نقد مباني نظرية الوَحي لدى سروش[1]

الشيخ د. عبد الحسين خسروپناه[2] محمد قمي[3]

ترجمة: حسين جهجاه[4]

ملخّص

كانَت مسألةُ الوحي وكيفية تلقِّيه من النبيِّ موضعَ بحثٍ ونقاشٍ على امتداد تاريخ الإسلام، وفي وقتنا الحالي هناك بعضُ الأفراد، مثل (عبد الكريم سروش) وغيره ممَّن تأثَّروا بشكلٍ واسع بالنَّظريات الهرمنوطيقيّة واللُّغوية لبعض المُفكِّرين الغَربيِّينَ، الذين دأبوا على إثارة الشُّكوك حولَ الطَّبيعة اللُّغوية للوَحي، كما أحدَث هؤلاء -ومن خلال التَّشكيك في مصدر الوَحي- اختلافًا كبيراً بين وجهات نظر القُدماء والمتأخِّرين من العلماء. ومع ظهور هذا التيّار واجهَتْ آراءُ (سروش) حولَ الوحي انتقاداتٍ كثيرةً من علماء الحوزة والجامعات، إلا أنَّ الأُسُس التي قام عليها لم تَحظَ بكثير من المناقشة. وفي هذا المقال نَسعى إلى استخراج أُسُس ومباني آراء (سروش) حول الوَحي ونقدها، وهي إجمالاً ترجعُ إلى المباني التالية: المعرفة الدِّينية، ونظرية المعرفة، والهرمنوطيقا، وعلم اللُّغة. وقد تبيَّن أنَّ آراء (سروش) يَشوبها إشكالاتٌ جوهريّةٌ تتمثَّل في: غموض وتَعميم النَّظريات، وضعف المَنهجية، والخَلط بين المواضيع المختلفة، والمقارنة غير الدَّقيقة بين الإسلام وغيرِه من الأديان والمَذاهب، وإدعاءاته الخالية من الدَّليل، والنِّسبية في المعرفة لدَيه.

الكلمات المفتاحية: سروش، الوَحي، المعرفة الدِّينية، نظرية المعرفة، الهرمنوطيقا، علم اللُّغة.

1 - "نقد مبانى وحى شناسى سروش"، مجلة قبسات، السنة 26، العدد 100، صيف 1400 هـ.ش.

2 - أستاذ قسم الفلسفة بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي - إيران.

3 - طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية في مؤسسة أبحاث الحكمة والفلسفة في إيران (مؤلف مساعد).

4 - أستاذ في الحوزة العلمية في قم.

مقدّمة

يُعَدّ تلقّي الوحي النبويِّ من السِّمات المُميِّزة لأنبياء الله، التي تتَّصل بـ"لُطف الله وحِكمته" و"فضل الله وكرمه"، في مجال هداية النّاس، وذلك إضافة إلى صفاتٍ أُخرى كالعِصمة والحِكمة والعِلم اللَّدُنيِّ. وفي مباحث النبوّة تُبحَث مسائلُ إبداع الخَلق والإعجاز، إضافةً إلى دراسة المذاهبِ الكلاميّة، وكلمات المَعصومينَ (عليهم السلام)، وأقوال العُرفاء والفلاسفة، كما تُبحَث المسائلُ المتعلِّقةُ بالعقيدة والوحي بين المؤيِّدين والمُنكِرينَ.

وقد ظهر كثيرٌ من المَقولات والأفكار التي تُشكِّكُ في الطَّبيعة اللُّغوية للوَحي، وتُنكِرُ المصدرَ الإلهيَّ له، وهذه المقولاتُ والأفكار أثارَها بعضُ المُفكِّرين الغَربيِّين، ثم تلقَّفَها وتداولَها عددٌ من المثقَّفينَ "المُتنوِّرينَ" الإسلاميِّين، ومن جُملتهم (عبد الكريم سروش)، الذي أثارَ نقاشاتٍ كثيرةً في هذا الصَّدد.

ولا شكَّ أنَّ الدِّراسات العلمية والتَّحليلية تُسهم في تعزيز المعرفة الدِّينية وتَوسيعها، إلا أنَّه في بعض الأحيان قد يَطرح أفرادٌ مثل (سروش) أفكارًا لا تتوافق مع العقيدة الإسلامية، ومبادئها الثّابتة، بهدف إنشاء جدارٍ مُحكَم يَعزِلُ النَّظريةَ التي أقامَها التَّفقُّه والاجتهاد الإسلامي، لتَفسير الرُّؤية الكونيّة الدِّينيّة للوجود والوَحي، استجابةً لتساؤلات التيارات الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في عالمنا المعاصر، ومن ثَمَّ، بعد تقديم عدّةِ نظريات، اعتَبر (عبد الكريم سروش) الوحيَ بمثابة "رواية النبيِّ للرُّؤيا النبويّة"، وفي المقابل لم يبقَ علماء الحوزة والجامعات مكتوفي الأيدي أمام آراء (سروش)، بل انتقدُوها من مختلف الجَوانب، ومع ذلك لم يُعطَ انتقادُ الأُسس والمَباني، التي اعتمدَ عليها (سروش) في طرح آرائه، الاهتمامَ الكافي.

وبالطَّبع لا يُصرِّح (سروش) بالأُسس التي استخدمَها في أعماله بشكل مباشر، بل لَجأ إلى

إخفائها عن أعينِ القُرّاء والدَّارسينَ، من خلال استخدام عباراتٍ مُتعدِّدة، ومع ذلك نجحَ أحيانًا في الوصولِ إلى نوعٍ من الإقناع لدى الجمهور بوُجهةِ نظرِه.

أولًا: المحور المركزيُّ في الوحي عند سروش

تُعَدُّ العلمانيةُ المحورَ المركزيَّ لرؤية (سروش) حول الوحي، وكذلك في مُجمَلِ كتاباتِه وحواراته وأبحاثه. وغرضُه من طرح الأفكار الأخرى هو استخدامُها لتَحقيق هذا الهَدف، وبعبارة أدقَّ، فصلُ الرُّوحانية عن الحكومة الدِّينية. وما يَستخدمُه من نظريّاتٍ وأفكارٍ، مثلِ: القَبض والبَسط في الشَّريعة، وأرحَب من الأيديولوجيا، وبَسط التَّجربة النَّبويّة، ونظرياتِه حول الإمامة، والذَّاتيّ والعَرَضيّ في الدِّين، ومفاهيم مثل الحدِّ الأدنى من الدِّين، والتَّعدُّدية الدِّينية، ورُؤيَويّة الوَحي، كلُّها أفكارٌ تُشكِّل منظومتَه الفكرية. وبالطَّبع فهذه المفاهيمُ ليسَت جديدةً، فجميعُها مأخوذةٌ من مصادرَ أُخرى، لكنَّه حاولَ إضفاءَ صبغةٍ دينيّة إسلامية عليها، من خلال تَطبيقها على الإسلام. وباختصار يمُكنُ القولُ إنَّ أفكارَه تُؤدِّي في النِّهاية إلى عَلمنةِ المجتمعِ الدِّيني، حيث يُركِّزُ على الرُّوحانيّة والتَّديُّنِ، مع تَهميش دور الدِّين في مجال السِّياسةِ والإدارة الاجتماعية[1].

عندما انتقدَ (سروش) ولايةَ الفَقيه، وجدَ نفسَه في مواجهةِ المبادئ الاجتماعية للإسلام، وأدركَ أنَّه إذا قَبلَ هذه المبادئ فلَن يكونَ أمامَه سوى قَبول الحكومة الإسلامية؛ لأنَّ النَّظريّات الاجتماعية هي الأساسُ الذي تَقوم عليه أيُّ حكومةٍ. وفي مجال حُكم الإسلام فمِن الواضح أنَّ الفقيهَ الجامعَ للشَّرائط هو الأعلَمُ بالأحكام الاجتماعية الإسلامية، فهو إذنْ الخيارُ الأفضلُ لتحمُّل هذه المَسؤولية، لذلك طرح (سروش) في البداية مسألةَ المَعرفة الدِّينية في إطار نظريّةِ "القَبض والبَسط في الشَّريعة"، التي لم تَرفض الأحكامَ الاجتماعية للإسلام بشكلٍ مباشر، ولكنَّها أضرَّتْ بالقراءة الأصيلة للدِّين، لصالح ما يُسمَّى قراءاتٍ مُتعدِّدةً للدِّين.

1 - متين انجم روز: "پيامدهای هستی شناختی ومعرفت شناختی انديشه عبد الكريم سروش در زمينه قدرت سياسی، ره آورد پژوهش های سياسی"، ص 56. (بالفارسية)

وفي هذه المرحلة أدركَ (سروش) أنَّه إذا قَبِلَ بوُجود قراءاتٍ متعدِّدة للدِّين، فسيَتعيَّنُ عليه الاعترافُ بتلكَ القراءة التي تَعترِفُ بالأحكام الاجتماعية للإسلام، والتي تُعتبرَ مقبولةً لدى غالبية المسلمين في إيران، وهنا قدَّمَ (سروش) مسألةَ التَّعدُّدية الدِّينية، مُعتقدًا أنَّ جميعَ الأديان مُتساويةٌ، سواء في الحقِّ أو في تحقيق السَّعادة للإنسان[1]. لكن لم يكن باستطاعة هذه النَّظرية تَحقيقُ ما يَرمي إليه (سروش)؛ إذ حتَّى لو تمَّ الاعترافُ بفكرة تَساوي جميع الأديان، إلا أنَّ ما يَعتقد به معظمُ النَّاس في المجتمع الإيرانيِّ حاليًّا هو عكسُ ما يُريدُه (سروش)؛ وهذا بالضَّبط ما دفعَه إلى أن يَخطوَ خطوةً أُخرى إلى الأمام، فيَخدِشَ أصلَ الدِّين -كما يَرى- حيثُ أثارَ بدايةً عدّةَ مسائلَ؛ كـ "بَسْط التَّجربة النَّبوية"، و"الذاتيّ والعَرَضيّ في الدِّين"، و"الحدّ الأدنى من الدِّين"، ثم عمد إلى انتقاد نظريةِ الإمامة، ثم استهدفَ أخيراً مسألةَ الوَحي.

أطلقَ (سروش) في العقود الثلاثة الأخيرة عدّةَ ادِّعاءات حولَ الوَحي، بدأتْ معَ نشرِ كتابه "بسط التَّجربة النَّبوية" عام 1377 هـ.ش، حيث اعتبرَ أنَّ الوحيَ "تجربة نبوية" مِن صُنع النبيِّ ﷺ! وأنَّه يتأثَّرُ بالخصائصِ النَّفسية لشخصيّة النبيِّ وبيئته المَعيشة[2]! ثم صارَ يميَل في منتصف العام 1386 هـ.ش. إلى القول بأنَّ "القرآنَ كلامُ محمَّد ﷺ"[3]! وهو الآن يَعزف على نغمة "رُؤْيَويّةُ الوحي"، زاعِمًا أنَّ النبيَّ ﷺ رأى أحلامًا ثم قصَّها على النّاس! وهكذا تَشكَّلَت "صورةُ القرآن" من مجموع تلك الأقوال. ولهذا فإنَّ هذه الأحلامَ لا تَحتاج إلى مُترجِمٍ أو مُفسِّرٍ بل إلى مُعبِّرٍ، أي أنَّه ليس من الصَّحيح تَرجمةُ القرآن وتَفسيرُه، بل يَنبغي العملُ على تَعبير القرآن.[4]

ونحن قد عمَدنا -في هذا البحث- إلى استخراجِ أربعةِ مبانٍ دينيّة ومَعرفيّة وهرمنوطيقيّة ولغوية من المواضيع التي أثارها (سروش) حتَّى اليوم، ثم عَملنا على نقدِها؛ ليتَّضِحَ أنَّ صَرْحَ "رُؤيَويّةِ الوَحي" قد سقطَ تمامًا.

---

1 - انظر: عبد الكريم سروش: بسط تجربه نبوى. (بالفارسية)

2 - عبد الكريم سروش: بسط تجربه نبوي، ص.ص. 3 - 28. (بالفارسية)

3 - ميشيل هوبينغ: "كلام محمد"، حوار مع دكتور (سروش) حول القرآن.

4 - عبد الكريم سروش: مجموعه مقالات "محمد راوى رؤياهاى رسولانه".

1 - مباني المعرفة الدِّينية عند (سروش)

يُمكِنُنا اكتشافُ المَباني المُتعلِّقة بالمَعرفة الدِّينية لدى (سروش)، من خلال آرائه الأربعة هذه: التَّجربة الدِّينية، والذّاتي والعَرَضي في الدِّين، والدِّين في الحدِّ الأدنى، والقراءات المُختلفة للدِّين، ويمُكِنُ تلخيصُها على النَّحو:

أ - نظرية التَّجربة الدِّينية

هناك أربعُ نقاطٍ حولَ مفهوم "النُّبوة" من وجهة نظرِ (سروش)، وهي:

1. مُقوِّميّةُ الوَحي للنُّبوة، وأنَّه هو "التَّجربة الدِّينية" نفسُها.
2. إمكانيةُ مُشارَكة الآخَرينَ للنَّبيِّ في التَّجربة الدِّينية، مع ملاحظةِ الفرقِ بينَ التَّجربةِ الدِّينيّة للنَّبيِّ وتَجاربِ الآخَرينَ في شعور النبيِّ بواجبِ الرِّسالة والمسؤولية أو الوَظيفة، وهو شعورٌ يَكتسِبُه النبيُّ من تجربتِه.

وقد شرح (سروش) هذه الأمورَ في كتابه "بسط التَّجربة النَّبويّة"، وكذلك في مقالات "محمد: راوي رُؤى الرِّسالة"[1] و"البَبّغاء والنَّحلة"[2]. فهو يَرى أنَّ "التَّجربة" على نوعَين: باطني، وخارجي. حيث يمرُّ النبيُّ في تجربته الباطنية بسلسلةٍ من المَراتب التَّشكيكية، بمَعنى أنَّه إذا سلَّمْنا بتَعريف "النبوّة" على أنَّها: "الاقترابُ من عالَم المَعنى"، وإذا صحَّ رجوعُ النُّبوة إلى التَّجربة، صارَ بالإمكان زيادةُ هذه التَّجربة وإثراؤُها. فكما أنَّه يُمكِنُ للشَّاعر أن يَصيرَ أكثرَ شاعريّةً، والعارف أكثرَ عَرفانيةً؛ فكذلك النبيُّ -في هذا السِّياق- يُمكِنُ أن يُصبِحَ أكثرَ "نبوّة"، وفي سبيلِ إثبات دَعواه يتمسَّكُ (سروش) بعدد من آيات القرآن الكريم، كالآية 114 من سورة طه[3].

أمّا بخصوص "التَّجربة الخارجية" للنبيِّ، فيرَى (سروش) أنَّ سعةَ دينِ النبيِّ وثَراءَهُ المَعرفيَّ، في عين بَشريَّتِه وإنسانيّته، هي أمورٌ راجعةٌ إلى حضور النبيِّ في المجتمع، باعتبار أنَّ الإسلامَ حركةٌ تاريخيّةٌ وبسطٌ لتَجربة بلوغ النُّبوة "بشكلٍ تدريجيٍّ"، وذلك باعتبار أنَّه قد انعكسَ كثيرٌ

---

1 - بالفارسية: "محمد راوى رؤياهاى رسولانه".

2 - بالفارسية: "طوطى وزنبور".

3 - ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾.

من وقائع العَصر النبويِّ في القرآن الكريم -على سبيل المثال: أفعال اليهود، وغزوة بدر، وزواج النبي ﷺ بامرأة زيد ...-، وعلى هذا الأساس يَرى (سروش) أنَّه لو كان قُدِّرَ أن يكونَ عُمرُ النبيِّ أطولَ لكان القرآنُ أكثرَ ممَّا هو عليه، ولعلَّه، لهذا السبب، تمَّ تناوُلُ الإشكالات والأحداث التي لم تَحدث في عهد رسول الله، ولم يُقدِّمْ جوابًا عنها، وكذلك الأحداث التي حدثَت لاحقًا، فتمَّ تَحميلُها على الإسلام: أي أنَّه مَثلاً لو لم يكن الإسلامُ مُنخرطًا في السِّياسة لَما كان الإسلام دينًا سياسيًّا[1]. ولو كان عُمْرُ النبيِّ أقصَر لكان حجمُ القرآن أقلَّ، ولو قُدِّرَ للنبيِّ أن يمَوتَ قبل بعثتِه لَما كان هناك قرآنٌ أصلاً. هذه هي لوازمُ القولِ بـ"التَّجربة الخارجية" للنَّبيّ[2].

ب - نقد نظرية التَّجربة الدِّينية

■ أولاً إنَّ مصطلح "التَّجربة الدِّينية" هو مصطلحٌ غربيٌّ، انبثقَ من اللاهوت اللِّيبرالي الذي قام بنقد الكتاب المُقدَّس لدى المَسيحية، انطلاقًا من أصل "محورية الإنسان"، ومع ذلك فإنَّ مُؤسِّسي هذه النَّظرية ليس لديهم منهجٌ مُوحَّدٌ في تعريف هذا المُصطلح وتَفسيرِه، وعلى سبيل المثال فإنَّ الفيلسوفَ واللاهوتيَّ الألمانيَّ (شلاير ماخر - Schleier Mucher) في كتابه "الإيمان المسيحي" "Christian Faith" قدَّم تَعريفًا لـ"التَّجربة الدِّينية" على أنَّها "شعورٌ بالاعتماد المُطلَق والمُتكامِلِ على مَصدرٍ أو قوةٍ مُتمايزةٍ عن العالَم"[3]؛ وعرَّف آخرونَ مثل (رودولف أُتو - Rudolf Otto) "التَّجربةَ الدِّينية" باعتبارها تجربةً عاطفيّةً، ولم يَمنحوها أيَّ بُعدٍ مَعرفيٍّ أو فكريٍّ، فيما أنَّ آخرينَ، مثل (ويليام ألستون - William Alston)، اعتبروا أنَّ البُنيَة المَعرفية لـ"التَّجربة الدِّينية" شبيهةٌ ببُنية التَّجربة الحسِّية، من حيث أنَّه كما في كلِّ إدراكٍ حسّيٍّ هناك مُدرِكٌ ومُدرَكٌ وظاهرة، فإنَّ هناكَ في "التَّجربة الدِّينية" أيضًا ثلاثةَ أجزاء: الشَّخص الذي يمرُّ بتجربةٍ دينية، والله الذي هو موضوعُ هذه التَّجربة، وظهور الله وتجلِّيه لدى صاحب

1 - بمعنى أن تداخل الواجبات السياسية والاجتماعية في الإسلام تمثّل جانبًا من "إكراهات الواقع" في عهد الرسالة، وليست من ذاتيات الإسلام. (المترجم)

2 - عبد الكريم سروش: بسط تجربه نبوى [بسط التجربة النبوية]، ص.ص 29-82. (بالفارسية)

3 - Schleier Mucher: On Religion, p. 43.

التَّجربة[1] [2]، وطبقًا لذلك فالتَّجربةُ قد تكون صادقةً أو كاذبة. وهو معنًى مُقارِبٌ لِما قدَّمَه (والتر ستيس - Walter Stace) في كتابه "العرفان والفلسفة" "Mysticism and philosophy"، حيث طرح فيه ما أسماه نظريّةَ "أصالة الطَّبيعة في التَّجربة الدِّينية"[3]، ثمَّ إنَّ هناك تفسيرًا آخرَ لـ(وين براودفوت – Wayne Proudfoot) يدَّعي عدمَ التَّفكيك بينَ "التَّجربة الدِّينية" والتَّفسير التَّجريبي/الماديّ لها، ويَزعُمُ أنَّه ليس هناكَ "تَجربةٌ دينيّة" غيرُ مُفسَّرة[4]، ولذلك لا تُوجَدُ "تجربةٌ دينيّة" خالصةٌ على الإطلاق.

أمَّا وقد قُلنا هذا، فعندما اعتبرَ (سروش) الوحيَ سنخًا من "التَّجربة الدِّينية" لم يُحدِّدْ صراحةً أيَّ معنًى من معاني "التَّجربة الدِّينية" يَقصد؟ لكنَّه من مُقابلتِه بينَ الوَحي والشِّعر يتَّضِحُ أنَّه يَعتبرُ الوحيَ سنخٌ من الإحساس، كما يَبدو من حديثه في مواضعَ أُخرى عن دور سيرةِ النبيِّ ﷺ وتاريخِه -مثل حالة اليُتْم وطفولته وأحواله الرُّوحية- أنَّ (سروش) يَتبنى وجهةَ نظر (براودفوت)، وبِغضِّ النَّظر عن دقّةِ هذا الاستنتاج، إلا أنَّه ما يُمكِنُ الجزمُ به أنَّ هذا الإبهامَ في المَفهوم يَنِمُّ عن ضعف الفِكرة أو مُراوَغةٍ للتَّهرُّب من مواجهة النَّقد العلميّ.

■ ثانيًا؛ إنَّنا -وبلحاظ جميعِ المَعاني المذكورة للتَّجربة الدِّينية- لا نَعتبرُ الوَحيَ تجربةً دينيّة، ونَرى أنَّه قد تمَّ الخلطُ بينَ مَقولتَي الوَحي و"التَّجربة الدِّينية"، وأنَّه لا سبيلَ لفهم حقيقة الوَحي إلا بسؤال أصحابِه، وهذا ما يُقِرُّ به (سروش) نفسُه، إذ يَذكر أحيانًا في البحث ذاته حولَ "التَّجربة النبويّة" أنَّ الاستفادة من أصحاب الكشف والشُّهود هي أفضل الطُّرق لفَهمِ الوَحي، وأحيانًا يَذكر الفِكرةَ ذاتَها من خلال ضربِ المَثَلِ بمَفهوم الشِّعر والشُّعراء. بيدَ أنَّنا نرى أنَّ كشفَ العُرفاء وشهودَهم، وشِعرَ الشُّعراء، جميعُها ليسَت في مستوى الوَحي، فلا يُمكِنُ الاستفادةُ منها لتفسيرِه.

كما يَظهَر من دراسة مجموعةٍ من الآيات القرآنية أنَّ هناك عدّةَ خصائصَ للوَحي في القرآن

---

1 - ویلیام. بی آلستون: "ادراک خداوند: گفت و گوی اختصاصی مجله کیان با 'ولیام آلستون'" ["معرفة الله: حوار متخصص حول الوجود مع 'ویلیام آلستون' لـ'مجلة کیان'"]، ص.ص. 10-14. (بالفارسية)

2 - مایکل باترسون؛ وآخرون: عقل واعتقاد دین [العقل والاعتقاد بالدين]؛ ص 40. (بالفارسية)

3 - والتر استیس: عرفان وفلسفه [العرفان والفلسفة]، ص.ص. 11-19. (بالفارسية)

4 - وین برادفوت [براودفوت]: تجربه دینی [التجربة الدينية]، ص125.

الكريم، منها مثلاً: [الشورى: 51-52]، و[البقرة: 252]، و[آل عمران: 43 و108]، و[الجاثية: 6]، و[يوسف: 2 و102]، و[هود: 49]، و[القيامة: 16]، و[الحاقة: 44-46]، و[الحجر: 9]، و[المزمل: 5]، و[النساء: 105][1]، من خلالها يمكِنُ أن نستشفَّ أنَّ:

- الوحي أمرٌ إلهي[2].
- لا يحقُّ للنبيِّ أن يُغيِّرَ أو يُبدِّلَ فيه.
- ألفاظ الآياتِ وتلاوتها أمورٌ مَوقوفةٌ على الله.
- الوحي ناشئٌ من علم الله وحكمته.

---

1 - ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ¤ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾.

﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾، ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾.

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾.

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾.

﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ¤ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ ¤ لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ¤ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾.

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلا﴾.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾.

2 - يَنسِبُ القرآنُ الوحيَ إلى اللهِ -تعالى- صراحةً من خلال استخدام عبارات مثل "أنزلنا" و"نزّلنا".

- الوحي يُلاحِظُ شأنَ المُخاطَبينَ ويَتناسَبُ معَهم.
- لا طريقَ للخطأ في الوَحي؛ وأنَّ الله هو الحافظُ لظاهر القرآن وباطنه.
- لا يمُكِنُ للنبيِّ بتاتًا أن يتأثَّرَ بالثَّقافة الجاهلية (ثقافة عصره)، بل يَجب عليه مخالفتُها.

وبَعد ملاحظة جميع هذه الآيات، يتبيَّنُ أنَّ تفسيرات (سروش) لمفَهوم "الوحي" هي في الأساس من التَّفسير بالرَأي، كما لا يمُكِنُ جعلُ الوحي من سنخ التَّجربة الدِّينية المَبنيّة على تفاسيرَ ومعانٍ مُختلفة؛ لأنَّ "التَّجربة الدِّينية" شيءٌ من صُنع صاحب التَّجربة، ولافتراضاته تأثيرٌ عليها، وهي غيرُ مَعصومة من الخطأ. يُضاف إلى ذلكَ أنَّ البرَاهينَ العقليّةَ على ضرورة إرسالِ الأنبياء، وحاجةِ الإنسان إلى الدِّين تَنفي الادِّعاءَ بأنَّ الوحيَ هو "تجربة دينية"[1].

■ ثالثًا؛ يَرى (سروش) أنَّ الفرقَ الوحيدَ بين الوحي والتَّجربة العرفانية هو أنَّ العرفاءَ لا يَشعرونَ بالمسؤولية والوظيفة، بخلاف النبيِّ، في حين أنَّ الأمر ليس على هذا النَّحو؛ فكثيرٌ من العُرفاء يَشعرون أيضًا بمسؤولية ومُهمّة هداية النّاس، وعلى هذا الأساس يَقومون بتأسيس الطُّرق الصُّوفية، ويَجمعون المُريدينَ حولَهم، ويُقدِّمونَ لهم الإرشاداتِ والتَّوصيات. وبعدَ هذا، نجدُ أنَّ (سروش) لم يُحدِّدْ كيفَ تَختلف هاتَين الفئتَين (العُرفاء والأنبياء) بعضُهما عن بعضٍ؟ هذا إذا غضَضنا النَّظرَ عن أنَّ حقيقةَ الوحي تَختلفُ عن حقيقة الكَشف والشُّهود -كما ذَكرنا آنفًا-؛ فالكشفُ والشُّهود لدى العُرفاء عبارةٌ عن رُؤية الطَّبقات الخفيّة لهذا العالَم، بحيثُ يتمكَّنُ العُرفاء -بحسب التَّعابير الفلسفية العرفانية- من الانتقال من عالَم المُلك إلى عالَم المَلكوت، والكشفِ في النِّهاية عن المَزيد من أسرار ذلك العالَم، دونَ بلوغِ ما هو أبعَدُ، بخلاف الأنبياء (عليهم السلام) الذين يَستطعون تجاوُزَ عالَم الجَبروت -أي عالَمِ الملائكة- والوُصول إلى عالم اللاَّهوت.

---

1 - لأن هذا الادِّعاء يستلزم الدَّوْر الباطل؛ فإذا كان الإنسان محتاجًا إلى عوامل هداية خارجية تُنقذُه من التَّسافُل المَعنويِّ في "ثقافته الحاضرة"، كيف تكون عواملُ الهداية هذه مُتأثِّرة بدورها بـ "الثقافة الحاضرة"؟! ولأنَّ الإنسانَ مُحتاجٌ إلى عوامل هداية خارجية، ولأنَّ الله -تعالى- بمقتضى قاعدة اللُّطف الإلهيِّ أوجَب على نفسِه أن يَهدِيَه، فمِن المُحال عقلاً أن تكون أسبابُ الهداية متأثِّرةً بالعوامل الدّاخلية والثقافية الحاضرة. (المترجم)

والنُّقطةُ الأهمُّ والجوهريّةُ هي أنَّه -وبخلاف الأنبياء- هناكَ احتماليّةٌ للخطأ في التَّجربة العرفانية، ومن هنا، يَرى العُرفاءُ أنَّ هناك طُرقًا للتَّمييز بين الكشف الصَّحيح والسَّقيم، وهي: مطابقةُ الكشف للقرآن والسُّنّة أو إرشادات أستاذ الطَّريقة أو ضوابط وحدود العَقل[1]، ولذلك فاعتبارُ العُرفاءِ القرآنَ مِقياسًا لتَجربتِهم العرفانيّة يَعني لَهم أنَّه لا يُوجَد احتمالٌ للخَطأ في الوَحي ليَحتاج بدورِه إلى مِعيارٍ[2].

ج - نظرية الذّاتي والعَرَضي في الدِّين

تُعدُّ نظرية "الذّاتي والعَرَضي في الدِّين" المبَنى الثاني من مباني معرفة الدِّين عند (سروش)، أو قد يُطلق عليها أحيانًا: "جوهرَ الدِّين وقِشرته"، يُصرِّح (سروش) في هذه النَّظرية بأنَّ تناوُلَ القرآن بنَظرة "إنسانية وتاريخية" تَجعل التَّمييزَ بين جوانبه الذّاتية والعَرَضيّة أمرًا مُمكنًا. ويَرى أنَّ هناك بعضًا من جوانب الدِّين كانَت قد تشكَّلَت بنَحوٍ ثقافيٍّ وتاريخيٍّ خاصٍّ، ولم يَعُدْ لها موضوعيةٌ في يومنا هذا، ويَصدق هذا -مثلاً- على العقوبات الجسدية التي نصَّ عليها القرآنُ الكريم؛ فيَقول إنَّها عقوباتٌ مُناسبةٌ لذلك الزَّمن، بحيث لو قُدِّرَ أن يَعيشَ النبيُّ في بيئة ثقافيّة مُختلفة، لرُبَّما لم تكنْ هذه العُقوباتُ جزءًا من رسالته، أمّا وظيفةُ المسلمينَ اليومَ فتتمثَّلُ في ترجمة الرِّسالة الجَوهريّة القيِّمة للقرآن مع مرورِ الزَّمن[3].

والجديرُ بالذِّكر أنَّ (سروش) كان قد أجرى مقارنةً مع كتاب "مثنوي معنوي" لإثبات ادِّعاء "العَرَضيّة والذّاتية" للإسلام[4]، وأضافَ فيها أنَّ إحدى طُرُقِ التَّمييز بين الذّاتي والعَرَضي للدِّين

---

1 - عبد الحسين خسروبناه: بيست گفتار درباره فلسفه وفقه علوم اجتماعى [عشرون محاضرة في الفلسفة وفقه العلوم الاجتماعية]، ص.ص. 79 - 92. (بالفارسية)

2 - بعبارةٍ أخرى فإن احتياج الكشف العرفاني إلى معيار خارجٍ عنه للكشف عن صحته يبرهن على وجوب وجود مرجعيّةٍ نهائيّةٍ تكون بمثابة المعيار الذي تنتهي إليه المعارف الأخرى المراد اختبارها، وهذه المرجعية النهائية (الوحي) صحيحة في ذاتها، ولا تحتاج إلى ما يُصحِّحها من خارجها، وإلا لزم التسلسُل إلى ما لا نهاية. (المترجم)

3 - سروش: بسط تجربه نبوى، ص.ص. 54-55.

4 - م. ن. ص.ص. 37 - 49.

هي ما تُسمَّى "اختبارَ فرضيّةِ العَدَم"، فمثلاً إذا طُرح سؤال "هل كانَت هذه الآية ستَنزِلُ لو لم تَحدث هذه الواقعةُ؟" وكان الجواب بالنَّفي، عندَها يُعلَمُ أنَّ مَوضوعَ تلك الآيةِ "أمرٌ عَرَضيٌّ" في الدِّين. كذلك يمُكن تمَييز الذّاتي والعَرَضي من خلال تنقيحِ مَناطِ[1] العِلَلِ والشرَّائعِ؛ مثلاً، إذا كان منعُ الآخرينَ من السَّرقة هو الحكمةُ وراءَ جعلِ الله تعالى قطعَ اليدِ حدًّا للسَّارق، فطالَما أنَّنا نَظفرُ اليومَ بطُرقٍ أُخرى لمَنعِها يُعلَمُ أنَّ هذا الحُكمَ عَرَضيٌّ.

ويَعتبِرُ (سروش) أنَّ الاصطلاحات المستخدمة في القرآن، والمأخوذة بشكلٍ أساسيٍّ من اصطلاحات أهل التِّجارة والقوافل العربية في ذلك الوقت، مثل الصِّراط، والسَّبيل، والبيع، والتِّجارة، والقَرض، والرِّبا، وقضايا القبائل، والجغرافيا، والعلاقات السياسية والتاريخية، وأساليب الاستفهام، والقصص، والوقائع، والحروب، والاحتجاجات، والعداوات، والإيمان، والنِّفاق، والقَذف، والطَّعن، والشَّكاوى، وذِكر الأشخاص، والأحكام الفقهيّة، يُحكَمُ عليها جميعِها أنَّها من عَرَضِيّات الدِّين. وهكذا يَرى أنَّ الذَّاتيَّ من الدِّين عبارةٌ عن ثلاثة أشياء فقط، هي: "أنَّ الإنسان ليس إلهًا، بل هو عبدٌ لله (اعتقاد)، وأنَّ السَّعادةَ الأخروية تمُثِّل أهمَّ هدفٍ لحياة الإنسان، وتَحصيلها من خلال الأخلاق الدِّينية (أخلاق)، وأنَّ حِفْظَ الدِّين والعقل والنَّسل والمال والنَّفس من أهمِّ مقاصدِ الشَّريعة في الحياة الدُّنيا (الفقه)"[2]، وبما أنَّه يَعتقد أنَّ القرآنَ هو قرآنٌ بذاتيّاته لا بعَرَضِيّاته، فإنَّنا إذا حَفظنا تلكَ الذّاتياتِ الثلاثةَ لَكفانا ذلك.

د - نقد نظرية الذّاتي والعَرَضي للدِّين

■ أولاً: لقد كان بحثُ (سروش) مختصرًا في شرح المبادئ التصوُّرية هنا؛ في حين يَجب على المُنظِّر أنْ يُوضِّحَ الألفاظَ والمُصطلحاتِ التي يَستخدِمُها بدقّة. فهو مثلاً لم يُحدِّد لنا المعنى الذي يَقصدُه من كلمتي "الذّاتي" و"العَرَضي"، وهما بالتأكيد من الألفاظ المشتركة؛ حيثُ إنَّ المُرادَ من "الذّاتي" يمُكِن أن يكونَ ما هو مَذكور في باب الإيساغوجي، أو ما هو مَذكور في باب البُرهان، فأيَّ المَعنيَين يَقصد؟! كما أنَّه سكتَ عن مُرادِه من "العَرَضي" وأقسامِه، أي العَرَضيّ اللازم والعَرَضيّ المُفارق؛ فمثلاً، إذا كانَت جميعُ المَوارد التي طرحَها (سروش)، باعتبارها أمرًا

1 - بمعنى استنباط المقصد أو العلة من التشريع. (المترجم)

2 - سروش: بسط تجربه نبوی، ص80.

عرضيًّا للدِّين، هي من قسم العَرَضيِّ اللازم، فيُمكِنُ عندئذٍ الكلامُ على أصالةٍ عالَمية، ومجاوَزةٍ للتّاريخ بخصوص الدِّين.

■ ثانيًا: مشكلةُ (سروش) الأساسيّةُ، في هذا المَبحث، هو أنَّه عَلِق بالتَّمثيل وأراد تَطبيق جميع ما وجدَه في "مثنوي معنوي" على القرآن الكريم؛ فأحدُ معايير (سروش) في التَّفكيك بين الذّاتيات والعَرَضيّات في الدِّين هو أنَّ التكوُّن التاريخيَّ للدِّين والتَّدوين التَّدريجيِّ للمُتون الدِّينية الإسلامية يتضمَّنُ الدَّلالة على عَرَضيَّات الإسلام، وهذا الرأيُ غيرُ صحيح؛ ذلك أنَّ الشّارعَ المُقدَّسَ لم يُنزِّلْ إلا مجموعةً بسيطةً من الآياتِ بالنِّسبة إلى بعض أحداث عصر النبيِّ، وهو أرادَ بحكمته وابتناء فعْله على المَصلحة إفهامَ النَّاسِ ذاتيات الدِّين أو عَرَضيّاته اللازمةَ بنَحوٍ تدريجيٍّ لا دَفْعِيٍّ؛ لأنَّ إفهامَ جميع الحقائق للنّاسِ دفعةً واحدةً لم يكن أمرًا مُمكِنًا.

■ ثالثًا: يَعتبِرُ (سروش) أنَّ الأبحاث الفقهية والأحكام الشَّرعية هي أمورٌ عَرَضية، وعلى سبيل المثال، وَفقًا للآية 183 من سورة البقرة[1]، وبناءً على مَبناهُ القائلِ بأنَّ التَّقوى أمرٌ ذاتيٌّ في الدِّين، فإنَّ الصِّيامَ، وهو حُكْمٌ فقهيٌّ، يمُكِنُ القوْلُ أنَّه كذلك أمرٌ ذاتيٌّ باعتباره مُقدِّمةً للتَّقوى. وبشكلٍ عامٍّ فإنَّنا نَعتبِرُ ما يُسمِّيه (سروش) عَرَضياتِ الدِّين مُقدِّمات يَجب على الإنسان تَحقيقُها حتى يَصل إلى الهداية الحقيقية والسَّعادة، بمعنى آخر، يُعتبَرُ الامتثالُ للأحكام الشَّرعيّة مُقدِّماتٍ ضروريةً ولازمةً من أجل تَحصيل الهداية والسَّعادة الحقيقية، والنُّصوص الدِّينية تنصُّ بوضوح على هذه الحقيقة، فعندما يُعبِّرُ القرآنُ بالقَول: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ [آل عمران: 19]، فالإسلام هو مجموعُ تلك الشَّرائع والأحكام والعقائد كلِّها، وليس الفِقه فقط، من هنا، تَرتبط حقيقةُ المُتديِّنِ بالتَّحقُّق بكلِّ هذه الشَّرائط ومراعاتها جميعًا.

■ رابعًا: تَفتقِرُ وجهةُ نظرِ (سروش) حول الوَحي إلى جذرٍ مَعرفيٍّ، ولا يمُكِنُ اعتبارُها مُتفرِّعةً عن إحدى المدارس الفكرية والفِرَق الإسلامية، كالأشاعرة والمُعتزلة، بل يمُكِنُ القولُ إنَّها نتاجُ نَوعٍ من الفِكر الانتقائيِّ الذَّوقيِّ المَسيحيِّ البرُوتستانتيِّ مع بعض المُطيِّبات من أشعار (مولوي)؛ فقد تأثَّرَ (سروش) من ناحيةٍ بـ(شاه ولي الله دهلوي)، وهو صوفيٌّ هنديٌّ، ومن ناحية أخرى

1 - ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾.

بـ(هيغل)، وهو فيلسوفٌ مسيحيٌّ، ولعلَّ هذا ما جعلَه يَلتجئُ إلى ابتداع نظرية "الذّاتي والعَرَضي في الدِّين" في مُقابل بعضِ المُشكلات الفكرية، وهنا يَجب أن نَستحضرَ أحدَ الفَوارق الجَوهريّة بينَ القرآن الكريم والأناجيل المَسيحيّة، وهي أنَّه لا مُشكلةَ في أنْ يكون جزءٌ من الكتاب المُقدَّس "ذاتيًّا" والآخر "عَرَضيًّا"، طالَما أنَّه ليس كتابًا إلهيًّا وسماويًّا، ولكنْ لا يُمكِنُ لمِثلِ هذا أنْ يَصِحَّ بالنِّسبة للقرآن، ولا يُمكِنُ أن يُنسَبَ مِثلُه له.

■ خامسًا: خلافًا لما قالَه (سروش)، فإنَّ الفَرَضيّات مُمكنةَ العَدَم (مُقدِّمات وظروف نزول الآيات والتي يُمكِنُ أنْ تكونَ غيرَ مَوجودة في الواقع الحالي) لا تَدلُّ على عَرَضيّة الآيات القرآنية؛ وذلك لأنَّ صدقَ القَضايا الشَّرطية لا يتوقَّفُ على صدق المُقدّم والتّالي، بل على صدق التَّلازُم؛ مثلاً آية ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: 22] هي من جملة الشَّرْطيات كاذبةُ المُقدّم، أي أنَّ مُقدَّمَها باطلٌ، ويتمُّ استنتاجُ نقيضِ المُقدَّم فيها من نَقيض التّالي، لكنْ معَ ذلك فالقَضيّةُ صادقةٌ، وليسَت مُخالِفةٌ للواقع، فلا يُمكِنُ القَولُ بأنَّ كلَّ قضيّةٍ كاذبةِ المُقدَّمِ هي غيرُ صحيحةٍ وخلافُ الواقع.

■ سادسًا: يَرى (سروش) أنَّه لو قُدِّرَ عَدَمُ وُقوعِ بعضِ أحداث زمنِ النَّبيِّ (صلَّى الله عليه وآله)، مثل واقعةِ بدر وأُحُد، لَرُبَّما صدرَت أحكامٌ أُخرى مُخالفةٌ لما لَدينا، إلا أنَّ مثلَ هذا الادِّعاء يَفتقرُ إلى دليلٍ مَتينٍ، ومن ناحيةٍ أُخرى، نَعلَمُ أنَّ الله سبحانه "فَعّالٌ لما يَشاءُ"، أي أنَّه بالإضافة إلى أنَّ اختيارَ الأحداث وتَحديدَها بيَدِه يُمكِنُه أيضًا أن يُنزِّلَ الأحكامَ ذاتَها في سياقِ أحداثٍ أُخرى.

■ سابعًا: يَعتقد (سروش) أنَّه لو قُدِّرَ للنبيِّ ﷺ أن يَعيش مدّةً أطوَلَ لكانَ القرآنُ أكبرَ؛ لكنَّنا نَرى أنَّه حتى لو وقعَت مثلُ هذه الأحداث، وازدادَ العمرُ المُبارَكُ للنبيِّ، فإنَّ كلماته الأخرى لن تكونَ إلا جزءًا من الأحاديث النبويّة وتَفسيرات القرآن؛ تمامًا كما أنَّ كلمات الأئمة المَعصومينَ (عليهم السلام) ليسَت جزءًا من القرآن، بل هي تَفسيراتٌ له، وبشكلٍ عامٍّ، يَنبغي القولُ إنَّه لا نتيجةَ للتَّعامُلِ معَ مثلِ هذه الفَرَضيّات سوى زيادة الشُّكوك الدِّينية وإلقاء الشُّبهات بين الناس؛ حيثُ يَلزم من كلام (سروش) القولُ بأنَّ الحكاية عن كلِّ واقعة حدثَت في حياة النبيِّ (صلَّى الله عليه وآله) هي انعكاسٌ لوُجهةِ نظرِه الشَّخصية، وعلى ذلكَ فإنَّ هناك احتمالاً للحكاية عن نفس الواقعة بأسلوب وحيثيّاتٍ مُختلفة ومُتعدِّدة بتعدُّدِ الأفراد الذين صنعوا هذه الواقعة.

■ ثامنًا: يَستدلُّ (سروش) على عَرَضيّة الأحكام الفقهية بإمكانيّة استنباط علَلِ الشَّرائع، وهذا غيرُ صحيح؛ لأنَّه على الرغم من أنَّه يُمكِنُ للإنسان فهمُ بعضٍ من حِكَم الأحكام والشَّرائع، إلا أنَّه لا يُمكنُه اكتشافُ علَلِها التّامة جميعًا. واللَّافت أنَّ (سروش) يتجاهل كثيراً من الأحكام الشَّرعية التي يُؤيِّدُها التقدُّم العلميُّ في العلوم الحديثة، كأحكام الشَّريعة في الطَّهارة والأكل والشُّرب وأسلوب الحياة، ولا يُسلِّطُ الضَّوءَ لجمهوره إلا على التَّعارُضات القائمة بينَ العُرف وبعض الأحكام، والتي تَرجِعُ بشكلٍ أساسيٍّ إلى أحكام القصاص والدِّيات والحُدود، التي يدَّعي أنَّها لا تتوافق مع الاحتياجات المعاصرة.

■ تاسعًا: يَدَّعي (سروش) أنَّ الوقائع التاريخية والأسئلة التي سُئل النبيُّ (صلَّى الله عليه وآله) عنها وأجابَ هي من عَرَضيات الدِّين، لكنَّه لم يُحدِّدْ لنا معيارًا لادِّعائه هذا. إذ إنَّ أحداثَ زمن النبيِّ لا تَقتصِرُ على تلك المذكورة في القرآن الكريم، حيث لم يَذكُرِ القرآنُ إلَّا ما يتعلَّق بهداية النّاس؛ فهو ليس كتابَ تاريخٍ ليَذكُرَ جميعَ أخبار الأقوام السّابقين؛ ولَم يكنْ جلُّ ما نقلَه أيضًا من تاريخ الأنبياء وغيرِهم إلا في سِياق ما يَنفَعُ في الهداية، وما يقعُ في مجال بيان الأحكام الاعتقادية والأخلاقية والفقهية، وبهذه الطَّريقة كان يَعمل على تقوية وإكمال إيمان النَّاس وتديُّنهم شيئًا فشيئًا. وفي هذا السِّياق، فإنَّ لكلِّ آية دلالةً التزاميّةً -أو أكثر- تُلازم الدَّلالة المُطابقيّة، وهو ما يَتوافَقُ مع هداية النَّاس وتَعليمِهم. يُضاف إلى ذلكَ أنَّ القرآنَ الكريم يَحتوي على آيات ناسخة ومَنسوخة، فلو كان ادِّعاءُ (سروش) صحيحًا، لكان يَنبغي لله أنْ يَذكُرَ مَثلاً -في موضعٍ ما من القرآن- أنَّ الآيات المنسوخةَ تتعلَّقُ بهذه المُدَّة الزَّمنية بالتَّحديد، وليسَ من الضَّروريِّ الالتزامُ بها في المستقبل. وعليه، إمَّا أنَّ ادِّعاء (سروش) غيرُ صحيح -وهو كذلك حتمًا- أو أنَّ الله لم يتمكَّنْ من إدراك ما أدركَهُ (سروش) من عَرَضيات الدِّين وما فَهِمَه منها، أو مِن تَشخيصها والتَّدليل عليها، والعياذُ بالله.

ثمَّ إنَّ ما هو موجودٌ في نصوصنا الدِّينية مخالفٌ لكلام (سروش)؛ فمَثلاً، وفقًا لحديث: "حَلالُ مُحَمَّد حَلالٌ أَبَدًا إلى يَومِ القِيامة وحَرامُهُ حَرامٌ أَبَدًا إلى يَومِ القِيامة"[1]، فإنَّ الأحكامَ الأوَّليةَ والثّانويةَ كلَّها ثابتةٌ، وهي من الدِّين، أي أنَّه متى تحقَّقَ موضوعٌ، أي حُكمٌ، تَحقَّقَ ذلك

1 - الكليني: الكافي، ج1، ص 58، باب البِدع والرأي والمقاييس، ح19.

الحُكْم أيضًا. وهذا يَدلُّ على مرونة الفقه الذي يُصدرُ أحكامَه الخاصة حسبَ مُقتَضيات الزَّمان والمَوضوعات المختلفة؛ فمثلاً، يُصبحُ الصِّيامُ واجبًا على من بلغَ سنَّ التَّكليف، لكن إذا مرضَ المُكلَّفُ حَرُم عليه الصِّيامُ، وهذان الحُكمان -وأحدُهُما أوليٌّ والآخرُ ثانويٌّ- ثابتان إلى الأبدِ، ولا يَقومُ مَقامَ هذَين الحُكمَين غيرُهما.

هـ- نظريتُه في "الحدِّ الأدنى من الدِّين"

تمُثِّل نظريةُ "الحدِّ الأدنى من الدِّين" النَّظريةَ الثالثة لمَباني المعرفة عند (سروش). ورغم أنَّ هذه النَّظريةَ -كنَظريّته في الذّاتي والعَرَضي تُعتبرَ إحدى نتائج وثمرات نظريّته في الوَحي- إلا أنَّه يُمكنُ تَقديمُها أيضًا كإحدى مَبانيه للمَعرفة الدِّينيّة بشكلٍ عامٍّ. وتُشير النَّظريةُ، سواء باعتبارها "مبنى" أم "نتيجة"، إلى حيثيتَين مُختلفتَين، كلتاهُما صحيحةٌ نسبيًّا؛ فقد كان لنظرية "الدِّين بالحدِّ الأدنى" أثرٌ في ظهور "نظرية الوَحي" عند (سروش)، ومن ناحية أخرى، فإنَّ نظرية "الدِّين بالحدِّ الأدنى" هي كذلك وليدةُ رؤيته للوَحي.

و - العلوم التَّجريبية و"الحدُّ الأدنى من الدِّين"

يدَّعي (سروش) أنَّ نظريةَ "الحدِّ الأدنى من الدِّين"، التي عرضَها بالتَّفصيل في كتاب "بسط التَّجربة النَّبوية"، تَندرج في أربعة مجالات: مجال العلوم الطَّبيعية والإنسانية؛ ومجال العقائد والكلام؛ ومجال الفقه؛ ومجال الأخلاق. ففي مجال العلوم الطَّبيعية، يرى (سروش) أنَّ الدِّين لم يكن في مقام تعليم العلوم الطَّبيعية والتَّجريبية، فلا يَتوقَّعْ أحدٌ منّا أنْ يُعلِّمَنا النبيُّ الفيزياءَ والكيمياء والفلك والطبَّ والهندسة والجبر، وإذا ورد في بعض الأحاديث إشاراتٌ إلى مثل هذه الأمور فهو كلامٌ عَرَضيٌّ تمامًا، أي أنَّ هذه الأمورَ ليسَت من جوهر الدِّين، لذا، لا يُؤدِّي غيابُ مثلِ هذه الأمور إلى نقصانه، حيثُ لم تكنْ مُهمَّةُ النبيِّ الأساسيّة تعليمَ مثلِ هذه العلوم. وللظَّفر بمثل هذه النَّتيجة ثمارٌ كثيرة، منها أنَّها تَرفَعُ التَّعارُضَ بين العِلم والدِّين. لكنْ هنا بعضُ الملاحظات، وهي:

- أولاً: أنَّ كلام (سروش) هذا مجرَّدُ ادِّعاء خالٍ من أيِّ دليل عليه.
- ثانيًا: يمُكنُ لخصوم (سروش) إثباتُ نقيضِ ادِّعائه بالاعتماد على الأدلة النَّقلية؛ فمثلاً، فيُمكنُ لأحدِهم -بالاستناد إلى القول بأنَّ القرآن جامعٌ لجميع الحقائق والعلوم- ادِّعاءُ أنَّ الدِّين

مُلزَمٌ بالتعرُّض إلى العلوم الطَّبيعية أيضًا، وأنَّ هناك قابليةً للنصِّ الدِّينيِّ لاحتواءِ جميعِ الحقائق، ويَرجِعُ السَّببُ في عدم استخراج هذه العلوم من القرآن حتى اليوم إلى ضَعفِنا نحنُ.

■ ثالثًا: حتى لو لم تكنْ لدينا توقُّعاتٌ من الدِّين في مجال العلوم التَّجريبية، لكنَّ هذا لا يُثبِتُ أنَّ ما ورد في نصوصنا الدِّينية عن العلوم الطَّبيعية وعلم الكونيّات والطبِّ هو أمرٌ عَرَضيٌّ وهامشيٌّ وخارجٌ عن نطاق الرِّسالة؛ إذ لَرُبَّمَا كان النبيُّ (صلَّى الله عليه وآله) وأهلُ البيت (عليهم السلام) بصَدَدِ إظهار الإعجاز العلميِّ للقرآن عن طريقِ هذه العلوم مثلاً.

■ رابعًا: يُمكِنُ لأمثال (سروش) عند ملاحظةِ التَّعارُضِ بين التَّعاليم الدِّينية والمُعطَيات العلمية جعلُ التَّعاليم الدِّينية فرضيّةً علميةً، ومن ثَمَّ إجراء بحثٍ تَجريبيٍّ حولَه ونشر نتائجه، بدلاً من استسهال الانتقاد المباشر للدِّين؛ حيث إنَّنا نَرى أنَّ العلماء اليوم يُنفِقُونَ أحيانًا مبالغَ ضخمةً لإثبات أو نفي فرضيّةٍ ما، ولا يَعني تقديمُ الدِّين بعضَ هذه الفَرَضيّات بالمَجانِ أنَّها تَتنافى مع معايير الاختبار والقَبول طبقًا للمَنهج العقلي والتَّجريبي في العلوم الطَّبيعية.

■ خامسًا: يَدَّعي الوضعيُّونَ أنَّ العلمَ يُولَدُ من الاستقراء والتَّجربة. وهذا الكلام ليسَ له أيُّ اعتبارٍ عندَ الفلاسفة، ومن المُستبعَد أن يكون (سروش) غيرَ مُلتفتٍ إلى هذه القضية؛ حيث يتَّفقُ جميعُ الفلاسفة على أنَّ العلوم كلَّها -سواء كانَت تجريبيّةً أو طبيعيّةً أو إنسانيّةً- تقوم على أُسسٍ ومبانٍ ميتافيزيقية، بحيثُ تَلعب هذه المباني دورًا كبيرًا في توجيهِ هذه العلوم. وفي هذا السِّياق، نحن نُؤمِنُ بأنَّ الإسلامَ يُوفِّرُ هذه المباني للعلوم الإنسانية والعلوم الطَّبيعية معًا؛ ومن ثَمَّ، نُؤمِنُ بـ"علميّة" العلوم الدِّينية وغيرِ الدِّينية، وعلى هذا الأساس أيضًا يَصحُّ القولُ بأنَّ الدِّين يلعبُ دورًا في إنتاج العلوم الطَّبيعية والإنسانية والتَّجريبية.

علمًا أنَّنا نَرى، خلافًا لـ(سروش)، أنَّ هناك جزءًا كبيرًا من الحضور الدِّيني في مجالات العلوم التَّجريبية يُشكِّل "الحدَّ الأكثر"، وأنَّ هناك جزءًا صغيرًا من العلم التَّجريبيِّ هو "الحدّ الأدنى"، ومع التَّسليم بصحة فرضيّته، فإنَّنا نرى عدمَ عَرَضيّة "الحدِّ الأدنى" من الحضور الدِّيني في هذه المجالات، بل هو ذاتيٌّ؛ لأجل تقوية إيمانِ المؤمنينَ. بعبارة أخرى، لا يَقتصر المنهجُ الدِّينيُّ على مجال العبادات والمسائل المتعلِّقة بمعرفة الله والتَّوحيد فحسب، بل يَشمل المعاملاتِ والسِّياسة والاجتماع وغيرَها من الأمور.

واليومَ يَعمد الغربيُّونَ إلى تأليف العديد من الكتب حول الفنِّ الدِّينيِّ والتُّكنولوجيا الدِّينية والعلوم الدِّينية وغيرها من الأمور، ويَربطونَ الدِّينَ بجميع ظواهر العالَم الحَديث وحقائقه؛ في حين أنَّ (سروش) لا يَزال يُكرِّرُ كلماتِ القرن التاسعَ عشرَ، ويدَّعي أنَّنا لا يَنبغي لنا أن نتوقَّعَ من الدِّين تقديمَ الأجوبة لهذه الاحتياجات. نعم، لقد وقعَ (سروش) في مغالَطةٍ خَفيّة هنا، حيث تصوَّرَ هو وأمثالُه أنَّه كلَّما قيل إنَّ "الدِّينَ حاضرٌ في مجالات مختلفة من العلوم والصِّناعة والتُّكنولوجيا وغير ذلك"، فإنَّ ذلك يَعني إمكانيّةَ استخراج إجاباتٍ لجميع أسئلة هذه المَجالات من النُّصوص الدِّينية، في حين أنَّ هناك معنًى آخر للعلم الدِّيني هنا[1]، ومن الواضح أنَّه لا يمُكِنُ من خلال نَفي معنًى ما مُفترَضٍ من معاني العلم الدِّيني نَفيُ جميع المَعاني.

■ سادسًا: يَجُرُّ (سروش) حكمَ العلوم التَّجريبية إلى العلوم الإنسانية، ويَرى أنَّه كما أنَّ الإسلامَ هو في "حدِّه الأدنى" في مجال العلوم التَّجريبية، هو كذلك في مجال العلوم الإنسانية. لكنَّه وقعَ هنا أيضًا في مُغالَطة "جمعِ العلوم في علمٍ واحد"؛ في حين أنَّ فروعَ العلوم الإنسانية يَجب أن تكون مُنفصِلةً تمامًا بعضها عن بعضٍ؛ فاليوم، مثلاً، أصبحَ للعلوم الإنسانية، إضافةً إلى الفروع التَّجريبيّة، فروعٌ غيرُ تَجريبيّة؛ فمثلاً يوجَدُ في "الاقتصاد" "اقتصادٌ تَجريبيٌّ"، يَنقسم إلى اقتصاد جزئيٍّ واقتصادٍ كُلِّيٍّ، ويَهدف إلى اكتشاف العلاقات بين الظَّواهر الاقتصادية، وهناكَ أيضًا "مدرسة الاقتصاد" التي تُطرَح تحتَ عنوان العقائد والأيديولوجيا الاقتصادية، والشيءُ نفسُه يَنطبِقُ على علم النَّفس وعلم الاجتماع أيضًا.

ز - علم الكلام و"الحدّ الأدنى من الدِّين"

يَعتقد (سروش) أنَّ الدِّين قد تحدَّثَ بحدِّه الأدنى في مجال الكلام. وعلى سبيل المثال يَرى أنَّه لا يُمكِنُ لأحدٍ إثباتُ أنَّ الدِّين قد تحدَّثَ بخصوص الذّاتِ والصِّفات الإلهيّة بحدِّه الأعلى، والواقع خلافُ ما ذهبَ إليه (سروش). فمثلاً في معرض إشارته إلى مسألة القول بعَدَمِ خفاءِ أيِّ شيء من الجُزئيات عن عِلمِ الله فهو يَذكر النَّظرياتِ السَّبعَ التي استعرضها (مُلا صدرا) ثم

1 - انظر: عبد الحسين خسروپناه: بيست گفتار درباره فلسفه وفقه علوم اجتماعى [عشرون محاضرة في الفلسفة وفقه العلوم الاجتماعية]، المحاضرة السابعة. (بالفارسية)

اختارَ في النِّهاية النَّظريّةَ الثّامنة[1]، ويَرى أنَّ الرّأيَ المُختارَ لدى (ملا صدرا) مُماثِلٌ لرأي المذهبِ المَسيحيِّ الأرثوذكسيِّ، وهنا بعضُ الملاحظات:

■ أوّلًا: ادِّعاء (سروش) هذا غيرُ تامٍّ؛ لأنَّه يَنبغي -بحسب اعتقاده- قياسُ كمال الدِّين وعدمه وَفقًا لغايته، كما يَنبغي قياسُ وجود الحدِّ الأدنى أو الأعلى للدِّين في أيِّ مجال معرفيٍّ وفقًا لحقيقة غايةِ الدِّين. وبما أنَّ غايةَ الدِّين هي هدايةُ الإنسان وسعادتُه؛ فوُجود مسائلَ مُرتبطةٍ بمَعرفة الله والآخرة، ولا علاقةَ لها بسعادة الإنسان، ولم يَتناوَلْها الدِّينُ ولكنْ تَناوَلَها علمُ الكلام، لا يدلُّ ذلك على أنَّ الدِّينَ هو في حدِّه الأدنى.

■ ثانيًا: هناك مفارقةٌ في عبارة (سروش) "الدِّينُ لم يَقُلْ ما يَنبغي قولُه فيما يَرتبطُ بالله"؛ وذلك لأنَّه بالرَّغم من عدم إمكانيّة إدراكِ بعض الحقائق المُرتبطةِ بمَعرفة الله، إلا أنَّها تَبقى واقعيّةً وحقيقيّةً؛ ولا يمُكِنُ للمَحدود أبدًا أن يُدرِكَ المُطلَقَ. ولازمُ ذلك أنْ يُبيِّنَ الدِّينُ جميع الحقائق المُتعلِّقةِ بذات الله وصفاته، وهذا يُؤدِّي إلى محدوديّةِ الله، وهو خلافُ الفَرض.

■ ثالثًا: لا يمُكِنُ للمثال الذي قدَّمَه (سروش) أن يكونَ نقضًا على الدِّين "بحدِّه الأعلى" في مجال الكلام؛ لأنَّ النَّظرياتِ السَّبعَ التي طرحَها (ملا صدرا) في هذا الباب هي نظريّاتٌ فلسفيّةٌ، حاولَ الفلاسفةُ من خلالها فهمَ كيفيّةِ العلمِ الإلهيِّ بمنهجٍ وتَفسير عَقليَّيْن، وهذا يَختلف عن كون الآياتِ والرِّوايات لم تتعرَّضْ لكيفية ذلك. علمًا أنَّ السَّببَ الذي يَجعلَ تَفسيرَ (ملا صدرا) للعلمِ الإلهيِّ أشمَلَ من تفاسير الآخَرينَ هو أنَّ (ملا صدرا) أخذَ نظريّتَه من النصِّ الدِّينيِّ، ثم قدَّمَ لها تفسيراً فلسفيًّا، وهذا ما لم يَفعله الفلاسفةُ الآخَرونَ، ثمَّ إنَّه يَنبغي لـ (سروش) أن يُحدِّدَ ما هو السُّؤال المَطروح في باب العِلم الإلهيِّ الذي كان يمُكِنُنا إدراكُه ولم يتعرَّضْ له القرآنُ والسُّنّةُ.

ح - علم الفِقه و"الحدّ الأدنى من الدِّين"

بحسب اعتقاد (سروش) فإنَّ توقُّعاتِنا من الدِّين في مجال النَّقل هي أيضا بحدِّها الأدنى؛ ففي نظرِه، إذا كانت الأحكامُ الفقهية -من العبادات والمُعاملات والإرشادات الصحيّة والطبيّة والمسائلِ الاقتصادية- قد جاءَت لإدارة المجتمع وحلِّ المُشكلاتِ الاجتماعيةَ، وتنظيمِ شؤون

1 - صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا): الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص.ص. 193-237.

الدُّنيا، فإنَّ هذا كلَّه قد تمَّ التَّعبيرُ عنه بحدِّه الأدنى، وإذا ما قصَرْنا الفقهَ والأحكامَ على العبادات والتَّكاليف، فإنَّ دورَها في القضايا الاجتماعية لن يكونَ بحدِّه الأدنى فحسب، بل سيكون صِفرًا: أي أنَّ الأحكامَ العبادية لن تكونَ اجتماعية أصلاً، بل حتى لو قصَرْنا الأحكامَ الفقهية على الأحكام العِبادية المَحضة، واعتبَرْنا المسائلَ الاجتماعية الدُّنيويّةَ مُترتِّبةً عليها، فإنَّ الفقهَ لن يتجاوزَ حدودَ الأحكام فقط، وسيَقتصِرُ على "الحلال والحرام"، و"ما يَنبغي وما لا يَنبغي"، وأينَ هذا من مسألة التَّخطيط للحياة وتَنظيمِها.

وهنا ملاحظات عدّة:

■ أولاً: يَعتبِرُ الفقهاءُ الفقهَ علمًا يَتناول أحكامَ أفعال المُكلَّفينَ[1]، ثم إنَّهم لم يدَّعوا أبدًا أنَّ الفقهَ يَسعى إلى تقديم خُطّةٍ وبرنامجٍ لحياة النّاس، ولهذا تَقتصر مهمّةُ هذا العِلم على بيان أحكام الأفعال -الأعمّ من الأحكام التَّكليفية والوَضعية والأولية والثانوية والواقعيّة والظّاهريّة، والفتوى والحُكم الولائيّ- لذا لا يُمكِنُ لـ(سروش) استبعادُ نظريّة الحدِّ الأعلى في الفقه إلا بعد تقديمه موضوعات ومسائلَ يَعجزُ الفقهُ عن بيان حُكمها، وادِّعاؤُه مُخالفٌ لحقيقة أنَّ الفقهَ يتمتَّعُ بالقُدرة على إثراء الأحكام، حيث لا يُمكِنُ لأحد أن يَذكُرَ ولو مِثالاً واحدًا من أفعال المُكلَّفينَ، الفرديّة أو الاجتماعية أو العبادية أو غير العبادية، يَعجزُ الفقهُ عن تَقديم حكم لها، والدَّليل على ذلك أنَّ الإنسانَ يُواجِهُ أسئلة جديدةً في كلِّ حقبةٍ زمنيّةٍ وفي أماكن مختلفة لَم يُجِبْ عليها أحدٌ حتى اليوم. ويَصدق هذا على العلوم الأخرى أيضًا في مجالاتها.

■ ثانيًا: لا يَسعى الفقهُ إلى التَّخطيط للحياة بشكلٍ مُنفرِدٍ، وهو أصلاً لم يدَّعِ مثلَ هذا الادِّعاء، بل نحنُ نقول إنَّه يَنبغي النَّظرُ في دعوى كفاية البَرامج عند كافة الأديان؛ إذ من الواضح أنَّ توفير البرامج الحياتية يتطلَّبُ أدواتٍ مُتنوِّعةً، والفقهُ هو إحدى تلك الأدوات. ثمّ إنَّه لا شكَّ أنَّ برنامج الحياة لدى المسلمين المُتديِّنينَ يَختلف عن برنامجها لدى غير المُتديِّنينَ أو أتباع الدِّيانات الأخرى؛ ويَكمُنُ الفرقُ في ذلك في نوعية الأحكام والأخلاق والمُعتقدات التي ينطوي عليها النّاسُ؛ من هنا، نلاحظُ وقوعَ (سروش) في مُغالَطة "إعطاء حُكمِ الجزءِ إلى الكلِّ، وتوقُّع الكلِّ من الجزء"؛ يَعني أنَّه أخطأ في توقُّع كلِّ الدِّين من الفِقه بالخصوص؛ في حين أنَّه يُمكِنُ للدِّين

1 - الفاضل المقداد السيوري: نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ص 6.

أن يُزوِّدَ الإنسان ببرنامجه الحياتيِّ من خلال المصادر الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل. حيث تقعُ عقلانيّتُنا الدِّينية ضدَّ العقلانية العلمانية؛ ولكنَّ هذه العقلانية الدِّينية هي نتيجةٌ للمُستقلّات العَقلية النَّظريّة والعَمليّة والآيات والرِّوايات.

ط - علم الأخلاق و"الحدّ الأدنى من الدِّين"

يَشتمل الإسلامُ على أحكامٍ أخلاقيّةٍ كثيرة، ولا يمُكنُ قبولُ ادِّعاء (سروش) أنَّ كلَّ التَّعاليم الموجودة حول الفضيلة والرَّذيلة والسَّعادة والشَّقاء ليست من الدِّين. ولكي يتمكَّنَ (سروش) من إثبات هذا الادِّعاء، وإثبات "الحدِّ الأدنى من الدِّين" في المجال الأخلاقي، فقد ابتدعَ تَقسيمًا للقِيم الأخلاقيّة جعلَها في قسمين: الأول القِيمُ الأخلاقية المَخدومة، والثاني القِيم الأخلاقية الخادمة. وهو يَلحظ خادميّةَ ومَخدوميةَ القِيم الأخلاقية فيما يتعلَّق بمَوقعها من الحياة: أي أنَّ هناك بعضَ القِيَم الأخلاقية (الخادمة) تكون لأجل الحياة، وهناك بعض القيم الأخلاقية (المخدومة) التي تكون الحياةُ من أجلها، ويَرى أيضًا أنَّ قدرًا كبيرًا من علم الأخلاق يتكوَّن من القِيَم الخادمة، ونسبةً قليلة منه هي القِيَم المَخدومة. ونحن مُضطرُّونَ -بناءً على هذا التَّقسيم- إلى تَغيير القِيَم وصياغة أخلاقيّاتٍ أُخرى تَتناسب مع الحياة العصريّة[1]. لكن:

■ أولاً: لقد خلطَ (سروش) بين الأخلاق والعادات. وهما أمران مُتغايران؛ حيث إنَّ العادات تتغيَّرُ مع متطلَّبات الزَّمن ومُقتضياته، وهي أمورٌ عصريّةٌ؛ يقول أمير المؤمنين عليٌّ (عليه السلام) في هذا الصَّدد: "لا تَقْسروا [لا تُكرِهوا] أوْلادكُمْ عَلى آدابكُم"[2]؛ أمَّا الأخلاق فهي عبارةٌ عن الفضائل والرَّذائل التي تُوجِدُ المَلَكات الإيجابيّةَ والسَّلبيّةَ. وجميعُ القِيَم الأخلاقية المذكورة في الدِّين هي -باصطلاحه- من قَبيل القِيَم المَخدومة -وليس الخادمة- وهي تَهدف إلى سعادة النّاس؛ أي أنَّنا إذا تخلَّينا عن هذه الطَّريقة واستبدَلْنا بها أخلاقًا أُخرى، فلن نصلَ إلى السَّعادة الأبديّة التي رسمَها لنا الشّارع. طبعًا لا يَنبغي إغفالُ نقطتَين: الأولى، أنَّنا نُواجهُ في الأخلاق، كما هو الحال في الفقه، مسائلَ مُستحدَثةً -كالأسئلة المَطروحة حول الأخلاقيات الطبيّة والمهنيّة- وعلينا أن نُجيبَ عن هذه الأسئلة من خلال ممارسةِ عمليّةِ الاجتهاد، ومن ثَمَّ جعل الأخلاق مسألةً يومية،

1 - سروش: بسط تجربه نبوي، ص99.

2 - ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج20، ص267، ح102.

ثانيًا، بملاحظة أنَّ الأحكامَ الأخلاقيّةَ تتغيَّرُ بانتظام -كتَجويز الكذبِ أحيانًا- يَعتقد (سروش) أنَّ الأخلاقَ مُتغيِّرةٌ؛ إذ سيَتمُّ بتَغيرُّ الموقف تغيُّرُ العادات المُرتبطة به[1]، إلا أنَّه لم يَلتفت إلى أنَّ هذه التَّغيُّرات مرتبطةٌ بالموضوع، ومع تغيُّر الموضوع سيتغيَّرُ الحُكم أيضًا؛ على سبيل المثال، إذا سَعى شخصٌ ما لقتل نفسٍ مُحترمة، وطلبَ منكَ أنْ تدلَّهُ عَليها، فيَجب عليكَ تقديمُ الأهمِّ (أي حفظ النَّفس المُحترمة) على المُهمِّ (أي الصِّدق). فحُكمُ الكذبِ في مثل هذه الحالة لا يَعني أنَّ الكذبَ صار حسنًا، ومن الواضحِ أنَّ مثل هذا الشَّيء لا يُثبِتُ النِّسبيّةَ في الأخلاق على الإطلاق.

■ ثانيًا: إنَّ تقسيمَ الأخلاق إلى "خادمٍ" و"مَخدومٍ" ليسَ تقسيمًا صحيحًا. حيث يوجد نظريّتانِ في فلسفة الأخلاق: 1) مذهب الذَّرائعيّة والبراغماتية، 2) مذهب الواجب والالتزام[2]، وتقسيم (سروش) -الذي قسَّم فيه القِيَمَ الأخلاقية إلى خادمةٍ ومَخدومة[3]- يَقوم على أساس الأخلاق الذَّرائعيّة. وفي رأينا، يُمكِنُ الجَمعُ بينَ الأخلاق من المَذهب الأوَّل والأخلاق من المَذهب الثاني معًا. فنحنُ إذا تحدَّثنا عن الحُسْن والقُبْح الأفعاليِّ، نكون في دائرة مذهب الواجب، وإذا تحدَّثنا عن الحُسْن والقُبْح الفاعليِّ، نكونُ في دائرة مذهب الذَّرائعيّة.

ي - نظريّتُه في "القراءات المختلفة للدِّين"

يُعتبرَ رأيُ (سروش) في "القراءات المختلفة للدِّين" نتاجًا لـ"الهرمنوطيقا الفَسلفية". وتُعتبرَ جهةُ النَّظر هذه تكرارًا لمبحث القبضِ والبَسط في الشَّريعة، الذي يُبتني كذلك على مبدأ الهرمنوطيقا، وسيأتي ذكرُه هناك.

ك - المباني المعرفية عند (سروش)

لم يُوضِّحْ (سروش) مبانيَ نظريةِ المعرفة لديه؛ ولكنْ بالإمكان الظَّفَرُ بذلك من كتاب "القَبض والبَسط في الشَّريعة" -(الذي يَدور حول المعرفة الدِّينية)، كما يُمكِنُ استكشافُها في الإشارات

---

1 - سروش: بسط تجربه نبوي، ص.ص. 99-100.

2 - وهما نظريتان تُسمى الأولى نظرية الذرائعية أو النفعية، أي التوجُّه نحو النتائج مقابل التوجُّه نحو التكاليف والواجبات، ويُطلَق عليها أيضًا "البراغماتية"؛ والثانية نظرية الواجب الأخلاقية، وهي نظرية وضعها الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانط). (المترجم)

3 - سروش: بسط تجربه نبوي، ص97.

المَوجودة في مقالتَي "بِشْر وبَشير" و"طوطى وزنبور" المُتخصِّصة في التَّنظير لأطروحته عن تعارُضِ العلمِ والدِّين. وبشكلٍ عامٍّ من خلال تلك المباحث يُمكن ملاحظةُ مَبناه في الهرمانوطيقا (التأويل)، ويتَّضحُ ذلك من خلال تمسُّكه بأمثلة مثل: مسألة استراق الشَّياطين السَّمعَ ودَفعِهم بالشُّهب السَّماوية، ومسألة السَّماوات السَّبع.. التي يقول فيها باعتقادٍ خاصٍّ إنَّ هذه المسائل هي من "عَرَضيّات الدِّين"، وبأنَّها لا مدخليّةَ لها في الدِّين ولا في رسالة النبيِّ (صلَّى الله عليه وآله)[1]. كما أنَّه وتأسيسًا عليها يَعتقد بإمكان وجود أخطاءٍ في القرآن الكريم، وأخطاءٍ في علم النبيِّ[2]! وهو ما سنتناولُه بشكل مختصرٍ تحت عنوان: الانتقادات المَعرفية، ولكنْ بنَحوٍ عامٍّ يُمكِنُ إرجاعُ اعتقادات (سروش) هذه إلى نظرية (كانط) حول التَّفكيك بين "الشَّيء في ذاتِه" و"الشَّيء كما يَبدو لنا"[3].

ل - نقد المباني المعرفية عند (سروش)

يَذكر (سروش) -في المباحثات الخارجية لمقالته "الصِّراطات المُستقيمة"، التي طرحَها شفويًّا كما في كتابه "القبض والبَسط في الشريعة"- أنَّه يُؤمِنُ بوجود حقيقة، ويَعتقد بالواقعية، وأنَّه يَعتبرُ الصِّدقَ بمعنى المُطابَقةِ للواقع[4]، لكنَّ النُّقطةَ المُهمّةَ هنا هي أنَّ طبقات الواقعية عندَه تَقتصر فقط على أنَّ "هناك واقعية، والمعرفة الصّادقة تَعني المَعرفةَ المُطابقةَ للواقع"، إلا أنَّه يَرى أنَّه لا يُوجَد معيارٌ يُمكِنُ الاستناد إليه لتَحديد صِدقِ القضايا أو كَذبِها، بمعنى أنَّه لا تُوجَدُ لديه نظريّةٌ مَعرفيّةٌ يُبنى عليها اعتبارُ شخصٍ بالخارج موجودًا واقعيًّا؛ فتعريفُنا لـ"الواقعي" هو ذاك الذي يَقبل الأركانَ الثَّلاثة للواقعيّةَ، وهي: أولًا، قَبولُ مبدأ وجود واقعٍ ونفْسِ أمرٍ وراء الإدراك الذِّهنيِّ والمعرفة، وثانيًا، الاعتقادُ بمُطابقة المعرفة الذِّهنية للواقع ولو في الجملة، وثالثًا، وجودُ معيارٍ لكشف الصِّدق من الكذب[5]. ويَقول (سروش) بأنَّ المعرفةَ الدِّينية للنّاسِ هي مزيجٌ من الحقِّ والباطل والآراء المُتعارِضةِ والأفهامِ

1 - سروش: قبض وبسط تئوريک شريعت، ص.ص. 221-224.

2 - م. ن. ص.ص. 221-224.

3 - إيمانويل كانط: تمهيدات، ص157.

4 - سروش: قبض وبسط تئوريک شريعت، ص341.

5 - الطباطبائي: اصول فلسفه رئاليسم [الفلسفة وأصول المنهج الواقعي]، ص.ص. 35-46. (بالفارسية)

المُختلفة والمتُجدِّدة والمتُغيِّرة[1]، ثم انطلاقًا من إيمانه بـ"نسبيّة المَعرفة الدِّينية" فهو يَرفض حجر الأساس في نظرية المعرفة في مجال المَعرفة الدِّينية (الرُّكن الأوَّل للواقعية). وبطبيعة الحال، فهو كذلك لا يَقبل الرُّكنَ الثالثَ في مجال المعرفة العلمية أيضًا، ولهذا يُعَدُّ (سروش) من أنصار النِّسبيّة، وللسَّببِ ذاته يمُكِنُ تأكيدُ بديهة أنَّ "النِّسبَويَّ" لا يمُكِنُ أن يقول بالواقعية.

م - المباني الهرمانوطيقية عند (سروش)

لدى (سروش) ادِّعاءان بخصوص النُّصوص الدِّينية، وهما: تاريخيّةُ النُّصوص الدِّينية، وتاريخيّةُ فَهمِنا للنُّصوص الدِّينية. ويُشكِّلُ الأوَّلُ مَبنى معرفة النصِّ، الذي يمُكِنُ طرحُه على أساس معرفةِ الوَحي؛ ويتعلَّق الثاني بالفَهم ومعرفة الدِّين، ويُعَدُّ علمُ اللُّغة أحدَ أركانه؛ ولذلك فإنَّ المَبنى الهرمانوطيقي ليس شيئًا في عرض المباحث السابقة؛ ولكنْ لكي نُوضِّحَ كِلا هذين المبحثَينِ -وبالأخصِّ الادِّعاء الأوَّل- فإنَّنا سنتناولُ ذلك بشكلٍ مُستقلٍّ عند الحديث عن المَبنى الهرمانوطيقي عند (سروش). علمًا أنَّه قد تناولَ أحدَ هذينِ الادِّعاءَينِ بالتَّفصيل في القَبض والبَسط للشَّريعة، والآخر في بسط التَّجربة النَّبوية.

تدلُّ الشَّواهدُ المَبثوثة في كلام (سروش) على أنَّه يُؤمِنُ بتاريخيّةِ المَعارف الإنسانيّة، وبشريّةِ الاستنباطات من الدِّين، فهي إذن عُرضةٌ للخطأ. ومن ثَمَّ، يقعُ تفسيرُه للوَحي والدِّين في إطار المَنهج التَّاريخيِّ، أي أنَّه لا يَعتقدُ فقط بأنَّ الفَهمَ الإنسانيَّ للدِّينِ ليس هو نتاج ظروفٍ تاريخية، بل يَرى أنَّ الوَحيَ القرآنيَّ عينَه هو نتاجُ تلك الظُّروف التاريخية، وأنَّه تَشكَّلَ في سياق مواقفَ معيَّنة، وصَدَر عن ذهنِ النبيِّ، وهو خاضعٌ لجميع المَحدوديّات البشرية، وقد ذكرَ ذلك بوضوح في مواضعَ مختلفةٍ من مقالات، كما عبَّرَ عن ذلك في خلاصةِ رُؤيته في مقالة "رؤياى رسولانه 6".

يَعتقدُ (سروش) في "القَبض والبَسط في الشَّريعة" أنَّه لا بدَّ -لنتمكَّنَ من الوُصول إلى معنى النصِّ الصّامتِ- من اللُّجوء إلى افتراضات المُفسِّر المُسبقة ومُسلَّماته وتوقُّعاته، وهذا أعمٌّ من العلم والفلسفة. ويمُكِنُ تلخيصُ ادِّعاء (سروش) على النَّحو التالي: النصُّ الدِّينيُّ صامتٌ، والمُفسِّرُ يَعمل على تفسيره بالأفُق المَعنويِّ الخاصِّ به -الذي يَشتمل على تصوُّراته المُسبقة،

1 - سروش: قبض وبسط تئوريك شريعت، ص504.

وتوقُّعاته، وتساؤُلاته، وسلائقه، واهتماماته، والمعلومات التي لديه- ثمَّ يُعطيه معنًى خاصًّا. وهكذا يَستند (سروش) إلى بعض الشَّواهد التاريخيّة لإثبات مُدَّعاهُ، فيقول: "إنَّنا عندما نُراجعُ تفاسيرَ المُفسِّرينَ للقرآن الكريم، بغَضِّ النَّظر عمّا إذا كانَت تلك التَّفاسيرُ والأفهامُ صحيحةً أم خاطئة، نلحَظُ أنَّها تتأثَّرُ لا محالةَ بالفَرَضيّات العلميّة لزَمانِهم، على سبيل المثال، لم يُفسِّر العلامةُ (الطباطبائي) "السَّماوات السَّبعَ" بناءً على 'الهيئة البطليموسية'، ولكنَّ القدماءَ فسَّروها بمثل هذا الافتراض المُسبق."[1] [2].

ن - نقد المباني الهرمانوطيقية عند (سروش)

■ أولاً: إنَّ كلام (سروش) ليس كلامًا جديدًا؛ إذ إنَّ العديدَ من مُفكِّري القرون الوسطى قد ذَكروا ذلك أيضًا. وقد استفاد (سروش) من هرمانوطيقا (غادامير - Hans-Georg Gadamer) لإثبات دَعواه حول أفكار: تاريخيّة الوَحي، وظهوره، والقَبض والبَسط في الشَّريعة؛ فالنصُّ الدِّينيُّ وجميعُ الظواهر -في الهرمانوطيقا الفلسفية لدى (غادامير)- هي "أمورٌ صامتة"، والمُفسِّرُ والفاهمُ هما مَن يُفسِّران النَّصَّ بأحكامهما المُسبقة المُختلفة التي تُؤثِّر على المُسلَّمات، والتَّوقُّعات، والتَّساؤُلات، والسَّلائق، والاهتمامات. ومن ثمَّ، لم يكتفِ (سروش) بتطبيق هرمنوطيقا (غادامير) في تفسير النُّصوص الدِّينية وفَهمِها، بل تعدَّى ذلك إلى تفسير حقيقةِ الظَّواهر، كظاهرة الوَحي؛ بمعنى أنّه يَعتقدُ أنَّ حقيقةً كحقيقة الوحي التي تُعدّ بمثابة "ولادة [مفهوم/حياة] النبيِّ"، هي وليدةُ البيئة المحيطة به؛ أي أنَّها عبارة عن تحقُّق نوعٍ من الحوار بين النبيِّ وبيئتِه أولاً، وبعد ذلك يتمُّ إنتاجُ الوحي. طبقًا لذلك، يُعَدُّ (سروش)، إلى جانب مُفكِّرينَ آخَرينَ مثلِ (نصر حامد أبو زيد) و(محمد أركون)، من القلائلِ الذينَ يَدْعون إلى اتِّباع نهجٍ راديكالي تاريخيٍّ (إصلاحي) في التَّعامُل مع القرآن[3].

---

1 - سروش: قبض وبسط تئوريك شريعت، ص.ص. 201 و347.

2 - وقد بيّن المؤلف في كتاب: "الكلام الجديد بمنهج إسلامي" بحث "قبض وبسط شريعت [القبض والبسط في الشريعة]" في عشرة أركان، انظر: عبد الحسين خسروپناه: كلام جديد با رويكرد اسلامى، ص.ص. 155-176.

3 - للتعـرف أكثر عـلى آراء (نصر حامد أبو زيد)، انظر: نصر حامد أبو زيد: حـضرت محمد وآيات خدا قرآن وآينده اسلام [حضرة محمد وآيات الله القرآن ومستقبل الإسلام] ونصر حامد أبو زيد: معناى معنى [معنى المعنى]. وللتعرف أكثر على آراء (محمد أركون)، انظر: محمد أركون: الإسـلام - أوروبا ومحمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ومحمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ومحمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

■ ثانيًا: تأسَّست نظرةُ (سروش) إلى أنَّ القرآنَ يمُثِّل ولادةَ حياة النبيِّ التاريخيّة، على أساس النَّظرة التّاريخية للوَحي، فيما أنَّه لو تناول مفهومَ الدِّين من خلال مُقدِّمات مثل: حاجة الإنسان إلى الدِّين بالضَّرورة المَنطقيّة[1]، وانحصار طُرق تَحصيل سعادة الإنسان بإرسال الوَحي، لم يكنْ ليُواجهَ هذه المُعضلات، وبطبيعة الحال، لا شكَّ في أنَّ اللهَ الحكيمَ، الذي يُنزِّلُ الوَحيَ على أساس الضَّرورة المَنطقيّة، يُوظِّفُ الأسبابَ التّاريخيّةَ الصَّحيحةَ لهداية البَشر.

■ ثالثًا: تمَّت الإشارةُ إلى أنَّ (سروش) يرى أنَّ الفَرَضيّات المُسبقةَ للمُفسِّر دَخيلةٌ في عملية تَفسير "النَّص الصّامت"، وهذه الفرضياتُ -حسب (سروش)- تَنقسم إلى ثلاث فئات: الذّاتيّة والاستخراجية، والاستفهامية، والتَّحميلية. والأولى هي تلك القواعدُ المَنطقيّةُ للفَهم التي يَحتاجها كلُّ نصٍّ مكتوب، سواء كان دينيًّا أو غيرَ دينيٍّ، والثانية عبارةٌ عن أسئلة تُولد في الذِّهن عبرَ الكشف عن المَداليل المُطابقيّة أو الحوادث الخارجة عن النصِّ، والتي تُسهِم في الكشف عن طبقات أعمقَ من النصِّ ومَداليله الالتزامية من خلال عَرضها على النصِّ؛ والثالثة عبارة عن الرَّأي أو العَقيدة التي يَحملُها الإنسانُ بشكلٍ مُسبق ويَفرضُها على النصِّ دون الالتفات إلى الفئتين الأُوليَيْن. وباختصار، تُعتبَرُ بعضُ الفَرَضيّات "طريقًا سليمًا" وبعضُها بمثابة "قاطع الطَّريق"؛ والأُولى تُشكِّلُ معيارَ الفَهم؛ فيما تُلحِقُ الثانيةُ الضَّرَرَ بالفَهم. إلا أنَّ (سروش) لا يُحدِّدُ ما إذا كانَت بأجمعِها دخيلةً في تفسير النُّصوص أم أنَّ هناك اختلافًا بنحو الاستفادة منها في تفسير النُّصوص.

■ رابعًا: يَستخدم (سروش) الاستقراءَ لإثبات التغيُّر في المعرفة الدِّينية، ويُقدِّم بعضَ الأمثلة في هذا الإطار[2]؛ إلا أنَّ تلك الأمثلة كلَّها تُعدُّ من قبيل الاستقراء النّاقص، ولا تُفيدُ اليَقينَ والإثبات؛ خاصّةً أنَّه هو نفسَه لا يَرى الاستقراءَ مُفيدًا لليَقين والإثبات. هذا بالإضافة إلى أنَّ هناكَ أمثلةً نقضيةً عديدة تُبطل هذا المُدَّعى. فدَعواه من قبيل المُوجبة الكلِّيّة المُسوَّرة بسُورَيْن؛ بمعنى أنَّه يَرى أنَّ "لكلِّ معرفة بشرية تأثيراً على كلِّ معرفة دينية"؛ في حين أنَّ هذا ليس صحيحًا؛ لأنَّ هناك كثيراً من المعارف البشرية غير المُؤثِّرة في المعارف الدِّينية؛ فمثلاً، رغم أنَّ كثيراً من المُفسِّرينَ

1 - يشير المؤلف إلى قاعدة اللطف الإلهي. (المترجم)

2 - سروش: قبض وبسط تئوريك شريعت، ص.ص. 275-276.

عاشوا في زمنٍ كانَت فيه "الهيئة البطليموسية" مشهورةً، وكانوا على اطِّلاعٍ كاملٍ عليها، إلا أنَّهم لم يَستعينوا بها عند تقديم تفسير لعبارة ﴿**السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ**﴾ [الإسراء: 44] و [المؤمنون: 86]، أو مثلاً، في وقتنا الحاضر، حيث بَطُلَت فيه "الهيئة البطليموسية"، نجد بعضَ المُفسِّرين ممَّن فسَّرَ ﴿**السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ**﴾ على أساس تلك الهيئة.

ولذلك، إذا كان للفَرضيات العلمية تأثيرٌ في كيفية تَفسير الآيات، فهي قد أثَّرت أحيانًا في بعض الآيات لا في الجميع، أمَّا في مقام الردِّ الحَلِّيّ فلا يَعتبِرُ (سروش) الاستقراء مفيدًا لليَقين، بل يَعتبرُه قابلاً للدَّحض والإبطال فقط، ولذلك، فإنَّ أيًّا من العلوم الجديدة، بحسب منهج الاستقراء ومَبنى الإبطال، لا يكون كاشفًا عن الواقع كما هو؛ ومن هنا، لا يُمكِنُ لـ(سروش) أنْ يَعتبِرَ ما جاء في القرآن خطأً؛ لأنَّه رُبَّما يكونُ العلمُ مُخطِئًا في هذا الصَّدد.

2 - المَباني اللُّغوية عند (سروش)

يُستفاد من مجموعة كلمات (سروش) في مقولة علم اللُّغة للوحي -بما في ذلك ما ذَكره في كتاب "القَبض والبَسط في الشَّريعة"، وكتاب "بسط التَّجربة النبويّة"، ومقالاته وحواراته حولَ الوَحي-، هو أنَّه يَعتبِرُ اللُّغةَ التَّصوُّرية والمَفهومية للقرآن ذاتَ معنًى، كما يَعتبِرُ اللُّغةَ الجُمَليّةَ للقرآن ذاتَ معنًى أيضًا، لكنَّه لا يَعتبِرُ المَعنى من سِنْخ اللُّغة المعرفية، أي أنَّه لا يَعتقد بمَعرفية اللُّغة القرآنية بأقسامها الأساسية، بل يقول -كالفلاسفة التَّحليليِّين في اللُّغة- بوجود وظائفَ أُخرى لها، فيرَى مثلاً أنَّ القرآنَ لا يكون عند حديثه عن "السَّماء" و"الأرض" وسائرِ الظَّواهرِ الطَّبيعية في مَقام بيان الواقعِ ونفسِ الأمرِ، بمعنى أنَّه لا يُريد كشفَ الواقع الخارجيِّ على ما هو عليه، بل غايةُ الأمر أنَّ النبيَّ ﷺ يَقوم ببيان اعتقاداته المُتطابقةِ مع اعتقادات قومه. ولذلك، فبما أنَّ (سروش) يَرى أنَّ علْمَ النبيِّ مُماثلاً لعلمِ قومه وغيرَ معصومٍ عن الخطأ، فإنَّ لغة القرآن لا يُمكِنُ أن تكونَ لغةً واقعيّةً مُطابقةً للواقع. وبالطَّبع، يَدور البحثُ في لغة القرآن في مجالَينِ؛ المُفرداتِ والقَضايا:

أ - لغة القرآن في مجال المفردات ونقد رأي (سروش)

يتمُّ في مجال المُفردات دراسةُ معنى الكلمات والمقصود منها؛ بمعنى أنَّ السُّؤالَ المطروحَ هو

التالي: "هل كان الشَّارعُ المُقدّسُ عند استعماله كلمات مثل: 'الماء' و'الإنسان' و'القمر' و'الأرض' ناظرًا إلى مَدلولها العُرفيِّ أم إلى مَدلولِها العلميِّ؟"، كما هو مطروح في مجال المفردات في باب الصِّفات الإلهية. يَجب أنْ نعلمَ هنا، أنَّ آراء المفكِّرينَ الإسلاميِّينَ حول لغة القرآن في مجال المفردات ليسَت واحدةً، حيث يَرى أغلبُ المُفسِّرينَ في باب المُفرَدات غيرِ الوصفيّة وغيرِ الإلهيّةِ -مثل "السَّماء" و"الأرض" و"القمر"- أنَّه بما أنَّ المخاطبينَ في القرآن الكريم هم عامّةُ النّاس، فقد بيَّنَ اللهُ -تعالى- هذه المُفرداتِ واستعملَها بهذه اللُّغة العرفيّة المَعهودة بينهم؛ ولذلك لا دورَ للاكتشافات العلمية الحديثة في التَّحليل الدلالي للكلمات، فهي لا تَعدو كونَها أحكامًا لهذه الكلمات وحقائقَ لها، فالمَقصودُ إذنْ من استعمال كلِّ هذه الأنواع من الكلمات في القرآن معانيها العرفية، لا معانيها العلمية. علمًا أنَّ مصطلح "العُرفي" مشترك أيضًا بين المُفسِّرينَ الشِّيعةِ والسُّنّة.

اختلفَت الآراءُ في الصِّفات الخبريّة بينَ المُجسِّمة والمُشبِّهة، والمُعتزلة، والأشاعرة، والأصوليِّينَ، والفلاسفة، والعُرفاء. فمثلاً، يَرى (آية الله السبحاني) أنَّه إذا تمَّت ملاحظةُ كثيرٍ من هذه الألفاظ والمفردات منفردةً وخارجَ الجُملة، فسيكون لها معنًى واحدٌ وتشبيهيٌّ، وفي المقابل تتفاوت دلالاتُها التَّصديقيّةُ عندما يتمُّ وضعُها في جملة؛ على سبيل المثال، لا يَفهم أحدٌ من كلمة "يد" في جملة "الإمارةُ في يدِ الأمير" معنى "اليد" الجارحة، وفي الوقتِ عينِه لا يذهبُ أحدٌ إلى تأويلها، بل يَفهمون أنَّ المُرادَ منها هنا الإحاطةُ والقُدرةُ والسُّلطة دون حاجة إلى التأويل. وبعبارة أخرى، يُوجَد قرائنُ في سياق الجملة تُساعدُنا على اكتشاف الدَّلالة التَّصديقيّة الاستعمالية، والمُهمُّ هو الدَّلالةُ التَّصديقية للألفاظ حتى نتمكَّنَ من اقتناصِ مُرادِ المُتكلِّم. ومن ثَمَّ، لا تحتاجُ الصِّفاتُ الخبريّةُ إلى التَّشبيه أو التأويل[1].

على هذا، لا تحتاجُ المفرداتُ التي قدَّمَ لها (سروش) تفسيراً استعاريًّا إلى التَّشبيه والتأويل بتاتًا؛ ومن ناحية أخرى، لا حاجة للفَصل بين الصِّفات الخبرية والصِّفات غيرِ الخبريّة؛ فـ"الكلام" ليسَ جزءًا من الصِّفاتِ الخبريّة، كما أنَّ الصِّفات المشتركة بين الإنسان والله ليسَت من الصِّفات الخبريّة. ولم يقلْ أحدٌ من المُتكلِّمينَ، ولا حتى المَسيحيِّينَ، أنَّ حدَّ الصِّفة المشتركة بين الإنسان والله هو صفةُ الخبرية.

1 - جعفر السبحاني: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ص 87.

وفي هذا السِّياق، تُحمَلُ بعضُ الألفاظ مثل "صلاة" التي تَمَّ نقلُ معناها بواسطة الشّارع، إلى ذاك المَعنى الذي أرادَه الشّارعُ نفسُه، أما باقي الألفاظ فتُحمَلُ على المعاني العُرفية، لذلك، عندما يتعلَّق الأمرُ بمعنى لفظ من ألفاظ القرآن الكريم، فيَجب علينا البحثُ عن المفاهيم العُرفية ومَعنى ذلك اللَّفظ في عصر النُّزول؛ فمثلاً، يأتي استعمال الله -تعالى- للفظ "النّار" في القرآن، بنفس ذاك المعنى الذي يَفهَمُه العُرفُ، لكن، ولكي لا يتصوَّر أصحابُ العرف أنَّ معنى المَدلول المُطابقيِّ هو بالضَّبط نفسُ ذاك المِصداق المُعيَّن الذي يَحملونَه في ذهنِهم، يُوضِّحُ القرآن الكريم أنَّ مصداق نار جهنم يَختلف عن مصداق النّار في الدُّنيا (انظر: [البقرة: 174] و [النساء: 10])[1]، ولذلك، فإنَّ هناك تفاوتًا تشكيكيًّا بين نار الدُّنيا ونار جهنَّم؛ مع اتِّحاد المفهوم والمَعنى. وعليه، فحتَّى (ملا صدرا)، الذي لا يَقبل تعلُّق المعاد الجسمانيِّ بالجسمِ المادي، يُصِرُّ على المَعنى القرآنيِّ للنار ويُحجِم عن تأويلها، ويَرى لزومَ الكشف عن المعنى الحقيقي للألفاظ[2]، ولهذا، لا يُمكِنُ قَبولُ بحثِ (سروش) الذي يَرى أنَّ المُفسِّرينَ والفلاسفةَ قد ذهبوا إلى تأويل معاني الألفاظ[3].

ب - لغة القرآن في مجال القضايا ونقد آراء (سروش)

من المُهِمِّ في هذا القسم الالتفاتُ إلى عدّة نقاط:

1. اللُّغةُ عبارة عن رمز أو دلالة اجتماعية وليسَت فردية، والاصطلاحاتُ العلميّةُ كذلك أيضًا. وادِّعاءُ (سروش) بأنَّ الآخرين لم يَفهموا كلامَه، يدلُّ على أنَّه لم يُبيِّنْ نظرياته بشكلٍ تامٍّ. وبالطَّبع لا حرجَ في أنَّ يَصطلحَ الباحثُ على كلمة جديدة؛ لكنْ تكمنُ المُشكلةُ في عدم القُدرة على إفهامها بطريقة ما للآخرينَ. وبما أنَّ اللُّغةَ أمرٌ اجتماعيٌّ، فإنَّها تُستخدم لكي تَفهم الجماعةُ تلك اللُّغةَ؛ ولذلك لا يَنبغي لنا أبدًا تفسيرُ لغة

1 - وقد ورد هذا المعنى كذلك في روايات عدة، على سبيل المثال انظر: المجلسي: بحار الأنوار، ج8، ص 280.

2 - ملا صدرا [صدر الدين محمد الشيرازي]: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 274 & ملا صدرا: مفاتيح الغيب، ص.ص. 5-10.

3 - سروش: "بشر وبشير"، أول أجوبة عبد الكريم (سروش) على (آية الله جعفر السبحاني).

الشّارع المُقدّس بلحاظ المَدلول المُطابقيِّ، بالمعنى الحاصل في العصر اللاحق للشّارع. فهذا أمرٌ خاطئٌ، وهو يُخرِجُ اللُّغةَ من رمزيّتها الاجتماعية. طبعًا، يمُكِنُ أن يكون للمدلول المُطابقيِّ مَدلولاتٌ التزاميّةٌ مُتعدِّدةٌ، تكون أبعدَ من فَهم أهلِ ذلك العصر؛ أي أنَّه لا مشكلةَ في أن يتكلَّمَ المُتكلِّمُ بطريقةٍ يمُكِنُ من خلالها فهمُ مَداليله الالتزامية من قِبل الأشخاص المُتعمِّقينَ اللاّحقين. ولا يمُكِنُ هنا إقامةُ البرُهان العقليِّ على ذلك؛ لأنَّ اللُّغةَ مفهومٌ اعتباريٌّ، لذا، ما يمُكِنُ التمسُّك به في هذا المقام هو طريقةُ استخدام اللُّغة لدى العقلاء، بما هم عقلاء.

2. تمُثِّلُ الهدايةُ هدفَ الشّارعِ المُقدّس. وقد أجمع العلماءُ على هذا الأمر، وقَبلَه (سروش) أيضًا. لكن لا يمُكِنُ مع التَّسليم بذلك ألاَّ يكونَ للغة القرآن وظيفةٌ مَعرفيّةٌ. بمعنى أنَّه لا يمُكِنُ للهادي بلحاظ أنَّه يُريدُ إيصال المُهتدي إلى الوُجهة المطلوبة، التَّحدُّث بلغةٍ رمزيّة؛ إذ بهذه الطَّريقة، لا يُضمَنُ تحقيقُ الهداية. يَعني، إذا كانَت اللُّغة التي يَعتمدُها الهادي -في موردٍ ما- لغةً رمزيّة، فلا بدَّ من قيام قرينةٍ تُثبِتُ أنَّها رمزيةٌ أو غيرُ رمزيّة؛ ويجبُ أن تكونَ تلك القرينةُ عقليّةً أو عقلانيّة؛ على سبيل المثال، لا يُقصَد من كلمة "يد" في جملة ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح:10] يدُ الإنسان بالتأكيد؛ وذلك لقيام قرينة عقليّة مانعة عن ذلك، وهي أنَّ "الله تعالى ليس بجسم"، أو قرينة لغويّة وهي أنَّه ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى: 11]، أو قرينة سياقية، أي أنَّ سياق الجملة يَدلُّنا على أنَّ اليدَ هنا ليسَت بمَعنى يد الإنسان؛ لذا، فإنَّ تعبيرَ (سروش) في لغة القرآن -والذي يَعني أنَّ جزءًا كبيرًا من القرآن رَمزيًّا- ليس صَحيحًا، وهو مخالفٌ للأسلوب العقليِّ والعقلانيِّ؛ لأنَّ الله -تعالى- يتكلَّم على أساس العُرف العامِّ، ولغةُ العُرف العام لغةٌ مَعرفيّة.

3. لا قرينةَ على اعتبار صفة "التكلُّم" في جملة: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ [النساء: 162] صفةً خبريّةً كجملة ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ**﴾ [طه: 15]؛ فلا يصحُّ التذرُّعُ بأنَّ "الله لا يتكلَّمُ، ومن ثَمَّ، فإنَّ موسى كلَّم نفسَه"، بل هناكَ فاعلٌ إلهيٌّ في هذه الآية هو مَن أعطى لموسى الرِّسالةَ وكلَّفَه هذه المَسؤوليةَ؛ حيث إنَّ إعطاء الإنسانِ لنفسِه الرِّسالةَ أمرٌ غيرُ معقولٍ ومُخالفٌ للعُرف العامِّ والقواعد اللُّغويّة.

4. من الخطأ أيضًا تشبيهُ الوَحي بالشِّعر؛ إذ لا يَكمُنُ الغرضُ الأساسيُّ والغالب لدى الشاعر -بالمعنى العام- في انتقال معنى القصيدة، بل بإثارة المَشاعر والأحاسيس، ومن ثَمَّ، فالوظيفةُ اللُّغويّةُ للشِّعر ليسَت معرفيّةً؛ ولذلك فإنَّ الوَحيَ لا يُمكِنُ أنْ يكونَ في منشأ صُدورِه ومَضمونِه كالشِّعر [يس: 69].

5. تارةً يكون التَّفسيرُ في مناهج التَّفسير تَرتيبيًّا وأخرى مَوضوعيًّا. لكن هناك أيضًا تفسيرٌ ثالثٌ يُسمَّى التَّفسيرَ الشَّبكيَّ؛ وفي هذا النَّوع من التَّفسير لا يَقوم المُفسِّرُ في خصوص معنى كلمة "الإيمان" مثلاً بدراسة الآياتِ التي تَحتوي على هذا اللَّفظ فحسب، بل يَقيسُها أيضًا بكلمات أُخرى مثل "الإسلام"؛ بحيثُ تَخلق المَعاني المختلفة شبكةً معنويّةً. غير أنَّ كلام (سروش) -الذي يُفسِّر مثلاً الآية 162 من سورة النساء بمعنى تكلُّمَ موسى مع نفسه، أو يَعتبِرُ الآيات التي تبدأ بـ "قلْ" خطابًا للذّات- لا يَنسجِمُ مع سياق التَّفسير التَّرتيبيِّ والمَوضوعيِّ والشَّبكيِّ.

6. تُساعد معرفةُ أوصاف المتكلِّم كثيراً في فَهمِ المعاني العميقةِ للنصِّ. ويُعتبَرُ هذا الأمرُ أكثرَ أهميّةً في شأن القرآن. وفي هذا السِّياق، يَرِدُ واحدٌ من الإشكالات على (آية الله السبحاني)، وهو نقلُ (سروش) حديثًا عن (ابن عربي)، يُشيرُ فيه إلى أنَّ النبيَّ ﷺ كان يَجهَلُ كيفيّةَ تأبير النَّخلِ، ويَرُدُّ (آية الله السبحاني) هذا الإشكالَ أيضًا على (ابن عربي) نفسه؛ لأنَّه يَعتبِرُ النبيَّ في قوسِ النُّزولِ التَّعيُّنَ الأوَّلَ والحقيقةَ المحمَّديةَ التي وصلَت في قوسِ الصُّعودِ إلى مرتبةِ خاتَمِ الأنبياءِ والإنسانِ الكامل. ولكنْ -بصرفِ النَّظرِ عن الاستدلالات الفلسفيّة على حقيقةِ علمِ النبيِّ- من المُستحيل أن نتصوَّرَ أنَّ شخصًا كالنبيِّ محمَّد ﷺ لا يَعرف مسألةً من عاداتِ العرب في ذلك الزَّمن تتعلَّقُ بتأبير النَّخل. ونحن نعتقدُ بهذا البيان: أنَّ القرآن الكريم -وَفقًا للرِّوايات- جامعٌ لجميع العُلوم والحَقائق؛ ذلك أنَّ الشَّارعَ المُقدَّسَ هو الله -سبحانه- الحَكيمُ والعالِمُ المُطلَقُ. طبعًا، لا يَستفيد المخاطَبونَ من تلك الحقائق إلا بما يُناسِبُ درجةَ فهمِهم وإدراكِهم. وكما أشرْنا سابقًا، لا تُنافي مَحدوديّةُ الألفاظ احتواءَ القرآن الكريم معانيَ لا مُتناهية؛ ومَرَدُّ ذلك إلى أنَّ الألفاظَ المَحدودةَ تدلُّ على مداليلَ مُطابقيّةٍ مَحدودة، والأخيرةُ تدلُّ على مَداليل التزاميّةٍ مُتنوِّعة، بإمكانِها الاستمرارُ إلى ما لا

خاتمة

سَعينا في هذا المقال إلى التَّعريف بمباني (سروش) المعرفية ونقدِها. وذكرنا في هذا الصَّدَد مبانيَهُ الأربعةَ، وهي: المعرفة الدِّينية؛ ونظرية المعرفة؛ والهرمانوطيقيا؛ وعلم اللُّغة. وتوصَّلنا إلى أنَّ مبانيَ المعرفة الدِّينية لديه تتشكَّل من أربعة آراء، وهي: التَّجربة الدِّينية؛ والذّاتي والعَرَضي للدِّين؛ والدِّين بحدِّه الأدنى؛ والقراءات المختلفة للدِّين. ثمّ ذَكرنا عدّةَ إشكالات ترِدُ عليه، كان من أهمِّها: أنَّه اختارَ في شرح آرائه طريقَ الغموض والتَّعميم، وهذا ما أدَّى إلى عدم وضوح مباحثِه؛ وضعف المَنهجية في مواردَ عديدة؛ وخلطِه بين المواضيع المختلفة؛ ورجوعِ العديد من إشكالاته إلى المقارنة غير الدَّقيقة بين الإسلام وغيرِه من الأديان والمَذاهب، وادِّعاءاته الخالية من الدَّليل في كثيرٍ من المَوارد، أو عدم ذِكره دليلَه الخاصَّ عليها أيضًا، ووقوعه -خلافًا لادِّعائه بواقعيّته- في نوعٍ من النِّسبية في المَعرفة. كما أشرنا إلى أنَّه استفاد في منظومته الفكرية الواحدة من محاور متنوِّعة؛ ومثَّل رفضَ الحكومة الدِّينية والاعتقادَ بمحوريّة ومركزية العلمانية في النِّظام الاجتماعي والسِّياسي. كما اتَّضحَ ارتباطُ الإشكالات التي طرحَها إلى اليوم، كي يُثبتَ محورَه المركزيَّ، بالأفعال الإلهية فقط، أي الدِّين والوَحي والإمامة والنُّبوة، إلا أنَّه رغم ذلك بقيَ يُواجهُ إشكالاً رئيسًا آخرَ يَرتبطُ بمَسألة التَّوحيد في الرُّبوبيّة، وهذا الأمر سيُثير -على الأرجح- إشكالاتٍ لاحقةً في هذا الصَّدد؛ فالتَّحدِّي الذي يُواجهُه (سروش) حاليًّا هو أنَّه: كيف يمُكنُ على أساس التَّوحيد في الخالقيّة والرُّبوبية، وكون اللهِ العالمِ المُطلَقِ حَكيمًا، أنْ يَخلُقَ إنسانًا بمِثلِ هذه الخصائص، ثم يَترُكَه وشأنَه؟

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

باللغة الفارسية

1. أبو زيد، نصر حامد، حضرت محمد وآيات خدا، قرآن وآينده اسلام، ط1، بجهود هلال سزكين، تر. فريده فرنودفر، نشر علم، طهران، 1393 ش.

2. _____، معنای متن، تر. مرتضى كريمى نيا، طرح نو، طهران، 1380هـ.ش.

3. استيس، والتر، عرفان وفلسفه، ط1، طهران، سروش، 1359 ش.

4. أركون، محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، ط1، تر. وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001م.

5. _____، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط1، تر. هاشم صالح، المنارة، بيروت، 1996م.

6. _____، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ط1، تر. هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، لا ت.

7. _____، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط1، تر. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005م.

8. آلستون، ويليام. بى، "ادراك خداوند: گفت وگوى اختصاصى كيان با وليام آلستون"، مجلة كيان، الدورة 9، العدد (50)، دى وبهمن 1378هـ.ش.

9. انجم روز، متين، "پيامدهاى هستى شناختى ومعرفت شناختى انديشه عبد الكريم (سروش) در زمينه قدرت سياسي"، ره آورد پزوهش هاى سياسى، العدد (1-2)، ربيع وصيف 1395 هـ.ش.

10. بترسون، مايكل؛ وآخرون، عقل واعتقاد دين، ط1، تر. أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني، طرح نو، طهران، 1376 هـ.ش.

11. برادفوت، وين، تجربه دينى، ط1، تر. عباس يزداني، انتشارات طه، قم، 1377هـ.ش.

12. خسروپناه، عبد الحسين، بيست گفتار درباره فلسفه وفقه علوم اجتماعى، ط1، بوستان كتاب، قم، 1398هـ.ش.

13. _____، كلام جديد با رويكرد اسلامى، ط4، نهاد نمايندگى مقام معظم رهبرى در دانشگاهها (مؤسسة تمثيل المرشد الأعلى في الجامعات)، دفتر نشر معارف، قم، 1395هـ.ش.

14. سروش، عبد الكريم، بسط تجربه نبوى، ط5، مؤسسه فرهنكى صراط، طهران، 1385هـ.ش.

15. _____، "كلام محمد"، حوار مع دكتور (سروش) حول القرآن، ميشيل هوبينغ، القسم العربي من الإذاعة الهولندية العالمية، أواخر عام 2007م، 1386هـ.ش.

16. _____، مجموعه مقالات "محمد راوى رؤياهاى رسولانه"، لا ط.، 1392 ش.

17. _____، قبض وبسط تئوريك شريعت، ط3، مؤسسة فرهنگى صراط، طهران، 1373هـ.ش..

18. _____، "بشر وبشير"، أول أجوبة عبد الكريم سروش على آية الله جعفر السبحاني، رسالة شخصية من د. سروش إلى الشيخ السبحاني منشورة عقب حواره مع صحيفة كاركزاران، 1386هـ.ش.

19. الطباطبائي، محمد حسين، اصول فلسفه رئاليسم، ط3، إشراف سيد هادي خسروشاهى، مؤسسة بوستان كتاب (مركز طباعة ونشر مكتب تبليغات اسلامى للحوزة العلمية في قم)، قم، 1391 هـ.ش.

20. كانط، إيمانويل، تمهيدات، ط2، تر. غلام علي حداد عادل، مركز نشر دانشگاهى،

طهران، 1370 هـ.ش.

باللغة العربية

1. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ط1، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404هـ.

2. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ط3، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1381 هـ.ش.

3. الشيرازي [ملا صدرا]، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط3، دار إحياء التراث، بيروت، 1981م.

4. _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ط2، تح. السيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للنشر، مشهد، 1360 هـ.ش.

5. _____، مفاتيح الغيب، ط1، تح. محمد الخواجوي، مؤسسة تحقيقات فرهنگی، طهران، 1363 هـ.ش.

6. الفاضل المقداد، المقداد بن عبد الله السيوري الحلي، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ط1، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.

7. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ط4، تح. علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1407هـ.

8. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ.

اللغات اللاتينية

1. Schleier Mucher, On Religion, Translated by: John Oman; First Edition, London: Teubner and co. itd, 1893.