن المرجح في ذاتها، وربط الترجيح بإرادة الإنسان بمحضها كما في المناقشة.

وفي قبال قول الفلاسفة نفى بعض العلماء كالسيد الخوئي قَدْ تُرُصِّحُ هذه القاعدة «استحالة الترجيح بلا مرجح» على إطلاقها، فجعلها صحيحة في خصوص العلل والمعاليل التكوينية، دون الأفعال الاختيارية، فقال بأنها لا تحتاج إلى وجود مرجح في صدورهما، بل يكفي اختيار الإنسان لأحد الأفراد التي يريدها، ومثل لذلك بما نقله عن العلامة قَدْ تُرُصِّحُ في شرحه للتجريد من اختيار العطشان لأحد الكأسين المتساويين من جميع الجهات، واختيار الجوعان لأحد الرغيفين، واختيار



من يفرُّ عن الأسد لأحد الطريقين الموصولين، فإن هذا الاختيار والإرادة كاف في الترجيح حتى من دون مرجح.

وبنى عليه السلام هذا المعنى على إنكاره لقاعدة فلسفية أخرى، وهي أن «الشيء ما لم يجب لم يوجد» حيث منع من شمولها للأفعال الإرادية والاختيارية، بزعم أن لفظ الإرادة يطلق على معان لا تتصف بالوجوب، فإنه يطلق ويراد منه الشوق النفساني القائم بالنفس قيام الصفة بالموصوف، وقد يطلق ويراد منه عقد القلب، وقد يراد منه الاختيار الذي هو بمعنى طلب الخير من الفعل أو الترك، فإن الإرادة بكل هذه المعاني لا تكون واجبة. ويقول عليه السلام تدُّلُّ بأن دعوى تعلُّق الإرادة والاختيار بنفسه كاف في ترجيح ما تعلق به سفسطة واضحة، إذ البداهة تقتضي عدم تعلق لحاظ الفاعل به لحاظا استقلاليا، بل هو غافل عنه بالمرّة، فكيف يكون مرجّحا؟

وعلى هذا فإنه يمكن أن يصدر الممكن والفعل الاختياري من الإرادة مع كونها غير واجبة، ومع كونها خالية عن المرجّح، وإنما يلتزم عليه السلام بلزوم المرجح لإخراج الفعل عن السّفه والعبث إلى كونه عقلانيا، وإلا فإن الالتزام بضرورة علة الفعل التي هي الإرادة وقولهم باختيارية الفعل الصادر من العبد من باب الالتزام بالمتناقضين، إذ كيف يعقل أن تكون العلة ضرورية ومعلوها اختياريا؟

والخلاصة أنه تدُّلُّ يقول بأن القاعدة «الترجيح بلا مرجح محال» إن استلزمت الترجّح بلا مرجح فهي صحيحة، وإن كان مرجعها إلى اختيار الفاعل المختار أمرا ما بلا رجحان فلا استحالة فيه. [بجمع الرسائل، رسالة في الأمر بين الأمرين، آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، ص ٣٩-٤١، وص ٥٠-٥١، بتصرف].

ولكن يمكن المناقشة -كما يفهم من كلمات الأساتذة الأعلام- في ما تفضل به تدُّلُّ بأن الفعل الاختياري ليس قسيما للعلل والمعاليل التكوينية، بل هو من سنخها، فإن الاختيار بمعنى إعمال القدرة في ارتكاب أحد الأطراف هو أمر تكويني ينضوي تحت أحكام التكوينيات، فلا يمكن أن





يختار العطشان هذا الكأس فيضع يده عليه، أو على ذلك الرغيف إذا أراد، إلا إذا تمَّ الترجيح لفكِّ يده - بعد أن كان مكتوف اليدين - ووضعها على خصوص أحدهما، ومع عدم المرجح فإن البديهة تقضي بأن يده لا يمكن أن تقع على أي من هذين الكأسين أو الرغيفين، فإن وقوعها معلول، يحتاج إلى علة ودافع، والعلة محكومة لقانون السنخية؛ فلا يمكن أن تصدر البرودة من علة الحرارة، وكذلك لا يمكن أن تعمل يدُ المختار والمريد في طرف دون آخر إلا من خلال المرجح والموجب، وإلا لكان كل شيء علة لكل شيء. والمثال العرفي لذلك هو أن نتوقع من شجرة التفاح أن تثمر تمرا.

وبناء على هذا فإن الاختيار نفسه هو المتمم لعلّة الترجيح، وليس في ذلك سفسطة كما ادعى رحمه الله، حيث رتب هذه الدعوى على عدم كون الفاعل ملاحظا لفعله لحاظا استقلاليا، بل هو غافل عنه بالمرّة فكيف يكون هذا الاختيار مرجحا؟

والجواب عن هذا بأن الترجيح ليس موقوفا على نحو اللحاظ وكونه لحاظا آليا أو لحاظا استقلاليا، بل هو (الترجيح) أمر واقعي تكويني يتحقق بتحقيق الاختيار، فهو تابع لوجود الاختيار والإرادة، وحينها وبعد وجود هذا المرجح، فهو كذلك بوجوده الواقعي يكون سببا في الارتكاب وإعمال اليد.

وبهذا يتضح عدم تمامية الإنكار منه قدَّثل لقاعدة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، وذلك أن وجود الشيء لا يكون إلا تابعا لوجود مرجِّحه، فمع عدم مرجحه يكون باب الاحتمال مفتوحا على مصراعيه لوجود هذا الموجود أو ذاك، فلا ينحصر الأمر حينها في احتياجنا للمرجح من أجل إخراج الفعل عن السفه، بل إن أساس تحقق الوجود متوقف على وجود مرجحه، وإلا فلا معنى لوجوده دون غيره، بالبديهة.

وأما أن هذا التزام بالمتناقضين إذ كيف يعقل أن تكون العلة ضرورية ويكون معلولها (الممكن) اختياريا؟ فجوابه أن المعلول (الممكن) إذا وجبت علته من خلال وجود المرجح، فإنه لا يتأخر



ولكننا في مقام النقاش نسأل الدكتور: ما هو الدليل على هذا التناقض الواقعي بين القيم الأخلاقية؟ فهل لديك دليل برهاني أو تعبدي على ذلك؟ حينها يجيب الدكتور بمثال العدل والحرية وأنها مبدآن أخلاقيان لا يمكن لهما الاجتماع معا. ولكنه يرد عليه:

أولاً: على فرض التسليم بعدم إمكان اجتماعهما معا، فعدم الاجتماع شيء، وكونهما متناقضين واقعا شيء آخر، فقد لا يجتمع الأمران معا بسبب عدم سعة قدرة الإنسان على هذا الجمع، وضيق قدرة الإنسان عن الجمع بين القيمتين الأخلاقيتين شيء، والتناقض الواقعي بينهما شيء آخر، فإنه لو أمكن للإنسان أن



عن علته، فلا واسطة بين العلة التامة وبين معلوها، على غرار ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، وحينها يكون المعلول واجبا بالغير، كما أن العلة واجبة حين الاختيار، فالاختيار هو المتمم لها وجزؤها الأخير، فلا ينافي ذلك كون أصل الفعل ممكنا، أي أنه مقدور، ولكنه حينما يخلق فلا معنى لبقائه على الإمكان الذي هو سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، بل هو حينها ضروري الوجود - لا أزلي الوجود - وإلا لكان ذلك سفسطة ونفيا للواقع؛ ما دام الوجود حال كونه موجودا محتملا لعدم الوجود، غايته أنه حينما يوجد يكون واجبا بالغير لا بالذات.

وبما نقلناه عنه تَدَبُّرُ أخيرا يتضح موافقته للمعنى الذي يريده الفلاسفة لو تم تنقيح موضع النزاع، حيث قَبِلَ قاعدة الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية إذا كانت تستلزم الترجيح بلا مرجح، وهي كذلك، لكن ظاهر كلامه تَدَبُّرُ أنه يصرُّ على نفي قول الفلاسفة، ويصرُّ على التفريق بين العلل والمعاليل التكوينية، وبين الأفعال الاختيارية، فلذلك قال باستحالة جريان القاعدة في الأفعال الاختيارية.

يتخلص من بعض القيود والعوائق التي تمنعه من الجمع بين هذين المبدئين لأنه يمكنه الجمع، بل حتى لو لم يتمكن من ذلك يبقى أن المشكلة ناشئة من ضعفه ومحدودية قدرته، لا من المبادئ والقيم حتى نفترض التناقض الذاتي بينها. وهذا هو ما يعبر عنه بالتزاحم في مقام العمل.

ثانياً: ولنا أن نناقش في مثال الدكتور وهو التعارض بين العدل والحرية، حيث قال بشهادة التجارب البشرية على عدم اجتماعهما، فنقول: ومن الذي ادعى كون الحرية بعنوانها العريض مبدأ أخلاقياً حتى لو كانت على طرف النقيض مع الهداية والتوحيد؟! فلا يضرنا هذا التناقض بين هذا المقدار العريض من الحرية وبين العدل، فالعدل هو القيمة الأخلاقية الواقعية، والتي تحكي عن جذر ومنشأ واقعي، أما الحرية بالمعنى الواسع فهي تحكي التَنَصُّل من قيود الواقع والواقعيات على ما هي عليه، فلا تحكي في سعتها الواسعة إلا الصِّدام مع المناشئ الأصلية والجذور الواقعية، إذن فليست الحرية بعنوانها مبدأ أخلاقياً، بل القيمة الأخلاقية هي تلك الحرية السالكة على صراط العدالة والهداية والتوحيد، وليس بين الحرية بهذا المعنى - والتي تكون قيمة أخلاقية - وبين العدل إلا تمام الانسجام والتواءم.

وعلى هذا فما ادعاه الدكتور من الاستدلال على دعواه الكلية بتناقض القيم الأخلاقية، هو دعوى عارية عن الدليل.

ثالثاً: حينها ينجر البحث إلى مسألة الترجيح وتقديم القيم الأخلاقية في حال تزاحمها؛ أي عدم إمكان القيام بها معاً. ونودُّ هنا التأكيد على عدم التناقض من خلال مثال يأنس به العرف وهو أن المسلم هل يرى هناك تناقضاً ذاتياً ذا جذور واقعية بين قراءة القرآن وبين قراءة الدعاء؟ وهل يرى تناقضاً ذاتياً ذا جذور واقعية

وأصيلة بين الصيام وبين الجهاد؟ من الواضح عدم وجود هذا التناقض الواقعي، ولهذا فلو استعان الإنسان بما يقويه ويشد عزيمته، لأمكنه أن يجاهد وهو صائم، وبذلك يمكنه أن يجمع بين الزهد والقناعة والصبر والجهاد والحكمة وأمثال هذه الأمور، فلا تتم دعوى الدكتور وزعمه الكلّي.

وأما البحث عن الترجيح بين هذه القيم في حال التزامها بينها وعدم قدرة المكلف على الإتيان بها جميعاً، فقد ادعى الدكتور عدم وجود المبرر لترجيح بعضها على الآخر، ولكن مع إثبات عدم التناقض فيما بينها يمكننا أن نقول بوجود المبرر لترجيح إحدى القيمتين على الأخرى، وذلك المبرر قائم على منشأ أصيل وجذر واقعي يمكن استكشافه في بعض الأحيان من خلال النصوص الدينية، حيث إننا نعتقد بقيام المبادئ والقيم الأخلاقية والأحكام الشرعية بشكل عام على مصالح ومفاسد واقعية يمكن معرفتها إذا نص الشارع عليها، وقد ذكر لذلك عدة من النصوص؛ كما أُلّف الشيخ الصدوق تذيُّل كتابه «علل الشرائع» في هذا الشأن.

ولعله يمكن معرفة هذا التناسب والانسجام بين القيم الأخلاقية من خلال بعض الروايات التي تجعل ثواب ذلك المبدأ الأخلاقي غير المقدور متحققاً لطالبه حينما يشتغل بمبدأ وقيمة أخلاقية أخرى، وذلك من قبيل الحكم بأن ثواب صلاة المرأة في مخدعها يكون كثواب الصلاة في المسجد، بل لو نَوَتْ مسجداً بخصوصه مما للصلاة فيه ثواب خاص كالصلاة في المسجد الحرام والمسجد النبوي، فإن بعضهم قال بترتب ثواب الصلاة في ذلك المكان المراد والمقصود على صلاتها في مخدعها، فكان: (خير مساجد

نسائكم البيوت)^(١)، وبهذا يتم الجمع بين القيمتين الأخلاقيتين؛ ستر المرأة، وصلاتها في المسجد، ولكن على نحو الادعاء والتوسعة، ولهذا كانت (نية المؤمن خير من عمله)^(٢)، وورد أيضا أن أبا عبد الله عليه السلام قال: (إن العبد لينوي من نهاره أن يصلي بالليل فتغلبه عينه فينام فيثبت الله له صلاته، ويكتب نفسه تسبيحا، ويجعل نومه عليه صدقة)^(٣)، وكثيرة هي الأمثلة في هذا المجال، بل إن لسان بعضها ينزل تارك هذه القيمة الأخلاقية بسبب عدم الاستطاعة على الجمع منزلة المؤدّي لها واقعا.

إذن فقبول الشارع بهذا الجمع بين القيم، ولو تنزيلا وادعاء، كاشف عن الانسجام التام بين جذورها ومبادئها الواقعية التي قامت هذه القيم عليها، ولو كان بين الجذور والمناشئ لهذه القيم الأخلاقية تناقضا وتعارضا ذاتيا كما يدعي السيد سروش، لما دعا الله ﷻ إلى هذه الجذور والمناشئ المتناقضة ذاتا، تلك الدعوة المستكشفة من الدعوة إلى القيم الأخلاقية القائمة عليها.

رابعا: كما سلّم الدكتور في هذه الدعوى باستحالة اجتماع النقيضين، حيث فرض المبادئ والقيم الأخلاقية متناقضة وقد اتضح عدم تناقضها، فعليه أن يسلم باستحالة القبول باجتماع القراءات المتناقضة كما تقدم.

الأمر الثاني: وأما جواب الأمر الثاني فهو:

(١) الوسائل (آل البيت)، الشيخ الحر العاملي، ج ٥، ص ٢٣٧، ح ٦٤٣٤.

(٢) علل الشرائع، الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٥٢٤، باب ٣٠١، ح ١.

(٣) ن. م، ص ٥٢٤.

١. إن كلام الدكتور واضح في ادّعاء البرهنة على عدم إمكان الاجتماع بين القيم الأخلاقية، حيث لم يعتمد على التعبد بل اعتمد على التناقض الذاتي بين القيم نفسها، وقد ثبت عدم كون دعواه برهانا من خلال إثبات الانسجام التام بين القيم الأخلاقية والانسجام التام بين جذورها ومناشئها. وأما الأمر الثاني فيستثني فيه الدكتور الأشخاص النادرين، فيَحْتَمِلُ أن تجتمع فيهم هذه المتناقضات والأضداد، وهذا خلط للدقة البرهانية بالتسامح العرفي، ولقد جرى على لسان العرف القول باجتماع الأضداد في محل واحد، فقالوا:

عَزَّ نَدَاً فِي الْبَرِيَّةِ حَتَّى جُمِعَتْ فِي صِفَاتِهِ الْأَضْدَادُ

وَأَيْنَ هَذَا مِنْ ذَاكَ؟! فكلام الدكتور السابق يدعي البرهانية، والاستدلال من خلال التباين والتعارض الذاتي بين القيم الأخلاقية، وأما هذا الكلام العرفي فهو لا ينظر إلى التناقض والتضاد بالمعنى المذكور عند المناطقة والفلاسفة، ولا يرى الوحدات الثماني أو التسع في شروط التناقض، فلا ينظر إلى المبادئ والقيم على أنها متباينة ذاتا. فإذاً يؤول كلام الدكتور باستثناء الأشخاص النادرين حيث يحتمل فيهم اجتماع القيم المتناقضة ذاتا، إلى تخصيص القاعدة العقلية، وقد ثبت في محله أن القاعدة العقلية لا يمكن تخصيصها ولا تقييدها، فلا يمكن أن نقول: اجتماع النقيضين محال، ثم نقوم باستثناء المورد الكذائي من القاعدة، كما لا يمكن أن يقول الدكتور: (كل القيم الأخلاقية متناقضة لما لها من جذور متعددة ومتعارضة فلا يمكن الجمع بين القيم الأخلاقية) ثم يقوم باستثناء الأشخاص النادرين، فإنه مع

القبول بتعليله لهذا التناقض، فالعلّة باقية على حالها من التناقض والتعارض الواقعي بين القيم حتى عند الأشخاص النادرين.

٢. وأما قوله بعدم وجود واحد من عظماء التاريخ سطع نجمه بكل هذه الأمور المتقدمة من الشجاعة، والكرم، والجهد، والعفة، والشكر، والصبر، والقناعة، والزهد، والحكمة، فجوابه: بل وجد الكثير من العظماء ممن اتصف بجميع هذه القيم وسطع نجمه فيها على الإطلاق، وكل ذلك مع حفظ الدرجات ومقدار التفاوت فيها.

الأمر الثالث: وأما عدم إمكان الحكم بأسلوب واحد ومنهج واحد في المضائق الأخلاقية، فلا يثبت دعوى تعدد القيم واقعا، ولا يثبت اختلاف القيم باختلاف الأشخاص، بل أقصى ما في الأمر هو أن القدرة على الإتيان بجميع هذه القيم محدودة، سواء قلنا ذلك في قدرة الشخص، أو حتى في قابلية قوانين الطبيعة على تحمل الجمع بين بعض القيم في بعض الأحيان، ولذلك فإن التزاحم خارجا في تطبيق هذه القيم لا يחדش في أصل قيميتها، وحينها يكون الترجيح تابعا للمصلحة والملاك عند الحكيم ﷺ، فتارة يحكم بأهمية قيمة على أخرى، وأخرى يقول بتساوي هاتين القيمتين في الأهمية فيتيح المجال للتخير بينهما لمصلحة ومبرر في نفس التخير، وحينها يقال بأن الإقدام له مبرر وهو المتمم لعلّة الترجيح، لا أن التزاحم في كل الحالات يكون خاليا عن المبرر، بل يوجد في كل حالة مبرر وجذر واقعي له مقدار من الأهمية، وإنما يصار إلى التخير في حالة تساوي تلك الجذور والمبررات الواقعية في درجة الأهمية، ليكون المبرر في تقديم إحدى القيم على غيرها راجعا إلى عملية التخير نفسها.

وبهذا تبقى القيم هي القيم وإن تعدد الأشخاص، فالعدل مطلوب من زيد كما أنه مطلوب من عمرو، ولا معنى لكون مفهوم العدل عند أحدهما مغايراً له عند الآخر، ولا خصوصية في صدور هذا العدل من قبل زيد أو من قبل عمرو حتى يختلف معناه وتخضع مطلوبيته لخصوصيات الأشخاص، فإن تعدد مصاديق العدل لا يعني التعدد في معناه أو المزاخمة لمطلوبيته، فيبقى أن الاختلاف يكون في متعلق العدل، وهذا الاختلاف غير منحصر في الاختلاف بين زيد وعمرو، بل حتى الشخص الواحد يكون لعدله أكثر من متعلق بحسب اختلاف حالاته، فتارة يكون متعلق عدله هو أن يطعم الجائع، وأخرى أن يقتصّ لصاحب الحق، وهكذا، وكلها لا تؤثر على كون نفس العملية الخارجية التي يباشرها بيده عدلاً، وكون نفس العملية التي يباشرها الآخر كذلك عدلاً، فالعدل إذن غير متعدد واقعاً ليقال بتعدد القيم واقعاً واختلافها بلحاظ الأشخاص، وكذلك الكلام في بقية القيم.

الأمر الرابع: أما الأمر الرابع فيشارك في الفكرة مع ما ناقشناه من أصالة الكثرة ونفي أصالة الوحدة. وأما ما تقدم من نقاط هذه الدعوى -إلى هنا- فكان يريد تصحيح التعددية فساق لذلك هذا المؤيد، وهو أن المبادئ الأخلاقية في نفسها متعددة فكيف نختزل قراءتنا وتعاطينا في أسلوب واحد مع أن الواقع يأبى الوحدة لتعدده؟ وتبين بطلان هذه الدعوى بإبطال التناقض والتضاد الواقعي بين المبادئ والقيم الأخلاقية.

وأما ما يريده الدكتور في هذه النقطة فهو يزيد الطين بلّة، حيث ادعى بأن التعددية ستصبح أقلّ مؤنة، وسيصبح إثباتها أسهل إذا قبلنا بكون سيئات الفرد حسنات الجمع. ولعله أراد الإشارة إلى مسألة الخير والشر حيث قالوا بأن الشرور

تكون خيرا بلحاظ العالم مجتمعا، فالعالم بصورته المتكاملة لا بد وأن يتوفر على هذه الشرور. ولذلك فهو يجعل مخالفة هذه المبادئ والقيم أمرا صحيحا ومطلوبا، حتى على القول بانسجام القيم والمبادئ فيما بينها، وأن من تجاوز إحداها يحكم عليه بشكل واضح بمخالفته لهذه القيمة الأخلاقية، إلا أنه على القول بهذه المقالة الأخيرة «سيئات الفرد حسنات الجمع» فحتى المخالفات للقيم والمبادئ الأخلاقية يمكن تصحيحها وقبولها، وهي بذلك دليل على صحة التعددية ومطلوبية القراءات المتناقضة، حيث إن هذا الاختلاف والتناقض نفسه، وهذه السيئات نفسها فإنها ستكون حسنة بلحاظ الجمع، وبلحاظ كون العالم متكاملا.

إلا أنه يمكن الإجابة على هذه الدعوى بما ذهب إليه المحققون^(١) من عدم وجود الشرور في الواقع الخارجي إلا بنحو المقايسة، وملاحظة هذا الوجود بالنسبة إلى الموجود الآخر، حيث يتم التزاحم فيما بينهما، فالعالم عالم تزاحم.

وأما أن نفس هذا الموجود، وذلك الموجود فليس أحدهما شرا بعنوان كونه موجودا، فلا يوجد موجود يُعدُّ وجوده شرا، بل كل ما هو موجود فهو خير، وعنوان الشر إنما ينتزع من نحو تزاحم هذه الموجودات، وبالإضافة إلى ذلك قالوا بأن العالم الإمكانى بهذه الصورة وهذا النحو من التزاحم، يكون أفضل صورة لهذا

(١) كما فعل المحقق الداماد تَدْتُرُ حيث جعل الشرور شرورا بحسب الإضافة والنسبة، فنفى وجود الشرور الذاتية، بخلاف أرسطو حيث أجرى التقسيم للخيرات والشرور بلحاظ الذات، فقال بالخير والشر الذاتيين، وإن نفى وجود ما يكون شره الذاتي أكثر من خيره أو مساويا له. راجع شرح المنظومة للحكيم السبزواري، ج ٢، ص ٥٣٠ - ٥٣١.

الوجود، وبتعبيرهم: «ليس في عالم الإمكان أبدع مما كان».

وأنت بمجرد أن تفرض أن هذا العالم هو الدنيا، فذلك يستتبع كون العالم بهذا النحو من التزاحم، ومنع بعض الوجودات كمالات البعض الآخر عن الظهور، كالنار حيث تحرق الشجر فتمنعه من النمو والإثمار، ولكن مع هذا تبقى النار ذلك الموجود الشريف ذا الأهمية في تاريخ البشرية، كما هو الحال في الشجرة، وبهذا الفهم فلا يوجد موجود اسمه شرٌّ، ولم يخلق الله ﷻ الشر.

إضافة إلى ما تقدم نقول أن هناك أموراً قد اعتبرها الشارع أموراً سيئة، ودعا إلى تجنبها، ولكن اعتباره ذلك ليس اعتباراً جزافياً خالياً عن المستند الواقعي، بل هو اعتبار قائم على الحقيقة؛ بمعنى أن هذه الأمور المبعوضة إلى الشارع المقدس ليس لها من الواقعية إلا كونها صدأً عن الواقع وعن الهدى، وطلباً للضلال والبطلان، فالضلال والبطلان والشر وإن لم يكن أحدها أمراً حقيقياً؛ كاشفاً عن مصداق واقعي يزاحم الحقيقة والواقعية، إلا أنه عبّر عنه بالوجود لتوفره على هذا القدر من الواقعية المتمثلة في تجنب الواقع والحقيقة والخير، فهو بما هو صدأٌ وتجنبٌ وابتعادٌ عن الحق، هو بكل ذلك يتّصف بشيء من الواقعية: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(١)، فالشرُّ المنهي عنه في الشريعة والأخلاق هو كهذا السراب، فهو شيء ليس بشيء؛ هو شيء يأتي إليه العطشان ولكن بمجرد أن يصل إليه لا يجده شيئاً

كما تعبر الآية الشريفة. وبهذا وبما تقدم من بيان لوحداث التناقض يتضح المقصود ويرتفع التناقض المتصور في المقام.

بناء على ذلك فلا يمكن للدكتور أن يربط دعواه بمسألة الشرور، فيقول بأن القراءات المتناقضة مطلوبة وفقاً لكون سيئات الفرد حسنات الجمع، فالعالم المتكامل بما فيه من شرور ليس بالمعنى الذي فهمه من مطلوبة الشرور حتى يؤسس على ذلك مطلوبة تجاوز القيم والإدلاء بالقراءات المتناقضة.

إن الإذعان بوجود الشرور ليس بالنحو الذي توهمه ليرتب عليه مطلوبة القراءات الخاطئة والمخالفة للواقع. بل القول بالشرور معناه ما تقدم من كون الكمالات متزاحمة في ظهورها، وهذا هو وَسْعُ طاقة الدنيا، وأما ما فيها من موجودات فكلها خير، ولم يخلق الله جَلَّ وَجَلَّ شراً، ولم يدع إلى شر، بل دعا إلى تجنب الشر؛ الشر الذي اصطبغ بنحو من الواقعية بمقدار ما ينهض في وجه الحق والهدى، فهو بما يستمدّه من مدد الله وعونه في مخالفة الله تَعَالَى والخروج على سننه، يكتسب قدراً من الواقعية المنهي عنها ﴿كُلُّ نَفْسٍ مِّنْهُم مَّا رَزَقْنَاهَا يُنْفِقُ﴾ (١)، وبناء على ذلك فإن مجانبة الواقع، واللهث وراء القراءات المتناقضة، والتأسيس للأفهام غير القائمة على الدليل وقواعد المحاورات العامة، كل ذلك غير صحيح وغير مطلوب.

إذن فكون سيئات الفرد حسنات الجمع يعني أن العالم لما كان عالم الاختيار، اكتسب جماله وروعته من خلال هذا الاختيار عند أفرادهِ، وهذا الاختيار لا بد وأن يؤدي إلى أحد أمرين، إما اتباع الفضيلة والهداية، وإما تجنب ذلك، وبذلك تبرز جمالية هذا العالم، لكونه عالم الاختيار لا عالم الإجبار، وأين هذا من الدعوة إلى السيئات وتجنب الصالحات؟! لنرتب عليه مطلوبة مخالفة القيم فضلا عن زعم تعددها الواقعي بلحاظ الأشخاص، وكيف تكون السيئةُ زينةً للحسنة، والرديلةُ وساماً للفضيلة؟! وأنت ترى كيف يحاول مدعو التعددية إثبات دعواهم، ولو على حساب الواقع والهداية والفضيلة والمبدأ. ولقد قيل أن توضيح الواضحات من أصعب المشكلات.

وعلى ذلك فإن القراءات والأفهام لا بد وأن تنحو نحو الحق والهداية، فلا معنى للباطل، كما لم يخلق الله ﷻ شرا حتى نحذو حذو الشر والباطل. والدعوة إلى السيئات الفردية والقراءات الخاطئة لا تعدو الدعوة إلى البطلان فهي لا تقفوا أثرا ما، سوى تجنب الواقع وعدم تقبله على ما هو عليه، وبذلك يتبين كون التعددية المزعومة من أعظم الموبقات الفكرية، الداعية إلى الخروج على الواضحات، وإلى الإتيان بالنقائض المعرفية، والله العاصم.

ملاحظة

وكما أشكل السيد سروش بهذا الإشكال في القيم الأخلاقية، كذلك أشكل غيره بالتنافي بين الأحكام الشرعية نفسها، فتارة يحكم بصحة شيء وجوازه، وأخرى بوجوبه، وثالثة بحرمته، والحال أنه أمر واحد!!

وأجابوا عن هذا الإشكال بالتفريق بين الحكم الأولي والحكم الثانوي، وهذا يعني أن الحكم لم يتغير عما كان عليه، بل تغير موضوع ذلك الحكم؛ أي الشيء الذي انصب عليه الحكم بما معه من شروط، فمثلاً يكون لحم الميتة حراماً من باب عدم ذكر اسم الله عليها، فهذا هو الحكم الأولي، ولكننا أحياناً نكون أمام شروط وظروف أخرى كأن يكون الإنسان في مورد الهلاك، ولا يجد غير هذه الميتة، فحينها يجوز له الأكل منها لإنقاذ نفسه، وهذا ليس تنافياً بين الحكمين، بل كل حكم يتكلم عن موضوع مغاير لموضوع الآخر^(١).

(١) ورد مثل هذا المعنى في كتاب نقش تقليد در زندگی انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٥٩.

الدعوى السادسة عشر: المسلمون هم كل من طلب الحقيقة

جعل السيد سروش المسلمين هم كل من طلب الحقيقة؛ وإن لم يكن على الحق، ولم يقتصر على هذه الدعوى بل نسبها إلى غيره من المسلمين: (إن مثل هذه التعددية السالكة والمعذبة تمكن من هضم الكثرة والاعتراف بها، كما تبقي كل فرقة على دعواها ثابتة راسخة، ترى الحق والنجاة والأفضلية الباطنية والحقة من نصيبها، أما الآخرون فهم يسировون في طريقها من حيث لا يعلمون، ومظلة إرشادها وهدايتها تظل رؤوسهم دون أن يعرفوا، وفي النهاية يصلون إلى المكان عينه الذي وصلت الفرقة الحقة إليه.

ووفقا لذلك، يرى المسلمون كافة طالبي طريق الحق في النهاية مسلمين (أحد تفاسير ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾) والمسيحيون من أمثال كارل رانر Rahner يسمون طالبي الحقيقة كافة بالمسيحيين الواقعيين الباطنيين أو المسيحيين بلا عنوان^(١).

الناقشة السادسة عشر: المسلمون في حى الإسلام

إن أغلب فصول هذه الدعوى قد تم التعرض إليها بشكل مستقل، ولكننا نشير إليها باقتضاب:

أولا: أما قوله بأن هذه التعددية تمكن من هضم الكثرة والاعتراف بها، كما تبقي كل فرقة على دعواها ثابتة راسخة ترى الحق والنجاة والأفضلية الباطنية من نصيبها. فيظهر منه الدعوة إلى التعددية والقبول بها في الظاهر فقط دون الحكم

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٦٣.

الواقعي، فإن الواقع قد يكون من نصيب هذا المذهب المعين دون غيره. وهذا ما أشرنا إليه في دعواه في الحكم بالتساوي الظاهري على جميع المذاهب والقراءات المختلفة، وقد تقدم إبطال هذا الحكم حيث إن الحاكم به يقبع في الدرجة الثانية التي ليس من شأنها أن تحكم.

ثانياً: وأما دعوى أن الآخرين ممن لم يحكم بصحة قراءتهم بحسب الباطن فإنهم في مظلة النجاة والهداية تظلّلهم، وسوف يصلون إلى المكان عينه الذي وصلت إليه الفرقة الأولى. فجوابه أنه لا يبقى معنى للهداية والضلال على هذا!! وقد تقدم قبوله بهذا المعنى ودعوته لتوسعة مفهوم الهداية، وقد تم مناقشته هناك.

ثالثاً: والدعوى الرئيسة هنا هي حكمه بكون جميع طلاب الحق مسلمين، تقليداً منه لكارل رانر الذي اعتبر جميع طالبي الحقيقة مسيحيين، ومن البين أن هذه الدعوى على خلاف الواضحات من أن الإسلام لا يتحقق إلا بالشهادتين والاعتراف بوجود الله ﷻ، وبالرسول ﷺ وضروريات الدين، أما مع إنكار هذه الأمور، ولو بسبب الجهل وعدم المعرفة، فإن طالب الحق ما لم يكن على الحق لا يكفيه طلبه وتمنيّه في أن يكون من أهل الحق، وما نيل المطالب بالتمني، وقد ورد عن مولانا الرضا عليه السلام: (والمسلم من يفي لله بما عاهد عليه، وليس المسلم من أجاب باللسان، وخالف بالقلب والسلام)^(١) وهذا الحديث يشير إلى مرتبة أخرى للإسلام، لكننا نقول بأن المقدار الأقل، والقدر المجزئ والمحقق للتسمية ولو ظاهراً لا يمكن أن يكون خالياً من الاعتقاد بالضروريات، وتشهد الشهادتين.

(١) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، شيخ الطائفة الطوسي، ج ٢، ص ٦٠، ح ١٩٥.

وخلاصة الجواب أن الحكم بالإسلام حكم وضعي؛ فصدق مفهوم المسلم لا يترتب إلا من خلال تحقق شروط معينة، وليس الكلام عن تحليل حقيقة الإسلام ورجوعه إلى التسليم لكي يدعى أن طلب الحقيقة -بحيث لو عرفها لاتبعها- هو تسليم. بل الكلام عن أمر فعلي واقعي يترتب على أفعال خارجية بموجبها يصدق المفهوم، كالزوجية، فالزوجية لا تتحقق إلا من خلال عقد الزواج عبر الإيجاب والقبول، فلا معنى لأن نحكم بزوجية كل من ارتبطا بأي نحو من أنحاء الارتباط، مهما كان وثيقا. كذلك فإن تحقق مفهوم الإسلام لا يكفي فيه حب المبدأ من دون الاعتقاد الفعلي به وإظهار هذا الاعتقاد إقرارا باللسان، وحينها لا تجدي دعوى جعل كل من طلب الحق مسلما من أجل توسعة طرق الهداية وتكثير الصراط المستقيم، لينال بذلك مدعوا القراءات المتعددة مبتغاهم من قبول الأفهام الدينية المتناقضة، إذ لو تمت هذه الدعوى لأمكن الإتيان بقراءة مضادة في أصل الإسلام، فضلا عن المعارف الدينية المترتبة عليه، ولأمكن حينها التوسع لقبول القراءات المتناقضة، وغير القائمة على الدليل العلمي.

الدعوى السابعة عشر: الاعتراض على "رجم شيطان"!!

يقول الدكتور سروش في محاضراته في جامعة إصفهان والتي دونت في كتابه «فره تر از ايدئولوژى» تحت عنوان: «انتظارات دانشگاه از حوزه»: (الفلسفة هي الفلسفة، ليس لها ارتباط بالكفر والإيمان. نعم، إذا كان المنظور هو الكلام الإسلامى، فذلك غير الفلسفة، وللأسف أن لا يكون لذلك وضوح في الحوزة. نفس هذه الفلسفة التي اكتسبت القداسة تتعامل مع مخالفيها بهذا النحو وهو أن تدعوهم بـ «الشيطان».

ملا صدرا سمى جوابه على شبهة ابن كمونة «رجم شيطان».... والآن ما هو معنى عدّ شخص من الشياطين والآخر من الملائكة؟ وهذا ما يحصل وهو أن السؤال يبدل أحيانا إلى «شبهة»، وهذه آفة ومصيبة أخرى^(١).

ثم يأخذ الدكتور بالمقارنة بين الحوزة والجامعة على نحو ما يدعيه، ويركز على أن السؤال إذا تحول من عنوان السؤال إلى عنوان «الشبهة» وأسبغت عليه هذه الصفة فهو يفقد خاصية السؤال، فخاصية السؤال هي أنك تسعى نحو التحقيق، أما عندما يتحول إلى شبهة فمعناه أنه سؤال شيطاني لا بد أن يوأد.. ثم يقول بأن السائل هنا يسمى صاحب شبهة والحال أن السائل يجب أن يكون أكثر الناس احتراماً، فليس المطلوب هو أن يتلقّى ويقبل، وإلا فإن هذه الحالة تعد آفة للمؤسسة التعليمية، إذن فالشخص السائل هو أكثر الأشخاص احتراماً^(٢).

(١) فره تر از ايدئولوژى، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣٣.

(٢) راجع ن. م، ص ٣٤.

الناقشة السابعة عشر: رجم الشيطان الرجيم!!

وعلى منوال ما سبق من الدكتور في توسعة مفهوم الهداية، ورفض أهمية التقسيم للإيمان والكفر، والحق والباطل، تراه ينسج هذا المعنى في محاضراته في جامعة إصفهان، فيمتعظ من تسمية صدر المتألهين تثنئ لجوابه على شبهة ابن كمونة بـ «رجم شيطان»^(١) معتمداً على أن الفلسفة لا ربط لها بالإيمان والكفر.

والحال أن هذا لا يتناسب ولا يتسق ذلك الاتساق مع معنى الإسلام الذي طرحه من كونه طلب الحق مع الصدق في ذلك، فإن العلم الذي يطلب الحق صادقاً في آليات الطلب المعرفية لا مانع من أن يكون علماً إسلامياً بالتبع، فالفيلسوف له علاقة بالإسلام لكونه طالباً للحق، والفلسفة لها علاقة بالإسلام باعتبار أنها طلب صادق للحق. فما الوجه في إقصاء الفلسفة عن الإيمان والكفر على مبنى السيد سروش؟ هذا أولاً.

وثانياً: ما هو المحذور في كون الفلسفة إسلامية؟! ما دامت تحافظ على منهجيتها وماهيتها في التوصل إلى نتائج يقبلها الدين؟ وهل تنقلب بذلك عن حقيقتها فتتحول إلى علم آخر؟! وهل هناك محذور في أن تتوصل الفلسفة إلى نفي

(١) يقول صدر المتألهين في بعض استدلالاته على التوحيد: (رجم شيطان

وليعلم أن البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من أصول المباحث الإلهية كثيرة، لكن تميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته..) [الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، ج ٢، ص ١٣١].

الوجود الآخر، فتدرك حينها من خلال منهجها وآلياتها في البحث أنه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١)!

ثالثاً: أما خصوص شبهة ابن كمونة فهي تدعي إمكان وجود إله -واجب الوجود بالذات- آخر غير الله تعالى، إذن فإن أقصى ما يمكن أن يكون من حق السائل هو طلب الدليل، وإذا ما أقيم الدليل فليس من حقه مصادرة الرأي المبني عليه والتبني له من قبل المجيب، وهذا النحو لا يخل بالحالة العلمية حتى يدعي السيد سروش كونه آفة من آفات المؤسسة التعليمية. نعم ليكن هدف هذه المؤسسة أن تخمد أمثال هذه الشبهات التي تدعي وجود إله غير الله ﷻ، ثم ماذا؟!

فإن المهم هو أن تتوفر على الخصائص العلمية من الاحتكام إلى الدليل وقبول التساؤل ولو كان شبهة، ولهذا فإنه في كثير من الأحيان يتبرع الأستاذ في الحوزة بإشكالات وأسئلة وفرضيات إضافية على لسان الخصم، لم يتوصل إليها بعد، وأنت لا تجد مؤسسة تعليمية تعطي من وقتها وسعة صدرها هذا المقدار من قبول أسئلة الطرف الآخر، غايته أن قبول السؤال لا يعني عدم توصيف مؤداه، ولهذا لم يستنكف القرآن الكريم عن وصف الباطل بأنه باطل، وهو مع ذلك يقيم الدليل على بطلان الباطل، وصحة الحق ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾^(٢).

(١) محمد: ١٩.

(٢) يونس: ٨٢.

ولعل هذا الطرح كان يؤسس لما سبقت الإشارة إليه في كلمات الدكتور؛ من رفض التفريق بين الكفر والإيمان، والحق والباطل، وبالنحو المتقدم، لترتب على ذلك قبول القراءات المتناقضة، والتعددية المانحة جميع الأطراف سمة الحَقَّانية والهداية والإسلام والصراط المستقيم.

الدعوى الثامنة عشر: حرب التضليل بين موسى عليه السلام وفرعون

(وهذه الطريقة - الثالثة الهادفة إلى هضم الكثرة بين الفرق والمذاهب - إلى جانب التعدد في مقام فهم النصوص، ومقام تفسير التجارب الدينية - ترى الحرب بين موسى وفرعون حرباً حقيقية من زاوية، لكنها من زاوية أخرى صراع تضليل وتحايل وتلاعب بالناس وأمثال ذلك، وهي تفضي في نهاية المطاف إلى إلقاء نوع من الحيرة من جهة، وفتح المجال لعرفاء السر الباطنيين للعثور على الكنز المقصود في أماكن الخراب المغفولة دون اعتناء بالنزاعات من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه رؤية عالم الغافلين قائماً بها، ثم ليفهموا - وبشكل صحيح - أن الكنز في مكان آخر فيما يحارب كل واحد من المتخاصمين خصمه بتوهمه الكنز، ويرى نفسه قادراً، ومنافسه فانيا لا يملك شيئاً^(١)).

ويقول: (هذه الرؤية تأخذ نزاع الفرق والأديان بشكل جاد، لكنها ترى المعنى والغاية خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحد من أطرافه على آخر، كما أنها ترشد إلى ضرورة أخذ درس آخر من هذا التعدد والتفرق، وهو حيث يكون هناك تزامن في هذا العالم فإن ثمة إخفاء وتغطية للسر والجوهر، والعقل العارف بالسر هو ذاك الذي لا يخدع بهذا الأمر، بل يسعى ويجد في استخراج الكنز فيما الآخرون مشغولون بنزاعاتهم وخصوماتهم، ليكشف ويفتح السر والخفي وليأخذ ويختطف الجوهر والكنز^(٢)).

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٥٦.

(٢) ن. م، ص ١٥٦ - ١٥٧.

الهناقشة الثامنة عشر: حرب موسى عليه السلام على الضلال

في مقام الإجابة على هذه الدعوى نقول:

أولاً: إنه من غير اللائق بالإنسان المحترم أن يصف حرباً يخوضها نبي من أنبياء الله تعالى بالتضليل والتحايل والتلاعب بالناس وأمثال ذلك. ودعوى فتح المجال لعرفاء السُرِّ الباطنيين للبحث عن الكنز المخفي لا تجدي نفعا في المقام، فالحرب التي يخوضها نبي من الأنبياء عليه السلام لا تكون من قبله إلا حرب هداية ضد الباطل، والتعبير عنها - بما هي حرب بين الطرفين - بأنها حرب تضليل يعني أن التضليل متولّد عن كلا طرفيها، والتعبير عنها بالتحايل والتلاعب وما مائل ذلك من صيغة «تفاعل» يدل على اشتراك الطرفين في جريرة التحايل والتلاعب بالناس، وهذا ما لا يقبله مَوْحِدٌ من الموحِّدين في حق أنبياء الله سلام الله عليهم أجمعين.

ثانياً: يدعي الدكتور أن حرباً من هذا النوع يمكن أن يُطَبَّقَ عليها ما طَبَّقَهُ على النزاعات الشخصية، فيرى أن هذا اشتغال بالخصومات بينما الكنز في مكان آخر، وهذا من أبشع أنواع المذمة، ثم يرتب على ذلك أن هذا النزاع يرى فيه كلُّ واحد من المتخاصمين نفسه قادراً، ومنافسه فانيا لا يملك شيئاً، فيتوهم أن الكنز من نصيبه، ويخوض هذا النزاع بينما الكنز في مكان آخر.

وأين النزاعات الفردية - إن صح فيها على إطلاقها هذا التوصيف المتقدم - من الحرب بين الحق والباطل؟! بين نبي مصطفى، وبين جَبَّارٍ عنيد يدعي أنه الله؟! وهل وصل فتح التعددية العظيم إلى منح جميع الأطراف درجة المساواة حتى لو كان الطرفان من قبيل موسى النبي عليه السلام وفرعون عليه السلام بناء على تلك النظرة السقيمة القائلة بأصالة الفرد وأصالة الكثرة؟!

فهذه إذن إحدى ثمار أصالة الفرد حيث تنظر لموسى عليه السلام بعنوان كونه إنسانا ما، فتتنظر إليه من زاوية لحمه وعظامه وشخصيته الخاصة كفرد من الأفراد الخارجين على فرعون لعنه الله، بعد الغفلة عن هذا المعنى وهو أن لعظامه عليه السلام وشعره ولحمه قدسها الخاص وعليها تترى الصلوات، إلا أن الأنبياء عليهم السلام -مع ذلك- حينما خاضوا صراع الحق مع الباطل، ما كانوا يخوضونه بعنوانهم الشخصي، وما كانوا يرون أنفسهم قط حتى يُتَّهموا بالتحايل والتلاعب بالناس، بل كانوا يرون الله وحده ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)، ولذلك لم يدعوا لأنفسهم شيئا ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾^(٢)، فمثل هذا النبي عليه السلام لا يرى لنفسه وجودا حتى يقال بهذه التفاهات، فمن باب أولى أن لا يرى لعدو الله ومن ادعى الألوهية وجودا في قبال الله، فما المحذور في ذلك؟!

وللدكتور أن يدعي الرمزية في كلامه فيرفض ظاهره، له ذلك، ولكن يبقى أن نفس الحرب التي يخوضها النبي على الباطل في هذه الواقعة أو تلك، لا يمكن لها أن تكون حجابا عن الحق، وإنما تكون حرب الباطل وعناده هما الحجاب، وأما حرب النبي في واقعها فليست إلا كشفا وإزالة لأغشية وحجب الضلال، فهي شفاء لآلام الجهل والانحراف، وطبٌ يفيض عبر هذا الاحتراب، وإلا لكان للباطل صولته من دون رادع، ولما كان نبي من الأنبياء طبيا دوّرا بطبه.

(١) الأنفال: ١٧.

(٢) المائدة: ١١٧.

ثالثاً: وأما خلاصة الفقرة الثانية من دعوى الدكتور فيفترض فيها أنه أينما كان هناك خلاف ونزاع في هذا العالم فإن ثمة تغطية للسّرّ والجوهر، وأن العقل العارف بالسّر هو ذاك الذي لا يخدع بهذا النزاع، بل يسعى لاستخراج الكنز فيما الآخرون مشغولون بنزاعاتهم وخصوماتهم، ليكشف ويفتح السّرّ والخفيّ، وليأخذ ويختطف الجوهر والكنز، فالمعنى والغاية في خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحد من أطرافه على الآخر.

هذه الدعوى تفترض - دائماً - وجود الكنز والسّر خارج دائرة هذا النزاع، ولهذا فهي تنظر للنزاع بعين المذمة والاستياء، فكأنه ذنب لا يغتفر.. والسيد سروش وإن أمكنه تمرير هذه الدعوى في نزاعات المذاهب بنحو من الأنحاء، لكنه كيف يفترض هذا المعنى في حق نبي الله موسى ﷺ فيرى أنه مشغول بالخلاف والنزاع المذموم؟!!

والمشكلة الأساس في هذه الدعوى هي أنها لا تقبل بوجود الحق عند أحد الأطراف المتنازعة، ولو افتراضاً، بل ترى الحق دائماً وأبداً خارج دائرة النزاع هذه، ومن الواضح أن هذه الدعوى تفتقر إلى الدليل، فإن كان الغرض منها حفظ المجتمعات من النزاعات والحروب، فهذا أمر لا يبرر تصحيح جميع القراءات، ولا يبرر تخطيط الجميع من أجل فتح باب التعددية، بدعوى أن الحق موجود بعيداً عن دائرة الخصومة هذه، فكأن هذه الدعوى تريد التوصل إلى قبول القراءات المتعارضة بأي أسلوب متاح، سواء بافتراض صحة جميع القراءات، أو بافتراض خطأ الجميع وحينها فلا داعي للنزاع والتعصب على الرأي!!!

مع أن الموضوعية تقتضي أن يتم تقييم المعارف والأفهام والقراءات المختلفة للدين، وقبول الحق أينما وجد، سواء كان مع الطرف «أ»، أو مع الطرف «ب»، أو خارج دائرة النزاع، لا أن يصور الرأي العلمي عند الفرق والمذاهب على نحو النزاع من أجل الذات وإثبات الوجود. وكما أن الحرب التي يخوضها الأنبياء ﷺ - وعلى هذا المنوال ينبغي أن تخاض الحروب - لا ترى للذات وجودا، ولا تسعى لإثبات الهوية، بل تقصر نظرها على الحق، وتلاحق بالمحاطة أطراف النور وذيوله، لتقودها إلى الكنز المتوهج أينما كان يشع، فكذا قد تكون بعض النزاعات عند المذاهب والفرق، ولا أقل من كونها كذلك افتراضا، خصوصا على مباني التعددية المصححة لكل القراءات، فلا مجال علميا لمصادرة الحق وافتراض خروجه دائما وأبدا عن دائرة النزاع، والتي تهدف (هذه المصادرة) إلى قبول الخلاف، والتشبيط عن طلب الحق الواحد في كل نزاع.

الدعوى التاسعة عشر: العلماء والتعددية

وفيها وصف للعلماء بمجموعة من التهم ككونهم خاملين ويدعون للتقليد والتبعية العمياء، وكونهم راضين عن أنفسهم يتصورون الكمال، وكونهم يحبون الدعة والراحة، وما مائل ذلك: (فشرط الطريق تحمل القاسي والمؤلم، والسعي الدؤوب للأمام، لا النوم المخملي بلا آلام والاكتفاء بالتعاليم الفقهية- الكلامية الدوغمانية المرفهة، والرضا ورؤية النفس واصلة إلى النجاة والسعادة)^(١).

ويقول: (فكل فرقة كانت ترى على الدوام أنها هي الحق فيما الآخرون على باطل، وكأنها كانت ترى غيرها معدوما لا وجود له نظرا لاعتبارها إياه باطلا)^(٢).

ويقول: (لكن بمجرد أن نخلع هذا التوهم ونرفع أيدينا عن مفاهيم من قبيل الاصطفاء والرضا والمقبولية والتمايز عن الآخرين والمحبوبة الخالصة لله تعالى ونرى أنفسنا وبقية البشر جالسين على سفرة واحدة.. فإن الفكر التعددي سوف يتخذ حينئذ وضعاً أكثر جدية بالنسبة إلينا)^(٣).

وادعى أن أغلب الناس بما فيهم العلماء مقلدون مجبورون على عقائدهم، فهم يجرون مجرى الآباء، والذي يريد استفادته من ذلك هو أن التعددية لا تدعو إلى أكثر من ذلك؛ بأن نعتد الآراء المختلفة كما هو الحال في القبول بأفهام العلماء التي

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٦٢.

(٢) ن. م، ص ١٤٠.

(٣) ن. م، ص ١٤٠.

يجرون فيها على الموروث وما مائل، فيقول مثلاً: (لم تفرغ بعد جعبة التعددية العلية، بل ما يزال في حوزتها - حتى الآن - مداليل أخرى (المبنى العاشر).

إن تدين أكثر المتدينين ناشئ عن علة لا عن دليل، فلم يوازن المسيحيون كافة بين الأديان والمذاهب ليلتصقوا بهذا الدين، ولم يذعنوا بحقانية الديانة المسيحية عن طريق إقامة الدليل القطعي، بل إن إيمانهم - في الأغلب - إيمان موروث وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرداشتيون والمسلمون واليهود و... وهو صادق ثابت عليهم جميعاً على السواء، فذاكم المسيحي الآن سيكون مسلماً لو ولد في المجتمع الإسلامي وكذا العكس، إن لسان حال عامة المتدينين بل وعموم الناس في العالم هو ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢). ليس العوام فقط، بل إن عامة علماء الدين هم أيضاً كذلك، إن علماء الدين - أي دين - خدام الدين الذي هم عليه، ومنتفعون منه، وهم يقومون بدراسة وتعليم الأمور التي يرضى عنها المحيط والجو العام ويسمون ذلك علم الدين، إنهم في الحقيقة مقلدون..^(١)

ويقول كذلك: (ما هي تلك الأمور التي يفتخر بها مثل هؤلاء المجبورين المقيدون المسجونين - وهم نحن - على بعضهم البعض؟ وعلى ماذا يلعنون بعضهم بعضاً؟ إن التواضع والرحمة والمشاركة في المعاناة أفضل لنا من التكبر والعداوة والعنف، فبماذا يدعي الأسير الأميرية)^(٢).

والجدير بالذكر الإشارة إلى حجم الهجمة التي كانت تشن من قبل هؤلاء على العلماء بعنوان محاربة العنف والخشونة والدعوة إلى التساهل والتسامح، حيث تجاوزوا حدود التعرض الشخصي للعلماء إلى التطاول على بعض العقائد الدينية

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) ن. م، ص ١٧٤.

والمساس بمقام الأئمة عليهم السلام.

وجاء السيد سروش أيضا بتقسيم جديد بين فئتين الأولى تتضمن الفقهاء، والأخرى تتضمن المحققين، ولعله يريد من المحققين الفلاسفة والعرفاء حيث أصّلوا للتعددية المبتنية على اليقين كما يزعم، بخلاف المتكلمين حيث لم يتجاوزوا الدعوة إلى التعددية المؤسسة على الظن، وأما الفقهاء فلا مجال للتعدد والتقارب عندهم، ومن كلامه في هذا الشأن: (فلا يمكن الحديث في الدين الشرعي عن التقارب من بعضنا البعض، بل على كل طائفة من المقلدين العمل بالآداب الدينية التي يفتي بها مقلدهم، ولم يطلق أي فقيه حتى الآن نداء التعددية ولا صرختها، فهذا النداء نداء المحققين، وهم إما أهل العقل أو العشق أو الكسب أو الكشف، ومن هنا أفضى كل من الدين الكلامي والدين الكشفى إلى نوعين من التعددية، وهي التعددية المؤسسة على الظن، والتعددية المؤسسة على اليقين، فعلم الكلام - مع كامل قدراته وطاقاته - غير قادر على خلق ما هو أرفع من الظن...)^(١).

الهاقشة التاسعة عشر: العلماء والتعددية

وهنا مجموعة من النقاط تناول فيها السيد سروش العلماء ومسألة التعددية، وهي:

١. لا يمكن الحديث في الدين الشرعي عن التقارب من بعضنا البعض، ولم يطلق أي فقيه حتى الآن نداء التعددية ولا صرختها، فهذا النداء نداء المحققين، وهم إما أهل العقل أو العشق أو الكسب أو الكشف.

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٦.

٢. علم الكلام - مع كامل قدراته وطاقاته - غير قادر على التأسيس إلى التعددية المؤسسة على اليقين، وغير قادر على خلق ما هو أرفع من الظن.

٣. عامة أهل الأديان بما فيهم المسلمون ليس إيمانهم وليداً للتحقيق، بل هو إيمان موروث، بل إن عامة علماء الدين أيضاً على هذا المنوال، ولسان حال الجميع: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾^(١).

٤. وصف العلماء أو لمح لذلك بقائمة من النعوت من قبيل النوم المخملي بلا آلام، والاكتفاء بالتعاليم الفقهية - الكلامية الدوغمائية المرفهة، والرضا ورؤية النفس واصله إلى النجاة والسعادة، وكل فرقة ترى نفسها على الحق فيما الآخرون على باطل، إضافة إلى الاعتقاد بالاصطفاء والمقبولية والتمايز عن الآخرين والمحبوبة الخالصة لله تعالى، وعلماء الدين - أي دين - خدام الدين الذي هم عليه، إنهم في الحقيقة مقلدون.. ثم قال بأن هؤلاء المجبورين المقيدين المسجونين بماذا يفتخرون على بعضهم البعض؟ ودعاهم لترك التكبر والعداوة والعنف.

٥. حينما نخلع عن أنفسنا الصفات المتقدمة فإن الفكر التعددي حينها سيتخذ وضعاً أكثر جدية بالنسبة إلينا.

والجواب على ما تقدم في نقاط وفقاً للترتيب المتقدم:

النقطة الأولى: لا يزال الدكتور على هذا المنوال من الاستدلال على دعواه بوسعها الواسع من قبول الأفهام المتناقضة وتصحيحها من خلال الدفاع عن بعض المبادئ الواضحة؛ وتنزيل الأطراف المخالفة لنظريته منزلة المنكرين لهذه المبادئ، بل تراه في مثل هذه النقطة يترقى لينفي هذه المبادئ عن الفقهاء المشتغلين بعلوم الشريعة، أو بنفي هذه المبادئ من أساس الدين الشرعي، في قبال الدين الكلامي مثلاً؛ وهو ما يُتَوَصَّل لإثباته من خلال علم الكلام، دون الأول الذي يتوصل إليه من خلال علم الشريعة، فلماذا تراه ينفي إمكان الحديث عن التقارب من بعضنا البعض في الدين الشرعي بكل جزم، وهو تدليس واضح يدركه من له أدنى اطلاع على أبجديات الشريعة التي أولت هذه الجنبه الدرجة القصوى من الاهتمام، فدعت إلى قطع الطواف حول البيت الحرام، والذي هو من أعظم العبادات في الإسلام، وذلك من أجل قضاء حوائج الإخوان، ودعت إلى الحقوق الأخوية بنحو لم يدع إليه أي مبدأ أو تشريع أرضي، ونكتفي لذلك برواية مروية عن الأمير عليه السلام قال: (قال رسول الله ﷺ: للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلا بالأداء أو العفو: يغفر زلته، ويرحم عبرته، ويستر عورته، ويقلل عثرته، ويقبل معذرتة، ويرد غيبته، ويديم نصيحته، ويحفظ خلته، ويرعى ذمته، ويعود مرضته، ويشهد ميتة، ويحجب دعوته، ويقبل هديته، ويكافئ صلته، ويشكر نعمته، ويحسن نصرته، ويحفظ حليلته، ويقضي حاجته، ويشفع مسألته، ويسمت عطسته، ويرشد ضالته، ويرد سلامه، ويطيب كلامه، وير إنعامه، ويصدق أقسامه، ويوالي وليه ولا يعاديه، وينصره ظالماً ومظلوماً، فأما نصرته ظالماً فيرده عن ظلمه، وأما نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقه، ولا يسلمه ولا يخذله، ويحب له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له من الشر ما يكره لنفسه. ثم قال عليه السلام: سمعت رسول الله (صلى الله عليه

وآله) يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له وعليه^(١)، وكل هذا داخل في الدين الشرعي الذي يفتي الفقهاء على وفقه بمطلوبية رعاية هذه الحقوق، بل تجاوز الدين الشرعي هذه الحدود ليدعو بكل صراحة إلى التقارب والتآلف مع بقية المذاهب والأديان، حيث قال في العلاقة مع بقية المسلمين: (عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا ولهم عليهم^(٢)، وصلّوا معهم في مساجدهم، واقضوا حقوقهم...)^(٣).

ولو أردنا نقل الآداب المذكورة في كلمات علماء الشريعة في هذا المجال لاحتجنا إلى إعادة نسخ كتبهم الفقهية في هذا البحث، وفي ما تقدم كفاية لدفع الشنعة عن الدين الشرعي.

وأما الاستفادة التي أراد الدكتور ترتيبها على ما تقدم من الدعوة إلى التعددية، وأن أي فقيه لم يطلق صرختها حتى الآن، فإننا نقول أن أي متشرّع - فضلاً عن الفقهاء والمجتهدين - لن يطلق هذه الصرخة للتعددية المنظورة، والداعية إلى قبول المتناقضات، وتصحيح المجهولات.

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة المجلسي، ج ٧١، ص ٢٣٦، ح ٣٦.

(٢) الظاهر أنه اشتباه في النسخ والطباعة، فقد جاء في رواية البحار (واشهدوا لهم وعليهم) [بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٧١، ص ١٥٩، ح ١٤]، ولكنه لم يرد فيها المقطع الأخير (واقضوا حقوقهم).

(٣) صفات الشيعة، الشيخ الصدوق، ص ٢٧.

النقطة الثانية: وأما المفاضلة التي أراد الدكتور أن يعقدها بين علم الكلام وبين علم المعرفة حيث وصف علم الكلام بالعجز عن تحقيق التعددية المبنية على اليقين، فأقصى ما وصل إليه هو التعددية المؤسسة على الظن، بينما اختار هو التعددية المؤسسة على اليقين كما عند أهل العقل أو العشق أو الكسب أو الكشف. فهو بهذا يقتحم الرتبة الأولى ليتبني رأياً من الآراء التي تبناها أهل العقل وأهل العشق، وبهذا يدّعي ضمناً أن علم المعرفة توصل إلى التعددية المؤسسة على اليقين. وهذا الكلام لا محصل له بعد ما تقدم من إبطال أي قدرة لعلم المعرفة - الذي يقع في الرتبة الثانية - على منح صفة التساوي وإعطاء نفس الدرجة والقيمة المعرفية للأطراف المختلفة في قراءة من القراءات وحول فهم من الأفهام. فلا مجال إذن لهذه المفاضلة، لأمرين اثنين:

الأمر الأول: إن ما أراد أمثال الدكتور إثباته من التعددية مبتلى بأكثر من محذور، فمقتضى التحقيق حينئذ توقف المحقق عن إسباغ صفة التساوي على جميع القراءات المتخالفة والمتضادة.

الأمر الثاني: إن ما تمّ بناء التعددية اليقينية عليه لا يعدو الوهم والسراب، وهو لا يستحق وصف العلمية، فضلاً عن سمة التحقيق، وقد تبين كونه وهماً وجهالة من خلال ما تقدم في البحث.

وأما كون ما توصل إليه علم الكلام هو التعددية الظنية، فهذا المعنى غير دقيق، حيث إن مدعى السيد سروش من التوصل إلى هذا المقدار هو التوصل إلى الدعوة إلى هذا المقدار؛ أي أن علم الكلام أخذ على عاتقه الدعوة إلى هذه التعددية لكن على نحو الظن، فهو لا يمنح جميع الأطراف المختلفة الدرجة نفسها بالقطع، بل يمنحها

ذلك على نحو الاحتمال، فيتيح المجال للنقاش العلمي ولا يحكم بالمساواة بين جميع القراءات المجهولة بنحو قطعي، وإنما يحكم باحتمال الصحة، فيدعو للمجادلة الكلامية والأخذ والرد، فهو بذلك - كما يفهم من مراد الدكتور - يفسح المجال للرأي المقابل، وبذلك يكون أكثر مرونة من علم الشريعة الذي يصادر رأي الطرف الآخر، ولكنه - علم الكلام - مع ذلك لا يفتح المجال بتلك الجرأة كما هو الحال في علم المعرفة.

إلا أن عدم تمامية هذا الكلام واضحة من خلال بيان أن علم الكلام مع فسحه المجال للاحتتمالات العلمية، وفتحه باب الأخذ والرد العلمي، فهو لا يهدف من وراء هذا الفعل إلى الدعوة إلى التعددية، نعم هو يتخذ التعددية - بهذا الحد المحدود، لا كما يدعيه الدكتور - مطية للتوصل إلى الحقيقة عن طريق تبين المحتملات ومحاكمتها ومن ثم التوصل إلى المطلب الحق الذي لا شريك له في ميدان القبول المعرفي، ولو بنظر المتكلم، فهو إذن في النتيجة يدعو إلى الحق الخالص، والفهم الواحد الكاشف عن الواقع الواحد، وحينما يصل إلى مبتغاه فلا بد له من الترجل عن مطية التعدد، وهذا هو هدفه الأساس أن يحطَّ الرُّحال على الواقع، وعند الحق، وهو نقيض دعوى الدكتور من الدعوة إلى التعددية ولو بنحو الظن، فيثبت بطلان هذه الدعوى، ويثبت أن علم الكلام بل أي علم يلتزم بأصول العلمية لا يدعو إلى اقراءات المتعارضة، ولا يمنح التساوي لجميع الأطراف.

النقطة الثالثة: هذه الدعوى تفترض جميع المسلمين، بل حتى عامة العلماء

مقلّدين وأن إيمانهم إيمان موروث، والكلام في هذه النقطة كما يلي:

أولاً: هناك فرق بين التقليد الفقهي وهو اعتماد رأي المتخصص في الشريعة بناء على حكم العقل ودعوات الشريعة، وبين التقليد بالمعنى الجاهلي الذي يعني التبعية العمياء لا على أساس الدليل، بل بمعنى تقديم هذه التبعية حتى على الدليل. ولك أن تعتبر التقليد تقليدين: إيجابي، وسلبى. فالتقليد الإيجابي إذن هو القائم على الدليل فضلاً عن كونه طريقة عقلائية منغرس في سلوك بني الإنسان، وبموجبها يرجع المريض إلى الطبيب، والجاهل إلى العالم.

ويظهر من الكلمات المتداولة في هذا الحقل اشتداد النزاع والدعوة لمحاربة التقليد الفقهي، والتوسل لذلك بمختلف الأساليب، عبر الأدب والعرف والمغالطة، وحمل معنى أحد النحويين على الآخر، حتى وصف بعضهم اعتماد الرأي الشرعي من قبل المكلف بأنه عمل القرودة^(١) وعلى هذا المنوال.

ثانياً: وعلى ما تقدم فإن عنوان التقليد بحد ذاته ليس عنواناً سلبياً، بل قد يكون من أفضل المنح والنعم في الطرائق الإنسانية كما في التقليد لدى الطفل الذي يكتسب من خلاله معرفة باللغة وكيفية التعاطي مع الآخرين، وحينها فالمفهوم المذموم والمحارب هو اتباع الباطل، سواء كان عن تقليد، أو عن اجتهاد في الباطل، أو عن احتياط كما كان يفعل أبو حنيفة إذ يقول: (إني خالفت جعفرًا في جميع ما قال، ولم أدر أنه يغمض عينيه في السجود أو يفتحهما، ففتحت واحدة وأغمضت

(١) وهو من الإشكالات التي نقلها سماحة الشيخ مصباح رحمته الله عن بعضهم، كما في كلمات آغا جري حول التقليد. نقش تقليد در زندگى انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٥١.

أخرى^(١)، وعليه فمع فرض التسليم بدعوى كون عامة المسلمين ذوي إيمان موروث، وأنهم مقلدون وغير محققين، فإنه يدور الكلام مدار الحق والباطل، ولا تبقى تلك الأهمية القصوى لعنوان التقليد وعدمه، فالسؤال أن هذا التقليد المفترض هل أوصلهم إلى الحق أو قادهم إلى الباطل؟ وعلى أساس هذا السؤال يكون التمايز والتفاضل^(٢).

(١) قاموس الرجال، الشيخ محمد تقي التستري، ج ١٠، ص ٣٧٦.

(٢) وهنا إشكال مفاده أنه: يفهم من كلامك أنه لا بأس بالتقليد مطلقا ما دام مصيبا للواقع، والسؤال: كيف يكون مقلدا وعلى يقين من إصابة الواقع؟ إلا إذا كان عنده دليل يقيني على صحة هذا التقليد كما هو في الفروع، أو كان على يقين من إصابة الواقع كما في بعض العقائد، وفي الحالة الثانية لا يكون ذلك تقليدا حقيقة!!

والجواب على ذلك هو أن ما فهم فهو في محله، ففي مقام الإجزاء لا حزاة ولا إثم في عملية التقليد هذه ما دام العمل الذي تم التقليد فيه صحيحا ومطابقا للواقع. وأما السؤال عن كيفية إدراك مطابقته للواقع فلسنا نفترض في كلامنا العلم بالمطابقة للواقع حين التقليد وعند الاتباع، بل -وكما يعبر الفقهاء- لو انكشف فيما بعد ذلك أن العمل كان مطابقا للواقع، أو لفتوى من تكون فتواه حجة في حق المكلف فإن تقليده يكون مجزءا شرعا.

نعم، يبقى أن هناك نحو مذمة لهكذا تقليد أثناء القيام به وأثناء عملية الاتباع حيث لم تنكشف المطابقة بعد، وذلك لأن تعاليم القرآن تفترض بالمسلم أن يكون سلوكه سلوكا علميا: ﴿وَلَا تَقْفُ

مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، ولكن هذا النحو من المذمة للتقليد عن غير علم لا يبلغ تلك الدرجة من الخطورة والأهمية ولا يشكل ذلك الهاجس بالنسبة للمراقب من المرتبة الثانية كما هو حال الدكتور، فالمرقب من الخارج لسلوك الناس، عادة ما يكون همه منصبا على إصابة الواقع أكثر منه على المسلك والطريق إلى نيل هذا الواقع -ولا يتضمن كلامنا تسليما بالقاعدة

أما أصحاب التعددية فإن الكثرة تبهتهم، إذ أن اليهود والنصارى وغيرهم فضلا عن المسلمين، كل منهم يدعي الحق، وحينها لا يجدون بُدّاً من منح الجميع صفة التساوي، ولكنه من الواضح أن المدار ليس على الادعاء، بل المدار على نفس الأمر ومتن الواقع مما حاولوا إنكار معرفته بوجه من الوجوه.

إن المناط في الاعتقاد والعمل على المقدار الذي يُتَشَبَّثُ به من الواقع، وهذا يتناسب مع ما قاله الفقهاء من أن عمل المكلف من دون تقليد ولا اجتهاد ولا احتياط باطل، إلا أن يطابق الواقع أو فتوى من يجوز تقليده، فكما أن عنوان التقليد ليس هو المناط النهائي في هذا المورد، فكذلك عنوان الاجتهاد والتحقيق ليس هو المناط النهائي، بل المناط هو الوصول إلى الحق والكون عليه، ولو بالمقدار المجزي من



القائلة: الغاية تبرر الوسيلة - فإن تقليدهم هذا وإن كان مذموماً إلا أنه لا يستدعي من المراقب لهم عن بُعد أن يشن تلك الحملة الشعواء على عنوان «التقليد» بقضه وقضيضه، وإنما ينبغي أن تتوجه تعليماته حينئذ إلى تفقيه الناس وتعريفهم بالطريق الصحيح إلى هذه الغاية المقبولة. وإلى هنا فإن قبلنا بأن هذا النحو من التقليد هو تقليد سلبي، إلا أنا لا نسلّم بالدعوى المزعومة، وهي كون تقليد أغلب المؤمنين بما فيهم العلماء تقليداً سلبياً، بل يكفي للحكم بإيجابية هذا التقليد ذلك القدر المجزئ من الإدراك لضرورة الرجوع إلى المتخصص كما هي سيرة العقلاء، أو الإدراك الساذج لضرورة الرجوع إلى الحجّة كما هو فهم عامة المتدينين من النصوص الدينية مثل قوله ﷺ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣).

الحق وهو أن يكون الاجتهاد على وفق ما بينته الشريعة من ضوابط، فلا يضر حينها عدم إصابة المجتهد لبقية أطراف الحق.

وبهذا يتحصل عدم إمكان الطعن في تقليد المسلمين بشكل كلي ما داموا قد وصلوا إلى الحق واطمأنوا به، وإن كان الباب مفتوحاً للدعوة إلى الدليل والتحقيق والمرتبة الأسمى من الاطمئنان بالحق.

ثالثاً: يمكن النقاش في مدى صحة هذه الدعوى في مثل الإسلام بعنوانه العام، وفي المذهب الحق بعنوانه الخاص، فإن أهله ليسوا مقلدين بهذا المعنى من الإيمان الموروث، بل إن كثيراً منهم متبع للدليل، ولو بالنحو الأدنى من الاجتهاد والوقوف على الدليل، كالوقوف بمقدار ما على قضية الإعجاز في القرآن الكريم وصدق النبي ﷺ، وروايات المعصومين عليه السلام، وضرورات العقل والدين، فالقطع بها وإن لم يكن وليداً لتلك الدرجة العالية من الاجتهاد، إلا أن هذا المقدار كاف في سلب صفة التقليد السلبي عنهم على أقل التقادير، ولذلك لا يستنكف - في العادة - من يتوصل إلى الحق عن الخروج على عقائد الآباء والأجداد إن كانت مخالفة للحق، وهذا الأمر مشهود - ولو بنحو من الأنحاء - في مجتمعات الإسلام المعاصرة، على خلاف مجتمع الجاهلية ممن يتمسك بعقيدة الآباء مهما كانت على خلاف الدليل.

رابعاً: وأما فريّة كون عامة العلماء مقلّدين وغير محققين فدليلها على مدعيها، فلا تستحق هذه الدعوى التوقف عندها لأنها على خلاف الإنصاف بشكل واضح، حيث تصف العلماء بالتقليد السلبي كما في الآية ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ

آثارهم مُتَدُونٌ ﴿١﴾.

حينئذ لا يمكن لهذه الدعوى أن تؤسس للتعددية المتناقضة بناء على التسليم بقبول أفهام العلماء التي لم تقم على الدليل، وأنها أفهام موروثة من الآباء والأجداد، فإن هذه الدعوى لا يمكن تسلمها كأصل موضوع حتى نرتب عليها قبول القراءات غير القائمة على الدليل، والتي لا يختلف حالها ما إذا تواءمت أو تناقضت، ما دام عمدتها وقاسمها المشترك هو عدم الدليل، بل حتى لو قبلنا بهذه الدعوى وأخذناها أصلاً موضوعاً، إلا أنها لا تبرر القراءات المتعددة، وكون واقع العلماء - لو قبلنا بذلك - كذلك لا يبرر القبول بالقراءات المتناقضة كما عليه بديهة العقل.

النقطة الرابعة: وأما النقطة الرابعة في هذه الدعوى فواضحة لذي العينين، فلا نتجشم مؤونة إبطالها إلا بالإشارة إلى حيثية لابد من تنقيحها لأنه قد بني عليها ذلك التصور الخاطئ والسلوك غير العلمي، وهي نظر كل فرقة لنفسها على أنها على الحق فيما الآخرون على باطل.

فنقول: إن الدعوة إلى تجرد الإنسان عن مثل هذا الاعتقاد أمر في غاية الخطورة، فهي إما أن تدعو لبقاء الشاك على شكّه وعدم تحركه نحو العلم، وإما أن تكون دعوة إلى الإيمان المتزلزل كما هو حال الإيمان الموروث في كثير من الأحيان، فلا يثق بالواقعية التي أرسى عليها.

والصحيح هو أنه لابد أن تتجه الدعوة إلى اعتقاد الإنسان بكونه على الحق؛ بمعنى أن يسعى إلى الحق ولا يكفّ عن تملّقه ولا يرضى لنفسه إلا أن يكون عليه، لا بمعنى العناد والإصرار على المتبنّى ولو ثبت الدليل المخالف له. وهذا المعنى أمر، وتلك الروايات الناهية عن الرضا عن النفس أمر آخر، فهي بعد الدعوة إلى هذا الاعتقاد ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(١) تدعو إلى اتهام النفس في مدى تخلّقها بهذا الإيمان المطمئن به، ومدى خلوص النية في هذا التخلق، وبناء على هذا الأمر الأخير كان من خصال المؤمنين المتقين كما يعبر مولى الموحّدين عليه السلام: (فهم لأنفسهم متهمون، ومن أعمالهم مشفقون)^(٢). وأما افتراض الشك في حقانية هذا المبدأ أو ذاك فهو لا ينسجم إلا مع مذهب الشك في إدراك الواقعيات، كما يلوح من كلمات الدكتور التأثير به.

ومن الواضح بعد هذا أن الاعتقاد بكون الشخص على الحق لا يعني محاربته للآخرين أو عدم الاعتراف بوجودهم وحقوقهم، وبهذا صدر الأمر من الأمير عليه السلام إلى مالك الأشتر رضي الله عنه بأن ينظر إلى كل رعيته نظر الأب الحنون فقال فيهم: (فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق)^(٣)، وعلى ذلك جرت سيرة

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، شرح محمد عبده، ج ٢، ص ١٦٢، خطبة ١٩٣.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وسلم، ابن شعبة الحرّاني، ص ١٢٧. قد يشكل علينا بأن الاستشهاد بالرواية ليس مناسباً لأن الرواية تتكلم عن الاعتراف على مستوى التعامل، والكلام هنا عن الاعتراف على مستوى الأفكار. ويسمى الاعتراف على مستوى التعامل تعددية

العلماء الصالحين، فالتواضع إن كان له وجود فإنه بحقيقته يطلب منهم، والتُّرابيّة إن كان لها تحقق فهي بواقعها لديهم.

النقطة الخامسة: بما تقدم يتضح أن قبول الآخرين واحترامهم، والتواضع إليهم، ولين العريكة معهم، وخفض الجناح إليهم -والذي هو طريقة علماء أهل



اجتماعية وهي مطلوبة في الإسلام، وليست هي مورد البحث بل مورده هو التعددية على مستوى الأفكار والقناعات!!

والجواب عن هذا الإشكال هو أن المشكلة كامنة في نفس كلمات الدكتور سروش، فهو يحاول أن يستدل بكل شيء على كل شيء، فتراه يتحدث عن التعددية الدينية، والتعددية الثقافية، والتعددية السياسية، والتعددية المعرفية، والتعددية الإنسانية، والتعددية القيمية... من غير أن يحفظ الحدود بين كل نوع من هذه الأنواع، ولذلك كان استدلاله على التعددية بأنواعها مبتنياً على إثبات صحة التعددية في بعض المعاني.

وما نريد توضيحه في المقام هو أن التعددية الإنسانية أو الاجتماعية إن كانت تعني القبول بالآخر والاعتراف بوجوده فلا إشكال في قبولها، فهذا المعنى ليس من ابتكارات دعاة الحداثة والتعدد، بل هو موجود في كلمات العلماء وواضح لديهم كوضوح الشمس بناء على أنسبهم بأمثال هذه الروايات، فلماذا استشهدنا لذلك برواية غير غائبة عن الأذهان.

ولكن تبقى المؤاخذه على الدكتور في مطاطية كلماته، وطغيان بعض الدعاوى لديه وأخذها أخذ المسلمات، فهو في هذه الدعوى وحيث يحاول إثبات صحة التعددية الدينية والثقافية والمعرفية يتحمس للدعوة إلى التواضع والرحمة والمشاركة في معاناة الآخرين، ويدعو للتواضع ونبذ العنف!! فما هي العلاقة بين القناعات الفكرية والمشارب الثقافية، وبين الرحمة وعدم الغرور؟! وهل يسع الإنسان المتواضع أن لا يتمسك بقناعاته الدينية الخاصة به؟!

٣٣٠.....قراءة في تعدد القراءات

البيت عليه السلام دون المدّعين - كل ذلك لا يعني الاعتراف بقراءاتهم وأفهامهم مهما شطّت، وكانت على خصومتها مع الحقيقة والواقع.

الدعوى العشرون: العلماء وتجديد معارفهم

وهذه دعوة من قبل السيد سروش يوجهها إلى العلماء، ومفادها أنهم يجب أن يجددوا معارفهم ونظراتهم للعلوم البشرية الأخرى، وتتضمن هذه الدعوة دعوى أن المعرفة الدينية للعلماء الذين لا اطلاع لهم على العلوم البشرية الأخرى، أو أن اطلاعهم عليها قليل، فإن مثل هذه المعرفة الدينية معرفة ناقصة لا تستحق الاعتناء^(١).

وإنما حكم بمثل هذه النتيجة بناء على ما سبق من دعوى الترابط التام بين آحاد القضايا في المعارف البشرية عامة، وعلى دعوى التكامل الدائم والمستمر في قضايا المعارف البشرية كذلك، حيث لا يفترض بلوغ معرفة ما من بين المعارف البشرية إلى درجة الثبات والاستقرار، وذلك لدعوى عدم إمكان الوصول إلى الواقع على ما هو عليه، وما ماثل ذلك.

يقول السيد سروش: **(اليوم صار فرضا على الفقهاء والمتكلمين أن يجددوا معرفتهم بالإنسان، والطبيعة، والمجتمع. وإهمالهم لهذا الأمر سوف لن ينتج إلا ركودا في فهمهم للدين، وتكرارا للإجابات القديمة عن الأسئلة الجديدة. وبالنتيجة لن يكون شيئا آخر غير الدفاع عن رؤية كونية قديمة، ولم يعد فهمنا القديم للشريعة والذي تأسس في عصر سابق، لم يعد مقبولا، ولا مسموعا، ولا مشروعاً)**^(٢).

(١) نقد نظرية القبض والبسط، الشيخ أحمد واعظي ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) ن. م، ص ٢٣، نقلا عن كتاب «قبض وبسط تثوريك شريعت، ص ١٩٧».

ولعل هذا المعنى من عدم اعتبار الفهم الديني ما لم يبتن على فهم معاصر للعلوم البشرية الأخرى، هو ما أراد الدكتور بيانه في مثل قوله: **(فهنا تولد وتتضح الـ «يجب» المعرفية (الدرجة الثانية)، هذه الـ «يجب» هي مثل الـ «يجب» من النوع الأول، فهي لا تحكم بخطأ أو صحة الحكم، بل تحصل على قانون تحول المعرفة الدينية، ولذا تستطيع أن تعين أنه ماذا يجب أن يُعمل حتى تتحول، وأنه أي فهم من الدين متناسب مع أي فئة من المعلومات وأي عصر من العلم البشري.. فهذه الـ «يجب» هي «مبيّنة» تحكي عن نوع من الرابطة الضرورية (أعم من المنطقية أو العلية والمعلولية) بين «الأفهام» المختلفة)^(١).**

الناقشة العشرية: اعتبار المعرفة الدينية خاضع لآلياتها الخاصة

تقدم في ثنايا البحث الإشارة إلى أهمية التجديد والاطلاع على نتاج العلم البشري الحديث، كهدف مستقل لا يتوقف عليه الفهم الديني بشكل تام كما يفترض التعدديون، وأما عدم توقف المعرفة الدينية على المعارف البشرية بذلك النحو المفترض فيمكن إثباته من خلال إثبات مقدار كبير من المعارف الدينية الثابتة التي لا تتأثر بتغير العلوم البشرية وتطورها، بل يمكن نفي هذا التوقف المدعى من خلال إدراك نحو الرابطة بين المعرفة الدينية وبين المعارف البشرية، فإنه لا يكفي لتصحيح هذه الدعوى أن نثبت أي نحو من أنحاء الترابط أو العلاقة بين المعرفة الدينية وبين بقية المعارف البشرية، بل لابد من إثبات الترابط الواقعي بين آحاد القضايا في المعارف البشرية، بحيث يمكن التسليم بالمديونية تجاه المعارف

(١) المعرفة الدينية، الشيخ صادق لاريجاني، ص ٥١، نقلا عن كتاب قبض وبسط تثوريك

البشرية الأخرى، وأما أن بين المعرفة الدينية وبين المعارف البشرية نحو علاقة ما، فهذا لا يفي بغرض النظرية المدعاة، فلا يشك أحد أن هناك علاقة بين المعرفة الدينية وبين المعارف الأخرى ولو على نحو إيجاد الموضوع، ومن باب أن الله في كل واقعة حكما. وتقدم هذا المعنى في المناقشة الأولى: (دعوى الترابط غير ثابتة على إطلاقها).

الدعوة لتنقيح الكتب الدينية

إن مقداراً من دعوات التجديد لا تقوم على شيء سوى الدعوة إلى الحذف والشطب، أو القبول بالآراء المتعددة وإقحامها في المعارف الدينية ولو من دون مبرر. ويمكن الإشارة هنا إلى بعض دعوات الدكتور سروش لتنقيح الكتب الروائية، ودعوته لحذف الخرافات بحسب نظره، حيث يقول في محاضراته «انتظارات دانشگاه از حوزة»: (لماذا لا تبدي الحوزة حساسيتها تجاه كل هذه الروايات الضعيفة والمجعولة، كل هذه القصص الخرافية والتعبيرات الموهونة والمضرة بالدين، والتي تلقى على المنابر وتذكر في الكتب، وليس لها ثمرة غير إلقاء التدين العامي والخرافي... السابقون أدوا وظيفتهم، فلماذا لا يقوم أبناء اليوم بأداء وظيفتهم؟)^(١).

ثم يذكر لذلك أمثلة كالتعرض لبعض أدعية مفاتيح الجنان، ويعرج على كلمات بعض العلماء، كبعض كلمات الحكيم السبزواري رحمته الله حول المرأة^(٢). ثم

(١) فربه تر از ايدئولوژی، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) ن. م، ص ٣٨ - ٣٩.

يقول: (هل يجب إهمال هذا الكلام إلى هذا الحد حتى تصبح هذه الخرافات أيضا مقدسة ولا يتمكن أحد من الكلام على خلافها؟)^(١).

مناقشة دعوة الدكتور الهتقدمة

إنه مع القبول بضرورة التحقيق في الروايات وتمييز الصحيح عن السقيم، كما هو ديدن علماء الدين، وكما هي عادة الدروس الحوزوية، مع هذا فإن كثرة التضعيف تعد مغمزا عند بعضهم، فهو على خلاف الموازين ما دام لم يستوف شتى الطرق المحتملة للحكم بالوثاقة، وما دام هناك سبيل للتصحيح من جهة السند، وحمل مضمون الرواية على غير المعاني الباطلة من ناحية الدلالة؛ بمعنى إعطاء الفسحة والمجال للنصوص الروائية - كما هو الحال في نص القرآن الكريم - لتعبر عن مرادها، والتعرف عليه من خلال الجمع والتمحيص والنظر في أطراف المخزون العلمي الذي تتضمنه الروايات، فبعد هذا الجهد كله نسلم بضرورة النظر الجدّي إلى النصوص من ناحية طريقها ودلالاتها، وعدم تسلّم كل ما نسب إليهم عليه السلام على أنه صادر عنهم فعلا ما دام بعضه لا يخلو من الإشكال، وما دام النهي والتحذير قد ورد عنهم عليه السلام وعلى لسانهم، من وجود الوضّاع والمستهدّفين لكلام المعصومين عليه السلام. ولكن مع هذا تبقى لنا بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى

من خلال المقدمة السابقة نعرف أنه لا مجال لقبول كلمات العلماء - فضلا عن غيرهم - إلا وفقا للضوابط العلمية، فما خالف الواضحات من الدين أو العقل فلا

مجال للتعبُّد به، وليست دعوة الدكتور في خصوص التحقيق بهذا المقدار شيئاً جديداً.

الملاحظة الثانية

إن من يتغذى وجدَّائه وحِسُّه المعرفي على مقالات جون هيغ وأمثاله من علماء الغرب، قد تخفى عليه بعض الحثثيات الضرورية في تحصيل المعرفة الدينية، وبالتبع يتأثر تقييمه وقبوله ورفضه للنصوص الدينية، مهما كان اطلاعه على العلوم الدينية واسعاً، فإن الخلل حينها لا يكمن في المعلومات المكتنزة من النصوص الدينية والقواعد العقلية، كالتفسير والعرفان، وعلم الفلسفة، والأدب والثقافة وغير ذلك، فحينما يتأثر الوجدان والحس المعرفي، فمهما تعاظمت هذه العلوم فهي لا تعدو التجميع والضم إلى بعضها، كضم الكتاب إلى المنشار والرداء، حيث لا يستفيد صاحبها منها بوجودها الجمعي فائدة نوعية، فكذلك القضايا المعرفية، فمن ينظر إلى العلل المادية على أنها هي الواقع الذي لا شريك له ولا سبيل للتغيير إلا من خلاله، يكون تقييمه لمفاد النصوص الدينية بمقدار هذا الحس والوجدان المتأثر بالنظرة المادية، فلا يرى أن للغيب أو الدعاء أثراً أو دخالة في الشفاء، بل يرى يد الغيب مغلوطة، وحينها يحكم بضعف هذا الدعاء وكونه أمراً خرافياً، ويعيب على السابقين أنهم كانوا يعملون بأمثال هذه النصوص الدينية، وتبعاً لمثل هذه النظرة المادية فإنه لا بد لنا أن نتنازل عن كم هائل من تراثنا^(١) الديني المتمثل في كتب الرواية، والأدعية، والدلائل، والمعاجز، والكرامات، والخصائص، وكثير من قضايا السيرة

(١) مع تجريد مصطلح التراث عما قد يحمل من مسبقات سلبية.

والتاريخ.

الملاحظة الثالثة

إن مثل هذه الدعوة للتنقيح والحذف لا تتناسب مع الرتبة المعرفية لأمثال الدكتور، حيث اختاروا الرتبة الثانية (علم المعرفة)، والتي تعرف نفسها بأنها رتبة المراقبة للمعارف الدينية من الخارج، فلا تدلي برأي، ولا تتصدى لتقييم، بل هو من وظيفة الرتبة الأولى. فعلى هذا فلا معنى لصدور هذه الدعوة من مثل الدكتور وتصديّه المباشر للتقييم، بل تؤخذ مثل هذه الدعوات من أهلها ممن أجاد أصول التقييم والتمحيص، وذلك أسلم للمعارف الدينية، وأحفظ لتراث الأمة الإسلامية من أن تطاله يد الحرق والتضييع التي لا تعترف للعلمية بحق.

وعلى هذا الأساس فقد يصنف المتخصصون تلك النصوص الدينية وفق تصنيفات مختلفة، وقد يحكموا بضرورة الإبقاء عليها، ولو من باب كونها إرثا علميا ونبعا قد يستقى منه في بعض الأحيان ولو وفق مبان خاصة، وذلك من باب إفساح المجال للأفهام والنظرات المتخصصة الأخرى، والعجب من أصحاب القراءات المتعددة كيف يدعون إلى سد باب الاجتهاد في معرفة النص، عبر التصرف في الكتب الدينية على خلاف ما كتبت عليه، وإن سطرا واحدا من بعض تلك الكتب ربما لم تيسر كتابته إلا بعد جهد جهيد، وسفر وطلب، بل قد تكون بعض الكتب غير واصله إلينا إلا من خلال سيل من الدماء، وتقديم قرابين المعرفة، فما هذا السخاء في بعثرة الجهود من قبل التعدديين؟! وأين ذهبت دعاوى تعدد الصراط المستقيم وكون جميع الطالبين للحق مسلمين، ومنح جميع القراءات صفة التساوي، وما إلى ذلك؟

الملاحظة الرابعة

تقدم أن الدكتور وأمثاله من التعدديين يمنحون جميع المعارف البشرية درجة التساوي، ولا يحكمون بالبطلان، أو بالكفر والإيمان، أو الضلال والهداية، بل يتوسعون في مفهوم الهداية بغرض قبول الآراء الأخرى، بل جعلوا التأسيس للتعددية وساما يفتخرون به في مقابل التأسيس الظني للتعددية عند المتكلمين - بحسب الدكتور - ولذلك يقول الدكتور: **(بيد أن نفس التنوع يتربع بذلك على كرسيّ العرش ويمنح الظن العقلاني والعقائدي القيمة والاعتراف بالمكانة، كما ويحد من جفاف أدمغة المدعين والقشريين القادحين بالعقل ومكانته، إذ حيث إننا لا نعرف باليقين أي من الآراء هو الصحيح فإننا نمنح القيمة للجميع، ولا نخرج أي واحد من الآراء من الميدان)**^(١).

وإذا كان لعلماء الدين أن يدلوا بدلوهم وقيموا آراء مثل الحكيم السبزواري تَدُّرُ فليس لمثل الدكتور الذي يمنح القيمة لجميع الأطراف ويحكم بتساويها أن يناقش آراءه فضلا عن الدعوة إلى تنقيح كتب الروايات. وإذا حكم بالتساوي بين الجميع فعلى أي أساس تكون دعوته للتنقيح وحذف الخرافات؟ فما حدا بما بدا؟!!

وهو إذ أشكل على صدر المتألهين تَدُّرُ في تعبيره بـ : (رجم شيطان) بأن الفلسفة لا دين لها، فكذلك يقال له بأن علم المعرفة لا دين له، بل هو مختص بالمراقبة والسكوت، فلا معنى لدعوى الغيرة على الدين من قبل التعدديين وفقا للرتبة الثانية.

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٦.

كلهات في التجديد

المتأمل في دعاوى التجديد في كثير من الأحيان لا يجدها سوى دعاوى كسل، فهي جهد العاجز، وهذا لا يعني عدم صحة الدعوة إلى التجديد، ففرق بين الدعوة والدعوى، ولهذا لا زال العلماء الأعلام يدعون إلى التجديد في المعارف والعلوم الحوزوية، والتجديد في مناهج التدريس، والتجديد في أساليب التعليم والتعلم، لكن هذه الدعوات المباركة ليست كما يراى فهمها من قبل بعضهم بالنحو الكسول القائم على الحذف والشطب والاختصار، بل بمعنى سعة الصدر والاستعداد لمتابعة العلوم برويةً وتأنً، لمعرفة بمراماتها ومداخلها ومخارجها، ومن ثم القيام بطرح اقتراحات التجديد بعد ذلك بجدارة وأهلية، مع التأني في استحصال النتائج المرجوة، لا التجديد بالنحو المأسوف عليه عند بعضهم من كتابة مذكرة في قبال إسقاط كتاب أو حذف منهج، أو استهداف أمهات المصادر بما احتوته من معارف طافت بها عقول المحققين الجبارة.

وحينها فلا معنى للامتعاض من عدم تفاعل الجو العام مع طروحات التجديد في وهلتها الأولى، ولا سيما في أجواء الحوزة العلمية، فهي وإن كانت بطيئة الاستجابة بنحو ما، إلا أن هذا هو صمام الأمان فيها، فكونها عصية على التغيير - إلا بالمبرر القوي المجر لها على التنازل - وليد الحذر وعدم المسارعة في الانخراط في الدعوات غير الجديرة، ولولا ذلك لغدت الحوزة حقل تجارب؛ على غرار حقول فئران المختبرات، تأخذها دعوات التجديد يمينا وشمالا.

التجديد في العلوم والمناهج

وحول التجديد في المناهج وتهذيب الكتب العلمية، نكتفي بذكر كلمات للسيد الأستاذ النمر رحمته الله من حوار أجرته معه مجلة «أصول» حول النزعة العقلية في البحث الأصولي، فيقول هناك: (فالحق أن هناك الكثير من المسائل العقلية تحتاج إلى تهذيب. ونعني بهذا التهذيب، أن المتصدي لعلم من العلوم لابد أن يطرح أمام مشروعه ودعواه مقدمات مبسطة، يبين لنا فيها الميزان في إدخال مسألة في علم الأصول، وإخراج أخرى منه، ويبين لنا فيها كيفية انطباق ذلك الميزان بالتفصيل على كل جزئية من تلك المسائل).

لذا فإننا نتحفظ على بعض المشاريع التي لا تتجاوز مقام الدعوى، في أن علم الأصول يحتاج إلى تهذيب، بل إننا نتجاوز هذه الدعاوى إلى المشاريع الفعلية التي طرحت في الخارج لتهذيب علم الأصول، فنجد أن هذه المشاريع لم تبين على ميزان واضح، لذا فإن للإنسان أن يعترض عليها.

فهناك إذن إشكال عام سيال على كثير ممن دعا إلى تهذيب علم الأصول، وهو أنه ألقى بدعوى خروج مسألة ما من علم الأصول دون بيان كيفية إخراجها. فنحن نجد أن أغلب المجددين بحق، ممن استحقوا عنوان المجدد، مهدوا لمشروعاتهم بمباحث تمهيدية عالية.

فمثلاً نجد أن صدر المتألهين رحمه الله في باب الحكمة المتعالية طرح تقسيماً آخر للفلسفة، يختلف عن ذلك الذي دأب عليه الفلاسفة، ولا شك أن الفلسفة - وهي بحث قائم على العقل وأحكامه - من الأمور التي لا تقبل التغيير بسهولة، إذ المفروض أن القرون المتعادية قامت على أساس التسليم بأن هذا مبحث عقلي،

فأدخل في الفلسفة، وذاك لا يرتبط بالفلسفة فأخرج منها. والتغيير في مثل هذا الحال يحتاج إلى برهان قوي جدا.

لذا نجد أنه لما أقام البرهان على الحركة الجوهرية، أدخل قسما كبيرا من الطبيعيات تحت علم الإلهيات بالمعنى الحالي، فتغيرت بنية الفلسفة بتغير نظريته، ولم يكن يدرج تلك المباحث إلا بعد أن اجتهد وبين لنا الميزان في انطباق حد المسألة الفلسفية على المباحث التي ينبغي أن يبحث عنها الفيلسوف، ويبين لنا انطباق هذا الميزان على كل مسألة^(١).

ويقول أيضا: (وعلى كل حال فإننا نرى في التجديد أن يقوم على أساس ميزان واضح، ولا بد أن يكون وضوحه لا في ذهن المجدد فقط، بل في ذهن المستلقين، بمعنى أن وظيفة المجدد تقوم على أساس طرح حيثيات التجديد التي يلاحظها في مشروعه)^(٢).

وأخيرا: (فما فعله صدر المتألهين^(٣) في الفلسفة كان اختلافا في طبيعتها، حيث نقل المتحرك والساكن، من دائرة علم ما بعد الطبيعة إلى دائرة ما قبل الطبيعة، فأخرج المسألة من علم إلى آخر، وهذا اختلاف جوهرى كبير)^(١).

(١) «النزعة العقلية في البحث الأصولي» في حوار أجرته مجلة أصول مع سماحة السيد جعفر النمر، العدد ١، ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) ن. م، ص ٨٥.

(٣) يمكن الإشارة إلى قدرة صدر المتألهين وبراعته الفلسفية، وكيف اقتحم ميدان الفلسفة فجدد فيه بمجدارة، وذلك من خلال تعريف بعضهم لشخصيته *تَدْرُكُ*، حيث جاء في ترجمته: (جمع في

وبهذا المقدار من حديثه ﷺ حول ضوابط التجديد، سواء في علم الأصول أو ما ذكره من تجديد صدر المتأهلين في علم الفلسفة، يتضح النحو المراد من التجديد في العلوم، وأنه لابد من الأمانة العلمية والحرص في المحافظة على التراث العلمي، وعدم خيانتة عبر الحذف غير المبني على الموازين العلمية، فمع الأخذ بمثل هذه الملاحظات الهامة في التجديد، فأني مبرر سيكون للتواني عن التجديد والدعوة إليه؟!



أسلوبه بين مدرسة المشائين والإشراقيين وأهل التفسير والحديث، وخطى خطواته في ساحة المجاهدة والشهود مع احترامه وإكرامه لصاحب الشريعة والقرآن ومقام الولاية الكبرى لحلّ المعضلات من الروايات، والتفسير المشكل من الآيات، وللوصول إلى أعلى درجات اليقين والورود إلى مقام الصديقين، محلّقا بجناحي العلم والعمل، فحل مسائل الفلسفة ببرهانه المتين، وأضاف خمسمائة مسألة مبتكرة على مسائل الحكمة اليونانية التي لم تتجاوز أصولها المائتي مسألة، فأوصل مسائل الحكمة إلى سبعمائة مسألة) ولذلك فقد أنشد فيه أستاذه المحقق الداماد قدس بيتين من الشعر -بالفارسية- حول فرادته في التحقيق. [نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، آية الله السيد محمد الحسين الطهراني، ص ٣٨ - ٣٩].

(١) «النزعة العقلية في البحث الأصولي» في حوار أجرته مجلة أصول مع سماحة السيد جعفر النمر، العدد ١، ص ٨٧.

الدعوى الحادية والعشرون: لا قداسة للفهم الديني!!

في بادئ الأمر يدعو الدكتور عبد الكريم لعدم تقديس أفهام العلماء (المعرفة الدينية) باعتبارها أفهاماً بشرية تحمل خصائص الأفهام البشرية الأخرى. ولكن من خلال النظر في كلماته تجده يشير إلى مسألة التقديس لنفس علماء الدين، وإذا أوغلنا في كلماته -المنقولة عنه بمصادرها- وجدنا ممارسته العملية لعدم التقديس، أو بعبارة أدقّ (لتوهين) العلماء، ونحن نكتفي بالمقدار الموجود بين أيدينا؛ معرضين عما يقال هنا أو هناك حول شخصيته، بل نتحاشى محاكمة نيّته مكتفين بعرض كلماته وتقييمها في نفسها، وأنها هل تحمل شيئاً من التوهين للعلماء والحوزة، أو أنه لا يوجد فيها مثل هذا المعنى وأن مراده من رفض التقديس هو أمر آخر، لا بمعنى التوهين، وهذا ما نأتي عليه في العناوين التالية تباعاً.

دعوى التقديس

إنه بناء على دعوى عدم ثبات الأفهام البشرية بشكل عام، وعدم شذوذ المعرفة الدينية عنها، تكون هذه الأفهام والمعارف بما فيها المعارف الدينية معارف قابلة للخطأ ومخالفة الواقع، بما فيها أفهام النُخبة من المتخصصين والفقهاء، ولما احتملت الخطأ والاشتباه فهي معارف غير مقدسة، فمعارف الفقهاء معارف دينية ولكنها بشرية، والمعارف الدينية أمر، والدين أمر آخر، وبهذا المضمون صرح الدكتور، فقال في كتابه القبض والبسط في الشريعة: «النتيجة هي أن المعرفة الدينية أمر بشري، لديها جميع العلامات و الصفات البشرية، أي أن منشأها بشري (وليس وحياً)، و

تطورها تدريجي، تأثير الخصومات، و تحتل الظن و اليقين...»^(١)، وقال أيضا في كتابه «فربه تر از ايدئولوژی» أن من يجلس في الحوزة ليس هو الله ولا النبي ولا الأئمة الأطهار، وإنما يجلس فيها الفقهاء والمتكلمون الذين هم بشر يُحتمل الخطأ عندهم، وكل ما ينتجونه فهو معرفة بشرية غير مقدسة، وتلك القداسة الموجودة للروايات والقرآن لا تسري ولو ذرة واحدة منها إلى معارفهم^(٢)، ويدعي بناء على ذلك أن في الحوزة العلمية خطوطا حمراء لا يستطيع الطالب تجاوزها، على خلافه في الجامعات الأكاديمية^(٣).

يدعي الدكتور سروش أن في الحوزة إيمانا وتسليما مسبقا بالعلوم الحوزوية، على خلافه في الجامعة، فالعلوم الحوزوية بحسب مباني الحوزويين لا يمكن أن يطأها أدنى اعتراض أو نقد بناء على هذا الإيمان والتسليم المسبق^(٤).

ويقول كذلك: (في الحوزات الدينية هناك التزام أولي من الطرفين بالنسبة للنصوص الدينية بالنحو الذي لا يستطيع أحد أن يوصل أطراف انتقاداته ومناقشاته إلى هناك؛ بحيث يسأل عن تلك المباني الأصلية والنصوص التعليمية المقدسة. يمكن للشخص أن يدخل مع أستاذه في نقاش فقهي ولا يقبل نظر أستاذه. ولكن عندما يزداد الأمر شيئا ما وينتهي البحث إلى أن هذا هو المفاد القطعي لتلك الرواية القطعية، حينها فإن باب النقاش سوف يغلق، وستنتهي المسألة عند هذا الحد... إن لك الحق أن تتقدم إلى حد معين، وتستطيع أن تسأل

(١) القبض والبسط في الشريعة، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣٧.

(٢) فربه تر از ايدئولوژی، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٣١.

(٣) ن. م، ص ٢٤.

(٤) ن. م، ص ٢٣.

عن أي رؤية، فتخضعها للتساؤل وبقسوة، ولكنه ابتداء من منطقة معينة فما بعدها يوجد خط أحمر لا يمكنك العبور من خلاله... المحاجة العلمية تبتدى من المراتب الدانية. كل أنواع المناقشة والانتقاد تكون متاحة في هذا المجال الأدنى، ولكن بمجرد أن نصل إلى تلك المنطقة المقدسة، فإن وظيفتنا هي التسليم والفهم^(١).

الناقشة الحادية والعشرون: مبررات التقديس بهذا المعنى

إن في هذا الكلام شيئاً من المغالطة، فنقول تعليقاً عليه:

أما هذه الدعوى فخلاصتها أمران؛ الأمر الأول هو مقارنة بين الحوزة وبين الجامعة، والأمر الثاني هو رفض التقديس لأفهام علماء الدين. فنقول:

أولاً: إن دعوات العلماء لا تزال متواصلة في خدمة كلا هاتين المؤسستين؛ الحوزة، والجامعة، فهذا الشهيد المطهري رحمته الله أستاذ جامعي جمع حوله قلوب الجامعيين، وهو كذلك عالم حوزوي مدافع عن حریم الحوزة لا تأخذه في الله لومة لائم، وهذه كلمات أمثال السيد القائد رحمته الله في شأن الحوزة والجامعة يسمعها كل من ألقى السمع. فلا معنى إذن لأي مقارنة تأخذ على عاتقها النيل من قدسية أيٍّ من هاتين المؤسستين الرئيسيتين والمقدستين. غايته أنا يمكن أن ننكر هذه التهمة القائلة بأن الطالب في الحوزة لا يمكنه أن يناقش، وأن أمامه خطوطاً حمراء، فليس شعار: (إن قلتَ قلتُ) إلا شعاراً حوزوياً، على غرار المقولة المعروفة هناك: (نحن أبناء الدليل أينما مال غيل)، ولذلك ترى الطالب يناقش أستاذه في كل صغيرة وكبيرة، ويُفند أقوال أستاذه إذا لم تكن مقبولة لديه، ولا ينافي ذلك غضاً طرفه أثناء الدرس

عن بعض آراء أستاذه في بعض الأحيان رعاية لحقه واحتراما لمقامه في مجلس
الدرس^(١).

ثانيا: إن التقديس إذا كان بمعنى القبول، فما المحذور في تقديس و قبول المعارف
التي قام الدليل على صحتها واعتبارها؟! فإن المذموم هو التقديس غير القائم على
الدليل، دون ما كان قائما على الدليل.

ثالثا: بما أن الدكتور كان في محاضراته «انتظارات دانشگاه از حوزه» في جامعة
إصفهان، كان في مورد المقايسة والمقارنة بين الحوزة العلمية والجامعة الأكاديمية^(٢)،
سواء أصرح بذلك أم لم يصرح، فإننا نقول بأن هذا النحو من التقديس - وبهذا
المقدار - ليس من مختصات الحوزة، بل حتى في الجامعات الأكاديمية، وفي سلوك كل
بني الإنسان، فإن المعارف تنتهي إلى أمور في فلك البديهيات، فإنه يقف عندها
التساؤل، ولكن لا يقف عندها بمعنى تحريم التساؤل عنها، بل بمعنى كونها واضحة
وقد بُيِّنَتْ فيما سبق، فقد تكون موردا للتساؤل في بادئ الأمر، ولكن بعد أن يقام
البرهان عليها تصبح أمرا مسلما واضحا لا معنى للتساؤل عنه، ففي الجامعات
الأكاديمية لا يقبل من الطالب أن يسأل عن المبادئ الأولية لعمليات الحساب، والتي
يفترض منه أن يكون قد أنهاها في مراحل دراسته الأولى، وهذه هي طريقة العقلاء

(١) تعرض سماحة السيد كمال الحيدري رحمته الله إلى مثل هذه الأمور في بعض محاضراته حول
نظرية تعدد القراءات.

(٢) مع أن مبناه هو عدم القبول بالمقايسة والمفاضلة بين الثقافات والتجارب والمعارف كما تقدم
منه فيما سبق.

في وضع الشيء في محله، فالتساؤل مطلوب وصحيح ولكن في مرحلته ومحله الخاص به.

رابعاً: وبهذا تتبين المغالطة في ما ذكره من وجود خطوط حمراء في البحث الحوزوي، وأن الطالب حينما يقال له بأن هذا هو المفاد القطعي للرواية القطعية الكذائية، فإن وظيفته حينها لا تعدو التسليم والقبول.

وذلك لأن الفقهاء يمرّون بتأنٍّ وروية على مباحث القطع وحجّيته في دروسهم الأصولية، وهناك يكون باب البحث والنقاش وإثبات حجية القطع، وهذا البحث الأصولي يستمر مع الطالب الحوزوي لسنوات طويلة، في كل مرحلة يناقش فيها ويعمق فهمه حول هذه المباحث الأصولية، وعلى هذا فلا معنى حينها لأن يقطع الأستاذ درسه الفقهي فيحوله إلى درس أصولي يثبت فيه حجية القطع وما مثلها من أبحاث بعد كل ذلك الجهد الجهد، فالعقلانية تقتضي أن يحترم الطالب الأصول الموضوعية في تناول الأبحاث العلمية وتنقيحها في محلها.

إذن فلا توجد مثل هذه الخطوط الحمراء، أو الأوهام المزعومة من قبل الدكتور، بل ما يوجد هو سلوك علمي موضوعي يقضي ببحث كل مسألة في مجالها، وكم هي الأصول الموضوعية التي يقبل بها الطالب الأكاديمي ولا يناقشها بل يأخذها أخذ المسلّمات.

فإذا كان مقصود الدكتور من التقديس للعلوم والمعارف الحوزوية هذا النحو من بحث المسائل في مجالاتها المخصصة لها فإننا نسلم بوجود هذا التقديس في الحوزات العلمية وندعو إليه، بل ندعو إلى نحو آخر من أنحاء التقديس، أجلّ وأشرف من هذا النحو، ولا غضاضة في ذلك.

الاحتمالات في مراد الدكتور من التقديس

ناقش آية الله السيد كمال الحيدري رحمته الله هذا المعنى في بعض محاضراته بما حاصله أنه ما هو مراد أمثال الدكتور سروش من التقديس؟ وأن فهم العلماء غير مقدس؟!

ثم طرح ثلاثة احتمالات لمعنى المقدس:

أ. أنه غير قابل للنقد.

ب. أنه مطابق للواقع ولا يحتمل الخطأ.

ت. أنه حجة على المكلف.

✽ فإن كان المقصود هو الأول فالكل يعلم أن العلماء في الحوزة العلمية يناقشون آراءهم قبل أن يناقشها غيرهم، ولذلك فهم يغيرون حتى بعض فتاواهم في بعض الأحيان.

✽ وإن كان المقصود من المقدس هو المعنى الثاني فلا أحد من الفقهاء يدعي بأن فتاواه هي المطابقة للواقع، ولما هو في اللوح المحفوظ عند الله تعالى. ولا يفهم من كلامه رحمته الله إنكار وجود بعض المعارف المقطوع بثباتها ومطابقتها للواقع.

✽ وإن كان المقصود هو الثالث، وأنه كيف يمكن الاستناد لفتاوى الفقهاء والحال أنها متضاربة ومتضادة، ورأي كل عالم يختلف عن آراء العلماء الآخرين؟! فهل تدعون أن الحق مع كل هؤلاء العلماء؟ كان الجواب - كما تقدم - أن الحكم الواقعي موجود عند الله سبحانه وتعالى، ولكن الله تعبدنا بالرجوع إلى العلماء، وهذا ما دل عليه الكتاب الكريم، والروايات الشريفة عن أهل البيت عليهم السلام، فالقرآن، والروايات، وحكم العقل، كل هذه الأمور هي التي

دعنا إلى اعتماد قول المتخصص، فهل يصح من المريض أن يرجع إلى الفلاح مثلا في إجراء عملية جراحية لقلبه؟! فكما أن حكم عقله يفرض عليه الرجوع إلى الطبيب المتخصص في ذلك، كذلك يفرض عليه الرجوع إلى المتخصص في مجال العلوم الدينية، ويفرض عليه رفض كل القراءات غير المتخصصة وغير المعتمدة على آليات المعرفة الخاصة في مجال المعرفة الدينية. فالذي أوجبه الشارع - كما تقدم - هو الرجوع إلى المتخصص تعبدا، وليس الواجب هو إصابة الواقع^(١).

معنى التقديس

من خلال ما تقدم من كلمات الدكتور في محاضراته «انتظارات دانشگاه از حوزة» يمكن أن يقال بأن مقصوده الأولي من التقديس هو كون الفهم الديني في منأى عن المساءلة والتقييم، فهو يؤخذ أخذ المسلّمات، ويذكر هذا المعنى أيضا في مقالة «الطرق المستقيمة» حيث يقول: **(والمعرفة الدينية -كأي معرفة بشرية- ليس فيها قول حجة تعبدا لشخص ما على شخص آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدّس ومتعال عن المساءلة، وهذا الكلام كما هو صادق في علم الكيمياء هو كذلك بلا أي زيادة ونقيصة في الفقه والتفسير أيضا)**^(٢).

تعليقا على هذا المعنى

ومما سبق يتبين أنه لا يوجد في الحوزة والعلوم الدينية تقديس بهذا المعنى؛ أي

(١) محاضرات آية الله السيد كمال الحيدري حول تعدد القراءات، بتصرف وإضافة.

(٢) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٤١.

أن الطابع العام - وهو ما يمكن أن ينسب إليه سلوك الحوزة وطريقة المعرفة الدينية - هو عدم القبول والتسليم بأي مطلب علمي إلا من خلال الدليل، غاية الأمر أنه تتم مراعاة ذهنية الطالب فيتدرّج معه في بيان الدليل بحسب وسعته وقدرته الذهنية عبر مراحل متعددة، وكذلك يتم مراعاة طبيعة العلوم وعمقها، وطول ذيلها فيتم تناول أطرافها وفق منهجية منظّمة، فلا معنى لإلقاء المعارف جملة إلا على قلب هو كقلب النبي ﷺ.

بناء على هذا فإن ما يشكل الطابع العام للتقديس الديني ليس من هذا النحو المدعى في كلمات السيد سروش؛ من كون المعارف الدينية في منأى عن المساءلة والتقييم.

وأما إن كان مقصوده هو مسألة الحجّية؛ وأنه لا يوجد قول حجة تعبّداً لشخص ما على آخر؛ لكون المعرفة الدينية معرفة بشرية، فهو أمر واضح البطلان، وقد تقدّمت الإشارة إلى أن منشأ هذه الحجية هو العقل والنص الشرعي القاضيان بلزوم الرجوع إلى المتخصص في المعرفة الدينية.

وللدكتور أن يحكم بأن التعبد والحجّية يعنيان كون هذا الفهم الديني في منأى عن المساءلة والتقييم، نعم هو كذلك بالنسبة إلى المقلّدين وغير المتخصصين، وأما المتخصصون فباب المساءلة والتقييم إليهم مفتوحة.

وإلى هنا فإن المعنى المطلوب من تقديس الفهم الديني الحجة والذي يكون مورداً للتعبد، هو على غرار التقديس للنصوص الدينية، وبالبيان الذي يبينه سماحة الأستاذ النمر رحمته الله: (فمعنى قداسة النص، لزوم تطبيق مفاد النص على فعل العبد، وهذا يستلزم أن تكون النسبة بين العبد والنص، نسبة التدبر من العبد والقيادة من

النص، بمعنى أن النص يجب أن يكون متبوعاً، لا تابعاً^(١).

وهذا المعنى المذكور إنما يتكفل هذا المقدار؛ من الاحتجاج والاحتكام والتعبد، فيكون كفيلاً بالإجابة على إشكالات التعددين وأمثالهم، وإلا فإن القداسة غير مقصورة على هذا المقدار من التبعية والانقياد، بل لها معنى آخر يمكن قبوله والدعوة إليه، فضلاً عن دفع الإشكال عنه، وهو أن تنال نفس النصوص الدينية وأفهام علماء الدين نحواً من الرفعة، فتكون مورداً للتجليل غير المنافي للاحتكام العلمي إلى الدليل.

بعض معائب التقديس بنظر الدكتور

يتحدث الدكتور سروش عن آفات موجودة في الحوزة العلمية منها هذا التقديس الذي يذكره، فيقول: **(يعني إذا كان القرآن مقدساً وفوق المساءلة، وإذا كانت الروايات مقدسة، فإن هذا التقديس ينحدر شيئاً فشيئاً ليتعلق برأي هذا الحكيم أو ذاك الفقيه، وبهذا الترتيب فإن كثيراً من الأمور التي ليس لها أدنى لياقة للتقدس، تجد القداسة بالتبع وبالعرض، بالنحو الذي لا يمكن معه النقاش حولها، ولا يجرؤ أحد على المساءلة. وهذا هو الأمر الذي نراه أحياناً في الحوزات)**^(٢).

ثم يقول بأن الحوزويين لا يجرؤون على قول كلمة في مقابل الرأي الفلاني الحاكم والرائج، ويُمثّل لذلك ببعض الكتب التي نالت القداسة بلا مبرر -بحسب ما يرى- ومن هذه الآراء المقدسة آراء العلامة المجلسي رحمته الله حيث مُنِعَ العلامةُ

(١) «النص الديني وفهم الدين» في حوار أجرته مجلة رسالة القلم مع سماحة السيد جعفر النمر، العدد ١٥، ص ٩.

(٢) فربه تراز ايدئولوزى، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٢٩ - ٣٠.

الطباطبائي تذكّر من كتابة حاشيته على البحار بسبب هذا التقديس لآراء المجلسي تذكّر. وأن أقل أضرار هذا التقديس غير المبرر أن تبقى الآراء والمسائل العلمية مجملة وغير محلّلة، بل تبقى في منأى عن التحقيق^(١).

ويقول كذلك: (التقديس من حقه أن يبقى في محله الخاص والمحدود، وعندما يخرج من مكانه الخاص به فيتعلق بمعرفة من المعارف البشرية، فإنه يوصد باب التكامل، ويقوم بتطهير ومسح تلك المعرفة البشرية، بالنحو الذي لا تبقى معه هذه المعرفة معرفة بشرية ولا إلهية)^(٢).

التعليق على هذه الكلمات

ويمكن أن نلاحظ بعض الأمور في مقام التعليق:

أولاً: لا شك أن القدسية المانعة من التحقيق والبحث العلمي ليست مورد قبول لدى العلماء الأعلام، وعلى هذا جرت سيرتهم من فتح باب النقاش حول المسائل العلمية واتباع الدليل أينما وجد.

ثانياً: يبقى الكلام في أن هذا النحو من القداسة إذا وجد لبعض الآراء والكتب العلمية فلا بد أن تعالج القضية بنحو آخر، فإن عنوان محاربة التقديس عنوان خطير، ولا تؤمن عواقبه، وليس أقلّها ذلك النحو من التعاطي مع الحوزة وعلماء الدين الذي تولّد عن مثل هذه الأفكار، بل إن ما ينبغي أن تعالج به مثل هذه القضايا هو:

(١) ن. م، ص ٣٠، بتصرف.

(٢) ن. م، ص ٣٠.

١. أن تحلل هذه الظاهرة «ظاهرة التقديس» لنرى هل أن لها مبررا عقلانيا؟ أو أنها لا تحمل هذا المبرر كما يرى الدكتور؟ والظاهر أن تقديس الناس لآراء وكتب العلماء هو حالة عقلائية غير خارجة عن المؤلف، وهو غير منحصر في الآراء الدينية، بل إن الناس تجري على اتباع آراء العلماء المتخصصين في كل المجالات الأخرى، كل في مجال اختصاصه.

٢. والأمر الآخر هو أن نرى أن هذا النحو من التقديس هل يشكل عائقا واقعيا عن التجديد وطرح المسائل العلمية ومناقشة الآراء السابقة؟ أو ليس كذلك؟ الظاهر أنه ليس كذلك، ولهذا فإن حاشية العلامة الطباطبائي على البحار أضحت تطبع وتباع وتقرأ. غاية الأمر أن هناك صعوبة ما في نقد الآراء المقدسة، فالتغيير في مثل ذلك يحتاج إلى مقدار من الجهد والأهليّة.

٣. حينها يصير الكلام إلى أن هذا التقديس - وهو محل بحث الدكتور - بهذا المعنى من الصعوبة في التجديد والتغيير واستبدال الآراء العلمية الرائجة هل هو تقديس سلبي أو إيجابي؟ نحن لا نشك في أنه تقديس إيجابي مطلوب، وفي سياقه الطبيعي من سلوك العقلاء وتعارف المتدينين، فهو يشكل حصانة ومناعة بها تحفظ المقدسات، وبها تصان النصوص الدينية أنفسها، وما يمكن أن يفهم منها من قبل أهل التخصص، ولولا هذه الحالة من القداسة لأصيب الاستظهار العلمي بمرض فقد المناعة، ولَفُتِحَ بابُ التأوّل والاجتهاد بالرأي على مصراعيه، وهو ما يكون في آخر الزمان عندما يتأوّل الناس على الإمام

الحجة عليه السلام كتاب الله جل وعلا، فيقولون له بأن لنا فهمنا الخاص. ولأصبحت النصوص الدينية حينها شرعة لكل وارد، فلا تحمل تلك القيمة العلمية ما دام باب فهمها متعدداً يقبل بكل القراءات. وإذا أشكل بأن هذا التعدد وبهذا المقدار ليس تعدداً من قبل دعاة الحداثة والتجديد لكي ترفضوه، بل هو من قبل أمثال العلامة الطباطبائي تدبر؟!

قلنا: لهذا لم نمنع من التجديد وطرح المسائل العلمية ومناقشتها، ولكن من قبل أمثاله عليه السلام ممن يطرح الآراء الجديدة بمجدارة وعلمية لها القدرة على الممانعة والإصرار العلمي، وحينها لابد أن تجد سبيلها إلى النور ما دامت خالية عن الإشكال. وأما محاربة عنوان القداسة فلا تؤمن ويلاتها المعرفية والدينية.

ثالثاً: إن هذا التقديس الذي قال الدكتور بعدم المبرر له، هو في واقع كثير منه لا يخلو عن المبرر، فإن أبناء الحوزة ليسوا أقل من غيرهم في إدراك أن القداسة تحتاج لمبرر، وإلا لكان أمرهم عبثاً محضاً، وهو غير متصور حتى في الناس العاديين، وليس الكلام عنهم بما هم أفراد، بل كلامنا عنهم بما يشكلون سلوكاً وطريقة عامة نابعة عن الطبيعة الإنسانية.

وإذا نظرنا إلى مثل العلامة المجلسي عليه السلام وكتاب بحار الأنوار أدركنا أنه لم ينل تلك القداسة إلا لكونه أهلاً لذلك، فهو عالم محقق ومن الوزن الثقيل، ممن يجدر بالمرء أن يقف على أعتابه، ويولي تحقيقاته ذلك النحو اللائق من التأمل والدراسة.

وهذا لا ينافي تطور العلم والتخصصات العلمية التي يمكن أن يبدع فيها غيره فيناقشه في بعض تلك التخصصات.

رابعاً: من خلال ما تقدم يثبت أن دعوى عدم صحة التقديس للمعارف البشرية لا يمكن تصحيحها، فالقداسة بهذا النحو، وبهذا المقدار المتقدم لا مانع من أن تتعلق ببعض المعارف البشرية، سواء على مستوى الحجية والتعبد، أو على مستوى البحث والطرح العلمي بمجداً دون فتح باب التسفيه للآراء من قبل من لا يملك الأهلية، فإن في ذلك نسفاً لتلك التركة الثقيلة التي تحمّل العلماء إيصالها إلى عالم اليوم. بل إن بعض المعارف البشرية جدرة بأن تنال قدسية أبعد من هذا النحو، على غرار القدسية التي نقول بها لعلماء الدين، وسنتعرض لهذا المعنى قريباً.

خامساً: محاولة الدكتور الجاهدة لإثبات التعددية جعلت كلماته لا تخلو من الاضطراب؛ فتارة يستشف منها التسليم بكون القرآن والنصوص الروائية مقدسة وفوق المساءلة، وتارة أخرى يعتبر القطع خطأ أحمرًا تخرسُ عنده الأفواه في الحوزة العلمية، ولذلك اعتبر الجامعة الأكاديمية ممتازة عن الحوزة بعدم وجود هذه الخطوط الحمراء.

فالمتحصل أن المفترض هو أن يكون الدكتور سرّوش موافقاً على قدسية النصوص الدينية ومفاداتها القطعية؛ كحرمة القتل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ التي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ^(١)، ولا يعتبره فهماً بشرياً قابلاً للتغير لكونه نصاً صريحاً

(١) الإسراء: ٣٣.

واضحاً في المراد. ولكن يبقى كلامه عن الخطوط الحمراء (المفادات القطعية للنصوص) غير قابل للجمع مع هذه القدسية.

معنى آخر للتقديس في كلمات الدكتور

بعد حديث الدكتور عن تقديس الفهم الديني والمعرفة الدينية، وجعله ذلك مغمزا على الحوزة في قبال الجامعة والعلوم التجريبية، حيث لا تعرف الخطوط الحمراء، ينثني إلى الحديث عن وصول العلماء إلى السلطة والحكومة، ويربط حديثه هذا بالتقديس الحاصل لعلماء الدين وطلاب العلوم الدينية: **(رجل الدين في هذا اليوم يصبح قاضيا... يكون وكيلا للولي الفقيه. تكون له ولاية وأولوية على غيره، ويحصل على حرمة وقداسة لا يتمتع بها غيره. يكون كلامه نافذا، وحتى الفكاهة والكتابات النقدية في أهم مجلات الدولة الفكاية، فإنها تتناول أطراف الجميع، ولكنها لا تتناول أطرافه)**^(١). ولعل الدكتور أراد بهذا رفض هذا النوع من التقديس والحرمة لعلماء الدين، فيكون حينها نحوا جديدا من التقديس المرفوض عنده، فالأول كان تقديسا لمعارف العلماء باعتبار بشريتها، وهذا تقديس لذات العلماء وطلاب العلم، لا لأفهامهم.

وهنا بعض الإشارات:

الإشارة الأولى: إن هذا النحو من التقديس لا يخلو من المبرر كما قد يتصور السيد سروش، بل له مبرر يمكن أن يسأل عنه المجتمع المتدين، وأنه لماذا يقدسهم بهذا النحو؟

(١) فربه تر از ايدئولوژی، الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٢٦ - ٢٧.

الإشارة الثانية: إن عدم تناول طلاب العلوم الدينية بالشكل الساخر^(١) لا يشكل أزمة، ولا يعني وجود خلل ما، بل إن الخلل هو في توهين الناس أيّاً كانوا، فالإسلام لا يرضى باستباحة حرّيات المسلمين أو توهينهم، أيّاً كانوا، بل إن الإسلام لا يقبل من الشخص نفسه أن يوهن نفسه، فيقول له بأن ما توهّمته حقاً من حقوقك في أن تهين نفسك، فهو ليس حقاً لك. في الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام: (إن الله عز وجل فوّض إلى المؤمن أموره كلها ولم يفوّض إليه أن يذل نفسه. ألم تسمع لقول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً، يعزه الله بالإيمان والإسلام)^(٣).

الإشارة الثالثة: أما بعض السلبات التي يمكن تصويرها في المقام، فإنه يمكن أن تعالج بنحو آخر غير محاربة التقديس أو الدعوة للتوهين، بل بالتركيز على الحقوق والواجبات في القضايا الاجتماعية، وملاحظة الكفاءة والأهلية في مسائل التصدي لزمام الأمور، وهي طرق أكثر هدوءاً وعقلانية، وأرجى في تحقيق الحق.

(١) على فرض صحة هذا الأمر، فإنه يكشف عن حالة حضارية من حفظ الحرمات، ولكن ما يؤسف له هو عدم صحة هذا الكلام على إطلاقه، فإن بعض المجتمعات المتأثرة بهذه الدروس أخذت تتماهى في توهين العمة وعنوان عالم الدين، وإذا بها تصل إلى رموز وقادة الدين، انتهاءً بالأئمة المعصومين عليه السلام.

(٢) المنافقون: ٨.

(٣) الكافي، ثقة الإسلام الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٦٣، ح ٢.

تقديس العلماء بنظر النصوص الدينية

وهنا نرى معنى آخر من معاني التقديس، هو أبعد مما سبق من الحجية والتعبد، والاحترام وعدم التوهين، بل نجد أن النصوص الدينية تقول بقداسة وحرمة أخرى يمكن أن تُسبغ على هذا العالم، أو طالب العلم ذاك، وهي بالتبع تنعكس على أفهامهم الدينية الآخذة بآليات الشريعة في الفهم، ومبرر ذلك واضح وقد تشير إليه بعض الروايات، فكما كانت الآية القرآنية ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) تجعل العزة للمؤمنين باعتبار اتصافهم بالإيمان؛ أي لا بما هم أناس، بل بما هم متصفون بالإيمان، فبمقدار ما يتخلق الإنسان بأخلاق الله تعالى ويتصف بصفاته، ويصطبغ بصبغة الحق، فإنه ينال مقدارا من القداسة والحرمة.

فكذلك الروايات والنصوص الأخرى تجعل قدسية لعالم الدين، وكلامنا كل كلامنا هو في التخلق والاتصاف، فلا شأن لنا في الادعاء والمدعين، بل كلامنا عن المتخلقين، ولو بالمقدار الظاهري وهو العلم، وما وراء العلم من إخلاص وتقوى فلسنا مكلفين بكشفه كشفا تاما واقعيا، وإن كان مطلوباً وذا آثار فقهية أحيانا وبمقداره المقدور.

وهنا نذكر بعض الروايات القائلة بهذا النحو من القداسة، وهو النحو العرفي والمألوف من معاني التقديس، والذي لا نستبعد أن الدكتور كان يريد، وذلك من خلال النظر إلى مجموع كلماته. وقد ورد في الروايات الشريفة:

(١) المنافقون: ٨.

١. ما روي عن رسول الله ﷺ: أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد.
٢. وعنه ﷺ: طالب العلم ركن الإسلام، ويعطى أجره مع النبيين.
٣. وعنه ﷺ: علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل^(١).
٤. وعنه ﷺ: إن فضل العالم على العابد كفضل الشمس على الكواكب^(٢).
٥. وعنه ﷺ: طالب العلم بين الجهال كالحى بين الأموات^(٣).
٦. وعنه ﷺ: من جاء أجله وهو يطلب العلم ليحيى به الإسلام لم يفضلته النبيون إلا بدرجة^(٤).
٧. وعنه ﷺ: إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم حتى يطأ عليها رضى به^(٥).

وفي بعض الروايات هناك بيان لسبب هذه القداسة الخاصة بالعلماء وطلاب العلم فعن رسول الله ﷺ أنه قال: (فضل العالم على العابد بسبعين درجة، بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاما، وذلك أن الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فينهاى عنها، والعابد مقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يعرفها).

(١) هذه الروايات الثلاث وردت في ميزان الحكمة، محمد الريشهري، ج ٣، ص ٢٠٦٧، [٢٨٣٧].

(٢) ن. م، ص ٢٠٦٩، [٢٨٤٢].

(٣) ن. م، ص ٢٠٧١، [٢٨٤٩].

(٤) ن. م، ص ٢٠٧٢، [٢٨٥٠].

(٥) ن. م، ص ٢٠٧٣، [٢٨٥١].

وعن الإمام الرضا عليه السلام: (يقال للعابد يوم القيامة: نعم الرجل كنت، همّتُك ذاتُ نفسك، وكفّيت الناس مؤونتك فادخل الجنة.... ويقال للفقير: يا أيها الكافل لأيتام آل محمد، الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم، قف حتى تشفع لكل من أخذ عنك أو تعلم منك)^(١).

القداصة الواقعية التكوينية

وأما إذا أردنا الحديث بالنحو الذي نأنس به وقد يعيبنا عليه المتنوّرون ويصفونه بالخرافيّة، فإننا نقول بأن القداصة لأهل العلم -لا المدّعين- لا يكون سريانها سرياناً اعتبارياً، فهذا التقدس المنحدر من القرآن والنصوص الدينية إلى أفهام العلماء، والتقديس المنزل من الله وأصفياه إلى العلماء، لا يكون محض تقدس تعبدي، بل إنه تقدّسٌ يأخذ قسطه من الواقعية الممازجة لوجودات العلماء، كما هو الحال في ممازجة كل المقدسات، فالتراب حينما يصبح مقدّساً يصير جندياً من جنود الحق ذا قدرة وخصوصية خاصة، لذلك كانت تربة الحسين عليه السلام تحمل خاصية الشفاء، وعلى هذا جرت سيرة علمائنا في التداوي بها لقداستها الواقعية التكوينية، وكذلك القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، وبمقدار ما يتصل الإنسان بمنابع النور الأصيلة هذه، فإنه يكتسب قدراً من القداصة الواقعية والتكوينية، وهي قداصةٌ قافلةٌ إلى المقدّسِ الأصيلِ المفيضِ لكل قدس وطهارة، يقول الشاعر:

أمر على الديار ديار ليلى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

(١) ن. م، ص ٢٠٦٩، [٢٨٤٣].

ونشير هنا إلى ما نقل عن المرحوم الشيخ عباس القمي تدثر، صاحب مفاتيح الجنان، وهو الذي كانت له أكثر من حالة يتداوى فيها بتراب الإمام الحسين عليه السلام، أو بوضع كتاب الكافي الشريف -الحاوي لأحاديث النور- على عينيه، وكان يجد أثر ذلك. وحيث إن كلامنا ترقى إلى القداسة الواقعية لنفس علماء الدين من أمثال المرحوم القمي تدثر، فإنه يقال بأن المحدث القمي لما كان مقيماً في المشهد الرضوي، مرض ولده الصغير فأحضر له دواء شعبياً وضع فيه قليلاً من السكر، وجيء به ليشربه، وحينئذ وضع المحدث القمي إصبعاً من يده اليمنى في ذلك الشراب وحركه في داخل الإناء. فقالت له زوجته: انتظر حتى آتيك بملعقة. فأجابها الشيخ: كان قصدي من ذلك الاستشفاء، لأنني بهذه اليد كتبت آلافاً من أحاديث الأئمة الطاهرين عليهم السلام ^(١).

وعلى هذا النحو جرت سيرة الأئمة عليهم السلام في استرحام الباري عز وجل بمواضع القداسة التي مُسِحَتْ بِمَسَحَاتِ الْجَلال، كما في دعاء كميل: (أتراك معذبي بنارك بعد توحيدك، وبعد ما انطوى عليه قلبي من معرفتك، ولهج به لساني من ذكرك واعتقده ضميري من حبك.... أتسلط النار على وجوه خرت لعظمتك ساجدة، وعلى ألسن نطقت بتوحيدك صادقة، وبشكرك مادحة، وعلى قلوب اعترفت بإلهيتك محققة، وعلى ضمائر حوت من العلم بك حتى صارت خاشعة، وعلى جوارح سعت إلى أوطان تعبدك طائعة) ^(٢).

(١) منازل الآخرة والمطالب الفاخرة، الشيخ عباس القمي، تحقيق وتعريب السيد ياسين الموسوي، ص ٨٢.

(٢) مصباح المتهجد، الشيخ الطوسي، ص ٨٤٦ - ٨٤٧.

ومما نسب إلى الأمير عليه السلام في حكمه:

ما الفضل إلا لأهل العلم إنهم على الهدى لمن استهدى أدلاء
وقيمة المرء ما قد كان يحسنه والجاهلون لأهل العلم أعداء
فقم بعلم ولا تطلب به بدلا فالناس موتى وأهل العلم أحياء^(١)

وفاقا لهذه القدسية الواقعية لبعض علماء الدين، فإنه ورد في النصوص الروائية أن بعض العلماء يكونون أمانا لأهل الأرض، وأنه بموتهم يختل النظام الوجودي، كما في عام تناثر النجوم الذي زامن موت جملة من العلماء الأوتاد^(٢)، وهذا هو بيت القصيد، وموضع الافتراق بين النظرة المادية التي تحصر الأسباب والعلل في الطبيعيات، وبين المجوزين لوجود العلل الأخرى المنتظمة مع الطبيعيات، والمتسقة معها على صراط الحقيقة والتدبير، والداخلتان معا في أمره ﴿كُنْ﴾ في قوله عليه السلام:

(١) علي في الكتاب والسنة والأدب، حسين الشاكري، ج ٤، ص ١٢.

(٢) جاء في الحديث حول عام تناثر النجوم: (وقد نقل الشيخ يوسف البحراني تعليلا لتسمية تناثر النجوم والكواكب بقوله: وذكر بعض أصحابنا في علة تسمية تلك السنة بسنة تناثر النجوم، هو أنه رأى الناس فيها تساقط شهب كثيرة من السماء، وفسر ذلك بموت العلماء، وقد كان ذلك فإنه مات في تلك السنة جملة من العلماء، منهم الشيخ المذكور «الصدوق الأول»، ومنهم الشيخ الكليني وعلي بن محمد السمرى - آخر السفراء - وغيرهم. كما ورد خبر تناثر النجوم في كتاب «تاريخ أخبار البشر» الذي هو من مصنفات إخواننا الجمهور، وقد ذكر وفاة جملة من العلماء ومنهم السمرى والكليني). [الإمامة والتبصرة، ابن بابويه القمي، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ترجمة المؤلف ص ٣٠].

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١).

وخلاصة القول والمراد أن القداسة، سواء قداسة النص الديني، أو قداسة الفهم الديني، أو قداسة عالم الدين، لا إشكال في مطلوبيتها بمستوياتها المختلفة، من مستوى عدم التوهين، إلى مستوى الحجية والتعبد بقول من يكون كلامه حجة، إلى مستوى التقديس العرفي، وما بعده من التقديس الواقعي لخصوص من يستحق ذلك النحو. فلا ندعي أن جميع من تلبس بزي العلماء فهو كذلك، إلا أننا ندافع عن أصل الفكرة، رافضين ربط مسألة عدم التقديس بالبشرية المطبقة على العلماء في الخارج لكونهم بشراً؛ فالبشرية لو كانت محضة مجردة عن الإلهية والحقانية، لتم في ذلك كلام الدكتور وأمثاله، ولكن البشرية لما كانت آخذة بطرف من أطراف الحق، ومتخلقة بشيء من أخلاقه، كان لها ذلك القدس بمقدار تخلُّقها، فلا أقل من قبول هذا المقدار العرفي من التقديس للعلماء، كما يفرّق العرف في منح صفة القداسة لهذا الطفل المحافظ للقرآن، في مقابل ذلك الطفل العابث، وبهذا تتم الفكرة المراد بيانها.

الدافع لهجارية التقديس

إن من المقطوع به من دوافع محاربة التقديس للدين والعلماء عند بعضهم، كالدكتور هاشم آغا جري فيما نقل عنه، هو عدم الاعتقاد بالدين، فهو وإن تسمّى به إلا أنه لا يرى فيه الأهلية والقدرة على إدارة الحياة، وسبق أن أشرنا إلى كلماته، والتي يقول فيها: (أتذكر هذه الجملة المعروفة لما ركس والتي قال فيها: «الدين أفيون الشعوب»)، ثم يضيف على ذلك: (الدين في الحكومات الدينية ليس أفيون الشعوب

فقط - كما قال ماركس - بل أنا أضيف على ذلك، علاوة على ذلك فإنه أفيون الحكومات أيضاً^(١).

توهين العلماء في كلمات السيد سروش

في ختام بحث التقديس نذكر بعض الكلمات المنسوبة للسيد عبد الكريم سروش لا بغرض محاكمة نواياه، بل بغرض التأمل فيها، وأنه هل يفهم منها التوهين للعلماء أو لا يفهم منها ذلك؟ ولعل هذا المعنى يساعدنا في التعرف على المعنى المراد لديه في مسألة التقديس، وهذه بعض الموارد في كلماته:

المورد الأول: حديثه عن مثل آية الله العظمى السيد الخوئي رحمته الله، وآية الله العظمى السيد المرعشي النجفي رحمته الله، وآية الله العظمى السيد الكلبي رحمته الله، وآية الله العظمى السيد البروجردي رحمته الله، حيث يقول: (إن عموم رجال الدين في تاريخ جميع الأديان يشكلون المجموعة المقابلة، يعني المشتغلين بالدين، أهل الحل والعقد، المؤمنين بالآخرة. وتفاوتهم عن أهل الحل والعقد العاميين هو فقط في هذا الأمر، وهو أن ما يأخذه العوام من المجموعة الثانية، فإن أولئك يأخذونه من النبع، وبتعبير مولانا: «هم مليؤون بالعلم النقلي»، يعني مليؤون بالمنقولات والمأثورات. إذا تجاوزنا هذا، فإن اشتغالهم بالدين بلحاظ العلّة، والميراثيّة، والجزم، والآداب، والجمع، والفقهية، والأسطورية، والتعبد، ليس فيه فرق مع العوام).

(١) نقش تقليد در زندگي انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٥١، هـ ١، نقلاً عن هفته نامه عصر ما (ارگان سازمان مجاهدين)، ٧٩ / ٥ / ٢٦.

وكذلك بالنسبة لله وللرسول وطاعتها ومعصيتهما، فإن الأمر بنفس المعنى. بل إن هؤلاء المشتغلين بالدين فإنهم أيضا يعلمون العائمة من أصحاب المصالح تعليمًا عاميًا.

أخلاق هؤلاء أخلاق دينية «لا عقلانية»، وبالنظر المعرفي أيضا فهم ذوو منبع واحد، وعالمهم أيضا عالم مليء بالقوى الخفية والإمدادات الغيبية، والأيدي غير المرئية، والعمل بالتكليف تجاهها. يحتاطون -بتدبير- عن خطط الاستهداف والسياسة.

إن عموم الفقهاء في عصرنا، العظام من أمثال آية الله الخوئي، المرعشي، الكلپايگاني، البروجردي، وأتباعهم يتعلقون بهذه المجموعة^(١).

المورد الثاني: وفي حديثه حول الشورى العالية للثورة الثقافية يصف بعض أعضائها بالفاشية حيث يقول: (لما تغير شكل العمل، وبدل المجلس إلى شورى، وظهرت فيه وجوه لا أقبل سابقتها، ولا سيرها ومشربها، وكنت أرى الفاشية الثقافية في عملها ونظرها، لذلك ابتعدت..)^(٢). وما يهمنا هو حديثه حول آية الله الشيخ جواد آملی، حيث اعتبره غير مؤدب: (البعض جاء باعتراضات أسوأ، كان من جملتها الكلمات غير المتزنة وغير المؤدبة لأحد رجال الدين من قم «الشيخ عبد

(١) مصباح دوستان، رضا صنعتي، ص ٢١٧، نقلا عن ماهنامه كيان: دی وبهمن ٧٨، ش ٥٠، ص ٢٤.

(٢) ن. م، ص ٢١٧، نقلا عن (رازدانی وروشنفکری ودينداری)، ص ٣٩ و٤٢-٤٣.

الله جوادى آملى»، حيث تجاسر على الساحة الطاهرة للنبي ﷺ^(١).

المورد الثالث: يقول في هذا المورد: (ملاك ومقوم مسلك رجال الدين في هذا الزمن هو «الارتزاق عن طريق الدين»، وليس ذلك بمعنى بيع الدين المذموم، بل بمعنى تأمين الحاجات المشروعة من طريق شغل الهداية... أنا أرجعت هذا الوضع لأربعة أسباب غير مطلوبة)^(٢).

ويذكر كلاماً أبعد من هذا حول المبلّغين، من كونهم مقلّدين وأجراء وتابعين، ومرتبطين، ومتلقّين، وجوعى، يضحّون بحريّتهم من أجل معاشهم، ويستمعون للأوامر من قبل أولياء باعة العقيدة. وأن واحداً يبيع الوهابية، والآخر يبيع التشيع، وكل واحد منهما فهو بائع لا هادٍ^(٣).

المورد الرابع: انتقاده للعلامة الطباطبائيّ تدلّ في مناقشته له - على ما نقل الطهراني من كلماته - بمثل هذه الكلمات: (إن الإنسان ما لم يدوّن وينقح معارفه «وعلموه الإنسانية ومعرفته للعالم»، وينزه نفسه عن المخالفة غير المبرّرة، فإنه لن يمتلك معرفة دينية عميقة ذات متانة وصلابة كافية)^(٤).

(١) ن. م، ص ٢١٨، نقلاً عن (رازداني وروشنفكري ودينداری)، ص ٨٧.

(٢) ن. م، ص ٢١٨، نقلاً عن (رازداني وروشنفكري ودينداری)، ص ٨٤ - ٨٧.

(٣) ن. م، ص ٢١٨ و ٢٢٠، نقلاً عن (رازداني وروشنفكري ودينداری)، ص ٨٤ - ٨٧.

(٤) نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، آية الله السيد

محمد الحسين الطهراني، ص ٢٢٥، نقلاً عن مجلة (كيهان فرهنگي)، العدد ٥٢، ص ١٦ - ١٧.

المورد الخامس: ما ذكرناه سابقاً من كلمات الدكتور في شأن العلماء والتعددية، حيث كان يقول: (إن لسان حال عامة المتدينين بل وعموم الناس في العالم هو ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢).

ليس العوام فقط، بل إن عامة علماء الدين هم أيضاً كذلك، إن علماء الدين - أي دين - خدّام الدين الذي هم عليه، ومنتفعون منه، وهم يقومون بدراسة وتعليم الأمور التي يرضى عنها المحيطُ والجوُّ العامُ ويسمُّون ذلك علم الدين، إنهم في الحقيقة مقلّدون^(١). وبهذا يتم البحث حول مسألة القداسة والتقديس.

(١) الطرق المستقيمة، الدكتور عبد الكريم سروش، نصوص معاصرة، العدد ٥، ص ١٧٣ - ١٧٤.

الفصل الخامس

الآثار التربوية للنظرية

الآثار التربوية للنظرية

نتعرض في هذا الفصل إلى ما يمكن أن يترتب على الدعاوى المتقدمة لنظرية تعدد القراءات من الآثار السلبية، فنذكر لذلك عدة من الآثار، منها ما يكون على سبيل الترقب لمفعول النظرية، وفقا للسياق الطبيعي لتحرك دعاواها، ومنها ما كان على سبيل التحقق والوقوع تبعا لهذه الأفكار، سواء أكانت بعنوان تعدد القراءات، أو كانت حاصلة قبل تبلور مصطلح «تعدد القراءات» إلا أن النكته لهذه الآثار مشتركة بينها وبين نظرية تعدد القراءات باصطلاحها الخاص.

الأثر الأول: مخالفة التربية التوحيدية

إن دعوى أصالة الفرد والكثرة تنافي التربية الإسلامية على التوحيد، وتدعو إلى تربية الأفراد والجماعات على قاعدة: ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾^(١)، وهذا الأثر قد يكون أهم الآثار لهذه النظرية والذي يستحق صرف العمر في سبيل محاربته، إذ أن عقيدة التوحيد هي تلك المنار والقبس الذي حمله الأنبياء في البشر لإنارة ليالي الغفلة الداجية. وإن مجموع دعاوى هذه النظرية لا يترك عقيدة التوحيد سالمة بل يتهدها ويتربص بها عبر التأصيل للكثرات في مقابل الوجود الواحد، ولو كانت

النظرية تدّعي الطوليّة لما أشكل عليها، ولكنها تدعي الأصالة للكثرة وهو معنى العرضية والمقابلة.

إضافة إلى هذا فإن النظرية لا تكتفي برؤية الأنداد في مقام التحقق والواقع فقط، بل ترى الأنداد حتى على مستوى التشريع والمرجعية الدينية والصراط المستقيم والأخلاق والمبادئ، ومع أن لكلّ هذه الدعاوى آثارها الخاصة، إلا أن مجموعها يشكل ذلك الأثر الأهم والأخطر وهو عدم الاعتراف بأصالة الوحدة على مستوى الوجود، وعلى مستوى التشريع والمبادئ والقيم والصراط المستقيم.

الأثر الثاني: التنصل من الدين

إن أول المخاطر التي تواجه من يتلقى نظرية تعدد القراءات بمزاعمها بالقبول، هو عدم الاطمئنان إلى حقانية الدين الذي يعتقد به الشخص، فالنظرية وإن دعت إلى الإيمان بحسب الظاهر، إلا أن توسعها في مفهوم الهداية لا يدع مجالاً للاعتقاد بحقانيّة هذا الدين وصوابيّته، وهما بلا إشكال (الحقانية والصوابية) يقتضيان المقايسة والمقارنة مع بقية الأديان والمسالك والمذاهب، لا باعتبار أن لفظي الحق والصواب في نفسيهما تقتضيان المفاضلة، بل لأن الأديان والمذاهب السائدة كلاً أو جلاً ترى الحق من نصيبها دون غيرها، فلذلك تبنّى كل صاحب مذهب ومسلك مذهب ومسلكه الخاص دون غيره، وإلا فلا يقدم عاقل على اعتناق مذهب لا يعتقد بأنه الحق والصواب من بين المذاهب، وإنّ زعم التعددين لصحة كل من الإسلام واليهودية والنصرانية وما فيها من مذاهب، يعني صحة الإسلام بما يتضمّنه من آراء خاصة به، ومن ضمن هذه الآراء أن اليهودية في هذا العصر ليست هي الحق، وأن النصرانية

كذلك ليست ذلك الدين المطلوب والمحايي لجميع الكمالات، بل هي حقٌ قبل أن يقع فيها التحريف، وأما بعد مجيء الإسلام فإنه قد هيمن عليها وأكملها بمجيئه.

وبناء على ذلك فإن الدعوة لقبول النصرانية تفترض تصحيح نظرتها المفترضة لعدم صوابية الإسلام، وهكذا، وهذا ما يجعل الجمع بين حقانية جميع المذاهب والأديان متعذرا، ويجعل دعوى التوسعة في مفهوم الهداية محلا للتأمل.

حينئذ نجد أن مثل السيد سروش يقوم بتخطئة جميع الأديان والمذاهب في هذه الموارد من أجل أن يفرض صوابيتها بأجمعها، وصحة التدين بأي منها، وهذا الأمر بعد منافاته لما يعترف به من كون رتبته «علم المعرفة» من الدرجة الثانية، فإن من ويلاته أنه يدعو لتصحيح الأديان، ما عدا الاعتقاد بكون كل مذهب هو الحق، فهو لا يدعو إلا إلى التنازل عن هذا المقدار، وبهذا المقدار يكون التدين باليهودية والمسيحية والإسلام سواء، فلا يفرق بينها التهوّد عن الإسلام والتنصّر. وهذا ما يشكل الضربة القاضية على الإسلام والدين، حيث إنه يعني التجرد عن الهوية، فكان مآله إلى رفض الدين في حياة الإنسان.

وإن الدعوة لتوسعة مفهوم الهداية، ودعوى عدم إمكان الوصول إلى الواقع، تعنيان الدعوة الصريحة للتحلل من الدين تحت مظلة الاعتراف بجميع الديانات.

ومن أخطر الأمور هو أن يقوم مدعوا التعددية بطرح أفكارهم هذه في أوساط الشباب غير المطلعين على الإسلام بنحو كافٍ، وفي ذات الوقت يفرّون من دعوات المناظرة التي يوجهها إليهم من تعمق في فهم الإسلام^(١)، فالشباب البسيط حينما

(١) وقد أشار آية الله الشيخ المصباح رحمته الله إلى هذا الأمر في بعض كتبه.

يستمع إلى دعوات الحرية والسعة في اختيار الأفكار وتبني القناعات، ويمنع من جانب آخر من الاطلاع على إجابات المتخصصين، ولو من خلال سد باب المحاوره معهم وتصويرهم راضين عن أنفسهم، وأنهم دكتاتوريون وفاشيون، وأمثال هذه التهم، فإنهم بذلك يقطعون على هذا الشاب طريق التمحيص ومعرفة الحق، لا سيما مع المنع من المقارنة والتمحيص بدعوى عدم قابلية الثقافات والتجارب والمعارف للمقايسة.

وتتضاعف الخطورة حينما يتم الترويج إلى الأفكار من قبيل أن (الدين لا يعدنا بالكثير)، وأن الخلل موجود في نفس الدين فضلا عن الفهم الديني. فحينها لا يبقى مجال للثقة بالدين، بل يصل التشكيك -كما أوصله بعضهم- حتى إلى الوحي، بزعم قابلية القرآن للنقد لأنه ليس وحيا بنصّه العربي، بل هو معنى بينه النبي ﷺ في قالب اللفظ العربي، وهو يكشف عن حالة روحية اعترت النبي ﷺ وهو ﷺ يتأثر في بيانها بظروف بيئته وطريقة التفكير السائدة. وما شاكل ذلك من هذه الشبهات المسمومة.

الأثر الثالث: مراودة القلب بالشكوك

الأمر الآخر المرتبط بما سبق هو التسويل -عبر هذه المدعيات- لأهل العفوية والبسطاء من المتدينين من خلال التشدق بالتوصيفات الكاذبة؛ من قبيل الرضا عن النفس، والغرور والتكبر، وعدم اللياقة للجلوس مع الآخر على طاولة واحدة. وقد سبق أن أشرنا، إلى أن عنوان اتهام النفس الوارد في كلمات المعصومين عليه السلام، لا يعني اتهام الاعتقاد، بل اتهام النفس بالتهاون عن أداء حق هذا الاعتقاد. وإلا فحينما نزل عند طلبات التعددين، ولا نرضى عن أنفسنا بمعنى «ديننا ومذهبنا»، فإننا لن

نبرح الشك وعدم الوثوق بما نحن عليه من دين ومذهب. وعلى هذا المنوال تكون دعوى أن الدين لا يعدنا بالكثير.

الآثار الرابع: عدم الاعتراف بحدود للإسلام

إن من الآثار الخطيرة للتوسع في معنى الإسلام، كما فعل السيد سروش تبعا لبعضهم في المسيحية، أن لا تبقى أية معيارية للإسلام، ولا تبقى أية أهمية لضوابط الاعتقاد الأساسية، بل يكون المعيار هو الصدق في الطلب، كما كان المعيار عند بعضهم هو العمل ومقدار خدمة الناس؛ فكلما كان الإنسان أكثر خدمة للناس كان أكثر إسلاما، والكلام فعلا ليس حول أهمية العمل، بل حول جعل العمل هو المعيار النهائي من دون الاعتقاد.

وفقا لذلك المعنى الواسع للإسلام لن يستنكف مدّع عن زعم أنه أقرب إلى الإسلام؛ كما زعموا أن (گوريچ) أو الشخصية السياسية الفلانية أقرب إلى الإسلام والتشيع من العلامة المجلسي. أو كما يقول ذلك الطالب الجامعي: أنا يمكن أن أكون ماركسيا ومع هذا أكون أقرب إلى الإسلام والتشيع من هؤلاء العلماء؛ لا يجب علينا أن نقبل بالكلمات التي يلقيها رجال الدين هؤلاء ونكون مأسورين للإسلام، يمكننا أن لا نقبل أيا منها ومع ذلك نكون مسلمين! حتى أنه يمكننا أن نكون ماركسيين، ونكون أقرب من علماء الإسلام إلى الإسلام والتشيع...^(١)، وعلى هذا النحو جرت

(١) مصباح دوستان، رضا صنعتي، ص ١٧٠، وهي كلمات ينقلها عن الشيخ مصباح اليزدي، نقلناها بتصرف.

دعوات التعددية، الداعية لقيام بروتستانت ونهضة جديدة في الإسلام، أو الإتيان بإسلام جديد، أو اعتبار جميع طلاب الحقيقة مسلمين.

يقول سماحة الشيخ مصباح رحمته الله بأن هناك فرقا أخرى ممن تغذى على هذه الأفكار، كانت تحافظ على سمة الإسلامية وتحافظ على عنوان الإسلام، ولكنها مع هذا كانت تتقبل سلسلة من المباحث الالتقاطية. ولقد كانت أكثر من فرقة، وأهمها فرقة (مجاهدو خلق)^(١)، أو منافقو خلق. ومن هذه الفرق والتي كان فيما بينها تفاوت بلحاظ الرؤى، والمتبنيات المذهبية ودرجة التعصب، من هذه الفرق كانت فرقة (فرقان). كانت هناك أكثر من فرقة تشترك في تقارب أفكارها مع أفكار مجاهدي خلق، وبينها اشتراك في الأصول الفكرية، وكلهم كانوا يرون المنظر لهم هو الدكتور شريعتي، وكانوا يصرحون بمثل هذا التعبير، وحتى في المذكرة التأسيسية لحزبهم فإنك ترى الأفكار التي نشأت على يد شريعتي^(٢)..

ويضيف سماحة الشيخ: (هناك أناس كثيرون من أصدقائنا وحتى من أقاربنا، ممن تربطني معهم علاقة ما، كانوا من أهل صلاة الليل، وكانوا يبكون في صلاتهم،

(١) يقال أن مجاهدي خلق قاموا بتغيير أديولوجيتهم بشكل رسمي، وقاموا بمقاطعة كتاب «تفسير الميزان»، و«روش رئاليسم»، وكتب الشهيد مطهري، وقالوا بجرمة قراءتها، وكانوا يقولون: (لأن العلامة الطباطبائي لا يقبل الأصول الديالكتيكية فإن تفسيره ليس تفسيرا علميا، ولأن مطهري كتب كتابا ضد الماركسية، فإنه لا يفكر تفكيرا علميا)، وفي السجن كان أحد أبناء الشوارع - والتعبير للكتاب المنقول عنه - يقول لآية الله ملكوتي: (نحن لسنا في حاجة إلى إسلامكم أيها المعمون). [مذهب روشنفكري، محمد دشتي، ص ١٠٨ - ١٠٩].

(٢) مصباح دوستان، رضا صنعتي، ص ١٧٠ - ١٧١، بتصرف.

ولكن بسبب أنسهم بأفكار شريعتي وقراءة كتبه، فإنهم جميعاً انتهوا شيئاً فشيئاً، والتحق بعضهم بفدائيي خلق، إن عدداً منهم كان قد سجن قبل الثورة، بل منهم من قتل، البعض منهم لاذ بالفرار، والبعض منهم قتل في الحروب، والبعض منهم لا زال فارّاً...^(١).

مثل هذه الأفكار إنما هي وليدة لتلك الدعاوى التي أخذ الدكتور سروش على عاتقه مواصلة مشوارها، هو وإخوته من دعاة التعددية. وإذا كانت نظرهم إلى الإسلام هي هذه النظرة فلن تبقى ضابطة عقلانية للإدخال في الإسلام أو الإخراج منه، بل هو محض ادعاء جعله صاحبه ضابطة للحكم بالإسلام.

وهنا تتبين خطورة دعوى السيد سروش من أن المسلم هو كل من طلب الحقيقة، إذ لو تمت هذه الدعوى لأمكن الإتيان بقراءة مضادة في أصل الإسلام، فضلاً عن المعارف الدينية المترتبة عليه. وعليه تكون الضوابط المذكورة للإسلام في النصوص الدينية، يكون وجود هذه الضوابط كعدمه ما دام جميع الناس مسلمين.

الآثار الخامسة: ضرب الثبات وتحريم المعارف الدينية

إن ربط أهمية المعرفة الدينية ومدى صحة الاعتماد عليها بالعلوم البشرية الأخرى يعني عدم إمكان الاعتماد على المعرفة الدينية، وهو أمر لا يمكن قبوله بحال، إذ لا يبقى مع ذلك أي معنى للدين، غاية الأمر أن مدعي التعددية يحاولون تبرير هذا الأمر عن طريق التفريق بين الدين وبين المعرفة الدينية، والحال أن

(١) ن. م، ص ١٧١.

الطريق العرفي والعقلاني لتدوين الناس هو الاعتماد على المعرفة الدينية للمتخصصين، ولو قمنا بتخطئة هذا الطريق، وقلنا بأن اعتماد المعرفة الدينية لا يصح إلا مع كونها قد لاحظت آحاد القضايا العلمية لدى المعارف البشرية الأخرى، حينها سيكون المقدار المتبقي من جواز الاعتماد على المعرفة الدينية وفق حساب الاحتمال هو الصفر أو ما شارفه نزولا، فكم هي التخصصات العلمية؟ فضلا عن الدراسات اليومية في كل واحد منها؟ والتطورات والمستجدات في ساحة العلوم البشرية، أنا بعد آن؟ إذن كأن مراد التعددين، وباللغة الفصحى هو أن لا نعتمد على المعارف الدينية إطلاقا، بل علينا أن نعمل بآرائنا وقراءتنا الخاصة، وليتهم التفتوا إلى أن قراءتنا ومعارفنا هي كذلك معارف بشرية، إلا أنها غير تخصصية، ووفقا لكونها بشرية فلا قيمة لها إلا مع الإحاطة بكل مستجدات العلوم. فهذا الأثر كسابقه في التحسس من الدين، ومجانبته، ومحاربة قنواته الطبيعية.

إن من الآثار الوخيمة لمدعيات «تعدد القراءات» هو سلب الثبات من عقيدة الناس، وبذلك لا تبقى عقيدة من العقائد في منأى عن أن تطالها يد التغيير والقبول بالنقيض، كل العقائد.. كالعصمة، والخاتمية، وما يتعلق بروح الإسلام، وكما يعبر سماحة الشيخ مصباح رحمته الله فإن بعضهم لو سأله عن مقوم وروح الإسلام ما هو؟ لأجاب بأنه الحرية والديمقراطية واحترام آراء الناس ورعاية حقوق البشر^(١). بل إن النحو الذي تذكره النظرية من التأثير بالعلوم الأخرى يقارب معنى التحميل لنتائج العلوم الأخرى على المعرفة الدينية، فكأنك لا تقرأ في المعارف الدينية إلا الفيزياء

(١) نقش تقليد در زندگی انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٥٧، بتصرف.

والكيمياء والطب والفلك، وشتى المعارف البشرية، ما عدا المعرفة الدينية، لأنها ستكون مستهلكة محضة.

الأثر السادس: التخلص من التقليد ومن القرآن بعد ذلك

إن حال محاربة التقليد لدى بعضهم، حيث وصفوه بأنه عمل القردة، هو كحال النقاط السابقة في محاربة الدين، فإن الإشكال على اختلاف فتاوى الفقهاء ينجر تدريجياً إلى رفضها، ولعل ذلك هو المقصود بالذات، فمن ثم يصير الكلام إلى أن تعدد القراءات والعمل بالرأي هو المقصود بالتبع. وقد اتضح مما تقدم قريباً أن رفض المعرفة الدينية التخصصية يؤول إلى رفض الدين.

وأبعد من هذا ما حاوله بعضهم من زعم أن كلمات القرآن هي من إنشاء الرسول ﷺ؛ حيث تعتريه حالة روحية يعبر على إثرها عما رآه بتعبيراته الخاصة التي تحمل الخطأ، وهذه هي المحاربة الصريحة للقرآن الكريم، والرفض القاطع للاعتماد عليه^(١).

الأثر السابع: فتح الباب لتوهين الهقدسات

إن دعوى عدم إمكان الوصول إلى الواقع على ما هو عليه، ودعوى انفصال الفهم عن الواقع وكون الفهم وليداً لفرضيات الشخص القارئ؛ من حيث كون الشريعة صامتة؛ وأن ما يقوله العلماء فهو بيان للفهم وليس بياناً للشريعة، كل ذلك

(١) أشير إلى هذا المعنى في كتاب نقش تقليد در زندگی انسان، الشيخ محمد تقی مصباح اليزدي، ص ٩٩ - ١٠٠.

فهو إنكار للشريعة، وإنكار للخالق والقرآن والسنة المطهرة للمعصومين عليهم السلام وفقا للبيان المتقدم.

وإذا أضفنا إلى ذلك أهمية احترام القراءات الأخرى وقبولها مهما كانت، وكذلك مسألة عدم التقديس بمختلف أنحائها المطبقة من قبل التعددين، فإن هذه الدعاوى -وكما مثل بعضهم- ستفتح الباب لمثل الزنديق سلمان رشدي ليكتب كتابا باسم «الآيات الشيطانية»، ويهاجم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وأن تكتب في بلد الإسلام والتشيع بعد عشر سنوات من الثورة الإسلامية مقالة مماثلة لذلك الكتاب^(١).

الأثر الثامن: المحاربة العملية للقيم الأخلاقية

إن القول بتناقض القيم الأخلاقية ذاتا، وأن الإنسان مخير في تطبيق أي منها، وأن ما يكون قيمة بلحاظ زيد فهو ليس كذلك بلحاظ عمرو، كل هذا فهو تشكيك في قِيَمِيَّة القيم والمبادئ الأخلاقية لا يبقى مجالا للاعتراف بها، فدعوى التعدد والابتداع في القيم تؤول إلى الإباحية وعدم التقيد بالفضيلة، ما دام لا يوجد شيء اسمه فضيلة، بل كل ما يفرض فضيلة يمكن أن يكون رذيلة.

إضافة إلى ذلك، وكما تقدم من ذمّ الدكتور لتقديم أغوذج واحد للحياة وعدم قبوله بذلك، فإن هذا المعنى قد انتشر بصياغات مختلفة؛ منها دعوى عدم إمكان تقليد أهل البيت عليهم السلام لانتهاء عصرهم عليهم السلام؛ وهو معنى اقتطاع مفردة عظيمة من

(١) نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، آية الله السيد محمد الحسين الطهراني، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

مفردات الدين المؤكّد عليها في القرآن الكريم وفي الروايات الشريفة، وهي مفردة القدوة والأسوة الحسنة، وفي هذا السياق كان قول تلك السيدة في مقابلة بثّتها الإذاعة بعد انتصار الثورة في إيران: (في هذا اليوم فإن قدوتنا هي أوشين لا فاطمة الزهراء عليها السلام)^(١).

ومن الواضح أن رفض تقديم الأنموذج الواحد لجميع الناس هو على خلاف دعوات القرآن في باب التأسي بالنبي الأعظم صلى الله عليه وآله ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٢).

الأثر التاسع: تضييع أحكام الشريعة

وهذا الأثر من واضحات ما يترتب على النظرية، بعد الفراغ عن تنافيهام مع أصل الدين؛ إذ تدعو لقبول كل ما يخالفه بدعوى التسامح وعدم التقديس، وتصحيح كل القراءات، وإن ما يهمنا في هذه النقطة هو الإشارة إلى أمثلة واقعية، سلك عليها مثل هؤلاء المدعين، وأن مآل القبول بنظرية تعدد القراءات هو التورط في مثل هذه القضايا:

١. في مطلع انتصار الثورة في إيران أصدرت مجموعة من الوطنيين بياناً يعترض على لائحة القصاص ذكروا فيه أن هذه اللائحة

(١) نقش تقليد در زندگى انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٧٥.

(٢) الأحزاب: ٢١.

تفوح بالعنف وأنها غير إنسانية، وحينها صرّح الإمام الخميني فتتدّ
بكون الجبهة الوطنية محكومة بالارتداد^(١).

٢. من أمثلة تضييع أحكام الشريعة ما يفعله بعض السياسيين من
إظهار الخضوع للأصنام، عند زيارتهم لبعض البلدان الغربية
ودخولهم إلى المعابد، بغرض توسعة الروابط السياسية مع تلك
الدول، وهذا مخالف للعزة الإسلامية ورفض العبادة والخضوع لغير
الله ﷻ^(٢).

٣. ومن الأمثلة على ذلك السعي لتحليل المحرام.. ينقل سماحة الشيخ
مصباح ﷺ قول أحدهم لما رجع إلى إيران وقد كان يعيش في
الخارج، حين أشار إلى بعض المحرمات وتساءل: حتى الآن لم تصبح
هذه الأمور حلالاً^(٣)؟

٤. ومن الأمثلة التي ساقها الشيخ اليزدي أيضا في بعض المواضع كانت
جرائم طالبان. وحيث إن نظرية تعدد القراءات تفترض صحة
جميع التصرفات والأفعال والآراء، فبذلك لا تبقى واقعية وحقيقة،
أو حكم شرعي يمكن الاحتكام إليه، ولذلك فهي تفرض علينا أن
نقبل بقراءة طالبان، ونجعلها إسلامية ورسمية، فلا يحق لنا

(١) تعدد القراءات، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٧٩ - ٨٠، بتصرف.

(٢) نقش تقليد در زندگی انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٦٩ - ٧٠، بتصرف.

(٣) ن. م، ص ١٠٦.

الاعتراض على ظلمهم وجرائمهم التي ارتكبوها في أفغانستان باسم الإسلام^(١).

٥. وكما ابتدع قسيس فرقة جديدة في المسيحية، وسئل عن حلية اللواط فأجاب بأن علينا أن نقرأ الإنجيل قراءة جديدة^(٢)، كذلك فإن دعاوى التعددين لتشكيل بروتستانت إسلامية، أو الإتيان بإسلام جديد، إضافة إلى الزخم الهائل من مفاهيم محاربة التقديس، وتصحيح جميع القراءات...، فإن كل ذلك لا يؤمن منه الوصول إلى مثل هذه الأمور؛ من الخروج على تعاليم الشريعة ولو شيئاً فشيئاً وبنحو تدريجي.

الآثار العاشر: الدعوة إلى الخروج على القانون

إن من ضمن المآسي المترتبة على نظرية «تعدد القراءات» هو عدم الاعتراف بالقوانين والأنظمة البشرية، فضلاً عن التعاليم الدينية، وهذا ما جعل أمثال هؤلاء يدعون لمخالفة القانون، ومن ثم تبرير هذه المخالفات بالحرية، والقراءة المختلفة وأشباههما. والفرق بين هذا الأمر وبين الرؤية الفقهية لعدد من المراجع في جواز المخالفة بشرط عدم ترتب الهرج والمرج، هو أن موقعية الفتوى موقعية العمل الفردي؛ بأن يقلد هذا الفرد المرجعَ الفلاني في مسألة جواز المخالفة، من باب كونها

(١) زندگی نامه حضرت آیت الله محمد تقی مصباح یزدی، محمد تقی اسلامی، ص ٢٨١، بتصرف.

(٢) أصول المعارف الإنسانية، الشيخ محمد تقی مصباح الیزدی، ص ٩٢.

لا تُخِلُّ -بحسب نظر هذا الفقيه- بالنظام الواجب إقامته وحفظه ما لم تستلزم الهرج والمرج، وأما دعوات المخالفة للقانون المطروحة وفق تعليقات التعددية والحرية، فقد غدت دعوات علنية منظمة، تهدف إلى التمرد على القوانين وعدم الاعتراف بالنظام، بذريعة القراءات المتعددة للدين، والحرية، والتساهل والتسامح.

ولعل مثل هذه الدعاوى والدعوات المتطرفة للخروج على القانون، هي التي دعت قائد الثورة الإسلامية في إيران إلى إصدار حكمه بتحريم المخالفة لقانون الجمهورية الإسلامية بشكل مطلق. يقول دام্পلة في بعض خطبه: (أنا حينما نهيت الآن؛ يعني أنه فضلا عن الحرمة القانونية، فإنه حصلت حرمة شرعية أيضا فانتبهوا. إذا كان شخص فرضا وبلحاظ التقليد مقلدا لشخص [في ذلك]، فأنا العبد حينما نهيت عن المخالفة، فإنه سوف تحصل له حرمة، هذه هي فتوى جميع العلماء. ليس من حق أحد أن يقوم في وقت ما بعمل غير مّترن)^(١).

إن أي نظرية معرفية لا تعترف بالحدود، ولا ترى ضابطة أو قيда، بل تقبل بكل القراءات، فإنها تؤسس للجريمة وشتى أنواع التجاوزات التي تسلب الأمن والاستقرار.

الأثر الحادي عشر: التشكيك وإضعاف الهجتهات الإسلامية

إن هذه النظرية تتقاطع مباشرة مع ثقافة المجتمع الإسلامي وتتصرف فيها، عبر التصرف في عقائده ومبادئه وقيمه الأخلاقية. فتعرض هذه النظرية للإيمان،

(١) مصباح دوستان، رضا صنعتي، ص ٢٢٤.

وإصرارها على عدم إمكان الوصول إلى الواقع على ما هو عليه ولو بنحوه الإجمالي، وعدم التفريق بين الإيمان والكفر والحق والباطل، كل هذا وأمثاله يولد جيلا من الشباب المبتلى بالشك والتردد وسلب الإيمان الراسخ. وحينما يبتلى جيل الشباب بالشك والتردد، ويكون إيمانه إيمانا ضعيفا فإنه سيفقد ذلك الأثر الإيجابي، ولن يترك أثرا في الأعمال الفردية والاجتماعية، وسوف يفقد ذلك الحماس والاندفاع؛ ولن يوجد فيه أمثال أولئك الشبان الاستشهاديين^(١).

الآثار الثاني عشر: فقد الهنعة الثقافية

لعل من الأسباب الداعية لطرح هذه النظرية ومثيلاتها، هو أن من يصدق ببادئها سيكون فاقدا للمناعة المعرفية والثقافية والقيمية، وبذلك تتم عولمة الثقافات المضادة للدين، والتي تخدم مصالح الشركات والتحالفات العالمية، التي أدركت عدم الجدوى الدائمة في السيطرة العسكرية على بلاد المسلمين، فلذلك قامت أمثال هذه النظرية مقام الوجود العسكري، لتسليم مُقدِّرات الأمة لأعدائها طواعية، ومن خلال الدافع الذاتي المتمثل في الثقافة الهجينة. وقد أشير إلى مثل هذا المعنى في كتاب «تعدد القراءات»^(٢).

(١) چکیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی، الشیخ محمد تقی مصباح الیزدی، ص ١٥٧، بتصرف.

(٢) تعدد القراءات، الشیخ محمد تقی مصباح الیزدی، ص ١٩ - ٢٠. وأشير إلى هذا المعنى كثيرا في كلمات ولي أمر المسلمين آية الله العظمى السيد الخامنئي رحمته الله، وإلى قيام الدور الثقافي مقام

الأثر الثالث عشر: رفض العلوم البشرية

إن نظرية «تعدد القراءات» حيث تنكر وجود المعارف البشرية الثابتة، فقد وضعت نفسها موضع الخصومة لا مع الدين فقط، بل مع جميع المعارف البشرية، حيث إن كل معرفة بشرية فهي تدّعي الثبات في نظرياتها ولو بنحو جزئي، بينما تنكر نظرية «تعدد القراءات» حتى هذا المقدار من الثبات، وتنكر إمكان الاعتماد على أي علم من العلوم؛ ما دام التغير حاصلًا في علم آخر من العلوم البشرية، فخلاصة هذا الأثر أن نظرية تعدد القراءات لا تعترف بالعلوم البشرية، بل لا ترى في الساحة أحدا غيرها.

الأثر الرابع عشر: تعطيل الحركة التكاملية لسير المجتمع

وكما يشير سماحة آية الله مصباح اليزدي رحمته الله في بعض كتبه، فإن مسألة تعدد القراءات، والترويج للقراءات الليبرالية والأفكار الحديثة، وأصالة الفرد، والقبول بمختلف القراءات والرؤى، كل هذا لا يبقى مجالًا لتعريف الهدف المطلوب، ومع عدم وجود الهدف والمقصد والمطلوب الواضح الذي لا يقبل النقيض، فإنه لا معنى للإصلاح في المجتمع ومحاربة الفساد، فكل ما فرض إصلاحًا يمكن أن يكون إفسادًا،



الاحتلال العسكري. ومن ضمن الموارد التي تحدث فيها عن هذا الموضوع هو ما جاء في كتابه «الغزو الثقافي المقدمات والخلفيات التاريخية، ج ١، ص ٩٥ - ٩٧».

وكل ما كان فساداً أمكنه اللوذ والاحتماء بنظرية «تعدد القراءات»، فلا يمكن حينها محاربة الفساد، أو الدعوة للإصلاح^(١).

إن الحكم بصحة وواقعية جميع القراءات يعني عدم الفرق بين الحق والباطل، وهذا ما يصرح به السيد عبد الكريم سروش؛ من كون الحق والباطل، أو الكفر والإيمان عناوين محض دنيوية لا تشكل تلك الأهمية، أو أنه لا يمكن تقبل المفاهيم من قبيل أننا على هداية.

الآثار الخامسة عشر: التأسيس لطرق معرفية تفتقر إلى العلمية

إن الحكم بتساوي جميع القراءات المجهولة يؤسس لطرق معرفية على خلاف المعايير والضوابط العلمية؛ حيث يتم غضُّ الطرف عن المحاذير المذكورة سابقاً؛ كتصحيح اجتماع المتناقضات، ما يعني أن العلوم والمعارف تكون فاقدة لقيمتها المعرفية، فهو إذن دعوة لتعطيل العقول عن الإدراك والمعرفة.

الآثار السادسة عشر: التنازل عن بعض المبادئ التربوية

ومن أمثلة الطرق التربوية التي يضحى بها معتنقوا هذا النحو من التعددية هي مسألة التقليد؛ فإن محاربة «تعدد القراءات» للتقليد بعنوانه العام تبطل الطرق المألوفة تربوياً في نقل المعارف والتعاليم والآداب، وهي العمدة في مثل تلقي الأطفال لهذه الكمالات.

(١) إصلاحات، ريشه ها وتيشه ها، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٨٦ - ٨٧، بتصرف.

الأثر السابع عشر: النيل من المقدسات واستباحتها

إن فكرة محاربة التقديس التي يدعو لها التعدديون، كما فعل السيد سروش في محاضراته (انتظارات دانشگاه از حوزة)، هي بمثابة البرنامج العملي لفصل جيل الشباب عن العلماء وعن العلوم الدينية، وبذلك تفصل الأمة عن هويتها المتمثلة في ما تعتقد به من مقدّسات. وإن هذه الفكرة قد أخذت طريقها في سلوك التعدديين، فأثارت القلاقل في المجتمعات الإسلامية بعد أن لم تعترف بوجود شيء مقدس، فمن ضمن الموارد التطبيقية لهذه الفكرة كانت هذه الأمثلة:

١. ما تقدم من الحديث عن المدعو هاشم آغا جري؛ حيث وجه الإهانة إلى المقدسات الدينية، وإلى الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهو الذي كان يدّعي أن الدين أفيون الشعوب والحكومات معا. وقد حكم عليه بالإعدام فاعترض بعضهم على هذا الحكم واعتبروه أمرا معيبا^(١)، لقناعتهم بمثل طروحات التعددية المانعة من التقديس، والداعية إلى الحرية التي لا تعترف بالحدود.
٢. ما كتب في صحيفة «آبان» الأسبوعية: (ليس حكم سَابُ النَّبِيِّ والأئمة هو القتل، بل يجب تحمُّل ذلك، وعدم مقابلته بالمثل)^(٢).
٣. ما جاء في صحيفة «عصر آزادگان» من نسبة الظلم إلى القوانين الشرعية: (القوانين الشرعية في شأن المرأة قوانين ظالمة)^(٣).

(١) نقش تقلید در زندگی انسان، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ٧٥.

(٢) مصباح دوستان، رضا صنعتي، ص ٢٥٦، نقلا عن هفته نامه آبان: ش ٩٥، ص ٦.

٤. ما جاء في صحيفة «بعثت» الأسبوعية، حول الدين والديمقراطية وهو نوع من الإساءة إلى الدين: (الديمقراطي إلى جانب الديني، والديمقراطية مقدمة على الدين. لا يجب التدخل في آراء واعتقادات الناس. فتاوى الفقهاء ليست حجة إلا على أنفسهم، لأنها ظنية)^(٢).

٥. ما حصل في نشرة «موج» من التعرض للإمام الحجة عليه السلام، والذي أثار لغطا كبيرا حول دعوات التساهل والتسامح التي كان يتصدّرها وزير الثقافة والإرشاد في الجمهورية الإسلامية آنذاك الدكتور مهاجراني، وفي سياق تلك الاعتراضات كان كلام آية الله العظمى السيد الخامنئي دامظلة: (أنا يجب أن أبين بأنه حينما توجه الإهانة لإمام العصر -أرواحنا فداء- في إحدى النشريات، فإن ذلك أوجب خجل هذا العبد في مقابل ولي العصر، لقد أصبحت خجلا. لقد سألت الله تعالى أنه: إلهي! إذا كان القلب المقدس لولي العصر قد تأذى مِنَّا وتألّم بسبب هذه القضية، فأسألك متضرعا أن ترضي عنا القلب المبارك لذلك العظيم مرة ثانية. في دولة إمام الزمان، وبين أناس عشاق لولي العصر -أرواحنا فداء- فإن مثل هذه الظاهرة أمر قبيح وثقيل جدا)^(٣).



(١) ن. م، نقلا عن روزنامه عصر آزادگان: ٧ و ١٤ بهمن ٧٨، ص ١٧، مهرانگیزکار.

(٢) ن. م، نقلا عن هفته نامه بعثت: شهر يور ٧٧، ص ١ و ٧-٨.

(٣) ن. م، ص ٣١٢-٣١٣.

وإلى هذا الأمر أشار آية الله جوادى آملى عليه السلام: (العلماء والفضلاء وطلاب الحوزة في قم، بعد الدعوة بالحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن من جهة، والنصائح الكتبية والشفهية من جهة أخرى، والرسائل الحضورية والغيابية من جهة ثالثة، وبعد أن وصل نصاب الإنذار إلى النهاية، ووصل إتمام الحجة إلى النصاب، ورأوا بأن أحدا لا يستمع إلى كلماتهم، وفي الدولة التي حصلت فيها ثورة ببركة القرآن والعتره، تحصل إهانة لهذين الثقيلين الإلهيين الثقيلين..)^(١).

٦. ومن أمثلة المحاربة العملية للقداسة الكلمات الكثيرة الموهنة للعلماء، خصوصا تلك المتناولة لأمثال العلامة المجلسي رحمته الله. وإن هذه الدعوات لسلب القداسة عن العلماء، إنما تؤسس لانفصال الجماهير عن علمائهم، وبذلك يتم سلب الناس مقدارا أساسيا من الهداية لا يتحقق إلا عبر الرجوع إلى العلماء الصالحاء، كما هو ديدن المؤمنين امتثالا لنداء العقل وأمر الأئمة الأطهار عليهم السلام. وفي هذا السياق تكون الدعاوى القائلة بعدم حجية كلام أحد على الآخر.

الأثر الثامن عشر: التوليد العهلي للجريئة

إن الشخص المتنصل من الواقع، وغير المعترف بإمكان الوصول إليه، يكون شخصا خطيرا لا يؤمن شره، على اعتبار أنه لا يرى أي حد يوقفه عن أي شيء، وعلى شتى المستويات، المعرفية، والدينية، والقيمية، وغيرها. بل إننا أصبحنا نرى

بأم أعيننا الولايات الناتجة عن هذا النحو من إنكار الواقع والواقعيات انطلاقاً من التشكيك في الدين. إذن فدعوى عدم الوثوق بالواقع من أخطر الدعاوى. وأما الاعتراف بالواقع فإنه يستدرج الإنسان إلى الاعتراف بالقيود والحدود والضوابط والمبادئ وذلك هو صمّام الأمان، ولهذا كان الإسلام قيد الفتك.

الآثار التاسع عشر: الدعوة إلى الخمول والانكفاء

إن حكم «تعدد القراءات» بصحة جميع القراءات ونجاة الجميع يؤلّد الكسل والخمول، ويضعف من السّعي والحركة؛ إذ لا يوجد مطلوب واقعي يُقصد، بل كل ما هو متوفّر فهو غاية المطلب ومنتهى الرجاء، فهو الواقع، وهو القراءة المقبولة، وبذلك يفقد الإنسان قيمته الحقيقية، المتمثلة في السعي والمثابرة وطلب الحقيقة، فهذه الأفكار تعني الموت بما له من معنى، فلا بحث، ولا سعي، ولا حراك.

الآثار العشرون: هدم البنيان اللغوي

وأما دعوى تعطش الكلمات للمعاني، فهي بعد كونها تسفيها لجهود اللغويين ومراكز الدراسات التخصصية، والتاريخ اللغوي الضارب الجذر، فهي تدعو إلى الخروج على الوجدان العقلاني في طرق التفهيم والتفهّم، وتنسف أصول وقواعد المحاورّة.

الآثار الحادي والعشرون: الإغفال والإغراء بالنجاة

وأما الدعوة لتكثير الصراط فهي توجب الغفلة عن الصراط المستقيم الذي هو صراط الله، كما تقدم في البحث حول الصراط المستقيم وفق المصطلح القرآني.

وتتأكد هذه الغفلة حينما يُدعى كون إبليس لعنه الله مغلول اليدين، فهذا أكثر إغراءً على التهاون وعدم الاستعداد لمواجهة الشيطان وجنوده وما يصنعون من معارك ضارية.

الأثر الثاني والعشرون: إنكار الشرور والسيئات طريق لخالفة الشريعة والأخلاق

وأما ما حاول السيد سروش تمريره من خلال دعوى أن سيئات الفرد حسنات الجمع، فهو إنكار للشرور والسيئات بجميع أنحائها المتصورة، وهذا ما يعني الخروج على المبادئ الشرعية والأخلاقية، وعدم الاعتراف بالمحرمات وما نهت الشريعة عنه، وعدم الاعتقاد بوجود محل للورع والكف والتحرُّز عن الشبهات، بل لا تبقى مع ذلك حرمة إلا وقد استبيحت، وأصبحت شرعة بسبب وهم الخيرية المصوَّرة في كلمات الدكتور وغيره.

إن هذه الدعوى مبتلاة بالدعوة ضمناً إلى الرذيلة تحت غطاء التعدد وأن سيئات الفرد حسنات الجمع، وهي كذلك دعوة إلى محاربة الفضيلة؛ إذ أن كل إقدام أو إحجام -بحسب هذه الدعوى- فلا يمكن أن يقع إلا على وجه الفضيلة. فلا معنى مع ذلك للإلزام بعنوان خاص في المبادئ والقيم والفضائل، بل كل ما يمكن أن يقترفه الإنسان فهو فضيلة.

الأثر الثالث والعشرون: التحايل على البديهيات

إن من أكثر الأضرار للدعوى المزعومة في نظرية «تعدد القراءات» هو أنها - كما أشير إليه في ثنايا البحث - لا تلقي بثقل مناقشتها في الأمور النظرية القابلة

للبرهنة والاستدلال، بل تعتمد إلى التلبس في الواضحات، والتعرض للبديهيات لدى العقلاء، أو لدى المشرعة، وذلك ما نجد مثاله في الدعوة للنظر إلى النبي موسى عليه السلام وفرعون عليه السلام من منظار واحد؛ وهو منظار الاشتغال بالخصومة، والتضليل، والتحايل على الناس. وهذا هو التعرض لوجدانيات المؤمنين بأجلى صورته. وبالتأمل في دعاوى التعددية المزبورة يمكن أن تجد لذلك أمثلة أخرى يتعرض فيها الدكتور للبديهيات والواضحات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

ليلة الأحد ٢١ جمادى الثانية ١٤٣٠هـ

١٦ / ٥ / ٢٠٠٩م

في شهر كهدية.

الفهارس الفنية

فهرس الآيات	❖
فهرس الروايات	❖
فهرس الأشعار	❖
المصادر والمراجع	❖
المحتويات	❖

فهرس الآيات

الفاتحة

- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (٢) [٢٤٧]
- ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (٦) [٢٣٠، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٤]
- ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (٧) [٢٣٠، ٢٤٥]

البقرة

- ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (٢٥٥) [٧٢، ١٨٦، ٢٣٧]
- ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ (٩٨) [١٢٠]
- ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (١٥٦) [١٤١، ٢٦٧، ٢٨١]
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ . .﴾ (٦٢) [١٧٠]
- ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (٢٥٣) [١٨٣]
- ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (٢) [١٩١]
- ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢٠) [٢١٧]
- ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١٧٩) [٢٣٩]

- ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (١١٥) [٢٧٠]
 ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى...﴾ (١٣٢) [٢٧٧]

آل عمران

- ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ مِنْ أُمِّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (٧) [٨٠]
 ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (١٩) [٣٠٣، ٢٧٦، ١٧٨]
 ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٨٥) [١٧٨]
 ﴿وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَمْنا نُنْصِلِي لَهُمْ خَيْرًا لَأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُنْصِلِي...﴾ (١٧٨) [٢٨٤]

النساء

- ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (٣٦) [١٤٣]
 ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ (١٧٤) [١٩٢]
 ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (٧٦) [٢٢٣، ١٦٨، ١٤٦]
 ﴿سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١١٥) [٢٤٥]
 ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِيقِينَ...﴾ (٦٩) [٢٤٨]

المائدة

- ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...﴾ (٤١) [١٥١]

- [١٥٨] ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ . . ﴾ (٨٣)
- [١٧٠] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى . . ﴾ (٦٩)
- [١٧٩] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ (٤٨)
- [١٨١] ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ . . ﴾ (٤٨)
- [١٨١] ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ . . ﴾ (٦٦)
- [١٨٠ ، ١٧٨] ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (٤٨)
- [٢٤٦] ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ يُهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ . . ﴾ (١٥ - ١٦)
- [٣١٢] ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ ﴾ (١١٧)
- [٢٢٩] ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ (٢٧)

الأنعام

- [٢٥٢ ، ١٨٢ ، ٥٤-٥٣] ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا . . ﴾ (١٥٣)
- [١٤٦] ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ (١١٢)
- [٢٦٢ ، ١٥١] ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (١٦٣)
- [٢٨٣ ، ١٤٦ ، ١٥٣-١٥٢] ﴿وَإِنْ تَطْعُمْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ . . ﴾ (١١٦)
- [٢٧٠-٢٦٩ ، ٢٦٨ ، ٢٦٤] ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ . . ﴾ (٩٤)

الأعراف

- [١٦٣] ﴿مَكُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ (١٥٧)
- [١٦٩] ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ . .﴾ (٢٧)
- [١٨٥] ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ . .﴾ (٥٩)
- [١٨٥] ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ . .﴾ (٦٥)
- [١٨٥] ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا . .﴾ (٧٠)
- [١٨٥] ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ . .﴾ (٧٣)
- [١٨٥] ﴿إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (٧٦)
- [١٨٦] ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ . .﴾ (٨٥)
- [١٩٢] ﴿أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (١٧٦)

الأنفال

- [١٦١] ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ (٥٩)
- [١٦٨] ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ﴾ (٤٢)
- [٣١٢] ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ (١٧)

التوبة

- [١٢١] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ . .﴾ (٣٤)

﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ... ﴾ (١٠٩) [١٥٤-١٥٣]

يونس

- ﴿ فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ... ﴾ (٨٣) [١٥٣]
- ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْمٌ مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ... ﴾ (٥٧) [١٩١]
- ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (٦٢) [٢٢٤]
- ﴿ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَآذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ... ﴾ (٣٢) [٢٣٨]
- ﴿ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (١٠) [٢٤٨]
- ﴿ وَبِحَقِّ اللَّهِ الْحَقِّ بِكَلِمَاتِهِ ﴾ (٨٢) [٣٠٨]

هود

﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا... ﴾ (٤٠) [١٥٣]

يوسف

- ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ ﴾ (١٠٦) [٢٤٦ ، ١٦٤ ، ١٤٣]
- ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ (١٠٣) [١٦٤]
- ﴿ الرِّبِّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا... ﴾ (١ - ٢) [١٩٦]
- ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ ﴾ (١٠٨) [٢٤٥]

الرعد

- [٢٤٧] ﴿وَسَبِّحْ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾ (١٣)
- [٢٧٠] ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (١٧)

إبراهيم

- [٢٤٨] ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ...﴾ (٣٩)

الحجر

- [٦٧] ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (٩٩)
- [١٦٨] ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ...﴾ (٣٩ - ٤٠)

النحل

- [١٣٩] ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (٢٢)
- [٢٨١ ، ٢٦٨ ، ١٤١] ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (٩٦)
- [٣٢٥ ، ١٦٢] ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٤٣)
- [١٦٥] ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (٩٣)
- [٢١٤] ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (٨٩)

- [٢٤١] ﴿شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (١٢١)
- [٣٢٨] ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (١٠٦)

السرء

- [٢٤٧] ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (٤٤)
- [٢٤٨] ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (١١١)
- [٣٠٠ ، ٢٨٤] ﴿كَلَّا نُنَادِي هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ...﴾ (٢٠)
- [٣٥٤] ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (٣٣)
- [٣٢٤] ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (٣٦)

الكرهف

- [١٦٧] ﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ (٣٩)

مریم

- [١٥٦] ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ (٩٧)

طه

- [١٦٥] ﴿طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ (١ - ٢)

[١٨٤]

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (١١٤)

الأنبياء

[٢٤٩]

﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (٢٦ - ٢٧)

الحج

[١٧٩ ، ٢٧٦-٢٧٧]

﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ (٧٨)

المؤمنون

[٢٤٨]

﴿فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (٢٨)

النور

[٢٩٩]

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ...﴾ (٣٩)

[١٥٩ ، ١٥١]

﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ...﴾ (٤٧)

[١٥٢-١٥١]

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (٥٢)

الفرقان

- ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ (٢٣) [٢٢٤ ، ٢٣١]
- ﴿فَأُولَٰئِكَ يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ (٧٠) [٢٣١]

الشعراء

- ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (٨٣) [١٨٤]

النمل

- ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ (١٦) [١٢٣]
- ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ . .﴾ (١٨) [١٢٣]

القصة

- ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيَتْهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ (٧٨) [٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٣٦٩]

العنكبوت

- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا . .﴾ (١٤) [١٥٣]
- ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ . .﴾ (٤١) [٢٢٣]
- ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (٦٩) [٢٤٥ ، ٢٥٣]
- ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ (٢٢) [٢٨٤]

لَقَمَات

[٢٤٥]

﴿سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (١٥)

الأهزاب

[٢٥٦-٢٥٧، ٣٧٩]

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ . .﴾ (٢١)

[١٢٠]

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ . .﴾ (٧)

سبأ

[١٦٨]

﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢٠)

فاطر

[١٦٥]

﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (٨)

يس

[٢٤٠، ٢٤٤]

﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ* عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (٣-٤)

[٢٧١]

﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ . .﴾ (٦٥)

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (٨٢) [٢٩١، ٣٦٢، ٢٨٣]

الصافات

﴿ أَنَّا لَمَدِينُونَ ﴾ (٥٣) [١٩٧]

﴿ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ ﴾ (١٥٩ - ١٦٠) [٢٤٧]

ص

﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (٨٥) [١٦٨]

الزمر

﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ . . ﴾ (٢٣) [١٥٧]

﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٩) [٢٣٠]

﴿ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (٤) [٢٦٨]

﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا . . ﴾ (٧١) [٢٦٨-٢٦٩]

﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا . . ﴾ (٧٣) [٢٦٩]

غافر

﴿ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴾ (٢٦) [١٩٩]

فصلت

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ...﴾ (٤٤) [١٩٣]

الشورى

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ...﴾ (٥٢) [٢١٤]

﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ (٥) [٢٤٧، ٢٤٩]

الزخرف

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا...﴾ (٢٢) [٥٩، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٦-٣٢٧، ٣٦٦]

﴿حَم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (١-٣) [١٩٦]

﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ (٨٤) [٢٨٠]

الجنات

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (١٨) [١٧٨]

محمد

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (١٩) [١٠٨]

الفتح

[٢٤١] ﴿يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (٢)

الحجرات

[١٥٩] ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾ (١٤)

ق

[٢٧٤] ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ...﴾ (٢٢)

الطور

[٢٧١] ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (٢١)

الحديد

[١٤٢ ، ١٣٣] ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (٦)

[٢٧٣] ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (١٢)

الحشر

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (٧) [٢١٦]

المنافقون

﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٨) [٣٥٦ ، ٣٥٧]

القلم

﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ (٣٥) [١٥١ ، ١٥٨]

نوح

﴿وَإِنِّي كَلَّمَاِ دَعَوْتُهُمْ لَتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ . .﴾ (٧) [١٥٩]

القيامة

﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (١٧) [١٧]

﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (١٨) [١٧]

الرسلات

[٢٧١] ﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴾ (٣٥ - ٣٦)

الرحمن

[١٢٠] ﴿ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾ (٦٨)

الكَافِرُونَ

[١٩٩] ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ (٦)

فهرس الروايات

- ٣٧ (ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة)
- ٥٤ (إن قائمنا إذا قام استقبل من جهلة الناس أشد مما استقبله رسول الله..)
- ٥٣ (يا عدو الله قتلت امرأ مسلما ثم نزوت على امرأته..)
- ١٢٢ - ١٢١ (لما أراد أن يكتب المصاحف أرادوا أن يلقوا الواو التي في براءة..)
- ١٢٢ (قلت لأبي ذر وهو بالربذة : ما أنزلك هذا المنزل؟ قال..)
- ١٢٩ ، ١٢٨ (ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق)
- ١٣٣ - ١٣٢ (إذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم..)
- ١٤٢ ، ١٣٣ (إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون..)
- ١٥٥ (فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه..)
- ١٥٥ (وما يمنعك عن شربه؟ قالت: قد قلدتك ديني، فألقى الله عز وجل حين ألقاه..)
- ١٦٣ (لا تستوحشوا في طريق الهدى لقلّة من يسلكه)
- ١٦٦ (..فقال إبليس: يا رب أعفني من السجود لآدم وأنا أعبدك عبادة..)
- ١٦٩ (وجعلت لي عدوا يكيدني، وسلطته مني على ما لم تسلطني عليه منه..)
- ١٩٠ (إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق)
- ١٩٤ (يا بني عبد المطلب، إني والله ما أعلم شابا في العرب جاء قومه بأفضل..)
- ١٩٧ (إن السنة إذا قيسست بحق الدين)
- ٢٢٢ ، ٢١٨ (ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان..)
- ٢٢٢ (..فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن..)
- ٢٢٣ - ٢٢٢ (وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى)
- ٢٢٥ (ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش)

- ٢٢٥ (وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم واحدة..)
- ٢٣٠ (اعرف الحق تعرف أهله)
- ٢٤٠ (كنّا جلوسا عند النبي ﷺ فخطّ خطا هكذا أمامه فقال..)
- ٧٣، ٧٢ (من عرف نفسه فقد عرف ربه)
- ٢٣٢ - ٢٣١ (..يا رسول الله أرني الحق حتى أتبعه..)
- ٢٣٢ (اثتوني بالكتف والدواة أو «اللوح والدواة» أكتب لكم كتابا..)
- ٢٣٢ (هلم أكتب لكم كتابا لا تضلون بعده..)
- ٢٣٢ (علي مع الحق والحق مع علي يدور حيثما دار)
- ٢٥٠ (الصراط المستقيم أمير المؤمنين)
- ٢٥١ (صراطان، صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الصراط..)
- ٢٥١ (ونحن الصراط المستقيم)
- ٢٥٧ (خذوا ما رووا ودعوا ما رأوا)
- ٢٥٧ (شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فمن آخذ معالم ديني؟..)
- ٢٧٢ (إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الصابرون؟ فيقوم عنق من الناس..)
- ٢٧٢ (إذا كان يوم القيامة جمع الله تبارك وتعالى الأولين والآخرين في صعيد..)
- ٢٧٣ (إذا كان يوم القيامة جمع الله الأولين والآخرين فينادي مناد: من..)
- ٢٧٤ (ما يبكيك يا علي؟ تدعى والله أنت وشيعتك غرا محجلين..)
- ٢٧٤ (مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله)
- ٢٧٩ (حبُّ الدنيا رأسٌ كلُّ خطيئة)
- ٢٧٩ (يا فلان اشفع، يا فلان اشفع، حتى تنتهي الشفاعة إلى محمد..)
- ٢٨٠ (لو دكيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله)
- ٢٨٠ (ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله)
- ٢٩٤ - ٢٩٣ (خير مساجد نسائكم البيوت)
- ٢٩٤ (نية المؤمن خير من عمله)
- ٢٩٤ (إن العبد لينوي من نهاره أن يصلي بالليل فتغلبه عينه فينام..)

- ٣٠٤ (والمسلم من يفي لله بما عاهد عليه، وليس المسلم..)
- ٣٢٠ - ٣١٩ (للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها..)
- ٣٢٠ (عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم..)
- ٣٢٤ - ٣٢٣ (إني خالفت جعفرًا في جميع ما قال، ولم أدر أنه يغمض عينيه..)
- ٣٢٨ (فهم لأنفسهم متهمون، ومن أعمالهم مشفقون)
- ٣٢٨ (فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق)
- ٣٥٦ (إن الله عز وجل فوض إلى المؤمن أموره كلها ولم يفوض إليه..)
- ٣٥٨ (أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد)
- ٣٥٨ (طالب العلم ركن الإسلام، ويعطى أجره مع النبيين)
- ٣٥٨ (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل)
- ٣٥٨ (إن فضل العالم على العابد كفضل الشمس على الكواكب)
- ٣٥٨ (طالب العلم بين الجهال كالحى بين الأموات)
- ٣٥٨ (من جاء أجله وهو يطلب العلم ليحيى به الإسلام..)
- ٣٥٨ (إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم حتى يطأ عليها رضى به)
- ٣٥٨ (فضل العالم على العابد بسبعين درجة، بين كل درجتين..)
- ٣٥٩ (يقال للعابد يوم القيامة: نعم الرجل كنت، همتك ذات نفسك..)
- ٣٦٠ (أترك معذبي بنارك بعد توحيدك، وبعد ما انطوى عليه..)
- ١١٦ (إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن..)
- ٢٦٠ (بك عرفتك وأنت دللتني عليك، ودعوتني إليك..)

فهرس الأشعار

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وكل نعيم لا محالة زائل

[١١٩]

وهوت عليه تشمّه وتضمّه

والدمعُ مثل المرسلاتِ يَصُوبُ

[١٢٤]

تتبدل الدنيا وحبك ثابت

في القلب لا يفنى ولا يتبدل

[١٥٧]

كل ما في الكون وهم وخيال

أو رسوم أو مرايا أو ظلال

[٢٠٣]

ألفاظنا شتى وحسنك واحد

وكل إلى ذاك الجمال يشير

[٢٣٨]

عزّ ندّاً في البرية حتى

جُمعت في صفاته الأضدادُ

[٢٩٥]

أمر على الديار ديار ليلي
وما حب الديار شغفن قلبي

أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
ولكن حب من سكن الديارا

[٣٥٩]

ما الفضل إلا لأهل العلم إنهم
وقيمة المرء ما قد كان يحسنه
فقم بعلم ولا تطلب به بدلا

على الهدى لمن استهدى أدلاء
والجاهلون لأهل العلم أعداء
فالناس موتى وأهل العلم أحياء

[٣٦١]

المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. القرآن الكريم
٢. الإبراهيمي الديناني، غلام حسين: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ج ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الثانية، ١٤٢٩هـ. ق - ٢٠٠٨م.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب ج ١١، حرف القاف، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط الثالثة، من دون تاريخ الطباعة.
٤. ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب ج ١٠، حرفا الغين والفاء، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط الثالثة، من دون تاريخ الطباعة.
٥. البحراني، هاشم: البرهان في تفسير القرآن ج ١، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة دار المجتبى ^عللطبوعات، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٦. البحراني، هاشم: حلية الأبرار في أحوال محمد وآله الأطهار عليهم السلام ج ٢، تحقيق الشيخ غلام رضا مولانا البروجردي، نشر مؤسسة المعارف الإسلامية، مطبعة بهمن، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤١٤هـ. ق.
٧. البحراني، هاشم: مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر ج ٣، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية بإشراف الشيخ عزة الله المولائي، مطبعة فروردين، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤١٤هـ. ق.

٨. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد: المحاسن ج ١، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، من دون رقم الطبعة، ١٣٧٠هـ. ق - ١٣٣٠هـ. ش.

٩. التستري، محمد تقي: قاموس الرجال ج ١٠، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط الأولى، ١٤٢٢هـ. ق.

١٠. التيجاني السماوي، محمد: ثم اهتديت، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، مطبعة بهمن، قم المقدسة، ط الخامسة، ١٤٢٢هـ. ق - ١٣٨٠هـ. ش.

١١. الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح ج ٥، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط الرابعة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٢. الحر العاملي، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة ج ٥، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث بقم المشرفة، مطبعة مهر، ط الثانية، ١٤١٤هـ. ق.

١٣. الحر العاملي، محمد بن الحسن: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج ٢٧، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث بقم المشرفة، مطبعة مهر، ط الثانية، ١٤١٤هـ. ق.

١٤. الحراني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة: تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط الثانية، ١٤٠٤هـ. ق - ١٣٦٣هـ. ش.

١٥. الحيدري، كمال، محاضرات في مناقشة تعدد القراءات للدكتور سروش، محاضرات صوتية.

١٦. الخامنئي، علي: الغزو الثقافي.. المقدمات والخلفيات التاريخية ج ١، ترجمة خالد توفيق، دار الولاية للثقافة والإعلام، قم المقدسة، ط الأولى، رمضان ١٤١٩هـ. ق.

١٧. الخوئي، أبو القاسم: رسالة في الأمر بين الأمرين، تقرير آية الله الشيخ محمد تقي الجعفري، مجمع الرسائل، نشر مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤٢٧هـ. ق - ٢٠٠٦م.

١٨. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، مطبعة شريعت، قم المقدسة، ط الثانية، ١٤٢٣هـ . ق.

١٩. الريشهري، محمد: ميزان الحكمة ج ٤، تحقيق وطبع ونشر دار الحديث، قم المقدسة، ط الأولى، التنقيح الثاني ١٤١٦هـ . ق، من دون تاريخ الطباعة.

٢٠. الريشهري، محمد: ميزان الحكمة ج ٢، تحقيق وطبع ونشر دار الحديث، قم المقدسة، ط الأولى، التنقيح الثاني ١٤١٦هـ . ق، من دون تاريخ الطباعة.

٢١. الريشهري، محمد: ميزان الحكمة ج ٣، تحقيق وطبع ونشر دار الحديث، قم المقدسة، ط الأولى، التنقيح الثاني ١٤١٦هـ . ق، من دون تاريخ الطباعة.

٢٢. السبحاني، جعفر: الملل والنحل.. المذاهب الإسلامية، طباعة ونشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ . ق - ١٣٨٥هـ . ش.

٢٣. السبحاني، جعفر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، نشر الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٩هـ . ق - ١٩٨٩م.

٢٤. السبزواري، ملا هادي: شرح المنظومة ج ٢، تعليق آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق مسعود طالبي، نشر ناب، طهران، طبع مطبعة دفتر تبليغات إسلامي قم، ط الثالثة، ١٣٨٤هـ . ش.

٢٥. السبزواري، عبد الأعلى: مواهب الرحمن في تفسير القرآن ج ١، انتشارات دار التفسير، مطبعة شريعت، قم المقدسة، ط الثانية، ١٤٢٨هـ . ق - ٢٠٠٧م.

٢٦. سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة د. دلال عباس، دار الجديد - منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٧. سروش، عبد الكريم: الطرق المستقيمة قراءة في التعددية الدينية، ترجمة حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٥، السنة الثانية، مركز البحوث المعاصرة،

دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، شتاء ٢٠٠٦م - ١٤٢٦هـ ، ص ١٣٦.

٢٨. الشاكري، حسين: علي في الكتاب والسنة والأدب ج ٤، مراجعة فرات الأسدي، نشر المؤلف، مطبعة ستاره، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤١٨هـ. ق.

٢٩. الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين: رسائل الشريف المرتضى ج ٢، تقديم السيد أحمد الحسيني، إعداد السيد مهدي الرجائي، نشر دار القرآن الكريم، مطبعة الخيام، قم المقدسة، من دون رقم الطبعة، ١٤٠٥هـ.

٣٠. الشيرازي، صدر الدين محمد المعروف بـ «ملا صدرا» و«صدر المتأهلين»: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٢، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثالثة، ١٩٨١م.

٣١. الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، مطبعة إسماعيليان، قم المقدسة، ط الثانية، ١٤٠٨هـ. ق.

٣٢. الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، المجمع العلمي للشهيد الصدر، مطبعة غنونه، قم المقدسة، محرم الحرام ١٤٠٨هـ. ق.

٣٣. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين: علل الشرائع ج ٢، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، من دون رقم الطبعة، ١٣٨٦هـ. ق - ١٩٦٦م.

٣٤. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين: صفات الشيعة، مطبعة كانون انتشارات عابدي، طهران، من دون رقم الطبعة ولا تاريخ الطباعة.

٣٥. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين: معاني الأخبار، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، من دون رقم الطبعة، ١٣٧٩هـ. ق - ١٣٣٨هـ. ش.

٣٦. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي: من لا يحضره الفقيه ج ٤، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ط الثانية، ١٤٠٤هـ. ق - ١٣٦٣هـ. ش.

٣٧. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن ج ١٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط الثانية، ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م، إعادة طباعة مؤسسه

مطبوعاتي اسماعيليان، مطبعة إسماعيليان، قم المقدسة، ط الخامسة، ١٤١٢هـ - ق - ١٣٧١هـ . ش.

٣٨. الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، تصحيح وتعليق الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط العشرون، ١٤٢٣هـ . ق.

٣٩. الطباطبائي، محمد حسين: محمد في مرآة الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، دار العصمة - دار المحجة البيضاء، بيروت، ط الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٤٠. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن ج ٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط الثانية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م، إعادة طباعة مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم المقدسة، من دون رقم الطبعة ولا تاريخ الطباعة.

٤١. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن ج ٥، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط الثانية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، إعادة طباعة مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم المقدسة، ط الخامسة، ١٤١٢هـ . ق - ١٣٧١هـ . ش.

٤٢. الطباطبائي التبريزي، محمد حسين المعروف بالسيد العلامة صاحب تفسير الميزان: تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن ج ١، تحقيق أصغر إرادي، نشر مكتب تنظيم ونشر آثار العلامة الطباطبائي، مطبعة أسوة، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤٢٥هـ . ق - ١٣٨٣هـ . ش.

٤٣. الطباطبائي، محمد حسين: القرآن في الإسلام، ترجمة السيد أحمد الحسيني، نشر مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، مطبعة سرور، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٤٤. الطباطبائي البروجردي، حسين: جامع أحاديث الشيعة ج ١، المطبعة العلمية، قم المقدسة، من دون رقم الطبعة، ١٣٩٩هـ .

٤٥. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن المشتهر بشيخ الطائفة والشيخ الطوسي: مصباح المتهجد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، ط الأولى، ١٤١١هـ . ق - ١٩٩١م.

٤٦. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٧. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ج ٢، تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوي الخرسان، تصحيح الشيخ محمد الآخوندي، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران، من دون رقم الطبعة ولا تاريخ الطباعة.

٤٨. الطهراني، محمد الحسين: نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، تعريب حسن إبراهيم، نشر دار المحجة البيضاء، ترجم وطبع بإشراف «مؤسسة ترجمة ونشر دورة العلوم والمعارف الإسلامية»، مشهد المقدسة، ط الأولى، ١٤٢٤هـ. ق.

٤٩. عبده، محمد: شرح نهج البلاغة «وهو ما جمعه السيد الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام» ج ٢، نشر دار الذخائر، مطبعة النهضة، قم المقدسة، ط الأولى، طبعة جديدة مصححة ومنقحة، ١٤١٢هـ. ق - ١٣٧٠هـ. ش.

٥٠. عبده، محمد: شرح نهج البلاغة «وهو ما جمعه السيد الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام» ج ١، نشر دار الذخائر، مطبعة النهضة، قم المقدسة، ط الأولى، طبعة جديدة مصححة ومنقحة، ١٤١٢هـ. ق - ١٣٧٠هـ. ش.

٥١. العسكري، أبو هلال، والجزائري، نور الدين: معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتابي أبي هلال العسكري وجزءا من كتاب السيد نور الدين الجزائري، تنظيم الشيخ بيت الله بيات ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط الثانية، ١٤٢١هـ. ق.

٥٢. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن الإصفهاني: كشف اللثام عن قواعد الأحكام (ط. ج) ج ١١، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط الأولى، ١٤٢٤هـ. ق.

٥٣. قلعجي، محمد: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٥٤. القمي، أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه والد الشيخ الصدوق: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام والمشتهر بـ (فقه الرضا)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد المقدسة، ط الأولى، شوال ١٤٠٦هـ. ق.

٥٥. القمي، أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه والد الشيخ الصدوق: الإمامة والتبصرة، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤٠٤هـ. ق - ١٣٦٣هـ. ش.

٥٦. القمي، عباس: منازل الآخرة والمطالب الفاخرة، تعريب وتحقيق السيد ياسين الموسوي، طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، ط الأولى، محرم الحرام ١٤١٩هـ. ق.

٥٧. الكسي، عبد بن حميد بن نصر: منتخب مسند عبد بن حميد، تحقيق السيد صبحي البدر السامرائي، محمود محمد خليل الصعيدي، نشر مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٥٨. الكفعمي، تقي الدين إبراهيم بن علي: جنة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية، المشتهر بـ «المصباح»، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٥٩. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب: الكافي ج ١، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، مطبعة حيدري، طهران، ط الخامسة، ١٣٦٣هـ. ش.

٦٠. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب: الكافي ج ٦، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، مطبعة حيدري، طهران، ط الثالثة، ١٣٦٧هـ. ش.

٦١. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب: الكافي ج ٢، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، مطبعة حيدري، طهران، ط الرابعة، ١٣٦٥هـ. ش.

٦٢. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق: الكافي ج ٥، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، مطبعة حيدري، طهران، ط الثالثة، ١٣٦٧هـ. ش.

٦٣. لاريجاني، صادق: المعرفة الدينية، ترجمة محمد شقير، دار التيار الجديد، بئر العبد - لبنان، ط الأولى، ١٤١٩هـ. ق - ١٩٩٩م.

٦٤. المازندراني، المولى محمد صالح: شرح أصول الكافي ج ٧، مع تعليقات الميرزا أبي الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٢١هـ. ق - ٢٠٠٠م.

٦٥. المازندراني، المولى محمد صالح: شرح أصول الكافي ج ١١، مع تعليقات الميرزا أبي الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٢١هـ. ق - ٢٠٠٠م.

٦٦. المازندراني، المولى محمد صالح: شرح أصول الكافي ج ٣، مع تعليقات الميرزا أبي الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٢١هـ. ق - ٢٠٠٠م.

٦٧. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج ٦٧، تحقيق السيد إبراهيم الميانجي، محمد الباقر البهبودي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثالثة المصححة، ١٤٠٣هـ. ق - ١٩٨٣م.

٦٨. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج ٧١، تحقيق السيد إبراهيم الميانجي، محمد باقر البهبودي، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ط الثانية المصححة، ١٤٠٣هـ. ق - ١٩٨٣م.

٦٩. المدائني، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله الشهير بابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة ج ٨، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية -

عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٠م، إعادة طباعة مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم المقدسة، من غير رقم الطبعة ولا تاريخ الطباعة.

٧٠. المدائني، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله الشهير بابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة ج ٢، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط الأولى، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م، إعادة طباعة مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، من دون رقم الطبعة ولا تاريخ الطباعة.

٧١. المدني الشيرازي، علي خان: رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين ج ١، تحقيق السيد محسن الحسيني الأميني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط الرابعة، محرم الحرام ١٤١٥هـ. ق.

٧٢. مصباح اليزدي، محمد تقي: تعدد القراءات، تحقيق غلام علي عزيزي كيا، ترجمة ماجد الخاقاني، مركز إصدارات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، مطبعة صدف، قم المقدسة، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.

٧٣. مصباح اليزدي، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج ١، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المشرفة، من دون رقم الطبعة ولا تاريخ الطباعة.

٧٤. مصباح اليزدي، محمد تقي: نظرية المعرفة مقارنة في الإيديولوجيات، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار المحجة البيضاء - دار الرسول الأكرم ﷺ، بيروت، ط الأولى ٢٠٠١م - ١٤٢٢هـ. ق.

٧٥. مصباح اليزدي، محمد تقي: أصول المعارف الإنسانية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط الأولى، ذي الحجة ١٤٢٤هـ. ق - ٢٠٠٤م.

٧٦. المناوي، محمد عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير ج ٤، تصحيح أحمد عبد السلام، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٥هـ. ق - ١٩٩٤م.

٧٧. النقوي، علي محمد: الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي، ترجمة عبد الكريم محمود، نشر رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، مديرية الترجمة والنشر، طهران، من دون رقم الطبعة، ١٤١٨هـ. ق - ١٩٩٧م.

٧٨. النمازي الشاهرودي، علي: مستدرك سفينة البحار ج ٦، تحقيق وتصحيح الشيخ حسن بن علي النمازي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، من دون رقم طبعة، ١٤١٩هـ. ق.

٧٩. النمر، جعفر: دروس في شرح المنظومة، محاضرات صوتية.

٨٠. النمر، جعفر: النزعة العقلية في البحث الأصولي، حوار العدد لمجلة «أصول»، فصلية تخصصية في علم أصول الفقه، العدد (١) السنة الأولى، محرم ١٤٢٩هـ شتاء ٢٠٠٨م - مركز الإمام الباقر عليه السلام (دراسات . تحقيق . نشر)، ص ٦٦.

٨١. النمر، جعفر: النص الديني وفهم الدين، حوار العدد لمجلة «رسالة القلم» إسلامية ثقافية شاملة، (مجلة طلابية فصلية تصدر عن طلاب البحرين في الحوزة العلمية بمدينة قم المقدسة، برعاية مكتب البيان للمراجعات الدينية)، السنة الرابعة - العدد الخامس عشر - رجب الأصب ١٤٢٩هـ - يوليو ٢٠٠٨م، ص ٥.

٨٢. النوري الطبرسي، ميرزا حسين: مستدرك الوسائل ج ١٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٨هـ . ١٩٨٨م.

٨٣. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري: الجامع الصحيح «المعروف بصحيح مسلم» ج ٥، نشر دار الفكر، بيروت، طبعة مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات ونسخ معتمدة، من دون رقم الطبعة ولا تاريخ الطباعة.

٨٤. الواعظي، أحمد: نقد نظرية القبض والبسط، تعريب الشيخ محمد زراقط، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكيمة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٨٥. الواعظي، أحمد: الدولة الدينية تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة حيدر حب الله، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الغدير للطباعة والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٣هـ. ق - ٢٠٠٢م.

المصادر الفارسية

١. إسلامي، محمد تقي: زندگی نامه حضرت آیت الله محمد تقي مصباح يزدي، تحت نظر محمود فتحعلي، انتشارات پرتو ولايت، مطبعة صدف، قم المقدسة، ط الأولى، بهار ١٣٨٢هـ. ش.
٢. جوادى الآملى، عبد الله: دروس في التفسير الترتيبي للقرآن الكريم، محاضرات صوتية.
٣. جوادى آملی، عبد الله: تسنيم.. تفسير قرآن كريم ج ١، تنظيم حجة الإسلام علي إسلامي، مركز نشر إسرائ، مطبعة أسوة، الطبعة الخامسة، شهر يور ١٣٨٤هـ. ش.
٤. جوادى آملی، عبد الله: تفسير موضوعی قرآن كريم ج ١ «قرآن در قرآن»، تنظيم حجة الإسلام محمد محرابي، مركز نشر إسرائ، مطبعة دفتر تبليغات إسلامي، قم المقدسة، الطبعة السابعة ١٣٨٦هـ. ش.
٥. دشتي، محمد: مذهب روشنفكری «نقدی بر تفكر ضرورت بازسازی دين»، نشر مؤسسه فرهنگي تحقيقاتی أمير المؤمنين عليه السلام، مطبعة سرور، قم المقدسة، ط الثالثة، بهار ١٣٨٢هـ. ش.
٦. رُخشاد، محمد حسين: در محضر علامه طباطبائي، انتشارات سماء قلم، مطبعة شريعت، قم المقدسة، ط الأولى، پاييز ١٣٨٢هـ. ش.
٧. زاده، محمد حسين: مباني معرفت دينی، مركز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، مطبعة صدف، قم المقدسة، ط السادسة، زمستان ١٣٨٢هـ. ش.
٨. السبحاني، جعفر: هرمنوتيك، مؤسسه امام صادق، مطبعة اعتماد، قم المقدسة، ط الأولى، ١٣٨١هـ. ش.
٩. السبحاني، جعفر: پلوراليزم دينی يا كثرات گرايی، مؤسسه امام صادق، مطبعة اعتماد، قم المقدسة، ط الأولى، ١٣٨١هـ. ش.

١٠. سروش، عبد الكريم: قبض وبسط تثوريك شريعت، طباعة مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، مطبعة پيروز، ط الأولى بهار ٧٠.

١١. سروش، عبد الكريم: فربه تر از ايدئولوژی، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ط السادسة، ١٣٧٨هـ. ش.

١٢. صنعتي، رضا: مصباح دوستان، دفتر جريان شناسي تاريخ معاصر (دفتر پانزدهم)، نشر همای غدير، مطبعة الهادي، قم المقدسة، ط الأولى، پایيز ١٣٨٣هـ. ش.

١٣. مصباح اليزدي، محمد تقي: در پرتو آذرخش، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، مطبعة باقري، قم المقدسة، ط الأولى، بهار ١٣٨١هـ. ش.

١٤. مصباح اليزدي، محمد تقي: چکيده ای از اندیشه های بنيادين اسلامي، ترجمه وتدوين حسين علي عربي، ومحمد مهدي نادري، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، مطبعة صدف، قم المقدسة، ط الثالثة، تابستان ١٣٨٣هـ. ش.

١٥. مصباح اليزدي، محمد تقي: نقش تقليد در زندگي انسان، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، مطبعة صدف، قم المقدسة، ط الثانية، زمستان ١٣٨٢هـ. ش.

١٦. مصباح اليزدي، محمد تقي: اصلاحات، ريشه ها وتيشه ها، كتابه قاسم شبان نيا، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني رحمته الله عليه، مطبعة صدف، قم المقدسة، ط الأولى، زمستان ١٣٨٢هـ. ش.

١٧. الواعظي، أحمد: درآمدی بر هرمنوتیک، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، طهران، ط الثالثة، ١٣٨٥هـ. ش.

المحتويات

٥	الإهداء
٧	المقدمة
١٣	تهديد
١٥	الفصل الأول: الوباء التصورية لنظرية تعدد القراءات
١٧	تعريف مصطلح تعدد القراءات
١٧	القراءة لغة
١٨	الفرق بين التلاوة والقراءة
١٩	تعدد القراءات في الاصطلاح المعرفي
١٩	الهرمنوتيك
٢٠	تعدد القراءات
٢١	البلور اليسم
٢١	تعريف التعدد في كلمات القوم
٢٥	الفصل الثاني: مناقشة نظرية تعدد القراءات
٢٨	الأسباب بين التهمة والادعاء
٢٨	أسباب طرح النظرية بنظر المعارضين
٢٩	١. تعارض الإنجيل مع علوم العصر
٣٢	٢. عدم الاعتقاد بوجود صراط مستقيم

٣. النزاعات الدينية ٣٤
٤. الوقوع تحت تأثير الفكر الغربي ٣٧
٥. الفهم الخاطئ للدين ٤٠
٦. التأثير بالنظرية النسبية ٤٣
٧. سلب الاعتقاد بالثبات ٤٤
٨. خدمة الأهداف الاستعمارية ٤٥
٩. التوفيق بين الدين وبين النظريات العلمية ٤٦
١٠. محاربة التقديس للعلماء ٤٦
- أسباب طرح النظرية في كلمات الدكتور سروش ٤٧
١. رفع القداسة عن المعارف البشرية ٤٨
٢. الدعوة لتجديد المعرفة ٤٨
٣. أسباب أخرى ٤٩
- المحطات التاريخية لسير النظرية ٥٢
- التعدد في صدر الإسلام ٥٢
- النظرية في عصرها الحالي ٥٣
- التطبيق المستقبلي للنظرية ٥٤
- « الفصل الثالث: النظرية ونسبتها إلى أصحابها ٥٥
- تظاهرات الدكتور وادعاءاته ٥٧
- دعاوى الدكتور ليست له ٥٧
- دعاوى ودعوات الحوار ٥٩
- النظرية في كلمات السابقين ٦٤
- وقفة مع مصطلح الهرمنيوطيقا ٦٥

٦٦.....	آگوستين وكلماته في هذا الشأن
٦٨	اعتقاد فردريش ويلهلم نيچه
٦٩.....	نظرات ويلهلم ديلتاي
٧٠.....	مارتين هيدغر ونحو تفكيره
٧٥.....	قواعد الفهم عند گادامر
٧٧	الهرمنيوطيقا الفلسفية والرؤية النسبية
٧٧	الفهم والعلاقات الاجتماعية عند هابرماس
٧٨	ريكور والقراءات المتعددة
٨١.....	شلاير ماخر والهرمنيوطيقا الحديثة
٨٢.....	الصراط المستقيم عند هيك
٨٥.....	هرش والقصدية في معاني النصوص
٨٧	رسائل إخوان الصفا
٨٨	معركة خلق القرآن

« الفصل الرابع: مدعيات النظرية والإجابة عليها ٩١

٩٣.....	مدعيات النظرية بنحو الإجمال
٩٦.....	الدعوى والمناقشات بشكل تفصيلي
٩٦.....	الدعوى ١: ترابط المعارف البشرية وتغيرها
٩٧.....	المناقشة ١: دعوى الترابط غير ثابتة على إطلاقها
١٠٦.....	إشكال التغير الجوهرى
١٠٧.....	جواب الإشكال
١١٢.....	الدعوى ٢: تاريخية الفهم
١١٤.....	المناقشة ٢: حول تاريخية الفهم

- الدعوى ٣: القبول بالأفهام المتعددة..... ١٣٢
- المناقشة ٣: مدى القبول بتعدد الفهم ١٣٢
- الدعوى ٤: منح جميع الأطراف المشكوكة درجة التساوي ... ١٣٥
- المناقشة ٤: استحالة الحكم بالتساوي..... ١٣٥
- الدعوى ٥: التوسع في مفهوم الهداية ١٤٥
- المناقشة ٥: وضوح مفهوم الهداية..... ١٤٦
- الدعوى ٦: أصل الهداية وصحة الأديان ١٦٠
- المناقشة ٦: نظام الهداية الاختياري ١٦١
- الدعوى ٧: اختلاف الديانات أنفسها والأنبياء أنفسهم..... ١٧٦
- المناقشة ٧: انضواء الفروق في الوحدة الجامعة ١٧٧
- الدعوى ٨: الدين لا يعدنا بالكثير ١٨٨
- المناقشة ٨: الدين يعدنا بالكثير الكثير ١٨٩
- الدعوى ٩: عدم إمكان الوصول إلى الواقع كاملاً..... ٢٠١
- نسبية الحقيقة..... ٢٠٢
- المناقشة ٩: عدم الإحاطة بالواقع لا يبرر نفيه..... ٢٠٣
- النسبيون وارتياهم من الواقع ٢١٠
- الدعوى ١٠: أصل عدم خالصية شؤون العالم..... ٢١٨
- المناقشة ١٠: الاطمئنان بالحق والحقيقة ٢١٩
- الدعوى ١١: عدم إمكان المقايسة بين التجارب والمعارف..... ٢٣٤
- المناقشة ١١: قابلية التجارب والمعارف للمقايسة ٢٣٦
- الدعوى ١٢: القول بتعدد الصراط والدعوة إلى ذلك..... ٢٤٠
- المناقشة ١٢: الصراط المستقيم هو صراط الله..... ٢٤٢

تذييل في مصاديق الصراط المستقيم.....	٢٥٠
الدعوى ١٣: أصالة الكثرة والتعدد.....	٢٦٤
المناقشة ١٣: الوقوع والتحقق لا يعني الأصالة.....	٢٦٥
الدعوى ١٤: الإرادة الإلهية تفرض التعدد.....	٢٨٢
المناقشة ١٤: الإرادة الإلهية تدعو إلى التوحيد.....	٢٨٢
الدعوى ١٥: التعارض المستحكم بين القيم الأخلاقية.....	٢٨٥
المناقشة ١٥: لا تعارض بين القيم الأخلاقية.....	٢٨٧
الدعوى ١٦: المسلمون هم كل من طلب الحقيقة.....	٣٠٣
المناقشة ١٦: المسلمون في حمى الإسلام.....	٣٠٣
الدعوى ١٧: الاعتراض على "رجم شيطان".....	٣٠٦
المناقشة ١٧: رجم الشيطان الرجيم.....	٣٠٧
الدعوى ١٨: حرب التضليل بين موسى عليه السلام وفرعون.....	٣١٠
المناقشة ١٨: حرب موسى عليه السلام على الضلال.....	٣١١
الدعوى ١٩: العلماء والتعددية.....	٣١٥
المناقشة ١٩: العلماء والتعددية.....	٣١٧
الدعوى ٢٠: العلماء وتجديد معارفهم.....	٣٣١
المناقشة ٢٠: اعتبار المعرفة الدينية خاضع لآلياتها الخاصة...٣٣٢	٣٣٢
الدعوة لتنقيح الكتب الدينية.....	٣٣٣
مناقشة دعوة الدكتور المتقدمة.....	٣٣٤
كلمات في التجديد.....	٣٣٨
التجديد في العلوم والمناهج.....	٣٣٩
الدعوى ٢١: لا قداسة للفهم الديني.....	٣٤٢

دعوى التقديس..... ٣٤٢

المناقشة ٢١: مبررات التقديس بهذا المعنى ٣٤٤

الاحتمالات في مراد الدكتور من التقديس..... ٣٤٧

معنى التقديس..... ٣٤٨

تعليقا على هذا المعنى ٣٤٨

بعض معاييب التقديس بنظر الدكتور ٣٥٠

التعليق على هذه الكلمات..... ٣٥١

معنى آخر للتقديس في كلمات الدكتور..... ٣٥٥

تقديس العلماء بنظر النصوص الدينية ٣٥٧

القداسة الواقعية التكوينية..... ٣٥٩

الدافع لمحاربة التقديس..... ٣٦٢

توهين العلماء في كلمات السيد سروش ٣٦٣

« الفصل الخامس: الآثار التربوية للنظرية..... ٣٦٧

مخالفة التربية التوحيدية..... ٣٦٩

التنصّل من الدين ٣٧٠

مراودة القلب بالشكوك..... ٣٧٢

عدم الاعتراف بحدود للإسلام..... ٣٧٣

ضرب الثبات وتحريم المعارف الدينية ٣٧٥

التخلص من التقليد ومن القرآن بعد ذلك..... ٣٧٧

فتح الباب لتوهين المقدسات ٣٧٧

المحاربة العملية للقيم الأخلاقية..... ٣٧٨

تضييع أحكام الشريعة..... ٣٧٩

الاحتويات..... ٤٣٣

٣٨١.....	الدعوة إلى الخروج على القانون
٣٨٢.....	التشكيك وإضعاف المجتمعات الإسلامية
٣٨٣	فقد المناعة الثقافية
٣٨٤.....	رفض العلوم البشرية
٣٨٤.....	تعطيل الحركة التكاملية لسير المجتمع
٣٨٥.....	التأصيل لطرق معرفية تفتقر إلى العلمية
٣٨٥.....	التنازل عن بعض المبادئ التربوية
٣٨٦	النيل من المقدسات واستباحتها
٣٨٨	التوليد العملي للجريمة
٣٨٩.....	الدعوة إلى الخمول والانكفاء
٣٨٩.....	هدم البنيان اللغوي
٣٨٩.....	الإغفال والإغراء بالنجاة
٣٩٠.....	إنكار الشرور والسيئات طريق لمخالفة الشريعة والأخلاق...
٣٩٠	التحايل على البديهيّات

الفهارس الفنية..... ٣٩٣

٣٩٥.....	فهرس الآيات
٤١٠	فهرس الروايات
٤١٣.....	فهرس الأشعار

المصادر والمراجع..... ٤١٥

الاحتويات..... ٤٢٧